

### 3. გავრიძე

# ნარკვევები XIX საუკუნის ფილოსოფიური და სოციალოგიური აზრის განვითარების ისტორიიდან საქართველოში

საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური  
განათლების სამინისტროს მიერ დამტკიცებულია დამხმარე  
სახელმძღვანელოდ უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტებისათვის

Вахташ Александрович Гагондзе

Очерки из истории развития философской и социологической мысли  
в Грузии, в XIX веке.

(На грузинском языке)

რედაქტორი: ვ. ჭელიძე

გამომც. რედაქტორი: ი. ხუციშვილი

მხატვრული რედაქტორი: ელ. სულთანოშვილი

ტექნიკური თ. მანჯგალაძე

კორექტორი: ა. ბახტაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 8/VII-71; წ. ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>;

ნაბეჭდი თაბახი 25,25; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 23,53;

ტირაჟი 2.000; უე 00311; შეკვ. № 151.

ფასი 77 კაპ.

გამომცემლობა „განათლება“. თბილისი კამოს ქ. 18.

Издательство «Ганатლება», Тбилиси, ул. Камо 18

1970 წ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19.

Типография АН Груз. ССР, Тбилиси 380060, ул. Кутузова, 19

# თავი 1

## სოლომონ დოდაშვილი და მისი დრო

### 1. ე პ ო ქ ა

სოლომონ დოდაშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის პერიოდი, — მეცხრამეტე საუკუნის პირველი ნახევარი, — თავისებური ეპოქაა საქართველოს ისტორიაში. საუკუნის დასაწყისიდან საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სვლამ გეზი შეიცვალა, რაც აზროვნების მსვლელობაზეც აისახა. ამ ახალ ისტორიულ ვითარებაში ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის საკითხი ყველაზედ მტკივნეული გახდა. ამიტომ ყოველივე პროგრესული, რაც ამ ეპოქაში იყო, ასე თუ ისე ამ საკითხს უკავშირდებოდა. ეროვნული თავისუფლების იდეის გარშემო ტრიალებდა აგრეთვე ფილოსოფიური აზრი.

მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში ქართული ფილოსოფიური აზრის თვალსაჩინო წარმომადგენელია სოლომონ დოდაშვილი. მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დახასიათება მთელი ეპოქის ფილოსოფიური აზრის გადმოცემას ნიშნავს.

თურქეთ-სპარსეთთან განუწყვეტელი ომების შედეგად, მე-18 საუკუნის დასასრულს საქართველო სისხლისაგან იწრიტებოდა და ფიზიკური განადგურების საშიშროების წინაშე იდგა. საქართველოს პოლიტიკური ხელმძღვანელობა იძულებული იყო ანგარიში გაეწია ამ მდგომარეობისათვის და მფარველობა ეძებნა რომელიმე ძლიერი სახელმწიფოსაგან. ამ ვითარებაში ევროპისაკენ ორიენტაციამ ვერ გამოიღო სათანადო ნაყოფი და ამიტომ საბოლოო არჩევანი რუსეთის ორიენტაციის სასარგებლოდ გადაწყდა.

რუსეთთან დადებული ცნობილი „ტრაქტატის“ საფუძველზე დადგინდა საქართველოზე რუსეთის სამხედრო-პოლიტიკური პროტექტორატი და საქართველოს შესვლა რუსეთის გავლენის სფეროში. ამან საშუალება მისცა რუსეთის თვითმპყრობელობას თანდათანობით მტკიცედ მოეკიდებინა ფეხი საქართველოში. 1801 წელს, სამხედრო ძალაზე დაყრდნობით, მან გააუქმა „ტრაქტატის“ ყველა პირობა და საქართველო რუსეთის შემადგენელ ნაწილად გამოაცხადა.

თუ ამ შეერთების საბოლოო მიზანი გამართლებული და დადებითი შედეგების მქონე იყო, დასაწყისში იგი დიდ სიძნელეებთან დაკავშირებული აღმოჩნდა, მით უმეტეს, რომ თვითმპყრობელობამ მას კოლონიური დაპყრობის ხასიათი მისცა. მეფის თვითმპყრობელობა საქართველოს შეერთებას რუსეთთან ანხორციელებდა არა ქართველი ერის კეთილდღეობის, არამედ თავისი სამხედრო-სტრატეგიული და ეკონომიური სარგებლიანობის ინტერესებიდან გამომდინარე. 1799 წელს პეტერბურგიდან საქართველოში საგანგებო დავალებით ჩამოსული მუსინ-პუშკინი, მოხსენებით ბარათში პავლე პირველისადმი ასაბუთებდა რუსეთთან საქართველოს შეერთების აუცილებლობას და წერდა: „1. შემოვიერთებთ ბუნებით მდიდარსა და უხვ ქვეყანას; 2. მთიელებს ავლაგმავთ და ამით დაცული იქნება კავკასიის ხაზი; 3. შეიქმნება ფართო ასპარეზი სპარსეთთან და თურქეთთან ვაჭრობაში; 4. თურქეთთან განხეთქილების შემთხვევაში რუსეთს მიეცემა საშუალება აღმოსავლეთ ქვეყნებიდან დაემუქროს როგორც თურქეთს, ისე ირანსა და 5. ქართლ-კახეთის შემოერთება გამოიწვევს იმერეთისა და ამასთაწავე სამეგრელოს შემოერთებასაც“<sup>1</sup>.

თავის ექსპანსიონისტურ მისწრაფებათა განხორციელებაში მეფის მთავრობა, მისი სამხედრო და სამოქალაქო მანქანა არავითარ საშუალებათა წინაშე არ იხვედა უკან. თვითნებობამ ადგილობრივ მკვიდრთა მიმართ უკიდურეს საზღვარს მიაღწია. გარდა თვითმპყრობელობის კოლონიური პოლიტიკისა, მდგომარეობას ამძიმებდა ისიც, რომ სამხედრო თუ სამოქალაქო სამსახურის შესასრულებლად საქართველოში უმეტეს წილად იგზავნებოდნენ ნაძირალები, რომლებიც პირად კეთილდღეობას ანაცვალებდნენ ყველას და ყველაფერს<sup>2</sup>.

რუსეთის თვითმპყრობელობამ თან მოიტანა ახალი გადასახადებითა და სამხედრო ბეგარებით გამოწვეული დამატებითი ეკონომიური სიძნელეები. ქართველი გლეხობა, თუ წინათ ავად თუ კარგად უძღვებოდა სათავადაზნაურო ვალდებულებებს, ამიერიდან იძულებული იყო გადასახადები ეხადა აგრეთვე რუსეთის სამხედრო და სამოქალაქო მოხელეთა შესანახად. განსაკუთრებით მძიმე და აუტანელი იყო მისთვის სამხედრო ბეგარები, რაც წელში წყვეტდა ისედაც გაჩანაგებულ მეურნეობას. მას ხელიდან ეცლებოდა არა მარტო გამწვევი ძალა, ეს მისი მარჩენალი და მთავარი იმედი, არამედ მთელი სარჩო-საბადებე-

<sup>1</sup> П. Г. Бутков, Материалы для новой истории Кавказа, Т. II., СПб, 1869, стр. 463—464.

<sup>2</sup> Г. В. Хачапуридзе, К истории Грузии первой половины XIX века, 1950, стр. 59.

ლი, რომელსაც რუსი მოხელეები უყურებდნენ როგორც თავის საკუთრებას. ძალმომრეობა: ქონების დატაცება, ქალების გაუპატიურება, უდანაშაულო ადამიანთა გაროზგვა და ათასი საშინელებანი, უკიდურეს სახესღებულსღებდნენ, რასაც თან სდევდა მოსახლეობის გაპარტახება, სამემკვიდრეო ადგილებიდან აყრა და გადასახლება უცხო მხარეებში, სადაც ნაკლებად მისწვდებოდა ეს მისთვის სრულიად უჩვეულო და აუტანელი მოძალეობა. ამ ძალმომრეობის უკიდურეს გამოხატულებას წარმოადგენდა შიმშილი და, შედეგად ამისა, მასობრივი სიკვდილიანობა. როგორც მაშინდელი მეფის მოხელე გადმოგვცემს, მოსახლეობის დიდ ნაწილს იმის საშუალებაც კი არ ჰქონდა, რომ შვილებისათვის ლუკმაპური მიეცა და სიმშლით სიკვდილისაგან ეხსნა მათი ილაჯგაწყვეტილი სიცოცხლე<sup>1</sup>.

ყოველივე ამის შედეგად, გლეხობის მდგომარეობა უაღრესად გაუარესდა. მაგრამ კმაყოფილი არ იყო არც თავადაზნაურობა და სამღვდელოება. თვითმპყრობელობამ ქართველი თავადაზნაურობა ქვეყნის პოლიტიკურ განმგებლობას ჩამოაცილა; მას არავინ აღარაფერს ეკითხებოდა და იძულებული იყო მექრთამე და ლოთ მოხელეებს დაქვემდებარებოდა. გარდა ამისა, თავადაზნაურობის უკმაყოფილებას ქმნიდა სხვა გარემოებანიც. ქართველი თავადაზნაურობა არ იყო გათანაბრებული რუს თავადაზნაურობასთან (ეს საკმაოდ მოგვიანებით მოხდა), რის გამოც იგი შეურაცხყოფილად გრძნობდა თავს. ქართველი თავადაზნაურობისათვის სასურველი არ იყო რუს მოხელეთა თვითნებობა გლეხობის მიმართ. უკიდურესად შევიწროებული და გადატაკებული გლეხური მეურნეობა უარყოფითად მოქმედებდა თავადაზნაურობის მეურნეობაზე, აპარტახებდა და აუარესებდა მას. მას უნდოდა, რომ ქართველი გლეხობა მხოლოდ მისი საკუთრება ყოფილიყო და მის ექსპლოატაციაში შემცილებელი არ ჰყოლოდა.

ამას თან ერთვოდა საერთო ეროვნული ჩაგვრა და უუფლებობა. დამცირება და აბუჩად აგდება. ეს საკითხი ერთნაირად მწვავედ განიცდებოდა ყველა წოდების მიერ. მეფის თვითმპყრობელური რეჟიმი უგულვებელყოფდა ეროვნულ სუვერენიტეტს, ქართველი ერის ეროვნულ გრძნობასა და თავმოყვარეობას ფეხქვეშ თელავდა, ხოლო ენას ყველა ღონისძიებით ამცირებდა და ქვეყნის სამეურნეო და პოლიტიკური ცხოვრებიდან დევნიდა. „რუსეთში, — წერდა ვ. ი. ლენინი, — მოსახლეობის ნახევარზე მეტი, თითქმის სამი მეხუთედ ი (ზუსტად: 57 პროც.) განიცდის ეროვნულ ჩაგვრას, ისინი არ

<sup>1</sup> Акты Кавказской археологической комиссии, т. VI, ч. I д. 733, стр. 530.

სარგებლობენ დედაენის თავისუფლებითაც კი, მათ ძალმომრეობა არუსებენ<sup>1</sup>.

საერთო ეროვნულ უბედურებას წარმოადგენდა ისიც, რომ თვითმპყრობელობამ ქართველი ხალხისათვის სრულიად უცხო პოლიტიკური რეჟიმი და სასამართლო წესები შემოიღო. თუ ამას იმასაც დაემატებთ, რომ, როგორც მმართველობა, ისე მართლმსაჯულება მხოლოდ რუსულ ენაზე წარმოებდა, რომელიც ქართველებისათვის სრულიად უცხო და გაუგებარი იყო, და იმასაც, რომ რუსული ენის უცოდინარობის მოტივით ქართველები სამოხელეო ადგილებიდან იდევნებოდნენ მეფის ავანტიურისტი მოხელეების მიერ, გასაგები იქნება შექმნილი მდგომარეობა. ერთმანეთს დაუპირისპირდა უცხო სამხედრო-ბიუროკრატიული აპარატი, რომელსაც მართავდნენ უმეტესად არა საზოგადოებრივი ინტერესებით დაინტერესებული მოხელეები და რუსული ენისა და ჩვევების არმცოდნე ქართველი მოსახლეობა.

მდგომარეობას ისიც აუარესებდა, რომ ძარცვა-გლეჯას აწარმოებდნენ არა ცალკეული მოხელეები, არამედ ეს პროცესი ორგანიზებულ ხასიათს ატარებდა. მეფის სამხედრო ბიუროკრატიული სახელმწიფო ნაკლებად ზრუნავდა ქვეყნის სამეურნეო აღმავლობისათვის; კიდევ მეტი, მას ასეთი აღმავლობისა ეშინოდა; ამიტომ ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ საქართველო გადაექცია რუსეთის წარმოებისათვის ნედლეულის მიმწოდებელ წყაროდ და პროდუქციის გამსაღებელ ბაზრად, ხოლო მოსახლეობა — ნამდვილ მონებად, რომლებსაც, გარდა შავი მუშაობისა, სხვა არაფრის ცოდნა არ ექნებოდა. „განა საქართველოს ისე არ უნდა ვუყურობდეთ, — წერდა პასკევიჩი, — როგორც კოლონიას, რომელიც ჩვენს ფაბრიკებს მოაწოდებს ნედლ მასალას (აბრეშუმს, ბამბას და სხვ.), ხოლო რუსეთიდან ისარგებლებს მანუფაქტურული ნაწარმით? წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ საქართველოში განვითარდება მანუფაქტურული წარმოება, ხომ არ გამოიწვევს ეს რუსეთთან მისი ბუნებრივი კავშირის შესუსტებას?“<sup>2</sup>.

ასეთი კოლონიური პოლიტიკის საბოლოო მიზანი მხოლოდ მონური რეჟიმის დამკვიდრებით არ იფარგლებოდა. მას სურდა ქართველი ხალხის სრული რუსიფიკაცია, მისი ასიმილაცია. ამაში ხედავდა თვითმპყრობელობა ქართველი ხალხის ეროვნული თვითმყოფობის მოსპობის ყველაზე საიმედო საშუალებას. ქართველი ხალხის მიმართ რუსეთის სამხედრო-პოლიტიკურ ღონისძიებათა ამოცანა იმაშია, წერდა იგივე პასკევიჩი, „რომ ისინი სამოქალაქო და პოლიტიკური

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 23, გვ. 327—328.

<sup>2</sup> Акты, т. VII, г. 108, стр. 140.

არტახებით რუსეთთან ერთად ერთ სხეულად შეეკრათ და იქაური მაცხოვრებლები ვაიძულოთ რუსულად ლაპარაკობდნენ და გრძნობდნენ“<sup>1</sup>.

თვითმპყრობელობის კოლონიური პოლიტიკა თავისი რუსიფიკატორული მიზნების განსახორციელებლად ყველა საშუალებას ხმარობდა, რათა მოსპობილიყო ქართველი ხალხის ეროვნული მეობა. ამ მიზნით, გარდა აღნიშნული ღონისძიებებისა, იგი დიდ ყურადღებას აქცევდა ბრძოლას ეროვნულ კულტურულ ძალთა ზრდისა, ისტორიული წარსულის გახსენებისა და აღდგენის ცდების წინააღმდეგ. თუ რამდენად დიდ ყურადღებას აქცევდა თვითმპყრობელობა ამ მხარეს და რამდენად დაინტერესებული იყო ეროვნულ თვითმყოფობას ამ მხრიდანაც შერყეოდა საფუძველი, ჩანს განის შემდეგი სიტყვებიდან: „სურვილი, ქართველი და სომეხი ახალგაზრდობის წახალისებისა მეცნიერული კვლევის მაგალითებით, ჩაღრმავება კვლევაში მათი ენების წარმოშობის, მათი მშობლიური ისტორიისა და ღარიბი ლიტერატურის შესახებ, მათ მხოლოდ აღუგზნებს ცრუ ხალხოსნობის ფანტაზიას — ამ მიზეზს უწყსობისა და არეულობისა“<sup>2</sup>.

მართალია, განის ეს სიტყვები მოგვიანო პერიოდს ეკუთვნის, მაგრამ მათში თვითმპყრობელობის საერთო თვალსაზრისი იყო ჩამოყალიბებული.

თვითმპყრობელობის მკაცრი კოლონიური პოლიტიკის შედეგად საუკუნის დასაწყისშივე თავი იჩინა ყველა კლასში და წოდებაში ამ პოლიტიკით უკმაყოფილება: გლეხობა, როგორც ერთადერთი მშრომელი კლასი, უკმაყოფილო იყო იმით, რომ მეფის მთავრობა მისგან გამოძალავასა და მის ექსპლოატაციაში იყენებდა ყოველგვარ ბარბაროსულ მეთოდებს, ხოლო სამხედრო და სამოქალაქო მოხელეთა თვითნებობას მათ მიმართ არ ჰქონდა არავითარი საზღვარი; თავადაზნაურობა და სამღვდლოება უკმაყოფილო იყო, რადგან ჩამოცილებული იყვნენ ქვეყნის სამეურნეო და პოლიტიკური ხელმძღვანელობისაგან. ისინიც რუსის მოხელეთა თვითნებობას დაუქვემდებარეს, რუსეთის თავადაზნაურობასთან არ გაათანაბრეს, ხოლო სამხედრო და სამოქალაქო ბეგარებისა და გადასახადების შედეგად გლეხთა მდგომარეობის უკიდურესი გაუარესება, ბუნებრივია, უარყოფით გავლენას ახდენდა აგრეთვე თავადაზნაურობის ეკონომიურ მდგომარეობაზეც. და, ბო-

<sup>1</sup> Колоннальная политика «Российского царизма в Азербайджане. М.—Я. 1936, ч. I, стр. 280.

<sup>2</sup> იქვე.

ლოს, უკმაყოფილო იყო ქართველ მეფეთა მრავალრიცხოვანი შთამომავლობა: საქართველოს სამეფო ტახტის გაუქმებით თვითმპყრობელობამ დაარღვია „ტრაქტატის“ ძირითადი პირობა, რის შედეგადაც უფლისწულები კარგავდნენ თავიანთ ძველ უფლებებსა და დამოუკიდებლობას და რუს მოხელეთა ქვეშევრდომი ხდებოდნენ.

გარდა ამ ცალკე წოდებრივი თუ კლასობრივი უკმაყოფილებისა, იყო, როგორც აღვნიშნეთ, საერთო მიზეზებიც, რომლებიც კერძო კლასობრივი ინტერესებით გამოწვეულ უკმაყოფილებას თავს უყრიდა საერთო ეროვნულ უკმაყოფილებაში. ამით იყო განპირობებული, რომ გამოსვლები საქართველოში თვითმპყრობელობის პოლიტიკის წინააღმდეგ ხშირად საერთო სახალხო ხასიათს ღებულობდა და მიუხედავად ინტერესთა დაპირისპირებისა და მიზანთა სხვაობისა, როგორც თავადაზნაურობა, ისე გლეხობა თვითმპყრობელურ რეჟიმში ხშირად საერთო მტერს ხედავდნენ.

მე-19 საუკუნის პირველი მესამედი სავსეა საქართველოში რუსეთის მმართველობის წინააღმდეგ მიმართული თავადაზნაურობისა და გლეხობის ერთობლივი გამოსვლებისა და შეთქმულებების ფაქტებით. თვითმპყრობელობის რეჟიმის წინააღმდეგ ბრძოლის უმაღლეს გამოხატულებას წარმოადგენდა 1832 წლის შეთქმულება. მართალია, ეს შეთქმულება თავადაზნაურული იყო, მაგრამ მისი მიზნები სცილდებოდა თავადაზნაურობის მისწრაფებათა ფარგლებს. გარკვეული აზრით მასში საერთო სახალხო ინტერესებიც იყო ასახული და ამიტომ იგი ერთფეროვან მოძრაობას არ წარმოადგენდა.

უკანასკნელ დროს ჩვენს ლიტერატურაში სავსებით სწორადაა დასმული საკითხი იმის შესახებ, რომ 1832 წლის შეთქმულება განხილულ იქნას ისტორიულ ასპექტში, როგორც ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების წინამორბედი ხანის კანონზომიერი შედეგი და ერთი რგოლი იმ საერთო ჯაჭვში, რომელსაც ქმნიან მანამდელი აჯანყებები და გამოსვლები. ასეთებია, მაგალითად, კახეთის თავადების შეთქმულება 1802 წელს, 1804 წლის მთიულეთის აჯანყება აჯანყება აფხაზეთში 1824 წელს, აღმოსავლეთ საქართველოს ხალხის 1829 წლის დიდი მღელვარება და, ბოლოს, 1832 წლის შეთქმულება: — ასეთია ის რიგი მოვლენებისა, რომლებიც განსაზღვრავენ. ამ ეპოქის მთელ შინაარსს.

ეს ბრძოლები და შეთქმულებანი იმით არის აღსანიშნავი, რომ გამოხატავდნენ რა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პირველ საფეხურს, ისინი აჩქარებდნენ ერის გათვითცნობიერების ზრდას



ხოლო რამდენადაც მათში კლასობრივი სხვაობაც ისახებოდა, იმდენად ეს უკანასკნელი განსაზღვრავდა საპირისპირო იდეოლოგიურ თვალსაზრისთა წარმოშობას.

მაშასადამე, მე-19 საუკუნის ბირველი მეცამედი სავაზოგადოებრივი მოძრაობა საქართველოში, როგორც იდეოლოგიური ბრძოლის განმსაზღვრელი, ძირითადად ეროვნული საკითხით იფარგლებოდა. ხოლო ეროვნულ თვალსაზრისში კლასობრივი მომენტი განსაზღვრავდა, აგრეთვე, იდეოლოგიის იმ ხასიათსაც, რომელსაც ესა თუ ის კლასი თავისი შეხედულებების გამართლებისათვის იყენებდა. ამიტომ, განსახილველი პერიოდის ფილოსოფიური აზრი საქართველოში უშუალოდაა გადაკვანძული კლასთა დამოკიდებულებებზე ეროვნულ საკითხთან და ეროვნული თავისუფლების განხორციელებისათვის ბრძოლის შესახებ ამა თუ იმ კლასის შეხედულებასთან.

30-იანი წლების მთელი მოძრაობისათვის, როგორც შეთქმულებათა, ისე აჯანყებათათვის, დამახასიათებელია საერთო ნიშანი, რომლის მიხედვითაც მათი ჩასახვისა და განვითარების თავდაპირველი სათავე ანტირუსულ მიდრეკილებაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ იმ მმართველობით უკმაყოფილებაში, რომელიც საძულველი იყო არა მარტო საქართველოში, არამედ რუსეთშიაც. მაგრამ, თუ სათავე და ძირითადი მიზეზი იყო მმართველობის სიძულელი, მოვლენათა განვითარება ველარ ეტეოდა თავის ფარგლებში და, ბუნებრივად, მოძრაობა ანტირუსულ ხასიათს ღებულობდა ხოლმე. ეს რომ ასეა, ჩანს არა ერთი დოკუმენტიდან. ასე მაგალითად, 1812 წელს კახეთის აჯანყებულთა ერთი რაზმი წერდა: „ჩვენ ვეძებდით რუსეთის მეფის მფარველობას, ღმერთმა იგი გვიბოძა, მაგრამ მისთა მსახურთა უსამართლობამ და სიმკაცრემ ჩვენ სასოწარკვეთილებამდე მიგვიყვანა... ღმერთთა მოწამე, რომ რუსებისადმი ღალატი ჩვენ აზრად არა გვქონია. ამ მხრივ ჩვენ იძულებული გვყვეს და ჩვენც გადავწყვიტეთ ადგილზევე დავიხოცნეთ“. აქედან აშკარად ჩანს აჯანყების გამომწვევი მთავარი მიზეზი და აჯანყების მიზანიც.

ასევე, არა რუსეთთან კავშირის უნდობლობამ, არამედ საქართველოში რუსული მმართველობით უკმაყოფილებამ წარმოშვა კახეთის თავადთა შეთქმულება. პეტრიაში, რომელიც შეთქმულებმა შეადგინეს და მთავრობას წარუდგინეს, ნათქვამი იყო, რომ ბრძოლებით განაწამებმა ჩვენმა ქვეყანამ რუსეთის მფარველობა ითხოვა, რათა ამით „ჩვენ მეფესაც პატივი და ღიდება მიმატებოდა, ეკლესიებსაც და ეპისკოპოსთაც, თავადთაც და გლეხთაც და უშიშროებაში ვყოფილიყა-

ვით... მაგრამ რაც მოწყალეობა მანიფესტით გვიბრძანა (ხელმწიფემ — ვ. გ.), თქვენგან არ აღვისრულდა: უშიშროება გვიბრძანა, რაში ჩანს? სოფლებსა და სოფლებს გლეჯენ ლეკნი და თქვენ არას ნაღვლობთ. ეკლესიებსა და ეპისკოპოსთ პატივის მომატება ბრძანა, — თქვენ ყმა და მამული მთლად ჩამოართვით; თავადთ პატივის მომატება გვიბრძანა, ჩვენ, რომელნიც ჩვენს ბატონებისაგან პატივემულნი ვიყავით და იქიდან ვრჩებოდით, ის პატივი მოგვეშალა; ვისაც დიდის ღვაწლით და სისხლის დათხევით სოფლები სახელოდ გვეკვირა, ის მოგვიშალეთ; გლებთ თორმეტ წელიწადს მოწყალეობა უბრძანა ხარჯის გამოურთმეველობისა...“ მაგრამ არც ერთი პირობა არ შესრულდა.

აქაც იგივე მდგომარეობაა, რაც ზემოთ იყო აღნიშნული. თავდაზნაურობა თავისი უკმაყოფილების მიზეზს იმაში კი არ ხედავს, რომ საქართველო რუსეთს დაუქვემდებარდა, არამედ იმაში, რომ თვითმპყრობელური მეფის მთავრობის მოხელეებმა არ გაამართლეს თავისი დანაპირები. ამ შეერთებამ თავდაზნაურობის მდგომარეობა უფრო გააუარესა, რის შედეგადაც რუსული მმართველობისადმი მისი უკმაყოფილება ანტირუსულ ხასიათს ღებულობდა, რაც მას საკუთარი, ქართული სამეფო ტახტის აღდგენის ოცნებისაკენ უბიძგებდა.

თავდაზნაურობამ კარგად იცოდა, რომ თავის ოცნებათა განხორციელებას გლებობისა და საერთოდ სხვა წოდებათა გარეშე ვერ მიღწევდა. იცოდა ისიც, რომ ყველა კლასი თუ წოდება, თავისი არსებობის პირობათა შესაბამისად, უკმაყოფილო იყო რუსული მმართველობით. ამიტომ, თავის უკმაყოფილებას იგი ზოგად ეროვნულ ხასიათს აძლევდა და არსებული მმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლას განიხილავდა, როგორც საერთო ეროვნული კეთილდღეობის განხორციელების ძირითად პირობას.

მართლაც, მთელ რიგ შემთხვევებში, ობიექტურად, თავდაზნაურობისა და გლებობის ინტერესები ემთხვეოდა ერთმანეთს. რუსეთის თვითმპყრობელობის მმართველობის მახინჯი ფორმა, — სამხედრო ოკუპაციის მსგავსი მდგომარეობა, აუტანელი იყო ყველა კლასისა და წოდებისათვის. ამიტომ, ხშირად თავდაზნაურობა თავის ბრძოლაში რუსი მმართველობის წინააღმდეგ, დაიმედებული იყო გლებობის მხარდაჭერით და გარკვეულ მომენტამდე, ვიდრე საქმე ეხებოდა რუსული მმართველობის ამ მახინჯი ფორმების წინააღმდეგ ბრძოლას, მასთან საერთო ენას ნახულობდა. რაც შეეხება ბრძოლის საბოლოო მიზნებს, ამ მხრივ თავდაზნაურობასა და გლებობას შორის დიამეტრალური წინააღმდეგობა არსებობდა, რაც თანდათანობით უფრო აშკარა და ნათელი ხდებოდა. გლებობა თავისი მდგომარეობის შემსუბუქებაზე ოც-

ნებონდა, მაგრამ თუ დასაწყისში ის მთავარ ყურადღებას აქცევდა იმ სიძნელეებს, რომლებიც მას თვითმპყრობელობის შემოქრამ შეუქმნა, თანდათანობით მისთვის აუტანელი გახდა საერთოდ ფეოდალური — ბატონყმური მონობის უღელი. ამიტომ, გლეხობის ბრძოლამ რუსული მმართველობის წინააღმდეგ დროთა განმავლობაში ანტიბატონყმური ხასიათი მიიღო, რაც სრულიად იმის საწინააღმდეგო იყო, რაზედაც ოცნებობდა თავადაზნაურობა. ეს უკანასკნელი რუსულ მმართველობას თავისი კლასობრივი ინტერესების პოზიციებიდან უყურებდა და, ებრძოდა რა მას, ამით თავისი კლასობრივი მდგომარეობის გაუმჯობესებას ცდილობდა. მას გლეხობის საკითხი მხოლოდ იმდენად აწუხებდა, რამდენადაც მის ექსპლოატაციაში, რუსეთის მთავრობის სახით, მოცილე გამოუჩნდა, ხოლო საქართველოს პოლიტიკური ბედი აინტერესებდა იმდენად, რამდენადაც მისგან იგი მთლიანად განდევნეს და რუსის მოხელეებს დაუქვემდებარეს. ბრძოლის ამოცანას იგი იმაში ხედავდა, რომ განმტკიცებულიყო მისი, როგორც კლასის ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობა. რადგან არსებულ ვითარებაში შეუძლებლად მიაჩნდა ამის მიღწევა, ერთადერთ გამოსავალს იმაში ხედავდა, რომ აღდგენილიყო საქართველოს პოლიტიკური დამოუკიდებლობა, აღდგენილიყო თვითმპყრობელობის მიერ უკანონოდ გაუქმებული ქართული სამეფო ტახტი.

დაწყებული რუსეთთან საქართველოს შეერთებიდან ვიდრე მე-19 საუკუნის ნახევრამდე, განმათავისუფლებელ მოძრაობას საქართველოში თან გასდევს ეს ორი, ერთმანეთთან რამდენადმე დაახლოებული, მაგრამ არსებითად ერთმანეთისადმი საპირისპირო ხაზი: თუ ერთი ხაზი მიზნად ისახავდა ბრძოლას რუსეთის მმართველობის წინააღმდეგ იმისათვის, რათა მოსპობილიყო ყოველგვარი ჩაგვრა და მონობა, მეორე, პირიქით, რუსეთის მმართველობას ებრძოდა იმისათვის, რათა განმტკიცებულიყო ქართველი თავადაზნაურობის ეკონომიური და პოლიტიკური ბატონობა.

ინტერესთა აღნიშნული დაპირისპირება თავის ასახვას პოულობს იდეოლოგიაშიც. ცხოვრებაში არსებული მდგომარეობის შესატყვისად იდეოლოგიურ დაპირისპირებაშიაც არის ის საერთო მომენტები, რომლებიც გარკვეულ ფარგლებში მას საერთო, ეროვნულ ხასიათს აძლევენ. მაგრამ ამ ფარგლებს გარეთ მათ შორის დიამეტრალური განსხვავებაა. იდეოლოგიური დაპირისპირება მით უფრო ნათელი ხდება, რაც უფრო აშკარად იკვეთება ის მიზნები და ამოცანები, რომლებიც რუსული მმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ამოძრავებდა მეზობლო კლასებს.

საუკუნის დასაწყისში, ვიდრე შექმნილია საერთო უკმაყოფილება, ვიდრე თვითმპყრობელობის მხრივ შევიწროებასა და ჩაგვრას განიცადის არა მარტო გლეხობა, არამედ თავადაზნაურობაც, უფრო ნაკლებად იგრძნობა ღრმა კლასობრივი წინააღმდეგობა გლეხობისა და თავადაზნაურობას შორის; მაგრამ, დროთა განმავლობაში, თვითმპყრობელობამ დაინახა, თუ რას ნიშნავდა მისთვის თავადაზნაურობა და ამიტომ მასთან დაახლოება სცადა. უკანასკნელის გულის მოგების მიზნით გაზარდა მისი უფლებები გლეხობაზე, რამაც გლეხობის მდგომარეობა კიდევ უფრო გააუარესა და ინტერესთა დაპირისპირებაც თავადაზნაურობასა და გლეხობას შორის უფრო ნათელი გახადა. ეს დაპირისპირებულობა თავის გამოხატულებას პოულობდა გლეხობის არაერთ გამოსვლაში, რომლებიც მიმართული იყო, აგრეთვე, ბატონყმური მონობის, კერძოდ, მათი მჩაგვრელი მეზატონეების წინააღმდეგ. ასეთი ხასიათი ჰქონდა, მაგალითად, იმერეთისა და გურიის 1819—20 წლების აჯანყებას. ამიტომ იყო, რომ, როდესაც თავადაზნაურობამ დაინახა აჯანყებულთა ნამდვილი მიზნები, გადაუდგა მათ და რუსის ჯარებთან ერთად მონაწილეობა მიიღო აჯანყების ჩაქრობაში.

მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ თავადაზნაურობა ყოველთვის ცდილობდა გლეხთა უკმაყოფილების გამოყენებას თავისი ინტერესებისათვის, კერძოდ, იმ ამოცანის განხორციელებისათვის, რომელიც მიზნად ისახავდა საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენას. ამას იგი განსაკუთრებით იმით ახერხებდა, რომ შექმნილი ვითარების გამო, საქართველოს დამოუკიდებლობის საკითხი საერთო საზოგადოებრიობის ყურადღების ცენტრში დგებოდა. ეროვნული დამოუკიდებლობის განხორციელება გახდა უკანასკნელი იმედი ყველა წოდებისა და კლასისათვის, თუმცა ამ უკანასკნელში ყველა კლასი თავისებურ აზრსა და შინაარსს დებდა.

განმათავისუფლებელ მოძრაობაში შექმნილი კლასობრივი წინააღმდეგობა და, აგრეთვე, ერთგვარი კომპრომისი კლასებს შორის საქართველოს მომავალი პოლიტიკური ორგანიზაციის საკითხშიაც იჩენდა თავს. თავადაზნაურობის შეგნებულ ნაწილს კარგად ზედავდა, რომ საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის აღდგენა აღარ შეიძლებოდა იმ სახით, როგორსაც იგი რუსეთთან შეერთებამდე წარმოადგენდა. ამიტომ საკითხი დიდ დაფიქრებას მოითხოვდა, მით უმეტეს, რომ საქართველოში გზას იკაფავდა რესპუბლიკური სისტემის იდეები. 1832 წლის შეთქმულებამ კიდევ უფრო აქტუალური გახადა ეს საკითხი და ცხადჰყო, რომ უკვე მომწიფდა აზრი საქართველოს მომავალი რეორგანიზაციის შესახებ ან რესპუბლიკანიზმის, ანდა კონსტიტუციური მონარქიზმის პრინციპებზე.

შეთქმულები, განსაკუთრებით პირველ ხანებში, ვარაუდობდნენ, რომ მათ მხარს დაუჭერდნენ მოსახლეობის ფართო ფენები, რის შედეგადაც ეს შეთქმულება საერთო სახალხო ხასიათს მიიღებდა. ამ უკანასკნელით აიხსნება ის, რომ შეთქმულების ორგანიზაციაში დიდ როლს ასრულებდნენ არა მარტო უფლისწულები და დიდგვაროვანი თავადები, არამედ შედარებით უფრო დაბალი ფენებიდან გამოსული ისეთი მოღვაწეებიც, როგორიც იყვნენ სოლ. დოდაშვილი, ზ. ავთანდილაშვილი, სოლ. რაზმაძე, დ. ყიფიანი და სხვები. აღნიშნული შეთქმულების თავისებურებას წარმოადგენდა ისიც, რომ იგი საკმაოდ დიდხნის განმავლობაში და უაღრესად კონსპირაციულად მზადდებოდა. ყოველ შემთხვევაში ვიცით, რომ 1826 წელს შეთქმულების იდეები უკვე მომწიფებულია და სოლ. დოდაშვილიც მჭიდროდაა დაკავშირებული შეთქმულების მოთავე უფლისწულებთან. ამას ადასტურებს მრავალი ფაქტი; კერძოდ, მისი 1826 წლის 20 დეკემბრის წერილი ფილადელფოს კიკნაძისადმი სწორედ იმას გვამცნობს, რომ სოლ. დოდაშვილს ნათლად აქვს გარკვეული თუ რა მუშაობა უნდა გაშალოს ამ ხაზით, როდესაც საქართველოში დაბრუნდება, და ისიც, რომ ისეთი ადამიანები, როგორიც ფილადელფოს კიკნაძე იყო, სასარგებლო იქნებოდნენ შეთქმულების საქმეში. თვით ის ფაქტი, რომ სოლ. დოდაშვილი დაახლოებული იყო ბაგრატ ბაგრატიონის ოჯახთან, დაახლოებული იყო აგრეთვე სხვა უფლისწულებთან, მისი მჭიდრო ურთიერთობა ი. ხელაშვილთან და ისიც, რომ ყველა ისინი კარგად ხედავდნენ სოლ. დოდაშვილის ნიჭსა და უნარს, გასაგებს ხდის, რომ მათ უნდა გაენდოთ სოლომონისათვის შეთქმულების საიდუმლოება. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ შეთქმულები ფართო გეგმებს სახავდნენ და გლეხობისა და საერთოდ დაბალი ფენების მხარდაჭერასაც ვარაუდობდნენ, ხოლო ამ მხრივ მათთან კავშირისათვის სოლომონი სასურველ პიროვნებას წარმოადგენდა.

გამოვდივართ რა იმ მოსაზრებიდან, რომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში განსაზღვრული იყო მისი საზოგადოებრივი ცხოვრებით, კლასობრივი ურთიერთობითა და შექმნილი პოლიტიკური სიტუაციით, ჩვენ დიდ ყურადღებას ვაქცევთ 1832 წლის შეთქმულების საკითხს. ეს შეთქმულება თავისი პოლიტიკური სიმწიფით გამოირჩეოდა მანამდე არსებული შეთქმულებებისა და გამოსვლებისაგან. ამიტომ, თუ ფილოსოფიური აზრი რეალური ვითარების უკუფენაა, ბუნებრივია, რომ 30-იანი წლების მდგონარეობამ უნდა მოგვეცეს გასაღები სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიის ახსნისა და გაგებისათვის.

1832 წლის შეთქმულება დეკაბრისტების აჯანყების გამოძახილს წარმოადგენდა საქართველოში. ამავე დროს, იგი დაახლოებით ისეთსავე მიზნებს ისახავდა, როგორც პოლონეთის 1830—31 წლების აჯანყება და ამდენადვე განსხვავდებოდა დეკაბრისტების აჯანყებისაგან. შეთქმულების გამომწვევი მიზეზი იგივე იყო, რაც პოლონეთის აჯანყებისა — ცარიზმის მძიმე კოლონიალური პოლიტიკა. მაგრამ იგი ზოგ რამეში ემსგავსებოდა დეკაბრისტების იდეებს. კერძოდ, ეს მსგავსება იმაში გამოიხატება, რომ შეთქმულთა შორის, ისევე როგორც დეკაბრისტებთანაც, ორი ძირითადი თვალსაზრისი იყო გაბატონებული: რესპუბლიკური და კონსტიტუციურ-მონარქიული, ოღონდ განსხვავება იმაში იყო, რომ კონსტიტუციურ-მონარქიული მიმდინარეობა არ აყენებდა საკითხს ბატონყმურ ურთიერთობათა ლიკვიდაციის შესახებ, თუმცა აზრი გლესთა განთავისუფლების შესახებ უცხო არ იყო საქართველოში.

30-იანი წლების საქართველოს მოწინავე ახალგაზრდობა, რომელმაც აქტიური როლი შეასრულა შეთქმულებაში, კარგად იცნობდა დეკაბრისტულ იდეებს. ბევრი მათგანი, მათ შორის ს. დოდაშვილიც, პეტერბურგში იმყოფებოდა მაშინ, როდესაც დეკაბრისტების აჯანყება მოხდა და იგი აჯანყების მოთავეთა დასჯის უშუალო მოწამე იყო. გარდა ამისა, აჯანყების დამარცხების შემდეგ, მრავალი მისი მონაწილე (რომელთა შორის თვალსაჩინო როლს ასრულებდა ქართველი დეკაბრისტი განგებლიძე) და თანამოაზრე საქართველოში გადმოასახლეს, სადაც ბუნებრივად უნდა მომხდარიყო მსჯელობა იმ საკითხებზე, რომელთაც, დასტრიალებდა დეკაბრისტების აზრები. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ბევრი მათგანი დაახლოებული იყო ქართველ თავადაზნაურულ ინტელიგენციასთან. ამ მხრივ, თუნდაც მხოლოდ ა. გრიბოედოვის დასახელება კმარა, რომელსაც ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ქართველ ინტელიგენციასთან და ამავე დროს მჭიდრო ურთიერთობაში იყო გადმოსახლებულ დეკაბრისტებთან.

ქართველ შეთქმულთა სიახლოვე დეკაბრისტებთან იქიდანაც ჩანს, რომ ისინი ქება-დიდებას ასხამდნენ აჯანყების გმირებს: პესტელსა და სხვებს. დიდი აღფრთოვანება გამოიწვია მათში ცნობამ დასჯილი დეკაბრისტების ძეგლის გახსნის შესახებ პოლონეთში, ფართო გავრცელება ჰპოვა გრ. ორბელიანის მიერ რილეევის „ნალივაიკოს აღსარების“ გადმოქართულებულმა ვარიანტმა „გივი ამილახვარის აღსარების“ სათაურით, რომელსაც ისინი ხშირად კითხულობდნენ და პრესაში გამოქვეყნებასაც კი ფიქრობდნენ. საყურადღებოა ისიც, რომ სოლ. დოდაშვილს დასჯის წინ აღმოაჩნდა რილეევის მიერ ცოლისადმი მიწერილი წერილის ასლი.

ყველა ეს ფაქტი ლაპარაკობს ქართველ შეთქმულთა გარკვეულ სიახლოვეზე დეკაბრისტებთან, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს სიახლოვე უმთავრესად ორი გარემოებით იყო გაპირობებული: ერთის მხრივ იმით, რომ დეკაბრისტებს სახავედნენ როგორც მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ გმირული ბრძოლის მაგალითს, ხოლო მეორეს მხრივ იმით, რომ ზოგიერთი დეკაბრისტი საქართველოში რესპუბლიკური წყობილების განხორციელებას ანდა მის სრულ დამოუკიდებლობას მოითხოვდა. მაგრამ დეკაბრისტებისაგან განსხვავებით ქართველი შეთქმულები სოციალური რეფორმის საკითხს არ აყენებდნენ. ეს გარემოება ნაწილობრივ იმითაც იყო გაპირობებული, რომ მოცემულ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანი იყო ეროვნული საკითხი. აქ საქმე გვაქვს პოლონეთის აღნიშნული აჯანყების სრულიად ანალოგიურ მდგომარეობასთან. როგორც პოლონეთში, ისე აქ, საქართველოში ეროვნული მოტივი ჩრდილავდა ყველაფერს და ამიტომ ბრძოლის მთავარ საკითხად ეროვნული დამოუკიდებლობის საკითხი იქცა.

ქართველი შეთქმულები დიდ იმედებს ამყარებდნენ პოლონეთის აჯანყებაზე. ისინი ფიქრობდნენ, რომ აჯანყებული პოლონეთი მიიზიდავდა რუსეთის სამხედრო ძალებს, რის შედეგადაც შეიარაღებულ გამოსვლას საქართველოში იგი ვეღარ გაუმკლავდებოდა. დიდ იმედებს ამყარებდნენ, აგრეთვე, რესპუბლიკურ საფრანგეთზე. ამისათვის ნაუარაუდევი იყო, აჯანყების დაწყებისთანავე, მტკიცე კავშირი დამყარებულიყო საფრანგეთთან. მაგრამ შეთქმულთა იმედები არ გამართლდა, რადგან პოლონეთის აჯანყება სისხლში იქნა ჩახშობილი მეფის-ჯარების მიერ.

პოლონეთის აჯანყების დამარცხების შემდეგ, თვითმპყრობელობამ მრავალი პოლონელი რევოლუციონერი საქართველოში გადმოასახლა. ამ გარემოებამ, ჩანს, ხელი შეუწყო ქართველ შეთქმულთა გააქტიურებას. როგორც ზ. ჭიჭინაძე გადმოგვცემს, ქართველი ახალგაზრდობა, განსაკუთრებით ისინი, რომლებიც შეთქმულებაში მონაწილეობდნენ, ახლო ურთიერთობაში იყვნენ პოლონელ რევოლუციონერებთან. მათთან განსაკუთრებით ახლო იყო სოლ. დოდაშვილი, რომელიც იმავე ცნობის მიხედვით, ხშირად ესაუბრებოდა გადმოსახლებულ პოლონელ პროფესორებს. როგორც გადმოგვცემენ, პოლონელები განდობილი ყოფილან შეთქმულების სამზადისს და ვარაუდიც ჰქონიათ, რომ აჯანყებაში მონაწილეობას მიიღებდნენ.

ბუნებრივია, რომ დეკაბრისტების აჯანყებამ, აჯანყებამ პოლონეთში, საქართველოში გადმოსახლებულმა დეკაბრისტებმა და პოლონელმა რევოლუციონერებმა, 1830 წლის საფრანგეთის რევოლუციამ და იქაურმა კონსტიტუციურმა წყობილებამ, გარკვეული ზემოქმედება მო-

ახდინეს ქართველ შეთქმულებზე, რომლებიც, როგორც ზემოთ აღ-  
ვნიშნეთ, მომავალი აჯანყების ძირითად ამოცანას ეროვნული დამოუკი-  
დებლობის განხორციელებაში ხედავდნენ. მაგრამ ცხადია, რომ ამ ძი-  
რითადი ამოცანის განხორციელებასთან ერთად, მათ წინაშე ისმებოდა  
საქართველოს მომავალი პოლიტიკური და ეკონომიური ორგანიზაციის  
საკითხები. როგორც მკვლევარი პ. ინგოროყვა აღნიშნავს, შეთქმულე-  
ბი თავიანთ კრებებზე მსჯელობდნენ სამეურნეო და პოლიტიკური ორ-  
განიზაციის საკითხებზე, კერძოდ, „შეთქმულთა კრებების დროს იმარ-  
თებოდა მსჯელობა საქართველოზე, შეუძლია თუ არა მას იყოს და-  
მოუკიდებელი, ხ ა ლ ხ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ზ ე, ბ ა ტ ო ნ ე ბ ი ს მ ი ე რ  
გ ლ ე ხ თ ა შ ე ვ ი წ რ ო ე ბ ა ზ ე, და იმ საშუალებებზე, რომლითაც  
საქართველოს განთავისუფლება იქნებოდა შესაძლებელი“<sup>1</sup>.

ბუნებრივია, მიუხედავად თავისი კლასობრივი ინტერესებისა,  
შეთქმულებაში ჩაბმულმა თავადაზნაურობამ კარგად იცოდა, რომ ბა-  
ტონყმობის შემდგომი შენარჩუნებისათვის საჭირო იყო მისი რამდენა-  
დმე გადასინჯვა და მოწესრიგება. შეთქმულების ბევრი მონაწილე, რო-  
მლებიც 60-იან წლებში თავადაზნაურობის მოღიბერალო ფრთას შეად-  
გენდა, სწორედ ამ კუთხით უდგებოდა აღნიშნულ საკითხს. შეთქმულე-  
ბის პერიოდში ეს საკითხი მნიშვნელოვანი იყო იმიტომაც, რომ მას  
რალაც პერსპექტივა უნდა მიეცა გლეხობისათვის. წინააღმდეგ შემ-  
თხვევაში, გლეხობას იმედი არ ექნებოდა და თავადაზნაურობას არ გა-  
ყვებოდა არც ის დემოკრატიული ფრთა, რომელიც ს. დოდაშვილის  
მეთაურობით აქტიურ მონაწილეობას იღებდა შეთქმულებაში.

მაგრამ მთავარი მაინც პოლიტიკური საკითხი იყო, კერძოდ, სა-  
კითხი საქართველოს მომავალი პოლიტიკური ორგანიზაციის შესახებ.  
ამ მხრივ, როგორც აღვნიშნეთ, ერთმანეთს დაუპირისპირდა დემოკრა-  
ტიულ-რესპუბლიკური და კონსტიტუციურ-მონარქიული შეხედულე-  
ბანი. როგორც დღეს საისტორიო ლიტერატურაში უკვე თითქმის  
ერთმანადა აღიარებული, დემოკრატიულ-რესპუბლიკური ფრთის მე-  
თაური იყო. სოლ. დოდაშვილი, ხოლო თავადაზნაურობის ძირითადი  
ნაწილი ბაგრატიონების მეთაურობით, მოითხოვდა კონსტიტუციურ  
მონარქიას. მაგრამ, საყურადღებო ის არის, რომ თვით შეთქმულების  
მოთავე ბაგრატიონთა შორისაც უცხო არ იყო დემოკრატიული რეს-  
პუბლიკის იდეები. ცნობილია ს. დოდაშვილის ჩვენება, რომლის თა-  
ნახმად ოქროპირ ბაგრატიონს განუცხადებია, რომ მას საქართველოს  
განთავისუფლება იმისათვის კი არ უნდა, რომ კვლავ ვინმე ბაგრატი-

1 ნ. ბარათაშვილი, ლექსები ფედერაცია, 1939, გვ. XXI.



ონთაგანი დაჯდეს სამეფო ტახტზე, არამედ რათა შეიქმნეს რესპუბლიკური სახელმწიფო.

აზრთა ამ დაპირისპირებაში შეთქმულთა შორის საბოლოოდ იმ აზრმა გაიმარჯვა, რომ საქართველოში დაახლოებით ისეთი კონსტიტუციურ-მონარქიული რეჟიმი უნდა დამყარებულიყო, როგორც საფრანგეთში იყო.

შეთქმულები საქართველოს მეფის კანდიდატად ასახელებდნენ ალექსანდრე ბაგრატიონს, რომელიც ყველაზე უფრო ენერგიულად იბრძოდა საქართველოს დამოუკიდებლობისა და ბაგრატიონთა მეფობის აღდგენისათვის.

საბოლოოდ, როგორც ერთი ისე მეორე თვალსაზრისი მიზნად ისახავდა საქართველოს ეროვნული დამოუკიდებლობის განხორციელებას, თუმცა ბევრი შეთქმულთაგანი ფიქრობდა, რომ ეს „დამოუკიდებლობა“ განსაზღვრულიყო იმ ჩარჩოებით, რომლებიც 1783 წლის ცნობილი ტრაქტატით იყო გათვალისწინებული. შეთქმულებს კარგად ჰქონდათ შეგნებული, რომ განმათავისუფლებლურ მოძრაობაში და, საერთოდ, ეროვნული თავისუფლებისაკენ მისწრაფების ზრდაში, დიდ როლს შეასრულებდა პრესა. ამიტომ მათ ამ მხრივაც სერიოზული ნაბიჯი გადადგეს და სოლომონ დოდაშვილის ხელმძღვანელობით გამოსცეს ჟურნალი „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, რომელიც საქართველოს წარსული გმირული ამბების მხატვრული აღწერით განმათავისუფლებლურ იდეებს ქადაგებდა. ჟურნალში მონაწილეობდნენ შეთქმულების ისეთი აქტიური წევრები, როგორც იყვნენ: სოლ. დოდაშვილი, ალ. ორბელიანი, გ. ერისთავი, სოლ. რაზმაძე და სხვები. მათ ნაწერებში ყურადღება გამახვილებულია საქართველოს დიდ ისტორიულ წარსულზე, დიდ კულტურულ ტრადიციებზე და გმირულ ბრძოლებზე სამშობლოსათვის.

ჟურნალი დიდ ყურადღებას უთმობდა განათლების საკითხს და მოუწოდებდა მოქალაქეებს ცოდნის შეძენისაკენ. ჟურნალში გატარებული აზრის თანახმად, განათლებული ხალხი უკეთ შეიცნობს თავის უბედურების მიზეზებს, უკეთ იბრძოლებს ამ მიზეზების ლიკვიდაციისა და ეროვნული კეთილდღეობის ამაღლებისათვის. „... განათლება არის უუმტკიცესი და უუსაიმედოესი საფუძველი კეთილმდგომარეობისა — ნათქვამია ჟურნალში. ყოველმან უწყის, საზოგადოება შემდგარი კეთილ ზრდილთა წევრთაგან შეიქმნების გაწმენდილს წყაროდ საერთოთა კეთილმოქმედებათა, დიდებისა და შემძლებლობისა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, 1832.

ერის განათლებისათვის თავდადებულ მებრძოლს წარმოადგენდა სოლომონ დოდაშვილი, რომლის შემოქმედებაში ჩამოყალიბდა თავისი დროის პროგრესულ ძალთა სულისკვეთება და მისწრაფებები.

ს. დოდაშვილის ამოსავალი ის სინამდვილეა, რომელშიც მას მოუხდა მოღვაწეობა, პირველ რიგში კი თვითონ ქართული სინამდვილე: შექმნილი პრაქტიკული ვითარება და აზროვნების ისტორიის მდიდარი მემკვიდრეობა. მის ფილოსოფიურ თვალსაზრისში უნდა ვეძებოთ, ერთის მხრივ, ქართული სინამდვილის უკუფენა, ხოლო მეორე მხრივ, იმ პროგრესული აზრების ორგანული ათვისება, რომლებითაც გამსჭვალული იყო მისი თანამედროვე ქართველ ფილოსოფოსთა აზროვნება.

ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი, გამოხატული მის „ლოგიკაში“, წარმოადგენს მოქმედებისა და თავისუფლების იმ იდეების ასახვას, რომლებიც ჯერ განხორციელებას საჭიროებდნენ. მისი სიდიადე იმაში მდგომარეობდა, რომ მან კარგად განჭვრიტა ეპოქის სულისკვეთება და თავისი ფილოსოფიური თვალსაზრისი თავისუფლების იდეების ცხოვრებაში განხორციელებისათვის ბრძოლის სამსახურში ჩააყენა. ს. დოდაშვილს კარგად ჰქონდა შეგნებული თეორიის დიდი დანიშნულება სინამდვილის მიმართ, როდესაც თავის სულიერ მამას, იონას წერდა, რომ „თუმცა ჯერეთ ყოველნი მოქმედებანი ჩემში იმყოფების თეორიულისა ჴეშმარიტებასა შინა დაფუძნებულ, გარნა ... პრაქტიკებისა შინა აღმოჩნდების...“<sup>1</sup>. ს. დოდაშვილის თეორიული თვალსაზრისი პრაქტიკული ინტერესებით იყო გამოწვეული და ამიტომ, ის აზრის თვითგანვითარების პროცესით კი არ იფარგლებოდა, არამედ შეგნებული ჰქონდა ცნობიერებიდან გასვლის აუცილებლობა, აუცილებლობა იმისა, რომ „თეორიული ჴეშმარიტება“ „პრაქტიკაში აღმოჩენილიყო“, პრაქტიკულად განხორციელებულიყო. მაშასადამე, მას თეორია წარმოადგენილი ჰქონდა არა როგორც პრაქტიკისაგან, სინამდვილისაგან განყენებული, არამედ როგორც სინამდვილიდან გამოსული სინამდვილისავე გულისათვის. სხვანაირად მას არც შეეძლო ეფიქრა, რადგან მისთვის ყველაზე მთავარს წარმოადგენდა მისი სამშობლოს „მამულისა“ და „მემამულეთა“ ბედი, იგი არა ერთხელ ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „სურვილი, სასარგებლო ვიყო ჩემ თანამემამულეთათვის, მუდამ წმინდა მოვალეობა იქნება ჩემთვის“. იგი მოღვაწეობდა „სიყვარულისათვის მამულისა, სარგებლად სულისა<sup>2</sup> და კეთილდღეობისათვის მემამულეთა“, რომ საქმისათვის და აზრისათვის იგი „სიყვარულ-

1 მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, ნაკვეთი II, გვ. 74.

2 „სულში“ იგულისხმება აზრი, გონება.

მან მამულისამან განაღვიძა“ და ა. შ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ამ სიტყვებს წერდა და თავის ასეთ დანიშნულებას ხაზს უსვამდა განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი „ფილოსოფიის კურსის“ გეგმას აღგენდა, „ლოგიკას“ წერდა, გასაგები იქნება, რომ მას კარგად უნდა ჰქონოდა გათვალისწინებული საკითხი სინამდვილესთან ფილოსოფიის დამოკიდებულების შესახებ იმ მხრივ, რომ ფილოსოფიის საგნად მატერიალური სინამდვილე ყოფილიყო აღიარებული. ეს უკანასკნელი კი აუცილებელი პირობა იყო იმისათვის, რომ მის ნააზრევს მატერიალისტური ელფერი დასდებოდა და მატერიალიზმის ხაზით წარმართულიყო.

---

## II. ფილოსოფიური იდეები

სოლომონ დოდაშვილს ისეთი სოციალურ-ეკონომიური და იდეოლოგიური გარემო დახვდა, რომელსაც საკმაო საზრდოს მიცემა შეეძლო ფილოსოფიისმოწყობებულ გონებისათვის. მართალია ოციან წლების რუსეთში ჰეგელი თითქმის უცნობი იყო, ძნელად ეთვისებოდა გონებას აგრეთვე კანტის, ფიხტეს და შელინგის მშრალი სქემები. „ამიტომ, — როგორც წერდა ი. კოლუმბოვსკი — კანტის სისტემას დიდი გაჭირვებითა და ისიც მხოლოდ ნაწყვეტ-ნაწყვეტად ითვისებდნენ“<sup>1</sup>. მით უფრო საკვირველია ს. დოდაშვილის დიდი მიღწევები კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფიის გაგებაში. ეს უკანასკნელი, ცხადია, იმის შედეგად მოხდა, რომ ის გარკვეულ ფილოსოფიურ ატმოსფეროში აღიზარდა, რომელმაც ხელი შეუწყო მისი გონების ფილოსოფიურად მრავალმხრივ განვითარებას.

ს. დოდაშვილის „ლოგიკამ“, რომელიც 1827 წელს იქნა გამოცემული პეტერბურგში, მაშინვე მიიპყრო მკითხველთა ყურადღება. იმავე 1827 წელს, მოსკოვისა და პეტერბურგის რამდენსამე უზრუნალში გამოქვეყნდა რეცენზიები, რომლებიც მაღალ შეფასებას აძლევდნენ მას. რეცენზენტები ერთხმად აღნიშნავდნენ ს. დოდაშვილის წიგნის დიდ მნიშვნელობას და მის მოსაზრებათა სიახლეს.

„დღემდე ჩვენ სრულიად არ გვქონდა კარგად გადმოცემული ლოგიკა, წიგნი ეგზომ საჭირო აღზრდისათვის, წერდა „Московский Телеграф“-ი. „ყველა ჩვენი ლოგიკა ან იყო ძველი, კონდილიაკისა, ან ბაუმისტერული სქოლასტიკის ნარჩენებს წარმოადგენდა“. რეცენზენტი სწორად შენიშნავდა, რომ ს. დოდაშვილმა უარყო მთელი „სქოლასტიკა და ცუდმსიტყველობა“ და ახალი მოაზროვნეებით (რო-

<sup>1</sup> Иберверг-Гейнца, История новой философии, 1890, გვ. 534.

მელთა შორის ცხადია, კანტი და ფიხტე იგულისხმებიან) ხელმძღვანელობდა. „Московский Вестник“-ი ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ერთ-ერთ დიდ სიახლეს იმაში ხედავდა, რომ მასში შეცვლილი იყო ლოგიკის დალაგების ძველი წესი და მოცემული იყო კატეგორიების თავისებური გაგება. ხოლო „Северная Пчела“-ს რეცენზენტის აზრით, ს. დოდაშვილის ლოგიკა ბევრ ახალ აზრსა და სიახლეს შეიცავდა. „ასეთებია, მაგალითად, — წერდა იგი, — ლოგიკის შინაარსის გადმოცემა ჩვენი გონების თვითცოდნის მშვენიერი განმარტებით პარაგრაფ 2-ში, და დებულების (thesis), დაპირისპირების (antithesis) და შეერთების (synthesis) ცნებათა გამოყენება წარმოდგენების მიმართ საერთოდ, აზროვნების მთავარი კანონებისა და კატეგორიების მიმართ, აგრეთვე კატეგორიათა გამოყენება წინადადებათა მიმართ.“<sup>1</sup>

ს. დოდაშვილის ლოგიკის სიახლემ და სიახლოვემ კანტთან და ფიხტესთან (როგორც ეს რეცენზიებშია ხაზგასმული), იმთავითვე დაბადა აზრი სოლომონ დოდაშვილის მოსაზრებათა კანტის მოძღვრებიდან გამომდინარეობის შესახებ. რიგ ნაშრომებში<sup>2</sup> ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი შეფასებული იქნა როგორც კანტიანური და უკანასკნელ ხანებამდის შეუმჩნეველი იყო ის დიდი განსხვავება, რაც ს. დოდაშვილს კანტისაგან არსებითად მიჭნავდა. მაგრამ ვინაიდან ს. დოდაშვილის ნაშრომში კანტთან სიახლოვე მაინც იგრძნობოდა და, პარალელურად შესანიშნავი მატერიალისტური მსჯელობისა, ხაზი აქვს გასმული კანტის აპრიორიზმის უდიდეს მნიშვნელობასა და ღირებულებას, ამიტომ ჩვენს ლიტერატურაში წარმოიშვა ახალი აზრი, რომლის თანახმად ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი უნდა შეფასდეს როგორც დუალისტური<sup>3</sup>. ერთი ამის საწინააღმდეგო თვალსაზრისი ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ კონცეპციაში უპირატესობას აძლევს მატერიალისტურ ტენდენციას<sup>4</sup>, ხოლო

<sup>1</sup> Московский Телеграф, 1827, № 22, «Московский Вестник», ч. VI, 1827, № 206, «Северная Пчела», 1827, № 72

<sup>2</sup> მაგ. ია. კოლუბოვისის წერილი — „Русская философия“ წიგნში И б е р г - Г е й н ц е „История новой философии“, СПб, 1890, стр. 534

<sup>3</sup> იხ. Г. К а л а н д а д а ш в и л и, Очерки по истории логики в Грузии, 1955, стр. 149. იქ ნათქვამია: «Мы утверждаем, что С. Дадашвили (несмотря на то, что сам он стремился построить «Курс философии» с материалистической точки зрения), в своих философских взглядах стоит на позиции дуализма».

<sup>4</sup> იხ. ა. ქუთელია „სოლ. დოდაშვილი და მისი ლოგიკა“, წიგნში ს. დოდაშვილი „ლოგიკა“, 1947, თ. კუკავა, „სოლომონ დოდაშვილი და მისი მსოფლმხედველობა“, 1955.

მეორე თვალსაზრისის თანახმად, ს. დოდაშვილი არა მარტო მატერიალიზმის პოზიციაზე დგას, არამედ მეცხრამეტე საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში პირველად ცდილობს მატერიალიზმთან დიალექტიკის დაკავშირებას<sup>1</sup>. ასეთია ძირითადი თვალსაზრისები გამოთქმული ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური კონცეპციის გარშემო<sup>2</sup>.

ყველა აღნიშნული თვალსაზრისი ყურადღებას იმსახურებს და არცერთი მათგანი არაა საფუძველს მოკლებული. ს. დოდაშვილის ნა-

---

<sup>1</sup> იხ. პროფ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 11, 1958. „ს. დოდაშვილი თვლიდა რა საგანთა მყოფობას დიალექტიკისაგან ნაგულისხმევად, აერთებს დიალექტიკასა და მატერიალიზმს“ (გვ. 500).

<sup>2</sup> გამოთქმულია აგრეთვე მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს ს. დოდაშვილი იყოს გერმანელი პროფესორის იოჰან შადის მიმდევარი. ამ მოსაზრების წარმოშობას საბაბი მისცა არქიმანდრიტ ვაბრიელ-ვოსკრესენსკის „ფილოსოფიის ისტორიაში“ იმ კონტექსტის არასწორმა გაგებამ, რომელშიც ს. დოდაშვილი და მისი ლოგიკა დასახელებული. დასახელებულ წიგნის გვ. 140 წერია: *Логика Тализина, 1827, 8 заиятая из Шада Логика Дадаева Магарского, СПб, 1822*. როგორც ესედავთ, გარდა იმისა, რომ აქ ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ გამოცემის თარიღია შეცდომა, გაუგებრობა სასენი ნიშნებითაა გამოწვეული. იქ სადაც თავდება სიტყვა „из Шада“ უნდა იყოს წერტილი. ასეთვე მდგომარეობაა ამ წიგნის სხვა ადგილებზეც. სადაც წერია: *Войцехович, Опыт начертания общей теории изящных искусств, М. 1823, 8 извлеченных из лекций профессора Коченосова. Опыт науки изящного, начертанный Галичем, СПб, 1825* ორგანვე ერთნაირი მდგომარეობაა: დამატებანი „*Заиятая из Шада*“ და „*Извлеченный и лекции профессора Коченосова*“ მიეკუთვნებიან პირველი ტალიზინს და მეორე ვოიცხოვიჩს და სრულებითაც არა დოდაშვილს და გალიჩს. ეს რომ ასეა ამას ადასტურებს ისიც, რომ არსად სხვაგან არ არის ნაჩვენები ს. დოდაშვილის შადიანელობა. ტალიზინის ლოგიკის შესახებ კი კოლუბოვსკი ზემოთ დასახელებულ წერტილში პირდაპირ წერს: „*М. Тализин, Логика, СПб, 1827, (по Шаду)*, მაშინ როდესაც რადლოვთან ერთად იგი ს. დოდაშვილის „ლოგიკაში“ კანტიანურ თვალსაზრისს ხედავს. ს. დოდაშვილის „შადიანელობა“ რომ გაუგებრობის ნიადაგზეა აღმოცენებული ჩანს იქიდანაც, რომ პროფ. შ. ნუცუბიძემ, მიუხედავად ს. დოდაშვილის ლოგიკისა და შადის ერთერთი შრომის დეტალური შედარებისა, ნახა მხოლოდ სათუო მსგავსებანი, რომელიც ერთნაირად შეიძლება ვნახოთ არა მარტო შადსა და დოდაშვილს შორის, არამედ მრავალ „ლოგიკის“ სახელმძღვანელოს შორის. რაც შეეხება პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრს (იხ. მისი ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 11, 1958) იმის შესახებ, რომ ს. დოდაშვილს ხელთ ჰქონდა შადის რომა *Institutiones Phil. Universales* ტ. I. როდესაც თავის „ლოგიკის“ წერდამ გასაგებია, რომ რადგან წერდა წიგნს მას ხელთ ექნებოდა არა მარტო შადის არამედ სხვა მრავალი ავტორის შრომა. მთავარი აქ ისაა, რომ როგორც კარგად აჩვენა პროფ. შ. ნუცუბიძემ, რაიმე მნიშვნელოვანი კვალი შადის გავლენისა ს. დოდაშვილს არ მჩნევია და ცხადია არც შეიძლებოდა დამჩნეოდა.

წერებში მართლაც არის კანტიანობის ტენდენციები, რომლებიც სათანადო დასკვნის საბაზს იძლევიან. მაგრამ აქვე ჩვენ საქმე გვაქვს სრულიად კანტის საწინააღმდეგო დებულებებთან, რომლებიც ეპქვემ აყენებს პირველ დასკვნას. ამიტომ, ბუნებრივია ის სიფრთხილე, რომელიც ს. დოდაშვილის ნააზრევის კვლევის დროს უნდა იქნეს გამოჩენილი.

ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური კონცეფციის განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს გარკვევას იმისას, თუ როგორია მასთან ფილოსოფიის ფარგლები და რა არის ფილოსოფიის საგანი. პირველ საკითხზე პასუხის გაცემა ნათელს გახდის, თუ რას უნდა მოიცავდეს ფილოსოფიის სისტემა ან კურსი, ხოლო — მეორეზე — რას უნდა გამოხატავდეს იგი.

ს. დოდაშვილის აზრით, ფილოსოფია, როგორც გარკვეული მეცნიერება გარკვეული მოცულობის შემცველია. იგი მოიცავს სამ მთავარ სფეროს: ზოგად თეორიას შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის შესახებ, ეთიკას და ესთეტიკას. პირველი არის გონების სწავლა, მეორე — გულისა და მესამე გრძნობისა. ისევე როგორც ადამიანის გონება, გული და გრძნობა ერთ მთლიანს ჰქმნიან, ასევე ერთ მთლიან სისტემას წარმოადგენს ფილოსოფია, რომლის სამივე ნაწილი ორგანულ კავშირში იმყოფება. „ფილოსოფია ჩვენი ყოვლისა საგნისთვის მდგომარეობს — წერს ს. დოდაშვილი — თეორიასა შინა, პრაქტიკასა და ესთეტიკასა: პირველი არს ცნობა; მეორე ქცევა და მესამე — ხელოვნება; კვალად იგივე პირველი, ე. ი. თეორია არს სწავლა გონებისა; მეორე — გულისა და მესამე — გრძნობისა. ...გარნა ყოველნი ნაწილნი იგი შეკრულ არიან ურთიერთ შორის, ესე იგი, გონება, გული და გრძნობა არიან ღარმონიებრ მოქმედნი ანუ თანახმანი“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ ფილოსოფიის მოცულობა ისეა გაგებული. როგორც ეს დაამკვიდრა ახალმა ფილოსოფიამ, განსაკუთრებით კანტიდან დაწყებული. კანტმა სწორედ სამი სფერო შემოსაზღვრა ფილოსოფიაში: თეორიული ფილოსოფია, პრაქტიკული და ესთეტიკა. ფილოსოფიის მოცულობის ასეთი განსაზღვრა პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა თავისი დროისათვის. ამიტომ, ს. დოდაშვილის ერთი დიდი დამსახურება იმაში მდგომარეობდა, რომ, მიიღო რა აღნიშნული თვალსაზრისი, ხელი შეუწყო საქართველოში ფილოსოფიური კვლევაძიების გაშლას სამივე ამ მიმართულებით. მაგრამ უკანასკნელის სიახლოვე კანტის თვალსაზრისთან, ამავე დროს, მაჩვენებელია მისი და-

<sup>1</sup> მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი II, 1944,

შორებისა მისგან წინსვლის თვალსაზრისით. ეს დაშორება იმთავითვე თვალში გვეცემა, როგორც კი გავყვებით ს. დოდაშვილის მიერ ფილოსოფიის მოცულობის განსაზღვრის შემდგომ კონკრეტისაციას. „ჩვენ ვუწყით, — განაგრძობს იგი, — რომელ თეორიასა აქვს ნაწილი: ლოღია, ფსიხოლოგია და მეტაფიზიკა; პრაქტიკასა აქვს ზნეობითი სწავლა (ეთიკა), კანონითი სწავლა და სარწმუნოებითი სწავლა: ხოლო ესთეტიკასა შინა იპყრობიან: გემოვნება, მკერმეთქობა და პოეზია“<sup>1</sup>

ს. დოდაშვილის ეს დებულება მრავალმხრივ არის საყურადღებო: უპირველესად ყოელისა, უნდა აღინიშნოს, რომ აქ იგი ფილოსოფიის მოცულობას მარტო იმის მიხედვით კი არ ფარგლავს, თუ საკუთრად მას როგორ ჰქონდა იგი წარმოდგენილი, არამედ ისე, როგორც ეს საერთოდ იყო აღიარებული ახალ ფილოსოფიაში. ამიტომაც, რომ პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ასახელებს, აგრეთვე, სარწმუნოებით სწავლასაც. იქ სადაც იგი მხოლოდ საკუთარ თვალსაზრისს აყალიბებს, მან სარწმუნოებითი სწავლა ანუ რელიგია, როგორც ასეთი, გამოირიცხა ფილოსოფიური კვლევის სფეროდან და, ამ მხრივ, მთლიანად დაუპირისპირდა თავისი დროის იდეალისტურ ფილოსოფიას და მათ შორის კანტსაც, რომელმაც დიდი ადგილი დაუთმო მას პრაქტიკულ ფილოსოფიაში.

ზემოაღნიშნული განსაზღვრება იმ მხრივაცა საყურადღებო, რომ, წინააღმდეგ კანტისა, ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას განიხილავს როგორც მეცნიერებას. ფილოსოფია, ს. დოდაშვილის აზრით, მეცნიერებაა<sup>2</sup>. ამიტომ ყოველივე ის, რაც ფილოსოფიაში შედის, შედის მეცნიერებაში. ვინაიდან ფსიქოლოგია და მეტაფიზიკა თეორიული ფილოსოფიის შემადგენელი ნაწილებია, ამდენად ისინი მეცნიერებას წარმოადგენენ.

ცნობილია, რომ კანტისათვის ასეთი თვალსაზრისი მიუღებელი იყო. ემყარებოდა რა ადამიანის შემეცნების უნარის სუბიექტურ იდეალისტურ განსაზღვრულობას, მან ადამიანური შემეცნების არე მოვლენების სფეროთი შემოსაზღვრა და ეს უკანასკნელი გაავრცელა როგორც გარეგან, ისე შინაგან მოვლენებზე. ამ აზრით მან უარყო არა მარტო გარეგანის მეტაფიზიკა, არამედ აგრეთვე შინაგანსაც და, მაშასადამე, უარყო ფსიქოლოგია როგორც მეცნიერება. ადამიანს მხოლოდ ცალკეულ მოვლენებზე შეუძლია დაკვირვების წარმოება და არა ამ

<sup>1</sup> მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი II, 1944, გვ. 132—133.

<sup>2</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 10.



მოვლენების სუბიექტზე — ამბობდა კანტი. და რადგან ცალკეული, ემპირიული მოვლენები არ წარმოადგენდნენ მეცნიერებას, ამიტომ ადამიანს შეიძლება საქმე ჰქონდეს ემპირიულ და არა მეცნიერულ ფსიქოლოგიასთან.

რაც შეეხება მეტაფიზიკას, კანტმა უარყო იგი, როგორც მეცნიერება მოვლენათა ობიექტური საფუძვლის შესახებ, მაგრამ მოახდინა რა კანონზომიერების სუბიექტივაცია, მეტაფიზიკა სუბიექტურ იდეალისტური თვალსაზრისით წარმოადგინა. თუ რა ხასიათისაა, — ობიექტური თუ სუბიექტური, — მეტაფიზიკა ს. დოდაშვილთან, ამას ჩვენ შევეხებით მაშინ, როდესაც გავარკვევთ მატერიალიზმთან ს. დოდაშვილის დამოკიდებულების საკითხს, აქ კი დავკმაყოფილდებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ წინააღმდეგ კანტისა, ს. დოდაშვილი ერთსაც და მეორესაც აღიარებს თეორიული ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილებად და, მაშასადამე, — მეცნიერებად.

და, ბოლოს, ამავე განსაზღვრებაში საინტერესოა, აგრეთვე, ესთეტიკის, როგორც ფილოსოფიის დარგის გაგება ს. დოდაშვილის მიერ. როგორც ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტიდან ჩანს, ესთეტიკაში ს. დოდაშვილი გულისხმობს: „გემოვნებას, მკერამეთქომას და პოეზიას“. ყველა ეს საკითხი განხილულია მის „რიტორიკაში“ და ამიტომაც ეს უკანასკნელი ნაშრომი უნდა განხილული იქნეს, აგრეთვე, ფილოსოფიური თვალსაზრისით.

ასეთია ფილოსოფიაში შემავალი დარგების განსაზღვრა ს. დოდაშვილის მიერ. ეს განსაზღვრა მასთან მკიდროდა დაკავშირებული ფილოსოფიის საგნის გარკვევასთან. ისე როგორც ზემოთ, აქაც ნათლად ჩანს, რომ ს. დოდაშვილი კარგად იცნობს კანტის თვალსაზრისს, მაგრამ ამავე დროს მას კი არ მიყვება, არამედ თავისი დამოუკიდებელი გზის მონახვას ცდილობს.

კანტის ფილოსოფია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაა, რომლის საგანს წარმოადგენს ადამიანის შემეცნება. შემეცნების უნარის გამოკვლევა, მისი განსაზღვრა, საგნის *a priori* კანონებს დადგენა. ტრანსცენდენტალურია ცოდნა, წერს კანტი, „რომელსაც საქმე აქვს არა იმდენად საგნებთან, არამედ საგნების შემეცნების ჩვენს უნართან, რამდენადაც იგი *a priori* უნდა იყოს შესაძლებელი“<sup>1</sup>. მაშასადამე, კანტისათვის ფილოსოფიური კვლევის საგანს წარმოადგენს არა ადამიანისგან დამოუკიდებლად არსებულ ნივთთა ბუნება, არამედ განსჯა, ისიც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აპრიორუ-

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 36, СПб 1907.

ლი ცოდნის შემცველია<sup>1</sup>, და რამდენადაც ეს აპრიორული ცოდნა არის შემეცნებაში მოცემული სამყაროს — მოვლენათა (და არა არსებათა) სამყაროს საფუძველი. გარემომცველი სინამდვილისადმი ასეთი დამოკიდებულების გამო, ადამიანიც ამ ფილოსოფიას მხოლოდ იმდენად აინტერესებს, რამდენადაც იგი შეიმეცნება მოცემული აპრიორული ფორმების საფუძველზე. ამიტომ აპრიორულ ცოდნის ფარგლებს გარეთ ადამიანი ისევე მიუწვდომელია კანტისათვის, როგორც სამყარო საერთოდ.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტმა ფილოსოფიის საგანი ცნობიერების სფეროთი შემოსაზღვრა. მართალია, იგი გრძნობელობის ფორმებზედაც ლაპარაკობს, მაგრამ საბოლოოდ ისინიც, როგორც *a priori* ფორმები ისევე ცნობიერების ფორმებია და ფილოსოფიაც, ამიტომ, ამ ფორმების კვლევით უნდა დაკმაყოფილდეს. მართალია, კანტს აქვს პრაქტიკული ფილოსოფია, აქვს ესთეტიკა, მაგრამ იქ ნამდვილად ფილოსოფიურ ცოდნასთან როდი გვაქვს საქმე. იქ როდი მოქმედებენ აუცილებლობისა და საყოველთაო მნიშვნელობის კანონები, არამედ იქ თავისუფლების სფეროა, სადაც ნაცვლად საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნისა ბატონობს საყოველთაო და აუცილებელი რწმენა<sup>2</sup>.

მიუხედავად ამისა, კანტის ნააზრევი გარკვეულ დადებით აზრს შეიცავდა ფილოსოფიის საგნის საკითხში. მან მართალია ცნობიერების სფეროთი შემოფარგლა ფილოსოფიის არე, მაგრამ კვლევის საგნად კანონებისა და კანონზომიერების საკითხი გახადა. ფილოსოფია როგორც მეცნიერება უნდა იკვლევდეს იმ კანონებს, რომლებიც განსაზღვრავენ შემეცნებას და საგნის არსებობას — ასეთია კანტის მიერ დასმული საკითხი. მაგრამ თუ ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ კანტმა საგნობრივი სამყარო ფილოსოფიური კვლევის ობიექტად არ გახადა, ეს იმიტომ, რომ მასთან, შემეცნება ამავე დროს საგნის შექმნაცაა, ანუ საგნის შემეცნების პირობები ამავე დროს მისი არსებობის პირობებიცაა, გონება საგანში მხოლოდ თავისთავს ხედავს და ამიტომ ფილოსო-

---

<sup>1</sup> ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში „...კვლევის საგანს წარმოადგენს არა ნივთთა ბუნება, რომელიც ამოუწურავია, — წერს კანტი, — არამედ განსჯა, რომელიც მსჯელობს ნივთთა ბუნების შესახებ და ისიც განსჯა მხოლოდ მისი აპრიორული ცოდნის მხრით“ *K. U. P.* — გვ. 37' (აქ და ყველგან მითითებულია ლოსკის რუსული თარგმანი).

<sup>2</sup> ვინდელბანდი წერს „ისევე როგორც წმინდა გონების კრიტიკაში მთავარია საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის ჩვენება, ასევე პრაქტიკულ გონების კრიტიკაში მთავარია საყოველთაო და აუცილებელი რწმენის ჩვენება“ (*История но-вои философии*, ტ. II, გვ. 104).

ფია თავის საგანს მხოლოდ ცნობიერებითა და მისი აპრიორული კანონებით საზღვრავს.

ს. დოდაშვილმა კარგად გაიგო კანტის ფილოსოფიის აზრი, მაგრამ ამ ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ხასიათი მისთვის სრულიად მიუღებელი აღმოჩნდა. მან გარკვეულად დაინახა, რომ ფილოსოფიის საგნის სწორ განსაზღვრას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფილოსოფიის სრული კურსის შექმნისათვის და იმ ხაზის გარკვევისათვის, რომელიც გატარებული უნდა ყოფილიყო ამ „კურსში“. ამიტომ ამ უკანასკნელის პირველსავე ნაწილში, „ლოგიკაში“ პირველ საკითხად ფილოსოფიის საგნის საკითხი დასვა.

მას შემდეგ, რაც მოხდა მეცნიერების დიფერენციაცია, ფილოსოფია, ს. დოდაშვილის აზრით, ცალკე მეცნიერებად იქცა, ისეთ „განსაკუთრებულ მეცნიერებად“, „რომლიდანაც უნდა ვისწავლოთ ისეთი რამ, რასაც ვერავითარ სხვა მეცნიერებიდან ვერ გავიგებთ<sup>1</sup>. მაგრამ, იმისათვის, რომ გავიგოთ ეს მისი განსაკუთრებულობა, საჭიროა გავარკვეოთ მისი საგანი, რადგან „ფილოსოფიის“ მხოლოდ საგანს, შინაარსს შეუძლია გვიჩვენოს მისი განსხვავება სხვა მეცნიერებისაგან<sup>2</sup>.

ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება ორ კომპონენტს გულისხმობს: შემეცნებელ სუბიექტს და შესამეცნებელ ობიექტს ან საგანს. აი, ეს შემეცნების საგანი არის ის საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს ფილოსოფიის განსხვავებას სხვა მეცნიერებათაგან. ფილოსოფიური ცოდნა ამ საგნის შესახებ ცოდნას წარმოადგენს, ხოლო ფილოსოფია — ამ ცოდნათა სისტემას. მაშასადამე, ფილოსოფიური ცოდნა თანდაყოლილი ცოდნა კი არაა, არამედ სუბიექტისა და ობიექტის, შემეცნებლისა და შესამეცნებელი საგნის ურთიერთობაში წარმოიშვება გონების აქტიური მოქმედების შედეგად. გონების აქტიური მოქმედება მიმართული „მოცემული ცნებებისაკენ“, ე. ი. იმ ცნებებისაკენ, რომლებიც სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობის პროცესში წარმოიშობიან, „შეადგენს ფილოსოფოსობას“. მაშასადამე, ფილოსოფიას საქმე აქვს ცნებებთან, რომლებიც საგნებიდან გვაქვს მიღებული, ესე იგი ცნებათა სისტემა ქმნის ფილოსოფიას. და, ვინაიდან ცნებები ადამიანშია, მის ცნობიერებაშია, ამიტომ „ფილოსოფოსობა... ნიშნავს ყურადღება მიცეპროთ თავისთავს, ჩავწვდეთ თავისთავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენი თავი, და ამ გზით დავადგინოთ სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 10.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 11.

თუ აქამდის ს. დოდაშვილის მსჯელობა არსებითად არ განსხვავდებოდა კანტისაგან, ამიერიდან საქმე გვაქვს არსებით განსხვავებასთან. მართლაც, კანტისათვისაც შემეცნების ერთი ძირითადი პირობა ისაა, რომ იყოს შესამეცნებელი საგანი. მაგრამ ამავე პირობის აღიარებაშია განსხვავება კანტსა და ს. დოდაშვილს შორის. კანტისათვის ეს საგანი მხოლოდ ფენომენალური საგანია. ეს ფენომენალური საგანი დამოუკიდებელი ღირებულებისა კი არაა, არამედ მხოლოდ განსჯის ცნებათა ან კატეგორიათათვის აზრის მიცემას ემსახურება. მას მხოლოდ ცდაში ეძლევა მნიშვნელობა, საგანი მხოლოდ ცდაში იქცევა საგნად, რადგან აქ გრძობად მასალას მიეყენება განსჯის კატეგორიები, და, რამდენადაც ეს კატეგორიები გააფორმებენ მასალას იქმნება საგანი, ფენომენალური საგანი: „ნივთთა შემეცნებაში კატეგორიების გამოყენება მხოლოდ იმით განისაზღვრება, — წერს კანტი — რამდენადაც ნივთები განიხილებიან როგორც შესაძლო ცდის საგნები“<sup>1</sup>. ცდაში საგანი იქმნება და შეიშეცნება კიდევ, რადგან ცდა მხოლოდ განსჯის წმინდა ცნებათა გათვალსაზრისით ემსახურება, ხოლო გათვალსაზრისობული ცნებები წარმოდგენენ საგანს. რადგან მხოლოდ ცდაში, მხოლოდ გათვალსაზრისობაში ლებულობენ აზრს განსჯის ცნებები, ამიტომ, როგორც კანტი წერს, „აქედან იზადება აუცილებლობა იმისა, რომ ყოველი აბსტრაქტული ცნება გრძობადი გავხადოთ, ე. ი. მისი შესაბამისი საგანი თვალსაჩინო წარმოდგენაში გამოვხატოთ იმიტომ, რომ ამ პირობის გარეშე ცნებები (ასე ვთქვათ) იქნებოდნენ უაზრო ე. ი. მნიშვნელობას მოკლებულნი იქნებოდნენ“<sup>2</sup>.

მაშასადამე, შემეცნება როგორც კანონზომიერების შემეცნება. სუბიექტურია, და ამიტომ სუბიექტის გარეშე არ არსებობს ის საგანიც, რომლის კანონზომიერებასაც ვიმეცნებთ. საგანი როგორც მოვლენა მხოლოდ სუბიექტის მიმართ და არა მისგან დამოუკიდებლად არსებობს, ანუ როგორც კანტი წერს: „კანონები არსებობენ არა მოვლენებში, არამედ სუბიექტის მიმართ, რომელსაც მოვლენები მიეკუთვნებიან სწორედ ისევე, როგორც თვითონ მოვლენებიც არსებობენ არა თავისში, არამედ ასევე იმავე სუბიექტის მიმართ, რამდენადაც მას აქვს გრძობები“<sup>3</sup>. ამიტომ, როდესაც კანტთან ვხვდებით ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა „ცნობიერების მიმართება საგანთან“, „საგნების მოცემულობა“, „საგნის გარკვეული ზემოქმედება სულზე“, „საგნების ზემოქმედება ჩვენზე“, „საგნის ზემოქმედება წარმოდგენის ჩვენს უნარზე“ და

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 113.

<sup>1</sup> Кант, К. Ч. Р., 1907, გვ. 105.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 174.

ა. შ. აქ ნამდვილი, რეალურად არსებული საგანი კი არ იგულისხმება, არამედ უბრალოდ — ფენომენალური საგანი, რომელიც დადგენილია თვითონ ადამიანის, მისი შემეცნების უნარის მიერ ამ უნარის გათვალისწინების და თვითშემეცნების განხორციელებისათვის. მართალია, კანტი ლაპარაკობს ნოუმენების, ნივთების თავისთავად შესახებ, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ დადებითი აზრით მათზე ლაპარაკი არ შეიძლება, არამედ მათ მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობა აქვთ. ამიტომ, კანტის აზრით, ერთადერთ ადამიანურ „სინამდვილეს“ წარმოადგენს ფენომენალური სამყარო, რომლის „ნამდვილობა“ თვითონ შემეცნებლის მიერ არის დადგენილი. სხვა არავითარი რეალური სინამდვილე დადებითი აზრით არ არსებობს და ამიტომ საკითხიც სრულიად სუბიექტურ-იდეალურად არის გადაწყვეტილი.

კანტის ეს თვალსაზრისი ს. დოდაშვილმა არ მიიღო. მან, როგორც აღვნიშნეთ, სწორად განსაზღვრა, რომ ფილოსოფია იმ ცნებათა სისტემაა, რომლებიც თანდაყოლილი კი არაა, არამედ მოცემული გვაქვს. უკვე ეს „მოცემულობა“ განასხვავებს მას კანტისაგან. მართალია, არც კანტი ლაპარაკობს ცნებათა თანდაყოლილობის შესახებ, მაგრამ არც „მოცემულობას“ აღიარებს. მასთან ისინი უნარს წარმოადგენენ, რომლებიც თვალსაჩინო წარმოდგენათა მეშვეობით, გრძნობად მასალაზე გამოყენებისას, განვითარდებიან. ს. დოდაშვილი კი აშკარად აღიარებს, რომ ცოდნა საგნიდან უნდა წარმოიშვას, იგი „შეძენილი უნდა იქნეს“ — და ფილოსოფია შეძენილი ცოდნის, „მოცემული ცნებების“ სისტემას უნდა წარმოადგენდეს. ვინაიდან ფილოსოფიას უშუალოდ კავშირი აქვს ამ ცნებებთან, ამიტომ საჭიროა თავისი თავის ცოდნა და მოცემულ ცნებათა სისტემის შექმნით სამყაროს დადგენა ჩვენში. და რადგანაც ვიცით, რომ ეს ცნებები მოცემული გვაქვს გარედან, ამიტომ, ამ გზით აგრეთვე სამყარო დადგენილია არა მარტო ჩვენში, არამედ აგრეთვე ჩვენთან, ე. ი. ჩვენს გარეთ. ფილოსოფია ცნებეირებიდან მიდის მის გარეთ, რადგან იცის, რომ ის შინაარსი, რომლისგანაც იგი ქმნის სისტემას „მოცემულია“, ე. ი. გარედანაა მიღებული, რაღაც საგნის შესახებ ცოდნაა. ამიტომ, ფილოსოფიის მთავარი. ამოცანაა ადამიანის მიერ თავისთავში ჩაღრმავება, თავისთავის ქცევა კვლევის საგნად, თავისი ბუნების გაგება, მისი მოქმედების კანონების, საზღვრებისა და მიზნის გარკვევა. მაგრამ იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ჩვენი თავი, იგი უნდა განვაყენოთ ყოველივე იმისგან, რაც ჩვენ არ გვეკუთვნის, რასაც მივალწევთ იმით, რომ „გონებით ვტოვებთ ყოველივე გარეგნულს და თვით ჩვენს თავს წარმართავთ მარტოოდენ

შინაგანისაქენ“<sup>1</sup>. მაგრამ ეს არ კმარა, საჭიროა, აგრეთვე, ისიც, რომ შეგვეძლოს „მოვიყვანოთ ჩვენი აზრების, ცოდნათა და საქციელთა საკმაო მიზეზები“. აქედან გამომდინარე, ს. დოდაშვილი კონკრეტულ დასკვნას აკეთებს ფილოსოფიური კვლევის საგნის შესახებ: „გ ა ნ ყ ე ნ ე ბ ა დ ა გ ა ნ ა ზ რ ე ბ ა, შ ე ც ნ ო ბ ა დ ა გ ა გ ე ბ ა თ ვ ი თ ჩ ვ ე ნ ი თ ა ვ ი ს ა, დ ა კ მ ა ყ ო ფ ი ლ ე ბ ა თ ა ვ ი ს ი თ ა ვ ი ს ა ასეთი თვითშემეცნებით — აი ფილოსოფიის გამოკვლევის სამი საგანი“<sup>2</sup>. აქ სამი მომენტი ხაზგასმული: ერთი ის, რომლისაგანაც განყენება უნდა მოვახდინოთ და რომელიც უნდა გავიაზროთ, ე. ი. ის, რომელიც ადამიანის მოქმედების საფუძველს წარმოადგენს. მეორე თვითონ ადამიანი, როგორც შემეცნებელი თავის თავისა და თავისი მოქმედების საფუძვლისა და მესამე ის მიზნები, რომლებიც ადამიანმა უნდა განახორციელოს.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ სამივე ამ მომენტის ცენტრალური საკითხი ადამიანია და ადამიანს უკავშირდება. ამიტომ ადამიანია ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა და საგანი, ანუ როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „ფილოსოფიაში შემეცნებელი პირი და შემეცნების უმთავრესი საგანი ადამიანია“. ამიტომ ფილოსოფია არის მეცნიერება ადამიანის მოქმედების, როგორც სუბიექტური ისე ობიექტური საფუძვლების შესახებ. როგორც ვხედავთ, ამ მხრივ ს. დოდაშვილი არსებითად განსხვავდება კანტისაგან. მან არა მარტო აღიარა სამყაროს „ადამიანთან“ არსებობა, არამედ თვით ადამიანი ფილოსოფიური შემეცნების, ცოდნის საგნად გამოაცხადა, მაშინ როდესაც კანტმა, დაიყვანა რა ადამიანიც იმავე ფენომენებზე, მისი შემეცნების შესაძლებლობა უარყო.

ამრიგად, ს. დოდაშვილის აზრით, ფილოსოფიური შემეცნების საგანია ადამიანი, მისი საფუძვლის და მისი მიზნის მიმართ. და რადგან ფილოსოფია მეცნიერებაა, ხოლო მეცნიერებას საქმე აქვს კანონების შემეცნებასთან, ამიტომ ფილოსოფიასაც ადამიანის უკანასკნელი საფუძვლის, შემეცნებისა და მიზნის კანონები აინტერესებს. შესაბამისად ამისა, ს. დოდაშვილის აზრით, ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს:

„1) კანონები ა) აზროვნებისა და ბ) კანონები სულიერი ძალებისა, საერთოდ: ლოგიკა და ფსიქოლოგია.

2) კანონები შემეცნებისა და შესამეცნებელისა — მეტაფიზიკა ყველა მისი ნაწილებით.

3) კანონები შეგრძნებისა — ესთეტიკა.

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 11.

<sup>2</sup> იქვე

4) კანონები ნებისა და სურვილისა: ა) შინაგან მოქმედებათათვის — ზნეობის ფილოსოფია და ბ) გარეშე ურთიერთობისათვის — სამართალი<sup>1</sup>.

როგორც აქედან ჩანს, ს. დოდაშვილი ცალკე გამოყოფს შესამეცნებლის, ე. ი. შემეცნებლის საპირისპირო სინამდვილის კანონების შემეცნების საკითხს, ანუ მეტაფიზიკას, და მას იგი თეორიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხად თვლის. ამიტომ ცხადია, რომ მას იგი ისეთ რეალობად მიიჩნევს, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის მოქმედების საფუძველს, ცნებისაგან კი არ იქმნება, არამედ თვითონ გვაძლევს ცნებებს.

ამდენად, ფილოსოფიის საგნის გარკვევამ, წინააღმდეგ კანტისა, ს. დოდაშვილი მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დააყენა და ამიტომ ზემოთ მოცემული ფილოსოფიის მონახაზის მიხედვით, მან ფილოსოფიის კვლევის სფეროდან გამოდევნა რელიგია, აღადგინა კანტის მიერ უარყოფილი მეტაფიზიკა — შესამეცნებლის კანონების კვლევა, თავის უფლებებში აღადგინა აგრეთვე ფსიქოლოგია, რომელსაც კანტმა მოუსპო მეცნიერული ღირებულება. რელიგიის საკითხი ფილოსოფიის სისტემაში კიდევ ერთხელ მეტყველებს ს. დოდაშვილის თვალსაზრისის განსხვავებაზე არა მარტო ვოლფისა და ბაუმისტერის ფილოსოფიისაგან, არამედ აგრეთვე გერმანული იდეალიზმისაგანაც, რომელიც, საბოლოო ჯამში, მთლიანად ღმერთის არსებობის გამართლებას ემსახურებოდა. ს. დოდაშვილმა რელიგიისათვის ადგილი აღარ დატოვა ფილოსოფიის სისტემაში. მან ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად აქცია ადამიანი თავის არსებობაში, მოქმედებაში, მიზნებში და არა ღმერთი.

ფილოსოფიის საგნის შესახებ ს. დოდაშვილის ზემოთმოცემულ ინტერპრეტაციას, რომლის თანახმად იგი აღიარებს ადამიანის გარეშე სამყაროს არა მხოლოდ ფენომენალურ, არამედ აგრეთვე რეალურ არსებობას, ასაბუთებს ს. დოდაშვილის მსჯელობა ფილოსოფიის სხვა სპეციალურ საკითხებზე. განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებს მისი მსჯელობა შემეცნების საკითხებზე. მაგრამ რადგან ეს სპეციალური საკითხია, რომელსაც ჩვენ ცალკე განვიხილავთ, აქ მხოლოდ მის ერთ მხარეზე შევჩერდებით, რომელიც განსახილველ საკითხს უკავშირდება.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ს. დოდაშვილი ლაპარაკობდა სამყაროს დადგენის შესახებ „ჩვენში და ჩვენთან“. აქედან ჩვენ დავასკვნით, რომ „სამყარო ჩვენში“ სხვა არაფერია, თუ არა რეალურად არსებულ სამყაროს იდეალური სახე, ხოლო „სამყარო ჩვენთან“ ეს არის

1. ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 12.

სწორედ ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული სამყაროს აღიარება. ასეთი დასკვნა რომ სწორია, ჩანს ს. ლოდაშვილის სხვა განმარტებიდან, რომელშიაც იგი აკონკრეტებს თავის აზრს, თუ როგორ გავიგოთ „სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“.

ადამიანს, როგორც ცნობიერ არსებას, საქმე აქვს საგნებთან, წერს ს. ლოდაშვილი, რომელთა ძირითად ნიშანთვისებას წარმოადგენს არა მარტო საგნობრიობა როგორც ასეთი (საგნობრიობა ახასიათებს კანტის ფენომენალურ საგანსაც), არამედ „მყოფობა“, ანუ რეალური არსებობა. ამიტომ ცნობიერება ისეთ საგანს უპირისპირდება, რომელიც იმყოფება, რომელიც რეალურად არსებობს. ამ მყოფობითაა გამოწვეული, რომ ცნობიერება საგანს თავისთავთან კი არ აიგივებს, არამედ თავისთავისაგან განასხვავებს, როგორც ისეთს, რომლის „მყოფობა“ არ ემთხვევა მისას. „ცნობიერება როგორც განსხვავება თავისი თავისა საგნებისაგან და თვით საგნებისა ერთმანეთისაგან, გულისხმობს — წერს ს. ლოდაშვილი: 1) იმ არსების მყოფობას, რომელიც იცნობს თავისთავს ანუ შეიცნობს; 2) შეცნობადი საგნის მყოფობას 3) მათ ურთიერთ დაპირისპირებას. ამრიგად, შემეცნების ყოველ საფეხურზე ერთობლივ იმყოფება საგანიც და სულიერი ძალაც“<sup>1</sup>.

ს. ლოდაშვილის ამ დებულებას, შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით, ქვემოთ განვიხილავთ. აქ კი ჩვენ იგი გვჭირდება, როგორც ს. ლოდაშვილის შეხედულებათა მატერიალიზმის ხაზით მიმდინარეობი კიდევ ერთი უეჭვო საბუთი. ს. ლოდაშვილი აქ აშკარად ლაპარაკობს იმ სამყაროს არსებობის შესახებ: ერთია გარეგანი, ხოლო მეორე შინაგანი. ადამიანის სულიერი სამყარო მისი გარემომცველი სამყაროთა ნაწარმოები, მაგრამ იგი მაინც დამოუკიდებელი ხასიათისაა და აქვს თავისი მყოფობა. ადამიანი როგორც სულიერი, როგორც ცნობიერი არსება სრულიად გარკვეული მყოფობაა იმ მყოფობას შორის რომელიც მისგან დამოუკიდებელია და გარს არტყია მას. ცოდნა შემეცნება ამ ორი მყოფობის არსებობას გულისხმობს, რადგან მხოლოდ „ერთობლიობის გარეშე“, ე. ი. იმის გარეშე, რომ ადამიანს ურთიერთობა ჰქონდეს გარე სამყაროსთან, არაა არავითარი შემეცნება, არაა თარი ცოდნა. შემეცნებლისა და შესაცნობის „ერთობლიობა“ შემეცნების პროცესში დაპირისპირების საფუძველზე ხორციელდება. ე. ი. ამ ორ მყოფობას შორის დაპირისპირებაა, რადგან თუ არა დაპირისპირება ერთისა მეორისადმი, არავითარი შემეცნება არ განხორციელდება. ცნობიერებისათვის უნდა არსებობდეს სხვა მყოფობა რომლის გაცნობიერებაც მან უნდა მოახდინოს და, როგორც სხვა,

<sup>1</sup> ს. ლოდაშვილი, ლოგია. 1949, გვ. 29.



დაპირისპირებაში იქნება მასთან, მაგრამ ამავე დაპირისპირებაში იქნება ერთობლიობაც. მათი ერთობლიობის გარეშე არ იქნება არც დაპირისპირება და არც შემეცნება.

ახლა საკითხი დგას, თუ როგორ წარმოუდგენია ს. დოდაშვილს „მყოფადი“ სამყაროს ხასიათი, როგორია მისი შინაგანი ბუნება?

ს. დოდაშვილის აზრით, გარემომცველი სამყარო არაა რალაც ქაოტური და უწესრიგო. მას თავისი საკუთარი წესრიგი აქვს, რომლის მიხედვითაც იგი ადამიანს წარმოუდგება, როგორც „ურთიერთობათა სისტემა, რომელშიაც ყველაფერი გაზომილია, აწონილია და აღრიცხული“<sup>1</sup>. ეს ურთიერთობათა სისტემა გაპირბეჭდილია სამყაროს შინაგანი კანონზომიერებით, რომელიც მარადიულია და უცვლელი და რომელსაც დაქვემდებარებულია სამყაროს ყოველი საგანი და ყველა მოვლენა.

როგორც ცნობილია, სამყაროს კანონზომიერების საკითხი ახალი ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხად იქცა. ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ჰიუმემ ექვექვეშ დააყენა სამყაროში კანონზომიერების არსებობის საკითხი და ამიტომ უეჭვოდ სცნო ასოციაციური კავშირის არსებობა. მან საყოველთაო და აუცილებლობითი კანონზომიერება სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს შორის ასოციაციურ კავშირებზე დაიყვანა, რითაც აგნოსტიციზმსა და სკეპტიციზმს გაუღო კარი.

ჰიუმეს მიერ კანონზომიერების საკითხის დასმამ, კანტი, როგორც თვითონ იგი წერდა, დოგმატური ძალისაგან გამოათხიზლა<sup>2</sup>. მან სცადა ჰიუმეს სკეპტიციზმის განქარვება და მის მიერ უარყოფილი კანონზომიერების კვლავ აღდგენა. ჰიუმემ სწორად დასვა საკითხი კანონზომიერების შესახებ, წერდა კანტი, მაგრამ მან იგი არასწორად გადაჭრა. „საშიშროების თავიდან აცილების მიზნით მან მხოლოდ ის შესძლო, რომ თავისი გემი სკეპტიციზმის მეჩეჩზე დააყენა, სადაც დასალობად დატოვა იგი, — წერდა კანტი — მაშინ როდესაც ჩემი საქმეა ამ გემს მივცე მესაჭე, რომელიც დედამიწის ბურთის შემეცნებიდან მიღებული საზღვაოსნო ხელოვნების საიმედო საწყისების საშუალებით, შეიარაღებული სრულყოფილი საზღვაო რუქითა და ყიბლანით შეძლებდა გემის მიყვანას მიზანთან“<sup>3</sup>.

მაგრამ კანტმა ეს „მესაჭე“ ადამიანის ცნობიერებაში დაინახა. უარყო რა კანონზომიერების ობიექტურობა, ცნობიერება გამოაცხადა

1. ა. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 13.

2. Кант, Пролегомен 1937, გვ. 10.

3. იქვე, გვ. 13.

სამყაროს კანონმდებლად და შემდეგ სცადა ცნობიერების კანონები-სადმი ობიექტური ღირებულების მინიჭება და მისი დასაბუთება.

იგივე პრობლემა დადგა, აგრეთვე, ს. დოდაშვილის წინაშე: არსებობს თუ არა კანონზომიერება სამყაროში, ანუ სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამყარო კანონზომიერი პროცესია თუ არა და როგორ გავიგოთ ეს კანონზომიერება?

დაკვირვებამ გარემო სამყაროს მოვლენებზე ს. დოდაშვილი იმ დასკვნამდის მიიყვანა, რომ სამყარო არის სისტემა, რომელშიც „ყველაფერი გადაბმულია მიზეზთა და შედეგთა, საშუალებათა და მიზანთა განუყრელი კავშირით“. სამყარო მოვლენათა უსასრულო ჭაჭვია, სადაც „ყველაფერი ექვემდებარება უცვლელ წესებს, მარადიულ კანონებს“.

ს. დოდაშვილმა კარგად იცის თუ რამ წარმოშვა ჰიუმეს სკეპტიციზმი: ადამიანს არ შეუძლიან დაადასტუროს, გამოსცადოს კანონის, ვთქვათ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების აუცილებლობა და საყოველთაოება ყველა ცალკე შესაძლო შემთხვევაში. მაგრამ ს. დოდაშვილის აზრით, ამას არ შეუძლიან შეარყიოს კანონზომიერების არსებობის მტკიცე საფუძველი. მთელი სამყარო რომ კანონზომიერი მთელია აბსოლუტური აზრით ამის დადასტურება შეუძლებელია, მაგრამ ეს ისეთი კეშმარტებაა, რომელიც დასაბუთების გარეშე უნდა იქნეს დაშვებული, ანუ როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „უსასრულოსაკენ მიპყრობილი ადამიანის თვალი მოითხოვს ამ მაღალი კეშმარტების დაშვებას“. მაგრამ ეს ისეთი დაშვებაა, რომელსაც განუწყვეტლივ ადასტურებს ადამიანის საუკუნოებრივი მოქმედება და დაკვირვება მეცნიერების სხვადასხვა დარგში. ამიტომ, ცხადია, რომ ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება არ ვიცოდეთ ესა თუ ის კანონი, მაგრამ ასეთი კანონების არსებობის უარყოფა არ შეიძლება. მაშასადამე, არ ცოდნა არ უდრის არ ყოფნას, პირიქით, ყოფნა უსწრებს ცოდნას — ასეთია ს. დოდაშვილის დასკვნა, დამყარებული სავსებით სწორ მატერიალისტურ საფუძველზე. ეხება რა სამყაროს, როგორც მთელის კანონზომიერების დაშვების საკითხს, ს. დოდაშვილი წერს, რომ „მრავალ საუკუნეთა დაკვირვებანი ... მოხდენილი ადამიანის ცოდნის ყოველ დარგში, ყოველ წამს სულ უფრო და უფრო ადასტურებენ მას. სამყაროს კანონების უცოდინარობა ჭერ კიდევ არ იძლევა უფლებას უარვყოთ მათი არსებობა; უწოდეთ მათ რაც გენებოთ: მექანიზმის კანონები, საყოველთაო მიზიდულობის ან პოლარობის კანონები, — ისინი იქნებიან უცვლელნი ბუნებაში, ტოლ-

ფასნი ყოველ და უმცირესი რგოლისათვის ყოფიერებისა და მოქმედების ამ უსაზღვრო ჯაჭვში<sup>1</sup>.

კანონების საყოველთაობით აიხსნება ის, რომ მთელი სამყარო, ყოველი ორგანიზმი მასში, საყოველთაო კანონზომიერებას ემორჩილება და გამონაკლისის დაშვება შეუძლებელია. „გეიჩვენეთ თუნდაც ერთი ნაწილი ადამიანის შედგენილობაში, — წერს ს. დოდაშვილი, — თუნდაც ერთი მოქმედება ამ მცირე სამყაროსი, რომელიც მუდმივ კანონებს არ ექვემდებარებოდეს“<sup>2</sup>. სამყარო და მისი ცალკეული საგნები და მოვლენები ამ მუდმივი კანონების მოქმედებითაა მთლიანი როგორც სისტემა.

საყურადღებოა ისიც, რომ ს. დოდაშვილი საყოველთაო კანონზომიერებას ავრცელებს არა მარტო მატერიალურ მოვლენებზე, არამედ აგრეთვე სულიერ მოვლენებზედაც. ე. ი. სინამდვილის ორივე: მატერიალური და იდეალური სფერო განხილული აქვს მას როგორც ერთგვარად კანონზომიერი პროცესი. მაგრამ სწორედ აქ იჩენს თავს ს. დოდაშვილის შორსმჭრეტელობა და მისი ძირეული განსხვავება ვულგარული და მექანიკური მატერიალიზმისაგან.

ცნობილია, რომ ვულგარული მატერიალიზმი (მოლემოტი, ფოხტი და სხვები) აზროვნებას განიხილავდნენ როგორც, აგრეთვე. მატერიალურ მოვლენას და აზრების წარმოშობას ტვინიდან მიიჩნევდნენ სხვა ორგანოებიდან ნივთიერებათა გამოყოფის ანალოგიურად. მსგავს ვულგარიზაციას ახდენდნენ, აგრეთვე, მექანიკური მატერიალისტები (პოპსი და სხვ.), რომლებიც აზროვნებას განიხილავდნენ როგორც უხილავ მატერიას, რომელიც, მსგავსად ხილული მატერიისა, დაქვემდებარებული იყო აგრეთვე მექანიკურ კანონებს და ა. შ.

წინააღმდეგ ასეთი ვულგარიზმისა, ს. დოდაშვილს გათვალისწინებული აქვს არა მარტო ერთიანობა — კანონზომიერების თვალსაზრისით — მატერიალურ და სულიერ მოვლენებს შორის, არამედ ამ კანონზომიერების მოქმედების სპეციფიურობაც ცალკე სფეროებში. ს. დოდაშვილის აზრით, მართალია „...იდეალური ცხოვრება თავის თავში და თავის მოვლენებში, ისევე როგორც ორგანული და ცხოველური არსებობაც, არ შეიძლება და არც უნდა იყოს შეუწყობელი, უწყსრიგო, „მაგრამ, მისი აზრით, „აქ (ე. ი. „იდეალურ ცხოვრებაში“ — ვ. გ.) არის თავისებური სახის უცვლელი წესდება, რომელნიც დიდხანს ფარული რჩებიან გამოუცდელი თვალისათვის; მაგრამ დაკვირვება მიგვითითებს მათზე, განყენების ძალა ათავსებს

1 ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 14.

2 იქვე.

მათ ცნებებში და წარმოგვიდგენს ზუსტ ფორმებში“<sup>1</sup>. კანონზომიერების ეს თავისებურება აზროვნების თავისებურების მაჩვენებელია, რომლითაც იგი განსხვავდება მატერიალური სინამდვილისაგან. მაგრამ ვინაიდან პრინციპში ორივე ეს სფერო დაქვემდებარებულია კანონზომიერებას, ამდენად მათ შორის გადაულახავი მიჯნა არ არის აღმართული.

საკითხის ასეთი დაყენებით ს. დოდაშვილმა მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა ეპოქისათვის დამახასიათებელი მეტაფიზიკური აზროვნებიდან დიალექტიკისაკენ, რომელსაც ქვემოთ ჩვენ სპეციალურად განვიხილავთ. კანონებისა და კანონზომიერების შესახებ საკითხის ამგვარი დაყენებითა და გადაწყვეტით ს. დოდაშვილმა უფრო ნათელყო თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი და განსხვავებაც კანტისაგან. თუ კანტი უარყოფდა კანონზომიერების ობიექტურობას და სუბიექტს აცხადებდა სამყაროს კანონმდებლად, ცნობიერების კანონებს აძლევდა ობიექტურ ღირებულებას, ს. დოდაშვილმა, პირიქით, სწორად დაინახა რა ორი სფერო სინამდვილისა, ხაზი გაუსვა მათი კანონზომიერების ობიექტურ ხასიათს, გარკვეულ სპეციფიურობას მათ შორის და, ამიტომ, ფილოსოფიაში ლოგიკის გვერდით გარკვეული ადგილი დაუთმო კანტის მიერ უფლებააყრილ ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას. ამით მან ერთხელ კიდევ დაადასტურა თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი და უარყოფითი დამოკიდებულება იდეალიზმთან.

სანამ ს. დოდაშვილის თვალსაზრისს განვიხილავდეთ შემეცნებისა და დიალექტიკის მიმართულებით, განვიხილოთ იგი ფილოსოფიის ისტორიის შუქზე, ე. ი. ფილოსოფიის (უფრო კონკრეტულად ლოგიკის) ისტორიის შუქზე და განვსაზღვროთ, თუ დოდაშვილის წარმოდგენაში რამდენად აისახა აზროვნების მატერიალისტური ტენდენცია.

თავის ნაშრომს „ლოგიკა“ ს. დოდაშვილმა წარუმიძღვარა ლოგიკის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, დაწყებული ბერძნებიდან კანტამდე, კანტისა და მისი მიმდევრების ჩათვლით. ამ მიმოხილვაში საინტერესო ის არის, რომ ლოგიკის როგორც ფილოსოფიური მეცნიერებისა და, ამდენად, საერთოდ ფილოსოფიურ აზროვნების განვითარებაში იგი ყველაზე დიდ დამსახურებას მატერიალისტებს მიაწერს. განიხილავს რა არისტოტელეს, როგორც ლოგიკის მეცნიერების შემქმნელს, რომელსაც იგი „ლოგიკის ზამას“ უწოდებს, მის ერთ-ერთ უდიდეს დამსახურებად ის მიაჩნია, რომ მისი ლოგიკა, კერძოდ კი, მოძღვრება კატეგორიების შესახებ, მიუხედავად ლოგიკური განხილვისა, საგნობრივი ხასიათის მატარებელია, ე. ი. გარდა იმისა, რომ ის კატეგორიებს

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 14.

განიხილავდა, როგორც გონების საყოველთაო ცნებებს, ამავე დროს მათ განიხილავდა, აგრეთვე, როგორც საგანთა თვისებების დახასიათებას. ენება რა არისტოტელეს თხზულებას კატეგორიათა შესახებ ს. დოდაშვილი დაასკვნის, რომ „თუმცა ამ უკანასკნელ თხზულებაში იგი კატეგორიებს მხოლოდ პირდაპირ ლოგიკურად განიხილავს, მაგრამ მით უფრო მეტი ღირებულება აქვთ მის სისტემაში: ისინი თვით საგნებთან უანლოეს მიმართებაშია წარმოდგენილი. ასე, რომ, ეს არა მარტო გონების საყოველთაო ცნებებია, არამედ, ამასთანავე, საგანთა თვისებებიცაა, — არა მარტოდენ ლოგიკური, შიშველი, ფორმალური ცნებებია, არამედ საერთოდ საგნობრივიც“<sup>1</sup>.

ასევე დიდად აფასებს ს. დოდაშვილი ბეკონს, გასენდისა და სხვა მატერიალისტებს. ბეკონის უდიდეს დამსახურებად მას ის მიაჩნია რომ მან გაწმინდა ადამიანის გონება ცრურწმენებისაგან, ხოლო მთავარი კი ისაა, რომ „შუასაუკუნეების შემდეგ მან პირველმა გვიჩვენა, რომ ადამიანის ყოველი ცოდნა მდგომარეობს ჩვენი გარემომცველი საგნების გამოკვლევაში“<sup>2</sup>. მაშასადამე, „გარემომცველი საგნების გამოკვლევაში“ მდგომარეობს ადამიანის ცოდნა და, ამიტომ, ამ საგნების რეალური არსებობა ადამიანური ცოდნის მთავარი პირობაა. ადამიანის ცოდნა იმ შთაბეჭდილებათაგან აღმოცენდება, რომლებიც ჩვენი „გარემომცველი საგნების“ ჩვენზე ზემოქმედების შედეგად წარმოიშობიან. ამ უკანასკნელის აღიარებაში ხედავს ს. დოდაშვილი ბეკონის დიდ დამსახურებას, რომელმაც „შემოსაზღვრა ლოგიკა შთაბეჭდილებათა მეშვეობით ჩვენი ცნებების წარმოშობისა და ამ ცნებებისაგან ცოდნათა შედგენის განხილვით“. ჩვენ დავინახავთ შემდეგ, რომ ბეკონის ეს თვალსაზრისი საესებით ემთხვევა თვითონ ს. დოდაშვილის თვალსაზრისს.

ს. დოდაშვილი დადებითად აფასებს აგრეთვე სხვა მატერიალისტ-ფილოსოფოსებს, განსაკუთრებით გასენდის, რომელიც, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ცდილობდა მკვდრეთით აღედგინა ეპიკურე საუკეთესო სახით“, დეკარტეს, მის მიერ კემპარიტების ძიების ახალი მეთოდის შემოღებისათვის, ლოკს, რომელმაც დიდი „სამსახური გაუწია ლოგიკას ცნებათა თეორიის გაშლით“. განსაკუთრებით ყურადღების ღირსად მიაჩნია მისი თვალსაზრისი ცნებათა წარმოშობის შესახებ, დიდად აფასებს კონდილიაკს, განსაკუთრებით კი კანტს, რომელმაც თავისი საზღვრები დაუდო ლოგიკას.

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 21

2 იქვე, გვ. 23.

საყურადღებოა ისიც, რომ ს. დოდაშვილი ფილოსოფიის ისტორიის შუქზე განიხილავს ფილოსოფიის ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხს. მის წერილებში იონა ხელაშვილისადმი დასმულია, მაგალითად, სიცარიელის საკითხი. ამ საკითხით დაინტერესებული იყო იონა ხელაშვილი, რომელმაც სოლ. დოდაშვილს სთხოვა თავისი აზრის გამოთქმა. ს. დოდაშვილმა არც აქ უღალატა თავის მატერიალისტურ თვალსაზრისს. საკითხის ახსნისათვის მან ისევ მატერიალისტებს მიმართა: ჰირველ რიგში დეკარტეს, როგორც ფიზიკოსს, რომელიც უარყოფს სიცარიელის არსებობას და შემდეგ გასენდის, რომელიც სიცარიელეს აღიარებდა როგორც მოძრაობის პირობას. მაგრამ ასე თუ ისე ორივე თვალსაზრისი მატერიის მოძრაობას უკავშირებდა სიცარიელის არსებობის ან არ არსებობის საკითხს<sup>1</sup>. რაც შეეხება სიცარიელის საკითხს სულთა სფეროში, რომლითაც დაინტერესებული ყოფილა ი. ხელაშვილი, ამ მხრივ. ს. დოდაშვილს მსჯელობაც ზედმეტად მიაჩნდა, რადგან სიცარიელის საკითხი ადგილის საკითხია, ხოლო სულისათვის ან ანგელოზებისათვის შეუძლებელია ადგილის მიჩნევა. მაშასადამე, ადგილის არქონის საკითხი ხსნის სიცარიელის საკითხს და საერთოდ მსჯელობას ამ მხრივ სულთა სფეროში<sup>2</sup>. ხოლო რადგან ადგილის გარეშე არ შეიძლება რაიმეს შესახებ მსჯელობა, ამიტომ რა აზრი აქვს მსჯელობას სულთა და ანგელოზთა შესახებ. ეს საყურადღებო აზრი პირდაპირ უპირდაპირდება კანტის თვალსაზრისს. თუ კანტმა შემოფარგლა აუცილებლობის სფერო, რათა ღმერთისათვის, როგორც თავისუფალი არსებისათვის დაეთმო ადგილი, ს. დოდაშვილმა უარყო ასეთი ადგილი და, მაშასადამე, მსჯელობა არაბუნებრივ ძალთა შესახებ.

ტრადიციული მსჯელობის სრულიად საწინააღმდეგოა აგრეთვე ს. დოდაშვილის თვალსაზრისი სქოლასტიკაზე. უკანასკნელის დიდ ნაკლად მას ის მიაჩნდა, რომ ლოგიკამ არ დაჰკარგა ის საგნობრივი ხასიათი, რომელიც მას მისცა არისტოტელემ და ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩადგა. „გონების მისწრაფება იმისკენ, რომ შეიცნოს თავისთავადი და შეუთანხმოს გონების ქეშმარიტებანი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ქეშმარიტებებს, დიალექტიკურ გამოხატულებათა საფუძველზე — აი — ს. დოდაშვილის აზრით — შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დედაარსი!“<sup>3</sup> და ვინაიდან ეს მისწრაფება სულ უფრო მეტად იზრდებოდა, იზრდებოდა აგრეთვე ყურადღება დიალექტიკისადმი, როგორც მიზანთან მიმავალ საშუალებისადმი. ამიტომ, ს. დოდა-

<sup>1</sup> მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი 11, 1945, გვ. 72.

<sup>2</sup> იქვე

<sup>3</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 22.

შვილის დასკვნით, „სქოლასტიკური ფილოსოფია სხვა არაფერი არ  
ყოფილა. თუ არა მაშინდელი ღვთისმეტყველებისათვის გამოყენებული  
დიალექტიკა“, რომელიც „უღარეს კაზუისტიკამდე იყო მიყვანილი  
პარიზის უნივერსიტეტში“<sup>1</sup>.

ასეთია ის ორი ხაზი, რომელსაც ს. დოდაშვილი განასხვავებს  
ლოგიკის ისტორიაში. ის ხაზი, რომელიც ლოგიკას ქრისტიანულ ქეშ-  
მარტივებათა გამართლების სამსახურში აყენებდა, მას სრულიად მიუ-  
ღებლად და გაუმართლებლად მიაჩნია. რაც შეეხება იმ ხაზს, რომ-  
ლის მამამთავრად მიაჩნია არისტოტელე, ხოლო გამგრძელებლად ეპი-  
კურე, ბეკონი, გასენდი, ლოკი და სხვები, მას იგი სავსებით მისაღე-  
ბად თვლის, რადგან აქ საქმე სავსებით გვაქვს მატერიალურ სინამ-  
დვილის აღიარებასთან და ფილოსოფიაც განხილულია, როგორც ცნო-  
ბიერებისა და გარესამყაროს ურთიერთზემოქმედების შედეგი.

ასეთია ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის  
მატერიალისტური ხასიათი. როგორც დავინახეთ, იგი სრულიად გარ-  
კვეთულად აღიარებს სამყაროს არსებობას არ მარტო „ჩვენში“, არამედ  
აგრეთვე „ჩვენთან“, შემემეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი  
ობიექტის „მყოფობას“, „გარე სამყაროს არსებობას“, რომელიც შთა-  
ბეჭდილებებს ქმნის ჩვენში და გვაძლევს ცოდნას კანონზომიერებისა  
და კანონების ობიექტურობის შესახებ. აღიარებს რა მყოფობას ჩვენ-  
ში და მყოფობას ჩვენს გარეთ, ან მატერიალურ და სულიერ სამყა-  
როთა არსებობას, ამით აღიარებს იმ სპეციფიურობასაც, რომელიც  
ერთისა და მეორის კანონზომიერებას შორის არსებობს და სხვ. ყოვე-  
ლივე ეს კი უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ფილოსოფიის ძირითა-  
დი საკითხის გადაწყვეტაში ს. დოდაშვილი სრულიად შეგნებულად  
მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგება და მიუხედავად იმისა, რომ  
ბევრი რამითაა დავალებული კანტისაგან, რომლის ფილოსოფია სა-  
ფუძვლიანათა აქვს შესწავლილი, და ბევრ რაიმეში მას კიდევაც იყე-  
ნებს, ფილოსოფიის პრინციპულ საკითხებში სრულიად მის საწინააღმ-  
დეგო დასკვნებს აკეთებს.

ს. დოდაშვილის პროგრესული მნიშვნელობა მისი დროისათვის  
კიდევ უფრო ნათლად მქლავნდება მის მსჯელობაში შემეცნებისა და  
დიალექტიკის საკითხებზე. შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების შესა-  
ძლებლობის აღიარებასთან ერთად ს. დოდაშვილი ცდილობს გაარ-  
ღვიოს მეტაფიზიკის ფარგლები და დიალექტიკის სიმადლეზე დადგეს.  
მაგრამ, ამითაც არ კმაყოფილდება. ეტყობა მას შეგნებული ჰქონდა

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 23.

ფორმალური ლოგიკის ფარგლების სიეიწროვე და, ამიტომ, ცდილობდა მისი ფარგლებიდან გადასვლას.

შემეცნების საკითხშიაც, ისევე როგორც სხვა საკითხებში, ს. დოდაშვილს ახლო ურთიერთობა აქვს კანტთან, ბევრ შემთხვევაში იგი პირდაპირ მიყვება საკითხების კანტისებურ დასმას, მაგრამ გარკვეული ნიუანსებით ერთნაირად დასმულ საკითხს იგი სრულიად განსხვავებულ გადაჭრას აძლევს.

მსგავსად კანტისა ს. დოდაშვილიც შემეცნების სამ უნარს განასხვავებს: შეგრძნებას, განსჯას და გონებას, რომელთაგან პირველს საქმე აქვს უშუალოდ გრძნობად მონაცემებთან, მრავალსახეობასთან, უკანასკნელს — ერთიანობასთან და ზოგადობასთან საერთოდ, ხოლო მეორე წარმოადგენს იმ შუალედ რგოლს, რომელიც გონებას აგრძობადებს, ხოლო გრძნობადობას აცნობიერებს, ე. ი. მრავალსახეობასა და უმაღლეს ერთიანობას ერთმანეთთან აკავშირებს, მრავალსახეობაში ერთიანობას ადგენს. „შეგრძნებათა მრავალგვარობა ცნობიერების ერთიანობამდე დაიყვანოს და უზენაესი იდეები ცნებებად ჩამოაყალიბოს, — აი განსჯის საქმე“<sup>1</sup>, წერს ს. დოდაშვილი.

აქედან ჩანს, რომ მიუხედავად კანტთან გარკვეული მსგავსებისა, ს. დოდაშვილს ამ სამი უნარის მიმართება თავისებურად ესმის. როგორც ცნობილია, კანტმა ადამიანური შემეცნება გრძნობელობითა და განსჯით შემოფარგლა. გრძნობელობაში დაინახა ის მთავარი პირობა — გრძნობადი თვალსაჩინო წარმოდგენები და წმინდა თვალსაჩინო წარმოდგენები, რომლებიც, ერთი მხრივ, საპირობედნენ განსჯის ცნებათა გამოყენებას, ხოლო მეორე მხრივ, შესაძლებელყოფდნენ ასეთ გამოყენებას. მან დროსა და სიერცეში, როგორც გრძნობადობის წმინდა თვალსაჩინო წარმოდგენებში, დაინახა განსჯის გამოყენებისა და საერთოდ, ე. წ. მოვლენათა, ან გრძნობადი სამყაროს შემეცნების პირობა.

რაც შეეხება გონებას, ამ მხრივ კანტმა იგი მოწყვიტა ადამიანურ შემეცნებას, რადგან ვერ ნახა ის კორელატი, თვალსაჩინო წარმოდგენის ის ფორმა, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა გონების გამოყენებას. ამიტომ იგი იძულებული იყო გონებისათვის მხოლოდ განსჯითი ცოდნის რეგულატორის როლი დაეთმო.

ს. დოდაშვილი არ მიყვება ამ გზას. მის ამოსავალს წარმოადგენს შემეცნებელი სუბიექტი და შესამეცნებელი ობიექტი. ამასთან, განსხვავებით კანტისა და ფიხტესაგან, იგი აღიარებს როგორც ერთის,

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 28.



ისე მეორის ყოფიერებას, რეალურად ყოფნას. შემეცნება ამ მყოფადი კომპონენტების ურთიერთობაში უნდა განხორციელდეს, რომლის პირველი საფეხური გრძობადი შემეცნება იქნება. გრძობადობა საგანსა და ცნობიერებას ან სუბიექტს შორის ურთიერთობის პირველი აქტია. რადგან გრძობის უშუალო „საგანია ნივთიერი სამყარო“, ამიტომ ბუნებრივია ის მრავალსახეობა, რომელიც შეგრძნებას ახასიათებს. გრძობა გარედან მოქმედების განმცდელი უნარია. ს. დოდაშვილის აზრით, იგი ისეთი უნარია ადამიანში, რომელიც განიცდის ზემოქმედებას, მაგრამ თვითონ უკუზემოქმედებას ვერ ახდენს მიღებულ მოქმედებაზე. „გრძობა მხოლოდ ლებულობს, — წერს იგი. ეს არის ვნებითი ძალა, მარტოოდენ ცდით შემოსაზღვრული, რომელიც შთაბეჭდილებათა ცალკეულ მასალას წარმოადგენს“<sup>1</sup>. ასეთი ცალმხრიობის გამო ბუნებრივია, რომ ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ არა გვაქვს ცოდნა; შემეცნება. ცოდნისათვის საჭიროა არამარტო მრავალსახეობის არსებობა, არამედ ამ მრავალსახეობაში ერთიანობის დანახვა, ერთიანობის დადგენა. სადაც ეს ერთიანობა არ არის, იქ შემეცნება ჯერ კიდევ არაა. ამიტომ საგნისა და სუბიექტის ურთიერთობა ამ საფეხურით არ იფარგლება. ადამიანში გარდა გრძობელობისა, არის ისეთი უნარი, რომელიც ვნებითი არაა მარტო, არამედ ქმედითაცაა. იგი ზემოქმედებს გრძობად მრავალსახეობაზე და მასში ერთიანობას ეძებს. ეს უნარი ადამიანის გონებაა.

გონება „მოქმედი ძალაა, — წერს ს. დოდაშვილი. ერთიანობა და ჰარმონია შეადგენს მის ნაწარმოებთა ნიშანს“<sup>2</sup>. გონება რეფლექსიას ახდენს მოღებულ მასალაზე და ამუშავებს მას მასში ერთიანობის დადგენის მიზნით. გრძობადი მრავალსახეობის ერთიანობის პირველ საფეხურად მას მიაჩნია მათი წარმოდგენა სივრცესა და დროში. ეს ისეთი გარეგანი გარკვეულობებია, ს. დოდაშვილის აზრით, რომ პირველივე დაკვირვება გრძობად მასალაზე შესაძლებელს ყოფს მათ დანახვას დროსა და სივრცეში, ანუ როგორც წერს: „ის, რასაც ჩვენ შევიგრძნობთ უნდა წარმოდგენილი იქნეს სადმე და ოდესმე, ანუ სივრცესა და დროში მყოფად და, ამრიგად, უნდა შეიძინოს მეტი ერთიანობა, იღებს რა თავისთავზე თანამყოფობისა და მიმდევრობის ამ საყოველთაო სახეს“<sup>3</sup>. მაგრამ აზროვნება არ ჩერდება ზოგადობის ამ გარეგან ფორმებზე და იგი მის გააზრებას იწყებს, რათა შეიქრეს წარმოდგენათა შიგნით და მათი ერთიანობის უფრო დაფარული და არსე-

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 27.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 29.

ბოთი ნიშნები დაადგინოს. ეს შინაგანი ერთიანობა აზროვნებაში ყალიბდება ზოგადი ცნებების, კატეგორიების სახით, რომლებიც საგანთა საყოველთაო და აუცილებელ ნიშნებს გამოხატავენ. გონებას რომ არ შეეძლოს მრავალ სახიანობაში ერთიანობის დაქერა, მაშინ იგი დაიკარგებოდა შეგრძნებათა თუ შთაბეჭდილებათა მრავალსახეობაში, არ გვექნებოდა ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა გარკვეულ სისტემაში ჩამოყალიბებული ცოდნა.

ეხება რა შემეცნებას, როგორც გრძნობების საშუალებით მიღებული მასალის თანდათანობით განზოგადების პროცესს, ს. დოდაშვილი წერს: „...შემეცნებითი ძალა უნდა გაფანტულიყო, რომ გონების მოქმედებით არ აძლევდეს იგი ამ (ე. ი. გარედან მიღებულ — ვ. გ.) შთაბეჭდილებებს ერთიანობას თუნდაც შეფარდებითს; ამიტომ, გამოტოვებს რა კერძო ნიშნებს, ყურადღება ჩერდება მხოლოდ იმაზე, რაც მრავალი შეგრძნებადი საგნისათვის დამახასიათებელია, და ამრიგად შეადგენს ზოგად წარმოდგენებს. ადარებს რა ამ უკანასკნელთაგან ზოგიერთს, იგი კვლავ ტოვებს ყოველივე იმას, რაც კერძოდ, თვითეულ მათგანს შეეფერება, და, ასე ვთქვათ, სწვდება იმ ნიშნებს, რომელთაც კიდევ უფრო მეტი საყოველთაობა აქვთ. ამრიგად, იმეორებს რა აუცილებლობით ამ მოქმედებას შეუწყვეტლივ, შემეცნებითი ძალა თანდათანობით აღის მალა და მალა კერძოდან საყოველთაოზე, მრავალგვარობიდან ერთიანობაზე. ეს მოქმედება არის აზროვნება, ხოლო უნარი ამისა — განსჯა; შედარება და განყენება მისი ორი მთავარი მოქმედებაა; ცნებები, და ამიტომ მსჯელობანიც და დასკვნებიც, ამ მოქმედებათა შედეგია“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ცნებათა ჩამოყალიბებისა და საერთოდ შემეცნების ასეთი გაგება სრულიად საწინააღმდეგოა იმისა, რასაც ამბობდა კანტი. იგი კატეგორიულად უარყოფდა აზრს გრძნობადი შემეცნებიდან, ან გრძნობადი თვალსაჩინოებიდან ცნებების და უზოგადეს გარკვეულობათა გამოყვანის შესაძლებლობის შესახებ. ყოველი ჩვენი ცოდნა ცდით იწყება, წერდა იგი არაერთხელ, მაგრამ იქვე დასძენდა რომ ეს ცოდნა ცდიდან არ გამოიყვანებაო<sup>2</sup>. კანტისათვის შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არა სუბიექტის მიერ თავისი ცნობიერების გარკვევა. ამიტომაც რომ მასთან სიმძიმის ცენტრი გადატანილია იმის გამორკვევაზე, თუ როგორია ადამიანის შემეცნების უნარი და როგორ ხდება მისი ცნობიერების კანონზომიერების გაობიექტურება, მისთვის საყოველთაობისა და აუცილებლობის პრედიკატის მინიჭება. აქედან,

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგოკა, 1949, გვ. 29.

<sup>2</sup> Кант, К. Ч. Р., გვ. 114.

ცხადია, რომ კანტისათვის ობიექტური კანონზომიერება არ არსებობს, საგანთა და მოვლენათა ობიექტური კავშირები არ არსებობენ. ასეთი რამ შესაძლებელია, ახასიათებდეს საგანთა თავისთავად სფეროს, მაგრამ ჩვენ მათ შესახებ არაფერი არ ვიცით, რადგან მოკლებული ვართ უკანასკნელთა ცოდნის პირობას, არა გვაქვს ისეთი თვალსაჩინო წარმოდგენები, რომლებიც შესაძლებელს ყოფდნენ მათ შემეცნებას. რაც შეეხება იმ სამყაროს, რომელთანაც ურთიერთობა გვაქვს, იგი მოკლებულია თავის საკუთარ კანონზომიერებას, უბრალოდ მოვლენათა სამყაროა და ამიტომ მისი კანონზომიერება, ისევე როგორც თვითონ მოვლენები მხოლოდ სუბიექტში და სუბიექტის მიმართ არსებობენ<sup>1</sup>. კანონსა და კანონზომიერებას აუცილებლობა და საყოველთაობა უნდა ახასიათებდეს. ასეთი რამ კი არ შეიძლება იქნეს გამოყვანილი ცდიდან. ერთადერთი გამოსავალი ამ მხრივ სუბიექტია, რომელიც თვითონ უნდა წარმოადგენდეს მოვლენებისათვის აუცილებლობისა და საყოველთაობის მიმცემ საფუძველს<sup>2</sup>.

რადგორც ზემოთ დავინახეთ, ს. დოდაშვილმა სრულიად სხვა გზას მიმართა, მან აღიარა ობიექტური სამყაროს მყოფობა თავისი უსასრულო კავშირებითა და კანონზომიერებით. ეს უკანასკნელი მან ისეთ უმაღლეს ჭეშმარიტებად გამოაცხადა, რომელიც დამტკიცების გარეშე უნდა იქნეს დაშვებული. ეს ისეთი დაშვებაა, აღნიშნავდა ს. დოდაშვილი, რომელსაც ყოველდღიურად ამტკიცებს ადამიანის შემეცნებითი პრაქტიკა. და რადგან დაშვებულია სამყაროს რეალური არსებობა თავისი კავშირების უსასრულო ჯაჭვით, ბუნებრივია, შემეცნება უნდა გასცილდეს ცნობიერების ფარგლებს და ცნობიერება წარმოიდგინოს როგორც იმის ასახვა, რაც ცნობიერება არაა და მის გარეთაა. ს. დოდაშვილმა კარგად იცის, რომ ცნობიერება სუბიექტისა და ობიექტის ერთობლივი შედეგია, რადგან მასში არის ის, რაც გარედანაა მიღებული, მაგრამ არის აგრეთვე ისეთი რამ, რაც გარედან არ მიიღება. აქ იჩენს თავს ს. დოდაშვილის უარყოფითი დამოკიდებულება იმ გავზიადებასთან, რასაც იჩენდა, ერთი მხრივ, რაციონალიზმი, ხოლო მეორე მხრივ, ემპირიზმი. ს. დოდაშვილის აზრით, სწორია ემპირიზმი, როდესაც ამტკიცებს, რომ „არაფერია გრძნობაში ისეთი, რაც ნივთიერ ბუნებაში არ იყოს: ცდა ცხადად ამტკიცებს ამ ჭეშმარიტებას“, მაგრამ მართებულია, მეორე მხრივ, რაციონალიზმის მტკიცებაც, რომ „გონებაში არაფერი არ შეიძლება იყოს, რაც გრძნობას ექვემდებარება“. მიუხედავად ამისა, მათი იზოლაცია ერმანეთისაგან ერთსაც და მეორე-

<sup>1</sup> Кант, К. Ч. Р., გვ. 113.

<sup>2</sup> Кант, Прологомены, 1937, გვ. 60.

საც აზრსა და მნიშვნელობას უქარგავს. ქვეშარიტება იმის აღიარებაშია, რომ გონებაში არსებული გრძნობაში უნდა იყოს გავლილი, მაგრამ გონება ამაზედ არ დაიყვანება, მას უნდა ჰქონდეს აგრეთვე რაღაც მისთვის დამახასიათებელი. ლოკმა თქვა: „არ აფერია გონებაში ისეთი, რაც უწინ გრძნობაში არ ყოფილიყო; ლაიბნიცმა დაუმატა: გარდათვით გონებისა, — და ეს დამატება სრულიად აუცილებელია იმისათვის, — წერს ს. დოდაშვილი — რათა განმარტებული იქნას გონების არსება“<sup>1</sup>.

ს. დოდაშვილის აზრით, გონების დამოუკიდებელი როლი გრძნობადი მონაცემების დამუშავებაში და მის ისეთ ჩამოყალიბებაში მდგომარეობს, რომელიც ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა სახით, პირველად აძლევს ცოდნას სისტემატურ და მეცნიერულ ხასითს. ამიტომ, იგი სავსებით მართებულ დასკვნას აკეთებს, როდესაც წერს, რომ „ყოველი ცნება არის გონებისა და იმ საგანთა ერთობლივი მოქმედების ნაყოფი, რომელსაც ცნება შეესაბამება“<sup>2</sup>. მართლაც, ცნება, როგორც შემეცნების ორივე კომპონენტის ნაყოფი, თავისი შინაარსის მიხედვით თუ საგნისეულია და საგანს გამოხატავს, თავისი ფორმით გონებისეულია და ამ მხრივ განსხვავებულია საგნისაგან. ცნება მატერიალურის არამატერიალური გამოსახულებაა და ამაშია ჩვენი აზრით, ს. დოდაშვილის ერთი დიდი მიხვედრა და მისი თვალსაზრისის მატერიალისტური ტენდენციატ.

ს. დოდაშვილი გამოდის რა შემეცნებაში ემპირიულისა და რაციონალურის ასეთი სწორი მიმართებიდან, უარყოფს ყოველგვარ სექპტიციზმს. იმის აღიარებით, რომ დაშვებული უნდა იქნეს კანონზომიერების ობიექტურობა, რომლის არსებობასაც, მისი აზრით, ამტკიცებს ყოველდღიური შემეცნებითი პრაქტიკა, დადებითადაა მის მიერ გადაჭრილი შემეცნების შესაძლებლობის საკითხი. იგი კატეგორიულად უარყოფს არსებობის სუბიექტურ-იდეალისტურ გაგებას და აღნიშნავს, რომ სამყაროს კანონების არცოდნა სრულებითაც არ გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ მათი არარსებობის შესახებ. კანონები ისეთი ხასიათისანი არიან, რომ შეიძლება ისინი არ ვიცოდეთ, დაფარული იყვნენ ჩვენთვის, რადგან „დიდხანს ფარული რჩებიან გამოუცდელი თვალისათვის“, მაგრამ ღრთთა განმავლობაში აღამიანი მათ შემეცნებს და მეცნიერულ ფორმულებში ჩამოაყალიბებს. ანუ როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „დაკვირვება მიგვითითებს მათზე (ე. ი. ამ ობიექტურად არსებულ და ჩვენთვის ჯერ კიდევ უცნობ კანონებზე — ვ. გ.), განყე-

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 28.

2 იქვე, გვ. 46.

ნების ძალა ათავსებს მათ ცნებებში და წარმოგვიდგენს ზუსტ ფორმებში“<sup>1</sup>.

ვიდრე გონების შესახებ ზოგიერთ სპეციფიკურ საკითხს შევეხებოდეთ, ინტერესს მოკლებული არ იქნება ს. დოდაშვილის მსჯელობა შემეცნების შესახებ სხვა მხრივაც განვიხილოთ. თუ აქამდის ჩვენ საქმე გვქონდა ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური კონცეპციის ისეთ მხარეებთან, რომლებიც უფლებას გვაძლევდა კანტის თვალსაზრისთან მათი შედარებისათვის, ახლა საქმე გვაქვს ისეთ მომენტებთან, რომლებიც აჩვენებენ ს. დოდაშვილის სიახლოვეს ფიხტესთან და ამავე დროს მისგან წინ გადადგმულ ნაბიჯსაც.

საკითხი ისევ სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობას ეხება. როგორც ცნობილია, ვერც ერთი იდეალისტი თავს ვერ არიდებს ობიექტის არსებობა და, რამდენადაც მონისტური არ უნდა იყოს ესა თუ ის იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემა, ობიექტური რეალობის „მოხსნის“ ანდა „ახსნის“ საკითხი მისთვის ყოველთვის თავსამტკრევეი საკითხია. იგივე პრობლემა არანაკლები სიმწვავეით იღვა გერმანული იდეალიზმის, კერძოდ კანტისა და ფიხტეს წინაშე. კანტმა კარგად დაინახა მთელი უაზრობა და საშიშროება ობიექტური სამყაროს არარობად, ან აზრისეულად გამოცხადებისა. ამიტომ იგი იძულებული იყო აზრისეულად გამოცხადებინა მხოლოდ მოვლენათა სამყარო, მაგრამ დაეშვა აზრისაგან დამოუკიდებელი საგნების თავისთავად სამყაროს არსებობა. აქედან გამომდინარე, იგი, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, დეკარტის „ემპირიული იდეალიზმისა“ და ბერკლის „მისტიკური და მეოცნებე იდეალიზმისაგან“ განსხვავებით, თავის იდეალიზმს კრიტიკულ იდეალიზმს უწოდებდა, რომლის თავისებურება იმაშია, წერდა იგი, რომ „...მე ყოველშემთხვევაში ვალიარებ, რომ ჩვენ გარეთ არსებობენ სხეულები, ე. ი. ნივთები, რომლებიც თავისთავად ჩვენთვის სრულიად უცნობნი არიან, მაგრამ რომელთა შესახებ ჩვენ ვიცით იმ წარმოდგენების მიხედვით, რომლებიც ჩვენში აღიძვრიან ჩვენს გრძნობელობაზედ მათი გავლენით და რომლებსაც ჩვენ ვაძლევთ სხეულის სახელწოდებას, სახელწოდებას რომლებიც აღნიშნავენ, ამრიგად, იმ ჩვენთვის უცნობ, მაგრამ მიუხედავად ამისა ნამდვილ საგანთა მოვლენებს“<sup>2</sup>.

მიუხედავად ამისა, კანტმა საგანთა თავისთავადი სამყარო მოწყვიტა შემეცნების სფეროს, რომელიც მოვლენების სამყაროთი შემოფარგლა, რისთვისაც მას დასჭირდა, მსგავსად ბერკლისა, ლოკის მარჯვნივ განვითარება, ე. ი. სუბიექტურ მოვლენებდ გამოცხადება არა მარტო

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 14.

<sup>2</sup> Кант, Пролегомены, 1937, гв. 51.

ე. წ. მეორადი, არამედ პირველადი (განფენილობა, შეუვალობა, მატერიალურობა, ადგილი და ა. შ.) თვისებებისა და ამით მოვლენათა სამყაროს გადაქცევა მოჩვენებით სამყაროდ.

როგორც ლენინი აღნიშნავდა, სუბიექტის და ობიექტის მიმართების კანტისეული გადაწყვეტა არ აკმაყოფილებდა არც მატერიალისტებს და არც იდეალისტებს. მატერიალიზმი მას უსაყვედურებდა მოვლენათა სამყაროს მოწყვეტას არსებათა სამყაროსაგან, ხოლო იდეალიზმი მას მემარცხენეობას სწამებდა და ნაკლად უთვლიდა საგანთა თავისთავად სამყაროს არსებობის დაშვებას<sup>1</sup>. იდეალიზმის ერთ-ერთი თვალსაზრისი წარმომადგენელი ფიხტე იყო, რომელმაც სცადა კანტის მოძღვრების განთავისუფლება თავისთავად არსებული საგნებისაგან, კანტის განვითარება მარჯვნივ და აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემის აშენება.

ფიხტემ თავისი ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად გამოაცხადა კანტის ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია ან თვითცნობიერების ტრანსცენდენტალური ერთიანობა, რომელსაც კანტი განიხილავდა როგორც წარმოდგენათა სინთეზის საყოველთაობისა და აუცილებლობის აპრიორულ პირობას. კანტმა, მართალია, წამოაყენა ეს პრინციპი, მაგრამ, ფიხტეს აზრით, მან იგი ფილოსოფიის აბსოლუტურ პრინციპად ან აბსოლუტურ საფუძველდებულად ვერ აქცია. „კანტს თავის კატეგორიების დედუქციაში გადაკვრითა აქვს ნათქვამი ჩვენი დებულების, როგორც მთელი ცოდნის აბსოლუტური საფუძველდებულების შესახებ — წერდა ფიხტე, მაგრამ იგი მას არსად არა აქვს დადგენილი, როგორც აბსოლუტური საფუძველიანობა“<sup>2</sup>.

როგორც კუნო ფიშერი წერს, ფიხტე ფიქრობდა, რომ კანტის ტრანსცენდენტალური აპერცეპციის გადაქცევით მთელი ფილოსოფიის ამოსავალ საწყისად, „სისტემაში მოიყვანა კანტის ფილოსოფია“<sup>3</sup>. ხოლო ფიხტე რომ საჭიროდ თვლიდა ამ უკანასკნელის სისტემაში მოყვანას, ჩანს მისივე განცხადებიდან: „ჩემი აზრით, — წერდა ფიხტე, — წმინდა გონების კრიტიკას ფუნდამენტი სრულებითაც არ აკლია; ფუნდამენტი სრულიად გამოკვეთილად ძევს ჩვენს წინაშე; ოღონდ მასზე არაფერი არაა აშენებული და სამშენებლო მასალები — თუმცა დეტალურად მომზადებულნი — ერთმანეთის გვერდზეა სრულიად თვითნებურად დაწყობილი“<sup>4</sup>.

1 ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბ. ტ. 14, გვ. 250.

2 Фихте, Избранные сочинения, 1910, стр. 76.

3 Куно Фишер, История новой философии, т. VI, стр. 220.

4 Фихте, Избранные... стр. 468.

ასე იყო თუ ისე, ფიხტემ თავისი ფილოსოფიის ამოსავალ საწყისად გამოაცხადა აბსოლუტური მე, როგორც მთელი ფილოსოფიის აბსოლუტური საფუძველდებულება და ამ საფუძველდებულებიდან სცადა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, განვითარება. ამ მხრივ ფიხტე კანტიდან მარჯვნივ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა და საინტერესო არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც ს. დოდაშვილისათვის და არც, მითუმეტეს, ჩვენთვის, როდესაც ს. დოდაშვილთან ურთიერთობაში განვიხილავთ მას. მაგრამ, მიუხედავად იდეალიზმისა, იგი სხვა მხრივ იყო საინტერესო ს. დოდაშვილისათვის და საინტერესოა ჩვენთვისაც, რათა ჩვენი მოაზროვნის მსოფლმხედველობა სათანადოდ გავარკვეოთ. ეს ინტერესი იმითაა გამოწვეული, რომ, მართალია, ფიხტე კანტისაგან მარჯვნივ გადადგმული ნაბიჯი იყო, მაგრამ მარცხნივაც გადადგა მან საკმაოდ დიდი ნაბიჯი. და სწორედ ამ უკანასკნელში უნდა ვეძებოთ ის ცხოველყოფელი ძალა, რამაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ს. დოდაშვილის თვალსაზრისთა განვითარებას.

ფიხტემ, მართალია, აბსოლუტური მე აიღო თავის ფილოსოფიის პრინციპად, მაგრამ იგი განიხილა როგორც ისეთი მოქმედი ძალა, რომელიც თავის მოქმედებაში აღწევდა მხოლოდ კეშმარიტებას. მართალია, მისი საქმე — ქმედება (thatandlung) ერთი და იგივე იყო, მაგრამ მან ცხადი გახადა, რომ აბსოლუტური მე არარაა ობიექტის გარეშე, თუნდაც ეს ობიექტი მისივე „მოქმედების საქმე“ იყოს, რომ ცნობიერება უნდა დაუპირისპირდეს ყოფიერებას და ამ დაპირისპირებულთა ბრძოლაში უნდა განვითარდეს კეშმარიტება. ანუ როგორც იგი წერდა „კეშმარიტება შეიძლება დაიბადოს მხოლოდ ბრძოლაში“. აქ ორი გარემოებაა საყურადღებო: ერთი მხრივ, ფიხტემ, მართალია იდეალიზმის პოზიციებიდან, მაგრამ მაინც უარყო სამყაროს გათიშვა მოვლენად და არსებად. მასთან ცნობიერება სამყაროს დაუპირისპირდა და შემეცნებისათვის საჭირო გახდა ცნობიერების ფარგლებიდან გასვლა და სამყაროს შემეცნება. ვიმეორებთ, მართალია ფიხტე ფორმალურად ცნობიერებას ვერ გასცდა, მან ყველაფრის პრინციპად აბსოლუტური მე გამოაცხადა, მაგრამ ფაქტიურად იგი გასცდა მას, რადგან მისი აბსოლუტური მე აბსოლუტურად ზედმეტი გახდა და ნამდვილი პროცესი დაბოლოებულ მე-სა და დაბოლოებულ არა მე-ს ან ინტელექტუალურ სუბიექტსა და მისგან განსხვავებულ არაცნობიერ სამყაროს შორის გაიშალა. მართალია საბოლოო ჯამში ფიხტემაც თავი ვერ დააღწია კანტის ნიეთს თავისთავად. მისთვის „გარეგანი ბიძგი“ აუხსნელი დარჩა, მაგრამ ჩვენი საკითხისათვის ეს არც საჭიროა და არც საინტერესო. მთავარი სამყაროსა და ცნობიერების დაპირისპირების აღიარებაშია და იმის დაშვებაში, რომ ცნობიერება მხოლოდ იმ მომენტიდან

იწყება, როდესაც სუბიექტი იწყებს თავისი თავის განსხვავებას ობიექტისაგან.

მეორე მხრივ, საყურადღებოა ის, რომ სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობა ფიხტემ გაიგო როგორც დიალექტიკური პროცესი. მართალია ეს დიალექტიკაც მოჩვენებითი იყო, რადგან მას იდეალიზმის პრინციპი ელო საფუძვლად, მაგრამ თვით ფაქტი დიალექტიკური დაპირისპირების აღიარებისა მნიშვნელოვან გარემოებას წარმოადგენდა ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის.

ორივე ეს მომენტი შესანიშნავად გამოიყენა ს. დოდაშვილმა, მაგრამ აქაც, ისევე როგორც კანტთან ურთიერთობისას, მან თავისი საკუთარი გზა მონახა და თუ ფიხტეს ნააზრევში წამოყენებული საერთო პრინციპები მისთვის მისაღები იყო, ამ პრინციპების განხორციელების საფუძველი არ იყო მისთვის მისაღები. მართლაც, იმისათვის რომ ადგილიდან დაეძრა თავისი თვალსაზრისი, ფიხტე იძულებული გახდა მე-ში არა-მე დაენახა და მათი დაპირისპირება ეცნო, მაგრამ მისთვის არა-მე სხვა არაფერი იყო თუ არა მე-ს არაცნობიერი მოქმედება, თუ არა იდეალური რეალობა.

სულ სხვაა ს. დოდაშვილი. მან უარყო იდეალურ-რეალურის ფიხტესეული თვალსაზრისი და გადაჭრით აღიარა საგნის მყოფობა ისევე, როგორც სუბიექტისაც. ს. დოდაშვილის საგანი არც კანტის მოვლენაა (თუმცა მოვლენა კია), მაგრამ არაა არც ფიხტეს იდეალური-რეალობა. ის ისეთივე მყოფობაა, როგორც შემეცნებლის მყოფობა, იგი შემეცნებლისაგან დამოუკიდებელი რეალობაა. ორივე ისინი თავისი გარკვეულობებით თავის თავის ტოლნი არიან, ანუ როგორც ს. დოდაშვილი წერს „მე არის მე და არა-მე არის არა-მე“. თვითოეული მათგანის იგივეობა თავისთავთან მათი არსებითი თვისებებითაა განსაზღვრული, იმ თვისებებით, რომლებიც საგანს მის საგნობრიობას უნარჩუნებენ. მაშასადამე, ეს ისეთი გარკვეულობებია, რომელთაგან ერთი მეორის შედეგს კი არ წარმოადგენს ერთიდან მეორის მიერ თავისთავის განსხვავების ან თავისი არაცნობიერი მდგომარეობის აზრით, არამედ აქ ორი რეალური, თავისი მყოფობის მქონე გარკვეულობის დაპირისპირებასთან გვაქვს საქმე. ცნობიერების პირველი აქტი მაშინ იწყება, როდესაც იგი თავისთავს ანსხვავებს ობიექტისაგან, როდესაც იგი იწყებს იმ დაპირისპირების გაგებას, რომლებიც სუბიექტსა და მის საგანს შორის არსებობს. „პირველი დაპირისპირება — წერს ს. დოდაშვილი — ხდება თვით მოაზროვნე ძალასა და საგანს შორის; სულს არ შეუძლიან სხვანაირად შეიცნოს საგანი თუ არა თავისი თავისაგან მისი



განსხვინებით და მისდამი თავისი თავის დაპირისპირებით<sup>1</sup>. მაშასადამე, დაპირისპირება სუბიექტსა და ობიექტს შორის განხილულია როგორც შემეცნების მთავარი პირობა. მაგრამ ეს დაპირისპირება რაღაც ხელოვნურად შენაქმნი კი არაა, არამედ რეალურად იმთავითვე არსებული დაპირისპირებაა. „თუ გონების თვისებას ჩავუყვირდებით, არ შეიძლება არ შევეამჩნიოთ, — წერდა ს. დოდაშვილი, — რომ აზროვნების თვით პირველ მოქმედებაშიც უნდა იყოს მოაზროვნისა და სააზროვნის დაპირისპირება“<sup>2</sup>. აქვე თითქოს პირდაპირ ფიხტეს წინააღმდეგ, ს. დოდაშვილი დასძენს, რომ აზროვნება, „ხედავს რა ამ დაპირისპირებას, შეიგნობს, რომ მოაზროვნე სრულიად განსხვავებულია სააზროვნოსაგან, და რომ წარმოსადგენი საგანი არასგზით არ შეიძლება იყოს იმ ქვემდებარედ, რომელიც მას წარმოადგენს“<sup>3</sup>.

როგორც ცნობილია, ორსავე აღნიშნულ მომენტში ფიხტე სრულიად სხვა აზრისა იყო. ფიხტეს აზრით, სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება არაა მე-ს, ან აზროვნების მოქმედების პირველი აქტი. ამ მოქმედების პირველი აქტი აბსოლუტური მე-ა ანუ მე-ს მიერ თავისი თავის დადგენა, სადაც მე არის საქმეც და ქმედებაც, სუბიექტიც და ობიექტიც. აქ არავითარი დაპირისპირება არ არსებობს, ყველაფერი მე-ა. აზროვნების პირველი აქტი იმაში მდგომარეობს, წერს ფიხტე, რომ „მე ადგენს თავისთავს და იგი მხოლოდ ამ თვითდადგენის ძალით არის. და, პირიქით, მე არის, და იგი თავის ყოფიერებას ადგენს მხოლოდ თავისივე ყოფიერების შემწეობით. იგი ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს იმას, რომელიც ახდენს მოქმედებას და ამ მოქმედების პროდუქტს, მოქმედ საწყისს და იმას, რაც მიიღება ამ მოქმედების რეზულტატში. მოქმედება და საქმე არის ერთი და იგივე და ამიტომ მე საქმე — მოქმედების გამოხატულებაა; ამასთან მხოლოდ ერთადერთი შესაძლო საქმე — მოქმედებისა“<sup>4</sup>. აქედან ფიხტე აკეთებს დასკვნას მე-ს პირველი მოქმედების შესახებ, რომ „მე პირველ საწყისში უპირობოდ ადგენს თავის საკუთარ ყოფიერებას“. განმარტავს რა ამ დასკვნას, ფიხტე დასძენს, რომ „თუ სხვა სიტყვების დახმარებას მივმართავთ, ყოველივე ეს ნიშნავს ...შემდეგსა: მე აუცილებლობით არის სუბიექტის და ობიექტის იგივეობა, — სუბიექტ-ობიექტი და

1. ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 33

2. იქვე, გვ. 30.

3. იქვე.

4. Фихте, Избранные сочинения, т. I, 1916, стр. 79.

ოგი პირდაპირ ასეთს წარმოადგენს ყოველგვარი შემდგომი გაშუალე-  
ბის გარეშე“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ფიხტეს აზრით, ცნობიერების პირველი მოქ-  
მედება უარყოფს სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებულებას, როგორც  
შემეცნების მთავარ პირობას. ამიტომ, იმთავითვე არაა ობიექტი, იგი  
უნდა შეიქმნას აბსოლუტური მე-ს ან სუბიექტის მიერ, როგორც მი-  
სი მოქმედების მეორე აქტის შედეგი, რომლის თანახმადაც მე დაყო-  
ფის საფუძველზე აღგენს არა მე-ს, ანუ მე უპირისპირებს მე-ში დაყო-  
ფად მე-ს დაყოფად არა-მეს<sup>2</sup>.

ამიტომ სანამ ეს მეორე აქტი განხორციელდებოდეს, არ არის და-  
პირისპირება, მე არის სუბიექტიც და ობიექტიც, წარმომდგენიც და  
წარმოსადგენიც, მოქმედებაც და საქმეც.

ს. დოდაშვილმა, ცხადია, კარგად იცის ფიხტეს თვალსაზრისი.  
ამიტომ იგი განგებ სწორედ ამ მომენტებზე ჩერდება და ხაზგასმით  
აღნიშნავს, რომ აზროვნებაში დაპირისპირება მე-სა და არა-მე-ს შო-  
რის მეორადი აქტი კი არაა, არამედ იმთავითვე არსებულია, რომ არა-  
ვითარი სხვა, მათზე მალლა მდგომი, მათი იდეალური საფუძველი არ  
არსებობს და რომ ერთადერთ უმაღლეს რეალობას წარმოადგენს  
ერთი მხრივ მე, ხოლო მეორე მხრივ არა-მე, სუბიექტი და საგანი.

აღგენს რა ამ ძირეულ დაპირისპირებას სუბიექტსა და ობიექტს  
შორის, ს. დოდაშვილი, ფიხტეს წინააღმდეგ, ხაზს უსვამს იმ მომენტ-  
საც, რომ სუბიექტი და ობიექტი ერთი და იგივე არაა, რომ სუბიექტი  
არის სუბიექტი, ობიექტი არის ობიექტი, ერთი არის წარმომდგენი, მეო-  
რე წარმოსადგენი და ამიტომ მეორეს არ შეიძლება მიეწეროს ის, რაც  
არსებითაა პირველისათვის.

აღიარებს რა შემეცნების ამ ორი კომპონენტის თავისთავში გარ-  
კვეულობას; ს. დოდაშვილი მათი ერთმანეთისაგან იზოლირებას კი არ  
ახდენს, არამედ, პირიქით, მათ, როგორც დაპირისპირებულებს, ისეთ  
მიმართებაში აყენებს, როდესაც ერთი აუცილებლობით მოითხოვს  
მეორეს. აქ იჩენს სწორედ თავს დიალექტიკური თვალსაზრისი ს. დო-  
დაშვილის მსოფლმხედველობაში: სუბიექტი და ობიექტი განსხვავდე-  
ბიან ერთმანეთისაგან, ერთს თავისი მყოფობა აქვს, მეორეს — თავისი,  
მაგრამ, ამავე დროს, კიდევაც მოითხოვენ ერთმანეთს, რადგან თუ არა  
სუბიექტისაგან განსხვავებული ობიექტი და ამ განსხვავების შეგნება,  
ცნობიერება ადგილიდან ვერ დაიძვრის. ცნობიერების მოქმედება მხო-

<sup>1</sup> Ф и х т é, Избранные сочинения, т. I, 1916, стр. 75.

<sup>2</sup> о ქ ვ ე, 33. 87.

ლოდ დაპირისპირებულთა ურთიერთობაში ხორციელდება და ამიტომ ეს უკანასკნელი შემეცნების საყოველთაო კანონია.

ს. დოდაშვილი ჩამოთვლის შემეცნების კომპონენტებს, ხაზს უსვამს მათ შორის დაპირისპირებულებას და აღნიშნავს, რომ შემეცნების ყოველ საფეხურზე ერთობლივ იმყოფება ერთმანეთისადმი დაპირისპირებაში მყოფი საგანიც და სულიერი ძალაც; ამიტომ, ყოველი წარმოდგენა შინაგანი და გარეგანი სამყაროს ნაწარმოებია, დაპირისპირებულთა ერთობლიობის ანუ ერთიანობის შედეგია. ამ დაპირისპირებას ს. დოდაშვილი ფიზტეანურ ენაზე თარგმნის და წარმოადგენს, როგორც თეზისს, ანტითეზისს და სინთეზს. «ცნობიერების ყოველ მოქმედებაში, რაც გონებას ახასიათებს, ნათლად მეღავენდება, — წერს ს. დოდაშვილი — a) დებულება (thesis), b) დაპირისპირება (antithesis) და c) შეუღლება, ანუ შეერთება პირველისა და მეორისა (synthesis). მოქმედების ამ წესს აქვს უგამონაკლისო საყოველთაობა და გარდუვალი აუცილებლობა ყოველი მოაზროვნე ადამიანისათვის, მაშასადამე, ეს გონების კანონია»<sup>1</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც შემეცნების შესახებ ზემოთ ითქვა, კერძოდ, იმას, რომ სუბიექტმა უნდა ასახოს ან აღბეჭდოს თავისში ობიექტი, რადგან ადამიანს შეუძლიან მხოლოდ „გარეგანთა გრძნობათა მიერ გადაბეჭდილთა იუწყოს (შეიცნოს — ვ. გ.) სოფელი ესე“<sup>2</sup>, და რომ შემეცნების ან ცოდნის მიზანია შემეცნებულის კანონების დადგენა, მაშინ გასაგები გახდება ს. დოდაშვილის ზემოთ მოცემული დასკვნის აზრი. ანტითეზისი თეზისის უარყოფელია, საპირისპიროა (სწორედ ასე უნდა გავიგოთ სიტყვა „დაპირისპირება“), მაგრამ, ამავ დროს, მათ შორის „შეუღლება“, შეერთება ანუ ერთიანობაა. ს. დოდაშვილს, ჩანს, კარგად ესმის, რომ დაპირისპირება შეუღლებას ან შეერთებას გულისხმობს და ეს უკანასკნელი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერება მოითხოვს საგნობრიობას და, იმეცნებს რა საგნის კანონზომიერებას, ამ უკანასკნელის ცოდნის საფუძველზე მასთან ერთიანობას შეადგენს.

მაგრამ შემეცნება მარტო იმით არ იფარგლება, ს. დოდაშვილის აზრით, რომ განასხვავოს თავისი თავი ობიექტისაგან, საგნისაგან, მან, აგრეთვე, თვით საგნებიც უნდა განასხვავოს ერთმანეთისაგან. შემეცნება და ცნობიერება ხომ სხვა არა არის რა, თუ არა „ერთი საგნის მეორის საშუალებით განმსაზღვრელი“. საგნების ერთმანეთისაგან განსხვავებაც, როგორც შემეცნების ერთი ძირითადი პირობა, იმავე დაპირისპირების პრინციპს ემყარება. ამიტომ, თუ ცნობიერების პირველი

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 29 — 30.

<sup>2</sup> მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაწ. II, 1944, გვ. 64.

აქტი იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი თავი განასხვავოს საგნისაგან და მას დაუპირისპირდეს, მეორე აქტი იმაში მდგომარეობს, რომ „... უნდა გამოეორებულ იქნეს დაპირისპირების იგივე მოქმედება თვით საგნებს შორის, რათა ისინიც განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან: სხვაგვარად მათი შეცნობა შეუძლებელია“<sup>1</sup>. ს. დოდაშვილი აქ უფრო აზუსტებს დაპირისპირების აზრს და ერთიანობის მომენტს დაპირისპირებაში. იგი გარკვეულად მიუთითებს, რომ საგნებს შორის გონება დიალექტიკურ კავშირს ხელავს, რომლის თანახმადაც საგნები ურთიერთგანსაზღვრავენ ერთმანეთს უარყოფით ერთიანობის საფუძველზე: „...გონება განასხვავებს რა საგნებს მათი დაპირისპირებული თვისებების მიხედვით, აერთებს მათ სხვა მხრივ, ე. ი. იმ ნიშნების მიხედვით, — წერს ს. დოდეშვილი — რომელნიც მათთვის საერთოა“<sup>2</sup>. დაპირისპირებულთა ეს ერთიანობა, მისი აზრით, თავის გამოხატულებას პოულობს მსჯელობაში, რომელიც სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ერთი ნივთის წარმოდგენის განსაზღვრას სხვა ნივთის წარმოდგენით და ამ განსაზღვრაში განსასაზღვრათა მსგავსებისა და განსხვავების დადგენას.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ს. დოდაშვილის აზრით, დიალექტიკური ხასიათისაა არა მარტო ცნობიერების მიმართება საგანთან, არამედ თვით საგნების მიმართებაც ერთმანეთთან და მათი წარმოდგენების მიმართება ჩვენში. ეს დიალექტიკური ხასიათი მკლავნდება მათს განსხვავებაში ერთიანობის აღმოჩენით, ერთად ერთი, რაც შესაძლებელს ყოფს შემეცნებას. აქ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს პროფ. შ. ნუცუბიძე, საქმე გვაქვს იმის მსგავს მდგომარეობასთან, რომელიც ენგელსის მიერ დახასიათებული იქნა, როგორც სუბიექტური და ობიექტური დიალექტიკა<sup>3</sup>. ს. დოდაშვილის შეხედულება ველარ თავსდება ფორმალური ლოგიკის ფარგლებში. ამიტომ ის, როგორც შემეცნების, ისე ყოფიერების განხილვის პროცესში ბევრ საყურადღებო დიალექტიკურ მიხვედრას აკეთებს. აქ საქმე ისეთ საკითხებთანა გვაქვს, რომლებიც სხვადასხვანაირ შეფასებისათვის საბაბსა და საფუძველს იძლევიან. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ს. დოდაშვილის ზემოთ განხილულ დიალექტიკურ თვალსაზრისს და იმასაც, რომ მისთვის გონება შემეცნების ადამიანური და სრულებითაც არა ზეადამიანური უნარია, მაშინ ბევრი გაუგებრობა თავიდან იქნება აცილებული და ს. დოდაშვილის ჭეშმარიტ აზრს მივეუახლოვდებით. ცხადია, დოდაშვილს რომ

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 33.

2 იქვე

3 პროფ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, 1958,

განეხორციელებინა თავისი ფართო ჩანაფიქრი, მაშინ მსჯელობა მის ცალკეულ დებულებათა შესახებ სათუო აღარ იქნებოდა, მათ იგი სათანადოდ გაშლიდა და განავითარებდა. მაგრამ დღეს, როდესაც ჩვენს წინაშეა მისი ფილოსოფიური ჩანაფიქრის მხოლოდ შესავალი ნაწილი და მასში გაბნეული ცალკეული დებულებების მიხედვით გვიხდება ს. დოდაშვილის შეხედულებათა აღდგენა, ბუნებრივია, მოცემულ დებულებათაგან ამა თუ იმ აზრის გამოყვანა რამდენადმე სათუოა, ხშირად, შეიძლება ადვილად იქნეს წამოყენებული რომელიმე მტკიცების საწინააღმდეგო მოსაზრება. ამიტომ, რამდენადაც ჩვენ მოკლებული ვართ რაიმე სხვა შესაძლებლობას, ს. დოდაშვილის ცალკეულ მოსაზრებათა გარკვევისას მისი ფილოსოფიური ნაშრომების საერთო ტენდენციით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.

ამ მხრივ ყველაზე რთული მდგომარეობა იქნება ისეთი საკითხების გარკვევისას, როგორცაა ს. დოდაშვილის აზრი მოვლენისა და არსების შესახებ, გონების აპრიორული კანონების შესახებ და ა. შ. ეს ის საკითხებია, რომლებმაც საბაბი მისცა ზოგიერთ ავტორს ს. დოდაშვილში დაენახა დუალისტი, წმინდა კანტიანელი და სხვ.

ზემოთ მოცემული განხილვიდან ნათელია, რომ ს. დოდაშვილი არ შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა კანტიანელად. მაგრამ იმისათვის, რომ დასაბუთდეს მისი არსებითი განსხვავება კანტისაგან და ნაჩვენები იქნეს ს. დოდაშვილის ფილოსოფიის დუალისტურად მიჩნევის უსაფუძვლობა, საჭიროა ზემოთ დასახელებული საკითხების სათანადო ახსნა და განმარტება.

ჩვენამდე მოღწეული ს. დოდაშვილის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომი არის მისი „ლოგიკა“, რომელიც, ბუნებრივია, ასრებითად ლოგიკის პრობლემების განხილვას ემსახურება. ლოგიკა, ს. დოდაშვილის აზრით, არის მეცნიერება არა სააზროვნო საგანთა თვისების შესახებ, არამედ მეცნიერება თვითონ „აზროვნების საყოველთაო და უცვლელი კანონების“ შესახებ. ლოგიკა, მაშ, არ არის მეცნიერება საგნების შესახებ, იგი აზროვნების წესების შესახებ მეცნიერებაა და ამიტომ, ცხადია, აზროვნების წესები შეიძლება შევისწავლოთ ისე, რომ არ მივმართოთ საგნებს, ცდას. ამ შემთხვევაში, გონებას თავისთავთან აქვს საქმე, თავისთავს იხდის შესწავლის ობიექტად. ასე რომ, ერთიდაიგივეა მოქმედი ძალაც და მოქმედი საგანიც. აქ ნათელ დემონსტრაციას პოულობს ფიხტეს დებულება საქმე — ქმედების (tathandlung) შესახებ, მაგრამ სულ სხვა აზრით, ვიდრე ფიხტეს ჰქონდა წარმოდგენილი და აქაა სწორედ განსხვავებაც ს. დოდაშვილის აპრიორიზმსა და იმ ამპრიორიზმს შორის, რომელიც მიღებული იყო კანტ-ფიხტეს სისტემაში.

ს. დოდაშვილის აზრით, გონების რეფლექსია თავისთავზე არის ქმედებაც და საქმეც, მაგრამ ეს უკანასკნელი ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება და ამიტომ ის კანონები, რომლებიც თავისთავზე რეფლექსიისას გონებას გამოჰყავს თავისი თავიდან, მართალია აპრიორული, მაგრამ მხოლოდ გონების სპეციფიურობის განმსაზღვრელი, მხოლოდ გონებისათვის დამახასიათებელი კანონებია, რომლებიც არ ვრცელდებიან მისგან დამოუკიდებელ სამყაროზე. ამასთან, ეს კანონებიც ასახვის გზით მიიღებიან. ისევე როგორც გონება ბუნების კანონებს შეიმეცნებს მხოლოდ იმ გზით, რომ ბუნებას გაიხდის თავის საგნად, დაუპირისპირდება მას და ასახავს მის ურთიერთ განსაზღვრებებს, ასევე გონება თავისთავს უკვირდება და თავისთავზე თვითდაკვირვების გზით ასახავს მისთვის დამახასიათებელ კანონებს. „...შეგვეკითხებიან: — წერს ს. დოდაშვილი — როგორ და რა წესების მიხედვით შეუძლია გონებას შეიცნოს თავისი თავი, როცა იგი (აზროვნების — ვ. გ.) ყველა წესების წყაროა? ჩვენ არ შეგვიძლიან სხვანაირად ვიზაროვნოთ, თუ არა განსაზღვრული კანონების მიხედვით; მაშასადამე, თვით გონების შესახებაც ჩვენ შევიცნობთ იმ კანონებს ა ს ა ხ ვ ი ს გ ზ ი თ, — სრულიად ისე, როგორც ჩვენ მხოლოდ თვალების საშუალებით შეგვიძლია დავინახოთ საგნები, და თვით თვალებსაც სხვანაირად ვერ ვხედავთ სარკეში, თუ არა მათივე საშუალებით. სწორედ ამაში მდგომარეობს ჩვენი სულის ის საუცხოო თვისება, რომელიც ბღის მას მოქმედ ძალადაც და მის მოქმედების საგნადაც. ასეთია ოვითცნობიერების ბუნება. ასახვის მეოხებით, შინაგანი სამყაროს მოვლენებისადმი ყურადღების მეოხებით, გონება თითქოს სარკე ხდება, რომელშიც იგი თვით თავისთავს ჰკრეტს და თავისი თავის ასეთი ჰკრეტის საშუალებით გამოჰყავს თავისი მოქმედების კანონები, ე. ი. აზროვნების კანონები, მისთვის დამახასიათებელნი. მეცნიერება ამ კანონების შესახებ არის ლოგიკა“<sup>1</sup>.

ეს კანონები აზროვნების კანონებია, რომლებიც გარესამყაროს შემეცნებაში გამოიყენებიან, მაგრამ თავის გამოყვანისათვის გარეშე საგნების შემეცნებას, გარეგან ცდას არ საჭიროებენ. ეს ის წესებია, რომლებიც მუდამ თავისი თავის ტოლი და უცვლელი რჩებიან მოვლენათა რა სახეს და რა სიმრავლესაც არ უნდა ეხებოდეს გონება. აზროვნების ეს კანონები, როგორც აზროვნების სპეციფიური კანონები, ცდისაგან დამოუკიდებელი და, მაშასადამე, აპრიორული კანონები არიან. „აზროვნების საყოველთაო და აუცილებელი კანონები მხოლოდ გონებაში შეიცნობა apriori, — წერს ს. დოდაშვილი, — ლოგიკა

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 15 — 16.

შეიძლება იყოს წმინდა გონებისეული მეცნიერება, მაგრამ არა წმინდა ცდისეული, თუმცა შინაგან ცდას მიეყავართ სწორედ ასეთივე კანონების შემეცნებად<sup>1</sup>. წმინდა გონებისეულია ეს წესები და კანონები იმდენად, რამდენადაც, ს. დოდაშვილის აზრით, ისინი წმინდა ფორმალური კანონებია. ისინი იმას კი არ გვასწავლიან, თუ როგორ მივალწვიოთ ჰეშმარიტებას, არამედ უბრალოდ იმას, თუ როგორ „გამოვიყვანოთ მოცემული ჰეშმარიტებიდან შედეგები წინააღმდეგობისა და დაბნეულობის გარეშე. მას შეუძლია მზა მასალას მისცეს ფორმა, შექმნას მისგან მთელი“. ამდენად, ცხადია, რომ „ლოგიკა“ სტოვებს აზროვნების მასალას და გონების მარტო ფორმას მოიცავს“, რითაც ბუნებრივად აიხსნება ის გარემოება, რომ „აზროვნების მეცნიერება არ არის — ს. დოდაშვილის აზრით — შემეცნების მეცნიერება“<sup>2</sup>.

ასეთია ს. დოდაშვილის თვალსაზრისი აპრიორიზმის შესახებ, რომელსაც, ცხადია, საერთო არაფერი აქვს კანტის აპრიორიზმთან. გონება აქ ბუნების კანონმდებლის როლში კი არ გვევლინება, არამედ მხოლოდ თავისი თავის კანონმდებლად წარმოგვიდგება. ჩვენის აზრით, ამ უკანასკნელ დებულებაში ჩანს ს. დოდაშვილის შორსმხედველობაც და ნაკლიც. კერძოდ, ს. დოდაშვილი კარგად ხედავს იმ გარემოებას, რომ ტრადიციული ლოგიკის წესები და კანონები აზროვნებისათვის დამახასიათებელი წესები და კანონებია, რომლებიც სინამდვილის არც ერთ სხვა სფეროში არ მოქმედებენ. ისინი აზროვნების კანონებია და ამიტომაც, რომ ლოგიკის, როგორც მეცნიერების საგანიც აზროვნებაა, მისი კანონები და წესებია. ამ მხრივ, ს. დოდაშვილი სავესებით მტკიცედ იდგა თავისი თანამედროვე მოწინავე მეცნიერების სიმალლეზე. მაგრამ აქვე იყო ის ნაკლი, რომელსაც ს. დოდაშვილი თავის თანამედროვე მეცნიერებასთან ერთად იზიარებდა და რომელიც მხოლოდ დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა დასძლია. აზროვნების ერთადერთ მეცნიერებად არ შეიძლება ყოფილიყო გამოცხადებული ტრადიციული ლოგიკა, როგორც აზროვნების უცვლელი წესებისა და კანონების სფეროთი შემოფარგლული მეცნიერება. „მეცნიერება აზროვნების შესახებ, როგორც ყოველი სხვა მეცნიერება, ისტორიული მეცნიერებაა, — წერდა ფ. ენგელსი — მეცნიერება ადამიანის აზროვნების ისტორიული განვითარების შესახებ... აზროვნების კანონების თეორია არასგზით არაა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი — სამარადისო ჰეშმარიტება“, როგორც ეს „ფილისტერის გონებას

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 18.

2 იქვე, გვ. 17.

წარმოდგენია სიტყვა „ლოგიკის“ გაგონებაზე“<sup>1</sup>. ხოლო ლენინი, თავის შენიშვნებში ჰეგელის ლოგიკაზე წერდა, რომ „ლოგიკის კანონები ობიექტურის ასახვაა ადამიანის სუბიექტურ ცნობიერებაში“.<sup>2</sup> აქედან გამომდინარე იგი ასკვნიდა, რომ „ყველაზე ჩვეულებრივი ლოგიკური ფიგურები... მოწაფურად გაბრტყელებული ...საგანთა ყველაზე ჩვეულებრივი მიმართებანია“.<sup>3</sup>

რასაკვირველია, ყოველივე ამის გათვალისწინება ს. დოდაშვილს არ შეეძლო, მაგრამ ისიც კი უნდა ითქვას, რომ ლაპარაკობდა რა ლოგიკის აპრიორულ წესებზე, ამ წესებს იგი განიხილავდა როგორც საკუთრივ აზროვნების კანონებსა და აზრის გამომდინარეობის წესებს, როგორც სპეციფიურს მხოლოდ აზროვნებისათვის და ამდენად არა ცდისეულს, არამედ მხოლოდ გონებისეულს, თუმცა შინაგანი ცდა ამტკიცებდა მათ არსებობას. ამდენად, ს. დოდაშვილის აპრიორიზმს, ცხადია, საერთო არაფერი აქვს კანტის აპრიორიზმთან.

მეორე და მთავარი კი ის არის, რომ ს. დოდაშვილმა იგრძნო ტრადიციული ლოგიკის შეზღუდულობა და ისიც, რომ ლოგიკის სფერო განსჯის სფეროა, რომელიც მხოლოდ მოვლენებს სწვდება. ამიტომ არსებაში შესაჭრელად საჭიროა გონება, აზროვნების წესების უფრო მაღალი ფორმა, ვიდრე ტრადიციულ ლოგიკაშია. როგორც ს. დოდაშვილი წერს, ლოგიკა როგორც აზროვნების მეცნიერება ანუ მენციერება აზროვნების ფორმების, წესებისა და კანონების შესახებ, თვითონ არ არის მეცნიერება შემეცნების შესახებ, მაგრამ შემეცნება ამ წესებისა და ფორმების გამოყენების გარეშე არ შეიძლება განხორციელდეს.

აქაა ის წერტილი, სადაც ს. დოდაშვილი მერყეობას იწყებს და იძულებული ხდება შემოფარგლოს ლოგიკის სფერო. ს. დოდაშვილის აზრით, ტრადიციული ლოგიკა არ შეიძლება ჩაწვდეს საგანთა არსს, იგი მხოლოდ მოვლენების სფეროთია შემოფარგლული. არსება რთული ბუნებისაა, რომელსაც ფორმალური ლოგიკის კანონებით ვერ მიწვდება გონება. იმისათვის, რომ საკითხი სათანადოდ იქნეს გაშუქებული, საჭიროა გავარკვიოთ, თუ რას უწოდებდა ს. დოდაშვილი არსებას და როგორ ჰქონდა წარმოდგენილი მისი ბუნება.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ საკითხში ს. დოდაშვილი უაღრესად სერიოზულ ნაბიჯს დგამს წინ და ამიტომ არსების საკითხი მასთან უაღრესად ყურადღებით განხილვას მოითხოვს. აქ კიდევ ერთხელ და-

1. ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 32

2. ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 38, გვ. 180

3. იქვე, გვ. 174 — 175.



სტურდება მისი მატერიალიზმიც და დიალექტიკაც, რომელიც განუყრელადაა დაკავშირებული საგანთა მატერიალურ არსებობასთან.

განმარტავს რა არსებობას, ს. დოდაშვილი წერს: „თუ განვიხილავთ ნივთებს, როგორც არსებულთ, ვხედავთ, რომ ისინი ყოველგვარი ცვლილებებისას, რომელსაც კი განიცდიან, იგივენი რჩებიან. ის მუდმივი მკვიდრი წერტილი, რომლის გარშემოც ყველა ცვლილება ტრიალებს, არის არსება (Substantia) — ყოველი დანარჩენი კი, განუწყვეტლად ცვალებადი, არის შემთხვევითობა“.<sup>1</sup> როგორც ვხედავთ, აქ კატეგორიულად არის უარყოფილი კანტისეული გათიშვა არსებად და მოვლენად. არსება მოვლენებშია, იგია ის მყარი რამ, რომელიც ცვალებადობაში მაინც ინარჩუნებს თავს. იგი მოვლენათა მუდმივად მყარი არსებობაა, შემთხვევათა აუცილებელი საფუძველია.

ცვლილებანი ნივთებში არის ორგანული, როგორც შემთხვევითი სუბსტანციისათვის და როგორც არსებითი ან სუბსტანციური. ცვლილება საზოგადოდ საგანთა ურთიერთშემოქმედების შედეგია, რომელთაგან ზოგი განიცდის და ზოგი კი მხოლოდ განამტკიცებს ცვლილებას. საგანთა მიზეზშედევობრივი ურთიერთობა სწორედ ამ ნიადაგზე ხორციელდება და ამიტომ, როგორც ს. დოდაშვილი წერს „იმას, რაც შეიცავს პირობას, რის გამოც იცვლება მეორე, ეწოდება მიზეზი, ხოლო მომხდარი ცვლილება არის შედეგი“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ მიზეზობრიობის საკითხი სავსებით მატერიალისტური თვალსაზრისითაა ახსნილი და განხილულია „როგორც არსებულთ“ ნივთთა ურთიერთშემოქმედების შედეგი.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, საგანთა ცვლილებების საფუძველია მათი არსება. არსება რთული გარკვეულობისაა, იგი დაპირისპირებულია ერთიანობაა — „არსება მუდამ იყოფა თავდაპირველად დაპირისპირებულ ნიშანთა ორ სახედ: — წერს ს. დოდაშვილი. დაპირისპირებულ ნიშანთა ეს ძირითადი სახეები შეადგენენ არსს: ვინაიდან მათი მოსპობით თვით არსებაც უნდა მოისპოს“<sup>3</sup>.

აქ უაღრესად საინტერესო საკითხია დასმული დიალექტიკისა და მატერიალიზმის თვალსაზრისით. არსება გაგებულია როგორც საგნის მთელი სუბსტანციური არსებობა, საგნობრივი სიმყარე როგორც ასეთი, მიუხედავად ცვალებადობისა. ხოლო არსების არსი გაგებულია როგორც დაპირისპირება, დაპირისპირებულ გარკვეულობათა.

1. ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 52.

2. იქვე, გვ. 53.

მთლიანობა. ამასთან, ეს დაპირისპირებულობა განიხილება როგორც ის არსებითი მხარე, რომლის მოსპობითაც მოისპობა თვითონ არსებობა.

ს. დოდაშვილის აზრით, არსებას, გარდა ძირითადი ნიშნებისა, რომელთა დაპირისპირება შეადგენს არსს და თვით არსების არსებობასაც, აქვს წარმოებული ნიშნები — კუთვნილებაანი და შემთხვევითი ნიშნები. პირველთა თვისებებურება იმაშია, რომ ისინი როგორც არსებით გარკვეულობათა კუთვნილებაანი ამ უკანასკნელებს გამოხატავენ და ამიტომ მათთან არსებით კავშირში არიან. „არსებით თვისებებს ექვემდებარებიან კუთვნილებაანი — წერს ს. დოდაშვილი; ესენი არიან არსების არა ძირითადი, არამედ ნაწარმოები ნიშნები; ისინი უშუალოდ გამომდინარეობენ არსებითი თვისებებიდან; მასასადამე, კუთვნილებათა მოსპობით ვსპობთ არსს, ხოლო ამასთანავე ერთად თვით არსებასაც“<sup>1</sup>.

რაც შეეხება შემთხვევით ნიშნებს, მათი მოსპობა არც არსისა და არც, ცხადია, არსების მოსპობას არ იწვევს: „მაგრამ შემთხვევითი ნიშნები შეიძლება იყოს და არც იყოს, საგნის არსის მოუსპობლად, — წერს ს. დოდაშვილი. შემთხვევითობანი — ერთნი ეკუთვნიან უფრო მეტად გარეგანს, და მათ ეწოდება პირდაპირ მიმართებაანი, მეორენი კი — უფრო შინაგანს, და ეწოდება სახეცვალებანი (modi)“.

ს. დოდაშვილის მთელი ეს მსჯელობა არსისა და არსების როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ, დაპირისპირებულ არსებით გარკვეულობათა, მათგან წარმოებულ და შემთხვევითი ნიშნების შესახებ, ძალიან გვაგონებს სპინოზას თვალსაზრისს Causa sui-სა, სუბსტანციისა, ატრიბუტებისა და მოდუსების შესახებ. მაგრამ ს. დოდაშვილთან უფრო მკვეთრადა აქვს გასმული ხაზი არსს, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ჩვენთვისაც მოცემულ შემთხვევაში ეს არის მთავარი.

ს. დოდაშვილი ხედავს, რომ სამყაროს სრული შემეცნებისათვის, რომლის არსება დაპირისპირებათა ერთიანობაა, არ კმარა ფორმალური ლოგიკის კანონები და წესები, არ კმარა არც ის ცნებები და კატეგორიები, რომლებსაც იყენებს ფორმალური ლოგიკა. აქ უფრო შემეცნების ისეთი უნარია საჭირო, როდესაც შემეცნება გასცდება მოვლენას და არსებაში შეიჭრება, განსჯას გადალახავს და გონების საფეხურზე ავა, ლოგიკის კანონებს გადალახავს და მეტაფიზიკის სფეროში შევა.

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 53.

ს. დოდაშვილი გრძნობს იმ ჰეშმარიტ აზრს, რომ, როგორც ენკელსი წერდა, ფორმალური ლოგიკა გამოსაყენებელია მხოლოდ მოვლენათა ზედპირზე დაკვირვებისათვის და არა მათ სიღრმეში შეჭრისათვის. ამიტომ, რომ ლოგიკას იგი უწოდებს „მეცნიერებას მოვლენების შესახებ“. მიუყენო ლოგიკის საწყისები „თვით არსს ნივთებისას, ნიშნავს მიაწერო მათ იმაზე მეტი ღირსება და ძალა, — წერს ს. დოდაშვილი, — ვიდრე მათ სინამდვილეში შეიძლება ჰქონდეთ, ნიშნავს ერთმანეთში აურიო საგნები, სრულიად განსხვავებულნი და დაპირისპირებულნიც კი, საბაბი მისცე დუალიზმს, სკეპტიციზმს და სხვა მცდარ სისტემებს, რომლებიც აუცილებლად მოსდევს მსგავს არევის ჩვენი სულის ორი უნარისა და ამ უნართა შესაბამისი, სამყაროს მთლიანობის შემადგენელი, ორი ჰეყენიერებისას. მოვლენა არ შეადგენს ნივთების არსს; განსჯა არ არის გონება, ლოგიკა არ არის მეტაფიზიკა“.<sup>1</sup> ასეთია ს. დოდაშვილის ერთი შეხედვით უაღრესად კანტის მსგავსი, აზრი, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ასეთ დასკვნასთან იგი მიიყვანა მიხვედრამ ტრადიციული ლოგიკის შეზღუდულობის შესახებ, გასაგები გახდება, რომ აქ კანტისეული არაფერია. მას კარგად ესმის, რომ არსი არსებობაში ვლინდება, არსებობა კი, როგორც ცვალებადობის საფუძველი, თვით მოვლენებშია მოცემული, მაგრამ არსება, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, ვერ შეიმეცნება ტრადიციული ლოგიკის კანონების მიხედვით, რადგან იგი წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ემყარება. ტრადიციულ ლოგიკას საქმე აქვს მხოლოდ აზროვნების კანონებთან. საჭიროა ისეთი ლოგიკა რომელიც სამყაროს კანონების ამსახველი იქნება. მაგრამ ყოველივე ეს განსჯის ფარგლებში შეუძლებელია, იგი შეუძლია გონებას, რომელიც უფრო ფართო განზოგადოებებს ახდენს და უფრო ღრმად იჭრება საგნებში. ანუ როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „ცნება (როგორც განსჯის გარკვეულობა — ვ. გ.) გამოხატავს ნივთებს ისე, როგორც ისინი გრძნობებს წარმოესახება, იდეა (გონების გარკვეულობა — ვ. გ.) კი მიეკუთვნება მათ ერთადერთ შესაძლებლობას“.<sup>2</sup> აქ კიდევ ერთხელ დასტურდება ს. დოდაშვილის სიახლოვე ენკელსის ცნობილ აზრთან ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის შესახებ. ს. დოდაშვილი კარგად ხედავს, რომ ტრადიციული ლოგიკის ფარგლებში, შეიმეცნება მეტაფიზიკურ გარკვეულობათა საზღვრებს ვერ სცილდება. სინამდვილეში კი საჭიროა ისეთი შეიმეცნება, რომელიც ნივ-

1. ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 16 — 17.

2. იქვე, გვ. 46

თებს წარმოგიდგენდა მათ „შესაძლებლობაში“, ე. ი. მათ დაპირისპირებაში, ანუ ისე, როგორც ისინი არსებობენ.

ასეთი ხასიათისაა ს. დოდაშვილის უდიდესი შორსმჭვრეტელური მიხვედრები იმ დროს, როდესაც ჯერ კიდევ სრულიად უცნობი იყო მისთვის არა თუ დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისი, არამედ ის იდეალისტური დიალექტიკური სისტემაც, რომელსაც ჰეგელი ქმნიდა და ავითარებდა.

მაგრამ, ბუნებრივია, ს. დოდაშვილმა მხოლოდ შენიშნა ფორმალური ლოგიკის შეზღუდულობა და ამის შესახებ გარკვეულად მიუთითა თავის ლოგიკაში. მისი შემდგომი განვითარება „ფილოსოფიის სრული კურსის“ ამოცანას შეადგენდა, რისი განხორციელება ს. დოდაშვილმა ვერ შეძლო თავისი ცხოვრების ტრაგიკული პირობების გამო. ერთი კი უდავოდ ცხადია, რომ მას საინტერესო საკითხები ესაჩებოდა და რომ დასცლოდა, უფრო გარკვეულად გამოთქვამდა თავის აზრს.

\* \* \*

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, ს. დოდაშვილი მე-19 საუკუნის საკმაოდ თვალსაჩინო ქართველი განმანათლებელი და მოაზროვნე-ფილოსოფოსია. ქართველი ერის ისტორიაში მისი დიდი როლი არ განისაზღვრება მხოლოდ მისი საზოგადოებრივ-პრაქტიკული მოღვაწეობით (1832 წლის შეთქმულება, პრესა, სკოლები, სამეურნეო ღონისძიებანი და სხვ.), იგი არანაკლებ დიდი იყო როგორც ფილოსოფოსი და ეროვნულ-განთავისუფლებისათვის ბრძოლის აღრეული სტადიის იდეოლოგი. მან თავისი თანამედროვე ქართველი მოაზროვნისაგან, — ა. ხელაშვილისა, ი. და ბ. ბაგრატიონებისა და სხვებისაგან, მემკვიდრეობით მიიღო ფილოსოფიისა და მეცნიერების ახალი იდეები და პრობლემები. ს. დოდაშვილის მსჯელობა მატერიალური სინამდვილის შემეცნებისა, დიალექტიკისა და სხვა საკითხებზე ზემოთდასახელებულ ქართველ მოღვაწეთა ნააზრევის გავლენის დაღს ატარებს. მაგრამ ცხადია ს. დოდაშვილი უფრო შორს წავიდა. მან მნიშვნელოვნად წინ წასწია ქართული ფილოსოფიური აზრი, ახალ პრობლემებს აზიარა იგი. ს. დოდაშვილმა პირველმა სცადა ლოგიკის ახლებური დალაგება, კანტისა და ფიხტეს იდეების შემოტანა ქართულ აზროვნებაში, მაგრამ ისე, რომ ისინი გაანთავისუფლა იდეალისტური და მისტიკური საფუძვლისაგან. ჩვენ საკმაოდ ვრცელი პარალელებით ვცადეთ იმის დასაბუთება თუ რამდენად კარგად ერკვეოდა ს. დოდაშვილი კანტისა და ფიხტეს თვალსაზრისში, როგორ კარგად იყენებდა მათ ახლად წამოყე-

ნებულ პრინციპებს, მაგრამ ისე, რომ მათ იგი თავის თვალსაზრისს უქვემდებარებდა და თავის ორიგინალურობას არ ჰკარგავდა. ამით კი გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ს. დოდაშვილი არ ყოფილა არც შადის და არც კიზევეტერის მიმდევარი. ს. დოდაშვილი უშუალოდ კანტითა და ფიხტეთი სარგებლობდა და თუ ამ მხრივ გარკვეული მსგავსებაა შადთან და კიზევეტერთან, საკვირველი არაფერია, რადგან ერთი მათგანი იყო კანტის მოწაფე და მიმდევარი (კიზევეტერი), ხოლო მეორე — ფიხტესი (შადი). სხვა რომ არაფერი, უკანასკნელებისაგან, განსაკუთრებით კაზევეტერისაგან, ს. დოდაშვილი განსხვავდებოდა თავისი ლოგიკის აგებულობითაც. მაშინ როდესაც კიზევეტერის ლოგიკა ტრადიციულ გზას მიყვებოდა და შედგებოდა წმინდა და გამოყენებითი ლოგიკისაგან, ს. დოდაშვილმა „ლოგიკა“ ე. წ. წმინდა ლოგიკის გადმოცემით შემოფარგლა საჭიროდ აღარ სცნო მასში „გამოყენებითი ლოგიკის“ შეტანა.

სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური ნააზრევი ჩვენი აზროვნების ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია არა მარტო იმ მხრივ, რომ მან განაგრძო და გაამდიდრა ის პროგრესული ხაზი, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში მისმა წინამორბედებმა და თანამედროვე მოღვაწეებმა დაიწყეს. იგი განსაკუთრებით იმითაა მნიშვნელოვანი, რომ თავის მხრივ, ქართველ სამოციანელთა წინამორბედი გახდა. მართალია, ს. დოდაშვილის შემდეგ აებედითი ხანა იწყება ქართველი ერის ცხოვრებაში, რომელმაც აზროვნების წინსვლა მნიშვნელოვნად დააბრკოლა, მაგრამ დიალექტიკური და მატერიალისტური ტრადიცია, განმათავისუფლებელი ბრძოლის იდეები, რომლებიც ს. დოდაშვილმა თავისი აღმზრდელებისგან შეითვისა და შემდგომ განავითარა, შთამომავლობას უანდერძა. ქართველმა სამოციანელებმა ეს ანდერძი მემკვიდრეობით მიიღეს, ს. დოდაშვილის საქმე წინ წასწიეს და განავითარეს.

## ქართველი სამოციანელების სოციალური თვალსაზრისით

ქართველი სამოციანელების სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისის კვლევის დაწყებისთანავე რამდენიმე საკითხი წამოიჭრება ჩვენს წინაშე. კერძოდ, დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად მართებულია ვილაპარაკოთ სამოციანელთა როგორც ერთი ჯგუფის, ერთი მიმდინარეობის შესახებ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებისა და მისი ორგანიზაციის გაგებაში და რამდენად ნათლად ჰქონდათ მათ შემუშავებული სოციალური განვითარების თეორია და პოლიტიკური ორგანიზაციის საკითხები.

მკვლევართა ერთი ჯგუფის აზრით, 60-იანი წლების პირველ პერიოდში დღის წესრიგში იდგა და ყველაზე მტკივნეულს წარმოადგენდა საკითხი არსებულ სინამდვილესთან დამოუკიდებლობის შესახებ, მისი აღიარების თუ უარყოფის თვალსაზრისით. აქ სამოციანელთა თაობა ერთ მთლიან ჯგუფს წარმოადგენდა და იგი ბატონყმურ-თვითმპყრობელურ სინამდვილეს განიხილავდა, როგორც არაგონივრულსა და დრომოქმულ სოციალურ სისტემას. ამიტომ სამოციანელთა თაობა ერთიანი ფრონტით ეწეოდა ბრძოლას ამ სინამდვილის წინააღმდეგ. რაც შეეხება საზოგადოების მომავალი სოციალური და პოლიტიკური ორგანიზაციის პერსპექტივას, თითქოს ეს საკითხი მხოლოდ 60-იანი წლების მეორე პერიოდში წარმოიშვა, რამაც გამოიწვია სამოციანელთა ჯგუფის დაშლა, მათი გათიშვა და ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიმართულებით წასვლა.

საკითხის ამგვარი დაყენება თავისთავად ინტერესმოკლებული არაა, მაგრამ ჩვენის აზრით, იგი ჭეშმარიტებისაგან შორსაა. იგი ემყარება ე. წ. „დასების“ თვალსაზრისს, რომელიც მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიის

კვლევას ბორკილივით ადევს. „დასების“ მომხრეებს სამოციანელთა მოღვაწეობაში ორი პერიოდის აღნიშვნა იმიტომ სჭირდებათ, რომ გაამართლონ რაიმე სხვა დასაყრდენსმოკლებული დებულება ქართულ პროგრესულ საზოგადოებრივ მოძრაობაში სამი-ოთხი წლის მანძილზე ორი ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავებული მიმდინარეობის წარმოშობის შესახებ.

ვინაიდან ისეთი მძლავრი მიმდინარეობანი, რომელთაგან მეორე პირველს კანონზომიერად შეეცვლის ან დაუპირისპირდება, წარმოიშვებიან გარკვეულ ეკონომიკურ-კლასობრივ ცვლილებათა შედეგად, ხოლო საქართველოში ამ მოკლე ხნის მანძილზე ასეთი რამ არ მომხდარა, ამიტომ „დასების“ თეორია სრულიად უმართებულოა. მართალი იყო ა. ჯორჯაძე, როდესაც წერდა: „1863 წელს პირველი დასი გამოვიდაო, ხოლო 1866 წელს მეორე. საკვირველი გაუგებრობაა. დასი სოკოსავით ხომ არ იზრდება, რომ ორი-სამი წლის განმავლობაში ო რ ი ს ხ ე ა დ ა ს ხ ვ ა მიმართულების ჯგუფი დაბადებულიყო ჩვენში. ყოველი ჯგუფის გაჩენა და სამოღვაწეოდ გამოსვლა ცხოვრების პირობებით არის გამოწვეული, მიუცილებელ საჭიროებით და რა განსხვავებაა ამ მხრივ 1863 წლის და 1866 წლის შორის? არავითარი... ახალი თაობა 1861 წელს გამოსული და ისინი, რომელნიც გზა და გზა მას ემატებოდნენ 1863 წელს და 1866 წელს განვითარების უნარით ყოფილან დაჯილდოვებულნი და დროთა მსვლელობაში იძიებდნენ და ითვისებდნენ ახალს და კარგს. ეს იყო ერთის იდეურის ჯგუფის განვითარება და ევოლუცია“.<sup>1</sup>

მართალია, 1861-66 წლებში ბატონყმური დამოკიდებულება ფორმალურად გაუქმდა, მაგრამ ფაქტიურად ამას დღის წესრიგში დასმული საკითხები არ გადაუჭრია და, მაშასადამე, არც სამოციანელთა მოთხოვნები ყოფილა დაკმაყოფილებული. ეს მით უფრო ითქმის საქართველოზე, სადაც სამოციანელთა ბრძოლა მარტო სოციალური საკითხებით არ ამოიწურებოდა. მათ წინაშე არანაკლები სიმწვავეთ იდგა, აგრეთვე, ეროვნული საკითხი, რომელსაც 60-იანი წლების რეფორმები არ შეხებია. ამიტომ გასაგებია, რომ ამ მხრივ 60-იან წლებში სამოციანელთა მოღვაწეობის ორ პერიოდად გაყოფის არავითარი საფუძველი არ არსებობს. და თუ ეს ასეა, მაშინ გასაგებია ისიც, რომ არ არსებობს საფუძველი იმისა, რომ ცალკე გამოვყოთ საკითხი არსებულ სინამდვილესთან სამოციანელთა დამოკიდებულების შესახებ, როგორც დამახასიათებელი პირველი პერიოდისათვის და ე. წ.

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი V, გვ. 193.

„პირველი დასისათვის“ და საკითხი ცხოვრების მომავალი ორგანიზაციის შესახებ, როგორც დამახასიათებელი სამოციანელთა მოღვაწეობის მეორე პერიოდისათვის და ე. წ. „მეორე დასისათვის“.

ჩვენის აზრით, ეს ორი საკითხი ერთმანეთისაგან მოუცილებელია, ვინაიდან არსებულის უარყოფამ არ შეიძლება მაშინვე არ დააყენოს საკითხი იმის შესახებ, თუ რით უნდა მოხდეს უარყოფილის შეცვლა. სამოციანელთა მოძრაობის ძალაც და სიდიადეც იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ, ერთ და იმავე დროს, არა მარტო ბრძოლა გამოუცხადეს არსებულ სინამდვილეს, არამედ კიდევაც სცადეს საკითხის გარკვევა მისი მომავალი ორგანიზაციის შესახებ. ისინი ერთ ჯგუფს წარმოადგენდნენ როგორც არსებულთან ისე მომავლის იდეებთან მიმართებაში. ამ ერთიანობაში იყო მათი ძალა ძველის წინააღმდეგ პრაქტიკულ და იდეოლოგიურ ბრძოლაში. ამიტომ, ცხადია, რომ არავითარი საფუძველი „დასებად“ გათიშულობისა 60-იან წლებში არ არსებულა.

როდესაც აწმყოსა და მომავლის მიმართ სამოციანელთა ერთიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს ერთიანობა პრინციპულ საკითხებში, რომელიც სრულებითაც არ გამორიცხავდა აზრთა სხვაობას ამ პრინციპების განხორციელების გზებზე და მეთოდებზე. ეს ეხება განსაკუთრებით მომავლის იდეალებს, თვალსაზრისს იმ ფორმების შესახებ, რომლებშიაც უნდა ჩამოყალიბებულიყო მონობისაგან თავისუფალი დემოკრატიული და განახლებული საზოგადოებრივი წყობილება. ამ მოსაზრებას ადასტურებს მრავალი ფაქტი. რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ ჯგუფზე, რომელიც სამოციანელთა ორგანოს — „საქართველოს მოამბის“ გარშემო იყო დარაზმული, საკმარისი იქნება დავიმოწმოთ 60-იანი წლების ერთი მთავარი მოღვაწეთაგანი, ნ. ნიკოლაძე, რომელმაც სამოციანელთა ეს ერთიანობა მარტო 60-იანი წლებით კი არ შემოფარგლა, არამედ 70-იან წლებზეც გააგრძელა“. ვანა ამ სტრიქონების დამწერი ყველაფერში ეთანხმება, მაგალითად გ. წერეთელს, ილ. ჭავჭავაძეს, აკ. წერეთელს ან ს. მესხს? — წერდა ნ. ნიკოლაძე — ან ვანა ესენი ყველაფერში ეთანხმებიან იმას? არა. ზოგიერთ საქმეში, ზოგიერთ კითხვებზე ჩვენ სხვადასხვა აზრისა ვართ, მაგრამ ჩვენ საზოგადო მიზანი ყველას ერთი და იგივე გვაქვს და უნდა გვქონდეს. ამ საზოგადო მიზანს ჩვენ ყველანი, ჩვენის ძალისა და ცოდნის მიხედვით, ერთგულად ვემსახურებით, და თუ წვრილმან აზრებში, წვრილმან საგნებზე ამ შემთხვევაში უთანხმოება გვაქვს, ეს ერთმანეთის პატივისცემის შეწყვეტის ნებას არ გვაძლევს და ერთმანეთში ბრძოლას როდი გვაწყებინებს. ასეა ყოველგან, ყოველ შრომაში, უამისოდ შრომა და ერთად საქმის



წყაყვანა შეუძლებელია<sup>1</sup>. ამავე აზრებს იმეორებს ნ. ნიკოლაძე წერილ-ში ხომლელისადმი (რ. ფანცხავა). იგი წერს, რომ როგორც პირადად მას, ისე მთელ „ღროების“ ჯგუფს არ სურვებია რაიმე ახალი, ილია ჭავჭავაძის მიერ დაარსებული წრისგან განსხვავებული ჯგუფის შექმნა. პირიქით, მათი სურვილი იყო ყველა არსებულ ძალთა შეერთება საერთო ეროვნული საქმის წარსამატებლად. მართალია, დასძენს იგი, სანატრებელი ყველას თავთავისი გეჰონდა, მაგრამ „დაე ყველამ, რაც უნდა ის ინატროს, ნამდვილ ცხოვრებაში კი, საქმიანობაში, ისეთ საგნებში, რომლის განხორციელება ჩვენს სიცოცხლეში მოსალოდნელია, ყველა რასაკვირველია ერთი და იმავე აზრის და გრძნობის ვიყავით“.<sup>2</sup>

როგორც ნ. ნიკოლაძის მოყვანილი ცნობებით დასტურდება, არსებულის უარყოფისა და მომავლის იდეალების შესახებ სამოციანელები ერთ თვალსაზრისზე იდგნენ აზრთა გარკვეული ნაირსახეობით, რაც ნებას არ გვაძლევს რაიმე არსებითად განსხვავებული მიმართულებები ვეძებოთ 60-იანი წლების პროგრესულ მოძრაობაში.

აქ უშუალოდ მივადექით საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენად გამოკვეთილად ჰქონდათ სამოციანელებს წარმოდგენილი საზოგადოებრივი ცხოვრების მომავალი ფორმა, როგორი იყო მათი თვალსაზრისი საზოგადოებრივი ცხოვრების რეორგანიზაციის შესახებ?

როდესაც ვლაპარაკობთ ამა თუ იმ თეორიის აღმოცენებისა თუ გავრცელების შესახებ, პირველ რიგში საკითხავია ის გარემო, რომელმაც განაპირობა მათი წარმოშობა და გავრცელება. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ნახევარში, კარლ მარქსი, აკრიტიკებდა რა პრუდონის იდეალისტურ კონცეფციას, რომლის თანახმადაც ესა თუ ის ეპოქა ახსნილი უნდა ყოფილიყო მასში გავრცელებული თეორიების ან იდეების მიხედვით და არა იდეები — შესაბამისი ეპოქის მიხედვით, წერდა, რომ იდეები არაფერს არ აგვიხსნიან, თუ საფუძვლიანად არ შევისწავლეთ ამ იდეების წარმოშობის ეკონომიური საფუძვლები, მთელი საუკუნე მისი ადამიანებით, ამ ადამიანების მოთხოვნილებებით, საწარმოო ძალებით, ნედლი მასალით, წარმოების წესით და ა. შ. მხოლოდ ასეთი შესწავლა განდის გასაგებს, ამა თუ იმ ეპოქაში რატომ იყო გამართლებული ესა თუ ის თეორია ან იდეები, რომლებიც სხვა, შეცვლილ ეპოქაში შეუფერებელი ხდებოდნენ<sup>3</sup>.

1 ნ. ნიკოლაძე „ჩვენი მწერლობა“, ჟურნ. „კრებული“, 1872, № X — XII, გვ. 161

2 ხომლელი, ჩვენი ახალი ლიტერატურის ისტორიიდან, ჟურნალი „განთიადი“, 1915, № 8, გვ. 21.

3 კ. მარქსი, ფილოსოფიის სილატაქე, გვ. 106

აღნიშნული თვალსაზრისი მარქსმა შემდგომ განავითარა, ისტორიის მატერიალისტური ახსნის ქვაკუთხედად აქცია და ნაშრომში „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ საბოლოო სახით ჩამოაყალიბა. როგორც იგი აღნიშნავდა, საზოგადოების ცნობიერების, მისი თეორიებისა და იდეების ხასიათი ცხოვრების პირობებითაა განსაზღვრული, რადგან „მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს საერთო ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და გონებრივ პროცესს“<sup>1</sup>. ამიტომ გასაგებია, რომ იდეოლოგიური ხასიათის წინააღმდეგობანი და დაპირისპირებულობანი სხვადასხვა თეორიებს შორის, ისევე როგორც ამ თეორიების მომწიფებულობის ხარისხი უნდა ავხსნათ „მატერიალური ცხოვრების წინააღმდეგობებით, საზოგადოებრივ მწარმოებლურ ძალთა და წარმოებით ურთიერთობათა შორის არსებული კონფლიქტებით“<sup>2</sup>.

ისტორიული მატერიალიზმის აღნიშნულ პრინციპებზე დამყარება შესაძლებლობას მოგვცემს 60-ან წლების ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური ვითარებით ავხსნათ სამოციანელთა სოციალური და პოლიტიკური იდეების მომწიფებულობის ხარისხი და ისიც, თუ რატომ ჰქონდათ მათ გამარეგოლუციონერებელი მნიშვნელობა.

მეცხრამეტე საუკუნის 60-იან წლებში, მართალია, წინააღმდეგობა არსებულ წარმოებით ურთიერთობებსა და განვითარების ტენდენციის მქონე საწარმოო ძალებს შორის საკმაოდ გაღრმავდა, ამ წინააღმდეგობის შეგნებაც სულ უფრო აშკარად ეუფლებოდა მოსახლეობის პროგრესულ ფენებს, მაგრამ, ამის მიუხედავად, საქართველო ეკონომიურად ჯერ კიდევ ჩამორჩენილი, ხოლო კლასობრივი სტრუქტურის მხრივ, სათანადოდ მოუმწიფებელი ქვეყანა იყო. 60-იან წლებში არ იყო გამოკვეთილი რომელიმე ერთი კლასი, რომელიც გადაიქცეოდა არსებული მონობის წინააღმდეგ ბრძოლის ძირითად ძალად. ამით იყო გაპირობებული, რომ ძველი ცხოვრების წინააღმდეგ მებრძოლის როლი მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებიდან გამოსულმა ინტელიგენციამ იკისრა, რომელიც დასაყრდენს ეძებდა არა რომელიმე გარკვეული მიმართულების მქონე კლასში, არამედ ყველა იმათში ვინც, ასე თუ ისე, უკმაყოფილო იყო არსებულით, ვისაც, ასე თუ ისე, შეგნებული ჰქონდა მისი უეარგისობა და დრომოკმეულობა. ამიტომ გასაგებია, რომ სამოციანელთა მოქმედება, განხილული მომავლისადმი მიმართებაში, ვერ დაადგებოდა რომელიმე ერთი გარკვეული კლასის გზას და თვალსაზრისს. მოცემულ შემთხვევაში, მათ აინტერესე-

<sup>1</sup> კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 10.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 11

ზღაღთ ისეთი საზოგადოება, რომელშიაც მოსპობილი იქნებოღა პიროვნების სოციღლური დღ ეროვნული ჩღგვრღ საყოველთაო შრომის საფუძველზე. ამით აიხსნება, რომ ბრძოღამ აქ მიიღო არღ აშკარად გამოკვეთილი კღსობრივი ხღსიღთი, არღმედ იგი გღდიზღრღ ბრძოღაში ბღტონყმური დღ ეროვნული მონობისღგღნ გღთღვისუფლებული საზოგადოების მომხრე პროგრესულ ძღლებსღ დღ ძველი ცხოვრების დღმცველ კონსერვღტიულ თღვღღნღურობღს შოღის. ამიტომ 60-იღნი წლების სღქღრთველოში პროგრესული ახღღგღზრღობღ ითვისებღღ ყველღღფერს, რღც ასე თუ ისე დღღკმღყოფილებღღ ყველღ წრიღღნ დღ ფენიღღნ გღმოსულ პროგრესის გზღზე დღმღღგღრ დღღმიღღნ. ამღნ გღნღპირობღ წვრილბურჟუღზიული თვეღსღზრისის გღვრცელება სღქღრთველოში, თღრგმნღ ისეთი ავტოღრებისღ, როგოღრებიცღღ პრუღღონი, ბღსტიღ დღ სხვები, რომლებიც შრომის თღვისუფლებიღსღ დღ საყოველთაო თღნღსწორობის პრონციბებს იცღვენენ.

მღრთღღღღ, როგოღრც მღრქსი დღ ენგელსი აღნიშნღვენენ, დღსღველეთში წვრილბურჟუღზიული სოციღლიზმი უტოპიურიც იყო დღ რეღქციულიც, მღგრღმ 60-იღნი წლების სღქღრთველოში წვრილბურჟუღზიულ ტენდენციღს ფეოღღღღღღღღღს წინღღღღღღღ ბრძოღღში გღრკვეულღღ გღმღრეველოლუციონერებელი მნიშვნელობღ ჰქონღღ. როგოღრც ს. ხუნდღძე აღნიშნღვღღ, „ჩვენში, სღღღც ძველი ეკონომიკღ დღ ძველი სოციღლური ურთიერთობღნი ჟღრ კიღვე გღბღტონებულ მღღღმღრეობღში იყვნენ, სღღღც ახღღი ბურჟუღზიული ეკონომიკღ დღ მის ნიღღღღზე აღმოცენებული ახღღი საზოგადოებრივი ურთიერთობღნი მშობიღრობის პროცესში იმყოფებოღღენ, ბურჟუღზიულ-უტოპიურ სოციღლიზმს ასეთ პირობებში უღღრღესღღ რეველოლუციური დღ უღღრღესღღ პროგრესული როღი ენიჭებოღღ, რღღღღნ იგი თეოღიულღღღღც დღ პრღქტიკულღღღღ ხელს უწყობღღღ ახღღი ურთიერთობის გღმღრჯვებღს ძველ სღმეურნეო ფორმაციებზე“.<sup>1</sup> ამიტომ წვრილბურჟუღზიული ტენდენციღ სღქღრთველოში დღსღველეთის წვრილბურჟუღზიულ მისწრღღღებღთღ გღმეოღრებღს არ წღრმოღღღენღღ. ქღრთველი სღმოციღღღღღღღ ჰღტრიღრქღღღღღღღღსღ დღ ჩღმორჩენიღღღღღსღკენ კი არ იცქიღრებოღღენ, არღმედ ისინი ფღრთო ეკონომიურ, პოღიტიკურ დღ კულტურულ აღმღველობის გეგმებს სღხღვენენ.

ამრიგღღ, ქღრთველი სღმოციღღღღღღღს თვეღსღზრისის მომღვეღღი საზოგადოებრივი ცხოვრების შესღხებ მქიღღრო კავშირშიღ მღთ ბრძოღღსთღნ ძველი ცხოვრებისღ დღ იღღეოლოგიის წინღღღღღღღღ. მღგრღმ იმღღღროინღღღღ ეკონომიურ ურთიერთობღთღ პირობებში, პროგრესულ

1. ს. ხუნდღძე, სოციღლიზმის ისტოღიიღღღნ სღქღრთველოში, 1927, გვ. 64.

ძალთა სათანადოდ მოუმწიფებლობის გამო, ეს იდეალები სათანადოდ მოუმწიფებელი და განუვითარებელი იყო. ამიტომაც, რომ თუ ეს იდეალები არ განვიხილეთ შემდგომი განვითარების ტენდენციისა და იმდროინდელი საქართველოსათვის მათი მნიშვნელობის გათვალისწინების საფუძველზე, ისინი ჩვეულებრივი წვრილბურჟუაზიული, უტოპიურ თვალსაზრისთა გამოვლინებად მოგვეჩვენება.

\* \* \*

იმისათვის, რომ ქართველი სამოციანელების სოციალური თვალსაზრისი და პოლიტიკური მრწამსი უფრო ნათელი გახდეს, საჭიროა კონკრეტულად გაირკვეს, თუ როგორ ესახებოდათ მათ ახალი საზოგადოების განხორციელების პერსპექტივები და როგორ ურთიერთობაში იყვნენ ისინი იმ დროს რუსეთსა და დასავლეთში გავრცელებულ სოციოლოგიურ თეორიებთან, რამდენად ეხმარებოდნენ ქართველი სამოციანელები რუსეთში შექმნილ რევოლუციურ სიტუაციას და სადამდის მიდიოდა მათი პოლიტიკური რადიკალიზმი.

60-იანი წლების ერთი დამახასიათებელი ნიშანი რუსეთსა და საქართველოში ის არის, რომ წარმოების ბატონყმურმა — ფეოდალურმა წესმა უკიდურეს შინაგან წინააღმდეგობას მიაღწია და შემდგომი განვითარების ბორკილად იქცა. საზოგადოების ფართო წრეებში მომწიფდა აზრი ამ წინააღმდეგობის გადაჭრისა და, მაშასადამე, განვითარების ბორკილად ქცეული წარმოების ფეოდალური წესის ლიკვიდაციის აუცილებლობის შესახებ. ამის შეგნებამ სამუდამოდ გააქარწყლა ილუზიები მეფისა და ბატონყმური წყობილების მარადიულობისა და ხელშეუხებლობის შესახებ. ამ ილუზიების გაქარწყლება კიდევ უფრო დააჩქარა რუსეთის დამარცხებამ ყირიმის ომში, რომელიც ფაქტიურად წარმოადგენდა დასავლეთი ქვეყნების წარმოების ბურჟუაზიული წესის გამარჯვებას რუსეთის ფეოდალურ წარმოების წესზე. „ორმოცდათხუთმეტის ომმა საზოგადოებრივი ცვლილებების საჭიროება გამოაშქარავა, წერდა ნიკო ნიკოლაძე. ამ ცვლილებებმა მამა-პაპური ცხოვრება და ჩვეულებები შესძრა, ძველებური რწმუნებები მოჰკაფა, ახალი განწყობილება კარზე მოგვაყენა, ხალხმა და საზოგადოებამ იგრძნო და დაინახა, რომ საზოგადოებრივი წესი და წყობილება ადამიდამ შეუცვლელი და ხელუხლებელი კი არ ყოფილა, ის თურმე კაცის ხელით შექმნილია და კაცის ხელით შეიცვლება. რისთვის დაწესებულა რომელიმე კანონი, სასარგებლოა ის საზოგადოებისათვის, თუ სავნებელი, დარჩეს ის, თუ შეიცვალოს, რად არსდეს მის მაგიერ — ეს კითხვები თურმე კაცის გონებით

და მოაზრებით გამოიკვლევაო. ამას მიხვდა ჩვენი საზოგადოება და ჩვენი ხალხი“.<sup>1</sup>

ნიკო ნიკოლაძის ეს მოსაზრება მრავალმხრივია საყურადღებო. მასში ასახულია 60-იანი წლების რეალური ვითარება, როდესაც საკითხი დაისვა არა მარტო არსებული ცხოვრების ყოფნა არ ყოფნის, არამედ, აგრეთვე, იმის შესახებაც, თუ რითი უნდა შეცვლილიყო იგი.

შექმნილმა ვითარებამ და ამ ვითარების გაცნობიერებამ ხალხის მიერ, ცხადი გახადა, რომ არსებულის უარყოფის გარეშე წინსვლა შეუძლებელი იყო. მაგრამ თუ როგორ უნდა განხორციელებულიყო და რა ხასიათი უნდა მისცემოდა ამ უარყოფას — ამის გარკვევა 60-იანი წლების დასაწყისის საქართველოში, კლასობრივ დაპირისპირებათა სათანადო მოუმწიფებლობის გამო, რთულ ამოცანას წარმოადგენდა. ამასთან 60-იანი წლების საქართველო აღარ წარმოადგენდა დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს. იგი მტკიცე პოლიტიკური და ეკონომიური ჯაჭვებით იყო გადაჯაჭვული რუსეთთან და კულტურულადც მასვე უკავშირდებოდა. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ ყველა საზოგადოებრივი მოვლენა რუსეთისა, ასე თუ ისე ისახებოდა ქართულ სინამდვილეშიც და ქართველ ადამიანებს, რომლებიც კულტურული მისიით რუსეთის ცენტრალურ ქალაქში იმყოფებოდნენ, ადვილად შეეძლო ამ მოვლენათა ამხსნელი თეორიების ათვისება რუსეთში და, შემდეგ, ამავე თეორიებით მსგავსი მოვლენების ახსნა საქართველოში“. რუსეთის ცხოვრების ცვლილება მაშინვე ზედ დაეტყობა ხოლმე ჩვენსასაც — წერდა გ. მაიაშვილი — ეს იგივეობა და ერთიანობა ცვლილებისა და მხარდამხარ სვლა განა აუცილებლად არ აფიქრებინებს კაცს, რომ მათი დამბადებელი მიზეზიც, მათი გამჩენი საბუთიც ერთი და იგივე უნდა იყოს?“<sup>2</sup> ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ქართველი ახალგაზრდობის მისწრაფება რუსეთის ცენტრალური ქალაქებისაკენ, სადაც ისინი აქტიურად მონაწილეობდნენ რევოლუციური მოძრაობაში და მკიდრო ურთიერთობას ამყარებდნენ რევოლუციური იდეების მოთავეებთან: ჩერნიშევსკისთან, დობროლიუბოვთან და მათი ორგანოს „სოკრემენიკის“ რედაქციასთან, ისევე როგორც გერცენთან და ოგარევთან. „ქართველი ახალგაზრდობა სამოციანისა და სამოცდაათიანის წლებისა, — წერდა იგივე გ. მაიაშვილი, — არას დროს პრინციპულად არ დაშორებია დანარჩენ ახალგაზრდობას (იგულისხმება 60-იანი წლების პეტერბურგის რევოლუციური სტუდენტობა — ვ. გ.) იმიტომ, რომ ორივეს ერთნაირი ზნეობრივი და გონებრივი ინ-

<sup>1</sup> ნ. ნიკოლაძე, რჩულ ინაწერები, 1932, ტ. II გვ. 53 — 54.

<sup>2</sup> გ. მაიაშვილი, „ძველი და ახალი თაობა, — „ივერია“, 1889, № 226

ტერესები ჰქონდათ, ერთნაირი სასურველი და ერთნაირი ვაგება, როგორც თავიანთის უფლებებისა, ისე მოვალეობისაც. ქართველი სტუდენტობა მაშინ სრულიად და სავსებით იყო ჩარეული მთელი სტუდენტობის ცხოვრებაში; სწავლობდა და ვითარდებოდა სხვასთან ერთად: სხვასთან ერთად იძენდა საფუძვლიანს ვაგებას უმთავრესი საგნებისას და საზოგადოდ ქვეყნისას და კაცობრიობისას. ამ სახით, რაკი ერთგვარ ვითარებაში იზრდებოდნენ, ერთგვარის გონებრივის საგზლით იკვებებოდნენ, ერთსა და იმავე ბრწყინვალე და კაცთმოყვარე ლიტერატურის ზემოქმედებას ექვემდებარებოდნენ, გასაკვირიც არ არის — რა, რომ ერთი და იგივე ღმერთები სწამდათ, ერთსა და იმავე ხატებს ეთაყვანებოდნენ“.<sup>1</sup>

60-იანი წლების რუსეთის რევოლუციურ მოძრაობასთან დაახლოებას ქართველი ახალგაზრდობისათვის ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ მათში საბოლოოდ დაიმსხვრა ძველი ცხოვრების ილუზიები და განმტკიცდა რწმენა იმის შესახებ, რომ განვითარება ისტორიული აუცილებლობითი ხასიათისაა და ვერავითარი დაბრკოლება ვერ შეაჩერებს კაცობრიობის პროგრესს დიადი მიზნებისაკენ. ამ დაახლოებამ ისინი ერთხელ კიდევ დაარწმუნა იმაში, რომ ბატონყმური წყობილება ცხოვრების იმ ფორმად იქცა, რომლის ლიკვიდაციის გარეშე პროგრესი შეუძლებელი იყო და რომ ბატონყმურ წყობილებას, ისევე როგორც ეროვნულ მონობასაც, განაპირობებდა მეფის თვითმპყრობელური რეჟიმი. ამიტომ საჭირო იყო ბრძოლა მისი, როგორც თავისუფლებისა და პროგრესის დამთრგუნავი ძალის წინააღმდეგ.

უაღრესად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ქართველი სამოციანელები ძველი ცხოვრებისა და პოლიტიკური რეჟიმის წინააღმდეგ ბრძოლას განიხილავდნენ, როგორც ისეთ მოვლენას, რომლის უარყოფისათვის საკმარისი არ იყო უბრალოდ „არა“-ს თქმა. მათი რწმენით, ამ ბრძოლას მხოლოდ მაშინ ექნებოდა წარმატება, როდესაც იგი დაფუძნებული იქნებოდა საზოგადოების განვითარების იმ კანონების ცოდნაზე, რომელთაც ფეოდალურ-თვითმპყრობელური რეჟიმი უკიდურესობამდის მიიყვანეს და ახალი პროგრესული საზოგადოებრივი ცხოვრების განხორციელების აუცილებლობა დღის წესრიგში დააყენეს. ეს აზრი აშკარადაა გამოთქმული ილია ჭავჭავაძის „აჩრდილში“, როდესაც იგი წერს, რომ საქართველო ვერ განახლდება, თავს ვერ დააღწევს იმ სივერანეს, რომელშიაც იგი ჩააგდო უვარგის-მა ეკონომიურმა სისტემამ და პოლიტიკურმა რეჟიმმა, „ვიდრე ძე (მისი) არ გაიკვლევს ზოგად ცხოვრებას და მცნების ნათლით ზე-აღზი-

<sup>1</sup> გ. მაიაშვილი „ძველი და ახალი თაობა“, „ივერია“, 1889, № 233.

დულ, ამალელებული, კვეით არ განსკვერიტავს საზოგადო ცხოვრების დენას<sup>1</sup>. ამის შეგნებით იყო გამოწვეული, რომ ქართველი სამოციანელები არა მარტო აქტიურად ჩაებნენ რუსეთის რევოლუციურ მოძრაობაში, არამედ მათ ენერგიულად მოჰკიდეს ხელი მეცნიერების დაუფლებას, ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შესწავლას, რომელსაც მათთვის საზოგადოების განვითარების ისტორიული აუცილებლობის ახსნის გასაღები უნდა მიეცა.

60-იან წლებში მრავალი თეორია იყო გავრცელებული, რომლებიც სწორედ კანონზომიერების და შინაგანი აუცილებლობის თვალსაზრისით უყურებდნენ საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარებას. საყურადღებოა ამ მხრივ ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია, უტოპისტი სოციალისტების, კერძოდ კი სენ-სიმონის თვალსაზრისი, ბოკლის კონცეპცია და სხვ. რომლებიც თავისთავად იდეალისტურ საწყისებზე იყვნენ აშენებული, მაგრამ რუსმა რევოლუციონერ-დემოკრატებმა შეძლეს ამ იდეალისტური თეორიების დადებითი აზრის ათვისება და მათთვის შედარებით უფრო რეალისტური მიმართულების მიცემა. ბუნებრივია, რომ ქართველი სამოციანელები გვერდს ვერ აუვლიდნენ 60-იან წლების პეტერბურგში გავრცელებულ სოციალოგიურ თეორიებს, რადგან მათ უნდა მიეცა პირდაპირი პასუხი იმაზე, თუ როგორ უნდა დასაბუთებულიყო ახალი ცხოვრების მოთხოვნის სამართლიანობა და მისი უპირატესობა ძველი ცხოვრების წინაშე.

ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია, ისე როგორც მისი ფილოსოფიური სისტემა მთლიანად, იდეალისტური სისტემა იყო. მაგრამ ამ სისტემაში დადებითი ის იყო, რომ როგორც ენგელსი აღნიშნავდა, „განვითარების სხვადასხვა ისტორიულ დარგში ჰეგელი ცდილობს განვითარების შინაგანი ძაფი აღმოაჩინოს და აღნიშნოს“<sup>2</sup>. ჰეგელი, მართალია იდეალისტურ ნიადაგზე, მაგრამ მაინც სრულიად სამართლიანად, საზოგადოების განვითარებაში კანონზომიერებას ხედავდა, სადაც განვითარების მომდევნო საფეხური წინა საფეხურის შედეგიც იყო და დასკვნაც, წინა საფეხურიდან წარმოშობილიც იყო და მისი მომხსნელიც, გაპირობებული იყო შინაგანი აუცილებლობით.

ჰეგელის აღნიშნულ თვალსაზრისს დიდი გავრცელება და გავლენა ჰქონდა 60-იანი წლების რევოლუციურად განწყობილ ახალგაზრდობაში. ჩერნიშევსკი, რომელიც რევოლუციური მოძრაობის სულისჩამდგმელი იყო, პირდაპირ მოუწოდებდა ამ ახალგაზრდობას, განსაკუთრებით კი პროვინციებიდან ჩამოსულ ახალგაზრდობას, ჰეგელის

1. ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1951, ტ. 1, გვ. 136.

2. ე. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, 1950, ტ. 11, გვ. 438.

შესწავლისაკენ. „იმ ერებისათვის, — წერდა ნ. ჩერნიშევსკი, — რომლებიც ჯერ კიდევ არა საკმაოდ გამსქვალულან გერმანული ფილოსოფიის იდეებით კანტიდან ჰეგელამდე, დღესაც აუცილებელია ეს ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი ჰეგელის სისტემა, იმიტომ, რომ ეს შესწავლა აუცილებელი პროპედევტიკაა იმისა, რომ ახალი მეცნიერება ღირსების მიხედვით შეფასდეს და მზად იყოს ქვეყანასა და ცხოვრებაზე ჰეშმარიტად თანადროული შეხედულების გონივრული ათვისებისათვის!“. ჰეგელისა და მისი მომხრეების მიხედვით იმაში იყო, რომ იგი მარადისობის ნიღაბს ხდიდა ყოველ საზოგადოებრივ მოვლენას, მათ შორის ფეოდალიზმსაც და მას ისტორიულ მოვლენათა რიგში აქცევდა, რომელიც ისევე უღმობლად უნდა დაღუპულიყო, როგორც დაიღუპნენ ცხოვრების სხვა, უფრო ადრინდელი ისტორიული ფორმები. ბუნებრივია, პირადად ჩერნიშევსკისთან და იმ დროის პეტერბურგის მოწინავე იდეებით გატაცებულ საზოგადოებასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ქართველ მოღვაწეებს არ შეეძლოთ გულგრილი დარჩენილიყვნენ ამ მოძღვრებისადმი, რომელიც პირდაპირ პასუხობდა მათ წინაშე მდგარ კითხვებს.

გარდა ჰეგელის დიალექტიკური თვალსაზრისისა, 60-იანი წლების რუსეთის მოწინავე საზოგადოება არანაკლებ პატივისცემით ეპყრობოდა უტოპიური სოციალიზმის იდეებს, კერძოდ კი, სენ-სიმონის თვალსაზრისის საზოგადოებრივი პროგრესის შესახებ. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ყოველი მომდევნო საზოგადოებრივი სისტემა არა მარტო მოხსნის წინა სისტემას, არამედ გამართლებულიცაა როგორც უპირატესი მასთან შედარებით. ჩერნიშევსკი სენ-სიმონს უწოდებდა „არაჩვეულებრივი გონებისა და იშვიათი კეთილშობილების მქონე ადამიანს, რომელიც აღსავსე იყო მშრომელი ხალხის შეწყალებით“<sup>2</sup>. იმის აზრით, სენ-სიმონი „ამჩნევდა, რომ საზოგადოება გაყოფილია მშრომელებად და უსაქმურებად; ფიქრობდა, რომ საზოგადოების მისწრაფებათა შესაბამისად მხოლოდ ისეთი სისტემა შეიქმნება, რომელშიაც გაბატონებული იქნება მშრომელები“<sup>3</sup>. ამ თავის რწმენას მომავალში მშრომელთა საზოგადოების გამარჯვების გარდუვალობის შესახებ სენ-სიმონი ამყარებდა იმ მოსაზრებებზე, რომ „...სამყაროს მართავენ ერთიანი უცვლელი კანონები“<sup>4</sup>, რომელთა საფუძველზედ წინა-

1. ნ. ჩერნიშევსკი, რჩეული ფილოსოფიური ნაწერები, 1945, ტ. გვ. 522.

2. Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. VII, с. 157.

3 იქვე, გვ. 159

4 С ен-С имон, Избранные сочинения, 1948, т. I, с. 200.



საფეხური სრულიად კანონზომიერად წარმოშობს მომდევნოს, როგორც უფრო სრულსა და პროგრესულს. ამიტომ, განვითარებას სენსიმონი განიხილავდა, როგორც წარსულისა და მომავლის მთლიანობას. ანუ მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ: მომავალი შედგება განვითარების რიგის ბოლო წევრებისაგან, რომლის პირველი წევრები შეადგენენ წარსულს<sup>1</sup>. სენსიმონის ამ მოსაზრებას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმის გაგებისათვის, თუ ძველი რამდენად შეიძლებოდა ყოფილიყო უარყოფილი ახალი საფეხურის განხორციელებისათვის. მაგრამ სენსიმონი მარტო ამით არ იყო საინტერესო. ქმნიდა რა თავის უტოპიურ სოციალისტურ თვალსაზრისს, იგი ამ საზოგადოების ქეაკუთხედად შრომას აცხადებდა და ახალ საზოგადოებასაც განიხილავდა როგორც მრეწველთა ან მშრომელთა საზოგადოებას — „საზოგადოების ერთად ერთი კლასი, რომელსაც ჩვენ ვუსურვებთ ხელისუფლებისმოყვარეობის გაძლიერებას და პოლიტიკურ გამბედაობას, ერთადერთი კლასი, რომლის პატივმოყვარეობა სასარგებლოა და გამბედაობა აუცილებელი, არის მრეწველთა კლასი, — წერდა სენსიმონი, — ვინაიდან საგანთა ძალით მათი კერძო ინტერესები სასვები თეთანხმებიან საზოგადო ინტერესებს“<sup>2</sup>. ამიტომ იგი მოითხოვდა ფეოდალური საკუთრების შეცვლას მრეწველთა საკუთრებით. მისი აზრით, საკუთრება თავადაზნაურობის ხელში კი არ უნდა იყოს, არამედ — მრეწველთა ხელში; წარმოების ობიექტი უნდა ეკუთვნოდეს თვითონ მწარმოებელს და არა იმას ვინც სხვისი წარმოებითა ცხოვრობს. მხოლოდ უკანასკნელ შემთხვევაში შეიძლება განხორციელდეს საზოგადოების ისეთი ორგანიზაცია, წერდა იგი როდესაც საზოგადოების მიზანი იქნება „შრომა საზოგადოების კეთილდღეობისათვის მეცნიერებისა, ხელოვნებისა და ხელოსნობის საშუალებით“<sup>3</sup>.

მაგრამ ისე როგორც ყველა უტოპისტი, სენსიმონიც არა რეალურ სინამდვილეში, არამედ გონების ძალაში ხედავდა საზოგადოების პროგრესის საფუძველს. თავის ამოცანას იმაში ხედავდა, რომ „შეესწავლა ადამიანის გონების მოძრაობა, რათა შემდგომ ემუშავა ცივილიზაციის სრულყოფაზე“<sup>4</sup> ამიტომ იყო, რომ იგი სრულიად მშვიდობიანი გზით მოითხოვდა ახალი საზოგადოების, ისევე როგორც საერთო პროგრესის განხორციელებას და სასტიკად ილაშქრებდა ყოველგვარი რევოლუციისა და ძალადობითი აქტების წინააღმდეგ. ძალადობა ეს ყველა-

<sup>1</sup> Сен-Симон, Избранные сочинения. 1948, т. I, с. 199.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 424.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 452.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 299 — 300.

ზე იოლი და მიუღებელი, მშრომელთათვის საზიანო ფორმაა, წერდა რ.ი. უფრო ძნელია და მნიშვნელოვანი გონებამ აღმოაჩინოს წინსვლის მშვიდობიანი გზები და მეთოდები.

მიუხედავად ასეთი იდეალისტური და უტოპისტური თვალსაზრისისა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სენ-სიმონის მოძღვრება ფართო გასაქანს პოულობდა 60-იანი წლების პროგრესულ წრეებში და, ცხადია, მისდამი გულგრილი არ დარჩებოდა არც ქართველი ახალგაზრდობა. ამასთან, საყურადღებოა, რომ ისინი არ გაიტაცა სენ-სიმონის თეორიის იდეალისტურმა მხარემ. მათ უმთავრესად ის დადებითი მომენტები აინტერესებდათ, რომლებიც ასე თუ ისე ახლოს იყო სადღეისო საკითხებთან. ქართველი სამოციანელები რომ გულგრილი არ იყვნენ სენ-სიმონის თვალსაზრისისადმი, ჩანს, კერძოდ, „საქართველოს მოამბიდან“, სადაც ყურადღებაა გამახვილებული: განვითარების კანონზომიერ ხასიათზე, შრომაზე როგორც მომავალი საზოგადოების ქვაკუთხედზე, მეცნიერებაზე და ხელოვნებაზე, როგორც შრომის აღმაჯლობისა და საზოგადოების სრულქმნის ხელშემწყობ პირობებზე. მართალია ამ საკითხზე მსჯელობისას ისინი უშუალოდ სენ-სიმონზე არ მიუთითებენ, რადგან იმ დროინდელი საცენზურო რეჟიმი ამის საშუალებას არ იძლეოდა.

სამოციან წლებში არანაკლები გავრცელება ჰქონდა ინგლისელი სოციალოგის ბოკლის იდეებს. სწორედ 60-იან წლებში ითარგმნა რუსულ ენაზე ბოკლის ცნობილი ნაშრომი „ინგლისის ცივილიზაციის ისტორია“.

ამ ნაშრომს რომ კარგად იცნობდნენ ქართველი სამოციანელები ჩანს იქიდან, რომ 60-იანი წლების ქართულ პრესაში არაერთგზის იხსენიება ბოკლის სახელი, ხოლო ყურნალ „ცისკრის“ რედაქციამ თარგმნა და 1864 წლის დეკემბრის ნომერში დაბეჭდა ბოკლის წერილი: „გავლენა დედაქაცებისა მეცნიერების წარმატებაზე“.

ბოკლისადმი სამოციანელთა ინტერესს ის აღვიძებდა, რომ იგი ცდილობდა ისტორია წარმოედგინა არა როგორც შემთხვევითობას დაქვემდებარებული ემპირიული ფაქტების გროვა, არამედ როგორც მეცნიერება. იგი მკითხველს ჰპირდებოდა, რომ ზუსტად უპასუხებდა კითხვაზე: „აღამიანთა და, მაშასადამე, აგრეთვე, საზოგადოების მოქმედებას უცვლელი კანონები განაგებენ, თუ ისინი წარმოადგენენ შემთხვევისა ან ზებუნებრივი ძალის ჩარევის შედეგს!“<sup>1</sup>.

ბოკლი, მიუხედავად იდეალისტური თვალსაზრისისა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ კაცობრიობის ცივილიზაციის მამოძრავებელ ძალად

<sup>1</sup> Докль, История цивилизации Англии, 1863, т. I, с. 4.

მან გონება გამოაცხადა. საზოგადოების მოვლენათა განვითარებას განიხილავდა როგორც არა შემთხვევითს არამედ კანონზომიერ პროცესს. სამყარო შემთხვევათა გროვა კი არაა, ბოკლის აზრით, არამედ თვითეული მისი მოვლენა“ წინამოვლენასთან აუცილებელ კავშირშია, რომელიც თავის მხრივ კავშირშია თავის წინამორბედთან და, რომ, ამგვარად, მთელი სამყარო შეადგენს აუცილებელ ჯაჭვს, რომელშიაც ყოველ ადამიანს შეუძლია ითამაშოს თავისი როლი“<sup>1</sup>.

ბოკლის აზრით, საზოგადოების მთელი ისტორია, რომელიც სხვას არაფერს წარმოადგენს თუ არა ისტორიას ადამიანის ზემოქმედებისა ბუნებაზე და ბუნებისა — ადამიანზე, მოვლენათა ამ აუცილებელ კავშირზე უნდა იქნეს დაყვანილი. ამიტომაც, ბოკლის აზრით, ისტორიის როგორც მეცნიერების ამოცანაა გამოიკვლიოს ბუნების კანონები და ადამიანის კანონები, გაარკვიოს მათ ურთიერთობაში რომელ მათგანსა აქვს უპირატესი და განსაზღვრული როლი. ამ გზით ფიქრობდა ბოკლი ყველა მოვლენისათვის ბუნებრივი ადგილის მონახვას განვითარების ჯაჭვში, რაც ზედმეტს ვახდოდა მათი მიზეზების ძებნას ღმერთში ან რაღაც სხვა არაბუნებრივ ძალაში. მოვლენათა წარმოშობისა და პირობების ძებნა ღმერთში იმის შედეგია, წერდა იგი, რომ ადამიანი ჭერ კიდევ განვითარების დაბალ საფეხურზედ იმყოფება. რომ რაც უფრო ხალხი გონებრივად განვითარების მაღალ საფეხურზეა ასული, მით უფრო მეტადაა დაინტერესებული მოვლენათა ბუნებრივი კანონების აღმოჩენაში და ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ცრურწმენას მათი ღვთაებრივი საფუძვლების შესახებ. ბოკლის აზრით, ცივილიზაციის წარმატება, და, მაშასადამე, საზოგადოების განვითარების საერთოდონე იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია გონებრივი ცოდნის ისტორია და მისი მარაგი. ეს უკანასკნელი პირველის გადაუდებელი პირობაა<sup>2</sup>. თვით ადამიანის ადამიანად გარდაქმნაც დამოკიდებულია გარემოზე, მაგრამ არა გარემოს ბუნებრივ პირობებზე, არამედ გონების მიერ შექმნილ ცოდნის იმ მარაგზე, რომელიც ბავშვს ხვდება გარემოში. „პროგრესი შეეხება არა ადამიანის შინაგან ძალას, არამედ გარეგან უპირატესობებს, — წერს ბოკლი. ცივილიზებულ ქვეყანაში დაბადებულ ბავშვს, იმის გამო რომ ის ცივილიზებულ ქვეყანაში დაიბადა, არავითარი უპირატესობა არა აქვს ბარბაროსებში დაბადებულ ბავშვთან შედარებით. განსხვავება ორივე ბავშვის მოქმედებას შორის თავს იჩენს მხოლოდ და მხოლოდ გარეგანი ვითარების ზემოქმედებით, რომელშიაც იგულისხმება: ბავშვის გარემომცველი აზრები, ცო-

<sup>1</sup> Бокль, История цивилизации Англии, 1863, т. I. с. 5.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 258.

დნა, იდეათა ასოციაციები, ერთი სიტყვით მთელი ის სულიერი ატმოსფერო, რომელშიაც იზრდება ყოველი ბავშვი“<sup>1</sup> როგორც აქედან ჩანს, ბოკლი ადამიანისა და, აგრეთვე მთელი საზოგადოების აღზრდაში, დიდ როლს ანიჭებდა განვითარების მოცემული საფეხურებისათვის დამახასიათებელ კულტურულ დონეს.

ბოკლი, თვლიდა რა ცოდნასა და განათლებას, ანუ ადამიანის გონებას, განვითარების მთავარ ძალად, იმ დასკვნამდე მიდიოდა, რომ მხოლოდ გონებრივი განვითარების მაღალ საფეხურზე მდგომი ხალხი შესძლებდა დემოკრატიული წყობილების განხორციელებას და, მამასადამე, ტირანიისა, ფეოდალური კარჩაკეტილობისა და სამხედრო ბიუროკრატიული რეჟიმის მოსპობას.

ასეთი იყო, ზოგადად, ბოკლის სოციოლოგიური იდეები, რომელთაც დიდი გავრცელება ჰქონდათ 60-იანი წლების რუსეთში. მართალია, ბოკლი ბურჟუაზიული იდეებისა და ბურჟუაზიული დემოკრატიის მქადაგებელი იყო, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი თვალსაზრისი საზოგადოების პროგრესზე, გარემოს განმსაზღვრელ როლზე ადამიანის განვითარებაში, მოვლენათა განვითარების კანონზომიერ ხასიათზე, რომელიც არ შეიძლებოდა დაყვანილი ყოფილიყო არც ღმერთისა და არც მეფეთა ნება-სურვილზე. მისი მოთხოვნა დესპოტიზმისა, მონობისა და სამხედრო რეჟიმის უარყოფის შესახებ, 60-იანი წლების რუსეთში ხელს უწყობდა ბატონყმობისა და თვითმპყრობელობის საწინააღმდეგო განწყობილების ზრდას, იმ გარემოს უვარგისობის შეგნებას, რომელიც ცდილობდა ჩანასახშივე ჩაეკლა წინსვლისა და განვითარების სურვილი. ეს ზემოქმედება მით უფრო ეფექტიანი იყო, რომ თვითონ ბოკლი თავის ნაშრომში სპეციალურად ჩერდებოდა რუსეთზე და აღნიშნავდა მის გონებრივ სიძაბუნეს, ცივილიზაციის დაბალ დონეს, რაც, მისი აზრით, განაპირობებდა სამხედრო დესპოტიზმის უკიდურესამდე განვითარებას.

ყველა ამ თეორიამ უდაოდ დიდი გავლენა მოახდინა ქართველი სამოციანელების სოციოლოგიური თვალსაზრისისა და პოლიტიკური მრწამსის შემუშავებაზე. ამასთან, რადგანაც ქართველი სამოციანელები მკვიდროდ იყვნენ დაკავშირებული რუსეთის რევოლუციურ დემოკრატიულ წრებთან, ამ უკანასკნელებმა დიდი როლი შეასრულეს იმაში, თუ რა მიმართულებით უნდა ყოფილიყო ათვისებული მათ მიერ აღნიშნული თეორიები. უაღრესად საყურადღებოა ამასთან დაკავშირებით ილია ჭავჭავაძის ცნობა იმის შესახებ, რომ „ძველი თაობა (ე. ი.

<sup>1</sup> Бокль, История цивилизации Англии, 1863, т. I, с. 200.

ბი-იანი წლების ქართველი ახალგაზრდობა — ვ. გ.) აღზრდილი და განსწავლული იყო რუსულ მწერლობა-მეცნიერებაში და უცხო მრეწველობაშიაც, ისიც რუსულის შემწეობით<sup>1</sup>. ამ სიახლოვით აიხსნება ის, რომ ახალი საზოგადოების განხორციელების გზების საკითხშიაც თითქმის პრინციპული თანხმობა არსებობდა რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიულ მოძრაობასა და ქართველ სამოციანელებს შორის. ქართველმა სამოციანელებმა არ გაიზიარეს დასავლეთის სოციოლოგების აშკარა იდეალისტური მოსაზრებები. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ვერ შესძლეს თანმიმდევრულ მატერიალისტურ ნიადაგზე დადგომა, მაინც რუსეთისა და დასავლეთის მოაზროვნეთა თეორიებიდან მთელი რიგი დადებითი მომენტების ათვისებით სცადეს თავისი გარკვეულად რადიკალური თვალსაზრისის შემუშავება.

ის რადიკალიზმი, რომელიც დასავლეთის მოაზროვნეებისაგან განსხვავებით რუს და ქართველ სამოციანელებს ახასიათებდათ, გამოწვეული იყო იმით, რომ სამოციანი წლების რუსეთი გლეხური რევოლუციის წინა დღეს განიცდიდა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბატონყმური წყობილება და მეფის თვითმპყრობელური პოლიტიკური რეჟიმი იმდენად უვარგისი შეიქმნა, რომ თუ არა ნებით, რუსეთში ხალხი ძალით აპირებდა მის დამხობას და თავისუფლების მოპოვებას. რუსეთთან შედარებით საქართველო კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში იმყოფებოდა. მას სტანჯავდა არა მარტო სოციალური უკუღმართობა — ბატონყმური მონობის უღელი, არამედ აგრეთვე თვითმპყრობელობის კოლონიური რეჟიმი, მისი სასტიკი ეროვნული პოლიტიკა, რომელიც აბუჩად იგდებდა და ფეხქვეშ თელავდა ქართველი ერის თვითმყოფლობას და ეროვნულ ღირსებებს. ამიტომ, ბუნებრივია, საქართველო ერთსულოვნად გამოეხმაურებოდა თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ რუსეთში დაწყებულ მოძრაობას.

საერთო უკმაყოფილობისა და რევოლუციური სიტუაციის ზრდამ რუსეთის მთელ იმპერიაში თავისთავად დააყენა საკითხი იმ გზების შესახებ, რომლითაც უნდა წარმართულიყო ხალხის განმათავისუფლებელი მოძრაობა. საჭირო გახდა რუსეთში შექმნილი ვითარების გადაჭრის მეთოდებისა და მისი შემდგომი განვითარების მიზნებისა და პერსპექტივების კონკრეტული გარკვევა. ამით კი ცხოვრებამ საზოგადოების წინაშე აშკარა მატერიალური ინტერესები წამოაყენა, რომელიც თავის გადაჭრისათვის ასევე მატერიალურ საშუალებებს მოითხოვდა. აქ აღარც დრო იყო და არც საბაბი რაღაც იდეალური მოტი-

<sup>1</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1953, ტ. 3, გვ. 311.

ვების ანდა მიზეზების ძებნისათვის, რომელიც ბრძოლის მატერიალურ მეთოდებს შეეკვლიდა. ამიტომ რუსეთის პროგრესული აზროვნება აშკარად მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მონობისაგან რუსეთის განთავისუფლება შეიძლებოდა განხორციელებულიყო მხოლოდ შეიარაღებული გამოსვლით თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. თავიანთი თვალსაზრისის შემუშავებაში რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები იყენებდნენ ზემოთ აღნიშნულ ევროპის სოციოლოგთა თეორიის იმ მომენტებს, რომლებიც ამართლებდნენ ბატონ-ყმური და თვითმპყრობელური სისტემის შეცვლას, მაგრამ თვით „შეცვლის“ განხორციელების გზებისა და მეთოდების გაგებაში ისინი მათ ველარ აკმაყოფილებდნენ. ამიტომ ნაცვლად მათი იდეალიზმისა და განვითარების მშვიდობიანი მეთოდების მოთხოვნისა მატერიალისტურ და რევოლუციურ დასკვნებთან მიდიოდნენ.

ჩვენ აქ არ შევუდგებით იმის განხილვას, თუ როგორ ასაბუთებდნენ რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები თავიანთ თვალსაზრისს რუსეთში გლახური თემის ბაზაზე სოციალიზმის განხორციელების აუცილებლობისა და კაპიტალისტური სტადიის თავიდან აცილების შესაძლებლობის შესახებ. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ საკითხის ასეთ გადაწყვეტაში იჩინა თავი რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული სოციოლოგიის უტოპიურმა ხასიათმა, რომელმაც, მიუხედავად ამისა, ფართო გავრცელება ჰპოვა და ზემოქმედება მოახდინა რუსეთის იმპერიაში შემავალი ხალხების აზროვნებაზედაც.

\* \* \*

რუსი რევოლუციონერი დემოკრატებისა და 60-იანი წლების რუსეთში გავრცელებულ დასავლელ მოაზროვნეთა სოციოლოგიურ შეხედულებებზე ჩვენ იმიტომ შევჩერდით, რომ მათ გარეშე გაურკვეველი დარჩებოდა, თუ რითი იყო ნასაზრდოები ქართველი სამოციანელების სოციოლოგიური შეხედულებანი. ცნობილია, რომ ქართველ სამოციანელთა უმრავლესობას იმ დროს მოუხდა ცხოვრება რუსეთის ცენტრალურ ქალაქებში, როდესაც იქ ყველაზე ფართო გავრცელება ჰპოვეს რევოლუციურმა იდეებმა. ნ. ნიკოლაძის, გ. თუმანიშვილის, ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლისა და სხვათა ცნობები ადასტურებენ, რომ ქართველი პროგრესული ახალგაზრდობა უაღრესად მჭიდრო ურთიერთობაში იყო რუსეთის რევოლუციური მოძრაობის ბელადთან —

ჩერნიშევსკისთან და ჩერნიშევსკის თანამოაზრეთა მთელ ჯგუფთან. რომელიც „სოვრემენიკის“ გარშემო ირანმებოდა<sup>1</sup>. ქართველმა ახალგაზრდებმა: ნ. ნიკოლაძემ, გ. წერეთელმა, კ. ლორთქიფანიძემ და სხვებმა, რომელთაც 60-იან წლებში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ქართული აზროვნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების საქმეში, აქტიური მონაწილეობა მიიღეს 1861 წლის სტუდენტთა რევოლუციურ მოძრაობაში. მათ, სტუდენტ-რევოლუციონერებთან ერთად, გაიზიარეს პატიმრობა კრონშტადტის საპყრობილეში, ხოლო ქართველი სამოციანელი ბ. ლოლობერიძე შედიოდა სტუდენტთა რევოლუციური მოძრაობის ხელმძღვანელ კომიტეტში. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ქართველებს საკმაო ახლო ურთიერთობა ჰქონიათ დამყარებული პოლონელ რევოლუციონერებთან, რომლებიც, აგრეთვე, მკიდრო კავშირში იყვნენ ჩერნიშევსკისთან და თავის ქვეყანაში რევოლუციის გზით თავისუფლების განხორციელებაზე ოცნებობდნენ, გასაგები იქნება, თუ რა ზემოქმედებას მოახდენდა ყოველივე ეს ქართველ სამოციანელთა შეხედულებებზე, საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური განვითარების გზებისა და პერსპექტივების შესახებ.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რუსეთის 1860 — 1861 წლების მოძრაობა რევოლუციაში ვერ გადაიზარდა. მეფის მთავრობამ საგლახო და სასამართლო რეფორმების გატარებით, ისევე როგორც სამხედრო ღონისძიებებით, შესძლო გარკვეული ზემოქმედების მოხდენა საერთო ვითარებაზე. მაგრამ ცხადი იყო და ეს კარგად ჰქონდათ შეგნებული ჩერნიშევსკის და მის თანამოაზრეებს, რომ რუსეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნისათვის რეფორმები არ კმაროდა; ამისათვის საჭირო იყო მეფის მთავრობის დამხობა და ძირეული სოციალური რევოლუციის განხორციელება. ამ მიზნით დაიწყო მზადება იმისათვის, რომ 1863 წელს დაწყებულიყო საერთო სახალხო აჯანყება, როგორც ქვეყნის სოციალური და პოლიტიკური გარდაქმნის მთავარი პირობა.

1861 წლის გაზაფხულზე, გლახობის მღელვარებათა ჩაქრობის შემდეგ, ჩერნიშევსკიმ და მისმა თანამებრძოლებმა აჯანყების მოსამზადებლად ორიენტაცია 1863 წელზე აიღეს — წერს ზევენი — „Повсеместное введение в 1863 г. «уставных грамот» и крах иллюзии крестьян, все еще ожидавших «истинной волни» мог, по их мне-

1 ა) ნ. ნიკოლაძე, მოგონებანი 60-იან წლებზე. რჩეული ნაწერები, ტ. I.

ბ) Г. Туманов, Характеристики и воспоминания.

გ) ა. წერეთელი, „ჩემი თავგადასავალი“, თხზულებათა სრული კრებული ტ. II, 1948.

დ) ი. ქაჯავაძე, ნიკოლოზ ვასილის ძე შელგუნოვი, „ივერია“ 1891, № 88.

ნიუ, явиться тем, «чрезвычайным обстоятельством», которое подняло бы народ на борьбу»<sup>1</sup>. ამვე აზრს გამოთქვამს რუსეთის 60-იან წლების მოძრაობის მეკლევარი, ვ. გ. ბასკაევი. „Первая попытка революционных демократов организационно подготовить народное восстание к весне 1861 г. потерпела неудачу წერს იგი. Царский манифест от 19-го февраля 1861 г. повлек за собой новое наступление крепостнической реакции на революционные силы страны...» მიუხედავად ამისა, «Революционные демократы во главе с Чернышевским предприняли новую попытку организационно подготовить восстание народных масс России к весне 1863 г., когда истекал двухлетний срок с момента введения «уставных грамот»<sup>2</sup>.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ 1863 წლისათვის რევოლუციის სამზადისმა გარკვეული ასახვა ჰპოვა ქართულ სინამდვილეშიც და იგი ზემოქმედებას ახდენდა როგორც ჯერ კიდევ რუსეთში მყოფ (გ. წერეთელი, კ. ლორთქიფანიძე და სხვები), ისე საქართველოში სამოღვაწეოდ დაბრუნებულ (ი. ქავჭავაძე, პ. ნაკაშიძე, ა. ავალიშვილი, დ. ყიფიანი და სხვები) ქართველ სამოციანელთა სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისის შემუშავებასა და ჩამოყალიბებაზე. არ შევეცდებით, თუ ვიტყვი, რომ სწორეთ 1859 — 1863 წლებში, ე. ი. რუსეთის საერთო რევოლუციური სიტუაციის ზრდის პერიოდში გამოიკვეთა ქართველ სამოციანელთა პოზიცია არსებულ სოციალური და პოლიტიკური რეჟიმის მიმართ, მეტი თუ ნაკლები სიცხადით გაირკვა მათი იდეალები საზოგადოების მომავალი განვითარების პერსპექტივების შესახებ.

როდესაც ჩვენ ასე ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმ დიდი როლის შესახებ, რომელიც დასავლეთის სოციოლოგიისა და რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიულ მოძრაობას ჰქონდა ქართველ სამოციანელთა შეხედულებების ფორმირებაში, ამით ქართველ სამოციანელთა დამოუკიდებელი როლის დამცირება არ გვინდა, ვინაიდან სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისი ყოველთვის არსებული ეკონომიური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარებითაა განსაზღვრული, საქართველო კი რუსეთის იმპერიაში იყო ჩართული, რომლის ფარგლებში წარმოებული კლასობრივი ბრძოლა საქართველოზედაც ვრცელდებოდა. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ აქ ერთის მიერ მეორის დაქვემდებარებაზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ იმაზე, თუ, რუსეთის საზო-

1 В. Я. Зевин, Политические взгляды Чернышевского, 1953, стр. 281—282.

2 В. Г. Баскаков, Мировоззрение Чернышевского, 1956, стр. 208.



გადღობის მოწინავე ნაწილთან ერთად, რამდენად შესძლეს ქართველმა სამოციანელებმა თავისი ეპოქის სიმაღლეზე დამდგარიყვნენ. მაგრამ ცხადია, რომ მართო არსებულ ვითარებაზე არ შეიძლება იქნეს დაყვანილი მთელი შინაარსი ისეთი მძლავრი მოძრაობისა, როგორსაც თავისდროისათვის წარმოადგენდა სამოციანელთა გამოსვლა. განმანთავისუფლებელ მოძრაობას თავისი ისტორია ჰქონდა საქართველოში, რომლის ტრადიციები 60-იანი წლებისათვის უაღრესად ცოცხალი იყო. ჯერ კიდევ რუსეთის პირველმა თავად-აზნაურულმა რევოლუციურმა ტალღამ თავისებურად ფრთა გაჰკრა საქართველოსაც და აქაც გამოაღვიძა იმედები თავისუფლების განხორციელების შესახებ, თუნდაც ამისათვის სისხლიანი შეტაკება ყოფილიყო საჭირო. მართალია, ეს პირველი ცდა ძირითადად თავადაზნაურულ-მონარქიული ხასიათისა იყო, მაგრამ ამაზე არ დაიყვანებოდა. 1832 წლის მოძრაობაში არანაკლებ საგრძნობი იყო დემოკრატიულ-კონსტიტუციური მიმართულება, რომელიც მიზნად ისახავდა საქართველოში ეროვნული და სოციალური თავისუფლების განხორციელებას. ჩვენ აქ არ შევეუდგებით პარალელების გავლებას და შეხების წერტილების ძებნას 1832 წლის შეთქმულების დემოკრატიულ ფრთასა (ს. დოდაშვილი ზ. ავთანდილაშვილი, ს. რაზმაძე, დ. ყიფიანი და სხვ.) და ქართველ სამოციანელებს შორის. ეს სიახლოვე ქართველ სამოციანელებს ძალიან კარგად ჰქონდათ შეგნებული. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო რომ ი. ჭავჭავაძე, გ. წერეთელი და სხვები სწორედ ს. დოდაშვილზე მიუთითებდნენ როგორც განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოთავეზე, რომლისგანაც ქართველმა სამოციანელებმა მემკვიდრეობით მიიღეს განმათავისუფლებელი მოძრაობის დროშა. სამოციანელები საქართველოში განმათავისუფლებელი მოძრაობის მეორე საფეხურს ქმნიან, რომლის შემდეგ მოდის მარქსისტული სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობა. ამიტომ გასაგებია, რომ განმათავისუფლებელი მოძრაობის გზაზე მე-19 საუკუნის საქართველოში რუსეთის ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე.

ვ. ი. ლენინი ახასიათებდა რა რუსეთის განმანთავისუფლებელ მოძრაობას XIX საუკუნეში, წერდა „განმანთავისუფლებელმა მოძრაობამ რუსეთში სამი მთავარი ეტაპი განვლო, შესაბამისად რუსეთის საზოგადოების სამი მთავარი კლასისა, რომლებიც მოძრაობას თავიანთ დაღს ასვამდნენ: 1. თავად-აზნაურული პერიოდი, დაახლოებით 1825 — 1861-მდე; 2. რაზნოჩინცული ანუ ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული, დაახლოებით 1861-დან 1895-წლამდე; 3. პროლეტარული — 1895 წლიდან დღემდე“<sup>1</sup>. მართალია დეტალებში შეიძლება სრული დამთხვევა

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 20, გვ. 292.

არ იყოს, მაგრამ პრინციპულად ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე საქართველოშიაც. სამოციანელები აგრძელებენ 30-იანი წლების მოძრაობის დემოკრატიული ფრთის განმანთავისუფლებელ იდეებს და წინ უსწრებენ პროლეტარულ მოძრაობას საქართველოში. როგორც დღეს სავსებით სამართლიანადაა აღიარებული, „ი. ჭავჭავაძისა და მისი თანამებრძოლების აზროვნება იყო ყველაზე პროგრესული აზროვნება საქართველოში მუშათა კლასის გაჩენამდე და ამ კლასის იდეოლოგიის — მარქსიზმის გავრცელება“<sup>1</sup>. ამიტომ, როდესაც ქართველი სამოციანელების სოციოლოგიურ თვალსაზრისსა და პოლიტიკურ შეხედულებებს ვიხილავთ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ისინი კანონზომიერად აგრძელებდნენ საქართველოში ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დასაწყისში წამოყენებულ განმანთავისუფლებელ ბრძოლას, რომელსაც ფართო ასპარეზი მისცა რუსეთის განმანთავისუფლებელმა მოძრაობამ და რომელმაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო უფრო ფართო და ქვემარტივად რევოლუციური, პროლეტარული მოძრაობის ნიადაგის მომზადებას.

ასეთი დასკვნა ერთი შეხედვით გადაკარბებულობის შთაბეჭდილებასა ტოვებს, რადგან იმ მასალებში, რომლებიც ჩვენ ხელთაა, ვერ ვხვდებით პირდაპირ მოწოდებას რევოლუციისაკენ და დემოკრატიული გარდაქმნებისაკენ, მაგრამ ასეთი მოწოდებით გამოსვლა 60-იანი წლებში შეუძლებელი იყო. საჭიროა მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ არსებული სოციალური სისტემისა და პოლიტიკური რეჟიმის წინააღმდეგ მთელს რუსეთში და მით უმეტეს საქართველოში ლაპარაკი შეიძლებოდა მხოლოდ გადაკვრითი სიტყვებით და შემოვლილი გზებით. ვ. ი. ლენინი წერდა, რომ სასტიკი პოლიტიკური რეჟიმის პირობებში ჩერნიშევსკი იძულებული იყო ეწერა იმ „... ეზოპური — წყეული ეზოპური — ენით, რომლის ხმარებასაც აიძულებდა ცარიზმი ყველა რევოლუციონერს, როდესაც ისინი „ლეგალური“ ნაწარმოების დასაწერად კალამს ჰკიდებდნენ ხელს“<sup>2</sup>. საქართველოში ეს მით უმეტეს იყო საჭირო, რადგან ქართველ ჟურნალებს საერთოდ აკრძალული ჰქონდათ პოლიტიკურ თემებზე წერა. იმისათვის, რომ რამენაირად გამოეთქვათ თავისი თვალსაზრისი, სამოციანელები როგორც რუსეთში, ისე საქართველოში მიმართავდნენ სხვა ქვეყნის რევოლუციური მოძრაობის აღწერას, დემოკრატიული წყობილების დახასიათებას, ცალკეული ტერმინების განმარტებასა და ა. შ. რაც მკითხველის მიერ გაგე-

1 ვ. რატიანი, ი. ჭავჭავაძე, ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, 1954, გვ. 13.

2 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 22, გვ. 231.

ბული უნდა ყოფილიყო როგორც მოწოდება ანალოგიური მოვლენების განხორციელებისაკენ მის სამშობლოში. „Приводя примеры из истории Западной Европы, говоря, что революция конца XVIII в. уничтожила «феодальный порядок» во Франции, что «значительнейшие из феодальных учреждений в Англии «были инвергнуты» революцией в середине XVII в., что революция 1848 г. привела к уничтожению феодальных отношений в Австрии и Южной Германии, Чернышевский достаточно ясно давал понять читателям, что и самодержавно-крепостнический строй в России мог быть уничтожен только революцией“<sup>1</sup>, წერს ჩერნიშევსკის პოლიტიკურ შეხედულებათა ერთი მკვლევარი. ზუსტად ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ქართველ სამოციანელთა ნაწერებშიაც. ამიტომ საჭიროა მათი წაკითხვა ისე, როგორც ვარაუდობდნენ ავტორები.

საჭიროა მხედველობაში ვიქონიოთ ის გარემოებაც, რომ საქართველოში აკრძალული იყო პრესაში მსჯელობა სოციალურ და პოლიტიკურ თემებზე. უკეთეს შემთხვევაში მათ შეეძლოთ ამ საკითხებზე რუსეთის ცენტრალური ჟურნალებიდან გადმოებეჭდათ ზოგიერთი წერილი. ქართველები, მართლაც, მიმართავდნენ ამ ხერხს და ისეთ წერილებს არჩევდნენ, რომლებიც ეთანხმებოდა მათ თვალსაზრისს<sup>2</sup>. ამიტომ, ამ წერილებში გატარებული აზრები ჩვენ უნდა განვიხილოთ როგორც სრულიად მისაღები ქართველი სამოციანელებისათვის.

ქართველი სამოციანელები დადებითად წყვეტდნენ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და განვითარებასა და მოძრაობას განიხილავდნენ როგორც სამყაროს არსებობის მიუცილებელ პირობას. 60-იანი წლების რევოლუციურმა გამოცდილებამ დასავლეთის ქვეყნების ისტორიის შესწავლამ, დასავლეთის სოციოლოგიურ და საერთოდ ფილოსოფიურ მოძღვრებებთან გაცნობამ ნათელი გახადა მათთვის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრებაც განვითარების საერთო პროცესსა დაქვემდებარებული, ამიტომ ცხოვრებაში არაფერია უცვლელი და მარადიული. დროთა განმავლობაში იცვლება ადამიანის აზრები და ენა, როგორც ამ აზრების გამომხატველი, იცვლება ლიტერატურა, ხელოვნება, მეცნიერება, იცვლება დადგენილი ჭეშმარიტებანი, წესები, ჩვეულებანი. ყოველივე ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ იცვლება თვითონ ცხოვრება, იგი რაც გუშინ იყო, დღეს აღარ არის, და ამ თავის ცვალებადობაში „მიდის წინ და ამოაქვს განახლება ყოველისფერისა“<sup>3</sup>.

1 В. Я. Зевин, Политические взгляды... Чернышевского, 1953, 116.

2 ს. ხუნდაძე „ილია ჭავჭავაძე და ბატონყმობის საკითხი“ — „ილია ჭავჭავაძე“ „საიუბილეო კრებული“, გვ. 77.

3 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1953, ტ. 3, გვ. 56.

ცხოვრების განვითარება სამოციანელებს წარმოდგენილი ჰქონდათ როგორც ისეთი პროცესი, რომელიც თავის გარკვეულ ფორმაში განვითარდება, ამოსწურავს თავის თავს, მაგრამ თვითონვე წარმოშობს ამ თავის განვითარებაში თავის განმაახლებელ ძალებს, რომლებიც წარმოქმნიან სხვა ფორმას, სადაც იგივე პროცესი მეორდება და ასე იქმნება კაცობრიობის განვითარების საფეხურთა უწყვეტი გრეხილი. ამ შინაგან ძალთა მუდმივი მოქმედებაა იმის მიზეზი, რომ, როგორც გიორგი წერეთელი აღნიშნავდა, „მთელი კაცობრიობის ცხოვრება, როგორც დასაბამიდან ისე აქამომდე მომდინარეობს, თავისთავად არც ძველდება და არც წარმავალია; ძველდება მხოლოდ მისგან გამონაკვლევად ფორმა, მისგან შემუშავებული საზოგადო წყობილება, რომელიც იმ დროში ამ ცხოვრების მოთხოვნილებას მხოლოდ აკმაყოფილებდა“<sup>1</sup>.

ასეთ შეხედულებას აშკარად მივყავართ განვითარების ბუნებრივისტორიული პროცესის აღიარებასთან, რომელიც გამორიცხავს ყოველგვარ შემთხვევითობას და მთელ განვითარებას აუცილებლობისა და კანონზომიერებისადმი დაქვემდებარებულ ხასიათს აძლევს. სამოციანელები კიდევ მივიდნენ ასეთ დასკვნასთან, როდესაც აღიარებდნენ, რომ თვითონ ცხოვრება აღმოშობავს ხოლმე თავისთვის წესსა: განსაზღვრავს ხოლმე თავის რჯულსა და კანონსა, მხოლოდ ამ კანონსა გაგება უნდა, გამოფენა საქვეყნოდ და შეძლებისამებრ გზის გახსნა, რომ მისი წარმოება არაფერმა არ შეაყენოს“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ იგივე პრობლემაა დასმული რაც ბოკლთან, სენ-სიმონთან, ჰეგელთან: საზოგადოების ისტორია არ შეიძლება წარმოადგენდეს შემთხვევითს მოვლენათა ქაოსს. აქ ყოველ მოვლენას განვითარების საერთო ჯაჭვში თავისი ადგილი უნდა მოეძებნოს, სადაც იგი განპირობებულიც იქნება და განმაპირობებელიც სხვა მოვლენებისა. მაშასადამე, ქართველი სამოციანელების აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრება კანონზომიერი პროცესია, სადაც, განვითარების კანონის თანახმად, „მომდევარი წინაღმსვლელზედა ყოველთვის უფრო სრულია, უკეთესი და მშვენიერი“. მაგრამ თუ პრობლემის დასმისა და საერთო თვალსაზრისით მის გადაწყვეტაში ქართველ სამოციანელებსა და დასავლეთის აღნიშნულ სოციოლოგებს შორის მსგავსება არის, შინაარსის მხრივ, მათ შორის დიდი განსხვავებაა. მაშინ როდესაც ჰეგელი, ბოკლი და სხვები იდეალიზმის პოზიციებზე იდგნენ, ქართველი სამოციანელები ასეთ აშკარა იდეალისტურ ილუზიებს არ

<sup>1</sup> გ. წერეთელი, რჩეული ნაწერები, ტ. I გვ.

<sup>2</sup> ი. კავკავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1953, ტ. 3. გვ. 66—67.

მოყვებოდნენ. მაგალითად, მართალია როგორც ჰეგელთან ისე სენ-სიმონთან და ბოკლთან ისტორიული პროცესი სუბიექტისა და ობიექტის, ადამიანისა და მისი გარემომცველი ცხოვრების პროცესის სახითაა წარმოდგენილი, მაგრამ მათთან ამ პროცესში განმსაზღვრელი სუბიექტია, ცნობიერებაა. ამიტომ ცნობიერების განვითარებაში უნდა ვეძიოთ ცხოვრების განვითარების სეფუძველი, ცნობიერების კანონზომიერება გაგებული უნდა იქნეს როგორც ცხოვრების განმსაზღვრელი. ქართველმა სამოციანელებმა კი, ემყარებოდნენ რა სამყაროზე მატერიალისტურ თვალსაზრისს, შეძლებისამებრ ცნობიერება გაიგეს, როგორც შედეგი და არა მიზეზი, როგორც ნაყოფი და არა ძირი ცხოვრებისა.

ქართველმა სამოციანელებმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ისტორიული თვალსაზრისი შეიმუშავეს, ცხოვრების ისტორიული ფორმათა შეცვლა უფრო პროგრესული ფორმებით საყოველთაო კანონზომიერების მოქმედების აუცილებელ შედეგად გამოაცხადეს და ცხოვრების მამოძრავებელი ძალა ახლის უძლეველობაში დაინახეს.

სამოციანელებმა განვითარების ასეთი თვალსაზრისით დაიწყეს ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განხილვა, რამაც აშკარა გახადა მათთვის არსებული სინამდვილის უვარგისობა და მისი, როგორც ასეთის, უფრო პროგრესული ფორმით შეცვლის აუცილებლობა. მათ 1861 წელს დაიწყეს თავისი შეხედულებების საჯარო გამოთქმა და დასაბუთება იმისა, რომ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება არ წარმოდგენს გამონაკლისს მსოფლიოს ისტორიაში. ამიტომ ძველ ფორმებს კი არ უნდა ებლაუქებოდეს, რომელიც დაღუპვისა და გადაგვარებისაკენ მიეზიდება მას, არამედ უნდა ჩამოიშოროს ძველი ფორმები და სხვა ქვეყნებთან ერთად დაადგეს განახლებისა და პროგრესის გზას.

ძირეული გარდაქმნა სამეურნეო და პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, ენასა და აზროვნებაში — აი, ქართველი სამოციანელების საპროგრამო მოთხოვნები, რამაც კონსერვატიული და მოღობერალო თავადაზნაურობის სასტიკი რეაქცია გამოიწვია. ისეთმა კონსერვატორებმა, როგორებიც იყვნენ გენერალი გ. ერისთავი, ალ. სულხანიშვილი და სხვები, თავადაზნაურმა ლიბერალებმა: ალ. ორბელიანმა, ბ. ჭორჭაძემ, გ. ბარათაშვილმა, ს. მესხიშვილმა, ა. ერისთავმა და სხვებმა არ დააყოვნეს გამოლაშქრება და არა მარტო საქმით, არამედ სიტყვითაც დაიწყეს რღვევის გზაზე დამდგარი ბატონყმობისა და თვითმპყრობელობის დაცვა. ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი მსოფლმხედველობა, რომელთა წარმომადგენლებმა არა

მარტო ფილოსოფიაში, არამედ სოციალურ სისტემასთან და პოლიტიკურ რეჟიმთან დამოკიდებულების საკითხშიაც სრულიად ერთმანეთის საწინააღმდეგო პოზიცია დაიკავეს.

კონსერვატორების არგუმენტები ძირითადად ქრისტიანული ეკლესიის დოგმებზე იყო აშენებული. ისინი ღვთაებას აცხადებდნენ უმაღლეს არსებად, რომლის განუსაზღვრელ ნებაში ზედავდნენ სამყაროს, ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების შემოქმედს. გ. ერისთავის აზრით, ღმერთია სამყაროს, ჩვენი ცხოვრების დაუსაბამო საფუძველი. მისი ნამოქმედარი ჩვენთვის მიუწვდომელია და, ამიტომ არც უნდა ვცდილობდეთ ღმერთის საიდუმლო ნამოქმედარის გაგებას. ხელყოფა ბატონ-ყმური სისტემისა და თვითმპყრობელობისა, ეს არის ხელყოფა ღვთის ნამოქმედარის წინააღმდეგ, — წერს მეორე უკიდურესი კონსერვატორი, ალ. სულხანიშვილი: „ესე მოგვაგონებს ჩვენ უამსა ბარბაროსისასა, — განაგრძობს იგი — რომლისაც ტვირთი იქმნების მამძიმებელ დასავლეთის ევროპიისა მის დრომდი, ვიდრემდის მუნ იქმნების დაბუდებული სული უღმრთოებისა და იჭვნეულობისა, სადაც არ ჰგვიებს სჯული ქრისტესი მუნ საზოგადოებას არ ძალუქს არსებობა. ჯერ არს აღსარება გამგებლობისა ღვთისისა და არა შვენის გამოძიება საღმრთოს საგნისა, ვითარცა შემოსილისა საიდუმლოითა... საზოგადოებას არ ძალუქს არსებობა ბედნიერად, ვიდრემდის არ ჰქმნას თავისდახელსაპყრობელად ტაძარი მისი! ამიტომ კონსერვატორები მოითხოვდნენ ყოველნაირად დახშულიყო კარები დასავლეთის განმანთავისუფლებლური იდეების გავრცელებისათვის, ბოლო მოღებოდა რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეებს რუსეთში და მათ შემოჭრას საქართველოში, რათა ურყევად შენარჩუნებულიყო ბატონყმობა და თვითმპყრობელური რეჟიმი.

კონსერვატორებს მხარს უმაგრებდა, აგრეთვე, მოლიბერალო თავადაზნაურობა. განსხვავება იმაში იყო, რომ მათ შეგნებული ჰქონდათ ყმასა და ბატონს შორის გამწვავებული ურთიერთობა, რომელსაც დაღუპვისაკენ მიყავდა ბატონყმური სოციალური სისტემა. ამავე დროს ყველა საშუალებით უნდოდათ მისი გადარჩენა დაღუპვისაგან. ამიტომ მათ სხვა გზა აირჩიეს თავისი მიზნების განხორციელებისათვის. ლიბერალები: ალ. ორბელიანი, ბ. ჯორჯაძე და სხვები ბატონყმობას განიხილავდნენ, როგორც ქართველი ადამიანის ბუნების ერთადერთ შესაბამის სოციალურ სისტემას. სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით, ბატონყმურ სისტემას საქართველოში ისინი მამაშვილური ხასიათის დამოკიდებულებად თვლიდნენ. ახალი დროის მთელ უბე-

დურებას იმით ხსნიდნენ, რომ ამ მამაშვილურმა ურთიერთობამ დაიწყო რღვევა. გამოსავალი იმაშია, მათი აზრით, რომ აღდგეს ყმასა და ბატონს შორის მამაშვილური ურთიერთობა. მებატონეებმა შეიგნონ ახალი დროის სული, თავისი მეურნეობა ბაზარს დაუკავშირონ და ისე წარმართონ, როგორც ამას მოითხოვს საბაზრო საჭიროება. ამ გზით ფიქრობდნენ ისინი ბატონყმური მეურნეობის დაყენებას კაპიტალიზმის გზაზე, რაც, მათი აზრით, გამოიწვევდა, თავადაზნაურობის შეზრდას კაპიტალიზმში და გლეხობის კიდევ უფრო მტკიცედ მიჯაჭვას მებატონეზე.

მოლიბერალო თავადაზნაურობისაგან უნდა გამოეყოთ მისი უფრო მემარცხენე ფრთა: მიხ. თუმანიშვილის (მოლაყბე), ა. სავანელის, გაბრიელ ქიქოძის, დიმ. ჯანაშვილის, ვ. გამრეკელისა და სხვათა სახით. თუ ალ. ორბელიანის ტიპის ლიბერალები ბატონყმობას მაინც მართებულ სოციალურ სისტემად თვლიდნენ, ოღონდ საჭიროდ მიაჩნდათ მასში გარკვეული კორექტივების შეტანა, უკანასკნელი ჭკუფი ლიბერალებისა, (ყარგად გრძნობდა რა შექმნილ ვითარებას, რომლისთვისაც ბატონყმური ინსტიტუტი ყოველად შეუფერებელი აღმოჩნდა) მისი გაუქმების მოთხოვნას ამართლებდა. ისინი, ცხადია, წინააღმდეგნი იყვნენ ძალადობით ზომების გამოყენებისა და ფიქრობდნენ, რომ გარკვეული რეფორმები და გონივრული კანონები უზრუნველყოფდნენ ბატონყმური მარწუხების მოხსნას და ხალხის დაყენებას პროგრესის გზაზე. ამიტომ ისინი თავადაზნაურობას მოუწოდებდნენ, შეეგნოთ ბატონყმობის გადავარდნის აუცილებლობა, რათა ხალხი ძალის გამოყენების საჭიროებამდე არ მისულიყო. თავის ერთ-ერთ სიტყვაში თავადაზნაურობისადმი, გაბრიელ ქიქოძე ასე ასაბუთებდა ბატონყმობის გაუქმების საჭიროებას და მნიშვნელობას: ბატონყმობის მოსპობა „იმ-ში კი არ მდგომარეობს, რომელ მოგაკლდესთ და დაგეკარგოსთ ის სარგებლობა, რომელიც თქვენ გქონდათ ყმებთა თქვენთაგან, არამედ სარგებლობა და შემოსავალი მოგდიოდეთ თქვენ სხვა წყაროთაგან, ე. ი. არა მონებრივისა მუშაობისაგან მოყვასთა და ძმათა თქვენთა ქრისტიანეთა, არამედ თავისუფლისა მათისა შრომისაგან“ ...ყმათა განთავისუფლება, მეორე მხრივ, იმიტომაა, საჭირო, რომ „ყმისა ანუ მონის მუშაობას არა აქვს მესამედი თავისუფალის კაცის მუშაობისა სარგებლობა; მესამედ, ამ ცვლილებისაგან უნდა მოველოდეთ ვრცელსა სარგებლობასა ჩვენი ქვეყნისათვის“ ...გამოცდილებამან უეჭველად დაამტკიცა, რომელ ერთი თავისუფალის კაცის მუშაობა ორის მონისა მუშაობას მაინც გაუსწორდება... მეოთხედ — ცვლილება ესე, რომელსა ითხოვს თქვენგან აწინდელი გარემოება. არ არის რაიმე ახლად მოგონილი, არამედ დიდხანაიდანვე გამოცდილი და შეტყობილი. თვით

ისტორია ანუ ცხოვრება კაცობრიობისა ნათესავისა ამტკიცებს მისსა იაკპიროებასა და სარგებლობასა. ვიცით ჩვენ, რომელ უმაღლესი განათლება, სიმდიდრე და წარმატება ახლა სუფევს საფრანგეთის სახელმწიფოსა შინა, გარნა ესე გასაკვირველი განათლება და წარმატება შემოვიდა. მხოლოდ იმ დროიდან, ოდეს მოისპო მათ შორის მონება<sup>1</sup>.

ეს ჯგუფი ლიბერალებისა გარკვეულად აყენებდა ხალხურობისა და შრომის საყოველთაობის პრინციპებსაც. საჭიროა, მათი აზრით, ხალხის გამოფხიზლება, ხალხის ღირსების აღიარება, რადგან მხოლოდ ღირსებადმინიკებულ ადამიანს შეუძლია თავისთავის ცოდნა, მხოლოდ თვითშეგნებამდე ამაღლებულ ხალხს შეუძლია წარმატების მოპოვება. „უხალხოთ და ხალხის გარეთ კაცისათვის ყოველად შეუძლებელია რომელიმე წარმატება, ღირსეული კაცობრიობით ცხოვრება<sup>2</sup> — წერს ა. სავანელი. მათი აზრით, ბატონყმურ მონობის წინააღმდეგ და ადამიანის თავისუფლების სასარგებლოდ ლაპარაკობს არა მარტო საზოგადოებრივი ინტერესი, არამედ ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა, მისი ბიოლოგიური, ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური აგებულება. „მათში (ე. ი. გლეხებსა და ბატონებს შორის) ანატომიური და ფიზიოლოგიური განსხვავება არავითარი არ არის — წერს ვ. გამრეკელი. შეხედეთ მათს ფსიქოლოგიურს ცხოვრებასაც. აქაც არ არის არავითარი განსხვავება. გლეხებსაც ისე შეუძლიან ფიქრი, როგორც ბატონს, აგრეთვე სწავლა აგრეთვე გრძნობს, სიამოვნებს, აგრეთვე უსიამოვნებს... გლეხი თავადისაგან როგორც ბუნებითად აგრეთვე ფსიქოლოგიურად არათი არ განირჩევა“<sup>3</sup>. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ლიბერალთა ეს ჯგუფი ბოკლის იდეალიზმის დიდ გავლენას განიცდის. ბოკლი მათთვის ყველაზე დიდი ავტორიტეტი იყო. საზოგადოების განვითარების, ერთი მდგომარეობიდან მეორეში მისი გარდაქმნის მთავარ ძალას ისინი ეძებდნენ გონებაში, გონებრივ პროგრესში; მეცნიერების განვითარებაში ხედავენ ისინი კაცობრიობის პროგრესის ძირითად წყაროს.

ლიბერალების ეს მემარცხენე ჯგუფი, რომელიც უფრო ალ „ცისკარში“ იყო თავმოყრილი, სამოციანელთა დიდ გავლენას განიცდიდა, მაგრამ ამავე დროს ბევრ რამეში უპირისპირდებოდა მათ. მიუხედავად ამ დაპირისპირებისა, სამოციანელები მათ წინააღმდეგ პირდაპირ ბრძოლას არ აწარმოებდნენ და ზოგჯერ კავშირსაც კი ამყარებდნენ მათთან კონსერვატორებისა და იმ ლიბერალების წინააღმდეგ, რომლებიც ცდილობდნენ ბატონყმობის შენარჩუნებასა და მის იდეა-

1 ცისკარი, 1864, № 4.

2 იქვე, 1865, № 8.

3 იქვე, № 8.



ალიზაციას. ამ უკანასკნელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში განმტკიცდა სამოციანელთა ის თვალსაზრისი, რომელიც მათ შეუმუშავდათ არსებულ სოციალურ სისტემასა და პოლიტიკურ წყობაზე. მათ ბატონყმობა განიხილეს, როგორც ის უსამართლო წყობილება, რომელიც ერის განვითარების ბორკილად იყო გადაქცეული, ხოლო თვითმპყრობელურ რეჟიმში დაინახეს ის ძალა, რომელიც თრგუნავდა ეროვნულ ძალთა განვითარებას და საშიშროებას უქმნიდა მის თვითმყოფობას.

ემყარებოდნენ რა თავიანთ ფილოსოფიურ თვალსაზრისს სამყაროს განვითარების კანონზომიერი ხასიათის შესახებ, ქართველმა სამოციანელებმა ასე ჩამოაყალიბეს თავისი საპროგრამო მოთხოვნა: „ჩვენი საქმე საქართველოს ხალხის ცხოვრებაა; მისი გამჭობინება ჩვენი პირველი და უკანასკნელი სურვილია. ღმერთმა გვიხსნას იმ სულელ თამამობისაგან, რომელიც ფიქრობს გადასხვაფეროს ცხოვრება თავისებურად. ჩვენ ისე არ გავბრიყვდებით, რომ ჩვენ საკუთარ წესზედ მოვინდომოთ ცხოვრების გატარება. თვითონ ცხოვრება აღმოშობს ხოლმე თავისთვის წესსა, განსაზღვრავს ხოლმე თავის რჯულსა და კანონსა, — მხოლოდ ამ კანონსა გაგება უნდა. გამოფენა საქვეყნოდ და შეძლებისამებრ გზის გახსნა, რომ მისი წარმოება არაფერმა არ შეაყენოს ... ჩვენ ... აწინდელის ცხოვრების წრეში ჩადგომა გვინდა, ყრუდ ჩაძახილის ამოძახნა, მისი ვითარების ცნობაში მოყვანა, მოძრაობისათვის გზის გახსნა“<sup>1</sup>. პროგრესი მათი აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც შეიქმნება ისეთი პირობები, რომლებიც გასაქანს მისცემენ ცხოვრების შინაგან კანონებს. ეს პირობები კი მაშინ იქნება შექმნილი, როდესაც განხორციელდება ადამიანის თავისუფლება ე. ი. მოისპობა საზოგადოებაში დამკვიდრებული სოციალური და ეროვნული მონობა.

სამოციანელთა წინაშე მდგარ საკითხთა შორის მთავარი იყო ადამიანის თავისუფლების საკითხი. ამიტომ მთელი მათი საქმიანობა თავისუფლების განხორციელების სამსახურში იქნა ჩაყენებული. მათი აზრით, ადამიანი ბუნებით თავისუფალი არსებაა: მისი მონობა ისტორიული მოვლენაა, რომლის ფორმები საზოგადოების განვითარების შესაბამისად ცვალებადობას განიცდიდა. ასე. მაგალითად, პირველყოფილ მდგომარეობაში ადამიანი გარემომცველი ბუნების მოვლენების ტყვეობაში იმყოფებოდა, მან არ იცოდა ბუნების მოვლენების წარმომშობი მიზეზები. ისინი მას მიაჩნდა ისეთ საიუღმლოებით მოცულ ძალებად, რომელთაც შეეძლოთ მისთვის როგორც ბედნიერების, ისე უბედურების მოტანა. კაცობრიობას დიდი შრომა დასჭირდა,

<sup>1</sup> ჟურნალი „საქართველოს მოამბე“, 1868, № 1.

წერს გ. წერეთელი, ვიდრე მიღწევდა ევროპის ცივილიზაციას და ეს არცაა შემთხვევითი: „თუ რომ წარმოვიდგენთ იმ მკმუნვარე გარემდებარობას, იმ სულ მომხუთველს წრიაპს კლდეებს თავის დახშულის, უბადურის მღვიმეებით, იმ ცამდინ მწდომს მთის წვერებს თავის უძირო ნაპარალებით, თვალმიუწვდომელ მინდვრებს და მუდამ ძღღვარე სტიქიონს, რომლებსაც უნდა ქონოდა მისთანა მკიდრო ზემოქმედება ჯერ კიდევ ნორჩ კაცის გამონატულებაზედ, კიდევ მადლი მის სიყურმახვილეს, თუ რომ ბოლოს მას უშველა მაინც ამგვარ ზემოქმედებისაგან განთავისუფლებამ. ხევთა ჩქრიალი, ქართა ქრიალი, კლდეთა ღუილი, ზღვათა ძგრიალი, მეხის ჭეჭა, ზღვის ქოთვა, კონთა ცქრიალი და ათასი სხვა ბუნების ძალების საშიშრო მოქმედებები და გამონატულებისათვის მკაცრი სურათები განა არ იქნებოდნენ საკმაოდ, რომ კაცს ევლო მართლა „წყვდიად ბნელში“ ქვეყანაზედ... ამას იქით თუ კი ახლანდელი კაცის გონიერებას ვხედავთ ამგვარ მდგომარეობაში, როგორსაც წარმოვიდგენს ევროპის ცივილიზაცია, ე. ი. განთავისუფლებულა ამგვარი რწმუნებისაგან და გამხდარა თითქმის მისი ბატონი, კიდევ მადლი მის გონიერებას. ეს არის რომ როგორც ზევითა ვთქვით, ერთობ ბევრი ხალხის ოფლი დაღვრილა და ჩაუვლია მრავალ საუკუნეებს, სანამ კაცობრიობა მოვიდოდა ამგვარ მდგომარეობაში“<sup>1</sup>. გ. წერეთლის ეს აზრები დაწერილია ბოკლის თეორიის ზეგავლენით, მაგრამ ავტორი ცდილობს თავი დააღწიოს იმ იდეალიზმს, რომელიც ბოკლის თეორიის დასაყრდენს წარმოადგენდა. აქ ბუნების მოვლენების მონობისაგან ადამიანის განთავისუფლება განხილულია არა მართო როგორც ინტელექტუალური, არამედ უმთავრესად როგორც მატერიალური პროცესი, რომელმაც ადამიანი აამაღლა ინტელექტუალურად.

წერეთელმა ისიც კარგად გაიგო, რომ ბუნების მონობისაგან ადამიანის განთავისუფლების კვალდაკვალ წარმოიშვა სოციალური მონობა, ადამიანის დამონება ადამიანისადმი, რომელმაც თავი იჩინა ოჯახისა და სახელმწიფოს წარმოშობასთან ერთად. ადამიანი ბუნებით თავისუფალი არსებაა, მაგრამ ისტორიულმა ვითარებამ ჩააგდო იგი მონობაში. სოციალურმა მონობამ თავის უკიდურესობას ბატონყმურ სისტემაში მიაღწია და ამიტომ, მისი შემდგომი განვითარების ინტერესი, საზოგადოებრივი პროგრესის ინტერესი მოითხოვს ბატონყმური წყობილების როგორც სოციალური მონობის ხელშესახები ფორმის მოსპობას.

ბატონყმური მონობის მოსპობის აუცილებლობას, გარდა ადამიანის თავისუფლების ბუნებრივი მოთხოვნისა, განაპირობებს ისიც, რომ ბა-

<sup>1</sup> გ. წერეთელი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ.

ტონყმობა სამოციანელთა აზრით, საზოგადოების განვითარების ისეთივე ისტორიული ფორმაა, როგორც იყო მონათმფლობელობა. ისევე როგორც მონათმფლობელობამ ამოსწურა თავისი თავი, ასევე თავისთავი ამოსწურა ბატონყმობამ. ამიტომ, საჭიროა მან ადგილი დაუთმოს ისეთ საზოგადოებას, სადაც აღარ იქნება მონობა, მშრომელი ადამიანი დაიბრუნებს თავის კაცურ ღირსებას, „წართმეულ ნიჭთა კვლავ მოიპოვებს, სხვას ძირს არ დასწევს, თვით ამაღლდება, არც ვის ემონვის და არც იმონებს“.

სამოციანი წლების მთელი პუბლიცისტური და მხატვრული შემოქმედება მონობისაგან ადამიანის განთავისუფლების თემაზეა აშენებული. ჯერ კიდევ 1859 წელს გამოქვეყნდა დ. ჭონჭაძის „სურამის ციხე“. იგი პირველი ოფიციალური პროტესტი იყო ბატონყმობის წინააღმდეგ. აქ პირველად იყვნენ გაკიცხულნი საჯაროდ ალ. ორბელიანის ტიპის მოღიბერალო თავადაზნაურები („კნიაზ-ლიბერლები“), რომლებიც თითქოს ხალხის საკეთილდღეოდ მოითხოვდნენ ბატონყმური მონობის უღელის „შემსუბუქებას“ და ყმასა და ბატონს შორის „მაშვილური“ ურთიერთობის აღდგენას<sup>1</sup>.

ქართველმა სამოციანელმა ა. ფურცელაძემ ასე შეაფასა ის როლი, რომელიც ბატონყმობის წინააღმდეგ ბრძოლაში შეასრულა „სურამის ციხემ“. „ამ თხზულებამ დაასცა საშინელი ელდა და მოსწყვიტა წელები დავარდნილ ხალხსა და ძველი აზრების პატრონებსა. ბატონები ოსმანალასი დარჩნენ პირლიანი; ჯერ დიდხანს ვერ მოეგნენ ცნობასა და ბოლოს, როდესაც მოიპოვეს გრძნობა, დახედეს, გადაიღეს, გადმოიღეს ეს თხზულება და როგორც სარკეში, ისე დაინახეს თავისი თავი. „სწორედ ჩვენ ვართ!“ — ჰსთქვეს ყველამ ერთის ხმით, მაგრამ საქვეყნოდ კი არა სტყუდებოდნენ, როგორც შეჰხამს ყოველ დამნაშავესა და იძახდნენ საშინელი ცილი შეგვეწამა, ჩვენ ამის მოქმედნი არა ვართო... თუმცა ოსმანალას ბატონები არ იყვნენ დარწმუნებული, რომ ბუნებას არავითარი გარჩევა არ დაედო ოსმანალას და იმის ბატონებში და კაცობრივი გრძნობა და სიმართლე თხოულობდა თანასწორობას“<sup>1</sup>.

სამოციანელები თავიანთი მოღვაწეობის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას სწორედ იმაში ხედავდნენ, რომ საყოველთაო თანასწორობის იდეა შთაენერგათ ქართველი საზოგადოებისათვის და თანასწორობის აღდგენის მოთხოვნა დასდებოდა საფუძვლად მონობისაგან ადამიანის განთავისუფლებისათვის ბრძოლას. ამ ამოცანის განხორციელებას ემსახურება ლავრენტი არაღაზიანის „სოლომონ ისაკიჩ მეჭლანუაშვილი“;

1 „ცისკარი“, 1963, № 1.

ილია ჭავჭავაძის მთელი სერია ლექსებისა, მოთხრობებისა და პოემებისა, განსაკუთრებით კი „აჩრდილი“, რომელიც მხატვრულ ფორმაში ჩამოსხმული უდიდესი პოლიტიკური ღირებულების მქონე ტრაქტატია, აკაკი წერეთლის ლექსები, რომლებიც „ცისკარში“ ქვეყნდებოდა და ამ თემაზე აგებული სხვა მრავალი ნაწარმოები.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ილია ჭავჭავაძის „აჩრდილს“, რომელშიც დახატულია ბატონყმური მონობის მწვავე სურათები. ავტორი ერთმანეთს უპირისპირებს ბატონსა და მონას, რომელთაგან პირველი მონის იმდენად დაუნდობელ ექსპლოატაციას ეწევა, რომ იგი, მიუხედავად განუწყვეტელი შრომისა, შიმშილით სასიკვდილოდაა განწირული. ამიტომ ავტორიც რისხვით აცხადებს: „ვინა შრომობდა და ვინა ძღება, ღმერთო სად არის აქ სამართალი“.

სამოციან წლებში მხატვრული ლიტერატურა განმათავისუფლებული იდეების პროპაგანდის ყველაზე მოხერხებული ფორმა იყო. ამიტომაც, ქართველი სამოციანელები დიდი ყურადღებით ეკიდებოდნენ მას. რაც შეეხება პუბლიცისტიკას, თვითმპყრობელობა აქ უფრო ფხიზლად ადევნებდა თვალყურს. ამიტომ ამ ხაზით ბრძოლის წარმოება მონობის წინააღმდეგ უაღრესად ძნელი იყო. ამ სიძნელეს კიდევ ის ამძიმებდა, რომ საქართველოში ჟურნალებს, ოფიციალური ცნობების გარდა, პოლიტიკურ საკითხებზე მსჯელობა აკრძალული ჰქონდათ. უკეთეს შემთხვევაში მათ ის შეეძლოთ, რომ ეთარგმნათ და დაებეჭდათ ის წერილები, რომლებიც უკვე გამოქვეყნებული იყო რუსეთის ცენტრალურ ჟურნალებში. ქართველი სამოციანელები ამ საშუალებით ფართოდ სარგებლობდნენ. ისინი სწორედ ისეთ წერილებს თარგმნიდნენ, რომლებიც ახლოს იყო მათს შეხედულებებთან, რაც საფუძველს გვაძლევს ამ წერილების მიხედვით ვიმსჯელოთ თვითონ ქართველი სამოციანელების შეხედულებათა შესახებ.

როგორც თარგმნილი, ისე ორიგინალური წერილებით ქართველი სამოციანელები თავისუფალი შრომის პროპაგანდას ეწევიან და ამ უკანასკნელში ხედავენ მონობისაგან პიროვნებისა და მთელი საზოგადოების განთავისუფლების, მისი კეთილდღეობის მთავარ პირობას.

თავისუფლება, სამოციანელთა აზრით, გულისხმობს ორ რამეს: შრომის თავისუფლებას და მის საყოველთაობას. იქ, სადაც შრომარაა თავისუფალი, მშრომელი შეზღუდულია თავის უფლებებში. მასში ყოველგვარი ინტერესი შრომისადმი ჩაკლულია, მას არა აქვს შრომის გაუმჯობესების ინტერესი მაშინ, როდესაც შრომისადმი ინტერესი არის საზოგადოებრივი დოვლათის და საზოგადოების კეთილდღეობის ზრდის მთავარი პირობა. „მე რომ ეხლა თავისუფალი კაცი არ ვიყო, ფეხებში“

ბორკილი გაყრილი მქონდეს, ხეირიანი შრომა, ცხადია, არ შემეძლე-  
ბოდა, — წერს დავით ყიფიანი. ამას გარდა სხვა ვინ შეიტყობს მე  
ვითარი შრომის ნიჭი მაქვს? რასაკვირველია, არავინ ჩემი გონებისა  
და სურვილის მეტი. ჩემი ნებისყოფის წინააღმდეგობით ბატონმა კა-  
ლოზედ პურის გამნიავებელი რომ გამხადოს, რასაკვირველია ნახევარ  
ხორბალს ბზეს გავაყოლებ“<sup>1</sup>.

სამოციანელებს კარგად ჰქონდათ შეგნებული, რომ თავისუფალი  
შრომის მოთხოვნა, როგორც ადამიანის სოციალური თავისუფლების  
პირობა, მათი პირადი ნებასურვილებით კი არ იყო ნაკარნახევი, არა-  
მედ ეს ეპოქის მოთხოვნა იყო. ისინი კარგად ხედავდნენ, რომ ეპოქის  
მიერ დასმული ეს ამოცანა მაინც განხორციელდებოდა, მაგრამ ფიქ-  
რობდნენ, რომ რაც უფრო ადრე შეიგნებდა ამას ხალხი, იგი მით უფ-  
რო აქტიურად მოკიდებდა ხელს მის განხორციელებას“... თავისუფა-  
ლი შრომა უფრო ნაყოფიერია ...— განაგრძობს დ. ყიფიანი ... მთელ  
საზოგადოებაში ყოველი კერძობითი კაცი უნდა იყოს მშრომელი და  
მშრომელი თავისუფლათა და, მაშასადამე ნაყოფიერათაც და თუ სა-  
ზოგადოებაში ყოველი მისი წევრი ნაყოფიერათა შრომობს, საზოგა-  
დოებაც კეთილ მდგომარეობაში შევა. საზოგადოების კეთილმდგო-  
მარეობასა კერძობით კაცების კეთილმდგომარეობაც უნდა მოჰყვეს  
თანა. სწორედ ისე, როგორათაც ერთ სახლობაში ყოველი წევ-  
რი რომ ნაყოფიერათა შრომობდეს, მთელი სახლობა კეთილ  
მდგომარეობაში შევა და ამ სახლობის კეთილმდგომარეობასა,  
რასაკვირველია, იმ სახლობის წევრების კეთილმდგომარეობაც თან  
მოჰყვება. თუ ვინცობაა არ მოჰყვა, სახლობის ყველა წევრებზე არის  
დამოკიდებული, რომ მთელი სახლობის რიგსა ისეთი დაწყობილება  
მისცენ, რომ ელმაც ყოველი წევრის თავისუფლებას  
არ დაარღვიოს. ამ თავისუფალი შრომის მოკვეთა ჩვენ საზოგა-  
დოებაში ასი ათას გლეხს მოსდიოდა და იმათ მებატონებესა მრავალ  
თავადსა და აზნაურსა. ამას უთუოდ ჰგრძნობს ქართველობის კეთილ-  
შობილი ნაწილი და გლეხებს თავისუფალ შრომაზე დაყენება ეძლე-  
ვათ. დროების დედააზრი როგორა ჰმოქმედობს ამ მაგალითში, მკით-  
ხველო, ამას ახლა შენც ადვილად მიხვდები“<sup>2</sup>.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამოციანელებმა რამდენიმე წერი-  
ლით ქართველ მკითხველს გააცნეს პრუდონი და ბასტია. როგორც  
ცნობილია, ორივე ისინი წვრილი ბურჟუაზიის იდეოლოგებია, მაგრამ  
შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ისინი ამ მიმართულებით აინტე-  
რესებდათ ქართველ სამოციანელებს. ჩვენის აზრით, ეს ეკონო-

1 „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 4.

2 იქვე

მისტები მათ აინტერესებდათ იმდენად, რამდენადაც ისინი საყოველთაო შრომას აცხადებდნენ საზოგადოების კეთილდღეობის პრინციპად და უარყოფდნენ ბატონყმურ წყობილებას. ეს რომ ასეა ჩანს, ჯერ ერთი იმ წერილების ხასიათიდან, რომლებიც მათ პრუდონიდან და ბასტიადან თარგმნეს ქართულად, და მეორეც, ამ წერილებში გატარებული აზრების გავლენის მიხედვით, რაც აშკარად ემჩნევა დ. ყიფიანის აღნიშნულ წერილსა და ილია ქავჭავაძის „აჩრდილს“.

როგორც ცნობილია, პრუდონი (აგრეთვე ბასტია) ვულგარული პოლიტიკური ეკონომიის წარმომადგენელია. იგი როგორც წერილი ბურჟუაზიის იდეოლოგი, ებრძოდა მსხვილ კაპიტალს და ფიქრობდა, რომ მძარცველს წარმოადგენს სწორედ მსხვილი და არა წერილი საკუთრება. იგი, როგორც ანარქისტი, ებრძოდა პოლიტიკურ ხელისუფლებას და ყოველნაირად ცდილობდა ანარქიზმის გამართლებას. ქართველ სამოციანელებს პრუდონის ნააზრევის ეს მხარეები არ აინტერესებდათ. პრუდონი მათთვის იმდენად იყო გამოსადეგი, რამდენადაც იგი უარყოფდა მეფის ხელისუფლებას, ექსპლოატაციას ადამიანთა შორის, მოითხოვდა შრომის საყოველთაობას, ამ ნიადაგზე თავისუფლებისა, თანასწორობისა და ურთიერთუშიშროების განმტკიცებას, წარმოების საშუალების (მიწის) დაკავშირებას მწარმოებელთან. საზოგადოება სრულყოფილი მხოლოდ მაშინ იქნება, წერდა პრუდონი, როდესაც შრომის საშუალებანი ყველასათვის ყოველთვის ერთნაირი იქნება, ხოლო თვითელი მშრომელი კი იქნება თავისუფალი<sup>1</sup>. აქედან გამომდინარე, იგი ასეთ დასკვნას აკეთებს: „მე მოვიტხოვ პრივილეგიებისა და მონობის მოსპობას, მე მსურს თანასწორუფლებიანობა, მე მსურს რომ მეფობდეს კანონი“<sup>2</sup>.

შრომის საყოველთაობისა და მონობის მოსპობის საკითხები უფრო მკვეთრად და დასმული პრუდონის წერილში, „სიღარიბე როგორც ეკონომიური პრინციპი“, რომელიც სამოციანელებმა თარგმნეს და თავიანთ ჟურნალ „საქართველოს მოამბე“-ში დაბეჭდეს. აქ შრომის საყოველთაობის სარგებლიანობა რამდენიმე კუთხითაა განხილული. შრომა საზოგადოებისათვის სასარგებლოა, პრუდონის აზრით, რადგან შრომა და მოქმედება არის საზოგადოების დოვლათისა და მამასადამე, საზოგადოების ეკონომიური პროგრესის საფუძველი. „ხალხი ყველაზედ უფრო გამოსავლიანი, ყველაზედ უფრო მდიდარი ის არის, რომელიც ყველაზედ ბევრს მუშაობს“<sup>3</sup> წერს იგი. მაგრამ საზოგადოე-

1 პრუდონი, საკუთრება ქურდობა, 1906 წ. (რუს. გამ.) გვ. 64.

2 იქვე, გვ. 13.

3 „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 10.

ბისათვის შრომის სარგებლიანობა მარტო ამით არ ამოიწურება. მას, პრუდონის აზრით, დიდი მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე, საზოგადოების ზნეობრივი და გონებრივი სრულყოფისათვის. „შრომა და მოქმედება მარტო ჩვენის ზორცის დაცვისათვის კი არ არის, — წერს პრუდონი. იგი საჭიროა აგრეთვე ჩვენის სულის გაშლისათვის, აღყვავებისათვის. ყოველიფერი რასაც კი ჩვენ ვფლობთ, რაც კი ჩვენ ვიცით, სულ შრომისაგან არის გამოსული; შრომის მეოხებითა გვაქვს ჩვენ ყოველი მეცნიერება, ყოველი ხელოვნება, ყოველი სიმდიდრე“<sup>1</sup> და, ბოლოს, შრომის საყოველთაობა და ნაშრომის განაწილების თანასწორობა არის, მისი აზრით, საზოგადოების წევრთა თანასწორობისა და თავისუფლების რეალური საფუძველი. შრომა და ღვაწლი თანასწორად უნდა იყოს ყველასაგან კისრად აღებული თავის ნიჭისა და შეძლების მიხედვით, — დაასკვნის პრუდონი, — და ყოველ მუშაკს მისი ნამუშევარის დაგვარად ფასი უნდა ეძლეოდეს. თუ ეს თანასწორობა არ გექნებათ, თქვენ სიგლახაკეში იქნებით და მთელი თქვენი ნამუშევრობა თქვენთვის უბედურება იქნება“<sup>2</sup> ე. ი. შრომა ხვედრი იქნება ადამიანთა ჯგუფისა, რომელიც თვითონ თავის შრომის პროდუქტს ვერ მიიღებს, რადგან მისი მიმთვისებული იქნება ის, ვინც შრომისაგან თავისუფალია.

ანალოგიური აზრები იზიდავდა ქართველ სამოციანელებს, აგრეთვე, მეორე ვულგარული ეკონომისტის, ბასტიას შრომებიდან. როგორც მასალებიდან ჩანს, ქართველები კარგად იცნობდნენ ბასტიას წიგნს, „ეკონომიური სოფიზმები“, რომელიც სწორედ 1863 წელს გამოიცა რუსულ ენაზე. როგორც ცნობილია, ბასტიას ამ წიგნში ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენდა სახელმწიფოებს შორის თავისუფალი ვაჭრობის უპირატესობის დასაბუთება მის შეზღუდულობასთან შედარებით. მაგრამ ქართველმა სამოციანელებმა ყურადღება იმ საკითხებს მიაქციეს, რომლებსაც ავტორისათვის მეორე ხარისხოვანი მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს იყო საკითხი შრომის როგორც სიმდიდრის წყაროსა და მონობისაგან მისი განთავისუფლების აუცილებლობის შესახებ.

ბასტიას თავისუფალი შრომა გაგებული აქვს, როგორც თავისუფალი გაცვლა სამსახურისა სამსახურისათვის. მისი აზრით, საზოგადოება მხოლოდ მაშინ შეეა კეთილდღეობაში, როდესაც შრომა თავისუფალი იქნება მონობისაგან. „საპოლიტიკო ეკონომიამ . . . დაამტკიცა

1 „საქართველოს „მოამბე“, 1863, № 10.

2 იქვე.

— წერს ბასტია, — რომ ნებაყოფლობითი შრომა თავის ბუნებით პროგრესული, წარმატებითი არის; ხოლო შრომა მონისა ბუნებით უძრავია. ამის გამო ნებაყოფლობით შრომის გამარჯვება მონის შრომაზე აუცილებელია“<sup>1</sup>. თავისუფალ შრომის უპირატესობას უპირველესად ყოვლისა იმაში ხედავს ავტორი, რომ იგი ზრდის შრომის ნაყოფიერებას, რაც შრომის პროდუქტის თვითღირებულებას ამცირებს და, მაშასადამე, საყოველთაო კეთილდღეობასაც ზრდის. მაგრამ, ბასტიას აზრით, საზოგადოებას სათანადოდ არა აქვს შეგნებული არც შრომის თავისუფლებისა და არც მისი საყოველთაობის მნიშვნელობა. იგი უმთავრესად მძარცველობაზე არის დამყარებული. საზოგადოების სისრულეს ის უშლის ხელს, რომ „საზოგადოების წევრნი სულ იმას ცდილობენ, რომ იცხოვრონ და განვითარდნენ სხვის ხარჯზედ“<sup>2</sup>. ამასთან, მძარცველობა, რაკი წარმოიშობა, ისეთ ხასიათს ღებულობს, რომ მძარცველნი მას კანონითაც ადასტურებენ და ზნეობრივადაც ამართლებენ“<sup>3</sup>. როდესაც მძარცველობა ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის არსებობის საშუალებად ხდება, მაშინ ეს ჯგუფი მას კანონით ნათლავს, — წერს ბასტია — და ზნეობრივ მოძღვრებასა ქმნის მის განვითარებისათვის“<sup>4</sup>. მძარცველობის ყველაზე ხელშესახებ და აშკარა ფორმას ავტორი ფეოდალურ, ბატონყმურ წყობილებაში ხედავს, როდესაც საზოგადოების“ უმეტესობა მძარცველობას განიცდიდა და იცოდა კიდევ ეს. ფეოდალური სისტემა ძალის ბოროტად გამოყენებაზე იყო დამყარებული, — დაასკვნის ბასტია, — და მასთან ერთად კიდევაც დაეცა იგი“<sup>4</sup>.

მძარცველობის არსებას იმაში ხედავდა ბასტია, რომ ორმხრივი შეთანხმების თავისუფლება ირღვევა, რის შედეგადაც ერთი ახერხებს მიიღოს მეორის სამსახური მისდამი სამაგიეროს მიზღვევის გარეშე.

ბასტია მოითხოვს კატეგორიულ ღონისძიებათა გატარებას იმისათვის, რათა დამკვიდრდეს თავისუფალი შრომა და მოისპოს მძარცველობა, რადგან მეზატონეები ან მძარცველები თვით თავისი ნებით მას არ მოსპობენ. „აბა მიჩვენონ ერთი რომელიმე ქვეყანა ან ღრო, — წერდა ბასტია — რომელშიაც მეზატონის ნებაყოფლობით, თავისუფალის და გულშემატკივარის სურვილით, მონობა მოსპობილი იყოს“<sup>5</sup>.

1 „საქართველოს მოამბე, 1867, № 8.

2 იქვე

3 Бастия, Экономические софизмы, 1863, гл. 194.

4 იქვე, გვ. 197.

5 „საქართველოს მოამბე“ 1863, № 8.



ერთი გარემოებაა კიდევ აღსანიშნავი, რომლითაც ბასტია და პრუდონი იქცევედნენ ქართველი სამოციანელების ყურადღებას. ეს არის თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოების კრიტიკა.

როგორც ენგელსი წერდა, ჯერ კიდევ უტოპისტმა სოციალისტებმა დაინახეს ბურჟუაზიული საზოგადოების უარყოფითი მხარეები და, ამიტომ, მისი კრიტიკა დაიწყო. ისინი იმდენად შორს მიდიოდნენ ამ კრიტიკაში, რომ მათი აზრით, განმანათლებელთა პრინციპების მიხედვით მოწყობილი ბურჟუაზიული მსოფლიოც უგუნური და უსამართლოა და ამიტომ ისიც სანაგვე ყუთში უნდა გადავისროლოთ ფეოდალიზმისა და ყველა წინანდელი საზოგადოებრივი წყობილების მსგავსად<sup>1</sup>. პრუდონი და ბასტია ცხადია ასეთ დასკვნებთან არ მისულან. პირიქით, ისინი წვრილი ბურჟუაზიის აპოლოგეტები იყვნენ, მაგრამ სწორედ აქედან აკრიტიკებდნენ ისინი ბურჟუაზიულად გაგებულ თანასწორობას, თავისუფლებას და ძმობას. ქართველმა სამოციანელებმა თავისებურად გამოიყენეს წვრილი ბურჟუაზიის წარმომადგენლების ეს კრიტიკული თვალსაზრისი და მათ მიერ აღნიშნული პრინციპების კრიტიკა გაიგეს, როგორც კრიტიკა საერთოდ ბურჟუაზიული საზოგადოებისა, რომელიც მართალია არენაზე გამოვიდა საყოველთაო თავისუფლების, თანასწორობისა და ძმობის მოთხოვნით, მაგრამ ვერც ერთი მათგანი ვერ განახორციელა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პრუდონისა და ბასტიას წერილები, დაბეჭდილი „საქართველოს მოამბეში“, თვით ქართველ სამოციანელთა თვალსაზრისის გამოხატავდა მთელ რიგ პრინციპულ საკითხებში. მათში გატარებული აზრი ექსპლოატატორული საზოგადოების, კერძოდ, ფეოდალური საზოგადოების უფარგისობისა და ისეთი საზოგადოების შექმნის აუცილებლობის შესახებ, რომელიც დამყარებული იქნებოდა საყოველთაო და თავისუფალ შრომაზე, სამოციანელთა თვალსაზრისის ემთხვეოდა. ამიტომ აღნიშნულ წერილებს ქართველი სამოციანელები თავისი იდეების პროპაგანდისათვის იყენებდნენ. ქართველებს თავიანთ ორიგინალური ნაწერებით ამ იდეების აშკარა პროპაგანდა არ შეეძლოთ, მაგრამ მათ მაინც გვერდს არ უვლიდნენ, და, რამდენადაც შესაძლებელი იყო მაშინდელ პირობებში, შემოვლითი გზით ლაპარაკობდნენ მათ შესახებ.

ჩვენ ზემოთ შევვხეთ დავით ყიფიანის წერილს „სხვადასხვა ამბავი“, რომელიც მთლიანად შრომის თავისუფლებისა და საყოველთაობის მოთხოვნითაა გამსჭვალული. ეს უკანასკნელი კი თავისთავად გულისხმობდა ბატონყმური წყობილების უარყოფის მოთხოვნას. დას-

<sup>1</sup> ე. ე. ე. ს. ი. ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 24.

კენა რომ უფრო გასაგები ყოფილიყო, ავტორი საკმაოდ აშკარად იმ აზრს ატარებდა, რომ ისევე როგორც ისტორიული აუცილებლობით პირველყოფილი მდგომარეობა შეცვალა მონათმფლობელობამ, ხოლო ეს უკანასკნელი ფეოდალიზმმა, ასეთივე აუცილებლობა მოითხოვს აგრეთვე ფეოდალიზმის შეცვლას უფრო პროგრესული საზოგადოებრივი ურთიერთობით.

ფეოდალიზმის უარყოფის ეს აუცილებლობა ასეა გადმოცემული დ. ყიფიანის მიერ: ევროპის ქვეყნებში ფეოდალიზმის მოსპობამდე „... ყოველი კეთილი, რაც კი კაცობრიობაში მოქმედებდა და რომელიც კაცობრიობას აცოცხლებდა, ხალხისაგან მხოლოდ რწმუნებით იყო მიღებული და არა ცოდნითაც, სწავლითაცა. ამ კაცის ბუნების ღირსება ისე საბოროტოდ ... ახმარეს ხალხების წინამძღვარებმა, რომ ყოველი ჭკუა-გონება აერია კაცსა; სხვათა შორის ისეთი რამე არწმუნეს ბევრი, რომელსაც კაცი ცხადათა ჰხედავდა, რომა მიუღებელ იყო. მაგ., საზოგადოებაში რასაც მეფე ისურვებს, უთუოდ ხალხის კეთილმდგომარეობის სასარგებლოდ ისურვებსო. ხალხს ამ ჭეშმარიტების რწმუნებას მოსთხოვდნენ და ხალხიც, სრულიად დარწმუნებული, რასაკვირველია ერწმუნა. ამ რწმუნებაში ხალხი იქამდის მიდის, რომ თუმცა მზად არის მუშაობაზე, მაგრამ სამუშაოს ვერას შოულობს და ლუკმა პური ეჭირება თავის უფლებას ვილა ჩივის? ვინც წინაური იყო ისა ცხადათა გრძნობდა, რომა საზოგადოება ამგვარი დამონებითა, უმოქმედობითა ხდება, ირყვება, ირღვევა, ყოველი კეთილი როგორც კერძობითი პირის შესახებ, ისე საზოგადოებისა, თუ მთელი კაცობრიობის შესახებ, — რაც კი კაცობრიობასა წარმოდგენილი და გულში ჩანერგული აქვს, სუყველაფერი ფუქად მიდისო, თუ საზოგადოებას ეს დაწყობილება არ გამოეცვალაო — მაგრამ როგორ უნდა გამოეცვლილიყო ამ საზოგადოების დაწყობილება, რომელშიც მონების ღირსება ისე ჰქონდა კაცსა გულში ღირსებად ჩარწმუნებული, რომა ჭეშმარიტი ღირსებისა აღარა გაგებოდა რა, მიხვდები მკითხველო, ჩემ აზრსა, სიმოკლისათვის ბოდიშს ვიხდი“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორი საკმაოდ ფრთხილად, მაგრამ მაინც გარკვევით ლაპარაკობს იმ უკიდურესი მდგომარეობის შესახებ, რომელიც ბატონყმობამ თავზე მოახვია კაცობრიობას და იგი ამ მდგომარეობის მოსპობას მოითხოვს. მართალია, აქ თითქოს საერთო საკაცობრიო პროგრესზეა ლაპარაკი, მაგრამ საქართველოც ხომ მონაწილეა ამ საკაცობრიო პროგრესისა. ამიტომ შემთხვევითი არაა; რომ ავტორი არაერთხელ მიმართავს ქართველ მკითხველს: „ჩვენ რასაც ვი-

1 „საქართველოს შოაშბე“, 1964, № 4.

ტყვით მკითხველო, დარწმუნებული უნდა იყო, რომ ყოველისფერში... ჩვენ ქართველობა გვაქვს მხედველობაში; ამისათვის გთხოვ, რომ სხვადასხვა ქვეყნების სხვადასხვა დროებაში მდგომარეობა, მთელი საზოგადოების თანამედროვე მაცოცხლებელი აზრები რომ წარმოგიდგინო ხოლმე, მოიფიქრე ხოლმე შენს ქვეყანაზე, ქართველობაზე, იმის მდგომარეობაზე, იმის თანამედროვე მაცოცხლებელსა თუ მომაკვდინებელ აზრებზე, თუმცა უაზრობაზე მოიფიქრე ხოლმე და შენ ფიქრებს თავისუფლება ათხოვე და ნუ შეგეშინდება იმ შენმა თავისუფალმა ფიქრებმა სადამდინაც უნდა მიგიყვანონ<sup>1</sup>. აქედან კი სავსებით გასაგებია: დ. ყიფიანის აზრი: თუ ბატონყმური სისტემა უაზრობამდე მივიდა საზოგადოების საერთო პროგრესის თვალსაზრისით, ცხადია, ასეთსავე მდგომარეობაშია იგი საქართველოში. ამიტომ საჭიროა იგი მოისპოს, როგორც უვარგისი და უკვე გაუმართლებელი.

ანალოგიური აზრები აქვს გამოთქმული გ. წერეთელს. თავის ცნობილ წერილში „ცისკარს“ რა აკაკნებდა?, „რომელიც“ საქართველოს მოამბის“ მომდევნო, მეხუთე ნომერში დაიბეჭდა, ისიც ისტორიულ ასპექტში განიხილავს ბატონყმობის ყოფნა არ ყოფნის საკითხს და იმავე საზოგადოებრივი პროგრესის შეუფერხებლობის აღიარებიდან გამომდინარე ასკვნის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება განუწყვეტლად იძენს ახალ შინაარსს, რაც ბუნებრივი აუცილებლობით იწვევს ცხოვრების იმ ფორმების შეცვლას, რომლებიც დაარსებულან რამოდენიმე საუკუნის წინ“. ... რამოდენიმე საუკუნის წინ დაარსებული საზოგადო წყობილება და მისგან მონაპოვარი საშუალებაც ველარ აკმაყოფილებს ამ ცხოვრების მოთხოვნილებას, — წერს გ. წერეთელი. აშკარაა, რომ საზოგადო ფორმამ განვლო თავისი საუკუნე, დაძველდა და ამის გამო ან სულ უნდა მოისპოს და ან გადაკეთდეს ახლად შემოსულ მოთხოვნილებისამებრ<sup>2</sup>. ბატონყმური წყობილების განხილვა ამ თვალსაზრისით გასაგებს ხდის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების თანამედროვე პირობებში იგი სრულიად გაუმართლებელია. ამიტომ, გასაგებია ავტორის აზრიც მისი უარყოფის დროულობისა და აუცილებლობის შესახებ.

ზემოთ დასახელებული ეკონომისტების აზრები ექსპლოატატორული საზოგადოების უარყოფისა და საყოველთაო, თავისუფალი შრომის განხორციელების შესახებ, განსაკუთრებული ძალითაა ასახული ილია ჭავჭავაძის ნაწერებში. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მთელი მისი მხატვრული შემოქმედება ბატონყმური მონობის უარყო-

1 „საქართველოს მოამბე“, 1864, № 4.

2 იქვე, № 5

ფის იდეაზეა აშენებული, ხოლო მისი პუბლიცისტური წერილები, კერძოდ კი მის მიერ დაწერილი სამოციანელთა საპროგრამო წერილი „საქართველოს მოამბეზედ“ ამ იდეის თეორიულ დასაბუთებას წარმოადგენს.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა „აჩრდილი“, რომელშიაც ყველაზე გამოკვეთილადაა ასახული 60-იან წლებში სოციალური და ეროვნული მონობის წინააღმდეგ მებრძოლთა აზრები და მისწრაფებანი. ილია ჭავჭავაძე სწორედ „აჩრდილში“ გამოეხმაურა ევროპაში გავრცელებულ იდეებს შრომის საყოველთაობისა და საფრანგეთის რევოლუციის მიერ წამოყენებული პრინციპების განხორციელების საკითხებს. როგორც ვთქვით, ქართველმა სამოციანელებმა ამ საკითხებთან დაკავშირებით თარგმნეს ვულგარული ეკონომისტები: პრუდონი და ბასტია და არა სენ-სიმონის ტიპის უტოპისტი სოციალისტები. ცხადია ეს გამოწვეული იყო საცენზურო პირობებით, რადგან პრუდონისა და ბასტიას თარგმნა უფრო დასაშვები იყო, ვიდრე სენ-სიმონისა და სხვებისა. ამიტომ, ჩვენ უშუალოდ პრუდონთან მსგავსებაზედ ვლაპარაკობთ, როდესაც ვეხებით „აჩრდილის“ სათანადო აღგილებს. ცხადია მსგავსება აქ გარკვეულ ჩარჩოებშია დასაშვები, რადგან შრომის ახსნაში პრუდონსა და ილიას შორის ამავე დროს დიდი განსხვავებაა. მსგავსება მხოლოდ შრომის იდეის წამოყენებაშია.

პრუდონის მსგავსად, ილიაც მეცხრამეტე საუკუნის ამოცანას შრომის ახსნაში, მონობისაგან მის განთავისუფლებაში ხედავს. შრომა ილიას აზრით, მონობაშია, იჩაგრება და იტანჯება მძარცველთა მიერ. მაგრამ დადგა დრო, როდესაც მონობისაგან შრომის განთავისუფლება საერთო საკაცობრიო ამოცანად იქცა. საზოგადოების დიდი ნაწილი უკვე იბრძვის ამ თავისუფლების განხორციელებისათვის. მაგრამ როგორ უნდა განხორციელდეს ეს თავისუფლება, — აქ ილიასა და პრუდონს შორის დიდი განსხვავებაა, რადგან თუ პრუდონი მოითხოვს შრომის მშვიდობიან განთავისუფლებას, ილია პირიქით, მოითხოვს შრომაზე დადებული მონობის ხუნდების რევოლუციურ დამსხვრევას.

„აჩრდილში“ კიდევ ერთ საკითხში ვხედავთ მსგავსებას ილიასა და პრუდონს, ან, პრუდონის სახით, უტოპიურ სოციალიზმს შორის. ეს არის საკითხი არამარტო ბატონყმურ, არამედ, აგრეთვე, ბურჟუაზიულ საზოგადოებასთან დამოკიდებულების შესახებ.

ბურჟუაზიული საზოგადოება წარმოიშვა საყოველთაო თანასწორობის, თავისუფლებისა და ძმობის განხორციელების მოთხოვნით,

რამაც დიდი ზემოქმედება მოახდინა ხალხის ამხედრებაში ფეოდალიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ სულ მალე აღმოჩნდა, რომ ახალმა საზოგადოებამ არა თუ განახორციელა ეს პრინციპები არამედ, უბრალოდ, ერთი სახის მონობა შეცვალა მეორეთი. ამიტომ იყო, რომ უტოპისტმა სოციალისტებმა უვარგისად გამოაცხადეს ეს ბურჟუაზიული საზოგადოებაც და დაიწყეს ფანტასტიკური გეგმების შედგენა მომავალი კემპარტი საზოგადოების შესახებ. უარყოფითად უყურებდა ბურჟუაზიულ საზოგადოებას პრუდონიც. მან აჩვენა, რომ ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ ვერ უზრუნველყო ვერც თანასწორობა და ვერც მოქალაქეთა უშიშროება. ამიტომ პრუდონმა სცადა გეგმის შედგენა საზოგადოების ისეთი რეორგანიზაციის შესახებ, რომელიც განახორციელებდა ყველა ზემოდანახლებულ პრინციპს. ამავე საკითხს ეხება ილია ჭავჭავაძეც. ილია ხედავს, რომ თავისუფლებისა, თანასწორობისა და ძმობის პრინციპები ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში „უქმ სიტყვად“ დარჩა, რომ იქ ისინი ვერ განხორციელდა და, მაშასადამე, საზოგადოებაც არაა სრულყოფილი. მიზეზი მათი განუხორციელებლობისა, ილია ჭავჭავაძეც ილია ხედავს, რომ თავისუფლებისა, თანასწორობის ხორციელების ნამდვილი პირობა — შრომის საყოველთაობა, „შრომის სუფევა“, შრომის ბატონობა, როგორც უმაღლესი პრინციპი. მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავის კანონიერ უფლებას მოიპოვებს საზოგადოების არსებობის ეს უმაღლესი პრინციპი „... უქმ სიტყვად არ იქნებიან, ძმობა, ერთობა, თავისუფლება“, — ასეთია დასკვნა ილიასი, რომელიც სავსებით ეთანხმებოდა თავისი დროის რუსეთისა და დასავლეთის პროგრესულ მოაზროვნეთა დასკვნებს, კარგად გამოხატავდა მის გარშემო დარაზმულ ქართველ სამოციანელთა შეხედულებებს.

ქართველ სამოციანელებს რომ პრუდონის მოძღვრება იზიდავდა მხოლოდ ძირითად იდეაში არსებულ მონობის უარყოფისა და უკეთეს საზოგადოების განხორციელების შესახებ, ჩანს, აგრეთვე, ნ. ნიკოლაძის დამოკიდებულებიდან პრუდონისადმი. მან სპეციალური წერილი უძღვნა პრუდონს, რომელშიც წერდა: „პრუდონის მოღვაწეობაში მთავარს შეადგენდა კრიტიკა თანამედროვე ევროპის საზოგადოებრივი წყობილებისა და იმ ღონისძიებებისა, რომლებიც ამ წყობილების გასაუმჯობესებლად იყო წარმოდგენილი“<sup>1</sup>.

ნ. ნიკოლაძე აღნიშნავდა იმასაც, რომ პრუდონი, მართალია, ვერ ჩაწვდა ვერც თანამედროვე საზოგადოებისა და ვერც მისი რეორგანიზაციის საკითხის სიღრმეს, მაგრამ დადებითი ის იყო, რომ უკეთესი საზოგადოებრივი წყობილების განხორციელებაში მას ეკვი არ ევა-

1 ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, 1932, ტ. 1, გვ. 153.

რებოდა. მსგავსად სხვა ქართველი სამოციანელებისა, ნ. ნიკოლაძე საზოგადოებრივი პროგრესის მთავარ დამაბრკოლებელ მიზეზს ბატონყმობაში ხედავდა. ამიტომ მონობისაგან შრომის განთავისუფლების საკითხი მისთვისაც ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენდა. „ჩვენ გულწრფელად და მწვავედ გვძულს თანამედროვე წყობილება“<sup>1</sup> — წერდა ნ. ნიკოლაძე გერცენის „კოლოკოლ“-ში. აქედან გამომდინარე, გასაგებია, როგორი უნდა ყოფილიყო ბატონყმობისადმი მისი დამოკიდებულება.

უნებოდა რა მთავრობის მიერ გლახთა განთავისუფლების „კანონდებულებათა“ გამოცემას, ნ. ნიკოლაძე წერდა: ეს „კანონმდებლობანი“ იმას მეტყველებენ, რომ არსებულ ცხოვრებას საძირკველი შეერყა და ბოძების შეყენებასა და შეკეთებას მოითხოვს იგი“. ეს გარემოება, რამაც ასე წასწია მანამდე მიძინებული საზოგადოებრივი თვითმოქმედება, აუცილებლად უნდა შეიცავდეს საზოგადოების მომავალი განვითარებისა და საზოგადოებრივი წყობილების ნორმალურ მოწესრიგების შთანასახებს“<sup>2</sup>. ამ უკანასკნელში იგულისხმებოდა ის, რომ მოისპობოდა ის ძალმომრეობა და ექსპლოატაცია, რასაც ადგილი ჰქონდა ბატონყმობის დროს, და ადამიანის ღირსების ერთადერთ განმსაზღვრელად იქმნებოდა შრომა, რომელიც მონობისაგან განთავისუფლებული საზოგადოების არსებობის საყოველთაო გზაკუთხედად იქცეოდა. „ახალი თაობის აზრით, ადამიანის ღირსების ერთად ერთი დამცველი არის მხოლოდ შრომა, — წერდა ნ. ნიკოლაძე, — რომელიც სხვას არავის დააწვება კისრად ... ამან აიძულა ახალი თაობა ხელი მოეკიდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი გარდაქმნისათვის — ყოველის და თვითულისათვის საკუთარი და არა სხვისით ცხოვრება სავალდებულოდ აღეარებინა“<sup>3</sup>. ეს დასკვნა შესანიშნავად აჯამებს ქართველ სამოციანელთა საერთო თვალსაზრისს არსებული საზოგადოებრივი წყობილებისადმი დამოკიდებულების საკითხში და აჩვენებს ამ საკითხში მათ სრულ ერთიანობას.

\* \* \*

ქართველი სამოციანელების ერთიანობა და მათი ბრძოლა არსებული საზოგადოებრივი წყობილებისა და პოლიტიკური რეჟიმის წინააღმდეგ, არ შემოიფარგლება მხოლოდ მათი დამოკიდებულებით ბატონყმურ სისტემასთან. ამ მხრივ არანაკლები მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე, მათ დამოკიდებულებას ეროვნულ საკითხთან.

<sup>1</sup> ნ. ნიკოლაძე, რჩული ნაწერები, 1932, ტ. I, გვ. 211.

<sup>2</sup> იქვე გვ. 162.

<sup>3</sup> იქვე გვ. 235.

მართალია 60-იან წლებში ბატონყმური მონობისაგან განთავისუფლების საკითხი მთავარი საკითხი იყო, მაგრამ სამოციანელების აზრით, სოციალური თავისუფლება ეროვნული ჩაგვრისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლის საფუძველი უნდა გამხდარიყო. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართველმა სამოციანელებმა ეროვნულ მონობისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლის დროშა მემკვიდრეობით მიიღეს თავისი დიდი წინაპრის, ს. დოდაშვილისაგან. 1832 წლის გამოცდილებიდან ქართველმა სამოციანელებმა იცოდნენ, რომ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის კეთილად დაგვირგვინება მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა, თუ ეს ბრძოლა საერთო-სახალხო ხასიათისა იქნებოდა. ხოლო ეს კი შეიძლებოდა მაშინ, როდესაც გადაიჭრებოდა ყმასა და ბატონს შორის არსებული მწვავე სოციალური წინააღმდეგობა, ყმა თავის ადამიანურ უფლებებში იქნებოდა აღდგენილი. ამით აიხსნება, რომ ქართველმა სამოციანელებმა ეროვნული საკითხი მკიდროდ დაუკავშირეს სოციალურს და ერთი მიმართულებით ბრძოლის პარალელურად ბრძოლას აწარმოებდნენ, აგრეთვე, მეორე მიმართულებითაც.

ქართველი სამოციანელების ეროვნული თვალსაზრისი ძირითადად ჩამოყალიბებულია ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებში“ გამოთქმულ დებულებაში — „ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნოდესო“. მაგრამ ვინაიდან შექმნილი კოლონიური რეჟიმის გამო ეროვნული საკითხი საქართველოში გადაჭაჭვული იყო პოლიტიკურ საკითხთან, ამიტომ განსაკუთრებით ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოაშკარავდა ქართველი სამოციანელების პოლიტიკური თვალსაზრისიც. ამით აიხსნება, რომ მეფის მთავრობა განსაკუთრებით ამ მხრიდან უთვალთვალებდა ქართველ სამოციანელთა მოღვაწეობას და ფრთხილობდა ქართულ პრესაში არ ყოფილიყო დაძრული ეროვნული საკითხი. მართლაც 70-იან წლებამდე ქართველმა სამოციანელებმა ვერ შესძლეს პრესაში აშკარად გამოსვლა ამ საკითხზე, თუმცა ამ მხრივ დიდ მუშაობას ეწეოდნენ ისინი. სასტიკი ცენზურული პირობების გამო სამოციანელები იძულებული იყვნენ შემოვლილი გზებისათვის მიემართათ და მკითხველისათვის ამ საკითხზე მიეწოდებინათ რუსეთის ცენტრალურ ჟურნალებიდან თარგმნილი ან გადმოკეთებული წერილები. ასეთი იყო, მაგალითად, „საქართველოს მოამბეში“ დაბეჭდილი წერილი „მამა ალექსანდრე გავაიცი“, რომელიც დობროლიუბოვმა, თავის მხრივ, უცხოურიდან გადმოიღო და „სოვრემენიკში“ დაბეჭდა. მასში აღწერილი იყო გარიბალდის ბრძოლები იტალიის გაერთიანებისა და ეროვნული დამოუკიდებლობის მოპოვებისათვის. წერილი განსაკუთრებით იმით იყო საყურადღებო, რომ იქ ეროვნული დამოუკი-

დებლობისათვის ბრძოლა მკიდროდაა გადაკვანძული ბრძოლასთან პოლიტიკური რეჟიმის წინააღმდეგ, რომლის დამხობა გაგებულია, როგორც ეროვნული თავისუფლების განხორციელების პირობა.

თუ რა დიდი მნიშველობა ჰქონდა ამ წერილს არა მარტო ეროვნული არამედ, აგრეთვე, პოლიტიკური თვალსაზრისითაც, ჩანს ნ. ნიკოლაძის შემდეგი მოგონებიდან: „ჩემზე და ზოგ ჩემ ტოლებზე დიდი და ხანგრძლივი გავლენა მოახდინა 1860 წლის ბოლოში დაბეჭდილმა წერილმა ნეაპოლიტანურ სამეფოს დამხობის შესახებ, — წერს ნ. ნიკოლაძე, — იგი ჯერ მხატვრულად აღწერდა მეფის ტახტის ურყეველ სიმაგრეს, რომელიც დამყარებული იყო ხალხის უმეცრებაზე და შემდეგ — თუ როგორ დაეცა იგი თავბრუდამსხმელი სისწრაფით გარიბალდის ერთი ხელის აქნევით. ამ საოცარი მოვლენისაგან მიღებული შთაბეჭდილების ქვეშ დობროლიუბოვის წერილი ჩვენ ისე გავიგეთ, რომ ასევე ადვილია რუსეთის ტახტის აფეთქება“<sup>1</sup>. წერილში ყურადღება იყო გამახვილებული იმაზე, რომ მხოლოდ ბურბონების დინასტიის დამხობას შეეძლო იტალიის განთავისუფლება. ბურბონების დინასტიის ქვეშ კი ქართველ მკითხველს უნდა ეგულვა რომანოვების დინასტია, რომლის დამხობით შეიძლებოდა მხოლოდ საქართველოს ეროვნული დამოუკიდებლობის განხორციელება.

ამ წერილმა, ჩვენის აზრით, დიდი გავლენა მოახდინა განსაკუთრებით ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისზე, როგორც ეროვნული თავისუფლებისათვის, ისე ჩვენი ერის კუთხური გათიშულობის ცდების წინააღმდეგ ბრძოლაში. უაღრესად საინტერესოა ამ მხრივ გავაცის სიტყვების შედარება ილია ჭავჭავაძის წერილთან „ზოგიერთი რამ“, რომელიც დაწერილია 1865 წელს. გავაცის მიმართავს ხალხს: „ჩვენ ამას იქით აღარა ვართ პიემონტელები, გენუელები, ლომბარდიელები, რომანიელები, ტოსკანიელები, სიცილიელები, ნეოპოლიტანელები, ჩვენ ყველანი იტალიელები ვართ, იტალია, იტალია“<sup>2</sup> და ა. შ. ზუსტად ასეთივეა აზრი ილიას აღნიშნული წერილისა: „განვითიეთუდით, — წერს ილია — ცალ-ცალკე დავიშალენით, ასო-ასოდ დავიჭერთ. ...ქართველი ჩვენის ტომის საერთო სახელი აღარ არის, აღარც შინა და აღარც გარეთ, არც მახლობლისათვის და არც უცხოისათვის. იმერელი — იმერელია, გურული — გურულია, მეგრელი — მეგრელია, ქართლელი ქართლელია და სულ ყველანი ერთად კი ქართველები არ არიან“<sup>3</sup>. საჭიროა, ილიას აზრით, ერთი მთლიანი საქართველო, ერთი

1 ნ. ნიკოლაძე, რჩეული-ნაწერები, 1932, გვ. 116.

2 „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 1.

3 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1953, ტ. 3, გვ. 76.



მთლიანი ქართველობა, რადგან მხოლოდ მთლიან ერს შეუძლია საყოველთაო საგანზე ფიქრი, საყოველთაო საზრუნავით ზრუნვა.

გავაციის სიტყვების გავლენა ემჩნევა, აგრეთვე, ილიას „აჩრდილს“, „ქართველის დედას“, რომლებშიც მოცემულია თავისუფლების შესანიშნავი ჰიმნი<sup>1</sup>. ასეთი გავლენა იმის მაჩვენებელია, თუ რამდენად ახლოს იყო აღნიშნული წერილის იდეები ქართველ სამოციანელებთან და რამდენად დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა მას საქართველოში ეროვნული დამოუკიდებლობისა და თვითმპყრობელობის საწინააღმდეგო სულისკვეთების გამოღვიძების საქმეში. ეს სულისკვეთება რომ დღითი დღე იღვიძებდა ჩანს იქიდან, რომ მიუხედავად აკრძალვისა „საქართველოს მოამბე“ საკუთარი ძალითაც ცადა ეროვნული თავისუფლების საკითხის წამოყენება. ქართველი სამოციანელები ერთგვარ მსგავსებასაც კი ხედავდნენ საქართველოსა და იტალიას შორის, ისინი თავს ვალად სდებდნენ იმავე ნაბიჯების გადადგმას, რომლებიც იტალიაში გადადგა გარიბალდამ. ერთმა სამოციანელთაგანმა, დ. ავალიშვილმა, აშკარად გამოთქვა ეს აზრი შემდეგი სიტყვებით: „ჩვენს დროში ერთმა დიდმა არეულობამ იტალიისამ (იგულისხმება გარიბალდის ბრძოლები ვ. გ.) რაღაც ნაციონალიზმის, ხალხობის აზრი წამოაყენა წინ, რომლის მოთხოვნებიცაა საქართველოში<sup>2</sup>. ბუნებრივია, რომ ამ მოთხოვნის ქვეშ იგულისხმება სოციალურ თავისუფლებასთან ერთად, აგრეთვე, ეროვნული თავისუფლების განხორციელება პოლიტიკური რეჟიმის დამხობის გზით.

საკითხი იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობდნენ ქართველი სამოციანელები ეროვნული დამოუკიდებლობისა და ეროვნული თავისუფლების ქვეშ, მკვლევართა მიერ სხვადასხვანაირადაა გაგებული. გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის თანახმადაც 60-იან წლებში სამოციანელთა მიზანს წარმოადგენდა საქართველოს ჩამოცილება რუსეთისაგან და საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენა. საწინააღმდეგო მოსაზრების თანახმად კი ისინი ეროვნული საკითხის გადაჭრას ცდილობდნენ რუსეთის სახელმწიფოებრივი ფარგლებიდან გაუსვლელად.

იმისათვის, რომ სათანადოდ გავარკვიოთ ეს საკითხი, ხოლო მისი გარკვევა კი საჭიროა იმდენად, რამდენადაც მასში ისახება ქართვე-

---

1 აღარას ვამბობთ იმაზე, რომ ილია განსაკუთრებული ინტერესით ადევნებდა თვალყურს გარიბალდის ბრძოლებს იტალიაში და ერთ დროს მის არმიას ვოლონტიორად შესვლაც კი ჰქონდა განზრახული.

2 საქართველოს მოამბე, 1863, № 5.

ლი სამოციანელების პოლიტიკური თვალსაზრისი, საჭიროა განვიხილოთ საკითხი, თუ როგორ, რა საშუალებით ფიქრობდნენ ისინი სოციალური პრობლემების გადაჭრას და რამდენად ახლოს იყვნენ ისინი ამ მხრივ რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიულ მოძრაობასთან.

\* \* \*

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ქართველი სამოციანელები მკიდრო ურთიერთობაში იყვნენ რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიულ მოძრაობასთან და „სოვრემენიკის“ მთელ იმ წრესთან, რომელიც ჩერნიშევსკის ირგვლივ იკრიბებოდა. გარდა ამისა, მათ კავშირი დაამყარეს, აგრეთვე, რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის საზღვარგარეთულ შტოსთან. ცნობილია, რომ ნ. ნიკოლაძე დაუახლოვდა გერცენსა და ოგარევს და აქტიურ თანამშრომლობას ეწეოდა „კოლოკოლ“-ში.

ამავე პერიოდში ქართველ სამოციანელთა ერთი ჯგუფი, ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით, საქართველოში ბრუნდება, ამ ჯგუფის წევრები უწრნალ „საქართველოს მოამბეს“ აარსებენ, ნახევრად ლეგალურ ორგანიზაციას, ე. წ. ლიტერატურულ წრეს ჰქმნიან, რომლის შეკრებებზე, ძირითადად, სამშობლოს საჭირბოროტო საკითხებზე მსჯელობდნენ. პეტერბურგში იმყოფებოდა ქართველი სამოციანელების მეორე ჯგუფი: ა. წერეთელი, გ. წერეთელი, კ. ლორთქიფანიძე და სხვები, რომლებიც მკიდრო ურთიერთობაში იყვნენ ჩერნიშევსკისთან და მის წრესთან, ხოლო, ამავე დროს, აქტიური ურთიერთობა ჰქონდათ ილია ჭავჭავაძისთან და „საქართველოს მოამბის“ მთელ ჯგუფთან. ცნობილია, თუ რა ენერგიულად გამოეხმაურნენ პეტერბურგში მყოფი ქართველი ახალგაზრდები: ა. წერეთელი, კ. ლორთქიფანიძე, გ. წერეთელი და სხვები ილია ჭავჭავაძის გალაშქრებას საქართველოში კონსერვატორ და ლიბერალ სიძველის მქადაგებელთა წინააღმდეგ, რა სიხარულით შეხვდნენ ახალი ახალგაზრდობის მიერ საკუთარი უწრნალის გამოცემას და რა ენერგიულად დაიწყეს მასში თანამშრომლობა.

პეტერბურგში მყოფი ქართველი ახალგაზრდობის ეს ორმხრივი კავშირი — კავშირი ჩერნიშევსკისთან და იმ ჯგუფთან, რომელსაც იგი მეთაურობდა — ერთის მხრით და ჭავჭავაძის ჯგუფთან, მეორე მხრით, რომელიც თავს იყრიდა „საქართველოს მოამბის“ გარშემო, ჩვენი აზრით, ბევრი რაიმეს მთქმელია იმ რევოლუციურ სიტუაციაში, რომელსაც 60-იან წლების რუსეთი განიცდიდა. ქართველი სამოციანელე-

ბის ორგანო „საქართველოს მოამბე“, — მტკიცე იდეურ ერთიანობაში იყო „სოვრემენიკთან“. ეს იმდენად თვალში საცემი იყო მაშინვე, რომ თანამედროვეებს არაერთხელ მიუთითებიათ ამ მსგავსებაზე. ამ ქურხალმა „სოვრემენიკიდან“ გადაბეჭდა რამდენიმე უაღრესად რადიკალური წერილი: ბელინსკის პედაგოგიური ხასიათის წერილები, ბელინსკის შეხედულებანი ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ და სხვ. „საქართველოს მოამბის“ ცენტრალური საკითხს წარმოადგენდა იგივე სოციალური საკითხები, რომელთაც დასტრიალებდა „სოვრემენიკი“, იმ განსხვავებით, რომ საქართველოში მას ეროვნული საკითხი ემატებოდა.

ჩვენი აზრით, სწორედ ეს იდეური სიახლოვე განაპირობებდა იმას, რომ ქართველი სამოციანელები, როგორც პეტერბურგში, ისე თბილისში, სოციალური და ეროვნული მონობისაგან ქართველი ხალხის განთავისუფლების საკითხს მკიდროდ უკავშირებდნენ რუსეთის განმათავისუფლებლურ მოძრაობას. განმათავისუფლებელ მოძრაობას საქართველოში თვით რუსეთშიაც განიხილავდნენ, როგორც საერთო განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ რგოლს. რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის შესახებ უკანასკნელი გამოკვლევები ერთხმად ადასტურებდნენ, რომ 60-იანი წლების რევოლუციური მოძრაობა მიზნად ისახავდა მთელი რუსეთის იმპერიის საერთო-სახალხო აჯანყების მოწყობას თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. აჯანყების გამარჯვებით დამთავრების შედეგად უნდა გადაჭრილიყო არა მარტო სოციალური საკითხი, არამედ ეროვნულიც. რუსეთის დემოკრატიულ რესპუბლიკას უნდა უზრუნველყო რუსეთში შემავალი ხალხების თავისუფალი განვითარების პირობები ეროვნული ავტონომიის ფარგლებში. ამიტომ რევოლუციის სამზადისის ხელმძღვანელი — ჩერნიშევსკი მოითხოვდა, რომ ამ საერთო სახალხო აჯანყებაში აქტიურად ჩაბმულიყვნენ პოლონელი და კავკასიის ხალხები. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა „ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში“ გამოქვეყნებული ოგარევის ერთი წინათ უცნობი წერილი, რომელშიც იგი კონკრეტულად ლაპარაკობს ამ აჯანყების შესახებ. მისი აზრით, ეს აჯანყება სახალხო განმათავისუფლებლური რომ იყოს, ამისათვის «онo должно идти от всей периферии, т. е., чтобы одновременно с Варшавой и Киевом — тронулся Кавказ во внутрь России, захватывая с собой Астрахань, Дон и Черноморье, и тронулся бы Оренбургский Урал — на Нижний и Пермский Урал — на Казань... Север не может самостоятельно восстать...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Литературное наследство, т. 61, стр. 509.

როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ანალოგიურ აზრს იცავდა ჩერნიშევსკიც. ამ საერთო სახალხო აჯანყებაში კავკასიის, კერძოდ კი საქართველოს ჩაბმა მასაც აუცილებლად მიაჩნდა, რადგან იცოდა, რომ ეროვნული ჩაგვრის ლიკვიდაცია შეუძლებელი იყო საერთო მტრის — თვითმპყრობელობის დამხობის გარეშე. მეფის მთავრობა ჩერნიშევსკის ყველა ერის მტრად მიაჩნდა. ამიტომ მის წინააღმდეგ ბრძოლას იგი განიხილავდა, როგორც საერთო სახალხო საქმეს. ამასთან, იგი თვლიდა, რომ თვითმპყრობელობის მოსპობა ერებს კი არ დაამორებდა ერთმანეთს, არამედ უფრო გაზრდიდა მათ შორის ურთიერთნდობასა და დაახლოებას.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩერნიშევსკის აღნიშნული თვალსაზრისი ცნობილი იყო როგორც პეტერბურგში, ისე საქართველოში მყოფი ქართველი სამოციანელებისათვის და ისინი იზიარებდნენ და მხარს უჭერდნენ მას. ამიტომ ცხადია, რომ ეროვნული დამოუკიდებლობის მათი მოთხოვნა საერთო სახალხო აჯანყების ამოცანებიდან გამომდინარეობდა და ამ ამოცანათა ფარგლებს არ სცილდებოდა. ამით აიხსნება, რომ ქართველი სამოციანელები აქტიურად გამოეხმაურნენ ამ აჯანყების მზადებას. მასში მათ სამართლიანად დაინახეს საქართველოს ეროვნული და სოციალური თავისუფლების განხორციელების მთავარი პირობა.

საკითხს იმის შესახებ, დადგენენ თუ არა ქართველი სამოციანელები რევლუციის თვალსაზრისზე, დღეს მკვლევართა უმეტესობა დადებითად პასუხობს. სხვანაირი პასუხი არც შეიძლება, თუ სათანადო ობიექტურობით იქნება შესწავლილი ყველა ის მასალა, რომელიც დღეს ჩვენ ხელთ არის და გათვალისწინებული იქნება ის ვითარება და პირობები, რომელშიც იქმნებოდა ისინი.

უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა შევჩერდეთ ილია ჭავჭავაძეზე. როგორც აღვნიშნეთ, „საქართველოს 'მოამბემ“ გამოაქვეყნა წერილი „მამა ალექსანდრე გავაცი“ ... რომლის თარგმანი შესრულებული იყო თვითონ ურნალის რედაქტორის, ილია ჭავჭავაძის მიერ. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ეს წერილი ქართველი სამოციანელებისა და, მაშასადამე, ილია ჭავჭავაძის აზრსაც გამოხატავდა მასში დასმულ საკითხებზე. მასში კი ცენტრალურს წარმოადგენდა თვითმპყრობელური მონობისაგან განთავისუფლების საკითხი, ხოლო ამ განთავისუფლების ერთადერთ საშუალებად აღიარებული იყო რევოლუცია. „ჩემო მეგობრებო! — მიმართავს გავაცი მსმენელებს — მართო რევოლუციას შეუძლიან „შექმნა იტალიისა“, დიპლომატია კი თავის დღეში იმას ვერ შექმნის ... გარिბალდი არის დიდი წარმომადგენელი ჩვენის ძლევა მოსილის და გამარჯვებულის რევოლუციისა, რომელიც ნიშნავს ხალხთა რკულიე-

რების აღდგენასა მფლობელობის ბოროტმოქმედების წინააღმდეგ<sup>1</sup>. რადგანაც როგორც მისი რუსული გადმოკეთებული ნ. დობროლიუ-ბოვი, ისე ქართველი მთარგმნელი „იტალიის“ ქვეშ გულისხმობდნენ რომანოვების მონობაში მყოფ რუსეთს, ამიტომ, ცხადია, გავაცის მო-წოდების ქვეშ იგულისხმებოდა მოწოდება რომანოვების წინააღმდეგ, სახალხო მმართველობის დამკვიდრებისათვის.

ილია ჭავჭავაძე რომ სავსებით ეთანხმებოდა აღნიშნულ წერილში გატარებულ აზრს, ჩანს აგრეთვე იქიდან, რომ მან მსგავსი მოსაზრე-ბანი საერთო-სახალხო აჯანყებისა და რევოლუციის შესახებ გაატარა „მგზავრის წერილებში“, „აჩრდილში“, „ქართვლის დედაში“, „კაკო ყა-ჩალში“ და თავის სხვა ნაწერებში. განსაკუთრებით საინტერესოა „აჩრ-დილი“ და „ქართვლის დედა“, რომლებშიც აშკარად მოჩანს საერთო-სახალხო აჯანყების შესახებ რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის იდეების დიდი გავლენა.

„აჩრდილი“ მთელი თავისი შინაარსით ეროვნული და სოციალუ-რი მონობის წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ მოწოდებას წარმოადგენს. ილია მამულისათვის, სამშობლოსათვის თავის განწირვას მამულიშვილის ყველაზე დიდ ღირსებად თვლის. ამიტომ მოუწოდებს მათ, რომ დაირაზმონ როგორც ერთი კაცი და გაილაშქრონ იმ ტირანიის წინააღმ-დეგ, რომელმაც ფეხქვეშ გათელა ქართველი ერის ეროვნული ღირსე-ბა და პატიოსნება. „მოვიდა ის დღე შურის გებისა, წერს ილია, — მტარ-ვალს აღუდგა ქართვლის ქველობა ... მართალი არის ხმალი ზღვევი-სა, როს ხელს ჰკიდებს მას მამულის ტრფობა“. მაგრამ ილიამ კარგად იცის, რომ მართო ქართველი ერი ვერას გახდება მუხანათ მტერთან ბრძოლაში. ამიტომ იგი, რუსეთის საერთო-სახალხო აჯანყების გეგ-მების თანახმად, კავკასიის ხალხთა საერთო აჯანყებაზე ოცნებობს, რომ-ლის „თავისუფლების მშვენიერის სხივთ მხურვალება“ „დაადნობს დაჯანგებულს დიდხნის ბორკილსა“. მაგრამ საერთო-სახალხო აჯანყე-ბამ არა მართო ეროვნული მონობის ბორკილი უნდა დაამსხვრიოს, არამედ სოციალური მონობისაც. მეცხრამეტე საუკუნეში მშრომელი ხალხის აზვითება ისეთ ხასიათს ღებულობს, ილიას აზრით, რომ დღესა თუ ხვალ დასამსხვრევად ემუქრება მასზე დადებულ მონობის ბორკილებს. ცხოვრების განახლების ძლიერი ძალა აუცილებლად მოს-პობს მონობას და ამ ძველის ნანგრევებზე აშენდება ახალი, აყვავე-ბული ცხოვრება. ილია ჭავჭავაძე იმედიანად დაასკვნის, რომ „ველარ განუძლებს ქვეყანა ძველი განახლებისა გრივალის ქროლას, ველარ გა-ნუძლებს ქვეყნის მძარცველი, ჭეშმარიტებით აღძრულსა ბრძოლას,

1 „საქართველოს მოამბე“, 1863 № 1.

და დაიმსხვრევა იგი ბორკილი შემფერხებელი კაცთა ცხოვრების და ახალ ნერგზედ ახლად შობილი ესე ქვეყანა კვლავ აღყვავდების“.

ამ უკანასკნელი სტრიქონების მეტი რომ არაფერი დაეტოვებინა ილიას, ისიც საეპარისი იქნებოდა რევოლუციასთან მისი დამოკიდებულების გამოსარკვევად, მაგრამ იგი ამით არ დაკმაყოფილდა. მან „ქართვის დედაში“ კატეგორიულად გაუსვა ხაზი აზრს იმის შესახებ, რომ „თავისუფლების მშოვნელი ამ ქვეყნად მხოლოდ თოფია, შინ ულლით გაქნილს მშვიდობას ომში სისხლის ღვრა სჯობია!“. მან აქ კიდევ უფრო მკვეთრად დასვა საერთო-სახალხო აჯანყების საკითხი და თუ „აჩრდილში“ ნატრულობდა დღეს, როდესაც კავკასიის ყველა ხალხები ერთის აზრით და ერთის გრძნობით აღივსებოდნენ, აქ უკვე ასეთ ერთობის მიღწევას შესაძლებლად თვლიდა და წერს: „ხალხი აზვირთდა, ხალხი აღსდგა, ხალხი მოქმედობს. კასპიის ზღვიდამ შავ შლვამდინა ერთს ფიქრსა ჰფიქრობს, და ეგ ფიქრია მთელ კავკასიის თავისუფლება! დიდია ხალხი, როს ეს გრძნობა წინ წარუძღვება“.

საერთო-სახალხო აჯანყების ეს იდეა ილია ჭავჭავაძემ რომ რუსეთის რევოლუციურ დემოკრატიული მოძრაობის ზეგავლენით შეიძუშავა და კავკასიის საერთო-სახალხო აჯანყების მისი თვალსაზრისი სრულიად ეთანხმებოდა ჩერნიშევსკის გეგმას ამ აჯანყების შესახებ, ჩანს მიძღვნიდან პეტრე ნაკაშიძისადმი, რომელიც წამძღვარებული აქვს ამ პოემას. აქ ილია ლაპარაკობს, რომ ამ პოემაში გატარებულია ის აზრი, რომელიც მათი საერთო აზრი ყოფილა პეტერბურგში და რომლის განხორციელების შესახებაც მათ ერთად უოცნებიან, ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ისინი პეტერბურგში იმყოფებოდნენ სწორედ 1857—61 წლებში, როდესაც რევოლუციური აღმავლობა იპყრობდა ყველა პროგრესულად მოაზროვნეს, პოემის დედააზრად კი აღებულია კავკასიის საერთო სახალხო აჯანყების საკითხი, სავსებით გასაგები გახდება, რომ ილია ჭავჭავაძე პეტრე ნაკაშიძესთან ერთად იზიარებდა გლეხური რევოლუციის იდეას და ამ იდეების განხორციელება სცადა მან საქართველოში 1861—63 წლებში.

რევოლუციის იდეას იზიარებდა არა მარტო ილია ჭავჭავაძე, არამედ თითქმის მთელი ის ჯგუფი, რომელსაც იგი მეთაურობდა. მიუხედავად სასტიკი ცენზურული პირობებისა, რევოლუციის იდეები მაინც იჭრებოდა „საქართველოს მოამბის“ ფურცლებზე. აქ, ისევე როგორც ჩერნიშევსკი „სოვრემენიკ“-ში, ქართველი სამოციანელები უცხოეთის რევოლუციების შესახებ ლაპარაკობდნენ და თან ქართველ მკითხველს მოუწოდებდნენ, რომ მას თავისი სამშობლო ჰქონოდა მხედველობაში. ასე მაგალითად, დავით ყიფიანი საზოგადოებრივი

პროგრესის განხილვისას საფრანგეთზე ჩერდება და წერს, რომ როდესაც იქ ხალხმა გაიგო ფეოდალიზმის დრომოქმედობა და ეკვის თვალთ შებნდა მის მარადიულობას, რევოლუცია დაიწყო, რომელმაც მოსპო ფეოდალიზმი და დაამკვიდრა ახალი, დემოკრატიული წყობილება. „როდესაც ეს იქვენულობა გავრცელდა საზოგადოებაში და იმათი ხალხის დამმონებელი რწმუნება დაირღვა და გულითაგან მოეთხარა ხალხსა, მაშინ ხალხი მოჰყვა ქვეყნიერების ბოროტებაზე — წერს დ. ყიფიანი, — იმათი თავისუფლების მომსპობლებზე ღრენასა და რაკი, როგორც ზემოთ ვთქვით, საზოგადოებაში უსამართლობა, დაწყობილობის ურიგობა იქამდის მივიდა, ხალხს: თავის დამონებაში ლუკმა პურის მოგების ღონისძიება აღარა ჰქონდა, მაშინ მოხდა ფრანციელების საზოგადო აღრევა, რევოლუცია. საზოგადოების დაწყებულებაში ყოველ წესიერებას იქვი ჩაუგდეს და გააგდეს ყოველი ძველებური დაწყებულება, და რასაც მაშინდელი თანამედროვე სამართლიანობა მოითხოვდა, საზოგადოების რიგი ისე დააწყეს. მაშინ განხორციელდა ხალხში ყოველი ზნეობის სამოქალაქო სარწმუნოება: პატივისცემა კაცისა, როგორც კაცისა და მეტადრე როგორც საზოგადოების წევრისა“<sup>1</sup>. ქართველ მკითხველს აქედან ის დასკვნა უნდა განოეტანა, რომ მხოლოდ ასეთსავე საერთო სახალხო რევოლუციას შეეძლო აგრეთვე რუსეთის თვითმპყრობელობის დამხობა და ქართველი ხალხისათვის ეროვნული და სოციალური თავისუფლების მოპოება.

კიდევ უფრო აშკარა და კატეგორიული ხასიათისაა დ. ავალიშვილის წერილი, რომელიც პირდაპირ მოუწოდებს ქართველობას, დააკვირდეს თავის დუხპირ ცხოვრებასა და გამოარკვიოს ამ სიდუხჭირის მიზეზები, მიიხედ-მოიხედოს ირგვლივ, სხვები რას შერებიან, სხვა ქვეყნები როგორ იცილებენ თავიდან მონობას, რა მიზეზია, რომ იტალიაში, საფრანგეთში, ამერიკაში და სხვაგან ხალხმა რევოლუციები მოახდინა. ნახე, მიმართავს ავტორი ქართველს, იქნებ შენს ქვეყანაშიაც ნახო ისეთი მიზეზები, რომლებიც შენი ქვეყნისთვისაც აუცილებელს გახდის რევოლუციას. „ამგვარი ამბავი რომ მომხდარიყოს — წერს ძალიან გადაკვრით დ. ავალიშვილი, — ვთქვათ ერთი ხალხი რომელიმე დიდს რომელსამე სახელმწიფოში აღუდგა მართებულობასა. ესთქვათ მთელ ხალხს საზოგადო აღრეულობა განეზრახოს და მოეხდინოს კიდევცა. როგორ უნდა გაებდნა მთელ ხალხსა, მკითხველო, ხელმწიფის წინააღმდეგობა? ამგვარი ბოროტება (მთელი ხალხის აღრეულობა ბოროტებაა მაშ რა არის?) გული რატომ არ აგელელ-

<sup>1</sup> „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 4.

ვება?! თუ გაბედა რა სამართალი ჰქონდა, რომელიც ხელმწიფის სამართლიანობას წინ აღუდგებოდა... უმიზეზოდ ხომ ქვეყანაზედ არა მოხდება რა! ამას რა მიზეზი უნდა ჰქონოდა? ევა, მაგრამ რა გენაღვლება? რათ გინდა მიზეზების მოკითხვა? რა გენაღვლება! თუნდაც რომ გენაღვლებოდეს, მაინც რომ არ შეიძლება ... რადგანაც ჩემ კალამს იმოდენა ძალა როგორ უნდა მოეთხოვებოდეს, რომ იმოდენა ცნობისმოყვარეობა გაგიღვიძოს ქართველობავე, რომ კაცობრივის ღირსებით განაღვლებინოს ვრცლად შენს კერძობით საქმეზედაც, საზოგადოებისაზედაც და მთელი კაცობრივობისებზედაც! ან ეს რა გენაღვლება“<sup>1</sup> და ა. შ. ასეთია ამ წერილის ირონიული, თან კი უაღრესად სერიოზული ტონი, რომელშიც ავტორს სურს უთხრას მკითხველს, რომ ნუ იქნება უდარდელი სხვა ქვეყნის ამბების მიმართ, რადგან მსგავსი ამბები, კერძოდ, ხალხის აღრეულობის მიზეზები, შენს ქვეყანაშიაცაა. დააყენე თავისი ქვეყანა სხვა ქვეყნების რიგში, განსაჯე, გამოიკვლიე მიზეზები ამ აღრეულობისა და ა. შ.

შეგვეძლო მოგვეყვანა სხვა ადგილებიც, მაგრამ იმის ნათელსაყოფად, რომ ქართველმა სამოციანელებმა გაიზიარეს საერთო სახალხო აჯანყების თვალსაზრისი, მოყვანილი ადგილებიც საკმარისია. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართველი სამოციანელებიც დიდ იმედებს ამყარებდნენ 1863 წელზე; როდესაც უნდა დაწყებულყო ეს რევოლუცია, რომლის პირველი სიგნალის მიმცემი უნდა ყოფილიყო პოლონეთი.

1863 წელს პოლონეთმა კიდევ დაიწყო აჯანყება. მას გამოეხმაურნენ ბალტიისპირეთის ხალხები. ამ აჯანყებისადმი გულგრილი არ დარჩენილან ქართველი სამოციანელებიც. პეტრე ნაკაშიძემ თავის „სამგზავრო წერილებში“ ამ აჯანყების პოპულარიზაცია სცადა ქართველ ხალხში. ქართველს მოუწოდებდა მიებაძათ პოლონეთისათვის, ხელი მოეკიდა იარაღისათვის და პოლონელების მსგავსი აჯანყების სამზადისი დაეწყო. მაგრამ მეფის მთავრობამ სასტიკი ზომების გამოყენებით რევოლუციურ დემოკრატიული მოძრაობა შეაფერხა, პოლონეთის აჯანყება სისხლში ჩაახშო, რის შედეგადაც საერთო სახალხო აჯანყების იმედი საქართველოშიაც შესუსტდა, ხოლო ქართველ სამოციანელთა ორგანო „საქართველოს მოამბე“ დაიხურა.

ქართველმა სამოციანელებმა, არსებულის კრიტიკასთან ერთად, სცადეს იმ თვალსაზრისის შემუშავება, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მომავალი საზოგადოებრივი წყობილება და რა პრინციპზე უნდა ყოფილიყო იგი დაფუძნებული. რასაკვირველია, მათი თვალსაზრისი მომავლის შესახებ 60-იან წლებში ჯერ კიდევ სრულყოფილად არაა

<sup>1</sup> „საქართველოს მოამბე“, 1963, № 5.



ჩამოყალიბებული, მაგრამ მათ მიიწვეს მიაგნეს იმ ძირითად პრინციპებს, რომლებიც, მათი აზრით, საფუძვლად უნდა დასდებოდა საზოგადოების მომავალ რეორგანიზაციას. ამასთან, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ ზოგიერთი ქართველი სამოციანელი თანაუგრძნობდა რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების თემური სოციალიზმის იდეას, დიდი უმრავლესობა სრულიად სხვა გზას ეძებდა. მიუხედავად ამისა, ყველა ერთხმად აღიარებდა ახალი დემოკრატიული წყობილების შექმნის აუცილებლობას, ისეთი წყობილებისა, რომელშიც აღარ იქნებოდა ექსპლოატაცია და წოდებრივი განსხვავება.

ქართველი სამოციანელები ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით, ახალი საზოგადოების ძირითად ქვაკუთხედს საყოველთაო შრომაში ხედავდნენ. შრომაა, მათი აზრით, ადამიანთა განმათნასწორებელი, წოდებრივ გათიშულობათა და ერთის მიერ მეორის ხარჯზე ცხოვრების მომსპობი. ახალი თაობის აზრი ამ საკითხზე შესანიშნავად გამოხატა ნ. ნიკოლაძემ. „ახალი თაობის აზრით, ადამიანის ღირსების ერთად ერთი დამცველი არის შრომა, — წერს ნ. ნიკოლაძე, — რომელიც სხვას არავის დააწვება კისრად“ ამან აიძულა ახალთაობა ხელი მოეკიდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი გარდაქმნისათვის — ყველასა და თვითუელისათვის საკუთარი და არა სხვისი შრომით ცხოვრება სავალდებულოდ აღეარებინა. გამოდიოდა რა ამ დებულებიდან, ახალთაობას საზოგადოების მართებული, ადამიანური მოწყობის აუცილებელ პირობად მიაჩნდა შრომის ისეთი ორგანიზაცია, რომლის დროსაც საზოგადოების ყოველი წევრი განუზრჩველად უზრუნველყოფილი იქნება შრომის იარაღით. მაშასადამე, ამისთანა წყობილების დროს წოდებრივ თუ სხვა უპირატესობას სრულიად ვერავითარი ადგილი ვეღარ ექნება. რაკი ასეთი პირობაა წამოყენებული ცხადია, არც ერთ წოდებას და ადამიანთა არც ერთ ჯგუფს არავითარი უფლება არა აქვს მხოლოდ იგი ჰფლობდეს მიწას... საზოგადოებრივი ცხოვრების ის წყობა, რომლის განხორციელებასაც ფიქრობს ახალი თაობა, დაფუძნებულია სწორედ ყოველგვარი პრივილეგიების მოსპობაზე და იმაზე, რომ მიწა სამფლობელოდ გადაეცეს მშრომელ ხალხს და გადაეცეს ისე, რომ ამნაირ მოწყობილ სახალხო შრომას მინიჭებული ჰქონდეს კანონმდებლობის სამართლიანი მფარველობა თავისთავად იგულისხმება, რომ ხალხის ინტერესების ამნაირი გაგების დროს, თავადაზნაურობის ეგრეთწოდებულმა ინტერესებმა ხალხის ინტერესებს უნდა დაუთმოს ადგილი, ანუ, უფრო სწორად რომ ითქვას, შეედუღოს მათ“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, 1932, ტ. 1, გვ. 235—236.

სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში „საქართველოს მოამბეს“, როდესაც მოითხოვდა შრომის ობიექტის დაკავშირებას მშრომელთან, ხოლო თავადაზნაურობას მოუწოდებდა ხელი აეღო პარაზიტული ცხოვრებისაგან და თვითონ ჩაბმულიყო შრომის პროცესში.

ქართველი სამოციანელები ფიქრობდნენ, რომ რაკი ახალი საზოგადოება თავის არსებობის ქვაკუთხედად შრომის საყოველთაობას აღიარებდა, მაშინდელი საზოგადოების ორი მთავარი კლასი: თავადაზნაურობა და გლეხობა შედუღებოდა ერთ მშრომელ კლასად, რომლის თვითეული წევრი იქნებოდა მესაკუთრე და თავისი შრომის საკუთარი განმგებელი. მათი აზრით, ეს ერთ კლასად შედუღებული ქართველი მშრომელი მოსახლეობა დააჩქარებდა ერის ეკონომიური ძალღონის ზრდას და განამტკიცებდა მის ეროვნულ თვითმყოფობას. ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა ილია ჭავჭავაძის „აჩრდილი“, სადაც იგი ოცნებობს ერის განმსჭვალვაზე ერთის აზრით და, ერთის გრძნობით, რადგან მხოლოდ ასეთ ერთიანობაში ხედავს იგი ერის სიმტკიცის გარანტიას. იგივე აზრია გატარებული წერილში „ზოგიერთი რამ“. აქ დახასიათებულია ქართველების ის გათიშულობა წოდებებად და კუთხურობის მიხედვით, რომელმაც ერი სიკვდილის კარამდე მიიყვანა. ამიტომ ილია მოითხოვს გათიშულობის მოსპობას როგორც ეროვნული მთლიანობის ძირითად გარანტიას. მაგრამ იმისათვის, რათა აღდგეს ეს მთლიანობა, მას საჭიროდ მიაჩნია ეკონომიურ წინააღმდეგობათა მოსპობა წოდებებს შორის, რაც მისი აზრით, ძველი ცხოვრების ნანგრევებზე წარმოშობილმა ახალმა ქვეყანამ უნდა განახორციელოს. ამ საკითხის დაყენებაში მუდავნდება ქართველი სამოციანელების სოციალური პროგრამა. მართალია ეს პროგრამა მათ გამოკვეთილად არა აქვთ ჩამოყალიბებული, მაგრამ მათი ამ დროის რიგი მოსაზრება მაინც შუქს ფენს ამ საკითხს.

ქართველი სამოციანელები უარყოფდნენ ბატონყმურ საკუთრებას და ამ საკუთრებით გაპირობებულ ურთიერთობებსაც. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ისინი კერძო საკუთრებას, როგორც ასეთს, არ უარყოფდნენ. მართალია, საერთოდ, კომუნისტური საკუთრების იდეები უცხო არ იყო ქართველებისათვის, მაგრამ 60-იან წლებში ისინი მოითხოვდნენ წვირლ მიწის საკუთრებას, ე. ი. წარმოების ობიექტის (ასეთი კი, ძირითადად, იყო მიწა) დაკავშირებას მწარმოებელთან და ახალი სოციალური სისტემაც წარმოდგენილი ჰქონდათ, როგორც მესაკუთრე მწარმოებელთა ურთიერთობანი. ამიტომ იყო, რომ ისინი მოითხოვდნენ ბატონყმობის გაუქმების შედეგად გლეხს მიწა უსასყიდლოდ მისცემოდა, რადგან, მათი აზრით, მხოლოდ ამ პირობით შე-



მიერაა დაწერილი. აქ უაღრესად საინტერესოა სქოლიოებში მოცემული განმარტება ისეთი ტერმინებისა, როგორიცაა „პარლამენტი“, „დემოკრატია“, „კომუნა“ და სხვა, რომლებიც ცენზურის თვალის ახვევის მიზნით, თითქოს სხვათაშორისაა ჩართული ტექსტში. ნამდვილად კი მათში ჩამოყალიბებულია ქართველი სამოციანელების თვალსაზრისი საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების მომავალი პოლიტიკური ორგანიზაციის შესახებ.

წინააღმდეგ პრუდონისა, რომელიც ანარქიზმის იდეებს ქადაგებდა, ქართველი სამოციანელები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ საზოგადოების პოლიტიკურ ორგანიზაციას, რომელიც, მათი აზრით, ფართე უფლებებით მოსილ პარლამენტალურ მმართველობაში უნდა გამოიხატებოდეს. პარლამენტის უპირატესობას იმაში ხედავენ ქართველი სამოციანელები, რომ მათი აზრით, იგი უზრუნველყოფს ხალხის სუვერენიტეტს და კონტროლს საზოგადოების მმართველობაზე. ამიტომ, მათი განმარტებით „პარლამენტი ჰქვიან წარმომადგენლობით კრებას, ე. ი. იმ პირთა კრებას, რომელიც გამოირჩია ხალხმა იმისათვის, რომ ისინი იყვნენ ხალხის სურვილის და ჰაზრის წარმომადგენელი, რომ იმათ ისე განსაჯონ ყოველი საზოგადო საქმე, როგორც ხალხს უნდა და როგორც ხალხის საჭიროება მოითხოვს“<sup>1</sup>. იდეალურ მმართველობად სამოციანელებს მიაჩნდათ ძველი საბერძნეთის ქალაქების მმართველობა, სადაც სახელმწიფო საკითხების გადაჭრაში მონაწილეობდა მთელი ხალხი. მაგრამ ახალ დროში, სახელმწიფოების ზრდამ შეუძლებელი გახადა ამგვარი პარლამენტარიზმი. ამიტომ ხალხმა დაიწყო დემუტატების არჩევა, რომლებიც შეადგენენ წარმომადგენლობითს კრებას. „წარმომადგენლობა უნდა იყოს ხალხის ჰაზრის და ნების გამომთქმელი, — წერდა კ. ლორთქიფანიძე. თვითონ წარმომადგენლობის ჰაზრი მოითხოვს, რომ წარმომადგენლობითს კრებაზედ უნდა იყოს დამოკიდებული აღსრულებითი უფლება“<sup>2</sup>. ევროპამ კი უღალატა წარმომადგენლობის ამ დედაზრს, როდესაც პარლამენტები სელისუფალთა მსახურად გადააქცია. „ევროპიულ სახელმწიფოებში წარმომადგენლობას აღარა აქვს არც ის იდეალური გარეგანი ფორმა, არც შინაგანი ფორმა... ევროპის სახელმწიფოებში, სადაც კი არის წარმომადგენლობა, ყველგან გადასხვაფერებულია პარლამენტები, ისე რომ თითქმის ფორმისთვის არიან მისთვის, რომ არაფერს პარლამენტის გადაწყვეტილებას არა აქვს ძალა, თუ ხელმწიფემ არ დაამტკიცა,

<sup>1</sup> „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 11.

<sup>2</sup> იქვე.

მაგ. როგორც საფრანგეთმა. ამ სახელმწიფოებში თვით პარლამენტიც აღსრულებითი უფლების მორჩილი მოსამსახურე“<sup>1</sup>!

ევროპის ქვეყნების პარლამენტარული მმართველობის აქ წარმოდგენილი კრიტიკა კავშირშია იმ კრიტიკასთან, რომელიც მოცემულია ილიას „აჩრდილში“. ორივეგან ლაპარაკია ბურჟუაზიის მიერ ხალხის სუვერენიტეტის შეზღუდვაზე, რომელიც საშუალებას აძლევს ხელისუფალთ დაარღვიონ დემოკრატიზმის პრინციპები. „დემოკრატია ხალხის მართებულობაა, ე. ი. იმისთანა ხალხის მართებულობაა, — წერს კ. ლორთქიფანიძე, რომელშიაც უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს ხალხსა, რომლის წევრებსა თანასწორი სიმართლე აქვთ. იმ კაცს, რომელიც ხალხის მართებულობის დაწესებისათვის ზრუნავს ეძახიან დემოკრატს“<sup>2</sup>. საზოგადოების წევრებს შორის კი „სიმართლის სრული თანასწორობა“ მაშინ იქნება, როდესაც „ისინი ვინც განაგებს, მართავს, და ისინი, ვინც იმას ემორჩილება, სრულიადაც არ გრძნობენ ერთი ერთმანეთის შევიწროვებას“. პირველებს ძლიერ კარგად უნდა ესმოდეთ, რომ თვითონ იმათი უფლება არის მხოლოდ სხვაგვარი სამსახური საზოგადოების საარსებოდ და რომ ის უფლება დარჩებათ ხელში იმათ მხოლოდ მაშინ, თუ კეთილსინდისიერად მოიქცევიან. სხვები ემორჩილებიან უფლებას, მაგრამ იმის გამო კი არა, ვითომც ის იმათი უფროსი იყოს, ემორჩილებიან იმისათვის, რომ საკუთარ სარგებლობას ჰხედავენ საზოგადო სამსახურის განაწილებაში“<sup>3</sup>. დემოკრატია მით უფრო ფართოა სამოციანელთა აზრით, რაც უფრო ნაკლებია ადმინისტრაციული ცენტრალიზაცია. საზოგადოებრივ საქმეთა ინიციატივა თვითონ ხალხიდან უნდა მიდიოდეს ცენტრისაკენ და არა პირიქით. ამის ნიმუშად დასახელებულია ამერიკის შტატებისა და კონგრესის მიმართება, სადაც შტატები კონგრესს ემორჩილებიან საერთო სახელმწიფოებრივ საკითხებში, მაგრამ სრულიად დამოუკიდებელნი არიან თავის შინაგან მმართველობაში. წერილის ავტორს ამის ანალოგიურადაა აქვთ წარმოდგენილი მომავალში რუსებისა და სხვა არა რუსი ხალხების, კერძოდ, ქართველების პოლიტიკური კავშირი. ეს კავშირი ქართველ სამოციანელებს ფედერაციის უფლებაზე დაჰყავთ.

საინტერესოა, რომ ამ საკითხშიაც ქართველი სამოციანელები არ ეწინააღმდეგებიან ჩერნიშევსკის მოსაზრებას. ჩერნიშევსკის აზრით, ახალი საზოგადოება ფართო თვითმმართველობის პრინციპზე უნდა იყოს აშენებული, რომლის მმართველობა პირდაპირი პასუხის-

<sup>1</sup> „საქართველოს მოამბე“, 1863, № 11.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

მგებელი იქნებოდა არა ზემდგომ ხელისუფალთადმი, არამედ უშუალოდ მათი ამომრჩევი ხალხისადმი. მაგრამ დემოკრატიის სისრულისათვის მარტო ეს ღონისძიება არ მიაჩნია საკმარისად ჩერნიშევსკის. „...სრული დემოკრატია მოითხოვს თვითმმართველობას — წერდა იგი — და ეს თვითმმართველობა მას ფედერაციამდე დაყავს“<sup>1</sup>. ეს აზრი სავსებით მისაღები იყო ქართველი სამოციანელებისათვის. ისინი ასე განმარტავდნენ ფედერაციას: „რამოდენიმე სახელმწიფო ერთად შეერთებული ისე, რომ თვითელი მათგანი თავიანთ საქმეებს თვითონ სწყვეტდეს, მაგრამ საზოგადო საქმეებისათვის კი ჰქონდეთ მათ დანიშნული საერთო მართებლობა, არის ფედერაციული სახელმწიფო ანუ ფედერაცია. თუ ფედერაცია და დემოკრატია ერთსა და იმავე სახელმწიფოშია, მაგ. როგორც ამერიკაში ისე; მაშინ იტყვიან ეს სახელმწიფო ფედერაციულ-დემოკრატიულია“<sup>2</sup>. ეს განმარტება, რომ სრულებითაც შემთხვევითი არაა, არამედ გამოხატავს ქართველი სამოციანელების იდეალს, ჩანს იმ დიდი ყურადღებიდან რომელსაც ისინი ამ საკითხს აქცევდნენ. ისინი ფიქრობდნენ, რომ მხოლოდ ფედერაციულ სახელმწიფოში, რომელიც დემოკრატიზმის პრინციპებზე იქნებოდა დაფუძნებული, მოხდებოდა ეროვნული საკითხის სამართლიანი გადაჭრა და ერის ეკონომიურ და სულიერ ძალთა ყოველმხრივი გაშლა და განვითარება. ამით კიდევ ერთხელ მტკიცდება ზემოთ გამოთქმული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ქართველი სამოციანელების მიერ ეროვნული დამოუკიდებლობის მოთხოვნა ნიშნავდა საქართველოს დამოუკიდებლობას ფედერაციული სახელმწიფოს ფარგლებში. ეს მოსაზრება არც შემდეგ უარუყვიათ ქართველ სამოციანელებს. კერძოდ ილია ჭავჭავაძემ XIX საუკუნის ბოლოს კონკრეტულად განსაზღვრა ის ფუნქციები, რომელიც უნდა დაკისრებოდა საერთო სახელმწიფოებრივ ორგანოს და ის რაც ერის თვითმმართველობის ფარგლებში გარეგანი ძალისათვის ხელშეუხებელი უნდა ყოფილიყო.

როგორც ყოველივე აქედან ჩანს, ქართველი სამოციანელების ძირითადი ნაწილი თავის იდეალს დემოკრატიულ-რესპუბლიკურ წყობილებაში ხედავდა. მართალია, ისინი ხედავდნენ ბურჟუაზიული რესპუბლიკის როგორც პოლიტიკურ, ისე ეკონომიურ სიმახინჯეს და უდავოდ, უტოპიური სოციალიზმის გავლენით, კიდევაც აკრიტიკებდნენ მას; მათ სურდათ ამ ნაკლოვანებებისაგან თავისუფალი დემოკრატიულ-რესპუბლიკური წყობილების შექმნა, მაგრამ ფაქტიურად ეს იყო იგივე ბურჟუაზიულ დემოკრატიული რესპუბლიკა, რომლის ფარგ-

1 Чернышевский Н. Г., Полное собрание сочинений, р. V, гл. 635.

2 „საქართველოს მოამბე“. 1863, № 11.

ლები მათთვის გადაულახავი აღმოჩნდა. მიუხედავად ამისა, 60-იანი წლების საქართველოში ამგვარი რესპუბლიკის მოთხოვნა პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა, ვინაიდან იგი გულისხმობდა ბატონყმურ და თვითმპყრობელურ მონობის ლიკვიდაციას და ახალ დემოკრატიულ ძალთა აღმავლობას.

ამავე დროს, ქართველი სამოციანელებისათვის უცხო არ იყო არც სოციალისტური და არც კომუნისტური იდეები. რუსული უტოპიური სოციალიზმის გავლენას განიცდიდა ქართველი სამოციანელი ნ. ნიკოლაძე, ხოლო კომუნისტური წყობილების იდეები შემოიჭრა ეურნალ „საქართველოს მოამბის“ ფურცლებზე. მაგრამ სოციალისტური და კომუნისტური იდეების პროპაგანდა დიდ დაბრკოლებას ხვდებოდა 60-იან წლებში. ამიტომ შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ „საქართველოს მოამბე“ კომუნისტური წყობილების შესახებ აზრი გააპარა თითქოს სხვათა შორის გამოთქმული შენიშვნის სახით, ხოლო ნ. ნიკოლაძემ თავისი თანხმობა თემური სოციალიზმის იდეებთან გამოთქვა გერცენის „კოლოკოლში“.

ეურნალი „საქართველოს მოამბე“ ასე განმარტავდა „კომუნას“, ანუ „კომუნურ დაწყობილებას“: „ვსთქვათ, რომ არის ერთი საზოგადოება, რომელშიაც კერძობითი საკუთრება არ არის, ე. ი. საცა მიწა საზიაროა (საერთო, დაუყოფელი), საცა საზოგადოების წევრები ყველაფერს ზიარად მუშაობენ და შრომისნაყოფს ზიარად ხარჯავენ, საცა ყველა წევრები თანასწორი სიმართლით სარგებლობენ, ყმაწვილებს საზოგადო ხარჯზე ზრდიან და ასწავლიან, მართველობა და მსაჯულობა თვითონ ხალხს ეკუთვნის, აი ამისთანა საზოგადოებას უწოდებენ „კომუნას“<sup>1</sup>. როგორც ვხედავთ აქ სწორადაა განმარტებული კომუნისტური წყობილების დედააზრი: ადამიანთა თანასწორობა ეკონომიური, კულტურული და იურიდიული თვალსაზრისით, სადაც საზოგადოების ხელშია წარმოების საშუალებანი, შრომა საყოველთაოა, ისევე როგორც საყოველთაოა ის დოვლათიც, რომელსაც ისინი თავიანთი შრომით ჰქმნიან. ავტორი სწორად შენიშნავს იმასაც, რომ ასეთ საზოგადოებაში ხალხის ხელშია როგორც აღზრდის ორგანიზაციის, ისე მართლმსაჯულების საკითხები და, მაშასადამე, ხალხია უმადლესი სუვერენი წარმოებაში და მმართველობაში. „მუდამ ყოფილან და არიან ახლაც იმისთანა კაცები, — წერს ს. ლორთქიფანიძე, — რომელნიც სრულს კომუნურს დაწყობილებაში ხედავენ ზოგადწყობილების იდეალს და ამბობენ, რომ კაცობრიობა ამ იდეალისაკენ მისწრაფისო, რომ კაცობრიობის ზოგადი წყობილების პროგრესი, წინამსვლელობა

1. „საქართველოს მოამბე“ 1863, № 11

ის არისო, რომ ახლოვდებოდეს ძველებური კომუნური წყობილება, მაგრამ, ამასთანავე, უფრო იხსნებოდესო, უფრო სისრულეში მოდიოდესო. კაცობრიობას ჯერ ვერ მიუღწევია ამ იდეალთან სხვადასხვა გარეგან გარემოებების გამო და ამისათვის ყოველი კაცი იმას უნდა ცდილობდესო, რომ ეს გარემოებები ლობესავით გადაამტკრიოსო<sup>1</sup>.

ასეთია კომუნის განმარტება, რომელიც სავსებით სწორად ასახავდა იდეას მომავალ კომუნისტური წყობილების შესახებ. კერძოდ, იმას, რომ, მართალია, მომავალი კომუნისში პრინციპში ეთანხმება ძველს, მაგრამ მისგან არსებითად განსხვავდება თავისი სისრულითა და განვითარებით, რომ ამ წყობილების განვითარებას წინ ეღობება მრავალი დაბრკოლება, რომელთა დამსხვრევის გარეშე შეუძლებელია მისი განხორციელება.

ბუნებრივია, რომ იმავე ცენზურული პირობების გამო და იმის შედეგად, რომ ეურნალი „საქართველოს მოამბე“ დაიხურა, ამ შესანიშნავმა აზრებმა ვერ პოვეს შემდგომი განვითარება და ჩვენ მოკლებული ვართ საშუალებას დავადგინოთ, თუ რამდენად პოპულარული იყო ქართველ სამოციანელთა შორის კომუნისტური იდეები, მაგრამ ერთი კი უდავოა, რომ ისინი კარგად იცნობდნენ მათ და იმდენად თანუგრძნობდნენ, რომ ცენზურისათვის გვერდის ასავლელ გზებსაც ეძებდნენ, რათა ხალხში გაეტანათ ისინი. რომ ეს იდეები თანაგრძნობით პარტებლობდა ქართველ სამოციანელთა შორის, ჩანს იქიდანაც, რომ ნ. ნიკოლაძემ „კოლოკოლში“ მხარი დაუჭირა უტოპიურს, მაგრამ მაინც სოციალისტურ იდეას და იმასაც კი ფიქრობდა, რომ ერთადერთი გამოსავალი საქართველოსათვის. იყო მისი ცხოვრების რეორგანიზაცია რუსული თემის საფუძველზე და განვითარება თემური სოციალიზმის გზით. „ჩვენ ღრმად ვართ დარწმუნებული, — წერდა იგი, — რომ საზოგადოებრივ და სახელმწიფოებრივ წყობილების ერთად ერთ ფორმას, რომელსაც შეუძლია ნამდვილი სარგებლობა მოუტანოს საქართველოს, წარმოადგენს მიწისა და ყოველგვარი სხვა საკუთრების სათემო განაწილება, აგრეთვე, ხალხის შრომისა და სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის სათემო ორგანიზაცია. ასეთი წყობილება სწორედ იმიტომ იქნება სასარგებლო საქართველოსათვის, რომ ყველა სხვა წყობილებაზედ უკეთესად, და, უფრო მეტიც, მხოლოდ და მხოლოდ ის შეუწყობს ხელს, შეძლებისამებრ, ხალხის კეთილდღეობის სრულ განვითარებას რაც, თავის მხრივ, ხელს შეუწყობს ხალხის გონებრივ და ზნეობრივ ძალღონისა და ნიჭის განვი-

1. „საქართველოს მოამბე“ 1863, № 11



თარებას. ყოველივე ეს ოდნავადაც არ მიგვაჩნია საეჭვოდ. მაშასადამე, რაკი ღრმად გეწამს ასეთი საზოგადოებრივი წყობილების დიდი სარგებლობა, ჩვენ უნდა ვცდილობდეთ, რაც შეიძლება ჩქარა განვახორციელოთ იგი საქართველოში და იმაზე ვიფიქროთ, თუ რა პირობებში უფრო მალე მოსახერხებელია ჩვენი იდეალის განხორციელება — ევროპის მფარველობისა თუ რუსეთის მფარველობის დროს?..<sup>1</sup>. მართალია, ნ. ნიკოლაძე უარყოფდა გერცენის აზრს ევროპის ქვეყნების უუნარობის შესახებ წინსვლისა და ახალი ცხოვრების განხორციელებისათვის. პირიქით, მას სწამდა, რომ ევროპაც მიაღწევდა კაცობრიობის იდეალს, ე. ი. სოციალიზმს. მაგრამ მისი აზრით, მას რუსეთი უფრო მალე მიაღწევდა თემური საკუთრების საშუალებით. ამიტომ მიზანშეწონილად მიაჩნდა საქართველოს მტკიცე კავშირი რუსეთთან, ისევე როგორც ის, რომ მსგავსად რუსეთისა, საქართველოსაც შემოედო თემური წყობილება.

ნ. ნიკოლაძის ეს თვალსაზრისი უტოპიური თვალსაზრისი იყო. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ამას არა აქვს მნიშვნელობა. მნიშვნელოვანი ისაა, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის ბრძოლაში ქართული მოწინავე აზრისათვის უცხო არ იყო არც სოციალიზმის იდეები, თუმცა, რასაკვირველია, ისინი განუხორციელებლნი იყვნენ როგორც საერთოდ, ისე საქართველოში.

ასეთია ქართველი სამოციანელების იდეალები მომავალი ცხოვრების შესახებ და მათი მისწრაფებანი ამ იდეალების განხორციელებისათვის. როგორც დავინახეთ, 60-იან წლებში ქართველი პროგრესული მოაზროვნეები მართო ბატონყმობის წინააღმდეგ ბრძოლით კი არ იფარგლებოდნენ, არამედ კიდევაც ქმნიდნენ ახალი საზოგადოების იდეალებს და უბრალო კრიტიკას კი არ ეწეოდნენ ძველი ცხოვრების წინააღმდეგ, არამედ ამ ცხოვრების რევოლუციურ დამხობასაც კი მოითხოვდნენ. ქართველი სამოციანელები თანმიმდევრულ რევოლუციურ დემოკრატიულ თვალსაზრისზე დადგნენ და ამიტომ მათ იგივე ნაკლოვანებანი ჰქონდათ, რაც საერთოდ ახასიათებდა რევოლუციურ დემოკრატიულ მოძრაობას. მათ, მართალია, სათანადო სიღრმით ვერ გაიგეს საზოგადოების განვითარების შინაგანი დიალექტიკა, ის შინაგანი ძალა, რომელიც იწვევს ძველ საზოგადოებრივ წყობილებათა დანგრევას და რევოლუციებს, ხოლო გადაჭარბებით აფასებდნენ მეცნიერების როლს და ა. შ. მაგრამ ისინი მაინც არ გაყვნენ დასავლეთის სოციოლოგიის იდეალისტურ გზას და ბევრ შემთხვევაში ძალიან ახლოს მივიდნენ მატერიალისტური ინტერესების როლის აღიარებასთან სა-

1. ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, 1931, ტ. 1, გვ. 174

ზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარებაში. ქართველმა სამოციანელებმა, მართალია, ობიექტურად საბოლოოდ ვერ გადალახეს ვერც ბურჟუაზიული დემოკრატიზმისა და ვერც უტოპიური სოციალიზმის შეზღუდულობანი, მაგრამ ის, რასაც მათ მიაღწიეს 60-იანი წლების საქართველოში, დიდ პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა. მათ დააჩქარეს ქართული სოციალური და პოლიტიკური აზრის განვითარება და ხელი შეუწყვეს პროლეტარული მოძრაობისა და მარქსიზმის გავრცელებისათვის საჭირო ნიადაგის შემზადებას.

---

## დემოკრატი-ხალხოსანთა ფილოსოფიური და სოციოლოგიური იდეები სომოხლათიანი წლების საქართველოში

### I.

წინა თავში აღნიშნული იყო, რომ სამოციან წლებში ქართულმა აზროვნებამ ბევრი რამ აითვისა დასავლეთის აზროვნებისაგან და ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ახსნისა და გაგებისათვის გამოიყენა.

დასავლეთის აზროვნებისადმი ინტერესი არც შემდეგ შესუსტებულა. ამ მხრივ განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებენ ქართველი დემოკრატი-ხალხოსნები, რომელთა საშუალებით საქართველოში ფართოდ შემოიჭრა პოზიტივისტური სოციოლოგია, რომელიც ქართველი მოღვაწეების მიერ თავისებურად იყო ათვისებული და საზოგადოებრივი პროგრესის გამართლებისათვის გამოყენებული.

70 წლებში ქართული საზოგადოების პროგრესული ნაწილი რომ მართლაც უშუალოდ და გატაცებით ეწაფებოდა დასავლეთის ფილოსოფიაში გავრცელებულ პროგრესულ იდეებს, მრავალი ფაქტით დასტურდება. რომ აღარაფერი ვთქვათ თვითონ ქართული აზროვნების ხასიათზე, რომელიც არამც თუ მართო ითვისებდა პროგრესულ ელემენტებს დასავლეთის ფილოსოფიიდან, არამედ კიდევაც კრიტიკულად ეკიდებოდა მათ, ამის შესახებ მეტყველებს აგრეთვე სხვა მრავალი ფაქტი.

როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, 70-იან წლებიდან თბილისის სასულიერო სემინარია გადაიქცა, იმ ცენტრად, სადაც ყველაზე მეტად ფეხს იდგამდა რევოლუციური იდეები. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ხალხოსნურად განწყობილ ქართველ ახალგაზრდათა რაზ-

მი სწორედ სემინარისტებისაგან დგებოდა. სემინარიელებში რევოლუციური სულისკვეთების გაღვივების მიზეზების შესახებ ფ. მახარაძე წერს, რომ „სარწმუნოების საგნებთან ერთად, ანუ ღვთისმეტყველების გვერდით, სემინარიაში ასწავლიდნენ... სხვადასხვა ფილოსოფიურ მეცნიერებას და თეორიებს ქვეყნის გაჩენის, ღმერთის, სარწმუნოების, ქრისტიანის და სხვათა შესახებ. ასე რომ სემინარისტები ასე თუ ისე ეცნობოდნენ საფრანგეთის მე-18 — 19 საუკუნის მატერიალისტების — ჰოლბახისა და ჰელვეციუსის მოძღვრებას, აგრეთვე ფოიერბახის, ბაუერის, რენანის თეორიებს ქრისტიანული მწავლების შესახებ და სხვ.

აცნობდნენ რა მოწაფეებს ყველა ამ ფილოსოფიურ თეორიებს და მოძღვრებას, სემინარიის ღვთისმეტყველები ცდილობდნენ, რა თქმა უნდა, გაებათილებიათ ეს უკანასკნელი და დაერწმუნებიათ თავისი მსმენელები ამ თეორიების სრულს უმწეობაში. მაგრამ ცხადია, რომ ასეთ პირობებში და იმ ურთიერთობაში, რომელიც ამ დროს არსებობდა მოწაფეებსა და მასწავლებელთა შორის, ამ მიზანს ვერ აღწევდნენ; პირიქით, სემინარისტების მნიშვნელოვანი და ამასთან საუკეთესო ნაწილი ჩქარა ითვისებდა ამ ანტირელიგიურ მეცნიერებას, ვიდრე სემინარიის დახვედრულ ღვთისმეტყველების სქულისტიურ ბოღვას. აი რატომ მოხდა ის, რომ სემინარისტებს შორის ასე ფართოდ გავრცელდა ანტირელიგიური და ათეისტური მოძღვრებები და თეორიები“<sup>1</sup>.

სემინარისტების ზემოთ აღნიშნულ განწყობილებათა შემუშავებაში მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეესრულებია საქართველოში გავრცელებულ დასავლეთის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ კონცეპციებს. ამიტომ, ცხადია, არანაკლები უნდა ყოფილიყო ინტერესი ამ მოძღვრებათა მიმართ. ამის შესახებ იგივე ფ. მახარაძე წერს: „სემინარიაში უმთავრესად ვკითხულობდით ისტორიულ და საბუნებისმეტყველო შინაარსის წიგნებს: გამიტაცა შემდეგი ავტორების კითხვამ და შესწავლამ: ბოკლის („ც. ი. ინგლისში“), დრეპერის („ევროპის გონებრივი განვითარების ისტორია“), ლუი-ბლანის ...ლებოკის ...ჰერბ. სპენსერის და სხვების. ამავე დროს ვეცნობოდი კლასიკურ გამოკვლევებს ასტრონომიის დარგში (გრეშელი, არაგო და სხვ.), გეოლოგიის (ლაიელი), ზოოლოგიის (დარვინი) და სხვა“<sup>2</sup>.

1 ფ. მახარაძე, როგორ ვავხდი მარქსისტი, იხ. „რევოლუციის მატინე“ 1923, № 1 გვ. 71

2 იქვე, გვ. 74—75

ფ. მახარაძის მოგონებას ადასტურებს, აგრეთვე, ყოფილი ხალხოსნის შ. დავითაშვილის მოგონება სემინარიაში გაბატონებული სულისკვეთების შესახებ. შ. დავითაშვილის გადმოცემით, სემინარიელები გატაცებული იყვნენ აკრძალული წიგნების კითხვით. განსაკუთრებით იტაცებდით მათ: „დარვინი, ჰეკსლი, ფოხტი, ფიხტი, სპენსერი, კონტი, ბოკლი... სოციალიზმის ლიტერატურას ვეცნობოდით ყველა ჩვენთვის ხელმისაწვდომ წყაროებით. გვინდოდა მიგველო ნათელი წარმოდგენა მომავალ სოციალურ წესწყობილებაზე, ვკითხულობდით ძველი და ახალი ეკონომისტებისა და პლატონიდან დაწყებული სხვადასხვა ფილოსოფოსების შრომებს“<sup>1</sup>.

იმავე დავითაშვილის მიერ დასახელებული ერთი პირის მოწმობით, აღნიშნული ლიტერატურის კითხვას იმ დასკვნასთან მიყავდა ახალგაზრდობა, რომ „კაცობრიობას შეთვისებული აქვს ბევრი რამ, რაც ეწინააღმდეგება საღ მოსაზრებას: მაგ., ნებისყოფის თავისუფლება, სულის უკვდავება, ღმერთის არსებობა და ბევრი სხვ. ეს ყველაფერი უმეცრების ნაყოფია“<sup>2</sup>.

ფ. მახარაძისა და შ. დავითაშვილის ცნობებს ადასტურებს, აგრეთვე, ქართველი ხალხოსანი გ. უთურგაული. გ. უთურგაულის წერილი „Обзор“-ში „к вопросу о семинарских историях“, წარმოადგენს არა მარტო იმის დადასტურებას, რომ ქართველი ახალგაზრდობა გატაცებული იყო ახალი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეებით. ამ წერილში საკვებით არის გამართლებული ეს გატაცება და მოცემულია უკანასკნელის მიზეზების ახსნის ცდა; ბოლოს საინტერესოა ავტორის აზრი იმის შესახებ, რომ ახალგაზრდებზე სპენსერის, ბოკლის, დრეპერის და სხვათა ნაწერები მარევილუციონერებელ ზემოქმედებას ახდენდნენ; მათი თხზულებებიდან ისინი მატერიალისტურ და რევოლუციურ დასკვნებს აკეთებდნენ.

გ. უთურგაული აღნიშნავს, რომ 70—80-იან წლების სასულიერო სემინარია თავისდაუნებურად თვითონ უწყობდა ხელს მოწინავე ფილოსოფიური და სოციოლოგიური იდეების გავრცელებას. სემინარიაში სწავლების თავისებურება იმაში იყო, რომ იქ დიდი ადგილი ეთმობოდა იდეალისტური ფილოსოფიის და ლოგიკის სქემების სწავლებას. ამ მდგომარეობას ორმხრივი მნიშვნელობა ჰქონდა: ერთი მხრივ, ახალგაზრდობა ეუფლებოდა ფილოსოფიურ აზროვნებას და ამდენად ამ სწავლებას დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს სწავლება უარყოფით ზემოქმედებას ახდენდა მათზე, რაც იმით

1 შ. დავითაშვილი, ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში, 1933, გვ. 37.

2. იქვე, გვ. 16

იყო გამოწვეული, რომ „სემინარიის მთელი კურსი შედგებოდა უადრესად განყენებული საგნებისაგან, რომლებიც არავითარ საზრდოს არ აძლევდნენ და ვერ აკმაყოფილებდნენ ჰაბუჟურ გონების მოთხოვნილებას“<sup>1</sup>. ამ უარყოფითმა მნიშვნელობამ ახალგაზრდობის აზროვნებას სრულიად საწინააღმდეგო მიმართულება მისცა. საქმე იმაშია, რომ „დასაწყისიდანვე, პროფესორი კითხულობდა რა ლექციებს სამყაროს შექმნის შესახებ, პირველ ადამიანთა ცთუნების შესახებ, წარღვნის, იობის ტანჯვის, ცოდვიან სხეულში დამწყვედელი ადამიანის სულის, როგორც დამოუკიდებელი სუბსტანციისა და საერთოდ სულიერ მოვლენათა შესახებ, ყოველგვარ ფილოსოფიური სისტემების: იდეალიზმის, რაციონალიზმის, დეტერმინიზმის და სხვა შესაძლო იზმების შესახებ, — კითხულობდა რა ლექციებს ამგვარი მეტაფიზიკური საგნებისა და „მაღალი მატერიების“ შესახებ, პროფესორი, პროგრამის თანახმად უნდა შეხებოდა აგრეთვე მეცნიერულ თეორიებსა და ჰიპოთეზებს, რომლებშიც მოცემული იყო რელიგიის, მეტაფიზიკის, ფსიქოლოგიის, ისტორიის საკითხების ბუნებრივი, მეცნიერული ახსნა. მაგრამ, ცხადია, უნდა შეხებოდა იმ მიზნით, რომ უარეყო ისინი მათი შედარებით უფრო სუსტი მხარეების გამოძებნით. და აი აქ გამოჩნდებიან დიდ მეცნიერთა სახელები, დრეპერისა, დარვინისა, ბოკლი-სა და ა. შ.“<sup>2</sup>.

ამ შემთხვევაში, მსმენელი ორი გზის წინაშე აღმოჩნდებოდა: ან უნდა დაეზებებინა პროფესორის ლექციები, განყენებული ტექსტები და განმარტებები, ანდა ფაყოლოდა იმ ახალ ნაკადს, რომელიც ფარულად იჭრებოდა ლექციებში, მაგრამ ყოველმხრივ შეიძლებოდა ათვისებულიყო თვით დედნების წაკითხვის გზით და რადგან „გონება ბუნებრივად მიისწრაფვის ნახოს გამოსავალი სულის შემხუთავ სქოლისტიკიდან, ამიტომ ახალგაზრდობის უმეტესი ნაწილი დაადგა მეორე გზას, ხელი მოკიდა სერიოზული შინაარსის წიგნების კითხვას, ნახულობდა რა ამ კითხვაში სასიამოვნო დასვენებას, უზენაეს სიტკბობებს, ზნეობრივ და გონებრივ კმაყოფილებას“<sup>3</sup>.

მაგრამ საქმე მარტო პირად კმაყოფილებას არ ეხებოდა. მთავარი იყო, რომ ამ ავტორების შრომებიდან მსმენელები რევოლუციური და მატერიალისტურ დასკვნებს აკეთებდნენ, რომელსაც ისინი არ მალავდნენ და აშკარად ატარებდნენ სემინარიაში შესრულებულ თემებში. ეს ტენდენცია იმდენად გაიზარდა სემინარიაში, რომ სემინ-

1 «О б з о р», 1879, № 323.

2 იქვე № 319

3 О б з о р, 1879, № 323.

ნარიის ხელმძღვანელობასა და ზემდგომ ორგანოებში სერიოზულ შე-  
შფოთებას იწვევდა იგი.

საინტერესოა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: 70-იან  
წლებში, უმაღლესი განათლების მისაღებად, შვეიცარიაში თავი მოი-  
ყარა დემოკრატიულად და ხალხოსნურად განწყობილ ქართველი ახ-  
ალგაზრდობის საკმაოდ დიდმა ნაწილმა. მალე მათ შეადგინეს საზო-  
გადოება „უღელი“, რომელმაც მიზნად დაისახა „საზღვარგარეთ მყო-  
ფი ქართველი ახალგაზრდობის გაერთიანება, ევროპის სოციალური  
მოძრაობის და ლიტერატურის შესწავლა, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ,  
საქართველოში და საერთოდ, კავკასიაში ევროპული სოციალური მოძ-  
რაობის პოპულარიზაცია. ამასთან, ცივილიზებულ კაცობრიობისათ-  
ვის საქართველოს და ამიერკავკასიის ცხოვრების გაცნობა“<sup>1</sup>. გარდა  
მოსწავლე ახალგაზრდობისა, ამ ორგანიზაციასთან მტკიცედ იყვნენ  
დაკავშირებული ნ. ნიკოლაძე (რომელმაც პარიზში გამოსცა საზო-  
გადოების ორგანო „დროშა“), გ. წერეთელი, ს. მესხი, ვ. პეტრია-  
შვილი, პ. მელიქიშვილი, ი. თარხნიშვილი, ცნობილი ხალხოსნები:  
ა. ციციშვილი, ი. ჯაბადარი, გ. მაიაშვილი და სხვ. საზოგადოებას  
მჭიდრო კავშირი ჰქონდა რუს, ფრანგ და სხვა ქვეყნების ემიგრანტებ-  
თან, რომლებითაც სავსე იყო შვეიცარია.

თავის ძირითადი მიზნის შესაბამისად, საზოგადოების თვითეული  
წევრი ვალდებული იყო მოემზადებინა მოხსენება გვემის მიხედვით  
მისთვის განკუთვნილ თემაზე და განსახილველად წარმოედგინა.  
საზოგადოების სხდომაზე. „წევრების მოხსენებები სხვადასხვა საკით-  
ხებზე, — ვკითხულობთ 9 მარტის სხდომის ოქმში, — საერთო კრე-  
ბაზე განხილვისა და შევსება-შესწორების შემდეგ, თბილისში გაიგ-  
ზანება ქართული გამოცემების რედაქციაში, ან ცალკე წიგნებად და-  
საბეჭდავად“<sup>2</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მოხსენებები უმთავ-  
რესად იკითხებოდა იმ საკითხებზე, რომლებიც იმ დროის მოწინავე  
საზოგადოებას აღელვებდა, გასაგები გახდება ის დიდი როლი, რაც  
ამ ორგანიზაციას უნდა შეესრულებინა საქართველოში მოწინავე ფი-  
ლოსოფიურ-სოციოლოგიური, პოლიტიკური და ეკონომიური თეორი-  
ების გავრცელებაში.

ამრიგად, მოყვანილი საბუთები ადასტურებენ იმ მჭიდრო კავ-  
შირს, რომელიც ქართველმა ახალგაზრდობამ დაამყარა დასავლეთის

1 გ. აბზიანიძე, ნარკვევები XIX საუკუნის ქართული აზროვნების ისტო-  
რიიდან, 1959, გვ. 463

2 ციტირებულია, გ. აბზიანიძის, „ნარკვევებიდან“.

აზროვნებასთან და მით ერთგვარ გატაცებასაც კი მიეცა. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ 70 — 80-იან წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში ძირითადად სემინარიელებისა და რუსეთისა და ევროპის ქვეყნების სასწავლებლებში მყოფი ახალგაზრდობისაგან ივსებოდა, მაშინ გასაგები გახდება ის რელი, რომელიც დასავლეთის აზროვნებამ შეასრულა ხალხოსნური მიმდინარეობის შეხედულებათა ჩამოყალიბებაში. ხალხოსნური მიმდინარეობის სახით ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში გარკვეულ სიახლესთანა გვაქვს საქმე, მაგრამ ეს სიახლე სავსებითაც არ ნიშნავს ქართველ სამოციანელთაგან პრინციპულად განსხვავებული თვალსაზრისის წარმოშობას. 70-იანი წლების ქართული აზროვნება იმავე ეროვნულ და სოციალურ საკითხებს დასტრიალებდა, რომლებიც სამოციანელთა წინაშე იყო აღმართული. ამიტომ, დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმართულების ახალგაზრდობა 70 — 80-იან წლებში, არა თუ შორდებოდა იდეურად ქართველ სამოციანელებს, არამედ ბრძოლის ახალი მეთოდების გამონახვით ცდილობდა იმავე ამოცანების გადაჭრას, რომლებიც სამოციანელთა მთავარ საზრუნავს წარმოადგენდა.

მოცემულ შემთხვევაში, საქართველოში და რუსეთში სრულიად ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. როგორც რუსეთში ჩერნიშევსკი, გერცენი, დობროლიუბოვი, ოგარევი და სხვები ხალხოსნების ამოსავალ საწყისად გახდნენ და 70 — 80-იან წლების რუსეთის ხალხოსნური მოძრაობა ყოველთვის იდეურ კავშირს ეძებდა თავის დიდ წინამორბედებში, ასევე იყო საქართველოშიაც: მართალია, ილია ჭავჭავაძე, გ. წერეთელი და ზოგიერთი სხვა სამოციანელი არასოდეს ხალხოსანი არ ყოფილა ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით, მაგრამ მიუხედავად ამისა, 70—80-იანი წლების ქართველმა ახალგაზრდობამ მთლიანად მიიღო 60-70-იანი წლების ქართული პროგრესული აზროვნების იდეური ხაზი და ეს ხაზი განსაზღვრავდა მთელ მის მიმართულებას.

ამიტომ მთლიანად საფუძველს მოკლებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს ხალხოსან სტ. ჭრელაშვილის შეიძლება რამდენადმე გადაჭარბებული შეფასება 70 — 80-იანი წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმართულების იდეური კავშირისა სამოციანელებთან. „ჩვენთან ისეთ სანატრელ გარემოებას ვხედავთ, — წერს იგი, — როდესაც შვილები (ე. ი. დემოკრატიულ-ხალხოსნური ახალგაზრდობა — ვ. გ.) ლოცულობენ თავიანთ მამებზე (ე. ი. სამოციანელებზე — ვ. გ.) და იმათი დღეგრძელობა მიაჩნიათ თავიანთ ბედნიერებად. ვხედავთ, რომ მამათა აპაგს მუქთად არ ჩაუვლია რომ მათ მიერ ჩარგულ მცენარეს უხარნია, ამწვანებულა, აყვავებულა და გამოუტანია კეთილი ნაყოფი.



ეხედავთ, რომ შეილთა თაობა იქამდე განვითარებულა, იქამდე გაუფართოებია გონების სახედური, რომ ესმის ავი და კარგი, აფასებს ღვაწლს თავის წინასწარ თაობისას... ახალი თაობა“ მადლიერია იმისა, თავს ევლება, აქებს, აღიღებს, ხედავს იმის ამაგს, ესმის მისი განზრახვანი და მისწრაფებანი, აფასებს მის წადილს, ემსახურება მის აზრს“<sup>1</sup>.

კავშირი სამოციანელებსა და 70—80-იანი წლების ახალგაზრდობას შორის იმითაც იყო განმტკიცებული, რომ ხალხოსნურ მიმდინარეობას საქართველოში საფუძველი ჩაუყარეს სამოციანი წლების მოღვაწეებმა: ნ. ნიკოლაძემ, ა. ფურცელაძემ, რომელთაც საგრძნობი როლი შეასრულეს ამ მიმართულებით. ეს განსაკუთრებით ითქმის ა. ფურცელაძეზე, რომელიც არა მარტო თეორიულად თანაუგრძნობდა ხალხოსნებს, არამედ მათ რევოლუციურ პრაქტიკულ მუშაობაშიაც საქმოდ აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა.

უდავოა ის ფაქტიც, რომ დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმართულების ქართველი ახალგაზრდობა მკიდრო კავშირში იყო რუსეთის პროგრესულ ახალგაზრდობასთან. რომ აღარაფერი ვთქვათ ჩერნი-შევსკისა, დობროლიუბოვისა და პისარევის შესახებ, რომელთა სახელებსაც ქართველი ახალგაზრდები ეთაყვანებოდნენ, ხოლო ნაწერებს გულდასმით სწავლობდნენ, მკიდრო კავშირი ჰქონიათ მათ უშუალოდ ხალხოსნებთან: ლავროვთან, ბაკუნინთან, ტაჩოვთან და მათ მიმდევრებთან. მეტიც შეიძლება ითქვას: ქართველი ახალგაზრდობა არამც თუ მარტო კავშირში იყო რუსულ ხალხოსნურ მოძრაობასთან, არამედ ბევრი მათგანი რუსულ ხალხოსნურ მოძრაობის ხელმძღვანელ როლსაც ასრულებდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ „მოსკოვის ორგანიზაციის“ წევრი ქართველი ხალხოსნები: ი. ჯაბადარი, მ. ჩიკოძე, გ. მაიაშვილი, ა. ციციშვილი, ა. გამყრელიძე, ი. ქიქოძე და სხვები, რომლებიც ამ ორგანიზაციაში „ხელმძღვანელ როლს ასრულებდნენ“. ამასთან, თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ რუსეთის ხალხოსნური ორგანიზაციები ხშირად გზავნიდნენ თავის წარმომადგენლებს საქართველოში, ქართველ ხალხოსნებთან კავშირის ვანმტკიცების მიზნით, ხოლო „მოსკოვის ხალხოსნურ ორგანიზაციაში“ მყოფ ქართველებს ხშირი მიმოწერა ჰქონდათ საქართველოში მომუშავე რევოლუციონერებთან, ამარაგებდნენ მათ რევოლუციური ლიტერატურით, პირადადაც ჩამოდიოდნენ საქართველოში და ადგილებზე ეცნობოდნენ აქაური რევოლუციონერების მუშაობას“<sup>2</sup>, გასაგები

1 ივერია, 1888, № 154

2 ზ. შველიძე, რევოლუციურ-ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში, 1960, გვ. 61

გახდება ქართველი ხალხოსნების იდეური კავშირი რუს ხალხოსნებთან. ამ მტკიცე კავშირითაა გაპირობებული ის გარემოება, რომ ქართულმა დემოკრატიულ-ხალხოსნურმა მოძრაობამ პრაქტიკული მოღვაწეობისა და იდეური განვითარების იგივე გზა განვლო, რაც რუსეთის ხალხოსნურმა მოძრაობამ. თუ დემოკრატიულ-ხალხოსნური მოძრაობის დასაწყისი საქართველოში ხასიათდება პროპაგანდისტული მუშაობით, შემდეგში ისინი ხელს ჰკიდებდნენ პრაქტიკულ რევოლუციურ საქმიანობას, 90-იან წლების შემდეგ კი, თუ რევოლუციური ახალგაზრდობის ერთი ნაწილი უარს ამბობს ხალხოსნურ იდეებზე და მარქსიზმს ეუფლება, მეორე ნაწილი მარჯვნივ გადაიხრება და სოციალ-ფედერალიზმს უერთდება.

ხალხოსანმა ა. ნანეიშვილმა, ახასიათებდა რა ხალხოსნების ევოლუციის რუსეთში, კარგად შენიშნა მისი განვითარების პირველი ორი საფეხური, როდესაც წერდა: ხალხოსანი „რევოლუციონერების მოქმედებაში ორ პერიოდს ვხედავთ: ერთია იდეალური, ანუ ოცნების პერიოდი, მეორე — პრაქტიკული მოქმედების პერიოდი“<sup>1</sup>. აქ ა. ნანეიშვილი ქართველი ხალხოსნების ევოლუციის დახასიათებასაც იძლეოდა. დასაწყისი ქართველი დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმართულებისა ხასიათდება სწორედ ამ მოძრაობის თეორიული მომზადებით, რომელიც შემდეგში პრაქტიკულ მოქმედებაში გადაიზარდა.

მაგრამ, მტკიცე კავშირისა და ერთიანობის მიუხედავად, ქართული დემოკრატიულ-ხალხოსნური მოძრაობა კიდევ განსხვავდებოდა რუსეთის ხალხოსნური მოძრაობისაგან<sup>2</sup>. ეს განსხვავება, ჩვენის აზრით, გარდა სოციალურ-პოლიტიკური მიზეზებისა, იმ გარემოებითაც იყო გაპირობებული, რომ 70—80-იანი წლების ქართველმა და რუსმა ახალთაობამ სხვადასხვანაირად აითვისა და გაიგო სამოციანელთა მიერ დასმული ამოცანები და მათი მემკვიდრეობა.

სამოციანელების თავისებურება ის არის, წერს გ. მაიაშვილი, რომ „მათ... ვრცელი განათლება აქვთ შეძენილი და... ცხოველად სწამთ საერთო საკაცობრიო იდეალები... უფრო მეტად მზადყოფნა და წყურვილი ეტყობათ საზოგადოებურის მოღვაწეობისა. ჩვენი „მამანი“ ავარჯიშებდნენ თავიანთ ჭკუაგონებას იმით, რომ უფიქრდებოდნენ, უღრმავდებოდნენ მთელი კაცობრიობის საქმე-ვითარებას და ამის გამო უფრო უკეთეს იდეალებით განიმსკვალნენ. ამის გამოვე შეიძინეს ის უკმარისობა, რომელიც სიფხიზლითა და მღვიძარებით ადევნებს თვალყურს ცხოვრების მოუწყობლობას, არა

<sup>1</sup> ივერია, 1881, № 3

<sup>2</sup> მნათობი, 1957, № 7

სჯერდება, არ მოსწონს უკვე არსებული წესწყობილება და მამაპაპური რიგი ცხოვრებისა, ის გრძნობდა უკმარისობას, ურომლისოდაც შეუძლებელია ცხოვრების წარმატება და წინმსვლელობა<sup>1</sup>.

რუსმა ხალხოსნებმა სამოციანელთა საერთო-საკაცობრიო იდეალები თავისებურად აითვისეს. სამოციანელებიდან მათ სახელმძღვანელოდ მიიღეს მხოლოდ თემური სოციალიზმის იდეა; უკანასკნელის საფუძველზე კი მათ ევროპისაგან განსხვავებით, რუსეთისათვის განსაკუთრებულ გზას დაუწყეს ძებნა, რომელიც კაპიტალიზმის გავლის გარეშე უზრუნველყოფდა რუსეთში სოციალიზმის განხორციელებას.

სხვა მდგომარეობა იყო საქართველოში. მართალია, ნ. ნიკოლაისა და ა. ფურცელაძის მიერ თემური სოციალიზმის იდეა ერთხანს აქაც იქნა წამოყენებული. ნ. ნიკოლაძე ჯერ კიდევ 1865 წელს, უდავოდ გერცენის გავლენით, თემურ წყობილებაში ხედავდა საზოგადოების რეორგანიზაციის საუკეთესო ფორმას. თუმცა, ამასთანავე, დასძენდა, რომ თემი, საერთოდ, იდეალად არ მიაჩნდა, მაგრამ მას ამჟობინებდა „დასავლეთ ევროპაში გაბატონებულ ინდივიდუალიზმის პრინციპს“<sup>2</sup>. რაც შეეხება ა. ფურცელაძეს, ისიც დიდ ყურადღებას აქცევდა რუსულ თემს. თავიანთ მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად საჭიროა გლეხები „თუ შეიძლება ერთბაშად, თუ არა ცოტ-ცოტათი ეცადნენ, — წერდა ა. ფურცელაძე, — რომ მამულები სოფლებში შეიქმნენ საზოგადო, სასოფლო საკუთრებად, როგორც ეს რუსეთშია“<sup>3</sup>. „რუსეთის თემის უპირატესობა იმაშია, რომ იქ აკრძალულია მიწის ყიდვა — გაყიდვა“<sup>4</sup>. და ა. შ.

მიუხედავად ასეთი აზრებისა, თემური წყობილების იდეამ საქართველოში დიდი განვითარება ვერ ჰპოვა. 70-იან წლებში ნ. ნიკოლაძემ მიატოვა, საერთოდ, ეს იდეა, ხოლო ა. ფურცელაძემ დაიწყო რუსული ხალხოსნური სოციალიზმის შეუღლება დასავლეთის უტოპური სოციალიზმის იდეებთან. რაც შეეხება ქართველ დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის სხვა წარმომადგენლებს: ნ. ინაშვილს, სტ. კრელაშვილს, ნ. ხიზანიშვილს, გ. უთურგაულს, გ. მაიაშვილს და სხვებს, ისინი, საერთოდ, არ აყანებდნენ თემური სოციალიზმის იდეას. ამიტომ მათი პოზიცია კაპიტალიზმთან დამოკიდებულების საკითხში განსხვავდებოდა რუსი თანამოაზრეების პოზიციებისაგან. სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში ისინი პრინციპში არ უარყოფდნენ იმ გრანდიოზულ აღმავლობას, რაც კაპიტალიზმის სახელთან

1. ივერია, 1889, № 233

2. ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 175

3. გუთნისდედა, 1873, № 17

4. გუთნისდედა, 1874, № 11

იყო დაკავშირებული. მაგრამ, ამავე დროს, მათ აფრთხობდა მასების ის საშინელი პროლეტარიზაცია, რომელიც თან სდევს კაპიტალიზმს. ამიტომ, ისინი ცდილობდნენ სხვადასხვა ასოციაციებისა და ამხანაგობათა სისტემების შეთხზვას, რათა კაპიტალიზმი ისეთ კალაპოტში მოქცეულიყო, რომელიც უზრუნველყოფდა საყოველთაო თანასწორობას და კეთილდღეობას, თავიდან ააცილებდა საზოგადოებას კერძო-კაპიტალისტურ თაოსნობას.

ამით იყო განსაზღვრული ქართველი დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის რამდენიმე თავისებურება: მათ თავის წინამორბედ სამოციანელთა რომელიმე ერთ მხარეს კი არ ჩასჭიდეს ხელი, არამედ არსებითად მათივე მსოფლმხედველობიდან გამოსვლით მივიდნენ წვრილბურჟუაზიულ უტოპიურ სოციალიზმის იდეებთან. ოღონდ აქ იმან შეასრულა გადამწყვეტი როლი, რომ მათს ნააზრევში გზა გაიკაფა საზოგადოების განვითარების შესახებ პოზიტივიზმისა და სოციალისტი-უტოპისტების შეხედულებებმა. მათ მტკიცედ ჰქონდათ ათვისებული საზოგადოების კანონზომიერი განვითარების იდეა, მაგრამ, როგორც უტოპისტები, მაინც იდეალიზმს ვერ გასცილდნენ. ახალი საზოგადოების განხორციელებაში ისინი დიდ როლს ანიჭებდნენ გონებას. გონების უნარზე იყო, მათი აზრით, დამოკიდებული იმ სრულყოფილი ფორმების შემუშავება, რომლებიც საფუძვლად დაედებოდა სამართლიან საზოგადოებას.

მიუხედავად ამისა, ამ უტოპიურ სოციალისტურ თეორიებს და იმ ფილოსოფიურ იდეებს, რომლებიც მათ გამართლებას ემხსახურებოდნენ, საქართველოში მარევიოლუციონერებელი მნიშვნელობა ჰქონდათ. ხოლო ამ თეორიებისა და ფილოსოფიური იდეების ათვისება საქართველოში პასიურ ხასიათს არ ატარებდა, ქართული აზროვნება, თავისი შესაბამისი ცხოვრების პირობების მიხედვით, კრიტიკულად უდგებოდა მათ. ამიტომ ეს იდეები ქართული აზროვნების განვითარების კალაპოტში ექცეოდნენ, გაქართულებას განიცდიდნენ.

საყურადღებოა, რომ ამ ახალ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ იდეებს გამოეხმაურა და მის კრიტიკულად ათვისებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა არა მარტო ხალხოსნურად განწყობილმა ახალგაზრდობამ. 70—80-იან წლების მთელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნება თავისებურად შეეხო მათ. ამის ნათელსაყოფად საკმარისია დავასახელოთ ილია ჭავჭავაძის ვრცელი ნაარკვევი „აი ისტორია“, რომელიც სპეციალურად დაწერილია სოციოლოგიაში ორგანული მიმართულების წინააღმდეგ. ამ მხრივ, ილია ჭავჭავაძის პოზიციის გამოსარკვევად საკმარისია მოვიყვანოთ მისი განცხადება ნ. ხუდალოვ-

თან კამათში იმის შესახებ, რომ „ჩვენც თვითონ სპენსერს ყველაფერში არ ვეთანხმებით; მაგალითებზე იგი ერთნაირი მოძღვრებისაა, რომელსაც სოციოლოგიაში, „ორგანებურს თეორიას“ ეძახიან და რომელსაც მასთან ერთად აღიარებენ თვით თქვენი მოწონებული: ჰეკელი, დარვინი, შეფლი, დრეპერი და სხვანი და ჩვენ კი ამ თეორიის წინააღმდეგი ვართ“<sup>1</sup>. ასევე საინტერესოა გ. წერეთლის, ნ. ნიკოლაძის, განსაკუთრებით ა. ფურცელაძის ვრცელი წერილები დასავლეთის ახალი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეების შესახებ. მაგრამ, ვინაიდან ჩვენ მიზნად ვისახავთ მხოლოდ 70-იან წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის დახასიათებას, ამიტომ სამოციანელების როლზე არ შევჩერდებით.

სამოცდაათიანი წლების ქართული პროგრესული ახალგაზრდობა, რომელსაც ჩვენ ერთ საერთო დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმართულებაში ვაქცევთ, ცხადია, ერთ მთლიან მიმდინარეობას არ წარმოადგენდა. მართალია მათი ამოსავალი იყო ერთი საერთო ფილოსოფიური თვალსაზრისი, მაგრამ ისინი ხშირად სრულიად საწინააღმდეგო შეხედულებებს ავითარებდნენ. მაგრამ თუ ჩვენ მაინც ვლაპარაკობთ ამ ახალგაზრდობის, როგორც ერთი მიმართულების შესახებ, ამის საფუძველს გვაძლევს შემდეგი: მიუხედავად აზრთა და შეხედულებათა სხვადასხვაობისა, ყველა ისინი ემსახურებოდნენ ერთ ძირითად ამოცანას — საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასა და გარდაქმნას. ამიტომ ყველა მათი თვალსაზრისი ამ ძირითად ამოცანას დასტრიალებდა და სხვადასხვა გზით და მეთოდით მის გადაქრას ემსახურებოდა. გარდა ამისა, მათ აერთიანებდა ერთიანი გატაცება ახალი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეებით.

საკუთრადღებოა ის გარემოებაც, რომ როგორც ითქვა, საზოგადოების განვითარების პრინციპების ახსნისას ამ მიმართულების წარმომადგენლები ხშირად იდეალიზმის თვალსაზრისს ვერ სცილდებიან. მაგრამ ეს პრინციპები აღარაა თეოლოგიურ-მატაფიზიკური. ისინი ინდივიდის და საზოგადოების გონებაში ან ზნეობაშია დანახული, რაც უკვე საგრძნობ ნაბიჯს წარმოადგენდა სამყაროზე რელიგიურ-იდეალისტური წარმოდგენიდან მატერიალისტურ წარმოდგენაზე გადასვლის მიმართულებით.

ასეთი გარდამავალი სახის იდეალიზმი 70—80-იან წლების ქართველ მოღვაწეთა შეხედულებებში არც ყოფილა შემთხვევითი. დასავლეთის ფილოსოფიამ, დადებითთან ერთად, უარყოფითი მხარითაც

მოახდინა მათზე ზემოქმედება. მით უმეტეს, რომ ეს უარყოფითი — იდეალისტური თვალსაზრისი, აქ, ამჯერად, არ ეწინააღმდეგებოდა სამყაროზე რევოლუციური და ათეისტური თვალსაზრისის შემუშავებას. ცოტა შორეულ შედარებას რომ მივიმართოთ დავინახავთ, რომ აქ იგავე მოხდა, რაც ჰეგელის შემდგომი დროის ჰეგელიანურ სკოლებში — გერმანიაში. აბსოლუტური სულის თვითმპყრობელობის დამსხვრევა და ინდივიდუალური თვითცნობიერების აღიარება განვითარების საფუძვლად, მნიშვნელოვან წინგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა, რამაც ხელი არ შეუშალა ამავე თვალსაზრისის მქონე მარქსს რევოლუციონერ-დემოკრატი და ათეისტი ყოფილიყო. ამიტომ 70-იანი წლების ქართველი მოღვაწეების ფილოსოფიური შეხედულებების განხილვისას ეს მდგომარეობა მხედველობიდან არ უნდა იქნეს გამკვეთილი.

ქართული დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური მსოფლმხედველობა ძირითადად შემდეგ საკითხებით განისაზღვრება: რას წარმოადგენს საზოგადოებრივი ცხოვრება, როგორია მისი არსებობა, ექვემდებარება თუ არა იგი განვითარებას: კერძოდ, ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება ექვემდებარება თუ არა განვითარების საყოველთაო კანონზომიერებას: თუ ასეთი განვითარება კანონიერია, მაშინ რომელი, ან რა ფაქტორები განსაზღვრავენ მას და, ბოლოს, როგორ უნდა მოეწყოს ბატონყმობიდან გამოსული და განვითარების გზაზე დამდგარი ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება.

ასე რომ, თუ სამოციანელების ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა 60-იან წლებში, ბატონყმური ცხოვრების დანგრევა დაუნდობელი ბრძოლა მის წინააღმდეგ, ძველის მოწინაის გარდაუვალობის დასაბუთება, 70-იან წლებში, როდესაც ძველი უკვე დანგრეული იყო, მთავარ ამოცანად იქცა ახალის შექმნის გზების ძიება. „როგორ უნდა შეიქმნეს ეს ახალი და რა გზით უნდა წავიდეს იგი — კაპიტალიზმის თუ რაიმე სხვა ახალი გზით“<sup>1</sup>. მართალია, ეს საკითხი სამოციან წლების მოღვაწეთა წინაშეც იყო დასმული, მაგრამ იგი უშუალოდ გამოსავალი გახდა 70 — 80-იან წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური ახალგაზრდობისათვის.

დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის წარმომადგენელთაგან 70—80-იან წლებში, რომელთაც უშუალოდ განიცადეს იმ დროის მოწინავე ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეების გავლენა, განსაკუთრებით საყურადღებოა გრ. თარხან-მოურავი, ნ. ინაშვილი.

1. ს. ხუნდაძე, ნარკვევები სოციალიზმის ისტორიიდან საქართველოში 1927, ტ. 1, გვ. 68

ს. მესხი, მ. ქიქოძე და სხვები. მაგრამ აქ ჩვენ გრ. თარხან-მოურავსა და ნ. ინაშვილს არ შევეხებით, ვინაიდან მათი შეხედულებები საკმაოდ ვრცლად გვაქვს განხილული წიგნში „ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმდინარეობანი XIX საუკუნის საქართველოში“.

სერგი მესხის ნააზრევი გამსჭვალულია შეხედულებით, გეოგრაფიული გარემოს განმსაზღვრელი როლის შესახებ ადამიანის მიმართ. ადამიანი გეოგრაფიული პირობების ნაყოფია, ისინი განსაზღვრავენ მის აგებულებას, გონებრივ განვითარებას, ზნეს, ხასიათს, ენას. „ადგილობრივ ბუნებას, ე. ი. ადგილის მდებარეობას, მის ჰავას, მიწას, ნიადაგს, მცენარეებსა და ცხოველებს, დიდი ზემოქმედება აქვთ კაცის აგებულებაზე, ზნეობაზე და თვით მის კეთილშეშობაზე“<sup>1</sup>. ს. მესხი. მაგრამ მართო ამით არ კმაყოფილდება, იგი ფიქრობს, რომ ბუნების გავლენა კიდევ უფრო ძლიერია და ჰოიციავს ადამიანს მთელ სულიერ კულტურასაც. „ყოველი ხალხის ენა, ლიტერატურა. მცირეც არის ჩვეულება და სხვა, ყველა ეროვნულობისა და გეოგრაფიულობის შემადგენელი თვისება იმ ქვეყნის ბუნებისა და გარემოზღუდული გარემოებისაგან წარმოდგება, რომელშიაც ეს ხალხი დაბადებულა, უცხოვრია და ისტორიულად აღზრდილა. ერთი ხალხი თუ ამოა მორწმუნეა და მეორე არა, ერთს თუ უმდიდრესი ლიტერატურა აქვს და მეორეს ღარიბი, ერთი თუ მხნეა და მეორე მხდალი, ერთი თუ ცოცხალი ხასიათისაა და მეორე კი მძინარე, ერთი თუ გამჭირახე ნიჭიერია და მეორეს ტვინის განძრევა ეზარება, — დარწმუნებული იყავით, რომ ეს გარემომცველი ბუნების საქმეა, სხვადასხვანაირად შეზავებულმა ბუნებამ და გარემოებამ განსხვავებული ხასიათისა და თვისების ხალხები შექმნა“<sup>2</sup>.

ასეთი უკიდურესი თვალსაზრისი ნიშნაქს ადამიანის, მისი ენის, ლიტერატურის, ზნის, ხასიათისა და სხვა მხარეთა სოციალური ბუნების უარყოფას. მართალია, განვითარების ადრეულ საფეხურზე ბუნება ადამიანის მიმართ განმსაზღვრელი ზემოქმედების მქონეა, მაგრამ ადამიანის ზნე-ხასიათი, აზროვნება და ლიტერატურა, ცხადია, ამ ზემოქმედებიდან არ შეიძლება აიხსნას; მათ სულ სხვა, სოციალური ფესვები აქვთ და ამიტომ, ამ მხრივ ადამიანთა გახსნა-განვითარების საფუძველი იმ საზოგადოებრივ წყობილებაში უნდა ვეძებოთ, რომელშიაც ისინი ცხოვრობენ.

თანმიმდევრულად მიჰყვება რა ბოკლის თვალსაზრისს, ს. მესხი ყურადღებას ამახვილებს ბუნებისა და ადამიანის მიმართების მეორე

1 „სასოფლო გაზეთი“, 1868, № 10

2 ს. მესხი, ნაწერები, 1904, გვ. 335

მხარეზეც. თუ განვითარების დაბალ საფეხურზე ბუნების გავლენითაა ადამიანის მოქმედება განსაზღვრული, განვითარების მაღალ საფეხურზე, პირიქით, თვით ადამიანი ზემოქმედებს ბუნებაზე, ახსნის მოვლენათა გამომწვევე ნამდვილ მიზეზებს, გაიგებს, რომ „ყოველი მოვლინება ბუნების კანონებზე დამყარებული და რომ არაფერი არ მოხდება ქვეყანაზე ბუნების წესს გარეთ... გაუნათლებელმა კაცმა არ იცის, რომ მარგებელი და მავნებელი მოვლენები ყველა ბუბუნების კანონებზეა დამოკიდებული. შემდეგ, როცა ერი ცოტა-ცოტად მიიღებს განათლებას, ის იტყობს ყოველ მოვლინების მიზეზს და სცდილობს, რომ თვითონ დაიმორჩილოს ბუნება და ისარგებლოს იმისგან თავის ცხოვრებაში“<sup>1</sup>.

ზემოთ მოტანილ აზრებს ქართველი აზროვნებისათვის ორძრვივ აქვთ მნიშვნელობა: ს. მესხი ხაზს უსვამს იმას, რომ ბუნება და ბუნების ყოველი მოვლენა თავის შინაგან კანონზომიერებასაა დაქვემდებარებული და საზოგადოება პროგრესის უნართაა დაჯილდოვებული. თუ გარკვეულ პერიოდში საზოგადოება ბუნების ძალებს ექვემდებარება შემდეგ განვითარების თავისი შინაგანი ძალით ბუნებაზე მალღდება და იმდენად მიდის წინ, რამდენადაც უფრო იმეცნებს და ეუფლება ბუნების კანონზომიერებას.

ამრიგად რაციონალური მარცვალი ს. მესხის ნააზრევისა იმის აღიარებაში მდგომარეობს, რომ საზოგადოება განვითარების უნართაა დაჯილდოვებული, ამიტომ მისი განვითარება ბუნებრივი და შეუჩერებელი პროცესია. „კაცობრიობას ისეთი თვისება აქვს, — წერს ს. მესხი — რომ ერთ ადგილზე გაჩერება, ერთიდანიმადე ჩვეულებებისა და აზრის შენახვა იმას არასოდეს არ შეუძლია. ის მუდამ წარმატებაშია, მუდამ წინ მიდის“<sup>2</sup>. თავის განვითარებაში კაცობრიობა დროგამოშვებით ჩამოიხსნის ცხოვრების ძველ ფორმას და ახალ ფორმას დაამყარებს, „ერთ უაზრო ჩვეულებას გადაადგებს და მის ნაცვლად შემოიღებს მეორეს, უფრო საფუძვლიანს. დღეს ის ჰფიქრობს, რომ ერთი ნაწილი საზოგადოებისა მეორეს უნდა არჩენდეს, მეორესთვის უნდა შრომობდეს, ხვალ კი მიხვდება, რომ ამნაირად საზოგადოების დაყოფა უსამართლო საქმეა... დღეს ამბობენ, რომ ყოველმა კაცმა მარტო... თავის კეთილდღეობისათვის უნდა იზრუნოს... ხვალ კი გაიგებენ, რომ ყოველი განცალკევებული კაცი საზოგადოების წევრია და, მაშასადამე, ყველა ღონისძიებას უნდა ხმარობდეს, რომ წარმატებაში შევიდეს ეს იმის გამჩენელი და დამარჩენელი

1 „სასოფლო გაზეთი“ 1868, № 10

2 ს. მესხი, ნაწერები, 1904 გვ. 16



საზოგადოება, მით უმეტეს, რომ საზოგადოების კეთილდღეობა იმის კეთილდღეობა იქნება<sup>1</sup>.

აქ. ს. მესხი ერთ გარემოებას უსვამს ხაზს, რომლითაც ვფიქრობთ, ის მიზნად ისახავს დრეპერის თვალსაზრისის უარყოფას თუმცა მას იგი არ ახსენებს. განვითარების მხრივ, საზოგადოება და ინდივიდი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, აღნიშნავს ს. მესხი. ცნობილია, რომ დრეპერის აზრით (რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ამ დროს რუსეთსა და საქართველოში), ინდივიდისა და საზოგადოების განვითარების კანონები არსებითად ემთხვევა ერთმანეთს (ასევეა ფაქტიურად კონტრანაც). ს. მესხი კი, სპეციალურად აღნიშნავს, რომ ცვალებადობისა და განახლების ის პროცესი, რომელიც ახასიათებს საზოგადოების ცხოვრებას და განუწყვეტელია, არ შეიძლება ახასიათებდეს ადამიანს. ამიტომ, ცხოვრების ერთი ფორმა, რაკი მოძველდა, ეს საზოგადოების სიკვდილს კი არ მოაქწაევს, არამედ მხოლოდ გადაუდებელ საჭიროებას ახალი ფორმის შექმნისა და განახლებისათვის. განახლების მოთხოვნის პერიოდში ცხოვრებაში თავს აჩენს ორი ტენდენცია: ერთი ცდილობს შეინარჩუნოს ძველი, ხოლო მეორე კი მიისწრაფვის განახლების აზრი გაავრცელოს ცხოვრებაში და რაც შეიძლება მალე განახორციელოს იგი. ცხოვრების განახლება და განვითარება ამ ორი ტენდენციის ბრძოლის შედეგია.

მაგრამ რა არის, საბოლოო ჯამში, ს. მესხის აზრით, ცხოვრების წინ წამყვანი და მამოძრავებელი? გონება. ვისშია ეს ცხოველმყოფელი ძალა? განათლებულ ადამიანებში, ინტელიგენციაში. „ყოველ საზოგადოებაში მოინახებიან ისეთნი პირნი, — წერს ს. მესხი, — რომელნიც ჭკუით და განათლებით სხვებზე წინ სდგანან ამ საზოგადოებაში იმათ შეძლებისა და ნიჭის წყალობით გაუხსნიათ სხვებზე მომეტებულად ჭკუა გონება და მიუღიათ ცოდნა: აი ამ პირების ვალია შეძლებისა და დროის მოთხოვნილებისდაგვარად, წინ წასწიონ მთელი საზოგადოება და სცილდებოდნენ იმის კეთილდღეობაზე“<sup>2</sup>.

განათლებულმა ინტელიგენციამ უნდა განახორციელოს ახალი საზოგადოება — სოციალიზმი, რომელიც ასოციაციების პრინციპზე უნდა იყოს აშენებული. ასოციაციამ უნდა უზრუნველყოს ასოციაციის თვითიული წევრის კეთილდღეობა — ასეთია ს. მესხის შეხედულება შედეგი და დასკვნა.

საყურადღებო აზრები აქვს განვითარებული აგრეთვე ქართველ ხალხოსანს, მოსე ქიქოძეს, რომელიც უმთავრესად დრეპერის

1 ს. მესხი, ნაწერები, 1904 გვ. 17.

2 იქვე, გვ. 19

აზრებს იზიარებს. მსგავსად დრეპერისა, იგი ინდივიდუალურ ორგანიზმს სოციალურ ორგანიზმთან აიგივებს და ამტკიცებს, რომ „რამნიშვნელობაც ძარღვებს აქვთ კაცის აგებულებისათვის, სწორედ ის მნიშვნელობა აქვთ გზებს საზოგადოებისათვის, საზოგადო აგებულებისთვის“<sup>1</sup>.

განიხილავს რა საზოგადოებას როგორც ორგანიზმს, მ. ქიქოძე საზოგადოებრივ მოვლენებში მკაცრ კანონზომიერებას აღიარებს. საზოგადოებრივ მოვლენებში არაა ქაოსი და შემთხვევითობა. „ყოველგვარ სოციალურ ცხოვრების მოვლენებს ჰპარტავს კანონი, — წერს მ. ქიქოძე. როგორც სხვა მოვლენებებში, ისე ხალხის სოციალურ მდგომარეობაში შემთხვევითი არაფერი არ არის. სუყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი და ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ეს მიზეზები. უამისოდ ჩვენი ლტოლვა ბენდიერებისადმი, ცხოვრების გასუფთავებისადმი ამაო და ფუჭი იქნება“<sup>2</sup>.

მ. ქიქოძის აზრით, სოციალური და ბუნების მოვლენების კანონებისა და მათი გამომწვევი მიზეზების ცოდნას გვაძლევს მეცნიერება. ამასთან დაკავშირებით იგი განიხილავს კაცობრიობის გონებრივ განვითარების ისტორიას საბერძნეთსა და რომში, კერძოდ, იონიის ფილოსოფოსთა სკოლას“<sup>3</sup>, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ბუნების ისტორიას, რასაც ფასდაუდებელი მნიშვნელობა ჰქონდა კაცობრიობაა გონების მოძრაობისათვის“. „ისე არაფერს არ შეუძლიან აღმოფხვრას კაცისათვის მავნე ცრუმორწმუნეობა — წერს მ. ქიქოძე, — როგორც ბუნების შესწავლას. გარდა ამისა, მოვლენების შესწავლა იმით არის დაუფასებელი ჩვენთვის, რომ როცა ვიცით მოვლენებები და გამოკვლეული გვაქვს იმათი კანონები, მაშინ ჩვენ ადვილად შეგვიძლია ვისარგებლოდ ამგვარი ცოდნით“<sup>3</sup>. ცოდნის განვითარების საერთო ხაზი გონების შეუწყვეტელი აღმავლობისა და, მაშასადამე, საზოგადოების პროგრესის მაჩვენებელია, რომელიც მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო მაღალია საზოგადოებისა და გონების განვითარება.

70-იანი წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმართულების ფილოსოფიური ნააზრევიდან საინტერესოა კიდევ ერთი ხელმოუწერელი წერილი, „საზრდო და მისი მნიშვნელობა სხეულისა და საზოგადოების ცხოვრებაში“<sup>4</sup>. აღნიშნულ წერილში უაღრესად საინტერესო

1. მნათობი, 1870, № 3

2. იქვე

3. იქვე

4. კრებული, 1871 ტ. III

აზრებია განვითარებული, რომლებიც ბევრ რაიმეში უახლოვდებიან ვრ. თარხან-მოურავის მოსაზრებებს. მართალია, წერილს ვულგარული მატერიალიზმის გავლენა ეტყობა, მაგრამ იგი მნიშვნელოვანია, ჯერ ერთი, იმ მხრივ, რომ ზოგადად აღებული იგი ხაზგასმით აღნიშნავს საზრდოს ან ეკონომიური მდგომარეობის როლს საზოგადოების განვითარებაში, ხოლო, მეორე იმ მხრივ, რომ აქ პირველად არის ქართულ პრესაში ახსნილი მალთუსიანელობის არსი და მხილებულია მისი არამეცნიერულობა.

ავტორი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ორგანულ და არაორგანულ სხეულებს. მათს თავისებურებას იგი იმაში ხედავს, რომ არაორგანულისაგან განსხვავებით ორგანული, საკვები ნივთიერების მოხმარების შედეგად, განუწყვეტელ მოძრაობასა და მოქმედებაშია. რომელიც განაპირობებს მის სიცოცხლეს. მაგრამ, რადგან ორგანიზმის საკვები ნივთიერება არაორგანულისაგან წარმოიქმნება, ამიტომ ცხადია, რომ ორგანული სამაყრო არაორგანულით ინარჩუნებს თავის არსებობას, ხოლო სიკვდილის შედეგად, ორგანულიც ისევე არაორგანულად გარდაიქმნება და ასე განუწყვეტლივ. ეს გარემოება განაპირობებს იმას, რომ ცოცხალი ორგანიზმი ემორჩილება ბუნების კანონებს. „ჩვენ ვერ შევცვლით რაც ბუნებას კანონად დაუდგია. ნათქვამია წერილში. ყველა მისი კანონი ჩვენთვის აუცილებელია. ჩვენ უნდა ემორჩილებდეთ იმის კანონებს, ჩვენ უნდა გვექონდეს ისინი მხედველობაში“<sup>1</sup> ერთი ძირითადი ბუნების კანონი, რომელსაც ორგანიზმი ექვემდებარება არის ნივთიერების ცვლის მუდმივი კანონი, რომელიც იმ ფიზიკურ კანონს ემყარება, „რომელსაც ეძახიან მოქმედი ძალების ანუ ცხოველი ძალების განუქარვებლობას“. ამ კანონის არსება იმაშია. რომ ძალა ბუნებაში არ შეიძლება არაფრისაგან დაიბადოს ან გაქრეს. ადგილი აქვს მხოლოდ ძალთა გარდაქმნას ერთმანეთში, მათ გადასხვაფერებას, არსებითად კი მწარმოებელი და წარმოებული ძალა ყოველთვის ერთმანეთის ტოლნი არიან „ძალის გაჩენა ან გაქარვება იმგვარადვე შეუძლებელია, — ნათქვამია შემდეგ — როგორადაც ნივთიერი ნაწილების გაჩენა ან გაქრობა. ყოველივე დინამიკური ანუ ძალოვნებით მოქმედება და მოძრაობა, ყოველივე მუშაობა უნდა მომდინარეობდეს რომელიმე მყოფი ძალისაგან, როგორც თავის მიზნისაგან, ან, უკუთა ვთქვათ, მყოფი ძალისაგან წარმოებს მოქმედება და ეს მოქმედება არის ისევე ის ძალა. მაგრამ გადასხვაფერებული“<sup>2</sup>. ვინაიდან ცოცხალი სხეული მრავალგვარ მო-

1. კრებული, 1871, ტ. III.

2. იქვე

ქმედებას ასრულებს, იგი ენერგიას ხარჯავს, რომელიც მან უნდა აინაზღაუროს. ანაზღაურება ხდება იმ საკვების ხარჯზე, რომელსაც ორგანიზმი გადაამუშავებს. „საზრდოს შემადგენელი ნივთიერებანი, ქიმიური ცვლილების გამო, ჰბადებენ სითბოს, — ნათქვამია წერილში, — რომელსაც შეუძლიან სხვა ძალებად გარდაიქცეს. ამგვარად, ჩვენს სხეულში უნდა იყოს მუდმივი ქიმიური შეერთება და გაცალკევება, რომლის გამო წარმოებს სითბო, ეს საზოგადო საუნჯე, საიდანაც ჩვენი სხეული მიიღებს ყოველივე ძალას“<sup>1</sup>. ვინაიდან საზრდო ადამიანის არსებითი საფუძველია, ადამიანი კი სოციალური არსებაა, ამიტომ ის სოციალურ კანონებთანაა გადაკვანძული. „ადამიანის მოქმედება იმითაა განსაზღვრული, — წერს შემდეგ ავტორი, — თუ რამდენადაა იგი უზრუნველყოფილი ქონებრივად, რამდენად უზრუნველყოფს მას კანონი, თვითონ იყოს თავისი ნაშრომის პატრონი“<sup>2</sup>. ამრიგად, „საზრდო“ აქ ფართო გაგებითაა ხმარებული. მასში იგულისხმება ადამიანის ეკონომიური მდგომარეობა ანუ სიმდიდრის ის ნაწილი, რომელსაც ადამიანი ფლობს, როგორც თავის საარსებო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალებას.

„საზრდოს“ ასეთ გაგებაში ხედავს ავტორი ადამიანის მოქმედებისა და მიმართების ყველა საფუძველს. ამიტომ, საჭიროდ თვლის იგი, რომ ყველა ადამიანურ მიმართებათა და მოქმედებათა ახსნისას მხედველობაში გვეტონდეს ადამიანის ეკონომიური მდგომარეობა. „ავიღოთ მაგალითად, ძალიან განშორებული მეცნიერება, — ესთეტიკა,“ წერს იგი. ეს მეცნიერება ამბობს, რომ ამა და ამ მშვენიერ ნივთსა, ანუ ბუნების მოვლენას, ანუ ხელოვნების ნაწარმოებს, ყოველთვის აქვს ესთეტიკური მოქმედება კაცზე. ამ აზრის ბოლოს დასმულია წერტილი და შემდეგ განიგრძობა სჯა ესთეტიკურ საგანზე, მაშინ როდესაც შემდეგ უნდა ყოფილიყო მძიმე და დამატება, რასაკვირველია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კაცს საზრდო აქვს და რიგიანად გამძლარია“<sup>3</sup>.

ჩვენი აზრით აქ საბოლოო ჯამში, ავტორი იმ ჭეშმარიტ აზრს გამოთქვამს, რომ ესთეტიკურ ღირებულებათა დაფასებისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის კლასობრივ-ეკონომიურ მდგომარეობას. მაგრამ ავტორის მსჯელობა არასწორ ტერმინებშია ჩამოყალიბებული, რაც ვულგარული მატერიალიზმის, კერძოდ კი, მოლერ-შოტის გავლენის შედეგი უნდა იყოს. ავტორის მტკიცებით, ადამი-

1. კრებული, 1871, ტ. III

2. იქვე

3. იქვე

ნის მოქმედება, მაგ. კაცის კვლა, ქურდობა და ა. შ. რაც ზნეობრივად გაუმართლებელია, შეიძლება სრულიად გამართლებული იყოს, თუ გავი-  
გეთ ის ეკონომიკური პირობები, რომლებმაც ადამიანს ეს მოქმედე-  
ბანი ჩაადენინეს. აქედან ავტორის დასკვნა: კაცი თავისთავად კი არ  
არის ბოროტი, არამედ ამ სიბოროტის მიზეზი მის ეკონომიურ მდგო-  
მარეობაშია. ამიტომ მთელი ისტორიის გასაღებიც ამ ეკონომიურ  
მდგომარეობაში ანუ, ავტორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, საზრდოს  
ძოპოვების პირობებში უნდა ვეძებოთ. „ისტორია, რომელიც გამო-  
ხატავს წარსულს კაცობრიობის ცხოვრებას, ყურადღებას მიაქცევს, —  
წერს ჩვენი ავტორი, — კაცობრივი ცხოვრების პირობასა და  
საფუძველს, ე. ი. საზრდოს. ვინც კარგად გაიგო რომელიმე დროების  
საზრდოებითი პირობები და გარემოებები, იმას გაგებულნი აქვს იმ  
დროების ისტორია თუ სულ არა უმეტესი ნაწილი მაინც“<sup>1</sup>.

საზრდოში, ან ეკონომიურ პირობებში უნდა ვეძებოთ მიზეზი  
ომებისა, განსხვავება წოდებებისა, მიზეზი ამ უკანასკნელთა შორის  
მტრობისა და ბრძოლისა, ბრძოლისა „პატრიციებისა და პლეებებს  
შორის, მდიდართა და საშუალო და უმაღლეს წოდებას შორის“. მაგ-  
რამ აქ ავტორი უფრო მარჯვნივ მიდის, მოღეშოტს ეთანხმება იმ  
აზრში, რომ „ფიცხი და მშვიდი, ღონიერი და უღონო, მამაცი და მხდა-  
ლი, გონებაგახსნილი და გაუხსნელი ხალხები შეიქმნენ... იმ საზრ-  
დოსაგან, რომელსაც ისინი უფრო ხშირად ხმარობდნენ“... თუმცა  
იქვე დასძენს, რომ საზრდოს ხასიათთან შედარებით მთავარი მაინც  
მისი რაოდენობაა, ის ადგილია, რომელიც ადამიანს უკავია საყოველ-  
თაო შრომის პროცესში. თუმცა შრომის კანონი ადამიანის არსებო-  
ბის კანონი უნდა იყოს, მაგრამ უბედურება ის არის, რომ ავტორის  
აზრით, ეს კანონი ხშირად ირღვევა, შრომობს ის ვისაც ნაშრომი ან  
საზრდო არ რჩება, ბედნიერად ცხოვრობს ის, ვინც არა შრომობს.  
მაგრამ „ამნაირი განსხვავება იმათ მდგომარეობას შუა არ არის მარ-  
ტო შრომის განსხვავების შედეგი, — წერს იგი, — რადგანაც შეუძლე-  
ბელია, რომ ამათი მშრომელი ძალები აგრე დაშორებული იყვნენ  
ერთიერთმანეთზედ, აქ სხვა მიზეზიც უნდა იყოს, რომელიც განაპირო-  
ბებს ამგვარ დაპირისპირებას“<sup>2</sup>.

ამასთან დაკავშირებით ავტორი ვრცლად განიხილავს სოციალ-  
დარჯინისტიების და მალთუსიანელების არგუმენტებს, რომლებსაც იგი  
უარყოფს, როგორც მეცნიერულ საფუძველს მოკლებულებს. ამ ნაშ-  
რომის ღირებულება სწორედ იმაშია, რომ მისმა ავტორმა პირველად

1. კრებული, 1871, ტ. 111

2. იქვე

მოგვცა ქართულ აზროვნებაში მალთუსიანიზმის კრიტიკა, რაც იმავე ძირითადი-საკითხის, საყოველთაო შრომის პრინციპის საფუძველზე ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესის გარდუვალობის დასაბუთებას ემსახურება. მართალია, მალთუსიანიზმის შესახებ მანამდეც ვხვდებით ქართულ აზროვნებაში კრიტიკულ შენიშვნებს, მაგრამ ამ ნაშრომის თავისებურება ისაა, რომ მასში ადგილი აქვს მალთუსიანიზმის ახსნისა და კრიტიკის საფუძვლიან ცდას.

მალთუსიანელების პირველი არგუმენტი ის არის, ავტორის აზრით, თითქოს არსებობდეს „ბუნების კანონი, რომელიც მოითხოვს ზოგის გაღარიბებას, კიდევაც აღარიბებს იმათ და ამგვარად ეწევა სხვების გამდიდრებას. ამასთან, ეს რასაკვირველია არ არის ის ზნეობითი კანონი, რომელიც გვიჩვენებს და შთაგვაგონებს ზომიერებასა და გვიქვებს სიღარიბეს. ეს არის ფიზიკური კანონი; რომელიც ძალდატანებით ვეადგამს სიღარიბის უღელს, ეს არის აუცილებლობის კანონი“<sup>1</sup>. არსი ამ კანონისა ისაა, რომ ადამიანები-სწრაფად მრავლდებიან. მათი გამრავლების საშუალებანი უსასრულოა, საარსებო საშუალებანი კი შედარებით ნელა იზრდებიან; ამასთან, მათი ზრდის საზღვრები მკაცრად განსაზღვრულია. იმისათვის, რომ კაცობრიობამ არ მიიღწიოს ისეთ საფეხურს, როცა ადამიანებს ერთმანეთის შექმა მოუხდებათ მალთუსიანელები ქადაგებენ გამრავლების შეზღუდვას სხვადასხვა ხელოვნური საშუალებით. მაგრამ, რადგან ეს ხელოვნური საშუალებანი ბუნების კანონის საწინააღმდეგოა, მათ არავითარი შედეგი არ მოუტანიათ. ამიტომ, მათივე მტკიცებით, ბუნება თვითონ ცდილობს დაამყაროს წონასწორობა ადამიანთა რაოდენობასა და საზრდოს რაოდენობას შორის. ბუნებრივი სიკვდილიანობა და ხალხის ჟღერა: ებიდეშიებით, სიღარიბით, შიმშილით და ა. შ. ბუნების ამგვარ მიზანშეწონილ საშუალებას წარმოადგენენ.

ავტორი კარგად ამჩნევს, რომ მალთუსიანელები თავიანთ თვალსაზრისს ამართლებენ დარვინის მიერ ორგანულ სამყაროში შემჩნეული არსებობისათვის ბრძოლის კანონების საზოგადოების სფეროში არასწორი გადატანით. ამ კანონის საფუძველზე ისინი გამართლებულად, ბუნებრივ კანონად და მარადიულად თვლიან, როგორც გამწვავებულ ეკონომიურ ბრძოლას, ისე შეძლებულთა გამარჯვებას, დარბობა უმწეობას, ხოცვა-ჟლეტას და ა. შ. მაგრამ ეს ასე არ არის, ჩვენი ავტორის აზრით. ეკონომიური ბრძოლა საზოგადოების შიგნით ბუნების კანონზე კი არაა დაფუძნებული, არამედ ამ ბრძოლის მიზეზი თვითონ ადამიანები და მათი ურთიერთ მოუწყობლობაა.

1 კრებული, 1871, ტ. III

„ბუნება გვიპასუხებს ამაზედ, — ნათქვამია წერილში, — რომ ზემოხსენებული კანონი ჩემთვის ტყუილუბრალოდ შეგიწამებიათო, რომ ყველა უბედურება, რომელსაც კაცები ამ კანონის შედეგად რაცხავენ, თვითონ კაცების ბრალიაო“... ამიტომ თვითონ ადამიანებზეა დამოკიდებული ისეთი საზოგადოების შექმნა, რომელშიც ადგილად არ ექნება ბრძოლას არსებობისათვის, აღარ იქნება დაპირისპირება ადამიანთა სიმრავლესა და საარსებო საშუალებათა შეზღუდულობას შორის, ადამინთა გამრავლებასთან ერთად გამრავლდება საარსებო საშუალებანი, რადგან მათ ზრდას საზღვარი არა აქვს.

იმასათვის, რომ ყოველივე ეს მოხდეს, საჭიროა ადამიანებმა შეიგნონ ისეთი საზოგადოების დამყარების საჭიროება, რომელშიც გაბატონებული იქნება ურთიერთ სიყვარული და პატივისცემა: საზოგადოებრივი კეთილდღეობა მიჩნეული იქნება, როგორც პირადი კეთილდღეობის აუცილებელი პირობა, გარკვეულად შეიზღუდება შესაძლებლობა იმისა, რომ ადამიანმა სხვის ხარჯზე დაიკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილებანი, ხოლო ყოველივე ამას საფუძვლად ექნება დადებული საყოველთაო შრომა. კაცობრიობის უბედურების მიზეზი საზრდოს მოპოების არა ბუნებრივი, არამედ ხელოვნური შეზღუდულობაა. „სასარგებლო შრომის სიმცირე“ ამცირებს საზრდოს, მისი მატება ზრდის მას. ამიტომ საზოგადოების კეთილდღეობა იმის მიხედვით იზრდება, რაც უფრო სრულია ამ საზოგადოების წევრთა ჩაბმა უშუალოდ მწარმოებლურ შრომაში. მაგრამ, ცხადია, ასეთი საზოგადოების შექმნისათვის აქაც მთავარი ყურადღება გონებას, ადამიანის შეგნებას ექცევა. განათლების გავრცელებამ, ადამიანთა შეგნების ზრდამ, უნდა უზრუნველყოს, ავტორის აზრით, რადიკალური ღონისძიების გატარება ცხოვრებაში, ადამიანთა ურთიერთ-პატივისცემაზე და თანასწორობაზე დაფუძნებული ასოციაციების შექმნა.

ასეთია 70-იან წლებში დამოკრატულ-ხალხოსნურად გახსყობილი ქართველი ახალგაზრდობის სოციალურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისი. როგორც დავინახეთ, განხილულ ავტორთა ფილოსოფიურ არგუმენტებს არა აქვთ თვითმიზანი, ისინი ორ ძირითად ამოცანას ემსახურებიან: მომავალი საზოგადოებრივი ცხოვრების სისტემის შემუშავებას და ამ სისტემისკენ, როგორც მიზნისკენ საზოგადოების პროგრესის, მისი კანონზომიერი განვითარების გარდუქვალობის დასაბუთებას. მართალია, ამ შემთხვევაში ქართველი მოღვაწეები დასავლეთის პოზიტივისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის გავლენას განიცდიან, რომელიც წინააღმდეგ დიალექტიკურისა, განვითარების ევოლუციურ თვალსაზრისზე იღგა და თავი ვერ დააღწია იდეალიზმს,

მაგრამ არც ერთსა და არც მეორეს ხელი არ შეუშლია იმისათვის, ამ ქართველ მოღვაწეებს თვალსაჩინო როლი შეესრულებინათ ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში და გარკვეული წვლილი შეეტანათ ქართველი საზოგადოებრივი ცხოვრების საქმეში.

დასავლეთის პოზიტივისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის იდეების საქართველოში შემოტანით, მათ ხელი შეუწყეს ქართული აზროვნების გამოცოცხლებას, მის განთავისუფლებას სქოლასტიკური კონსერვატიზმისაგან. მართალია, ისინი საბოლოო ჯამში იდეალისტები იყვნენ, მაგრამ მათი იდეალიზმი, რომელიც არსებითად გონების როლის გადაჭარბებულ შეფასებაში გამოიხატებოდა, ჯერ ერთი დაუპირისპირდა ძველ თეოლოგიურ იდეალიზმს. ხოლო მეორე მხრივ, ხელი შეუწყო მეცნიერებისა და მეცნიერული ცოდნის როლისა და მნიშვნელობის ზრდას ქართულ აზროვნებაში. მთლიანად კი, პოზიტივისტური ფილოსოფია და სოციოლოგია ქართული მოღვაწეების მიერ გაგებული იქნა, როგორც საზოგადოების პროგრესისა და მისი მომავალი რეორგანიზაციის გზების გარკვევის საშუალება, ცხოვრების რეალურ მოვლენათა და მათი ურთიერთმიმართებათა შესწავლისა და მეცნიერების განვითარების საშუალება.

ამდენად, სამოცდაათიანი წლების მოღვაწეთა მიერ ქართულ აზროვნებაში დანერგილ ახალ ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ თვალსაზრისს მარევიოლუციონერებელი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამით იყო გამოწვეული მთავრობის სასტიკი რეპრესიები დემოკრატიულად და ხალხოსნურად განწყობილი ახალგაზრდობის წინააღმდეგ, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, კონსერვატიულ-ფილოსოფიური მიმართულების გალაშქრება ამგვარი ფილოსოფიური იდეების წინააღმდეგ.

«Кавказ»-ში თავმოყრილმა რუსმა და ქართველმა კონსერვატორებმა დაინახეს, თუ რა დასკვნებს აკეთებდნენ პოზიტივიზმის ქართველი მიმდევრები. ამიტომ საერთო ფრონტით გაილაშქრეს მათ წინააღმდეგ. მათი ბრძოლა იმდენად გამაგებელი იყო, რომ იდეალიზმი პოზიტივიზმის მიმდევარ ქართველ მოღვაწეთა ნააზრევში მეორე ხარისხოვან საქმედ ჩათვალეს და ეს მიმდინარეობა საქართველოში პირდაპირ მატერიალიზმის სახესხვაობად გამოაცხადეს.

---



## ევსტაზე მჭედლიძე (გოსლაველი) და მისი ადგილი ქართული აზროვნების ისტორიაში

XIX საუკუნის 80-იანი წლების საქართველოში ფილოსოფიურმა და საზოგადოებრივმა აზრმა საგრძნობი წიმსვლა განიცადა. პარალელურად სამოციანელებისა, რომლებიც ჯერ კიდევ წამყვან როლს ასრულებდნენ, არენაზე ახალი თაობა გამოვიდა. ეს თაობა ხალხოსნური, დემოკრატიული იდეებით იყო გატაცებული. მან ფილოსოფიაშიც თავისი სიტყვის თქმა სცადა. ამ მხრივ იგი დასავლეთში გავრცელებული პოზიტივიზმის გავლენაში მოექცა. ვინაიდან ეს თაობა უმთავრესად სოციალური პრობლემებით იყო დაინტერესებული, ამიტომ მისი სოციოლოგიური თვალსაზრისი ძირითადად პოზიტივიზმის პრინციპებს ემყარებოდა. მართალია, ამ ახალთაობას არ ჰქონია ისეთი საფუძვლიანი ცოდნა და არც ისეთი გაქანება, როგორც სამოციანელებს ჰქონდათ, მაგრამ მათ შორის ბევრი დიდად ნიჭიერი და მებრძოლი სულით გამსჭვალული ადამიანი იყო. ამიტომ ბევრმა მათგანმა გარკვეული დიდი დასვა თავისი დროის ქართულ აზროვნებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას.

ერთი მათგანი იყო შესანიშნავი ქართველი მოღვაწე ევსტაზე მჭედლიძე. მიუხედავად იმისა, რომ მისი მოღვაწეობა ძალიან ხანმოკლე იყო, მან მაინც იმდენი გააკეთა, რომ გარკვეული ადგილი დაიმკვიდრა ქართულ საზოგადოებრივ და ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

ჩვენი ნარკვევის მიზანია ე. მჭედლიძის მსოფლმხედველობის განხილვა. ამიტომ მისი ცხოვრების დეტალებზე არ შევჩერდებით. ხოლო იმისათვის, რომ დასახული ამოცანა განვახორციელოთ, საკითხს სამ ასექტში განვიხილავთ: ე. მჭედლიძე და 80-იანი წლების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ბრძოლის საკითხები; მისი ფილოსოფიური მრწამსი და

დამოკიდებულება გავრცელებულ ფილოსოფიურ იდეებთან; ბოლოს, ვ. მჭედლიძის თვალსაზრისი მხატვრული ასახვის ამოცანებისა და თავისებურებათა შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, 80-იან წლებში, საქართველოში სამოღვაწეო ასპარეზზე საგრძნობ როლს ასრულებს ხალხოსნური იდეებით გატაცებული ახალი თაობა. ქართველი ხალხოსნები მოღვაწეობას ეწევიან არა მარტო საქართველოში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც. ერთი ჯგუფი ქართველი ხალხოსნებისა აქტიურ მონაწილეობას ლებულობდა ხალხოსანთა მოსკოვის ორგანიზაციაში. ამიტომ ამ ორგანიზაციის ხელმძღვანელებთან ერთად განიცადა გადასახლება და კატორღა. ხოლო თვით საქართველოში ქართველმა ხალხოსნებმა სწორედ 80-იან წლებში შექმნეს ბეჭდვითი ორგანოები. ამათგან აღსანიშნავია უჩურნალი „იმედი“ თბილისში და გაზეთი „შრომა“ — ქუთაისში.

როდესაც ქართველი ხალხოსნების შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის გარემოება, რომ მართალია, ისინი დაკავშირებული იყვნენ რუს ხალხოსნებთან, მაგრამ მათ თავიანთი ეროვნული სახე არ დაუკარგავთ. საზოგადოების რეორგანიზაციის საკითხი, ისევე როგორც საკითხი პიროვნებისა და მასის მიმართების შესახებ, ქართველი ხალხოსნების უმეტესობას სხვანაირად ესახებოდა. ამიტომ, უფრო მართებული იქნება ვილაპარაკოთ საქართველოში არა უბრალოდ ხალხოსნების, არამედ დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის შესახებ. დემოკრატიულ-ხალხოსნური მოძრაობა მოიცავს ახალთაობის არა მარტო იმ წარმომადგენლებს, რომლებიც აშკარად ხალხოსნურ იდეებს მიყვებოდნენ, არამედ იმათაც, რომლებიც, მართალია, ბევრ რამეში თანაუგრძნობდნენ მათ, მაგრამ ამავე დროს მთელ რიგ საკითხებში პრინციპულ წინააღმდეგობასაც უწევდნენ. ამით იყო გამოწვეული ის გარემოება, რომ ახალგაზრდობის წარმომადგენლებს შორის საკმაოდ ცხარე პოლემიკა წარმოებდა, თუმცა ისინი თანამშრომლობდნენ ერთსა და იმავე ორგანოში და ემსახურებოდნენ ერთსა და იმავე მიზანს.

ამ მდგომარეობის გათვალისწინება იმიტომ მნიშვნელოვანი, რომ, ჩვენი აზრით, სწორედ აქ უნდა ვეძებოთ იმ თავისებური პოზიციის საფუძველი, ე. მჭედლიძეს და სხვებს რომ ეკავათ იმ თაობის შეხედულებათა მიმართ, რომლის წარმომადგენლებიც თვითონ იყვნენ.

ე. მჭედლიძე თავისებური მოაზროვნეა. იგი 80-იანი წლების ახალთაობის წარმომადგენელია; მეტიც, იგი ქუთაისის ხალხოსნურად განწყობილი ახალგაზრდობის ორგანოს, გაზ. „შრომის“ წამყვანი მუშაკია, მაგრამ, ამავე დროს, მკაცრ პოლემიკას აწარმოებს „იმედთან“ და მის

ისეთ წამყვან თანამშრომლებთან, როგორც იყენენ სტ. ჭრელაშვილი, ნ. ურბნელი (ხიზანიშვილი) და სხვები. იგი აშკარად უპირისპირდება ისეთ ცნობილ ხალხოსანს, როგორც იყო გ. მაიაშვილი, რომელმაც ჯერ კიდევ 80-იან წლებში 90-იანი წლების რუსი ხალხოსნების ეკონომიზმის მსგავსი თვალსაზრისი განავითარა საქართველოში.

თუ გათვალისწინებული არ იქნა ზემოაღნიშნული გარემოება, ქართველი ახალთაობის დემოკრატიულ-ხალხოსნური (და არა წმინდა „ხალხოსნური“) ხასიათი, გაუგებარი დარჩება, თუ რა პოზიციებიდან აკრიტიკებდა ე. მკვდლიძე ხალხოსნურ „იმედს“, მაშინ როდესაც თვითონ „ხალხოსნური“ „შრომის“ წამყვანი მუშაკი იყო.

80-იანი წლების პროგრესული ახალი თაობა ერთიან დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. ამ მიმდინარეობის მიზანი და ამოცანაა საზოგადოებრივი ცხოვრების რეორგანიზაცია დემოკრატიზმის პრინციპებზე. რუსული ხალხოსნური თემისაგან განსხვავებით, საზოგადოების რეორგანიზაციის საფუძველს ქართველი დემოკრატი-ხალხოსნები საწარმოო და სამომხმარებლო ასოციაციებში ხედავდნენ. ამ მხრივ საგრძნობი განსხვავებაა ქართველ დემოკრატი-ხალხოსნებსა და რუს ხალხოსნებს შორის. მაგრამ ამ რეორგანიზაციის გზების მიხედვით ქართულ დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მოძრაობაში თავს იჩენს ორი ფრთა: ერთი, რუსი ხალხოსნების მსგავსად, ინტელიგენციასე, კრიტიკულად მოაზროვნე ადამიანთა ჯგუფზე ამყარებს თავის მთავარ იმედებს, ხოლო მეორე, იცავს რა თანმიმდევრულ დემოკრატიულ თვალსაზრისს, ყურადღების ცენტრში აყენებს მწარმოებელ მასას, მის ეკონომიურ დონესა და პოლიტიკურ შეგნებულობას. ამიტომ, ერთიანი დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის შიგნით ბრძოლაა ამ ორ ხაზს შორის საზოგადოების რეორგანიზაციის გზების, მეთოდებისა და საშუალებათა შესახებ.

80-იანი წლების საქართველოში ორივე ეს ფრთა რამდენადმე პროგრესულ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები მარქსიზმსაც ეცნობიან, მაგრამ ისე, რომ ცდილობენ იგი თავის პოზიციებს შეუგუონ. მარქსიზმის საკითხებზე მათ შორის კამათი წარმოებდა იმ კუთხით, რა კუთხითაც მარქსიზმის იდეები გარდატეხეს თავიანთ შეხედულებათა ორბიტში.

ჩვენი აზრით, ე. მკვდლიძე დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმდინარეობის შედარებით უფრო პროგრესული ფრთის წარმომადგენელია. მის უშუალო წინამორბედს 70-იან წლებში წარმოადგენს გრ. თარხან-მოურავი, ხოლო, საერთოდ აღებული, იგი იდეურადაც და პრინციპულადაც ძალიან ახლოს დგას იმ ხაზთან, რომლის წარმომად-

გენელს ქართული აზროვნების ისტორიაში ილია ჭავჭავაძე წარმოადგენდა<sup>1</sup>.

არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმდინარეობაში ე. მჭედლიძე ყველაზე ორიგინალური მოაზროვნე და ძლიერი პუბლიცისტი იყო. მართალია, მას ისეთი ფართო განათლება არ ჰქონდა მიღებული, როგორც ილიასა და ნიკო ნიკოლაძეს, ამასთან, მისი მოღვაწეობა ძალიან ხანმოკლე იყო, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, 80-იან წლებში იგი ერთადერთი იყო ახალთაობიდან, რომელიც, როგორც პუბლიცისტი, შეიძლება გვერდში ამოსდგომოდა მათ. გარდა ამისა, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იგი იდეურადაც ძალიან ახლოს იდგა იმ პროგრესულ ხაზთან ქართული აზროვნების ისტორიაში, რომლის წამყვანს ილია ჭავჭავაძე წარმოადგენდა. ამიტომ კამათში სამოციანი წლების მოღვაწეებთან 80-იანი წლების ახალთაობის დამოკიდებულების შესახებ, ე. მჭედლიძე ყველაზე მართებულ პოზიციაზე იდგა.

ცნობილია, რომ სწორედ 80-იან წლებში ახალთაობის ზოგიერთმა წარმომადგენელმა (გ. უთურგაული, ნ. ხიზანიშვილი და სხვ.) მოიხდომა, ჯერ ერთი, სამოციანელთა ღვაწლის დამცირება და მეორე, დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმდინარეობასა და სამოციანელებს შორის ისეთი დაპირისპირების ძებნა, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობდა. გ. უთურგაული ამტკიცებდა, რომ სამოციანელებს წარსულს ედვალნიზაციის მეტი არაფერი გაუკეთებიათო<sup>2</sup>. ნ. ხიზანიშვილი წერდა, რომ სამოციანელები ქადაგებდნენ წოდებათა შერიგებას, სხვადასხვა მიმართულების შეერთებას და შერიგებას, ვერ ხედავდნენ იმას, რომ ახალთაობასა და სამოციანელებს შორის პრინციპული დაპირისპირებაა<sup>3</sup> და ა. შ.

წინააღმდეგ ასეთი ტენდენციური გამოსვლებისა, ე. მჭედლიძე აღნიშნავდა, რომ „თუ კი ამჟამად კარგი რამ არის ჩვენს საზოგადოებაში და თუ საზოგადოებრივმა აზრმა ცოტა წინ წაიწია, ეგ გახლავთ ნაყოფი იმ შრომისა, რომელიც კისრად იღვეს ჩვენზედ წინათ გამოსულმა მშრომელებმა<sup>4</sup>, გულისხმობდა რა ამ უკანასკნელში ი. ჭავჭავაძეს, გ. წერეთელს, ნ. ნიკოლაძეს და სხვებს.

1. ამ სიახლოვის მაჩვენებელია თუნდაც ის გარემოება, რომ, როგორც რ. ფანცხავა (ხომლედი) გადმოგვცემს, ილია ჭავჭავაძეს განუზრახავს ე. მჭედლიძის გადმოჯიანა თბაღისში „ივერიის“ მუღმივ თანამშრომელად („ლომისი, 1923, № 6. რ. ფანცხავა (ხომლედი), ჩემი მოგონება).

2. გაზ. „ღრობა“, 1879, № 95.

3. იქვე, 1883, № 99.

4. გაზ. „შრომა“, 1882, № 4.

სამოციანელებთან ე. მკედლიძის იდეურ სიახლოვეს ის გარემოება განაპირობებდა, რომ არსებითად მისი შეხედულებანი იმავე მიმართულებით განიცდიდნენ განვითარებას, რა მიმართულებასაც ადგა ილია ქავჭავაძე. მთელი მისი ყურადღება იმ საკითხებზე იყო მიპყრობილი, რომლებიც ილიას ყოველდღიურ საზრუნავს წარმოადგენდნენ. ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალური რეორგანიზაცია და ეროვნული თავისუფლების მოპოვება, ქართული ენა, საქარველოს წარსული, ქართველი ერის განათლება და ეკონომიური გაჯანსაღება. მისი დამოუკიდებელი განვითარების საშუალებათა მოპოვება — აი, ის საკითხები, რომელთა გარშემო ე. მკედლიძემ არა ერთი ბრწყინვალე წერილი გამოაქვეყნა. ამ საკითხებზე მსჯელობაში ჩამოყალიბდა მისი სოციალურ-პოლიტიკური მრწამსი და იდეალები.

ე. მკედლიძის იდეალს წარმოადგენდა ეკონომიურად ღონიერი ქართველი მშრომელი ადამიანი და პოლიტიკურად ძლიერი საქართველო. იგი წუხდა, რომ რუსეთის თვითმპყრობელობის ბატონობის პირობებში ქართველ ხალხს დაკარგული აქვს ერთი და მეორეც და ამიტომ, ბუნებრივია, მისი ცხოვრება ერთ წერტილზეა გაჩერებული. იმისათვის, რომ ცხოვრება დაიძრას ამ წერტილიდან საჭიროა, წერდა იგი, „მოძალადეთა არ გვეშინოდეს, ცხოვრება მუდამდღე არ გვაგონებდეს პიროვნების და თავისუფლების დამცირებას და უკანასკნელ, არ ვიყოთ მუდამ ლტოლვაში დღიურს საზრდოხედ და ლუკმა პურზედ, რომ კაცი იყოს უზუნაესი წარმომადგენელი ბუნების ქმნილებისა და უზუნაესი ქმნილება სხვა ქმნილებათა შორის დედამიწის ზურგზე.“

ე. მკედლიძის წინაშე იგივე პრობლემა დგას მთელი თავისი სიმძაფრით, რომელიც ილიას წინაშე იდგას: ურთიერთობა მშრომელსა და შრომის საგანს შორის. როგორც ცნობილია, ილიამ საზოგადოებრივი პროგრესის აუცილებელი პირობა ამ ორი მხრის შეერთებაში დაინახა. მან მოითხოვა შრომის შეერთება შრომის საგანთან. მისი მტკიცებით, მიწა-მამული იმისი უნდა იყოს, ვინც თვითონ არის მშრომელი და გამრჩელი. პრობლემის ასეთი გადაჭრა 80-იანი წლების საქართველოში უაღრესად პროგრესულ თვალსაზრისს გამოხატავდა.

იგივე პრობლემა დგას ე. მკედლიძის წინაშე. იგი ხედავს, რომ გლეხთა განთავისუფლებამ გლეხობას მხოლოდ სიტყვიერი თავისუფლება მისცა. თავისუფლება კი მხოლოდ მაშინაა ნამდვილი, როდესაც მას ნივთიერი საფუძველი აქვს. ვინაიდან ასეთი საფუძველი გლეხობამ ვერ მიიღო, იგი ეკონომიურად ისევ ძველ მებატონეზე დარჩა მიკაჭვეული, მისმა სიტყვიერმა ან იურიდიულმა თავისუფლებამ არსებითად აზრი და მნიშვნელობა დაჰკარგა. ამიტომ საჭიროა,

ავტორის აზრით, „მიწის მუშა მიწის მესაკუთრე შეიქმნეს, ე. ი. იმისათვის რომ გლეხი ნამდვილად იყოს თავისუფალი, საჭიროა მას ქონდეს თავისი საკუთარი მიწა-წყალი, მესაკუთრე იყოს“.<sup>1</sup> ამრიგად, პრობლემა აქაც ასევეა გადაჭრილი, როგორც ილიასთან. საზოგადოების სოციალური პროგრესის ძირითადი პირობაა შრომისა და გარჯის შეერთება მიწა-მამულთან, ანუ შრომის შეერთება შრომის ობიექტთან, მშრომელის გადაქცევა შრომის ობიექტის მესაკუთრედ, მის მფლობელად.

ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესის მეორე პირობად ე. მკედლიძეს მიაჩნდა ის, რომ ქართულ საქმეს ჰყავდეს თავისი საკუთარი გამძლოლი, ქართულ საქმეს ქართველი კაცი პატრონობდეს და უძღვებოდეს.

ცნობილია, რომ თვითმპყრობელობამ როგორც სხვა არარუს ხალხებში, ისე საქართველოშიც ცხოვრების თაოსნობა ამ უკანასკნელისათვის სრულიად უცხო პირებს დააქისრა. ამან ის უარყოფითი შედეგი მოიტანა, რომ დაბრკოლება შეექმნა ეროვნული შემოქმედებითი ინიციატივის განვითარებას; ასპარეზიდან განიღვენა ეროვნული მოღვაწე და თვით ცხოვრებაც დაძაბუნდა.

ილია ჭავჭავაძისა და სხვა ქართველი სამოციანელების ბრძოლის ერთი ძირითადი ამოცანა იმაში მდგომარეობდა, რომ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება თავის საკუთარ გზას დასდგომოდა და ეროვნულ მოღვაწეთა ეროვნული ძალა ჩადგომოდა მას სათავეში. საკვირველია, წერდა ირონიით ილია, თურმე იაროსლავის გუბერნიაში პანტასავით ყრია ჩვენი ცხოვრებისათვის საჭირო მოთავე კაცები, ჩვენთვის კი საამისოდ ვერც ერთი ვერ უპოვნიათ. „ასევე ფიქრობს ე. მკედლიძეც. ძველად ქართველის“ სულიერი ძალები ხუნდმოქერილნი არ იყვნენ, — წერდა იგი... შემოქმედებითი ძალი ცხოვრებაში ტრიალებდა და ნაყოფს იძლეოდა იმიტომ, რომ თავის მოღვაწე ყავდა... დღეს ამის მსგავსს ვეღარას ხედავს ჩვენი თვალი... მიტომ კი არა, რომ ქართველის ბუნება \* გამოიცვალა, არამედ იმიტომ, რომ ქართველის საქმე მოღვაწეს მოაკლდა და, უფრო მართალი რომ ვთქვათ მიტომ, რომ აღარსად არის ცნობილი და აღიარებული თვითონ ქართველის საქმე“.<sup>2</sup>

აქედან გამომდინარე, მესამე მიზეზი ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების სიძაბუნისა, ე. მკედლიძის აზრით, არის ის განხეთქილება წოდებებს შორის, რომელიც მართალია წინათაც არსებობდა,

1. „შრომა“, 1882, № 33

2 იქვე № 44.

მაგრამ თვითმპყრობელობამ იგი კიდევ უფრო გააღრმავა და გააძლიერა. წოდებათა ურთიერთობის საკითხი ქართული განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთი ძირითადი საკითხია. არც ერთი ქართველი პროგრესული მოაზროვნე არ უარყოფდა იმ განხეთქილებას, რომელიც არსებობდა წოდებებს შორის წარსულშიც და აწმყომშიაც. მაგრამ ამავე დროს, ფიქრობდნენ, რომ საქართველოში, რუსეთის თვითმპყრობელობის დამკვიდრების შემდეგ, ურთიერთობა წოდებებს შორის უფრო გამწვავდა და გაუარესდა. ილიას აზრით, ძველად წოდებების შემაკავშირებელს ორი ფაქტორი წარმოადგენდა: მიწა ასე თუ ისე ასატანად იყო განაწილებული, უადგილმამულო გლეხი საქართველოში არ იყო და მეორე, სამშობლო მუდამ განსაცდელის წინაშე იმყოფებოდა და სამშობლოს დაცვის მოვალეობას გრძნობდა აერთებდა ყველა წოდებას.

დაახლოებით ანალოგიურ აზრს იცავს, აგრეთვე, ე. მკვდლიძე; მან იცის, რომ ძველდაც იყო დაპირისპირება წოდებებს შორის, ერთი წოდების ცხოვრება მეორის ხარჯზე, ერთის მიერ მეორის უფლებების შეზღუდვა, ერთის მიერ მეორის ჩაგვრა და ა. შ. მაგრამ მაშინ ერთი მადლი სჭირდა ხალხს: „ეს იყო დამოუკიდებელი სამშობლო თავისი ავკარგით, თავისი ზნით, ჩვეულებით, ენით და სარწმუნოებით“. ეს საგანი იყო თავდადებისა, თავგანწირვისა, ის, რომელიც აერთებდა თავადაზნაურობასა და გლეხობას, ქმნიდა საერთო საზრუნავს და აღუძრავდა საერთო ინტერესს. მაგრამ დროთა განმავლობაში წოდებებს შორის მესამე პირი ჩადგა, რომელმაც მათ ეს საქვეყნო საზრუნავი გამოაცალა ხელიდან. ამიტომ მოისპო მათი წამაერთებელი ელემენტი, დაპირისპირება კი დარჩა და უფრო გაღრმავდა. თუ ადრე თავადაზნაურობა ხანდახან მაინც გვერდში ამოუდგებოდა გლეხობას, როცა სამშობლოს დაცვის საკითხი სდგებოდა, შემდეგ ეს კავშირი რაკი მოიშალა „თავადაზნაურობის თვალში გლეხი უბრალო მუშაპირუტყვად უნდა გამხდარიყო და გახდა კიდევ“<sup>1</sup>. დაეცნენ, აგრეთვე, სხვა წოდებებიც; ზოგადმა ინტერესმა თვითელში დაკარგა ძალა და პირადმა დაისადგურა. ასეთ ვითარებაში დაპირისპირება წოდებებს შორის ღრმავდება, თვითელი წოდება, თვითელი პირი მხოლოდ პირადი ინტერესებით ფარგლავს თავის მიზანს ცხოვრებაში, საზოგადოებრივი ინტერესი კი აღარავის ახსოვს. ამიტომ, გასაგებია, რომ საზოგადოებაში, რომელშიაც საზოგადოებრივი ინტერესი არ იქვემდებარებს პირადს, არ შეიძლება განვითარება, საზოგადოებრივი ცხოვრების დამკვრა ერთი წერტილიდან.

შემდეგი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ე. მკედლიძეს ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ერთ-ერთ მთავარ დამაბრკოლებელ ძალად მიაჩნია, ეს არის ერის — ამ სოციალური ორგანიზმის — დამოუკიდებელი განვითარების გზის უგულვებლყოფა. ე. მკედლიძის აზრით, ყოველი ერი ინდივიდუალური მოვლენაა, რომელსაც, გარდა ზოგადკაცობრიული მხარეებისა, აქვს ისეთი ინდივიდუალური მხარეები, რომლებიც ვერ თავსდება სხვა ერის ფარგლებში. ამიტომ ერის ბუნებრივ-ისტორიული განვითარების კანონების საწინააღმდეგოა ერთი ერის მიერ მეორე ერის დამორჩილება, მისი დაქვემდებარე სხვა ერის წესებისა და კანონებისადმი.

აქაც ე. მკედლიძე იმ თვალსაზრისს მიჰყვება, რომელსაც გულზოდგინედ იცავდა ი. ჭავჭავაძე. ცნობილია მისი ბრძოლა საქართველოს დამოუკიდებლობისათვის თვითმმართველობის ფარგლებში, საქართველოში რუსეთის შაბლონის გადმოღობის წინააღმდეგ, იმისათვის, რომ ქართველი ერის ცხოვრება, მისი შინაგანი განვითარების თვალსაზრისით, თავის საკუთარ ბუნებას დაქვემდებარებოდა და ა. შ.

ე. მკედლიძე ერის იმ თავისებურებებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებიც სპეციფიკურია მოცემული ერისათვის, რომელთა უგულვებლყოფას არ შეუძლია არ გამოიწვიოს ეროვნული განვითარების დაბრკოლება. „ერს, როგორც ყოველს ცხოველს არსებას. როგორც ესტქეით, ადამიანს აქვს საზოგადო კაცობრიულს მხარეს გარდა თავის განსხვავებული მხარე, — წერს ე. მკედლიძე, — თავისი საკუთარი ინტერესი აწყმომში და მომავალში; მას აქვს თავისი საკუთარი ადგილი, საკუთარი მისწრაფება, საკუთარი ადგილი და დანიშნულება სხვა ერთა შორის, რომელსაც განახორციელებს იგი ერთგვარის თავისებურების საშუალებით. ამიტომ, ყოველ ერს აქვს მინიჭებული ღვთისა და ბუნებისაგან სრული უფლება იცხოვროს, განვითარდეს ისე, როგორც ამას მოითხოვს მისი განსაკუთრებული ტანის აგებულება, განაგრძოს პროგრესული მსვლელობა იმ გზაზედ, რომელიც მიუჩენია მისთვის მის წარსულს და საზოგადოდ იმ პირობებს, რომელშიაც ცხოვრობდა იგი წინეთ და ცხოვრობს ეხლაც“<sup>1</sup>.

ერის ზოგად და სპეციფიკურ მხარეებს ავტორი საინტერესოდ უკავშირებს ერის ეროვნულ-შემოქმედებითი ძალის საკითხს. მას კარგად ესმის, რომ ერის არსებობა მხოლოდ მაშინ იგრძნობა, როდესაც მასში აღძრულია შემოქმედებითი ძალა. მხოლოდ ეს უკანასკნელი აძლევს საშუალებას ერს, რომ იგი საკუთარი ცხოვრებით ცხოვრობდეს,

1. შრომა, 1882, № 34



განვითარების საკუთარ გზას დაადგეს. ხოლო რაკი მას შეეძლო საკუთარ ნიადაგზე დადგომა, საკუთარის ეროვნულის ცხოვრებით ცხოვრება, ამით იგი საერთო საკაცობრიო ცხოვრებაშიც თავის წვლილს შეიტანს.“ თუ ერს საკუთარი ცხოვრება არა აქვს, — წერს ე. მკედლიძე, — და ამ საკუთარის ცხოვრებით საზოგადოდ კაცობრიულს ცხოვრებას ეხმარება, იგი როგორც ურგები წვერი კაცობრიობისა, გაქრება დედამიწის ზურგიდან. ამ შემთხვევაში, როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაშიც, ერთი და იგივე კანონი მართავს კაცობრიობისა და ფიზიკურის ბუნების ცხოვრებას. შემოქმედებითი ძალი, რომელსაც ერი იჩენს თავის ისტორიულს ცხოვრებაში, ამტკიცებს, რომ ის ერი მოწვეულია ცხოვრებისადმი, რომ იგი თავისთავად, თვითმდგომარე წევრია კაცობრიობისა“<sup>1</sup>.

ე. მკედლიძე აქ იმ შესანიშნავ აზრს ავითარებს, რომლის თანახმად ერი თავის ერთეულობაში არის ზოგადი. თუ მასში გაშლილია შემოქმედებითი ძალი, მაშინ ეროვნულ ცხოვრებასთან ერთად საერთო საკაცობრიო ცხოვრებასაც ეწევა, ამ საერთოში თავისი, მისთვის განკუთვნილი, ადგილი უკავია. ხოლო თუ მასში მოსპობილია შემოქმედებითი ძალა, მაშინ არამც თუ ზოგადი, არც მისი ინდივიდუალური ცხოვრება არსებობს, ხოლო რაკი ეს უკანასკნელი გამქარალია, მაშინ ამ ერის ცხოვრებაც დასასრულს უახლოვდება. აქ მკედლიძე რამდენიმე წლით უფრო ადრე, აკრიტიკებდა „ეროვნული ძალის შენახვის“ იმ თეორიას, რომელიც 90-იანი წლების დასაწყისში ი. ჯაბადარმა წამოაყენა. ისევე როგორც ი. ჯაბადარის წინააღმდეგ მიმართულ „ი ისტორია“-ში ი. ჭავჭავაძე ერის როგორც კერძო, ისე ზოგადი ცხოვრების პირობას მის აქტიურ მოქმედებაში ხედავდა, ასევე ე. მკედლიძემაც შემოქმედებითი ძალის გაშლაში დაინახა ერის ეროვნული და ზოგადკაცობრიული ცხოვრების პირობა.

ე. მკედლიძე ი. ჭავჭავაძეს არ შორდება არც ეროვნული თვითაქტიობის შექმნისათვის საჭირო პირობების გაგებაში. ერთ ასეთ პირობად მას მიაჩნია ერის შიგნით პატრიოტული გრძნობის აღზრდა. ამ მიზნით კი მისი ისტორიის შესწავლა, მისი წარსული ცხოვრების განახლება.

დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის მრავალმა წარმოადგენელმა სამოციანელების ერთ ძირითად ნაკლად როგორც აღვნიშნეთ, ის მიიჩნია, რომ თითქოს ისინი წარსულით იყვნენ გატაცებულნი და ეს წარსული მათ გადაქცეული ჰქონდათ კულტად. ე. მკედლიძემ უარყო ეს საყვედური და წარსულის ცოდნა ეროვნული აღორძინების

<sup>1</sup> შ რ მ ა, 1882, № 41.

ერთ-ერთ მთავარ პირობად მიიჩნია. როგორც ცნობილია ასეთივე იყო ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისიც.

წარსულის შესწავლისა და ერის ცხოვრების პროგრესს ჯერ კიდევ სამოციანელებმა და, კერძოდ, კი ი. ჭავჭავაძემ, ი. გოგებაშვილმა და სხვებმა მჭიდროდ დაუყუარებინეს სახალხო სკოლის საკითხი. სახალხო სკოლა მიაჩნდათ მათ ერის გათვითცნობიერების უდიდეს საშუალებად. 80-იანი წლების ახალთაობის ნაწილმა, ნ. ხუდადოვმა და სხვებმა, ვერ გაიგეს რა ის დიდი ამოცანა, რომელსაც ილია ჭავჭავაძე სახალხო სკოლას აკისრებდა, ამ უკანასკნელის მოთხოვნა „ლიბერალიზმის“ გამოვლენის ერთ-ერთ ნიშნად გამოაცხადეს. ე. მკვდლიძემ კარგად გაიგო სახალხო სკოლის მნიშვნელობა და ამიტომ არ დაეთანხმა მისდამი ახალთაობის წარმომადგენლების ნიპილისტურ დამოკიდებულებას. სახალხო სკოლა, წერდა ე. მკვდლიძე, ნამდვილ გზაზე დაყენებული და ცხოვრების მოთხოვნილებასთან შეთანხმებული, წარმოდგენს ქვეყნისათვის მზრუნველთ ხელში ერთს უმთავრეს პირობას ხალხის ცნობიერებაში მოყვანისათვის. ისე ცხოვრებას ვერავენ წასწვევს წინ, როგორც ის ხალხი, რომელსაც ცნობიერება გაძლიერებია და თავისი, როგორც თავისუფალის ადამიანის ღირსება უცვნია და არსებაში გასჯდომია. ამისთანა ხალხი ყოველთვის იბოვნის თავისთავში საკმაო შეძლებას, შეებრძოლოს და შემეუსროს მოწინააღმდეგე ძალები და ცხოვრება კაცურად მოაწყოს. ჩვენ რომ ზემოთ „შემოქმედებით ძალზე“ ვლბარაკობდით, ის ძალა მაშინ გამოიჩინეს თავს, — წერს ე. მკვდლიძე, — როდესაც ხალხის სულიერი ძალები განვითარებას მიიღებენ და მოქმედებაში მოვლენ. და ამას თუ რაიმე ხელს უწყობს, ამ ხელშეწყობაში სახალხო სკოლას საპატიო ადგილი უჭირავს“<sup>1</sup>.

ჩვენის აზრით, აქ სავსებით სწორად არის გაგებული საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განათლების, თვითცნობიერების ამალღების როლი. ისევე როგორც ილია ჭავჭავაძესთან, აქაც, განათლება, გაცნობიერებული არსებობა გაგებულია, როგორც არა განვითარების საფუძველი, არამედ პირიქით, გარკვეულ საფუძველზე წარმომდგარ მოვლენათა განვითარების საშუალება. ხოლო იმისათვის, რათა ეს საშუალება იქნეს მოპოვებული, ე. მკვდლიძეს გადაუდებელ პირობად მიაჩნია ეროვნული ენა.

ეროვნული აღზრდა და ამა თუ იმ ადამიანთა ყოველგვარი ურთიერთობა უნდა ხორციელდებოდეს ეროვნული ენის საშუალებით, — მოითხოვდა ე. მკვდლიძე. ამიტომ იგი სასტიკად ებრძოდა იმ საშიშროებას, რომელიც ქართულ ეროვნულ ენას შეუქმნა სასწავლებლებსა,

1. შრომა, 1882, №44

სასამართლოებსა და მმართველობის ორგანოებში თვითმპყრობელობის მიერ რუსული ენის დამკვიდრების ცდებმა. „ასწავლეთ ხალხს თავისი წარსული, — დასკვნის ე. მკედლიძე, — ასწავლეთ მას თავისი ენა, ასწავლეთ გასაგებ ენაზედ, მიეცით სამართალი გასაგებ ენაზედ, გამოათქმევიანეთ საკუთარი თავის ჭირი და ლხინი და გამოათქმევიანეთ იმ ენაზედ, რომელიც მას შეუწოვია დედის რძესთან და მამის ნახავთ, რომ ჩვენი ხალხის ცხოვრება სხვა ფერს მიიღებს და აღარ იქნება მაწანწალა ცივილიზატორების ხელის წამოსაკრავი ჩვენი პატრიოტები ამას თხოულობდნენ და თხოულობენ კიდევაც და ნუთუ ეს არის სასაყვედურო!“?

ასეთია, ე. მკედლიძის აზრით, ის მიზეზები, რომლებიც აბრკოლებენ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესს, რომელთა დაძლევაზეა დამოკიდებული მისი მომავალი. აქ იგი კონკრეტულად სვამს საკითხს იმის შესახებ, არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებში შესაძლებელია თუ არა აღნიშნული მიზეზების დაძლევა.

დასმულ კითხვაზე ე. მკედლიძე უარყოფით პასუხს იძლევა. ამიტომ თავის კრიტიკას იგი მიმართავს თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ, რომელიც აბრკოლებს და სულს უხუთავს ეროვნულ ძალთა წინსვლასა და განვითარებას. ე. მკედლიძე თავისი დროს მოწინავე თაობის ძირითად ამოცანას იმაში ხედავს, რომ იბრძოლოს განვითარების დამაბრკოლებელი წყობილების შეცვლისათვის. „სანამ ჩვენს ტენის, ჩვენს სულიერ ძალებს ხუნდს უჭერენ და თესლშივე ჭაჩავენ, ნურვინ ნუ ეძებთ, — წერს იგი, — ნურც ცხოვრებაში და ნურც ამ ცხოვრების ნაწარმოებს ლიტერატურაში ნამდვილს შემოქმედებითს ძალას. ცნობიერად მოაზროვნე საზოგადოების წრეც მთლად იმაზედ უნდა ხმარობდეს თავის ძალას და ღონეს, რომ ჩვენც ეგ მტრული ხუნდი, ეგ მოწინააღმდეგე პირობები თავიდან მოვიშოროთ?!“, მაგრამ როგორ უნდა იქნეს იგი მოშორებული — აი საკითხი, რომელზეც გაცემულ პასუხში ჩანს ე. მკედლიძის შეხედულებების უტოპიურობა.

ე. მკედლიძე საზოგადოებას ორ ჯგუფად ყოფს: ერთია საზოგადოების განათლებული ნაწილი, ხოლო მეორე — გაუნათლებელი მასა. პირველი ნაწილის თავისებურება ისაა, რომ თუ იგი მეორეს ღვიძლი შვილია და მისი ცხოვრება თავის კვლევის ობიექტად გაუხდია, მაშინ შესაძლებლობა ეძლევა გაიგოს ცხოვრების უბედურების მიზეზები და მათი თავიდან აცილების საშუალებანიც გამოიხატოს. რაც შეეხება ხალხის დანარჩენ გაუნათლებელ მასას, იგი თავის თავზე განიცდის ცხოვ-

1. შრომა, 1882, №41

2. იქვე, №41

რების მთელ უკიდურესობას, უსამართლობას, მაგრამ ყოველივე ამის ნაწილად მიზეზებს ვერ ხედავს. თავის უბედურებას ხან ღმერთს აბრალებს, ხან თავის უბადრუკობას და, ამიტომ, გარკვეულ დრომდე ეგუება მათ. მაგრამ ყველაფერს თავისი საზღვარი აქვს. „თუ ტკივილებმა ერთობ გაამწარა, მაშინ მოთმინების საზღვარს გადადის, — წერს ე. მკედლიძე, — და ხალხი აღსდგება თავისი ასრებობის, თავისი კაცობრიულ ღირსებათა დასაცველად, გამძვინვარებულის მხეცივით მუსსრს ავლებს ყველაფერს თითქმის განურჩევლად — მაშინ მოხდება ხოლმე საყოველთაო აჯანყება, რევოლუცია, რომელიც მხოლოდ დაქცევის წადილით არის შეპყრობილი“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, პროცესი აქ არსებითად სწორად არის აღწერილი, მაგრამ დასკვნები გაკეთებულია უტოპიური. ერთი ძრიითადი ნაკლი ე. მკედლიძის თვალსაზრისისა ის არის, რომ იგი რევოლუციას განიხილავს მხოლოდ უარყოფითის მხრივ და დადებითს მასში ვერაფერს ხედავს. აქედან გასაგებია მისი ცდა, რომ საქმე რევოლუციამდე არ იქნას მიყვანილი. მას რევოლუცია არ მიაჩნია საზოგადოების რეორგანიზაციის საშუალებად. ამის მთავარ ბერკეტს იგი გონივრულ რეფორმებში ხედავს. ეს უკანასკნელი თვითონ მთავრობამ უნდა ვატაროს საზოგადოების იმ განათლებული ნაწილის რჩევითა და მითითებით, რომელსაც შეგნებული აქვს საზოგადოების უბედურების მიზეზები და გათვალისწინებულია მათი დაძლევის საშუალებებიც: „ჩვენ ჩვენი საზოგადოება უნდა დაეარწმუნოთ თეორიულის მსჯელობით, — წერს ე. მკედლიძე, — და სხვა ქვეყნების ცხოვრებიდან ამოღებულის ცოცხალის ფაქტებით, თუ რა კეთილმოქმედი გავლენა აქვს ხალხის ეკონომიურსა და სოციალურს მდგომარეობის გაუმჯობესებაზედ რომელსავე რეფორმას, რომ თვითონ საზოგადოებამ აიმაღლოს ხმა და ასე თუ ისე სთხოვოს ვისაც ჯერ არს და რაც ჯერ არს“<sup>2</sup>

აქ ორი მომენტია საინტერესო: ერთი ის, რომ ე. მკედლიძე, მართალია, ხალხოსნებს არ მიჰყვება ინტელიგენციის, საზოგადოების შეგნებული ნაწილის როლის გაგების საკითხში. პირიქით, ამ მხრივ მათ კიდევაც აკრიტიკებს, მაგრამ ჯერ კიდევ მთლად ვერ განთავსუფლებულა ინტელიგენციის როლის ხალხოსნური გაგებისაგან. ეს მომენტი ზემოთმოტანილ მსჯელობაში კარგად იგრძნობა.

მეორე მნიშვნელოვანი მომენტია თვითონ რეფორმის გაგება ე. მკედლიძის მიერ. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალურ არ-

1. შრომა, 1882, №30

2 იქვე, №4.

ქივში დაცულია „ზრომიდან“ ცენზურის მიერ ამოღებული ერთი წერილი<sup>1</sup>, რომელიც ჩვენი აზრით, ე. მკედლიძეს უნდა ეკუთვნოდეს. აქ ავტორი ზემონათქვამ აზრს იმეორებს იმის შესახებ, რომ ცხოვრებაში ცვლილებანი რეფორმების გზით უნდა განხორციელდეს. მაგრამ აქ საინტერესოა თვით რეფორმების ხასიათის გაგება ავტორის მიერ. „რეფორმები ორგვარია, — წერს იგი, — რეფორმას ან სხვები აძლევენ ხალხს, როგორც მოწყალებას, ანდა ხალხი თვითონ მოითხოვს გარკვეულ რეფორმას და მიაღწევს კიდევ თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. პირველს უწოდებენ კანონიერ რეფორმას, მეორეს კი უკანონოს“.

ცხადია, ავტორი მომხრეა ე. წ. „უკანონო“ რეფორმის, ე. ი. ისეთი რეფორმის, როდესაც ცვლილებანი ცხოვრებაში ვინმესაგან კი არ იქნება ნაბოძები, არამედ ხალხი, თავისი შეგნებული ნაწილის საშუალებით, აიძულებს მთავრობას მოახდინოს ესა თუ ის ცვლილება. ამას ადასტურებს ე. მკედლიძის აზრი ილიას ერთ-ერთი „შინაური მიმოხილვის“ შესახებ, რომელშიც ილია განთიადისა და „მამლისყვილის“ მოლოდინის შესახებ წერდა. ე. მკედლიძე არ ეთანხმება ილიას და წერს, რომ ახლა საჭიროა არა ლოდინი, არამედ მოქმედება. „რუსეთისა და ევროპის ცხოვრება მგონი ახლა სულ სხვა კილოზედ იმღერის“, — წერს იგი. ისინი თვლიან, რომ საჭიროა არა ლოდინი, არამედ ბრძოლა თავისი ადამიანურის უფლებების აღდგენისათვის. გარდა ამისა, ამას ადასტურებს თვით რეფორმის ახსნა ე. მკედლიძის მიერ: „რეფორმა დროებასთან და ცხოვრებასთან კავშირის გაწყვეტა კი არაა — წერს იგი, — ცხოვრების კანონიერი, ბუნებითი ზრდა არის. ცხოვრების ყოველი მომენტი თხოულობს უსათუოდ რომელიმე ძველი წესის განდევნას და ახლის შემოღებას, ე. ი. თხოულობს რეფორმას. ამ რეფორმისათვის, ამ ცვლილებისათვის ამზადებს და წვრთნის ხალხს თვითონ ცხოვრება“<sup>2</sup>...

ე. მკედლიძის ეს თვალსაზრისი როგორც უარყოფითი, ისე დადებითი აზრის შემცველია. უარყოფითია იგი იმდენად, რამდენადაც რეფორმების გზით შეუძლებელია საზოგადოების ძირეული გარდაქმნა და, მაშასადამე, ახალი საზოგადოებრივი წყობილების დამყარება. ამდენად, ეს თვალსაზრისი უტოპიურია. მაგრამ იგი დადებითია იმდენად, რამდენადაც ე. მკედლიძე ხალხის ძალას, მის მოთხოვნილებათა უზენაესობას აღიარებს. თუ ეს უკანასკნელი არ იქნა დაკმაყოფილებული მაშინ, მისი აზრით, შეიძლება უკმაყოფილება რევოლუ-

1. სსცა, ფონდი 480, №548

2. ზრომა, 1882, № 27

ციაში გადაიზარდოს, რომელიც დამლუპველად მიაჩნია ე. მკედლიძეს, როგორც ხალხისათვის, ისე მთავრობისათვის.

ასეა თუ ისე, განვითარების ძირითადი პრინციპი, ე. მკედლიძის აზრით, ევოლუციურია და არა რევოლუციური. მაგრამ ევოლუციური პროცესის მიზანი, რომელიც ე. მკედლიძის აზრით, რეფორმებით უნდა განხორციელდეს, სოციალისტური წყობილების დამყარებაა. სოციალიზმი, ე. მკედლიძის აზრით, არის თანამედროვე საზოგადოების ეკონომიური განვითარების შედეგი. იგი იმ დაპირისპირების გადაჭრის აუცილებელი შედეგია, რომელმაც თავი იჩინა შრომასა და სიმდიდრეს შორის. „სოციალიზმი“ თანამედროვე ეკონომიურის ურთიერთშორობის პირმშო შვილია, — წერს ე. მკედლიძე. იგი შექმნა იმ გარემოებამ, რომლის მიზეზითაც საკუთრება და სიმდიდრე გროვდება არა მათ ხელში, რომელნიც თავიანთის დაუღალავის და მუდმივის, გამალებულის შრომით აჩენენ ერთსაც და მეორესაც, არამედ მათს ხელში, რომელთაც სიმართლით ყვალაზე უფრო ნაკლებად ეკუთვნით. ახლა რა დაუღვია საგნად „სოციალიზმს“, ამ წმინდა ეკონომიურს ნიადაგზე აღმოცენებულს და გაძლიერებულს მოძღვრებას? ისევ იმავე ეკონომიურის ურთიერთობის შეცვლა, მაგრამ იმ სახით, რომ პავლე მოციქულის სიტყვები: „იგი ვინც არ შრომობს არც უნდა სჭამდეს“ ხორცშესხმული გახდნენ. სოციალიზმს განუზრახავს ისეთნაირად მოაწყოს საზოგადოების ცხოვრება, რომ მუშას თავისი ნაშრომი, ნალგაწი, მამასისხლად მოპოვებული, წელზე ფეხის დადგმით ნაშოვნის, თითონ მასვე რჩებოდეს“<sup>1</sup>.

ე. მკედლიძის ეს სიტყვები ექვს არ ბადებენ, რომ საზოგადოების სოციალური რეორგანიზაციის მის იდეალს წარმოადგენდა სოციალიზმის დამყარება. იგი სასტიკად აკრიტიკებდა მათ, ვინც სოციალიზმს სახელს უტეხდა და სოციალისტობის ქვეშ რაღაც უბედურებას ხედავდა<sup>2</sup>. მაგრამ, საკითხი ისმის, თუ რას გულისხმობდა ე. მკედლიძე სოციალიზმში და როგორ ესახებოდა მას სოციალისტური წყობილება.

ერთი უდავოა, რომ ე. მკედლიძის სოციალიზმი მარქსისტულ სოციალიზმს არ წარმოადგენს. მართალია, იგი თავისი შეხედულებების გამართლებისათვის მარქსიზმსაც იშველიებს, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგი მარქსიზმს თავის პოზიციას უგულებს ისევე, როგორც ამას აკეთებდა გ. მაიაშვილი. მას საკუთრების განსაზოგადოებრიობის საკითხი არ დაუყენებია. ამიტომ, ცხადია, მეცნიერული სოციალიზმის

1. შრომა, 1882, №48

2. შრომა, 1882, № 12.

თვალსაზრისზე ვერ დადგებოდა. იგი, მართალია ხალხოსნებაც დაუპირისპირდა, მაგრამ მათთან „გადაჭრით“ კავშირი არ გაუწყვეტია. როგორც ამას არასწორად ფიქრობდა ს. ხუნდაძე<sup>1</sup>. მას, როგორც დემოკრატს, ჯერ კიდევ ჰქონდა ხალხოსნებთან შეხების წერტილები. ერთი ასეთი მხარე სწორედ სოციალიზმის საკითხი იყო, რომელიც მას ისევე ჰქონდა წარმოდგენილი, როგორც 80-იანი წლების სხვა ქართველ მოღვაწეებს.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ე. მკედლიძის ერთ-ერთ ძირითად მოთხოვნას წარმოადგენდა შრომისა და შრომის ობიექტის შეერთება, მშრომელის გადაქცევა მესაკუთრედ. იგი ბოლომდე დარჩა იმ აზრის დამცველი, რომ საკუთრება და ადამიანის თავისუფლება განუშორებელი არიან ერთმანეთისაგან. ამიტომ გასაგებია, რომ პიროვნების განთავისუფლება მონობისაგან გულისხმობდა თვითეული პიროვნების გადაქცევას მესაკუთრედ. მომავალი საზოგადოება თანასწორად მესაკუთრეთა საზოგადოება უნდა ყოფილიყო. ე. მკედლიძეს სოციალიზმი წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც მესაკუთრე მშრომელთა ასოციაცია, საზოგადოება, რომელშიაც ყველას ექნებოდა თავისი საკუთარი ეკონომიური სახსარი და ყველა იქნებოდა მშრომელი. ასეთი სოციალიზმი წერილობრივად აღწერილი სოციალიზმია, რომელსაც ბევრი რამ საერთო აქვს სოციალიზმის ხალხოსნურ გაგებასთან. ე. მკედლიძეს გულწრფელად სჯეროდა, რომ სიმდიდრისა და შრომის დაპირისპირების გადაჭრა ასეთ „სოციალიზმთან“ მიიყვანდა საზოგადოებას. ამიტომ პარქსიზმშიაც ის ისეთ მოძღვრებას ხედავდა, რომელიც ასეთა სოციალიზმის გამარჯვებას ემსახურებოდა.

მიუხედავად უტოპიურობისა, 80-იანი წლების საქართველოში ე. მკედლიძის თვალსაზრისი მაინც პროგრესული იყო. ე. მკედლიძე ერთგვარად ხალხოსნობიდან მარქსიზმზე „გარდამავალი რგოლი“ იყო. იგი არა მარქსიზმის, არამედ იმ დემოკრატიული მიმართულების წარმომადგენელია, რომელიც ხალხოსნობას მთლიანად ვერ დაშორებულა. მაგრამ, ამავ დროს, კიდევ უპირისპირდება მას, მარქსიზმთან ვერ მისულა, მაგრამ კიდევაც ცდილობს მის გამოყენებასა და მასთან დაახლოებას.

ე. მკედლიძის პოლიტიკური მრწამსიც იმავე დემოკრატიზმის სულითაა გამსჭვალული. მას კარგად ესმის რომ პოლიტიკური თავისუფლება ყველა სხვა სახის თავისუფლების მოპოვების, ერის ცხოვრების აღორძინებისა და განვითარების პირობაა. ამიტომ, სოციალურ რეორგანიზაციასთან ერთად, იგი დიდ ყურადღებას აქცევს, აგრეთვე, ქართველი ერის პოლიტიკური ორგანიზაციის საკითხსაც. ამ მხრივ

<sup>1</sup> ს. ხუნდაძე, სოციალიზმის ისტორიიდან საქართველოში, 1927, ტ. 1, გვ. 151

მეტად საინტერესოა ზემოთ დასახელებული წერილი, საცენზურა კომიტეტის მასალებიდან.

როგორც აღვნიშნეთ, ე. მკედლიძეს ბუნების კანონის დარღვევად შიანია ერთი ერის მიერ მეორის დამოუკიდებლობა და ამ გზით, ერთის მიერ მეორის განვითარების ბუნებრივი მსვლელობის დაბრკოლება. მის იდეალს წარმოადგენს განვითარების ეროვნული გზის მტკიცე და განუხრელი დაცვა. ზოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ როლს, რომელსაც იგი საზოგადოების განვითარებაში პოლიტიკურ უფლებებს ანიჭებდა, მაშინ გასაგები გახდება, აგრეთვე, მისი აზრი ერის პოლიტიკური ორგანიზაციის შესახებ. მის იდეალს წარმოადგენდა დამოუკიდებელი ეროვნული მმართველობა, რომელიც ორნაირად შეიძლება განხორციელდეს: ან ისე, რომ ერი დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ორგანიზმად ყალიბდებოდა ან ისე, რომ იქმნება ერთი პოლიტიკური ორგანიზმი, მაგრამ თვითეული ერი თვითმმართველობისა და ავტონომიის პრინციპის მიხედვით მოეწყობა. ამ შემთხვევაში იმკაცრად უნდა განისაზღვროს პოლიტიკური ორგანიზმის მოქმედების არე თვითმმართველობის მიმართ, რაც იმის გარანტია იქნება, რომ თვითეული ერის ცხოვრება თავისი, მისთვის დამახასიათებელი გზით განვითარდეს.

ისევე როგორც სოციალური რეორგანიზაცია, ასევე პოლიტიკურ უფლებათა გამიჯვნა თვითმმართველობათა ფარგლებით თანდათანობით, რეფორმებზე გზით უნდა განხორციელდეს. „თვითმმართველობის დასამყარებლად, — წერდა ე. მკედლიძე, — საჭიროა ბევრი გარემოების შეცვლა, რომელიც უეცრად ვერ მოხერხდება, იმ წყობილების შეცვლა და დაფუძვა, რომელსაც უკუნითი არსებობის უფლება აქვს<sup>1</sup>. ასე რომ, აზრი განვითარების არა რევოლუციური, არამედ ევოლუციური ხასიათის შესახებ, აქაც ძალას იწარჩუნებს. ე. მკედლიძე, საერთოდ, ევოლუციონიზმის პრინციპზე რჩება, თუმცა მისი შეხედულებები გარკვეულად ამზადებენ ნიადაგს განვითარების რევოლუციურ თვალსაზრისზე გადასვლისათვის.

ასეთია, ჩვენი აზრით, ე. მკედლიძის სოციალ-პოლიტიკური მრწამსი და იდეალები. როგორც აღვნიშნეთ, ე. მკედლიძის თვალსაზრისი არ სცილდება 80-იანი წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის ფარგლებს. ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ ამ მიმდინარეობის შიგნით არსებული ორი ზაზი, რომელთაგან ის დემოკრატიული ფრთა, რომლის საუკეთესო წარმომადგენელი იყო ე. მკედლიძე, მართალია, ჯერ კიდევ მთლად დაშორებული არ იყო ხალხოსნებისაგან, მაგრამ, ამავე დროს, კიდევ უპირისპირდებოდა მათ. ეს დაპირისპირება განაპირო-

<sup>1</sup> სსც, ფ, 480 № 548.



ბებდა მის ზიანს ილია ჭავჭავაძესთან. ჩვენ ამ მხრივ რამდენიმე მომენტს კიდევ გავუსვით ხაზი. რამდენადაც ე. მჭედლიძე მალაღმადგას ხალხოსნებზე, იგი, ილია ჭავჭავაძესთან ერთად, გვევლინება როგორც სუბიექტური სოციოლოგიის დებულებების კრიტიკოსი. ამ მხრივ მან დიდი როლი შეასრულა საქართველოში. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შემცდარია ს. ხუნდაძიდან წამოსული აზრი, თითქოს საქართველოში „სუბიექტური სოციოლოგიის წინააღმდეგ პირველად ე. მჭედლიძეს აღმადლოს ხმა“. ამ მიმდინარეობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ე. მჭედლიძემ იმდენი გააკეთა, რომ მისი სახელისათვის მისი ნამდვილი დამსახურებაც საკმარისია.

ე. მჭედლიძე, ხალხოსნობიდან მარქსიზმისაკენ გარდამავალ მიჯნაზე დგას. ამიტომ მასში ასახულია როგორც ერთი, ისე მეორე თვალსაზრისი. იგი ამ გარდამავალი პერიოდის საუკეთესო გამომხატველია.

ე. მჭედლიძის მნიშვნელობა მით უფრო დიდია ქართული აზროვნებისათვის, რომ მან თავისი სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისი გარკვეულ ფილოსოფიურ პრინციპებზე დააფუძნა. მან განსაკუთრებით ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობისას აჩვენა თავისი დაპირისპირება ქართველი ხალხოსნებისადმი.

## II

70—80-იან წლების საქართველოში, ისევე როგორც რუსეთში და დასავლეთში, ფილოსოფიური აზრი განვითარებას განიცდიდა, ერთი მხრივ, ბუნებისმეტყველებასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, სოციოლოგიასთან მჭიდრო კავშირში. პროგრესულ მოღვაწეთა უმრავლესობა საქართველოშიც სოციოლოგიურმა საკითხებმა გაიტაცა. ეს უკანასკნელი იმით იყო გამოწვეული, რომ ამ დროს ყველაზე მტკივნეულს საზოგადოების რაობის, მისი განვითარებისა და გარდაქმნის შესაძლებლობის საკითხი წარმოადგენდა.

საყურადღებოა ისიც, რომ 60-იანი წლებიდან აშკარად გამოკვეთილი ორი ხაზი მიჰყვება ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას: ერთი კონსერვატიული-იდეალისტური, რომლის წარმომადგენლები ექვის თვალთ უყურებენ პროგრესის იდეას, ღვთაებრივ მოვლენებში ხედავენ ცხოვრების საწყისებს და თვითმპყრობელობის დაცვასა და განმტკიცებაზე ზრუნავენ, ცხოვრების უცვლელობისა და უძრავობის დამტკიცებას ალევან თავის ძალ-ღონეს. მეორე — პროგრესული მიმართულება, რომელიც დამიანურ მოვლენებში ეძებს განვითარების საწყისებს, ხოლო განვითარების იდეა ფანატიკურ რწმენად გადაქცევიდა.

მაგრამ, საქმე იმაშია, რომ თვით ამ უკანასკნელ მიმართულებაში თავს იჩენს ორი ხაზი: იდეალისტური და მარქსამდელი მატერიალისტური. ეს განსხვავება იმის მიხედვით დგინდება, თუ რა არის აღიარებული არსებულის განვითარების განმსაზღვრელად და როგორა აქვს წარმოდგენილი ისტორიული პროგრესი საზოგადოდ. ქართველი ხალხოსნების ნაწილმა ისტორიის მამოძრავებელი ძალა სუბიექტურ ფაქტორებში: ზნეობრივ სრულყოფაში, გონებაში, კრიტიკულად მოაზროვნე ადამიანებში, გენიოსებში და ა. შ. დაინახა, ხოლო მეორე ფრთა, რომელსაც ჩვენ დემოკრატიული მიმართულება ვუწოდებთ, კრიტიკულად მიუდგა სუბიექტური ფაქტორის საკითხს და ობიექტური კანონზომიერების გარკვევას მოჰკიდა ხელი. ე. მკედლიძე ამ უკანასკნელი ფრთის წარმომადგენელი იყო.

ვიდრე უშუალოდ ე. მკედლიძის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ანალიზს შევუდგებოდეთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ 80-იან წლებში აღნიშნული პროგრესული მიმართულების ორივე ფრთა განვითარების იდეას ემსახურებოდა, კერძოდ, ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების გარდუვალობას ასაბუთებდა.

საქმე იმაშია, რომ, როგორც წინა თავში აღვნიშნეთ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში დასავლეთიდან იდეალისტური სოციოლოგია, ე. წ. ორგანული სოციოლოგიის იდეები, შემოიჭრა. მართალია, ამ იდეებს ქართველი სამოციანელების ზოგიერთი წარმომადგენელი თავიდანვე კრიტიკულად შეხვდა, მაგრამ ახალგაზრდობის დიდი ნაწილი გატაცებით დაეწაფა სენ-სიმონს, ო. კონტს, ჯ. სტ. მილს, ჯ. დრეპერს, ჰ. სპენსერს, ბოკლს და სხვებს. იმ ძირითად თვალსაზრისთან ერთად, რომელიც არსებითად განვითარების კანონზომიერების დაცვაში მდგომარეობდა, მათ ამ მოაზროვნეთა იდეალისტური შეხედულებებიც ათავისეს, თუმცა ბევრ შემთხვევაში ქართველი მოღვაწეები მასწავლებლების საწინააღმდეგო დასკვნებს აკეთებდნენ. ამით იყო გაპირობებული, რომ მიუხედავად იდეალიზმისა, ისინი მაინც პროგრესულ მოღვაწეებად რჩებოდნენ, ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებას ემსახურებოდნენ.

აღსანიშნავია, რომ ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ყოველთვის ჰქონდა კრიტიკული მიდგომის უნარი. ამიტომ, ამ შემთხვევაშიაც შეუმჩნეველი არ დარჩენილა ის სუბიექტური გადახრები, რომლებიც ქართველ ხალხოსანთა შეხედულებებს დაემჩნა. ე. მკედლიძე ერთი პირველთაგანი იყო დემოკრატ-ხალხოსნებს შორის, რომელმაც კრიტიკულად შეხვდა სუბიექტური სოციოლოგიის პრინციპებს და სცადა მათი არამეცნიერულობის მხილება.

ე. მჭედლიძის ზოგად-ფილოსოფიური თვალსაზრისი მატერიალისტურია. იგი სუბიექტურ სოციოლოგიას მატერიალიზმის პოზიციებიდან აკრიტიკებს, განუხრელად იცავს აზრს სამყაროს მატერიალურობისა და მისი კანონზომიერების ობიექტური აუცილებლობის შესახებ.

უპირველესად ყოვლისა საინტერესოა ამ მხრივ ე. მჭედლიძის თვალსაზრისი საზოგადოებრივ მოვლენათა მფეროში ობიექტურისა და სუბიექტურის მიმართების შესახებ. ცნობილია, რომ მარქსამდელი სოციოლოგია ამ მიმართებაში ყოველთვის სუბიექტის პრიმატიდან გამოდიოდა. ასევე იყო ხალხოსნებთანაც. ისინიც ცხოვრების პროგრესის მთავარ ფაქტორად სუბიექტს განიხილავდნენ. 80-იან წლებში ისტორიული მატერიალიზმის იდეები შემოდის საქართველოში. ამიტომ სუბიექტური სოციოლოგია დიდი სიძნელის წინაშე დგება: როგორ შეიძლება მეცნიერული თეორია საზოგადოების განვითარების შესახებ შეუთავსდეს სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს. დასმულ პრობლემაზე დავა გ. მიააშვილის ცნობილი „წერილით“ დაიწყო<sup>1</sup>. ამ წერილში გ. მიააშვილმა საკითხი დასვა საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებაში ეკონომიკისა და პოლიტიკის როლის შესახებ. მართალია გ. მიააშვილმა ეკონომიკის პრიმატი აღიარა, მაგრამ ფაქტიურად იგი ხალხოსნური „ეკონომიზმის“ საფეხურს ვერ გასცილდა. ამიტომ საბოლოო ჯამში მასთან სუბიექტივისტური თვალსაზრისი დაუძლეველი დარჩა.

80-იანი წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნურ მიმდინარეობაში გ. მიააშვილის მიერ დასმულმა საკითხმა დიდი კამათი გამოიწვია და ამ კამათში განსაკუთრებით დაუპირისპირდა ის ორი ფრთა, რომელიც ასე თუ ისე თავსდებოდა ერთიან მიმდინარეობაში. ხალხოსნებს: გ. მიააშვილს, სტ. ჭრელაშვილს, ნ. ხიზანიშვილს და სხვებს დ. კეზელისა და ე. მჭედლიძის სახით, დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის შედარებით უფრო პროგრესული ფრთა დაუპირისპირდა. ე. მჭედლიძემ სუბიექტური სოციოლოგიის პრინციპულ დებულებებს დაუწყო ბრძოლა და ქართველ მკითხველს დაანახვა, რომ მისი სახით „საქმე ჰქონდა დიდი ტალანტის კრიტიკოსთან, რომელიც ქართულ ეროვნულ ფილოსოფიას დიდსა და მდიდარს სამსახურს გაუწევდა.“<sup>2</sup>

ე. მჭედლიძის გამოსავალს წარმოადგენდა დებულება იმის შესახებ, რომ საზოგადოების ეკონომიური ცხოვრება, ეკონომიური ურ-

1 „ივერია“, 1882, № 7, 8, 9.

2 „ლომისი“, 1923, № 6,

თიერთობანი, განსაზღვრავენ პოლიტიკურ და სხვა იდეურ მიმართებებს. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, საყოველთაო კანონია, რომელსაც ექვემდებარება არა მარტო თანამედროვე საზოგადოების მოძრაობა სოციალიზმისაკენ, არამედ მას ექვემდებარებოდა კაცობრიობის მიერ განვლილი ყველა ისტორიული საფეხური. „ყოველს პოლიტიკურ მოძრაობას კაცობრიობის ისტორიულ ცხოვრებაში, — წერს ე. მკედლიძე, — ყოველ რევოლუციას სარჩულად უდევს ყველაზედ უმეტესად ეს მიზეზი“<sup>1</sup>.

ე. მკედლიძის მსჯელობა ყველა საკითხზე „ისტორიული მეთოდის“ განუხრელად დაცვაზეა დამყარებული. გ. მაიაშვილის „წერა-ლის...“ ძირითად ნაკლად ის მიაჩნია მას, რომ „მაიაშვილს სრულიად არა აქვს მხედველობაში საზოგადო მოღვაწეთა მოქმედებაზედ მსჯელობის დროს ის განსაკუთრებული პირობები, რომელშიაც დროთა ვითარების გამო ჩამდგარა საზოგადოების ცხოვრება და რომელნიც ყველაზედ პირველად განსაზღვრავენ ამ მოღვაწეთა მოქმედების ხასიათს და მიმართულებას, მათს საზოგადოებრივს იდეალებსა და მიწრაფებებს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბატ. მაიაშვილი თავის მსჯელობაში არ ხელმძღვანელობს ე. წ. ისტორიულის მეთოდით, რომელიც ყოველთვის უფრო ნაკლებ სცდება თავის დასკვნაში“<sup>2</sup>.

ე. მკედლიძე, ისტორიულ მეთოდზე დამყარებით, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ გარკვეულ ვითარებაში, მიუხედავად ეკონომიურ ურთიერთობათა განმსაზღვრელი მნიშვნელობისა, უპირატესობა ეძლევა პოლიტიკურ ურთიერთობებს, პოლიტიკური ურთიერთობა გამოყენებული ხდება ეკონომიურ ურთიერთობათა გაუმჯობესების საშუალებად. ე. მკედლიძე იტალიის, გერმანიის, ამერიკის მაგალითზედ ასაბუთებს, რომ „პოლიტიკური თვითმდგომარეობა პირველი პირობაა ცხოვრების ყოველმხრივ გაუმჯობესებისათვის“<sup>3</sup>, ის ხალხი, რომელიც მოკლებულია პოლიტიკურ უფლებებს, ყოველგვარ უფლებებს, მათ შორის ეკონომიურ უფლებებსაცაა მოკლებული.

ე. მკედლიძის ეს აზრი ორმხრივია საინტერესო. ჯერ ერთი იგი მართებულად სვამს საკითხს ეკონომიურ და პოლიტიკურ ურთიერთობათა მიმართების შესახებ. იგი კარგად ხედავს ეკონომიურ ურთიერთობათა განმსაზღვრელ როლს, მაგრამ ისიც იცის, რომ პოლიტიკური ურთიერთობანი, რაკი ერთხელ აღმოცენდებიან, დიდ ზემოქმედებას ახდენენ თავის წარმომშობ საფუძველზე. ხედავს იმასაც, რომ

<sup>1</sup> შრომა, 1882, № 46.

<sup>2</sup> იქვე 1883, № 1.

<sup>3</sup> იქვე

პოლიტიკური ურთიერთობანი კლასობრივი ხასიათისანი არიან. ეკონომიურად გაბატონებული კლასი ახერხებს ამ ურთიერთობათა ჩაყენებას თავის სამსახურში, ხოლო როცა ეს ხდება, საზოგადოების უმრავლესობა, მოწყვეტილი ეკონომიურ უფლებებს, მოკლებული აღმოჩნდება პოლიტიკურ უფლებებსაც, რის შედეგადაც მისი ცხოვრების გაუმჯობესების სახსარი მთლიანად ქრება. ამიტომაც, რომ, ე. მკედელიძის აზრით, „სიმდიდრის შექმნა და ცხოვრების წესიერად მოწყობა, ნივთიერი კეთილდღეობა, მარტო შრომაზედ არ არის დამოკიდებული. იგი განისაზღვრება იმ უფლებითაც, რომელსაც სახელმწიფო აძლევს მუშას თავის შრომის ნაყოფზედ“<sup>1</sup>. ხოლო იმისათვის რათა ასეთი უფლება იქნეს მოპოვებული, საჭიროა უპირველესად ყოვლისა პოლიტიკური ძალაუფლების ქონა „ქარლ მარქსი თავის 1847 წლის მანიფესტში სხვათაშორის ამბობს,—წერს ე. მკედელიძე—რომ მუშა ხალხმა უსათუოდ უნდა მოიპოვოს პოლიტიკური უფლებანი, რომ კაპიტალების უღელი შემუსროს“<sup>2</sup>.

ასეთია ე. მკედელიძის აზრი ეკონომიურ ურთიერთობებთან პოლიტიკური ურთიერთობების მიმართების შესახებ. ამ მიმართების საფუძველზე იგი ასკვნის, რომ დებულება პირველით უკანასკნელის განსაზღვრულობის შესახებ კონკრეტულ ვითარებაში კონკრეტულად უნდა იქნეს დასმული. საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესი მოითხოვს იქ, სადაც პოლიტიკური მონობა ეკონომიურ მონობას ამტკიცებს, ჯერ პოლიტიკური უფლებები იქნეს მოპოვებული, რათა ეს უკანასკნელი ეკონომიურ ურთიერთობათა გაუმჯობესებისა და გარდაქმნისათვის იქნეს გამოყენებული.

საყურადღებოა ის, რომ ე. მკედელიძე ეკონომიური ურთიერთობების პოლიტიკურთან მიმართებას ავრცელებს იდეოლოგიის სხვა მხარეებზედაც. „ადამიანის ყოველგვარ მეცადინეობას: ცნობიერს, თუ ინსტინქტურს,—წერს იგი,—თავის მიზნად, თავის დაბოლოებითს საგნად ყველგან და ყოველთვის ჰქონია და აქვს ქვეყნიერების ცხოვრების გაუმჯობესება და რიგიანად, ასატანად მოწყობა მისი, როგორც მატერიალურად ისე სულიერად. იმ სწავლა-მოდერებას, რომელსაც დედამიწა განსაწმენდელად მიაჩნია და ადამიანი დროებით სტუმრად; რომელშიც აქაური ტანჯვა წვალებით მეორე ქვეყნის სასუფეველი უნდა მოიპოვოს, დრო წაუვიდა“<sup>3</sup>.

1 შრომა, 1883, № 3.

2 იქვე

3 იქვე 1882, № 48.

მკედლიძის აზრით, ადამიანის ყოველი ცნობიერი მოქმედება, იქნება ეს პოლიტიკური, ფილოსოფიური, მხატვრული თუ სხვა, მიმართულია მატერიალურ ურთიერთობათა გაუმჯობესებაზე, თუმცა თვით არიან ამ ურთიერთობების ასახვა და მის ნიადაგზე აღმოცენებულნი.

მიუხედავად ასეთი რადიკალური თვალსაზრისისა, ცხადია, ე. მკედლიძეს ეკონომიკასთან პოლიტიკის და საერთო იდეოლოგიის მიმართება მარქსიზმისაგან განსხვავებულად აქვს წარმოდგენილი. კერძოდ, მან უარყო რევოლუციური განვითარების ხასიათი და ევოლუციონიზმის, რეფორმიზმის თვალსაზრისზე შეჩერდა. აქაც, როდესაც ეკონომიურ და პოლიტიკურ გარდაქმნათა შესახებ ლაპარაკობს, მას იგი წარმოადგენილი აქვს როგორც თანდათანობითი ღონისძიება, რომელიც ყველაფრის დამნგრევ რევოლუციამდე არ მიიყვანს საზოგადოებას.

მიუხედავად ამისა, ე. მკედლიძეს განვითარების ევოლუციური პროცესი წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც თვითონ ცხოვრების განვითარების, ხალხის მოთხოვნილებათა აღმოცენებისა და უკანასკნელთა დაკმაყოფილების აუცილებლობის შედეგი. ამით იგი უპირისპირდებოდა ხალხსნებს პიროვნების როლისა და საერთოდ განვითარებაში სუბიექტის როლის გაგებაში.

ე. მკედლიძის აზრით, ისტორია პიროვნებათა შემთხვევით ნებასურვილების გამოხატულებას კი არა, არამედ ერთიან კანონზომიერ პროცესს წარმოადგენს. ასე რომ ცხოვრების განმსაზღვრელი ეკონომიური ურთიერთობა, ისევე როგორც შესაბამისი პოლიტიკური და სხვა იდეოლოგიური ურთიერთობანი, კანონზომიერ მთლიანობას წარმოადგენენ. ყოველი საზოგადოებრივი მოვლენა, მათ შორის პიროვნებაც, ამ კანონზომიერების მოქმედების შედეგია. ამიტომ, ისტორია კი არ არის ნამოქმედარი გამოჩენილის პიროვნებების მიერ, არამედ თვით გამოჩენილი პირები ამ კანონზომიერი ისტორიული პროცესის შედეგი არიან.

ე. მკედლიძე საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს ობიექტური კანონზომიერებისა და კანონების ობიექტურობის გარკვევის საკითხს. მართალია, იგი ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლებულა ამ მხრივ პოზიტივისტური სოციოლოგიის ტერმინოლოგიისაგან, მასთან გვხვდება გამოთქმები იმის შესახებ, რომ „ადამიანის ცხოვრებაშიაც ბუნების კანონები მოქმედებენ“<sup>1</sup>, რომ ბევრ შემთხვევაში „ერთი და იგივე კანონი მართავს კაცობრიობისა და ფიზიკურის ბუნების ცხოვრებას“<sup>2</sup> და ა. შ.

1 შრომა, 1882, № 30.

2 იქვე, № 41.

მაგრამ ცხადია, ე. მკედლიძე თავისუფალია ამ გამოთქმების ისეთი გაგებისაგან, რომელიც სხვა შემთხვევაში შეიძლებოდა ორგანული სოციოლოგიის გავლენით აგვეხსნა.

ე. მკედლიძე რომ ერთმანეთისაგან ანსხვავებს ბუნებისა და სოციალურ კანონებს, ჩანს იქიდან, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებში მოქმედად მას სწორედ სოციოლოგიური კანონები მიაჩნია და არა ბუნების კანონები. საზოგადოებრივი ცხოვრება, რომელშიაც მრავალი ფაქტორი მოქმედებს, არ არის დამოკიდებული შემთხვევაზე, ვინმეს ნება-სურვილებზე, წერს იგი. „ხალხის ნივთიერი და სულიერი მდგომარეობა, მისი წინ წაწევა თუ უკან დახევა და ხანდისხან სიკვდილი თუ არა, ფერისა და ზნის გამოცვლა ხომ მაინც ზდება არა უცაბედის მოვლენით, არამედ იმ კანონების კვალობაზედ, რომელნიც გამოუნახავს სოციოლოგიურს, ეკონომიურ-პოლიტიკურს, ეთნოგრაფიულს, ფიზიკურს და სხვა მეცნიერებას“<sup>1</sup>. ხალხის წარმატება იმაზეა დამოკიდებული, თუ მისი ცხოვრება რამდენად მალე მოეწყობა ამ ობიექტური კანონების მიხედვით.

კანონი მართავს არა მარტო საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არამედ მთელს ბუნებას, ადამიანის ფიზიკურ და სულიერ სამყაროს. „ახლა მხოლოდ გონებით ბრმა იტყვის, — წერს ე. მკედლიძე, — რომ ფიზიკურს ბუნებაში რაიმე შემთხვევა, ე. ი. მოულოდნელი მოვლენა ხდებოდეს — თუნდ ვისმე ბრძანებითაც. კაცის ხორციელსა და სულიერს ცხოვრებაში კი ახლაც ბევრს გონია, ვითომც უზენაესი ძალა მოქმედებდეს, რომელიც, რასაკვირველია, არავითარ კანონს არ ემორჩილება. მაგრამ მეცნიერებამ იქაც გამონახა ბიოლოგიური, ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური კანონები... რომელთაც ექვემდებარება და რომლებითაც განიმარტება ყოველი მომენტი ადამიანის ცხოვრებითის პირობებისა“<sup>2</sup>.

კანონი ისეთი ბუნებისაა, ე. მკედლიძის აზრით, რომ მისი დარღვევა შეუძლებელია. „ჩერ კიდევ ბევრისათვის უცნობს ქვეყანას შეადგენს ის მარტივი, უბრალო აზრი, — წერს იგი, — რომ ბუნების კანონის დარღვევა დაუსჯელად არავის შერჩება“<sup>3</sup> „ჩვენმა ხალხმა არ იცის, რომ ბუნება დაუსჯელად არავის არ დაარღვევინებს მისგან დადგენილს ჰარმონიას“<sup>4</sup> და ა. შ.

1 შრომა, 1882, № 30.

2 იქვე, № 27.

3 იქვე, № 30

4 იქვე, № 27.

მაშასადამე საჭიროა მოქმედება არა კანონების წინააღმდეგ, არამედ მათ შესატყვისად, საჭიროა კანონების შეცნობა, გაგება. ადამიანმა მხოლოდ მაშინ მოიპოვა წინსვლის საშუალება, როდესაც უკუაგლო აზრი მოვლენათა შემთხვევითობის შესახებ და ყველა მოვლენას თავისი კანონი მოუწინაა. ანუ როგორც ე. მჭედლიძე წერს: მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ადამიანმა გაიგო კანონების ძალა, გახდა იგი „ბუნების ბატონი, — კაცმა დაიმორჩილა ბუნება და ფიზიკურა ძალები თავის კერძო ცხოვრებას ამსახურა. მხოლოდ მაშინ იყო შესაძლებელი ბუნების ძალებთან კაცს გონიერი და ნაყოფიერი ბრძოლა გაემართა და ამ ბრძოლაში გამარჯვება დარჩენოდა, როდესაც ყოველს ბუნების მოვლენას სასტიკად განსაზღვრული კანონი მოუწინაა“<sup>1</sup>. თვით საზოგადოების ცხოვრების წარმატებაც მაშინ იწყება, როდესაც ადამიანი ეუფლება კანონებს. ამიტომ, ისტორიაში ის ერი დგას წარმატების გზაზე, რომელსაც შემთხვევებზე კი არ დაყავს ისტორიული მოვლენები, არამედ თვითეულ მოვლენას განიხილავს როგორც გარკვეული კანონზომიერების შედეგს.

კანონის განხილვასთან დაკავშირებით ე. მჭედლიძე მრავალ საინტერესო საკითხს აყენებს, რომელთაგან აღსანიშნავია: აუცილებლობა და შემთხვევითობის, თავისუფლებისა და აუცილებლობის, მიზეზისა და შედეგის მიმართება, ფატალიზმი და დეტერმინიზმი და სხვა საკითხი. იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს ე. მჭედლიძის აზრი აღნიშნულ მიმართებათა შესახებ, რამდენიმე გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული.

უპირველესად ყოვლისა ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ე. მჭედლიძის მსჯელობა კანონების შესახებ მიმართულია ერთი მხრივ რელიგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც ყველა მოვლენის საფუძველს არა ბუნებრივ ძალაში ხედავდა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგების წინააღმდეგ, რომლებიც საზოგადოებრივ პროგრესს განიხილავდნენ, როგორც შემთხვევით მოვლენათა თანმიმდევრობას, ხოლო ისტორიას საერთოდ, როგორც არა კანონზომიერ პროცესს. ასეთ შემთხვევაში ბუნებრივი იყო გამოთქმების სიმკაცრე, ბუნებრივი აუცილებლობისადმი ხაზის გასმა, ხოლო შემთხვევითობის ერთგვარი უგულებელყოფა.

მეორე გარემოება, რომელიც მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, ეს არის ის, რომ ე. მჭედლიძე ჯერ კიდევ თავისუფალი არაა პოზიტივისტური სოციოლოგიის გავლენისაგან. თუნდაც გამოთქმე-



ბის მხრივ, ის ისევ ამ სოციოლოგიის ზემოქმედების ქვეშაა. ამიტომ-  
მაა, რომ ბევრ შემთხვევაში გვრჩება შთაბეჭდილება, თითქოს ე. მკედ-  
ლიძის აზრით, საზოგადოებაში მოქმედებენ ბუნების კანონები,  
ანდა როგორც იგი სხვა შემთხვევაში წერს, თითქოს ბიოლოგიური,  
ფსიქოლოგიური „კანონების საშუალებით მეცნიერება იკვლევს და  
ცნობილობს საზოგადოებრივის ორგანიზმის ცხოვრებას“<sup>1</sup>.

ამ გარემოებათა გათვალისწინების შემდეგ განვიხილოთ როგორა  
აქვს წარმოდგენილი ე. მკედლიძეს აუცილებლობისა და შემთხვევი-  
თის, აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართება.

ე. მკედლიძის აზრით, ბუნებასა და ცხოვრებაში ყოველი მოვ-  
ლენა კანონზომიერებასაა დაქვემდებარებული. ამიტომ, არაფერი არაა  
დამოკიდებული ვინაშს ნება სურვილებზე და, მაშასადამე, საყოველთაო  
კანონზომიერების თვალსაზრისით შემთხვევითი, როგორც ასეთი, არ  
არსებობს.

მოცემულ შემთხვევაში ე. მკედლიძე უშუალოდ დაუპირისპირდა  
სუბიექტივისტ ე. ჰრელაშვილს, რომელმაც ყველაფერი, რისი კანონ-  
იც შემეცნებული არა გვაქვს, შემთხვევითობაზე დაიყვანა. ე. მკედ-  
ლიძე წინააღმდეგ ამ უკიდურეს სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს და  
ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ კანონზომიერების უარყოფა არამც  
თუ მცდარია მეცნიერულის თვალსაზრისით, არამედ მავნებელია  
ერის ცხოვრების წარმატებისათვისაც. „ის ერი, რომელიც ჰფიქრობს,  
— წერს ე. მკედლიძე, — ვითომც საზოგადოების ორგანიზმის ზრდა  
და ხალხის ისტორიული ცხოვრება იყოს დამოკიდებული, თუნდ რამ-  
დენიმედ, ვისმე ქეიფზედ და სურვილზედ, გინდა „შემთხვევაზედ“, თა-  
ვის დღეში ვერ ამორებდა ვადასავარდნებით მოფენილ გზას და  
დღეს თუ ხვალ სადღაც ხრამში გადიხებება... ჩვენ იმიტომ მიგვაჩნია  
მავნებლად საზოგადოებისათვის „იმედის“ ქადაგება „რღაც შემთხ-  
ვევათა შესახებ ხალხთა ისტორიულს ცხოვრებაში“, რომ ამგვარი  
შეხედულება უშლის საზოგადოებას შეიგნოს მრთელი და გონიერი  
აზრი ცხოვრების მოვლენათა შესახებ და ერთხელ გამრუდებული-  
გზა როგორმე გაისწოროს“<sup>2</sup>.

შემთხვევითი, ე. მკედლიძის აზრით, არაფერია იმ გაგებით, რომ  
მას თავისი მიზეზი არა ჰქონდეს, ხოლო რაკი მიზეზი დადგინდება,  
მაშინ შედეგის კანონიც გარკვეული იქნება, უფრო სწორად რომ  
ეტყვათ, გაიარკვევა, რომ მოვლენას როგორც მოცემული მიზეზის  
შედეგს თავისი კანონი აქვს. ამრიგად, აუცილებლობა და შემთხვე-

1. შრომა, 1882, № 27.

2 იქვე

კითხვა მკიდრო კავშირში არიან მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებასთან. თუ მოვლენა ექვემდებარება მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას, მაშინ მოვლენის შემთხვევითობა იმ გაგებით როგორც ფიქრობდნენ სუბიექტივისტი-ხალხოსნები და რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის მქადაგებლები, არ არსებობს. ყველა მოვლენა მიზეზ-შედეგობრივ რიგში იქნება ჩაყენებული და მამასადაპე აუცილებლობას დაქვემდებარებული.

არის თუ არა აქ მეტაფიზიკური დაპირისპირება შემთხვევითობისა და აუცილებლობისა, როგორც ამას ადგილი ქონდა სტ. კრელა-შვილთან? ჩვენი აზრით, ასეთი დაპირისპირება აქ არა გვაქვს. მართალია ე. მკედლიძე არ ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ შემთხვევით აუცილებლობის გამოვლენის ფორმაა, მაგრამ ეს უქანასკნელი მასთან საზოგადოდ უარყოფილი როდია.

ეკამათება რა სტ. კრელაშვილს იმის შესახებ, თითქოს ილია ჭავჭავაძე „შემთხვევით“ მოხვდა რუსეთში და თუ ეს შემთხვევა არა, მაშინ იქ მოხვდებოდა ვინმე სხვა ქართველი, რომელიც ასევე შემთხვევამ მიაბა გუთანს ან ურემს და ა. შ., ე. მკედლიძე წერს: „ერთი რომ შეუბრალებელი ცხოვრება, რომელიც გლეხკაცობას თავზედ აწვა და ყოველს მის სულიერსა და გონებითს მოთხოვნილებას თესლშივე ღუთავდა, სულაც შემთხვევისა და ჰოულოდნელის მოვლენის შედეგი არ ყოფილა, არამედ დამოკიდებული იყო ცხოვრების იმ საზოგადო პირობებზედ, რომელთაც როგორც ჩვენში ისე სხვაგანაც, ერი დაჰყვეს რამოდენიმე წოდებად, რომელთაგან ერთი მეორის ლუკმა გახდა. და, მეორედ, ვის უნდა ჰქონდეს ვითომ შეძლება მიიღოს უმაღლესი სწავლა, თუ არა შეძლებულს ნაწილს საზოგადოებისას. იქნება „იმედის“ რედაქცია იმასაც ფიქრობდეს, რომ ნივთიერის მდგომარეობა რომელისაპე ერისა არ ემორჩილება ეკონომიურს და სოციალურს კანონებს?! აქედან ცხადად სჩანს; რომ შემთხვევამ კი არა, წოდებათა შორის დამოკიდებულებამ მიაღებინა თავადაზნაურთა შეილებს უმაღლესი სწავლა რუსეთში. ხოლო ამ ყმაწვილებისს წრიდგან გამოსულ პოეტთა და ლიტერატორთა ილია და აკაკი ჰქვიან თუ სხვა სახელი, ამას ლიტერატურის წარმატებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. აი რა აზრით იყო ნათქვამი, რომ ილიას და აკაკისთანა პოეტები შემთხვევას კი არა, წოდებას და ცხოვრებას გამოყავსო!.

როგორც ვხედავთ, აქ საკმაოდ ნათლად არის გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, თუ რა არის აუცილებელი და რა შემთხვევითი. მრავალი მიზეზი განაპირობებდა იმ გარემოებას, რომ განათლებას შეძენა მხოლოდ შეძლებულთა ოჯახის შვილებს შეეძლოთ 60-იანი წლების საქართველოში. ამაში იყო იმ დროის ისტორიული აუცილებლობა. ისიც აუცილებელი იყო, რომ ცხოვრებას სათავეში განათლებული თაობა უნდა ჩასდგომოდა, საზოგადოებრივი მოძრაობის მოთავე ერთი ამათგანი უნდა ყოფილიყო, — ეს ყველაფერი ისტორიული აუცილებლობა იყო. მაგრამ ვინ იქნებოდა ეს ერთი, ილია თუ პეტრე, ისტორიისათვის ეს შემთხვევითი აზრები იყო.

ასე რომ ე. მჭედლიძე „შემთხვევითს“ არ უარყოფს; მას თავის ადგილს უთმობს. არც მეტაფიზიკურად უპირისპირებს მას აუცილებლობას, თუმცა ზემოთ მოყვანილ გარემოებათა გამო სიმძიმის ცენტრი მას აუცილებლობაზე გადააქვს.

ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართებაში. გაუგებრობას ამ შემთხვევაში იწვევს ე. მჭედლიძის მცდარი გამოთქმა მის შესახებ, რომ „ფატალიზმი. ანდა ჩვენებურად ბედისწერა, დატერმინიზმის ღვიძლი ძმაა!“. მაგრამ ე. მჭედლიძე აქვე კატეგორიულად აცხადებს, რომ მის შეხედულებებს საერთო არაფერი აქვს ფატალიზმთან. „ფატალიზმი მხოლოდ იმ კაცსა სწამს, — წერს იგი, — რომელსაც ბუნების კანონებისა არა გაეგება რა, რომელსაც მოვლენათა თავიდან აცილება შეუძლებლად მიაჩნია, რადგანაც ამ მოვლენათა მიზეზად უზენაეს ძალას სთვლის, რომელიც დარწმუნებულია, რომ ყოველი უბედურება თუ ბედნიერება აღამიანთა ცხოვრებაში წინასწარ ვანსაზღვრული და გადაწყვეტილია უზენაესად“<sup>1</sup>. მეცნიერებამ ბოლო მოუღო ამგვარ ცრურწმენას, წერს ე. მჭედლიძე და დაადგინა, რომ საზოგადოების განთავისუფლება ეკონომიურის და პოლიტიკურის მონობისაგან, მისი პროგრესი და წინსვლა, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ვიცით ამ მონობის გამომწვევი მიზეზები და მოპოვებული გვაქვს მათი დაძლევის საშუალებანი. ხოლო უფრო ქვემოთ იგი პირდაპირ მიუთითებს იმ აზრზე, რომ თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა. „როგორც ფიზიკურს ბუნების ცხოვრებაში, სწორედ ისე სულიერთა ცხოვრებაშიც, ჩვენ ვხედავთ, — წერს იგი, — შეუწყნარებელს შეტაკებას ბუნების სხვადასხვა ძალთა შორის და ამ უშველებელს ბრძოლაში გამარჯვებული მხოლოდ ის რჩება, ვინც ამ ძალების მოხმარება იცის, ვისაც შეუძლია, რომ ერთი

ძალა მეორეს წინაღუდგინოს და მით თავი გა-  
დაირჩინოს, ე. ი. ვისაც მებრძოლ ძალთა კა-  
ნონის ცნობა და გაგება აქვს. უამისოდ ცხოვრების  
ხანგრძლიობა და კეთილი შედეგი თავის დღეში არ იქნება<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქაც აუცილებლობასა და თავისუფლებას  
შორის არავითარ მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას არა აქვს ადგილი.  
პირიქით, ე. მკედლიძის მთელი მსჯელობა კანონების ობიექტურობი-  
სა და უკანასკნელთა შეცნობის აუცილებლობის გარშემო ტრიალებს.  
აბსტრაქტული თავისუფლება მისთვის არ არსებობს, მას თავისუფ-  
ლება ესმის როგორც კანონების ცოდნის საფუძველზე წარმართული  
მოქმედება, ანუ როგორც შეგნებული აუცილებლობა.

რასაკვირველია, კანონზომიერების ე. მკედლიძისეული გაგება  
მარქსიზმის სიმალლემდე ვერაა ასული. მაგრამ ეს თვალსაზრისი,  
ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების იმ საფეხურს  
გამოხატავს. რომელიც უშუალოდ მარქსიზმისაკენ გარდამავალი პე-  
რიოდის მაჩვენებელია.

კანონებისა და კანონზომიერებათა შესახებ ზემოთ განხილულ  
თვალსაზრისი ცხადს ხდის, რომ აქ ადგილი აღარ რჩება ხალხოსნების  
იმ სუბიექტურ-იდეალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც პიროვნებას,  
იდეებსა და შეხედულებებს ანიჭებდა გადამწყვეტ როლს ისტორიაში.  
აქედან გასაგებია ე. მკედლიძის აზრი დიდი ადამიანის წარმოშობისა  
და როლის შესახებ ცხოვრებაში. ეხება რა ილია ჭავჭავაძის დიდ  
როლს ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ე. მკედლიძე წერს: ეს  
იმას ნიშნავს, რომ მას „ლიტერატურაში გარკვევით და განსაზღვრუ-  
ლად განუხორციელებია ის აზრები, რომელნიც ბუნდად ტრიალებდნენ  
საზოგადოების უკეთესის ნაწილის ტვინში. წინააღმდეგ შემთხვევაში  
იმას არავინ შეიწყნარებდა და ვერც არავის დაუდგებოდა ზურგში“  
ბობოლეებთან საბრძოლველად, რომელნიც „ვეშაპივით გადასწოლოდ-  
ნენ ცხოვრებას“ და ეს კიდევ იმას ნიშნავს, რომ პოეტი „შემთხვევას“  
კი არა და დროს გამოუყვანია ლიტერატურულს ასპარეზზედ“<sup>2</sup>.

აღიარა რა ცხოვრება, როგორც ობიექტურ-კანონზომიერი პრო-  
ცესი, რომელიც არაა დამოკიდებული არც შემთხვევაზე და არც  
ვინმეს ნება-სურვილებზე, ე. მკედლიძემ დასვა აგრეთვე საკითხი  
მისი განვითარებისა და წინსვლის ხასიათის შესახებ. საკითხის დასმა  
ამ მიმართულებით ბუნებრივი იყო, რადგან 60-იანი წლებიდან დაწყე-  
ბული მთელი ამოცანა იმაში მდგომარეობდა რომ დასაბუთებული

1 შრომა, 1882, № 27.

2 იქვე.

ყოფილიყო განვითარების იდეა, გარკვეული ყოფილიყო განვითარების ბუნება. ე. მკედლიძის თავისებურება აქ იმაში მდგომარეობდა, რომ მასთან კანონზომიერება განხილული იყო, როგორც არა რალაც იდეური მოტივების, არამედ მატერიალური სინამდვილის შინაგანი ბუნება. ე. მკედლიძის აზრით, მთელი სინამდვილე განვითარებას განიცდის და განვითარება, როგორც კანონზომიერი პროცესი, აუცილებლობით ხორციელდება. სამყაროს თავისი შინაგანი ჰარმონია ახასიათებს, რომლის დარღვევა შეუძლებელია. ეს ჰარმონია ბუნებრივი აუცილებლობით სისტემატურად უნდა აღდგენილ იქნეს თუ იგი სადმე ირღვევა და ამიტომ განვითარება თავისთავადი. ბუნებრივი პროცესია. არსებითად ასეთივე მდგომარეობაა საზოგადოებაშიც. მართალია, საზოგადოება, ხალხი დიდი ფაქტორია, მაგრამ ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ ხალხის აქტიურობა, მოთხოვნილებათა ზრდა, ცხოვრების წინსვლა, თვითონ ცხოვრების შინაგანი აუცილებლობითი პროცესია. ამიტომ, მთელი განვითარება ევოლუციური ხასიათისაა და ევოლუცია არის განვითარების ბუნებრივი გზა. ე. მკედლიძე უარყოფს მკვეთრ ნახტომებს, თანდათანობითობის შეწყვეტას, ერთი მდგომარეობის მეორეში რევოლუციურ გარდაქმნას. მისთვის მთავარია ევოლუცია მთელ სამყაროში, რომელიც საზოგადოებაში რეფორმების გზით ხორციელდება.

## I I I

უკანასკნელი საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ეს არის ე. მკედლიძის თვალსაზრისი სინამდვილის ასახვის შესაძლებლობის შესახებ. მართალია, აქ უმთავრესად ლაპარაკი გვექნება იმაზე, თუ როგორ ჰქონდა ე. მკედლიძეს წარმოდგენილი სინამდვილის მხატვრული ასახვა, მაგრამ ეს შესაძლებლობას მოგვეცემს გავარკვიოთ არა მარტო ის, თუ როგორ ესმოდა მას მხატვრული ასახვა, არამედ ისიც თუ როგორ უყურებდა ის საზოგადოდ ცნობიერების მიმართებას ყოფიერებასთან.

ქართველი სამოციანელების მსგავსად, ე. მკედლიძეს უმთავრესად ადამიანის პრობლემა აინტერესებდა. კერძოდ, მისი ყურადღების ცენტრში იდგა სინამდვილესთან ადამიანის მიმართების საკითხი, ის თუ რა ზემოქმედებას ახდენს სინამდვილე ადამიანზე, როგორია ადამიანთა უკუზემოქმედება მასზე.

ამ შემთხვევაშიაც ე. მკედლიძე დაუპირისპირდა სუბიექტურ სოციოლოგიას საზოგადოდ და, კერძოდ კი, მის ქართველ წარმომადგენლებს. ცნობილია სუბიექტური სოციოლოგიის მიმდინარეობა,

რომელიც ამტკიცებდა, რომ სინამდვილესთან ადამიანთა დამოკიდებულების ხარისხი მათი ზნეობრივი სრულყოფის პირდაპირ პროპორციულია. ზნეობრივ სრულყოფაშია კაცობრიობის პროგრესი. ამიტომ, რაც უფრო ზნეობრივად განვითარებულია კაცობრიობა, მით უფრო მაღალია ცხოვრება, მით უფრო მნიშვნელოვანია ადამიანის შემოქმედება ცხოვრებაზე. მაშასადამე, ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფა თვითონ ცხოვრების მდგომარეობით კი არაა განსაზღვრული, არამედ, პირიქით, ზნეობრივი პრინციპი განსაზღვრავს ცხოვრებას. აქედან გამომდინარე, მისი წარმომადგენლები მხატვრული შემოქმედების ძირითად ამოცანად სახავენენ ზნეობრივი პრინციპების პროპაგანდას.

ე. მკედლიძემ უარყო ასეთი სუბიექტივისტური თვალსაზრისი. მან ზნეობა განიხილა, როგორც მეორადი მოვლენა ცხოვრებასთან ნიშანდობაში. „ზნეობა ადამიანისა პირდაპირ დამოკიდებულია — წერდა იგი“ — საზოგადოებაზედ, აღზრდაზედ და სწავლა-განათლებაზედ<sup>1</sup>.

აქედან კი იგი პირდაპირ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ზნეობა ყველა ეპოქაში ისეთია, როგორც არის ცხოვრება. ამიტომ, ზედმეტია პროპაგანდა ისეთი ზნეობრივი პრინციპებისა, რომელთაც ჯერ კიდევ არ შეუძლიათ რეალურ ცხოვრებაში ჰპოვონ თავისათვის საჭირო ნიადაგი. იგი არ უარყოფს, რომ მხატვრული შემოქმედება გარდა ესთეტიკურისა, ზნეობრივადაც უნდა მოქმედებდეს ხალხზე. მაგრამ ზნეობის პროპაგანდა არ უნდა იყოს მისი მიზანი.

მხატვრულ შემოქმედებაში ზნეობრივი ელემენტი მტკიცედ უნდა იყოს შერწყმული ესთეტიკურთან; ეს კი იქნება მაშინ, როდესაც ხელოვნება თავის ერთ ძირითად ამოცანას სინამდვილის ასახვაში დაინახავს. რამდენადაც ხელოვნების ნაწარმოები დამაჯერებლად გვიხატავს ცხოვრებას, იმდენად ძლიერია იგი ზნეობრივისა და ესთეტიკურის თვალსაზრისით. „მარტო ზნეობის სწავლას ცოდვილის სწორ გზაზე დაყენება, ცხოვრების გაუმჯობესება, კაცთა შორის კაცურისა და სამართლიანის დამოკიდებულების დადგენა, ბოროტების ამოფხვრა არ შეუძლია“<sup>2</sup> — წერს იგი. ამიტომ მას ყოველად უსაფუძვლოდ მიაჩნია იმის მტკიცება, თითქოს „ქადაგებით, ჰქუის დარიგებით, ცხოვრებაში სამართლიანობის დამყარება, ადამიანთა გაკეთილშობილება შეიძლება“. როდესაც ასეთ აზრებს გასავალი ქონდა, მაშინ, ე. მკედლიძის აზრით, „ლიტერატურა ნამდვილ ცხოვრებას თვალს

1 შრომა, 1882, № 4.

2 იქვე № 8.

არიდებდა, როგორც ერთს რასმეს უღირსს, გინა კეთროვანს და მკითხველი გადაჰყავდა რალაც თვითონ მწერლობისათვისაც გაუგებარს ოცნების ქვეყანაში“. მაგრამ ახალმა დრომ აჩვენა ასეთი თვალსაზრისის სიმცდარე. ეხლანდელი ლიტერატურისაგან საზოგადოდ და პოეტისაგან, კერძოდ, ქადაგებასა და ჭკუის დარიგებას კი არ მოითხოვენ, წერს ე. მკედლიძე, არამედ ნამდვილ ცხოვრების სურათის ხელოვნურად დახატვას, ე. ი. ისე, რომ ყოველი მხარე მისი განათებული იყოს საკმაოდ, ცუდი ცუდს ჰგავდეს და კარგი კარგს, რომ ამ სურათმა თავის სიცოცხლით მნახველის გულში ცუდისადმი ზიზღი აღძვას და კარგისადმი ვნებით ლტოლვილება. „პოეტის საღმრთო ძალა, მისი კალმის მაცხოვრებითი მნიშვნელობაც სწორედ ამ მხატვრობაში ჩნდება და არა ზნეობით ქეშმარიტებათა მშრალად ქადაგებაში, როდესაც ეს ქეშმარიტება არ არის ხორცშესხმული, სულ-შთაბერილი“. ხელოვნების ნაწარმოები, ე. მკედლიძის აზრით, „მკითხველზედ მოქმედებს არა ზნეობითის სწავლით, არამედ მოთხრობის არსებით“.

აქედან აშკარად ჩანს ე. მკედლიძის უარყოფითი დამოკიდებულება როგორც განყენებული ზნეობისადმი, ისე ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი ხელოვნებისადმი, მისი, ჩვენი აზრით, სავსებით სწორი თვალსაზრისი ეთიკურისა და ესთეტიკურის მჭიდრო კავშირის შესახებ.

ვიდრე მხატვრული ასახვის პრინციპების შესახებ ე. მკედლიძის თვალსაზრისის დახასიათებას შევეუდგებოდეთ, საჭიროა შევეხოთ კიდევ ერთ საკითხს, რომელიც მნიშვნელოვანია ე. მკედლიძის მატერიალისტური თვალსაზრისის გარკვევისათვის. ეს არის საკითხი ესთეტიკური გრძნობის, ზნეობრივი მოვალეობის გრძნობისა და სხვა მსგავს გრძნობათა და უნართა თანდაყოლილობის შესახებ.

ეს საკითხი იმდენადაა მნიშვნელოვანი, ჩამდენადაც იდეალიზმის რიგი წარმომადგენელი გადაჭარბებულად აფასებს თანდაყოლილობის საკითხს და ვერ ხედავს იმ როლს, რომელსაც მსგავს გრძნობათა განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში ასრულებს ობიექტური სინამდვილე, კაცთა ცხოვრება და ცხოვრების პირობები.

აღნიშნულის მიმართულებით თავისი თვალსაზრისი ე. მკედლიძეს პატრიოტულ გრძნობასთან დაკავშირებითა აქვს გამოთქმული. სუბიექტური სოციოლოგიის ქართული წარმომადგენლები ამტკიცებდნენ პატრიოტულის გრძნობის თანდაყოლილობას და ყურადღების გარეშე ტოვებდნენ ცხოვრებას, რომელსაც ნაკლები როლი როლი ეკუთვნის ამ გრძნობის ჩამოყალიბებაში.

ე. მკედლიძემ, რომელმაც მატერიალისტურად გადაჭრა საკითხი საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ცნობიერების მიმართების შესახებ, აქაც თანმიმდევრულად მატერიალისტური თვალსაზრისი

შეიხარჩუნა. მან უარყო ორი უკიდურესი თვალსაზრისი, რომელთაგან ერთნი, უურნალ „იმედოდან“. პატრიოტულ გრძნობას განიხილავდნენ როგორც თანდაყოლილს და უარყოფდნენ ცხოვრების როლს მის განვითარებაში, ხოლო მეორენი — „ივერიიდან“. უარყოფდნენ ყოველგვარ თანდაყოლილობას და იგი მთლიანად დაყავდათ ცხოვრების პირობებზე, აღზრდის ხასიათზე და ა. შ.

ე. მკვდლიძემ აჩვენა, რომ ადამიანში მართალია თანდაყოლილი არაფერია, მაგრამ მასში ჩანასახის სახით მოცემულია სხვადასხვა უნარი, მათ შორის პატრიოტული გრძნობის განვითარების უნარიც. და, ვინაიდან ადამიანი თავისი ცხოვრების, გარემოპირობების ნაყოფია, ამიტომ ამ გრძნობათა განვითარებაც იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ გარემოში მოუხდება ადამიანს ცხოვრება. ასეთი თვალსაზრისი საკვებით შეესატყვისებოდა ე. მკვდლიძის მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას.

როგორც დავინახეთ, სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების საკითხში ე. მკვდლიძე მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას. ამიტომ იგი პრინციპულად უპირისპირდება სუბიექტურ სოციოლოგიას, კერძოდ კი, ხალხოსნების სახით, მის ქართველ წარმომადგენლებს. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ ის მატერიალისტურ პოზიციასზე დგას არა მარტო აღნიშნული მიმართების მატერიალისტურად გადაჭრის თვალსაზრისით, იგი დადებითად წყვეტს აგრეთვე ადამიანის მიერ მისი გარემომცველი სინამდვილის ასახვისა და შემეცნების შესაძლებლობის საკითხსაც.

ზემოთ, როდესაც კანონების შესახებ ე. მკვდლიძის თვალსაზრისს ვარჩევდით, აღვნიშნეთ, რომ იგი არა მარტო აღიარებდა კანონების ობიექტურობას, არამედ მეცნიერების ამოცანას კანონების შემეცნებაში ხედავდა. კანონების შემეცნება აძლევს ადამიანს, წერდა იგი, სინამდვილეზე ზემოქმედების, მისი დაქვემდებარების შესაძლებლობას. აქედან კი გასაგებია მისი აზრი: ცნობიერება მართალია შეორაღია ყოფიერების მიმართ, მაგრამ ადამიანის ცნობიერებას აქვს სინამდვილის შემეცნების უნარი. მეტიც, ადამიანი მით უფრო განვითარების მაღალ საფეხურზე დგას და მით უფრო თავისუფალია, რაც უფრო ღრმად იგი დაუფლებული სინამდვილის კანონზომიერებას.

მხატვრული ასახვის პრობლემებზე ე. მკვდლიძის მსჯელობაში სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების საკითხი ცენტრალური საკითხია.

გარემომცველ სინამდვილესთან ადამიანის, როგორც ცნობიერი არსების დამოკიდებულების დანიშნულება იმაში მდგომარეობს ე. მკვდლიძის აზრით, რომ შეიმეცნოს ეს სინამდვილე. ადამიანი



მოწოდებულია სინამდვილის შემეცნებისათვის, რომელსაც სხვადასხვა ფორმით ანხორციელებს.

ე. მკედლიძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს სინამდვილის მეცნიერულ შემეცნებასა და მხატვრულ შემეცნებას. თუ პირველი სინამდვილის შესახებ ცოდნას გვაძლევს ლოგიკური მსჯელობით, „ღიალექტიკურის მეთოდით“, ხელოვნება, პირიქით, პორტრეტებსა და ტიპებში ხატავს სინამდვილის სურათს. ხელოვნების დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, წერს ე. მკედლიძე „რომ გააცნოს მკითხველი რეალურ ცხოვრებას, მის ავსა და კარგს და გააცნოს არა მშრალად ლოგიკურის მსჯელობით, ღიალექტიკურის საშუალებით, არამედ პორტრეტებისა და ტიპების დახატვით, რომელნიც უნდა გახდნენ კერძო მოვლენათა ერთად თავმომყრელ ფოკუსად“<sup>1</sup>.

ამრიგად, ე. მკედლიძე გარკვეულად აღნიშნავს, რომ ხელოვნების ამოცანაა მოგვეცეს ცოდნა სინამდვილის შესახებ, შემდეგ, შემეცნების ფორმის მხრივ ხელოვნება განსხვავდება მეცნიერებისაგან და, ბოლოს, მეტად მნიშვნელოვანია აზრი იმის შესახებ, რომ პორტრეტი და ტიპი უნდა განვიხილოთ, როგორც კერძო მოვლენათა ერთად თავმომყრელი ფოკუსი.

ამ უკანასკნელ დებულებაში, ჩვენი აზრით, ის გარემოება იგულისხმება, რომ ტიპის საშუალებით ჩვენ ვწვდებით კერძო მოვლენათა ზოგადს და არსებითს. ამიტომ, ტიპი უნდა გავიგოთ, როგორც გრძობად ფორმაში მოცემული კერძო მოვლენების ზოგადი.

ტიპის პრობლემა ე. მკედლიძეს ხელოვნების ცენტრალურ პრობლემად მიაჩნია. აქ იგი ძალიან ახლოსა დგას ილია ჭავჭავაძესთან, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოების სიდიადეს იმის მიხედვით საზღვრავდა, თუ რამდენად ზუსტი და ღრმა სოციალური მოვლენების ანსახველი ტიპები იყო მასში დახატული. მაგრამ მეორე მხრივ იგი უპირისპირდება ხალხოსან-მწერლებს, რომლებიც ზოგად-სოციალური მდგომარეობის ამსახველ ტიპებს არ აქცევდნენ ყურადღებას, წერილმანი მოვლენების აღწერით იფარგლებოდნენ, რასაც ისინი ხშირად შიშველ ნატურალიზმამდე მიყავდა.

ე. მკედლიძე, ისევე როგორც ილია, ორი თვალსაზრისით უდგება ტიპის პრობლემას: ღრმად გააზრებულ ტიპში ხელოვნების ნაწარმოები აღწევს თავის უმაღლეს სრულყოფას მხატვრული ფორმის მხრივ, მაგრამ, ამავე ღრმად, ამავე ტიპის სრულყოფილებითაა განსაზღვრული ცხოვრების, სინამდვილის გამოხატვა, რომელიც აგრეთვე ძირითადი ამოცანაა ხელოვნებისა.

1. შრომა, 1883, № 18.

ე. მკედლიძე ხელოვნების ნაწარმოებში ძალიან დიდ ყურადღებას აქცევს მის სრულყოფილებას როგორც წმინდა ესთეტიურის ისე შემეცნებითი ღირებულების, როგორც მხატვრული ფორმის ისე შინაარსის მხრივ. მისი აზრით, „ლექს იდეის შესაფერი ფორმა თუ არა აქვს, ის პოეზიის ნაწარმოებს არ ეკუთვნის“<sup>1</sup>. აქ იგი ფორმის სრულყოფილობას უსვამს ხაზს, მაგრამ სხვა ადგილას ყურადღებას განსაკუთრებით შინაარსზე ამახვილებს. ხელოვანისათვის არა კმარა მარტო ფანტაზიის ნიჭი — განსაკუთრებით ახლა, — წერს ე. მკედლიძე, — როდესაც პოეზიისაგან მარტო ფორმას კი არა აზრსა ითხოვენ...“ ამიტომ ხელოვანისათვის „მოუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს... აგრეთვე გონებითი ძალაც, რომ თვითონ მის ფანტაზიას და ამ ფანტაზიის წყალობით ტილოზე გადმოტანილს, სურათებად განკერძოებულს მოვლენებს აზრი მისცეს და ამ სურათებმა საგრძნობელი, რეალური სარგებლობა მოუტანოს საზოგადოებას. უამისოდ პოეტი მხოლოდ სასიძოვნო დროს გასატარებელი საკითხავი იქნება, რომელიც წაკითხვისთანავე დაავიწყდება მკითხველს“<sup>2</sup>.

ხელოვნების ნაწარმოებს თუ არა აქვს გარკვეული შინაარსი, ერთი ძირითადი დედააზრი, მას მხატვრული სრულყოფილების მიუხედავად, დიდი ღირებულება არ ექნება. ამიტომ ე. მკედლიძე ზემოთქმულ აზრს უფრო გაშლილად აყალიბებს, როდესაც წერს: „პოეტურს თხზულებათა შორის ჩვენ იმისთანა თხზულებას ვაძლევთ უპირატესობას, რომელშიაც მშვენიერს ლექსს გარდა, ხელოვნურად დაწერილს სურათებს გარდა, ეპოულობთ რომელსამე ხელოვნურადვე ცავიდან ბოლომდე გატარებულს იდეას, აზრს. იმ პოეტს ჩვენ ბევრად არ ვაფასებთ, რომელიც მარტო მოვლენის გარეგანი მხარით, ზედაპირით სარგებლობს თავისის პოეტურის ნაწარმოებისათვის, რომლის პოეტური ნიჭი საზოგადო ცხოვრების განცალკევებულ მოვლენათა შორის ვერ ჰპოვებს ერთს დაფარულს დედააზრს და ამ დედააზრს ვერ გადასცემს მკითხველს სურათებად დახატულს“<sup>3</sup>.

აქ გარკვეულად არის ნათქვამი, რომ ხელოვნების მიზანია მოგვცეს ცოდნა სინამდვილის შესახებ. მაგრამ არა ზედაპირული ემპირიული ცოდნა, როგორც ამას გვაძლევს. შიშველი ნატურალიზმი. მან ცხოვრების დედააზრი უნდა დაგვანახოს მეცნიერებისაგან განსხვავებით, რომელიც ამ დედააზრს ლოღიკურ მსჯელობაში ჩამოგვიყალიბებს. ხელოვნებამ იგი მხატვრულ სურათებში უნდა გადმოგვცეს.

1. შრომა, 1882, № 4.

2. იქვე № 18.

3 იქვე

რაკი ხელოვნებამ ცხოვრების დედააზრი უნდა გადმოგვცეს, ამიტომ ცხადია, რომ ტიპში ცხოვრება უნდა იყოს ასახული მთელი თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. ადამიანური ტიპები ადამიანებს უნდა გვიხატავდნენ თავისი კარგი და ცუდი მხარეებით, რათა ცუდი შევიძულოთ და კარგი კი განვამტკიცოთ. არ არსებობენ არც მხოლოდ კეთილი და არც მხოლოდ ბოროტი ადამიანები. ტიპები რომლებიც გვიხატავენ ან მხოლოდ ერთ ან მეორე ბუნების ადამიანებს, ცრუ, უნიადაგო ტიპებია. „ცხოვრების დაკვირვებამ და განსაკუთრებით მეცნიერების წარმატებამ ბოლო მოუღო ამ ცრუ შეხედულებას ადამიანის ბუნებაზე — წერს ე. მკვდლიძე. ახლა აღარავისათვის შეადგენს საიდუმლოებას ის უბრალო ჭეშმარიტება, რომ კაცი ყოველთვის კაცია, ხორციელი არსებაა, რომ ცის ქვეშეთში უმიზეზო კეთილსა და შეუღარებელს ბოროტს ადამიანს ვერ შევხვდებით. მიუხედავად ამგვარი მოვლენა უბუნებოა. ამიტომ, ლიტერატურული ტიპი, გინდა პორტრეტი ყოველთვის დაშორებული იქნება ნამდვილზედ, თუ იგი ან უზადო კეთილს წარმოადგენს ან შეუღარებელს ბოროტს. ამგვარად დახატული ტიპი ვერც იმ საგანს მიაღწევს, რომლისთვისაც იგი გამოანგარიშებულია ავტორისაგან, ე. ი. მკითხველს ბოროტს ვერ შეაზიზღებს და კეთილს ვერ შეაყვარებს, რადგან მკითხველი ძალიან ადვილად იგრძნობს ამგვარის ტიპის სიცრუეს“<sup>1</sup>.

ე. მკვდლიძემ ზემოთ აღნიშნულ დებულებებზე დაყრდნობით საინტერესო შენიშვნები გამოთქვა ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებების (ეგრძოდ „ციკოს“) მიმართ. ე. მკვდლიძის აზრით, ალ. ყაზბეგი ღრმად ვერ ჩაწვდა ცხოვრებას, რომელთაც წარმოშვეს მის მიერ დახატული ჯგირები. ამიტომ მასთან ისე გამოდის, თითქოს ერთის მხრივ, ადამიანთა ერთი კატეგორია იყოს კეთილი, მეორე კი ბოროტი; ხოლო მეორე მხრივ, ბოროტების მოსპობისათვის საჭირო იყოს არა იმ ცხოვრების შეცვლა, რომელთაც ეს ბოროტი ადამიანები წარმოშვეს, არამედ უბრალოდ ამ ადამიანთა შეცვლა. „მწერლის საღმრთო მოვალეობას და მთავარს ძალას ის შეადგენს, — წერს ე. მკვდლიძე, — რომ აჩვენოს ის გარშემორტყმული საზოგადოება, რომელმაც აღზარდა ჯგირი, უქნას ანალიზი იმ პირობებს, რომელთაც ეს გმირი შეუქმნია და თვითონ საზოგადოებას დაუმახინჯებია. თორემ შეიძლება ვინმე მოსაწონი იყო ფიზიკურად, მაგრამ უკულმართი — სულიერად. შესაძლოა, რასაკვირველია ამის საწინააღმდეგოც“. მოჩხუბარიძის მოთხრობას სწორედ ეს ანალიზი აკლია. „ღუღუშაურის ადგილზე ყველა ღუღუშაური იქნება და დიამბეგის ადგილზე ყველა დიამბეგი, სანამ

<sup>1</sup> შრომა, 1883, № 12

ეს ცხოვრებითი სოციალური პირობები არ შეიცვლებიან, რომელნიც საზოგადოდ ამ ჯურის ხალხს მტკიცე ნიადაგად უძევთ ფეხქვეშ. და მწერალმაც სწორედ ამ პირობებს უნდა მიაქციოს თავისი გონებით მახვილი, თავისი უწყალო ანალიზი, რომ გააპოს შუაზედ და დაფარული გულ-გვამი გადმოუშალოს. „ციკოს“ მკითხველს კი ისე გონია, თუ ვილაც ღულღუშაური და დიამბეგი მოშორდებოდნენ მოხვედებს, მათს ბედს ძალით ვერ დაუფსო... ანდა დიამბეგიც კარგი იქნებოდა, რომ ეგ „ქიყელასავით“ გაგრძელებული კისერი არ ბმოდა ტანზედო“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ე. მკედლიძე აქ ქართულ ესთეტიკურ აზრის ისტორიაში საკმაოდ დიდ ნაბიჯს დგამს მარქსიზმისაკენ. იგი გარკვეულად აღნიშნავს, რომ ხელოვნებამ მარტო თავისი სინამდვილე კი არ უნდა ასახოს, არამედ ამ სინამდვილის გარდაქმნაზედაც უნდა მიუთითოს. უნდა აჩვენოს, რომ ის ბოროტება, რომელიც აწმყო ცხოვრების ღვიძლი შვილია, შეიძლება მხოლოდ მაშინ მოისპოს, როდესაც თვითონ ცხოვრება შეიცვლება, ცხოვრებაში მოისპობა მისი წარმოქმნილი პირობები. „ლიტერატურას ჩვენში და არა ჩვენში მარტო — მხოლოდ ის დარჩენია, — წერს ე. მკედლიძე — რომ საზოგადოებას ცნობიერად გააგებინოს სულიერის და ხორციელის ტანჯვის მოსასპობი წამალი. მაგრამ ამისათვის საჭიროა თითონ ლიტერატურას ქონდეს ცხოვრების გაგება. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება დაერქვას მას ცხოვრების გამომთქმელი. ამისათვის ლიტერატურას გარკვეული უნდა ქონდეს სახელმძღვანელო აზრები და ილუზიებს არ უნდა ეძლეოდეს“<sup>2</sup>.

ჩვენის აზრით, აქ ნათლად არის აღნიშნული აზრი ხელოვნების გამარეოლუციონერებელი დანიშნულების შესახებ, იმ როლის შესახებ, რომელიც ხელოვნებამ უნდა შეასრულოს სინამდვილის გარდაქმნის საქმეში. მართალია ე. მკედლიძე ევოლუციონისტი იყო, რევოლუციონერ გარდაქმნას ცხოვრებისას იგი მიზანშეწონილად არ თვლიდა, მაგრამ სინამდვილე მას თავისთავად, მისდაშეუგებლად უზიძვებდა რევოლუციურ დასკვნების გაკეთებისაკენ. მისი ძირითადი აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ ხელოვნებაში მარტო მოვლენა როგორც ფაქტი კი არ ყოფილიყო გამოხატული, არამედ ეს ფაქტი ახსნილი ყოფილიყო, მისი მიზეზი ყოფილიყო ნაჩვენები. „ლიტერატურის დანიშნულებას შეადგენს რეალურის ცხოვრების ნამდვილად დახატვა, — წერს იგი. მაგრამ ცხოვრების სურათმა უნდა დაანახოს კაცს არა მარტო ფაქტი, არამედ უნდა მოაძებნიოს მისი მიზეზიც. ცოტაა სთქვა, ადამი-

<sup>1</sup> შრომა, 1883, № 12

<sup>2</sup> იქვე 1882, № 30

ანის ცხოვრება ამ ცოდვილის დედამიწაზედ ბოროტებითა და უსამართლობით არის გატენილიო, — ეს მარტო არ კმარა. ხელოვნურა ლიტერატურა ფაქტთან ერთად უნდა აძლევდეს მკითხველს მასალასაც ამ ფაქტის გაგებისა და ახსნისათვის. სწორედ ამ მხრივ მოაქვს ლიტერატურას სარგებლობა და უამისოდ ლიტერატორი ხდება უბრალო, უთავბოლო მჭდაბნელად, როგორც ამას ხშირად ვხედავთ დღეს“<sup>1</sup>.

ასეთია ავტორის აზრი ხელოვნების, კერძოდ, ლიტერატურის დანიშნულების შესახებ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ეს თვალსაზრისი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებითად უპირისპირდება ხალხსნურ თვალსაზრისს და ძალიან ახლოსაა ხელოვნების მარქსისტულ გაგებასთან.

ე. მკედლიძის აზრით, ყველა აღნიშნულ მოთხოვნათა დაკმაყოფილება აუცილებელია მხატვრულ ნაწარმოებში. თუ მას მიზნად აქვს დასახული ნამდვილი ცხოვრების გამომეტყველი ტიპების დახატვა. მსგავსი ტიპების შემქმნელად იგი ილია ჭავჭავაძეს თვლის, რომლის ნაწარმოებებში დახატული ტიპები მაღალ მხატვრულობისა და იდეურობის, ფორმისა და შინაარსის ერთიანობის განსახიერებას წარმოადგენენ. რეალური ცხოვრების რეალური ტიპების შექმნის აუცილებლობის საკითხმა ე. მკედლიძე იმდენად გაიტაცა, რომ მან სათანადოდ ვერ გაიგო ილია ჭავჭავაძის „განდეგილის“ დედააზრი. მართალია მან მაღალი შეფასება მისცა მას ესთეტიკურობის თვალსაზრისით, მაგრამ ვერ გაიგო მისი იდეურ-ფილოსოფიური მხარე, ვერ გაიგო, რომ ავტორმა მასში დაგმო ასკეტიზმი, მისწრაფება ცხოვრებისაგან ანაპირებისაკენ, გამოაცხადა: ცხოვრება მართალია ტანჯვა-წვალებითაა სავსე, მაგრამ იგი ღირსია იმის, რომ კი არ გაუბრბოდე მას, არამედ იყო მასთან და იბრძოდე მის გასაუმჯობესებლად. ე. მკედლიძემ ვერ გაიგო „განდეგილის“ ეს აზრი და ამიტომ არასწორი დასკვნები გააკეთა მის მიმართ. მაგრამ ამ შეცდომას არ შეუძლიან დაჩრდილოს მისი მრავალი საინტერესო მოსაზრება ხელოვნების საკითხებზე. მან აქაც განუხრელად დაიცვა მატერიალისტური თვალსაზრისი, რითაც დაუპირისპირდა ხალხსნების ესთეტიკურ შეხედულებებს და ძალიან ახლოს მივიდა ხელოვნების მართებულ გაგებასთან.

\* \* \*

ასეთია ზოგადად ე. მკედლიძის მსოფლმხედველობის ძირითადი მომენტები. ეს მსოფლმხედველობა თავისებური ხასიათისაა, ამიტომ მას ქართულ აზროვნების ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი

უკავია. ე. მკედლიძე საქართველოში დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. იგი თავის შეხედულებათა განვითარების მიმართულებით ძალიან ახლოს დგას ილია ჭავჭავაძესთან. ამავე დროს, ის მარქსიზმსაც ეცნობოდა თუმცა მარქსიზმის პოზიციებზე არ იდგა. მარქსიზმს იმარჯვებდა არა როგორც მარქსისტი, არამედ როგორც დემოკრატი. ე. მკედლიძე ჯერ კიდევ მთლიანად ვერ განთავისუფლებულა დასავლეთის სოციალოგიის გავლენისაგან, თუმცა სუბიექტური თვალსაზრისი მისთვის უკვე უცხოა. ჯერ კიდევ ხალხოსნებთანაც აქვს მას ზოგი რამ საერთო, თუმცა ხალხოსნობასთან არა რუსული, არამედ ქართული გაგებით. ხოლო ქართველი ხალხოსნები რომ განსხვავდებოდნენ 70—80-იან წლებში რუსი ხალხოსნებისაგან, ამის შესახებ ჩვენ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი.

ამრიგად, ე. მკედლიძე ქართული ხალხოსნობის დაძლევისა და მარქსიზმისაკენ მიმავალ გზაზე იმყოფება. ანუ როგორც სამართლიანად აღნიშნავდა ს. ხუნდაძე, იგი მარქსიზმისაკენ გარდამავალი პერიოდის მოაზროვნეა. ამიტომ მართებული იქნება ვთქვათ, რომ ე. მკედლიძის მსოფლმხედველობაში გამოხატულია მარქსამდელიდან მარქსისტულ მსოფლმხედველობაზე გარდამავალი პერიოდის ქართული აზროვნება. იგი ამ პერიოდის ქართული აზროვნების ტიპური წარმომადგენელია. ამიტომ მის თვალსაზრისს ამჩნევია წარსულის დადიც და ქართული აზროვნების მომავალი განვითარების ჩანასახებიც.

---

## თ ა ვ ი V

# ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური ილუზიის ოთხმოცდაათიან-ცხრამეტიანი წლების საქართველოში

ქართულმა ხალხოსნურ-დემოკრატიულმა საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურმა მიმდინარეობამ 80-იანი წლების შემდეგ მნიშვნელოვანი გარდატეხა განიცადა. ეს მიმდინარეობა ახალ ისტორიულ ვითარებაში მოძველებული აღმოჩნდა, მარცხნივ გადაიხარა და წერილობურ-ყუაზიული ლიბერალიზმის გზას დაადგა. მაგრამ ქართველი დემოკრატიულ ახალგაზრდობის ერთი ნაწილი თანდათანობით ჩამოშორდა ხალხოსნობას და მარქსიზმის მიმართულებით დაიწყო განვითარება.

ძირითადი ფაქტორი, რომელმაც განსაზღვრა ხალხოსნურ-დემოკრატიული მიმდინარეობიდან ამ ორი საწინააღმდეგო მიმართულების გამოსვლა იყო საქართველოში კაპიტალიზმის წარმოშობა და მისი გადაქცევა მნიშვნელოვან სოციალურ ძალად; ერთი მხრივ, წერილი გლეხური და მსხვილი მემამულური მეურნეობა, რომელიც გაბატონებულ მდგომარეობას ინარჩუნებდა საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, ხოლო, მეორე მხრივ — კაპიტალიზმი, რომელიც მტკიცედ იკიდებდა ფეხს როგორც ქალაქად ისე სოფლად; შესაბამისად ამისა ახალი კლასობრივი სტრუქტურისა და ახალი შინაგანი წინააღმდეგობების წარმოშობა — ასეთი იყო 90-იანი წლებიდან საქართველოს სოციალური ცხოვრების შინაარსი.

საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქეურნეობის ორი სხვადასხვა სისტემის — ნატურალურისა და კაპიტალისტურის — ასეთი გადახლართულობის გამო, უფრო მეტი სიმწვავეთ დაისვა საკითხი ცხოვრების განვითარების გზებისა და მისი ბედის შესახებ. ცხოვრე-

ბის მიერ დასმულმა საკითხმა და ამოცანამ განსაზღვრა დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის შიგნით ჯერ კიდევ 80-იან წლებში წარმოშობილი იდეოლოგიური დაპირისპირების ზრდა. ეს უკანასკნელი დამთავრდა იმით, რომ თუ ლიბერალური ხალხოსნობა დაადგა აზრს საქართველოს უკაპიტალიზმოდ განვითარების გზის შესახებ, დემოკრატიული ახალგაზრდობის მეორე ნაწილმა სცნო კაპიტალიზმის არსებობის ფაქტი და მისი განვითარების გარდუვალობა.

რასაკვირველია, გარდატეხა ხალხოსნურ-დემოკრატიულ მიმდინარეობაში ისევე არ ყოფილა უცაბედი და მოულოდნელი, როგორც გარდატეხა საქართველოს საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ცხოვრებაში. დაწყებული ჯერ კიდევ 80-იანი წლებიდან, ხალხოსნებს შორის თანდათან სუსტდებოდა რევოლუციური სულისკვეთება, სულ უფრო მწიფდებოდა მათში სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი, რაც 90-იან წლებში ბუნებრივად დამთავრდა იმით, რომ ისინი ლიბერალიზმის გზას დაადგნენ და მარქსისტულ-მატერიალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ მებრძოლებად და წერილმესაყუთრეთა ინტერესების დამცველებად გადაიქცნენ.

წინააღმდეგ ლიბერალ-ხალხოსნებისა, კაპიტალიზმის წარმოშობამ და რევოლუციური ქართული პროლეტარიატის როგორც კლასის ჩამოყალიბებამ განაპირობა სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობის წარმოშობა და მარქსისტულ ფილოსოფიის სწრაფი გავრცელება.

ამრიგად, 80-იან წლების დემოკრატიულ-ხალხოსნური მიმდინარეობის ნიადაგზე 90-იან წლებში ორი ძირითადი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ყალიბდება: სუბიექტურ-იდეალისტური, რომელიც ლიბერალური ხალხოსნობის თეორიულ ნიადაგს წარმოადგენს და მარქსისტულ-მატერიალისტური, რომელიც ახლად ჩასახული სოციალ-დემოკრატიული მოძღვრების თეორიული იარაღი გახდა.

90-იან წლებში ამ ორ მიმდინარეობაში: ლიბერალურ-ხალხოსნობაში და სოციალ-დემოკრატიულ მოძრაობაში გარკვეული პოლიტიკური დიფერენციაცია მოხდა. ლიბერალური ხალხოსნობის ნიადაგზე ჩამოყალიბდა, ერთი მხრივ, სოციალ-ფეოდალიზმი ა. ჯორჯაძის მეთაურობით, ხოლო მეორე მხრივ, ანარქიზმი, — ვ. ჩერქეზიშვილის მეთაურობით. სუბიექტური იდეალიზმიც, რომელიც ამ პერიოდში საკმაოდ ფართოდ დაეუფლა ინტელიგენციის ერთ ნაწილს, საფუძვლად დაედო ორივე ამ პოლიტიკურ მიმდინარეობას. თეორიული საფუძვლის ეს ერთიანობა იყო ერთი იმ მიზეზთაგანი, რომელიც ამ ორ პარტიას ერთმანეთთან აახლოებდა და 1904 წელს მათი პოლიტიკური გაერთიანებით დამთავრდა.



რაც შეეხება სოციალ-დემოკრატიულ მოძრაობას, აქაც უკვე 500-იან წლებში გათიშვა მოხდა ლეგალურ მარქსისტებსა — ჟორდანის მეთაურობით და მარქსისტ-ლენინელებს შორის მახარაძის, წულუკიძისა და სტალინის მეთაურობით, რომელთაგან პირველი და ადგა დოგმატური და რევიზიონისტული მარქსიზმის გზას, ხოლო მეორე — შემოქმედებით მარქსიზმის. გზას გაყვა.

ზემოთ ჩამოთვლილი საკითხებიდან წინამდებარე ნაშრომის ამოცანას წარმოადგენს სუბიექტურ იდეალისტური ხაზის გარკვევა ლიბერალ-ხალხოსნების და არახალხოსნურ დემოკრატიულ ახალგაზრდობის ნააზრევში.

## 1. ქართველ ლიბერალ-ხალხოსანთა ნააზრევის სუბიექტურ-იდეალისტური ხასიათი.

ვიდრე 90-იან წლების ლიბერალ-ხალხოსანთა ფილოსოფიური შეხედულებების გამოკვლევას შევეუდგებოდეთ, საჭიროა წინასწარ ხაზი გავუსვათ რამდენიმე გარემოებას: აღნიშნული პერიოდის ქართველ ლიბერალ-ხალხოსნების შეხედულებანი მკვიდრად არიან გადაკვანძული რუსეთის ლიბერალ-ხალხოსნების (მიხაილოვსკის, კარევეის, კირსანოვის და სხვების) შეხედულებებთან, დასავლეთის სუბიექტურ იდეალისტურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებთან. აზრებისა და შეხედულებების ეს გადაკვანძულობა იმდენად მკვიდროა, რომ ხშირად აზრთა სრულ დამთხვევას ვხედავთ. აქედან გამომდინარე, ბევრი მკვლევარი ქართველ ლიბერალ-ხალხოსნებს განიხილავს, როგორც უბრალოდ რუსი ხალხოსნების, ანდა დასავლეთის მოაზროვნეთა მოწაფეებს, რომლებიც თითქოს მხოლოდ იმას იმეორებდნენ, რაც უკვე ნათქვამი იყო მათი „მასწავლებლების“ მიერ. ასეთ შემთხვევაში, ყოველგვარი აზრი ეკარგება 90-იანი წლების ქართველ ლიბერალ-ხალხოსანთა ფილოსოფიური შეხედულების კვლევას, ძართლაც, თუ ისინი მხოლოდ იმეორებდნენ იმას, რაც უკეთესად იყო თქმული მათი რუსი მასწავლებლების მიერ, მაშინ რა ღირსება უნდა ქონდეს მათ განმეორებას.

ასეთი მიდგომა საკითხისადმი, ვფიქრობთ, არსებითად მცდარია და გაუმართლებელი მარქსისტული მეთოდოლოგიით. საკითხის ასეთ დაყენებას მიყვავართ ერთი ხალხიდან მეორეში იდეების მოძრაობის იმ ყალბ ბვალსაზრისთან, რომელიც დიდი ხანია დაგმობილია მარქსიზმის მიერ. იდეები და შეხედულებანი აღმოცენდებიან მაშინ და იქ, სადაც და როდესაც სათანადო სოციალური და ეკონომიური პირობები იქმნებიან ხალხის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აქედან გამომდი-

ნარე, გასაგებია, რომ ის იდეოლოგიური ვითარება, რომელიც 90-იან წლების საქართველოში შეიქმნა, რუსეთის, ანდა დასავლეთის ნააზრევის ცუდ ან კარგ გადამღერებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ იგი ბუნებრივად აღმოცენდა შექმნილ ვითარებაში. მსგავსი საზოგადოებრივ-ეკონომიური პირობები მსგავს იდეებსა და შეხედულებებს წარმოშობენ სხვადასხვა ხალხებში. ხოლო თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ საქართველო რუსეთთან მკვიდროდ იყო დაკავშირებული ეკონომიურად და პოლიტიკურად (ქართველი ახალგაზრდობა ტრიალებდა იმ იდეოლოგიურ ატმოსფეროში, რომელშიაც იზრდებოდა ახალგაზრდობა, როგორც რუსეთში, ისე დასავლეთში), მაშინ გასაგები გახდება, რომ აზრთა თანხმობის და თანმთხვევის მიუხედავად, ეს აზრები ისევე შეიძლება იყვნენ საზოგადოებრივი ცხოვრების შედეგი საქართველოში, როგორც რუსეთში.

ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ ქართველი ახალგაზრდობა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში წარმოშობილ იდეებს ითვისებდა არა მარტო რუსეთის საშუალებით, არამედ უშუალოდ მიემგზავრებოდა დასავლეთ ევროპაში და იქ რუს ახალგაზრდობასთან ერთად ითვისებდა დასავლეთში გავრცელებულ ფილოსოფიურ იდეებს, რომლებიც ხშირად განსხვავებულ გარდატეხას განიცდიდნენ საქართველოსა და რუსეთში. რასაკვირველია, ამით ის არ შეიძლება ითქვას, რომ ქართული აზროვნება, როგორც იდეალისტური ისე მატერიალისტური არ საზრდობდა შესაბამისი მიმდინარეობებით რუსეთში, მაგრამ ლაპარაკი ეპიგონობაზე, უბრალო მოწაფეობაზე და ა. შ. სხვა არაფერს ნიშნავს თუ არა რეციდივს იმ ნილილიზმისა, რომელიც იდეალისტურ აზროვნებას ახასიათებს ცალკე ხალხების ნააზრევის ღირებულები-სადმი.

აქედან გამომდინარე, მართებული იქნება თუ ვიტყვით, რომ 90-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, როგორც სუბიექტურ-იდეალისტური ისე მარქსისტულ-მატერიალისტური, ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი საერთაშორისო სუბიექტურ იდეალისტური და მარქსისტულ-მატერიალისტური ფილოსოფიის სავსებით თვითმყოფი ნაწილია.

შემდეგი გარემოება, რომელსაც ასევე ხაზი უნდა გავესვას, ეს არის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, საზოგადოდ, სუბიექტურ იდეალისტური მიმდინარეობების ღირებულების საკითხი. ხომ არ შეიძლება გაზვიადებულად ჩაითვალოს სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადისადმი დიდი ყურადღების დათმობა და მისი განხილვა ცალკე პერიოდების მიხედვით?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არა, და აი რატომ. 90-იან წლებიდან ხალხოსნური მიმდინარეობა და ის პოლიტიკური პარტიები, რომლებიც მის ნიადაგზე წარმოიშვნენ, წარმოადგენდნენ იმ მთავარ მოწინააღმდეგეს, რომელიც დაუპირისპირდა მარქსიზმს არა მარტო პოლიტიკისა და ეკონომიკის საკითხებში, არამედ აგრეთვე ფილოსოფიაშიც. მარქსისტულ ფილოსოფიას, ისევე როგორც მარქსისტულ მოძრაობას საქართველოში, განვითარება და დამკვიდრება უზღებოდა ისეთივე ბრძოლის გზით, როგორც რუსეთში და დასავლეთში. ამიტომ თუ სათანადოდ არ გაირკვა ის ფილოსოფიური მიმდინარეობანი, რომლებიც 90-იან წლებიდან საქართველოში გზას იკაფავდა მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლაში და ამ ბრძოლაში ეუფლებოდა იგი ქართულ აზროვნებას, შეუძლებელი იქნება საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერული შესწავლა. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ საქართველოში მარქსიზმის საწინააღმდეგო ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა დეტალური გამოკვლევა აუცილებელი პირობაა 90—900 წლების ქართული ფილოსოფიის ისტორიის გარკვევისათვის საზოგადოდ და, კერძოდ, საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლისათვის<sup>1</sup>.

70—80-იან წლების ქართველი ხალხოსნების სოციალური იდეალებისა და ფილოსოფიური თვალსაზრისის გამოკვლევამ გვიჩვენა, რომ არსებითად ყოველი მათგანი წვრილბურჟუაზიული უტოპიური სოციალიზმის დამკველი იყო. ამ სოციალიზმის განხორციელების საშუალებად მათ მიაჩნდათ გონება, ადამიანთა ზნეობრივი სრულყოფა, კრიტიკულად მოაზრე პიროვნება, ინტელიგენცია და ა. შ. მართალია ამ მხრივ ადგილი ჰქონდა აზრთა სხვადასხვაობას, ზოგჯერ სწორ თვალსაზრისსაც ავითარებდნენ პიროვნების როლის შესახებ, მაგრამ საბოლოო ჯამში, მაინც სუბიექტურ ფაქტორს თვლიდნენ თავიანთ საოცნებო სამართლიანი საზოგადოების დამყარების მთავარ ძალად. ეს თვალსაზრისი პირდაპირი დასკვნა იყო იმ სუბიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიური იდეებისა, რომელიც მკვალავდა მათ აზროვნებას. მართალია, გარკვეულ პერიოდში ეს იდეალისტური თვალსაზრისი არ უშლიდა მათ პროგრესული როლი შეესრულებინათ ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მაგრამ 80-იან

---

<sup>1</sup> «ქართველ „ნაროდნიკების“ შესწავლით, ერთი მხრივ, მესამოცე წლების ფილოსოფია ირკვევა უფრო გარკვეულის ნაკვეთით. მეორე მხრივ, არა მარტო მარქსიზმის შემოსვლას ზღის გასაგებად ჩვენს მწერლობაში, არამედ იმ სოციალ-ეროვნულ მიმართულებასაც, რომელიც მეოცე საუკუნის დასაწყისში აღმოცენდა ჩვენში» (ა. ჯო რ ჯ ა ძ ე, თხზულებანი, წიგნი II, გვ. 2).

წლების შემდეგ, როდესაც ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება გარკვეულად დაადგა კაპიტალიზმის გზას, გაღრმავდა კლასობრივი დაპირისპირება და საჭირო გახდა სწორი მეცნიერული მსოფლმხედველობის გამომუშავება, იდეალისტური თეორიები და მათი დამცველი ინტელიგენცია განვითარების ხელშემშლელ, დამაბრკოლებელ ძალად გადაიქცა. ძირითადს ამ შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარების საკითხი წარმოადგენდა.

ვერ გაიგეს რა კაპიტალიზმის ისტორიული როლი საზოგადოების განვითარებაში, წარმოების კაპიტალისტური წესის გამარჯვების ისტორიული აუცილებლობა, ქართველი ხალხოსნები წინაღუდგნენ მას. ისინი ფიქრობდნენ, რომ გონივრული გეგმების შეთხზვით საქართველოს თავიდან ააცილებდნენ განვითარების ამ საფეხურს. ამით ისინი ხელს უშლიდნენ განვითარებას, სოციალიზმის გამარჯვებისათვის წინასწარი პირობების მომზადებას. მეტიც, 90-იანი წლების ხალხოსნები მარქსიზმსაც არ უცხოობდნენ და ასხვაფერებდნენ რა მას თავისებურად, მასაც კაპიტალიზმის წინააღმდეგ თავისი მოსაზრებების გამართლებისათვის იყენებდნენ.

90-იანი წლების ხალხოსნებიდან, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ამ პერიოდის იდეოლოგიურ ბრძოლაში, აღსანიშნავია: ვ. წერეთელი, ა. ნანეიშვილი, გ. ლასხიშვილი, ნ. ხიზანიშვილი, გ. მიაიშვილი, ი. ჭაბადარი, სტ. კრელაშვილი და სხვები. ბევრი ამათგანი რევოლუციური სულისკვეთებით იყო გატაცებული 80-იან წლებში, მაგრამ 90-იან წლებიდან ლიბერალიზმის ბანაკში გადაბარგდა, ძველი, პატრიარქალური ცხოვრების, ანდა კაპიტალიზმის აპოლოგეტი გახდა. პოლიტიკურ და სოციალურ შეხედულებათა ცვალებადობის შესაბამისად, ცვლილება მოხდა აგრეთვე მათ ფილოსოფიურ თვალსაზრისში. მართალია მათი ფილოსოფიური შეხედულებები 70—80-იან წლებშიც იდეალიზმით იყო გამსჭვალული, მაგრამ მაშინ თავიანთი ფილოსოფიური შეხედულებებიდან, ცხოვრების ზეგავლენით, ისინი ხშირად მართებულ დასკვნებს აკეთებდნენ. ამიტომ ვწერდით, რომ იდეალიზმი ხელს არ უშლიდა მათ საქართველოს ცხოვრების განვითარების გარდუვალობის იდეის დამცველი ყოფილიყვნენ და ბრძოლა ამ იდეისათვის მთავარ ამოცანად და სათაყვანებელ კერპად გაეხადათ.

90-იანი წლებიდან კი მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა, აქ ხალხოსნების იდეალისტურმა თვალსაზრისმა უფრო თანმიმდევრული ხასიათი მიიღო, რომელიც შედარებით სრულყოფილად ჩამოყალიბდა ა. ჭორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის და სხვების ნაწერებში.

ამრიგად, მთელი ხალხოსნური მოძრაობა, ფილოსოფიური გან-  
ვითარების მხრივ, ერთ საერთო ხაზს წარმოადგენს დაწყებული 70-  
იანი წლების ხალხოსნებიდან — გრ. თარბანმოურავიდან, ნ. ინაშვი-  
ლიდან და სხვებიდან 900-იან წლების მოღვაწეებამდე (ა. ჯორჯაძე და  
ვ. ჩერქეზიშვილი).

ეს განვითარება აქ იმ მხრივ ხდება, რომ სუბიექტური იდეალიზ-  
მი თანდათან თავისუფლდება დასაწყისში გარკვეული პროგრესული  
ელემენტებისაგან, სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისით არა თა-  
ნამიმდევრობისაგან და 90-იან წლებიდან დაწყებული იგი სრულიად  
თანმიმდევრულ სახესღებულობს. მდგომარეობა, ჩვენის აზრით, გარ-  
და სხვა სოციალ-ეკონომიური მიზეზებისა, გაპირობებული იყო მარ-  
ქსისტული მატერიალისტური ფილოსოფიის გავრცელებით. მარქსიზმ-  
თან დაპირისპირებაში მან სცადა თავისი არსებობის გამართლება,  
თავისი არგუმენტების სრულქმნა და დაზუსტება, არა თანმიმდევრუ-  
ლობათაგან განთავისუფლება. შედეგი ის იყო, რომ როგორც აღვნიშ-  
ნეთ, 900-იან წლებში ხალხოსნების ფილოსოფიურ შეხედულებათა  
ევოლუცია სრული სახით სუბიექტური იდეალიზმის ჩამოყალიბებით  
დამთავრდა.

სუბიექტური იდეალიზმის განვითარების ამ საერთო გზაზე  
მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ვ. წერეთელმა, რომლის შეხედუ-  
ლებანი უმთავრესად 90-იანი წლებიდან გამოიკვეთა. თავის „მოგო-  
ნებებში“, რ. ფანცხავა (ხომლედი) ეხებოდა რა უურნალ „თეატრის“  
დაარსებას, წერდა, რომ ამ უურნალის საშუალებით საქართველოში  
უნდა შეგვეტანა სრულიად ახალი, მარქსისტული მსოფლმხედველობა.  
„მაშინ მე და ვასილ წერეთელი საქართველოში პირველ მარქსი-  
სტებად ვითვლებოდით“<sup>1</sup>. ასევე, მარქსის ნამდვილ მიმდევრად და  
მარქსიზმის წარმომადგენლად თვლიდა თავის თავს ვ. წერეთელიც.  
თუმცა, ცხადია, ნამდვილად არც რ. ფანცხავა და არც ვ. წერეთელი  
მარქსისტები არ ყოფილან. მიუხედავად ამისა, უდავოა, რომ ვ. წერე-  
თელი მარქსიზმის გავლენას განიცდიდა. ამ გავლენის შედეგად მან  
ხელი მოკიდა ისეთი საკითხების გარკვევას, როგორიცაა კაცობრიობის  
განვითარების ისტორიული პროცესი, მისი კანონზომიერებისა და  
განმსაზღვრელი საფუძვლების საკითხი, კაპიტალიზმის, როგორც გარ-  
კვეული წარმოების წესის არსი და მისი ისტორიული აუცილებლობა  
და სხვ. მაგრამ ამ საკითხების ახსნისას მას ყოველთვის ხალხოსნური  
თვალსაზრისი ამძიმებდა და სუბიექტური იდეალიზმის ფარგლებს  
ვერ გაცილდა

<sup>1</sup> რევოლუციის მატჩანე. 1923, № 2.

ვ. წერეთლის, ისევე როგორც ხალხოსნური იდეოლოგიის სხვა მრავალი წარმომადგენლის მსოფლმხედველობა უხვად იყო ნასაზღვრეები სპენსერის ორგანული თეორიის იდეებით, ევოლუციონიზმითა და სოციალური დარვინიზმით. მართალია იგი სწორად სვამდა საკითხს ისტორიის, როგორც კანონზომიერი პროცესის შესახებ, მაგრამ ამ პროცესსა და კანონზომიერებას ის განიხილავდა როგორც იდეალისტი და არა მატერიალისტი.

ვ. წერეთლის აზრით, საზოგადოების განვითარება პირველყოფილ მდგომარეობაში არსებულ ადამიანთა თანასწორობის დარღვევით იყო გამოწვეული, რომლის შედეგს წარმოადგენდა შრომის განაწილება მამაკაცსა და დედაკაცს შორის, სამუშაო იარაღების განვითარება, დაპირისპირებული კლასების წარმოშობა, რომლებიც სხვადასხვა ფორმით არსებობდნენ მონათმფლობელობის, ფეოდალიზმისა და კაპიტალიზმის დროს. მაგრამ, რატომ მოხდა შრომის ეს პირვანდელი დანაწილება? — იმიტომ, გვიპასუხებს ავტორი, რომ ცეცხლის აღმოჩენის შემდეგ ადამიანები დარწმუნდნენ ასეთი დანაწილების აუცილებლობაში. ქალმა, როგორც უფრო სუსტმა არსებამ, აირჩია საოჯახო საქმე, ხოლო მამაკაცმა, როგორც უფრო ძლიერმა და მოქნილმა — მეტეზეობა, ნადირობა და ა. შ.

ასევე, ფიქრობს ავტორი საზოგადოების მოპირდაპირე კლასებად დანაწილების შესახებაც. მთავარი ის კი არაა თუ რამ განსაზღვრა კლასების წარმოშობა, როგორია კლასების არსებობის ეკონომიური საფუძველი, არამედ ის თუ რა როლს ასრულებენ ისინი ისტორიაში. „როცა მუშა ხალხის მნიშვნელობაზედ ვლაპარაკობთ, — წერს ვ. წერეთელი, მარტო იმის განსაზღვრა კი არა კმარა, თუ როგორ ცხოვრობს, რას ჭამს, რას სვამს იგი, არამედ უნდა განისაზღვროს ის, თუ რა მნიშვნელობა აქვს მას კაცობრიობის ისტორიაში“<sup>1</sup>. მთავარი ისაა, რომ მონების გარეშე არ შეიქმნებოდა ბერძნული კულტურა, თანამედროვე მუშათა კლასის გარეშე არ იქნებოდა თანამედროვე მწერლობა და მეცნიერება<sup>2</sup>. აქედან ავტორი ასკვნის იმ მიზეზების ან „კანონების“ შესახებ, რომელთაც განსაზღვრეს თანამედროვე ცივილიზაციის წარმოშობა. ესენია: შრომისაგან თავისუფალი ადამიანების წარმოშობა, ვაჭრობის განვითარება, რომელმაც სხვადასხვა ხალხები შეახვედრა ერთმანეთს, ადამიანის ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებათა წარმოშობა.

1 თეატრი, 1888, № 41, 42

2 იქვე

ასეთია ვ. წერეთლის ისტორიული კონცეპცია ჟურნალ „თეატრ-ში“, რომლის შესახებაც რ. ფანცხავა წერდა, რომ მარქსიზმი შემოგვქონდაო. აქ სიტყვაც არაა დამრული საზოგადოებისა და მისი ცივილიზაციის განვითარების ნამდვილი მიზეზების შესახებ და ამიტომ, ცხადია, აქ მარქსის ისტორიული თვალსაზრისის ნასახიცი არაა.

შემდეგში, ვ. წერეთელი უფრო აზუსტებს თავის ისტორიულ თვალსაზრისს და კონკრეტულად სვამს საკითხს იმის შესახებ, თუ რა არის საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ძალა, სად უნდა ვეძებოთ ამ განვითარების საფუძველი.

დასმულ საკითხზე პასუხის გაცემაში ვ. წერეთელი ფაქტორების თეორიის თვალსაზრისზე დგას, რომელიც 80-იან წლებში პირველად ნ. ხიზანიშვილმა შემოიტანა ქართულ აზროვნებაში. ვ. წერეთელი უფრო ავითარებს ხიზანიშვილის მიერ წამოწყებულ თვალსაზრისს, რითაც იგი ნიადაგს უმზადებს ი. ფანცხავას (ფხას) და სხვებს. ამასთან, ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ ფაქტორების შესახებ მისი თვალსაზრისი არამც თუ არ ეწინააღმდეგება მარქსს, არამედ „ეხმარება იმ სისტემის აშენებას, რომელიც — მისი აზრით, — მარქსმა დაუშთავრებელი დატოვა“<sup>1</sup>.

ვ. წერეთლის აზრით, საზოგადოების განვითარების მიზეზების ახსნისას საქმე გვაქვს ფაქტორების წრესთან, რომლებიც ერთმანეთს განსაზღვრავენ და ამ განსაზღვრულობით ერთმანეთის განვითარებას უწყობენ ხელს. ასე რომ „პროგრესი შედეგია სხვადასხვა ფაქტორების ერთმანეთზე ზემოქმედებისა“. ამიტომ, ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომელი რომელს განსაზღვრავს: მეცნიერება მოსახლეობას, თუ მოსახლეობა მეცნიერებას, ეკონომიური ურთიერთობა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მდგომარეობას თუ ეს უკანასკნელები პირველს. ყველა ისინი, ტოლღირებულოვანი არიან, „თითოეულ ფაქტორს შეაქვს ამ საერთო მოძრაობაში თავისი წვლილი“<sup>1</sup>. ვ. წერეთლის აზრით, თვითეული ფაქტორის მიმართულების გარკვევაში გვეხმარება ევოლუციის კანონი, რომელიც ერთნაირად მოქმედებს ბუნებასა და საზოგადოებაში. ამ კანონზე დამყარებით შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ თვითეული ფაქტორის განვითარებას. ასე მაგალითად, მეცნიერებაში პასტერის მიერ მიკროსკოპულ ორგანიზმების აღმოჩენამ გამოიწვია ბაქტერიოლოგიის განვითარება და საზოგადოდ ბუნებისმეტყველების წინსვლა, ბუნებისმეტყველების განვითარებამ, თავის მხრივ, გამოიწვია ტექნიკის განვითარება, ხოლო უკანასკნელმა, მსხვილი წარ-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 125.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე

მოების განვითარება: მაგრამ, თავის მხრივ, მსხვილი წარმოების განვითარებამ გამოიწვია ტექნიკისა და მეცნიერების განვითარება, რადგან ევოლუციის კანონი აქაც ისევე მოქმედებს, როგორც პირველ შემთხვევაში. აქედან ავტორი საკვებით ლოგიკურად მიდის იმ დასკვნასთან, რომ „რაკი ერთი ფაქტორის მიმართულება გამოვიცანით, ადვილია მეორე ფაქტორის მიმართულებაც გავიგოთ. ყველა ფაქტორი ერთმანეთს ესაბამება, ერთმანეთს ხელს უწყობს, ერთს მთლიან საქმეს ჰგავს. კანონი ევოლუციისა ეხება არა მარტო ერთ ფაქტორს, არამედ ყველა ფაქტორს, რადგან ამ ფაქტორებს ორგანული კავშირი აქვთ ერთმანეთთან“<sup>1</sup>. ხოლო, თუ საზოგადოებრივი ორგანიზმი ფაქტორების ერთობლიობას წარმოადგენს, თვითეული ფაქტორი კი ევოლუციის კანონს ექვემდებარება, მაშინ გასაგებია, რომ მთელი საზოგადოებრივი ორგანიზმი ევოლუციის კანონსაა დაქვემდებარებული.

ვ. წერეთელი ცდილობს, ფაქტორების აღნიშნულ გაგებაზე დამყარებით, ეკლექტიკურად შეაერთოს მარქსიზმი სპენსერის ორგანულ თეორიასთან. „აზრი, — წერს იგი, — რომ საზოგადო ფაქტორები წარმოადგენენ ერთ ორგანულ მთლიანს ორგანიზმს — შეესაბამება ერთმანეთს, როგორც სხეულის ნაწილები, და რომ თვითოეული ფაქტორის წყალობით ჩვენ შეგვიძლია დანარჩენი ფაქტორებიც წარმოვიდგინოთ, ეკუთვნის მარქსს და არის მისი უდიდესი ღვაწლთაგანი. მისი შეცდომა მხოლოდ ის იყო, რომ ეკონომიურ ფაქტორს აძლევდა უპირატესობას. ორგანიზმში არაფერს არა აქვს უპირატესობა; ყველა ასო და საღსარი თანასწორად საჭიროა“<sup>2</sup>,

ამრიგად, უგულებელყოფს რა იმ სპეციფიურობას, რომელიც ერთმანეთისაგან არსებითად განასხვავებს მარქსიზმში ბაზისისეულ და ზედნაშენისეულ, განმსაზღვრელ და განსაზღვრულ საზოგადოებრივ მოვლენებს, ვ. წერეთელი მათ ერთ სიბრტყეზე ათავსებს. ამით მას „შესწორება“ შეაქვს მარქსისტულ ფილოსოფიაში, რითაც სურს იმ განსხვავების მოსპობა, რომელიც არსებობს სპენსერის ორგანულ თეორიასა და მარქსის ისტორიულ მატერიალიზმს შორის.

ევოლუციის კანონი არ არის ერთადერთი კანონი, რომელსაც ბუნებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზმის განვითარება ექვემდებარება. ევოლუციის კანონს ყოველთვის თან ახლავს არსებობისათვის ბრძოლის კანონი, — წერს ვ. წერეთელი. ბრძოლა წარმოებს მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროში, ადამიანთა საზოგადოებაში, აზრებში და ა. შ. ამასთან, ევოლუციისა და არსებობისათვის ბრძოლის კანონი

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 125

<sup>2</sup> იქვე



თავისი შედეგებით ერთმანეთის საწინააღმდეგოა. ევოლუციის კანონი განვითარების თანდათანობას გულისხმობს, არსებობისათვის ბრძოლა კი ხშირად თანდათანობის საწინააღმდეგოა და კატასტროფებს იწვევს. თუ ბიოლოგიის სფეროში კატასტროფები გამორიცხულია, სოციალურ სფეროში ბრძოლის შედეგი კატასტროფაა. „ევოლუცია საზოგადოებრივი წყობილებისა ის არის, — წერს ვ. წერეთელი, — რომ კოოპერაცია, თანამშრომლობა, მსხვილი წარმოება თანდათან იჭერს ინდივიდუალური მუშაობისა და წარმოების ადგილს. მაგრამ ეს პროცესი მშვიდობიანად არ წარმოებს, ბიოლოგიურ თანდათანობას უარყოფს. მსხვილი წარმოება მომაკვდინებელ ბრძოლას უცხადებს წვრილ წარმოებას, ახალი მანქანა აუქმებს ძველ მანქანებს; ახალი დიდი წარმოება ჰკლავს ძველ წვრილ წარმოებას; ერთის სიცოცხლე სულს უხუთავს, მძოვრად ჰხდის მეორეს“<sup>1</sup>.

აქედან ორ დასკვნას აკეთებს ვ. წერეთელი, რომელთაგან ორივე მარქსის ისტორიული თვალსაზრისის „შესწორებას“ ისახავს მიზნად. ჯერ ერთი, რომ ბრძოლა არსებობისათვის საზღვადობაში წარმოებს არსებითად სოციალურ კლასებს შორის. ვ. წერეთლის აზრით, ასეთი ბრძოლა არსებობდა როგორც ფეოდალურ საზოგადოებაში, ისევე და უფრო მძაფრად წარმოებს კაპიტალისტურ საზოგადოებაში. მაგრამ, ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ კლასების ამ ბრძოლას, რომელიც ევოლუციის საწინააღმდეგოა, მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობა ქონდა წინათ და ასეთივე მნიშვნელობა აქვს კაპიტალისტურ საზოგადოებაშიაც. ამგვარად, დაპირისპირებული სოციალური ჯგუფების ბრძოლა კლასობრივ საზოგადოების მამოძრავებელ ძალას კი არ წარმოადგენს, რომელსაც მარქსის აზრით, პროლეტარულ რევოლუციასთან და სოციალიზმის გამარჯვებასთან მივყევართ. პირიქით, ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ მას მხოლოდ დამღუპველი შედეგები მოაქვს საზოგადოებისათვის.

მეორე, ვ. წერეთლის აზრით, „დასები და ახალი იარაღები ჩნდებიან ერთსა და იმავე დროს. რაკი ჩნდება ახალი იარაღი, მის მპყრობელს ძალა და უფლებაც ემატება. დასი ნელნელა იზრდება. იმავე დროს იზრდება მისი სიმდიდრეც და როდესაც ახალი კლასი თავის გავლენითა და სიმდიდრით ძველ კლასს უსწორდება, მაშინ უცხადებს ამ უკანასკნელს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას. როგორც ყველგან აქაც კატასტროფა, უცაბედი ცვლილება მოხდება ხოლმე. ახალი კლასი არასოდეს არ მოახდენს ძველი კლასის ლიკვიდაციას ნელ-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 125

ნელა<sup>1</sup>. მოცემულ შემთხვევაში, ვ. წერეთელი უშუალოდ რუსეთისა და საქართველოს მარქსისტებს უპირისპირდება და ფიქრობს, რომ სანამ პროლეტარიატი არ გადაქცეულა საზოგადოების უმრავლესობად და ერთად ერთ გაბატონებულ ძალად მისი მოპირდაპირე კლასის მიმართ, საერთოდ მის ბრძოლაზე და გამარჯვებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. ამ შემთხვევაში ავტორი გამოდიოდა იმ მოსაზრებიდან, რომ რუსეთში და საქართველოში კაპიტალიზმი მნიშვნელოვან ძალას არ წარმოადგენს, მით უმეტეს ის უგულებელყოფდა ქართული პროლეტარიატის არსებობას და ამიტომ, გაუმართლებლად თვლიდა ქართველი მარქსისტების აზრს (საქართველოში და აგრეთვე რუსეთშიაც) მოსალოდნელი პროლეტარული რევოლუციის შესახებ.

ვ. წერეთლის პრაქტიკული დასკვნა აქედან ნათელია. მისი აზრით, იმ ქვეყნებში (და მათ შორის საქართველოშიც), რომლებშიც კაპიტალიზმი დღემდე ვერ განვითარებულა, მას არც შემდეგში შეიძლება ქონდეს დიდი მომავალი. საქმე იმაშია, რომ კაპიტალიზმის განვითარებისათვის საჭიროა უმაღლესად განვითარებული ტექნიკა; ხოლო სანამ რუსეთსა და საქართველოში ტექნიკა თანამედროვე ევროპის ტექნიკის დონეს მიაღწევდეს, კაპიტალიზმი ევროპაში შეიცვლება სხვა უფრო მაღალი ეკონომიური ფორმით. ხოლო რაკი ეს მოხდება, წერს ვ. წერეთელი, ყოვლად შეუძლებელი იქნება სხვა ქვეყნებში კაპიტალიზმის არსებობა. „ამიტომ კაპიტალისტური განვითარების მხრივ ისეთი ჩამორჩენილი ქვეყნები, როგორცაა რუსეთი და საქართველო უშუალოდ გადმოიღებენ და შეითვისებენ ამ კაპიტალიზმის შემცველ მაღალ ეკონომიურ. ფორმას“<sup>2</sup>.

ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ საქართველო ერთ წერტილზე იყოს გაჩერებული და უცადოს სანამ ეს უმაღლესი ფორმა განხორციელდებოდეს ევროპაში? — არა, უპასუხებს ვ. წერეთელი. საჭიროა ხელი შევუწყოთ წვრილ მესაკუთრეთა განმტკიცებას, რომელიც სრულებითაც არაა, მისი აზრით, კონსერვატული ელემენტი და წინსვლის უნარს მოკლებული. ეს წვრილი მესაკუთრე უნდა შევიაარალოთ თანამედროვე ტექნიკით და მათი გაერთიანებით სხვადასხვა ამხანაგობებსა და ასოციაციებში, თავიდან ავიცილოთ კლასთა ბრძოლა, მოსახლეობის გაპროლეტარება. მაგრამ ასოციაციები არ შეიძლება განვიხილოთ, ფიქრობს ვ. წერეთელი, როგორც საზოგადოების ყველა უბედურებათა განმკურნებელი და ის საოცნებო მომავალი, რომელსაც ესწრაფვის კაცობრიობა. პირიქით, მათ მხოლოდ უნდა „მოაახლოონ

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 125.

<sup>2</sup> „ივერია“, 1895, № 142.

ის მომავალი, რომელიც ყველას იხსნის უბედურებისაგან, ყველას განთავისუფლებს სიღარიბისაგან. რაც უფრო მალე იქნება ეს დრო, მით უკეთესი იქნება ერის ფიზიკური, გონებრივი, და ზნეობრივი მდგომარეობისათვის. მაგრამ რა საშუალებით შეუძლიან ასოციაციებს მოახლოონ ეს მომავალი? — ცნობიერების გავრცელებით ხალხში<sup>1</sup>, პასუხობს ვ. წერეთელი.

ამგვარად, თუ ზემოთ, როდესაც ფაქტორების შესახებ ვ. წერეთლის თვალსაზრისს ვახასიათებდით და იქ იგი ცნობიერებას ასე თუ ისე საზოგადოების ერთ ფაქტორად თვლიდა, ამბობდა, რომ „ხან ახალი აზრი უსწრებს საზოგადოებრივ წესწყობილებას, ხან საზოგადოებრივი წესწყობილება უსწრებს ახალ აზრს. ორივე ერთმანეთის მიზეზია და ერთმანეთს ეთანხმება“<sup>2</sup>, აქ, პირიქით, გვერღზე ტოვებს ამ აზრსაც და პირდაპირ ამბობს, რომ ცნობიერება ერთადერთი ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარებას. აქედან გასაგებია მისი დასკვნაც: „იდეა, აზრი ამგვარი წესწყობილებისა (ე. ი. რომელიც უნდა განხორციელდეს ევროპაში კაპიტალიზმის შემდეგ — ვ. გ.) ცხადია, ელვის სისწრაფით მოიფინება მაშინ მთელს ქვეყნიერებაზედ და როდესაც კაცობრიობა შეიგნებს, იწამებს ახალი წესის უპირატესობას, რაღა დაუშლის მის სურვილის ასრულებას“<sup>3</sup>.

ასეთია ვ. წერეთლის სრულიად ლიბერალურ ხალხოსნური, სუბიექტურ-იდეალისტური დასკვნა. ვ. წერეთელი თავის მსჯელობაში ამ დასკვნების მისაღებად უხვად სარგებლობს პოლიტიკური ეკონომიის მასალით. მაგრამ ჩვენ მას აღარ შევეჩვებით, რადგან ამ მხრივ საკითხი კარგათაა გარკვეული სპეციალისტი-ეკონომისტების მიერ<sup>4</sup>.

ვ. წერეთლის ფილოსოფიური ნააზრევიდან საინტერესოა აგრეთვე მისი მსჯელობა მეცნიერული და მხატვრული შემეცნების საკითხებზე. ეს მხარე მისი ნააზრევისა იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც აქ ის ავითარებს გარკვეულ თვალსაზრისს ცნების რაობისა და საგანთა და მოვლენათა რაოდენობრივ და თვისობრივ გარკვეულობათა შესახებ. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი ვრცელი ნარკვევი ორ ნაწილად — „კრიტიკული წერილები“ სათაურით.

მართალია ამ ნაშრომის ძირითადი მიზანია დაადგინოს, თუ რა საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები აქვთ მეცნიერებასა და ხელოვნებას, მაგრამ, ამასთანავე, ვ. წერეთელი გვერდს ვერ უკლის ზოგი-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 147

<sup>2</sup> იქვე № 125.

<sup>3</sup> „ივერია“, 1895, № 148.

<sup>4</sup> Г. Мегрелишвили, Грузинская общественно-экономическая мысль второй половины 19 века и начала 20 века, т. II, 1959,

ერთი ფილოსოფიური საკითხის დასმას. უკანასკნელთაგან მეტად მნიშვნელოვანია საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ გავიგოთ განსხვავება საგნებსა და მოვლენებს შორის. მართალია, აქ ვ. წერეთელი არ ეხება იმას, თუ რას წარმოადგენენ ეს საგნები და მოვლენები, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მიხედვით როგორ ესმის მას ცნობიერებისა და საგნების მიმართება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ვ. წერეთლის მსჯელობა მაინც ინტერესსმოკლებული არაა.

განიხილავს რა მეცნიერებისა და ხელოვნების მიმართებას გარემომცველ საგნებთან და მოვლენებთან, ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ ამ შემთხვევაში მეცნიერება ემყარება უმთავრესად გონებას, საგნებისა და მოვლენების ანალიზს გონების საშუალებით, ხოლო ხელოვნება — გრძნობებს, გრძნობად მონაცემებს, რასაკვირველია, პირველი არ გამოირიცხავს აგრეთვე გრძნობების საჭიროებას, ისევე როგორც უკანასკნელი — გონების მოქმედებას.

ვ. წერეთელი კონკრეტული მაგალითით აჩვენებს თავის თეალაზრისს. იგი განიხილავს შექსპირის „ოტელოს“. სიყვარულის ერთი და იგივე ობიექტი „ოტელოში“ ბადებს ორ საწინააღმდეგო გრძნობას: გრძნობას სიყვარულისა და გრძნობას იქვიანობისას. ხელოვნების თავისებურებას ვ. წერეთელი იმაში ხედავს, რომ ხელოვანი, მოცემულ შემთხვევაში შექსპირი, კი არ ამტკიცებს ამ ორი საწინააღმდეგო გრძნობის შეთავსების შესაძლებლობას ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე პიროვნებაში, არამედ უბრალოდ მოგვითხრობს ერთ მაგალითზე, თუ როგორ მოხდა ოტელოში ამ საწინააღმდეგო გრძნობათა ბრძოლა. მეცნიერი კი ასე ვერ მოიქცევა. „მან უნდა ჯერ გამოიძიოს, შესაძლებელია თუ არა მსგავსი მოვლენა ადამიანის სულიერ მდგომარეობაში, და როდესაც დარწმუნდება, რომ ეს შესაძლებელია, უნდა შეადაროს კიდევ ყველა ეს მსგავსი მონათესავე მოვლენები სხვა მოვლენებს. სანამ არ მიაღწევს ბოლოს იმ სულ უბრალო საერთო თვისებას, ანუ მიზეზს, რომლის შემწეობითაც ადვილი ასახსნელი იქნება თვითვეული მოვლენა“<sup>1</sup>.

სხვა მოვლენებთან ასეთი შედარების გზით მეცნიერი დაასკვნის, რომ ადამიანში ადვილი აქვს ერთმანეთის საწინააღმდეგო გრძნობებს. ე. ი. იქ ყოველ გრძნობას თავისი ანტაგონისტი, თავისი მოწინააღმდეგე გრძნობა ჰყავს. „ცნოვრება არის მუდმივი ბრძოლა ამ გრძნობებისა, მუდმივი ბრძოლა კეთილისა და ბოროტისა“. კეთილი და ბოროტი გრძნობების შედარება გვიჩვენებს მათ შორის არსებულ

<sup>1</sup> „კრებული“, 1899, № V, გვ. 18.

მსგავსებას. ისინი „წარმოსდგნენ ჩვენთა სასარგებლოდ არსებობისათვის ბრძოლაში“.

თითოეული ბოროტი გრძნობა ოდესღაც კეთილი იყო, მაგრამ შეცვლილ ვითარებაში ბოროტად შეიცვალა. „აქედან შეიძლება გამოვიყვანოთ ის დასკვნა, — წერს ვ. წერეთელი — რომ ყოველ გრძნობას ერთი და იგივე წყარო აქვს, ერთისა და იმავე მიზეზისაგან წარმოსდგება. განსხვავება გრძნობასა და გრძნობას შუა — ზნეობრივის მხრით, — არის მხოლოდ რაოდენობითი და არა ვითარებითი. თუ ერთი გრძნობა კეთილად მიგვაჩნია და მეორე ბოროტად, ეს იმიტომ რომ პირველს მოაქვს მეტი სარგებლობა, ვიდრე მეორეს“<sup>1</sup>.

ვ. წერეთლის აზრით, გრძნობების არსებობა დამოკიდებულია მათი გამომწვევი მიზეზების, ე. ი. გარეშე პირობების არსებობაზე. ასე რომ „ყოველი გრძნობა იბადება საჭიროების გამო, ჩვენდა სასარგებლოდ, გარეშე პირობების ზეგავლენით, და მოითხოვს, სახამ არ გამჭრალა, დაკმაყოფილებას“<sup>2</sup>.

აქ ორი გარემოებაა საინტერესო: ვ. წერეთელი, ჩვენი აზრით, მართებულად აღნიშნავს გრძნობათა ობიექტური და სუბიექტური მხარეების შესახებ. გრძნობათა ობიექტური საფუძველია გარეშე პირობების არსებობა, ადამიანზე მათი ზემოქმედება, მაგრამ თავისთავად ეს პირობები არ ექვემდებარება მათი ზემოქმედების ჩვენს სუბიექტურ შეფასებას. ისინი არ არიან არც ბოროტი და არც კეთილი. ამ უკანასკნელ კატეგორიებს ჩვენ ვუყენებთ იმ შედეგებს, რომელსაც ჩვენს გარეთ არსებული პირობები იწვევენ ჩვენში, ჩვენზე ზემოქმედების შედეგად. მაგრამ აქ ვ. წერეთელი არ ლაღატობს თავის სუბიექტურ იდეალისტურ თვალსაზრისს და ფიქრობს, რომ გრძნობათა შეფასებაში კეთილის ან ბოროტის მიხედვით, მთავარია არა სოციალური გარემო, არა კლასობრივი და საზოგადოებრივ-ეკონომიური მდგომარეობა შემფასებლისა, არამედ ის თუ რამდენად სასიამოვნო ან უსიამოვნო, რამდენად სასარგებლო ან არა სასარგებლოა ინდივიდისათვის ეს გრძნობები. ასეთი თვალსაზრისი, როგორც აღვნიშნეთ. იდეალისტური თვალსაზრისი, რადგან ინდივიდუალური სარგებლიანობის პრინციპით არ შეიძლება სიბოროტის ან სიკეთის განსაზღვრა. აქ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სოციალური სფერო და ამიტომ სათანადო გრძნობათა შეფასებისას ადამიანი მოქმედებს როგორც სოციალური და არა ბიოლოგიური არსება.

<sup>1</sup> „ქრებული, 1899, № 5, გვ. 19.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 20

მეორე გარემოება, რომელიც ასევე ინტერესსმოკლებული არაა, ესაა ვ. წერეთლის თვალსაზრისი რაოდენობრივ და თვისობრივ გარკვეულობათა შესახებ. ვ. წერეთელი სვამს საკითხს ადამიანთა გარეთ არსებული საგნებისა და მოვლენების შესახებ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ. ავტორი არ განიხილავს საკითხს იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ადამიანის გარეთ არსებული სამყარო. ამიტომ ძნელია მოცუბულ კონკრეტულ შემთხვევაში მისი თვალსაზრისის შესახებ რაიმეს თქმა. მაგრამ მივიღოთ იგი ისე, როგორც ავტორსა აქვს წარმოდგენილი: არსებობს გარე სამყარო და ადამიანი, რომელსაც შეგვრძნებებისა და აზროვნების უნარი აქვს. ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს ეს გარე სამყარო. მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს შემეცნება? იგი მდგომარეობს იმის ჩვენებაში, გვეუბნება ვ. წერეთელი, რომ საგნებსა და მოვლენებს შორის თვისებრივი („ვითარებითი“) განსხვავება კი არ არის, არაქედ მხოლოდ რაოდენობრივი. „განსხვავება მოვლენებსა და საგნებს შორის არის რაოდენობითი და არა ვითარებითი — წერს ვ. წერეთელი. ამიტომ, მეცნიერება იმასა ცდილობს, რომ ამ მოვლენებსა და საგნებს შორის მსგავსება იპოვოს. და რადგან ყოველი საგანი და მოვლენა სულ უბრალოდ მატერიისაგან და მოძრაობისაგან არის წარმოდგენილი, მეცნიერება ყოველივე რთულ საგანს და მოვლენას ამატერიასა და მოძრაობას უახლოებს, ე. ი. გვაგებინებს, უბრალო მატერიამ და მოძრაობამ რაგვარად, შეადგინეს, რაგვარად შექმნეს რომელიმე რთული საგანი ანუ მოვლენა“<sup>1</sup>.

ჩვენი აზრით, ვ. წერეთელი მართებულად აღნიშნავს, რომ საგნები და მოვლენები მოძრავი მატერიის კონკრეტულ ფორმებს წარმოადგენენ. მაგრამ აქედან არასწორ დასკვნას აკეთებს იმის შესახებ, თითქოს ამის გამო მატერიალური სამყაროს საგნებსა და მოვლენებში უნდა უარვეყოთ თვისობრივი სხვაობა. მართალია ყველა საგანი მატერიალურია, მატერიის გარკვეული რაოდენობაა, მაგრამ ეს მისი გარკვეულობა მისი თვისობრივი დასრულებულობის მაჩვენებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა ლაპარაკი მატერიალური საგნებისა და მოვლენების მრავალგვარობის შესახებ.

ვ. წერეთლის ეს ცალმხრივი თვალსაზრისი როგორც ცნების ისე შეგვრძნების („გრძნობის“) ბუნების გაუგებრობითაა გამოწვეული. ეხება რა ზოგადის საკითხს მეცნიერებაში და ხელოვნებაში, ვ. წერეთელი მართებულ აზრს გამოთქვამს, როდესაც წერს, რომ ეს ზოგადობა საგნებისა და მოვლენების საერთო ნიშნების საფუძველზე იქმნება, მაგრამ აქედან იგი არასწორი გზით მიდის, როდესაც ზოგადობის საფუძ-

<sup>1</sup> კრებული, 1899, № V, გვ. 20

ვლად მას საგნებისა და მოვლენების რაოდენობრივი მხარე მიაჩნია. „ცნება — წერს ვ. წერეთელი — არის საზოგადო თვისება მსგავსი საგნებისა და მოვლენებისა“<sup>1</sup> ეს „მსგავსობა“ შედარების გზით ყალიბდება. მაგ. „ცნება“ ხე „წარმოსდგა ყველა ხეების ერთმანეთთან შედარებისაგან და ნიშნავს იმას, რაც საერთო აქვს ყველა ხეებს. ეს ცნება არ გაგვახსენებს არც ერთ ხეს კერძოდ: ვაშლის ხეს, მუხისას, წიფლისას და სხვ. არამედ ხეს საზოგადოდ, რომელშიაც გამჭრალა ყოველი კერძო თვისება“<sup>2</sup>. ეს ერთგვარობა იმის შედეგია, ვ. წერეთლის აზრით, რომ ყველა საგანი ერთი და იგივეა, განსხვავება მხოლოდ რაოდენობრიობაშია. ამიტომ, აქედან იგი ბუნებრივად მიდის იმ მცდარ დასკვნამდე, რომ უბრალო რაოდენობრივი და არა თვისობრივი განსხვავებაა აგრეთვე „შეგრძნებასა და აზროვნებას, გრძნობასა და გონებას შორის, ხელოვნებასა და მეცნიერებას შორის და ა. შ. „ყოველი გონებრივი ცნება არის წარმომდგარი გრძნობისაგან, — წერს ვ. წერეთელი. გავიხსენოთ: გონებრივი ცნება მაშინ წარმოდგება, როცა ერთმანეთს შევადარებთ ორს ან მეტ გრძნობას. მაშასადამე, დასაწყისი ყოველივე ცნებისა არის პირველდაწყებითი შთაბეჭდილება ანუ უბრალო გრძნობა. მეორე მხრივ, გრძნობაც ხშირად არის ხოლმე ორ-ყოფი, წარმოადგენს ორი. ანუ რამოდენიმე გრძნობის შედარებას ერთმანეთთან, თუმცა ამ უკანასკნელ შემთხვევაში შედარება არ არის მიზანი თავისთავად. მაგრამ განსხვავება მაინც რაოდენობითი გამოდის და არა ვითარებითი“<sup>3</sup>. ხოლო რადგან მეცნიერება გონებას ემყარება, ხელოვნება კი გრძნობას, ეს უკანასკნელები კი მხოლოდ რაოდენობით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ამიტომ გასაგებია, რომ ვ. წერეთლის აზრით „განსხვავება მეცნიერებასა და ხელოვნებას შორის არის რაოდენობითი. მეცნიერება შეეხება ისეთ საგნებს, რომელთაც ერთად ვერ ხედავს კაცი და მოაქვს სარგებლობა არა პირდაპირ, არამედ შორეულათ, შუამავლობით, ხელოვნება კი შეეხება იმგვარ საგნებსა და მოვლენებს, რომლებსაც კაცი ერთად ხედავს და აქვს პირდაპირი კავშირი მასთან“<sup>4</sup>.

ისევე როგორც გრძნობათა ღირებულების კრიტერიუმია ინდივიდუალური სარგებლიანობა და სიამოვნება, საბოლოო ჯამში ასეთავეა გონების ცნებებისა და თეორიების ღირებულების კრიტერიუმი. ამიტომ მეცნიერული ცოდნისა და ხელოვნების ღირებულების განმსა-

1 კრებული, 1899, № V, გვ. 22

2 იქვე, გვ. 21

3 იქვე გვ. 27.

4 იქვე, გვ. 27.

ზღვრელი ბიოლოგიური სუბიექტია და არა სოციალური ადამიანი. ასეთია ვ. წერეთლის საბოლოო სუბიექტურ-იდეალისტური დასკვნა.

90-იან წლების ქართულ ლიბერალ-ხალხოსნებს შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ა. ნანეიშვილსა და გ. ლასხიშვილს. მართალია მათ ნაწერებში წმინდა ფილოსოფიური პრობლემები არაა დასმული, მაგრამ რამდენადაც მათთანაც დიდი ადგილი უკავია საკითხს კაპიტალიზმის გამარჯვების შესახებ ცალკეულ ქვეყნებში, ამდენად მათი მსჯელობის განხილვა საინტერესოა აგრეთვე ფილოსოფიური თვალსაზრისით.

ა. ნანეიშვილი, ისევე როგორც სხვა ლიბერალი ხალხოსნები, სუბიექტური სოციოლოგიის თვალსაზრისზე დგას. მას სათანადოდ არ ესმის ცხოვრების ობიექტური დიალექტიკური პროცესი. ამიტომ ის განვითარების მთავარ ძალას ხედავს გონებაში, არსებულისადმი კრიტიკულად განწყობილ ინტელიგენციაში.

80-იანი წლებში ა. ნანეიშვილმა სწორად განსაზღვრა ხალხოსნური მოძრაობის ორი პერიოდი, რომელთაგან ერთი ხასიათდებოდა უფრო მშვიდობიანი განვითარებით და მიზნად ისახავდა იდეურ სამზადისს არსებული წყობილების შეცვლისათვის (ლავროველების პერიოდი), ხოლო მეორე უფრო პრაქტიკულ რევოლუციური ხასიათისა იყო (ბაკუნინი, ტკაჩევი) და უშუალოდ ხალხოსნურ-რევოლუციურ მოქმედებას ისახავდა მიზნად.

ა. ნანეიშვილმა სწორად შენიშნა, რომ ხალხოსნურ-რევოლუციური მოძრაობის წარმოშობის მიზეზი იყო არა ჩინოვნიკების უვარგისობა რუსეთის სახელმწიფოში, არამედ რევოლუციურ მოძრაობას, ისევე როგორც ჩინოვნიკობის უვარგისობასაც რუსეთის ცხოვრების წყობის უვარგისობა განსაზღვრავდა. ამ უვარგისმა ცხოვრებამ მოსახლეობა უკიდურეს სილატაკამდე და გაკირვებამდე მიიყვანა და ბუნებრივად დაბადა გამოსავლის ძებნისაკენ მისწრაფება. „ვის უნდა ეგრძნო პირველად ეს შევიწროებული მდგომარეობა? — კითხულობს ა. ნანეიშვილი და უპასუხებს — რასაკვირველია საზოგადოების იმ ნაწილს, რომელსაც ჯერ გრძნობა და გონება არ დაჩლუნგებია და რომელიც ცხოვრებას ჯერ არ გაუტყვეთია. ეს ნაწილი იყო მოსწავლე ახალი თაობა და მართლაც პირველად იმან გამოუტყვანდა თავისი უკმაყოფილება“<sup>1</sup>. ა. ნანეიშვილის აზრით, რაკი არენაზე გამოდის ეს განათლებული ახალგაზრდობა, ის ხდება საზოგადოებრივი მოძრაობის მთავარი ძალა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ილია ჭავჭავაძესთან კამათში ა. ნანეიშვილის მიერ გამოთქმული აზრები რუსეთის „უარმყოფელო-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1881, № 3, გვ. 143.



ბის“ შესახებ. განიხილავდა რა 60-იან წლების საზოგადოებრივ მოძრაობას რუსეთში, ილია ჭავჭავაძემ საზოგადოების განვითარების ბუნების გაგებაში სავსებით მართებულად განასხვავა ერთმანეთისაგან ჩერნიშევსკისა და პისარევის შეხედულებანი. ჩერნიშევსკის აზრი განვითარების შესახებ მეცნიერული იყო „აღნიშნავდა ილია, ხოლო პისარევისა მისი საწინააღმდეგო. ჩერნიშევსკი წარსულის უარყოფაში დადებით მომენტებსაც აღნიშნავდა, რომელიც ახლის საფუძვლად უნდა ქცეულიყო, პისარევი კი შიშველ უარყოფის თვალსაზრისზე იდგა. რაც ეწინააღმდეგება საზოგადოების განვითარების ნამდვილ ბუნებას. ამ საკითხმა დიდი გამოძახილი გამოიწვია ქართულ პრესაში და, სხვათაშორის, მას. ა. ნანეიშვილიც გამოეხმაურა. არსებითად, პირველად აქ ჩამოაყალიბა მან თავისი სუბიექტივისტური თვალსაზრისი, რომელმაც მთელი მისი შემდგომი შემოქმედება განსაზღვრა.

ა. ნანეიშვილი ერთმანეთს უპირისპირებს დობროლიუბოვისა და პისარევის, „სოვრემენიკი“-სა და „რუსკოე სლოვო“-ს თვალსაზრისს. მაგრამ ეს დაპირისპირება, მისი აზრით, მოჩვენებითი ხასიათისაა, რადგან პისარევის თვალსაზრისიც იმდენადვე მეცნიერულია, რადმეხნადაც დობროლიუბოვისა (ავტორი ჩერნიშევსკის სახელს ვერ ახსენებდა ცენზურის გამო). ა. ნანეიშვილის აზრით, განსხვავება ამ ორ თვალსაზრისს შორის იმაშია, რომ „ხალხის ყოველივე უბედურებას დობროლიუბოვი სდებდა ბრალად იმის ცხოვრების გარემოებას. შეცვალეთ ხალხის სოციალური გარემოება, ამბობდა დობროლიუბოვი, და ხალხი წინ წაიწევა და გაბედნიერდებაო“<sup>1</sup>. მაგრამ მდგომარეობა შეიცვალა, მოხდა საგლახო რეფორმები და დადგა პერიოდი, როდესაც პირველ რიგის ამოცანად იქცა გლახობის განთავისუფლება, მათი გონებრივი გამოცოცხლება, რათა მათ თავის მდგომარეობასა და ცხოვრებაზედ ეფიქრათ. ამ ამოცანის შესრულება თავადაზნაურულმა ინტელიგენციამ იკისრა, რომლის მეთაური პისარევი იყო. „წინააღმდეგ დობროლიუბოვისა, პისარევი ამტკიცებდა, — წერს ა. ნანეიშვილი — რომ ხალხში არავითარი მრთელი ელემენტი არ არსებობს და ამის გამო იმას თავისთავად წარმატება არ შეუძლიანო. ხალხი ჩაფლულია სილატაკეში, უმეცრებაში და გარყვნილია ბატონყმობისაგან... ყოველი საქმე უნდა იტვირთოს ინტელიგენციამ და ის უნდა შეუდგეს ხალხის მდგომარეობის გაუმჯობესებასო... ერთი სიტყვით, პისარევი ხალხის კეთილმდგომარეობას ამყარებდა რიგიანად გაგებულ ეგოიზმზე, თავის-

1 „ივერია“, 1881, № 10, ვგ. 120.

მოყვარეობაზე; დობროლიუბოვი კი საზოგადო გარემოზე და ხალხის სოციალური ყოფის შეცვლაზე“<sup>1</sup>.

ა. ნანეიშვილის აზრით, ორივე ეს თვალსაზრისი მეცნიერულია და ისინი არამც თუ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ კიდევაც ავსებენ. მათი შეერთებიდან ის კვემარიტება გამომდინარეობს, რომ „ყველა წოდებას უნდა მიეცეს ადგილი ქვეყანაზე და ყველამ უნდა მიიღოს მონაწილეობა კაცობრიობის წინსვლაში; უმისოდ ნამდვილი პროგრესი არ არსებობს“<sup>2</sup>.

ასეთია ა. ნანეიშვილის თვალსაზრისი. მართალია მან ილიასაგან რამდენადმე განსხვავებული კუთხით დააყენა საკითხი, მაგრამ ახლა ამას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა. მთავარი ისაა, რომ ა. ნანეიშვილს სწორად აქვს გაგებული დობროლიუბოვისა და პისარევის შეხედულებების დედააზრი, მაგრამ არასწორად ათავსებს მათ ერთ სიბრტყეზე და მეცნიერულობის თვალსაზრისით ერთნაირ ღირებულებებისად აცხადებს მათ. პისარევი წარმოგვიდგება აქ როგორც ხალხოსნური სუბიექტური სოციოლოგიის ტიპური წარმომადგენელი, ხოლო დობროლიუბოვს სრულიად სწორი თვალსაზრისი აქვს ხალხის მდგომარეობაში სოციალური ცხოვრების როლის შესახებ. მაგრამ, ვინაიდან ა. ნანეიშვილი თვითონაც პისარევის მსგავსი იდეების მიმდევარია, ცხადია, მას არ შეეძლო დაენახა ის არსებითი განსხვავება, რომელიც ამ ორ თვალსაზრისს შორის იყო.

ა. ნანეიშვილის შეხედულების სიმცდარე მარტო ამაში არ მდგომარეობს. ამავე სუბიექტივიზმიდან გამომდინარე, იგი წოდებათა პარამონიულობის ვზას ადგება და ფიქრობს, რომ ახალ საზოგადოებრივ ვითარებაში თავადაზნაურობამ, როგორც დრომოქმულმა წოდებამ, არამც თუ უნდა დასტოვოს ცხოვრების სარბიელი, არამედ იგი სხვა წოდებებთან ერთად მას საზოგადოების ბუნებრივ და ორგანულ ელემენტად მიაჩნია, რომელმაც ახალ პირობებში უცვლელად უნდა შეინარჩუნოს თავისი ხელმძღვანელი ძალა. „თავადაზნაურობა დღესაც ფერსა და მიმართულებას აძლევს ჩვენ ცხოვრებას, — წერს ა. ნანეიშვილი. უეჭველია, ჯერ კიდევ დიდხანს იდგომება ჩვენი ცხოვრების სათავეში, ე. ი. ჩვენი ბედი და უბედობა მასზე არის და იქნება დაპოკიდებული“<sup>3</sup>, ოღონდ საჭიროა შეიცვალოს იგი თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნილებათა შესაბამისად.

ხელმძღვანელი საზოგადოებისა, რომელსაც სათავეში უდგას თავადაზნაურობა, არის ინტელიგენცია. „ინტელიგენცია გამომჩატველია

<sup>1</sup> ივერია, 1881, № 10 გვ. 121—122.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 123.

<sup>3</sup> იქვე, 1887, № 192.

და მაწვენებელი ერისა და საზოგადოების იდეალებისა და მიზიდულობისა, — წერს ა. ნანეიშვილი, — მას ხელში უჭირავს ამათი აწყობა და მერმისი, გზანი ერის წარმატებისა და, მაშასადამე, ბედნიერებისა<sup>1</sup>. ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიური საძირკველი არის მიწა-მამული, გლეხური საკუთრება. ინტელიგენციის მოღვაწეობამ ხელი უნდა შეუწყოს გლეხური საკუთრების განმტკიცებას, მის ნაყოფიერების ზრდას, მასში სწავლა ცოდნის გავრცელებითა და ამალლებით. სათანადო ცოდნითა და შეგნებით შეიარაღებული მიწის მესაკუთრე იქნება ის ბურჯი, რომელიც წინააღმდეგობას გაუწევს, ფიქრობს ა. ნანეიშვილი, კაპიტალიზმის განვითარებას ჩვენში. „ჩვენთვის მეტად საჭიროა აღვიჭურვინეთ, სხვათა შორის, ისეთის სწავლა ცოდნით, — წერს ა. ნანეიშვილი, — რომელიც საშუალებას მოგვცემს ბრძოლა გავუწიოთ კაპიტალისტური წარმოების მავნე მხარეს... ჩვენში ფართო გზა უნდა მიეცეს სამეურნეო სწავლა-ცოდნას, რათა ამ საშუალებით ხალხს ხელში მიეცეს ისეთი სახსარი, რომელიც ეკონომიურ ბრძოლას გაუადვილებს და ბუნებას მიწის სიუხვეს და სიმდიდრეს არ დაუკარგავს“<sup>2</sup>.

აქედან გამომდინარე, ა. ნანეიშვილი აქტიურად ებმება ბრძოლაში ქართველი მარქსისტების (განსაკუთრებით ჯიბლაძის) წინააღმდეგ, საქართველოში კაპიტალიზმის არსებობისა ან მისი შესაძლო ვამარჯვების წინააღმდეგ. ა. ნანეიშვილის აზრით, კაპიტალიზმი ევროპისათვისაა სპეციფიური, სადაც წარმოების მუშაკი მოწყდა წარმოების ობიექტს, არსებობს ფაბრიკები და ქარხნები. რაც შეეხება საქართველოს, აქ ეს თავი და თავი კაპიტალისტური წესწყობილებისა ჯერჯერობით არ არსებობს და ჩვენი ხალხი, ღეთის მადლით, ჯერჯერობით მამულიანია და გამამულიანებას ცდილობს, თავისი ძალ-ღონის პატრონი და ბატონია და თავის მცირე ნაწარმოებს თვითონვე ჰყიდის, ჩვენის სამეურნეო კულტურის შესაფერისი იარაღი, სახსარი ჯერჯერობით ხელიდან არ გაგვარდნია“<sup>3</sup>. ა. ნანეიშვილის მთელი იმედები განათლებულ ინტელიგენციაზეა, რომელსაც მისი ზრით, შეუძლიან სწავლისა და ცოდნის საშუალებით განამტკიცოს წვრილი გლეხური და მემამულური საკუთრება, დანერგოს მასში კაპიტალიზმის დადებითი მონაპოვრები, თავიდან აიცილოს მისი უარყოფითი მხარეები და თვით კაპიტალისტური წარმოების წესისათვის იყო ა. ნანეიშვილის ანტიისტორიული თვალსაზრისი, მიმარ-

1 „ივერია“, 1887, № 152

2 იქვე, 1887, № 177

3 „მოამბე“, 1895, № 3, გვ. 135.

თული 90-იან წლებში გავრცელებული მარქსისტული თვალსაზრისის წინააღმდეგ.

გარკვეული თავისებურება ახასიათებს გ. ლასხიშვილის მსოფლმხედველობას. ეს თავისებურება, ძირითადად, იმითია გაპირობებული, რომ ის მარქსიზმის მნიშვნელოვან გავლენას განიცდის, ამ მიმართულებით მთელ რიგ საყურადღებო დებულებებსაც ავითარებს, სცნობს კაპიტალიზმის ისტორიულ აუცილებლობას, მაგრამ მსგავსად თავისი თანამოკალმეებისა, თანმიმდევრობას კარგავს და ფიქრობს, რომ საქართველოში შეიძლება თავიდან ავიცილოთ იგი, როგორც არასასურველი მოვლენა.

მარქსიზმის გავლენა ემჩნევა, კერძოდ, გ. ლასხიშვილის მსჯელობას ეკონომიური ბაზისისა და იდეოლოგიური ზედნაშენების ურთიერთობის შესახებ. „ეკონომიური მხარე ცხოვრებისა ის საძირკველია, — წერს იგი, — რომელზედაც შენდება ერის პოლიტიკური, იურიდიული და საზოგადოდ სულიერი ცხოვრება. ამა თუ იმ ეკონომიურ ფორმას მოსდევს ესა თუ ის პოლიტიკური წყობილება. თუ ერის ეკონომიური ცხოვრება შეიცვალა, პოლიტიკური შენობაც უთუოდ უნდა შეიცვალოს და თუ ეს ცვლილება არ მოხდა მშვიდობიანად, კანონმდებლობის ძალით, მაშინ ხალხი ძალადობის გზას ადგება და რევოლუცია კისრულობს იმის შეცვლას, რის შეცვლაც არ იქნება ან ვერ მოახერხა კანონიერმა დაწესებულებამ“<sup>1</sup>. მაგალითის სახით გ. ლასხიშვილი განიხილავს XVIII საუკუნის საფრანგეთის მდგომარეობას. იქ მოხდა ის, რომ ერთი მხრივ ბურჟუაზია გადაიქცა ეკონომიურად გაბატონებულ კლასად, მაგრამ პოლიტიკურ უფლებებს მოკლებული იყო, ხოლო „მეორე მხრივ, — წერს გ. ლასხიშვილი, — საშინლად დაჩაგრული იყო გაღარიბებული და გადატაკებული აუარებელის ვადასახადით საფრანგეთის გლეხკაცობა. ქალაქების მუშა-ხელოსანიც დიდად შევიწროვებული იყო ამქრების მაშინდელი ორგანიზაციით. ამ შევიწროვებულის ღონით ისარგებლა ბურჟუაზიამ და მეთვრამეტე საუკუნის მიწურულში მოახდინა დიდი რევოლუცია, რომელმაც ეკონომიური ფორმის მიხედვით შეცვალა პოლიტიკური წესწყობილება საფრანგეთში“<sup>2</sup>.

გ. ლასხიშვილი, ემყარება რა ეკონომიური ცხოვრებისა და იდეოლოგიური ფორმების მიმართების შესახებ ამ ზოგად მოსაზრებას, სპეციალურად განიხილავს კაპიტალიზმის აღმოცენების პირობებს და კაპიტალისტური წარმოების განვითარების პროცესს. ამასთან, იგი მე-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1895, № 21.

<sup>2</sup> იქვე

ტაფიზიკურად თიშავს ერთმანეთისაგან კაპიტალიზმის არსებობის პირველ და მეორე მხარეს, არ ესმის რომ კაპიტალიზმის განვითარება თვითონ ქმნის თავის არსებობის პირობებს, ისევე როგორც ეს პირობები, თავის მხრივ, ხელს უწყობენ კაპიტალიზმის განვითარებას.

გ. ლასხიშვილის აზრით, იმისათვის რომ იარსებოს კაპიტალიზმმა, ჯერ უნდა მომზადდეს მისი არსებობის პირობები, ე. ი. უნდა: ა) დაგროვილი იყოს ფული, არსებობდეს წარმოების იარაღების პატრონი, რომლის მიზანიც სიმდიდრის შექმნა და გამრავლებაა; ბ) იყოს თავისუფალი მუშახელი, რომელსაც მარტო თავისი სამუშაო ძალის გაყიდვით შეეძლება არსებობა; გ) არსებობდეს ბაზარი, სადაც წარმოების ყოველგვარი ნაწარმი თავისუფლად გასაღდება.

გ. ლასხიშვილი აქ ისეთსავე შეცდომას უშვებს, როგორსაც უშვებდა კანტი, როდესაც ის ცდილობდა აზროვნების უნარის გარკვევას მანამდე, სანამ იგი მოქმედებაში შევიდოდა. ამიტომ, ჰეგელის საყვედური კანტის მიმართ, რომ წყალში ჩასვლის გარეშე ცურვის სწავლა შეუძლებელია, გ. ლასხიშვილის მიმართაც რამდენადმე ძალაშია. სიმდიდრის დაგროვება, თავისუფალი მუშახელის შექმნა და ბაზრის არსებობა თვითონ კაპიტალისტური წარმოების წესის განვითარების შედეგია. ამიტომ ეს ერთი და იგივე პროცესის ორი მხარეა და არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ისინი საფუძველ-შედეგის მიმართებაში დავაყენოთ.

მიუხედავად ამისა, ისევე მარქსის გავლენით, თვით, კაპიტალიზმის განვითარების ხასიათი მართებულადაა აქვს გაგებულნი გ. ლასხიშვილს. მისი მტკიცებით, კაპიტალიზმი ჯერ ანადგურებს, ექსპროპრიაციას უშვებს წვრილ მესაკუთრეებს, ხოლო შემდეგ იგი ახდენს ექსპლოატატორთა ექსპროპრიაციას. ამის შედეგად, კაპიტალისტური სიმდიდრე თავს იყრის ცალკეული მაგნატების ხელში, ხოლო საზოგადოების უდიდესი უმრავლესობა კი, მოწყვეტილი საკუთრებისაგან, უკიდურესად ლატაკდება. იქმნება მუშათა უზარმაზარი არმია, რომელიც, საბოლოოდ, მოსპობს კაპიტალისტურ საკუთრებას. „ამრიგად, კაპიტალისტური წესწყობილება თვითონ ითხრის თავისთვის ორმოს და, დადგება დრო, — წერს გ. ლასხიშვილი, — როდესაც, როგორც მარქსი ამბობს, მოხდება ექსპროპრიაცია მათი, ვინც წინადა ახდენდა ექსპროპრიაციას, ე. ი. კაპიტალისტური წესწყობილება, რომელიც დამყარებულია კერძო საკუთრებაზე და იმავე დროს ამ კერძო საკუთრების მტერია, შეიცვლება კოლექტიურ წყობილებად, რომლის ძალითაც მიწა და ყოველივე იარაღი წარმოებისა საზოგადო საკუთრებად შეიქმნება“<sup>1</sup>

1. „ივერია“, 1895, № 33.

ამრიგად, გ. ლასხიშვილის აზრით, საზოგადოების განვითარების პროცესი აუცილებელსა და გარდუვალს ხდის კაპიტალიზმის გამარჯვებას. მაგრამ ამავე ისტორიული აუცილებლობით იგი შეიცვლება უფრო მაღალი საზოგადოებრივ-ეკონომიური წყობილებით, ე. ი. ინდივიდუალიზმი კოლექტივიზმით შეიცვლება. ამისი მიზეზი ისაა, რომ კაპიტალიზმი ქმნის არა მარტო სიმდიდრეს და იწვევს მეცნიერების პროგრესს, არამედ წარმოშობს მოსახლეობის ისეთ სილატაკესაც, რომელიც მის წინა ისტორიას არ ახსოვს. ეს წინააღმდეგობა იმ ზომამდე მივა, როდესაც კაპიტალისტური წყობილება აუცილებლად უნდა შეიცვალოს „ან სოციალური რევოლუციით, ან თვით კაპიტალისტური პროცესის ბუნებრივი ევოლუციით“.

ასეთია განვითარების საერთო ხაზი. მაგრამ რა მოელის იმ ქვეყნებს, რომლებშიაც კაპიტალიზმი ჯერ მხოლოდ ისახება და არ განვითარებულა? თუ კაპიტალიზმი კაცობრიობის განვითარების გარდუვალი საფეხურია, მაშინ თითქოს ყველაფერი გასაგებია. მაგრამ გ. ლასხიშვილი აქ მის მიერ აღიარებული დებულებიდან უკან იხევს. „თუ კაპიტალიზმის განვითარებას წინააღმდეგობას ვერ გაუწევთ, — წერს გ. ლასხიშვილი, — თუ მის კანონებს იმგვარი ძალა აქვთ, რომ ადრე თუ გვიან გზა უნდა გაიკაფონ, შეიძლება თუ არა რაიმენაირად შევუმსუბუქოთ ერს კაპიტალიზმის პროცესის ის მავნებელი მხარე, რომელიც ასე საშინლად სჩაგრავს უმრავლესობას? — მეცნიერება ამას შესაძლებლად თვლის“, დაასკვნის გ. ლასხიშვილი. მით უმეტეს, წერს იგი, რომ საქართველოში არ არსებობს ის სამი პირობა, რომელმაც უნდა დააჩქაროს კაპიტალიზმის განვითარება.

ქართველი მარქსისტები სწორად მიუთითებდნენ, რომ ასეთი პირობები საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარებასთან ერთად იქმნებოდა და რომ გ. ლასხიშვილი აქ ერთმანეთს უპირისპირებდა ერთი და იმავე მთელის ორ მხარეს.

გ. ლასხიშვილი, საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარების თავიდან აცილების შესაძლებლობისა და სასურველობის შესახებ ა. ნანეიშვილის პოზიციასზე დადგა. ისევე როგორც ა. ნანეიშვილი, გ. ლასხიშვილიც მიზანშეწონილად თვლიდა წვრილ მესაკუთრული მეურნეობის განმტკიცებას მანამდე, სანამ ევროპაში კაპიტალისტური საკუთრება კოლექტიური საკუთრებით არ შეიცვლებოდა. შემდეგ კი, ინტელიგენციის ყოვლის შემძლეობით, საქართველო, წერდა გ. ლასხიშვილი, ადვილად აითვისებს წარმოების ახალ ფორმას, დაამკვიდრებს კოლექტიურ საკუთრებას და თავიდან აიცილებს კაპიტალიზმის მავნე შედეგებს<sup>1</sup>.

1. „ივერია“, 1895, № 34

საყურადღებოა, რომ გ. ლასხიშვილი თავის შეხედულების გამოკლებას ისევ მარქსის ავტორიტეტით ცდილობდა. „კვალის“ თანამშრომლებთან კამათში, იგი ემყარებოდა ნ. კ. მიხაილევსკისადმი მარქსის მიერ მიწერილი წერილის არასწორ ინტერპრეტაციას. თავის თეორიას თვითონ მარქსი გამოსადეგად თვლიდა მხოლოდ ევროპის ქვეყნებისათვის, წერდა გ. ლასხიშვილი, და, პირიქით, აფრთხილებდა, რომ ყველა ქვეყანა არ შეიძლებოდა წასულიყო მარქსის მიერ ნაჩვენები კაპიტალიზმის განვითარების გზით. ამიტომ, გ. ლასხიშვილი მიზანშეწონილად არ თვლიდა საქართველოში არა მარტო კაპიტალიზმის განვითარებას, არამედ აგრეთვე სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობის გაშლასა და მარქსის მოძღვრების გავრცელებას. თუმცა როგორც აღვნიშნეთ, ერთსა და მეორესაც კანონზომიერ მოვლენად თვლიდა ევროპის ქვეყნებისა და რუსეთისათვის<sup>1</sup>.

საინტერესოა გ. ლასხიშვილის მიერ რუსი ხალხოსნების შეხედულებათა კრიტიკა. რუსი „ხალხოსნები ცდებიან — წერდა გ. ლასხიშვილი, — როცა ჭერ კიდევ ჭიუტად იცავენ თავის აზრს კაპიტალიზმის უარყოფის შესახებ. ინტელიგენციის ამოცანა ის კი არაა, რომ ეცადოს პროლეტარიატის კლასობრივი შეგნების ზრდას. ხელოვნებისა და მათი მიმდევარ დასის, ერთი მხრით, და მარქსისტების, მეორე მხრით, დავაში, ჩვენი ფიქრით, მართალნი ისტორიული. მატერიალიზმის მიმდევარნი არიან“<sup>2</sup>. ეს საკითხი მან უფრო ვრცლად განიხილა თბილისის რუსულ პრესაში, სადაც სპეციალურად დააყენა თანამედროვე რუსეთის სინამდვილესთან ხალხოსნებისა და „ეკონომიური“ მატერიალისტების დამოკიდებულების საკითხი.

რუსეთის ხალხოსნების ძირითადი ნაკლი ის არის. წერს გ. ლასხიშვილი, რომ ისინი კვლავ ებღაუჭებიან „თემს“ და გულუბრყვილოდ სჯერათ, რომ რუსეთის თვითმყოფი ხასიათი და თემი რუსეთს იხსნიან კაპიტალიზმისაგან. ნამდვილად კი ეს არის ისტორიის უკან დაბრუნების უშუდეგო ცდა, რადგან „ახალი სამეურნეო სისტემის, — კაპიტალიზმის განვითარება და სამრეწველო ბურჟუაზიის ზრდა, ეს ეკონომიური აუცილებლობაა, რომელმაც მძლავრად წამოიწია შედეგად რუსეთის სინამდვილის რეფორმის შემდგომი პირობებისა. არავითარ მეცადინეობას ამ განვითარებისა და ზრდის შეჩერება აღარ შეუძლიან. ახალი სამეურნეო სისტემა შეუჩერებლად ხრწნის ბატონყმური ეპოქის მემკვიდრეობას, თემს რომელსაც, თანახმად ხალხოსანთა თეორე-

1 „ივერია“, 1895, № 19.

2 იქვე № 65

ტიკოსების დებულებებისა და მოლოდინისა, უნდა დაეცვა რუსეთი კაპიტალიზმის წყლულებისაგან“<sup>1</sup>.

გ. ლასხიშვილი მართებულ ანალიზს უკეთებს იმ ღრმა კლასობრივ და ეკონომიურ დიფერენციაციას, რომელიც კაპიტალიზმმა ქალაქად და სოფლად გამოიწვია, იმ დაპირისპირებას, რომელიც ამის შედეგად წარმოიშვა იდეოლოგიაში. ახალმა სინამდვილემ გამოააშკარავა, წერს იგი, ხალხოსანი ინტელიგენციის იდეოლოგიის სრული უტოპიურობა, მაგრამ მის საპირისპიროდ კანონზომიერად წარმოიშვა ახალი იდეოლოგია, „ახალი მიმართულება აზრისა, რომელმაც აღიარა რა ევოლუციის გარდუვალობა, კაპიტალიზმი გამოაცხადა პროგრესულ საფეხურად, რომელსაც ცხოვრების უმაღლეს ფორმისაკენ მივყევართ გამოჩენილი გერმანელი ეკონომისტის (ე. ი. მარქსის — ვ. გ.) მიერ ჩამოყალიბებული კანონების თანახმად. კაპიტალისტური ევოლუციის გამოცხადებამ პროგრესულ მოვლენად და თემის დარღვევამ, როგორც შედეგმა ახალი ეკონომიური პირობებისა, რომელთაც რუსეთი დაუკავშირეს მსოფლიო ბაზარს, გამოიწვიეს მართლმორწმუნე ხალხოსანთა თეორეტიკოსების რისხვა ეკონომიური მატერიალიზმის რუსი მიმდევრების მიმართ, იმ თეორეტიკოსებისა, რომლებმაც მიზნად დაისახეს ბრძოლა კაპიტალიზმის წინააღმდეგ და თითქმის დაცვა ნატურალური მეურნეობისა პატრიარქალური სოფლური წყობის მთელი საძირკველით. აღარ შეეძლო რა თვით ფაქტების უარყოფა, ხალხოსნების თეორეტიკოსებმა რუსული კაპიტალიზმი გამოაცხადეს ხელოვნურ და ნაძალადევად დანერგილ მოვლენად. ამ საკითხმა დიდი კამათი გამოიწვია რუსეთის ეკონომიურ ლიტერატურაში“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, გ. ლასხიშვილმა სწორად გაიგო 70-იანი წლების შემდგომი დროის რუსეთის ვითარება და ის დაპირისპირებაც, რომელიც ეკონომიურ დაპირისპირების ნიადაგზე ხალხოსნურ და მარქსისტულ იდეოლოგიას შორის წარმოიშვა. მართალია გ. ლასხიშვილი თვითონაც არა დგას მარქსიზმის პოზიციებზე, მაგრამ ისტორიული სინამდვილის გავლენით, იძულებულია აღიაროს, რომ რუსეთის მიმართ ხალხოსნების იდეოლოგია სრულ უტოპიას წარმოადგენს. მისი აზრით, ერთადერთი ისტორიული მატერიალიზმია, რომელიც სწორად გამოსახავს რუსეთის ცხოვრების სინამდვილეს.

ცხოვრებამ მწარედ დასცინა ხალხოსნების მიერ დასახულ საზოგადოებრივ იდეალებს, წერს გ. ლასხიშვილი. ცხოვრებამ ამ იდეალების საწინააღმდეგო მიმართულება მიიღო და იმ გზით წავიდა, რომლითაც

<sup>1</sup> Новое обозрение, 1899, № 5284.

<sup>2</sup> იქვე



ის უნდა წასულიყო, გ. ლასხიშვილი მიდის იმ სწორ დასკვნამდე, რომ ისევე როგორც ცხოვრების ახალმა ფორმამ, წარმოების კაპიტალისტურმა წესმა, უარყო ძველი სამეურნეო ფორმები, ასევე ახალმა იდეებმა და შეხედულებებმა კანონზომიერად უარყვეს ძველი იდეალები და შეხედულებანი. „ზუსტად ისევე, — წერს გ. ლასხიშვილი — როგორც ახალი სამეურნეო ფორმები წარმოადგენდა ძველის უარყოფას, ისევე როგორც მზარდი კაპიტალიზმი ანგრევდა ნახევრად ბატონყმურ რუსეთს, ასევე ახლად ჩამოყალიბებაში მყოფი მიმართულება წარმოადგენდა ძველი ცნებების უარყოფას, 60—70-იან წლების მსოფლგანჭკვრეტის უარყოფას“<sup>1</sup>

გ. ლასხიშვილმა არა მარტო სწორად შენიშნა დაპირისპირება ამ ორ იდეოლოგიას შორის, არა მარტო მართებულად აღნიშნა, რომ ეს ორი იდეოლოგია კანონზომიერად იყო გაპირობებული შესაბამისი და ერთმანეთის უარმყოფელი ცხოვრების პირობებით, არამედ ღრმად ჩაწვდა თვითეული ამ იდეოლოგიის ბუნებასაც. პირველი წარმოადგენდა სუბიექტურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველობას, წერს გ. ლასხიშვილი, მეორე კი მატერიალისტურს. ამდენად აქ ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი, სრულიად ერთმანეთის საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობა. პირველი მიმდინარეობის თანახმად, „პროგრესი... არის სამართლიანობის იდეის განხორციელება საზოგადოებრივ ფორმაში — წერს გ. ლასხიშვილი. სამართლიანობის ამ იდეას, საზოგადოებრივი წყობილების ამ იდეალს ნახულობენ და შემდეგ ცხოვრებაში ატარებენ „კრიტიკულად განვითარებული პიროვნებანი“. ცხოვრების პროცესის ასეთმა სუბიექტურ-იდეალისტურმა გაგებამ წარმოშვა თავისებური დამოკიდებულება თანამედროვე სინამდვილისადმი...“<sup>2</sup> ეს თავისებურება იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ ბრძოლა გამოუცხადეს კაპიტალიზმს და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხელი ჩაქიდეს „თემსა“ და „არტელს“, როგორც კაპიტალიზმისაგან დასაცავად საიმედო ზღუდეებს, მაგრამ ცხოვრებამ დაამსხვრია ეს იდეალისტური უტოპიური თეორიები და კაპიტალიზმმა მაინც გაიკაფა გზა რუსეთში.

ახალმა მიმართულებამ აღიარა კაპიტალიზმის უდიდესი პროგრესული როლი. „ეკონომიური მატერიალიზმის დოქტრინის შემოქმედის ცნობილ მოძღვრებაზე დამყარებით, ახალმა მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებმა სუბიექტური იდეალიზმს ობიექტური მატერიალიზმი დაუპირისპირეს, წერს გ. ლასხიშვილი“<sup>3</sup>. მაგრამ აქედან უკვე გ. ლას-

<sup>1</sup> Новое обозрение, 1899, № 5301.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

ხიშვილი ჩვეულებრივ ლიბერალურ-ხალხოსნურ და რევოიზიონისტულ თვალსაზრისზე დგება მარქსიზმის მიმართ და ფიქრობს, რომ ეს მიმართულება უკიდურეს ცალმხრიობაში გადავარდა, როდესაც „გააბატონა ეკონომიური ფაქტი, ხოლო იდეოლოგიისა და პიროვნების როლი არარაობად აქცია. „თუ 60—70 წლებს იდეალისტები პირველ რიგში აყენებდნენ იდეოლოგიურ ფაქტორებს, — წერს გ. ლასხიშვილი, — ახალი მიმდინარეობის წარმომადგენლებმა მთლიანად უარყვეს იდეოლოგიური ძალის მნიშვნელობა და ყველაფერს საფუძვლად ეკონომიური ფაქტორი დაუდვეს. მხოლოდ ერთად ერთ მას მიანიჭეს შემოქმედის ძალა ცხოვრებაში და მხოლოდ ამ ფაქტორიდან მოინდომეს ყველა საზოგადოებრივ მოვლენის ახსნა. შემდეგ, თუ ძველი იდეალისტები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ პიროვნების როლს ისტორიაში, უახლოესმა მატერიალისტებმა პიროვნების როლი სოციალურ ევოლუციაში ნულამდის ჩამოიყვანეს“<sup>1</sup>.

მიუხედავად ზემოთ მოყვანილი არა ერთი საინტერესო დებულებისა, გ. ლასხიშვილის უკანასკნელი მოსაზრება მარქსიზმის აშკარა გაყალბებას წარმოადგენს. ეს ნაწილობრივ იმითაც აიხსნება, რომ მოცემულ შემთხვევაში გ. ლასხიშვილს მარქსიზმი იმ სახითა აქვს წარმოდგენილი, როგორც იგი ჰქონდა დასურათებული ტუგან ბარანოვსკის, მიხაილოვსკის, კუნს და სხვებს. ამის შედეგად გ. ლასხიშვილიც, მარქსიზმის საერთაშორისო და რუს რევოიზიონისტებთან ერთად, უკრიტიკოდ იმეორებს, რომ მარქსიზმმა უგულვებელყო იდეოლოგიის როლი საზოგადოების განვითარებაში და არარაობად აქცია პიროვნება. რაც შეეხება ენგელსის მიერ 90-იან წლებში სპეციალური ყურადღების გამახვილებას იდეების როლზე, ეს მარქსიზმის მოწინააღმდეგეების მიერ გაგებულ იქნა, როგორც მარქსიზმის შევესება ახალი მომენტი. აქედან კი იმ დასკვნას აკეთებდნენ, რომ თითქოს 90-იანი წლების მარქსიზმი სრულიად განსხვავებული ყოფილიყოს 50—60-იან წლების მარქსიზმისაგან.

ნამდვილად კი, როგორც ენგელსი აღნიშნავდა: „საქმის ვითარება სულაც არაა ისე, თითქოს მხოლოდ ეკონომიური მდგომარეობაა ერთადერთი აქტიური მიზეზი, ხოლო ყველა სხვა დანარჩენი — მარტო პასიური შედეგი. არა, აქ არის ურთიერთქმედება იმ ეკონომიური აუცილებლობის საფუძველზე, რომელიც საბოლოოდ მუდამ იკაფავს გზას“<sup>2</sup>.

1 Новое общество, 1899, № 5301.

2 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი. რჩეული ნაწერები, ტ. II 1950, გვ. 613.

ეხებოდა რა ისტორიული მატერიალიზმის იმ კრიტიკოსებს, რომლებიც ვერ ხედავდნენ მასში იდეოლოგიური მხარის როლს განვითარებაში, ენგელსი წერდა: „მარქსსა და მე ნაწილობრივ ბრალი მიგვიძღვის იმაში, რომ ახალგაზრდობა ხანდახან ეკონომიურ მხარეს უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე ეს მას ეკუთვნის. ჩვენ იძულებული ვიყავით მოწინააღმდეგეთა საპირისპიროდ მათ მიერ უარყოფილი მთავარი პრინციპისათვის გავვესვა ხაზი, და ამიტომ ყოველთვის არ იყო დრო, ადგილი და საბაზი ურთიერთ ზემოქმედებაში მონაწილე დანარჩენი მომენტებიც სათანადოდ დაგვეფასებინა. მაგრამ როგორც კი საქმე რომელიმე ისტორიული პერიოდის გამოსახვამდე, ე. ი. პრაქტიკულ გამოყენებამდე მივიდოდა, მდგომარეობა იცვლებოდა და აღარავითარი შეცდომა აღარ იყო შესაძლებელი. სამწუხაროდ, ძალიან ხშირია, როდესაც ფიქრობენ, რომ ახალი თეორია საკვებით შეიგნეს და მისი გამოყენება პირიდაპირ შეუძლიათ მაშინვე, როგორც კი ძირითადი დებულებები შეითვისეს და ისიც არა ყოველთვის სწორად. მე ეს შემძლია ბევრ ახალ „მარქსისტს“ ვუსაყვედურო, ვინაიდან ამის გამო ხომ საკვირველი არევდარევაც წარმოშობილა...“<sup>1</sup>. ამ არევდარევის შემტანთა რიცხვში, ცხადია, იგულისხმებოდნენ აგრეთვე მარქსიზმის რუსი ვულგარიზატორები, რომელთა „მარქსიზმითაც“ ახდენს „მარქსიზმის „ცალმხრიობათა“ შეფასებას გ. ლასხიშვილი.

მეტად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ გ. ლასხიშვილი, რომელიც ეთანხმება მარქსიზმის ვულგარიზატორებს იმაში, თითქოს მარქსიზმი ცალმხრივი ეკონომიზმი იყოს, ამავე დროს შენიშნავს, რომ ასეთი ცალმხრივი ხასიათი მას უფრო მისმა მიმდევრებმა მისცეს, ვიდრე თვით დოქტრინის შემქმნელებმა. ამ გარემოებას ავტორი საინტერესო ახსნას აძლევს. ასეთი უკიდურესობა რუსეთში, გერმანიაში და საფრანგეთში იმიტომ იყო გამოწვეული, წერს გ. ლასხიშვილი, რომ „ეს ახალი მოძღვრება გამოვიდა, როგორც პროტესტი იდეალისტების უტოპიზმისა და ისტორიაში „კრიტიკულად განვითარებული პიროვნების როლის მეტისმეტად გაზვიადების წინააღმდეგ. იგივე უკიდურესობანი ახასიათებდათ პირველ ხანებში ბევრ გერმანელ ეკონომიურ მატერიალისტის შრომებს, რადგანაც მათ ბრძოლა უხდებოდათ როგორც იდეალისტ-ჰეგელიანელებთან, რომლებიც ყველაფრის საფუძვლად „იდეას“ დებდნენ, აგრეთვე ფრანგ უტოპისტებთან, რომლებიც არ ცნობდნენ ისტორიულ აუცილებლობას და ფიქრობდნენ, რომ ოღონდ პიროვნებამ მოისურვოს და ყველაფრის მიღწევა შეიძლებაო.

1 კ. მარქსი, ე. ენგელსი, რჩეული ნაწერები ტ. II, 1950, გვ. 594.

მაგრამ თანდათანობით ეს უკიდურესობანი უკუგდებულნი იქნა და უკვე ფრიდრიხ ენგელსმა, ერთერთმა მთავარმა ფუძემდებელმა ახალი მოძღვრებისა, აღიარა უდიდესი მნიშვნელობა იდეოლოგიური ძალებისა, რომლებიც მისი აზრით, აუცილებლად გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენენ ეკონომიურ წყობილებაზე<sup>1</sup>. ამ ცალმხრიობათაგან განთავისუფლება ეტყობათ რუს მარქსისტებსაც, განაგრძობს გ. ლასხიშვილი, რაც იმის საწინდარია, რომ ბოლოსდაბოლოს მიღწეული იქნება „ისტორიის მატერიალისტური გაგების ზეიმი“<sup>2</sup>.

მართალია, შემდეგ გ. ლასხიშვილი არამარქსისტებს შორის აზრთა სხვადასხვობას განიხილავს, როგორც „მარქსიზმის დოგმებიდან“ გასვლის აუცილებლობის მომასწავებელს. მისი აზრით, მარქსიზმი შეიქმნება და გამდიდრდება ახალი მომენტებით, რომლებშიც იგი გულისხმობს ლეგალური მარქსისტებისა და მარქსიზმის სხვადასხვა ჯურის რევოიონისტების შეხედულებებს, აკრიტიკებს მარქსის მოძღვრების ზოგიერთ მომენტს, ფიქრობს, რომ „ეკონომიური მატერიალიზმის შემქმნელმა მოგვცა მრეწველობის კანონების ანალიზი და ვერ მოასწრო ემუშავა მიწათმოქმედების განვითარების კანონების გამოკვლევაზე“ და ა. შ. მაგრამ ეს არც გასაკვირია, რადგან გ. ლასხიშვილი თვითონ ლიბერალხალხოსანია და ამ უკანასკნელების თვალსაზრისით უყურებს მარქსიზმს. გასაკვირი უფრო ის არის, რომ მან სწორად შენიშნა მარქსისტული ფილოსოფიის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი მომენტი და არსებითად სწორი ანალიზი გაუკეთა 70—80-იან წლების რუსულ ხალხოსნურ იდეოლოგიას.

ბევრ შემთხვევაში, მართებულმა თვალსაზრისმა ისტორიაზე გ. ლასხიშვილს შესაძლებლობა მისცა სწორად გაეკრიტიკებინა გ. წერეთლის მიერ წამოყენებული ე. წ. „დასების თეორია“. მან მართებულად მიუთითა გ. წერეთელს ორ მნიშვნელოვან გარემოებაზე. ჯერ ერთი ის, რომ ქართული აზროვნების ისტორიის გ. წერეთლისეული პერიოდიზაცია არ ასახავდა ისტორიულ სინამდვილეს, რადგან მას მხედველობიდან გამორჩა მთელი უდიდესი პერიოდი 60-იან წლებისა, ხოლო მეორე ის, რომ თავისი მსოფლმხედველობით გ. წერეთელი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მოღვაწეთა იმ ჯგუფში, რომელსაც მან „მეჩამე დასი“ უწოდა. ორივე ეს შენიშვნა იმდენად ძლიერი იყო, რომ გ. წერეთელს მოუხდა თავისი თვალსაზრისის ძირეული გადასინჯვა“.

ასეთია გ. ლასხიშვილის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი ძირითადი მომენტი. როგორც ჩანს გ. ლასხიშვილი რამდენადმე თავისებური

1 Новое обозрение, 1899, № 5301.

2 ივერია, 1895, № 19.

მოაზროვნეა. მას საერთო ნიადაგი აქვს ლიბერალურ ხალხოსნებთან: ვ. წერეთელთან, ა. ნანეიშვილთან და საერთოდ მთელ მიმდინარეობასთან, მაგრამ 900-იან წლებში ის სულ უფრო მეტად განიცდის მარქსიზმის გავლენას, კატეგორიულად არ უარყოფს არც კაპიტალიზმის შესაძლებლობას საქართველოში და, ამდენად, ჩვენი აზრით, უფრო ე. წ. ლეგალურ მარქსისტების ბანაკისაკენ იხრება, ამას გვაფიქრებინებს არა მარტო ჩვენ მიერ განხილული წერილი „Новое видение“-დან, არამედ აგრეთვე მისი უფრო ადრეული წერილები, მისი დამოკიდებულება ისტორიულ მატერიალიზმთან, მარქსისტულ მატერიალიზმთან საზოგადოდ, მის მიერ მარქსიზმის ზოგიერთი დებულების კრიტიკის ცდა, თვალსაზრისი მარქსიზმის საჭირო შევსების შესახებ და სხვ. ამიტომ, გვგონია საფუძველს მოკლებული არ იქნება ვთქვათ, რომ 900-იან წლები გ. ლასხიშვილის აზროვნებაში ლიბერალურ-ხალხოსნური იდეოლოგიიდან ლეგალურ ანუ რევოლუციონისტული მარქსიზმისაკენ გარდამავალი პერიოდია. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ლიბერალურ ხალხოსნური იდეოლოგია ვითარდებოდა არა მარტო ისეთი უკიდურეს სუბიექტურ იდეალისტური კონცეპციებისაკენ, რომლებითაც გამსჭვალული იყო ი. ფანცხავას, ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის და მათ სხვა მიმდევართა ნააზრევი, არამედ მეორე მიმართულებითაც. ეს უკანასკნელი ხასიათდება სუბიექტივიზმის რამდენიმე შერბილებით მატერიალიზმის ელემენტების გაძლიერების ხარჯზე, ერთგვარი რევერანსით მატერიალიზმის წინაშე.

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, 900-იან წლებში ლიბერალ-ხალხოსანთა თეორეტიკოსები იყვნენ არა მარტო ვ. წერეთელი, ა. ნანეიშვილი და გ. ლასხიშვილი. ლიბერალიზმის გზას დაადგა 70—80-იან წლების ხალხოსნების ბევრი თეორეტიკოსი, რომლებიც მაშინ რამდენადმე რევოლუციური სულისკვეთებით იყვნენ გააღვნითლნი. ამათგან პირველ რიგში აღსანიშნავია ნ. ხიზანიშვილის მსოფლმხედველობის ევოლუცია მარჯვნივ.

ნ. ხიზანიშვილმა ქართულ აზროვნებაში პირველმა შემოიტანა ფაქტორების თეორია. ამ მხრივ, მან მოუშადა ნიადაგი ლიბერალ-ხალხოსნებს და მათ შემდეგომ გამგრძელებლებს. მაგრამ 900-იან წლებში მან თვითონაც გააღრმავა ეს „თეორია“ და სცადა მისი დასაბუთება „ორგანული თეორიის“ პოზიციებიდან.

იმისათვის, რათა ნათელი იყოს, თუ ნ. ხიზანიშვილის მსოფლმხედველობამ რამდენად განიცადა გარდატეხა მარჯვნივ, საკმარისია მოკლედ აღვნიშნოთ 800-იან წლებში მისი მსოფლმხედველობის ზოგიერთი მომენტი.

80-იან წლებში, როდესაც ნ. ხიზანიშვილი ჯერ კიდევ „დროებაში“ მოღვაწეობდა, იგი წარმოგვიდგება როგორც ფანატიკური დამცველი პროგრესისა ევროპული აზრით. და საქართველოში გაბატონებულ წოდებათა წინააღმდეგ მებრძოლი. „ხალხის ცხოვრება მუდამ ემორჩილება წარმატების კანონს, — წერდა იგი,—და ეს უკანანსკენელი კანონი კიდევ აშენებულია ცხოვრების ცვლილებაზე, მოძრაობაზე. ხალხის ცხოვრება ყოველ დროსა და ჟამს ერთსა და იმავე კვალში როდი დგას. ეს არც შეიძლება, რადგან მაშინ ცხოვრება მოკლებული იქნება ძალას, მოშორებული საგანს. ხალხის ცხოვრება ყოველთვის მოძრაობს და იქ, სადაც ეს მოძრაობა ნაკლებია, ხალხის საზოგადოებრივი ცხოვრებაც უფერული და უნაყოფოა“<sup>1</sup>. აქედან გამომდინარე ნ. ხიზანიშვილი ასაბუთებდა სხვადასხვა თაობათა და მიმდინარობათა წარმოშობის კანონზომიერ ხასიათს, რომელთა შორის ბრძოლაში ხედავდა იგი ცხოვრებისა და აზროვნების განვითარების აუცილებელ პირობას. მართალია, აღნიშნავდა იგი, — ამ თაობებსა და მიმდინარეობებს შორის ბრძოლის საგანი და მიზანი შეიძლება ერთი და იგივე იყოს, მაგრამ საგნის გაგებისა და მიზნის განხორციელების განსხვავებული გზა და მეთოდი არსებითად განასხვავებს მათ ერმთანეთისაგან.

ქართული საზოგადოებრივი ევოლუციის მიზანია დადგეს ევროპიული პროგრესის გზაზე. „თუ ამ პროგრესს მოითხოვს ჩვენი ხალხის ბედნიერება,—წერს ნ. ხიზანიშვილი,—თუ ეს პროგრესი არის უკანასკნელი სიტყვა მეცნიერებისა, მაშასადამე, მისი (პროგრესის) დაარსება უნდა იყოს პირველი ჩვენი საგანი“<sup>2</sup>. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ 80-იან წლებში ევროპის პროგრესი მოასწავებდა კაპიტალისტური წარმოების წესის განვითარებას, მაშინ გასაგები გახდება, რომ მიუხედავად ხალხოსნობისა, ნ. ხიზანიშვილი საქართველოს დადგომას კაპიტალისტურ წარმოების გზაზე ქართველი ხალხის წინსვლის აუცილებელ პირობად თვლიდა. მაგრამ საყურადღებო ისაა, რომ კაპიტალიზმში არ ხედავდა ის ცხოვრების ევოლუციის, პროგრესის მიზანს. მიზანი სამართლიანი საზოგადოების დამყარებაა, წერდა ნ. ხიზანიშვილი, რომელშიაც განხორციელებული იქნება თანასწორობისა და თავისუფლების საკაცობრიო იდეალები, რომელსაც განათლებული ევროპაც ჯერ კიდევ მოკლებულია. ამიტომ გასაგებია, რომ ნ. ხიზანიშვილი კაპიტალისტურ განვითარებას განიხილავდა მხოლოდ როგორც აუცილებელ, მაგრამ გარდამავალ საფეხურს კაცობრიობის იდეალის განხორციელების გზაზე.

1 „დროება“, 1883, № 94.

2 იქვე.

ასეთი იყო ნ. ხიზანიშვილის თვალსაზრისი 80-იან წლებში. მაგრამ შემდეგში ის თანდათანობით ლიბერალიზმის გზას დაადგა, ხოლო ვინაიდან მის ფილოსოფიურ ნააზრევში თავიდანვე ხაზი გაესვა საზოგადოების განვითარების ახსნისათვის არა ერთი, არამედ რამდენიმე ფაქტორის მნიშვნელობას, ამიტომ იგი „ორგანული თეორიის“ ათვისებით, მარქსისტული მატერიალიზმის საწინააღმდეგო მიმართულებით წავიდა, ეს ტენდენცია ჯერ კიდევ 80-იან წლების ბოლოს დაეტყო მის ნააზრევს.

ემყარებოდა რა საზოგადოებაში მოქმედი სხვადასხვა ფაქტორის შესახებ თავის თვალსაზრისს, ნ. ხიზანიშვილი წერდა: „იყო ხანა მეცნიერებაში, როდესაც დიდ სენს მართო ეკონომიური მიზეზით ხსნიდნენ. მეცნიერების ამგვარი მიმართულება გამოიწვია ცხოვრების სინამდვილემ, ხალხის დაცემულმა ეკონომიურმა მდგომარეობამ... ყველგან, ყველას ეკონომიური მიზეზი ელანდებოდა. ესლა მეცნიერების მიმართულება, შეხედულება სხვა შეიქმნა. ეკონომიურ მეცნიერებას თან მოყვა სოციოლოგიური შეხედულება. ამ შეხედულებით ხალხი წარმოადგენს ორგანიზმს, რომლის სენი გამოწვეულია მართო ერთის მიზეზით კი არა, არამედ სხვადასხვა მიზეზით“<sup>1</sup>.

ნ. ხიზანიშვილის ასეთი თვალსაზრისი უფრო გაღრმავდა მას შემდეგ, როდესაც მან მოღვაწეობა დაიწყო „ივერიასა“ და „მოამბეში“. ვინაიდან ე. წ. „ეკონომიური მატერიალიზმი“ სულ უფრო ეუფლებოდა ქართულ აზროვნებას, ნ. ხიზანიშვილმა მთელი ძალით ამოქმედა თავისი თვალსაზრისი ფაქტორების შესახებ. თ. კონტისა და ჰ. სპენსერის ორგანულ თეორიაზე დაყრდნობით მან მარქსისტული მატერიალიზმის ცალმხრიობის, ერის ორგანული მთლიანობისა და წოდებათა ჰარმონიული განვითარების „დასაბუთება“ სცადა. ის ამავე დროს ამტკიცებდა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი აღმოცენებულია სრულიად სხვა ნიადაგზე და ამიტომ მისი გადმოტანა საქართველოში გაუპართლებელია. „საეკონომიო მატერიალიზმი ცალკერძო, უკიდურესი და წრეს გადასული მოძღვრებაა—წერს ნ. ხიზანიშვილი. ყოველი ერის წარსული თუ აწმყო ცხოვრება წარმოადგენს ო რ გ ა ნ ო ბ რ ი ვ ს ა რ ს ე ბ ა ს და ამ არსებას ს ს ვ ა და ს ს ვ ა ფ ა ქ ტ ო რ ი ა მ ო ძ რ ა ე ბ ს, სხვადასხვა ძალა ამოქმედებს. ცხოვრება და სინამდვილე სრულიადაც არ გვიჩვენებს, ვითომ ხალხის ერთადერთი და უპირატესი ხელმძღვანელი ძალა საეკონომიო ინტერესი იყოს. აბა დააკვირდით ისტორიას. ბევრჯერ მომხდარა, რომ ერის სული და გული მართო საპოლიტიკო უფლებას შეუპყრია ცხოვრების პირველ ფაქტორად საპოლიტიკო ინ-

<sup>1</sup> „დროება“, 1884, № 179.

ტერესი შექმნილა. ზოგჯერ ასეთი ძალა და მნიშვნელობა მარტო სარწმუნოებას ქონია. ხანდახან კიდევ საპოლიტიკო და სარელიგიო ფაქტორი ერთსა და იმავე დროს გამოსულა ცხოვრების ასპარაზზე... საეკონომიო ფაქტორს კი მცირე მნიშვნელობა ჰქონია. დიახ, ერის ცხოვრება რთული მანქანაა და თვით ერიც რთული სხეულია და ამ მანქანისა და სხეულის მოძრაობა მარტო საეკონომიო ფაქტორის უპირატესობით არ განისაზღვრება... **ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ა დ მ კ ვ ი დ რ ი ი ქ ნ ე ბ ო დ ა კ ა ც ო ბ რ ი ო ბ ა, უ კ ე თ უ თ ა ვ ი ს პ ი რ ვ ე ლ მ ც ნ ე ბ ა დ ს ა ე კ ო ნ ო მ ი ო მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ზ მ ს ი წ ა მ ე ბ დ ა**<sup>1</sup>. მაგრამ, არაა გამორიცხული, ფიქრობს ნ. ხიზანიშვილი, ეკონომიური ფაქტორი უპირატესობდეს განვითარებაში. კერძოდ, თავისი თანამედროვე ცხოვრებისათვის მას ეს ფაქტორი განმსაზღვრელად მიაჩნია, თუმცა იქვე დასძენს, რომ მთავარი მაინც სულიერი ფაქტორებია და ამიტომ ეკონომიურ ფაქტორზე აქცენტირებამ უკიდურესი ხასიათი არ უნდა მიიღოს, რადგან ამით დაირღვევა ერის ცხოვრების მთლიანი ორგანიული განვითარება. „ერის ორგანოებრივი ზრდა, შეძლებებისამებრ, მწყობრად უნდა მიმდინარეობდეს, ჰარმონიულად უნდა მოძრაობდეს—წერს ნ. ხიზანიშვილი. ეს ორგანოებრივი ზრდა უნდა შეიცავდეს ერის მთელს და სრულს ბუნებას — სულიერსა და ხორციელს. როცა ერთი ნაწილი ამ ბუნებისა მეორესთან შედარებით ზრდასა და წარმატებას მოკლებულია, მაშინ ხალხის ცხოვრებაც მრუდე და სახიფათო გზას ადგია. რასაკვირველია, **კ ა ც ო ბ რ ი ო ბ ა უ ფ რ ო მ ე ტ ს ფ ა ს ს ს დ ე ბ ს გ ო ნ ე ბ ი თ ს ა და ზ ნ ე ო ბ ი თ ს პ რ ო გ რ ე ს ს**, მაგრამ საეკონომიო პროგრესიც არა ნაკლებ სანატრელია. მეტადრე აწინდელ დროს ისრე საფრთხილებელი და საფიქრებელი არაფერია, როგორც ერის საეკონომიო უძღურება და განუვითარებლობა... ჩვენებურის საეკონომიო მატერიალიზმის მნიშვნელობაც სხვა არაფერია, გარდა იმისა, რომ ამ მოძღვრებამ დაგვანახვა, თუ რა ცალმხრივად მიდიოდა ქართველობის საერთო ზრდა და რა მიუცილებლად საჭიროა საეკონომიო აღორძინება“<sup>2</sup>.

ნ. ხიზანიშვილს მარქსიზმის საერთაშორისო გამყალბებლების გავლენით, ეულგარული, ცალმხრივი წარმოდგენა აქვს მარქსისტულ მატერიალიზმზე. ისევე როგორც ნაწილობრივ გ. ლასნიშვილს, ნ. ხიზანიშვილსაც ჰგონია, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი უარყოფს იდეოლოგიის, პიროვნებისა და სხვა საზოგადოებრივი მხარეების როლს საერთო განვითარებაში. ამის შედეგად კი, ბუნებრივია, რომ მას წარმოდგენაც არა აქვს ბაზისსა და ზედნაშენზე მარქსის მოძღვრების შესახებ.

1 „მოამბე“, 1892, № 11, გვ. 76.

2 იქვე გვ. 78—79.



მან არ იცის, რომ მარქსმა ეკონომიური ურთიერთობების საფუძველზე ახსნა ის როლი, რომელიც პოლიტიკას, რელიგიას, ფილოსოფიას და იდეოლოგიის სხვა მხარეებს აქვს საზოგადოების განვითარებაში. ამიტომ, იგი ვერ ხედავს ამ ორი მხარის ორგანიულ მთლიანობას, განვითარების ერთ ძირითად, გამსაზღვრელ საფუძველს. ამასთან, მართებულად გრძნობს, რომ თვითელი ამ მხარეთაგანი გარკვეული როლის მქონეა, რომ განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ზედნაშენური მოვლენებიდან ხან ერთი, ხან მეორე ასრულებს უფრო აქტიურ როლს, მაგრამ ვერ ხედავს რა მათ მწყობრ ერთიანობას, ისინი ტოლღირებულოვან მოვლენებად ეჩვენებიან მას და აქედან ბუნებრივად ასკვნის ყველა ამ „ფაქტორის“ ერთნაირი ღირებულების შესახებ. ნ. ხიზანიშვილმა, ვერ გაიგო რა ეკონომიური ურთიერთობისა და იდეოლოგიური ფორმების ერთიანობის შესახებ მარქსისტული მოძღვრების არსი, ვერ გაიგო საერთოდ მარქსიზმის მეცნიერული მნიშვნელობა და ამიტომ მივიდა აგრეთვე სხვა უკიდურესობებთან. „ეკონომიური მატერიალიზმის შესახებ თავისი წარმოდგენის შესაბამისად იგი ფიქრობდა, რომ ეკონომიური განვითარების საკითხი ძირითადი გახდა. ევროპის კაპიტალისტური ქვეყნებისათვის. ევროპის მოაზროვნეებმა, რომლებიც გატაცებული იყვნენ მხოლოდ ეკონომიურ ურთიერთობების როლით, შექმნეს მოძღვრება „ეკონომიური მატერიალიზმი“. იმ ქვეყნებში კი, სადაც არ არის კაპიტალიზმი თავის ფართო ეკონომიური ღონისძიებებით, ეს მოძღვრებაც შეუფერებელია. ამიტომ ეკონომიურ მატერიალიზმს აქვს არა საერთაშორისო, არამედ ვიწრო ევროპული მნიშვნელობა. „საეკონომიო მატერიალიზმი ევროპულ ნიადაგზე არის აღმოცენებული, — წერს ნ. ხიზანიშვილი, — იქაური ცხოვრების სინთეზია. ამიტომ, ამ მოძღვრებას საყოველთაო და უნივერსალური მნიშვნელობა როდი აქვს. მარქსმა თავისი თეორია უმეტესად ინგლისის ცხოვრებაზე დაამყარა, ხოლო ევროპისა და ინგლისის საეკონომიო პროგრესი ბუნებრივი და აუცილებელი კანონი როდია ყველა ხალხისათვის“<sup>1</sup>.

აქედან გასაგებია ნ. ხიზანიშვილის დასკვნები იმის შესახებ, რომ საქართველოში კაპიტალიზმი არ არის, დაპირისპირება ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის არ არსებობს, ქართველი ბურჟუაზია როგორც კლასი არა გვყავს და, ამიტომ ის თეორიაც, რომელიც კაპიტალისტური წარმოების წესის ანალიზზეა დაფუძნებული, არ შეიძლება იყოს გამოსადეგი ჩვენი ცხოვრების ახსნისათვის.

ამრიგად, თუ 80-იან წლებში ნ. ხიზანიშვილი ფიქრობდა, რომ საქართველო აუცილებლობით უნდა დასდგომოდა კაპიტალიზმის გზას, ეს

<sup>1</sup> მოამბე, 1892, № 11, გვ. 79.

საფეხური უნდა გაველო, რათა შემდეგ გადასულიყო სამართლიან საზოგადოებაში, ახლა, პირიქით, იგი კაპიტალიზმის ჩანასახსაც ვერ ხედავს და ფიქრობს, რომ კაპიტალიზმი არც განვითარდება საქართველოში. „არაფერი ამის (ე. ი. კაპიტალისტური წარმოების) მსგავსი მოვლენა ჩვენში არ მოიპოვება, — წერს ნ. ხიზანიშვილი. ჩვენი საეკონომიო ცხოვრება სხვა გზას ადგია, სხვა ხასიათისა და მიმართულებისაა. ამ ცხოვრებაში ჯერ ისევ ბუნებრივი წარმოება ბატონობს და ახლაც უპირატეს ფაქტორს მიწათმოქმედება წარმოადგენს“<sup>1</sup>. საჭიროა, ფიქრობს იგი, შევინარჩუნოთ ეს წარმოების ბუნებრივი ხასიათი. ამისათვის უნდა განმტკიცდეს წოდებათა ურთიერთობა, აღდგეს ძველი პატრიარქალური ოჯახები და ა. შ. ხოლო ყველაფერმა ამან ახსნა და გამართლება უნდა ნახოს არა „ეკონომიური მატერიალიზმის“ მოძღვრებაში, არამედ ორგანულ თეორიაში. „ჩვენებური კლასობრივი ანუ დასებრივი მოძღვრება თავად-აზნაურობას მეკეკვად თვლის, — წერს ნ. ხიზანიშვილი — და კაცად მხოლოდ გლეხსა და მუშას აღიარებს. „ივერია“ ამ ცალკერძო მოძღვრებას წინ აღუდგა და თავის მცნებად ეროვნული ერთობა აღიარა; ყველა ქართველი, წოდებათა განურჩევლად, ადამიანად იწამა და დაასკვნა, რომ ერი რთული ორგანობრივი სხეულია და ამ სხეულის თითოეულს ნაწილს, ასოს, თავისი ადგილი და მნიშვნელობა აქვს. ერთი სიტყვით, ჩვენმა გაზეთმა საეკონომიო მატერიალიზმს დაუპირისპირა ე. წ. საზოგადოებრივი ორგანობრივი თეორია“<sup>2</sup>.

ორგანულ თეორიაში ნ. ხიზანიშვილი ორ თვალსაზრისს განასხვავებს: სახელმწიფოს ორგანულ თეორიას და საზოგადოების ორგანულ თეორიას. პირველი, რომელიც დასაბამს იღებს ჯერ კიდევ ბერძენი ფილოსოფოსებიდან და რომლის არსსაც შეადგენს სახელმწიფოს გაიგივება ინდივიდუალურ ორგანიზმთან, ნ. ხიზანიშვილს მიაჩნია არამეცნიერულად და მეტაფიზიკურად. რაც შეეხება მეორეს „იგი, — წერს ნ. ხიზანიშვილი, — კაცის მაგიერ საზოგადოებას იღებს და დაასკვნის საზოგადოებასა და ორგანიზმს შორის ანალოგია სუფევს, ორივენი ერთსა და იმავე ზრდისა და განვითარების კანონს ექვემდებარებიან; თუმ-

1. შოამბე, 1892, № 11, გვ. 81.

2. „ივერია“, 1902 № 16, ნ. ხიზანიშვილი რასაკვირველია ცდება, როდესაც „ივერიის“ მთელი რედაქციის შემადგენლობის სახელით ლაპარაკობს. ცნობილია, რომ გაზეტის ხელმძღვანელმა, ილია ჭავჭავაძემ, ხალხოსან ნ. ხუდადოვთან კამათში, კატეგორიულად განაცხადა, რომ იგი არამეცნიერულად და დრომოქმედულად თვლის „ორგანიულ თეორიას“ მაგრამ, მეორე მხრივ, ნ. ხიზანიშვილი მართალი იყო, რადგან ამ შემთხვევაში იგი გამოხატავდა „ივერიაში“ თავმოყრილი იმ ლიბერალ-ხალხოსნების თვალსაზრისს, რომლებიც გაზეტის ფაქტიური ხელმძღვანელები იყვნენ.

ცა ერთმანეთისაგანაც განირჩევიან და ერთი საგნის ანუ არსების განსხვავებულ სახეს წარმოადგენენო. პირველად ეს თეორია დააფუძნა ოგიუსტ კონტმა, ცნობილმა პოზიტივისტმა, რომელმაც თუ სრულიად არ შემუსრა, ძლიერ მაინც შელახა მეტაფიზიკა. შემდგომ ამ თეორიას ხელი მოკიდა პ. სპენსერმა და სოციოლოგიური ფაქტებით დაასაბუთა იგი, მეცნიერულ ნიადაგზე დაამყარა<sup>1</sup>. ეს თეორია განმტკიცებულია, ფიქრობს ნ. ხიზანიშვილი, ბიოლოგიის ახალი აღმოჩენებით, არავითარი საერთო მას მეტაფიზიკასთან არა აქვს და ისეთივე შეურყეველია, როგორც დარვინის მოძღვრება.

საინტერესო ის არის, რომ ნ. ხიზანიშვილს კარგად ესმის ორგანული თეორიის კლასობრივი და პოლიტიკური არსი, მისი ცდა გაამართლოს საზოგადოების კლასობრივი დაპირისპირების მარადიულობა, გამოაცხადოს მათ შორის ჰარმონია და ამით ხელი შეუწყოს არსებულ საზოგადოებრივი ცხოვრების განმტკიცებას.

ნ. ხიზანიშვილი ორგანულ თეორიას საქართველოს მიმართ იყენებს სადაც, მისი აზრით, კაპიტალიზმი არ არის და არც სასურველია, მაგრამ იქ არიან სხვადასხვა წოდებანი, არიან კლასებიც; ყველა ისინი შეადგენენ ერთ მთლიან ერს. ერის მთლიანობა რომ შევინარჩუნოთ, საჭიროა ფიქრობს ნ. ხიზანიშვილი, არა კლასთა ან წოდებათა შორის განხეთქილების ზრდა, არამედ მათი შერიგება, შეთანხმება, ჰარმონია მათ შორის, საჭიროა ორგანულად მთლიანი ერი, ყველა წოდებათა და კლასთა ორგანული მთლიანობა.

მართალია ბატონყმობის გადაყარდნის შემდეგ ძველი ცხოვრება დაინგრა, წერს ნ. ხიზანიშვილი „მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ძველი წოდებანი სხვა სახით და უფლებით ისევ არსებობენ. აი სწორედ ეს წოდებანი შეადგენენ მთელს და განუყოფელს ორგანობრივს სხეულს. თითოეული ამ წოდებათაგანი ბუნებრივი ნაწილი და ასო არის ამ სხეულისა და არა მეჭუჭი და ხორცმეტი, რომელსაც ვითომ დოსტაქარის დანით მოჭრა ესაჭიროება. ჩვენი მოძღვრება და პროგრამა ის არის და იქნება კიდევ, რომ მთელი ერისათვის ვიზრუნოთ და ვიღვაწოთ. ქართველ ერს საერთოდ ყველა წოდებანი შეადგენენ — თავადნი, გლეხნი, მღვდელნი და ვაჭარნი, მრეწველნი და მუშანი. თვითეულ ამათგანი ქართველი და ადამიანი და თვითეულ ამათგანს, როგორც ქართველს და ადამიანს უფლება აქვს არსებობისა და ვინც ერთს რომელსამე წოდებას კერპად იხდის და სხვებს უარყოფს, ვინც მაგალითებრ, მხოლოდ მდაბიო და მუშა ხალხს ეტრფიალება და თავს ევლება და სხვებს კი

1 „ივერია“, 1902, № 16.

ერის მეჭეკად და ხორცმეტად თელის, იგი ღრმად სცდება და ეროვნებას ჰლაღატობს. დეე სხვებმა ჰქნან ეს, მაგრამ ჩვენ კი არასოდეს ამას არ ჩავიდნეთ“<sup>1</sup>.

ორგანული თეორია კლასთა შეკავშირების თვალსაზრისს თეორიულ საფუძვლად უნდა დასდებოდა. ამ მხრივ, როგორც ზემოთ ვთქვი, ნ. ხიზანიშვილმა კარგად გაიგო ამ თეორიის აზრი და სცადა კიდევ მისი გამოყენება. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ორგანულ თეორიას ასეთი გულითადი დამცველი, როგორც ნ. ხიზანიშვილი იყო, სხვა არ ყოლია განსაკუთრებით იმ აზრით, რომ მან ეს თეორია პირდაპირ დაუკავშირა ლიბერალ-ხალხოსნების პრაქტიკულ-პოლიტიკურ საქმიანობას<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „ივერია“ 1901, № 273.

<sup>2</sup> ნ. ხიზანიშვილის მიყვრძება „ორგანული თეორიისადმი და სუბიექტური იდეალიზმისადმი იმდენად უკიდურესი ხასიათისა იყო, რომ მის წინააღმდეგ გაილაშქრეს არა მარტო მარქსისტული ფილოსოფიის ქართველმა წარმომადგენლებმა, არამედ საწინააღმდეგო პოზიციის წარმომადგენლებმაც. ასე მაგალითად საქართველოში იდეალიზმის ცნობილმა წარმომადგენლებმა ა. ჯორჯაძემ უარყო ნ. ხიზანიშვილის შტეიცება „ორგანული თეორიის“ მეცნიერული ღირებულების შესახებ. „ორგანული თეორია სოციოლოგიურ მეცნიერებაში ღიღინაა უარყოფილია — წერს ა. ჯორჯაძე — და დარღვეული, რადგან ამენებულია წმინდა მეტაფიზიკურ, არა რეალურ დებულებაზედ, „რაზედაც ხიზანიშვილი განცვიფრებული შენიშნავს „ოგიუსტ კონტი და მეტაფიზიკა... სპენსერის ბიოლოგიური და სოციოლოგიური მოძღვრება და არა რეალური დებულება... ეს ხომ სრული გაუგებრობაა („ივერია“, 1962, № 16). ნ. ხიზანიშვილის უკიდურესი სუბიექტივიზმი „შოამბე“-ში მაკარად გააკრიტიკა გრ. ყიფშიძემ. „თუ როგორც თქვენა ბრძანებთ — წერს გრ. ყიფშიძე — რომ „სალიტერატურო სფეროში ახალს ხანას აზრთა და იდეათა მიმართულება ჰბადავს, საზნეო მისწრაფებათა სიახლე ჰქმნის“, ახლა ის გვიბრძანებთ, თვით აზრთა და იდეათა მიმართულებას რაღა ჰბადეს? ამ უკანასკნელს „ჰბადავს დრო, აღებულია თელისს თავისის ვითარებით დიდებულობითა და წველიღინიზობითა... დროისა და სივრცის გარეშე არა არის რა და არც არა განისაზღვრება რა“. მართალია გრ. ყიფშიძე სათანადოდ არ შლის „დროისა და სივრცის“ შესახებ თავის თვალსაზრისს, მაგრამ ცხადია იქ იგი კონკრეტულ დროისა და ადგილის ადამიანთა ცხოვრების პირობებს გულისხმობს. ეს რომ ასეა ჩანს გრ. ყიფშიძის შემდეგი სიტყვებიდან: „50—60-იან წლების ჩვენმა მწერლებმა ვერ შექმნეს და ვერც შექმნიდნენ ისეთს ნაწერებს, როგორც არის ნაწერებ, მაგ., ე. ნინოშვილისა, რომელშიაც იხატება დღევანდელი ცხოვრება, დღევანდელ ურთიერთობა სოფლის მკვიდრთა შორის, ვერ შექმნეს და ვერც შექმნიდნენ იმიტომ, რომ ის გარემოება, ის ურთიერთობა კაცთა შორის იმათ დროს ჯერ გაჩენილია და დაბადებული არც კი იყო. მათ მწერალს, ტარიელ მკლავაძეს და სხვა გმირებს ე. ნინოშვილისას რა უნდოდათ. მათინ? ისინი ჯერ ჩასახულებიც არ იქნებოდნენ ჩვენს ცხოვრებაში. დიად, ნიქს ვარდა, მიზეზი დრო გახლავთ, დრო ე. ნინოშვილის დაბადებისა, აღზრდისა; მისი სოციალური მდგომარეობა და ყოფაცხოვრება იმავე დროისგანაა წარმომდგარი („შოამბე“, 1896, № 2, გვ. 150—152).

ამრიგად, ჩვენ დავინახეთ, რომ ნ. ხიზანიშვილმა საგრძნობი ცვლილება განიცადა მარჯვნივ. უარყო რა მატერიალისტური თვალსაზრისი, იგი სუბიექტური იდეალიზმის გზას გაყვა, უტოპისტად დარჩა, როდესაც ფიქრობდა, რომ ადამიანთა სურვილებზე იყო დამოკიდებული საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების უკუქცევა კაპიტალიზმისაგან. მან ისევე როგორც მისმა სხვა თანამოკალმეებმა, ვერ გაიგო ისტორიული მატერიალიზმის დედაარსი. ლეგალური მარქსისტებისა და რუსი ხალხოსნების მიერ წარმოდგენილი ე. წ. „ეკონომიური მატერიალიზმი“ მან მარქსისტულ მატერიალიზმად მიიღო და თავისი ფაქტორების თეორიით სცადა მისადმი დაპირისპირება. იგი ამავე მიზეზების გამო ფიქრობდა, რომ ისტორიის მატერიალისტური ახსნა (ე. წ. ეკონომიური მატერიალიზმის სახით) ვიწრო მნიშვნელობის მოძღვრება იყო და ამიტომ სრულიად სცდებოდა, როდესაც ხელი ჩასჭიდა ორგანულ თეორიას, როგორც კაპიტალისტურად განუვითარებელი ქვეყნების (კერძოდ, საქართველოს) ცხოვრების ამხსნელ მოძღვრებას. მაგრამ ნ. ხიზანიშვილის თვალსაზრისი მალე დაიმსხვრა, რადგან კაპიტალიზმის განვითარებამ და გამწვავებულმა კლასობრივმა ბრძოლამ საქართველოში გააქარწყლა ოცნება საქართველოს განვითარების თავისებური გზისა და შესაბამისი თეორიების შესახებ.

საკმაო ცვლილებები მოხდა აგრეთვე გ. მაიაშვილის, ი. ჯაბადარის და სტ. ჭრელაშვილის შეხუდულებებში. 80-იან წლებში ისინი სუბიექტური იდეალიზმის ნიადაგზე იდგნენ. მათ შორის ი. ჯაბადარისა და სტ. ჭრელაშვილის სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი უფრო გამოკვეთილი იყო, ხოლო გ. მაიაშვილისა უფრო რთული და თავისებური. თუ პირველი ორი საზოგადოების პროგრესის განმსაზღვრელ ძალას გონებაში, კრიტიკულად მოაზრე ინტელიგენციამი ხედავდა, გ. მაიაშვილი ხაზს უსვამდა ეკონომიურ ურთიერთობათა როლს, ხშირად პიროვნების როლსაც სწორ შეფასებას აძლევდა, მარქსიზმის სამკაულითაც იმოსებოდა, მაგრამ საბოლოოდ მაინც თავს ვერ აღწევდა სუბიექტივიზმს და არსებითად ისევ იდებდა და კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენციასზე ამყარებდა თავის იმედს, გამოჩენილ ადამიანში ხედავდა ისტორიის მამოძრავებელ ძალას. ამიტომ პროგრესულმა ჟურნალმა „კვალმა“ მართებულად მიაქცია ყურადღება გ. მაიაშვილის შეხედულებათა ევოლუციას<sup>1</sup>, როგორც ქართველი ხალხოსნების გალიბერალების, მათი შეხედულებების მარჯვნივ განვითარების ნიმუშს.

1 „კვალი“, 1899, № 15.

„კვალმა“ სწორად შენიშნა, რომ 90-იან წლებში გ. მაიაშვილის შეხედულებათა განვითარება მარჯვნივ სრულიადაც შემთხვევითი არ ყოფილა. მისი შეხედულებანი 80-იან წლებში ამ მხრივ საუკეთესო წინამძღვარს წარმოადგენდა. საქმე იმაშია, რომ გ. მაიაშვილის მიერ ცხოვრების ეკონომიურ მხარისათვის ხაზის გასმა მხოლოდ საკითხის დაყენების თვალსაზრისით იყო საინტერესო. ნამდვილად კი, ამ საკითხის მარქსისტული გაგება გ. მაიაშვილს არ ჰქონდა. ეს უკანასკნელი ნათლად ჩანს მისი მსჯელობიდან 60-იან წლების საგლეხო რეფორმებისა და ამ უკანასკნელთა შედეგების შესახებ.

როგორც რეფორმები ისე მათი შედეგები, გ. მაიაშვილის აზრით, გაპირობებული იყო არა თვით ცხოვრების პირობებით, არა განვითარების ობიექტური კანონებით, არამედ რეფორმების გამტარებელთა ნება-სურვილებით. საკმარისი იყო, დასძენდა გ. მაიაშვილი, მათ სხვა ხასიათი მიეცა რეფორმისათვის და შედეგებიც სხვანაირი იქნებოდაო. „ამრიგად გამოდის, — წერდა ნ. ჟორდანიას, — რომ რუსეთის ეკონომიური განვითარება, მრეწველობისა და აღებ-მიცემობის აღორძინება რეფორმატორთა „გატაცების“ და „გულუბრყვილობის“ ბრალი ყოფილა და ასე, ორიოდე კაცის სურვილი რუსეთის მთელი ახალი ისტორიის დასაბამი ყოფილა. როგორც ხედავთ, გ. მაიაშვილის „ეკონომია“ სულ სხვა ჯურის „ეკონომიაა“, ამას არავითარი კავშირი არა აქვს არა თუ მარქსის ეკონომიასთან, არამედ აღარც უბრალო ისტორიულ კანონებთან. სურვილი, გაუგებრობა, გატაცება, შემთხვევა — აი გ. მაიაშვილის მეცნიერული საზომი“<sup>1</sup>. მაგრამ გ. მაიაშვილი 80-იან წლებში გლეხობის ინტერესების დამცველი იყო, მათ კეთილდღეობის შექმნისათვის ზრუნვაში ხედავდა თავის ბრძოლის ამოცანას და ამაში იყო მისი ერთგვარი დამსახურება.

სულ სხვაა გ. მაიაშვილი შემდგომ პერიოდში: 90-იან წლებში ის თავადაზნაურობის გადარჩენის ღონისძიებების შესახებ ზრუნავს, ხოლო 900-იან წლებიდან კი ის თვითონ ებმება კაპიტალისტურ წარმოებაში, ბურჟუა-ლიბერალად გვევლინება და სოციალ-ფედერალისტებს უერთდება.

განსახილველ პერიოდში გ. მაიაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ თუ ნ. ხიზანიშვილი გვევლინება სპენსერის „ორგანული თეორიის“ ერთგულ დამცველად, ამ თეორიის საფუძველზე ცდილობს გაამართლოს საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარების შეუძლებლობა, გ. მაიაშვილი, პირიქით, ეკამათება პ. სპენსერს და უარყოფს მის ე. წ. „ორგანულ თეორიას“.

<sup>1</sup> „კვალმა“, 1899, № 15.

ამ მხრივ, მეტად საინტერესოა გ. მაიაშვილის წერილი სოციალურ ინსტინქტებზე პ. სპენსერისა და კ. კაუცკის შეხედულებათა შესახებ.

გ. მაიაშვილის აზრით, სპენსერი საზოგადოების განვითარებას უყურებს ცნობიერების განვითარების თვალსაზრისით. მისთვის — ცნობიერების პროგრესი კაცობრიობის პროგრესია და ამიტომ ადამიანთა ერთად ცხოვრების და ურთიერთთანამშრომლობის სარგებლობისა და აუცილებლობის გაგება მხოლოდ გონებრივად განვითარებულ ადამიანს შეუძლიან. ამიტომ, სპენსერის აზრით, ადამიანმა მხოლოდ ცივილიზაციის გავლენით შეიძინა ცხოვრებისათვის აუცილებელი სოციალური ინსტინქტები. კაუცკი კი, პირიქით, ფიქრობს, რომ ცივილიზებულ ევროპაში უფრო ძლიერია ინდივიდუალიზმი ვიდრე პირველყოფილ ადამიანში, ამიტომ შეგნება კი არა ქმნის საზოგადოებრივ ინსტინქტებს, არამედ ისინი მექანიკურად ყალიბდებიან, რადგან ადამიანი თავისი არსებით საზოგადოებრივი ცხოველია.

სპენსერის თეორიის აზრი ისაა, რომ გაამართლოს თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოება. სპენსერის, როგორც ევოლუციონისტის ერთ-ერთ დიდ ნაკლად ის მიაჩნია გ. მაიაშვილს, რომ მას დარვინის მიერ დადგენილი ბუნებისმეტყველების პრინციპები არასწორად გადმოაქვს საზოგადოებრივ ცხოვრების მოვლენებზე. ამის შედეგად გამართლებულად და მარადიულად თვლის ბურჟუაზიულ საზოგადოებას. სპენსერის წმინდა ევოლუციონური თვალსაზრისის თავისებურებას იმაში ხედავს გ. მაიაშვილი, რომ აქ პროგრესი სავსებითაც წინსვლას არ ნიშნავს. აზრი პროგრესისა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ახალი ფორმა უფრო მიზანშეწონილი უნდა იყოს ძველთან შედარებით, რომ იგი უფრო მეტად პასუხობდეს დროისა და ადგილის მოთხოვნას, უფრო მეტად იყოს „შეგუებულ“ მოცემულ გარემოსთან.

გ. მაიაშვილი ფიქრობს, რომ ასეთი წმინდა ევოლუციონისტური თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება სპენსერის მთელ კონცეპციას. რადგან მასთან პროგრესი წინსვლა კი არაა, არამედ მხოლოდ გარემოსადმი შეგუება, ამიტომ ახალი ფორმა უმადლესი არაა ძველთან შედარებით. თავისი ადგილისა და დროის მიხედვით ძველიც ისეთივე სიმპატიურია და მიმზიდველი, როგორც ახალი. აქედან კი გასაგებია გ. მაიაშვილის დასკვნა ბურჟუაზიული საზოგადოების შესახებ. ეს საზოგადოება, რომლის გამართლებას ემსახურებოდა სპენსერის მოძღვრება, სრულიადაც არ შეიძლება ჩაითვალოს ერთადერთ უმადლეს გონივრულ საზოგადოებად.

გ. მაიაშვილის აზრით, განვითარება არ გამოიხატება მხოლოდ გარემოსადმი შეგუებითობაში. განვითარება მოძრაობაა, რადგან

ცხოვრება არ შეიძლება უმოძრაობასა და უმოქმედებაში იყოს. თუნდაც რგი შეფერხდეს ერთს რომელსამე ხალხში, იგი ნიაღვარივით გადმოხეთქავს სხვა ხალხში, წამოაყენებს ახალ ამოცანებსა და ახალ მოთხოვნებს, ადამიანებში დაბადებს მათდამი ყურადღებით და მზრუნველობით მოპყრობის სურვილს. ამასთან, საზოგადოების ცხოვრება, თანამედროვე ცივილიზაციის პირობებში ისეთია, რომ ერთი ხალხის სულიერი აღმავლობა და მისი სასიცოცხლო ენერჯის ზრდა ზემოქმედებას ახდენს სხვა ხალხებზედაც და არ აძლევს მათ საშუალებას შეწყვიტონ განვითარება, ერთ წერტილზე შეაჩერონ თავიანთი მსვლელობა.

მაგრამ რა იწვევს მთელ ამ განვითარებას, სადაა ის ძალა, რომელიც წინ ეწევა საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არ აძლევს მას ერთ წერტილზე გაჩერების შესაძლებლობას? — აი საკითხი, რომელზე პასუხიდანაც ჩანს, გ. მაიაშვილის კონცეპციის დედააზრი.

გ. მაიაშვილის აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრების მამოძრავებელია „საზოგადოების მოწინავე ნაწილი“, ის ადამიანები, რომლებიც სიცოცხლის უნარით დაჯილდოებული დიადი იდეების მატარებელია. „იდეალიზმის სიმძლევებიდან — წერს გ. მაიაშვილი — მათ (ე. ი. იდეებს) შეუძლიათ ჩამოვიდნენ ცხოვრებაში; იდეების ცალკეულ ბრწყინვალე წარმომადგენელთა საკუთრებიდან, მათ შეუძლიათ გადავიდნენ საზოგადო მასის საკუთრებაში. შედეგად ამისა ეს იდეები კარგავენ ამაღლებულ-იდეალისტურ ელფერს, ბრწყინვალეობას, აღარ მოითხოვენ თავგანწირულ მსახურებას წმინდა იდეისადმი, მაგრამ სამაგიეროდ ისინი ხდებიან უფრო სიცოცხლის უნარიანი, მყარი და მკვიდრი. გატაცებისა და ენთუზიაზმის ხანი გაივლის, თეორეტიული აზრი თავის სიტყვას იტყვის, საზოგადოებაში გადაისერის პრაქტიკულ ფორმულების რიგს. მაგრამ დგება შრომის პერიოდი, დრო იდეალების ზოგიერთ მოთხოვნილებათა ცხოვრებაში განხორციელებისა. იდეებისათვის მებრძოლთა ხელმძღვანელი ეთიკური მოტივები აღვილს უთმობენ საზოგადო მასის ახლო, პირად მოტივებს და წმინდა იდეა იქცევა პრაქტიკულ საკითხად, მოძრაობა მის სასარგებლოდ შეიჭრება საზოგადოების სიღრმეში და აგებს რა დაძაბულობასა და მორალურ მიმოხილვებში, იგებს სიფართესა და გავრცელებულობაში“<sup>1</sup>.

ასეთია გ. მაიაშვილის თვალსაზრისი. მართალია, კამათში ნ. ჟორდანიასთან (რომელიც ამ დროს თვალსაჩინო როლს ასრულებდა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების საქმეში), გ. მაიაშვილი წერდა, რომ „თეორიულის მხრივ, იგი (ე. ი. ნ. ჟორ-

<sup>1</sup> Новое обозрение, 1893, № 3203.



დანია — ვ. გ.) იმავე ფილოსოფიურ-საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის მიმდევარია, რომლის ზოგად პრინციპულ საფუძველს მეც ვალიარებ (გულისხმობდა რა აქ მარქსისტულ ფილოსოფიას) და აქაა ჩვენი მსგავსების წერტილი“-ო<sup>1</sup>, მაგრამ, ნამდვილად, ცხადია, მას მარქსიზმთან საერთო არაფერი ქონდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ. გ. მაიაშვილი ხშირად იყენებდა მარქსის ავტორიტეტს, თავის შეხედულებათა გადმოცემისას ხაზს უსვამდა ცხოვრების ეკონომიურ მხარეს, მაგრამ არსებითად ის ვერ გასცილდა სუბიექტურ სოციოლოგიას და ცხოვრების მამოძრავებელ ძალას ხედავდა იდეებში. საზოგადოების განვითარება სხვა არაფერია მასთან, თუ არა იდეების პრაქტიკული განხორციელება, იდეალურ სამყაროდან რეალურში მათი ჩამოსვლა; ხოლო რადგან იდეების მატარებელი ადამიანებია, ამიტომ განვითარება არის იდეის გადაქცევა იდეის შემქმნელი გამოჩენილი პირის საკუთრებიდან მის ამთვისებელ მასის საკუთრებად.

ეს სუბიექტივისტური თვალსაზრისი უფრო ნათლად გამოხატა სტ. ჭრელაშვილმა. მან, ყოველგვარი შემოვლილი გზების ძებნის გარეშე, პირდაპირ განაუთარა ის აზრი, რომ საზოგადოების განვითარების მთავარი ძალა უნდა ვეძებოთ კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენციაში და ა. შ. ამასთან, თუ 80-იან წლებში სტ. ჭრელაშვილი მხოლოდ ინტელიგენციაზე ამყარებდა თავის იმედებს და პეზროლი სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული არსებული პოლიტიკური რეჟიმისა და ამ რეჟიმის ხელმძღვანელთა წინააღმდეგ, 90-იანი წლებიდან იგი შემარიგებლობის გზას ადგება. მეტიც, როგორც ლიბერალი, ფიქრობს რომ საკმარისია ახალი იდეები და შეხედულებანი დაეუფლოს სახელმწიფოს ხელმძღვანელებს და ისინი თვითონ წარმართავენ ცხოვრებას იმ იდეების მიმართულებით.

ი. ჯაბადარის მიერ წამოჭრილ საკითხს ძველი და ახალი თაობის შესახებ, რომელიც 90-იან წლებში მწვავე დისკუსიის საკითხად იქცა ქართულ აზროვნებაში, სტ. ჭრელაშვილიც გამოეხმაურა. მან კატეგორიულად უარყო ი. ჯაბადარის აზრი, ახალგაზრდობის უმიზნობისა და უსაგნობის შესახებ და აღნიშნავდა, რომ ისევე როგორც სამოციანი წლების მოღვაწეებს ჰქონდათ თავისი იდეალები და იბრძოდნენ ამ იდეალების განხორციელებისათვის, ასევე თავისი იდეალები შემუშავა 80—90-იანი წლების ახალმა თაობამაც. მაგრამ თუ სამოციანელთა იდეალი — ყველა ადამიანის იურიდიული თანასწორობა, შეიჭრა ხალხში, მიიღწია მმართველთა გულამდე და საგლეხო რეფორმების სახით ისინი განხორციელდნენ, ახალ თაო-

<sup>1</sup> „Новое обозрение, № 5227.

ბის იდეალებს ადამიანთა ქონებრივი გათანასწორებისა და გაღონიერების შესახებ, ჯერ გზა ვერ გაუკაფავს, არ დაუფლებიან მმართველთა გონებას, და ამიტომ ვერ განხორციელებულან ცხოვრებაში. „როგორც მოგეხსენებათ, — წერს სტ. ჰრელაშვილი — წინად თვით აზრი ადამიანის უფლებათა გათანასწორებისა მეტად საშიშარ საქმედ იყო მიჩნეული და ეგონათ, ქვეყანა დაიქცევა, რა წამსაც ბატონყმობა გადაეარღება და გლეხიც ადამიანად იქნება აღიარებული. ბოლოს ჰკვიანმა მმართველებმა გასინჯეს და გაჩხრიკეს ბეჭითად ეს აზრი და ნახეს, რომ იმით ქვეყანა კი არ დაიქცევა, პირიქით, კარგად შესამჩნევ ნაბიჯსაც კი გადასდგამს წარმატებაში. აგრეთვე აზრი ქვეყნის კეთილდღეობის გაძლიერებისა დღეს ძალიან საშიშარ საგნად მიიღეს და ერიდებიან, თითქოს მოიპოვებოდეს ისეთი უხამსო კრებული ნასწავლ ადამიანთა, რომელიც ქვეყნის დანგრევასა ლაშობდეს; თითქოს იყოს სადმე მთელი სამეცნიერო სწავლა, რომელსაც აზრად ქონდეს კაცობრიობის დაღუპვა, რომ ამ დაღუპვაზე აშენოს ვინმემ თითოეულის ბედნიერება“<sup>1</sup>.

ამრიგად, არა ბრძოლა ქვეყნის გარდაქმნისათვის, არამედ ზრუნვა იდეებისა და შეხედულებების გავრცელებისათვის, არა ისეთი თეორიის შექმნა, რომელიც მიზნად ისახავს არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრების შეცვლას ახლით, არამედ კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენტების იდეები, რომლებიც მმართველებს დაარწმუნებენ ზოგიერთ ცვლილებათა მოხდენის საჭიროებაში, — ასეთია სტ. ჰრელაშვილის თვალსაზრისი. „მოვა ის ბედნიერი დრო, — წერს სტ. ჰრელაშვილი, — როდესაც სითბო და შუქი ახალის სწავლით ვაიკვერავს ბილიკს ქვეყნის გამგეთა გულისა და გონებისაკენ, როგორც უფლებათა გათანასწორების აზრმა იპოვა გზა და ბინა ნეტარ სახსენებელ წარსულ მმართველებში“<sup>2</sup>.

სტ. ჰრელაშვილის აზრით, ახალი სწავლისა და იდეალებისა მიზანი არის საზოგადოების ყველა წევრის კეთილდღეობა, განურჩევლად წოდებისა, იმ ბრძოლის შესუსტება, რომელიც წოდებებს შორის არსებობს. თანამედროვე საზოგადოება შედგება, წერს იგი, თავადაზნაურობისა, გლეხობისა, სამღვდელეობისა, ვაჰრებისა და სხვა წოდებებისაგან. რაც უფრო განუვითარებელია საზოგადოება, მით უფრო გამწვავებულია ბრძოლა არსებობისათვის წოდებებს შორის. ეს ბრძოლა როგორც თიშავს, ისევე აახლოებს წოდებებს ერთმანეთთან. ცხოვრების მთელი აზრი წოდებათა შორის ურთიერთობასა,

1. „ივერია“, 1888, № 229.

2 ი ქ ვ ე.

დამოკიდებულებასა და ბრძოლაშია. განვითარების აზრი იმაშია, რომ ურთიერთობა წოდებებს შორის განმტკიცდეს, ხოლო ბრძოლა მათ შორის მოისპოს. მაგრამ როგორ უნდა განხორციელდეს ყოველივე ეს? — კაცობრიობის საუკეთესო იდეალების წამოყენებით — გვიპასუხებს სტ. კრელაშვილი. „ვინც უკეთეს იდეალს დაუყენებს თვალწინ საზოგადოებას, — წერს იგი, — და აჩვენებს მოკლე და უტყუარ გზას ამ იდეალის განხორციელებისას, ის ადრე თუ გვიან უშუალოდ ჩადგება ცხოველების სათავეში და დაიმსახურებს საზოგადოების ყურადღებას. დღეს დაწინაურებულ ხალხებში ამგვარი მეთაურობა უპირავეს ინტელიგენციას“<sup>1</sup>.

ინტელიგენციის წინსვლა იმისი მაჩვენებელია, რომ მალე „დაწინაურებულნი ხალხნი თავიანთ შინაურს და გარეულს საქმეებს გადასწყვეტენ არა თოფისა და წამლის საზარელ ზემოქმედებით, არამედ თანახმად იმ კეთილგონიერისა და ადამიანურის განაჩენისა, რომელსაც დაადგენს ამორჩეული კრებული ინტელიგენციისა“<sup>2</sup>.

ასეთია სტ. კრელაშვილის სრულიად იდეალისტური და უტოპისტური თვალსაზრისი 90-იან წლებში, მისი უკიდურესი შემარიგებლური პოზიცია არსებულისადმი, უარი ყოველგვარ რევოლუციურ სულისკვეთებაზე, იმ პრინციპებზე, რომელსაც ის ეტრფოდა 80-იან წლებში, უშედეგო ცდა, ხელი შეუწყოს წვრილ-გლებურ საკუთრების განმტკიცებას თავადაზნაურობასთან კავშირში, რათა თავიდან იქნეს აცილებული კაპიტალიზმის საშიშროება.

როგორც დავინახეთ, ლიბერალ-ხალხოსანთა ფილოსოფიურ სოციოლოგიური იდეები სუბიექტურ იდეალიზმს ვერ გასცილდნენ. ამ მხრივ მათ საკმაოდ განავითარეს თავის წინამორბედ — 70—80-იანი წლების ხალხოსნების შეხედულებანი და პირდაპირი გზა გაკაფეს ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის და სხვების სუბიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციებისაკენ. გარდა ამისა, მათ ნიადაგი მოუმზადეს რუსულ და ევროპულ უკიდურეს სუბიექტურ შეხედულებათა გავრცელებას საქართველოში, კერძოდ, კი ნიცშეს იდეების პროპაგანდას. ამიტომ, იმისათვის რათა ვაჩვენოთ სუბიექტური იდეალიზმის განვითარება ლიბერალ-ხალხოსნებიდან ფედერალიზმისა და ანარქიზმის თეორეტიკოსებისაკენ — ა. ჯორჯაძესა და ვ. ჩერქეზიშვილისაკენ, საჭიროა განხილული იქნეს აგრეთვე საკითხი იმის შესახებ, თუ ამ გზაზე რა როლი შეასრულეს საქართველოში რუსულმა და ევროპულმა სუბიექტურ-იდეალისტურმა მიმართულებებმა.

1 „ივერია“, 1889, № 242.

2 იქვე

მაგრამ, სანამ ამ უკანასკნელ საკითხებს გავარკვევდეთ, საჭიროა აგრეთვე გარკვევა იმ ქართველ მოღვაწეთა ფილოსოფიური თვალსაზრისისა, რომელიც ლიბერალ-ხალხოსნებად არ ჩაითვლებიან, მაგრამ მაინც ერთგვარად მის გავლენაში იმყოფებიან. მართალია მათ ნააზრევში ადგილი აქვს იდეალისტურ და მატერიალისტურ ტენდენციათა კიდილს, მაგრამ საბოლოოდ მაინც თანმიმდევარ მატერიალისტებად ვერ ჩაითვლებიან, იდეალიზმის გავლენას განიცდიან და გარკვეულ როლს ასრულებენ სუბიექტურ-იდეალისტების მიერ მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ გაშლილ ბრძოლაში.

## **2. იდეალისტური და მატერიალისტური გენდენსიები 90-იანი წლების ქართულ დემოკრატიულ — პრახალხოსნური ახალთაობის ნააზრევში**

1. 90-იანი წლებიდან სოციოლოგიური პრობლემები მთელი ქართველი ინტელიგენციის ყურადღების ცენტრში დგება. ამათგან საინტერესოა იმ ქართველი მოღვაწეების სოციალოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომლებიც ლიბერალ ხალხოსნებს არ გაყვნენ, მაგრამ ვერც მარქსისტულ თვალსაზრისზე დადგნენ. ეს ჯგუფი, რომელშიაც შედიან — იბ. ვართაგავა, ვაშაქიძე, ბადრიძე, ფ. გოგიჩაიშვილი, რ. ფანცხავა, ს. გორგაძე და მ. საღარაძე საინტერესოა იმით, რომ ისინი აყენებენ საკითხებს განვითარების შესახებ ფილოსოფიაში, სოციოლოგიის საგნისა და მისი როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბების შესახებ, ცხოვრების ეკონომიურ და იდეოლოგიურ მხარეთა ურთიერთ მიმართებათა შესახებ, ისტორიულად განიხილავენ ზნეობის წარმოშობას, განვითარებასა და მის ფილოსოფიურ ღირებულებას და სხვა.

ი. ვართაგავა, ვაშაქიძე, ბადრიძე და სხვები ბევრ ნაკითხში, ხალხოსნების მსგავსად, პოზიტივისტური სოციოლოგიის იდეების გავლენას განიცდიან. მათ წინაშე მდგარ კითხვებს, თუ რა არის საზოგადოება, რა ხასიათისაა მისი განვითარება, რა ამოძრავებს კაცობრიობის ისტორიას და სხვ., ისინი იდეალისტურად პასუხობდნენ.

იმის გამორკვევა და დასაბუთება, წერდა იბ. ვართაგავა, თუ რა მიზეზები და გარემოებანი ქმნიან საზოგადოების ევოლუციას, რა ამოძრავებს და განმარტავს კაცობრიობის ისტორიას, მეცნიერების

---

\* ს. გორგაძისა და მ. საღარაძის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური შეხედულებების შესახებ იხილეთ ჩვენი წიგნი „ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმდინარეობანი XIX საუკუნის საქართველოში“.

ძირეული და უპირველესი ამოცანაა. იპ. ვართაგავას აზრით XIX საუკუნის დასასრულის სოციოლოგიურ მეცნიერებაში ოთხი ძირითადი მიმდინარეობა ცდილობს ამ ამოცანის გადაჭრას. სპენსერის ორგანიული თეორია, რომლის თანახმადაც საზოგადოება ბიოლოგიური ორგანიზმის ანალოგიურად თანდათანობით განიცდის განვითარებასა და სრულქმნას; სოციალური დარვინიზმი, რომელიც მეცნარეთა და ცხოველთა სამყაროში დარვინის მიერ შემჩნეულ კანონებს ავრცელებს საზოგადოებაზე და საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარებას ამ კანონებზე აფუძნებს; ფსიქოლოგიური თეორია, რომელიც ადამიანის სულიერ მხარეში (გრძნობებში, გონებაში) ეძებს ისტორიის მამოძრავებელ ძალას; და, ბოლოს, მარქსის ეკონომიური მატერიალიზმი, რომლის თანახმადაც ადამიანები შედიან განსაზღვრულ საზოგადოებრივ ერთმანეთშორის დამოკიდებულებაში არა თავისი თავისუფალი სურვილით, არამედ იძულებულნი ეკონომიური მდგომარეობით; თვითგაგება და თვითშემეცნება კი არ აძლევს ასეთ თუ ისეთ სახეს ცხოვრებას, პირიქით საზოგადოების ეკონომიური დამოკიდებულება ფარგლავს, აძლევს თავისებურ ფიზიონომიას ხალხთა თვით შეგნებულობას<sup>1</sup>.

იმისდა მიხედვით, თუ თვითეული ეს თეორია რა პასუხს აძლევს საზოგადოების განვითარების მამოძრავებელ ძალთა საკითხს, ისინი სოციოლოგიაში ორ ძირითად მიმართულებას: სუბიექტური-იდეალისტურს და მატერიალისტურს ქმნიან. ამის შესაბამისად, პირველი სამი თეორია სუბიექტური-იდეალისტურია, ხოლო ისტორიის მატერიალისტურ ახსნას იძლევა ეკონომიური მატერიალიზმი.

მეტად საინტერესოა ის, რომ 90-900-იან წლების ბევრი ქართველი მოღვაწე კარგად ხედავდა ამ ორი ხაზის არსებობას სოციოლოგიაშიც და იმასაც, რომ განმსაზღვრელს მოცემულ შემთხვევაში წარმოადგენდა თეორიის გამოსავალი მატერიალისტური თუ სულიერი პრინციპი.

ასე მაგალითად, ცნობილი ქართველი მოღვაწე, მიხ. ნასიძე, დასმული საკითხის შესახებ წერდა: „რაც კაცობრიობას თავი ახსოვს, რაც კი კაცის აზრმა მუშაობა და ფიქრი დაიწყო, ერთი საკითხი არ აძლევდა მოსვენებას: რა ჰქმნის სოციალურ პროგრესს? ყოველმა დიდმა ფილოსოფოსმა, ყოველმა დიდმა მეცნიერმა ამ საკითხს თავისი პასუხი მისცა. მაგრამ ამ აუარებელ აზრსა და მსჯელობას შორის ცხადად სჩანს ორი მთავარი პასუხი. ერთი სიტყვით, რაც კი აქამდე

<sup>1</sup> „ივერია“, 1897, № 5.

თქმულია ამ საგანზედ, იყოფა ორ მთავარ აზრად:“<sup>1</sup> იდეალიზმად და მატერიალიზმად.

როგორც ვხედავთ, აქ გარკვეულად არის დასმული ფოლოსოფიის ძირითადი საკითხი, რომლის მიხედვითაც უნდა შეფასდეს თითოეული სოციოლოგიური თეორია. ამიტომ ამ თეორიების მთელი გარეგანი მრავალფეროვნება უნდა დაყვანილი იქნეს ორ ძირითად და არსებითად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მიმართულებაზე — იდეალისტურსა და მატერიალისტურზე.

კითხვაზე იმის შესახებ, თუ რა განასხვავებს ამ ორ მიმართულებას ერთმანეთისაგან, მიხ. ნასიძე პასუხობს: „ერთნი ფიქრობენ, რომ სოციალურ პროგრესს, თუ საზოგადო ისტორიას ჰქმნიან კაცის ფიქრები, აზრები და იდეები, რომ დროთა განმავლობაში კაცობრიობას ებადებიან ნიჭიერი გენიოსნი კაცნი: ისინი ჰქმნიან აზრებს, იდეებს. ხალხი, ერი, კაცობრიობა ისმენს ამ აზრებს, ითვისებს და იმის თანახმად იკეთებს, ჰქმნის ისტორიას. ამ მოძღვრებით ყოველთვის და ყველგან ხალხი წარმოადგენს ე. წ. სარდლებსა და ბრბოს. ბრბო აკეთებს იმას, რასაც ჰბრძანებენ სარდლები. ისტორია ნაყოფია სარდლებისა, გონების მეფეკაცებისა, ისტორიულ მსვლელობას არა აქვს მკვიდრი და შეურყვეველი კანონები. ხშირად ისტორია დამოკიდებულია სულ უბრალო შემთხვევაზედ. ისტორიული გარემოებანი გვიქადიდნენ ასეთს თუ ისეთ შედეგს, მაგრამ აგერ მოველინა ქვეყანას ნაპოლეონი, თამარ მეფე, პეტრე დიდი, პატარა კახი და მთლად უკულმართად შეიცვალა ჩვენი მოლოდინი. დიდბუნებოვანმა კაცმა დაარღვია ისტორიული თანდათანობა, ისტორიული აუცილებლობა და სულ სხვა რიგი მიმართულება მისცა“<sup>2</sup>.

ასეთია მიხ. ნასიძის აზრით, ერთი მიმართულება სოციოლოგიაში, რომელიც მიუხედავად განსხვავებული სახელწოდებებისა ყველა მსგავს პრინციპზე დამყარებულ თეორიას მოიცავს. ამასთან, ავტორი სწორად შენიშნავს იმასაც, რომ ე. წ. ეკონომიური მატერიალიზმის წარმოშობამდე „მრავლის საუკუნის განმავლობაში, ასეთ შეხედულებას პროგრესისა და ისტორიის შესახებ, ჰყავდა შეპყრობილი კაცის გონება“.

ისტორიის მატერიალისტურმა ახსნამ არსებითად სულ სხვა მიმართულება მისცა სოციოლოგიას. „დედააზრი ამ მიმართულებისა იმაშია, წერს მიხ. ნასიძე, რომ ისტორიას თავისი კანონები აქვს, ისტორიულ ვითარებას წინ ვერ გადაუბრუნებს ვერავინ რაც უნდა დიდებული იყოს იგი. ამ შეხედულებას მეცნიერული საბუთები დაუ-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1898, № 9.

<sup>2</sup> იქვე

დევს და ერთ დასრულებულ მოძღვრებად აქციეს ჩვენს დროში გერმანიის სწავლულებმა კარლ მარქსმა და ფრიდრიხ ენგელსმა. აი მათ მოძღვრებას ეწოდება „ეკონომიური მატერიალიზმი“ ანუ „მატერიალისტური შეგნება ისტორიისა“. ესენი ამბობენ: ეკონომიური ვითარება, კაცთა შრომისა და ნაშრომის განაწილება ჰქმნის კაცთა შორის დასებს (თავადები, აზნაურები, მეფეები, სამღვდლოება, გლეხები — მოსაკუთრენი, ბოგანო, უმიწაწყო კაცები). ისტორია სხვა არა არის რა, თუ არა დასთა ბრძოლა ეკონომიურ სარბიელზედ გასამარჯვებლად. ამ ბრძოლამ შექმნა ერთი მთავრობა, მანვე დაამხო იგი, მანვე შექმნა კეთილშობილთა წოდება და მანვე დაამხო იგი, მაგ. ევროპაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, ყოველივე კაცთა შორის: სახელმწიფო, კანონი, სარწმუნოება, სწავლა, ფილოსოფია, ეთიკა, ყველა ამ ბრძოლის შედეგია. კაცი რაც გინდა დიდებული იყოს, ყმაა ეკონომიური ვითარებისა. რაც გინდა დიდებული აზრები მოუვიდეს კაცს, რაც გინდა დიდებული პროექტი შეადგინოს სოციალური შეგნების გადასაკეთებლად, ყოველი მისი ცდა ამოა და უნაყოფო იქნება, თუ იგი აზრი და პროექტი არ შეესაბამება არსებულ ეკონომიურ ვითარებას ერისას“<sup>1</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული მატერიალიზმის დედაარსი აქ ლეგალურ-მარქსიზმის მიერ გავულგარიზირებული სახითაა წარმოდგენილი, მაინც მიხ. ნასიძის მიერ ისტორიის მატერიალისტური გაგების გადმოცემა მეტად საყურადღებოა. იგი საყურადღებოა თუნდაც იმიტომ, რომ არსებითად მან მაინც აჩვენა მარქსიზმის მიერ მეცნიერული სოციოლოგიის დაფუძნების ქეშმარიტი პრინციპი. ამავე დროს იგი საყურადღებოა იმიტაც, რომ მიხ. ნასიძემ სავსებით მართებულად დაუპირისპირა ისტორიის მატერიალისტური ახსნა ყველა მარქსამდელ სოციოლოგიურ თეორიას, რომლებსაც მან სავსებით მართებულად სუბიექტურ-იდეალისტური უწოდა.

თუ მიხ. ნასიძის ამ საინტერესოდ დასმული საკითხის მიხედვით განვიხილავთ განსახილველი ჯგუფის ქართველ მოღვაწეთა სოციოლოგიურ შეხედულებებს, დავინახავთ, რომ ისინი სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმართულების წარმომადგენლებია, რომელთაგან ერთნი არსებითად ევოლუციონისტური ეთიკის თვალსაზრისზე დგანან, ხოლო სხვები ვულგარული სოციოლოგიისა და ფსიქოლოგიზმის გზას მიყვებიან.

ევოლუციონისტურ-უტილიტარისტული ეთიკური თვალსაზრისი აისახა ივ. ვართაგავას შემოქმედებაში. მართალია, ივ. ვართაგავას ესმის მარქსისტული ფილოსოფიის მეცნიერული ღირებულება, ხე-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1898, № 9.

დავს რომ ლეგარული მარქსიზმი ის არაა რაც მარქსისა და ენგელსის ზეცნიერული მატერიალიზმი, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმის „თვალთახედვის ისრით სინჯავს საქმეთა ვითარებას და სოციალურ ცხოვრების ვითარებას“<sup>1</sup>, იცის ისიც, რომ ადამიანის გონების ყოვლის შემძლეობა მხოლოდ მოჩვენებაა, ნამდვილად კი „ადამიანს თვითონ, თავისი ბუნებრივი ძალღონით და თვისებით ბევრი არაფრის გაკეთება არ შეუძლიან. მისი ორგანიზმი, მისი ნდობა-სურვილი და მოქმედება ფიზიკურ მიზეზებით არის შეზღუდულ შემოფარგლული“<sup>2</sup>, ხოლო ამ „ფიზიკურ მიზეზებიდან“ ყველაზე მეტად ადამიანის უბედობა და კეთილდღეობა დამოკიდებულია ეკონომიურ მდგომარეობა-ვითარებაზე და ა. შ. მაგრამ საბოლოოდ ის მანც იმ აზრისაა, რომ მორალის სფეროში უნდა ვეძებოთ ისტორიის გასაღები, კაცობრიობის წინსვლის მთავარი მამოძრავებელი ძალა. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა მისი ნარკვევი — „უტილიტარისტები“ და მათი მოძღვრება“, რომელშიც გამოიხატა თვით იმ. ვართაგავას თვალსაზრისი.

ი. ვართაგავას აზრით, ცხოვრების წინ წამყვანი ძალა არის ადამიანის მისწრაფება ბედნიერებისაკენ. ეს მისწრაფება არის უმაღლესი მიზანი, რომლის გარეშე ადამიანის ცხოვრება უაზრო და უშინა-არსო იქნებოდა. მაგრამ რა არის ბედნიერება? — ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით ი. ვართაგავა აკეთებს ფილოსოფიურ-ისტორიულ ექსკურსს და აჩვენებს თუ როგორ იცვლებოდა ისტორიულად ამ ცნების შინაარსი.

ბედნიერება სიამოვნებაშია. ი. ვართაგავას აზრით ეს უტილიტარული პრინციპი არის მთავარი ამ ცნების განსაზღვრაში. თუ როგორ იცვლებოდა ისტორიულად „სიამოვნების“ გაგება, იცვლებოდა აგრეთვე „ბედნიერების“ ცნების შინაარსიც.

უტილიტარიზმის პრინციპი ჯერ კიდევ ბერძნებმა წამოაყენეს. კერძოდ, სოფისტებმა ბედნიერება გაიგეს როგორც ფუფუნება, ყოველგვარ სურვილთა დაკმაყოფილება. მათთვის ყველაფერი ის, რაც სასიამოვნოა ზნეობრივიცაა. სამართლიანობა ცარიელი სიტყვაა, რადგან ვინც ძლიერია, ის სამართლიანიცაა.

სოფისტებს წინ აღუდგა სოკრატი, რომელმაც სხვა გაგება მისცა ბედნიერებას. მართალია სიამოვნება ბედნიერების იდეალია, ფიქრობდა სოკრატი, მაგრამ მისთვის სიამოვნება არა ფუფუნებაშია, არამედ ცოდნაში. ამიტომ, ვინაიდან ბედნიერების იდეალია სიამოვნ-

1 „ივერია“, 1899, № 53.

2 „ივერია“, 1900, № 24.



ნება, ხოლო სიამოვნება ცოდნაშია, ბედნიერებისაკენ მისწრაფებას ცოდნა, სიბრძნე უნდა ედოს საფუძვლად. ეპიკურიზმმა ბედნიერებას საფუძვლად დაუდვა უზომო სიამოვნება და დროსტარება, მიუხედავად იმისა რა საშუალებითაც გინდა იქნეს დაკმაყოფილებული ადამიანის ყველა პირუტყვული სურვილი. მაგრამ თვითონ ეპიკურეს გაგება სიამოვნებისა და ბედნიერებისა არ გულისხმობდა ადამიანის აღვირახსნილ მოქმედებას. მისთვის ბედნიერების მთავარი საფუძველია ზომიერი სიამოვნება, მოთხოვნილებათა ზომიერი დაკმაყოფილება. გონება უნდა იყოს ბედნიერი ცხოვრების ნამდვილი ხუროთმოძღვარი. ამიტომ, ეპიკურეს აზრით, სულიერი სიამოვნება ხორციელზე მაღლა დგას, რადგან სიბრძნე, ცოდნა ადამიანს ანთავისუფლებს ორი უმთავრესი უბედურებისაგან — სიკვდილისა და ღმერთის წინაშე შიშისაგან. ბედნიერება აუღელვებელ, მყუდრო, განკერძოებულ, პასიურ ცხოვრებაშია. ვისაც ბედნიერება სურს არ უნდა გაერიოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ახალ დროში ბედნიერების ეპიკურესებული გაგების საწინააღმდეგო აზრი განავითარა ბეკონმა. ბედნიერება, მისი აზრით, პასიურ ცხოვრებაში არაა. პირიქით, იგი აქტიურ, მოძრავ, მოქმედ ცხოვრებაშია. კაცის ბედნიერება განვითარებისაკენ მისწრაფებაშია. ისაა ბედნიერი, ვინც იბრძვის ცხოვრებაში, სძლევს დაბრკოლებებს, სხვებთან ერთად იტანჯება და სტკბება თავისი გამარჯვებით, აქტიურადაა ჩაბმული საზოგადოების ცხოვრებაში, იბრძვის საზოგადოების ბედნიერებისათვის, რადგან საზოგადოების ბედნიერება მისი საკუთარი ბედნიერებაცაა.

რა არის საზოგადოების კეთილდღეობა, რა გზით უნდა მიაღწიოს მას კაცმა? — ამ საკითხების გარკვევას ხელი მოკიდა ჰობსმა. მსგავსად ეპიკურესი, ჰობსიც ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაში ხედავს ბედნიერებას. მაგრამ თუ როგორ უნდა მიაღწიოს ადამიანმა თავის პირად ბედნიერებას, აქ ჰობსი ეპიკურეს საწინააღმდეგო გზით მიდის.

ჰობსის აზრით, ბედნიერება შეუძლებელია სახელმწიფოს გარეშე. სახელმწიფოს გარეშე ყველა ადამიანს თავისი ინდივიდუალური წარმოდგენა აქვს ბედნიერებაზე. აქ ყველა თავის ბედნიერებისთვის იბრძვის, ამიტომ არც ერთი არაა ბედნიერი, რადგან ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ. ადამიანმა რომ განახორციელოს თავისი მიზანი, საჭიროა მან თავისი უფლებების ნაწილი სხვას გადაცეს, სახელმწიფო შექმნას და მას დაექვემდებაროს. „პირველ სტრიქონს ჰობსის მოძღვრებისას, — წერს იბ. ვართავა, — აწერია: ყოველივე ადამიანისათვის, ადამიანი საგანია თავისი თავისა. სუყველაფერი მე,

ზე და კიდევ მე, სხვა არაფერი. ბოლოს კი სურათი იცვლება: მე არაფერი, ჩემი უფლება უნდა ეკუთვნოდეს სხვას. პირადი ეგოიზმი სახელმწიფოს უნდა ემსხვერპლოს“<sup>1</sup>.

ჰობსის შემდეგ უტილიტარისტული პრინციპი განავითარეს სხვა ინგლისელმა ფილოსოფოსებმა, რომელთა შორის ყველაზე 'მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ჯ. სტ. მილმა. მილის აზრით, ადამიანში არის თავისი კაცური ღირსების გრძნობა, რომელიც მას აძლევს ცხოველურ ეგოიზმზე და შეადგენს ადამიანის ბედნიერების წყაროს. მაგრამ ადამიანს აქვს აგრეთვე ურთიერთობის გრძნობა, რომელიც პირადი ბედნიერების სურვილიდან საზოგადო ბედნიერების სურვილზე გადასვლას უადვილებს მას. მაგრამ ეს ურთიერთობა და ერთმანეთთან თანხმობა შეიძლება მხოლოდ ყველას უფლებრივი თანასწორობისა და ურთიერთპატივისცემისას; ეს შეაგნებინებს ადამიანს იმას, რომ სხვისი მისწრაფება ბედნიერებისაკენ ისეთივე კანონიერია, როგორც ჩვენი. ეს ურთიერთბედნიერებისაკენ მისწრაფება ხელს უწყობს კაცობრიობის წინსვლას, ხოლო კაცობრიობის წინსვლა, თავის მხრივ, აჩქარებს ამ მისწრაფებას.

მილის ეს თვალსაზრისი იპ. ვართაგავას მეტისმეტად გაიდიპლუბად მიაჩნია. მაგრამ ფიქრობს, რომ იგი არსებითად მაინც სწორია, რადგან ადამიანთა ურთიერთბედნიერებისაკენ მისწრაფებაში ხედავს თვითონაც იმ მთავარ ძარღვს, რომელმაც უნდა განამტკიცოს ქართველი ხალხის ეროვნული მთლიანობა და დააჩქაროს მისი ეკონომიური წინსვლა.

იპ. ვართაგავას, ისევე როგორც ჯ. ტ. მილსაც, ცხადია, არ ესმის საზოგადოების განვითარების ნამდვილი დედაარსი, ის საფუძველი, რომელსაც ერთადერთს შეუძლია აგვიხსნას ბედნიერების ცნების შინაარსის ისტორიული ცვლილების მიზეზები, აგვიხსნას ადამიანის ბედნიერების არსი. ამიტომ ბედნიერების ცნების გარკვევისას — იგი მსჯელობს სრულად განყენებულად, ყოველგვარი კლასობრივი თვალსაზრის გარეშე.

თუ იპ. ვართაგავა საზოგადოების განვითარების გარკვევისას უტილიტარისტული ეთიკის გზით წავიდა, ბადრიძე, გ. დეკანოსიძე და სხვები სოციალურ დარვინიზმის თვალსაზრისით ცდილობენ ამავე საკითხის ახსნას.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ 90—900-იან წლების ქართველი მოღვაწეები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ დარვინიზმის საკითხებს.

<sup>1</sup> „ივერია“, 1899, № 194.

დარვინიზმი მათ იმ მხრივ აინტერესებდათ, რომ მათი აზრით, იგი აქარწყლებს ყოველგვარ რელიგიურ წარმოდგენას ცოცხალ ორგანიზმთა და კერძოდ კი, ადამიანის წარმოშობის შესახებ, აქარწყლებს იმ მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ბატონობდა ორგანიულ სამყაროს ახსნაში და ამავე დროს დარვინის მიერ აღმოჩენილი კანონები მათ მიაჩნდათ იმ ძირითად პრინციპებად, რომლებითაც შეიძლებოდა ახსნილიყო საზოგადოების განვითარების რთული ისტორია.

გ. დეკანოსიძის აზრით, მე-XVIII საუკუნე „გონების საუკუნე იყო“, მაშინ ყველა მოვლენის ახსნას ცდილობდნენ მხოლოდ წმინდა გონების ძალით, მიუხედავად იმისა, ეთანხმებოდა თუ არა ეს გონების მონაცემები რეალურ ფაქტებს. მაგრამ მე-XIX საუკუნემ ძირს დასცა გონების ბატონობა და მეცნიერების კვლევა-ძიება რეალური ფაქტების კვლევით შემოიფარგლა. ასეთი გადატრიალება მოხდა ისეთი მეცნიერების გამოჩენით, როგორებიცაა ლაიელი, დარვინი, სპენსერი და სხვები. „მათს ფილოსოფიაში არ არსებობს ის მეტაფიზიკური ელემენტი, — წერს გ. დეკანოსიძე, — რომელიც ნისლსა ჰფენდა ყოველ მოვლენას და გზას უხლართავდა საღს შეხედულებას... ეხლა სცნეს, რომ ადამიანი მარტო გონებიდან არ შედგება, რომ მას სხეული აქვს, რომ იგი ნაწილია იმ ბუნებისა, რომელიც არსებობს გონების გარეშე, რომ ადამიანის სხეული ელტვის დედამიწას. ამიტომ ცარიელის ლოდიკით, ცარიელის სილოგიზმით არ ამოისრუტება სიცოცხლის ფიალა. საჭიროა მივმართოთ თვით ცოცხალ ბუნებას, იმ უმთავრეს და უპირველეს ძალას, რომლის ნაწილს შეადგენს თვით ადამიანი და მხოლოდ ამ ბუნების შეგნება აგვიხსნის მრავალ გაუგებარ საიდუმლოს. ბუნების შესწავლამ ანუ ბუნებისმეტყველებამ, პირველი ადგილი დაიჭირა მეცხრამეტე საუკუნეში. შეიქმნა ბუნების ფილოსოფია, ემპირიული ფილოსოფია და დიდი არეულობა მოახდინა მეტაფიზიკურ ფილოსოფიაში, რომელშიაც უმთავრესი ადგილი ეჭირა აზროვნებას და არა გამოცდილებას“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, გ. დეკანოსიძე დარვინის მიერ მოხდენილ რევოლუციის დედაარსს სწორედ იმაში ხედავს, რომ დარვინმა დასცა გონების ბატონობა, დასცა იდეალიზმი და გზა გაუხსნა მატერიალიზმს, ბუნების პროცესების აღიარებას გონების გარეშე. მაგრამ იგი მარტო ამაში არ ხედავს დარვინის ევოლუციური თეორიის მნიშვნელობას. გ. დეკანოსიძეს აზრით, ამ თეორიის ერთი დიდი მნიშვნე-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1896, № 83.

ლობა იმაშია, რომ მან საფუძველი გამოაცალა ღვთაებრივ პრინციპს, შემოქმედის დაშვების საჭიროებას.

როგორც ცნობილია, დარვინმა უარყო კიუვიეს კატასტროფების თეორია, რომელიც არსებითად ისევ შემოქმედის დაშვებას გულისხმობდა. დარვინის თეორიამ დაარღვია აგრეთვე ო. კონტის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ორგანიზმები წარმოადგენენ შემოქმედებითი აქტის შედეგს და აჩვენა მათი თანდათანობითი წარმოშობის ისტორია. ამიტომ დარვინის მოძღვრების მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი ისაა, დეკანოსიძის აზრით, რომ მან მოსპო მეტაფიზიკური თვალსაზრისი, რომელიც ორგანული სამყაროს შესახებ მეცნიერებაში ბატონობდა. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა, ლაიელმა, რომელმაც გახსნა დედამიწის განვითარების ისტორია და აჩვენა, რომ „დედამიწაზე ბუნების კანონები მოქმედებენ ნელა და თანდათანობით, რამდენიმე მილიონი წლებით და არა ერთი რომელიმე რევოლუციის შემწეობით, როგორც ამტკიცებდა კიუვიე“<sup>1</sup>.

რაც ლაიელმა დაამტკიცა დედამიწის ცხოვრების მიმართ, იგივე დასაბუთა დარვინმა ცოცხალი ორგანიზმების მიმართ. ამით მან უარყო მეტაფიზიკური თვალსაზრისი მცენარეულ და ცხოველურ სახეთა ერთმანეთისაგან იზოლაციის შესახებ და აჩვენა მათი კავშირი, რომელიც დროთა განმავლობაში, მათი ცვლილებისა და გარდაქმნის პროცესში თანდათან სუსტდებოდა და ქრებოდა. დარვინმა მიიღო ლაიელის ხანგრძლივი დრო, — წერს გ. დეკანოსიძე, — მიიღო მისი ბუნების ნელი, მუდმივი, შეუწყვეტელი, თანდათანობითი მოქმედება, მიიღო მისი მეთოდი, დასაბუთება ეხლანდელ მოვლენათა ძალით. განავითარა და შეავსო სხვა კანონებით. ამგვარ საფუძველზე აღაშენა მან მთელი თავისი თეორია. ორ ფაქტორს უჭირავს მთავარი ადგილი ამ თეორიაში: ერთი არის „ბრძოლა არსებობისათვის“ და მეორე „ბუნებრივი შერჩევა“. დარვინის თეორია ამტკიცებს ამ ორი ფაქტორის ძალით, რომ ყოველი გვარი ორგანიზმებისა, როგორც მცენარეებისა ისე ცხოველებისა იყო წარმოშობილი სხვა გვარიდან და არა ცალკე შექმნილი, რომ ორგანიზმების გვართა შორის არსებობდა განუწყვეტელი კავშირი, რომელსაც ეხლა ვერ ვხედავთ, რადგან ბრძოლამ არსებობისათვის მოსპო უძლურნი. ასე რომ ორგანიზმები არიან ერთი შთამომავლობისა. ყოველი მოდგმა ორგანიზმებისა იცვლება და თან უმჯობესდება იმ საზღვრებთა შორის, რომელსაც ითხოვს მისი არსებობა; იხოცებიან უძლურნი და რჩებიან უმჯობესნი. ეს არის დარვინის ბუნებისმეტყველების ფილოსოფია, აგებული პალეონტო-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1896, № 84.

ლოგიაზე, ცხოველთა და მცენარეთა გეოგრაფიაზე, შედარებით ანატომიასა და სისტემატიკაზე“<sup>1</sup>.

მეტად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ გ. დეკანოსიძე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ დარვინის მიერ აღმოჩენილი კანონები ობიექტური, ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი კანონებია, რომელნიც ეძიებდნენ საუკუნეების მანძილზე. მთელი ორგანული სამყაროს განვითარება ამ კანონების საფუძველზე მიმდინარეობს. არსებობისათვის ბრძოლა, ბუნებრივი შერჩევა და შეგუება გარემოსადმი განსაზღვრავს ორგანულ სამყაროს ევოლუციას დაბალი საფეხურიდან უმაღლესისაკენ, პირველყოფილი ორგანიზმებიდან თანამედროვე ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროსაკენ.

ამრიგად, გ. დეკანოსიძე ხაზს უსვამს დარვინის ორ დიდ დამსახურებას კაცობრიობის წინაშე: მან დაანგრია რელიგიური წარმოდგენა სამყაროზე, აჩვენა განგების ძალის ცნების ფიქტიურობა, მაგრამ ამაზე არ შეჩერდა, მან საფუძველი გამოაცალა აგრეთვე სამყაროზე მეტაფიზიკურ წარმოდგენას და საფუძველი დაუდვა მოვლენათა შესწავლას მათი გამომწვევი რეალური მიზეზების ახსნით. „მეცნიერება დაფუძნებული აბსტრაქტული, ოცნებისებურ მოსაზრებებზე უფრო გაურკვეველი და ბუნდოვანი შეიქმნა, — წერს გ. დეკანოსიძე, — და ამისათვის მან ამოირჩია სხვა გზა, რომელმაც იგი მიიყვანა შეუბღალავ, შეურყვეველ ჭეშმარიტების აღმოჩენამდე... იმ ბუნებრივი მიზეზების აღმოჩენამდე რომელთა შესმენა, გრძნობა ყოველ განათლებულ ადამიანს შეუძლია“<sup>2</sup>.

მეცნიერების თავისებურება ის არის, წერს გ. დეკანოსიძე, რომ ეძებს რა ჭეშმარიტებას და აკმაყოფილებს რა ჩვენს გონებას თავისი სისწორით, მუდმივი და უცვლელი კანონების აღმოჩენით, ამასთანავე ჩვენში ექვს ბადებს უამრავ საგნების შესახებ. „მეცნიერება გვეუბნება, — წერს იგი, — იყავ დარწმუნებული იმ მცირედ საგნებში, რომლებიც შენ იცი და ამასთანავე იყავ ურწმუნო, სკეპტიკი იმ მრავალ საგნებში, რომელიც ჯერ არ იცი. ამისათვის, ყოველი მეცნიერი ერთი მხრით დარწმუნებულია თავის ჭეშმარიტებაში, რომელიც მას გამოცდილებით მოუპოვებია, და, მეორე მხრივ, სკეპტიკია, რადგან მრავალი ჭეშმარიტება ჯერ კიდევ გამოურკვეველი აქვს“<sup>3</sup>. ამიტომ, მეცნიერული ცოდნა ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებულ ცნებათა ჯამი კი არაა, როგორც აქამდე წარმოგვიდგენდა მეტაფიზიკა. პირი-

1 „ივერია“, 1896, № 84.

2 ცნობის ფურცელი, 1901, № 1629.

3 იქვე.

ქით, იგი პროცესია, წინსვლაა სიმცდარიდან ჭეშმარიტებისაკენ, ახალ ცნებათა და ჭეშმარიტებათა აღმოჩენებისაკენ.

ასეთია მოკლედ გ. დეკანოსიძის ვრცელი და საინტერესო მსჯელობა საერთოდ მეცნიერებისა და, კერძოდ, დარვინის თეორიის მარევილოციონერებელი მნიშვნელობის შესახებ, მისი სავსებით სწორი თვალსაზრისი იმაზე, რომ დარვინმა დაანგრია იდეალიზმი და თავისი განვითარების თეორიით განამტკიცა მატერიალიზმი. მაგრამ აქვეამისი ნაკლიც.

დ. დეკანოსიძემ მართებულად მიიჩნია ის აზრი, რომლის თანახმად დარვინის მიერ აღმოჩენილი ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში მოქმედ კანონებს ძალა აქვთ აგრეთვე სოციალურ სფეროში, რომ თითქოს აქაც მთელი განვითარება არსებობისათვის ბრძოლის, ბუნებრივი შერჩევისა და გარემოსადმი შეგუებითობის კანონებითაა განსაზღვრული, „ვერც ადამიანი წაუვა ამ კანონს — „ბრძოლისას არსებობისათვის“, — წერს გ. დეკანოსიძე — თუმცა შეუძლიან შეასუსტოს იგი სოციალური წყობილებით, დაამტკიცებს რა ამ უკანასკნელს თავის ცხოვრებაში და შექმნის კანონად, როდესაც რომელიმე ერი არ ისპობა, ცოცხლობს, ძლიერდება, თუმცა როგორც თვით ერი, ისე თითოეული მისი წევრი ჩაყენებულია ცულ მდგომარეობაში, შეზღუდულია, მაშინ თვით ამ ერშიაც არსებობს რაღაც დამკველი ძალა, რომელიც ებრძვის და ეწინააღმდეგება გარეგან დამამხობელ მტერს. ეს ძალა ორგვარია: ერთი, როდესაც თითოეული წევრი ამ ერისა აღჭურვილია ისეთის თვისებით, რომელთა ძალით ადვილად ეწყობა შეცვლილ ცხოვრებას, ითვისებს სასარგებლო თვისებათ, იშორებს რაც მავნებელია და ამით კამათობას უწყევს გარეგან შემაწუნებულ ძალას. მეორე თვისება არსებობს თვით ერში, მისი ძალით მრავლებიან და ჩნდებიან ახალნი წევრნი ერისა, გარეგან ძალით მორღვეულ და მოსხლეტილი წევრების ნაცვლად და სამაგიეროდ“<sup>1</sup>.

რომ არაფერი ვთქვათ გ. დეკანოსიძის მსჯელობის სიმცდარეზე კლასობრივი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი ერთიანი ერის შესახებ, ეს თვალსაზრისი არსებითად მცდარია იმიტომაც, რომ სოციალურ სფეროში მოქმედებენ არა ბიოლოგიური კანონები, არამედ სრულიად სპეციფიკური კანონები. გ. დეკანოსიძე აქ, სოციალ-დარვინისტების გავლენით, არასწორად მსჯელობს საზოგადოების განვითარების შესახებ და ამიტომ რამდენადაც მართებული აზრები გამოთქვა დარვინის თეორიის შესახებ, იმდენადვე მცდარი წარმოდგენა აქვს საზოგადოების ისტორიაზე.

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1897, № 85.

გ. დეკანოსიძის ეს მცდარი თვალსაზრისი უფრო გააღრმავა ბაღრიძემ, რომელიც ასევე იცავდა აზრს დარვინის კანონების სოციალური ღირებულების შესახებ.

„არსებობისათვის ბრძოლის“ კანონი მოქმედებს არა მარტო ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში, წერდა ბაღრიძე, არამედ იგი ასევე სოციალური სფეროს ბუნებრივი და მარადიული კანონია. ამ კანონის ძალით ადამიანთა სუსტი ნაწილი ნადგურდება, ხოლო ისინი კი, ვინც უფრო უკეთ ეგუებიან არსებულ გარემოს, იმარჯვებენ. ამ კანონის მოქმედებით იყო განსაზღვრული ადამიანთა გავრცელება დედამიწის სხვადასხვა ადგილებზე, მანვე განსაზღვრა ადამიანთა გონებრივი წინსვლა და ა. შ. მაგრამ დროთა განმავლობაში ადამიანებმა შეაგნეს ერთად ცხოვრების საჭიროება და სარგებლიანობა, რის შედეგადაც არსებობისათვის ბრძოლის კანონის მოქმედების მხეცურმა ხასიათმა დაკარგა ძალა, თუმცა ამ კანონის მოქმედება სახე-შეცვლილად მაინც ძალაში დარჩა. „განათლება და ზნეობა ახლა იმასა სცდილობს, — წერს ბაღრიძე, — რომ რაღაცან ბრძოლა არსებობისათვის მუდმივი, აუცილებელი კანონია, რაც შეიძლება ნაკლებად დაიტანჯნენ ისინი, რომლებიც არ არიან მომზადებულნი ამისათვის. ბრძოლის მოსპობა კი შეუძლებელია. რამდენადაც ხანი გადის, იმდენად ბრძოლა უფრო სხვა ხასიათს იღებს“<sup>1</sup>. ისტორიაში არსებული ომების, ოდესღაც კულტურული და შემდეგ დაცემული ერების მოსპობის ახსნა მხოლოდ ამ კანონის ძალითაა შესაძლებელი, ფიქრობს ბაღრიძე. ამიტომ, მისი აზრით, შემდეგშიაც მთელი ისტორია ამ კანონით იქნება განსაზღვრული. გაიმარჯვებენ ის ხალხები და ერები, რომლებიც უფრო უკეთ იქნებიან მომარჯვებული ახალ ვითარებასთან შესაგუებლად, არსებობას შეინარჩუნებენ ერის ის წევრები, რომლებიც უკეთ იქნებიან მომზადებული ცხოვრებისათვის. აქედან ვასაგებია მისი სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი პიროვნების როლის შესახებ ისტორიაში. მართალია იგი ხშირად ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ დიდი ადამიანი თავისი ეპოქის დადის მატარებელია, ეპოქის სულისკვეთების გამომეტყველია და ა. შ. მაგრამ მისი ძირითადი აზრი მაინც ის არის, რომ „ის რასაც ხალხი ბუნდოვანად და გამოურკვევლად ჰგრძნობს და რისკენაც მისწრაფვის, იმას რჩეულის კაცის ძლიერი ბუნება ნათლად წარმოადგენს, უფრო ძლიერ ადვილად ითვისებს და თავის სიძლიერით გადასცემს ხალხს.

<sup>1</sup> „ივერია“, 1897, № 136.

ეს უკანასკნელიც მაღლობითა და თაყვანისცემით ისმენს და მისდევს მის კვალს“<sup>1</sup>.

ეს იდეალისტური თვალსაზრისი უკიდურესად იქნა განვითარებული ა. ვაშაქიძის მიერ, რომელიც „ივერიასა“ და „კვალში“ მოღვაწეობდა.

ა. ვაშაქიძეც ხაზს უსვამს დარვინის კანონების სოციალურ ღირებულებას და ფიქრობს, რომ არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვებულმა უნდა იკისროს დანარჩენი მასის, ბრბოს ხელმძღვანელობა. „ბრბოს მოქმედება პასიურია, — წერს იგი. ის მისდევს მას, ვინც საზოგადოების წარმომადგენელია. ბრბო არის მხოლოდ ფიზიკური ძალა, რომელიც მოკლებულია შეგნებულ თვითმოქმედებას. როდესაც საზოგადოების საუკეთესო წევრებმა შეადგინეს გეგმა თვითმოქმედებისა, რომელიც აკურთხა საზოგადოებრივმა აზრმა, მაშინ ბრბოც შეუფერებლად ემორჩილება საზოგადოებისაგან მოწონებულ აზრს და მოქმედებას. ბრბო ცხოვრობს მიბაძვით“<sup>2</sup>.

ასეთია ქართველი სოციალ-დარვინისტების უკიდურესი სუბიექტურ-იდეალისტური დასკვნები. ვერც ერთმა მათგანმა ვერ გაიგო საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ღედაარსი. ამიტომ მათ მიერ ზემოთ დასმული კითხვებიც, თუ რა განსაზღვრავს ისტორიის წინსვლას, პასუხგაუცემელი დარჩა. დასავლეთის იდეალისტი სოციოლოგების მსგავსად ისინი, სავსებით მცდარად, განვითარების საფუძველს ხედავდნენ თანასწორობისა და ბედნიერებისაკენ მისწრაფების ეთიკურ პრინციპებში, არსებობისათვის ბრძოლის კანონში ანდა გონებაში, დიდ აღამიანში, რომელიც გამარჯვებული გამოდის არსებობისათვის ბრძოლიდან.

ეს უკანასკნელი მომენტი მეტად მნიშვნელოვანია 90—900-იანი წლების ქართულ იდეალისტურ აზროვნებაში. არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვებული პიროვნების საკითხის დასმა პირდაპირი ნიადაგის მომზადება იყო ზეკაცის იმ პრობლემისათვის, რომელიც ნიციშეს ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენდა. ნიადაგის ასეთი შემზადებით აიხსნება ის გარემოება, რომ აღნიშნულ პერიოდის ქართულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში ნიციშეს ზეკაცის პრობლემამ საკმაოდ დიდი გამოხმაურება ჰპოვა, და თუ ბევრი მართებულად ამხილებდა ამ პრობლემის რეაქციულ აზრს, სამაგიეროდ სუბიექტური იდეალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი ზეკაცის საკითხს თანამედროვე ცხოვრების გამართებულ პრობლემად თვლი-

1 „ივერია“, 1897. № 131.

2 „კვალი“, 1897, № 21.



და. შემდეგ თავში, სადაც ჩვენ განვიხილავთ 1890 — 1900-ანი წლების დასავლეთის ფილოსოფიასთან ქართული ფილოსოფიის კავშირს, სპეციალურად შევეხებით საქართველოში ნიცშეს ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულების საკითხს.

3. საზოგადოებრივი მოვლენების განვითარების ახსნასთან დაკავშირებით ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური პრობლემების გარკვევით უფრო გაბედულ ცდებს ვხედავთ ქართველ მოღვაწეთა ამავე ჯგუფის ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორც იყვნენ: რ. ფანცხავა, ფ. გოგიჩაიშვილი, ს. გორგაძე და ა. სალარაძე.

რ. ფანცხავა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ მან თუმცა ჯერ კიდევ 80-იან წლებში დაიწყო მოღვაწეობა, მაგრამ ხალხოსნების გზას იგი არ გაყოლია. თუმცა მისი ფილოსოფიური აზრი არსებითად ვერ გასცილდა პროგრესულ ხალხურ მოღვაწეთა ფილოსოფიურ თვალსაზრისს. იგი ცდებოდა, როდესაც თავის თავს მარქსისტს უწოდებდა<sup>1</sup>, რადგან ფაქტიურად მარქსისტულ ფილოსოფიასთან მას საერთო არაფერი ჰქონდა, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ის პროგრესულ მოღვაწედ ღირსად იხილავდა ფილოსოფიური თვალსაზრისი უფრო მატერიალიზმისაკენ იხრებოდა. რ. ფანცხავა არსებითად იმ ხაზის გამგრძელებელია ქართულ სოციოლოგიურ-ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, რომელიც დაიწყო გრ. თარხან-მოურავმა და განაგრძო ე. მკედლიძემ. თავის პირველსავე წერილებში ის გულსიტკივილით გამოეხმაურა ქალაქის პროლეტარიატს და ლიტერატურასაც მიზნად დაუსახა ამ კლასის გაცნობიერება, მასში მისი მდგომარეობის შეგნების ამოღება<sup>2</sup>. იგი საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნას კლასობრივი თვალსაზრისით მიუდგა და ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ 80-იანი წლების მოღვაწეთაგან მან ერთადერთმა გაიგო ილია ჭავჭავაძის 1886 წლის ერთ-ერთ „შინაურ მიმოხილვაში“ გატარებული აზრების ღრმა კლასობრივი შინაარსი.

აღნიშნულ „შინაურ მიმოხილვაში“ ილია ჭავჭავაძემ გაბედულად დააყენა საკითხი არსებულ საზოგადოების იმ შინაგანი კლასობრივ ანტაგონიზმის შესახებ, რომელიც განაპირობებდა სრულიად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ გაგებას კეთილისას და ბოროტისას, ავისას და კარგისას, ცოდვისას და მადლისას. მან გარკვეულად აღნიშნა, რომ ის შინაარსი, რომელსაც ამ კატეგორიებში გაბატონებული კლასი გულსინძობს და თავზე ახვევს საზოგადოებას, სინამდვილეს არ

1 რევოლუციის მატთან, 1923, № 2.

2 „შრომა“, 1883, № 7.

შეესიტყვისება; იგი კეთილსა და ბოროტს, ცოდვასა და მადლს მხოლოდ თავისი კლასობრივი, სუბიექტური ინტერესების მიხედვით განსაზღვრავს. სადაა გამოსავალი ნამდვილი კეთილისა და მადლას დამკვიდრებისათვის? — აი საკითხი, რომელიც დააყენა ილია ჭავჭავაძემ, მაგრამ მისგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო არ გასცა კონკრეტული პასუხი, თუმცა, როგორც თვითონ შენიშნავდა, მას უნდა მასზე პასუხის გაცემა<sup>1</sup>.

სწორედ ამ მომენტს მიაქცია ყურადღება რ. ფანცხავამ. „ავტორი“ „შინაური მიმოხილვისა“ შეეხო ფრიად საყურადღებო საგანს, — წერს იგი, — რომელსაც, ფიქრობთ, პირველად უნდა შექონდეს ქართულ მწერლობაში ამნაირი მსჯელობა, თუმცა ყურადღება მას არაფერ არ მიაქცია...“ დარწმუნებული ვართ რომ დასმულ კითხვაზე „შინაური მიმოხილვის“ ავტორი ნამდვილს გულ დაჯერებულს პასუხს მოგვეცემდა ...რომ ერთი საოცარი უცნაური სენი არ სჭირდეს და თვალწინ რაღაც სულთამხუთავი არ ეტუხებოდეს“<sup>2</sup>. ილია ჭავჭავაძის პასუხი დასმულ კითხვაზე ისაა, რომ იმისათვის რათა კეთილი და ბოროტი ერთნაირი შინაარსისა იყოს ყველასათვის, საჭიროა არსებული საზოგადოების მოსპობა მისი კლასობრივი ანტაგონიზმით. ცხადაა, ასეთი რამის აშკარა თქმის საშუალებას მას არ მიცემდა სახელმწიფოს არსებული სისტემა, რომელსაც ის უწოდებდა „სულთა მხუთავს“.

ილია ჭავჭავაძის წერილის ეს აზრი გაიგო რ. ფანცხავამ და ამიტომ მან, როგორც ქალაქის გაპროლეტარების გზაზე მდგარი მასების გულშემატყვიარმა, ყურადღება გაამახვილა მასზე. მიუხედავად ამისა, დასმული საკითხის მისებური გადაწყვეტა არამართებულია. იგი სპენსერის და მილის თვალსაზრისით უდგება საკითხს და ფიქრობს, რომ ადამიანი ინსტინქტურად მიისწრაფვის ბედნიერებისაკენ მაგრამ რადგან ბედნიერების გაგება ზემოთ აღნიშნული გარემოების გამო, სხვადასხვა არის ადამიანებში, იგი მას ვერ აღწევს. ამიტომ, სპენსერის მსგავსად, ფიქრობს, რომ კაცობრიობის წინსვლისათვის საჭიროა ადამიანების თანასწორი თავისუფლება. კაცობრიობის წინსვლა მოითხოვს რათა ადამიანმა „არც სხვას, მისთანა მეორე არსებას, რომელსაც სახელად ადამიანი ჰქვია, ხელი არ შეუშალოს არავითარი მხრით, არაფერი ავნოს, რადგან იგი ამით თავისთავსაც ავნებს და, მამასადამე, თავის მიზიდულობასაც წარმატებისადმი თვალ-

1 ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრული კრებული, ტ. 5.

2 ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრული კრებული, ტ. 5.

საჩინოდ შეაფერხებს“<sup>1</sup>. მოცემულ შემთხვევაში, რამდენადაც წამოყენებული აზრი პროგრესულია, იმდენად მისი განხორციელების ავტორისეული გზა უტოპიურია და არა რეალური. რ. ფანცხავა თანასწორ თავისუფლებას განიხილავდა როგორც კოსმიურ კანონს, რომელიც საზოგადოებაში უნდა განხორციელდეს არა თვით ადამიანთა რევოლუციური მოქმედებით არამედ თავისთავად.

მიუხედავად ასეთი უტოპიზმისა, პ. ფანცხავას დამსახურებას წარმოადგენს ის, რომ მან შეიგნო სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დიდი მნიშვნელობა. მართალია ის პოზიტივისტური სოციოლოგიის გავლენას განიცდიდა, მაგრამ ბევრ შემთხვევაში შედარებით უფრო გაბედული და მართებული დასკვნების გამოყვანას ცდილობდა.

სოციოლოგიურ მეცნიერებაში რ. ფანცხავა ორ მთავარ თვალსაზრისს განასხვავებს. „ერთი რიგი მსწავლელებისა მხოლოდ დარვინის მოძღვრების შეხედულებით ხელმძღვანელობს ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრების გასაგებად, — წერდა იგი, — და თავის აზროვნებას, ნიჰსა და გონებას ახმარებს იმის შესწავლას მხოლოდ, რაც არსებობს, რასაც მტკიცე კავშირი აქვს სინამდვილესთან. ცხოვრებაში სახელმძღვანელო კეთილშობილური იდეალების წამოყენებასა და შემუშავებაზედ ხელს იღებს“<sup>2</sup>. რაც შეეხება მეორე თვალსაზრისს, ისიც „თუმცა დარვინისაგან დამტკიცებულ კანონს ჭეშმარიტად თვლის ბუნებისა და ცხოველების ცხოვრებაში, მაგრამ ცნობიერ არსებათა საზოგადოების გასაგებად კი თავიანთ კრიტიკის დასაწყისს თვითონ ადამიანის პიროვნებაში ეძებენ და ამტკიცებენ, რომ არა საზოგადოების აწინდელ წესწყობილებასა, არც ცივილიზაციას თავისთავად ფასი არა აქვთ, თუ ერთიც და მეორეც ადამიანის კანონიერ მოთხოვნილებას არ აკმაყოფილებსო... მეცნიერება მოვალეა ადამიანს ემსახუროს, სახელმძღვანელოდ დასდოს კეთილშობილური იდეალები და ყურადღება მიაქციოს არამართო იმას, რაც არსებობს, არამედ იმასაც რაც სასურველია და რაც უნდა იყოს“<sup>3</sup>.

პირველი წმინდა ემპირიული თვალსაზრისია სოციოლოგიაში, მეორე კი მიზნად ისახავს გარკვეულ განზოგადებას. პირველი წარმოდგენს უბრალო გრძნობად ცოდნას, მეორე კი გონების აქტიურ მოქმედებას გულისხმობს. და ვინაიდან „გრძნობა ვერ მისცემს ადამიანის ცხოვრებას აზრს და მიმართულებას, ვერ წამოუყენებს წმინდა სათნო იდეალს, ვერ მისცემს ძალის რწმუნებასა და ხასიათს გა-

1 „ივერია“, 1886, № 57.

2 „ივერია“, 1887, № 21.

3 იქვე.

ნუწყვეტელი მოქმედებისათვის“, ამიტომ, ბუნებრივია რომ პირველი თვალსაზრისი მეცნიერული არაა. იმისათვის, რათა ადამიანმა გაიგოს თავისი ცხოვრების აზრი და დანიშნულება, საჭიროა გონება, რომელიც გზას გაუნათებს გრძნობად ცოდნას. „გრძნობას საზოგადო ცხოვრებაში მაშინ აქვს მნიშვნელობა, — წერს რ. ფანცხავა, — როდესაც წინმსვლელობის ძალღონეს — ადამიანის გონებისა და ზნეობის სამკვიდროს ექვემდებარება და ცნობიერების გამომხატველია“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, რ. ფანცხავა არსებითად სწორად სვამს საკითხს იმის შესახებ, რომ მეცნიერული სოციოლოგია ემპირიული ცოდნით ვერ შემოიფარგლება. მეცნიერებისათვის განზოგადოებებია საჭირო. მაგრამ ის ამ სწორ თვალსაზრისს სხვა მიმართულებას აძლევს და გონებას აცხადებს საზოგადოებისათვის იდეალებისა და მისწრაფებების დამდგენ ფაქტორად. ჩვენ ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი იმის შედეგია, რომ რ. ფანცხავა, ერთი მხრივ, სპენსერისა და მილის თანასწორი თავისუფლებისა და ბედნიერებისაკენ. როგორც მიზნისაკენ მისწრაფების კანონებს აღიარებს, ხოლო, მეორე მხრივ, მანაც ცდილობა თავისებურად გაიაზროს საკითხები.

ეს ორმაგი ტენდენცია უფრო ნათლადაა ასახული რ. ფანცხავას მსჯელობაში პიროვნებისა და მასის როლის შესახებ ისტორიაში. „დიდი ხანია ბაასი არის ატეხილი იმის შესახებ, — წერს იგი, — თუ ვინ ქმნის ისტორიას: გამოჩენილნი, დიდებულნი კაცნი, რომელნიც ყოველთვის და ყოველგან მოძრაობის მოთავენი არიან, თუ ხალხი, ე. წ. „მასა“, რომელიც აღიბეჭდავს ხოლმე იმ მოძრაობას? ეს საკითხავი, ვფიქრობთ, შემდეგს უნდა უდრიდეს: ომში ვინ იმარჯვებს: მთავარ-სარდალი, მოთავე გმირი, რომელიც ირჩევს დროს, ბრძოლის ველს, თუ ჯარი, რომელიც ხელმძღვანელობს და ემორჩილება უფროსის ბრძანებას? თქმა არ უნდა, რომ გამარჯვებისათვის ორივე აუცილებლად საჭიროა, როგორც უფროსი, ისე ჯარი; ასეა ცხოვრებაშიც, საზოგადო მოღვაწეობისათვის საჭიროა როგორც ხალხი „მასა“, აგრეთვე მეთაურნი“<sup>2</sup>.

რაში მდგომარეობს მეთაურის ან გმირის როლი, რითაა ის დიდი მასასთან შედარებით? „ეს მეთაურნი — განაგრძობს რ. ფანცხავა უხვად არიან მომადლიერებულნი შორს მჭვრეტელობით, ღრმა და მჭაღერი კვლის გამომეტყველებით, ნათელ-ზნეობით, თვისებითა და მტკიცე ხასიათის შემუშავებით. ამ დიდი კაცების გარშემო სდგებიან

1 „ივერია“, 1887, № 21.

2 იქვე.

შედარებით თუმცა უფრო პატარა ჰქუისანი, მაგრამ იმ დიდისკაცების ღირსნი მოქმედნი, რომელზედაც ზემოთ იყო ნათქვამი“<sup>1</sup>.

ასეთია აღნიშნული საკითხის გაგება რ. ფანცხავას მიერ. ცხადია საყურადღებოა მისი აზრი „მასის“ როლის შესახებ, მაგრამ პიროვნების როლის გადაჭარბებულ შეფასებას ის მიიხსნის თავს ვერ აღწევს. ამიტომ ისევე, როგორც ზემოთ, გონებას აცხადებდა საზოგადოებისათვის იდეალების დამდგენ ფაქტორად, ასევე აქ, საბოლოო ჯამში, გმირი ის პიროვნებაა, რომელიც ამოძრავებს „მასას“.

რ. ფანცხავას ასეთი თვალსაზრისი იმის შედეგი იყო, რომ ის არსებითად პოზიტიურ სოციოლოგიის ნიადაგზე იდგა, თუმცა ზოგ შემთხვევაში მისგან განთავისუფლებასაც ცდილობდა.

რ. ფანცხავას პოზიტივისტურ-სოციოლოგიური თვალსაზრისი გარკვეულადაა ჩამოყალიბებული მის ნარკვევებში: „სამეცნიერო საფუძველი პროგრესის ისტორიისა“. აქ ერთგვარად შეჯამებულია ყოველივე ის, რაც ზემოთ იყო ნათქვამი და რ. ფანცხავას თვალსაზრისი უფრო დასრულებული სახითაა წარმოდგენილი. ამ ნარკვევში რ. ფანცხავა მთავარ ყურადღებას აქცევს სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დაფუძნების საკითხს. მისი აზრით, საზოგადოებრივი მეცნიერების ან სოციოლოგიის საგანია — „კაცთა საზოგადოების განვითარების შედგენა, იმისი წარსული ყოფა-ცხოვრების გონივრულად შესწავლა“<sup>2</sup>.

ისტორია, როგორც განვლილი ცხოვრების უტყუარი გამომხატველი, თვით საზოგადოების განვითარებასა და წარმატებასთანაა შეკავშირებული, იგი მრავალმოვლენათა ერთობლიობას წარმოადგენს და მისი, როგორც მეცნიერების დაფუძნებისა სიძნელე იმაშია, წერს რ. ფანცხავა, რომ საჭიროა ამ მრავალგვარობის ქვეშ დაფარულ და მალულად მოქმედ კანონთა დადგენა და აღმოჩენა. მიუხედავად ამ სიძნელისა, საზოგადოებრივ მოვლენათა ძიება სავსებით შესაძლებელია დაფუძნდეს მეცნიერულ საფუძველზე. „ისტორიული მოვლენების გამოსაკვლევად ელემენტარული შემეცნება და ხმარება სამეცნიერო ძიებისა ნათლად გვარწმუნებს, — წერს რ. ფანცხავა, — რომ ჩვენ შეგვიძლია დაახლოებული წარმოდგენა ვიქონიოთ და თითქმის გონიერადაც შევიგნოთ არა მარტო ხასიათი წარსულისა, არამედ მთელი გარეშემოზღუდული პირობანი, და რაც ყველაზე უფრო საჭირო და სავალდებულო არის — თვითონ მიზეზიც ცხოვრებაში მომხდარი

1 „ივერია“, 1887, № 21.

2 „თეატრი“ 1889, № 34—35.

მოვლენისა“<sup>1</sup>. საზოგადოებრივ მოვლენათა მიზეზების დადგენას, მიზეზ-შედგომბრივ მიმართებათა აღმოჩენას პირდაპირ მიეყვართ ამ მოვლენათა კანონების გარკვევასთან. „თუ ჩვენ ეს (ე. ი. საზოგადოებრივი მოვლენის — ვ. გ.) მიზეზი ვიპოვნეთ და მოუნახეთ მას დასაბამი, — წერს იგი, — მაშინ შევნიშნავთ და დავასკვნით, რომ ამა და ამ გარემოებისა და მიზეზისაგან, უეჭველად, ესა და ეს ამბავი უნდა მომხდარიყო და მაშინ ამ მოვლენას ჩვენ ეუწოდებთ კანონს“<sup>2</sup>.

ამრიგად, რ. ფანცხავა მართებულად მიუთითებს კანონის არსებაზე. ეს არის, მისი აზრით, ის კავშირ-ურთიერთობა, ის მყარი საფუძველი რომელთა არსებობისას ყოველთვის გარკვეული მოვლენა წარმოიშობა და რომელსაც იგი ყოველთვის ექვემდებარება. ამიტომ, როგორც საზოგადოდ ყოველი მეცნიერება, ისე სოციოლოგია ამგვარ კავშირ-მიმართებათა, მოვლენათა მიზეზების, მათი კანონების დადგენას უნდა ცდილობდეს. „მთელი ბუნებისა და საზოგადოებრივ მეცნიერების მიზანი იმაში მდგომარეობს მხოლოდ, — წერს რ. ფანცხავა, — რომ გამოვიყენოთ ისეთი საზოგადო კანონი, რომელსაც ყველგან და ყოველ შემთხვევაში უნდა ექვემდებარებოდეს თვითეული ამბავი — მოვლენა ორგანიულისა და არა ორგანიულისა, რომ აღამიანმა თავის სასარგებლოდ სამართლიანად მოიხმაროს და გამოიყენოს ამ კანონების ცოდნა და შეგნება“<sup>3</sup>.

ასეთია რ. ფანცხავას სავსებით სწორი თვალსაზრისი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ერთი ძირითადი ამოცანის შესახებ. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ რ. ფანცხავა მარქსისტული სოციოლოგიის, თუნდაც საქართველოში ადრეულ მარქსისტთა თვალსაზრისით, უყურებს დასმულ საკითხს? — რასაკვირველია არა.

როდესაც რ. ფანცხავა საზოგადოებრივ მოვლენათა კანონებისა და მათი განვითარების კანონზომიერების შესახებ ლაპარაკობს, მას მხედველობაში აქვს ამ მხრივ პოზიტივისტური სოციოლოგიის მიღწევები, ის ევოლუციონისტური თვალსაზრისი, რომელიც პოზიტივისტებმა: კონტმა, სპენსერმა და სხვებმა ფილოსოფიაში შეიტანეს. „დღეს ისტორიამ საჩინო ადგილი დაიჭირა ფილოსოფიაში, იმ ფილოსოფიაში, — წერს რ. ფანცხავა — რომლის ღირსება და მნიშვნელობა პირველად განმარტა პოზიტივისტების მამამთავარმა — ოგიუსტ კონტმა... დაუსრულებელი ისტორიული განსაცდელისა და ყია-

1 „თეატრი“, 1889, № 34—36.

2 იქვე.

3 იქვე.

ლის 'შემდეგ, იდეალისტთა სკოლა იმ მტკიცე აზრზე შედგა, რომ თავისი წარმატებისა და ნაყოფიერების დედააზრად ისტორიული ელემენტი აღიარა და გამოკვლევის მიზნად ისტორიის ფილოსოფია. როდესაც ეს სკოლა თავის მსვლელობის დროს უმწვერვალესობას მიაწყდა, მაშინ იმისნი გამოჩენილი წარმომადგენელი და მესვეურნი ისტორიის ფაქტებისა და ნაშრომ-ნაღვაწევის ძიებას შეუდგნენ. საფრანგეთის ე. წ. ეკლექტიკოსების მთელი ღირსებაც შესანიშნავს ისტორიულ ძიებასა და კვლევაში მდგომარეობს. კონტის ფილოსოფიის უმთავრესის მიმდევარის, ლიტრეს აზრით, იდეალისტთა სკოლის ღირსება იმაში იხატება, რომ ამ სკოლამ „შექმნა მანამდის დაუბადებელი მეცნიერება ისტორიისა და იქიდან თანდათან ფილოსოფია გამოიყვანა“<sup>1</sup>.

როგორც ცნობილია, პოზიტივისტებმა სოციოლოგიაში იგივე მეთოდი შეიტანეს, რითაც ხელმძღვანელობდა ბუნებისმეტყველება ორგანიული და არა ორგანიული სამყაროს მოვლენების შემეცნებაში. ამის შედეგად მათ სოციალური მოვლენები საზოგადოდ ორგანულ სამყაროს მოვლენებზე დაიყვანეს და სოციოლოგიის სრული ვულგარიზაცია მოახდინეს.

პოზიტივისტური სოციოლოგიის ამგვარი თვალსაზრისი და კვლევის მეთოდი რ. ფანცხავას სავესებით გამართლებულად მიაჩნდა და ფიქრობდა, რომ სწორედ ბუნებისმეტყველებასთან კავშირმა აქცია სოციოლოგია მეცნიერებად. „...ამ ბოლო დროს; ჩვენი თვალის წინ გამოჩნდა თვალგაუწვდენელისა და საზღვარ დაუდებელის მეცნიერების სარბიელი, — წერდა რ. ფანცხავა, — სადაც ერთდებიან ბუნების მეცნიერნიცა და ისტორიკოსებიც; საერთო ძალღონითა და შეძლებულობით უნდათ წაიყვანონ საქმე ჭკუა-გონების ზრდისა და წარმატებისა...“<sup>2</sup>

ასეთია, რ. ფანცხავას გაგებით XIX საუკუნის უდიდესი მონაპოვარი სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დაფუძნების ხაზით. როგორც აღვნიშნეთ, რ. ფანცხავას მთელი მსჯელობა პოზიტივისტურ სოციოლოგიას ეხება და სიტყვაც კი არაა დაძრული ისტორიის იმ ნამდვილი საფუძვლების შესახებ, რომელთა გარკვევის გარეშე შეუძლებელია სოციოლოგიის მეცნიერული დაფუძნება. ეს მოსაზრება უფრო ნათლად მტკიცდება თვითონ რ. ფანცხავას მსჯელობიდან, საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების საკითხებზე.

1 „თეატრი“, 1889, № 34—36.

2 იქვე.

რა არის, რ. ფანცხავას აზრით, ადამიანთა საზოგადოების განვითარების საფუძველი? — მოთხოვნილება, გვიპასუხებს იგი. ადამიანთა ცხოვრების განვლილი და აწყობა საფეხურები, მათი მოთხოვნილებების განსხვავებულობით განირჩევა ერთმანეთისაგან, ფიქრობს იგი. ამასთან, ცხოვრების მოთხოვნილებებისაგან ადამიანის მოთხოვნილებათა განსხვავებას იგი იმაში ხედავს, რომ პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა ცნობიერ, ხოლო მეორეში — გაცნობიერებულ მოთხოვნილებებთან. მაგრამ ადამიანს კიდევ ერთი უნარი აქვს, პროგრესის უნარი, ფიქრობს რ. ფანცხავა. ადამიანს „შეუძლია უბრალო მოთხოვნილება და სურვილი განავითაროს, — წერს იგი, — წარმატების ახალი გზაკვალი და ცხოვრება შეიმუშაოს და წინ ნაბიჯი წარსდგას უკეთესისა და სასურველის მომავლისაკენ. იგი განავითარებს და განაფაჩიზებს ჰკუა-გონებას, ხასიათს, აზრებს, რწმენას და დადგება მართალისა და ჰეშმარიტის მოთხოვნილების ნიადაგზე. ასეთი განვითარება შედეგია ცხოველ-მყოფელის კრიტიკისა და იმ რთული და დაუსრულებლის ბრძოლისა, რომელიც გამოიწვია ერთის მხრივ ბუნებასთან შეკავებამ და მეორეს მხრით თვით კაცთა შორის ამტყდარმა ჰიდილმა და განსაცდელმა. ეს ორი უმთავრესი ოაქტორი ცხოვრებისა გაჰივრებაში აგდებდა ადამიანთა საზოგადოებას და გაჰირვების სიმძიმე კიდევ ბრძოლისა და წარმატების გზას უჩვენებდა იმის ჰკუა-გონებას და აზრს...“<sup>1</sup>.

ამრიგად, საზოგადოების პროგრესი ერთნაირადაა დამოკიდებული ბიოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ და სოციალურ ფაქტორებზე, ამასთან ამ ფაქტორებთან მიმართებაში ადამიანს ორნაირი გამოსავალი აქვს: ან უნდა შეეგუოს მათ და მაშინ განვითარება წყდება, ანდა ისინი სურვილისამებრ გარდაქმნას. „კაცმა რომ თავისი არსება დაიცვას, — წერს რ. ფანცხავა, — ან უნდა ზემონაჩვენებ პირობებს შეეთვისოს ან ის პირობანი თავის სურვილისა და არწმენის თანახმად უნდა შეცვალოს. უკვე შემუშავებულ ცხოვრებასთან შეთვისება ყოველთვის გამოხატავს ერთხელვე შემუშავებულ გზაზე დგომას, რომელიც ადამიანში სპობს წარმატებისადმი სურვილსა და მოქმედებას, მხოლოდ გარეშემორტყმული პირობების შეცვლისა და გადასხვაფერების სურვილი ადამიანის გონებას აფხიზლებს, კრიტიკისა და მოქმედების სარბიელს აფართოებს და მიეზიდება ნაყოფიერისა და კეთილშობილი გარჯა-მოღვაწეობისადმი“<sup>2</sup>.

რა დასკვნა გამომდინარეობს აქედან?

<sup>1</sup> „თეატრი“, 1889, № 39—40.

<sup>2</sup> იქვე



ჩვენი აზრით, გამოსაკალი რ. ფანცხავასათვის გონებაა, ცნობი-  
ერებაა. მართალია იგი მოთხოვნილებების შესახებ ლაპარაკობს, მაგ-  
რამ თუ რა წარმოშობს ამ მოთხოვნილებებს, — იგი ამ საკითხს არც  
კი სვამს. მოთხოვნილება და სურვილი. აი არსებითად ორი ძალა ის-  
ტორიისა, რ. ფანცხავას გაგებით. მთავარი, ადამიანისათვის, რომლი-  
თაც ის სხვა ცხოველებისაგან განსხვავდება, არის ცნობიერება. ამი-  
ტომ გაცნობიერებული მოთხოვნილება და ადამიანის სურვილი ამო-  
ძრავებს ისტორიას. ასეთი თვალსაზრისი კი არსებითად სუბიექტურ-  
იდეალისტური ოვალსაზრისია. გარდა ამისა, რ. ფანცხავასაც, ისევე  
როგორც პოზიტივისტ-სოციოლოგებს, ცხოვრების სოციალური მხარე  
ზიოლოგიურ და ფიზიოლოგიურ მოვლენებზე დაყავს. ამიტომ ცხ:დი.,  
რომ იგი საკუთრად თვლის სოციალური მოვლენების ახსნას ორგანულ  
სამყაროს კანონებით. გარემოსთან შეგუებითობის კანონი და არსებო-  
ბისათვის ბრძოლის კანონი — აი ორი ბერკეტი ისტორიისა. პირველის  
ბატონობა განვითარების შეჩერების მაჩვენებელია, მეორისა კი —  
წინსვლის. ამ შემთხვევაში რ. ფანცხავა სრულიად ეთანხმება სპენსე-  
რის სოციოლოგიურ თვალსაზრისს. პროგრესისა და რეგრესის ახსნი-  
სას იგი პირდაპირ სპენსერზე მიუთითებს და მოყავს ადგილები მისივე  
„სოციოლოგიის საფუძვლებიდან“, როგორც საკითხების მეცნიერული  
გარკვევის საბუთი<sup>1</sup>.

მაინც სად უნდა ვეძებოთ, რ. ფანცხავას აზრით, საზოგადოების  
წინსვლის საფუძველი, კერძოდ, მოთხოვნილებათა და სურვილთა წარ-  
მოშობის წყარო? — რასაკვირველია არა ცხოვრების მატერიალურ  
მხარეში, არა ადამიანთა მატერიალურ ცხოვრების პირობებში, არა-  
ნედ ისევ წინსვლის თანდაყოლილ ინსტიქტებში — გვიპასუხებს  
რ. ფანცხავა. „კაცთა საზოგადოება წინ ნაბიჯს ვერ წარსდგამდა, —  
წერს იგი, — ვერც შემუშევდებოდა და კერძოდ ადამიანიც ვერ იცო-  
ცხლებდა, თუ რომ ბუნებას უხილავად არ ჩაენერგა კაცში ინსტიქტუ-  
რი მიზიდულობა და დაუცხრომელი სურვილი არსებობისა და წარმატე-  
ბისა. ადამიანისათვის თვით ბუნებას მიუნიჭებია ისეთი ძალა, რომელ-  
საც მიყავს იგი წარმატებითი გარჯა-მოღვაწეობისა და განვითარები-  
სადმი. სწორედ იმიტომ, რომ ეს მადლიანი და კეთილი ძალა წარმა-  
ტების სწორ გზას დაადგეს, საკუთრა, ერთი მხრივ, თავისუფალი მოქ-  
ნედება, ყოველგვარი იმის შემბორკველი პირობების მოსპობა და გა-  
ნადგურება. მაგრამ ეგევე ძალა მოქმედებს ადამიანის არსებაზე და  
ცუბნება მას, რომ იგი, მეორე მხრით, არც სხვას, მის მსგავსად შექმ-  
ნილს, მეორე ადამიანსაც დაბრკოლებასა და წინააღმდეგობას არ უწყევ-

<sup>1</sup> „თეატრი“, 1889, № 34 — 36.

დეს და რაიმეში ვნებას არ აძლევდეს. ცხოვრებას არ ასცდება განსაცდელი და უბედურება, თუ ეს ორი პირობა დავიწყებული და უარყოფილია, რადგან ადამიანი სხვისის ვნებითა და ზარალით, თავის საკუთარ თავსაც აზარალებს და ამით წარმატებას ხელს უშლის და შეაფერხებს... ეს ორი ელემენტარული პირობა ის საფუძველია, რომლის საშუალებითაც უნდა გაცხოველდეს და შემუშავდეს ადამიანის ბუნების მიზიდულება დამოუკიდებლობისა, კეთილშობილური და კაცთ-მოყვარე გრძნობანი და მისწრაფებანი“<sup>1</sup>.

ამრიგად, განვითარების, მოთხოვნილებათა და სურვილთა ცვალებადობის თანდაყოლილი უნარი, არსებობისათვის ბრძოლის კანონი, როგორც წინსვლის საშუალება, თანასწორი თავისუფლება, როგორც განვითარების მიზანი — ასეთია რ. ფანცხავას სოციოლოგიურ შეხედულებათა დასკვნები. ყველა ეს დასკვნა მჭიდრო კავშირშია სპენსერის სოციოლოგიის დასკვნებთან. ამიტომ რ. ფანცხავა, თავისი სოციოლოგიური შეხედულებებით, ორგანული თეორიის ნიადაგზე დგას.

რ. ფანცხავას სოციოლოგიურ შეხედულებათა განხილვას ჩვენ ასე დიდი ყურადღება იმითომ დავუთმეთ, რომ ჩვენი აზრით, ლიტერატურაში გავრცელებულია არასწორი აზრი იმის შესახებ, თითქოს რ. ფანცხავა მარქსისტი ყოფილიყოს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1923 წელს გამოქვეყნებულ თავის „მოგონებაში“ რ. ფანცხავა წერდა, რომ 1888—1889 წლებში, როდესაც მოღვაწეობდა „თეატრში“, თითქოს ის ვ. წერეთელთან ერთად, მარქსიზმის თვალსაზრისზე იდგა. ეს ვერსია გაინეორა პროფ. ს. ხუნდაძემ, რომელიც წერდა: 1892—6 წლებში რ. ფანცხავა მარქსისტულ თვალსაზრისზე იდგაო“<sup>2</sup>. პროფ. გ. მეგრელიშვილი რ. ფანცხავას თვლის „ადრეულ მარქსისტად“<sup>3</sup>.

როგორც ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული მასალებიდან ჩანს, რ. ფანცხავას თეორიულ მოსაზრებებს საერთო არაფერი აქვთ მარქსიზმთან<sup>4</sup>, პირიქით. საესებით დარჩა იმ სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიის პოზიციებზე, რომელიც საქართველოში ხალხოსნურ-დემოკრატიული მიმდინარეობის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენ-

1 „თეატრი“, 1889, № 34—36.

2 ს. ხუნდაძე, სოციალიზმის ისტორიისათვის საქართველოში, ტ. II, 1927, გვ. 237.

3 Г. Мегрелишвили, Грузинская Общественно-экономическая мысль... ტ. II, გვ. 287

4 ანალოგიური თვალსაზრისი განვითარებული აქვთ: ა) ლ. გორგილაძეს — „მარქსიზმის ისტორიისათვის საქართველოში“, 1956, გვ. 178—181. ბ) ო. ბაკურაშვილს — „საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების ისტორიიდან“, 1959, გვ. 112.

და და რომლის წინააღმდეგ ბრძოლაში გზას იკაფავდა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფია. უდავოდ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ მან სათანადოდ ვერ გაიგო ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების კანონზომიერება. ამიტომ, კამათში ი. ჯაბაძარის ნილილიზმის წინააღმდეგ, რომელიც მწვავედ გაიშალა 90-იან წლებში, რ. ფანცხავამ სრულიად უმართებლოდ ი. ჯაბაძარის პოზიცია დაიკავა<sup>1</sup> ი. ჭავჭავაძისა და ნ. ნიკოლაძის წინააღმდეგ, რომლებიც სრულიად მეცნიერული არგუმენტებით აჩვენებდნენ ე. წ. „ერის სიბერის“ თეორიის სიყალბეს. იმის შედეგად, რომ რ. ფანცხავა თანავარძლობით ეკიდებოდა ზოლოგიურ თეორიას „ერის სიბერის“ შესახებ, მან კაპიტალიზმის დაღუპვის მიზეზი მის ინტენსიურ ცხოვრებაში დაინახა. „ბურჟუაზიული საზოგადოების ცხოვრება ბუნებრივად მეტისმეტად ინტენსიურია, — წერდა რ. ფანცხავა, — მეტად ბევრ ენერჯიას და ძალღონეს ხარჯავს არსებობისათვის ბრძოლაში და, ამიტომ, ძალიან მალე ცვდება, უძლურდება ხოლმე. იმაზედ უფრო ვაცილებით ადრე და მალე, ვიდრე ძველი, დროს გადასული საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმები“<sup>2</sup>. მართალია, შემდეგში ის ამ „ინტენსიურ ცხოვრების“ მიზეზს წარმოების კოლოსალურ განვითარებაში ხედავდა, მაგრამ თვით საკითხის ამგვარი დასმა, როგორც მან აქ წარმოგვიდგინა, უდავოდ ზემოთ დასახელებულ თეორიის რეციდივს წარმოადგენდა.

90-იან წლების შემდეგ რ. ფანცხავამ ყურადღება მიაქცია მარქსისტულ ფილოსოფიის საკითხებს და საზოგადოების განვითარების შესახებ მარქსისტულ თვალსაზრისს. მან გაილაშქრა ხალხოსნების წინააღმდეგ. ჯერ კიდევ 90-იან წლებში რ. ფანცხავამ გააკრიტიკა ხალხოსან სტ. ჰრელაშვილის თვალსაზრისი არსებულისადმი შეგუებითობისა და მის წინაშე ქედის მოხრის შესახებ. სტ. ჰრელაშვილსა და მის თანამოაზრეებს მან უწოდა „პირმო შვილი ჩვენის გაყინული ცხოვრებისა“<sup>3</sup>. წინააღმდეგ ქართველი ხალხოსნებისა, რ. ფანცხავა კაპიტალიზმის გამარჯვების გარდუვალობას აღიარებდა, კაპიტალიზმი მას მიაჩნდა „პროგრესულ ძალად, რომელიც წინ სწევს ხალხს ნივთიერად, გონებრივად და პოლიტიკურად“. მაგრამ კაპიტალისტურ წყობილებაში არ ხედავდა ის საზოგადოების იდეალს. „კაპიტალისტურმა ხანამ გვიჩვენა, — წერდა რ. ფანცხავა, — რომ რთულ მრეწველობის განვითარებას მიყვას კაცობრიობა განახლებულ ცხოვრებისაყენ, რომ საზოგადოებრივი შრომა სამერმისოდ სამართლიანად განაწილებსა-

1. „თეატრი“, 1889, № 39—40.

2. აკაკის თეორიული ჟურნალი „კრებული“, 1899, № IX, გვ. 42.

3. „თეატრი“, 1889, № 34—36.

კენ მიდის და ისტორიაც უმზადებს ნიადაგს უფრო უმაღლეს ცხოვრების საზოგადოებრივ ფორმებს<sup>1</sup>. ამიტომ იგი აკრიტიკებდა ნ. ნიკოლაძის ბურჟუაზიულ თვალსაზრისს. ბურჟუაზია არ არის კლასი, წერდა იგი, რომელიც მარადიულად იარსებებს; ნ. ნიკოლაძეს ავიწყდება, რომ ბურჟუაზიასთან „ერთად პროლეტარიატი იბადება, მარქსის სიტყვით ეს პროლეტარიატია, რომელმაც უნდა ბოლო მოუღოს ბურჟუაზიის ბატონობას“<sup>2</sup>.

რ. ფანცხავას სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისის ცვლილებათა შესაბამისად, გარკვეული ცვლილება მოხდა აგრეთვე მის ფილოსოფიურ თვალსაზრისში. 900-იან წლებში მან გარკვეულად ყურადღება მიაქცია გერმანული იდეალიზმის მიერ განვითარებულ დიალექტიკურ მეთოდს. ჰეგელის შემდეგ, განვითარების დიალექტიკურმა იდეამ მთელი ქარიშხალი გამოიწვია მეცნიერებაში და პრაქტიკულ ცხოვრებაში, წერს იგი, „იშვა სამეცნიერო საფუძველზე დამყარებული საისტორიო ფილოსოფიური თეორია, რომელმაც, სხვათა შორის აირჩია დიალექტიკური მეთოდი, ძიების გზა კანტისა და ჰეგელისა, და სათავედ აღიარა განვითარების მატერიალისტური შეგნება“<sup>3</sup>.

სხვა ამბავია, რომ რ. ფანცხავას ნათლად არა აქვს წარმოდგენილი დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობის თავისებურება, მისი მიმართება იდეალისტურ დიალექტიკასთან და ძველ მატერიალიზმთან. ისტორიის მატერიალისტურად გაგების წარმოშობაში ის ვერ ამჩნევს იმ თვისობრივ სიახლეს, რომელიც მას იდეალისტური დიალექტიკისა და ძველი მატერიალიზმისაგან განასხვავებს. მაგრამ, საინტერესო თვით ის ფაქტია, რომ ახალ, მატერიალისტურ-დიალექტიკურ მსოფლგაგებას იგი თვლის, როგორც ძველი ფილოსოფიის მოხსნას. „დედა ამ თეორიისა იმას გვიმოდღვრებს, — წერს რ. ფანცხავა, — რომ ცხოვრების ნივთიერი მდგომარეობა და საწარმოო ძალთა განვითარება არის საფუძველი ხალხის სულიერი და პოლიტიკური არსებობისა და წარმატებისაო და თუ შეიცვალა ნივთიერი მდგომარეობა, წარმოების რიგი, უთუოდ შეიცვლება ცხოვრების სხვა მხარეებიც და იათ მაგიერ თავს იჩენს ახალი აზრი, ახალი ცხოვრების საჭიროებისამებრ გამოწვეული. ამ ახალმა მოძღვრებამ მთელი რევოლუცია მოახდინა, საუკუნოდ ბოლო მოუღო თვით ჰეგელისა და იმათ მემარჯვენე მიმდევართა ფილოსოფიას“<sup>4</sup>.

1 აკაკის თეიური ჟურნალი „კრებული“, 1899, № IX, გვ. 42.

2. „კვალი“, 1895, № 39.

3. „კვალი“, 1895, № 2.

4 „კვალი“, 1897, № 2.

ახალმა ფილოსოფიამ, რომელიც განმტკიცებული იქნა ბიოლოგიაში მომხდარი დიადი აღმოჩენებით, სულ სხვა მიმართულება მისცა, წერს რ. ფანცხავა, საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნას. მან ბოლო მოუღო ყოველგვარ იდეალისტურ და დუალისტურ თვალსაზრისს, ადამიანში რალაც თანდაყოლილ განგების ძალებს. მან დაამტკიცა, წერს რ. ფანცხავა, რომ „კაცი იტანჯება, უკვდება იმას გრძობა-გონების და ნიჭის ძალა იმიტომ უფრო, რომ მოკლებულია ცხოვრების რიგიან და სამართლიან ნიადაგს, პირობებს. ჩვენი უბედურების მიზეზს ჩვენივე საკუთარ და გარშემომრტყმელ ცხოვრების სოციალურ პირობებში უნდა ვეძებდეთ. ჩვენივე საკუთარი აზრები და მოთხოვნებიანი პირწმინდათ შეეფერება ცხოვრების საზოგადო მატერიალურ მხარესაც და საზოგადო ფორმებსაც და ამათ საზღვრებს გადაღმა ეკვეცება ფრთები ჩვენს შეუჩერებელსა და ამალღებულ სურვილებს და იდეალებს“<sup>1</sup>.

ამრიგად, თუ 90-იან წლებში რ. ფანცხავა სწორედ მოთხოვნილებებზე, სურვილებზე და იდეალებზე ამყარებდა თავის იმედებს, ხოლო ამ უკანასკნელთა რეალურ საფუძველს ვერ ხედავდა, 900-იან წლებში ცნაღია მარქსიზმის გავლენით, ასეთ საფუძველს მართებულად ცხოვრების მატერიალურ პირობებში ხედავს. ამ მხრივ რ. ფანცხავას მსოფლმხედველობამ მნიშვნელოვანი ევოლუცია განიცადა, მაგრამ მარქსისტულ ფილოსოფიის თანმიმდევრულ გზას ის, ცხაღია, ვერ გაყვა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ 900-იან წლებში, როდესაც საქართველოში მარქსიზმი მძლავრად ეუფლებოდა ქართულ აზროვნებას, კაპიტალიზმი აღმავალი გზით მიდიოდა, ის ქართველ მარქსისტებს მეოცნებებს, „ფეხმარდ დასს“ „უტოპისტთა დასს“ უწოდებდა, ხოლო კაპიტალიზმის არსებობას საქართველოში, ამ ე. წ. „მეოცნებთა“ მოგონილად თვლიდა<sup>2</sup>. ამიტომ იყო, რომ იმავე „კვალში“, შემდეგში ქართული ლეგალური მარქსიზმის ცნობიღმა წარმომადგენელმა, კ. ჩხეიძემ, მკაცრი პასუხი გასცა რ. ფანცხავას. აღნიშნავდა რა უტოპისტების მტკიცებას ადამიანის ბუნების უცვლელობის შესახებ, მათ მიერ გარემოს როლის შეუფასებლობას: და ადამიანის გონების ყოვლისშემძლეობას კ. ჩხეიძე წერდა, რომ უტოპიზმი ახასიათებს არა ქართველ მარქსისტებს, არამედ სწორედ რ. ფანცხავას შეხედულებათათვის არის იგი დამახასიათებელი.

რ. ფანცხავას შეხედულებათა ამგვარი კრიტიკა საფუძველს მოკლებული არ იყო, რადგან მან მეცნიერული მსოფლმხედველობის ათ-

1. „კვალი“, 1897, № 8.

2. „კვალი“, 1895, № 39.

ვისება ვერ შეძლო, მიუხედავად იმისა, რომ 900-იან წლების საქართველოში იგი მტკიცედ იკაფადა გზას.

4. მარქსისტულმა მსოფლმხედველობამ, კერძოდ, ისტორიის მატერიალისტურმა გაგებამ უფრო ძლიერი ზემოქმედება მოახდინა ფ. გოგიჩაიშვილის თვალსაზრისზე. ფ. გოგიჩაიშვილი, რომელიც 900-იან წლებში გამოვიდა სამოღვაწეო ასპარეზზე, მნიშვნელოვნად წინ წავიდა რ. ფანცხავასთან შედარებით; მეტიც, ერთხანს ის მარქსიზმის ლიტერატურის პროპაგანდასაც კი ეწეოდა, თუმცა შემდეგ სოციალ-ფედერალიზმის გზას დაადგა.

ფ. გოგიჩაიშვილი უფრო საინტერესოა, როგორც ეკონომისტი, მაგრამ ის ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე როგორც თეორიულ-სოციოლოგიური საკითხების მკვლევარი. ახალთაობის ვერც ერთმა ქართველმა წარმომადგენელმა არამარქსისტებიდან ვერ შეძლო საზოგადოების განვითარების იდეალისტური პრინციპების ისეთი კრიტიკა, როგორც ფ. გოგიჩაიშვილმა. მართალია მას „არამარქსისტი“ არ ეთქმის ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მაგრამ რამდენადაც ის ქართველი მარქსისტების, სოციალ-დემოკრატების გზას არ გაყოლია, ამდენად ჩვენ მას ამ ე. წ. არამარქსისტთა ჯგუფში ვათავსებთ, მით უმეტეს, რომ ის ბევრ შემთხვევაში მცდარ პოლემიკას აწარმოებდა ისეთ ცნობილ ქართველ მარქსისტთან, როგორიც იყო ა. წულუკიძე.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ პოზიტივიზმის ნიადაგზე მდგარი ბევრი ქართველი იდეალისტი — სოციოლოგი დიდ ყურადღებას უთმობდა ზნეობრივ პრინციპებს, განიხილავდა რა მათ განვითარების სავალდებულო პრინციპებად. ამ მხრივ ისინი სპენსერის და მილის გავლენებში ექცეოდნენ და, ამიტომ ისტორიული პროცესიც არასწორად ჰქონდათ წარმოდგენილი. მართალია ქართული სოციოლოგიური აზრის განვითარებაში ზნეობრივი პრინციპების კრიტიკასაც ვხვდებით, მაგრამ არა ისეთი მოცულობით, როგორც ეს ფ. გოგიჩაიშვილმა აწარმოვა. ფ. გოგიჩაიშვილი მატერიალისტური თვალსაზრისით ცდილობს მათ კრიტიკას.

ფ. გოგიჩაიშვილი ზნეობის შესახებ იმ გავრცელებულ შეხედულებებს აკრიტიკებდა, რომელთა თანახმადაც, ზნეობრივი პრინციპები ადამიანებს თანდაყოლილი აქვთ, არ იცვლებიან და განვითარებას არ განიცდიან.

ზნეობის შესახებ ფ. გოგიჩაიშვილის მსჯელობა ჩვენ მხოლოდ იმდენად გვინტერესებს, რამდენადაც აქ წმინდა ფილოსოფიურ ასპექტშია საკითხი დასმული ზნეობის როგორც ცნობიერების ფორ-

მის ყოფიერებასთან ან საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან მიმართების შესახებ.

ზნეობა, ფ. გოგიჩაიშვილის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა „გამომხატველი საზოგადოების წევრთა შორის არსებულ ურთიერთობისა“<sup>1</sup>. ეს არის ფ. გოგიჩაიშვილის გამოსავალი დებულება ზნეობის ახსნისას. აქედან ბუნებრივია, რომ ზნეობა, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გამოხატულება, დამოკიდებული იყო და არის „თვით კაცობრიობის საზოგადოებრივ ცხოვრების პროგრესზე“. ამიტომ, ცხადია, რომ „რამდენადაც წინ იწევდა საზოგადოებრივი ცხოვრება, იმდენად წინ მიდიოდა მორალური კერძობაც; არ იყო საზოგადოებრივი ცხოვრება, — არ არსებობდა ზნეობაც; დაარსდა საზოგადოება, დაიწყო საზოგადოებრივი ცხოვრება, წარმოსდგა ზნეობაც“<sup>2</sup>. ასე რომ ცხოვრება წინ მიდიოდა, იცვლებოდა საზოგადოებრივი ურთიერთობები და, ცხადია, მასთან ერთად, იცვლებოდა აგრეთვე ზნეობა: „ძველის ურთიერთობების გამომხატველი პრინციპები თანდათან უკან დგებოდა, შემდეგ სულ ქრებოდა და ახალს ნიადაგზე, ახალის შინაარსის, ახალ ურთიერთობათა მორალი იბადებოდა...“<sup>3</sup>.

ამრიგად, აქ აშკარად არის ნათქვამი, რომ ზნეობრივ სრულყოფაში კი არ უნდა ვეძებოთ საზოგადოების განვითარების საფუძველი, არამედ პირიქით, ზნეობრივი წინსვლა თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების წინსვლის შედეგია. ხოლო საზოგადოებრივი ცხოვრება, ადამიანთა ურთიერთობანი არასოდეს ერთ წერტილზე არაა გაჩერებული. „შეცვლა, გადასხვაფერება, არსებულის მოძველება, მისი უარყოფა, მის ნიადაგზე ახალის დაბადება და განვითარება, ეს, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი არსებითი კანონია კაცობრიობის პროგრესული მსვლელობისა“<sup>4</sup>. კაცობრიობის მთელი ისტორია ამ წინსვლის მაჩვენებელია. ადამიანის ველური მდგომარეობა ბუნებრივად შეიცვალა პირველყოფილი კომუნისმით. ამ უკანასკნელში, საწარმოო ძალთა განვითარების შედეგად, თავს იჩენს კერძო საკუთრება, რომელიც ანგრევს მას და იქმნება საზოგადოება დამყარებული კერძო საკუთრებაზე. მთელ ამ ისტორიულ მანძილზე იცვლება მამაკაცის და ქალის ურთიერთობა, ოჯახური ურთიერთობა, რომლის ყოველი სახე და საფეხური შესაბამის ურთიერთობაში ზნეობრივად გამართლებულია.

1 „მოამბე“ 1895, № XI, გვ. 47.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 „მოამბე“, 1895, № XI, გვ. 51.

ფ. გოგიჩაიშვილის აზრით, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარება და ადამიანის კერძო ზნეობრივი იდეების ცვლილება გარემოებარე მოვლენებია, მაგრამ ისეთი, რომელთაგან პირველი განსაზღვრავს მეორეს. „რომ გავიგოთ, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — თუ როგორ სწარმოებს ეს, რომ ადამიანის წარმოდგენანი, იდეები, რომელიც მის შინაგან კერძობას შეადგენენ, გარეგანს ნიადაგზე შენდება, ე. ი. ისეთს ნიადაგზე, რომელიც თვით მასში კი არ არსებობს, არამედ მის გარეთ, ცხოვრებაში იმყოფება, — საჭიროა ნერვების თვისება მოვიგონოთ. ეს თვისება ის არის, რომ ყველა საგანი თუ მოვლენა, რომლის ზეგავლენის ქვეშაც იმყოფება ადამიანი, აწარმოებს ამ უკანან-კნელზე შთაბეჭდილებას. რომელიც მის ნერვების მდგომარეობაში შესაფერ ცვლილებას იწვევს და თავის კვალს სტოვებს მათში. საკმარისია რამდენჯერმე განმეორდეს ერთი და იგივე შთაბეჭდილება, რომ იგი მკვიდრად ჩაჯდეს, ჩაიბეჭდოს ნერვებში, და რადგანაც ყოველი შთაბეჭდილება შესაფერ შედეგს იწვევს ხოლმე, ამიტომ შთაბეჭდილებათა ნერვებში ჩაჯდომის შემდეგ ისეთი შედეგის გამოწვევა ადვილი და უფრო სწრაფია... აი ეს გარემოებაა მიზეზი იმ მოვლენისა, რომელსაც შთაბეჭდილებათა რეფლექტიურს განმეორებას ეძახიან“<sup>1</sup>. ეს ერთდამივე მოვლენის მრავალჯერი განმეორება ადამიანის გონებაში ამკვიდრებს აზრს, რომ არსებული მტკიცე და შეუწყვეტელია. მაგრამ ცხოვრება, საზოგადოებრივი ურთიერთობანი ხომ განუწყვეტელ განვითარებასა და ცვლილებაში იმყოფებიან. ამიტომ ცვლილება ხდება ამ ურთიერთობათა გონების გამოსახულებაშიც. მაგრამ ეს ცვლილება არაა უმტკივნეულო. ამ ბრძოლაში ყოველთვის ცხოვრება, მისი ზემოქმედება „მარჯვებს“. ცხოვრება არღვევს ძველ წარმოდგენას, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — რომელიც მხოლოდ ძველი, უარყოფილი სინამდვილის გამომხატველია და ესლანდელს არ შეეფერება. ახალი ცხოვრება აწვდის ადამიანს ახალ შინაარსს, რომელიც ამოძრავებს მის გონება-ზნეობას. ეს ახალი შინაარსიც მკვიდროდ იბეჭდება ადამიანის თავში. ისე რომ შემდეგში მისი გონებრივი და ზნეობრივი წარმოდგენა მხოლოდ ცხოვრებაში არსებულ ურთიერთობის ფოტოგრაფიულ სურათს წარმოადგენს, სწორედ ისე, როგორც წინად ამგვარივე წარმოდგენა მაშინ არსებულ, ეხლა კი გამქრალ ურთიერთობის გამომხატველი იყო“<sup>2</sup>. განმტკიცებულ ჩვეულებიდან წარმოსდგება მოვალეობის გ რ ძ ნ ბ ა. ხოლო სინდისის მხილება თავს იჩენს მაშინ, როდესაც

1. „მოამბე“, 1895, № XI გვ. 52.

2. იქვე, გვ. 54.



იმართება ბრძოლა მოვალეობის გრძნობასა და ცხოვრების ახალ მოთხოვნილებას შორის და ამ ბრძოლაში უკანასკელი იმარჯვებს.

ასეთია ფ. გოგიჩაიშვილის საყურადღებო თვალსაზრისი დასმულ კითხვებზე. მისი მტკიცებით, ზნეობრივი პრინციპები არაა თანდაყოლილი, ისინი ადამიანთა ცხოვრებაში არსებულ ურთიერთობათა გამოხატულებას წარმოადგენენ. ვინაიდან ცხოვრება განუწყვეტელ ცვალებადობაშია, ამიტომ არც ზნეობრივი პრინციპებია მარადიული. ცხოვრებაში წარმომდგარ ახალ ურთიერთობებთან ერთად ისინიც შესაბამის ცვლილებას განიცდიან.

მოვალეობის გრძნობა და სინდისის მხილებაც ასევე ბუნებრივი მიზეზებით აიხსნება. მართალია გნოსეოლოგიურ ასპექტში ფ. გოგიჩაიშვილი რამდენადმე ავულგარებს საკითხს, მასთან ცნობიერება და მისი ფორმები საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ანაბეჭდს არ წარმოადგენენ. მაგრამ თვით საკითხის გადაწყვეტა იმ მიმართულებით, რომ ზნეობა კი არ განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, როგორც ფიქრობდნენ ნ. ინაშვილი და სხვები, არამედ ზნეობა თვითონაა მეორადი აქტი, ფ. გოგიჩაიშვილის მიერ მართებულადაა გადაწყვეტილი.

მეორე საკითხი, რომელიც ასევე დიდ ყურადღებას იქცევს ფ. გოგიჩაიშვილის ნააზრევში, ეს არის სოციალურ მოვლენათა ბიოლოგიზაციის კრიტიკა.

როგორც ზემოთ არაერთხელ აღვნიშნეთ, თითქმის ყველა ქართული ხალხოსანი თეორეტიკოსი-სოციოლოგი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ბიოლოგისტური თეორიების ფარგლებში ტრიალებდნენ, სოციალური დარვინისტების მსგავსად სოციალურ სფეროზე ბიოლოგიურ კანონებს ავრცელებდნენ.

ქართულ აზროვნებაში აქა იქ ვხვდებით ბიოლოგიური თვალსაზრისის კრიტიკას, მაგრამ ამ კრიტიკაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ფ. გოგიჩაიშვილმა გადადგა. „ბუჩქუთაზიული წესწყობილების დამცველთ, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — ხშირად მოყავთ არსებულ წესწყობილების დასაცავად, საზოგადოებრივი კლასების დასაკანონებლად. დარვინის სახელი, დარვინის მოძღვრება. ბუნებას ისე უნებებიან, ამბობენ ისინი, რომ ქვეყნად დიდ-პატრონობა, ძლიერნი და უძლურნი, რჩეულნი და არარჩეულნი, ე. ი. მდიდარნი და ღარიბნი არსებობდნენ და ცხოვრების მეჯლისშია ცხოვრობდნენ მდიდრებს უნდა ჭონდეთ ალაგი, რადგან თვით ბუნებისაგან ისინი არიან არჩეულნი“<sup>1</sup>.

1. „კვალი“, 1897, № 44.

ასე რომ, ფ. გოგიჩაიშვილის აზრით, სოციალური დარვინისტების თეორიას წმინდა კლასობრივ-პოლიტიკური შინაარსი აქვს, რომელიც სინამდვილეს არ შეესატყვისება და ვერ გამოხატავს. დარვინმა, მისი აზრით, გამოიკვლია არა საზოგადოების განვითარების კანონები, არამედ მკენარეთა და ცხოველთა განვითარების კანონები. ამიტომ, ცხადია ამ კანონებს არავითარი გამართლება არ შეიძლება ქონდეთ სოციალურ სფეროში. „სრულიად შემცდარად უნდა ჩაითვალოს, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — დარვინის თეორიის ბიოლოგიიდან სოციოლოგიაში გადმოტანა და ადამიანთა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ამ თეორიის საფუძვლით ახსნა-გამორკვევა. მართალია ადამიანთა საზოგადოებაშიც და ცხოვრებაშიც ბრძოლაა, ცხოვრებისათვის ბრძოლა; მარა ეს ერთი ერთმანეთისაგან დიდად განირჩევა. ადამიანთა შორის ბრძოლა სხვაგვარად წარმოებს, ვინემ ცხოველებში“<sup>2</sup>.

ეს სხვაგვარობა შემდეგში მდგომარეობს: საზოგადოებაში ერთი ადამიანი ებრძვის მეორე ადამიანს, მაშინ როდესაც ცხოველებში ბრძოლა წარმოებს გვარებს შორის, თვით გვარის შიგნით კი სიმშვიდეა. ცხოველებში ბრძოლა წმინდა ორგანიული ხასიათისაა, ადამიანებში კი ბრძოლა წარმოებს ხელოვნური საშუალებებით, წარმოებისათვის გამოგონილი იარაღებით. ამიტომ, ამ საწარმოო იარაღების წყალობით ადამიანი აღარ არის ცხოველი საკუთრივ ამ სიტყვის მნიშვნელობით. თუ ცხოველი თვითონ არაფერს მატებს ბუნებას, ადამიანი თვითონ ქმნის სიმდიდრეს. ამიტომ „თუ ბუნების მიერ ცხოველისათვის საკვების რაოდენობა განსაზღვრულია, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — აქ ამას ადგილი აღარა აქვს... ასე რომ ტყუილია ის აზრი, ვითომც მთელი კაცობრიობის ნაწარმოები ყველას სარჩოთ და საკეთილდღეოთ საქმარისი არ იყოს. და თუ ახლა კაცობრიობის უმრავლესობა სიღარიბეში იტანჯება, ხოლო ერთი მუჟა მდიდრები განცხრომაში არიან, ეს მხოლოდ საზოგადოებაში არსებული წესწყობილებიდან წარმოსდგება“<sup>1</sup>. საზოგადოება, სიმდიდრესა და სიღარიბეს შორის დაპირისპირების შედეგად გარკვეულ სოციალურ კატეგორიებად, კლასებადაა დაყოფილი და ბრძოლა ამ კლასთა შორის „შეადგენს კაცობრიობის ისტორიის შინაარსს“.

რას წარმოადგენს კლასთა ურთიერთობა და როგორ წარმოგვიდგება მათი განვითარების ისტორია? — ამ საკითხის გარკვევისას ფ. გოგიჩაიშვილი მთლიანად მიყვება „კომუნისტური პარტიის მანიფესტსა“ და „კაპიტალს“. ყოველი კლასი, რომელიც არენაზე გამოდის და გაბა-

<sup>1</sup> „კვალი“, 1897, № 45.

<sup>2</sup> იქვე.

ტონებული კლასის წინააღმდეგ აწარმოებს ბრძოლას, პროგრესული კლასია, წერს ფ. გოგიჩაიშვილი. იგი პროგრესულია, რადგანაც „მისი დაბადება და განვითარება თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების მოთხოვნილებას და განვითარებას გამოუწვევია“<sup>1</sup>. მაგრამ როდესაც თავისდა შეუფერებლად ეს კლასი თავის საზოგადოებრივ მოვალეობას დაასრულებს, მას სხვა, ცხოვრების მოთხოვნილებათათვის უფრო შესატყვისი კლასი ცვლის. ასეთსავე მდგომარეობაში მყოფად მიაჩნია ფ. გოგიჩაიშვილს ბურჟუაზია, რომელმაც დიდი პროგრესული როლი შეასრულა. მაგრამ შემდეგში ის ცხოვრების დამბრკოლებელ კლასად იქცა. აქ იგი ვრცლად განიხილავს მარქსისა და ენგელსის თვალსაზრისს ბურჟუაზიის როგორც კლასის შესახებ და ასკვნის, რომ ვინაიდან ბურჟუაზიამ წარმოებას მთლიანად საზოგადოებრივი ხასიათი მისცა, ხოლო მითვისების კერძო ფორმა კი შეინარჩუნა, ამიტომ პროლეტარიატი, როგორც უფრო პროგრესული კლასი, მოითხოვს ამ შეუსაბამობის მოხსნას. და როდესაც პროლეტარიატი ამ შეუსაბამობას მოსპობს, მოსპობს კლასთა არსებობასაც, — წერს ფ. გოგიჩაიშვილი, — საწარმოო იარაღებს გადააქცევს მთელ საზოგადოების საკუთრებად და „შექმნის კაცობრიობის ცხოვრებაში სრულიად ახალ ხანას“. საზოგადოება აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში გადავა.

ასეთია ფ. გოგიჩაიშვილის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეპცია 900-იან წლებში. როგორც აქედან ჩანს, არსებითად ის მარქსიზმს მიყვება, რომელშიაც ხედავს ახალი ვითარების გამომხატველ მოძღვრებას. ამიტომ, ახალი დროის ამოცანას ამ მოძღვრების მიხედვით მოქმედებაში ხედავს. აქედან გამომდინარე, გასაგებია ფ. გოგიჩაიშვილის ბრძოლა იმ პოზიტივისტი-სოციოლოგების წინააღმდეგ, რომლებიც ზნეობრივ პრინციპებში ხედავდნენ საზოგადოების განვითარების საფუძველს და ვიწრო კლასობრივი-სუბიექტური თვალსაზრისით ამართლებდნენ არსებულ ვითარებას.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, ფ. გოგიჩაიშვილის შემდგომი განვითარება სხვა გზით წავიდა. იგი სოციალისტ-ფედერალისტებისაკენ გადაიხარა, რომლებიც ქართველი სუბიექტურ-სოციოლოგების კანონიერი მემკვიდრე იყვნენ.

ასეთია ოთხმოცდაათიან-ცხრასიან წლებში ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ერთი მხარე. როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ქართული აზროვნების ეს მხარე სპეციალურად გამოვყავით, რათა უფრო გამოკვეთილად გვეჩვენებინა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების რთული და მრავალმხრივი ხასიათი, გასაგები გაგვეხადა;

1. „კვალი“, 1897, № 45.

რომ მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელება და განმტკიცება საქართველოში, რთულ იდეოლოგიურ ბრძოლაში მიმდინარეობდა.

რომ იდეალისტური ფილოსოფიის, კერძოდ, სუბიექტური სოციოლოგიის ასეთი ფართო გავრცელებით აიხსნებოდა ის, რომ საქართველოში ფეხი მოიკიდა და ნაყოფიერი ნიადაგი ჰპოვა ნიცშეანურმა იდეებმა და ცხრაასიანი წლების სხვა იდეალისტურმა მიმდინარეობებმა, რომელთა გავლენითაც სუბიექტურმა იდეალიზმმა საქართველოში ისეთი უკიდურესი ხასიათი მიიღო, როგორსაც წარმოადგენდა ფედერალისტებისა (ა. ჯორჯაძე) და ანარქისტების (ვ. ჩერქეზიშვილი) ფილოსოფიური კონცეპციები.

---

# ქართულ-დასავლური და ქართულ-რუსული ფილოსოფიური ურთიერთობანი XIX საუკუნის დასასრულს

## 1. საკითხის დაყენების მნიშვნელობისათვის

I. XIX საუკუნის დასასრულის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება განვითარების ისეთ საფეხურზე ავიდა, რომელიც დამახასიათებელი იყო ამავე პერიოდის ევროპისა და რუსეთის აზროვნებისათვის. თუ არა ეს გარემოება, სხვანაირად გაუგებარი დარჩებოდა ის დიდი გამოძახილი, რომელიც დასავლეთისა და რუსეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში წარმომდგარ პრობლემებსა და მათი გადაჭრის გარშემო შექმნილ მიმდინარეობებს ქონდა საქართველოში. ხოლო ეს გამოძახილი დიდი იყო. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში დიდი ადგილი დაიკავა მსჯელობამ არა მარტო მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემების შესახებ, არამედ იმ იდეალისტურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შესახებაც, რომლებიც მარქსისტული ფილოსოფიას გავრცელებამ უფრო გაააქტიურა. მაგრამ, საყურადღებო ის არის, რომ ეს არ არის უბრალო გამოძახილი. ისინი ისე მძლავრად იჭრებიან ქართულ აზროვნებაში, რომ იგი რამდენადმე მათ გავლენის ქვეშ მოექცა. ხოლო „ყოველი გავლენა კი ისეთი თესლია, რომელიც მხოლოდ შესაფერ ნიადაგზე გამოიღებს ხოლმე ნაყოფს. იქ სადაც ნიადაგი არ არის მომზადებული, ამა თუ იმ გავლენის აღმოცენებაც შეუძლებელია“<sup>1</sup>.

ჯერ კიდევ ცხრაასიანი წლების წინა პერიოდში აქ ფართო გასაქანი ჰპოვა სუბიექტურმა სოციოლოგიამ და გარკვეულმა სუბიექტურმა ტენდენციამ აგრეთვე გნოსეოლოგიის საკითხებზე. ეს ხაზი,

<sup>1</sup> „კვალი“, 1900, № 30, გვ. 697.

რომელიც პოზიტივიზმის იდეებით იყო ნასაზრდოები, არსებითად ისევე წარმართა საქართველოში, როგორც დასავლეთში და რუსეთში. სოციოლოგიის პრობლემებმა გნოსეოლოგიის პრობლემებით იწყეს გაძლიერება. მაგრამ, ვინაიდან ეს ახალი ნაბიჯი მხოლოდ პოზიტივიზმის ფარგლების ფაფართობას და არა მის გარეთ გასვლას ისახავდა მიზნად, ამიტომ, სუბიექტურ-იდეალისტური ტენდენცია უფრო გაძლიერდა საქართველოში. ამ გარემოებაში კი, ცხადია, ნაყოფიერი ნიადაგი შექმნა დასავლეთისა და რუსეთის მსჯავსი იდეალისტური თეორიების გავრცელებისათვის. ჩვენი ამოცანა მოცემულ შემთხვევაში მარტო იმის გარკვევაში მდგომარეობს, თუ ქართული აზროვნების იდეალისტური ნაკადი რა ადგილს უთმობდა თავის მსჯელობაში დასავლეთისა და რუსეთის შესაბამის მიმდინარეობებს და, როგორი იყო ის როლი, რომელიც მათ შეასრულეს აქ იდეალიზმის შემდგომ გაღრმავებაში.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის როლი, რომელიც ქართულ აზროვნებაში შეასრულეს დასავლეთის და რუსეთის სუბიექტურ-იდეალისტურმა მიმდინარეობებმა, განსაზღვრული იყო ინტელიგენციის გარკვეული ნაწილის იმ საერთო განწყობილებით, რომლის თანახმადაც მატერიალიზმი თითქოს შეირყა, მან ვერ დააკმაყოფილა ადამიანის გული და გრძნობა, რომელსაც კვლავ აღედრას სარწმუნოებისა და ღმერთის წყურვილი. „მატერიალიზმმა უფერული გახადა ადამიანის ცხოვრება“, ამიტომ, მატერიალიზმით გულგატეხილი ადამიანი ისევე იდეალიზმისაკენ შემობრუნდა და „იდეალიზმის შუქი მიანათა“ გაუფერულებულ ცხოვრებას. ანარქისტი კ. გოგელია წერდა, რომ ევროპის აზროვნებაში „წინანდელმა დარვინისტებმა და მარქსისტებმა წაოხდახეს: „უკან ლანგესაკენ“, „უკან ლასალისაკენ“ და უმეტესად „უკან კანტისაკენ“<sup>1</sup> ქართულმა აზროვნებამაც უნდა მიბაძოს ევროპას, ხოლო ამისათვის მის იდეალისტურ თეორიებს უნდა გაეცნოს და იდეალიზმზე დააფუძნოს არა მარტო გნოსეოლოგიური, არამედ სოციოლოგიური თვალსაზრისიც. დასავლეთის ფილოსოფია, რომელიც ხელოვნებასა და სარწმუნოებას წინათ გვერდს უვლიდა ან სულ უარყოფდა, „ახლა მათ დიდმნიშვნელობას აძლევს საზოგადოების განვითარების საქმეში. უცილობლად აღიარებული პოლიტიკურ-ეკონომიური თეორია მარქსისა კრიტიკის დარჯიკში გაატარეს და რაც მატერიალისტური რამ ეცხო ჩამოაშორეს. სოციალ-დემოკრატიულ მოძრაობას იდეალიზმი უნდა აცოცხლებდესო, სხვაფრივ არც კი შეიძლებოდა“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „ივერია“, 1903, № 149.

<sup>2</sup> „ივერია“, 1903, № 149.

ასეთია ქართველი სუბიექტური იდეალისტების აზრი დასავლეთის იდეალისტური ფილოსოფიის როლის შესახებ. აღნიშნულ მოსაზრებებში ერთგვარად ის არეცაა განსაზღვრული, რომლითაც უნდა შემოფარგლულიყო დასავლეთის იდეალისტურ თეორიებთან ქართული ფილოსოფიური აზროვნების კავშირი: გნოსეოლოგიური პრობლემები, სოციოლოგიური საკითხები, კერძოდ, ახალ მიმდინარეობათა შუქზე ესთეტიკისა და სარწმუნოების საკითხები, მარქსისტულ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების საკითხი და სხვა. განსაზღვრავდნენ ამ არეს. სუბიექტური იდეალიზმის ქართველი წარმომადგენლები მთავარ ყურადღებას დასავლეთის იდეალისტური ფილოსოფიის იმ წარმომადგენლებს აქცევენ, რომლებიც ზემოთ დასახელებულ საკითხთა სფეროში ტრიალებენ. ი. ტენი, ე. რენანი, მ. გიუიო, გ. ტარდი, ფ. ნიცშე და სხვები დასავლეთის მოაზროვნეებიდან; ნ. მიხაილოვსკი, ვ. ლესევიჩი, კარევი და სხვები — რუსეთის მოაზროვნეებიდან — აი იდეალისტების ის ჯგუფი, რომელიც იქცევს ქართველ მოაზროვნეთა მთავარ ყურადღებას.

ჩვენ რასაკვირველია მიზნად არ ვისახავთ დასახელებულ მოაზროვნეთა თეორიების ყოველმხრივ განხილვას. ჩვენი მიზანია მხოლოდ ქართული ფილოსოფიის პრობლემების გარკვევა, მაგრამ, საკითხს ჩვენ იმდენად ვაყენებთ ზემოთ აღნიშნული პრობლემების მიმართულებით, რამდენადაც გასარკვევია თუ როგორი იყო ქართული აზროვნების დამოკიდებულება შექაბაშის მიმართულების დასავლეთისა და რუსეთის აზროვნებასთან. იგი ჩვენ დაგვეხმარება აგრეთვე ცხრაასიან წლების ქართული ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადის ისეთი წარმომადგენლების თვალსაზრისთა გარკვევაში, როგორებიც იყვნენ: ა. ჯორჯაძე, კ. აბაშიძე, ვ. ჩერქეზიშვილა, ი. ფანცხავა, კ. გოგელია და სხვები. მართალია ისინი თავის ეროვნულ ნიადაგს არ კარგავენ, მაგრამ მათ მსოფლმხედველობაზე დასავლეთის და რუს მოაზროვნეთა გავლენა უდაოა. ამიტომ დასმული საკითხის განხილვა სანამ ჩვენ ქართველ სუბიექტურ-იდეალისტთა აღნიშნულ ჯგუფის იდეებს დავანასიათებდეთ, აუცილებლად მიგვაჩნია.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი ცხრაასიან წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ძლიერი ნაკადი იყო, რომელთანაც მწვავე შეჯახება უხდებოდა მარქსიზმს. შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული პერიოდის საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფია, როგორც გნოსეოლოგიაში, ისე სოციოლოგიაში, სუბიექტურ-იდეალისტურ ფილოსოფიასთან ბრძოლაში იკაფავდა გზას. ამასთან, სუბიექტურა იდეალიზმი განსა-

კუთრებით სოციოლოგიაში, უშუალოდ დაკავშირებული იყო ხალხოსნური მოძრაობის დაწყებასთან საქართველოში. ამიტომ, ეს მოძრაობა ბუნებრივად თვით ქართულ ნიადაგზე აღმოცენდა, რომლის განვითარებას ხელი შეუწყო კონტის, სპენსერის, ბოკლის, დრეპერის, მილის და სხვათა სოციოლოგიური იდეების ფართო გავრცელებამ. ეს მიმდინარეობა თანდათან განვითარდა საქართველოში და, როგორც აღნიშნული გვაქვს, ცხრაასიან წლებში მთლიანი თეორიის სახით ბრძოლა გაშალა მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ამ ბრძოლაში იგი დასავლურ და რუს შესაბამის მოაზროვნეთა შეხედულებებს მიმართავდა და მათ დებულებებს თავისი არგუმენტების გასამაგრებლად იყენებდა. მაგრამ ზოგ შემთხვევაში არც ამით კმაყოფილდებოდა. იგი აშკარა პროპაგანდას ეწეოდა და გარკვეულ გამართლებასაც კი ცდილობდა ისეთი ვოლუნტარისტული სოციოლოგიური თეორიებისა, როგორც ფ. ნიცშეს მოძღვრება იყო. ცხადია ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ნიცშეანური და საერთოდ სუბიექტურ-იდეალისტური იდეები კრიტიკას არ განიცდიდნენ საქართველოში. პირიქით, მათ აქ საკმაოდ მკაცრად აკრიტიკებდნენ, მაგრამ ახლა ჩვენ საქმე გვაქვს სრულიად გარკვეულ მიმდინარეობასთან საქართველოში, რომელიც ლებულობდა მათ და იყენებდა თავის მსოფლმხედველობის განქტყეებისათვის.

იმისათვის, რომ გასაგები იყოს თუ რაში იგამოიხატა დასავლური და რუსული პოზიტივისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის როლი ქართულ აზროვნებაში, ჩვენ განვიხილავთ ზემოთ დასახელებულ მოაზროვნეთა შეხედულებებს იმ პრობლემების მიხედვით, რომლებმაც განსაკუთრებით აღძრეს მათდამი ქართველ მოაზროვნეთა ყურადღება. ასეთი პრობლემებია შემდეგი: პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართება, ისტორიის განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორი, ცდისა და ე. წ. ცდის მიღმა არსებულ გარკვეულობათა საკითხი, შემეცნების შესაძლებლობის საკითხი, დიალექტიკის საკითხი, და, ბოლოს, საკითხი მარქსისტული ფილოსოფიის შესახებ.

როგორც ჩამოთვლილი საკითხებიდან ჩანს. ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მეთოდის, ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და სოციოლოგიის პრობლემების ერთ სიბრტყეზე დაყენებასთან. ეს კი ერთგვარად განსხვავდება პოზიტივიზმის იმ სახისაგან, რომელიც მისი მამამთავრის, კონტის მიერ იყო ჩამოყალიბებული. მაგრამ ეს სხვაობა საერთოდ დამახასიათებელია ცხრაასიან წლების პოზიტივიზმისათვის. აქ პოზიტივიზმი ერთგვარად სახეს იცვლის, იგი ბრძოლას უცხადებს სუბსტანციისა და სხვა, ე. წ. მეტაფიზიკურ გარკვეულობებს, მეტ ყურადღებას აქცევს შემეცნე-



ბის თეორიის საკითხებს და თავის პირვანდელ მდგომარეობასთან შედარებით უფრო სუბიექტურ-იდეალისტურ ხასიათს ღებულობს. ამიტომ, როდესაც ვლადიმერ კობახიძის წლების დაჯავლეთის პო-ზიტივიზმის როლის შესახებ ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში, მხედველობაში გვაქვს სწორედ ეს მისი განახლებული სახე, რომე-ლიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართულ აზროვნებაშიაც თავისუ-ბურად ფეხს იდგამდა. მართალია ტენი, გიუიო, ტარდი; ნიცშე და სხვები, რომელთა აზრები ფართოდ ვრცელდებოდა საქართველოში სრულად ვერ გამოხატავენ პოზიტივიზმის განვითარების ამ ახალ საფე-ხურს, მაგრამ ეს ტენდენცია აქ საკმაოდ ნათლად იგრძნობა.

რაც შეეხება სუბიექტური იდეალიზმის რუს წარმომადგენლებს, მათი კავშირი ქართულ აზროვნებასთან უფრო საგრძნობია. გარდა იმისა რომ ქართველი ინტელიგენცია რუსულთან ერთად ერთნაირ ეკონო-მიურ და პოლიტიკურ ატმოსფეროში იზრდებოდა, რომელიც საუკეთე-სო ნიადაგს ქმნიდა მათთან იდეური სიახლოვისათვის, ამ სიახლოვეს სხვა გარემოებაც უწყობდა ხელს. თბილისის რუსული პრესა საკმა-ოდ დიდ ყურადღებას აქცევდა იმ ფილოსოფიურ ბრძოლას, რომელ-საც ადგილი ჰქონდა დასავლეთში და განსაკუთრებით რუსეთში. ამ პრესაში ფართოდ იყო ასახული მიხაილოვსკის, კარევეის, იუჟაკოვის, ლე' ევიჩის და სხვათა შეხედულებანი. ზოგი მათგანი ჩამოდიოდა თბი-ლისში, უშუალო მონაწილეობას იღებდა აქაურ პრესაში. ასე მაგა-ლითად, ცნობილი პოზიტივისტი ვ. ლესევიჩი თანამშრომლობდა „Кавказ“-ში, ხოლო ცხრაასიან წლებში პოზიტივიზმის შესახებ ლექციების ციკლი წაიკითხა თბილისის „წრეში“. თუ გავითვალისწი-ნებთ იმ გარემოებას, რომ თბილისის რუსულ პრესაში ფართოდ იყო ჩაბმული ქართველი ინტელიგენცია, და იმასაც რომ ამ პრესის ფურ-ცლებზე ასახულ ფილოსოფიურ და საერთოდ იდეოლოგიურ სა-კითხებს დიდი გამოხმაურება ჰქონდა ქართულ პრესაში და ქართველ განათლებულ საზოგადოებაში, საერთოდ, გასაგები გახდება ის ბუ-ნებრივი კავშირი, რომელიც უნდა ჰქონოდა და კიდევაც ჰქონდა ქარ-თულ აზროვნებას რუსეთის გონებრივი მოძრაობის შესაბამის მიმდრ-ნარეობებთან.

## 2. დასავლეთის ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი და ქართული აზროვნება

1. XIX საუკუნის სამოცდაათიან წლებში წარმოშობილი ხალ-ხოსწრაფი-დემოკრატიული მოძრაობის ერთი ნაკადი ამ საუკუნის ბო-ლოს ფედერალიზმში და ანარქიზმში გადაიზარდა, მათი ფილოსოფი-

ური თვალსაზრისის თეორიული და მეთოდოლოგიური საფუძველი იყო სუბიექტური იდეალიზმი და მეტაფიზიკა. ისინი თავს ესხმოდნენ ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს და ამ გზით მარქსის დიალექტიკურ მეთოდსაც. მოძველებულად აცხადებდნენ მატერიალიზმს და ე. წ. მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლის საბაბით უარყოფდნენ ყოველივე იმას, რაც ცდაში არა გვაქვს მოცემული. შემეცნებას ისინი მოვლენათა სფეროთი ფარგლავდნენ, რომლის იქით მხოლოდ რწმენის სფეროა, მეცნიერებისათვის მიუღწეველი; სოციოლოგიაში მთავარ ყურადღებას აქცევდნენ პიროვნებას, რომელიც ბრბოს ამოძრავებს თავისი იდეებით, შეხედულებებით; ისტორიის მამოძრავებელი ძალა სუბიექტშია და არა თვით ისტორიის კანონზომიერებაში — ასეთია 900-იანი წლების ქართველ სუბიექტურ იდეალისტთა კონცეპციის ძირითადი პრინციპები, რომლებსაც მომდევნო თავში განვიხილავთ.

როგორც აღვნიშნეთ, არსებითად ასეთივე იყო ზემოთ დასაბუღებულ დასავლეთის მოაზროვნეთა შეხედულებები. ამიტომ ისინი სუბიექტური იდეალიზმის ქართველ წარმომადგენელთა მოწონებას და აღიარებას იმსახურებდნენ. ასე მაგალითად, კ. აბაშიძე, ეხებოდა რა ო. ფანცხავას („ფხას“) პოლემიკას ქართველ მარქსისტებთან ფილოსოფიის პრინციპულ საკითხებზე, წერდა: „ისტორიულ მოვლენათა ახსნაში და აღამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა მხარეების აწონ-დაწონვაში იგი (ე. ი. ო. ფანცხავა — ვ. გ.), ეხლანდელ საუკეთესო ფილოსოფოსთა და სოციოლოგთა (გიუიო, ფულიე, ტარდი, კიდრი, ჟორჯიანი და სხვ.) მიმდევრად ხდება“<sup>1</sup>. ბადრიძე ქებადიდებით იხსენიებს გ. ტარდს, როგორც დიდ სოციოლოგს, რომელიც მისი სიტყვებით „იყო პირდაპირი მემკვიდრე ოგ. კონტისა, ლამარკისა და დარვინისა“<sup>2</sup>. გ. ტარდისა და ნ. მიხაილოვსკის გავლენით ა. ვაშაყიძე წერდა: „ბრბოს ფსიქოლოგია, რომელიც ცოტათი მაინც გამოირკვა ამ ბოლოხანს, ცხადათ გვეუბნება, რომ ბრბო ცხოვრობს მიბაძვით“<sup>3</sup>. ი. ვართაგავა, ეხებოდა რა საკითხს იმის შესახებ, თუ რა ჰქმნის ეროვნებას, რა უდევს მას საძირკველად და რა შეადგენს მის უმთავრესს და აუცილებელ აზრს, წერდა: „ამ კითხვაზე პასუხს ვიტყვით შესანიშნავის ფილოსოფოსისა და მეცნიერის რენანის სიტყვებით, რომელსაც სრულად ვეთანხმებით, რადგან ჰემმარიტად მიგვაჩნია“<sup>4</sup>. განსაკუთრებით ყურადღება ექცევა ნიცშეს მოძღვრებას, მის ზეკაცის პრობლემას და სხვ.

1 „მომბე“, 1897, № 10, გვ. 67.

2 „მომბე“, 1904, № 6, გვ. 67.

3 „ქვალი“, 1897, № 21.

4 „ივერია“, 1901, № 128.

ასეთი გამოთქმები, რომლებიც გარკვეულად ამართლებენ აზრს დასავლეთის აღნიშნულ მოაზროვნეთადმი ქართველ მოღვაწეთა დიდი ყურადღების შესახებ, ჩვენ კიდევ მრავალი შეიძლება მოვიყვანოთ. ეს მომენტი შემდეგ თავში კიდევ უფრო ნათელი გახდება. აქ კი საჭიროა შევუდგეთ ტენის, გიულის და ტარდის მოსაზრებების ძირითადი მხარეების აღნიშვნას. როგორც მათი საერთო ნააზრევის შედეგს, ცალკე გამოვყოფთ ნიცშეს და ანალიზს გაუკეთებთ ქართველ მოაზროვნეთა იმ გამოკვლევებს, რომლებიც ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგიერთ უკიდურესობათა კრატიკასთან ერთად, ამავე დროს მისი იდეების გამართლების ცდასაც წარმოადგენენ.

2. პოზიტივიზმის მიმდევართა შორის სხვადასხვანაირად იქნა გაგებული კონტის მემკვიდრეობის განვითარების საკითხი. ერთნი აკრიტიკებდნენ კონტს, გარკვეულ შეზღუდულობას უსაყვედურებდნენ მას, ხოლო მეორენი ყოველივე იმას, რაც კონტის მიერ იყო აღიარებული, შეურყეველ ჭეშმარიტებად და უკანასკნელ სიტყვად თვლიდნენ ფილოსოფიაში.

კონტის ერთ-ერთი მიმდევარის, ლიტრეს აზრით, ფილოსოფიამ განვითარების სამი საფეხური განვლო: თეოლოგიური, რომელიც ყველაფერს ნებისყოფის მოქმედებაზე აფუძნებდა; მეტაფიზიკური, რომელიც გონების გარკვეულობებს თვით საგანთა აუცილებელ გარკვეულობებად მიიჩნევდა და, ბოლოს, პოზიტივისტური, რომელიც დევნის როგორც ნებისყოფას, ისე მეტაფიზიკურ გარკვეულობებს და ცდასა და კანონზე აფუძნებს მთელ ცოდნას. აქაა ლიტრეს აზრით, კონტის მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა. მან ცოდნის სფერო დადებით მეცნიერებათა მონაცემებით შემოფარგლა და ამიტომ სამყაროც ორ ნაწილად გაყო: „ადამიანის პირობების მიხედვით ჩვენთვის ცნობილ სამყაროდ, და იმ სამყაროდ, რომელიც უცნობია ჩვენთვის როგორც სივრცეში განფენილობის, ისე დროში მიმდინარეობისა და მიზეზებთან კავშირის მიხედვით“<sup>1</sup>.

ამრიგად, კონტის აზრით, არსებობს ადამიანის მიღმა სამყარო, მაგრამ იგი ცოდნის ფარგლებს სცილდება. გარდა ამისა, კონტმა აჩვენა, რომ საზოგადოებას ახასიათებს განვითარების უნარი. კონტის დამსახურებას ლიტრე აქ იმაში ხედავს, რომ თუ წინათ საზოგადოების განვითარების მიზეზს გარეშე ძალაში ხედავდნენ, კონტმა იგი თვითონ საზოგადოებაში დაინახა და ამ ძალის პოზიტიური ახსნაც

<sup>1</sup> Литрe, Конт и Миль. сб. წიგნა, II. Тэн. Об умѣ и познании. т. II, 1872, გვ. 295.

მოგვცა. საერთოდ კი, კონტის დამსახურება ისაა, ლიტრეს აზრით, რომ მისგან დაწყებული „პოზიტიურ ფილოსოფიას აქვს თავისი ბაზისი, რომელიც მეცნიერებებში მდგომარეობს, თავისი მეთოდი, რომელიც მეცნიერულ იერარქიაში მდგომარეობს და თავისი შედეგები, რომელიც მდგომარეობს სამყაროს გარკვეულ გაგებაში“<sup>1</sup>.

ასეთია ზოგადად კონტის მემკვიდრეობა მისი ერთ-ერთი ერთგული მიმდევრის გაგებით. მაგრამ, როგორც აღენიშნეთ, სამყაროს კონტისებური გაგება ბევრს აღარ აკმაყოფილებდა. მიუღებელი აღმოჩნდა თვით სამყაროს გაყოფა ორ ნაწილად. საჭირო გახდა პოზიტუციზმის საფუძველზე მთელი რეალური სამყაროს ის ახსნა, რომ უარყოფილი ყოფილიყო ცდის მიღმა სფერო.

იპოლიტ ტენის თვალსაზრისი სწორედ იმ მხრივ არის საინტერესო, რომ იგი ერთი პირველთაგანია, რომელმაც იმ მეტაფიზიკური გარკვეულობების ახსნა სცადა, რომლებიც კონტმა უბრალოდ უქუაგლო.

ი. ტენი, (ისევე როგორც გიუიო), საყურადღებო არის ჩვენთვის იმ მხრივაც, რომ მათი ესთეტიკური ნააზრევი ფართოდ იყო გავრცელებული არა მარტო ევროპაში, არამედ საქართველოშიც. მათ მკაცრად გაუსვეს ხაზი ხელოვნების სოციალურ ღირებულებას, უარყვეს ე. წ. წმინდა ხელოვნება, რითაც ისინი დიდ ინტერესს იწვევდნენ პოაზროვნე კაცობრიობაში. ეს ინტერესი მათდამი კი ხელს უწყობდა არა მარტო მათი ესთეტიკური კონცეპციების, არამედ საერთოდ მათი ფილოსოფიური მოძღვრების გავრცელებას. აი სწორედ ამ თვალსაზრისით აქვს ჩვენთვის მნიშვნელობა კონტის მიერ დასმული საკითხების ტენისეულ გადაჭრას. კერძოდ, მას არადაამაკმაყოფილებლად მიაჩნია კონტის მიერ სამყაროს გამიჯვნა ცნობილ და უცნობ სფეროებად და ცდილობს ამ საკითხს რაიმენაირად მოუაროს.

ტენი ცდილობს სამყარო დაშალოს მოვლენათა ანდა შეგრძნებათა, ნიშანთა რიგად. აქ ის თავის წინამორბედებად თვლის ბერკლის, ბენს და მილს. შეგრძნებებიდან ან ნიშნებიდან უნდა ააშენოს მან მთელი სამყარო და ამ გზით ზედმეტი გახადოს ლაპარაკი სუბსტანციის, მიზეზობრიობის, მატერიის და სხვა მსგავსი გარკვეულობებზეაწესახებ.

ტენი ნომინალისტია. იგი უარყოფს იდეების არსებობას არა მარტო მათი ობიექტური საფუძვლის უარყოფის მხრივ, არამედ სუბიექტურადაც. არსებობენ მხოლოდ სიტყვები, ამიტომ „ის. რასაც

<sup>1</sup> Литтре, Конт и Милль, დასახელებული წიგნი, გვ. 316.

ჩვენ ვუწოდებთ ზოგად იდეასა, ზოგად, შეხედულებას სხვა არაფერია, — წერს ი. ტენი — თუ არა სახელი“. შემეცნებაში საგნებს აქმა კი არ ხდება, არამედ მხოლოდ ნიშნებისა, რომლებიც სიტყვებში და სახელებში გამოიხატება. ეს სიტყვებია წარმომადგენელი ჩვენში იმ განუყოფელის წარმოსასაზავად, რომელიც მოვლენათა გარკვეული ერთობლიობით იქმნება. ნიშანთა ეს ერთობლიობა მათი გარკვეული მსგავსების საფუძველზე იქმნება და გარკვეული სახელით აღინიშნება. მაგრამ ამ სახელების საფუძველზე, სახელებია, რომლებაც თვითონაც მხოლოდ ნივთების ნიშნებია, აბსტრაქციის გზით იქმნება ილუზია ზოგადი იდეების შესახებ. აქედან კი ჩვენ, ჩვენდა უნებურად ვაკეთებთ არასწორ დასკვნას იმის შესახებ, თითქოს იპევე როგორც სახელები გამოხატავენ რაღაც განუყოფელს, ნიშანთა ერთობლიობას, ასევე ეს იდეებიც გამოხატავენ რაღაც ზოგად საგნებს. ასეთი ილუზიებითაა სავსე ადამიანის გონება, ფიქრობს ტენი და ამოცანა იმაშია, რომ გაიწმინდოს გონება მათგან.

აღნიშნული ილუზიების დაძლევაში ტენი გამოსაეალს საგანთა მეტაფიზიკური საფუძვლების უარყოფაში ხედავს. სუბსტანცია, როგორც ასეთი საფუძველი, ილუზიაა, ფიქრობს ტენი, რადგან საგანი სხვა არაფერია გარდა ხდომილებათა ერთობლიობისა. არ არსებობს მაგალითად, ფიცარი თვისთავად, „მე“ თავისთავად და სხვ. „ისევე როგორც ფიცარი თავის თანმიმრევრულ დაყოფათა უწყვეტ რიგს წარმოადგენს მხოლოდ, მე-ც თავის თანმიმდევარ ხდომილებათა უწყვეტი ძაფია<sup>2</sup>. მთელი სინამდვილე სხვა არაფერია თუ არა ხდომილებების, ფაქტების მიმართებები, რომელთა იქით არაა აღარაფერი. ნამდვილია მხოლოდ ფაქტები და ხდომილებები. ამიტომ, აღარ შეიძლება ვილაპარაკოთ სუბსტანციის, მატერიის და სხვა მსგავს გარკვეულობათა შესახებ, რადგან მათთვის აქ ადგილი აღარა რჩება.

სინამდვილის ამგვარი გაგებით აიხსნება, ფიქრობს ტენი ის ნაკლოვანება, რომელიც კონტის პოზიტივიზმს ახასიათებდა შეუცნობადი სამყაროს ილუზიის სახით. „ისინი (ე. ი. კონტი და მისი მართლმორწმუნე მიმდევრები — ვ. გ.) ტყუილად ცდილობდნენ, — წერს ტენი, — მთელი შემეცნების დაყვანას ფაქტებისა და მათი კანონების აღმოჩენაზე. ფაქტებისა და მათი კანონების მისაწვდომი არსის იქით, ისინი გულისხმობდნენ მიუწვდომელ არეს, სუბსტანციის არეს, იმ არეს, რომლის შემეცნებაც კარგი იყო, მაგრამ ცდა გვაჩვენებს ასეთი შემეცნე-

1 И Тэн, Об уме и познании, т. 1, 1872, гл. 16.

2 И. Тэн, Об уме и познании, т. 1, 1872, гл. 213.

ბის შეუძლებლობას<sup>1</sup>. ნამდვილად კი ასეთი არე არ არსებობს ფიქრობს ტენი. სუბსტანცია ეს არის უბრალოდ მოხერხებული გაზოთქმა იმ აწ-მყო, მომავალ და შესაძლო ხდომილებათა აღსანიშნავად, რომლებიც გარკვეულ პირობებისადმი არიან დაქვემდებარებულნი, გარკვეულ კანონის მიხედვით იცვლებიან სიღიღესა და მიმართულებაში

მაგრამ რას წარმოადგენენ ეს ფაქტები და ხდომილებანი ტენის გაგებით? ისინი სხვას არაფერს წარმოადგენენ თუ არა ჩვენს შეგრძნებებსა და შეგრძნებათა ნიადაგზე აღმოცენებულ სახეებს. „შეგრძნებათა სახეები — აი პირველადი ნედლი მასალა“<sup>2</sup> — წერდა ტენი, რომლიდანაც შენდება მთელი შენობა. აქედან კი პირდაპირი გზა მიდის ბერკლის esse-percipi-სთან. ტენი კიდევ მიდის ამ დასკვნასთან, როდესაც აღნიშნავს, რომ ერთი მხრივ შეგრძნებები და სახეები, ხოლო მეორე მხრივ სახის შესაბამისად შეგრძნებათა შორის საერთო ნიშნის დადგენა — აი გზა საგნების ჩამოყალიბებისა, რომლებიც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულად გვეჩვენებიან. ნამდვილად კი სამყარო სუბიექტურია. მეტიც, იგი მე-ს ნაწილია, ემანაციაა, „ეს ცა, ეს ვარსკვლავები, ეს ხეები, მთელი ეს ხილული სამყარო, რომელსაც თვითეული ჩვენგანი აღიქვამს, თვითეული ჩვენგანის საქმეა, — წერს ტენი, — ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, ჩვენი ემანაციაა, უნებური ემანაცია, რომელიც ხდება არაცნობიერად“<sup>3</sup>.

ასეთია ტენის მიერ კონტის განვითარება და შესწორება. აქედან გამომდინარე კი ცხადია, რომ იგი კონტს იმ მხრივაც ასწორებს, რომ კონტის შეუცნობად სამყაროს მოსაზრებასთან ერთად, აუქმებს დროულ — ვრცეულობის ობიექტობას და მათ სუბიექტურ მოვლენებად თვლის. ასევე სუბიექტურად აცხადებს ე. წ. პირველად თვისებებსაც, რომლებსაც ასევე ეკარგებათ ობიექტურად არსებობის შესაძლებლობა.

ამრიგად, ტენი არსებითად იმეორებს ბერკლის უკიდურეს სუბიექტივიზმს და ამას იგი არც თვითონ უარყოფს. იგი ფიქრობს, რომ ღებულობს რა ბერკლის და მილის ყველა ღებულებას, ამავდროს აესებს კიდევ მათ. ბერკლიმ და მილმა სწორად შენიშნეს, წერს იგი, რომ საგნები მხოლოდ შეგრძნებათა ან მოვლენათა ერთობლიობას წარმოადგენენ. მაგრამ, მეორე მხრივ, მათ, ამ გასუბიექტურებულ საგნებს ობიექტური მნიშვნელობა ვეღარ მისცეს. ეს ნაკლი მოისპობა, ფიქრობს ტენი, თუ დავუშვებთ „ფაქტების გარკვეულ რიგებს“, რომლებიც იარსებებენ თუნდაც შემგრძნები სუბიექტი არ არსებობ-

<sup>1</sup> И. Тэн, Об умѣ и познании, т. I, 1872, гл. 215.

<sup>2</sup> И. Тэн, Об умѣ и познании, т. 2, 1872, гл. 37.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 85.

დეს. ფაქტების ასეთი რიგი გამოხატავს ერთ განუყოფელს, ვთქვათ მაგ. ქვას, ხეს და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ტენი აქ აშკარად დალატობს თავის სუბიექტივიზმს. თუ დავუშვით „ფაქტების გარკვეული რიგის არსებობა მაშინაც, როდესაც შემგარქნები სუბიექტი არ არსებობს, ამით დაშვებულია ობიექტური სამყაროს არსებობაც. ეს კი ვეღარ თავსდება სუბიექტივიზმის ფარგლებში. მაგრამ ასეთი არათანმიმდევრობა ჩვეულებრივი მოვლენაა ტენის შეხედულებებისათვის. მეტიც, ბოლოს იგი დაუშვებს მეტაფიზიკურსაც, რომელიც უნდა მოეხსნა მას, როგორც გონების ილუზია. ეს გასაგებიცაა. იმ პოზიციებიდან, რომელზედაც ტენი იდგა, როგორც მეტაფიზიკისაგან, ისევე საგნობრივი სამყაროსაგან განთავისუფლება შეუძლებელი იყო. მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ეს არაა. აქ მნიშვნელოვანია ის ცდა, რომელიც ტენმა აწარმოვა იმისათვის, რათა პოზიტივიზმში უფრო გამოკვეთილი ყოფილიყო სუბიექტივისტური ტენდენცია.

3. ეს ტენდენცია უფრო გააღრმავა უ. გიუიომ, რომელმაც საკმაო როლი შეასრულა ვოლუნტარიზმის განვითარების გზაზე. ისევე როგორც ტენი, გიუიომც პოპულარული გახდა თავისი შეხედულებებით ესთეტიკის საკითხებზე. მისი ცნობილი ნაშრომი, „ხელოვნება სოციოლოგიური თვალსაზრისიდან“, პოპულარული იყო არა მარტო ევროპაში, არამედ საქართველოშიაც. 1897—1898 წლებში ჟურნალმა „მნათობმა“ რამდენსამე ნომერში დაბეჭდა ალფრედ ფულიეს „გიუიოს პირადობა და მისი იდეები“, რომელშიც გადმოცემულია გიუიოს შეხედულებანი ხელოვნების შესახებ, ხაზი აქვს გასმული იმ რაციონალურ მომენტებს, რომლებიც მნიშვნელოვან მონაბოვარს წარმოადგენდნენ ესთეტიკის ისტორიაში.

გიუიოს ესთეტიკური კონცეპცია უაღრესად გავრცელებული იყო ქართველ მოღვაწეთა შორის. ეს კი ხელს უწყობდა აგრეთვე მისი ფილოსოფიური იდეების გავრცელებას. მაგრამ თუ გიუიოს ესთეტიკური კონცეპცია მრავალი დადებითი მომენტის შემცველი იყო, კერძოდ, საყურადღებო იყო ხელოვნების სოციალური ბუნების მისი ახსნა და, საერთოდ, მისი მოსაზრებები ცხოვრებასთან ხელოვნების დამოკიდებულების შესახებ, მისი თვალსაზრისი ბუნებასთან ხელოვნების მიმართებისა, გააღრმავებული ბუნების, როგორც ხელოვნების საგნის შესახებ, მშენიერების მისი ახსნა და სხვა, მისი ფილოსოფიური კონცეპცია სუბიექტურ-იდეალისტური იყო. პოზიტივიზმის საერთო ტენდენციის შესაბამისად, გიუიომ სცადა იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირების მოხსნა, ოღონდ ისე, რომ მატერიალიზმში მან გაუმართლებელ მოძღვრებად გამოუცხადა და არსე-

ბითად სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციაზე დადგა. ჩვენთვის საყურადღებოა გიუიოს ის წმინდა ეოლუნტარისტული თვალსაზრისი, რომლის მიუხედავად პიროვნება ცხადდება საზოგადოებრივი ცხოვრების მამოძრავებლად და შემოქმედად.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ გიუიოს ესთეტიკურმა შემოქმედებამ განსაკუთრებით დიდი ზემოქმედება ა. ჯორჯაძეზე იქონია. საკითხში ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ან ზემიწიერი სამყაროს მიმართების შესახებ, ძალიან დიდი მსგავსებაა ა. ჯორჯაძესა და გიუიოს შორის. გიუიო წერს: „ადამიანი რელიგიური ხდება მაშინ... როდესაც ის ადამიანთა საზოგადოებას, რომელშიაც ის ცხოვრობს, უპირისპირებს სხვა საზოგადოებას, უფრო ძლიერსა და უფრო მაღალს... საზოგადოებას მსოფლიოს, კოსმიურს ანუ ზეკოსმიურს, რომელთანაც ის ურთიერთობაშია აზრებითა და ქცევებით“<sup>1</sup>. ანალოგიურად ამისა ა. ჯორჯაძე წერს: „საიმქვეყნიოს ყოველთვის „საამქვეყნიოს“ უვარგისობა ედება საფუძვლად — თუ გიპყრობთ ძალა ირაციონალურისა, რაციონალური საფუძველი, რომელზედაც დგებართ, მეტად გამოაჩენს თქვენ სულიერ განწყობილებას. თუ სულიერ მეუფეობისაკენ მიისწრაფის თქვენი გული გვაჩვენეთ, ხორცი, რომელმაც შეგაძულათ „სოფელი“, თუ სილამაზე გაფრთოვანებს დაგვისახეთ სიმახინჯე და სიღუბჭირე...“<sup>2</sup>.

ზემოთ მოყვანილი ორივე მოსაზრების არსი ისაა, რომ ამქვეყნიურობის არარაობის გრძნობა კმნის ზესამყაროებრივის სიდიადის გრძნობას, რელიგიური წარმოდგენის საფუძველს. საინტერესოა კიდევ ერთი შედარება. მეცნიერისათვის სამყარო განსაზღვრულია, წერს გიუიო, მეცნიერული შემეცნების არე შემოფარგლულია, რომლის იქით მისთვის უხილავი და მიუწოდებელია. „ჩვენი სწავლულნი ემსგავსებიან მადნის მომპოვებლებს მაღაროში, — წერს იგი, — სადაც მათთვის მხოლოდ ისაა განათებული, რაც მათ ირგვლივია. ამას იქით კი სიბნელეა და გაურკვეველობა. მაგრამ აზრის შეჩერება მარტო იმ მცირე გაშუქებულ არეზე, რომელშიაც ჩვენ ვმოდრობთ, ჩვენი მხედველობის შემოფარგვლა მხოლოდ ამითი, ხელიდან გაშვება მოგონებებისა იმ უსასრულობის შესახებ, რომელიც ჩვენ გვეჩალებს, ეს ნიშნავდა მადნის მომპოვებლის მიერ მისსავე ფარანში მკრთალი სინათლის ჩაქრობას. პოეზია აფართოებს მეცნიერებას, შეაქვს რა მასში ის, რაც მისთვის უცნობია“<sup>3</sup>. განმარტავს რა გიუიოს

1 М. Гюйо, Искусство с социологической точки зрения, 1900, гл. 31.

2 ა. ჯორჯაძე, თხზ., წიგნი III, 1911, გვ. 42.

3 М. Гюйо, Искусство с социологической точки зрения, 1900, гл. 204.



ამ მოსაზრებებს, ა. ფულიე წერს, რომ ხელოვანი არ ისაზღვრება მხოლოდ სინამდვილით, მას უფრო „შესაძლებელი“ აინტერესებს, იგი სინამდვილის იდუმალ, უსაზღვრო მხარეს ეხება. „პოეზია იმას ეწრაფვის, რომ საგანთა ბუნდოვანსა, მოძრავსა და დაუსრულებელ სიღრმესა და საძირკველს თვალი გაუსწოროს, განჭვრიტოს იგი... პოეზია მეცნიერებას სწორედ ისეთ საქმეში ეხმარება, რომელიც მისთვის (მეცნიერებისათვის) უცნობი და საიდუმლოა“<sup>1</sup>.

ამრიგად, გიუიოს აზრით, ცოდნის სფერო შემოფარგლულია. აქ იგი შეურყევლად დგას კონტის სუბიექტურ იდეალისტურ პოზიციაზე. მეცნიერებისათვის მისაწვდომ სამყაროს მიღმა მთელი უსასრულობაა. ადამიანის გონება მიისწრაფვის მისკენ და აქ იბადება რელიგიური გრძნობები ზეკოსმიურის შესახებ; მაგრამ მაძიებელ გონებას, რელიგია საზრდოს ვერ აძლევს. ამ ამოცანას ხელოვნება ასრულებს, რომელიც ამ უსასრულოსა და საიდუმლოს აახლოებს ადამიანთან.

ასეთივეა ა. ჯორჯადის აზრებიც. „თქმა არ უნდა, — წერს იგი, — რომ ხელოვნებას მდიდარი მასალა აქვს თავის შემოქმედებისათვის დროისა და სივრცის ფარგალში და რომ ადამიანის ტანჯვაც ღირსია ამ შემოქმედების ყურადღებისა. მაგრამ მომწყვდევა ხელოვნურ შემოქმედებისა ამ ფარგალში აღიარებაა იმ თავმომწონე და ბრმა შეხედულებისა, ვითომ ადამიანის სიცოცხლეში უკვე ყოველივე გაზომილი და ცნობილია, რომ ფაქტებისა და ხელშესახებ საგანთა გარდა აღარაფერია ამ ქვეყნად, რომ ის, რასაც თვალი ხედავს დროსა და სივრცეში არის ერთადერთი და უკანასკნელი სინამდვილე, მომწყვდეული საზღვრებში, მოკვეცილი და ვიწრო სარეცელში ჩამჭდარი. აღიარება ამ აზრისა ხელის აღება იქნება ადამიანის სულიერ შემოქმედებაზე, რომელიც სინამდვილესთან შედარებით გაცილებით უფრო მდიდარია თავისი შინაარსით. ეს იქნება სიკვდილი იმ სულიერი შემოქმედებისა, რომელსაც მარტო ის არ ასულდგმულებს, რაც უკვე გაზომილია და ცნობილია, არამედ ისიც, რომ უცნობი და გაუზომავია. მოაცილეთ სიცოცხლეს საიდუმლოება და იგი გახდება უფერული, მქრალი, მოსაწყენი და უაზრო. დაამწყვდიეთ ხელოვნება საგანთა სამეფოში, აუკრძალეთ მას საიდუმლოების ჰერეტიკა და ხილვა, იგი მკვდარი გახდება და თავის სიკვდილთან ერთად მოკლავს პოეზიას და ოცნებას“<sup>1</sup>. და შემდეგ: „როდესაც ამგვარი ტენდენციები (ემპირიულ ფარგლის გაცილებისა) მეცნიერებას ებადება, იგი დასაგმობი და უარსაყოფელია, როდესაც ხელოვნება ესთეტიური ინტუიცი-

1 „მნათობი“, 1827, № VIII, გვ. 25 — 26.

2 ა. ჯორჯადი, თხზულებანი, წიგნი III, 1910, გვ. 39 — 40.

ის ძალით გვიშლის სურათს, რომლის ხილვა სილოგიზმის და ლოგიკის საშუალებით არ ძალგვიძს, უნდა დავსტკბეთ იმ სურათით და ვლოცოდეთ იმ შემოქმედებით ნიქს, რომლის წყალობით უხილავი ხდება ჩვენთვის ხილულად და შეუძლებელი შესაძლებლად<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ა. ჯორჯაძე აქ იმავე თვალსაზრისს ავითარებს, რომელსაც გამოთქვამდა ზემოთ გიუიო: მეცნიერების ფარგალი ემპირიული სინამდვილითაა შემოფარგლული, რომლის მიღმა სამყარო მისთვის მიუწვდომელია. ამ უხილავის და იღუმალის ხილვა ხელოვნებამ უნდა მოგვცეს, რადგან ხელოვნება არ შეიძლება ხილულით შემოიფარგლოს, თუმცა არც ხილულის უგულებელყოფას ახდენს იგი.

ასეთი შეხების წერტილები გიუიოსა და ა. ჯორჯაძეს შორის ბევრია, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ მოყვანილი შედარებებით დავკმაყოფილებით. მით უმეტეს, რომ აქედან უკვე ცხადია ის საერთო სუბიექტურ-იდეალისტური პოზიცია, რომელიც ორთავე მათ უკავიათ ფილოსოფიის ძირითად საკითხში და ისიც, რომ ორივე ისინი ერთნაირ ამოცანას აკისრებენ ხელოვნებას: ხელოვნება ცხოვრებას, სინამდვილეს არ უგულებელყოფს, მაგრამ ის უმთავრესად იღუმალსა და მეცნიერებისათვის მიუწვდომელს ეძებს. ხელოვანისათვის, გიუიოს აზრით, უფრო მნიშვნელოვანია „შესაძლებელი“ ვიდრე არსებული. სინამდვილე ხელოვანისათვის „მხოლოდ მოჩვენებაა“<sup>2</sup>. თითქმის ასევე ფიქრობს ა. ჯორჯაძე. მისთვისაც „სინამდვილე მხოლოდ სტიმულია, იმპულსია შემოქმედებითი ნიჭისათვის, თვით შემოქმედების ნაყოფი კი იდეალისტურ წყაროდან მომდინარეობს. იგი უფრო „სიმბოლოა“ ვიდრე „საგანი“<sup>3</sup>.

სინამდვილისადმი ასეთი სუბიექტურ-იდეალისტური დამოკიდებულება განაპირობებს გიუიოს აზრებს აგრეთვე პიროვნების როლის გაგებაში. აქ იხატება მისი სრულიად ვოლუნტარისტული თვალსაზრისი.

ემყარება რა ხელოვნების როლის ზემოთ აღნიშნულ გაგებას, გიუიო ფიქრობს, რომ ხელოვნება ახალ სამყაროს ქმნის, „რომელიც წარმოსახვის საშუალებით ემატება იმ სამყაროს, რომელშიაც ჩვენ ვცხოვრობთ“. ხელოვნების ეს შემოქმედებითი უნარი, ხელოვანის, გენიოსის შემოქმედებითი ძალითაა განსაზღვრული. „გენიოსი, — გიუიოს განმარტებით, — ეს არაჩვეულებრივი ძალაა... რომელიც მიისწრაფვის ახალი საზოგადოების შექმნისაკენ ან ძველის სახეცვ-

1 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი III, 1911, გვ. 43.

2 М. Гюно, Искусство с социологической точки зрения, გვ. 78.

3 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი III, 1911, გვ. 41.

ლილებებისაკენ. გამოდის რა ამა თუ იმ გარემოდან იგი არის ახალი გარემოს შემოქმედი ან ძველ გარემოებათა გარდაქმნელი<sup>1</sup>. აქედან გამომდინარე, გასაგებია გიუიოს მტკიცება იმის შესახებ, რომ გენიოსს უფრო შესაძლებელი იზიდავს, ვიდრე სინამდვილე, მისთვის ვიწრო რეალური სამყარო, ამიტომ იგი ცდილობს გასცილდეს მას. მისთვის მთავარია იდეა და სწორედ იდეალიზმი არის გენიოსის არსებობის პირობა. ოღონდ საჭიროა დაცვა იმ პირობისა, რომ იდეალი არ სცილდებოდეს მოსალოდნელ შესაძლებლობათა ფარგლებს. „ქეშ-მარიტი გენიოსი იმით გამოიხატება, — წერს გიუი, — თუ რამდენად ფართოა იგი, რათა გასცილდეს რეალურს და რამდენად ლოგიკურია, რათა არ გასცილდეს შესაძლებლობათა ფარგლებს“<sup>2</sup>.

გენიოსის წარმოშობა რაიმე კანონზომიერებას არ ექვემდებარება, ფიქრობს გიუიო. მისი წარმოშობა „ბედნიერი შემთხვევის“ საქმეა. იგი სრულიად შემთხვევით დაიბადება და შეცვლის სამყაროს, არსებულ სოციალურ და გონებრივ გარემოს. ამდენად იგი არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც გარემოს ნაყოფი, აზრისა და გრძნობის ბელადთა სიდიადე იმისდამიხედვით იზომება, თუ რამდენად დიდ გარდაქმნებს მოახდენენ სოციალურ გარემოში, ზნეობასა და იდეებში.

ამრიგად, შემთხვევითია გმირის გამოჩენა, ხოლო რაკი ის ჩნდება, სრულიად მის ნებისყოფაზეა დამოკიდებული ცხოვრებისა და აზროვნების გარდაქმნა. თვით ცხოვრებაც ხომ შემთხვევებზეა დამოკიდებული, კერძოდ, შემთხვევითია ის გარემო, რომელიც გენიოსს წინ ხედება. ამიტომ ასევე მართებულია სხვა შემთხვევაც, რომელსაც გენიოსი ქმნის. „კანონები იმ ობიექტური პირობებისა, რომელთა შორისაც მიმდინარეობს ცხოვრება... თითქმის არავისათვის არაა ცნობილი, — წერს გიუიო, — და არ შეიძლება წარმოადგენდნენ არც ერთი ზუსტი მეცნიერების საგანს“. ხოლო რაკი ეს ასეა, გვრჩება მხოლოდ ერთი გამოსავალი, — გენიოსის ნება სურვილებით ავხსნათ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყოველი ახალი მოვლენა, — ასეთია ის აგნოსტიკური და ვოლუნტარისტული თვალსაზრისი, რომელიც თან სდევს გიუიოს ფილოსოფიურ კონცეპციას. გიუიოს მსოფლმხედველობის ეს მხარეც ძალიან ახლოსაა ა. ჯორჯიძისა და სხვა ქართველ სუბიექტურ იდეალისტთა შეხედულებებთან, რომლებსაც ჩვენ სათანადო ადგილას შევებებით. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ გიუიოს მიერ საკითხის ასეთი მკვეთრი დაყენება გმირის როლის შესახებ, მნიშვნელოვანი საფეხურია ნიცშეს ზეკაცისაკენ. ამ მიმართულებით

<sup>1</sup> М. Гюйо, Искусство с социологической точки зрения, гл 87.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 57.

ერთი ნაბიჯილა რჩება, რომელიც კიდევ იქნება გადადგმული ტარდის ფსიქოლოგიზმის სახით. მას უკვე მკვიდროდ მივეყვართ ზეკაცის პრობლემასთან

ტარდიც, ისევე როგორც ტენი და გიუიო, დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ქართველ სუბიექტურ იდეალისტებს შორის. მას თვლიდნენ როგორც დიდ სოციოლოგს, რომელმაც თითქოს მართებული ახსნა მისცა გენიოსის როლს ე. წ. „ბრბოს“ მიმართ. ტარდის ქართველ პატივისმცემელთა ყურადღებას იმსახურებდა მის მიერ წამოყენებული მიმბაძველობისა და გამომგონებლობითობის პრინციპები, რომლებიც მათი აზრით, ჯეროვან ახსნას აძლევდნენ გენიოსის აქტიურ როლს პასიური ბრბოს მიმართ. ამ საკითხთან დაკავშირებით, კ. აბაშიძე, იმოწმებდა რა ტარდს, წერდა: „კაცის მოქმედებაზე მართალია გავლენა აქვს გარეშე მოვლენებს, მაგრამ უპირატესობა შინაგანს, არსებითს მიზეზებს ეძლევა. ადამიანი არის ერთგვარი შუაგული, რომელიც გადაადრულებს ხოლმე გარეშე გავლენებს და თავისებურ მოვლენას გამოიწვევს. კაცის მოქმედების მთავარი მიზეზი, წყარო და დასაბამი კაცის სულიერი, ფსიქოლოგიური არსებობაა და არა გარეგანი გავლენანი“<sup>1</sup>.

ტარდის სოციოლოგიური კონცეპცია ჩვენთვის საინტერესო საკითხის მიმართულებით შემდეგში მდგომარეობს: საჭიროა, წერს იგი, მოიძებნოს საზოგადოების ერთიანობისა და მისი პროგრესის პრინციპები. ასეთ პრინციპებად მას მიაჩნია: მიმბაძველობა, როგორც ისტორიული ერთიანობისა და მოცემული ეპოქის ერთიანობის საფუძველი, გამომგონებლობა, როგორც პროგრესის საფუძველი. ამ ორი პრინციპის საფუძველზე სურს მას ერთმანეთთან შეათავსოს საყოველთაო კანონების მოქმედება საზოგადოებაში და პიროვნების თავისუფლება.

ამრიგად, თუ გიუიო ცხოვრების კანონებს შეუცნობელ საიდუმლოებად აცხადებდა, ცხოვრების ფორმებს კი თვლიდა შემთხვევითად მრავალ შესაძლო ფორმათა შორის, ამ შემთხვევითობაში პიროვნების თავისუფალი მოქმედების ახსნაც მის მიერ შედარებით ადვილი იყო; ტარდი, პირიქით, აღიარებს სამყაროს საერთო კანონზომიერებას, რომლის მოქმედება თვით ადამიანებზედაც ვრცელდება, მაგრამ ამავე დროს, იგი არამც თუ უარყოფს, არამედ გულისხმობს ინდივიდის თავისუფალ მოქმედებას. ტარდის სოციოლოგიის დედააზრი ამ მომენტის ახსნაში და დასაბუთებაში მდგომარეობს. მეცნიერება, წერს ტარდი, ყოველივე რეალობას გამეორებითობის, დაპირისპი-

1 კ. აბაშიძე, ეტიუდები, ტ. I, 1912 წ., გვ. 207.

რებულობისა და შეგუებითობის მხრიდან განიხილავს. იმისათვის, რომ შეცნიერებამ სამყარო გაიგოს, საჭიროა არა მიზეზობრივ კავშირთა ძებნა, არამედ მოვლენათა განმეორებითობის, დაპირისპირებულობისა და შეგუებითობის კანონების დადგენა.

გამეორებითობა ემყარება საგანთა და მოვლენათა (ფიზიკურ და ფსიქიკურ) რაოდენობრიობას. რაოდენობრიობის უარყოფა სოციოლოგიის უარყოფას მოასწავებს, რადგან შეუძლებელია გახდეს გამეორებათა გაზომვა. რაც უფრო დიდია რაოდენობა, „რაც უფრო იზრდება კოლექტიურობა, მით უფრო ადვილად გაიზომება — წერს გ. ტარდი, — მოცემული საგნისადმი რომელიმე საზოგადოებრივი აზრის, ე. ი. ეროვნული რწმენის ან ეროვნული სურვილის კლება ან მატება“<sup>1</sup>. საზოგადოებრივი აზრის ეს მხარე მიმბაძველობის პრინციპს ემყარება. მიმბაძველობაა ის ძირითადი ხაზი, რომელიც ქმნის კოლექტივს, ინდივიდთა ასოციაციურ კავშირს. მაგრამ რა იგულისხმება მიმბაძველობაში? — ცხადია არა მიბაძვა პიროვნებისა საზოგადოებისადმი, არამედ, პირიქით, — საზოგადოებისა პიროვნებისადმი.

მცდარია აზრი იმის შესახებ, წერს ტარდი, თითქოს ბრბომ შექმნა ესა თუ ის ენა, ესა თუ ის სარწმუნოება, თითქოს საზოგადოების გარდაქმნა ხდებოდა არა რჩეულთა ზემოქმედებით, ინდივიდებზე. საკითხის ასეთი დაყენება მისი ახსნა არ არის, წერდა ტარდი, რადგან ამ შემთხვევაში გაურკვეველი რჩება, თუ რამ შექმნა თვით ბრბოს ეს ერთსულოვნება, მათი ასიმილაცია. სოციოლოგის ამოცანა სწორედ ამ საკითხის გარკვევაში მდგომარეობს და არა უბრალოდ იმის აღნიშვნაში, რომ ბრბოში ერთსულოვნებაა. აქ ტარდი აკრიტიკებს ტენისა და რენანის აზრს ე. წ. „ხალხის“ ან „რასის გენის“ შესახებ. „ხალხის ან რასის გენია არამც თუ არ წარმოადგენს იმ ინდივიდუალურ გენიათა უპირატეს და მთავარ ფაქტორს, — წერს ტარდი, — რომლებიც ითვლებოდნენ მის ჩამომავლად და შემთხვევით გამოვლინებულ, არამედ იგი წარმოადგენს უბრალოდ მოხერხებულ იარაღს, ანონიმურ სინთეზს იმ პირად თავისებურებათა, რომლებიც არიან ერთად-ერთი რეალურნი და მომქმედნი და ყოველ წამს ურიცხვ სიმრავლეში მოქმედებენ... ასე რომ კოლექტიური, უპიროვნო გენია ინდივიდუალურ უპიროვნო გენიათა ფაქტორი კი არაა, არამედ მათი ფუნქცია“<sup>2</sup>. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ თვითვე ეს ინდივიდი ერთგვარი მონადაა, რომელიც ცხოვრების ერთგვარ დანარულებულ გეგმას წარმოადგენს.

1 Г. Т а р д, Социальные законы, 1900. გვ. 29.

2 იქვე, გვ. 38.

ამრიგად, მიმბაძველობის პრინციპზე დამყარებული განმეორებითობა ქმნის პრაქტიკულ პარადოქსს, მათ ერთიანობას, მაგრამ რა იწვევს წინსვლას, პროგრესს? — პროგრესს იწვევს დაპირისპირებულთა ბრძოლა, წერს ტარდი, დაპირისპირებულთა ბრძოლაა სოციალური ცხოვრების პროგრესის საფუძველი. ოღონდ ეს არ არის დაპირისპირება მითოლოგიური, არც მეტაფიზიკური, რომელთა აზრით, დაპირისპირება ხდება განსხვავებულ მითურ ან რეალურ არსებებს შორის. აქ დაპირისპირება ერთსა და იმავე ინდივიდშია. ამიტომ, ინდივიდში არსებული წინააღმდეგობა უნდა იქნეს განხილული სოციალური პროგრესის საფუძველად. „ნამდვილი ელემენტარული სოციალური დაპირისპირება უნდა ვეძებოთ ყოველ სოციალურ ინდივიდში, — წერს ტარდი. ეს წინააღმდეგობა თავს იჩენს ყოველთვის, როდესაც ის (ინდივიდი) მერყეობს მიიღოს თუ უარყოს მის წინაშე წამოჭრილი ახალი ნიმუში, ახალი გამოსახულება, ახალი წესი, ახალი იდეა ან მხატვრული სკოლა, ახალი საქციელი. ეს მერყეობა, ეს პატარა შინაგანი ბრძოლა, რომელიც მეორდება მილიონ ეგზემპლარებში, ხალხის ცხოვრების ყოველ მომენტში, ეს არის სწორედ უსასრულოდ მცირე დაპირისპირებულობა, უსასრულოდ ნაყოფიერი ისტორიაში. მას შემოაქვს სოციოლოგიაში მშვიდი და ღრმა რევოლუცია“<sup>1</sup>. ამრიგად, დაპირისპირება ერთდამთავრებულ ინდივიდში მოქმედ საწინააღმდეგო ძალთა ბრძოლაა, ბრძოლა თეზისსა და ანტი-თეზისს, „სურვილსა“ და „არა სურვილს“ შორის, ბრძოლა ერთ გამოგონებასა და მეორე გამოგონებას შორის, რომლებიც მიმბაძველობის პრინციპის საფუძველზე გამეორებითობით ვრცელდებიან. ერთსა და იმავე ინდივიდში ორი გამოგონების: ძველისა და ახლის ბრძოლა ხდება. ბრძოლის შედეგია ან ახალი გამოგონებისათვის ინტერესის აღძვრა, ან უფრო რთული გამოგონების გამარჯვება, რომელიც, თავის მხრივ, სხვა გონებას ეჯახება და ა. შ.

ამგვარად, როგორც გამეორებითობა, ისე დაპირისპირებულობა საჭიროებენ მიმბაძველობას. ამა თუ იმ მიმბაძველობის საფუძველზე, გამეორებისა და დაპირისპირების გზით ხდება გამოგონების გავრცელება და შეგუება. ამ სამ ტერმინში დაპირისპირებულობა შუა ტერმინის როლს ასრულებს, წერს ტარდი, რომლის ამოცანაა გამოიწვიოს იმ ანტიგონისტურ ძალთა დაძაბულობა, რომელსაც შეუძლიან გააადვილოს გამომგონებელი გენია.

სამყაროში არ არსებობს არავითარი მიზანი, წერს ტარდი, რომლის მიმართ ყველა დანარჩენი იქნებოდა საშუალება. მაგრამ არიან

<sup>1</sup> Г. Т а р д, Социальные законы, 1900, გვ. 53.

მრავალი მიზნები, რომლებიც ერთმანეთს იყენებენ. ეს მიზანთა ურთიერთგამოყენება, ბრძოლა მათ შორის და ამ ბრძოლაში ერთი იდეის გამარჯვება, რომელიც მიმბაძველობის ძალით ეუფლება ყველა ინდივიდს, ამყარებს ჰარმონიას. „არ არსებობს ისეთი იდეა, ან იდეათა მცირე რიცხვი, — წერდა ტარდი, — რომლებიც იმყოფებოდნენ სადღაც ჰაერში და ამოძრავებდნენ სამყაროს. მაგრამ არის მილიონობით იდეა, რომელთა შორის ადგილი აქვს ბრძოლას სხვებზე ხელმძღვანელობის სახელისათვის. ეს იდეები, რომლებიც მსოფლიოს აღელვებენ, მათივე შემსრულებელთა იდეებია“<sup>1</sup>. თვითეული ამ იდეის მფლობელი იბრძვის თავისი იდეის ტრიუმფისათვის, ეროვნული ან ინტერნაციონალური გარდაქმნის თავისი ოცნების გამარჯვებისათვის.

ამგვარად, ყოველი ინდივიდი კაცობრიობის თავისებური პროექტია. რადგან იგი თავისებური იდეების მატარებელია. ამ იდეათა შორის ბრძოლაში, რაც იდეათა ინტერფერენციის ძალით თვითეულ ინდივიდში მიმდინარეობს, იმარჯვებს ერთი იდეა. რამდენადაც ეს იდეა რომელიმე ერთი პიროვნების გულში ჩაისახა, ამდენად ის ინდივიდუალურია, რომლის გამარჯვება აუცილებელი იყო, მაგრამ ეს გამარჯვება არავის არა ჰქონდა შეგნებული. „ეს აუცილებლობა იმ ინდივიდუალურ ძალღონის უპირატესობის მხოლოდ სიტყვიერი გამოსახულებაა, — წერს ტარდი, — რომელიც მიყენებული იყო მოცემული ინდივიდუალურ, ე. ი. გამარჯვებული კონცეპციისა ან თეორიისადმი“<sup>2</sup>.

ამრიგად, საზოგადოება ინდივიდთა ერთობლიობაა, მაგრამ ამ ერთობლიობის ზაფხუძველი თვით ინდივიდის ფსიქიკაშია, რომელიც გამეორებითობის, დაპირისპირებულობის და შეგუებითობის კანონთა ძალით მოქმედებს. თვითეული ინდივიდი ერთგვარი მონადაა, რომელიც სამყაროს თავისებურ პროექტს წარმოადგენს. ინდივიდთა სხვაობაში განუწყვეტელი ბრძოლაა. იმარჯვებს ერთი ინდივიდის პროექტი, რომელიც ზემოხსენებული სამი დებულების მიხედვით, მიმბაძველობის პრინციპზე მთელ საზოგადოებას ეუფლება. ეს ერთი, არის გენიოსი, რომელიც იმარჯვებს ბრძოლაში. გამარჯვებული ის გამოდის ყოველთვის, ვისაც მეტი ენერგია აქვს, რათა გამოიყენოს სხვა ინდივიდები, სხვა მონადები, სძლიოს მათ და მოიპოვოს მათზე ხელმძღვანელობის უფლება. ეს ერთია სწორედ ის გენიოსი, რომელსაც ბაძავს მთელი საზოგადოება და რომელიც ამყარებს ჰარმონიას, იწვევს პროგრესს საზოგადოებაში. ასეთია ლეიბნიცის მონადოლოგიისა და შოპენჰაუერის ეოლუნტარიზმის შეერთება ტარდის ეოლუნტარისტულ სოციოლოგიურ კონცეპციაში. აქ, ზემოთ აღნიშნული სიძნელე, საზოგადოების სა-

<sup>1</sup> Г. Тард, Социальные законы, 1900, гл. 109.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 110.

ერთო კანონების მოქმედებასა და პიროვნების თავისუფლების ერთად დაშვების შესახებ, ადვილადაა გადაწყვეტილი. თვით ეს სიძნელე მოჩვენებითია, რადგან საერთო, საყოველთაო კანონები ობიექტური კანონები კი არაა, ისინი ფსიქიკურის კანონებია. ამიტომ მათი მოქმედება თვითონ გულისხმობს პიროვნების ყოვლისშემძლეობას.

ტარდის კონცეპცია ნიცშეს უშუალო წინა საფეხურია. ნიცშეს მსგავსად ტარდი უარყოფს კაცობრიობის ერთიან გარკვეულ მიზანს. ტარდის ერთი, გენიოსი, ნიცშეს ზეკაცის მსგავსად არის ის, რომელიც ამოძრავებს საზოგადოებას და ამყარებს მასში ჰარმონიას. ნიცშეს მსგავსად, რომელიც ზეკაცის აღმავლობას, დარვინის არსებობისათვის ბრძოლის კანონს უქვემდებარებს, ტარდთანაც რწივიდთა ურთიერთობა არსებობისათვის ბრძოლის კანონს ემყარება და ამ ბრძოლაში გამარჯვებული ერთი არის ის გენიოსი, რომლის ნება-სურვილთა შემსრულებელია დანარჩენი მასა.

ტარდი ჩვენი თვალსაზრისისათვის იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ იგი კრიტიკულად მიუღდა სპენსერის ე. წ. ორგანულ თეორიას, არ მიიღო აზრი საზოგადოების გაიგივების შესახებ ბიოლოგიურ ორგანიზმთან ან მექანიკურ აგრეგატთან. ეს მომენტი ტარდის კონცეპციიდან ჩვენთვის იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ XIX საუკუნის დასასრულის პოზიტივისტთა უმრავლესობამ ექვისთვალთ შეხედა ამ თეორიას და ეს ტენდენცია საგრძნობია, აგრეთვე, ქართველ სოციოლოგთა შორისაც (ა. ჯორჯაძე და სხვები).

ჩვენ დავახასიათებთ დასავლეთის სუბიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიის იმ სამი წარმომადგენელის იდეები, რომელთაც ფართო გავრცელება ჰქონდათ ცხრაასიანი წლების საქართველოში. როგორც მოცემული დახასიათება გვაჩვენებს, XIX საუკუნის დასასრულს აშკარად მზადდებოდა ნიადაგი ნიცშეანური იდეებისათვის არა მარტო ევროპაში და რუსეთში, არამედ აგრეთვე საქართველოში. ამ იდეებმა ხელი შეუწყვეს იმ სუბიექტივისტურ-ვოლუნტარისტულ ტენდენციის გაძლიერებას, რომელმაც ასე საგრძნობლად იჩინა თავი ს. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის, კ. გოგელიას, ი. ფანცხავას და სხვების ნაწერებში. მართალია, ნიცშეანური იდეების გავრცელება საქართველოში ჩვენ გვინტერესებს როგორც ფაქტი და როგორც აქ გავრცელებული სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადის შედეგი. მაგრამ, ჩვენ შევეცდებით ისიც ვაჩვენოთ, რომ გარკვეულ გატაცებასთან ერთად, ნიცშეანურ იდეებს ყავდა საქართველოში თავისი კრიტიკოსები, რომლებიც ამხილებდნენ მათ ანტიმეცნიერულ ხასიათს.

ქართული მასალებიდან ჩვენ ნიცშეს შესახებ ორ გამოკვლევას შევხვებით, რომელთაგან ერთი დაიბეჭდა „კვალში“, ხოლო მეორე —



„ცნობის ფურცელში“. მაგრამ მანამდის, სანამ ნიშნებს იღებებთან ქართულ მოღვაწეთა დამოკიდებულებას შევხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია, მოკლედ მოვხაზოთ თვით იდეათა ის წრე, რომელიც ნიშნებს მიერ იყო წამოყენებული.

ფ. ნიშნებს შეხედულებებმა ევოლუციის საკმაო გზა განვლეს პოზიტივიზმის ჩვეულებრივი პოზიციებიდან უკიდურეს ვოლუნტარიზმამდე და ზეკაცის პრობლემამდე. ჩვენ ძალიან მოკლედ შევხებით ამ ევოლუციას სხვადასხვა დროის მისი სამი ნაშრომის მიხედვით: „ადამიანური, მეტისმეტად ადამიანური“, „კეთილისა და ბოროტის გაღმა“ და „ასე ამბობდა ზარატუსტა“. ეს სამი ნაშრომი იმითაა საინტერესო, რომ თუ პირველში მხოლოდ ისახება იდეა ზეკაცის შესახებ, მეორეში ეს იდეა საკმაოდ არის განვითარებული, ხოლო მესამეში იგი უკიდურესობამდის არის მიყვანილი.

პირველ ნაშრომში („ადამიანური, მეტისმეტად ადამიანური“) ნიშნე 80-იანი წლების პოზიტივიზმის ნიადაგზე დგას. იგი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ სასტიკ მებრძოლად გვევლინება, რადგან ფიქრობს, რომ „ვერც რელიგიის, ვერც ხელოვნების და ვერც მორალის გზით ჩვენ ვერ ვხვებით „სამყაროს თავისთავად არსებას“. ჩვენ წარმოდგენათა არევი ვიმყოფებით და არავითარ „სასოებას“ არ შეუძლია ჩვენი გაყვანა ამ არის მიღმა“<sup>1</sup>.

ტენის მსგავსად, ნიშნე თავისი ფილოსოფიური შემოქმედების ძირითად ამოცანას ხედავს აჩვენოს რელიგიური და მეტაფიზიკური სამყაროს არარაობა. ზედმეტი და უშინაარსოა, აცხადებს იგი, ცნება ნიშნისა თავისთავად, გაუმართლებელია მეტაფიზიკური პრინციპი თავისუფალი ნებისყოფის შესახებ და ა. შ. მთელი აქამომდელი ფილოსოფიის ძირითად ნაკლად ნიშნეს მიაჩნია ცხოვრებისადმი, ადამიანისადმი, მათი შემეცნებისადმი მეტაფიზიკური მიდგომა. არც ერთი მოვლენა არაა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, ყველაფერი ისტორიული განვითარების შედეგია. მთელი რელიგია მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე აღმოცენდა. ნამდვილად კი, ყველაფერი წარმოშობილია, არ არსებობენ მარადიული ფაქტები და არც აბსოლუტური ქვეშაპიტიბანი. ამიერიდან ისტორიული ფილოსოფოსობაა საჭირო — ასე დაასკვნის ნიშნე.

ამრიგად, იმავე ტენის მსგავსად, ნიშნე <sup>„თორბერტის“</sup> <sup>„საუკუნეების“</sup> მანძილზე ადამიანი ილუზიების ტყვეობაში იმყოფებოდა. დღეს, როდესაც მეცნიერება საკმაოდ განვითარდა, რომელმაც ზუსტად გაარკვია ცოდნის ფარგლები, ადამიანი შეიძლება განთავისუფლდეს ამ

<sup>1</sup> Ф. Ницше, Полное собрание Сочинений, 1911, გვ. 20.

ილუზიებისაგან. ოღონდ ამისათვის საჭიროა მან თავიდან მოიშოროს არა მარტო მეტაფიზიკური და თეოლოგიური წარმოდგენები, არამედ ზორალური პასუხისმგებლობის გრძნობაც, რომელიც ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ მცდარ წარმოდგენაზე აღმოცენდა. „ჩვენ ბუნებას არ ვადანაშაულებთ, — წერს ნიცშე — უზნეობაში, როდესაც ის ქარიშხალს გვიგზავნის და გავგვწუწავს ხოლმე; მაშინ რატომ ვუწოდებთ უზნეოს ადამიანს, რომელსაც რაიმე ზიანი მოაქვს ჩვენთვის!?“<sup>33</sup>. ასეთი საყვედურის საფუძველი ნამდვილად არ არსებობს; ფიქრობს ნიცშე, რადგან ადამიანის ყველა მოქმედება აუცილებლობითი ხასიათისაა; ადამიანი ყოველთვის კარგად მოქმედებს, ე. ი. იმას აკეთებს, რაც მას მისი ინტელექტუალური განვითარების შესაბამისად, კარგი გონია. აქედან გამომდინარე მას მცდარად მიაჩნია არა მარტო არსებული მორალური ნორმები, არამედ აგრეთვე ყოველგვარი რელიგიური წარმოდგენა, რადგან ადამიანის მოქმედებათა აუცილებლობა ადგის აღარ ტოვებს მათთვის.

აქ უკვე არის მოცემული იმ ამორალიზმის ჩანასახი, რომელიც ნიცშემ შემდეგ უკიდურესად განავითარა. აქვე იწყება მისი შემდგომი მოძღვრების სხვა მხარეებიც. კერძოდ, მართალია, იგი სახელმწიფოს აქჯერ კიდევ განიხილავს, როგორც „ბრძნულ ორგანიზაციას პიროვნებათა ურთიერთ დაცვისათვის“. მაგრამ „თუ მოხდა მისი მეტისმეტი სრულქმნა, — წერს ნიცშე, — მაშინ ბოლოსდაბოლოს პიროვნება დასუსტდება და ბოლოს კიდევაც მოისპობა, ე. ი. საფუძველიანად დაიმსხვრევა სახელმწიფოს პირველდაწყებითი მიზანი“<sup>1</sup>. აქ არის სახელმწიფოს შესახებ მისი ანარქისტული თვალსაზრისის ჩანასახი. მაგრამ აქვეა ჩანასახი იმ მთავარი საკითხისა, რომელიც შემდეგ ძირითადი გახდება ნიცშესათვის — ზეკაცის დიდება და ადამიანის სიძულვილი. ეხება რა სოციალიზმის საკითხს, მის განხორციელებაში ნიცშე ხედავს „იმ ნიადაგის მოსპობას, რომლიდანაც უნდა აღმოცენდეს დიდი ინტელექტი და საერთოდ უძლიერესი პიროვნება“<sup>2</sup>. ეს ძლიერი ინტელექტები საჭიროა, ფიქრობს ნიცშე, რათა „ბრბოს ჰქონდეს შთაბეჭდილება, რომ მის წინაშე დგას უძლიერესი და დაუძლეველი ნებისყოფა“<sup>3</sup>.

ამრიგად, ნებისყოფის თავისუფლება, რომელიც ზემოთ მეტაფიზიკურ ცნებად ცხადდებოდა, აქ უკვე მიღებულია და მოქმედებაშია მოყვანილი ნიცშეს მიერ. უფრო მეტიც, აქვე ნიცშე გვევლინება საზოგადოებაში მონებასა და ბატონებს შორის იმ დაპირისპირების დამკანონებელს.

1 Ф. Ницше. Первое Собрание Сочинений, 1911, т. III, гл. 172.

2 იქვე, გვ. 171.

3 იქვე, გვ. 264.

ნებლად, რომლის გარეშე, მისი აზრით, არ შეიძლება არც დიდი ინტელექტი, არც კულტურა. თუ ზემოთ იგი მოითხოვდა, ყოველი მოვლენა ისტორიულ ასპექტში ყოფილიყო მოქცეული, განვითარების თვალთ ყოფილიყო გასინჯული მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება, აქ იგი ყოველგვარი განვითარების მტრად მოგვევლინება, კრცხავს რუსოს, რომელიც მისი აზრით, რევოლუციის სულს აღვივებდა და მოსათმენად თვლის ვოლტერს, რომელიც ზომიერ რეფორმებს არ ცილდებოდა.

ასეთია ნიშცეს იდეები, რომლებიც საფუძვლად დაედო მისი მსოფლმხედველობის შემდგომ განვითარებას. ნაშრომში „კეთილისა და ბოროტის გაღმა“ უფრო გაბედულადაა დასმული საკითხი ყოველივე ტრადიციული ნორმებისა და წესების უარყოფის შესახებ. მთელი ძველი აზროვნების ნაკლი მორალის საკითხში ის იყო, წერს ნიცშე, რომ მას მორალის პრობლემებიც კი არ ჰქონდა გამორკვეული. მორალი გადაქცეული იყო „ეფექტების სიმბოლურ ენად“. თვითული თავისი პირადი ეფექტების მიხედვით მსჯელობდა მორალის შესახებ და ცდილობდა სხვა ადამიანებისათვის თავს მოეხვია ისინი. ამ გზით თანამედროვე იდეების მქონე საზოგადოება გადაიქცა უბრალო „ნახირად“. ნიცშეს სიტყვებით, „ევროპიელთა მორალი ამჟამად ნახირის ცხოველთა მორალს წარმოადგენს“<sup>1</sup>. ევროპის ხალხის მორალური დაცემისა და დაქვეითების მიზეზს ნიცშე დემოკრატიზმის პრინციპების გამარჯვებაში ხედავს, რომელიც მისი აზრით, აწერილმანებს ინდივიდებს და აქვეითებს მათ ღირებულებას.

სადაა, ნიშცეს აზრით, ხსნა ამ სავალალო მდგომარეობიდან? ხსნა არსებულ ღირებულებათა გადაფასებაში და გადატრიალებაშია. ვინ უნდა მოახდინოს ეს გადატრიალება? — ფილოსოფოსმა, — ადამიანებმა მტკიცე და თვითმყოფი გონებით, იმისათვის, გვპასუხობს ნიცშე, რომ საფუძველი ჩაუყარონ ნივთების საწინააღმდეგო შეფასებას „მარადიულ ღირებულებათა“ გადაფასებასა და გადატრიალებას<sup>2</sup>. სწორედ ასეთი ბელადების სახე ელანდება ჩემს ჰერეტას, დასძენს ნიცშე. და ეს ბელადები იხსნიან კაცობრიობას ამ გადაგვარებისაგან, მთლიანად ნახირის ცხოველებად გადაქცევისაგან, რომელსაც მათ სოციალისტები უმზადებენ. მაგრამ რას წარმოადგენს ნიცშეს ეს ფილოსოფოსი, ბელადი, რით განსხვავდება მისი მოქმედება ჩვეულებრივი მეცნიერის მოქმედებისაგან?

მეცნიერი, გარეშე საგნებითა და მოვლენებითაა განსაზღვრული. იგი თვითმიზანი არაა, წერს ნიცშე, იგი მხოლოდ სარკეა, რომელიც

<sup>1</sup> Ф. Ницше, По ту сторону добра и зла, 1905, გვ. 172.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 175.

ამ საგნებსა და მოვლენებს ასახავს, „იგი არ წარმოადგენს ადამიანს, რომელშიაც გამართლებას ნახულობს მთელი დანარჩენი ყოფიერება, იგი არაა დასკვნა, არც დასაწყისი, აღმოცენება და პირველი მიზეზი. იგი არ წარმოადგენს რაიმე ისეთ მტკიცეს, მძლავრს, დამოუკიდებელს, რომელსაც ბატონობა სურს“<sup>1</sup>.

სულ სხვაა ფილოსოფოსი, ის მბრძანებელია, კანონმდებელია, იგი განსაზღვრავს „საით?“ და „რატომ?“. იგი ამბობს „ასე უნდა იყოს“. ყველაფერი ის რაც იყო და არის მისთვის მხოლოდ საშუალებად ხდება შექმნისათვის. „მისი შემეცნება — შექმნაა, შექმნა — კანონმდებლობა, ნებისყოფა ქვეშარიტებისაკენ არის ნებისყოფა ძალუფლებისაკენ“<sup>2</sup>.

ნიცშეს უბრალო მაიმუნად ეჩვენება თავისი თანამედროვე იდეების ადამიანი, როდესაც მას ასეთი დიდი ადამიანის თვალსაზრისით განიხილავს. იგი დასცინის თავის ეპოქას, რომელსაც სურს ქალთა ემანსიპაცია და ამ გზით მათი „გადაგვარება“, დასცინის პოლიტიკური წყობის დემოკრატიზაციას, რომელიც, მისი სიტყვებით, გზას უხსნის აზრის და საქმის ტირანებს. იგი გმობს თავის თანამედროვე საზოგადოებას, რომელიც არისტოკრატიის პრივილეგიათა ხელყოფას ახდენს. მისთვის მთელი საზოგადოება არისტოკრატიის მონას, იმ ფუნდამენტს უნდა წარმოადგენდეს, რომელზედაც აღიმართება არისტოკრატია დიდი საქმეების შესასრულებლად. ნიცშე ცხოვრების ორგანულ ნაწილად თვლის ექსპლოატაციას, როგორც „შედევს ქვეშარიტი ნებისა ძალისაკენ“, ერთმანეთს უპირისპირებს ბატონებისა და მონების ან ბრბოს მორალს და ერთადერთ ქვეშარიტებად თვლის პირველს. ნიცშეს აზრით, დაპირისპირება მებატონეებსა და მონებს შორის განსაზღვრულია იმ თანდაყოლილი ნიშნებით, რომლებიც ახასიათებს თითოეულ მათგანს. არავითარი ზემოქმედება არ შეიძლება მონებზე განათლების გზით. განათლებას არ შეუძლიან მონის აყვანა ბატონის სიმადლემდე, რადგან ვერავითარი განათლება ვერ მოსპობს მონის თანდაყოლილ თავისებურებებს. მონა მხოლოდ საშუალებაა ადამიანისათვის, რომელიც დიდი საქმისაკენ მიისწრაფვის.

ასეთია ნიცშეს შეხედულებათა განვითარების მეორე საფეხური. როგორც ვხედავთ, ის რაც პირველ საფეხურზე წინ იყო წამოწყებული, აქ უკანასკნელ რიგშია დაყენებული, ხოლო ის, რაც იქ ჩანასახის მდგომარეობაში იმყოფებოდა — დიდი ადამიანის საკითხი, აქ წინაა

1 Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. 1905, гл. 192.

2 იქვე, გვ. 206.

წამოწეული, ხოლო შემდეგ საფეხურზე ის პრინციპში იქნება აყვანილი. ნიცშეს წიგნი „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“, სწორედ ამ მხრივასაინტერესო.

ზეკაცი დედამიწის აზრია, წერს ნიცშე. იგივე რაც მაიმუნია ადამიანისათვის, ის არის ადამიანი ზეკაცისათვის. ადამიანში არაა თვით მიზანი, იგი მხოლოდ საშუალებაა. „ადამიანი — ეს არის ცხოველსა და ზეკაცს შორის გაკიმული ბაგირი, ბაგირი ჟურღმულზეა გადაკიმული... ადამიანში მთავარია ის, რომ იგი ხილია და არა მიზანი: ადამიანში შეიძლება მხოლოდ ის გვიყვარდეს, რომ ის გადასასვლელი და მოსპობადობაა“<sup>1</sup>.

ზეკაცის დაბრკოლებას წარმოადგენს სახელმწიფო. სახელმწიფო არის ცრუ ურჩხული. იგი ცრუობს კეთილისა და ბოროტის შესახებ, ყველაფერი მასში სიცრუეა, ყველაფერი რაც მას აქვს ნაქურდალია. „სახელმწიფოს მე ვუწოდებ იმას, — წერს ნიცშე, — სადაც ყველანი ერთად, კარგები და ცუდები, საწამლავსა სვამენ, სადაც ყველას, კარგებსა და ცუდებს, დაკარგული აქვთ თავისი თავი, სადაც ყველას თანდათანობით თვითმკვლელობას „სიცოცხლე“ ეწოდება“<sup>2</sup>.

მხოლოდ სახელმწიფოსაგან განთავისუფლებით იწყება ადამიანი, იქ სადაც თავდება სახელმწიფო, იქ იჩენს თავს ზეკაცის ცისარტყელა. ზეკაცია ყოვლის შემძლე და ყოვლის მოქმედი. მისთვის სიცრუეა და მიუღებელი სათნოების, სამართლიანობის, სიკეთისა და სხვა დამკვიდრებული ცნებები. ზეკაცი არ სცნობს სამართლიანობის იდეებს. სამართლიანობისა და თანასწორობის დამყარება ნიშნავს ზეკაცის მოსპობას. ცხოვრება ზეაღმავალია, წერს ნიცშე, „და რაკი მას სჭირდება სიმაღლე, მას სჭირდება საფეხურები, საფეხურების წინააღმდეგობა და ის ვინც ავა ამ საფეხურზე, ასვლა მასზე სურს სიცოცხლეს და ამ ასვლაში გადალახავს თავის თავს“<sup>3</sup>. ამ საფეხურებრივ სვლაში სუსტი ექვემდებარება ძლიერს. სადაც არის მსხვერპლი იქ არის ნებისყოფა. ეს ძლიერის ნებისყოფაა, რომელმაც უნდა დაამსხვრიოს კეთილისა და ბოროტის ძველი ღირებულებანი და შექმნას ახალი. ერთადერთი ნებისყოფა არის შემოქმედი. აწმყო, წარსული და მომავალი ნებისყოფის შემოქმედებაა. „ყოველივე“ „იყო“ არის მხოლოდ ნამსხვრევები, გამოცანა, საშინელი შემთხვევითობა, — წერს ნიცშე, სანამ შემოქმედი ნებისყოფა არ დაუმატებს: „მაგრამ ასე მსურდა მე“ — ასე მესურვება მე!“<sup>4</sup>.

1 Ф. Ницше, Так говорил Заратустра, 1911, გვ. 7.

2 იქვე, 1911, გვ. 39.

3 იქვე, გვ. 86.

4 იქვე, გვ. 122.

აღამიანთა საზოგადოება არ არის „ხელშეკრულება“, წერს ნიც-შე. იგი არის ნებისყოფის, მბრძანებელის ძეგნა. ეს უკანასკნელი არის ძველი ცნებების, ძველი ცხოვრების დამანგრეველი და ახალ ღირებულებათა და ახალი ცხოვრების შემოქმედი. ყველა და ყველაფერი უნდა დაეცეს ამ ზეკაცის წინაშე. „დაე თქვენ იყავით დიდებული და დიდებული გვარისა — მიმართავს ნიცშე აღამიანებს. თქვენში ბევრია მრულე და საძაგელი; არ არსებობს ქვეყნად მკედელი, რომელსაც შეეძლებოდა თქვენი გამოსწორება და გასწორება.

თქვენ მხოლოდ ხიდი ხართ, რათა უზანაესნი გადავიდნენ თქვენზე გავლით! თქვენ საფეხურებს წარმოადგენთ. ნუ გაბრაზდებით მასზე, ვინც თქვენზე გავლით ავა თავის სიმაღლეზე“<sup>3</sup>.

ასეთია ნიცშეს იდეები, მისი უკიდურესი ვოლუნტარიზმი, მისი ზიზღი ხალხისადმი, არისტოკრატის განდიდება, დაუღალავი ბრძოლა დემოკრატიზმისა და სოციალისტური იდეების წინააღმდეგ, საერთოდ იმ განმათავისუფლებელი და რევოლუციური იდეების წინააღმდეგ, რომელმაც ძლიერ გაშალეს ფრთები ნიცშეს ცხოვრების პერიოდში. ნიცშეს მოძღვრება ავადმყოფი გონების რეაქციაა XIX საუკუნის დასასრულის დემოკრატიულ და სოციალისტურ მოძრაობაზე. მიუხედავად ამისა, მან ფართო გავრცელება და განმარტება ჰპოვა მსოფლიოში. ბევრი თუ მას ებრძოდა და უკუუაღებდა როგორც რეაქციულ და კაცთმოძულე, მოძღვრებას, ბევრიც მხარს უჭერდა და ნიცშეს განიხილავდა, როგორც ცხოვრების მიერ არარაობად გადაქცეულ პიროვნების უფლებათათვის დაუღალავ მებრძოლს.

ასეთივე გამოსმაურება მოყვა ნიცშეს მოძღვრებას საქართველოშიაც. ბევრმა მას დადებითი კუთხით შეხედა და ის, რაც მასში უადრესად რეაქციულია მიიჩნია როგორც არარსებითი მოძღვრების ძირითადი აზრისათვის, და, ამავე დროს, ეპოქის თავისებურების შედეგი.

საქართველოში, ნიცშეს მოძღვრებას შედარებით ვრცლად, პირველად ჟურნალი „კვალი“ გამოეხმაურა. მან გამოაქვეყნა ა. ჩხენკელის ვრცელი ნარკვევი „ფრიდრიხ ნიცშე“<sup>2</sup>, რომელშიც ავტორმა ნიცშეს მოძღვრებაში პროგრესის მაჩვენებელი დედააზრი დაინახა.

საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ ჟურნალის რედაქცია არ დაეთანხმა ავტორის მოსაზრებებს. ამასთან დაკავშირებით, სარედაქციო შენიშვნაში ნათქვამია: „ბევრში არ ვეთანხმებით პატივცემულ ავტორს, მაგრამ, როგორც თვითონ ამბობს ერთ ადგილას, იშვიათად შე-

1 Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. 1911, гл. 256.

2 „კვალი“; 1901, №49 და 1902, № 3.

ხვდებით ორ ადამიანს, რომელნიც ნიციშეს შესახებ ერთიანი აზრისა იყვნენ და, ამიტომ ვუთმობთ ადგილს. მართალია მოსაზრება, რომ ნიციშეს ფილოსოფია პიროვნების დამცველია, მაგრამ თვით ეს მოვლენა გამოიწვია მან, რომ პიროვნების ასეთი დაცვა საჭიროა დროის გადასულ გაბატონებული კლასისათვის და ამ მხრით ნიციშეს ფილოსოფია უკიდურესი ბურჟუაზიული ფილოსოფიაა<sup>1</sup>.

როგორც აქედან ჩანს, საქართველოში გამოკვეთილია ორი საპირისპირო თვალსაზრისი ნიციშეს მოძღვრების შესახებ. პიროვნების თავისუფლების დაცვა, რომელიც ნიციშეს ფილოსოფიის გამართლებისათვის ა. ჩხენკელის ძირითად არგუმენტს წარმოადგენს, განსხვავებულად ესმის რედაქციას. იგი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ეს არის არა მომავლის მქონე კლასის პიროვნების, არამედ დროს გადასული გაბატონებული კლასის პიროვნების დაცვა.

განვიხილოთ ნიციშეს ფილოსოფიის დედააზრის გამართლებისათვის ა. ჩხენკელის მიერ წამოყენებული ძირითადი მოსაზრება.

ა. ჩხენკელი მართებულად მიუთითებს, რომ ნიციშეს ფილოსოფიას ხელი ჩაჭიდეს სრულიად სხვადასხვა მიმდინარეობებმა: ანარქისტებმა, მონარქისტებმა და ბურჟუაზიულ-რესპუბლიკანელებმა, მაგრამ აქედან არასწორ დასკვნას აკეთებს, როდესაც ეს გარემოება სურს გამოიყენოს, როგორც ამ მოძღვრების დიდი მნიშვნელობის მაჩვენებელი. ნამდვილად კი, სწორედ ის, რომ ამ მიმდინარეობებმა ეს მოძღვრება თავის ბაირალად გაიხადეს, აშკარად მიუთითებს ნიციშეს შეხედულებათა რეაქციულ ხასიათზე. ა. ჩხენკელი სწორ მეთოდოლოგიურ თვალსაზრისზე დგას, როდესაც მას სურს ნიციშეს მოძღვრების განმაპირობებელი მიზეზები არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრების ვითარებაში მონახოს. კაპიტალისტურმა წარმოების წესმა მოსპო დამოუკიდებელი პიროვნება, წერს იგი. მან იგი მთლიანად საზოგადოებას დაუქვემდებარა, საზოგადოების უბრალო იარაღად, მის მონად გადააქცია. ინდივიდმა ის დამოუკიდებლობაც კი დაკარგა, რომელიც ფეოდალიზმის დროს ჰქონდა, როდესაც მას შეეძლო დაყრდნობოდა თავის ძალ-ღონეს. პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის გართულებამ მეცნიერთა დიდი ინტერესი აღძრა. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა სპენსერის „ორგანული თეორია“, რომელმაც ადამიანი საზოგადოების ისეთივე ნაწილად გამოიცხადა, როგორც უჯრედი მთლიან ორგანიზმისათვის და აჩვენა, რომ „საზოგადოება ყველაფერია, ინდივიდი კი არაფერია“. „აი ეს საყოველთაო ტენდენცია, — წერს ა. ჩხენკელი, — რომლითაც გაყდნთილია განათლებული კაცობრიობის ცხოვ-

1. „კვალი“, 1901, № 49, რედაქციის შენიშვნა.

რება და რომელმაც გარდაქმნა ინდივიდი არარაობად, დაედვა საფუძვლად ნიცშეს ფილოსოფიას. ნიცშეს უკიდურესი ინდივიდუალიზმი... წარმოადგენს სრულ რეაქციას თანამედროვე იურიდიულ-სარწმუნოებრივ-მორალურ დამოკიდებულებათა წინააღმდეგ“<sup>1</sup>.

მართალია, ფიქრობს ა. ჩხენკელი, ინდივიდუალიზმის პრინციპი ახალი არაა. იგი წამოყენებული იქნა ჯერ კიდევ ადამ სმიტისა და სხვა ეკონომისტების მიერ, რომლებიც ინდივიდის თავისუფლებას თხოულობდნენ ეკონომიურ ნიადაგზე, ინდივიდუალიზმის პრინციპი ძლიერი იყო აგრეთვე რომანტიკოსებთან და ა. შ. მაგრამ ნიცშე მინც ორიგინალურია ამ შემთხვევაში. იგი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას უტყბადებს ყოველივე იმას, რაც კაცობრიობას დევიზად დაუსახავს. აღმერთებს ინდივიდს და მიწასთან ასწორებს საზოგადოებას.

ნიცშეს ზნეობრივი ფილოსოფიის განხილვისას, ა. ჩხენკელი მართებულად მიუთითებს, რომ ნიცშეს აზრით, საზოგადოებას არა აქვს ერთი მიზანი და ამიტომ არ შეიძლება ერთნაირი გაგება ჰქონდეს მორალის ნორმებისა და ცნებებისა, რომ ინდივიდმა უნდა მოიხსნას „მოვალეობა“ და გააბატონოს თავისი სურვილი, რომ კაცობრიობა გადაგვარების გზაზეა დამდგარი და ამიტომ, გამოსავალს მხოლოდ ზეკაცი შეიძლება წარმოადგენდეს და ა. შ. მიუხედავად ამისა, ა. ჩხენკელი არ ეთანხმება იმ კრიტიკოსებს, რომლებსაც მიაჩნიათ, რომ ნიცშე „ცინიკურად ქადაგებდა დანაშაულის, საშინელი გარყვნილებისა და ადამიანთა ზნეობრივი გათახსირების გამართლებას, და ეს იმიტომ, რომ უმწვერვალესად განვითარდნენ ადამიანთა ტომის რამდენიმე წარმომადგენელი. კაცობრიობის უმეტეს ნაწილს იგი უწმაწურად აღიარებს პიედესტალად, რომელზედაც უნდა ამაღლდნენ ისეთი თავზედ ხელაღებულნი „გენიოსნი“; როგორც არის თვითონ ნიცშე“...<sup>1</sup>.

არ ეთანხმება ა. ჩხენკელი ამ თვალსაზრისს იმიტომ, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის მთავარ პრობლემად მას არ მიაჩნია ზეკაცის პრობლემა. „ზეკაცის მტარვალობას არავითარი ორგანული კავშირი არა აქვს ნიცშეს ზნეობრივ ფილოსოფიასთან, წერს ა. ჩხენკელი. ეს არის უკიდურესობის ნაყოფი და ვინც ამაზე ამყარებს ნიცშეს სწავლას, ძლიერ ცდება ჩვენი აზრით“<sup>2</sup>. ასეთი უკიდურესობა, მისი აზრით, ნიცშეს ავადმყოფობითაა გამოწვეული, რომელმაც განსაკუთრებით სიცოცხლის ბოლოს იჩინა თავი. მანამდე კი, თავის ევოლუციის წინა საფე-

1. „კვალი“, 1901, № 49.

2 „კვალი“ 1902, № 3.

3 იქვე.



ხურებზე, ის კაცობრიობას ანაცვალებს ჯერ „დიონისურ მუსიკის განვითარებას“, მერე, რაციონალიზმით გატაცების ხანაში, იგი ქეშ-მარიტების შეგნებას ამსხვერპლებს ყველაფერს, მათ შორის კაცობრიობასაც, ხოლო ბოლოს კი იგივე კაცობრიობა უმსხვერპლა ზეკაცს. ამიტომ, თუ პირველი ორი საფეხური არ შეიძლება ნიცშეს ჩათვალოს დანაშაულად, დანაშაულად არ შეიძლება ჩაითვალოს, ფიქრობს ა. ჩხენკელი, არც მესამე საფეხურზე ზეკაცის წამოყენება, მით უმეტეს, რომ ნიცშეს ზეკაცი არც ისეთი მხეცია და მას უფრო მეტად არ აუგდია აბუჩად კაცობრიობა, ვიდრე ჰეგელის აბსოლუტურ სულს.

ა. ჩხენკელის აზრით, ნიცშეს ფილოსოფიაში მთავარია ზნეობის საკითხი. მისი აზრით, ნიცშემ აჩვენა თანამედროვე ზნეობის უსაფუძვლობა, მისი პრობლემატურობა, არსებული ზნეობისადმი ინდივიდის დაქვემდებარების გაუმართლებლობა. იგი ინდივიდის უფლებათა დამკველად გამოვიდა, მაგრამ აქ უკიდურესობაში გადავარდა, როდესაც უარყო საყოველთაო ვალდებულება და ყოველი ინდივიდი გამოაცხადა თავისთავის კანონმდებლად.

ზნეობის უარყოფა ნიცშემ მოახდინა იმის საფუძველზე, წერს ა. ჩხენკელი, რომ მისი მტკიცებით, საზოგადოებას არა აქვს ერთი მიზანი, რომელიც ერთნაირ მნიშვნელობას მისცემდა ზნეობრივ ღირებულებებს. მაგრამ არსებითად ნიცშემ ასეთი მიზანი დაუშვა. ეს არის ზეკაცის შექმნა. ამით კი მან თავის პირვანდელ აზრს უღალატა. ა. ჩხენკელი ნიცშეს იმასაც უსაყვედურებს, რომ მან უარყო ადამიანის მთელი წარსული მონაპოვარი და თავისი თანამედროვე ცხოვრება. ნიცშე ცდებოდა იმაშიაც, ფიქრობს ა. ჩხენკელი, როდესაც იღვას ადამიანთა ეკონომიურ თანასწორობის შესახებ არასწორად ავრცელებდა მათ გონებრივ-ზნეობრივ მდგომარეობაზე და ა. შ. მიუხედავად ყოველივე ამისა, ა. ჩხენკელი არასწორად ფიქრობს, რომ ნიცშეს ფილოსოფია ინდივიდის თავისუფლებისათვის მეზობლი იყო და ამ მხრივ თითქოს მან კარგად გამოხატა თავისი ეპოქის მთავარი აზრი. ჩვენი ეპოქა იმით ხსიათდება, წერს ა. ჩხენკელი, რომ საუკუნეების მანძილზე საზოგადოების მიერ დამონებული „ინდივიდი იმართება წელში, იკრფს უკანასკნელ ძაღლონეს და თვალის დახამხამების სიმარდით ეჯახება „საზოგადოებას“. იგი ამბობს: აქამდის მე მიჯაბნებდა საზოგადოება, ახლა კი მე მინდა დავიჯაბნო იგი... მე მინდა გავხდე გარეშე პირობების ბატონი და მბრძანებელი... მე მინდა და კიდევაც ძალმიძს ისტორიის ჩარხი ვატრილო ჩემ ნებაზე... აი ამ დიდი ინდივიდის ხორცშესხმული გამომხატველია გერმანელთა ცეცხლმფრქვეველი

ფილოსოფოსი ფრიდრიხ ნიცშე<sup>1</sup> ასეთია ა. ჩხენკელის დასკვნა, მისი თვალსაზრისი ნიცშესა და ნიცშეანური იდეების შესახებ.

როგორც ზემოთაღნიშნულიდანა ჩანს, ა. ჩხენკელი ძირითადად — პიროვნების როლის გაგებაში, ეთანხმება ნიცშეს. მას მართებულად მიაჩნია ნიცშეს აზრი იმის შესახებ, რომ პიროვნებას შეუძლია „თავის ნებაზე ატრიალოს ისტორიის ჩარხი“. ა. ჩხენკელი თავისი ეპოქის დიდ მონაპოვრად იმასაც თვლის, რომ პიროვნებამ, ინდივიდმა შეიგნო თავისი ეს უდიდესი ისტორიული მისია — და ნიცშეს დამსახურებადაც ის მიაჩნია, რომ მან გაიგო XIX საუკუნის დასასრულის ეს უდიდესი ისტორიული აზრი. გასაგებია, ამის შემდეგ, ის ცალმხრივი მიდგომა, რომელიც ა. ჩხენკელმა ნიცშეს ფილოსოფიისადმი გამოიჩინა. ეს უკანასკნელი იმაში მდგომარეობს, რომ ა. ჩხენკელმა ზეკაცის პრობლემა ნიცშეს მოღვაწეობის ბოლო პერიოდის პრობლემად ჩათვალა, ჩვენ კი ვაჩვენებთ, რომ ეს პრობლემა თითქმის თავიდანვე ისახებოდა მის მსოფლმხედველობაში. ამიტომ იგი მისი ფილოსოფიის უძირითადესი პრობლემაა.

ა. ჩხენკელი ნიცშეს ფილოსოფიის მთავარ დამსახურებად მიიჩნევს ბრძოლას ინდივიდის განთავისუფლებისათვის საზოგადოების მიერ დამონავეებისაგან. მაგრამ ყურადღების გარეშე ტოვებს იმას, რომ ნიცშეს საერთოდ ინდივიდი როდი აინტერესებს, მას გაბატონებული კლასი და ამ კლასის წარმომადგენელთა ბედი აწუხებს მხოლოდ. ამიტომ, შემთხვევითი არაა მისი მოწოდება იმის შესახებ, რომ თუ არ იქნა დაპირისპირება სიმდიდრესა და სიღარიბეს შორის, თუ არ იქნა ექსპლოატაცია და ა. შ. საზოგადოება დაიღუპება. ნიცშეს ძირითადი მიზანია თავისი ღრობის გაბატონებული კლასის ადამიანთა თავისუფლების, მისი ეკონომიური ძლიერების გამართლება და განმტკიცება. ა. ჩხენკელმაც ცხადია ყოველივე ეს იცის. მაგრამ იგი ნიცშეს იდეას თავისი მიზნებისათვის იყენებს, რათა ამ გზით გაამართლოს თავისი შეხედულება პიროვნების როლისა და დანიშნულების შესახებ. ამიტომ გასაგებია, რომ იგი ნიცშეს თავისებურად კითხულობს.

საყურადღებოა, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის ჩხენკელისეულმა გაგებამ, რომელსაც არ თანაუგრძნო უურნალმა „კვალმა“, გავრცელება კპოვა აგრეთვე „ცნობის ფურცელში“, რომელიც ძირითადად ქართულ სუბიექტურ იდეალისტთა ორგანოს წარმოადგენდა. ამ უკანასკნელთა ერთი წარმომადგენელი, რომელიც საზოგადოებრივი პროგრესის მძლავრ ფაქტორად თავისუფალ ინდივიდს მიიჩნევდა, წერდა: „ავიღოთ თუ გინდათ შესანიშნავი ინდივიდუალისტი ფრიდრიხ ნიცშე!

<sup>1</sup> „კვალი“, 1901, № 3.

რაც უნდა უკიდურესობაში ვარდებოდეს ეს თავისებური მწერალი, ის მაინც განხორციელებდა ინდივიდუალური ნაკადულისა, ის მაინც პოეტია ადამიანის ძლიერებისა, ის მაინც მომღერალია თავის წარმტაცი „ზეკაცისა“ და აი ამით ის იზიდავს ყველას<sup>1</sup>.

ეს მოსაზრება შემდგომ განვითარებულ იქნა შ. ჩიტაძის მიერ, რომელმაც ვრცელ ნარკვევში სცადა ნიცშეს იდეალის დახასიათება<sup>2</sup>. ამასთან, საყურადღებოა მ. ჩიტაძის აზრი იმის შესახებ, რომ ნიცშეს მოძღვრება, საერთოდ აღებულნი, უაზრობაა, ფიქციაა. მაგრამ იქიდან შეიძლება გამოტანილი იქნას აზრი ბრძოლისა არსებული ცხოვრების დახასხებულობისა და კონსერვატიზმის წინააღმდეგ და სწორედ ამ მხრივია მისთვის ნიცშეს მოძღვრებაც მნიშვნელოვანი.

საინტერესოა შ. ჩიტაძის აზრი ნიცშეანური იდეების სწრაფი გავრცელების მიზეზების შესახებ. ამ მიზეზებს შ. ჩიტაძე, ისევე როგორც ა. ჩხენკელიც, არსებულ ცხოვრების ვითარებაში ხედავს. ცხოვრება ისე გართულდა, წერს შ. ჩიტაძე, რომ ადამიანი მოიქანცა ყოველდღიურ ბრძოლაში, იგი დაიბნა, აზრი შეერყა, ზნეობრივი პრინციპების რწმენა დაეკარგა. ცხოვრებაში თავს იჩენს აუარებელი მიმართულება და ადამიანმა აღარ იცის, რომელს გაყვეს, რომელი მათგანი იწამოს. ადამიანი ბუნებრივად მისწრაფვის ნახოს გზა, რომელიც მას ამ მძიმე მდგომარეობიდან გაიყვანს, ნაცვლად ძველი ცხოვრების დანგრეული პრინციპების და იდეალისა, ნახოს ახალი იდეალი და პრინციპები. ნიცშეს მოძღვრება ძველ ღირებულებათა გადაფასებისა და ახალ ღირებულებათა შექმნის ერთ-ერთი ცდაა, იგი ამ უღონობის საუკუნეში ღონისა და ძლიერების მქადაგებელი მოძღვრებაა. ხოლო საზოგადოებას ის თავისებურება ახასიათებს, რომ როდესაც იგი უკიდურესად დაუძღვრებელია ცხოვრების საკითხების გადაწყვეტისათვის, მაგრამ მას ჯერ კიდევ არ გაქრობია მათი გადაწყვეტისა და ახალი იდეალების ძებნის სურვილი, „მაშინ დიდი გასავალი აქვს იმ მოძღვრებას, — წერს შ. ჩიტაძე, — რომელიც კონტრასტის კანონით უღვიძებს დაღლილ საზოგადოებას გულში ჩამარხულ ძალების ცნობიერებას, უმტკიცებს რწმენას: ადამიანის პიროვნება ყოველად შვეძლებელია და მეფე ცხოვრებისაო“<sup>3</sup>.

აქ ორი გარემოებაა საინტერესო: ცხრაასიანი წლები რევოლუციური აღმავლობის წლებია. საზოგადოდ აღებული, აქ არამც ლე უღონობა იჩენს თავს საზოგადოებაში, არამედ, პირიქით ძლიერდება

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1902, № 1778.

<sup>2</sup> ცნობის ფურცელი, 1905 №№ 2868, 2871, 2875.

<sup>3</sup> იქვე.

საერთო მისწრაფება და ერთუზიანში თავისუფლების განხორციელები-სათვის. მაგრამ ამ საერთო აღმავლობის წინაშე გულგატეხილობა და სასოწარკვეთილობა ეუფლება იმ კლასებს, რომლებსაც მომავალი რე-ვოლუცია დასაღუპავად ემუქრება. ბუნებრივია, რომ ეს დაღლილო-ბა და დაბნეულობა მის იდეოლოგიაშიც იჩენს თავს. ამიტომ, მათში ადვილად იკიდებს ფეხს მოძღვრება, რომელიც მას რამენაირად გამა-მხნევებელ სულს ჩაბერავს. აი სწორედ ასეთ ვითარებაში ჰპოვებს გა-ვრცელებას ნიცშეს მოძღვრება და სწორედ ეს უკანასკნელი მომენტი იგრძნო შ. ჩიტაძემ მაგრამ მან განაზოგადა ეს მოვლენა და ის, რაც საზოგადოების მხოლოდ გარკვეული ნაწილის მიმართ შეიძლებოდა მართებული ყოფილიყო, მან არასწორად მთელ საზოგადოებაზე გა-ავრცელა.

მეორე გარემოება, რომელიც კარგად შენიშნა შ. ჩიტაძემ, ეს არის ის, რომ ადამიანები ამ საერთო უღონობიდან გამოსასვლელის ძებნაში, ხშირად ილუზიაში ვარდებიან გარე სამყაროს მიმართ თავისი ძალის როლის შესახებ, არასწორად თავს წარმოიდგენენ არა გარემოთი განსაზღვრულად, არამედ მის განმსაზღვრელად. ეს მომენტი კარგად ახსნა შ. ჩიტაძემ გარემოსა და „მე“-ს შორის დაპირისპირების ხასია-თის ანალიზის საფუძველზე.

შ. ჩიტაძის აზრით, ადამიანის ცხოვრება ერთგვარი მკაცრი ანტა-გონიზმია ადამიანის „მე“-სა და მის გარეშე სამყაროს — „არა—მე“-ს შორის. ამ ორთა მიერ ურთიერთ უარყოფა ხდება და ამიტომ, მათ შორის გამუდმებული ბრძოლაა. ბრძოლის ერთი წევრი, „მე“, თვით-ცნობიერია, რომელიც სცნობს აგრეთვე თავის საწინააღმდეგო—„არა—მე“-ს. „არა—მე“ ბრმა კანონებს ექვემდებარება, „მე“-ს მოქმედება კი შეგნებულა. „მე“-ს როგორც ცნობიერ პიროვან არსებას არ შეუძ-ლიან დაექვემდებაროს „არა—მე“-ს ბრმა ძალებს. ამიტომ მასთან გა-ნუწყვეტელი ბრძოლა აქვს, რომ გამარჯვება მოიპოვოს მასზე, გამეფ-დეს მასზე და თავისი კანონები უკარნახოს მას. „ხშირად ადამიანი თავისთავს ატყუებს, — წერს შ. ჩიტაძე, — გონია დაიმორჩილა სამყა-როს ცხოვრება და სასურველ გზაზე დააყენა. ეს მაშინ მოხდება ხოლ-მე, როდესაც ადამიანის იდეალებსა და გარეშე სინამდვილეს შორის თითქმის ჰარმონია მყარდება. გახარებულ ადამიანს მაშინ გონია, რომ ჰარმონია მისი შექმნილია, მან შექმნა სინამდვილე, გაშუქებული იმის ბრწყინვალე სხივებით. მაგრამ აქ თავის მოტყუება უეჭველია. ადამი-ანმა მხოლოდ გამოიცნო სინამდვილის იდეალი, მისი ტენდენცია და მომხიბლავ, წარმტაც იდეალების ფორმულების ხორცი შეისხა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1905, № 2868.

ამ აზრის სისწორე მაშინათვე ცხადი ხდება, ამბობს შ. ჩიტაძე როგორც კი სინამდვილეში ცვლილება მოხდება. იდეალები მიმქრალდება, ხოლო ადამიანი კვლავ უძლურად იგრძნობს თავს. მაგრამ იგი მაინც შეუპოვარია ცხოვრებასთან ბრძოლაში და დარწმუნებულია თავის ყოვლის შემძლეობაში. კაცობრიობას, რაც უფრო უძლურად გრძნობს თავს ცხოვრების დამორჩილების საქმეში, მით უფრო ეზრდება გამარჯვების სურვილი. „ასეთია ჩვენი დროც, — წერს შ. ჩიტაძე, — იგი გრძნობს თავის უძლურებას, ხედავს რომ ველარ დაუკერია საზღვრებში ცხოვრების ნიაღვარი, მაგრამ ამასთან მასში ცოცხლობს მძლავრი სურვილი ცხოვრების დამარცხებისა. იგი დაუჭერებს იმ მოძღვარს, რომელიც ბანს მისცემს ამ მძლავრ სურვილს. ამისთანა მოძღვარია ნიცშე. ნიცშეში განხორციელდა ჯოჯოხეთური ტანჯვა უძლურებისა, რომელიც გრძნობს, რომ ვერ გახსნის ცხოვრების რთულ ნასკვს. განხორციელდა მძლავრი სურვილი ახალი ცხოვრების მოვარაყებისა“<sup>1</sup>.

შ. ჩიტაძე აქ გარკვეულად მიუთითებს იმ ილუზიაზე, რომელიც ინდივიდს ებადება თავისი ყოვლისშემძლეობის შესახებ. ინდივიდი თავისი იდეებით კი არ მართავს სამყაროს, ფიქრობს შ. ჩიტაძე, არამედ მას მხოლოდ ის შეუძლიან, რომ სწორად მიაგნოს ცხოვრების იდეალს და დროებით მასთან ჰარმონიაში მოვიდეს. ამ მხრივ შ. ჩიტაძე საფუძვლიანად ამხილებს ნიცშეს ილუზიებს ზეკაცის ყოვლის შემძლეობის შესახებ მაგრამ ამით არ კმაყოფილდება იგი ნიცშეს ზნეობრივი ფილოსოფიის ანალიზით აჩვენებს მის მიერვე დასმული მიზნის ფიქციურობას და მისი ახალი ცხოვრების ვარაყის ბრწყინვალეობის მოჩვენებითობას.

შ. ჩიტაძე აღნიშნავს, რომ მიუხედავად ნიცშეს მტკიცებისა საზოგადოების დაცემულობისა, ზნეობრივი, პოლიტიკური და თეოლოგიური კერპებისადმი მისი მონური მორჩილებისა და ამ გზით დაქვეითებისა და დაწვრილმანებისა, „პიროვნებისათვის მაინც შესაძლებელია გაუქმეთესება, ცხოვრების სავსეობა, რომელსაც ახორციელებს ბრძენი სხეული ახალის საუნჯის შექმნით“<sup>2</sup>. პიროვნების გაუქმეთესება, ამალღება, ზეკაცის შექმნა არის ნიცშეს იდეალი, რადგან „ზეკაცი აჩვენებს ჰეგელიანურ საუნჯეს, და საბავს ღირსეულ მიზანს. ჩვეულებრივმა ადამიანმა ყველაფერი უნდა ამსხვერპლოს ამ ზეკაცს — ამაშია მისი ისტორიული დანიშნულება. მთელი თანამედროვე ადამიანი ბუ-

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1905, № 2858

<sup>2</sup> იქვე, № 2871.

ნების კანონით მიისწრაფვის ზეკაცისაკენ, რადგან მთელი სამყარო — ნებაა მეფობისათვის — ასეთია ნიცშეს აზრი ზეკაცის შესახებ.

მიუხედავად ამ სწორი დასკვნებისა შ. ჩიტაძე იმას, რაც მართებულია ზეკაცისა და რჩეულთა მიმართ აქაც არასწორად ანზოგადებს ყველა ადამიანზე. მისი მტკიცებით, ვინაიდან ნიცშე უარყოფს კაცობრიობის ერთ მიზანს, ამიტომ აუქმებს საზოგადოებას და ტოვებს ცალკეულ ადამიანებს. მათი უფლებაა დაუბოლოებელი გაუკეთესება, რაც ნიშნავს „მე“-ს ცხოვრების სავსებით განხორციელებას. ხელმძღვანელ პრინციპს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს „მე მსურს!“, „ჩემი სხეული მიბრძანებს!“, რომლებიც ადამიანს გაანთავისუფლებენ კერპების ტყვეობისაგან. „გული ნიცშეს მოძღვრებისა ძევს იმ ცნებაში, — წერს შ. ჩიტაძე, — რომ ყოველ პიროვნებას აქვს უფლება თვით გამორკვევისა, რომ ცხოვრების ხელმძღვანელ პრინციპად უნდა დაისახოს: „მე მსურს“ განცალკევებული ადამიანისა“<sup>1</sup>.

შ. ჩიტაძის დასკვნა არსებითად მცდარია, რადგან ნიცშე აქ ლაპარაკობს რჩეულთა და არა საერთოდ ყველა ინდივიდის განთავისუფლების შესახებ.) ნიცშე გარკვეულად მიუთითებს, რომ მონის გაუკეთესება არც განათლებით და არც რაიმე სხვა საშუალებით არ შეიძლება; მისი ერთადერთი დანიშნულება ის არის, რომ ზეკაცის მსხვერპლი გახდეს, მის აღმავლობას დაედვას საფუძვლად. შ. ჩიტაძე კი, სრულიად შემცდარია, როდესაც ნიცშეს იდეალს ხედავს ყოველი ინდივიდის გამოღვიძებასა, გამძლავრებასა და სრულქმნაში, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოშობს ზეკაცს. ამიტომ, იგი ცდება, როდესაც წერს: „ნიცშეს მოძღვრება აღგზნებული სიტყვაა, ჰაერი და ფართობა. იგი აღადგენს სულით დაცემულთაც კი, უღვიძებთ გულში სარწმუნოებას, რომელიც ასე საჭიროა ყოველ ბრძოლისათვის. რა უშავს, რომ ნიცშე გენიწვევს გაღვიძებული ძალები მოვანხმართ უტოპიას, ოცნებას, ზეკაცს. ვინ დაგვიშლის სხვა ვარსკვლავს, სხვა ბრწყინვალე იდეალს შევწიროთ ნიცშეს აღგზნებული სიტყვებით გაღვიძებული ენერგია“<sup>2</sup>.

როგორც აქედან ჩანს, შ. ჩიტაძე კიდევაც ხედავს, თუ რა აზრი იმალება ნიცშეს „ზეკაცში“ და „ინდივიდის თავისუფლებაში“, მაგრამ როგორც ა. ჩხენკელი, ისე შ. ჩიტაძე გარკვეული დადებით აზრის ამოკითხვას ცდილობს ამ არსებითად რეაქციულ მოძღვრებაში. ბრძოლა ინდივიდისათვის, ბრძოლა თავისუფლებისათვის — აი მიზანი შ. ჩიტაძისათვის. ამ ბრძოლაში ნიცშეს ფილოსოფიას გარკვეული როლის შესრულება შეუძლია, ფაქრობს იგი. ამიტომ მას სურს ქართველ მკი-

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი. 1905, № 2875.

<sup>2</sup> იქვე.

თხველს ეს ფილოსოფია სწორედ ამ კუთხით წარმოუდგინოს, აჩვენოს რომ საჭიროა ბრძოლა კონსერვატიზმის, ერთ ადგილზე გაჩერების წინააღმდეგ. ის მიუთითებს, რომ ნიციშეს მოძღვრება მძლავრი პროტესტია ერთ ადგილზე დგომის წინააღმდეგ. „კაცობრიობა, როგორც მთელი ბუნება, კონსერვატულია — წერს შ. ჩიტაძე. ნაბიჯი წინ ისეთი სიძნელით იდგმება, იმდენ მსხვერპლს თხოულობს, კაცობრიობა ძალაუვნებურად პატივს სცემს საუკუნეების ტანჯვით შექმნილს, მაგრამ ამ კონსერვატიზმში დაფარულია საშიშროება ცხოვრებისათვის. კონსერვატიზმი იწვევს ცხოვრებას მშვიდობიანობისაკენ, ხავსმოკიდებულ ჰაობისაკენ. თუ წინ არ აუყენეთ კონსერვატიზმს წინ მისწრაფება, ცხოვრება შედგება და დაკარგავს ყოველივე ინტერესს, რადგან ერთფეროვანი გახდება. აი რისთვის ქმნის ბუნება სულით და ნებით მძლავრ ადამიანებს: მათ არ ეშინიათ მსხვერპლისა, მათ გულში ღვივის სიყვარული შორეული მზისა და იმის მოსაპოვებლად არ შედგებიან, არ დაინანებენ კაცობრიობის ტანჯვით შექმნილ საუნჯეს, დაამსხვრევენ, რომ მის მაგიერ მისცენ ახალი საუნჯე, უძვირფასესი. ნიციშეს მოძღვრება დამსხვრევაა ძველისა, მოწოდებაა წინსვლისა, შეუღრეკლობისა და სიკვდილისათვის“<sup>1</sup>.

აქ ორი მომენტია მნიშვნელოვანი: ნიციშეს მოძღვრების შეფასება, როგორც ბრძოლა კონსერვატიზმთან და მეორე თვითონ შ. ჩიტაძის გაგება პიროვნების როლისა. ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ თუ ადრეულ პერიოდში ნიციშე ისტორიზმის პრინციპით ფიქრობდა მთელი სინამდვილის განხილვას, შემდეგში იგი განვითარების სასტიკი მტერი ხდება. ამიტომ, შ. ჩიტაძის მოცემული დასკვნა ნიციშეს მოძღვრებას, არ შეესიტყვისება. მაგრამ აქაც ის ცდილობს ნიციშეს მოძღვრებას, რომელიც საკმაოდ გავრცელებული იყო საქართველოში, ჩამოაცილოს ის რაც მასში რეაქციული იყო და მკითხველის ყურადღება იმაზე გამამახვილოს თუ რა აზრის გამოტანა შეიძლებოდა ამ მოძღვრებიდან, ან თუ როგორ უნდა გაიგოს იგი მკითხველმა.

რაც შეეხება მეორე მომენტს, ცხადია, რომ შ. ჩიტაძეც დიდ ძალას ხედავდა პიროვნებაში და ამიტომ იღუა განთავისუფლებული ინდივიდისა, პიროვნებისა, რომელიც ამოძრავებს ისტორიას, მისთვისაც მიმზიდველი იყო. ამ კუთხით, მისთვის ნიციშე გარკვეულ ინტერესს წარმოადგენდა. მაგრამ ცხადია ისიც, რომ იგი ნიციშეს ზეკაცს არ ეთაყვანებოდა, მის უკიდურეს ვოლუნტარიზმს არ იზიარებდა. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ნიციშეს ფილოსოფიის გარკვეულ გადაჭარბებით

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1905, № 2875

შეფასებასთან ერთად ის სასტიკად აკრიტიკებდა მის უკიდურეს ინდო-ვიდუალიზმსა და სუბიექტივიზმს.

ჩ. ჩიტაძე დასაბუთებულ დებულებად თვლიდა ნიცშეს განცხადებას სამყაროში განცალკევებული ინდივიდისა და მისი სურვილების არსებობის შესახებ. ეს დებულება რომ გაემართლებინა, ნიცშეს უნდა ეჩვენებინა, წერს შ. ჩიტაძე, რომ ეს პიროვნება არაა დაკავშირებული გარეშე ქვეყანასთან, რომ ფიზიკურ სამყაროს საიდუმლო ძალებს ამ ადამიანზე არავითარი გავლენა არა აქვთ და ადამიანის პიროვნება სხვა პიროვნებათაგან იზოლირებულია. ვინაიდან მან ვერც ერთი ეს მხარე ვერ აჩვენა, ამიტომ გაუმართლებელია მისი მტკიცება, რომ განცალკევებული თითოეული პიროვნება არის მეფე ქვეყნისა“. ნიცშე ფსიქოლოგიზმში ჩავარდა. მან ფსიქოლოგიური განცდა თავისი თავისუფლების შესახებ წარმოიდგინა, როგორც ინდივიდის რეალური თავისუფლება და ბატონობა სამყაროზე. მან „დაივიწყა, რომ ადამიანს არ ძალუძს წინ აუყენოს საიდუმლოებით მოცულ ცხოვრების მდინარეს არც თავისი სიამაყე, არც თავისი ძლიერება და წიყვანოს სურვილისამებრ... მდინარე უმოწყალოდ დაანგრევს მომზიბლავ, საოცარ და დიად შენობას, ამაყ ზეკაცის იდეალებს და თვით უჩვენებს თავის ბუნებრივ გზას, მკაცრად დასჯის იმისათვის, რომ ადამიანის პიროვნებამ, უძლიერმა გაბედა და თავისი თავი გამოაცხადა ხელმძღვანელად, როგორც თავისი ცხოვრების ისე მთელის ქვეყნიერებისა...“<sup>1</sup> ნიცშეს გაღმერთებულ ნებას არა აქვს ძალა არა მარტო წარსულის მიმართ, როგორც თვითონ ნიცშემ აღიარა, არამედ არც აწმყოსა და მომავლის მიმართ. „ამიტომ ყური უნდა დავეგდოთ არა განცალკევებულ თითოეულ პიროვნების ხმას, — წერს შ. ჩიტაძე. — არამედ მძლავრ სხეულის ძახილს: „მე მსურს“, ქვეყნიერების ნების ძახილს, ქვეყნიერების ცხოვრების მოწოდებას... თანამედროვე კაცობრიობის ხმას“<sup>2</sup>.

როგორც აქედან ჩანს, შ. ჩიტაძე კარგად ხედავს ფ. ნიცშეს მოძღვრების უკიდურეს სუბიექტივიზმს, უტოპიზმსა და ვოლუნტარიზმს. იგი იმ ობიექტურ ვითარებასაც აჩვენებს, რომელმაც განაპირობა ამ უკიდურესად ვოლუნტარისტული მოძღვრების წარმოშობა. ამ მხრივ იგი ერთგვარად იმ პოზიციას იცავს, რომელიც ა. ჩხენკელის ნარკვევში განვითარებული აზრების მიმართ დაიკავა „კვალის“ რედაქციამ და ერთხელ კიდევ ნათელყოფს იმას, რომ ისე როგორც ყველგან, საქართველოშიც ნიცშეანობისა და საერთოდ უკიდურესი ვოლუნტა-

1 ცნობის ფურცელი, 1905, № 2875

2 იქვე



რიზმის მიმართ ერთმანეთისაგან განსხვავებული შეხედულებანი არსებობდა. მაგრამ შ. ჩიტაძე ნიცშეს კრიტიკას ბოლომდე ვერ ანვითარებს, არ ამხელს მის უკიდურეს რეაქციულ და ამორალურ ხასიათს. პირიქით, იგი ფიქრობს, რომ ნიცშეს იდეალი, ძლიერი პიროვნება — ეს ინდივიდების თავისუფლებისათვის ბრძოლის სიმბოლოა. ამდენად, ნიცშეს მოძღვრებას ის არასწორად განიხილავს, როგორც კაცობრიობისადმი გამაფხიზლებელ საბრძოლო მოწოდებას კონსერვატიზმისა და განვითარების დაბრკოლების წინააღმდეგ.

ნამდვილად კი, ნიცშეს მოძღვრების არსი სულ სხვა იყო და ამასაც კარგად გრძნობდა ქართული პროგრესული აზროვნება. საყურადღებოა ამ მხრივ ა. ფურცელაძის თვალსაზრისი. ნიცშეანობა სოციალური დარვინიზმის უკიდურესი ნაშეირია, ფიქრობდა ა. ფურცელაძე. მოძღვრება, რომელმაც არსებობისათვის ბრძოლის კანონი ორგანულ სამყაროდან სოციალურ სფეროში გადაიტანა „ჰქადაგებს:—წერს ა. ფურცელაძე — ვაი თქვენდა, ვინც ხართ უძღურნი! ვაი თქვენდა, ვინც არა ხართ შექპურვილნი ყოველი იმ სახით, რომლითაც შეიძლება ბრძოლა შენზედ მომდგარი, შენს შთასანთქავად გაღებული პირისაო! ამას მოძახა ბანი და ბანი თავისებური, ავაზაკობის მქადაგებელმა გერმანელთა ფილოსოფოსმა ნიცშემ, რომელმაც საქვეყნოდ აღიარა, რომ მონობა და სატანჯელი კაცისა ჰშობავს მომავალ ბედნიერებასა და ჰბადებს კაციდან კაცთა უზენაესს არსებობასაო!“<sup>2</sup> როგორც აქედან ჩანს, ა. ფურცელაძემ მოკლედ, მაგრამ ძალიან ზუსტად მიუთითა ნიცშეანურ იდეათა არსზე. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ თუ აზროვნების ერთი ნაკადი, სუბიექტურ-იდეალისტური, ანდა მისი მონათესავე, როგორც ყველგან ისე საქართველოშიც, სიმპატიებით ეგებებოდა ნიცშეს მოძღვრების ზოგიერთ მომენტს, აკეთებდა რა იქიდან თავის სასურველ დასკვნას, სხვა უფრო პროგრესული ნაკადი კარგად ამჩნევდა მის რეაქციულ ბუნებას და ამიტომ მთელ ამ მოძღვრებას კატეგორიულად უარყოფდა. ყოველივე ეს კი იმის მაჩვენებელი იყო, რომ აქაც ქართული ფილოსოფიური აზროვნება საერთო ფილოსოფიური აზროვნების სიმალღეზე იდგა და კაცობრიობის წინაშე მდგარ საერთო პრობლემებს ეჭიდებოდა.

ასეთია დასავლეთის იდეალისტური ფილოსოფიის იდეები, რომლებიც XIX საუკუნის ქართველ აზროვნებაში საკმაო გამოძახილს პოულობდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართულ ფილოსოფიაში სუბიექტური იდეალიზმი ერთი გარკვეული ნაკადი იყო, რომელთან

1 „ივერია“, 1899, № 272.

ბრძოლაში ვითარდებოდა მეორე, პროგრესული, მატერიალისტური ნაკადი. ამ იდეალისტური მიმართულების გაძლიერებას დასავლეთის იდეალიზმის შესაბამისი მიმდინარეობის ზემოქმედებამ შეუწყო ხელი.

როდესაც დასავლეთის სუბიექტური იდეალიზმის გავლენის შესახებ ვლაპარაკობთ, განსაკუთრებით ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ამ გავლენის შედეგად, სუბიექტურმა იდეალიზმმა საქართველოშიც გააფართოვა თავისი მოქმედების სფერო და უფრო სრულყოფილი სახე მიიღო. ეს გარემოება იმის მაჩვენებელია, რომ ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ როგორც იდეალიზმის ისე მატერიალიზმის სახით, განვითარების ისეთივე გზა განვლო, როგორც ფილოსოფიურმა აზრმა საზოგადოდ. ქართულ აზროვნებაში თავისებურად ისახებოდა დასავლეთის ფილოსოფიის ყველა მიმდინარეობა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცხრაასიან წლებში ქართული სუბიექტურ იდეალისტური აზროვნება გარდა დასავლეთისა, მჭიდრო ურთიერთობაშია რუსეთის შესაბამის მიმდინარეობებთან, ამიტომ ნათელი წარმოდგენა რომ გვქონდეს ცხრაასიან წლების საქართველოს იდეურ მოძრაობაზე, საჭიროა განვიხილოთ ის კავშირი, რომელიც ქართულ და რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებას შორის არსებობდა ჩვენთვის საინტერესო მიმართულების ფარგლებში.

### **3. რუსეთის ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი და ქართული ფილოსოფიური აზროვნება**

როგორც აღვნიშნეთ, თბილისის რუსული პრესა დიდ ადგილს უთმობდა იმ იდეურ-ფილოსოფიური საკითხების გაშუქებას, რომელიც XIX საუკუნის დასასრულის რუსეთის გონებრივი მოძრაობის ცენტრში იყო დაყენებული. ბუნებრივია რომ ყურადღება ექცეოდა აგრეთვე იდეალისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის საკითხებს. ქართველი ინტელიგენცია აქტიურად იყო ჩაბმული თბილისის რუსული პრესის საქმიანობაში. ამიტომ იგი არა მარტო უცნობოდა რუსეთის ფილოსოფიურ იდეებს და გადმოსცემდა მათ პრესის საშუალებით, არამედ მათ ქართულ პრესაშიაც ავრცელებდა და ქართულ აზროვნებას უკავშირდებდა. XIX საუკუნის დასასრულის რუსული იდეალისტური ფილოსოფიიდან საქართველოში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ: ნ. მიხაილოვსკი, კარევეი, ვ. ლესევიჩი და სხვები. სუბიექტური იდეალიზმის ქართველი წარმომადგენლები მათ ავტორიტეტს არაერთხელ იშველიებდნენ.

სუბიექტური სოციოლოგიის ცნობილი ქართველი წარმომადგენელი ე. ვაშაქიძე, ქებადიდებას ასხამდა ნ. მიხაილოვსკის მოღვაწეო-

ბას. მიხაილოვსკის ერთ-ერთ დამსახურებად ე. ვაშაიძე იმას თვლიდა, რომ მან რუსეთს გააცნო ევროპაში გაბატონებული პოზიტივიზმი, მოძღვრება კონტის, დარვინის, სპენსერის, მილის და კარლ მარქსისა. მიხაილოვსკის „ცხადად ატყვია ის მიმართულება — წერს ე. ვაშაიძე, — რომლითაც გამსჭვალული არიან ევროპის საუკეთესო კრიტიკოსები: ტენი და ბრანდესი. უფრო სუბიექტური მეთოდის მიმდევარი სოციოლოგიაში, ნ. მიხაილოვსკი პირადობის ყოველმხრივი განვითარებისა და თავისუფლების დიდი მოსარჩლე და მოტრფიალეა. ამ მხრივ მიხაილოვსკი კონტის მიმდევარია, რადგან ოგ. კონტის იდეალი სპეციალურ ცოდნასთან ერთად ადამიანის საზოგადოების განვითარება იყო“<sup>1</sup>.

ნ. ხიზანიშვილთან კამათში „ორგანული თეორიის საკითხებზე“ ა. ჯორჯაძე, რომელიც ამ თეორიის მეცნიერულ ღირებულებას უარყოფდა, თავის თანამოაზრეთა შორის ავტორიტეტებად თვლიდა ნ. მიხაილოვსკის, კარეევსა და სხვებს<sup>2</sup>. აწარმოებდნენ რა მწვავე პოლემიკას მარქსიზმთან, ა. ჯორჯაძე, ი. ფანცხავე (ფხა), შ. გოგელია (შ. ნუარე) და სხვები, დიალექტიკის საკითხებში იმავე არგუმენტებითა და ჰეგელიანიზმის ისეთივე ბრალდებით გამოდიოდნენ მარქსიზმის წინააღმდეგ, როგორც მიხაილოვსკი. ანარქისტი კ. გოგელია მარქსიზმის წინააღმდეგ კამათში ახმეტელაშვილთან, წერდა, რომ „რუსეთშიც კრიტიკით შეხვდნენ მარქსიზმს მიმდევარნი ჩერნიშევსკისა, ლავროვისა და მიხაილოვსკისა...“<sup>3</sup> საყურადღებოა, რომ იმავე კ. გოგელიამ თარგმნა ნ. მიხაილოვსკის „კ. მარქსი ბ-ნ ჟუკოვსკის სამსჯავროს წინაშე“, რომელიც „ცნობის ფურცელში“ დაიბეჭდა.

საკმაო გამოხმაურება ჰქონდა ქართულ აზროვნებაში ვ. ლესევიჩის ნაწერებს. როგორც აღვნიშნეთ, ცხრაასიან წლებში ის ჩამოდის თბილისში და ლექციების ციკლს ატარებს პოზიტივისტური ფილოსოფიის საკითხებზე, რომელსაც გამოეხმაურა არა მარტო თბილისის რუსული პრესა, არამედ აგრეთვე ქართული პრესაც. „კვალის“ ერთ-ერთი თანამშრომელი ლესევიჩის ამ ლექციების შესახებ წერდა, რომ ავტორმა განმარტა კონტის გამგრძელებელ ავენარიუსის მიერ შემოღებული ემპირიოკრიტიკული მეთოდი და გადმოსცა საერთოდ პოზიტივისტური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები<sup>4</sup>.

მაგრამ სუბიექტური იდეალიზმის რუსი მიმდევრების შეხედულებათა შემოჭრა საქართველოში აქ მარტო თანაგრძნობასა და თანამ-

<sup>1</sup> „ივერია“, 1901, № 5

<sup>2</sup> „ცნობის ფურცელი“, 1908, № 708.

<sup>3</sup> იქვე, 1905, № 2919.

<sup>4</sup> „კვალი“ 1896, № 47.

გრძობლებს კი არ პოულობდა, არამედ სასტიკ მოწინააღმდეგეებსა და კრიტიკოსებსაც. ამისათვის საკმარისია მხოლოდ ერთი შეფასება მოვიყვანოთ, რომელიც „კვალმა“ მისცა მათ.

ეხებოდა რა რუს ლიბერალ-ხალხოსანთა სუბიექტურ იდეალისტურ შეხედულებათა არარაობას, ნ. ჟორდანიას სამართლიანად წერდა. „ოცი წლის წინად „ნაროდნიკობა“ აუცილებელი იყო, დღეს კი გზა-აბნეულია. ის წარმოდგენდა რუსეთის აზროვნების უმაღლეს განვითარებას, მის მწვერვალს. მან მაშინ გაიტაცა და აამოძრავა ყველა, ვისაც კი ხალხის ბედობალი ჩალად არ მიაჩნდა, ვისაც სამშობლოს სიყვარულის ნაპერწკალი გულში უღვივოდა, დღეს კი აღარავის არ აინტერესებს, პირიქით, ყველას აძინებს, „ნანინას“ ეუბნება. აშკარაა, მაშინდელი დროშა დღეს ფარსად გადაქცეულა და თანახმად ამისა შეცვლილან მოქმედნი პირნი. დრამის მეთაურები იყვნენ: ჩერნიშენსკი, დობროლუბოვი, პისარევი, შელგუნოვი და ძმანი მათნი, ფარსის — კარევი, მიხაილოვსკი, ვ. ვორონცოვი, კრივენკო და სხვ.

Acta est fabula“<sup>1</sup>. სხვა შეფასებები რომ აღარ მოვიყვანოთ ეს უკანასკნელიც ნათელყოფს რუსული იდეალისტური აზროვნების წარმომადგენლებისადმი ქართველ მოღვაწეთა დამოკიდებულების ორ ხაზს. ერთი მათგანი დადებითად აფასებს სუბიექტური იდეალიზმის რუსი წარმომადგენლების იდეებს და მათ იყენებს ქართველ მარქსისტების წინააღმდეგ გაშლილ ბრძოლაში, ხოლო მეორე მათ უარყოფს, როგორც ანტიმეცნიერულ და დრომოკმულ იდეებს.

როდესაც სუბიექტური იდეალიზმის რუსი წარმომადგენლების შესახებ ვლაპარაკობთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისევე როგორც ქართველებს, მათ შეხედულებებსაც ბევრი საერთო აქვთ დასავლეთის მოაზროვნეებთან. მაგრამ შესაბამისად იმისა, რომ საქართველოში და რუსეთში სუბიექტურ იდეალიზმი მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ებმება, მას გარკვეული თავისებურებებიც ახასიათებს და ჩვენც უმთავრესად რუსული აზროვნების ეს მხარე გვაინტერესებს.

სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებიდან რუსეთში ჩვენ უმთავრესად შევჩერდებით ნ. მიხაილოვსკისა და ვ. ლესევიჩის შეხედულებებზე. ეს იმიტოა გამოწვეული, რომ საქართველოში, როგორც რუსული, ისე ქართული პრესა მათ აქცევდა მთავარ ყურადღებას. ეს გარკვეულად გამართლებულიც იყო. ნ. მიხაილოვსკი არსებითად გამონათქვამი რუსი პოზიტივისტების თვალსაზრისის სოციოლოგიაში, ისევე როგორც ვ. ლესევიჩი იმ პოზიტივისტების თვალსაზრისის, რომლებმაც XIX საუკუნის დასასრულის დასავლეთის პოზიტივისტების

<sup>1</sup> „კვალი“ 1895, № 34.

მსგავსად გნოსეოლოგიის სუბიექტურ-იდეალისტურ დაფუძნებას მიაკციეს მთავარი ყურადღება.

ნ. მიხაილოვსკი რუსეთის ლიბერალ ხალხოსნების (კარეევი, კრიეეკო, ვორონცოვი, იუჟაკოვი და სხვ.) აღიარებული მეთაური იყო. ხოლო ვინაიდან ხალხოსნობა დიდ მოძრაობას წარმოადგენდა, ამიტომ გასაგებია მისი პოპულარობაც გარკვეულ პერიოდში. უდაოდ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში გ. თუმანიშვილს, როდესაც წერდა: „დაწყებული 1870 წლიდან, მთელი 25 წლის განმავლობაში, რუსულ პრესაში გარდა მ. სალტიკოვისა (შჩენდრინისა) და გრ. ლ. ნ. ტოლსტოისა არ ყოფილა სხვა ისეთი პიროვნება, რომელსაც უფრო დიდი გავლენა ჰქონოდა თანამედროვე საზოგადოებაზე, ვიდრე მიხაილოვსკის“<sup>1</sup>.

ნ. მიხაილოვსკი როგორც პოზიტივისტი, სუბიექტური სოციოლოგიის წარმომადგენელია. მასზე დიდი გავლენა აქვს კონტის სუბიექტივიზმს და ამავე პოზიციიდან ის სპენსერის მიერ სოციოლოგიის ბიოლოგიზაციის უარყოფელია. მისი შეხედულებანი მრავალ მომენტში ემთხვევიან გ. ტარდის შეხედულებებს. როგორც მეტაფიზიკოსი ის უარყოფს დიალექტიკურ მეთოდს, უარყოფს კაპიტალისტურ წარმოების სისტემას რუსეთისათვის და გლეხურ თემში ხედავს მომავლის შესახებ თავისი იდეალის განხორციელების საიმედო საშუალებას.

ნ. მიხაილოვსკის თავისი სუბიექტური თვალსაზრისი შემდეგნაირად აქვს განსაზღვრული: რუსი სუბიექტივისტები, წერს იგი, არასოდეს არ უარყოფდნენ მოვლენათა მიზეზობრივ კავშირებს და ისეთი გარეგანი ობიექტური ძალების მნიშვნელობას, როგორცაა: ქვეყნის გეოგრაფიული მდებარეობა, მისი საზოგადოებრივი წყობილება და ა. შ. მაგრამ ამასთანავე ისინი ხაზს უსვამენ „უდიდეს მნიშვნელობას იმისას, რასაც ზომბარტი უწოდებს „მომქმედ პიროვნების მოუცილებელ სუბიექტურ თვისებას“. „Субъективисты утверждают, — წერს ნ. მიხაილოვსკი — право и обязанность личности судить о явлениях истории и действительности не только в их причинной связи и с объективной точки зрения их необходимости, а и с субъективной точки зрения своих идеалов, право и обязанность нравственного суда“<sup>2</sup>.

აქედან გამომდინარეობს ნ. მიხაილოვსკის მთელი სუბიექტივისტური კონცეპცია. კონტის დამსახურებად მიხაილოვსკის ის მიაჩნია,

1 Новое Обозрение, 1903, № 6593.

2 Н. К. Михайловский, Последние сочинения, т. I, 1905, გვ. 457.

რომ მან „სოციალური განვითარების ცენტრალურ ფაქტორად აღიარა ინტელექტუალური ელემენტი“<sup>1</sup>. მისი მტკიცებით, მართალია ინტელექტუალური ელემენტი თვითონ განუწყვეტლად ღებულობს ბიძგს-ადგილობრივი ფიზიკური პირობებისაგან, ადამიანთა ვნებისა, მოთხოვნილებებისა და სურვილებისაგან, მაგრამ სოციალურ მოძრაობაში მას მთავარი მნიშვნელობა აქვს, როგორც ხელმძღვანელს. ყოველი საზოგადოებრივი მდგომარეობა და ფაქტორი განისაზღვრება გონებრივი განვითარების დონით. შესაბამისად ამისა კონტმა განასხვავა ისტორიაში სამი საფეხური: თეოლოგიური, მეტაფიზიკური და პოზიტივისტური.

პოზიტივიზმის დამსახურება იმაშია, ფიქრობს მიხაილოვსკი, რომ ინტელექტუალური ელემენტის როლის აღიარებით ადამიანი კვლავ გახდა ნივთების საზომად, მაგრამ შეგნებულ საზომად; აღიარებული იქნა, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლიან მოვლენათა და მათი მუდმივი მიმართებების შემეცნება; ნივთების არსი საიდუმლოებითაა მოცული, არ არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობს და ა. შ. ამ გზით უარყოფილ იქნება ობიექტურ-ანტროპოლოგიური ტელეოლოგია. ობიექტური სამყაროს განვითარება არ შეიძლება დაუქვემდებაროთ ადამიანის მიერ დასმულ მიზანს, სხვა მიზანი კი მისთვის უცნობია. მაგრამ რამდენადაც საზოგადოებაში მთავარია ინტელექტუალური მომენტი, ამდენად გარდუვალა სუბიექტურ-ანტროპოლოგიური ტელეოლოგიის აღიარება.

პროგრესი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სხვა არაფერია, ფიქრობს მიხაილოვსკი, თუ არა ადამიანის მიერ დასმული გარკვეული მიზნის მიმართულებით მოვლენათა ცვალებადობის რიგი. მაშასადამე ადგილი აქვს მოვლენათა ორ განსხვავებულ რიგს: ბუნების მოვლენებს, რომლებიც მიზნის პრინციპს არ ექვემდებარებიან; ყოველ შემთხვევაში ასეთი მიზანი იქ ადამიანს არ შეაქვს და საზოგადოებრივ მოვლენებს, რომლებიც ადამიანის მიერ დასახული მიზნის მიმართულებით ვითარდებიან. აქედან ცხადია, რომ კვლევის მეთოდიც მოვლენათა განსხვავებული რიგებისათვის განსხვავებული უნდა იყოს. თუ ბუნების მოვლენები, სადაც ბატონობს მხოლოდ შემთხვევა, ობიექტური — ელიმინატური მეთოდით უნდა იქნენ შესწავლილნი, საზოგადოებრივი მოვლენები, სადაც გარკვეული მიზანი მოქმედებს, სუბიექტური მეთოდით შეისწავლებიან.

მოვლენათა ორი განსხვავებული რიგის — ბიოლოგიურისა და სოციალურის, დადგენით, ნ. მიხაილოვსკი უარყოფს სოციოლოგიის ბიოლოგიზაციის სპენსერისეულ ცდას, მის ე. წ. „ორგანულ თეორიას“.

<sup>1</sup> Н. К. Михайловский, Сочинения, т. I, 1896, гл. 65.

გასაგებია, რომ ეს უარყოფა სუბიექტური მომენტის გაძლიერების სასარგებლოდ ხდება. მაგრამ ამ მოვლენათა ორი რიგის ერთმანეთისაგან გამიჯვნა მნიშვნელოვანია აგრეთვე სხვა მხრივაც. ნ. მიხაილოვსკი განასხვავებს ბიოლოგიურ და სოციალურ განვითარებას. „პროგრესი არის თანდათანობითი მიახლოება განუყოფელთა მთლიანობასთან (К целостности неделимых) — წერს მიხაილოვსკი — რაც შეიძლება სრულ და ყოველმხრივ შრომის განაწილებასთან ორგანოებს შორის და რაც შეიძლება შრომის ნაკლებ განაწილებასთან ადამიანებს შორის“<sup>1</sup>.

ამრიგად, ორგანიზმში, მის ცალკეულ უჯრედებსა და ორგანოებს შორის შრომის განაწილების ზრდა ორგანიზმის პროგრესის მაჩვენებელია. საზოგადოებაში კი, საზოგადოების წევრებს შორის შრომის განაწილების ზრდა რეგრესის მაჩვენებელია. ამიტომ, ყველაზე სრულყოფილ და პროგრესულ საზოგადოებრივ ცხოვრების ფორმად ის მიაჩნია მიხაილოვსკის, სადაც შრომის განაწილება ინდივიდებს შორის ნაკლებია. მისი ცნობილი „ბრძოლა ინდივიდუალობისათვის“ არის ბრძოლა ადამიანთა შორის შრომის განაწილების ზრდის წინააღმდეგ. ე. ი. ბრძოლა კაპიტალისტური წარმოების წინააღმდეგ თემის სასარგებლოდ.

ნ. მიხაილოვსკიმ, აღიარა რა ინტელექტუალური ელემენტი სოციალურ მოვლენათა მოძრაობის ხელმძღვანელად, გადამწყვეტ ძალად საზოგადოებრივ განვითარებაში პიროვნება აღიარა. ერთი მხრივ პიროვნება, მეორე მხრივ ბრბო. — აი საზოგადოების ის ორი მთავარი ელემენტი, რომელთაგან პირველი შემოქმედია, აქტიურია, მეორე პასიური, მხოლოდ მიმბაძველობის უნარის მქონე. გმირი, „მისდევს რა თავის მიზანს, თვითონ ხდება — წერს ნ. მიხაილოვსკი — მოვლენათა შემდგომი განვითარების აქტიურ და შეგნებულ მიზეზად“<sup>2</sup>, იგი პირველი „ამსხვრევს ყინულს“, „დგამს იმ გადამწყვეტ ნაბიჯს, რომელსაც ათრთოლებული ელის ბრბო, რათა სასწრაფოდ გაეშუროს რომელიმე მიმართულებით“<sup>3</sup>. ბრბოსა აქვს უნარი მიბაძოს გმირს, მის იდეებს და მოქმედებას. ამიტომაც, რომ თუ არა მაგალითი, რომლისადმი მიბაძვაც მას აამოქმედებს, ბრბო სრულიად ინერტიულ ძალად იქცეოდა. აქ, როგორც აღვნიშნეთ, ნ. მიხაილოვსკის ბევრი საერთო აქვს ტარდთან, რომელმაც ასევე მიმბაძველობის პრინციპზე დააფუძნა მთელი თავისი სოციოლოგიური კონცეპცია.

მიხაილოვსკის აზროვნებისათვის დამახასიათებელია უკიდურე-

<sup>1</sup> Н. К. Михайловский, Сочинения, т. 1, 1906, გვ. 150.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 386.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 100.

სად მეტაფიზიკური ხასიათი. ნ. მიხაილოვსკი, როგორც ყველა პოზიტივისტი, ვერ გაცდა მეტაფიზიკურ აზროვნებას და ამიტომ ვერ გაიგო დიალექტიკური მეთოდის დადებითი მხარე, ვერც მარქსისტული დიალექტიკის განსხვავება ჰეგელის დიალექტიკისაგან. „მარქსი, მიუხედავად პროტესტისა ჰეგელის მიმართ, ძალიან ხშირად მიმართავს მის დიალექტიკას“<sup>1</sup> — წერს ნ. მიხაილოვსკი. მარქსის მთელი სქემა, წერს შემდეგ იგი, „ჰეგელის ტრიადის კანონზეა აშენებული“<sup>2</sup> და ა. შ. ცნობილია, რა მკაცრი კრიტიკით შეხვდა ვ. ლენინი მიხაილოვსკის მიერ მარქსიზმის, კერძოდ, მისი დიალექტიკის ასეთ გაყალბებას და რა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ „დიალექტიკური მეთოდი სრულიადაც არ მდგომარეობს ტრიადებში, ის სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იდეალიზმისა და სუბიექტივიზმის მეთოდებს უარყოფს სოციოლოგიაში“<sup>3</sup>.

ნ. მიხაილოვსკის მსოფლმხედველობის ეს მომენტი ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რადგან ქართველი სუბიექტივისტებიც მარქსისტულ ფილოსოფიის წინააღმდეგ არსებითად ნ. მიხაილოვსკის მსგავსი არგუმენტებით გამოდიოდნენ. ამიტომ ვ. ლენინის მიერ მიხაილოვსკის კრიტიკა მის ქართველ თანამოაზროვნეებზედაც ვრცელდება.

თავისი შეხედულებებით ნ. მიხაილოვსკთან ახლოს დგას ვ. ლესევიჩი. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ეს უკანასკნელი მთავარ ყურადღებას გნოსეოლოგიის საკითხებს აქცევს და XIX საუკუნის დასასრულის დასავლეთელი პოზიტივისტების მსგავსად, ცდილობს იმ მეტაფიზიკური ელემენტის „დაძლევას“, რომელიც მოვლენათა მიღმა სფეროს დაშვების სახით კონტთან ხელუხლებელი დარჩა. ცხადია, ამ მხრივ ვ. ლესევიჩი ორიგინალურს არ წარმოადგენს. ის მხოლოდ კანტისა და კონტის მიმდევართა ცდებს იმეორებს. მაგრამ ვ. ლესევიჩი მაინც საინტერესოა, რადგან ამ მიმართულებით მის მოღვაწეობას საკმაო გამოხმაურება ჰქონდა რუსეთსა და საქართველოში.

ვ. ლესევიჩი კონტის ფილოსოფიის დამახასიათებელ თავისებურებებს იმაში ხედავს, რომ იგი მოვლენებს განიხილავდა უცვლელი კანონებისადმი დაქვემდებარებულად და ზედმეტად აცხადებდა ე. წ. საბოლოო მიზეზების ძებნას. იგი იკვლევდა არა თვით მოვლენათა წარმომშობ მიზეზებს, არამედ მხოლოდ იმ პირობებს, რომლებშიაც მოვლენები წარმოიშობიან, მათ მიმართებებს მსგავსებისა და თანმიმდევრულობის სახით. ამასთან, იგი „არ ცდილობს კვლევა წარმართოს

<sup>1</sup> Н. К. Михайловский, Сочинения, т. 4, 1897, зв. 177,

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 182.

<sup>3</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 1, 1948, გვ. 207.



ამ თანმიმდევრობისა და მსგავსების იქით, რადგან მათი ძირითადი მიზეზი მას შეუცნობლად მიაჩნია<sup>1</sup>.

კონტის ფილოსოფიის თავისებურება კიდევ ისაა, ფიქრობს ლესევიჩი, რომ მასში მოცემულია კრიტიციზმის ელემენტები. კონტმა თავისებურად აითვისა ლოკის, ჰიუმის და კანტის მოძღვრება. ამიტომ, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დაკავშირებასთან ერთად, კონტის ფილოსოფიაში კრიტიციზმის ელემენტებიც შეიჭრა, რომლებიც, მიუხედავად ამისა, კონტის მიერ სათანადოდ არ იქნენ განვითარებული. კონტის უშუალო მიმდევრებმა მასწავლებლის ფილოსოფიის ამ მხარეს ყურადღება არ მიაქციეს. ამიტომ კონტის ფილოსოფია განუვითარებელი დარჩა. იგი მხოლოდ მასალას იძლევა პოზიტივისტური ფილოსოფიის განვითარებისათვის. მისი განვითარება მოითხოვდა კრიტიკული ანალიზის გამოყენებას მეტაფიზიკური საკითხებისადმი და მათ ან უარყოფას, ან თავისი მიზნების შესატყვისად გარდაქმნას. ამ მიმართულებით გაბედული ნაბიჯი გადადგეს კანტის მიმდევარმა გერმანელმა ფილოსოფოსებმა, რომელთაც გაიგეს კანტის ის დიდი დამსახურება, რომ მან ფილოსოფია ერთხელ და სამუდამოდ აიყვანა ჩვეულებრივი აზროვნების დოგმატიზმზე მაღლა, მისცა რა გამოსავალ საწყისად კრიტიკა, და ის, რომ მან „ფილოსოფია დაუკავშირა მეცნიერებას, ორთავე მათ ცდაში ერთისაერთო საფუძველი მისცა“<sup>2</sup>, გადალახა აპრიორიზმი და „კრიტიკული რეალიზმი“ შექმნა.

„კრიტიკული რეალიზმის“ გაგებაში ვ. ლესევიჩი არსებითად ტენის თვალსაზრისზე დგას. ჩვენს ცოდნას საქმე აქვს მხოლოდ ფაქტებთან, წერს იგი, ცალკეული ფაქტების გარეშე არაფერი არ არსებობს. რაც შეეხება ცნებებს, კანონებს, მათი ობიექტური საფუძველი არ არსებობს, ისინი ჩვენს მიერაა შექმნილი. ამიტომ ფაქტის საფუძველს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ფაქტის შედეგებს, რომლებიც ფაქტის საფუძველზე წარმოშობილი წარმოდგენების კომბინაციის გზითაა ჩამოყალიბებული.

აქაც ვ. ლესევიჩი ისევე ტენს მიყვება და მასავით ნომინალისტად გვევლინება. ნომინალიზმის პოზიციიდან ფიქრობს იგი საყოველთაო და აუცილებელი კანონების უარყოფას, ამ გზით მეტაფიზიკისა და კანტის აპრიორიზმის დაძლევას. ამ თვალსაზრისიდან „ჩვენ უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ არა ის, რომ სამყარო სწორედ ისეთია, — წერს ვ. ლესევიჩი — როგორაც ჩვენ მას წარმოვიდგენთ, არამედ

<sup>1</sup> В. Лесевич, Опыт критического исследования основача позитивной философии, 1877. გვ. 65.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 158.

მხოლოდ ის, რომ წარმოვიდგინოთ რა მას, დუ არა ასე სხვანაირად მისი წარმოდგენა ჩვენ არ შეგვიძლია<sup>1</sup>.

პოზიტივიზმი და კრიტიკული რეალიზმი ერთი და იმავე ფილოსოფიის — სინამდვილის ფილოსოფიის, რეალიზმის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებია, წერს ვ. ლესევიჩი. მათ საერთო საფუძველი აქვთ — მეცნიერება. კრიტიკულ რეალიზმს სისტემის სიმძიმის ცენტრი განყენებულ ფილოსოფიურ ცნებების ჩამოყალიბების პროცესისა და მათი კავშირის გამოკვლევაზე გადააქვს. ეს ცნებები იქმნებიან მეცნიერების მიერ მოტანილი მონაცემებისაგან, იმ სახელმძღვანელო წესების საფუძველზე, რომლებიც მეცნიერებაზევე აშენებული შემეცნების თეორიის მიერ გამოქმუშავდებიან. პოზიტივიზმი კრიტიკული რეალიზმის შესაბამისად უნდა გარდაიქმნას და მაშინ იგი პოზიტივიზმის უმაღლესი საფეხური იქნება.

ამრიგად, ვ. ლესევიჩის აზრით, კრიტიკული რეალიზმი არ უარყოფს კონტის კლასიფიკაციას, გარკვეულად გადაამუშავებს კონტის სამი სტადიის კანონს. შემეცნების თეორიის შეტანით კრიტიკულად მიუდგება შემეცნების საგანს, უარყოფს მის მეტაფიზიკურ არსებობას, უარყოფს კანტის აპრიორიზმსაც და შექმნის დასრულებულ პოზიტივისტურ ფილოსოფიას. ასე ფიქრობდა ლესევიჩი და ამ კუთხით ეწეოდა პოზიტივიზმის პროპაგანდას რუსეთსა და საქართველოში.

ასეთია საკითხების ის წრე, რომლების გარშემო ტრიალებდა ის პოზიტივისტური მიმდინარეობანი რუსეთში, რომელთა ტიპიური წარმომადგენლები იყვნენ ნ. მიხაილოვსკი და ვ. ლესევიჩი. საჭირო იქნება ვაჩვენოთ თუ ეს საკითხები, ეს იდეები, რამდენად პოულობდნენ გამოძახილს საქართველოში და ჩვენი ამოცანაც შესრულებული იქნება.

როგორც აღვნიშნეთ, რუსი სუბიექტივისტების შეხედულებათა პროპაგანდა საქართველოში თბილისის რუსული პრესის საშუალებით წარმოებდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებენ (გაზეთები „Новое Обозрение“, „Кавказ-ი“ და „Кавказский Вестник-ი“ ამ ორგანოებში მოღვაწეობდნენ თავის დროისათვის ფილოსოფიაში საკმაოდ განათლებული რუსი მწერლები: ბარსეგი, ვ. ლუნკევიჩი, ი. ივანოვიჩი (ფსევდონიმით ვ. სვედენცოვი), ოგ. კაზაჩნუნი, „Новое Обозрение“-ში; გრ. სტარცევი, ვ. დინგელშტედტი, ვ. ხლემნიკოვი და სხვები, „Кавказ“-ში; ქართველებიდან ამ ორგანოებში განსაკუთრებით „Новое Обозрение“-ში) მოღვაწეობდნენ: ნ. ნიკოლაძე, ცნობილი მეცნიერი ი. თარხნიშვილი, გ. ლასხნიშვილი (ლალი), გრ. ყიფშიძე, ა. წულუკიძე, ი. გომართელი, გ. მაიაშვილი და სხვები.

<sup>1</sup> В. Лесевич, Опыт, 1877, гл. 179.

ამ ორგანოებში, განსაკუთრებით „Новое Обозрение“-ში დიდი ადგილი უკავია იმ რუსული ჟურნალების მიმოხილვას, რომლებიც ფართოდ აქვეყნებდნენ ნ. მიხაილოვსკის, კარეევის, იუჟაკოვის, ლესევიჩის ნაშრომებს; ამიტომ მიმოხილვებში, ისევე როგორც სპეციალურ წერილებში ფილოსოფიის საკითხებზე, დიდი ადგილი ეთმობოდა სუბიექტური სოციოლოგიისა და, საერთოდ, სუბიექტური იდეალიზმის პროპაგანდას, მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას და სხვა საკითხებს.

განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებს ვ. ლუნკევიჩის ფართო ლიტერატურული მოღვაწეობა. იგი ნ. მიხაილოვსკის შეხედულებათა თაყვანისმცემელი და თანამოაზრეა, სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელი და საკმაოდ კრიტიკულად განწყობილი მარქსიზმის მიმართ. მაგრამ ის საკითხები რომელთა გარშემო გაშალა მუშაობა ვ. ლუნკევიჩმა პირველად ბარსეგმა დააყენა<sup>1</sup>.

ბარსეგის აზრით, ნ. მიხაილოვსკის დამსახურება რუსულ აზროვნებაში იმაში მდგომარეობს, რომ იგი პ. ლავროვთან ერთად სუბიექტური მეთოდის დამცველია სოციოლოგიაში. იგი არ ეთანხმება ს. იუჟაკოვსა და ვ. ლესევიჩს, რომლებიც აღიარებენ რა ლავროვისა და მიხაილოვსკის დიდ დამსახურებას, ფიქრობენ, რომ ამ უკანასკნელებმა ახალი მეთოდი კი არ შეიმუშავეს, არამედ გარკვეული განსხვავებული თვალსაზრისი გამოთქვეს სოციალურ მოვლენათა შესწავლის შესახებ. გადმოცემს რა ლესევიჩის მიერ ცდის სუბიექტურ-იდეალისტურ გაგებას და მის მტკიცებას იმის შესახებ, რომ ცდის სუბიექტურ იდეალისტურად გაგების საფუძველზე კვლევის ერთნაირი მეთოდი არსებობს განურჩევლად იმისა, რომელ სფეროს ვეხებით, ბარსეგი ფიქრობს, რომ ლავროვი და მიხაილოვსკი ერთმანეთისაგან განასხვავებდნენ ბიოლოგიურისა და სოციალურის სფეროებს.

ბიოლოგიურის სფერო უმიზნოა, ბუნებას არა აქვს არავითარი გეგმა, არავითარი მიზანი. „ეს კი ნიშნავს, რომ ბუნებას ბრმა შემთხვევითობა განაგებს“. მიზანი, გეგმა თავს იჩენს მხოლოდ სოციალურ მოვლენებში და, ამიტომ, გასაგებია, რომ ერთმანეთისაგან ასე ღრმად განსხვავებულ მოვლენებს არ შეიძლება ჰქონდეთ კვლევის ერთი და იგივე მეთოდი. თუ ბუნების მოვლენები მოითხოვენ სუბიექტური მონენტის გამორიცხვას, საზოგადოებრივ მოვლენებში, პირიქით, სუბიექტის ჩარევის გარეშე არაფრის ახსნა არ შეიძლება. „თუ ბუნების მოვლენების მსგელობა არაა დამოკიდებული პიროვნებისაგან, ისტორიის რეალურ შემოქმედს მხოლოდ პიროვნება წარმოადგენს“<sup>2</sup> —

1. Новое Обозрение, 1893, № 3105.

2 იქვე.

ასეთია ბარსევის აზრით ნ. მიხაილოვსკის ისტორიულ კონცეფციის დედააზრი.

სავეებით სამართლიანად შენიშნავს ბარსევი, რომ მიუხედავად აზრთა უმნიშვნელო სხვაობისა, ამავე თვალსაზრისს იზიარებენ: იუჯაკოვი, ლესევიჩი და კარეევი. ამიტომ ისინი სოციოლოგიაში იმ სუბიექტური სკოლის წარმომადგენლები არიან, რომელსაც პ. ლავროვი და ნ. მიხაილოვსკი მეთაურობენ. ემყარება რა ნ. კარეევს, ბარსევი თვლის, რომ პოზიტივისტებთან საერთო ნიადაგის მიუხედავად, ნ. მიხაილოვსკი ორიგინალური მოაზროვნეა; ბარსევი დიდად აფასებს მიხაილოვსკის თვალსაზრისს პროგრესის შესახებ და ორგანული თეორიის მის კრიტიკას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პირველ შემთხვევაში მიხაილოვსკი ამართლებდა თემს და პიროვნებას თემში, ხოლო მეორე შემთხვევაში საზოგადოებრივ მოვლენების ახსნის სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს.

არსებითად ამავე საკითხებითაა შემოფარგლული ვ. ლუნკევიჩის დამოკიდებულება რუსეთის სუბიექტურ იდეალიზმთან. ლუნკევიჩს, როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებით ნ. მიხაილოვსკი და მარქსიზმის წინააღმდეგ მისი ბრძოლა აინტერესებდა.

ლუნკევიჩი ეხებოდა რა რუსული სუბიექტური სოციოლოგიის დამოკიდებულებას უტოპისტებთან და მარქსისტებთან, უტოპისტებს მტრ პატივსაცემდა, რადგამ მათთან „პიროვნება აკეთებს ისტორიას“, მაშინ როდესაც მარქსისტებთან ყველაფერი „ეკონომიურ ევოლუციაზე“ დაყვანილი და „ინტელიგენციის შეგნებულ მოღვაწეობას არ შეუძლიან ამ ევოლუციის ხასიათის შეცვლა“<sup>1</sup>. აქედან გასაგებია ვ. ლუნკევიჩის კონცეპცია და მისი დამოკიდებულება როგორც მარქსიზმთან, ისე მიხაილოვსკისთან. იგი მარქსიზმის ინტერპრეტაციაში მთლიანად მიყვება მიხაილოვსკის და მასთან ერთად იმეორებს, რომ მარქსმა მხოლოდ გენიალური აზრი წამოისროლა, მაგრამ მას არაერთარი თავისი ფილოსოფიური თეორია არ შეუქმნია. ნ. მიხაილოვსკისთან ერთად, ლუნკევიჩი დაეჭვებულია ეკონომიური მოძღვრების საერთო სისწორეში და განსაკუთრებით კი მის სისწორეში არაევროპის ქვეყნების მიმართ, კერძოდ, რუსეთის მიმართ. მათი აზრით, რუსეთი შეიძლება არ გაყვეს მარქსის მიერ ნაჩვენებ გზას. საქმე იმაშია, რომ მიხაილოვსკის და, აგრეთვე, ლუნკევიჩის აზრით, მარქსის მოძღვრება ჰეგელის ტრიადაზეა აშენებული, ეს კი ეჭვს ბადებს ამ თეორიის წინასწარმეტყველებათა სისწორეში. გარდა ჰეგელისა, სამწევრიანი სქემის შექმნის არა ერთი სხვა ცდა ყოფილა (კონტი, ლუბილანი, სპენსერი), წერს

<sup>1</sup> Новое Обозрение, 1894, № 3521.

ლუნკევიჩი, ამიტომ, თუ ამ უკანასკნელთა მიმართ შეიძლება ექვემდებარება წარმოშობა, ამისაგან დაზღვეული არც ჰეგელის ტრიადაა, მით უმეტეს, სინთეზისი აქ პროცესის დასასრული კი არაა, არამედ ახალი თეზისის დასაწყისია.

ნ. კარევეთან, ნ. მიხაილოვსკისთან და სხვებთან ერთად, ვ. ლუნკევიჩი ჰიპოთეზად აცხადებს თვით ისტორიულ მატერიალიზმს. იგი მარქსს უსაყვედურებს, რომ გარდა ეკონომიურისა, იგი ყურადღების გარეშე ტოვებს ყველა სხვა სახის ბრძოლას: ქრისტიანობისა, — წარმართობასთან, კათოლიკობისა — პროტესტანტობასთან და ა. შ. სულიერ მხარეს აცხადებს ეკონომიურით განსაზღვრულად, უარყოფს პიროვნების აქტიურ როლს და ა. შ. ლუნკევიჩის აზრით, მართებულად წერდა კარევეი, რომ ადამიანი შედგება არა მარტო სხეულისაგან, არამედ სულისაგანაც და უფრო მეტად ინდივიდის ეს სულიერი მხარეა ისტორიის შემოქმედი. გარდა ამისა, მარქსიზმი ყურადღების გარეშე ტოვებს პოლიტიკური, რელიგიური, ინტელექტუალური და სხვა ფაქტორების გავლენას ეკონომიურზე, ისევე, როგორც მათ გავლენას ერთმანეთზე. იუჟაკოვთან ერთად, ერთად ერთ სწორ გზაზე მდგომად ლუნკევიჩს „ე თ ი კ უ რ ს ო ც ი ო ლ ო გ ი უ რ ი ს კ ო ლ ა“ მიაჩნია, რომლის თანახმადაც, საზოგადოებრივი ცხოვრება საზოგადოებისა და ინდივიდის ურთიერთმოქმედებით იქმნება. ამ სკოლის (მიხაილოვსკი, კარევეი, ლესევიჩი, იუჟაკოვი) წევრთა მტკიცებით, „ცხოვრების ყველა ელემენტი ერთნაირად მნიშვნელოვანია და აუცილებელი, ყველა მათგანს გარკვეული გავლენა აქვს საზოგადოებაზე, უფრო სწორად რომ ვთქვათ ამ საზოგადოების შემადგენელ ცალკეულ პიროვნებაზე, მაგრამ სამაგიეროდ აგრეთვე ცოცხალი, ე. ი. მოქმედი მოაზროვნე და მგრძნობიარე პიროვნებასაც თავის მხრივ უნარი აქვს მძლავრი ზემოქმედება მოახდინოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა ელემენტებზე — ეკონომიურზე, პოლიტიკურზე და ზნეობრივზე“<sup>1</sup>.

ყოველივე ამის მიუხედავად ლუნკევიჩი გრძნობს, რომ მარქსიზმი უფრო სწრაფად ვრცელდება, ვიდრე „ეთიკურ სოციოლოგიურ სკოლის“ თეორია. ამის მიზეზს კი იგი იმაში ხედავს, რომ მისი წარმოდგენით, მარქსიზმი მარტივი თეორიაა, იგი გამზადებულ რეცეპტებს აძლევს აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოყვარულთ და აღუწერს გონებას, ინტერესს უკარგავს მას ისეთი ღრმა პრობლემის ძიებისადმი, როგორცაა იდეა, ნებისყოფა, მატერია, სული შეუცნობელი და სხვ.

ვ. ლუნკევიჩი ვრცლად განიხილავს ნ. მიხაილოვსკის შეხედულებებს პროგრისის „ამირისა“ და „ბრბოს“ შესახებ. აქაც ის არსებით-

თად იზიარებს მიხაილოვსკის თვალსაზრისს. მას მართებულად მიაჩნია აზრი იმის შესახებ, რომ თუ შრომის განაწილება ბიოლოგიურ ორგანიზმში ახდენს მის სრულყოფას, სოციალური შრომის დანაწილება ინდივიდებს შორის არამც თუ ხელს არ უწყობს სოციალური ორგანიზმის სრულყოფას, არამედ აქუცმაცებს და ამახინჯებს მას. რაც შეეხება მიხაილოვსკის თვალსაზრისს „გმირისა“ და „ბრბოს“ შესახებ, ვ. ლუნკევიჩი გადმოსცემს რა დაწერილებით მიხაილოვსკის შეხედულებებს, ფიქრობს, რომ მიხაილოვსკი სწორ ახსნას აძლევს ისტორიულ მოძრაობას და სწორად განსაზღვრავს მასში როგორც გმირის, ისე „ბრბოს“ როლს.

ასეთია ვ. ლუნკევიჩის წერილების საერთო ხასიათი. ბუნებრივია, აქ იმდენად თვითონ ვ. ლუნკევიჩის მსოფლმხედველობის თავისებურების გარკვევასთან არა გვაქვს საქმე, რამდენადაც მის მიერ იმ სუბიექტურ-იდეალისტური შეხედულებების პროპაგანდასთან, რომლებიც ასე გავრცელებული იყო რუსეთში. ჩვენც ამ კუთხით გვაინტერესებდა ვ. ლუნკევიჩი და მხოლოდ ამ მხრივ შევეხეთ მას. ამიტომ მის სხვა წერილებს სამოციან წლების მოძრაობისა და იმ მიზეზების შესახებ, რომელთაც გზა გაუკაფეს რუსეთში პოზიტივიზმს, ტენის ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ შეხედულებებს და სხვა, აქ აღარ შევეხებით, მათ ჩვენთვის საინტერესო საკითხისათვის პირდაპირი მნიშვნელობა არა აქვთ.

ფილოსოფიური იდეების პროპაგანდას ეწევიან აგრეთვე სტარცევი, დინგელშტედტი და სხვები. მაგრამ ესენი, მოღვაწეობენ რა „Кавказ“-ში, უფრო კონსერვატულ ბანაკს შეადგენენ, ვიდრე „Новое Обозрение“-ში თავმოყრილი იდეალისტები. მართალია აქაც აქვს ადგილი მისტიკური იდეების პროპაგანდას, ო. კაზანჩუნის მიერ ენერჯისა და მატერიის მარადისობის საფუძველზე სულის უკვდავების თავისებურ მტკიცებას და ა. შ. მაგრამ მასში მაინც რამდენადმე თავისი თანამედროვე სული ტრიალებს, იდეალიზმის პროპაგანდასთან ერთად ადგილი აქვს მის კრიტიკასაც. ამ მხრივ საინტერესოა ივ. ივანოვიჩის მიერ ლ. ტოლსტოის მისტიკური ზნეობრივი იდეებისა და რუსული სუბიექტური სოციოლოგიის კრიტიკა.

„Кавказ“-ი კონსერვატიული ორგანოა. აქ უფრო მისტიკურ-იდეალისტური თვალსაზრისია დამკვიდრებული. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ვ. სოლოვიოვის ზნეობრივ ფილოსოფიის პროპაგანდას, თუმცა არც თანამედროვე პოზიტივიზმის იდეებია უარყოფილი. „მშრალი, უსიცოცხლო, შემოქმედებით ძალას მოკლებული მატერიალიზმით გატაცების ხანა სჩანს დავიწყებას ეძლევა — წერს გრ. სტარცევი. ადა-

მიანის მაძიებელ და თავისუფალ სულს აღარ სურს შეურიგდეს იმ საცოდავ როლს, რომელიც მას მატერიალიზმმა მიუსაჯა და შორს არაა დრო, როდესაც მატერიალიზმის გზები სამუდამოდ იქნება უკუ-გდებული<sup>1</sup>. ადამიანს აღარ შეუძლია დაკმაყოფილდეს მარტოდენ შეხებადი და გრძობადი სინამდვილით. „მას სჭირდება აგრეთვე თვითონ მის მიერ შექმნილი სამყარო, სჭირდება შემოქმედება, რომლის გარეშე ადამიანს არსებობა არ შეუძლიან“<sup>2</sup>. მატერიალიზმს საქმე აქვს მარტო კერძობთან და მას არ შეუძლიან და არცა სურს შექმნას მთელი სამყაროს შესახებ მთლიანი წარმოდგენა. ამიტომ, მატერიალიზმის წინააღმდეგ სასტიკ ბრძოლას აწარმოებს შემოქმედებითი ფილოსოფია. იგი არ უგულუბელყოფს ემპირიზმს, კიდევაც ემყარება მას, მაგრამ მისი მიზანია შეიქრეს იდეალების სფეროში. სტარცევის აზრით, ეს გზა პოზიტივიზმის გზაა, რომელიც დაიწყეს კონტმა და სპენსერმა, ხოლო განავითარეს ერთი მხრივ ტენმა, რიბომ და სხვებმა, ხოლო მეორე მხრივ ფულიემ, გიუიომ და ტარდმა.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ შემოქმედებაში აქ იგულისხმება სამყაროს ისეთი სუბიექტურ-იდეალისტური წარმოდგენა, როგორც იგი ვ. ლესევიჩმა წარმოადგინა, გასაგები იქნება, რომ სტარცევი XIX საუკუნის დასასრულის პოზიტივისტების ნიადაგზე დგას, რომელთათვისაც სამყარო სხვა არაფერია თუ არა სუბიექტის წარმოდგენა, მისი შემოქმედება. სტარცევის ეს თვალსაზრისი საეხებით ბუნებრივია, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, პოზიტივიზმის ასეთი გაგება ფართოდ იყო წარმოდგენილი როგორც „Новое Обозрение“-ში ისე „Кавказ“-ში. ამას ადასტურებს თუნდაც ის დიდი ყურადღება, რომელიც ორივე გაზეთმა გამოიჩინა ვ. ლესევიჩის ლექციებისადმი, მოათავსა რა თავის ფურცლებზე ამ ლექციების ვრცელი მიმომხილველი. „Новое Обозрение“-ს მიმომხილველი წერს, რომ ლესევიჩმა მიუთითა კონტის პოზიტივიზმის იმ ნაკლზე, რომ „მას არა აქვს შემეცნების თეორია და არ შეუძლიან აჩვენოს ჩვენი შემეცნებითი უნარის საზღვრები და ელემენტები, თავი დააღწიოს მეტაფიზიკას<sup>3</sup>. ლესევიჩის დამსახურებას იმაში ხედავს მიმომხილველი, რომ მან, ავენარიუსთან, პაულსენთან და სხვებთან ერთად, კონტის ფილოსოფიას ამ ნაკლის დაძლევისა და პოზიტივიზმის ახალ საფეხურზე აყვანას მოკიდა ხელი.

1. «Кавказ», 1893, № 274.

2 იქვე.

3 Новое Обозрение, 1897, № 4770.

სულ სხვანაირი შეფასება მისცა ვ. ლესევიჩის ლექციებს „Кавказ“-მა<sup>1</sup>. მისი მტკიცებით, ვ. ლესევიჩის მიერ განვითარებული აზრები ახალს არაფერს შეიცავს. მისი დებულება „ინდივიდისა და გარემოს“ შესახებ ძველისძველი დებულებაა, — წერს სლავინსკი, — რომელიც ჯერ კიდევ ფიხტეს ჰქონდა წამოყენებული, ხოლო სპენსერისათვის იგი გამოსავალს წარმოადგენდა. უმართებულოდაა აღიარებული ლესევიჩის მტკიცება იმის შესახებ, თითქოს ახალი პოზიტივიზმი მოიცავს მთელ სამყაროს, ხოლო, რაც მთავარია, ექვევება დაყენებული მისი შემეცნების თეორია. იგი ვერ აჩვენებს ვერც ცოდნის წარმოშობას და ვერც ცოდნის ჰუმარაიტების კრიტერიუმს, — დაასკვნის სლავინსკი.

ასეთია თბილისის რუსული პრესის შინაარსი, რომელიც, როგორც ვნახეთ, დიდ მუშაობას ეწეოდა რუსული იდეალისტური ფილოსოფიის პროპაგანდისათვის. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ამ პროპაგანდას საკმაოდ ნოყიერი ნიადაგი ჰქონდა საქართველოში, სადაც მწერალთა მთელი ჯგუფი: ა. ჯორჯაძე, ვ. ჩერქეზიშვილი და სხვები სწორედ იმ გზით მიდიოდნენ, რომლითაც წავიდნენ მათი რუსი და დასავლეთელი თანამოაზრეები. მაგრამ რუსულ სუბიექტურ იდეალიზმს საქართველოში მარტო თანამოაზრეები კი არ ყავდა, არამედ საკმაოდ სერიოზული კრიტიკოსებიც. ამ მხრივ, ზემოთ ერთ მომენტზე მივუთითეთ. მაგრამ გარდა ქართველი სოციალ-დემოკრატებისა, მათ აკრიტიკებდნენ ქართული აზროვნების არამარქსისტული ფრთის წარმომადგენლებიც.

ჩვენ წინა თავში მივუთითეთ გ. ლასხიშვილის (ლალი) მიერ რუსული ხალხოსნობის საინტერესო კრიტიკის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ გ. ლასხიშვილი თვითონაც ლიბერალ-ხალხოსანია, იგი მრავალ სწორ და საინტერესო შენიშვნას აკეთებს რუსი ლიბერალ-ხალხოსნების: ნ. მიხაილოვსკის, ნ. კარეევის, იუჟაკოვის და სხვათა თეორიულ სიყალბეთა შესახებ.

გ. ლასხიშვილმა მართებულად მიუთითა, რომ რუსი ლიბერალ-ხალხოსნების სურვილის წინააღმდეგ კაპიტალიზმმა რუსეთში გაიმარჯვა და იგივე გარდაქმნა მოახდინა აქ ეკონომიკასა და კლასობრივ სტრუქტურაში, როგორც დასავლეთში. ახალმა ეკონომიურმა სტრუქტურამ გარდატეხა მოახდინა ინტელიგენციის შეხედულებებშიაც. ხალხოსნების შეხედულებებს მიცა უტოპიური ხასიათი, ხოლო ე. წ. „ეკონომიური მატერიალისტების“ თვალსაზრისი კი ცხოვრებამ გაამართლა.

<sup>1</sup> «Кавказ», 1897, № 336.



ამრიგად, ახალმა ეკონომიურ-კლასობრივმა საფუძველმა ახლებური ხასიათი მისცა ინტელიგენციის მსოფლმხედველობას. მან დაამარცხა ინტელიგენციის უტოპიური შეხედულებანი არტელსა და თემზე, მისი სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი პროგრესზე, კრიტიკულად მოაზროვნე პიროვნებაზე და ა. შ. მაგრამ გაამართლა „ეკონომიური მატერიალისტების“ აზრი ეკონომიური ფაქტორის როლის შესახებ.

წინააღმდეგ იდეალისტებისა, მატერიალისტებმა მნიშვნელოვნად შეზღუდეს იდეოლოგიური ფაქტორისა და პიროვნების როლი ისტორიაში, მაგრამ ეს იყო უბრალოდ ერთგვარი და დროებითი რეაქცია ხალხოსნების უტოპიზმზე. ამავე მიზეზით იყო გამოწვეული ეკონომიური მატერიალისტების გულგრილი დამოკიდებულება გლეხობისადმი. მაშინ როცა ხალხოსნები თავიანთი იდეალის საფუძველს გლეხში და სასოფლო თემში ხედავდნენ, მარქსისტებმა მთავარი ყურადღება სამრეწველო პროლეტარიატს მიაქციეს. მაგრამ ყველაფერი ეს დროებითი ხასიათისა იყო, წერს გ. ლასხიშვილი. მარქსისტები სათანადო ადგილს უთმობენ ისტორიაში როგორც იდეოლოგიურ მხარეს, ისე პიროვნებასა და გლეხობას, რაც ისტორიული მატერიალიზმის გამარჯვების მომასწავებელია.

როგორც ვხედავთ, გ. ლასხიშვილი თითქმის ყველა ძირითად დებულებაში დაუპირისპირდა ნ. მიხაილოვსკის, თუმცა როგორც აღვნიშნეთ, ის თვითონაც სუბიექტივისტია სოციოლოგიაში.

საინტერესოა ი. გომართელის გამოსვლა „Новое Обозрение-ში“. მართალია იგი ქართველ სოციალ-დემოკრატებთან ერთად აქტიურ თანამშრომლობას ეწეოდა „კვალში“, მაგრამ ეტყობა, „Новое Обозрение-ში“ მან ინტელიგენციის როლის შესახებ სპეციალურად მიხაილოვსკის წინააღმდეგ გაილაშქრა<sup>1</sup>.

ი. გომართელი ინტელიგენციის როლის გაგებაში ორ უკიდურეს თვალსაზრისს აღნიშნავს: ამ როლის მეტისმეტ განდიდებას, ანდა მის ასევე მეტისმეტ დამცირებას. ი. გომართელის აზრით, ინტელიგენციის როლის მართებული გარკვევა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ სათანადოდაა შესწავლილი ის ცხოვრება, ის საზოგადოებრივი და კლასობრივი სტრუქტურა, რომელშიაც ინტელიგენციას უხდება მოღვაწეობა. არ არსებობს ინტელიგენცია საზოგადოდ. ინტელიგენციაში ყოველთვის ასახვას პოულობს ცხოვრების მრავალმხრიობა, მისი ეკონომიური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი. „ინტელიგენცია აღმოცენდება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველ-

1. «Новое Обозрение», 1901, № 5767.

ზე. — წერს ი. გომართელი. საზოგადოებრივი ურთიერთობანი განსაზღვრავენ გარკვეული საზოგადოების სოციალურ აღნაგობას, სოციალური აღნაგობა კი წარმოადგენს ყოველგვარი ინტელიგენციის რეალურ ბაზისს. ინტელიგენცია რასაკვირველია გონებრივი ძალაა, მაგრამ მისთვის ხომ უცხო არაა ცხოვრების იდეალები და მისწრაფებანი, ხოლო ეს უკანასკნელები კი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ თვითონ საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებითაა განპირობებული“<sup>1</sup>. აი ამ პირობებზეა, გომართელის აზრით, დამოკიდებული ინტელიგენციის როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აქედან, ცხადია, დასძენს იგი, რომ არ შეიძლება ლაპარაკი მის კრიტიკულ აზროვნების უნარზე, როგორც მიხაილოვსკისებურ თვითკმარ ფაქტორზე, როგორც ბრბოს მამოძრავებელ ძალაზე.

საინტერესოა აგრეთვე „პროგრესის“ მიხაილოვსკისებური გაგების კრიტიკა ქართული იდეალისტური სკოლის წარმომადგენლების მიერ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ნ. მიხაილოვსკი პროგრესს განსაზღვრავდა, როგორც მისწრაფებას შრომის მაქსიმალურ განაწილებისაკენ ბიოლოგიურ ორგანიზმში და მინიმალურ განაწილებისაკენ ადამიანთა შორის. აღვნიშნეთ ისიც, რომ პროგრესის ასეთი გაგება ნ. მიხაილოვსკის სქირდებოდა იმისათვის, რათა გაემიჯნა ბიოლოგიური და სოციალური სფეროები, გაემართლებინა სუბიექტური მეთოდი, დაეცვა თემი და ინდივიდის ის მდგომარეობა, რომელიც მას თემში ეკავა.

პროგრესის ასეთი გაგება სასტიკად იქნა გაკრიტიკებული „ცნობის ფურცელში“. ნ. მიხაილოვსკიმ, ნათქვამია „ცნობის ფურცელში“, თავი ვერ დააღწია სპენსერის ორგანულ თეორიას და წარმოიდგინა თითქოს ბიოლოგიური დიფერენციაცია და სოციალური დიფერენციაცია ერთი და იგივე იყოს. თუ ორგანიზმში უჭრედს არა აქვს თვით არსებობა და ჩაყლაპულია მთელის მიერ, „სოციალური დიფერენციაცია არამც თუ არ აქრობს პიროვნების ინდივიდუალობას, არამედ კიდევაც ავითარებს და აფართოებს ამ უკანასკნელს“<sup>2</sup>.

თანამედროვე საზოგადოების დამახასიათებელი თავისებურება ის არის, რომ სოციალური დიფერენციაციის, საზოგადოებრივი შრომის განაწილების გვერდით და მასთან ერთად, მიმდინარეობს პიროვნების ინდივიდუალური განვითარება. შრომის განაწილების შედეგად ნაწილდება და წვრილმანდება მხოლოდ საქმე, მაგრამ სრულებითაც არა პიროვნება. პირიქით, სოციალური დიფერენციაცია იწვევს საზოგადოების, ადამიანთა ურთიერთობის გაართულებას, ერთმანეთს შორის მათ

<sup>1</sup> «Новое Обозрение», 1901, № 5766.

<sup>2</sup> «ცნობის ფურცელი», 1902, № 1777.

შრავალმხრივ დაკავშირებასა და დაახლოებას. ხოლო ეს უკანასკნელი კი ავითარებს პიროვნებასაც. „ამგვარ გაერთიანებულ ატმოსფეროში თანდათან ცალკეედება ის, რასაც ჩვენ თავისებურებას ანუ ინდივიდუალობას ვეძახით. ყველა უახლოვდება ერთი მეორეს, მაგრამ ამასთანავე სხვადასხვაგვარიან ერთიმეორისაგან. ეს არის მათი საყვარელი თავისებურება, ეს არის მათი ძვირფასი ინდივიდუალობა. რამდენად ყველა უახლოვდება ერთიმეორეს, იმდენად ვითარდება მათი პიროვნება, ხოლო რამდენად ვითარდება მათი პიროვნება იმდენად იშლება და იფურჩქნება მათი თავისებური ინდივიდუალობა“<sup>1</sup>.

ასეთი თვალსაზრისი უარყოფს მიხაილოვსკის აზრს ბიოლოგიური და სოციალური დიფერენციაციის დაპირისპირებულობის შესახებ. სოციალური პროგრესი, ბრძოლა ინდივიდუალობისათვის, პიროვნების თავისუფლებისათვის კი არ გამოირიცხავს, არამედ გულისხმობს საზოგადოებაში შრომის დანაწილების ზრდას. თემში კი არ პოულობს ინდივიდი თავისუფლებას და ყოველმხრივ განვითარებას, არამედ მხოლოდ განვითარებული საზოგადოება უზრუნველყოფს მის თავისუფლებასაც და განვითარებასაც. ასეთია დასკვნა ავტორისა, თუმცა ცხადია ის, მიხაილოვსკის მსგავსად, სრულებითაც არ უარყოფს ინდივიდის, პიროვნების დიდ როლს საზოგადოების განვითარებაში.

ასეთია ის ფილოსოფიური იდეები, რომლებიც ასე თუ ისე ისახებოდნენ და ზემოქმედებას ახდენდნენ ქართულ აზროვნების იდეალისტურ ნაკადზე. როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენდა დასავლეთისა და რუსეთის დასახელებულ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობის გამოკვლევა. ჩვენი მიზანი უფრო ვიწრო და გარკვეული იყო: აღგვენიშნა ის ძირითადი ტენდენცია, რომელიც კონტიდან და სპენსერიდან დაწყებული პოზიტივიზმმა მიიღო დასავლეთში, აისახა რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში და დასავლეთისა და რუსეთის ეს მოძრაობა ისახებოდა აგრეთვე ქართულ აზროვნებაში.

განვითარების იმ საერთო ტენდენციასაც, რომელიც პოზიტივიზმმა განიცადა დასავლეთში, ჩვენ ასევე გარკვეული კუთხით შევეხეთ, იმ კუთხით, რომლითაც იგი ყურადღებას იქცევდა ქართული აზროვნების მიერ. ამიტომ, ბუნებრივია, ჩვენ მხოლოდ იმ მოაზროვნეებს შევეხეთ, რომელთა ნაწერები მეტ გავრცელებას პოულობდნენ საქართველოში. ჩვენ ყურადღება უმთავრესად დასავლეთის და რუსეთის შესაბამის იდეურ მოძრაობაზე შევაჩერეთ. რაც შეეხება იმას, თუ ეს მოძრაობა კონკრეტულად როგორ აისახა ქართულ აზროვნებაში, ამის შესახებ ჩვენ მხოლოდ გაკვრით გვექონდა მსჯელობა. მართა-

1 „ცნობის ფურცელი“, 1902, № 1778.

ლია, მასთან ერთად ქართული აზროვნების მიმართების საერთო ხასიათიცაა აღნიშნული, მაგრამ კონკრეტულად ამ საკითხის გარკვევა ცალკე გამოკვლევის საგანია.

საკითხი ქართულ-დასავლური და ქართულ-რუსული ფილოსოფიური ურთიერთობის შესახებ იმ კუთხითაა ჩვენ მიერ დასმული, რომ უფრო ნათელი გახდეს ცხრაასიანი წლების ქართულ სუბიექტური იდეალიზმის ხასიათი, მისი კავშირი ამ პერიოდის სუბიექტური იდეალიზმის საერთო პრობლემებთან და ამ პრობლემების რეაქციული ხასიათი. ჩვენი აზრით, საკითხის ასეთი დაყენება ბევრ სინათლეს შეიტანს ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის, ი. ფანცხავას და სხვების მსოფლმხედველობაში და გასაგებს გახდის იმასაც, რომ ქართული აზროვნების ეს მიმდინარეობა უბრალო გამოძახილი კი არა, არამედ XIX საუკუნის დასასრულს ფილოსოფიაში აღორძინებული და ფართოდ გავრცელებული სუბიექტური იდეალიზმის თვითმყოფი შემადგენელი ნაწილი იყო.

---

# ანგნიმარქსისგული მეფაუიზიკური თეორიები და ბრძოლა მარქსისგული დიალექტიკისათვის საქართველოში

## I. ა. ჯორჯაძის მეფაუიზიკური შეხედულებების კრიტიკა

### 1. საკითხის მნიშვნელობისათვის

მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ორი საპირისპირო ტენდენციის მატარებელია: მასში ფართოდ შემოიქრა სამყაროს ახსნისა და გაგების მარქსისტული დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისი, რომელსაც იმთავითვე დაუპირისპირდა იდეალიზმი და მეტაფიზიკა. ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება ამ საპირისპირო მსოფლმხედველობათა ბრძოლაში მიმდინარეობდა. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა აუცილებლობით მოითხოვს იმ მიმდინარეობათა გარკვევასა და შესწავლას, რომელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ვითარდებოდა იგი.

მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულის საქართველოში იდეალიზმის სხვადასხვა ელფერსა ვხვდებით, მაგრამ ყველაზე გავრცელებული იყო პოზიტივიზმისა და ნეოკანტიანიზმის ტიპის სუბიექტური იდეალიზმი. საქართველოში ამ მიმართულებას საფუძველი ჩაეყარა მეცხრამეტე საუკუნის სამოცდაათიან წლებში. იგი უმთავრესად დასავლეთის პოზიტივიზმის გავლენით წარმოიშვა როგორც სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიური მიმდინარეობა. მან ფართო გავრცელება ჰპოვა იმ თაობაში, რომელიც ხალხოსნურ მოძრაობას დაუკავშირდა. პოზიტივისტური სოციოლოგია როგორც რუსეთის ისე საქართველოს ხალხოსნებმა შეისისხლბორცეს და განსაკუთრებით ოთხმოციანი წლებიდან მასზე დააფუძნეს თავიანთი მსოფლმხედველობა.

დასავლეთის მაღალი სამრეწველო განვითარების ქვეყნებში პოზიტივიზმი, რომელიც გაბატონებული კლასის, ბურჟუაზიისა და მასთან კომპრომისში მყოფი სამიწათმოქმედო არისტოკრატის ინტერესებს გამოხატავდა, წარმოიშვა როგორც რეაქცია მატერიალიზმისა და დიალექტიკის მიმართ. მაგრამ იმ ქვეყნებში, რომლებიც შედარებით გვიან გამოვიდნენ განვითარების გზაზე, ვიდრე მათი სამრეწველო აღმავლობა დაიწყებოდა, პოზიტივიზმმა უარყოფითთან ერთად გარკვეული დადებითი როლი ითამაშა<sup>1</sup>. პოზიტივიზმის დადებითი მხარე იმაში მდგომარეობდა, რომ მან ევოლუციონიზმზე დამყარებით, შეისისხლხორცა პროგრესის, განვითარების იდეა. სხვა ამბავია, რომ განვითარების მისი თვალსაზრისი მექანიკური და მეტაფიზიკური იყო. მაგრამ იმ ქვეყნებში, სადაც ცხოვრება და აზროვნება შებოროტი იყო, მნიშვნელობა ჰქონდა არა იმდენად შინაარსს, რამდენადაც თუნდაც მხოლოდ თვით იდეას განვითარების შესახებ. ამ მხრივ გარეგნულად პოზიტივიზმს, განსაკუთრებით კი პოზიტივისტურ სოციოლოგიას მიმზიდველი ელფერი ჰქონდა. სწორედ ამის შედეგი იყო მისი სწრაფი გავრცელება რიგ ქვეყნებში, მათ შორის რუსეთსა და საქართველოში. პოზიტივისტური სოციოლოგიის მიერ წამოყენებული განვითარების იდეა, საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების კანონზომიერების აღიარება და სხვა, სამოცდაათიან წლების საქართველოში გამოყენებული იქნა ცხოვრების ნახევრად ბატონყმური და მემამულური არტახებისა და ჯერ კიდევ მძლავრად გავრცელებული კონსერვატიულ-მეტაფიზიკური აზროვნების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მეცხრამეტე საუკუნის 70-იანი წლებიდან დაწყებული, ის ქართველი მოაზრე ინტელიგენცია (გრ. თანხან მოურავი, ნ. ინაშვილი, სტ. ჭრელაშვილი, ნ. ხიზანიშვილი, გ. მაიაშვილი, ი. ჯაბადარი და სხვები), რომელიც ხალხოსნურმა მოძრაობამ გაიტაცა, მთელი ენერჯით იბრძოდა კონსერვატივიზმის წინააღმდეგ როგორც ცხოვრებაში ისე აზროვნებაში. ამ ინტელიგენციამ რუსეთის ხალხოსნობასთან ერთად ყურადღება მიაქცია დასავლეთში მაშინ ფართოდ გავრცელებულ პოზიტივისტურ სოციოლოგიას (კონტი, პ. სპენსერი, ბოკლი, ჯ. სტ. მილი; დრეპერი და სხვ.) რომელიც მათ გაიგეს, როგორც პროგრესის იდეის დამცველი და კონსერვატივიზმის წინააღმდეგ მიმართული მოძღვრება.

პოზიტივისტური სოციოლოგია სხვა მხრივაც იზიდავდა ქართველ მოაზროვნეებს. გაბატონებული კონსერვატიულ-იდეალისტური მიმართულება უარყოფდა რა განვითარების თვალსაზრისს, ქვეყნის არსებო-

1. История философии, т. III, 1959, стр. 438; И. С. Нарский, Очерки по истории позитивизма, 1960, стр. 87.

ზის საფუძველს გარეგან, არაბუნებრივ ძალაში ხედავდა. ამ მიმდინარეობის თანახმად, დაბოლოებულ სამყაროს დაუბოლოებელი შემოქმედი ყავს, რომლის შემოქმედებითი უნარი ისევე მარადიულია როგორც მისი არსებობა: ამიტომ, ყოველივე აწმყო თუ მომავალი ხდომილება განიხილებოდა, როგორც უზენაესის ნებით წინასწარ განსაზღვრული მოვლენა.

პოზიტივისტურმა სოციოლოგიამ (ბოკლი და სხვ.) ექვეყემ დააყენა ნებისყოფის თავისუფლებასთან გადაკვანძული ამგვარი უკიდურესი ფატალიზმი. მან (სპენსერი, მილი და სხვ.) მოვლენათა განმსაზღვრელ მომენტს ადამიანში დაუწყო ძებნა. ადამიანთა გონებრივი, ზნეობრივი სრულყოფა, საზოგადოებაში საერთო წონასწორობისაკენ მისწრაფება და სხვა ამგვარი მომენტი იქნა მიჩნეული საზოგადოებრივი პროგრესის მამოძრავებელ ძალად. ცხადია, ყოველივე ეს სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიის ამოსავალი მომენტი იყო, მაგრამ კონსერვატულ-იდეალისტურ მიმდინარეობასთან შედარებით, რომელიც ფატალიზმსა და მეტაფიზიკურ-რაციონალიზმს ემყარებოდა, ამ მომენტების აღიარებას გარკვეული დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს დადებითი თუნდაც იმაში მდგომარეობდა, რომ ამიერიდან მთავარი ყურადღება ექცეოდა ადამიანის, საზოგადოების განვითარებას. ამას კი აზროვნება მჭიდროდ მიჰყავდა იმის აღიარებასთან, რომ საზოგადოება არაა რალაც ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ მოვლენათა ჯამი. საზოგადოებას განვითარება, წინსვლა ახასიათებს, მას განვითარების თავისი კანონები აქვს, რომელთა შესწავლა სპეციალური მეცნიერების — სოციოლოგიის ამოცანაა. 70 — 80-იანი წლების ქართველმა ხალხოსნური მოძრაობის წარმომადგენლებმა პოზიტივიზმი სწორედ იმ მხრივ აითვისეს, რომ მასში არსებული გაქვევებული ცხოვრებისა და იდეოლოგიის წინააღმდეგ მიმართული მოძღვრება დაინახეს. მართალია, მათ არ ესმოდათ ცხოვრების განვითარების ნამდვილი შინაარსი, ისტორიის განმსაზღვრელი ძალები, მაგრამ მათ სწამდათ ცხოვრების განვითარება, არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გარდაქმნის აუცილებლობა და პოზიტივისტურ სოციოლოგიაში დაინახეს თავიანთი რწმენის გამმართლებელი და დამადასტურებელი მოძღვრება.

ამით იყო გამოწვეული ის, რომ პოზიტივისტურმა სოციოლოგიამ, მიუხედავად იდეალიზმისა და მეტაფიზიკისა, გარკვეული დადებითი როლი შეასრულა 70 — 80-იან წლების საქართველოში. მაგრამ 80-იანი წლების შემდეგ მდგომარეობა შეიცვალა. საქართველო სამრეწველო განვითარების გზას დაადგა, წარმოიშვა ახალი კლასები: ბურჟუაზია

და პროლეტარიატი, გაჩნდა სამრეწველო განვითარების ქვეყნებისათვის დამახასიათებელი ახალი საზოგადოებრივ-ეკონომიური წინააღმდეგობანი, რომელთა ახსნა ძველ, კერძოდ, ნაროდნიკულ იდეოლოგიას აღარ შეეძლო. ნაროდნიკული იდეოლოგია წერილობრივუაზიულო ბუნებისა იყო და ამიტომ იგი დაუპირისპირდა ახალ მოვლენებს. ამ იდეოლოგიის წარმომადგენლებმა წერილი ბურჟუაზიის დაცვის პოზიციებიდან ბრძოლა გამოუცხადეს კაპიტალიზმს და დაიწყეს დასაბუთება, რომ საქართველო კაპიტალიზმის გზით არ წავიდოდა, რომ სამრეწველო კაპიტალიზმი და მასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობა შრომასა და კაპიტალს შორის, კლასებს შორის, მხოლოდ დასავლეთის ქვეყნებისათვის იყო სპეციფიური. საქართველოს კი შეეძლო თავი დაეღწია მსგავსი მოვლენებისათვის. ამის გარანტიად მათ მიაჩნდათ სამრეწველო და სასოფლო-სამეურნეო ასოციაციები, მწარმოებელი და გამსაღებელი კოოპერატივები. ესენი მიაჩნდა მათ ახალი საზოგადოების იმ უებარ ორგანიზაციულ ფორმად, რომელიც უზრუნველყოფდა საზოგადოების წევრთა შორის ჰარმონიას, საზოგადოების წინსვლას უმაღლესი მიზნისაკენ, სოციალურ წინააღმდეგობათა გარეშე.

90-იანი წლებიდან ქართველი ხალხოსნები ამგვარი იდეების დამცველებად გვევლინებიან. ისინი, ცხოვრების ობიექტური პროცესის წინააღმდეგ, თავიანთ ნება-სურვილებით ფიქრობდნენ არსებულ მოვლენათა მომავალი განვითარების მიმართულების განსაზღვრას, ამავე დროს, მათი რევოლუციური ალტყინებაც საკმაოდ შესუსტდა, არსებულისადმი შეგუების ტენდენცია მათში საკმაოდ გაიზარდა, ცხოვრების რევოლუციური გარდაქმნის იდეა სულ უფრო და უფრო მეტად მიუღებელი შეიქმნა. ისინი აშკარა ლიბერალიზმის გზას დაადგნენ. ამიტომ 90-იანი წლებიდან ქართველ ხალხოსანთა ისტორიაში ლიბერალიზმის ან ლიბერალ-ხალხოსანთა (გ. ლასხიშვილი, ვ. წერეთელი, ა. ნანეიშვილი და სხვ.) მოღვაწეობის ხანაა. ამ უკანასკნელთა ნააზრევში სუბიექტივიზმი (განსაკუთრებით სოციოლოგიაში) საკმაო სიმაღლეს აღწევს. ისინი ამავე დროს სუბიექტივიზმის პოზიციებიდან ზოგიერთ გნოსეოლოგიურ პრობლემასაც ეხებიან. ამდენად, ქართველმა ლიბერალ-ხალხოსნებმა, უშუალოდ მოუმზადეს ნიადაგი იმ უკიდურეს სუბიექტურ იდეალიზმს, რომლის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენდა ა. ჯორჯაძის მოძღვრება და შემოქმედება.

ა. ჯორჯაძის შეხედულებათა წინამორბედ იდეათა განვითარებისათვის დამახასიათებელი იყო არა მარტო სუბიექტივიზმი, არამედ მეტაფიზიკაც. ეს სრულიად ბუნებრივი იყო პოზიტივიზმის გავლენის გამო. პოზიტივიზმი კი, როგორც ვთქვით, მეტაფიზიკურ-იდეალისტუ-



რი მოძღვრება იყო. მეტაფიზიკა უპირველესად ყოვლისა თავს იჩენდა განვითარების გაგებაში.

ცნობილია, რომ პოზიტივიზმის როგორც მიმართულების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა ევოლუციონიზმმა. მაგრამ პოზიტივიზმის მიერ ევოლუციური მოძღვრება ცალმხრივად იქნა ათვისებული. მან ევოლუცია გაიგო როგორც წმინდა რაოდენობრივი პროცესი. ამიტომ, კაცობრიობის მთელი ისტორია წარმოდგენილი იყო, როგორც თანდათანობითი მისწრაფება სრულყოფილობისაკენ, ჰარმონიისაკენ, ნახტომებისა და რევოლუციური ბრძოლების გარეშე.

განვითარების ეს მეტაფიზიკური კონცეფცია მთლიანად აისახა ქართველ ხალხოსანთა მსოფლგაგებაში. ისინი აღიარებდნენ გამოსავალი მეტაფიზიკური საწყისების არსებობას, განვითარება ესმოდათ, როგორც იდეალურ-მეტაფიზიკურ საწყისთა სრულყოფის გარეგანი გამოხატულება. მართალია 70 — 80-იანი წლების რევოლუციური ხალხოსნობა თავისი პრაქტიკული საქმიანობით რევოლუციური გარდაქმნების საპირობებს აღიარებდა, მაგრამ თეორიაში ის ცალმხრივ ევოლუციონიზმს ვერ სცილდებოდა. საყურადღებოა ისიც, რომ სუბიექტივიზმის ზრდის შესაბამისად, ქართველ ხალხოსანთა შეხედულებანი სულ უფრო მეტად იმსკვალებოდა მეტაფიზიკით, როგორც ანტიდიალექტიკურობის, ისე არაფიზიკურ საწყისთა აღიარების თვალსაზრისით. ამიტომ, ა. ჯორჯაძის მეტაფიზიკური მოძღვრება ამ მხრივაც უკვე საფუძვლიანად იყო შემზადებული ქართული სუბიექტურ-იდეალისტური აზროვნების მიერ.

ა. ჯორჯაძის იდეალისტურ-მეტაფიზიკური კონცეფციის ანალიზის დროს კიდევ ერთი გარემოება უნდა მივიღოთ მხედველობაში. სოციალური პრობლემატიკა მისი ნააზრევის მხოლოდ ერთ მხარეს შეადგენს. მეორე და განმსაზღვრელი კი არის ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის პრობლემების გაგება, რომლებსაც მისი ქართველი წინამორბედები ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ. ეს გარემოება გასაგებია, რადგან 70 — 80-იან წლების ხალხოსნები უმთავრესად კონტის, სპენსერის, მილის, ბოკლის, დრეპერის და სხვების გავლენას განიცდიდნენ. ეს გავლენა უმთავრესად სოციოლოგიურ იდეათა ხაზით იყო უფრო ძლიერი, რადგან პოზიტივიზმის ფუძემდებლები მთავარ ყურადღებას სოციალური პროგრესის ახსნას აქცევდნენ. რაც შეეხება ცხრაასიან წლებს, ე. ი. პერიოდს, როცა ა. ჯორჯაძის შეხედულებანი ყალიბდებოდა, ე. წ. „მეორე პოზიტივიზმი“-ს ხანაა. მან, ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის პრობლემები, რომელიც კონტთან განუყოფელი სახით იყო მოცემული, უკიდურესად განავითარა, მოძღვრების ქვა-

კუთხედად აქცია. ამასთან „მეტაფიზიკურის“ უარყოფის საკითხში ის მკვიდრო ურთიერთობაში შევიდა ნეოკანტიანიზმთან, რის შედეგადაც პოზიტივიზმში სუბიექტივიზმმა და მეტაფიზიკამ უკიდურეს საფეხურს მიაღწია.

ნეოკანტიანიზმით „გამდიდრებული“ პოზიტივიზმი ფართოდ გავრცელდა დასავლეთის მეცნიერებაში, გავრცელდა რუსეთში და საქართველოში. ამ მიმართულების თავისებური გამოვლენის კლასიკურ ნიმუშად ა. ჯორჯაძის იდეალისტურ-მეტაფიზიკური მოძღვრება ჩაითვლება. როგორც წინა თავში აღვნიშნეთ, საქართველოში ეს უკიდურესი სუბიექტივიზმი და მეტაფიზიკა გზას იკაფავდა ესთეტიკურ-სოციოლოგიური თეორიების ისეთი წარმომადგენლების სახით, როგორც იყვნენ: ა. ფულიე, ი. ტენი, ე. გიუიო, გ. ტარდი, ფ. ნიცშე, და სხვები.

ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ ა. ფულიეს, ი. ტენის და ე. გიუიოს ესთეტიკურმა თეორიებმა დიდი გამოძახილი ჰპოვა XIX საუკუნის ბოლოს. თავის დროს, მათ ხელოვნების თეორიის მრავალ დადებით მომენტებზე გაამახვილეს ყურადღება. სწორედ ამ გარემოებამ განსაზღვრა მათი გავლენის ზრდა სხვა ქვეყნებში. მაგრამ თუ ხელოვნების თეორიაში ისინი საყურადღებო აზრებს გამოთქვამდნენ, ფილოსოფიაში, კერძოდ, ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ სკივთებზე მსჯელობის დროს ე. წ. „მეორე პოზიტივიზმის“ უკიდურეს სუბიექტურ იდეალისტურ არგუმენტებს ეყრდნობოდნენ. ამიტომ, გასაგებია, რომ ის ვინც გატაცებული იყო ხელოვნების შესახებ მათი თეორიებით, ძალაუვნებურად მათ ფილოსოფიურ გავლენაშიც ექცეოდა. ამ მხრივ მაგალითს ისევ ა. ჯორჯაძე წარმოადგენს, რომელმაც აღნიშნულ მოაზროვნეთა მნიშვნელოვანი გავლენა განიცადა.

ონტოლოგიურისა და გნოსეოლოგიურის პოზიტივისტური ინტერპრეტაცია საფუძვლად დაედვა ა. ჯორჯაძის იდეალისტურ-მეტაფიზიკურ კონცეპციას. ამ გზით, როგორც უკვე ვთქვით, ა. ჯორჯაძისა და მისი თანამოაზრეების შემოქმედებით, პოზიტივიზმის როგორც ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური მიმდინარეობის ისტორიაში ახალი ნაბიჯი გადაიდგა საქართველოში. იდეალისტურ მიმდინარეობებს შორის XIX საუკუნის დასასრულის საქართველოში ყველაზე ძლიერი ეს უკანასკნელი მიმდინარეობა იყო. ამიტომ ბუნებრივია, რომ საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელება და დაცვა XIX საუკუნის დასასრულის პოზიტივიზმის ტიპის სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმდინარეობათა წინააღმდეგობის დაძალებით მიმდინარეობდა.

ამ მხრივ დასავლეთში გარკვეულ თავისებურებას ჰქონდა ადგილი. იქ მარქსიზმი წარმოიშვა დიალექტიკური იდეალიზმისა და მეტაფი-

ზიკური მატერიალიზმის ნაკლოვანებათა დაძლევის გზით. პოზიტივიზმი კი ახლად ფეხადგმული იყო, და მას, როგორც მოწინავე განმათავისუფლებელი იდეების წინააღმდეგ მიმართულ რეაქციას მაინც მისთვის მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობის გაწევა არ შეეძლო. რაც შეეხება რუსეთსა და საქართველოს, აქ მარქსიზმი უმთავრესად ხალხოსნური იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში იკაფავდა გზას. ამ იდეოლოგიის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდა პოზიტივიზმი სოციოლოგიაში და ფილოსოფიაში. ამიტომ მარქსისტულ ფილოსოფიას პოზიტივისტური იდეალიზმის კრიტიკულად დაძლევის გზით შეეძლო გავრცელება და განმტკიცება.

საქართველოში სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელთა შორის ყველაზე პოპულარული არჩილ ჯორჯაძე იყო. როგორც აღვნიშნეთ, მის შემოქმედებაში სუბიექტური იდეალიზმის განვითარებამ საქართველოში თავის სრულყოფას მიაღწია. იდეალიზმის პოზიციებიდან იგი აქტიურ ბრძოლას აწარმოებდა მარქსიზმთან. იგი მარქსისტულ მატერიალიზმს ებრძოდა, როგორც სუბიექტური იდეალისტი. ხოლო როგორც მეტაფიზიკოსი იგი განსაკუთრებული ენერგიით ილაშქრებდა დიალექტიკის, მისი კანონების მეცნიერული ღირებულების წინააღმდეგ. მატერიალისტური დიალექტიკის წინააღმდეგ მის მიერ წამოყენებული არგუმენტები მართალია ყალბ საფუძველზე იყო დამყარებული, მაგრამ გარკვეულ პერიოდში ისინი პოპულარული იყვნენ და ხელს უშლიდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებას საქართველოში.

დასავლეთის პოზიტივისტების მსგავსად, ა. ჯორჯაძე და მისი მიმდევრები დიალექტიკას და მატერიალიზმს მოძველებულად თვლიდნენ. ერთადერთ ჭეშმარიტ ცოდნად თვლიდნენ იმას რაც ცდის ფარგლებს არ სცილდებოდა. ამ მხრივ ისინი მეცნიერების ავტორიტეტსაც იშველიებდნენ, რითაც, როგორც ვთქვით, ეს მიმდინარეობა საკმაოდ ფართო გამოძახილს პოულობდა იმ დროის ინტელიგენციაში. გასაგებია, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში აღნიშნული მიმდინარეობის სახით სერიოზული მოწინააღმდეგე ყავდა საქართველოში. ამიტომ ის უმთავრესად ამ მიმდინარეობის წინააღმდეგ ბრძოლაში იკაფავდა გზას. მარქსიზმის ქართველი წარმომადგენლები (ი. სტალინი, ფ. მახარაძე, ხოლო შემდეგ ა. წულუკიძე) მთავარ დარტყმას სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ წარმართავდნენ.

იმისათვის, რომ ჯეროვნად გაიკვეს მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორია საქართველოში, საჭიროა იმ მიმდინარეობათა გარკვევა და გამოკვლევა, რომელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ვითარდებოდა იგი. ამ

მხრივ, როგორც ვთქვით, ყველაზე ტიპურია ა. ჯორჯაძის შემოქმედება, საიდანაც ჩვენ ერთი კერძო საკითხი გვაინტერესებს: ამ შემოქმედების მეტაფიზიკური ხასიათი, ა. ჯორჯაძის, როგორც მეტაფიზიკოსის არგუმენტები დიალექტიკის წინააღმდეგ და ამ არგუმენტების მარქსისტული კრიტიკა.

## 2. ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიური იდეების მეტაფიზიკური ხასიათი.

ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური ხასიათი თვით მისი ამოსავალი ძირითადი პრინციპებითაა განსაზღვრული.

როგორც ცნობილია, პოზიტივიზმმა შეისისხლხორცა კანტის პრინციპი არსებასა და მოვლენას შორის გათიშულობის შესახებ. მართალია მან კანტის ფენომენალური სამყარო ცდაში მოცემულით შეცვალა, ნოუმენები კი — „შეუცნობელით“, „მიუღწეველით“ და ა. შ. მაგრამ პრინციპში არსებითი ცვლილება აქ არ მომხდარა; სინამდვილე აქაც არსებას მოწყვეტილ მოვლენათა სფეროთი განისაზღვრება.

არსებასა და მოვლენას შორის გათიშულობის პრინციპი ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპია. მისთვის სამყაროს არსება ისევე გაურკვეველია და საიდუმლოებით მოცული, როგორც სიცოცხლის არსება. ამიტომ, ა. ჯორჯაძის აზრით, „სრულიად გამოურკვეველი და დაფარულია ჩვენთვის მიზეზი, დასაწყისი და დასაბამი სიცოცხლისა. და საიდუმლოების ხილვა ხილვაა თითქმის იმისაც, რომ არის აი ეს ხილული, ხელთ შესახები სამყარო, სადაც მიმდინარეობს ჩვენი სიცოცხლე და არის კიდევ რაღაც „არა რა“, საიდანაც მოდის და სადაც მიდის ეს სიცოცხლე“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ის იდეალიზმი, რომელმაც განსაზღვრა როგორც კანტის მოძღვრების, ისე პოზიტივიზმის მეტაფიზიკური ხასიათი, აქ ნათლადაა გამოხატული. ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისი მეტაფიზიკურია არა მარტო იმ გაგებით, რომ არსება გაგებულია, როგორც რაღაც ისეთი მეტაფიზიკური რამ, რომელიც ფიზიკურის მიღმაა, უხილავია და მიუწვდომელი, არამედ იმ გაგებითაც, რომ არსება და მოვლენა მეტაფიზიკურადაა დაპირისპირებული ერთმანეთისადმი, საიდანაც ა. ჯორჯაძე პირდაპირ მივიდა კანტისა და პოზიტივისტებისათვის დამახასიათებელ აგროსტიციზმთან. ამ ძირითადი მეტაფიზიკური საწყისიდან გამომდინარე, ა. ჯორჯაძემ ისევ მეტაფიზიკურად გათიშა ცოცხალი არა ცოცხალისაგან, საზოგადოება ბუნებისაგან, ფსიქიკური ფიზიკისაგან და ა. შ. თითოეული მათგანისთვის ძალაში დატოვა პრინციპი შე-

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, წიგნი მესამე, 1911, გვ. 137.

ცნობადისა და შეუცნობადის შესახებ, საიდანაც ბუნებრივად მივიდა დასკვნასთან ცოდნის, მეცნიერების განსაზღვრულობის შესახებ ხილულით, გრძნობადით, ცდისეულით. ეს მომენტი ნათლად დასტურდება სიცოცხლის პრობლემების ა. ჯორჯადისეული ინტერპრეტაციის მაგალითზე.

სიცოცხლის პრობლემა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა იყო. იდეალიზმი სპეკულირებას ახდენდა იმ სიძნელეებზე, რომლებიც მეცნიერებას სიცოცხლის წარმოშობის ახსნაში ჰქონდა. ეხებოდა რა ამ სიძნელეს ფ. ენგელსი წერდა: „ეს მართლაც მკაცრი, მაგრამ ძნელად უკუსაგდები საყვედური ია დაზვიანის მიმართ, რომ იგი მაშინვე ჩიხში ვარდება, როგორც კი წარმოშობის ძაფი გაწყდება ხოლმე. სამწუხაროდ ეს საყვედური მთელმა ჩვენმა ბუნებისმეცნიერებამ დაიმსახურა. სადაც წარმოშობის ძაფი წყდება იგი ჩიხში ვარდება. დღემდე მან ვერ შეძლო ორგანული არსება შეექმნა სხვა არსებათა საშუალებით წარმოქმნის გარეშე. მას უბრალო პროტოპლაზმის ან სხვა ცილოვანი ნივთიერების შექმნაც კი არ ძალუძს ქიმიური ელემენტებისაგან“<sup>1</sup>.

აღნიშნავდა რა ამ სიძნელეს, ფ. ენგელსი წერდა, რომ მიუხედავად ამისა, სიცოცხლე არაა რაღაც მისტიური ბუნების, არამედ მისი წარმოშობა, ისევე როგორც შეწყვეტაც ქიმიურ პროცესებთანაა დაკავშირებული. „სიცოცხლე ცილოვან სხეულთა არსებობის წესია, — წერდა ფ. ენგელსი, — რომლის არსებით მომენტს შეადგენს ნივთიერებათა განუწყვეტელი ცვლა გარემო ბუნებასთან და ნივთიერებათა ცვლის შეწყვეტასთან ერთად სიცოცხლეს წყდება, რაც ცილის დაშლას იწვევს. თუ ოდესმე მოხერხდება ქიმიურად ცილოვან სხეულთა შედგენა, მაშინ ისინი უსათუოდ გამოამყვანებენ სიცოცხლის მოვლენებს და ნივთიერებათა ცვლას შეასრულებენ, როგორც უნდა სუსტი და მოკლებნიანი იყვნენ ისინი“<sup>2</sup>.

მოცემულ შემთხვევაში, ენგელსი სრულიად ბუნებრივად აკეთებდა აღნიშნულ დასკვნებს. იგი მეცნიერების კონკრეტულ მონაცემებს დიალექტიკურ-მატერიალისტურ ანალიზს უკეთებდა და რაოდენობრივ ცვლილებათა თვისობრივში გადასვლის კანონის საფუძველზე ქიმიურ პროცესებს განიხილავდა როგორც გზას, რომლის შედეგადაც მატერიის სრულიად ახალი მდგომარეობა უნდა ყოფილიყო მიღებული. მაშასადამე, სიცოცხლე უნდა განხილულიყო არა როგორც არამატე-

1. ფ. ენგელსი, ანტი დიურინგი, 1952, გვ. 87.

2. ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 312—313.

რიალური მოვლენა, არამედ, როგორც „ცილოვანი სხეულების არსებობის წესი, რომელიც ამ სხეულების ქიმიური შემადგენელი ნაწილების მუდმივ თვითგანახლებაში მდგომარეობს“<sup>1</sup>.

ამგვარად, სიცოცხლე, ენგელსის აზრით, მატერიალური პროცესია, რომელიც ქიმიური პროცესებით იწყება და ასევე ბუნებრივად მთავრდება, რადგან „სიცოცხლის უარყოფა არსებითად თვითონ სიცოცხლეშია. ასე რომ სიცოცხლე ყოველთვის იაზრება იმ თავის არსებით შედეგთან, სიკვდილთან მიმართებაში, რომელიც მასში მუდამ არის ჩანასახის სახით“<sup>2</sup>.

ა. ჯორჯაძემ, როგორც მეტაფიზიკოსმა გაილაშქრა სიცოცხლის საიდუმლოების ამგვარი დიალექტიკურ-მატერიალისტური ახსნის წინააღმდეგ. მისი მტკიცებით, სიცოცხლე ჩვენთვის ცნობილია მანამდე, სანამ საქმე გვაქვს ორგანიზმთან, თუნდაც ის იყოს უმარტივესი ერთუჯრედიანი ორგანიზმი, მაგრამ თუ როგორ გაჩნდა ეს უკანასკნელი — ეს საიდუმლოებითაა მოცული. მატერიალიზმისათვის ფსიქიკური ფენომენი აუხსნელია, წერს ა. ჯორჯაძე. მტკიცება სიცოცხლის, როგორც სხეულისა და გარემოს ბრძოლის შედეგის შესახებ დამაკმაყოფილებელი არ არის, რადგან აქ საქმე გვაქვს წარმოშობილ სიცოცხლესთან და არა თვითონ წარმოშობასთან. ხოლო რაც შეეხება დებულებას იმის შესახებ, რომ ფსიქიკური ფენომენი წარმოადგენს გარკვეული მდგომარეობის მატერიის თვისებას, ა. ჯორჯაძე არამეცნიერულად თვლის. ის არ უარყოფს იმ ამბავს, რომ შეიძლება ფსიქიკური მოვლენები რალაცნაირად კავშირში იყვნენ მატერიალურთან, მაგრამ მისთვის თვით ფსიქიკურის არსება მიუღწეველია, მისი ახსნა ქიმიურ-ფიზიოლოგიური პროცესებით შეუძლებელია.

ა. ჯორჯაძის აზრით, შეუცნობელია და აუხსნელი არა მარტო ფსიქიკური ფენომენი, არამედ აგრეთვე მატერიალურის არსებაც. აქაც ის მატერიის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას ეკამათება და ამტკიცებს, რომ თანამედროვე მეცნიერებამ გააუქმა მატერიის ცნება; მეცნიერებამ ჰეშმარიტად სცნო ის რაც არსებობს, რასაც კონკრეტული არსებობა აქვს. მატერია კი ასეთ გარკვეულობას არ ექვემდებარება, ამიტომ იგი მეცნიერების კომპეტენციის ფარგლებს სცილდება. მეცნიერების „კომპეტენცია ისაზღვრება მხოლოდ იმ მოვლენათა ცოდნით, — წერს ა. ჯორჯაძე, — რომელიც დროსა და სივრცეში მიმდინარეობენ და რომელიც ეკავშირებიან ერთმანეთს მიზეზობრივის კა-

1 ფ. ენგელსი. ანტიდუინიზმი, 1952, გვ. 96.

2 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 1305.

ევირით. რაც ცოდნის ამ პირობის გარეშე იმყოფება, მეცნიერების კვლევის საგნად ვერ გახდება“<sup>1</sup>.

ა. ჯორჯაძემ მეტაფიზიკურად გათიშა ერთმანეთისაგან ბუნება და საზოგადოება. ბუნება, მისი აზრით, რამდენადაც განიხილება როგორც დროულ-ვრცეულ მოვლენათა ერთობლიობა, კანონზომიერი ხასიათისაა. მაგრამ ბუნებას მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს. მიზნის დაშვება ნიშნავდა იქ არაბუნებრივი ძალის დაშვებას. ეს კი რაციონალური აზრისათვის შეუთავსებელია. რაც შეეხება საზოგადოებრივ ცხოვრებას აქ ადამიანის მიზანი მოქმედებს; საზოგადოებრივი ცხოვრება ადამიანის მიზნითა და მისწრაფებითაა განსაზღვრული. ამდენად ბუნებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას შორის გადაუღახავი მიჯნა, ისინი ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია.

ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ანალოგიური მეტაფიზიკური გათიშვა მოახდინა ა. ჯორჯაძის თანამოაზრე რუსმა პოზიტისტიკ-სოციოლოგმა ნ. მიხაილოვსკიმ. მან ბუნება გამოაცხადა შემთხვევათა სფეროდ, საზოგადოებრივი ცხოვრება კი აუცილებლობის სფეროდ. „შემთხვევითობა“ ერთ, ხოლო „აუცილებლობა“ მეორე შემთხვევაში აქაც იმ მიზნითაა განსაზღვრული, რომელიც საზოგადოებაში მოქმედებს და ბუნებაში კი — არა. მიზანი სუბიექტურია, რომელსაც ბაძავს<sup>2</sup> მთელი საზოგადოება და ეს მიმბაძველობა აუცილებლობით წარმართავს საზოგადოებას ამგვარი და არა სხვაგვარი მიმართულებით. რაც შეეხება ბუნებას იქ ასეთი ნიმუში, მისაბაძი მიზანი არ არსებობს. ამიტომ იქ ყველაფერი შემთხვევითია.

ა. ჯორჯაძესა და ნ. მიხაილოვსკის შორის ასეთი მსგავსების მიუხედავად, ისინი კიდევ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მაშინ როდესაც ნ. მიხაილოვსკი ბუნებაში მხოლოდ შემთხვევითს ხედავს ა. ჯორჯაძე სხვა გზით წავიდა. მართალია, რამდენადაც ბუნებაში მიზანი არ მოქმედებს ის მისთვისაც გათიშულია საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან, მაგრამ ბუნება მისთვის ქაოსს არ წარმოადგენს. რამდენადაც ბუნება ადამიანის ცდის, შემეცნების ფარგლებშია მოქცეული, ამდენად იგი კანონზომიერი მთელია. ხოლო რაკი იქ მოქმედებს მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება, ბუნების მოვლენები აუცილებლობას არიან დაქვემდებარებული. ამავე დროს ეს აუცილებლობა განსხვავდება საზოგადოებრივი ცხოვრების აუცილებლობისაგან; საზოგადოებაში აუცილებლობა ადამიანის მიზნითაა განსაზღვრული, ბუნებაში კი ასეთი

1 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, 1911, გვ. 161.

2 „მიბაძვის“ ცნების შემოტანით ნ. მიხაილოვსკიმ თავისი თვალსაზრისი გ. ტარდის უკიდურესი სუბიექტივიზმით შეავსო.

მიზნის ძებნა შეუძლებელია. ამიტომ, თუ ერთ შემთხვევაში ა. ჯორჯაძე მაინც ხედავს აუცილებელ კანონზომიერებას ბუნებასა და ცხოვრებაში, მეორე შემთხვევაში, მიზნის მოქმედების შესაძლებლობის საფუძველზე მათ მეტაფიზიკურად თიშავს ერთმანეთისაგან.

როდესაც ვლაპარაკობთ ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ, გასაგებია, რომ ორივე ეს სფერო ა. ჯორჯაძეს პოზიტივისტურათა აქვს წარმოდგენილი. ამიტომ, სინამდვილეში ის ერთმანეთისაგან თიშავს არა მარტო ბუნებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არამედ, აგრეთვე, საზოგადოებრივ ცხოვრებასა, როგორც ის არსებობს ადამიანისაგან დამოუკიდებლად და ცხოვრების ხელმძღვანელ ადამიანს, ინტელიგენციას.

ამ საკითხში, ისევე როგორც სხვა საკითხებში, ა. ჯორჯაძე, საერთოდ პოზიტივისტური სოციოლოგიის წარმომადგენლებთან ერთად, პრინციპულად დაუპირისპირდა საზოგადოებრივი ცხოვრების გაგებას ისტორიულ მატერიალიზმის მიერ. ა. ჯორჯაძემ ეპქვევე დააყენა ისტორიული მატერიალიზმის ის პრინციპული დებულება, რომლის თანახმადაც საზოგადოებრივი ცხოვრება არის ობიექტური, ადამიანის ნებასურვილებისაგან დამოუკიდებელი პროცესი, რომელიც თითონ განსაზღვრავს ადამიანთა აზრს, გრძნობებს, შეხედულებებს, მიზნებს, მისწრაფებებსა და ა. შ.

ა. ჯორჯაძის აზრით, თუ ცხოვრების ამგვარ გაგებას დავეთანხმეთ, მაშინ უნდა დაეშვათ, რომ ცხოვრება ისეთივე უმიზნო პროცესია, როგორც ბუნება. ასეთი მოსაზრების წინააღმდეგ ა. ჯორჯაძე ორ არგუმენტს აყენებს. თუ ცხოვრება ობიექტურ-აუცილებლობითი პროცესია, მაშინ ფატალიზმი გარდღევალია. ამას კი პირდაპირ მივყევართ არა ბუნებრივი ძალის დაშვების შესაძლებლობასთან. გარდა ამისა, ცხოვრების ობიექტური აუცილებლობის დაშვება გარდღეულად გამოიწვევს კონფლიქტს ცხოვრების ობიექტურ პროცესსა და ადამიანის, ინტელიგენციის მოქმედებას შორის. ეს კონფლიქტი იმით იქნება გამოწვეული, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, რომ უმიზნო ცხოვრება (ყოველ შემთხვევაში ეს მიზანი ადამიანური არ იქნება) დაუპირისპირდება ადამიანების, ინტელიგენციის მიზანდასახულ მოქმედებას. ეს რომ არ მოხდეს „საჭიროა, — წერს ა. ჯორჯაძე, — ისტორიული პროცესის განმარტების გადასინჯვა და კაცთა ცხოვრების ობიექტური, კაცისაგან დამოუკიდებელი პროცესის უარყოფა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმი გაზ. „ცნობის ფურცელი“ 1901, № 1510.



სხვა ამბავია რომ ა. ჯორჯაძემ XIX საუკუნის დასასრულის სუბიექტურ სოციოლოგიის მსგავსად, დაამახინჯა „ცხოვრების ობიექტური პროცესის“ მარქსისტული გაგება და შემდეგ ამ დაამახინჯებულ მარქსიზმს დაუწყო ბრძოლა<sup>1</sup> ეს ფაქტი თავისთავად ნათელია. აქ მნიშვნელოვანი ჩვენთვის ის არის, რომ მან „ცხოვრების ობიექტური პროცესი“ და „ადამიანის მიზანდასახული მოქმედება“ გათიშა ერთმანეთისაგან. ამის შედეგად მან „ცხოვრების ობიექტური პროცესი“ ისეთ მეტაფიზიკურ გარკვეულობად ჩათვალა, რომელიც მეცნიერული შემეცნებისა და ადამიანის მიზანდასახული მოქმედების ფარგლებს სცილდება. ამიტომ საზოგადოებრივი ცხოვრება მასთან იმდენად ცნობისა და ცოდნის ობიექტი, რამდენადაც ის ადამიანების, ინტელიგენციის ნებასურვილით, მიზანდასახული მოქმედებითაა განსაზღვრული. ამ მოსაზრებას ემყარება ა. ჯორჯაძის შემდეგი დასკვნა: „საჭიროა იმ აზრის განმარტება, რომ ადამიანის როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ურმის თვლის ჩხირს კი არ მიაგავს, არამედ თვით ურმის თვალს და რომ მის მოქმედებას შემოქმედებითი ძალა აქვს და მის ზნეობას საკუთარი მმოძრავი ხასიათი“.<sup>2</sup>

როგორც ვხედავთ, ყოველ ცალკე შემთხვევაში ა. ჯორჯაძე გვევლინება პოზიტივისტ-სუბიექტივისტად. ონტოლოგიურის პრობლემა აქ მთლიანად სუბიექტურ-იდეალისტურადაა გადაჭრილი: ბუნება არსებობს, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ადამიანური ბუნებაა. მატერია მეტაფიზიკური ცნებაა, მეცნიერული ცოდნის მიღმა; რომლის რაციონალური საბუთი არ არსებობს; სიცოცხლე ცნობილია როგორც ფაქტი, არსებული, ქიმიურ-ფიზიკურ პროცესებთან დაკავშირებული, მაგრამ როგორ გაჩნდა ის, რაშია მისი ნამდვილი საფუძველი — ეს საიდუმლოებითაა მოცული. ფსიქიკური ფენომენის საიდუმლოება რაციონალურის ფარგლებს სცილდება. ამიტომ, ჩვენ ვიცით სიცოცხლის მოვლენები, საქმე გვაქვს ფსიქიკურ მოვლენებთან, მაგრამ არა მათ არსთან.

ადამიანისათვის საიდუმლოებითაა მოცული აგრეთვე ცხოვრება როგორც ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი პროცესი. ადამიანმა ცხოვრება იცის რამდენადაც ის თვითონ ქმნის და მართავს მას. ადამიანის ცნობიერი შემოქმედებისაგან დამოუკიდებელი ცხოვრების რაციონალური საბუთი არ არსებობს. ამიტომ ის არ შეიძლება იყოს სოციოლოგიის საგანი

1 იხ. ვ. ი. ლენინი (მიხაილოვსკის შეს.) თხზ. ტ. 1, 1948, გვ. 179.

2 ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმი, ცნობის ფურცელი, 1911, № 1540.

ასეთია ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური არსის ერთი მხარე. ის როგორც პოზიტივისტი კატეგორიულად უარყოფს მატერიალური სინამდვილის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ განსაზღვრას, უარყოფს მატერიალური სამყაროს თავისთავად, ობიექტურ არსებობას, მოხსნილად აცხადებს არსის პრობლემის მატერიალისტურ გაგებას და არსებულს შესაძლო ცდის ფარგლებში აქცევს. ამ მხრივ ის არ განსხვავდება თავისი დროის პოზიტივიზმისაგან, საერთოდ, ამიტომ ქართული მარქსისტების ბრძოლა ა. ჯორჯაძის სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ ამავე დროს საერთაშორისო პოზიტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის კონკრეტულ შემთხვევას წარმოადგენდა.

ა. ჯორჯაძის მეტაფიზიკური შეხედულებებისა და წინააღმდეგობების იმანენტური კრიტიკიდან, რომელსაც ჩვენ ვაწარმოებთ, თავისთავად გამომდინარეობს საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ გადაჭრა ა. ჯორჯაძემ ე. წ. მეტაფიზიკურის პრობლემა; რა ადგილი დაუთმო მას ცოდნისა და რწმენის სისტემაში.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ პოზიტივიზმის მამამთავრებმა (კონტი, სპენსერი) კანტის საგანი თავის თავად ვერ გადალახეს. მათ ცნობილის იქით დაუშვეს კიდევ რაღაც „უცნობი“, „მიუწვდომელი“, რომელიც მეცნიერული ცოდნის საგანი ვერ იქნება; უკეთეს შემთხვევაში ის შეიძლება მხოლოდ რწმენის საგანი იყოს. XIX საუკუნის დასასრულს ისევე როგორც ნეოკანტიანიზმმა სცადა კანტის განთავისუფლება საგნისაგან თავის თავად ასევე ე. წ. მეორე პოზიტივიზმმა (მახიზმი) მოინდომა „მეტაფიზიკურის“ გადალახვა, რომელიც კონტთან და სპენსერთან დაუძლეველი დარჩა. მართალია ვერც ძველმა და ვერც ახალმა პოზიტივიზმმა ეს პრობლემა ვერ გადაჭრა, ამიტომ მატერიალიზმის საშიშროება მისთვის დაუძლეველი შეიქმნა, მაგრამ ფაქტი ისაა, რომ მან ამ მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯების გადადგმა სცადა.

აღნიშნული პრობლემა ჩვენთვის იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც მასთან დამოკიდებულებაში ირკვევა და გასაგები ხდება მეტაფიზიკურის პრობლემა ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობაში. ჩვენი აზრით, მეტაფიზიკურის პრობლემასთან დამოკიდებულებაში ა. ჯორჯაძის იდეებმა გარკვეული ევოლუცია განიცადა. ეს უკანასკნელი იმაში გამოიხატა, რომ თუ ცხრაასიან წლებში, იმ დროის პოზიტივიზმის მსგავსად, ის უარყოფს ცდისეულის მიღმა არსებობას, მის რაიმე რაციონალურ თუ ირაციონალურ ღირებულებას, შემდეგში მეტაფიზიკურის არსებობაში (და სჩანს მის გარკვეულ ღირებულებაშიც) მას ეჭვი არ ეპარება. ეს მოსაზრება რომ დამაჯერებელი იყოს, საჭიროა მოვახდინოთ ამ მხრივ ა. ჯორჯაძის შეხედულებათა ანალიზი.

როგორც აღენიშნეთ, ა. ჯორჯაძის აზრით, ადამიანის ცოდნის სამყარო, რაციონალურის სფერო, შეზღუდულია. ამ შეზღუდულობის გამო ადამიანი გარკვეულ ფარგლებშია მომწყვდეული, მის წინაშე მრავალი საკითხი რჩება აუხსნელი და გაურკვეველი. „საიდან მოვლივართ, სად მივივართ, რად ვცოცხლობთ?“ — აი კითხვები, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, რომლებიც ადამიანს არ ასვენებენ, მაგრამ რომელთა შესახებ პასუხის გაცემა მეცნიერებას არ შეუძლია. მიუხედავად ამისა, ადამიანის სურვილი — გაიგოს მისი გარემომცველი კითხვები, — უსაზღვროა და რაკი ამ სურვილს რაციონალური ვერ აკმაყოფილებს, ადამიანი იძულებულია ირაციონალურში ეძებოს სულის სიმშვიდე და საიდუმლოების წყურვილის მომკვლევი წყარო.

ა. ჯორჯაძის აზრით, რაკი ადამიანს ებადება უსაზღვროებისკენ მისწრაფების ასეთი სურვილი, რაკი არსებულ შესაძლებლობებს ამ სურვილის დაკმაყოფილება არ შეუძლიან, ბუნებრივად ჩნდება აზრი რაღაც ისეთის შესახებ, რომელიც ცდის ფარგლებს სცილდება, იქნება ეს მატერია, ღმერთი, თუ სხვა მსგავსი არაციდისეული რამ. მაშასადამე არა ცდისეულის შესაძლებლობის საფუძველი ისევ ცდისეულის შეზღუდულობაშია, ირაციონალურის საფუძველი რაციონალურის განსაზღვრულობაშია. უფრო კონკრეტული საფუძველი ირაციონალურისა, რომელიც რელიგიური რწმენის ობიექტი ხდება, იმაშია, წერს ა. ჯორჯაძე, რომ ადამიანმა არ იცის თავისი წარმოშობა, ვერ შერიგებია თავის მოსალოდნელ სიკვდილს, ამიტომ „ცდილობს სიკვდილის დათრგუნვას და სიცოცხლის განმტკიცებას, გაგრძელებას, გამართლებას და აი მზად არის ნიადაგი ყოველგვარ რელიგიურ სისტემების წარმოშობისათვის“<sup>1</sup>, მეტაფიზიკურის აღიარებისათვის.

საკითხი ეხება ეხლა იმას, თუ რამდენად საბუთიანია ადამიანის ამგვარი მისწრაფება, რამდენადაა გამართლებული ა. ჯორჯაძის აზრით, ირაციონალურის დაშვება, რელიგიის პრეტენზია გაიყვანოს ადამიანი მიღმა სფეროში, დააკმაყოფილოს ადამიანის სურვილი, მისწრაფება; მოკლედ, რამდენად საბუთიანია თვითონ რელიგიის არსებობა — ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას, მიუხედავად იდეალიზმისა და მეტაფიზიკისა, ა. ჯორჯაძე, ჩვენის აზრით, საკმაოდ რადიკალურ თვალსაზრისზე დგება.

მოცემულ შემთხვევაში ა. ჯორჯაძის გამოსავალს წარმოადგენს მტკიცება ყოველგვარი მეტაფიზიკის შეუძლებლობის შესახებ. ამ მხრივ ის კანტის მიერ ნოუმენების დაშვების საპირობასაც კი აკრიტიკებს იმ არგუმენტით, რომ ფენომენების არსებობა სრულებითაც

1. ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი III, 1911, გვ. 26.

არ საჭიროებს ნოუმენის დაშვებას. „ჩვენთვის არ არსებობს, — წერს ა. ჯორჯაძე — არც სუბსტანცია, არც დამოუკიდებელი სუბიექტი და არც ნოუმენი. როგორც ფსიქიკის, ისე ბუნების ფარგლებში ჩვენთვის არსებობს მხოლოდ ის, რაც აშკარაა დება გამოცდილებით. ჩვენი გამოცდილების ფარგალი თანდათან იზრდება. რაც გამოცდილების გარეშეა ნოუმენი... კი არ არის ჩვენთვის, არამედ მხოლოდ ის რაც დღეს მიუწვდომელია ჩვენთვის“<sup>1</sup>.

აქ ერთის შეხედვით სუბსტანციის თითქმის მხოლოდ კანტისებური გაგებაა უარყოფილი. ნამდვილად კი ა. ჯორჯაძე საერთოდ სუბსტანციის ყოველგვარ გაგებას, კერძოდ კი, მატერიას როგორც სუბსტანციას უარყოფს. ეს უარყოფა მას იმისათვის სჭირდება, რომ გაამართლოს თავისი დებულება მხოლოდ მოვლენების არსებობის შესახებ ყოველგვარი მათი ობიექტური საფუძვლის აღიარების ან დაშვების გარეშე. „საგანი მეცნიერული გამოკვლევისა მოვლენაა და არა სუბსტანცია, — წერს ა. ჯორჯაძე. ერთი მოვლენა შეიძლება მეორე მოვლენის მიზეზად ჩაითვალოს, ოღონდ მეცნიერება არ გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ ამ მოვლენათა ძირითადი პირველი საფუძველი ეს არის თუ ის“<sup>2</sup>.

ეხება რა, კერძოდ, მატერიის საკითხს, ა. ჯორჯაძე მისი დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგების პრინციპული წინააღმდეგია, რადგან ამ უკანასკნელის თანახმად, მატერია „უბრალო მოვლენა, ადამიანის წარმოდგენა კი არ არის, არამედ უტყუარი სინამდვილეა, სუბსტანცია“, როგორც ასეთი, იგი მეტაფიზიკური ცნებაა. და რადგან ყოველგვარი მეტაფიზიკა უარყოფილ უნდა იქნეს, ამიტომ უნდა უარყვით მატერია, რის შედეგადაც სამყარო დარჩება ობიექტურ საფუძველსმოკლებული და ცდაში მოცემულ მოვლენათა რიგად. — ასეთია ა. ჯორჯაძის გამოსავალი არგუმენტი მეტაფიზიკის, როგორც ასეთის, წინააღმდეგ, სუბიექტური იდეალიზმის გამართლებისათვის.

მეტაფიზიკის შესაძლებლობის წინააღმდეგ წამოყენებული ეს არგუმენტი ა. ჯორჯაძეს არ განასხვავებს ამ დროის სხვა პოზიტივისტებისაგან. რომ აღარაფერი ვთქვათ ე. წ. „მეორე პოზიტივიზმის“ სულის ჩამდგმელებზე (მახზე, ავენარიუსზე და სხვ.) ეს არგუმენტი საფუძვლად ედვა აგრეთვე მეტაფიზიკის შესაძლებლობის უარყოფას იპოლიტენის მიერ, რომლის დიდ გავლენას განიცდიდა ა. ჯორჯაძე. ამიტომ ა. ჯორჯაძის ორიგინალობა და რადიკალიზმი უფრო სხვა მხრივ უნდა.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 54.

<sup>2</sup> ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმის გამო, ცნობის ფურცელი, 1901, № 1517.

ვეძებოთ, კერძოდ, მის მიერ რელიგიის წინააღმდეგ წამოყენებულ არ-გუმენტებში.

ა. ჯორჯაძის აზრით, მეცნიერება ირაციონალურს, მეტაფიზიკურს ვერ წვდება. როდესაც მას ირაციონალურის წვდომის სურვილი ება-დება, ის კარგავს თავის ნიადაგს და მეცნიერულ მნიშვნელობას, ამი-ტომ, ირაციონალურზე, მეტაფიზიკურზე მეცნიერებას პრეტენზია არა აქვს. მაგრამ ა. ჯორჯაძემ იცის, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში არა ერთხელ ყოფილა შემოსაზღვრული რაციონალურის სფერო. ამის კლასიკურ ნიმუშს თუნდაც კანტის ფილოსოფია წარმოადგენდა. მაგრამ კანტმა შემოსაზღვრა რა რაციონალურის საზღვარი, ირაციონალურის უსაზღვრო სფერო დატოვა, რომელიც რწმენის სფეროდ გამოაცხადა. ფაქტიურად ასევე მოიქცნენ პოზიტივიზმის მამამთავრები: კონტი და სპენსერი. მათანაც „შეუცნობელი“ ან „მიუღწეველი“ რელიგიურ რწმენას დაეთმო. ამგვარივე აზრის იყო პოზიტივიზმის ზოგიერთი წა-რმომადგენელი მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულს, რომლებიც ბო-ლოს მისტიციზმისა და ღვთისმადიებლობის გზას დაადგინენ.

ა. ჯორჯაძის წინაშე საკითხი დაისვა მეცნიერების გვერდით რე-ლიგიის ადგილის შესახებ. „ცოდნა სჯერდება გარეგნობას, — წერს ა. ჯორჯაძე, — რადგან აბსოლუტებს და არსს გაუზრბის, რელიგია კი აბსოლუტურსა და არსშია ჩაფლული; ცოდნა ამბობს არ ვიცი, რელი-გია ამბობს ვიცი, ცოდნა იკვლევს, რელიგია ამშვიდებს“<sup>1</sup>. თუ ასეთია რელიგიის როლი, მაშინ მისი არსებობა გამართლებულია, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე. მაშასადამე, გამართლებულია მეტაფიზიკის შესაძლებლო-ბაც. მართალია მეტაფიზიკურ არსთა სფეროში მეცნიერებას ვერ მივ-ყევართ, მაგრამ სამაგიეროთ რელიგია ასრულებს იმ როლს, რისი შეს-რულებაც მეცნიერებამ ვერ შეძლო. მაგრამ საკითხი ეხლა იმას ეხება. თუ რამდენად საბუთიანია და სამართლიანი რელიგიის აღნიშნული პრეტენზია.

რელიგიის პრეტენზიის ანალიზთან დაკავშირებით ა. ჯორჯაძე განიხილავს რელიგიური ცოდნის შესახებ არსებულ თეორიებს. აღ-მომჩნდება, რომ ყველა თეორია, რომელიც რელიგიას ანიჭებს ცოდნის მოცემის უნარს, ღირებულების პრინციპს ემყარება. ღირებულების პრინციპზე კი, ა. ჯორჯაძის სამართლიანი შენიშვნით, შემეცნების თეო-რიის აშენება არ შეიძლება. რელიგიის გამართლების ყველა თეორია „თეორიულ სჯა-ბაასზედ და მსჯელობაზედ კი არაა დამყარებული, — წერს ა. ჯორჯაძე, — არამედ ნება-სურვილზე, ბედნიერებისა და უმაღ-ლესი სიკეთის წყურვილზე“. აქ ყველაფერი ღირებულების თვალსა-

1 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი. წიგნი მესამე, 1911, გვ. 163.

ზრისითაა გაზომილი. „ღირებულების პრინციპზე ქეშმარიტების დამყარება კი უიმედო საქმეა. ღირებულება რაციონალური საბუთი არ არის, — წერს ა. ჯორჯაძე. შესაძლებელია ჩემთვის რაიმე ცრუმორწმუნობას: ღირებულება ჰქონდეს, ხოლო გონიერება კი ამ ცრუმორწმუნობას არ იწყნარებდეს. ღირებულების პრინციპი იგივე გრძნობების პრინციპია და ამ საფუძველზე შემეცნების თეორიის დამკვიდრება შეუწყნარებელია“<sup>1</sup>. ამიტომ, ა. ჯორჯაძის აზრით ფილოსოფია არ შეიძლება გაყვეს რელიგიას ირაციონალურ სამფლობელოში, რადგან რელიგია მხოლოდ მოჩვენებითია, მას არავითარი ცოდნის მოცემა არ შეუძლიან, მას ირაციონალურის შესახებ ადამიანის წყურვილის მოკვლა არ შეუძლიან.

ყველა არსებული რელიგია: ძველი აღმოსავლეთის რელიგიები, ბუდიზმი, ქრისტიანობა, ასეთი წყურვილის მომკვლელის პრეტენზიით გამოდიოდნენ, მაგრამ ნამდვილად ვერც ერთმა ვერ გაამართლა თავისი დანაპირები. ბუნებრივიცაა, ცოდნას რაციონალური საბუთი უნდა, რელიგია კი მხოლოდ გრძნობას ემყარება. „გრძნობის საბუთი ძლიერია, — წერს ა. ჯორჯაძე, — მაგრამ ძლიერია სუბიექტურად. ობიექტური ქეშმარიტების დასასაბუთებლად საჭიროა ინტელექტი. ინტელექტმა კი უძლურება გამოიჩინა სიცოცხლის საიდუმლოების გამოცნობის წინაშე“, ამიტომ მეტაფიზიკურის გამართლების შესახებ რელიგიის პრეტენზია გაუმართლებელია, გაუმართლებელია თვითონ რელიგია, გაუმართლებელია ის ფილოსოფია, რომელიც რელიგიას მიყვება მეტაფიზიკის სფეროში. ამ მხრივ სპეკულატური ფილოსოფია ბევრით არ განსხვავდება რელიგიისაგან და ისევე უარსაყოფია როგორც რელიგია. „ქრისტიანობის მეტაფიზიკა იგივე წყაროდან წარმოსდგება, — წერს ა. ჯორჯაძე, — საიდანაც წარმოსდგება ეთიკურ-თეორიული სისტემის მეტაფიზიკა. აქ კანტი, ბუდა, ქრისტე, პლატონი, ძველი თუ ახალი დროის მისტიკოსები ერთმანეთს ენათესავებიან“<sup>2</sup>.

ა. ჯორჯაძემ სწორად შენიშნა სპეკულატური ფილოსოფიის კავშირი რელიგიასთან, თუმცა ამ კავშირისათვის ხაზგასმა მას დასჭირდა როგორც პოზიტივისტს. ამ თვალსაზრისიდან მან ყოველი ფილოსოფია, რომელიც ემპირიულის, ცდისეულის ფარგლებს სცილდება, გამოაცხადა ფილოსოფიად, რომელიც თვითონ იქცევა რელიგიად, რადგან ირაციონალურისაყენ მიისწრაფვის. აქედან კი ბევრი მცდარი დასკვნა შეიძლება გამოყვანილიყო. მით უმეტეს, რომ ამ არგუმენტს ა. ჯორჯაძე წარმართავდა მატერიალური სუბსტანციის წინააღმდეგ.

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, 1911, გვ. 28.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 176.

მაგრამ, როგორც ვთქვით, სპეკულატური ფილოსოფია მან რელიგიას დაუკავშირა და იგი ილუზიად გამოაცხადა.

ასეთია ა. ჯორჯაძის მიერ მეტაფიზიკის შესაძლებლობის უარყოფა. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ა. ჯორჯაძემ რელიგიისა და მისი პრეტენზიის ილუზიად გამოცხადებით დასძლია მეტაფიზიკა? — ცხადია არა. ა. ჯორჯაძეც ისევე როგორც საერთოდ ყველა სუბიექტური იდეალისტი მხოლოდ სიტყვიერად სძლევს ცდისეულის მიღმა სფეროს. მართალია მან ზესამყარობრივი (არაცდისეული) რეალობა არარეალურად გამოაცხადა, მაგრამ ეს „არარეალური“ მაინც რაღაც ადგილის მქონე აღმოჩნდა, იგი მაინც დარჩა ოცნების საგნად, ხელოვნების სამფლობელოდ, იმ სისრულისაყენ მისწრაფების ობიექტად, რომელიც არ შეიძლება როდესმე მიღწეული იქნეს. როდესაც ნატურის განსახიერება „რელიგიურ გრძობაში ისახება, შეიძლება წამოვიძახოთ კარგია, მშვენიერია, — წერს ა. ჯორჯაძე. ხოლო არასოდეს არ უნდა დაგვაიწყუდეს, რომ აქ საქმე გვაქვს განსახიერებულ ილუზიასთან და არა სინამდვილესთან. სინამდვილე კი, ბუნებაა იგი თუ ადამიანის სიცოცხლე, ის არ არის, რაც შეწუხებულ გულს ელანდება და ესიზმრება. არ არსებობს საბუთი (თეორიული) იმის დამტკიცებისათვის, რომ ადამიანი ოდესმე მიიღწევს უტანჯველ სიცოცხლეს და რომ ოდესმე მისი ცოდნა სრული და დამთავრებული გახდება. იქნება სწორედ ეს არის მმოძრავი სიცოცხლისა და არა განთავისუფლებისა და სულის ცხოვნების მოლოდინი“<sup>1</sup>.

აქ რამდენიმე მომენტი საყურადღებო, რომელთა შორის მაინც ისაა მნიშვნელოვანი, რომ ის „რაღაც“ მაინც აღიარებულია, რომელიც გამოცხადებულია ოცნების საგნად, ხელოვნების საგნად, იმ კანტის მსგავს „რეგულატორულ პრინციპად“, რომელიც განსაზღვრავს მთელ ჩვენს განვითარებას, მოქმედებას და ა. შ.

ზემოთმოყვანილი მოსაზრება სხვაგვარადაა საყურადღებო. აქ საკითხია დასმული ცოდნის სასრულობისა და ამავე დროს მისი მისწრაფების შესახებ უსასრულობისაყენ, აბსოლუტურად სრულყოფისაყენ, რომელიც ვერასოდეს ვერ მიიღწევა. ეს მიხვედრა მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან აქ თავისდაუნებურად ა. ჯორჯაძე აღარაფერს ტოვებს თავისივე მტკიცებისას რაციონალურის განსაზღვრულობის შესახებ და იმისას, რომ მეტაფიზიკური გათიშული იყო ფიზიკურისაგან, მოვლენისაგან. მართალია ეს მომენტი განსაზღვრული არაა ა. ჯორჯაძის ნაზრევში, მაგრამ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ მეტაფიზიკის შესაძლებლობის უარყოფის მისი ცდები უშედეგოდ დამთავრდა. თუმცა

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, 1911, გვ. 173.

მის ამ ცდას, რომელიც ამავე დროს ცხრაასიან წლებში გავრცელებული ტოლსტოელთა ცხოვრებისაგან განაპირების პროპაგანდის წინააღმდეგ იყო მიმართული, დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა. ირაციონალურის უარყოფით ა. ჯორჯაძემ აჩვენა, რომ არც მეცნიერება და არც რელიგია არსებულ სამყაროდან გასვლის საბუთს არ იძლევა, ამიტომ მისგან კი არ უნდა გავრბოდეთ, არამედ ვიყოთ მასთან და ვიბრძოდეთ მისი გაუმჯობესებისათვის.

საინტერესოა ა. ჯორჯაძის კიდევ ერთი არგუმენტი მეტაფიზიკის შესაძლებლობის წინააღმდეგ. საქმე ეხება ა. ჯორჯაძის დამოუკიდებლობას ე. წ. ორგანიულ სოციოლოგიასთან. ცნობილია, რომ ორგანიული სოციოლოგია პოზიტივიზმის მამამთავრებთან, განსაკუთრებით კი სპენსერთან ღებულობს გაფორმებას. გარდა ამისა, მის საბოლოო შემუშავებას დიდად შეუწყო ხელი ჩ. დარვინის ევოლუციურმა თეორიამ, ორგანიულ სამყაროში მის მიერ აღმოჩენილი კანონების არასწორმა გავრცელებამ საზოგადოებრივ მოვლენებზე.

ორგანიული სოციოლოგიის ცნობილი დედაარსი შეიძლება მოკლედ შემდეგნაირად განვსაზღვროთ: ბიოლოგიური ორგანიზმები ევოლუციას განიცდიან, რომელიც მიმდინარეობს მათი წარმოშობისა, ზრდისა და სიკვდილის პროცესში. ორგანიზმი ერთი მთელია, რომლის თითოეულ ნაწილს თავისი ადგილი უკავია მთელში; არცერთი ამ ნაწილის მოცილება ორგანიზმისაგან არ შეიძლება, რადგან თითოეული მათგანი ხელს უწყობს მთელის ჰარმონიულ განვითარებას, რომელიმე მათგანის მოცილება კი დაარღვევს ამ ჰარმონიას. ორგანიზმები ექვემდებარებიან გარემოსთან შეგუების, არსებობისათვის ბრძოლისა და შემკვიდრების კანონებს. ორგანიზმის ევოლუცია ამ სამი კანონის საფუძველზე ხდება.

ორგანიული სოციოლოგიის მამამთავრების (კონტი, სპენსერი, მილი და სხვები) მტკიცებით, საზოგადოება ბუნების ნაწილია. ბუნებასა და საზოგადოებას შორის თვისობრივი განსხვავება არ არსებობს. ყოველი საზოგადოება ინდივიდუალური ან ბიოლოგიური ორგანიზმის მსგავსია. ამიტომ, ბიოლოგიური ევოლუციის კანონები საფუძველად უდევს სოციალური ორგანიზმის ევოლუციას. რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე თუ რა მიზანს ისახავდნენ კონტი და სპენსერი ორგანიული სოციოლოგიის შექმნით, ვის ინტერესებს იცავდნენ, რომელი საზოგადოებრივი წყობილების გამართლებას ცდილობდნენ და ა. შ. ამ სოციოლოგიის არსი და არამეცნიერული ხასიათი გასაგებია.

ა. ჯორჯაძემ სამართლიანად შენიშნა, რომ კონტმა და სპენსერმა უსაფუძველოდ უარყვეს თვისობრივი სხვაობა ბუნებასა და საზოგადოებას შორის და ამიტომ ასევე უსაფუძველოდ გააიგივეს სოციალუ-



რი ორგანიზმი ბიოლოგიურთან. ამ უსაფუძვლო გაიგივების შედეგად მათ ბიოლოგიის კანონებით მოინდომეს საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნა და ამათ კაპიტალისტური საზოგადოების უკუღმართობათა და უსამართლობათა გამართლება. ა. ჯორჯაძემ შენიშნა ისიც, რომ საზოგადოების გამოცხადებით ორგანიზმად და ამ ორგანიზმის გადაქცევით სოციოლოგიის კვლევის ობიექტად, კონტმა და სპენსერმა უღალატეს თავიანთი დადებითი ან პოზიტიური ფილოსოფიის გამოსავალ პრინციპს და არსებითად ძველი მეტაფიზიკური ფილოსოფიის გზას დაადგინენ. „კონტი რეალური ფილოსოფიის დამფუძნებლად ითვლება, — წერს ა. ჯორჯაძე. ამ ფილოსოფიის პირველი და უმთავრესი მოთხოვნილება-დაკვირვება და გამოცდილებაა. ცოდნა, რომელიც გამოცდილებით არ არის შექმნილი ცოდნად არ ჩაითვლება; საგანი, რომელსაც ზორცშესხმული ნიშნები აქვს, სინამდვილეში არსებულ საგნად არ ჩაითვლება. კაცის სხეული მაგალითად ნამდვილი საგანია, რადგან ჩვენ ვხედავთ მის ნიშნებს, წარმოდგენილი გვაქვს როგორც რაიმე მთელი და განუყოფელი“<sup>1</sup>.

ამ კუთხით თუ შევხედავთ „საზოგადოება“ არ შეიძლება მივიჩნიოთ საგნად, ორგანიზმად, წერს ა. ჯორჯაძე, რადგან ეს „საგანი“ ცდაში არ გვეძლევა, ხოლო თუ დავუშვით იმის რეალურად არსებობა, რაც ცდას არ ექვემდებარება, ნიშნავს დავუშვათ ჩვენი მტკიცების საწინააღმდეგო. ასე მოუვიდა სწორედ კონტს, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, როდესაც მან დაუშვა ისეთი მეტაფიზიკური ზოგადობანი, როგორიც „საზოგადოებაა“. ასეთი დაშვების შედეგი ის იყო, რომ მან თავისი დადებითი ფილოსოფია იმ მეტაფიზიკით დააგვირგვინა, რომლის წინააღმდეგაც მან მოინდომა მთელი ფილოსოფიის გარდაქმნა.

ამ აზრს ა. ჯორჯაძე კიდევ უფრო ნათლად გამოთქვამს იქ, სადაც ის სპენსერის ანალოგიურ მეტაფიზიკურ გადახვევას აკრიტიკებს: „რა არის მეტაფიზიკური ცნება ანუ საგანი მეტაფიზიკური? — წერს ა. ჯორჯაძე. მეცნიერული ცოდნა გამოცდილებაზეა დამყარებული; კვლევის საგანს უსათუოდ განსაზღვრული, ზორცშესხმული ნიშნები უნდა ჰქონდეს. ვინც ამტკიცებს, რომ საზოგადოება ან კაცობრიობა მთელი სხეულია და ამასთან ამ სხეულის ნიშნებს ვერ გვიჩვენებს, რადგან საზოგადოების მთლიანობა ჰერეტიკითი (умозрительное) ცნებაა და არა წარმოდგენა, ის ნებით თუ უნებლიეთ რეალურ ნიადაგს სცილდება და მეტაფიზიკის სფეროში შედის“<sup>2</sup>. ასეთი მეტაფიზიკაა შექრილი, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, კონტისა და სპენსერის მოძღვრებაში. მართალია

<sup>1</sup> „ცნობის ფურცელი“, 1902, № 1707.

<sup>2</sup> იქვე, № 1708.

კონტმა და სპენსერმა დაინახეს ეს წინააღმდეგობა და ამიტომ მათ „საზოგადოება“, „შეუცნობელი“ რწმენისა და არა მეცნიერული ცოდნის საგნად გამოაცხადეს. მაგრამ რწმენა, სპირიტუალიზმი საქმეს არ შევლის, ამბობს ა. ჯორჯაძე. აქ წმინდა ილუზიასთან გვაქვს საქმე, ილუზიას კი ცოდნისათვის მნიშვნელობა არა აქვს. საჭიროა, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, პოზიტივიზმი განთავისუფლდეს მეტაფიზიკისაგან, ცდის გარეთ არსებული „ზოგადობათა“ რეალურობისაგან. ეს რომ იქნეს მიღწეული, ამისათვის თანამიმდევრულად უნდა გავატაროთ პოზიტივიზმის პრინციპი ცდის შესაძლებლობის შესახებ. კონტისა და სპენსერის მეტაფიზიკური გადახრების კრიტიკა ა. ჯორჯაძის მიერ სწორედ ამ ნიადაგზეა გაშლილი. ამიტომ აშკარაა, რომ აქაც მთელი ცდა იმის გარშემო წარმოებს, რომ უარყოფილი იყოს მეტაფიზიკური დაშვების შესაძლებლობა. ამასთან, ეს ცდა პოზიტივიზმის ნიადაგზე წარმოებს, უკიდურესი სუბიექტივიზმის გამართლებისათვის. მაგრამ მეტაფიზიკური აქაც დაუძლეველია, სიძნელე გადაუტკრელი დარჩა. ამან განაპირობა ის, რომ შემდეგში ა. ჯორჯაძე იძულებული გახდა აშკარად დაეშვა მეტაფიზიკურის, მიღმურის, შეუცნობელის საფუძვლიანობა.

ამ მხრივ, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ჰქონდა მის მიერ ე. წ. „საერთო ნიადაგის“ თეორიის შემუშავებას, რომელშიაც ის ხედავდა საქართველოს და ქართველი ერის მომავლის ძირითად მხსნელ ღონისძიებას. ორგანული თეორია „გვაძლევს მასალას შემოქმედებითი პრაქტიკული მუშაობისათვის — წერს ა. ჯორჯაძე. ამ მასალას სიციფლური ორგანიზმი გვაწვდის. ეს ორგანიზმი გვასწვალის — ერის ზრდა-განვითარება, მისი კულტურა და მომავალი დამოკიდებულება ეროვნული ორგანიზმის ნორმალური განვითარებისაგან. ეს განვითარება კი შეუძლებელია თუ ორგანიზმის ორგანონი და ფუნქციანი მოშლილნი არიან, ან კიდევ თუ ეროვნულ ორგანიზმს გარეშე ძალამ და ისტორიულმა ბედმა გაუნახევრა ერის ვითარებისათვის საჭირო რიცხვი ორგანოებისა“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ა. ჯორჯაძე აქ იმ ორგანულ თეორიას იცავს, რომელსაც ადრე სასტიკად ებრძოდა. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ახლა ა. ჯორჯაძის წინაშე ერთიანი ნიადაგის საკითხი წამოიჭრა. თუ წინათ ის ებრძოდა თავადაზნაურულ ლიბერალებს (ნ. ხიზანაშვილი, დ. მიქელაძე და სხვ.), რომლებიც ორგანული თეორიით ცდილობდნენ ყველა წოდების, განსაკუთრებით თავადაზნაურული წოდების არსებობის გამართლებას, ახლა საკითხი ეხებოდა პარტიებსა და კლასებს. ა. ჯორჯაძე გამოვიდა კლასობრივი და პარტიული გათიშვების წინა-

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მეორე, 1911, გვ. 295.

აღმდეგ. ის კლასთა და პარტიათა შეერთებას, მათ ერთობლივ მოქმედებას მოითხოვდა. თავისი თვალსაზრისის გამართლებისათვის მან ისევ ორგანულ თეორიას მიმართა. მაგრამ თუ წინათ მას უარყოფდა ახლა ის წინ წამოსწია და საფუძვლად დაუდგა საერთო ნიადაგის თეორიას. ხოლო რაც შეეხება ბრძოლას იმ „ზოგადობათა“ წინააღმდეგ, რომელსაც ის თანმიმდევრული პოზიტივიზმის პოზიციებიდან აწარმოებდა ცხრაასიან წლებში, შემდეგში მან ამის შესახებ განაცხადა, რომ აღარ იზიარებდა ზოგიერთ თავის ძველ არგუმენტს.

ასეთია ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური ხასიათი, მეტაფიზიკური ბუნება. გასაგებია, რომ ეს მსოფლმხედველობა პრინციპულად შეუთავსებელი იყო მარქსისტულ ფილოსოფიასთან, რომელიც საკმაოდ მტკიცედ იკიდებდა საქართველოში. ამიტომ ბუნებრივი იყო ის თანმიმდევრული ბრძოლა, რომელსაც ქართველი მარქსისტები აწარმოებდნენ ა. ჯორჯაძის მეტაფიზიკური კონცეპციის წინააღმდეგ. მაგრამ ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური ხასიათი მხოლოდ აღნიშნულით არ ამოიწურებოდა. მისი მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკურმა ბუნებამ განაპირობა აგრეთვე ა. ჯორჯაძის შეხედულების პრინციპული დაპირისპირება დიალექტიკურ მატერიალიზმთან, აგრეთვე მეთოდოლოგიურ თვალსაზრისითაც. ა. ჯორჯაძემ კატეგორიულად უარყო დიალექტიკური მეთოდი საერთოდ, კერძოდ, მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი. დიალექტიკის წინააღმდეგ მის მიერ წამოყენებული არგუმენტები აშკარას ხდიან მის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკურ ხასიათს.

### 8. ა. ჯორჯაძის მეტაფიზიკური კონცეპცია დიალექტიკის კრიტიკის შუქზე

მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულიდან დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ ბრძოლა ყველა იდეალისტური და მეტაფიზიკური ფილოსოფიური მიმდინარეობის ძირითად ამოცანად იქცა. დიალექტიკური მეთოდისა და საერთოდ დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა მართალია უმთავრესად მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ იყო მიმართული, მაგრამ ხშირად იგი არაპირდაპირ წარმოებდა. უმთავრესად ეს ბრძოლა ჰეგელის სპეკულატური ფილოსოფიისა, მისი იდეალისტური დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლის ნიშნით მიმდინარეობდა. ხოლო, ვინაიდან კრიტიკა მარქსის დიალექტიკას ჰეგელის დიალექტიკასთან აიგივებდა, ამიტომ, ჰეგელის დიალექტიკის უარყოფით მას სურდა ყოველგვარი დიალექტიკის უარყოფა. გარდა ამისა, დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოებდა სხვა კუთხიდანაც. მეტაფიზიკური

ფილოსოფია ამტკიცებდა, რომ ყოველ განვითარებას, ცვალებადობას, გარდაქმნას თავისი საზღვარი აქვს. არც ერთ შემთხვევაში არ შეიძლება ამ საზღვრებიდან გასვლა. ამიტომ გაუმართლებლად თვლიდა დიალექტიკის კანონების უნივერსალურ ხასიათს, განვითარების და შემეცნების პროცესების მიმდინარეობას დიალექტიკის კანონების მიხედვით.

ბოლოს, მეტაფიზიკური იდეალიზმი ყველა საშუალებით ცდილობდა ამის დასაბუთებას, რომ საზოგადოების განვითარება ხდება არა დიალექტიკის კანონების მიხედვით, არამედ, პირიქით, დიალექტიკის საწინააღმდეგოდ, პარმონიის დამყარების მიმართულებით. ამიტომ, მოძველებულად აცხადებდა მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას. თანამედროვე ეპოქისათვის დამახასიათებლად თვლიდა კლასთა დაახლოების ტენდენციას, რომელიც მათი აზრით, წვრილმესაკუთრეთა რაოდენობის ზრდისა და ეროვნულ გამანთავისუფლებელ მოძრაობაში წინა რიგზე ყველა კლასისათვის საერთო ინტერესების წამოწევაში გამოიხატებოდა.

აღნიშნულმა პრობლემებმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავეს აგრეთვე XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ აზროვნებაში. საკითხი დიალექტიკური მეთოდის მეცნიერული ღირებულებისა და აქედან გამომდინარე პრაქტიკული დასკვნების ჭეშმარიტების შესახებ, პრინციპული დაპირისპირებისა და პოლემიკის საკითხებად იქცა სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებმა: ა. ჯორჯაძემ, ვ. ჩერქეზიშვილმა (მარველი), ი. ფანცხავამ (ფხა), შ. და კ. გოგელიებმა, მ. წერეთელმა და სხვებმა ორგანიზებული შეტევა დაიწყეს არა მარტო მატერიალიზმის, არამედ აგრეთვე და განსაკუთრებით დიალექტიკური მეთოდის მეცნიერული ღირებულების წინააღმდეგ. ქართველი მარქსისტები: (ფ. მახარაძე, ა. წულუკიძე, ი. სტალინი და სხვები) იცავდნენ რა მარქსისტულ დიალექტიკას, ამხილებდნენ მისი ქართველი კრიტიკოსების არგუმენტების სიყალბეს.

იდალისტების შემოტევა იმდენად აქტიური იყო, რომ ქართველმა მარქსისტებმა მიმართეს გ. პლენანოვს, მონაწილეობა მიეღო დიალექტიკის ქართველი კრიტიკოსების წინააღმდეგ გაშლილ ბრძოლაში. მართლაც, 1901 წელს, ქართველ სოციალ-დემოკრატების ორგანო „კვალში“ გამოქვეყნდა გ. პლენანოვის წერილების სერია<sup>1</sup>. ეს წერილები მართალია უმთავრესად ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ იყო მიმართული, მაგრამ მათში დიალექტიკის საერთოდ მეტაფიზიკური და სუბიექტურ-იდეალისტური გაყალბების კრიტიკა იყო მოცემული. ამიტომ ეს კრიტიკა ეხებოდა, აგრეთვე, ა. ჯორჯაძესაც, რომელიც ყველაზე

<sup>1</sup> გ. პლენანოვი (Idem). — „როგორც ჰქვხს ისე არა წვიმს“, კვალი, 1901, № 26 — 28.

თვალსაჩინო ფიგურა იყო მარქსიზმის ქართველ კრიტიკოსებს შორის. სწორედ ცხრაასიან წლებში გაშალა ფართო ბრძოლა საერთოდ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმისა და კერძოდ, დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ.

პირველი არგუმენტი, რომელიც ა. ჯორჯაძემ წამოაყენა დიალექტიკის წინააღმდეგ, უშუალოდ ჰეგელის ფილოსოფიას ეხებოდა, თუმცა ის არაპირდაპირ მარქსისტული დიალექტიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული. მოცემულ შემთხვევაში, ა. ჯორჯაძე ემყარებოდა ჰეგელის ფილოსოფიასთან მარქსისა და ენგელსის დამოკიდებულების იმ ცნობილ გარემოებას, რომელიც მარქსიზმის ფუძემდებლებს თვითონ არა ერთხელ აღუნიშნავთ. კ. მარქსი, წინააღმდეგ ჰეგელის უარყოფილებისა, თავისთავს ჰეგელის მოწაფედ თვლიდა. „მისტიკაციას, რომელიც დიალექტიკამ ჰეგელის ხელში განიცადა, სრულიადაც არ შეუშლია ხელი იმისათვის, — წერდა კ. მარქსი, — რომ პირველად სწორედ ჰეგელმა წარმოგვიდგინა ამომწურავად და შეგნებულად დიალექტიკის მოძრაობის ზოგადი ფორმები. ჰეგელის დიალექტიკა თავდაყირა დგას. საჭიროა იგი გადმოვაცვირაოთ, რათა მისტიკურ გარსს შიგნით რაციონალური მარცვალი აღმოვაჩინოთ“<sup>1</sup>.

ფ. ენგელსი ასევე აღნიშნავდა, რომ „მარქსი და მე თითქმის ერთადერთი ადამიანები ვიყავით, რომლებმაც გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიიდან შეგნებული დიალექტიკა გადავარჩინეთ და ბუნებისა და ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაში გადავიტანეთ“<sup>2</sup>.

აქ და სხვაგან, მარქსი და ენგელსი მიუთითებდნენ ამავე დროს იმ პრინციპული განსხვავების შესახებ, რომელიც ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკურ მეთოდს შორის არსებობდა. ამ მხრივ საკმარისია მივუთითოთ მარქსის ცნობილ ადგილზე „კაპიტალის“ ბოლოსიტყვაობაში რომელშიც მან მოკლედ მოხაზა ამ განსხვავების არსებითი მხარე. „ჩემი დიალექტიკური მეთოდი თავის საფუძველში არა მარტო განსხვავდება ჰეგელის მეთოდისაგან, — წერდა კ. მარქსი, — არამედ მისი სრული დაპირისპირებულობაა. ჰეგელისათვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი იდეის სახელწოდებით დამოუკიდებელ სუბიექტად აქცევს, დემიურგია სინამდვილისა, რომელიც მის გარეგან გამოვლინებას წარმოადგენს. ჩემთვის კი, პირიქით, იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური, ადამიანის თავში გადმოტანილი და მასში გარდაქმნილი“<sup>3</sup>. აქ ნათლადაა წარმოდგენილი პრინციპული განსხვავება ჰეგელისა და მარქსის არა მარტო მეთოდებს შორის, არამედ მათ

1 კ. მარქსი, კაპიტალი, სახელგამი, 1954, გვ. 23.

2 ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 3.

3 კ. მარქსი, „კაპიტალი“, 1954, გვ. 23.

მსოფლმხედველობას შორისაც. მაგრამ მეოცე საუკუნის დასაწყისის იდეალისტური ფილოსოფია და მარქსისტული ფილოსოფიის რევიზიონისტები ყურადღებას აქცევდნენ მხოლოდ იმას, რაც მარქსსა და ენგელსს ჰეგელთან აახლოებდა, ხოლო მთავარს. პრინციპულ განსხვავებას მათ შორის ან უგულვებლყოფდნენ ან და ექვექვეშ აყენებდნენ. ასევე იქცეოდა ა. ჯორჯაძეც. ამიტომ ფიქრობდნენ, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის ანტიმეცნიერული, იდეალისტური შინაარსის მხილებით შეიძლებოდა აგრეთვე საერთოდ დიალექტიკური მეთოდის უარყოფა, და, მაშასადამე, მარქსისტული ფილოსოფიის უარყოფა.

ა. ჯორჯაძე საკითხს აყენებს, გამოარკვიოს „თუ რამდენად შესაწყნარებელია ისტორიულ მეცნიერებაში „დიალექტიკის“ შემოღება და რამდენად მეცნიერულია „მარქსისაგან მოწონებული“ ჰეგელის „დიალექტიკური მეთოდი“<sup>1</sup> როგორც ვხედავთ, ა. ჯორჯაძე მარქსის მიერ „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის“ მოწონების შესახებ ლაპარაკობს და სრულებითაც არაფერს ამბობს იმ გარდაქმნის შესახებ, რომელიც დიალექტიკამ მარქსის ხელში განიცადა. ეს ამოცანა მას ორი მიზნისათვის დასჭირდა: უპირველესად ყოვლისა მისი მიზანია უარყოს ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ჯორჯაძემ სწორად განსაზღვრა ჰეგელის ფილოსოფიის მეტაფიზიკური არსი, მისი სპეკულატურ-იდეალისტური ხასიათი. მან სამართლიანად მიუთითა იმ გარემოებაზე, რომ ჰეგელთან განვითარება სპეკულატური სულის თვითგანვითარების პროცესია, ხოლო ამ სულის არსებობა დაუსაბუთებელია. ამიტომ, ა. ჯორჯაძის სიტყვებით, ჰეგელთან „დიალექტიკური განვითარება არის მხოლოდ ცნების თვითგანვითარება, მხოლოდ ბუნება საარკვეა აბსოლუტური იდეისა, იდეის დაახლოებითი გამოსახვაა. ამისათვის ბუნებასაც უნდა ეტყობოდეს „დიალექტიკური“ მოძრაობის პროცესი. ამა თუ იმ მოვლენის არსებობა ბუნებაში — „თეზისია“, მხოლოდ მოვლენა ვითარდება, სხვაფერდება და თანდათან სრულებით იცვლება. ეს არსებული მოვლენის უარყოფაა, „ანტითეზისია“. და ეს ახლად წარმოშობილი მოვლენა იმავე კანონს ექვემდებარება და თავისმხრივაც იცვლება და გამოიხატება კიდევ ახლად გაჩენილ მოვლენებში — ეს „სინთეზისია“ (უარყოფის უარყოფა)“<sup>2</sup>. ამრიგად, მთელი ეს პროცესი აბსოლუტური სულის პროცესია; ხოლო ბუნებაში მხოლოდ მის ანარეკლს ვხედავთ. ამიტომ ა. ჯორჯაძის მტკიცებით, „ჰეგელის „დიალექტი-

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, „ისტორიული მატერიალიზმის გამო“, „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1524.

<sup>2</sup> იქვე.

კა“ წმინდა მეტაფიზიკური ცნებაა, რადგან იგი განყენებული, ჯერ კიდევ დაუმტკიცებელი აზრის განსაზღვრული განვითარებაა. აბსოლუტური იდეის არსებობის დამტკიცება იყო საჭირო და მერე შეიძლება ლაპარაკი იმაზე, თუ რა რიგად და რა გზით ვითარდება ეს იდეა. ამაშია ჰეგელის „დიალექტიკის“ არამეცნიერული ხასიათი. რაც შეეხება ბუნებაში გადმოტანილ „დიალექტიკას“ ეს აზრი ხომ სრულებით შეუწყნარებელია მეცნიერებისათვის, რადგან, ჰეგელის შეხედულებით, ბუნება მკრთალი გამომსახველია იდეისა და მას (ბუნებას) აზის ბეჭედი ამ მეტაფიზიკური აზრის მოძრაობისა“<sup>1</sup>.

ასეთია ა. ჯორჯაძის სამართლიანი არგუმენტები ჰეგელის ფილოსოფიის წინააღმდეგ. მაგრამ ა. ჯორჯაძე ცდებოდა, როდესაც აღნიშნულის საფუძველზე საერთოდ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის უარყოფას ცდილობდა და მასში რაციონალურს ვერაფერს ხედავდა. გარდა ამისა, და აქ არის ის მეორე გარემოება, რომლის შესახებაც ჩვენ ზემოთ ვთქვით, — ჰეგელის დიალექტიკის ანტიმეცნიერულობის მხილება, ამ დიალექტიკის მეტაფიზიკური საფუძვლის გამოაშკარავება მას დასჭირდა საერთოდ დიალექტიკის, კერძოდ, მარქსისტული დიალექტიკის უარსაყოფად.

ა. ჯორჯაძემ, სამართლიანად მიუთითა რა იმ გარემოებაზე, რომ ჰეგელის დიალექტიკა ცნებათა დიალექტიკა“ იყო, ვერ გაიგო ის, რომ როგორც ვ. ი. ლენინი წერდა, „ჰეგელმა გენიალურად გამოიცნო ცნებათა დიალექტიკაში ნივთთა (მოვლენათა, სამყაროს, ბუნების) დიალექტიკა“<sup>2</sup>. ამიტომ იყო, რომ გ. პლენანოვი, აკრიტიკებდა რა ქართველ სუბიექტურ იდეალისტებს, რომლებიც თითქოს იდეალიზმის გულისათვის ხელალებით უარყოფდნენ ჰეგელს, წერდა, ჰეგელთან დამოკიდებულებაში „უნდა შეგეძლოს გაარჩიო ერთიმეორისაგან მწერლის თეორეტიული მოსაზრებანი და ის პრაქტიკული დასკვნები, რომელნიც თვით მას გამოყავს თავის თეორეტიულ მოსაზრებათაგან. პრაქტიკული დასკვნები შეიძლება შემცდარი ან მაენენი იყვნენ კაცობრიობის წინმსვლელობისათვის, მაგრამ იმავე დროს ის თეორეტიული მოსაზრებანი, რომლებზედაც აშენებულია ეს შემცდარი ან მაენე დასკვნები, შეიძლება უტყუარიცა და სასარგებლო იყვნენ — სასარგებლო იმ აზრით, რომ თუ მას მართლა გავიგებთ, ის მოგვცემს სულ ახალ დასკვნას, დასკვნათა მთელ წყებას პროგრესულ მიმართულებათა დასაცავად“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმის გამო, ცნობის ფურცელი, 1901, № 1524

<sup>2</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 38. გვ. 194.

მართალია პლენარის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიის პროგრესული მნიშვნელობის დაცვა ერთგვარად საერთოდ ჰეგელის დიალექტიკის დაცვაში გადაიზარდა. ამ გამოგონებამ შემდეგში, განსაკუთრებით დებორინელთა მიერ დაშვებულ შეცდომებში იჩინა თავი, მაგრამ პლენარის გამოსვლის ძირითადი აზრი მაინც დიალექტიკის რევოლუციური შინაარსის დაცვაში მდგომარეობდა. ჰეგელის დიალექტიკის ქვეშ განვითარების რევოლუციური შინაარსი იგულისხმებოდა. ამიტომ ფ. მახარაძე ებრძოდა ა. ჯორჯაძეს იმის გამო, რომ მან ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი „წმინდა მეტაფიზიკურ ცნებად“ გამოაცხადა<sup>2</sup>. ხოლო ა. წულუკიძე, იმავე ა. ჯორჯაძის წინააღმდეგ ხაზს უსვამდა ჰეგელის დიალექტიკის რევოლუციური აზრის მნიშვნელობას და წერდა, რომ „მარქსი ჰეგელის მეთოდით შეუდგა თანამედროვე ცხოვრების კვლევას“.

რასაკვირველია, ა. წულუკიძეს კარგად ესმოდა განსხვავება მარქსისა და ჰეგელის დიალექტიკას შორის. მაგრამ რადგან იცოდა, რომ ჰეგელის დიალექტიკის წინააღმდეგ გაშლილი ბრძოლა არსებითად მარქსის დიალექტიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ამიტომ მან პლენაროვთან ერთად, უფრო მეტად გაუსვა ხაზი ჰეგელის დიალექტიკის დადებითს, ვიდრე უარყოფით მხარეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ა. ჯორჯაძემ დიალექტიკის უარყოფა ჰეგელის დიალექტიკური იდეალიზმის უარყოფით დაიწყო. ამასთან, მართალია იგი აღნიშნავდა, რომ მარქსისათვის დიალექტიკური პროცესი იდეის, ცნების პროცესი კი არაა, არამედ იგი „ცხოვრების დიალექტიკური მოძრაობის ცნობიერი რეფლექსია“. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ა. ჯორჯაძე პრინციპულ განსხვავებას ვერ ხედავდა მარქსისა და ჰეგელის დიალექტიკას შორის. მისი აზრით, ეს, იმითაა გამოწვეული, რომ ჰეგელის „სულისა“ ან „აბსოლუტური იდეისაგან“ არსებითად არ განსხვავდება მარქსის „მატერია“ ან „ობიექტური ცხოვრება“. ორივე ეს მეტაფიზიკური ცნებაა, რომლებიც ცდაში არ გვეძლევა. ამიტომ აბსოლუტური იდეის თვითგანვითარების პროცესი უფრო მეტად არაა აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური, ვიდრე „ობიექტური ცხოვრების“ განვითარების პროცესი. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ორსავე შემთხვევაში დიალექტიკის ერთნაირ გაგებასთან გვაქვს საქმე. ამიტომ არგუმენტები მიმართული ჰეგელის დიალექტიკის წინააღმდეგ ძალაშია მარქსის. დიალექტიკის მიმართაც, ხოლო ენგელსის განცხადება მარქსის მიერ ჰეგელის დიალექტიკის ფეხზე დაყენების შესახებ, დაუსაბუთებელი განცხადებაა, — ასეთია ა. ჯორჯაძის მოსაზრება. „მარქსი და ენგელსი ამტკიცებდნენ, — წერს ა. ჯორჯაძე, — რომ ცხოვრება კი არ არის „სულის“ და იდეის გამოხატვა, არამედ თვით ეს იდეა და ცნებაა



ცხოვრების გამოხატვა და განმარტება. ამისათვის დიალექტიკური პროცესი მაგათ თვალში ცნების და იდეის განვითარების პროცესი კი არ არის, არამედ თვით ცხოვრებისა. ცნების დიალექტიკა ცხოვრების დიალექტიკური მოძრაობის ცნობიერ რეფლექსად ჩაითვლება. მარქსმა „ყირაზე მდგარი ჰეგელის დიალექტიკა გადმოაბრუნა და ფეხზე დააყენაო“, ამბობს ენგელსი. მხოლოდ „დიალექტიკის ფეხზე დაყენება“ ადვილი საქმე არ არის, დასძენს ბერნშტეინი<sup>1</sup>. ეს იმიტომ, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, რომ როგორც ზემოთ ვთქვით, მარქსთანაც დიალექტიკა ასბტრაქტულ-მეტაფიზიკური არსის პროცესად რჩება. ამიტომ მისი არსებითად გარდაქმნა არ მოხდარა.

ამ თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ ა. ჯორჯაძე მიმართავს რაოდენობრივ ცვლილებათა თვისობრივში გადასვლის კანონს. მას სურს ამ კანონის ანალიზის საფუძველზე აჩვენოს, რომ თეზისის ანტითეზისის და სინთეზისის ჰეგელისეული აბსტრაქტულ-ლოგიკური პროცესი სრულიად უცხოა და გამოუყენებელი სინამდვილის მიმართ. ამიტომ, ამ კანონის ძალით, თვისობრივ გარდაქმნათა კანონზომიერების დასაბუთების ცდა, ა. ჯორჯაძის აზრით, საფუძველშივეა შემცდარი. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ აღნიშნული კანონი უნივერსალურ ხასიათს არ ატარებს და დიალექტიკასაც არ შეუძლიან საყოველთაო პროცესის არც ჩვენება და არც ახსნა. მაშასადამე, უარსაყოფია მარქსის დიალექტიკური მეთოდიც, რადგან, ზემოთ აღნიშნული მოსაზრებათა გამო, ის, ა. ჯორჯაძის აზრით, ჰეგელის დიალექტიკის გამეორებაა. „რაოდენობა ბუნებაში და ცხოვრებაში თვისებად ყოველთვის და ყოველშემთხვევაში იქცევა, ამბობს ჰეგელი. ამასვე იმეორებს მარქსიც და ცხოვრების დიალექტიკურ პროცესს ამ ვითომდა მეცნიერულ კანონზე ამყარებს“<sup>2</sup>.

ა. ჯორჯაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ მარქსის დიალექტიკის თანახმად, სამყაროს მოვლენები საყოველთაო კავშირ-მიმართებაში იმყოფებიან. ეს კავშირ-მიმართება მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობებში გამოიხატება. ერთი მოვლენა მიზეზია, მეორე შედეგი. მიზეზი თავის საწინააღმდეგოში — შედეგში გადადის, შედეგი — მიზეზში და ა. შ. ეს ურთიერთგარდაქმნა რაოდენობრივ ცვლილებათა თვისობრივში გადასვლის უნივერსალურ კანონს ემყარება. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე. მიზეზი ყოველთვის როდი გადადიდს თავის საწინააღმდეგოში. მიზეზი მიზეზად რჩე-

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმის გამო, „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1524.

<sup>2</sup> ცნობის ფურცელი, 1901, № 1524.

ბა, შედეგი კი შედეგად, თუმცა ერთმაც და მეორემაც შეიძლება ცვლილებათა გარკვეული რიგი განელოს. ეს შეიძლება ითქვას თვითნებულ საგანზე, მოვლენაზე, ორგანიზმზე. მაგალითად „ცხოველთა სამყაროში, — წერს ა. ჯორჯაძე, — ერთი ოჯახის ცხოველი, დროთა განმავლობაში, ბუნებრივი შერჩევისა და სხვა პირობათა ძალით, ვითარდება და ხშირად ფორმასაც იცვლის, მხოლოდ ამ ფორმის შეცვლას აქვს თავისი საზღვარი: ერთი ოჯახის ცხოველი, რაც უნდა გადასხვაფერდეს მისი ფორმა, თავისდღეში ისე არ შეიცვლება, რომ თავისი ოჯახის თვისებები დაკარგოს. კაქკაჟი მაგ. შვილდება დროთა განმავლობაში სხვა ფრინველს დაემსგავსოს, მხოლოდ თავის დღეში ძროხად არ იქცევა. ბუნებისმეტყველებაში ამგვარი გადასხვაფერება შეუწყნარებელია. რაკი ეს ასეა, მაშ ისიც არ ყოფილა მართალი, ვითომ რაოდენობა ყოველთვის თვისებად იქცევა ხოლმე“<sup>1</sup>.

ა. ჯორჯაძის აზრით, მან ისეთი არგუმენტი წამოაყენა დიალექტიკის წინააღმდეგ, რომელიც თითქოს საფუძველს ურყევდა მას. მაგრამ სინამდვილეში. ა. ჯორჯაძე დიალექტიკას ებრძოდა, როგორც მეტაფიზიკოსი, ხოლო მისი არგუმენტი პროცესის არადიალექტიკურობას გულისხმობდა. მან ვერ გაითვალისწინა ის გარემოება, რომ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების დიალექტიკა ყოველგვარ სხვაში გადასვლას კი არ გულისხმობს, არამედ მხოლოდ თავის სხვაში გადასვლას. ყოველი საგანი თუ მოვლენა ისტორიული განვითარების პროცესში თავის სხვაში გადადის და ეს სხვა თვისობრივად არის განსხვავებული ძველი მდგომარეობისაგან.

აკრიტიკებდა რა ა. ჯორჯაძის არგუმენტს, ფ. მახარაძე წერდა: „ბატ. ჯორჯაძის მსჯელობა პირდაპირ უარყოფს თანამედროვე მეცნიერებას... მისი მსჯელობა ამჟღავნებს მის მეტაფიზიკურ აზროვნებას. მისთვის წარმოუდგენელია, მაგ., კაქკაჟის ძროხად გადაქცევა, და იგი ვერავითარ შემაერთებელ ძაფს ვერ ხედავს ამ ორ ცხოველთა შორის. მაგრამ აბა იგი დაკვირვებოდა ამ ცხოველთა წარსულ ისტორიას, რადგანაც არც კაქკაჟი და არც ძროხა იმ სახით არ გაჩენილან ქვეყანაზე, რა სახითაც იმათ ჩვენ დღეს ვხედავთ, და მაშინ იგი დარწმუნდებოდა, რომ რაოდენობა იქცევა თვისებად. გარდა ამისა, თუ კაქკაჟი ძროხად არ იქცევა, უამისოდ რაოდენობის თვისებად გარდაქცევა არ შეიძლება? განა ერთი ჯიშის კაქკაჟი არ განსხვავდება მეორე ჯიშის კაქკაჟისაგან რაიმე თვისებით და საიდან არის გამოწვეული ეს თვისება თუ არა რაოდენობრივი ცვლილებით?“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ცნობის ფურცელი, 1901, № 1524.

<sup>2</sup> ფ. მახარაძე, საუბარი სხვადასხვა საგანზე, კვალი, 1901, № 34.

ეს ორი თვალსაზრისი ერთადიმავე მაგალითის შესახებ აშკარად გამოხატავს მეტაფიზიკური და დიალექტიკური კონცეფციების დაპირისპირებას განვითარების საკითხში. ფ. მახარაძე სამართლიანად მიუთითებდა დარვინის ევოლუციურ თეორიაზე, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმის საბუნებისმეტყველო საფუძველზე, რომელიც გასაგებს ხდის თვისობრივად განსხვავებული ორგანიზმის განვითარების ერთიან ხაზს, მათ მიერ საუკუნეების მანძილზე განვლილი რაოდენობრივ და თვისობრივ გარდაქმნათა გზით.

დიალექტიკის წინააღმდეგ ა. ჯორჯაძეს მოყავდა აგრეთვე მეორე მაგალითი — ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ან ფიზიოლოგიურის მიმართების შესახებ. არც ერთი მათგანი, რაოდენობრივ ცვლილებათა მიუხედავად მეორეში არ გადავა, წერდა ა. ჯორჯაძე. ამიტომ ის ამ მხრივაც შერყეულად თვლიდა დიალექტიკას.

ასეთი არგუმენტის წამოყენება ა. ჯორჯაძის მიერ მოულოდნელი არ იყო, რადგან ის მეტაფიზიკოსი იყო, მეტაფიზიკოსისათვის კი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართების საკითხი სამუდამოდ გადაუჭრელ საკითხად დარჩა. ნახტომის მომენტი, რომელიც დიალექტიკამ შეიტანა განვითარებაში მეტაფიზიკოსისათვის გაუგებარია. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ფიზიოლოგიურიდან ფსიქიკურში გადასვლის წარმოდგენა ა. ჯორჯაძეს არ შეეძლო.

ნამდვილად კი, მეცნიერებამ ექსპერიმენტალურად დაამტკიცა, რომ ფსიქიკური ფიზიოლოგიურის საფუძველზე წარმოიშობა. ამიტომ გარკვეულ პირობებში მათი ურთიერთგადასვლა აუცილებელი დიალექტიკური კანონზომიერებაა.

ეკამათებოდა რა ა. ჯორჯაძის ფსიქო-ფიზიოლოგიურ დუალიზმს ფ. მახარაძე წერდა: „რათ მან არ იცის ის უბრალო ქეშმარიტება, რომ ერთი და იგივე მოქმედება, სულ ერთია ფიზიკური იქნება ის თუ ფსიქიკური, გამეორებული რამოდენიმეჯერ, იწვევს სულ სხვადასხვა თვისების შედეგს? — ან შეიძლება მას დუალისტურმა შეხედულებამ დაუბნია თვალი“<sup>1</sup>.

ა. ჯორჯაძე, როგორც დიალექტიკის წინააღმდეგ მებრძოლი, მარტო მოყვანილი არგუმენტებით არ დაკმაყოფილდა. მან, ისევე როგორც მისმა თანამოაზრეებმა, განსაკუთრებული ენერგიით გაილაშქრა დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის დიალექტიკური კანონისა და ამ კანონიდან მარქსის მიერ გამოყვანილი პრაქტიკული დასკვნების — კერძოდ, კლასთა ბრძოლის — წინააღმდეგ. მეორე ინტერნაციონალის ბელადების ოპორტუნისტული ხაზიდან გამომდინ-

<sup>1</sup> კვალი, 1901, № 34.

ნარე, ა. ჯორჯაძემ დიდი დრო და ენერგია შეაღია მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიის კრიტიკას და ე. წ. წერილ-მესაქუთრეთა სიმტკიცის თეორიის დასაბუთებას.

ა. ჯორჯაძემ რამდენიმე არგუმენტი დაუპირისპირა კ. მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას, რომელთაგან ჩვენ განვიხილავთ ეკონომიურ და ეროვნულ შინაარსის არგუმენტებს.

აღსანიშნავია, რომ განსაკუთრებით XIX საუკუნის დასასრულიდან აქტიური ბრძოლა დაიწყო იმის დასაბუთებისათვის, რომ კაპიტალიზმის განვითარების ახალ საფეხურს შეესატყვისებოდა არა კლასთა ბრძოლის, არამედ კლასთა თანამშრომლობის პრინციპი და რომ საკუთრების კონცენტრაციის იმ პრინციპს, რომელიც ასახა მარქსმა თავის „კაპიტალში“, დაუპირისპირდა მისი დეცენტრალიზაცია სააქციო სისტემის გავრცელებით — მრეწველობაში და მიწის წვრილმესაქუთრეთა რიცხვის ზრდით — სოფლის მეურნეობაში. როგორც ვხედავთ, თანამედროვე რევოიონიზმის არგუმენტებს დიდი ხნის ისტორია აქვთ. გასული საუკუნის დასასრულის მებრძოლებმა მარქსიზმის წინააღმდეგ არსებითად იმავე არგუმენტებით სცადეს მისი უარყოფა, რომლებითაც არის შეიარაღებული თანამედროვე რევოიონიზმი.

მარქსიზმის წინააღმდეგ მებრძოლთა ეს არგუმენტები ძირითადი იყო აგრეთვე ქართველი იდეალისტებისა და მეტაფიზიკოსებისათვისაც, რომელთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე აქტიური ა. ჯორჯაძე იყო.

ა. ჯორჯაძე არ უარყოფდა კლასთა დაპირისპირების არსებობის ფაქტს და იმ საფუძველს, რომელზედაც ეს დაპირისპირება წარმოიშობა. ის ხედავდა, რომ „უმთავრესი წინააღმდეგობა აწინდელი ეკონომიური ცხოვრებისა ის არის, რომ ყველგან წარმოება საზოგადოებრივია და ამ წარმოების ხმარება და საკუთრება კი განკერძოებული -- ინდივიდუალური. და სანამ ეს წინააღმდეგობა საზოგადოებრივ წარმოებასა და კერძო დასაკუთრებას შორის არ მოიხსნება, ეკონომიური ცხოვრების წინააღმდეგობა მწვავე იქნება“<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე ხაზს უსვამდა იმ გარემოებსაც, რომ „თანამედროვე ცხოვრების მიმდინარეობა ამ გამწვავებული უთანხმოების გაუქმებისაკენ მიისწრაფვის“. მაგრამ სწორედ ამ საკითხებში ეწინააღმდეგებოდა ის დაპირისპირებულთა ბრძოლის გადაჭრის მარქსისტულ გაგებას.

კ. მარქსმა მატერიალისტური დიალექტიკის კანონების მოქმედება დაადასტურა საზოგადოებრივ მოვლენებში. ის ანტაგონისტური საზოგადოების ისტორიას განიხილავდა როგორც კლასთა ბრძოლის ისტო-

<sup>1</sup> ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მეოთხე, 1911, გვ. 206.

რიას, ბრძოლის ფორმებს საზოგადოების განვითარების განსაზღვრულ ეპოქებს (საფეხურებს) უკავშირებდა, ხოლო ფორმათა შეცვლას ან გარდაქმნას განიხილავდა როგორც დიდ სოციალურ მოვლენას, რომელიც თავის გამოხატულებას სოციალურ რევოლუციაში ნახულობს. სოციალური რევოლუცია კლასთა ბრძოლის აუცილებელ შედეგად მიაჩნდა მარქსს. ანტაგონისტური კლასთა ბრძოლის უძაღლეს და უკანასკნელ ფორმად ის თვლიდა ბურჟუაზიისა და პროლეტარიატის ბრძოლას, რომლის ბუნებრივ შედეგად მარქსი თვლიდა მომავალ პროლეტარულ რევოლუციას.

სულ სხვანაირია ა. ჯორჯადის თვალსაზრისი. ის კატეგორიულად უარყოფს კლასთა ბრძოლის გაღრმავების ფაქტს და მისი გადაჭრისათვის რევოლუციური გარდაქმნების აუცილებლობას. ა. ჯორჯაძე ევოლუციონისტია, საზოგადოების თანდათანობითი სრულყოფის მომხრეა. მისი მტკიცებით, „თუ ევოლუციის ძალით დღეს წოდებათა გაუქმებამდე მივვლით, იმავე ევოლუციის ძალით მომავალში უნდა მივიღეთ ეკონომიურ უთანხმოებათა მოსპობამდე“<sup>1</sup>.

ა. ჯორჯადის აზრით, კლასთა არსებობის საფუძველი ეკონომიური უთანასწორობაა. ამიტომ, ეკონომიურ ღონისძიებათა გატარებამ უნდა შეამსუბუქოს მათ შორის დაპირისპირებულობა, რადგან კლასთა ბრძოლას საზოგადოებისათვის სარგებლიანობის მოტანა არ შეუძლიან. ა. ჯორჯაძე ევროპაზე მიუთითებს, „რომლის ცხოვრების პრაქტიკამ გამოარკვია, — მისი აზრით, — —კლასთა ბრძოლის პრინციპის უნაყოფოება და უსაფუძვლოება თანამედროვე რთული ცხოვრების განსამარტავად“<sup>2</sup> ამიტომ, რათა იგი თავიდან იქნეს აცილებული, საჭიროა საქართველოში „რამდენადაც კი ღონე შეგვწევს ჩვენი ხალხი ნივთიერად გავაღონიეროთ და მით შევეუმსუბუქოთ ეკონომიური წინააღმდეგობის სასტიკი ზეგავლენა“<sup>3</sup> წერს ა. ჯორჯაძე.

ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეკონომიურ წინააღმდეგობათა შესუსტების საშუალებას ა. ჯორჯაძე ხედავს ცნობიერებაში, შეგნებაში, განსაკუთრებით ეროვნული მეობის შეგნებაში. მაგრამ ეკონომიურ საკითხებთან დაკავშირებით ის მანც კონკრეტულად აყალიბებს თავის აზრს კლასთა ბრძოლის წინააღმდეგ.

ა. ჯორჯაძეს გაუმართლებლად მიაჩნია კლასთა ბრძოლის პრინციპი არა მარტო იმიტომ, რომ მისი აზრით მას ზიანი მოაქვს საზოგადოე-

1. ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მეოთხე, 1911, გვ. 203.

2. ა. ჯორჯაძე, რა არის ინტელიგენცია, ცნობის ფურცელი, 1901, №1438.

3. ა. ჯორჯაძე, ეროვნული კითხვის განმარტების გამო, „ცნობის ფურცელი“, 1901, 1901, № 1490.

ბისათვის, არამედ იმიტომაც რომ ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენები თვითონ უარყოფენ „დიალექტიკურ პროცესს“, კლასთა დაპირისპირების ზრდის შესახებ ისტორიული მატერიალიზმის თეორიას. აქ ა. ჯორჯაძე ზემოთ დასახელებულ ორ გარემოებაზე მიუთითებს: ერთი სამრეწველო კაპიტალის ბუნების ეგრეთწოდებული შეცვლის შესახებ. მისი აზრით, სააქციო სისტემა კერძო კაპიტალს ანაწილებს მრავალთა შორის, მის დემოკრატიზაციას ახდენს და ამიტომ კაპიტალი მარქსის მიერ აღნიშნული გზის საწინააღმდეგოდ ვითარდება; მეორე — წვრალი მიწის საკუთრების განმტკიცების შესახებ სოფლად. ა. ჯორჯაძის აზრით, თავადაზნაურული საკუთრების რღვევამ რიგ ქვეყნებში დააჩქარა მიწის წვრალმესაკუთრეთა რიცხვის ზრდა. ასე რომ განვითარება სოფლად არ წავიდა ცალკე მესაკუთრეთა ხელში მიწის კონცენტრაციის გზით, არამედ მოხდა საწინააღმდეგო პროცესი, — მიწის მესაკუთრეთა რიცხვის ზრდა. ამიტომ ის ყველა ღონით ცდილობდა, რომ იგივე პროცესი მომხდარიყო საქართველოში. „პრინციპულად ჩვენ იმ აზრისა ვართ, — წერდა ა. ჯორჯაძე, — რომ მიწა, ეს საწარმოებელი იარაღი, მწარმოებლის, ე. ი. გლეხის ხელში უნდა გადავიდეს. მხოლოდ რადგან ეს პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ა დ არ მოხერხდება ამჟამად, ამისათვის ჩვენ უნდა ვეცადოთ, რამდენადაც შეიძლება გლეხკაცობას ვაყიდვინოთ გასაყიდი მიწა“<sup>1</sup>.

სხვა ამბავია მოხდებოდა თუ არა ა. ჯორჯაძის სურვილების განხორციელება, მაგრამ ფაქტი ისაა, რომ ამ გზით და ამგვარი არგუმენტებით მას უნდოდა მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიისა და მამასაღამე დიალექტიკის უარყოფა. ცხოვრება ყოველ ნაბიჯზე ამარცხებდა ა. ჯორჯაძის სუბიექტივიზმს და მეტაფიზიკას, მაგრამ ეს ხელს არ უშლიდა მას ებრძოლა თავისი პრინციპებისათვის.

მეორე ძირითადი არგუმენტი, რომელიც ა. ჯორჯაძემ წამოაყენა დიალექტიკისა და, კერძოდ, მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიის წინააღმდეგ, ემყარება ეროვნულ თვითმყოფობის დაცვას და გამომდინარეობს ერთიანი ნიადაგის მისი თეორიიდან.

ა. ჯორჯაძე, ლიბერალურ ხალხოსნებისაგან განსხვავებით, აღიარებდა იმ ფაქტს, რომ საქართველო კაპიტალისტური განვითარების გზას დაადგა. ის ცნობდა კაპიტალიზმის პროგრესულ როლს და ამიტომ საჭიროდ თვლიდა ბრძოლას მისი საბოლოო გამარჯვებისათვის. უფრო მეტიც, ის აქტიურად იბრძოდა ეროვნული ბურჟუაზიის შექმნისათვის, რადგან ფიქრობდა, რომ თუ არა საკუთარი ბურჟუაზია,

<sup>1</sup>. ა. ჯორჯაძე, ვის უნდა დარჩეს ჩვენი მიწა? „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1478.

სხვანაირად არ შეიძლებოდა ერის ეკონომიური აღორძინება. ამავე დროს, ა. ჯორჯაძე ხედავდა იმასაც, რომ ბურჟუაზიის ზრდის კვლობაზე იზრდებოდა პროლეტარიატი, რომელთა შორის დაპირისპირება მესაკუთრე და საკუთრებას მოკლებული კლასების დაპირისპირებას წარმოადგენდა. მიუხედავად ამ დაპირისპირებისა ა. ჯორჯაძე ფიქრობდა, რომ ორივე ეს კლასი პროგრესული იყო და მათ კავშირი უნდა განემტკიცებინათ ერთმანეთთან ფეოდალიზმის გადმონაშთებისა და რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ, ეროვნული თვითმყოფობის შენარჩუნებისათვის. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ა. ჯორჯაძის მეტაფიზიკური ერთიანი ნიადაგის თეორია, რომელიც მან აგრეთვე მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას დაუპირისპირა.

ა. ჯორჯაძის ერთიანი ნიადაგის თეორიის არსი რომ წინდა მეტაფიზიკურია ჩანს იქიდან, რომ დაპირისპირებაში მასთან განმსაზღვრელს წარმოადგენს არა წინააღმდეგობა, არამედ ერთიანობა დაპირისპირებულებს შორის. ა. ჯორჯაძე მარქსისტებს სწორედ იმიტომ ეკამათებოდა, რომ ისინი მთავარ ყურადღებას აქცევდნენ წინააღმდეგობას დაპირისპირებაში, ხოლო ერთიანობას განიხილავენ როგორც დროებითს. აქედან გამომდინარე, კლასთა ბრძოლის მარქსისტული თეორია ეროვნულობის ფარგლებს სცილდებოდა, რადგან თვით ეროვნული საკითხი გადაიქცა ინტერნაციონალურისადმი დაქვემდებარებულ საკითხად.

სულ სხვაა ა. ჯორჯაძე. მისთვის კლასთა მიმართების საკითხი ეროვნული საკითხისადმი დაქვემდებარებული. ჯერ ერთიანი ერი, ჯერ საერთო ეროვნული ინტერესები, ხოლო შემდეგ კლასობრივი განსხვავება. ჯერ უნდა გაიჩვენოს, რა საერთო ეროვნული ელემენტები აკავშირებს ერის ყველა წევრს ერთმანეთთან, უნდა განმტკიცდეს ეს ელემენტები, ხოლო შემდეგ გამოიჩვენოს კლასთა შორის დაპირისპირების ხასიათი, რომელიც უმთავრესად ეკონომიური მიზეზითაა გაპირობებული — ასეთია ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისი. ხოლო ვინაიდან მთავარია საერთო ეროვნული ინტერესები და არა ერის შიგნით არსებული ეკონომიური განსხვავება, ამიტომ მთავარია განმტკიცდეს პირველი, განმტკიცდეს ყველა დასისა და კლასის მოქმედების საერთო ნიადაგი, რომლის შემდეგ, საზოგადოების თანდათანობითი ეკონომიური სრულყოფის გზით, ადვილად გადაიჭრება კლასებს შორის ურთიერთდაპირისპირების მიზეზები. მარქსისტები ვერ ხედავენ იმას, წერს ა. ჯორჯაძე, რომ „რთული და საშიში კითხვა ქართველთა ცხოვრებისა ის კი არ არის, რომ ჩვენს ეკონომიურ დამოკიდებულებაში უთანხმოებაა, ის უთანხმოება რომელიც ყველა თანამედროვე საზოგადოებათა

ცხოვრებაშიცაა, არამედ ის, რომ მთელი ჩვენი ერი და ქვეყანა განსაცდელშია, რომ ჩვენ ვრს თანდათან გადაგვარება მოელის — ჯერ ერი უნდა დავიცვათ და მერე ვიზრუნოთ, თუ რა გზას დავაყენოთ იგი“<sup>1</sup>, ამისათვის საჭიროა არა კლასთა ბრძოლის გაღვივება, არამედ არის ყველა ადამიანის ბრძოლა „საერთო აღორძინებისა და საერთო შემოქმედებისათვის თავისი ვინაობის დასაცავად და შესარჩენად“.

ა. ჯორჯაძე განიხილავს მარქსიზმის რევოლუციონისტების: გელის, ჟორესის, ბერნშტეინის და სხვების შეხედულებებს კლასთა ბრძოლის შესახებ. მათი თვალსაზრისი კლასთა ბრძოლის კლასთა თანამშრომლობით შეცვლის შესახებ ე. ჯორჯაძეს სავსებით მისაღებად მიაჩნია და ამიტომ წერს, რომ „თანამედროვე პირობებში წმინდა კლასთა ბრძოლის პრინციპით პრაქტიკული ცხოვრების განმარტვა თვით ევროპაშიაც სრულიად უარყოფილია... ჟორესი და ბერნშტეინი უფრო მყუდრო სოციალური ცხოვრების ევოლუციისათვის, ვიდრე კლასთა ბრძოლის გამწვავებისათვის მუშაობენ“<sup>2</sup>. ხოლო თუ დასავლეთ ევროპაში აღვლით აქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების ახსნას არა კლასთა ბრძოლის, არამედ კლასთა თანამშრომლობის საფუძველზედ, ა. ჯორჯაძის აზრით, ეს პრინციპი მით უმეტეს ძირითადი უნდა იყოს საქართველოსათვის, რომელიც ეს არის ახლა იწყებს კაპიტალიზმის განვითარების გზაზე გამოსვლას. კაპიტალიზმის წარმოშობა და განვითარება საქართველოში უნდა განვიხილოთ არა როგორც დაპირისპირებულ კლასთა წარმოშობის, არამედ როგორც ეროვნული აღორძინების პროცესი, წერს ა. ჯორჯაძე. ამიტომ ყველა ქართველმა, მიუხედავად მისი კლასობრივი მდგომარეობისა, მხარი უნდა დაუჭიროს ქართული ვაჭარ-მრეწველთა კლასის განმტკიცებას უცხო ქვეყნების ბურჟუაზიის წინააღმდეგ. „კაპიტალიზმის ზრდა-განვითარებამ, თანამედროვე პირობებში ნაციონალური მიმართულება უნდა მიიღოს, — წერს ა. ჯორჯაძე. საქართველოს ეკონომიური წარმატება — ქართველ ვაჭარ-მრეწველთა გამრავლება და მუშათა რიცხვის ზრდა ქალაქებში კლასთა ბრძოლის ნიადაგად არ უნდა ჩაითვალოს, არამედ აუცილებელ პირობად ჩვენის ხალხის ნაციონალურის აღორძინებისა. ქართველი კაპიტალისტი, ესე იგი ვაჭარი და მრეწველი ქართველს მუშას კი არ უნდა დავუპირისპიროთ, არამედ იმ უცხო ტომის ელემენტს, რომელსაც ხელში უჭირავს აღებ-მიცემობის მონოპოლია. ქართველი მუშა, ასოთამწყობია იგი,

1. ა. ჯორჯაძე, ჩვენი საპირბოროტო კითხვები, ცნობის ფურცელი, 1901, № 1357.

2. ა. ჯორჯაძე, მოკამითე დასთან საერთო ნიადაგი ევროპაში, ცნობის ფურცელი, 1901 № 1421.



თერძი, მეჩექმე თუ კარის დარაჯი ამავე ეროვნული აზრით უნდა იყოს გამსკვალული<sup>1</sup>. რაც შეეხება იმ პროცესს, რომელიც სოფლად კაპიტალიზმის შექრამ გამოიწვია — მიწის მესაკუთრეთა მიერ მიწის დაკარგვა და გაბოვანობა, — ა. ჯორჯაძის აზრით, არც ესაა კლასობრივი წინააღმდეგობების გარღვევების მომასწავებელი. მართალია ძველი მემამულე კარგავს მიწას, მაგრამ ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგან მან თავისი დრო მოჰყამა, სულ სხვაა გლეხი. ეს არამც თუ არ კარგავს მიწას, არამედ უფრო მდიდრდება. ხოლო თუ ზოგი მათგანი მაინც ქალაქს ეტანება, ეს არა პროლეტარიზაციის ზრდის, არამედ მხოლოდ „იმის მომასწავებელია, — წერს ა. ჯორჯაძე, — რომ ჩვენში უფრო და უფრო იჩენს თავს შრომის განაწილება და რომ ამისათვის ნაწილი ქალაქებს ეტანება, მეორე სოფელში რჩება... ჩვენი გლეხის თვალსაჩინო თვისება ინდივიდუალიზმია, სურვილი მიწის შექენისა და მასზე გამაგრებისა“<sup>2</sup>.

ამგვარად, ძირითადია ეროვნული მთლიანობა და არა კლასთა დაპირისპირება. მაგრამ სადაა ამ მთლიანობის საფუძველი? კითხულობს ა. ჯორჯაძე, და უპასუხებს, რომ ეროვნული მთლიანობის საფუძველია შეგნება და ეროვნული თვითცნობიერება. „რა ნიადაგზე შეიძლება შეთანხმება ორგვარი მოვლენისა, — წერს ა. ჯორჯაძე — ერთი მხრით, ეროვნული ერთიანობისა, მეორე მხრით, თანამედროვე ეკონომიური წინააღმდეგობისა, განხეთქილებისა? რანაირად შეზავდება ერთმანეთში კლასთა ბრძოლის პრინციპი და ეროვნება? ამ კითხვის გამოკვლევისათვის ჩვენ დაბეჯითებით უნდა ვიცოდეთ ის თუ რა არის ეროვნება... ეროვნება შეგნებაა იმ აზრისა, რომ მე როგორც კერძო ადამიანს, მაქვს ნივთიერი და სულიერი კავშირი ჩემს ხალხთან... ხოლო ეს კავშირი წარმოსდგება იმ შეგნებებიდან, რომ ეს კავშირი თავდება სიცოცხლის ბედნიერებისა და თავისუფლებისა... ხალხი ცნობიერების გაღვივებით ერთად იქცა“<sup>3</sup>.

ასეფია ა. ჯორჯაძის სრულიად მეტაფიზიკური და სუბიექტური იდეალისტური თვალსაზრისი კლასთა ურთიერთობისა და ერის მიმართების შესახებ. ის ამ მხრივ მარქსიზმის დასავლეთელი რევიზიონისტების დიდ გავლენას განიცდიდა. მთელი მისი მოძღვრება დასავლეთში ფართოდ გავრცელებული მარქსიზმის რევიზიონიზმის ქართულ

1. ა. ჯორჯაძე, საერო მოქმედების ნიადაგი, ცნობის ფურცელი“ 1901, № 1426.

2. ა. ჯორჯაძე, ჩვენი ეკონომიური პროგრამის გამო, „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1458.

3. ა. ჯორჯაძე, ეროვნული კითხვის განმარტების გამო, „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1490.

ნაირსახეობას წარმოადგენდა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ისევე როგორც დასავლეთში და რუსეთში მარქსიზმი უმთავრესად მისი გამყალბებლებისა და რევოლუციონისტების წინააღმდეგ ბრძოლაში ვითარდებოდა და მტკიცდებოდა. ასევე იყო საქართველოშიც. აქაც მარქსისტული ფილოსოფია ვრცელდებოდა იმ მწვავე ბრძოლაში, რომელსაც ქართველი მარქსისტები აწარმოებდნენ ა. ჯორჯაძისა და სხვა მისი თანამოაზრეების შეხედულებების წინააღმდეგ.

ქართველმა მარქსისტებმა დიდი ყურადღება მიაქციეს კლასთა ბრძოლის მარქსისტული თეორიის ფართო პროპაგანდას. ხედავდნენ რა, რომ ქართველი რევოლუციონისტები საერთაშორისო რევოლუციონიზმის გზას მიყვებოდნენ, ისინი, ა. ჯორჯაძისა და მისი ქართველი თანამოაზრეების კრიტიკით, დასავლეთის რევოლუციონიზმსაც აკრიტიკებდნენ.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ა. წულუკიძის ბრძოლა ა. ჯორჯაძის წინააღმდეგ. კ. მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიის დასაცავად მან აჩვენა, რომ კაპიტალისტური წარმოების წესმა ყველგან, მათ შორის საქართველოშიც ნათელი გახადა მარქსის კაპიტალის კონცენტრაციის თეორიის სისწორე და იგი ყოველდღიურად ადასტურებს კლასთა დაპირისპირების შესახებ მარქსის მოძღვრებას. კონცენტრაციისა და კლასთა ბრძოლის პროცესი ნათელი გახდა არა მარტო მრეწველობაში, არამედ სოფლის მეურნეობაშიაც, რომელიც საფუძველს აცლის ა. ჯორჯაძის წვრილმესაკუთრეთა სიმტკიცის თეორიას და ამიტომ საერთო ნიადაგის მის თეორიასაც. „სოფელშიაც ვამჩნევთ იმ ეკონომიურ დანაწილებას, — წერდა ა. წულუკიძე, — რომელიც მრეწველობის განვითარების აუცილებელი შედეგი და პირობა არის; სოფელშიაც ჩნდებიან ჩვენებური დროიძეები, რომელნიც ყოველგვარ ახალ გამოგონებას, მის უმწეო თანამემამულის გასაძლიერებლად გამოგონებულს, თავისდასასარგებლოდ გამოიყენებენ, იქაც იჩინა თავი და იწვრთნება ის წინააღმდეგობა, რომელიც ფეოდალურ გაშლილ ველზე თავისუფლად სწუწნიდა საარსებო ძარღვს მწარმოებელს — ჩვეულებრივად, „მამაშვილურად“, ერთს მეორის სამემკვიდრეო საკუთრებად ხდიდა და რომელიც დღეს ახალმა ცხოვრებამ თვითცნობიერების გზაზე დააყენა, ნამდვილ ურთიერთობას სინათლის შუქი მიაყენა და მით „საერთო ნიადაგიც“ კიდევ უფრო საოცნებოთ გახდა, საბოლოო წესი აუგო მას“.<sup>1</sup>

ა. წულუკიძესთან ერთად, აგრეთვე, ფ. მახარაძე და სხვები მწვავე ბრძოლას აწარმოებდნენ ა. ჯორჯაძის სუბიექტივიზმისა და მეტა-

1. ა. წულუკიძე, თხზულებანი, 1943, გვ. 119.

ფიზიკის წინააღმდეგ მარქსისტული მატერიალიზმისა და დიალექტიკის დასაცავად.

ჩვენ მოკლედ მოეხაზეთ ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური არსი, ვაჩვენეთ, რომ როგორც თავისი დროის პოზიტივიზმის ქართული ნაირსახეობა, ის მეტაფიზიკური იყო როგორც მოვლენათაგან არსის მოწყვეტის ისე ანტიდიალექტიკურობის თვალსაზრისით. ეს მსოფლმხედველობა არსებითად მარქსისტული ფილოსოფიისადმი დაპირისპირებაში და მასთან ბრძოლაში ჩამოყალიბდა. ცხადია ამ ბრძოლაში ა. ჯორჯაძე მარტო არ იყო. სუბიექტურ იდეალიზმს საქართველოში მრავალი მიმდევარი ჰყავდა, რომელთაგან ზოგიერთს ჩვენ შემდეგ განვიხილავთ. აქ კი სპეციალურად გამოვყავით ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობა, როგორც ტიპიური აღნიშნული მიმდინარეობისათვის. ამასთან, ა. ჯორჯაძე ყველაზე უფრო თვალსაჩინო ფიგურა იყო მარქსიზმის მოწინააღმდეგეებს შორის და გარკვეული პოპულარობით სარგებლობდა მუშათა და ინტელიგენციის წრეებში. ეს გავლენა ხელს უწყობდა აგრეთვე მისი ფილოსოფიური შეხედულებების გავრცელებას. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ქართველი მარქსისტების იდეოლოგიური ბრძოლა უმთავრესად ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიურ შეხედულებათა წინააღმდეგ იყო მიმართული.

როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა, მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულის იდეალიზმმა მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში მისი ორი ძირითადი პრინციპი: მატერიის მარქსისტული გაგება და მატერიალისტური დიალექტიკა ამოიღო ნიშანში. ამიტომ მარქსისტების ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა მარქსისტული ფილოსოფიის ამ ორი ძირითადი გამოსავალი საწყისის ყოველმხრივი დაცვა.

ანალოგიური მდგომარეობა იყო საქართველოში. სუბიექტურმა იდეალიზმმა აქაც მარქსისტული ფილოსოფიის ამ ორ პრინციპს დაუწყო ბრძოლა, ა. ჯორჯაძემ კარგად იცოდა, რომ მატერიისა და დიალექტიკის უარყოფით, მარქსისტული ფილოსოფია როგორც ასეთი უარყოფილი იქნებოდა. ამიტომ ბრძოლა ამ ორი მიმართულებით — მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ და მის დასაცავად საქართველოში უაღრესად საინტერესო და ჯერ კიდევ სათანადოდ შეუსწავლელი საკითხია. ჩვენ შემოვიფარგლეთ ამ ბრძოლის ერთი მხარის ნაწილობრივი ანალიზით. ნაწილობრივ იმ აზრით, რომ ჩვენ უმთავრესად ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური არსისა და ხასიათის ჩვენებით დავგმავოფილდით. ეს საჭირო იყო იმისათვის, რომ ნათელი გავგეხადოთ თუ რა პოზიციებიდან ებრძოდა ა. ჯორჯაძე დიალექტიკას და რამდენად წინააღმდეგობრივი იყო დიალექტიკისადმი დაპირისპი-

რებული მისი არგუმენტები. რაც შეეხება მარქსისტების საწინააღმდეგო არგუმენტებს, ამას ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ შევეხეთ, იმდენად, რამდენადაც საჭირო იყო მაინც გვეჩვენებინა ის დონე, რომელზედაც იდეალიზმისა და მეტაფიზიკის კრიტიკა მიმდინარეობდა მეოცე საუკუნის დასაწყისის საქართველოში. რაც შეეხება მარქსისტული ფილოსოფიის, კერძოდ, მატერიალისტური დიალექტიკისათვის ბრძოლას საქართველოში, ეს ცალკე საკითხია, რომლის სპეციალური კვლევა ჩვენს წინაშე დასმული ვიწრო საკითხის ფარგლებს სცილდება.

მიუხედავად ამისა, განხილული საკითხები ნათელს ხდის ძირეულ დაპირისპირებას, რომელიც საქართველოში არსებობდა მეტაფიზიკასა და დიალექტიკას შორის. ამ დაპირისპირების განხილვა დაგვეხმარება გავარკვიოთ ის ნამდვილი ბრძოლა, რომლის წარმოება მარქსიზმს უხდებოდა საქართველოში. ეს კი საშუალებას მოგვცემს ვამხილოთ იმ დებულების სიყალბე, თითქოს მარქსიზმი საქართველოში ყალიბდებოდა სამოციანელთა თაობის წინააღმდეგ ბრძოლაში და დავადასტუროთ, რომ ქართველი მარქსისტები სამოციანელთა კეშმარიტი მემკვიდრეები იყვნენ. ისინი ბრძოლას აწარმოებდნენ იმ სუბიექტურ იდეალიზმთან და მეტაფიზიკასთან, რომელიც საქართველოში ფართოდ გავრცელდა XIX საუკუნის დასასრულიდან.

## **II. XIX საუკუნის დასასრული და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული სუბიექტური იდეალიზმის ბრძოლა დიალექტიკის წინააღმდეგ და მათი კრიტიკა**

ამ ნარკვევის პირველ ნაწილში აღნიშნული იყო, რომ საქართველოში დიალექტიკის კრიტიკოსებს შორის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა ა. ჯორჯაძე იყო. მაგრამ, ა. ჯორჯაძესთან ერთად დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლას აწარმოებდნენ სხვა ქართველი სუბიექტური იდეალისტებიც, რომელთა შორის საყურადღებო ადგილი უკავიათ: ვ. ჩერქეზიშვილს, ი. ფანცხავას, შ. გოგელიას კ. გოგელიას და მ. წერეთელს.

დასახელებულ მოაზროვნეთა შეხედულებებს იმ მხრივ აქვთ გარკვეული ისტორიული მნიშვნელობა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია საქართველოში მათთან ბრძოლაში ვრცელდებოდა და გზას იკაფავდა. ამიტომ, გასაგებია. რომ საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების ისტორიის შესწავლა მხოლოდ მაშინ იქნება მეცნიერული, როდესაც გარკვეული იქნება ის ძირითადი თვალსაზრისები, რომელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ხდებოდა მისი გავრცელება ქართულ ნიადაგზე. ამ ბრძოლის ანალიზმა ნათელი უნდა გახადოს

იმ დებულებების სიმცდარე, რომლის თანახმადაც XIX საუკუნის დასასრულიდან მარქსიზმის გავრცელებას საქართველოში თითქოს სერიოზული წინააღმდეგობა არ შეხვედრია. ნამდვილად კი, რუსეთის მსგავსად, საქართველოშიაც ადგილი ჰქონდა გამწვავებულ იდეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბრძოლას სუბიექტურ იდეალიზმსა და მარქსისტულ მატერიალიზმს შორის. ეს ბრძოლა აგრეთვე დიალექტიკის საკითხების გარშემო იყო გაშლილი. ამ ბრძოლაში ქართულ ნიადაგზე გამოკვეთილად ჩამოყალიბდა მეტაფიზიკისა და დიალექტიკის ისტორიულად არსებული დაპირისპირებულობა.

ვინაიდან დიალექტიკის პრობლემა თვითონ სამყაროს კანონზომიერების პრობლემაა, ხოლო დიალექტიკური მეთოდი ამ კანონზომიერების შესატყვისად შემეცნების წარმართვას გულისხმობს, ამიტომ, ბუნებრივია, დიალექტიკასთან და დიალექტიკურ მეთოდთან ამა თუ იმ მოაზროვნის შეხედულებათა დამოკიდებულების გასარკვევად ჯერ უნდა გაირკვეს მსოფლმხედველობის გამოსავალი ძირითადი საწყისები. ამიტომ, იმისათვის, რომ ნათელი იყოს ქართველი სუბიექტური იდეალისტების: ვ. ჩერქეზიშვილის, ი. ფანცხავას, შ. გოგელიას, კ. გოგელიას და მ. წერეთლის მიერ, დიალექტიკის წინააღმდეგ წამოყენებული არგუმენტების ხასიათი, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ანალიზი გავუკეთოთ მათი მსოფლმხედველობის გამოსავალ საწყისებს და ვაჩვენოთ მათი შეხედულებების მეტაფიზიკური ბუნება.

## I. მსოფლმხედველობის გამოსავალი საწყისები.

როგორც აღვნიშნეთ, გასული საუკუნის დასასრულს ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში რაპდენიმე პოლიტიკურ მიმართულებაში გადაიზარდა, რომელთა შორის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ სოციალ-ფედერალისტები და ანარქისტები. პირველის აღიარებულ მედროშეს წარმოადგენდა ა. ჯორჯაძე, ხოლო მეორისა — ვ. ჩერქეზიშვილი. მაგრამ, მიუხედავად სხვადასხვა პოლიტიკური ელფერისა, ორივე ეს მიმართულება ერთ ფილოსოფიურ ნიადაგზე იყო დაფუძნებული. ამ ფილოსოფიურ ნიადაგს წარმოადგენდა სუბიექტური იდეალიზმი და მეტაფიზიკა, რომელიც ე. წ. მეორე პოზიტივიზმის ქართულ ნაირსახეობას წარმოადგენდა. ამითაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ ჩვენ ანარქისტებთან: ვ. ჩერქეზიშვილთან, კ. და შ. გოგელიებთან და მ. წერეთელთან ერთ ჯგუფში ვათავსებთ ი. ფანცხავას, რომელიც სოციალ-ფედერალისტი-იყო. ყველა ამ მოაზროვნეთა შეხედულება ნასაზრდოები იყო დასავლეთისა (მილი, გიუიო, ტენი,

ტარდი და სხვ.) და რუსეთის (ნ. მიხაილოვსკი, ვ. ლესევიჩი და სხ.) სუბიექტური იდეალიზმით, ყველა ისინი ერთნაირად ებრძოდნენ მარქსისტულ მატერიალიზმსა და დიალექტიკას, განსაკუთრებით კი ისტორიის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას.

დასახელებულ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელს წარმოადგენდა ჩვენი გარემომცველი სინამდვილის აგნოსტიკური და სუბიექტურ-იდეალისტური გაგება. მათი მტკიცებით, არის სფერო გამოუცნობელისა და მიუღწეველისა და სფერო შესამეცნებელისა. ერთი ისაა, რომელიც ადამიანური ცდის ფარგლებს მიღმაა, მეორე კი კვლევის ემპირული ან ინდუქციურ მეთოდს დაქვემდებარებული ცდისეული სამყაროა. ამ თვალსაზრისით განხილული ყოველი ის, რაც ემპირიული კვლევის ფარგლებს სცილდება უაზრობაა და ძველი მეტაფიზიკის ხელახალი აღდგენის ცდას წარმოადგენს: „მეტაფიზიკა“, ამ გაგებით, მტკიცება ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული სამყაროს მატერიალურობისა, მისი კანონზომიერებისა და პროგრესის შესახებ. სამივე ეს საკითხი ყოველგვარი, მათ შორის მარქსისტული ფილოსოფიის კარდინარული საკითხია, რომელთა ასეთი თუ ისეთი გადაჭრა განსაზღვრავს ამა თუ იმ ფილოსოფიის ხასიათს. მარქსისტული ფილოსოფია აღიარებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ მატერიას, რომელიც თავის საკუთარ მოძრაობის კანონზომიერებასა და ქვემდებარებულს. წესრიგი და მთლიანობა სამყაროში ამ კანონზომიერებითაა გაპირობებული. ამასთან, მატერია მრავალ სხვადასხვა ფორმაში არსებობს, ხოლო ეს მრავალფეროვნება განაპირობებს აგრეთვე მოძრაობის ფორმათა სიმრავლეს, კანონზომიერებათა თავისებურებას სინამდვილის განსხვავებულ სფეროებში.

სუბიექტური იდეალისტები საზოგადოდ და, კერძოდ, მარქსისტული ფილოსოფიის ქართველი კრიტიკოსები მატერიისა და კანონზომიერების ამგვარ მატერიალისტურ გაგებას განიხილავდნენ, როგორც მეტაფიზიკის ახალ სახეობას. ეს არგუმენტი მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ იმით იყო ოგაპირობებული, რომ ისინი, როგორც სუბიექტური იდეალისტები, დიალექტიკას უარყოფდნენ ე. წ. ინდუქციისა და ცალმხრივი ევოლუციონიზმის პოზიციებიდან. ამ მიმართულებით მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ მეზრძოლთა შორის ერთ-ერთი ვ. ჩერქეზიშვილი იყო, რომელიც მატერიისა და მისი კანონზომიერების გაგებაში ვერ გასცილდა მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეების მექანიკურ-მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს და მეცხრამეტე საუკუნის ვულგარულ ევოლუციონიზმს.

3. ვ. ჩერქეზიშვილი აღიარებდა მატერიის მარადიულობას, იმასაც, რომ ის სხვადასხვა მდგომარეობაში და ფორმებში, განუწყვეტელ მოძ-

რაობაში და ცვალებადობაში იმყოფება, მაგრამ ყოველივე ამის საფუძვლად ის მიიჩნევდა ატომების ერთადერთ მექანიკურ მოძრაობას. ვ. ჩერქეზიშვილი XVIII საუკუნის მეცნიერების დიდ აღმოჩენად სწორედ იმას თვლიდა, რომ მაშინ „სასწოროთ ხელში აღმოჩენილი იქნა, რომ ყოველი ფიზიკო-ქიმიური მოვლენის დროს, სულ ერთია სითბო, სინათლე, ელექტრონი ვითარდება, თუ იცვლება ფორმა რომელსამე ორგანულ ან არაორგანულ სხეულისა და თითქმის ორგანიზმისაც, ელემენტები, რომელთაგანაც ისინი შედგებიან, არ იკარგებიან, მხოლოდ იცვლებიან, სხვაფერდებიან; ელემენტები ახალ ფორმას იძენენ, სხვარიგად და სხვაგვარად ერთდებიან“<sup>1</sup>.

ამგვარად, XVII—XVIII საუკუნეების მეტაფიზიკური მატერიალიზმის პრინციპი სამყაროს ფორმათა და ელემენტთა განსაზღვრულობის შესახებ, რომელთა სხვადასხვა რაოდენობითი შენაერთების აგრეგატს წარმოადგენს საგანი, აქ დაცულია. ვ. ჩერქეზიშვილი იცავს ამავე მატერიალიზმის მეორე პრინციპს, რომლის თანახმადაც ელემენტთა ან ატომთა ეს შეერთება-დაშორება მოძრაობის ერთადერთი მექანიკური წესით ხდება. „ბუნებაში არაფერი არ იკარგება, — წერს იგი, — არც მატერია, რომელიც ჩშირად იცვლება და არც ძალნი, რომელნიც სხვადასხვაგვარად გვეჩვენებიან, არა ქრებიან, მხოლოდ სხვაფერდებიან, სხვა სახეს იღებენ. მეცნიერებამ დაამტკიცა, რომ ეს სხვადასხვაფერობა, მატერიისა და ძალთა მრავალგვარობა შედეგია ატომთა მექანიკური მოქმედებისა და ამ ატომთა ურთიერთზეგავლენისა“<sup>2</sup>. აქედან ამჟამად, რომ მატერია მეტაფიზიკურად გარკვეული ელემენტების მექანიკური აგრეგატია, ხოლო მოძრაობა ან ძალა, რომელიც სხვადასხვანაირად იკვეჩენება, მექანიკური მოძრაობაა თავისი სხვადასხვა გამოვლინებებით მექანიკური მოძრაობის უნივერსალობა განაპირობებს ბუნების მოძრაობის ან მის ძალთა ერთიანობას. „აი აქედან წარმოსდგა — განაგრძობს ვ. ჩერქეზიშვილი, — მოძღვრება ბუნების ძალთა ერთობის შესახებ, რომელიც ესე ბრწყინვალედ განავითარეს დიდად ნიჭიერმა მეცნიერებმა (ე. ი. XVIII საუკუნის მეცნიერებმა. ვ. გ.), ხოლო ყველასათვის ადვილი გასაგები და ხელმისაწვდომი გახადეს ჯერ ისევ მე-60 წლებში ჰელმჰოლცმა, გროვემ, ჰესლიმ, ბერტელომ და სხვებმა“<sup>3</sup>. ასეთია ვ. ჩერქეზიშვილის მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკურობის მაჩვენებელი ერთი მხარე.

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ინლექციური მეცნიერების განვითარება, „ივერია“ 1901, № 55.

2. იქვე

3. იქვე

ვ. ჩერქეზიშვილი სამართლიანად უსვამდა ხაზს კ. მარქსის აზრს იმის შესახებ, რომ ინგლისელი ემპირისტების, ფ. ბეკონისა და ჯ. ლოკის მოძღვრება ძველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ფ. ბეკონმა, რაციონალისტური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ წამოაყენა დებულება, რომ „ადამიანის გონება მხოლოდ თავისთავზე დამყარებული, ნდობას არ იმსახურებს“<sup>1</sup> იმისათვის, რომ გონებას ვენდოთ, საჭიროა წერდა ფ. ბეკონი „ჩვენი ნაბიჯები წარვმართოთ გზის მაჩვენებელი ძაფის გასწვრივ და გარკვეული წესის მიხედვით უვნებლევით მთელი გზა დაწყებული უკვე გრძნობათა პირველი აღქმებიდან“<sup>2</sup>. ამისათვის საჭიროა რომ მუდამ ურთიერთობაში ვიყოთ თვითონ საგნებთან, საჭიროზე მეტად არ მოვწყვიტოთ მათგან გონება იმისათვის, რომ დაემთხვეს ერთმანეთს გამოსახულებანი და თვით საგანთა სხივი (როგორც ამას ადგილი აქვს შეგრძნებათა შემთხვევაში). ყოველივე ამის შედეგად დიდი აღარაფერი რჩება გონების ძალისა და უპირატესობის ხვედრად. „აქამდის საქმე ისე წარიმართებოდა, — წერდა ფ. ბეკონი, — რომ გრძნობათაგან და კერძოსაგან მაშინათვე ხდებოდა აორთქლება ზოგადისაკენ... ხოლო იქიდან გამოიყვანებოდა ყველაფერი დანარჩენი საშუალო წინადადებათა გზით, — ჩვენთან კი განუწყვეტლივ და თანდათანობით დგინდება კანონები იმისათვის, რათა მხოლოდ საბოლოოდ მივიღეთ ზოგადთან. და თვით ეს ზოგადიც მიღებულია არა უშინაარსო ცნების სახით, არამედ აღმოჩნდება კარგად გარკვეულად და ისეთად, რომელსაც ბუნება აღიარებს ნამდვილად ცნობილად და თვით ნივთთაგულში მდებარედ“<sup>3</sup>. გზა ასეთ ზოგადობათა მიღწევისაკენ უნდა იყოს ცდა და დაკვირვება, ანალიზი და სვლა ცნობილიდან უცნობისაკენ, ერთეულიდან ზოგადისაკენ, ხოლო მიზანი — ადამიანის ძლიერების ზრდა ბუნების კანონებისადმი დამორჩილებით. „ადამიანმა, ბუნების მსახურმა და განმმართველმა, იმდენი იცის და იმდენის გაკეთება შეუძლიან, წერდა ფ. ბეკონი, — რამდენიც გაიგო ბუნების წესრიგში საქმით და გააზრებით. ამაზე მეტი მან არ იცის და არ შეუძლიან. არავითარ ძალას არ შეუძლიან მიზეზობრიობის ჯაჭვის დაწყება და დამსხვრევა. ბუნებაზე გამარჯვება მხოლოდ მისდამი დამორჩილებით შეიძლება“<sup>4</sup>.

ასეთი იყო ფ. ბეკონის ზოგიერთი არგუმენტი სქოლასტიკისა და რაციონალისტური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, რომლებიც შემდგომ

1. Ф. Бэкон. «Новый органон», 1935, გვ. 90.

2. იქვე, გვ. 84.

3. იქვე.

4. იქვე, გვ. 100.



განავითარა ჯ. ლოკმა. უკანასკნელმა თავისი სენსუალიზმი წარმართა დეკარტის თანდაყოლილი იდეებისა და ლეიბნიცის რაციონალიზმის წინააღმდეგ. ადამიანის გონება „სუფთა დაფად“ გამოაცხადა, რომელზედაც ის იწერება მხოლოდ, რასაც წინასწარ გრძნობებში გაუვლია.

ამგვარად, რაციონალისტური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, რომელიც უგულვებელყოფდა გრძნობად ცოდნის როლს, და, მაშასადამე, რეალურად არსებულ საგნებთან გრძნობადი, პრაქტიკული ურთიერთობის მნიშვნელობას მეცნიერებისათვის, ბეკონმა და ლოკმა ადამიანის გონება გრძნობათა საშუალებით ამ რეალურ საგნებისაკენ შემოაბრუნეს და ამით, მატერიალიზმს მყარი საფუძველი მისცეს. ამ გარემოებით იყო გამოწვეული მარქსის სიტყვები, რომლებშიაც ის ბეკონს უწოდებდა „ინგლისური მატერიალიზმისა და მთელი თანამედროვე ექსპერიმენტალური მეცნიერების მამამთავარს. „ბუნებისმეტყველება მის თვალში ჰუმბოლტი მეცნიერებას წარმოადგენს, — წერდა კ. მარქსი. — ხოლო გრძნობად ცდაზე დამყარებული ფიზიკა-ბუნებისმეტყველების უმნიშვნელოვანეს ნაწილს“<sup>1</sup>.

ბეკონის მატერიალიზმი განავითარა ჯ. ლოკმა, რომელმაც განაცხადა, რომ „არ შეიძლება საღ ადამიანურ გრძნობათა ჩვენებებზე დამყარებული გამსჯისაგან განსხვავებული ფილოსოფია“<sup>2</sup> ეს იდეა ათვისებული იქნა ფრანგული მატერიალიზმის მიერ, რომლის ერთ-ერთმა პირველმა წარმომადგენელმა, კონდილიაკმა, ლოკის სენსუალიზმი XVII საუკუნის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ წარმართა. კონდილიაკმა დაასაბუთა, წერს მარქსი, რომ „ფრანგებმა სრულიად სამართლიანად უარყვეს ეს მეტაფიზიკა როგორც თეოლოგიური ცრურწმენებისა და წარმოსახვის უეარგისი ნაყოფი“. მან განავითარა ლოკის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ, არა მარტო სული, არამედ გრძნობებიც, არამარტო იდეების შექმნის ხელოვნება, არამედ აგრეთვე გრძნობადი აღქმის ხელოვნებაც წარმოადგენს ცდისა და ჩვეულების საქმეს. ამიტომ, აღზრდასა და გარემო ვითარებაზეა დამოკიდებული ადამიანის მთელი განვითარება“<sup>3</sup>.

ასეთი იყო მარქსის მიერ იმ როლის შეფასება, რომელიც ბეკონმა და ლოკმა ითამაშეს ახალი დროის მატერიალიზმის დაფუძნებაში და ძველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ძველ მეტაფიზიკაში ცხადია იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ რაციონალისტური მეტაფიზიკის განყენებული აზროვნება, რომელიც ნაკლებად იყო დაკავში-

1. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2, 1955, стр. 142.

2. იქვე, გვ. 144.

3. იქვე

რებული გრძობად სინამდვილესთან, მაგრამ თუ როგორ ესმოდათ ბეკონსა და ლოკს ეს გრძობადი სინამდვილე, მისი კანონზომიერება, შემეცნების წესი, ამ საკითხებს მარქსი არ შეხებია. ეს საკითხები კი ბუნებრივად ისმის ყოველი მოაზროვნის შეხედულებათა განხილვისას, რადგან მათდამი მიდგომაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორნაირი თვალსაზრისი, დიალექტიკური და მეტაფიზიკური.

ფ. ენგელსი, ახასიათებდა რა იმ დიდ ძვრებს, რომლებიც დაწყებული XV საუკუნიდან ბუნებისმეტყველებაში მოხდა, დიდ მონაპოვრად თვლიდა იმას, რომ ამიერიდან გაწყენებულ ცნებათა ოპერაციების მაგივრად კვლევის ობიექტად თვითონ ბუნება, მისი საგნები და მოვლენები იქცა. მთავარი ყურადღება მიექცა ბუნების დაშლას ცალკე ნაწილებად, ბუნების სხვადასხვა პროცესებისა და საგნების დაყოფას განსაზღვრულ კლასებად, ორგანული სხეულების შინაგანი აგებულების გამოკვლევას მათი მრავალნაირი ანატომიური ფორმების მიხედვით. კვლევის ეს მეთოდი, რომელსაც ჰქონდა როგორც დადებითი ისე უარყოფითი მხარეები, დამახასიათებელი იყო ბეკონისა და ლოკის ფილოსოფიისათვის. დადებითი იყო ის, რომ იგი ანგრევდა რაციონალისტურ მეტაფიზიკას, აზროვნებას, გრძობათა გზით, თვით რეალური საგნებისა და მოვლენებისაკენ წარმართავდა. მაგრამ ამავე დროს მას ჰქონდა უარყოფითი მხარე. ეს უარყოფითი იმაში მდგომარეობდა, რომ კვლევის ამ მეთოდმა „დაგვიტოვა ჩვეულება ბუნების საგნებისა და პროცესების განცალკევებულად განხილვისა, — წერდა ფ. ენგელსი, დიდი საერთო კავშირის გარეშე. მაშასადამე, არა მათს მოძრაობაში, არამედ მათს უძრაობაში, არა როგორც არსებითად ცვალებადი, არამედ როგორც მყარ მდგომარეობაში, არა როგორც ცოცხალი, არამედ როგორც მკვდარი. ხოლო როცა ეს თვალსაზრისი ბეკონისა და ლოკის შემწეობით ბუნებისმეტყველებებიდან ფილოსოფიაში იქნა გადატანილი, მან შექმნა უკანასკნელი საუკუნეების შეზღუდულობა, მეტაფიზიკური წესი აზროვნებისა“<sup>1</sup>.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის დებულებებში ინგლისური ემპირიზმის შესახებ ორ განსხვავებულ საკითხზეა ლაპარაკი. ერთ შემთხვევაში, კ. მარქსი ეხება ბეკონისა და ლოკის ბრძოლას რაციონალისტური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, ხოლო მეორე შემთხვევაში — ფ. ენგელსი ეხება ბეკონისა და ლოკის გზით მეტაფიზიკის დამკვიდრებას, მაგრამ არა რაციონალისტური მეტაფიზიკის, არამედ მეტაფიზიკისა ანტიდიალექტიკურობის თვალსაზრისით.

1. ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 27.

ვ. ჩერქეზიშვილმა კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის დებულებათა ეს განსხვავება ვერ გაიგო. ამიტომ დადებითად თვლიდა რა ინგლისური ემპირიზმის როლის შეფასებას კ. მარქსის მიერ, წერდა: „ეს სრული კუმმარტივებაა; ბეკონი მამა, ხოლო ლოკი ავტორი იყო „დამტკიცებითის (ინდუქციური) ანტიმეტაფიზიკურის სისტემისა“<sup>1</sup>. მაგრამ ვ. ჩერქეზიშვილს ვერ წარმოუდგენია, ანტიმეტაფიზიკური სისტემა რანაირად შეიძლებოდა ყოფილიყო ამავე დროს მეტაფიზიკური. „ენგელსი წერს და იმის ნათქვამს იმეორებენ ბელტოვი და სხვანიც. — აღნიშნავს ვ. ჩერქეზიშვილი, — რომ ბეკონისა და ლოკის მიერ ბუნებისმეტყველებიდან ფილოსოფიაში გადატანილმა ამ შეხედულებამ (ანტიმეტაფიზიკურმა) შექმნა უკანასკნელ საუკუნეთა დამახასიათებელი შეზღუდვა აზროვნებისა. — ქეტაფიზიკური წესი მსჯელობისა“. „ანტიმეტაფიზიკურმა სისტემამ, ენგელსის აზრით, შექმნა მეტაფიზიკა!“ — განცვიფრებული წერს ვ. ჩერქეზიშვილი, ურევს რა „მეტაფიზიკურის“ ერთ გავებას მის სრულიად სხვა, საწინააღმდეგო გავებაში.

მაგრამ, ცხადია, ცნებათა ასეთი აღრევა შემთხვევითი არ იყო. ვ. ჩერქეზიშვილი კვლევის ერთადერთ მეცნიერულ მეთოდად აღიარებდა ინდუქციას, ხოლო შესამეცნებლად იმას, რაც უშუალოდ ცდაში გვეძლევა. მისთვის ინდუქცია არის საყოველთაო მეთოდი, როგორც ბუნების ისე საზოგადოებრივ ცხოვრების მოვლენათა შესწავლაში, „ინდუქციის გარეშე მეცნიერება არ არსებობს“. ინდუქციური კვლევის მიზანია ცდაში მოცემული ფაქტების აღწერა, ობიექტური კანონების დადგენის გარეშე. ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, ფაქტების საფუძველად აუცილებლობის ან კანონების ძიება მეტაფიზიკაა, დიალექტიკოსების მიერ ამგვარი კანონების ძიებას ვ. ჩერქეზიშვილი განიხილავს როგორც ახალ ფორმაში მეტაფიზიკის აღდგენის ცდას.

ვ. ჩერქეზიშვილის შეხედულებათა მეტაფიზიკური ხასიათი აქაც აშკარაა. მისი აზრით, თუ დავეუშვით კანონის არსებობა, მაშინ დავეუშვით ისიც, რომ ადამიანის მოქმედება შეუძლებელია. სადაც აუცილებლობაა, იქ თავისუფლება საერთოდ გამორიცხულია.

მოვიყვანოთ ამის დამადასტურებელი რამდენიმე მაგალითი.

ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, მექანიკური პროცესები უნივერსალურია არა მარტო ბუნების საგანთა ურთიერთობაში, არამედ ბუნებასთან ცნობიერების დამოკიდებულებაშიც. მეცხრამეტე საუკუნის ბუნებისმეტყველების დიდ დამსახურებად ის მიაჩნია ვ. ჩერქეზიშვილს, რომ „მან ადამიანის ზრდა საერთოდ ორგანული სამყაროს

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგიაში მოგზაურობა, ივერია, 1900, № 248.

ზრდის პროცესს დაუკავშირა, ხოლო მისი თვითნება მოძრაობა — მოქმედებანი და გრძობანი დაუკავშირა საერთოდ ცხოველთა ცხოვრების პროცესს“, ფსიქოლოგიური პროცესები განუყრელად დაუკავშირა ფიზიოლოგიურ პროცესს, გვაჩვენა „თუ რა დიდ დამოკიდებულებას იჭერს ჩვენი გონებრივი და სულიერი ცხოვრება ზურგის ტვინის ნერვთა და თავის ტვინის ნერვთა უჯრედებისაგან“<sup>1</sup>. მაგრამ თავისთავად ეს სწორი აზრი ვ. ჩერქეზიშვილს წარმოდგენილი აქვს, როგორც ისევე ბეჰანიკური პროცესი, ფიზიკურ ზემოქმედებაზე საპასუხო ნერვიული რეაქცია, როგორც წმინდა ფიზიკო-ქიმიური პროცესი. ამას ნათელს ხდის ვ. ჩერქეზიშვილის მიერ ი. თარხნიშვილის დამოწმება, რომელიც ერთხანს ცხოველურ ორგანიზმს განიხილავდა როგორც მექანიზმს და უარყოფდა ნების თავისუფლების შესაძლებლობას.

ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, ბუნების მოვლენათა მიმართ, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი კანონს ექვემდებარებიან, ადამიანის თავისუფალი მოქმედება გამორიცხულია. ადამიანი მხოლოდ მონურად ექვემდებარება მათ. ხოლო ის მოვლენები კი, რომლებიც კერძო ხასიათისანი არიან, შეიძლება მხოლოდ აღწერილი იქნენ. „კონსიდერანმა და იმ დროის ფრანგებმა და ინგლისელებმა აღნიშნეს და აღწერეს მოვლენა, — წერს ვ. ჩერქეზიშვილი, — ამასთან გაკიცხეს ამ მოვლენის გამომწვევი პირობები და მოუწოდეს ყველა პატიოსან კაცს იმასთან საბრძოლველად. და ლოდიკისათვის არც უღალატნიათ. ყოველთვის შეგვიძლიან ამა თუ იმ მოვლენასთან ბრძოლა, თუნდაც ეს მოვლენა სენი, წყალდიდობა ანდა სხვა რაიმე იყოს. მაგრამ როდესაც გვეუბნებიან, რომ ეს კერძო მოვლენა კი არა, ბუნების კანონია, ისეთივე აუცილებელი და უექველი, როგორც მაგ., ნიუტონისა, არქიმედისა და სხვა კანონებია, მაშინ მოქმედება და ბრძოლა აღარ შეგვიძლიათ. ბუნების კანონებით ჩვენ შეგვიძლიან მხოლოდ ვისარგებლოდ, მაგრამ უექველად უნდა დავემორჩილოთ კიდევ“<sup>2</sup>.

აქ რამდენიმე შეცდომაა დაშვებული, რომლებიც გაპირობებულია მსოფლმხედველობის საერთო მეტაფიზიკური ხასიათით. უპირველესად ყოვლისა შეცდომა იმაშია, რომ ობიექტური კანონი, როგორც ობიექტური აუცილებლობა, არ გამორიცხავს ადამიანის მოქმედების თავისუფლებას. თავისუფლება სწორედ ამ კანონების გაგებაში და მათ შესატყვისად მოქმედების წარმართვაში მდგომარეობს.

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ინტუიციური შეცნირების განვითარება, „ივერია“ 1901, № 55.

2. ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, № 248.

სხვანაირი თავისუფლება არ არსებობს. თვითნებობა თავისუფლება არ არის, რადგან იგი ყოველ ნაბიჯზე ისევ ობიექტური აუცილებლობითაა შეზღუდული. ვ. ჩერქეზიშვილ სწორედ თავისუფლებასა და თვითნებობას ურევს ერთმანეთში.

მეორე შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, შეიძლება იყოს მოვლენები კანონის გარეშე. ჩვენ შეგვიძლიან ამ მოვლენათა გამომწვევი პირობები გავიგოთ და ვებრძოლოთ მათ. ნამდვილად კი, ჯერ ერთი, იზოლირებული მოვლენები არ არსებობენ. მოვლენები არსების გამოვლენას წარმოადგენენ. არსება კი აუცილებლობის ბუნებისაა. მეორე, მოვლენა, როგორც შედეგი ყოველთვის მიზეზს გულისხმობს. მიზეზის მიმართება შედეგთან კი კანონზომიერი ხასიათისაა. მესამე, პირობები თავისთავად მოვლენას ვერ წარმოშობენ. ისინი მხოლოდ მიზეზთან დაკავშირებით განაპირობებენ მოვლენის დაწყებას. ამიტომ, თუ ვიცით მოვლენის გამომწვევი მიზეზი და და ის პირობები, რომლებიც ხელს უწყობენ მოვლენის წარმოშობას, მაშინ ვიცით მოვლენის კანონი. ჩვენი ბრძოლა მოვლენის აღკვეთისათვის ამ კანონის ცოდნას ემყარება, ხოლო ჩვენი მოქმედების წარმართვაში კანონის შესატყვისად გამოიხატება ადამიანის თავისუფლება, მისი ზემოქმედება საგანთა ობიექტურ მსვლელობაზე.

თავისუფლება ვ. ჩერქეზიშვილს ესმის როგორც თვითნებობა. ამიტომ, მისი აზრით, სადაც აუცილებლობაა იქ ადამიანის თვითნებურ მოქმედებას ფრთები ეკვეცება. თუ ბუნების მიმართ ადამიანის ამგვარი მოქმედების შეზღუდულობა დასაშვებია, საზოგადოებაში განმსაზღვრელი ადამიანია, ფიქრობს ვ. ჩერქეზიშვილი. „ჩვენ უქმნი, ყბედნი ვიქნებით იმ დრომდე, — წერს იგი, — ვიდრე მეტაფიზიკა და ჰეგელი პირზედ გვეკერება და ვიდრე ისტორიის შექმნის ნაცვლად იმის განმარტებებს დავჯერდებით“<sup>1</sup>.

ისტორიის განმარტება გულისხმობს იმ ობიექტური კანონების აღმოჩენას, რომლებიც საფუძვლად აქვთ დადებული ისტორიულ მოვლენებს. ისტორიის შექმნა კი უარყოფს ამგვარი კანონების არსებობას. მარქსის მიერ ისტორიის განვითარების კანონების აღმოჩენას გაუგებრობას უწოდებს ვ. ჩერქეზიშვილი. „არავითარი კანონები მარქსს არ აღმოუჩენია, — წერს იგი, — და მთელი ეს დავა-კამათი გაუგებრობის ნაყოფია მხოლოდ“.

ისტორიაში ადგილი აქვს ცალკეულ ფაქტებს, ცალკეულ მოვლენებს. ჩვენი ამოცანაა ამ მოვლენების აღწერა და არა მათი კანონების

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმატება XIX საუკუნეში „ივერია“, 1902, № 42.

ძიება, კანონების არსებობა ადამიანის შემოქმედებით როლს დაამცირებდა, ადამიანს არარობად გადააქცევდა, მის მიზანდასახულ მოქმედებას ცხოვრების ობიექტური მსვლელობისაგან გათიშავდა. ცხოვრებას არა აქვს ადამიანისაგან დამოუკიდებელი განვითარება, იგი ადამიანთა მიზანდასახული, შეგნებული მოქმედების შედეგია. „ამ ბოლო დროს მეტად ხშირად იმეორებენ, — წერს ვ. ჩერქეზიშვილი, — რომ წარმოების საშუალებანი და ფორმანი ყოველ საზოგადოებრიობის საფუძველს შეადგენდნენ, რომ ყოველივე დანარჩენი, ე. ი. სოციალ-პოლიტიკური წესწყობილება, გონებრივი (სამეცნიერო) და ხელოვნების განვითარება და სხვა, ამ საძირკველის, ე. ი. წარმოების საშუალებათა და ფორმათა ზედნაშენს შეადგენენო. მაგრამ ასე კია? წარმოების საშუალებანი და ფორმანი მართლა შეადგენენ პროგრესის თავდაპირველ მიზეზებს? ამ მიზეზთა წყალობაა მაგ., მეცნიერების განვითარება და ბუნების კანონთა აღმოჩენა? თუ წარმოების საშუალებანი და ფორმანი, — იარაღი, მანქანები, ტექნიკის ქიმიური პროცესები და სხვადასხვა — მხოლოდ შედეგია ჩვენის ცოდნისა, ჩვენის აღმოჩენებისა ფიზიკურ მოვლენათა სამფლობელოში“<sup>1</sup>. ცოდნა, მეცნიერება, შეგნება არის ყოფიერების განმსაზღვრელი, — ასეთია ვ. ჩერქეზიშვილის დასკვნა. ამიტომ საზოგადოების პროგრესის საფუძველი საზოგადოების მატერიალური ცხოვრებაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ — ადამიანის ცნობიერებაში, შეგნებაში. შეგნების განვითარების ხარისხი განსაზღვრავს ცხოვრების განვითარების დონეს ფიქრობს ვ. ჩერქეზიშვილი. ეს აზრი კი ზუსტად ეთანხმება ა. ჯორჯაძის დასკვნას იმის შესახებ, რომ ადამიანი განსაზღვრული კი არა, არამედ განმსაზღვრელია ცხოვრების. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ ცხოვრების ობიექტურ კანონებზე და დავეკრდეთ მოვლენების აღწერას.

ეს აზრი უფრო ნათლად გამოთქვა ვ. ჩერქეზიშვილის თანამოაზრემ, მ. წერეთელმა. თუ ვ. ჩერქეზიშვილი, მაინც სცნობს ბუნების ისეთ კანონებს, როგორცაა ნიუტონისა და არქიმედის კანონები, მ. წერეთელი ამგვარ კანონსაც ფიქტიურად მიიჩნევდა. მისი მტკიცებით, „ყოველივე ბუნების კანონი პირობითია... ბუნების კანონი სხვა არა არის რა, გარდა ერთი საერთო ფაქტისა, რომლის შექმნაში მონაწილეობა მიუღია სხვადასხვა ძალთა, სხვადასხვა მოვლენათა ერთგვარ განწყობილებას, და აღმოჩენა ამ ფაქტისა, შეგნება ამ ფაქტისა და მისი ახსნა, — აი ის, რასაც ჩვენ აღმოჩენას ვუწოდებთ. ბუნების კანონ-

<sup>1</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი, ცვლილება კაცობრიობის კულტურისა, „ვერია“, 1901, №31.

ნი ჩვენ მიერ შეგნებაა მოვლენათა ხასიათისა და მათ შორის განწყობილებათა, იგი „შეგროვილი გამოცდილებაა ადამიანისა, საერთო ფაქტი, ჩვენ მიერ შენიშნული“<sup>1</sup>. ამგვარად, მ. წერეთლის აზრით, კანონი მოვლენათა განხილვის ჩვენი სუბიექტური წესია იმ გამოცდილების საფუძველზე, რომელიც წარსულში მიგვიღია. ამიტომ კანონი ან მოვლენათა განხილვის ჩვენი წესი მომავალს არ შეიძლება შეეხოს, რადგან იგი საყოველთაო და აუცილებლობის ნიშნებით არ ხასიათდება.

ის რაც ითქმის ბუნების მოვლენების შესახებ, იგივე ითქმის საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენათა მიმართაც. „არც ადამიანის საზოგადოებრიობას, — წერს მ. წერეთელი, — არც წარმოებას, არც ინდივიდუალურ კონფლიქტთა გადაწყვეტის საჭიროებას, არც მეცნიერებას, ხელოვნებასა და სარწმუნოებას, — არავითარ ნამდვილ საზოგადოებრივ მოვლენას არა აქვს არავითარი კავშირი კანონის აუცილებლობასთან, არამედ ყოველივე ეს პირდაპირი მებრძოლი, წინააღმდეგი და გამომრიცხველია კანონისა... თვით თანამედროვე კაცობრიობაში არსებობს ტენდენცია კანონის უაყროფისა და ტენდენცია ბოლოსდაბოლოს სინამდვილედ გადაიქცევა, როდესაც ანარქია და თავისუფალი კომუნისმი დაედება საფუძველად ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებას და, როდესაც თვით ადამიანის აზრი, თვით მეცნიერებაც კი განთავისუფლდება იმგვარ ცნებათაგან, როგორიც არის კანონი“<sup>2</sup>.

ანალოგიურ აზრებს ავითარებს აგრეთვე ანარქისტი შ. გოგელია. მისი მტკიცებით, კანონი შეუძლებელია როგორც საზოგადოებაში ისე ბუნებაში. შეუძლებელია, რადგან ყველგან ყველა საგანი და მოვლენა ინდივიდუალურია, რომელთაც გამეორებითობა არ ახასიათებთ. ხოლო სადაც ადგილი არა აქვს გამეორებითობას და ყველაფერი ინდივიდუალურია, იქ კანონი შეუძლებელია. „ბუნებაში ყველაფერი განსაზღვრულია და არ არსებობს ერთდაიგივეობა, იდენტურობა, არ არსებობს გამეორება, მამასადამე, არ არსებობს კანონი.. არ არსებობს ბუნების არც ასტრონომიული გარდუფავალი კანონები... არ არსებობს წესრიგი სამყაროში... არსად, მსოფლიოს, ბუნების არცერთ კუნკულში არავითარი „კანონი“ არ არსებობს“<sup>3</sup>. მაშ რა არის მოვლენათა ის წესრიგი და თანმიმდევრულობა, რომელსაც ჩვენ კანონზომიერს ვუწოდებთ? — ეს ჩვენი შეცდომაა, ფიქრობს შ. გოგელია. ნამდვილად,

1 მ. წერეთელი, კანონი, ნობათა, 1906, № 9, გვ. 157.

2 იქვე, № 10, გვ. 154.

3 შ. გოგელია, ეკონომიური მონიშნის კრიტიკა. „ნობათა“, 1906, № 2, გვ. 26.

ბუნებაში და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არავითარი წესრიგი და კანონზომიერება არ არსებობს. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ საჭირო იქნებოდა იქ დაგვეშვა გეგმისა და განზრახვის არსებობა. ხოლო რაკ ამის დაშვება შეუძლებელია, ამიტომ „წესრიგად ჩვენ ის მიგვაჩნია, რაც მოვლენათა განხილვის ჩვენ ჩვეულებას არ ეწინააღმდეგება. ხოლო ის რაც ამას ეწინააღმდეგება გვეჩვენება უწესრიგოდ“.

კანონების ასეთი უარყოფა, დაწყებული ჯერ კიდევ ჰიუქის აგნოსტიციზმიდან და სკეპტიციზმიდან, სუბიექტური იდეალიზმის საერთო დამახასიათებელი ნიშანია. ეს ტენდენცია შეისისხლბორცა ე. წ. მეორე პოზიტივიზმმა ევროპაში და რუსეთში. არა მხოლოდ ანარქისტები, არამედ რუსი ხალხოსნებიც, რომელთა თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო ნ. მიხაილოვსკი, ამ თვალსაზრისს იცავდნენ. ამიტომ მათი ქართველი მიმდევრებიც, უარყოფდნენ რა სამყაროს მატერიალურ არსებობას ცნობიერების გარეშე, უარყოფდნენ, აგრეთვე, კანონების ობიექტურობასაც, პრაგმატიზმისა და პოზიტივიზმის გავლენით კანონის ცნებას ცვლიდნენ მოვლენათა განხილვის სუბიექტური წესით.

ამავე გზით მიდიოდა ქართველი სუბიექტური იდეალისტი ი. ფანცხავა, რომელიც ასევე ბრძოლას აწარმოებდა მარქსისტული ფილოსოფიისა და სამყაროს მატერიალისტური გაგების წინააღმდეგ.

ი. ფანცხავა მარქსისტულ მატერიალიზმს განიხილავს როგორც მეტაფიზიკურს. ამის საფუძვლად მას ის მიაჩნია, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი არ იფარგლება ცდითა და შეგარძნებებით, არამედ ცდის ფარგლებს სცილდება ცდისავე საშუალებით; იგი ცდას განიხილავს, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელი მატერიალური სინამდვილის შემეცნებისა და არა მისი შექმნის საშუალებას. ი. ფანცხავა კი, როგორც სუბიექტური იდეალისტი და მეტაფიზიკოსი ვერ ხედავს კავშირს მოვლენასა და არსებას შორის. ამიტომ ის სპენსერის აგნოსტიციზმისა და მეტაფიზიკის კვალდაკვალ იმეორებს, რომ სინამდვილის სრული ცოდნა ჩვენთვის მიუწვდომელია, რადგან ცდის სფერო შემოფარგლულია ცნობილით, რომლის იქით შეუცნობელის ანდა მიუღწევლის სმფლობელია. „ბუნება, მისი სინამდვილე სისრულით და ყოველმხრით ჩვენთვის მიუწვდომელია, — წერს იგი. შეგვიძლია ფაქტი დავინახოთ, მოვლენა შევამჩნიოთ, ამ ფაქტთა და მოვლენათა მსგავსება-განსხვავება გამოვარკვიოთ და ამ მსგავსებასა და განსხვავებაზე დავამყაროთ ზოგი ზოგადი და განყენებული დასკვნა, ეს ზოგადი დასკვნა, ეს განყენებული ფაქტი კანონად აღვიაროთ.

1 შ. გ. გ. ე. ლ. ი. ა, ეკონომიური მონიზმის კრიტიკა, „ნობათი“, 1906, № 1, გვ. 13.



ჩვენ ვამჩნევთ მოვლენათა თანდათან მიმდინარეობას, ამ თანდათანობაში კი ერთ რომელსამე მოვლენას მეორის ან მოვლენათა მთელი რიგის მიზეზად გამოვისახავთ. აი ასე ვიწრო ფარგალშია მომწყვედელი ადამიანის ცოდნა. ეს ის ფარგალია, რომელსაც სპენსერი „გამოსაცნობელს“ უწოდებს. მაგრამ ყოველ მოვლენას, ყოველ საგანს აგრეთვე მიუწვდომელი, გამოუცნობელი მხარეც აქვს. მარადის სასოუნდა წარვიკვეთთ ამ მიუწვდომელს მივწვდეთ, ეს გამოუცნობელი გამოვიცნოთ. ჩვენი ცოდნა არასოდეს ისე ვრცელი, ისე სრული არ იქნება, რომ ხელთ ჩავიგდოთ, უტყუარად გამოვიცნოთ საგნის, მოვლენის თვით სული, თვით არსი. ჩვენი ცოდნა შედარებითია და ფარგალშემოვლებული<sup>1</sup>.

ასეთია ი. ფანცხავას თვალსაზრისის ძირითადი გამოსავალი საწყისი, მისი მეტაფიზიკური საფუძველი. უარყოფს რა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას, ის ცოდნის არეს იმით ფარგლავს, რაც უშუალოდ შეგრძნებებში გვექლევა, ცდას ექვემდებარება. მისი მტკიცებით, მეცნიერების საკვლევო და საძიებელი ფაქტია მოვლენა, ხოლო „რაა მატერია, რაა ძალა თავისთავად ეს მეცნიერებამ არ იცის“. რადგან „მეცნიერების დასკვნა დამყარებულია ცდაზე, გამოცდილებაზე, უტყუარ დაკვირვებაზე და გამოანგარიშებაზე“ აქედან გასაგებია, რომ ჩვენ არ ვიცით ამ გამოუცნობელის ან ე. წ. „მეტაფიზიკურის“ კანონზომიერება. ხოლო იმ სფეროში კი, რომელსაც მოვლენათა სამყარო ეწოდება, კანონები სხვა არაფერია თუ არა მოვლენათა თანმიმდევრულად განხილვის ჩვენი წესი. ეს კი ილუზორულსა და მოჩვენებით ხასიათს აძლევს მთელ სინამდვილეს. ამიტომ, ი. ფანცხავა სრულიად თანმიმდევრული იყო თავის აზრებში, როდესაც თავისი თვალსაზრისიდან ასკვნის: „სჩანს შობენჭაუერი რამდენადმე მართალი ყოფილა, როცა ამბობს, მსოფლიო ჩემი წარმოდგენააო“<sup>2</sup>.

ასეთია განხილულ მოაზროვნეთა შეხედულებების გამოსავალი საწყისების სუბიექტურ-იდეალისტური ხასიათი: განვითარების ობიექტური კანონების უარყოფა, მათი მიჩნევა მოვლენათა განხილვის სუბიექტურ წესად, მათი მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკური ხასიათი როგორც ანტიიდეალექტიკურობის აზრით, ისე იმ მხრივაც, რომ მოვლენათა სამყაროს საფუძვლად აღიარებულია ცნობიერება, როგორც სამყაროს მეტაფიზიკური საფუძველი.

1. ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, ცხოვრება და მწერლობა, მოამბე, 1897, № 3, გვ. 34.

2. თხზულებანი, 1903, გვ. 172.

ჩვენს მიზანს არ შეადგენს აღნიშნული სუბიექტური იდეალისტების მსოფლმხედველობის გამოსავალი მეტაფიზიკური საწყისების ყოველმხრივი დახასიათება. ჩვენ მხოლოდ მათი მსოფლმხედველობის იდეალისტური და მეტაფიზიკური საწყისების აღნიშვნით ვკმაყოფილდებით. ეს სავსებით საკმარისია დიალექტიკასთან, საერთოდ, და კერძოდ, მარქსისტულ დიალექტიკასთან მათი დამოკიდებულების გასარკვევად, რაც ამ ნარკვევის ძირითად ამოცანას წარმოადგენს.

### მეტაფიზიკის პოზიციებიდან დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა.

მეცხრამეტე საუკუნემ მეცნიერებაში განუხრელად დაამკვიდრა განვითარების იდეა. ეს იდეა განმტკიცდა როგორც ბუნებისმეტყველებაში ისე სოციოლოგიაში. ამიტომ ყველა იმას, ვინც ასე თუ ისე თანაუგრძობდა ფეოდალიზმის ეპოქის უძრაობისა და უცვლელობის წინააღმდეგ ბრძოლას, უნდა მიეღო და მხარი დაეჭირა ამ იდეისათვის. მეტაფიზიკა, რომელიც XVII-XVIII საუკუნეში გავრცელდა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში და განვითარების იდეას უარყოფდა, XIX საუკუნეში თავისებურად უნდა გარდაქმნილიყო და განვითარების იდეას შეგუებოდა. მაგრამ მან თავისებურად გადათარგმნა ეს იდეა. ამიტომ განვითარების შესახებ ორნაირი აზრი ჩამოყალიბდა: დიალექტიკური, რომელმაც ჰეგელის ფილოსოფიის შემდეგ ფართო აღიარება ჰპოვა, და მატაფიზიკური, რომელმაც უარყო განვითარების დიალექტიკური აზრი და ცალმხრივი ევოლუციონიზმის გზას დაადგა. ამ უკანასკნელმა თავისებურად მოიმარჯვა დარვინის ევოლუციური მოძღვრება და მისი ეულგარიზაციის გზით მთელი ორგანიული და სოციალური სამყარო ბიოლოგიურ პრინციპებზე დამყარებულ ერთიან ევოლუციურ პროცესში მოაქცია.

ვულგარული ევოლუციონიზმის გზას დაადგნენ XIX საუკუნის ქართველი სუბიექტური იდეალისტებიც, რომლებმაც სწორად ამ პოზიციებიდან გაშალეს ბრძოლა საერთოდ დიალექტიკისა და, კერძოდ, მარქსისტული დიალექტიკის წინააღმდეგ. ვ. ჩუკუბიშვილი, კ. და შ. გოგელიები, ი. ფანცხავა, მ. წერეთელი და სხვები, ორგანიზებულ შეტევას აწარმოებდნენ დიალექტიკის წინააღმდეგ და ამ ბრძოლაში ისინი მრავალ საკითხს აყენებდნენ. ამ ნარკვევში ჩვენ შევეხებით ზოგიერთ ძირითად საკითხს, რომელიც ნათელს გახდის კამათის არსსა და ხასიათს.

იმისათვის რომ ნათელი იყოს საქართველოში დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლის არსი, ჯერ განვიხილოთ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი იყო ქართველი სუბიექტური იდეალისტების თვალსაზრი-

სი განვითარების შესახებ, საერთოდ, და ის ვულგარული ევოლუციონიზმი, რომელიც დასავლეთისა და რუსეთის პარალელურად საქართველოშიაც ფართოდ იყო გავრცელებული.

ქართველი სუბიექტური იდეალისტები არ უარყოფდნენ განვითარების იდეას პირიქით, ისინი თვლიდნენ, რომ იდგნენ განვითარების სწორ თვალსაზრისზე, რომელიც უარყოფდა განვითარების შესახებ დიალექტიკურ, ანუ როგორც ისინი უწოდებდნენ, არამეცნიერულ თვალსაზრისს. ყურადღების ცენტრში განსაკუთრებით საზოგადოების პროგრესის საკითხი იყო დაყენებული. XIX საუკუნის უდიდეს დამსახურებას ვ. ჩერქეზიშვილი იმაში ხედავდა, რომ მანამდელი ისტორიისათვის არნახული პროგრესი განიცადა საზოგადოებამ. ეს პროგრესი ცხოვრების ყველა სფეროში აისახა, რამაც მნიშვნელოვნად შეცვალა ცხოვრება, ადამიანთა ურთიერთობანი. მაგრამ რა არის პროგრესის საფუძველი და როგორია მისი ბუნება? — აი ის ორი საკითხი, რომლის პასუხში თავს იჩენს ვ. ჩერქეზიშვილის შეხედულებათა იდეალისტური და მეტაფიზიკური შინაარსი.

ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, შეცდომაა იმის მტკიცება, თითქოს „წარმოების საშუალებათა და ფორმათა“ ცვლებადობა განსაზღვრავდეს საზოგადოების პროგრესს. პირიქით, ამ უკანასკნელთა განვითარება თვითონაა განსაზღვრული განათლების ხარისხით. „განათლება და ნამდვილი სწავლა-ცოდნის გავრცელება — წყარო და სათავეა პროგრესისა“<sup>1</sup> წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი. განათლების გავრცელება იყო იმის მიზეზი, ამტკიცებდა ის, რომ მეცხრამეტე საუკუნეში დაწინაურდნენ ამერიკა, ინგლისი, საფრანგეთი და გერმანია, ხოლო უკან ჩამორჩა იტალია. პროგრესის მიზეზსა და წყაროს რომ მართლა წარმოების საშუალებანი და ფორმანი შეადგენდნენ და არა ინდუქციური მეცნიერება, მაშინ იმავე იტალიას, რომელიც XV — XVI საუკუნეებში „წარმოების ფორმებითა და საშუალებებით კაცობრიობას სათავეში ედგა, უნდა შექველად შეენარჩუნებინა ეს ადგილი და პირველობა სხვისათვის არ დაეთმო“. მაგრამ პაპის ინკვიზიციისა და სხვა მიზეზთა გამო „იმის დიდებულ ხუროთმოძღვრებასა და ინჟინრებს (მიქელანჯელო, ლეონარდო დევიჩი), იმის გამოჩენილ მეცნიერებს (გალილეი, ტორიჩელი) მემკვიდრენი არ აღმოჩნდნენ, — მეცნიერების განვითარება შეჩერდა, შეწყდა. მცხოვრებთა ხელოსანთა და მრეწველ ნაწილს წარმოების უმაღლესი საშუალებანი და ფორმანი ჰქონდა შემუშავებული; მაგრამ აღმოჩენათა და გამოგონებათა გამაცხოველებელი

<sup>1</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი, ცვლილება კაცობრიობის კულტურისა, „ივერია“, 1901 №31.

ნიჭი განწორდა იტალიასა და იმ ქვეყნის მოქმედთ ამოუდგა გვერდში, სადაც გალილეისა და ტორიჩელის მეცნიერება ინკვიზიციის ფანატიკოსთაგან დაიცვეს და სადაც გულმოდგინედ შეუდგნენ ამ მეცნიერების შესწავლას და ხალხში გავრცელებას<sup>1</sup>.

ასეთია ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, კაცობრიობის პროგრესის საფუძველი. ცხადია, ვ. ჩერქეზიშვილი სამართლიანად უსევამს ხაზს მეცნიერების როლს კაცობრიობის განვითარებაში. მაგრამ, როგორც იდეალისტი და მეტაფიზიკოსი, ის მეცნიერების როლის აღიარებაზე ჩერდება და აღარ არკვევს თუ რა იწვევს მეცნიერების განვითარებას, რატომ არის, რომ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ქვეყანაში იჩენს თავს მისი სწრაფი განვითარება. კ. მარქსი, ძველი მატერიალიზმის ერთერთ ნაკლს სწორედ იმაში ხედავდა, რომ იგი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა იდეალურის, თეორიის (და, მაშასადამე, მეცნიერების) როლს განვითარებაში. „ამიტომ მოხდა, — წერდა კ. მარქსი, — რომ მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ანვითარებდა“. მაგრამ იგი აქვე აღნიშნავდა იდეალიზმის ნაკლს. ეს უკანასკნელი იმაში მდგომარეობდა, რომ იდეალიზმი ამ მხარეს ანვითარებდა „მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას როგორც ასეთს, არ იცნობდა“<sup>2</sup>. თეორიის მეცნიერების ჰეგელიანური აზრი მხოლოდ მაშინ იქნება გასაგები, ფიქრობდა კ. მარქსი, როდესაც ის გაგებულა პრაქტიკასთან, იმ მატერიალურ ურთიერთობებთან კავშირში, რომელთაც იგი განაპირობებს. ეს იმიტომ, რომ კ. მარქსის აზრით, „საზოგადოებრივი ცხოვრება არსებითად პრაქტიკულია. ყველა მისტერია, რომელსაც თეორია მისტიციზმისაყენ მიჰყავს, თავის რაციონალურ ახსნას პოულობს ადამიანის პრაქტიკასა და ამ პრაქტიკის გაგებაში“<sup>3</sup>.

ფ. ენგელსი, ავითარებდა რა კ. მარქსის აზრს, წერდა, რომ თუ საზოგადოებას გაუჩნდება ტექნიკური მოთხოვნილება, იგი უფრო სწრაფად წასწევს წინ მეცნიერებას, ვიდრე ათი უნივერსიტეტი. ენგებოდა რა ისტორიის სწორედ იმ პერიოდს (XV — XVI საუკუნეებს), რომელთა შესახებაც ვ. ჩერქეზიშვილი წერდა, ფ. ენგელსი აღნიშნავდა, რომ, „როდესაც შუა საუკუნეების წყვედილი ლამის შემდეგ მეცნიერებანი უეტრად კვლავ აღორძინდებიან, მოულოდნელი ძალით და სასწაულებრივი სისწრაფით იწყებენ ზრდას, ამ სასწაულს ჩვენ ისევ

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ცვლილება კაცობრიობის კულტურისა, ივერია 1901 № 31

2. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 19

3. იქვე.

წარმოებას უნდა ვუმაღლოდეთ<sup>1</sup>. მექანიკის, ქიმიის მეტეოროლოგიის, ბიოლოგიის, ზოოლოგიის, ბოტანიკის, ფიზიოლოგიის, მათემატიკის, ასტრონომიისა და სხვათა განვითარება სწორედ წარმოების განვითარების იმ დონით იყო ნაკარნახევი, რომელზედაც ის აღნიშნულ საუკუნეებში იმყოფებოდა. აქედან გამომდინარე ფ. ენგელსი ბუნებრივად ასკვნის, რომ ძველი ფილოსოფიის ნაკლი იმაში კი არ იყო, რომ იგი „იღეაღურე“ მამოძრავებელი ძალების არსებობას აღიარებდა, არამედ იმაში, რომ იგი უფრო შორს არ მიდიოდა და ამ უკანასკნელთა მამოძრავებელ მიზეზს არ ირკვევდა“<sup>2</sup>. გასაგებია, რომ საზოგადოების პროგრესისათვის, მეცნიერების როლის აღიარება ამავე დროს უნდა ითვალისწინებდეს იმის გარკვევას, თუ, თავის მხრივ, რა განსაზღვრავს მეცნიერების განვითარებას. მხოლოდ ამ უკანასკნელი საკითხის გარკვევა მოგვცემს საზოგადოებრივი პროგრესის გასაღებს და მის მატერიალისტურ ახსნას. ვინაიდან ვ. ჩერქეზიშვილმა ეს საკითხი უყურადღებოდ დატოვა, ის იდეალიზმის პოზიციაზე დადგა და მეცნიერება მეტაფიზიკურად გათიშა მისი განმსაზღვრელი მატერიალისტური მიზეზისაგან.

განვითარების იდეას აღიარებს აგრეთვე მეორე ქართველი სუბიექტური იდეალისტი, ი. ფანცხავა. მისი მტკიცებით, „ცხოვრება გამწვავებული ბრძოლაა, განუწყვეტელი მოქმედება და მუდმივი ცვალებადობაა. სწორედ ეს თვისებაა მიზეზი, რომ ცხოვრება სიკვდილისაგან, უკუნისაგან განირჩევა, განსხვავდება... არსად არის საზღვარი, სადაც კაცობრიობა უნდა შეჩერდეს და სთქვას, რომ ყოველი ჩემი მოთხოვნა და ვიკამაყოფილე, სურვილი აღვისრულე, წყურვილი მოვიკალი და უნდა შევჩერდეთ“<sup>3</sup>.

მაგრამ ი. ფანცხავასაც მიუღებლად მიაჩნდა აზრი განვითარების განმსაზღვრელი მატერიალური საფუძვლის შესახებ. ის ო. კონტიდან და ჰ. სპენსერიდან გამოდიოდა, გაბრიელ ტარდის „მიმბაძველობის“ თეორიას ლებულობდა და ისტორიის „ერთ ფაქტორიან“ თვალსაზრისს მრავალფაქტორიანი თვალსაზრისით ცვლიდა. ამასთან, მრავალფაქტორთა შორის განმსაზღვრელად სუბიექტური ფაქტორი მიაჩნდა. ი. ფანცხავას აზრით, განვითარების ერთადერთი ქეშმარიტი საფუძველი ჯერ კიდევ ანაკსაგორის მიერ იყო მიგნებული, „რომელიც ამბობდა: გონება ყოველსავე ქმნისო“. ისტორიის ასეთ შემოქმედსა და განმავითარებელს გენიოსი წარმოადგენს, წერდა ის, რომელიც ცხოვრების

1 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 188.

2 ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი... 1932, გვ. 43.

3 ი. ფანცხავა, თხზულებანი, 1903, გვ. 8—9.

აუცილებელი მოთხოვნების შედეგად კი არა, არამედ სრულიად შემთხვევითა ჩნდება. „მაგრამ ეს შემთხვევითი მოვლენა მთელ რევოლუციას ახდენს საზოგადოებასა და კერძო ადამიანში“. გენიოსის მოქმედებით ორი პრინციპი ხორციელდება: „ინოვენციისა“ და „მიმბაძველობისა“. ამ პრინციპების მოქმედება განსაზღვრავს განვითარების ისტორიულ პროცესს. „პირველი პრინციპი გვეუბნება, — წერდა ი. ფანცხავა, — რომ გენიოსი, მექონი განსაკუთრებულისა და უაღრესად შემოქმედებითი ნიჭისა, რასმე ახალს შეამჩნევს ხოლმე მოვლენასა და ფაქტში, შემდეგ ეს, გენიოსის მიერ გამოგონილი და შემჩნეული გავრცელება ხოლმე ბრბოში მიმბაძველობით, განმეორებით, მიმბაძველობით განმეორებული და გავრცელებული ტრადიციით გარდაიქმნება და ამნაირად მთელ საზოგადოებაში განმტკიცდება“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავ, ორსავე შემთხვევაში, როგორც ვ. ჩერქეზიშვილთან ისე ი. ფანცხავასთან, განვითარების იდეა უარყოფილი არაა, მაგრამ უარყოფილია განვითარების განმსაზღვრელი მატერიალური საფუძველი. მათთან მატერიალურ პროცესს იდეალური საფუძველი აქვს დადებული. ამ საფუძველს გენიოსის გონება წარმოადგენს. მაგრამ, ვინაიდან გენიოსი განხილულია, როგორც სრულიად შემთხვევითად წარმოშობილი, ამიტომ იდეალური მოწყვეტილია რეალური პროცესისაგან, გონება — ცხოვრებისაგან. გონება აქ მეტაფიზიკური იდეალური საწყისია, რომელიც თვითონ აუხსნელი, განსაზღვრავს განვითარების პროცესს.

მაგრამ რას წარმოადგენს განვითარების პროცესი, როგორია მისი ხასიათი, ბუნება ქართველი სუბიექტური იდეალისტების გაგებით?

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს და მეოცე საუკუნის დასაწყისში, როდენსაც კაპიტალიზმი იმპერიალიზმის სტადიაში შევიდა, გაძლიერდა და გლრმავდა მისი შინაგანი წინააღმდეგობანი და მათი გადაჭრის აუცილებლობის საკითხი დღის წერსრიგში დაისვა. განვითარების ბუნების ახსნა, როგორც ბუნებისმეტყველებაში ისე სოციოლოგიაში ყურადღების ცენტრში იქნა დაყენებული არა მარტო თეორიული, არამედ აგრეთვე პრაქტიკულ-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც.

ისევე როგორც განვითარების საფუძვლისა და წყაროს, ასევე მისი ხასიათის გაგებაშიაც ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი თვალსაზრისი: დიალექტიკურ-მატერიალისტური და მეტაფიზიკურ-იდეალისტური. თუ ქართველი მარქსისტები პირველ თვალსაზრისს იცავდნენ, მეორეს იცავდნენ სუბიექტური იდეალისტები. ამ უკანსკნელებმა გან-

1. ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, თხზულებანი, 1903, გვ. 26.

ვითარება გაიგეს, როგორც ცალმხრივი ევოლუციური პროცესი. ამასთან მათ, როგორც ვულგარულმა ევოლუციონისტებმა, დარვინის მიერ აღმოჩენილი ბიოლოგიური კანონებით მოინდომეს სოციალური პროცესის ახსნა.

ვ. ჩერქეზიშვილი სამართლიანად აღნიშნავდა ევოლუციური თეორიის დიდ მეცნიერულ ღირებულებას და იმას, რომ ეს თეორია მეცხრამეტე საუკუნის უდიდეს მონაპოვარს წარმოადგენდა. მაგრამ მან, განვითარების ევოლუციური პროცესის მხოლოდ ერთ მხარეს — თანდათანობითობასა და უწყვეტობას მიაქცია ყურადღება. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მთავარ მონაპოვარს შეადგენს, წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი, „მოდღვრება ქვეყნიერობის ბუნებრივად და თანდათანობით განვითარების შესახებ არაორგანულ ფორმათა და მცენარე-ცხოველთა სხვადასხვაობის მიუხედავად“<sup>1</sup>.

ევოლუციური თეორიის ღირსებად ის მიაჩნდა ვ. ჩერქეზიშვილს, რომ დამტკიცდა მთელი სამყაროს უწყვეტი ერთიანობა, განსხვავებულ ფორმათა განვითარების თანდათანობითობა ყოველგვარი უწყვეტობის შეწყვეტისა და ნახტომების გარეშე. დარვინის წიგნში „სახეთა წარმოშობა“ დასაბუთებული იქნა, წერს ვ. ჩერქეზიშვილი, რომ „წინასაუკუნის ბრძენთა სიტყვები (ევოლუციური განვითარების შესახებ — ვ. გ.) ავადმყოფი ოცნების ბოდვას კი არ შეადგენდა, არამედ ბუნების ნამდვილ კანონებსაო, იმ ბუნებისაო, რომლის ცხოვრებაც ეგრე მდიდარია ფორმათა სხვადასხვაობით. ფორმების თანდათანობითი განვითარება, ერთის ფორმის ან გვარის მეორე ფორმით ან გვარით შეცვლა ისეთ მიზეზთა გავლენით, როგორიცაა გარემო წრე, შეთვისების უნარი, სქესობრივი შერჩევა, მემკვიდრეობა და არსებობისათვის ბრძოლა... ყველა ეს დამტკიცებულ მოვლენებად გადაიქცნენ და საფუძვლად დაედგინნენ დღევანდელ სავოლუციო ფილოსოფიასა და ტრანსფორმიზმს“<sup>2</sup>.

აზრი განვითარების, როგორც უწყვეტი თანდათანობის შესახებ აქ კარგადაა გადმოცემული. ახალ ფორმათა წარმოშობის შესაძლებლობა აქ უარყოფილი როდია, მაგრამ ყოველი ახალი გარკვეულობა ასევე თანდათანობის უწყვეტ პროცესიდანაა გამოყვანილი. ამასთან, რაც ითქმის ბუნებაზე, იგივე ითქმის საზოგადოებრივ მოვლენების განვითარებაზე. აქაც ყველაფერი ბიოლოგიურ პროცესებსაა დაქვემდებარებული. დარვინმა და მისმა მიმდევრებმა დიდი შრომა მოახდო-

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ინტუქციური მეცნიერების განვითარება, ივერია, 1901, № 69.

2. იქვე.

მეს ამ საევოლუციო ფილოსოფიის დამტკიცებას, წერდა ვ. ჩერქეზი-  
შვილი. „მაგრამ არანაკლები შრომა დასჭირდა ამ ახალი მოძღვრების  
ცხოვრებასა და ლიტერატურაში გადატანას. საჭირო შეიქმნა ძველი  
შენედულებების, ძველი სისტემების დამხობა. ამ მხრივ დიდი როლი  
შეასრულეს ჰეკსლიმ და ჰეგელმა“.

მაგრამ უბედურება ისაა, ფიქრობდა ვ. ჩერქეზიშვილი, რომ დარ-  
ვინის მოძღვრების გავრცელებამ საზოგადოებრივ მოვლენებზე ის გა-  
მოიწვია, რომ ეს მოძღვრება არსებობისათვის ბრძოლაზე იქნა და-  
ყვანილი და დავიწყებას მიეცა შეგუებითობა, სქესობრივი შერჩევა,  
მემკვიდრეობითობა. „ამით კი ეს მოძღვრება, — წერს ვ. ჩერქეზიშვი-  
ლი, — გადაიქცა ყოველგვარი ძალმომრეობის გამართლებად, რაც აზ-  
რადაც არ ქონია მის შემქმნელებს: დარვინსა და ვოლლას. ეს ნაკლი  
მოაშორა მას რუსმა პ. კროპოტკინმა წიგნით: „ერთმანეთის დახმა-  
რება და შემწეობა ცხოველთა და ადამიანთა შორის“. მან დაამტკიცა,  
რომ ერთისა და იმავე გვარის წარმომადგენელნი ერთმანეთს იცავენ,  
ერთმანეთს შევლიან და ეხმარებიან. ასე იქცევიან ცხოველნი და ადა-  
მიანები, ასე იქცეოდნენ ძველად და ასე იქცევიან ახლაც. ასე რომ  
მთავარია ეს ურთიერთდახმარების ზნეობრივი ელემენტი<sup>1</sup>. სხვა სიტ-  
ყვებით რომ ვთქვათ, განვითარების პროცესი ვ. ჩერქეზიშვილს წარმო-  
დგენილი აქვს, როგორც ჰარმონიული პროცესი, თანდათანობითი  
სრულყოფის პროცესი, საიდანაც გამორიცხულია ყოველგვარი ნახტო-  
ნები. ამიტომ ის მართალი იყო როდესაც განვითარების შესაძებ ამ-  
გვარ თვალსაზრისს „საევოლუციო ფილოსოფიად და ტრანსფორმიზ-  
მად“ თვლიდა. ტრანსფორმიზმი კი განვითარების მეტაფიზიკური გა-  
გების ერთ-ერთი ნაირსახეობაა, რომელიც რევიზიონიზმისა და რე-  
ფორმიზმის მეთოდოლოგიური საფუძველია.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მეტაფიზიკურად ქონდა წარმოდგეხი-  
ლი განვითარება აგრეთვე მეორე ქართველ სუბიექტურ-იდეალისტს  
ი. ფანცხავას. ისიც ვულგარული ევოლუციონიზმის თვალსაზრისს  
იცავდა, იმ განსხვავებით, რომ მასთან უფრო გამოკვეთილადაა ნაჩვე-  
ნები სუბიექტურ-იდეალისტური ტენდენცია. „დღემდის არცერთი  
მოძღვრება არ ყოფილა, — წერდა ი. ფანცხავა, — რომელსაც ცხოვ-  
რების მრავალფერობა ისე ზედმიწევნით აეხსნას, როგორც თეორიას  
ბუნებრივ შერჩევას. ამას რომ მიაღწიოს, ეს უკანასკნელი ორი უმ-  
თავრესი პრინციპით ხელმძღვანელობს: ერთია პირინციპი შემთხვევი-

1. ვ. ჩერქეზიშვილი, ინდუქციური მეცნიერების განვითარება, „ივერია“,  
1901, № 69.

2. იქვე



თი გადახვევისა და მეორე — პრინციპი წარმოშობისა, განმეორებით-სა. ეს ორი პრინციპი რომ დაუკავშიროს, თეორია მემკვიდრეობით კანონს იშველიებს. ფიზიკური არეს ზეგავლენა გამოარკვევს შემთხვევით გადახვევას, შემთხვევით თვისებას, რომელიც აღბეჭდავს რომელსამე არსებას. ეს შემთხვევით მოპოვებული თვისება განმტკიცდება ხოლმე შთამომავლობაში წარმოშობის მეოხებით და მემკვიდრეობითი კანონის დახმარებით. ამგვარივე და ასე უბრალო თეორიაა საჭირო, რათა საზოგადოებრივი მოვლენანი ავხსნათ. აქაც ორი უმთავრესი პრინციპით შეგვიძლია ავხსნათ ყოველგვარი მოვლენა. ერთი ამ პრინციპთაგანი ინოვენციის პრინციპია, მეორე კი — მიმბაძველობის<sup>1</sup>. პირველი პრინციპი გულისხმობს გენიოსის გამჭრიახობასა და შორსმხედველობას, ახალი აზრებისა და შეხედულებების მოპოვების უნარს, მეორე კი იმას, რომ ხალხი, რგორც პასიური მასა, მიბაძვს გენიოსის იდეებს. განვითარებაც სხვა არაფერია, თუ არა გენიოსის მიერ ახალახალი იდეების შემუშავებისა და ხალხის მიერ მიბაძვის გზით ამ იდეათა გავრცელებისა და განხორციელების პროცესი. „ცხადია, ახალი მიზნის და მისწრაფების შემოქმედი დიდებული გვამია, გენიოსია, — წერდა ი. ფანცხავა. ბრბო მხოლოდ მეჭონეა დამხმარე ძალისა. ერთია ინიციატორი, მმართველი, გამგებელი და შეგნებულად, ცნობიერად მოქმედი, მეორე კი გამგონე და მორჩილად ამსრულებელი, ერთი აღბეჭდილია უაღრესი შემოქმედებითი ნიჭითა მეორე კი მოკლებულია ამ მაღლს“<sup>2</sup>.

ასეთია ი. ფანცხავას მიერ განვითარების პროცესის სუბიექტური-იდეალისტური და მეტაფიზიკური გაგება. ისევე როგორც ვ. ჩერქეზიშვილი, ი. ფანცხავაც განვითარებას განიხილავს როგორც ცალმხრივ ევოლუციურ პროცესს, სადაც ყველა ფორმა და სახეობა ერთმანეთთან უწყვეტი ჩაქვითაა გადაბმული. თითოეული ახალი ფორმა და გარკვეულობა ამ უწყვეტი თანდათანობითი განვითარების შედეგია. „ევოლუციური მოძღვრება გვეუბნება, — წერს ი. ფანცხავა, — რომ თვალწინ ჩერ კიდევ გაშლილი გვაქვს ფართო და ვრცელი შარა, რომლის გავლა მოგველის. პირველათ გაჩნდნენ სულ მარტივი, უბრალო აგებულების არსებანი, მეორე ამათგან ნელ-ნელა გამოირკვა და განვითარდა რთული არსება, სხეული. ადამიანიც პირველად განუვითარებელი იყო ფიზიკურად და სულიერად. მისი ზნეობრიობა ჯერ კიდევ გამოურკვეველი, ტლანქი და საზიზღარი იყო. მხო-

1. ი. ფანცხავა, თხზულებანი, 1903, გვ. 26.

2 იქვე გვ. 26/27.

ლოდ მრავალი საუკუნეების განმავლობაში კაცობრიობა თანდათან, ნელ-ნელა ვითარდებოდა და ვითარდება დღესაც ფიზიკური, გონებითი და ზნეობრივი მხრით. „ოქროს საუკუნე“, ანუ, როგორც სპენსერი იტყოდა „მდგომარეობა მოძრავი შენაწონებისა“ კაცობრიობას წინათ, წაჩსულში კი არ ჰქონდა, არამედ ასეთი მდგომარეობა მას მოელის აქ, ამ სააქაო ნიადაგზე და არა მსოფლიოს გაღმა, მეშვიდე ცაზე“<sup>1</sup>. განვითარების მიზანია უმაღლესი სრულყოფა, ხოლო საშუალება-თანდათანობითი ცვალებადობა სრული ჰარმონიის საფუძველზე.

რაც შეეხება საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარებას — აქ სრულყოფისა და ჰარმონიულობის საფუძველი შემთხვევითად დაბადებული გენიოსია, ხალხი კი მხოლოდ მიბაძვის უნარის მქონეა. გენიოსის იდეები და ამ იდეებისადმი ხალხის მიბაძვა არის ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი და განმსაზღვრელი. — ასეთია ი. ფანცხავას თვალსაზრისი განვითარების შესახებ, რომელიც სრულიად ემთხვევა ვ. ჩერქეზიშვილისა და სხვა მისი თანამოაზრეების შეხედულებას.

განვითარების შესახებ ვ. ჩერქეზიშვილის, ი. ფანცხავას და მათი თანამოაზრეების ეს საერთო თვალსაზრისი გასაგებს ხდის, რომ ისინი განვითარების დიალექტიკური გაგების სრულიად საწინააღმდეგო გზაზე იდგნენ. ამიტომ მათი ბრძოლაც დიალექტიკის წინააღმდეგ, კერძოდ, დავა დიალექტიკის ცალკეულ პრობლემებზე სრულიად ბუნებრივი იყო. ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ განვითარების ბუნების გაგების საკითხი მჭიდროდაა დაკავშირებული კლასებისა და პარტიების პრაქტიკულ-პოლიტიკურ მოღვაწეობასთან, უფრო ცხადი გახდება ჩვენ მიერ გამოსაკვლევად დასმული საკითხის აქტუალურობა. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში, ე. ი. მაშინ, როდესაც ყველა პარტია თავისი პრაქტიკულ-პოლიტიკური მოქმედებისა და საზოგადოების მომავალი რეორგანიზაციის გზების ძიებაში იყო. ამ ძიების პროცესში აშკარად გამოირკვა მარქსიზმის მოწინააღმდეგე პარტიების წვრილბურჟუაზიული სულისკვეთება, სოციალიზმისადმი მტრობა. ისინი ყველა საშუალებით თავს ესხმოდნენ პროლეტარული რევოლუციისა და სოციალიზმის განხორციელების გზების მარქსისტულ გაგებას. ამ მხრივ, მათი თავდასხმის ცენტრალურ ობიექტად იქცა განვითარების დიალექტიკური თეორია.

ქართველმა მეტაფიზიკოსებმა შემოვლილი გზებით დაიწყეს ბრძოლა მარქსისტული დიალექტიკის წინააღმდეგ. მათ უშუალოდ ჰეგელის დიალექტიკის წინააღმდეგ გაშალეს ბრძოლა. ხოლო ვინაიდან მარქსისტულ დიალექტიკას აიგივებდნენ ჰეგელის დიალექტიკასთან,

<sup>1</sup> ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, თხზულებანი, 1903, გვ. 132.

ამიტომ თავისთავად იგულისხმებოდა, რომ ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკა მარქსისტულ დიალექტიკასაც ეხებოდა.

ვ. ჩერქეზიშვილი, იმ საბაბით, რომ ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემა იდეალისტური და კონსერვატიულია, ასევე კონსერვატიულად და მეტაფიზიკურად თვლიდა მის მეთოდს. ამიტომ, არამეცნიერულად თვლიდა დიალექტიკურ მეთოდს და ერთადერთ მეცნიერულ მეთოდად მიაჩნდა წმინდა ინდუქცია. „იმის მაგივრად, — წერდა იგი, — რომ ყოველდღიური საჭირობოროტო საქმეები, ჩვენი საჭიროებანი და შეძლებანი შევისწავლოთ, შევისწავლოთ სიბოროტესთან ბრძოლის საშუალებანი, ამის მაგიერ... ეს რამოდენიმე ათი წელიწადია მხოლოდ და მარტო ისტორიულის განმარტება, დიალექტიკა, ჰეგელი და იმისი ფილოსოფია გვაკერია პირზე“.<sup>1</sup> შეცდომაა, ფიქრობდა ვ. ჩერქეზიშვილი, აზრი იმის შესახებ, თითქოს შესაძლებელი იყოს ჰეგელისა და დიალექტიკის წყალობით, ისტორიის განმარტების მეოხებით, მსოფლიოზე სწორი აზრ-შეხედულების შემუშავება. ეს შეუძლებელია, რადგან ჰეგელის სისტემა მისტიკური იყო, ხოლო დიალექტიკა ამ მისტიკურის პროცესი, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს რეალურ ცხოვრებასთან და ბუნებასთან. რაც შეეხება მარქსის მოძღვრებას, იგი არაა არც თვით არსი და არც ახალი. მართალია, ჩვენ „დიდის ამბით გაგვიმარტეს და აგვიხსნეს, — წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი, — რომ მარქსმა და ენგელსმა — ამ ორმა უდიდესმა გენიოსმა — აღმოაჩინეს ახალი კანონები, რომელნიც ყოვლად მიუწოდებლად უვიცთათვის, იმათთვის, ვისაც დიალექტიკა და მეტაფიზიკა არ შეუსწავლიათ“<sup>2</sup>, მაგრამ ნამდვილად ეს ასე როდია თურმე ის რაც მარქსიზმში ცნობილია კაპიტალის კონცენტრაციის კანონად, მარქსმა კონსიდერონისაგან მიითვისა, წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი. „შრომითი ღირებულების დასაწყისის თეორია“ — ადამ სმიტისაგან, „ზედმეტი ღირებულების თეორია“ — სიმონდ დე სიმონდისაგან, ხოლო ისტორიის მატერიალისტური ახსნა იგივე ევოლუციური შეხედულებაა ისტორიაზე, რომელიც მარქსამდე იქნა შემუშავებული ვიკოსა, ენციკლოპედისტებისა, ო. კონჭისა, მილისა, ბოკლისა, სპენსერისა, ლეტურნოსი და სხვა მეცხოვრების მიერ. მაგრამ ის რაც ამ მოაზროვნეებს მარტივად და გასაგებადა აქვს გამოთქმული, მარქსმა ჰეგელის მეტაფიზიკურ დიალექტიკის ბურუსში გახვია, ანუ, ვ. ჩერქეზიშვილისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მარქსს, მეტაფიზიკოსს, ეს აზრები გამოუთქვამს იმ გერმანელ მეტაფიზიკოსთა უცნაური ენით, რომელსაც დიდებული შლოსერი ბარბა-

<sup>1</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმატება XIX ს-ში, ივერია, 1902, № 62.

<sup>2</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი; წერილები ინგლისიდან, ივერია, 1900, № 88.

როსულ ენას უწოდებდა, ისეთი დიალექტიკით, რომლის შესახებაც პროფ. ვუნდტი წერს, რომ იგი წერმოდგენსო არა ბუნებრივსა და არა მიმზიდველს ქერქს, რომელიც ფარავს და ამახინჯებს აზროს<sup>1</sup>.

მარქსის დიალექტიკის იგივეობის შესახებ ჰეგელის დიალექტიკასთან ბევრს წერდნენ ვ. ჩერქეზიშვილის თანამოაზრენი. ამ მხრივ საინტერესოა შ. გოგელიას დამოკიდებულება ამ საკითხთან. ის ჰეგელის ფილოსოფიას განიხილავდა, როგორც აბსოლუტური იდეალიზმის ნიადაგზე ბერძნული დიალექტიკის აღდგენის ცდას. მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ დიალექტიკამ ვერ იხარა თავის დასაწყისში და ასევე უნაყოფო გამოდგა ჰეგელთანაც, მისი გადარჩენა სცადეს მარქსმა და ენგელსმა. მათ „გულმა არ გაუძლო, — წერს შ. გოგელია, — და საქმის გაკეთებას იმით შეეცადნენ, რომ მოინდომეს ფეხზე დაყენება იმისა, რაც ჰეგელს ფეხზე ეყენა, მაგრამ მათ კი თავდაყირა ეჩვენებოდათ. ერთის სიტყვით მოინდომეს ორის შეუერთებლისა და შეუწებებლის შეერთება და შეწებება: ჰეგელის დიალექტიკური თავი მოაბეს თავიანთ მატერიალისტურ ფეხს და ამნაირად დიალექტიკური იდეალიზმი გადააქციეს დიალექტიკურ მატერიალიზმად. მარქსმა და ენგელსმა გახუნებული და დანაფლეთებული მეტაფიზიკური ტანსაცმელი ჩააცვეს იმ მუდამ ნორჩ, მძლავრ ჭაბუკს, რომელსაც მატერიალიზმი ჰქვიან და რალა საკვირველია თუ პირველ განძრევისთანავე ეს მეტაფიზიკური ძაფებით დაკონკილი ტანისამოსი ნაფლეთებდა იქცა“<sup>2</sup>. ასეთივე იყო ი. ფანცხავას აზრი. „მარქსიზმი, — მისი მტკიცებით, — ეს წმინდა ჰეგელიანიზმია და უნიადაგო მეტაფიზიკა“<sup>3</sup>. ჰეგელის ბებრუტუნა კბილებჩაცვინული მეტაფიზიკა ენგელსმა მატერიალიზმის საფარში გამოახვია, წერდა ი. ფანცხავა, და მოინდომა მისი ნამდვილ, ქეშმარიტ მატერიალიზმად გასაღება. ი. ფანცხავას აზრით, XVII — XVIII საუკუნის მატერიალიზმი და კვლევის მისი მეთოდი რამდენიმედ უფრო საფუძვლიანი იყო და მეცნიერული, ვიდრე მარქსისტული მატერიალიზმი. მარქსისტები თავიანთ მეტაფიზიკურ მეთოდს მეცნიერულს უწოდებენ. „ხოლო ამ აზრს რომ დაგვაჯერონ, გვარწმუნებენ, — წერდა ი. ფანცხავა, — რომ საბერძნეთის ფილოსოფოსთა მატერიალისტური მსოფლმხედველობა (ჰილუძოიზმი), XVII — XVIII საუკუნეების დიდებულ მატერიალისტთა მოძღვრება და თანაღედროვე ევოლუციონიზმი მეტაფიზიკაა“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი, წერილები ინგლისიდან, ივერია, 1900 № 88.

<sup>2</sup> შ. გოგელია (ნუარე), მარქსიზმის საფუძვლების კრიტიკა, ცნობის ფურცელი, 1905, № 2897.

<sup>3</sup> ი. ფანცხავა (ფხა), ცხოვრება და მწერლობა, მოამბე, 1897, № 3, გვ. 36.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 36.

ბუნებრივია, რომ XVII — XVIII საუკუნეების მატერიალიზმის დაცვა მეტაფიზიკურობისაგან მხოლოდ იმას შეეძლო ვინც თვითონ იდგა მეტაფიზიკის თვალსაზრისზე. ეს ასეც იყო. ფანცხავა ჩამოყალიბებული მეტაფიზიკოსი იყო. ამიტომ ის დიალექტიკას დაუპირისპირდა როგორც ანტადიალექტიკოსი იმ ჭაბაბით, რომ ჰეგელის ფილოსოფია აბსოლუტურ იდეას, მეტაფიზიკურ საწყის ადიარებდა.

მართალია, ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი აბსოლუტური იდეის თვითშემეცნების წესია, მაგრამ ნამდვილად კი ჰეგელის დიალექტიკა სამყაროს განვითარების კანონზომიერების, ხოლო დიალექტიკური მეთოდი ამ კანონზომიერი პროცესის ადამიანური შემეცნების გზაა, ხერხია, მაგრამ მოწყვეტილი სამყაროსა და ადამიანისაგან, გატანილი მის გარეთ და მათდამი დაპირისპირებული. ამიტომ, მიუხედავად აბსტრაქტულობისა და მისტიკურობისა, ჰეგელის დიალექტიკა ბევრი დადებითი მომენტის შემცველი იყო. ჰეგელის დიალექტიკის მატერიალისტური გადამუშავება ნიშნავდა მისტიურისა და აბსტრაქტულის უარყოფას, დიალექტიკური პროცესის გაგებას ისე როგორც ის არის სინამდვილეში, ბუნებაში, ცხოვრებაში და აზროვნებაში.

ქართველი მეტაფიზიკოსების კრიტიკის სიმცდარე იმაში მდგომარეობდა, რომ სწორად აღნიშნავდნენ რა ჰეგელის ფილოსოფიის, კერძოდ, მისი დიალექტიკის იდეალისტურ და მეტაფიზიკურ, აბსტრაქტულ ხასიათს, ვერ ხედავდნენ იმ დადებითს, რომელსაც ჰეგელის დიალექტიკა შეიცავდა და რომლის ახსნა და განვითარება შეიძლებოდა მატერიალიზმის საფუძველზე. მაგრამ ამის გაგება მათ არ უნდოდათ და არც შეეძლოთ, რადგან ისინი მეტაფიზიკოსები იყვნენ. ამიტომ, ისინი უარყოფდნენ დიალექტიკას საერთოდ და თავის აზრს ამ მიმართულებით დიალექტიკის ცალკეული პრობლემებისა თუ საკითხების წინააღმდეგ წამოყენებულ არგუმენტზე აფუძვნებდნენ. იმისათვის რომ ნათელვყოთ ამ არგუმენტების სიყალბე განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი.

დიალექტიკის დედაარსს წინააღმდეგობათა ერთიანობა და ბრძოლა წარმოადგენს. საგნებისა და მოვლენების შინაგანი წინააღმდეგობა განიხილება, როგორც მათი თვითმოძრაობისა და განვითარების წყარო.

ქართველმა მეტაფიზიკოსებმა შეტევა დაიწყეს დიალექტიკის ამ დედაარსის წინააღმდეგ. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტიურობას ვ. ჩერქეზიშვილი იჩენდა. მან დაპირისპირებულთა ბრძოლა საზოგადოებრივ მოვლენებში არსებობისათვის ბრძოლასთან გააიგივა. მაგრამ ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, მთავარია არა მარტო არსებობისათვის ბრძოლა, არამედ ურთიერთშემწეობა, რომელიც ბრძოლას ანეიტრა-

ლებს. ამ პოზიციიდან დაუპირისპირდა ვ. ჩერქეზიშვილი მარქსის თეორიას კაპიტალის კონცენტრაციის შესახებ.

ვ. ჩერქეზიშვილის მტკიცებით, კაპიტალისა და შრომის დაპირისპირება არაა ისეთი პროცესი, რომელიც თითქოს სიმდიდრეს თავს უყრიდეს ცალკეულ მესაკუთრეთა ხელში. აპროლეტარებდეს ყოფილ მესაკუთრეებს და ამ გზით აღრმავებდეს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც გარდუვალი დაღუპვისაკენ მიაქანებს ბურჟუაზიულ საზოგადოებას. პირიქით, ინგლისში და ბელგიაში ამ „ღიალექტიკური კანონის ჰირაპირ წინააღმდეგსა ვხედავთ. წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი, ხალხის შრომით გამდიდრებულთა რიცხვი კი არ კლებულობს, იზრდება და მატულობს... წვრილი კაპიტალისტები არც არავის გადაუყლაპავს და არც არავის მოუკლავს. მრავლდება მსხვილ და წვრილ კაპიტალისტთა რიცხვი ერთმანეთის ამოუქლევად<sup>1</sup>; როგორც კაპიტალისტების ისე წვრილ მესაკუთრეთა რიცხვისა და შემოსავლის ზრდა ხდება იმით, წერს იგი, რომ იზრდება შრომის ნაყოფიერება.

ამგვარად, ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, დაპირისპირებულთა ბრძოლა (ბრძოლა კაპიტალსა და შრომას შორის) კი არაა თანამედროვე საზოგადოების განვითარების მამოძრავებელი და განმსაზღვრელი, არამედ, პირიქით, მათი ჰარმონიისაკენ მისწრაფება. ეს იმითაა განსაზღვრული, რომ საზოგადოებაში მართო ბრძოლას კი არა აქვს ადგილი, არამედ ურთიერთშეწევნას, დახმარებას. ეს უკანასკნელი სწორედ ჰარმონიის კანონია, რომელიც კროპოტკინთან ერთად სპენსერიდან ისესხა ვ. ჩერქეზიშვილმა.

ღიალექტიკურ წინააღმდეგობას უაზრობად თვლიდა ავრეთვე ი. ფანცხავა: ის „ღიალექტიკურ მატერიალიზმს „წინააღმდეგობის მატერიალიზმს“ უწოდებდა, მაგრამ „წინააღმდეგობას“ ის სოფისტურად ამახინჯებდა და შემდეგ მის კრიტიკას აწარმოებდა. ღიალექტიკური მატერიალიზმის თანახმად. „მიზეზი ებრძვის, ეწინააღმდეგება შედეგს, შედეგი — მიზეზს, — წერდა ი. ფანცხავა. ამიტომ ხან ერთი დაძლევის და ხან მეორე, ხან ერთი დაიპყრს მეორის ადგილს და ხან მეორე — პირველისას. საგანი, მოვლენა ერთსა და იმავე დროს არის და არც არის, არსებობს და არც არსებობს. საგნის, მოვლენის „არსებობა“ ეწინააღმდეგება მის „უარსობას“. ეს „არსობის“ და „უარსობის“ წინააღმდეგობა მატერიალურად, ნამდვილად არსებობს, ამ წინააღმდეგობაშია ნასკვი ცვალებადობისა და განვითარებისა. საგანი ერთსა და იმავე დროს ნამდვილად, რეალურად არსებობს, მაგრამ იმავე დროს, ნამდვილადვე, რეალურადვე არ არსებობს“<sup>2</sup> და ა. შ.

<sup>1</sup> ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგიაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, № 248.

<sup>2</sup> ი. ფანცხავა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1897, № 3, გვ. 36.

გასაგებია, რომ დიალექტიკის თვალსაზრისით აქ არაერთი უაზრობა არაა. საგანი, მოვლენა დაპირისპირებულთა ერთიანობაა და როგორც ასეთი გარკვეული საგანია, მაგრამ ამავე დროს, გარდაქმნის, ცვალებადობის პროცესში იმყოფება. ამ განუწყვეტელ ცვალებადობაში ადგილი აქვს საგანთა ამგვარად და ამავე დროს სხვაგვარად ყოფნის ერთიანობას. აქ დაპირისპირების მხარეები ერთმანეთის პირობას წარმოადგენენ. რადგან ისინი არამარტო უარყოფენ ერთმანეთს და ამ გზით ქმნიან ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულობას, არამედ კიდევაც ურთიერთგანპირობებულნი, მოითხოვენ ერთმანეთს; ურთიერთუარყოფაში ურთიერთმოთხოვნა აძლევს დაპირისპირებულობას დიალექტიკურ ხასიათს. ასეთი დაპირისპირება არის განვითარების შინაგანი წყარო. სხვანაირად განვითარების ახსნა შეუძლებელია.

ი. ფანცხავას, რომელსაც არ ესმოდა განვითარების სირთულე, მოძრაობა ერთადერთ მექანიკურ ფორმაზე დაჰყავდა, ხოლო განვითარებაში ცალმხრივი ევოლუციონისტი იყო, ვერ წარმოედგინა დაპირისპირებულთა ერთიანობა ბრძოლის საფუძველზე. ის სოფისტურად ამახინჯებდა ამ კანონს, დაპირისპირებულობის მარქსისტულ აზრს. მას არ ესმოდა, რომ დიალექტიკური დაპირისპირებულობა ყველაფრის გამართლებას კი არ ემსახურება, არამედ მხოლოდ იმისა, რაც განვითარებადია და პროგრესული. მაგრამ პროგრესი არაა რეგრესის გარეშე, დადებითი — უარყოფითის გარეშე და ა. შ. ამიტომ განვითარება დაპირისპირებულთა ბრძოლის საფუძველზე იმას გულისხმობს, რომ რეგრესულს, უარყოფითის და ა. შ. დაძლევის გზით განმტკიცდეს დადებითი და პროგრესული.

მეორე ძირითადი არგუმენტი, რომელიც საერთოდ დიალექტიკისა და, კერძოდ, მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ იყო წამოყენებული, მდგომარეობდა იმაში, რომ ქართველი მეტაფიზიკოსების მტკიცებით, მარქსი მოვლენების განხილვისას მექანიკურად სარგებლობდა ჰეგელის ტრიალებით, ჩვეულებრივ ადამიანურ მოვლენებს ტრიალების მეტაფიზიკურ გარსში ახვევდა. მაგალითისათვის ვ. ჩერქეზიშვილი განიხილავდა კაპიტალის კონცენტრაციის იმ პროცესს, როდესაც ჯერ კაპიტალი ახდენს საკუთარ შრომაზე დაფუძნებულ ინდივიდუალურ საჭურჭლების ექსპროპრიაციას, ხოლო შემდეგ კი ექსპლოატატორების ექსპროპრიაციას. ამ პროცესში დასტურდება უარყოფის უარყოფის დიალექტიკური კანონი, წერდა მარქსი.

ვ. ჩერქეზიშვილი ამ კანონს განიხილავდა, როგორც მარქსიზმის ქვაკუთხედს, რომელიც, მისი აზრით, მარქსს ჰეგელისაგან ჰქონდა ნასესხები. „თუ ჩამოვაცლით იმ სიტყვების ბურუსს, — წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი, — რომელშიც იგი გახვეულია არა ინდივიდუალური გერმანელ-

თა მეტაფიზიკის მიერ. თუ დიალექტიკური მეთოდის „პირველ უარყოფას“ და „უარყოფის უარყოფას“ დავუბრუნებთ ამ მეთოდის მამამთავარს ზენონსა და იმის მოწაფეთ სოფისტებს თვით ჰეგელამდე და იმის მიმდევრებამდე, მივიღებთ ვ. კონსიდერანის სიტყვების უბრალო გამეორებას: „კაპიტალისტური (მანქანური) წარმოება ალბათებს წვრილ ხელოსნებსა და მცირე კაპიტალისტებს, ქუჩაში აგდებს და პროლეტარებად აქცევს მათ, ხოლო კაპიტალებს თავს უყრის პატარა გუნდის ხელში“<sup>1</sup>. მოკლედ რომ ვთქვათ, ვ. ჩერქეზიშვილის მტკიცებით, მარქსი თითქოს მოკლენებს ხელოვნურად ახვევდა თავზე ტრიადის სისტემას, რომელსაც ის უარყოფის უარყოფის კანონს უწოდებდა და რომელიც ჰეგელის იდეალისტური ფილოსოფიიდან შეითვისა. თითქოს ამ გზით მარქსმა მეტაფიზიკურ ფორმაში მოინდომა რეალურის მოქცევა და მოთავსება, — ასეთია ვ. ჩერქეზიშვილის აზრი.

ნამდვილად კი მარქსი დიალექტიკის კანონებს კი არ ახვევდა თავზე სინამდვილეს, არამედ. პირიქით, სინამდვილეში მიმდინარე მატერიალური პროცესებიდან გამოყავდა დიალექტიკის კანონები. ეხება რა ზემოთაღნიშნულ კაპიტალის კონცენტრაციის პროცესს ვ. ი. ლენინი წერს: „ამრიგად, როცა მარქსი ამ პროცესს უარყოფის უარყოფას უწოდებს, ის სრულიად არ ფიქრობს ამაში მისი ისტორიული აუცილებლობის დამტკიცება დაინახოს. პირიქით: მას შემდეგ, რაც მან ისტორიულად დაამტკიცა, რომ ეს პროცესი ნაწილობრივ უკვე მართლაც მოხდა, ხოლო ნაწილობრივ კიდევ უნდა მოხდეს, მხოლოდ ამის შემდეგ ახასიათებს მას, როგორც ისეთ პროცესს, რომელიც ამასთან ერთგვარი დიალექტიკური კანონის მიხედვით ხდება“<sup>2</sup>.

ქართველი მეტაფიზიკოსები განსაკუთრებული ენერგიით შეებრძოლნენ ნახტომის საკითხს დიალექტიკურ განვითარებაში. ისინი ყველაფერს აკეთებდნენ იმისათვის, რომ დიალექტიკური ნახტომი დაყვანილი ყოფილიყო კიუვიეს „კატასტროფაზე“ და ამ გზით დიალექტიკა წარმოედგინათ, როგორც უკიდურესი მეტაფიზიკის ნიმუში:

შ. გოგელია, განიხილავდა რა უარყოფის უარყოფის დიალექტიკურ პროცესს, თვლიდა, რომ ამ პროცესის დროს ჩვენ საქმე გვაქვს თავისთავად განვითარებასთან და არა ისეთთან, როდესაც განვითარება ხდება გარეშე პირობებისა და მიზეზების გავლენით. ეს უკანასკნელი ევოლუციური თვალსაზრისია განვითარების შესახებ, ხოლო პირველი კი „არის კატაკლიზმებისა, რევოლუციებისა ala Cuvier“<sup>3</sup>. ამავე

1 ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგიაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, № 248.

2 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 194.

3 შ. გოგელია, დიალექტიკის კრიტიკა, „ნობათი“, 1906, № 9, გვ. 141.



აზრს ავითარებდნენ სხვა ქართველი მეტაფიზიკოსებიც, კერძოდ კი — ი. ფანცხავა. ი. ფანცხავას ბიოლოგიური მეცნიერების უდიდეს მიღწევად ის მიაჩნდა, რომ აქ, მისი მტკიცებით, ლამარკის, ეოფრუა სენტ ილერის და დარვინის შემწეობით განდევნილი იქნა კიუვეის აზრი რევოლუციის შესახებ და წმინდა ევოლუციონიზმი დამკვიდრდა. მიუხედავად ამ დიდი აღმოჩენისა, დღეს მარქსისტები კიდევ გვიბედავენ გვითხრან, — წერდა ი. ფანცხავა, — რომ ევოლუციის დასკვნა რევოლუციააო. დალოცვილებმა ის კი აღარ იცოდნენ, რომ მხოლოდ კიუვიეს აზრს იმეორებენ“<sup>2</sup>.

გასაგებია, რომ საერთოდ დიალექტიკისა და, კერძოდ, მარქსისტული დიალექტიკის ამგვარი კრიტიკა სრულ გაუგებრობაზე იყო აშენებული. ეს გაუგებრობა იმაშია, რომ რევოლუცია აქ არ განიხილება, როგორც ძველის შიშველი უარყოფა. პირიქით, რევოლუცია როგორც ძველის მოხსნა, როგორც ნახტომი ერთი თვისობრიობიდან მეორეში აუცილებლობით გულისხმობს განვითარების ევოლუციურ პროცესს, როდესაც ძველი არა მარტო უარიყოფა, არამედ კიდევაც შეინახება ახალ ფორმაში, გარდაქმნილი და ახლისადმი შეგუებული სახით. ცხადია, დიალექტიკურ უარყოფაში ან რევოლუციაში და კიუვიეს კატაკლიზმების თეორიაში ორ სრულიად განსხვავებულ მომენტთანა გვაქვს საქმე. მათი ერთმანეთში არევა იმითაც იყო გამოწვეული, რომ მატერიალისტური დიალექტიკის მეტაფიზიკოს კრიტიკოსებს არ ესმოდათ რაოდენობრივ ცვლილებათა და თვისობრივ გარდაქმნათა მკიდრო კავშირი. ამიტომ დიალექტიკის მეცნიერულობის უარყოფელ ერთ-ერთ არგუმენტად მიაჩნდათ თავიანთი მოსაზრება რაოდენობრივ ცვლილებათა საფუძველზე თვისობრივ გარდაქმნათა შეუძლებლობის შესახებ.

ი. ფანცხავა ეკამათებოდა ენგელსის აზრს იმის შესახებ, რომ ბუნება ყოველ ნაბიჯზე ასაბუთებს რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლის კანონს. ბუნებაში არის მოვლენები, წერდა ი. ფანცხავა, რომლებიც ამ კანონს არ ემორჩილებიან. მაგალითად, მცდარია თათქოს რაოდენობრივი ცვლილებების საფუძველზე, მაგალითად, ტემპერატურის შეცვლის შედეგად, წყალი ერთი თვისობრიობიდან მეორეში გადადიოდეს. ფანცხავას აზრით, წყალი თხევად, მყარ და გაზობრივ მდგომარეობაში ერთი და იგივეა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იცვლება ატომების მოძრაობის სიჩქარე და ამპლიტუდა. ამასთან, ეს შენელება ან აჩქარება ხდება არა უცაბედად, არამედ თანდათანობით. ამიტომ წყლის მდგომარეობის შეცვლა თანდათანობით ცვლილების შედეგია და არა ნახტომისა. ხოლო თუ ჩვენ ამ თანდათანობას ვერ

1 ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა. 'ცხოვრება და მწერლობა, „მომამე“ 1897, № 3, გვ. 53.

ვხედავთ და გვეჩვენება თითქოს აქ ნახტომი მოხდა, „ეს ჩვენი ხედვის ნაკლულოვანებაა, — ფიქრობდა ი. ფანცხავა, — და არა იმის მომასწავებელი, რომ ვითომც ბუნება ნახტომებს შერებოდეს... ის რაც ჩვენ გვეჩვენება როდი არის უტყუარი და ნამდვილი ფაქტის გამომეტყველი“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ი. ფანცხავას აზრით, ასეთივე მოჩვენებითა მიზეზისა და „შედგის, ფორმისა და შინაარსის დამოკიდებულების დიალექტიკურობა. მიზეზისა და შედეგის ურთიერთგადასვლა საყოველთაო ხასიათისა არაა, წერდა ი. ფანცხავა. არაა იმიტომ, რომ ბევრ შემთხვევაში მიზეზი შედეგად ვერ გადაიქცევა, მიზეზი მხოლოდ მიზეზად რჩება და შედეგი — შედეგად. „ასეთი მოვლენა, ასეთი დამოკიდებულება მიზეზისა და შედეგს შორის არა თუ მეტაფიზიკმა, — განაგრძობდა იგი, — თვით უკიდურესმა მატერიალისტმაც უნდა მიიღოს. მაგალითების ძებნა არ დაგვიკირდება. დედამიწის ტრიალი ლერძის გარშემო მიზეზია იმ მოვლენისა, რომ ხან დღეა და ხანაც ღამე. ეს დამოკიდებულება ამ ორ მოვლენათა შორის მუდამ ასე შეუცვლელად რჩება და დარჩება კიდევ. დედამიწის ტრიალი მუდამ და მარადის მიზეზი იქნება დღე-ღამისა. უკანასკნელი პირველის ადგილს ვერასოდეს ვერ დაიკვრს“ და სხვ. ადვილი დასანახია ამ არგუმენტის სიყალბე. დიალექტიკური კავშირი და ურთიერთგადასვლა აქ იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ერთმა მეორის ადგილი დაიკავოს, არამედ იმაში, რომ ერთი მეორეც იყოს, ე. ი. მიზეზი მარტო მიზეზი კი არა შედეგიც იყოს. მოცემულ შემთხვევაში, დედამიწის ტრიალი თავისი ლერძის გარშემო დღე-ღამის მიზეზია, დღე-ღამე კი — შედეგი. მაგრამ თავის მხრივ, დედამიწის ტრიალს ლერძის გარშემო ზომ აქვს თავისი მიზეზი, რომლის მიმართ ეს ტრიალი შედეგია. ი. ფანცხავას არგუმენტის სიყალბე ამ პატარა გაუგებრობითაა გაპირობებული.

ასეთივე სიყალიბეზეა აშენებული არგუმენტი ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკური დაპირისპირებულობის წინააღმდეგ. „რადგან არ არის ისეთი რიცხვი, რომელსაც თავისი თვისება არ ქონდეს, ამიტომ, — წერს შ. გოგელია, — არც მოძრაობა ნივთიერებაზე, არც შინაარსი იჯარეგნობაზე და vice versa, არ არიან ერთი მეორეზე უწინარესი არც დროსა და არც სივრცეში, არამედ წინააღმდეგ ყველა ამისა ნივთიერება, შინაარსი, მოძრაობა, დრო და სივრცე, რიცხვი და თვისება, თანაარსნი არიან დროში და სივრცეში. ყველა განსაკუთრებულ კომბინაციას ნივთიერებისას კი არ მოსდევს შედე-

<sup>1</sup> ი. ფანცხავა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1897, № 3, გვ. 33

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 34.

გად განსაკუთრებული ფორმა, არამედ ნივთიერების ყველა განსაკუთრებული კომბინაციის თანარსია სათანადო განსაკუთრებული ფორმა. ნივთიერება და მოძრაობა, შინაარსი და ფორმა განუშორებელნი არიან და არც ერთ მათგანს არავითარი უპირატესობა, უაღრესობა არა აქვს მეორეზე. რადგან ყველა განუსაზღვრელ მცირე ნაწილს ნივთიერებისას აქვს თავისი შესაფერისი ენერგია, მოძრაობა, ფორმა, ამიტომ ყველა კომბინაციას ნივთიერების განუსაზღვრელ სიმცირის ნაწილებისას თანაარსად ახლავს კომბინაცია ამ განუსაზღვრელ სიმცირის ნაწილების ფორმებისა<sup>1</sup>.

ეს არგუმენტიც მეტაფიზიკის პოზიციებიდანაა წამოყენებული. იგი ემყარება წმინდა ევოლუციონიზმს, როდესაც ახალი არაფერი არა ჩნდება, ყველა ფორმა წინასწარაა განსაზღვრული და დადგენილი ყველა კომბინაციისათვის. ამიტომ ადგილი არა აქვს არავითარ ახალთვისობრიობათა წარმოშობას და, მაშასადამე, არც განვითარებას. ხოლო თუ თვისობრივ ცვალებადობას არა აქვს ადგილი, ადგილი არა აქვს არც დაპირისპირებულთა ბრძოლას.

განვითარების დიალექტიკური გაგება კი სწორედ იმას ეძებს, თუ როგორ ხორციელდება ცვალებადობა, გარდაქმნა, წინსვლა, რა არის ყოველივე ამის საფუძველი. შინაარსი არის საგნებისა და მოვლენების შემადგენელი ელემენტების ჯამი, ფორმა — ამ ელემენტების კავშირის წესი. ელემენტები ვითარდებიან, იცვლებიან. ცხადია ამის შესაბამისად იცვლება და ვითარდება მათი კავშირის წესიც. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ დიალექტიკური მატერიალიზმის დებულება შინაარსით ფორმის განსაზღვრულობის შესახებ უეჭველია და იგი ძირეულად უპირისპირდება ფორმათა უცვლელობისა და უძრავობის მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს.

ბუნებრივია, რომ დიალექტიკის წინაღმდეგ წამოყენებულ ყველა აღნიშნული არგუმენტი გაპირობებულია განვითარების შესახებ მცდარი მეტაფიზიკური თვალსაზრისით. განვითარების მეტაფიზიკური გაგება უარყოფს ახლის წარმოშობის თვალსაზრისს, განვითარების დიალექტიკური გაგებისათვის კი მთავარია ახლის პრობლემა. რაკი მეტაფიზიკა უარყოფს ახლის წარმოშობის შესაძლებლობას, ხსნის ახლისა და ძველის ბრძოლის საკითხსაც. ამიტომ იქ საკითხი დაპირისპირებულთა ბრძოლის, როგორც განვითარების წყაროს შესახებ არა დგას. დიალექტიკა კი სწორედ დაპირისპირებულთა ბრძოლას განიხილავს, როგორც განვითარების წყაროსა და განმსაზღვრელს.

<sup>1</sup> შ. გოგელია, — ეკონომიური მონიზმის კრიტიკა, ნობათი, 1906, № 1, გვ. 13.

ასეთი დაპირისპირებულობით იყო განსაზღვრული დიალექტიკის ქართველი კრიტიკოსების კრიტიკა მარქსისტების მიერ. ქართველი მარქსისტები იცავდნენ დიალექტიკას საერთოდ და, კერძოდ, მარქსისტულ დიალექტიკას და ამხელდნენ მეტაფიზიკის არამეცნიერულ ხასიათს.

### 8. დიალექტიკის დაცვა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

წინა პარაგრაფიდან აშკარაა ის აქტიური შემოტევა, რომელიც მეტაფიზიკოსებმა დაიწყეს დიალექტიკის მიმართ. მაგრამ მეტაფიზიკოსთა ასეთ აქტიურობას არანაკლები საწინააღმდეგო ძალით შეხვდნენ დიალექტიკის დამცველები. დიალექტიკის დამცველთა შორის ქართველი მარქსისტები იყვნენ, რომელთაც მობილიზაცია გაუკეთეს არამართო თავის საკუთარ ძალებს. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მათ სთხოვეს გ. პლენხანოვს ქართველ მეტაფიზიკოსებთან ბრძოლაში მონაწილეობის მიღება, რომელმაც მიიღო ეს წინადადება და ვ. ჩერქეზიშვილის საწინააღმდეგო წერილების სერია გამოაქვეყნა „კვლ-ში“.

ქართველი მარქსისტების ბრძოლა მეტაფიზიკოსების წინააღმდეგ არსებითად იმავე საკითხების გარშემო გაიშალა, რომელსაც აყენებდნენ დიალექტიკის კრიტიკოსები. ამ საკითხთაგან ერთ-ერთი აქტუალური საკითხი იყო ჰეგელის დიალექტიკასთან დამოკიდებულებისა და, საერთოდ, ჰეგელის დიალექტიკის მეცნიერული ღირებულების გარკვევა. ეს აუცილებელი იყო, რადგან, როგორც უკვე ვთქვით. ქართველი მეტაფიზიკოსები თავის დარტყმას უმთავრესად ჰეგელის დიალექტიკაზე წარმართავდნენ. ხოლო რადგან მარქსის დიალექტიკას ჰეგელის დიალექტიკასთან აიგივებდნენ, ამიტომ თითქოს ბუნებრივად ასკვნიდნენ, რომ ჰეგელის დიალექტიკის უარყოფასთან ერთად უარსაყოფი იყო მარქსის დიალექტიკაც.

მარქსისტული ფილოსოფიისა და, კერძოდ, მისი დიალექტიკის უარყოფის ასეთი შემოვლილი გზა დიდი ხნით ადრე დასავლეთში წარმოიშვა, როგორც ბურჟუაზიული იდეოლოგიის მიერ მარქსიზმის კრიტიკის თავისებური ფორმა. კრიტიკის ამ მეთოდმა ფეხი აიდგა საქართველოშიც, რაც სრულიად ბუნებრივი იყო კაპიტალიზმის აღმავლობისა და მისი იდეოლოგიის დაცვის პერიოდში. ქართველ მარქსისტებს ეს გარემოება კარგად ჰქონდათ შეგნებული. ამიტომაც ქართველი მეტაფიზიკოსების გალაშქრებას მარქსისტული დიალექტიკის წინააღმდეგ, ისინი სავსებით კანონზომიერ მოვლენად თვლიდნენ.

„ყოველ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას თავის მოვალეობად მიაჩნდა მარქსიზმის „კრიტიკის ქარცეცხლში გატარება“ — წერდა ერთი ქართველი მარქსისტი. დასავლეთ ევროპაში ბურჟუაზიული იდეოლოგიების ეს გზა დიდხანია დაიწყო. იქ მარქსიზმის მათი კრიტიკა ისეთივე ხნიერია, როგორც თვით მარქსიზმი. მაგრამ რამდენადაც მარქსიზმის გავლენა იზრდება, მის მომხრეთა რიცხვი მატულობს, იმდენად ბურჟუაზიის იდეოლოგიებიც აქტიურდებიან. არსებითად იგივე ხდება ჩვენშიც. კაპიტალისტური წესის განვითარებამ ჩვენშიც, როგორც აუცილებელი იყო, მთელი საზოგადოება ორ კლასად გაანაწილა: ბურჟუაზია და პროლეტარიატი, რომელთა შორის გაჩაღებულია დაუნდობელი ბრძოლა. ბურჟუაზიამ ჩვენებშიაც, როგორც სხვაგან, თავისი მფარველი მოსარჩლე იდეოლოგიები გამოჩეკა. ეს უქანასკნელებიც ძალღონეს არ ზოგავენ. რომ სამსახური გაუწიონ თავიანთ კლასებს“<sup>1</sup>.

როგორც ამ ამონაწერიდან ჩანს, საქართველოში ღრმად იყო გაცნობიერებული იდეოლოგიური დაპირისპირებულობა მარქსიზმსა და არამარქსისტულ მიმდინარეობათა შორის. ეს გარემოება განაპირობებდა იმ გამწვავებულ იდეოლოგიურ ბრძოლას, რომელიც მათ შორის იყო გაშლილი. ბრძოლის ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხს დიალექტიკასთან დამოკიდებულების საკითხი წარმოადგენდა.

ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ ქართველი მეტაფიზიკოსები, ყალბი, მაგრამ მრავალი არგუმენტით შეეცადნენ დიალექტიკის უარყოფას, მისი არამეცნიერულობის ჩვენებას. ამიტომ, ცხადია, ამ გაშლილ იდეოლოგიურ ბრძოლაში ქართველი მარქსისტების ამოცანას წარმოადგენდა მარქსისტული დიალექტიკის დაცვა, ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების რეალურ ურთიერთობებში მისი სისწორისა და ქეშმარიტების დადასტურება. მაგრამ პირველ რიგში მაინც გასარკვევი იყო ჰეგელის დიალექტიკასთან დამოკიდებულების საკითხი და იმის ჩვენება, თუ რა ჰქონდა საერთო და რით განსხვავდებოდა მარქსისტული დიალექტიკა ჰეგელის დიალექტიკისაგან.

ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის, ი. ფანცხავასა და სხვა მეტაფიზიკოსების წინააღმდეგ ბრძოლაში ქართველი მარქსისტები: ფ. მახარაძე, ა. წულუკიძე, ი. სტალინი და სხვები, ხაზს უსვამდნენ რა ჰეგელის ფილოსოფიის იდეალისტურ შინაარსს, ამავე დროს აღნიშნავდნენ ამ ფილოსოფიაში განხორციელებული დიალექტიკური მეთოდის უდიდეს რევოლუციურ მნიშვნელობას, იმას, რომ განვითარების თეორიის ისტორიაში ჰეგელმა პირველმა მკაფიოდ და გარკვევით გამოთქვა დიალექტიკის კანონები. ამასთან დაკავშირებით, ფ. მახა-

<sup>1</sup> ურნ. „მოგზაური“, 1905, № 37.

რამე, განიხილავდა რა ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემას, დაასკვნოდა რომ მარქსისტ-მატერიალისტებისათვის თვით ამ სისტემას მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან იგი თავიდან ბოლომდე იდეალისტურია. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, „ჰეგელის სისტემის დაფასების დროს, ჩვენი უმთავრესი ყურადღება იმაზე უნდა იყოს მიქცეული, — წერდა იგი, — თუ როგორ, რა გზით და საშუალებით ხდება ბუნებაში და ისტორიაში განვითარების პროცესი“. განვითარების ჰეგელისეული თეორიის დიდ ღირსებას იმაში ხედავდა ფ. მახარაძე, რომ ამ თეორიის თანახმად, არც ბუნებაში და არც ისტორიაში არაფერია მარადიული და უცვლელი, იქ ყველაფერი ცვალებადობისა და მოძრაობის პროცესსაა დაქვემდებარებული და მოძრაობის ამ საყოველთაო პროცესში ყველაფერი ურთიერთკავშირსა და გადაბმულობაში იმყოფება. ამის გამო, არც მატერიალურ სამყაროში და არც აზროვნებაში არ არის თავისში დასრულებული და იზოლირებული საგნები და მოვლენები. „როგორც საგნები ისე ცნებები აუცილებლად შეადგენენ მთელის ნაწილს, ანუ საფეხურებს ერთ და იმავე პროცესში“, ჰეგელისათვის, წერდა ფ. მახარაძე — „სინამდვილეში (რეალურად) არაფერი არ არსებობს რაც არ განისაზღვრებოდეს რაიმე სხვით და არ იყოს დაკავშირებული (დამოკიდებული) რაიმე სხვასთან; არაფერი არ არის რაც არ იყო გენეზისის, ანუ ცვალებადობის პროცესში. ამიტომ, საგანი არსებობს და არც არსებობს, იმისი არსებობა არის გენეზისი, ქმნილება (das werden), ანუ ცვალებადობა. იგი არ არის, იგი იცვლება. თითოეულ განსაზღვრულ საგანს იმის გამო, რომ იგი განსაზღვრულია, დამოკიდებულება აქვს იმაზე, რაც იმას საზღვრავს და, ამის გამო, თავისივე არსებობაში შეიცავს თავის დარღვევის პრინციპს... თავის შინაგან წინააღმდეგობას“<sup>1</sup>.

ჰეგელის განვითარების თეორიის დადებით მხარედ კიდევ ის მიაჩნია ფ. მახარაძეს, რომ იმის თანახმად, განვითარების უწყვეტი რაოდენობრივი ცვლილება განუყრელად არის დაკავშირებული თვისებრივ ცვლილებებთან. ამ მიმართების გარკვევით, ჰეგელმა უარყო მეტაფიზიკური ცალმხრივი ევოლუციონიზმი და დაასაბუთა, რომ „არსების ცვლილებანი მდგომარეობენ არა იმაში მხოლოდ, რომ ერთი რაოდენობა მეორეში გადადის, არამედ იმაშიც, რომ თვისება იქცევა რაოდენობად და, პირიქით; თითოეული ასეთი გადასვლა თანდათანობის შეწყვეტა და იგი აძლევს მოვლენას ახალ სახეს, რომელიც თვისებით განსხვავდება წინანდელისაგან“<sup>2</sup>. ეს ნახტომისებური გადასვლა ერთი თვი-

<sup>1</sup> ფ. მახარაძე, ი. ს. ფანცხავას თხზულებანი, „კვალი, 1904, № 5.

სობრიობიდან მეორეში, თანდათანობით რაოდენობრივი ცვლილებების ბუნებრივი შედეგია და განვითარების აუცილებელი პირობა. განვითარება ძველის ფარგლებიდან გასვლას და ახლის გამარჯვებასა და დამკვიდრებას ნიშნავს. ერთი თვისებრიობიდან მეორე, ახალ თვისებრიობაზე გადასვლა ახლის გამარჯვების პროცესის დადასტურებაა და ამ უკანასკნელის მიხვედრაშია ჰეგელის უდიდესი დამსახურება, ფიქრობდა ფ. მახარაძე. აქედან გამომდინარე ფ. მახარაძე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ჰეგელის დიალექტიკას, რომელმაც, მისი მტკიცებით, „მრავალ მეცნიერთ გაუკვალა და უჩვენა გზა სინამდვილის გამოსაკვლევად და გასაგებად, მრავალ მოაზრეთ მისცა ხელში სწორი, შეურყეველი კრიტერიუმი. ჩვენში კი გამოდიან და გაიძახიან, რომ ჰეგელის ფილოსოფია მარტოდენ „მეტაფიზიკური ბოდვაა“ და ჰეგელს არავითარი ღვაწლი არ მიუძღვის თანამედროვე მეცნიერების წინაშე. მაშინ როდესაც ჰეგელის ფილოსოფია იყო ის წყარო, რომელიც ასაზრდოებდა და მოქმედებისაკენ იწვევდა შესანიშნავ მეცნიერთ და საზოგადო მოღვაწეთ“<sup>1</sup>.

ფ. მახარაძე განუხრელად იცავდა განვითარების შესახებ დიალექტიკურ თვალსაზრისს, რომელიც, მისი მტკიცებით, შემუშავებული იყო ჰეგელის მიერ და მთლიანად ათვისებული მარქსის მოძღვრებაში. ერთერთ წერილში, რომელშიაც ის სპეციალურად დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან აკრიტიკებდა ა. ჯოჯაძის ანტი-დიალექტიკურ არგუმენტებს და იცავდა რაოდენობრივ ცვლილებათა თვისობრივი გადასვლის კანონის მეცნიერულ ღირებულებას, ის არსებითად ერთმანეთისაგან არ განასხვავებდა განვითარების შესახებ ჰეგელისა და მარქსის თეორიებს. „მეცხრამეტე საუკუნის უდიდესი ფილოსოფოსი, — წერდა ფ. მახარაძე, — რომელმაც დიალექტიკა შექმნა აზროვნების უძლიერეს იარაღად, ამბობდა, რომ ყოველივე მოვლენა იცვლება იმ ძალთა მოქმედების გამო, რომელნიც მას თანდაყოლილი აქვს. მოვლენა თითქოს უარყოფს თავის თავს. ამ უარყოფაში მდგომარეობს განვითარების ძირითადი კანონი. თვით ცვლილებას ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ მაშინ, როცა მოძრაობა განსაზღვრულ საფეხურამდე აღწევს, ე. ი. როცა მოვლენა უარყოფილია და მის ალაგას ჩნდება მეორე მოვლენა, როცა ცვლილებას უკვე ხორცი შესწმული აქვს. ამნაირ ცვლილებას ანუ უარდაქმნას საფუძვლად უძევს რაოდენობრივი ცვლილება, რომელიც, როცა განსაზღვრულ საფეხურს აღწევს, თვი-

<sup>1</sup> ფ. მახარაძე, ი. ს. ფანცხავას თხზულებანი, „კვალი“, 1904, № 5.

სებად იქცევა. მსოფლიო განვითარებას ეს რაოდენობრივი ცვლილება უდევს საფუძვლად<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, ფ. მახარაძე სწორად მიუთითებდა იმ დიდ მნიშვნელობაზე, რომელიც ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს ჰქონდა მეცნიერების შემდგომი განვითარებისათვის, მარქსისტული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებისათვის, სინამდვილის მეცნიერული შემეცნებისათვის. სწორად აღნიშნავდა იმასაც, რომ ჰეგელის დიალექტიკა იდეალისტური იყო, მარქსისა კი — მატერიალისტური. მაგრამ იდეოლოგიურ ბრძოლაში დიალექტიკის დაცვისათვის ამაზე შორს ვერ წავიდა და ფიქრობდა, რომ გარდა იმისა, რომ მარქსის დიალექტიკა მატერიალისტურია ის სხვა მხრივ არაფრით განსხვავდებოდა ჰეგელის დიალექტიკისაგან.

ასეთი თვალსაზრისი მართო ფ. მახარაძის შეცდომას არ წარმოადგენდა. ანალოგიურ აზრებს ავითარებდნენ აგრეთვე სხვა ქართველი მარქსისტები, რომელთა შორის საყურადღებო ადგილი უკავია ა. წულუკიძეს.

ა. წულუკიძე დიალექტიკის თავდადებული დამცველი იყო. კვლევის დიალექტიკური მეთოდის ღირსებას და ამოცანას იმაში ხედავდა ა. წულუკიძე, რომ ამ მეთოდზე დამყარებით მკვლევარმა „უნდა ჩამოასხას, ააგოს მრავალგვარი ისტორიული ფაქტები ერთ ძაფზე და საზოგადოებრივი განვითარების კანონი გვაშენოს“. საერთოდ, დიალექტიკური თვალსაზრისის ღირსებად კი ის მიაჩნდა ა. წულუკიძეს, რომ ის სინამდვილის განვითარების ერთადერთ მეცნიერულ ახსნას გვაძლევს: იგი გასაგებს ხდის, რომ „ყოველი სინამდვილე ორ მხარეს შეიცავს: დადებითსა და უარყოფითს. ერთია არსებული, ძველი ფორმა, რომელიც თავისი უკიდურესი განვითარებით ახალ ძალას თავისდა მოსასპობად ბადებს, ახალი საწარმოო ძალა ხანგადასულ სოციალურ ორგანიზაციას სცვლის და ამიტომ პიროვნებას შეუძლია შეიგნოს ეს სინამდვილე და მხოლოდ მიემხროს მის ერთ-ერთ მხარეს. ძველის, გარდამავლის მიმხრობით იგი ხელს უშლის ახლის გაფურჩქვნას, აგვიანებს აუცილებელ შედეგს და ბოლოს კვდება მომავლად სინამდვილესთან ერთად. ახლის გამოსარჩლებით პიროვნება „ბეზი-აობს ორსულ ცხოვრებას“, „უადვილებს მას მშობიარობას“, აჩქარებს წინსვლას და თვით ამ სინამდვილეში ვითარდება“<sup>1</sup>.

ამგვარად, ა. წულუკიძეც ხაზს უსვამს მატერიალისტური დიალექტიკის ძირულ განსხვავებას ჰეგელის იდეალისტური დიალექტი-

<sup>1</sup> ფ. მახარაძე, ი. ს. ფანცხავას თხზულებანი, „კვალი“, 1904, № 4.

<sup>2</sup> ფ. მახარაძე, საუბარი სხვადასხვა საგნებზე, „კვალი“, 1901, № 34.

<sup>3</sup> ა. წულუკიძე, თხზულებანი, 1943, გვ. 90.



კისაგან. სუბიექტი, პიროვნება აქ მხოლოდ აღმნიშვნელია, შემმეცნებელია ობიექტურად მიმდინარე დიალექტიკური პროცესისა. ამ პროცესის მიმართ მას მხოლოდ ის შეუძლიან, რომ მისი გაგებით ზემოქმედებს მასზე, ან დროებით აბრკოლებს პროცესის განხორციელებას, ან კი ხელს უწყობს მის დაჩქარებას და ა. შ. მაგრამ, მიუხედავად ამ განსხვავების გაგებისა, ა. წულუკიძე გარეგნულად იმ აზრს ემხრობოდა, რომ გარდა ამ ერთი მომენტისა პრინციპული განსხვავება ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკას შორის არ უნდა იყოს. ამას გვაფიქრებინებს მისი აზრი იმის შესახებ, რომ მარქსი „ჰეგელის მეოთხედით შეუდგა თანამედროვე ცხოვრების კვლევას“.

ვამბობთ „გარეგნულად“, რადგან ა. წულუკიძე არსებითად სწორად ერკვეოდა ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკის დაპირისპირებულობაში. მაგრამ თუ ის მაინც აიგივებდა მათ, ამას ორი მიზეზი განაპირობებდა. ერთი ამათავანი იყო ის, რომ მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეების მიჯნაზე, როდესაც პეტაფიზიკოსმა-იდეალისტებმა აქტიური ბრძოლა გაშალეს დიალექტიკის წინააღმდეგ, მთავარი იყო დიალექტიკის დაცვა საერთოდ. ხოლო საკითხი იმ კონკრეტული განსხვავების შესახებ, რომელიც არსებობდა განვითარების დიალექტიკური თეორიის ჰეგელისეულ და მარქსისტულ გაგებას შორის, იყო არა მთავარი. ამიტომ, ყურადღება ექცეოდა ჰეგელის დიალექტიკას როგორც დადებითსა და პროგრესულს, ხოლო რაც შეეხება მსჯელობას მისი უარყოფითი მხარეების შესახებ — ეს იმდროისათვის მეორე ხარისხოვანი საკითხი იყო.

მეორე მიზეზი იყო ის, რომ ამ დროის მარქსისტები და, მაშასადამე, ქართველი მარქსისტებიც, პლენანოვის საკმაოდ დიდ გავლენას განიცდიდნენ. პლენანოვი კი არასწორად ფიქრობდა, რომ მარქსისტული დიალექტიკური მატერიალიზმი წარმოადგენდა ჰეგელის დიალექტიკისა და ფოიერბახის მატერიალიზმის შეერთებას. ჰეგელის დიალექტიკის ამგვარი გადაჭარბებული შეფასებაა მოცემული პლენანოვის იმ წერილებშიაც, რომლებიც მან ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ „კვალში“ გამოაქვეყნა:

გ. პლენანოვმა ჰეგელის ქართველ კრიტიკოსებს სამართლიანად უსაყვედურა, რომ მოაზროვნის ხელალებით უარყოფა არ ნიშნავდა მის კრიტიკულ დაძლევას. მით უმეტეს, რომ ისეთი მოაზროვნე, როგორც ჰეგელი იყო, რომელმაც დიდი ზემოქმედება მოახდინა აზროვნების განვითარებაზე, არ შეიძლებოდა უარყოფითთან ერთად დადებითი აზრების მქადაგებელიც არ ყოფილიყო. ამიტომ ჰეგელის მსგავსი მოაზროვნის დაფასებისას უნდა შეგვეძლოს, წერდა გ. პლენანოვი, „ერთიმეორისაგან გაეარჩიოთ მწერლის თეორეტული მოსაზრება“.

რებანი და ის პრაქტიკული დასკვნები, რომლებიც თვით მას გამო-  
ყავს თავის თეორეტიულ მოსაზრებათაგან<sup>1</sup>. ეს აუცილებელია, რად-  
გან პრაქტიკული დასკვნები შეიძლება მცდარი იყოს, მაგრამ თეორე-  
ტიული მოსაზრებანი, თუ მათ თანმიმდევრულად განვავითარებთ,  
იყოს სავსებით სწორი.

გ. პლენანოვის აზრით, ვ. ჩერქეზიშვილის შეცდომა ჰეგელთან დამო-  
კიდებულებაში იმაშია, რომ მან ჯეროვნად ვერ შეაფასა ჰეგელი ასე  
ორ მხრივად. ხოლო ეს მან ვერ შესძლო იმიტომ, რომ ის ხალხოსან ნ. მი-  
ხაილოვსკთან ერთად მეტაფიზიკოსია. ხოლო მეტაფიზიკოსის აზროვ-  
ნება ვერ ეგუება დიალექტიკურ „ჰო—არა“-ს, რადგან აბსტრაქტული  
„ან — ან“-ის ფარგლებშია ჩაქედილი. ვ. ჩერქეზიშვილის, როგორც  
მეტაფიზიკოსის ამოსავალია ადამიანის ბუნება. დიალექტიკის თანახ-  
მად კი ადამიანის განყენებული ბუნება არ არსებობს. ის მთელ გა-  
რემოებასთანაა დაკავშირებული და განვითარების პროცესში იმყო-  
ვება.

მარქსის, როგორც დიალექტიკოს-მატერიალისტის ერთ-ერთი  
დიდი დამსახურება იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, წერდა გ. პლე-  
ნანოვი, რომ „ადამიანი ცვლის რა თავისი მოქმედებით გარემოცუ-  
ლობას, ამით ცვლის ის თავის საკუთარ ბუნებასაც“. ამის დასაბუ-  
თებით მარქსმა მომაკვდინებელი ისარი ჩაურქო უტოპიზმს და ეს გა-  
აკეთა „სწორედ იმ მეთოდის მეოხებით, — წერდა იგი, — რომლითაც  
მან ისარგებლა ჰეგელიდან და რომელსაც ასეთი ქებით იხსენიებს  
ჩერნიშევისკი. ჰეგელის მეთოდი კარგია იმიტ, რომ ის შესაძლებლად  
ხდის გვერდი აუაროს საგანზე განყენებულად მსჯელობას და ითხოვს  
დააფასოს (გაარჩიოს) ის დროისა და ადგილის გარემოებათა მიხე-  
დვით. ჰეგელის ფილოსოფია ყველაფერს განვითარებისა და ცვალე-  
ბადობის პროცესში აქცევს, რითაც უმოძრაობას ეცლება ფეხქვეშ  
ყოველნაირი თეორიული ნიადაგი და ყველაფერი არსებულის ძირი-  
თად კანონად ხდება მუდმივი მოძრაობა. აი ამ პროგრესის ალგებ-  
რას ცდილობენ უწოდონ რეაქციული, რაც მოწმობს ჰეგელის ფი-  
ლოსოფიის სრულ უცოდინარობას“; თუმცა ისიც მართალია, რომ  
„ჰეგელი ხშირად ფაქტებს ამახინჯებდა, რაც არა მისი დიალექტიკის,  
არამედ მისი იდეალიზმის ბრალია“<sup>2</sup>.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გ. პლენანოვი, ვ. ჩერქეზი-  
შვილის სახით, სამართლიანად აკრიტიკებდა ქართველ მეტაფიზიკო-  
სებს, მოხერხებულად და დამაჯერებლად იცავდა დიალექტიკას, აჩვენ-

<sup>1</sup> გ. ვ. პლენანოვი, როგორც ჰქუხს ისე არა წვიმს, „კვალი“, 1901, № 26,

<sup>2</sup> იქვე, № 27, გვ. 653/654.

ნებადა ვ. ჩერქეზიშვილის შეცდომას ინდუქციის აბსოლუტიზირებაში და დიალექტიკისადმი მის დაპირისპირებაში, აღნიშნავდა, რომ ინდუქციას, ისევე როგორც დედუქციას დიალექტიკა მოიცავდა როგორც თავის განხორციელების ხერხებს და ა. შ. მაგრამ ამავე დროს აქარბებდა ჰეგელის დიალექტიკის შეფასებაში. იგი ხაზს უსვამდა იმას, რომ მთლიანად აღებული ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი საესეებით მეცნიერული მეთოდი იყო, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ფაქტების დამახინჯება მისი იდეალიზმით იყო გაპირობებული. ამიტომ, მარქსს, ჰეგელის იდეალიზმის უკუგდებათ, შეეძლო უცვლელად მიელო მისი დიალექტიკური მეთოდი.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ თვითონ კ. მარქსი აღნიშნავდა თავისი დიალექტიკური მეთოდის ძირეულ დაპირისპირებულობას ჰეგელის მეთოდისადმი. გ. პლენანოვმა ამ მხარეს ნაკლები ყურადღება მიაქცია. თუმცა მის გამოსვლას დიალექტიკის დასაცავად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საერთოდ, და, კერძოდ, საქართველოში. ქართველი მეტაფიზიკოსი-იდეალისტების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

იცავდნენ რა დიალექტიკას, ქართველი მარქსისტები, ამავე დროს, აჩვენებდნენ დიალექტიკის კრიტიკოსთა მსოფლმხედველობის მეტაფიზიკურ ხასიათს. ამ მეტაფიზიკურობის განმსაზღვრელად მიაჩნდათ ცოდნის შემოსაზღვრა ცდის სფეროთი, ამის შედეგად რალაც მიღმურისა და შეუცნობელის დაშვება, ხოლო სუბიექტურ-იდეალისტურად წარმოდგენილი სამყაროს განხილვა ერთმანეთისაგან იზოლირებული საგნების ჯამად.

ქართველი მარქსისტები სამართლიანად აღნიშნავდნენ, რომ სამყაროს გათიშვა მოვლენად და საგნად თავისთავად, შეცნობად და შეუცნობად და ა. შ. არის უკიდურესად მეტაფიზიკური თვალსაზრისი, რომელიც, ამავე დროს, რელიგიური რწმენისა და მისტიკის გამართლებას ემსახურება. მეცნიერება ამგვარ მეტაფიზიკას ვერ დაემყარება, ფიქრობდნენ ისინი, რადგან იგი არასწორ წარმოდგენას ქმნის ერთიანი და განუწყვეტელი მატერიალისტური სამყაროს შესახებ.

აკრიტიკებდა რა ქართველ მეტაფიზიკოსებს, ფ. მახარაძე წერდა: „მეცნიერება სრულებით არ მისდევს საგნების თავისთავად (an sich) გაცნობას. ის ცდილობს მხოლოდ განსაზღვროს და გამოარკვიოს ურთიერთობა მათ შორის. მეცნიერება არ იღებს განცალკევებით ერთ რომელსამე საგანს ან მოვლენას. არა, ის იქცევა ისე, როგორც თვით ბუნება. ბუნებაში არ არის ცალკე საგანი, ყოველივე მოვლენა ერთიმეორეზეა გადაბმული. ამიტომაც თუ რომელიმე საგნის, ანუ მოვლენის გაცნობა გვსურს, უნდა გავიგოთ ერთი საგნის, ანუ მოვ-

ლენის მეორესთან დამოკიდებულება, მათი ურთიერთობა. ამნაირი ნამდვილი მეცნიერული მეთოდი<sup>1</sup>. ეს მეთოდი დიალექტიკურია, რომლისგანაც არსებითად განსხვავდება მეტაფიზიკური მეთოდი.

მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებელია ის გარემოება, წერდა ფ. მახარაძე, რომ „ეს უკანასკნელი ყოველთვის იღებს განცალკევებით ერთ რომელსამე საგანს, ერთ რომელსამე მოვლენას თავისთავად, (an sich) და ცდილობს გაიგოს იგი სხვა საგნებისა და მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად, და, რასაკვირველია, რომ ამ შემთხვევაში მეტაფიზიკას თვით მოვლენა, რომელიც მუდამ ერთი და იგივე არ არის, ხელიდან უსწლტება და მხოლოდ მისი გამონაშუქები, მის მიერ აღძრული შთაბეჭდილება ურჩება, რომელსაც საგნის არსებათ ანუ იდეათ ხდის, ხოლო ამნაირი არსება ანუ იდეა ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებულია მეცნიერულად, რადგანაც იქ არ არის დაცული უპირველესი და უმათერესი პირობა მეცნიერული განსაზღვრისა, სახელდობრ: განხილვა მოვლენათა ერთიმეორესთან დამოკიდებულებაში და ურთიერთობაში. ხოლო რადგანაც ეს ურთიერთობანი მუდამ იცვლებიან, ამიტომ ამ ცვლილებათა პირობების სისწორით განსაზღვრა შეადგენს იმ პირობას, ურომლისოდაც მეცნიერება შეუძლებელია“<sup>1</sup>.

ფ. მახარაძე, სხვა ქართველ მარქსისტებთან ერთად, სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულის ქართულ აზროვნებაში მეტაფიზიკური თვალსაზრისი ამ დროის პოზიტივიზმითა და ნ. მიხაილოვსკის ტიპის ხალხოსანთა სუბიექტური იდეალიზმით იყო ნასაზღვროები. ამ უკანასკნელებმა მეტაფიზიკა ევოლუციონიზმით შენიღბეს და ეს ცალმხრივი ევოლუციონიზმი დაუპირისპირეს დიალექტიკას. ასევე იქცეოდნენ ქართველი მეტაფიზიკოსები, რომლებიც თავიანთ თავს ევოლუციონისტებად თვლიდნენ, თუმცა მეტაფიზიკის ფარგლებს ერთი ნაბიჯითაც არ ცილდებოდნენ.

ფ. მახარაძე, აკრიტიკებდა რა ი. ფანცხავას, ვ. ჩერქეზიშვილისა და სხვების მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს წერდა, რომ „ჰეგელის შეფასებაში ი. ფანცხავა ეყრდნობა რიბოს, მილს, მიხაილოვსკის, რომლებიც მართალია მეტაფიზიკოსს უწოდებენ ჰეგელს, მაგრამ მართალია ისიც, რომ ისინი სრულიად არ იცნობენ მას. ი. ფანცხავა მიხაილოვსკის მიმყოლა და ამიტომ მას ჰეგელი უსათუოდ უნდა ეძაგებიანა. ჰეგელს აძაგებს აგრეთვე მარველი (ვ. ჩერქეზიშვილის ფსევდონიმი — ვ. გ.), რომელსაც პასუხი გასცა პლენხანოვმა „კვალში“<sup>2</sup>.

1 ფ. მახარაძე, მეცნიერება გაკოტრდა თუ მეტაფიზიკა?, „კვალი“, 1896, № 13.

2 ფ. მახარაძე, ი. ს. ფანცხავას თხზულებანი, „კვალი“, 1904, № 4.

ქართველ მარქსისტებს კარგად ჰქონდათ გათვალისწინებული თა-  
ვიანთი იდეოლოგიური მოწინააღმდეგეებისათვის დამახასიათებელი  
იდეალიზმი და მეტაფიზიკა. ამიტომ აწარმოებდნენ რა ორივე ამ ხა-  
ზით მათ წინააღმდეგ ბრძოლას, განუხრელად იცავდნენ მატერიალიზ-  
მსა და დიალექტიკას.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მარქსიზმის ევროპიელ და რუს  
კრიტიკოსებთან ერთად, ქართველმა მეტაფიზიკოსებმაც დიდი ხმაური  
ატეხეს მარქსსა და ენგელს შორის წინააღმდეგობის შესახებ, ორმო-  
ციანი წლების მარქსიზმის ძირეული განსხვავებულობის შესახებ  
იათმოც-ოთხმოცდაათიანი წლების მარქსიზმისაგან. კერძოდ, დაპი-  
რისპირებულობას ხედავდნენ აგრეთვე დიალექტიკასთან დამოკიდე-  
ბულების საკითხშიაც. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ უკვე შევეხეთ  
ვ. ჩერქეზიშვილის ყალბ არგუმენტებს იმ წინააღმდეგობის შესახებ,  
რომელიც თითქოს ახასიათებდა მარქსისა და ენგელსის მიერ მეტა-  
ფიზიკის გაგებას.

ვ. ჩერქეზიშვილმა ერთმანეთში აურია ორი სრულიად განსხვა-  
ვებული საკითხი. მარქსი დადებითად აფასებდა ბეკონის კვლევის ინ-  
ტელექტუალ მეთოდზე დამყარებულ მატერიალიზმს, ჯ. ლოკის ემპი-  
რიზმს, რომლებიც მიმართული იყო რაციონალისტური მეტაფიზიკის  
წინააღმდეგ. ამ მხარეს საკითხისას ფ: ენგელსი არ შეხებია. მას აინ-  
ტერესებდა ბეკონისა და ლოკის მოძღვრება დიალექტიკასთან მათი  
მიმართების თვალსაზრისით. ამ მხრივ კი ისინი სრულიად დიალექტი-  
კის საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე იდგნენ. ამიტომ ფ. ენგელსი მათ  
განიხილავდა როგორც მეტაფიზიკოსებს ანტიდიალექტიკურობის  
თვალსაზრისით. სწორედ ამ გარემოებაზე გაამახვილა ყურადღება  
პლენხანოვმა ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ მიმართულ წერილებში.  
ის წერდა: „მარველი ცდილობს ენგელსს მარქსი დაუპირისპიროს.  
მას მოყავს მარქსის ციტატები საფრანგეთის მატერიალიზმის ისტო-  
რიიდან. აქედან ჩანს მხოლოდ, რომ მარქსი აქ სიტყვა „მეტაფიზი-  
კას“ ხმარობდა არა იმ აზრით და შინაარსით, რომელიც სახეში ჰქონ-  
და ენგელსს. მარქსი აქ მეტაფიზიკას უწოდებდა მთელ გერმანელთა  
იდეალისტურ ფილოსოფიას. ...მარველი ჯავრობს, რომ ენგელსი ბე-  
კონსა და ლოკს მეტაფიზიკოსებს უწოდებს, მაგრამ ენგელსი მათ მე-  
ტაფიზიკოსებს უწოდებს. როგორც არადიალექტიკოსებს“<sup>1</sup>.

ქართველი მარქსისტები ხედავდნენ იმასაც, რომ მარქსიზმის  
წინააღმდეგ მებრძოლთა საერთო მეთოდად იქცა მარქსიზმის დებუ-  
ლებათა ჭერ გადასხვაფერება, დამახინჯება და შემდეგ ამგვარი სახე

1 ვ. პლენხანოვი, როგორც ჰქუხს ისე არა წვიმს, „კვალი“, 1901, № 28.

შეცვლილი მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამასთან დაკავშირებით, ერთი ქართველი მარქსისტი წერდა: „მარქსსა და ენგელსს უფრო ხშირად შემდეგნაირად უშეგებიან კრიტიკას“. ჯერ მათ ცოტათი ვერ გაიგებენ ან დაამახინჯებენ, შემდეგ კი ცოტათი შეასწორებენ. ასე იქცევიან გულმავიწყი „კრიტიკოსები“<sup>1</sup>. ამის ერთ-ერთ მაგალითად ავტორი ასახელებს „კრიტიკოსების“ დამოკიდებულებას კ. მარქსის „ბოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ ცნობილ „წინასიტყვაობასა“ და ფ. ენგელსის ოთხმოცდაათიან წლების წერილებთან.

აღნიშნულ წინასიტყვაობაში კ. მარქსმა გახსნა ის დიალექტიკური ურთიერთობა, რომელიც საზოგადოების ისტორიაში ბაზისულ და ზედნაშენისულ მოვლენებს ახასიათებს, ხაზი გაუსვა აგრეთვე იმ გარემოებას, რომ მიუხედავად ურთიერთზემოქმედებითი პროცესისა, განმსაზღვრელია ეკონომიური, წარმოებითი ურთიერთობანი, რომელზედაც აღმოცენდებიან ყველა სხვა სახის საზოგადოებრივი ურთიერთობანი.

ფ. ენგელსმა იგივე საკითხი დასვა თავის ოთხმოცდაათიანი წლების წერილებში, მაგრამ ყურადღება გაამახვილა იდეების როლზე საზოგადოების განვითარებაში, თუმცა აქ თავისთავად იგულისხმებოდა მარქსის აზრი იმის შესახებ, რომ მატერიალურისა და იდეალურის ერთიან დიალექტიკურ პროცესში განმსაზღვრელია მატერიალური.

მეტაფიზიკოსმა კრიტიკოსებმა თავისებურად გაიაზრეს კ. მარქსისა და ენგელსის შეხედულებები, მეტაფიზიკურად დაუპირისპირეს ერთიანი პროცესის ორი მხარე და ამით ნიადაგი მოამზადეს ხმაურისათვის იმის შესახებ, თითქოს წინააღმდეგობა გაჩენილიყოს მარქსიზმის შიგნით. ვინაიდან მარქსიზმის მსგავსი კრიტიკა საქართველოშიც სწარმოებდა, ამიტომ პლებანოვთან ერთად ქართველი მარქსისტები ამ მხრივაც თავდადებულად იცავდნენ მარქსიზმს, მარქსისტულ დიალექტიკას.

ერთ-ერთი ქართველი მარქსისტი, გადმოსცემს რა კ. მარქსი „წინასიტყვაობისა“ და ფ. ენგელსის ცნობილი „წერილების“ ძირითად დებულებებს, წერდა: „ჩვენ ვეკითხებით მიუდგომელ მკითხველს, ეწინააღმდეგება თუ არა, თუნდ იოტის ოდენათ ეს ენგელსის წერილებში გამოთქმულ აზრებს? ცხადია არ ეწინააღმდეგება. მაგრამ „წინასიტყვაობა“ დაწერილია უფრო განყენებული ენით და სულ სხვა მიზეზით. სახელდობრ, „წინასიტყვაობაში“ მარქსს უნდოდა განსაკუთრებით ყურადღებით გამოეხატა ის, რომ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა „ახსნა არ შეიძლება არც თავისი საკუთარი ბუნებით, არც

<sup>1</sup> ami, ისტორიული მეცნიერებიდან, „კვალი“, 1901, № 16.

ე. წ. ადამიანის სულის ზოგადი განვითარებით“. ამ მიზნით, მან ყველას დასანახად წამოაყენა უმთავრესად ხსენებულ ურთიერთობათა ეკონომიური საფუძველი. ხოლო ენგელსი კი თავის წერილებში მიმართავს ისეთ პირს, რომელიც ბევრ ჩვენ თანამემამულეთა მსგავსად, ფიქრობს, რომ „ეკონომიური მატერიალიზმის“ თეორიაში სამოქმედო ალაგი არა აქვს პოლიტიკურ, უფლებრივ და სულიერ „ფაქტორებს“, და, ამიტომაც, მან, გაკვირვებით შეეხო რა ამ „ფაქტორთა“ ეკონომიურ საფუძველს, განსაკუთრებით ყურადღება მიაპყრო იმ გარემოებას, რომ ამ ეკონომიურ ნიადაგზე აღზრდილ „ფაქტორებს“ თავის მხრით ზემოქმედება აქვთ ეკონომიურზე. წერილების მთელი მნიშვნელობა ამაშია“<sup>1</sup>.

როგორც აქედან ჩანს, ავტორი სრულიად სამართლიანად ებრძვის ეკონომიურ ურთიერთობათა და იდეოლოგიურ ზედნაშენთა მეტაფიზიკურად ერთმანეთისაგან მოწყვეტისა და გათიშვის ცდებს. ის შტრიხედ იცავს ამ მხარეთა დიალექტიკურ კავშირს და ამ კავშირში განსაზღვრავს თითოეულის როლსა და მნიშვნელობას. მართალია ავტორი ხმარობს ტერმინებს „ეკონომიური მატერიალიზმი“ და „ფაქტორები“, მაგრამ ეს სრულებითად არ ნიშნავს, თითქოს ის ფაქტორების თეორიას იზიარებდეს. ის მხოლოდ პირობითად ხმარობს ამ გამოთქმებს მეტაფიზიკოსებთან ბრძოლაში, რომლებიც ამ ტერმინებით აღნიშნავდნენ ისტორიულ მატერიალიზმსა და ისტორიულ მოვლენებს.

უკანასკნელი საკითხი, რომელზედაც უნდა შევჩერდეთ, ეს არის ქართველი მარქსისტების მიერ დიალექტიკის დედაარსის — დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის დაცვა და ამ კანონის ქეშმარიტების დადასტურება საზოგადოებრივი ცხოვრების მაგალითზე.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ე. ჩერქეზიშვილი, ი. ფანცხავა, შ. გოგელია და სხვები განსაკუთრებული ენერგიით შეუდგნენ დიალექტიკის კანონების მეცნიერული ღირებულების უარყოფას. ისინი ამ კანონების დაშვებას სოფისტიკის გამართლებად თვლიდნენ. ქართველი მარქსისტები, პირიქით, ასაბუთებდნენ დიალექტიკის კანონების ქეშმარიტებას. განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის დაცვას, ამ კანონის მოქმედების სისწორის დადასტურებას კონკრეტული მაგალითებით. ამ კანონის მეცნიერული ღირებულების უარყოფა ე. ჩერქეზიშვილმა მოინდომა კ. მარქსის კაპიტალის კონცენტრაციის თეორიის უარყო-

<sup>1</sup> ami, ისტორიული მეცნიერებიდან, „კვალი“, 1901, № 25.

ფით. აქედან კი პირდაპირი გზა მიდიოდა მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიისა და საერთოდ მარქსიზმის უარყოფისაკენ.

ვ. ჩერქეზიშვილის მეტაფიზიკური შეხედულების წინააღმდეგ ქართველი მარქსისტები ხაზს უსვამდნენ განვითარებაში დაპირისპირებულთა ბრძოლის განმსაზღვრელ როლს. კერძოდ, საზოგადოების განვითარებაში წინააღმდეგობა საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს შორის დაპირისპირებაში გადაიზრდება, წერდა ერთი მათგანი, რომელიც „ადრე თუ გვიან ბოლოვდება დაძველებულ მწარმოებელ და მამასადამე, ქონებრივ ურთიერთობათა და მით მთელი „სამოქალაქო ყოფა-ცხოვრების“ დანგრევით“<sup>1</sup>. ამ წინააღმდეგობის შესაბამისად განიხილავდნენ ისინი მარქსის კონცენტრაციის თეორიის წინააღმდეგ მიმართულ ვ. ჩერქეზიშვილის არგუმენტებს მესაკუთრეთა რიცხვის გამრავლების შესახებ.

ეს არგუმენტი დღესაც საიმედო იარაღადაა მიჩნეული რევინიონიზმის არსენალში. „საშუალო ფენის“ თეორია ამ არგუმენტის ახალ რედაქციას წარმოადგენს. ამ თეორიის თანახმად, საზოგადოებაში თითქოს კლასთა პოლიარიზაცია კი არ ხდება, როგორც ფიქრობდა მარქსი, არამედ პირიქით, ხდება მათი შთანთქმა ერთ საშუალო ფენაში. ამიტომ, ცხადია, „იხსნება“ კლასთა ბრძოლის კანონის უნივერსალური ხასიათი.

ასეთივე იყო ვ. ჩერქეზიშვილის აზრიც. წვრილმესაკუთრეთა თავის თეორიას ის მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას უპირისპირებდა და ფიქრობდა, რომ ამით უარყოფდა მას.

ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ ქართველი მარქსისტები წერდნენ, რომ „ბ. მარველი (ვ. ჩერქეზიშვილი — ვ. გ.) შეეცადა დაეხატა ეკონომიური განვითარება არა ისე, როგორც ეს განვითარება ხდება, არამედ ისე, როგორც ამის დახატვა საჭირო იყო თავისი მიზნის მისაღწევად“<sup>2</sup>. ვ. ჩერქეზიშვილი ცილს სწამებს მარქსისტებს, წერდა იგივე ავტორი, თითქოს მარქსისტები მესაკუთრეთა ძალად გადატაკებას მოითხოვდნენ. ეს გადატაკების პროცესი მარქსისტების ნებასურვილის გარეშე ხდება ერთნაირად ყველგან, მათ შორის ბელგიაშიაც, სადაც კი კაპიტალიზმმა ფეხი აიდგა. „საწარმოო ძალთა გასაოცარი ზრდა, ე. ი. წარმოების კაპიტალისტური წესის დამკვიდრება, — წერდა ფ. მახარაძე, — სპობს და აქარწყლებს ძველ წოდებრიობას, აცლის ზედა კანს ძველ ფეოდალურ მებატონეს და იმის მონას, თანდათან სპობს მათ შორის ყოველგვარ განსხვავებას, ურევს და

<sup>1</sup> ami, ისტორიული მეცნიერებანი, „კვალი“, 1901, № 25.

<sup>2</sup> დ. თ. ო. უ. რ. ი. ძ. ე, მეცნიერება და მეცნიერები, „კვალი“, 1900, № 10:



თქვეფს იმათ ერთმანეთში და ატარებს ერთ საერთო დარჯაკში, საი-  
დანაც ისინი გამოდიან სხვადასხვა სოციალური მდგომარეობით, მაგ-  
რამ არა ძველი ფორმით, არამედ ახლით: ერთი გამოდის როგორც  
წარმოების ნევთიერი მასალის პატრონი, ხოლო მეორე როგორც თა-  
ვისი საკუთარი სამუშაო ძალის მქონებელი. ასეთია თანამედროვე  
საზოგადოებრივ ურთიერთობათა დედაძარღვი. აქ სამუდამოდ ისპო-  
ბიან ძველი წოდებები და იმათ მაგიერ ვითარდებიან თანამედროვე  
საზოგადოების კლასები“<sup>1</sup>.

ქართველი მარქსისტების მტკიცებით, აღნიშნული პროცესი,  
ნათლად მეტყველებს საზოგადოების შიგნით წინააღმდეგობების  
ზრდას, საპირისპირო კლასების წარმოშობას და, მამასადამე, იმას,  
რომ მარქსის მოძღვრება კლასთა ბრძოლის, ისევე როგორც კაპიტა-  
ლის კონცენტრაციის შესახებ დაურღვეველი და საყოველთაო მნიშ-  
ვნელობისაა.

ასეთია ის ზოგიერთი საკითხი, რომელთა ირგვლივ ბრძოლაში  
ქართველმა მარქსისტებმა საქართველოს პირობებში დაიცვეს მარქსის-  
ტული დიალექტიკა საერთაშორისო რევიზიონიზმისა და ოპორტუნიზ-  
მის შემოტევისაგან. ბრძოლა მარქსისტული დიალექტიკის დაცვისათ-  
ვის მართო აღნიშნული საკითხებით არ იყო შემოფარგლული. მაგრამ  
ის თუ რა ფართო ხასიათისა იყო საქართველოში ბრძოლა მარქსიზმსა  
და ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობებს შორის, აღნიშნულიდანაც საკ-  
მაროდ ნათელია.

#### 4. საერთო დასკვნები

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ჩვენთან ზოგიერთი უარყოფდა  
მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულიდან იდეოლოგიური დაპირისპი-  
რებულობის არსებობას მუშათა მოძრაობაში. ჩვენი მიზანი იყო გვე-  
ჩვენებინა, რომ საქართველოში იდეოლოგიური დაპირისპირებულო-  
ბა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს საკმარისად გაღრმავდა. გაცხოველე-  
ბული კამათი დაიწყო მსოფლმხედველობის ძირეულ პრობლემებზე,  
კერძოდ, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის ყველა იმ პრინციპულ სა-  
კითხზე, რომლებიც იმდროის ევროპისა და რუსეთის აზროვნების  
ყურადღების ცენტრში იყო დაყენებული. ეს კი იმის მაჩვენებელია,  
რომ მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეოცე საუკუნის დასა-

1 ფ. მ ა ხ რ ა ძ ე, საქართველოს ეკონომიური მდგომარეობა XIX საუკუნეში,  
„კვალი“, 1900. № 12.

წყისის ქართული აზროვნება იმ დროის საკაცობრიო აზროვნების დონეზე იდგა. ეს ითქმის როგორც მარქსისტულ, ისე ანტიმარქსისტულ და არამარქსისტულ მიმდინარეობათა წარმომადგენლების შესახებ. ა. ჯორჯაძე, ვ. ჩერქეზიშვილი, ი. ფანცხავა, შ. გოგელია და სხვები მართალია იდეალისტები და მეტაფიზიკოსები იყვნენ, მაგრამ თავისი საკუთარი მსოფლმხედველობის პოზიციებიდან საკმაოდ კარგად ერკვეოდნენ ფილოსოფიურ პრობლემებში. ამ მხრივ განსაკუთრებული ადგილი უკავია ა. ჯორჯაძეს, რომელიც ბევრ საყურადღებო პრობლემას სვამდა და ავითარებდა თავის ფილოსოფიურ ნაშრომებში.

წინამდებარე ნარკვევის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, რომ მარქსიზმის ქართველი კრიტიკოსების მთელი მსოფლმხედველობა მეტაფიზიკური იყო არამარტო იმ გაგებით, რომ ისინი ანტიდიალექტიკოსები იყვნენ, არამედ იმიტაც, რომ უშვებდნენ მეტაფიზიკურ, შეუშემცნებელ სფეროს, ხოლო ადამიანის შემეცნებას განსაზღვრავდნენ ემპირიული დაკვირვებით, მოვლენებით. სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ მათი მსოფლმხედველობის ამ უკანასკნელმა ტენდენციამ განაპირობა მათი ანტიდიალექტიკურობა.

დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში ქართველი მეტაფიზიკოსები ემყარებიან ე. წ. ევოლუციონიზმს. დიალექტიკა განვითარებას განიხილავს როგორც ევოლუციურ პროცესს. ამასთან, ეს ევოლუცია თვითონ გულისხმობს პროცესის დიალექტიკურობას. მაგალითად, დარვინის ევოლუციური თეორია დიალექტიკურია, რადგან იქ ევოლუცია განხილულია, როგორც ორგანიზმების სახეობათა და გვართა წარმოშობისა და განვითარების პროცესი. დარვინის შემდეგ ევოლუციური თეორია მტკიცედ შევიდა მეცნიერებაში. ნარკვევში აღნიშნულია, რომ მეტაფიზიკაც უნდა რაღაცნაირად შეგუებოდა განვითარების ევოლუციურ თეორიას, მაგრამ ისე, რომ ამავე დროს არ ეღალატა თავისი თავისათვის. ეს მან იმით შეძლო, რომ მეცნიერული ევოლუცია ცალმხრივ რაოდენობრივ ევოლუციაზე დაიყვანა. ამიტომ, „განვითარება“ გაგებული იყო, როგორც არსებულ ფორმათა თუ თვისობრიობათა ფარგლებში რაოდენობრივი ცვალებადობა. ეს კი ფაქტიურად განვითარების უარყოფას ნიშნავდა.

ევოლუციის ასეთი ცალმხრივი გაგება მეტაფიზიკოსების მიერ განხილული იქნა, როგორც ცვალებადობის მაჩვენებელი, ხოლო ეს უკანასკნელი მათ დაუპირისპირეს განვითარების. დიალექტიკურ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, განვითარებაში თანდათანობით

რაოდენობრივი ცვლილებანი მთავრდება თეისობრივი ნახტომებით. ამიტომ, განვითარების უწყვეტი რიგი წყვეტილ გარკვეულობათა რიგისაგან შედგება. ეს თვალსაზრისი პირველად ჰეგელის მიერ იყო ჩამოყალიბებული. მაგრამ ჰეგელის დიალექტიკა იდეალისტური იყო. ეს გარემოება მეტაფიზიკოსებმა გამოიყენეს საერთოდ დიალექტიკური განვითარების წინააღმდეგ საბრძოლველად. ჰეგელის დიალექტიკა მათ აქციეს ყოველგვარი დიალექტიკის სინონიმად. ამიტომ, ჰეგელის დიალექტიკაზე შეტევით მათ ბრძოლა დაიწყეს საერთოდ დიალექტიკის წინააღმდეგ. ამით იყო გაპირობებული მარქსისტი დიალექტიკოსების მიერ ჰეგელის დიალექტიკის დაცვა. ისინი აღნიშნავენ ჰეგელის დიალექტიკის იდეალისტურ ხასიათს, მაგრამ ამავე დროს ხაზს უსვამდნენ მის მეცნიერულ მნიშვნელობას. მართალია, მარქსისტების ბრძოლა დიალექტიკის დაცვისათვის ერთგვარად ჰეგელის დიალექტიკის დაცვისათვის ბრძოლაში გადაიზარდა. ამან კი შექმნა არასწორი თვალსაზრისი ჰეგელის დიალექტიკასთან მარქსის დიალექტიკის დამოკიდებულების შესახებ, მაგრამ, ამ ჟარყოფითთან ერთად დიალექტიკისათვის ბრძოლას უდიდესი დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ ბრძოლაში კამათი გაიშალა დიალექტიკის კონკრეტულ საკითხებზე: დიალექტიკის კანონებზე, კატეგორიებზე და ა. შ. რაც აუცილებელი იყო დიალექტიკური აზროვნების შემდგომი გაღრმავებისა და განვითარებისათვის, ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობათა წინააღმდეგ ბრძოლაში მარქსისტული დიალექტიკისა და საერთოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის გავრცელებისა და განმტკიცებისათვის საქართველოში.

---

ს ა რ ჩ ე მ ი

თ ა ვ ი I	
ზოლომონ დოდაშვილი და მისი დრო	3
ეპოქა	3
ფილოსოფიური იდეები	20
თ ა ვ ი II	
ქართული სამოციანელების სოციალური თვალსაზრისი	62
თ ა ვ ი III	
დემოკრატ-ხალხოსანთა ფილოსოფიური და სოციოლოგიური იდეები სამოც- დაათიანი წლების საქართველოში	123
თ ა ვ ი IV	
ესტატე მკედლიძე (ბოსლეველი) და მისი ადგილი ქართული აზროვნების ისტორიაში	145
თ ა ვ ი V	
ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები ოთხმოცდაათიან-ცხრაასიანი წლების საქართველოში	183
თ ა ვ ი VI	
ქართულ-დასავლური და ქართულ-რუსული ფილოსოფიური ურთიერთობანი XIX საუკუნის დასასრულს	261
1. საკითხის დაყენების მინშენელობისათვის	261
2. დასავლეთის ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი ქართულ აზროვნებაში	265
3. რუსეთის ფილოსოფიის სუბიექტურ-იდეალისტური ნაკადი და ქარ- თული აზროვნება	298
თ ა ვ ი VII	
ანტიმარქსისტული მეტაფიზიკური თეორიები და ბრძოლა მარქსისტული დია- ლექტიკისათვის საქართველოში	317
1. ა) ჭორჭაძის მეტაფიზიკური შეხედულებების კრიტიკა	317
1. საკითხის მნიშვნელობისათვის	317
2. ა. ჭორჭაძის ფილოსოფიური იდეების მეტაფიზიკური ხასიათი	324
3. ა. ჭორჭაძის მეტაფიზიკური კონცეპცია დიალექტიკის კრიტიკის შუქზე	339
II. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული სუბიექტური იდეალისტების ბრძოლა დიალექტიკის წინააღმდეგ და მათი კრიტიკა	356
1. მსოფლმხედველობის გამოსავალი საწყისები	357
2. მეტაფიზიკის პოზიციებიდან დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა	370
3. დიალექტიკის დაცვა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში	388
4. საერთო დასკვნები	401