

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. А. Гагоидзе

Основные направления
философской мысли в Грузии
XIX века

Издательство „Мецниереба“

Тбилиси—1964

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ვასტანგ გავლიძე

ფილოსოფიური აზრის ძირითადი
მიმდინარეობანი XIX საუკუნის
საქართველოში

1 ქ C(41) (09,
1+301] (47.922) „18“
გ 1 42

წიგნში განხილულია XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები, გარკვეულია ის მთავარი მიმართულებანი, რომელთა დაპირისპირებასა და ბრძოლაში ვითარდებოდა ქართული ფილოსოფიური აზრი. შესაბამისად ამისა, მთელი XIX საუკუნის ფილოსოფიურ იდეათა განვითარება საქართველოში წარმოდგენილია როგორც ერთიანი კანონზომიერი პროცესი, რომელიც ამ საუკუნის ბოლოს ბუნებრივად შევიდა დიალექტიკურ მატერიალიზმთან.

შ ე ს ა მ ა ლ ი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია ქართველი ერის სულიერი კულტურის ისტორიის შემადგენელი ნაწილია. ამიტომ. უკანასკნელის შესწავლა სრული მოცულობით შეუძლებელია ფილოსოფიური აზრის განვითარების სათანადო გამოკვლევის გარეშე. მიუხედავად ასეთი დიდი მნიშვნელობისა, იგი უკანასკნელ დრომდე მეცნიერული კვლევის ფარგლებს გარეშე იყო დატოვებული. საბჭოთა პერიოდში ქართულმა მეცნიერებამ დიდ შედეგებს მიაღწია ისეთ დარგებში, როგორცაა ქართული ლიტერატურისა და ხელოვნების ისტორია, სამართლის ისტორია, ეკონომიური აზრის ისტორია, სამოქალაქო ისტორია, მეცნიერული ცოდნის ისტორია კონკრეტულ მეცნიერებათა ხაზით და სხვა, მაგრამ ფილოსოფიურ იდეათა ისტორიის შესწავლის ხაზით, გარდა ზოგიერთი გამოწაკლისისა. ფაქტიურად არაფერი გაკეთებულა. ამიტომ, მით უფრო მნიშვნელოვანია ჩვენი სახელოვანი მეცნიერის, პროფ. შ. ნუცუბიძის ღვაწლი, რომელმაც შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერება, ამ მიმართულებით კვლევა-ძიებას სისტემატური ხასიათი მისცა, მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნა და აჩვენა, რომ XIX საუკუნის წინა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრი მკიდროდ იყო გადაკვანძული ევროპის ფილოსოფიურ აზროვნებასთან; იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლა. დამახასიათებელი დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიისათვის. განმსაზღვრელი იყო აგრეთვე ფილოსოფიურ იდეათა განვითარებისათვის საქართველოში.

ამიტომ, ბუნებრივად იმის საკითხი ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების ხასიათის შესახებ ახალ პერიოდში, კერძოდ მეცხრამეტე საუკუნეში. მით უმეტეს, რომ მცხორამეტე საუკუნის შემდეგ. მეცხრამეტე საუკუნეში ყველაზე ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა საქართველოში მატერიალური და სულიერი კულტურის განვითარებისათვის. შეიძლება უშეცდომოდ ითქვას, რომ მეცხრამეტე საუ-

კუნის დასაწყისიდან, ქართული სულიერი კულტურის აღორძინება ფილოსოფიურ იდეათა განვითარებით იწყება. გარდა ზოგიერთი პერიოდისა ეს განვითარება თითქმის აღარ შეჩერებულა და სამოციანი წლებიდან საკმაოდ მძლავრად წავიდა წინ.

მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფია იმავე პრობლემებს დასტრიალებდა. რომლებიც დასავლეთისა და რუსეთის აზროვნების წინაშე იდგა. ამ პრობლემათა ახსნისა და გადაჭრის მხრივაც იგი თავის თანამედროვე მსოფლიოს აზრის სიმალლეზე დგას. მასში თავისებურად ისახება ყველა ის მიმდინარეობა, რომლებიც ასე თუ ისე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს დასავლეთისა და რუსეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ამიტომ, როდესაც მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს არა რაღაც საერთო ფილოსოფიური აზრისაგან იზოლირებული და დამოუკიდებელი ხაზი, არამედ უბრალოდ ფილოსოფიურ იდეათა განვითარება ქართულ ნიადაგზე. ეს უკანასკნელი კი გულისხმობს არა მარტო ერთიანობას, არამედ განსხვავებასაც ქართულსა და საერთო, ფილოსოფიურ აზროვნებას შორის.

ფილოსოფია, ისევე როგორც ადამიანური შემოქმედების სხვა მხარეები, რომლებშიაც საერთო საკაცობრიო იდეები და პრობლემები დასმული, არასოდეს არ შეიძლება იყოს მოკლებული ეროვნულ თავისებურებას. ეროვნული თავისებურება აქ ორნაირად ისახება: პირველი თვით იდეათა და პრობლემათა წარმოშობის მხრივ. ფილოსოფიური იდეები და პრობლემები საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეულ პირობებში წარმოიშვება. ამიტომ, გამორიცხული არ არის, რომ სხვადასხვა ერების ცხოვრებაში შეიქმნას მსგავსი პირობები, რომლებიც ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, განაპირობებს ერთნაირი იდეების წარმოშობას; მეორე, ფილოსოფიურ იდეათა და პრობლემათა განვითარების, გამოხატვისა და ცხოვრებაში მათი როლის მხრივ. ამ მხრივ საქართველოში განმსაზღვრელს წარმოადგენდა მისი ეროვნული და სოციალური მდგომარეობა. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან საერთო ყურადღების ცენტრში დგება ეროვნული, ხოლო შემდეგ მას ემატება აგრეთვე სოციალური თავისუფლების საკითხი. მთელი მეცხრამეტე საუკუნის მანძილზე საზოგადოებრივი აზრი ამ ორ საკითხს დასტრიალებდა, ეროვნული და სოციალური თავისუფლების მოპოვებას საქმეს ემსახურებოდა. გასაგებია, რომ ასეთი მდგომარეობა თავისებურ შემოქმედებას ახდენდა ფილოსოფიურ აზრზე, მისი განვითარების ხასიათსა და მიმართულებაზე. ფილოსოფიური აზრი გა-

დაკვანძული იყო განმათავისუფლებელი ბრძოლის საკითხებთან. ამით აიხსნება, რომ თვით იდეალისტური მიმდინარეობებიც კი ხშირად განვითარების იდეის გამართლებასა და დასაბუთებას ემსახურებოდა. ეს მდგომარეობა განაპირობებდა მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიის თავისებურ, ეროვნულ ხასიათს საქართველოში. ამიტომ, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა მიზნად ისახავს არა მარტო იმის გარკვევას, თუ რა საერთო ჰქონდა მას საერთო-საქაოცობრივ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან. არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მისი თავისებური ეროვნული ხასიათის ჩვენებას. ქართული ფილოსოფია მეცხრამეტე საუკუნის საერთო გონებრივ მოძრაობაზე ზემოქმედებას ახდენდა სწორედ თავისი ეროვნულ ხასიათის გამო.

2. ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების ისტორიაა. მაგრამ ეს დებულება შეიძლება ორნაირად გავიგოთ. ერთი აზრით, ფილოსოფიური იდეები კონკრეტულ-ისტორიული ხასიათისაა. იღებს თვითკმარი, დამოუკიდებელი ისტორია არა აქვს. ისინი გარკვეული ეპოქის საზოგადოებრივ-ეკონომიური ურთიერთობებით არის განსაზღვრული, ამ ურთიერთობათა. თეორიულ გამოხატულებას წარმოადგენს, მათთან ადამიანის დამოკიდებულებას აჩვენებს. ამასთან ერთად, ფილოსოფიური იდეები მოცემულ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა გამოხატულებაზე არ დაიყვანება, არამედ მათში წარსულ ეპოქათა ფილოსოფიური იდეებიც არის შემოსული; მოცემული ეპოქის ფილოსოფიური იდეები, თეორიები ავითარებს განვლილ ეპოქასთან ერთად მოხსნილ ფილოსოფიურ იდეათა ელემენტებს. ამდენად ფილოსოფიურ იდეათა განვითარებას დამოუკიდებლობა ახასიათებს, მაგრამ რადგანაც წარსული მემკვიდრეობაც არსებული პირობების მიხედვითაა გარდაქმნილი, ამიტომ ეს დამოუკიდებლობა შეფარდებითია და არა აბსოლუტური. თვალსაზრისი, რომელიც ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების ამ ხაზს იცავს: მატერიალისტური თვალსაზრისია. მაგრამ არსებობს საწინააღმდეგო აზრიც ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების შესახებ. ამ უკანასკნელის თანახმად, ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიურ იდეათა ფილიაციია, იდეის, სულის თავისთავად არსებულისა და თავისთვის არსებულად გარდაქმნის პროცესია (პეგელი), ამიტომ „ისტორიული პროცესი განიზომება ფილოსოფიურ იდეათა პროგრესით“ (ა. ფულიე). ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, „იმასათვის რომ გავიგოთ რომელიმე ეპოქა ან ერი, ამისათვის საჭიროა გავიგოთ მისი ფილოსოფია“ (ბ. რასელი). ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების ისეთი თვალ-

საზრისი, რომელიც იდეათა განვითარებაში ხედავს ცხოვრების, სამყაროს განვითარების საფუძველს, იდეალურს თვლის მატერიალურის განმსაზღვრელად, იდეალისტური თვალსაზრისია. იდეათა განვითარების შესახებ ორივე ეს თვალსაზრისი თან სდევს კაცობრიობის ისტორიას. ფილოსოფიური აზრის განვითარება ამ საპირისპირო თვალსაზრისთა ბრძოლაში მიმდინარეობდა. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიას პირველ რიგში თავის საგნად აქვს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიის გარკვევა.

ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში საწინააღმდეგო მიმდინარეობებს შორის ბრძოლა წარმოებდა არა მარტო ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტის გარშემო, არამედ აგრეთვე სამყაროს ახსნის, შემეცნების მეთოდის გარშემო. ერთი მხრივ, გვაქვს დიალექტიკური მეთოდი და ბრძოლა დიალექტიკური მეთოდის გამარჯვებისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, აზროვნების მეტაფიზიკური მეთოდის დაცვა. ბრძოლა ამ ორ საპირისპირო მეთოდს შორის თან გასდევს ფილოსოფიური აზრის მთელ ისტორიას ამიტომ, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ დიალექტიკის ბრძოლის ისტორიის გარკვევა ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების. ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა. გარდა ამისა, რამდენადაც ფილოსოფია სწავლობს არა მარტო ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების უზოგადეს კანონებს, არამედ აგრეთვე აზროვნების უზოგადეს კანონებსაც, ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიის საგანი მოიცავს ლოგიკის ისტორიასაც. ფილოსოფიის ისტორიამ უნდა გაარკვიოს ზოგად ცნებათა, კატეგორიათა აღმოჩენის ისტორია, გამოიკვლიოს სოციალური ცხოვრებისა და მისი კანონების შესახებ ფილოსოფიურ ცნებათა განვითარების პროცესი, აჩვენოს ამ სფეროში საწინააღმდეგო თეორიებისა და მეთოდების ბრძოლა. აქედან გასაგებია, რომ ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც მეცნიერებას საქმე აქვს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის ბრძოლის ისტორიასთან. ამიტომ „ფილოსოფიის ისტორია არის მატერიალისტური მსოფლმხედველობისა (თეორიის) და დიალექტიკის (მეთოდის) წარმოშობა-განვითარების ისტორია,—მატერიალიზმის და დიალექტიკის იდეალიზმისა და მეტაფიზიკისთან ბრძოლის ისტორია“¹.

ასეთივეა მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საგანიც. იონა ხელაშვილიდან დაწყებული საუკუნის და-

¹ ს. წერეთელი, ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერება. ფილოსოფიის ინსტიტუტის „შრომები“, IX, 1960, გვ. 141.

სასრულამდე მკვეთრი დაპირისპირება და ბრძოლა იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის, დიალექტიკასა და მეტაფიზიკას შორის. იგივე ბრძოლა წარმოებს სოციოლოგიის პრობლემებშიც. ამიტომ სოციოლოგია მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისეთივე ორგანული ნაწილია, როგორც ფილოსოფიურ იდეათა ბრძოლა ბუნებისმეტყველების საკითხებში; ამიტომ გასაგებაა, რომ მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის შესწავლა მიზნად უნდა ისახავდეს იმის გარკვევას, თუ როგორ მიმდინარეობდა ბრძოლა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს, დიალექტიკასა და მეტაფიზიკას შორის ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებსა და სფეროებში.

ჩვენი ფილოსოფია დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმია. ამ უკანასკნელის საგანია ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადესი კანონების გამოკვლევა. ამასთან, მარქსისტული ფილოსოფია მთელი ძველი ფილოსოფიის განვითარების შედეგია. ამიტომ მარქსისტული ფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიას განიხილავს იმის მიხედვით. თუ რამდენად უახლოვდებოდა იგი ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადესი კანონების შესახებ მეცნიერული ცოდნის შემუშავებას. ამ აზრით, ფილოსოფიის ისტორიას, ჩვენ განვიხილავთ როგორც ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისის შემუშავებისათვის პირობების მომზადების ისტორიას.

ასევეა მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაშიაც. მთელ ფილოსოფიურ მოძრაობას, ბრძოლას იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის, მეტაფიზიკასა და დიალექტიკას შორის პირდაპირ მივყავართ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმისაკენ. ამიტომ, მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიური აზრის განვითარება საქართველოში განხილულ უნდა იქნეს, როგორც პროცესი, რომელმაც შეამზადა პირობები დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისის შემუშავებისა და გავრცელებისათვის.

3. ფილოსოფიური იდეები, თეორიები გარკვეულ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა ნიადაგზე აღმოცენდება და აღრე თუ გვიან ამ უკანასკნელთა ცვალებადობასთან ერთად იცვლება. ამიტომ ფილოსოფიური თეორიები და იდეები არ შეიძლება ავსნანათ თვით ამ თეორიებითა და იდეებში, არამედ მათი ახსნა გარკვეულ მატერიალურ ურთიერთობებში უნდა ვეძებოთ (მარქსი). საზოგადოების ეკონომიური, მატერიალური ურთიერთობები კლა-

სობრივი ურთიერთობებია; ფილოსოფიურ თეორიების, იდეების დაპირისპირებაში კლასობრივი დაპირისპირებებია ასახული. ამიტომ კლასთა ბრძოლა თავის გამონახტულებას პოულობს ფილოსოფიურ ბრძოლაში. კლასთა ბრძოლის ცვლილებასთან ერთად იცვლება ფილოსოფიური ბრძოლის ხასიათიც. აქედან გასაგებია, რომ ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების საფეხურება, პერიოდიზაცია ფილოსოფიის ისტორიაში განსაზღვრულია იმ ცვლილებებით, რომელსაც ადგილი აქვს საზოგადოების ეკონომიურ ურთიერთობებში, კლასთა დაპირისპირებაში. მეცხრამეტე საუკუნეში ფილოსოფიის განვითარება საქართველოში ნათელს ხდის ამ თვალსაზრისს. მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ცხოვრებაში სამი პერიოდი უნდა განვასხვაოთ: ბატონყმობის პერიოდი—მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან სა-მოციან წლებამდე; წუროლულენური და მსხვილმემამულური მიწათმფლობელობის პერიოდი—სამოციანი — ოთხმოციანი წლები. და კაპიტალიზმის გამარჯვების პერიოდი—ოთხმოცდაათიანი წლებიდან, როდესაც არენაზე გამოდის პროლეტარიატი. ეკონომიურ ურთიერთობებში მომხდარი ცვლილებების შესაბამისად, ცვლილებები ხდება კლასთა ურთიერთობაშიც, არენაზე გამოდინან ახალი კლასები. ხოლო ეკონომიურ ბაზისში მომხდარი ცვლილებები თავისებურ ცვლილებასა და გარდატეხას ახდენს აგრეთვე ფილოსოფიურ იდეებში.

წინამდებარე ნაშრომს არა აქვს მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პრეტენზია. იგი უფრო მოსამზადებელ სამუშაოს წარმოადგენს ამგვარი ისტორიის დაწერასათვის. მაგრამ პერიოდიზაციის ზემოაღნიშნული პრინციპი მასში შეძლებისდაგვარად დაცულია. ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება; პირველ ნაწილში, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარს მოიცავს, განხილულია ფილოსოფიურ იდეათა ბრძოლა ბატონყმურ საქართველოში. მეორე ნაწილი კი მოიცავს მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარს. აქაც დაცულია იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირებისა და ბრძოლის პრინციპი, ნაჩვენებია ამ პრინციპის მოქმედება არა მარტო ფილოსოფიის ზოგადი პრობლემების სფეროში. არამედ აგრეთვე სოციოლოგიასა და ბუნებისმეტყველებაში.

ფილოსოფიურ იდეათა განვითარება მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოში განხილულია, როგორც პირდაპირი გზა დაალექი-

ტიკური მატერიალიზმისაკენ. ნაშრომის მიზანია აჩვენოს, რომ დრ-ალექტიკური მატერიალიზმი იყო ერთად-ერთი გზა ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის იმ ჩიხიდან გამოსასვლელად, რომელთანაც ის მიიყვანა სუბიექტურმა იდეალიზმმა და მეტაფიზიკამ. მარქსისტული ფილოსოფიის შეთვისება მეცხრამეტე საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარების ბუნებრივი შედეგი იყო. ჩვენი ამოცანა მხოლოდ ამ უკანასკნელი დასკვნის დასაბუთებით იფარგლება. რაც შეეხება მარქსისტულ ფილოსოფიის გავრცელებას საქართველოში, იგა სხვა საკითხია, რომელსაც ნაშრომი არ ეხება. ამიტომ, მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელება საქართველოში ცალკე ნაწილად არაა გამოყოფილი და ერთ-ერთი თავის სახით მეორე ნაწილშია შესული.

4. მეცხრამეტე საუკუნე ქართული აზროვნებისათვის მდიდარი და ნაყოფიერი საუკუნეა. მდიდარია იგი ფილოსოფიური აზრის განვითარების მხრივაც, მაგრამ მისი შესწავლის საქმე კი დღემდე ჭეროვან ნიადაგზე არაა დაყენებული. ჩვენ არა გვაქვს შესწავლილი მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიური აზრის ისტორია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ინტერესი მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიისადმი მნიშვნელოვნად გაიზარდა. მის შესწავლას ხელი მოჰკიდეს არა მარტო ფილოსოფიის დარგის მუშაკებმა, არამედ აგრეთვე ლიტერატორებმა, ისტორიკოსებმა, ეკონომისტებმა და სხვებმა. აღნიშნული დარგების წარმომადგენელთაგან საქართველოში უნდა დავასახელოთ პროფ. ს. ხუნდაძე. რომლის ნაშრომებმა მეცხრამეტე საუკუნის ქართული აზროვნების ისტორიის საკითხებზე ბიძგი მისცა მუშაობის შემდგომ გაღრმავებას. დიდი დამსახურება მიუძღვის პ. ინგოროყვას, რომლის მონოგრაფიები ნ. ბარათაშვილისა და ი. ჭავჭავაძის შესახებ ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თვალსაზრისითაც. პროფესორების პ. გუგუშვილისა და ლ. გორგილაძის ნაშრომებს პირდაპირ მივყავართ მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემებთან. პროფ. ლ. გორგილაძე კიდევ შეეხო ამ პრობლემებს, რითაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომ კვლევას. ამ მიმართულებით გარკვეული მუშაობა ჩაატარა ო. ბაკურაძემ. რომელმაც სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის საკითხებს.

მეცხრამეტე საუკუნის პირველი სამი ათეული წლის ფილოსოფიური იდეები საქართველოში განიხილეს პროფ. შ. ნუკუბიძემ

თავის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ და პროფ. ა. ფრანგი-შვილმა წიგნში „ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში“. თ. კუკავამ გამოსცა ნარკვევები მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევრის ფილოსოფიური იდეების შესახებ საქართველოში; ეს პერიოდი ასახულია აგრეთვე გრ. კალანდარიშვილის ნარკვევებში ლოგიკის ისტორიიდან; რაც შეეხება სამოციანი წლების შემდგომ პერიოდს, აქაც საკმაო ნაბიჯები გადაიდგა. ს. ავალიანმა გამოსცა მონოგრაფიული გამოკვლევები გ. წერეთლისა და ი. თარხნიშვილის შესახებ; ა. ქუთელიამ რიგი ნაშრომებისა მიუძღვნა ს. დოდაშვილისა და სამოციანელების მსოფლმხედველობის გამოკვლევას, გამოიკა აგრეთვე პრ. რატიანის წიგნი ილია ჭავჭავაძის შესახებ; მ. დუდუჩავას წიგნში განხილულია ილია ჭავჭავაძის ესთეტიკა, გ. აბზიანიძემ გამოსცა ნარკვევები მეცხრამეტე საუკუნის ქართული აზროვნების ისტორიიდან, გ. მეგრელიშვილმა თავის ორტომიან საინტერესო ნაშრომში განიხილა ხალხოსნური მოქრაობის საზოგადოებრივ-ეკონომიური შინაარსი; ფილოსოფიის საკითხები განიხილა პროფ. გ. თავზიშვილმა თავის შრომებში, მრავალ საყურადღებო მხარეს მიაქციეს ყურადღება მკვლევარებმა: ა. კენჭოშვილმა, ა. გაჩეჩილაძემ, ვ. ზასტაძემ, დ. გამეზარდაშვილმა, მ. ზანდუკელმა, მ. გაფრინდაშვილმა, ვ. ზამბახიძემ და სხვებმა.

მიუხედავად ამ დიდი მუშაობისა და საკმაო ლიტერატურისა, მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა ჯერ კიდევ დიდ შრომას მოითხოვს; მუშაობა აქ მით უფრო რთულია და მძიმე, რომ ჩვენ არა გვაქვს ფილოსოფიური ტრაქტატები, კრებულები. მთელი ის მდიდარი ფილოსოფიური ლიტერატურა, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის მოღვაწეებმა დაგვიტოვეს, გაბნეულია სხვადასხვა არქივში ხელნაწერების სახით, ყურანალებსა და გაზეთებში. ამიტომ, მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარს უხდება საარქივო მასალების საფუძვლიანი შესწავლა, მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოს ქართული და რუსული პრესის თითოეული გვერდისა და წერილის გასინჯვა. რადგან არსებული ბიბლიოგრაფიული ცნობარები არც სრულია და არც დამაკმაყოფილებელი.

წინამდებარე ნაშრომი ასეთი მუშაობის ჩატარების ერო-ერთ პირველ ცდას წარმოადგენს. ამიტომ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ იგი თავისუფალი არ იქნება ნაკლოვანებებისაგან. მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომი დამუშავება უზრუნველყოფს აღნიშნული ნაკლოვანებათაგან განთავისუფლებას.

ნაწილი პირველი

იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლა მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში

მეცხრამეტე საუკუნის პირველი ნახევარი თავისებური ეპოქაა საქართველოს ისტორიაში. საუკუნის დასაწყისიდან საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სვლამ გეზი შეცვალა, რაც აზროვნების მსვლელობაზეც აისახა. ამ ახალ ისტორიულ ვითარებაში ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის საკითხი ყველაზე მტკივნეული საკითხი ხდება. ეროვნული თავისუფლების იდეის გარშემო ტრიალებს აგრეთვე ფილოსოფიური აზრიც.

მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში ქართული ფილოსოფიური აზრის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურაა სოლომონ დოდაშვილი. ამიტომ, ამ უკანასკნელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დახასიათება ნიშნავს მთელი ეპოქის ფილოსოფიური აზრის გადმოცემას, მაგრამ ისე, რომ ნაჩვენები იყოს წინამორბედი და მომდევნო ხაზი მისი განვითარებისა. ამ მიზნით, ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, განვიხილავთ მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ამ ქართულ ფილოსოფიურ გარემოს, რომელშიაც ს. დოდაშვილი აღიზარდა, განვიხილავთ თვით ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას და შემდეგ ზოგადად დავახასიათებთ სამოციან წლებამდე ს. დოდაშვილის მოღვაწეობის მომდევნო პერიოდის განვითარებას.

თავი პირველი

სოლომონ დოდაშვილის ქართული ფილოსოფიური ბარამო

1. მეცხრამეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში სამოღვაწეო არენაზე გამოვიდა ქართველ მოღვაწეთა მთელი პლეადა, რომელ-

მაც ხელი მოჰკიდა დიდ კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმეს. მართალია, ეს თაობა (დავით ბაგრატიონი, თეიმურაზ ბაგრატიონი, იოანე ბაგრატიონი. იონა ხელაშვილი, სოლომონ რაზმაძე, ჭილაშვილი, ა. ღირსიაშვილი და სხვ.) ისტორიული ბედის ტრიალმა სამშობლოდან შორს გადასტყორცნა, მაგრამ სწორედ იქ, რუსეთში გაშალეს მათ დიდი შემოქმედებითი ზეშაობა.

ქართველი განმანათლებლების ლიტერატურული მოღვაწეობა ორი ხაზით წარიმართა: უცხოური შრომების თარგმნა ქართულ ენაზე და საკუთარი თხზულებების შექმნა. უნდა ითქვას, რომ მათ ორივე მიმართულებით საკმაოდ ნაყოფიერი მუშაობა გასწიეს. გაშლილ შემოქმედებით საქმიანობაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ფილოსოფიურ პრობლემებს. ვინაიდან უმთავრესად ფილოსოფიური ვითარება გვიანტერესებს, ამიტომ ჩვენ განმანათლებელთა საქმიანობის მხოლოდ ფილოსოფიურ მხარეს შევეხებით.

2. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ქართველ განმანათლებლები ევროპისა (ვოლტერი, რუსო, დალამბერი, ლოკი, ნიუტონი) და რუსეთის (ლომონოსოვი, რადიშჩევი) განმანათლებლებისა და მეცნიერების გავლენას განიცდიან; ამავე დროს ისინი დიდ ყურადღებას აქცევენ ქართული პროგრესული აზროვნების ისტორიულ ტრადიციებს. ამიტომ, მათი საგანმანათლებლო ღონისძიება უმთავრესად იმაში მდგომარეობს, რომ ფართოდ გაავრცელონ განმანათლებელთა იდეები და ქართული აზროვნების წინსვლა მტკიცედ დაათუძნონ ეროვნულ ნიადაგზე. მაგრამ აქ ერთი გარემოებაა საინტერესო: ყველა ქართველი განმანათლებელი დიდად არის დაინტერესებული სწავლა-განათლების გავრცელებით საქართველოში; უკანასკნელი ღონისძიება მათ ქვეყნის ეკონომიური და ზნეობრივი წინსვლის დიდ ფაქტორად მიაჩნიათ. ზოლო თვით განმანათლებლობის ხასიათის გაგებაში მათ შორის არსებული ერთიანობა ირღვევა და დაპირისპირება ჩნდება. დაპირისპირებულ მხარეთა უკიდურეს გამოხატულებას წარმოადგენენ, ერთი მხრივ, დავით ბაგრატიონი, ხოლო, მეორე მხრივ, იონა ხელაშვილი.

მიუხედავად აზრთა გარკვეული დაპირისპირებისა, ორივე მხარე თავდადებული მქადაგებელია სწავლა-განათლებისა. ხალხის კულტურული აღორძინებისა და წინსვლისა. იოანე ბაგრატიონის აზრით; „ჭეშმარიტება ესე მისაღებ არს ყოველთაგან, რომელ მიზეზი ერთა ბედნიერებისა არს მარად განათლება გონებისა მათისა და რომელ გავითარება გონებისა შეიყვანებს მათ კეთილდღეობათა შინა და აღიყვანებსცა ერთხმად თხემსა ზედა კეთილსევობისა-

სა“1. ანალოგიური აზრისაა აგრეთვე იონა ხელაშვილი. ისიც ხალხის ცხოვრებაში განათლებას დიდ როლს ანიჭებს. „სული განათლებული სწავლებითა პირველად თვისსა ქალაქისა გრძნობაებს დამწყისს.—წერს ი. ხელაშვილი..., რათა თვალებითა დამესა შინა სკვერტდეს მთოვარესა და ვარსკვლავებსა, ცთომილებთა და შორიელთა, დღისი მზესა და ყოველსა ხმელთა და ორძილებთა და არსება—ბუნებათა მათთა და ცხოველებთა და თვისებათა მათთა, ლათონთა და ნაშატებთა მათთა..“2.

სწავლა-განათლების როლის ასეთი მაღალი შეფასებით აიხსნება ის ინტენსიური ლიტერატურული მოღვაწეობა, რომელსაც ორივე მხარე ეწევა მეცნიერების სხვადასხვა დარგში, იქნება ეს ზოგად-თეორიული პრობლემების დამუშავების, თუ სასწავლო სახელმძღვანელოების შედგენის ხაზით. ოციანი წლების ბოლოს ს. დოდაშვილი მჭიდროდ დაუკავშირდა ქართველ განმანათლებლებს, რომელთაც, ბუნებრივია, დიდი ზემოქმედება მოახდინეს მასზე. არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ ს. დოდაშვილი, როგორც განმანათლებელი, მათი ღირსეული გამგრძელებელია.

3. როგორც აღვნიშნეთ, ქართველი განმანათლებლების ერთი დამახასიათებელი თავისებურება იმაში მდგომარეობდა, რომ ისინი დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ქართული აზროვნების ისტორიულ ტრადიციებს, იმ მონაპოვრების აღდგენასა და გამომწვეურებას, რომლებიც უამთა სიავის გამო დავიწყებას მიეცა. მათ კარგად ჰქონდათ შეგნებული, რომ ერის თვითმყოფობის მნიშვნელოვანი ელემენტს აზროვნების თვითმყოფობა წარმოადგენს. ხოლო აზროვნება მაშინ შეინარჩუნებდა თავის თვითმყოფობას, თუ არ გაწყვეტდა განვითარების საკუთარ ისტორიულ გზას. ამიტომ, მათი ერთ-ერთი დიდი დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ ქართული აზროვნება თავის ისტორიაზე დააკვირვეს და ამ გზით, იგი დაიწყებას გადაარჩინეს. მათ არ გამოპარვიათ არც პეტრე იბერი („პეტრე წმინდა“) და არც რუსთაველი, არც პეტრიწი და არც სხვა, მომდევნო დროის მოღვაწეები. მათ შთამომავლობას ანდერძად დაუტოვეს ამ მიმართულებით მუშაობის გაღრმავება.

4. ჩვენ დავინახეთ, რომ ორივე განხილულ საკითხში ერთნაირად იღწვიან როგორც პროგრესულად, ისე კონსერვატორიულად განწყობილი მოღვაწეები. მართალია, უკანასკნელები ებრძვიან

1 ხელნაწერი, H—2196 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

2 იონა ხელაშვილი, ხელნაწერი, S—1532. გვ. 80.

ფრანგ განმანათლებლებს, მაგრამ საერთოდ განმანათლებლობას. როდი უარყოფენ. ეს თავისებური წინააღმდეგობა უფრო ნათლად მათ ფილოსოფიურ იდეებში იხატება: აშკარა თეოლოგიურ-იდეალისტური აზრების გვერდით ვხვდებით ძრავალ საყურადღებო და თავისი დროისათვის სწორ მსჯელობას ფილოსოფიის პრინციპულ პრობლემებზე, ისევე როგორც პროგრესულად განწყობილ მოაზროვნეთა ნაწერებშიაც დაძლეული არაა აშკარა თეოლოგიური და იდეალისტური მოსაზრებები. ეს წინააღმდეგობა, რომელიც ასახულია მეცხრამეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში შექმნილ მრავალრიცხოვან ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ამ პერიოდის ფილოსოფიური აზრის ერთი დამახასიათებელი ნიშანია.

მეორე ძირითადი ნიშანი იმაში მდგომარეობს, რომ საუკუნის დასაწყისიდან ფილოსოფიურმა აზრმა საკმაოდ სწრაფად იწყო განვითარება. რეალურ ცხოვრებაში მომხდარი დაბრკოლებებისა და შეფერხებების მიუხედავად განვითარება აზროვნებაში იკაფავს გზას. ამას ადასტურებს ის მრავალრიცხოვანი თარგმნილი და ორიგინალური ფილოსოფიური ლიტერატურა, რომლებიც სწორედ განსახილველ პერიოდში შეიქმნა. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ფილოსოფიური აზრის თავისებურებას წარმოადგენს ისიც, რომ თუ, ერთი მხრით, მან განაგრძო ძველი გზა, მეორე მხრით მასში ფართოდ შემოიჭრა ჭერ ვოლფ.—ბაუმაი სტერის რაციონალიზმი და კონდილიაკის სენსუალიზმი, ხოლო შემდეგ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის იდეები, თანამედროვე მეცნიერების პრობლემები და მონაპოვრები. ამიტომ მისი თანამედროვე მსოფლიო ფილოსოფიის პრობლემების ასახვა ს. დოდაშვილის ნააზრევში ამ საერთო ფილოსოფიურ ფონზე უცნაურად აღარ შეიძლება წარმოგვიდგეს. ქართველთა წრეში ეს პრობლემები დასმული იყო, რადგან როგორც თვითონვე მიუთითებდნენ, ისინი დაინტერესებულნი იყვნენ არა მარტო ძველი, არამედ აგრეთვე თავისი თანამედროვე გერმანული ფილოსოფიის პრობლემებით.

5. განსახილველი პერიოდის მრავალრიცხოვანი ფილოსოფიური ლიტერატურიდან ჩვენ მხოლოდ იმ შრომებით შემოვიფარგლებით, რომლებიც დავით ბაგრატიონის, იოანე ბაგრატიონისა და იონა ხელაშვილის კალამს ეკუთვნის. ამ უკანასკნელთა ნააზრევი არსებობდად გამოხატავს იმ ორ ტენდენციას, პროგრესულსა და კონსერვატიულს, რომლის შესახებაც ზემოთ ვთქვით.

ჩვეულებრივად იოანე ბაგრატიონს განიხილავენ, როგორც სენსუალისტს, მატერიალისტს გარკვეული არათანმიმდევრულობითა, ხოლო იონა ხელაშვილს, როგორც მეტაფიზიკოს-რაციონალისტსა

და რეაქციონერს. ასეთი შეფასება ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. საქმე იმაშია, რომ მეტაფიზიკური რაციონალიზმისაგან იოანე ბაგრატიონი ისევე არ არის თავისუფალი, როგორც ემპირიზმისაგან იონა ხელაშვილი.

6. იონა ხელაშვილი (1772—1837) დავით და იოანე ბაგრატიონების თანამედროვეა. მან საკმაოდ ფართო ფილოსოფიურ განათლება მიიღო; იგი, როგორც სასულიერო პირი, უმთავრესად ღვთისმეტყველებას ეუფლებოდა, მაგრამ ამასთანავე ერთად გატაცებით სწავლობდა ფილოსოფიას. ფილოსოფიისადმი მის ინტერესს ზრდიდა მისი სიახლოვე ბაგრატიონებთან, რომლებიც დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ფილოსოფიურ განათლებას. ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ი. ხელაშვილის სიახლოვეს ი. ბაგრატიონთან. თავის ავტობიოგრაფიულ წიგნში „რონინი“ ი. ხელაშვილი წერს, რომ „მეფის ძემან იოანემ განმიმარტა ფილოსოფია ძველი, ათინელთი და ახალი, გერმანდისა“³. აქ უაღრესად საინტერესოა უკანასკნელი მომენტი. შესაძლოა ახალ გერმანულ ფილოსოფიაში ვოლფისა და ბაუმეისტერის რაციონალისტური მეტაფიზიკა იგულისხმება, რომელიც ამ დროს რუსეთში საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ გამორიცხული არაა ის გარემოებაც, რომ ამ მითითებაში იგულისხმებოდეს კანტის მოძღვრება, რომელიც ადვილად შეიძლება ცნობილი ყოფილიყო ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებულ ბაგრატიონთა წრეში.

7. იონა ხელაშვილი ღმერთისა და უკვდავი სულის არსებობას აღიარებს. რაც შეეხება რეალურ სამყაროს, ისიც არსებობს იმდენად, რამდენადაც მას განვიხილავთ, როგორც ღვთაების შემოქმედებას. მაგრამ ღვთაების როლი სამყაროს მიმართ მხოლოდ შექმნის აქტით არ განისაზღვრება, ღმერთი სამყაროს მუდმივ მოქმედი მიზეზია. ამიტომაც, რომ ის ბრძოლას აწარმოებს ვოლტერის, რუსოს, დალამბერის, ეპიკურეს და სხვათა ათეისტური და დეისტური იდეების წინააღმდეგ. ასეთი აზრები, ი. ხელაშვილის აზრით, „იოანე ნაყოფნი ვოლტერისა, ჟან-ჟაკ რუსოსი და დალამბერტისა და მიღდგომთა მათთა ბრძენთა ბრძენაკებისა“, რომლებიც ცდილობენ უარყონ ის ქეშმარიტება, რომ, „თითოეულთა მიზეზეულთა გქქონან მიზეზი თუ რომლისაგან ვართ და რომლისა მიერ ვიცვებით და რომლისა შორის ვგიეთ. მაშასადამე, არა არს გამოხვეება და არღაყოფა განსაზღვრებულთა და არცალა შეემატება ახალნი რაიმენი

³ ი. ხელაშვილი, ხელნაწერი S—288, გვ. 56/57.

ნათესავნი, გინა სახენი“⁴. ღმერთის არსებობის საკითხი მკიდროდაა ი. ხელაშვილთან დაკავშირებული სულის საკითხთან. სული გონების უნარიტაა დაჯილდოებული, ფიქრობს ის, ხოლო გონება ერთადერთია, რომელიც შეიძლება მისწვდეს ღვთაებას ან ადამიანი ზიარ ჰყოს ამ უზენაეს არსებასთან. მაგრამ ი. ხელაშვილი სრულიადაც არ იზიარებს დეკარტეს აზრს ღმერთის იდეის თანდაყოლილობის შესახებ. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს გონების მიერ ღმერთის წვდომას და ემპირიულ საგნების წვდომას. უკანასკნელთა შესახებ ჩვენ გვაქვს ხატები. სურათები, რომლებიც ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე რეალურად არსებული საგნების ზემოქმედებით მიიღება, ღმერთის შესახებ კი ასეთი ხატი ან სურათი არ შეიძლება არსებობდეს. ჩვენს სულში მხოლოდ სახელია ღმერთისა, ამიტომ „იგი მხოლოდ ლექსებით იზრახვის სულისა ჩემისაგან“. „ღმერთი გრძნობათა ქვეშ არ წარმოიდგინოთ,—სწერს ი. ხელაშვილი ს. დოდაშვილს.—რომელ ზესოცა გონებისაა. არამედ სახელი მხოლოსი იპყარ და ყოველნივე მისგან შექმნულად, არა შემთხვევითად ნუ იყოფინ, არამედ ოდეს ინება, მაშინ აწარმოვა ყოველივე“⁵. მიუხედავად ამისა, აღმოჩნდება, რომ დასკვნა ღმერთის არსებობის შესახებ და თვით მისი სახელიც მოიპოვება ისევ ემპირიული სამყაროს მეშვეობით, რომელიც, თავის მხრივ, ღმერთის მიერ შექმნილად ცხადდება და რომლის გარეშე ღმერთის ცნებას ყოველგვარი აზრი ეკარგება. ასე ვარდება ი. ხელაშვილი შინაგან წინააღმდეგობაში.

იდეათა წარმოშობის საკითხში ერთმანეთს უპირისპირებენ ა. ბაგრატიონსა და ი. ხელაშვილს. დაპირისპირების საფუძველს იმ გარემოებაში ხედავენ, რომ „კალმასობის“ იმ ადგილს, რომელშიც ლაპარაკია იდეათა გრძნობადი წარმოშობის შესახებ, მხოლოდ ი. ბაგრატიონს იმაწერენ, მიუხედავად იმისა, რომ მოსაუბრეს ი. ხელაშვილი წარმოადგენს.

ერთი შეხედვით მსგავსი დაპირისპირება მართლაც არსებობს ი. ხელაშვილსა და ი. ბაგრატიონს შორის, მაგრამ არსებითად კი. ეფიქრობთ, ი. ხელაშვილი თანდაყოლილ იდეებს უარყოფს; ი. ხელაშვილის შრომები ამ მხრივ საყურადღებო მასალას გვაძლევს.

ადამიანი, ი. ხელაშვილის აზრით, სულისა და სხეულის ერთიანობას წარმოადგენს. სული არის აქტიური საწყისი, სხეული—პასი-

⁴ ი. ხელაშვილი, ფილოსოფიური კითხვა მიკებანი, ხელნაწერი, H—791.

⁵ ი. ხელაშვილი, ავთრატი (წერილების კრებული), ხელნაწერი, S—1532.

ური, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს ერთიანობა მათთვის *გ. არღუე*:-
 ღია და მტკიცე. სული და სხეული „ერთ მხოლო პირად შეკრე-
 ბულნი,—წერს ი. ხელაშვილი,—არსებით ორნი, ბუნებით ერთ არს.
 რომელთა ვიცნობთ საქმიანთა გარეგანით, შინაგანითაცა. ე.
 მიმართველობენ ხუთნი გრძნობანი ხუთეულებათა საგნებთა მეფე
 სულისადმი შემხმელნი, იგიცა მათვე ჰსჯის. მხ. არღულებს მეფე. ქა-
 ლაქი—გვაში მისი მისთანვე იშვების; წმუხარებს მეფე კაეწითა,
 ქალაქიცა მყის მისთანვე მკმუნვარებს და ევნოდეს რა ერთსა ასო-
 სა, ყოველივე მისთანა ივნებენ და მეფე სული ეძიებს კურნებასა
 გვაშისა თვისისა“⁶.

როგორც აქედან ჩანს, ი. ხელაშვილი იმდენად მჭიდრო კავშირს
 ხედავს სულსა და სხეულს შორის, რომ მათი ურთიერთზემოქმედე-
 ბა მისთვის უდავოა. ისინი „თანხმობითა ურთიერთის მაცხონებელ
 არიან“ „და ერთსა საქმესა მოქმედობენ“. უფრო მეტიც, სულის
 სჯის ერთადერთი საგანი ის მასალაა, რომელსაც მას ჩვენი შეგრძ-
 ნებანი აძლევს.

ი. ხელაშვილის აზრით, ადამიანის ურთიერთობა გარე სამყა-
 როსთან გრძნობის ორგანოებით ხორციელდება, რომლებიც მიიღე-
 ბენ გრძნობადი საგნების ხატებს და სულს გადასცემენ. „სითოეუ-
 ლისა საგნისა ხატის ხატნი და სახენი, დედნებთაგან გარდახატულ-
 ნი ხუთთა გრძნობათაგან...,—წერს ი. ხელაშვილი,—მისმულ იქნე-
 ბიან სულისაგან, რომელთა ხატის ხატთა პირველთა თვით მეხსიე-
 რებასა შინა შთაიწერს, ხოლო მათვე ხატის ხატებისა სახეებთა
 მეორე მხრივ გრძნობებისა და რიჯაგებსა შინა დასდებს. ამაღ, უკე-
 თუ საგანი განეშორების მე-საგან იგი ჟამად—ჟამად აღიკვეციების“⁷.

ი. ხელაშვილის ეს მოსაზრება, რომელიც მის მიერ მრავალმზ-
 რივ არის განხილული, ნიშნავს, რომ ადამიანის შემეცნებითი ურთი-
 ერთობა გარემოსთან გრძნობადი ურთიერთობაა, რომლითაც საგნე-
 ბი ადამიანის სულში „იხატება“. ი. ხელაშვილის აზრით, იმისათვის,
 რომ მივიღოთ საგნის ხატი, სახე ან იდეა, საჭიროა გარკ-
 ვეული პირობები როგორც საგნებისა და გრძნობის ორგანოთა.
 ისე სულას მხრივ. ამ პირობებს ი. ხელაშვილი ასე აყა-
 ლიბებს: საჭიროა მტკიცედ დავიცვათ ხუთი პირობა,—წერს
 იგი: „დიდ ფრიად საჭირო არიან—საგანი, მეორედ—მუნათ-
 მყოფობა, მესამედ—მოქმედება საგნისა, მეოთხედ — ცვალება

6 ი. ხელაშვილი, ფილოსოფიური კითხვა-მიგებანი, S—1532.

7 ი. ხელაშვილი, H—791.

გრძნობებათა და მეხუთედ წადილ-სურვილი დედნისა მის გარდ-
მობეჭდვა მგრძნობელობითებსა ძალებსა შინა, რათამცა ძეფე სულ-
სა წარუდგინონ შინაგან, რომელი მიიხვამს მსახურთათვისთა
გრძნობებათაგან მირთმეულებსა—ასეთია ის პირობა, რომელიც
შეგრძნებათა მიმართ უნდა იყოს დაცული, ხოლო რაც შეეხება
სულს, იგი „განიხილავს, განჰკვრეტს, ყურადიღებს, შეემცნების და
ესრეთ გარდაიტანს იდეასა შინა შთაბეჭდით მეხსიარებასა შინა და
შემდეგ სამარადისოდ იწყებს ზრახვასა სახლსა შინა სავარძელსა
ზედა და ცხედარსა და გზასა ზედა და უფროვე განმხოლოებით,
უკეთეს საგანი იგი ჭლიერად შთაბეჭდილ იქმნას სურვილითა და
ტრფობითა, მაშინ უმეტეს განგრძელებს“⁸.

როგორც ვხედავთ, ი. ხელაშვილი აქ ნათლად ლაპარაკობს შე-
მეცნების ორი საფეხურის შესახებ, რომელთაც პირდაპირი ხაზი
აკავშირებს გარემომცველ საგნებთან. აქ გარკვეულად არის ნათქ-
ვამი, რომ ცოდნა ორ წევრს: ობიექტსა და სუბიექტს გულისხმობს,
მაგრამ ცოდნის, შექმენების განხორციელებისათვის არ კმარა
მხოლოდ მათი არსებობა, საჭიროა, აგრეთვე ობიექტი აქტიური
იყოს სუბიექტის მიმართ, ხოლო სუბიექტი, თავის მხრივ, ობიექტის
მიმართ. გრძნობადი შემეცნება ერთეულის, საგნის ცალკე მხარეე-
ბის შემეცნებაა, რადგან გრძნობის ორგანოები სხვადასხვა კუთხით
წარმოგვიდგენს საგანს. რაც შეეხება მეორე საფეხურს, იქ ჩვენ
ზოგადთან, იდეასთან გვაქვს საქმე.

ეს ორი საფეხური, რომელსაც განასხვავებს ი. ხელაშვილი, ამ
მხრივად საყურადღებო, რომ ზემოთ დასმული საკითხის გასაღებს
გვაძლევს. ხატი საგნისა ჩაიწერება, ერთი მხრივ, შეგრძნებებში,—
წერს ი. ხელაშვილი,—ხოლო, მეორე მხრივ. მეხსიერებაში, როცა
სუბიექტი უკვე აღარ აღიქვამს მოცემულ საგანს, მაშინ გრძნობადი
ხატი თანდათან ქრება, მაგრამ ის ზოგადი მისი იდეა, ხატი, რომე-
ლიც სულმა შეინახა თავის მეხსიერებაში, განაგრძობს არსებობას.

ეს უკანასკნელი აზრი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გამოთ-
ქმის ბუნდოვანებას, არსებითად სწორი აზრია. მართლაც, თუ სუ-
ბიექტი არ აღიქვამს მოცემულ საგანს ხანგრძლივი დროის მანძილ-
ზე, მაშინ გრძნობად-კონკრეტული სურათი გვიქრება. მაგრამ ზო-
გადი წარმოდგენა მაინც განაგრძობს არსებობას. ადამიანის სული
(ცნობიერება) სხვას არაფერს შეიცავს, თუ არა ამ წარმოდგენებს,
იდეებს, რომლებიც მას შეგრძნების გზითა აქვს მიღებული.

⁸ ი. ხელაშვილი, ავთრატი, 5—1532.

ი. ხელაშვილი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ზოგად სურათს და იმას, რისი სურათიც ის არის. ეხება რა კონკრეტულად ვაშლის შეგრძნებასა და ადამიანის ცნობიერებაში ვაშლის სურათის გამოხატვას, ი. ხელაშვილი სავსებით სამართლიანად წერს, რომ როდესაც ვამბობთ „ხატი იგი ვაშლისა და ყოვლადი წვევრითურთ გადმოვბეჭდე გრძნობებითა შინაგან, არა თუ ვაშლი იგი სხეული აღვიღე ძირითურთ და შევიხვევენ გრძნობელობითი ძალსა შინა და არღა რა იყოს სხვათადაც მსგავსთა ჩემთა საგან, არამედ ხატის ხატი დედნისაგან გარდმოვიტანე და წაჩუდვინე გონებასა და მან მეხსიერებასა შინა დარიჯავად დამარხა. ე. ი. ფორმად ანუ ყალიბად, რათა ოდესცა ვიხილვიდე, ანუ მესმოდეს, მითვე სახცითა იდეასა შინა წარმოვიდგინო განფენილობასა ქვეშე პირმშოი იგი ვაშლი. აჰა საგნისა განა საგნებისა მიმყოფრებითა ყურადმღებლობითა დაგვიშთებიან ხატის ხატნი, რომლისა ანუ რომელთა აღწერა და ხატვა ფიცარსა ზედა და მოთხრობა ძალიდების, გინა საგანიცა იმიერ შორს იყოს“⁹.

თუ იდეების შესახებ ვილაპარაკებთ ი. ხელაშვილთან, მხოლოდ აღნიშნულით უნდა დავემაყოფილდეთ. აქ კი, როგორც დავანახეთ, თანდაყოლილი არაფერია, რადგან ასეთი იდეიდან პირდაპირი კავშირი არსებობს გარეგან საგნამდე.

მიუხედავად ამისა, ი. ხელაშვილი მაინც ლაპარაკობს სულის „თანშობილობის“ შესახებ. მაგრამ ეს უკანასკნელი სრულებითაც არ ეხება იდეებს, ცოდნას, არამედ მხოლოდ უკანასკნელთა შექმნის ნიჭს, უნარს. სული „ხუთთა საგრძნობელთა ხმარებითა მიიღებს გარეგანთა სწავლათა შინაგან,—წერს ი. ხელაშვილი,—თანშობითა ბუნებისა ძალითა ნიჭებული“¹⁰. სხვა ადგილას იგი წერს, რომ ყრმობისას ხილულ საგანთა სახელს ვიტყოდი ვითარცა ყრმა, „ხოლო როდესაც უფრო ასაკში მოვედი შევემცენ მცირედ მცირედ და აწ ვმეტყველებ სულისა თვისებისაგან, რომელი თანშობითი მაქვს, ე. ი. გონება“¹¹ და ა. შ.

ორსავე ამ ნაწყვეტში „სულის თანშობილების“ შესახებ არის ლაპარაკი. მართალია უკანასკნელ შემთხვევაში ამ თანშობილად გონება გამოცხადებული. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც ზემოთ ვთქვით იდეათა წარმოშობის შესახებ, გონებაში უნდა ვიგულისხმოთ შემეცნების ნიჭი, უნარი, რომელიც ადამიანის სულს თანდაპყვება და მასთან ერთად ვითარდება.

⁹ ი. ხელაშვილი, S—1532.

¹⁰ ი. ხელაშვილი, H—791.

¹¹ იქვე.

უკანასკნელ მოსაზრებას ერთი გარემოება ეწინააღმდეგება. ი. ხელაშვილი შესაძლებლად თვის ისეთი იდეების ქონას, რომლას შესატყვისი საგნები არ გვიჩილავს. მაგალითად, იდეა ანგელოსისა, ღმერთისა, იმპერეციონიზმისა და „სხვანაცა ზმნობანი არიან საგონებელნი სხეულოვანი და უსხეულონი,—წერს ი. ხელაშვილი,—რომელთათვის თვინიერ გრძნობაებთა ეხოლოდ სული ზმნობს“¹². მაგრამ, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, ეს იდეები სულს თან კი არ დაჰყვება, არამედ იგი, თავისი უნარის—გონების საშუალებით, სამყაროს არსებობიდან აკეთებს დასკვნას ამ იდეათა შესახებ. ამის შესახებ ი. ხელაშვილი პირდაპირ წერს: „ფილოსოფოსსა სიბრძნის მოყვარე ეწოდების,—რომელი ყოველსავე ხილულისა ცნობითა იცნობს შემოქმედსა“¹³.

8. ჩვენ ვნახეთ, რომ ი. ხელაშვილმა თავისი დროისათვის საყოველთაო აზრები განავითარა იდეათა წარმოშობის საკითხში, რომელიც შემეცნების შესახებ მისი თვალსაზრისის მნიშვნელოვანი მომენტი. მაგრამ სანამ ამ ეხრივ ი. ხელაშვილის შეხედულებათა სრულ დახასიათებას შევუდგებოდეთ, განვიხილოთ, როგორ ესახება მას შესამეცნებელი მატერიალური სამყარო.

ი. ხელაშვილი სამყაროს რაობას განიხილავს, პირველ რიგში, როგორც ღვთისმეტყველი იდეალისტი, მაგრამ თუ განზე დავტოვებთ იმას, რასაც ის ლაპარაკობს, როგორც თეოლოგი, აქაც საყოველთაო აზრებს შევხვდებით.

სამყარო, ი. ხელაშვილის აზრით, მატერიალური სინამდვილეა, რომელიც დროულ-ვრცეულია. იგი უსასრულო და მარადიულია იმ აზრით, რომ შექმნილია მარადიული და უსასრულო არსისაგან. „სოფელი არა არს შემთხვევითი მაშინა და ფერნი,—წერს ი. ხელაშვილი,—არამედ ნებაჲმან მალლისაჲმან ოდესაც ინება, მყისვე ქმნა. რომლის მნებელობასა არა აქვს დასასრული, ეგრეთვე არცა და ნებებულეზსა, რომელთა არსებობა მოიღეს. ამაღ რაიმეთა არღა რა ძალუქთ არარაობა! ამისათვის არსთა არსებანი მარადის ეგების, ვინაიდგან ფორმანიცა ყოველთა ონტოლოლია მწკრიქთა დასრულდეს. ე. ი. დაიყენოს შობადობა. გაღანამცა ქმნილნი და შობილნი არღა დასრულდებიან, ვინძი შეიცვალნენც, არა შინაგან, არამედ გარეგან ხრწნილებანი უხრწნელად“¹⁴.

12 ი. ხელაშვილი...S—1522.

13 ი. ხელაშვილი... H—791.

14 ი. ხელაშვილი H—791.

ეს მარადიული სამყარო ი. ხელაშვილს წარმოდგენილი აქვს, როგორც ოთხი მატერიალური ელემენტის ატომების ერთობლიობა.

ატომის ბუნების საკითხს უფრო კონკრეტულად დ. ბაგრატიონი შეეხებო, მაგრამ აიღეა ატომთა ხასიათის საფუძველზე სხეულთა განსხვავების შესახებ, ი. ხელაშვილმა წამოაყენა. მისი აზრით, ყოველ საგანს თავისი ბუნება აქვს და ეს უკანასკნელი განსაზღვრულია ოთხი ელემენტის ატომებით.

ი. ხელაშვილი სამყაროს დროსა და სივრცეში განიხილავს. ამიტომ იგი სივრცესა და დროს მატერიალურ არსებობას მიაწერს. პარალელურად ამისა, ი. ხელაშვილი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე მოძრაობის საკითხზე. მართალია, მოძრაობის უნივერსალურ საწყისსაც ის უძრავ ღვთაებაში ხედავს, მაგრამ დადებითი ის არის, რომ მას ატომებიდან დაწყებული და გათავებული მთელი კოსმოსით, სამყარო მოძრაობის უწყვეტ პროცესში აქვს წარმოდგენილი. „უმოძრაო არცაღა ერთი რომელიმე ნივთი არიან და ცხოველნი“,—წერს ი. ხელაშვილი. მოძრაობა გამოიხატება ატომების შეერთება-დაშლაში, ორგანიზმის ზრდასა და ხრწნაში, საერთოდ არსთა ცვალებადობაში, პლანეტების მოძრაობაში და ა. შ. ამგვარად, ყოველი საგანი, რომელიც სამგანზომილებიანია, მარად მოძრაობს დროსა და სივრცეში.

ი. ხელაშვილი კიდევ ერთ საკითხს სვამს: როგორ არის შესაძლებელი მოძრაობა, არსებობს თუ არა ამისათვის ცარიელი სივრცე, რომელიც მოძრაობას შესაძლებელს გახდიდა? ამ საკითხზე ი. ხელაშვილი აზრთა გაცვლა-გამოცვლას აწარმოებდა ი. ბაგრატიონთან და ს. დოდაშვილთან. ს. დოდაშვილმა ცარიელი სივრცის შესაძლებლობა უარყო. ამიტომ უკანასკნელთან დაკავშირებით ი. ხელაშვილმა შემდეგი სახით განავითარა თავისი აზრი: „მწერ კარტეზიანელთაგან ცალიერობათა შეუწყნარებლობასა. მათ ოჩონპიტრულად განუსჯიათ თავნებთა თვისთაგან. აჰა, თვით მე განვსაჯე მეფის ძის იოვანეს შეკითხვათა შინა, რომელ სოფლისა შინა არს ცალიერობა არა ეგრეთ, რათამცა ესოდენი სხვაცა სოფელი დაეტიოს, არამედ იხილვების ნივთნი, რომელნი შინაგან სამნი მმეფებელნი იძვრიან და გარეგან განრაოდენდებიან, თუმცა ერთნი მეორეთა ადგილთა არ დაიდებიან განმქარებლად სხვათა. გარნა ურთიერთ დატევილობენ, რომელნი შეიძქიდროვიან ბუნებითადცა და უფროსდა ხელოვნებითად და დაწვლილდებიან და განდიდდებიან და საკუთარითა მოძრაობათა საზოგადოდცა სოფლისა თანა იძვრიან და აქვსცა ზნეჩელობა და მეტალოთა განადიდებს ცეცხლი და წყალ-

თა შეაიწროებს ნეტხვა და გვამისა ჩვენისა ძარღვნი ტკაცუნითა და-
ცარიელდებიან ჰაერისაგან და აღივსებიანცა და უკეთუ კვრივი
ყოფილიყო სოფელი განჭვდილცა იყო მსგავსად გვრდემლისა უძ-
რავად და არცალა სპობა და ხრწნა ყოფილიყო სოფელსა შინა და
ოქროსა ნოტიო და ჰაერი არღა მიეღო თვის შორის და ცეცხლი
არცალა მიწასა ჰქონოდა მტვერნი და ბღვირნი. და არცალა ეგრეთ ცა-
რიელობა აქვს, ვითარცა ღრუბელთა და ცხრილთა, არამედ ქსე-
ლურნი და ზედურნი ცარიელობა ჰქონანთ ყოველთა ნივთთა და
არიან ურთიერთშექსოვილი ოთხნი ელემენტი უმთავრესნი სამგან-
ფენილებად¹⁵.

ამ ვრცელ ამონაწერში მოცემულია ი. ხელაშვილის მთელი კონ-
ცეფცია მოძრაობის შესაძლებლობის შესახებ. ცხოველები, მცენა-
რები და არაორგანული ნივთები მოძრაობენ სიცარიელეში, მაგრამ
სიცარიელე არ გულისხმობს არარაობას. ი. ხელაშვილი შედარებთ
ზმარობს სიტყვა „სიცარიელეს“ იმ სივრცის აღსანიშნავად, რომე-
ლიც ჰაერთაა დაკავებული, და რომელშიაც უფრო მეტი სიმჭკიცუ-
სა და შეუვალობის საგნებს შეუძლიათ მოძრაობა.

მაგრამ საგანთა შეუვალობაც შეფარდებითი ცნებაა. ი. ხელა-
შვილი სწორად მიუთითებს სხეულთა ფორიანობის შესახებ. ეს
უქანასკნელი თვისება განაპირობებს, ი. ხელაშვილის აზრით, ჰაერ-
ში სხეულთა მოძრაობას. აქ ერთი ნივთის მიერ მეორის გაძევება კი
არ ხდება, წერს იგი, არამედ სხეულის ფორიანობა შესაძლებელს
ხდის ნივთიერებათა ურთიერთ შემსჭვალვისას, ე. ი. სხეულის შე-
სვლას ჰაერში და ჰაერისა სხეულში. თუ არა ეს მდგომარეობა, სამ-
ყარო გაქვავებული იქნებოდა, რომელიც გამორიცხავდა ყოველ-
გვარ მოძრაობას. მოძრაობის გარეშე კი სამყაროს არსებობა შეუძ-
ლებელია. „ესე სოფლისა სჯულია ბუნებითი მოძრაობა,—წერს
ხელაშვილი,—...გარნა ოდეს დადგეს დასასრულ ოდესმე მოძრაო-
ბისაგან ქვეყანა და პლანეტნი და რიცხვნი მშობელთა შორის, მაშინ
განისვენებენ ძრულნი და რიცხვნი შობილებითნი“¹⁶, რაც ქვეყნის
აღსასრულის მომასწავებელია. რადგან ეს შეუძლებელია თუნდაც
იმიტომ, რომ მოძრაობა „სოფლისა სჯულია“, იმიტომ, მოძრაობა
სამყაროს არსებობისაგან განუშორებელია.

ვინაიდან მოძრაობა „სოფლის სჯულია“, ანუ სამყაროს კანო-
ნი, იმიტომ მოძრაობას მკაცრად კანონზომიერი ხასიათი აქვს. ი.
ხელაშვილი მკაცრი დეტერმინიზმის მომხრეა; სამყაროში ყველა-

15 ი. ხელაშვილი... S—1532.

16 ი. ხელაშვილი... H—751.

ფერი დეტერმინირებულია და ამიტომ შემთხვევითი აბსოლუტურად გამორიცხულია. ი. ხელაშვილი, ერთი მხრით, არა მარტო დეტერმინისტი, არამედ ფატალიზმამდის მიდის. მაგრამ, მეორე მხრით, ამ უკიდურესობისაგან თავის დაღწევას ცდილობს. ამ საერთო დეტერმინირებულ მდგომარეობაში, ადამიანი არ კარგავს თავისუფლებას,—წერს იგი. თუ თავისი სხეულით ის მატერიალური სამყაროს განუშორებელი ნაწილია და ერთიანობაშია მასთან, თავისი სულით ის ღმერთის თანაზიარია. ამ უკანასკნელის საშუალებით ადამიანი იმეცნებს მატერიალურ სამყაროს, ბატონდება მასზე, თავისუფლდება მისი მონობისაგან და აბსოლუტურ ღვთაებამდის, ღმერთის შეგნებამდის აღწევს. სულის არამატერიალურობის გარეშე, ფიქრობს იგი, შესაძლებელი არ იქნებოდა არც თავისუფლება, არც ღმერთის, უკვდავების და იმქვეყნიური ცხოვრების რწმენა. უკანასკნელი მხოლოდ რაციონალური წვდომის თბიქტებია, თუმცა, როგორც უკვე ვთქვით, ნამდვილად ემპირიული ცოდნის გარეშე მეტაფიზიკური საწყისების რაციონალური წვდომა ყოველგვარ აზრსაა მოკლებული.

9. ი. ხელაშვილი სასტიკ ბრძოლას აწარმოებდა სულის არამატერიალურობის დასაცავად. იგი ფიქრობდა, რომ ამ უკანასკნელის უარყოფა საფუძველს აკლიდა ღვთაების არსებობას. ამიტომ, იგი ცდილობდა ყველა საშუალებით დაეძლია წინააღმდეგობა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის, ემპირიულსა და რაციონალურს (ი. ხელაშვილის გაგებით) შორის. მაგრამ ამისათვის მან სხვა გამოსავალი ვერ ნახა, გარდა იმისა, რომ ემპირიული ცოდნა და მეცნიერება ღვთისმეტყველებისა და რაციონალური მეტაფიზიკის მსახურად გამოცხადებულიყო¹⁷. ნიუტონს სწორედ იმიტომ ადიდებდა, რომ იგი, მისი აზრით, თავის დიდ აღმოჩენებში მხოლოდ ღვთაების ძალის დადასტურებას ხედავდა. ამიტომ „ამერიდგან სახელი ღვთისა ყოვლად პატიოსანი მკდომარემან არღა აღმოსოქვა,--- წერს ი. ხელაშვილი,— არამედ ზე აღსდგებოდის და ხელე მკერდსა ზედა მოჭდომით იტყოდის ანგლიისა დიდება უფალი ნევტონ“¹⁸.

სრულიად საწინააღმდეგო პოზიცია უკავია ი. ხელაშვილს მეორე ინგლისელის—ლოკისადმი. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ი. ხელაშვილის ნაწერებს ემჩნევა ლოკის ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და მისი გარკვეული გავლენა. ცენტრალური საკითხი ემპირიული და რაცი-

17 ი. ხელაშვილი... S—393.

18 ი. ხელაშვილი... S—1532.

ონალური ცოდნის შესახებ, უდავოდ ლოკის „ცოდნის ორი წყაროს“ დაღს ატარებს; ისევე როგორც ლოკთან, რეფლექსია თათქოს უპირისპირდება მარტივ იდეათა შეგარძნებას, მაგრამ ფაქტიურად კი მას ამ უკანასკნელთა გარეშე არაფრის მოცემა არ შეუძლია, ი. ხელაშვილთანაც გონება თითქოს განსხვავდება შეგარძნებებისაგან, მას ისეთ იდეებთან აქვს საქმე, რომელთა საგანი შეგარძნებებში არ გვეძლევა. მაგრამ ფაქტიურად კი გონება თავის იდეებს შეიძენს მხოლოდ შეგარძნებებში მოცემული მასალის საფუძველზე, სულის გაგების საკითხში კი ი. ხელაშვილი პრინციპულად უპირისპირდება ლოკს. „ლოკი აზმნობს,—წერდა ი. ხელაშვილი,—რომ სული კაცისა მეჩვენებისა სხეულევანად... და ოდესმე მეტყველებს სული ჩემი მექონ არსო მარტივ ცხოველობისა, გარნა მე გვამისა ჩემისა გარძნობებითა უუმეტესად ვერწმუნები, რომელთა თვისნი საქმენი აქსიომად აქვსთო და მოქმედებენ თვისთა პრაქტიკებთა. აჰა ესე ვითარი სხეულევანად მეოცნე ლოკი ბრიტანიისა განშოლტა უფალმან კლარკმან“ და სხვა, ინგლისელმა და ფრანგმა სწავლულმა—ფილოსოფოსებმა... რომელნი „ეცნენ უსახურსა მას ლოკსა, ჭურჭელსა მას დემონისასა...“ ეს და სხვა მრავალი წერილი, მიმართული უმთავრესად ს. დოდაშვილისადმი, ლოკისა, ვოლტერისა, დალამბერისა, რუსოსა და სხვათა შესახებ ასეთი მკვეთრი ტონით არის გამსჭვალული.

ი. ხელაშვილი მართალი იყო, როდესაც ილაშქრებდა სულას, როგორც მატერიის სახესხვაობის გაგების წინააღმდეგ; ამ მხრივ, როგორც დავინახავთ, ლოკიც გარკვეულ საბაბს აძლევდა მას. მაგრამ ამ ბრძოლას ლოკის წინააღმდეგ იგი იმ კუთხით წარმართავდა, რომ უარყოფილიყო საერთოდ სულის მატერიალური წარმოშობა. ლოკი ექვს გამოთქვამდა სულის არამატერიალური ბუნების შესახებ. „თუ, როგორც ჩვენ ამჟამად ჩვეულებრივად ვშვრებით სოლმე, დავუშვებთ, — წერს ლოკი,—...რომ ადამიანის სული არამატერიალური სუბსტანციაა, მატერიისაგან დამოუკიდებელი და გულგრილი მისადმი, მაშინ არავითარ გაუგებრობად არ უნდა ჩაითვალოს ის მოსაზრება, რომ ერთი და იგივე სული შეიძლება, სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სხეულს წეუერთდეს და გარკვეულ მომენტში მასთან ერთად შექმნას ერთი ადამიანი“¹⁹. სხვა ადგილას იგი არა ერთხელ აღნიშნავს, რომ ჩვენში არის „მოაზრე სუბსტან-

¹⁹ Дж. Локк., Избранные философские произведения, т. 1, 1960, гл. 350.

ცია“, მაგრამ „აზროვნებს მატერიალური სუბსტანცია“. მხოლოდ მატერიალურ სუბსტანციასა აქვს „აზროვნების მოდიფიკაცია“. ეპისკოპოსს სტილინგფლიტთან კამათში ლოკი წერს, რომ „ჩემი პრინციპების საფუძველზე არ შეიძლება დასაბუთდეს ჩვენში მოაზრე არამატერიალური სუბსტანციის არსებობა“²⁰. ლოკი იმ აზრს ავითარებს, რომ ადამიანის სული უნდა იყოს უაღრესად ფაქიზი მატერია. როგორც იგი წერს, „სისტემას, შემდგარს უაღრესად ფაქიზი მატერიისა, გრძნობებისა და მოძრაობათაგან, შეიძლება სრული საფუძველით ვუწოდოთ სული, თუმცა მატერიალურობა არ იქნება გამორიცხული მისი, რთული იდეებისაგან“²¹.

თუ შევადარებთ ი. ხელაშვილის მოსაზრებებს ლოკის მოყვანილ დებულებებთან, გასაგები იქნება მათ შორის სრული დაპირისპირებაც. ი. ხელაშვილი იმ მხრივ არის მართალი, რომ მას მიუღებლად მიაჩნია სულის გაგება, როგორც „ფაქიზი მატერიისა“. მაგრამ, ვინაიდან ვერც თვითონ შესძლო სულის ბუნების გაგება, ამიტომ მან მთლიანად უარყო ლოკის ჭეშმარიტი აზრი მისი მატერიალური წარმოშობის შესახებ და არამატერიალური სულიერი სუბსტანციის დამცველთა პოზიციაზე დადგა. მიუხედავად ამისა, ი. ხელაშვილი ლოკს ეთანხმება მრავალ მომენტში. კერძოდ ლოკთან ერთად იგი უარყოფს აზრს სულთა გადასახლებისა, და მატერიის საყოველთაო გასულიერების შესახებ. ი. ხელაშვილის ბრძოლა პითაგორეიზმსა და მისი თანამედროვე სპირატიუალიზმთან²² მიმართული იყო წინააღმდეგ ორივე ამ თვალსაზრისისა. იგი ლოკს უპირისპირდებოდა და ებრძოდა იმატომ, რომ ი. ხელაშვილს ერთადერთ ჭეშმარიტად მიაჩნდა არამატერიალური სული. ამიტომ, თუ ი. ხელაშვილი მართალი იყო, როდესაც უარყოფდა მატერიაზე სულის დაყვანის შესახებ ლოკას დებულებას, ცდებოდა, როდესაც უარყოფდა საერთოდ მის მატერიალურ ბუნებას. თუ ლოკი მატერიისა და სულის ერთიანობამ აიძულა დაეშვა ერთი უკიდურესობა, ი. ხელაშვილი საწინააღმდეგო უკიდურესობაში ჩავარდა, როდესაც სულა დამოუკიდებელ, არამატერიალურ სუბსტანციად გამოაცხადა, მატერიალურ დაუპირისპირა და გათიშა მისგან.

10. მიუხედავად ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, მატერიალურა სამყაროს შემეცნების შესაძლებლობა და აუცილებლობა ი. ხე-

²⁰ Дж. Локк., Избранные философские произведения, т. II, 1960, 339.

²¹ იქვე, 33. 341.

²² ი. ხელაშვილი, ... Н—791, Н—226.

ლაშვილთან მოხსნილი არ არის. პირიქით, იგი იძულებულია დაუშვას არამატერიალურზე მატერიალურის ზემოქმედება, თუმცა ეს უკანასკნელი მასთან არც ახსნილია და არც დასაბუთებული. შემეცნების ამ მხარეს ჩვენ უკვე შევეხეთ და ამიტომ აქ მას აღარ გავიმეორებთ. მაგრამ დაგვრჩა მეორე მხარე, როგორია შემეცნების ობიექტი, როგორ წარმოდგება იგი სუბიექტის წინაშე.

ეს უკანასკნელი საკითხი განსაკუთრებით იმ მხრივაა საინტერესო, რომ, ვფიქრობთ. ი. ხელაშვილის ნააზრევს აქ თავისი თანამედროვე გერმანიის ფილოსოფიის იდეების გავლენა ამჩნევია. იგი განსაკუთრებით თავს იჩენს მსკელობაში ისეთი მოვლენების შესახებ, როგორცაა საგანთა და მოვლენათა საყოველთაო კავშირები, მოვლენისა და არსების მიმართება და სხვა.

ი. ხელაშვილი ერთმანეთისაგან განასხვავებს არსებასა და მოვლენას. მოვლენა თვისებათა ერთობლიობაა, რომელსაც ის ბუნებას (საგნის ბუნებას) უწოდებს. არსება საგნის უცვლელი საფუძველია. „არსება მყოფობაა,—წერს ი. ხელაშვილი,—და ბუნებანი საქმენი არიან და თვისებანი. მაგალითად, ცეცხლი არსებაა, ხოლო წვა ბუნებაა. ბრწყინვა, ნათელი, მხურვალეობა, ზემო მისწრაფება, სიხმე, ელვარება და უშორეს ესე ყოველნი თვისებანი არიან არსისა მის ცეცხლისა“²³. ცეცხლის ხილული ბუნება აღნიშნულ თვისებათა ერთობლიობაა, რომლებითაც საგანი ადამიანის გრძნობებს წარმოუდგება, რაც შეეხება არსებას, ის არის უცვლელი მეტაფიზიკურა საწყისი, მიზეზი, რომლის მიღწევაც ფილოსოფიის ამოცანაა. არსება თვითმყოფია, ბუნება ან მოვლენა კი სხვისით მყოფი. არსება ინდივიდუალურია, ამიტომ, ეს უკანასკნელი მის ბუნებაზედაც ისახება, რაც განაპირობებს საერთოდ საგნის ინდივიდუალურობას, ერთი საგნისა მეორესაგან განსხვავებულობას. ამითაა განსაზღვრული, რომ მსგავსების მიუხედავად ერთი სახის თუ გვარის საგნებზე თავის ინდივიდუალურობას ინარჩუნებს. ყოველი საგანი ერთი თავისი არსებით, მრავალ ფორმაში გვევლინება და თითოეულ მათგანს თავისი ინდივიდუალურობა აქვს. ერთი მრავალშია, მრავალი ერთშია. მაგრამ ისე, რომ არც ერთი მრავალთაგანი ერთში თავის ინდივიდუალურობას არ კარგავს. ერთისა და მრავალის ეს მიმართება გაპირობებულია იმ საყოველთაო კავშირურობით, რომელიც საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებობს. „ყოველნი ნივთნი ურთიერთს შეეკვრიან რომელნიმე ბუნებითა და სხვანი თვისებითა და ერთხმად ცხოველობითა და თვით უგრძნონიცა ორძილნი მოზარ-

23 ი. ხელაშვილი... S—1532.

დობითა და თვით ნივთნაცა ადგილსა შინა განსაზღვრებითა და ძვირთრე და თვით ნათელ მეორენიცა დასაბამითა და წრესა შინაგან დაარსებითა“. ამ კუთხით თუ შევხედავთ საგნებს, აღმოჩნდება, რომ მათი ინდივიდუალურობა სრულიადაც არაა შეუვალნი და აბსოლუტური, არამედ იგი საყოველთაო კავშირ-მიმართებაში შეფარდებითია. „არა არს შამა თვინიერ ძინსა—წერს შემდეგ ი. ხელაშვილი,—და არცაღა შვილი გარდა მამისა და ესრეთითა განჭვრეტითა ყოველთა რაოდენთა მუნვე აქვთ რაისა მიმართიცა. ამაღ რაოდენნი რაისა მიმართთა იზიარებენ. ესე სადღა არს მხოლო. ყოველნივე თვითეულნი თვასსა ჯაქვსა ზედა დამოკიდებულ არიან და ყოველნივე ჯაქვნი ერთსა ძირსა ზედა დამოკიდულ არიან, რამეთუ არა არს ღერონი და რტონი და რტოაკები თვინიერ ძირისა, თუმცა და თვითეულთა განკუთვნიით მდგომარეთა რაოდენნივე საქმენი ქონან. გარნა არსთა მათ თითოეულთა, არა მოქენეთა სხვისა შემტყციებისათა შინაგან, გარნა გარეგანნი წარმოჩენილნი ბუნებისა საქმენი აზიარებენ ურთიერთ“²⁴.

ერთ-ერთ წერილში ი. ხელაშვილი კვლავ სპეციალურად უბრაუნდება ამ საკითხს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „სოფელი ესე მხოლოდ მაშინა გინა მიხანაკაა, რომლისა კერძოკნი თითოეულნი ყოვლად არიან გარნა ურთიერთისა წევრნი, რომელი მხოლოდ ყოვლადია“²⁵.

როგორც ვხედავთ, ი. ხელაშვილს კარგად ესმის ის საყოველთაო კავშირურობა, რომელიც სინამდვილეში არსებობს ერთისა და მრავალის, ინდივიდუალურისა და საყოველთაოს დიალექტიკური მიმართების სახით. მართალია, ყოველივე ამას ი. ხელაშვილი თავისებურად ატრიალებს, ღმერთის ყოვლისშემძლეობის დასადასტურებლად და საჩვენებლად იყენებს, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ის რამდენადმე სწორად გამოხატავს ნამდვილ ვითარებას, კერძოდ ერთეულის ინდივიდუალურობას საყოველთაო კავშირურობაში.

ი. ხელაშვილის მსჯელობის დადებითი აზრი მარტო აღნიშნულით არ ამოიწურება. საქმე იმაშია, რომ როგორც ი. ხელაშვილი აღნიშნავს, საგნებს „გარეგანნი წარმოჩენილნი ბუნებისა საქმენი

24 ი. ხელაშვილი—H—791.

25 ი. ხელაშვილი—S—1532

აზიარებენ ურთიერთ“. ამ უკანასკნელში იგულისხმება ის თვისებანი, რომლებსაც არსი ავლენს, რომლებიც საგნებს შორის მიმართების მაჩვენებელია, და რომელიც ამ საგნის ბუნებას განსაზღვრავს. მაგრამ, აქ საკითხი დგება, ჯერ ერთი, საგნის არსებისა და ბუნების მიმართების შესახებ, ხოლო, მეორე, იმის შესახებ თუ ინდივიდუალურობასა და საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობის ერთიანობას რა როლს აკუთვნებს ი. ხელაშვილი შემეცნებაში.

საგნის არსებისა და ბუნების მიმართების შესახებ ი. ხელაშვილს ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო მოსაზრება აქვს: პირველის თანახმად არსება უძრავი, უცვლელი და მარადიული საფუძველია არსებობისა, რომელიც დროებითია და გარდამავალი, „ამად რომელ,—წერს ი. ხელაშვილი,—გარეგანი ფორმა იხრწნების, ხოლო შინაგანნი აროდეს, რამეთუ ძალნი არიან არსთა არსებანი და არა გარსნი და ფერნი და ცვალებანი შემთხვევითნი უარსონი...“²⁶ აქ ის ლაპარაკობს, როგორც ღვთისმეტყველი იდეალისტი. ბუნებრივია, რომ ასეთ დაპირისპირებაში არსებას ვერ შევიმეცნებთ თვისებით, რადგან ისინი არსებითად განსხვავებულია. მაგრამ სხვა ადგილას ის პირდაპირ ლაპარაკობს მოვლენით ან თვისებებთ არსების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. „არსთა მათ ბუნებად აქვს,—წერს ი. ხელაშვილი,—რომელ არსთა ცნობანი კნინისაცა არ ძალგვიძს, უკეთუ ბუნებათა და თვისებათა არ გვაცნობეს თავნი თვისნი. მაგალ., უსუარმან გინა უსუარმან* არ უწყსიან, თუ რაი არს ცეცხლი, გარნა ოდეს შეეხნენ ნაკვერჩხალსა მყისვე მეცნივ იქმნებიან პირველად გრძნობითა და ოდეს განსაჯონ შეემეცნებიან არსებასა ცეცხლისასა“²⁷. აქედან აშკარაა, რომ არსებასა და მოვლენას შორის გადაულახავი საზღვარი მოხსნილია და ფაქტიურად არსება თვისებებში ან მოვლენაშია შემოყვანილი.

რაც შეეხება მეორე მომენტს, კერძოდ საყოველთაო კავშირ-ურთიერთობაში ინდივიდუალური გარკვეულობისადმი ხაზის გასმას, ესეც დადებითს წარმოადგენს შემეცნების შესახებ ი. ხელაშვილის ნაზრევში. ბუნებრივია, რომ ინდივიდუალურ გარკვეულობათა გარეშე შემეცნება ისევე შეუძლებელია, როგორც იგი შეუძლებელი იქნება მაშინ, თუ ეს გარკვეულობა საყოველთაობის თვალსაზრისით არ იქნა განხილული. ი. ხელაშვილმა სოლომონ

26 ი. ხელაშვილი.—H—791.

* უსუარი—5—10 წლის ბავშვი.

27 ი. ხელაშვილი, S—1432.

დოდაშვილისადმი მიწერილ წერილში ამ მომენტს მიაქცია ყურადღება, რაც სრულიადაც არ უნდა ყოფილიყო არც შემთხვევითი და არც უშედეგო სოლოზონის ნააზრევში დიალექტიკის მომენტების გაძლიერებისათვის.

დიალექტიკის ელემენტები სხვა მხრივაც იჩენს თავს ხელაშვილის ნაწერებში. კერძოდ იმავე წერილში ს. დოდაშვილისადმი ხელაშვილი ხაზს უსვამს შემეცნების თანდათანობით წინსვლას ცნობილიდან უცნობისაკენ. ი. ხელაშვილის თვალსაზრისი აქ ორმხრივ იმსახურებს ყურადღებას. ერთი მხრივ, იგი საინტერესოა იმით, რომ იგი გარკვეულად გვანიშნებს სინამდვილეში ჩაღრმავების აუცილებლობას შემეცნების ერთი საზღვრიდან მეორეზე გადასვლის გზით, ხოლო მეორე—გარკვეულად მიუთითებს შემეცნებაში ანალიზისა და სინთეზის შესახებ. საჭიროა.—წერს ი. ხელაშვილი.—„მიმყოფრებითი დაღრმავება არსთა საიდუმლოებისა უშინაგანესობის შემეცნებად, რამეთუ ყოველნი ნივთნი და არსნი ზვაშიადურ** არიან, თუმცა საზღვარნი ადვილ არიან ცნობად, გარნა ძალნი ნივთებისა ძნად საცნაურ არიან უკეთუ არ იწყო ზეცით (ე. ი. ზოგადიდან)“²⁸. აქ ი. ხელაშვილი გარკვეულად მაუთითებს, რომ შემეცნებაში ზოგადიდან ან საერთო წარმოდგენიდან კონკრეტული-საკენ უნდა წავიდეთ, ჩავღრმავდეთ მასში. ი. ხელაშვილის აზრით, სინამდვილე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სინთეზირებულია. ამიტომ შემეცნების ამოცანაა ანალიზის გზით მოიპოვოს სინთეზირებული მთელის ცოდნა.

საჭიროა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ტერმინებს „სინთეზი“ და „ანალიზი“ ი. ხელაშვილი არა ხმარობს. მაგრამ აზრი ამ ტერმინებისა, ცხადია, მას ესმის და გამოყენებულიცა აქვს. ამიტომ „კალმასობის“ ის ადგილი, სადაც გადმოცემულია მსჯელობა სინთეზისა და ანალიზის შესახებ ი. ხელაშვილის თვალსაზრისის გადმოცემა, ოღონდ ჩამოყალიბებული უფრო ნათლად და გარკვეულად ფილოსოფიურ ტერმინებში.

11. ჩვენ მოვხაზეთ ი. ხელაშვილის ფილოსოფიის ძირითად მომენტები. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ოდნავი ექვიც არ შეიძლება იქნეს შეტანილი ი. ხელაშვილის იდეალიზმში. იგი ტიპიური იდეალისტია; მას შეგნებული აქვს ეს საშიშროება, რომელსაც

** დაფარული, საიდუმლო.

28 ი. ხელაშვილი... S—1532.

მეცნიერება უქმნის იდეალიზმსა და ღვთისმეტყველებას. ამიტომ, ყოველნაირად ცდილობს მეცნიერებებს მონაპოვრებსაც გაუწიოს ანგარიში, მაგრამ ისე, რომ მოხსნას მასსა და რელიგიას შორის წინააღმდეგობა, მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნება გაიგოს როგორც საშუალება ზეგრძნობადის შემეცნებისათვის.

მიუხედავად ამისა, როგორც ვთქვით, ი. ხელაშვილმა გვერდოვერ აუარა ბევრ ჭეშმარიტებას და ბევრი საყურადღებო მისახრება გამოთქვა, თუმცა მათგან მას საწინააღმდეგო დასკვნები გამოჰყავდა. ჩვენც ყურადღება ი. ხელაშვილის ნააზრევის იმ მხარეებზე შევჩერეთ უმთავრესად, რომლებსაც შეეძლოთ დადებითი გავლენის მოხდენა პროგრესულ აზრზე, პირველ რიგში ს. დოდაშვილის შეხედულებათა ფორმირებაზე.

ყოველივე ეს საფუძველს გვაძლევს ორი დასკვნისათვის: პირველი, ი. ხელაშვილი იყო ღვთისმეტყველი და იდეალისტი, მაგრამ მის მსოფლმხედველობაში პროგრესული აზროვნების ნაკადიც იჭრებოდა. მეორე, პრინციპული განსხვავება ი. ხელაშვილსა და ი. ბაგრატიონს შორის არ იყო და არც შეიძლება ყოფილიყო.

12. ი. ბაგრატიონის ნააზრევში ჩვენ არც ერთი საკითხი არ გვხვდება, რომელიც ხელაშვილთან არ იყოს დასმული. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ისინი აქ უფრო გამოკვეთილად არის წარმოდგენილი და მათი დადებითი მხარე უფრო წინაა წამოწეული.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ზელაშვილმა გაიზიარა იდეა სამყაროს უსასრულობის შესახებ. ამ შემთხვევაში ის ანგარიშს უწევდა მეცნიერებას, მაგრამ ამავე დროს მას ეს დებულება თეოლოგიასთან უნდა შეეთანხმებინა. ამიტომ, უსასრულო ღვთაების უსასრულო შემოქმედება დაუდვა მას საფუძვლად.

ი. ბაგრატიონი იღებს ი. ხელაშვილის მოსაზრებას სამყაროს უსასრულობის შესახებ. „ცაი არს იგი განუზომელი სივრცე:—წერს იგი,—რომელსაცა ვხედავთ ჩვენ ქვეყნიერნი, ვითარცა დაკარვებულსა რასმე სახესა ჩვენზედა“; „სამყაროს ცისა ეწოდების განუზომელსა მას სივრცესა ჰაერისასა.—განაგრძობს იგი,—რომელსაცა ჩვენ ვერ შემძლებელ ვართ არა თუ მხოლოდ განსაზღვრებად, არცა და თუ გამოჩატვად სამზღვართა“²⁹. ბუნებრივია, რომ უსაზღვრობის ამგვარი გაგება უარყოფს ღმერთის, როგორც შემოქმედის (და ამდენად საზღვრის) შესაძლებლობას. ი. ბაგრატიონი კი ი. ხელაშვილთან ერთად უშვებს ღმერთსაც და სამყაროს უსაზღვრობასაც. მაგრამ, თუ ხელაშვილთან არის ამ შეუსაბამობის თეო-

29 ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, 5—5374.

ლოგიურად ახსნის ცდა, ი. ბაგრატიონი ყოველგვარი განმარტების გარეშე ლებულობს მეცნიერების ამ დებულებას, როგორც ქეშმარიტს. „ცის უსაზღვრობა“ მატერიალური სამყაროს უსაზღვრობაა, რადგან „ცაში“ ი. ბაგრატიონი ჰაერს გულისხმობს, ჰაერი კი ერთი იმ ოთხ ელემენტთაგანია, რომელთა ერთობლიობა ქმნის მთელ სამყაროს.

აქ საინტერესოა აგრეთვე მეორე მოსაზრება. სივრცე, რომელიც ჰაერთაა დაკავებული და რომელშიც ციური სხეულები მოძრაობს, უსაზღვრო განუზღვრლობაა. მაგრამ თვითონ ჰაერიც, როგორც ფიზიკური სხეული ან ელემენტი, უსასრულოა თავის თავში. „ფიზიკური მხოლოე არს იგი,—წერს ი. ბაგრატიონი.—რომელიც განიწვალების ვიდრე დაუსრულებლობამდე“³⁰. უდავოა, რომ აქ ნათლადა გამოთქმული აზრი მატერიის დაყოფის უსასრულობის შესახებ. ამ აზრს ჩვენ ხელაშვილთან ვერ ვხვდებით. იგი მატერიის უმცირეს ნაწილაკად ატოჰსა თვლის. ი. ბაგრატიონი კი უფრო წინ დგამს ნაბიჯს და გამოთქვამს აზრს დაყოფის უსასრულობის შესახებ, რომელსაც შემდგომ გააღრმავებს და განავითარებს დ. ბაგრატიონი. ი. ბაგრატიონი აზუსტებს კარითვე დებულებას საგანთა გარკვეულობის შესახებ, რომელსაც საკმაო ადგილი უჭირავს ი. ხელაშვილის ნააზრევეში. ი. ხელაშვილი ლაპარაკობდა არსებისა და თვისების შესახებ საგანში. ი. ბაგრატიონს კი არსება გაგებული აქვს როგორც სუბსტანცია, ხოლო თვისება როგორც სუბსტანციის გარკვეულობა. თვისებანი ან ვითარებანი „განსხვავებულ ჰყოფენ სხეულსა“. სხეულს მრავალი თვისება აქვს. თვისებანი სხეულის ცვლილებათა გამოძხატველია. „მგრძნობელობანი,—წერს ი. ბაგრატიონი,—რომელნიც არა წარმოგვიდგენენ არსებათა, მაშინ ჩვენ უკვე არა რაიმე გვაქვს მათ არსებათათვის იდეანი, გარნა ოდეს ესე ვითარებანი. მისნი ჰსცვალებენ მას, მაშინ უეჭველად საჭირო არს უწყებისა, ყოფად, რაიცალა არს ცვალებადი და ესრეთ სიტყვაი სუბსტანცია არს სახელი მისაცემელი ნივთთა მათთვის, რომელთაცა მყოფობაი ჩვენდა უწყებულ არს, გინდ თუმცა და ჩვენ არ გვაქენდეს მისთვის იდეანი“³¹. როგორც ვხვდავთ, აზრი იმის შესახებ, რომ ვითარებათა ან თვისებათა ცვლილება შაჩვენებელია სუბსტანციის ცვლილებისა, განსხვავდება ი. ხელაშვილის აზრისაგან არსების უცვლელობის შესახებ. მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი აქ ის არის, რომ ი.

30 ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი S—2153.

31 იქვე.

ბაგრატიონი შემეცნებაში უპირატესობას აძლევს სუბსტანციის თვისებათა ცოდნას, თვისებები სუბსტანციის გარკვეულობებს წარმოადგენს და ამიტომ მათი ცოდნით გვეცოდინება თვითონ სუბსტანციაც. შიშველ იდეას კი ცოდნის მოცემა არ შეუძლია.

იდეათა საკითხი დიდ ყურადღებას იმსახურებს არა მარტო ი. ხელაშვილთან, არამედ ი. ბაგრატიონთანაც. ი. ბაგრატიონი ერთმანეთისაგან განასხვავებს: მარტივ იდეებს—შეგარძნებებს, რთულ იდეებს—განმარტებებს და განყენებულ იდეებს. ი. ხელაშვილთან შედარებით ი. ბაგრატიონის სიახლე აქ იმაშია, რომ ის ყურადღებას ამახვილებს აბსტრაქტულ, განყენებულ იდეათა ჩამოყალიბების საკითხებზე და უფრო გამოკვეთილად სვამს საკითხს იდეათა თანდაყოლილობის თუ არათანდაყოლილობის შესახებ.

იდეა, ი. ბაგრატიონის განმარტებით, არის სხეულის გრძნობადი წარმოდგენა. იგი არის საგნის გრძნობადი გამოხატვა ანუ ჭატი. მთელი მისი კონცეფცია იდეათა წარმოშობის შესახებ ასეა ჩამოყალიბებული: „ვინაიდან იდეანი გინა სახენი წარმომადგინებელნი ჩვენდა სხეულისანი არიან გრძნობანი, მაშინ ბუნებითად ჩვენ ესოდენ თანამდებ ვართ ქონებად სხვადასხვაგვართა იდეათა, რაოდენიცა გვაქვს სხვადასხვაგვარნი გრძნობანი და ესრეთ გრძნობანი თვის საქმესა შინა ერთბაშად შეარდგენენცა ჩვენთა იდეათა, ხოლო სხვებრ შეუძლებელ არს ჩვენდა ქონებად იდეისა, ოდესაც არა არს საშუალება მიღებად მგრძნობელობისა. მაშასადამე, მშობელობიდან არა გვაქვს იდეანი ყოველთათვის. უკეთუ გვქონდეს ჩვენ ექვსი გრძნობანი, მაშინ ჩვენ მივიღებდით ესე გვართა იდეათა, რომელნიცა აწ არა გვქონან ჩვენ“³².

როგორც ვხედავთ, აქ იდეათა თანდაყოლილობა კატეგორიულად არის უარყოფილი. იგი მრავალ ადგილას უბრუნდება ამ საკითხს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ საგნისა და შემეცნებლის გარეშე არავითარი იდეა არ ჩნდება და არც შეიძლება იყოს. მაგრამ როგორ ჩნდება საგნის იდეა სულში?—აი ის პრობლემა, რომელიც ი. ბაგრატიონისათვის ისევე აუხსნელია, როგორც ი. ხელაშვილისათვის. საქმე იმაშია, რომ სული და სხეული აქაც გათიშულია ერთმანეთისაგან. მაგრამ ამ საკითხშიც ი. ბაგრატიონი გარკვეულად აზუსტებს ი. ხელაშვილის აზრს სულის შესახებ. სხეული განფენილია, წერს ი. ბაგრატიონი, სული კი—გრძნობადი. ეს უკანასკნელი მომენტი ასე ზუსტად არა აქვს გამოთქმული ი. ხელაშვილს; თუმცა

32 ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, S—2153.

ეს აზრი მისთვის უცხო არაა. გრძნობადობა აძლევს საშუალებას სულს, ფიქრობს ი. ბაგრატიონი, მიიღოს საგანთა ხატები, ან სახეები.

აქ ორი გარემოებაა, რომლითაც ი. ბაგრატიონი არა მარტო აზუსტებს ი. ხელაშვილს, არამედ კიდევაც წინ მიდის მისგან. მხედველობაში გვაქვს ი. ბაგრატიონის მოსაზრება შემეცნების მექანიზმისა და ობიექტის სუბიექტზე ტალღური მოქმედების შესახებ.

ი. ხელაშვილი აღნიშნავდა ობიექტისაგან სუბიექტში მიღებული შეგრძნებების, იდეების ან ხატების შესახებ, მაგრამ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ მადის სუბიექტში საგნის ხატი, მას არ დაუსვამს. ი. ბაგრატიონმა შემეცნების ამ მხარეს მიაქცია ყურადღება, რითაც ის გარკვეულად დადგა თავის თანამედროვე მეცნიერების სიმაღლეზე. „ოდეს შევეხებით ჩვენ უკვე ნივთსა რაისამე,—წერს ი. ბაგრატიონი,—მაშინ ჩვენ სხვისა არა რაისამე ძალგვიძს ორგანოებთა შინა ჩვენისათა შეხებისათვის შენიშვნად გარდა ოდენ მოძრაობისა კიდე, რომელიცა არს განსხვავებული ნამდვილ ესრეთ, ვითარცა შთაბეჭდილება იმგრძნობელთა ძარღვებთა ჩვენთა ზედა წარმოებულნი განსხვავდებიან. ესე გვარნი უკვე მოძრაობანი არიან მიზეზ მგრძნობელბათა მათ სიმტკიცისა ანუ სილბილისათა, ფიცხელობისა ანუ სიწყნარისათა, სითბოისა ანუ ყინვისათა და სხვანი“³³.

აქ საინტერესოა პირველი, ის აზრი, რომ კავშირი საგანსა და შეგრძნებას შორის მოძრაობით ხორციელდება. მოძრაობაა ის მთავარი ფაქტორი, რომელიც საგანს აკავშირებს შეგრძნებასთან, ანუ უფრო სწორად რომ ვთქვათ, სუბიექტს განაცდევინებს, შეაგრძნობინებს ობიექტს. მეორე ის, რომ შეგრძნებათა და შთაბეჭდილებათა სხვადასხვაობა, რომელსაც საგანი ახდენს სუბიექტის შემგრძნებ აპარატზე, ისევე მოძრაობის სხვადასხვაობითაა გამოწვეული. ი. ბაგრატიონმა კარგად იცის, რომ მოძრაობის ტალღების სიხშირე განსაზღვრავს შეგრძნებათა ხასიათს, ხოლო ეს ტალღები თვით საგნითაა განსაზღვრული. „ოდეს ვიხილავთ ჩვენ ყვავილთა,—წერს ი. ბაგრატიონი,—მაშინ შარავანდელნი ნათლისანი (ანუ მზისანი), მისგან უკუმიქცეულნი ზემოპირისაგან საგანთა, ეკვეთებიან ძარღვთა თვალისა ფარდისათა, რომელნიცა იმყოფებიან თვალთა ქვეშ და აწარმოებენ მის შორის შეძრულობასა“³⁴. როგორც ვხედავთ, აქ

33 ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, წ.— 5374.

34 იქვე.

გარკვეულად არის ნათქვამი, რომ საგნითაა განსაზღვრული მოძრაობის ტალღა. ამიტომ, შთაბეჭდილებანი, რომლებსაც ჩვენ ვლებულობთ ამ ტალღების საშუალებით, სწორედ საგნის შთაბეჭდილებანია.

ი. ბაგრატიონი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე შეგრძნებების გადამცემ მექანიზმზე, რომლითაც უნდა აიხსნას მატერიალურისა და არამატერიალურის ურთიერთობა. ეს საკითხი ხელაშვილმაც დააყენა, მაგრამ საკითხი იმ მექანიზმის შესახებ, რომელიც შეგრძნებასა და „სულს“ შორის არსებობს, მას არ დაუყენებია. ამ მხრივ ი. ბაგრატიონი ახალ ნაბიჯს დგამს. სული საგნის ხატს ლებულობს „საშუალებითა ნერვებთათა (ანუ მგრძნობელთა ძარღვებთაგან),—წერს ი. ბაგრატიონი,—რომელნიცა უკვე არიან თანახიარნი კერძოთადმი გრძნობებისა შემადგენელთა, რომელნიცა მიართმევენ მოქმედებათა თვისთა გონებასა, რომელიცა მდგომარეობს, ფილოსოფოსთაებრ, უმეტეს ტვინსა შინა. ხოლო ტვინსა მას შინა არს უწყებული უკვე ადგილი, სადაცა ყოველნი უკვე წევრნი შეერთდებიან. და ესე არს ადგილი იგი, სადაც ხელმწიფებს უკვე სული და ამა მოქმედებათა ძალით მომპოვნელობს იგი ყოველთა მცნობელობათა ნივთთათვის, მყოფთა გარეშე მისსა და მიიღებს უბირველესსა შემეცნებასა...“³⁵.

ი. ბაგრატიონის ეს მოსაზრება მრავალმხრივ ინტერესს იწვევს. მისი მსჯელობა შეგრძნებათა გადაცემის მექანიზმის შესახებ ასხვავებს მას ი. ხელაშვილისაგან და ააზღოებს სამოც-სამოცდაათიანი წლების მოღვაწეებთან—გ. ქიქოძესთან და ი. თარხნიშვილთან.

13. ი. ბაგრატიონი არ ისაზღვრება შეგრძნებათა გადამცემი მექანიზმის უბრალო აღნიშვნით. მან იცის, რომ ცოდნა შეგრძნებებით არ მთავრდება. ის სრულიად ეთანხმება ი. ხელაშვილს იმაში, რომ შეგრძნებებში ერთეულ ფაქტებთან, საგნის ცალკეულ მხარეებთანა გვაქვს საქმე. ამ ცალმხრიობათა ზოგადი ერთიანობა შემეცნების შემდგომი პროცესის ამოცანაა. მაგრამ როგორ ხდება მატერიალურის არამატერიალურად გარდაქმნა—ეს ი. ხელაშვილიან აუხსნელი დარჩა. იგივე სიძნელე წამოიჭრა ი. ბაგრატიონის წინაშე, ხოლო შემდეგ პრობლემა გადაუჭრელი დარჩა აგრეთვე გ. ქიქოძესთანაც. ი. ბაგრატიონმა სცადა შეგრძნებათა გადამცემი მექანიზმის ახსნა. მაგრამ იმანაც სული გამოაცხადა შეგრძნებათა მასინთე-

35 ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, კალმ.სობა, ტ. I, 1936, გვ. 14 — 15.

ზირებელ ძალად, თუმცა მატერიალურთან სულიერას მიმართება აქაც აუხსნელი დარჩა.

მიუხედავად ამისა, ი. ბაგრატიონმა ყურადღება მიაქცია იმას, რომ შეგრძნებით მიღებული იდეები. მათი გადამცემი მექანიზმის გავლის შემდეგ, გარკვეულ გადამუშავებას განიცდის, რის შედეგადაც ყალიბდება ზოგადი, გრძობადობისაგან თავისუფალი (თუმცა გრძობადი წარმოშობის) იდეები. მოკლედ რომ ვთქვათ. მან გრძობად კონკრეტულობისაგან განყენებულობისა და აბსტრაქციის საკითხი დააყენა.

ბოლოს, საინტერესოა აგრეთვე ი. ბაგრატიონის მსჯელობა შემეცნების მეთოდის შესახებ. „არა კმა არს მხოლოდ გამოძიება ჭეშმარიტებისათვის ერთისა ოდენ კანონისა მოგონებათა, გამსჯელობათა და მიღმოგინებულათვის,—წერს ი. ბაგრატიონი, — არამედ სახმარ არს მათთვის უწყებად მეტოდისაცა, თუ ვითარითა უკვე უმჯობესითა ხატითა ჟერ არს ქნნად გამოძიებისა ჭეშმარიტებათასა“³⁶.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეთოდის საკითხი ი. ხელაშვილმაც დააყენა. ი. ბაგრატიონის მოსაზრებათა სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ მან მსჯელობა მეთოდის შესახებ გარკვეულ ფილოსოფიურ ტერმინებში გამოხატა, მიუთითა, რომ შემეცნება შეუძლებელია ანალიზისა და სინთეზის გარეშე. სინთეზი მდგომარეობს მარტივიდან რთულისაკენ წასვლაში, განმარტავს ი. ბაგრატიონი, ხოლო ანალიზი, პირიქით, „გარდამავალი რთულთა საგანთაგან მარტივთაზედა, კერძოთაგან ყოვლადსა ზედა. წარმოებისა და მოქმედებისაგან მიზეზსა ზედა“. ი. ბაგრატიონი იმ აზრს ავითარებს, რომ შესამეცნებელი სინამდვილე სინთეზირებულია. იმისათვის რომ ის შევიმეცნოთ, საჭიროა მისი ანალიზი (ცხადია აზროვნებაში), დაშლა მისი შემადგენელ ნაწილებად და შემდეგ, რაკი ასე დაშლილად წარმოვიდგინოთ შესამეცნებელს, ვახდენთ მის სინთეზს, რითაც გვიყალიბდება ცოდნა მთლიანის შესახებ. „დაშლა, ანუ განცალკევება საჭირო არს ცნობისათვის თვითეულისა ვითარებისა თავის თავისად.—წერს ი. ბაგრატიონი, ხოლო შეწყობა ცნობისათვის ყოვლისა, შეერთებულთა უწყებულთა ვითარებათაგან წარმოებს“³⁷. ნიმუშად ამგვარი შემეცნებისა იგი აცხადებს მათემატიკურ შემეც-

36 ი. ბაგრატიონი, კალმასობა, ტ. II, 1948, გვ. 234.

37 ი. ბაგრატიონი, S—2:53.

ნებას, რომლის ოპერაციები „ლოლიკასა შინა არს სინტეზისად და ანალიზისად წოდებული“³⁸.

14. ასეთია ი. ბაგრატიონის ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი მნიშვნელოვანი მომენტი.

არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ი. ბაგრატიონი პრინციპულად არ შორდება ი. ხელაშვილს, მაგრამ ბევრ საკითხში აზუსტებს იმ მოსაზრებებს, რომლებაც ხელაშვილმა გადმოსცა იოანეს თხოვნით დაწერილ შრომებში, ზოგჯერ კი უფრო წინაც მიდის. ამიტომ, ამ მხრივ ი. ხელაშვილი და ი. ბაგრატიონი დასაწყისს აძლევენ იმ მოწინავე იდეებს ქართულ აზროვნებაში, რომელიც უფრო გააღრმავეს დ. ბაგრატიონმა და განსაკუთრებით კი ს. დოდაშვილმა. მაგრამ არც მათი ნააზრევის მეორე—კონსერვატიული და იდეალისტური მხარე დარჩენილა ყურადღების გარეშე. მასაც გამოუჩნდნენ თავისი მემკვიდრეები პლ. იოსელიანის, დ. ყიფიანის, გრ. სულხანიშვილის, გრ. ერისთავის, გ. ხელაძისა და სხვა იდეალისტ—კონსერვატორების სახით.

15. ი. ხელაშვილ-ბაგრატიონის ნააზრევის პროგრესული მხარე თავისებურ კონცენტრირებასა და სრულყოფას დავით ბაგრატიონის ნააზრევში პოულობს. მისი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ, მან, სპეციალურ ნაშრომში, თავისი ფილოსოფიური კვლევა მხოლოდ ფიზიკური მოვლენების კვლევით შემოფარგლდა. მაგრამ ჩვენ მისი მსჯელობა ფიზიკის პრობლემებზე მხოლოდ იმდენად გვინტერესებს, რამდენადაც მათში ასახულია ფილოსოფიური პრობლემები. ამ მხრივ უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას იმსახურებს დავითის მსჯელობა ფიზიკის, როგორც მეცნიერებისა და მისი საგნის შესახებ. „ფიზიკა არს ხელოვნება; გინა სწავლა,—წერს დ. ბაგრატიონი,—რომელიცა გვიჩვენებს თვისებათა ნივთთასა და განგვიცხადებს მიზეზთა ბუნებითთა განცხადებათასა“³⁹. ამგვარად ფიზიკა გაგებულია როგორც მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის მატერიის თვისებებს და მის განცხადებების ანუ კონკრეტულ თვისებებში ყოფნის ბუნებრივ მიზეზებს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ფიზიკა სწავლობს მატერიალურ პროცესებს, მატერიალურ საგანთა თვისებებსა და მიზეზებს. საინტერესოა დავითის მიერ მოცემული მატერიის განსაზღვრა. მატერია არის სამყაროში ყოველივე ის, რაც შეიგრძნობა, ანუ, მასი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის „ნივთი პოებული სოფელსა შინა და ქვეშე შემკრდომი საგრძ-

³⁸ ი. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, კალმასობა, ტ. II, 1949, გვ. 235.

³⁹ დ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი და მისი „შემოკლებული ფიზიკა“, 1954, გვ. 41.

ნობელთა“. ამასთან, მან იცის, რომ მატერია, როგორც შეგრძნება-
დი, არ არსებობს განყენებული სახით, იგი კონკრეტული საჩისაა,
გარკვეულ თვისებათა ერთობლიობას წარმოადგენს და შეიგრძნო-
ბა როგორც სხეული. ისევე როგორც სხეული კონკრეტული მატე-
რიაა, ასევე კონკრეტული ხასიათისაა მისი თვისებაც. ამიტომ „თვი-
სება სხეულისა არს იგი რაისაცა მის შორის დამტკიცება ძალ იდე-
ბის“. დამტკიცება განხორციელდება „გასინჯვითა და გამოცდილე-
ბით“. „გასინჯვა“ გულახსმობს „განხილვას ნივთთა ბუნებითსა
მდებარეობასა შინა მათსა“. ამისათვის კი საჭიროა გრძნობათა ნორ-
მალურობა, დამხმარე იარაღები, შესაბამისი ღრო, ადგილი და დამ-
შვიდებული ყურადღება.

მატერიის თვისებებს შორის დ. ბაგრატიონი განასხვავებს სა-
ზოგადო და კერძო თვისებებს. „სახელითა საზოგადოისა თვისებითა
იგულისხმებიან იგინი,—წერს დ. ბაგრატიონი,—რომელნიცა ყოვ-
ლადთა სხეულთა შინა პოებულ არიან, ხოლო სათავითონი თვისე-
ბანი არიან იგინი, რომელნიცა რომელიმე სხეულთა შინა იპოვები-
ან“⁴⁰. საერთო თვისებებში იგულისხმება: განფენილობა, შეუვალო-
ბა, ფორიანობა, შეკუმშვადობა, გაწმლა, დრეკადობა, დანაწევრო-
ბითობა, მოძრაობა, მიმზიდველობა, ინერცია.

დ. ბაგრატიონი დაწვრილებით განიხილავს ყველა ამ თვისებას
და მრავალ საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს. ...საინტერესოა
მისი მოსაზრება სხეულთა სამი განზომილების შესახებ. ცარიელი
სივრცე არ არსებობს,—წერს იგი. მთელი სივრცე ისეთი უხილავი
მატერიითაა დაკავებული, როგორცაა ჰაერი. სხეული, როგორც
მატერიის გარკვეულობა, სამგანზომილებიანია. მთელი სივრცე და-
კავებულია სხეულებით, ამიტომ სხეული როგორც ხილული, ისევე
უხილავი სამგანზომილების მქონეა.

ჩვენ ამ მოსაზრებას უკვე შევჩვდით ი. ხელაშვილთან. მან ს.
დოდაშვილთან მიმოწერაში დ. ბაგრატიონის ანალოგიური აზრი
განავითარა. მასთან სივრცე ჰაერთაა დაკავებული და სხეულები
ამ სივრცეში მოძრაობენ. მაგრამ მატერიის შეუვალობის პრინციპი
რომ არ ყოფილიყო უარყოფილი ჰაერის მიმართ, სხეულის ერთ-
ერთ ძირითად თვისებად ფორიანობა გამოაცხადა. ზუსტად ასეთი-
ვეა დ. ბაგრატიონის თვალსაზრისიც. შეუვალობა მატერიის საერ-
თო პრინციპია, წერს იგი, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის მკვრივ სხე-
ულებს იმოძრაონ სივრცეში, რომელიც ჰაერთაა გავსებული. ამი-

40 დავით ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი და მისი შემოკლებული ფისიკა, 1954, გვ. 42.

ტომ ჩვენ „ვიძვრით.—წერს დავითი,—არა ცარიელსა ადგილსა, არამედ რომელსამე ნივთიერებასა შინა, რომელიცა ესოდენ არს წვლილ და თხელ, რომელ არა რაიმესა გვიქმს დატვიფრულებასა ორღანოსა ზედა ხედვისასა, რომელიცა არს ყოველითურთ ჩვენ მიერ განუცდელ“. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ერთი სხეული იკავებდეს მეორის ადგილს. არა, წერს დ. ბაგრატიონი. მიუხედავად სიმკვრივისა, სხეული ფოროვანი აღნაგობისაა. ეს შესაძლებელს ყოფს რომ მოხდეს ჰაერის შესვლა სხეულში, მათი ურთიერთ გამს-
 კვალვა. ამის გარეშე მოძრაობა სივრცეში შეუძლებელი იქნებოდა, სამყარო უძრავი და გაქვავებული დარჩებოდა. მოძრაობა სამყაროს უნივერსალური პრინციპია, ფიქრობს დ. ბაგრატიონი. და აქაც ის პრინციპულად არ განსხვავდება ი. ხელაშვილისაგან. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ი. ხელაშვილი უნივერსალურ მოძრაობასა და ღმერთს ერთმანეთისაგან არ აშორებს, დ. ბაგრატიონი კი მოძრაობას არ აკავშირებს ღმერთთან. ამიტომ, არ არის გამორიცხული, რომ ი. ხელაშვილი იცნობდა დ. ბაგრატიონის „ფიზიკას“; მან არ უარყო მასში განვითარებული აზრები. მაგრამ მათ ზედ დაუროთო ღმერთი, რომელიც სამყაროს მოძრაობისა და მისი კანონზომიერების უნივერსალურ კანონს გაჰყოფდა. სხვათაგან შეუძლებელია აზრთა ის პირდაპირი დამთხვევა, რომელიც არსებობს ერთმანეთისაგან მსოფლმხედველობრივად განსხვავებულ ი. ხელაშვილისა და დ. ბაგრატიონის ნააზრევს შორის. თუნდა ავიღოთ, მაგ. დ. ბაგრატიონის მიერ მოძრაობის განსაზღვრა. „მოძრაობა არს ცვალება ადგილისა სხეულთასა,—წერს დ. ბაგრატიონი,—ვინაცა არცა ერთი განცხადებანი და შემთხვევანი სოფელსა შინა იქმნებიან თვინიერ მოძრაობისა და ყოველნი ბუნებანი თვინიერ ამისსა იქმნენცა მკვდარ“⁴¹. ზემოთ ჩვენ მიერ უკვე მოყვანილი ი. ხელაშვილის მოსაზრებიდან ამავე საკითხზე ჩანს, რომ აქ აზრთა სრულ დამთხვევასთან გვაქვს საქმე. მაგრამ დ. ბაგრატიონი წერტილს სვამს იმაზედ, რაც ითქვა. ი. ხელაშვილი კი მას უმატებს, რომ ვინაიდან სხეული არაა თვითმიზეზოვანი, მისი მიზეზი სხვაშია, ამიტომ ეს მოძრაობაც სხეულის შინაგანი თვისება კი არაა, არამედ განგების მიერაა დადგენილი.

16. დ. ბაგრატიონი დაწვრილებით განიხილავს მოძრაობის რთულსა და მარტივ სახეებს. სხეულთა დაქვემდებარებას კვპლერისა და ნიუტონის კანონებისადმი. ძალისა და სიმძიმის ცნებებს და ა. შ. მაგრამ მოძრაობის შესახებ მის თვალსაზრისთან დაკავში-

⁴¹ დავით ბაგრატიონი და მისი შემოკლებული ფიზიკა. 1954, გვ. 53.

რებით ყველაზე უფრო საინტერესოა მისი მსჯელობა მატერიის ატომური აგებულებისა და მატერიის დაყოფის დაუსრულებლობის შესახებ.

ატომისტურ თეორიას არ უარყოფდა არც ი. ხელაშვილი, მაგრამ, ცხადია, მას ღვთაების შემოქმედებას ფარგლებში ათავსებდა. ბაგრატიონმა, როგორც აღენიშნეთ, მატერიის უსასრულო დაყოფის იდეაც მიიღო, მაგრამ ამ მხრივ დ. ბაგრატიონი მნიშვნელოვნად წინ წავიდა. დ. ბაგრატიონის აზრით, სხეული რთული აგებულებისაა და როგორც ასეთი ის თვისობრივად არის გარკვეული. იგი ლაპარაკობს სხეულის „რაოდენობითობისა და შერწყმულობითობის“ შესახებ. სხეულის ბუნების გამსაზღვრელს დ. ბაგრატიონი ხედავს „შერწყმულობითობაში“ და არა რაოდენობითობაში. ამიტომ ფიქრობს, რომ სხეულის რაოდენობრივი დაყოფა, ანუ მექანიკური დაყოფა არ გამოიწვევს ამ სხეულის თვისობრივ შეცვლას, ხოლო მისი „შერწყმულებითი დახსნა“ გამოიწვევს საგნის გარკვეულობის გაქრობას.

ცხადია, დ. ბაგრატიონისათვის გაუგებარია რაოდენობრიობისა და თვისობრიობის მიმართების დიალექტიკა. მაგრამ თავისდაშეუგნებლად იგი მაინც ამჯვარ დიალექტიკის გზას ადგება. სხეულის შერწყმულების დაშლა, ან მისი ქიმიური დაყოფა იწვევს თვისობრიობის დაკარგვას.—წერს დ. ბაგრატიონი. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა ნათელი გამოხატულება დიალექტიკის აღნიშნული კანონისა.

სხეულთა დაყოფაში დავითი ორ თვალსაზრისს განასხვავებს: ერთის თანახმად დაყოფას აქვს საზღვარი; ეს საზღვარი არის ატომი. მაგრამ ასეთ საზღვრის არსებობას გონება ვერ ურიგდება. ამიტომ მეორე თვალსაზრისი დაყოფის უსასრულობას აღიარებს: „განწვალება სხეულისა აღვალს უზომოსა წვლილიადობასა,—წერს დ. ბაგრატიონი,—გარნა გულისხმის ყოფაი აჩვენებს, ვითარმედ ძვილდა არა აქვს მას დასასრული. ხოლო ვინცა უკვე შეიწყენარებს განუწვალებლობასა ნივთთასა მათ შვენის მოვლად მათ ნაწილთადმი, რომელთაცა ზედა დადგების განუწყვეტლობაი, რომელთაცა მათ, ფილოსოფოსთაგან ეწოდების ატომად და მონადად“⁴².

დ. ბაგრატიონის ატომისტური თვალსაზრისი სხვა მხრივაცაა საინტერესო. იგი ატომების ერთმანეთისაგან განსხვავების საფუძ-

⁴² დავით ბაგრატიონი და მისი შემოკლებული ფისიკა, 1954, გვ. 51.

ველს თვითონ ატომების შინაარსში ხედავს. ატომი ნიშნავს, წერს. იგი, „ბირველ დასაბამისობათა ნაწილაკთა ნივთთასა, რომელთა მიერ შედგების ყოველნი ნივთიერებანი, ხოლო ყოველსა ნივთსა აქვს საკუთარი თავისი ატომი და ამათ ეწოდებოდა მეორე დასაბამიერი ატომი, მაგ., წყალსა, ცეცხლსა, მიწასა, მეტალსა და სხვათა. აქვსთ საკუთარი თავისი ატომი“⁴³. სხვა ადგილას იგი წერს, რომ „რადენ ატომსა სხეულთასა აქვს მცირე შეკრებილება ნივთიერებათა თვისითა თანა, ეგოდენ ადვილ გამოიხდების ნივთი“⁴⁴. უდავოა, რომ დ. ბაგრატიონი ატომის შინაგან შინაარსზე მიუთითებს. და ფიქრობს, რომ ატომები განსხვავდება შინაარსის სხვადასხვაობით. ეს გარემოება იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც ატომის თავისებურების შესახებ მანამდე უცნობ გარემოებაზე ვიუთითებს, რომელსაც ფიზიკის შემდგომმა განვითარებამ მთავარი ყურადღება მიჰქცია. გარდა ამისა, იგი საინტერესოა აგრეთვე იმ მხრივ, რომ ატომების თვისობრივი სხვაობა სხეულთა თვისობრივ ცვლილების ახსნას გვიადვილებს. ზემოთ დავინახეთ, რომ ეს აზრიც განვითარებული აქვს ი. ხელაშვილს. იგი მიუთითებდა ოთხი ელემენტის ატომების განსხვავების შესახებ. ი. ხელაშვილისაგან განსხვავებით დ. ბაგრატიონი ამ აზრის განვითარებაში უფრო შორს მიდის. იგი შინაარსის მიხედვით ატომების განსხვავებას არ ფარგლავს ოთხი ელემენტის ატომებით. იგი მიუთითებს „მეტალებისა და სხვათა“ ატომების, როგორც ასევე შინაარსის მიხედვით განსხვავებულთა შესახებ.

17. როგორც აღვნიშნეთ, დ. ბაგრატიონის თვალსაზრისი მატერიის ატომური აგებულობის შესახებ მჭიდრო კავშირშია მის მიერ მოძრაობის გაგებასთან. ყველაფერი რაც არსებობს, მათ შორის ატომებიც, განუწყვეტელ მოძრაობაში იმყოფება. იგი მოძრაობას განიხილავს აგრეთვე სითბოს წყაროდ. „სიტუო წყლისა იწარმოების სიციხისაგან,—წერს დ. ბაგრატიონი,—რომელიც იწარმოების ანუ ღრესისაგან (ხახუნისაგან) იწოდ მიმდინარეობისა, ანუ აღრევისაგან ზეთისა სიმკვავისათანა და ეგრეთვე აღსანთებთა ნივთთა გამო აღგზნებისაგან, რომელიც ენთების ქვემო მიწისა და ანუ აღსაგზნებელისა დაზისა მიერ, რომელიც იშობების შეერთებისაგან რკინეულისა კერძოკისა (ნაწილაკისა) წყლისთანა და არჯასპის

⁴³ დავით ბაგრატიონი და მისი შემოკლებული ფსიქიკა, 1954. გვ. 142.

⁴⁴ იქვე, გვ. 146.

(შაბიამანი) სიმეავისა“⁴⁵. მაგრამ დავითი ბოლომდის ვერ იცავს ამ თვალსაზრისს და მთელ რიგ შემთხვევაში იცავს სიტბომბადი ნივთიერების არსებობის შესახებ იმ დროს გავრცელებულ იდეალისტურ თეორიას. მიუხედავად ამისა, ის მაინც რაღაც კაჟშირს ხედავს მოძრაობასა და სიტბოს შორის, თუმცა ტრადიციულ თვალსაზრისსაც ვერ უარყოფს.

დ. ბაგრატიონის თვალსაზრისი მოძრაობის შესახებ იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ საგანთა შემეცნება მასთან განუყოფლად დაკავშირებულია მოძრაობასთან.

ზემოთ, როდესაც ი. ბაგრატიონის შეხედულებებს განვიხილავდით. ვამჩნევთ, რომ მან თავის ნაშრომში გაატარა აზრი საგანსა და შემგარძნებს შორის სინათლის ტალღური გავრცელების შესახებ. დ. ბაგრატიონი ამ აზრს იცავს და იოანესთან შედარებით უფრო ავითარებს.

დ. ბაგრატიონი იცავს შემეცნების იმ მატერიალისტურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც საგანი მოქმედებს გრძნობის ორგანოზე და მხოლოდ ამ გზით ჩნდება ადამიანში ცოდნა მის შესახებ. თუ როგორ ხდება საგნის ეს მოქმედება, ამის შესახებ დავითი წერს: „ნივთი ესე მოქმედებითა მზისითა, ვინაიდგან მზე არს საგანე ნათლისა და სხვათაგანცა მანათობელთა სხეულთათა, მოხვედნის საგრძნობელსა ხედვისასა და მის მიერ ვიხილავთ ყოველთა საგანთა მით, რომელ საზოგადოითა განსჯითა ყოველთათა ნათელი განეფინების ნათლიერისაგან სხეულისა მოძრაობისა ძლით და არა გამოძინარეობითა მანათობელისა ნათლისათა, მსგავსად ბგერისა, რომელიცა განეცრუნები. ხმისაგან მოძრაობითა ჰაერისა ნაწილაკთათა და მოვალს ყურად ჩვენდა. ეგრეთითა სახითა მოძრაობაი განმვლელი სწორითა და მოწვენილი თვალსა ჩვენსა იწოდების შარავანდად“⁴⁶.

შემდეგ დავითი უფრო აკონკრეტებს ამ თვალსაზრისს და აღნიშნავს, რომ „თვითეული საგანი გამოიხატების თვალთა ჩვენთა ვითარცა სარკესა“, ხოლო ეს „გამოხატვა“ ხორციელდება საგნიდან მოსული სინათლის ტალღით, რადგან „ყოველსა ხილულსა საგანსა აქვს ურიცხვი წერტილი და თვითეული ამა წერტილისაგანნი უკუნაქევეს თვისაგან შეფენილსა მის ზედა ნათელსა“⁴⁷.

45 დავით ბაგრატიონი და მისი შემოკლებული ფისიკა, 1954, გვ. 97.

46 იქვე, გვ. 120.

47 იქვე.

როგორც ვხედავთ, დ. ბაგრატიონი ცდილობს მხოლოდ სინათლის მოძრაობით ახსნას ობიექტის სუბიექტზე ზემოქმედება. იგი უარყოფს აზრს იმის შესახებ, თითქოს ეს ზემოქმედება საგნის მიერ გამოყოფილი ნივთიერების ნაკადით ხდებოდეს. ტალღა, რომელსაც საგანი აგზავნის ჩვენსკენ, აღიქმება სინათლის ან ბგერის სახით და ბალებს სათანადო შეგრძნებას. მაგრამ დავითის თვალსაზრისი სხვა მხრივია უფრო საინტერესო. თუ ი. ხელაშვილი და ი. ბაგრატიონი დიდ ყურადღებას აქცევდნენ შეგრძნებებთან სულის კავშირის საკითხს, დავით ბაგრატიონი ამ საკითხს მეტაფიზიკის პრობლემად თვლის, რომელსაც მეცნიერება არ ეხება. „ნათელი შეგვიქმს ჩვენ საგანთა ხილულად—წერს იგი. გარნა ვითარითაც სახითა სულსა შეერთმევის დატვიფრულება საგანთა და ცნობა ესე აღმოჩენილ არს მეტაფიზიკასა შინა, ხოლო ფისიკასა შინა სათანადო არს აღმოჩენა ყოველთა თვისებათა განცხადებათასა თვის საყოფელთა ხედვისათა, რომელიცა თვის ეყვის ორდანოსა ხედვისასა და არა სულისა“⁴⁸.

ამგვარად, ფიზიკას, მეცნიერებას არ შეიძლება საქმე ჰქონდეს მეტაფიზიკურ საკითხებთან. მისთვის მთავარია იმის გარკვევა, თუ როგორ ჩნდება ჩვენს შეგრძნებებში საგნის თვისებები. ეს კი აიხსნება საგნებთან ადამიანის შეგრძნებებისა და არა სულის ურთიერთობის გარკვევით.

რასაკვირველია, დ. ბაგრატიონი ემპირიული ცოდნის ფარგლებს ვერ სცილდება. იგი მთელ ცოდნას მხოლოდ ცდითა და დაკვირვებებით საზღვრავს. მაგრამ, ცოდნა ამით, ცხადია, არ შეიძლება ამოიწუროს. შეგრძნების ფარგლებიდან გასვლით დავითიც უნდა მისდგომოდა „მეტაფიზიკის პრობლემას“ და უდავოა, რომ სულისა და სხეულის ურთიერთობა მასთანაც ისევე გადაუჭრელი პრობლემა იქნებოდა, როგორც ი. ხელაშვილთან და ი. ბაგრატიონთან; იმდროინდელი მეცნიერება ამ პრობლემის გადაჭრის საშუალებას არ იძლეოდა. დ. ბაგრატიონმა იმით აარიდა თავი ამ პრობლემის დასმასა და გადაჭრას, რომ ცოდნა შეგრძნებებით შემოფარგლა. ეს ნიშნავდა ნახევარ გზაზე გაჩერებას. დ. ბაგრატიონის ნაკლიც იმაში მდგომარეობდა, რომ მან თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი შეგრძნებათა იქით ვერ განავითარა.

18. ასეთია მეცხრამეტე საუკუნის პირველი მესამედის ქართული ფილოსოფიური აზრის მდგომარეობა, ის ფილოსოფიური ვითა-

⁴⁸ დავით ბაგრატიონი და შემოკლებული ფიზიკა, 1954, გვ. 130.

რება, რომელშიაც მომწიფდა და ჩამოყალიბდა ს. დოდაშვილი, როგორც ფილოსოფოსი. ამ ვითარების მოკლე მიმოხილვამ გვაჩვენა, თუ რამდენად მაღალი იყო ფილოსოფიური აზროვნების დონე აღრეულ ქართველ განმანათლებელთა შორის. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფია არც მხოლოდ წარსულის გამეორებით ისაზღვრებოდა და არც მხოლოდ სხვისი აზრების გამეორებით. თავის თანამედროვე მეცნიერებაზე დამყარებით იგი გარკვეულად დაადგა განვითარების გზას.

თავი მეორე

სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური მსოფლ- გნებდებლობა

1. როგორც დავინახეთ, სოლომონ დოდაშვილს ისეთი გარემო დახვდა, რომელსაც საკმაო საზრდოს მიცემა შეეძლო ფილოსოფიას მოწყურებული გონებისათვის. მართალია, ოციანი წლების რუსეთში ჰეველი თითქმის უცნობი იყო, მაგრამ ძნელად ეთვისებოდა გონებას აგრეთვე კანტის, ფიხტეს და შელინგის მშრალი სქემებიც. როგორც წერდა ი. კოლუბოვსკი—„კანტის სასტემას დიდი გაჭირვებითა და ისიც მხოლოდ ნაწყვეტ-ნაწყვეტად ითვისებდნენ“¹. მაგრამ მით უფრო საკვირველია ს. დოდაშვილის დიდი მიღწევები კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფიის გაგებაში. ეს უკანასკნელი ცნა-დია იმის შედეგად მოხდა, რომ ის ზემოთ განხილულ ფილოსოფიურ ატმოსფეროში აღიზარდა, რომელმაც ხელი შეუწყო მისი გონების ფილოსოფიურად მრავალმხრივ განვითარებას.

2. ს. დოდაშვილის ნაშრომმა „ლოგიკა“, რომელიც 1827 წელს იქნა გამოცემული პეტერბურგში, მაშინვე მიიპყრო მკითხველთა ყურადღება. იმავე 1827 წელს, მოსკოვისა და პეტერბურგის რამდენიმე ურნალში გამოქვეყნდა რეცენზიები, რომლებიც მაღალ შეფასებას აძლევდნენ მას. რეცენზენტები² ერთხმად აღნიშნავდნენ ს. დოდაშვილის წიგნის დიდ მნიშვნელობას და მის მოსაზრებათა სიახლეს.

¹ И берверг Гейнце. История новой философии, 1890, гл. 534.

² „Московский телеграф“, 1827, „Московский вестник“, 1827. „Северная пчела“, 1827.

ს. დოდაშვილის ლოგიკის სიახლემ და სიახლოვემ კანტთან და ფიხტესთან (როგორც ეს რეცენზიებშია ხაზგასმული), იმთავითვე დაბადა აზრი სოლომონ დოდაშვილის მოსაზრებათა კანტის მოძღვრებადან გამომდინარეობის შესახებ. რიგ ნაშრომებში³ ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი შეფასებულ იქნა როგორც კანტიანური თვალსაზრისი და უკანასკნელ ხანებამდის შეუმჩნეველი იყო ის დიდი განსხვავება, რაც ს. დოდაშვილს კანტისაგან არსებითად მიჯნავდა. 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 თანახმადაც ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი უნდა შეფასდეს როგორც დუალისტური⁴. ამის საწინააღმდეგო ერთი თვალსაზრისი ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ კონცეფციაში უპირატესობას აძლევს მატერიალისტურ ტენდენციას⁵, ხოლო მეორე თვალსაზრისის თანახმად, ს. დოდაშვილი არა მარტო მატერიალიზმის⁶ პოზიციასზე დგას, არამედ მეცხრამეტე საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში პირველად ცდილობს მატერიალიზმთან დიალექტიკის დაკავშირებას⁶. ასეთია ძირითადი თვალსაზრისები გამოთქმული ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური კონცეფციის გარშემო.

ყველა აღნიშნული თვალსაზრისი ყურადღებას იმსახურებს და არც ერთი მათგანი არაა საფუძველმოკლებული. ს. დოდაშვილის ნაწერებში მართლაც არის კანტიანობის ტენდენციები, რომლებიც სათანადო დასკვნის საბაზს იძლევა. მაგრამ აქვე ჩვენ საქმე გვაქვს სრულიად კანტის საწინააღმდეგო დებულებებთან, რომლებიც ეჭვ-

³ მაგ., ია. კოლუბოვსკის წერილი — „Русская философия“. Иберверг-Гейнце, История новой философии, СПб, 1890, გვ. 590. ლ.

⁴ ამის შესახებ იხ. Г. К а л а н д а რ и ш в и л и, Очерки по истории логики в Грузии, 1955, стр. 149. იქ ნათქვამია: „Мы утверждаем, что С. Додашвили (несмотря на то, что сам он стремился построить „Курс философии“ с монистической точки зрения), в своих философских взглядах стоит на позиции дуализма“.

⁵ ამის შესახებ იხ. ა. ქუთელია, ს. დოდაშვილი და მისი ლოგიკა, წიგნი ს. დოდაშვილი, „ლოგიკა“, 1947; თ. კუკავა, სოლომონ დოდაშვილი და მისი მსოფლმხედველობა, 1955.

⁶ ამის შესახებ იხ. პროფ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, 1958. „ს. დოდაშვილი თვლიდა რა საგანთა მყოფობას დიალექტიკისაგან ნაგულისხმევად, აერთებს დიალექტიკასა და მატერიალიზმს“ (გვ. 500).

ქვეშ აყენებს პირველ დასკვნას. ამიტომ, ბუნებრივია ის სიფრთხილედ, რომელიც ს. დოდაშვილის ნააზრევოს კვლევის დროს უნდა იქნეს გამოჩენილი.

3. ს. დოდაშვილმა ერთმა პირველთაგანმა ათვისა რუსეთში კანტისა და ფიხტეს მეცნიერული აზრი, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, თითქოს ამით ჩვენ ს. დოდაშვილი წარმოვიდგანოთ მათ მიმდევრად. პირიქით, ს. დოდაშვილის ამოსავალი ის სინამდვილეა, რომელშიაც მას მოუხდა მოღვაწეობა, პირველ რიგში კი თვითონ ქართული სინამდვილე, მის აზროვნების ისტორიის მდიდარი შემკვიდრება. მის ფილოსოფიურ თვალსაზრისში უნდა ვეძებოთ, ერთი მხრივ. ქართული სინამდვილის უკუფენა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ პროგრესული აზრების ორგანული ათვისება, რომლებითაც გამსჭვალული იყო მისი თანამედროვე ქართველ ფილოსოფოსთა აზროვნება.

ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისი, გამონახული მის „ლოგიკაში“, წარმოადგენს ანასახს მოქმედებისა და თავისუფლების იმ იდეებისა, რომლებიც ჯერ განხორციელებას საჭიროებდა. 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 სინამდვილისადმი როდესაც წერდა თავის სულიერ მამს, იონას, რომ „თუმცა ჯერეს ყოველნი მოქმედებანი ჩემნი იმყოფების თეორიულისა ჭეშმარიტებასა შინა დაფუძნებულ, გარნა... პრაქტიკებრსა შინა აღმოჩნდების...“⁷. ს. დოდაშვილის თეორიული თვალსაზრისი პრაქტიკულ ინტერესებით იყო გამოწვეული და ამიტომ, ის აზრის თვითგანვითარების პროცესით კი არ იფარგლებოდა, არამედ შეგნებულია ჰქონდა ცნობიერებიდან გასვლის აუცილებლობა, აუცილებლობა იმისა, რომ „თეორიული ჭეშმარიტება“ „პრაქტიკაში აღმოჩენილიყო“ (პრაქტიკულად განხორციელებულიყო): მაშასადამე, მას თეორია წარმოდგენილი ჰქონდა არა როგორც პრაქტიკისაგან, სინამდვილისაგან განყენებული, არამედ როგორც სინამდვილიდან გამოსული სინამდვილისავე გულისათვის. სხვანაირად მას არც შეეძლო ეფიქრა, რადგან მისთვის ყველაზე მთავარს წარმოადგენდა მი-

⁷ მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, ნაკვეთი I, გვ. 74.

სი სამშობლოს „მამულისა“ და „მემკვიდრეთა“ ბედი, იგი არა ერთხელ ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „სურვილი, სასარგებლო ვიყო ჩემ თანამემამულეთათვის, მუდამ წმინდა მოვალეობა იქნება ჩემთვის“. იგი მოღვაწეობდა „სიყვარულისათვის მამულისა, სარგებლად სულისა⁸ და კეთილდღეობისათვის მემამულეთა“, რომ საქმისათვის და აზრისათვის იგი „სიყვარულმან 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 ადგენდა, „ლოგიკას“ წერდა, გასაგები იქნება, რომ მას კარგად უნდა ჰქონოდა გათვალისწინებული საკითხი სინამდვილესთან ფილოსოფიის დამოკიდებულების შესახებ იმ მხრივ, რომ ფილოსოფიის საგნად სინამდვილე ყოფილიყო აღიარებული. ეს უკანასკნელი კი აუცილებელი პირობა იყო იმისათვის, რომ მის ნააზრევს მატერიალისტური ელფერი დასდებოდა და მატერიალიზმის ხაზით წარმართულიყო.

4. ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური კონცეფციის განხილვა უპირველესად ყოვლისა მოითხოვს იმის გარკვევას, 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 მეცნიერება, გარკვეული მოცულობის მქონეა, იგი მოიცავს სამ მთავარ სფეროს: ზოგად თეორიას შემეცნებლისა და შესამეცნებლის შესახებ, ეთიკასა და ესთეტიკას. პირველი არის გონების სწავლა, მეორე—გულისა და შესამე გრძნობისა. ისევე როგორც ადამიანის გონება, გული და გრძნობა ერთ მთლიანს ჰქმნის, 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; კვლად იგივე პირველი ე. ი. თეორია არს სწავლა გონებისა; მეორე—გულისა და მესამე გრძნობისა... გარნა ყოველნი

⁸ „სულში“ იგულისხმება აზრი, გონება.

ნაწილნი იგი შეკრულ არიან ურთიერთ შორის, ესე იგი, გონება. გული და გრძნობა არიან ღარმონიებრ მოქმედნი ანუ თანახმანი⁹.

როგორც ვხედავთ, აქ ფილოსოფიის სფერო სრულიად ისეა გაგებული, როგორც ეს დაამკვიდრა ახალმა ფილოსოფიამ, განსაკუთრებით კანტიდან დაწყებული. კანტმა სწორედ სამი სფერო შემოსაზღვრა ფილოსოფიაში: თეორიული ფილოსოფია, პრაქტიკული ფილოსოფია 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 კვლევა-ძიების გაშლას სამივე ამ მიმართულებით. მაგრამ უკანასკნელი სიახლოვე კანტის თვალსაზრისთან ამავე დროს მჩვენებელია მისი დაშორებისა მისგან წინსვლის თვალსაზრისით. ეს დაშორება მაშინათვე თვალში გვეცემა. როგორც კი გავყვებით ს. დოდაშვილის მიერ ფილოსოფიის სფეროს განსაზღვრის შემდგომ კონკრეტიზაციას. „ჩვენ ვუწყით. — განავრძობს იგი. — რომელ თეორიას აქვს ნაწილნი: ლოღიკა ფსიქოლოგია და მეტაფიზიკა; პრაქტიკასა აქვს ზნეობითი სწავლა (ეთიკა), კანონით სწავლა და სარწმუნოებითი სწავლა; ხოლო ესთეტიკასა შინა იპყრობიან: გემოვნება, მჭერმეტეობა და პოეზია“¹⁰.

ს. დოდაშვილის ეს დებულება მრავალმხრივ არის საყურადღებო: უპირველეს ყოვლისა 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 ის მხოლოდ საკუთარ თვალსაზრისს აყალიბებს, მან სარწმუნოებითი სწავლა ანუ რელიგია როგორც ასეთი, გამოარიცხა ფილოსოფიური კვლევის სფეროდან და ამ მხრივ მთლიანად დაუპირისპირდა თავისი დროის იდეალისტურ ფილოსოფიას და მათ შორის კანტსაც, რომელმაც დიდი ადგილი დაუთმო მას პრაქტიკულ ფილოსოფიაში.

⁹ მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი II, 1941, გვ. 132—133.

¹⁰ იქვე, გვ. 132—133.

ზემოთ აღნიშნული განსაზღვრება იმ მხრივაც საყურადღებოა, რომ წინააღმდეგ კანტისა, ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას განიხილავს როგორც მეცნიერებას. ფილოსოფია, ს. დოდაშვილის აზრით მეცნიერებაა¹¹. და ამიტომ ყოველივე ის რაც ფილოსოფიაში შედის, შედის აგრეთვე მეცნიერებაში. და ვინაიდან ფსიქოლოგია და მეტაფიზიკა თეორიული ფილოსოფიის შემადგენელი ნაწილებია, ამდენად ისინი მეცნიერებას წარმოადგენს.

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 გარეგანი მეტაფიზიკა, არამედ აგრეთვე შინაგანიც და, მაშასადამე. უარყო ფსიქოლოგია როგორც მეცნიერება. ადამიანს მხოლოდ ცალკეულ მოვლენებზე შეუძლია დაკვირვების წარმოება და არა ამ მოვლენების სუბიექტზე—ამბობდა კანტი. რადგან ცალკეული, ემპირიული მოვლენების ცოდნა არ წარმოადგენს 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 დაკმაყოფილებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ წინააღმდეგ კანტისა. ს. დოდაშვილი ერთსაც და მეორესაც აღიარებს თეორიულ ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილებად და მაშასადამე. მეცნიერებად.

5. ს. დოდაშვილის მიერ ფილოსოფიაში შემავალი დარგების განსაზღვრა მკიდროდაა დაკავშირებული ფილოსოფიის საგნის გარკვევასთან. ისე როგორც ზემოთ, აქაც ნათლად ჩანს, რომ ს. დოდაშვილი კარგად იცნობს კანტის თვალსაზრისს, მაგრამ ამავე დროს მას კი არ მიჰყვება. არამედ თავისი დამოუკიდებელი ვზის მონახვას ცდილობს.

¹¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 10.

კანტის ფილოსოფია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაა, რომლის საგანს წარმოადგენს ადამიანის შემეცნება, შემეცნების უნარის გამოკვლევა. მასი განსაზღვრა. საგნის a priori კანონებს დადგენა.

ასე რომ, კანტმა ფილოსოფიის საგანი ცნობიერების სფეროთი შემოსაზღვრა. მართალია, იგი მგრძნობელობის ფორმებზედაც ლაპარაკობს. მაგრამ საბოლოოდ ისინიც, როგორც a priori ფორმები, ისევ ცნობიერების ფორმებია და ფილოსოფიაც ამ ფორმების კვლევით უნდა დაკმაყოფილდეს. მართალია, კანტს აქვს პრაქტიკული ფილოსოფია, აქვს ესთეტიკა, მაგრამ აქ ნამდვილად ფილოსოფიურ ცოდნასთან როდი გვაქვს საქმე. იქ როდი მოქმედებს აუცილებლობისა და საყოველთაო მნიშვნელობის კანონები, არამედ იქ თავისუფლების სფეროა, სადაც, ნაცვლად საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნისა, ბატონობს საყოველთაო და აუცილებელი რწმენა¹².

მიუხედავად ამისა, კანტის ნაზრევი 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 განსაზღვრავს შემეცნებას და საგნის არსებობას-- ასეთია კანტის მიერ დასმული საკითხი. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ კანტმა საგნობრივი სამყარო ფილოსოფიური კვლევის ობიექტად არ გახადა იმდენად, რამდენადაც მასთან შემეცნება ამავე დროს საგნის შექმნაცაა. გონება საგანში მხოლოდ თავისთავს ხედავს და ამიტომ ფილოსოფია 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 შექმნისა და იმ ზაზას გარკვევისათვის, რომელიც გატარებული უნდა ყოფილიყო ამ „კურსში“

¹² ვინდელბანდი წერს. „ისევე როგორც წმინდა გონების კრიტიკაში მთავარია საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის ჩვენება, ასევე პრაქტიკული გონების კრიტიკაში მთავარია საყოველთაო და აუცილებელი რწმენის ჩვენება“ (История новой философии, ტ. II გვ. 104).

ამიტომ ამ უკანასკნელის პირველსავე ნაწილში. „ლოგიკაში“ პირველ საკითხად ფილოსოფიის საგნის საკითხი დასვა.

მას შემდეგ რაც მეცნიერების დიფერენციაცია მოხდა, ფილოსოფია, ს. დოდაშვილის აზრით, ცალკე მეცნიერებად იქცა, ისეთ „განსაკუთრებულ მეცნიერებად“, „რომლიდამაც უნდა ვისწავლოთ ისეთი რამ, რასაც ვერავითარი სხვა მეცნიერებიდან ვერ გავიგებთ“¹³. მაგრამ, იმისათვის, რომ გავიგოთ მისი განსაკუთრებულობა, საჭიროა გავარკვიოთ მისი საგანი, რადგან „ფილოსოფიის მსოლოდ საგანს, შინაარსს შეუძლია გვიჩვენოს: მისი განსხვავება სხვა მეცნიერებისაგან“¹⁴.

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 საგნის შესახებ ცოდნას წარმოადგენს, ხოლო ფილოსოფია—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 წარმოიშვება, „შეადგენს ფილოსოფოსობას“. მაშასადამე, ფილოსოფიას საქმე აქვს ცნებებთან, რომლებიც საგნებიდან გვაქვს მიღებული, ესე იგი ცნებათა სისტემა ქმნის ფილოსოფიას. ვინაიდან ცნებები ადამიანშია, მის ცნობიერებაშია, ამიტომ „ფილოსოფოსობა... ნიშნავს ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს, ჩავწვდეთ თავის თავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენი თავი, და ამ გზით დავადგინოთ სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“¹⁵.

თუ აქამდის ს. დოდაშვილის მსჯელობა არსებითად არ განსხვავდებოდა კანტისაგან, ამიერიდან საქმე გვაქვს არსებით განსხვავებასთან. მართლაც, კანტისთვისაც შემეცნების ერთი ძირითადი პირობა ისაა, რომ იყოს შესამეცნებელი საგანი. მაგრამ ამავე პირობის აღიარებაშია განსხვავება კანტსა და ს. დოდაშვილს შორის.

¹³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 10.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ იქვე, გვ. 11.

კანტისათვის საგანი მხოლოდ ფენომენალური საგანია. 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 გრძნობად 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“¹⁵. ცდაში საგანი იქმნება, რადგან ცდა მხოლოდ განსჯის წმინდა ცნებათა გათვალსაზიროებას ემსახურება, ხოლო გათვალსაზიროებულნი ცნებები წარმოადგენენ საგანს. რადგან მხოლოდ ცდაში, მხოლოდ გათვალსაზიროებაში ღებულობენ აზრს განსჯის ცნებები, ამიტომ, როგორც კანტი წერს, „აქედან იბადება აუცილებლობა იმისა, რომ ყოველი აბსტრაქტული ცნება გრძნობადი გავხადოთ, ე. ი. მისი შესაბამისი საგანი თვალსაზირო წარმოდგენაში გამოვხატოთ იმიტომ, რომ ამ პირობის გარეშე ცნებები (ასე ვთქვათ) იქნებოდნენ უაზრო, ე. ი. მნიშვნელობას მოკლებული იქნებოდნენ“¹⁷. 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 გრძნობები“¹⁸. 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 ა. შ. აქ ნამდვილი, რეალურად არსებული საგანი კი არ იგულისხმება, არამედ უბრალოდ—ფენომენალური საგანი, რომელიც დადგენილია თვითონ ადამიანის. მისი შემეცნების უნარის მიერ ამ უნარის გათვალ-

¹⁶ Кант К. Ч. Р. 1907, გვ. 165.

¹⁷ იქვე, გვ. 174.

¹⁸ იქვე, გვ. 113.

საჩინოებისა და თვითშემეცნების განხორციელებებისათვის. მართალია კანტი ლაპარაკობს ნოუმენების, ნიუთების თ. თ. შესახებ, მაგრამ აღმოჩნდება რომ დადებითი აზრით მათზე ლაპარაკი არ შეიძლება. არამედ მათ მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობა აქვს. 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 იდეალისტურად არის გადაწყვეტილი.

კანტის ეს თვალსაზრისი ს. დოდაშვილმა არ მიიღო. მან, როგორც აღვნიშნეთ, სწორად განსაზღვრა, რომ ფილოსოფია იმ ცნებათა სისტემაა, რომლებიც თანდაყოლილი კი არა, არამედ მოცემული გვაქვს. უკვე ეს „მოცემულობა“ განასხვავებს მას კანტისაგან. მართალია არც კანტი ლაპარაკობს ცნებათა თანდაყოლილობის შესახებ, მაგრამ არც „მოცემულობას“ აღიარებს. მასთან ისინი თვალსაჩინო წარმოდგენათა მეშვეობით, გრძნობდა მასალაზე გამოყენებისას, განვითარდებიან. ს. დოდაშვილი კი ამჟღავნებს აზრს, რომ ცოდნა საგნიდან უნდა წარმოიშვას, იგი „შექნილი უნდა იქნას“—და ფილოსოფია შექნილი 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; 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 ცნობიერებიდან მიდის მის გარეთ, რადგან იცის, რომ ის შინაარსი, რომლისაგანაც იგეგმვის სისტემას, „მოცემულია“, ე. ი. გარედანაა მიღებული. რაღაც საგნის შესახებ ცოდნაა. ამიტომ, ფილოსოფიის მთავარი ამოცანაა ადამიანის მიერ თავის თავში ჩაღრმავება, თავის თავის გახდა კვლევის საგნად. თავისი ბუნების გაგება, მისი მოქმედების კანონების, საზღვრებისა და მიზნის გარკვევა. მაგრამ იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ჩვენი თავი, იგი უნდა განვაყენოთ ყოველივე იმისაგან, რაც ჩვენ არ გვეკუთვნის, რასაც მივალწევთ იმით, რომ „გონებით ვტოვებთ ყოველივე გარეგნულს და თვით ჩვენს თავს წარვმართავთ მარტოოდენ შინაგანისაკენ“¹⁹. მაგრამ ეს არ კმარა, საჭიროა აგრეთ-

¹⁹ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 11.

ვე ისიც, რომ შეგვეძლოს „მოვიყვანოთ ჩვენი აზრების, ცოდნათა და საქციელთა საკმაო მიზეზები“. აქედან გამომდინარე ს. დოდაშვილი კონკრეტულ დასკვნას აკეთებს ფილოსოფიური კვლევის საგნის შესახებ: „განყენება და განაზრება, შეცნობა და გაგება თვით ჩვენი თავისა, დაკმაყოფილება თავისი თავისა ასეთი თვითშემეცნებით,— აი ფილოსოფიის გამოკვლევის სამი საგანი“²⁰. აქ სამი მომენტია ხაზგასმული: ერთი ის, რომლისაგანაც ვანყენება უნდა მოვახდინოთ, ე. ი. ის, რომელიც ადამიანის მოქმედების საფუძველს წარმოადგენს, მეორე, თვითონ ადამიანი, როგორც შემმეცნებელი თავისი თავისა და თავისი მოქმედების საფუძვლისა, და, მესამე, ის მიზნები, რომლებიც ადამიანმა უნდა განახორციელოს.

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

ამრიგად, ს. დოდაშვილის აზრით, ფილოსოფიური შემეცნების საგანია ადამიანი. რადგან ფილოსოფია მეცნიერებაა. ხოლო მეცნიერებას საქმე აქვს კანონების შემეცნებასთან, ამიტომ ფილოსოფიასაც ადამიანის უკანასკნელი საფუძველის, 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 შესამეცნებლისა-მეტაფიზიკა ყველა მისი ნაწილებით.

3) კანონები შეგრძნებისა-ესთეტიკა.

²⁰ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 11.

4) კანონები ნებისა და სურვილისა: ა) შინაგან მოქმედებათათვის-ზნეობის ფილოსოფია და ბ) გარეშე ურთიერთობისათვის-სამართალი“²¹.

როგორც აქედან ჩანს, ს. დოდაშვილი ცალკე გამოყოფს შესამეცნებელს, 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 მიაჩნია, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის მოქმედების საფუძველს, იგი ცნებისაგან კი არ იქმნება, არამედ თვითონ გვაძლევს ცნებებს. ამდენად, ფილოსოფიის საგნის გარკვევამ, წინააღმდეგ კანტისა, იგი მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დააყენა და ამიტომ, ზემოთ მოცემული ფილოსოფიის მონახაზის მიხედვით, მან ფილოსოფიის კვლევის სფეროდან გამოდევნა რელიგია, აღადგინა კანტის მიერ უარყოფილი მეტაფიზიკა—შესამეცნებლის კანონების კვლევა და თავის უფლებებში აღადგინა ფსიქოლოგია, რომელსაც კანტმა მოუხსპო მეცნიერული ღირებულება. ეს უკანასკნელი მომენტი (რელიგიის საკითხი ფილოსოფიის სისტემაში), კიდევ ერთხელ მეტყველებს ს. დოდაშვილის განსხვავების შესახებ 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, მოქმედებასა და მიზნებში.

6. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ს. დოდაშვილი ლაპარაკობდა სამყაროს დადგენის შესახებ „ჩვენში და ჩვენთან“. აქედან ჩვენ დავასკვნით, რომ „სამყარო ჩვენში“ სხვა არაფერია თუ არა რეალურად არსებული სამყაროს იდეალური სახე, ხოლო „სამყარო ჩვენთან“ ეს არის სწორედ ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული სამყაროს აღიარება. ასეთი დასკვნა რომ სწორია ჩანს ს. დოდაშვილის სხვა განმარტებიდან, რომელშიაც იგი აკონკრეტებს თავის აზრს. თუ როგორ გავიგოთ „სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“.

ადამიანს, როგორც ცნობიერ არსებას, საქმე აქვს საგნებთან. წერს ს. დოდაშვილი, რომლების ძირითად ნიშანთვისებას წარმოადგენს არა მარტო საგნობრიობა როგორც ასეთი (საგნობრიობა ანაღმითებს კანტის ფენომენალურ საგანსაც). არამედ „მყოფობა“ ანუ

²¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 12.

რეალური არსებობა. ამიტომ ცნობიერება ისეთ საგანს უპირისპირდება, რომელიც იმყოფება, რეალურად არსებობს. ამ მყოფობითაა გამოწვეული, რომ ცნობიერება საგანს თავისთავთან კი არ აიგივებს, არამედ თავისი თავისაგან განასხვავებს, როგორც ისეთს. რომლის „მყოფობა“ არ ემთხვევა მისას. „ცნობიერება როგორც განსხვავება თავისი თავისა საგნებისაგან და თვით საგნებისა ერთმანეთისაგან, გულისხმობს,—წერს ს. დოდაშვილი: 1) იმ არსების მყოფობას, რომელიც ეცნობს თავის თავს ანუ შეიცნობს; 2) შეცნობადი საგნის მყოფობას; 3) მათ ურთიერთ დაპირისპირებას. ამრიგად, შემეცნების ყოველ საფეხურზე ერთობლივ იმყოფება საგანიც და სულიერი ძალაც“²².

ს. დოდაშვილის ამ დებულებას შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით ქვემოთ განვიხილავთ. აქ კი ჩვენ იგი გვჭირდება. როგორც ს. დოდაშვილის შეხედულებათა მატერიალიზმის ხაზით მიზდინარეობის კიდევ ერთი უეჭვეო საბუთი. ს. დოდაშვილი აქ აშკარად ლაპარაკობს ორი სამყაროს არსებობის შესახებ: ერთია ვარეგანი, ხოლო მეორეა შინაგანი სამყარო. ადამიანის სულიერი სამყარო მისი გარემომცველი სამყაროს მიერაა ნაწარმოები. მაგრამ იგი მაინც დამოუკიდებელი სასიათისაა და აქვს თავისი მყოფობა. ადამიანი როგორც სულიერი, როგორც ცნობიერი არსება სრულადად გარკვეული მყოფობაა იმ მყოფობას შორის. რომელიც მისგან დამოუკიდებელია და გარს არტყია მას. ცოდნა ან შემეცნება ამ ორი მყოფობის არსებობას გულისხმობს, რადგან მათი „ერთობლიობის გარეშე“, ე. ი. იმის გარეშე, რომ ადამიანს ურთიერთობა ჰქონდეს გარე სამყაროსთან. არაა არავითარი შემეცნება. არავითარი ცოდნა. შემეცნებლისა და შესაცნობის „ერთობლიობა“ შემეცნების პროცესში დაპირისპირების საფუძველზე ხორციელდება. ე. ი. ამ ორმყოფობას 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 იგი დაპირისპირებაში იქნება მასთან, მაგრამ ამავე დაპირისპირებაში იქნება ერთობლიობაც. მათი ერთობლიობის გარეშე არ იქნება არც დაპირისპირება და არც შემეცნება.

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

ს. დოდაშვილის აზრით, გარემომცველი სამყარო არაა რაღაც ქაოსური და უწესრიგო. მას თავისი საკუთარი წესრიგი აქვს, რომლის მიხედვითაც იგი ადამიანს წარმოუდგება. როგორც „ურთიერთობათა სისტემა, რომელშიაც ყველაფერი გაზომილია, აწონილია და აღრიცხული“²³. ეს ურთიერთობათა სისტემა გაპირობებულია სამყაროს შინაგანი კანონზომიერებით, რომელიც მარადიულია და უცვლელი და რომელსაც დაქვემდებარებულია სამყაროს ყოველი საგანი და ყველა მოვლენა.

როგორც ცნობილია, სამყაროს კანონზომიერების საკითხი ასა-ლი ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხად გახდა. ინგლისელმა ჰიუმმა ექვქვემ დააყენა სამყაროში კანონზომიერების საკითხი. მან „ა-ყოველთაო და აუცილებლობითი კანონზომიერება სამყაროს საგნებ-სა და მოვლენებს შორის ასოციაციურ კავშირებზე დაიყვანა, რითაც აგნოსტიციზმსა და სკეპტიციზმს გაუღო კარი.

ჰიუმის მიერ კანონზომიერების საკითხის დასმამ, კანტი, რო-გორც თვითონ იგი წერდა, დოგმატური ძილისაგან გამოათხიზლა²⁴. მან სცადა ჰიუმეს სკეპტიციზმის განქარვება და მის მიერ უარყო-ფილი კანონზომიერების კვლავ აღდგენა. ჰიუმემ სწორად დასვა საკითხი კანონზომიერების შესახებ, წერდა კანტი, მაგრამ მან იგი არასწორად გადაჭრა. „საშიშროებინ თავიდან აცილების მიზნით მან მხოლოდ ის შესძლო, რომ თავისი გემი სკეპტიციზმის მეჩეჩზე დააყენა, სადაც დასაღპობად დატოვა იგი,—წერდა კანტი,—მაშინ როდესაც ჩემი საქმეა ამ გემს მივცე მესაჭე, რომელიც დედამიწია ბურთის შემეცნებიდან მიღებული საზღვაოსნო ხელოვნების საიმე-დო საწყისების საშუალებით, შეიარაღებული სრულყოფილი სახლ-ვაო რუქითა და ყიბლანთ შესძლებდა გემის მიყვანას მიზანთან“²⁵.

მაგრამ კანტმა ეს „მესაჭე“ ადამიანის ცნობიერებაში დაინახა; უარყო რა კანონზომიერების ობიექტურობა, ცნობიერება გამოა-ცხადა სამყაროს კანონმდებლად და შემდეგ სცადა ცნობიერების კანონებისადმი ობიექტური ღირებულების მინიჭება და მისი და-საბუთება.

იგივე პრობლემა დადგა აგრეთვე ს. დოდაშვილის წინაშე: არ-სებობს თუ არა კანონზომიერება სამყაროში, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამყარო კანონზომიერი პროცესია თუ არა და როგორ გა-ვიგოთ ეს კანონზომიერება?

²³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 13.

²⁴ К а н т, Пролегомены, 1907, გვ. 10.

²⁵ იქვე, გვ. 13.

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

ს. დოდაშვილმა კარგად იცის თუ რამ წარმოშვა ჰიუმეს სექტიციზმი. ადამიანს არ შეუძლია დადასტუროს, გამოსცადოს კანონის, ვთქვათ, მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების აუცილებლობა და საყოველთაოება ყველა ცალკე შესაძლო შემთხვევაში. მაგრამ, ს. დოდაშვილის აზრით, ამას არ შეუძლია შეარქიოს კანონზომიერების არსებობის მტკიცე საფუძველი. მთელი სამყარო რომ კანონზომიერი მთელია აბსოლუტური აზრით, ამის დადასტურება შეუძლებელია, მაგრამ ეს ისეთი ჭეშმარიტებაა, რომელიც დასაბუთების გარეშე უნდა იქნეს დაშვებული, ანუ, როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „უსასრულოსაკენ მიპყრობილი ადამიანის თვალი მოითხოვს ამ მაღალი ჭეშმარიტების დაშვებას“. მაგრამ ეს ისეთი დაშვებაა, რომელსაც განუწყვეტლივ ადასტურებს ადამიანის საუკუნეობრივი მოქმედება და დაკვირვება ნეცნიერების სხვადასხვა დარგში. ამიტომ, ცხადია, რომ ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება არ ვიცოდეთ ესა თუ ის კანონი, მაგრამ ასეთი კანონების არსებობის უარყოფა არ შეიძლება; მაშასადამე, არცოდნა არ უდრის არყოფნას, პირიქით, ყოფნა უსწრებს ცოდნას,—ასეთია ს. დოდაშვილის დასკვნა, დამყარებული საეგზეთ სწორ მატერიალისტურ საფუძველზე. ეხება რა სამყაროს როგორც მთელის კანონზომიერების დაშვების საკითხს, ს. დოდაშვილი წერს, რომ „მრავალ საუკუნეთა დაკვირვებანი... მოხდენილი ადამიანის ცოდნის ყოველ დარგში, ყოველწამს სულ უფრო და უფრო ადასტურებენ მას. სამყაროს კანონების უცოდინარობა ჯერ კიდევ არ იძლევა უფლებას უარყოფით მათი არსებობა; უწოდეთ მათ რაც გენებოთ: მექანიზმის კანონები. საყოველთაო მიზიდულობის ან პოლარობის კანონები,—ისინი იქნებიან უცვლელნი ბუნებაში, ტოლფასნი ყოველი და უმკირესი რგოლისათვის ყოფიერებისა და მოქმედების ამ უსაზღვრო ჯაჭვში“²⁶.

კანონების საყოველთაოებით აიხსნება ის, რომ მთელი სამყარო ყოველი ორგანიზმი, საყოველთაო კანონზომიერებას ემორჩილება

26 ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 14.

და გამონაკლისის დაშვება შეუძლებელია. „გვიჩვენეთ თუნდაც ერთი ნაწილი ადამიანის შედგენილობაში,—წერს ს. დოდაშვილი,—თუნდაც ერთი მოქმედება ამ მცირე სამყაროსი. რომელიც მუდმივ კანონებს არ ექვემდებარებოდეს“²⁷. სამყარო და მისი ცალკეული საგნები და მოვლენები ამ მუდმივი კანონების მოქმედებითაა მთლიანი როგორც სისტემა.

ნ. 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 როგორც ერთგვარად კანონზომიერი პროცესი. მაგრამ სწორედ აქ იჩენს ს. დოდაშვილის შორსმჭვრეტელობა და მისი ძირეული განსხვავება ვულგარული და მექანიკური მატერიალიზმიდანაც.

ცნობილია, რომ ვულგარული მატერიალიზმი (სოლემოტი, ფოხტი და სხვები) აზროვნებას განიხილავდნენ როგორც აგრეთვე მატერიალურ მოვლენას და აზრების წარმოშობას ტვინიდან თვლიდნენ სხვა ორგანოებიდან ნივთიერების გამოყოფის პროცესის ანალოგიურად. მსგავს ვულგარიზაციას ახდენდნენ აგრეთვე მექანიკური მატერიალისტები (ჰობსი და სხვ.), რომლებიც აზროვნებას განიხილავდნენ როგორც უხილავ მატერიას, რომელიც, მსგავსად ხილული მატერიისა, დაქვემდებარებული იყო აგრეთვე მექანიკის კანონებს და ა. შ.

წინააღმდეგ ასეთი ვულგარიზმისა, ს. დოდაშვილს გათვალისწინებული აქვს არა მარტო ერთიანობა (კანონზომიერების თვალსაზრისით) მატერიალურსა და სულიერ მოვლენებს შორის, არამედ ამ კანონზომიერების მოქმედების სპეციფიკურობაც 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, უწყისრიგო“, მაგრამ, მისი აზრით, აქ (ე. ი. „იდეალურ ცხოვრებაში“,—ვ. გ.) არის თავისებური სახის უცვლელი წესდებანი, რომელნიც დიდხანს ფარული რჩებიან გამოუცვლელი თვალისათვის; მაგრამ დაკვირვება მიგვითითებს მათზე, განყენების ძალა ათავსებს მათ ცნებებში და წარმოგვიდგენს ზუსტ ფორმებში“²⁸. კანონზომიერების ეს თავისებულება აზროვნების თავისე-

27 ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 14.

28 იქვე.

ბურების მაჩვენებელია. რომლითაც იგი განსხვავდება მატერიალური სინამდვილისაგან. მაგრამ ვინაიდან პრინციპულად ორივე ეს სფერო დაქვემდებარებულია კანონზომიერებას, ამდენად მათ შორის გადაუღაზავი მიჯნა არ არის.

საკითხის ასეთი დაყენებით ს. დოდაშვილმა მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა ეპოქისათვის დამახასიათებელი მეტაფიზიკური აზროვნებიდან დიალექტიკისაკენ. რომელსაც ქვემოთ ჩვენ სპეციალურად განვიხილავთ. კანონებისა და კანონზომიერების შესახებ საკითხას 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 და ფილოსოფიაში ლოგიკის გვერდით გარკვეული ადგილი დაუთმო კანტის მიერ უფლება აყრილ ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას. ამით მან ერთხელ კიდევ დაადასტურა თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი და უარყოფითი დამოკიდებულება იდეალიზმთან.

9. სანამ ს. დოდაშვილის მატერიალისტურ თვალსაზრისს განვიხილავდეთ შემეცნებისა და დიალექტიკის მიმართულებით, განვიხილოთ იგი ფილოსოფიის ისტორიის შუქზე, ე. ი. თუ როგორ აისახა მისი აზროვნების მატერიალისტური ტენდენციები ფილოსოფიის (ლოგიკის) ისტორიის გაგებაში. 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 ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში იგი ყველაზე დიდ დამსახურებას მატერიალისტებს მიაწერს. განიხილავს რა არისტოტელეს, როგორც ლოგიკის მეცნიერების შემქმნელს, რომელსაც იგი „ლოგიკის მამას“ უწოდებს, მის ერთ-ერთ უდიდეს დამსახურებად ის მიაჩნია, რომ მისი ლოგიკა, კერძოდ კი მოძღვრება კატეგორიების შესახებ, საგნობრივი ხასიათის მატარებელია, ე. ი., გარდა იმისა, რომ იგი კატეგორიებს განიხილავდა როგორც გონების საყოველთაო ცნებებს, ამავე დროს მათ განიხილავდა აგრეთვე როგორც საგანთა თვისებებს. ეხება რა არისტოტელეს თხზულებას კა-

ტეგორიათა 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 უახლოეს მიმართებაშია წარმოდგენილი, ასე რომ, ეს არა მარტო გონების საყოველთაო ცნებებია, არამედ ამასთანავე საგანთა თვისებებიცაა,—არა მარტოდენ ლოგიკური, შიშველი, ფორმალური ცნებებია, არამედ საერთოდ საგნობრივიც“²⁹.

ასევე დიდად აფასებს ს. დოდაშვილი ბეკონს, გასენდისა და სხვა მატერიალისტებს. ბეკონის უდიდეს დამსახურებად მას ის მიაჩნია. რომ მან გაწმინდა ადამიანის გონება ცრურწმენებისაგან, ხოლო მთავარი ისაა, რომ „შუასაუკუნეების შემდეგ მან პირველმა გვიჩვენა, რომ ადამიანის ყოველი ცოდნა მდგომარეობს ჩვენი გარემომცველი საგნების გამოკვლევაში“³⁰. მაშასადამე, „გარემომცველი საგნების გამოკვლევაში“ მდგომარეობს ადამიანის ცოდნა და, ამიტომ, ამ საგნების რეალური არსებობა ადამიანური ცოდნის მთავარი პირობაა. ადამიანის ცოდნა იმ შთაბეჭდილებათაგან წარმოიშობა. რომლებიც ჩვენი „გარემომცველი საგნების“ ჩვენზე ზემოქმედების შედეგად გვეძლევა. ამ უკანასკნელის აღიარებაში ხედავს ს. დოდაშვილი ბეკონის დიდ დამსახურებას, რომელმაც „შემოსაზღვრა ლოგიკა შთაბეჭდილებათა მეშვეობით ჩვენი ცნებების წარმოშობისა და ამ ცნებებისაგან ცოდნათა შედგენის ვანხილვით“. შემდეგ ჩვენ დავინახავთ, რომ ბეკონის ეს თვალსაზრისი სავსებით ემთხვევა თვითონ ს. დოდაშვილის თვალსაზრისს.

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

სრულიად საწინააღმდეგოა ს. დოდაშვილის თვალსაზრისი სქოლასტიკაზე. უკანასკნელის დიდ ნაკლად მას ის მიაჩნია, რომ

²⁹ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 21.

³⁰ იქვე, გვ. 23.

ლოგიკამ აქ დაკარგა ის საგნობრივი ხასიათი, რომელიც მას: მისცა არისტოტელემ და ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩადგა. „გონების მისწრაფება იმისაკენ, რომ შეიცნოს თავისთავადი და შეუთანხმოს გონების კეშმარიტებანი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების კეშმარიტებებს. დიალექტიკურ განოხატულებათა საფუძველზე—აი,—ს. დოდაშვილის აზრით,—შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დედაარსი!“³¹. ვინაიდან ეს მისწრაფება სულ უფრო მეტად იზრდებოდა, იზრდებოდა აგრეთვე ყურადღება დიალექტიკისადმი, როგორც მიზანთან მიძაველი საშუალებისადმი. ამიტომ, ს. დოდაშვილის დასკვნით. „სქოლასტიკური ფილოსოფია სხვა არაფერი იყო, თუ არა მაშინდელი ღვთისმეტყველებისათვის გამოყენებული დიალექტიკა“. რომელიც „უაღრეს კაზუსტიკამდე იყო მიყვანილი პარიზის უნივერსიტეტში“³².

ასეთია ის ორი ხაზი, რომელსაც ს. დოდაშვილი განასხვავებს ლოგიკის ისტორიაში. უკანასკნელი ხაზი, რომელიც ლოგიკას ქრისტიანულ კეშმარიტებათა გამართლების სამსახურში აყენებდა, მას სრულიად მიუღებლად და გაუმართლებლად მიაჩნია. რაც შეეხება იმ ხაზს, რომლის მამამთავრად მიაჩნია არისტოტელე. სოლო გამგრძელებლად ეპიკურე. ბეკონი. გასენდი. ლოკი და სხვები. სავსებით მისაღებად თვლის. რადგან აქ საქმე გვაქვს მატერიალური სინამდვილის აღიარებასთან და ფილოსოფიაც განხილულია. როგორც ცნობიერებისა და გარესამყაროს ურთიერთზემოქმედების შედეგი.

ასეთია ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ხასიათი. როგორც დავინახეთ, იგი სრულიად გარკვეულად აღიარებს სამყაროს არსებობას არა მარტო „ჩვენში“. არამედ აგრეთვე „ჩვენთან“, შემმეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი ობიექტის „მყოფობას“, „გარე სამყაროს არსებობას“, რომელიც შთაბეჭდილებებს ქმნის ჩვენში და გვაძლევს ცოდნას კანონზომიერებისა და კანონების ობიექტურობის შესახებ; აღიარებს რა მყოფობას ჩვენში და მყოფობას ჩვენ გარეთ. ან მატერიალურ და სულიერ სამყაროთა არსებობას. აღიარებს იმ სპეციფიკურობასაც. რომელიც ერთისა და მეორის კანონზომიერებას შორის არსებობს და სხვ. ყოველივე ეს კი უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხას გადაწყვეტაში ს. დოდაშვილი სრულიად შეგნებულად მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგება. მი-

31 ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 22.

32 იქვე, გვ. 23.

უნდავად იმისა, რომ იგი ბევრი რამითაა დავალებული კანტისაგან. რომლის ფილოსოფია საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი და ბევრ რაიმეში მას კიდევაც იყენებს, ფილოსოფიის პრინციპულ საკითხებში სრულიად მის საწინააღმდეგო დასკვნებამდე მიდის.

ი. ს. დოდაშვილის პროგრესული მნიშვნელობა მისი დროისათვის კიდევ უფრო ნათლად მკლავდებდა მის მსჯელობაში შემეცნებისა და დიალექტიკის საკითხებზე. შეიძლება უშეცდომოდ ითქვას, რომ შემეცნების შესაძლებლობის აღიარებასთან ერთად ს. დოდაშვილი ცდილობს გაარღვიოს მეტაფიზიკის ფარგლები და დიალექტიკის სიმაღლეზე დადგეს. მაგრამ, ამითაც არ კმაყოფილდება; მას ეტყობა შეგნებული ჰქონდა ფორმალური ლოგიკის ფარგლების სიღიწროვე და, ამიტომ, პირდაპირ გვანცვიფრებს მისი ცდა გაარღვიოს და გავიდეს ფორმალური ლოგიკის ფარგლებიდან.

შემეცნების საკითხშიაც ისევე როგორც სხვა საკითხებში, ს. დოდაშვილს ახლო ურთიერთობა აქვს კანტთან. ბევრ შემთხვევაში იგი პირდაპირ მიჰყვება საკითხების კანტისებურ დასმას, მაგრამ 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 აგრძნობადებს, 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“³³,—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, საჭიროებდნენ განსჯის ცნებათა გამოყენებას, ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლებლყოფდნენ ასეთ გამოყენებას. მან დროსა და სივრცეში, როგორც

³³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 28.

გრძნობადობის წმინდა თვალსაჩინო წარმოდგენებში, დაინახა განსჯის გამოყენებისა და საერთოდ ე. წ. მოვლენათა, ან გრძნობადო სამყაროს შემეცნების პირობა.

რაც შეეხება გონებას, იგი კანტმა ფაქტიურად 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 მიჰყვება ამ გზას. მის ამოსავალს წარმოადგენს შემეცნებელი სუბიექტი და შესამეცნებელი ობიექტი. ამასთან, განსხვავებით კანტისა და ფიხტესაგან, იგი აღიარებს როგორც ერთის, ისე მეორის ყოფიერებას, რეალურად ყოფნას. შემეცნება: ამ მყოფადი კომპონენტების ურთიერთობაში უნდა განხორციელდეს, რომლის პირველი საფეხური გრძნობადი შემეცნება იქნება. გრძნობადობა საგანსა და ცნობიერებას ან სუბიექტს შორის ურთიერთობის პირველი აქტია; რადგან გრძნობის უშუალო „საგანია ნოვითერი სამყარო“; ამიტომ ბუნებრივია ის მრავალსახეობა. რომელიც შეგრძნებას ასახავს. გრძნობა გარედან მოქმედების განმცდელი უნარია. იგი ისეთი უნარია ადამიანში, ს. დოდაშვილის აზრით, რომელიც განიცდის ზემოქმედებას, მაგრამ თვითონ უკუზემოქმედებას ვერ ახდენს მიღებულ მოქმედებაზე. „გრძნობა მხოლოდ ღებულობს.—წერს იგი.—ეს არის ვნებითი ძალა, მარტოოდენ ცდით შემოსაზღვრული, რომელიც შთაბეჭდილებათა ცალკეულ მასალას წარმოადგენს“³⁴. ასეთი ცალმხრობის გამო, ბუნებრივია. ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ არა გვაქვს ცოდნა, შემეცნება. ცოდნისათვის საჭიროა არა მარტო 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 გრძნობელობისა, არის ისეთი უნარი, რომელიც მარტო ვნებითი კი არაა, არამედ ქმედითაცაა. იგი ზემოქმედებს გრძნობად მრავალსახეობაზე და მასში ერთიანობას ეძებს. ეს უნარი ადამიანის გონებაა.

გონება „მოქმედი ძალაა,—წერს ს. დოდაშვილი,—ერთიანობა და ჰარმონია შეადგენს მის ნაწარმოებთა ნიშანს“³⁵. გონება რეფ-

34 ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 27.

35 იქვე.

ლექსიას ახდენს მიღებულ ქასალაზე და ამუშავებს მას მასში ერთი-ანობის 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 იგი წერს: „ის, რასაც ჩვენ შევიგრძობთ უნდა წარმოდგენილ იქნას სადმე და ოდესმე, ანუ სივრცესა და დროში მყოფად და, ამრიგად, უნდა შეიძინოს მეტი ერთიანობა, იღებს რა თავის თავზე თანამყოფობისა და მიმდევრობის ამ საყოველთაო სახეს“³⁶ მაგრამ აზროვნება არ ჩერდება ზოგადობის ამ გარეგან ფორმებზე და იგი მის გააზრებას იწყებს, რათა შეიჭრეს წარმოდგენათა შიგნით და მათი ერთიანობის უფრო დაფარული და არსებითი ნიშნები დაადგინოს. ეს შინაგანი ერთიანობა აზროვნებაში ყალიბდება ზოგადი ცნებების, კატეგორიების სახით, რომლებიც საგანთა საყოველთაო და აუცილებელ მიმართებებს გამოხატავს. გონებას რომ არ შეეძლოს მრავალსახეობაში ერთიანობის დაჭერა, მაშინ იგი დაიკარგებოდა შეგრძნებათა და შთაბეჭდილებათა მრავალსახეობაში, არ გვექნებოდა ცოდნა ჩამოყალიბებულ ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა გარკვეულ სისტემაში.

ეხება რა შემეცნებას, როგორც გრძობების საშუალებით მიღებული მასალის თანდათანობითი 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, გამოსტოვებს რა კერძო ნიშნებს, ყურადღება ჩერდება მხოლოდ იმაზე, რაც მრავალი შეგრძნებადი საგნისათვის დამახასიათებელია, და ამრიგად შეადგენს ზოგად წარმოდგენებს. ადარებს რა ამ უქანასკნელთაგან ზოგიერთს, იგი კვლავ სტოვებს ყოველივე იმას, რაც კერძოდ თვითიველ მათგანს შეეფერება; და, ასე ვთქვათ, სწვდება იმ ნიშნებს, რომელთაც კიდევ უფრო მეტი საყოველთაობა აქვთ. ამრიგად, იმეორებს რა აუცილებლობით ამ მოქმედებას შეუწყვეტილად, შემეცნებითი ძალა თანდათანობით აღის მალლა და მალლა კერძოდან საყოველთაოზე, მრავალგვარობიდან ერთიანობაზე. ეს მოქმედება არის აზროვნება, ხოლო უნარი ამისა—განსაჯა:

³⁶ ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 29.

შედარება და განყენება მისი ორი მთავარი მოქმედებაა: ცნებები და ამიტომ მსჯელობანიც და დასკვნებიც. ამ მოქმედებათა შედეგია³⁷.

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. მთელი ჩვენი ცოდნა ცდით იწყება. წერდა იგი არა ერთხელ, მაგრამ იქვე დასძენდა. რომ ეს ცოდნა ცდიდან არ გამოიყვანებოდა³⁸. კანტისათვის შემეცნება სხვა არაფერია. თუ არა სუბიექტის მიერ თავისი ცნობიერების გარკვევა. ამიტომაც რომ მასთან სიმბიომის ცენტრი გადატანილია იმის გამორკვევაზე. თუ როგორია ადამიანის შემეცნების უნარი და როგორ ხდება მისი ცნობიერების კანონზომიერების გაობიექტულება. მისთვის საყოველთაობისა და აუცილებლობის პრედიკატის მინიჭება. აქედან ცხადია, რომ კანტისათვის ობიექტური კანონზომიერება. საგანთა და მოვლენათა ობიექტურა კავშირები არ არსებობს, ასეთი რამ შესაძლებელია ახასიათებდეს საგანი თავისთავადს სფეროს, მაგრამ ჩვენ მის შესახებ არაფერი არ ვიცით. რადგან მოკლებული ვართ უკანასკნელთა ცოდნის პირობას, არა გვაქვს ისეთი თვალსაჩინო წარმოდგენები, რომლებიც შესაძლებელს ყოფდნენ მის შემეცნებას. რაც შეეხება იმ სამყაროს. რომელთანაც ურთიერთობა გვაქვს. იგი მოკლებულია თავის საკუთარ კანონზომიერებას. უბრალოდ მოვლენათა სამყაროა და ამიტომ მისი კანონზომიერება, ისევე როგორც თვითონ მოვლენები სუბიექტში და სუბიექტის მიმართ არსებობს³⁹. 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 საფუძველს⁴⁰.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ს. დოდაშვილმა სრულიად სვავზას მიმართა. მან აღიარა ობიექტური სამყაროს მყოფობა თავისი უსასრულო კავშირებითა და კანონზომიერებით. ეს უკანასკნელი

³⁷ ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 29

³⁸ Кант. К. Ч. Р. გვ. 114.

³⁹ იქვე, გვ. 113.

⁴⁰ Кант, Пролегомены, 1937, გვ. 62.

მან ისეთ უმაღლეს ჰეგმონიკურად გამოაცხადა. რომელიც დამტკიცების გარეშე უნდა იქნეს დაშვებული. ეს ისეთი დაშვებაა, აღნიშნავდა ს. დოდაშვილი, რომელსაც ყოველდღიურად ამტკიცებს ადამიანის შემეცნებითი პრაქტიკა. რადგან დაშვებულია სამყაროს რეალური არსებობა თავისი კავშირების უსასრულო ჯაჭვით, ბუნებრივად 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 გაზვიადებასთან, 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 ჰეგმონიკურად“, მაგრამ მართებულია. მეორე მხრივ, რაციონალიზმის ამტკიცებაც. რომ „გონებაში არაფერი არ შეიძლება იყოს, რაც გრძნობას ექვემდებარება“. მიუხედავად ამისა. მათი იზოლაცია ერთმანეთისაგან ერთსაც აზრს უყარგავს და მეორესაც. ჰეგმონიკურად იმის აღიარებაშია. რომ გონებაში არსებული გრძნობაში უნდა იყოს გავლილი, მაგრამ გონება ამაზედ არ დაიყვანება, მას უნდა ჰქონდეს აგრეთვე რაღაც მისთვის დამახასიათებელი. „არისტოტელმა თქვა: არაფერია გონებაში ისეთი, რაც უწინ გრძნობაში არ ყოფილიყოს; ლაიბნიცმა დაუმატა: გარდა თვით გონებისა,—და ეს დამატება სრულიად აუცილებელია იმისათვის,—წერს ს. დოდაშვილი,—რათა განმარტებული იქნეს გონების არსება“⁴¹. გონების დამოუკიდებელი როლი გრძნობადი მონაცემების დამუშავებასა და მის ისეთ ჩამოყალიბებაში მდგომარეობს ს. დოდაშვილის აზრით, რომელიც ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა სახით პირველად აძლევს ცოდნას სისტემატურ და მეცნიერულ ხასიათს. ამიტომ, იგი სავსებით მართებულ დასკვნას აკეთებს, როდესაც წერს, რომ „ყოველი ცნება არის გონებისა და იმ საგანთა ერთობლივი მოქმედების ნაყოფი. რომელთაც ცნება შეესაბამება“⁴². მართლაც, ცნება, როგორც შემეცნების ორივე კომპონენტის ნაყოფი. თავისი შინაარსის მიხედვით თუ საგნისეულია და საგანს გამოხა-

41 ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 28.

42 იქვე, გვ. 46.

ტავს. 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 ხასიათი.

გამოდის რა შემეცნებაში ემპირიულისა და რაციონალურის სწორი გაგებიდან, ს. დოდაშვილი უარყოფს ყოველგვარ სეპტიციზმს. იმის აღიარებით, რომ დაშვებული უნდა იქნეს კანონზომიერების ობიექტურობა, რომლის არსებობასაც მისი აზრით. ამტიციებს ყოველდღიური შემეცნებითი პრაქტიკა, დადებითადაა გადაჭრილი შეეცნების შესაძლებლობის საკითხი. იგი კატეგორიულად უარყოფს სუბიექტურ-იდეალისტურ დებულებას არსებობის განსაზღვრის შესახებ შემეცნების საშუალებით და აღნიშნავს, რომ სამყაროს კანონების არცოდნა სრულებითაც არ გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ მათი არარსებობის შესახებ. კანონები ისეთი ხასიათისაა, რომ შეიძლება ისინი არ ვიცოდეთ, დაფარული იყოს ჩვენთვის, რადგან „დიდხანს ფარული რჩებიან გამოუცდელი თვალისათვის“. მაგრამ დროთა განმავლობაში ადამიანი მათ შეიმეცნებს და მეცნიერულ ფორმულებში ჩამოაყალიბებს. ანუ. როგორც ს. დოდაშვილი წერს: „დაკვირვება მიგვიითიებს მათზე (ე. ი. ამ ობიექტურად არსებულ და ჩვენთვის ჯერ კიდევ უცნობ კანონებზე — ვ. გ.). განყენების ძალა ათავსებს მათ ცნებებში და წარმოგვიდგენს ზუსტ ფორმებში“⁴³.

11. 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 კონცეფციის ესეთ მხარეებთან. რომლებიც უფლებას გვაძლევდა კანტის თვალსაზრისთან მათი შედარებებისათვის, ახლა საქმე გვაქვს ისეთ მომენტებთან. რომლებიც აჩვენებს ს. დოდაშვილის სიახლოვეს ფიზტესთან და ამავე დროს ნაბიჯს წინ ფიზტესაგან.

საკითხი ისევ სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობას ეხება. როგორც ცნობილია, ვერც ერთი იდეალისტი თავს ვერ არიდებს ობიექტის არსებობას და, რამდენად მონისტური არ უნდა იყოს ესა თუ ის იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემა. ობიექტური რეალობის „მოხსნის“ ანდა „ახსნის“ საკითხი ყოველთვის თავსამტკრევი საკითხია. იგივე პრობლემა არანაკლები სიმწვავეთ იდგა გერმა-

43 ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1949, გვ. 14.

წული იდეალიზმის. კერძოდ კანტისა და ფისტეს წინაშე. კანტმა კარგად დაინახა მთელი უაზრობა და საშიშროება ობიექტური სამყაროს არარობად ან აზრისეულად გამოცხადებისა. ამიტომ იგი იძულებული იყო აზრისეულად გამოეცხადებინა მხოლოდ მოვლენათა სამყარო, მაგრამ დაეშვა აზრისაგან დამოუკიდებელი საგნების თავისთავად სამყაროს არსებობა. აქედან გამომდინარე იგი განსხვავებით, როგორც იგი უწოდებდა, დეკარტის „ემპირიული იდეალიზმისა“ და ბერკლის „მასტიკური და მეოცნებე იდეალიზმისაგან“. თავის იდეალიზმს კრიტიკულ იდეალიზმს უწოდებდა. რომლის თავისებურება იმაშია, წერდა იგი, რომ „...მე ყოველ შემთხვევაში ვაღიარებ, 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 ვაძლევეთ სხეულის სახელწოდებას; სახელწოდებას. რომლებიც აღნიშნავენ, ამრიგად. იმ ჩვენთვის უცნობ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ნამდვილ საგანთა მოვლენებს“⁴¹.

მიუხედავად ამისა, კანტმა საგანთა თავისთავადის სამყარო მოწყვეტა შემეცნების სფეროს, რომელიც მოვლენების სამყაროთი შემოუჯარგლა, რისთვისაც მას დასჭირდა. მსგავსად ბერკლისა, ლოკის მარჯვნივ განვითარება, ე. ი. სუბიექტურ მოვლენებად გამოცხადება არა მარტო ე. წ. მეორადი, არამედ პირველადი (ვანფენილობა, შეუვალობა, მატერიალურობა, ადგილი და ა. შ.) თვისებებისა და ამით მოვლენათა სამყაროს გადაქცევა მოჩვენებით სამყაროდ.

როგორც ლენინი აღნიშნავდა, სუბიექტისა 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 თავისთავადის საწყაროს არსებობის დაშვებას⁴². იდეალიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ფისტე იყო, რომელმაც სცადა კანტის მოძღვრების გათავისუფლება თავისთავად არსებულ საგნებისაგან, კანტის განვითარება მარჯვნივ და აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემის აშენება.

⁴¹ Кант, Прологомены, 1937, стр. 5..

⁴² ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თხზულება-ნი. ტ. 14, გვ. 245.

ფიქტემ 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, ფიქტეს აზრით, მან იგი ფილოსოფიის აბსოლუტურ პრინციპად, ან აბსოლუტურ საფუძველდებულად ვერ აქცია. „კანტს თავის კატეგორიების დედუქციაში გადაკვირთა აქვს ნათქვამი ჩვენი დებულების, როგორც მთელი ცოდნის აბსოლუტური საფუძველდებულების შესახებ.—წერდა ფიქტე,—მაგრამ იგი მას არსად არა აქვს დადგენილი, როგორც აბსოლუტური საფუძველდებულება“⁴⁶.

როგორც კუნო ფიშერი წერს. ფიქტე ფიქრობდა, რომ კანტის ტრანსცენდენტალური აპერარეციის გადაქცევით მთელი ფილოსოფიის ამოსავალ საწყისად. „სისტემაში მოეყვანა კანტის ფილოსოფია“⁴⁷. ფიქტე რომ საჭიროდ თვლიდა ამ უკანასკნელის სისტემაში მოყვანას. ჩანს მისივე განცხადებიდან: „ჩემი აზრით,—წერდა ფიქტე,—წმინდა გონების კრიტიკას ფუნდამენტი სრულდებათაც არ აკლია; ფუნდამენტი სრულიად გამოკვეთილად ძვეს ჩვენს წინაშე: ოღონდ მასზე არაფერი არაა აშენებული და სამშენებლო მასალები—თუმცა დეტალურად მომზადებულნი—ერთმანეთის გვერდზეა სრულიად თვითნებურად დაწყობილი“⁴⁸.

ასე იყო თუ ისე, ფიქტემ თავისი ფილოსოფიის ამოსავალ საწყისად გამოაცხადა აბსოლუტური მე, როგორც მთელი ფილოსოფიის აბსოლუტური პრინციპი და აქედან სცადა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების. განვითარება. ამ მხრივ ფიქტე კანტიდან მარჯვნივ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა და საინტერესო არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც ს. დოდაშვილისათვის და არც. მით უმეტეს, ჩვენთვის, როდესაც ს. დოდაშვილთან ურთიერთობაში განვიხილავთ მას. მაგრამ, მიუხედავად დეალიზმისა, იგი სხვა მხრივ იყო საინტერესო ს. დოდაშვილისათვის და საინტერესოა ჩვენთვისაც. რათა ჩვენ მოაზროვნის მსოფლმხედველობა სათანადოდ გავარკვიოთ. ეს ინტერესი იმითაა გამოწვეული, რომ. მართალია, ფიქტე კანტისაგან მარჯვნივ გადადგმული ნაბიჯი იყო, მაგრამ მარცხნივაც გადადგა მან საკმაოდ დიდი ნაბიჯი სწორედ ამ უკანასკნელში უნდა ვეძებოთ ის

⁴⁶ Ф и х т е, Избранные сочинения. 1916, гл. 76.

⁴⁷ К у н о Ф и ш е р, История новой философии, т. VI, гл. 320.

⁴⁸ Ф и х т е, Избранные соч., гл. 488.

ცხოველმყოფელი. ძალა, რამაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ს. დოდაშვილის თვალსაზრისთა განვითარებას.

ფიხტემ, მართალია, აბსოლუტური მე აიღო თავისი ფილოსოფიის პრინციპად. მაგრამ იგი განიხილა როგორც ისეთი მოქმედება, რომელიც თავის მოქმედებაში აღწევდა მხოლოდ ჭეშმარიტებას. მართალია, მისი საქმე—ქედება (Tathandlung) ერთი და იგივე იყო, მაგრამ მან ცხადი გახადა, რომ აბსოლუტური მე არარაა ობიექტის გარეშე. თუნდაც ეს ობიექტი მისივე „მოქმედება“. „საქმე“ იყოს, რომ ცნობიერება უნდა დაუპირისპირდეს ყოფიერებას და ამ დაპირისპირებულთა ბრძოლაში უნდა განვითარდეს ჭეშმარიტება, ანუ, როგორც იგი წერდა: „ჭეშმარიტება შეიძლება დაიბადოს მხოლოდ ბრძოლაში“. აქ ორი გარემოებაა საყურადღებო: ერთი მხრით. 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. ვიშეორებთ, 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 შორის გაიშალა. მართალია საბოლოო ჯამში იმანაც თავი ვერ დააღწია კანტის ნივთს 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 მხრით საყურადღებოა ის, რომ სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობა ფიხტემ გაიგო როგორც დიალექტიკური პროცესი. მართალია ეს დიალექტიკაც მოჩვენებითი იყო, რადგან მას იდეალიზმის პრინციპი ედო 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 ზოგადი პრინციპები მისთვის მისაღები იყო. საფუძველი ამ პრინციპების განხორციელებისა 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 ფიქტურული თვალსაზრისი და ვადაქრით აღიარა საგნის მყოფობა ისევე, როგორც სუბიექტისა. ს. დოდაშვილის საგანი არც კანტის ძოვლენაა (თუმცა მოვლენა არის), და არც ფიხტეს იდეალური რეალობა. ის ისეთივე მყოფობაა, როგორცაა მყოფობა შემქმენებლისა. იგი შემქმენებლისაგან დამოუკიდებელი რეალობაა. ორივე ისინი თავისი გარკვეულობებით თავისი თავის ტოლია ანუ, როგორც დოდაშვილი წერს, „მე არის მე და არა-მე არის არა-მე“. თიოღული მათგანის იგივეობა თავის თავთან მათი არსებითი თვისებებითაა განსაზღვრული, იმ თვისებებით, რომლებიც საგანს მის საგნობრიობას უნარჩუნებს. მაშასადამე, ეს ისეთი გარკვეულობებია. რომელთაგან ერთი მეორის შედეგს კი არ წარმოადგენს ერთიდან მეორის მიერ თავისი თავის განსხვავების ან თავისი არაცნობიერი მდგომარეობის აზრით, არამედ აქ ორი რეალური. თავისი მყოფობის მქონე გარკვეულობის დაპირისპირებასთან გვაქვს საქმე. ცნობიერების პირველი აქტი მაშინ იწყება, როდესაც იგი თავის თავს ასხვავებს ობიექტისაგან. როდესაც იგი იწყებს იმ დაპირისპირების გაგებას, რომლებიც სუბიექტსა და მის საგანს შორის არსებობს. „პირველი დაპირისპირება ხდება თვით მოაზროვნე ძალასა და საგანს შორის; სულს არ შეუძლიან სხვანაირად შეიცნოს საგანი.— წერს ს. დოდაშვილი.— თუ არა თავისი თავისაგან მისი გასხვისებით და მისადმი თავისი თავის დაპირისპირებით“⁴⁹. მაშასადამე, დაპირისპირება სუბიექტსა და ობიექტს შორის განხილულია როგორც შემეცნების მთავარი პირობა. მაგრამ ეს დაპირისპირება რაღაც ხელოვნურად შექმნილი კი არაა, არამედ იმთავითვე რეალურად არსებული დაპირისპირებაა. „თუ გონების თვისებას ჩავუყვირდებით, არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ,— წერდა ს. დოდაშვილი,— რომ აზროვნების თვით პირველ მოქმედებაშიც უნდა იყოს მოაზროვნისა და სააზროვნოს დაპირისპირება“⁵⁰. აქვე თითქოს პირდაპირ ფიხტეს წინააღმდეგ, ს. დოდაშვილი დასძენს. რომ აზროვნება, „ხედავს რა

49 ს. დოდაშვილი, ლოვეჯა. 1949. გვ. 33.

50 იქვე, გვ. 30.

ამ დაპირისპირებას. შეიცნობს, რომ მოაზროვნე სრულიად განსხვავებულია სააზროვნისაგან. და რომ წარმოსადგენი საგანი არასგზით არ შეიძლება იყოს იმ ქვემდებარედ. რომელიც მას წარმოიდგენს⁵¹.

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 არის აბსოლუტური მე ანუ მე-ს მიერ თავისი თავის დადგენა. სადაც მე არის საქმეც და ქმედებაც, სუბიექტიც და ობიექტიც. აქ არავითარი დაპირისპირება არ არსებობს. ყველაფერი მე-ა. ამიტომ, იმთავითვე არაა ობიექტი მოცემული. იგი უნდა შეიქმნეს აბსოლუტური მე-ს ან სუბიექტის მიერ, როგორც შედეგი მისი მოქმედების მეორე აქტისა. რომლის თანახმადაც მე დაყოფის საფუძველზე ადგენს არა მე-ს. ანუ მე უპირისპირებს მე-ში დაყოფად მე-ს დაყოფად არა მე-ს⁵².

ამიტომ სანამ ეს მეორე აქტი განხორციელდებოდეს, არ არის დაპირისპირება, მე არის სუბიექტიც და ობიექტიც. წარმოდგენაც 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 შორის მეორადი აქტი კი არაა. არამედ იმთავითვე არსებულია, რომ არავითარი სხვა მათზე მალლა მდგომი, მათი იდეალური საფუძველი არ არსებობს და რომ ერთადერთ უმაღლეს რეალობას წარმოადგენს. ერთის მხრით. მე. ხოლო. მეორე მხრით. არა—მე. ე. ი. სუბიექტი და საგანი.

ადგენს რა ამ ძირეულ დაპირისპირებას სუბიექტისა და ობიექტის შორის. იგი ფიხტეს წინააღმდეგ ხაზს უსვამს იმ მომენტსაც, რომ ერთი და იგივე არაა სუბიექტი და ობიექტი, რომ სუბიექტი არის სუბიექტი. ობიექტი არის ობიექტი, ერთი არის წარმომდგენი, მეორე—წარმოსადგენი და ამიტომ მეორეს არ შეიძლება მიეწეროს ის, რაც არსებითია პირველისათვის.

ადიარებს რა შემეცნების ამ ორი კომპონენტის თავისში გარკვეულობას. ს. დოდაშვილი მათ იზოლირებას კი არ ახდენს ერთმანეთისაგან, არამედ. პირიქით, მათ როგორც დაპირისპირებულებს,

⁵¹ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, :949, გვ. 30.

⁵² Ф и х т е, Избранные сочинения, т. I. 1926, გვ. 87.

ისეთ მიმართებაში აყენებს. როდესაც ერთი მეორეს აუცილებლობით მოითხოვს. სწორედ აქ თავს იჩენს დიალექტიკური თვალსაზრისი ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობაში: სუბიექტი და ობიექტი ერთმანეთისაგან განსხვავდება, ერთსა აქვს თავისი მყოფობა, მეორეს—თავისი, მაგრამ ამავე დროს კიდევაც მოითხოვენ ერთმანეთს, რადგან სუბიექტისაგან განსხვავებულ ობიექტისა და ამ განსხვავების შეგნების გარეშე. ცნობიერება ადგილიდან ვერ დაიძვრის, ცნობიერების მოქმედება მხოლოდ დაპირისპირებულთა ურთიერთობაში ხორციელდება და ამიტომ ეს უკანასკნელი შექმენების საყოველთაო კანონია.

ს. დოდაშვილი ჩამოთვლის რა შემეცნების კომპონენტებსა. სახს უსვამს მათ შორის დაპირისპირებულებას და აღნიშნავს. რომ შემეცნების ყოველ საფეხურზე იმყოფება ერთმანეთისადმი დაპირისპირებაში მყოფი საგანიც და სულიერი ძალაც, და ამიტომ ყოველი წარმოდგენა შინაგანი და გარეგანი სამყაროს ნაწარმოებია. დაპირისპირებულთა ერთობლიობის, ანუ ერთიანობის შედეგია. ამ დაპირისპირებას ს. დოდაშვილი ფიზიკურ ენაზე თარგმნის და წარმოადგენს როგორც თეზისს, ანტითეზისს და სინთეზისს. „ცნობიერების ყოველმოქმედებაში, რაც გონებას ახასიათებს, ნათლად მყდვნილება.—წერს ს. დოდაშვილი - ა) დებულება (thesis). ბ) დაპირისპირება (antithesis) და შეუღლება. ანუ შეერთება პირველისა და მეორისა (synthesis). მოქმედების ამ წესს აქვს უგამონაკლისო საყოველთაობა და გარდუვალი აუცილებლობა ყოველი მოაზროვნე ადამიანისათვის, მაშასადამე ეს გონების კანონია“⁵³.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც შემეცნების შესახებ ზემოთ ითქვა, კერძოდ იმას, რომ სუბიექტმა უნდა ასახოს ან აღბეჭდოს თავისში ობიექტი. რადგან მხოლოდ ადამიანს შეუძლია „გარეგანთა გრძნობათა მიერ გადაბეჭდითა ილწყოს (შეიცნოს—ვ. გ.) სოფელი ესე“⁵⁴. 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 ამავე დროს მათ შორის „შეუღლება“, შეერთება ანუ ერთიანობაა. ს. დოდაშვილს ჩანს კარგად ესმის, რომ და-

⁵³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 20—30.

⁵⁴ მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაწ. II, 1914, 33-64.

პირისპირება შეუღლებას ან შეცრთებას გულისხმობს და ეს უკანასკნელი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერება მოითხოვს საგნობრიობას და იმეცნებს რა საგნის კანონზომიერებას, ამ უკანასკნელის ცოდნის საფუძველზე მასთან ერთიანობას შეადგენს.

მაგრამ შემეცნება, ს. დოდაშვილის აზრით, მარტო იმი. არ იფარგლება, რომ განასხვაოს თავისი თავი ობიექტისაგან. საგნისაგან, მან აგრეთვე თვით საგნებიც უნდა განასხვაოს ერთმანეთისაგან. შემეცნება და ცნობიერება ზომ სს.ა 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 აქტი იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი თავი განასხვაოს საგნისაგან და მას დაუპირისპირდეს, მეორე აქტი იმაში მდგომარეობს, რომ „...უნდა გამეორებულ იქნას დაპირისპირების იგივე მოქმედება თვით სავნებს შორის, რათა ისინიც განვსხვავოთ ერთმანეთისაგან: სხვაგვარად მათი შეცნობა შეუძლებელია“⁵⁵. ს. დოდაშვილი აქ უფრო აზუსტებს დაპირისპირების აზრს და ერთიანობის მომენტს დაპირისპირებაში. იგი გარკვეულად მიუთითებს, რომ საგნებს შორის გონება დიალექტიკურ კავშირს ხედავს, 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. დოდაშვილი,—რომელიც მათთვის საერთოა“⁵⁶. დაპირისპირებულთა ეს ერთიანობა, მისი აზრით, თავის გამოხატულებას პოულობს მსჯელობაში, რომელიც სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ნივთის წარმოდგენის განსაზღვრას და ამ განსაზღვრაში განსასაზღვრთა მსგავსებისა და განსხვავების დადგენას.

ამრაგად, როგორც ვხედავთ. ს. დოდაშვილის აზრით, დიალექტიკური ხასიათისაა არა მარტო ცნობიერების მიმართება საგნთან, არამედ თვით საგნების მიმართებაც ერთმანეთთან და მათი წარმოდგენების მიმართება ჩვენში. ეს დიალექტიკური ხასიათი მყდავდება მათს განსხვავებაში ერთიანობის აღმოჩენით. ერთადერთი. რომელიც შესაძლებელს ხდის შემეცნებას. აქ. როგორც საძირითი-

⁵⁵ ს. დოდაშვილი, ლოგია, 1959, გვ. 33.

⁵⁶ იქვე.

ანად აღნიშნავს პროფ. შ. ნუცუბიძე, საქმე გვაქვს იმის მსგავს მდგომარეობასთან, როდელიც ენგელსის მიერ დახასიათებულ იქნა როგორც სუბიექტური და ობიექტური დიალექტიკა⁵⁷. ს. დოდაშვილი ველარ თავსდება ფორმალური ლოგიკის ფარგლებში და ამიტომ როგორც შემეცნების, ისე ყოფიერების განხილვის პროცესში ბევრ საყურადღებო დიალექტიკურ მიხვედრას აკეთებს. აქ საქმე გვაქვს ისეთ საკითხებთან, რომლებიც სხვადასხვანაირი შეფასებისათვის საბაზსა და საფუძველს იძლევა. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ს. დოდაშვილის ზემოთ განხილულ დიალექტიკურ თვალსაზრისს და იმასაც, რომ მისთვის ვონება შემეცნების ადამიანური უხარია, მან შინ ბევრი გაუგებრობა თავიდან იქნება აცილებული და ს. დოდაშვილის ქეშმარიტ აზრს მივუახლოვდებით. ცხადია, დოდაშვილს რომ განეხორციელებინა თავისი ფართო ჩანათიქრი. მაშინ მსჯელობა მის ცალკეულ დებულებათა შესახებ სათუო აღარ იქნებოდა. ვინაიდან მათ იგი სათანადოდ გაშლიდა და განავითარებდა. მაგრამ, დღეს, როდესაც ჩვენს წინაშეა მისი ფილოსოფიური ჩანათიქრის მხოლოდ შესავალი ნაწილი და მასში გაბნეული ცალკეული დებულებების მიხედვით გვიხდება ს. დოდაშვილის შეხედულებათა აღდგენა, ცხადია, მოცემულ დებულებათაგან ამა თუ იმ აზრის გამოყვანა რამდენადმე სათუოა, და ხშირად შეიძლება წამოყენებულ იქნეს რომელიმე მტკიცების საწინააღმდეგო მოსაზრება. ამიტომ, ვინაიდან ჩვენ მოკლებული ვართ რაიმე სხვა შესაძლებლობას, ა. დოდაშვილის ცალკეულ მოსაზრებათა გარკვევისას მისი ფილოსოფიური ნაშრომების საერთო ტენდენციით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.

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

12. ზემოთ მოცემული განხილვიდან ნათელია, რომ ს. დოდაშვილი არ შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა კანტიანელად; მაგრამ იმისათვის, რომ დასაბუთდეს მისი არსებითი განსხვავება კანტიანთან და ნაჩვენები იქნეს შეუძლებლობა ს. დოდაშვილის ფილოსოფიის

⁵⁷ პროფ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია. ტ. II, 1958, გვ. 448.

შეფასებისა, როგორც დუალისტურისა, საჭიროა ზემოთ დასახ-
ლებული საკითხების სათანადო ახსნა და განმარტება.

ჩვენამდე მოღწეული ს. დოდაშვილის ძირითადი ფალოსოფი-
ური ნაშრომი არის მისი „ლოგიკა“ და ამიტომ ბუნებრივია ძირი-
თადად და არსებითად ლოგიკის პრობლემების განხილვას ემსახუ-
რება. ლოგიკა, ს. დოდაშვილის აზრით, არის მეცნიერება არა სააზ-
როვნო საგანთა თვისების შესახებ. არამედ მეცნიერება თვითონ
„აზროვნების საყოველთაო და უცვლელი კანონების“ შესახებ. ლო-
გიკა, მაშასადამე, არ არის მეცნიერება საგნების შესახებ, იგი აზ-
როვნების წესების შესახებ მეცნიერებაა და ამიტომ ცხადია, აზ-
როვნების წესები შეიძლება შევისწავლოთ ისე, რომ არ მიემართოთ
საგნებს. ცდას. ამ შემთხვევაში. გონებას საქმე აქვს თავისთან. იგი
თავის თავს იხდის შესწავლის ობიექტად. ასე რომ, ერთი და იგივე-
მოქმედი ძალაც და მოქმედი საგანიც. აქ ნათელ დემონსტრაციას
პოულობს ფიხტეს დებულება საქმე—ქმედების (Tathandlung) შე-
სახებ. მაგრამ სულ სხვა აზრით. ვიდრე ფიხტეს ჰქონდა წარმოდგე-
ნილი და აქაა სწორედ განსხვავებაც ს. დოდაშვილის აპრიორიზმსა
და იმ აპრიორიზმს შორის, რომელიც მიღებული იყო კანტ-ფიხტეს
სისტემაში.

ს. დოდაშვილს აზრით. გონების რეფლექსია არის თავის თავზე
ქმედებაც და საქმეც. მაგრამ ეს უკანასკნელი ცნობიერების
ფარგლებს არ სცილდება და ამიტომ ის კანონები, რომლებსაც თა-
ვის თავზე რეფლექსიისას გონებას გამოჰყავს თავისი თავიდან,
მართალია აპრიორულია, მაგრამ ისინი მხოლოდ გონების სპეციფი-
კურობის განმსაზღვრელი, მხოლოდ გონებისათვის დამახასიათებ-
ელი კანონებია, რომლებიც არ ვრცელდება მისგან დამოუკიდებელ
სამყაროზე. ამასთან ეს კანონებიც ასახვის გზით მიიღება. ისევე
როგორც გონება ბუნების კანონებს შეიმეცნებს მხოლოდ იმ გზით.
რომ ბუნებას გაიხდის თავის საგნად. დაუპირისპირდება მას და
ასახავს მის ურთიერთ განსაზღვრებებს, ასევე გონება თავის თავს უკ-
ვირდება და თავის თავზე თვითდაკვირვების გზით ასახავს მისთვის
დამახასიათებელ კანონებს. „...შეგვეკითხებიან:—წერს ს. დოდაშვი-
ლი,—როგორ და რა წესების მიხედვით შეუძლია გონებას შეიცნოს
თავისი თავი. როცა იგი (აზროვნებას—ვ. გ.) ყველა წესების წყა-
როა? ჩვენ არ შეგვიძლია სხვანაირად ვიზაროვნოთ, თუ არა განსაზ-
ღვრული კანონების მიხედვით; მაშასადამე, თვით გონების შესახებ-
აც ჩვენ შევიცნობთ ამ კანონებს ა ს ა ხ ვ ი ს გ ზ ი თ,—სრული-
ად ისე, როგორც ჩვენ მხოლოდ თვალების საშუალებით შეგვიძ-

ლია დავინახოთ საგნებო, და თვით თვალებსაც სხვანაირად ვერ ვხედავთ სარკეში, თუ არა მათივე საშუალებით. სწორედ ამაში მდგომარეობს ჩვენი სულის ის საუცხოო თვისება. რომელიც ხდის მას მოქმედ ძალადაც და მისი მოქმედების საგნადაც. ასეთია თვითცნობიერების ბუნება. ასაჯის 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 დამახასიათებელი. მეცნიერება ამ კანონების შესახებ არის ლოგიკა⁵⁸.

ეს კანონები აზროვნების კანონებია, რომლებიც გარესამყაროს შემეცნებაში გამოიყენება, მაგრამ თავისი გამოყვანისათვის გარეშე საგნების შემეცნებას, გარეგან ცდას არ საჭიროებს. ეს ის წესებია, რომლებიც მუდამ თავისი თავის ტოლი და უცვლელი რჩება მოვლენათა რა სახეს და რა სიმრავლესაც არ უნდა ეხებოდეს გონება. აზროვნების ეს კანონები, როგორც აზროვნების სპეციფიკური კანონები, ცდისაგან დამოუკიდებელი და. მაშასადამე აპრიორული კანონებია. „აზროვნების საყოველთაო და აუცილებელი კანონები მხოლოდ გონებაში შეიქნობა a priori,—წერს ს. დოდაშვილი,—ლოგიკა. შეიძლება იყოს წმინდა გონებისეული მეცნიერება. მაგრამ არა წმინდა ცდისეული. თუშეა შინაგან ცდას მიეყვარა სწორედ ასეთივე კანონების შემეცნებაზე⁵⁹. წმინდა გონებისეულია ეს წესები და კანონები იმდენად. რამდენადაც ს. დოდაშვილის აზრით, ისინი წმინდა ფორმალური კანონებია. ისინი იმას კი არ გვასწავლიან თუ როგორ მივალწიოთ 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“ სტრუქტურებს აზროვნების მასალას და გონების მარტო ფორმას მოიცავს: რითაც ბუნებრივად აიხსნება ის გარემოება, რომ „აზროვნების მეცნიერება არ არის—ს. დოდაშვილის აზრით—შეეცნების მეცნიერება“⁶⁰.

ასეთია ს. დოდაშვილის თვალსაზრისი აპრიორიზმის შესახებ. რომელსაც, ცხადია, საერთო არაფერი აქვს კანტის აპრიორიზმთან

58 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 15—16.

59 იქვე, გვ. 12.

60 იქვე, გვ. 17.

გონება აქ ბუნების კანონმდებლის როლში კი არ გვევლინება; არამედ მხოლოდ თავისი თავის კანონმდებლად წარმოგვიდგება. ჩვენი აზრით, ამ უკანასკნელ დებულებაში ჩანს ს. დოდაშვილის შორსმხედველობაც და ნაკლიც. კერძოდ ს. დოდაშვილი კარგად ხედავს იმ გარემობას, რომ ტრადიციული ლოგიკის წესები და კანონები აზროვნებისათვის დამახასიათებელი წესები და კანონებია, რომლებიც სინამდვილის არც-ერთ სხვა სფეროში არ მოქმედებს. ისინი აზროვნების კანონებია და ამიტომაც, რომ ლოგიკის, როგორც მეცნიერების საგანიც აზროვნებაა, მისი კანონები და წესებია. ამ მხრივ ს. დოდაშვილი სავსებით 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 შესახებ ერთად ერთ 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 წარმოუდგენია სიტყვა „ლოგიკის“ გაგონებაზე“⁶¹. ხოლო ლენინი, თავის შენიშვნებში ჰეგელის ლოგიკაზე წერდა, რომ „*Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека*“⁶². აქედან გამომდინარე იგი ასკენიდა, რომ „*Самые обычные логические „фигуры“... суть школьно размозанные, ... самые обычные отношения вещей*“.⁶³

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 აზრთა გამომდინარეობის წესებს, როგორც სპეციფიკურს მხოლოდ აზროვნებისათვის და ამდენად, არა ცდისეულს, არამედ მხოლოდ გონებისეულს. (თუმ-

⁶¹ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 32.

⁶² В. И. Ленин, Философские тетради, М., 1947, გვ. 158.

⁶³ იქვე, გვ. 152.

ცა შინაგანი ცდა ამტკიცებდა მათ არსებობას). ანდენად ს. დოდაშვილის აპრიორიზმს 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, ხოლო ეს უკანასკნელი მხოლოდ მოვლენათა სფეროთია შემოფარგლული, იგრძნო ისიც, რომ არსებაში შესაძრელად საჭიროა გონება და, მანასადამე, აზროვნების წესების უფრო მაღალი ფორმა, ვიდრე ტრადიციულ ლოგიკაშია. როგორც ს. დოდაშვილი წერს, ლოგიკა როგორც აზროვნებაზე მეცნიერება, ანუ მეცნიერება აზროვნების ფორმების. წესებისა და კანონების შესახებ, თვითონ არ არის მეცნიერება შემეცნების შესახებ, მაგრამ შემეცნება ამ წესებისა და ფორმების გამოცნების გარეშე არ შეიძლება განხორციელდეს.

აქაა ის წერტილი, სადაც იგი 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 გონება ფორმალური ლოგიკის კანონებით ვერ მიწვდება. იმისათვის რომ საკითხი სათანადოდ იქნეს გაშუქებული, საჭიროა გავარკვიოთ, თუ რას უწოდებდა ს. დოდაშვილი არსებას და როგორ ჰქონდა წარმოდგენილი მისი ბუნება. უნდა აღვნიშნოთ, რომ აქ ს. დოდაშვილი უაღრესად სერიოზულ ნაბიჯს დგამს და ამიტომ არსების საკითხი მასთან უაღრესად ყურადღებით განხილვას მოითხოვს. აქ კიდევ ერთხელ დასტურდება მისი მატერიალიზმიც და დიალექტიკაც, რომელიც განუყრელადაა დაკავშირებული საგანთა მატერიალურ არსებობასთან.

13. განმარტავს რა არსებას ს. დოდაშვილი წერს: „თუ განვიხილავთ ნივთებს, როგორც არსებულთ, ვხედავთ, რომ ისინი ყოველგვარი ცვლილებისას, რომელსაც კი განიცდიან, იგივენი არჩებიან. ის მუდმივი, მკვიდრი წერტილი, რომლის გარშემოც ყველა ცვლილება ტრიალებს, არის არსება (Substantia)—ყოველი დანარჩენი კი, განუწყვეტლად ცვალებადი, არის შემთხვევითობა“⁶⁴. როგორც ვხედავთ, აქ კატეგორიულად არის უარყოფილი კანტისეული გათიშვა არსებად და მოვლენად. არსება მოვლენებშია, იგია ის მყარი რამ, რომელიც ცვალებადობაში მაინც ინარჩუნებს თავს

⁶⁴ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 52.

იგი მოვლენათა მუდმივად მყარი არსებობაა, შემთხვევათა აუცილებელი საფუძველია.

ცვლილებანი ნივთებში არის ორგვარი, როგორც შემთხვევითი სუბსტანციისათვის და როგორც არსებითი ანუ სუბსტანციური. ცვლილება საზოგადოდ საგანთა ურთიერთზემოქმედების შედეგია, რომელთაგან ზოგი განიცდის და ზოგი კი მხოლოდ განაცდევინებს ცვლილებას. საგანთა მიზეზ-შედეგობრივი 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“⁶⁵.

როგორც ვხედავთ, აქ მიზეზობრიობის საკითხი სავსებით მატერიალისტური თვალსაზრისითაა ახსნილი და იგი განხილულია „როგორც არსებულ“ ნივთთა ურთიერთზემოქმედების შედეგი.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, საგანთა ცვლილების 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“⁶⁶.

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 მთლიანობა. ამასთან, ეს დაპირისპირებულობა გაგებულია როგორც ის არსებითი მხარე, რომლის მოსპობით მოისპობა თვითონ არსებაც.

ს. დოდაშვილის აზრით, არსებას, გარდა ძირითადი ნიშნებისა, რომელთა დაპირისპირება შეადგენს არსს და თვით არსების არსებობას, აქვს წარმოებული ნიშნები — კუთვნილებანი, და შემთხვევითი ნიშნები. კუთვნილებათა თავისებურება იმაშია, რომ ისინი, როგორც არსების კუთვნილებანი, მას გამოხატავს და ამიტომ მასთან არსებით კავშირშია. „არსებით თვისებებს ექვემდებარებიან კუთვნილებანი,—წერს ს. დოდაშვილი;—ესენა

65 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 1949, გვ. 53.

66 იქვე.

არიან არსების არა ძირითადი, არამედ ნაწარმოები ნიშნები. ისინა უშუალოდ გამოდინარეობენ არსებითი თვისებებიდან; მაშასადამე. კუთვნილებათა მოსპობით ვსპობთ არსს, ჩოლო ამასთანავე ერთად თვით არსებობაც⁶⁷.

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 მიმართებანი, მეორენი კი—უფრო შინაგანს, და მათ ეწოდება სახეცვალებანი (modi).

ს. დოდაშვილის მთელი ეს მსჯელობა არსისა და არსების. როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ. დაპირისპირებული არსებით გარკვეულობათა, მათგან წარმოებული და შემთხვევითი ნიშნების შესახებ, ძალიან გვაგონებს სპინოზას თვალსაზრისის Causa sui-სა, სუბსტანციისა, ატრიბუტებისა და მოღუსების შესახებ. მაგრამ ს. დოდაშვილთან უფრო მკვეთრათა 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, რადგანაც შემეცნება გასცდება მოვლენას და არსებაში შეიჭრება, განსჯას გადალახავს და გონების საფეხურზე ავა, ლოგიკის კანონებს გადალახავს და მეტაფიზიკის სფეროში შევა.

ს. დოდაშვილი გრძნობს იმ ჭეშმარიტ აზრს, რომ, როგორც ენგელსი წერდა. ფორმალური ლოგიკა გამოსაყენებელია მხოლოდ მოვლენათა ზედაპირზე დაკვირვებისათვის და არა მათ სიღრმეში შეჭრისათვის. ამიტომაც, რომ ლოგიკას იგი უწოდებს „მეცნიერებას; მოვლენების შესახებ“. მიუხედავად ლოგიკის საწყისები „თვით არსს ნივთებისას, ნიშნავს მიაწერო მათ იმაზე მეტი ღირსება და ძალა.—წერს ს. დოდაშვილი,—ვიდრე მათ სინამდვილეში შეიძლება ჰქონდეთ, ნიშნავს ერთმანეთში აღირო საგნები, სრულიად განსხვავებულნი და დაპირისპირებულნიც კი, საბაბი მისცე დუალიზმს, სექტიციზმს და სხვა მცდარ სისტემებს, რომლებიც აუცილებლად მოს-

დევს მსგავს არევას ჩვენი სულის ორი უნარისა და ამ უნართა შესაბამისი, სამყაროს მოღიანობის შემადგენელი, ორაქვეყნიერებისას. მოვლენა არ შეადგენს ნივთების არსს; განჯა არ არის გონება, ლოგიკა არ არის მეტაფიზიკა⁶⁸. 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 თვით მოვლენებშია მოცემული, როგორც საფუძველი ცვალებადობისა, მაგრამ არსება. როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, ვერ შეიმეცნება ტრადიციული ლოგიკის კანონების მიხედვით, რადგან იგი წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს ემყარება. ტრადიციულ ლოგიკას საჭმე აქვს მხოლოდ აზროვნების კანონებთან. საჭიროა ისეთი ლოგიკა, რომელიც მეტაფიზიკური კანონების ამსახველი იქნება. მაგრამ ყოველივე ეს განსჯის ფარგლებში შეუძლებელია; იგი შეუძლია გონებას, რომელიც უფრო ფართო განზოგადებებს 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. ვ.) კი მიეკუთვნება მათ ერთადერთ შესაძლებლობას“⁶⁹. აქ კიდევ ერთხელ დასტურდება ს. დოდაშვილის სიახლოვე ენგელსის ცნობილ აზრთან ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის შესახებ. ს. დოდაშვილი კარგად ხედავს, რომ ტრადიციული ლოგიკის ფარგლებში შემეცნება მოვლენების სფეროს ვერ სცილდება. საჭირო კი არის მათი ისეთი შემეცნება, რომელიც ნივთებს წარმოგვიდგენდა მათ „შესაძლებლობებში“, ე. ი. მათ დაპირისპირებაში, ანუ ისე, როგორც ისინი არსებობს.

ასეთია ს. დოდაშვილის უდიდესი შორსმჭვრეტელობა და მიუვედრა მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ სრულიად უცნობი იყო მისთვის არათუ დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისი, არამედ ის იდეალისტური დიალექტიკური სისტემაც, რომელსაც ჰეგელი ჰქმნიდა და ავითარებდა.

⁶⁸ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 16—17.

⁶⁹ იქვე: გვ. 46.

მაგრამ, ბუნებრივია, ს. დოდაშვილმა მხოლოდ შენიშნა ფორ-
მალური ლოგიკის შეზღუდულობა და ამის შესახებ გარკვეულად
ძიუთითა თავის ლოგიკაში. მის შემდგომ განვითარებას „ფი-
ლოსოფიის სრული კურსი“ გულისხმობდა, რისი განხორციელება
ს. დოდაშვილმა ვერ შესძლო თავისი ცხოვრების ტრაგიკული პირო-
ბების გამო. ერთი კი უდავოდ ცხადია, რომ მას უკვე ესახებოდა
ლოგიკის დიალექტიკური საკითხები და მას რომ დასცლოდა, უფ-
რო გარკვეულად იტყოდა თავის აზრს.

* * *

ასეთია სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური ნააზრევი, რო-
მელიც ქართული აზროვნების ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია არა
მარტო იმ მხრივ, რომ მან განაგრძო და გაამდიდრა ის პროგრე-
სული ხაზი, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში მისმა წი-
ნამორბედებმა და თანამედროვე მოღვაწეებმა დაიწყეს. არამედ
განსაკუთრებით იმით, რომ თავის მხრივ, ქართველ სამოციანელთა
წინამორბედი გახდა. მართალია, ს. დოდაშვილის შემდეგ მომზდარ-
მა ისტორიულმა ვითარებამ აზროვნების წინსვლა მნიშვნელოვნად
დააბრკოლა, მაგრამ დიალექტიკური და მატერიალისტური ტრადი-
ცია, განმათავისუფლებლური ბრძოლის იდეები, რომლებიც ს. დო-
დაშვილმა თავისი აღმზრდელთაგან შეითვისა და შემდგომ განავი-
თარა, შთამომავლობას გადაეცა. ქართველმა სამოციანელებმა ეს
იდეები მემკვიდრეობით მიიღეს. ს. დოდაშვილის საქმე წინ წასწი-
ეს და განავითარეს. მაგრამ ს. დოდაშვილსა და სამოციანელებს
შორის მთელი ეპოქაა, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის საქართვე-
ლოში აზროვნებისათვის ყველაზე წავზნელი ხანაა. მიუხედავად
ამისა, აზრის დენა არც აქ შეწყვეტილა, რომელმაც რამდენადმე მა-
ინც ხელი შეუწყო ოცდაათიან წლებში განცდილი ტრაგედიისაგან
ქართული აზროვნების გადარჩენას, იმ ნიადაგის შემზადებას, რო-
მელზედაც აღმოცენდა სამოციანი წლების მძლავრი გონებრივი
მოძრაობა.

თავი მესამე

ფილოსოფიური იდეები ორმოც-ორმოცდაათიან წლებში

ოცდაათიან წლებში ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა თავის
უმადლეს საფეხურს ს. დოდაშვილის შემოქმედებაში მიაღ-

წია. მაგრამ იმ ისტორიული ამბების გამო, რომელიც 1832 წლის შეთქმულების გახსნის შედეგად საქართველოში დატრიალდა, აზროვნების წინსვლა შეჩერდა. იმ დროის თითქმის ყველა ქართველი ინტელიგენტი შეთქმულების მონაწილე აღმოჩნდა: თვითმპყრობელობამ ერთი ხელის მოსმით ეს ინტელიგენცია თავის სამშობლოს გამოსტაცა და რუსეთის იმპერიის სხვადასხვა მიყრუებულ გუბერნიაში მიმოფანტა. ხოლო ვინც დაპატიმრებასა და გადასახლებას გადაურჩა, საზოგადო ასპარეზს გამოორდა და თავის კარმიდამოში ჩაიკეტა. ყოველივე ამის შედეგად ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლა-პატრონობა ქართველი კაცის ხელიდან უცხო პირთა ხელში გადავიდა და აზროვნების მოქმედების საერთო საგანი გაქრა. ამიტომ, აზროვნების წინსვლა შეუძლებელი იყო მანამდის, სანამ ახალი თაობა არ გამოვიდოდა ასპარეზზე და არ განაგრძობდა იმ საქმეს, რომლის კეთება უცბად შეწყდა ოცდაათიან წლებში.

ოცდაათიანი წლების ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის იდეოლოგია მემკვიდრეობად მიიღო სამოციანელთა თაობამ. ილია ჭავჭავაძემ ხაზგასმით აღიარა, რომ მათ ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის დროშა მემკვიდრეობით მიიღეს ს. დოდაშვილისაგან. მაგრამ, ოცდაათიანი წლების მებრძოლესა და სამოციანელთა თაობას შორის ორ ათეულ წელზე მეტია. ეს წლები ეროვნული იდეოლოგიის გამოფხიზლების წლებია, ამ პერიოდის საუკეთესო გამომხატველია ნიკოლოზ ბარათაშვილი, რომლის პოეტურ შემოქმედებაში ფილოსოფიურადაა გააზრებული ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის იდეოლოგია. ორმოც-ორმოცდაათიან წლებში ქართული ფილოსოფიური აზრი მჭიდროდაა გადაკვანძული ეროვნულ საკითხთან. თუ, ერთი მხრივ, ჩვენ ვხედავთ ბრძოლას ეროვნული თავისუფლებისათვის, მეორე მხრივ, ვხვდებით იკაფავს საწინააღმდეგო თვალსაზრისი, რომლის დედაარსია თვითმპყრობელობასთან დაახლოება და შერიგება მასთან. უკანასკნელი, რომლის წარმომადგენლებია პლ. იოსელიანი და დ. ყიფიანი, აგრძელებს თავის წინამორბედთა ნააზრევის იდეალისტურ-კონსერვატიულ მხარეს, ხოლო პირველი, შეურიგებელი მებრძოლია და თავისი დროის პროგრესული იდეების მქადაგებელი. აქ, ნ. ბარათაშვილის შემდეგ, შეიძლება დავასახელოთ მ. თუმანიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი და სხვები, რომელთა კრიტიკული წერილები რეალიზმისა და მატერიალიზმის სულისკვეთებითაა გამსჭვალული.

2. ნ. ბარათაშვილის პოეზიის ცენტრში ადამიანის თავისუფლების პრობლემა დგას. ამ უკანასკნელში იგულისხმება თავისუფლება არა მარტო სოციალური, არამედ აგრეთვე ეროვნულიც.

ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ ქართველმა სამოციანელებმა ეს ორი პრობლემა განუყარელად დაუკავშირეს ერთმანეთს. ისინი სოციალური პრობლემის გადაჭრაში ხედავდნენ ეროვნულის გასაღებს. ამიტომ, სოციალურ თავისუფლებას თვლიდნენ ყოველგვარი სხვა მონობისაგან ადამიანის განთავისუფლების პირობად. საკითხის ამგვარად დაყენების მხრივ ნ. ბარათაშვილი სამოციანელების უშუალო წინამორბედაა. მართალია მისი პოეზიის და შემოქმედების გამოსავალი „ქართლის ბედია“, მაგრამ ეს უკანასკნელი მასთან საერთო საკაცობრიო ტკივილთან, საერთო სოციალურ უკუღმართობასთანაა დაკავშირებული. ამიტომ, ქართლის ბედის გადაჭრა მასთან იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ რამდენად გადაიჭრებოდა საერთო სოციალური ტკივილები, განხორციელდებოდა თავისუფლებისა და თანასწორობის საერთო იდეალები, რომელთაც მესტრფოდა იმ დროის კაცობრიობა.

ნ. ბარათაშვილის მსჯელობა ზემოთ აღნიშნულ ცენტრალურ პრობლემაზე ორი მხარის შემცველია: უარყოფისა და პოყოფის ან მტკიცებისა. ერთი მხრივ, იგი უარყოფის ღირსად აცხადებს ყოველივე იმას, რაც არსებობს. აქაა წყარო მისი პესიმიზმისა, მაგრამ; მეორე მხრივ, ის უდიდესი ოპტიმისტია, რადგან აწმყოს უარყოფაში ხედავს მოახლოებას იმ დიადი მომავლისა, რომლისკენაც მისწრაფვის კაცობრიობა. ერთი მხრივ, სევდიანი ფიქრები აწმყო ცხოვრებაზე, რომელშიაც „ყოველივე მოწყენილია“, „ფუჭი და მხოლოდ ამაოებაა“, „შფოთვა და დრტივნაა“ და რომელიც დასაღუპავადაა განწირული, მეორე მხრივ, კი ვაჟკაცური მოწოდება იმისკენ, რომ „...რადგანაც კაცნი გვქვეიან—მვილნი სოფლენსა,

უნდა კიდევაც მივიღოთ მას, გვესმას მშობლისა.

არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს;

იყოს სოფელში და სოფლისათვის არა იზრუნოს?“.

ერთი მხრივ სწრაფვა ამქვეყნიური ამაოებისა და სიდუხჭირისაგან, რათა „...მოვშორდე ჩემსა მამულსა, მოვაკლდე სწორსა და მეგობარსა; ნულარ ვიხილავ ჩემთა მშობელთა და ჩემსა სატრფოს ტკბილ-მოუბარსა,

სად დამიღამდეს, იქ გამითენდეს, ჩქ იყოს ჩემი მიწა სამშობლო;
მხოლოდ ვარსკვლავთა, თანამავალთა, ვამცნო გულისა მე სა-
იდუმლო?

ხოლო მეორე მხრივ ძლიერი იმედი მომაცლისა. იმისა. რომ
„ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირული სულისკვეთება?
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება.
და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილ-
დეს...“²

ასეთი ორმხრივი ხასიათისაა ნ. ბარათაშვილის შემოქმედება.
არსებულისადმი ამ ორმხრივ მიდგომაშია გამოსატყული ღრმა ფი-
ლოსოფიური აზრი იმის შესახებ, რომ აწმყოს უარყოფაშია გზა
კაცობრიობის ნათელი მომავლისა.

3. უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას იმსახურებს ნ. ბარათაშ-
ვილის დამოკიდებულება ეროვნულ საკითხთან. ეს საკითხი გახში-
ლულია, პოემაში „ბედი ქართლისა“, რომელიც რეალისტური ხა-
სიათის ნაწარმოებია და კარგად გამოხატავს მეთვრამეტე საუკუნის
დასასრულის ორ საპირისპირო ტენდენციას ქართველი ერის ზედის
გადაჭრის საკითხში. ამ ორ ტენდენციათა შორის ერთი, რომლის
წარმომადგენელია მეფე ერეკლე, ქართველი ერის გადარჩენის ერ-
თადერთ გზას ხედავს რუსეთთან შეერთებაში. ამ აზრის მომხრეებია
ორ არგუმენტს აყენებდნენ: საქართველოს თავისით აღარ შეუძლია
თავის დაცვა. რუსეთი ძლიერი სახელმწიფოა. ამიტომ მასთან შეერ-
თებით, საქართველოს დაცვას მტერთაგან რუსეთი იკისრებს. რუ-
სეთთან შეერთება იმითაცაა გამართლებული, რომ იგი ქართველთა
ერთმორწმუნეა. ერთმორწმუნეობა იხსნის მას გადაგვარებისა და
გაქრობისაგან.

რაც შეეხება მეორე ტენდენციას, მის დამცველად ავტორს
გამოჰყავს მეფის მრჩეველი მსაჯული სოლომონი და მისი მეუღლე.
ეს უკანასკნელები ექვს გამოთქვამენ ერეკლეს მიერ წამოყენებული
არგუმენტების სისწორეში. მათ მიაჩნიათ, რომ ქართველი ხალხი
ისეთ მდგომარეობაში არ იმყოფება, რომ თავისთავად აიღოს ხელი
თავის დამოუკიდებლობაზე. დასტოვოს თავისი დამოუკიდებელი
გზა და სამოწყალოდ სხვას ჩააბაროს თავისი თავი. დამოუკიდებ-
ლობის ამგვარმა თვითუარყოფამ შეიძლება ქართველი ხალხი გაქ-

² აქ და ყველგან ციტირებულია ნ. ბარათაშვილის ლექსების, პოემებისა და
წერილების 1939 წლის აკადემიური გამოცემის მიხედვით.

რობამდე მიიყვანოს, რადგან ერთმორწმუნეობას ამ მხრივ არავითარი გარანტიის მოცემა არ შეუძლია.

„სახელმწიფოსა ერთობა ჰსჯულის
არა რას არგებს, ოდეს მის შორის

„თვისება ერთა, სხვადასხვაობდეს“.—ასეთია კონტრარგუმენტი, რომელიც ერეკლეს მოსაზრებისაგან აღარაფერს ტოვებს. ნ. ბარათაშვილი დიდი თავყანისმცემელია ერეკლესი, ხედავს იმ დადებითსაც, რაც რუსეთთან შეერთებამ მოუტანა საქართველოს, მაგრამ, საბოლოოდ მისი სიმბათია მაინც სოლომონისა და მისი მეუღლის მხარეზეა, თავისუფალი საქართველო მაინც სატრფიალოა მისთვის. ამიტომ, სოლომონის პროტესტი:

„მაგრამ შენ მეფევ, ვინ მოგცა ნება,—
სხვას განუბოძო შენთყმათ ცხოვრება,
მისდევდე შენსა გულისკვეთებას
და უთრგუნვიდე თავისუფლებას?“ — თეითონ ნ.

ბარათაშვილის პროტესტია. ერეკლეს განზრახვაში ის ხედავს განზრახვას საქართველოს დასჯისა, რადგან იცის, რომ

„...რას არგებს კაცსა დიდება
თუ მოაკლდება თავისუფლება?“

საქართველო გალიაშია ჩამწყვდეული, ფიქრობს ნ. ბარათაშვილი, ქართლის აწმყო მდგომარეობა სავალალოა. ის დამტკნარ ყვავილის კოკორს გავს, მას ყველა თავისი იმედი გაუტრუვდა. ნ. ბარათაშვილის სევდის ძირითადი მიზეზიც იმაშია, რომ საქართველო თავისუფლებასაა მოკლებული. ამიტომ თავისუფლების კვლავ მოპოვება ეროვნული თვითმყოფობის შენარჩუნების ძირითად პირობად მიაჩნია. მაგრამ როგორ შეიძლება იქნეს იგი მოპოვებულნი?—აი ძირითადი საკითხი, რომელზე პასუხშიაც ქართული ეროვნული საკითხი საერთო-საკაცობრიო სოციალურ პრობლემას ეკვანძება.

4. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავისუფლების პრობლემა მეცხრამეტე საუკუნის ძირითადი პრობლემაა. იდეალისტური სოციოლოგიაც კი იმ აზრით განიშტვალა, რომ თითქოს ისტორია სხვა არაფერი იყოს, თუ არა თავისუფლების იდეის განხორციელების ისტორია. ორმოციან წლებში წარმოიშვა მარქსიზმი, რომელმაც

კაცობრიობის ბრძოლა თავისუფლების განხორციელებისათვის მეცნიერულ ნიადაგზე დაფუძნა. სამოციანი წლების დასაწყისში ილია ჭავჭავაძემ სწორად გაიგო აზრი თავისი ეპოქისა. მეცხრამეტე საუკუნე მოწოდებულია, წერდა იგი, განახორციელოს დიდხნის სანატრელი ადამიანის თავისუფლება. მან დიდებული ჰიმნი უმღერა თავისუფლებას და მტკიცე რწმენით სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა აწმყოს.

„ველარ განუძლებს ქვეყანა ძველი
განახლებსა გრიგალის ქროლას
ველარ განუძლებს ქვეყნის მძარცველი
ქვეშარიტებით აღძრულსა ბრძოლას
და დაიმსხვერვეა იგი ზორკილი
შემფერხებელი კაცთა ცხოვრების
და ახალ ნერგზედ აქლად შობილი
ესე ქვეყანა კვლავ აყვავდების“.

ასეთია ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულება აწმყოსთან და მისი იმედი მომავლისა.

შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ ილიამ ასე დიდი ყურადღება მიაქცია ნ. ბარათაშვილს. მან პირველმა შენიშნა, რომ ნ. ბარათაშვილის შემოქმედება ასეთივე იდეით იყო გამსჭვალული, აწმყოს უყურებდა. როგორც ადამიანის დამმონავეებელსა და მტანჯველს, მაგრამ ფიქრობდა, რომ კაცობრიობა უბრძოლველად არ დაემორჩილებოდა თავის უკუღმართ ბედს. ნ. ბარათაშვილი ბრძოლას უცხადებდა მას და იმედიც ჰქონდა მისი დამარცხებისა, უკეთესი მომავლის განხორციელებისა. აწმყოსა და მომავალს შორის ამ წინააღმდეგობის გამოხატულებას წარმოადგენს წინააღმდეგობა სინამდვილესა და იდეალს შორის, რომელზედაც არის აშენებული ყველა მისი ძირითადი ნაწარმოები. „ჩვენი დანიშნულების მიზნის მიუღწევლობამ,—წერდა ნ. ბარათაშვილი,—კაცობრიულ სურვილთა უსაზღვრობამ და ამ ქვეყნიურობის ამოებამ საშინელი სიცალიერე დაამკვიდრეს სულში“³. როგორც სამართლიანად შენიშნავს პროფ. გ. ჯიბლაძე⁴, ეს პრობლემა საერთოა რომანტიკოსებისათვის, მაგრამ ნ. ბარათაშვილის თავისებურება ამ პრობლემის თავისებურ გადაჭრაში მდგომარეობს.

³ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, პოემები, წერილები, 1939, გვ. 67.

⁴ გ. ჯიბლაძე, კრიტიკული ეტიუდები, 1950, გვ. 112.

ნ. ბარათაშვილმა იცის, რომ კაცობრიობას რაღაც საშინელი ბედი სდევს, ბოროტი სული, შავი ყორანი გასაქანს არ აძლევს მას. ეს საშინლად მტანჯველი ბედი არსებობს ნაშუალებას უსპობს ადამიანს. ყოფნის არარაობის გამო საერთო სევდას შეუპყრია კაცობრიობა. რა არის ჩვენი ყოფა, რა არის წუთისოველი?—აი საკითხები. რომლებიც მას სტანჯავს. ტანჯვა მით უფრო ძლიერია. რომ არც წინსვლა ათავისუფლებს მას სევდისა და მწუხარებისაგან. ამიტომ თავისთავად დგება საკითხი: ადამიანი სამუდამოდ არის განწირული აწმყო არარაობისათვის, თუ შეიძლება ჰქონდეს მას უკეთესი მომავლის იმედი.

აქ ნ. ბარათაშვილი დგება იმ დიდი პრობლემის წინაშე, რომელშიც ხსნა ჰპოვა იდეალისტურმა აზროვნებამ. ეს არის პრობლემა მაწიერისა და ზეციერის, ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ურთიერთობის შესახებ. ეს პრობლემა მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში მთელი მოკულობით დადგა ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ჯერ ი. ხელაშვილმა, ხოლო შემდეგ ი. ბაგრატიონმა დიდი ადგილი დაუთმეს თავის ნაწერებში მასზე მსჯელობას. დ. ბაგრატიონმა და ს. დოდაშვილმა იმქვეყნიურობის პრობლემას ადგილი აღარ დაუთმეს ფილოსოფიაში. ნ. ბარათაშვილთან კი ეს პრობლემა კვლავ წამოიჭრა და ამიტომ მის ნაწერებში ჩვენ არა ერთხელ ვხვდებით მას.

აღნიშნული პრობლემა პირველად თავს იჩენს ლექსში „შემოღამება მთაწმინდაზედ“, ხოლო შემდეგ განვითარებულია ლექსებში „ხმა იღუმალი“, „ფიქრნი მტკვრის პირას“, „სული ბოროტო“ და უმადლეს გამოხატულებას კი აპოლობს „მერანში“.

დასაწყისში პოეტი—მოაზროვნე წარმოგვიდგება ადამიანად, რომელსაც შეუღნია ამქვეყნიურობის არარაობა და ხსნას სამყაროს მიღმა სფეროში ეძიებს. შემდეგ იგი უფრო წინ დგამს ნაბიჯს და კონკრეტულად სვამს საკითხს, თუ სადაა მიზეზი მსოფლიო სევდისა და მწუხარებისა, ადამიანის მონობისა და ტანჯვისა. იგი პირველად („ხმა იღუმალი“) მიდის იმ აზრთან, რომ მიზეზი იმ წინააღმდეგობაშია, რომელიც არსებობს სინამდვილესა და იდეალს შორის. „ფიქრნი მტკვრის პირას“ შემდეგი ნაბიჯია დასმული პრობლემის განვითარებაში. აქ ნ. ბარათაშვილი ხაზს უსვამს ადამიანის სურვილთა უსაზღვრობას, რომელთა დაკმაყოფილება ცხოვრებას არ შეუძლია. ეს გარემოება კიდევ უფრო ზრდის არსებულთ უკმაყოფილებას და სურვილს წინ, იდეალისაკენ მისწრაფებისა. მაგრამ

აქ იგი ერთ საინტერესო გარემოებას აქცევს ყურადღებას. იდეალი არ მიიღწევა, ფიქრობს ნ. ბარათაშვილი, ცხოვრების უბრალო უკუ-ლებელყოფით. მართალია. ცხოვრება უვარგისია. მოსპობისა და განადგურების ღირსია, მაგრამ მისგან გაქცევა არ შეიძლება.

თუ გავიხსენებთ ი. ჭავჭავაძის „განდეგილს“, დავინახავთ, რომ ამ უკანასკნელის დედააზრი ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებითაა მომზადებული. ილია ჭავჭავაძემ უარყო რა ცხოვრებისაგან განაპირების მოძღვრება. საკითხი დააყენა თვითონ ცხოვრების გარდაქმნისა და გაუმჯობესების შესახებ. ასეთივეა ნ. ბარათაშვილის თვალსაზრისიც. სინამდვილე უვარგისია, მაგრამ მასი უბრალოდ უკუ-ლებელყოფა შეუძლებელია. მაშ რა ხასიათისა უნდა იყოს მასთან ადამიანის დამოკიდებულება?—ამ კითხვაზე პასუხი „მერანშია“ მოცემული. საჭიროა დაუღალავი მისწრაფება იდეალისაკენ, ხოლო ამისათვის საჭიროა ბრძოლა არსებულის წინააღმდეგ. საჭიროა ბრძოლა უკუღმართ ბედთან, ბედის საზღვარს იქით გასვლა. „გასწავფრინდი, ჩემო მერანო გარდამატარე ბედის სამძღვარი, თუ აქამომდეს არ ემონა მას, არც აწ ემონოს შენი მხედარი?“.

ასეთია ნ. ბარათაშვილის ვაჟკაცური შემოძახილი. ნ. ბარათაშვილი აქ გვევლინება, როგორც დიდი მებრძოლი და მეამბოხე არსებულის წინააღმდეგ, რომელსაც მიზნად დაუსახავს მიაღწიოს თავისუფლებას. მართალია, უკანასკნელის განხორციელებას გზას უღობავს შავი ყორანი, მძიჟე და შემხუთაი ცხოვრება, მაგრამ წინსვლის დაუშრეტელი სურვილი, ბრძოლის ამოუწურავი ენერჯია დაამარცხებს. ამ დაბრკოლებას. ეს ბრძოლა დიდ დროს მოითხოვს. ბევრი დაეცემა წინსვლის გრძელ გზაზე, მაგრამ ეს საშიში არაა, რადგან თითოეული მებრძოლი თავის შემდგომს გზას გაუქვალავს და ბრძოლასაც გაუადვილებს. ბრძოლის საერთო შედეგი იქნება თავისუფლების განხორციელება, იმ წინააღმდეგობის მოხსნა, რომელიც სინამდვილეა და იდეალს შორის არსებობს. ამიტომ ვასაგებია, რომ ნ. ბარათაშვილის სწრაფვა „ზენაართ სამეფოში“ ეძიოს სადგური, ეს არ არის ღალატება მისტიური სამყაროსაკენ. პირიქით, მისთვის „ზენაართ სამეფო“ სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლებისა და თანასწორობის ის საკაცობრაო იდეალები, რომელთა განხორციელებისათვის ბრძოლას უნდა შეეწიროს ყველაფერი ამ ქვეყანაზე ასეთია ნ. ბარათაშვილის აზროვნების ძირითადი მომენტები. როგორც დავინახეთ. მან კონკრეტულად დასვა საკითხი ეროვნული თვითმყოფობისა და თავისუფლების შესახებ. ამ მხრივ მან ოცდაათიანი წლების ერთხანს მივიწყებული ანდერძი გამოაცოცხლა, და-

იცვა და თავის მხრივ სამოციანელთა თაობას უანდერძა. მაგრამ, ნ. ბარათაშვილმა ეროვნული საკითხი სოციალური თავისუფლების პრობლემებს დაუკავშირა. ამ მხრივ კი მან, დაქსაქსული და დაწვრილმანებული ქართული აზროვნება საერთო საკაცობრიო საკითხებისაკენ შემოაბრუნა, თავისუფლების იდეებსა და იდეალებს აზიარა, მონაწილე გახადა იმ საერთო ტკივილისა და მისწრაფებისა, რომლითაც გამსჭვალული იყო მეცხრამეტე საუკუნის აზროვნება. ნ. ბარათაშვილმა გადაჭრით დასვა საკითხი სოციალურ უკუღმართობათა წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებლობის შესახებ. ჩვენი ბრძოლითა და მოქმედებით წინსვლა გავუადვილოთ ჩვენს მოქმეს,—აი მისი ლოზუნგი. ამიტომ, გასაგებია, რომ ამ მხრივაც ნ. ბარათაშვილმა დიდი ზემოქმედება მოახდინა სამოციანელთა თაობაზე. მათ ბრძოლას სოციალური თავისუფლების განხორციელებისათვის უშუალო წინამორბედად ნ. ბარათაშვილი ჰყავდა.

დასაწყისშივე აღვნიშნეთ, რომ ნ. ბარათაშვილი პოეტი იყო. მაგრამ თავისი პოეტური შემოქმედებით ის ჩაწვდა ეპოქის პირითად საკითხებს, რომლებიც იმ დროის კაცობრიობას აწუხებდა. ამიტომ ის შთამომავლობისათვის იყო არა მარტო პოეტი, არამედ მოაზროვნეც, რომელმაც ხელი შეუწყო ზოკად ინტერესთა გამარჯვებას კერძოში, ეროვნულ და სოციალურ თავისუფლებისა და თანასწორობისათვის ბრძოლის სულსიკვებების აღზრდას. ამ მნიშვნელობით განისაზღვრება მისი შემოქმედების ფილოსოფიური ღირებულება⁵ და ამ უკანასკნელის პროგრესული მნიშვნელობა.

5. ორმოცდაათიანი წლების პროგრესული აზროვნების წარმომადგენელთა შორის ყურადღებას იმსახურებენ მ. თუმანიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი (1818—1874). ეს უკანასკნელები ცხადია მნიშვნელოვნად დაბლა დგანან თავის წინამორბედებზე, მაგრამ იმ პერიოდში, როდესაც ქართული აზროვნება ხელის ფათურათ ცდილობდა კვლავ გამოფხიზლებას და ფეხზედ დადგომას, მათ საკმაოდ თვალსაჩინო როლი ითამაშეს. ისინი, ისევე როგორც ნ. ბარათაშვილი, სამოციანელთა უშუალო წინამორბედებია. სამოციანელთა ბრძოლა კონსერვატორი იდეალისტებისა და სიძველის მკადაგებელთა წინააღმდეგ თავის დროს მ. თუმანიშვილისა და ნ. ბერძენიშვილის მიერ იყო დაწყებული. თავის ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილებით რუსულ პრესაში მ. თუმანიშვილმა, ნ. ბერძენ-

⁵ შეად. ბ. რასელის მიერ სპეციალური თავის დათმობა ბაარონისათვის (Б. Рассел, История западной философии, 1959 г., გვ. 763)

ნიშვილმა და სხვებმა ხელი შეუწყეს ქართული აზროვნების გამოცოცხლებას, მისი მონაპოვრების გატანას საქართველოს გარეთ, ფართო არენაზე. თუ ნ. ბარათაშვილის უდიდესი დამსახურება ის იყო, რომ მან ეროვნული და სოციალური ბრძოლის იდეები აღადგინა საქართველოში, მ. თუმანიშვილის, ნ. ბერძენიშვილისა და სხვა მათი თანამოაზრე მოღვაწეთა დამსახურება იმაში მდგომარეობდა, რომ ხაზს უსვამდნენ რა სინამდვილის მხატვრული ასახვის აუცილებლობას, ისინი ნიადაგს ამზადებდნენ მატერიალიზმის აღდგენისათვის.

2. კონსერვატიულ-იდეალისტური ნაქალი

1. ორმოც-ორმოცდაათიანი წლების ქართულ აზროვნებაში, პროგრესული მიმართულების პირისპირ ვითარდება აგრეთვე კონსერვატიულ-იდეალისტური მიმართულება. თუ პირველი ეროვნული და სოციალური თავისუფლებისათვის მებრძოლთა იდეოლოგიას წარმოადგენდა, მეორე გამოხატავდა ქართული საზოგადოების იმ ნაწილის იდეოლოგიას, რომელმაც ოცდაათიანი წლების ტრაგედიის შემდეგ, ქედი მოიხარა თვითმპყრობელობის წინაშე და თავისი ეროვნული პატრიოტიზმი ემპერიის საერთო ინტერესებს დაუქვემდებარა.

ამ უკანასკნელი მიმართულების დახასიათებისას ჩვენ ორი მოაზროვნის შეხედულებებით შემოვიფარგლებით. ესენია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლ. იოსელიანი და დ. ყიფიანი. ჩვენ არ შევეცებით მათი მოღვაწეობის პოლიტიკურ მხარეს. ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ ორივე დიდი პატრიოტია თავისი ქვეყნისა, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ორივე თვითმპყრობელობის საიმედო მოხელეა საქართველოში, რომელთათვისაც ტანტი არ იშურებდა არც ორდენებსა და არც მაღალ თანამდებობებს. თუმცა ისიც მართალია, რომ დ. ყიფიანმა თავისი სიცოცხლე იმით დაასრულა, რომ პატრიოტული გრძნობით ანთებული ვაჟკაცურად შეებრძოლა და შეაკვდა იმავე თვითმპყრობელობას, რომლის სამსახურს შეაღია მოელი თავისი ცხოვრება.

2. პლ. იოსელიანი (1809—1875) ნაყოფიერი მწერალი იყო: მართალია ის როგორც ფილოსოფოსი დიდი არ არის, მაგრამ კონსერვატიულ-იდეალისტური იდეოლოგიის წარმომადგენლებს ხშირად ცამდე აპყავდათ მისი სახელი. მას, რუსთაველის შემდეგ. მეორე ქართველ ბუმბერაზად თვლიდნენ, თუმცა ეს სინამდვილეს როდღა

გამოხატავდა. პლ. იოსელიანი როგორც ფილოსოფოსი დემონსტრაციული-იდეალისტი იყო. მისი აზრით, „ქრისტიანობა არის უმალესი ფილოსოფია“, ფილოსოფია ქრისტიანობის მსახურია. ფილოსოფია. წერს იგი, „იძლევა დასაბუთებას უწმინდურობათა უარყოფისა და ქრისტიანული რელიგიის ქეშმარიტებათა გამართლებათვის; ამ მხრივ მართლაც ბევრჯერ იყენებდნენ მას ეკლესიის მასწავლებლები. იგი გვეხმარება აგრეთვე გონების საზღვრების გარკვევაში, იმაში, თუ რითაა იგი დავალებული გამოცხადებისაგან...“⁶ და ა. შ.

ბოლოს, პლ. იოსელიანის თვალსაზრისი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შესახებაც ასევე ქრისტიანულ-იდეალისტური სულითაა გამსჭვალული. იგი წერს: „სახარების გარეშე არაა მოქალაქეობრიობა. არაა კაცობრიობის ამამალლებელი და გამაუმჯობესებელი იდეები“⁷.

ყოველივე აქედან გასაგებია პლ. იოსელიანის მსოფლმხედველობის ხასიათი. ის სრულიად საპირისპიროა იმ ზნისა, რომლის წარმომადგენლები იყვნენ ს. დოდაშვილის გამგრძელებელი: ნ. ბარათაშვილი. მ. თუმანიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი. პლ. იოსელიანი ი. ხელაშვილის ნააზრევს კონსერვატიულ-იდეალისტური ხაზის უკიდურესი მემკვიდრე და გამგრძელებელია. მან ი. ხელაშვილას ნააზრევს გამოაცალა დადებითი და რაციონალური და დატოვა ის. რაც მასში კონსერვატიული და იდეალისტური იყო. ეს არც იყო შემთხვევითი: მართალია ი. ხელაშვილიც თავადაზნაურობისა და სამღვდელოების იდეოლოგი იყო, მაგრამ მის ეპოქაში ეს კლასები ასე თუ ისე ბრძოლის სურვილით იყვნენ გამსჭვალული. თავისუფლების იდეა თითქმის ყველას გულში ჰქონდა ჩახვეული და ამიტომ ისინი ჯერ კიდევ უკეთესისათვის მებრძოლთა აქტივში ირიცხებოდნენ, თუმცა კონსერვატიზმი მათი განუწყრელი ნიშანი იყო. ი. ხელაშვილმა ბუნებრივად გვერდი ვერ აუარა თავისი ეპოქისა და კლასის ამ ორმაგ ხასიათს და მის ნააზრევში ძალაუნებურად აისახა ეს ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო ტენდენცია.

სულ სხვა იყო პლ. იოსელიანი. მისი დროის თავადაზნაურობა მუხლზედ იყო დაჩოქილი იმპერიის ტახტის წინაშე. მას შიშის ზარს სცემდა განმათავისუფლებლური მოძრაობა და ამიტომ თვითმპყრობელობის მიერ ერთხელ მოტეხილ ურჩობისათვის, ახლა თვით

⁶ Пл. И о с е л я н и н и, „Введение в историю философию“, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Ros-170.

⁷ „Кавказ“ 1868, № 15.

უვარდებოდა მას ფეხებში და ევედრებოდა მტკიცედ დაეცვა მამა-პაპური საწყისები. ამ კლასში პროგრესული აღარაფერი იყო. იგი ხოროცმეტად და აარაზიკად, სიძველის მქადაგებლად და ახლის უარ-მყოფლად იყო გადაქცეული. იგი მხოლოდ წარსულის ილუზიებს შესტრფოდა და იდეალისტი იყო. ყოველგვარ სიახლეს ებრძოდა და კონსერვატორი იყო. პლ. იოსელიანმა, როგორც თავისი კლასის კანონიერმა შვილმა, სწორად გამოსახა ამ კლასის სულისკვეთება, მისი აზრები და იდეალები და ვინაიდან ამ კლასში პროგრესული აღარაფერი იყო, ამიტომ, ცხადია, რომ მისი იდეოლოგიაც, რომელიც გამოსახა პლ. იოსელიანმა, ყოველგვარი პროგრესულის მტერი იყო.

პლ. იოსელიანის ფილოსოფიური თვალსაზრისი განისაზღვრა ჯერ კიდევ მისი ბავშვობის პერიოდის ნაწარმოებში «Введение в историю философии». ნაწარმოები წარმოადგენს ცდას განსაზღვროს ფილოსოფიის ისტორია, დაყოს იგი პერიოდებად და აჩვენოს თითოეულის თავისებური ხასიათი. როდესაც პლ. იოსელიანს ეს ნაშრომი დაუწერია, იგი 15 — 16 წლისა ყოფილა. მიუხედავად იმისა, რომ ოციან-ოცდაათიან წლებში თავისუფლების იდეები ტრიალებდა საქართველოში, ახალგაზრდა პლ. იოსელიანისათვის ყველაფერ ამას გვერდზე ჩაუვლია. ამიტომ, ამ ნაშრომში სრულიადაც არ ეგრძნობა არც ახალგაზრდული ტემპერამენტი და არც თავისი დროის რაიმე ახალი სიო. ის ტიპური იდეალისტია. მისთვის ფილოსოფიის ისტორია სრულებითაც არ არის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორია. ადამიანი ღმერთის მიერ არის შექმნილი და დანაშაულის გამო, სასჯელის მოსახდელადაა ქვეყნად გამოგზავნილი. ფილოსოფიის ამოცანაა მიწვდეს ღვთაებრივ ჭეშმარიტებებს და ა. შ.—ასეთია მისი ძირითადი დებულებები.

პლ. იოსელიანი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად იმას აცხადებს, რომ შეიმეცნოს ის ჭეშმარიტებანი, რომლებიც „გვიხელძმდვანელებენ ბოროტებისა და საკეთის შემეცნებაში“. ამ გზით ფილოსოფიამ ადამიანი უნდა მიიყვანოს უმაღლეს, ღვთაებრივ ჭეშმარიტებასთან და ამგვარად ხელი შეუწყოს მის ხსნას ამქვეყნიური სასჯელისაგან. ადამიანი განწირულია იხეტიალოს ამ ქვეყანაზე, ვიდრე მისი აუცილებლობისაგან არ განთავისუფლდება. „ფილოსოფოსები სამყაროსა და ადამიანის შესახებ თავის კვლევა-ძიებაში ყოველთვის ამტკიცებდნენ,—წერს პლ. იოსელიანი,—რომ ადამიანის

8 ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Ros—170.

ფიზიკური და ზნეობრივი ჰდგომარეობა არ არის მისთვის ნორმა-
ლური და. რომ ამიტომ, მისი მისწრაფება კვლავ ავიდეს იმ წერ-
ტილზე, საიდანაც ის ჩამოვარდა, არის მისი გარდუვალი, მუდმივი
და აუცილებელი მოვალეობა. ამ მხრივ, იგი წარმოადგენს მოხეტია-
ლეს ფიზიკურ და ზნეობრივ სამყაროს ლაბირინთში იმისათვის,
რათა მოძებნოს გზა თავისი პირველყოფილი მდგომარეობისაკენ⁹

ფილოსოფიამ გზა უნდა გაუკაფოს ადამიანს ამ უმაღლესი მიზ-
ნისაკენ დაკარგული მდგომარეობის აღდგენისათვის, ფიქრობს პლ.
იოსელიანი. და ვინაიდან მხოლოდ რელიგიას შეუძლია ადამიანის
ხსნა. ამიტომ ფილოსოფია რელიგიას უნდა ემსახურებოდეს, რად-
გან პლ. იოსელიანის აზრით. თვითონ ქრისტიანობა უმაღლესი
ფილოსოფიაა.

პლ. იოსელიანი სიცოცხლეს განიხილავს. როგორც ღვთაები-
სეულს. მაგრამ სინამდვილის ზეგავლენით, ზოგჯერ იგი იძულებუ-
ლია უღალატოს ამ თავის პრინციპს. „განა მოძრაობა არ შეადგენს
სიცოცხლის საფუძველს? — კითხულობს იგი. განა სტიქიონების ერ-
თმანეთში გადასვლიდან არ ყალიბდება სიცოცხლე და აღმოცენდ-
ებიან არსებათა სახეები და გვარები? განა ჩიტები და ცხოველები
არ დახეტიალობენ? განა ქვეები და მცენარეულობათა სამეფოს
თესლები არ დახეტიალობენ? კანონი ერთია და საყოველთაო მოქ-
რავ სამყაროთა და მათი მცხოვრებლებისათვის ორგანულიდან დაწ-
ყებული არაორგანიულ ქმნილებებამდე“¹⁰.

ეს უკანასკნელი მოსაზრება, თავისთავად აღებული, პრინციპუ-
ლად უარყოფს პლ. იოსელიანის ღვთისმეტყველურ კონცეფციას.
მაგრამ იგი არაა ძირითადი პლ. იოსელიანისათვის. მთავარია მისთ-
ვის ის რელიგიურ-იდეალისტური პრინციპები, რომლებიც ყველა-
ფერში უხილავი ძალის მოქმედებას ხედავს. ამიტომ ის კონსერვა-
ტიულ-იდეალისტური ხაზის ტიპიური წარმომადგენელია საქართვე-
ლოში. ჩვენ შემდეგ დავინახავთ, რომ ეს ამ ხაზს აგრძელებს სა-
მოციანი წლების შემდეგ. მაგრამ თუ სამოციანი წლებამდე ის უბ-
რალოდ უგულებელყოფს თავისი ეპოქის ახალ ფილოსოფიურ იდე-
ებს, სამოციანი წლების შემდეგ ტაქტიკას ცვლის. პლ. იოსელიანი
დაინახავს ახალ იდეათა ძალას. ამიტომ შეეცდება ისინი რაიმენაი-
რად დაუქვემდებაროს რელიგიურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველო-
ბას.

⁹ Пл. Иоселиани, Путевые записки по Дагестану, 1861 5—6.

¹⁰ იქვე.

3. კონსერვატიულ-იდეალისტური იდეები თავისებურად აისახა აგრეთვე დ. ყიფიანის აზროვნებაში. მაგრამ ყიფიანის მსოფლმხედველობა არ ემთხვევა პლ. იოსელიანისას. ის უფრო კრიტიკულად განწყობილი მოაზროვნეა. მაშინ როდესაც პლ. იოსელიანი ახლოსაც არ გაჰკარებია 1832 წლის ამბებს, დ. ყიფიანი შეთქმულების წევრი იყო, რისთვისაც იგი თვითმპყრობელობამ გადასახლებით დასაჯა.

დ. ყიფიანის მსოფლმხედველობა ორმაგი ხასიათისაა. ის ერთი მხრით თვითმპყრობელობის ერთგული საყრდენია საქართველოში. „ერთგულება ჩვენი ხელმწიფე იმპერატორისა და მისი უმაღლესი ტახტისადმი აუცილებელია, — უცხადებს იგი თავადაზნაურობას. ჩემი სინდისისა, ძალისა და ღონის მიხედვით ერთგული მსახური ვიქნები ამ გრძნობისა; პირდაპირ ვამბობ, მე არ მესმის არავითარი ინტერესები გარეშე ამ წესისა, გარეშე—ასე ვთქვათ — ჩვენი მოვალეობისა და ღირსების ბუნებრივი შეგნებისა: თავადაზნაურთა ღირსებას კი უძრაველი სამსახური შეადგენს ტახტისადმი“¹¹.

მეორე მხრივ, ის უდიდესი პატრიოტია თავისი ერისა და თავდადებული დამცველი მისი ენის, ცხოვრების, კულტურის. მისი ეროვნული დიდებისა და ღირსების გარდა ამისა, ცნობილია. რომ ის ორჯერ აღუდგა წინ იმ რეჟიმს, რომელსაც თვით მსახურებდა. ერთხელ 1832 წელს; შედეგად ამისა თვითმპყრობელობამ მას გადასახლება აკმარა, და მეორედ ოთხმოციან წლებში. რომლის შედეგადაც თვითმპყრობელობამ ფიზიკურად მოსპო იგი. მაგრამ აქაც ორმაგი იყო თვითმპყრობელობასთან მისი დამოკიდებულება: ის განუხრელად იცავდა თვითმპყრობელობისადმი ერთგულების პრინციპს. ფიქრობდა, რომ ქართველი ერის თვით არსებობა მხოლოდ თვითმპყრობელობასთან კავშირში იქნებოდა დაცული. მაგრამ ამავე დროს ებრძოდა თვითმპყრობელობის ადგილობრივ ხელისუფალთ, რომლებიც, მისი აზრით, ამეზინჯებდნენ იმ ხაზს, რომელაც ტახტს ჰქონდა აღებული. მართალია, ოთხმოციან წლებში თვით ტახტისადმიც შეერყა რწმენა, მაგრამ, სამოციანი წლების წინაპერიოდში ეს ორმაგობა თვითმპყრობელობასთან მის დამოკიდებულებაში ეჭვს არ იწვევს.

ასეთია დ. ყიფიანის, როგორც საზოგადო მოღვაწის ზოგადი ფიზიონომია. ბუნებრივია, რომ ამ უკანასკნელმა მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მისი ფილოსოფიური მრწამსი. აქაც ის. ერთი მხრით,

¹¹ დ. ყიფიანი, მემუარები, 1930, გვ. 101.

წარმოგვიდგება. როგორც პროგრესისტი, განვითარების იდეის დამცველი; მაგრამ, მეორე მხრით, ის ტიპიური კონსერვატორია, თეოლოგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისის დამცველია; ამიტომ განვითარების იდეაც მასთან არა ნამდვილი, არამედ მოჩვენებითი ხასიათისაა. „მეტამორფოზას ადგილი აქვს რეალურ სამყაროში ისევე, — წერს დ. ყიფიანი, — როგორც იდეალურ სამყაროში. თუ ავიღებთ ჩვენი ნამდვილი ცხოვრებიდან მხოლოდ ფაქტებს და უკუვავაგდებთ რა წლებსა და საუკუნეებს, რომლებმაც მათ შორის გააარეს, შევკრავთ მათ ერთი ძაფით, ერთი აზრით, მაშინ მოვლენები წარმოგვიდგებიან თავის გარდაქმნაში უფრო ნათლად, ვიდრე ოვიდიუსთანაა; მიუხედავად ამისა, ეს მოვლენები არავის არ ანცვიფრებენ იმიტომ, რომ ისინი თავისი დროით აიხსნებიან“¹².

ასეთია დ. ყიფიანის თვალსაზრისი განვითარებისა და ცვალებადობის შესახებ. მაგრამ აქ ნამდვილად განვითარება როდი ევაქვს დ. ყიფიანი უარყოფს განვითარების მატერიალურ საფუძველს და უკანასკნელს აზრში ხედავს. „ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე გარდაქმნები... წარმოადგენენ საქმეს არა დაძაბული წარმოსახვისა, — წერს დ. ყიფიანი, — არამედ გონიერი ნებისა, გონიერული მისწრაფებისა ცულიდან კარგისაკენ, კარგიდან უკეთესისაკენ“¹³. მაშასადამე, საზოგადოებრივ მოვლენათა ცვალებადობას გონება ახდენს. ამიტომ აზრი, იდეა განსაზღვრავს ცხოვრებას და არა პირიქით, — ასეთია დ. ყიფიანის ერთი დასკვნა.

დ. ყიფიანი სცვა მხრივაც ამახინჯებს განვითარების იდეას. ის უარყოფს განვითარებაში, ცოდნისა და მეცნიერების წინსვლაში ნახტომს და მტკიცედ იცავს თანდათანობას, ან წმინდა ევოლუციას. „აღამიანმა, — წერს დ. ყიფიანი, — თავისი შემეცნება ბუნებრივად უნდა განავრცოს დაწყებული უახლოესი საგნებიდან და ასე შემდეგ თანდათანობითი ნაბიჯებით, ვინაიდან ნახტომები მხოლოდ ვაჰირვების სადარია, ხოლო მეცნიერება კი მათ ვერ ითმენს“¹⁴. „მეცნიერება ნახტომებს არ აქვთებს. პირიქით, მთელი ცოდნის, ყველა სრულყოფილებათა გარდუვალ პირობას წარმოადგენს ლოგიკური თანმიმდევრულობა“¹⁵.

¹² Д. К и п и а н и, О том, о сем и между прочим о сословиях Закавказских, 1853, გვ. 15.

¹³ იქვე.

¹⁴ იქვე, გვ. 23.

¹⁵ Д. К и п и а н и, О путях к достижению цели общества, 1856, გვ. 2—3.

ამრიგად, დ. ყიფიანის გაგებით, მთელი ცვალებადობა. რომელიც აზროთაა განსაზღვრული, ევოლუციურ პროცესზე დაიყვანება, მაგრამ აქაც ის უკან იხევს; დ. ყიფიანისათვის ევოლუციასაც თავისი საზღვარი აქვს; ის შეიძლება განხორციელდეს მსოლოდ ერთ გარკვეულ ფარგალში. ენება რა კერძოდ ბატონყმურ წყობილებას. დ. ყიფიანი ფიქრობს, რომ საზოგადოების ევოლუცია მსოლოდ ბატონყმობის ფარგლებშია შესაძლებელი. ევოლუცია გულისხმობს ბატონყმური წყობილების გაუმჯობესებას, გაუკეთესებას. მაგრამ არა მის მოხსნას—ასეთია დ. ყიფიანის აზრი განვითარების შესახებ, რომელიც ფაქტურად განვითარების უარყოფელია: ამ თეორიით ხელმძღვანელობდა ის ბატონყმობის გადავარდნის პერიოდშიც, როდესაც იგი ერთხელ კიდევ შეეცადა ყველანაირად დაეცვა ამ წყობილების პრინციპები, ყოველ შემთხვევაში დაეცვა თავადაზნაურობა და ის წოდებრივი დაყოფა, რომელიც ბატონყმურ საქართველოში არსებობდა.

ასეთია ძირითად ხაზებში დ. ყიფიანის კონსერვატიულ-იდეალისტური თვალსაზრისი. ძირითადი იდეების მახედვისა, დ. ყიფიანი ერთ ხაზზე დგას ი. ხელაშვილთან და პლ. მოსელიანთან ერთად. ეს ხაზი დაპირისპირებაშია საწინააღმდეგო მიმართულებასთან, რომელიც სათავეს ისევ ი. ხელაშვილთან იღებს. მაგრამ მისი ამოსავალია ი. ხელაშვილის ნააზრევის პროგრესული ნაკადი, რომელიც ი. ბაგრატიონისა და დ. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობათა გზით, უმაღლეს საფეხურს ს. დოდაშვილის შემოქმედებაში აღწევს. ამ უკანასკნელის მემკვიდრეა ნ. ბარათაშვილი, რომელსაც რამდენადმე ბანს აძლევდნენ მ. თუმანიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი.

ეს ორი მიმართულება. პროგრესული და კონსერვატიულ-იდეალისტური ნათლადაა გამოხატული სამოციანი წლების წინა პერიოდის საქართველოში. წინააღმდეგობა ამ მიმართულებებს შორის, ჯერ ერთი და იგივე პიროვნებების: ი. ხელაშვილისა და ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობაში გამოიკვანძა. დ. ბაგრატიონიდან დაწყებული ეს წინააღმდეგობა სხვადასხვა მოაზროვნეთა ნააზრევის შორის მწიფდება; იგი თანდათან ღრმავდება და ძლიერდება; პართალია, ორმოც-ორმოცდაათიან წლებში ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, აღნიშნული ისტორიული ვითარების გამო სუსტდება; მაგრამ ეს ორი საწინააღმდეგო ხაზი, ერთხანს მიმქრალი, კვლავ აღდგება, კვლავ ვითარდება და ბოლოს სამოციან წლებში ამკარა და შეურიგებელ იდეოლოგიურ ბრძოლაში გადაიზრდება.

ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება ამ ორი ხაზით საფუძვლად დაედება სამოციანი წლების გონებრივ მოძრაობას. უფრო მკიდროდ დაუკავშირდება რა დასავლეთისა და რუსეთის მოწინავე აზროვნების განვითარებას სამოციანი წლებიდან ქართული აზროვნება მდიდრდება, მრავალფეროვანი ხდება და განვითარდება.

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური აზრის განვითარება სამოციანე წლების შემდგომი პერიოდის საქართველოში

მე-19 საუკუნის სამოციანე წლები დიდი მოვლენაა ქართული აზროვნების ისტორიაში. ამ დროს წარმოიშვა ის დიდი მოძრაობა, რომლის წარმომადგენლებში რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის (ბელისსკი, გერცენი, ჩერნიშევსკი და სხ.) გავლენა განიცადეს და ქართული აზროვნების ისტორიაში სამოციანელების სახელით არიან ცნობილი.

სამოციანელების მიერ საქართველოში მატერიალისტური და რევოლუციურ-დემოკრატიული იდეების დაცვამ და გავრცელებამ ფეოდალური წყობილების დამცველი თავადაზნაურული იდეოლოგიის სასტიკი რეაქცია გამოიწვია. წინააღმდეგობა კონსერვატიული იდეების მატარებელ თავადაზნაურობასა და ახალი იდეებით აღჭურვილ ინტელაგენციას შორის მწვავე იდეოლოგიურ და მსოფლმხედველობრივ ბრძოლაში გაიზარდა. ბრძოლა ბატონყმური წყობილების არსებობა-არარსებობისა და ეროვნული ჩაგვრისაგან ქართველი ხალხის განთავისუფლების საკითხების გარშემო გაჩაღდა.

სამოციანე წლები ამ ორ მიმდინარეობას შორის გამწვავებული იდეოლოგიური ბრძოლის წლებია; ეს ბრძოლა სამოციანე წლების შემდგომაც გრძელდება, რომელშიაც საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, კონსერვატიულ-იდეალისტურ, ხოლო, მეორე მხრივ, პროგრესულ მიმართულებასთან.

პროგრესული ფილოსოფიური მიმართულების განვითარება საქართველოში ორი ხაზით წავიდა: ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურისა და საბუნებისმეტყველო-ფილოსოფიურის ხაზით. თუ აირველს მეთაურობდა ილია ჭავჭავაძე, მეორე მიმართულების წარმომადგენელი სამოციანე წლების დასაწყისში გ. ქიქოძე იყო.

სამოცდაათიან წლებში არენაზე გამოდის ახალგაზრდობის ახალი თაობა, რომელიც ზალხოსნური სულისკვთებით განიმსჭვალა. მათ შორის ფართოდ გავრცელდა პოზიტივისტური ფილოსოფია და სოციოლოგია. ამიტომ ამიერიდან დასაწყისი მიეცა სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმართულებას, რომელიც თანდათან საკმაოდ ძლიერ მიმდინარეობად გადაიქცა.

თავი პირველი

რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა სამოციანი წლების შემდგომი პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში

რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობის თავისებურება იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ქართული პროგრესული ფილოსოფიური აზროვნების სრულიად საპირისპიროს წარმოადგენდა. მისთვის დამახასიათებელია ანტიისტორიზმი, განვითარების თვალსაზრისის უარყოფა, ის აქტიურად იბრძვის მატერიალიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ, ებრძვის ახალ იდეებსა და შეხედულებებს, უარყოფს ადამიანის აქტიურ ინტერესებს, მონანიებისა და სულის ცხოვნებისათვის ზრუნვაში ხედავს ადამიანის მთავარ დანიშნულებას. ეს მიმდინარეობა ებრძვის რა მატერიალიზმისა და ათეიზმს. იბრძვის აგრეთვე სოციალურ მოძრაობათა წინააღმდეგ. ის ღმერთში. ზებუნებრივ ძალაში ხედავს სოციალურ ურთიერთობათა შემოქმედს. ამიტომ, ამ ურთიერთობათა შეცვლის ყოველგვარი ცდა მას ზებუნებრივი ძალის წინააღმდეგ მიმართულ მოქმედებად მიაჩნია. უკანასკნელის შეუძლებლობისა და დაუშვებლობის საფუძველზე ის თავგამოდებით ამტკიცებს სრულ შერიგებას. დაქვემდებარებას არსებულ პოლტიკურსა და ეკონომიურ ურთიერთობებისადმი. ამდენად. რელიგიურ-იდეალისტურ მიმდინარეობას საქართველოში. გარდა წმინდა თეორიული მხარისა. გარკვეული პოლიტიკური მხარე და ფიზიონომიაც აქვს. იგი თვითმპყრობელობის განმტკიცებას ემსახურება, მის სამსახურში დგას.

აქედან გამომდინარე გასაგებია, თუ რა დიდი განსხვავებაა რელიგიურ-იდეალისტურ მიმდინარეობასა, რომლის განხილვასაც ჩვენ ახლა შევეუდგებით, და პროგრესულ მიმდინარეობას შორის. არ შევცდებით თუ ვიტყვით. რომ სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში ქართული ფილოსოფიური აზროვნების პროგრესული ნაკადის მთავარი მოწინააღმდეგე რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა იყო.

1. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა
სამოციან—ოთხმეციან წლებში

1. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობის წარმომადგენელთა შორის თვალსაჩინო როლს თამაშობდა პროფ. გრ. ხელაძე. იგი რედაქტორობდა პირველ ქართულ სასულიერო ჟურნალს „საქართველოს სასულიერო მახარობელს“ და აქტიურ ბრძოლას აწარმოებდა მატერიალისტური და ათეისტური იდეების წინააღმდეგ.

გრ. ხელაძის მთელი ფილოსოფიური კონცეფცია მიმართულია სამყაროს მატერიალისტურად ახსნისა და გაგების წინააღმდეგ. ხოლო ეს უკანასკნელი ტენდენცია, როგორც დავინახავთ. სამოციანი წლების შემდგომი დროის საქართველოში ძლიერი იყო. ამიტომ მისი თეოლოგიურ-იდეალისტური არგუმენტები ქვეყნის გაჩენისა და მისი არსებობის შესახებ უშუალოდ საქართველოში გავრცელებული მატერიალისტური და ათეისტური იდეების წინააღმდეგაა მიმართული.

გრ. ხელაძე უპირველეს ყოვლისა ებრძვის დებულებას სამყაროს მარადიულობის შესახებ. მისი მტკიცებით, სამყარო შემოქმედის მიერაა შექმნილი. ამიტომ, სამყაროს წარმოშობის ახსნის ყოველგვარი სხვა ცდა მას გაუმართლებლად მიაჩნია. „მაძიებელნი სოფლის შექმნის მიზეზისანი სარწმუნოების გარეშე.—წერს გრ. ხელაძე,—ყოველთვის იყვნენ საწინელ ცთომაში და სიბნელეში და არავითარი ნათელი ქეშმარიტებისა არ იყო მათ შორის“¹.

გრ. ხელაძე განასხვავებს რამდენიმე თვალსაზრისს. რომელთაგან „ზოგნი მათგანი ამბობდნენ. მაგალითებრ ესრეთ: ქვეყანა შეიქმნა ანუ დაიბადა თავისთავათაო,— ისრე. მამასადამე. როგორც ჩნდება სოკო ანუ მცირე რომელიმე მოძრავი და ქვეწარმავალი შემდგომ წვიმისა და ნოტიოსა. ზოგნი ამბობდნენ. რომ ნაწილნი ქვეყნისანი იყვნენ ოდესმე გაბნეულნი და უწესოდ მიჯრილ-მოყრილნიო და მერმე მოხდა ისეთი შემთხვევა და ძვრა. რომ ეს ნაწილები ერთად შეიყარნენ და ამის გამო მიიღო ქვეყანამ ის სახე, რომელიც ახლა აქვსო. ხოლო სხვანი იტყოდნენ უფრო სხვადასხვად უწესოდ და უკანონოდ“². ამგვარად, გრ. ხელაძე აქ მიუთითებს მატერიალისტურ თეორიებზე სამყაროს წარმოშობის შესახებ. მართალია ის ამ თეორიებს სწორად არ გადმოსცემს, მაგრამ ჩვენთვის მაინც გასაგებია, თუ რა მიაჩნია მას ამ უკანასკნელთა უარყოფით მხარედ. მათში არ არის ლაპარაკი შექმნისა და შემოქმედის შესახებ. ამიტომ, თავისთავად გასაგებია, რომ აქ იგულისხმება სამყაროს

¹ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“, 1964, ნომბერი.

² იქვე.

წარმოშობის ახსნა ბუნებრივი მიზეზებით. ასეთი მიზეზები კი ისეთი იდეალისტისათვის. როგორც ხელაძეა, გაუმართლებელია. ამიტომ წერს ის, რომ „ჩვენთვის ყოველივე ეს არის ზღაპარი და ბასრობა. ვინაიდან ჭეშმარიტად ვიცით, საღმრთო წერილისაგან, თუ ვინ, ოდეს, ვითარ და რისგან შექმნა სოფელი და მსგავსნი ამისნი“³.

გრ. ხელაძე უფრო აღრმავებს თავის თვალსაზრისს. მან იცის, რომ სამყაროს შექმნის აღიარებით მატერიალიზმი ჯერ კიდევ დაძლეული არაა. შესაძლოა ვთქვათ, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ ის, რისაგანაც მან იგი შექმნა—მასალა. მატერია, უკვე არსებობდა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დაუღუშვით მატერიის მარადიულობა, რაც მატერიალიზმის ერთი ძირითადი არგუმენტია.

გრ. ხელაძემ კარგად იცის მსგავსი არგუმენტის საშიშროება თეოლოგიისათვის. ამიტომ სამყაროს შექმნის შესანებ დებულებას ის მატერიალურ აერცელებს. ქვეყანა ღმერთმა მოცემული მატერიისაგან კი არ შექმნა. წერს გრ. ხელაძე, არამედ „არარაობისაგან“ რაც იმას ნიშნავს, რომ „არა ჰქონდა მას წინა არავითარიმე მატერია, გინა მასალა, არამედ თვით მან გააჩინა პირველად ესე ყოველი და მერმე შეამკო და განაშენა ამისაგან ცა და ქვეყანა“⁴.

ადამიანსაც აქვს შემოქმედებითი უნარი, წერს გრ. ხელაძე. ისეთი მეცნიერული მიღწევები, როგორებიცაა ტელეგრაფი, რკინის გზა და ა. შ. ადამიანის შემოქმედების უნარის შედეგს წარმოადგენს. მაგრამ ეს უკანასკნელი არაა იმ ხასიათის, როგორც ღვთაებრივი შემოქმედებაა. უკანასკნელი არის ქმნა არაფრისაგან, პირველი კი მხოლოდ იმის განმეორებაა, რაც უკვე შექმნილი იყო შემოქმედის მიერ. ამიტომ ადამიანი, გრ. ხელაძის აზრით, „თვინიერ ღვთისაგან შექმნილისა მასალებისა ვერა გააყეთებს და ვერცა აწარმოებს ვერარასა ვერცა დიდსა და ვერცა უკანასკნელსა მცირესა. მაგალითებრ, დიდად საკვირველი და სასარგებლოც არის ნამოქმედარი კაცის გონებისა—ტელეგრაფი, რკინისგზა და მსგავსნი ამათნი, მაგრამ ვერავითარი კაცის გონება ვერ დაბადებს არა რაისაგან ვერა რომელსამე მასალასა და ნივთსა ამისათვის, არამედ თავის მეცნიერებით ხმარობს კაცი სწვადსხვანაირად ყოველსა მას რაც შეუქმნია და გაუჩენია მხოლოდ ღმერთსა“⁵.

მეცნიერება. გრ. ხელაძის აზრით, მხოლოდ სასრულოსა და დროულს ეხება. ამიტომ, შემდეგი არგუმენტი. რომელსაც ის აყე-

³ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“. 1864. ნომბერი

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

ნებს მატერიალისტური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, ეს არის სამყაროს დროში განსაზღვრულობის საკითხი და ამ გზით მისი მარადიულობის უარყოფა. „სოფელი და ყოველი სოფლიურობა და ქვეყნიურობა არის,—წერს გრ. ხელაძე—დროებითი და დროებისთანა შექმნილი და გამოჩენილი, და არა საუკუნოთგან ღვთისა თანა მყოფი, როგორც ამბობდნენ ზოგიერთნი უმეცარნი პირნი, ფილოსოფოსად წოდებულნი“⁶.

გრ. ხელაძე, დროულობის მოჩენის შემოტანით ერთმანეთისაგან განასხვავებს ღმერთსა და სამყაროს. როგორც შემოქმედსა და შექმნილს, ზედროულსა და დროულს. ეს განსხვავება კი მას სჭირდება იმისათვის, რომ მოსპოს მატერიალიზმის აღდგენის ან გამოვლენის თვით ისეთი ფორმებიც კი, როგორცაა პანთეიზმი და ორმაგი ქვეშარიტება. გრ. ხელაძე ხაზს უსვამს იმას, რომ ღმერთი არაა მატერიის თანაარსებული, ღმერთი უბრალოდ კი არ ვლინდება მატერიაში. არამედ თვითონ ქმნის მას, თვითონვე მართავს თავის შემოქმედებას. ქვეყნის შექმნა.—წერს გრ. ხელაძე,—„არის გარეგანი მოქმედება ღვთისა და არა ღვთისა ბუნებისა ანუ არსებობისაგან გამოსული. გინა გამოხდენილი და არცა შეიცვალა ანუ განითესა ბუნება ღვთისა ქვეყნად. როგორც ასწავლიდნენ ზოგიერთნი წარმართნი. ვითარემდ ქვეყანა წარმოსდგა ღვთის ბუნებისა გაბნევისა და ნივთიერებად შეცვლისა გამო; და ამისათვის აღიარებდნენ მთელსა ქვეყანასა ღვთაებად ანუ ყოველ ღვთაებად (пантеизм, аниматизм) და სხვა. ხოლო ქვეშარიტი სწავლა უარყოფს ესრეთსა ბასრობასა და ცხადად განარჩევს და განათვისებს შემოქმედსა ქმნილებისაგან. ესე იგი სხვა არს შექმნილი და სხვა არს ქმნილება, ვითარცა სხვა არს კაცი და სხვა არს მოქმედება მისი“.

მაგრამ. როგორც აღვნიშნეთ, გრ. ხელაძე ამითაც არ კმაყოფილდება. მას ქრისტიანული მოძღვრებისათვის საშიშად მიაჩნია იმის დაშვებაც, რომ შექმნის აქტის შემდეგ სამყარო განსილულ იქნეს, როგორც დამოუკიდებელი. ჩანს, აქაც ის ფილოსოფიის ისტორიის მაგალითებს ითვალისწინებს, როდესაც ორმაგი ქვეშარიტების მიუხედავად, უპირატესად მატერიალიზმი იკაფავდა გზას. გრ. ხელაძის მტკიცებით. მხოლოდ ერთი ქვეშარიტებაა დასაშვები. ამიტომ, სამყაროს „არცა გაგრძელება თავის მეფობისა ანუ კეთილად მართვა თავისა თვისისა შეუძლია.—წერს გრ. ხელაძე,—არა-

⁶ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“, 1864, დეკემბერი.

მედ იცავს, მართავს, განაგებს მას თვით შემოქმედი მისი—უფალი. ღმერთი“⁷.

ბუნებრივია, რომ ასეთი უკიდურესი თეოლოგიურ-იდეალისტური დასკვნების შემდეგ ზედმეტა ლაპაჩაკი გრ. ხელაძის მიერ ადამიანის ბუნების მეცნიერულად ახსნის შესახებ. ამ საკითხშიაც ის არსებითად უპირისპირდება მატერიალისტურ თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ადამიანი არის გარემოს ნაყოფი.

გრ. ხელაძის აზრით, ადამიანი, ისევე როგორც მთელი სამყარო, ღმერთის მიერაა შექმნილი. ღმერთმა „ადამიანს მისცა თავისუფალი ნება და გონება და უჩვენა კეთილი და ბოროტი“. ადამიანმა ბოროტად გამოიყენა თავისი თავისუფალი ნება, ამიტომ წყარო ბოროტებისა, მიზეზი დაჩაგრულობისა, ტანჯვისა და უბედურებისა ადამიანის გარეთ კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ ამის ერთად ერთი მიზეზია ადამიანის მიერ მისი თავისუფალი ნების არასწორი გამოყენება. აქედან კი ცხადია, რომ გრ. ხელაძე ამ საკითხშიაც პრინციპულად დაუპირისპირდა მატერიალისტურ თვალსაზრისს.

ასეთია მოკლედ ის ძირითადი არგუმენტები, რომლებითაც გრ. ხელაძე ცდილობს უარყოს მატერიალიზმი და დაიცვას რელიგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისი სამყაროზე.

2. გრ. ხელაძის თეოლოგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისი ეხმაურება გრ. ე ვ ს ე ვ ი ს ძ ე ე რ ი ს თ ა ვ ი ს ა ზ რ ე ბ ს. უკანასკნელი უმთავრესად სამოციანი წლების წინაპერიოდის მოღვაწეა. მაგრამ მისი თვალსაზრისი რელიგიურ-იდეალისტურმა მიმართულებამ გამოიყენა სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში და პროპაგანდას უწევდა მას. საყურადღებოა ისიც, რომ ამ მიმდინარეობის ცნობილმა წარმომადგენელმა პლ. იოსელიანმა სცადა გრ. ერისთავის შეხედულებათა ერთგვარი მიმოხილვა, რომელიც გრ. ხელაძის სასულიერო ჟურნალში გამოაქვეყნა. ამიტომ გრ. ერისთავის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესახებ ჩვენი მსჯელობა უმთავრესად პლ. იოსელიანის აღნიშნულ „მიმოხილვას“ ემყარება.

როგორც პლ. იოსელიანი წერს, გრ. ერისთავი ქრისტიანული ფილოსოფიის ტიპური წარმომადგენელია. იგი „ქრისტიანულ ფილოსოფიას თვლიდა ხალხთა ბედნიერებისათვის ერთადერთ მეცნიერებად და უმაღლეს კანონმდებლობად, ხალხთა ერთადერთ შემარიგებლად და დედამიწაზე ზეცის დამფუძნებლად“⁸. ამიტომ პლ.

⁷ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“ 1864, დეკემბერი.

⁸ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“, 1866, ნოემბერი.

იოსელიანი გრ. ერისთავს თვლის საქართველოში იმ ძველი ფილოსოფიის უკანასკნელ წარმომადგენლად, რომელიც ასახრობდა: საშუალო საუკუნეების ქართულ აზროვნებას. „როგორც უკანასკნელი წარმომადგენელი იმ ძველი ფილოსოფიისა, — წერს პლ. იოსელიანი, — რომლითაც იყო განათლებული იმ ქართველთა გონება. რომლებიც მეტაფიზიკის მაღალ საგნებს ამუშავებდნენ, გრ. ერისთავი ყურადღების ღირსია“⁹.

აქედან ვასაგებია პლ. იოსელიანის წუხილი იმის შესახებ, რომ გრ. ერისთავის სახით „თითქოს მოკვდა ის, რითაც ცოცხლობდნენ ჩემი თანამემამულენი და ქართველთა მოფილოსოფოსე გონება მეცნიერების ძველი საფუძვლების მიხედვით, მასთან ერთად დაიძარხა სამარეში“¹⁰. ეს წუხილი გამოწვეულია იმით, რომ ძველი ფილოსოფიის სიკვდილში პლ. იოსელიანი ხედავს იმ ფილოსოფიური მიმდინარეობის სიკვდილსაც, რომლის წარმომადგენელიც თვითონაა.

გრ. ერისთავი მატერიალიზმის შეუთრგებელი მოწინააღმდეგეა. ამიტომ, ისიც უარყოფს სამყაროს წარმოშობის მატერიალისტურ: თვალსაზრისს და იცავს აზრს მისი შექმნის შესახებ. გრ. ერისთავი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ბერძნული ფილოსოფიის მატერიალისტურ ნაკადსა და იდეალისტურ ნაკადს. მაგრამ ფიქრობს, რომ მატერიალისტური ნაკადი არასრულია. იგი არასრულია ორი თვალსაზრისით: იქ არასწორადაა ღმერთი გაიგივებული ბუნებასთან და მეორე, ბუნების უკანასკნელ მიზეზად ოთხი ელემენტია გამოცხადებული.

პირველი დებულება არასწორად მიაჩნია გრ. ერისთავს იმიტომ, რომ ბუნება დროშია, მას აქვს დასაწყისი და დასასრული. ღმერთი, როგორც შემოქმედი კი ზედროულია, მას არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული. რაც შეეხება მეორე დებულებას, ის გრ. ერისთავს არასწორად მიაჩნია იმიტომ, რომ, მისი აზრით, მართლაცაა „ოთხი ნივთია მიზეზი ყოვლის სხეულისა: ცეცხლი, წყალი, ჰაერი და მიწა, მაგრამ ამათ დასაბამი აქვთ და საზღვარი. მაშასადამე, სხვა არის ამათი მიზეზი, დაუსაბამო, დაუსრულებელი და მიუწვდომელი, ვითარცა იტყოდნენ პირველნი ფილოსოფოსნი პლატონ და არისტოტელე“¹¹.

⁹ „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“, 1868, ნოემბერი.

¹⁰ იქვე.

¹¹ „მწყემსი“, 1893, № 12, გვ. 2.

სამყაროს ეს დაუსაბამო და მიუწვდომელი მიზეზი არის ღმერთი, შემოქმედი ძალა. რომელიც არ ემთხვევა შექმნილს. ამ გარემოებაზე მიუთითებს პლ. იოსელიანის: იგი გარკვეულად აღნიშნავს, რომ გრ. ერისთავი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა შემქმნელს და შექმნილს Causa-ს და Causati-ს; natura naturans-ს და natura naturata-ს. ამასთან, იმავე პლ. იოსელიანის მოწმობით. გრ. ერისთავი თვლიდა .რომ მიზეზი ყოველთვის მეტია, ვიდრე მიზეზოვანი („მიზეზი მიზეზისა არის მიზეზი მიზეზოვანისა“). კითხვაზე იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ღმერთი. ან პირველი მიზეზი, ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია „რომ ის არის. მაგრამ ის კი არ ვიცით, თუ რა არის იგი და ვერც მივხვდებით ამას“

ამრიგად, არის მიზეზი. მიუწვდომელი საფუძველი სამყაროსი, რომლის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ის არის, და არის სამყარო, რომელიც შექმნილია. რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ და რომელიც განსხვავდება თავისი მიზეზისაგან.

აქ ორი გარემოებაა საინტერესო. ასეთი გაყოფა მწარმოებლად და წარმოებულად. მიზეზად და მიზეზდებულად იმის მაჩვენებელია. რომ აქ უკვე გარკვეული ნაბიჯია გადადგმული იმ გზაზე, რომლითაც თანდათანობითი ევოლუცია ამ მიმართულებას მიიყვანს სუბიექტური იდეალიზმის საბოლოო შედეგებამდე.

გარდა ამისა, ასეთ გაყოფაში საქმე გვაქვს შექმნის ისეთსავე ორნაირ გაგებასთან, რომელსაც უკვე შევხვდით გრ. ხელაძესთან. ერთი მხრით წარმოშობა რაიმე ახლისა გულისხმობს სრულიად ახალი მოვლენების შექმნას, ხოლო, მეორე მხრით, წარმოშობა ნიშნავს ერთი ცოცხალი არსების მიერ მეორე ცოცხალი არსების გაჩენას. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს შექმნის აქტთან, მეორეში კი წარმოებასთან.

პლ. იოსელიანის აზრით, გრ. ერისთავმა ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი უმთავრესად პლატონის გავლენით შეინუშავა; იგი პლატონის დიდ გავლენას განიკდიდა და კარგად იცნობდა ოდესთან შესახებ მის მოძღვრებას. „იდეები, ამბობდა ის,—წერს პლ. იოსელიანი.—არ წარმოადგენენ არსებულთ, არამედ ისინი უსასრულოდ შესახებ მარადიული წარმოდგენებია. ისინი, როგორც ნიმუში სიკეთისა და სილამაზისა. როგორც საფუძველი ცოდნისა და ყოფიერებისა ღმერთში არიან და ღმერთისაკენ არიან მიმართული. მათ განჭვრეტაში მდგომარეობს უზენაესი ნეტარება. მათი აღნაბეჭდები გაბნეულია სამყაროს ყველა საგანში“¹².

¹² „საქართველოს სასულიერო მახარობელი“. 1865, ნომერი.

ლებულობდა რა. როგორც ქეშმარიტს. იდეათა შესახებ პლატონის მოძღვრებას, გრ. ერისთავი ეცავდა აზრს სულის უკვდავების შესახებ და ფიქრობდა, რომ სული უნდა ისწრაფოდეს განთავისუფლდეს სხეულის ტყვეობისაგან. რათა დაუბრუნდეს თავის წმინდა სამეფოს. პლ. იოსელიანი ამასთან დაკავშირებით წერს, რომ მსგავსად პლატონისა, გრ. ერისთავი იმ დასკვნამდე მივიდა. რომ „აღამიანს, რომელიც მთლიანად ჩაფლულია გრძნობელობის ქუჩყში, მოეთხოვება სხეულისაგან განთავისუფლება. განცალკევება უხეში მატერიისაგან, რათა მიუახლოვდეს სულის პირველ სახეს“¹³.

გრ. ერისთავი, როგორც ძველი ფეოდალური საქართველოს და მისი იდეოლოგიის ტიპური წარმომადგენელი, ვერ ურიგდება ახალ იდეებს, ახალ თეორიებს. ამიტომ მთელი მისი ცდა ამ ძველი იდეოლოგიის აღორძინებაში და მის დაცვაში მდგომარეობს. მაგრამ ეს უკვე უშედეგო ცდა იყო, რადგან რაც უფრო იცვლებოდა საქართველოს ეკონომიური მდგომარეობა, მით უფრო ქრებოდა ის ნიადაგი, რომლის კანონიერ შვილს წარმოადგენდა თვითონ გრ. ერისთავი და მისი ფილოსოფიური იდეები. მიუხედავად ამისა. ძველი იდეოლოგია მაინც იბრძოდა თავისი არსებობის შენარჩუნებისათვის. ამიტომ გრ. ერისთავმაც პლ. იოსელიანისა და გრ. კ. მუხრანბატონის სახით თავისი იდეური მემკვიდრეები გამოიწახა. ამ უკანასკნელებმა მიიღეს გრ. ერისთავის რელიგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისი, მაგრამ. ამავე დროს დაინახეს, რომ ახალი იდეებისა და თეორიების უგულვებელყოფა აღარ შეიძლებოდა; ამიტომ მათ თავისებურებას ის წარმოადგენს, რომ სცადეს ძველ იდეოლოგიასთან ახალი იდეების შეუღლება და ამ გზით ახალ ფორმაში ისევ ძველის შენახვა და შენარჩუნება.

3. როგორც ზემოთ დავინახეთ. პლატონ იოსელიანი რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის ტიპური წარმომადგენელია საქართველოში. ის ქრისტიანულ ფილოსოფიას თვლის ერთადერთ მოძღვრებად, რომელსაც შეუძლია ადვილად ახსნას მეცნიერებისათვის გადაუჭრელი და აუხსნელი კითხვები: „ვინ ვარ მე? რა ვარ მე? საიდან ვარ მე? სად ვარ მე? რისთვის ვარ მე? საით მივდივარ მე“¹⁴.

¹³ საქართველოს სასულიერო მახარობელი. 1866, ნომბერი.

¹⁴ Пл. Ю с е л и а н и, Путевые записки, „Кавказ“. 1871, № 48.

მსგავსად გრ. ერისთავისა, პლ. იოსელიანიც არ უარყოფს პლატონის იდეათა თეორიის ჭეშმარიტებას. არსებითად ამ თეორიის მიხედვით ცდილობს ის ახსნას ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა. ეს უკანასკნელი. მისი აზრით, იმითაა გამოწვეული, რომ ადამიანის ცდომილი სული ზეციურ სამყაროდან ძირს ჩამოვარდა. დაეცა. მაგრამ ეს ჩამოვარდა. ან მატერიალურ სამყაროში სულის ჩამოსვლა არაა მაჩვენებელი ადამიანის საქმდამო განწირულობისა. „ადამიანი დაეცა.—წერს პლ. იოსელიანი.—მაგრამ ეს დაცემა არ იყო სინათლისათვის მთლად დაღუპული შავბნელი სულის დაცემა. მასში წარუშლელი დარჩა ღვთაების სახის კვალი“¹⁵. აქედან გასაგებია, რომ პლ. იოსელიანი სულის უკვდავების თვალსაზრისზე დგება. სულის ამქვეყნიური არსებობა დროებითაა. ფიქრობს იგი; ვინაიდან მასში ანათებს ღვთაებრივი შუქი, ამიტომ ამქვეყნიური მისი არსებობა არის საშუალება, რათა კვლავ აღდგეს, განიწმინდოს და ავიდეს ზეცაში, სულთა ჭეშმარიტ და მარადიულ სამყოფელში. „ფიზიკური სამყაროს მიზანია მადლის, სავსეობის სამყარო“,—აი, პლ. იოსელიანის ძირითადი დებულება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამქვეყნიურობის სრულყოფა ზეციურ სამყაროშია. ამიტომ მისწრაფება ზეციურისაკენ არის ამქვეყნიურის მიზანი. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა პლ. იოსელიანის მიერ შ. რუსთაველას შემოქმედების დახასიათება, რომელიც საერთოდ მიწიერი არსების მისწრაფების დახასიათებაცაა ამავე დროს. „მის (რუსთაველის—გ. გ.) მიერ ნამღერები მიწიერ სილამაზის იდეალიდან იგი მისწრაფოდა,—წერს პლ. იოსელიანი.—ზეციურ სილამაზის იდეალისაკენ, მიწიერი სიყვარულის იდეალიდან იგი მალღებოდა ზეციურ სიყვარულის იდეალამდე; მიწიერ ჭეშმარიტებას მისი ამალღებული გონება მიყავდა ზეციურ ჭეშმარიტებისაკენ; გულითადი გრძნობანი და შეგრძნებანი მიუთითებდნენ მას უზენაეს შეგრძნებათა სამყაროზე; მიწიერი ბედნიერება გულისხმობდა უღრუბლო სიმშვილდეს“¹⁶. ზეციური სამყარო არის უმაღლესი სავსეობა. მადლი, სრულყოფა. იდეალი ამქვეყნიური სიყვარულისა, სილამაზისა, ჭეშმარიტებისა, ბედნიერებისა და სხვა ზესამყაროებრივია. ამიტომ. ადამიანის მთავარ საზრუნავსაც ის უნდა წარმოადგენდეს, რომ მიადწიოს ამ უმაღლეს სრულყოფას, უმაღლეს სავსეობას და მადლს.

¹⁵ Пл. Иоселиани, Путевые записки, „Кавказ“, 1871, № 40.

¹⁶ Пл. Иоселиани, Шота Руставели, „Кавказ“ 1870, № 13.

საკითხის ამგვარი დაყენება ნათელს ხდის პლ. იოსელიანის აზრს იმის შესახებ, თუ რა აზრი და დანიშნულება აქვს ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას, საიდან მოვიდა და საით მიდის იგი. მან ეს საკითხები ქრისტიანული ფილოსოფიის მიხედვით გადაჭრა. ამ-ტომ წერდა ის, რომ „ქრისტიანობის ქვეშაირიტებანი არიან და იქ-ნებიან კაცობრიობის ქვეშაირიტებებად... კაცობრიობისადმი მათი მი-ყენების პროგრესი თანდათანობითი არის და უნდა იყოს“¹⁷.

აქ ერთი გარემოებაა საინტერესო. პლ. იოსელიანი საკმაოდ განათლებული და თავისი იდეოლოგიის ჰქვიანი წარმომადგენელი იყო. მან კარგად იცოდა, რომ სამოცდაათიან წლებში განვითარებას იღეა იმდენად დამკვიდრდა აზროვნებაში. რომ ცდა მისი უარყოფისა ყოვლად უშედეგო იყო. ამავე დროს მისი იმგვარი გაგება, რო-გორც ეს მეცნიერებაში იყო, ეწინააღმდეგებოდა და არღვევდა ქრისტიანულ დოგმებს და სწახარების ზღაპრებს. პლ. იოსელიანმა ამ უხერხულობიდან გამოსვლა იმით სცადა, რომ განვითარების იდეაც დაცული ყოფილიყო და ამავე დროს არც ქრისტიანული ფი-ლოსოფია შერყეულიყო. ამ მიზნით, მან განვითარების საფუძვლად ღვთაება გამოაცხადა და ქრისტიანულ ქვეშაირიტებათა ცხოვრებაში თანდათანობით განხორციელება აღიარა. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, წერს პლ. იოსელიანი, „ადამიანი და მისი სადგომი სამყა-რო წონასწორობის წერტილიდან გამოყვანილი არიან, მაგრამ წინა-აღმდეგობის ამ დარღვევას, ვიტყოდი მე ჩემი მხრიდან, მხარს უჭერს უზენაესი მარჯვენა, ან თუ გნებავთ თვითონ ადამიანის ბუ-ნების თვისება, რომელიც არ ექვემდებარება უკუნეთსა და რღვე-ვას, მაგრამ დაავადებულია და განიკურნება ზემოდან გამოცხადე-ბული ქრისტიანული ფილოსოფიის უზენაესი წესებით; ეს უკანას-კნელები დაფუძნებულნია ადამიანის გონებაზე. რომელიც პროგრე-სულად იმავე გამოცხადების ვაგრძელებას წარმოადგენს“¹⁸.

ზემოთ, გრ. ხელაძის შეხედულებათა დახასიათებისას, აღვნიშ-ნეთ, რომ მან დააყენა რელიგიასთან მეცნიერების შეუღლების სა-კითხი. პლ. იოსელიანმა ეს პრობლემა უფრო განავითარა და ვრცე-ლი ახსნა-განმარტება მისცა მას. ადამიანის გონების აღიარება ღვთა-ების გამოცხადების ვაგრძელებად არის ის ძირითადი დებულება, რომელზე დამყარებულია სურს პლ. იოსელიანს რელიგიისა და მეც-

¹⁷ Пл. Иоселиани, Путевые записки, „Кавказ“, 1871, № 48.

¹⁸ Пл. Иоселиани, Путевые записки, „Кавказ“, 1871 № 40.

ნიერების შეუღლება. „რაც უფრო მეტად არის განათლებული ადამიანი გონება,—წერს პლ. იოსელიანი.—რაც უფრო ვითარდება იგი სამყაროს და სამყაროების საიდუმლოებათა გახსნით, მათი ფიზიკური კანონების აღმოჩენით, მით უფრო ცხადი ხდება სახარების მნიშვნელობა. რაც უფრო მეტადაა ადამიანი გამსჭვალული მეცნიერებით, მით უფრო მეტადაა იგი ქრისტიანი ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის მით უფრო მეტადაა ადამიანი, მით უფრო კეთილშობილურად ღირსი წევრია ადამიანთა მოდგმის ოჯახისა, მით უფრო ზეცის ნამდვილი მოქალაქეა დედამიწაზე, მით უფრო ახლოსა სავსეობის (მადლის) სამყაროსთან, როგორც ფიზიკურ სამყაროს მიზანთან“¹⁹.

ასე რომ, მეცნიერება კი არ ეწინააღმდეგება რელიგიას, რწმენას, არამედ, პირიქით, იგი რწმენის განმტკიცების ერთადერთი გზაა—ასეთია პლ. იოსელიანის აზრი. ამ აზრის საფუძველად კი მას მიაჩნია ის, რომ მეცნიერება, ბუნების საიდუმლოების გარკვევა, ნიშნავს ადამიანის გონების განვითარებას, ეს უკანასკნელი კი გამოცხადების პროგრესის მაჩვენებელია. ასე რომ, კანონები ბუნებაში განგების მიერაა დადგენილი. ადამიანის მიერ მოვლენათა ახსნა კანონების ცოდნის საფუძველზე, მათი გაგება, როგორც აუცილებელია და არა შემთხვევითისა ისევ განგების მოქმედების დამადასტურებელია, ფიქრობს პლ. იოსელიანი. აუცილებლობა ბუნებაში სხვა არაფერია თუ არა განგების მოქმედების გამოვლენა.

ის, რაც ითქმის ბუნების შესახებ, ითქმის აგრეთვე კაცობრიობისა და მისი ისტორიის შესახებ. ადამიანი, პლ. იოსელიანის აზრით, მიმბაძველობის უნარითაა დაჯილდოებული. ამიტომ მას საგანი ესაქიროება, რომელსაც როგორც ნიმუშს, მან უნდა მიბაძოს. ისტორია სხვა არაფერია თუ არა ნიმუშისადმი მისი თანდათანობითი დამსგავსების სრულყოფის პროცესი.

სული პლ. იოსელიანის გაგებით, მატერიის სრულიად საპირისპიროა. მატერია ან „სხეული უძრავია და ერთგან მყოფი, სული კი მოძრავი და სწრაფ სხვაგან მყოფი“, მასა აქვს ნიჭი ყველგან—მყოფობისა სულა, წერს პლ. იოსელიანი, „შეზღუდული თავის სხეულისა ბადათა, ვითარცა ტყვეპყრობილი, არის თავისუფალი ბუნებითა და ფრინავს გონებითა, ვითარცა სურს“²⁰. ამიტომ, სული უფრო სწრაფი და ყველაფრის მხედველი გახდება, წერს იგი. „რო-

¹⁹ Пл. Иоселиани, Речь . . . 1867, гл. 9.

²⁰ პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა. 1936. გვ. 68.

დესაც განშორდება სხეულსა, შემავიწროებელსა მისსა და დამაბრ-
კოლებელსა. ეს არაჲ ერთი და დიდი დამტკიცება სულისა უკვდა-
ვებისა“. ამიტომ, იდეები, რომლებიც ისტორიას ამოძრავებს, პლ.
იოსელიანის აზრით, არ არაჲ ცხოვრების მატერიალური პირობების
განვითარების შედეგი. სული თვითმყოფია და თვითკმარი. ამიტომ
იდეებიც მისი და არა მასზე რაიმე გარეგანი ზემოქმედების შედე-
გია. „არავითარ მანქანებს არ შეუძლიათ,—წერს პლ. იოსელიანი,—
ბედნიერებისა და სახელისაკენ ხალხებისა და სამეფოების მამოძრავ-
ებელი იდეებისა და გრძნობების წარმოშობა. ეს მანქანები ადამი-
ანის ხელის ნამოქმედარია, მაგრამ სული კი არა. მხოლოდ სიტყვა,
როგორც განსახიერებელი სულის აზრი, არის ქეშმარიტების მანქა-
ნა. იგი სავსეა სინათლით, რელიგიით, ზნეობით, სილამაზითა და
ყოველივე იმიჯ. რაც უკეთესია, მხოლოდ სიტყვით, როგორც სუ-
ლის გამოხატულებით, განიზომება და განისაზღვრება მოქალაქეო-
ბის განვითარების ხარისხი“²¹.

აზრი გასაგებია და ცნობილი: იდეები განსაზღვრავს ცხოვრე-
ბას, ფიქრობს პლ. იოსელიანი, მაგრამ განსხვავებით სუბიექ-
ტური იდეალიზმისა. იდეები პლ. იოსელიანს მიაჩნია ღვთაების გა-
მოცხადებად. იდეათა პროგრესი ამ გამოცხადების პროგრესია. ამი-
ტომ აქაც პლ. იოსელიანი ვერ ხედავს წინააღმდეგობას სოციალურ
იდეებსა და რელიგიას შორის.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ პლ. იოსელიანი იძულებული იყო
ეცნო განვითარების თვალსაზრისი და ის ქრისტიანული ფილოსო-
ფიისათვის შეეთავსებინა. მან გონება და იდეებიც ღვთაების გამო-
ცხადებას დაუკავშირა. ამიტომ მთელი ისტორიული პროგრესი წარ-
მოადგინა, როგორც ქრისტიანულ ქეშმარიტებათა თანდათანობითი
მიყენება კაცობრიობისადმი. იდეების აღმოჩენა და მათი ცხოვრე-
ბაში განხორციელება მხოლოდ მაშინ შეიძლება არ ეწინააღმდეგე-
ბოდეს ქრისტიანულ ფილოსოფიას, ფიქრობს პლ. იოსელიანი, რო-
დესაც ამ იდეათა განხორციელება ასევე თანდათანობით, უმტკივ-
ნეულად, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ხდება. მეცნიერთა
არაგონიერ მიმდევრებად პლ. იოსელიანს სწორედ ეს ადამიანები
მიაჩნია, რომლებიც ახალ იდეათა შესაბამისად ფიქრობენ ცხოვრე-
ბის რევოლუციურ გარდაქმნას. პლ. იოსელიანი კი სასტიკი მტერია
რევოლუციური გარდაქმნებისა. „ღმერთმა ქნას, წერს იგი, რომ
ახალ იდეათა ეს დაბადება და მათი განხორციელება, ახალ იდეე-

²¹ Пл. Иоселиани, Шота Руставели, „Кавказ“, 1870, № 19.

ბის მიხედვით საზოგადოებრივი წყობილების ახალი ფორმების შექმნა, იყოს უმტკივნეულო სასიხარულოდ აღამიანთა მოღმისა, რომელმაც უმისოდაც ბევრი დაცემა და უბედურება განიცადა“²².

გამოსავალს პლ იოსელიანი აქაც ისევ ქრისტიანულ მოძღვრებაში ხედავს. „მხოლოდ ქრისტიანობას, ღვთაების ამ გამოცხადებას აქვს უნარი,—წერს იგი,—გააზომიეროს ვნებები, აღამიანის გონების ეს მუდმივი მტრები, წაიყვანოს მეცნიერნი უმაღლესი მიზნებისაკენ—მშვიდობა დაამკვიდროს მთელ სამყაროში“.

ასეთია პლ. იოსელიანის მიერ ძველი იდეოლოგიის დაცვისა და ახალ გონებრივ მოძრაობასთან მისი შეუღლების ცდა. მაგრამ ეს შეუღლება არ ნიშნავდა, რომ უკანასკნელი პირველს უნდა დაქვემდებარებოდა. ახალი გონებრივი მოძრაობიდან განდევნილი უნდა ყოფილიყო ყველაფერი, რაც იდეალიზმისა და თეოლოგიის ფარგლებში ვერ მოთავსდებოდა და რამენაირად ათეიზმსა და მატერიალიზმს გაამართლებდა. მატერიალიზმი და ათეიზმი „დაზიანებული, განადგურებული გონების ნაყოფია,—წერს პლ. აი! კლიანი.— რომელიც შეურაცხყოფას აყენებს არა შემოქმედს, არამედ კაცობრიობას, მთელ შემოქმედებას“²³.

ასეთი ენერგიული დამცველი ძველ იდეოლოგიას აღარ ჰოლია საქართველოში, თუმცა ეს დაცვაც განწირული იყო დასაღუპავად. მიუხედავად ამისა, როგორც ჩვენ უკვე ვთქვით, რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფია გრძელდება ცხრაასიან წლებამდე. სამოცდაათიან წლებშიაც, მას, გარდა პლ. იოსელიანისა, გრ. კ. მუხრანბატონის სახით. კიდევ ერთი თავდადებული დამცველი ჰყავს.

4. გრ. კ. მუხრანბატონი კონსერვატიულად და უაღრესად რეაქციულად განწყობილი მოაზროვნეა. მისმა წიგნმა „ეროვნულ იდივიდუალურობათა არსების შესახებ...“ დიდი ხმაური გამოიწვია. სამოცდაათიან წლებში. თუ იდეალისტებისა და რეაქციონერების ბანაკი მას ქება-დიდებათ შეხვდა, ქართულმა პროგრესულმა პრესამ და აზროვნებამ სასტიკად გაილაშქრა მის წინააღმდეგ.

მსგავსად პლ. იოსელიანისა, გრ. მუხრანბატონიც იმას ცდილობს, რომ თეოლოგიურ-იდეალისტურ თვალსაზრისს შეუთავსოს ახალი სოციოლოგიური იდეები. ამ მიზნით ის მთავარ ყურადღებას ამახვილებს ღრეპერის კონცეფციის მსგავს ფიზიოლოგიურ-ისტორიულ იდეებზე. ამ უკანასკნელზე დამყარებით სურს თავისი პოზიციებიდან ახსნას ისტორიული პროცესი.

²² Пл. Иоселиани, Путевые записки, „Кавказ“, 1871, № 48.

²³ იქვე, № 24.

გრ. მუხრანბატონის ცხრით, კეშმარიტი საზოგადოება ორ ძირითად პრინციპს უნდა ექვემდებარებოდეს: მასში უნდა იყოს განმტკიცებული „ხალხთა ქრისტიანული ძმობა“; და „კეთილშობილ რასათა ბატონობა დაბალ რასაზე“. გრ. მუხრანბატონის მტკიცებით, ხალხთა ამგვარი ერთობა თვით განგების მიერაა დადგენილი. კანონი ერთიანობისა განგების კანონია, ისევე როგორც განგების მიერ არის დადგენილი ისიც, თუ თითოეულმა ჩვენგანმა, როგორც საზოგადოების წევრმა, რა როლი უნდა ვითამაშოთ მასში²⁴. გაერთიანება ერთ ორგანიზმად „წარმოადგენს აუცილებელ და გარდუვალ ისტორიულ კანონს იმ მიზნის მისაღწევად. რომელიც განგებამ წინასწარ დაუსახა კაცობრიობას“. აქედან გასაგებია, რომ გრ. მუხრანბატონი ქრისტიანული ფილოსოფიის ტიპური წარმომადგენელია და ამ მხრივ არაფრით არ განსხვავდება პლ. იოსელიანისა და მისი სხვა თანამოაზრეებისაგან. მაგრამ ამ ზოგადი პრინციპებიდან ამოსვლით არც ერთი მათგანი არ მისულა გრ. მუხრანბატონის მსგავს უკიდურეს რეაქციულ დასკვნამდე.

დღეაზრი გრ. მუხრანბატონის მსჯელობისა იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, რომ მსოფლიოში უნდა ჩამოყალიბდეს რამდენიმე მსხვილი ეროვნული ერთეული, რომლებმაც უნდა ჩანთქან ყველა სხვა პატარა ერები. კაცობრიობის განვითარების მიზნად, რომელსაც ის განგების მიერ დადგენილად თვლის. ის მიაჩნია, რომ შვირე ერების შთანთქმის გზით მსხვილი ეროვნული ერთეულები შეიქმნას. ამიტომ, გასაგებია, რომ ისტორიული პროცესი მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც კაცობრიობის მისწრაფება ამ მიზნისაკენ; ამასთან, ის ხაზს უსვამს ამ პროცესის განმსაზღვრელ შინაგან წინააღმდეგობას. რომელთა დაძლევის გზით ხორციელდება მიზანთან მიახლოება. საზოგადოებაში ადგილი აქვს; წერს გრ. მუხრანბატონი „ბრძოლას ორი, ადამიანისათვის ძვირფასი ინტერესისა: მშობლიური ენის სიყვარულსა, რომელიც გაიგივებულია ხალხის მთელ ინდივიდუალობასთან და განათლების უფრო სრულყოფილი იარაღის, ვიდრე საკუთარი ენა, შეძენის მოთხოვნილებას შორის. ამ ინტერესის ბრძოლაში მდგომარეობს ცალკე ტომების ორგანიულ ძალთა მთელი მოძრაობა, სანამ არ მოხდება მათი სრული შერწყმა სხვა,

²⁴ Гр. К. Мухранбато́ни, „О сущности национальной индивидуальности и об образовательном значении крупных народных единиц“, 1872, гл. 18—21.

უფრო მძლავრ ხალხთან, რომელიც დანიშნულია იყოს ამ ტომთათვის განმანათლებელ ელემენტად“²⁵.

საზოგადოებრივი ორგანიზმი იგივეა, წერს გრ. მუხრანბატონი, რაც ინდივიდუალური ორგანიზმი. ამიტომ „საზოგადოებრივ კავშირს სრულიად ნამდვილი ორგანიზმის ხასიათი აქვს. მსგავსად ყოველი ორგანიზმისა, თავის სასიცოცხლო მოქმედებაში იგი ექვემდებარება გარკვეულ გარდაქმნებს, რომლებიც შეუტყვეველი კანონების საფუძველზე მასში გარკვეული წესით ხდება“²⁶. მართალია, ინდივიდუალურ ორგანიზმებს საზოგადოებაში გარკვეული დამოუკიდებლობა ახასიათებთ. მაგრამ თავისი არსებობის სისრულეს ისინი მხოლოდ საზოგადოებაში, როგორც მთლიან ორგანიზმში აღწევენ. საზოგადოებისა და ინდივიდის მსგავსება იმაშიაც გამოიხატება, გრ. მუხრანბატონის აზრით, რომ ისევე როგორც ინდივიდუალური ორგანიზმის ზრდა ხდება გარედან მიღებული სივითეერების მოხმარების შედეგად, ასევე საზოგადოებრივი ორგანიზმის ზრდაც ადამიანთა სხვადასხვა ტომებზე ამ ორგანიზმის არის გაფართოებაში გამოიხატება. აქედან გრ. მუხრანბატონი ერთ ნაბიჯსაც დგამს და საზოგადოების ზრდას ენის მოქმედების გაფართოებას უკავშირებს.

საზოგადოებრივი გაერთიანების იარაღია, წერს გრ. მუხრანბატონი, ენა. ენა არის ადამიანის გონებრივ ძალთა გამოხატვის იარაღი, გონებრივ მონაპოვართა ურთიერთისთვის გადაცემის საშუალება. ამიტომ, საზოგადოების გაერთიანების საფუძველი გონება ყოფილა. ასე რომ, გრ. მუხრანბატონი ყურაზე აყენებს მოვლენებს. მას, როგორც იდეალისტს, ადამიანთა საზოგადოების ერთიანობის საფუძვლად გონება, აზრები მიაჩნია. აზრების გამოხატვის საშუალება ენაა. მაშ ენა ხორცშესხმული საფუძველია ერისა. ამიტომ, რაც უფრო მეტი ხალხი ლაპარაკობს ერთ ენაზე, მით უფრო მეტი ადამიანის აზროვნება უკავშირდება ერთმანეთს და, მაშასადამე, მით უფრო დიდია და მტკიცე საზოგადოება, მით უფრო სწრაფია საზოგადოების პროგრესი, გონებრივი წინსვლა. „თავისი ყოფა-ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის საშუალებათა ზრდისაკენ მისწრაფებაში, ადამიანთა საზოგადოება მიდის იმ რწმენასთან,—წერს გრ. მუხრანბატონი,—რომ ეს საშუალებანი მდგომარეობს არა არსებითად შეზღუდულ ადამიანის ხელის მიერ შექმნილ ნაწარმში, ანდა მიწის მიერ მუქთად მოციმულ ასევე შეზღუდულ ნაწარმში. არამედ ბუ-

²⁵ Гр. К. Мухранбато́ни, О, сущности 1872, გვ. 13.

²⁶ იქვე, გვ. 28.

ნების ამოუწურავ მკვდარ ძალებში. ადამიანის ბატონობის მუდმივი გაფართოება ბუნების ამ ძალებზე შეადგენს მის საბოლოო მიზანს. რომლის მიღწევისათვისაც²⁷ ხერხებს ის პოულობს თავის განვითარებულ გონებრივ ძალებში. მეცნიერებანი, შექმნილი ადამიანის მიერ მისი გონების მეშვეობით, აძლევენ მას ხერხებს ბუნების მკვდარი ძალების დაქვემდებარებისათვის²⁷.

აქედან ნათელია, რომ გრ. მუხრანბატონი გონებას თვლის იმ მთავარ ძალად, რომელიც აკავშირებს ადამიანებს საზოგადოებაში და საზოგადოებას აბატონებს ბუნებაზე. ამასთან, რაც უფრო მეტა გონება დაუკავშირდება ერთმანეთს, ფიქრობს ის, მით უფრო საგრძნობი იქნება გონებრივი განვითარება, რომელიც თავის მხრივ კანამტკიცებს საზოგადოებას და გაზრდის ბუნებაზე მის ბატონობას. აქ ის სრულიად ყალბად რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლის კანონსაც კი იშველიებს. „ტომების გონებრივი განვითარების სარისხი დამოკიდებულია იმ გონებრივ სამუშაო ძალთა ჯამისაგან,—წერს იგი,—რომელსაც ისინი თავისში შეიცავენ, ე. ი. ტომობრივი შემადგენლობის რაოდენობრივი შინაარსი განაპირობებს მის თვისობრივ შინაარსს“²⁸.

მაგრამ სხვადასხვა ტომთა გონებრივ დაახლოებას ხელს უშლის სხვადასხვა ენის არსებობა. ენა კი გონების იარაღია. ამიტომ, იმავე გონების ინტერესებისათვის გრ. მუხრანბატონი მოიხთოვს ამ ენების მოსპობას და ერთი ენის გაბატონებას.

გრ. მუხრანბატონის მეორე არგუმენტი ენების ასიმილიაციის შესახებ ემყარება ინდივიდუალურ ორგანიზმთან უკვე არა საზოგადოებრივი ორგანიზმის, არამედ პოლიტიკური ორგანიზმის გაიგივების თვალსაზრისს.

სახელმწიფო პოლიტიკური ორგანიზმია, წერს გრ. მუხრანბატონი. ორგანიზმში მისი ყოველი წევრი ერთ მთელსაა დაქვემდებარებული. ორგანიზმის წევრთა ეს მთლიანობა მის სულში გამოიხატება. სახელმწიფო ორგანიზმია. მამ მასშიაც ყოველი ხალხი, როგორც წევრი ამ სახელმწიფო ორგანიზმისა ერთ საერთო პრინციპს უნდა ექვემდებარებოდეს. ამ საერთოს სახელმწიფოში წარმოადგენს ენა. ენა სულია სახელმწიფო ორგანიზმისა. ამიტომ, ისევე როგორც არ შეიძლება ერთსა და იმავე ორგანიზმში იყოს ორა სული, ასევე ერთ სახელმწიფო ორგანიზმში არ შეიძლება იყოს

²⁷ Г. К. Мухранбатови, О сущности 1872, გვ. 34.

²⁸ იქვე, გვ. 30.

ორი ან რამდენიმე ენა. „ტერიტორია სახელმწიფოსი, როგორც პოლიტიკური სხეულისა და მისი სახელმწიფო ენის ტერიტორია ერთ განუყოფელს შეადგენენ,—წერს გრ. მუხრანბატონი. როგორც არაა მყარი, იმიტომ რომ უსაფუძვლოა, სახელმწიფო სხეულის გაფართოება მისი სახელმწიფო ენის გავრცელების ფარგლებს იქით, ასევე არაა მყარი ამ უკანასკნელის გავრცელება იმ უცხო ტომებზე, რომლებსაც არ შეუძლიათ საბოლოოდ შეადგენდნენ იმ პოლიტიკური სხეულის ნაწილს, რომლის სახელმწიფო ენასაც ის წარმოადგენს“²⁹.

გასაგებია, რომ ეროვნული ენების გაუქმების ორივე ეს არგუმენტი ყალბ საფუძველზეა აშენებული და შედეგია იმ იდეალისტური სოფისტიკისა და თვითმპყრობელური რეაქციული სულისკვეთებისა, რომელიც გრ. მუხრანბატონის აზრებისა და საქმეებისათვის იყო დამახასიათებელი.

გრ. მუხრანბატონს ენების ასიმილაციის თვალსაზრისი რომ ბოლომდის განვეითარებინა, იგი სრულიად ბუნებრივად უნდა მისულიყო იმ ლოგიკურ დასკვნასთან, რომლის თანახმადაც, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, შეიძლება იყოს ერთი საერთო ენა. მაგრამ სწორედ აქ იჩინა მასში თავი თვითმპყრობელობის მადიდებელმა და დამცველმა, აშკარა გახდა, რომ ამ შემთხვევაში მას ნამდვილად საკითხის თეორიული მხარე კი არ აინტერესებდა, არამედ მთელი მისი ფილოსოფიური ვარჯიშობა თვითმპყრობელური რუსეთის კოლონიალური პოლიტიკის დაცვასა და გამართლებაში მდგომარეობდა. თუ არა ამით. სხვანაირად არ შეიძლება აიხსნას ის, რომ მან კატეგორიულად უარყო დიდი ერების ენების ასიმილაციის შესაძლებლობა. „სახალხო ორგანიზმის განვითარებას თავისი ბუნებრივი ფარგლები აქვს,—წერს გრ. მუხრანბატონი,—ამიტომ ერთი ისტორიული ხალხის ორგანიზმის გაფართოება აღარ შეიძლება მოხდეს მეორე ასეთივე ისტორიული ხალხის ორგანიზმის ხარჯზე“³⁰. ასე რომ, ასიმილიაცია შეეხება მხოლოდ პატარა ერებს, რაც შეეხება გერმანელებს, ინგლისელებს, ჩინელებს, არაბებს, რუსებს და სხვა, ისინი ამ პროცესს არ დაექვემდებარებიან. ამიტომ გასაგებია, რომ მისი მტკიცებით, „ენის ერთიანობა მთელი კაცობრიობის მოდგმისათვის წარმოუდგენელია. ამიტომ, საერთო საგანმანათლებლო ენის მქონე ისტორიულ ხალხების პიროვნებათა ჩამოყალიბებით

²⁹ Г. К. Мухранбатови, О сущности 1872, გვ. 31.

³⁰ იქვე, გვ. 49.

უნდა დამთავრდეს იმ ცალკეულ, დამოუკიდებელ სახალხო ორგანიზმების ზრდა, რომლებიც ადამიანთა მოდგმის ერთიანი ორგანიზმის წევრის როლს ასრულებენ³¹.

როგორც ჩანს, გრ. მუხრანბატონს მთელი კაცობრიობაც ერთიან ორგანიზმად მიაჩნია. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ის წინააღმდეგობაში ვარდება თავისივე თვალსაზრისთან.

მართალია, პირველ შემთხვევაში ის პოლიტიკური ორგანიზმის ყალბ და მეტაფიზიკურ ცნებას იშველიებს, მაგრამ ეს მის მდგომარეობას არ შველის. თუ მთელი კაცობრიობა შეიძლება ერთ ორგანიზმად იქნეს წარმოდგენილი, მაშინ რა უფლებით უნდა იქნეს იქ დაშვებული მრავალი ენა. გრ. მუხრანბატონმა ამ სიძნელეს განგებ აუარა გვერდი, რადგან ის საფუძვლიანად ეწინააღმდეგობდა მის ძირითად რეაქციულ თვალსაზრისს—რუსეთის თვითმპყობელობის კოლონიალური პოლიტიკის დაცვასა და გამართლებას.

გრ. მუხრანბატონის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეფცია არსებითად ყალბი და რეაქციული კონცეფციაა. მას საზოგადოების განვითარება სრულიად მცდარად აქვს წარმოდგენილი. ამიტომ, მართალია ის საზოგადოების განვითარების კანონების შესახებ ლაპარაკობს, ამ კანონების კვლევის პრეტენზიით გამოდის, მაგრამ ნამდვილად მან ვერც ერთ კანონზე ვერ მიუთითა. „არსებობენ თუ არა ბუნებრივი, გარდუვალი კანონები.—წერს გრ. მუხრანბატონი,—რომლებიც განაგებენ ადამიანთა საზოგადოებას მათი შემადგენლობის გაფართოებისას უფრო წსხვილ ერთეულებში, გიდარებით უფრო მქლავრ ხალხთა ორგანიზმებში, თუ ამ მსხვილ სახელმწიფო სხეულთა ჩამოყალიბება შედეგია მხოლოდ შემთხვევის. ძლიერთა მიერ სუსტების მიმართ თვითნებური მოპყრობისა“³².

საზოგადოების ცხოვრება არ შეიძლება დაფუძნებული იყოს შემთხვევითობასა და თვითნებობაზე—სამართლიანად შეხიშნავს გრ. მუხრანბატონი. მასში მულმივმოქმედი მიზეზები უნდა იყოს, რომლებსაც კანონები ეწოდება. მეცნიერების მონაცემები ეჭვს აღარ იწვევენ, წერს იგი, რომ „არსებობენ მულმივი მიზეზები, რომლებიც ადამიანთა საზოგადოებაში ერთსა და იმავე, ერთნაირად გამეორებად ცვლილებებს იწვევენ; ამ მულმივ მიზეზებს აქლევენ კანონების სახელწოდებას“³³.

³¹ Г. К. Мухранбатови, О сущности... 1872, გვ. 62.

³² იქვე, გვ. 8.

³³ იქვე, გვ. 23.

გრ. მუხრანბატონი სწორად შენიშნავს, რომ საზოგადოებაში ადგილი აქვს მოვლენათა ჯამეორებითობას; ამიტომ საზოგადოებრივი მოვლენები თავის ურყევს კანონებს ექვემდებარება და ა. შ. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ეს კანონები საზოგადოების განვითარების ობიექტური კანონები კი არაა, არამედ თვითონ გრ. მუხრანბატონის მიერ შეთხზული ასიმილიაციის არარსებული კანონებია.

მანც რა უშლის ხელს, გრ. მუხრანბატონის აზრით, იმას, რომ მოქმედებაში მოვიდეს: მის მიერ დასახული ასიმილიაციის კანონები და მთელი კაცობრიობა რამდენიმე ერის ერთგულ მსახურად გადაიქცეს; როგორია ამ დაბრკოლებათა გადალახვისა და ასიმილიაციის განხორციელების გზა?

თავისი იდეების განხორციელების მთავარ ხელშემშლელ ფაქტორად გრ. მუხრანბატონს იდეათა ანარქია მიაჩნია. მიზეზი იმისა, რომ ხალხთა ერთიანობის ქრისტიანული პრინციპი არ ხორციელდება იმაშია, რომ აღაძრიათა აზრები არ ეთანხმებიან ერთმანეთს. „ევროპის პოლიტიკური ანარქია მომდინარეობს აზრების ანარქიიდან,—წერს იგი,—ყველა ძირითადი საკითხის მიხედვით გონებათა ღრმა განხეთქილებიდან, საერთო იდეების უქონლობიდან“³⁴. ამგვარად, გრ. მუხრანბატონი აქაც ერთგულად იცავს თავის აზრს იმის შესახებ, რომ აღაძრიათა ერთობის, საზოგადოებრივ და პოლიტიკური ორგანიზმთა საფუძველი გონებაშია, აზრების, იდეების, თანასწორობაშია. ამიტომ, ის კატეგორიულად აცხადებს, რომ გონებრივი ანარქია არის წყარო ყველა ცთომილებათა, ყველა უბედურებათა, რომლებიც ზიანს აყენებენ როგორც ერთეულ პიროვნებებს, ისე საზოგადოებას. ჩაისახებიან რა სულიერ სამყაროში. მცდარი ცნებები არ იკეტებიან მასში, ისინი სხვადასხვა გზით მეორედებიან ნამდვილ ცხოვრებაში“.—აი ასეთია ყველა საზოგადოებრივ უბედურებათა მიზეზი. როგორ დავაღწიოთ თავი ამ უბედურებას, როგორ განვთავისუფლდეთ მისგან?—ძალიან მარტივად, საჭიროა მეცნიერთა მიერ მოპოვებული იდეები (ცხადია, შესახებ იმისა, რომ უნდა შეიქმნეს დიდი ეროვნული ორგანიზმები, რომლებმაც უნდა იმსხვერპლონ მცირე ერები), სახელმწიფოს მეთაურებმა შეითვისონ, სახელმძღვანელოდ გაიხადონ და ამ იდეებით განაგონ ხალხების ბედი. გარდა ამისა, საჭიროა „აღაძრიათა გონება გაიწმინდოს მცდარი წარმოდგენებისაგან, მოისპოს სულიერი წინა-

³⁴ Г. К. Мухранбато́ни, О сущности 1872, გვ. 15.

აღმდგეობა არა მარტო ერთი საზოგადოებრივი ორგანიზმის წევრებს შორის, არამედ საერთაშორისო ურთიერთობაშიაც, ყველა წვრილი მდინარე ერთ კალაპოტში უნდა იქნეს მოქცეული იმისათვის. რათა მათ საერთო მდინარეებაში შეინარჩუნონ მაცოცხლებელი ძალა“³⁵.

5. თუ რამდენად მაგნე იყო პროგრესული აზროვნების თვალსაზრისით და სასარგებლო რეაქციული იდეოლოგიის წარმომადგენლების თვალსაზრისით ვრ. მუხრანბატონის მიერ განვითარებული იდეები, ამის საუკეთესო მაჩვენებელია ის რეაგირება, რომელიც როგორც ერთმა, ისე მეორე მხარემ მოახდინა მასზე. კონსერვატორები გაზეთ „ქავკაზიდან“ სიხარულით შეხვდნენ ვრ. მუხრანბატონის რელიგიურ--იდეალისტურ იდეებს, მაგრამ სამაგიეროდ საწინააღმდეგო მიმართულებამ ერთიანი ფრონტით მიიტანა მასზე იერიში. საყურადღებოა განსაკუთრებით გ. ქიქოძისა და ს. მესხის წერილები, რომლებმაც ამხილეს ვრ. მუხრანბატონის დებულებების სიყალბე და მისი წიგნის რეაქციული არსი, ილია ქავკავეაძემ კი უბრალოდ დასცინა მას თავის „გამოცანებში“.

ქართველმა პროგრესულმა აზროვნებამ გაკიცხა ვრ. მუხრანბატონი და მისი იდეები, თუმცა დიდი მორიდება იყო აქ საჭირო, რადგან პოლიტიკური ჯაშუშები ეროვნული ინტერესებისა და ღირსების დაცვის ყოველ სამართლიან ცდას რუსეთის წინააღმდეგ ამხედრების ცდად ნაჟღავნებენ ხოლმე. მიუხედავად ასეთი პოლიტიკური სიტუაციისა, ს. მესხის „ღროებამ“ რამდენსავე წერილში დაგმო და გაამასხარავა ვრ. მუხრანბატონის ფილოსოფიური ვარჯიშობანი, ენა, ჩვეულება, ხასიათი და მთელი ცხოვრება მკვიდროდაა მოცემულ ხალხთან შეხორცებული, ამიტომ მათი ერთის კალმის მოსმით მოსპობა, როგორც ეს მუხრანბატონმა მოინდომა, არ შეიძლება, წერდა ს. მესხი. მან ვრ. მუხრანბატონს არათანმიმდევრობა უსაყვედურა, როდესაც მან უარყო დიდი სახელმწიფო ორგანიზმების მოსპობა საერთო საკაცობრიო ორგანიზმის სასარგებლოდ, ხოლო რაც შეეხება ამა თუ იმ ხალხის გონებრივი განვითარების ხარისხის განსაზღვრას ამ ხალხის რაოდენობით, რომელიც მუხრანბატონმა რაოდენობა-თვისობრიობის მიმართებაში მოაქცია, ს. მესხმა ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულად გამოაცხადა.

გრ. მუხრანბატონის ყალბი კონცეფცია უფრო სასტიკად დაგმო გ. ქიქოძემ. სპეციალურ წერილში, რომელიც გ. ქიქოძემ მიწერა გრ. მუხრანბატონს, სრულიად მის საწინააღმდეგო არგუმენტები წამოაყენა.

გრ. მუხრანბატონის ძირითად შეცდომად გ. ქიქოძეს ის მიაჩნია, რომ წიგნის ავტორი თეორიას, აზროვნებას ვერ გასცილდა და ის, რაც მხოლოდ აზრისეული იყო არასწორად სინამდვილეს მიაწერა: „თუ ის აზრი,—წერს გ. ქიქოძე,—რასაც შენ ამტკიცებ ბროშურაში, ბუნების კანონი არის, უსარგებლო იქნება ყოველი წინააღმდეგი ზრუნვა და ლაპარაკი. ბუნების წესი... სრულდება ჩვენ დაუკითხავად, მისთვის სულ ერთია მოგვწონს თუ არა მისი კანონი. მაგრამ რით ამტკიცებ, რომ ის მოვლენა (მკირე ხალხის ენის გაქრობა) არის ბუნების წესი? ანაშენ შენ ბროშურაში ამტკიცებ მარტო ლოლიკური თეორიით, მართალია ღრმად მოსაზრებულნი და გონივრულად გამოთქმული თეორიით, მაგრამ მაინც თეორიით“³⁶.

გ. ქიქოძე გრ. მუხრანბატონის „თეორიის“ მანკს იმაში ხედავს, რომ ის სახელმწიფოს ორგანიულ თეორიას ემყარება და აქ საინტერესო ის არის, რომ გ. ქიქოძე მარტო მუხრანბატონის სიმცდარეს კი არ ხედავს, არამედ ამ თეორიის სიყალბესაც აჩვენებს. მას შეცდომად მიაჩნია აზრი ცნდივიდუალურ ორგანიზმთან სახელმწიფო ორგანიზმის გაიგივების შესახებ; იგი აქ მხოლოდ შედარების და არა გაიგივების შესაძლებლობას ხედავს. „იმ შენი თეორიის თავსაკიდური აზრი ეს არის,—წერს იგი შემდეგ: სახელმწიფო არის და უნდა იყოს ერთი ორგანიზმი (Одно организическое целое); ერთ ორგანიზმს ერთი სული უნდა ჰქონდეს; ენა სულია ორგანიზმისა; მაშასადამე, ერთი ენა უნდა იყოს სახელმწიფოში. წინააღმდეგ შემთხვევაში სახელმწიფო არ იქნება მაგარი და ჰკვიდრი... ეს აზრი თეორეტიკულია. შედარებით ანუ დამსგავსებით შეიძლება სთქვას კაცმა: სახელმწიფო ორგანიზმი არის, მაგრამ ასო-ასოთ არ მიიღება ეს დამსგავსება. მართალია სახელმწიფო არის შეერთება მრავალთა განყოფილთა ორგანიზმთა, ე. ი. ადამიანთა; რაც გინდა მკვიდროდ და მაგრად იყენენ იგინი შეერთებულნი, ასო-ასოთ ერთ ორგანიზმს არ შეადგენენ“³⁷.

შემდეგ, როდესაც სამოციანელთა ევოლუციას განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ მათ ორგანიული სოციოლოგიის იდეები არ მიიღეს

³⁶ გ. ქიქოძე, წერილი გ. მუხრანბატონს, —მოამბე“, 1896. № 111.

³⁷ იქვე.

და მას ბრძოლა გამოუცხადეს. საყურადღებოა, რომ გ. ქიქოძე ამ მხრივ სამოციანელებს არ შორდება. გრ. მუხრანბატონის მისი კრატია სწორედ იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ აქ ის გარკვეულ უარყოფით პოზიციას იკავებს ამ სოციოლოგიის მიმართ. მაგრამ ეს არის არა მარტო ზეპირი უარყოფა. გ. ქიქოძე მას უარყოფს იმიტომ, რომ მსგავსი თვალსაზრისი პრაქტიკას, სინამდვილეს ეწინააღმდეგება და აი აქ არის კიდევ ერთი ძლიერი არგუმენტი, რომელსაც ის აყენებს გრ. მუხრანბატონის წინააღმდეგ. თეორია არ შეიძლება პრაქტიკისაგან იყოს მოწყვეტილი, წერს იგი მუხრანბატონს. როცა ასეთ შეცდომას ვუშვებთ, მაშინ ჩნდება სწორედ ის უმსგავსოება, რომ აზრები კი არ გამოგვყავს სინამდვილიდან, არამედ სინამდვილეზე ვავრცელებთ აზრებს. ამიტომაც რომ გ. ქიქოძე მუხრანბატონს წერს: „პრაქტიკა, გამოცდილება ამტკიცებს თუ არ ამ შენს თეორიას?.. თეორია გამოცდილებაზედ უნდა იყოს დამყარებული, ფაქტებისაგან უნდა იყოს გამოყვანილი და არა უკუღმა, ე. ი. ფაქტები თეორიიდან არ გამოიყვანება... თეორია რაც გინდა ღრმა და საფუძვლიანი იყოს, ვერასოდეს ვერ ახსნის მრავალფეროვანს, მრავალ კერძოს, დაუცხრომლად მოძრავს, მუდამ ცვალებადს კაცობრივსა ისტორიულსა ცხოვრებასა“³⁸.—ასეთია ის მოსაზრებები, რომლებიც გ. ქიქოძემ გ. მუხრანბატონის მისტიკასა და სოფისტიკას დაუპირისპირა.

სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის დახასიათებამ გვიჩვენა, რომ შესაბამისად იმ აღმავლობისა, რომელიც ამ პერიოდის პროგრესულმა აზროვნებამ განიცადა, გარკვეული ცვლილებები დაეტყო თეოლოგიურ-იდეალისტურ მიმდინარეობასაც. მართალია, მის წარმომადგენლებს არავითარი ახალი არგუმენტი არ წამოუყენებია, მაგრამ მაინც საკმაოდ აქტიურად გაილაშქრეს მატერიალისტური ტენდენციების წინააღმდეგ და ამავე დროს სცადეს მეცნიერების ჩაყენება რელიგიის, რწმენის სამსახურში. მაგრამ ეს მიმდინარეობა მარტო თეორიით არ დაკმაყოფილდა. ისევე როგორც ქართული აზროვნების პროგრესული ნაკადი სულ უფრო და უფრო იმსჭვალეობდა პოლიტიკის საკითხებით და არსებულის წინააღმდეგ უფრო მეტი გაბედულებით ილაშქრებდა, თეოლოგიურ-იდეალისტურმა ნაკადმაც უფრო ერთგულად დაიწყო თვითმპყრობელობის დაცვა, მისი კოლონიალური

³⁸ გ. ქიქოძე, წერილი გ. მუხრანბატონს, „მოამბე“, 1896, № 111.

და მხაგვრელური პოლიტიკის სამსახურში ჩადგა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ეს მიმდინარეობა საქართველოში უკიდურესად მემარჯვენე ელემენტების იდეოლოგიას წარმოადგენდა.

2. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა ოთხმოციანი წლების შემდეგ

1. როგორც ვთქვით, რელიგიურ-იდეალისტურმა მიმდინარეობამ ოთხმოციანი წლების შემდეგ უმთავრესად სასულიერო ჟურნალებში მოიყარა თავი. ამ ჟურნალებმა რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის ერთგვარ სისტემატიზაციასთან ერთად, ბრძოლა გააჩაღეს მატერიალიზმისა და ათეიზმის, სოციალიზმისა და განმათავისუფლებელი იდეების წინააღმდეგ. განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ რედაქციამ სასტიკი ბრძოლა დაიწყო „ივერიისა“ და უმთავრესად მისი რედაქტორის, ილია ჭავჭავაძის წინააღმდეგ. ძირითადი არგუმენტები, წამოყენებული ილიას წინააღმდეგ ის იყო, რომ ილია, რედაქციის აზრით, წმინდანების სახელების განსაღიდეblად არ ზრუნავდა, მაშინ როდესაც არაფერს ზოგავდა: დ. ბაქრაძის, ი. დავითაშვილის, ნ. ბარათაშვილის და თ. ჟორდანიას ძეგლების დაფინანსებისათვის. რედაქცია განსაკუთრებით შეურთებლად ეკიდებოდა ილიას ზრუნვას ი. დავითაშვილისათვის და წერდა: „გვიკვირს დავითაშვილმა რაღა ამისთანა ღვაწლი ჩაიდინა მამულის წინაშე. რომ მისი ძეგლისათვის ფულებს აგროვებს „ივერია“ და დავით აღმაშენებლისათვის კი ერთ გროშსაც არ იღებს“³⁹.

მეორე არგუმენტი მდგომარეობდა იმაში, რომ ილია ჭავჭავაძე, რედაქციის მტკიცებით, აგდებულად ეკიდებოდა და ლანძღვანებით იხსენიებდა სამღვდელოებს. „ნუთუ ფიქრობს ი. ჭავჭავაძე.—წერდა რედაქტორი დ. ლამბაშიძე.—რომ ბედნიერი ყოფილიყოს როდისმე საქართველო სამღვდელო წოდებას მოკლებული? ნუთუ გონია ი. ჭავჭავაძეს, რომ საქართველომ წინ ბოჯი წარსდგას და ბედნიერი ცხოვრება იხილოს, თუ სამღვდელოება არ იქნა მისი მეთაური?“⁴⁰.

სასულიერო ჟურნალის ამგვარი დამოკიდებულება ილია ჭავჭავაძის მიმართ ძალიან საყურადღებოა. იგი ნათელს ხდის არა მარ-

³⁹ „მწყემსი“, 1893, № 3.

⁴⁰ იქვე.

ტო რელიგიურ-იდეალისტური მიმართულების კონსერვატიულსა და რეაქციულ ხასიათს, არამედ უფრო ნათელს ფენს ი. ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობის მატერიალისტურ და რევოლუციურ ხასიათს, მის დაპირისპირებას რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობისადმი.

მართალია, როგორც სასულიერო ჟურნალების რედაქტორი. რელიგიურ-იდეალისტური მიმართულების ტონის მიმცემს დ. ლამბაშიძე წარმოადგენდა, მაგრამ ან მიმართულების ფილოსოფიური საფუძვლები უფრო ი. სანებლიძის ნაწერებში იყო განვითარებული. ამიტომ ი. სანებლიძის შეხედულებათა განხილვა უფრო გასაგებს ვახდის დ. ლამბაშიძის და სხვა მის თანამოაზრეთა შეხედულებებს.

2. ი. სანებლიძე ფილოსოფიისა და რელიგიის საკითხებში. საკმაოდ განათლებული პიროვნებაა. ის ძალიან ახლო დგას იდეათა იმ სისტემასთან, რომელსაც რუსეთში ვ. სოლოვიოვი ავითარებდა. ამიტომ ყველაზე უფრო ი. სანებლიძის აზროვნებაში იგრძნობა ქართველი და რუსი კონსერვატორების იდეური სიახლოვე.

ი. სანებლიძის მსოფლმხედველობაში ძირითადი ადამიანის ბედნიერების, მისი ამქვეყნიური არსებობის აზრისა და მიზნის, მეცნიერებისა და რწმენის მიმართების საკითხებია.

ი. სანებლიძე არ უარყოფს, რომ ადამიანს მეცნიერებამ დიდი სარგებლობა მოუტანა. მეცნიერებამ „გამოიყვანა ადამიანი ველურის მდგომარეობიდან“, გაფანტა მისი შიში ბუნების წინაშე, გამოწვეული იმით, რომ მან არ იცოდა „ბუნების კანონები და ნამდვილი ძალები, ნივთთა ნამდვილი ნიშნები და თვისებები“. ამაღლა იგი გონებრივად, ესთეტიკურად, მატერიალურად და ა. შ. მეცნიერებამ თითქოს გააბატონა ადამიანი ბუნებაზე. მართალია მისთვის ბევრი რამ ისევ საიდუმლოებითაა მოცული, მაგრამ „უეჭვოა ის ფაქტი, მეცნიერებამ ბევრი რამ გააკეთა და ბევრს კიდევ სხვას გვპირდება ადამიანთა კეთილდღეობის სასარგებლოდ“⁴¹.

მაგრამ ადამიანის ბედნიერებისათვის არ კმარა მარტო მატერიალური კეთილდღეობა. იშვიათი არაა, როდესაც მატერიალურად ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი ადამიანი უკიდურესად უბედურია და მის თვალში ამქვეყნად ყოველივე ამაოა და ილუზიური. ასეთი ამაოება გამოწვეულია იმით. წერს ი. სანებლიძე, რომ სულა

⁴¹ „Пастыр“, 1891, № 2.

დაკლილია რწმენისაგან, ღმერთისაგან. ადამიანში თუ არ არის რწმენა ღმერთისადმი, მარადისობისადმი, მისთვის აზრი და მნიშვნელობა დაეკარგება ამ ქვეყნიურ არსებობას. ამიტომ, „ერთადერთ მანათობელს, ერთად ერთ შუქურას, რომელიც იმ ქვეყნიურობისაგან ხსნის შავბნელ საფარველს და აშუქებს მასში ჩვენს სამარადისო ყოფიერების გზას—არის გულითადი რწმენა ღმერთისადმი“⁴². თუ არა ამ გზით, სხვანაირად გარდუვალია ის პესიმიზმი, რომელმაც ძველად გამოსავალი თვითმკვლელობაში ჰპოვა. შოპენჰაუერთან — ასკეტიზმში. ხოლო პარტმანთან — მოყვასისადმი მსახურებაში, როგორც საუკეთესო საშუალებაში იმისათვის, რომ მიღწეულ იქნეს „მთელი სამყაროს განადგურება ადამიანის ნების მიერ“.

ი. სანებლიძე აქ საინტერესო საკითხს აყენებს: შოპენჰაუერისა და პარტმანის პესიმიზმის შედეგად თვითმკვლელობის რიცხვი გაზმირდა. მაგრამ რის შედეგია ეს უკანასკნელი: აღნიშნული პესიმიზმური თეორიების, თუ უვარგისი სოციალურ-ეკონომიური პირობებისა, ი. სანებლიძე, მართალია არ უარყოფს იმას, რომ „ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიური პირობები მრავალმხრივ განაპირობებენ ადამიანთა საქციელის ხასიათს“, მაგრამ, დებულება იმის შესახებ, თითქოს სოციალურ-ეკონომიური ვითარება განსაზღვრავდეს: გონების განწყობილებას, თეორიებს და სულიერ მდგომარეობას, ი. სანებლიძისათვის მიუღებელია. „ადამიანის მოქმედებათა ხასიათი და თვისება უფრო მეტად დამოკიდებულია არიან.—წერს ი. სანებლიძე,—გონების მიდრეკილებისაგან, აზრთა წყობისაგან, რწმენის ხასიათისაგან, საერთოდ ადამიანის მთელი მსოფლმხედველობისაგან, ნივთების შესახებ ყველა მისი იდეისა და შეხედულებებისაგან“⁴³

თეორიები, მათ შორის შოპენჰაუერისა და პარტმანის სკეპტიციზმი მხოლოდ ამ აზრთა წყობის გამოხატულებაა. ამიტომ, როდესაც ეს აზრთა წყობა ისეთია, რომ ადამიანს არავითარი იმქვეყნიურობის, ღმერთის და საერთოდ ზესამყაროებრივის რწმენა არა აქვს, იგი სრულ სულიერ სიცარიელეს განიცდის, თავისუფალია ზნეობის პრინციპებისაგან და ა. შ ასეთი სულიერი განწყობილების ლოგიკური შედეგი თვითმკვლელობაა. „თუ არ არსებობს სულის უკვდავება, არაა იმქვეყნიური ცხოვრება, — წერს ი. სანებლიძე,—

⁴² „Тастыр“, 1891, № 2.

⁴³ იქვე, 1881, № 2.

მაშინ უკეთესი იყო ადამიანი არ დაბადებულყო, ხოლო რაკი დაიბადა, უკეთესია რაც შეიძლება მალე წავიდეს ამ ქვეყნიდან, რადგან ამ შემთხვევაში სიცოცხლე სრულიად უაზროა და უმიზნო“⁴⁴.—ასეთია დასკვნა პესიმისტისა.

ი. სანებლიძის აზრით, ქრისტიანობა წარმოადგენს აზგვარი უცილდურესობისაგან ხსნის ერთადერთ საშუალებას. მისი მიზანია თითოეული ადამიანი დაუბრუნდეს მტკიცე რწმენის გზას, აღზრდა დაამყაროს საარწმუნოების მტკიცე ნიადაგზე, აღსაზრდელი ცნობიერების გარშემო შექმნას წმინდა რელიგიურ-ზნეობრივი ატმოსფერო. „არ დაუშვას მასთან პესიმისტის და პატერიალიზმის ცრუმეცნიერების უმნიშვნელო გავლენაც კი, ხოლო თუ ეს შესაძლებელია გაკეთდეს, აღსაზრდელში უნდა გამომუშავდეს ამ მოძღვრებათა მიმართ მკაცრად კრიტიკული დამოკიდებულების უნარი“⁴⁵ ამ გზით შეიქმნება,—ფიქრობს ი. სანებლიძე,—ღრმად რელიგიური და ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი და, მაშასადამე, ადამიანი მიაღწევს ჭეშმარიტ ბედნიერებას, რომელიც მიუღწეველი იყო მატერიალური კეთილდღეობის პირობებში.

ასეთი თვალსაზრისიდან გამომდინარე ი. სანებლიძე ებრძვის მეცნიერების მიერ ადამიანის ცალმხრე მატერიალურ გატაცებას, „როცა კაცის გონება მიქცეულია მხოლოდ ნივთიერ ცხოვრების მოპოვებაზე,—წერს იგი,—და მუდამ იმას ფიქრობს. რომ უზრუნველად იცხოვროს, მაშინ სრულებით მივიწყებულია უმაღლესი და კაცის შესაფერისი ლტოლვილებანი და იდეები, ურომლოთაც შეუძლებელია კაცის ჭეშმარიტი ცხოვრება“⁴⁶. მატერიალურ ინტერესებით გატაცებას მიყვავართ არსებობისათვის ბრძოლის გაღრმავებასთან, ეგოიზმის ზრდასთან და ა. შ. საჭიროა დაძლევა ეგოიზმისა, არსებობისათვის ბრძოლისა. მაგრამ როგორ?—სახარების იდეების ათვისებათ,—გვპასუხობს ი. სანებლიძე, მაღალი იდეები კაცს ბედნიერად ხდის მაშინაც კი, წერს ი. სანებლიძე, როცა ის ნივთიერად არ არის უზრუნველყოფილი. „მაგრამ საიდან მოვიპოვოთ ასეთი იდეები?—კითხულობს იგი და უპასუხებს—ერთადერთი წყარო ამ იდეებისა არის წმინდა სახარება. მაშ აიღეთ წმინდა სახარება, იკითხეთ იგი, და თქვენ გაიგებთ, თუ ნივთიერ უზრუნ-

⁴⁴ „Пастыр“, 1881, № 2.

⁴⁵ იქვე.

⁴⁶ „მწყემსი“, 1901, № 1—2.

ველყოფის გარდა რა არის საჭირო და აუცილებელი კაცისათვის, როგორც გონიერ არსებისათვის“⁴⁷.

ამგვარად, ი. სანებლიძემ სხვა უკეთესი ვერაფერი ურჩია ცხოვრებით განაწამებ ადამიანს, გარდა სახარებისა. იკითხე საზარება, ხელი აიღე ამქვეყნიურ ინტერესებზე. დაკმაყოფილდი მცირეთი და ბედნიერი იქნები,—ჩასძახის ი. სანებლიძე ადამიანს. ცხადია ეს პანგები უბრალო გართობის მიზნით არაა ნამღერები. ისინი წარმოთქმულია მაშინ, როდესაც კლასობრივი ბრძოლა უაღრესად გამწვავდა. ამიტომ ცხადია, რომ ი. სანებლიძე თვითმპყრობელობის გარკვეულ დაკვეთას ასრულებს.

საინტერესოა, რომ ი. სანებლიძეს ამ პროპაგანდაში დიდი ადგილი უკავია მსჯელობას ეკონომიურ საკითხებზე. იგი ხედავს, რომ საზოგადოებრივი წარმოება არის ის საფუძველი, რომელშიაც ეძებს თანამედროვე მეცნიერება ცხოვრების ურთულესი და უმწვავესი საკითხების ახსნას. ამიტომ ი. სანებლიძე აქაც თავის სიტყვას ამბობს და თავისებურ ინტერპრეტაციას უკეთებს წარმოების როლსა და დანიშნულებას საზოგადოებაში.

საჭიროა მანქანური წარმოების მიზნით დაყვანა, მოთხოვნილებათა მაქსიმალურად შემცირება, წვრილი საკუთრების გავრცელება—აი მისი პროგრამის არსი. ამ, გზით, ფიქრობს ის. შესუსტდება კლასთა ბრძოლა. თავიდან იქნება აცილებული მოსალოდნელი რევოლუცია. ამგვარად, ცხადია, რომ ი. სანებლიძეს რელიგიური იდეალისტური აზრები გარკვეულ პოლიტიკურ თვალსაზრისსა და ქვემდებარებული და ამ უკანასკნელის გამართლებას ემსახურებიან.

3. მაგრამ ი. სანებლიძე მარტო არ იყო. მის გვერდში იდგნენ ისეთი კონსერვატორები. როგორიც იყვნენ ე. კაჭახიძე, დ. ლამბაშიძე და სხვები. ე. კაჭახიძე უმთავრესად ქრისტიანული ზნეობის მქადაგებელია. ზნეობრივ პრინციპზე დამყარებით სურს მას ახსნას კაცობრიობის განვითარება და ამ განვითარებაში მეცნიერებისა და რწმენის ერთიანობა აჩვენოს.

ე. კაჭახიძის შეხედულებათა გამოსავალია საკითხი ადამიანის ბედნიერებისა და მისი ამქვეყნიური ცხოვრების მიზნის შესახებ. ე. კაჭახიძის აზრით, ადამიანის ბედნიერება მატერიალური კეთილდღეობით არ შეიძლება იქნეს მიღწეული. ბედნიერების წყარო არ

47 „მწყემსი“, 1901, № 1—2.

შეიძლება საერთოდ გარეგან ფაქტორში იყოს. ეს წყარო ადამიან-
მა თავის სულში უნდა ეძებოს. ხოლო იმისათვის, რომ მან იგ-
იპოვნოს სულში, საჭიროა მთელი ყურადღება მიუქციოს სულს,
სულიერ ძალთა სრულყოფას და ისე განავითაროს ისინი, „როგორც
სულის ბუნებრივი კანონები მოითხოვს, ანუ როგორც სინდისი და
განცხადება მოითხოვს“. ამ გზით ადამიანი მიიღწევეს ზნეობრივ
სრულყოფას და თავისი სიწმინდით ღმერთს დაემსგავსება. ხოლო
„მუდმივი ცხოველი კავშირი ღმერთთან, როგორც ნეტარების
ერთადერთ წყაროსთან არის უსაჭიროესი პირობა ჰეშმარიტის, უც-
ვლელ და სამარადისო ბედნიერებისა“⁴⁸.

ამგვარად, ღმერთთან კავშირის მიღწევა, მასთან დამსგავსება
არის ადამიანის ბედნიერება. ამქვეყნიური არსებობა, ე. კაჭახიძის
აზრით, მხოლოდ საშუალებაა მიზნის განხორციელებისათვის—
ამიტომ ამ უზენაეს არსებასთან დამსგავსებაში ადამიანის არსებო-
ბის მიზანი და მისი ბედნიერება ემთხვევა ერთმანეთს.

კაცობრიობის განვითარება სხვას არაფერს აჩვენებს, თუ არა
მისწრაფებას ჰეშმარიტი ბედნიერების მიღწევისა და მიზნის გან-
ხორციელებისაკენ. ხოლო რადგან ამ მისწრაფების განხორციელე-
ბის საშუალებას წარმოადგენს ადამიანის სულიერი განვითარება,
წყარო ამ სრულყოფისა სულშია, სულიერი განვითარება კი ზნეობ-
რივი განვითარების მაჩვენებელია; ამიტომ საზოგადოების განვითარ-
ების საფუძველიც მატერიალურ პირობებში კი არ უნდა ვეძებოთ,
არამედ ზნეობრივ სრულყოფაში, რომელსაც არავითარი კავშირი
არა აქვს გარეგან ფაქტორებთან.

4. კონსერვატიული და თეოლოგიურ-იდეალისტური აზრები,
განვითარებული ი. სანებლიძის და ე. კაჭახიძის მიერ ი. ფერაძემ
განიხილა ფილოსოფიის ისტორიის შუქზე. როგორც თეოლოგს, ე.
ფერაძეს ანტიკური ფილოსოფია ქრისტიანული ფილოსოფიის მო-
სამზადებელ საფეხურად მიაჩნია. მის ყურადღებას განსაკუთრებით
სოკრატე იქცევს. რომელმაც, ი. ფერაძის მტკიცებით, გარკვეულად
დააყენა საკითხი ერთი ღმერთის, ცოდნისა და რწმენის მიმართე-
ბის, ზნეობრივი სრულყოფის, იმქვეყნიურობისა, და ქრისტიანული,
ფილოსოფიის სხვა საკითხები. სოკრატის უღრდეს დამსახურებად
ი. ფერაძეს ის მიაჩნია, რომ მან უარყო სოფისტების სუბიექტურა
პრინციპი და ზნეობის ზოგადი საფუძვლების ძებნა დაიწყო. სოკ-

48 „მწყემსი“, 1897, № 23—24.

რატმა გაიგო ისიც, რომ ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის საფუძველი თვით მის სულშია. ამიტომ, „კაცი ხშირად უნდა უკვირდებოდეს თავის თავს, შთახედავდეს თავის ბუნების შინაგანში: მან უნდა გაიგოს, იცნოს თავისი თავი და მხოლოდ ასეთის თავის თავის ცნობით შეუძლია განვითარდეს, გაუმჯობესდეს ზნეობით“⁴⁹. ასე რომ, თვითშემეცნებაა ზნეობრივი სრულყოფის საფუძველი. ამიტომ ცოდნის მიზანი კეთილსათნოებაა, რომელსაც ერთნაირად უნდა „ელტვოდეს გონება, ნება და გული კაცისა“; ცოდნა კი სხვა არაფერია თუ არა თანდაყოლილის გახსენება.—ასეთია ი. ფერაძის აზრით, სოკრატის მიერ წამოყენებული ზოგიერთი ზოგადი პრინციპი, რომლებიც ქრისტიანულ ფილოსოფიის საწყისებად იქცა. ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ ეს პრინციპები უმადლესად განავითარა იმ მისტიკისა და იდეალიზმის მიმართულებით, რაც ჩვენ უკვე დავინახეთ ი. სანებლიძისა და კ. კაქახიძის იდეებში.

5. მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულის თეოლოგიურ-იდეალისტური მიმართულების წარმომადგენელთა შორის, როგორც ვთქვით, ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე დ. ლამბაშიძე, რომელიც უფრო შემტევი სულისკვეთების თეოლოგია. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მან თავისი ჟურნალი ილია ქავჭავაძის პროგრესულ ხაზს დაუპირისპირა, მაგრამ ამით როდი დაკმაყოფილდა. მან ბრძოლა მატერიალიზმისა და ათეიზმის წინააღმდეგ თავისი ჟურნალის გადაუღებელ ამოცანად დასახა.

დ. ლამბაშიძე კონსერვატიულ-რეაქციული იდეოლოგიის ტიპური წარმომადგენელია. მას თავისი ეპოქა რევოლუციური იდეებით დაავადებულად მიაჩნდა და ამიტომ შიში მათ წინაშე აიძულებს ეძებოს მათგან განთავისუფლების გზები. ცხადია საამისოდ რეალურ გზას ის ვერ ნახულობს, და, როგორც ყველა თეოლოგი, რწმენაზე აჩერებს მთელ ყურადღებას. რელიგიამ უნდა იხსნას კაცობრიობა რევოლუციის განსაცდელისაგან, მან უნდა შეაერთოს ადამიანები, ფიქრობს იგი, ხოლო ეს შეერთება უნდა იმით იქნეს მიღწეული, რომ მათი ყურადღება ჩამოაშოროს მატერიალურ ინტერესებს და მთლიანად უზენაესის ნებას დაუქვემდებაროს — ასეთია დ. ლამბაშიძის შეხედულებათა დედააზრი. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ისიც, მსგავსად თავისი თანამედროვეებისა, თავის წერილებში დიდ ადგილს უთმობს ბედნიერებისა და ადამიანის მიწიერი ცხოვრების მიზნის რელიგიურ-იდეალისტურ ინტერპრეტაციას.

⁴⁹ მწყემსი, 1893, № 5—6.

გამოსავალს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს ადამიანის წარმოშობის ღვთაებრიობა. ადამიანი დ. ლამბაშიძის მიერ განიხილება, როგორც მეტაფიზიკური არსება. იგი შექმნილია ღმერთის მიერ და ამიტომ ყველა ფიზიკური და სულიერი უნარი თითოეული ადამიანისათვის განსაზღვრულია. „ყოველს კაცს.—წერს დ. ლამბაშიძე,—აქვს ღვთისაგან მიწყული განსაზღვრული საწყაოთი, როგორც ფიზიკური ისე სულიერი ნიჭიერებანი. ყოველს კაცს ეძლევა თავისი ხვედრი ბედნიერებისა მის სულიერ და ფიზიკურ ნიჭთა შეზომით“⁵⁰.

დ. ლამბაშიძის ამ სიტყვებში ნათლადაა ჩამოყალიბებული რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობის მეტაფიზიკური კონცეფცია. აქ ყოველგვარი განვითარება გამორიცხულია და ადამიანი გაგებულია, როგორც სინამდვილისაგან იზოლირებული. თვითკმარი არსება. მას მხოლოდ თავის მარადიულ უნართა ფარგლებში შეუძლია მოქმედება. მოჩვენებითი განვითარებაც (თუნდაც გონებრივი), რომელსაც დ. ლამბაშიძე დასაშვებად თვლის, ამ ფარგლებს არ შეიძლება გაცილდეს, რადგან ისინი თვით განგების მიერაა ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრული. „ადამიანი მუდამ უნდა დარჩეს იმ არსებად,—წერს დ. ლამბაშიძე,—როგორ არსებადაც იგია შექმნილი ღვთისაგან“⁵¹. ამიტომ ეგრეთ წოდებული პროგრესი, მისწრაფება ბედნიერებისაკენ, არ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გარემოსთან ადამიანის მატერიალური ურთიერთობის პროცესი. იგი სულის სფეროს არ შეიძლება გასცილდეს და აქაც იმით უნდა დაკმაყოფილდეს, რაც მას ღმერთმა მისცა. ამ ფარგლებში ადამიანის მიერ თავისი მოქმედების გაცნობიერება არის გზა უმაღლესი მიზნისაკენ, გზა ბედნიერებისაკენ.

მაგრამ, რა არის ბედნიერება? ბედნიერების ორგვარი გაგება არსებობს, წერს დ. ლამბაშიძე. ერთი მატერიალურ მოვლენებში ეძებენ მას. მაგრამ ეს ცხადია არ შეიძლება ჩაითვალოს ქეშმარიტ ბედნიერებად. იქ ბედნიერების მყარი საფუძველი არ არსებობს, ამიტომ ბედნიერების შესახებ აზრიც ცვალებადია, შეფარდებითი ხასიათისაა. ქეშმარიტი ბედნიერება არ შეიძლება ვეცებოთ მატერიალურის სფეროში. ნამდვილი ბედნიერი ის არის, წერს დ. ლამბაშიძე, „ვინც ამალღებულია სულით და გონებით, დაუტოვებია ყოველივე ქვეყნიური და თავისუფლად შესდგომია სულიერ ცხოვ-

⁵⁰ „მწყემსი“, 1887, № 1:

⁵¹ იქვე, 1894, № 14.

რებას⁵², ვინც თავის გონების ამაღლებაზე ზრუნავს და მეცადინეობს „შეიძინოს ჭეშმარიტი სწავლა ღმერთზე, ქვეყანაზე და კაცზე“.

დ. ღამბაშიძის მსჯელობის კლასობრივი შინაარსი აქედან აშკარაა. მაგრამ ის ამით არ გამოყოფილდება. მან იცის, რომ კლასობრივ საზოგადოებაში გამწვავებული ჩაგვრა და ექსპლოატაცია, რომელიც მეტისმეტად საგრძნობი და ხელშესახებია ტანჯულთა და დაჩაგრულთათვის. მაგრამ აქაც ის უკან არ იხევს და თავის განმარტებას იძლევა. „ღმერთმა მოუვლინა კაცს ქვეყანაზედ უბედურებანი და მწუხარებანი არა მარტო როგორც სასჯელი,—წერს დ. ღამბაშიძე,—არამედ მას, კაცთმოყვარეს, სურს, რომ კაცმა ამ უბედურებაში კეთილგონიერული მოთმინებით დაიმსახუროს კვალად შეწყნარება თავის შემოქმედისა. დიდი ზნეობითი დანიშნულება აქვს... ჩვენდამი მოვლინებულს უბედურებათა. კაცმა მოთმინებით და სულგრძელობით უნდა დაამტკიცოს რამდენად და სადამდის მზა არის იგი დაემორჩილოს ნებას ღვთისასა; იგი უნდა ცდილობდეს,—რაც უნდა შევიწროება ნახოს ცხოვრებაში—რომ რაიმე ყოფაქცევით არ გამოაცხადოს ღმერთზე უკმაყოფილება; იგი სიმდაბლით, სიმწვიდით, ძრწოლით და მოწიწებით უნდა სასობდეს თავის ზეციურ მამას⁵³“.

ამგვარად, დ. ღამბაშიძე სრულიად ლოგიკური თანმიმდევრობით მიდის უკანასკნელ აზრამდე. თუ ადამიანი ღმერთის ქმნილებაა, მისი საზოგადოებრივი მდგომარეობის საფუძველი მის სულშია, რომლის უნართა მეტნაკლებობაც ასევე ღმერთის მიერ არის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი, მაშინ ცხადია, რომ ასევე განსაზღვრულია ადამიანების სხვადასხვა ზვედრი საზოგადოებაში. ამიტომ მეტაფიზიკურ თვალსაზრისს აქ უკიდურეს ფატალიზმთან მიყვავართ, რომელიც ცხოვრებას მოვლენათა მიმართ ადამიანს სრულ პასიობისაყენ მოუწოდებს.

ამგვარი თვალსაზრისის მქონე პიროვნება ცხადია შეურიგებელ წინააღმდეგობაში უნდა ყოფილიყო ილია ჭავჭავაძესთან. ადამიანის როლისა და დანიშნულების გაგება ილიას მიერ უარყოფდა ფატალიზმსა და პასიობას. ადამიანი თვითონაა ცხოვრების შემოქმედი, წერდა ის. ამიტომ ნანას კი არ უნდა ვუძღეროდეთ მას, არამედ უნდა ვამხნევედეთ, რომ ცხოვრების შუა გულში ჩადგეს და აშ

⁵² „მწყენი“, 1887, № 1.

⁵³ იქვე.

ცხოვრების გარდაქმნისათვის იბრძოლოს,—აი ილიას თვალსაზრასი. დ. ლამბაშიძე კი, როგორც რელიგიურ-იდეალისტური იდეოლოგიის ერთი წარმომადგენელთაგანი, წინააღმდეგი იყო აზრისა ცხოვრების გარდაქმნის შესახებ. მას ამგვარი აზრი შიშის ზარს სცემდა. ამიტომ ის ადამიანს მოუწოდებდა გაცლოდა ცხოვრებას, გულზედ ხელები დაეკრიფა და თავისი ბედი მიენდო, იმ დინებისათვის, რომლის მმართველად ის განგებას აცხადებდა.

ამგვარი დაპირისპირებით უნდა აიხსნას ცხადია ისიც, რომ დ. ლამბაშიძის ჟურნალი არსებითად მთლიანად მიმართული იყო ილია ჭავჭავაძისა და გავრცელებული მატერიალისტური და პროგრესული იდეების წინააღმდეგ.

6. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობის განხილვა გვიჩვენებს, რომ აქ, დაწყებული ი. ხელაშვილიდან, საქმე გვაქვს გარკვეულ იდეათა სისტემის თანმიმდევრულ განვითარებასთან. ეს განვითარება იმაში გამოიხატება, რომ ყოველ ახალ ისტორიულ ეტაპზე იგი ცდილობს თავის დაცვასა და თავისი არსებობის გამართლებას, ზოგიერთ შემთხვევაში კი შეტევასაც იწყებს საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობაზე.

თავის განვითარებაში რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა ცდილობს იმ საკითხების „ახსნას“, რომლებიც გადასაჭრელად დააყენა ცხოვრებამ. კერძოდ საკითხი ადამიანის მომავლის შესახებ მე-19 საუკუნის დასასრულის ერთ-ერთი მწვავე საკითხი იყო, რომელიც კლასთა ბრძოლის გაღრმავებამ გადასაჭრელად დღის წესრიგში დააყენა. ამ საკითხის ახსნის ძიებამ პროგრესული აზროვნება რევოლუციის, პროლეტარული რევოლუციის გარდუვალობის აღიარებასთან მიიყვანა, ხოლო რელიგიურ-იდეალისტური მიმართულება უკიდურეს მისტიკასა და ღვთისმადიებლობასთან.

რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობის დამახასიათებელი მომენტი ის არის, რომ ის მთლიანად კლასობრივ-პოლიტიკური სულითაა გაყენებული. მასში ოვითმპყრობელობისა და გაბატონებული კლასის მომაკვდავი სულისკვეთება და იდეოლოგიაა ასახული. იგი თავის მთავარ ამოცანას იმაში ხედავს, რომ შეარბილოს კლასთა გამწვავებული წინააღმდეგობა და ბრძოლა, იხსნას თავისი კლა-

სი და თვითმპყრობელობა რევოლუციის საშიშროებისაგან. მაგრამ, როგორც—ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებით ხალხში, ხალხის ყურადღების ჩამოშორებით მატერიალური ინტერესებისაგან, ცხოვრებისაგან განდგომით და მთელი ყურადღების შეჩერებით ღმერთზე, სრული დამორჩილებით განგებისადმი.

ცხადია, მისტიკა და იდეალიზმი ამაზე იქით ვეღარ წავიდოდა. ამიტომ რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა საქართველოში იყო უკიდურესად კონსერვატიული, რეაქციული მიმდინარეობა, რომელმაც თავისი ამგვარი ბუნება სრულიად გამოავლინა ცხრასიან წლებში.

თავი მეორე

პართველ სასოციალეთა მსოფლმხედველობის ევოლუცია

(ი. ჭავჭავაძე, ნ. ნიკოლაძე, გ. წერეთელი, ა. ფურცელაძე)

ილია ჭავჭავაძე

ა. ფილოსოფიური შეხედულებანი

ილია ჭავჭავაძე მარქსამდელი პროგრესული ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია საქართველოში. იგი ჯერ კიდევ სამოციან წლებში დადგა მატერიალისტურ თვალსაზრისზე და მისთვის არსებითად აღარ უღალატნია სიცოცხლის დასასრულამდე. მან მატერიალისტური თვალსაზრისის გატარება სცადა საზოგადოებრივ მოვლენათა ახსნაში, რის შედეგადაც მარქსამდელ მატერიალისტებს შორის ის მნიშვნელოვნად წინ წავიდა.

1. სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლის პირველ წლებში ი. ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობაში საკმაოდ ძლიერია რელიგიური მოტივი. მისთვის ღვთაებრივია ყველაფერი და ამიტომ ყველაფერი ისევ ღვთაებაში უნდა შთაინთქას. სხვანაირი თვალსაზრისი არც შეიძლება იქნებოდეს, აქონდეს მას, რადგან მისი ჭაბუკური აზრი და მსოფლ-

გაგება ჯერ იმ წრესა და გარემოს არ გასცილებოდა, რომელსაც არ შეეძლო სხეანაირი სულიერი საზრდო მიეცა მისთვის.

სტუდენტობის წლებმა, გატარებულმა პეტერბურგში, მნიშვნელოვნად შესცვალა ილია ჭავჭავაძის აზრები. იმ მატერიალისტურმა და ათეისტურმა ატმოსფერომ, რომელიც ამ დროის პეტერბურგში იყო გაბატონებული, თანდათანობით შეაჩუცა მისი ძველი რწმენა-შეხედულებანი. თითქოს სწორედ ილია ჭავჭავაძის მიმართ იყო ნათქვამი ნ. ჩერნიშევსკის სიტყვები, რომ პეტერბურგი იდეალისტური „ოცნებისათვის სულ არ არის შესაფერისი. პეტერბურგში ნამდვილი ცხოვრება იმდენად ხმაურიანია, მოუსვენარი და აბეჭარი, რომ ძნელია თავის მოტყუება მისი არსის შესახებ, ძნელია არ შეიცვალოს კაცმა აზრი... ძნელია იდეალისტად დარჩეს ადამიანი“¹.

უდავოდ პეტერბურგის ასეთი ატმოსფეროს გავლენით, უკვე 1860 წელს ილია ჭავჭავაძე ღმერთის წინააღმდეგ მებრძოლად გვევლინება. არა ღმერთი, არამედ ბუნებაა ამიერიდან მისთვის დიდებული წიგნი და ადამიანის ფიქრის ერთადერთი ღირსი სარბიელა. ღვთაების ცნება მას თავის თავთახ წინააღმდეგობრივ ცნებად მიაჩნია. ამიტომ უსაფუძვლოდ თვლის ლაპარაკს ღვთაებრივი სრულყოფილებისა და სიმშვენიერის შესახებ. ერთადერთ სისრულესა და მშვენიერს ის ბუნებაში ხედავს და ეძებს.

საქართველოში დაბრუნების შემდეგ, 1862 წელს, ილია ჭავჭავაძე უფრო გაბედულად შეებრძოლა იდეალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც ეურნალ „ცისკარში“ იყო დაკვიდრებული, რომლის მიმართ იგი წერდა: „გარეგანი ბუნება მისთვის არ არსებობს, და თუ არსებობს, იმის ხელში ის წმინდა სანთელივით ღბილია; გაათბობს თუ არა თავის გულის ცეცხლითა, იმას გამოსახავს ზედ, რაც თვითონ უგრძენია და არა იმას, რაც თვით ბუნებაშია, როგორც აუცილებელი თვისება მისი“².

აქედან აშკარაა, რომ სამყაროზე რელიგიური წარმოდგენის დამსხვრევამ ილია ჭავჭავაძე ბუნების ობიექტურ, თავისთავად არსებობის აღიარებასთან მიიყვანა. ბუნება სცნო მან უმაღლეს მშვენიერებად და აზრის ერთადერთ სარბიელად ან სამოქმედო არედ. სამყაროში არაფერია გარდა ადამიანისა და მისი გარემომცველი

¹ ნ. გ. ჩერნიშევსკი, რჩული ფილოსოფიური თხზულებანი, 1915, :33. 539.

² ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, 1953, :33. 459.

ბუნებისა. ადამიანიც ბუნების ნაწილია, განსხვავება მათ შორის მხოლოდ ისაა, რომ ერთი „უტყვი ბუნებაა“ მეორე კი „მეტყველი ბუნება“. ისევე როგორც თვითონ ადამიანი, ადამიანთა ცხოვრებაც ბუნების ცხოვრების გაგრძელებაა: ამიტომ, ბუნების მსგავსად, საზოგადოების ცხოვრებასაც მოძრაობა, განვითარება ახასიათებს. „ცხოვრებასაცა აქვს თავისი შემოდგომა და გაზაფხული, როგორათაც ბუნებასა“—ასეთია ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი.

2. ამგვარად, თუ ბუნება ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობაა, საზოგადოებრივი ცხოვრებაც ასეთივე ობიექტური პროცესი უნდა იყოს, ვინაიდან ადამიანები და მათი ურთიერთობები „გაგრძელება ბუნებისა“. ამ აზრს გარკვეულად გამოთქვამს ილია ჭავჭავაძე, როდესაც წერს: „ცხოვრება თვითრჩულია, იგი არ გამოიჭრება ხოლმე კაცისაგან მოგონილ რიკრიკაზედ:—თუმცა იგი ბერდება, მაგრამ იმ სიბერის გამოცდილებით ისევე თავისთავად ახლდება და ჰყვავის“³.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ილია ჭავჭავაძის ეს დებულება იმ ნაბიჯს წარმოადგენს, რომლითაც ის მარქსამდელი მატერიალიზმიდან საგრძნობლად წინ წავიდა. არც ერთ მარქსამდელ მატერიალისტს არ დაუყენებია საკიოხი ცხოვრების ობიექტური რეალობის, მისი „თვითრჩულობის“ შესახებ, იმის შესახებ, რომ ყველაფერი რაც კი ამ ცხოვრებაში ხდება, მისი სიბერე და განახლება სხვა ვინმეზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ თვითონ ცხოვრება, თავის საკუთარის „გამოცდილებით“ „თავისთავად ახლდება და ჰყვავის“. მაშ, აზრი კი არ მართავს ცხოვრებას, არამედ, პირიქით, „ადამიანის წესი, ჩვეულება, აზრი გრძნობა ენა „მხოლოდ“ ცხოვრების გამოხატველნი არიან“.

3. ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი ცხოვრებასთან ცნობიერების მიმართების შესახებ არსებობდა ნათელია: მისი მტკიცებით, ადამიანთა აზრები ცხოვრების გამოხატულებაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ცხოვრების მოვლენათა სფეროში მატერიალისტურადაა გადაწყვეტილი. მაგრამ ილია ჭავჭავაძე უფრო კონკრეტულად ეხება ამ საკითხს. ცხოვრება ძირია, აღნიშნავს იგი, რომელზედაც აღმოცენდებიან აზრები და შეხედულებანი. ამ უკანასკნელთა მრავალფეროვნება, ცვალებადობა და განვითარება იმაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად მოძრავი და ცვალებადია თვითონ ცხოვრება. ამიტომ, ადამიანის გონება „დღემუდამ უნდა:

³ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 57.

დასტრიალებდეს ცხოვრებას“, რომელიც თავის განვითარებისა და ცვალებადობის პროცესში ქმნის იმ „მასალას, რომლიდანაც მეცნიერების ძალას ადამიანისას გამოჰყავს დედააზრი (პრინციპი) და ამ დედააზრზედ ამყარებს მეცნიერების შენობას, საიდანაც ეს დადაზრნი ისევ ცხოვრებაში უნდა გადმოვიდნენ“⁴.

მაგრამ მარტო იმით არ მტკიცდება ცნობიერების ცხოვრებით განსაზღვრულობა, რომ ერთადერთი ცხოვრება აძლევს ცნობიერებას მასალას. ეს განსაზღვრულობა იქიდანაცა ჩანს, რომ აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ეთომილებანი და ქეშმარიტებანი იმ ეპოქით და გარემომცველი ვითარებით არის განსაზღვრული, როპელშიაც უხდებათ ცხოვრება ადამიანებს. ხშირად ჩვენ გვიკვირს, წერს ილია, რომ ჩვენს წინაპრებს ჩვენთვის ცხადი სისულელე ქეშმარიტებად როგორა სწამდათ. მაგრამ ეს ჩვენი გაკვირვება იმის გაუთვალისწინებლობითაა გამოწვეული, რომ „იმ დროების გარემოების მოწყობილობა, აზრი, გამსჯელობა—ერთობ ცხოვრების მდინარეობა ჩვენისთანა ჩვეულებრივ კაცსა ჩააყენებდა საზოგადო რუსხმულში და წაიღებდა თან, რაც უნდა ძლიერ ცდილიყო თავის შემაგრებასა, ცხოვრების ტალღა მეტად ძლიერია და ჩვეულებრივი კაცი მეტად სუსტი, რომ თან არ წაიყოლოს იმ ტალღამ“⁵.

აქედან ხათელია, ჩვენი აზრით, რომ ილია ჭავჭავაძე გარკვეულად დგას ცხოვრების პირველადობისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების მეორადობის თვალსაზრისზე. მართალია, ეს აზრები აქ უფრო პუბლიცისტის ენითაა გამოთქმული, ვიდრე ფილოსოფიის ტერმინებით, მაგრამ, ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა. სამოციან-სამოცდაათიანი წლების საქართველოში ყველაზე უკეთ ხელოვანს და პუბლიცისტს შეეძლო ხალხის გონებასთან დაახლოება, მასში ახალი აზრებისა და იდეების ჩანერგვა.

თუ რამდენად ღრმად ჰქონდა ილია ჭავჭავაძეს გააზრებული ცხოვრებისა და ცნობიერების მიმართების საკითხი იქიდანაც ჩანს, რომ მან ყურადღება გაამახვილა არა მარტო ცხოვრებით ცნობიერების განსაზღვრულობაზე, არამედ იმაზედაც, თუ, თავის მხრივ, ცნობიერება რა ზემოქმედებას ახდენს ცხოვრებაზე. ილია ჭავჭავაძემ ცხოვრებისა და ცნობიერების ეს ურთიერთქმედება შესანიშნავად გამოხატა შემდეგ დებულებაში: „ცხოვრება ყოველთვის ორ დიდ ტოტად დადის: ერთი ტოტი მოაზრე ცხოვრებაა (ИДЕЯ)

⁴ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 256.

⁵ იქვე, გვ. 57.

жизнь), მეორე — მოსაქმე (практическая), რომელიც ისე არიან ერთმანეთზე გადაბმულნი, რომ ხან ერთია მეორისაგან წარმოდგენილი, ხან მეორე — პირველისაგან. თვით აზრიც სხვა არა არის რა გარდა იმისა, რომ საქმეა ჭერ განუხორციელებელი და საქმეც — აზრია, უკვე განხორციელებული“⁶.

აქ, რასაკვირველია, ჩასახიცი არაა იმ მოჯადოებულნი წრისა აზრისა და გარემოს შორის, რომელიც ფრანგი განმანათლებლებსათვის იყო დამახასიათებელი. დებულებაში იმის შესახებ, რომ „აზრი იგივე საქმეა“. რომელიც ჭერ განხორციელებული არაა, თითქმის ყველაფერია ნათქვამი ამ „მოჯადოებულნი წრის“ წინააღმდეგ. მაგრამ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად. ილია ჭავჭავაძე უფრო კონკრეტულად განმარტავს თავის აზრს. ცხოვრების განვითარებასთან ერთად „ცხოვრებაზედ ამოვცა, თავს ამოჰყოფს ბრწყინვალე ყვაილი ახალის აზრისა“, წერს ილია ჭავჭავაძე. ეს აზრი თანდათან განიცდის განვითარებას. მაგრამ ეს განვითარება ისევ მის წარმომშობ ცხოვრებასთან განუყრელ კავშირში ხდება. ცხოვრებიდან წარმოშობილი ყოველი ახალი აზრი, ისევ ცხოვრებას უბრუნდება, მის წინსვლასა და განახლებას ემსახურება. „ეგრე ცხოვრებისავე მოდებულსა, ცხოვრებავე მიიღებს ხოლმე. ეგრე ცხოვრებისაგან აღმოსულნი, მეცნიერების სიცხოველით ნაყოფად მოწეულნი, ისევ ცხოვრებას დაუბრუნდება ხოლმე წარმატებისათვის“⁷.

აქედან ნათელზე ნათელია, რომ ილია ჭავჭავაძე თვითკმარ ღირებულებას მხოლოდ ცხოვრებას ანიჭებს. აზროვნება „ცხოვრებისაგანაა მიღებული“, მაგრამ მეცნიერების გზით ის სისტემატურად „ცხოვრებას დაუბრუნდება ხოლმე წარმატებისათვის“. ასე რომ, არც წარმოშობისა და არც „წარმატების“ ან განვითარების მხრივ აზროვნება დამოუკიდებელი არაა. ორსავე შემთხვევაში ცხოვრებითაა განსაზღვრული. მაგრამ მას მაინც თავისი ფუნქცია, თავისი დანიშნულება აქვს.

ცხოვრებას თავისი წარმატებისათვის, თავისი თავის გაცნობიერება სჭირდება. თავისი თავის ავისა და კარგის ცნობის, გაგების გარეშე, პროგრესი ცხოვრებისა შეუძლებელია. მართალია, ცნობიერება ან შეგნება უარყოფითისა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს მის დაქვევას, როგორც ჰეგელს ჰქონდა წარმოდგენილი. მაგრამ პროგრესი

⁶ ილია ჭავჭავაძე, ოხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 201.

⁷ იქვე, გვ. 62.

არც ამ გათვითცნობიერების გარეშეა შესაძლებელი. ეს უკანასკნელი გარკვეული საშუალებაა თავის თავის გადასალახავად მოქმედების დაწყებისათვის. „რაც ცნობაშია მოყვანილი, რაც დამტკიცებულია, მხოლოდ ეს მიიღება ხალხისაგან—წერს ილია ჭავჭავაძე. და რაც მიიღება, მხოლოდ იგი სცვლის ხალხის მდგომარეობასა, ცხოვრებასა“⁸.

ჩვენი აზრით, ეს ჭეშმარიტი დებულება ილია ჭავჭავაძეს თვითცნობიერების ჰეგელისეული გაგებიდან გამოჰყავს, მაგრამ სრულიად სხვა შინაარსს დებს მასში. თუ შეიძლება ანე ითქვას, აქ დებერ სხვა ადგილასაც ილია ჭავჭავაძე ჰეგელს მატერიალისტურად კითხულობს. თუ, როგორცა ვთქვით, ჰეგელისათვის თავისი თავის გაცნობიერება მის გადალახვას ნიშნავდა, ილია ჭავჭავაძისათვის, გაცნობიერება, ან გათვითცნობიერება აუცილებელია ცხოვრებისათვის, მაგრამ ეს მიზანი კი არაა, არამედ მხოლოდ საშუალება მოქმედების დაწყებისათვის.

იმისათვის, რომ ცხოვრებამ ადამიანში თავისი თავის გათვითცნობიერებას მიაღწიოს და შემდეგ ეს ცოდნა ისევ ცხოვრებაში დაინერგოს, ამისათვის საჭიროა გარკვეული საშუალება, რომელშიაც ცოდნა ჩამოყალიბდება და რომლითაც ის ცხოვრებაში გადაიტანება. ასეთ საშუალებად ილია ჭავჭავაძეს მიაჩნია მეცნიერება და ხელოვნება. ამ უკანასკნელებს ის „აზრის სალაროებს“ უწოდებს; მაგრამ მათი შინაარსი სრულიად ემთხვევა იმას, რასაც ჩვენ „ცნობიერების ფორმებს“ ვუწოდებთ. როგორია ილია ჭავჭავაძის აზრი ცხოვრებასთან მეცნიერებისა და ხელოვნების დამოკიდებულების შესახებ? „ცხოვრება ძირია, პასუხობს ილია ჭავჭავაძე.— ხელოვნება და მეცნიერება მასზედ ამოსულნი შტოები არიან. როგორც მიწიდან ამოხეთქილი შტოები ისხამენ ნაყოფსა და როცა სათესლედ მოჰწევენ, ისევ მიწას გადმოსცემენ, რომ ახალი ძირი გაიკეთონ და ამ ძირმა სხვა ახალი შტოები ამოხეთქოს, აგრეთვე ცხოვრებაზედ ამოსულნი შტოები — მეცნიერება და ხელოვნება — ისხამენ ზედ ცხოვრების ნაყოფსა და როცა მოჰწევენ სათესლედ, ისევ ცხოვრებასვე გადმოსცემენ ახალის ცხოვრების გამოსაკვანძავად. ამისთანა დამოკიდებულება აქვს ცნობიერებას ცხოვრებაზედ და ცხოვრებას თავის რიგზედ—ცხოვრებაზე“⁹.

⁸ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 63.

⁹ იქვე.

ვეტიკრობთ, აქ იმდენად სწორადაა გაგებული ცხოვრებასთან მეცნიერებისა და ხელოვნების, ხოლო უფრო ზოგადად ცხოვრებასთან ცნობიერების მიმართება, რომ არც ერთი მარქსისტი უარს არ იტყვის ზემოთ მოყვანილ სიტყვებზე. ეს ჩვენი აზრი რომ ყოველმხრივ დამაჯერებელი იყოს და მან ნიჰილისტების რისხვა არ გამოიწვიოს, მოგიყვანოთ ილია ჭავჭავაძის ნაწერებიდან კიდევ ერთა. ცხოვრებასთან მეცნიერებისა და ხელოვნების მიმართების შესახებ მისი თვალსაზრისის შემაჯამებელი ადგილი. „მეცნიერება და ხელოვნება—წერს ილია ჭავჭავაძე—არ არიან მოგონილნი კაცის ჭკვის და გამონათლებლის არც ვარჯიშობისაგან და არც ვარჯიშობისათვის; იგინი იბადებიან ცხოვრებისაგან და არსებობენ ცხოვრებისათვის, ... წინ მიდიან ცხოვრების ვითარებისა გამო და მერე. თავის რიგზედ წინ მიყავთ ცხოვრება; რაც მათგან არის მოყვანილი ცნობაში და დამტკიცებული, მხოლოდ ის გადადის ხალხში და იგი სცვლის ხალხის მდგომარეობასა და ცხოვრებას“¹⁰.

აქ კიდევ ერთხელ მტკიცდება აზრი იმის შესახებ, რომ ილია ჭავჭავაძე უარყოფს აზროვნების, საერთოდ ცნობიერების თვითქმარ და დამოუკიდებელ ხასიათს, მის თვითნებურ მოქმედებაზე ილიასთან ლაპარაკიც ზედმეტია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ცხოვრებასთან ცნობიერების მიმართებაში ის გარკვეულად მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ილია ჭავჭავაძე ფილოსოფიის ძირითად საკითხს მატერიალისტურად წყვეტს არა მარტო ბუნების, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენათა მიმართაც, მაშინ გასაგები იქნება თუ რაჟღერად შორს წავიდა ის ძველი მატერიალიზმიდან მეცნიერული მატერიალიზმის მიმართულებით. მართალია, ისტორიული მატერიალიზმის სიმალლემდე ის ვერ ავიდა, მაგრამ საკვირველი უფრო ის არის, რომ იმ დროს ისეთ ჩამორჩენილ ქვეყანაში, როგორც საქართველო იყო, ილია ჭავჭავაძე ისე ახლოს მივიდა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ისტორიულ-მატერიალისტურ გადაწყვეტასთან.

4. როგორც ვთქვით, ილია ჭავჭავაძემ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტისას ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ ცნობიერება არა მარტო განსაზღვრულია, არამედ მას, რაკი იგი წარმოიშვება, შეუძლია ზემოქმედება მის წარმომშობ ცხოვრებაზე. მით უმეტეს, რომ ცხოვრება წარმომშობს აზროვნებას იმისათვის, რა-

¹⁰ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 71.

ახსნას. შეიმეცნოს, გაარკვიოს ცხოვრებისავე მოვლენები. აქედან კი გასაგებია, რომ ილია ჭავჭავაძეს ეჭვი არ ეპარება ადამიანის მიერ სინამდვილის არა მარტო ობიექტურ არსებობაში, არამედ მისი შემეცნების შესაძლებლობაშიც.

შემეცნება, ილიას აზრით, ისტორიული პროცესია, რადგან თვითონ ადამიანის აზროვნება, ცნობიერება საერთოდ, ისტორიული განვითარების შედეგია. მას ეჭვი არ ეპარება ცნობიერების სოციალურ ბუნებაში. ამიტომ, პირველის განვითარების პროცესის საფუძველს ის სამართლიანად ადამიანთა სოციალურ ურთიერთობათა განვითარებაში ხედავს.

შემეცნების საკითხებზე ისეთ დეტალურ მსჯელობას, როგორსაც ცხოვრებასთან ცნობიერების მიმართების გარკვევისას ჰქონდა ადგილი, ილია ჭავჭავაძესთან ვერ ვხედავთ. მაგრამ თავის აზრს ამ მხრივ მაინც აყალიბებს.

ილია ჭავჭავაძე განასხვავებს შეგრძნებასა და აზროვნებას („გონებას“). შეგრძნებას ის განიხილავს, როგორც შემეცნებებს ანუ გარემოსთან ადამიანის შემეცნებითი ურთიერთობის პირველ საფეხურს, ხოლო აზროვნებას (გონებას) როგორც შემეცნების მაღალ საფეხურს, რომელმაც შეგრძნებაში მოცემული მასალა უნდა ახსნას და გაარკვიოს. „თვალმა უნდა დაინახოს.—წერს ილია ჭავჭავაძე,—გონებამ უნდა დანახული გაარჩიოს, ახსნას და გაიგოს“¹¹.

საყურადღებო ის არის, რომ ილია ჭავჭავაძე ცდილობს შემეცნების საკითხებს დაუკავშიროს აგრეთვე პრაქტიკის საკითხი. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ იგი აზროვნებას განიხილავდა როგორც ცხოვრების გასამჯობინებელ საშუალებას და, ამიტომ, მოითხოვდა აზრებისა და შეხედულებების სისტემატურად დანერგვას ცხოვრებაში. მას არ სწამდა ისეთი აზრები, რომლებიც ცხოვრებაში არ ჰპოვებდნენ თავის გამართლებას, არ მიიღებოდნენ ხალხისაგან. აქაც, როდესაც ის ლაპარაკობს თვალის შესახებ, რომელმაც უნდა დაინახოს, და გონების შესახებ, რომელმაც დანახული უნდა „გაარჩიოს, ახსნას და გაიგოს“, დასძენს, რომ ეს გაგებულნი „ხელმა უნდა გააკეთოსო“; ეს აუცილებელია, ილიას აზრით, რადგან „საქმეა ყველაფრის გამომცდელი“.

ილია ჭავჭავაძეს შემეცნების წინსვლა ესმის, როგორც ადამიანის ცოდნის ამალგება კერძოდან ზოგადისაკენ. სინამდვილის ზოგა-

¹¹ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5, 1955. გვ. 337.

დის მიღწევაა ცოდნის მიზანი. ეს ზოგადი მოვლენებში არის მათა კანონი. ამიტომ შემეცნების მიზანია მოვლენათა კანონების, პრინციპების შიგნება, გამოვლენა. „ხალხთა ცხოვრებაში არის ბევრი ზოგადი კანონი,—წერს ი. ჭავჭავაძე,—რომლებიც ყველგან ერთნაირად მოქმედებენ. ეს რომ არ იყოს თითონ მეცნიერებაც, რომელიც სხვა არა არის რა, გარდა იმისა, რომ კრებაა ზოგადის კანონებისა, ფუჭი სიტყვა იქნებოდა“¹².

მოვლენათა ზოგადის, კანონების ცოდნის ვარეშე: ადამიანი ამ მოვლენათა მონა იქნებოდა, წერს ილია, ხოლო მაშინ, როდესაც ვიცით მოვლენათა კანონები, შეიძლება ამ კანონების მოქმედებას ადამიანის სასურველი მიმართულება მივცეთ.

ასეთია ზოგადად ი. ჭავჭავაძის თვალსაზრისი გარემოსთან ადამიანის შემეცნებითი ურთიერთობის შესახებ. როგორც დავინახეთ, აქ სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობა დადებითადაა გადაჭრილი. მართალია, შემეცნების სრული პროცესი ილიას ყოველმხრივ არ განუხილავს, მაგრამ ის გარკვეულად მივიდა აზრთან ადამიანის შემეცნების უნარის ყოვლის შემძლეობის შესახებ.

5. ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ იგი მნიშვნელოვნად დაცლდა სამყაროზე მეტაფიზიკურ წარმოდგენას და საგრძნობი ნაბიჯი გადადგახისი დიალექტიკური ბუნების გარკვევისაკენ. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ მან ბუნება და განსაკუთრებით საზოგადოებრივი ცხოვრება განიხილა როგორც დინამიური პროცესი, რომელსაც თავისივე შინაგანი ძალა ამოძრავებს, ცვლის და ავითარებს. ჩვენ აქ მოვიყვანთ ერთ ვრცელ ამონაწერს, რომელშიც ძალიან ნათლად არის ჩამოყალიბებული ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი ცხოვრების შინაგანი დინამიკისა და მისი თვითმოძრაობის შესახებ. „თუ ცხოვრება... ჯანმრთელია,—წერს ილია ჭავჭავაძე—მასში არის უკეთესობის ჩდომა და განახლებიძე ცხოველი იმედი, ეგ თვით დავრდომილის აღმდგენელი იმედი—მისნი ძალნი, მისნი ძარღენი მარად დაუძინარნი არიან. იგინი დაულალავად, დაუყოვნებლივ მოქმედებენ, მოძრაობენ, წარმოებენ, როგორც ყოველიფერი, რასაც კი სიცოცხლე აქვს მინიჭებული. თუ გარედამ აბრკოლებენ, უშლიან იმათ მოძრაობასა, მაშინ ისინი

¹² ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5, 1955, გვ. 56.

მიწის საბუნელეშიაც მოქმედებენ იმ დრომდე, ვიდრე დარი არ დაუდგებათ, რომ გარეთ მზის სინათლეზე გამოვიდნენ და უფრო ფართოდ გაშალონ მოძრაობის ფრთები. ყოველს მათს მოძრაობას, ყოველს მათ მოქმედებას თავისი ნაყოფი ამოჰყავს ცხოვრების ხეზე და ყოველს ამ ნაყოფს აქვს თავისი აზრი და მნიშვნელობა იგიტომ, რომ იმათი ძირი ცხოვრებაშია გამოცევანძილი, — ცხოვრება კი ქნელად თუ რასმე ჰქმნის უაზროდ. დღე და დღე ეგ ნაყოფი ემატება, დღე და დღე სხვადასხვა ყვავილებით იმოსება ხე ცხოვრების: — ეგ ნაყოფი, ეგ ყვავილები ერთად შეკრფეფილი შეადგენს ცხოვრების ვითარებასა, მოსავალსა. ხალხი უფრო მეტი მაინც ვერ გამოიკვლევს მაგ ვითარების აზრსა, მნიშვნელობასა. ხშირად კი ბუნდად მიხვდება, ჰგრძნობს, მაგრამ ხშირადაც მოხდება ხოლმე. რომ ხალხი რასაც ჰგრძნობს იმას ვერ სცნობს და ვერ არჩევს სხვათა შორის“¹³.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ი. ჰავჰავაძე ხშირად ჰეგელს მატერიალისტურად კითხულობს. უდავოა, რომ აქაც ის ჰეგელის აზრთა სფეროში ტრიალებს, მაგრამ წინააღმდეგ ჰეგელის იდეალიზმისა, ის სრულიად მის საწინააღმდეგო მატერიალისტურ დასკვნებს აკეთებს.

მთავარი აქ ის არის, რომ ილია ჰავჰავაძე ცხოვრებას განიხილავს, როგორც თვითმოძრავესა და თვითმოქმედს. ამასთან ეს თვითმოქმედება მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც ისეთი აუცილებლობა, რომლის დაბრკოლება არავითარ გარეგან ძალას არ შეუძლია. ისტორიული აუცილებლობისათვის უფრო მეტად ხაზის გასმა უკვე შეუძლებელი იყო. საინტერესო კიდევ ის არის, რომ ი. ჰავჰავაძე ხაზს უსვამს ისტორიული აუცილებლობის ან ცხოვრების შინაგანი თვითმოქმედების არაცნობიერ ხასიათს. ჰეგელი სულში ხედავდა ამ არაცნობიერ ძალას, როდესაც წერდა ისტორიის ჰოტი ლამე დაფრინავსო. ილია ჰავჰავაძე კი თვითონ ცხოვრების შინაგან ძალებში ხედავს მისი არაცნობიერი მოქმედების საფუძველს. ცხოვრების ეს შინაგანი, მაგრამ ადამიანებისათვის ჯერ კიდევ არაცნობიერი ძალები ეკლიან ნელ-ნელა ცხოვრებას, ყოველ სფეროში ახალი მოვლენები მწიფდებიან, გროვდებიან, ვიდრე არ დადგება მომენტი, რომ გაგლიჯონ ის ჩარჩო, რომელიც მათს გაბატონებას უშლის ხელს, ხოლო ეს მომენტი გარდუვალაია, ვინაიდან ახლის, მომავლის შეჩერება არავითარ ძველს არ შეუძლიან. მარქსი წერ-

13 ილია ჰავჰავაძე. თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 59—60.

და: „არც ერთი საზოგადოებრივი ფორმაცია არ ესპობა მანამდე, სანამ არ განვითარებულა ყველა საწარმოო ძალა, რომელთათვის იგი საკმაო გასაქმანს იძლევა, და ახალი, უმაღლესი წარმოებითი ურთიერთობანი არასოდეს არ ჩნდებიან მანამდე, სანამ მათი არსებობის მატერიალური პირობები თვით ძველი საზოგადოების წიაღში არ მომწიფებულან“. ახალი ამოცანები კაცობრიობას მხოლოდ მაშინ უჩნდება, წერს შემდეგ მარქსი, „როცა მატერიალური პირობები მისი გადაჭრისათვის უკვე არსებობენ ან, ყოველ შემთხვევაში, დადგენის პროცესში იმყოფებიან“¹⁴.

ვფიქრობთ, მტკიცება აღარაა საჭირო, რომ დავინახოთ ილია ჭავჭავაძის განხილულ შეხედულებათა მსგავსება მარქსის მოყვანილ დებულებებთან. მართალია, მარქსი გარკვეულად და ფორმულის სახით აყალიბებს თავის აზრს, მაგრამ უდავოა, რომ ილია ჭავჭავაძის მსჯელობის შინაარსი ამ აზრთან ძალიან ახლოა.

ყოველივე აღნიშნული მით უფრო საყურადღებოა, რომ ილია ჭავჭავაძე აქედან პირდაპირ მიდის შრავალ საინტერესო მოსაზრებასთან. ის გარკვეულად გამოთქვამს იმ აზრს, რომ კერძო ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობის საერთო შედეგი სცილდება, არ ემთხვევა მათ ინდივიდუალურ მიზანდასახულობას.

ფ. ენგელსი ინდივიდთა მოქმედებასა და ამ მოქმედების საზოგადოებრივ შედეგებს შემთხვევითობისა და აუცილებლობის ასპექტში განიხილავდა. ინდივიდთა „მოქმედებას გარკვეული სასურველი მიზანი აქვს, — წერდა იგი, — მაგრამ შედეგები, რომლებიც ამ მოქმედებათაგან ნამდვილად გამომდინარეობენ, სრულებით არ არიან ის, რისი სურვილიც მათ ჰქონდათ“¹⁵. ვ. ი. ლენინი ფ. ენგელსის ამ დებულების პრაქტიკულ ღირებულებას ასე განსაზღვრავდა: „ყოველ ცალკეულ მწარმოებლს მსოფლიო მეურნეობაში შეგნებული აქვს, რომ მას რაღაც ცვლილება შეაქვს წარმოების ტექნიკაში, ყოველ მეურნეს შეგნებული აქვს, რომ იგი ამა თუ იმ პროდუქტს სხვა პროდუქტზე ცვლის, მაგრამ ამ მწარმოებლებს და ამ მეურნეებს შეგნებული არა აქვთ, რომ ისინი ამით საზოგადოებრივ ყოფიერებას ცვლიან“¹⁶.

ეს შესანიშნავი აზრი, რომელიც ნათლად ადასტურებს ისტორიული აუცილებლობისა და შემთხვევითობის დიალექტიკურ ერ-

¹⁴ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 11.

¹⁵ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1950, გვ. 457.

¹⁶ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 413.

თიანობას, როგორც ვაჟკით. სრულებითაც უცხო არ არის ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობისათვის. ის პირდაპირ წერდა, რომ ცხოვრების ობიექტური და აუცილებელი განვითარების მიმართულებული ინდივიდების მოქმედება შემთხვევითი ხასიათისაა. „ივანე ბერდება და მიდის,—წერდა იგი,—პეტრე იბადება და მოდის, და ერი კი ისევ ერია, ერთ—სულ. ერთ—გულ. ერი თავისი სულითა და გულით იმ ტურფა საბაღნაროსა ჰგავს, საცა... ერთი მიდის და მის მაგიერ სხვა მოდის, თითონ ბაღნარი კი არის და არის მუდამ მწვანე, მუდამ დაუქანობელი, მუდამ ყვავილოვანი, ია-ზამბახ-ვარდ გაშლილი“¹⁷.

გეგონია ექვს არ იწვევს, რომ ისტორიული პროცესის შემთხვევითობისა და აუცილებლობის დიალექტიკური ერთიანობა აქ კარგადაა გამოხატული, თუმცა ეს ტერმინები უშუალოდ არა აქვს ნახმარი ილიას. მაგრამ ეს ყველაფერი არაა. აღნიშნულის საფუძველზე ილია ჭავჭავაძე, როგორც ვაჟკით, ხაზს უსვამს იმ დაპირისპირებას, რომელიც განვითარებაში მოქმედების ინდივიდუალურ მიზანსა და საბოლოო შედეგს შორის არსებობს. „ამ წუთისოფელში,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—ადამიანს ბევრი და მრავალმხრივი საქმე აქვს საკეთებელი როგორც კერძოდ თავისთავისათვის. ისე ზოგადად ყველასათვის. სათითაოდ ყველას ერთნაირი დანიშნულება არა აქვთ, სათითაოდ ყველას რაიმე დანიშნულება კი უსათუოდ აქვთ“¹⁸. ამ დებულებას ილია ჭავჭავაძე კონკრეტული მაგალითით განმარტავს: ის ვინც გუთანი გააკეთა ვინ იცის, წერს იგი, რა ტანჯვა წვალება გამოიარა, მაგრამ ცხადია მას სრულებითაც არ ჰქონია აზრად თუ ამ თავისი გამოგონებით რა სიკეთე შესძინა კაცობრიობას და რა საზოგადოებრივი შედეგი მოჰყვებოდა მის გამოგონებას. რომლითაც მხოლოდ თავისი შრომის შემსუბუქებას ფიქრობდა.

აქედან ცხადია, რომ ი. ჭავჭავაძე ამ საკითხშიც მჭიდროდ მივიდა ისტორიული პროცესის ობიექტური აუცილებლობის სწორ გაგებასთან და აქაც მნიშვნელოვნად წინ წავიდა მარქსამდელი მატერიალიზმისაგან.

6. ამგვარად, ცხოვრებას ილია ჭავჭავაძე განიხილავს, როგორც თვით მოძრავესა და ცვალებადს, რადგან მისივე სწორი განსაზღვრებით, „მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის... ქვეყნის ძალისა და

¹⁷ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 375.

¹⁸ იქვე, ტ. 4, გვ. 245.

სიციცხლის მომცემი“¹⁹. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მოძრაობის პროცესი იმაში გამოიხატება, რომ აქ განუწყვეტელია ცხოვრების ფორმების მოხსნა, განახლება და წარმოშობა. „ცხოვრება, როგორც ყოველი მოზარდი, იზრდება,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—ჰყვავის. მოაქვს ნაყოფი და მერე ქცნება იმისათვის კი არა, რომ მოკვდეს და საუკუნოდ დაიძარბოს, არამედ იმისათვის, რომ თავისაგან მოყვანილის ნაყოფისავე თესლზე ამოიყვანოს სხვა ახალი. ნედლი ცხოვრება, რომელიც ისევ ისე უნდა წავიდეს ცხოვრების გზაზედ, როგორც პირველი, თუ უკვდავება უნდა“²⁰.

ჩვენ შემდეგში დავინახავთ, რომ ეს აზრი ილია ჭავჭავაძემ ორგანულ სოციოლოგიას დაუპირისპირა. მაგრამ აქ ჩვესივის ამჟამად საინტერესოა სხვა, კერძოდ აზრი ცხოვრების „ქცნობისა“ და ისევ თავისივე შინაგანი ძალებით თვითგანახლების შესახებ. ამ უკანასკნელის შესახებ ზემოთაც გვქონდა ლაპარაკი. ამიტომ ბუნებრივად ისმის საკითხი: რაში მდგომარეობს ცხოვრების თვითმოქმედების მთავარი შინაგანი ძალა?

ილია ჭავჭავაძე აქაც სრულიად თანმიმდევრულად მიჰყვება თავის მატერიალისტურ ხაზს. ასეთ მთავარ მამოძრავებელ საფუძველად მას მიაჩნია შინაგანი წინააღმდეგობა, ის ნეგატიური ერთიანობა, რომელიც ცხოვრებაში საზოგადოდ და კერძოდ კი საზოგადოებრივ მოვლენათა შორის არსებობს. „ყველგან,—წერს იგი,—სადაც კი ისტორიის ღირსი ერი თავისითა სცხოვრობს, ორნაირი წყობაა აზრისა და ეგ ორნაირი წყობა აზრისა შეადგენს ცხოვრების მდინარეობასა. ერთი ის წყობა, რომელიც ცხოვრებას უკვე აღმოუჩენია, დაუდგენია და დღეს მოქმედებს, მეორე ის, რასაც დღევანდელი დღე თხოულობს და საჭიროებს“²¹.

ამრიგად, ცხოვრების მთავარი მამოძრავებელი წინააღმდეგობათა ბრძოლაა ბრძოლა ძველსა და ახალს შორის, იმისა, რაც უკვე არსებობს იმასთან, რომელიც იბრძვის არსებობის უფლების მოპოვებისათვის. ეს ბრძოლა არ არის ეპიზოდური ხასიათისა, წერს ილია. ახალიც, რაკი გაბატონდება, ისევ დაძველდება და ამიტომ მასაც გაუჩნდება თავისი მოწინააღმდეგე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ცხოვრება ჩაკვდება. ამიტომ ბრძოლა ამ ორ ანტაგონისტს

19 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 2, 1950, გვ. 21.

20 იქვე, ტ. 3, გვ. 57.

21 იქვე, ტ. 5, გვ. 89.

შორის მარადიულია. ანუ როგორც ელია წერს: „ამ ორთა წყობათა მოქმედება დაუძინარია და მუდამი. როცა ის, რასაც დღევანდელი დღე თხოულობს, ყველას თუ არა—ბევრს მაინც ძვალსა და რბილში დაუვლის, შესმენილი და გაგებული იქნება.—მაშინ ეგ მეორე წყობა იმარჯვებს და ყოველ საქმეთა სათავეში მოქცევა ხოლმე. ეხლა ეგ წყობა დაიჭერს ხოლმე პირველს ადგილს ცხოვრებაში. რასაკვირველია, მანამ ეს ასე მოხდება, ცხოვრება მაინც მოქმედებს და ახალის საქიროებას იჩენს. ამიტომაც, ახლად გამარჯვებულ წყობასაც სხვა, ახალი წყობა გამოუჩნდება ხოლმე მოპირდაპირედ. ესე მიდის კაცობრიობის ცხოვრება და ამნაირ სვლა დასასრული არა აქვს. თითონ კაციბრუნების ისტორიაც სხვა არა არის—რა, გარდა ამნაირად ფეხის გადანაცვლებისა“²².

როგორც ვხედავთ, ილია ჭავჭავაძეს ეჭვი არ ეპარება არა მარტო იმაში, რომ მოძრაობა მარადიულია, არამედ იმაშიაც. რომ ასევე მარადიულია წინააღმდეგობათა ბრძოლა და ამ უკანასკნელის შედეგად კაცობრიობის წინსვლა, ძველი საფეხურიდან ახალ საფეხურზე ძველის მოხსნისა და ახლის დამკვიდრების გზით. მაგრამ აქ როგორც „ძველი“ ისე „ახალი“ ისტორიულ ასპექტშია მოქცეული; ყოველი საფეხურის სიახლე შეფარდებითია, ხოლო სიძველე მარადიული; ახალი დროებითაა ახალი, რადგან ის მალე მოიხსნება, ძველი კი ახლად ვეღარ იქცევა.

საინტერესოა ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი ძველის „მოხსნის“ ან მისი უარყოფის შესახებ. „უარყოფის“ ან „მოხსნის“ დიალექტიკური გაგება, რომელიც ახალ ფილოსოფიაში პირველად პეგელმა მოგვცა, ხოლო შემდეგ მატერიალისტურად დააფუძნა მარქსმა იმაში მდგომარეობს, რომ ახალი აგრძელებს იმ დადებითს, რაც ძველში იყო, და უარყოფს იმას რაც ამ ახლის განვითარებას უშლიდა ხელს. მაგრამ ახალი არა მარტო აგრძელებს ძველში არსებულ დადებითს, არამედ თვისობრივად ახალ საფეხურზე აიყვანს მას. ძველსა და ახალს შორის ამგვარი მიმართების გარეშე შეუძლებელია ისტორიული პროცესის უწყვეტლობის პოზიციაზე დგომა.

ილია ჭავჭავაძის დიალექტიკური თვალსაზრისის მნიშვნელობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის უარყოფის დიალექტიკურ გაგებას იცავს და, ამიტომ, კატეგორიულად ებრძვის ეგრეთ წოდებულ შიშველ უარყოფლობას. მისი აზრით, ძველის უარყოფაში ორი მხარე უნდა გავარჩიოთ, რა არის ამ უარსაყოფში ისეთი:

²² ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5, გვ. 92.

„რომელსაც თავისი დრო და უამი მოუქამია, რომელიც დღეს ხარხად გასდებია ცხოვრებას და წინსვლას უშლის“ და რა არის მასში იმისთანა, რომელიც „გამოსადეჟია და საჭირო ცხოვრებისათვის“. ასე რომ ილიასეულ უარყოფაში იგულისხმება „წუნი და კიცხვა დრო გარდასულის ძველისა“, ხელშეწყობა და განვითარება ამ ძველში „ნელად აკვირტებულის ახლისა“.

ილია ჭავჭავაძე კარგად ზედავს იმასაც, რომ უარყოფის დიალექტიკური ხასიათი თვითონ უარსაყოფელის დიალექტიკური ბუნებით, იმ წინააღმდეგობითაა გაპირობებული, რომელიც მასში არსებობს დრომოქმულსა და ახლის ელემენტებს შორის. თუ არა ეს წინააღმდეგობა, უარყოფა, და მაშასადამე, საზოგადოდ განვითარებაც შეუძლებელი იქნებოდა. „მთელი ისტორია კაცობრიობისა ყოველგვარ სფეროში:--წერს ილია ჭავჭავაძე,—საცა კი ადამიანს წარმატობის ძლევაჲმოსილობა მიუძღვის და არ მიუძღვის, სხვა არა არის რა, გარდა გაუთავებელის ჭიდილისა „ჰოსა და არას“ შორის, ყოველივე ჭეშმარიტება: ყოველივე საქმე, რაც კაცობრიობას აღმოუჩენია, კაცთა ცხოვრების გულის, გონების განსაკარგებლად, გასაძლიერებლად, წარსამატებლად, ამ ჰოსა და არას ჭიდილით მოუპოვებია. ჭეშმარიტების აღმოჩენას, საქმეს ცხოვრების ასე თუ ისე განწყობისა და განრიგებისას, სხვა გზა არა აქვს ამ ერთადერთის გზის მეტი. რა მოვლენასაც კი კაცთა ხელიდამ თუ გონებიდამ გამოსულს, გულში ჩახედავთ, დაინახავთ, რომ ჰო—ირაობის ჭიდილსა და ქარცეცხლშია გამოტარებული. მართალია გამარჯვება ერთისა თუ მეორისა, ჰოსა თუ არასი, ყოველთვის არა ჰნიშნავს ჭეშმარიტების გამარჯვებას, მაგრამ მაინც ჰოსა და არას ჭიდილია ერთადერთი გზა ჭეშმარიტების აღმოჩენისა და პოვნისა“²³. დაპირისპირებულთა ბრძოლის პრაქტიკულ გამოხატულებას ილია ჭავჭავაძე კლასთა (წოდებათა) ბრძოლაში ხედავს. ძველი უკლასო, უწოდებო საზოგადოება დაანგრია კლასობრივმა საზოგადოებამ, ფეოდალურმა საზოგადოებამ გაიმარჯვა იმის შედეგად, რომ ეკონომიური და შემდეგ აგრეთვე პოლიტიკური ბატონობა ხელში ჩაიგდო თავადაზნაურობამ და სამღვდელოებამ. ფეოდალურ-ბატონყმური წყობილების შიგნით ფეხი აიდგა ახალმა კლასებმა; ბურჟუაზიამ და პროლეტარიატმა, რომელთაც დაამარცხეს ფეოდალიზმი და მისი კლასებიც. ამიტომ ახალ, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ერთ-

²³ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3, გვ. 301.

მანეთს დაუპირისპირდა ბურჟუაზია და პროლეტარიატი. პროლეტარიატი იბრძვის ბურჟუაზიის წინააღმდეგ, წერს ილია ჭავჭავაძე, „იბრძვის სასტიკად და მედგრად თავისი დედააზრისათვის და იმედითა აქვს გამარჯვებისა“²⁴.

კლასთა (წოდებათა) დაპირისპირება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გასაგებს ხდის აქ ინტერესთა დაპირისპირებულობის არსებობას. ამიტომ ძველის მოხსნა და ახლის გამარჯვება ილია ჭავჭავაძეს არ მიაჩნია უმტკივნეულო პროცესად. პირიქით, ის ხაზს უსვამს იმ სიძნელეებს, რომლებიც აბრკოლებენ ახლის გამარჯვებას თუმცა საბოლოოდ ახალი მას უძლევდნენ მიაჩნია. ამასთან დაკავშირებით ძალიან საინტერესოა ილიასეული ანალიზი იმ საფუძვლებისა, რომელთაც ძველი ემყარება ახლის წინააღმდეგ ბრძოლაში. „აზრთა მოძრაობაში, როგორც ყველაფერში ქვეყანაზედ,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—ერთი მეორეს ადგილს არ უთმობს უომრად, უბრძოლველად... ცხადიც არის რატომ. არსებული ძველი ისე არ გატუდდება, რომ ვისიმე გამოსაყენებელი არ იყოს—ეს ერთი მეორე ისა, რომ ბევრი იმისთანა, მოდუნებული და შელახული კაცია ქვეყანაზედ, რომელიც ისე შეეჩვევა ხოლმე ჭარსა, რომ შეჩვეული ჰქონი შეუჩვეველს ღსინს ურჩევნია. მესამე და ყველაზედ უფრო ფესვ-მაგარი კიდევ ის არის, რომ ყოველს არსებულს, ყოველს ძველს თავისი ადგილი უკვე დაუპყრია ადამიანის ცხოვრებაში, უმრავლესობისაგან აღიარებულია, ნებით თუ უნებლიეთ გულშეჩაგრებულია და ემთხანნიერებით ბეჭედდაკრული და დამტკიცებული. ამ სამთა მიზეზთა გამო ძველს, არსებულს, მომხრე არ დაეღევა. თითონ ახალიც, რომელიც ძველის ადგილას უნდა ჩამოსდგეს, დაბადებისავე უმალ ისე არ მომწიფდება, რომ პირში ჩადებისა და დაღეჭვის მეტი სხვა აღარა უნდოდეს რა. როგორც ძველის ობი, ისე ახლის კვირტი—ძნელი დასაძინავია. ამისათვის მეტად სალი, გამჭრე თვალი უნდა გონებისა“²⁵.

ჩვენი აზრით, აქ ამომწურავად არის განსაზღვრული ახლის წინააღმდეგ ძველის ბრძოლის საფუძვლები და დასაყრდენები. ნაწვევებია ისიც, რომ ახალი პროცესია და არა მზამზარეულად მოცუ-

24 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, 1956, გვ.

25 იქვე, ტ. 5, გვ. 88—89.

მული გარკვეულობა. აქაც, ვფიქრობთ, ილია ჭავჭავაძე ჰეგელი-დან გამოდის, თუმცა მისგან არსებითად განსხვავდება თავისი მატერიალისტური მიდგომითა და დასკვნებით.

ილია ჭავჭავაძის შეხედულებათა მსგავსება და ამავე დროს დაპირისპირება ჰეგელთან უდავოა ისეთ კონკრეტულ საკითხებში, როგორცაა განსაზღვრებელი ნეგატიური ბუნება, ესე იგი ის, რომ განსასაზღვრი არის დიალექტიკური ერთიანობა განსასაზღვრის დადებითი და უარყოფითი ბუნებისა; ილია ჭავჭავაძე ყურადღებას აქცევს იმაზედ, რომ დაპირისპირებათა ბრძოლაში ადგილი აქვს არა მარტო უარყოფას არამედ ურთიერთ უარყოფელთა ერთიანობასაც. მას კარგად ესმის, რომ ერთიანობის გარეშე არ არსებობს უარყოფა და დაპირისპირებულთა ბრძოლა საზოგადოდ. დაბოლოს, დიალექტიკის, ან დაპირისპირებულთა ბრძოლის მეთოდის დიდმნიშვნელობას ი. ჭავჭავაძე იმაში ხედავს, რომ ეს უკანასკნელი მიაჩნია მას ჭეშმარიტების ძიების ერთადერთ მეთოდად.

ასეთია ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულება განვითარებისა და შემეცნების დიალექტიკურ მეთოდთან. როგორც ვხედავთ, მისი მრავალი საყურადღებო დებულება ეჭვს არ ტოვებს დადებით დამოკიდებულებაში არა მარტო მატერიალიზმისადმი, არამედ აგრეთვე დიალექტიკისა და, კერძოდ კი, სამყაროს ახსნისა და შემეცნების დიალექტიკური მეთოდისადმი. მართალია, მას დიალექტიკურ-მატერიალისტური სისტემა არ მოუცია (ეს მას არც მოეთხოვებოდა), მაგრამ ერთი ფაქტია, ის საგრძნობლად წინ წავიდა ძველი მატერიალიზმისა და ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკისაგან და მნიშვნელოვნად მიუახლოვდა სამყაროს მეცნიერულ გაგებას.

7. ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითადი საკითხებიდან, უკანასკნელი, რომელზედაც ჩვენ შევჩერდებით, ეს არის პიროვნების როლის გაგება.

პიროვნების როლის საკითხი ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია; იგი ძალიან ახლოს მიდის მის მეცნიერულ გადაჭრასთან. ჩვენ აქ სულ რამდენიმე დებულებით დავკმაყოფილდებით, მიუხედავად იმისა, რომ მას ეს საკითხი ფართოდა აქვს დაყენებული.

ისტორიის, ცხოვრების ძირითად ელემენტს, მის მამოძრავებელ ძალას ილია ჭავჭავაძე ხედავს ხალხში, და არა პიროვნებაში. „ჩვენი შიდა ცხოვრების ისტორია ჯერ ფარდა აუხდელია და უცნობი,—წერს ილია ჭავჭავაძე. ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის, მეფეთა ისტორიაა, ხალხი კი რო-

გორც მოქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია ქა-
ყენებული. თითქოს ხალხის ისტორიის შესამეცნებლად საკმაოა
კაცმა იცოდეს მარტო მეფეთა ისტორია“²⁶. ერთ-ერთ კერძო წე-
რილში მეგობრისადმი, „აჩრდილის“ ისტორიული ნაწილის დაწე-
რის სიძნელეზე ჩივის ილია და წერს: „ეგ ოხერი ჩვენი ისტორიაა
მარტო ომებისა და მეფეების ისტორიაა, ერი არსადა ჩანს, მე კი
ასეთის აგებულების ადამიანი ვარ, რომ მეფეებისა და ომების სა-
ხე არ მიმიზიდავს ხოლმე. საქმე ხალხია და ხალხი კი ჩვენს ისტო-
რიაში არა ჩანს“²⁷.

ნიშნავს თუ არა ეს პიროვნების როლის უარყოფას?—სრულე-
ბითაც არა. ილია ჭავჭავაძე თავის ადგილს უთმობს პიროვნებასაც.
დიდი პიროვნება, ილია ჭავჭავაძის აზრით, თავისი ცხოვრების
აუცილებელი ნაყოფია. „არც ერთი გენიოსი ჩვენ ახალს არას
გვეტყვის,—წერს იგი,—ის მხოლოდ გვიხსნის მის, რაც თვითონ
ცხოვრებას ამოუკრიავს თავის მდინარეობაში, რაც თავის დაუდ-
გომელ დუღილში მოუგდია ზედაპირზე“.

ასე რომ, პიროვნება არ შეიძლება იყოს ისტორიის მთავარი
მამოძრავებელი ძალა. ასეთ ძალას ილია ხალხში ხედავს. რაც შეე-
ხება პიროვნებას, ის მხოლოდ აჩქარებს იმის გაგებას, დანახვას,
რაც უკვე ხალხის მიერ იქნა მომზადებული, მაგრამ ჭერ ყველასათ-
ვის დასანახავი და გასაგები არაა. ამ ნხრივ და მხოლოდ ამ მხრივ
თამაშობს პიროვნება დიდ როლს, ხელს უწყობს ცხოვრების წინსვ-
ლას და განვითარებას. ამიტომ, ცხადია, რომ პიროვნების როლის
ლიახეული გაგება თავისი დროისათვის სავსებით სწორი. მეცნიე-
რული გაგებაა.

ბ. სოციალიზმი იდეები

1. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ილია ჭავჭავაძემ თვითაქტი
ვობა ცხოვრების განახლებისა და წინსვლის ძირითად ფაქტორად
გამოაცხადა. ამასთან, მოვიყვანეთ ერთი დებულება. რომლის თა-
ნახმადაც ცხოვრება ილიას მიერ წარმოდგენილია ისეთ გარკვეუ-
ლობად, რომელიც, მსგავსად მოზარდისა, იზრდება, ჰყვავის, ნა-
ყოფს იძლევა და ჰკნება, მაგრამ არა იმისათვის, რომ მოკვდეს, არა-
მედ რომ ამ თავისივე თესლის საშუალებით განახლდეს და უფრო
მძლავრად გასწიოს განვითარების გზაზე.

²⁶ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 4, 1955, გვ. 175.

²⁷ იქვე, ტ. 10, 1961, გვ. 34.

ეს დებულება ჩვენთვის იმ მხრივაა საინტერესო, რომ ამით ილია ჭავჭავაძე არსებითად უპირისპირდება მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ფართოდ გავრცელებულ „ორგანულ თეორიას“ სოციოლოგიაში. სამოცდაათიანი წლებიდან საქართველოში გავრცელებული სოციოლოგიურ-ფილოსოფიური იდეების განხილვისას ჩვენ დავინახავთ, რომ ორგანულმა თეორიამ ფართოდ ვაიკაჟა გზა სოციოლოგიის ქართველ წარმომადგენელთა ერთ ჯგუფში. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ ქართველი ხალხოსნები, რომლებიც ამ დროის პოზიტივიზმისა და პოზიტივისტური სოციოლოგიის გავლენაში მოექცნენ.

ორგანულმა თეორიამ განსაკუთრებით მახინჯი სახე მიიღო ეგრეთ წოდებულ ფიზიოლოგიურ-ისტორიული სკოლის წარმომადგენელთა ხელში. ქართველ ხალხოსნებში თავი იჩინა ამ სკოლის გავლენამაც. ამ მხრივ საყურადღებოა ი. ჯაბადარის წერილები (გამოქვეყნებული პეტერბურგის ერთ-ერთ უფრანლოში), რომლებშიც ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება და ისტორია განხილული იყო ჯ. დრეპერის მიერ წამოყენებული „ერის სიბერის“ თეორიის თვალსაზრისით.

„ერის სიბერის“ თეორია, რომელიც ი. ჯაბადარმა მიიღო, ანტიმეცნიერული თეორია იყო; მის პროპაგანდას მხოლოდ მანუა შედეგების გამოწვევა შეეძლო. ამიტომ, ცხადია, ილია ჭავჭავაძემ სასტიკად გაილაშქრა მის წინააღმდეგ. ამ „თეორიის“ მიხედვით, ყოველი ერის თუ ხალხის ცხოვრება და არსებობა ისტორიულად არის განსაზღვრული, განსაზღვრულ ფარგლებში იწყება და ნთავრდება მისი განვითარების ციკლი. ხალხის ცხოვრება და არსებობა დაყვანილია ინდივიდუალურ ორგანიზმის კანონზომიერებაზე. ამიტომ, ისევე როგორც ორგანიზმი გარდუვალად იღუპება, რაკი განვითარების თავის გზას გაივლის, ასევე გარდუვალ დაღუპვას აღუთქვამს ის არსებულ ერებსა და ხალხებსაც.

აი ეს თვალსაზრისი შეითვისა ხალხოსანმა ი. ჯაბადარმა. მისი მტკიცებით, ყოველმა ხალხმა განვითარების ერთი ციკლი უნდა განვლოს. რაც უფრო აქტიური იქნება ანა თუ იმ ხალხის ცხოვრება, მით უფრო მალე გაივლის იგი განვითარების თავის გზას, ამოსწურავს თავის არსებობას და გაქრება. ამიტომ, საჭირო არაა სიჩქარე, საჭირო არაა ინტენსიური ცხოვრების დაწყება,—ასეთია ი. ჯაბადარის დასკვნა.

ილია ჭავჭავაძემ კატეგორიულად უარყო მსგავსი აზრები ღ. დასაბუთა, რომ ინტენსიური ცხოვრება ხალხს კი არ ფიტავს, აღ-

სასრულს კი არ უახლოებს მას, არამედ, პირიქით. აძლიერებს, ამგვარებს მომავალი არსებობისათვის ბრძოლაში. „ან რა აზრი აქვს ერის სიბერეს? წერს ილია ჭავჭავაძე. რას გვიქვიან ერის სიბერე? აიღეთ ეხლანდელნი ერნი ინგლისისა, საფრანგეთისა, გერმანიისა, ამერიკელ-ინდოელისა, აფრიკის ზანგისა, აბაშის ეთიოპელისა და გვითხარით, ამათში რომელი ვიგულისხმობთ ბებრად და რომელი ახალგაზრდად? მართალია ამათში არიან ძველნი და ახალნი და ეს სულაც იმ სიბერეს და სიყმაწვილეს არ ჰნიშნავს, რომ ერთს სიყვდილის მეტი არა დარჩენოდეს რა, როგორც ცალკე კაცს, სიბერეში ჩავარდნილს, და მეორე კი ზრდაში იყოს, მინამ დაბერდებოდეს და სიბერეს თან გაჰყვებოდეს. ეგ ძველ-ახლობა მართლ იმას მოასწავებს, რომ ერთი ადრე გამოსულა საისტორიო სარბიელზედ და მეორე გვიან“²⁸.

უარყოფს რა ერის სიბერის ამგვარ გაგებას, ილია ჭავჭავაძე უარყოფს ყველა იმ პრინციპს, რომლებსაც ეს თეორია ემყარება. მას მცდარად მიაჩნია აზრი სოციალურ მოვლენებზე გეოგრაფიულ ფაქტორთა განმსაზღვრელი გავლენის შესახებ, უარყოფს სოციალური ორგანიზმის ფიზიოლოგიურზე დაყვანის ცდებს, ხოლო მოწოდებას ინტენსიური ცხოვრებისაგან თავის შეკავების შესახებ. პირდაპირ მავნედ თვლის. „ინტენსიური ცხოვრება ერთსა და იმავე დროს სათავეც არის,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—და შედეგიც კულტურისა. რომელიც ათასს წლობით შენელებულა. ავებულა, მართალია კაცობრიობის დაუღალავ და დაუძინებელ ჯაფით, გარჯ და მხნეობით. მაგრამ კაცობისათვის კი არა, რომ ღონისაგან დაიცალოს, არამედ იმისათვის, რომ უფრო გაღონიერდეს, გაძლიერდეს, გამოფოლადდეს, გამოჯიქდეს არსებობისათვის საჭიდაოდ. ამიტომაც კულტურა და მასთან განუყოფელი ინტენსიური ცხოვრება კაცობრიობის ღონისა და სიმკვიდრის დედაბოძია, ქვეყნთხედია“²⁹.

ერის სიბერის თეორიის კრიტიკა ილია ჭავჭავაძის მიერ იმ ძირითად და სწორ დედაზარზეა დაფუძნებული, რომ არ შეიძლება სოციოლოგიის ბიოლოგიზაცია, სოციოლოგიაში ბიოლოგიური კანონებით მოქმედებამ არ შეიძლება აგვიხსნას ისტორია. ამიტომ გასაგებია, რომ ორგანული თეორია სოციოლოგიაში ილია ჭავჭავაძის ანტიმექანიკურულ თეორიად მიაჩნდა. ხალხოსან ნ. ხუდადოვთან კამათში მან ასე შეაჯამა თავისი დამოკიდებულება ამ თეორი-

²⁸ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 4, გვ. 19.

²⁹ იქვე, გვ. 22.

ასთან: „ჩვენც თვითონ სპენსერს ყველაფერში არ ვეთანხმებით. მაგალითებრ, იგი წარმომადგენელია ერთნაირის მოძღვრებისა, რომელსაც სოციოლოგიაში „ორგანიულს თეორიას“ ეძახიან და რომელსაც მასთან ერთად აღიარებენ თვითონ თქვენი მოწონებულები: ჰეკელი, დარვინი, შეფლი, დრეპერი და სხვანი და ჩვენ კი ამ თეორიის წინააღმდეგი ვართ“³⁰.

ილია ჭავჭავაძე დარვინის მოძღვრების დიდი პატივისმცემელი იყო, მაგრამ, რამდენადაც ორგანიულმა თეორიამ დარვინის მიერ ორგანიულ მოვლენებში აღმოჩენილი კანონები სოციოლოგიაში გადაიტანა, ამდენად ცხადია ის დარვინსაც აკრტიკებს. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ ილია ჭავჭავაძის კრიტიკა უფრო სოციოლოგურ-დარვინისტების მიმართაა მართებული, ვიდრე თვითონ დარვინის მიმართ.

2. საზოგადოების განვითარების ბუნებრივ-ისტორიული ხასიათის გარკვევისას ილია ჭავჭავაძე დიდ ყურადღებას აქცევდა იმ საერთო და სპეციფიკურ თავისებურებებს, რომლებიც ამა თუ იმ ხალხის თუ ერის ცხოვრებას ახასიათებს. თუ არ იქნა გათვალისწინებული, ერთი მხრით, ხალხის თვითმყოფი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ბუნება, ხოლო, მეორე მხრით, ის ცვლილებები, რომლებსაც ეს უკანასკნელი სხვა ხალხებთან ურთიერთობაში განიცდის, ისტორიულ მოვლენათა ახსნა შეუძლებელი იქნება.

ცალკეული ხალხის ან ერის მიმართება კაცობრიობასთან ილია ჭავჭავაძეს მთელისა და ნაწილის სახითა აქვს წარმოდგენილი. ნაწილი აქ თვითმყოფი, თავისი გამოკვეთილი ინდივიდუალურობის მქონე გარკვეულობაა. მაგრამ ამხვე დროს იგი მთელის ნაწილია, ამიტომ, არ შეიძლება თავისი ინდივიდუალურობის შენარჩუნების ფარგლებში მთელის ზემოქმედებას არ ექვემდებარებოდეს. ამ უკანასკნელის გარეშე ისტორიული წინსვლა გაჩენილდებოდა. „როგორც ცალკე ადამიანი, ისე მთელი საზოგადოება სწრაფად გაივლის ხოლმე იმ სივრცეს ცხოვრების და მეცნიერების გზისას, — წერს ილია ჭავჭავაძე, — რომელიც უკვე გამოუვლია სხვა საზოგადოებასა და სხვა ერსა, თუნდ რომ უკანასკნელთ ამ სვლაში მოენდომებინოს მთელი საუკუნეებაცა. თანდაყოლილი თვისებაა ადამიანის ჰკუთისა, რომ ათასის წლის ნაღვაწსა, ნაცადსა და ნამოქმედარსა სწრაფად შეითვისებს და შეიხორცებს ხოლმე. ყოველივე მადლი და კეთილი ცივილიზაციისა, რომელსაც იქნება მთელი სა-

³⁰ „ივერია“, 1887. № 77.

უკუნეები მოსდომებია აღმოსაჩენად და ცხოვრებაში დასამკვიდრებლად, ამ ადამიანის ჭკუის თვისების წყალობით მოჰქენია მთელს ქვეყნიერობასა. თუ ეს არ იყოს, ან ცალკე კაცი როგორ უაღა მომზადდეს უკეთესისათვის, ან საზოგადოება? მაშ სხვის ნაკვლევს, სხვის ნაცადს, სხვის ნამოქმედარს არავითარი ღირსება არ უნდა ქონდეს ჩვენში? მაშ ჩვენ გალავნებში უნდა ვიყვნეთ შეკეტრილნი... და ველოდნეთ, აცა, როცა მოვემზადებით, მაშინ მოვიწვიოთ კეთილიცაო“³¹.

ხალხებს შორის ურთიერთგავლენის შედეგად ისინი ერთმანეთის მიერ მოპოვებულ მიღწევებს უკავშირდებიან. ეს კი აჩქარებს თითოეული მათგანის განვითარებას. მაგრამ გავლენა შესაძლებელია მხოლოდ იმის, რაც ხალხის საკუთარ ნიადაგს არ ეწინააღმდეგება, რასაც ეს უკანასკნელი მოითხოვს. ასე რომ, საფუძველი გავლენისა არის ხალხის საკუთარი ნიადაგი, მისი საკუთარი „ღვრიტა“, ანუ ილიასავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, უცხო ქვეყნის მოვლენებისა და კანონების გადმოტანა შეუძლებელია, თუ „იგი არ არის აღმოცენებული და დამყარებული ჩვენის სოფლის შინაურს მოწყობილობაზე, მის ეკონომიურს, ოჯახობრივს და საზოგადოებრივს ვითარებაზე“, თუ იგი „წინააღმდეგია მისის მეურნეობის გამართულობისა, მისი ეკონომიური მდგომარეობისა და მოწყობილობისა“³².

ამგვარად, „საკუთარ ვითარების“ ილია ჭავჭავაძისეულ გაგებას დიდი ადგილი უკავია მის სოციოლოგიურ ნააზრევში, მის მიერ ისტორიული მოვლენების ახსნასა და გარკვევაში.

3. ადგილობრივი ვითარების მოცემულ გაგებაზე აფუძნებს ილია ჭავჭავაძე სახელმწიფოსა და საზოგადოების, ზნეობისა და ხელოვნების, კლასთა ბრძოლისა და სხვა საკითხების ახსნას.

საინტერესოა პირველ რიგში ილიას თვალსაზრისი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ. ორივე ეს მოვლენა მას კაცობრიობის ხანგრძლივი განვითარების პროდუქტად მიაჩნია. მართალია, ის სათანადოდ არ იკვლევს ამ მოვლენათა წარმოშობის ისტორიულ ფესვებსა და პირობებს, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ისტორიული აუცილებლობის შედეგად თვლის ერთსაც და მეორესაც. „ყოველი წყობილება,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—რომლის ძალითაც მოქმედობს მთელი კაცობრიობა იმიტომ არის უა-

³¹ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 7, 1956 წ. გვ. 177.

³² იქვე, ტ. 6, გვ. 47.

მოღებულო, რომ ადამიანი, რამდენადაც შესაძლოა, ბედნიერი იყოს. ადამიანი ცალკედ ერთი სუსტი და უღონო დანაბადია. მისი სულიერი და ხორციელი ბუნება ისეა აგებული, რომ ცალკე ყოფნით, მარტო ყოფნით ვერას გზით ვერ მიაღწევს ბედნიერებასა. ამიტომაც იძულებული იქმნა, რომ ბოლოს ადამიანთაგან შესდგას საზოგადოება და საზოგადოებისაგან—სახელმწიფო³³.

ამგვარად, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა გაგებულია, როგორც შედეგი გარემოსთან ადამიანთა ბრძოლისა და საშუალება ამ ბრძოლაში წარმატების მოპოვებისათვის. განასხვავებს რა პირველყოფილ საზოგადოებას კლასობრივი საზოგადოებისაგან, პირველის ეკონომიურ საფუძველს ილია ჭავჭავაძე ხედავს მიწის სათემო მფლობელობაში, ხოლო მეორის—კერძო საკუთრებაში. პირველის დადებით დამახასიათებელ ნიშნად მას მიაჩნია შრომისა და შრომის საგნის ერთიანობა, რადგან აქ საზოგადოების თითოეული წევრი არის მშრომელი და მიწისმფლობელი. რაც შეეხება კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ საზოგადოებას, მის მთავარ უარყოფით თვისებად ის მიაჩნია მას, რომ აქ შრომა და შრომის საგანი გაცილდა ერთმანეთს. პირველყოფილი საზოგადოების დანგრევა შრომისა და შრომის საგნის ერთმანეთისაგან გაცილების შედეგად მოხდა, რომელიც შედარებით განსხვავებულ პერიოდებში, მაგრამ აუცილებლობით განვლო ყველა ხალხმა. საყურადღებო აქ ის არის, რომ ილია ჭავჭავაძეს, საზოგადოების ისეთი მდგომარეობა, როდესაც შრომა და შრომის საგანი შეერთებულია, მიაჩნია მის ბუნებრივ ნდგომარეობად, ხოლო მათი განცალკევება ბუნებრივი მდგომარეობის დარღვევად. კერძო ელემენტის გაბატონებამ ზოგადზე „დიდად შეარყია და შეშალა ბუნებრივი მდინარეობა ეკონომიური ცხოვრებისა იმიტომ,—წერს ილია ჭავჭავაძე—რომ ერთი მხრივ დარჩა მუშა ხელი უმიწოდ და მეორე მხრივ—მიწა უმუშახელოდ“³⁴. იმისათვის რათა აღსდგეს საზოგადოების განვითარების ბუნებრივი მსვლელობა. საჭიროა კაცობრიობამ კვლავ აღადგინოს ის, რაც მან დაკარგა, საჭიროა შრომა და შრომის საგანი ისევ შეუერთდეს ერთმანეთს. ამ ძირითადი იდეალის განხორციელებისათვის ილია ჭავჭავაძეს ოთხმოციან წლებამდე მიაჩნდა ერთადერთი გზა—გამწვავებული კლასობრივი ბრძოლის შედეგად სოციალურ რევოლუციაში ძველი წყობილების

³³ ილია, ჭავჭავაძე. თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5, გვ. 165.

³⁴ იქვე, ტ. 6, გვ. 42.

დანგრევა და ახალი, თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპებზე დამყარებული საზოგადოების შექმნა. ოპორტიუნისტური წლების შემდეგ კი ამ მხრივ მას უკვე ორი გზა ესახებოდა: ერთი ევროპისათვის და მეორე კაპიტალისტურად ჯერ განუვითარებელი ქვეყნებისათვის, მათ შორის აგრეთვე საქართველოსათვისაც.

პირველ შემთხვევაში ილია ჭავჭავაძე თავისუფალი სწორი გზით მიდიოდა. იგი განიხილავდა კლასობრივ დაპირისპირებათა გაღრმავების ზრდას. საფრანგეთის რევოლუცია კლასთა ბრძოლის უკიდურესად გამწვავების შედეგად მიაჩნდა მას, რომელმაც დაამარცხა ფეოდალიზმი. მაგრამ კაპიტალიზმმა კლასთა წინააღმდეგობანი უღერო გააღრმავა, წერდა ილია. ამიტომ, მას ექვი არ ეპარებოდა, რომ ეს პროცესი რევოლუციით დამთავრდებოდა, რომელშიაც პროლეტარიატი გამარჯვებას მოიპოვებდა. „დღეს ღარიბსა და მდიდარს შორის, ძლიერსა და უძლიერეს შორის უფრო დიდი ზღვარი არის, ვიდრე ოდესმე ყოფილა;—წერდა ილია ჭავჭავაძე—და აქ არის იქსიმწვავე იმ ტვივილისა, რომლის მორჩენაც მეცხრამეტე საუკუნემ უანდერძა აწ მომავლის საუკუნეს“³⁵. ეგებოდა რა პროლეტარიატის თავდადებულ ბრძოლას ბურჟუაზიის წინააღმდეგ ილია ჭავჭავაძე წერდა, რომ ეს კლასი თავის ბრძოლას საფუძვლად უდებს შრომის საყოველთაობას; რადგან მხოლოდ შრომას შეუძლიან ყველას გათანასწოლება. „დღეს ეგ წოდება იბრძვის,—დასძენდა ილია,—იბრძვის სასტიკად და მდგრად თავისი დედააზრისათვის და იმედიცა აქვს გამარჯვებისა“³⁶.

ასეთია უმაღლესი იდეალისაკენ საზოგადოების წინსვლის ერთი გზა, ილია ჭავჭავაძის თვალთახედვაში. მაგრამ ის აღიარებდა მეორე გზასაც, კერძოდ საქართველოსათვის, როგორც კაპიტალისტურად განუვითარებელი და კოლონიურ მონობაში მყოფი ქვეყნისათვის.

ზემოთ, როდესაც ვახასიათებდით დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის კანონთან ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულებას, აღვნიშნეთ, რომ ის პრინციპულად ამ კანონის შეურყვეველი მოქმედების თვალსაზრისზე იდგა. მაგრამ, კონკრეტულ შემთხვევაში, მან, კლასთა ბრძოლას, როგორც აღნიშნული კანონის მოქმედების ხელშესახებ გამოხატულებას, თავისებურად შეხვდა. იგი ფიქ-

35 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5, გვ. 9.

36 იქვე, ტ. 6, გვ. 52.

რობდა, რომ საქართველოში, როგორც კაპიტალისტურად ჯერ განუვითარებელ ქვეყანაში, შეიძლებოდა გამონახულიყო გზები კლასთა დაპირისპირების გაღრმავების თავიდან ასაცილებლად, შექმნილიყო ერთიანი ეროვნული ძალა თვითმპყრობელობის ძალმომრეობის დასათრგუნავად. ამრიგად, ილია ჭავჭავაძეს ყურადღებაცენტრი სხვა, ოთხმოციანი წლებისათვის უფრო მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობის გადაჭრაზე გადაჰქონდა. ეს უკანასკნელი იყო წინააღმდეგობა თვითმპყრობელურ სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის, სახელმწიფოსა და ერების უფლებას შორის, სახელმწიფოსა და პიროვნებას შორის. აქ ილია ჭავჭავაძე ეროვნულ რევოლუციონერად გვევლინება, და, ამდენად, ვამბობთ, რომ პრინციპში მას დიალექტიკის აღნიშნული კანონისათვის არ უღალატია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი თვალსაზრისი კლასთა ანუ წოდებათა შერიგების შესახებ, მრავალმა მკვლევარმა ყველა ბოროტებათა სათავედ მიიჩნია. თუმცა უნდა ვთქვათ, რომ ილია ჭავჭავაძის ახრი წოდებათა შერიგების შესახებ და ის, რასაც მას ბევრი მკვლევარი მიაწერს, არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

წოდებათა შერიგების თვალსაზრისი ილია ჭავჭავაძემ ოთხმოციან წლებში განავითარა. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი „ცხოვრება და კანონი“, რომელშიაც მოცემულია წოდებათა შერიგების ეკონომიური, იურიდიული და პოლიტიკური საფუძვლების ანალიზი.

როდესაც წოდებათა შერიგების შესახებ ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისს ვახსიათებთ, ხაზი უნდა გავუსვათ ორ გარემოებას: ერთია ტაქტიკური, ხოლო მეორე პრინციპული. იმისათვის, რომ საკითხის ტაქტიკური მხარე გასაგები გახდეს, უნდა გათვალისწინებულ იქნეს არსებული ისტორიული ვითარება, როდესაც ილიას მიერ აღნიშნული თვალსაზრისი იქნა წამოყენებული. „ქეშმარიტი მემორიე,—წერს ილია ჭავჭავაძე,—ვითარცა გამკითხველი, ჯერ იმ დროების ქერქში უნდა ჩაჯდეს და მერე განიკითხოს თვით დროების შვილიცა. ესე რომ არ იყოს, კაცი ვერც საბუთს უპოვნის, ვერც აზრს, თუნდ მთელს ჯვაროსნობის ომებს, რომელსაც მთელმა ევროპამ კინადამ თავი არ შეაკლა. ეს ხომ ანბანია ისტორიის ფილოსოფიისა“³⁷. ამ ვითარებაში იგულისხმება ორი გარემოება ჯერ ერთი, თვითმპყრობელობამ იერში დაიწყო რევოლუციური მოძრაობის წინააღმდეგ, და მეორე, შეტევა დაიწყო ეროვნულ

³⁷ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3 გვ. 66.

უფლებებზე. ასეთ ვითარებაში თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძოლისა და ეროვნული თვითმყოფობის შენარჩუნების ერთადერთ საშუალებად ილია მთლიან ეროვნულ ძალას თვლიდა. გარკვეულ პერიოდში ბრძოლის ეს გზა ტაქტიკურად მას გამართლებულად ეჩვენებოდა. ამიტომ წერდა: „აზრი ცხოვრებისა იმაშია, რომ შეიტყო, შეიმეცნო, ჟამი რას ითხოვს: ტირილსა თუ სიცილსა. განყრას თუ შეკრებას, დუმილსა თუ მეტყველებას, სიყვარულსა თუ სიძულვილს. ბრძოლას თუ მშვიდობას... თუ ეამს ხელთ აქვს ისარიო, შენცა ხელთ გქონდეს ფარიო“³⁸.

ასეთია ილია ჭავჭავაძის ტაქტიკური პოზიცია. და აქ არის მეორე პრინციპული მხარე საკითხისა. წოდებათა შერიგების საკითხის წამოყენებით მას პრინციპულად გადაჰკრივდა კი არ მიაჩნდა ეს საკითხი, არამედ. ჯერ ერთი, ფიქრობდა, რომ სანამ გადასაჯრელი იყო უფრო მნიშვნელოვანი საკითხი. როგორც ენებოდა ერის ყველა წევრს და ყველა წოდებას, მათი მთავარი ყურადღება ამ საკითხზე უნდა გადატანილიყო, ერის შიგნით კი ზავი უნდა არსებებულიყო. მაგრამ მთავარი მეორეა,—რა საფუძველს დებდა ის ამ ზავისა და შერიგებისათვის. სწორედ ამ კითხვაზეა, ჩვენი აზრით, პასუხი გაცემული „ცხოვრება და კანონი“.

ილია ჭავჭავაძეს წოდებათა შერიგება შეუძლებლად მიაჩნდა არსებულ მდგომარეობაში. მაგრამ მას მიაჩნდა, რომ შესაძლებელი იყო განხორციელება ძირეული ეკონომიური გარდაქმნისა იმ მხრივ, რომ ყველა მიწის პატრონი გამხდარიყო; იურიდიული ცვლილებისა იმ მხრივ, რომ კანონის წინაშე ყველა თანასწორი ყოფილიყო; პოლიტიკური ცვლილებისა იმ მხრივ, რომ დემოკრატიული სისტემა ყოფილიყო შემოღებული, როდესაც ყველას თანასწორად ექნებოდა მინიჭებული უფლება და მოვალეობა, ყველას თანასწორად შეეძლებოდა მმართველობის ორგანოებში ყოფილიყო არჩეული და მონაწილეობა მიეღო არჩევნებში. ილია ჭავჭავაძეს ასეთ ცვლილებათა გარეშე ზედმეტად მიაჩნდა ლაპარაკი წოდებათა შეერთებისა და ერთიანი ერის შესახებ. ამასთან, ის ხედავდა, რომ ამ გზით არ გადაიჭრებოდა ყველა წინააღმდეგობა. მაგრამ შემდეგ, როდესაც თვითმპყრობელობა თავიდან იქნებოდა მოშორებული, მთელ რუსეთი დემოკრატიზმის პრინციპებზე იქნებოდა მოწყობილი, შესაძლებელი იქნებოდა წარმოებასა და მოსმარებაში ფართო კოოპერაციული სისტემის დანერგვა და ამ გზით დაძლევა კლასობრივ

³⁸ ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 5. გვ. 384.

წინააღმდეგობისა, მოსპობა წოდებრივ დაყოფათა და მთელი საზოგადოების დაფუძნება შრომის საყოველთაობის პრინციპზე. ეს კი უზრუნველყოფდა საზოგადოების ქონებრივ ამაღლებას, გონებრივ განვითარებას, ზნეობრივ განწმენდას. ასეთი იყო ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი კაპიტალისტურად განუვითარებელი ქვეყნების განვითარების გზის შესახებ.

ცხადია ეს გზა არა რეალური იყო, მით უმეტეს. რომ კაპიტალიზმი უკვე გზას იკაჟავდა რუსეთსა და საქართველოში. მაგრამ არსებითად მაინც ილია ჭავჭავაძემ სწორად გაიგო განვითარების საერთო ხაზი, დაინახა, რომ მომავალი მეურნეობის საერთო საზოგადოებრივ სისტემას და პიროვნების იურიდიულ და პოლიტიკურ თავისუფლებას ეკუთვნის. სწორად გაიგო ისიც, რომ ამ მომავალთან ევროპა მივიდოდა პროლეტარიატის რევოლუციური მოქმედების გზით. მაგრამ არა კაპიტალისტური ქვეყნების, კერძოდ საქართველოს მიმართ ის გარკვეულად უტოპიზმის გზას დაადგა. თუმცა ეს გზაც არ იყო შემარეგებლური; ამ გზითაც ილია ჭავჭავაძე მიზნად ისახავდა თვითმპყრობელობასთან შეურიგებელი ბრძოლის წარმოებას.

4. ასეთია მოკლედ ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური მსოფლმხედველობის ზოგიერთი საკითხი. ჩვენ ძირითადად მხოლოდ ფილოსოფიური საკითხებით შემოვიფარგლეთ. ილია ჭავჭავაძე კი უაღრესად მრავალმხრივი მოაზროვნე იყო. მისი პროგრესული იდეები ასახვას პოულობდნენ მის მსჯელობაში ცხოვრების სრულიად სხვადასხვა საჭირობო საკითხზე. ამიტომ მართო ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეების განხილვა, ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობის, თავისი დროისათვის მისი იდეების პროგრესული როლის სრულ სურათს ვერ მოგვცემს.

მიუხედავად ამისა, ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ შეხედულებათა ანალიზი მაინც ნათელს ხდის მის დიდ როლს ქართული აზროვნების ისტორიაში, მის საკმაოდ დაშორებას ძველი მარქსამდელი მატერიალიზმისაგან და წინ წასვლას მისგან. მართალია, ილია ჭავჭავაძე არ იდგა დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციებზე, მაგრამ ცხადია ისიც, რომ ამ მიმართულებით, მარქსამდელ მოაზროვნეებს შორის ის საკმაოდ წინ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს. მის ფილოსოფიურ იდეებში სწორად აისახა მისი თანამედროვე ეპოქა თავისი წინააღმდეგობებით, თავისი ნაკლითა და დადებითი მხარეებით. ამიტომ, ჩვენ მას იმაზე მეტს ვერც მოვთხოვთ, რაც ის იყო. ხოლო რასაც მან მი-

აღწია და რაც მან გააკეთა ორმხრივია საინტერესო: ერთი იმ მხრივ, რომ მან დიდი გავლენა მოახდინა პირველ რიგში თავის თანამედროვე და თანამებრძოლ სამოციანელთა თაობაზე, ხოლო მეორე იმ მხრივ, რომ მთელი თავისი ზოლვაწეობით, მან, როგორც მოაზროვნემ და პრაქტიკულმა საზოგადო მოღვაწემ, საქართველოში ხელა შეუწყო იმ ნიადაგის შემზადებას, რომელზედაც აღმოცენდა მეცნიერულ-მატერიალისტური ფილოსოფია.

2. ნიკო ნიკოლაძე—ფილოსოფიურ-სოციალოგიური შეხედულებანი

1. ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ბუნების ნათელსაყოფად საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა იმ ამოსავალი საწყისების განხილვა, რომელთაც ასე თუ ისე განსაზღვრეს მისი იდეების მიმართულება ამ მხრივ. სამოციანი წლების სხვა ქართველ მოღვაწეებთან შედარებით ნ. ნიკოლაძე ბედნიერ გამოჩაჩისს წარმოადგენს. თავის „მოგონებებში“ ის თვითონ მიუთითებს იმ ძირითად საწყისებს, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს საერთოდ მისი მსოფლმხედველობისა და კერძოდ კი მისი ფილოსოფიური იდეების ჩამოყალიბებაში.

ნ. ნიკოლაძე, სრულიად ახალგაზრდა, უკავშირდება ნ. ჩერნიშევსკის, ყურნალ „სოვრემენიკის“ რედაქციას, იმ წრეს, რომლის სულის ჩამდგმელი ნ. ჩერნიშევსკი იყო. სულ მალე ის ახლო ურთიერთობას ამყარებს ა. გერცენთან, საზღვარგარეთული რუსული პრესის აქტიური თანამშრომელი ხდება.

ასეთმა ახლო ურთიერთობამ რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული მოძრაობის მეთაურებთან და იმ ორგანოებთან, რომლებიც მატერიალისტურ და რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეებს ქადაგებდნენ, საფუძვლიანმა შესწავლამ ნ. ჩერნიშევსკისა და გერცენის ფილოსოფიური ნაშრომებისა მაშინ, როდესაც ნ. ნიკოლაძის გონება ის იყო ჩამოყალიბების პროცესში იმყოფებოდა, ბუნებრივია. ვასში აღძრა ინტერესი იმ წყაროებისადმი—ჰეგელისა და ფოიერბახისადმი, რომელთაც დიდად აფასებდნენ როგორც ნ. ჩერნიშევსკი, ისე ა. გერცენი.

თუ რამდენად დიდი იყო ნ. ნიკოლაძის ინტერესი ჰეგელის ფილოსოფიისადმი ჩანს იქიდან, რომ კრონშტადტის საპატიმროშიც კი, რომელშიც ის ჩასვეს სამოციანი წლების სტუდენტთა რევო-

ლუციურ მოძრაობაში აქტიური მონაწილეობის გამო, გატაცებით სწავლობდა ამ ფილოსოფიას. აქ ის დაუახლოვდა უფროსკურსელ სტუდენტ ლინეევს, „რომელიც დიდის ხალისით მიხსნიდა ჩვენი ტყვეობის მთელი ხნის განმავლობაში ჰეგელის ფილოსოფიის ტერმინოლოგიას და თავისებურებას“¹,—წერს ნ. ნიკოლაძე.

პატიმრობაში ნ. ნიკოლაძე დაუახლოვდა „სოვრემენიკის“ ცოცხალ წერილების ავტორს“, პიოტროვსკის, რომელმაც, ნ. ნიკოლაძის „უწესრიგო და გაურჩეველ ნაკითხობაში შეიტანა ერთგვარი წესი და მისცა ის ჩონჩხი და გაშუქება, რომელიც მას (ე. ი. ნ. ნიკოლაძეს—ვ. გ.) სწორად ექვენიებოდა“². პიოტროვსკის გავლენა კიდევ იმაში გამოიხატა, რომ იგი ნ. ნიკოლაძის ყურადღებას ამახვილებდა ნ. ჩერნიშევსკისა და ნ. დობროლიუბოვის ისეთ ნაწერებზე, რომლებშიც დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი ჰეგელის ფილოსოფიის მატერიალისტურ გადმოცემას და განვითარებული იყო თვითონ მათი მატერიალისტური თვალსაზრისი.

პატიმრობიდან განთავისუფლების შემდეგ ნ. ნიკოლაძე პირადად ეცნობა ნ. ჩერნიშევსკის და მჭიდროდ უკავშირდება მის ოჯახს, უახლოვდება „სოვრემენიკის“ რედაქციას, რომელიც საშუალებას აძლევდა მას უურნალში დასაბეჭდ წერილებს გაცნობოდა მანამდე, სანამ ისინი ცენზურას გაივლიდნენ. ამავე რედაქციის საშუალებით ეცნობა ის ბიუნენერისა და ფოიერბახის ფილოსოფიასაც.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ნ. ნიკოლაძე არა მარტო თვითონ ჰეგელის, ბიუნენერის, ფოიერბახისა და სხვების თხზულებებს სწავლობდა, არამედ საფუძვლიანად ეცნობოდა მათში განვითარებული იდეების გაგებას რუსი მატერიალისტების: ბ. ბელინსკის, ა. გერცენის, ნ. დობროლიუბოვის, ნ. ჩერნიშევსკისა და სხვების მიერ, მაშინ ვასაგები ვახდება, ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიურ იდეათა განვითარების გზა.

მაგრამ, როგორც ვთქვით, სამოცდაათიანი წლებიდან ნ. ნიკოლაძე უახლოვდება „ახალ ახალგაზრდობას“ და იმ ფილოსოფიასაც, რომლითაც იგი იყო გატაცებული. ეს უკანასკნელი იყო პოზიცივიზმი, რომელიც ბუნებრივად ისახება ნ. ნიკოლაძის იდეათა სისტემაზედ. ამგვარად, სამოცდაათიანი წლების მისი მატერიალისტური იდეები სამოცდაათიან წლებში დადებით ფილოსოფიის იდეებს გულღე-

¹ ნ. ნიკოლაძე, რჩული ნაწერები, ტ. 1, 1931, გვ. 109/110.

² იქვე, გვ. 13.

ბიან. ეს კი მნიშვნელოვან გარდატეხას ახდენს ნ. ნიკოლაძის შეხედულებებში და, ცხადია, რომ ის მატერიალიზმისაგან მნიშვნელოვნად უკან იხევს, თუმცა ბევრ შემთხვევაში ცდილობს ისევ მართებულ გზაზე დასრულდეს.

2. ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიურ იდეებს ჩვენ დავხასიათებთ ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებთან მისი დამოკიდებულების მიხედვით. ამიტომ პირველი საკითხი. რომელმაც უნდა ნათელყოს ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიურ იდეათა ხასიათი, ეს არის მისი დამოკიდებულება ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან.

სამოციან წლებში ნ. ნიკოლაძე უმთავრესად სოციალურ პრობლემებს დასტრიალებს. ამიტომ, მისი მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ხასიათი სწორედ სოციალური მოვლენებს ახსნაში იჩენს თავს. იგი დიდ ყურადღებას აქცევს საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიურ მხარეს და ფიქრობს, რომ ეს უკანასკნელია განმსაზღვრელი ყველა სხვა საზოგადოებრივი ურთიერთობებისა. ამიტომ, ნ. ნიკოლაძის აზრით, სამოციანი წლების საზოგადოებრივ მოძრაობაში სოციალურ ურთიერთობათა, ამ „უბედურების საფუძვლის ხელუხლებლად დატოვება არა თუ ულოლიკობა, არამედ უსარგებლო საქმეცაა“².

რუსეთის სოციალურ მოძრაობათა გამომწვევი მიზეზების ახსნაში გარკვეულად მოჩანს ნ. ნიკოლაძის შეხედულებათა მატერიალისტური ხასიათი, აზრი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ობიექტური აუცილებლობის შესახებ. „ადამიანი ყოველთვის გარეშე გარემოებათა გავლენის ქვეშაა,—წერს ნ. ნიკოლაძე. ეს ისეთი გარემოებებია, რომლებიც მის პირად ნებისყოფაზე არ არის დამოკიდებული და რომლებიც უმეტეს შემთხვევაში თვით საზოგადოების მიერვეა შექმნილი; ეს არახელსაყრელი პირობები იძულებულს ჰყოფენ ადამიანს მოიქცეს ასე და არა ისე, ხშირად დაარღვიოს ეს კანონები, რომლებიც საზოგადოების გავლენიან ნაწილს გამოუცაა მხოლოდ და მხოლოდ თავის სასარგებლოდ“³.

ასეთია ნ. ნიკოლაძის სიკვებით სწორი თვალსაზრისის სამოციან წლებში. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მთელ რიგ შემთხვევაში არც სამოცდაათიან წლებში დალატობს აღნიშნულ თვალსაზრისს. კერძოდ, ბუნების კანონების გაგებებს საკითხში ის მატერიალიზმის პოზიციებიდან მრავალ საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს.

² ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 194.

³ იქვე, გვ. 237.

„ბუნება ერთია,—ნ. ნიკოლაძის აზრით,—ყოველი მისი მოვლინება ერთდამიძვე უმთავრეს ბუნების კანონს ემონება, კაცის ცხოვრებაც ერთი ამნაირი მოვლენებთაგანი არის, რომელიც ყველაფერში ბუნების კანონს მისდევს. ბუნება არც მტერია კაცის, არც მეგობარი, არც სიკეთე უნდა მისთვის, არც სიავე; ბუნებაში არც ერთი არსება არ მოიპოვება, რომელსაც დანიშნულება ჰქონდეს კაცის მოყვარობა ან მტერობა. თვითონ კაცია თავის ბედის განმწყობი: თუ იმან გაიგო ბუნების თვისება, და ამ თვისების შესაფერად გაიმართა ცხოვრება, ის ბედნიერი იქნება“⁵.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ სტრიქონების დაწერის პერიოდში ნ. ნიკოლაძე უკვე პოზიტივიზმის გავლენასაც განიცდიდა, აშკარაა, რომ აქ ბუნება და სინამდვილე საერთოდ სრულიადაც არაა პოზიტივისტურად გაგებული. ეს განსაკუთრებით სინამდვილის კანონების გაგებიდანა ჩანს. მართალია, „კანონებს“ არც პოზიტივიზმი უარყოფს, მაგრამ კანონების ნ. ნიკოლაძისეულ გაგებას მოვლენათა არსებაში შეგვევართ, რომელსაც პოზიტივიზმი უარყოფდა, როგორც მეტაფიზიკას.

ნ. ნიკოლაძის ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებაში საინტერესო ის არის, რომ ის თვალსაზრისს ბუნებასა და მისი კანონების ობიექტურობის შესახებ ავრცელებს: აგრეთვე საზოგადოებრივ ცხოვრებაზედაც. ადამიანის ცხოვრება მას ბუნების ცხოვრების გაგრძელებად მიაჩნია. სხვადასხვა ხალხების, მათი ცხოვრების სხვადასხვა ადგილისა და დროის მოვლენების შესწავლით სოციოლოგია ისეთ კანონებს ადგენს, წერს ნ. ნიკოლაძე, „რომელთაც ყოველთვის და ყოველგან ემონება კაცობრივი საზოგადოება. ეს კანონები ერთ, საქვეყნო, ბუნების კანონს ჩამოგავენ და როგორც ბუნებაში ყოველიფერი ბუნების კანონს ემონება და მისგან იღებს თავის ძალას და სიცოცხლეს, ისე საზოგადო ცხოვრება თავის უნებურად და უცოდნელათ ასრულებს საზოგადოების მეცნიერების კანონებს და უსაყვედუროდ, უცილობლად მისდევს მის ნებას...“⁶.

უკანასკნელი გამოთქმა იმის შესახებ, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება სოციოლოგიის კანონებს ასრულებს და მის ნებას მისდევს, იდეალიზმის შესახებ არ ლაპარაკობს. აქ უბრალოდ უხერხულ გამოთქმებთან გვაქვს საქმე, რადგან ზემოთ ნ. ნიკოლაძე გარკვეულად ლაპარაკობს, რომ სოციოლოგიას თავისი კანონები

⁵ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, 1932, გვ. 41.

⁶ იქვე, ტ. 2, გვ. 45.

ცხოვრების მოვლენებიდან გამოჰყავს, ამ მოვლენათა შესწავლისა და მათი მიმართებების განზოგადების გზით. ნ. ნიკოლაძეს ცხოვრება სავსებით ობიექტურ პროცესად მიაჩნია. რომელშიაც „არაფერი ხდება უეცრად და უმიზეზოდ, ისე რომ საზოგადო ცხოვრების ნიადაგ და შეუცვლელ კანონებს არ ემონებოდეს. და როგორც ბუნებაში ერთ მოვლენას ათასნაირ სხვა მოვლენასთან კავშირი და დამოკიდებულება აქვს, ისე საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენები ერთმანეთში ჩართული და ერთმანეთზე დამოკიდებულები არიან“⁷.

ნ. ნიკოლაძე იმასაც კარგად ხედავს, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, რომლებიც ადამიანებზე ბატონდება, თვითონ ამავე ადამიანების მიერ იქმნება. ეს ურთიერთობანი, რაკი შეიქმნება, ისინი ობიექტური აუცილებლობის ღასიათს იძენს. ამიტომ, მათა დაძლევა, მოსპობა მართალია ისევე ადამიანების საქმეა, მაგრამ ამ საქმის განხორციელება უკვე დიდ სიძნელეების დაძლევისათან არის დაკავშირებული.

ეს მატერიალისტური თვალსაზრისი ნ. ნიკოლაძემ მნიშვნელოვნად განავითარა ოთხმოცდაათიან წლებში. სუბიექტურ იდეალისტ ი. ჯაბადართან კამათში ნ. ნიკოლაძე გადაჭრით დადგა მოვლენათა ახსნის მატერიალისტურ თვალსაზრისზე. „მეცნიერებაში რეალური ფილოსოფიისა და რეალური კრიტიკის დადგენიდან ორმოცი წლის გასვლის შემდეგ, მაინც დროა ბოლოსდა ბოლოს ვისწავლოთ,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—ნამდვილი ცხოვრების პატივისცემა და მისი მოვლენების შესწავლა... ცხოვრება, მისი მოვლენები, მისი ძალები უნდა იმისათვის შევისწავლოთ, რომ მის კანონებში შევიჭრეთ. მხოლოდ ამ კანონების გაგება მოგვცემს ცხოვრებაზე შემოქმედების ანდა მისი ძალების გამოყენების შესაძლებლობას. უარვყოთ რეალური ცხოვრება, დავხუტოთ მის წინაშე თვალები. გაუფრბოდეთ მას, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის არ შეესატყვისება ჩვენს გემოვნებას და წარმოდგენებს, ნიშნავს იმას რომ თავი ვერ დავაღწიოთ უნაყოფობასა და სიცარიელეს“⁸.

აქ პოზიტივიზმის ნასახიც არ მოიპოვება. სინამდვილე აღიარებულია, როგორც ისეთი „რეალური მოვლენა, რომელიც არაა შექმნილი ჩვენი თვითნებობით, არ ექვემდებარება ჩვენს ქარიყლაპიურ ბრძანებებს“⁹. ობიექტური სინამდვილე ისეთ ურყევ ფაქტად

⁷ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 45.

⁸ Н. Никол а д з е, Византийские споры, „Новое обозрение“, 1889, № 2032.

⁹ იქვე.

მიანია ნ. ნიკოლაძეს, რომელსაც. სულ ერთია ჩვენ ის მოგვწონს თუ არა, უნდა შევეგუოთ, რომლის თავიდან მოცილება ჩვენ არ შეგვიძლია. ჩვენი გარემოშეცველი სინამდვილე თვითონ ცხოვრებაა, სამყაროა, რომელსაც მთელი თავისი ძალებით თავის გარემოცვაში, თავის ტყვეობაში ვყევართ ჩახვეული. ამიტომ შეესატყვისება თუ არა ის ჩვენს იდეალებს, მას ჩვენ ვერ გავექცევით. „და რაც უფრო ეს სინამდვილე ჩვენ არ გვსიამოვნებს.—წერს ნ. ნიკოლაძე,— რაც უფრო მძლავრია მისი გაუმჯობესების ჩვენი სურვილი, მით უფრო ანლოს უნდა ვავეცნოთ მას, მის მოვლენებს, კანონებს, ძალებს იმისათვის, რათა უფრო მეტად მოვახდინოთ ზემოქმედება მის მსვლელობაზე“¹⁰.

ნ. ნიკოლაძე პირდაპირ ილაშქრებს „იდეალისტებისა, მეტაფიზიკოსებისა და მათი უნებური ან შეუზღებელი მიმდევრების“ წინააღმდეგ, რომლებიც „როგორც ბავშვები“ ისე ექცევიან სინამდვილეს და წერს: „თანამედროვეობა საცოდავია და ჭუჭყიანი, მყარია და მკაცრი, მაგრამ ამის გამო არავის უფლება არა იქვს თავი აარიდოს მის გასუფთავებისა და ასენიზაციის სამუშაოს“¹¹.

ასეთია ის მატერიალისტური ხაზი, რომელიც განსახილველი პრობლემების მიხედვით გასდევს ნ. ნიკოლაძის მსოფლმხედველობას. აშკარაა, რომ ამ მხრივ ნ. ნიკოლაძე სავსებით იბავე თვალსაზრისზე დგას, რომელსაც შეუტყვევლად იცავდა ილია ჭავჭავაძე. ილიასთან ერთად ნ. ნიკოლაძე აღიარებს ბუნებისა და ცხოვრების ობიექტურ აუცილებლობით ხასიათს, უარყოფს ობიექტურ ან სუბიექტურ იდეალისტურ საწყისთა რაიმე განმსაზღვრელ როლს; ცხოვრებას განიხილავს, როგორც ბუნების გაგრძელებას, ხოლო ნ. ნიკოლაძის ზემოთ მოყვანილი მტკიცება თავის თანამედროვე გარემომცველ ცხოვრებასთან ადამიანის მიმართების შესახებ სრულიად ემთხვევა როგორც საკითხის დასმის, ისე მისი გადაჭრის მხრივ ილია ჭავჭავაძის „განდგეილის“ ძირითად აზრს. მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, ნ. ნიკოლაძე, თავის ფილოსოფიურ შეხედულებათა დაცვაში თანმიმდევარი არ იყო. ამ მხრივ აღსანიშნავია სამოცდაათიანი წლების მისი მოღვაწეობა, როდესაც „ახალ ახალგაზრდობასთან“ დაახლოების შედეგად ის პოზიტივიზმისაკენ გადაიხარა და ამიტომ მნიშვნელოვნად უკან დაიხია მატერიალიზმისაკენ. მართალია, პოზიტივიზმის გავლენა განსაკუთრებით მის სოციოლოგიურ იდეებს დაე-

¹⁰ Н. Николадзе, Византийские споры, „Новое обозрение“, 1889, № 2032.

¹¹ იქვე.

ჩნა, მაგრამ მას ვერც მისი ფილოსოფიური იდეები გადაურჩა. „ბუნებისმეტყველებაში.—წერს ნ. ნიკოლაძე.—ბეკონის შემდეგ უფრო იკიდებს ფეხს ეგრედწოდებულ დადებით, პოზიტიური მეთოდი, რომელსაც ნაწილობრივ კონტრც იზიარებდა. ეს მეთოდი ეხლა ოგიუსტ კონტის დამსახურებად მიაჩნიათ. თუმცა ამ მოაზროვნემ, როგორც თვითონაც აღიარებს. მხოლოდ ჩამოაყალიბა ის აზრი, რომელიც ძალიან დიდხანსა მკენიერების საკუთრებად გადაიქცა“¹².

რაში მდგომარეობს, ნ. ნიკოლაძის აზრით. პოზიტიური მეთოდის დადებითი მნიშვნელობა მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში? უპირველეს ყოვლისა იმაში, პასუხობს ნ. ნიკოლაძე, რომ ამ მეთოდის თანახმად, ჩვენ საქმე გვაქვს არა არსებთან. არამედ მხოლოდ მოვლენებთან, „ჩვენი გაგებისათვის ხელმისაწვდენია არა იმ ფაქტების რაობა, რომელთაც ჩვენ ვხედავთ, არა მათი ურთიერთობის მიზეზები. არამედ მხოლოდ ის მოვლენები, რომლებიც წარმოიშვებიან თვით ამ ფაქტებს შორის არსებული ურთიერთობების შეცვლის დროს. ამ ფაქტებში ჩვენ ძალგვიძს მივწვდეთ არა მათ მიზეზებს ან ბუნებას, არამედ მხოლოდ გარეგან თანმიმდევრობას ან შემკვიდრებას. ე. ი. ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, რომ ერთგვარი გარემოებების დროს წარმოიშვებიან ერთგვარი მოვლენები“¹³.

როგორც ვხედავთ, აქ მოცემულია პოზიტივიზმის დედაარსის საკმაოდ ნათელი დახასიათება. მაგრამ აქ მარტო მის ობიექტურ დახასიათებასთან კი არა გვაქვს საქმე. ეს უკანასკნელი ნ. ნიკოლაძის სავესებით გამართლებულად და მისაღებ თვალსაზრისად მიაჩნია. ის სავესებით მართებულად თვლის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც სინამდვილე მხოლოდ მოვლენათა თანმიმდევრული რიგია. რაც შეეხება მათ არსებას, ნ. ნიკოლაძის აზრით, მსგელობა უკანასკნელის შესახებ უნაყოფო მეტაფიზიკაა. კანტის დამსახურებადაც ნ. ნიკოლაძის სწორედ ის მიაჩნია. რომ მან ჩვენი გარემომცველი სამყარო, სინამდვილე მოვლენებზე დაიყვანა, აღიარა რომ „ჩვენი თვის მიუწვდომელია თვით ნივთები თავისთავად... და მისაწვდომია მხოლოდ მათი გარეგანი გამოაშკარავება. ე. ი. ის, რასაც მათ ჩვენი ოცნება და ჩვენი გრძნობები მიიწერენ“¹⁴. კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მეტაფიზიკური პრობლემების შესახებ ცოდნა შეუძლებლად გამოაცხადა. რ დგამ

¹² ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 299.

¹³ იქვე.

ადამიანს შეიძლება საქმე ჰქონდეს მხოლოდ მოვლენებთან. ამიტომ დადებითი, რითაც კანტმა დიდი საქმე გააკეთა ფილოსოფიის ისტორიაში „წმინდა გონების კრიტიკა“ იყო, წერს ნ. ნიკოლაძე და არა მისი სხვა „კრიტიკები“. რომლებშიც ხელი მიყო „წმინდა გონების კრიტიკაში“ სამართლიანად უარყოფილ მეტაფიზიკურ პრობლემებზე მსჯელობას. ამგვარად, სამართლიანად შენიშნავს რა იმ განსხვავებას. რომელიც კანტის „წმინდა გონების კრიტიკასა“ და მის სხვა „კრიტიკებს“ შორის არსებობს, ნ. ნიკოლაძე, როგორც პოზიტივისტი, ცდება, როდესაც კანტის ფილოსოფიის დადებით მხარეს მოვლენებისაგან არსების გამიჯვნაში ხედავს. ამიტომ ასევე არსებითად ცდება ნ. ნიკოლაძის შეხედულებათა ზოგიერთი მკვლევარი, რომელიც ნ. ნიკოლაძის მკდარ თვალსაზრისს კანტის ფილოსოფიის განხილვისას, ამ უკანასკნელის კრიტიკად მიიჩნევს და დამსახურებად უთვლის ნ. ნიკოლაძეს. პოზიტივიზმის გავლენის შედეგად ნ. ნიკოლაძემ მნიშვნელოვნად შეცვალა თავისი აზრი კანონების შესახებ. ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ კანონებს ის განიხილავდა როგორც მოვლენათა საფუძველს, მათ არსებას; ახლა კი პოზიტივიზმის მსგავსად. კანონი მოვლენათა უბრალო თანმიმდევრობაზე დაიყვანა. „მოვლენების თანმიმდევარი რიგი,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—რომელიც შეესაბამება ამ მოვლენების წარმომშობ გარემოებათა რიგს, გვაძლევს წარმოდგენას მოვლენათა კანონების შესახებ. სწორედ ეს თანმიმდევრობა უნდა გამოსძებნოს მეცნიერებამ და არ შეუდგეს იგი უწყალოვო კამათს თვით მოვლენათა და ფაქტთა რაობის ან ბუნების შესახებ. მთელი თანამედროვე მეცნიერება, ბეკონიდან დაწყებული ამ მეთოდს ეყრდნობა და მიდის წინ მისი წყალობით“¹⁴.

3. წინააღმდეგ მსგავსი სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისისა. ნ. ნიკოლაძე, შემეცნების საკითხებზე მსჯელობისას ბევრ შემთხვევაში სწორ, მატერიალისტურ აზრებს გამოთქვამდა. როდესაც ის ადამიანის დაპირისპირებაში ბუნებას განიხილავდა, როგორც არა არსებისაგან მოწყვეტილ მოვლენათა რიგს, არამედ არსებისა და მოვლენის ერთიანობას, მას ამ არსების შექმენებაში ეჭვი არ ეპარებოდა. არსებად მას ის კანონები და კანონზომიერებანი მიაჩნდა, რომლებსაც დაქვემდებარებულია მოვლენები. ამიტომ, შემეცნების მიზანს მოვლენათა კანონების აღმოჩენაში ხედავდა. რადგან, მისი აზრით, „კანონების გამოკვლევით, მათი გონიერი ხმა-

¹⁴ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 299.

რებით კაცს, როგორც თავისი საკუთარი სხეულის, აგრეთვე გარე-
შემო ბუნების გაუმჯობესება და თავისთვის სასარგებლოდ ხმარება
შეუძლია“¹⁵.

ნ. ნიკოლაძის აზრით, შემეცნება ყოველთვის მიზანდასახული
უნდა იყოს. პირველ რიგში მისი მიზანი იმაში უნდა მდგომარეობ-
დეს, რომ გაზარდოს ბუნებაზე ადამიანის ზემოქმედების ძალა.
გარემომცველ მოვლენათა გარდაქმნის უნარი. ნ. ნიკოლაძე ისეთ
მაგალითებზე მიუთითებს, როდესაც ადამიანებმა არახელსაყრელი
გარემომცველი ბუნებრივი პირობები ადამიანისათვის სასარგებლო
მიმართულებით გარდაქმნეს. ამ გარდაქმნაში „არც ზეგარდმო მოვ-
ლინება გარეულა,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—არც ბუნების კანონებს
შეცვლა. მოხდა ეს ცვლილება მარტო იმის გამო, რომ კაცმა გაიგო,
რა იყო უბედობის ნამდვილი მიზეზი, გაიგო, რა ბუნების კანონე-
ბით ხდება ეს უბედობა და რა კანონების ძალას შეუძლია მისი მოს-
იბა“¹⁶.

როგორც აქედან ჩანს, ნ. ნიკოლაძემ კარგად იცის, რომ შემეც-
ნების მიზანი ის კი არ არის, რომ კანონები გარდაქმნას. კანონი
ობიექტურია და ამიტომ მას ვერავინ გარდაქმნის. მაგრამ ცხადია
ისიც, რომ კანონების ცოდნა ადამიანს მოქმედებას უადვილებს იმ
მიმართულებით, რომლითაც თავიდან იქნება აცლებული მათი
მავნე შედეგები. „თუ კაცსა და მის გონებას,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—
ამ სიდიდე გავლენა აქვს ბუნების გადასხვაფერებაზე, თუ კაცის
ტვინს და შრომას შეუძლია ბუნების კანონების გამოკვლევით და
მათი გონიერად ხმარება თვითონ ბუნების ხასიათის შეცვლა. რა-
ღა თქმა უნდა, რომ წერილმანობაში იმას მეტისმეტი გავლენა უნდა
ჰქონოდა სხვადასხვა დაბრკოლებებზე, რომლებიც იმას ცხოვრებას
უმწარებენ და ბედნიერებას ამოკლებენ“¹⁷.

ადამიანს შეუძლია არა მარტო ბუნების მოვლენათა კანონე-
ბის შემეცნება და ამის შედეგად ამ მოვლენათა გარდაქმნა, კანონე-
ბის ჩაყენება თავის სამსახურში, არამედ აგრეთვე საზოგადოებრივ
მოვლენათა კანონების შემეცნებაც. საზოგადოებრივი კანონების
ცოდნა საშუალებას მოგვცემს სწორად წარემართოთ ადამიანთა სა-
ზოგადოებრივი ურთიერთობანი, ფიქრობს ნ. ნიკოლაძე. დავძლიოთ
ყველა არსებული სოციალური უკუღმართობანი და შევქმნათ გო-
ნივრული ცხოვრება.

¹⁵ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, გვ. 33.

¹⁶ იქვე, გვ. 34.

¹⁷ იქვე, გვ. 35.

აქაც ნ. ნიკოლაძე პრინციპულად არ შორდება ი. ჭავჭავაძეს. როგორც ილია კანონების ცოდნას თვლიდა ადამიანის მოქმედებისა და წარმატების საფუძვლად, ასევე ნ. ნიკოლაძე დიდ როლს ანიჭებს ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონების ცოდნას. მაგრამ, ამავე დროს ნ. ნიკოლაძე ამ სწორი თვალსაზრისიდან იდეალიზმისაკენ იხრება და ილიასაც შორდება. იმ სწორი აზრიდან, რომ ადამიანის გონებას ცხოვრების კანონების შემეცნების უნარი აქვს. ნ. ნიკოლაძე არასწორ დასკვნას აკეთებს და გონებას ერთგვარ ხელმძღვანელ როლს ანიჭებს. აქედან გამომდინარეობს მისი გადაჭარბებული შეფასება მეცნიერების როლისა, გონებისა და ის მცდარი აზრიც, რომ თითქოს „საზოგადოების ცხოვრება ისე ეწყობა უმეტეს ნაწილად, როგორც სურს თვითონ საზოგადოებას“¹⁸.

4. ნ. ნიკოლაძის მსოფლმხედველობა ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების შეურყეველ რწმენაზეა დაფუძნებული. ამასთან მას, ისევე როგორც ილია ჭავჭავაძესაც, არა სწამს მოძრაობის გამომწვევი არავითარი სხვა ძალა, გარდა თვით მოვლენათა შინაგანი თვითმოქმედებისა. „რადგანაც ყოველიფერი ქვეყანაზე იზრდება, ხუცდება და კვდება,—წერს ნ. ნიკოლაძე—ბუნება დიდი ხანია დაღუპებოდა და ვაჭრებოდა. გამაცხოველებელი და გამაახლებელი ძალა რომ არ ჰქონდეს, რომელიც გაფუჭებული და დაძველებული ნაწილების მაგიერათ ახალს, უკეთესებს უმზადებს და აძლევს. და ყოველ ძალას, რომელიც ბუნებაში არსებობს და მოქმედობს, კაცის ცხოვრებაზედაც პირდაპირ ზემოქმედება აქვს“¹⁹.

მთელ რიგ შემთხვევაში ნ. ნიკოლაძე აღიარებს, რომ განვითარებაში დაპირისპირებულთა ბრძოლასა აქვს გადანიწყვეტი მნიშვნელობა. კერძოდ, მან იცის, რომ ბატონყმურა საზოგადოება დაღუპა იმ სასტიკმა წინააღმდეგობამ, რომელმაც თავი იჩინა ყმა-გლეხებსა და მებატონეებს შორის; კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ბრძოლაა ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის; ბრძოლის მიზანია სოციალიზმის განხორციელება; საფუძველი ამ ბრძოლას ეკონომიურ და პოლიტიკურ ინტერესებში აქვს და ა. შ. მაგრამ საბოლოო ჯამში ნ. ნიკოლაძესათვის ეს ბრძოლა მაინც არ შეიძლება მივიჩნიოთ ძირითად პრინციპად. თუ სამოციან წლებში ის ამ პრინციპს ლებულობს, შემდეგში, ორგანული სოციოლოგიის გავლენით, ის ძირითადად ევოლუციონიზმის თვალსაზრისზე დგება და განვი-

¹⁸ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, გვ. 44.

¹⁹ ნ. ნიკოლაძე, თხზულებანი, ტ. 2, 1960, გვ. 330—331.

თარებასაც განიხილავს, როგორც მკვეთრ შინაგან შეტაკებათაგან თავისუფალ ევოლუციურ პროცესს. ამიტომ, შემთხვევითი არაა, რომ ის თავის თავს უწოდებდა „წმინდა წყლის ევოლუციონისტს“ უარყოფდა „გატაცებას და ნახტომებს განვითარებაში“ და მოითხოვდა „ნელი და მტკიცე ნაბიჯით“ სიარულს. ის, რასაც ნ. ნიკოლაძე ამბობდა საზოგადოებრივ მოვლენათა მიმართ, გამართლებულად მიაჩნდა აგრეთვე ბუნების მოვლენათა მიმართაც. „ბუნებაში არაფერი არაა დასაწყისისა და შედეგის გარეშე, წერდა ის—ბუნებაში ნახტომები არ სდებია.“²⁰

მიუხედავად ამისა, ნ. ნიკოლაძე სწორ აზრს ავითარებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მართარეველი ძალების შესახებ. მართალია სამოცდაათიან წლებში ის ზოგ შემთხვევაში გადაჭარბებულად აფასებდა მეცნიერების, პიროვნების როლს, მაგრამ ძირითადად მაინც იმ აზრის იყო, რომ ცხოვრება ეკონომიური ურთიერთობებით იყო განსაზღვრული, ხოლო განვითარების მთავარ ძალას წარმოადგენდა ხალხი.

5. ნ. ნიკოლაძის დილოსოფიური იდეები განაპირობებს მის სოციოლოგიურ შეხედულებებსაც. მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ იდეალისტური ტენდენცია მისი აზროვნებისა, პოზიტივიზმის გავლენა მასზე აქ უფრო გამოკვეთილია და აშკარაა.

ნ. ნიკოლაძე თავის თავს სოციალიზმის წარმომადგენლად თვლიდა. მაგრამ ცხადია სოციალიზმის მისი გაგება შორს იყო მეცნიერული სოციალიზმისაგან. ის წვრილბუთუთაზიული სოციალიზმის იდეებს ვერ გასცილდა. ნ. ნიკოლაძის სოციალიზმის ეკონომიურ საფუძველს სამოციან წლებში წარმოადგენდა თემური საკუთრება. ხოლო ოთხმოციან-ოთხმოდდაათიან წლებში არტელური მეურნეობა.

ნ. ნიკოლაძე, თავის ერთ-ერთ აღრიხედულ წერილში. წერდა: „რუსეთის თემი იდეალად არ მიგვაჩნია, მაგრამ იგი უფრო ბევრად შეეფერება ჩვენს წარმოდგენას საზოგადოებრივი წყობილების შესახებ, ვიდრე დასავლეთ ევროპაში გაბატონებული ინდივიდუალიზმის პრინციპი“²¹. ამასვე იმეორებდა ნ. ნიკოლაძე სამოცდაათიან წლებში. ის წერდა, რომ რუსული თემი, სათანადო გაუმჯობესების შედეგად, შეიძლებოდა საზოგადოების მომავალი რეორგანიზაციის საფუძველი გამხდარიყო. თემური სოციალიზმის შესახებ თა-

²⁰ „Новое обозрение“, 1891, № 2691.

²¹ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 175.

ვისი იდეალის განხორციელების საშუალებას ის რევოლუციაში ხედავდა. ეს რომ ასეა ჩანს იქიდან, რომ სამოციან წლებში ის რუსეთში აშკარად მოელოდა რევოლუციას. ამის შესახებ ნ. ნიკოლაძე თავის მოგონებებში არა ერთხელ ლაპარაკობს. სამოციან წლების სტუდენტთა რევოლუციურ მოძრაობაში მონაწილეობის გამო პატიმრობის შემდეგ, თანახმად განკარგულებისა, ნ. ნიკოლაძე საქართველოში უნდა გამომგზავრებულიყო, მაგრამ მან გადაწყვიტა თუნდაც არალეგალურ მდგომარეობაში, მაგრამ ისევ პეტერბურგში დარჩენილიყო. „ან კი როგორ წავსულიყავი,—წერს ნ. ნიკოლაძე—როცა უჩემოდ შესაძლოა რევოლუცია მომხდარიყო“²². ასეთი რწმენა კი უდავოდ იმის შედეგი იყო, რომ ამავე რწმენით იყო შეპყრობილი ნ. ჩერნიშევსკი, რომელსაც „ეჭვი არ ეპარებოდა იმაში, რომ სასოწარკვეთილება, რომელმაც მოიცვა უმაღლესი წრეები ყირიმის ომის შემდეგ, ლოგიკური აუცილებლობით მიიყვანდა რევოლუციამდე“²³.

მართალია, ნ. ჩერნიშევსკის დაპატიმრების შემდეგ ნ. ნიკოლაძეს რევოლუციის მოლოდინი აღარ ჰქონდა, „არავითარ რევოლუციას მასში მე აღარ ველოდი“, წერს იგი, მაგრამ საერთოდ რომ ავიღოთ პრინციპულად რევოლუციას ძალაში ტოვებდა თავისი საოცნებო საზოგადოების განხორციელებისათვის. მაგრამ სამოცდაათიან წლებიდან მდგომარეობა იცვლება. ახალ მოძრაობის დედააზრის განხორციელებისათვის მას რევოლუცია გარდუვლად არ მიაჩნია, თუმცა არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გარდაქმნის იდეას ის არ ღალატობს. ჩვენი მოღვაწეობით და საქმიანობით „ჩვენ გვინდა—წერდა ნ. ნიკოლაძე—ოდნავ მაინც ხელი შეუწყუოთ რუსეთის მთავრობის გადაყენებას“. ახალ ახალგაზრდობის მოქმედების ძირითად ამოცანად მას მიაჩნია „საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადად გარდაქმნა“ და საზოგადოებრივი „შრომის ისეთი ორგანიზაცია, რომლის დროსაც საზოგადოებრივ ყოველი წევრი განურჩევლად—უზრუნველყოფილი იქნება შრომის იარაღით“²⁴, „ძირიან ფესვიანი შეცვლა იმ კანონებისა, რომლებიც თანამედროვე წყობილებას ემსახურება და იცავს“.

მაგრამ როგორ უნდა მოხდეს ეს? ახალგაზრდობის რევოლუციური მისწრაფება სრულებითაც მის სამოქმედო პროგრამის აუცი-

²² ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 129.

²³ იქვე, გვ. 139.

²⁴ იქვე, გვ. 235.

ლებელი შედეგი არაა, ფიქრობს ნ. ნიკოლაძე. ეს უბრალოდ იმითაა გამოწვეული, რომ მთავრობა მოქმედების ყოველგვარ საშუალებას უსპობს ახალგაზრდობას. მას კი სხვა გამოსავალი არ რჩება გარდა იმისა, რომ იარაღს მოკიდოს ხელი. ამდენად, რევოლუცია, როგორც პასუხი თვითმპყრობელობის უკიდურეს რეაქციაზე, ნ. ნიკოლაძეს არც სამოცდაათიან წლებში მიაჩნია გაუმართლებლად. მაგრამ პრინციპულად, მას საზოგადოებრივი გარდაქმნის უფრო მშვიდობიანი გზა ესახება. „იმისათვის,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—რომ სახელმწიფოს ცხოვრებაში განვახორციელოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალი საწყისები, საჭიროა გარდაექმნათ თანამედროვე საზოგადოების ცნებები, დავიწყოთ მისი გონებრივი განვითარება, ჩავკლათ მასში სხვის ხარჯზე ცხოვრების სურვილი და პატიოსან შრომისადმი სიმპატიები აღვუძრათ“²⁵.

ეს თვალსაზრისი, გამოთქმული სამოციანი წლების ბოლოს, შემდგომ განავითარა ნ. ნიკოლაძემ ოთხმოციანი წლების დასაწყისში.

ნ. ნიკოლაძის აზრით, საზოგადოების ყოველ გონებრივ და პრაქტიკულ მოქმედებას ორი მხარე აქვს: ერთი, მიმართული ძველი წყობილების დანგრევისაკენ, მეორე—ახლის შექმნისაკენ. კრიტიკა ძველი იდეებისა და შეხედულებებისა, მსილება მათი ნაკლისა და მანე მხარეებისა, აღნიშვნა არსებულ ურთიერთობათა არაღამაკმაყოფილებლობისა და ა. შ. „წარმოადგენს, უარყოფით. „გამაუქმებელ მხარეს“. დადებითი მხარე კი გამოიხატება არსებულ წყობილების შემქმნელი მიზნებისა და მისი მდგომარეობის ანალიზში, იმ ზომებისა და პრაქტიკულ საშუალებათა შესწავლაში. რომელთა საშუალებითაც შეიძლება არსებულ სიბოროტის დაძლევა და ბოლოს „განსაკუთრებით, ისეთ წყობილებისა და დაწესებულებების გამოგონებაში, რომელთაც წარმატებით შეუძლიან შესცვალონ არსებული მდგომარეობა“.

საზოგადოების განვითარებაში, ერთ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მეორე, უფრო პროგრესულით შეცვლისათვის მთავარია, ნ. ნიკოლაძის აზრით, აღნიშნული „უარყოფითი“ და „შემოქმედებითი“ მუშაობა. რაც შეეხება თვით „შეცვლის“ ღონისძიებას და გზას, ეს მას მეორეხარისხოვან დეტალად მიაჩნია.

ნ. ნიკოლაძე აქ ძალიან საინტერესო პრობლემებს აყენებს. უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას იმსახურებს მისი აზრი იმის შე-

²⁵ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 251.

სახებ, რომ საზოგადოებრივი მოძრაობა (გონებრივი თუ პრაქტიკული) უნიადაგო იქნება, თუ ის მარტო ძველის კრიტიკით შემოიფარგლება. მარტო კრიტიკა ვერ გარდაქმნის საზოგადოებას, წერს ნ. ნიკოლაძე, თუ უკვე შემუშავებული არაა გეგმა ახალი საზოგადოებისა და იგი სისხლსა და ხორცში არ გასჯდომია ხალხს.

საფრანგეთის რევოლუციის დაწყებას წინ უძღოდა, წერს ნ. ნიკოლაძე, მთელი საუკუნე. რომელიც შეეწირა „არა მარტო წინანდელი წესწყობილებების დაუზოგველ კრიტიკას, არამედ სერიოზულ მუშაობას იმ ახალი წესწყობილების შექმნისათვის, რომელსაც უნდა განეახლებინა საფრანგეთის ხალხის ცხოვრება“²⁶.

თავისთავად ამ სწორ მოსაზრებას ნ. ნიკოლაძე ორმხრივ ამახინჯებს: ჯერ ერთი, ის ცდილობს განვითარების მთელი გზა, რომელსაც რევოლუციური გარდაქმნისაკენ მივყავართ, წარმოიდგინოს, როგორც ნელი, თანდათანობითი პროცესი, ხოლო ამ თანდათანობის რევოლუციური გარდატეხით დაგვირგვინება როგორც არააუცილებელი შედეგი ევოლუციისა, და მეორე, ლაპარაკობს რა ახალი წესწყობილების გამომუშავების შესახებ, ნ. ნიკოლაძე სათანადო ყურადღებას არ აქცევს იმ რეალურ პირობებს, რომლებიც ახალი წესწყობილების გამომუშავებას განაპირობებს ამიტომ, მასთან ეს „წესწყობილება“ წარმოგვიდგება არა როგორც არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა აუცილებელი დასკვნა, არამედ როგორც ერთი ან რამდენიმე კრიტიკულად მოაზროვნე გენოსის „მონაგონი“. „უმთავრესი საქმე სწორედ ის იყო,—წერს ნ. ნიკოლაძე,— რომ მოეგონებიათ ეს ახალი წყობილება, დაემტკიცებიათ ხელშესახებათ, რომ მას წარმატებით შეუძლია შესცვალოს ძველი წყობილება. ძველი ყოფა-ცხოვრების ახლით „შეცვლის“ განხორციელება კი ისე დიდ საქმეს არ წარმოადგენდა. საფრანგეთში ის მოხდა ძალდატანებითი წესით, მაგრამ შესაძლო იყო მომხდარიყო, თუმცა უფრო გვიან, სრულიად მშვიდობიანი გზით. რაკი მოგონებულა ახალი წყობილება, ძველმა ყოველ მიზეზს გარეშე, ადრე თუ გვიან უნდა დაუთმოს მას ადგილი. ძალდატანებით თუ მშვიდობიანი გზით, ეს სხვა საკითხია, მაგრამ ასე თუ ისე, ადრე თუ გვიან, ეს შეცვლა აუცილებელია, როგორც სიკვდილი“²⁷.

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად მცდარი თვალსაზრისისა ახალი წყობილების „მოგონების“ შესახებ, ნ. ნიკოლაძე ამ უკანასკნელის

²⁶ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, გვ. 122.

²⁷ იქვე, გვ. 123.

განხორციელებისათვის აქაც საჭიროდ თელის საზოგადოების ძირეულ გარდაქმნას. ამისათვის კი ორ გზას აღიარებს: ძალდატანებითა და მშვიდობიანს. პირველის ნიმუშად ნ. ნიკოლაძე ასახელებს საფრანგეთს, მეორისა კი—ინგლისს. „საზოგადოებრივ მისწრაფებებს არა აქვთ, არსებითად პოლიტიკური სარჩული—წერს ნ. ნიკოლაძე. ჩვენი დროის სოციალური მოძრაობანი მხოლოდ მაშინ იქცევიან პოლიტიკურ გადატრიალებად, როცა ქვეყნის პოლიტიკური ძალები გადასწყვეტენ წინააღმდეგენ მას“²⁸.

ნ. ნიკოლაძეს ეს აზრები გამოთქმული აქვს ოთხმოციანი წლების დასაწყისში. აქედან ჩანს, რომ ძალდატანების საშუალებით განხორციელებულ რევოლუციას პრინციპულად არც აქ უარყოფს ნ. ნიკოლაძე, მაგრამ მას უფრო მისაღებად მიაჩნია მეორე, მშვიდობიანი რევოლუცია, ან ძველი საზოგადოებრივი ურთიერთობების თანდათანობითი გარდაქმნა. ამის საშუალებად მას მიაჩნია მწარმოებელი და გამსაღებელი სამეურნეო ასოციაციების, ამხანაგობების ფართო დანერგვა და ამ გზით არსებული წოდებრივი და კლასობრივი დაყოფის ლიკვიდაცია, საყოველთაო შრომის პრინციპის განმტკიცება, შრომისა და შრომის საშუალებათა თანასწორი განაწილება საზოგადოების წევრთა შორის. ამრიგად, თემის ნაცვლად, რომელსაც ნ. ნიკოლაძე ემხრობოდა სამოც-სამოცდაათიან წლებში, მან ოთხმოციანი წლებიდან სამეურნეო ასოციაციებში დაინახა მომავალი სამართლიანი საზოგადოების განხორციელების საშუალება.

6. უკანასკნელი საკითხი, რომელსაც დიდი ადგილი უკავია ნ. ნიკოლაძის უტოპიურ სოციოლოგიურ ნააზრევში, არის ორგანულა სოციოლოგიის გავლენა მის შეხედულებებზე.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მთელ რიგ შემთხვევაში ნ. ნიკოლაძე სწორ თვალსაზრისს ავითარებდა სოციოლოგიური კანონების შესახებ და მათ ბუნების კანონების მსგავს ობიექტურ ღირებულებებს ანიჭებდა. მაგრამ, განსაკუთრებით სამოცდაათიანი წლებიდან, მასში თავს იჩენს იმის ტენდენცია, რომ სოციალური მოვლენები უშუალოდ დაუქვემდებაროს ბუნების ძალთა და კანონთა მოქმედებას. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით ოთხმოციან წლებში ძლიერდება. რის შედეგადაც ნ. ნიკოლაძე ადვილად ექცევა კონტისა და დრეპერის მსგავს სოციოლოგთა გავლენის ქვეშ.

ნ. ნიკოლაძის „ობზორის“ პირველსავე ნომერში ვკითხულობთ: „პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრება ერისა ისეთსავე

²⁸ ნ. ნიკოლაძე, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, გვ. 126.

უცვლელ კანონებს ექვემდებარება, როგორსაც ფიზიკური სამყარო. საკმაო საფუძველი არსებობს იმის დასამტკიცებლადაც კი, რომ ადამიანისა და საზოგადოების მორალური ცხოვრების წარმართველი კანონები იგივეა, რაც ბუნების ფიზიკური ცხოვრების ხელმძღვანელი კანონები²⁹.

მეორე პრინციპი. რომელსაც ნ. ნიკოლაძე იღებს ორგანულ-სოციოლოგიიდან, ეს არის ევოლუციონიზმის პრინციპი. მისი მტკიცებით, ყველა ხალხი განვითარების ერთნაირ გზას გადის. „მათი გაზრდა, გაძლიერება და განვითარება ერთგვარის გზით მიდის წინ,—წერს ნ. ნიკოლაძე,—ერთგვარის კიბით მიდის წინ უმაღლეს განვითარების წერტილამდე“³⁰. ვერც ერთი ხალხი ვერ გადახტება ამ კიბის საფეხურს, ყველა მათგანმა. თანმიმდევრობით უნდა განვლოს ეს საფეხურები. მართალია ზოგმა ხალხმა შეიძლება უფრო სწრაფად განვლოს ისინი, ზოგმა კი უფრო ნელა, „მაგრამ ეს კია ყოველთვის, რომ აღნიშნული გზა და ნაბიჯები აუცილებლად გასაყვლელი აქვს ყოველ ხალხს“.

ორგანული სოციოლოგიიდან ნ. ნიკოლაძემ ისესხა აგრეთვე კაცობრიობის ისტორიის პერიოდიზაცია.

ცნობილია, რომ კონტმა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში სამი პერიოდი განასხვავა: აეოლოგიური, მეტაფიზიკური და დადებითი ან პოზიტიური. ორგანული სოციოლოგიის მეორე წარმომადგენელმა ჯ. ღრეპერმა განასხვავა ხუთი პერიოდი: ბავშვობა. ყრმობა, სიჭაბუკე, მოხუცებულობა და სიკვდილი. შესაბამისად ამისა ნ. ნიკოლაძე განასხვავებს ოთხ პერიოდს: 1. ყრმობის პერიოდი, როდესაც ხალხი თავისი საკუთარის გონებით ან ტვინით არ ცხოვრობს, როდესაც მის მაგიერ სხვა ვინმე ზრუნავს და მოქმედობს; 2. მიმბაძველობითი პერიოდი, როდესაც ხალხი სხვისი მიმბაძველობით ცხოვრობს, თავის უძღურებას იზიზღებს და ცდილობს გადასხვაფერდეს.—ეს იგივე პროგრესული მიმბაძველობაა; 3. რეგრესული მიმბაძვითი პერიოდი—უარი უცხოეთისადმი მიმბაძვისა, ცდა თავისი წარსულის აღდგენისა და მისადმი მიმბაძვით ცხოვრება; 4. თვითმყოფი შემოქმედების პერიოდი—პერიოდი, როდესაც ხალხი ხვდება წინაპერიოდის უნაყოფობას, იმის გამორკვევას იწყებს, თუ მისი საკუთარი ბუნება რას მოითხოვს, მისი ძალა რას ნებას აძლევს. სხვა ხალხის ძლიერება რამ შეადგინა, სხვებს რა

²⁹ „Обзор“, 1878, № 1.

³⁰ ნ. ნიკოლაძე, მამულის სიყვარული და მსახურება, 1914, გვ. 23.

აქვთ კარგი, ისეთი რომლის შეთვისება მის ბუნებას შეუძლოა და თვითონ რა ჰქონია ცუდი, ისეთი, რომლის თავიდან მოშორება შესაძლებელია.

ასეთია ნ. ნიკოლაძის თვალსაზრისი განვითარების ოთხი პერიოდის შესახებ. გასაგებია, რომ ამ პერიოდიზაციას საერთო არაფერი აქვს სინამდვილესთან, ის მთლიანად ადამიანის შეგნებას ემყარება, ანტიმეცნიერული და იდეალისტურია. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ნ. ნიკოლაძის ეს „პერიოდიზაცია“ ადრევე გახდა კრიტიკის ობიექტი³¹.

ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თავისებურებად ჩვენ ის მიგვაჩნია, რომ მასში ყველაზე უფრო გამოხატულად აისახა სამოციანი წლების შემდეგ დროის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წინააღმდეგობრივი ბუნება. ამ მხრივ, ილია ჭავჭავაძის თავისებურება იმაში იყო, რომ ის მაინც ერთ გარკვეულ გზას ადგა და ამ გზას არ ღალატობდა არც ფილოსოფიაში. ნ. ნიკოლაძე უფრო სხვა ხასიათის მოაზროვნე იყო. გავრცელებული თეორიები მას უფრო ადვილად გაიტაცებდა ხოლმე. ამან გამოიწვია ის ორმაგი ტენდენცია მისი ფილოსოფიური იდეებისა, რომელთაც მას უკან დაახვეწინეს თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისიდან. ამდენად, მან გარკვეულად უკან დაიხია ილია ჭავჭავაძის მატერიალისტური თვალსაზრისისაგან. მაგრამ აქაა სწორედ მისი ადგილი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში—თუ, ერთი მხრივ, ის მარქსამდელი მატერიალიზმის იმ ჯგუფის წევრია რომლის მეთაური ილია ჭავჭავაძე იყო, მეორე მხრივ, ნ. ნიკოლაძე ერთგვარად მიმართულებას აძლევს იმ ახალ ახალგაზრდობას, რომელიც სამოცდაათიან წლებში გამოვიდა სამოღვაწეოდ. მან პირველშია მიაქცია ამ ახალგაზრდობის ყურადღება იმ ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ თეორიებზე, რომლებიც ამ პერიოდის დასავლეთსა და რუსეთში იყო გავრცელებული. მართალია, ამან მნიშვნელოვნად უკან დასწია იგი მატერიალიზმისაგან, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ პოზიტივისტურ ფილოსოფიასა და სოციოლოგიას ის განიხილავდა. როგორც არსებულის წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალებას. სწორედ ამ კუთხიდან იყენებდა ამ ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ იდეებს და მანამდე მიჰყვებოდა მათ, ვიდრე მათ ამ ამოცანის შესრულება შეეძლოთ. მაგრამ ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ის გარკვეულად

³¹ „ივერია“, 1880, № 28, 30, 39, 41.

დაშორდა ამ მიმდინარეობას, დაშორდა ხალხოსნობასაც. უფრო მეტი, მან ბრძოლა დაიწყო ხალხოსნების, მათი იდეოლოგიის წინააღმდეგ. სხვა ამბავია, რომ ნ. ნიკოლაძე მაინც მარჯვნივ წავიდა, ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ბურჟუა-ლიბერალად გვევლინება. მაგრამ უდავოა ის, რომ მან, როგორც დიდმა პუბლიცისტმა და მოაზროვნემ, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქართული ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის განვითარებაში, ქართულ აზროვნებას გააცნო ამ დროის მსოფლიოს საზოგადოებრივი აზრის თავსამტკრევი ამოცანები და საკითხები.

3. გიორგი წიკითელი. ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები

1. გ. წერეთლის ფილოსოფიურ იდეათა თავისებურება საქართველოში იმაში მდგომარეობს, რომ მან ყურადღება გაამახვილა უმთავრესად ბუნების მოვლენებზე, ბუნების მოვლენათა და კანონზომიერებათა ფილოსოფიური განზოგადება სცადა. ილია ჭავჭავაძე, ნ. ნიკოლაძე და სხვა სამოციანელები ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ბუნების მოვლენათა ფილოსოფიურ გააზრებას. მათ უმთავრესად სოციალური საკითხები აინტერესებდათ და თავის ფილოსოფიურ მოსაზრებებსაც უმთავრესად სოციალურ მოვლენებზე მსჯელობისას ავითარებდნენ. გ. წერეთელმა სამოციანელთა ფილოსოფიური აზროვნება ბუნების მოვლენებზე მიაქცია და ამ მხრივ გარკვეული როლი ითამაშა მის განვითარებაში.

მართალია, გ. წერეთელს ამ მხრივ უშუალო წინამორბედიც ჰყავდა და თანამედროვეც—ერთი მხრივ გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, ხოლო, მეორე მხრივ, ი. თარხნიშვილის ფიზიოლოგიური გამოკვლევები და აქედან გამომდინარე ფილოსოფიური დასკვნები. მაგრამ გ. წერეთლის როლს ეს ვერ ამცირებს. გ. წერეთელმა ბუნების ფილოსოფიის საკითხები უშუალოდ დაუკავშირა ქართული საზოგადოებრივი მოძრაობის საკითხებს.

გ. წერეთლის ფილოსოფიურ იდეათა მეორე თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ის, ა. ფურცელაძესთან ერთად, გარკვეულად დადგა მექანიკური მატერიალიზმის პოზიციასზე. მართალია, როგორც ჩვენ ამას ქვემოთ დავინახავთ, მის აზროვნებას დიალექტიკის მომენტებიც ახასიათებდა. მაგრამ, ჩვენი აზრით, გ. წერეთელი მაინც მექანიკური მატერიალისტი იყო. ამიტომ, თუ სამოციან-

ნელთაგან ნ. ნიკოლაძე პოზიტორი სოციოლოგიისაკენ გადაიხარა და საქართველოში ინტერესი გააღვიძა ამ უკანასკნელის წარმომადგენელთა ნააზრევისადმი, გ. წერეთელმა ინტერესი გააძლიერა მექანიკური მატერიალიზმის ისეთი წარმომადგენლებისადმი. როგორც იყვნენ ფოიერბახი, ბიუხნერი, ფოხტი, მოლეშოტი და სხვები.

ცხადია, აქაც გ. წერეთელი მართო არ იყო. მექანიციზმი დამახასიათებელი იყო გ. ქიქოძის ნააზრევიათვის; რაც შეეხება ი. თარხნიშვილს, მან უშუალოდ შეუწყო ხელი გ. წერეთლის გადახრას მექანიციზმისაკენ. მაგრამ, გ. წერეთლის თავისებურება ის იყო, რომ მან მექანიკური მატერიალიზმი მჭიდროდ შეუკავშირა ქართულ აზროვნებას და ხელი შეუწყო მის პოპულარიზაციას.

2. გ. წერეთელი მექანიკური მატერიალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელია საქართველოში, ის მატერიალისტურად წვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს. სამოციან წლებში, ი. ჭავჭავაძესთან ერთად, „ცისკარს“ სწორედ იმისათვის აკრიტიკებდა, რომ იგი „ვერ სწვდებოდა რეალურს, მართალ ცხოვრების სიმრავალგვარეს... უცვლელ ქვეყნის მშვენიერებას“¹, ის „ნამდვილის ცხოვრების თვისების მაგივრად, ფანტაზიაში შედგენილ სურათებზედ გვატყვიანებდა“. გ. წერეთელი ადამიანს განიხილავს როგორც „ნამდვილ ცხოვრების“ შედეგს, ანუ, როგორც იგი წერს: „კაცი არის ქმნილება თავის გარემოებისა“.

გ. წერეთლის აზრით, ბუნება მატერიალური სხეულების სახით არსებობს. სხეულებს ორი მხარე აქვთ—შინაგანი, რომელიც მათ შინაგან აგებულებას წარმოადგენს და „გარეგანი“, რომელიც რამდენადმე აჩვენებს შინაგან თვისებას“. ამრიგად, სხეული არსებისა და მოვლენის ერთიანობას წარმოადგენს. ყოველ სხეულს სივრცის გარკვეული ნაწილი უკავია და თავის კანონსაა დაქვემდებარებული. კანონებისადმი სხეულთა დაქვემდებარება შესაძლებელს ხდის მათ შესახებ მეცნიერების არსებობას. მეცნიერება ამ კანონთა სისტემაა.

როგორც ფიზიკური არსება, ადამიანიც ბუნების ნაწილია, იგი „მიწასთანაა“ შეკავშირებული. „შესახებ ნივთიერებითის ცხოვრებისა ის არის ჩვენი მაცხოვრებელიცა და მოძრაობის მოძველები—წერს გ. წერეთელი. ჩვენ, როგორც მიწის ზურგის მცხოვრებნი, მონაწილენი ვართ იმის ყოველგვარს მოძრაობაში და დამოკიდებულნი ვართ იმის კანონებზე“².

¹ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, 1930, გვ. 8.

² იქვე, გვ. 187.

გ. წერეთელი, მსგავსად ი. ხელაშვილისა, მატერიალურ სამყაროს სხეულებს სამ ჯგუფად ყოფს: ცხოველებად, მცენარეებად და მადნეულობად ანუ არაორგანულ სამყაროს სხეულებად. საერთო ამ სამივე ჯგუფს შორის ის არის, რომ ისინი მატერიალური მოვლენებია, მაგრამ თვით ამ მატერიის აღნაგობის მხრივ ისინი განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. ამასთან დაკავშირებით გ. წერეთელი დაწვრილებით განიხილავს მატერიის ელემენტების შესახებ მეცნიერების უახლეს მიღწევებს. ის სამართლიანად აკრიტიკებს ძველი ბერძნების მოძღვრებას ოთხი ელემენტის შესახებ; აღნიშნავს, რომ მიწა, წყალი, ჰაერი თვითონ არიან რთული აღნაგობის ნივთიერებანი. ხოლო რაც შეეხება ცეცხლს, ის „სხეულიც არ არის“. ნამდვილად კი სამყაროს ელემენტი ოთხი კი არა, არამედ მრავალია. თითოეული სხეული ელემენტების ერთობლიობას წარმოადგენს, რომლებიც გარკვეული წესითა და გარკვეული რაოდენობით უკავშირდება ერთმანეთს. ამ ელემენტებს ძირითადი ნიშანი ის არის, რომ ისინი თვითარსი და მარადიულია. „ყოველი ამა თვითელემენტთაგანი უკუნითი უკუნისამდე დარჩენილა შეუცვლელათ, ისეთი როგორც ბუნებას თავდაპირველათ გაუჩენია“². ელემენტების შეერთება გვაძლევს სხეულს, რომელიც მიეკუთვნება რომელიმე ზემოთ დასახელებულ ჯგუფს. სიკვდილი კი სხვას არაფერს წარმოადგენს თუ არა სხეულის დაშლას მის შემადგენელ ელემენტებად.

საინტერესოა გ. წერეთლის მსჯელობაში ის არის, რომ, ჯერ ერთი, ის სხეულს განიხილავს, როგორც არსებისა და მოვლენის ერთიანობას, ხოლო მეორე, ის თვისობრივ სხვაობას ხედავს სხეულთა სხვადასხვა ჯგუფებს შორის, რომლებიც ელემენტთა განსხვავებული რაოდენობის შედეგს წარმოადგენს. ამგვარად, ელემენტთა სხვადასხვა რაოდენობა, ამ ელემენტთა შეერთების სხვადასხვა წესი, გვაძლევს სრულიად განსხვავებულ თვისობრიობას. აქ, ცხადია, გ. წერეთლის მსჯელობაში თავს იჩენს დიალექტიკის მომენტი. მაგრამ საინტერესო უფრო ის არის, რომ გ. წერეთელი აშკარად მიჰყვება ი. ხელაშვილისა და დ. ბაგრატიონის მსჯელობას ელემენტებისა და სხეულთა აგებულების შესახებ.

წინააღმდეგ იდეალიზმისა, რომელიც სულის უკვდავებას ქადაგებდა და რელიგიასთან იყო მჭიდროდ გადაკავანძული, მატერიალიზმისათვის ერთად—ერთ მარადიულს მატერია და ძალა წარმო-

² გ. წერეთელი. საუკეთესო ცოდნა, 1888, გვ. 34.

ადგენს. მატერიალიზმისათვის „უკვდავია,—წერს გ. წერეთელი,— მატერია და უკვდავია მასთან თანდაყოლილი ძალა, რომელიც ერთმანეთის ზემოქმედებით წარმოშობენ ყოველის ტანისა და გვარის ცხოვრებას და არსებას—სულიერსა და უსულოს. ცხოვრება არის გამუდმებული ცვლა სიკვდილისა და სიცოცხლისა. ყოველი სიკვდილი ჰბადებს ახალს სიცოცხლეს და ყოველ სიცოცხლეს თან მოაქვს სიკვდილი, ესე იგი ცხოვრების გადაცვლა. მატერია იცვლება და არ ისპობა. მამსადაღე ბუნება და ქვეყნიერება არის ერთი განუწყვეტელი ბაწარი ცხოვრებისა, საცა ყოველი წარმოებული შემდგარი, ან გაჩენილი არსება იცვლება. მამსადაღე, ყოველი კერძო ცხოვრება ცვალებადია: მაგრამ მისი მწარმოებელი ძალა და მატერია კი უკვდავნი არიან. იგინი არც ჩნდებიან და არც მოისპობიან, იგინი ყოფილან, არიან და იქნებიან უკუნითი-უკუნისამდე“⁴.

მოყვანილი ადგილი იმითაა საინტერესო, რომ აქ შეჯამებულია გ. წერეთლის მატერიალისტური თვალსაზრისი, რომელიც ექვს ადარ ბადებს მის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაჭრაში. ამ აზრის შემუშავებაში ხედავს გ. წერეთელი უახლესი მეცნიერების უდიდეს მონაპოვარს. „ამისთანა ხელმძღვანელი აზრით ანთეს—წერს იგი—მოლეშოტმა და მიწა ამხანაგებმა—ფოხტმა, ფოიერბახმა და ბიუნნერმა ახალი მეცნიერების ლაშქარი და მითი გაუნათეს ევროპის გონების განვითარებას ახალი გზა“⁵.

როგორც ვხედავთ, გ. წერეთელი ყურადღებას ამახვილებს იმ მატერიალისტებზე, რომლებიც ცნობილი არიან მატერიალიზმის ვულგარიზატორების სახით. ამიტომ, ძალაუწებურად ისმის საკითხი ვულგარულ მატერიალიზმთან გ. წერეთლის მატერიალიზმის ნათესაობის შესახებ. მაგრამ, აღმოჩნდება, რომ გ. წერეთელი შორსაა ვულგარიზმისაგან, ხოლო, თუ ის მაინც ხაზს უსვამდა ბიუნნერის, ფოხტისა და მოლეშოტის დამსახურებას, ეს სრულიადაც ვულგარიზმისადმი პატივისცემით არ აიხსნებოდა. ჩვენი აზრით. ამ საკითხს დამაჯერებლად უპასუხა ს. ავალიანმა. ეხება რა ზემოთ ჩვენ მიერ მოყვანილ ადგილს, იგი წერს, რომ აქ „ყურადღების ცენტრში დგას არა მოლეშოტის, ბიუნნერის და სხვათა ვულგარული მატერიალიზმი, არამედ მატერიალიზმი საერთოდ. იგი ეხება არა მოლეშოტისათვის დამახასიათებელ შეხედულებებს, არამედ მოლე-

⁴ გ. წერეთელი, მოლეშოტი, „კვალი“, 1893, № 25.

⁵ იქვე.

შოტის მხოლოდ მატერიალიზმს, რომელიც გ. წერეთლისათვის საესუბრით მისაღებაა“⁶.

სხვა ამბავია, რომ გ. წერეთელმა კრიტიკულად არ შეხედა ღრნიშნული მატერიალისტების ნააზრევის უარყოფით მხარეებს. მაგრამ, ძირითადად, ცხადია იგი მათ ხაზს უსვამდა, როგორც მატერიალისტებს და არა როგორც მატერიალიზმის ვულგარიზატორებს.

3. გ. წერეთლის მატერიალიზმის მექანიკური ხასიათი ნათლად იჩენს თავს მოძრაობის ახსნაში. უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამოციან წლებში გ. წერეთელი მოძრაობისა და განვითარების ახსნაში უფრო დიალექტიკური თვალსაზრისისაკენ იხრება. განიხილავთ რა საზოგადოების ისტორიას, როგორც განვითარების პროცესს, უკანასკნელი მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც შედეგი ბრძოლისა ახალ შინაარსსა და ძველ ფორმას შორის „მთელი კაცობრიობის ცხოვრება,—წერს გ. წერეთელი,—როგორც დასაბამიდან ისე აქამომდე მომდინარეობს... თავისთავად არც ძველდება და არც წარმავალია; ძველდება მხოლოდ მისგან გამონაკლები ფორმა. რომელიც იმ დროში ამ ცხოვრების მოთხოვნილებას მხოლოდ აკმაყოფილებდა“⁷.

გ. წერეთელმა იცის, რომ ძველი ფორმა განვითარების დამობრკოლებელია—ეს ერთი და მეორე. რომ ამ ფორმის მომსპობი ძალა ის ახალი შინაარსია, რომელიც ძველი ფორმის შიგნით ვითარდება. აქ იგი მსგავსად ილიასი და ნ. ნიკოლაძისა ხაზს უსვამს ახლის უძლეველობას. ბრძოლა ძველსა და ახალს შორის გ. წერეთელს განვითარების უნივერსალურ კანონად მიაჩნია; ამიტომ, მისი მტკიცებით, „ალიძვრის თუ არა ცხოვრებაში იმდენი ძალა, რომ საკმაო იქნება ახალ საშუალების მოსაპოვებლად და ძველი ფორმის გადასაგდებად, იმავე წამს ცხოვრების წინმსვლელობაც დაიჭრის და ატყდება გამწარებული ბრძოლა ძველ წყობილებასა და ახალ მოთხოვნილებას შუა“⁸.

გ. წერეთლის მიერ განვითარების ამგვარი გაგება, რომელსაც ის შემდეგშიც არა ერთხელ უსვამს ხაზს, უშუალოდ გამომდინარეობდა სამოციან წლების მისი რევოლუციონური სულისკვეთებიდან. მაგრამ, იმდენად, რამდენადაც გ. წერეთელი არ იყო და არც

⁶ ს. ავალიანი, გ. წერეთლის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, 1954, გვ. 123.

⁷ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, 1930, გვ. 11.

⁸ იქვე.

შეიძლებოდა ყოფილიყო თანმიმდევარი რევოლუციონერი, ასევე დაპირისპირებულთა ბრძოლის კანონსაც ყოველთვის ვერ იცავდა. ის ხშირად ვერ ითვალისწინებდა განვითარებაში რაოდენობრივ და თვისობრივ ცვლილებათა ერთიანობას, ცალმხრივი რაოდენობრივი ცვლილების თვალსაზრისზე იდგა და ძალიან უახლოვდებოდა ტრანსფორმიზმის მექანიკურ თეორიას. ბავშვი აკვანში იგრევა, გ. წერეთლის გაგებით, რაც დასრულებული აღამიანი — განსხვავება მხოლოდ იმაშია თითქოს, რომ ერთია ვაჟკაცი მინიატურაში. მეორე იგივე მინიატურა თავის სრულყოფილებაში. ასევე კაცორა იგივეა რაც ხის ტოტი, იმ განსხვავებით, რომ „კაცორა ანუ კვირტი ერთი ბეწო ხის ტოტია თავისი ფოთლებით. გაზაფხულზე ეს პატარა ღერო დაგრძელდება, ფოთლები გაეზრდება და გადაიქცევა ახალ მოზარდ ხის ტოტად“⁹.

განვითარების ამგვარმა დაყვანამ წმინდა რაოდენობრივ ცვლილებაზე გ. წერეთელი პირდაპირ მიიყვანა განვითარების მექანიკურ ახსნასთან. ამ მხრივ დიდი გავლენა ჰქონდა მასზე ი. თარხნიშვილს, რომლის „მექანიკურ თვალსაზრისს გ. წერეთელმა და ა. ფურცელაძემ უკიდურესი სახე მისცეს.

გ. წერეთელმა მექანიკური თვალსაზრისი პირველად 1870 წელს გამოქვეყნებულ საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული ხასიათის წერილებში განავითარა. მან სხეულები განიხილა როგორც ელემენტებისაგან შედგენილი მექანიკური აგრეგატები. ხოლო ერთი წლია შემდეგ მასში ეს აზრი უფრო განმტკიცდა. ი. თარხნიშვილის ლექციების შესახებ თავის შთაბეჭდილებაში¹⁰ გ. წერეთელი აღამიანის ორგანიზმს მანქანას აღარებდა. „როგორც უბრალო მანქანას სჭირდება რომელიმე გარეშე ძალა,—წერდა გ. წერეთელი—რომელმაც ის მოძრაობაში უნდა მოიყვანოს, აგრეთვე ამისთანა გარეშე ძალა კაცის სხეულის მოძრაობაში მოსაყვანათაც აუცილებლად საჭიროა; როგორც ყოველ მანქანასა აქვს ისეთი ნაწილები, რომელზედაც ეს გარეშე ძალა ზემოქმედებს, ამისთანა ნაწილები კაცის სხეულსაცა აქვს. ყოველი სხეულის მოძრაობა და მოქმედება გარეშე მყოფ გარემოებაზეა დამოკიდებული. თავის ნებით, უმიზეზოდ და, თუ გარეშე მყოფი გარემოებები არ მოითხოვენ ამას, კაცს უბრალო თვალის დახამხამებაც არ შეუძლიან. ერთი სიტყვით: კაცის მოქმე-

⁹ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, 1930, გვ. 334.

¹⁰ ი. თარხნიშვილმა 1871 წელს ლექციების ციკლი წაიკითხა თბილისში თემაზე: „ნერვული სისტემის როლი ცხოველთა მოძრაობაში“. ი. თარხნიშვილი მექანიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან აშუქებდა საკითხს. იხ. ქვემოთ.

დებაში და მოძრაობაში იმის საკუთარი ნება, იმის უფლება არ არსებობს: ყოველივე ესე (კაცის მოძრაობა და მოქმედება) იმ გარემოებაზეა დამოკიდებული, რომელნიც ადამიანს გარს არტყიან, რომელნიც კაცის გარეშე იმყოფებიან“¹¹.

ი. თარხნიშვილი მექანიკტი იყო, მაგრამ ასეთი უკიდურესი თვალსაზრისი მას არ გამოუთქვამს. ამიტომ, აქ გ. წერეთელი უფრო თავის თვალსაზრისს გადმოსცემს. მართალია, როგორც აღვნიშნეთ, გ. წერეთელი ხშირად მაღლდებოდა მექანიციზმზე, მაგრამ, ამ უკიდურეს დასკვნასთან იგი ბუნებრივად მიიყვანა ორგანულ და არაორგანულ სამყაროს სხეულებს შორის, ორგანიზმსა და მის ნაწილებს შორის მიმართების არა სწორმა გაგებამ, განვითარების დაყვანამ ცალმხრივ რაოდენობრივ ზრდაზე, ცდამ ცოცხალი ორგანიზმის დაქვემდებარებისა არა ცოცხალი ბუნების კანონებისადმი და ა. შ. მაგრამ სამოცდაათიან წლებამდე მას ორგანიზმი მექანიკურ გაგებაზე არ დაუყვანია. ის მაინც თვისობრივ სხვაობას ზედადადამიანის ორგანიზმსა და სხვა სხეულებს შორის. სიცოცხლის ერთ-ერთ სპეციფიკურ ნიშნად მას მიაჩნდა ნების თავისუფლება. „სადაც თავისუფლება არ არის,—წერს გ. წერეთელი,—იქ სიცოცხლე არ არის, რადგანაც სიცოცხლე ყოველს მოქმედებას თავის უფლად აღმოშობს თავის შინაგან და არაგარეგანის ძალით“¹². ინდივიდუალური ორგანიზმის სიცოცხლის ამ ძირითად ნიშანს გ. წერეთელი აზოგადებს, მას საზოგადოების, სიცოცხლის ნიშნადაც აცხადებს, საიდანაც ის იმ პრაქტიკულ დასკვნას აკეთებს, რომ თავისუფლება ხალხის თვითმოქმედების აუცილებელი პირობაა, ხოლო თვითმოქმედება—საზოგადოების წინსვლის პირობა. გ. წერეთელი პრინციპულად ამ აზრს არც შემდეგში უარყოფს და ამ მხრივ ის გარკვეულად აგრძელებს სამოციანელთა ძირითად თვალსაზრისს. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, სამოცდაათიან წლებში გ. წერეთელი ნების თავისუფლების უარყოფასთან მივიდა და სიცოცხლე წმინდა მექანიკურ პროცესს დაუქვემდებარა. ჩვენი აზრით, ეს თვალსაზრისი მას არც შემდეგ უარუყვია. მართალია, იგი, ერთი მხრივ, აღიარებს ნების თავისუფლებას, თელ რიგ ნიშნებს უსვამს ხაზს, რომლებიც ორგანულ სამყაროს განასხვავებენ არაორგანული სამყაროსაგან, ხოლო ადამიანს სხვა ორგანიზმებისაგან და ა. შ. მაგრამ სხეულთა ურთიერთობა, ორგა-

¹¹ გ. წერეთელი, რა უნდა გამოეტანა მსმენელს უფ. ივ. თარხნიშვილის ლექციებიდან? „დროება“, 1871, № 45.

¹² გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, 1931, გვ. 126.

ნიშნით წარმოშობა—მოსპობა, მათი ურთიერთობა გარემოსთან მაინც მექანიკურად ესმის. „ბუნებას თავის კანონები აქვს წერს გ. წერეთელი. იმას ერთ წამსაც არ შეუძლიან გადაასტეს ამ თავის კანონებს; იმიტომაც განაგებს თავის ოჯახობას წესიერათ, დიდის ანგარიშით. არც ერთი წარცვალი. არც ერთი თმა, არც ერთი, რა ვთქვა, ბუსუსი უანგარიშოდ არ ჩნდება. უეჭველად ყოველი მათგანი რასმეში საჭიროა; როცა მოკვდება, თავის დანარჩენი ნაწილებს როგორც სამკვიდროს სტოვებს ქვეყანაზე ახალ საცხოვრებლად თუმცა ყოველი არსება იცვლება; ერთი კვდება, მეორე იბადება, მაგრამ საზოგადოებუნება არასოდეს არც ბერდება, არც კვდება. ყოველთვის ახალი და მშვენიერია“¹³. ეს თვალსაზრისი, რომელიც მექანიციზმის ფარგალს არ სცილდება, გამოთქვა გ. წერეთელმა 1870 წელს და მასვე იმეორებს უფრო გვიან, ოთხმოცდაათიან წლებში. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ მოძრაობის უნივერსალურ ფორმად მას მაინც მექანიკური მოძრაობა მიაჩნდა. მართალია, ეს ზოგჯერ თავს აღწევს რა მექანიციზმს, თითქოს მოძრაობის სხვა უფრო მაღალი ფორმების არსებობასაც გრძნობს, უფრო მეტიც. რიგ შემთხვევაში, მოძრაობის დიალექტიკურ ბუნებასაც ხედავს, მაგრამ მექანიციზმს მაინც ვერ სცილდება და საბოლოოდ მექანიკურ მატერიალიზმად რჩება.

4. გ. წერეთლის მატერიალიზმი დასტურდება აგრეთვე მას მსჯელობაში შემეცნებულ საკითხებზე. შემეცნების ობიექტად გ. წერეთელს მიაჩნია ადამიანის გარემომცველი ბუნებისა და ცხოვრების მოვლენები, ხოლო მიზნად ამ მოვლენების წარმოშობისა და განვითარების ახსნა, ანუ მათი კანონების გაგება, ცოდნა. გ. წერეთელი, როგორც დეტერმინისტი, უარყოფს შემთხვევითობას. ამიტომ, მისი გაგებით, მოვლენები ერთმანეთთან მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაშია. ამდენად მოვლენებს „მართავენ მტკიცე და შეუცვლელი კანონები“: შემეცნება ამ კანონების აღმოჩენას ისახავს მიზნად. „როდესაც ამ კანონებს გამოვიკვლევთ,—წერს გ. წერეთელი,— მაშინ ყოველგვარი მოვლენების ახსნა ადვილი იქნება. მეცნიერების დანიშნულება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ შეიტყონ და გამოიკვლიონ ეს შეუცვლელი კანონები. რომელნიც თვით ბუნებაში არიან და სხვადასხვა მოვლინებებს მოახდენენ“¹⁴. შე-

¹³ გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, 1888, გვ. 78.

¹⁴ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 1, 1930, გვ. 107—108.

მეცნებაში გ. წერეთელი მართებულად განასხვავებს ორ მხარეს: ობიექტურსა და სუბიექტურს, გარეგანს და შინაგანს. შინაგანი მისი აქტიურობის გამომხატველია, გარეგანი კი—პასიურობის, განსაზღვრულობის. მაგრამ შინაგანი არ არსებობს გარეგანის გარეშე. გარეგანი იმდენად საჭიროა ჩვენი აზრისთვის—წერს გ. წერეთელი,—რამდენადაც საქმელი ჩვენი სხეულისათვის. ჩემი სხეული ცოცხლობს თავის შინაგანის ძალით, მაგრამ უსაქმელოთ მიიწე არ შეიძლება იმისი სიცოცხლე... მაშასადამე, შინაგანი სხეულის ძალა შეამუშავებს გარეგან მასალას¹⁵. ასე რომ, აზრში სინამდვილეა მოცემული, მაგრამ ეს არის გარდაქმნილი და გადამუშავებული სინამდვილე.

როგორია შემეცნების გზა გ. წერეთლის ვაგებით? შემეცნებაში გ. წერეთელი ორ საფეხურს განასხვავებს: შეგრძნებასა და აზროვნებას. შეგრძნება სიცოცხლის ის სპეციფიკური ნიშანია, ფიქრობს გ. წერეთელი, რომელიც ცხოველურ ორგანიზმს განასხვავებს არა ცხოველური ორგანიზმებისაგან, ხოლო აზროვნება ის უნარია, რომელიც ადამიანს განასხვავებს სხვა ცხოველებსაგან.

შეგრძნებისა და აზროვნების უნარის ასეთი შემოფარგვლის სიმცდარის მიუხედავად, გ. წერეთელი მაინც სწორ თვალსაზრისს იცავს, როდესაც შეგრძნებას განიხილავს. როგორც გარემოსთან ადამიანის ურთიერთობის უმარტივეს საშუალებას, ხოლო აზროვნებას, როგორც ამ ურთიერთობის გამოხატულების უმაღლეს ფორმას. გრძნობის ორგანოები იმისათვის არსებობენ, წერს გ. წერეთელი, რომ ტვინის ძაფების შემწეობით იმათ აცნობონ ტვინს ყოველივე, რაც ქვეყანაზე და კაცის გარემო მოხდება¹⁶. ამიტომ, ვასაგებია, რომ მისივე განმარტებით, „გრძნობა აღიძვრის, რადესაც კაცის გონებაზედ მოქმედობს გარემო მდგომარეობა, როდესაც კაცის გულში აღძვრავს რომელიმე აზრს თავად ცხოვრება და გარეგანი ქვეყნის ზემოქმედება“¹⁷. მიუხედავად გამოთქმის ბუნდოვანებისა და არა სიზუსტისა, აზრი მაინც ვასაგებია: შეგრძნება არის ადამიანზე გარემოს უშუალო ზემოქმედების შედეგი. მაგრამ შეგრძნების უნარი ცხოველებსაც აქვს. ადამიანს კი ცხოველებისაგან განსხვავებით გონებაცა აქვთ, ანუ, როგორც გ. წერეთელი წერს, „ბუნებამ კაცს აზრი და გონება თან დაატანა“, რომლითაც ის ბუ-

¹⁵ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 1, გვ. 121.

¹⁶ გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 72.

¹⁷ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 1, გვ. 8.

ნების მეფედ გახდა. გ. წერეთელი იმასაც არჩევს, რომ შეგრძნებას-საქმე აქვს, გრძობადთან, კონკრეტულთან, გონებას კი ზოგადთან, აბსტრაქტულთან. გონების საშუალებით „კაცი ისეთებს იგებს, წერს გ. წერეთელი,—რომ არც თვალთ დანახვა, არც ყურით გაგონება, არც ხელით შეხება არ შეიძლება იმათი. ჩვენ მაგალითად, გვესმის რა არის პატიოსნება, ან რა არის უპატიოსნება, ბოროტება, სიმტყუფნე, გაუმაძღრობა, გულკეთილობა, სიყვარული, სიძულვილი, შეგობრობა, ჩხუბი, მტრობა“¹⁸. გონების საშუალებით იქმნება მეცნიერება, რომელიც ადამიანს აიაჩალებს ცოდნით. ცოდნაა ის მთავარი იარაღი, რომლითაც ადამიანი ბატონობას მოიპოვებს ბუნებაზე, გარდაქმნის მას, დაამხობს რელიგიურ ცრურწმენებს და ა. შ. გ. წერეთელი განსაკუთრებით ყურადღებას აქცევს ბუნების შოვლენათა შემეცნებას. „როდესაც კაცმა იცის ბუნების (ქვეყნის) კანონები,—წერს იგი.—ესე იგი, როდის რა მოხდება, საიდგან რა წარმოსდგება, მაშინ ყოველ ნაკლოვანებას ადვილად შეისრულებს, ყველა გაჭირვებას ადვილად უშველის“¹⁹. ბუნების შემეცნება მნიშვნელოვანია, ფიქრობს გ. წერეთელი, რადგან ამ გზით ადამიანი, როგორც ბუნების ნაწილი თავის თავსაც ინიცნებს და. მაშასადამე, არკვევს თავის დანიშნულებას ცხოვრებაში. შემეცნება, გ. წერეთლის აზრით, არის „ბუნების კანონების ცოდნა... გამოკვლევა იმისა, თუ რა მიზეზებიდან რა შედეგი წარმოსდგება, თუ რა კანონები ჰპართავენ სხვადასხვა მოვლენებს. მაშასადამე, თუ კაცი ნამდვილად ნასწავლი და განათლებულია იმან იცის. ბუნების კანონები, მაშასადამე იმასა აქვს ბუნების ცოდნა, და რადგანაც თვითონ ბუნების ნაწილს შეადგენს, იმას აქვს თავისი თავის ცნობაც. აქედან სჩანს, რომ ვინც კარგად სცნობს თავის სიცოცხლის კანონებს და თავის მოთხოვნილებებს—იმას უყვარს თავისუფლება, თავისი მამულიც (რადგანაც ეს თავის დაცვას მიეწერება) და შეჰხარის ყოველს კეთილს, რასაც კი შეჰნიშნავს თავის გარშემო. რათა? იმითომ, რომ იმან იცის, რომ სხვის ბედნიერება იმის საკუთარს ბედნიერებას შეადგენს,... და ამ სახით... ის მიაღწევს იმ ნათელს და მაღალს თავის ცნობამდის, საიდანაც დაინახავს პირველს მზის სხივებს, რომელიც პომეავალში აღმოუბრწყინდება ახალს ქვეყნიერებას, სადაც გონებას, სიმართლეს და სიკეთეს დაუსუფევებია...“²⁰.

¹⁸ გ. წერეთელი, საუკეთესო ცოდნა, გვ. 76.

¹⁹ გ. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, გვ. 419.

²⁰ იქვე, გვ. 130.

ასეთია შემეცნების, ცოდნის დანიშნულების ან მიზნის შესახებ გ. წერეთლის შეხედულების დასკვნა, რომელსაც უშუალოდ მიყვავართ მის სოციოლოგიურ შეხედულებებთან.

ცოდნის როლის საკითხი სამოციანელთა საერთო საკითხი იყო. ამ მხრივ ილია ჭავჭავაძემ თავი დააღწია განმანათლებელთა უკიდურესობას. მან ცოდნაში მხოლოდ ის საშუალება დაინახა, რომელიც ადამიანს გარემოში ორიენტირებასა და მოვლენებთან ბრძოლაში გზას აჩვენებს. გ. წერეთელმა მნიშვნელოვნად უკან დაიხია ამ თვალსაზრისიდან და განათლებაში საშუალება კი არა თვით განვითარების მთავარი წყარო დაინახა. ამან კი ბუნებრივია განსაზღვრა მისი იდეალიზმი სოციოლოგიაში.

4. ანტონ ფურცელაძე

1. ა. ფურცელაძის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური აზროვნება, ერთი მხრივ, ნ. ნიკოლაძის შეხედულებებს ეხმაურება, ხოლო, მეორე მხრივ, მსგავსად გ. წერეთლისა, მექანიკურ მატერიალიზმს მიჰყვება. მან ქართველ სამოციანელთა ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ ნააზრევში თავისი წვლილი იმით შეიტანა, რომ სცადა გერმანული კლასიკური იდეალისტური ფილოსოფიის მატერიალისტური კრიტიკა და დასავლეთის უტოპიური სოციალიზმის იდეების ფართო პროპაგანდა ჩვენ სინამდვილეში. ეს ორი მომენტი, რომლითაც მას გარკვეული ადგილი უკავია სამოციანელთა ფილოსოფიურ ნააზრევში.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ ა. ფურცელაძემ სამოციანელებს შორის ერთმა პირველთაგანმა მიაქცია ყურადღება ამ პერიოდში ფართოდ გავრცელებულ ბოკლისა და დრეპერის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ იდეებს. მართალია, ის თანაგრძნობით შეხვდა ბოკლის გეოგრაფიულ თეორიას, მაგრამ სამაგიეროდ სეროზული არგუმენტები წამოაყენა დრეპერის ფიზიოლოგიურ-ისტორიული თეორიის წინააღმდეგ.

მართალია, ა. ფურცელაძის გაღაშქრება დრეპერის წინააღმდეგ მაინც ცალმხრივი იყო. მაგრამ ამას თუნდაც იმ მხრივ ჰქონდა მნიშვნელობა, როცა ცოტა უფრო მოგვიანებით, ი. ჭავჭავაძემ, თავის ვრცელ ნარკვევში „აი ისტორია“: საფუძვლიანად ამხილა დრეპერის „ერის სიბერის“ თეორიის რეაქციული არსი და გააკრიტიკა მისი ქართველი მიმდევარი ხალხოსნები.

ა. ფურცელაძის ცალმხრიობა ღრეპერის შეხედულებათა კრეტიკაში არსებითად იმან განაპირობა, რომ ის გაიტაცა ბოკლის მკდარმა თვალსაზრისმა საზოგადოების განვითარებაში გეოგრაფიულ პირობათა განმსაზღვრელი როლის შესახებ.

აქ ერთი გარემოებაა საინტერესო. ბოკლის მოძღვრებამ მნაშვნელოვანი გავლენა იქონია აგრეთვე ი. თარხნიშვილზე. ამ უკანასკნელმა ბოკლის ფილოსოფიური იდეები გაიგო როგორც მექანიციზმის გამართლება. ამიტომ, როდესაც ის თავის მექანიცტურ-მატერიალისტურ თვალსაზრისს ავითარებდა, ბოკლს იმოწმებდა როგორც ავტორიტეტს. კერძოდ, 1871 წელს, თბილისში წაკითხულ თავის საჯარო ლექციებში, ი. თარხნიშვილმა ბოკლი სწორედ მექანიციზმის გამართლების მიზნით დაიმოწმა. ა. ფურცელაძე, ცხადია, ისმენდა ი. თარხნიშვილის ლექციებს და უდავოა, რომ მასზე იმათ მნიშვნელოვანი შთაბეჭდილება მოახდინეს. ვფიქრობთ, რომ ი. თარხნიშვილის ლექციებმა მნიშვნელოვნად შეუწყვეს ხელი იმ მექანიცტურ-მატერიალისტურ დასკვნებს, რომლებიც მან ბოკლის მოძღვრებიდან გამოიყვანა.

ემყარება რა ბოკლის თვალსაზრისს ნებისყოფის თავისუფლების არ არსებობის შესახებ, ა. ფურცელაძე წერს: „ამგვარად, ბუნება ჰმოქმედობს კაცზედ, კაცი ჰსაზარავს და იმგვარად იქცევა, რამდენადაც ეს ქცევა შეესაბამება ბუნებას, კაცის მოთხოვნილებას და გარშემო მყოფთ გარემოებათ. ყოველი კაცის მოქმედებანი იღვიძებენ კაცში სრულიად ამის უნებურად და დაუკითხავად. იღვიძებენ გარეგანის მოქმედებით. კაცსა აქვს თავის ტვინი, რომელიც არის ისე მომართული; როგორც ჩარხი, როგორც მაშინა, რომელიც როდესაც მომართავს, მაშინ დაბრუნდება და საითაც დააბრუნებენ იქით დატრიალდება“¹.

ა. ფურცელაძეს ზემოთ მოცემული მექანიცტური დასკვნები ორ მხრივ იწვევს ინტერესს: ჯერ ერთი, ეს მექანიციზმი მან შეითვისა და გაატარა თავის გვიანდელ შრომებშიაც; ხოლო მეორე, მან მაინც შენიშნა ასეთი უკიდურესი მექანიციზმის წინააღმდეგობა ბოკლის მოძღვრებასთან.

მექანიციზმის უარყოფით მხარედ ა. ფურცელაძეს მიაჩნია ის, რომ თუ ადამიანის ყოველი მოქმედება გარემოთია განსაზღვრული, მაშინ იგივე ითქმის საზოგადოებაზედაც. მისი ყოველი მოქმედება

¹ ა. ფურცელაძე, საქართველო, „მნათობი“, 1872, იანვარი.

იმ გეოგრაფიულ პირობებთანაა დეტერმინირებული, რომელშიაც ის ცხოვრობს. აქედან კი შეიძლება და ყოველივე იმ უმსგავსოების გამართლება, რომელსაც ადგილი აქვს ხალხებს შორის, საზოგადოებაში სოციალურ ჯგუფებს შორის და ა. შ. ეს კი, ა. ფურცელაძეს, სრულიად სამართლიანად, არაგონივრულად მიაჩნდა.

ბოკლის მოძღვრებაში ორნაირ მიმართებასთან გვაქვს საქმე: გეოგრაფიული გარემოსი—ადამიანთან და ადამიანისა—გეოგრაფიულ პირობებთან. პირველ შემთხვევაში საზოგადოებას ცხოვრება მთლიანად იმ გეოგრაფიული პირობებთანაა განსაზღვრული, რომლებიც მას გარს არტყია. ხოლო მეორე შემთხვევაში თვით ადამიანთა აზრი, ცნობიერება ყველაფრის გამსაზღვრელი.

ა. ფურცელაძემ შენიშნა, რომ უკიდურესი მექანიციზმი მხოლოდ პირველ მიმართებას ემყარება. მაგრამ მეორე ზღუდავს ამ ცალმხრივ დეტერმინიზმს. ამიტომ, ის ცალმხრივ მექანიციზმის აღიარებასთან ერთად, ფიქრობს, რომ ადამიანის ნების თავისუფლების სრული უარყოფა არ უნდა იყოს მართებული; საერთო დეტერმინირების პირობებში დაშვებული უნდა იქნეს თვითმოქმედების უნარი როგორც ინდივიდისათვის, ისე საზოგადოებისათვის. ამ უკანასკნელმა მომენტმა იმდენად ფართოდ ჰპოვა ასახვა მის სოციოლოგიურ იდეებში, რომ ის აშკარად სუბიექტივიზმის გზას დაადგა.

2. ა. ფურცელაძის მიერ ბოკლის ფილოსოფიური იდეების განხილვას უშედეგოდ არ ჩაუვლია. ბოკლის ფილოსოფიის სამმა დადებითმა მომენტმა—ობიექტური კანონზომიერების აღიარება, თეოლოგიური (ფატალიზმი) და მეტაფიზიკური (ვოლუნტარიზმი) პრინციპების უარყოფა—განსაზღვრა მისი დამოკიდებულება იდეალიზმთან საერთოდ და კერძოდ კი გერმანულ იდეალიზმთან. ბოკლის მტკიცებამ ბუნების მოვლენათა კანონზომიერების შესახებ ა. ფურცელაძე მიიყვანა ბუნების ობიექტურად არსებობის აღიარებასთან, თეოლოგიური პრინციპის მისმა უარყოფამ ა. ფურცელაძესათვის ცხადი გახდა ობიექტური იდეალიზმის სიყალბე, ხოლო მეტაფიზიკური პრინციპის უარყოფილამ ის მივიდა იმ აზრთან, რომ მტკიცება ადამიანის გონების მიერ ბუნების შექმნის შესახებ მოკლებულია ყოველგვარ მეცნიერულ საფუძველს.

ა. ფურცელაძის აზრით, გერმანულ იდეალიზმში დაშვებული იყო ორივე უკანასკნელი შეცდომა. ფისტემ, შელინგმა და ჰეგელმა, ერთი მხრივ, ფილოსოფია მიიყვანეს თეოლოგიამდე, ხოლო, მეორე მხრივ, ბუნება გამოაცხადეს გონების შექმნილად,—ფიქრობდა ა. ფურცელაძე. ამიტომ, გერმანული იდეალიზმის მისი კრიტიკა ძირა-

თადად ამ ორი დებულების ვარშემო ტრიალებს და მისი არგუმენტებიც ამ დებულებების გაბათილებას ისახავდა მიზნად. ეს არგუმენტები შემდეგია: ფიხტემ ერთმანეთს დაუპირისპირა მე და არა—მე. მაგრამ მან მე რეალურ არა—მე-ს ვერ დაუკავშირა, ამიტომ არა—მე უბრალოდ მე-ს შექმნილად გამოაცხადა. ფიხტეს აზრს ა. ფურცელაძე ასე გადმოსცემს: „რაკი—მე და არა—მე ე. ო. ჩემი თავი და ჩემს გარეშე მყოფი ბუნება, ძირი ბუნებისა, ... სუბსტანცია, ერთმანეთს ვერ მიწვდებიან, ესე იგი ერთმანეთისა ვერა გაუგიათ რა, ამის გამო, რაც ჩვენს გარეშე დევს, არა ყოფილა, ტყუილი მოგონილია. ესე იგი ჩვენა ვართ, ვარსებობთ, ვიმყოფებით და ყველა რაც ჩვენს გარეთ არის, ის არის ჩვენი გონების ფიქრითა და არა მართლა“².

ა. ფურცელაძე მართებულად აღნიშნავს იდეალიზმის წინაშე მდგარ სიძნელეს ყოფიერებისა და ცნობიერების მიმართების საკითხში. ამ სიძნელიდან გამოსვლისათვის იდეალიზმს სხვა გზა არა აქვს თუ არა ის, რომ ბუნება გონების, სულის მიერ შექმნილად გამოაცხადოს. ასე მოიქცა ფიხტე, ხოლო მისი გზა განაგრძეს შელინგმა და ჰეგელმა. ა. ფურცელაძეს ისიც კარგადა აქვს გათვალისწინებული, რომ ფიხტე—შელინგი—ჰეგელი ერთ ხაზს მიჰყვებიან: კერძოდ, შელინგი სრულყოფს იმას, რაც ფიხტემ დაიწყო. მან კონკრეტულად განმარტა, ფიქრობს ა. ფურცელაძე, თუ რას ნიშნავს მე-ს მიერ არა—მეს ან ბუნების შექმნა. შელინგის აზრით. „ბუნებაზედ აზროვნება და სხვა ნიშნავს ბუნების შექმნას“³ ასე რომ, ბუნება არსებობს არა თავისთავად, არამედ, „ჩვენი გონების ფიქრით, ჩვენი წარმოდგენით“. იცავს რა მატერიალისტურ თვალსაზრისს შელინგის წინააღმდეგ, ა. ფურცელაძე წერს: „ასე რომ შელინგი კი არ არის ბუნების ქმნილება, ბუნებაა შელინგის ქმნილება და ისიც რა ქმნილება!—ოცნების ქმნილება, სიზმარი... გეკითხები... საიდან გაჩნდა შელინგის, ჰეგელის, ფიხტეს, სპინოზას, კანტის და სხვათა ფილოსოფოსთა მე, თუ ბუნება არის ცრუ ზმანება კაცის გონებისა“⁴.

ცხადია, რომ ა. ფურცელაძის მატერიალისტური პოზიცია აშკარაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი უფრო ცხადი გახდება ა. ფურცელაძის მსჯელობიდან შელინგის დებულებათა შინაგანი წინააღმდეგობათა შესახებ. შელინგის აზრით, ბუნება მოვლინებას იწყებს, რო-

² საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმი, ხელნაწერი, ფ. № 5909—6.

³ იქვე, ფ. № 5909—6.

⁴ იქვე.

დესაც გაჩნდება მასშო ორგანული ძალა. მაგრამ არაორგანულ ბუნებას და ორგანულ ძალას თავისთავად მოქმედება არ შეუძლიათ. ამისათვის საჭიროა მესამე „უზენაესი ძალა“, რომელიც ორ პირველს მოიყვანს მოქმედებაში. აქაა, ა. ფურცელაძის აზრით, შელინგის სრული წინააღმდეგობა: ერთი მხრით, ის, ბუნებას შექმნილად აცხადებს, მეორე მხრივ კი ამბობს, ბუნება უნდა მოვლინდესო. თუ არ არის და გონების ქმნილებაა საიდან უნდა მოვლინდეს?—კითხულობს ა. ფურცელაძე. ბოლოს კი მესამე ძალასაც უშვებს. „გამოდის ახლა,—წერს ა. ფურცელაძე.—რომ ბუნება ყოფილა და როგორ ყოფილა?—ყოფილა თავისთავად არამც თუ კაცის გონებისაგან დამოუკიდებლად, არამედ თვით უზენაეს ძალისაგან დამოუკიდებლად“. ასე რომ „ახლა არამც თუ მტკიცდება ჩვენს გონებას გარეთ ბუნების ყოფნა, არამედ უზენაესის განგების გარეთაც ყოფნა“⁵. აქედან კი გამოდის, რომ თუ „უზენაესი ძალის“ გარეშე არის სხვა ძალაც (ე. ი. ბუნება), მაშინ უზენაესობის სჯკითხი მოხსნილია—ეს ერთი. მეორე—იმის შედეგად, რომ ბუნების ორ ძალას მესამე ძალის გარეშე მოძრაობა არ შეუძლია, არ შეიძლება დავასკენათ ამ მესამე ძალის უზენაესობის ან ბუნების გარეთ არსებობის შესახებ, და მეოთხე, თუ ამ ეგრეთ წოდებულ უზენაეს ძალას თავისი ძალის გამოვლენა შეუძლიან მხოლოდ ორგანულ და არაორგანულ ძალთა მიმართ, მაშინ, ამ ორ უკანასკნელ ძალთა გარეშე ხომ ის მესამე არაფერი არ იქნება. ამიტომ რა საფუძვლით უნდა ვამტკიცოთ მისი უზენაესობა და ბუნებისაგან დამოუკიდებლობა? — ასეთია ა. ფურცელაძის რამდენიმე სამართლიანი არგუმენტი შელინგის ობიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ ა. ფურცელაძე უფრო შორს მიდის. ის ფიქრობს, რომ შელინგის ეს ყოვლის შემოქმედი ობიექტური უზენაესი ძალა სხვა არაფერია, თუ არა იგივე ადამიანის გონება, ადამიანიდან გარეთ გატანილი და ადამიანისა და ბუნებისადმი დაპირისპირებული. ამიტომ, არსებითად აქ ფატალიზმი და ვოლუნტარიზმი შერწყმულია და ა. ფურცელაძის კრიტიკა ერთსაც ეხება და მეორესაც.

სუბიექტ-ობიექტის ეს შერწყმა კარგადაა ასახული ჰეგელის ფილოსოფიაში, ფიქრობს ა. ფურცელაძე. განიხილავს რა ჰეგელის სისტემას: ლოგიკის მეცნიერებას, ბუნების ფილოსოფიას და სულის ფილოსოფიას, ა. ფურცელაძე წერს, რომ ამ სისტემის მიზანაც

იგივეა, რაც შელინგისა. კერძოდ იმის დამტკიცება, რომ ყველაფერი ახალი, აბსოლუტური იდეა, ბუნება კი მხოლოდ სულის სხვადასხვადასახეობა და საფეხური სულის მიერ თავისთვის გაგებისათვის. ჰეგელთან სული თავის თავს უბრუნდება: ხელოვნებით, სარწმუნოებით და ფილოსოფიით. მაგრამ ეს უკანასკნელები გონების ქმნილებებია, წერს ა. ფურცელაძე. ამიტომ „მინამ კაცი არ გაჩნდებოდა ნუთუ ბუნება და უზენაესი ძალა იყვნენ უძრავად და ელოდნენ თავის მოძრაობაში მოსვლას და მოქმედებას: შელინგი და ჰეგელი როდის შექმნიან ხელოვნებას, სარწმუნოებას და ფილოსოფიას, რომ ჩვენც ვიწყეთ მოქმედებაო“⁶.

ა. ფურცელაძის აზრით, გერმანული იდეალიზმის, როგორც საერთოდ იდეალიზმის სიყალბე იმაშია, რომ ის გონებას ვერ სცილდება, გონებით ქმნის ყველაფერს, ხოლო ასეთ შემოქმედებას სანამდვილესთან არაფერი აქვს საერთო. საჭიროა დაიმსხვრას ამგვარი ფილოსოფია. „გონების გადაწყვეტილებას, ა. ფურცელაძის აზრით, მხოლოდ მაშინა აქვს ძალა, როდესაც ის ნამდვილს გამოკვლევს საბუთზედ არის დამყარებული“⁷. მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჩანს, რომ ა. ფურცელაძე პოზიტივიზმის გარკვეულ გავლენას განიცდის. ის რაც ცდას, ექსპერიმენტს არ ექვემდებარება არაფერია სანდო, თქვამს: იგი. იგი საჭიროდ თვლის ყველა ძველ ღირებულებათა გადასინჯვას და გადაფასებას. ყოველი ავტორიტეტი, ყოველი ცოდნა უნდა გაისინჯოს ქიმიურ ლაბორატორიაში. სხვადასხვა ზუსტ ხელსაწყოებში. ამის შედეგად სრული გადატრიალება მოხდება აზროვნებაში, ფილოსოფიაში. „ყოველი ჩვენი სწავლა,—წერს ა. ფურცელაძე,—ჩვენი რწმუნება, ჩვენი სააქაო, ჩვენი საიქიო, ჩვენი იმედი, ჩვენი სასოება, ჩვენი ძალა, ჩვენი გაჩენა, ჩვენი სიკვდილი, ჩვენი უფლება... ძველად ყველაფერი ავტორიტეტზედ იყო დამყარებული. ახლა?... მშვიდობით! რაღაა კაცი? ფუჰ! ცარიელი ქიმიის ლაბორატორია... აღარც სული, აღარც საიქიო... მოკვდი, ჩაგფლეს საფლავში, დალპი, გახდი სასუქად, ამოვიდა შენიდამ ალავერდა ბალახი, შეგჭამა ვირმა, გააპატივა ბაღი...“⁸.

ასეთია, ა. ფურცელაძის აზრით, დედარსი ახალი მოძღვრებებსა, რომელიც მას თვითონა აქვს მიღებული. ცხადია, როგორც ვთქვით, ის პოზიტივიზმის თვალსაზრისით ებრძვის ეგრეთ წოდ

⁶ საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმი ხელნაწერთა ფონდი, № 5909-6.

⁷ იქვე.

⁸ იქვე.

ბულ მეტაფიზიკას, მაგრამ პოზიტივიზმისაგან განსხვავებით, ის ძა-
ინც გარკვეულად მატერიალისტურ პოზიციას იცავს. მას შეიძლე-
ბოდა ჯერ არც სცოდნოდა განსხვავება პოზიტივიზმსა და მატერია-
ლიზმს შორის, რადგან ხშირად პოზიტივიზმს განიხილავდნენ რო-
გორც მეცნიერების ბრძოლას მეტაფიზიკისა და აბსტრაქტულობის
წინააღმდეგ. ამიტომ, ბევრი მატერიალისტი ამ ბრძოლის თანაგრძ-
ნობით ეკიდებოდა. ასევე იყო ა. ფურცელაძეც. აქ რომ ის
მატერიალიზმის პოზიციების დაცვას ცდილობდა, ჩანს მისი მეორე
გამოუქვეყნებელი ნაშრომიდან, რომელიც ჩვენთვის იმ მხრივია სა-
ინტერესო, რომ მასში განვითარებულია ა. ფურცელაძის აზრები
შემეცნების საკითხებზე.

3. ა. ფურცელაძის აზრით, „კაცს შეუძლიან მხოლოდ თანდა-
თან მიუახლოვდეს ბუნებას, იკვლიოს მისი კანონები, იპოვოს მისი
მმობრავი ძარღვი და მათი შემეცნებით უფრო და უფრო მიუა-
ლოვდეს სიმართლეს, სინამდვილეს, ჭეშმარიტებას. რამდენიც უფ-
რო გაიხსნება კაცის გონება და შეიმოსება სწავლით, იმდენი უფრო
გადიშლება მის წინ ო ბ ი ე ქ ტ ი და გაიცნობს მას სუბიექტო,
ესე იგი, როგორც ფილოსოფოსნი ამბობენ: ჩემი მე გაიცნობს
არა—მე—ს, მე გაეცნობ ჩემს გარე მყოფს“⁹.

ასეთია ზოგადად ა. ფურცელაძის თვალსაზრისი შემეცნების შე-
საძლებლობის შესახებ. ცხადია აქ ეს შესაძლებლობა ეჭვს გარეშეა.
მაგრამ როდესაც კონკრეტულად დგება საკითხი, როგორია სამყა-
როს შესახებ ჩემი ცოდნა, აქ ა. ფურცელაძე გვევლინება როგორც
აგნოსტიკოსი და სუბიექტური იდეალისტი. „მე ბუნებას, ყველა
ბუნების მოვლენას ისრე ვეცნობ, — წერს ის, — როგორცა
ჩემს სუბიექტს, ესე იგი, ჩემს გონებას, ჩემს ცნობიერებას მიუღია.
მე ის შემძლიან ვსთქვა და გამოვსახო, რაცა და როგორც შემიც-
ვნია, როცა და რა სახითაც ჩემს თავსა და გონებაში შესულა. რაც
ჩემს გონების გარეთა სდგას, რაც ჩემს შთაბეჭდილებას, ცნობი-
ერებას არ შეეხებია, არ მიუღია, როგორ უნდა ავსწერო და ვსთქვა
ისა?“¹⁰.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ უდავოდ პოზიტივიზმის ვაგლე-
ნით, ა. ფურცელაძემ მოითხოვა მთელი ცოდნის დაქვემდებარება
ცდისადმი, ექსპერიმენტისადმი. რაც არ გვეძლევა ცდაში, იმის შე-
სახებ არ შეიძლება ვიცოდეთ რაიმე, წერდა იქ, და, ცხადია, ამასვე

⁹ საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი, 5903—6.

¹⁰ იქვე.

იმეორებს აქაც. ჩვენში „თვით ობიექტი გამოცხადება“ ისრეთი,— წერს ა. ფურცელაძე,— როგორათაც შეეთვისება ჩვენს სუბიექტს, როგორც ეჩვენება ეს იმას, რადგან რაგვარია თავისთავად უოველივე ჩვენს გარეშე მყოფი, ჩვენ არ ვიცით; ჩვენ ვიცით მხოლოდ ისრე როგორც ითვისებს იმას ჩვენი თვლი“¹¹ და ა. შ.

ასეთია ა. ფურცელაძის აშკარა იდეალისტური და აგნოსტიკური თვალსაზრისი. მაგრამ ის თვითონვე უარყოფს ამ თვალსაზრისს და გარკვეულად აღიარებს არა მარტო არსებობას, არამედ ცოდნას შესაძლებლობასაც იმისა, რაც ჩვენ ცდაში არ გვეძლევა. „მოვლენათა შორის ჩვენ ვამჩნევთ მხოლოდ მას,— წერს ა. ფურცელაძე— რასაც თვლითა და სხვა გამადიდებელი სახედავი იარაღითა ვხედავთ და გამოკვლევა შეგვიძლიან. მაგრამ ნუთუ ის მოვლენა და კანონები, რისაც გამოკვლევა არის დღეს ჩვენს ხელთა, თავდება იქ, სადამდისაც ვიკვლევთ, და მას იქით ეს მოვლენანი და კანონები თავდებაიან?“¹².

როგორც ვხედავთ, აქ გარკვეულად არის დაყენებული საკითხი: საგანთა შეუმეცნებელ არსებათა არსებობის შესახებ. მოვლენასა და ჩვენს შემეცნებელ სუბიექტს შორის გარკვეული შემაერთებელი ხიდი არსებობს, წერს ა. ფურცელაძე, მაგრამ მას ჩვენ ვერ აღვიქვამთ. მიუხედავად ამისა. ასეთი შემაერთებელი საშუალების არსებობაში არ შეაძლება ჩვენ ეჭვი შევიტანოთ. ხოლო თუ ეს ასეა, რატომ უნდა გვეპარებოდეს ეჭვი ისეთი რამის არსებობაში, რაც მოვლენის საფუძველს წარმოადგენს. მტკიცება იმისა, რომ შემეცნებლის არსებობა არის შესამეცნებელის არსებობის აუცილებელი პირობა, არ მართლდება, ფიქრობს ა. ფურცელაძე. ასეთ თვალსაზრისის დაცვას, მისი აზრით, პირდაპირ მივყავართ განგების აღიარებასთან. ეს უკანასკნელი კი, რომელსაც ფატალიზმთან მივყავართ, განდევნილია მეცნიერების მიერ. მეცნიერება დეტერმინიზმის თვალსაზრისზე დგას, რომელიც ბუნების მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის შეურყეველობას ემყარება. მაგრამ ამ მიზეზ-შედეგობრივ ცვლაში მარტო წარსული და აწმყო კი არაა; არამედ მასშინვეა ჩამარხული მომავალიც. ე. ი. მოვლენა, რომელიც წარსულში იყო, მარტო ის კი არაა რაც ის დღეს არის, არამედ ისიცაა, რაც მომავალში იქნება. აქ ა. ფურცელაძე რამდენადმე მექანიციზმის

¹¹ საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი, № 5903—6.

¹² იქვე.

¹³ იქვე, ფ. № 5903—6.

ფარგლებსაც სცილდება. მისი მტკიცებით, ბუნებაში, ჩვენგან და-
 მოუკიდებლად, არ არსებობს წარსული, აწმყო და მომავალი. „ბუ-
 ნებაში არის მხოლოდ შეუწყვეტელი მოძრაობა,—წერს ა. ფურცე-
 ლაძე—შეუწყვეტელი ცვლილება; ერთი იშლება მეორე შენდება,
 ერთი კვდება, მეორე იზადება, სიცოცხლე ჰბადებს სიკვდილს, სიკ-
 ვდილი ჰბადებს და უთმობს გზას სიცოცხლეს“¹³. ამ პროცესში
 ჩვენ კავშირი გვაქვს არა მარტო ჩვენს აწმყოსთან და წარსულთან,
 არამედ მომავალთანაც, რადგან მოვლენათა ცვლა სხვა არაფერია
 თუ არა შეცვლა შინაარსის გამოვლენის ფორმებისა; ფორმა მოვ-
 ლენისა იცვლება, მაგრამ ამ ფორმის შიგნით მოქმედობს არა მარ-
 ტო მისი გამსაზღვრელი შინაარსი, არამედ ისიც, რომელიც მის სხვა
 ფორმებს განსაზღვრავს. ასე რომ, მოვლენა, რომელთანაც ჩვენ
 გვაქვს საქმე, გვაკავშირებს მის არსებობასთან, მის შინაარსთან, რომე-
 ლიც განსაზღვრავს არა მარტო აწმყო მის მდგომარეობას, არამედ
 მის ფორმას აგრეთვე მომავალშიც. „უმთავრესი შეცდომა მთელი
 მეტაფიზიკური ფილოსოფიისა,—წერს ა. ფურცელაძე,—ასე გასინ-
 ჯეთ, მრავალთა ბუნების მძაივებლთაცა, იყო და არის ისა, რომ
 აქამდის დარწმუნებულნი არიან ბუნების ორად გაყოფაში: ნო უ-
 მენნი და ფენომენნი. ნოუმენნი, როდესაც ბუნების შე-
 მადგენელი ნაწილები იმყოფებიან ვითომ უმოძრაოდ, მდუმარედ,
 მოვლენათა გარეშე, თავისთავად; ფენომენნი, როდესაც ბუნებაში
 იწყობა ამ უმოძრაო ნაწილებიდან მოძრაობა, მოვლინება. აი სწო-
 რედ აქ დაიდგეს ფენი ფენზედ და აღიარეს, რომ შესწავლა და შე-
 მცენება—თვით პირველთა რადიკალთაც აღიარეს ეს—ნოუმენისა,
 მინამ მოვლინებაში არ გადავა, ფენომენი არ შეიქმნება, კაცთა ვო-
 ნებას არასოდეს არ შეეძლებაო. ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია შესწავ-
 ლა ფენომენისაო. მაგრამ არ ჩაუფიქრდნენ იმას, ვინ, სად, რა მო-
 საზრებით, რა გამოკვლევის ძალით გამოიყვანეს ეს აზრი; ან სად
 ნახეს მოვლენათა გარეშე ნივთი? ან რა შესაძლებელია იქოს ნივთი
 უმოძრაო, ნივთი მოვლენებთან გარეშე. არ არის მოვლენათა გარე-
 შე ნივთი და პირიქით. უფრო სწორად რომ ვთქვათ: ნივთი
 არის მოვლენა და ნოვლენა არის ნივთი. ერთი უმეოროდ
 არის შეუძლებელი. ნივთი და მოვლენა არიან მუდამ შეუწყ-
 ვებელ მოძრაობაში და ეს მოძრაობა ახდენს ცვლილებას
 ფორმაში, ცვლის, ხრწნის. აქარებებს ძველ ფორმებს, აშენებს და
 აკეთებს ახლებს“¹⁴.

¹⁴ საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმი, ბელნაწერთა ფონდი, № 5903—6.

ასეთია ა. ფურცელაძის შესანიშნავი დასკვნა. თუ ამას იმასაც დავემატებთ, რომ შემეცნებაში ა. ფურცელაძე დიდ როლს ანიჭებს შეგარძნებებს, რომლებსაც ნივთებთანა „აქვს კავშირი“ და რომელიც „პგრძნობენ კიდევ მათთვის მომავალს მოვლენას“. შეგარძნებიდან კი ნითარდება „გონება, დამყარებული შეუცდომელს საბუთებსა და გამოკვლევებზე“, გასაგები გახდება ა. ფურცელაძის მოძღვრების და კერძოდ კი მისი გნოსეოლოგიის მატერიალისტური ხასიათი. ცხადია, ა. ფურცელაძე ბევრ რაიმეში სცოდავდა, ის ნანუკიდურეს მექანიციზმს იზიარებდა, ხან არც აგნოსტიციზმს უცხოობდა და ა. შ. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ძირითადად მაინც ის მატერიალისტად გვევლინება. ამ თვალსაზრისიდან ებრძვის გერმანულ იდეალიზმს, ფატალიზმსა და ვოლუნტარიზმს. სხვა საკითხია, რომ იდეალიზმის გაშლილა კრიტიკა მას არ მაუცია და ამიტომ ის მხოლოდ მის უარყოფით მხარეებზე მიუთითებს. დადებითს კი (მაგ., იმავე გერმანულ იდეალიზმში) ვერაფერს ხედავს.

4. საინტერესო ის არის, რომ ა. ფურცელაძე კარგად გრძნობდა ფილოსოფიის მჭიდრო კავშირს სოციოლოგიასთან და ამიტომ ფილოსოფიის პრობლემებიდან ხშირად რადიკალური დასკვნები გამოყავდა. მან ძველი ფილოსოფიის კრიტიკით, ერთი მხრვ, ამხილარელიგიის სიყალბე, ხოლო, მეორე მხრივ, პირდაპირ მივიდა სოციალური დარვინიზმის კრიტიკასთან. ამიტომ, ა. ფურცელაძის ფილოსოფიური იდეები მჭიდროდ არის გადაკვანძული მის სოციოლოგიურ იდეებთან. თუმცა სოციოლოგიაში ის უფრო იდეალიზმისაკენ იხრება, ვიდრე ფილოსოფიაში. მიუხედავად ამისა, თავის დროს ა. ფურცელაძემ ამ მხრივაც გარკვეული როლი ითამაშა.

ა. ფურცელაძე ბევრს წერდა სოციოლოგიის საკითხებზე. ის გარკვეულად მივიდა იმ აზრთან, რომ სოციოლოგია ისეთსავე ზუსტ მეცნიერებად უნდა ქცეულაყო, როგორც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი. ეს კი შეიძლებოდა მაშინ, როდესაც საზოგადოებრივ მოვლენათა შორის ისეთივე ურყევი კანონები იქნებოდა დადგენილი, როგორც ბუნების მოვლენებს შორის იყო დადგენილი¹⁵.

¹⁵ ა. ფურცელაძე, მამულის საერთო მფლობელობაზედ, „გუთნის დედა“, 1874, № 10.

ა. ფურცელაძეს კარგად ესმოდა სოციალური სფეროს განსხვავება ფიზიკისა და ბიოლოგიის სფეროებისაგან. ამიტომ ის სასტიკად ებრძოდა ორგანულ სოციოლოგიას (სპენსერი და სოციალ-დარვინისტები), რომლებიც ცდილობდნენ ბიოლოგიის კანონების გადმოტანას სოციალურ მოვლენათა სფეროში. ამის ერთი მაგალითი უკვე ზემოთ განვიხილეთ, როდესაც ვახასიათებდით ა. ფურცელაძის ბრძოლას დრეპერის ენციკლოპედიურ-ისტორიული თეორიის წინააღმდეგ. მაგრამ ის უფრო სასტიკად ებრძოდა სოციალურ მოვლენებზე არსებობისათვის ბრძოლის კანონის გავრცელებას.

ა. ფურცელაძემ, თავისი ნაშრომი „კაცობრიობა და ხალხოსნობა“, სწორედ არსებობისათვის ბრძოლის კანონის სოციალური ღირებულების უარყოფაზე დააფუძნა იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ არსებობისათვის ბრძოლა ადამიანთა შორის სოციალური კანონი არაა. მისი მტკიცებით, პროგრესი, ევოლუცია განხორციელდება არა ადამიანთა შორის ბრძოლაში, არამედ მათ შეერთებაში იმისათვის, რათა საერთო ძალით შეებრძოლონ ბუნებას და გარდაქმნან იგი თავის სასარგებლოდ. „კაცის ზრდა, ევოლუცია უფრო სრულია მაშინ,—ფიქრობს ა. ფურცელაძე,—როდესაც ეს, თავის ძალას, ღონეს, გონს აღარ ანდომებს ბრძოლას თავის მსგავსებათან. ამ ძალას ანდომებს შინაგან ზრდას, ბუნებაში შესვლას, ბუნებაზე გაბატონებას, რომელსაც განარჩიდა, განაშორა ბრძოლამ ცხოვრებასათვის თავისთა მსგავსებთან“¹⁶ მომავალი საზოგადოება, რომლის შექმნაზედაც ოცნებობდა. ა. ფურცელაძე, ადამიანთა ეკონომიური და პოლიტიკური თანასწორობის განსახიერება უნდა ყოფილიყო, საიდანაც გამორიცხული იქნებოდა ბრძოლა ადამიანთა შორის.

სამოციანელთა იდეების ევოლუციის დახასიათებისას ჩვენ მხოლოდ ოთხი მოაზროვნით შემოვიფარგლეთ. ეს გარემოება იმიტო იყო გამოწვეული, რომ ჩვენ უმთავრესად ფილოსოფიურ იდეებს შევეხეთ. ამ მხრივ კი მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში სწორედ ი. ჰავჰავაძემ, ნ. ნიკოლაძემ, გ. წერეთელმა და ა. ფურცელაძემ ითამაშეს ყველაზე მნიშვნელოვანი როლი.

როგორც განხილულიდან ჩანს, თუ ილია ჰავჰავაძე საერთო ხაზის მიმცემი იყო სამოციანელებში, სამმა სხვა მასმა თანამებრძოლმა გარკვეული, ერთმანეთისაგან განსხვავებული წვლილი შეიტანეს სამოციანელთა ფილოსოფიურ ნააზრევში. ამიტომ, თითო-

¹⁶ ა. ფურცელაძე, კაცობრიობა და ხალხოსნობა, „ივერია“, 1895, № 15

ფულმა მათგანმა გარკვეული როლი ითამაშა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში, გარკვეული დალი დაასვა სამოცლათიანი წლებიდან სამოღვაწოდ გამოსულ ახალ თაობას, ხელი შეუწყო იმ ნიადაგის მომზადებას, რომელზედაც აღმოცენდა და განვითარდა მარქსისტული ფილოსოფია.

მეორე მომენტი, რაც სამოციანელთა შეხედულებების განხილვამ გვიჩვენა, არის ის, რომ მათ სოციოლოგიურ ნააზრევში, რომელიც უშუალოდ ერწყმოდა მათსავე პრაქტიკულ-პოლიტიკურ ფიზიონომიას, არ ყოფილა ის პრინციპული განსხვავება, რომელსაც ხშირად მეტ ყურადღებას აქცევენ, ვიდრე საერთო მომენტებს მათ შორის. მართალია სამოციანელთა შორის ადგილი ჰქონდა ბრძოლას, უთანხომებას და ა. შ. მაგრამ პრინციპულად ისინი ერთსა და იმავე სოციალურ იდეებს ემსახურებოდნენ და ბოლოს და ბოლოს ამ იდეალების განხორციელების გზებიც მათთვის ერთი და იგივე იყო. ამიტომ, ჩვენ არ მიგვაჩნია მართებულად აზრი იმის შესახებ, თითქოს განსხვავება იყო მათ შორის მაგ., წოდებათა ურთიერთობის, ან კაპიტალიზმის განვითარების და სხვა მსგავს საკითხებში. ილია ჭავჭავაძის წოდებათა შერიგება პრინციპულად იგივე იყო. რაც წოდებათა თანასწორობა გ. წერეთელთან. მცდარია მკვლევართა აზრა, თითქოს ილიას უნდოდა ეკონომიურად და პოლიტიკურად არათანასწორ წოდებათა შერიგება. ასევე არც ერთი განხილული სამოციანელთაგანი არ უარყოფდა კაპიტალიზმის განვითარებას. ამავე დროს ყველა ისინი ცდილობდნენ საქართველოში კაპიტალიზმის მოქცევას ამხანაგობებში, ასოციაციებში და ა. შ.. რათა შეზღუდულიყო მისი უარყოფითი მხარეები. საზოგადოების რეორგანიზაციის საფუძველსაც ისინი ამხანაგობებსა და ასოციაციებში ხედავდნენ. მართალია სამოციანელების აზრი ასოციაციებისა და ამხანაგობების შესახებ რამდენადმე განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. მაგრამ ვფიქრობთ, ისინი მაინც ერთნაირ ამოცანებს უსახავდნენ მათ. ვერც ერთი მათგანი სოციალიზმის მეცნიერული თეორიის გაგებამდე ვერ ამაღლდა, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ქართველი სამოციანელები კაცობრიობის მომავალს მაინც სოციალიზმში ხედავდნენ. ისინი ობიექტურად კიდევაც უწყობდნენ ხელს საქართველოში ამ უკანასკნელის გამარჯვების საქმეს. მათი ბრძოლა ქართველი ერის ქონებრივი, ზნეობრივი და გონებრივი ამაღლებისა და განვითარებისათვის, ბრძოლა თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. მშრომელთა ინტერესების დაცვა და სხვა, იყო ერთი იმ საფუძველთაგანი, რომელმაც ხელი შეუწყო მარქსისტული სოციალიზმისათვის ბრძოლის წარმოშობას საქართველოში.

ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური პრობლემები
60—70-იან წლებში

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის მთელი პროგრესული ფილოსოფიური მოძრაობა მჭიდრო კავშირშია, ერთი მხრით, სოციოლოგიასთან, ხოლო, მეორე მხრით, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებასთან. ადამიანი როგორც სოციალური არსება, საზოგადოება და მისი ისტორია—ერთი მხრით, ადამიანი, როგორც ფიზიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური არსება, მისი ბუნება და ისტორია—მეორე მხრით. ამ საკითხების დაყენებამ დააჩქარა ისტორიის როგორც მეცნიერებას ჩამოყალიბება და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა არნახული განვითარება. სოციოლოგიამ პოზიტიურ მეცნიერებებს მიმართა. მან სცადა ყოველგვარი მეტაფიზიკის უარყოფა და სოციალური მოვლენების ახსნა მეცნიერული ფაქტებით. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ეპოქის დიდ მეცნიერულ აღმოჩენებს: უჯრედის არსებობისა და ენერჯის გარდაქმნის კანონის აღმოჩენას, დარვინის ევოლუციურ თეორიის შემუშავებას, მეცნიერების ისეთი დარგების შექმნას, როგორებიცაა პალეონტოლოგია, არქეოლოგია, მინერალოგია და სხვები. რომელთა მონაცემები საფუძვლად დაედვა სოციოლოგიურ კვლევა-ძიებას. განსაკუთრებით დიდი როლი ითამაშა დარვინის ევოლუციურმა მოძღვრებამ. დარვინის მიერ მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროში სწორად შემჩნეული არსებობისათვის ბრძოლის, ბუნებრივი შერჩევის, გარემოსთან შევუებისა და მემკვიდრეობითობის კანონები პირდაპირ იქნა გადატანილი სოციოლოგიურ კვლევა-ძიებაში, ანდა თუ არა ყველა ეს პრინციპი, ერთი ძირითადი მაინც—თვით ევოლუციონისტური თვალსაზრისი მტკიცედ დამკვიდრდა სოციოლოგიაში. ეს თვალსაზრისი დაედვა საფუძვლად ორგანულ სოციოლოგიას, სპენსერის, დრეპერის, ბოკლის და სხვათა შეხედულებებს, რომლებმაც ფართო გავრცელება ჰპოვეს. ევოლუციონისტურ თვალსაზრისზე დამყარებით, მათ სცადეს აეხსნათ ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების ისტორიული პროცესი, დასაბუთება იმისა, რომ ამ პროცესსა აქვს განვითარების თავისი შინაგანი კანონზომიერება, რომელიც აუცილებლობით ხასიათისაა.

მიუხედავად აღნიშნულ მოძღვრებათა იდეალისტური ხასიათისა, მათში გამოთქმული იყო მრავალი საყურადღებო აზრი, რო-

მელთაც სწრაფად მიიქციეს თანამედროვეთა ყურადღება. მეტაფიზიკისადმი აზროვნების მიჯაჭვულობის შემდეგ, ფილოსოფიური გააზრების საგნად მიწიერი პრინციპების წამოყენება გამაცოცხლებელი მნიშვნელობის მქონე იყო. ამიტომ, ბუნებრივად ყურადღების ცენტრში დადგა ძიება იმ რეალური მიზეზებისა, რომლებიც განსაზღვრავდნენ საზოგადოების ისტორიას, მის ცხოვრებას. მნიშვნელოვანი ის იყო, რომ ახალი თვალსაზრისი, ჩამოყალიბებული ზემოთ დასახელებულ ავტორთა თხზულებებში, ადამიანის ისტორიას განიხილავდა, როგორც პროგრესს აუცილებლობიდან (ან ნონობის მდგომარეობიდან) თავისუფლებისაკენ. ამასთან, მთელ ამ პროცესს უყურებდა. როგორც აუცილებლობას დაქვემდებარებულ მოვლენათა თანმიმდევრულ რიგს. მართალია ამ აუცილებლობას ზოგი მათგანი ხელავდა ზნეობრივ პრინციპებში, ზოგი განგების მიერ ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ კანონზომიერებაში, ზოგიც თვით ბუნებისა და საზოგადოების კანონებში, მაგრამ ახლა ამას არ ჰქონდა გადამწყვეტი მნიშვნელობა. მთავარი, რასაც მაცოცხლებელი ღირებულება ჰქონდა, ეს იყო: აზრი ადამიანის თავისუფლების განხორციელების აუცილებლობის შესახებ, იმის შესახებ. რომ ადამიანისა და საზოგადოების თავისუფლებას განსაზღვრავდა არა რაიმე ზებუნებრივი ძალა, არამედ თვით მიწიერი სინამდვილის განვითარება და, რომ მთელი ამ პროცესის განხორციელებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მეცნიერებას, როგორც გარემოზე ადამიანის ზემოქმედების ზრდის უძლიერეს საშუალებას.

მართალია, მეცნიერების ყოვლის შემძლეობის აღიარებამ მეორე უკიდურესობა გამოიწვია: იგი გამოცხადებულ იქნა როგორც საფუძველი მთელი პროგრესისა; ამან კი ფართოდ გაუღო კარები იდეალიზმს; მაგრამ მას ჰქონდა აგრეთვე უდიდესი დადებითი მნიშვნელობა: იგი ფარდას ხდიდა ბუნებისა და საზოგადოების ისტორიის მრავალ საიდუმლოებით მოცულ მხარეს და ნაცულად თვითნებობისა, მოვლენათა გარეგან საფარ ქვეშ შინაგან კანონზომიერებას ეძებდა. მეცნიერების განვითარებამ სხვა ასპექტში წარმოადგინა თვით ადამიანიც დასაბუთებულ იქნა როგორც წარმოშობის, ისე განვითარებისა და სრულქმნის მხრივ, მისი განუყრელი კავშირი ბუნებასთან, რამაც მნიშვნელოვნად შეარყია ღვთაებრივი საიდუმლოებანი. ადამიანი განხილულ იქნა როგორც განვითარების საერთო პროცესს დაქვემდებარებული სრულიად ბუნებრივი არსება. მეცნიერებამ შეარყია აზრი სულის ღვთაებრიობის შესახებ და მას მატერიალური, ფიზიოლოგიური საფუძველი მოუ-

ნახა. მართალია ამასაც ჰქონდა თავისი უკიდურესობანი: სულიერა პროცესები მატერიალურ პროცესებზე იქნა დაყვანილი. ხოლო მთლიანად ადამიანის ორგანიზმი წარმოდგენილ იქნა როგორც ერთი მექანიკური აგრეგატი; ამას კი არ შეიძლებოდა საწინაღმდეგო რეაქცია არ გამოეწვია. მაგრამ აქაც მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო ეღებოდა ადამიანის გათიშულობას გარემოსაგან, ადამიანი მთელი თავისი აზრებითა და შეხედულებებით გამოცხადებულ იქნა თავის გარემომცველ სინამდვილის შედეგად, რომელსაც, თავის მხრივ, მეცნიერება გზას უხსნის ზემოქმედება მოახდინოს სინამდვილეზე, გარდაქმნას და თავის სამსახურში ჩააყენოს იგი.

საკითხის ამგვარი დაყენება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიერ. უწუალო თანხმობაში იყო ისტორიის ფილოსოფიასთან. რამდენად შეესაბამება ადამიანის გარემო მის თავისუფლებას და თუ არ არის ეს შესაბამისობა, რამდენად აქვს ადამიანს შეგნებული ეს ფაქტი, რამდენადაა იგი განვითარებული ამ შეუსაბამობაზე ზემოქმედების მოხდენისათვის—აი საკითხები, რომლებიც თანმიმდევრულად გამომდინარეობდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მონაცემებიდან.

1. გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“

1. სამოციან წლებში საქართველოში, საბუნებისმეტყველო ფილოსოფიური მამდინარეობის გამგრძელებელი და ახალ იდეებზე მისი ერთ-ერთი დამფუძნებელია გ. ქიქოძე. მისი წიგნი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ იმითაა საინტერესო, რომ თუ ერთა მხრივ გ. ქიქოძე აგრძელებს ი. ხელაშვილთან, იოანე და დავით ბაგრატიონებთან დასმულ პრობლემებს, მეორე მხრივ იგი ნიადაგს უძნადებს ი. თარხნიშვილს.

გ. ქიქოძის ფილოსოფიური თვალსაზრისის ცენტრალურ კითხს სულისა და მატერიის, ცნობიერებისა და ყოფიერების, ადამიანისა და გარემოს მიმართების საკითხი წარმოადგენს. თუ იმის მიხედვით ვიმსჯელებთ. რომ გ. ქიქოძემ მიიღო სასულიერო განათლება, მხედველობაში მივიღებთ მის სოციალურ მდგომარეობასაც, მაშინ თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს იგი იდეალისტურად უნდა წყვეტდეს. მაგრამ, ნამდვილად, გ. ქიქოძის შეხედულებანი აღნიშნულა

საკითხის გადაჭრაში სულ სხვა ხაზით წარიმართა; ოუპცა აღზრდამ და სოციალურმა მდგომარეობამ მაინც იქონიეს თავისი გავლენა. გ. ქიქოძე მატერიალისტურად წყვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და უდავოდ მიაჩნია ისიც, რომ ადამიანს შეუძლია მისგან დამოუკიდებელი სამყაროს შემეცნება. მაგრამ იგი ამავე დროს უშვებდა ღმერთის არსებობას, სულიერ სუბსტანციას და სულის უკვდავებას. ბუნებრივია, რომ ეს ორი რამ სრულიად შეუთავსებელია ერთმანეთთან და ამიტომ ისმის საკითხი: რით იყო გამოწვეული გ. ქიქოძის მსოფლმხედველობაში ასეთი დაპირისპირება და რა როლს თამაშობს მასში ღმერთი და სულიერი სუბსტანცია.

უკანასკნელ საკითხთან დაკავშირებით, აკად. ა. ბოჭორიშვილი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „საფუძვლები ცდისეული ფსიქოლოგიისა“ ისეა დაწერილი და დასაბუთებული, რომ რელიგიური შინაარსის ცნებები იქ სრულიად ზედმეტია“¹. ხოლო რაც შეეხება სულს, გ. ქიქოძის მსჯელობა ამტკიცებს იმას, რომ სული და სულის ფსიქოლოგია არ არის ემპირიული ფსიქოლოგიის საქმე“. ამიტომ „სულის ცნება გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ სრულიად უადგილო და ზედმეტია“². გ. ქიქოძის იდეალისტური დასკვნა სულის სუბსტანციულობის შესახებ მისი აგნოსტიციზმის შედეგია. მისი ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი და მთელი მიზანდასახულობა „ცდისეული ფსიქოლოგიისა“ ამას ეწინააღმდეგება. ასეთია სუბტანციური სულის ბედი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, იგი სავსებით უადგილო და ზედმეტია“³.

იმისათვის რომ ნათელი გახდეს ეს სავსებით სწორი დასკვნები, საჭიროა გათვალისწინებულ იქნეს ის გარემოებანი, რომლებშიც გ. ქიქოძეს უხდებოდა თავისი თვალსაზრისის შემუშავება და განვითარება.

2. გ. ქიქოძეს მაშინ მოუხდა განათლების შეძენა პეტერბურგში და „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ დაწერა, როდესაც იმსწვროდა ჰეგელისა და შელინგის ბატონობა; გერმანული იდეალიზმით იმედგაცრუებულმა აზროვნებამ ემპირიულ მეცნიერებას მიმართა და ბუნებისა და ცხოვრების ფაქტების ანალიზს მო-

¹ „ფსიქოლოგია“, ტ. 7, 1950, გვ. 67—68.

² იქვე, გვ. 78.

³ იქვე, გვ. 8.

კილა ხელი. ამის შედეგად მატერიალისტურმა თვალსაზრისმა სწრაფად იწყო გავრცელება. მაგრამ ვინაიდან აზროვნების დიალექტიკური მეთოდი ჯერ კიდევ არ იყო ათვისებული, ამიტომ ეს მატერიალიზმი მექანიკური, მეტაფიზიკური იყო. ასეთი მატერიალიზმის უკიდურეს გამოხატულებას წარმოადგენდა ვულგარული მატერიალიზმი გერმანიაში. უფრო პროგრესული იყო ამ დროის რუსული მატერიალიზმი, მაგრამ ვერც ამ უკანასკნელმა შესძლო სამყაროს დიალექტიკური ხასიათის გაცემა. მიუხედავად ამისა, ამ მატერიალიზმმა მაინც დიდი ზემოქმედება იქონია მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის პროგრესულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. ამ ზემოქმედების გარეშე არ დარჩა არც გ. ქიქოძე, რომელიც, მიუხედავად სასულიერო წოდებისა, თანაგრძნობით ეკიდებოდა ახალ აზრებსა და იდეებს⁴.

ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, გ. ქიქოძეს უნდა განეცადა და კიდევაც განიცადა მატერიალიზმის გავლენა. მაგრამ აქ სხვა სიძნელე იჩენდა თავს. ვინაიდან როგორც რუსეთში, ისე დასავლეთში, გაბატონებული მატერიალიზმი მექანიკური და მეტაფიზიკური იყო, ამიტომ მან ვერ გადაჭრა ცნობიერებისა და ყოფიერების, სულისა და მატერიის ურთიერთობის საკითხი. ამ საკითხის გადაჭრის ცდა დამაკმაყოფილებელი არ იყო, რადგან მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს არ შეეძლო თვისობრივად განსხვავებული მოვლენების ერთიანობის ჩვენება. ამიტომ, მექანიკური მატერიალიზმის უკიდურესმა გამოხატულებამ (ვულგარულმა მატერიალიზმმა) აზროვნებაც ნივთობრივ მდგომარეობად გამოაცხადა (კაბანისი—საფრანგეთში, ფოპტი—გერმანიაში), ხოლო აზროვნების პროცესები მექანიკურ პროცესებზე დაიყვანა.

მატერიალიზმის ასეთმა უკიდურესმა ხასიათმა ბუნებრივად გამოიწვია მისგან უკან დახევა. ფსიქიკურის გაიგივება ფიზიკურთან შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი იყო. ეს კი მით უმეტეს დასაინახი უნდა ყოფილიყო ნისთვის, ვინც სპეციალურად ფსიქიკურს იკვლევდა. მოცემულ შემთხვევაში გ. ქიქოძე, ხედავდა რა მათ შორის ძირეულ განსხვავებას, იძულებული იყო ბოლომდე არ გაყოლოდა არსებულ მატერიალიზმს, ფსიქიკური გამოეყო ფიზიკურისაგან და სულიერი სუბსტანციის დამოუკიდებლობა დაეშვა.

აქ დაახლოებით იგივე მოხდა, რაც ფოიერბახის დამოკიდებულებაში თავისი დროის მატერიალიზმთან. როგორც ენგელსი შე-

⁴ მ. კვლენჯერიძე, გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა, 1913. გვ. 45—46.

ნიშნავს, ფოიერბახმა მატერიალიზმი აღიარა ცოდნის საძირკვლად, მაგრამ ამავე დროს გაილაშქრა მატერიალიზმის სახელის წინააღმდეგ. „ჩემთვის მატერიალიზმი ადამიანის არსების და ცოდნის შენობის საძირკველია.—წერს ფოიერბახი,—მაგრამ მე მას სხვანაირად ვუცქერი, ვიდრე ვიწრო ბუნებისმეტყველები, ფიზიოლოგები უცქერიან, მაგ. მოლემოტი, რომელნიც მას თვით შენობად სთვლიან. ასეთი შეხედულება აუცილებლად გამომდინარეობს მათი თვალსაზრისისა და სპეციალობისაგან; თუ ამ წერტილიდან უკან წავალთ მატერიალისტებს ვეთანხმები, თუ წინ წავალთ აღიარა“⁵.

გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ ამავე სიტყვებით შეეძლო გ. ქიქოძესაც განესაზღვრა თავისი დამოუკიდებლობა იმ დროის მატერიალიზმთან. ისიც არ ღალატობდა მატერიალისტურ თვალსაზრისს მანამდე, ვიდრე საქმე ეხებოდა ადამიანის არსებისა და ცოდნის საძირკველის გარკვევას, მაგრამ იგი არ მიაჩნდა თვით მთელ შენობად, ე. ი. სულიერი პროცესები არ შეეძლო მატერიალურზე დაეყვანა და, ამიტომ, აქ იწყებოდა მისი შემობრუნება და დაშორება მატერიალისტებისაგან.

3. ამავე მდგომარეობით იყო გაპირობებული აგრეთვე გ. ქიქოძის აგნოსტიციზმი და ორი სუბსტანციის დაშვება. მისი აზრით, მოვლენათა იმ რიგში, რომელთანაც ჩვენ საქმე გვაქვს, სულიერი პროცესები არ ემთხვევა მატერიალურს, ისინი თვისობრივად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მაგრამ სული მატერიისაგან დამოუკიდებლად მაინც არაფერს არ წარმოადგენს. „სულსა და ორგანიზმს შორის მიმართების არსება იმაში მდგომარეობს. — წერდა გ. ქიქოძე,—რომ სული და სხეული მარტო კი არ თანაარსებობენ, არამედ ერთმანეთსაც განაპირობებენ. განვითარება, სრულყოფა და საერთოდ სულისა და სხეულის მთელი ცხოვრება მიმდინარეობს არა მარტო ერთმანეთის პარალელურად, არამედ ისე, რომ ისინი ვანუწყვეტლივ განიცდიან ერთმანეთის ზემოქმედებას და ეს უკანასკნელი იმდენად მკიდროა, რომ ისინი შეადგენენ არა ორ, არამედ ერთ არსებას—ადამიანს. სხეულის ყველა, ყოველ შემთხვევაში, შედარებით უფრო მნიშვნელოვანი მოვლენა ისახება სულში, გავლენა აქვს მის მდგომარეობაზე, განწყობაზე, წარმოდგენებზე და საერთოდ მთელ მის ცხოვრებაზე. და პირიქით. ეს უკანასკნელები აისახებიან ორგანიზმში, მასში ხშირად განსაკუთრებულ

⁵ ფ. ენგელსი ლ. ფოიერბახი და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დასასრული, 1932, გვ. 22.

მდგომარეობას იწვევენ. ამიტომ, სხეული არ უნდა ავურო-
 ით სულში. ს უ ლ ი ა რ უ ნ დ ა მ ი ვ ი დ ო თ ს ხ ე უ ლ ი ს
 ა რ ს ე ბ ა დ , ხ ო ლ ო ს ხ ე უ ლ ი ს უ ლ ი ს უ ბ რ ა ლ ო გ ა -
 მ ო ვ ლ ე ნ ა დ . საჭიროა მხოლოდ იმის ჩვენება, თუ რა სუ-
 ლიერი მოვლენებია დამოკიდებული ორგანიული გავლენებისაგან
 და სული, თავის მხრივ რა ცვლილებებსა და მდგომარეობას იწვევს
 სხეულში⁶. სხვა ადგილას იგი ამბობს, რომ მხოლოდ ორგა-
 ნიზმის საშუალებით იქნის სული ყველა თავის უნარს და მთელ
 თავის ცოდნას⁷; აზროვნება აუცილებელ კავშირშია ტვინთან, მის
 აღნაგობასა და მოქმედებასთან და ა. შ. „სული აზროვნებს ტვინის
 მეშვეობით, რომელიც წარმოადგენს სულის ორგანოს, იმ ყველა-
 ზე უფრო აუცილებელ ორგანოს, რომლის გარეშე ადამიანს... ისე-
 ვე არ შეუძლიან წარმოდგენა და აზროვნება, როგორც თვალების
 გარეშე არ შეუძლიან ხედვა და ფეხების გარეშე—სიარული“⁸.

ჩვენ ქვემოთ უფრო დეტალურად ვაჩვენებთ, თუ სულისა და
 სხეულის ერთიანობაში გ. ქიქოძე რა უპირატესობას აძლევს სხე-
 ულს; აქ კი ჩვენ მხოლოდ იმის ჩვენება გვინდა, რომ, გ. ქიქოძის
 აზრით, ეს ორი განსხვავებული მოვლენა ერთმანეთთან მაინც რა-
 ლაც კავშირშია. ისმება კითხვა, რას ვიმეცნებთ, თვითონ სუბსტან-
 ციების არსებას, თუ მხოლოდ მოვლენას? თუ არსებას ვიმეცნებთ,
 მაშინ გაურკვეველი რჩება, არსებითად განსხვავებული სუბსტან-
 ციები როგორ შეიძლება ურთიერთ ზემოქმედებას განიცდიდეს,
 ხოლო თუ ვიმეცნებთ მხოლოდ მოვლენებს, მაშინ ჩვენგან დაფა-
 რული რჩება არსება და ამდენად ის კავშირიც, რომელიც შესაძ-
 ლაა ამ სუბსტანციებს შორის არსებობდეს. „თუ ვიმსჯელებთ იმ
 წარმოდგენების მიხედვით:—წერს გ. ქიქოძე,—რომლებიც ჩვენ
 გვაქვს გარეგანი საგნების შესახებ, ჩვენ ვიცნობთ მხოლოდ ერთ
 ხერხს, რომლითაც საგნები ურთიერთ ზემოქმედებენ, კერძოდ უშუ-
 ალო ურთიერთ შეხების ხერხს. მაგრამ ჩვენ დავრწმუნდით, რომ
 სული სრულიად განსხვავებულია მატერიალურისაგან; ამიტომ რო-
 გორ შეუძლიან მას მიიღოს ტვინის ორგანიული შთაბეჭდილებანი,
 ცვლილებანი და ვალიზიანებანი. და მეორეს მხრივ, როგორ შეუძ-
 ლიან სულს ბიჭი მისცეს სხეულს? ერთი სიტყვით, როგორ შეიძ-
 ლება აიხსნას სულის სხეულთან საბოლოო შეერთება? ვიმეორებ:
 რომ ეს საკითხი სამუდამოდ გადაუჭრელი რჩება“⁹.

⁶ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, 1858, გვ. 249.

⁷ იქვე, გვ. 250.

⁸ იქვე, გვ. 286.

ამრიგად, მექანისტური მატერიალიზმის უუნარობამ სულისა და სხეულის მიმართების გარკვევის საკითხში განაპირობა გ. ქიქოძის აგნოსტიციზმი; იგი გრძნობდა სულსა და სხეულს შორის განუყრელ კავშირს, მაგრამ ფიქრობდა, რომ ამ კავშირის საფუძველი იყო მათი შეუმეცნებელი ერთიანობა, რომელიც სადღაც უნდა არსებულებოდა. რადგან მატერიალიზმმა ეს ერთიანობა ვერ ახსნა (მისმა იდეალისტურმა ახსნამ კი გ. ქიქოძე არ დააკმაყოფილა¹⁰). ამიტომ მან დაუშვა ორი განსხვავებული სუბსტანცია. რომელთა არსება ადამიანისათვის საიდუმლოებით მოცულად გამოაცხადა. ასეთი დასკვნა გ. ქიქოძისათვის მით უმეტეს შესაძლებელი იყო რომ მისი დროის ვულგარული მატერიალიზმი, რომელსაც იგი არაერთგზის აკრიტიკებდა¹¹, ახდენს რა სულის მექანისტურ დაყვანას სხეულზე, ამ ერთიანობის საფუძველს ასევე საიდუმლოებით მოცულად აცხადებს¹². თუ ყოველივეს: რაც ვთქვით გ. ქიქოძის ნააზრევში წინააღმდეგობათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ, იმასაც დავეუბნებთ, რომ იგი საეკლესიო პირი იყო და სასულიერო სკოლაჰქონდა გავლილი, გასაგები უნდა იყოს, რომ მას უნდა დაეშვა როგორც ღმერთი, ისე სულის უკვდავება. ხოლო ის გარემოება, რომ შეგნებულად თუ შეუგნებლად მის მსოფლმხედველობას ეწინააღმდეგებოდა როგორც ერთი ისე მეორე, ჩანს სხვა წყაროებიდანაც. სინოდისადმი წარმოდგენილ რეცენზიაში გ. ქიქოძის წიგნზე აღნიშნული იყო, რომ ავტორი არღვევს ღვთაებრივ დოგმატებს და ატარებს ერეტიკულ აზრებს¹³. როგორც ერთ ქადაგებაში აცხადებს, მასზე მრავალი საჩივარი წარუდგინეს უმაღლეს მთავრობას; რომლებშიც ამტკიცებდნენ მის უღმერთობას¹⁴ და ა. შ. ასეთია. ჩვენ აზრით, ის ძირითადი მიზეზები, რომლებმაც განაპირობეს ღმერთისა და სულის უკვდავების დაშვება გ. ქიქოძის მიერ, რომლებიც სრულიად შეუთავსებელია მის მატერიალიზმთან. მატერიალიზმის შემდგომი განვითარება საქართველოში ამ შეუსაბამობის მოხსნას მოითხოვდა, რაც, როგორც ჭეჭმით დავინახავთ, შესრულებულ იქნა ი. თარხნიშვილის მიერ.

4. გ. ქიქოძის აზრით, გარემოსთან ადამიანი ურთიერთობაში ორ ძირითად კომპონენტთან გვაქვს საქმე: შესამეცნებელ ობიექტ-

¹⁰ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 232—243.

¹¹ იქვე, გვ. 39—40, 43—50, 53 და ა. შ.

¹² Б ю х н е რ, Сила и материя, გვ. 9, 38.

¹³ მ. კელენჯერიძის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 69.

¹⁴ გაბრიელის „ქადაგებანი“, ტ. II, გვ. 418.

თან და შემმეცნებელ სუბიექტთან. რას წარმოადგენს ობიექტი? აი, ის საკითხი, რომელზე გაცემული პასუხიც განსაზღვრავს მსოფლმხედველობის ხასიათს.

გ. ქიქოძეს გათვალისწინებული აქვს, რომ ამ კითხვაზე სხვადასხვა პასუხი არსებობს: ერთნი ობიექტს განიხილავენ, როგორც სულის განსახიერებას ან განხორციელებას. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ობიექტური იდეალიზმი, რომელმაც გერმანიაში უკიდურეს საფეხურს მიაღწია. გ. ქიქოძის აზრით, ამ იდეალიზმის თანახმად, სამყარო არის შემოქმედებითი უნარის მქონე იდეის ნაყოფი. „ამიტომ რაც უფრო მეტად იზრდება იდეა თავის რეალურ ინტენსიობაში, მით უფრო ჩამოყალიბებული ხდება მატერია, როგორც იდეის ექსტენსიურა ასახვა“¹⁵. ობიექტური იდეალიზმის ამგვარი თვალსაზრისი გ. ქიქოძეს გაუგებრობაზე აშენებულად მიაჩნდა. მისი აზრით, „ვარაუდი იმისა რომ, თითქოს იდეა ან სული თვითონ ჰქმნიდეს თავის სხეულს, შეიცავს მრავალ უმსგავსოებას და შეუძლებელია დაშვებულ იქნეს მეცნიერების მიერ“¹⁶. უარყოფს რა ამ თვალსაზრისს, გ. ქიქოძე ამტკიცებს, რომ „ჩვენი ორგანიზმის ჩამოყალიბება სრულებითაც არაა დამოკიდებული სულის თვითნებობაზე. იგი ყალიბდება თვითონ თავისი ორგანიული კანონების მიხედვით, რომელთა შესწავლასაც აწარმოებს ცდისეული ფიზიოლოგია“¹⁷.

გ. ქიქოძის კრიტიკა ობიექტური იდეალიზმის მიერ ობიექტის ახსნისა უფრო შორს მიდის. იგი ხაზს უსვამს იდეალიზმის გნოსეოლოგიურ საფუძველს. მისი აზრით, ეს საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი ბუნების კანონზომიერების შესახებ თავისი წარმოდგენის განსახიერებას (олицетворение) ახდენს დამოკიდებული მოქმედების უნართა და შეგნებულობით დაჯილდოებულ პიროვნულ სუბიექტში. ნამდვილად კი, ადამიანის სულის გარდა არავითარი სხვა სული და სუბიექტი არ არსებობს, ხოლო „ეს სული თანდათანობით ვითარდება,—წერს იგი,—და მას არ შეუძლია შექმნას თავისი ორგანიზმი. ჩანს ის იდეა, რომელიც კლენკესთან¹⁸ ქმნის ორგანიზმს, სხვა არაფერია თუ არა განსახიერება (олицетворение) იმ კანონისა, რომლის მიხედვითაც ორგანიზმი

¹⁵ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 231.

¹⁶ იქვე, გვ. 231.

¹⁷ იქვე, გვ. 243.

¹⁸ გერმანელი ფსიქოლოგი, შელინგიანელი, რომელსაც გ. ქიქოძე აკრიტიკებს.

დედის მუცელში განიცდის განვითარებას. ვიმეორებ. ჩანს, რომ აქ ავტორმა თავისი განყენებული წარმოდგენა ბუნების საერთო ცხოვრების შესახებ განასახიერა და ზოგადი წარმოდგენა დააჯილდოვანებლობითა და გონებით, მისცა რა მას რაღაც საიდუმლოებით მოცული შემოქმედების სული¹⁹. გასაგებია, რომ აქ სწორადაა შენიშნული ობიექტური იდეალიზმის ძირითადი მანკი, სავსებით გარკვეულად არის უარყოფილი ობიექტური იდეალიზმის გაგება ობიექტისა, ხოლო თვით ეს კრიტიკა იმდენად საფუძვლიანია, რომ მას დღესაც არ დაუპარგავს თავისი მნიშვნელობა.

5. გ. ქიქოძეს არ მიაჩნია მისაღებად არც ობიექტის სუბიექტური-იდეალისტური გაგება. გ. ქიქოძის მსოფლმხედველობა, რომ თანმიმდევრულ იდეალიზმის გზაზე დამდგარიყო, მაშინ ყველაზედ მეტად აქ უნდა ეჩინა თავი მატერიალიზმის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს. გ. ქიქოძის აზრით, მეცნიერული ცოდნა ცდას უნდა ემყარებოდეს, საგანი ცდაში უნდა გვეძლეოდეს. საგნის ცდაში მოცემულობა კი შეიძლება გაგებულ იყოს როგორც იდეალისტურად, ისე მატერიალისტურად. სუბიექტური იდეალიზმისათვის საგანი ცდაში გვაქვს მოცემული. მაგრამ ეს რეალური საგანი კი არაა, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ცდისაგან დამოუკიდებლად, არამედ იგი ცდაში იქმნება, შეგვრძნებათა კომპლექსს წარმოადგენს.

საგნის ცდაში მოცემულობას აღიარებს მატერიალიზმიც, მაგრამ მისთვის ცდა მხოლოდ საშუალებაა თვით ცდისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგნის შემეცნებისათვის. ამიტომ საგანი ცდაში კი არ იქმნება, არამედ ცდაში მხოლოდ ცოდნა შეიძინება საგნის შესახებ.

გ. ქიქოძეს კარგად აქვს გათვალისწინებული თვალსაზრისთა ეს სხვაობა ცდის გაგებაში და ამიტომ, იგი ყველგან ხაზს უსვამს საგნების ობიექტურ, რეალურ არსებობას, მათ სინამდვილეს. ეხება რა გრძნობის ორგანოების გზით მიღებულ შეგვრძნებათა ობიექტურობის საკითხს, გ. ქიქოძე წერს: „ჩვენში შეგვრძნებათა წარმოშობის გარეგანი მიზეზი ნამდვილად არსებობს ბუნებაში; წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ უნდა გვეფიქრა, რომ ჩვენს თავს ჩვენ თვითონ აღ-

¹⁹ Г. Ки ко дзе, Основания опытной психологии, гл. 244.

ვ უ ძ რ ა ვ თ ს ი ნ ა თ ლ ო ს შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ა ს; მაგრამ ვიმეორებ. რომ იგი (ე. ი. ეს მიზეზი—ვ. გ.) განსხვავდება თვითონ შეგრძნებისაგან. მაგრამ ნივთების ყველა სხვა თვისება; რომლებსაც სწავლობს თვალი, როგორებიცაა: ფიგურა, სიდიდე, მანძილი უ ე ქ ვ ე ლ ა დ ი ს ე თ ე ბ ი ვ ე ა ბ უ ნ ე ბ ა შ ი, როგორებიც ჩვენს შეგრძნებაშია...“²⁰. აქ უმთავრესად პირველადი და მეორადი თვისებებზეა ლაპარაკი, რომელთა შესახებ გ. ქიქოძე საინტერესო მოსაზრებებს გამოთქვამს. ამაზე ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით. აქ კა მთავარი ისაა, რომ გ. ქიქოძე თითქოს განვებ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ჩვენ შეგრძნებებს თავისი საფუძველი ჩვენში კი არა აქვს, არამედ თვითონ საგანში, რო მ ი ე ლ ი ც ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ ა რ ს ე ბ ო ბ ს ბ უ ნ ე ბ ა შ ი.

ვ. ქიქოძე უფრო შორს მიდის იდეალიზმისა და კერძოდ კი სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკაში. მისი აზრით, უარყო საგანი. როგორც საფუძველი ჩვენი შეგრძნებებისა. ნიშნავს წინ აღუდგე მეცნიერებას. ჩვენს დაკვირვებასა და გამოცდილებას. ფილოსოფიამ ასეთი წინააღმდეგობის გამო დაკარგა კრედიტი და მრავალ ადამიანთა პატივისცემა²¹. გ. ქიქოძე იდეალისტ ნოვიცკისთან კამათში სპეციალურად ჩერდება ცდის საკითხზე და შემდეგი არგუმენტები მოჰყავს ცდისა და შეგრძნებების სუბიექტურ-იდეალისტური გაგების წინააღმდეგ. „კერ ერთი. ჩვენი შეხების გრძნობა საგნებს გვიჩვენებს ისე. როგორც ისინი ნამდვილად არსებობს წერს — გ. ქიქოძე — სიმკვირვე. განფენილობა და სხვები ისეთივეა შეგრძნებაში, როგორც სინამდვილეში, მეორე, ჩვენი თვალეზიც საგნების ფიგურებს, სიღრმეს, მანძილს და მდებარეობას წარმოგვიდგენს სრულიად მსგავსად სინამდვილისა და მესამეც, აგრეთვე სხვა ჩვენს შეგრძნებებსაც. ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, თავის მიზეზად აქვს ნამდვილი მოვლენები... ერთი სიტყვით, ყველა ჩვენი შეგრძნება საგანთა ნამდვილი თვისებების შესწავლის შესანიშნავ საშუალებას წარმოადგენს“²².

ასეთია გ. ქიქოძის მოსაზრებანი საგნის სუბიექტურ-იდეალისტური გაგების წინააღმდეგ. ეს მოსაზრებანი ეჭვს არ ბადებს გ. ქიქოძის უარყოფით დამოკიდებულებაში იდეალიზმისადმი საერთოდ და სუბიექტური იდეალიზმისადმი კერძოდ.

²⁰ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 81.

²¹ იქვე, გვ. 81.

²² იქვე, გვ. 331.

6. სამყარო, გ. ქიქოძის აზრით, მატერიალურია. მატერია მარადიულია; „იგი თავისუფალია მოსპობისაგან“²³, და ამიტომ მატერიის რაოდენობაც სამყაროში უცვლელია. „მატერიის მასა ყოველთვის ერთი და იგივეა.—წერს გ. ქიქოძე. ეს იმიტომ, რომ ყოველი ცალკეული ატომი მარადიულად არსებობს, ოღონდ სხვადასხვა სახითა და სხვადასხვა შენაერთებში“²⁴. მაგრამ მატერია ყოველთვის გარკვეულია, იგი ყოველთვის „ერთეული საგნების სახით არსებობს“²⁵. ამიტომ, ცვალებადობას, მოსპობა-წარმოშობას განიცდის არა თვით მატერია, არამედ მატერიალური საგნები. „თუ ჩვენ ბუნებაში ვამჩნევთ სხეულთა ერთი რიგის შეუჩერებელ გაქრობას, ხოლო სხვა რიგის წარმოშობას,—წერს იგი,—ეს სრულებითაც იმას არ ნიშნავს, რომ ამ დროს ფითქოს მართლაც და ნამდვილად ქრებოდნენ თვით სხეულთა შემადგენელი ნაწილები. ქრება მათი ყოფიერების კერძო სახე, კერძო შემთხვევითი შენაერთი, მაგრამ არა თვით მათი შინაარსი. თუ ათასობით ხე ლბება დედამიწაზე ანდა იწვება ცეცხლში, ამით ქრება ხე, მაგრამ არა ნახშირბადი, არა ენაგბადი და არა სხვა მისი შემადგენელი ნაწილები. ჭაობები და მდინარეები შრებიან, მაგრამ მათი წყალი ჰაერში ორთქლდება და კვლავ დედამიწას უბრუნდება“²⁶.

ახლა საკითხი დგას იმის შესახებ: თუ რა კანონზომიერებას ექვემდებარება ეს ცვალებადობა და მატერიის განვითარების საფეხურების მიხედვით არის თუ არა რაიმე განსხვავება მოძრაობის კანონზომიერებაში.

ჩვენი აზრით, ამ საკითხში გ. ქიქოძე მექანიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგას. მის წარმოდგენაში მთელი მატერიალური სამყარო მექანიკურ პროცესებსა და ქვემდებარებული. „რაც უფრო ახლოს გავეცნობით ბუნებას,—წერს იგი—მით უფრო დავრწმუნდებით, რომ მთელი სამყარო, ცხადია, გარდა ცოცხალ განსულიერებულ არსებათა, წარმოდგენს უზარმაზარ, მაგრამ ბრძნულად მოწყობილ მექანიზმს“²⁷. თვით ისეთი მოვლენებიც კი, როგორცაა სინათლე, ბგერა, მიზიდულობა, სხვა არაფერია თუ არა მატერიის ნაწილაკთა მექანიკური მოძრაობის სახეცვლილებანი.

²³ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 331.

²⁴ იქვე.

²⁵ იქვე, გვ. 105.

²⁶ იქვე, გვ. 331.

²⁷ იქვე, გვ. 248.

აქ ერთი საინტერესო გარემოება წამოიჭრება: რას წარმოადგენს თვითონ ადამიანის ორგანიზმი? სამყაროს მექანიზმიდან ცოცხალ არსებათა გამორიცხვა ნიშნავს თუ არა მათზე მექანიკური კანონზომიერების გავრცელების შეუძლებლობას?

გ. ქიქოძე არც აქ ღალატობს თავისი დროის მატერიალიზმს. მისი აზრით, მთელი ორგანული სამყარო აგრეთვე მექანიკურ პროცესებსაა დაქვემდებარებული. ამ შემთხვევაში გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც ტვინი, რადგან „ორგანოებში და თვით ტვინშიაც კი, ტვინის ბურთულებში, ადგილი აქვს მხოლოდ ქიმიურ-მექანიკურ ცვლილებებს“²⁸. „მოძრაობის ყველა ორგანო (ხოლო ტვინი კი არის მოძრაობის ძირითადი ორგანო. ვ. გ.) ადამიანში დაქვემდებარებულია წმინდა მექანიკურ კანონს“²⁹.

აღიარა რა ეს, გ. ქიქოძემ უკან დაიხია მექანიცტებისაგან, რომელთაც მექანიციზმი ფსიქიკურზედაც გაავრცელებს. რომ აღარაფერი ვთქვათ კაბანისის, ფოხტის და მოლეშოტის მატერიალიზმის ვულგარიზმზე, საკმარისია ამის საილუსტრაციოდ მივუთითოთ ბიუნზერის მექანიციზმზე, რომლის თანახმადაც „ბუნება და სული უკანასკნელ რნსტანციაში ერთი და იგივეა“. „ბუნების კანონები და გონების კანონები არსებითად იდენტურნი“³⁰. „ამიტომ აზროვნების კანონები ჩვენი სულისა თანხმობაში უნდა იყვნენ ბუნებაში გაბატონებული კანონების ყველაზე იდუმალ საფუძვლებთან“ და, მამასადამე, აზროვნების კანონები იმავე დროს წარმოადგენენ სამყაროს კანონებსაც. „ლო გ ი კ ა და მექანიკა ერთი და იგივეა. ხოლო გონება ბუნებაში იმავე დროს არის აზროვნების გონება“³⁰.

ცხადია, გ. ქიქოძეს არ შეეძლო ასეთი თვალსაზრისის მიღება. მან კარვად დაინახა, რომ ფსიქიკური პროცესები მექანიკურით არ შეიძლება აიხსნას. რადგან მან ვერ გაიგო ბუნება ტვინისა, ამიტომ იძულებული იყო გზიდან გადაეხვია და არამატერიალური, სულიერი სუბსტანცია დაეშვა, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა მექანიკური კანონებისაგან.

მაგრამ, სულიერი სუბსტანციის დამოუკიდებლობა გაუმართლებელი აღმოჩნდა მასთან არამარტო შემეცნების თვალსაზრისით, არამედ გენეტიურადაც.

²⁸ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 268.

²⁹ იქვე, გვ. 34.

³⁰ Бюхнер, Сила и материя, 1907, стр. 74.

ფსიქიკური წარმოადგენს შეგრძნების, წარმოდგენის, მსჯელობის, დასკვნისა, და ა. შ. უნართა ერთობლიობას. ბუნებრივია, რომ თუ სული მარადიულია, მაშინ მარადიულია მისი უნარებაც. მაგრამ გ. ქიქოძე კატეგორიულად უარყოფს ასეთი აზრის დაშვების შესაძლებლობას. შელინგიანელ კლენკესთან კამათში, იგი ფაქტურად უარყოფს თავის არგუმენტს სულის მარადიულობის შესახებ. აკრიტიკებს რა კლენკეს დებულებას სულის მიერ ორგანიზმის შექმნის შესახებ, გ. ქიქოძე აღნიშნავს, რომ თუ ეს დაეუშვით, მაშინ უნდა დაეუშვათ ისიც, რომ ჩანასახში სული უფრო უკეთ ყოფილა გაცნობიერებული, ვიდრე შემდეგ, რადგან „თავისთვის ასეთი მშვენიერი ორგანიზმის შექმნა უფრო მნიშვნელოვანი და მძიმე საქმეა, ვიდრე მთელი შემდგომი მოქმედება სულისა“³¹. ხოლო თუ სული ჩანასახში ამდენად იყო გაცნობიერებული, მაშინ როგორ მოხდა რომ დაბადების შემდეგ მან რამდენადმე მაინც დაკარგა ეს ცნობიერება? იგი ასევე აკრიტიკებს და უარყოფს მტკიცებას სულის არაცნობიერი განვითარების შესახებ. წინააღმდეგ ასეთი არამეცნიერული თვალსაზრისისა, გ. ქიქოძე ფიქრობს, რომ „ბავშვი ქვეყანაზედ იბადება ისე, რომ მას არა აქვს და არც ამქალაქებს რაიმე სულიერ ძალებს და უნარებს გარდა მექანიკური მოძრაობისა“³². ორგანიზმში მხოლოდ შესაძლებლობაა სულის განვითარებისათვის, ორგანიზმის საშუალებით იბადება მისი ყველა უნარი. „სული ყველაფერს თავისი ორგანიზმითა სწავლობს“, წერს გ. ქიქოძე. თუ ლოგიკურ თანმიმდევრობას დავიცავთ, მაშინ კითხვა დაისმის: რას წარმოადგენს სული თავის უნართა გარეშე, ცნობიერების გარეშე? ცხადია არაფერს, ხოლო თუ ყველა მისი უნარი შემდგომი წარმოშობისაა და ისიც ორგანიზმიდან და ორგანიზმის შემშვეობით, ცხადია აქ სულის მეტაფიზიკური ცნებისა აღარაფერი დაგვრჩენია. ყველა არსებული სულიერი მოვლენა მატერიალურიდან იქნება განვითარებული.

7. სულის სუბსტანციურობას ეწინააღმდეგება აგრეთვე გ. ქიქოძის თვალსაზრისი ცნობიერების გარემოთი ვანსაზღვრულობის და საერთოდ გარემოს შემეცნების პროცესის შესახებ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შემეცნების ორგანოების საშუალებით სული ანუ ცნობიერება ისეა გადაჯაჭვული გარემოსთან. რომ ამ კავშირის გარეშე მას არც ერთი უნარი და არაფითარი

³¹ Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 234/5.

³² იქვე, გვ. 250.

ცოდნა არ გააჩნია. მეტიც, ეს ცოდნა და ცნობიერების ან სულის უნართა განვითარება მით უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, რაც უფრო ორგანიზმი იზრდება და აქტიური ხდება მისი ურთიერთობა გარემოსთან.

ამ ურთიერთობაში ამოსავალს წარმოადგენს შეგარძნება. შეგარძნება, გ. ქიქოძის განმარტებით, არის პირველი ფსიქიკური აქტი და ამიტომაც პირველი საღესური შემეცნებისა. მართალია, გ. ქიქოძემ ვერ ვაიგო თუ როგორ ხდება გადასვლა გალიზიანებიდან შეგარძნებაზე, ისევე როგორც შეგარძნებიდან აზროვნებაზე, მაგრამ მან სწორად დააყენა საკითხი იმის შესახებ, რომ გალიზიანება, ისინება შეგარძნებაში, ხოლო შეგარძნება თავის მხრივ—აზროვნებაში.

შეგარძნება, გ. ქიქოძის აზრით, როგორც შემეცნების პირველი საფეხური, გარემოსთანაა დაკავშირებული: „ყოველი შეგარძნება,— წერს იგი,—სამი რაიმესაგან შედგება, რომელთაგან პირველია ფიზიკური მოვლენა, ან შეგარძნებათა წარმომშობი გარეგანი მიზეზი, მეორეა ფიზიკური შთაბეჭდილებანი, ან ის ცვლილებანი, რომელიც გარეგანმა ზემოქმედებამ სხეულში გამოიწვია და ბოლოს მესამე. თვითონ შეგარძნება“³³.

ეს პირველი რგოლი რომ სწორედ მატერიალური სინამდვილეა, რომელიც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს, დასტურდება იმითაც, რომ გ. ქიქოძე ნამდვილად არსებულ საგანთა სამყაროს გარეგან მიზეზად თვლის. გარდა ამისა, თვით ამ მომენტების დახასიათებისას იგი არა ერთხელ ხაზს უსვამს, რომ „ჩვენი შთაბეჭდილებებისა და შეგარძნებების ფიზიკურ მიზეზებს წარმოადგენს ჩვენს გარეთ არსებული მოვლენები, რომლებსაც შესწევს ჩვენს ორგანიზმში გარკვეული ცვლილებების, შთაბეჭდილებების გამოწვევის ძალა“³⁴.

გარეგანი მიზეზი, რომელიც ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე მექანიკურ ზემოქმედებას ახდენს, ფიზიკურის სფეროს წარმოადგენს. ამ ზემოქმედების შედეგად მიღებულ შთაბეჭდილებათა ტვინში გადაცემის პროცესი ფიზიოლოგიურ ან ორგანულ პროცესს შეადგენს, ხოლო მათი გარდაქმნა ტვინში ცნობიერ აქტად უკვე ფსიქიკურის სფეროში გადასვლას ნიშნავს. ამასთან, როგორც პირველი, ისე მეორე სფერო მექანიკურ პროცესებსაა დაქვემდებარებული, ხოლო უკანასკნელი თავისუფალია მექანიკურისაგან.

³³ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 79.

³⁴ იქვე.

8. ახლა საკითხი დგას იმაზე შესახებ, თუ შეგრძნებებში მოცემული შინაარსი რამდენად გამოხატავს სინამდვილეს.

აქ ავტორი ორ ვარაუდობას უსვამს ხაზს: ერთი მხრივ, იმას, რომ ჩვენი მსჯელობა გარეგანი საგნების შესახებ თვითონ ამ საგნებს შეეხება, მათ გამოხატავს, ხოლო, მეორე მხრივ, იმას, რომ ჩვენი მსჯელობა თვით საგნების უშუალოდ ჩვენში არსებობას კარგად ემყარება, არამედ ჩვენი შეგრძნების იმ შინაარსს. რომელიც მიღებულია ჩვენზე საგნების ზემოქმედების შედეგად. „აღამიამს გონია,—წერს გ. ქიქოძე,—რომ იგი, ასე ვთქვათ, თავის გარეთა გრძნობს, ნამდვილად კი იგი ყველა გარეგან საგანს თავის თავში შეიგრძნობს, ე. ი. იგი ხედავს, ისმენს, გრძნობს სუნს, ტკივილს, სითბოს თავისში, თუმცაღა შთაბეჭდილებები მოდიან გარეგანი ნამდვილი მიზეზებისაგან“³⁵.

ამასთან დაკავშირებით, გ. ქიქოძის წინაშე წამოიჭრა საკითხი ე. წ. პირველად და მეორად თვისებათა შესახებ. ცნობილია, რომ ამ საკითხის გარშემო დავა მთელ ფილოსოფიის ისტორიას თან გასდევს. მაგრამ იგი განსაკუთრებით აქტუალური გახდა მე-17—18 საუკუნეებში. ინგლისელმა ემპირისტმა ლოკმა მეორადი თვისებები სუბიექტურად გამოაცხადა, თუმცა მას ექვი არ შეუტანია პირველად თვისებათა ობიექტურობაში. ბერკლიმ იმ საბუთით, რომ ე. წ. პირველად თვისებათა შემეცნებაც მხოლოდ მეორად თვისებათა გზით შეიძლება და ამავე დროს უარყო რა ამ თვისებათა მატერიალური სუბსტრატის ობიექტურობა, პირველადი თვისებების ობიექტურობაც უარყო და მთელი სამყარო შეგრძნებებზე დაიყვანა. ეს მეთოდი მე-19 საუკუნეში შემკვიდრეობით მიიღო სუბიექტურმა იდეალიზმმა. მაგრამ გ. ქიქოძე არ გაპყვა ამ გზას. მატერიის მარადიულობის აღიარებასთან ერთად, აგრეთვე განფენილობა, შეუვალლობა, ფიგურა და ა. შ. მის განუყრელ თვისებებად გამოაცხადა. რაც შეეხება ფერის, გემოს, სუნის და ა. შ. შეგრძნებებს, მართალია, მათ განსაზღვრაში მნიშვნელოვანი როლი დაუთმო სუბიექტს. მაგრამ არც მათი სუბიექტივირება არ მოუხდენია. მათი საფუძველი მან ისევ ობიექტურ სამყაროში დაინახა. გ. ქიქოძე სპეციალურ პარაგრაფად გამოყოფს საკითხს: „ჩვენს შეგრძნებებსა და თვითონ ბუნების საგნებსა და მოვლენებს შორის მიმართების შესახებ“, სადაც იგი წერს: „რომ „ჩვენი შეგრძნებების გამომწვევი გარეგანი მიზეზი ნამდვილად არ-

³⁵ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии. გვ. 22—23.

სებობს ბუნებაში“, მაგრამ ეს მიზეზი და ჩვენი შეგრძნება, მაგ., ფერისა, გემოსი და ა. შ. ერთმანეთს არ ემთხვევა. „სინათლე, როგორც ჩვენი შეგრძნება, არ გავს იმ ფიზიკურ მოვლენას, რომელმაც იგი ჩვენში გამოიწვია“³⁶. ასეთ დასკვნას, ცხადია, საერთო არაფერი აქვს აგნოსტიციზმთან: აქ თანამედროვე ტერმინებში მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ ობიექტურად არსებობს მატერიალური ტალღების მოძრაობა, რომელსაც სუბიექტურად ჩვენ სინათლის ან ბგერის სახით აღვიქვამთ, მაგრამ გამომწვევი მიზეზი არაა არც ბგერა არც სინათლე. სხვანაირი დასკვნის გაკეთება გ. ქიქოძეს არ შეეძლო, რადგან, მისი აზრით. ცნობიერებას არაფერი არა აქვს ისეთი, რაც გარედან მიღებული არ იყოს. ეს მოსაზრება უფრო ნათელი გახდება ცნობიერების შემდგომი ანალიზიდან.

9. შეგრძნება, გ. ქიქოძის აზრით, არის საღუძველი შემეცნების ყველა შემდგომი საფეხურისათვის. შეგრძნება ვერ ამოსწურავს და ვერც დააკმაყოფილებს ჩვენს ცნობიერებას, მით უმეტეს, რომ მას შეუძლია ჩვენი შეყვანა შეცდომაში. ეს რომ არ მოხდეს, საჭიროა აზროვნების ჩარევა, რომელსაც ერთეული ზოგადში აპყავს და შეგრძნებათა სისწორეს ამოწმებს. ამიტომ, „ყოველივე ის რაც გრძნობებითაა მოპოვებული, მთელი ჩვენი შემეცნების მასალად ხდება, სული მათ ან პირდაპირ გარდაქმნის მარტივ წარმოდგენებად, ხოლო წარმოდგენათა მრავალნაირ შეთავსებათა გზით აშენებს მთელს შემეცნებას, ანდა მათ აქცევს საფუძვლად მათგან დასკვნისა გზით ისეთი ცნებებისა და შემეცნების გამოყვანისა, რომელსაც სრულიად ახალი ცოდნა შეიძლება ვუწოდოთ“³⁷. გ. ქიქოძის აზრით. შეგრძნებიდან წარმოიშვება წარმოდგენა, წარმოდგენიდან—მსჯელობა, მსჯელობიდან დასკვნა: წარმოდგენა შეგრძნებაში მოცემულ მასალის განზოგადების პირველი საფეხურია, ანუ როგორც გ. ქიქოძე წერს: „წარმოდგენა არის პირველი საფეხური წარმოსასვლისა“. „წარმოდგენათა საგნებს წარმოადგენენ ნამდვილი სამყაროს სახეები. ამიტომაც. უკეთ რომ ვთქვათ, მხოლოდ გრძნობადი საგნების შესახებ შეიძლება ვიქონიოთ წარმოდგენები“³⁸. რადგანაც წარმოდგენა „ბუნების საგნების შეგრძნებას“ წარმოადგენს, ბუნებაში კი ერთეული საგნები არსებობს, რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებზე ზემოქმედებს. ცხადია, ამ საგნების გამომხატველი შეგნებებიც ერთე-

³⁶ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 81.

³⁷ იქვე, გვ. 99.

³⁸ იქვე, გვ. 61.

ული იქნება. ამასთან, მართალია წარმოდგენა თვით არის ყველა მსჯელობის შემცველი და საბოლოო ჯამში დასკვნის შესაძლებლობისაც, მაგრამ „წარმოდგენას მაინც ჯერ კიდევ არ შეიძლება ეწოდოს შემეცნება ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. შემეცნებად ისინი განდებიან მხოლოდ მაშინ,—წერს გ. ქიქოძე, როდესაც მსჯელობის მეშვეობით ჩვენი სული ამ წარმოდგენებს შენადგენულ ნაწილებად დაშლის; როდესაც განსჯა მსჯელობის ფორმაში გარკვეულად და შეგნებულად გამოხატავს მთელ მათ შინაარსს“³⁹.

გ. ქიქოძის ეს მოსაზრება მრავალმხრივ არის საინტერესო. ჯერ ერთი, საინტერესოა ის, რომ ქიქოძე ბუნებაში მხოლოდ ერთეული საგნების არსებობას უშეებს. იგი უარყოფს გვარებისა და სახეების არსებობას, არსებობას ხისა საერთოდ, ადამიანისა საერთოდ და შ., მაშინ როდესაც ჩვენ ასეთი ცნებები გვიჩნდება თავში. აკად.

ბოჭორიშვილის აზრით, გ. ქიქოძე აქ ნომინალისტად გვევლინება. ჩვენი აზრით, მართალია გ. ქიქოძე ასეთი დასკვნის საბაზს იძლევა, მაგრამ ნომინალისტად მისი გამოცხადება მაინც არ შეიძლება. საქმე იმაშია, რომ, იგი ზოგადი გვარებისა და სახეების რეალურად არსებობის უარყოფასთან ერთად ხაზს უსვამს სამყაროს არსებობას ერთეული საგნების სახით, მაგრამ ცნება ამ ზოგადობათა შესახებ მისთვის შიშველი სიტყვა კი არაა, არამედ მას თავისი საფუძველი აქვს ერთეულ საგნებსა და მოვლენებში. მართალია, იგი უფრომ მკვეთრად უსვამდა ხაზს ზოგადი ცნებების არსებობას, ვიდრე მათ შესატყვის ზოგად საფუძველს ბუნებაში, მაგრამ ეს გასაგებიცაა, რადგან იგი სწორედ იმ იდეალისტებთან კამათში აყალიბებდა თავის შეხედულებას, რომლებიც ზოგადობათა რეალობას აღიარებდნენ. „არიან ადამიანები,—წერს გ. ქიქოძე,—რომელთა მტკიცებითაც ბუნებაში არსებობენ გვარები და სახეები. ხოლო სხვები იქამდისაც კი მივიდნენ, რომ თითქოს ბუნებაში მართლედნ გვარები და სახეები და არა ერთეული საგნები არსებობდნენ“. მაგრამ მსგავსი მსჯელობების სიმცდარე მაშინათვე ცხადი გახდება, როგორც კი ჩაუკვირდებით თუ რა წარმოგვიდგენია ჩვენ სიტყვების: მცენარე, მხეცი და სხვათა ქვეშ. ცხადია, რომ მცენარე ნიშნავს ისეთ ნიშანთა შეერთებას, რომლებიც ახასიათებს არა ერთი არამედ მრავალ ერთეულს, სიტყვა მხეცი ბადებს ჩვენს გონებაში წარმოდგენას არა რომელიმე ერთი არსების შესახებ, არამედ იგი არის ათასობიანი ერთეულ არსებითი თვისებების შეერთება. „რასაკვირველია მართალია ის, რომ ბუნებამ... მრავალი მსგავსი საგნებისა და არსებობათა

³⁹ გ. К и к о д з е, Основания опытной психологии, გვ. 102.

წარმოშობით თვითონ დაუდვა საფუძველი 'ჩვენს დაუფას გვარებად და სახეებად' გ. ქიქოძის ეს უკანასკნელი მოსაზრება ნათელს ხდის, რომ იგი ნომინალიზმს გასცილდა და საგრძნობლად მიუახლოვდა ერთეულისა და ზოგადის მიმართების სწორ გადაჭრას, თუმცა ამ ურთიერთობის დიალექტიკის საფუძველიანი გარკვევა მას არ შეეძლო.

10. მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი, ეს არის ერთეული წარმოდგენებიდან მსჯელობებისა და დასკვნების გამომდინარეობის საკითხი. ეს საკითხი, რომელსაც გ. ქიქოძე დიდ ყურადღებას უთმობს, ჩვენთვის იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც აქ ყველაზე უფრო ნათლად წარმოგვიდგება გ. ქიქოძე, როგორც ი. თარხნიშვილის წინამორბედი. მსჯელობებისა და დასკვნის ანალიზზე გ. ქიქოძემ აჩვენა, რომ აზროვნება არაფერია გარემოს ზემოქმედების გარეშე: ობიექტური სინამდვილეა ერთადერთი საგანი, რომელიც ავითარებს აზროვნებას და აძლევს მას შინაარსს.

გ. ქიქოძის აზრით. ადამიანისაგან დამოუკიდებელი სამყარო ზემოქმედებს გრძნობის ორგანოებზე და იწვევს შეგრძნებებს, შეგრძნებებიდან ყალიბდება წარმოდგენები, ხოლო წარმოდგენების ანალიზიდან ყალიბდება მსჯელობები და დასკვნები, რომლებიდანაც იქმნება ცოდნის მთელი სისტემა. ამრიგად, აქ ერთი განუწყვეტელი ჯაჭვია საგნიდან გონების უმაღლეს დასკვნამდე. თუ გადასვლები ერთი საფეხურიდან მეორეზე ახსნილი არაა, ფაქტი მაინც სწორადაა გაგებული და დაშვებული. თვით ისეთი ზოგადი გარკვეულობანიც კი, როგორებიცაა: მსჯელობები, დასკვნები და ცნებები, რომლებიც შეადგენს აზროვნების მთელ შინაარსს⁴⁰, განსაზღვრულია სინამდვილით, რადგან გამოყვანილია წარმოდგენებიდან; წარმოდგენები კი, თავის მხრივ, იმ გრძნობად მასალის საფუძველზეა ჩამოყალიბებული, რომელიც ობიექტური საგნების სუბიექტზე ზემოქმედების შედეგადაა მიღებული. მსჯელობა, გ. ქიქოძის აზრით, არის საგნისადმი რაიმე პრედიკატის მიწერა. ამისათვის მსჯელობას საქმე აქვს საგნის შესახებ წარმოდგენების ანალიზთან. მან ამ წარმოდგენიდან უნდა გამოიყვანოს საგნის შესახებ ყოველი პრედიკატი; მსჯელობა მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, როდესაც საგანს

⁴⁰ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 108.

⁴¹ იქვე, გვ. 130.

ისეთ რაიმეს კი არ მიაწერენ, რასაც იგი არ შეიცავს, არამედ მხოლოდ იმას, რაც თვით საგანშია. ამიტომ, მსჯელობა რომ მართებული იყოს, ამისათვის მართებული და სრული უნდა იყოს წარმოდგენა საგნის შესახებ.

11. აქ უაღრესად საინტერესოა გ. ქიქოძის მიერ კანტის აპრიორიზმისა და კერძოდ კი სინთეზური-აპრიორული მსჯელობების კრიტიკა. მოცემულ შემთხვევაში ამ საკითხის ვრცელი განხილვა ჩვენ ამოცანას არ შეადგენს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მან ბევრა საყურადღებო მოსაზრება წამოაყენა კანტის აპრიორიზმის წინააღმდეგ. გამართლებულად თვლიდა რა ანალიზურ მეთოდს. გ. ქიქოძე ამტკიცებს, რომ სინთეზი შეუძლებელია წინასწარი ანალიზის გარეშე. ამ შემთხვევაშიც მის გამოსავალს ობიექტურა სამყარო წარმოადგენდა: შემეცნების ერთადერთი საგანი გარეგანი სამყარო; ხოლო ამ სამყაროში კვლავფერი სინთეზირებულა. მაშ, ამისათვის რომ ცოდნა შევიძინოთ, საჭიროა ანალიზი, ცდა, რადგან ცოდნა და ანალიზის გარეშე არაა არც ერთი მარტივი დებულება.

კანტის სინთეზურ-აპრიორული დებულებებისა და საერთოდ აპრიორიზმის კრიტიკასთან ერთად, გ. ქიქოძემ გააკრიტიკა ე. წ. თანდაყოლილი იდეების თეორია. თანდაყოლილი იდეების საკითხი, რომელიც პლატონიდან დაწყებული ფილოსოფიურ აზროვნებაში სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა სახით წამოიჭრებოდა ხოლმე. თავის აქტუალობას ინარჩუნებდა გ. ქიქოძისა და ა. თარსნიშვილის დროსაც. ამიტომ როგორც ერთმა ისე მეორემ იგი კატეგორიულად უარყვეს. საინტერესოა, რომ გ. ქიქოძემ კანტის აპრიორიზმის კრიტიკა თანდაყოლილი ცოდნის კრიტიკის ნიშნის ქვეშ აწარმოვა. „კითხვაზე: თუ რა არის სულში წინასწარ და რა შემოდის მასში შემდგომ მისი განვითარებისა, კითხვაზე, რომელიც შეადგენდა წარსული საუკუნის ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილს. ჩვენ, ჩვენი უკუდურესი გაგებით, ასე ვუპასუხებთ,—წერს გ. ქიქოძე: სულში წინასწარ, ე. ი. მის განვითარებამდე თვით პირველ წუთიერ ყოფიერებიდან, არის მხოლოდ უნარი ან შესაძლებლობა გარკვეული განვითარებისადმი. და იგი შედეგად მისთვის მიცემული განვითარების პირობებისა და უნართა, აუცილებლად უნდა განვითარდეს ასე და რა სხვანაირად“⁴². ეს უკანასკნელი მოსაზრება შეიძლება ითქვას, რომ პირდაპირი დასაწყისია ი თარსნიშვილის ძირითადი პრინციპებისა იმის შესახებ, რომ ვანვი-

⁴² Г. К и к о д з е, Основания опытной психологии, 132—133.

თარების პირობები წარმოადგენს იმ გადამწყვეტ ფაქტებს, რომლებიც განსაზღვრავს ადამიანის გონებრივი და ზნეობრივი განვითარების მიმართულებას. უარყოფს რა ცოდნის თანდაყოლილობის შესაძლებლობასა და საჭიროებას, გ. ქიქოძე იმ მხრივაც უმზადებს ი. თარხნიშვილს ნიადაგს, რომ იგი ადამიანის მთელ ცოდნას ცდითა და დაკვირვებით შეძენილად აცხადებს. „დაკვირვება ადამიანის სულზე ნათლად გვიჩვენებს,— წერს გ. ქიქოძე, — რომ ადამიანი მთელ თავის ცოდნას იძენს ან ცდითა და ან აზროვნებით... არავის არ შეუძლიან თქმა იმისა, თითქოს ადამიანს მოცემული ჰქონდეს რაიმე მზამზარეული ცოდნა. არც ყოფილა ადამიანისათვის ასეთი ცოდნის საჭიროება. თავისი თავის ცოდნის გამდიდრების ასეთი შესანიშნავი საშუალებით დაჯილდოვებული არსება, თვითონ ადვილად მოიპოვებს მათ“¹³.

ამრიგად, დასკვნა, რომელიც ყოველივე აქედან შეიძლება იყოს გამოყვანილი შემდეგია: ადამიანის მთელი შემეცნებითი პროცესი ერთი განუწყვეტელი ჯაჭვია ობიექტურად არსებული საგნებიდან აზროვნებამდე. ამ პროცესის დაწყებამდე ადამიანის ტვინი სუფთა დაფაა, რომელზედაც გარემოს ზემოქმედება დასწერს ყოველივე იმას, რაც შეადგენს ადამიანის სულიერ სიმდიდრეს. მართალია აქ სულზეა ლაპარაკი, მაგრამ ჩვენ უკვე არა ერთხელ აღვნიშნეთ, რომ სუბსტანციური სული, რომელიც გ. ქიქოძემ დაუშვა, თვითონ მისთვის გამოუყენებელი დარჩა; მთელი მისი მსჯელობა ცნობიერებისა და ყოფიერების იმ მიმართებას შეეხება, რომელიც ნამდვილად არსებობს და შეადგენს კვლევის ერთადერთ საგანს. მართალია გ. ქიქოძე თავის დასკვნებში ბოლომდე ვერ მივიდა. ის კიდევ დასაშვებად თვლიდა ორგანიზმში რაღაც მისტიკური ელემენტების განვითარების შესაძლებლობას, მაგრამ, ესეც ზემოთ დასახელებული მიზეზებითა და სიძნელეებით იყო გამოწვეული გარდა ამისა, მან ვერ გააკეთა თავისი შეხედულებებიდან ლოგიკურად გამომდინარე პრაქტიკული დასკვნები იმის შესახებ, რომ ვინაიდან გარემო განსაზღვრავს ადამიანის მთელ გონებრივსა და ზნეობრივ სიმდიდრეს, ამიტომ საჭიროა ამ გარემოს ისე გარდაქმნა, რომ იგი თანაბრად ხელს უწყობდეს ყველა ადამიანთა ყოველმხრივ პროგრესს; მაგრამ ასეთი დასკვნისათვის საჭირო იყო ის ნაბიჯი წინ, რომელიც ი. თარხნიშვილმა გადადგა.

¹³ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 133.

12. ბოლოს გვინდა კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს შევეხ-
ბოთ, რომელიც კიდევ უფრო ნათლად გვიჩვენებს გ. ქიქოძის მნიშ-
ვნელობას 70-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნები-
სათვის, კერძოდ კი ი. თარხნიშვილისათვის. ეს არის ნებუსოფის
თავისუფლების საკითხი.

გარემოსთან ცნობიერების მიმართების გარკვევამ გ. ქიქოძე იმ
დასკვნამდე მიიყვანა, რომ გარემოს ზემოქმედებისა და ამ უკანას-
კნელის მიერ გამოწვეული შეგრძნებების გარეშე მოქმედება სა-
ერთოდ შეუძლებელია; მაშასადამე, ნებუსოფის თავისუფლება
როგორც მისტიურა რამ გამოირიცხულია. „საკითხის დედაარსი იმა-
ში მდგომარეობს,—წერს იგი,—თავისუფალია თუ არა ნებუსოფი,
თავის მოქმედებებში, ე. ი. თავისუფლად, იძულების გარეშე წყვეტს
იგი ამა თუ იმ მოქმედებას, იუ იგი ყოველთვის და აუცილებლად
უნდა მოქმედებდეს და ისურვოს ასე და არა სხვანაირად. ჩვენ შე-
ვეცდებით ამ საკითხის გადაჭრას ჩვენი ფსიქოლოგიის საფუძვლე-
ბის შესაბამისად“⁴⁴. ხოლო რადგან მისი „ფსიქოლოგიის“ საფუძ-
ველს წარმოადგენს ის აზარი, რომ ადამიანის ცნობიერებაში არაფე-
რია გარემოსაგან დამოუკიდებელი, ამდენად დასკვნაც ბუნებრივია:
არ შეიძლება არსებობდეს დამოუკიდებელი ნებუსოფი; ისიც რამ-
დენადმე განსაზღვრული უნდა იყოს გარემოთი.

გ. ქიქოძის აზრით, ჩვენი ცნება თავისუფლების შესახებ გუ-
ლისხმობს გონებასა და მოქმედების ძალას. ბუნებრივიცაა, სადაც
არაა მოაზროვნე არსება, იქ არც თავისუფლებაა. „უსულო. აზ-
როვნებას მოკლებული არსება არ შეიძლება იყოს თავისუფალი-
წერს გ. ქიქოძე. ის მექანიკურად მოქმედებს, შეგნებული არა აქვს
თავისი მოქმედება და აუცილებლობით გარეგან ძალებს ექვემდებ-
არება“⁴⁵.

სულ სხვაა გონიერი არსება, რომელსაც შეგნებული აქვს თა-
ვისი მოქმედება; მას შეუძლია მოახდინოს მათი გააზრება. განასხ-
ვავს ცუდი და კარგი და მოახდინოს მათ შორის არჩევანი. ასეთი
არსება თავისუფალია. „ამიტომაც გონების აუცილებელი კავშირი
თავისუფლებასთან იმაზეა დაფუძნებული,—წერს გ. ქიქოძე,—რომ
მხოლოდ გონებას შეუძლია უკეთესის არჩევა და ნებელობას
წარმართვა მისკენ. მაგრამ თუ ამასთანავე გონებასთან ერთად ადა-
მიანს არ ექნებოდა თავისუფლება, მივიღებდით, რომ

⁴⁴ Г. Кнкодзе, Основания опытной психологии, გვ. 214.

⁴⁵ იქვე, გვ. 215.

მას შეუძლია ცუდი და კარგი განასხვავოს, მაგრამ არ შეუძლიან მონადირის არჩევანი მათ შორის, ე .ი. ძალა არ შესწევს იმოქმედოს თავისი გაგების შესაბამისად; მაშინ გონება უსარგებლო იქნებოდა. შემდეგ, თუ ჩვენ ავიღებთ თავისუფლებას გონების გარეშე, მაშინ სრულიად წარმოუდგენელი იქნებოდა მისი მნიშვნელობა და თვისება, ვინაიდან თავისუფლება ნიშნავს შესაძლებლობას გავაკეთოთ, ის, რასაც ჩვენ უკეთესათა ვთვლით. მაგრამ გონების გარეშე თვით თავისუფლებას არ შეეძლებოდა თავისი მოქმედების მიმართულების განსაზღვრა. მაშასადამე, თავისუფლება აუცილებელ კავშირში უნდა იყოს გონებასთან. გონების გარეშე თავისუფლება არის არარა, ფანტაზია⁴⁶.

ჩვენი აზრით, აქ ძალიან მოხერხებულადაა გამოთქმული ის აზრი, რომ თავისუფლება არის მოქმედება საქმის ცოდნის საფუძველზე. გონების როლი აქ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მოგვცეს გარემოს ცოდნა. ხოლო რადგან გონება განსაზღვრულია გარემოთი, ამიტომ, ცხადია, ნებისყოფაც გარემოს შემოქმედებაზეა დამოკიდებული. ამას აშკარად ლაპარაკობს თვითონ გ. ქიქოძე; „ნებელობა არის... სულის გამბედაობა ამა თუ იმ მოქმედების დაწყებისათვის. მაგრამ ეს გამბედაობა არასოდეს არ არის ხოლმე უმაზეზოდ ან იძულების გარეშე. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იქნებოდა ბრმა, შეუღნებელი. გამბედაობა ან ნებელობა ადამიანში ყოველთვის თავს იჩენს სხვადასხვა იძულებათა შედეგად“⁴⁷.

გ. ქიქოძეს, ჩანს, ისიც კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული, რომ დეტერმინიზმი, ე .ი. ადამიანის მოქმედების განსაზღვრა გარეგანი იძულებით, არ უდრის ფატალიზმს. ადამიანის მოქმედება დეტერმინირებულია, მაგრამ ვინაიდან მას აქვს გონება. მას შეუძლია იმოქმედოს არა ბრმა და გარდუვალი აუცილებლობით, არამედ ამის მიხედვით, „რაც ჰქმნა რიტებსა შეესაბამება“, რაც „თვით საგნების ღირსებას შეეფერება“.

მართალია, ფატალიზმის საშიშროებამ რამდენადმე შეასუსტებინა გ. ქიქოძეს გონების როლი მოქმედების თავისუფლების განსაზღვრაში, მაგრამ ძირითადი პრინციპი ნებისყოფის გარემოთა

⁴⁶ Г. Кикодзе, Основания опытной психологии, გვ. 215—216

⁴⁷ იქვე, გვ. 217.

განსაზღვრულობის შესახებ მანაც უცვლელი დარჩა. ეს თვალსაზრისი, რომელიც შემდეგში დაიცვა და ექსპერიმენტულად განამტკიცა. თარხნიშვილმა, გახდა საფუძველი იმ პრაქტიკული დასკვნებისა, რომლებიც უკანასკნელმა გააკეთა საკითხზე: გარემოს როლის შესახებ ნებისყოფის განსაზღვრაში.

13. ასეთაა, ჩვენი აზრით, გ. ქიქოძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ზოგიერთი მხარე, რომლებიც უდავოდ ხელს შეუწყობდა 70-იან წლებში ი. თარხნიშვილის მიერ წამოყენებულ შეხედულებათა ჩამოყალიბებასა და განვითარებას. საკითხი იმის შესახებ, არსებობს თუ არა ნამდვილად ასეთი შეხების წერტილები მხოლოდ მას შემდეგ გადაწყდება, როცა გაირკვევა, იცნობდა თუ არა ი. თარხნიშვილი გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის“ საფუძვლებს“. ჩვენი აზრით, ის, რომ ი. თარხნიშვილი იცნობდა გ. ქიქოძის ნაშრომს და მის შეხედულებებს, ყოველგვარ ეჭვს გარეშე უნდა იქნეს დაყენებული შემდეგი მოსაზრებების გამო: ჯერ ერთი, გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ 60-იანი წლების რუსეთში დიდ მოვლენას წარმოადგენდა. თვით რუსეთის ცენტრალური ორგანოების აღნიშვნით⁴⁸, იგი „დიდხანის განმავლობაში რჩებოდა თითქმის ერთადერთ სახელმძღვანელოდ 1860 წლების რუსულ სემინარიებში“. ხოლო თუ გავცთვალისწინებთ იმას, რა ი. თარხნიშვილი სწორედ ამ პერიოდში ეუფლებოდა მეცნიერების საწყისებს, გასაგებია, რომ მას იგი შესწავლილი უნდა ჰქონოდა.

გარდა ამისა, საყურადღებოა, რომ გ. ქიქოძის ნაშრომს საკმაო გამოხმაურება ჰქონდა როგორც რუსულ, ისე უცხოურ პრესაში. თუნდაც ის ფაქტი, რომ „სოვრემენიკში“ დაიბეჭდა ნ. დობროლიუბოვის რეცენზია ამ წიგნის შესახებ, რომელშიც კრიტიკულ მოსაზრებებთან ერთად დადებითი მომენტებიც იყო ხაზგასმული, საკმარისი უნდა ყოფილიყო, რომ მას ახალი იდეებით გატაცებული ახალგაზრდა ი. თარხნიშვილის ყურადღება მიეზიდა.

ამას ერთვის ისიც, რომ 70-იან წლებში, როდესაც ი. თარხნიშვილი კითხულობდა თავის ლექციებს, გ. ქიქოძე, მიუხედავად თავისი საეკლესიო წოდებისა, ერთი ყველაზე უფრო თვალსაჩინო, და საეკლესიო პირთა შორის ყველაზე უფრო პროგრესული პიროვნება იყო საქართველოში. იგი იმდენად ავალსაჩინო იყო, რომ მას დიდ ანგარიშს უწევდა ახალი იდეებით გატაცებული ქართველი ახალგაზრდობა. არ შეიძლებოდა გ. ქიქოძეს ამ მხრივაც არ მიეპყრო ი.

⁴⁸ Исторический вестник, 1896, Всемирная иллюстрация, 1896 და სხვა

თარხნიშვილის ყურადღება, მით უმეტეს რომ მის ინტერესთა სფეროში დიდი ადგილი ეკავა იმ საკითხებს, რომლებიც თავისი დროისათვის შესანიშნავად იყო ახსნილი და გარკვეული გ. ქიქოძის მიერ.

ყოველივე ამის გარდა, აზროვნების ისტორიისათვის ისიც კმარა, რომ ის იღვებოდა, რომლებიც გამოთქმულ იქნა ერის ამა თუ იმ მოღვაწის მიერ, არ დაჩინებულა უშედეგოდ და რამდენიმე ხნის შემდეგ ახალთაობას გაუხდია თავისი მსჯელობის საგნად, გაუფითარებია და სრულუყვია. ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე აქაც. მაგრამ, თუ ზემოთ მოყვანილ არგუმენტებსაც გავითვალისწინებთ, გასაგები იქნება, რომ გ. ქიქოძისა და ი. თარხნიშვილის შეხედულებათა შედარება არ უნდა იყოს საფუძველს მოკლებული და აქ, ჩვენ ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საუკეთესო გამოხატულებასთან გვაქვს საქმე.

2. ი. თარხნიშვილის როლი მატერიალიზმის პრინციპების განმტკიცებისათვის ბრძოლაში

1. საქართველოში მატერიალიზმის განვითარების ახალ ხანას წარმოადგენდა ის თვალსაჩინო ფილოსოფიური პაექრობა, რომელიც ი. თარხნიშვილის ლექციების ციკლთან დაკავშირებით წარმოიშვა. სიახლე აქ იმაში მდგომარეობდა, რომ ი. თარხნიშვილმა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა (ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის) საფუძველზე კონკრეტულად დააყენა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი (ყოფიერებისა და ცნობიერების, მატერიისა და სულის მიმართების საკითხი) და გადაჭრით მატერიალისტური პასუხი გასცა მას.

3. ი. თარხნიშვილის ლექციებში რომ ძირეული ფილოსოფიური საკითხები იყო დაყენებული, ეს იმთავითვე შენიშნული ჰქონდა კრიტიკას როგორც მატერიალისტების, ისე იდეალისტების ბანაკიდან. გ. წერეთელი, ეხებოდა რა ი. თარხნიშვილის მიერ გაკეთებულ დასკვნებს, უკანასკნელთა დადებით მნიშვნელობას იმაში ხედავდა, რომ მათში ფიზიოლოგიური კანონების საფუძველზე დამტკიცებულ იქნა ადამიანის დამოკიდებულება გარემოსაგან, გარემოთა მთელი მისი მოქმედებისა და აზროვნების განსაზღვრულობა⁴⁹.

რაც შეეხება იდეალისტურ კრიტიკას, მისი ყველაზე აქტიურა წარმომადგენელი ა. სტადლინი, წერდა: „დოქტორ თარხნიშვილის ლექციებში ორი მთავარი განყოფილებაა: ერთი—ფიზიოლოგიური.

⁴⁹ „დროება“, 1871, № 45.

მეორე—ფილოსოფიურად⁵⁰. სტადლინის აზრით, ლექტორმა პირველი განყოფილება ფაქტურად მეორე განყოფილებას დაუქვემდებარა, როდესაც „მარტოდენ ფიზიოლოგიური ფაქტების მომარჯვებით, უარყო ნებისყოფის თავისუფლება და თავისი ეს უარყოფა დადებითი მეცნიერული ქვემარტივების საფუძვრზე აიყვანა“⁵¹.

აქედან უკვე გასაგებია, რომ ი. თარხნიშვილის მსჯელობის ცენტრალურ საკითხს ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა წარმოადგენს. ამ პრობლემის გადაჭრაში იჩენს თავს მისი მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ხასიათი.

ი. თარხნიშვილის მიერ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხი დასმულ იქნა, როგორც ზოგად ფილოსოფიური, ისე ვიწრო გნოსოლოგიური თვალსაზრისით. პირველი ეხება საერთოდ ადამიანის დამოკიდებულებას გარემომცველ სინამდვილესთან, ხოლო მეორე—კერძოდ ადამიანის აზროვნებისა და ცნობიერების განსაზღვრულობას ამავე სინამდვილის საგნებითა და მოვლენებით. ამ ძირითადი მოსაზრებიდან გამომდინარე ი. თარხნიშვილი ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს განიხილავს მისი ისტორიული როლისა და იმის მიხედვით, თუ მისი სწორი გარკვევა რა პრაქტიკულ შედეგებს მოუტანს საზოგადოებას.

ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტური განმარტება უშუალოდ არის დაკავშირებული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იდეალისტურ გადაწყვეტასთან: ბუნება, სამყარო მეორადია, ხოლო სული, ცნობიერება, ნებისყოფა არის პირველადი, შემოქმედი. ნებისყოფის თავისუფლების ამგვარი იდეალისტური გაგება მეტაფიზიკურ გარკვეულობათა ფარგლებში კეტავს როგორც სუბიექტს. ისე ობიექტს. ორივე ისინი აღიარებულია მარადიულ, უცვლელ გარკვეულობად. რადგან განვითარება როგორც ასეთი გამორიცხულია. „ჩვენი ღრმა დარწმუნებით. დედამიწაზე არც ერთ მოძღვრებას ადამიანისთვის იმდენი ბოროტება და წამება არ მოუტანია. წერს ი. თარხნიშვილი,—რამდენც მოუტანა მოძღვრებამ „ნებისყოფის თავისუფლებისა“ და გარეგანი გარემომცველი პირობებისაგან ადამიანის დამოუკიდებლობის შესახებ. ამ პრინციპზე დამყარებით, კაცობრიობა, საუკუნეების მანძილზე, თავისდა შეუმჩნეველად, თავის დიდ ოჯახის წევრებს აყენებდა მათი განვითარებისა და

⁵⁰ „Кавказ“, 1872, № 89.

⁵¹ იქვე.

კეთილდღეობისათვის უადრესად არა ხელსაყრელ მდგომარეობაში. განა შეეძლო საზოგადოებას გონივრულად მოკიდებოდა საკითხებს სწორი, ჰუმანური საზოგადოებრივი ურთიერთობის შესახებ, თუ ყველა მათ საფუძვლად ედოთ რწმენა გარემო პირობებისაგან ადამიანის ორგანიზმის დამოუკიდებლობისა და მისი მოქმედების თვითნებურობის შესახებ, რომელიც ადამიანებს თავისდაუნებურად, თითქმის დაბადებიდანვე, ყოფდა ბოროტად და კეთილად, ჰკვიანად და სულელად, დამნაშავედ და უდანაშაულოდ, თეთრებად და შავებად. განა შეიძლებოდა, ამ პირობებში, ადამიანთა ურთიერთობანი გამსჭვალული ყოფილიყვნენ გონივრულობითა და ჰუმანიურობით? რასაკვირველია არა. ამის გარეშე კი წარმოუდგენელი იყო კაცობრიობის მოძრაობის სწრაფი წინსვლა⁵².

2. ი. თარხნიშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ საზოგადოების განვითარებამ, ისევე როგორც მეცნიერების განვითარების საერთო დონემ, არსებითად დააყენა საკითხი ამ მოძღვრების გადასინჯვისა და მისი როგორც განვითარებისათვის სელის შემშლელის უარყოფის შესახებ. ამ მხრივ იგი დიდ როლს ანიჭებს საისტორიო მეცნიერებას, რომელმაც თანდათანობით ამ მოძღვრებას ფესვები გამოუღორჩნა და „მის ნაცვლად წამოაყენა მოსახლეობის მასის ცხოვრების გამოცვლევასზედ დაფუძნებული ახალი მოძღვრება გარეგანი გარემომცველი პირობებისაგან ადამიანის მოქმედებათა დამოკიდებულების შესახებ“⁵³.

საისტორიო მეცნიერებიდან ჩანს, ი. თარხნიშვილი, შესაბამისად იმ პერიოდის საერთო განწყობილებებისა, ყველაზედ მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბოკლის შეხედულებებს. ბოკლმა თავის ცნობილ ნაშრომში⁵⁴ სცადა როგორც ბუნების, ისე სულიერ მოვლენათა დაყვანა მკაცრ კანონებსა და „ანონომიურებაზე, რის შედეგადაც უარყო როგორც განგების მოქმედება, ისე ნებისყოფის თავისუფლება. აქედან გამომდინარე მან ადამიანის გონებრივი განვითარებისა და მოქმედების საფუძველი დაინახა არა თვით გონებაში, ან ცნობიერებაში, არამედ იმ გარემო პირობებში, რომლებშიც პიროვნებას უხდება განვითარება⁵⁵.

ეს მომენტი ი. თარხნიშვილს აღებული აქვს, როგორც საფუძველი თავის შეხედულებათა განვითარებისათვის. „დიდი განსხვავე-

⁵² И. Тархнишвили, Роль нервной системы в движении животных См. „Медицинский сборник,“ 1872, № 14, გვ. 54.

⁵³ იქვე, გვ. 57.

⁵⁴ Бокль История Цивилизации Англии, გვ. 8.

⁵⁵ იქვე, გვ. 200.

ბანი ადამიანებს შორის ვაპრობებულა უმთავრესად მათი გარე-
განი გარემომცველი გარემოთი,—წერს იგი.—და არა მათი ბუნების
განსხვავებით; უკანასკნელს არა აქვს ისეთი გადამწყვეტი მნიშვნე-
ლობა პიროვნების ამა თუ იმ წყობაზე (С.К.И.Д.), როგორც გარეგან
ვითარებას. ვითარებაზე ასეთი შეხედულების დროს ადამიანთა შო-
რის მიმართებებმა უნდა მიიღონ თავისდაუნებურად გონიერი ხასი-
ათი“⁵⁶.

ამითაა გამოწვეული, ი. თარხნიშვილის აზრით, ის რომ ცხოვ-
რების ყველა სფეროში დაიწყო იმ გარეგან პირობათა მკვეთრი და
გაცხოველებული ანალიზი, რომლებიც გარს არტყია ადამიანს. ეს
მუშაობა კი ამზადებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალ პერიოდს.
რომელმაც უკვე მომზადებული მასალის საფუძველზე უნდა შექმ-
ნას ცხოვრების ახალი ფორმა.

3. ნებისყოფის თავისუფლების საკითხის გადაჭრის ქვაკუ-
თხედს ი. თარხნიშვილი ხედავს იმ უფსკრულის გადალახვაში, რო-
მელიც მატერიალსა და სულს, მატერიალურსა და ფსიქიკურ პროცე-
სებს შორის იყო აღმართული. თუ მატერიალური ან ფიზიოლოგიუ-
რი კანონზომიერება აღმოჩნდა ის საფუძველი, რომელზედაც აღმო-
ცენდება ფსიქიკური მაშინ ამოცანა გადაიჭრება. ამიტომ, მთელა
ცდა იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერება (და, მა-
შასადამე, მისი წარმოდგენა თავისუფლების შესახებ). არ წარმოად-
გენს თვითმარ მოკლენას. პირიქით, ტვინი წარმოადგენს იმ
ერთადერთ ორგანოს, რომელშიც გარეგანი გავლენების შე-
დეგად წარმოშობილი შთაბეჭდილებანი გარდაიქმნება შეგრძნე-
ბად, ცნობიერების ფაქტად. ამ საკითხს ი. თარხნიშვილი განიხი-
ლავს ნებისმიერ და არანებისმიერ (ან რეფლექსურ) მოძრაობათა
განხილვასთან დაკავშირებით.

იდეალიზმის მტკიცებით, უკანასკნელი სახე მოძრაობისა წარ-
მოადგენდა პასუხს გარე გამლიზიანებლებზე, პირველი კი სრულიად
დამოუკიდებელი იყო გარეგანი ფაქტორებისაგან. წინააღმდეგ ამო-
სა, ი. თარხნიშვილმა დაასაბუთა, რომ თავისი წარმოშობის მხრივ,
როგორც რეფლექსური ისე ნებისმიერი მოძრაობა ტიპური იყო,
და რომ მათი საფუძველი მდგომარეობდა გარეგან გამლიზიანებელ-
ში. „ფაქტება ადასტურებს.—წერს ი. თარხნიშვილი.—რომ ნების-
მიერ მოძრაობებს და, მაშასადამე, ცხოველთა ნებელობასაც აუცი-
ლებლად წინ უსწრებს სხეულის გრძობად ზედაპირზე გარეგან
გამლიზიანებლის მოქმედებით გამოწვეული შეგრძნებები. სხვა სიტ-

ყვებით რომ ვთქვათ, ნებისმიერი მოძრაობანი გამოწვეულია ტიპითურად ზურგის ტვინის რეფლექტორული აქტებისა. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ იმაშია, რომ ნებისმიერ აქტებში სხეულის გრძნობად ზედაპირზე ვარეგანი გამლიზიანებლის ზემოქმედებასა და მოძრაობას შორის დგას შეგრძნებათა, წარმოდგენათა და ცნებათა მთელი ჯაჭვი, რომლებიც ბადებენ ნებისმიერ იმპულსებს. მაშინ როდესაც ზურგის ტვინის რეფლექსებში ფსიქიკური მომენტების მთელი რიგი შენაცვლებულია უჭრედების ურთი ჯგუფის სხვა ჯგუფთან უბრალო ფიზიკურ ცენტრებს შორის კავშირით⁵⁷.

აქედან გამომდინარე ცხადია, რომ ნებისმიერი მოძრაობა ანუ ცნობიერი მოძრაობა იგივე რეფლექსური მოძრაობაა, ოღონდ „უმალღესი მიზანშეწონილობის ხასიათით“.

ამიტომ „ზურგისა და თავის ტვინი წარმოადგენენ მექანიზმებს, რომლებიც... ცხოველთა მოძრაობებს აძლევენ მიზანშეწონილ ხასიათს“.

მაგრამ რას წარმოადგენს ეს მოძრაობის მექანიზმი?—ამ კითხვაზე პასუხში იგრძნობა ავტორის მატერიალიზმის მექანიციზმიც და მეტაფიზიკურობაც. იგი მას ადარებს ხელოვნურ მანქანას და ბევრ მსგავსებას ხედავს მასთან, თუმცა მას ისინი მაინც არ დაჰყავს ერთმანეთზე. ცხოველური მანქანის თავისებურებად მიაჩნია განვითარების ცვალებადობის განცდისა და გარეგან პირობებთან შეგუების უნარი... „მამოძრავებელ ცხოველურ მანქანას, რომელიც გარეგანი ბიძგების გავლენის ქვეშ უბრალო მანქანების ტიპითურად მუშაობს, კიდევ ის უპირატესობა აქვს,—წერს. ი. თარხნიშვილი.—რომ თავის ქსოვილთა თვისებებში შეიცავს უსასრულო სრულყოფის უნარს“⁵⁸ და სწორედ მის ამ თვისებაში ხედავს იგი თავისი გაბედული პრაქტიკული დასკვნების საფუძველს.

4. ამრიგად, ი. თარხნიშვილმა ადამიანისა და გარემოს ურთიერთობის პროცესი მექანიკურ პროცესებზე დაიყვანა და საფუძველი ადამიანის როგორც ცნობიერი, ისე არა ცნობიერი მოქმედებისა ადამიანზე გარემოს ზემოქმედებაში დაინახა. ეს თვალსაზრისი, რომელიც როგორც აღვნიშნეთ, ახალ დროში სოციოლოგიამ დააყენა ყურადღების ცენტრში და განვითარების დედააზრად აქცია, ფიზიოლოგიური ფაქტების საფუძველზე სეჩენოვმა დაამტკიცა, ხოლო ამ უკანასკნელის შეხედულებანი განავითარა ი. თარხნიშვილმა. უკანასკნელის მიერ ნებისყოფის თავისუფლების საკითხზე მსჯე-

⁵⁷ И. Тархнишвили, Роль нервной системы, гз. 40.

⁵⁸ იქვე, გვ. 54.

ლობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის, რადგან დ. ბაგრატიონისა და გ. ქიქოძის შემდეგ, რომელთაც ნათლად დაინახეს ამ საკითხის აქტუალობა, მისი გადაჭრა გადაუდებელ ამოცანას წარმოადგენდა.

ი. თარხნიშვილმა გრძნობად მონაცემებში დაინახა ადამიანის მთელი მოქმედების საფუძველი. უარყო რა ვოლუნტარიზმის ყოველივე შესაძლებლობა, იგი მკაცრი დეტერმინიზმის თვალსაზრისზე დადგა. ხოლო უკანასკნელის საფუძველზე მან დაასაბუთა, რომ არა ადამიანი, არა მისი თავისუფალი მოქმედების უნარი განსაზღვრავს სინამდვილეს, არამედ ადამიანი, თავისი მთელი ცნობიერი და არა ცნობიერი მოქმედებით (მაშასადამე, მისი აზროვნება, მისი ცნობიერება) განსაზღვრულია მის გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ სამყაროთი.

ასე რომ, ი. თარხნიშვილის მიერ ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა უარყოფდა მის საყრდენს, ცნობიერების დამოუკიდებლობას და მას პირდაპირ განსაზღვრავდა გარემოს ზემოქმედებით. ცნობიერება არაფერია თუ ადამიანის გონება არ იმეცნებს გარემომცველ სინამდვილეს, მას თანდაყოლილი არაფერი არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან ადამიანი მხოლოდ გარემოსთან ურთიერთობაში იძენს მთელ თავის ცოდნას. ახალი მოძღვრების თანახმად, „ადამიანის მოქმედებაში ხელმძღვანელი მნიშვნელობა ენიჭება უმთავრესად გარეგან ვითარებას,—წერს ი. თარხნიშვილი,—და არა ინდივიდუალურ თანდაყოლელ თავისებურებებს, რომლებიც ქარწყლდებიან ამ უძლიერესი ძალის წინაშე და რომელთა ანაბარადაც საუბედუროდ დატოვებული იყო უახლოეს წარსულში ადამიანი“. აქედან ცხადია, რომ ადამიანს არა აქვს არაფერი თანდაყოლილი, ყველაფერი შეიძინება გარემოსთან ადამიანის დამოკიდებულებაში, უკანასკნელის პირველთ განსაზღვრულობის შედეგად.

ამრიგად, ი. თარხნიშვილმა ფსიქიკური განუყრელად დაუკავშირა ფიზიკურს და უკანასკნელი პირველის საფუძველად გამოაცხადა. მართალია მას არ მოუცია აქ ახსნა იმისა, თუ როგორ ხდება შთაბეჭდილებათა გარდაქმნა ფსიქიკურ აქტად, მაგრამ მან კატეგორიულად უარყო ნებისყოფის დამოუკიდებლობის მეტაფიზიკური თვალსაზრისი, „რომელიც ყველაფერს აშენებდა და რომელსაც ყველაფერი გამოჰყავდა ერთი საერთო წყაროდან—ცნობიერებიდან. და ამბობდა... რომ ჩემი ნებისყოფა თავისუფალია და დამოუკიდე-

ბელი იმიტომაც, რომ მე ჩემს თავს შევიცნობ როგორც თავისუფალსო⁵⁹.

5. ასეთია ის თვალსაზრისი, რომელიც ი. თარხნიშვილმა განავითარა შემდეგი ცალკე ნაშრომად გამოცემულ თავის საინტერესო ლექციებში. ი. თარხნიშვილი აქ გვევლინება როგორც მექანიკის, მეტაფიზიკოსი მატერიალისტი. მან, მართალია, კატეგორიულად უარყო იდეალიზმი და მატერიალიზმის თვალსაზრისი დაიცვა, მაგრამ მარქსამდელი მატერიალიზმის პოზიციებზე დარჩა, უარყო ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტური მოძღვრება, დეტერმინიზმის თვალსაზრისზე დადგა, მაგრამ ვერ გაიგო ადამიანის მოქმედების თავისუფლების ნამდვილი აზრი, რომ „ნებისყოფის თავისუფლება ჩიწნავს... სხვას არაფერს თუ არა საქმის ცოდნით გადაწყვეტილების მიღების უნარს“⁶⁰, რომ თავისუფლება მდგომარეობს აუცილებლობის შეგნებაში ანუ შეგნებულ აუცილებლობაში. ი. თარხნიშვილი მართალია აღიარებდა ცხოველური ორგანიზმის თავისებურებას განსხვავებით მექანიკური აგრეგატისაგან, მაგრამ იგი, როგორც მექანიკის მატერიალისტი, ზედმეტად უსვამდა ხაზს მექანიკურ აგრეგატთან ადამიანის ორგანიზმის მსგავსებას. ამის შედეგი კი იყო ის, რომ ტვინის მოქმედებაც მან მექანიკურ პროცესებზე დაიყვანა; ეს კი გზას ხსნიდა ფსიქიკური პროცესების მექანიკურზე დაყვანისა და იმ შეცდომებისათვის, რომლებიც დამახასიათებელი იყო ვულგარულ-მატერიალიზმისათვის. მართალია, ი. თარხნიშვილი პირდაპირ ამ ხაზით არ წასულა, მაგრამ ვინაიდან ასეთი მოსაზრება შეიძლებოდა გამოყვანილიყო მისი შეხედულებებიდან, ამიტომ თუ კრიტიკა მატერიალისტების ბანაკიდან უბრალოდ აღნიშნავდა ამ მხარეს, როგორც დადებითს, მან იდეალისტების სასტიკი და ზოგ შემთხვევაში სამართლიანი წყრომა გამოიწვია.

3. მატერიალისტებისა და იდეალისტების დამოკიდებულება ი. თარხნიშვილის უახედულებებთან

1. ქართული ფილოსოფიური აზრის იმ ხაზმა, რომელიც 70-იანი წლების იდეური აღმავლობის პერიოდში გ. ქიქოძის შემდეგ ი. თარხნიშვილმა განავითარა, თანამედროვეთა დიდი ყურადღება გამოიწვია. თუ მატერიალისტური მიმდინარეობის წარმომადგენლე-

⁵⁹ „К а н к а з“, 1872, № 128.

⁶⁰ ფ. ენგელსი, ანტი დიურინგი, 1955, გვ. 136.

ბი დადებითად შეხვდნენ ამ მიმართულებას, იდეალოზმის ბანაკი მას მტრულად შეხვდა.

ი. თარხნიშვილის მოსაზრებებს დადებითი შეფასება მისცა გ. წერეთელმა⁶¹, რომელიც დიდ ინტერესს იჩენდა ფილოსოფიური პრობლემების საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა არგუმენტებით დასაბუთებისადმი. ი. თარხნიშვილის მოსაზრებები თავისებურადაა ასახული ა. ფურცელაძის ნარკვევში „საქართველო“⁶². აქ, მართალია, იგი უშუალოდ ი. თარხნიშვილს არ ეხსენიებს, მაგრამ განიხილავს იმ როლს, რაც ბოკლის, დრეპერის, სეჩენოვის მიერ შემოტანილმა იდეებმა ითამაშეს საზოგადოების ცხოვრებაში. ამ უკანასკნელთა შესახებ მსჯელობისას იგრძნობა, რომ ის დადებითად ეკიდება ი. თარხნიშვილის მიერ 1871 წელს გამოთქმულ შეხედულებებს.

გ. წერეთელი და ა. ფურცელაძე ი. თარხნიშვილის მიერ ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფას და ამ უკანასკნელის დასაბუთებას ექსპერიმენტულად, განიხილავენ როგორც მატერიალიზმის ძირითადი პრინციპის დასაბუთებას. „ბუნება კმოქმედობს კაცზედ.—წერს ა. ფურცელაძე,—კაცი ჰსაზარავს და იმგვარად იქცევა. რამდენადაც ეს ქცევა შეესაბამება ბუნებას, კაცის მოთხოვნილებას და გარშემო მყოფთ გარემოებათ. ყოველნი კაცის მოქმედებანი იღვიძებენ კაცში სრულიად ამის უნებურად და დაუკითხავად. იღვიძებენ გარეგანის მოქმედებით“⁶³.

მაგრამ ი. თარხნიშვილის მიერ ცნობიერების ფიზიოლოგიური საფუძვლების ახსნა და საერთოდ ორგანიზმის შედარება მანქანასთან, როგორც ერთმა ისე მეორემ გადაჭარბებულად შეათასა. ი. თარხნიშვილი ხაზს უსვამდა არა მარტო მსგავსებას მექანიკურ აგრეგატსა და ცხოველურ ორგანიზმს შორის, არამედ აღნიშნავდა მათ მნიშვნელოვან განსხვავებასაც. მას ცნობიერება არ დაჰყავდა მთლიანად მექანიკურ პროცესებზე, არამედ მის გარკვეულ დამოუკიდებლობასაც აღიარებდა. მიუხედავად ამისა, ქართველმა კრიტიკოსებმა მაინც სწორად გაიგეს ავტორის დედააზრი. კერძოდ ის, რომ ი. თარხნიშვილის მიერ ნებისყოფის თავისუფლების მატერიალისტური ახსნა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მის მიერ გაკეთებულ პრაქტიკულ დასკვნებთან. ი. თარხნიშვილის მსჯელობა ნებისყოფისა და საერთოდ ადამიანის ცნობიერების შესახებ გადაჭრათ

⁶¹ გ. წერეთელი, „რა უნდა გამოეტანა მსმენელს უფ. ი. თარხნიშვილის ლექციებიდან“, „დროება“, 1871, № 45.

⁶² ა. ფურცელაძე, „საქართველო“, „მნათობი“, 1871, იანვარი.

⁶³ იქვე.

აყენებდა საკითხს გარემოს გარდაქმნისა და მისი გონიერულად მოწყობის აუცილებლობის შესახებ.

2. სულ სხვა იყო ი. თარხნიშვილის შეხედულებათა კრიტიკა კონსერვატულ გაზეთ „კავკაზის“ იდეალისტების ბანაკიდან. ამ გაზეთში ი. თარხნიშვილის შეხედულებებს დამცველიც აღმოუჩნდა. ეს იყო ვინმე ა. დანიელ-ბეკოვი⁶⁴, რომელმაც რამოდენიმე საინტერესო დამაჯერებელი არგუმენტი წამოაყენა ი. თარხნიშვილის შეხედულებათა ფიზიოლოგიური საფუძვლების დასაცავად; მაგრამ იგი უფრო ვიწრო ფიზიოლოგიურ საკითხებზე და ექსპერიმენტულ მონაცემებზე მსჯელობდა და ჩვენთვის იმდენად საინტერესო არაა. საინტერესოა უფრო იდეალისტების ა. სტადლინის⁶⁵ და პ. ზალესსკის⁶⁶ არგუმენტები, რომლებმაც არაფერი დაზოგეს ი. თარხნიშვილის⁶⁷ და საერთოდ, მათი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ე. წ. „პოზიტივიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ი. თარხნიშვილის ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკა, რომელიც „კავკაზმა“ დაიწყო, აშკარა მაჩვენებელი იყო იმისა, რომ ბრძოლა წარმოებდა ფილოსოფიის ორ ძირითად მიმდინარეობას — იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის. კრიტიკოსები არ უარყოფდნენ, რომ ისინი იცავდნენ ფილოსოფიას ძველი მეტაფიზიკური იდეალისტური გაგებით და ი. თარხნიშვილს აკრიტიკებდნენ სწორედ ამ ძველი ფილოსოფიის უარყოფისა და მატერიალიზმის პრინციპების დაცვისათვის

ი. თარხნიშვილის კრიტიკოსები კანტიანელთა ტიპის იდეალისტებს წარმოადგენდნენ. ი. თარხნიშვილის შეხედულებათა კრიტიკაში ისინი მთლიანად კანტს მიჰყვებოდნენ და კანტის არგუმენტებს ემყარებოდნენ.

3. ა. სტადლინმა თავისი ფილოსოფიური კრედიო გამოთქვა ზოგად ფილოსოფიურ ნაშრომში — „Беседы о философии“. მასში განვითარებული აზრები დაედო საფუძვლად როგორც მის ნაშრომს ბოკლის წინააღმდეგ, ისე ი. თარხნიშვილის წინააღმდეგ გამოქვეყნებულ კრიტიკულ წერილებს.

⁶⁴ А. Даниель-Беков Г. Р. Тарханов и Стадлин, „Кавказ“, 1872 № 116, 120.

⁶⁵ А. Стадлин, „Беседы о философии“, „Критический“ разбор основных положений „Истории цивилизации Бокля, И. Тарханов и его брошюра (Роль нервной системы в движении животных)“, „Кавказ“, 1872, № № 89, 92, 93, 100, 130, 131.

⁶⁶ П. Залесский, „По поводу статей Г. А. Стадлина, Тарханов и его брошюра“, „Кавказ“, 1872, № 105, 106.

⁶⁷ И. Р. Тарханов, Вынужденное объяснение, „Кавказ“, 1872, № № 186, 127, 128.

ა. სტადლინის გამოსავალს წარმოადგენდა აზრი იმის შესახებ, რომ ახალი დროის აზროვნებაში ფეხი გაიდგა პოზიტივიზმმა, რამაც უარყოფითი გავლენა იქონია ფილოსოფიაზე ძველი გაგებით და მისი გაუქმება მოითხოვა, მაგრამ ცდაზე დამყარებულ მეცნიერებას არ შეუძლია „შეიქრას პირველად, ნამდვილად ფილოსოფიურ საკითხთა სფეროში... ამ პირველად პრობლემათა წინაშე მეცნიერება უძღურია: არავითარ ცდას არ შეუძლიან ყოველგვარი ცდის საბედისწერო საზღვრის გადალახვა“⁶⁸.

ასეთია ა. სტადლინის (აგრეთვე პ. ზალესკის) ფილოსოფიურ მოსაზრებათა ძირითადი პრინციპები, რომელზედაც არის აშენებული მის მიერ როგორც ბოკლის, ისე ი. თარხნიშვილის კრიტიკა.

ი. თარხნიშვილის წინააღმდეგ ა. სტადლინის ძირითად არგუმენტს წარმოადგენდა დებულება იმის შესახებ, რომ ვინაიდან ნებისყოფის თავისუფლება ფილოსოფიური პრობლემაა, ხოლო პოზიტიური მეცნიერება არ შეიძლება ჩასწვდეს იმ საწყისებს, რომლებიც შეადგენს ფილოსოფიის საგანს, ამიტომ ი. თარხნიშვილის მიერ ფიზიოლოგიური ცდებით ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრა უსაფუძვლოა და განუხორციელებელი.

უარყოფს რა ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისის ფიზიოლოგიური ფაქტებით ფსიქიკური ან სულიერი პროცესების ახსნის შესახებ, რომელსაც ა. სტადლინი განიხილავს როგორც პოზიტივიზმის (სინონიმი მატერიალიზმისა) საერთო მეთოდს მეტაფიზიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლაში, იგი თარხნიშვილს უსაყვედურებს ცნობიერების დაყვანას მექანიკურ პროცესებზე. ი. თარხნიშვილს სურს, ა. სტადლინის აზრით, ფიზიოლოგიით ახსნას არა მარტო შთაბეჭდილებათა წარმოშობა, არამედ აგრეთვე მათი გარდაქმნა შეგარძნობებად, ხოლო ამ უკანასკნელებიდან ცნებებისა და მათი ასოციაციების წარმოშობა.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ი. თარხნიშვილს მართალია, ცნობიერება მექანიკურ პროცესზე არ დაუყვანია, მაგრამ ორგანიზმის მოქმედებაში გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მექანიკურ პროცესებს, საიდანაც ადვილად შეიძლებოდა გაკეთებულიყო მსგავსი დასკვნები. ამის შედეგი იყო ა. სტადლინის ძიერ წამოყენებული არგუმენტებიც. მისი აზრით, ცნობიერება თავისუფალია მექანიკური კანონზომიერებისაგან. მხოლოდ შეგარძნებაში შეიძლება, წერდა იგი, დავუშვათ მექანიკური პროცესები იმდენად. რამდენადაც იგი

⁶⁸ А. Стадлин, Беседы о философии, гл. 202.

ფიზიოლოგიურიდან ფსიქიკურზე გარდამავალი საფეხურია და ამიტომ ორივე ამ მხარის ერთიანობას წარმოადგენს. „პირველ შემთხვევაში კანონი,—წერს იგი,—რომლის მიხედვითაც მიმდინარეობს სულის მდგომარეობა, არის ფიზიკური კანონი და მიეკუთვნება ფიზიოლოგიას (ასეთებია კერძოდ, სინათლის, ბგერის, გემოს და სხვა უმარტივესი შეგრძნებები), ხოლო მეორე შემთხვევაში, ე. ი. როდესაც სულის რაიმე მდგომარეობა არის ნაწარმოები სულის სხვა მდგომარეობით, აქ კანონი, რომლის მიხედვითაც ეს ხდება, არის სულის კანონი და მიეკუთვნება ფსიქოლოგიას (აქ შედიან შეგრძნებები, როგორც ცნობიერი აქტები: წარმოდგენები, ცნებები, მსჯელობები, დასკვნები,—ერთი სიტყვით გონებრივ მოქმედებათა მთელი ჯგუფი)“⁶⁹.

რასაკვირველია. ფსიქიკური სფეროს გამოიჭვნა ფიზიკურისაგან. გარკვეული აზრით, სავსებით კანონზომიერია, მაგრამ ა. სტადლინი ამას ორი სპეციალური მოსაზრებით აკეთებდა: ი. თარხნიშვილის წინააღმდეგ მას სურდა გარემოს ზემოქმედებისაგან ცნობიერების სრული დამოუკიდებლობის დამტკიცება (მისი ფილოსოფიური კონცეფციის თანახმად ხომ აზროვნების კანონები თავითონ ქმნიან ჩვენთვის მისაწვდომ მოვლენათა სამყაროს), ხოლო აქედან გამომდინარე დასაბუთება იმისა, რომ „ნებისყოფა არის ადამიანის მოქმედებათა წარმმართველი უზენაესი ძალა“⁷⁰. ა. სტადლინის აზრით, საფუძველი ნებისყოფის თავისუფლებისა არის ცნობიერება, ადამიანის მიერ თავისი მოქმედების თავისუფლების შეგნება. ნებისყოფის თავისუფლება განსაზღვრავს არა მარტო ცალკეული ინდივიდის მოქმედებას, არამედ აგრეთვე საზოგადოების მოქმედებას და მთელ მსოფლიო ისტორიას. აი, აქედან ა. სტადლინის დასკვნები: „ა. ნებისყოფის თავისუფლება წარმოადგენს ადამიანის ზნეობრივი ბუნების ერთადერთ საყრდენს: მისი ქცევები კარგია ან ცუდია, სამართლიანია ან უსამართლოა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი თავისუფალნი, ე. ი. არ არიან გამოწვეულნი აუცილებლობით. რაიმე საბედისწერო იძულებით...“.

ბ. საზოგადოების მიმართ, „სოციალური საკითხებისადმი“ მიყენებაში, ნებისყოფის თავისუფლების პრინციპს აქვს იგივე მნიშვნელობა, როგორც ცალკეული ადამიანის მიმართ. საზოგადოებრივი ზნეობრიობა წარმოუდგენელია თითოეულის პირადი პასუხის-

⁶⁹ А. Стадлин, დასახ. წერილები, „Кавказ“, 1872, № 93.

⁷⁰ იქვე.

მგებლობის გარეშე, ხოლო პასუხისმგებლობა მომდინარეობს თავისუფალი ნებისყოფიდან და მას სხვა წყარო არა აქვს...“.

3. მსოფლიო ისტორიის ხაზით კი „თავისუფალი ნებისყოფა“ წარმოადგენს კაცობრიობის მოდემის განვითარების პირველ პირობას და მთავარ მამოძრავებელ ძალას. რომ ოდესმე შეწყდეს ნებისყოფის თავისუფლების მოქმედება, შეწყდებოდა ისტორიაც“⁷¹.

როგორც ვხედავთ, ნებისყოფის თავისუფლების დაცვა ავტორის მართო ფილოსოფიური თვალსაზრისით არ აინტერესებდა. მას უმთავრესად ის პრაქტიკული დასკვნები აწუხებდა, რომლებიც ი. თარხნიშვილმა ნებისყოფის უარყოფას დაუკავშირა. ამიტომ, ფილოსოფიურ კამათში ნებისყოფის თავისუფლების საკითხზე, გარდა დავისა ფილოსოფიის პრინციპულ საკითხებზე, დავა წარმოებდა აგრეთვე კლასობრივი თვალსაზრისითაც.

4. ანალოგიური არგუმენტებით გაილაშქრა მატერიალიზმის წინააღმდეგ აგრეთვე მეორე კრიტიკოსმა პ. ზალესკიმ, განსხვავება მხოლოდ იმაში იყო, რომ ის კიდევ უფრო მარჯვნივ წავიდა და იმასაც კი ვერ შეურიგდა, რომ ა. სტალინმა რამდენადმე მაინც აღიარა ცნობიერებაზე გარემოს ზემოქმედების ფაქტი. პ. ზალესკიმ წინასწარ ერთმანეთს მეტაფიზიკურად დაუპირისპირა სუბიექტი და ობიექტი, ხოლო შემდეგ გააკეთა ასეთი დასკვნა: „ნებისყოფა, როგორც სუბიექტური მოქმედება, არავითარ შემთხვევაში არ შეიქლება იყოს ფიზიოლოგიის საგანი, არც მთლიანად, როგორც ფიქრობს ბ. თარხნიშვილი, არც ნაწილობრივ. როგორც დასაშვებად თვლის ბ. სტალინი. მაშასადამე, ძსჯელობა ნებისყოფის თავისუფლების ან არათავისუფლებისა და მისი არსების შესახებ, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მიეკუთვნებოდეს ფიზიოლოგიას“⁷². ზალესკის მტკიცებით, მატერიალური—ცნობიერებისაგან ისევე, როგორც შთაბეჭდილებანი—შევკრძნებათაგან, ვარდუვალი მიჯნით არის დაშორებული, რომელთა შორის ხიდის გადება მხოლოდ მეტაფიზიკას შეუძლია. საკითხის მეტაფიზიკური გადაჭრა კი იმის აღიარებაში მდგომარეობს, რომ ობიექტი სხვა არაფერია თუ არა სუბიექტის „არა მე“. „ადამიანის არსების განვითარების პროცესში განვითარების სუბიექტს წარმოადგენს თვითონ ადამიანის სული (дух), ხოლო ამ განვითარების ობიექტი არის მისი გარეგანი გამოვლინება, ე. ი. ადამიანის ორგანიზმი“⁷³, წერს იგი.

⁷¹ А. Стадлин, დასახ. წერილები, „Кавказ“, 1872, № 100.

⁷² Залесский, დასახ. წერილი, „Кавказ“, 1872, № 105.

⁷³ იქვე, № 106.

5. ასეთია ი. თარხნიშვილთან კამათში იდეალისტური ბანაკის წარმომადგენლების მიერ წამოყენებული ზოგიერთი მოსაზრება. ი. თარხნიშვილმა პასუხი გასცა ასეთ თავდასხმას, რომელშიაც მან კვლავ დაიცვა და ახალი არგუმენტებით განამტკიცა თავისი მატერიალისტური დასკვნები. მან კატეგორიულად უარყო იდეალისტური მეტაფიზიკის თვალსაზრისი სულისა და სხეულის დაპირისპირებულობის შესახებ, გარემოსაგან ცნობიერების მოწყვეტის შესახებ და საერთოდ ის გაზვიადებული მნიშვნელობა, რასაც იდეალიზმა ცნობიერებას მიაწერდა. მსგავსად გ. ქიქოძისა, რომელმაც იდეალიზმის გნოსეოლოგიური საფუძველი ცნობიერების როლის გაზვიადებაში დაინახა, და რომელიც იდეალიზმს აკრიტიკებდა იმაში, რომ იგი ცნობიერებას რაღაც ყოვლის შემძლე ძალას ანიჭებდა და შემდეგ მთელ სამყაროს მისგან გამოყვანილად აცხადებდა, ასევე ი. თარხნიშვილმაც იმას გაუსვა ხაზი, რომ მისი კრიტიკოსები ცნობიერების ყოვლისშემძლეობის შესახებ შუა საუკუნეების გაცვეთილ და მეცნიერების მიერ უარყოფილ სქოლასტიკურ არგუმენტებს იმეორებდნენ.

ი. თარხნიშვილმა კვლავ აჩვენა, რომ ნებისყოფა გონების გარეშე არ არსებობს, გონება კი განსაზღვრულია სინამდვილით. თუმცა შესაძლებელია მის მოქმედებას განსაზღვრავდეს მრავალი არაცნობიერი მომენტი, რომლებიც უშუალოდ წინ უსწრებენ ამა თუ იმ ნებელობით აქტს⁷⁴. როგორც ფსიქიკურ მოვლენათა მთელი ჯაჭვის შედეგს, ნებისყოფას შეუძლია „მოდრობათა აჩქარება ან დაყოვნება მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში—წერს ი. თარხნიშვილი. ამიტომაც იგი... ძალაა რომელსაც მიზანშეწონილ მოქმედებაში მოყავს რიგი რეფლექტური მომენტებისა, რომლებიც თავისმხრივ წარმომობიძგი არიან ცხოველის მგრძობიარე ზედაპირზე გარე გამლიზიანებელთა ზემოქმედებითა“⁷⁵.

ი. თარხნიშვილის მიერ წამოყენებულ თვალსაზრისთა დასაბუთებას და მის ბრძოლას იდეალისტების წინააღმდეგ დიდი პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოში. თეორიულად მან ხელი შეუწყო მატერიალიზმის გავლენის გაფართოებას საქართველოში და მატერიალიზმის პრინციპების დასაბუთებას საბუნებისმეტყველო მეცნიერული ფაქტებით. პრაქტიკულად კი მათ ის ღირებულება ჰქონდათ, რომ განუყრელად დაუკავშირდნენ 70-იანი წლების

⁷⁴ Н. И. Тарханов, Вынужденное объяснение, „Кавказ“, 1972, № 128.

⁷⁵ იქვე.

ქართველი საზოგადოების მთავარ სოციალურ ტკივილებს, საზოგადოების ცხოვრების იმ მთავარ იდეას, რომლის გარშემო ტრიალებდა მთელი ცხოვრება და აზროვნება.

თავი მეოთხე

მატერიალისტური და იდეალისტური ჩინდენციები 80—90-იანი წლების ქართვალ მაცნიერთა აზროვნებაში

ქართვალ მაცნიერთა ნააზრების ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემები

ა. ი. თარხნიშვილი და ვ. პეტრიაშვილი მატერიის პირველადობისა და სამყაროს კანონზომიერების შესახებ

1. ი. თარხნიშვილი ყოველთვის დაინტერესებული იყო ფილოსოფიური პრობლემებით, მაგრამ 80-იანი წლებიდან მისი შემოქმედები ათვის დამახასიათებელია ის, რომ მსგავსად ლ. ბ. ჯანაშიასა და ი. თარხნიშვილისა, ი. თარხნიშვილიც გარკვეულად ექცევა პოზიტივისმის გავლენის ქვეშ. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ სამოცდაათიან წლებში პოზიტივიზმის გავლენის ტენდენცია მხოლოდ ისახება ი. თარხნიშვილის ნააზრევი, ოთხმოციანი წლებიდან ეს ტენდენცია საგრძნობლად იზრდება, რაც გარკვეულად იდეალისტურ ელფერს აძლევს მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას.

მიუხედავად ამისა, ი. თარხნიშვილი მაინც მოხსნილად არ აცხადებს მატერიის, ბუნების პირველადობის შესახებ თავისი დებულებას, თუმცა მას იგი კანტისებურად ატრიალებს, რასაც ის აგნოსტიციზმთან მიჰყავს.

როდესაც ი. თარხნიშვილის ფილოსოფიურ ნააზრევი პოზიტივიზმის გავლენის შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს უმთავრესად პოზიტივიზმი იმ სახით, როგორც ის კონტრასა და შემდეგ სპენსერის მიერ იყო დაფუძნებული. ამ ე. წ. პირველ პოზიტივიზმს ი. თარხნიშვილი კანტის კრიტიციზმთან ათავსებს. ოღონდ, განსხვავებით ე. წ. მეორე პოზიტივიზმისა, რომელმაც ასევე პოზიტივიზმი კანტის კრიტიციზმს დაუკავშირა, მაგრამ ისე, რომ უარყოფილი ყოფილიყო საგანი თავისთავად, საერთოდ მეტაფიზიკურ არსთა სამყარო და აპრიორიზმი, მთელი სინამდვილე შეგრძნებათა

კომპლექსებზედ ყოფილიყო დაყვანილი, თარხნიშვილი არ უარყოფს საგნებს, ბუნებას თავსთავად, ებრძვის სპირიტუალიზმსა და იდეალიზმს ისეთ საკითხებში, როგორცაა სიცოცხლის ახსნა, ნების თავისუფლება და სხვა, თუმცა არ უარყოფს არც კანტის აპრიორიზმს და კანტისავე მსგავსად ერთმანეთისაგან თიშავს მოვლენასა და არსებას.

ი. თარხნიშვილი არ უარყოფს ისტორიულად ორი ძირითადი მიმდინარეობის.—იდეალისტურისა და მატერიალისტურის—არსებას ფილოსოფიაში. პირველის მამამთავრად იგი სამართლიანად აღიარებს პლატონს, ხოლო მეორის—დემოკრიტეს, ეპიკურეს. ამ ორი მიმდინარეობის განმასხვავებელ ძირითად პრინციპსაც ის სამართლიანად იმაში ხედავს, თუ რა არის აღიარებული გამოსავალ საწყისად: სული თუ მატერია. იდეალისტების (პლატონის) აზრით, „სხეული მხოლოდ ორგანოა სულისა,—წერს ი. თარხნიშვილი,—ერთადერთი რომელიც გრძნობს, მოქმედებს და აზროვნებს“. მატერიალისტები კი სრულიად საწინააღმდეგო თვალსაზრისს იცავენ. მატერიალისტების (ეპიკურეს) აზრით, „ორგანიზმი მხოლოდ შემთხვევითი აგლომერატია ატომებისა, რომელთა სხვადასხვა განლაგებითაც არის გაპირობებული მისი სხვადასხვა ფუნქცია“¹.

ამ ორი მიმდინარეობის დაპირისპირების აღნიშვნაში ჩვენთვის საინტერესო ის არის. რომ, ჯერ ერთი, ეს გამიჯვნა აქ სრულიად გარკვეულად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მიხედვითაა მოხდენილი. ხოლო მეორე—მიუხედავად სუბიექტურ-იდეალისტური და აგნოსტიკური ელფერიანა, როგორც ამას ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, ი. თარხნიშვილს მაინც მართებულად მიაჩნია მატერიალიზმი, რომელიც სამყაროს ქვაკუთხედს მატერიაში, ატომებსა და მათ მოძრაობაში ხედავს.

ი. თარხნიშვილის აზრით, ამ უკანასკნელის პისწორეს ადასტურებს მეცნიერების მთელი განვითარება დაწყებული გალენიდან მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულამდე. მეცნიერებამ დაადასტურა სინამდვილის მატერიალურობა და ის, რომ ამ უკანასკნელის ყველა მოვლენა შეიძლება ისე ავხსნათ, რომ „არ მივმართოთ არც განსაკუთრებულ ზებუნებრივ ძალებს, არც მატერიისაგან განცალკევებულ რაღაც იდუმალ თვისებებს“².

¹ И. Тархнишвили, Курс физиологии, 1878, гл. XI.

² იქვე.

მატერიის დამახასიათებელ ნიშანს ი. თარხნიშვილი იმაში ხედავს, რომ ის მარადიულია. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, კარგად გამოხატა ლავუაზიემ, რომლის თანახმადაც, მატერიას მხოლოდ ის ახასიათებს, რომ იგი სახეს იცვლის, ერთი ფორმიდან მეორეში გარდაიქმნება, მაგრამ მისი რაოდენობა უცვლელია და მარადიული. არც ერთი ატომი არ შეიძლება არც მიემატოს და არც მოაკლდეს არსებულ მატერიას.

მატერიის გარდაქმნა ერთი ფორმიდან მეორეში იმაზე მიუთითებს, რომ მას ახასიათებს აგრეთვე ძალა. ხოლო რადგან ძალა, ი. თარხნიშვილის აზრით, იგივე მოძრაობაა, ამიტომ მატერიის განუყოფელი ნიშანია მოძრაობა. „ორგანიული და არაორგანიული ბუნებას ყველა მოვლენა საბოლოო ჯამში წარმოადგენს ან მოლეკულარული მოძრაობის და ან მასის მოძრაობის სხვადასხვა ფორმას—წერს ი. თარხნიშვილი. ორსავე შემთხვევაში მოძრაობა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ძალის ზეგავლენით, ძალისა, რომელიც თავისი ბუნებით იმავე მოძრაობას წარმოადგენს. ძალა, ფიზიკის თანახმად მოუცილებელია მატერიისაგან, იგი სხვა არაფერია თუ არა გარემოსთან მატერიის მიმართების გამოხატულება³.

ამრიგად, თუ მატერია მარადიულია, ხოლო მოძრაობა ან ძალა მატერიისაგან მიუცილებელი ნიშანია, ისეთი ნიშანი, რომლის გარეშე მატერია არ არსებობს, მაშინ ვასაგებია, რომ ასევე მუდმივი და უცვლელია ძალა, მოძრაობა. ამიტომ მოძრაობის ან ძალის გადასვლა ერთი ფორმიდან მეორეში (მაგ; სითბოს გადასვლა მექანიკურ მუშაობაში) შეიძლება მოხდეს მხოლოდ შესაბამის ეკვივალენტებში. აქედან კი ი. თარხნიშვილი ბუნებრივად ბილის იმ დასკვნამდე, რომ არაორგანული სამყაროს ყველა მოვლენა ფიზიკა-ქიმიის კანონებსაა დაქვემდებარებული. ეს კანონები განაზღვრავს მატერიის არსებობას მოვლენათა იმ მრავალფეროვნებაში, როგორც იგი ბუნების სახით ჩვენ წარმოგვიდგება.

მატერიის შესახებ ი. თარხნიშვილის მსჯელობაში ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ ის არაორგანულ მატერიას არ აცალკევებს ორგანული მატერიისაგან. ორგანული მატერიის სპეციფიკურობა არაა იმის საფუძველი, ფიქრობს ი. თარხნიშვილი, რომ იგი დავუპირისპიროთ არაორგანულ მატერიას. ხოლო თუ ასეთი დაპირისპირება შეუძლებელია, მაშინ ის ზოგადი კანონზომიერება, რომელიც დამახასიათებელი იყო არაორგანული მატერიისათვის, დამახასიათებელი უნდა იყოს აგრეთვე ორგანული მატერიისათვისაც,

³ И. Т а р х н и ш в и л и, Курс физиологии, 1878, гл. XV.

ამიტომ უნდა გაირკვეს.—წერს ი. თარხნიშვილი,—„მატერიის გარდაქმნა ცოცხალ სხეულში ექვემდებარება თუ არა ფიზიკისა და ქიმიის ზოგად კანონებს, თუ მათ განაგებს რაიმე განსაკუთრებული სასიცოცხლო ძალა“⁴

ამრიგად, არაორგანული მატერიის მიმართ გარკვეულია ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისი. ეს არის თავისთავად არსებული რამ, რომლის ყველა მოვლენა და ყველა პროცესი დაქვემდებარებულია ფიზიკისა და ქიმიის კანონებს. არამატერიალური ძალის დაშვების საჭიროება აქ სრულიად გამორიცხულია, აქ ყოველივე მექანიკურ კანონზომიერებასაა დაქვემდებარებული.

რამდენად შეიძლება იგივე თვალსაზრისი მართებული იყოს ორგანული მატერიის მიმართ?—აი საკითხი, რომლის გარკვევას ი. თარხნიშვილი მთავარ ყურადღებას აქცევს თავის მსჯელობაში მატერიის შესახებ. ი. თარხნიშვილი, პირველ რიგში, ე. წ. სასიცოცხლო ძალის პრობლემას აქცევს ყურადღებას. თუ მართალია ანიმიზტებისა და სპირიტუალისტების თვალსაზრისი მატერიისაგან განცალკევებული სასიცოცხლო ძალის შესახებ, მაშინ ორგანული მატერიის სიცოცხლის მოვლენები და ძალები განსხვავებული იქნება თავისი წარმოშობის მხრივ, იმ მოვლენებისაგან, რომლებიც არაორგანულ მატერიაში ხდება. ხოლო თუ ასეთი განსხვავება არსებობს, მაშინ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ არაორგანული და ორგანული სამყაროს, საერთოდ მატერიის ერთიანობის შესახებ. მაგრამ ეს თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება, ფიქრობს ი. თარხნიშვილი, იმ პროცესებს, რომლებიც ორგანულ სხეულში მიმდინარეობს. რგი მიუთითებს ორგანული სხეულის იმ თავისებურებაზე, რომ ეს უკანასკნელი მოიხმარს გარეგან მატერიალურ სხეულებს და გარდაქმნის თავის ორგანიზმში. „როგორც სხვა ქიმიურ რეაქციებში, ცხოველის სხეულში მატერიის გარდაქმნასაც—წერს ი. თარხნიშვილი.—თან სდევს ცოცხალი ძალების განვითარება: სითბოსი, ელექტრობის, სუნათლის. რომლებსაც ცხოველის სხეულის ორგანიზაციის თავისებურების დაგვარად. შეუძლიათ ერთიმეორეში გადასვლა და ორგანიზმის მრავალგვარ მოქმედებაში გამოხატვა“⁵.

ამგვარად, ისევე როგორც არაცოცხალ მატერიაში ადგილი აქვს მის ფორმათა ერთმანეთში გარდაქმნას და ეს უკანასკნელი და-

⁴ И. Тархнншвили, Курс Физиологии, 1878, гл. XV

⁵ И. Тархнншвили, Жизнь и ея явления... „Слово“, 1878, февраль. гл. 82.

ლის ან მოძრაობის სხვადასხვა ფორმას წარმოადგენს. ასევეა ცოცხალ მატერიაში. აქაც, კერძოდ ცხოველურ ორგანიზმში, ნივთიერებათა გარდაქმნას თან ახლავს ცოცხალი ძალის განვითარება. სწორედ ამ ძალის საშუალებით ხორციელდება ცხოველური ორგანიზმის სხვადასხვა ფუნქცია.

ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ ძალა, ი. თარხნიშვილის აზრით, თავისი ბუნებით იგივე მოძრაობაა. ამასთან ის განუყოფელია მატერიისაგან. ძალა ან მოძრაობა მატერიის არსებობის ფორმაა. ამიტომ, რაკი ორგანიზმშიც ძალა განუყრელად არის დაკავშირებული ნივთიერების გარდაქმნასთან, აქაც ის ცოცხალი მატერიის ისევე განუშორებელი თვისებაა, როგორც არაცოცხალ მატერიაში. აქედან ი. თარხნიშვილი ბუნებრივად ასკვნის, რომ „ყველა სასიცოცხლო ფუნქციის წყარო უხდა დავინახეთ ნივთიერებათა გარდაქმნის გზით ორგანიზმში შესულ ცოცხალ ძალაში“⁶. ხოლო, თუ სასიცოცხლო ფუნქციები ხორციელდება იმ ძალით, რომელიც ცოცხალი მატერიის განუშორებელი თვისებაა, მაშინ გამორიცხულია სულიერი პრინციპის, ანუ მატერიისაგან განცალკევებული სასიცოცხლო ძალის დაშვების საჭიროება ორგანიზმში და შესაძლებელია ცოცხალ მატერიაზე იმავე ფიზიკური და ქიმიური კანონების გავრცელება, რომლებიც დასტურდება არაცოცხალ მატერიაში.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ძალა განუშორებელია ცოცხალი მატერიისაგან. ხოლო ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ცოცხალ ორგანიზმში მატერია მარადიულია, მარადიულია მისგან განუშორებელი ძალაც. ბიოლოგიური ქიმიის ამტკიცებს, წერს ი. თარხნიშვილი. რომ ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე ქიმიური პროცესები იმავე კანონებსა დაქვემდებარებული. რომლებიც არაორგანულ მოვლენათა საწყაროში მოქმედებს. ასე მაგალითად, „გასაელისა და შემოსავლის ბალანსში ცხოველურ ორგანიზმში გვიჩვენა,—წერს ი. თარხნიშვილი.—რომ სხეულში შემოსული გარეგანი მატერიის არც ერთი ატომი არ იკარგება, არამედ მხოლოდ იცვლება და სხეულს ტოვებს სხვა სახით. შედარებით უფრო მარტივ შენაერთების ფორმით“⁷. აქედან კი ცხადია, რომ მატერიის შენახვის ან მოუსპობლობის კანონი. დადასტურებული არა ცოცხალ მატერიაში, დასტურდება აგრეთვე ცოცხალ მატერიაშიც. ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია, რომ გამართლებას პოულობს აგრეთვე ძალის შენახვის კანონიც, რადგან,

⁶ И. Т а р х н и ш в и л и. Жизнь и ея явления... „Славо“. 1878. февраль, 83. 82.

⁷ И. Т а р х н и ш в и л и, Биологический этюд. «Свет». 1870. № 12, 83. 419.

როგორც აღვნიშნეთ, ძალა აქაც განუშორებელია მატერიისაგან. „ნათქვამიდან შეიძლება სრული უფლებით დავასკვნათ,—წერს ი. თარხნიშვილი.—რომ მატერიის გარდაქმნა ცოცხალ ორგანიზმში და მათ მიერ უტილიზირება ცოცხალი ძალებისა, რომლებიც ნივთიერებათა გარდაქმნის პროდუქტს წარმოადგენენ, ექვემდებარებიან იმ ფიზიკურ-ქიმიურ კანონებს, რომლებიც განაგებენ ბუნების დანარჩენ მოვლენებს“⁸.

ი. თარხნიშვილის ეს უკანასკნელი დასკვნა ექვს აღარ ტოვებს. რომ მატერია მას ესმის ისეთ რეალობად, რომელშიც ყველა მოვლენა სრულიად ბუნებრივ ფიზიკურ და ქიმიურ პროცესებსაა დაქვემდებარებული, გარკვეულად მიუთითებს ის ორგანულ და არაორგანულ სამყაროს ერთიანობის შესახებ. ხოლო ამ ერთიანობის საფუძველს იმაში ხედავს, რამ ორგანულ მატერიაშიც, მასი აზრით, ყველა პროცესი იმავე ზოგად ქიმიურ და ფიზიკურ პროცესებსაა დაქვემდებარებული, რომლებიც დამახასიათებელია არაორგანული მატერიისათვის.

ზემოთ, როდესაც ვახსიათებდით თარხნიშვილის ბრძოლას ნებისყოფის თავისუფლებისა და საერთოდ იდეალისტების წინააღმდეგ. აღვნიშნეთ, რომ ის ამ ბრძოლას აწარმოებდა მექანიკურად მატერიალიზმის პოზიციებიდან. მას ცოცხალი ორგანიზმი წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც გარკვეული მექანიკური აგრეგატი, თუმცა ამ აგრეგატის ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებაც მიუთითებდა.

ოთხმოციან წლებშიც ი. თარხნიშვილი ცოცხალი და არაცოცხალი მატერიის ერთიანობას არკვევს და ე. წ. „სასიცოცხლო ძალას“ მომხრეთა წინააღმდეგ ბრძოლას აწარმოებს ისევ მექანიკურად მატერიალიზმის პოზიციებიდან. ბუნებრივიცაა, რაკი მან ცოცხალი მატერია იმავე კანონებს დაუქვემდებარა. რომლებიც დამახასიათებელია არაცოცხალი მატერიისათვის. ის სხვანაირ თვალსაზრისზე ვერ დადგებოდა. აჯამებდა რა თავის თვალსაზრისს ცოცხალ მატერიაზე არა ცოცხალი მატერიის კანონების გავრცელებით შესახებ. ი. თარხნიშვილი წერდა: „თუ ჩვენ მივპართავთ შედარებით უფრო ზოგად შედეგს, რომელიც ყოველივე ზეწოლნიშნულიდან გამომდინარეობს, დავინახავთ, რომ ცხოველური ორგანიზმი წარმოადგენს უკიდურესად რთულ მექანიზმს, რომელიც მუშაობს მისი შემადგენელი მატერიის დანგრევის ხარჯზე, ხოლო ამ დანაკარგებს აღადგენს გარეგანი ნივთიერების ხარჯზე; ამასთან, როგორც ერთი ისე მეორე გარკვეულ რეგულატორს ექვემდებარება

⁸ И. Тархнишвили, Биологический этюд, „Свет“, 1870, № 12, 33, 419.

და ბუნების ზოგად ფიზიკო-ქიმიური კანონების მიხედვით; მიმდინარეობს⁹. სხვა ადგილას ი. თარხნიშვილი ამბობს, რომ ყოველი ცოცხალი სხეული მექანიზმია, რომელშიც ადგილი აქვს როგორც სხეულის ელემენტების, ასევე მასში შემავალი საკვების ქიმიურ გარდაქმნათა მთელ მასას.

აქედან გასაგებია, რომ მატერიის შესახებ ი. თარხნიშვილის მიერ განვითარებული თვალსაზრისი მექანიკური მატერიალიზმის ფარგლებს ვერ გასცილდა; ამ შეზღუდულობით უნდა ახსნას. რომ ის ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისიდან გარკვეულად ნოსტიციზმის გზას ადგება. მექანიკურ მატერიალიზმს არ შეეძლო მეცნიერების ახალი აღმოჩენებზე ახსნა, დიალექტიკური თვალსაზრისი ი. თარხნიშვილმა ვერ აითვისა. ამიტომ თანდათან მან უკან დაიხია ისეთ საკითხებშიაც კი, რომლებშიაც მას სამოცდაათიან-ოთხმოცაიან წლებში სწორი პოზიცია ეკავა.

1886 წელს ი. თარხნიშვილი აცხადებს, რომ ისტორიულად ორა საპირისპირო მიმდინარეობა: იდეალისტური-ანიმისტური და მატერიალისტური ცდილობდნენ იმის განსაზღვრას, თუ რა არის სიცოცხლე, რა სპეციფიკურობა ახასიათებს ცოცხალ მატერიას, მაგრამ დამაკმაყოფილებელი პასუხი ვერც ერთმა მათგანმა ვერ გასცა დასმულ საკითხს.

იმის ახსნისას, თუ რითაა გამოწვეული ორივე მიმდინარეობის მიერ არადაკმაყოფილებელი პასუხის გაცემა დასმულ საკითხზე, იჩენს თავს პირველად აშკარა შემობრუნება ი. თარხნიშვილის მსოფლმხედველობაში იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმისაკენ.

ი. თარხნიშვილი ფიქრობს, რომ სიცოცხლის განსაზღვრისა და ცოცხალი მატერიის სპეციფიკურობის გარკვევისას, ორივე მიმდინარეობა ცდილობდა საძიებელი საგნის არსში შეჭრილიყო. მისი აზრით, ფილოსოფია, რომელიც არათა სფეროში შეჭრას ლამობს. მეტაფიზიკური ფილოსოფიაა. ამიტომ, როგორც იდეალიზმი, ისე მატერიალიზმი, რომლებიც სიცოცხლის პრობლემას ეხებოდა, მეტაფიზიკური იყო. ისინი ანგარიშს არ უწევდნენ იმს, რომ „ადამიანის გონებისათვის საზოგადოდ მიუწევდომელია მოვლენათა არსება და მით უმეტეს არსება სიცოცხლისა. რომელიც გამოირჩევა თავისი სირთულით, ცვალებადობით და გარეგნულად თავისი უკიდურესი თვითნებობით... რომ შეუძლებელია სიცოცხლის განსაზღვრა და ამიტომ მისი მხოლოდ დაზასიათებაა შესაძლებელი“¹⁰.

⁹ И. Тархнишвили. Курс физиологии, 1878, гл. XXVII.

¹⁰ И. Тархнишвили, Телесная жизнь как брожение, «Вестник Европы», 1886, т. 1, № 1, гл. 136.

ამრიგად, გარდა იმისა, რომ აქ იდეალისტურთან ერთად უარყოფილია სიცოცხლის და ცოცხალი მატერიის ახსნის მატერიალისტური გზა. პირველი უზარია გავლებული მატერიალურ სინამდვილეში, პირველად აქვს ხაზი გასმული ამ სინამდვილას გაყოფას მოვლენად და არსებად, რომელთაგან უკანასკნელი ადამიანისთვის მიუღწეველ სფეროშია გადატანილი.

მიუხედავად ამისა, ი. თარხნიშვილი მაინც იდეალიზმისა და სპირიტუალიზმის გზას არ მიჰყვება. ის მაინც ფიქრობს, რომ თუნდაც სიცოცხლის მხოლოდ დახასიათებით დავკმაყოფილდეთ, ეს დახასიათება უნდა ვაწარმოოთ სიცოცხლის საფუძვლად დებულა ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების თვალსაზრისით. „ყველა დამეთანხმება,—წერს ი. თარხნიშვილი,—რომ ეს ხერხი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო რაციონალურია, ვინაიდან ბუნების ყოველგვარ მოვლენის, მათ შორის სიცოცხლის მოვლენების საერთო ხასიათი უნდა ატარებდეს აღნაბეჭდს იმ ფიზიკო-ქიმიური პროცესებზე, რომლებიც მათ საფუძვლად არიან დადებული“¹¹. აქედან გამომდინარე გასაგებია, რომ, თარხნიშვილის აზრით, სიცოცხლის მოვლენათა საფუძვლად ძვეს ის მატერიალური—ქიმიური პროცესები. რომლებიც პროტოპლაზმის ცოცხალ უჯრედში მიმდინარეობს.

ი. თარხნიშვილი, ამრიგად, ერთი მხრით უკან იხევს ანტიმოდერნული მატერიალისტური თვალსაზრისიდან, მან საგნის არსება და მოვლენა ერთმანეთისაგან გათიშა და ამით გარკვეულად გადადგანაბიჯი იდეალიზმისკენ, მაგრამ, მეორე მხრივ. მაინც ფიქრობს, რომ სიცოცხლის პროცესები მატერიალური პროცესებია და, ამიტომ, მათი საფუძველი არ უნდა ვეძიოთ მატერიის გარეშე, ე. ი ისინი იმ ქიმიურ პროცესებში უნდა ვეძებოთ, რომლებიც ცოცხალ უჯრედებში მიმდინარეობს.

ოთხმოცდაათიან წლებში ი. თარხნიშვილი გარკვეულად უკან იხევს მექანიციზმიდან, მაგრამ ეს უკანდახევა ხშირად იმიტომ მთავრდება, რომ სიცოცხლის გადაუჭრელი პრობლემები საერთოდ შეუცნობელ პრობლემებად ცხადდება.

ფიზიკურ-ქიმიური კანონების გავრცელებამ ცოცხალ მატერიაზე ერთხან ხელი შეუწყო ბიოლოგიურ მეცნიერებათა განვითარებას, წერს ი. თარხნიშვილი. საქმე იქამდის მივიდა, რომ სიცოცხლის მოვლენებს მთლიანად არაორგანულ სამყაროს ფიზიკურ-ქიმიურ კანონებზე აფუძნებდნენ და თვითონ ორგანიზმიც მექანიკურ

¹¹ И. Тархнишвили. Телесная жизнь как брожение, „Вестник Европы“, 1886. т. 1, № 1, стр. 140.

აგრეგატად იქნა გამოცხადებული. მაგრამ „ამ გატაცებთა ზერი-
ოდი, ჩვენი შემეცნების წინსვლის შესაბამისად, თანდათან ქრება
ვინაიდან ჩვენ ყოველდღიურად ვხედავთ, რომ თვით სიცოცხლის
უმარტივესი სახეებიც კი, რომ აღარაფერი ვთქვათ შედარებით უფ-
რო რთულების შესახებ, მხოლოდ ფიზიკო-ქიმიურ ახსნას არ ემორ-
ჩილება და მოითხოვს კიდევ სიცოცხლესთან დაკავშირებულ რა-
ღაც მომუშავე ელემენტის აღიარებას და ეს რაღაც არის ცოცხალი
პროტოპლაზმა, რომელიც ხშირად მკვდარი ბუნების ჩვენთვის ცხო-
ბილი ფიზიკურ-ქიმიური კანონების საწინააღმდეგოდ მოქმედებს.“¹²

როგორც ვხედავთ, აქ გადაჭარბებულად არის აღიარებული ის
გატაცება, რომელსაც თვითონ ი. თარხნიშვილიც იჩენდა და გა-
მოიხატა ცოცხალ მატერიაზე არაცოცხალი მატერიის კანონებს
გავრცელებაში. ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ ოთხმოციან წლებში
ი. თარხნიშვილი ცოცხალ უჯრედსაც კი განიხილავდა, როგორც მ-
ატერიალურ პროცესების—ქიმიურ კანონების მოქმედების არეს.
მაგრამ აქ ესეც აქვეყნება დაყენებული. ქიმიის ჩვენ მხოლოდ იმის
საშუალებას გვაძლევს, წერს იგი, რომ გავარკვიოთ ჭარყვალში შე-
მაველი და იქიდან გამოსული ნივთიერების ბუნება; მაგრამ „უჯრე-
დების თვითონ შინაგანი ბუნება კი ჯერჯერობით ჩვენთვის უღიდე-
საიდუმლოებად რჩება, რომლის გახსნა ჯერჯერობით ყოველად შე-
უძლებელია მთელი თანამედროვე ფიზიკურ-ქიმიური კვლევის ხერ-
ხების არსენალისათვის.“¹³ უცნობი რჩება ჩვენთვის ისიც, ფიქ-
რობს ი. თარხნიშვილი. თუ ფიზიკოლოგიურ ორგანოთა საფუძველ-
ზე როგორა ჩნდება ფიზიკური, გარედან მიღებული გაღიზიანება
როგორ გადაიქცევა თუნდაც სულ უმარტივეს შეგრძნებად. მაგრამ
აქ საქმე იმაში კი არ არის, რომ ი. თარხნიშვილი მიუთითებს ამ სიძ-
ნელების შესახებ, არამედ იმაში, რომ მას, ეს პრობლემა საამუღ-
მოდ გადაუჭრელად მიაჩნია, რითაც ის გზას უხსნის აგნოსტიცაზმს
(და ამით კი იდეალიზმსაც) მეცნიერებაში.

გარდა ამისა, ი. თარხნიშვილს მიუთითებს ისეთ მოვლენებზე,
როგორცაა ორგანულ ფორმათა განვითარება კვერცხებიდან, მემკ-
ვიდრეობითობის განვითარება და სხვები; რომლებიც არ ექვემდუ-
ბარება მექანიკურ პროცესებს, არაცოცხალი მატერიის კანონებთან
ახსნას და ამდენად ცოცხალი მატერია ამ მხრივაც შეუცნობელი
მეცნიერებისათვის.

ეს უკან დახვევა მექანიკური ნატურალიზმის პოზიციებიდან
გარკვეულად მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ი. თარხნიშვილმა და-

¹² И. Т а р х н и ш в и л и. Долголетие... «Вестник Европы», 1891, т. III, 83. 137.

¹³ იქვე, გვ. 139.

ინახა ცოცხალი ორგანიზმის მექანიკური გაგების სიმკდარე. ამ მხრივ ი. თარხნიშვილის მსოფლმხედველობა მნიშვნელოვან წინსვლას განიცდის. იგი სიცოცხლეს აღარ განსაზღვრავს როგორც ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებს დაქვემდებარებული მატერიის შედეგს. პირიქით, სიცოცხლე ამიერიდან მისთვის ისეთი პროცესია, რომელიც „სრულიად თავისებურად ორგანიზებულ მატერიაში მიმდინარეობს“. სიცოცხლის პროცესს იგი სიკვდილის პროცესთან ერთიანობაში ხედავს, და წერს, რომ „ყოველი ცოცხალი იბადება იმისათვის, რომ აღრე თუ ვვინ მოკვდეს“, რადგან სიკვდილი მისთვის „ფიზიოლოგიური აუცილებლობაა“ და სხვა. ყველაფერი ეს ძალიან ახლოს არის სიცოცხლის ენგელსისეულ გაგებასთან, მაგრამ ამასთანავე, როგორც აღვნიშნეთ, ამ დადებითთან ერთად, ი. თარხნიშვილი თავისი სკეპტიციზმით სიცოცხლის არსის, ფსიქიკურის საიდუმლოების გაგების და სხვა საკითხების მიმართ გხას უხსნის იდეალოზმს; ეს უკანასკნელი თავს იჩენს მის მსჯელობაში ბუნებისა და საერთოდ ჩვენი გარემომცველი სინამდვილის შესახებ.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში ი. თარხნიშვილის მსოფლმხედველობაში საგრძნობლად ძლიერდება პოზიტივისტური და კრიტიციკისტული ტენდენციები. ეს ტენდენცია უპირველეს ყოვლისა იმაში გამოიხატა, რომ მან მატერიალური სამყარო ორსფეროდ: მოვლენად და არსებად გაყო, არსება მოვლენისაგან გათიშა და სუბსტანციათა, საგანთა თავისთავად სამყარო შემეცნების მიღმა სფეროში გაიტანა.

ამგვარად, როგორც დავინახეთ, ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისში მატერიის შესახებ საზოგადოდ და კერძოდ კი მისი პირველადობისა და ობიექტურობის შესახებ, ჩვენი აზრით, გარკვეული ევოლუცია განიცადა. მან, როგორც მექანიკტმა მატერიალიზტმა, სამყაროს ერთიანობა აღიარა და ამ ერთიანობის საფუძვლად გამოაცხადა, მატერია, ერთნაირად დაქვემდებარებული ჟიზიკისა და ქიმიის კანონებს. ამავე პრინციპით მიუდგა იგი ფსიქიკურსაც და ისიც სამყაროს საერთო მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვში ჩართო.

მაგრამ, შემდეგში, ი. თარხნიშვილმა უკან დაიხია თავისი მექანიკტური თვალსაზრისიდან და მატერიის მის გაგებაში გარკვეული ცვლილება მოხდა. მართალია, მატერია როგორც ასეთი, როგორც საფუძველი ყოველივეს არსებობისა მას არ უარუყვია, მაგრამ მატერია ანუ მატერიალური სამყარო გააცალმხრივა, მას სუბსტანცია გამოაცალა და იგი მოვლენათა სფეროდ გამოაცხადდა. „ჩვენთვის ექვსგარეშეა, რომ ქვეყნად არსებობს წივთიერება,—

წერს ი. თარხნიშვილი, — არსებობენ მატერიალური მასები. რომლებიც მუდამ ცვალებადობას განიცდიან. სუბსტანცია ყველაზე უფრო აბსტრაქტული აზრით წარმოადგენს რაღაც დამოუკიდებელს ყველაფერი დანარჩენისაგან და ყველა დროთა განმავლობაში არსებობს¹⁴.

ასეთი ცალმხრობის გამო ი. თარხნიშვილის მსოფლმხედველობაში კარები გაეხსნა აგნოსტიციზმსა და იდეალიზმს და ამიტომ ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ამ მხრივ ის მნიშვნელოვნად მარჯვენა იხრება.

შესაბამისად ცვლილებისა, რომელიც მოხდა მის შესწავლაში მატერიის შესახებ, ცვლილება მოხდა სამყაროს კანონზომიერების ი. თარხნიშვილისეულ გაგებაშიაც.

სამყაროს ერთიანობისა და ამ ერთიანობის საფუძვლის — ერთიანი მატერიის აღიარებამ ი. თარხნიშვილი ბუნებრივად მიიყვანა სამყაროს კანონზომიერების არსებობის აღიარებასთან. მან არაორგანულ მატერიაში ისეთი კანონების არსებობაზე მიუთითა, რომლებიც მის მიმართ საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათისაა. ხოლო შემდეგ დასვა საკითხი ცოცხალი მატერიის შესახებ: აქაც ძალა აქვს არაცოცხალი მატერიის კანონებს. თუ სიცოცხლის მოვლენებში შემთხვევით ძალთა თამაშის შედეგს წარმოადგენს? ამ საკითხის ექსპერიმენტულმა შესწავლამ ი. თარხნიშვილი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ ცოცხალ ორგანიზმში მიმდინარე ქიმიური და ფიზიკური პროცესები რაიმე განსაკუთრებულსა და განცალკევებულს კი არ წარმოადგენს ბუნებაში მიმდინარე ანალოგური პროცესებისაგან, არამედ ფაქტიურად ისინი გამოვლენაა ქიმიისა და ფიზიკის იმავე ზოგადი კანონებისა, რომლებიც არაორგანულ სამყაროს მოვლენებში ბატონობს. „ჩვენ ვხედავთ: — წერდა ი. თარხნიშვილი, — რომ ბუნების ორი, შედარებით უფრო ზოგადი კანონი — მატერიის მოუსპობლობისა და ძალთა გადასვლისა — სავსებით გამოსადეგი არიან ცხოველური სიცოცხლის მოვლენებისადმი. ამიტომ, ეს უკანასკნელები კი არ შეიძლება იქნენ ახსნილნი, როგორც შედეგი მატერიისაგან დამოუკიდებელი განსაკუთრებული სასიცოცხლო ძალთა თამაშისა — არამედ, პირიქით, ისინი გაპირობებულნი იმ ელემენტთა ფიზიკურ-ქიმიური თვისებებით, რომელთაგანაც არის შედგენილი ცოცხალი ორგანიზმი“¹⁵.

¹⁴ И. Тархнишвили, Обманы сознания, «Вестник Европы», 1886. № 12. стр. 652.

¹⁵ И. Тархнишвили, Курс физиологии, 1878. стр. XVIII.

სამყაროს ორსავე სფეროში კანონების საყოველთაო და აუცილებელმა ხასიათმა, მოვლენათა წარმოშობისა და გაქრობის კანონზომიერობისა და აუცილებლობის იდეამ ი. თარხნიშვილი ბუნებრივად მიიყვანა მიზეზობრიობის იდეასთან. მთელი სამყარო. ყველა მოვლენა და პროცესი ცოცხალ და არაცოცხალ სამყაროში მიზეზშედეგობრიობის ჯაჭვშია ჩაბმული. ამიტომ, ყოველგვარი თვითნებობა და შემთხვევითობა გამოირიცხა. თითოეული მოვლენა განხილულ იქნა, როგორც განვითარების საერთო კანონზომიერება შედეგი. ამგვარად, ი. თარხნიშვილის მექანიკური მატერიალიზმის მკაცრ დეტერმინიზმზეა აშენებული. ამასთან დეტერმინისტულ აუცილებლობას საერთო არაფერი აქვს ფატალიზმთან, რადგან ი. თარხნიშვილი მატერიას ათავისუფლებს ყოველგვარი უცხო ძალის საჭიროებისაგან. ძალისა და მატერიის განუყრელი ერთიანობა. რომელსაც ი. თარხნიშვილი აღიარებს, მას სავსებით საკმარისად მიაჩნია სამყაროში მიმდინარე პროცესების ახსნისათვის.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ არაორგანულსა და ორგანულ სამყაროს ერთიანობასთან ერთად ი. თარხნიშვილი არ უარყოფდა მათ გარკვეულ თავისებურებასაც. საერთო კანონზომიერების საფუძველზე ორგანული სამყარო გარკვეულ თავისებურებას ინარჩუნებს არაორგანულის მიმართ, წერდა ი. თარხნიშვილი. მაგრამ, ორგანულ სამყაროშიაც სრულ ერთგვარობასთან არა გვაქვს საქმე. აქაც სოციალური სფერო განსხვავდება ორგანულისაგან და ა. შ.

ი. თარხნიშვილი კარგად ასხვავებს სინამდვილის ამ სფეროებს ერთმანეთისაგან და დიქტობს, რომ ეს განსხვავება ერთი საერთო კანონზომიერების ფარგლებშია მოქცეული, რის შედეგადაც განსხვავების მიუხედავად სიცოცხლეც ისევე კანონზომიერი პროცესია, როგორც სოციალური სფერო. ამ სფეროთა მოვლენების კანონზომიერი ხასიათია ის ძირითადი პირობა, რომელიც შესაძლებელს ხდის მათ შესწავლას, მათ შესახებ მეცნიერების არსებობას—ერთი მხრით, ხოლო, მეორე მხრით, იგივე კანონზომიერებაა ის მთავარი საშუალება, რომლითაც ადამიანი ზემოქმედებას ახდენს სოციალურ მოვლენებზე. „სიცოცხლის მოვლენები,—წერს თარხნიშვილი,—და, მაშაადამე, სიცოცხლის ხანგრძლივობაც. მსგავსად ბუნების ყველა დანარჩენი მოვლენისა, მიმდინარეობენ გარკვეულ კანონზომიერებით, რომელთა შესწავლაც ადამიანს ხელში აძლევს საშუალებას რამდენადმე მართოს სიცოცხლის მოვლენები და, მაშასადამე, წარმართოს ისინი ადამიანის ყველაზე უფრო სასარგებლო მოთხოვნილებათა მიმართულებით. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სა-

ცოცხლის მოვლენები გარკვეულ კანონზომიერების მიხედვით რომ არ მიმდინარეობდნენ, მაშინ ლაპარაკიც კი შეუძლებელი იქნებოდა ბიოლოგიურ მეცნიერებათა არსებობის შესახებ, რომლებიც მოწოდებული არიან დაიჭირონ შეურყეველი მიზეზობრივი კავშირის სი-
ცოცხლის მოვლენებსა და იმ განსაზღვრულ შინაგან და გარეგან პი-
რობებს შორის, რომელთა შორისაც ისინი მიმდინარეობენ¹⁶.

როგორც ვთქვით, ი. თარხნიშვილი ასეთსავე კანონზომიერ მთელად მიიჩნევს აგრეთვე სოციალურ სფეროს. „სოციალურ ორ-
განიზმში მოქმედ სწავდასხვა ფაქტორთა ურთიერთქმედებაში, წერს ი. თარხნიშვილი,—მიუხედავად მათი მოჩვენებითი არაპუნდმივობისა და თვითნებობისა, მაინც შეიმჩნევა გარკვეული სისწორე და კანონზომიერება, რომელთა მეშვეობითაც არის მხოლოდ შესაძლებელი მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის გამოკვლევა“¹⁷.

ი, თარხნიშვილმა ოთხმოცდაათიანი წლებიდან უკან დაიხია რა თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისიდან საერთოდ, მნიშვნელოვნად შეცვალა აგრეთვე კანონზომიერების შესახებ თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი. მართალია, ი. თარხნიშვილს არ შეუცვლია აზრი მოვლენათა შორის კანონზომიერი ურთიერთობის შესახებ. მაგრამ შეიცვალა თვით კანონზომიერების გაგების საკითხი. თუ სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში ი. თარხნიშვილი კანონებს ავრცელებდა მთელ მატერიალურ სინამდვილეზე, ხოლო ამ უკანასკნელის ობიექტურობის აღიარებასთან ერთად კანონზომიერების ობიექტურობაც მასში ექვს არ იწვევდა, ოთხმოცდაათიანი წლებიდან მან ექვემდებარებდა კანონზომიერების საკითხი საგანთა თავისთავადის სამყაროში და ეს უკანასკნელი მხოლოდ მოვლენათა სუბიექტურობე გაავრცელა. ცდის სფეროს გარეშე კანონებმა და კანონზომიერებამ ი. თარხნიშვილის თვალში ძალა დაკარგეს და ამ ზნით, მის წინაშე ბუნებრივად დაისვა კანონზომიერების სუბიექტურობის საკითხი. ობიექტური აუცილებლობიდან კანონები და კანონზომიერებანი ი. თარხნიშვილის თვალში სუბიექტურ რწმენად გადაიქცა, საიდანაც თავისთავად ცხადია დიდი მანძილი აღარაა იმ დასკვნამდე, რომ აზრი მართავს სამყაროს. „სიცოცხლის ჯერ კიდევ ადრეულ წლებიდან ვსწავლობთ ჩვენ იმის რწმენას,—წერს ი. თარხნიშვილი.—რომ ყოველივე რაც წარმოიშობა კანონზომიერია. მოვლენათა კანონზომიერება კი აუცილებელი პირობაა მათი გაგებისათვის. ამ-

¹⁶ И. Тархнишвили. Долголетие, «Вестник Европы», 1891, № III, стр. 142.

¹⁷ იქვე, ტ. V, № 10, გვ. 571.

ტომ დარწმუნებულობა ყოველივე ხდომილობის კანონზომიერობითობაში, ამავე დროს გამოხატავს რწმენას ჩვენთვის ბუნების მოვლენების გარკვევის შესაძლებლობისას. სამყაროში წარმოშობად მოვლენათა კანონზომიერებითობის რწმენამ, ყველგან მოვლენათა მიზეზების კვლევის ადამიანის თანდაყოლილ მიღრეკილებასთან კავშირში მიგვიყვანა იქამდე, რომ ადამიანის აზრი მართავს უკვე ბუნების მრავალ მოვლენას, რომ მან ფაქტები წესრიგში მოიყვანა და მოყავს. და როგორც ამას ჩვენ ასტრონომიის მაგალითზე ვხედავთ, იგი ბევრ შემთხვევაში უკვე წინასწარ განსაზღვრავს მომავალს¹⁸.

შემდეგ, როდესაც განვიხილავთ ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისის გნოსეოლოგიურ პრობლემებზე, უფრო გარკვევით ვაჩვენებთ, თუ კანონზომიერების გაგებაში იგი რამდენად წავიდა უკან, იდეალიზმისაკენ. მაგრამ ეს იდეალისტური ტენდენცია ცხადია ზემოთ მოყვანილი ადგილიდანაც, რომელიც „მიზეზობრიობის კანონის ჩვენდამი თანდაყოლილობას“ ემყარება.

აქედან გასაგებია, რომ ი. თარხნიშვილმა მექანიკურ—მატერიალისტური, დეტერმინისტული კონცეფცია, რომელსაც ის იცავდა სამოცდაათიან-ოცმეოციან წლებში, მნიშვნელოვნად შეარბილა. მაგრამ ის წინ, მეცნიერული მატერიალიზმისკენ კი არ წავიდა, არამედ უკან იდეალიზმისაკენ, რაც გამოწვეული იყო იმ დიდი გავლენით. რომელიც მის აზროვნებაზე იქონია პოზიტივიზმმა და კრიტიციზმმა.

2. მატერიალური სამყაროს ერთიანობისა და მისი კანონზომიერების საკითხს დიდ ყურადღებას აქცევს მეორე ქართველი მეცნიერი, ქიმიკოსი ვ. პეტრიაშვილი. ეს საკითხები მისი ნააზრევედან ჩვენ იმატომ გამოვყავით, რომ იგი მათ თვითონ განიხილავს როგორც ფილოსოფიურ პრობლემებს, რომელთა მნიშვნელობა და სჯამათ შესახებ კერძო მეცნიერებათა ფარგლებს სცილდება.

სამყაროს ერთიანობისა და მისი კანონზომიერების საკითხს, რომელსაც დიდი ადგილი უკავია ი. თარხნიშვილის ნააზრევში, სრულიად სხვა კუთხით და სხვანაირად ხსნის ვ. პეტრიაშვილი. ეს უკანასკნელი გარკვეულად მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას. მატერიალური სამყაროს ობიექტურობა მისთვის თავისთავად ნაგულისხმევი ფაქტია. იგი თავის ამოცანას იმაში ხედავს, რომ აჩვენოს სამყაროს ახსნისა და გაგების იდეალისტური და მეტაფიზიკური თეორიების სიმცდარე.

¹⁸ И. Т а р х н и : ш в и л и. Обманы сознания. «Вестник Европы», 1886, № 2, 33. 660.

პირველი საკითხი. რომელიც ვ. პეტრიაშვილს აინტერესება. არის მატერიის მოძრაობის საკითხი, რომელიც ერთნაირად ახასიათებს როგორც არაცოცხალ, ისე ცოცხალ მატერიას. ვ. პეტრიაშვილი ყურადღებას ამახვილებს სითბოზე, რომელსაც ის თვლის მატერიის მოძრაობის ერთ-ერთ ფორმად. სითბურ მოძრაობას ის იმიტომ გამოყოფს. რომ, მისი აზრით, „სითბოს ძალას. მის გავლენას. და მოქმედებას ჩვენ ვხედავთ თითქმის ყველა იმ მოვლენაში ანუ მოქმედებაში, რომელიც ჩვენს გარეშე ხდება. სითბო უმთავრესი წყაროა მთელი ბუნების ცხოვრებისა, მიუცილებელი და უსაჭიროესი აგენტი მცენარეთა და ცხოველთა სიცოცხლისა“¹⁸.

ამგვარად, სითბო ვ. პეტრიაშვილს აინტერესებს, როგორც ისეთი მოვლენა. რომელიც მოქმედებს როგორც ცოცხალ. ისე არაცოცხალ ბუნებაში და მაჩვენებელია ამ ორი სამყაროს ერთიანობისა. მაგრამ, რა ხასიათისაა ეს ერთიანობა გ. ურკვეველი იქნება. თუ არ გაირკვა თვით სითბოს ხასიათი, მისი ბუნება.

ვ. პეტრიაშვილი სითბოს გაგებაში ორ თვალსაზრისს განასხვავებს. იდეალისტურსა და მატერიალისტურს. იდეალისტური თეორიის თანახმად, სითბო არ არის დაკავშირებული მატერიათან. იგი დამოუკიდებელი ნივთიერებაა, რომელიც ნივთიერების მოლეკულებში დამალულ მდგომარეობაში იმყოფება და შემთხვევაზე იყო დამოკიდებული მისი გამომჟღავნება. როგორც დავინახეთ. დ. ბაგრატიონიც იცავდა ამ აზრს.

ვ. პეტრიაშვილი უარყოფს სითბოს შესახებ ამგვარ იდეალისტურ თვალსაზრისს და ამტკიცებს, რომ სითბო ნივთიერება კი არაა, არამედ „მოძრაობის ფეჟქტია, სხეულთა შემადგენელი წვრილმანი ნაწილების ვიბრაციაა“. ამიტომ, რაც უფრო ძლიერია ეს ვიბრაცია, მით უფრო მეტია გამოყოფილი სიცხოველე და პირიქით

ვ. პეტრიაშვილი ებრძვის აგრეთვე სითბოს მეტაფიზიკურ თეორიას, რომლის თანახმადაც ყველა სხეულში ერთნაირი, უცვლელი რაოდენობაა სითბოსი. ხოლო თუ ზოგი სხეული მეტ სითბოს ავლენს, ზოგი კი ნაკლებს, ეს იმითაა, ამ თეორიის თანახმად, გამოწვეული. რომ სითბო იშლება, ლატენტური, უჩინარი ხდება. საილუსტრაციოდ ვ. პეტრიაშვილს მოაქვს მაგალითი წყლის ოროქლად გადაქცევის შესახებ. წყალი ას გრადუსზე ოროქლად იქცევა. მაგრამ ოროქლის ტემპერატურაც წყლის დუღილის ტემპერატურას არ

¹⁸ ვ. პეტრიაშვილი, სითბო და მისი სარგებლიანად მოხმარება „მეურნე“ 1895, № 7.

აღმატება. მაშინ საკითხი წამოიჭრება, რა იქნა ის სიტბო. რომელიც ცეცხლმა გადასცა წყალს დუღილის ტემპერატურამდე მიღწევის შემდეგ?

სიტბოს მეტაფიზიკური თეორიის მტკიცებით, ეს ტემპერატურა ორთქლში უჩინარდება, ლატენტური სდება. საკმარისია ორთქლის ისევე წყლად გადაქცევა, რომ ეს დამალული სიტბო გამოჩნდეს და ა. შ.

ვ. პეტრიაშვილი უარყოფს ამ თვალსაზრისსაც და ასაბუთებს, რომ წყლის ორთქლად გადაქცევის დროს სიტბო კი არ იმალება, არამედ მოძრაობის ერთი სახე მეორე სახის მოძრაობად გარდაიქმნება. „სიტბო მოძრაობაა,—წერს ვ. პეტრიაშვილი,—და ეს მოძრაობა შეიძლება გადაიქცეს მექანიკურ მუშაობად და თითონ მუშაობაც—სიტბოდ; როგორც სიტბო გამოიწვევს მუშაობას, ისე მუშაობაც სიტბოს გააჩენს. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში სიტბო უჩინარია კი არ ხდება, არამედ სრულიად ჰქრება, იხარჯება და იხარჯება მუშაობის ანუ მოქმედების გასაჩენათ“²⁰. ამასთან ვ. პეტრიაშვილი ხაზს უსვამს იმასაც, რომ ამ გარდაქმნაში ეკვივალენტურ დამოკიდებულებასთან გვაქვს საქმე, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მოძრაობის რაოდენობა ისევე მუდმივია და უცვლელი, როგორც მატერიისა.

სიტბო, როგორც მოძრაობა, დამახასიათებელია მთელი მატერიისათვის. სიტბურა მოძრაობის საერთო წყაროს მზის სისტემაში წარმოადგენს მზე, წერს ვ. პეტრიაშვილი. ამიტომ „მთელი მზის სისტემა, მათ შორის დედამიწაც მთელი თავისი ორგანული პროცესებით ერთნაირად განიცდის მზის მიერ აღზნებულ სიტბურ მოძრაობას. ეს უკანასკნელი იმითაა გაპირობებული, ვ პეტრიაშვილის აზრით, რომ მზე და სხვა პლანეტები, ისევე როგორც დედამიწა და მისი ორგანული მენაერთები ერთ და იმავე ნივთიერებისაგან არის შედგენილი, განსხვავება მხოლოდ ელემენტების შეერთების სირთულეშია. ამ უკანასკნელის მიხედვით დედამიწა განსხვავდება მზისაგან, ორგანული საყარო განსხვავდება არაორგანული სამყაროსაგან. ამრიგად, სიტბოს მატერიალისტურად ახსნის საფუძველზე. ვ. პეტრიაშვილი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სიტბო არის მატერიის მოძრაობის ფორმა. რომელსაც მოძრაობის სხვა ფორმებზე გადაჭვლა ახასიათებს. ე.ი. მთელი სამყაროს უნივერსალური კანონია, ვინაიდან სამყარო თავისი შემადგენლობის მხრივ ერთნაირი ობიექ-

²⁰ ვ. პეტრიაშვილი, სიტბო... „მეურნე“, 1895, № 7.

ტურად არსებული მოძრავე მატერიაა, რომელშიაც განსხვავება მხოლოდ ელემენტების შეერთების სიბრტულით თუ სიმარტივეთა განსაზღვრული.

მეორე საკითხი, რომელსაც ასევე დიდ ყურადღებას აქცევს ვ. პეტრიაშვილი, ეს არის ორგანული და არაორგანული მატერიის ერთიანობის საკითხი.

ორგანული და არაორგანული მატერიის ერთიანობის ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებას ვ. პეტრიაშვილი იმაში ხედავს, რომ ყოველი ორგანული შენაერთი დროთა განმავლობაში კვდება და დაშლის შედეგად არაორგანულ ნივთიერებად გადაიქცევა ისევე, როგორც ცოცხალი ორგანიზმი მოიხმარს არაორგანულ ნივთიერებას და მას ორგანულად გარდაქმნის, „რაც ცხოვრობს და ცოცხალია, როდისმე უნდა მოკვდეს.—წერს ვ. პეტრიაშვილი.—და რაც დახოცილია და მომკვდარი, უნდა გაიხრწნას, დაღუპეს და დაიშალოს. ეს არის ბუნების კანონი და ამით იხატება ცხოვრების მიმდინარეობა. საჭიროა, რომ ის ელემენტები, ის ნივთიერება, რომლებიც სიცოცხლის და ცხოვრების შინაარსს შეადგენენ. შეიცვალონ და გადავიდნენ იმ მდგომარეობაში, რომ შემდეგ შესაძლებელი იყოს მათივე ხმარება სიცოცხლის გასაგრძელებლად სხვა ახლად გაჩენილ არსებისათვის. უამისოდ სიცოცხლის და ცხოვრების მიმდინარეობა მოსწყდებოდა, რადგანაც ბუნებას მოაკლდებოდა ამ ცხოვრების მასალა. ის ნივთიერება, რომლისგანაც ცხოველის არსება შედგება, ქვეყანას მოეფინებოდა და ამით როდისმე სიცოცხლის მოუწყვეტელობა მოისპობოდა“²¹.

ვ. პეტრიაშვილის ამ მსჯელობაში საინტერესოა ორი გარემოება: ის ისევე როგორც ი. თარხნიშვილი, სიკვდილს განახილავს როგორც სიცოცხლის აუცილებელ შედეგს და ბუნების კანონს: მეორე მხრივ, თანამედროვე პირობებში არაორგანული შენაერთებთან ორგანულში გადასვლას ის არ უკავშირებს სიცოცხლის წარმოშობას. პირიქით, მისი აზრით, აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ არაორგანული მატერიის მოხმარებასთან უკვე ცოცხალი ორგანიზმის მიერ.

უკანასკნელთან დაკავშირებით საინტერესოა ვ. პეტრიაშვილის მიერ ე. წ. თვითჩასახვის იდეალისტური თეორიის კრიტიკა. რომელსაც, მისივე სიტყვებით, „დიდი ფილოსოფიური მნიშვნელობა აქვს და შეეხება არსებთან თვით გაჩენას“.

²¹ ვ. პეტრიაშვილი, ლ. პასტერის დეაწლი... „მეურნე“. 1895, № 26.

ვ. პეტრიაშვილი აქაც ორ საპირისპირო მიმდინარეობას განასხვავებს, რომელთაგან ერთი, იდეალისტური, სიცოცხლის ახსნას თვითჩასახვის თეორიით აწარმოებს, ხოლო მეორე, მეცნიერული. მატერიალისტური, უარყოფს თვითჩასახვის შესაძლებლობას.

ვ. პეტრიაშვილი ლ. პასტერის ერთ-ერთ უდიდეს დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ მან ექსპერიმენტულად უარყო თვითჩასახვის იდეალისტური თეორია და დაასაბუთა, რომ „ყოველი ცხოველი არსება მხოლოდ ღედა-მამიდან, კვერცხიდან თუ თესლიდან ჩნდება და არა თავისთავად“²²

თვითჩასახვის იდეალისტური თეორიის უარყოფა უარყოფაა იმისა, ვ. პეტრიაშვილის აზრით, რომ ცოცხალ მატერიაში რაღაც მატერიისაგან განცალკევებული სიცოცხლის, ძალა დაეუშვათ. აქაც ვ. პეტრიაშვილი არ შორდება ი. თარხნიშვილს და ფიქრობს, რომ მატერიისაგან დამოუკიდებელი ძალა არ არსებობს და, ამიტომ, შეუძლებელია სიცოცხლის ძალის არსებობა. ორკანული მატერია არაორგანულისაგან გათიშული არაა, ფიქრობს ვ. პეტრიაშვილი. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ერთსა და მეორე შემთხვევაში ერთი და იმავე მატერიის ელემენტების შენაერთების სხვადასხვა ფორმასთან გვაქვს საქმე. თუ დავწვავთ რომელიმე მცენარეს, აღმოჩნდება, წერს იგი, რომ ხაცარი იმავე ელემენტების შემკველი იქნება, რასაც შეიცავდა მცენარე დაწვამდე. მაგრამ ამ ელემენტების ურთიერთკავშირი კი სრულიად შეცვლილი იქნება²³. მაშასადამე, იცვლება მატერიის ელემენტთა კავშირი, მისი მოძრაობის ფორმა, რაც არავითარ საფუძველს არ იძლევა იმისათვის, რომ კიდევ რაღაც ცოცხალი ძალის არსებობა დაეუშვათ, რომელიც თითქოს თვითჩასახვის აქტს წარმოადგენს.

ასეთია ვ. პეტრიაშვილის თვალსაზრისი ზემოთ დასმულ კითხვებზე. როგორც დავინახეთ, ის არამეცნიერულად თვლის მატერიალურ სამყაროს მოვლენათა იდეალისტურ ინტერპრეტაციას. მისი აზრით, მეცნიერება უარყოფს იდეალიზმის თვალსაზრისს, იგი თვით მატერიალურ სინამდვილეში ნახულობს მოვლენათა მიზეზებს, ხოლო ის, რასაც მეცნიერება ადასტურებს, ადასტურებს მატერიალიზმის სისწორესაც. ამიტომ ვ. პეტრიაშვილის მსჯელობა დასმულ საკითხებზე ინტერესს მოკლებული არაა მეცნიერულ-მატერიალისტური თვალსაზრისის გარკვევისათვის საქართველოში.

²² ვ. პეტრიაშვილი, ლ. პასტერის ლეწლი. „მეურნე“, 1895, № 26.

²³ ვ. პეტრიაშვილი, ვახი, „მეურნე“. 1897, № 4.

ბ. გნოსეოლოგიური პრობლემები ი. თარხნიშვილის ნააზრევში

1. შემეცნების ძირითადი მ-ხანი ჭეშმარიტების მიღწევაა წერს ი. თარხნიშვილი. ამიტომ შემეცნებას თეორიის ამოცანაა გაარკვეოს „ჩვენი წარმოდგენები ჩვენი გარემომცველი საგნებისა და მოვლენების შესახებ რამდენად შეესატყვისებიან სინამდვილეს და როგორ გავიგოთ ამ მხრივ ჭეშმარიტება ჩვენს აღქმებსა და აზროვნებაში“²⁴. საკითხის ასეილი დაყენება ი. თარხნიშვილს ბუნებრივად და გამართლებულად იმით მიაჩნია, რომ ჩვენი ცნობიერებას ცნობები მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს სანდო, რამდენადაც ამ ცნობიერების შემადგენელი წარმოდგენები შეესატყვისება სინამდვილეს. შემეცნების თეორიის ამოცანა სწორედ ის არის, რომ გაიგოს, რამდენად პასუხობს ჩვენი წარმოდგენები ამ ძირითად მოთხოვნას და რამდენად შეიძლება ისინი სინამდვილის სწორ ასახვად იქნეს მიჩნეული.

ამრიგად, ი. თარხნიშვილის მიერ საკითხი საცესებით სწორად არის დაყენებული: ერთი მხრივ, ცნობიერება, მეორე მხრივ, გარემომცველ საგანთა სამყარო. შემეცნების განხორციელება ცნობიერების მიერ გარემომცველ სინამდვილის ასახვაში მდგომარეობს. ამისათვის კი ნორმალური ცნობიერების დანიშნულებაა „ჩამოაყალიბოს სწორი წარმოდგენები ბუნების საგნებისა და მოვლენების შესახებ, ე. ი. ისეთი წარმოდგენები, რომლებიც რეალურ სამყაროში არსებული საგნებისა და მოვლენების შესატყვისი იქნებოდნენ“²⁵.

მაგრამ, იმისათვის რომ გავიგოთ შემეცნების ხასიათი, საჭიროა გაირკვეს რა იგულისხმება სინამდვილისადმი წარმოდგენების შესატყვისობაში; წარმოდგენები განიხილება როგორც გარემომცველი საგნებისა და მოვლენების ასლი, თუ ისინი უნდა განვიხილოთ როგორც უბრალოდ პირობითი ფსიქიკური სიმბოლოები?

ი. თარხნიშვილის აზრით. პირველი თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც წარმოდგენები უნდა მივიჩნიოთ რეალური საგნების ასლებად, სახეებად, არ შეესატყვისება სინამდვილეს. ამ ვჯოო ჩვენ ფიქტურ სამყაროს რეალურ საგნებსა და მოვლენებს მივაწერთ

²⁴ И. Т а р х н и ш в и л и. Обманы сознания. «Вестник Европы», 1886 წიგ. 12. გვ. 636.

²⁵ იქვე, წიგ. 12, გვ. 640.

ყელა იმ თავისებურებას. რომლებითაც ისინი ჩვენს წარმოდგენებში იხატება. ნამდვილად კი ასეთი იგივეობა არ არსებობს, ფიქრობს ი. თარხნიშვილი, რადგან, მისი აზრით, „ჩვენი ცოდნა ნივთობრივ სამყაროს მოვლენათა შესახებ წმინდა სუბიექტური ხასიათისაა და ამიტომ არ შეიძლება თავზე მოვახვიოთ საგნებს თავისთავად“²⁶.

აი აქედან იწყება უკვე იდეალიზმი ი. თარხნიშვილის ნააზრევში. მიუხედავად საკითხის საგნებით სწორი დაყენებისა, შემეცნების კომპონენტების შინაარსი მას სრულიად იდეალისტურადაა ჰქონდა წარმოდგენილი და, ამიტომ, საკითხის განვითარებამ სულ მალე აშკარა გახადა ეს იდეალისტური ტენდენცია. აღმოჩნდა, რომ ი. თარხნიშვილის გაგებით, წარმოდგენა რეალური საგნის ასახვა კი არაა, არამედ უბრალოდ შეგრძნებათა კომპლექსია. შემდეგში კი დაეინახათ, რომ ამ შეგრძნებებსაც რეალურ საგნებთან კავშირი არა აქვს, რადგან ისინი უბრალოდ სიმბოლოებია. ასე რომ, გვრჩება შეგრძნებები. რომელთა ასოციაცია ქმნის წარმოდგენას. „ავიღოთ რომელიც გნებავთ წარმოდგენა გარე სამყაროს რომელიმე საგნის შესახებ,—წერს ი. თარხნიშვილი,—დავშალოთ იგი შემადგენელ ნაწილებად და ჩვენ დაეინახათ, რომ იგი შედგება ერთმანეთთან შეკავშირებულ შეგრძნებათა მთელი რიგისაგან, რომელთაგან თითოეული მიუთითებს სიდიდის, ფორმის, ფერის, სიმაგრის და სხვათა შესახებ და ჩვენ მიერ აღქმულია ჩვენი გრძნობის ორგანოების მეშვეობით. ეს შეგრძნებები, წარმოდგენენ რა განსხვავებულუებს თითოეული ცალკეული საგნისათვის და შთაბეჭდილებათა გამეორების გზით ერთდროულად მეორდებიან რა თითოეული მათგანისათვის. განსაზღვრულ ჯგუფებად შეკავშირდებიან, ან, როგორც ამბობენ, ერთმანეთთან ასოციაციაში შედიან და წარმოდგენებში ვადადიან“²⁷.

ამრიგად, ჩვენი შემეცნების გამოსავალია შეგრძნებები, რომელთა ასოციაცია ან კომპლექსია ქმნის წარმოდგენებს და შემდეგ კაცნებებს და ა. შ. ამიტომ ი. თარხნიშვილი ეთანხმება ლოკის დებულებას შესახებ იმისა, რომ *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. მაგრამ ეთანხმება მხოლოდ გარკვეული თვალსაზრისით, მარტივ წარმოდგენათა მიმართ. რაც შეეხება ამ წარმოდგენათა გადამუშავებას გონების მიერ, აზროვნების კანონებისა და სხვა ლოგიკური პროცესების გავლით, ეს შეგრძნებებში არ გვეძ-

²⁶ И. Тархнишвили, Обман сознания, «Вестник Европы», 1886, № 12, стр. 640.

²⁷ იქვე, გვ. 64.

ლევა, შენიშნავს ი. თარხნიშვილი. აქ იგი თითქოს ლაიბნიცის მსგავს შენიშვნას აკეთებს ლოკის დებულების მიმართ, მაგრამ არა იმ აბსტრაქტული ინტელექტის გაგებით, როგორც ეს ლაიბნიცის ჰქონდა წარმოდგენილი. არამედ იმ სპეციფიკურობის თვალსაზრისით, რომელიც ლოგიკურ აზროვნებას ეხასიათებს ზოგადი წარმოდგენებისა და ცნებების ჩამოყალიბების პროცესში. ამ მხრივ, რასაც ვირველია, ი. თარხნიშვილის შენიშვნა მართალია. მაგრამ მართალია მხოლოდ პრინციპში. როდესაც ის აპრიორიზმის გზას დაადგება მაშინ ცხადი ხდება, რომ მისი შენიშვნა იდეალიზმის პოზიციებიდანაა გაკეთებული. ი. თარხნიშვილი შეგრძნებათა გასუბიექტურებას ახდენს. ის იზიარებს ენობილი ბუნებისმეტყველის, მიულერის გრძობადი ნერვების სპეციფიკური ენერჯის თეორიას, რომლის თანახმადაც, ძირეული განსხვავებანი, შეგრძნებებში²⁸ სრულიადაც არ არიან დამოკიდებულნი ამა თუ იმ შეგრძნების გამომწვევ გარე გამლიზიანებლის გვარზე. არამედ მხოლოდ და მხოლოდ აღგზნებაში მოსულ მგრძნობელ ნერვზე“²⁸.

როგორც ვხედავთ, აქ შეგრძნების გამომწვევ გამლიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის კავშირი ფაქტიურად წყდება, რადგან შეგრძნება გამოცხადებულია როგორც შეგრძნების ნერვის ფუნქცია, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ვერ ვიმსჯელებთ გამლიზიანებლის შესახებ. მაგრამ აქვე ი. თარხნიშვილი მიუთითებს მეორე გარემოებაზე. რომელიც მის მიერ არარად ქცეულ გამლიზიანებლის როლის ერთგვარ რეაბილიტაციას უკეთებს. მართალია, წერს იგი, შეგრძნება შეგრძნების ნერვის ფუნქციაა, მაგრამ ერთსა და იმავე გრძნობის ორგანოში წარმომობილ შეგრძნებათა განსხვავებული თვისობრიობა უქვევლია გარეგანი გამლიზიანებლის ხასიათსა და გვარზეა დამოკიდებული. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ფერი, ბგერა, სუნი და ა. შ. ყოველთვის კონკრეტული სახის ფერის, ბგერის შეგრძნების სახით არსებობს, მაშინ ძალა ეკარგება ი. თარხნიშვილის აზრს შეგრძნებათა სუბიექტურობის შესახებ. მაგრამ ი. თარხნიშვილი შეგრძნებათა თვისობრივ სხვაობას მეორესართისნოვან მნიშვნელობას ანიჭებს, რათა გაამართლოს დებულება შეგრძნების სუბიექტურობის შესახებ.

მაშასადამე, შეგრძნების შესახებ ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისის დედაარსი იმაში მდვომარეობს, რომ, მართალია, ჩვენი შეგ-

²⁸ И. Т а р х н и ш в и л и. Обманъ сознания. «Вестник Европы», 1886, № 12. стр. 443.

რძნებები გარეშე მიზეზებითაა გამოწვეული, მაგრამ გარე ვამლიზი-
ანებლის ზემოქმედების ფორმა დასოკიდებულია შეგრძნების აპა-
რატზე, შეგრძნების ნერვებზე და, ამდენად, მისი ფუნქციაა. ამჟვე
დროს ი. თარხნიშვილი შეგრძნებათა თვისობრივ სხვაობას განი-
ხილავს, როგორც ჩვენს ცნობიერებაში გარეგან შთაბეჭდილებათა
თავისებურებების გამოსახულებას. ასე რომ .თუ, ერთი მხრით,
შეგრძნება, როგორც ასეთი სუბიექტურია, მეორე მხრით, შეგრძნე-
ბის ნაირსახეობაში რაღაცნაირად გამოსახულია საგნის მიერ გამოწ-
ვეული შთაბეჭდილება. თუ არა ეს გარემოება, ი თარხნიშვილს
ცნობიერება გარემოსაგან ჰოლიანად უნდა მოეწყვიტა. ასლა კი მას
საშუალება მიეცა დაეცვა შეგრძნების სუბიექტური თვალსაზრისი,
მაგრამ რამდენადაც ეს მაინც თვისობრიობის მხრივ კავშირშია გა-
რემოსთან, იგი ამ გარემოს ნიშნადაა გამოცხადებული. „რამდენადაც
ჩვენ შეგრძნებათა თვისებანი გარეგან შთაბეჭდილებათა გამომსახ-
ველებს წარმოადგენენ ჩვენს ცნობიერებაში.—წერს ი. თარხნიშვი-
ლი, —ამდენად ისინი შეიძლება წარმოადგენდნენ ნიშნებს ან სიმბო-
ლოებს და არავითარ შემთხვევაში მათ სახეებს ან გამოხატულე-
ბებს.“²⁹.

შეგრძნებათა გასუბიექტურებას და გასინბოლოებას ი. თარხ-
ნიშვილი პირდაპირ მიჰყავს სივცრისა და მიზეზობრიობის
სუბიექტურ-იდეალისტურ გაგებასთან. ასეთივეა დროის ი. თარხ-
ნიშვილისეული გაგებაც. „სივცრის მსგავსად დროც შინაგან განჭ-
ვრეტის ფორმას წარმოადგენს,—წერს იგი,—მაგრამ იმ განსხვავე-
ბით, რომ იგი დაფუძნებულია სხვადასხვანაირი შეგრძნებებისა და
წარმოდგენების თანმიმდევრულ მიმდინარეობასა და კვლავ წარმოქ-
მნაზე“³⁰.

შეგრძნებები და წარმოდგენები ჩვენს ცნობიერებაში დროულ-
ვრცეულობის ზოგად ფორმებში გვეძლევა. ამიტომ, თარხნიშვი-
ლი ფიქრობს, არა მარტო შეგრძნებები და წარმოდგენები წარმო-
ადგენს ჩვენ გარეთ ბუნებაში არსებული რაღაცის წმინდა სუბი-
ექტურ ნიშნებს ან სიმბოლოს, არამედ ასეთივეა სივცრე და დროც.
ცნობიერების ყველა ეს ელემენტი, რომლებსაც ადამიანი შეიძენს
ხანგრძლივი გამოცდილებისა და დაკვირვების შედეგად. „წარმოად-
გენს ბუნებას საგნებისა და მოვლენების განჭვრეტის სუბიექტურ

²⁹ И. Тархнишвили, Обмапы сознания, «Вестник Европы», 1886,
წიგ. 12, გვ. 644.

³⁰ იქვე.

ფორმებს თუნდაც მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ უშუალოდ აღვიქვამთ არა თვითონ საგნებს ან მოვლენებს, არამედ მხოლოდ მათ მიერ ჩვენში გამოწვეულ ცვლილებებს³¹. აქედან გამომდინარე ცხადია, რომ ჩვენი ცოდნა, ი. თარხნიშვილის აზრით, არ შეიძლება გაცდეს მოვლენებს, ჩვენს შთაბეჭდილებებს; ჩვენ არ შეიძლება ზუსტად ვიცოდეთ რაიმე სუბსტანციის, საგნების თავისთავად შესახებ, ჩვენი ცნება მათ შესახებ იყო და რჩება პრობლემატურა და ა. შ.

აქ ორი საკითხი ისმის: 1. თუ ჩვენი შეგრძნებები და წარმოდგენები წმინდა სუბიექტური ხასიათისაა, მაშინ როგორ ვაადგენთ ჩვენ მათ ობიექტივობას, რა საფუძველზე მივაწერთ მათ ობიექტურ საგნობრივ მნიშვნელობას? 2. ასევე, თუ ჩვენ ჩაკეტილი ვართ მოვლენათა სფეროში, მაშინ როგორ გავიგოთ სიხამდვილის კანონებისა და კანონზომიერების საკითხი. მით უმეტეს, რომ უკანასკნელის უარყოფით, უარიყოფა მეცნიერება. საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობა.

პირველ საკითხში ი. თარხნიშვილი განასხვავებს ორ თვალსაზრისს: ნატივისტებისა და ემპირისტების. ი. თარხნიშვილი უარყოფა ნატივისტების თვალსაზრისს, რომელიც შეგრძნებათა ობიექტივობის უნარის თანდაყოლილობას აღიარებს და ემპირისტების თვალსაზრისს ემყარება.

ემპირისტების აზრით, ობიექტივობის უნარი ცდით, გამოცდილებათ შეიძინება.—წერს ი. თარხნიშვილი. ამ გამოცდილების შედეგია მე-სა და არა მე-ს დაპირისპირება იმ საფუძველზე, რომ შეგრძნებათა ერთი რიგი მიეკუთვნება ჩვენს მე-ს, ხოლო მეორე გაიტანება გარეთ, როგორც მე-ს საპირისპირო, როგორც არა მე.

მე-სა და არა-მე-ს ამგვარი დაპირისპირება, შეგრძნებათა ასეთი ობიექტივაცია მხოლოდ თეორიის, აზროვნების სფეროშია აღებული. ამიტომ ჭეშმარიტების ნამდვილი კრიტერიუმის გამოყენების შესაძლებლობა აქ გამორიცხულია. ამიტომ საკითხის გადაწყვეტაც ცხადია შორსაა მატერიალისტურისაგან. საყურადღებოა, რომ ი. თარხნიშვილიც მიუთითებს ამ გარემოებაზე, ეხება რა შეგრძნებათა ობიექტივობის შედეგად მე-სა და არა-მეს დაპირისპირებას, იგი წერს, რომ „მთელი ეს მუშაობა გაშლილია წმინდა სუბიექტურ ნიადაგზე, რომელიც ოდნავადაც არაა ივივეობრივი რე-

³¹ И. Тархнишвили, Обманы сознания, «Вестник Европы», 1886, № 12, стр. 652.

ალურ საგანთა და მოვლენათა სამყაროსთან იმ სახით, რომლითაც შესაძლებელია ისინი თავისთავად არსებობენ³².

მეორე საკითხი, არის ის, თუ როგორ გავიგოთ ამ პირობებში სამყაროს კანონზომიერება?

ი. თარხნიშვილი, თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც შეგრძნებები და წარმოდგენები ვაგებულისა, როგორც წმინდა სუბიექტური გარკვეულობები, ნიშნები ან სიმბოლოები, შემქცენების თეორიაში უდიდესი თეორიული მნიშვნელობის მონაპოვრად თვლის. ამ თეორიის თანახმად, ჩვენ არ შეგვიძლია შევიჭრათ სუბსტანციაში. წერს იგი, მაგრამ სამაგიეროდ ადამიანს სრული შესაძლებლობა აქვს შეიმეცნოს: ბუნების მოვლენების კანონები. ეს კი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია, ფიქრობს ი. თარხნიშვილი, რადგან ადამიანს ახასიათებს მოვლენათა მიზეზების ძებნის შეუღრეკელი მისწრაფება. აქედან ბუნებრივად ესმის საკითხი მიზეზობრიობისა და კანონზომიერების ბუნების შესახებ ი. თარხნიშვილის ნააზრევში. ჩვენ ამ საკითხს რამდენადმე უკვე შევეხეთ, მაგრამ აქ მაინც საჭიროა კიდევ დაეღბრუნდეთ მას იმის გასაგებად, თუ რამდენად მართებულია აზრი მიზეზობრიობის აპრიორული ხასიათის შესახებ ი. თარხნიშვილთან.

მიზეზობრიობის კანონსაც ი. თარხნიშვილი ორი თვალსაზრისით განიხილავს. ეს კანონი ჩვენ თანდაყოლილი გვაქვს, თუ იგი გამოცდილებით და დაკვირვებით შეიძინება? ამასთან დაკავშირებით ის განიხილავს ჰიუმისა და კანტის თვალსაზრისს მიზეზობრიობის შესახებ.

ი. თარხნიშვილი სწორად აღნიშნავს, რომ ჰიუმი მიზეზობრიობის ცდისეულობის თვალსაზრისზე იღვას. მისი აზრით, მიზეზობრიობის კანონი, რომლის საფუძველსაც იღვათა ასოციაციის პროცესი წარმოადგენს, ცდითა და დაკვირვებითა გვაქვს შეძენილი. იღვათა და წარმოდგენათა ასოციაციის უნარი რომ არ გვქონოდა, ჩვენში ვერ განვითარდებოდა ვერც მიზეზობრიობის გრძნობა.

³² И. Т а р х н и ш в и л и, «Обманы сознания», «Вестник Европы», 1886, №12, 33-660.

კანტი, ისევე როგორც ჰელმჰოლციც, მიზეზობრიობის აპრიორულობას აღიარებდნენ. ი. თარხნიშვილი ასე განმარტავს ჰელმჰოლცის თვალსაზრის მიზეზობრიობის შესახებ, რომელსაც თვითონაც მისაღებად თვლის: „მიზეზობრიობის კანონი იმ ინდექტიურ დასკვნაზეა დაფუძნებული, რომ მოვლენებს შორის მანამდე შემჩნეული კანონზომიერი მიმართებები სამარადისოდ უცვლელი დაჩებიან აგრეთვე მომავლის ყველა შემოსვლათათვისაც. ამასთან, მიზეზობრიობის კანონის გამოყენებისათვის სხვა გარანტია ჩვენ არა გვაქვს, გარდა მისი შედეგისა. ამისი დამტკიცება ცდით შეუძლებელია, რადგან ყოველი ცდის პირველივე ნაბიჯები წარმოუდგენელია ინდექტიური კანონების გამოყენების გარეშე. ამიტომ, მიზეზობრიობის კანონი ჩვენი ცნობიერებისათვის უკვე a priori არსებობს და არსებითად ტრანსცენდენტალურს. ესე იგი ყოველგვარ ცდამდე არსებულს წარმოადგენს“³³.

როგორც აღვნიშნეთ, ი. თარხნიშვილიც ეთანხმება ჰელმჰოლცის (და აგრეთვე კანტის) მიერ მიზეზობრიობის აპრიორულ გაგებას, ხოლო თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ ი. თარხნიშვილის აზრით, მიზეზობრიობის კანონი შემეცნების თეორიის საფუძვლად დევს, მაშინ გასაგები იქნება, რომ საერთოდ კანონები, რომლებსაც ადამიანი იმეცნებს, სუბიექტური ხასიათისაა.

ასეთია ი. თარხნიშვილის მსჯელობა გნოსეოლოგიის პრობლემებზე. ი. თარხნიშვილი ერთი მხრით აღიარებს საგნებისა და მოვლენების ობიექტურ არსებობას, მათ ზემოქმედებას ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე, უფრო მეტიც, შეგრძნებებში თვისობრივ სხვაობათა მიზეზსაც ამ საგნების მიერ გამოწვეულ შთაბეჭდილებათა თავისებურებებში ხედავს. ამ მხრივ ის ცხადია მატერიალიზმის ნიადაგზე დგას, მაგრამ, მეორე მხრით, ის სუბსტანციას თმავს მოვლენისაგან, საგანს—ზროვნებისაგან და შეგრძნებებს განიხილავს არა როგორც სუბიექტსა და ობიექტს შორის დამაკავშირებელს. არამედ იმ საფეხურს, რომელზედაც სუბიექტი წყდება ობიექტს. ი. თარხნიშვილი შემეცნებას შემოფარგლავს და ამიტომ ასუბიექტურებს სივრცეს. დროს, მიზეზობრიობას და ამით კი მთელ კანონზომიერებასაც. აქ ი. თარხნიშვილი წარმოგვიდგება როგორც აგნოსტიკოსი: იდეალისტი.

³³ И. Тархнишвили, Обманы сознания. «Вестник Европы», 1886, Выг. 12. გვ. 661.

**2. ი. თარხნიშვილისა და ვ. კაბრიაშვილის ფილოსოფიური იდეების
მიმდევრები ცხრაასიანი წლების საქართველოში**

ფილოსოფიურმა პრობლემებმა, რომლებიც ი. თარხნიშვილისა და ე. პეტრიაშვილის უზრაღების ცენტრში იდგა, დიდი გამოქა-სილი პოვა ცხრაასიანი წლების ქართველ ინტელიგენციაში. ეს უკანასკნელი, მართალია, დიდად გაიტაცა სოციოლოგიურმა პრობლე-მებმა, მაგრამ იგი დიდ ინტერესს იჩენდა აგრეთვე საბუნებისმეტ-ყველო მეცნიერებათა უკანასკნელი აღმოჩენებისადმი და, შეძლე-ბისდაგვარად, მათ ფილოსოფიურ გააზრებასაც ახდენდა.

ა. მატერიის რაობისა და სამყაროს აგებულების საკითხი

1. მექანიკური მატერიალიზმის პოზიციებიდან მატერიის რა-ობისა და სამყაროს აგებულების, მისი კანონზომიერების გარკვევას მთავარი უზრაღება ექცევა ა. კვერკველაძის შრომებში. მართალია, ი. თარხნიშვილის მსგავსად, ა. კვერკველაძეც დიდ ანგარიშს უწევს ჰელმჰოლცის თეორიულ მოსაზრებებს, მაგრამ ი. თარხნიშვილისა-გან განსხვავებით, ის უფრო თანმიმდევარია მექანიკურა მატერი-ალიზმის დაცვაში. მართალია, ცხრაასიან წლებში, როდესაც დია-ლექტიკური მატერიალიზმი საკმაოდ გავრცელებული იყო საქარ-თველოში, მექანიკური მატერიალიზმის დაცვა ჩამორჩენილობის მაჩვენებელი იყო, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ დროის ბუნებისმეტყველებაში ჯერ კიდევ მაინც ისე ფართოდ არ იყო აღი-არებული დიალექტიკური მატერიალიზმი, მასში პოზიტივისტური იდეები მაინც იკაფავდა გზას, ა. კვერკველაძის მიერ მექანიკური მატერიალიზმის დაცვა და ბრძოლა იდეალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ, უდავოდ დადებით მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

ა. კვერკველაძე გადაჭრით აღიარებს მატერიის ობიექტურ არ-სებობას. მართალია, ის ერთმანეთისაგან განასხვავებს მატერიასა და ეთერს, მაგრამ, ეს, ჯერ ერთი, მეცნიერების იმ დონის მიხედვით უცნაურს არ წარმოადგენს და, მეორეც, ეთერი, მისი აზრით, იგივე მატერიაა. „ატომებიან მატერიის გარდა არსებობს კიდევ ერთი ძლიერი თხელი და სხვაგვარი თვისების მატე-რიისა—ეთერი,—წერს იგი,—რომლითაც მთელი ქვეყნიერებაა გაჟღენთილი... ბუნება და ქვეყნიერება ორგვარი მასალისაგანაა შემდგარი: ეთერი და ატომიან მატერიისაგან“³⁴.

³⁴ ა. კვერკველაძე, მეცნიერების დედაზრი, 1902, გვ. 5.

ამრიგად, ეთერი იგივე მატერიაა, სამყარო არსებითად მატერიალურია. მისი ძირითადი ნიშანი ის არის, რომ ის მარადიულია. არც არავის გაუჩენია და ვერც ვერაფერს მოსპობს. ის, როგორც ა. კვერკველაძე წერს, არც კლებულობს. არც მატულობს, არც ერთი მისი ატომი არ ისპობა და არც ჩნდება. ამიტომ მატერიის გაუქრობლობის პრინციპი მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპია. ეს პრინციპი იმ-ს მანვენებელია, რომ მატერია დამოუკიდებელი ობიექტურა რეალობაა. რამდენს არსებობა არ არის და არც შეიძლება იყოს არამატერიალურ პრინციპზე დამოკიდებული.

აქედან გამომდინარეობს მატერიის მეორე დამსასიათებელი ნიშანი: ყოველ მოქმედებას ყოველ პროცესს, ყოველ მოვლენას, რომელსაც ადგილი აქვს მატერიალურ სამყაროში, საფუძველი ისევ მატერიაში აქვს. ამ პროცესებს ან მოვლენებს ამსსნელი საფუძვლის ძებნა არამატერიალურ მოვლენებში ცოდნის მეცნიერების განვითარებას დაბალი დონის მანვენებელია.

შემდეგი ნიშანი, რომელიც მატერიას დაასასიათებს, არის ის, რომ მოძრაობა მატერიის განუშორებელი თვისებაა. „ჩვენება და ქვეყნიერება ეთერისა და ატომებიანი მატერიისაჲს შედგება, წერს ა. კვერკველაძე:—ამ მასალას მოძრაობა სჭირს და ამით არსნება ყველაფერი, რაც რამ ხდება და არსებობს ქვეყანაზე, ქვეყნიერების მასალა არც არავის გაუჩენია და ვერც ვერაფერს გააქრობს მას. იგი ყოველთვის ყოფილა და იქნება თავის დაუდეგარ მოძრაობაში, რომლის რაოდენობა მუდამ შეუცვლელი იყო და იქნება“.

მოძრაობა არის ის პრინციპი, რომელიც მატერიალურ პროცესებს აგვიხსნის, წერს ი. კვირკველაძე. ამიტომ, მოძრაობა მრავალნაირია, რომელთაგან ა. კვერკველაძე მიუთითებს მექანიკურ მოძრაობაზე, ქიმიურ მოძრაობაზე, ფიზიკურ მოძრაობაზე (მუდმივი მოძრაობა მოლეკულებსა ანუ სითბური მოძრაობა) და ელექტროტალღურ მოძრაობაზე (ანუ როგორც ა. კვერკველაძე წერს „ელექტრონი, სხივოსანი სიციხოველე და ჰინათლე“). მოძრაობის ეს ფორმები, ა. კვერკველაძის აზრით, აგვიხსნის ყველა მატერიალურ პროცესს. ისეთ საკითხებსაც კი თუ რამ გამოიწვია პლანეტების წარმოშობა და რაში მდგომარეობს მატერიის მარადიული მოძრაობის საფუძველი.

35 ა. კვერკველაძე. ძველი რწმენა-წარმოდგენები, „მოგზაური“, 1902, № 9—10. გვ. 642.

ამასთან დაკავშირებით, ა. კვერკველაძე, ვ. პეტრიაშვილის მსგავსად, აკრიტიკებს იმ იდეალისტურ თეორიებს, რომლებიც მოძრაობას აცალკევებდნენ მატერიისაგან. ისე როგორც ვ. პეტრიაშვილი, ა. კვერკველაძე აჩვენებს ფლოგისტონის თეორიის მეტაფიზიკურ-იდეალისტურ ხასიათს, და წერს: „მეცნიერებამ უარყო რა ეს გულუბრყვილო თვალსაზრისი, დაამტკიცა რომ იდეალისტების მიერ აღნიშნული ეს ძალა ნამდვილად მხოლოდ მატერიისა და ეთერის მოძრაობას ნიშნავს, რომელიც... სხვადასხვა სისწრაფისა... ბუნებისა და მთელი სამყაროს ვითარება, მისი წარსული, აწმყო და მომავალი ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც მატერიის და ეთერის მოძრაობის ნაყოფი“³⁶.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ა. კვერკველაძის მიერ: თავისი თანამედროვე მეცნიერების მიხედვით, ორი საკითხის ახსნა: რა როლი ეკუთვნის მოძრაობას სამყაროს სისტემის ჩამოყალიბებაში და საიდან ჩნდება მატერიის ძირეული თვისებები, —ნათესაობა და მიმზიდველობა.

პირველ საკითხზე ა. კვერკველაძე, უარყოფს რა ყოველგვარ იდეალისტურ და რელიგიურ ძვალსაზრისს, წერს: „ქვეყნიერება თავისთავად გაჩნდა მატერიის ძირეულ თვისებით—მიმზიდველობით, ამიტომ გაჩენის ასახსნელად რამე მანქანის ან ყოვლისშემძლე ძალის მოგონება მეტია“. შესაბამისად ამისა, მას მიაჩნია. რომ პირველყოფილ ღრუბლოვან მასაში მიზიდულობის მოქმედებამ გამოიწვია ამ მასის შეკუმშვა, შემდეგ მათგან ეკვატორული ზოლიდან ცალკეული ნაწილების მოწყვეტა, რომლებმაც ინერციის ძალით განაგრძეს მოძრაობა სივრცეში.

მაგრამ უფრო საინტერესოა მეორე საკითხის ახსნა ა. კვერკველაძის მიერ: ქიმიური მოძრაობით ან მიზიდულობით და ნათესაობით აიხსნება ყველა მატერიალური პროცესი, მაგრამ რით უნდა აიხსნას თვით ეს ქიმიური თვისებები? ა. კვერკველაძის აზრით, ამ საკითხის ახსნა მოგვცეს ჰელმპოლცმა და ტომპსონმა, რომლებმაც ატომის შინაგანი ბუნება გააგეს, როგორც ეთერის გრიგალისებური მოძრაობა. ამ მოსაზრებაში ორი მომენტია საინტერესო: ერთი ის, რომ ატომის შინაგანი გრიგალისებური მოძრაობა განხილულია როგორც ის ძალა, რომელიც რაღაც გავლენას ახდენს სხვა ატომებზე და ვლინდება მიზიდულობასა და ნათესაობაში, ხოლო მეორე ის, რომ თვით ატომის შინაგანი ბუნებაც გაგებულია როგორც ეთერის:

36 ა. კ ვ ე რ კ ვ ე ლ ა ძ ე, მეცნიერების დედააზრი, 1902, გვ. 29.

გრიგალი. ამით კი ძალა ეკარგება მტკიცებას „ატომიანი მატერია-
სა“ და „სხვაგვარი თვისების მატერია—ეთერის“ შესახებ. გვრჩება
ერთი რეალობა, რომელიც, როგორც არა იდეალური, ყველა პრო-
ცესის საფუძველია. ამიტომ მნიშვნელობა არა აქვს თუ რას ვუწო-
დებთ მას. ფაქტი ისაა, რომ ეს არის ობიექტური რეალობა, რომ-
ლისაგანაც ყველაფერი წარმოიშვება. ეს რეალობა ცხადია მატე-
რიაა. ე. კვერკველაძე ამ შემთხვევაშიაც სრულიად სწორ მატერია-
ლისტურ თვალსაზრისზე დგას და მეცნიერულად არკვევს ატომის
შინაგან თვისებებებს, რომლის შესახებაც საკითხი ჯერ კიდევ
დ. ბაგრატიონმა დასვა

ა. კვერკველაძე მატერიალიზმის პოზიციებიდან ებრძვის აგ-
რეთვე სასიცოცხლო ძალის იმ გაგებას, რომლის წინააღმდეგაც
ილაშქრებდნენ ი. თარხნიშვილი და ვ. პეტრიაშვილი. „სიცოცხლის
ძალის“ დაშვება ა. კვერკველაძეს ანტიმეცნიერულ, იდეალისტურ
თეორიად მიაჩნია, რომელსაც ბოლო მოუღო მეცნიერებამ „და
ყველასათვის უუქველად გაარკვია, რომ ცოცხალ სხეულშიც იგივე
ძალები მოქმედებენ, რაც მკვდარ ბუნებაშია. არც მასალით და არც
მასში მოქმედ ძალით ცოცხალი არსება დანარჩენ ბუნებისაგან არ
განარჩევა. განსხვავება მხოლოდ ზეზეურია, ცოცხალში მასალა უფ-
რო რთულადაა ასხმული და მოწყობილი და ძალებიც უფრო რთულ
მოქმედებაში არიან“³⁷.

როგორც ვხედავთ, „სიცოცხლის ძალის“ უარყოფით ა. კვერ-
კველაძე იმავე პრობლემას მიადგა, რომელსაც ასე დიდ ყურადღე-
ბას აქცევდნენ ი. თარხნიშვილი და ვ. პეტრიაშვილი—ორგანული
და არორგანული მატერიის ერთიანობის პრობლემას. მსგავსად
უკანასკნელებისა, ა. კვერკველაძე ამტკიცებს ამ ორი სამყაროს ერ-
თიანობას, ხოლო აქედან, მზის სხივების სპექტრალური ანალიზის
საფუძველზე, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეს ერთიანობა ეხება მთელ
მატერიალურ სამყაროს. რომელიც თავისი შემადგენლობის მხრივ
არ განსხვავდება. განსხვავება, მისი აზრით, სხვადასხვა პლანეტებსა
და საერთოდ ცოცხალსა და მკვდარ მატერიას შორის მხოლოდ ისაა,
რომ სამყაროს მატერიალური ელემენტები სხვადასხვანაირად
არის ერთმანეთთან შეკავშირებული.

ა. კვერკველაძე დიდ ყურადღებას აქცევს მატერიის შემადგენ-
ლობის გარკვევის საკითხს. ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს. რომელიც
მატერიას დაახასიათებს, ის იმაში ხედავს. რომ მატერია შედგება

37 ა. კვერკველაძე, მეცნიერების დღააზრი, 1902, გვ. 30(32).

შრავალი ელემენტისაგან, რომლებიც შეერთებულია ატომებად და შოლექულებად. მატერია. ა. კვერკველაძის განმარტებით, სხვა არაფერია თუ არა ამ ელემენტებისა „და მათი შეერთებით წარმომდგარი ბუნების ათასგვარი საგნების“. ერთობლიობა. „ამ ელემენტებს და ყველაფერს. რაც მათი ათასგვარ ყაიდის შეერთებისაგან გაჩენილა და ახლაც ჩნდება,—წერს იგი,—ქვეყნიერების მასალა, საერთოდ მატერია ჰქვია“³⁸. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ, რომ ატომის ბუნება იმავე ხასიათისაა. როგორც ეთერი, ეთერი კი იგივე მატერიაა. ამასთან ორივე ერთად საფუძველია და განმსაზღვრელი ყოველივე არსებულისა. მაშინ არ შევცდებით თუ მატერიას დაეხსნათებთ, როგორც საერთოდ ობიექტურ სინამდვილეს, რომელიც განუწყვეტელი მოძრაობისა და ცვალებადობის პროცესში იმყოფება. „დღევანდელი მეცნიერება,—წერს ა. კვერკველაძე—თვალნათლავ ადასტურებს ჰერაკლიტის ნათქვამს: „ყველაფერი მოძრაობს, ყველაფერი მიმდინარეობს“, მხოლოდ ის. რაც ბუნება დროის ბერძნებს ვარაუდით უთქვამთ, ჩვენი დროის მეცნიერება. კვლევა-ძიების შეთორდო შეიარაღებული, ექვემდებარებულად და ნათლად ამტკიცებს, რომ ქვეყნიერების ვითარება სავნებს. მოლექულების, ატომების და ეთერის მოძრაობაშია, მათ ვითარებაშია. ბუნება და ქვეყნიერება შედგება მოძრავ მატერია-ეთერისაგან—ასეთია მისი სიმარტივე“³⁹.

ეს თვალსაზრისი ძალიან მოგვაგონებს ფ. ენგელსის აზრს ბერძნული დიალექტიკის შესახებ. ბუნების მოვლენების მოძრაობა და ცვალებადობა, მათი საყოველთაო კავშირები და გადაბმულობა უკვე ბერძნებისათვის იყო ცნობილი,—წერს ფ. ენგელსი,—ხოლო ჰერაკლიტემ კარგად გამოხატა ქმნადობისა და გაქრობის ეს პროცესი; მაგრამ,—ეს, თუმცა მართალი, მაგრამ გულუბრყვილოდ გამოთქმული თვალსაზრისი იყო. შენიშნავს ენგელსი, რომელსაც ბუნებისმეტყველების განუვითარებლობის გამო, სათანადო ახსნა და დასაბუთება აკლდა⁴⁰.

ისტორიულად სამყაროს რაობის შესახებ ა. კვერკველაძე ორ საპირისპირო თვალსაზრისს განასხვავებს: თეოლოგიურ-ფილოსოფიურსა და მეცნიერულს. ამასთან, ფილოსოფიაში აქ იგულისხმება იდეალისტური ფილოსოფია. ხოლო მეცნიერებაში—მექანიკურ-მატერიალიზმზე დაფუძნებული ბუნების კვლევა-ძიება.

³⁸ ა. კვერკველაძე, ქვეყნიერების მასალა, „მოგზაური“, 1903, № 1—2, გვ. 132.

³⁹ ა. კვერკველაძე, მეცნიერების დედააზრი, გვ. 12.

⁴⁰ ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 26.

ა. კვერკველაძის აზრით, ეს დაპირისპირება პრინციპული ხასიათის დაპირისპირებაა. იდეალიზმი, სარგებლობს რა იმ სიძნელეებით, რომლებიც ჯერ ვერ გადაუჭრია მექანიკურ მატერიალიზმს, ცდილობს მატერიალური სამყაროს საფუძვლად სულიერი პრინციპი წამოაყენოს და თვით მატერიაც გამოაცნადოს როგორც არა მატერიალური ძალის თვისება; ან განსაკუთრებული მდგომარეობა. „ჩვენთვის საჭირო არ არის,—წერს კვერკველაძე,—სავსებით ეიცოდეთ რა გვარია ეს სწავლა-მოძღვრება ძალა—მანქანაზე. რომელიც ფილოსოფია ეწოდება. ჩვენ გვინდა მხოლოდ ავსნათ ამ სწავლის არსებითი ხასიათი, მისი დედაზრი. რათა ამ დედაზრის იმ მატერიალიზმის ერთად შედარებით ნათლად დავინახოთ ის ძირეული განსხვავება, რომელიც დაეტყო აზროვნების ძველსა და ახალს მიმართულებას ბუნებისა და ქვეყნიერებას ახსნა-შეგნებაში. და რადგან ძველი მიმართულების სათავე პირველყოფილ ადამიანსა და აწინდელ ველურ ხალხთა აზროვნებაშია. ამიტომ გამოკვლევაც იქედან უნდა დაიწყოს“⁴¹.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ. რომ „ფილოსოფიისა“ და „ძველი მიმართულების ქვეშ“ აქ იგულისხმება სამყაროზე თეოლოგიური და იდეალისტური წარმოდგენები. ხოლო „მეცნიერებაში“ და „ახალ მიმართულებაში“, მექანიკურ-მატერიალისტური წარმოდგენები. მაშინ ცხადია, რომ საკითხი გარკვეულად მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირების თვალსაზრისითაა დასმული. იდეალისტური ფილოსოფია გაგებულა როგორც გაკრძელება თეოლოგიისა. ხოლო მეცნიერება—როგორც „სწავლა ბუნებისა და ქვეყნიერების რაობა-ვითარებაზე“. „მეცნიერებამ აღმოაჩინა არა მარტო ის,—წერს ა. კვერკველაძე,—რომ სამყარო ელემენტებისაგან შედგება, არამედ ისიც. რომ ამ ელემენტებს ქიმიურ შეკავშირებაში მტკიცე და მუდმივი ერთგვარობა არსებობს. თუმცა ქვეყანა მრავალფეროა, მაგრამ კვლევა-ძიება ვეაჩვენებს, რომ ყველაფერი. რაც რამ ხდება ქვეყანაზე, უთუოდ ერთ ყაიდაზე, ერთ წესზე ხდება. ეს ერთგვარობა, რომელიც არსებობს ზოგიერთ მოკლენასა და საგანში იმისი ნიშანია, რომ ამ ერთგვარობას ერთი მიზეზიც უნდა ჰქონდეს. რადგან ქვეყნიერება ასეთი თვისებისა ყოფილა. ამიტომ მეცნიერებაც შეუძლიან მისი შესწავლა და ერთგვარ საგნებს და ერთი წესის მოკლენას გონებაში ერთად აჯგუფებს

⁴¹ ა. კვერკველაძე, ძველი რწმენა—წარმოდგენები და მეცნიერება. „მოგზაური“, № 9—10, გვ. 638.

და ყოველი ჯგუფის საერთო წესს უკვირდება. ამ საერთო წესს კანონი ჰქვია. შემდეგ ამ კანონებს ერთმანეთს ადარებს და საერთო კვანძს, საერთო დასკვნას უძებნის და პოულობს⁴².

აქ მოცემულია მთელი კონცეფცია სამყაროს კანონზომიერების შესახებ. ჩვენი აზრით, სავსებით მართებულად არის აქ აღნიშნული, რომ სამყაროში მოვლენათა და პროცესების მიმდინარეობის, საგანთა მიმართების ერთი წესი არსებობს. ეს წესი განსაზღვრულია მოძრაობის იმ ძირეული ფორმებით, რომლებიც განსაზღვრავს მატერიალურ სამყაროს ამნაირ და არა სხვანაირ არსებობას. ამასთან, ის აზრიცაა გატარებული, რომ კანონი მეცნიერებას გამოჰყავს ამ წესიდან. კანონი სხვა არაფერია თუ არა ფორმა იმ წესისა, რომელიც საგანთა და მოვლენათა ჯგუფებს შორის არსებობს, მათ არსებობას განაპირობებს. ბუნების კანონი ბუნების საგანთა და მოვლენათა არსებობის წესის ფორმა, მისი გამოხატულებაა. „მეცნიერება ამ ბუნების წესს უკვირდება,—წერს ა. კვერკველაძე.—ბუნების ხასიათს აკვლევს. შემდეგ აღმოჩენილ კანონებს ერთმანეთთან ადარებს და საერთო კვანძს უძებნის მათ, საერთო საზომს. რამოდენიმე კანონის დასკვნის თანახმად საერთო სწავლას ადგენს, ე. ი. თეორიას“⁴³. ანუ, მარტივად, რომ ვთქვათ, მეცნიერების ზემოთ მოცემული განმარტება შემდეგ ხასიათს მიიღებს: მეცნიერება მატერიალური სამყაროს არსებობის წესს შეისწავლის და იგი ამ წესების ანუ კანონთა სისტემაა.

ა. კვერკველაძე მექანიკის მატერიალისტი. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ის მეტაფიზიკოსიცაა. მისთვის უცნოა განვითარების დიალექტიკური თვალსაზრისი, ნახტომები განვითარებაში, რადგან მისი მტკიცებით „ბუნებამ ხტომა არ იცის და თანდათანობას მისდევს“. ამიტომ, მატერიის საერთო მოძრაობა-ცვალებადობის საფუძველზე მთელ სამყაროს და ამ სამყაროში არსებულ საგანთა და მოვლენათა განვითარებას განიხილავს როგორც თანდათანობით, ევოლუციურ პროცესს. ასეთსავე პროცესად მიაჩნია მეცნიერებისა და სულიერი კულტურის სხვა მხარეების განვითარება. სპეციალურ ნაშრომში „მატერიისა და ძალის ევოლუცია სამყაროში“⁴⁴ ა. კვერკველაძე განიხილავს თუ თანდათანობითი, ევოლუციური განვითარების გზით, როგორ გაჩნდა ქვეყანა და ჩამოყალიბდა მატერიის ის სისტემა, რომელსაც ჩვენი სამყარო წარმო-

⁴² ა. კვერკველაძე—ქვეყნიერების მასალა... „მოგზაური“, 1903, № I—II, გვ. 141.

⁴³ იქვე. № III—IV, გვ. 315.

⁴⁴ „მოგზაური“, 1904, №№ III—IV—V.

აღგენს მისი არაკოცხალი და ცოცხალი მდგომარეობის სახით. ამდენად, სამყაროს განვითარების გაგებაში ა. კვერკველაძე ევოლუციონისტია.

სამყაროს მატერიალურობის, მისი ობიექტურობისა და კანონზომიერების შესახებ ი. თარხნიშვილისა და ვ. პეტრიაშვილის შეხედულებებს დიდი გამოძახილი ჰქონდა ქართველ ინტელიგენციაში. ამ მხრივ საყურადღებოა პ. სურგულაძის, ე. მოსეშვილის და სხვების ნაწერები, საიდანაც ჩანს, რომ მათი ავტორები თანამედროვე მეცნიერების სიმალლეზე იღვწენ არა მარტო მეცნიერების მიღწევების ცოდნის, არამედ მათი ფილოსოფიური განზოგადების თვალსაზრისითაც.

ბ. გნოსეოლოგიური პრობლემები

1. როგორც აღვნიშნეთ, ა. კვერკველაძის მტკიცებით. „ბუნება და ქვეყნიერება შედგება მოძრავ მატერია-ეთერისაგან“, თავისთავად მას არავითარი სხვა სირთულე არა აქვს, წერს იგი. მაგრამ, ამავე დროს მან იცის, რომ აზროვნება არის ადამიანზე ობიექტური სინამდვილის ანუ „მოძრავი მატერია-ეთერის“ ზემოქმედების შედეგი. ამიტომ, კითხვა იშმის: როგორაა რომ ეს ყოველმხრივ მარტივი „მოძრავი მატერია-ეთერი“ ჩვენს გონებაში ასე მარტივად არ გვეჩვენება?

საინტერესოა, რომ ა. კვერკველაძის პასუხი აქ დასმულ კითხვაზე არსებითად არ განსხვავდება ი. თარხნიშვილის პასუხისაგან. ერთი მხრით, ჩვენი გრძნობის ორგანოები და მიღებული შეგრძნებები გარემოსთან გვაკავშირებენ. მაგრამ, მეორე მხრით, ისინი გვთიშავენ გარემოსაგან—ასეთი წინააღმდეგობრივი აზრი იმალება ა. კვერკველაძის მსჯელობაში. „გარე ბუნება გონებაში პირდაპირ კი არ იხატება, ისე როგორც სარკეში.—წერს ა. კვერკველაძე.—არამედ მას და მის შორის გრძნობათა ორგანოები... რომ შეიძლება ბოდეს აქაც ვიტყოდით, რომ ეს ორგანოები შუაქაცებია ბუნებასა და გონებას შორის; ესენი უზიდავენ გონებას გარე ბუნებაზე სხვადასხვა ამბავს, და რადგან ყოველივე მათგანი სხვადასხვაგვარადაა მოწყობილი და მომართული, ამიტომ. მათის საშუალებით მოტანილი ამბავიც გონებაში ერთგვარად არ იხატება თუმცა გარე ბუნება, როგორც უკვე ვსთქვით: ძირეულად მარტივი ვითარებისაა—მოძრავი მატერია და ეთერია“⁴⁵.

45 ა. კვერკველაძე, მეცნიერების დედააზრი. გვ. 13.

როგორც ვხედავთ, აქ ასახულია ორივე ჩვენ მიერ ზემოთ ხაზ-
გასმული ტენდენცია: ერთი მხრით, გრძნობის ორგანოების გარეშე
ადამიანს ცნობები არ ექნება გარე სამყაროს შესახებ, მაგრამ, ამავე
დროს, გრძნობის ორგანოები ჩვენ წარმოგვიდგენს არა რმ მარტაჟ
„მოძრავ ეთერმატერიას“, არამედ ბუნებას მთელი თავისი
მრავალფეროვნებით. ეს ისეთი წინააღმდეგობაა კვერკველადის
ნააზრევში, რომლის გადაჭრის გარეშე არ შეიძლება თანმიმდევრო-
ლი შემეცნების თეორიის დაფუძნება.

ა. კვერკველადე თარსნიშვილს მიჰყვება ფსიქიკურის ფიზი-
ოლოგიური საფუძვლების ახსნაში. ასეთ ფიზიოლოგიურ საფუძვ-
ლად მას მიაჩნია ნერვიულა სისტემა, რომლითაც დაქსელილია ტუ-
ნის უჯრედები და მთელი სხეული გარე გრძნობის ორგანოებამდე.
ნერვიულ სისტემაში ვარედან მიღებული გალიზიანების გადაცემა-
საც, დაწყებული გარე გრძნობის ორგანოებდან ხერხემლისა და
თავის ტვინამდე, ა. კვერკველადე განიხილავს როგორც ატომების
მექანიკურ მოძრაობას. ამიტომ, მისი მტკიცებით. „მოძრაობა მხო-
ლოდ მოძრაობა აჩენს... გონება ბუნებას ბუნებასავე მოძრაობით
იცნობს, მატერიისა და ეთერის მოძრაობით. ბუნებაში მოძრაობა
რა? არ იყოს. ტვინს მისი არარა ეცოდინებოდა, ბუნება ჩვენთვის
არც იქნებოდა“¹⁶, რადგან „ბუნებასაც ადამიანის გონება მხოლოდ
ბუნებისავე მასალის (მატერიისა და ეთერის) მოძრაობით იცნობს“.
ნერვებში მთელი მატერიალური მოძრაობის პროცესი, ანუ ატომე-
ბის მექანიკური მოძრაობა სრულდება თავის ტვინის უჯრედებში;
აქ ამ მოძრაობა ნადაგზე ჩნდება წარმოდგენები, სოლო წარმოდ-
გენების შეუღლებით აზრები, გონება. აწედან გასაგებია ა. კვერ-
კველადის შემდეგი დასკვნა. „გრძნობა, წარმოდგენა, აზრი, სურვი-
ლი, გონება— ყველა ეს ტვინის უჯრედების მოლეკულების მოძრა-
ობით ჩნდება და ყველა ამის დასაბამი და სათავე, როგორც უკვე
ვნახეთ, გარე ბუნების მოძრაობაა, რომელიც გრძნობათა ორგანოე-
ბის საშუალებით ტვინამდის აღის“¹⁷.

ასეთია „ბუნების ტვინზე ზეგავლენის, აუცილებელი შედე-
გის“—გონების წარმოშობის მექანიკურ-მატერიალისტური ახსნა.
მაგრამ საკითხი იმის შესახებ, თუ ამ მატერიალური პროცესიდან
როგორ ჩნდება არამატერიალური: წარმოდგენა, აზრები, გონება—
მანინც ახსნილი არ არის. ამრიგად, გონება ანუ ნანტომი მატერია-

¹⁶ ა. კვერკველადე, მეცნიერების დედააზრი, გვ. 16.

¹⁷ იქვე, გვ. 21.

ლურიდან იდეალურში აუხსნელი რჩება. ამიტომ, ა. კვერკველაძის აზრით, ეს უკანასკნელი ხდება იდეალიზმის უკანასკნელი დასაყრდენად. „ყველა გრძნობს,—წერს ა. კვერკველაძე,—რომ ეს უკანასკნელი ცხებ-სიმაგრეა, სადაც ძველი რწმენა-წარმოდგენებია გამაგრებული და, რომ აქ უნდა მოხდეს უკანასკნელი სასიკვდილო ბრძოლა“⁴⁸

უნდა ითქვას, რომ ა. კვერკველაძე ამ შემთხვევაში ი. თარხნიშვილის სეკტიციზმს არ იზიარებს. მას არ მიაჩნია, რომ ფიზიკურიდან ფსიქიკურისაკენ გადაებული ხიდი სამუდამოდ მიუწვდომელი დარჩება. მას სჯერა, რომ მეცნიერება დაძალებს ამ სიძნელეს. აღმოაჩენს მათ შემაკავშირებელ რგოლს, რითაც სამუდამოდ მოუღებს ბოლოს ფილოსოფიურ სპირიტუალიზმს.

მაგრამ ეს მხოლოდ საკითხის ერთი მხარეა: ა. კვერკველაძე ს. კითხის სიძნელეს მარტო იმაში კი არ ხედავს, რომ ჩვენ არ ვიცით როგორ ხდება ფიზიკურიდან ფსიქიკურში გადასვლა. ჩვენ ვიცით, რომ გარემოს. შემოქმედების შედეგად ჩნდება შეგრძნებები. წარმოდგენები. აზრები და ა. შ. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით მთავარი. არ ვიცით ისიც, თუ რამდენად გამოხატავს ჩვენი წარმოდგენები და აზრები სინამდვილეს. მით უმეტეს, რომ იქ არა არსებობს რა, გარდა მოძრავი ეთერ-მატერიისა. ჩვენ კი გვიბადება წარმოდგენა ათასწიარ ფერზე, ბგერაზე, გემოზე და ა. შ. ...მასადაძე,— წერს ა. კვერკველაძე,—ყველა ეს—სინათლე, ხმა, სიბო, გემო და სხვა—ჩვენთვის მოჩვენებაა და ნამდვილად ბუნებაში არ არსებობს და რადგან ყველა ეს ბუნებისა და ქვეყნიერების თვისებას და რაობა-ვითარებას ნიშნავს, ამიტომ ბუნება და მთელი ქვეყნიერებაც ჩვენთვის მოჩვენებაა“⁴⁹.

გასაგებია, რომ წამოყენებული სიძნელე საფუძვლამოკლებულია. მით უმეტეს, რომ თვითონ ა. კვერკველაძე მოძრაობას განიხილავს როგორც სამყაროს მრავალფეროვნების მიზეზს, არჩევს მოძრაობის სხვადასხვა სახეებს და ა. შ. მაგრამ თუ ერთ შემთხვევაში ის მოძრავ მატერიას განიხილავს, როგორც სამყაროში ყველა პროცესისა და მოვლენის ამხსნელს, მეორე შემთხვევაში, ამ თვალსაზრისის განზე ტოვებს და მოძრაობასა და მატერიას წარმოდგენს იმ წმინდა მარტივ ფორმაში, რომლითაც ისინი არასოდეს არ არსებობს. ა. კვერკველაძე, მართალია, სამართლიანად აღნიშნავს თვისებათა გამომჟღავნებაში სუბიექტის ან საერთოდ შემმეცნებელია

⁴⁸ ა. კვერკველაძე, მეცნიერების დელაზრი, გვ. 32.

⁴⁹ იქვე, გვ. 22.

როლს, მაგრამ ის ამ შემთხვევაში ივიწყებს თვით ობიექტის როლსა და მნიშვნელობას, თვისებათა საფუძველი ცნობიერებაში გადმოაქვს და ამიტომ სრულიად ხელოვნურად საკითხს ართულებს და სიძნელეს ქმნის. ამასთან, ამ უკანასკნელში მცირე როლს არ თამაშობს მასზე ისეთი ცნობილი იდეალისტების გავლენა, როგორიც იყვნენ ტინდალი, ტენი, ვუნდტი, დიუბუარაიმონი, ოსტვალდი და სხვები, რომლებიც ა. კვერკველაძის აზრით, მართებულად მიუთითებენ მსგავს სიძნელეებზე.

ასეთია ა. კვერკველაძის გნოსეოლოგიური კონცეფციის ერთი ასპექტი, რომელიც გარკვეულად აგნოსტიკური ხასიათისაა. მაგრამ ამავე დროს ა. კვერკველაძე არ უარყოფს სუბსტანციისა და მისი ძირეული თვისებების შემეცნების შესაძლებლობას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა მის მიერ სუბსტანციის გაგება და კრიტიკა სუბსტანციის შესახებ იდეალისტური თეორიებისა.

ა. კვერკველაძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს მოვლენას. თვისებას და სუბსტანციას. ეს განსხვავება და ერთიანობა სამი მომენტისა მეტად მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა, რადგან აქ ფაქტურად დაძლეულია ის გათიშვა სუბსტანციისა და მოვლენას შორის, რომელსაც ი. თარხნაშვილი იცავდა.

ა. კვერკველაძე ფიქრობს, რომ საგანთა დაშლა-შეერთების მიზეზი ელემენტების შინაგანი თვისებაა, ხოლო დაშლა-შეერთების შედეგი—მოვლენა. ამიტომ „თვისებაა მოვლენის გამჩენი“. მაგალითად, ჟანგბადის ერთი ატომი იერთებს წყალბადის ორ ატომს. ამგვარი მიმართება მათი თვისების მაჩვენებელია, ხოლო ამ თვისებით აიხსნება წყლის წარმოქმნა. ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, რომ თვითონ ეს თვისება ატომების შინაგანი ბუნებაა. ეს შინაგანი ბუნება, რომელიც განსაზღვრავს ატომთა შეკავშირება-განშორებას, იწოდება თვისებად. აქედან კი, ა კვერკველაძე დაასკვნის: „მოვლენა თვისებაზეა დამოკიდებული. თვისება კი—ატომთა ძირეულ ბუნებაზე, რომელიც არაფრის შედეგი არაა და არც არარაზეა დამოკიდებული. იმას რაც დამოუკიდებელია, არარის შედეგი არაა და, პირიქით. თვითონაა ყველაფრის მიზეზი და სათავე, სუბსტანცია ჰქვიან. სუბსტანციის რაობა და ბუნება რომ გამოვიცნოთ, მაშინ შეგვეძლება ავხსნათ სხვადასხვა თვისება და მოვლენა, რადგან თვისება სუბსტანციის ბუნების შედეგია და მოვლენა თვისებისა. მთელ ქვეყნიერების ვითარება და არსებობა სუბსტანციის რაობით

ახსენება; მასშია თავი მიზეზი და ამოცანა. ასეთია ეს განსხვავება მოვლენასა, თვისებასა და სუბსტანციას შორის“⁵⁰.

ამრიგად, სამყარო სუბსტანციის, თვისებისა და მოვლენათა ერთობლიობაა. ამიტომ, სამყაროს გაგება ნიშნავს მის შემეცნებას ამ სამი გარკვეულობის ერთიანობაში.

ა. კვერკველაძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამყაროს შემეცნების ორ ისტორიულად ჩამოყალიბებულ გზას: ინტუქციურს და დედუქციურს, ბეკონისა და დეკარტის გზას. პირველის დედაარსად ა. კვერკველაძეს მიაჩნია მოვლენიდან სუბსტანციისაკენ წასვლა. ეაწავლობთ მოვლენებს, ვიძიებთ მათ გამომწვევ მიზეზებს ან თვისებებს და „რაკი ამას მივალწევთ, მაშინ ქვეყნიერების სუბსტანციას ან მიზეზთა მიზეზსაც მივაგნებთ“. მაშასადამე, კვლევის ინტუქციური გზა, რომელიც ცოდნის გამოსავალს ბუნების მოვლენების შესწავლაში ხედავს და რომელიც მისაღებად მიაჩნია ა. კვერკველაძეს, არამცთუ მოვლენის შემეცნებაზე არ ჩერდება, არამედ ნიდის მის თვისებამდე ან მიზეზამდე და შემდეგ კი სუბსტანციამდე. მაშასადამე, აქ სუბსტანცია აღარაა საგანი თავისთავად. იგი მოვლენის არსებაა, მოვლენა სუბსტანციის გამოვლენაა თვისებათა გზით და ამიტომ სუბსტანცია შემეცნებადია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აქ აგნოსტოციზმის ნასახიცი აღარ ჩრება. შემეცნების მეორე გზა არის დედუქციური, ანუ, როგორც ა. კვერკველაძე მას უწოდებს, ფილოსოფიური გზა. მისი გამოსავალია სუბსტანცია, საიდანაც გამოგვყავს თვისებები და მოვლენები.

დაპირისპირებას კვლევის ამ ორ მეთოდს შორის კვერკველაძე იმაში ხედავს, რომ „ფილოსოფია სუბსტანციით იწყებს თავის სწავლას და მის რაობით ქვეყნიერების შეგნებას ცდილობს, მეცნიერება კი მოვლენათა შესწავლიდან თვისებაზე გადადის და თვისებიდან მატერიის ძირეულ ბუნების გამოცნობაზე და ასე ცდილობს ქვეყნიერების ძირეული მიზეზის მიგნებას“⁵¹.

ცხადია, როდესაც ა. კვერკველაძე ლაპარაკობს ფილოსოფიის შესახებ, მას მხედველობაში აქვს იდეალისტური ფილოსოფია. ამიტომ, მისი კრიტიკა მიმართულია სუბსტანციის იდეალისტური გაგების წინააღმდეგ. კერძოდ დეკარტის დედუქციური პე-

⁵⁰ ა. კვერკველაძე, ძველი რწმენა—წარმოდგენები და მეცნიერება „მოგზაური“, 1902, № 9—10, გვ. 648.

⁵¹ იქვე, გვ. 651.

თოდის დიდ ნაკლად მას ის მიანიჭა, რომ აქ გონების მიერ სუბსტანციის წვდომა ფაქტებს კი არ ემყარება, არამედ მსოფლიო ზეშველ გონებას, რომელიც ფაქტების გარეშე კარგავს ყოველგვარ ნდობასა და ღირებულებას.

ა. კვერკველაძე. უარყოფს სუბსტანციის იდეალისტურ გაგებას და იდეალისტურ მონიზმსაც (პეგელი, შოპენჰაუერი. ოსტევალლა და სხვა) და ემსრობა გასენდის, რომლის თანახმადაც ქვეყნიერებას ერთადერთ სუბსტანციას წარმოადგენს მატერია, ხოლო „სული, თუ გონი მატერიის ვითარებას ნიშნავს, რთულს და სხვაგვარად მოწყობილს. ე. ი. გონი მოვლენაა და არა სუბსტანცია“.

სუბსტანციის იდეალისტური გაგების ძირითად ნაკლად ა. კვერკველაძეს ის მიანიჭა, რომ იქ გამოსავალი გონებაა და გონება კი ყოველთვის იმ აზრს, რომელიც მას არ ეწინააღმდეგება. მიაწერს ბუნებას. ასეთი გზა რომ არსებითად მცდარია, ამას ერთი მაგალითი გვიჩვენებს, წერს ა. კვერკველაძე: „გონება გვეუბნება. რომ შეუძლებელია ერთი და იგივე საგანი ერთდროულად დროს იყოს და არც იყოს მოძრაობაში, ესე იგი მოძრაი იყოს და უძრავიც. ეს ისე ცხადია, რომ ამაზე ფაქტიც კი არაა საჭირო. მაშასადამე იტყვის ფილოსოფოსი. ბუნებაშია ც ეს ასე უნდა იყოს და რაგინდ საგანიც უნდა ავიღოთ ან უძრავი უნდა იყოს, ან მოძრაი. და არა ცრულიცა და მეორეც ერთსა და იმავე დროს“. ბუნებაში კი მრავალია იმის მაგალითი, როდესაც ერთი და იგივე საგანი ან მოვლენა ერთსა და იმავე დროს მოძრაობდეს და არც მოძრაობდეს. მაგ. „ადამიანი ზის თავის ოთახში, მაგრამ ტრიალებს მზის გარშემო, კაცი ზის მატარებელში, მაგრამ მატარებელი მიჰქრის“⁵² და ა. შ.

ამრიგად, ა. კვერკველაძე საფუძვლიანად უარყოფს სუბსტანციის აბსტრაქტულ-იდეალისტურ თვალსაზრისს. იგი არა ერთხელ აღნიშნავს, რომ ბუნება არაა გონებით განსაზღვრული, მას „გონების აზრებთან არაფერი საქმე არა აქვს“. ამიტომ თუ ჩვენ ბუნებას ვაგებთ გვინდა თვითონ ბუნებასვე „უნდა შევევკითხოთ კვლევებით და არა გონებას“. ეს აზრი ნათლადაა გატარებული ზემოთ მოყვანილ ამონაწერშიც. მაგრამ გარდა ამისა, იქ გატარებულია კიდევ ორი საყურადღებო აზრი, რომლებიც ა. კვერკველაძეს საკმაოდ აახლოებს დიალექტიკურ აზროვნებასთან: ის კატეგორიულად უარყოფს ბუნების მოვლენების განხილვას აზროვნების ისეთი

⁵² ა. კვერკველაძე, ძველი რწმენა-წარმოდგენები და მეცნიერება, მოკლედ, 1902, № 9—10, გვ 626

ფორმალურ-ლოგიკური კანონით. როგორცაა წინა აღმდეგობის შე-
უძლებლობის კანონი; მისი გაგებით, ბუნების მოვლენები არ ექვე-
მდებარება ამ კანონს, რადგან ბუნებაში ადგილი აქვს წინააღმდეგო-
ბათა ერთიანობას და ერთდროულობას. მოძრაობა ამისი ცოცხალი
მაგალითია. აქ უდავოდ ნაზიჯია გადადგმულა მოძრაობის მქანის-
ტური გაგებიდან დიალექტიურისაკენ.

საყურადღებოა ისიც, რომ ა. კვერკველაძე, მართალია, ისტო-
რიული განვითარების თვალსაზრისით ერთმანეთს უპირისპირებს
ინდუქციასა და დედუქციას, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერებმა მი-
მართ არ უარყოფს მათ ერთიანობას. „დედუქციას მეცნიერებაც
ხმარობს,—წერს იგი,—მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ცნება
თუ აზრი, რომლისგანაც დედუქტიურად რაიმეს დავასკვნით, ინ-
დუქტიურობის გზითაა ნაპოვნი და აღმოჩენილი“.

ამიტომ, „ინდუქციისა და დედუქციის აზრით ნაწალი კვლევა-
ძიება—ასეთია—ა. კვერკველაძის გაგებით ის გზა, რომელსაც
მეცნიერება დაადგა შორეული მიზნის მისაღწევად“. სამყაროს შე-
სამეცნებლად, როგორც აქედან ჩანს, მართალია ა. კვერკველაძე მ-
ინც ინდუქციას აძლევს უპირატესობას, მაგრამ მეცნიერების წარ-
მატების პირობად მაინც ორივე მათა ერთიანობა მიიჩნია.

2. ცხრაასიანა წლების საქართველოში სუბიექტურ იდეა-
ლიზმი საკმაოდ ფართოდაა გავრცელებული. ვინაიდან ნების თა-
ვისუფლება უმთავრესად სუბიექტურ იდეალიზმს უკავშირდება.
ამიტომ ბუნებრივია, რომ ქართველ მოაზროვნეთა ერთ ნაწილში
იდეა ნების თავისუფლების შესახებ აღიარებას პოულობდა. ამ უკა-
ნასკნელთა წინააღმდეგ ბრძოლას აწარმოებდნენ ქართველ მარქ-
სისტები. მაგრამ, გარდა მარქსისტებისა, ნების თავისუფლებას
უარყოფდნენ ისინიც, ვინც ასე თუ ისე გზას მიიკვლევდა მატე-
რიალიზმისაკენ, აღიარებდა ობიექტურ სამყაროს რეალურობასა და
მის კანონზომიერებას. ცნობიერების განსაზღვრულობასა და მეო-
რადობას. ამ მხრივ გარკვეული როლი ითამაშა ი. თარხნიშვილმა.
რომელსაც საქართველოში ბევრი თანამოაზრე აღმოაჩნდა. ამთგან
ა. კვერკველაძე, ი. გომართელი, დ. თოფურიძე. „კვალის“ თანამშ-
რომელი, Tusci-ს ფსევდონიმით და სხვები განუხრელად ემყარე-
ბოდნენ ი. თარხნიშვილის თვალსაზრისსა და არგუმენტებს ნების
თავისუფლების წინააღმდეგ.

საყურადღებოა ისიც, რომ აღნიშნულ მოაზროვნეთაგან თვი-
თონ ი. თარხნიშვილი, ა. კვერკველაძე და ი. გომართელი შემეცნე-
ბის საკითხებში ხშირად აგნოსტიციზმში და სუბიექტურ იდეალიზ-

მში ვარდებოდნენ, მაგრამ ჩების თავისუფლებას ისინი კატეგორიულად უარყოფდნენ. მართალია, ისინი ვერ ამალდნენ აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკურ მატერიალისტურ გაგებამდე, მაგრამ ისინი მაინც მატერიალისტურ თვალსაზრისს იკავდნენ და გარკვეული როლი ითამაშეს ამ მიმართულებით იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

3. როგორც დავინახეთ, განხილულმა ფილოსოფიურმა მიმართულებამ განვითარების თავისი გზა განვლო, რომელიც თანმიმდევრული მატერიალისტურია არ ყოფილა, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა საქართველოში სწორი, მეცნიერულ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. არათანმიმდევრულობა, რომელიც ამ მიმდინარეობაში იჩენდა თავს, უმთავრესად იმ ნაკლით იყო გამოწვეული, რომელიც საერთოდ იყო დამახასიათებელი მექანიკური მატერიალიზმისათვის.

მექანიკური მატერიალიზმისათვის დამახასიათებელი ყველა ნაკლოვანება ახასიათებდა აგრეთვე მის ქართველ წარმომადგენლებს. როგორც დავინახეთ, მექანიკური მატერიალიზმის ცალმხრიობა იყო გამოწვეული აგნოსტიციზმი და სუბიექტურ-იდეალისტური ტენდენციები მათ აზროვნებაში. მაგრამ აქაც თავისებურ ცვლილებას ვხედავთ. სამოციან წლებში სულისა და მატერიის მიმართების გარკვევის შეუძლებლობამ გ. ქიქოძე სულის სუბსტანციური არსებობის დაშვებასთან მიიყვანა. მართალია სუბსტანციური სულს მხოლოდ არსებობა იქნა აღიარებული. არსებითად კი ეს სული გამოუყენებელი დარჩა, რადგან, რეალურად, გ. ქიქოძე მატერიისა და ცნობიერების ჩვეულებრივი მიმართების ანალიზით შემოიფარგლა. მაგრამ თვით საკითხის დასმა სუბსტანციური სულის არსებობის შესახებ მაჩვენებელი იყო მოაზროვნის წინაშე მდგარი სიძნელისა, მისი გადაჭრის შეუძლებლობისა.

შემდეგშიაც ეს სიძნელე დაძლეული არ ყოფილა. მაგრამ განვითარება წინ წავიდა და მეცნიერების მიერ ექსპერიმენტულად იქნა დასაბუთებული ფსიქიკურის განუყრელობა ფიზიოლოგიურისაგან, გარკვეულ იქნა ფსიქიკურის ფიზიოლოგიური საფუძველი. ამ აღმოჩენამ შესაძლებელი გახადა სუბსტანციური სულს არსებობის უარყოფა. აღიარება მატერიალურ სუბსტანციასთან მისი განუყრელი კავშირისა და ამ უკანასკნელის მისი გაპირობებულობა. მაგრამ მექანიკური მატერიალიზმის ქართველი წარმომადგენლებსათვის გადაუჭრელი დარჩა თუ როგორ წარმოიშვება სულიერი,

იდეალური, როგორ ხდება გადასვლა მატერიიდან ცნობიერებაზე. ფსიქიკურზე. ამის შედეგად და მექანიკური მატერიალიზმის სხვა დაუძლეველი წინააღმდეგობების გამო, ქართულ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობაში, განსაკუთრებით მათ მსჯელობაში გნოსეოლოგიის პრობლემებზე, თავს იჩენდა აგნოსტიციზმი, სუბიექტური იდეალისტური ტენდენციები. აღნიშნული სიძნელები და წინააღმდეგობანი ხელს უწყობდნენ პოზიტივიზმისა და კრიტიციზმის ელემენტების გავლენას გაძლიერებას მათზე. ეს კი ბუნებრივად ხელს უწყობდა მათ უკან დახევას მატერიალიზმიდან.

თანმიმდევრული მატერიალისტური თვალსაზრისის განვითარება მოითხოვდა მექანიკური მატერიალიზმის ცალმხრიობათა გადალახვას. ეს კი შესაძლებელი იყო მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის დაუფლებით. ქართული აზროვნების წინსვლის ინტერესი თავისთავად მოითხოვდა ამ ახალ მსოფლმხედველობას. ამიტომ სრულიადაც არაა შემთხვევითი, რომ მექანიკური მატერიალიზმის კრიზისი, გამოწვეული იმის შედეგად, რომ ამ მსოფლმხედველობას აღარ შეეძლო მეცნიერების მდიდარი აღმოჩენების განზოგადება და ახსნა, აუცილებლობით მოითხოვდა დიალექტიკურ მატერიალიზმს, რომელიც თავს გაართმევდა სიძნელებებს და აზროვნებას გამოიყვანდა კრიზისიდან. ცხრაასიან წლებში მომხდარი გარდატეხა ქართულ აზროვნებაში ამ აუცილებლობის შედეგი იყო. დიალექტიკური მატერიალიზმი, რომელიც ასე სწრაფად ეუფლებოდა ქართულ მოწინავე აზროვნებას, მისი განვითარების ბუნებრივი შედეგი და შემდგომი წინსვლის აუცილებელი პირობა იყო.

თავი მესამე

სუბიექტურ-იდეალისტური სოცოლოგიური იდეები ქართულ აზროვნებაში

მესამე თავის შესავალში აღვნიშნეთ, რომ სამოც-სამოცდაათიანი წლებიდან ფილოსოფია, ერთი მხრით, დაუკავშირდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას, ხოლო, მეორე მხრით—სოციოლოგიას. პირველი მხარე საკითხისა უკვე განვიხილეთ. განსახალველი დაგვიჩა ქართული ფილოსოფიური აზრის კავშირი სოციოლოგიურ იდეებთან. ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა ქართულ სამოციანელთა, არამედ იმ თაობის სოციოლოგიური იდეები,

რომელიც უმთავრესად სამოცდაათიანი წლებიდან გამოვიდა სამოღვაწეოდ. ეს თაობა ე. წ. ქართველ ხალხოსანთა (ტეტიათა მოტრფიანთა) თაობაა, რომელიც მრავალმხრივ იყო დავალებული სამოციანელებსაგან, მაგრამ რომელთა აზროვნებაში ფართოდ გაიკაფა ვხა პოზიტივისტურმა ფილოსოფიამ და სოციალოგიამ. ამ თაობის ნიადაგზედ ოთხმოციანი წლების ბოლოდან აღმოცენდება ლიბერალური ხალხოსნობა ეს უკანასკნელი აგრძელებს ხალხოსნების სუბიექტურ-იდეალისტურ ხაზს და ცხრაასიანი წლებში ამ მიმდინარეობას ერთგვარი სრულყოფილი სახე ეძლევა. ხალხოსნობიდან წარმოიშვება აგრეთვე ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული თაობის ის ნაწილი, რომელიც მართალია იდეალიზმს ვერ სცილდება. მაგრამ ამავე დროს მარქსიზმსაც ექვემდებარება და ეცდება უკანასკნელის შეუღლებას ბურჟუაზიულ იდეოლოგიასთან.

ბოლოს, იმავე ხალხოსნური მოძრაობის ნიადაგზე წარმოიშვება ოთხმოცდაათიანი წლების რევოლუციური ახალთაობა, რომელიც ხალხოსნების იდეოლოგიის კრიტიკის გზით მარქსიზმთან მივა.

1. სოციალოგიური იდეები და სამოცდაათიანი წლების ქართული ხალხოსნური ახალთაობა

1. სამოცდაათიანი წლების ახალთაობის წარმომადგენელთა შორის, რომელთაც დასავლეთის სოციალოგიური იდეების საგრძნობი გავლენა განიცადეს, თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს გრ. თარხან-მოურავს (1844 — 1937).

გრ. თარხან-მოურავმა მიზნად დაისახა საზოგადოების განვითარების ბუნების გარკვევა. მისი მტკიცებით, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების საფუძველი ეკონომიური ცხოვრებაა. ამიტომ, თუ გვინდა სელი შევეუწყოთ განვითარებას „ჩვენ ჯერ უნდა ვეცადოთ ხალხში გავრცელებს ნივთიერებითი სიმდიდრე, რომელზედაც განსაკუთრებით არის დამოკიდებული გავრცელება როგორც ზნეობისა ისე გონებისა“¹.

აღამიანი, გრ. თარხან-მოურავის აზრით, სოციალური არსებაა. ის ინსტიტუტურად მიისწრაფვის სხვა ადამიანთან კავშირისაკენ. ეს კავშირი ქმნის საზოგადოებას, რომლის გარეშე ადამიანს არსებობა

¹ გრ. თარხან-მოურავი, საპირა ჩვენთვის ურთიერთმემწეობა თუ არა? დროება, 1969, № 21.

არ შეუძლია. „მასასადამე, თვითონ კაცის ბუნებაში არსებობს კანონი, წერს თარხან-მოურავი, — რომელიც ძალა ატანს დაიბლოვოს თავისთანა ცხოველი, შეაერთოს თავისი ყოველი ნიჭიერება სხვის ნიჭიერებასთან და იმით გაიადვილოს აღსრულება თავისი სურვილისა, განზრახვისა“². ეს კანონი ასოციაციას კანონია. რომლის საფუძველზედაც ადამიანი ხდება საზოგადოების წევრი და საერთოდ იქმნება საზოგადოება; შესაბამისად იმისა, ითუ როგორა საზოგადოების განვითარების ხარისხი, იცვლება ასოციაციის ფორმა უმდაბლესიდან უმაღლესისაკენ. კაცობრიობის მომავალი ისეთი ასოციაციის განხორციელებას ვულისხმობს, რომელსაც საფუძველად დაედება შრომისა და განაწილების თანასწორი და სავალდებულო პრინციპი. მაგრამ რა განსაზღვრავს ამ განვითარებას და ასოციაციების ფორმათა ცვლადობას? — გონება — ვასუხოვს გრ. თარხან-მოურავი. „ღროის მიმდინარეობით ხალხის ცხოვრებაში ასოციაციები იღებს რომელიმე ფორმას, მიმართულებას, — წერს გრ. თარხან-მოურავი. ასოციაციის ფორმა და მიმართულება არის დამოკიდებული კაცის გონების გახსნაზე. რამდენადაც მომატებულიათ აქვს კაცს გონება გახსნილი, იმდენად ექვი აღარ არის, უკეთეს ფორმას მისცემს ასოციაციას და მომატებულს სარგებლობასაც ნახავს“³.

გრ. თარხან-მოურავის მოცემული დასკვნა ორპირივე არის საინტერესო: ერთი, იმ მხრივ, რომ ითუ ზემოთ გრ. თარხან-მოურავმა გონება გამოაცხადა ეკონომიურ ცხოვრებაზე დამოკიდებულად. აქ ასოციაციათა ცვლადობისა და, მასასადამე, საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელს გონებაში ხედავს. მეორე მხრივ, აქ უდავოდ საქმე გვაქვს განვითარების საფეხურების შესახებ ო. კონტის თვალსაზრისის თავისებურ მომარჯვებასთან.

ო. კონტმა განვითარების სამსაფეხურიანი სისტემა გამოაცხადა საყოველთაო კანონად. მესამე ანუ დადებითი საფეხური ერთადერთ გონივრულ საფეხურად აღიარა. რომელზედაც მოსპობილია იდეათა სხვაობა. როგორც ყოველგვარ ანარქიათა მიზეზი. დამყარებულია მათი სრული თანხმობა და, მასასადამე, შესაბამისად მათი ადვილისა სრული კმაყოფილება აღამიანებს შორის⁴.

გრ. თარხან-მოურავი, საკიროა ჩვენთვის ურთიერთშემწეობა თუ არა? „ღრობა“, 1868, № 44.

³ იქვე.

⁴ О. Конт, Курс позитивной философии. т. I. 1900.

უაქტიურად ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე გრ. თარხან-მოურავთანაც, იხილოდ იმ განსხვავებით, რომ გონების საფეხურზე. ან გონიერულ ასოციაციაში იგი უფრო მეტ სამართლანობას მოითხოვს, ვიდრე კონტი.

უალრესად საინტერესოა გრ. თარხან-მოურავის აზრი იმ გზას შესახებ, რომელსაც საზოგადოება გაივლის გონიერულ ასოციაციაში. აქ იგი დარვიინისა და სოციალური დარვიინისტების გავლენას განიცდის. მაგრამ მაინც მათგან განსხვავებულ დასკვნასთან მიდის.

დარვიინის წიგნის „სახეთა წარმოშობის“ შესაბამისად, გრ. თარხან-მოურავი აღნიშნავს, რომ ორგანულ სამყაროში ადგილი აქვს ცხოველთა და მცენარეთა შორის თვალთ უხილავ გააფთრებულ ბრძოლას, რომელიც „ცხოვრების დასამკვიდრებლად სწარმოებს დასაბამიდგანვე და იქნება უკუნისამდე“. რაც შეეხება ადამიანს, იგი იმით განსხვავდება სხვა ცხოველებისაგან. რომ მისთვის „ბუნებას მიუნიჭებია სხვებზედ ძლიერი გონება და მომარჯვებულ აგებულება. მხოლოდ მის წყალობით და საშუალებით კაცს უჭირავს უმადლესი ადგილი ბუნების მოძრაობაში და ბრძოლაში“⁵. რადგან ადამიანი მაინც ჩაბმულია ბუნებასთან მოძრაობასა და ბრძოლაში, ამიტომ ცხადია, რომ იგიც სხვა ცხოველებთან ერთად ემორჩილება მთელ რიგ საერთო კანონებს და მათ შორის კანონს „ბრძოლისა ცხოვრების დაცვისათვის“.

გრ. თარხან-მოურავი ორგანული სოციალოგიის იმ მცდარ აზრს იზიარებს, რომლის თანახმად სოციალური სფერო ექვემდებარება ორგანული სამყაროს კანონებს; ამ აზრიდან გამომდინარე, თარხან-მოურავი ფიქრობს, რომ ისევე როგორც ცხოველთა სამყაროში ადგილი აქვს განაწილებას „გვარებად ანუ ტომებად, აგრეთვე კაცი, ანუ საზოგადოთ ვთქვათ, კაცობრიობა, არის შემდგარო სხვადასხვა ტომისაგან, რომელნიც დიდად განირჩევიან ურთიერთისაგან“⁶. ტომთა შორის ისეთივე გააფთრებული ბრძოლაა სიცოცხლის შენარჩუნებრათვის, როგორც ცხოველთა გვარებსა და სახეებს შორის, მაგრამ გრ. თარხან-მოურავი მალთუსიანურ დასკვნამდის არ მიდის და ამ ბრძოლის სწორ ინტერპრეტაციას იძლევა. უბრალოდ, მისი აზრით, ბრძოლა ადამიანებს შორის გამოწვეულია არა მოსაზრებობის სიჭარბით, არამედ ეკონომიური მიზეზებით. იგი ხელდას.

⁵ გრ. თარხან-მოურავი, გვლენა ცხოვრებისათვის ბრძოლისა საქარ-
თველოზე, „მნათობი“, 1872, № 3, გვ. 119.

⁶ იქვე.

რომ არსებობისათვის ბრძოლას ადგილი ჰქონდა მაშინაც, კი. როდესაც დედამიწაზე აღარებულა დაუკავებელი ადგილი იყო. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ განვითარების ადრინდელ საფეხურზე არსებობისათვის ბრძოლას საფუძვლად ჰქონდა არა მოსახლეობის სიმრავლე, ფიქრობს გრ. თარხან-მოურავი, არამედ წარმოების დაბალი დონე. რომელსაც არ შეეძლო ადამიანთა დაკმაყოფილება საარსებო საშუალებებით. „რა იყო მიზეზი ძველ დროში მონგოლების დაცემისა რუსეთზე.—წერს ივი-რა იყო მიზეზი ალექსანდრე მაკედონელის გამოლაშქრებისა აზიაზე ინდოეთამდე. რა იყო მიზეზი რომისა და საბერძნეთის იმპეროების გავრცელებისა, თუ არა მოპოვება საზრდოსი? საშუალებანი, რომლებითაც შეიძლება დაითესოს და მოიყვანოს კაცმა დედამიწაზე ისე შეუმუშავებელი იყო. რომ მათი ნამუშევარი მაშინდელ ხალხს არ ყოფნიდა“⁷.

გრ. თარხან-მოურავის მტკიცებით. კაცობრიობის მიხედვით ისტორია ეკონომიურ ნიადაგზე წარმომოხილ დაპირისპირებულთა ბრძოლის ისტორიაა. ფეოდალურ საზოგადოებაში, სადაც „ერთ ნაწილს შეადგენენ მებატონეები. მეორეს—გლეხები“⁸. დაპირისპირება იყო მებატონეებსა და გლეხებს შორის, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში კი ადგილი აქვს ბრძოლას, „რომელიც ვაჭრებზეა კაპიტალსა და შრომას შორის“, ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის. საზოგადოების ყველა უბედურება ამ დაპირისპირებაშია. იმისათვის, რომ ეს დაპირისპირება გადაიჭრას, საჭიროა მისი წარმომშობი მიზეზების ააგება და აღკვეთა. ადამიანის ცოდნა, შემეცნება სწორედ ისე უნდა იყოს წარმართული, რომ მას შეეძლოს გარემომცველი მოვლენების გაგება, მათი წარმომშობი მიზეზების ახსნა. მხოლოდ ამ გზით შესძლებს ადამიანი ყველა დაბრკოლებათა გადალახვას და წინსვლას ცხოვრებაში.

გრ. თარხან-მოურავმა სწორად შენიშნა, რომ კლასობრივი საზოგადოება დაქვემდებარებულია მკაცრ დაპირისპირებას, ბრძოლას არსებობისათვის, რომელიც ვარკვეულ ეკონომიურ საფუძველზეა აღმოცენებული. ამ სწორი ამოსავალი საწყისიდან მის წინაშე ორი გზა არსებობდა საკითხის შემდგომი სწორი გარკვევისათვის: მარქსისტულ-რევოლუციური. რომელიც კაპიტალისტურ საზოგადოე-

7 გრ. თარხან-მოურავი, გვლენა ცხოვრებისათვის ბრძოლისა, „მანათობი“, 1872. № 12. გვ. 120.

8 გრ. თარხან-მოურავი, ჩვენი სიღარიბის მიზეზები. „დროება“, 1870, № 7.

ბის შინაგანი დაპირისპირებიდან შრომასა და კაპიტალს შორის გამოსავალს ხედავს პროლეტარიატის მიერ განხორციელებულ სოციალურ რევოლუციაში და უკანასკნელის შედეგად საერთო საზოგადოებრივი საკუთრების დამყარებაში შრომის საგანსა და იარაღებზე. მაგრამ გ. თარხან-მოურავმა ეს გზა არ მიიღო. ამიტომ იძულებული იყო სხვა გზით წასულიყო. მას არ ეყო თანმიმდევრობა და, ამიტომ, სწორი ამოსავალი საწყისიდან არასწორ შედეგთან მივიდა. მან გონებაში დაინახა ის ძალა, რომელიც უზრუნველყოფდა საზოგადოების არსებულ დაპირისპირებათა უმტკივნეულო გადაჭრას. საქირთა, მისი აზრით. გონივრულ ასოციაცია, რომელშიაც აღარ იქნება გათიშვა შრომასა და შრომის ობიექტს შორის, საზოგადოების ყველა წევრი იქნება ჩაბმული შრომაში. ღირებულების შექმნა სავალდებულო იქნება ყველა ადამიანისათვის, მოსპობილი იქნება „უქონლობა კაპიტალისა, მიწის ნაკლებობა შრომელისა, გაუხსნელობა გონებისა და გაუღრცელებლობა ბუნებითის საგნებისა“.—ე. ი. ყველა ის მიზეზი, „რომელნიც გვიბრკოლებენ ცხოვრების წარმატებას“⁹. მისი აზრით, მსგავსი ასოციაციის განხორციელება შესაძლებელია არა ყოველთვის (როგორც ფიქრობდნენ სოციალისტი უტოპისტები), არამედ საზოგადოების ზნეობრივი და გონებრივი განვითარების უმაღლეს საფეხურზე. ამიტომ, არა რევოლუცია, არამედ ადამიანის გონება, მისი შეგნება არის ვონივრული ასოციაციის განხორციელების მთავარი საშუალება.

ახეთია გრ. თარხან-მოურავის იდეალისტური დასკვნა, რომელიც ნაწილობრივ სწორი საწყისებიდან გამოდიოდა.

მაგრამ რას წარმოადგენს ეს ასოციაცია, რა სახის სოციალიზმის წარმომადგენელია გრ. თარხან-მოურავი?

თავის ახალ ასოციაციაში გრ. თარხან-მოურავი მართალია სპობს დაპირისპირებას შრომასა და შრომის საგანს შორის. მაგრამ კერძო საკუთრებას იგი არ აუქმებს. ზოლო იმისათვის, რომ საკუთრებამ კაპიტალისტური ბუნება არ შეინარჩუნოს, გამოსავალს იხევე შრომის ღირებულების თეორიაში ეძებს. მთავარია მისთვის შრომა და მის მიერ შექმნილი ღირებულება. ამიტომ განაწილებინას, ანაზღაურების მხრივ, უპირატესობა უნდა მიეცეს არა მესაკუთრეს, ფულს პატრონს, არამედ მშრომელს, შრომის პატრონს. „როდესაც ეს პრინციპი მიღებული იქნება,—წერს გრ. თარხან-მოურავი,—ე. ი.

⁹ გრ. თარხან-მოურავი, ჩვენი სიღარიბის მიზეზები, „დროება“, 1879, 33-70.

ფულის უფლება დაეცემა და ამის ადგილს დაიკერს შრომა. მაშინ ჩვენს ქვეყანაში არ იქნება ის ექსპლოატაცია, დამონაგება და რიბა კაცებისა კაპიტალისტებისაგან, რომელსაც ხშირად ვხვდავთ ევროპაში¹⁰.

ასეთია გრ. თარხან-მოურავის დასკვნა ახალი საზოგადოებას შესახებ, რომელიც არსებითად წვრილბურჟუაზიული სოციალიზმის ნაირსახეობას წარმოადგენს, და 70-იანი წლების ქართველი ხალხოსნების იდეების გამოხატველია.

2. გრ. თარხან-მოურავისაგან განსხვავებულ თვალსაზრისს იცავს ნ. ინაშვილი. ნ. ინაშვილი უტოპიური სოციალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელია საქართველოში. მან თავისი ხანმოკლე სოცოცხლე შესწირა განმანათლისუფლებლური და დემოკრატიული იდეებისათვის ბრძოლას, დასავლეთის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური იდეების გავრცელებას საქართველოში.

ნ. ინაშვილის ნააზრევი ყველაზე უფრო ღრმადაა განმსკვლეული პოზიტივიზმით, კონტისა და მილის ფილოსოფიური იდეებით. მან კარგად შეიგნო თავისი ეპოქა, ეპოქა ბატონყმობის დანგრევისა და კაპიტალიზმის აღმავლობისა, რომელმაც კრიტიკის თვალთა შეხედა ყველა მანამდელ ღირებულებასა და ქეშმარტებს. ამ ნგრევისა და ძველ ღირებულებათა კრიტიკულად გადასინჯვის პერიოდში, ნ. ინაშვილმა თავისი ამოცანა საზოგადოების მოწვეული განვითარების გზის გარკვევაში, ამ განვითარების საფუძვლების და კანონზომიერებათა ახსნაში დაინახა. „ჩვენი დრო არის კრიტიკული დრო.—წერდა იგი. ჩვენ ვცხოვრობთ ძველსა და ახალს შუა, ძველი სამუდამოდ წაეიდა ჩვენგან, მაგრამ ახალი გზა კი ჯერ არ გაგვივლია. ჩვენ უნდა ვეცადოთ გავუნათლოთ ხალხს მსაყლელობის გზა კონებით. ზნეობითი და ნივთიერებითი წარმატებისათვის¹¹.

ნ. ინაშვილი ხედავს, რომ ძველ სამყაროს ნგრევასთან ერთად ინგრევა ძველი აზროვნება, ძველი ფილოსოფია. ახალ დროში. მეცნიერების ბწრაფი განვითარების ხანაში. ნიადაგი დაკარგეს თეოლოგიურმა და მეტაფიზიკურმა დოგმატებმა. რომელთაც ემყარებოდა მთელი ძველი აზროვნება. ამიტომ ნ. ინაშვილი ადვილად ვაპყვად ფილოსოფიაში კონტის მიერ გაკაფულ გზას, რომელმაც უარყოფი-

10 გრ. თარხან-მოურავი, ჩვენი სიღარიბის მიზეზები, „დროება“, 1870, № 22.

11 ნ. ინაშვილი, სპირიტა თუ არა ქართული რიგიანი უერნალო, „მნათობი“, 1881, № 1,

ლად გამოაცხადა ძველი, მეტაფიზიკური ფილოსოფია და მოინდო-
მა ამ უკანასკნელის დაფუძნება კონკრეტულ მეცნიერებათა მოსა-
ცემებზე. „სამეცნიერო ფილოსოფია არ კისრულობს პირველისა და
უკანასკნელის მიზეზების გამოკვლევას,—წერს ნ. ინაშვილი; იგი
ამტკიცებს, რომ საგნის არსს კაცი ვერასოდეს ვერ მიწვდება. სა-
მეცნიერო ფილოსოფია იმითაც ჰკმარობს, რომ არის ამგვარი ფაქ-
ტი, რომელსაც თავისთავად საკმაო ახსნა აქვს“¹².

როგორც ვხედავთ, აქ ნ. ინაშვილი თითქმის მთლიანად ო. კონ-
ტის პოზიციებზე დგას. მსგავსად კონტისა, ნ. ინაშვილი არა მარტო
უარყოფს საგნის არსის შემეცნების შესაძლებლობას, არამედ თვით
ამგვარი შემეცნების შესახებ საკითხის დასმასაც კი მოხსნილად
აცხადებს. მაგრამ ნ. ინაშვილი უფრო შორს მიდის. იგი კონტის
აგნოსტიციზმს ჯ. სტ. მილის ზნეობის ფილოსოფიასთან აკავშირებს
და ამგვარად აშკარა სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე დგება.
ადამიანის ზნეობრივი და გონებრივი გახსნა—აი ორი პრინციპი. ნ.
ინაშვილის აზრით, რომლებიც განსაზღვრავს სოციალურ პროცესს.
საზოგადოების „ყოველგვარი კეთილმდგომარეობა არის დამოკიდე-
ბული სრულიად ზნეობითს, გონებითს იდეებზე,—წერს ნ. ინაშვი-
ლი. ჩვენ ამას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ იქ სადაც არ არის სუ-
ლიერი პროგრესი, იქ არ შეიძლება მატერიალურის კეთილმდგომარე-
ობის გაუმჯობესება. წინ მსვლელი სულიერი პროგ-
რესი გაითაცებს თავის მსვლელობაში მატე-
რიალურს ქვეყანასაც და გამოუწოდებს ყო-
ველგვარს მატერიალურს გაუმჯობესებას. გა-
რეგანი მხარე ცივილიზაციისა ყოველთვის
გამოააწკარავებს მის შინაგან სულიერ მხა-
რესაც. ერთი ძალა მეორეთი განიზომება“¹³.

აქედან გასაგებია, რომ ნ. ინაშვილი საზოგადოების განვითარების
საფუძველსა და განმსაზღვრელს სუბიექტში, მის ზნეობრივსა და
გონებრივ განვითარებაში ხედავს. ხოლო რაც შეეხება ცხოვრების
ეკონომიურ მხარეს, იგი, ნ. ინაშვილის მტკიცებით, სხვა არაფერს
წარმოადგენს თუ არა ადამიანთა ზნეობრივი და გონებრივი განვი-
თარების შედეგს. ამით კი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხიც იდე-
ალისტურადაა გადაწყვეტილი.

¹² ნ. ინაშვილი, ზნეობითი, გონებითი და ესთეტიკური გახსნა, „დროე-
ბა“, 1868, № 36.

¹³ იქვე, № 37.

როგორც ვხედავთ, გრ. თარხან-მოურავთან შედარებით, ნ. ინაშვილი მარჯვნივ გადაიხარა. მართალია, საბოლოო ჯამში, გრ. თარხან-მოურავიც სუბიექტური ფაქტორის პრიმატის აღიარებასთან მივიდა, მაგრამ იგი ამავე დროს ცხოვრების ეკონომიურ მხარეს განიხილავდა, როგორც საფუძველს ზნეობისა და გონებისათვის. ნ. ინაშვილმა კი, პირიქით. ზნეობისადმი პრიმიტის მინიჭებით სუბიექტურ ფაქტორებში მთელი პროგრესის საფუძველი დაინახა.

ნ. ინაშვილს კარგად ესმის სოციოლოგიის „როგორც მეცნიერების როლი, და ამიტომ დასძენს, რომ „თუმცა სოციოლოგია ახლად შემუშავებული მეცნიერებაა, მაგრამ მას ეკუთვნის მშვენიერი მომავალი. ეს არის ერთი იმ მეცნიერებათაგანი, რომელიც ყველაზე მეტად მოიქცევეს ჩვენს ყურადღებას, აქ აიხსნებიან კითხვანი სიცოცხლისა და გახსნისა, ბედნიერებისა და კეთილისა“¹⁴.

ამრიგად, ნ. ინაშვილის დამსახურება იმაშია, რომ მან ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ერთ-ერთმა პირველმა დასვა საკითხი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, დაფუძნების შესახებ. კონტის პოზიტივიზმზე დამყარებით მან გარკვეულად აღიარა, რომ სოციოლოგია შეიძლება ისეთივე ზუსტ მეცნიერებას წარმოადგენდეს, როგორც სხვა რომელიმე კერძო მეცნიერება. სოლო იმისათვის რათა სოციოლოგია იქცეს ასეთ მეცნიერებად, საჭიროა სოციალურ მოვლენათა კვლევა დაექვემდებაროს მეცნიერების მეტოდს. ვინაიდან ამ უკანასკნელს საქმე აქვს სავსებით დადებით ფაქტებთან, ამიტომ სოციოლოგიიდან ერთხელ და სამუდამოდ უნდა იქნეს განდევნილი ღვთაებრივი დოგმატი და ნებისყოფის თავისუფლების მსგავსი მეტაფიზიკური პრინციპები.

მართალია ამ უკანასკნელთა შესახებ მსჯელობა ქართულ აზროვნებაში ახალი არ იყო. ჯერ კიდევ 60-იან წლებში ბოკლოს „ცივილიზაციის ისტორია ინგლისში“ იმ მხრივაც იქცეოდა ქართველ მოაზროვნეთა ყურადღებას, რომ იქ საფუძვლიანი არგუმენტები იყო წამოყენებული თეოლოგიური და მეტაფიზიკური პრინციპების წინააღმდეგ. იმავე 60-იან წლებში გ. ქიქოძე თავის „ცილისეულ ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, როგორც მეცნიერი და მოაზროვნე დაუპირისპირდა ორსავე ამ პრინციპს, მაგრამ. იგი მაინც იძულებული იყო თავისი პოზიციებიდან უკან დაეხია. ხოლო რაც შეეხება ნ. ინაშვილს, მან თანამედროვე მეცნიერებასა და ფილოსოფიაზე დამ-

¹⁴ ნ. ინაშვილი, ზნეობითი, გონებითი და ესთეტიკური გახსნა, „დროება“, 1868, № 36.

ყარებით, კატეგორიულად უარყო ისინი. ქართული ფილოსოფიური აზროვნება გადაჭრით დააყენა იმ ამოცანის წინაშე, რომ საზოგადოებრივი მოვლენების შესწავლა მომხდარიყო ჩვეულებრივი მეცნიერული მეთოდით.

ძართალია, თავისი მასწავლებლების—კონტისა და მილის—მსგავსად, იგი უტიტურობაში გადავიდა, მან ადამიანის შემეცნების სფერო ხილული ფაქტებით შემოფარგლა, რომლის იქითა სამყარო ჰიპოთეზურად გამოაცხადა. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ქართული აზროვნებისათვის ამასაც თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამით მან ხელი შეუწყო აზროვნების მიქცევის რეალურ ფაქტებსა და მათ ურთიერთობებს შესწავლაზე, ამასთან. საყურადღებოა ისიც, რომ შემოფარგლა რა ადამიანის შემეცნების არე ფაქტების სფეროთი. აქ იგი კონტს არ გაჰყვა ყველაფერში. კონტი ფაქტებს შორის მიზეზობრივ კავშირს უარყოფდა. იგი დასაშვებად თვლიდა მათ შორის მიმართებებს თანმიმდევრობისა და დაგვიარობის მიხედვით.

ინაშვილი კი დაეთანხმა რა კონტს იმაში, რომ ყველა მოვლენა გარკვეულ კანონს ექვემდებარება, მან მოვლენების ამ ფაქტების მიმართება გაიგო არა როგორც კონტისეული უბრალო თანმიმდევრობა და დაგვიარობა, არამედ როგორც მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება.

საზოგადოებაში ყოველი მოვლენა მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაშია,—წერს ნ. ინაშვილი. ამიტომაც ამა თუ იმ მოვლენას ვსწავლობთ. უნდა დავადგინოთ მისი წარმოშობი მიზეზები და ის. თუ მოცემული მიზეზებიდან რა შედეგი შეიძლება წარმოიშვას. მაგრამ რანაირად შევუთავსოთ მიზეზობრიობის დაშვება ძირითადი პოზიტივისტური პრინციპების აღიარებას? როგორც აღვნიშნეთ, კონტმა უბრალოდ უარყო მიზეზობრიობა, როგორც მეტაფიზიკური ცნება. ნ. ინაშვილი კი, აუცილებლად თვლის მას მოვლენებს შორის, მაგრამ ისე, რომ სრულიადაც არ დალატობს პოზიტივიზმის ძირითად პრინციპებს.

ნ. ინაშვილის აზრით, მიზეზობრიობა საზოგადოდ და კანონიკურად, არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ გარკვეულობას იმ გაეგებით, რომ იგი ცდაში არ გვეწლებოდეს. ეს ისეთი მიზეზობრიობა და ისეთი კანონებია, რომლებსაც ჩვენ ვადგენთ ინდუქციის საშუალებით. არა მარტო საზოგადოებაში, არამედ ბუნებაშიაც თუ ერთი მოვლენა თავის მოქმედებაში ერთსა და იმავე შედეგს იწვევს განუწყვეტლივ, ჩვენ ვამბობთ, რომ ამ მოვლენებს შორის გარკვეული მიზეზობრივი კავშირია. „არიან ერთგვარნი მოქმედებანი.—წერს ნ. ინა-

შეილი,—რომელნიც ყოველთვის ერთი და იგივე შედეგებით დაბოლოვდებოდნენ. ისინი არიან თათქმას ისეთგვარად მიუცელოებოვნა, როგორათაც ფიზიკურნი კანონნი არაან ბუნებოთნო ძაოთნი რომელნიც მულამ ერთგვარად მოქმედებენ ჩვენს სხეულზედ¹⁵. ასე რომ მიზეზის შესახებ „ცოდნას ჩვენ მოვიპოვებთ ინდუქციის“ შემწეობით“. სოლო რაც შეეხება ცოდნას ბუნების საენებლს მონებობას შესახებ, ისიც „დამყარებულია ვრცელს ინდუქციასზედ“. ასეთი ინდუქცია საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ადამიანთა ვრცელად მოქმედებას აქვს ერთგვარი შედეგი და ასეთ მიმართებას ვეწოდებთ მიზეზობრივ მიმართებას. იმავე მიმართებიდან გამოვყავს კანონები, რომლებიც საყოველთაო ხასიათისაა და „შეუშვებიათებლად და გარდუხდომლად მოქმედობენ“¹⁶.

მოცემულ შემთხვევაში ნ. ინაშვილი მისდევს ჯ. სტ. მილის თვალსაზრისს ინდუქციის შესახებ. ასეთი თვალსაზრისის გატარებას კანონების გაგებაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფარადეისის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელიც საბოლოოდ ისევე თეოლოგიურ პრინციპის აღიარებასთან მიდის. ამიტომ, ნ. ინაშვილს ამ მსრივაც დიდი დამსახურება მიუძღვის ჩვენი აზროვნების ისტორიაში. მან, წინააღმდეგ თეოლოგიური და მეტაფიზიკური დოგმებისა აჩვენა, რომ კანონები ანდა მიზეზობრიობა სხვა არაფერია. თუ არა საენებისა და მოვლენების კავშირ-მიმართებანი, მართალია, მან, მსგავსად თავისი მასწავლებლისა, ინდუქციით შემოფარგლა კანონების დადგენის არე, მაგრამ ესეც იმით იყო გაპრობებული, რომ მთავარი იყო მოცემულ შემთხვევაში არა ზოგადი, არამედ კერძო და კონკრეტული ვითარებათა ანალიზი.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ნ. ინაშვილის აზრით, სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებამ შესაძლებელი უნდა გახადოს ცხოვრების ძირითადი კანონის დადგენა. ვინაიდან საზოგადოებას განვითარების საფუძველი ზნეობრივ სრულყოფაშია, ამიტომ ეს კანონი საყოველთაო ხასიათის ზნეობრივი კანონი უნდა იყოს. ამ შექთხვევაში ნ. ინაშვილი ფაქტიურად ჯ. სტ. მილის უტილიტარული ეთიკის პრინციპებს იმეორებს. მსგავსად მილისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ ადამიანის მიზანია საერთო ბედნიერების განხორციელებ-

¹⁵ ნ. ინაშვილი, ზნეობითი, გონებითი და ესთეტიკური გახსნა, „დროება“, 1868, № 38.

¹⁶ იქვე.

ბა, ხოლო გზა ამ ბედნიერებისაკენ არის ჩვენი სურვილებისა და მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება¹⁷, ასევე ნ. ინაშვილისათვის „უკანასკნელი მიზანი კაცის ცხოვრებისა არის ბედნიერება, რომელიც გამოხატავს სრულს დაკმაყოფილებულს სიცოცხლეს“¹⁸. ყოველი ზნეობრივის კრიტერიუმი არის ჩემი სურვილის დაკმაყოფილება. და, მაშასადამე, ის, თუ რაჟღერად უწყობს ზელს ბედნიერებას. ამიტომ „ბედნიერების მოთხოვნილება არის მსოფლიო მოთხოვნილება. ყოველი კერძო კაცი, ყოველი საზოგადოება და უკანასკნელ მთელი კაცობრიობა ელტვის ბედნიერებას, რომელიც მდგომარეობს მთელის სულიერის და ხორციელის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაში“¹⁹.

მაგრამ აღამიანი ზომ სოციალური არსებაა, საზოგადოებას წევრია და მის გარეშე არ არსებობს. ამიტომ ინდივიდი მხოლოდ მაშინაა ბედნიერი. როდესაც საზოგადოებაა ბედნიერი. ბუნებრივით, საზოგადოება ერთიანი სოციალური ორგანიზმია, რომლის წევრებს წარმოადგენენ ინდივიდები. ამიტომ, მართალია ინდივიდები ქმნიან საზოგადოებას, მაგრამ თავის მხრივ საზოგადოებაც ქმნის ინდივიდებს. „ყოველ ინდივიდულურს ფაქტში ჩვენ ვხედავთ სოციალურის მიზეზების მოქმედებას, ყოველი სისრულე ჩვენის სულიერის ცხოვრებისა არის პირდაპირი შედეგი სოციალურის (საზოგადო) მოღვაწეობისა. ყოველი პირი მოქმედებს საზოგადოებაზე; მაგრამ. ფაქტია, საზოგადოება უფრო ძლიერ მოქმედებს ახდენს ყოველს კერძო პირზე, ამ ურთიერთობაში ინდივიდის გახსნილობა, განვითარებულობა გამოჰხატავს საზოგადოების გახსნილობის ან განვითარების ხარისხს რაც საჭიროა ჩვენი სიცოცხლისათვის. იგივე საჭიროა სხვისი სიცოცხლისათვის და აქედან დაიბადა ეს ზნეობითი აპრინციპი, რომ ჩვენი სიცოცხლით უნდა ვემსახუროთ სხვის სიცოცხლეს“²⁰. აქედან ავტორის დასკვნა: „ზნეობის პრინციპი არის საზოგადო ბედნიერება, როგორც პირველი და უკანასკნელი მიზანი კაცის მისწრაფებისა“.

17 Дж. Ст. Милль, Утилитаризм. 1900. გვ. 106.

18 ნ. ინაშვილი, „ზნეობითი, გონებითი და ესთეტიკური გახსნა, „დროება“, 1868. № 36.

19 იქვე.

20 იქვე.

6. ინაშვილის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური თვალსაზრისის პირდაპირ დასკვნას წარმოადგენს მისი უტოპიური სოციალიზმი, რომლის განხორციელება მას სრულიად ბუნებრივ და გარდუვალ მოვლენად მიაჩნდა. მეცხრამეტე საუკუნეში „იბადე ბა სოციალიზმი“, წერს ნ. ინაშვილი; სოციალიზმი, ნ. ინაშვილის განმარტებით, „არის ფალოსოფიური სწავლა, რომელმაც საგნადა აქვს გამრავლება საზოგადოების ცხოვრების ღონისძიებათა, რომ მთელმა კაცობრიობამ მიაღწიოს თანასწორ კმაყოფილებას და ბედნიერებას“²¹. მაგრამ ნ. ინაშვილის სოციალიზმი უტოპიური იყო. მსგავსად გრ. თარხან-მოურავისა, სოციალიზმის განხორციელებაში ის გადამწყვეტ როლს ანიჭებდა სუბიექტურ ფაქტორს და ისეთი ორგანიზაციების შექმნას, როგორცაა საზოგადო ბანკები, პურის მალაზიები, საზოგადო საეაქრო ბაზრები და ა. შ. ასეთი შეხედულება სოციალიზმზე და მისი განხორციელების გზაზე ბუნებრივად გამომდინარეობდა იმ ევოლუციონისტური თვალსაზრისიდან, რომლითაც გამსჭვალული იყო მთელი მისი აზროვნება.

ასეთია ის ორი სოციოლოგიური თვალსაზრისი, — გრ. თარხან-მოურავისა და ნ. ინაშვილისა, — რომელთაგან ერთმა მართალია თავის შეხედულებათა გამოსავალ საწყისად აიღო ცხოვრების ეკონომიური მხარე, მაგრამ კონტისა და სოციალური დარვინიზმის გავლენა განიცადა და საბოლოოდ გონების გადამქრელი როლის აღიარებით წვრილბურჟუაზიულ უტოპიურ სოციალიზმთან მივიდა, ხოლო მეორემ, გამოსავალი საწყისი თავიდანვე სუბიექტში, მის ზნეობრივსა და გონებრივ სრულყოფაში დაინახა, კონტისა და მილის გავლენა განიცადა და საბოლოოდ აგრეთვე უტოპიურ სოციალიზმთან მივიდა. ამიტომ, როგორც ერთი, ისე მეორე თვალსაზრისი შეიძლებოდა საფუძვლად დასდებოდა 70-იან წლებში ჩვენში წვრილბურჟუაზიულ უტოპისტურ-ხალხოსნურ მოძრაობას.

3. გრ. თარხან-მოურავისა და ინაშვილის მოსაზრებები ორ ძირითად ამოცანას ემსახურება: მომავალი საზოგადოებრივი ცხოვრების სისტემის შემუშავებას, და ამ სისტემისაკენ, როგორც მიზნისაკენ, საზოგადოების პროგრესის, მისი კანონზომიერი განვითარების გარდუვალობის დასაბუთებას. მართალია ამ შემთხვევაში ქართველი მოღვაწეები დასავლეთის პოზიტივისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის გავლენას განიცდიან, რომელიც, წინააღმდეგ დია-

²¹ ნ. ინაშვილი, ქ. სტ. მილი, ქალების განათლება, „მნათობი“, 1869.
№ 5.

ლექტიკურისა, განვითარების ევოლუციურ თვალსაზრისზე იდგა და თავი ვერ დააღწია იდეალიზმს. მაგრამ არც ერთსა და არც მეორეს ხელი არ შეუშლია იმისათვის, რომ მათ თვალსაჩინო როლი ეთამაშათ ქართულ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ აზროვნებაში და გარკვეული წვლილი შეეტანათ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების საქმეში.

დასავლეთის პოზიტივისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის იდეების შემოტანით საქართველოში, მათ ხელი შეუწყევს ქართული აზროვნების გამოცოცხლებას, მის განთავისუფლებას სქოლასტიკური კონსერვატიზმისაგან. მართალია ისინი საბოლოო ჯამში იდეალისტები იყვნენ, მაგრამ ნათი იდეალიზმი, რომელიც არსებითად გონების როლის გადაჭარბებულ შეფასებაში გამოიხატებოდა, ჯერ ერთი, დაუპირისპირდა ძველ კონსერვატულ იდეალიზმს, ხოლო მეორე, მან ხელი შეუწყო მეცნიერებისა და მეცნიერული ცოდნის როლისა და მნიშვნელობის პროპაგანდას ქართულ აზროვნებაში. მთლიანად კი, პოზიტივისტური ფილოსოფია და სოციოლოგია ქართველი მოღვაწეების მიერ გაგებულ იქნა, როგორც საზოგადოების პროგრესისა და მასი მომავალი რეორგანიზაციის უზღუდეს გარკვევის საშუალება, ცხოვრების რეალურ მოვლენათა და ამ უკანასკნელთა ურთიერთ მიმართებათა შესწავლისა და მეცნიერების განვითარების საშუალება. ამიტომ. მათ მარევიოლუციონერებელი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოში. სწორედ ამ უკანასკნელი გარემოებით იყო გამოწვეული ის თავდასხმები, რომელსაც ეს იდეები განიცდიდა თეოლოგიურ—იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ბანაკიდან და რეპრესიები, რომელსაც მთავრობა მიმართავდა ამ იდეების მატარებელ მოღვაწეთა მიმართ.

2. ბრძოლა ხალხოსნური ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეებისათვის ოთხმოცდამ წლებში

1. 80-იანი წლები ახალი საფეხურია ქართული დემოკრატიულ-ხალხოსნური იდეოლოგიის განვითარებაში. მართალია, 80-იანი წლების დასაწყისში ხალხოსნურმა მოძრაობამ დიდი მარცხი განიცადა: მეფის მთავრობამ დააპატიმრა მრავალი ხალხოსანი და დაარბია ხალხოსნური ორგანიზაციები, მაგრამ, როგორც ერთხმად ამტკიცებენ მკვლევარები და თანამედროვენი, ხალხოსნური მოძრაობა არამცთუ ჩაქრა, არამედ სწორედ 80-იან წლებში დააარსეს ქართველმა ხალხოსნებმა თავიანთი პერიოდული გამომცემლობა ჟურნალ „იმედი-სა“ (თბილისი) და გაზეთ „შრომის“ (ქუთაისი) სახით²². ოთხმოცდამ

²² Г. И. Мегрелийшвили, Грузинская Общественно-экономическая мысль во второй половине 19 в. и начало 20 в. 1959, гл. 6.

წლებში ხალხოსნებმა როგორც პრაქტიკაში, ასე თეორიაში გარკვეულად შეიცვალეს ელფერი. მაგრამ ეს ცვლილება რადიკალურ ხასიათს არ ატარებდა. ფაქტიურად, ოთხმოციანი წლებში საქმე გვაქვს იმ იდეების განვითარებასა და შეიძლება უფრო მეტად სრულყოფასთან, რომლებიც სამოცდაათიანი წლებში იყო წამოყენებული.

ოთხმოციანი წლების ხალხოსნები გაღატაკების გზაზე დამდგარა წვრილმესაკუთრე გლეხობის იდეოლოგებია. სიღატაკიდან გლეხობის ხსნას ისინი სამართლიან საზოგადოებრივ ურთიერთობათა დამყარებაში ხედავენ, სოლო ამ ურთიერთობათა განხორციელებას საშუალებად თვლიან ვონების, შეგნებას. ამიტომ, არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ არც საზრუნავი საგნის, არც საბოლოო მიზნის და არც უკანასკნელის განხორციელების საშუალების მხრე 80-იანი წლების ხალხოსანი პუბლიცისტები 70-იანი წლების ხალხოსანი მწერლებისაგან არსებითად არ განსხვავდებიან. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ აქ უფრო გარკვეულად არის დაყენებული წვრილ-მესაკუთრე გლეხობის ბედის საკითხი.

2. 80-იანი წლების ხალხოსან მოღვაწეთა შორის თვალსაჩინო ადგილი უკავია სტ. ჰრელაშვილს. საზოგადოების ცხოვრებას განვითარებაში იგი ორ ძირითად საფეხურს განასხვავებს: პირველია დაბალი საფეხური, როდესაც ადამიანისა და საზოგადოების მთელი ცხოვრება ბუნებითაა განსაზღვრული; მეორე არის მაღალი საფეხური, როდესაც საზოგადოების სრულყოფა ადამიანთა ზნეობრივი სრულყოფითაა განსაზღვრული. „ადგილის მოყვანილობა. ჰაერის თვისება. წყალი, ნიადაგი, ლუკმა ჰურის საშოვარი იარაღი, რომელიც აშენებულია მიწის თვისებაზე. ყოველივე ესეები იქაშდის ძალუმათ მოქმედებენ კაცის ბუნებაზე, — წერს სტ. ჰრელაშვილი. — რომ მოკიდებული ტყავის ფერიდან ვიდრე ენამდისინ, ზნეობისა და გონების ათვისებამდინ, ყოველი წევრი ამ ხალხისა საოცრად განიჩქევა ყოველი წევრისაგან სხვა ხალხებისა და საოცარი მსგავსება აქვთ ერთი ერთმანეთთან“²³. აქედან გამომდინარე სტ. ჰრელაშვილი ბუნებრივად აკეთებს ისეთ დასკვნას, რომელიც უკუღებელყოფს სოციალურ გარემოს განმსაზღვრელ როლს: ადამიანი „მთელი თავისი ღირებულებითა და ნაკლოვანებით შედგება აღნიშნული ბუნებისა. — წერს იგი, — სადაც მას შეუძლია ნაკლები გაჭირვებით იცხოვროს ვიდრე ისეთ ადგილას, რომელიც სრულებით სხვაგვარის თვისებისაა“²⁴.

²³ „იმედი“, 1881, № 10—12, გვ. 72.

²⁴ იქვე, გვ. 73.

მაგრამ, ბუნება არ არის ერთადერთი ძალა, სტ. ჭრელაშვილის აზრით, რომელიც ზემოქმედებს ცხოვრებაზე. მართალია საფუძველია ბუნება, მაგრამ საზოგადოების სრულყოფის თავისი პრინციპი აქვს. ეს პრინციპი ზნეობაა.

ხალხოსან ნ. ხუდადოვთან კამათში, რომელმაც გაილაშქრა საზოგადოების განვითარებაში ზნეობრივი პრინციპის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის წინააღმდეგ. სტ. ჭრელაშვილი წერდა: „მამ რომელი პრინციპები ატრიალებდნენ ქრისტიანობას, საშუალო საუკუნეების საჯვარო ომებს, საფრანგეთის დიდს რევოლუციას, ამერიკის შეერთებული შტატების განთავისუფლებას. ორმოცდარვა წელში საფრანგეთის რევოლუციას, ეხლანდელს სოციალისტურს მოქრობას და სხვა და სხვანი?... ანდა... რით ხელმძღვანელობს კაცი მომეტებულ ნაწილათ თავის ყოველ ნაბიჯის გადადგმაში, თუ არა ზნეობით პრინციპებით“²⁵. ხუდადოვი ცდება, ფიქრობს სტ. ჭრელაშვილი, როდესაც ბოკლისა და დრეპერის თვალსაზრისი ჭეშმარიტებად მიუღია. დღეს მთელი დაწინაურებული კაცობრიობა რუსეთსა და ევროპაში. საქვეყნოდ განთქმული ფილოსოფოსები ზნეობაში ჰხედავენ დიდებულ ძალას. „აღლეთ სპენსერის „სოციალოგიის საფუძვლები“. ტეილორის, მენის, ლებოკის ნაწერები და იქ ნახავთ რანაირს პედესტალზე აყენებენ ესენი ზნეობით პრინციპებს კაცობრიობის ცხოვრებაში“²⁶.

სტ. ჭრელაშვილას ორივე მოსაზრება შემცდარია. იგი არამართო გადაჭარბებულ მნიშვნელობას აძლევს ბუნებას საზოგადოების მიმართ, რასაც იგი სოციალურის როლის უგულებელყოფამდე მიჰყავს, არამედ არასწორად ესმის ზნეობის როლიც საზოგადოებაში. სოციალურის როლის ვერ გავებით, მან ვერ გაიგო ის ნამდვილი მამოძრავებელი, რომელიც საფუძვლად დაედებოდა ზნეობას და სხვა ადამიანურ მოვლენებს. ასეთი დასკვნა ბუნებრივი იყო იმ მხრივაც, რომ სტ. ჭრელაშვილი ვერ გასცილდა იდეალიზმს. იგი სუბიექტში ხედავდა განვითარების მთავარ ძალას, რაც ხალხოსანისათვის შემთხვევითი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ზნეობრივ პრინციპთან არის დაკავშირებული აგრეთვე სტ. ჭრელაშვილის თვალსაზრისი აუცილებელისა და შემთხვევითის შესახებ საზოგადოების განვითარებაში. სტ. ჭრელაშვილი ფიქრობს, რომ საზოგადოება საერთოდ დაქვემდებარებულია აუცილებელ კა-

²⁵ „იმედი“, 1882, № 6, გვ 52.

²⁶ იქვე.

ნონზომიერებას; ამიტომ მთლიანად საზოგადოების მიმართ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ იქ წარსული. აწმყო და მომავალი მტკიცედ შეკავშირებულია. ამ კავშირის საფუძველზე აწმყო კანონზომიერა შედგება წარსულისა, ხოლო მომავალი აწმყოსი. მაგრამ ის, რაც ითქმის მთლიანად საზოგადოების შესახებ, არ შეიძლება ითქვას ცალკე ერისა და ინდივიდის შესახებ. თუ პირველი დაქვემდებარებულია საყოველთაო კანონზომიერებას, მეორე, ე. ი. ერისა და ინდივიდის განვითარება მთლიანად შემთხვევითობაზეა დამოკიდებული. ასე რომ, ერთი კანონზომიერების სფეროა, მეორე შემთხვევითისა. „ერის ცხოვრება ისეთ იშვიათ შემთხვევაზედ არის აშენებული, — წერს სტ. კრელაშვილი. — რომ ძნელია კაცმა სთქვას. ამა და ამ გარემოებას მოჰყვება ესა და ესაო. ვინ იცის რამდენი გარემოება გადაიხლართ-გადმოიხლართება და რა გზაზედ დაგვაყენებს.“²⁷

სტ. კრელაშვილის ასეთმა უცნაურმა თვალსაზრისმა დიდი ხმაური გამოიწვია ქართულ პრესაში. მანვე განაპირობა ის სუბიექტივისტური ტენდენცია, რომელიც თანდათანობით მძლავრად შეიქრა მის აზროვნებაში.

მიუხედავად იდეალისტური და სუბიექტივისტურა ტენდენციისა, სტ. კრელაშვილის ნააზრევს გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული სოციოლოგიური აზროვნების ისტორიაში. მისი დამსახურება ის არის, რომ მან განუხრელად დაიკვა განვითარების პრინციპი და ხაზი გაუსვა განვითარების წინააღმდეგობრივ ხასიათს. ცხოვრება, მისი აზრით, არასოდეს არ ჩერდება ერთ საფეხურზე, ის განუწყვეტელ მოძრაობასა და ცვალებადობაშია. რომელიც ვაპირობებულია შინაგან საწინააღმდეგო ძალთა ქიდილითა და ბრძოლით. „ცხოვრება მარტო მაშინ შემდგარა წარმატების გზაზე, — წერს იგი, — როდესაც მასში სიძაბულსა და ტანჯვას გაუმართავთ ერთმანეთშია ყველასათვის დასანახავი შეტაკება. მანამ ისინი არ დასჯახებიან ერთმანეთსა, არ გაუმართავთ სასტიკი ბრძოლა. მანამ კაცობრიობა ველურ მდგომარეობას ვერ გამოსცილებია. ეს არის შინაარსი კაცთა ნათესაობის ისტორიისა. ეს შეადგენს მის დედა აზრს, მის ქეშმარიტებას. ყოველ ისტორიულ ხალხის ცხოვრებაში ამ შინაგან ბრძოლას უჭირავს მკვიდრი ადგილი... ცხოვრება მარტო მაშინ გაუკეთესდება და შეიძენს სანატრელ მხარეს, (რომელიც შეეადგენს ჩვენი იდეალის ლაზათს), როდესაც ამ

27 „იმედი“, 1881, № 11—12. გვ. 180

შინაგანი უმთავრესი ელემენტების შეტაკება საყოველთაოდ გაშლის ფრთებსა. ცხოვრება დაუღალავი ბრძოლაა...“²⁸.

ასეთია მეტად საინტერესო აზრი ცხოვრების განვითარების შინაგანი ძალის შესახებ. რომელიც სტ. ჭრელაშვილს ყოველთვის სათანადოდ ვერა აქვს ჩამოყალიბებული. ბრძოლა მიაჩნია მას თავისი იდეალის განხორციელების „ლაზათად“. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ ბრძოლის იდეალსაც, მაშინ უფრო გასაგები გახდება სტ. ჭრელაშვილის მნიშვნელობა ქართული აზროვნების ისტორიისათვის. ეს იდეალი მდგომარეობს იმის მიღწევაში, „რომ ყოველ ადამიანს ძეს თანაბარი უფლება ჰქონდეს მინიჭებული... ქვეყნისა და ბუნების სიკეთის სმარებასა და გამოყენებაში, რომ ერთის უპირატესობა არ უშლიდეს, მეორის კეთილდღეობას, რომ იარაღი შრომისა და გარჯისა ეკუთვნოდეს იმას. ვინც შრომობს და ირჩება; ამასთანავე ნაყოფი შრომისა სრულიად ეკუთვნოდეს მშრომელს. რომ ამას შეეძლოს ნაყოფის გამოყენება ისე, როგორც ავონებს საკუთარი და საზოგადო საჭიროება“²⁹.

მაშასადამე, სტ. ჭრელაშვილის იდეალს წარმოადგენს თანასწორუფლებიან წვრილ მესაკუთრეთა საზოგადოება, საზოგადოება იმ ადამიანთა. რომელთაც ექნებათ თავისი საარსებო საშუალებათა დაცვა-ყოფილების საკუთარი წყარო და, ამდენად, შეეძლებათ თავის საკუთარ ფეხზე დგომა. მშრომელთა ეკონომიური და პოლიტიკური თანასწორობა უზრუნველყოფს, სტ. ჭრელაშვილის აზრით, ასოციაციის პრინციპზე მოწყობილი საზოგადოების საერთო პროგრესს. ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ექნება გარანტია წვრილ მესაკუთრეთა ეკონომიური ძალღონის ზრდისა და პროლეტარიზაციის იმ პროცესის თავიდან აცილებისა, რომელიც გარდუვალია კაპიტალისტური მეურნეობისათვის.

3. სტ. ჭრელაშვილისაგან განსხვავებულ აზრებს ავითარებდნენ გ. მაიაშვილი და ნ. ხიზანიშვილი. თავიანთი საკვლევი პრობლემების მიხედვით ეს მოაზროვნეები დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან.

გ. მაიაშვილი საინტერესო მოვლენაა ქართული აზროვნების ისტორიაში. იგი სხვა ქართველებთან ერთად აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ხალხოსნურ მოძრაობაში, რის გამოც იგი ხანგრძლივად იყო დაპატიმრებული და გადასახლებული.

²⁸ „იმედი“, № 5, გვ. 89.

²⁹ სტ. ჭრელაშვილი, მცირე შენიშვნა--„ოთარანთ ქვრივის“ გამო, „ივერია“, 1888, № 107.

ვ. მაიაშვილის შეხედულებათა გამოსავალი დებულება ის არის, რომ კაცობრობა, როგორც საზოგადოებრივი მთელი, მუდამ ცვალებადობისა და განვითარების პროცესში იმყოფება. საქართველო ამ მთელს ნაწილია, მამასადამე არ შეიძლება ის, რაც ახასიათებს მთელს, არ ახასიათებს მის ნაწილს. ამიტომ, იკრუსაფუძვლოდ თვლის ი. ჭაბადარის უიმედობას საქართველოს და ქართველი ხალხის მომავლის შესახებ.

ი. ჭაბადარმა საზოგადოების ბედისა და უბედობის მიზეზი მისი ეკონომიური ცხოვრების მოუწყობლობაში და წინააღმდეგობებში კი არ დაინახა, არამედ მხოლოდ უფროებრივ ურთიერთობებში. ამიტომ, განვითარების მთავარ ძალად ინტელიგენცია აღიარა. ხაილო ვინაიდან საქართველოში ვერ ნახა იმედის მომცემა ინტელიგენცია, ამიტომ ფქვის ქვეშ დააყენა აქ რაიმე სასიხარულო მომავლის შესაძლებლობა.

სულ სხვა კუთხით მიუდგა ამ საკითხს გ. მაიაშვილი. მან საზოგადოების განვითარების ქვაკუთხედი ინტელიგენციის კი არა, იმ ეკონომიურ ურთიერთობაში, იმ ვარემო ცხოვრებაში დაინახა, რომელსაც მისი მტკიცებით „ღიღი შემოქმედება აქვს აღამიანზე და იმ როლზე, რომელსაც ის საზოგადოებაში ასრულებს“³⁰. ამიტომ, იგი საჭიროდ თვლის ჯერ გაიარკვეს განმსაზღვრელი საფუძვლის ხასიათი, სოლო შემდეგ ის როლი, რომელიც ინტელიგენციამ და ცალკე პირმა შეიძლება ითამაშოს ისტორიაში.

გ. მაიაშვილი ამტკიცებს, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება, როგორც სხვაგან, ისე ჩვენშიაც განვითარების საერთო კანონზომიერებასა და ქვემდებარებული და იგი შემდეგი თავისებურებით ხასიათდება: ფეოდალურ-ბატონყმური ურთიერთობების დროს ცხოვრება ისეთ სისტემას წარმოადგენდა, რომლისთვისაც უცხო იყო განუწყვეტელი მოძრაობა, ცვალებადობა, მოულოდნელი გარდაქმნები. სულ სხვაა ბატონყმური სისტემის დანგრევის შემდეგ. „ღღის ჩვენ თვალწინ დგას ჩვენში ჯერ არ მომხდარი სანახაობა იმისა.— წერს გ. მაიაშვილი.— თუ როგორ ქრება და იხობა თანდათან ყველა ძველებური საფუძველი ისტორიული ცხოვრებისა და მის მაგიერ როგორ ჩნდება და იბადება ახალი მასალა, რომლისაგანაც უნდა აგებული იქნეს სამერამისო შენობა ქვეყნის წესწყობილები“³¹.

30 გ. მაიაშვილი, ძველი და ახალი თაობა, „იურია“, 1889, № 223.

31 გ. მაიაშვილი, ჩვენი დედაკაცები და ახალი დრო. „იურია“, 1887.

ამასთან დაკავშირებით ავტორის წინაშე დგება საკითხი, თუ რა მიმართებაშია აწმყო წარსულთან ან მომავალთან. აწმყო შიშველი უარყოფაა წარსულისა, თუ წარსული შემოდის აწმყოში? ეს საკითხები ბუნებრივად დაისვა გ. მაიაშვილის წინაშე, რადგან წარსულისა და მომავლის გაგებაში ორნაირმა უკიდურესობამ იჩინა თავი. ერთნი, უბრალოდ უარყოფდნენ წარსულს, როგორც მხოლოდ შავბნელ ხანას ერის ცხოვრებაში, ხოლო მეორენი, პირიქით, მთავარ ყურადღებას წარსულს აქცევდნენ და წარსული ცხოვრების ფორმების მომავალში გადმოტანაზე ოცნებიბდნენ. ამ უკიდურესობათა წინააღმდეგ გ. მაიაშვილმა სწორად შენიშნა, რომ ისევე როგორც წარსულსა და მომავალს შორის კავშირი აბსოლუტურად არ არის გაწყვეტილი, ასევე არ არსებობს მათ შორის პირდაპირი კავშირი. წარსული მომავალთან კავშირშია აწმყოს საშუალებით ისე, რომ ამავე აწმყოს საშუალებით განსხვავდება მისგან. აწმყო წარსულს უარყოფს და წარსულს ებრძვის, მაგრამ მომავალი აერთებს იმას, რაც დადებითი იყო წარსულსა და აწმყოში. ამით ის კავშირს ამყარებს წარსულთან. „წარსულისა და აწმყოს შორის თითქოს ერთგვარი ქიშპობა, ბრძოლა არსებობს. გამარჯვებული ამ ბრძოლაში რჩება რასაკვირველია აწმყო თუნდა მარტო იმიტომ,—წერს გ. მაიაშვილი,—რომ წარსულის შემდეგ მოდის და მის ადგილს იჭერს. ჰეგელის ტერმინოლოგია რომ დავიშველიოთ, ასე უნდა ვთქვათ: აწმყო უარყოფაა წარსულისა, ხოლო მერმისი—შერიგება და უმაღლესი განზოგადება (სინთეზი) ამ ორივე ერთმანეთის წინააღმდეგ და მუდამ ერთმანეთის მოქიშპე დასაბამისა. ამ შერიგებას ამზადებს და ახერხებს თვით აწმყო მით, რომ ეწინააღმდეგება და ექიშპება სამერმისო ნატურალურვილს, იდეალს. ეწინააღმდეგება, ექიშპება, მაგრამ ამავე დროს სჭედავს ისეთ მახვილს, რომელიც თვითონ მასვე წარწყმედავს და იმის ალაგს დაიჭერს მისივე მოდარაჯე მერმისი. აი, ამიტომ ვისაც მერმისისათვის უნდა ამუშაოს შეგნებით, ამ მახვილს გაქედვას უნდა ეხმარებოდეს. სხვა სიტყვებით: უნდა გავაძლიეროთ ის საკეთილო თვისებანი აწმყოსი, ურომლისოდაც ვერ დამყარდება სასურველი და სამართლიანი წესწყობილება“³².

მაგრამ რას წარმოადგენს მომავალი, ანუ წარსულისა და აწმყოს სინთეზი გ. მაიაშვილის აზრით; ხომ არ არის გამეორება წარსულისა ან აწმყოსი?—ამ კითხვაზედაც გ. მაიაშვილი სწორ პასუხს გვაძლევს. მას შეგნებული აქვს ის გარემოება, რომ არა მარტო აწ-

³² „ივერია“, 1889, № 96.

მყო განსხვავდება წარსულსაგან, არამედ ავრეთვე მომავალიც თვისობრივად სხვაა წარსულთან და აწმყოსთან შედარებით. „მერმასო აწმყო არ არის, მით უმეტეს არც წარსულია,—წერს გ. მაიაშვილი,—იგი მერმისი შეწყობილი კავშირია წარსულსა და აწმყოს. ისეთი კავშირი, რომელიც არა აქვს არცერთს თავის ნაწილს. უმთავრესი მისი შინაარსია ის ახალი იდეალით მოსილი დასაბამი, რომელიც ჩნდება აწმყოს ნიადაგზე წარსულის ანდერძის ზემოქმედებით, და რომელიც წინად არ სჩანდა და არ არსებობდა არც წარსულში და არც აწმყოში. თუ ნებაა მომცემთ დასურათებით გამოვთქვა ეს აზრი, ვიტყვი, რომ მერმისა იგივე თხზულება კი არ არის. რომელიც ხელმეორედ იქნა დაბეჭდილი, არამედ ისეთი თხზულება, რომელიც დიდი ცვლილებით, შეკეთებითა და შევსებით არის ხელმეორედ დასტამბული და ამის გამო სრულიად არა ჰგავს იმავე წინად რამდენჯერმე განმეორებით დაბეჭდილს თხზულებას“³³.

როგორც მოყვანილი ადგილებიდან ჩანს, გ. მაიაშვილს ესმის განვითარების ობიექტური ხასიათი. ამიტომ, ახლა დგება ბუნებრივად შემდეგი საკითხი: როგორია ის როლი, რომელიც ამ ობიექტურ პროცესში შეუძლია ითამაშოს ისტელიგენციას ან რომელიმე ცალკე პიროვნებას?

გ. მაიაშვილმა ჯერ კიდევ 1882 წელს გამოქვეყნებულ წერილში ქართველ მოღვაწეთა მიმართ, უარყო ტრადიციული ხალხოსნური მიდგომა ამ საკითხისადმი. კერძოდ მან კატეგორიულად უარყო ის არასწორი თვალსაზრისი, რომელიც ფენს იკიდებდა ჩვენს ლიტერატურაში ქართველ სამოციანელთა როლისა და მნიშვნელობის შესახებ. უკანასკნელთა სამოღვაწეოდ გამოსვლის საფუძვლად მან სამართლიანად აღიარა ის დრო და ის კლასობრივ-ეკონომიური პირობები, რომელიც შეიქმნა XIX საუკუნის სამოციანი წლების დასაწყისში. ამიტომ იგი სავსებით სამართლიანად წერდა, რომ „ეს (ე. ი. 60-იანი წლების—ვ. გ.) მოძრაობა იყო ხალხში ახალი ეკონომიური პირობების შემოტანის პასუხად. აზრმა გაიღვიძა, სამშობლოსათვის მოღვაწენი გამოვიდნენ საზოგადო ასპარეზზე. საზოგადო საჭიროებამ მოითხოვა მათი გამოსვლა. ივინი გამოიწვია დრომ და არა მათ დრო.. ეს ყველგან ასე იყო და ასე იქნება“³⁴. 1888 წელს „ძველი და ახალი თაობის“ როლისა და მნიშვნელობის შესახებ გაშლილ კამათში, რომელიც ი. ჯაბადარმა წამოიწყო, გ. მაიაშ-

³³ „ივერია“, 1889, № 96.

³⁴ „ივერია“, 1882, № 7—8, გვ. 166.

ვილი კიდევ დაუბრუნდა ამ საკითხს და მრავალმხრივ გაშალა და შე-
ავსო ზემოთ მოყვანილი თვალსაზრისი. აქ იგი რამდენიმე საკითხს
აყენებს; რა როლს თამაშობს საზოგადო გარემო საერთოდ განვითარე-
ბაში. რისგან შედგება და ვინ ქმნის ამ საზოგადო გარემოს, რო-
გორია პიროვნების როლი ისტორიაში და როდის. რა პირობებში
ჩნდება დიდი ისტორიული პიროვნება.

გ. მაიაშვილის აზრით, საზოგადოებრივი გარემო არის ის ქა-
ლა, რომელიც მიმართულებას აძლევს პიროვნების მოღვაწეობას.
მას შეუძლია დიდ პიროვნებას, რომელიც სრულიად სხვა მოღვაწე-
ობისთვისაა მოწოდებული. მისცეს საწინააღმდეგო მიმართულება. ნ.
ჩერნიშევსკი მოწოდებით მეცნიერი იყო.—წერს გ. მაიაშვილი.
თვით ისეთმა პირუთვნელმა მსაჯულმა, როგორცაა მარქსი, მას
დიდი მეცნიერი უწოდა. იგი საჭიროებდა მშვიდ და მყუდრო ცხოვ-
რებას თავისი მეცნიერული შემოქმედებისათვის. მაგრამ 60-იან
წლების ცხოვრებამ ნ. ჩერნიშევსკის დააჩისრა მძლავრი სახალხო
მოძრაობის მეთაურის როლი. სულ სხვა იყო ბ. ბელინსკი. იგი ბო-
ბოქარი ცხოვრებასათვის იყო დაბადებული, მაგრამ თავისმა ეპო-
ქამ, 40-იანი წლების რუსეთის ცხოვრებამ, სულ სხვა მიმართულება
მისცა მის მოღვაწეობას და ნაცვლად იმისა, რომ იგი მებრძოლ
რანშებს ჩადგომოდა სათავეში, იჯდა და ჰეგელის „სულის ფენო-
მენოლოგიას“ კითხულობდა. აქედან გამომდინარე გ. მაიაშვილი
წერს. „დრო, რომელშიც ცხოვრობს ერთი თუ მეორე საზოგადო
მოღვაწე უძლიერეს ფერს სდებს არა თუ მთელს იმის მოღვაწეო-
ბას. ასე გასინჯეთ თვით იმის საკუთარ სასიათსაც კი ეს კიდევ არა-
ფერა. ზოგიერთი დრო, ეპოქა თითქოს ჰბადებს კიდევ თავისთვის
საჭირო კაცსაო. ჰბადებს მით, რომ იწვევს საასპარეზო
ბრძოლისათვის საჭირო მხნეობასა და სიმტკიცეს“³⁵. თითქოს მოუ-
ლოდნელად ჩნდება ასეთი პიროვნება, მაგრამ ეს ჩვენ მხოლოდ
გვეჩვენება. რადგან ცხოვრებაში. ხალხში თუ არ არის სათანადო
ენერჯია. ქუუა-გონება. სწრაფვა დიდი საქმეებისადმი, თავისთავად
ვერავითარი ეპოქა ვერ წარმოშობს მას. ბოლოს და ბოლოს, ეს
საზოგადო გარემო, გ. მაიაშვილის აზრით, სხვა არა არის რა თუ არა
„ერთიანი კრებული თითოეულის კაცის ცალკე ღონისა და უღო-
ნობისა“. ამიტომ, იმისდა მიხედვით. თუ რამდენად ძლიერია ღო-
ნე თითოეულის კაცისა, ცხოვრებაც მით უფრო ძლიერია, და ფარ-
თოა ის ასპარეზი, რომელიც გამოავლენს და გასაქანს მისცემს ცალ-
კე პიროვნებას, დიდი აუამიანის საქმიანობას. ამიტომ, ცხადია, რომ

35 „ივერა“, 188, № 223.

მთავარა არა პიროვნება და ინტელიგენცია არამედ ხალხი, რომლის ძალღონეზეა დამოკიდებული პიროვნებისა და ინტელიგენციის ილიერება. აქედან ბუნებრივია გ. მიაშვილის დასკვნა, რომ „არც ერთ საზოგადოებრივ მოძრაობას არ ექნება არავითარი მნიშვნელობა, თუ რომ ხალხი იმაში ასე თუ ისე მონაწილეობას არ იღებს. ხალხი აძლევს მოძრაობას დიდ ძალასა და მნიშვნელობას“³⁶.

მიუხედავად ასეთი სწორი დასკვნებისა, გ. მიაშვილი ისეთ აზრებს ავითარებს, რომელთაც იგი პირდაპირ მიიყვანეს კონტის ანალ რელიგიურ თვალსაზრისთან. „მაგრამ რომელია საკანი თაყვანისა და პატივისცემისა, — კითხულობს გ. მიაშვილი, — სადაა წყარო შომაველი რწმენისა? დიდი ადამიანი უპასუხებს კოქტის დიდი ადამიანები, რომელთაც კაცობრიობა წინ მიჰყავს პროვრჯისა და სრულყოფის გზაზე, ადამიანთა ის მანათობლები, რომელნიც თავისი ტალანტის, თავისი დიდი მაგალითების ძალით გვიანთებენ მომავლის ბნელ და ეკლიან გზას, — დიად. ეს საფეხებით სწორი აზრია, — დაასკვნის გ. მიაშვილი. აბა ვის უნდა ვცემდე თაყვანს, თუ არა იმ ადამიანებს, რომლებიც მუშაობდნენ და მუშაობენ ჩვენს ცხოვრების გაუმჯობესებაზე ამ სიტყვის ფართე გაგებით“³⁷.

ასეთია გ. მიაშვილის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური შესვლულებათა ხასიათი და ევოლუცია. მაგრამ, ყოველივე ამასთან ერთად, გ. მიაშვილი იმ მხრივთა განსაკუთრებით საინტერესო, რომ მან, ოთხმოციან წლებში, ყურადღება გაამახვილა საზოგადოების განმსაზღვრელ ეკონომიურ საფუძველზე და ქართული პრესა მარქსიზმის შესახებ ალაპარაკა.

გ. მიაშვილის ცნობილი „წერილი ჩვენ საზოგადოებრივ მოღვაწეთა მიმართ“ სწორედ ამ მხრივთა საინტერესო. „წერილის“ მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ მასში მან არა მარტო ცხოვრების ეკონომიურ მხარეს მიაქცია ყურადღება, არამედ მარქსის ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპებიც მოიშველია თავისი მოსაზრების გამართლებინათვის. მართალია, მარქსის სახელი ჩვენს ქართულ პრესაში დიდი ხანია ცნობილი იყო, მაგრამ გ. მიაშვილის ეს „წერილი“ პირველი ქართული გამოკვლევაა, რომელშიც მთლიანად იქნა მოყვანილი მარქსის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის“ ის ცნობილი ადგილი, სადაც მარქსმა მოხაზა ფილოსოფიაში მის მიერ მოხდენილი გადატრიალების ძირითადი არსი.

³⁶ „ივერია“ № 7—8: გვ. 160.

³⁷ „Новое обозрение“, 1890, № 2294.

გ. მათაშვილის ძირითადი აზრი იმის დასაბუთებაში მდგომარეობს, რომ ევროპისა და რუსეთის მთელი უკანასკნელი პერიოდია ისტორია, კლასთა და პარტიათა წარმოშობა და ბრძოლა გაპირობებული იყო იმ ეკონომიური ურთიერთობებით, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა შესაბამის პერიოდებში ცალკეულ ქვეყნებში. ყოველი მოძრაობა, ეროვნული ხასიათისა იქნება ის თუ პოლიტიკური, საბოლოო ჯამში ეკონომიური ურთიერთობებითაა გაპირობებული. ამიტომ, საზოგადოებრივი ურთიერთობების გარკვევისას უმთავრესი ყურადღება უნდა მიექცეს ეკონომიურ ურთიერთობებს, ხოლო საზოგადოებრივი გარდაქმნისათვის ბრძოლა მიზნად უნდა ისახავდეს არა ეროვნულ თავისუფლებას, არა პოლიტიკურ ძალაუფლებას. არამედ პირველ რიგში ეკონომიურ რეორგანიზაციას. ქვეყნები, მადაც განხორციელდა ეროვნული დამოუკიდებლობა (მაგ., იტალია) ან მოპოვებულ იქნა პოლიტიკური თავისუფლება (მაგ., ინგლისი), მაგრამ ეკონომიური თავისუფლება არ განხორციელდა, ფაქტიურად ისევ ძველ მდგომარეობაში დარჩა. შეიცვალა ცხოვრების მხოლოდ გარეგანი მხარე და არა არსება, ეკონომიური ურთიერთობა, ვინაიდან პოლიტიკური თავისუფლება ჯერ კიდევ არ უზრუნველყოფს ეკონომიურ კეთილდღეობას. პირიქით, „პოლიტიკური თავისუფლება და ეკონომიური მონობა—დაჩაგრულობა ადვილად თავსდებაან ერთად ერთსა და იმავე ქვეყანაში.—წერს გ. მათაშვილი. ეს კიდევ ცოტაა: მოისურვებს თუ არა ხალხი ეკონომიურ დაჩაგრულობას თავი დააღწიოს, მაშინათვე ყოველივე პოლიტიკურ თავისუფლებას შორს ისვრიან, როგორც მტერს ისინივე, ვინც გუშინ და გუშინწინ მალლა აფრიალდება პოლიტიკურ-თავისუფლების დრომას“³⁸. აქედან გამომდინარე, გასაგებია ავტორის აზრი, რომ მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს ცხოვრების ეკონომიურ მხარეს. დღემდე განმათავისუფლებლური მოძრაობის ხელმძღვანელებს არ ესმოდათ. რომ „გარეგანი სახე საზოგადოებრივი ცხოვრებისა მტკიცედ შეესაბამება მატერიალურ ცხოვრებას პირობასა და ვითარებას“³⁹, რომ პოლიტიკა, სამართალი სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ეკონომიურს ურთიერთობებზე აღმოცენებულ საზოგადოებრივ მოვლენებს, რომელთა დანიშნულებაა არსებულ ეკონომიურ ურთიერთობათა დაცვა. ამიტომ, როდესაც ეკონომიური უსამართლობით

³⁸ „ივერია“, 1882, № 7—8, გვ. 137.

³⁹ იქვე, გვ. 152.

განაწამები ხალხი ხმას იმაღლებს არსებულ ურთიერთობათა წინა-
აღმდეგ, მაშინ ამოქმედდება პოლიტიკაც და სამართალიც. ასე რომ,
ყოველი მოძრაობა ეკონომიური უსამართლობიდან იწყება, ყოვე-
ლი ამბოხების მიზეზი, რომელიც გარეგნულად პოლიტიკურა ხასი-
ათისაა, ნამდვილად მატერიალურ წარმოებაში უნდა ვეძებოთ.

ასეთი თვალსაზრისი, თუ ამას იმასაც დაუვმატებთ, რომ აქვე
მოყვანილია მარქსის მოძღვრება ბაზისური და ზედნაშენური მოვ-
ლენების ურთიერთმიმართების შესახებ, ახალი ნაბიჯის მომასწავე-
ბელი იყო ქართულ აზროვნებაში. ამერიიდან ქართულ აზროვნება-
ში სხვა შეხედულებებთან ერთად მტკიცედ მოიკიდა ფეხი იმ აზრ-
მაც, რომ საზოგადოების განვითარების გასაღები უნდა ვეძებოთ
ცხოვრების მატერიალურ მხარეში. ამან გაუღო პირველად კარი
მარქსისტულ ფილოსოფიას ქართულ აზროვნებაში და ამ მხრივ და
მხოლოდ ამ მხრივ ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა გ. მაიაშვილს მიერ
საკითხის დასმასაც. მაგრამ, თვითონ გ. მაიაშვილი მარქსისტულ
თვალსაზრისზე როდი იდგა. მან, მართალია, ხაზი გაუსვა ცხოვრე-
ბის მატერიალურ მხარეს, ისიც მართალია, რომ მან დასვა საკითხი,
რომ უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო ყველა ზედნაშენური მოვლე-
ნის, მათ შორის სახელმწიფოსა და სამართლის საიდუმლოებათა ამ-
ხსნელი, მაგრამ ეს უკანასკნელი მან ცალმხრივად გაიგო. მან არ
აქ უღალატა თავის ხალხოსნურ იდეებს, პოლიტიკა ეკონომიკას და
უქვემდებარა, რითაც ფაქტიურად უარს ამბობდა პოლიტიკური
ბრძოლისაგან. იგი ფიქრობდა, რომ ეკონომიური გადატრიალება
განხორციელდებოდა პოლიტიკური ძალაუფლების წინააწარი დაპყ-
რობის გარეშე. ეს თვალსაზრისი მოგვაგონებს რუსეთში „ეკონო-
მისტების“ თვალსაზრისს, რომლის სიყალბე თავის დროზე ვ. ლე-
ნინმა ამხილა. ამიტომ, გ. მაიაშვილი მაინც დარჩა ხალხოსან სუბი-
ექტივისტად სოციალოგიაში და წვრილმესაკუთრეთა ინტერესების
დამცველად. მარქსიზმითაც ის დაინტერესდა როგორც ხალხოსანი,
რამდენადაც ეს მოძღვრება კაპიტალიზმის წინააღმდეგ იყო მიმარ-
თული, თუმცა გ. მაიაშვილი—ხალხოსანი კაპიტალიზმს ხელაღებით
არ უარყოფდა. მას მიაჩნდა, რომ კაპიტალიზმი უარსაყოფი იყო
მრავალი თავისი ნაკლოვანი მხარის გამო. მაგრამ ამავე დროს ხე-
დავდა იმ დადებითსაც, რომელიც მოიპოვა კაპიტალისტურმა წარ-
მოებამ და რომელთა გადატანა ახალ, სოციალისტურ საზოგადოე-
ბაში მას მიზანშეწონილად მიაჩნდა. უმთავრესად კი ის წვრილმე-
საკუთრეთა მდგომარეობის განმტკიცებებს მოითხოვდა. „საქიროა.—

წერდა გ. მიააშვილი, — რომ სამერმისო წეს-წყობილებასი გადღე-
ტანოთ ის სანუკუარი და ძვირფასი თვისება წარსულისა, რომელიც
მეტს დამოუკიდებლობას და თავისუფლებას ანიჭებდა ხალხს. აა-
ლო დანარჩენი ადგილი დავუთმოთ იმ მრავალგვარ სიკეთეს, რომელიც
შეიმუშავა და შეიძინა ეხლანდელმა წარმატებულმა კულ-
ტურამ“⁴⁰.

გ. მიააშვილს ეს დებულება, რომ უფრო ნათელი გახდეს, სა-
ქიროა ვაირკვეს, თუ რა იგულისხმება მის პირველ ნახევარში. ე.
გამოთქმაში, „წარსულის ძვირფასი თვისებების“ დაბრუნებებს შესა-
ხებ. ამაზე გ. მიააშვილი აი რას გვეუბნება: იმისათვის, რომ მოქა-
ვალი საზოგადოების ცხოვრება ბედნიერ გზაზე იყოს დაყინებულ
საქიროა „დავიცვათ და კვლავ დავიბრუნოთ
ცნობილი ტიპი, ცნობილი მეთოდი საზოგა-
დოებების ზრდა-წარმატებისა“⁴¹. სოლო ამ უკანასკ-
ნელში იგულისხმება შემდეგი: მართალია, გვარწმუნებს გ. მიააშვი-
ლი, თანამედროვე მუშა გონებრივად, ზნებრივად და ქონებრი-
ვად უფრო მაღლა დგას; მაგრამ მის წინაშეს — ხელოსანს ერთი
უპირატესობა ჰქონდა: თავისი ნაშრომი თვითონვე რჩებოდა. მარ-
თალია მას მცირე მოთხოვნილებანი ჰქონდა. მაგრამ მას ამ მოთხოვ-
ნილებათა სრული დაკმაყოფილების საშუალებანიც გააჩნდა. ამიტომ
„ტანჯვა ამ მოთხოვნილებათა სიმცირისა და ცხოვრების უარარაო-
ბის გამო ძველებურის ხელოსნისა და დამოუკიდებლის მცირე მამუ-
ლიანის გლეხკაცისა ისე მწვავე არ იყო, როგორც ეხლანდელის
მუშაკაცის ტანჯვა. ძველებური ხელოსანი და გლეხკაცი თავისუფა-
ლი და დამოუკიდებელი იყო თავის საქმეებში. თავის დროს და ღო-
ნეს ის ხმარობდა, როგორც სურდა და როგორც თვითონ განსჯიდა.
ერთი სიტყვით. თავის საქმის პატრონი და თავის ბედ-უბედურების
მიზეზი თვითონვე იყო“⁴².

ასეთია გ. მიააშვილის თვალსაზრისი. ამიტომ ცხადია, რომ მას
სრულებით არ მოწონს მსხვილი კაპიტალისტური წარმოების სას-
ტემა; რადგან მან დამოუკიდებლობა მოუსპო ხელოსანსაც და გლეხ-
საც. მაშ რაშია გამოსავალი? — იმაში, რომ ეს დამოუკიდებლობა
მუშისა და გლეხისა აღდგეს კაპიტალიზმის მიერ მოპოვებული მატ-
ერიალური კულტურის საფუძველზე — ასეთია, ჩვენი აზრით, გ.
მიააშვილის ზემოთ მოყვანილი დებულებების დედააზრი, რომელიც

40 „ივერია“, 1889, № 95.

41 იქვე.

42 „ივერია“, 1889, № 95.

ჩვეულებრივი წვრილ-ბურჟუაზიული სოციალიზმის დაცვას წარმოადგენს.

გ. მაიაშვილის აზრმა ცხოვრების ეკონომიური და პოლიტიკური მხარეების მიმართების შესახებ დიდი გამოხმაურება ჰქოვა საქართველოში. ამ მხრივ საყურადღებოა ნ. ხიზანაშვილის, ი. ჭაბადარისა და ე. მჭედლიძის (ბოსლეველის) გამოსვლები. ყველაზე რადიკალური ე. მჭედლიძის გამოსვლა იყო, რომელიც საქართველოში ხალხოსნების პირველი კრიტიკოსიცაა ამავე დროს. რაც შეეხება ნ. ხიზანაშვილსა და ი. ჭაბადარს, ისინი სუბიექტური სოციოლოგიის ფარგლებს არ სცილდებოდნენ.

4. ე. მჭედლიძე (ბოსლეველი), როგორც ვთქვით, ხალხოსნებასა და მისი სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიური იდეების პირველი სერიოზული კრიტიკოსია საქართველოში.

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

უპირველეს ყოვლისა საინტერესოა ე. მჭედლიძის თვალსაზრისი საზოგადოებრივ მოვლენათა სფეროში ობიექტურისა და სუბიექტურის მიმართების შესახებ. ცნობილია, რომ მარქსამდელი სოციოლოგია ამ მიმართებაში ყოველთვის სუბიექტის პრინციპიდან გამოდიოდა. ასევე იყო აგრეთვე ხალხოსნებთანაც. ისინიც ცხოვრების პროგრესის მთავარ ფაქტორად სუბიექტს განიხილავდნენ. მაგრამ 80-იან წლებში ისტორიული მატერიალიზმის იდეები შემოდის საქართველოში. ამიტომ სუბიექტური სოციოლოგია დიდი სიქინელის წინაშე დგება: როგორ შეიძლება მეცნიერული თეორია საზოგადოების განვითარების შესახებ შეფუთავსდეს სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს. დასმულ პრობლემებზე დავა გ. მაიაშვილის ცნობილი „წერილით...“ დაიწყო. ამ დავასა და პაექრობაში დ. მჭედლიძემ სუბიექტური სოციოლოგიის პრინციპულ დებულებებს დაუწყო ბრძოლა და ქართველ მკითხველს დაანახვა, რომ მისი სახით „საქმე ჰქონდა დიდი ტალანტის კრიტიკოსთან, რომელიც ქართულ ეროვნულ ფილოსოფიას ღიღსა და მდიდარს საზსახურს გაუწევდა“⁴³.

⁴³ ფ ა ნ ც ხ ა ე ა (ხ მ ლ ე ლ ი) — ჩემი მოგონება, „ლომისი“, 1923, № 1.

ე. მჭედლიძის გამოსავალს წარმოადგენდა დებულება იმის შე-
ნახებ, რომ საზოგადოების ეკონომიური ცხოვრება, ეკონომიური
ერთიანობა, განსაზღვრავს პოლიტიკურ და სხვა იდეურ მიმართე-
ბებს. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, საყოველთაო კანონია, რომელ-
საც ექვემდებარება არა მარტო თანამედროვე საზოგადოების მო-
სახარობა სოციალიზმისაკენ, არამედ მას ექვემდებარებოდა კაცობრი-
ობის მიერ განვლილი ყველა ისტორიული საფეხური. „ყოველს
პოლიტიკურ მოძრაობას: კაცობრიობის ისტორიულ ცხოვრებაში,—
წერს ე. მჭედლიძე—ყოველს რევოლუციას სარჩულად უდევს ყვე-
ლაზედ უმეტესად ეს მიზეზი“⁴¹.

ე. მჭედლიძის მსჯელობა ყველა საკითხზე „ისტორიული მე-
თოდის“ განუხრელად დაცვაზეა დამყარებული. გ. მიაიშვილის „წე-
რილი...“ ძირითად ნაკლად მიაჩნია მას ის, რომ „მიაიშვილს სრულ-
ლიად არა აქვს მხედველობაში საზოგადო მოღვაწეთა მოქმედება-
ზედ მსჯელობის დროს ის განსაკუთრებული პირობები. რომელ-
შიაც დროთა ვითარების გამო ჩამდგარა საზოგადოების ცხოვრება
და რომელნიც ყველაზედ პირველად განსაზღვრავენ ამ მოღვაწეთა
მოქმედების ხასიათს და მიმართულებას, მათს საზოგადოებრივს
იდეალებსა და მისწრაფებას. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბატ. მიაიშვილი
თავის მსჯელობაში არ ხელმძღვანელობს ე. წ. ისტორიული
მეთოდით; რომელიც ყოველთვის უფრო ნაკლებ სცდება თა-
ვის დასკვნაში“⁴⁵.

ისტორიულ მეთოდზე დაყარებით ე. მჭედლიძე მიდის ამ
დასკვნამდე, რომ გარკვეულ ვითარებაში, მიუხედავად ეკონომიურ
ურთიერთობათა განმსაზღვრელი მნიშვნელობისა, უპირატესობა
ექლევს პოლიტიკურ ურთიერთობებს, პოლიტიკური ურთიერთობა
გამოყენებული ხდება ეკონომიური ურთიერთობათა გაუმჯობესების
საშუალებად. იტალიის, გერმანიის, ამერიკის მაგალითზე ე. მჭედ-
ლიძე ასაბუთებს, რომ „პოლიტიკური თვითმდგომარეობა პირველი
პირობაა ცხოვრების ყოველმხრივ გაუმჯობესებისათვის“⁴⁶. ის ხალ-
ხი, რომელიც მოკლებულია პოლიტიკურ უფლებებს, ყოველგვარ
უფლებებს, მათ შორის ეკონომიურ უფლებებსაცაა მოკლებული.
ე. მჭედლიძის ეს აზრი ორმხრივია საინტერესო. ჯერ ერთი, იგი მარ-
თებულად სვამს საკითხს ეკონომიურსა და პოლიტიკურ ურთიერ-

41 „შრომა“, 1882, № 46.

45 „შრომა“, 1883, № 1.

46 იქვე.

რობათა მიმართების შესახებ. იგი კარგად ხედავს ეკონომიურ ურთიერთობათა განმსაზღვრელ როლს. მაგრამ ისიც იცის, რომ პოლიტიკური ურთიერთობანი, რაკი ერთხელ აღმოცენდება, დიდი ზემოქმედებას ახდენს თავის წარმომშობ საფუძველზე. ხედავს იმასაც, რომ პოლიტიკური ურთიერთობანი კლასობრივი ხასიათისაა. ეკონომიურად ვაბატონებული კლასი ახერხებს ამ ურთიერთობათა ჩაყენებას თავის სამსახურში. ხოლო როცა ეს ხდება, საზოგადოების უმრავლესობა მოწყვეტილი ეკონომიურ უფლებებს, მოკლებული აღმოჩნდება პოლიტიკურ უფლებასაც. რის შედეგადაც სასასარი მისის ცხოვრების გაუმჯობესებლად მთლიანად ქრება. ამიტომაც, რომ, ე. მკედლიძის აზრით, „სიმდიდრის შეძენა და ცხოვრების წესიერად მოწყობა, ნივთიერი კეთილდღეობა, მარტო შრომაზედ არ არის დამოკიდებული, არამედ იგი განისაზღვრება იმ უფლებითაც, რომელსაც სახელმწიფო აძლევს მუშას თავის შრომის ნაყოფზედ“⁴⁷. ხოლო იმისათვის, რათა ასეთი უფლება იქნეს მოპოვებული; საჭიროა უპირველეს ყოვლისა პოლიტიკური ძალაუფლების ქონა. „ქარლ მარქსი თავისი 1847 წლის მანიფესტში სწავათაშორის ამბობს,—წერს ე. მკედლიძე,—რომ მუშა-ხალხმა, უსათუოდ უნდა მოიპოვოს პოლიტიკური უფლებანი, რომ კაპიტალების უღელი შემუსროს“⁴⁸.

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

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

47 „შრომა“, 1883, № 3.

48 იქვე.

მკედლიძის აზრით, ისტორია პიროვნებათა შემთხვევითი ნება-სურვილების გამოხატულებას კი არა, არამედ ერთიან კანონზომიერ პროცესს წარმოადგენს. ასე რომ, ცხოვრების განმსაზღვრელი ეკონომიური ურთიერთობა, ისევე როგორც შექაბამისი პოლიტიკური და სხვა იდეოლოგიური ურთიერთობანი, კანონზომიერ მთლიანობას წარმოადგენს; ყოველი საზოგადოებრივი მოვლენა, მათ შორის პიროვნებაც, ამ კანონზომიერების მოქმედების შედეგია. ამიტომ, ისტორია კი არ არის გამოჩენილი პიროვნებების ნამოქმედარი, 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 გზხვდება გამოთქმები იმის შესახებ, რომ „ადამიანის ცხოვრებაშიაც ბუნების კანონები მოქმედებენ“⁴⁹, რომ ზევრ შემთხვევაში „ერთი და იგივე კანონი მართავს კაცობრიობისა და ფიზიკურის ბუნების ცხოვრებას“⁵⁰ და ა. შ. მაგრამ, ცხადია, ე. მკედლიძე თავისუფალია ამ გამოთქმების ისეთი გაგებისაგან, რომელიც სხვა შემთხვევაში შეიძლებოდა ორგანული სოციოლოგიის გავლენით აგვეხსნა.

ე. მკედლიძე რომ ერთმანეთისაგან ასხვავებს ბუნებისა და სოციალურ კანონებს, ჩანს იქიდან, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენათა განმსაზღვრელად 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, ხდება არა უცაბედის მოვლენით, არამედ იმ კანონების კვალობაზედ, რომელნიც გამოუნახავს სოციოლოგიურს, ეკონომიურ-პოლიტიკურს, ეტნოგრაფიულს, ფიზიკურს და სხვა მეცნიერებას“⁵¹. ხალხის წარმატება იმაზეა დამოკიდებული, თუ მისი ცხოვრება რამდენად მალე მოეწყობა ამ ობიექტური კანონების მიხედვით.

49 „შრომა“, 1882, № 30.

50 იქვე, № 41.

51 „იქვე, № 27.

კანონი მართავს არა მარტო საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არამედ მთელს ბუნებას, ადამიანის ფიზიკურსა და სულიერ საქყაროს. „ახლა მხოლოდ გონებით ბრმა იტყვის,—წერს ე. მჭედლიძე.—რომ ფიზიკურს ბუნებაში რაიმე შემთხვევა, ე. ი. მოულოდნელი მოვლენა ხდებოდეს—თუნდ ვისმე ბრძანებითაც. კაცის ზორციელსა 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“⁵².

კანონი ისეთი ბუნებისაა, ე. მჭედლიძის აზრით, რომ მისი დარღვევა შეუძლებელია. ჯერ კიდევ ბევრისათვის „უცნობს ქვეყანას შეადგენს ის მარტივი, უბრალო აზრი,—წერს იგი,—რომ ბუნების კანონის დარღვევა დაუსჯელად არავის შერჩება“⁵³. „ჩვენმა ხალხმა არ იცის, რომ ბუნება დაუსჯელად არავის არ დაარღვევინებს მისგან დადგენილს ჰარმონიას“⁵⁴ და ა. შ.

კანონების განსილვისთან დაკავშირებით ე. მჭედლიძე მრავალ საინტერესო საკითხს, აყენებს, რომელთაგან აღსანიშნავია: აუტორიტეტობის, მიზეზისა და შედეგის მიმართება, ფატალიზმი და დეტერმინიზმი და სხვა საკითხი. იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს ე. მჭედლიძის აზრი აღნიშნულ მიმართებათა შესახებ, ჩამდენიმე გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული.

უპირველეს ყოვლისა ყურადღება უნდა მიექციოთ იმ გარემოებას, რომ ე. მჭედლიძის მსჯელობა კანონების შესახებ მიმართულია, ერთი მხრით, რელიგიურ-იდეალისტური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც ყველა მოვლენის საფუძველს არაბუნებრივ ძალაში ხედავდა, ხოლო, მეორე მხრით, იმ სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიების წინააღმდეგ, რომლებიც საზოგადოებრივ პროგრესს განიხილავდნენ, როგორც შემთხვევით მოვლენათა თანმიმდევრობას, ხოლო ისტორიას საერთოდ, როგორც არა კანონზომიერ მოვლენას. ასეთ შემთხვევაში ბუნებრივი იყო გამოთქმების სიმკაცრე აუცილებლობის სასარგებლოდ. ხოლო შემთხვევითობის საზარალოდ.

52 „შრომა“, 1862, № 27.

53 იქვე, № 30.

54 იქვე, № 32.

მეორე გარემოება. რომელიც მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, ეს არის ის, რომ ე. მჭედლიძე ჯერ კიდევ თავისუფალი არაა პოზიტივისტური სოციოლოგიის გავლენისაგან; თუნდაც გამოთქმების მხრივ ის იხევე ამ სოციოლოგიის ზემოქმედების ქვეშაა. ამიტომაც, რომ ბევრ შემთხვევაში გვრჩება შთაბეჭდილება, თითქოს, ე. მჭედლიძის აზრით, საზოგადოებაში მოქმედებდეს ბუნების კანონები, ანდა როგორც იგი სხვა შემთხვევაში წერს, თითქოს ბიოლოგიური. ფსიქოლოგიური „კანონების საშუალებით მეცნიერება იკვლევს და ცნობილობს საზოგადოებრივი ორგანიზმის ცხოვრებას“⁵⁵.

ამ გარემოებათა გათვალისწინების შემდეგ განვიხილოთ როგორ აქვს წარმოდგენილი ე. მჭედლიძეს აუცილებლობისა და შემთხვევითობის, აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართება.

ე. მჭედლიძის აზრით, ყველა მოვლენა ბუნებასა და ცხოვრებაში კანონზომიერებასა დაქვემდებარებული. ამიტომ, არაფერი არაა დამოკიდებული ვინმეს ნება-სურვილზე და, მაშასადამე, საყოველთაო კანონზომიერების თვალსაზრისით შემთხვევითი როგორც ასეთი არ არსებობს.

მოცემულ შემთხვევაში ე. მჭედლიძე უშუალოდ სუბიექტივისტ სტ. ჰრელაშვილს დაუპირისპირდა, რომელმაც ცხოვრებაში ყველაფერი. რისი კანონიც შემეცნებული არა გვაქვს, შემოხვევათობაზე დაიყვანა. ე. მჭედლიძე წინაღუდგა ამ უკიდურეს სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს და ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ კანონზომიერების უარყოფა არამარტო მცდარია მეცნიერების თვალსაზრისით, არამედ მავნეა ერის ცხოვრების წარმატებისთვისაც. „ის ერი, რომელიც ჰფიქრობს,—წერს ე. მჭედლიძე.—ვითომც საზოგადოების ორგანიზმის ზრდა და ხალხის ისტორიული ცხოვრება იყოს დამოკიდებული, თუნდ რამდენიმედ, ვისმე, ქეიფზედ და სურვილზედ, გინა „შემთხვევაზედ“, თავის დღეში ვერ აშორდება გადასავარდნებით მოფენილ გზას და დღეს თუ ხვალ სადღაც ხრამში გადიხება. ჩვენ მიტომ მიგვაჩნია მავნებლად საზოგადოებრივ სათვის „იმედის“ ქადაგება „რადაც შემთხვევათა შესახებ ხალხთა ისტორიულს ცხოვრებაში“, რომ ამგვარი შეხედულება უშლის საზოგადოებას შეიგნოს მთელი და გონიერი აზრი ცხოვრების მოვლენათა შესახებ და ერთხელ გამრუდებული გზა როგორმე გაისწოროს“⁵⁶.

⁵⁵ „შრომა“, 1882, № 27.

⁵⁶ იქვე.

შემთხვევითი, ე. მკედლიძის აზრით, არაფერია იმ გაგებით, რომ მას თავისი მიზეზი არა ჰქონდეს, ხოლო რაკი მიზეზი დადგინდება, მაშინ შედეგის კანონიკ გარკვეული იქნება; უფრო სწორად ვთქვათ. გაირკვევა, რომ მოვლენას, როგორც მოცემული მიზეზის შედეგს, თავისი კანონი აქვს. ამრიგად, აუცილებლობა და შემთხვევითობა მჭიდრო კავშირშია მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებასთან. თუ მოვლენა ექვემდებარება მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას. მაშინ მოვლენის შემთხვევითობა იმ გაგებით, როგორც ფიქრობდნენ 'სუბიექტივისტი-ხალხოსნები და რელიგიურ-რღეალისტური ფილოსოფიის მქადაგებლები, არ არსებობს. ყველა მოვლენა მიზეზ-შედეგობრივ რიგში იქნება ჩაყენებული და, მაშასადამე, აუცილებლობას იქნება დაქვემდებარებული.

არის თუ არა აქ ძეტაფიზიკური დააირისპირება შემთხვევითობისა და აუცილებლობისა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა სტ. კრელაშვილთან?—ჩვენი აზრით, ასეთი დაპირისპირება აქ არა გვაქვს. მართალია, ე. მკედლიძე არ ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ შემთხვევითი აუცილებლობის გამოვლენის ფორმაა, მაგრამ ეს უკანასკნელი მასთან საზოგადოდ უარყოფილი როდია.

ეკაპათებოდა რა სტ. კრელაშვილს იმის შესახებ, რომ 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 შეუბრალებელია ცხოვრება, რომელიც გლეხკაცობას თავზედ აწვა და ყოველს მის სულიერსა და გონებითს მოთხოვნილებას თესლშივე სუთავდა; სულაც შემთხვევისა და მოულოდნელის მოვლენის შედეგი არ ყოფილა, არამედ დამოკიდებული იყო ცხოვრების იმ საზოგადო პირობებზედ, რომელთაც როგორც ჩვენში ისე სხვაგანაც, ერი დაჰყვეს რამოდენიმე წოდებად, რომელთაგან ერთი მეორის ლუკმად გახდა. და, მეორედ, ვის უნდა ჰქონდეს ვითომ შეძლება მიიღოს უმადლესი სწავლა. თუ არა შეძლებულს ნაწილს საზოგადოებისას. იქნება „იმედის“ რედაქცია იმასაც ფიქრობდეს, რომ ნივთიერის მდგომარეობა რომელიმე ერისა არ ემორჩილება კკონომიურს და სოციალურს კანონებს?! აქედან ცხადად სჩანს, რომ შემთხვევამ კი არა წოდებათა შორის დამოკიდებულებამ მიაღებინა თავადაზნაურთა შევილებს უმადლესი სწავლა რუსეთში. ხოლო ამ ყმაწვილების წრიდან გამოსული კოეტთა 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 გამოყავს. 57.

როგორც ვხედავთ, აქ საკმაოდ ნათლად არის გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, თუ რა არის აუცილებელი და შემთხვევითი.

ასე რომ, ე. მკედლიძე „შემთხვევითს“ არ უარყოფს, არამედ მას თავის ადგილს უთმობს; არც მეტაფიზიკურად უპირისპირებს აუცილებლობას. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ზემოთ მოყვანილი გარემოებათა გამო, სიმძიმის ცენტრი მას აუცილებლობაზე გადააქვს.

ასეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე აუცილებლობისა და თავისუფლების მიმართებაში. გაუგებრობას ამ შექმნილ ვაჟში იწვევს ე. მკედლიძის მცდარი გამოთქმა იმის შესახებ. რომ „ფატალიზმა, ანდა ჩვენებურად ბედისწერა, დეტერმინიზმის ღვიძლი ძმაა-ო“. მაგრამ ე. მკედლიძე აქვე კატეგორიულად აცხადებს, რომ მის შეხედულებებს საერთო არაფერი აქვს ფატალიზმთან. „ფ ა ტ ა ლ ი ზ მ ი მ ს ო ლ ო დ ი მ კ ა ც ს ა ს წ ა მ შ .—წ ე რ ს ი გ ი,—რ ო მ ე ლ ს ა ც ბ უ ნ ე ბ ი ს კ ა ნ ო ნ ე ბ ი ს ა რ ა გ ა ე გ ბ ა რ ა, რ ო მ ე ლ ს ა ც მ ო ვ ლ ე ნ ა თ ა თ ა ვ ი დ ა ნ ა ც ი ლ ე ბ ა შე უ ძ ლ ე ბ ლ ა დ მ ი ა ჩ ნ ი ა. რ ა დ გ ა ნ ა მ მ ო ვ ლ ე ნ ა თ ა მ ი ზ ე ზ ა დ უ ზ ე ნ ა ე ს ძ ა ლ ა ს თ ვ ლ ი ს, რ ო მ ე ლ ი ც დ ა რ წ მ უ ნ ე ბ უ ლ ი ა , რ ო მ ყ ო ვ ე ლ ი უ ბ ე დ უ რ ე ბ ა თ უ ბ ე დ ნ ი ე რ ე ბ ა ა დ ა მ ი ა ნ თ ა ც ხ ო ვ რ ე ბ ა შ ი წ ი ნ ა ს წ ა რ გ ა ნ ს ა ზ ლ ვ რ უ ლ ი დ ა გ ა რ დ ა წ ყ ვ ე ტ ი ლ ი ა უ ზ ე ნ ა ე ს ა დ“⁵⁸. მეცნიერებამ ბოლო მოუღო ამგვარ ცრურწმენას, წერს ე. მკედლიძე. და დაადგინა. რომ საზოგადოების განთავისუფლება ეკონომიური და პოლიტიკური 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

57 „შრომა“, 1882, № 27.

58 იქვე.

მოსმარება იცის, ვისაც შეუძლია. რომ ერთი ძალა მეორეს წინაღუდგინოს და მით თავი გადაიჩინოს, ე. ვისაც მეტრძოლ ძალთა კანონის ცნობა და გაგება აქვს. უამისოდ ცხოვრების ხანგრძლიობა და კეთილი შედეგი თავის დღეში არ იქნება⁵⁹.

როგორც ვხედავთ, აქაც აუცილებლობასა და თავისუფლებას შორის არავითარ მეტაფიზიკურს დაპირისპირებას ადგილი არა აქვს. პირიქით, მთელი მსჯელობა ე. მკედლიძისა კანონების ობიექტურობისა და უკანასკნელთა შემეცნების აუცილებლობის გარშემო ტრიალებს. აბსტრაქტული თავისუფლება მისთვის არ არსებობს. მას თავისუფლება ესმის როგორც მოქმედება ადამიანისა კანონების ცოდნის საფუძველზე, ანუ როგორც შეგნებული აუცილებლობა.

რასაკვირველია, კანონზომიერების ე. მკედლიძისეული გაგება მარქსიზმის სიმალღეზე ვერაა ასული. მაგრამ ეს თვალსაზრისია. რომელიც ძალიან ახლოსა ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისთან. ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება, იმ საფეხურს გამოხატავს. რომელიც უშუალოდ მარქსიზმისაკენ გარდამავალი პერიოდის მაჩვენებელია.

5. ასეთია ის სოციოლოგიური მიმდინარეობა, რომელიც 70—80-იან წლებში წარმოიშვა. მართალია, ამ ხაზის წარმომადგენლები როგორც თავიანთი იდეების წარმოშობის, ისე ამ უკანასკნელთა განვითარების მხრავ განუწყვეტლად დაკავშირებულნი სამოციანელებთან, მაგრამ მათგან მაინც მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან. ეს განსხვავება ძირითადად იმითაა გაპიჯილებული, რომ მათზე მნიშვნელოვანი ზემოქმედება მოახდინა დასავლეთისა და რუსეთის უტოპიურმა სოციალიზმმა და ახალმა ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურმა იდეებმა. მათ გადაჭრით დააყენეს საკითხი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებისა და კლასიკულ მეთოდზე სოციალურ მოვლენათა შესწავლის დაფუძნების შესახებ. მართალია, ამ შემთხვევაში ისინი დასავლეთის სოციოლოგიის გავლენით (კონტი, მილი, სპენსერი, ბოკლი, დრეპერი და სხვ.) იდეალისტურ თვალსაზრისზე იდგნენ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისტორიაზე სწორი თვალსაზრისის შემუშავებაში მათ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს. მართალია მათ ვერ შესძლეს საზოგადოების განვითარების მეცნიერული ახსნა. მაგრამ გადაჭრით დააყენეს საკი-

59 „შრომა“, 1882, № 27.

თხი ასეთი ახსნის აუცილებლობის შესახებ. გარდა ამისა, მათი უდიდესი დამსახურება იყო ისიც, რომ კატეგორიულად უარყვეს საზოგადოებრივ მოვლენათა ღვთაებრივი და მეტაფიზიკური პრინციპები. მათ ვერ მონახეს განვითარების განმსაზღვრელი პრინციპი, მაგრამ შეურყევლად დადგინენ იმ აზრზე, რომ ასეთი პრინციპი უნდა ყოფილიყო რომელიმე ადამიანური მოვლენა (პოლიტიკა, ზნეობა, მეცნიერება, ეკონომიკა და ა. შ.). უკანასკნელის შედეგი იყო ის რომ განხილული მიმდინარეობის წარმომადგენლებმა ყურადღება მიაქციეს მარქსის მოძღვრებას. უკანასკნელმა ორი აზრით მიიქცია მათი ყურადღება: მარქსი უარყოფდა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შესწავლაში ძველ დოგმატურ მეთოდს და მთელ კვლევადობას რეალურ ფაქტებისა და მიმართებების შესწავლაზე აქცია. ეს მხარე მარქსის მოძღვრებისა სავსებით მჩაღები იყო პოზიტივიზმის იდეებით გამსჭვალული ქართველი მოღვაწეებისათვის (სხვა ამბავია, რომ მარქსის მოძღვრება არ წარმოადგენდა პოზიტიური სოციოლოგიის ნაირსახეობას, როგორც ეს მათ ეჩვენებოდათ). მაგრამ მარქსის მოძღვრება მათ იმ მხრივაც აინტერესებდათ, რომ იგი კაპიტალიზმის საფუძვლიან კრიტიკაზე იყო დაფუძნებული და კაპიტალიზმს უარყოფდა.

ქართველი მოღვაწეები უარყოფდნენ კაპიტალიზმს და ამიტომ მარქსიზმში თავისი „მოკავშირე“ დაინახეს, მაგრამ, ცხადია, ვერც ამ მხრივ გაიგებს მათ მარქსის მოძღვრება. თუ მარქსი კაპიტალიზმს უარყოფდა, როგორც კაცობრიობის მიერ თავის განვითარებაში აუცილებლობით განვიღო საფეხურს, ქართველი მოღვაწეები (რუს თანამოაზრეებთან ერთად) კაპიტალიზმს არ ცნობდნენ საზოგადოების განვითარების ისტორიულად აუცილებელ საფეხურად. ისინი ფიქრობდნენ, რომ შესაძლებელი იქნებოდა კაპიტალიზმის გავლის გარეშე სოციალიზმის დამყარება. მარქსის მოძღვრებასაც თავისი თვალსაზრისის გამართლებისათვის იყენებდნენ, თუმცა მარქსის მოძღვრების დედააზრი და ქართველი მოღვაწეების წარმოდგენა ამ დედააზრის შესახებ, აბსოლუტურად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან.

მოუხედავად ამისა, ქართველმა მოღვაწეებმა აქაც ორმხრივ ითამაშეს მნიშვნელოვანი როლი: მათ მტკიცედ დაიცვეს და რამდენადაც შეეძლოთ დაასაბუთეს დებულება საზოგადოების განვითარების კანონზომიერი ხასიათისა და საზოგადოებრივი მოვლენების ისტორიულობის შესახებ, ყურადღება მიაქციეს გამწვავებულ კლასობრივ ბრძოლას, თუმცა ამ ბრძოლას გადაჭრის სწორი გზა მათ

ვერ გამონახეს. გარდა ამისა, მართალია, მათ მარქსის მოძღვრება თავიანთი ხალხოსნური იდეების გამართლებსათვის გამოიყენეს, მაგრამ ის კი უდავოდ მათ დამსახურებას წარმოადგენდა, რომ საქართველოში პირველად ხალხოსნებმა დაიწყეს კამათი მარქსის მოძღვრების შესახებ. მათვე დასვეს საკითხი იმის შესახებ, რომ საზოგადოების განვითარების საფუძველი ეკონომიურ ურთიერთობათა განვითარებაში ყოფილიყო დანახული. მართალია, მათ ვერ გაიგეს ბაზისისა და ზედნაშენის შესახებ მარქსის მოძღვრების რევოლუციური აზრი, მაგრამ მათ ამ მიმართებათა შესახებ მაინც დასვეს საკითხი და საერთოდ ჩვენი ქართული აზროვნების სფეროში პირველად შემოიტანეს მარქსიზმის იდეები. გარდა ამისა, განხილული ხაზის წარმომადგენელთა ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები სოციალიზმისაკენ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდღევალი განვითარების დასაბუთებას ემსახურებოდა. მაგრამ სწორედ ამ ძირითად აზრში ქართველ მოღვაწეთა თვალსაზრისი არსებითად განსხვავდებოდა რუსი თანამოაზრეების თვალსაზრისისაგან. თუ რუს ხალხოსნებს რუსეთის მოძველები წარმოადგენილი ჰქონდათ თემური სოციალიზმის სახით, რომლის საფუძველიც უნდა ყოფილიყო გლეხური თემი,—საქართველოში სოციალიზმი წარმოადგენილი ჰქონდათ მწარმოებელთა ასოციაციების სახით. მართალია, ნ. ნიკოლაძე და ა. ფურცელაძე ერთხანს ეწეოდნენ თემური სოციალიზმის პროპაგანდას, მაგრამ მალე თავისი თვალსაზრისი შეცვალეს და ასოციაციების პრინციპს მიემხრნენ.

8. სუბიექტური სოციოლოგია ოთხმოცდაათიან-ცხრამაინან წლებში

1. სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიური მიმდინარეობა 80-იანი წლების შემდეგ მნიშვნელოვან გარდატეხას განიცდის. მისი მიმდევარი ხალხოსნები უფრო მარჯვნივ გადაიხარნევიან წვრილბუჩქუაზიული ლიბერალიზმის მიმართულებით. მაგრამ ამავე პერიოდში დემოკრატიული ახალგაზრდობის გარკვეული ნაწილი ჩამოშორდა ხალხოსნებს და ბურჟუაზიულ-დემოკრატიზმის გზას დაადგა, ხოლო მეორე ნაწილი მარქსისტული პროლეტარული სოციალიზმის პრინციპებზე დადგა.

ძირითადი ფაქტორი, რომელმაც განსაზღვრა ხალხოსნურ-დემოკრატიული მიმდინარეობიდან განსხვავებულ მიმართულებათა გამოსვლა იყო საქართველოში კაპიტალიზმის წარმოშობა და მისი გადაქცევა მნიშვნელოვან სოციალურ ძალად. ერთი მხრით, წვრილი გლეხური და მსხვილი შემამულური მეურნეობა, რომელიც გა-

ბატონებულ მდგომარეობას ინარჩუნებდა საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, ხოლო, მეორე მხრით, აღმავალი კაპიტალიზმი, რომელიც მტკიცედ იკიდებდა ფეხს როგორც ქალაქად, ისე სოფლად; შესაბამისად ამისა ახალი კლასობრივი სტრუქტურისა და ახალა შინაგანი წინააღმდეგობების წარმოშობა—ასეთი იყო 90-იანი წლებიდან საქართველოს სოციალური ცხოვრების შინაარსი.

საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მეურნეობის ორი სხვადასხვა სისტემის—ნატურალური და კაპიტალისტურის—გადახლართულობის გამო, უფრო მეტი სიმწვავეთ დაისვა საკითხი ცხოვრების განვითარების გზებისა და მისი მომავალი ბედის შესახებ. ცხოვრების 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.

ა. ლიბერალ-ხალხოსანთა ნააზრევის სუბიექტურ-იდეალისტური ხასიათი

1. 90-იანი წლებმა ხალხოსნებიდან, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ამ პერიოდის იდეოლოგიურ ბრძოლაში, აღსანიშნავია, ვ. წერეთელი, ა. ნანეიშვილი, გ. ლასხიშვილი, ნ. ხიზანიშვილი, გ. მაიაშვილი, ი. ჯაბადარი, სტ. ჭრელაშვილი და სხვები. ბევრი მათგანი მოწინავე იდეების სულისკვეთებით; იყო გატაცებული 80-იან წლებში, მაგრამ 90-იანი წლებიდან ლიბერალიზმის ბანაკში გადაბარგდა; ძველი, პატრიარქალური ცხოვრების ანდა კაპიტალიზმის აპოლოგეტი გახდა. პოლიტიკურ და სოციალურ შეხედულებათა ცვალებადობის შესაბამისად, ცვლილება მოხდა აგრეთვე მათ სოციოლოგიურ თვალსაზრისში. მართალია, მათი სოციოლოგიური შეხედულებები 70—80-იან წლებში იდეალიზმით იყო გამსჭვალული, მაგრამ მაშინ თავიანთი შეხედულებებიდან, ცხოვრების ზეგავლენით, ისინი ზშირად მართებულ დასკვნას აკეთებდნენ. ამიტომაც იდეალიზმი ხელს არ უშლიდა ნათ დაეცვათ საქართველოს ცხოვრების განვითარების გარდუვალობის იდეა და ბრძოლა ამ იდეისათვის მთავარ ამოცანად და სათაყვანებელ კერპად გაეხადათ.

90-იანი წლებიდან კი მდგომარეობა არსებობდა იცვლება. აქ ხალხოსნებს იდეალისტური თვალსაზრისი უფრო თანმიმდევრულ ხასიათს ღებულობს და ამზადებს იმ წმინდა სუბიექტივისტურ ფილოსოფიურ კონცეფციებს, რომლებიც შედარებით სრულყოფილად ჩამოყალიბდა ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილისა და სხვების ნაწერებში.

ამრიგად, მთელი ხალხოსნური მოძრაობა, იდეური განვითარების მხრავ, ერთ საერთო ხაზს წარმოადგენს დაწყებული 70-იანი წლების ხალხოსნებიდან—ნ. ნაშვილიდან და სხვებიდან—900-იანი წლების მოღვაწეებამდე—ა. ჯორჯაძემდე და ვ. ჩერქეზიშვილამდე. განვითარება აქ იმ მხრივ ხდება, რომ სუბიექტური იდეალიზმი თანდათან თავისუფლდება დასაწყისში გარკვეული პროგრესული ელემენტებისაგან, სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისით არათანმიმდევრობისაგან და 90-იანი წლებიდან დაწყებული იგი სრულიად თანმიმდევრულ სახეს ღებულობს. ეს უკანასკნელი მდგომარეობა, ჩვენი აზრით, გარდა სხვა სოციალურ-ეკონომიური მიზეზებისა, გაპირობებული იყო მარქსისტული მატერიალისტური ფილოსოფიის გავრცელებით. ამ უკანასკნელთან დაპირისპირებაში მან სცადა თავისი არსებობის გამართლება, თავისი არგუმენტების სრულქმნა და დაზუსტება, არათანმიმდევრულობათაგან განთავსუფლება. შედეგი იმ იყო, რომ, როგორც აღვნიშნეთ. 900-იანი წლებში ხალხოსნების ფილოსოფიურ შეხედულებათა ევოლუცია სუბიექტური იდეალიზმის საკმაოდ გამოკვეთილი მიმდინარეობის ჩამოყალიბებით დამთავრდა.

2. სუბიექტური იდეალიზმის განვითარების ამ საერთო გზაზე მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ვ. წერეთელმა, რომლის შეხედულებანი უმთავრესად 90-იანი წლებიდან გამოიკვეთა. თავის „მოგონებებში“ რ. ფანცხავა (ხომლედი), ეხებოდა რა ჟურნალ „ოეატრის“ დაარსებას, წერდა, რომ „ამ ჟურნალის საშუალებით საქართველოში უნდა შეგვეტანა სრულიად ახალი მარქსისტული მსოფლმხედველობა“ და „მაშინ მე და ვასილ წერეთელი საქართველოში პირველ მარქსისტებად ვითვლებოდით“⁶¹. ასევე, მარქსის ნამდვილ მიმდევრად და მარქსიზმის წარმომადგენლად თვლიდა თავის თავს ვ. წერეთელიც, თუმცა, ცხადია, ნამდვილად არც რ. ფანცხავა და

61 რ. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, ჩემი მოგონების ნაწყვეტი, „ერვოლუციის მატეანე“, 1923 № 2.

არც ვ. წერეთელი მარქსისტები არ ყოფილან. მიუხედავად ამისა, უდავოა, რომ ვ. წერეთელი მარქსიზმის გავლენას განიცდიდა.

ისევე როგორც წინაპერიოდის ხალხოსნურად იდეოლოგიის მრავალი წარმომადგენლის, ვ. წერეთლის მსოფლმხედველობაც უხვად იყო ნასაზრდოები სპენსერის ორგანული თეორიის იდეებით. ევოლუციონიზმითა და სოციალური დარვინიზმით. მართალია, იგი სწორად სხამდა საკითხს ისტორიის, როგორც კანონზომიერი პროცესის შესახებ, მაგრამ ამ პროცესსა და კანონზომიერებას ის განიხილავდა როგორც იდეალისტი და არა მატერიალისტი.

საზოგადოების განვითარების განსაზღვრელი ძალის საკითხში, ვ. წერეთელი დგას ფაქტორების თეორიის თვალსაზრისზე. ვ. წერეთლის აზრით, საზოგადოების განვითარებამ მიზეზების ახსნისას საქმე გვაქვს ფაქტორების წრესთან, რომლებიც ერთმანეთს განსაზღვრავს და ამ განსაზღვრულობით ერთმანეთის განვითარებას უწყობს ხელს. ასე რომ, „პროგრესი შედეგია სხვადასხვა ფაქტორების ერთმანეთზე ზემოქმედებისა“⁶¹. 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 ტოლფასოვანია. „თითოეულ ფაქტორს შეაქვს ამ საერთო მოძრაობაში თავისი წვლილი“⁶². ვ. წერეთლის აზრით, თითოეული ფაქტორის მიმართულების გარკვევაში გვეხმარება ევოლუციის კანონი, რომელიც ერთნაირად მოქმედებს ბუნებასა და საზოგადოებაში. ამ კანონზე დამყარებით შეგვიძლია თვალი გადავაგლოთ თითოეული ფაქტორის განვითარებას. ხოლო თუ საზოგადოებრივი ორგანიზმი ფაქტორების ერთობლიობას წარმოადგენს, თითოეული 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 ორგანიულ მთლიანს ორგანიზმს—შეესაბამება ერთმანეთს, როგორც სხეულის ნაწილები, და რომ თვითეული ფაქტორის წყალობით ჩვენ შეგვიძლია დანარჩენი ფაქტორე-

⁶² ვ. წერეთელი, ცოტა რამ ისტორიის ფილოსოფიიდან, „ივერია“, 1903, № 125.

⁶¹ იქვე.

რებიც წარმოვიდგინოთ, ეკუთვნის მარქსს და არის ერთი მისი უდიდესი ღვაწლთაგანი. მისი შეცდომა მხოლოდ ის იყო, რომ ეკონომიურ ფაქტორს აძლევდა უპირატესობას. ორგანიზმში არაფერს არა აქვს უპირატესობა: ყველა ასო და საღსარი თანასწორად საჭიროა“⁶⁴.

ამრიგად, უგულებელყოფს რა იმ სპეციფიკურობას, 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 თავისი შედეგებით ერთმანეთის საწინააღმდეგოა. ევოლუციის კანონი განვითარების თანდათანობას გულისხმობს, არსებობისათვის ბრძოლა კი ხშირად ამ თანდათანობის საწინააღმდეგოა და კატასტროფებს იწვევს. თუ ბიოლოგიის აფეროში კატასტროფები გამოირიცხულა, სოციალურ სფეროში ბრძოლის შედეგი კატასტროფაა. „ევოლუცია საზოგადოებრივი წყობილებისა ის არის,—წერს ვ. წერეთელი,—რომ კოოპერაცია, თანამშრომლობა, მსხვილი წარმოება თანდათან იჭერს ინდივიდუალური მუშაობისა და წარმოების ადვილს. მაგრამ ეს პროცესი მშვიდობიანად არ სწარმოებს, ბიოლოგიურ თანდათანობას უარყოფს. მსხვილი წარმოება მომაკვდინებელ ბრძოლას უტყუადებს წვრილ წარმოებას, ახალი მანქანა აუქმებს ძველ მანქანებს; ახალი დიდი წარმოება კვლავს ძველ წვრილ წარმოებას; ერთის სიცოცხლე სულს უჭუთავს, მხოლოდ ჰხდის მეორეს“⁶⁵.

აქედან ვ. წერეთელი ორ დასკვნას აკეთებს, რომელთაგან ორივე მარქსის ისტორიული თვალსაზრისის „შესწორებას“ ისახავს მიზნად. ჯერ, ერთი, ბრძოლა არსებობისათვის საზოგადოებაში წარმო-

⁶⁴ ვ. წერეთელი, ცოტა რამ ისტორიის ფილოსოფიიდან. „ივერია“, 1903, № 125.

⁶⁵ იქვე.

ებს არსებითად სოციალურ კლასებს შორის. ვ. წერეთლის აზრით, ასეთი ბრძოლა არსებობდა როგორც ფეოდალურ საზოგადოებაში, ასევე და უფრო მძაფრად კაპიტალისტურ საზოგადოებაში; მაგრამ ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ კლასების ამ ბრძოლას რომელიც ევოლუციის საწინააღმდეგოა, მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობა ჰქონდა წინათ და ასეთივე მნიშვნელობა აქვს კაპიტალისტურ საზოგადოებაში. ამგვარად, დაპირისპირებული სოციალური ჯგუფების ბრძოლა კლასობრივი საზოგადოების მამოძრავებელ ძალას კი არ წარმოადგენს, რომელსაც. მარქსის აზრით, პროლეტარულ რევოლუციასთან და სოციალიზმის გამარჯვებასთან მივყავართ. პირიქით, ვ. წერეთელი ფიქრობს, რომ მას მხოლოდ დამლუპველი შედეგები მოაქვს საზოგადოებისათვის.

მეორე, ვ. წერეთლის აზრით, „დასები და ახალი იარაღები ჩნდებიან ერთსა და იმავე დროს. რაკი ჩნდება ახალი იარაღი, მის შესრობელს ძალა და უფლებაც ემატება. დასი ნელ-ნელა იზრდება. იმავე დროს იზრდება მისი სიმდიდრეც და როდესაც ახალი კლასი თავის გავლენითა და სიმდიდრით ძველ კლასს უსწორდება, მაშინ უტყბადებს ამ უკანასკნელს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას. როგორც ყველგან აქაც კატასტროფა, უცაბედი ცვლილება მოსდება ხოლმე. ახალი კლასი არასოდეს არ მოახდენს ძველი კლასის ლაქვიდაციას ნელ-ნელა“. მოცემულ შემთხვევაში, ვ. წერეთელი უშუალოდ რუსეთისა და საქართველოს მარქსისტებს უპირისპირდება და ფიქრობს, რომ სანამ პროლეტარიატი არ გადაქცეულა საზოგადოების უმრავლესობად და ერთადერთ ძალად მისი მოპირდაპირე კლასის მიმართ, საერთოდ მის ბრძოლაზე და გამარჯვებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. ამ შემთხვევაში ვ. წერეთელი გამოდიოდა იმ მოსაზრებიდან, რომ რუსეთსა და საქართველოში კაპიტალიზმი მნიშვნელოვან ძალას არ წარმოადგენს, მით უმეტეს ის უგულვებელყოფდა ქართველი 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 შემდეგ შეიძლება ჰქონდეს დიდი მომავალი. საქმე იმაშია, რომ კაპიტალიზმის განვითარებისათვის საჭიროა უმაღლესად განვითარებული ტექნი-

კა; ხოლო სანამ რუსეთსა და საქართველოში ტექნიკა თანამედროვე ევროპის ტექნიკის დონეს მიაღწევდეს, კაპიტალიზმი ევროპაში შეიკვლება სხვა უფრო მაღალი ეკონომიური ფორმით. ხოლო რაკ ეს მოხდება, წერს ვ. წერეთელი, ყოვლად შეუძლებელი იქნება სხვა ქვეყნებში კაპიტალიზმის არსებობა. „ამიტომ კაპიტალისტური ვითარების მხრივ ისეთი ჩამორჩენილი ქვეყნები, როგორებიცაა რუსეთი და საქართველო უშუალოდ გადმოიღებენ და შეითვლებენ ამ კაპიტალიზმის შემცველ მაღალ ეკონომიურ ფორმას“⁶⁶.

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, კონსერვატიული ელემენტი და წინსვლის უნარს მოკლებული. ეს წვრილი მესაკუთრე უნდა შევიახლოთ თანამედროვე ტექნიკით და მათი გაერთიანებით სხვადასხვა ამხანაგობებსა და ასოციაციებში თავიდან ავიცილოთ კლასთა ბრძოლა, მოსახლეობის გაპროლეტარება. ასოციაციებმა უნდა „მოაახლოონ ის მომავალი, რომელიც ყველას იხსნის უბედურებისაგან. ყველას გაანთავისუფლებს სიღარიბისაგან. რაც უფრო მალე იქნება ეს დრო, მით უკეთესი იქნება ერის ფიზიკური. გონებრივი და ზნეობრივი მდგომარეობისათვის. მაგრამ რა საშუალებით შეუძლიან ასოციაციებს მოაახლოონ ეს მომავალი? „ცნობიერების გავერცელებით ხალხში“⁶⁷, პასუხობს ვ. წერეთელი.

ამგვარად, თუ ზემოთ ვ. წერეთელი ცნობიერებას ასე თუ ისე საზოგადოების ერთ ფაქტორად თვლიდა, სახელდობრ ამბობდა, რომ „ხან ახალი აზრი უსწრებს საზოგადოებრივ წესწყობილებას. ხან საზოგადოებრივი წესწყობილება უსწრებს ახალ აზრს. ორივე მიზეზია და ერთმანეთს ეთანხმება“⁶⁸. აქ, პირიქით, გვერღზე ტოვებს ამ აზრსაც და პირდაპირ ამბობს, რომ ცნობი-

66 ვ. წერეთელი, კაპიტალიზმის ბელი ზოგიერთ ქვეყნებში, „ივერია“, 1895, № 42.

67 იქვე.

68 ვ. წერეთელი, ცოტა რამ ისტორიის ფილოსოფიიდან. „ივერია“, 1903, № 125.

რეზა ერთად ერთი ფაქტორი „რომელიც განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარებას. აქედან გასაგებია მისი დასკვნაც: „იდეა, აზრი იმგვარი წესწყობილებაა (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“⁶⁹.

ასეთია ვ. წერეთლის სრულიად ლიბერალურ-ხალხოსნური, სუბიექტურ-იდეალისტური დასკვნა.

3. 90-იანი წლების ქართველ ლიბერალ-ხალხოსნებს შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ა. ნანეიშვილსა და გ. ლასხიშვილს.

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

ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების სათავეში უნდა იდგეს თავადაზნაურობა, ფიქრობდა ა. ნანეიშვილი, ხოლო საზოგადოების ელემენტარული უნდა იყოს ინტელიგენცია. „ინტელიგენცია გამოჩნატველია და მაჩვენებელი ერისა და საზოგადოების იდეალებისა და მიზიდულობისა, მას ხელში უჭირავს ამათი აწმყო და მერმისა, გზანი ერის წარმატებისა და მაშასადამე ბედნიერებისა“⁷⁰. ეკონომიური საძირკველი ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრებისა არის მიწა, მამული, გლეხური საკუთრება. ინტელიგენციის მოღვაწეობამ ხელი უნდა შეუწყოს გლეხური საკუთრების განმტკიცებას, მისი ნაყოფიერების ზრდას, მასში სწავლა ცოდნის გავრცელებითა და ამალლებით. მიწის მესაკუთრე, შეიარაღებული სათანადო ცოდნითა და შეგნებით, იქნება ის ბურჯი, რომელიც წინააღმდეგობას გაუწევს კაპიტალიზმის განვითარებას ჩვენში. „ჩვენთვის მეტად საჭიროა აღვიკურვნეთ, სხვათა შორის, ესეთის სწავლა ცოდნით,— წერს ა. ნანეიშვილი,— რომელიც საშუალებას მოგვცემს ბრძოლა გაუწვიოთ კაპიტალისტური წარმოების მავნე მხარეს... ჩვენში ფარ-

⁶⁹ ვ. წერეთელი, კაპიტალიზმის ბედი ზოგიერთ ქვეყანაში, „ივერია“, 1895. № 148.

⁷⁰ ა. ნანეიშვილი, ინტელიგენციის როლის შესახებ, „ივერია“, 1887, № 152.

თო გზა უნდა მიეცეს სამეურნეო სწავლა-ცოდნას, რათა ამ საშუალებით ხალხს ხელში მიეცეს ისეთი სახსარი, რომელიც ეკონომიურ ბრძოლას გაუადვილებს და ბუნებას, მიწის სიუხვეს და სინდიღარეს არ დაუქარგავს“⁷¹.

აქედან გამომდინარე ა. ნანეიშვილი აქტიურად ებმება ბრძოლაში ქართველი მარქსისტების (განსაკუთრებით ჯიბლაძის) წინააღმდეგ, საქართველოში კაპიტალიზმის არსებობისა ან მისი შესაძლო გამარჯვების საკითხში. ა. ნანეიშვილის აზრით, კაპიტალიზმი ევროპისათვისაა სპეციფიკური, სადაც წარმოების მუშაკი მოწყდა წარმოების ობიექტს, არსებობს ფაბრიკები და ქარხნები. რაც შეეხება საქართველოს, აქ, „ეს თავი და თავი კაპიტალისტური წესწყობალებისა ჯერ-ჯერობით არ არსებობს და ჩვენი ხალხი. ღვთის მაილით. ჯერჯერობით მამულანია და გამამულიანობა ცდილობს, თავისი ძალ-ღონის პატრონი და ბატონია და თავის მცირე ნაწარმოებს თვითონვე ჰყიდის, ჩვენის სამეურნეო კულტურის შესაფერისი იარაღი, სახსარი ჯერჯერობით ხელიდან არ გაგვარდნია“⁷². ასეთია ა. ნანეიშვილის დასკვნა. მთელი მისი იმედები განათლებულ ინტელიგენციასზეა, რომელსაც, მისი აზრით, შეუძლია სწავლა და ცოდნის საშუალებით განამტკიცოს წვრილი გლეხური და მემამულური საკუთრება, დანერგოს მასში კაპიტალიზმის დადებითი მონაპოვრები, თავიდან აიცილოს მისი უარყოფითი მხარეები და თვით კაპიტალისტური წარმოების წესი. ასეთი იყო ა. ნანეიშვილის ანტიისტორიული თვალსაზრისი, მიმართული 90-იან წლებში უკვე გავრცელებული მარქსისტული თვალსაზრისის წინააღმდეგ.

4. გარკვეული თავისებურება ახასიათებს გ. ლასხიშვილის მსოფლმხედველობას. ეს თავისებურება ძირითადად იმითაა გაპირობებული, რომ ის მარქსიზმის მნიშვნელოვან გავლენას განიცდის, ამ მიმართულებით მთელ რიგ საყურადღებო დებულებებს ავითარებს, სცნობს კაპიტალიზმის ისტორიულ აუცილებლობას, მაგრამ თავისი თანამოკალმეების მსგავსად, ფიქრობს, რომ საქართველოში შეიძლება თავიდან ავიცილინოთ იგი, როგორც არასასურველი მოვლენა.

71 ა. ნ ა ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ორი მიმდინარეობის შესახებ ჩვენ საზოგადოებაში, „ივერია“, 1887, № 177.

72 ა. ნ ა ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, სალიტერატურო შენიშვნები, „მოამბე“, 1895, № 3, გვ. 135.

მარქსიზმის გავლენა გ. ლასხიშვილის მსჯელობას ემჩნევა. კერძოდ, 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 მოსდა მშვიდობიანად, კანონმდებლობის ძალით, მაშინ ხალხი ძალადობის გზას ადგება და რევოლუცია კისრულობს იმის შეცვლას, რის შეცვლაც არ იქნება ან ვერ მოახერხა კანონიერმა დაწესებულებამ“⁷³.

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 მეტაფიზიკურად თიშავს ერთმანეთისაგან კაპიტალიზმის არსებობის პირველ და მეორე მხარეს, არ ესმის, რომ კაპიტალიზმის განვითარება თვითონ ქმნის თავისი არსებობის პირობებს, ისევე როგორც ეს უკანასკნელები, თავის მხრივ. ხელს უწყობენ კაპიტალიზმის განვითარებას.

მიუხედავად ამისა, ცხადია მარქსის გავლენით, თვით კაპიტალიზმის განვითარების ხასიათი გ. ლასხიშვილს მართებულადაა აქვს გაგებული. მისი მტკიცებით, კაპიტალიზმი ჯერ ანადგურებს წვრილ მესაკუთრეებს, ხოლო შემდეგ ახდენს ექსპლოატატორთა ექსპროპრიაციას. ამის შედეგად კაპიტალისტური სიმდიდრე თავს იყრას ცალკეული მავნატების ხელში, ხოლო საზოგადოების უდიდესი უმრავლესობა მოწყვეტილი საკუთრებისაგან. უკიდურესად ლატაკდება, იქმნება მუშათა უზარმაზარი არმია, რომელიც საბოლოოდ მოსპობს კაპიტალისტურ საკუთრებას. „ამრიგად. კაპიტალისტური წესწყობილება თვითონ ითხრის თავისთვის ორპოს და, დადგება დრო,—წერს გ. ლასხიშვილი,—როდესაც, როგორც მარქსი ამბობს. მოხდება ექსპროპრიაცია მათი, ვინც წინაჲ ახდენდა ექსპროპრიაციას, ე. ი. კაპიტალისტური წესწყობილება, რომელიც დამყარებულია კერძო საკუთრებაზე და იმავე დროს ამ კერძო საკუთრების მტერია, შეიცვლება კოლექტიურ წყობილებად, რომლის ძალითაც

73 გ. ლასხიშვილი, ივერიის „მოწინავე“, „ივერია“, 1895, № 21.

მიწა და ყოველზე იარაღი წარმოებისა საზოგადო საკუთრებად შეიქმნება“⁷⁴

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. ამის მიზეზი არის ის, რომ კაპიტალიზმი ქმნის არა მარტო სიმდიდრეს და აწვევს მეცნაერების პროგრესს, არამედ წარმოშობს მოსახლეობას ისეთ სიღატაკესაც, რომელიც მის წინა ისტორიას არ ახსოვს. ეს წინააღმდეგობა მივა იმ ზომამდე, როდესაც კაპიტალისტური წყობილება აუცილებლად უნდა შეიცვალოს „ან სოციალური რევოლუციით, ან თვით კაპიტალისტური პროცესის ბუნებრივი ევოლუციით“.

ასეთია განვითარების საერთო ხაზი. მაგრამ რა მოელის იქ ქვეყნებს, რომლებშიც კაპიტალიზმი ჯერ მხოლოდ ისახება და არ განვითარებულა? თუ კაპიტალიზმი გარდუვალი საფეხურია კაცობრიობის განვითარებაში, 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 იმგვარა ძალა აქვთ, რომ ადრე თუ გვიან გზა უნდა გაიკაფონ, შეიძლება თუ არა რაიმენაირად შევეუშუბუქოთ ერს კაპიტალიზმის პროცესის ის მაკნებელი მხარე, რომელიც ასე საშინლად სჩაგრავს უმრავლესობას?—მეცნიერება ამას შესაძლებლად თვლის“, დაასკვნის გ. ლასხიშვილი, მით უმეტეს, წერს იგი, რომ საქართველოში არ არსებობს ის პირობები, რომელთაც უნდა დააჩქარონ კაპიტალიზმის განვითარება.

გ. ლასხიშვილი, საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარების თავიდან აცილების შესაძლებლობისა და სასურველობის შესახებ ა. ნანეიშვილის პოზიციასზე დადგა. ისევე როგორც ა. ნანეიშვილი, გ. ლასხიშვილიც მიზანშეწონილად თვლიდა წერილი 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.

⁷⁴ გ. ლასხიშვილი, ივერიის „მოწინავე“, „ივერია“, 1895, № 33.

დაამკვიდრებს კოლექტიურ საკუთრებას და თავიდან აიცილებს კაპიტალიზმის მანევრულ შედეგებს⁷⁵. საყურადღებოა ის, რომ გ. ლასხიშვილი ცდილობდა თავისი შეხედულების გამართლებას ისევე მარქსის ავტორიტეტით. „კვალის“ თანამშრომლებთან კამათში, იგი ემყარებოდა ნ. კ. მიხაილოვსკისადმი მარქსის მიერ მიწერილი წერილის არასწორ ინტერპრეტაციას. თავის თეორიას თვითონ მარქსი გამოსადეგად თვლიდა მხოლოდ ევროპის ქვეყნებისათვის, წერდა გ. ლასხიშვილი; იგი აფრთხილებდა, რომ ყველა ქვეყნის განვითარება არ შეიძლება წავიდეს 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, ერთსაც და მეორესაც კანონზომიერ მოვლენად თვლიდა ევროპის ქვეყნებისა და რუსეთისათვის⁷⁶.

უკანასკნელთან დაკავშირებით 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 უკან დაატრიალოს ისტორიის ბორბალი, არამედ ის, რომ ხელი შეუწყოს პროლეტარიატის კლასობრივი შეგნების ზრდას. ხალხოსნების და მათი მიმდევარ დასის, ერთი მხრით, და მარქსისტების, მეორე მხრით, დავაში, ჩვენის ფიქრით, მართალნი ისტორიული მატერიალიზმის მიმდევარნი არიან“⁷⁷.

გ. ლასხიშვილმა სწორად გაიგო 70-იანი წლების შემდგომი დროის რუსეთის ვითარება და ის დაპირისპირება, რომელიც ეკონომიური დაპირისპირების ნიადაგზე წარმოიშვა ხალხოსნურ და მარქსისტულ იდეოლოგიას შორის. მართალია, თვითონ იგი არა დგას მარქსიზმის პოზიციებზე. მაგრამ ისტორიული სინამდვილის გაველენით იძულებულია აღიაროს, რომ რუსეთის მიმართ ხალხოსნების იდეოლოგია სრულ უტოპიას წარმოადგენს. მისი აზრით, ერთადერთი ისტორიული მატერიალიზმია, რომელიც სწორად გამო-

75 გ. ლასხიშვილი, ივერიის „მოწინავე“, „ივერია“, 1895, № 34.

76 გ. ლასხიშვილი, ჟურნალი „კვალი“, ისევე თავის მიმართულებას კვლევამთხვევაში, „ივერია“, 1895, № 19.

77 გ. ლასხიშვილი, უახლოესი საფეხური და ინტელიგენციის მოვალეობა, „ივერია“, 1895, № 63.

სახავს 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 ის უნდა წასულიყო. შესაბამისად ამისა, გ. ლასხიშვილი მიდის იმ სწორ დასკვნასთან, რომ ისევე როგორც ცხოვრების ახალმა ფორმამ, წარმოების კაპიტალისტურმა წესმა უარყო ძველი სამეურნეო ფორმები. „...ევე 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-იანი წლების მსოფლგანჭკვრეტის უარყოფას“⁷⁸.

გ. ლასხიშვილმა არა მარტო სწორად შენიშნა დაპირისპირება ამ ორ იდეოლოგიას შორის. არა მარტო მართებულად აღნიშნა, რომ ეს ორი იდეოლოგია კანონზომიერად იყო გაპირობებულნი შესაბამისი და ერთმანეთის უარყოფელი ცხოვრების პირობებით, არამედ ღრმად ჩაწვდა თითოეული ამ იდეოლოგიის ბუნებასაც. პირველი წარმოადგენდა სუბიექტურ იდეალისტურ მსოფლმხედველობას, წერს გ. ლასხიშვილი, მეორე კი მატერიალისტურს. ამდენად, აქ ერთმანეთს დაპირისპირდა ორი, სრულიად ერთმანეთის საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობა. პირველი მიმდინარეობის თანახმად „პროგრესი... არის სამართლიანობის იდეის განხორციელება საზოგადოებრივ ფორმაში. 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...“⁷⁹. ეს თავისებურება იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ ბრძოლა გამოუცხადეს კაპიტალიზმს და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხელი ჩაკიდეს „თემსა“ და „არტელს“, როგორც კაპიტალიზმისაგან დასაცავად საიმედო ზღუდეებს, მაგრამ ცხოვრებამ დაამსხვე-

⁷⁸ გ. ლასხიშვილი, რუსული ჟურნალების მიმოხილვა, „Новое обозрение.“ 1899; № 5301.

⁷⁹ იქვე.

რია ეს იდეალისტური უტოპიური თეორიები და კაპიტალიზმმა მან-
ინც გაიკაფა გზა რუსეთში.

ახალმა მიმართულებამ აღიარა კაპიტალიზმის უდიდესი პროგ-
რესული როლი. „ეკონომიური მატერიალიზმის დოქტრინის შემოქ-
მედის ცნობილ მოძღვრებაზე დამყარებით, ახალი მსოფლმხედვე-
ლობის წარმომადგენლებმა სუბიექტურ იდეალიზმს ობიექტური
მატერიალიზმი დაუპირისპირეს“⁸⁰,—წერს გ. ლასხიშვილი. მაგრამ
აქედან უკვე გ. ლასხიშვილი ჩვეულებრივ ლიბერალურ-ხალხოსნურ
და რევოლუციონისტულ თვალსაზრისზე დგება მარქსიზმის მიმართ და
ფიქრობს, რომ ეს მიმართულება უკიდურეს ცალმხრიობაში გადა-
ვარდა, როდესაც გააბატონა ეკონომიური ფაქტორი, ხოლო იდეო-
ლოგიისა და პიროვნების როლი არარაობად აქცია. „თუ 60--70
წლების იდეალისტები პირველ რიგში აყენებდნენ იდეოლოგიურ
ფაქტორებს,—წერს გ. ლასხიშვილი.—ახალი მიმდინარეობის წარ-
მომადგენლებმა მთლიანად უარყვეს იდეოლოგიური ძალის მნიშ-
ვნელობა და ყველაფერს საფუძვლად ეკონომიური ფაქტორი დაუდ-
ვეს. მხოლოდ ერთად ერთ მას მიანიჭეს შემოქმედის ძალა ცხოვრე-
ბაში და მხოლოდ ამ ფაქტორიდან მოინდომეს ყველა საზოგადოებ-
რივი მოვლენის ახსნა. შემდეგ, თუ ძველი იდეალისტები დიდ მნიშ-
ვნელობას ანიჭებდნენ პიროვნების როლს ისტორიაში, უახლესმა
მატერიალისტებმა პიროვნების როლი სოციალურ ევოლუციაში
ნულამდის ჩამოიყვანეს“⁸¹.

მიუხედავად არა ერთი ზემოთ მოყვანილი საინტერესო დებუ-
ლებისა, ავტორის უკანასკნელი მოსაზრება მარქსიზმის აშკარად
გაყალბებას წარმოადგენს. ეს ნაწილობრივ იმიტაც აიხსნება, რომ
მოცემულ შემთხვევაში გ. ლასხიშვილს მარქსიზმი იმ სახითა აქვს
წარმოდგენილი, როგორც იგი ჰქონდა დასურათებული: ტუგან ბა-
რანოვსკის, მიხაილოვსკის, კუნს და სხვებს. ამის შედეგად გ. ლას-
ხიშვილიც უკრიტიკოდ იმეორებს მარქსიზმის საერთაშორისო და
რუს რევოლუციონისტებთან ერთად, თითქოს მარქსიზმმა უგულუბელ-
ყო იდეოლოგიის როლი საზოგადოების განვითარებაში და არარაო-
ბად აქცია პიროვნება.

ასეთია გ. ლასხიშვილის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი ძირი-
თავი მომენტი. როგორც აქედან ჩანს, გ. ლასხიშვილი რამდენადმე

⁸⁰ გ. ლასხიშვილი, რუსული ჟურნალების მიმოხილვა. „Новое об-
зрение“. 1899, № 5301.

⁸¹ იქვე.

თავისებურა მოაზროვნეა. მას საერთო ნიადაგი აქვს ლიბერალ-ხალხოსნებთან: ვ, წერეთელთან, ა. ნანეიშვილთან და მთელ მიმდინარეობასთან. მაგრამ 900-იან წლებში ეს სულ უფრო მეტად განიცდის მარქსიზმის გავლენას, კატეგორიულად არ უარყოფს არც კაპიტალიზმის შესაძლებლობას საქართველოში და ამდენად. ჩვენა აზრით, უფრო ე. წ. ლეგალურ მარქსისტების ბანაკისაკენ ისრება. ამას გვაფიქრებინებს არა მარტო ჩვენ ნიერ განხილული წიგლი „Историческое“—დან, არამედ აგრეთვე მისი უფრო ადრეული წერილები, მისი დამოკიდებულება ისტორიულ მატერიალიზმთან. მარქსისტულ მატერიალიზმთან საზოგადოდ, მისი ცდა მარქსიზმის ზოგიერთი დებულების კრიტიკისა, თვალსაზრისი მარქსიზმის საკუთარ შევსებისა და სხვა. ამიტომ გვგონია საფუძველს მოკლებული არ იქნება ვთქვათ, რომ 900-იანი წლები გ. ლასხიშვილის აზროვნებაში ლიბერალურ-ხალხოსნური იდეოლოგიიდან ლეგალურ ანუ რევოლუციონისტული მარქსიზმისაკენ გარდამავალი პერიოდია. აქედან გამომდინარე კი შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ლიბერალურ-ხალხოსნური იდეოლოგია ვითარდება არა მარტო ისეთი უკიდურეს სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფციებისაკენ, რომლებიც მსკვალავდებიან ფანცხვას, ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილის და სხვა მათ მიმდევართა ნააზრეს; არამედ იგი ვითარდება მეორე მიმართებითაც. ეს უკანასკნელი ხასიათდება სუბიექტივიზმის რამდენადმე შერბილებით მატერიალიზმის ელემენტების გაძლიერების ხარჯზე. ერთგვარი რევერანსით მატერიალიზმის წინაშე.

5. როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, 90-იან წლებში ლიბერალიზმის გზას დაადგა 70—80-იანი წლების ხალხოსნების ბევრ თეორეტიკოსი, რომლებიც მაშინ რამდენადმე რეგოლუციური სულისკვეთებით იყვნენ გაქვნილნი. ამათგან პირველ რიგში აღსანიშნავია ნ. ხიზანაშვილის მსოფლმხედველობის ევოლუცია მარჯვნივ.

80-იან წლებში, როდესაც ნ. ხიზანაშვილი ჯერ კიდევ „დროებაში“ მოღვაწეობს, იგი წარმოვედგება როგორც ფანატიკური დამცველი პროგრესისა ევროპული აზრით და საქართველოში გაბატონებულ წოდებათა წინააღმდეგ მებრძოლი. „ხალხის ცხოვრება მუდამ ემორჩილება წარმატების კანონს—წერდა იგი—და ეს უკანასკნელი კანონი კიდევ აშენებულია ცხოვრების ცვლილებაზე, მოძრაობაზე. ხალხის ცხოვრება ყოველ დროსა და ყამს ერთსა და იმავე კვალში როდი სდგას. ეს არც შეიძლება, რადგან მაშინ

ცხოვრება მოკლებული იქნება ქალას, მოწორებული საგანს. ხალხის ცხოვრება ყოველთვის მოძრაობს და იქ, სადაც ეს მოძრაობა ნაკლებია, ხალხის საზოგადოებრივი ცხოვრებაც უფერული და უნაყოფოა“⁸². აქედან გამომდინარე ნ. ხიზანაშვილი ასაბუთებდა კანონზომიერ ხასიათს სხვადასხვა თაობათა და მიმდინარეობათა წარმოშობისა, 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 განსხვავებული გზა და მეთოდი საგნის გაგებისა და მიზნის განხორციელებისა არსებითად განსხვავებს მათ ერთმანეთისაგან.

ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ევოლუციის მიზანია დადგეს ევროპული პროგრესის გზაზე. „თუ ამ პროგრესს მოითხოვს ჩვენი ხალხის ბედნიერება,—წერს ნ. ხიზანაშვილი,—თუ ეს პროგრესი არის უკანასკნელი სიტყვა მეცნიერებისა, მაშასადამე, მისი (პროგრესის) დაარსება უნდა იყოს პირველი ჩვენი საგანი“⁸³. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ 80-იან წლებში ევროპის პროგრესი მოასწავებდა კაპიტალისტური წარმოების წესის განვითარებას, მაშინ გასაგები გახდება, რომ ნ. ხიზანაშვილი საქართველოს დადგომას კაპიტალისტურ წარმოების გზაზე ქართველი ხალხის წინსვლის აუცილებელ პირობად თვლიდა. მაგრამ საყურადღებო ის არის, რომ კაპიტალიზმში არ ხედავდა ის ცხოვრების ევოლუციის, პროგრესის მიზანს. მიზანი სამართლიანი საზოგადოებას დამყარებაა, წერდა ნ. ხიზანაშვილი, რომელშიც განხორციელებული იქნება კაცობრიობის იდეალები: თანასწორობისა და თავისუფლებისა, ხოლო ამ ბედნიერებას ჯერ განათლებული ევროპაც მოკლებულია. ამიტომ, გასაგებია, რომ ნ. ხიზანაშვილი კაპიტალისტურ განვითარებას განიხილავს მხოლოდ როგორც აუცილებელ, მაგრამ გარდამავალ საფეხურს კაცობრიობის იდეალს განხორციელების გზაზე.

ასეთი იყო ნ. ხიზანაშვილის თვალსაზრისი 30-იან წლებში, მაგრამ შემდეგში ის თანდათანობით თავადაზნაურული ლიბერალიზმის გზას ადგება, ხოლო ვინაიდან მის სოციოლოგიურ ნააზრევ-

82 ნ. ხიზანაშვილი, ძველი და ახალი თაობა, „ლიტერა“, 1883, № 7.

83 იქვე.

ში თავიდანვე ხაზი გაესვა საზოგადოების, განვითარების ასსნასათვის არა ერთი, არამედ რამდენიმე ფაქტორის მნიშვნელობას, ამიტომ იგი „ორგანული თეორიის“ ათვისებრივ, მარქსისტული მატერიალიზმის საწინააღმდეგო მიმართულებით განვითარდა. ო. კონტისა და ჰ. სპენსერის ორგანულ თეორიაზე დამყარებით მან სცალა „დასაბუთება“ მარქსისტული მატერიალიზმის ცალმხრიობისა, ერის ორგანული მთლიანობისა და წოდებითა ჰარმონიული განვითარებისა, დაბოლოს, იმისა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი აღმოცენებულია სრულიად სხვა ნიადაგზე და ამიტომ მისი გადმოტანა საქართველოში გაუპართლებელია. „საეკონომიკო მატერიალიზმი ცალკერძო, უკიდურესი და წრეს გადასული ჰოდღვრებაა—წერს ნ. ხიზანაშვილი. ყოველი ერის წარსული თუ აწმყო ცხოვრება წარმოადგენს ორგანოებრივს არსებას და ამ არსებას სხვადასხვა ფაქტორი ამოძრავებს... ზნეობრივად მკვდარი იქნებოდა კაცობრიობა, უკეთეს თავის პირველ მცნებად საეკონომიკო მატერიალიზმი იწამებდა“⁸⁴.

ნ. ხიზანაშვილს, მარქსიზმის საერთაშორისო (დასავლეთისა და რუსეთის) გამყალბებლების გავლენით, ვულგარული, ცალმხრივი წარმოდგენა აქვს მარქსისტულ მატერიალიზმზე. ისევე როგორც ნაწილობრივ გ. ლასნიშვილს. ნ. ხიზანაშვილსაც ჰგონია, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი უარყოფს იდეოლოგიის, პიროვნების და სხვა საზოგადოებრივი მხარეების როლს საერთო განვითარებაში. ამის შედეგად კი, ბუნებრივია, მას წარმოდგენა არა აქვს ბაზისსა და ზედნაშენზე მარქსის მოძღვრების შესახებ. 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 ორგანულ მთლიანობას, განვითარების ერთ ძირითად, განმსაზღვრელ საფუძველს.

ვერ გაიგო რა არსი მარქსისტული მოძღვრებისა ეკონომიური ურთიერთობებისა და იდეოლოგიური ფორმების ერთიანობის შესახებ, მან ვერ გაიგო საერთოდ მარქსიზმის მეცნიერული მნიშვნელობა და, ამიტომ, მივიდა აგრეთვე სხვა უკიდურესობებთან. „ეკონომიური მატერიალიზმის“ შესახებ თავისი წარმოდგენის შესაბამა-

⁸⁴ ნ. ხიზანაშვილი, მესამე დასი და ბურჟუაზია. „მომბე“, 1892. № 11, გვ. 76.

სად იგი ფიქრობდა, რომ ეკონომიური განვითარებებს საკითხი ძირითადი გახდა ევროპის კაპიტალისტური ქვეყნებისათვის. ევროპას მოაზროვნეებმა, რომლებიც ვატაცებულნი იყვნენ მხოლოდ ეკონომიური ურთიერთობების როლით, შექმნეს მოძღვრება „ეკონომიური მატერიალიზმი“. იმ ქვეყნებში კი, სადაც არ არის კაპიტალიზმი თავისი ფართო ეკონომიური ღონისძიებებით, ეს მოძღვრება შეუფერებელია. ამიტომ, ეკონომიურ მატერიალიზმსა აქვს არა საერთაშორისო, არამედ ვიწრო ევროპული მნიშვნელობა. „საეკონომიო მატერიალიზმი ევროპულ ნიადაგზე არის აღმოცენებული, — წერს ნ. ხიზანაშვილი, — 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“⁸⁵.

აქედან გასაგებია ნ. ხიზანაშვილის დასკვნები იმის შესახებ, რომ საქართველოში კაპიტალიზმი არ არის, დაპირისპირება ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის არ არსებობს. ქართველი ბურჟუაზია როგორც კლასი არა გვყავს და, ამიტომ, ის თეორია, რომელიც კაპიტალისტურ წარმოების წესის ანალიზზეა დაფუძნებული, არ შეიძლება იყოს გამოსადეგი ჩვენი ცხოვრების ახსნისათვის.

ამრიგად, თუ 80-იან წლებში ნ. ხიზანაშვილი ფიქრობდა, რომ საქართველო აუცილებლობით უნდა დადგომოდა კაპიტალიზმის გზას, ეს საფეხური უნდა გაველო, რათა შემდეგ გადასულიყო სამართლიან საზოგადოებაში, ანლა, პირიქით, იგი კაპიტალიზმის ჩანასახსაც ვერ ხედავს და ფიქრობს, რომ იგი არც განვითარდება საქართველოში. „არაფერი ამის (ე. ი. კაპიტალისტური წარმოების) მსგავსი მოვლენა ჩვენში არ მოიპოვება, — წერს ნ. ხიზანაშვილი ჩვენი საეკონომიო ცხოვრება სხვა გზას ადგია, სხვა ხასიათისა და მიმართულებისაა. ამ ცხოვრებაში ჯერ ისევ ბუნებრივი წარმოება ბატონობს და ახლაც უპირატეს ფაქტორს მიწათმოქმედება წარმოადგენს“⁸⁶. საჭიროა, ფიქრობს იგი, შევინარჩუნოთ ეს ბუნებრივი ხასიათი წარმოებისა. ამისათვის უნდა განმტკიცდეს წოდებათა ურთიერთობა, აღდგეს ძველი პატრიარქალური ოჯახები და ა. შ. ხოლო ყველაფერმა ამან ახსნა და გამართლება უნდა ნახოს არა ეკონომიური

⁸⁵ ნ. ხიზანაშვილი, მესამე დასა და ბურჟუაზია, „მოამბე“, 1892 № 11, გვ. 79.

⁸⁶ იქვე, გვ. 81.

ნომიური მატერიალიზმის მოძღვრებაში, არაშედ ორგანიზაციული ორგანიზაციის. „ჩვენებური“ კლასობრივი ანუ დასებრივი მოძღვრება ვადაზნაურობას მეშვედ ველის. -- წერს ნ. ხიზანაშვილი. -- და კაცად მხოლოდ გლესსა და მუშას აღიარებს. „ივერია“ ამ ცალკეობის მოძღვრებას წინაღუდგა და თავის მცნებად ეროვნული ერთობის აღიარა, ყველა ქართველი წოდებათა განუჩიველად აღიარა და იწამა და დაასკვნა, რომ ერი რთული ორგანიზებული სხეულია და ამ სხეულის თითოეულ ნაწილს, ასოს, თავისი ადგილი და მნიშვნელობა აქვსო. ერთი სიტყვით. ჩვენმა ვახეთში საეკონომიო მატერიალიზმს დაუპირისპირა ე. წ. საზოგადოებრივი ორგანიზებული თეორია“⁸⁷.

ნ. ხიზანაშვილმა კარგად გაიგო ორგანული თეორიის კლასობრივი აზრი და სცადა კიდევ მისი გამოყენება ქართული სინამდვილის მიმართ. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ორგანული თეორიის ისეთი გულათაღი დამცველი, როგორც ნ. ხიზანაშვილი იყო, სხვა არ ყოვილა, განსაკუთრებით იმ აზრით. რომ მან ეს თეორია პირდაპირ დაუყავშირა თავადაზნაურულ ლიბერალთა პრაქტიკულ-პოლიტიკურ საქმიანობას.

6. საკმაო ცვლილებები მოხდა აგრეთვე გ. მიააშვილის, ი. ჯაბადარისა და სტ. ჭრელაშვილის შეხედულებებში. როგორც მიაიანი წლების ამ მოაზროვნეთა შეხედულებების დახასიათებისას აღვნიშნეთ, საბოლოო ჯამში ისინი სუბიექტური იდეალიზმის ნიადაგზე იდგნენ. მათ შორის ი. ჯაბადარისა და სტ. ჭრელაშვილის სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი უფრო გამოკვეთილია, ხოლო გ. მიააშვილისა უფრო რთული და თავისებური. თუ პირველი ორი საზოგადოების პროგრესის განმსაზღვრელ ძალას გონებაში, კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენციაში ხედავდა, უკანასკნელი ხაზს უსვამდა ეკონომიურ ურთიერთობათა როლს, სშირად პიროვნების როლსაც სწორ შეფასებას აძლევდა. მარქსიზმის სამკაული-

87 ნ. ხიზანაშვილი, „ცნობის ფურცლის“ მედროზე. „ივერია“, 1932, № 16. ნ. ხიზანაშვილი, რასაკვირველია, ცდებდა, როდესაც „ივერიის“ მთელი რედაქციის შემადგენლობის სახელით ლაპარაკობს. ცნობილია, რომ ვახეთის ხელმძღვანელმა, ილია ქავჭავაძემ, ხალხოსან ნ. ხუდადოეთან კამათში, კატეგორიულად განაცხადა, რომ იგი არამეცნიერულად და დრომოკმულად თვლის „ორგანული თეორიის“. მაგრამ მეორე მხრივ, ნ. ხიზანაშვილი მართალი იყო, რადგან ამ შემთხვევაში იგი „ივერიაში“ თავმოყრილ ლიბერალ-ხალხოსნების თვალსაზრისს გამოხატავდა, რომლებიც ვახეთის ფაქტიური ხელმძღვანელები იყვნენ.

თაც იმოსებოდა, მაგრამ საბოლოოდ მაინც თავს ვერ აღწევდა სუბიექტივიზმს და არსებითად ისევ იდევებსა და კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენციასზე ამყარებდა თავის იმედს, გამოჩენილ ადამიანში ხედავდა ისტორიის მამოძრავებელ ძალას. ამიტომ, პროგრესულმა ყურნალმა „კვალმა“ მართებულად მიაქცია ყურადღება გ. მათაშვილის შეხედულებათა ევოლუციას⁸⁸, როგორც ნიმუშს ქართველი ხალხოსნების გალიბერალები, მათი შეხედულებების განვითარების მარჯვნივ. „კვალმა“ სწორად შენიშნა, რომ 90-იან წლებში გ. მათაშვილის შეხედულებათა განვითარება მარჯვნივ სრულიად შემთხვევითი არ ყოფილა. მისი შეხედულებანი 80-იან წლებში ამ მხრივ საუკეთესო წინამძღვარს წარმოადგენდა. საქმე იმაშია, რომ გ. მათაშვილის მიერ ცხოვრების ეკონომიური მხარესათვის ხაზის გასმა მხოლოდ საკითხის დაყენების თვალსაზრისით იყო საინტერესო. ნამდვილად კი ამ საკითხის მარქსისტული გაგება გ. მათაშვილს არ ჰქონდა. მაგრამ გ. მათაშვილი 80-იან წლებში გლეხობის ინტერესების დამცველი იყო, მათი კეთილდღეობის შექმნისათვის ზრუნვაში ხედავდა თავისი ბრძოლის ამოცანას და ამაში იყო მისი ერთგვარი დამსახურება.

სულ სხვაა გ. მათაშვილი შემდგომ პერიოდში: 90-იან წლებში ის თავადაზნაურობის გადარჩენის ღონისძიებების შესახებ ზრუნავს, ხოლო 900-იანი წლებიდან კი ის თვითონ ებმება კაპიტალისტურ წარმოებაში, ბურჟუა-ლიბერალად გვევლინება და სოციალ-ფედერალისტებს უერთდება.

მართალია, ნ. ყორდანიასთან კამათში გ. მათაშვილი წერდა, რომ „თეორიულს მხრით, იგი (ე. ი. ნ. ყორდანიას—გ. გ.) იმავე ფილოსოფიურ-საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის მიმდევარია, რომლის ზოგად პრინციპულ საფუძვლებს მეც ვაღიარებ (გულისხმობდა რა აქ მარქსისტულ ფილოსოფიას) და აქაა ჩვენი მსგავსების წერტილი“⁸⁹, მაგრამ ნამდვილად, ცხადია, მას მარქსიზმთან საერთო არაფერი ჰქონდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გ. მათაშვილი 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.

⁸⁸ „კვალი“, 1889, № 15.

⁸⁹ Г. М а я ш в и л и, ответ г-ну Жордания, „Новое обозрение“, № 5227.

სუბიექტივისტური თვალსაზრისი უფრო ნათლად გამოხატა სტ. კრელაშვილმა. მან, ყოველგვარი შემოვლილი გზების ძებნის გარეშე, პირდაპირ განავითარა ის აზრი, რომ საზოგადოების განვითარებას მთავარი ძალა უნდა ვეძებოთ კრიტიკულად მოაზროვნე ინტელიგენციაში და ა. შ. ამასთან, თუ 80-იან წლებში სტ. კრელაშვილი მხოლოდ ინტელიგენციაზე ამყარებდა თავის იმედებს და მებრძოლი სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული არსებული პოლიტიკური რეჟიმისა და ამ რეჟიმის ხელმძღვანელთა წინააღმდეგ. 90-იანი წლებიდან იგი თავადაზნაურობასთან შემარცხებლობის გზას ადგება. მეტიც, როგორც ლიბერალი, ფიქრობს რომ საკმარისია ახალი იდეები და შეხედულებანი დაეუფლოს სახელმწიფოს ხელმძღვანელებს და ისინი თვითონ წარმართავენ ცხოვრებას ამ იდეების მიმართულებით.

როგორც დავინახეთ, ლიბერალ ხალხოსანთა ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები სუბიექტურ იდეალიზმს ვერ გასცილდა. ამ მხრივ მათ საკმაოდ განავითარეს თავის წინამორბედ—70—80-იანი წლების ხალხოსანების შეხედულებანი და პირდაპირ გზა გაკაფეს ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერქეზიშვილისა და სხვების სუბიექტურ იდეალისტურ კონცეფციებისაყენ, ნიადაგი მოუმზადეს რუსულ და ევროპულ უკიდურეს სუბიექტურ-იდეალისტურ შეხედულებათა გავრცელებას საქართველოში.

ბ. იდეალისტური და მატერიალისტური ტენდენციები 90-იანი წლების ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული ახალთაობის ნაზრევში

1. ოთხმოცდაათიანი წლების მოღვაწეთა იმ ჯგუფში, რომელსაც ჩვენ ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულს ვუწოდებთ, შედიან ი. ვართაგავა, ვაშაქიძე, ბადრიძე, რ. ფანცხავა, ს. გორგაძე და მ. საღარაძე. ამ ჯგუფის წარმომადგენლები აყენებენ ისეთ საკითხებს, როგორცაა საკითხი განვითარების შესახებ ფილოსოფიაში, სოციოლოგიის საგნისა და მისი როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბების შესახებ, ცხოვრების ეკონომიურ და იდეოლოგიურ მხარეთა ურთიერთ მიმართებათა შესახებ, ისტორიულად განიხილავენ ზნეობის წარმოშობას, განვითარებას, მის ფილოსოფიურ ღირებულებას და სხვა.

ყველა ამ საკითხის დაყენებას და მსჯელობას მათ შესახებ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა 90—900-იან წლებში. იგი მაჩვენებელია

იმისა, რომ ქართველი ინტელიგენცია ცდილობს თავისი დამოუკიდებელი აზრი გამოთქვას, თავისებურად გაიაზროს კაცობრიობის აზროვნების ისტორიულ-ფილოსოფიური განვითარება, თავისებურად ახსნას სოციოლოგიის აზრი და დანიშნულება. ამ ჯგუფის მოსაზრებათა განხილვა იმ მსრავაცაა საინტერესო, რომ აქედან უფრო ნათელი ხდება თუ რა რთული გზებით მიდიოდა ქართული ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი აზრის განვითარება. ვიდრე ის საბოლოოდ სწორ მეცნიერულ ნიადაგზე დადგებოდა.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ჯგუფი არ წარმოადგენს რაიმე ერთ იდეურ მიმდინარეობას. პირიქით, აქ ადგილი აქვს სრულიად საწინააღმდეგო თვალსაზრისებს. მას ჩვენ ცალკე გამოვყოფთ მხოლოდ იმ ნიშნით, რომ ამ ჯგუფის როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური ტენდენციით გამსჭვალული მოღვაწეები ხალხობანების წარმომადგენლებად არ ჩაითვლებიან, თუმცა ზოგ რაიმეში ისევე დევალუბულნი არიან მათგან. ასევე, ისინი არც მარქსისტულ ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციებზე დგანან. თუმცა ზოგი მათგანი მის საკმაო გავლენის ქვეშ იმყოფება.

2. ივ. ვართაგავა, ვაშაკიძე, ბადრიძე და სხვები სუბიექტური-იდეალისტური მიმართულების წარმომადგენლებია, რომელთაგან ერთნი არსებითად ევოლუციონისტური ეთიკის თვალსაზრისზე დგანან, ხოლო სხვები ვულგარული სოციოლოგიისა და ფსიქოლოგიზმის გზას მიჰყვებიან.

ევოლუციონისტურ-უტილიტარისტული ეთიკური თვალსაზრისი აისახა ი. ვართაგავას შემოქმედებაში. მართალია, ივ. ვართაგავას ესმის მარქსისტული ფილოსოფიის მეცნიერული ღირებულება, ხედავს რომ ლეგალური მარქსიზმი ის არაა, რაც მარქსისა და ენგელსის მეცნიერული მატერიალიზმი, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმის „თვალთახედვის ისრით სინჯვას საქმეთა ვითარებას და სოციალურ ცხოვრების ვითარებას“⁹⁹, იცის ისიც, რომ ადამიანის გონების ყოვლის, შემძლეობა მხოლოდ მოჩვენებაა, ნამდვილად კი „ადამიანს თვითონ, თავისი ბუნებრივი ძალღონით და თვისებით ბევრი არაფრის გაკეთება შეუძლიათ. მისი ორგანიზმი, მისი ნდობასურვილი და მოქმედება ფიზიკურ მიზეზებით არის შეზღუდულ-

⁹⁹ ივ. ვართაგავა, ნიმუში „კვალისტების“ რეზიანობისა... „ივერია“, 1899, № 53.

შემოფარგლული⁹¹, ხოლო ამ „ფიზიკური მიხეხებადან“ ყველაზე მეტად ადამიანის უბედობა და კეთილდღეობა დააოკიდებელია ეკონომიურ მდგომარეობა-ვითარებაზე და ა. შ. მაგრამ საბოლოოდ ის მაინც იმ აზრისაა, რომ მორალის სფეროში უნდა ვეძებოთ ისტორიის გასაღები, კაცობრაობის წინსვლის მთავარი მამოძრავებელი ძალა⁹². მაგრამ, თუ იპ. ვართავა უტილიტარისტულა ეთიკის გზით წავიდა, ვაშაქიძე, ბადრიძე, გ. დეკანოსიძე და სხვებმა სოციალური დარვინიზმის გავლენის ქვეშ მოექცნენ და ამ მიმართულებით ცნობილ მოსაზრებებთან შედარებით ახალი არაფერი მოუციათ.

უფრო საინტერესოა ის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები, რომლებიც განვითარებულია რ. ფანცხავას, ს. გორგაძისა და ა. სალარაძის ნაწერებში

3. რ. ფანცხავა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში იმ მხრივია საინტერესო, რომ მან თუმცა მოღვაწეობა დაიწყო ჯერ კიდევ 80-იან წლებში, მაგრამ ხალხოსნების უზას იგი არ გაქყოლია. ისიც მართალია რომ იგი არსებითად ვერ გასცილდა იმ დროის პროგრესულ მოღვაწეთა ფილოსოფიურ იდეალსაზრისს. იგი ცდებოდა, როდესაც თავის თავს „მარქსისტს უწოდებდა“⁹³. რადგან ფაქტიურად მარქსისტულ ფილოსოფიასთან მას საერთო არაფერი ჰქონია, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ის პროგრესულ მოღვაწედ დარჩა და მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისი უფრო მატერიალიზმისაკენ იხრებოდა. რ. ფანცხავა იმ ხაზის გამგრძელებელია ქართულ სოციოლოგიურ-ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, რომელიც დაიწყო გრ. თარხან-მოურავმა და განაგრძო ვ. მჭედლიძემ. თავის პირველსავე წერილებში ის გულსიტკივილით გამოეხმაურა ქალაქის პროლეტარიატს და ლიტერატურასაც მიზნად დაუსახა ამ კლასის გაცნობიერება, მასში მისი მდგომარეობის შედეგების ამალღება⁹⁴.

რ. ფანცხავას შეხედულებები იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ იგი დიდ ყურადღებას აქცევს სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დაფუძნების საკითხს. რ. ფანცხავას აზრით, საზოგადოებრივი მეცნიერების ან სოციოლოგიის საგანია „კაცთა საზოგადოების გან-

91 იპ. ვართავა, რა გავლენა აქვს ფიზიკურ მიხეხებს ადამიანის ცხოვრებაზე, „ივერია“, 1900, № 24.

92 იპ. ვართავა, უტილისტარისტები და იმათი მოძღვრება, „ივერია“, 1899, № 194.

93 რ. ფანცხავა, ჩემი მოგონებების ნაწყვეტი, „რევოლუციის მატინაჟი“, 1929, № 2.

94 რ. ფანცხავა, ხმა თბილისიდან, „შრომა“, 1883, № 7.

ვითარების შეგნება, იმისი წარსულე ყოფაცხოვრების გონივრულად შესწავლა“⁹⁵.

ისტორია, როგორც უტყუარი გამომხატველი განვლილი ცხოვრებისა, შეკავშირებულია თვით საზოგადოების განვითარებასა და წარმატებასთან. იგი მრავალ მოვლენათა ერთობლიობას წარმოადგენს და სიძნელე მისი, როგორც მეცნიერების დაფუძნებისა, იმაშია, წერს რ. ფანცხავა, რომ საჭიროა ამ მრავალგვარობის ქვეშ დაფარულ და მალულად მოქმედ კანონთა დადგენა და აღმოჩენა. „ისტორიული მოვლენების გამოსაკვლევად ელემენტარული შემეცნება და სმარება სამეცნიერო ძიებისა ნათლად გვარწმუნებს,—წერს რ. ფანცხავა, რომ ჩვენ შეგვიძლია დაახლოებული წარმოდგენა ვიქონიოთ და თითქმის გონიერადაც შევიგნოთ არა მარტო ხასიათი წარსულისა, არამედ მთელი გარე-შემოზღუდული პირობანი და რაც ყველაზე უფრო საჭირო და სავალდებულო არის—თვითონ მიზეზიც ცხოვრებაში მომხდარი მოვლენისა“⁹⁶. საზოგადოებრივი მოვლენათა მიზეზების დადგენას. მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებათა აღმოჩენას, პირდაპირ მიეყვართ ამ მოვლენათა კანონების გარკვევასთან. „თუ ჩვენ ეს (ე. ი. საზოგადოებრივი მოვლენის—გ. გ.) მიზეზი ვაპოვეთ და მოუწახვთ მას დასაბამი,—წერს იგი,—მაშინ შევნიშნავთ და დავასკვნით, რომ ამა და ამ გარემოებისა და მიზეზისაგან, უშუალოდ, ესა და ეს ამბავი უნდა მომხდარიყო და მაშინ ამ მოვლენას ჩვენ ვუწოდებთ კანონს“⁹⁷.

ამრიგად, რ. ფანცხავა მიუთითებს კანონის არსებაზე. ეს არის, მისი აზრით, ის კავშირ-ურთიერთობა. ის მყარი საფუძველი, როპელთა არსებობისას ყოველთვის ეს გარკვეული მოვლენა წარმოიშვება 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

95 რ. ფანცხავა, სამეცნიერო საფუძველი პროგრესის ისტორიისა, „თეორი“, 1889, № 34—36.

96 იქვე.

97 იქვე.

ადპიანმა თავის სასარგებლოდ საქართლიანად მოიხმაროს და გამოიყენოს ამ კანონების ცოდნა და შეგნება“⁹⁸

ასეთია რ. ფანცხავას თვალსაზრისი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ერთი ძირითადი ამოცანის შესახებ. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას. რომ რ. ფანცხავა მარქსისტული სოციოლოგიის, თუნდაც საქართველოში ადრეულ მარქსისტთა თვალსაზრისით უყურებდეს დასძულ 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 დარწმუნების გავლენით შეიტანეს. „დღეს ისტორიამ საჩინო ალაგი დაიკურა ფილოსოფიაში. იმ ფილოსოფიაში,—წერს რ. ფანცხავა,—რომლის ღირსება და მნიშვნელობა პირველად განმარტა პოზიტივისტების მამამთავარმა—ოგიუტს კონტმა... დაუსრულებელი ისტორიული განსაცდელისა და ყიალის 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 ნიაწყდა, მაშინ იმისნი გამოჩენილნი წარმოადგენენ 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 ჩიდან თანდათან ფილოსოფია გამოიყვანა“⁹⁹.

როგორც ცნობილია, პოზიტივისტებმა სოციოლოგიაში იგივე მეთოდი შეიტანეს, რითაც ხელმძღვანელობდა ბუნებისმეტყველება ორგანული და არაორგანული სამყაროს მოვლენების შემეცნებაში. უკანასკნელის საფუძველსაც და შედეგსაც ის წარმოადგენდა, რომ მათ სოციალური მოვლენები საზოგადოდ ორგანულ სამყაროს მოვლენებზე დაიყვანეს და ამით კი სოციოლოგიის სრული ვულგარიზაცია მოახდინეს.

⁹⁸ რ. ფანცხავა, სამეცნიერო საფუძველი... „თეატრი“, 1889, № 34—35.

⁹⁹ იქვე.

პოზიტივისტური სოციოლოგიის ამგვარი თვალსაზრისი და ავლევს მეთოდი რ. ფანცხავას საეცხებით გამართლებულად მიიჩნია და ფიქრობს, რომ სწორედ ბუნებისმეტყველებასთან კავშირში აქცია სოციოლოგია მეცნიერებად. „...ამ ბოლო დროს, ჩვენი თვალის წინ გამოჩნდა თვალგაღწევი დენებისა და საზღვარ დაუდებელის მეცნიერების სარბიელი.—წერს რ. ფანცხავა—სადაც ერთდებთან ბუნების მეცნიერნიცა და ისტორიკოსებიც; საერთო ძალღონითა და შეძლებულობით უნდათ წაიყვანონ საქმე ჰქუა-გონების ხრელსა და წარმატებისა...“¹⁰⁰

ასეთია. რ. ფანცხავას გაგებით, მე-19 საუკუნის უდიდესი მონაპოვარი სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დაფუძნების ხაზით. როგორც აღვნიშნეთ, რ. ფანცხავას, მთელი მსჯელობა პოზიტივისტურ სოციოლოგიას ეხება და სიტყვაც კი არაა დაძრული ისტორიის იმ ნაშვლილი საფუძვლების შესახებ, რომელთა გამორკვევის გარეშე შეუძლებელია სოციოლოგიის მეცნიერული დაფუძნება“.

ჩვენი აზრით, გამოსავალი რ. ფანცხავასათვის გონებაა. ცნობიერებაა. მართალია, იგი მოთხოვნილებების შესახებ ლაპარაკობს. მაგრამ თუ რა წარმოშობს ამ მოთხოვნილებებს,—იგი ამ საკითხს არც კი სვამს. მოთხოვნილება და სურვილი — აი არსებითად ორი ძალა ისტორიისა რ. ფანცხავას გაგებით. მთავარი ადამიანისათვის, რომლითაც ის სხვა ცხოველებსაგან განსხვავდება, ცნობიერებაა. ამიტომ გაცნობიერებული მოთხოვნილება და სურვილი ადამიანისა ამოძრავებს ისტორიას. ასეთი თვალსაზრისი კი არსებითად სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისია. გარდა ამისა, რ. ფანცხავას, ისევე როგორც პოზიტივისტ სოციოლოგებს, სოციალური მხარე ცხოვრებისა ბიოლოგიურ და ფიზიოლოგიურ მოვლენებზე დაჰყავს. ამიტომ ცხადია, რომ იგი საშაროდ თვლის სოციალური მოვლენების ახსნას ორგანული სამყაროს კანონებით. გარეშოსთან შეგუების კანონი და არსებობისათვის ბრძოლის კანონი—აი ორი ბერკეტი ისტორიისა. პირველის ბატონობა განვითარების შეჩერების მაჩვენებელია, მეორისა კი—წინსვლისა. ამ შემთხვევაში რ. ფანცხავა სრულიად ეთანხმება სპენსერის სოციოლოგიურ თვალსაზრისს. პროგრესისა და რეგრესის ახსნისას იგი პირდაპირ სპენსერზე მიუთითებს და მოჰყავს დგილებს მისივე „სოციოლოგიის საფუძვლებიდან“, როგორც საბუთი „საკითხების მეცნიერული გარკვევისა“¹⁰¹.

100 რ. ფანცხავა. სამეცნიერო საფუძვლი... „თეატრი“, 1887, № 34—36.

101 იქვე, № 39—40.

მანც საღ უნდა ვეძებოთ, ნ. ფანცხავას აზრით, საზოგადოებრივ წინსვლის საფუძველი, კერძოდ მოთხოვნებიანთა და სურვილთა წარმოშობის წყარო?—რასაკვირველია არა ცხოვრების მატერიალურ მხარეში, არა აღაქიანთა მატერიალურ ცხოვრების პირობებში, არამედ ისევ წინააღმდეგობის თანდაყოლილ ინსტიტუტებში. — გვიპასუხებს რ. ფანცხავა. „კაცთა საზოგადოება წინ ნაბიჯს ვერ წარსდგამდა. — წერს იგი. — ვერც შემუშავდებოდა და კერძოდ აღამაინიც ვერ იცოცხლებდა, თუ რომ ბუნებას უხილავად არ ჩაენერგა კაცში ინსტიტუტური მიზიდულობა და დაუცხრომელი სურვილი არსებობისა და წარმატებისა“¹⁰².

ამრიგად, თანდაყოლილი განვითარების უნარი, თანდაყოლილი უნარი მოთხოვნებიანთა და სურვილთა ცვალებადობისა, არსებობისათვის ბრძოლის კანონი, როგორც სამშალები წინსვლისა, თანასწორი თავისუფლება, როგორც მიზანი განვითარებისა. — ასეთია რ. ფანცხავას სოციოლოგიურ შეხედულებათა დასკვნები. ყველა ეს დასკვნა მჭიდრო კავშირშია სპენსერის სოციოლოგიის დასკვნებთან. ამიტომ რ. ფანცხავა თავისი სოციოლოგიური შეხედულებებით ორგანული თეორიის ნიადაგზე დგას.

მიუხედავად ეოველივე იმისა, რაც იყო აღნიშნული, განსაკუთრებით 90-იანი წლების შემდეგ, რ. ფანცხავამ ყურადღება მიამჩნია მარქსისტული ფილოსოფიის საკითხებს და საზოგადოების განვითარების შესახებ მარქსისტულ თვალსაზრისს. კერძოდ მან გაილაშქრა ხალხოსნების წინააღმდეგ ჯერ კიდევ 90-იან წლებში. რ. ფანცხავამ გააკრიტიკა ხალხოსან სტ. ჭრელაშვილის თვალსაზრისი არსებულისადმი შეგუებისა და მის წინაშე ქედის მოღრეკის შესახებ. სტ. ჭრელაშვილსა და მის თანამოაზრეებს მას უწოდა „პირმშო შვილი ჩვენი გაყინული ცხოვრებისა“¹⁰³. წინააღმდეგ ქართველი ხალხოსნებისა, რ. ფანცხავა კაპიტალიზმის გამარჯვების გარდუვალობას აღიარებდა. კაპიტალიზმში მას მიაჩნდა იმ პროგრესულ ძალად, რომელიც „წინ სწევს ხალხს ნივთიერად, გონებრივად პოლიტიკურად“. მაგრამ კაპიტალისტურ წყობილებაში არ ხედავს ის საზოგადოების იდეალს. „კაპიტალისტურმა ხანამ გვიჩვენა. — წერდა რ. ფანცხავა, — რომ მთელი მრეწველობის განვითარებას მიყავს კაცობრიობა განახლებულ ცხოვრებისაკენ, რომ საზოგადოებ-

102 რ. ფანცხავა, სამეცნიერო საფუძველი... „თეატრი“, 1289, № 39—40.

103 რ. ფანცხავა, ურუნალ-გაზეთების მიმოხილვა, „თეატრი“, 1887, № 34—36.

რივი შრომა სამერმისოდ სამართლმანად განაწილებსავენ მიდის. და ისტორიაც უმზადებს ნიადაგს უფრო უმაღლესი ცხოვრების საზოგადოების ფორმებს¹⁰⁴. ამიტომ, იგი აკრიტიკებს 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“¹⁰⁵.

გარკვეული ცვლილება მოხდა მის ფილოსოფიურ თვალსაზრისში. 900-იან წლებში მან ყურადღება მიაქცია გერმანული იდეალიზმის მიერ განვითარებულ დიალექტიკურ მეთოდს. ჰეგელის შემდეგ განვითარების დიალექტიკურმა იდეამ მთელი ქარიშხალი გამოიწვია მეცნიერებისა 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“¹⁰⁶.

სხვა ამბავია, რომ რ. ფანცხავას ნათლად არა აქვს წარმოდგენილი დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმოშობის თავისებურება. მისი კავშირი იდეალისტურ დიალექტიკასთან და ძველ მატერიალიზმთან; ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაში ვერ ამჩნევს იმ თვსობრივად ახალს, რაც მას განასხვავებს იდეალისტური დიალექტიკისა და ძველი მატერიალიზმისაგან. მაგრამ, საინტერესო თვით ის ფაქტია, რომ ახალ მატერიალისტურ-დიალექტიკურ მსოფლგაგებას ის თვლის, როგორც ძველი ფილოსოფიის მოხსნას. „დედა ამ თეორიისა რმას გვიმოძღვრებს,—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 იმათ მაგიერ თავს იჩენს ახალი აზრი, ახალი ცხოვრების

104 რ. ფანცხავა, კრიტიკული შენიშვნები, აკაკის თეიური ჟურნალი „კრებული“, 1899, № 9.

105 რ. ფანცხავა, ზოგიერთი ფიქრი, „კვალი“, 1895, № 39.

106 რ. ფანცხავა, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და მისი დრო, „კვალი“, 1897, № 2.

საპიროებისამებრ გამოწვეული. ამ ახალმა მოძღვრებამ მთელი რევოლუცია მოახდინა, საუკუნოდ ბოლო მოუღო თვით ჰეგელსა და იმათ შემარჯვენე მიმდევართა ფილოსოფიასა¹⁰⁷. ამ ფილოსოფიამ, რომელიც განმტკიცებულ იქნა ბიოლოგიაში მოძხდარი დიდი აღმოჩენებით, სულ სხვა მიმართულება მისცა, წერს რ. ფანცხავა, საზოგადოებრივი მოვლენების ახსნას. მან ბოლო მოუღო ყოველგვარ იდეალისტურ და დუალისტურ თვალსაზრისს, ადამიანში რაღაც თანდაყოლილი განგების ძალებს. მან დაამტკიცა, წერს რ. ფანცხავა, რომ „კაცი იტანება, უკვდება იმას გრძნობა-გონების და ნიქის ძალა იმიტომ უფრო, რომ მოკლებულია ცხოვრების რიგიან და სამართლიან ნიადაგს, პირობებს. ჩვენი უბედურების მიზეზს ჩვენთვის საკუთარ და გარშემორტყმულ ცხოვრების სოციალურ პირობებში უნდა ვეძებდეთ. ჩვენივე საკუთარი აზრები და მოთხოვნილებანი პირწმინდათ შეეფერება ცხოვრების საზოგადო მატერიალურ მხარესაც და საზოგადო ფორმებსაც და ამით საზღვრებს გადაღმა ეკვეცება ფრთები ჩვენს შეუჩერებელსა და ამაღლებულ სურვილებს და იდეალებს“¹⁰⁸.

ამრიგად, თუ 90-იან წლებში რ. ფანცხავა სწორედ მოთხოვნილებებზე, სურვილებზე და იდეალებზე ამყარებს თავის იმედებს, ხოლო ამ უკანასკნელთა რეალურ საფუძველს ვერ ხედავს, სამაგიეროდ 900-იან წლებში, ცხადია, მარქსიზმის გავლენით, ასეთ საფუძველს მართებულად ცხოვრების მატერიალურ პირობებში ხედავს. ამ მხრივ რ. ფანცხავას მსოფლმხედველობამ მნიშვნელოვანი ევოლუცია განიცადა, მაგრამ მარქსისტული ფილოსოფიის თანმიმდევრულ გზას ის ცხადია ვერ გაჰყვა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ 900-იან წლებში, როდესაც საქართველოში მარქსიზმი მძლავრად ეუფლებოდა ქართულ აზროვნებას, კაპიტალიზმი აღმავალი გზით მიდიოდა, ის ქართველ მარქსისტებს მეოცნებებს, „ფესმარდ დასს“, „უტოპისტთა დასს“ უწოდებდა, ხოლო მარქსიზმის არსებობას საქართველოში ამ ე. წ. „მეოცნებეთა“ მოგონილად თვლიდა¹⁰⁹. ამიტომ იყო, რომ იმავე „კვალმა“ მკაცრი პასუხი გასცა რ. ფანცხავას.

4. განსახილველი ჯგუფის ქართველ მოღვაწეთა თვალსაჩინო წარმომადგენელია ს. გორგაძე. ეს უკანასკნელიც, რ. ფანცხავას მსგავ-

107 რ. ფანცხავა, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და მისი დრო, „კვალი“, 1897, № 2.

108 იქვე, № 8.

109 ნ. ფანცხავა, „ზოგიერთი ფიქრი“, „კვალი“, 1895, № 87.

სად ხედავს, რომ საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრება შეიცვალა, ძველმა იდეოლოგიამ მოსქამა თავის დრო. ახალი ვითარება ახალ იდეოლოგიას, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ახალ გააზრებას შოიითხოვს, მას „ახალი მსოფლმხედველობა უნდა, ხოლო ახალ აზრებსა და მსოფლმხედველობას კი ახალი სიტყვები და განახლებული ენა სჭირია“¹¹⁰. ს. გორგაძის ნააზრევი ამ ახალი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების ცდას წარმოადგენდა.

ს. გორგაძის აზრით, ადამიანის შემეცნებისა და ცოდნის გამოსავალს წარმოადგენს ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული მატერიალური სინამდვილე; ცნობიერების შინაარსს ის მასალა შეადგენს, რომელსაც ადამიანი სინამდვილის შემოქმედების შედეგად იფენს. „ცნობიერება,—წერს ს. გორგაძე,—მისი ზოგადი მომენტების მიხედვით, შეგვიძლია ავწეროთ, როგორც გრძნობა და შემეცნება ცოცხალი არსების მიერ საკუთარ სხეულას ცვლილებათა და, ამ უკანასკნელის საშუალებით, იმ ცვლილებათა... რომელნიც გარეშე წრეში ხდებიან. ამ გრძნობათა შემეცნების შედეგად, თვითონ ცნობიერება არსების გონებაში ჩნდება, გარედან დაკვირვებისათვის მიუწვდომელი, ნიშნები და შთაბეჭდილებები ნაგრძნობისა, რომელნიც ღებულობენ ფორმას ცხებათა, წარმოდგენათა და სხვადასხვაგვარ იდეებისას“¹¹¹.

ამრიგად, ექვს გარეშეა, რომ ს. გორგაძე შემეცნებას განიხილავს, როგორც შედეგს იმ შემოქმედებისა, რომელსაც გარემო ახდენს ადამიანზე. ამასთან, ხაზს უსვამს იმასაც, რომ კავშირი ადამიანის ცნობიერებასა და გარემოს შორის ადამიანის სხეულითაა გაშუალებული. ადამიანის ცნობიერება უშუალოდ განიცდის ადამიანისავე სხეულის ცვალებადობას, ხოლო ამ უკანასკნელის საშუალებით გარემოს შემოქმედებასაც. ფორმას იმ შინაარსისას, რომელიც გარემოს შემოქმედების შედეგად ადამიანის ცნობიერებაში ყალიბდება, ს. გორგაძე უწოდებს „ნიშნებს“ და „შთაბეჭდილებებს“, მაგრამ ეს გამოთქმები არ გამოხატავენ ავტორის აგნოსტიკურ ტენდენციას, არამედ უბრალოდ ტერმინოლოგიური არასრულყოფილობით უნდა აიხსნას მათი ხმარება.

გონების უნარი იმაში მდგომარეობს, ს. გორგაძის აზრით, რომ ამ „ნიშნებსა“ და „შთაბეჭდილებებში“ (ანუ წარმოდგენებსა და

¹¹⁰ ს. გორგაძე, ფილოსოფია და მისი პროგრესი, „მოაზნებ“, 1911, № XI, გვ. 1.

¹¹¹ იქვე, გვ. 3.

ცნებებში) დაადგინოს მსგავსება და განსხვავება და შედეგად ამისა შექმნას მათგან მთელი რთული სისტემა. ეს უკანასკნელი კი არის სწორედ ის, რასაც ჩვენ ცოდნას ვეძახით. „ცნობიერების,—წერს ს. გორგაძე,—რომელიც ერთსა და იმავე დროს გრძნობა-შემეცნებაცაა წრისა და სხეულის ცვლილებათა და მათი განსხვავებაც—ცნობიერების ამ ძირეულ თვისებათა თანახმად, ეს ნიშნები და შთაბეჭდილებანი ერთმანეთს უდარდებიან, ემსგავსებიან და განსხვავდებიან, ანუ უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, შეიცნობიან როგორც ერთმანეთის მსგავსნი ანუ განსხვავებულნი, „იგივენი“ ანუ „არაიგივენი“. ამასთანავე და ამავე პროცესის ძალით, იგივე ლებულობენ კერძო, სპეციალურ ორგანიზაციას, საურთიერთო კავშირსა და წესრიგს, რომელიც განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში უდგას გარეშე წრისა და სხეულის იმ მოძრაობა-ცვლილებებს, რომელთ ნიშნებსა და შედეგებს ეს შთაბეჭდილებანი შეადგენენ. ამ პროცესის წყალობით განწესრიგებული და დაკავშირებული, ხოლო მეცნიერების ძალით შემამგრებული და, თითქოს, პატრონის საკუთრებად გამხდარი, გონებრივი მასალა წარმოადგენს იმას, რასაც ცოდნას ვეძახით, ამ სიტყვის ვრცელი მნიშვნელობით“¹¹².

ამგვარად, ცოდნის მთელი ის სისტემა, რომელიც ადამიანის ცნობიერებაში იქმნება, განსაზღვრულია (ანუ, როგორც ს. გორგაძე წერს, „განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში უდგას“) გარეშე მყოფ სინამდვილეთა და ადამიანის სხეულით, მათში მომხდარი და მიმდინარე პროცესებით. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ცოდნა არაა დამოუკიდებელი ღირებულების მოვლენა, როგორც აცხადებდა სუბიექტური იდეალიზმი. იგი „წარმოადგენს მეტად თუ ნაკლებად რთულსა და სრულიად თავისებურ (სუბიექტურ) გადმონაბეჭდს გარეშე წრისა და სხეულის ცვლილებებისა; ხოლო თავისი მნიშვნელობით იგი შეადგენს პატრონისათვის ერთ უძლიერეს იარაღს და უსაჭიროეს საშუალებას გარეშე ქვეყნის იმ ცვლილებებთან შესაფერ-შესაბამებლად, რომელთა შორისაც იწყება, ისვენება და ნიმდინარეობს ათასგვარ განსაცდელითა და სათავდამცველო ბრძოლით მოცული საცოცხლე ყოველი სულიერი არსებისა“¹¹³.

აქ ორი მომენტია საყურადღებო. ს. გორგაძე, როგორც მატერიალისტი, სავსებით მართებულად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ცოდნა სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ობიექტური სინამდვილის თავისებურ, სუბიექტურ გადმონაბეჭდს, მის სურათს—

¹¹² ს. გორგაძე, ფილოსოფია და მისი პროგრესი, „მომხმე“, 1901,

№: XI, გვ. 4.

¹¹³ იქვე.

ეს ერთი მხრით. ხოლო. მეორე მხრით. ცოდნა, როგორც ასეთი, როგორც გარემოს სუბიექტურია გადმონაბეჭდი, წარმოადგენს იმ საშუალებას. რომლითაც ადამიანი თავის მოქმედებას უფარდებს გარემოს. რომელშიაც ის ცხოვრობს. ორივე ეს მომენტი მეტად საყურადღებოა ს. გორგაძის ნააზრევში. საყურადღებოა ისიც, რომ ს. გორგაძის აზრით, ცოდნა არ არის ცალმხრივი პროცესი, ცნობიერება მარტო განსაზღვრული კი არაა გარემოთი. განვითარების სათანადო საფეხურზე მას შეუძლია ზემოქმედების მოხდენა მის გამსაზღვრელ გარემოზე. „ცოდნა არ ჩერდება ამ უბრალო, პასიურა ..გადმობეჭდვისა“ და შთაბეჭდილებათა პასიურათვე „შეკავშირების“ პროცესებზე—წერს ს. გორგაძე. ის თანდათანობით ვითარდება არა როგორც პასიური ძალა, შთაბეჭდილებათა პასიური მიმღებ და შემნახველა, არამედ როგორც ძალა აქტიური, საკუთარი ინიციატივითა და სურვილით გარეშე შთაბეჭდილებათა გასამრავლებლად და შესაკავშირებლად მიმართული“¹¹⁴.

ცოდნისა და ცნობიერების ზოგადი ხასიათის გარკვევის შემდეგ. ს. გორგაძე კონკრეტულად ცნობიერების ერთ მხარეს, ფილოსოფიას არკვევს. ფილოსოფიური ცოდნის დასაწყისად ს. გორგაძეს განცვიფრება მიაჩნია. განცვიფრება გარემომცველი მოვლენებისაგან იყო დასაწყისი მათი ფილოსოფიური გააზრებისა, წერს იგი. ხოლო დეკარტის მსგავსად, ისიც დაეჭვებას თვლის სინამდვილის ფილოსოფიური გააზრების მეორე პრინციპად. ამრიგად. გვაქვს განცვიფრება. როგორც პირველი აქტი სინამდვილის მოვლენებით და იხტერესებისა, ხოლო დაეჭვება. როგორც მეორე აქტი და მთავარი საფუძველი მოვლენათა გამომწვევი რეალური მიზეზების ძიებისა და, მაშასადამე, დასაწყისი ფილოსოფიისა. აქ, ცხადია, ს. გორგაძე ღალატობს თავის მკვეთრად აღიარებულ მატერიალისტურ პრინციპს. მაგრამ ამაზე არ ჩერდება. დეკარტის გავლენა თავს იჩენს არა მარტო დაეჭვების საკითხში, არამედ იმაშიაც. რომ ცნობიერება განიხილოს, როგორც უკანასკნელი, დაეჭვების გარეშე მყოფი ფაქტორი. ხოლო ამ უეჭვო ფაქტორიდან დაასკვნას აგრეთვე რეალური ქვეყნის არსებობის შესახებ. მე ეჭვი მებადება ყველაფერზე, საგნების არსებობაზე, ჩემი ნაცნობი ადამიანების არსებობაზე, თვით ჩემი სხეულის არსებობის შესახებაც კი, მაგრამ როგორც კი ეჭვი შეეხე-

114 ს. გორგაძე, ფილოსოფია და მისი პროგრესი, „მოამბე“, 1901., № XI, გვ. 4.

ბა ჩემ „მე“-ს არსებობას, აქ მას საზღვარი ედება. „თვითონ ეს თვალსაჩინო და ექვემიუტანელი ფაქტი,—წერს ს. გორგაძე,—რომ მე ექვეიანობ, თვითონ ეს ფაქტი ექვეიანობისა. როგორც განსაზღვრული კვეთება ცნობიერებისა, დასარჩვევა გონებრივი ენერგიისა, მთელი თავისი სიძლიერითა და სიცხადით მოწმობს და ასაბუთებს თუ იმას არა, რომ ჩვენი სხეული ნამდვილად არსებობს, იმას ძინც, რომ ნამდვილად და თვალსაჩინოდ არსებობენ თვით ჩემი ცნობიერების პროცესები და მოვლენანი: აზრები, გრძნობები და სურვილები. ხოლო ამით შორეულად ასაბუთებს იმასაც, რომ ნამდვილად არსებობენ ჩვენი სხეული და გარეშე ქვეყანა, როგორც აგეთი, ე. ი. როგორც „სხვანი“. მართალია ჩვენს ცნობიერებასთან შეკავშირებულნი, მაგრამ მის პროცეს-მოვლენათაგან განსხვავებულნი და ამ აზრით, მისგან განცალკევებულნი და თვით არსი თბიექტები“¹¹⁵.

აქ, ს. გორგაძის აზრთა მსვლელობა დეკარტის მსჯელობის ანალოგიურია. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ის უკიდურესი იდეალიზმი. რაც ამ შემთხვევაში დეკარტს ახასიათებდა, ს. გორგაძის ნააზრევში არ არის. საკმე იმაშია, რომ ს. გორგაძე ცნობიერებიდან ყოფიერებაში გასვლის საფუძველს ცნობიერების შინაარსის ზემოთ განსილულ გაგებაში ხედავს. ცნობიერება სხვა არაფერია თუ არა გარემოსა და საკუთარი სხეულის ცვალებადობის სუბიექტური გადმონაბეჭდი. სუბიექტური სურათი. ამიტომ, თუ ცნობიერება ექვემიუტანელი ფაქტია, ხოლო ცნობიერება სხვა არაფერია თუ არა სინამდვილის სუბიექტური სურათი. მაშინ ცხადია სინამდვილეც ისევე არსებობს, როგორც ცნობიერება. მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ ს. გორგაძის თვალსაზრისი აქ საკმაოდ მოისუსტებს, რაც მაინც იმ იდეალისტური თეორიების გავლენის შედეგია. რომლებიც ამ პერიოდში იყო გავრცელებული.

5. უკანასკნელი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ქართველ მზაროვნეთა განსახილველი ჭგუფისა, არის მიხეილ საღარაძე. მ. საღარაძე 900-იან წლებში გამოდის სამოღვაწეო ასპარეზზე. ის აქტიურად ებმება ამ დროის იდეოლოგიურ ბრძოლაში. თავის მთელ რიგ ნაშრომებში გარკვეულ თვალსაზრისს ავითარებს ზოგად სოციოლოგიის, ესთეტიკის, ფილოსოფიის, ისტორიისა და საზოგადოდ ფილოსოფიის პრობლემებზე. ის, რაც მას განსახილველ ჭგუფთან აკავშირებს, არის, ერთი მხრით, კრიტიკული დამოკიდებულება ხალხოსნურ იდეოლოგიასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ისევე მისი გავლენის.

¹¹⁵ ს. გორგაძე, ფილოსოფია და მისი პროგრესი, „მოამბე“, 1901, № XI, გვ. 7.

ქვეშ ყოფნა, ეს ერთი, და მეორე, ზემოქმედება მარქსიზმისა მას ნააზრევზე, მაგრამ ამავე დროს უარყოფა მარქსიზმის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებისა. მსგავსად ს. გორგაძისა, საბოლოოდ მ. სალარაძეც პოზიტივისტური სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას. ეს საერთო თეორიული ნიადაგი განაპირობებს მის იდეოლოგიურ სიახლოვეს ხალხოსნობასთან და იდეალიზმთან და დაშორებას მარქსისტული მატერიალიზმისაგან.

პოზიტივიზმის, კერძოდ კი კონტის ფილოსოფიის გავლენა ს. სალარაძის ნააზრევზე თავს იჩენს ჯერ კიდევ ფილოსოფიის განსაზღვრებაში. როგორც ცნობილია, ო. კონტის აზრით, „დადებითი ფილოსოფია“ წარმოადგენს მეცნიერული მონაცემების შეჯამებას, ამ მონაცემების სისტემაში მოყვანას. „დადებით მეცნიერებებთან მიმართებაში. დადებითი ფილოსოფიის ქვეშ შე მესმის.—წერდა ო. კონტი,— მხოლოდ განსხვავებულ მეცნიერებათა ზოგადი იდეები, აღიარება იმისა, რომ მეცნიერებასი დაქვემდებარებულნი არიან ერთი მეთოდისადმი და შეადგენენ კვლევა-ძიების ერთი საერთო გეგმის განსხვავებულ ნაწილებს“¹¹⁶. მაშასადამე, ფილოსოფიის ამოცანაა კერძო მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული ცოდნის სისტემატიზაცია,—ასეთია ო. კონტის აზრი.

მ. სალარაძე არსებითად ეთანხმება ო. კონტის მიერ ფილოსოფიის გაგებას და ამიტომ მისთვისაც „ფილოსოფია უნდა წარმოადგენდეს სინთეტიურ მეცნიერებას, რომელაც გააერთიანებს ყველა სპეციალურ მეცნიერებათა ცოდნას და წარმოაკვიდგება მწყობრი და მთლიანი მსოფლმხედველობის სახით“¹¹⁷.

მაგრამ კონტისაგან განსხვავებით, რომელიც ფიქრობს, რომ პოზიტივიზმი ხსნიდა დაპირისპირებას იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის, ამ უკანასკნელს კი იმით ამართლებდა, რომ ფილოსოფია, მისი აზრით, არ ეძიებს ე. წ. „მეტაფიზიკურ საწყისებს“ და იფარგლება მხოლოდ „მოვლენათა სფეროთი“, მ. სალარაძე ორა ძირითადი მიმართულების არსებობას ფილოსოფიაში თვლის როგორც ფაქტს, ხოლო ამ უკანასკნელთა განმსაზღვრელს ხედავს იმ გამოსავალ საწყისში, რომელსაც აღიარებს ერთი ან მეორე მიმართულება. „ყველაზე მთავარ საკითხს,—წერს მ. სალარაძე,—რომლის გამოკვლევასაც ცდილობდნენ ყველა დროის ფილოსოფოსნი. წარ-

¹¹⁶ О. Конт. Курс положительной философии, т. I, гл. 2.

¹¹⁷ М. И. Сагарадзе, Философская пропедевтика, 1896, гл. 1.

მოადგენს საკითხი, თუ მთელ სინამდვილიდან, ყოველივე იქიდან, რის შესახებაც გვაქვს ჩვენ ცოდნა, რომელი უნდა ვალიაროთ პირველადყოფიერებად, ნივთიერების ერთიან და უცვლელ არსებად¹¹⁸.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, მ. სალარაძე, ფილოსოფიაში ერთ-ერთ ძირითად საკითხად თვლის მატერიისა და სულის პირველადობისა და მეორადობის საკითხს. „ამ საკითხზე,—წერს მ. სალარაძე,—ფილოსოფესები იძლევიან ორ სრულიად ერთმანეთის საპირისპირო პასუხს: ერთთა მოძღვრებით, ნივთთა არსებას წარმოადგენს მატერია. ხოლო მეორეთა მოძღვრებით, არა მატერია, არამედ სული წარმოადგენს ძირითად პირველად და ყველაზე უფრო არსებით ყოფიერებას“¹¹⁹. ამის შესაბამისად, ერთმანეთისაგან განსხვავდება ორი ფილოსოფიური მიმდინარეობა: მატერიალიზმი და იდეალიზმი, ან სპირტუალიზმი. მატერიალიზმი, ემყარება რა მატერიის პირველადობასა და მარადიულობას, საგნებსა და მოვლენებს განიხილავს როგორც მატერიის ნაირსახეობას; იდეალიზმს კი, პირიქით. მატერიალური სამყარო უბრალოდ სულის გამოვლენად მიიჩნია.

ფილოსოფიის ძირითად საკითხს მ. სალარაძე უდავოდ მარქსისტული ფილოსოფიის გაგლენით აყენებს. ასე რომ, თუ ფილოსოფია მ. სალარაძეს კონტის მსგავსად წარმოუდგენია, როგორც მეცნიერულ ცოდნის ან ცნებათა სისტემა, სინამდვილესთან ცოდნის დამოკიდებულების საკითხში ის კონტის პოზიტივიზმს სცილდება. მისი მტკიცებით, ცოდნა, რომლის სისტემატიზირებას უნდა წარმოადგენდეს ფილოსოფია, ეხება არა მარტო სინამდვილის გარეგან მხარეს, არამედ იმ ძირეულ პრინციპებსაც, რომლებსაც კონტი დევნიდა შემეცნების სფეროდან.

როგორია მ. სალარაძის თვალსაზრისი შემეცნების პროცესებზე?—იგი განიხილავს შეგრძნებას, წარმოდგენასა და აზროვნებას გაერთიანებულს ერთი საერთო სახელწოდების, ცნობიერების ქვეშ, რომელიც, მისი განმარტებით, არის ადამიანის „საერთო სულიერა მდგომარეობა“.

შემეცნების პირველ საფეხურს წარმოადგენს შეგრძნება, რომელიც სხვადასხვა გრძნობის ორგანოების საშუალებით მასალას იძლევა გონებრივი მუშაობისათვის. „შეგრძნება ეწოდება ცნობიერების პირველად, უმარტივეს აქტს,—წერს მ. სალარაძე,—რომელიც

¹¹⁸ М. Сагарадзе, Философская пропедевтика, 1896, გვ. 2.

¹¹⁹ იქვე, გვ. 2.

წარმოიშობა გარეგან ორგანოთა გაღიზიანების შედეგად და გარეგან ქვეყანასთან ურთიერთობის შესაძლებლობას გვაძლევს¹²⁰.

ამრიგად, შეგრძნებას უშუალოდ გარეგან საგნებთან აქვს კავშირი. ამიტომ, რათა შეგრძნება განხორციელდეს „უპირველეს ყოვლისა საჭიროა.—წერს მ. სალარაძე.—რაიმე გარეგანი მოვლენის ფიზიკური სხეულის ან სხეულთა თვისებების, როგორც შეგრძნებათა მიზეზების არსებობა“¹²¹. აღნიშნულის საფუძველზე გასაგებია შეგრძნების ორნაირი დანიშნულება. ერთი მხრით, შეგრძნება უშუალოდ გვაკავშირებს გარეგან სამყაროსთან, ხოლო, მეორე მხრით, იგი მასალას ქმნის უფრო რთული შემეცნებითა პროცესებისათვის; ეს უკანასკნელი კი იმაში მდგომარეობს, რომ შემეცნება არ შეიძლება შეჩერდეს შეგრძნებაზე. შეგრძნებები გვაძლევენ საგანთა ცალკეულ თვისებებსა და ნიშნებს, რაც საგნის ცნობისათვის ან ცოდნისათვის სრულებითაც არ არის საკმარისი. უკანასკნელისათვის საჭიროა ამ ცალკეულ თვისებათა გაერთიანება. მათ გაერთიანების პირველ საფეხურს წარმოადგენს აღქმა, ხოლო შემდეგს—წარმოდენა; მაგრამ არც აღქმით და არც წარმოდგენით არ მთავრდება შემეცნების პროცესი. აღქმისა და წარმოდგენისას საქმე გვაქვს ისევ გრძნობადობასთან, ცალკეულთან. ჭეშმარიტი ცოდნა კი არის უფრო რთული გონებრივი მუშაობის შედეგი, რომელიც გამოიხატება ფაქტების მთლიანობასა და მათ ურთიერთ მიმართებაში. ამ ამოცანას აზროვნება ახორციელებს. „აზროვნების ქვეშ, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ჩვენ გვესმის,—წერს მ. სალარაძე.—ისეთი რთული გონებრივი პროცესი, რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს ზუსტად გავერკვეთ წინასწარ შეძენილ მთაბეჭდილებებში და გამოვიმუშაოთ ჩვენი გარემომცველი საგნებისა და ნივთების შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნა“¹²².

აზროვნების დანიშნულება იმაშია, რომ მოახდინოს გრძნობადი ცოდნის ანალიზი და განზოგადების გზით მიღწიოს საგანთა და მოვლენათა არსებით მხარეების გარკვევა. „გონება სხვადასხვა წარმოდგენათა ანალიზს ახდენს...—წერს მ. სალარაძე.—ადარებს მათ ერთმანეთთან, აღმოაჩენს მათში. ერთი მხრივ, უცვლელ მყარ არსებით ნიშნებს, ხოლო, მეორე მხრით, დროისა და პირობების მიხედვით. ცვალებად ნიშნებს, ე. ი. არამყარ, არარსებით, შემთხვევით

¹²⁰ М. Сагарадзе, Философская пропедевтика, 1896, გვ. 2.

¹²¹ იქვე, გვ. 36.

¹²² იქვე, გვ. 37.

ნიშნებს. კერძო და შემთხვევითი ნიშნების უკუგდებისა და მთელი ჩვენი ყურადღების გამახვილებით მყარ და არსებით ნიშნებზე. რომლებსაც შევნიშნავთ მრავალ ერთგვაროვან საგნებში, ვაღგენო კავშირს ერთეულ წარმოდგენებს შორის. ამ გზით მივიღებთ ზოგად წარმოდგენებს, ანუ ცნებებს. როგორც შედეგს ერთგვაროვანი ნიშნების განზოგადებისა¹²³. ასე მივიღებთ ხის ცნებას. ვადარებით რა იმ საერთო ნიშნებს, რომლებიც ახასიათებთ: მუხას. ვაშლის ხეს, ნაძვს, ფიჭვს და ა. შ ცხოველის ცნებას და ა. შ. ქვეშარიტი ცოდნა მხოლოდ ცნებებში ჩამოყალიბებული ცოდნაა. რომელიც გამოიხატება მსჯელობითა და დასკვნებით.

ასეთია მ. სალარაძის აზრი შემეცნების პროცესის შესახებ.

როგორც დავინახეთ. მ. სალარაძე დადებითად უპასუხებს ფილოსოფიის ძირითად საკითხებზე. გამოსავალია მისთვის ობიექტუარი. ადამიანის გარეთ არსებული სინამდვილე და ცნობიერების შინაარსიც (შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა, ცნება, მსჯელობა, დასკვნა) წარმოდგენილი აქვს როგორც ადამიანის გარეთ არსებული სინამდვილის ზემოქმედების შედეგი. ამიტომ, იდეალიზმის არგუმენტს ცნობიერების თავისთავადი ღირებულებას შესახებ ის უარყოფს.

მიუხედავად ყოველივე ამისა. მ. სალარაძე მაინც მატერიალისტად ვერ ჩაითვლება ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. არათანმიმდევრობა და იდეალიზმი მის ნააზრევში თავს იჩენს მაშინათუე, როგორც კი ზოგად ფილოსოფიურ პრობლემებზე მსჯელობიდან გადადის ისტორიული პროცესების ახსნაზე.

მ. სალარაძის აზრით, საზოგადოების ისტორია მისი წინსვლის გამოხატულების მაჩვენებელია. მაგრამ ამ განვითარების საფუძველს წარმოადგენს გონება, განათლება, ცივილიზაცია. „ყოველი ერის კეთილდღეობა და გარემოების ყოველმხრივი განკარგება დამოკიდებულია,—წერს მ. სალარაძე,—მხოლოდ ხალხის გონებრივ განვითარებასა და კულტურულ მოძრაობაზე“¹²⁴.

ეს დებულება მ. სალარაძის ისტორიული კონცეფციის ქვაკუთხედიანია. ხედავს რა განვითარების საფუძველს სუბიექტურ ფაქტორში, მ. სალარაძე ფიქრობს, რომ ისტორიას არა აქვს თავისი ობიექტური კანონზომიერება. „და თუ რაიმე კანონისებურს და შეუცვლელს ვხვდებით ისტორიულ პროცესში.—წერს მ. სალარაძე,—ევთვით ისტორიისა კი არაა, არამედ აზროვნების მფლობელისა. სო-

¹²³ М. Салардзе. Философская пропедевтика, 1896, გვ. 80.

¹²⁴ მ. სალარაძე. ჩვენი ახალი თაობა, გვ. 9.

ციოლოგიისა და საპოლიტიკო-ეკონომიურ კანონებად უნდა ჩაითვალოს“¹²⁵. მიუხედავად ასეთი სრულიად სუბიექტური თვალსაზრისისა, მ. სალარაძე ფიქრობს, რომ იგი მარქსიზმთან მარქსისაგან დამოუკიდებლად მივიდა. უკანასკნელში ის იქვს გულისხმობს, რომ მსგავსად მარქსიზმისა, ისიც გარდუვალად თვის კაპიტალიზმის გამარჯვებას. ამ თვალსაზრისით იგი აკრიტიკებს რუსი და ქართველი ხალხოსნების შეხედულებას კაპიტალიზმის თავიდან აცილების შესაძლებლობის შესახებ, მაგრამ, ცხადია, მ. სალარაძის თვალსაზრისს კაპიტალიზმის გარდუვალობის დასაბუთებისას არაფერი არა აქვს საერთო მარქსიზმთან. მ. სალარაძისათვის აქაც განმსაზღვრელია გონება, ცივილიზაცია.

მარქსის თეორიის არსი, მ. სალარაძის აზრით, იმაშია, რომ კაპიტალისტურ წყობილებაში ღრმავდება წინააღმდეგობა კაპიტალისტება და პროლეტარებს შორის, ხდება კაპიტალის კონცენტრაცია, ძლიერდება ექსპლოატაცია, შრომელთა სილატაკე, გაჭირვებული ცხოვრება. ეს უკანასკნელი კი საშიშროებას უქმნის კაპიტალისტებსა და მმართველობასაც. ამიტომ, მმართველობის გონივრულობა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ აღკვეთოს სიღარიბე და სილატაკე. ყველა გამოჩენილ მოღვაწეთა საქმიანობა უნდა მიმართული იყოს „ეხლანდელის ხალხების ეკონომიურ მხარეზე და მის გაუმჯობესებაზე, აი ამ აზრით ამბობს კ. მარქსი,—წერს მ. სალარაძე—რომ ეკონომიური მხარე ცხოვრების საძირკველია, რადგან ჩვენ დროში ამ მხარის გაუმჯობესებიდან უმთავრესად დამოკიდებულია საზოგადოების წარმატება და კეთილდღეობა“¹²⁶.

მარქსმა ეკონომიური მხარე კი აღიარა განმსაზღვრელად, მაგრამ მას მისთვის საყოველთაო მნიშვნელობა არ მიუცია, ფიქრობს მ. სალარაძე. მისი აზრით, ასეთი მნიშვნელობა ეკონომიურ მხარეს მხოლოდ განსაზღვრულ პერიოდში აქვს და არა საერთოდ. ასეთი უკიდურესი ხასიათი მას ე. წ. ეკონომიურმა მატერიალიზმმა მისცა. „ეკონომიური მატერიალიზმი უფრო შორს მიდის,—წერს მ. სალარაძე,—იგი ამტკიცებს, რომ ეკონომიური მხარე არა თუ მართა ეხლანდელი მდგომარეობის უმთავრეს საფუძველს და შინაარსს შეადგენს. არამედ ამაზე არის დამყარებული მთელი კაცობრიობის

125 მ. სალარაძე, ჩენი: ახალი თაობა, გვ. 100.

126 იქვე, გვ. 109.

ისტორიული განვითარება. ამნაირად, ეკონომიური მატერიალიზმი სისტემად ხდება და იღებს საყოველთაო მნიშვნელობას¹²⁷. ისტორიაზე ასეთი თვალსაზრისი მ. სალარაძეს არ აკმაყოფილებს. იგი ფიქრობს, რომ გარეგნულად, მართალია, თვალში გვეცემა ყოველთვის ეკონომიური მხარე და ეკონომიური ინტერესები, მაგრამ ნამდვილად ეს ასე როდია. „ის გარემოება,—წერს იგი,—რომ ჩვენს კვლევის დროს პირველად გვხვდება თვალში უფრო ეკონომიური ინტერესება, სრულიად არ უნდა გვიფარავდეს ჩვენ ცხოვრების ნამდვილ ვითარებას და მის შინაარსს¹²⁸. ეკონომიური მხარის აღიარებას საზოგადოებრივ განვითარების ქვაკუთხედად მ. სალარაძე თვლის ცხოვრებაზე ზერელე შესედულებების შედეგად. ნამდვილად კი, მისი აზრით, ადამიანები ურთიერთობას აწყობენ როგორც ცნობიერი არსებანი და ადამიანთა მთელი პროგრესიც გონებაზეა დაფუძნებული და ამგვარად საზოგადოებრივი ყოფიერება საზოგადოებრივ ცნობიერებასთანაა გაიგივებული. აქ მ. სალარაძე ბოგლანოვის მსგავს შეცდომაში ჩავარდა, რომლის შესახებაც ვ. ი. ლენინი წერდა: „იმ ფაქტიდან, რომ როცა ადამიანები ურთიერთობაში შედიან, შედიან მასში როგორც შეგნებული არსებანი, სრულიადაც ის არ გამოდინარეობს, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერება და საზოგადოებრივი ყოფიერება ერთი და იგივე იყოს არც ერთ ცოტად თუ ბევრად რთულ საზოგადოებრივ ფორმაციაში—განსაკუთრებით კაპიტალისტურ საზოგადოებრივ ფორმაციაში—ადამიანებს, ურთიერთობის დამყარების დროს, შეგნებული არა აქვთ, თუ რა საზოგადოებრივი ურთიერთობა მყარდება მათ შორის, რა კანონებზე ვითარდება ეს ურთიერთობა და სხვა“¹²⁹. წინააღმდეგ ამისა მ. სალარაძე საზოგადოებრივ ურთიერთობებს განიხილავს, როგორც შეგნებულ ურთიერთობებს და არ ესმის მარქსის დებულება, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერება მხოლოდ ასახვას საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და არა თვით ეს ყოფიერება. არ დებულობს რა მარქსიზმის ამ პრინციპულ დებულებას, მ. სალარაძე წერს: „თუ ეკონომიური მატერიალიზმი მატერიალური ინტერესებისა და მოთხოვნებისათა უპირატესობაზე და მათ განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე არის დაფუძნებული, იმ შემ-

127 მ. სალარაძე, ჩვენი ახალი თაობა, გვ. 111.

128 იქვე, გვ. 114.

129 ვ. ი. ლენინი, თხზ. სრული კრებული, ტ. 14, გვ. 411.

თხვევაში ჩვენ ამ მიმართულების მომხრე არა ვართ და. ან კითხვის გადაწყვეტაში ჩვენ, რასაკვირველია, ვერც მესამე დასის მწერლებს ვეთანხმებით¹³⁰.

მ. სალარაძის ეს უკანასკნელი დასკვნა სავსებით ბუნებრივი იყო. რადგან სუბიექტური სოციოლოგიის თვალსაზრისიდან მას სხვა გამოსავალი გზა არ ჰქონდა.

ასეთია ერთი საფეხური, ანუ უფრო ზუსტად, ერთი მხარე ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებისა 90—900-იან წლებში. როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ეს მხარე ქართული აზროვნებისა სპეციალურად გამოეყავით, რათა უფრო გამოკვეთილად გვეჩვენებინა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების რთული და მრავალმხრევი ხასიათი. ეს კი საჭირო იყო იმისათვის, რათა უფრო გასაგები გაგვეხადა ის, თუ რა რთულ ვითარებაში ხდებოდა მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელება და განმტკიცება საქართველოში.

თავი მეექვსე

სუბიექტური იდეალიზმი ცხრაასიანი წლების საქართველოში და მისი ბრძოლა მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ

1. წინა თავებში განხილულია ის საერთო ნიადაგი, რომელზედაც აღმოცენდა ცხრაასიანი წლების ქართველ მოღვაწეთა: ა. ჯორჯაძის, კ. აბაშიძის, ი. ჯაბადარის, ვ. ჩერქეზიშვილის, კ. და შ. გოგელიების და სხვათა უეიდურესი სუბიექტივისტური თვალსაზრისი. ამ ჯგუფის ნააზრევი ერთგვარი შეჯამებაა იდეური განვითარების იმ გზისა, რომელიც დაწყებული სამოცდაათიანი წლებიდან სუბიექტიურმა იდეალიზმმა განვლო საქართველოში.

როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, ეს ხაზი არა მარტო იმ მხრივია საინტერესო. რომ იგი საზოგადოდ ქართული აზროვნების ერთ გარკვეულ შტოს წარმოადგენს, არამედ იმ მხრივაც, რომ იგი, განსაკუთრებით განსახილველი ჯგუფის წარმომადგენელთა ნააზრევის სახით, ის მთავარი იდეოლოგიური ძალაა, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლაში მოუხდა მარქსიზმს გზის გაკაფვა და მოქალაქეობრივი უფლებების მოპოება საქართველოში. ქართველ მარქსისტთა შეხე-

130 მ. სალარაძე, ჩვენი ახალი თოხა, გვ. 118.

დუღებანი ცხრაასიანი წლების სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში იღამდა ფესს, ვითარდებოდა და იქედებოდა, ხოლო რადგანაც სუბიექტური იდეალიზმი საქართველოში გარკვეულად ასახავდა საერთაშორისო რევიზიონიზმისა და დოგმატიზმის ტენდენციებსაც. ამიტომ ამ მიმდინარეობის წინააღმდეგ ბრძოლით ქართველი მარქსისტები ბრძოლას აწარმოებდნენ მარქსიზმზე იმ საერთაშორისო შემოტევის წინააღმდეგ. რომელმაც განსაკუთრებულ მე-19 საუკუნის დასასრულს გააქტიურდა.

2. ცხრაასიანი წლების სუბიექტური იდეალიზმი საქართველოში ძირითადად ორი პოლიტიკური მიმდინარეობის: სოციალ-ფედერალიზმისა და ანარქიზმის თეორიული საფუძველია. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ხალხოსნური ჰოძრაობა საქართველოში მე-19 საუკუნის დასასრულს არსებითად ამ ორი პოლიტიკურ მიმდინარეობაში გადაიზარდა, მაშინ გასაგები იქნება ის აზრაც, რომ სუბიექტური იდეალიზმი საქართველოში სამოცდაათიანი წლებიდან ცხრაასიან წლებამდე ძირითადად ხალხოსნური მიმდინარეობის თეორიულ საფუძველს და იდეოლოგიურ იარაღს წარმოადგენდა. რასაკვირველია, გარკვეულ განსხვავებასა აქვს ადგილი სოციალ-ფედერალისტებსა და ანარქისტებს შორის; ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ეს უკანასკნელი და მათი წინამორბედი ხალხოსნობა, მაგრამ განსხვავება აქ იმ არსებითის საფუძველზეა, რომელიც ყველა მათ საერთო აქვით ერთმანეთთან. ეხებოდა რა ნ. მიხაილოვსკის საყვედურს იმის შესახებ, რომ მარქსისტები თითქოს მას და მის თანამოაზრეებს უსამართლოდ ათავსებდნენ ხალხოსნებს შორის, ვ. ლენინი წერდა, „ნაროდნიკთა შორის ბევრა სხვადასხვა ელფერი რომ არსებობს, ეს არავის დავიწყებია და არც უარყვია... მაგრამ როდესაც სხვებთან ერთად ნ. მიხაილოვსკის მარქსისტები ხალხოსნებს მიაკუთვნებენ, ამ შემთხვევაში ისინი იმ მოსაზრებით ხელმძღვანელობენ, თუ როგორია „მათი დამოკიდებულება რუსეთის კაპიტალისტური ევოლუციისადმი, მათ მიერ ეკონომიური და პუბლიცისტური საკითხების განხილვა წვრილი მწარმოებლის თვალსაზრისით, მათ მიერ სოციალური (თუ ისტორიული) მატერიალიზმის გაუგებლობა. ეს თვისებები საერთო კუთვნილებაა საზოგადოებრივი აზროვნების მთელი მიმდინარეობისა. რომელმაც დიდი ისტორიული როლი შეასრულა“¹.

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 2, გვ. 661.

ვ. ი. ლენინს ამ დებულებით თუ მიუღებდებოდა სოციალ-ფედერალისტებს და ანარქისტებს. მათ მიმართებას წინამორბედ ხალხის-ნებთან პრინციპულ საკითხებში. იქნება ეს პოლიტიკურ-ეკონომიური თუ ფილოსოფიური. მათ შორის თანხმობას დავინახავთ. ეს კი სრულ საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ მე-19 საუკუნის დასასრულს ქართული ხალხისნობა უმთავრესად სოციალ-ფედერალიზმსა და ანარქიზმში გადანიშნა, — ეს ერთი, და მეორე ის, რომ ამ ორ უკანასკნელ მიმდინარეობას შორის, ფილოსოფიური იდეების მხრივ, პრინციპული განსხვავება არ არსებობს.

1. ა. ჯორჯაძის სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფცია

1. სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელთა შორის საქართველოში ყველაზე პოპულარული ა. ჯორჯაძე იყო. იგი, როგორც მეტაფიზიკოსი და იდეალისტი, აქტიურ ბრძოლას აწარმოებდა მატერიალიზმისა და დიალექტიკის წინააღმდეგ. ამ ბრძოლაში აყალიბებდა და ავითარებდა თავის მსოფლმხედველობას.

ძირითადი პრობლემა, რომელიც არსებითად განსაზღვრავს ა. ჯორჯაძის მთელ ფილოსოფიურ შემოქმედებას, სიცოცხლის პრობლემაა. ა. ჯორჯაძის აზრით, სიცოცხლის ძირითადი პრობლემა იმის გარკვევაში მდგომარეობს, თუ საიდან მოვდივართ? სად მივდივართ? და რად ვარსებობთ ან რად არსებობს სიცოცხლე. ბუნება? „სრულიად გამოურკვეველი და დაფარულია ჩვენთვის მიზეზი, დასაწყისი და დასაბამი სიცოცხლისა, — წერს ა. ჯორჯაძე, — და საიდუმლოების ხილვა ხილვაა თითქმის იმისაც, რომ აი არის ეს ხილული, ხელა შესახები სამყარო, სადაც მომდინარეობს ჩვენი სიცოცხლე და არაა კიდევ რაღაც „არარა“, საიდანაც მოდის და სადაც მიდის ეს სიცოცხლე“¹. ჩვენი ცხოვრება ან სიცოცხლე ამ ორ უცნობს შორის მიმდინარეობს, წერს იგი, მაგრამ მისი დასაწყისისა და დასასრულის უცოდინარობის გამო სრულიად გაურკვეველია აზრი სიცოცხლისა. სიცოცხლის ან ბუნების არსებობის აზრი იმის გამოც გაურკვეველია, რომ საკითხი „რად“, „რად არსებობს?“ მიზანს გულისხმობს. ხოლო იმის მტკიცება, რომ ბუნებასაცა აქვს მიზანი, მეცნიერების კომპეტენციას, ემპირიული კვლევის მისი მეთოდის შესაძლებლობათა ფარგლებს სცილდება. „რაც შეეხება სიცოცხლეს, განსაკუთრებით ადამიანის სიცოცხლეს, აქ მიზანშეწონილი მოქმედება მისაღე

¹ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, 1911, გვ. 137.

ბია იმდენად, — წერს ჯორჯაძე, — რამდენადაც ადამიანი თავის სა-
კუთარი ინიციატივით აყენებს ამათუიმ მიზანს და ანხორციელებს
მას. ხოლო ობიექტურად არსებული, მიზანშეწონილი სიცოცხლე კი
არამეცნიერული აზრია, რადგან ვინც ამ დებულებას აღიარებს, უნ-
და აღიაროს აგრეთვე განგების და შემოქმედის ჩარევის საჭიროება
მსოფლიო ცხოვრებაში. და ეს კი, როგორც იმგვარი რამ, რაც მიზე-
ზობრივ კანონს არღვევს და აუქმებს დროის და სივრცის პრინციპს,
უკუგდებულ უნდა იყოს მეცნიერების მიერ².

ა. ჯორჯაძის ამ მოსაზრებებში მთელი მისი კონცეფციაა გამო-
ხატული. მეცნიერების კვლევის სფერო შეზღუდულია, იგი ემპირი-
ულის ფარგლებს არ შეიძლება გასცილდეს; როცა მეცნიერებას ემ-
პირიული ფარგლებიდან გასვლის ტენდენცია ებადება — დასაგმობია.
აცხადებს ა. ჯორჯაძე. მეცნიერებას საქმე აქვს იმ ემპირიულ მოვ-
ლენებთან, რომლებიც დაქვემდებარებულია დროულ-ვრცეულობა-
ში მოქმედ მიზეზ-შედგომბრივ კატეგორიებს. რაც შეეხება ზუნებას,
ის მეცნიერებისათვის მიუწვდომელია და, ამიტომ, მეცნიერება არცა
სვამს საკითხს იმის შესახებ, თუ რად არსებობს იგი. მიზანი მხოლოდ
ადამიანის მოქმედებას შეიძლება ჰქონდეს, რადგან ადამიანი თვი-
თონ სვამს მიზანს თავის წინაშე.

ამრიგად, სიცოცხლის არსებობა მიზანს გულისხმობს, მიზანი
მეცნიერებისათვის მიუწვდომელია. ამიტომ მეცნიერება არ გვაძ-
ლევს პასუხს, რად არსებობს სიცოცხლე, რა არის სიცოცხლის მი-
ზანი. მაგრამ მეცნიერება პასუხს ვერ იძლევა ორ პირველ კითხვაზე-
დაც: საიდან მოვდივართ და სად მივდივართ?

მეცნიერებამ მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა ადამიანის წარ-
მოშობის განოკვლევის მიმართულებით; დარეინმა აჩვენა, რომ თა-
ნამედროვე ადამიანი მაიმუნისაგან წარმოიშვა, უფრო შორს თუ
წავალთ, ცოცხალი ორგანიზმი ერთუჯრედოვანი ორგანიზმისაგან
წარმოიშვა და ა. შ. მაგრამ რისგან წარმოიშვა ერთუჯრედოვანი ორ-
განიზმი? — აქ მეცნიერება პასუხს ვეღარ იძლევა და ადამიანი ისევ
გამოუცნობელის წინაშე დგება. ა. ჯორჯაძე გაუმაღლა ცხელ-
თვლის სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტურ თეორიას.
ცოცხლე, როგორც მატერიალური მოვლენა, როგორც ქიმიური
პროცესი, ვერა ხსნის, წერს ა. ჯორჯაძე, ფსიქიკურ ფენომენს. მატ-
ტერიალიზმისათვის საცოცხლე არის შედეგი ორი ფაქტორის, სხე-
ულისა და გარემოს ბრძოლისა, მათი ურთიერთობისა. მაგრამ ასე-
თი ახსნა დამაკმაყოფილებელი არ არის, რადგან აქ სიცოცხლის

² ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 161.

წარმოშობის პროცესთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ უკვე წარმოშობილი სიცოცხლის არსებობასთან. ხოლო ეს უკანასკნელი არაფერს გვეუბნება, თუ საიდან წარმოდგა თვითონ სიცოცხლე. მე არ მაკმაყოფილებს მატერიალიზმის უმთავრესი დებულებანი, წერს ა. ჯორჯაძე, „რადგან მათ აქვთ პრეტენზია ნათელყონ ისეთი საილუმლოება, რომლის გამოცნობისათვის ჯერჯერობით ჩვენს გონებას არაერთარი სახსარი არა აქვს“³.

ა. ჯორჯაძის აზრით, მეცნიერება, რომელიც მატერიალიზმის გზაზე დგას, ვერ არკვევს ვერც ფსიქიკურ ფენომენს. და ვერც ადამიანის ფიზიკურ ბუნებას. საქმე იმაშია, რომ მეცნიერებამ ერთადერთ რეალობად აღიარა მატერია (ნივთიერება). „მაგრამ დღეს მატერიის ცნება შერყეულია“, მატერიალისტური მონიზმი, რომელმაც თავის დროს იდეალისტური მონიზმი შეცვალა, ინგრევა ახალი მონისტური სისტემით, ენერგეტიზმით. მაგრამ, თავის მხრივ, ენერგეტიზმსაც იგივე ნაკლი ახასიათებს, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, რაც მატერიალიზმს; იგი ვერ ხსნის ფსიქიკურ ფენომენს, ვერ აჩვენებს სიცოცხლის წარმოშობის პროცესს. იგი აზროვნების მიზეზად აცხადებს ისეთ მოვლენას, რომელიც აზროვნებას თან სდევს და ეს არცაა შემთხვევითი, რადგან მეცნიერების „კომპეტენცია ისაზღვრება იმ მოვლენათა ცოდნით, რომელნიც დროსა და სივრცეში მიმდინარეობენ და რომელნიც ეკავშირებიან ერთმანეთს მიზეზობრივის კავშირით; რაც ცოდნის ამ პირობის გარეშე იმყოფება, მეცნიერების კვლევის საგნად ვერ გახდება“⁴.

მეცნიერული ცოდნის განსაზღვრულობის საფუძველს ა. ჯორჯაძე ხედავს გონების, რაციონალური შემეცნების განსაზღვრულობაში. ა. ჯორჯაძე შენიშნავს, რომ შემეცნების თეორია ის ქვაკუთხედი, რომელიც განსაზღვრავს მსოფლმხედველობის ხასიათს. ემყარება რა შემეცნების თეორიის იმ გაგებას, რომელიც მას, როგორც სუბიექტურ იდეალისტს, მიღებული აქვს თავის დროის პოზიტივისტებთან ერთად, ფიქრობს, რომ ადამიანის შემეცნება არ შეიძლება გასცდეს მოვლენათა ფარგლებს, იმ მოვლენათა, სადაც მიზეზ-შედეგობრივი პროცესი მოქმედებს. ხოლო რადგან ეს ასეა, ამიტომ, გონება, ადამიანის მიერ გარემოს შემეცნების უნარი. არ შეიძლება მიწვდეს სიცოცხლის წარმოშობის პროცესს, რომელიც, მისი აზრით, ვერ თავსდება მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრიობის რიგში.

3 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 140.

4 იქვე, გვ. 161.

ამრიგად, რაციონალური აზროვნება უძლურია პასუხი გასცეს კითხვებს: „საიდან მოვდივართ, სად მივდივართ, რად ვცოცხლობთ?“, ადამიანს კი სურს გარკვეული პასუხი ქონდეს ამ კითხვებზე, რადგან სხვანაირად არ შეიძლება სულიერად კმაყოფილ და დამშვიდებული აყოს. ხოლო რადგან მეცნიერება, რაციონალური აზროვნება მას ამ კმაყოფილებას ვერ აძლევს, იგი გამოსაჯალს ირაციონალურში, რელიგიურ რწმენაში ეძებს.

აქ ჩვენ სამ საკითხს შვავდებით, რომელთაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობაში: რელიგიურ რწმენის წარმოშობისა და ამ უკანასკნელის საფუძვლიანობის საკითხი; მეცნიერებისა და რელიგიის მიმართების საკითხი და ფილოსოფიური და სოციალური პესიმიზმის საკითხი.

2. ა. ჯორჯაძე რელიგიური რწმენის წარმოშობის საკითხში არსებითად იმავე თვალსაზრისზე დგას, რომელიც გიუიომ ვანავითარან⁵. ამ საფუძველს როგორც ერთი, ისე მეორე ცოდნის შეზღუდულობაში ხედავს. ა. ჯორჯაძის აზრით, „საამქვეყნიოს“ ყოველთვის „საამქვეყნიოს“ უვარჯისობა, მისი შეზღუდულობა უდევს საფუძვლად. საამქვეყნოს რწმენის საფუძველი იმაშია, წერს ა. ჯორჯაძე, რომ ადამიანი ვერ შერჩება თავისი სიცოცხლის დასასრულს, იგი „ცდილობს სიკვდილის დათრგუნვას და სიცოცხლის განმტკიცებას, გაგრძელებას, გამარადისებას და აი მზად არის ნადაგი ყოველგვარი რელიგიური სისტემების წარმოშობისათვის“⁶.

ა. ჯორჯაძე, ჩვენი აზრით, სავსებით სწორად მიუთითებს იმაზე, რომ რელიგიური გრძნობა ადამიანის სისუსტის შედეგია, რომ ეს გრძნობა ისტორიული მოვლენაა და განსაზღვრულია ცხოვრების გარკვეული პარობებით. იმ უნუგეშო მდგომარეობით, რომელშიაც ადამიანი იმყოფებოდა. „რაკი სინამდვილეში ვერ ჰპოვა ადამიანმა ნუგეში,—წერს ა. ჯორჯაძე,—რაკი ხორცშესხმულ სამეფოში ვერ ნახა ადგილი მოსასვენებლად, მან ვადალანა საზღვარი აჰა ქვეყნისა და შექმნა ახალი ქვეყანა, ახალი სამყარო, ახალი სიცოცხლე, შექმნა ატმანი—ბრამანებისა, ნირვანა—ბუდისტებისა, სიჩუმე—ლაოძისა, ღმერთი—ქრისტიანობისა, ნამდვილ სინამდვილედ ადამიანმა ნირვანა, მარადიული მყუდროება. ღმერთი, აბსოლუტი და მსოფლიო სული აღიარა. და რაკი ყოველივე ეს ნამდვილ სინამდვილედ გახდა ადამიანისათვის, ემპირიულ სიცოცხლეს მნიშვნე-

⁵ М. Гюио, Искусство с социологической точки зрения, 1900, გვ. 36.

⁶ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 26.

ლობა დაეკარგა და სიკვდილსაც აღარ ჰქონდა თავზარდამცემი სასიათი. ეული სული ეზიარა მსოფლიო სულს და ამ ზიარებაში მყოფროება და ბედნიერება ნახა. სიკვდილის პრობლემა გადაწყდა, ტრავიზში ძლეულ იქნა და სიცოცხლეს მკვიდრი, უკვდავი საფუძველი მიეცა“⁷.

სხვა ამბავია როგორ ესმის ა. ჯორჯაძეს ისტორიზმი. ეს უკანასკნელი მისთვის სრულიად შეგნებული პროცესია. ამიტომ რელიგიური გრძნობაც ა. ჯორჯაძის აზრით, სტიქიურად კი არ იკფავს გზას პირველყოფილ ადამიანში, არამედ იგი ადამიანთა შეგნებული მოქმედების შედეგია, შედეგია იმ ძიებისა, რომელსაც ისინი აწარმოებენ ზემოთ დასმული სამი საკითხის მიმართულებით. იმისათვის რათა სულის სიმშვიდე მოიპოვონ, აზრი მისცენ თავის სიცოცხლეს ამ ქვეყანაზე. ცხადია, საკითხის ამგვარ გაგებას მეცნიერებასთან საერთო არაფერი აქვს. მაგრამ დადებითია ის ფაქტი, რომ ა. ჯორჯაძემ რელიგიური გრძნობებისა და წარმოდგენების საფუძველი ადამიანის მიწიერ ცხოვრებაში დაინახა, მათი ანტროპოლოგიზაცია მოახდინა.

ამგვარად, ერთი შეხედვით, თითქოს რელიგიამ გადაჭრა სიცოცხლის საკითხი და ადამიანსაც სიმშვიდე მოუტანა. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, გვეუბნება ა. ჯორჯაძე. რაციონალიზმი ირაციონალიზმს არ იწყნარებს, არ იწყნარებს სიცოცხლის იმგვარ განმარტებას, რომელსაც ირაციონალური ხასიათი აქვს, ვინაიდან ირაციონალიზმი მარტო გრძნობას ემყარება, ხოლო ადამიანი მარტო გრძნობა არაა. იგი გონიერებაც არის. „გრძნობის საბუთი ძლიერია,—წერს ა. ჯორჯაძე,—მაგრამ ძლიერია სუბიექტურად, ობიექტური ქეშმარიტებას დასასაბუთებლად საჭიროა ინტელექტი. ინტელექტმა კი უძღურება გამოიჩინა სიცოცხლის საიდუმლოების გამოცნობის წინაშე“⁸.

ამიტომ, დგება საკითხი, რამდენად საფუძვლიანია რელიგიის პრეტენზია სიცოცხლის პრობლემის ახსნაში, იმ ნაკლის შევსებაში, რომელიც მეცნიერებას ახასიათებდა, როგორაა ირაციონალურის მიმართება რაციონალურთან, რელიგიისა—მეცნიერებასთან.

3. რელიგიისა და მეცნიერების, ირაციონალურისა და რაციონალურის მიმართების საკითხი ა. ჯორჯაძის ნააზრევის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა. მან ეს პრობლემა შემთხვევით არ დააყენა.

7 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 26.

8 იქვე, გვ. 27.

მისი მიზანი იყო ეჩვენებინა აიყალბე ცხრასიან წლებში ჯავრცე-
ლებული აზრებისა ადამიანის აქვეყნიური სიცოცხლის შესახებ
და მოეცა დასაბუთება იმისა, რომ ადამიანმა სულებში ამ ქვეყნად
უნდა ჰპოვოს და არა გარბოდეს მიღვან, როგორც ამას მოითხოვდ-
ნენ ტოლსტოილები და სწავლასხვა ჯერის „სიცოცხლის მძიებლე-
ბი“.

ამგვარად, რაშა დაპირისპირება მეცნიერებასა და რელიგიას
წორის, როგორია მათი მიმართება? „ცოდნა სჯერდება გარეგნო-
ბას.—წერს ა. ჯორჯაძე.—რადგან აბსოლუტებსა და არსებას გაუზრ-
ბის, რელიგია კი აბსოლუტსა და არსშია ჩაფლული; ცოდნა ამბობს
არ ვიცი, რელიგია ამბობს, ვიცი; ცოდნა იკვლევს, რელიგია ანშვი-
დებს“⁹. ასე რომ, რელიგია ადამიანის ცოდნის იმ წყურვილის
დაკმაყოფილების პრეტენზიით გამოდის, რომელიც მეცნიერებამ
ვერ დააკმაყოფილა. სხვა ამბავია, წერს ა. ჯორჯაძე, რა თვისები-
საა ეს წყურვილის მომკვლელი წყარო, მოშსამულია იგი თუ წმინ-
და, მაგრამ მთავარია მისი სურვილა და ამ მხრივ რელიგიის არსე-
ბობაც გამართლებულია. ამიტომ, ამოცანა ახლა რმაში მღვდომარე-
ობს, გაიკვყეს თუ რამდენად საფუძვლიანია რელიგიის პრეტენზია
და გამართლებულია მისი არსებობა.

ძირითადი საკითხები, რომელთა მიხედვითაც უნდა გაიკვყეს
რელიგიის მიერ მოცემული ცოდნის პრეტენზიის მართებულება
შემდეგია: „გვძლევს თუ არა რელიგია ცოდნას იმ ხასიათისას, რა
ხასიათის ცოდნასაც გვანიჭებს მეცნიერება და აქვს თუ არა რელი-
გიურ ჭეშმარიტებას ობიექტური ხასიათი, თუნდაც ისეთი, როგო-
რიცა აქვს მეცნიერულ ჭეშმარიტებას?“¹⁰.

ამ საკითხების მიხედვით თუ გავსინჯავთ რელიგიის შესახებ
თეორიებს, შემდეგ სურათს მივიღებთ: პრაგმატიზმის მამამთავარი
ვ. ჯემსი ამტკიცებს, რომ რელიგიური ცოდნა არაა მეცნიერულა
ცოდნის მსგავსი. იგი უბრალოდ სუბიექტური განცდაა, მაგრამ რად-
განაც ეს განცდა ადამიანს სულიერ სიმშვიდეს აძლევს, ამიტომ
იგი სასარგებლოა და ღირებულების მქონეა ჩვენთვის. ხოლო რაკი
ეს ასეა, ჯემსის აზრით, „შემეცნების პრინციპი ღირებულების
პრინციპს უნდა დაუქვემდებაროთ და ვთქვათ, ჭეშმარიტება ის
არის, რაც სასარგებლოა ჩვენთვის და რასაც ფასი აქვს ჩვენს სუ-
ლიერ მყუდროებისათვის“¹¹.

⁹ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 163.

¹⁰ იქვე, გვ. 165.

¹¹ იქვე, გვ. 165.

ამ თეორიის დადებით მხარეს ა. ჯორჯაძე მსოლოდ იმის აღი-
არებაში ხედავს, რომ რელიგიურ კეშმარიტებებს ობიექტური სა-
სიათი არა აქვთ და რელიგიური გრძნობა არის უბრალოდ სუბიექ-
ტური განცდა. ა. ჯორჯაძე აღნიშნავს, რომ „ღირებულების პრინ-
ციპზე კეშმარიტების დაყარება უიმედო საქმეა. ღირებულება რა-
ციონალური საბუთი არ არის. შესაძლებელია ჩემთვის რაიმე ცრუ-
მორწმუნეობას ღირებულება ჰქონდეს, ხოლო გონიერება კი ამ
ცრუმორწმუნეობას არ იწყნარებს. ღირებულების პრინციპი იგივე
გრძნობის პრინციპია და ამ საფუძველზე შემეცნების თეორიის და-
კვიდრება შეუწყნარებელია“¹².

შემდეგ, ა. ჯორჯაძე განიხილავს ჰედინგის, იუშკევიჩისა და
ფლეიდერის მოსაზრებებს.

ჰედინგი ფიქრობს, რომ რელიგიას ცოდნის მოცემა არ შეუძ-
ლია. იგი ერთგვარი სულიერი ღირებულებაა და მისი მნიშვნელო-
ბაც მსოლოდ ამ ღირებულებით განისაზღვრება. ე. ი. ჰედინგიც
იმას აღიარებს, რომ რელიგიური კეშმარიტებანი წმინდა სუბიექ-
ტური ხასიათისაა.

იუშკევიჩი და სხვები ამბობენ, რომ რელიგიური ცოდნა რომ
უბრალო სუბიექტური განცდა იყოს, მაშინ იგი რქცეოდა სიზნარდ,
ჰალუცინაციად და დაკარგავდა ყოველგვარ ღირებულებას. ამიტომ
უნდა ვაღიაროთ, რომ რელიგიური ცოდნა ობიექტური კეშმარიტე-
ბის ხასიათისაა. იუჩკევიჩის ეს შეცდომა იმითაა გამოწვეული, ფიქ-
რობს ა. ჯორჯაძე, რომ იგი თავის სუბიექტურ განცდას საყოველ-
თაო მნიშვნელობას ანიჭებს.

საერთო ნიშანი ყველა რელიგიური თეორიისა ის არის, წერს
ა. ჯორჯაძე, რომ თითქმის ყველა ისინი „ბავშვურ არგუმენტებზე
ამყარებენ ღმერთის, სხვა ქვეყნის, სამოთხის, მარადისობის არსე-
ბობას. მათი არგუმენტაცია თეორიულ სჯა-ბაასზე და მსჯელობაზე
კი არაა დამყარებული, არამედ ნება-სურვილზე, ბედნიერების და
უმაღლეს სიკეთის წყურვილზე“¹³.

შეცნიერება, ფილოსოფია არ შეიძლება გაჰყვეს რელიგიას მის
ირაციონალურ სამვლობელოში. როცა ფილოსოფიას ასეთი სურ-
ვილი ებადება, იგი თვითონ იქცევა რელიგიის მსგავს სისტემად.
ასეთი სისტემის ნიმუშად ა. ჯორჯაძე ასახელებს პლატონის სისტე-
მას, რომელიც კეშმარიტ ყოფიერებას ამქვეყნიურობის მიღმა სფე-

12 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 165.

13 იქვე, გვ. 165.

როში ეძიება, ამ ქვეყანას განიხილავს როგორც იდეათა ქვეყნის ანარეკლს, ცოდნას განიხილავს როგორც ოდესღაც დაკარგულა ცოდნის გახსენებას, ხოლო ჭეშმარიტ სიკეთედ და ბედნიერებად მიაჩნია სხეულისაგან სულის განთავისუფლება. რაკი ასეთა მსგავსება არსებობს რელიგიასა და სპექულატურ ფილოსოფიას შორის ცხადია, წერს ა. ჯორჯაძე, რომ „ქრისტიანობის მეტაფიზიკა იგივე წყაროდან წარმოსდგება, საიდანაც წარმოსდგება მეტაფიზიკა ეთიკურ-თეორიული სისტემებისა. აქ კანტი, ბუდა, ქრისტე, პლატონი, ძველი თუ ახალი ეპოქის მისტიკოსები ერთმანეთს ენათესავენებიან“¹⁴.

ეს უკანასკნელი მომენტი მეტად მნიშვნელოვანია ა. ჯორჯაძის ნააზრევში. მართალია, იგი, როგორც სუბიექტური იდეალისტი, ემპირიულიდან გასვლის ყოველგვარ ცდას მეტაფიზიკას ეძახის. ამ თვალსაზრისით, ყველა ფილოსოფია, რომელიც კი პრეტენზიას განაცხადებს გაარღვიოს ემპირიულის ფარგლები, აღიარებულ უნდა იქნას, როგორც ისეთი, რომელიც ირაციონალურას სფეროში მიისწრაფვის და ამდენად ფილოსოფიური ცოდნის მნიშვნელობასაც კარგავს. ამდენად, რასაკვირველია, ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისი მცდარია. მაგრამ რამდენადაც ყოველი იდეალისტური ფილოსოფია ასე თუ ისე ახლოსაა რელიგიასთან და ამ შემთხვევაში მათ მართლაც ერთი მეტაფიზიკური წყარო აქვს, და ეს შენიშნა ა. ჯორჯაძემ, ამდენად მისი თვალსაზრისი გარკვეული ღირებულების მქონეა.

4. ამრიგად, ვერც მეცნიერებამ და ვერც რელიგიამ ვერ ანსნა სიცოცხლის უდიდესი საიდუმლოება. „დასაწყისი და ბოლო დღესაც ბურუსით არის მოცული,—წერს ა. ჯორჯაძე,—და აღაძიანის სიცოცხლე დღესაც სდგას ორა ბნელი უფსკრულის წინაშე, ფესვებ-მოწყვეტილი, ხვედრის მონა-მორჩილი; უძლური გონებით სძლიოს თავისი უვეიცობა და ვიწროობა და უძლური სხეულით სძლიოს თავისი ფიზიკური არსებობის წარმავლობა“¹⁵. ასეთმა მდგომარეობამ აღაძიანის გული დაანადგვლიანა, წარმოშვა მსოფლიო სევდა, რომელიც თანამედროვე „ფილოსოფიისა და პოეზიის მქნე ძალად“ იქცა.

ა. ჯორჯაძის აზრით, მსოფლიო სევდა, მსოფლიო პესიმიზმი, რომელიც მას თავისი ეპოქის დამახასიათებელ ნიშნად მიაჩნია, გულისხმობს, ერთი მხრით, ფილოსოფიურ პესიმიზს, ხოლო, მეორე მხრით, სოციალურ პესიმიზმს. თუ სოციალური პესიმიზმი გან-

14 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 176.

15 იქვე, გვ. 24.

საზღვრულია და გამოწვეულია იმ ანტაგონიზმებით, რომლებიც არსებობს კლასებს შორის, სიმდიდრესა და სიღარიბეს შორის, საერთოდ სოციალურ-პოლიტიკური უთანასწორობითა და უსამართლობით, სულ სხვაა ფილოსოფიური პესიმიზმი. ეს უკანასკნელი გაპარობებულია არა სოციალურ-პოლიტიკური პირობებით, არამედ უფრო ღრმა მიზეზებით, სიცოცხლის დასაწყისისა და დასასრულის წინაშე გონებრივი და ფიზიკური უძლურებით. „სოციალურ პესიმიზმს ისეთი ღრმა ფესვები და ისეთი ტრაგიკული ხასიათი არა აქვს,—წერს ა. ჯორჯაძე,—როგორცა აქვს ფილოსოფიურ პესიმიზმს. არა აქვს იმიტომ, რომ აქ, სოციალურ სფეროში, ადამიანი სედავს გამოსავალს. აქ ხანგრძლივს და დაუცხრომელის პროტესტის, პრძოლის და მეცადინეობის წყალობით, გარემოება თანდათან იცვლება, სოციალური წყობილება უმჯობესდება...“¹⁶ და სოციალურ პესიმიზმსაც თანდათან საფუძველი ეცლება. ამიტომ, სოციალურ პესიმიზმს ტრაგიკული იერი არა აქვს, სოციალურ ძოუწყობლობას არა აქვს აბსოლუტურ აუცილებლობის ხასიათი, რადგან მწუხნარება უსამართლობით გამოწვეული, ხანმოკლეა.

სოციალური პესიმიზმის სრულიად საწინააღმდეგოა ფილოსოფიური პესიმიზმი. „აქ ყოველივე ტრაგიკულია, აბსოლუტური და სამუდამო. იყავით მატერიალისტი,—წერს ა. ჯორჯაძე,—იყავით ემპირისტი, მაგრამ უნდა აღიაროთ, რომ სიკვდილი თქვენთვის გაუგებარი მოვლენაა; უნდა გამოტყდეთ, რომ სიკვდილი თქვენთვის მტაფიზიკურია, რადგან მას ვერავითარი საზომით ვერ მიუდგებით და ვერავითარის საშუალებით ვერ გამოიცნობთ“¹⁷. ა. ჯორჯაძე არ ეთანხმება მატერიალისტების აზრს იმის შესახებ, რომ თითქოს ფილოსოფიური პესიმიზმი მხოლოდ იმ კლასებს ეუფლებოდეს, რომლებსაც ისტორიული ქართველი დაღუპვით ემუქრება. ტრაგიკულ ფილოსოფიასა და კლასობრივ შიშს შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს, ფიქრობს იგი; პირიქით, იშვიათი არაა, როდესაც სოციალური ოპტიმიზმით გაუღნთილი ადამიანი ფილოსოფიურად ტრაგიკულის გრძნობით და აზრით იყოს შეპყრობილი. მაგალითის სახით იგი ასახელებს შელის პოეზიას. შელი იმ დროს ცხოვრობდა,—წერს ა. ჯორჯაძე,—როდესაც ინგლისი ეკონომიურ და პოლიტიკურ აღმავლობას განიცდიდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი პოეზია გამსჭვალული იყო ფილოსოფიური სევდით, რო-

¹⁶ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 24.

¹⁷ იქვე, გვ. 25.

მელიც საზოგადოებრივ ბუნების გადაღების სურვილით იყო გამოწვეული.

ასეთია ა. ჯორჯაძის სუბიექტურ-იდეალისტური მსჯელობა გადაწყვეტა საკითხისა. ფილოსოფია, ა. ჯორჯაძის აზრით, ისევე როგორც სელოვნება არ შეიძლება აეხსნათ საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ პირობებით, იმ ეპოქის ხასიათით, რომელშიაც ცხოვრობთ ფილოსოფოსი. ა. ჯორჯაძე ვერ ითვალისწინებს რომ ფილოსოფიური პესიმიზმი, სიცოცხლის აზრის ძიება ცხოვრების რეალურ პირობებს მიღმა, სწორედ სოციალურ-პოლიტიკური მიზეზების გამო ეფუძლება იმ კლასთა წარმომადგენლებს, რომლებიც ისტორიის მიერ დამარცხებას განიცდიან. ამიტომ, საფუძველსაა მოკლებული მისი მტკიცება, თითქოს „ლოლიკური კავშირის გაბმა მოუხერხებელია ერთი მხრივ, ამოება-წარმავალისა და მარადისობის აზრთა, და, მეორეს მხრივ სოციალურ-პოლიტიკურ გარემოს შორის“¹⁸. ჩვენ ქვემოთ ვაჩვენებთ, რომ ამ უყიდურეს სუბიექტივიზმთან ა ჯორჯაძე მიიყვანა მისმა შეურიგებლობამ მარქსისტული ფილოსოფიის იმ პრინციპულ დებულებასთან, რომელიც საზოგადოებრივი ცნობიერების საფუძველსა და ამხსნელს საზოგადოებრივ ყოფიერებაში ხედავს.

5. ამრიგად, სიცოცხლის საიდუმლოებებს ძიების პრობლემა ამოუხსნელი დარჩა, მაგრამ ამის გამომარსებობს თუ არა იმის საფუძველი, რომ ადამიანი მუდამ გაურკვეველობაში და პესიმიზმის ბურახში იყოს გახვეული? ასეთი საფუძველი არ არსებობს, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე. ირაციონალურის სფერო მეტაფიზიკის სფეროა. მეცნიერებას, ფილოსოფიას კი არ შეიძლება საქმე ჰქონდეს მეტაფიზიკის პრობლემასთან. სხვა საშუალება ირაციონალურის შემეცნებისა ჩვენ არა გვაქვს. ამ საშუალებად არ გამოდგა არც რელიგია. ამიტომ ზესამყაროებრივმა სფერომ ყოველგვარი რეალობა დაკარგა. იგი მხოლოდ ოცნების სფეროს წარმოადგენს და ის, როგორც ოცნების საგანი, მხოლოდ სელოვნების სამფლობელოს შეიძლება წარმოადგენდეს. ყოველივე სურვილი არ შეიძლება იქნეს დაკმაყოფილებული, წერს ა. ჯორჯაძე, ისევე როგორც ჩვენი ცოდნა არ შეიძლება იყოს უსაათოდ სრული და დამთავრებული. ყოველივე ეს მხოლოდ ჩვენი ნატურაა, მაგრამ ნატურა და ნანატრის განხორციელება სულ სხვადასხვაა. როდესაც ნატურის განხორციელება „რელიგიურ გრძნობაში ან პოეტურ შემოქმედებაში ისახება შეიძლება წამოვიძახოთ კარგია, მშვენიერია, — წერს ა. ჯორჯაძე, — ხოლო არასოდეს არ უნდა დაგვაფიწყდეს, რომ აქ საქმე გვაქვს განსახიერებულ ილუზიასთან და არა ღინამდვილესთან.

¹⁸ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 15.

სინამდვილე კი, ბუნება იგი, თუ ადამიანის სიცოცხლე ის არ არის, რაც შეწუხებულ ვულს ელანდება და ესიზმრება და რაც აღფრთოვანებულ ფანტაზიას ეჩვენება. არ არსებობს საბუთი (თეორიული) იმის დამტკიცებისათვის, რომ ადამიანი ოდესმე მიაღწევს უტანჯველ სიცოცხლეს და რომ ოდესმე მისი ცოდნა სრული და დამთავრებული გახდება. იქნება სწორედ ეს არის მმოდრავი სიცოცხლათა და არა განთავისუფლებისა და სულის ცხოვნების მოლოდინი¹⁹.

აქ ა. ჯორჯაძე გარკვეულად უახლოვდება თავის საბოლოო დასკვნას: ლაპარაკი ზესამყაროებრივი არსებობის შესახებ ილუზიაა, რასაც სინამდვილესთან საერთო არაფერი აქვს. ამიტომ, ადამიანის საზრუნავს ის არც უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ აქვეა აღნიშნული მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი. ა. ჯორჯაძე იმ აზრს გამოთქვამს, რომ ადამიანის ცოდნის ზრდას არ შეიძლება საზღვარი დაედოს. ამიტომ, ამ მხრივაც, ე. ი. აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების იმედითაც, ზესამყაროებრივი სინამდვილის ძებნა საფუძველსაა მოკლებული. მართალია, ა. ჯორჯაძე, როგორც იდეალისტი, ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ ადამიანის ცოდნის მისწრაფება აბსოლუტური სისრულისაკენ წარმოადგენს სიცოცხლის მამოძრავებელს, მაგრამ თვით საკითხი მის მიერ მართებულადაა დასმული, ისევე როგორც სწორადაა მიგნებული პრობლემის უდიდესი მნიშვნელობა. ფ. ენგელსი, აკრიტიკებდა რა დიურინგის პრეტენზიებს აბსოლუტურ კემოარიტებათა შემეცნების საკითხში, ხაზს უსვამდა იმ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს ადამიანის შემეცნების შესაძლებლობასა და სინამდვილეში ამ შესაძლებლობის განხორციელებას შორის. „ესაა წინააღმდეგობა,—წერდა ფრ. ენგელსი,—რომელიც შეიძლება მხოლოდ დაუსრულებელ პროგრესში, ჩვენთვის, ყოველ შემთხვევაში, ადამიანურ თაობათა პრაქტიკულად დაუსრულებელ ურთიერთ თანმიმდევრობაში გადაიჭრას. ამ აზრით, ადამიანის აზროვნება ისევე სუვერენულია, როგორც არა სუვერენული, მისი შემეცნების ნიჭი ისევე შეუზღუდველია, როგორც შეზღუდული. იგი სუვერენული და შეუზღუდველია ნიჭის, მოწოდების, შესაძლებლობის, ისტორიული საბოლოო მიზნის მიხედვით: არასუვერენული და შეზღუდულია განცალკევებული განხორციელებისა და ამა თუ იმ დროს მოცემული სინამდვილის მიხედვით“²⁰ როგორც ვხედავთ ა. ჯორჯაძემ იგივე პრობლემა დააყენა, მაგრამ თავის იდეალისტურ პოზიციას არ უღალატა და ცოდნის განვითა-

¹⁹ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 173.

²⁰ ფრ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1952, გვ. 103.

რების წინააღმდეგობრივი და დაუსრულებელი პროცესი განიხილა როგორც სიცოცხლის, ან საერთოდ ადამიანის ცხოვრების განვითარების საფუძველი.

ყველა ზემონათქვამიდან გამომდინარე ა. ჯორჯაძის პასუხი სიცოცხლის პრობლემაზე ასეთია: მართალია, ადამიანის წინაშე მთავარი კითხვები აუხსნელია, მაგრამ ადამიანს მათი ახსნის საშუალებანი არ მოეპოვება. ამიტომ ადამიანი არც უნდა გაიტაცოს ამ კითხვებმა და დასჯერდეს იმას, რასაც მას აძლევს ამქვეყნიური ცხოვრება, მიენდოს მეცნიერების ძალას და მის პროგრესს. მეცნიერებას იმედი აქვს დაამარცხოს სიკვდილი, სძლიოს სიბერე და ამ გზით ნიადაგი გამოაცალოს სიცოცხლის ტრაგიზმს და უშინაარსო გახადოს პესიმისტური სისტემები. ცხადია ისიც, რომ უაზროა ადამიანის მისწრაფება ცოდნის დაუსრულებლობისაკენ. როდესაც ადამიანი ამ სურვილსაც მიატოვებს, მაშინ თავისი არსებობის აზრს მოძებნის თვით ამ ცხოვრებაში და თავის დანიშნულებასაც იმაში ნახავს, რომ ცხოვრების განკარგებას, გარდაქმნასა და გაუმჯობესებას მოახმაროს თავისი ცოდნა. „თუ ყოველივე ეს მივიღეთ და შევისისხლბორცეთ,—დაასკვნის ა. ჯორჯაძე,—მაშინ გაუგებრობით დატვირთული აღარ დარჩება ჩვენი ყოფნა ამ წუთისოფელში, ჩვენი გარჯა და შრომა ადამიანის მიწიერ კეთილდღეობისათვის“²¹.

ასეთია ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიური კონცეფციის ზოგადი სახე, რომლიდანაც გამომდინარეობს მისი მსჯელობა ფილოსოფიის ცალკეულ საკითხებზე, რომელთაც ჩვენ ქვემოთ განვიხილავთ.

ა. ჯორჯაძის ამოცანა იყო „სიცოცხლის მაძიებელთა“ იმ მისტიკური ფილოსოფიის უარყოფა, რომელიც ასე გავრცელდა ცხრა-ასიან წლებში. მან კიდევაც სცადა ამ მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯების გადადგმა; აჩვენა რომ არც მეცნიერება და არც, მით უმეტეს, რელიგია სამყაროდან გასვლის საბუთს არ იძლევა, რადგან მეცნიერება საერთოდ უარყოფს ირაციონალურს, რელიგია კი მას ვერ ასაბუთებს. მართალია ამ დებულებათა არგუმენტირებას ჯორჯაძე პოზიტივიზმის პოზიციებიდან აწარმოებს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მისტიციზმისა და ირაციონალიზმის წინააღმდეგ ილაშქრებს.

მაგრამ ა. ჯორჯაძე იდეალისტია. ამიტომ არსებითად ირაციონალურის პრობლემა მასთან არა მარტო დაუძლეველია, არამედ გამართლებულიცაა. მართალია ირაციონალურის სფეროს იგი ფანტაზიის სფეროს უწოდებს, ხაზს უსვამს მეცნიერების დიდ როლს ადა-

21 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 187.

მიანის ცოდნის წყურვილის მოკვლაში და ა. შ. მაგრამ ამავე დროს მას ექვი ეპარება, რომ როდისმე მეცნიერებამ ახსნას სიცოცხლას წარმოშობისა და სიკვდილის პრობლემები. ხოლო თუ ეს აღსნელი დარჩა, მაშინ არც ის იქნება ახსნილი, თუ რაშია აზრი ადამიანის სიცოცხლისა. ამიტომაც, რომ საბოლოოდ იგი მაინც ხელოვნებას თვლის იმ საშუალებად, რომელმაც „უხილავი უნდა გახადოს ჩვენთვის ხილული და შეუძლებელი შესაძლებლად“.

ა. ჯორჯაძის მსჯელობის ძირითადი აზრი მაინც ის არის, რომ ადამიანის შემეცნების უნარი გარკვეულად შეზღუდულია. მეტაფიზიკის სფერო შემეცნების თეორიის არსებულ კანონებს იქით რჩება. ხოლო ამ უკანასკნელში მას ესმის სუბიექტურ-იდეალისტური შემეცნების თეორია. მაგრამ ცხრაასიანი წლების პოზიტივისტიზმისაგან განსხვავებით, რომლებიც თავის მიღწევად თვლიდნენ მეტაფიზიკურის, როგორც ასეთის დაძლევას, ა. ჯორჯაძე ფიქრობს, რომ მეცნიერების, ფილოსოფიის ფარგლებს იქით მაინც არსებობს რაღაც არსთა სამყარო. მართალია იგი მას ფანტაზიად, ილუზიად და ა. შ. აცხადებს, მაგრამ ეს საწყარო მასთან მაინც ხელშეუხებელი რჩება. ამიტომ თავისთავად იკვეთება მის ფილოსოფიაში სუბიექტივიზმი და აგნოსტიციზმი.

6. ა. ჯორჯაძე, როგორც სუბიექტური იდეალისტი, მთავარ დარტყმას მატერიალიზმის ძირითადი პრინციპის—მატერიის ცნებისა საზოგადოოდ და კერძოდ კი მატერიის ობიექტურად არსებობის წინააღმდეგ წარმართავს. იგი, როგორც ემპირისტი, ერთადერთ ჭეშმარიტ შემეცნებად იმას თვლის, რომელიც მოვლენათა სფეროს არ სცილდება. რაც შეეხება მატერიას, იგი მისთვის მეტაფიზიკურა არსია, რომელსაც არ შეიძლება რაიმე კავშირი ჰქონდეს მეცნიერულ შემეცნებასთან და როგორც ასეთი არც შეიძლება არსებობდეს.

საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისით მეტაფიზიკის მიმართ ცხრაასიანი წლებში რამდენადმე განსხვავდება იმ თვალსაზრისისაგან, რომელიც მან უფრო მოგვიანებით შეიმუშავა. ცხრაასიანი წლებში, იგი, ამ დროის პოზიტივიზმის მსგავსად, საერთოდ უარყოფს ყოველგვარი მეტაფიზიკის შესაძლებლობას. მსგავსად ტენისა, ერთი მხრით, და, მეორე მხრით, პოზიტივიზმის გზაზე დამღვარი ნეოკანტიანელებისა, ფიქრობს, რომ კანტის აზრი იმის შესახებ, თითქოს ფენომენების არსებობა აუცილებლად გულისხმობდეს ნოუმენის დაშვებას, მცდარია. „ჩვენთვის არ არსებობს,—წერს ა. ჯორჯაძე,—არც სუბსტანცია, არც დამოუ-

კიდებელი სუბიექტი და არც ნოუმენი. როგორც ფსიქიკის, ისე ბუნების ფარგალში ჩვენთვის არსებობს მხოლოდ ის. რაც აშკარადდება გამოცდილებით. ჩვენი გამოცდილების ფარგალი თანდათან იზრდება. რაც გამოცდილების გარეშეა ნოუმენი... კი არ არის ჩვენთვის. არამედ მხოლოდ ის. რაც დღეს მიუწვდომელია ჩვენთვის²² ამრიგად, როგორც ტენმა სცადა ობიექტისა და სუბიექტის დაყვანა მოვლენათა რიგზე²³, ასევე ე. ჯორჯაძეც ორსავე ამ მხარეს ცალკეულ მოვლენებად შლის; რომელთაც არ შეიძლება არ ჰქონდეს საფუძვლად რაიმე სხვა მეტაფიზიკური არსი. ამიტომაც, რომ ა. ჯორჯაძე, თავისი დროის პოზიტივისტების მსგავსად, დევნის ყოველგვარ სუბსტანციას. „საგანი მეცნიერული გამოკვლევისა... მოვლენაა და არა სუბსტანცია,—აცხადებს იგი. ერთი მოვლენა დაკავშირებულია მეორე მოვლენასთან, ერთი მოვლენა შეიძლება მეორე მოვლენის მიზეზად ჩაითვალოს, ოღონდ მეცნიერება არ გეძღვეს უფლებას ვიქვათ, რომ ამ მოვლენათა ძირითადი, პირველი საფუძველი ეს არის თუ ის“²⁴. აქედან გამომდინარე ცხადია ა. ჯორჯაძის დასკვნა მატერიის ობიექტურად არსებობის უარყოფის შესახებ. ეს უკანასკნელი უარყოფილ უნდა იქნეს, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე, რადგან მატერია მატერიალისტების მტკიცებით, „უბრალო მოვლენა. ადამიანის წარმოდგენა კი არ არის, არამედ უტყუარი სინამდვილეა, სუბსტანციაა“; იგი ადამიანის გამოცდილებაზე დამყარებული ცოდნა არ არის და რაკი ადამიანს ცოდნა მხოლოდ ცდაში, გამოცდილებაში ეძლევა, ამიტომ მატერია როგორც ასეთი უარსაყოფია.

ა. ჯორჯაძე მარტო ბუნების მოვლენათა ობიექტური საფუძვლის უარყოფით არ კმაყოფილდება. იგი პრინციპულად მიუღებლად თვლის მარქსის ისტორიულ მოძღვრებას. ხოლო ეს უკანასკნელი, როგორც ა. ჯორჯაძე სამართლიანად წერს, ფილოსოფიურ მატერიალიზმს ემყარება. ისტორიული პროცესი ობიექტური, ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი პროცესია. ისევე როგორც ფილოსოფიური მატერიალიზმი მატერიას აღიარებს სამყაროს ობიექტურ საფუძვლად, ისტორიული მატერიალიზმიც ცხოვრების ობიექტურ საფუძველს მატერიალური ცხოვრების წარმოებაში, წარმოებით ურთიერთობათა პროცესში ხედავს. ეს უკანასკნელი ისევე

²² ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 54.

²³ ი. Т. Э. II. Сб. ум. и познаний. т. I, 1872, გვ. 213.

²⁴ ა. ჯორჯაძე, ისტორიული მატერიალიზმის გამო, „ცნობის ფურცელი“, 1911, № 1517.

სცილდება ცდის ფარგლებს, როგორც პირველი და ამიტომ პირველის მსგავსად გაუმართლებელია და უარსაყოფელი, ფიქრობს ა. ჯორჯაძე.

ა. ჯორჯაძე გაუმართლებლად თვლის როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ მეტაფიზიკას, როგორც მატერიას, ისევე „მე“-ს, სულს. „ორივე ჰიპოთეზა წმინდა მეტაფიზიკური ჰიპოთეზაა,—წერს იგი.— და, მაშასადამე, როგორც დოგმატი მეცნიერებიდან უნდა იყოს განდევნილი“. ამიტომ, მეცნიერებიდან უნდა იქნეს განდევნილი აგრეთვე ისტორიული მონიზმი, სულერთია იდეალისტურია ეს მონიზმი თუ მატერიალისტური. როგორც ის ჰიპოთეზაა უსაფუძვლო. წერს ა. ჯორჯაძე, რომელიც იდეოლოგიურ ფაქტორს ხდის მთელი საზოგადოებრივი წესწყობილების მიზეზად, ისევე უსაფუძვლოა მეორე ჰიპოთეზა, რომელიც კულტურულ ცხოვრებას (ზნეს, რელიგიას, კანონმდებლობას, ფილოსოფიას და სხვა) ეკონომიურ ურთიერთობათა შედეგად, „ზედნაშენად“ თვლის. სინამდვილეში ორსავე ცხოვრების ფაქტორს თანაბარი ადგილი უჭირაევს და ერთია ჩათვლა მეორის მიზეზად შეუწყნარებელია.

ასეთია ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისი. აქ რამდენიმე მომენტია მნიშვნელოვანი: ჯერ ერთი, ცხრაასიანი წლების პოზიტივისტების მსგავსად, იგი უარყოფს ყოველგვარ მეტაფიზიკას და ცდილობს მთელი სინამდვილე მოვლენათა რიგზე დაიყვანოს; შემდეგში კი. როგორც სიცოცხლის პრობლემის განმარტებისას დავინახეთ, ა. ჯორჯაძემ არსებითად აღიარა ეს ხელუხლებელ მეტაფიზიკურ არსთა სამყარო. ამიტომ იყო, რომ 1911 წელს, მან სპეციალურ შენიშვნაში ხაზი გაუსვა იმას, რომ აღარ იზიარებდა თავის ძველ შეხედულებას მეტაფიზიკური სფეროს უარყოფის შესახებ; მეორე, ა. ჯორჯაძე იდეოლოგიურ და მატერიალურ ფაქტორთა, როგორც მოვლენათა რიგების ერთ სიბრტყეზე დაცეცებით, არსებითად ფაქტორების თეორიის იმ თვალსაზრისზე დადგა, რომელსაც იგი უსაყვედურებდა ნ. ხიზანაშვილს (პლებსი) და საერთოდ ორგანული თეორიის მიმდევრებს. ბოლოს, მესამე გარემოება არის ის, რომ ა. ჯორჯაძე, როგორც პოზიტივისტი, ცდილობს აჩვენოს, რომ მან გადალახა როგორც მატერიალიზმის, ისე იდეალიზმის ცალმხრიობა და მისი ფილოსოფიური კონცეფცია ამ მიმდინარეობებზე მალდა დადგა. ნამდვილად კი, როგორც სამართლიანად იყო აღნიშნული მარქსისტული კრიტიკის მიერ, ა. ჯორჯაძე, რიგ შემთხვევაში სუბიექტური იდეალიზმიდან დუალიზმისაკენ იხრებოდა.

7. სამყაროს ობიექტური საფუძვლის შესახებ ზემოთ განხილული მსჯელობა გასაგებს ხდის იმასაც, რომ ა. ჯორჯაძეს შემეცნების თეორიისათვის აგნოსტიციზმია დამახასიათებელი. მართალაა ცხრაასიანი წლებში ის უარყოფს მოვლენათა გარეშე სხვა არსებობის შესაძლებლობას (გამოუცნობელის არსებობა - მდენადაა დასაშვები მასთან, რამდენადაც ის დროთა განმავლობაში შემეცნებულ იქნება ადამიანის მიერ), მაგრამ, არსებითად ის მაინც თავს ვერ აღწევს იმ აზრს, რომ ცოდნის სფერო შემოსაზღვრულია და რომ „ჩვენი ცოდნა სინამდვილისა არ არის ის, რასაც თვითონ სინამდვილე წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ სინამდვილის შესახებ ჩვენი წარმოდგენა“²⁵. ხოლო ამ წარმოდგენებს არ შეუძლია ჩვენთვის ამომწურავი ცოდნის მოცემა. საქმე იმაშია, რომ ადამიანს არა აქვს ცოდნის გამოხატვის უტყუარი საშუალება. სიტყვები მხოლოდ სიმბოლოებია, რომლებიც მოვლენების ფარგლებს ვერ სცილდება, ჩვენი რაციონალური შემეცნებაც ემპირიულის ფარგლებითაა შეზღუდული. ამიტომ არ ვიცით რა არის მოვლენათა მიღმა: სული თუ მატერია? ეს საკითხი ადამიანისათვის გადაუჭრელია. ადამიანისათვის ეს საკითხი არც არსებობს, რადგან ის ცდის სფეროში არ წყდება, ხოლო რაც ცდის მდგა, მისი არც შემეცნება შეიძლება. ასეთია, ჩვენი აზრით. ჰიუმის მსგავსი აგნოსტიციზმი და სკეპტიციზმი ა. ჯორჯაძის ნააზრევში.

8. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ა. ჯორჯაძის აზროვნებისათვის დამახასიათებელია არა მარტო იდეალიზმი, არამედ მეტაფიზიკაც, აზროვნების დიალექტიკური წესის უარყოფის თვალსაზრისით. უნდა აღვნიშნოთ, რომ დიალექტიკის პრობლემა ცხრაასიანი წლების საქართველოში უღარესად მწვავე პრობლემა ხდება. ერთი მხრით, არსებობდა მარქსისტული ფილოსოფია, რომელიც აზროვნების დიალექტიკურ წესს დებს მსოფლმხედველობის მეთოდოლოგიურ საფუძვლად, ხოლო, მეორე მხრივ, სუბიექტური იდეალიზმი, რომელმაც ბრძოლა გამოუცხადა დიალექტიკურ მეთოდს საზოგადოდ, ხოლო მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი ჰეგელის დიალექტიკის განმეორებად გამოაცხადა.

ა. ჯორჯაძე აღნიშნავდა, რომ ახალ დროში დიალექტიკური მეთოდის ყოველმხრივი დამუშავება ჰეგელმა მოგვცა. მაგრამ ჰეგელის სისტემა იდეალისტური იყო და ამიტომ მის სისტემაში განხორციელებული დიალექტიკური მეთოდი სხვა არაფერია, თუ არა

²⁵ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მესამე, გვ. 38.

აბსოლუტური სულის თეოიმოდრობის პროცესი. ბუნება მხოლოდ სარკეა, რომელშიც აისახება სულის ეს თვითგანვითარება, რომელიც სამწევრა სქემის, ან თეზისის, ანტითეზისის და სინთეზისის ტრიადაში ხორციელდება.

ა. ჯორჯაძე სამართლიანად მიუთითებს იმაზედაც, რომ რაღვან ჰეგელთან დიალექტიკური პროცესი სულის თვითგანვითარების პროცესია, ამიტომ იგი მეტაფიზიკური პროცესია; ა. ჯორჯაძე შენიშნავს რომ ჰეგელის იდეა, აბსოლუტური სული ფიქციაა, რომლას არსებობა მოკლებულია ყოველგვარ რაციონალურ საბუთს, მაგრამ იგი უკვე თვითონ წარდება სიმცდარეში, როდესაც იმ საბაზით, რომ ჰეგელმა დიალექტიკა სულის პროცესად გამოაცხადა, უარყოფს საერთოდ მის მეცნიერულ ღირებულებას. ა. ჯორჯაძემ სრულებით ვერ გაიგო ის გარდატეხა, რომელიც ფილოსოფიამ და კერძოდ კი დიალექტიკამ მარქსიზმში განიცადა და არასწორად ფიქრობდა, თითქოს მარქსმა და ენგელსმა მექანიკურად მიუყენეს ბუნებას ჰეგელის დიალექტიკა. ის რაც ჰეგელთან სულის განვითარების პროცესს წარმოადგენდა, მარქსთან ბუნების განვითარების პროცესად იქცა, წერს ა. ჯორჯაძე; ცნების დიალექტიკა მარქსისათვის იქცა „ცხოვრების დიალექტიკური მოძრაობის რეფლექსად“. ასე რომ, ა. ჯორჯაძის აზრით, მარქსმა მხოლოდ საფუძველი შეუცვალა დიალექტიკურ პროცესს და არავითარი მისი გარდაქმნა მას არ მოუხდენია.

ა. ჯორჯაძე მოვლენათა სამყაროში მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას აღიარებს. იგი არ უარყოფს არც იმას, რომ შესაძლებელია სხვადასხვა მიმართებაში მიზეზი შედეგად გადაიქცეს და შედეგი მიზეზად, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, ამბობს ის, რომ აქ საქმე გვაქვს დიალექტიკურ პროცესთან.

ა. ჯორჯაძეს ცალმხრივად აქვს წარმოდგენილი დიალექტიკური მეთოდი. იგი ფიქრობს, რომ ერთადერთი კანონი, რომელსაც ემყარება მთელი დიალექტიკური პროცესი, ტრიადების ის სისტემა, რომელიც ნ. მიხაილოვსკის მსგავსად გაყალბებულად აქვს წარმოდგენილი ა. ჯორჯაძესაც, არის რაოდენობრიობის თვისობრიობაში გადასვლის კანონი. ჯორჯაძე ფიქრობს, რომ მარქსმა ჰეგელისაგან უკრიტიკოდ მიიღო ეს კანონი, რომელიც მისი აზრით, არ შეიძლება სინამდვილის განვითარების უნივერსალურ კანონად იქნეს მიჩნეული. ცვალებადობას ბუნებასა და ცხოვრებაში თავისი საზღვრები აქვს, წერს ა. ჯორჯაძე. საზღვრების გადასვლა არც ერთ სფეროში არ დასტურდება და, მაშასადამე, დიალექტიკაც გაუმარ-

თლებელია. ა. ჯორჯაძისათვის გაურკვეველი დარბა ის, რომ, როგორც ენგელსი წერდა, ბუნება დიალექტიკის სასინჯი ქვაა, რომ ბუნება და საზოგადოებრივი ცხოვრება ყოველდღიურად ადასტურებს დიალექტიკის კანონების მოქმედებას და ამ მოქმედების შედეგებსაც.

ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობა მეტაფიზიკური იყო, მისი პოლიტიკური ფიზიონომია—რეფორმისტული. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო მის მიერ დიალექტიკის არსის გაუგებრობა და მისი ბრძოლა კლასთა ბრძოლის მარქსისტული თეორიის წინააღმდეგ.

9. ა. ჯორჯაძე სოციალოგიაში სუბიექტური მეთოდის დამკვეელია. მსგავსად ნ. მიხაილოვსკისა, ჯორჯაძე საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების საფუძველს სუბიექტურ ფაქტორში ეძებს. იგი კატეგორიულად უარყოფს ისტორიული მატერიალიზმის მოძღვრებას ადამიანის ნებასურვილებისაგან ცხოვრების, საზოგადოებრივი ყოფიერების დამოუკიდებლობის შესახებ. ასეთი დამოუკიდებლობა იმას ნიშნავს, წერს იგი, რომ ცხოვრებაში მიზანი არ მოქმედებს, ხოლო თუ ეს არ არის, მაშინ ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანებმა, ინტელიგენციამ ხელი შეუწყონ ცხოვრების წინსვლას. საქმე იმაშია, რომ, ა. ჯორჯაძის აზრით, როგორც ცალკეული ადამიანი, ისე ადამიანთა ჯგუფი, ინტელიგენცია მიზანდასახულად მოქმედობს, ხოლო თუ ცხოვრება ობიექტური უმიზნო პროცესია, მაშინ როგორ შეიძლება დაუკავშირდეს ინტელიგენციის მიზანდასახული მოქმედება ცხოვრების უმიზნო პროცესს? ასეთი კავშირი არ მოხდება, და იგი მხოლოდ კონფლიქტს, შეტაკებას გამოიწვევს ინტელიგენციასა და ცხოვრებას ობიექტურ პროცესს შორის. ეს რომ არ მოხდეს, წერს ი. ჯორჯაძე, „საჭიროა ისტორიული პროცესის განმარტების გადასინჯვა და კაცთა ცხოვრების ობიექტური, კაცისაგან დამოუკიდებელი პროცესის უარყოფა“²⁶, იმის აღიარება, რომ ადამიანი თვითონ არის განმსაზღვრელი ცხოვრებისა, იგი ურმის თვლის ჩხირი კი არაა, არამედ თვით ურმის თვალია, რომელიც ამოძრავებს ცხოვრებას. აძლევს მას მიზანსა და მიმართულებას. ასე რომ „ინტელიგენციის მოქმედებას მკვიდრი ნიადაგი ეძლევა მხოლოდ მაშინ.—წერს ა. ჯორჯაძე,—როდესაც იგი განთავისუფლებულია კაცთა ცხოვრების ვითომდა ობიექტური (დამოუკიდებელი. უაზრო, უმიზნო) პროცესის მონობისაგან“²⁷.

26 ა. ჯორჯაძე. ისტორიული მატერიალიზმი... „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1510.

27 იქვე.

ა. ჯორჯაძე, ისტორიული პროცესის მარქსისტულ ვაგებაში მარქსიზმის კრიტიკოსების იმ ყალბ არგუმენტს ემყარება, როპლის თანახმადაც თითქოს ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს ისტორიული პროცესის ფატალურ ხასიათს და უფლებდელყოფს პაროვნების ყოველგვარ ჩარევას ამ პროცესში. ჩვენ ქვემოთ ვაჩვენებთ, თუ როგორ ამხილებდნენ ქართველი მარქსისტები მარქსიზმის კრიტიკოსთა ასეთ სიყალბეს. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ, როგორც ვ. ი. ლენინი ნ. მიხაილოვსკის მაგალითზე წერდა, ეს კრიტიკოსები „ჭერ ამპინჯებენ თვით თეორიას (ე. ი. მარქსიზმს -- ვ.ვ.), მიაწერენ რა მას უაზრო განზრახვას, თითქოს იგი მხედველობაში არ იღებდეს საზოგადოებრივ ცხოვრების მთელ ერთობლიობას—მაშინ როდესაც, პირიქით, მატერიალისტები (მარქსისტები) პირველი სოციალისტები იყვნენ, რომელთაც წამოაყენეს საკითხი არა მარტო ეკონომიური, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარის ანალიზის აუცილებლობის შესახებ“²⁸.

ა. ჯორჯაძემ დაამახინჯა ისტორიული პროცესის მარქსისტული ვაგება და შემდეგ ამ დამახინჯებულ „ისტორიულ მატერიალიზმს“ დაუწყო კრიტიკა. ნამდვილად კი, ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს ისტორიული პროცესის ობიექტურობას. მაგრამ ამ პროცესს განიხილავს როგორც ცნობიერ, შეგნებულ ადამიანთა ნამოქმედარს. ცხოვრების ობიექტურობა იმ აზრითაა ვაგებული, რომ საბოლოო შედეგები, რომელთანაც ცხოვრება მიდის, არაა თითოეული ინდივიდის წინასწარი განზრახული მოქმედების შედეგი. მაგრამ ამავე დროს ეს „შედეგი“ ადამიანთა საერთო მოქმედების შედეგია და, მამასაღამე, საზოგადოების წევრთა საერთო მოქმედების გამოხატულება. ა. ჯორჯაძეს, როგორც სუბიექტური სოციოლოგიის წარმომადგენელს. არ შეეძლო ამ გარემოებების მიღება. რადგან მისთვის ცხოვრება ინტელიგენციის. მიაზროვნე ადამიანთა მოქმედების შედეგია.

10. ა. ჯორჯაძის სუბიექტივიზმი თავს იჩენს კიდევ ორ საკითხში: ერის პრობლემის ახსნაში და დამოკიდებულებაში ეგრეთ წოდებულ ორგანული თეორიისადმი.

ერის საკითხი ცხრაასიან წლებში ყველა პოლიტიკური პარტიისა და სააზროვნო მიმდინარეობის ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენდა. მარქსიზმმა ახლებურად დააყენა ერის საკითხი. მან ერების მომავალი ბედი პროლეტარიატის კლასობრივ ბრძოლას და-

28 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. I, 1948, გვ. 179.

უკავშარა, ერების თავისუფლების საკითხი პროლეტარული რევოლუციის შემადგენელ ნაწილად აქცია.

სხვადასხვა ჯურის ფეოდალურმა და ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტურმა პარტიებმა, მათმა იდეოლოგებმა სასტიკი ბრძოლა გამოუცხადეს ერის საკითხის დაკავშირებას ინტერნაციონალიზმის პრინციპთან. ამ მხრივ დიდი გამოცოცხლება დაიწყო საქართველოშიც. სოციალ-ფედერალისტებმა და ანარქისტებმა ბრძოლა გამოუცხადეს ერის მარქსისტულ თეორიას და სხვადასხვა ჯურის იდეალისტური თეორიების მოშველიებით ცდილობდნენ თავისი ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური, თვალსაზრისის გაშართლებას

ბურჟუაზიული ნაციონალიზმის პოზიციებიდან ეროვნული საკითხის არამართო პრაქტიკულ, არამედ აგრეთვე მის თეორიულ მხარეს განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ა. ჯორჯაძე და გრ. რცხილაძე (კალამი).

ა. ჯორჯაძე როგორც ერის ცნების განსაზღვრას, ისე ერის წარმოშობის ახსნას სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებიდან აწარმოებს. ერი, მისი განმარტებით: „თვითმცოდნე ხალხია“. იგი „შეგნებაა ნათესაობისა და კავშირისა განსაზღვრულ ადამიანთა შორის, შეგნებაა აგრეთვე იმ აზრისა, რომ ეგ კავშირი სხვა, უფრო ძლიერ მტრებთან ბრძოლისათვის აუცილებელი და უსაჭიროესი იარაღია“²⁹. „ცნება „ერის“ ნიშანდობლივ თვისებას არ შეადგენს,—წერს იგი სხვა ადვილას,—არც ენა, არც ტერიტორია და არც ეთნიური ხასიათი. ამ ცნებას თახლაცოლილი აუცილებელი თვისებაა შეგნება, თვითშემეცნება. ეროვნება არის შეგნება განსაზღვრულ ჯგუფის მიერ თავისი პიროვნებისა და სურვილი დაიცვას ეს პიროვნება“³⁰.

ამგვარად, ერი ობიექტურ-ისტორიულად წარმოშობილი საზოგადოებრივი მოვლენა კი არაა, არამედ იგი ადამიანთა თვითცნობიერების, მათი შეგნებული მოქმედების შედეგია, რომლისთვისაც ობიექტური პირობები მხოლოდ დამხმარე ფაქტორებს წარმოადგენდნენ. ერებას წარმოშობაში ამგვარი ანტიისტორიული თვალსაზრისით იყო გაპირობებული ა. ჯორჯაძის მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს ერის წარმოშობა ემთხვეოდეს სახელმწიფოს წარმოშობას. „ერი შვა სახელმწიფომ,—წერს ა. ჯორჯაძე,—ხოლო სახელმწიფო არის ძალდატანებითი ორგანიზაცია უმცირესობის ბატონობისა უმრავლესობაზე“³¹.—და, შემდეგ: „ერი ჩნდება იქ, სადაც ჩნდება კა-

²⁹ ა. ჯორჯაძე, ეროვნული კითხვის განმარტების გამო. „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1490.

³⁰ ვე რ მ ი ც ა ნ ა ძ ე, ეროვნული საკითხი, „საქართველო“, 1905, № 3 (15).

³¹ ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი პირველი, გვ. 34.

ნონი, ე. ი. სახელმწიფო თავის ორგანოებით. უსახელმწიფო ერი არ არის³².

როგორც ვხედავთ, ორსავე შემთხვევაში, ერის ცნების განსაზღვრაში და მის წარმოშობის ახსნაში, ა. ჯორჯაძე სუბიექტურ ფაქტორს ანიჭებს გადამწყვეტ როლს. ეს გასაგებიცაა: თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ა. ჯორჯაძე, როგორც სუბიექტური მეთოდის წარმომადგენელი სოციოლოგიაში, საზოგადოებრივ მოვლენათა განმსაზღვრელ ძალას შეგნებას, ცნობიერებას, ინტელაგენციას ანიჭებს.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც ა. ჯორჯაძისა და გრ. რცხილას, ისე საერთოდ ქართველ სუბიექტურ იდეალისტთა დამოკიდებულებამ ერის პრობლემასთან მნიშვნელოვანი გავლენა განიცადა მეცხრამეტე საუკუნის ოთხმოციან წლებში გახმაურებული თეორიისა ერის შესახებ, რომელიც ფრანგმა მეცნიერმა ერნესტ რენანმა წამოაყენა და რომელსაც გარკვეული შესწორებები და დამატებები გაუკეთა შარლ ბიგომ.

„ერი-რენანის განმარტებით—არის სული, სულიერი პრინციპა. ორი მხარე, რომლებიც ერთმანეთს მთლიანად ემთხვევიან—შეადგენს ამ სულს. ერთი—წარსულში, მეორე—აწმყოში. ერთი მდგომარეობს მოგონებათა მდიდარი მემკვიდრეობის კოლექტიურად (собщая) დაუფლებაში; მეორე—აწმყოში შეთანხმებულობაში, თანაცხოვრების სურვილში, მისწრაფებაში მემკვიდრეობის კოლექტიურად სარგებლობისაკენ“³³. და შემდეგ „ერი—ეს უდიდესი სოლიდარობაა, რომელიც მდგომარეობს გაღებულ მსხვერპლსა და იმ მსხვერპლში, რომელიც ჭერ კიდევ გაღებულ უნდა იქნეს“³⁴.

შარლ ბიგომ თავას წერილში რენანის ერის თეორიის შესახებ, მიიღო რომ „ერი არის სულიერი პრინციპი, ზნეობრივი ინდივიდუალობა, აზრების და გრძნობათა, მოგონებათა და იმედებას ერთობლიობა, სურვილი თანაცხოვრების გავრძელებისა, მზადყოფნა მისი დაცვისა, მოსალოდნელი საშიშროების წინაშე“. მაგრამ ეს განმარტება მან დამაკმაყოფილებლად ვერ მიიჩნა და იგი შემდეგი დამატებით შეავსო: „ერი პოლიტიკური მთელია, პოლიტიკური ორგანიზმია. ერი არა უბრალოდ ერთი გრძნობით შეკავშირებულ ადამიანთა ასოციაციაა, ეს არის იმ ადამიანთა ასოციაცია, რომლებსაც

32. ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი პირველი, გვ. 43.

33. Эрнест Ренан, Что такое нация. Тбилиси, 1882, გვ. 37.

34 იქვე, გვ. 39.

დედამიწის ზედაპირზე გარკვეული სივრცე უკავიათ და პოლიტიკური აზრით მოქმედების ერთიანობას ამჟღავნებენ³⁵.

როგორც ვხედავთ, ერის განსაზღვრება, მოცემული ა. ჯორჯაძის მიერ, ძალიან ახლოსაა ე. რენანის განსაზღვრებასთან. ამასთან ა. ჯორჯაძე შ. ბიგოს შესწორებასაც იღებს და უკანასკნელის მსგავსად ერის არსებობის ერთ, ძირითად განუშორებელ ნიშანს პოლიტიკურ ორგანიზაციაში ხედავს. მაგრამ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ შეხედულებათა ეს სიახლოვე მათ იგივეობაზე არ შეიძლება იქნეს დაყვანილი. საქმე იმაშია, რომ იმ პოლიტიკურმა კონცეფციამ, რომელიც დამახასიათებელი იყო ა. ჯორჯაძისა და მისი თანამოაზრეებისათვის, ისევე როგორც მათმა სუბიექტურ-იდეალისტურმა კონცეფციამ, ისინი თავისთავად მიიყვანა იმ თვალსაზრისთან, რომლებიც რენანისა და ბიგოს მიერ იყო გამოთქმული. მით უმეტეს, რომ ა. ჯორჯაძე ამაზედ არ შეჩერდა და ერის ასეთი იდეალისტური კონცეფცია მან საფუძვლად დაუდო თავის საერთო ნიადაგის თეორიას. რომელიც მან კლასთა ბრძოლისა და კონცენტრაციის მარქსისტული თეორიის წინააღმდეგ წარმართა.

ერთიანი ნიადაგის თეორია საერთოდ ბურჟუაზიული რეფორმისტებისათვის არის დამახასიათებელი. ზემოთ დასახელებული შარლ ბიგო წერდა, რომ მართალია ერის შიგნით ყოველგვარი ბრძოლისა და დაპირისპირების უარყოფა არ შეიძლება, რადგან ყოველი პროგრესი მოქმედებისა და უკუქმედების ერთიანობაში ხორციელდება, „მაგრამ, პარტიათა ამ ბრძოლაში, ყველას გულში ხელუხლებელი უნდა იყოს და ყოველგვარ პაექრობაზე მალლა იდგეს საერთო სიყვარული—სამშობლოს სიყვარული. საქიროა, რომ იყოს რაღაც ისეთი, რომელიც წაჩხუბებულებს კიდევაც შეარიგებდა. სწორედ ამისათვის არსებობს საერთო მოგონებათა მემკვიდრეობითობა, რომელთა შესახებაც ასე მშვენივრად ლაპარაკობდა რენანი“³⁶.

შარლ ბიგოსა და ე. რენანის მსგავსად ა. ჯორჯაძეც ფიქრობს, რომ „ერი ორგანული ერთეულია და თუნდაც ორ კლასად იყოს იგი დაყოფილი, მისი სიმრთელე აუცილებელი პირობაა სოციალურის განთავისუფლებისათვის“³⁷.

ყოველი დასი უნდა აღიარებდეს როგორც ფაქტს, წერს ა. ჯორჯაძე, რომ ყოველი ერისათვის მნიშვნელოვანია, ერთი მხრით:

³⁵ А. Стадлин, Возражение Ш. Биго на теорию Ренана, გვ. 6.

³⁶ იქვე, გვ. 32.

³⁷ ა. ჯორჯაძე, ოხულებანი, წიგნი პირველი, გვ. 22.

ეროვნული თავისუფლების მოპოვება და განმტკიცება, ხოლო, მეორე მხრით, ერის შიგნით არსებული კლასობრივი ბრძოლის გადაჭრა. თითოეული პარტიის ამოცანას უნდა წარმოადგენდეს იმ გზების გამოხატვა, რომლითაც შესაძლებელი გახდება ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის შეთავსება კლასთა ბრძოლის პრინციპთან. როცა ასეთი გზები იქნება გამოხატული, მაშინ იქნება შექმნილი ის საერთო ნიადაგი, რომელიც ყოველ პოლიტიკურ პარტიას და დასაერთო მუშისაკენ წარმართავს.

ა. ჯორჯაძე საქართველოში განასხვავებს სამ ძირითად პოლიტიკურ მიმდინარეობას: პატრიოტთა დასს, რომელშიაც ის გულისხმობს სამოციანელთა თაობას; ე. წ. მესამე დასს ან ქართველ მარქსისტებს, და სოციალ-ფედერალისტებს. ამ დასთა მოქმედების საერთო ნიადაგი შეიძლება სამ ძირითად პრინციპს დაემყაროს, წერს ა. ჯორჯაძე: ქართული ენის დაცვა, ქართული ვაჭრობა-მრეწველობის შექმნა და ქართული მიწა-მამულის ქართველთავე ხელში შენარჩუნება.

ა. ჯორჯაძის აზრით, ზემოთ აღნიშნული სამი პრინციპის განხორციელება უზრუნველყოფს არა მარტო ეროვნულ თავისუფლებას, არამედ შეასუსტებს ეკონომიურ წინააღმდეგობებსაც. ამიტომ, თუ კლასობრივ დაპირისპირების ზრდას შეუძლია საშიშროებაში ჩააგდოს ეროვნული თავისუფლება, პირიქით ეროვნულ თავისუფლებას შეუძლია საერთო ეკონომიური აღმავლობის მოპოვება და ამით თვით კლასობრივი წინააღმდეგობის შესუსტება. აქ ა. ჯორჯაძე, ვ. ჩერქეზაშვილთან ერთად იმ აზრს ავითარებს, რომ თანამედროვე განვითარების ტენდენცია წვრილი საკუთრების განვითარებაში მდგომარეობს. ეს ტენდენცია დაიწყო საქართველოშიაც როგორც მრეწველობის, ისე სოფლის მეურნეობის ხაზით. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ კაპიტალის კონცენტრაციის თეორია, რომელიც ამართლებდა კლასთა ბრძოლის გაღრმავებას, კარგავს მნიშვნელობას და ძლიერდება მესაკუთრეთა რიცხვის ზრდა და, მაშასადამე, კლასთა დაახლოებაც. ასეთია ა. ჯორჯაძის საერთო ნიადაგის თეორიის რეფორმისტული და რევიზიონისტული დასკვნება. ამ მხრივ ის დიდად აფასებს ჟორესისა და ბერნშტეინის რევაზიონისტულ კონცეფციებს.

როგორც ვხედავთ, აქაც ა. ჯორჯაძე ერთგული დარჩა იმ სუბიექტური მეთოდისა, რომელიც მას საერთო ჰქონდა ქართველ ხალხოსნობასთან ისევე, როგორც ნ. მახაილოვსკისთან და სხვა სუ-

ბიექტურ იდეალისტებთან. მათგან მას მხოლოდ ერთი განასხვავებს, ეს არის კაპიტალიზმის განვითარების გარდუვალობის აღიარება. მაგრამ ეს განსხვავებაც გარეგნულია. არსებობდა ა. ჯორჯაძეც იზიარებს წვრილ მესაკუთრეთა სიმტკიცის თეორიას. მართალია, ის საკლასოველოში კაპიტალიზმის იდეოლოგიად იყო აღიარებული, მაგრამ ჩვენი აზრით, ის ამავე დროს როგორც მრეწველობაში, ისევე სოფლის მეურნეობაში წვრილა საკუთრების იდეას იცავდა. მისი მოთხოვნა ამხანაგობებისა, ასოციაციებისა, სააქციო საზოგადოებებისა და სინდიკატების დაარსების შესახებ არსებითად ისევ წვრილი საკუთრების განმტკიცებას გულისხმობს. ხოლო თუ ეს ასეა, გასაგებია, რომ ა. ჯორჯაძე ამ მხრივაც შორს არაა წასული ლიბერალი ხალხოსნებისაგან.

11. ბოლოს გვინდა მოკლედ დავახსიათოთ ა. ჯორჯაძის დამოკიდებულება ე. წ. ორგანულ თეორიასთან. მართალია თავისთავად ამ საკითხს ა. ჯორჯაძის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ, რამდენადაც ამ მხრივ ირკვევა მისი იდეური სიახლოვე ისეთ სუბიექტივისტებთან, როგორიც ნ. მიხაილოვსკი იყო, ერთა მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, ირკვევა მისი დამოკიდებულება იმ პაექრობასთან, რომელიც საქართველოში ამ თეორიის შესახებ იყო გაშლილი, ამდენად ეს საკითხი ინტერესს მოკლებული არ შეიძლება იყოს.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ცხრაასიან წლებში ორგანული თეორიის ყველაზე თავდადებული დაცვა ჩვენში ნ. ხიზანაშვილმა (პლებსი, ურბნელი) დაიწყო. მის წინააღმდეგ აქტიურად გაილაშქრეს გრ. ყიფშიძემ და ა. ჯორჯაძემ. ა. ჯორჯაძესა და ნ. ხიზანაშვილს შორის საკმაოდ მწვავე პოლემიკა გაიმართა, რომელშიც ნ. ხიზანაშვილთან შედარებით ა. ჯორჯაძემ საკმაოდ სწორი პოზიცია დააკავა. ამ მხრივ საინტერესოა ა. ჯორჯაძის სამი წერილი. პირველში ის ამხელს ორგანული თეორიის კლასობრივ არსს, მეორეში მის მეტაფიზიკურ ხასიათს, ხოლო მესამეში, რომელიც ნ. ხიზანაშვილის აღარ ეხება, არამედ სხვა შემთხვევასთან დაკავშირებით უფრო გვიანაა დაწერილი, ა. ჯორჯაძე თავას ძველ თვალსაზრისს დალატობს და თვითონ დგება ამ თეორიის პოზიციაზე. ამრიგად, პირველ შემთხვევაში ა. ჯორჯაძე ეკამათება ნ. ხიზანაშვილის ცდას ორგანული თეორიით გაამართლოს საქართველოში არსებული ყველა წოდების არსებობა და თითოეული მათგანი ერთი ორგანიზმის მოუცილებელ ორგანოდ გამოაცხადოს. ყალბია, ა. ჯორჯაძის აზრით, იმის მტკიცება, თითქოს საზოგადოება ბიოლოგიური

ორგანიზმის მსგავსი იყოს. ის ერთიანობა, რომელიც ბიოლოგიურა ორგანიზმის სხვადასხვა ნაწილებს ახასიათებს, არ არსებობს საზოგადოების ჯგუფებს ან წოდებებს შორის. „სხეულს რომ ერთი ასო მოაკლოთ, სხეული დამახინჯდება და დაიჩაგრება,—წერს ა. ჯორჯაძე. საზოგადოებას და ერს რომ მოაკლოთ ერთი ჯგუფი, კლასი ანუ წოდება, მაგ., არამწარმოებლისა, არამც თუ არაფერი დაუშავდება, პირიქით მოგებაში დარჩება“³³.

ამრიგად, ა. ჯორჯაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ ორგანული თეორიის ძალით გამართლდება როგორც მონობა, ისე ბატონყმობა და პროლეტარიატის ჩაგვრა. ეს იმიტომ, რომ ოთხ საზოგადოება სხეულია, მაშინ მონა და მონის პატრონი ისეთი აუცილებელი ელემენტები უნდა იყოს ამ სხეულისა, რომელთა მოცილება მას დაღუპავდა. ამგვარად, ამ თეორიის ლოგიკური დასკვნა მონობის გამართლებაა. ამით კი ა. ჯორჯაძე სწორად აფასებს ორგანული თეორიის კლასობრივ შინაარსს და სამართლიანად მიიჩნევს მას როგორც რეაქციულ მოძღვრებას.

მაგრამ ა. ჯორჯაძე არ დაკმაყოფილდა ორგანული თეორიის მარტო კლასობრივი არსის ჩვენებით. მან ამ თეორიის ფილოსოფიურა ღირებულების ახსნაც სცადა.

ორგანული თეორიის ძირითად მანკად ჯორჯაძეს ის მიაჩნია, რომ იგი სახელმწიფოს და საზოგადოებას ორგანიზმად აცხადებს და ბიოლოგიური ორგანიზმის კანონებს არასწორად ავრცელებს სოციალურ სფეროზე. ა. ჯორჯაძის ყურადღების ცენტრში ორგანიზმთან საზოგადოების შედარების საკითხი დგას. იგი სწორად შენიშნავს, რომ კონტმა სხეულები ორ ჯგუფად—ორგანულად და არა ორგანულად დაყო. ფიზიკაც. როგორც სინამდვილის შესწავლელი მეცნიერება, გაყო ორგანულ და არაორგანულ ფიზიკად. სოცოლოგია მან გამოაცხადა ორგანული ფიზიკის ნაწილად, რითაც ხაზი გაუსვა ბიოლოგიურ ორგანიზმთან საზოგადოების იგივეობას.

ა. ჯორჯაძე აქ უკვე საკითხის განხილვას იწყებს როგორც პოზიტივისტი, მაგრამ სამართლიანად ფიქრობს, რომ საზოგადოების გაიგივებით ორგანიზმთან კონტმა უღალატა თვითონ მისმიერვე დაწყებულ რეალურ ფილოსოფიას. „კონტი რეალურ ფილოსოფიის დამფუძნებლად ითვლება—წერს ა. ჯორჯაძე. ამ ფილოსოფიის პირველი და უმთავრესი მოთხოვნა—დაკვირვება და გამოცდილებაა. ცოდნა, რომელიც გამოკვდილებით არ არის შექმნილი;

33 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი. წიგნი მეოთხე. გვ. 177.

ცოდნად არ ჩაითვლება. საგანი, რომელსაც ხორცშესხმული ნიშნები არა აქვს, სინამდვილეში არსებულ საგნად არ ჩაითვლება. კაცი სხეული, მაგ., ნამდვილი საგანია, რადგან ჩვენ ვხედავთ მის ნიშნებს, წარმოდგენილი გვაქვს როგორც რაიმე მატერიალური და გასაყოფელი“³⁹ თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ საზოგადოებას, კაცობრიობას, აღმოჩნდება, რომ იგი არაა რეალური საგანი, ცდაში, გამოცდილებაში კი არ გვეძლევა, არამედ მხოლოდ განებისეულ ხედვაში. ამიტომ კონტმა, რათა თავისი ფილოსოფიისათვის არ ეღალატა, გამოაცხადა, რომ „კაცობრიობა“ არის არა ცოდნის, არამედ რწმენის საგანი. კონტმა საზოგადოება იმ „დიდებულ არსებად“ გამოაცხადა, რომელსაც თავყვანი უნდა ვცეთ და ამით იძულებული ვახდეთ თავისი ფილოსოფიის მეტაფიზიკით დაეგვირგვინებინა.

აქ საჭიროა ვაეხსენოთ თერთონ ა. ჯორჯაძის თვალსაზრისი რელიგიური ცოდნის შესაძლებლობის შესახებ. როგორც ზემოთ ვახევეთ, რელიგია, ჯორჯაძის აზრით, არავითარ ცოდნას არ გვაძლევს, იგი ილუზიაა, ფიქციაა. ამიტომ გასაგებია, რომ მას გაუქართლებლად და ილუზიად მიაჩნია ის ზოგადი, მეტაფიზიკური, რომელიც კონტმა რწმენის სფეროდ გამოაცხადა.

აქედან ა. ჯორჯაძე ასკვნის, რომ საზოგადოების ორგანული თეორია ამ მხრივ არაფრით განსხვავდება პლატონისა, პოპისა და სხვების სახელმწიფოს ორგანული თეორიისაგან და არც ერთ მათგანს არა აქვს მეცნიერული ღირებულება.

ორგანული თეორიის ეს კრიტიკა სწორია, მაგრამ აქ ერთი გარემოებაა აღსანიშნავი. ამ კრიტიკას ა. ჯორჯაძე აწარმოებს უმთავრესად პოზიტივიზმის პოზიციებიდან. ამას კი იგი მიჰყავს იმ მცდარ დასკვნასთან, რომ ყოველივე ზოგადი, რომელიც უშუალოდ გრძნობად შემეცნებაში არ გვეძლევა, უარყოფილ უნდა იქნას. ასეთი თვალსაზრისი ცხადია არამეცნიერულია, ამ არგუმენტით „საზოგადოების“ თუ სხვა ზოგადობათა უარყოფა, ცოდნის უარყოფაა. კონტი მეტაფიზიკოსი იყო არა იმიტომ, რომ საზოგადოება აღიარა როგორც ზოგადობა, არამედ იმიტომ რომ მან ცოდნის სფეროდ შეზღუდა, ზოგადობანი ცოდნისათვის მიუწვდომელ გარკვეულობად გამოაცხადა და ისინი რწმენის სფეროს დაუთმო. აქაა ა. ჯორჯაძის კრიტიკის სისუსტეც, თუცა მან სწორად შენიშნა ის ნაკლი ორგანული თეორიისა, რომ იგი სოციალურ სფეროს არასწორად უქვემდებარებს ბიოლოგიურ კანონზომიერებას.

39 „ცნობის ფურცელი“. 1902, № 1707.

ა. ჯორჯაძე შენიშნავს იმასაც, რომ მეტაფიზიკურის, „შეუცნობელის“ დაშვებით, „სპენსერი ინფორებს კრიტიკულ ფილოსოფიის მოძღვრებას და ამბობს, რომ ჩვენი ცოდნა შეზღუდულააო. არან დიდი სამეფო, სადაც კაცის აზრი ვერ გასწვდება, ღოლო საცა, მიუხედავად ამისა, კაცის გონება მიისწრაფვის⁴⁰.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ა. ჯორჯაძე ცხრაასიან წლებში საჭიროდ თვლიდა კრიტიკული ფილოსოფიის „ნაკლის“, შეუცნობელი სამყაროს გადალახვას და მიეღ სინაიდვილეს დაყვანას მოვლენებზე, გასაგები გახდება მისი უარყოფითი დამოკიდებულება მეტაფიზიკასადმი საზოგადოდ და სპენსერის შეუცნობლისადმი კერძოდ, მაგრამ, შემდეგში, როგორც ეს ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, მეტაფიზიკის, შეუცნობელის ჩვეურო მასთვისაც დასაწვები და დაუძლეველი შეიქმნება.

ასეთია ა. ჯორჯაძის დამოკიდებულება ორგანულ თეორიასთან ცხრაასიან წლებში. მაგრამ მან ეს თვალსაზრისი ბოლომდის ვერ შეინარჩუნა. ისევე როგორც ნ. მიხაილოვსკი ფაქტიურად ორგანული თეორიის თვალსაზრისზე იდგა, თუმცა გარეგნულად მას უარყოფდა, ასევე იყო ა. ჯორჯაძეც. ერის შესახებ მისი თვალსაზრისი უარყოფდა ორგანული თეორიის მის კრიტიკას. რანდენიმე წლას შემდეგ ეს აშკარად განმომქადვდა, როდესაც ის წერდა, რომ ორგანული თეორია არამც თუ გაბატონებულ კლასთა პრივილეგიებს არ იცავს, არამედ არ უარყოფს საზოგადოების ძირეულად გარდაქმნის საჭიროებასაც. ორგანული თეორია „გვაძლევს მასალას შემოქმედებითი პრაქტიკული მუშაობისათვის.—წერს ა. ჯორჯაძე. ამ მასალას სოციალური ორგანიზმი გვაწვდის. ეს ორგანიზმი გვასწავლის—ერის ზრდა-განვითარება, მისი კულტურა და მომავალი დამოკიდებულია 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 გაუთანხვევრა ერის ვითარებისათვის საჭირო რიცხვი ორგანოებისა“⁴¹.

ამგვარად, იმას რასაც ა. ჯორჯაძე უსაყვედურებდა ნ. ზიზანაშვილს, თვითონ მანვე აღიარა თავისი ეროვნული კონცეფციის თეორიულ საფუძვლად. მაგრამ თუ მაშინ წოდებებს ეხებოდა საკითხი, ახლა დღის წესრიგში დადგა კლასებისა და პარტიების სა-

40 „ცნობის ფურცელი“, 1902, № 1703.

41 ა. ჯორჯაძე, თხზულებანი, წიგნი მეორე, გვ. 295.

კითხი: ერი როგორც ერთიანი ორგანიზმი, კლასები და პარტიები, როგორც ამ ორგანიზმის წევრები. ამიტომ, რათა იარაგების ერთ-ანმა ერმა, საჭიროა დაცულ იქნეს ყველა კლასისა და პარტიის არსებობის უფლება და წელშეუწებლობა, აი ა. ჯორჯაძის მოქმედების ერთიანი ნიადაგის თეორიიდან გამომდინარე პრაქტიკული დასკვნა.

ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიური ნააზრევის განხილვამ გვიჩვენა, რომ მისი სახით საქართველოში საიქედო წარმომადგენელი ჰყავდა სუბიექტურ იდეალიზმს. ა. ჯორჯაძე თავის მსოფლმხედველობას პოზიციებიდან ეპოქის თითქმის ყველა მტკივნეულ საკითხს შეეხო; ამავე პოზიციებიდან დაუპირისპირდა მარქსისტულ ფილოსოფიას. ამიტომ, ა. ჯორჯაძის წინააღმდეგ ქართველი მარქსისტები სისტემატურ ბრძოლას აწარმოებდნენ.

2. ა. ჯორჯაძის თანამოაზრეთა მსოფლმხედველობის ძირითადი პრობლემები

(კ. აბაშიძე, ვ. ჩერქეზიშვილი, ი. ფანცხავა (ფხა), კ. გოგელია, შ. გოგელია, მიხ. წერეთელი).

ა. სინამდვილის პრობლემა

1. მატერიალისტური თვალსაზრისი სინამდვილის (იგულისხმება მატერიალური სინამდვილე) შესახებ აშკარა და გაააგებია. სინამდვილე ობიექტური რეალობაა, რომელიც ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობს და რომლის გარეშე არაფერი არაა.

იდეალიზმი სხვადასხვანაირად განმარტავს სინამდვილეს, მაგრამ ყველა ამ განმარტების არსი მატერიალიზმის უარყოფის ცდაში მდგომარეობს. სუბიექტური ირეალიზმი იდეალიზმის ერთ-ერთ ნაირსახეობას წარმოადგენს. მის მიერ სინამდვილის განმარტება პრინციპულად უპირისპირდება მატერიალიზმის განმარტებას საზოგადოდ, დიალექტიკურ მატერიალიზმისას კერძოდ; მაგრამ იდეალიზმი სინამდვილის თავის განმარტებას ხშირად ნიღბავს და ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, თითქოს მისთვის სინამდვილე ხელშეუხებელია. მაგრამ როდესაც ჩავუკვირდებით ასეთ განმარტებას, აღმოჩნდება, რომ საქმე გვაქვს იდეალიზმის რომელიმე სახეობის მიერ მატერიალიზმის უარყოფის ერთ-ერთ ცდასთან.

ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ზემოთ დასახელებულ ქართველ სუბიექტურ-იდეალისტების ნააზრევშიც. თუ ერთი მხრივ, ჩვენ საქმე გვაქონდა ისეთ სუბიექტურ-იდეალისტთან.

როგორც იყო ჯორჯაძე, რომელიც ყოველგვარი შემოვლილი გზების გარეშე პირდაპირ სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებიდან ილაშქრებდა მატერიალიზმის წინააღმდეგ, მეორე მხრე, ზოგიერთი მისი თანამოაზრე ცდილობს თავისებურად გაიგოს სინამდვილე. მაგრამ საბოლოოდ ეს „თავისებურება“ სწორედ სუბიექტური იდეალიზმის გამართლებას ემსახურება.

ეს გარემოება უნდა გავითვალისწინოთ სინამდვილის პრობლემების შესახებ ა. ჯორჯაძის თანამოაზრეთა თვალსაზრისის ანალიზისას.

2 სინამდვილეს, კ. აბაშიძის აზრით, ორი მხარე აქვს, გამოსაცნობი და გამოუცნობელი. მეცნიერება „გამოსაცნობის“ სფეროთაა შემოფარგლული, მაგრამ ამ უკანასკნელის მიღმა კიდევ რჩება გამოუცნობელი, რომელსაც მეცნიერება ვერ მიწვდება. რა არის პირველი სფერო? ეს ჩვეულებრივ მოვლენათა სფეროა, რომელიც სუბიექტური იდეალიზმისათვის: ერთადერთ სინამდვილეს წარმოადგენს. ხოლო მოვლენის იქითა სფერო მეტაფიზიკურ არსთა სფეროა, რომელიც რწმენის, რელიგიის საგანს წარმოადგენს.

კ. აბაშიძე ფრანგი კრიტიკოსისა და ფილოსოფოსის ბრუნეტიერის დიდ გავლენას განიცდის. ზოგად იუორიულ საკითხებზე მსჯელობისას ის უმთავრესად ბრუნეტიერის აზრებს გადმოსცემს. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ თვით კ. აბაშიძის დებულებას იმის შესახებ, რომ მოაზროვნე მთარგმნელი, ან სხვისი აზრების გადმომცემელი ძირითადად იმ ავტორებს მიმართავს, რომელთა აზრებსაც ის ეთანხმება, მაშინ გასაგები იქნება, რომ ბრუნეტიერის შეხედულებანი ძირითადად კ. აბაშიძის შეხედულებებსაც წარმოადგენს.

სინამდვილის ზემოთ აღნიშნულ გაგებასთან დაკავშირებით, კ. აბაშიძის წინაშე იგივე პრობლემა დგება, რომელიც ა. ჯორჯაძის წინაშე იდგა: „საიდან მოვდივართ და სად მივდივართ, რა ვართ და რა ვიქნებით, რა არის ჩვენი ცხოვრება, ჩვენი სიცოცხლე“⁴². მეცნიერება ამ საკითხების ასხნას ვერ გვაძლევს, — წერს კ. აბაშიძე, — რადგან იგი მხოლოდ ხილულითაა შემოფარგლული, ხოლო ადამიანის სურვილი ხილულის შიშმა საიდუმლოების გაგებისა დაკმაყოფილებას შოიბოვს. სარწმუნოება, რელიგია კისრულობს იმის ეკეთებას, რაც მეცნიერებამ ვერ შესძლო. „ყველა სარწმუნოებას — წერს კ. აბაშიძე, — ჰქონდა აზრად „გამოუცნობელის“ რაიმენაირად გამოკვლევა, იმ „მიუწლომელის“ შეგნება, რომლის ასხნა, გამორ-

42 კ. აბაშიძე. მეცნიერება და სარწმუნოება, „ივერია“, 1891, № 42.

კვეყა მეცნიერებამ ვერ ითავა. ყოველ სარწმუნოების მთავარ აზრს შეადგენდა ქვეყნის და ჩვენი ცხოვრების დასაბამის შეგნება. მიზეზთა მიზეზის გამოძვლავნება, ქვეყნის მსვლელობის აზრის და კაცის ცხოვრების საგნის გამოჩვენება. ყოველი სარწმუნოების მორალს სწორედ იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ როგორ ესმოდა ამა თუ იმ სარწმუნოებას ჩვენი გამოუცნობელი წარსული და მიუწვდომელი მომავალი. ეს შინაარსი ყოველი სარწმუნოებისა მთელა ფილოსოფიაა, რომელსაც სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირი სახე მიუღია, მხოლოდ მთავარი აზრი შეურყეველი დარჩენილა დღესაც“⁴³.

როგორც ვხედავთ, სინამდვილის შესახებ პრობლემა აქ ისევეა დასმული, როგორც ა. ჯორჯაძესთან, მაგრამ გადაჭრა მისი განსხვავებულია. ა. ჯორჯაძემ ერთადერთ სინამდვილედ მოვლენათა სფერო დატოვა, ხოლო ცოდნის ერთადერთ წყაროდ მეცნიერება აღიარა. მან მეცნიერებასა და ფილოსოფიას აუკრძალა მოვლენათა სფეროს მიღმა გასვლა. რაც შეეხება რელიგიურ „ცოდნას“, იგი მას ილუზიად გამოაცხადა.

სულ სხვაა კ. აბაშიძე, მართალია ა. ჯორჯაძის მსგავსად ისიც მეცნიერების სინამდვილეს მოვლენათა სფეროთი ფარგლავს, მაგრამ ამ სფეროს მიღმა სამყაროს მიმართ იგი ისე სკეპტიკურად არაა განწყობილი, როგორც ა. ჯორჯაძე. ის, მართალია, რელიგიის უფრო ზნეობის თვალსაზრისით უყურებს, მაგრამ შინაგანად, რომ რელიგია მეცნიერების ამ „გამოუცნობელს“ გამოგვაცნობინებს და არა შარტო რელიგია, ხელოვნება და ფილოსოფიაც ამ გამოუცნობელისაკენ უნდა მიისწრაფოდეს. ამგვარად, ფილოსოფია არ უნდა შემოიფარგლოს: მხოლოდ ხილულით, მისთვის აგრეთვე უხილავი უნდა ავსებდეს მის საგანთა სფეროს. აქედან გასაკებია მის მიერ ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრაც. „უშთაერები საგანი ფილოსოფიისათვის,—წერს იგი,—არის ცხოვრების დასასრულისა და დასაბამის საგანი, კაცთა და ქვეყნის შემქმნელის ძალას შორის დამოკიდებულება. დამოკიდებულება კაცთა და ბუნებას შორის, მათი ურთიერთზედ ზეგავლენა და აგრეთვე საგანი ადამიანთა შორის. ურთიერთობისა და კავშირისა, მათ შორის განწყობილებისა“⁴⁴.

მიუხედავად ამ განსაზღვრის ბუნდოვნებისა. შინაგანად გასაკებია ხდება ის, რაც ზემოთ ვთქვით, რომ კ. აბაშიძე ფილოსოფიას გზას უხსნის იმ მეტაფიზიკურისაკენ, რომელიც მისტიკური სფეროა.

43 კ. აბაშიძე, მეცნიერება და სარწმუნოება, „ივერია“, 1891, № 43.

44 კ. აბაშიძე, ეტიუდები, ქუთაისი, 1912, გვ. 26.

3. კ. აბაშიძეს გვერდში უდგას ი. ფანცხავა (ფხა), რომლის ფილოსოფიურ შემოქმედებას კ. აბაშიძე დიდი ინტერესით ადევნებდა თვალს. ამავე დროს ი. ფანცხავა ძალიან აწლოს დგას იმ პრობლემებთან, რომლებიც ტარდის, ნ. მიხაილოვსკის, კარევიასა და სხვების წინაშე იდგა. ხშირად კი პრობლემების გადაჭრის მხრავაც იგი იმავეგზით მიდიოდა, როგორც დასახელებული მოაზროვნეები. ამიტომ იმ პაექრობაში, რომელიც ე. წ. „ეკონომიურ მატერიალიზმის“ საკითხების გარშემო ი. ფანცხავასა და ნ. ჟორდანიას შორის გაიმართა, უკანასკნელი სამართლიანად უსაყვედურებდა პირველს, რომ მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ის იმავე გზით წავიდა, რომლითაც ტარდი და მიხაილოვსკი მიდიოდნენ.

მაგრამ ის, რაც ნ. ჟორდანიას, როგორც მარქსისტს, არ მოსწონდა ი. ფანცხავას ნაზრევში, კ. აბაშიძეს, პირიქით, დიდ მიღწევად მიაჩნდა. იმავე პაექრობასთან დაკავშირებით კ. აბაშიძე ი. ფანცხავას არგუმენტების უპირატესობას იმაში ხედავდა, რომ ისინი იმ მიმართულებას ემყარებოდნენ ფილოსოფიაში, რომლის საუკეთესო წარმომადგენლებად ის თვლიდა ვიუიოს, ტარდს, ფულიეს და სხვებს.

ი. ფანცხავას აზრით, სინამდვილე მოვლენათა სამყაროა, მაგრამ ამ უკანასკნელს მეორე მხარეცა აქვს. ეს არის გამოუცნობელი. ერთი არის მეცნიერების საგანი, მეორე—მეტაფიზიკისა. „ნამდვილი მეცნიერების საკვლევი და საძიებელი ფაქტია მოვლენა,—წერს ი. ფანცხავა,—გამოსაცნობი და მისაწვდომი მხარე ბუნებისა“⁴⁵. გარდა ამისა, მეცნიერება აღაარებს აგრეთვე „გამოუცნობელის სინამდვილეს, მაგრამ ამას მაინც არ იძიებს და წინ მიდის. რა ა ძ ა ლ ა, რ ა ა მ ა ტ ე რ ი ა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ, ეს მეცნიერებას არ იცის, მეტაფიზიკისათვის საძიებელი საგანი კი თვით ეს გამოუცნობელი და საძიებელია“⁴⁶.

ამგვარად, სინამდვილე აქაც, როგორც კ. აბაშიძესთან, ორადაა გაყოფილი: ჩილული და უხილავი, მოვლენათა და არსთა სამყარო. მაგრამ ისინი გათიშულია ერთმანეთისაგან. ი. ფანცხავას აზრით, სინამდვილე რეალურია, ობიექტურია, რამდენადაც ის ჩვენი სინამდვილეა, რამდენადაც ჩვენ მას ვხედავთ, აღვიქვამთ, რამდენადაც ის ცდაში გვეძლევა, ხოლო რამდენადაც სცილდება ცდის ფარგლებს

⁴⁵ ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა (ფხა), ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1895, № 4. გვ. 34.

⁴⁶ იქვე.

ის არარეალურია, მეტაფიზიკურია. ასეთი მეტაფიზიკურია მატერია თავისთავად, ენერგია თავისთავად და ა. შ. „მეცნიერების დასკვნა დამყარებულია ცდაზე, გამოცდილებაზე, უტყუარ დაკვირვებაზე და გამოანგარიშებაზე,—წერს ი. ფანცხავა. მეცნიერების დასკვნა ყოველთვის შესაძლებელია შევამოწმოთ ფაქტიური დემონსტრაციით. სამეცნიერო ცოდნა ობიექტურია. მეტაფიზიკოსის ყოველი აზრი, ყოველი დასკვნა კი დამყარებულია და დაფუძნებული მხოლოდ ამა თუ იმ მეტაფიზიკოსის წარმოდგენასა და აღმაფრენაზე. მეტაფიზიკოსის დასკვნა სუბიექტურია. მისი ფაქტობრივად შემოწმება შეუძლებელია“⁴⁷.

4. სინამდვილის შესახებ უფრო უკიდურეს თვალსაზრისს ავითარებენ ანარქისტები. მათ შორის ვ. ჩერქეზიშვილის თვალსაზრისი სხვაზე უფრო თავისებური და შენიღბულია. წერილებს სერიაში, რომელიც მან 1901—1902 წლებში „ივერიაში“ გამოაქვეყნა, იგი სინამდვილას პრობლემასაც შეეხა. ერთი შეხედვით ის ბატურიალური სამყაროს ობიექტურობის თვალსაზრისზე დგას. „იმ აზრს,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი,—რომ მატერია საუკუნოა და დაურღვეველი ყოველ ფიზიკო-ქიმიურ მოვლენის დროს, დამტკიცების სათავე დაედო მე-18 საუკუნის დასასრულს, მაშინ, როდესაც ლავუაზიემ შესანიშნავი ცდა მოახდინა და გამოაკვია წვის პროცესი. თუ შეიძლება ასე ითქვას, სას.ორით ზელში აღმოჩენილ იქნა, რომ ყოველ ფიზიკო-ქიმიურ მოვლენას დროს, სულ ერთია სითბო, სინათლე, ელექტრონი ვითარდება, თუ ცვლება ფორმა რომელისა-მე ორგანიზულ ან არაორგანიზულ სხეულისა და თითქმის ორგანიზმისა, ელემენტები, რომელთაგანაც ისინი შედგებიან, არ იკარგებიან. მხოლოდ იცვლებიან, სხვაფერდებიან; ელემენტები ახალ ფორმას იძენენ, სხვარიგად და სხვაგვარად ერთდებიან“⁴⁸. მეცნიერებამ ისიც დაამტკიცა, წერს ვ. ჩერქეზიშვილი, რომ ენერგია არასოდეს არ იკარგება, მაგრამ ესეც დაამტკიცა ისევ „სასწოროთ. თერმოდინამიკა და მიკროსკოპით ზელში“. მეცნიერებამ მატერიისა და ენერგიის მუდმივობის ცდაში დამტკიცებით აჩვენა მათი ერთი სახიდან მეორეში გარდაქმნის შესაძლებლობა. „ბუნებაში არაფერი არ იკარგება,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი,—არც მატერია, რომელიც ხშირად იცვლება და არც ძალნი, რომელნიც სხვადასხვაგვარად გვეჩვენებიან, არა ქრებიან, მხოლოდ სხვაფერდებიან, სხვა სახეს იღებენ. მეც-

47 ი. ფანცხავა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოაზგე“, 1895, № 4.

48 ვ. ჩერქეზიშვილი (მრავალი), ინტუიციური მეცნიერების განვითარება, „ივერია“, 1901, № 55.

ნიერებამ დაამტკიცა, რომ ეს სსვადასხვა ფერობა, მატერიისა და ძალთა მრავალ გვარობისა შედეგია ატომთა მექანიკური მოქმედებისა და ამ ატომთა ურთიერთსეგველენისა. აი აქედან წარმოსდგა ბუნების ძალთა ერთობის შესახებ მოძღვრება“⁴⁹.

ვ. ჩერქეზიშვილის ეს მოსაზრებები თითქოს პატერიალური სინამდვილის ობიექტურობის აღიარებაში ექვს აღარ უნდა ბადებდეს. მაგრამ, ნამდვილად აქ ჩვენ სუბიექტურ-იდეალისტურ გაგებას როდი გავცილდით. მისთვის სინამდვილის გამართლების ერთადერთ მეთოდს ინდუქციური მეთოდი წარმოადგენს. ხოლო ის „წმინდა“ ინდუქცია, რომელსაც ამ შეინახვევაში ვ. ჩერქეზიშვილი გულისხმობს, ემპირიულის ფარგლებს არ სცილდება, სადაც ყველაფერმა სინამდვილის ყოველმა ფაქტმა და ყოველმა მხარემ ცდაში, დაკვირვებაში, ექსპერიმენტში უნდა გაამართლოს თავისი თავი, თავისი არსებობა. რაც მეცნიერებას ცდით, დაკვირვებით, ექსპერიმენტით არ გაუმართლებია, ის მეტაფიზიკაა, ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით. ამიტომ, შემთხვევითი არაა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია, ობიექტური სამყაროს არსებობის მეცნიერული გაგება, ისევე როგორც ამ სამყაროს დიალექტიკური კანონზომიერება ვ. ჩერქეზიშვილის მიერ მეტაფიზიკადაა აღიარებული, „რომელნიც, ამ ბოლო დროს ხელახლა წამოაყენეს ისეთმა პუბლიცისტებმა, როგორც არიან ბ-ნი ვოლინსკი და ბელტოვი“⁵⁰.

ამგვარად, ცხადია, რომ სინამდვილის პრობლემა ვ. ჩერქეზიშვილის ნააზრევშიც სუბიექტურ-იდეალისტურადაა გადაწყვეტილი. აქ სინამდვილე იმდენად არსებობს და ეს არსებობა იმდენადაა გამართლებული, რამდენადაც ის ცდაში გვეძლევა; სინამდვილის ფაქტები და მოვლენები იმდენად არსებობს, რამდენადაც ჩვენ ისინი ვიცით. ცოდნა არსებობის პრობაცია და სინამდვილის საზღვარიც. ამიტომ ის განვითარების საფუძველიცაა, ანუ, როგორც ვ. ჩერქეზიშვილი წერს, „განათლება, განვითარება და ნამდვილი სწავლა-ცოდნის გავრცელება წყარო და სათავეა პროგრესისა“⁵¹.

რაც შეეხება ვ. ჩერქეზიშვილის და მის თანამოაზრე ანარქისტების თვალსაზრისს სინამდვილის კანონზომიერების შესახებ, აქ ისინი სრულ უკიდურესობაში მიდიან. ემყარებიან რა თავის პრო-

49 ვ. ჩერქეზიშვილი, ინდუქტიური მეცნიერების განვითარება, ივ. 1-რეა., 1901, № 55.

50 იქვე.

51 ვ. ჩერქეზიშვილი, ცვლილება კაცობრიობის კულტურისა, „ივერია“, 1901, № 31.

ლიტიკურ თვალსაზრისს სახელმწიფოს მოსპობის შესახებ, უარყოფენ კანონებსაც. მაგრამ ნორმატიული კანონების წინააღმდეგ ბრძოლა მათ იმდენად რტაცებს, რომ საზოგადოდ ყოველ კანონს, განსაკუთრებით სოციოლოგიურ კანონებს ისინი სრულიად მოგონილ კანონებად თვლიან.

ვ. ჩერქეზიშვილი საზოგადოებრივ მოვლენებს განიხილავს. როგორც ერთეულ, შემთხვევით მოვლენებს. ამიტომ საზოგადოებრივი ცხოვრება, როგორც სინამდვილის ერთი დიდი სფერო, მას წარმოდგენილი აქვს როგორც შემთხვევით, ინდივიდუალურ მოვლენათა გროვა, სადაც კანონი არ მოქმედობს. იგი სრულ გაუგებრობად თვლის ლაპარაკს მარქსის მიერ სოციოლოგიური კანონების აღმოჩენის შესახებ. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩვენ საქვეგვაქვს ინდივიდუალურ მოვლენებთან,—ფიქრობს იგი. ამიტომ სოციოლოგიის ამოცანაა არა კანონების ძიება, არაჰედ ამ მოვლენების აღწერა, მათი გამომწვევი პირობების გაკიცხვა და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ. „მაგრამ, როდესაც გვეუბნებიან,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი,—რომ ეს კერძო მოვლენა კი არა, ბუნების კანონია, ისეთივე აუცილებელი და უქვევლი, როგორც მაგალითად ნიუტონის, არქიმედისა და სხვა კანონებია, მაშინ მოქმედება და ბრძოლა აღარ შეგიძლიათ. ბუნების კანონებით ჩვენ შეგვიძლიან მხოლოდ ვისარგებლოთ, მაგრამ უქვევლად უნდა დავემორჩილოთ კიდევაც“⁵². მოვლენის, როგორც ფაქტის, კანონად გადაქცევა მეტაფიზიკაა, აცხადებს ვ. ჩერქეზიშვილი და მარქსს სწორედ იმას უსაყვედურებს, რომ მან სოციოლოგიის კანონების აღმოჩენათ და ამ კანონების სასტემის სახით ისტორიული მატერიალიზმის შექმნათ, თითქოს მეტაფიზიკას ჩაუყარა საფუძველი.

ვ. ჩერქეზიშვილის ანარქისტულ წარმოდგენას სინამდვილეზე უფრო უკიდურესი ხასიათი მისცეს მ. წერეთელმა და შ. გოგელიამ.

ბ. შემცენების პრობლემა

1. დასაყვედურისა (ი. ტენი, მ. გაუიო, ა. ფულიე, გ. ტარდი) და რუსეთის (ნ. მიხაილოვსკი, ვ. ლესევიჩი და სხვ.) სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებმა ცხრაასიან წლებში სცადეს პოზიტივიზმის კრიტიციზმთან დაკავშირება და იმ მეტაფიზიკურის სუფროა

⁵² ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგიაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1920. № 248.

დაძლევა, რომელიც, მათი აზრით, დაუძლეველი დარჩა როგორც პოზიტივიზმის, ისე კრიტიციზმის მამამთავრების კონტისა და კანტისათვის. ცხრაასიანი წლების სუბიექტური იდეალიზმი კიდევაც ფიქრობდა, რომ მან ბერკლიანობის განახლების გზით დასძლია ის, რაც ადრე დაუძლეველი იყო. მაგრამ ნამდვილად კი მეტაფიზიკური აქაც ხელუხლებელი და დაუძლეველი დარჩა, რის შედეგადაც იგი აგნოსტიციზმის გზას დაადგა.

როგორც სინამდვილის პრობლემის ზემოთ აღნიშნულმა დახასიათებამ გვიჩვენა, სუბიექტური იდეალიზმის ქართული ნაკადიც არსებითად ამავე სიძინელების წინ აღმოჩნდა. მან, ერთი მხრივ, „კრიტიკულად“ შეხედა სინამდვილეს, განსაზღვრა იგი როგორც მოვლენათა სამყარო და ამით დაკმაყოფილება სცადა მაგრამ, მეორე მხრივ, სფერო კონტის „სუბსტანციისა“, სპენსერის „გამოუცნობლობისა“, კანტის „საგნისა თავისთავად“ ძალაუხებურად იქნა აღიარებული, რომლის თავიდან აცილება არასგზით არ მოხერხდა. სინამდვილე აქ ორ ნაწილად გაიყო: არე გამოსაცნობელისა და არე გამოუცნობელისა. ეს კი პირდაპირი გზა იყო აგნოსტიციზმიზმისაკენ. პესიმიზმისა და ტრაგიზმის ის პრობლემა, რომელიც ა. ჯორჯაძის, კ. აბაშიძისა და ი. ფანცხაევს ნააზრევს თან სდევდა, სწორედ ამ აგნოსტიციზმით იყო ნასაზრდოები. „ჩვენ, ჩვენის უბადრუკის თვალთ და ბეჩავას გონებით მოვლენათა ზედაპირს თუ დავინახავთ,—წერს კ. აბაშიძე,—თორემ მისი „სარჩულის, მოვლენათა დაფარულის კავშირის“ შემჩნევა და გამოაშკარავება ჩვენს საცოდავ ხელთ არ არის“⁵³. ამით აიხსნება, რომ, კ. აბაშიძის აზრით, მეცნიერული შემეცნება არასრულია, შეზღუდულია. უფრო მეტიც, მეცნიერული ცოდნა ვაკოტრდა, რამაც ბუნებრივად გზა გაუხსნა სარწმუნოებას. მაგრამ კ. აბაშიძემ, მიუხედავად არა ერთი განცხადებისა, რომ თითქოს რელიგია აფართოებდეს ცოდნას, კარგად იცის, რომ ნამდვილად რელიგია არავითარ ცოდნას არ აძლევს ადაშიანს. ამიტომ გამოუცნობელის წინაშე ადამიანი ყოველთვის ქედმოხრილი იქნება, იგი ადამიანის შემეცნების უნარისათვის ერთხელ და სამუდამოდ საიღუმლოებით მოცულად დარჩება.

ამით აიხსნება კ. აბაშიძის სრული თანხმობა ბრუნეტიერის აზრთან იმის შესახებ, რომ „უქმთავრესა კითხვა: არსებობს თუ არა ისტორიული კანონი, გადაუწყვეტელი დარჩა და ვაი თუ აგრე დარჩეს სამუდამოდ. თუ არც ასეთი კანონი, მაშინ რა დამოკიდებულე-

⁵³ კ. აბაშიძე, ეტიუდები, ტ. II, გვ. 175.

ბა არსებობს ამ კანონსა და ჩვენს შორის? ჩვენი თავის ბატონა, ჩვენი მოქმედების უფალი ჩვენვე ვართ. თუ ყურპიკრილი მონა ვართ უღმობელისა და უძლეველი ძალისა? აქვს რაიმე აზრი ჩვენს ისტორიულ ცხოვრებას, თუ ისტორია არის მხოლოდ არეულ-დარეული და აწეწილ-დაწეწილი რამ?—ისტორია და სხვადასხვა შტო ამ მეცნიერებისა მხოლოდ დუმილით გვიგებს პასუხს აძლევდა“⁵⁴.

ასეთი უკიდურესი აგნოსტიციზმიდან კ. აბაშიძე ორნაირ დასკვნას აკეთებს. ერთი მხრით, რამდენადაც ცოდნა მხოლოდ მოვლენებს სწვდება, ამდენად აქ, ამ სფეროში პიროვნება ყველაფერია, უძლეველია, პიროვნება სინამდვილის შემოქმედი. მაგრამ, მეორე მხრით, რამდენადა არსებობს სფერო შეუცნობელისა, ამდენად ადამიანის ყოველი ცდა და მოქმედება ითვლება უწყალო ბედის, გამოუცნობელი ფატალური ძალის შედეგად. „განგება, გამოურკვეველი,—წერს კ. აბაშიძე,—ფატალური ბედი, განუწყვეტელი კანონი ცხოვრებისა თავის დიად და ბრწყინვალე მსგელობას შეუდრეკელად ასრულებს და ფეხქვეშ თელავს ყოველივე ჩვენს მისაზრებას. დიპლომატიურ ოინებს და კონპრომისებს“⁵⁵.

ამგვარ წინააღმდეგობაშია ადამიანის ცხოვრება მოქცეული. ამიტომ, თუ, ერთი მხრივ, ადამიანი ებრძვის ცხოვრებას, წინ მიიწევს, გარემომცველ სინამდვილეს ეუფლება, მეორე მხრივ, მთელა ეს მისი ცდა და მისწრაფება აზრს კარგავს, რადგან გამოუცნობელი ფატალური გარდუვალობით აქარწყლებს ადამიანის წინსვლის სურვილს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აქაა საფუძველი იმ პესიმიზმისა და ტრაგიზმისა, რომლითაც შეპყრობილად ეჩვენება კ. აბაშიძეს თავისი ეპოქის კაცობრიობის აზრი და საქმე. ნამდვილად კი კ. აბაშიძე ცდებოდა, როცა თავის დასკვნებს ასე აზოგადებდა. პესიმიზმი და ტრაგიზმი ბუნებრივი დასკვნა იყო იმგვარი იდეალიზმისა და სუბიექტივიზმისა, რომლის ნაკვალევსაც კ. აბაშიძე მიჰყვებოდა, მაგრამ არაფერა საერთო ჰქონდა იმ აღმავალ მატერიალიზმთან, რომელიც მონობის შესამუსრავად არენაზე გამოსული კაცობრიობის მოწინავე ნაწილში სწრაფად იკაფავდა გზას.

2. კ. აბაშიძეს თვალსაზრისისაგან შორს არც ი. ფანცხავა წასულა. იგი არა ერთხელ აცხადებს, რომ „ბუნება, მისი სინამდვილე სისრულით და ყოველმხრით ჩვენთვის მიუწოდომელია“⁵⁶. შემეცნების პროცესში ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ფაქტი, მოვლენა, მათი

⁵⁴ კ. აბაშიძე, მეცნიერება და სარწმუნოება, ივერია, 1896, 42.

⁵⁵ ა. ჯორჯაძე, ცხოვრება და ხელოვნება, „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1378.

⁵⁶ ი. ფანცხავა, ცხოვრება და მწერლობა, „მომბე“, 1896, № 4, გვ. 33.

შედარება მოეხდინოთ და მათ მსგავსება-განსხვავებაზე ავაშენოთ ზოგადი დასკვნები, რომლებსაც ჩვენ კანონებად ვაღიარებთ, მოვლენათა თანმიმდევრობაში ერთ მოვლენას მიზეზად მივიჩნევთ, მეორეს შედეგად და ა. შ. მთელი ჩვენი ცოდნა მოვლენათა „ასეთ ვიწრო ფარგალშია მომწყვდეული“,—წერს ი. ფანცხავა, ხოლო რაც შეეხება მის მიღმა სფეროს, იგი ადამიანისათვის სამარადისოდ შეუცნობელია. „მარადის სასო უნდა წარვიკვეთოთ,—წერს ი. ფანცხავა,—ამ მიუწოდებელს მივწვდეთ, ეს ვამოუცნობელი გამოვიცნოთ. ჩვენი ცოდნა არასოდეს ისე ვრცელი, ისე სრული არ იქნება, რომ ხელთ ჩავიგდოთ, უტყუარად გამოვიცნოთ საგანი, მოვლენის თვით სული, თვით არსი. ჩვენი ცოდნა შედარებითია და ფარგალ შემოვლებული. მაგრამ, ადამიანის გრძნობა, ადამიანის სულისკვეთება აქ არ ჩერდება, ამით არ კმაყოფილდება და, თუმცა კარგად იცის, რომ ვერა სცნობს „განგებას ცაურს“, მაინც აღიარებს სიპართლეს ბარათაშვილის აზრისას: „გულისთქმა ჩემი შენს იქითა... ეძიებს სადგურს“. მაგრამ ეს გულისთქმა, სრულიად სამართლიანი, მუდამ და მარადის განუხორციელებელი უნდა დარჩეს“⁵⁷.

ა. ფანცხავას შეხედულებათა აგნოსტიკური და სუბიექტური-იდეალისტური ხასიათი კარგად დასტურდება აგრეთვე მის მსჯელობაში ფერის შესახებ.

შეგრძნების სუბიექტური-იდეალისტური გაგების წინააღმდეგ ვ. ი. ლენინი წერდა: „ჩვენს გარეშე, ჩვენგან და ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს მატერიის მოძრაობა, ვთქვათ, განსაზღვრულის სიგრძისა და განსაზღვრული სიჩქარის ეთერის ტალღებისა, რომელნიც თვალის ბადურაზე მოქმედებენ და ადამიანში ამა თუ იმ ფერის შეგრძნებას იწვევენ“⁵⁸. აქედან გამომდინარე, იგი ფერის კონკრეტულ განსაზღვრას იძლეოდა: „ფერი არის შედეგი ფიზიკური ობიექტის ზემოქმედებისა თვალის ბადურაზე—შეგრძნება არის შედეგი მატერიის ზემოქმედებისა გრძნობის ორგანოებზე“⁵⁹.

ი. ფანცხავა მიუთითებს, რომ ფიზიკამ უკუაგლო ნიუტონის თეორია ფერის შესახებ. მისი აზრით, საგნის ან სხეულის მოლეკულები მუდამ რჩევას განიცდის, რომლებიც ტალღურად ვრცელდება და ჩვენი თვალის ბადურაზე ზემოქმედებას ახდენს. ფერის შეგრძნება ტალღის სიგრძესა და რჩევის სიხშირეზეა დამოკიდე-

⁵⁷ ი. ფანცხავა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1896, № 4, გვ. 33.

⁵⁸ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 56

⁵⁹ იქვე, გვ. 58

ბული. „ბუნებაში--წერს ი. ფანცხავა--ფერი თავისთავად როდ არსებობს, როდი არის ბუნებაში ნამდვილად, ობიექტურად ეთერის მოლეკულების მხოლოდ სხვადასხვაგვარი რხევა სწარმოებს. მოლეკულების სხვადასხვაგვარა რხევა სხვადასხვაგვარად აღიზიანებს ჩვენი თვალის ბადურას და ჩვენც სხვადასხვა ფერს გავარჩევთ ხოლმე“⁶⁰.

როგორც ვხედავთ, ამ მსჯელობაში ი. ფანცხავა არსებითად არ ეწინააღმდეგება ზემოთ მოცემულ მატერიალისტურ გაგებას შეგრძნებაზე საზოგადოდ და ფერზე კერძოდ. იგი გარკვეულად აღიარებს იმ ობიექტურ წყაროს, რომელიც ხდება მიზეზი ჩვენ მიერ ფერის შეგრძნებისა. მაგრამ ი. ფანცხავა სწორი გამოსავალი საწყისიდან არასწორ დასკვნას აკეთებს და სუბიექტურ-იდეალისტურად ატრიალებს საკითხს.

ფერის ზემოთ მოცემული მატერიალისტური გაგება, დიალექტიკური მატერიალიზმის იმ ძირითად დებულებას ემყარება, რომ საგნის თვისება მიმართებაში კი არ იქმნება, არამედ მხოლოდ ელინდება. საგანი მიმართების გარეშე არ არსებობს და, ამიტომ, არ არსებობს გარკვეული თვისებების გარეშე. ამასთან საგნის თვისებები ამოუწურავია, რის შედეგადაც სხვადასხვა მიმართებაში საგანი სრულიად სხვადასხვა თვისებებს ავლენს ხოლმე. ასევეა ფერის საკითხიც. საგნის ფერი მართალია ადამიანთან მიმართებაში ელინდება, მაგრამ ამით იგი სუბიექტის თვისებად კი არ ხდება, არამედ, პირიქით, იგი საგნის მრავალმხრიობის გამოვლენის ერთერთი ფორმაა მხოლოდ. ამგვარად, აქ მატერიალისტური თვალსაზრისი დაკუთვნილია.

სულ სხვას ფიქრობს ი. ფანცხავა. მისი აზრით, რაკი რაღაც „თვითყოფილი, დამოუკიდებელი“, ფერი არ არსებობს, ამიტომ ფერის „შთაბეჭდილება მხოლოდ ჩვენი აგებულების შედეგია. ფერი ფიზიოლოგიური ხასიათისაა“⁶¹, „ფერი სუბიექტური ცნებაა და ორგანული არსების გარეშე ფერი არ მოიპოვება“⁶².

ამრიგად, გამოდის, რომ სინამდვილე ის შინაარსი კი არაა, რომელიც სუბიექტში გარკვეული თვისების სახით ყალიბდება, არამედ ის უბრალო „საბაზია“ სუბიექტში „ფერის ცნების“ გამოსაწვევად. ამიტომ ეს უკანასკნელი ობიექტური სინამდვილის სუბიექტურ გამოხატულებას კი არ წარმოადგენს, არამედ იგი უბრალოდ სიმბოლოა, სუბიექტური წარმოდგენაა, რომლითაც ადამიანი

⁶⁰ ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა. თხზულებანი, 1903. გვ. 172.

⁶¹ იქვე, გვ. 169.

⁶² იქვე, გვ. 170.

სჯის ობიექტურობის შესახებ. აქედან გასაგებია ი. ფანცხავას უკიდურესი სუბიექტივისტური დასკვნა, რომელსაც პირდაპირ მიეყვავართ საერთოდ შემეცნების უარყოფასთან. ჩვენ „...საგანს სხვადასხვა ფერს მივათვისებთ ხოლმე—წერს იგი. სჩანს, შოპენჰაუერი რამდენადმე მართალი ყოფილა, როცა ამბობს, მსოფლიო ჩემი წარმოდგენაა“⁶³.

როგორც ვხედავთ, ზემოთ მოყვანილი აგნოსტიკური კონცეფცია აქაც დადასტურებულია, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ი. ფანცხავა ამ საკითხშიც არ ღალატობდა არა მარტო თავის ქართველ თანამოაზრეებს, არამედ ამ დროის სუბიექტურ იდეალიზმსაც საზოგადოდ.

3. ანალოგიური თვალსაზრისი დამახასიათებელია ვ. ჩერქეზიშვილისა და კ. და შ. გოგელიებისათვის.

შემეცნების შესახებ თავისი თვალსაზრისი ვ. ჩერქეზიშვილმა ჯ. ლოკის თვალსაზრისის გადმოცემასთან დაკავშირებით ჩამოაყალიბა. ლოკმა, წერს იგი, „ადამიანის აზროვნებისა და ყოველდღიურ მოქმედების ანალიზს მეოხებით შექმნა მოძღვრება, რომლის მიხედვითაც ყოველგვარი ჩვენი ცოდნა და წარმოდგენა მხოლოდ ნაყოფია გარეგან ფიზიკურ ქვეყნის შთაბეჭდილებათა და იმ შეგრძნებათა, რომელნიც ადამიანის ორგანიზმში სხვადასხვა პროცესის დროს იჩენენ ხოლმე თავს. ეს მოძღვრება ძირს უთხრიდა მრავალ ძველ აზრს—შეხედულებას. ყველანი წინ აღუდგნენ ავტორს. „სენსუალიზმს“, როგორც ახალ მოძღვრებას მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში ეწოდა, არღვევდა იმ დროის მეტაფიზიკას“⁶⁴.

ცხადია, ვ. ჩერქეზიშვილის აზრი იმის შესახებ, რომ ლოკმა ხელი შეუწყო აზროვნების განთავისუფლებას რაციონალისტური მეტაფიზიკისაგან და იგი ემპირიულ სინამდვილეს დაუახლოვა, სწორია.

მარქსი, ახასიათებდა რა პიერ ბეილის ბრძოლას მე-17 საუკუნის რაციონალისტ-მეტაფიზიკოსების: სპინოზასა და ლეიბნიცის წინააღმდეგ, წერდა: „მე-17 საუკუნის თეოლოგიისა და მეტაფიზიკის გარდა ნეგატიური გაბათილებისა, აუცილებელი იყო კიდევ დადებითი ანტიმეტაფიზიკური სისტემა. იგრძობოდა ისეთი წიგნის საჭიროება, რომელიც მთელი იმდროინდელი ცხოვრების გამოცდილებას სისტემაში მოიყვანდა და მას თე-

⁶³ ი. ფანცხავა, თხზულებანი, გვ. :72.

⁶⁴ ვ. ჩერქეზიშვილი, ინდუქტიური მეცნიერების განვითარება, „ივერია“, 1901, № 55

ორიუღლად საფუძველს მისცემდა. ლოკის თხზულება ადამიანს: სკონების წარმოშობის შესახებ. სწორედ დროზე გამოჩნდა ლამანშის იმ ნაპირიდან... ლოკმა დააფუძნა *homo sens*, სალი აზროვნების ფილოსოფია, ე. ი. არაპირდაპირ თქვა, რომ არ შეიძლება ფილოსოფია განსხვავებული საღ ადამიანურ გრძნობათა ჩვენებებზე დამყარებული განჩისაგან... კონდილიაკმა, ლოკის სენსუალიზმი მაშინათვე მიწარა, მე-17 საუკუნის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ⁶⁵.

როგორც ვხედავთ, ვ. ჩერქეზიშვილი არსებითად კ. მარქსის აზრს გაღმოსკემს. როდესაც წერს, რომ ლოკის სენსუალიზმი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ხოლო როგორც მარქსის მოყვანილი დებულებებიდან ჩანს, ამ უკანასკნელში იგულისხმება მე-17 საუკუნის რაციონალისტების: დეკარტის, სპინოზასა და ლეიბნიცის მეტაფიზიკა.

მაგრამ მსგავსება ვ. ჩერქეზიშვილსა მარქსთან ამაზე წყდება. მარქსი ხაზს უსვამდა ლოკის დამსახურებას იმ გაგებით, რომ მან რაციონალიზმის ცალმხრიობას ფრთები შეაკვეცა და აზროვნება ემპირიულ სინამდვილეს დაუკავშირა. მაგრამ მარქსი სრულებითაც არ გულისხმობდა იმას, რომ შემეცნება მეორე უკიდურესობაში ჩავარდნილიყო, ემპირიულ საგნებისა და მოვლენების სფეროში ჩაკეტილიყო. ამით ცოდნა მკოცავი ემპირიზმის გზას დაადგებოდა, რომელიც მოკლებული იქნებოდა განზოგადებათა უნარს, საგნები და მოვლენები ერთმანეთისაგან იზოლირებულ გარკვეულობებად დარჩებოდა შემეცნებისათვის. ამიტომ, გარდუვალი იყო მეტაფიზიკა, რაც მართლაც დამახასიათებელი გახდა ლოკის შემეცნებისათვის. ამით იყო გამოწვეული ენგელსის შენიშვნა იმის შესახებ, რომ „როცა ე! თვალაზრისი (ე. ი. საგნების განხილვისა ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, გაქვავებულად და უცვლელუბად—ვ. გ.) ბეკონისა და ლოკის შემწეობით ბუნების მეცნიერებიდან ფილოსოფიაში იქნა გადატანილი, მან შექმნა უკანასკნელი საუკუნეების სპეციფიკური შეზღუდულობა, მეტაფიზიკური წესი აზროვნებისა“⁶⁶.

ამგვარად, ლოკმა რაციონალისტური მეტაფიზიკის დანგრევაზე შეუწყო ხელი, მაგრამ ემპირისტად დარჩა და ამიტომ თუ შეიძლება ასე ითქვას „ემპირიულ მეტაფიზიკას“ ვაუკაფა გზა. მარქსი და ენგელსი კი ამტკიცებდნენ, რომ ემპირიული შემეცნება რაციონალურის გარეშე არ შეიძლება იყოს მეცნიერული. რადგან გრძნო-

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2, 1955, стр. 142—143.

⁶⁶ ე. ენგელსი, ანტი-დიუბინგი, ვვ. 27.

ბას არა აქვს უნარი იმ ზოგადის წვდომისა, რომლითაც უფრო ღრმად ვიმეცნებთ ჩვენ სინამდვილეს.

სწორედ ამ მომენტის გაუგებრობით იყო გამოწვეული ვ. ჩერქეზიშვილის საყვედური ენგელსის მიმართ, თითქოს ენგელსმა მარქსი დაამახინჯა, როდესაც მარქსი ლოკს უწოდებდა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მებრძოლს. ხოლო ენგელსი იმავე ლოკს ფილოსოფიაში მეტაფიზიკური მეთოდის შემომტანს უწოდებდა⁶⁷. როგორც ჩვენ დავინახეთ, ნამდვილად საქმე მეტაფიზიკის სხვადასხვა გაგებას ეხებოდა: ერთ შემთხვევაში საქმე ეხებოდა იმ განუყენებელი ცნებების კრიტიკას, რომლებიც მოწყვეტილი სინამდვილისაგან დაცლილი იყო რეალური შინაარსისაგან, ხოლო მეორე შემთხვევაში მეტაფიზიკა ნახმარი იყო ანტიდიალექტიკურობის თვალსაზრისით. ვ. ჩერქეზიშვილმა ვერ გაიგო ეს სხვაობა. რადგან იგი, როგორც ე. წ. „წმინდა ინდუქციის“ მომხრე, ემპირიზმს ვერ გასცილდა; ამიტომ იყო, რამე ვ. ჩერქეზიშვილი ლოკის სენსუალიზმის გამარჯვებას ცდისეული მეთოდის დამკვიდრებაში ხედავდა. ცდისეული მეთოდი არის ერთადერთი მეთოდი მეცნიერებისა, წერს იგი, რომელიც აქარწყლებს ყოველგვარ ექვს და „ამა თუ იმ საგანს უცილობელ ქეშმარიტების ბეჭედს ასვანს“.

საერთო დასკვნა იმის მტკიცებაში მდგომარეობს, რომ იდეები სინამდვილის შემეცნების შედეგს არ წარმოადგენს. მართალია ისინი არ იბადებიან „უ-შენ-ოთ“. მაგრამ ეს უკანასკნელი მხოლოდ საბაბია, გამომწვევია იდეებს, ცოდნის საზოგადოდ და არა მიზეზი. არა საფუძველი.

ამრიგად, შექმენების პრობლემაც სრულიად ისევეა გადაჭრილი, როგორც სინამდვილის პრობლემა.

სუბიექტური იდეალიზმის ქართული ნაკადი სოლიპსიზმის გზას არ დასდგომა. მეტაფიზიკურის დაშვებით, მათ შემეცნებას აუკრძალეს მოვლენათა სფეროდან გასვლის შესაძლებლობა; ამის შედეგი კი იყო აგნოსტიციზმი, დაშვება იმაზე მეტისა, ვიდრე მოვლენაა, მაგრამ აქედან ისინი უკან ისევდნენ და უარს აცხადებდნენ ამ „დაშვებულის“ შემეცნებისაგან.

გ. დიალექტიკის პრობლემა

სუბიექტური იდეალიზმის ქართულმა მიმდინარეობამ ერთიანი ფრონტით გაშალა ბრძოლა საზოგადოდ დიალექტიკის და კერძოდ

67 ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელჯიაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, 244

კი მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ. ძირითადად არგუმენტი. რომელსაც იდეალისტები აყენებდნენ დიალექტიკის წინააღმდეგ საზოგადოდ, იყოს ის, რომ თითქოს იგი მეტაფიზიკური მოძღვრება ყოფილიყოს. ხოლო მარქსისტულ-დიალექტიკურ მეთოდს განიხილავენ როგორც ჰეგელის დიალექტიკის უცვლელად გადმოტანას მატერიალურ სამყაროში.

1. ქართველ სუბიექტურ-იდეალისტებს შორის ერთადერთი კ. აბაშიძე იყო, რომელსაც პირდაპირ არ გამოუთქვამს თავისი აზრი დიალექტიკის შესახებ. მაგრამ მისი თვალსაზრისი განვითარების ხასიათის შესახებ აშკარას ხდის განვითარების დიალექტიკური გაგებასადმი მის უარყოფილ დაბოკიდებულებას. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ქართველი იდეალისტი ევოლუციონიზმის თვალსაზრისზე დგას. მაგრამ თუ სხვები ევოლუციონიზმს უპირისპირებენ დიალექტიკას, კ. აბაშიძე კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ განვითარება მხოლოდ ევოლუციური ხასიათისაა. თუ რამდენად სწამდა მას ევოლუციონიზმის პრინციპი ჩანს იქიდანაც, რომ მისი გატარება მან სცადა ლიტერატურის კრიტიკაში. მართალია, აქაც ის ბრუნეტიერის გავლენას განიცდიდა, მაგრამ ევოლუციონიზმი ისე შეესისხლხორცა მის მსოფლმხედველობას, რომ იგი ამ უკანასკნელის განმსაზღვრელ პრინციპად იქცა. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის ხაზი, რომელიც ლიტერატურული კრიტიკის ევოლუციონიზმზე დაფუძნებაში იპოლიტე ტენმა დაიწყო, ხოლო ბრუნეტიერმა განაგრძო დასავლეთში, იგივე ხაზი საქართველოში გაატარა კ. აბაშიძემ.

2. კ. აბაშიძისაგან განსხვავებით ვ. ჩერქეზიშვილმა, შ. ჯოგელიამ და ი. ფანცხავამ პირდაპირ შეუტრეს დიალექტიკას. ი. ფანცხავა ევოლუციონისტიცაა. ამიტომ ბიოლოგიზმი და ვულგარიზმი, დამახასიათებელი კ. აბაშიძის აზროვნებისათვის, ძირითადად აგრეთვე ფანცხავას კონცეფციაში.

ამ მხრავ თავისი თვალსაზრისი კარგად ჩამოაყალიბა ი. ფანცხავამ ნ. ჟორდანიასთან კამათში. „ღღემდის არცერთი მოძღვრება არ ყოფილა,—წერს იგი,—რომელსაც ცხოვრების მრავალფერობა ისე ზედმიწევნით აეხსნას, როგორც თეორიას ბუნებრივ შერჩევისას. ამას რომ მიაღწიოს, ეს უკანასკნელი ორი უმთავრესი პრინციპით ხელმძღვანელობს: ერთია პრინციპი შენთხვევითი გადახვევისა და მეორე—პრინციპი წარმომობისა, განმეორებისა. ეს ორი პრინციპი რომ დაუკავშიროს, თეორია მემკვიდრეობით კანონს იშველიებს. ამგვარივეა და ასე უბრალო თეორია საჭირო, რათა საზოგადოებ-

რევი მოვლენანი ავხსნათ. აქაც ორი უმთავრესი პრინციპით შეგვიძლია ავხსნათ ყოველგვარი მოვლენა: ერთი ამ პრინციპთაგანი ინოვენციის (განახლების) პრინციპია, მეორე კი მიმბაძველობის⁶⁸.

თავი რომ გავანებოთ იმ გარემოებას, რომ საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების საკითხში ი. ფანცხავა იმავე კანონებს ეყარება, რომლებიც ძირითადი იყო ტარდისა⁶⁹ და მიხაილოვსკისათვის⁶⁹. განვითარება საზოგადოდ მას წარმოუდგენია როგორც დარვინის მიერ აღმოჩენილი კანონების მოქმედება, როგორც უწყვეტი ევოლუცია. ამიტომ, როგორც თვითონ აცხადებს, დიალექტიკის წინააღმდეგ კამათში ის მთლიანად ევოლუციონიზმზეა დამყარებული

ი. ფანცხავა პირითადად დიალექტიკის ჰეგელისეულ და მარქსისტულ გაგებათა წინააღმდეგ აწარმოებს ბრძოლას. უპირველეს ყოვლისა იგი ებრძვის აზრს იმის შესახებ, თითქოს ჰეგელი პირველი იყოს, რომელმაც მოვლენებს განვითარების მხრით შეხედა. ის აღნიშნავს ამ მხრივ ჰერაკლიტეს, ეპიკურეს, ლუკრეციუსის, დეკარტის, ლეიბნიცის და სხვების რაღას, რის შედეგადაც ასკენის, რომ ჰეგელი ერთადერთი კი არა, ერთ-ერთი იყო სხვა მრავალთა შორის. რომელმაც განვითარების იდეა აღიარა.

აქ, ცხადია, რომ ი. ფანცხავა მის მიერვე შეთხზულ არგუმენტს ეომება, რადგან ენგელსი გარკვეულად წერდა: „...აზრებითად სწორი შეხედულება საწყაროზე უკვე ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას ახასიათებდა და პირველად ნათლად ჰერაკლიტემ გამოთქვა: ყოველივე არის და არც არის იმიტომ, რომ ყოველივე მ ი მ დ ი ნ ა რ ე ო ბ ს. ყოველივე მუდმივ ცვლილებას განიცდის და გაქრობის პროცესშია“⁷⁰.

მაგრამ ჰეგელის დიალექტიკის შეფასება ი. ფანცხავას სხვა მხრივაც გადაჭარბებულად მიაჩნია. მისი აზრით, ჰეგელმა განვითარება ვერ ახსნა. აქ იგი საშარტლიანად მიუთითებს იმ მეტაფიზიკურ საწყისზე, რომელიც აბსოლუტური სულის სახით ჰეგელმა განვითარებას საფუძვლად დაუდო, სწორად აღნიშნავს იმასაც, რომ მთელი ეს განვითარება ჰეგელმა აბსტრაქტულ ცნებათა სისტემაში განახორციელა. მაგრამ ამ უარყოფითთან ერთად ი. ფანცხავა ვერ ხედავს ვერაფერს რაციონალურს ჰეგელის დიალექტიკაში და მას უბრალოდ აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურ ბოდვას უწოდებს. უფ-

68 ი. ფ. ნ. ც. ხ. ა. ე. ა., თხზულებანი, 1903, გვ. 26.

69 Г. Тард, Социальные законы, 1896. Н. Михайловский, Сочинения 1896, т. 2.

70 ფ. ე. ნ. გ. ე. ლ. ს. ი., ანტი-დიურინგი, გვ. 29.

რო მეტიც, იგი უარყოფს მეცნიერულ ღირებულებას დიალექტიკას იმ კანონიერებისა, რომლებიც დაპირისპირებულთა ერთიანობისა. რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლისა და უარყოფის უარყოფის სახით ჰეგელმა პირველად დაუთქვეს ერთმანეთს და ამის შედეგად, დიალექტიკური მეთოდი სინაჰდვილის შემეცნებისა და მისი რევოლუციური გარდაქმნის მეთოდად აქცია.

ი. ფანცხაევამ ვერ ვაიგო მეცნიერული ღირებულება დიალექტიკის იმ აზრისა, რომ ყოველი მოვლენა, ყოველი საგანი დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს, შემცველია დადებითისა და უარყოფითის, პო-სი და არა-სი, პროგრესულისა და რეგრესულისა, არსებობისა და არ არსებობის. აქედან გამოძინარე კი მან სოფისტიკად და მეტაფიზიკად გამოაცხადა აგრეთვე მიზეზობრიობა, დიალექტიკური გაგება იმისა, რომ მიზეზი ერთსა და იმავე დროს შედეგიც არის, ხოლო შედეგი—მიზეზი. ი. ფანცხაევას აზრით, მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება დაპირისპირებულთა ერთიანობის დიალექტიკის კანონის დადასტურებას არ წარმოადგენს, რადგან „ბევრი, ძლიერ ბევრი მოვლენაა, სადაც მართლა მიზეზი მუდამ მიზეზად რჩება, შედეგი—შედეგად და უკანასკნელს პირველზე როდი აქვს რაიმე გავლენა“⁷¹.

მაგრამ ი. ფანცხაევა ამით არ კმაყოფილდება. იგი თანმიმდევრულად განაგრძობს დიალექტიკის კრიტიკას და არ ურიდება საკუთარი არგუმენტების უარყოფასაც. მცდარია, —წერს იგი—ენგელსის დებულება, თითქოს ბუნება ყოველ ნაბიჯზე ადასტურებდეს დიალექტიკის კანონების სისწორეს. ბუნებაში ადგილი არა აქვს თვისობრივ ცვლილებებს, ნახტომებს. პირიქით, იქ ყველაფერი თანდათანობის პროგრესის ხასიათს ატარებს. ჰეგელის მაგალითი წყლის გარდაქმნის შესახებ ყინულად, საბუთი არ არის, წერს ი. ფანცხაევა. მთელი ეს „გარდაქმნა“ შედეგია ცვლილებისა ატომების მოძრაობაში, ხოლო ეს ცვლილება უტბად კი არ ხდება, არამედ თანდათანობით. რაც შეეხება იმას, რომ ჩვენ იგი ნახტომად გვეჩვენება „ეს ჩვენი ხედვის ნაკლოვანებაა და არა იმის მომასწავებელი, რომ ვითომც ბუნება ნახტომებს შვრებოდეს“. მეცნიერების წინსვლა შემდეგში ნათელს გახდის ჩვენთვის იმას, რასაც დღეს ვერ ვხედავთ, ხოლო იმას, რასაც ჩვენ ნამდვილად ვერ ვხედავთ და სხვანაირად გვეჩვენება, ბუნებას არ უნდა ვახვევდეთ თავზე. ეს მეტაფიზიკაა, წერს იგი, და ასეთ მეტაფიზიკას წარმოადგენს ჰეკელის დიალექტიკა.

71 ი. ფ ა ნ ც ხ ა ე ვ ა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1896, № 3, გვ. 34

1. ოფისტიკაა, ი. ფანცხავას აზრით, აკრეთვე უარყოფის უარყოფა. ეს უკანასკნელი მას არამეცნიერულ კანონად მიაჩნია იმიტომ, რომ, მისი აზრით, იგი სინამდვილის განვითარების პროცესს კი არ აღწერს, კი არ გამოხატავს, არამედ გარედან აქვს მას მოხვეული. ენება რა ამ კანონის მოქმედებას მარქსისტულ დიალექტიკაში, ი. ფანცხავა ფიქრობს, რომ იგი აქაც იმავე ზელოვნურ მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

საერთოდ, ი. ფანცხავას აზრით, დიალექტიკური მატერიალიზმში „წმინდა ჰეგელიანიზმი და, მაშასადამე, უნიადაგო მეტაფიზიკა“. ზედმეტია ლაპარაკი ამის შემდეგ, რომ ი. ფანცხავას რაიმე აზრი მოვთხოვოთ მარქსისტული ფილოსოფიის თვისობრივი განსხვავების შესახებ. ამიტომ ბუნებრივია მისი მტკიცება, რომ მარქსიზმში ყველაფერი ჰეგელის ტრიადებზეა აშენებული. „ფილოსოფიის თანდათან განვითარება ბ-ნ ბელტოვის მიერ,—წერს იგი,—ჰეგელის ტრიადაზეა აგებული: თეზისია—მეტაფიზიკური მატერიალიზმი, ანტითეზისია—დიალექტიკური იდეალიზმი, ხოლო ამ ორი მოწინააღმდეგე შედარების შემრიგებელი სინთეზი კი — დიალექტიკური მატერიალიზმი“⁷².

როგორც ვხედავთ, ი. ფანცხავას გალაშქრება დიალექტიკის წინააღმდეგ არაა უბრალო კალმის ვარჯიში. აქ საქმე გვაქვს საკმაოდ მოფიქრებულ დაპირისპირებასთან დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ. სხვა ამბავია, რომ კრიტიკა ყალბ საფუძველზეა დამყარებული. ი. ფანცხავა ევოლუციონისტიცა. ევოლუციონიზმი კი რეფორმიზმისა და ოპორტუნიზმის მეთოდოლოგიური საფუძველია. ამიტომ, სამართლიანი იქნება თუ ი. ფანცხავას მივიჩნევთ საერთაშორისო რეფორმიზმისა და ოპორტუნიზმის ერთ-ერთ პირველ და თვალსაჩინო წარმომადგენლად საქართველოში⁷³.

3. როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში ყველაზე დიდი ხმაური გამოიწვია დიალექტიკის კრიტიკამ ვ. ჩერქეზიშვილის წერილებში ინგლისიდან და ბელგიიდან. ეს ხმაური უპირველეს ყოვლისა იმით იყო გამოწვეული, რომ ვ. ჩერქეზიშვილმა დიალექტიკური მეთოდის შეცვლა მოინდომა ინდუქციური მეთოდით, ჰეგელის ფილოსოფია დიალექტიკასთან ერთად რეაქციულ მოძღვრებად გამოაცხადა, მარქსისტულ დიალექტიკას თვლიდა ჰეგელის დიალექტი-

72 ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, ცხოვრება და მწერლობა, „მომბე“, 1897, № 3, გვ.

34. 73 ი. ხ. ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, ევროპის სოციალური მდგომარეობა მე-19 საუკუნეში, თბზულებანი, 1903.

კ-ს გაბეორებად. ხოლო აქედან გამომდინარე პრაქტიკულ დასკვნებს— ყალბად და არა მეცნიერულად. ამასთან, ვ. ჩერქეზიშვილმა ფართოდ გამოიყენა ევროპის ზოგიერთი ქვეყნის სტატისტიკური ცნობები. რითაც საკმაო ზედმოქმედება შეძლო ინტელიგენციის გარკვეულ წრეებზე.

ისევე როგორც კ. აბაშიძე და ი. ფანცხავა, ვ. ჩერქეზიშვილიც ევოლუციონისტია და უკანასკნელის პოზიციებიდან აწარმოებს დი-ალექტიკის კრიტიკას. ევოლუციური განვითარების თეორიას ვ. ჩერქეზიშვილი თვლის ეპოქის უდიდეს მონაპოვრად, რომლის აღმოჩენა და საბოლოო შემუშავება, მისი აზრით, მზადდებოდა დაწყებული ჯერ კიდევ არისტოტელიდან. ევოლუციური თეორიის ნაკლად ვ. ჩერქეზიშვილს მხოლოდ ის მიაჩნდა, რომ უკანასკნელ ხანებში იგი არსებობისათვის ბრძოლაზე იქნა დაყვანილი, და დავიწყებას მიეცა დარვინის სხვა კანონები, რომლებიც არსებობისათვის ბრძოლას გარკვეულად არბილებენ. ევოლუციური თეორიის ეს ნაკლი დაძლეულ იქნა. წერს ვ. ჩერქეზიშვილი. პ. კროპოტკინის მიერ, რომელმაც დარვინის არსებობისათვის ბრძოლის კანონს დაუპირსპირა „ცხოვრებისათვის კავშირის კანონი“.

საყურადღებოა, რომ ეს არა მარტო ვ. ჩერქეზიშვილის აზრია, არამედ სხვა მისი თანამოზიარე ქართველი ანარქისტებისაც. ის საზოგადოება, რომლის შექმნის შესახებაც ისინი ოცნებობდნენ სახელმწიფოს მოსპობის შემდეგ, სწორედ „ცხოვრებისათვის კავშირის“ კანონზედ უნდა ეფუძნებოდნენ და მყარებული. ცნობილი ანარქისტი კ. გოგელია წერდა: „როცა კაცი ორგანიულ ევოლუციასა სწავლობს, უნდა ურდოს ცალმხრიობას. რადგან ევოლუციას განაგებს არა მარტო დარვინის კანონი, არამედ ის კანონიც, რომელსაც „ცხოვრებისათვის კავშირის“ უწოდებენ“⁷⁴. შედეგად ამ კანონის მოქმედებისა, არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვებული შეიძლება გამოვიდეს არა ის, ვინც ძლიერია, არამედ ისინი, ვინც კოლექტივიზმით, სოციალური ცხოვრების ინსტინქტებით არიან დაჯილდოებულნი. ამგვარად, ევოლუცია მათ მიაჩნდა როგორც შედეგი ამ ორი კანონის მოქმედებისა, რომლის აღმოჩენა და ჩამოყალიბება ინდუქციური მეცნიერების განვითარებით მოხდა. სწორედ ინდუქციურმა მეცნიერებამ შექმნა, ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით, „დიდებული სისტემა განვითარების ერთიანობისა ფიზიკურ, ორგანიზულ, გონებრივ და ზნეობრივ სიცოცხლე-არსებობისათვის“⁷⁵.

74 კ. გოგელია, სამეცნიერო ქრონიკა, -ცნობის ფურცელი“, 1903, № 2204.

75 ვ. ჩერქეზიშვილი, მე-19 საუკუნე, „ივერია“, 1901, № 69.

დიალექტიკის ვ. ჩერქეზიშვილისეული კრტიკა დაფუძნებულია ამ ორ ძირითად პრინციპზე: მისი მტკიცებით, სამყარო განიცდის არა დიალექტიკურ განვითარებას, არამედ ევოლუციურ განვითარებას და ამ უკანასკნელის შემეცნება წარმოებს არა დიალექტიკური მეთოდის, არამედ ინდუქციური მეთოდის საშუალებით.

ვ. ჩერქეზიშვილის სიმკდარე იმაში მდგომარეობდა, რომ მან, სრულიად არასწორად, ევოლუციური განვითარება დიალექტიკურს დაუპირისპირა, ხოლო ინდუქცია—შენეცნების დიალექტიკურ მეთოდს. გ. პლენანოვი სამართლიანად მიუთითებდა, რომ ვ. ჩერქეზიშვილი აქ მიუტყვებელ შეცდომას უშვებდა. „ინდუქცია არა თუ არ უარყოფს დიალექტიკას,—წერდა გ. პლენანოვი,—არამედ თავს უყრის რა ჩვენს დასკვნებს, აღრე თუ გვიან უთუოდ ააშკარავებს მეტაფიზიკურ აზრთა უნიადაგობას და მიყვევართ დიალექტიკურთან“⁷⁶.

გ. პლენანოვი ამ შემთხვევაში სავსებით სწორად გამოხატავდა იმ აზრს, რომელიც ფ. ენგელსმა გამოთქვა ცალმხრივი ინდუქციისტებისა და ინდუქციის დიალექტიკასთან მიმართების შესახებ. „ინდუქციონისტების აზრით, ინდუქცია შეუცდომელი მეთოდია,—წერდა ფ. ენგელსი. ეს არ არის სწორი და იმდენად, რომ მისი თითქოს ყველაზე სარწმუნო შედეგებიც კი ყოველ დღე ახალი აღმოჩენებით უარყოფა“⁷⁷. ეს უარყოფა იმაში გამოიხატება, ენგელსის აზრით, რომ ინდუქციის გარკვეულობანი თავის უცვლელობას კარგავენ და შეფარდებით ან დიალექტიკურ ბუნებას ამჟღავნებენ. ამიტომ, არ შეიძლება განვითარების თეორიას ვალიარებდეთ და მართო ინდუქციით ვიფარგლებოდეთ; „განვითარების თეორიის დამტკიცება მართო ინდუქციის გზით შეუძლებელია, — წერდა ფ. ენგელსი,—ვინაიდან იგი მთლიანად ანტიინდუქციურია. ის ცნებები, რომლებითაც ინდუქცია სარგებლობს: სახეობა, გვარეობა, კლასი, განვითარების თეორიის წყალობით დენადი და, მასასადამე, შეფარდებითი გახდნენ; ხოლო შეფარდებითი ცნებები ინდუქციას არ ემორჩილებიან“⁷⁸.

მაშ რას ემორჩილებიან ისინი?—დიალექტიკას. ამიტომ ცხადია ენგელსის აზრი (და პლენანოვისაც), რომ ის, ვინც მხოლოდ ინდუქციას აღიარებს შემეცნების მეთოდად, მეტაფიზიკოსია (ანტი-

⁷⁶ გ. პლენანოვი, (Idem), როგორც ჰქუხს, ისე არა წვიმს, „კვალი“, 1901, № 28.

⁷⁷ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 234. 1901, № 28, გვ. 670.

⁷⁸ იქვე, გვ. 233.

დ-ლექტიკურობის აზრით). მეტაფიზიკური მეთოდით კი სინამდვილის შემეცნება შეუძლებელია, რადგან სინამდვილე დიალექტიკური ბუნებისაა. ისევე როგორც სინამდვილეში გარკვეულობანი შეფარდებითა ხასიათისაა, ხოლო ცვალებადობა და გარდაქმნა—აბსოლუტური, ასევე შემეცნების პროცესში ინდუქცია, მეტაფიზიკა შემეცნების დიალექტიკური მეთოდის მხოლოდ მომენტებია.

გასაგებია, რომ, უარყო რა განვითარებისა და შემეცნების ეს ღრმა დიალექტიკური აზრი, ვ. ჩერქეზიშვილი შემეცნების მეტაფიზიკურ მეთოდს ვერ გასცილდა. ხოლო მის მიერ ინდუქციის დაცვა იმის მაჩვენებელი იყო, რომ ის სუბიექტური იდეალისტი იყო. მის მიერ ინდუქციის გაგება სუბიექტურ-იდეალისტური და მეტაფიზიკური თვალსაზრისის გამართლებას ემსახურებოდა.

იგივე შეიძლება ათქვას ვ. ჩერქეზიშვილის მიერ ევოლუციისა და დიალექტიკის დაპირისპირების შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, ვ. ჩერქეზიშვილის მთელი ცდა მიზნად ისახავს, აჩვენოს განვითარების წმინდა ევოლუციური ხასიათი, ხოლო დიალექტიკას იგი თვლის მეტაფიზიკურ და რეაქციულ მოქმედებად. ის ორი მიმართულებით აწარმოებს ბრძოლას: ჯერ თავს ესხმის ჰეგელის დიალექტიკას, რომელსაც იგი ყოველგვარ უაზრობის განსახიერებად აცხადებს. „ჩვენ უქმნი, ყბდნი ვიქნებით იქ დრომდე,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი,—ვიდრე მეტაფიზიკა და ჰეგელი პირზედ გვეკერება და ვიდრე ისტორიის შექმნის ნაცვლად, იმის განმარტებას დაეჯერდებით“⁷⁹.

რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ სუბიექტურ იდეალიზმზე, რომელსაც ვ. ჩერქეზიშვილი ისტორიის მიმართ ამჟღავნებს, უსათუძვლოა მის მიერ დიალექტიკის შეფასება. რასაკვირველია, როდესაც ის ლაპარაკობს ჰეგელის დიალექტიკის მეტაფიზიკურობის, მისი ფილოსოფიის რეაქციულობის შესახებ, ვ. ჩერქეზიშვილი მართალია. მაგრამ მას ამგვარი „სინართლე“ კი არ აინტერესებს. მისი მიზანია უარყოს ის რაციონალური, რაც დიალექტიკას ჰეგელთან ჰქონდა და ამით უარყოს ყოველივე ის, რაცკი მის ევოლუციონიზმს რაიმე საშიშროებას შეუქმნიდა.

გ. პლუხანოვი ვ. ჩერქეზიშვილს ჰეგელისადმი ასეთ ცალმხრივ მიდგომას უსაყვედურებდა. „მოაზროვნეს, მიუხედავად იმისა,—წერს გ. პლუხანოვი,—რომ ის შეიძლება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რეაქციონული მიმართულების თანამგრძობელი იყოს, შეუძლია ისეთი ფილოსოფიური სისტემა შექმნას, რომელიც ღირსი იქ-

⁷⁹ ვ. ჩერქეზიშვილი, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმატება 1919 ს-ში, „ივერია“, 1902, № 62.

ხება არა თუ სრული უზრადღების, არამედ თანაგრძნობის ც კი პროგრესისტების მხრიით⁸⁰.

აქაც ვ. პლენხანოვი ძარბებულად გადმოსცემდა ჰეგელის შესახებ ვამოთქმულ ფ. ენგელსის აზრს, რომლის თანახმადაც ჰეგელის სისტემა ეწინააღმდეგებოდა მასში განხორციელებულ დიალექტიკურ მეთოდს. „აღამიანი, რომელიც უმთავრესად ჰეგელის სისტემას ემსრობოდა, შეიძლებოდა უკიდურესი კონსერვატორი ყოფილიყო... წერს ფ. ენგელსი.—ხოლო ის, ვინც უპირატესობას აძლევდა დიალექტიკურ მეთოდს, როგორც პოლიტიკაში ისე რელიგიაში, უკიდურესი ოპოზიციონერი უნდა ყოფილიყო“⁸¹.

ვ. ჩერქეზიშვილმა ყურადღება არ მიაქცია ამ გარემოებას და, აშიტომ, უბრალოდ უარყო ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც ყალბა და შეტაფიზიკური.

მაგრამ დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა მართა ჰეგელის უარყოფისათვის არ აინტერესებდა ვ. ჩერქეზიშვილს. ევოლუციის დაცვას და ჰეგელის დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლას იგი უმთავრესად იმისათვის აწარმოებდა, რომ გაებათილებინა მარქსისტული დიალექტიკა და დიალექტიკური მეთოდი.

ამ მიზნით, ვ. ჩერქეზიშვილი, მარქსის მატერიალისტურ დიალექტიკურ მეთოდს ჰეგელის მისტიკურ დიალექტიკურ მეთოდთან აიგივებს, ვერ ხედავს იმას, რომ მარქსმა და ენგელსმა თვისობრივად გარდაქმნეს ჰეგელის დიალექტიკა, რის შედეგადაც, ენგელსის მხატვრული გამოთქმა რომ ვინმართ, „ჰეგელის დიალექტიკა ისე შეეფარდება რაციონალური (ე. ი. მარქსს—ვ. გ.) დიალექტიკას, როგორც სითბობამდის თეორია სითბოს მექანიკურ თეორიას. როგორც ფლოგისტონის თეორია—ლავუაზიეს თეორიას“⁸².

ვერ გაიგო რა მარქსისტული დიალექტიკის ეს თვისობრივი სიახლე, ვ. ჩერქეზიშვილი ფიქრობდა, რომ მარქსმა უცვლელად მძილო ჰეგელის დიალექტიკა. მხოლოდ საფუძველი შეუცვალა მას „შესანიშნავია,—წერს ის,—რომ ეს ზესთაბუნებრივი მონიზმი განუმეორა თავის თხზულებაში ჰეგელის მიმდევარმა დიალექტიკოსმა მარქსმა, რომელმაც თავის მხრივ მსოფლიოს სულის ადგილას კაპიტალი და მისი მოვლინებანი გააბატონა“⁸³.

80 ვ. პლენხანოვი, როგორც ჰეგელის ისე არა წვიმს, „კვალი“, 1901, № 25, 33-621.

81 ვ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩული ნაწერები, 1950, ტ. 11, გვ.

82 ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 401.

83 ვ. ჩერქეზიშვილი, მეცხრამეტე საუკუნე—„ივერია“, 1901, № 140.

მარქსიზმის დიალექტიკური თვალსაზრისის გაყალბება ვ ჩერ-
ქეზიშვილს სრულიად გარკვეული მიზნისათვის სჭირდებოდა. იგი
როგორც ევოლუციონისტი, მეტაფიზიკოსი და წვრილბურჟუაზიის
იდეოლოგი, ცდილობდა მარქსის კონცენტრაციისა და კლასთა
ბრძოლის თეორიის უარყოფას. საერთაშორისო რევოლუციონიზმთან
შეთახსნებით, ვ. ჩერქეზიშვილი წერდა, რომ თანამედროვე კაპიტა-
ლიზმში აღარაა ისეთი მტაცებლური ბუნების, როგორც მარქსს ჰქონ-
და წარმოდგენილი, რომ წვრილი საკუთრება არა მარტო არ ქრება.
არამედ, უფრო იზრდება. ეს კი იმის მაჩვენებელია, წერდა ის.
რომ კლასთა პოლიარიზაცია, მათი დაპირისპირება კი არ იზრდება.
არამედ თანდათანობით ქრება. „კაპიტალისტები ერთმანეთს არ
ანადგურებენ,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი.—წვრილი წარმოება ებრძო-
ვის და უშაგრდება მსხვილს; გლეხობის გაბოგანობას, როგორც
ბუნების, სოციოლოგიისა და პროგრესის კანონს, ვერა ვხედავთ და
ვერც დავინახავთ... ხალხთა ასეთი გაბოგანობის „აუცილებლობა“
და სიკეთე ამ აუცილებლობისაგან წარმომდგარი, მხოლოდ ნაყო-
ფია დიალექტიკურ მეტაფიზიკოსთა ოცნებისა და სხვა არაფერი“³⁴.

როგორც ვხედავთ, ვ. ჩერქეზიშვილის ბრძოლა ევოლუციონიზ-
მისა და ინდუქციისათვის დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ
გარკვეულად მიზანდასახული იყო. იგი ისტორიული მატერიალიზ-
მის პრინციპების წინააღმდეგ იყო მიმართული და ამ მხრივ, ვ. ჩერ-
ქეზიშვილის სახით, საერთაშორისო რევოლუციონიზმს საიმედო წარ-
მომადგენელი ჰყავდა საქართველოში.

4. არსებითად ამავე არგუმენტებს ემყარებოდა შ. გოგელიას
(შ. ნუარე) ბრძოლა დიალექტიკის წინააღმდეგ. შ. გოგელია დია-
ლექტიკის კრიტიკის ფართო პროგრამით გამოვიდა. მან სცადა დია-
ლექტიკის კრიტიკა არა მარტო მისი თანამედროვე სახით, არამედ
ისტორიულ პერსპექტივაშიც. ამ გზით მას უნდოდა ეჩვენებინა, რომ
მარქსისტული დიალექტიკა, რომელიც მარქსმა და ენგელსმა სა-
ზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის ქვაკუთხედად აქციეს,
არაფრით იყო განსხვავებული ძველი დიალექტიკისაგან; ხოლო ეს
უკანასკნელი, შ. გოგელიასავე მტკიცებით, აღიარებული უნდა ყო-
ფილიყო, როგორც უოველგვარ მეცნიერულ საფუძველს მოკლე-
ბული. „მარქსი და ენგელსი ძლიერ აფასებდნენ ჰეგელის დიალექ-
ტიკას,—წერს შ. გოგელია. ისე ძლიერ, რომ მათთვის დიალექტიკურ

³⁴ ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგიაში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, № 258.

მეთოდს უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ინდუქციურს და დედუქციურს, ე. ი. მეცნიერულს. მათი აზრით, ცნებათა დიალექტიკა არის შეგნებულნი გამოსახულება ნამდვილ მსოფლიო დიალექტიკური მოძრაობისა, ობიექტური პროგრესის წესის. ე. ი. ობიექტური პროცესი, მსოფლიო მოძრაობა წარმოებს დიალექტიკურად, უკუღმართულად, რადგან დიალექტიკა, როგორც შემეცნების თეორია, არის ძირითადი საფუძველი მთელი მარქსიზმისა; ამიტომ ჯერ ვნახოთ, რა იყო და რა არის დიალექტიკა ფილოსოფიის ისტორიაში და შემდეგ საშუალება მოგვეცემა შევადაროთ და დავინახოთ ის, თუ რა ადგილი უჭირავს მას როგორც მეთოდოლოგიას, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ მეთოდოლოგიასთან შედარებით⁸⁵.

ასეთია შ. გოგელიას კრიტიკის ძირითადი ამოცანა. როგორც აქედან ჩანს, ვ. ჩერქეზიშვილის მსგავსად, შ. გოგელიაც ინდუქციას უპირისპირებს დიალექტიკურ მეთოდს და იმავე ცალმხრიობაში ვარდება, რომელიც დამახასიათებელი იყო ვ. ჩერქეზიშვილის მსჯელობისათვის.

ასეთია ის დიდი ხმაური, რომელიც ქართველმა სუბიექტურმა იდეალისტებმა დასავლეთისა და რუსეთის თანამოაზრეებთან ერთად ატეხეს. როგორც დავინახეთ, ყველა ისინი წმინდა ევოლუციონისტებია. ხოლო ეს უკანასკნელი იგივე მეტაფიზიკაა. ამიტომ ქართველი სუბიექტივისტები დიალექტიკას აკრიტიკებდნენ როგორც მეტაფიზიკოსები. მათ ვერ გაიგეს განვითარების დიალექტიკური ხასიათი საზოგადოდ და მით უმეტეს ვერ გაიგეს მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის რევოლუციური აზრი, მისი თვისობრივი განსხვავება ძველი დიალექტიკისაგან. ვერ გაიგეს რა ყოველივე ეს, ისინი სუბიექტურ თვალსაზრისს ვერ გაცილდნენ და, ამიტომ, ვერ გაიგეს ვერც განვითარების ნამდვილი წყარო და მამოძრავებელი ძალა.

დ. განვითარების ისტორიულ პროცესში ფაქტორების საკითხი

1. უკანასკნელი საკითხი, რომელშიც ერთხელ კიდევ აშკარად იჩენს თავს ქართველი სუბიექტური იდეალიზმის დაპირისპირება მატერიალიზმისადმი, ეს არის საკითხი საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების განსაზღვრელი ფაქტორისა თუ ფაქტორების შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ ამ კარდინალურ საკითხში ყველაზე გამოკვეთილად იჩენს თავს ქართველი იდეალისტების სუბიექტი-

⁸⁵ შ. გოგელია (შ. ნუარე), მარქსიზმის საფუძვლების კრიტიკა, „ცნობის ფურცელი“, 1905, № 2897.

ვისტური და ანტიმეცნიერული ტენდენცია, ობიექტური კანონზომიერების უარყოფა და ეოლუნტარიზმი.

მართალია, ქართველი იდეალისტები ხაზს უსვამენ მრავალ ფაქტორის როლს განვითარებაში, მაგრამ მთავარი მათთვის მაინც რჩება პიროვნების თავისუფალი ნება. ამ მხრივ საყურადღებოა კ. აბაშიძის თვალსაზრისი ის აღიარებს, რომ თანამედროვე მეცნიერება დეტერმინიზმის გზას დაადგა, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ნების თავისუფლება ძველი გაგებით, რომლის თანახმადაც ადამიანის ნებას უსაზღვრო თავისუფლება ეძლეოდა. მაგრამ ამან არ შეიძლება მიგვიყვანოს მეორე უკიდურესობასთან—ნების თავისუფლების სრულ უარყოფასთან.

რაც უნდა მიზეზი მოვიძებნოთ ჩვენს მოქმედებას, რჩება მასში კიდევ ისეთი მომენტები: წერს კ. აბაშიძე, რომლებსაც გარეშე მიზეზებით ვერ ავხსნიოთ. ადამიანში თავისთავად იბადება იმის რწმენა, რომ ჩემს მოქმედებაში უპირატესობა აქვს ჩემს არსებითს, სულიერს თვისებას: ჩემს აზრებს, ჩემს გონებასა და გრძნობას. ..რამდენი მიზეზიც უნდა მოიყვანოთ. — წერს კ. აბაშიძე;—კიდევ რჩება რაღაც თვით ჩვენს არსებაში გამოუტყობელი, რომელიც უნდა აღვიაროთ მთავარ მიზეზად ჩვენის მოქმედებისა. გარეშე მიზეზებს ჩვენზე გავლენა აქვთ, ვინ არის ამის წინააღმდეგი; ხოლო ამ გარეშე მიზეზებს სხვაზედაც აქვთ გავლენა, ხოლო ის არ იქცევა ასე, არამედ მარტო შე ვიქცევი. და რადგან ერთგვარ მიზეზს ერთგვარი შედეგიც უნდა მოყვებ, და, თუ ეს ასე არ არის, ჰგავს მიზეზთა შორის ერთი რამ გამომეპარა, ვერ გამოვიცანი, რომელმაც ეს სხვაგვარი მოქმედება გამოიწვია“⁸⁶.

აქედან ვასაგებია კ. აბაშიძის აზრი, რომ ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება არ აისხნება გარეგანი მიზეზით. მასში თავისუფალი ნება მოქმედებს, რომელიც გარეგან შემოქმედებას არ ექვემდებარება. ამიტომ, მისი აზრით, „კაცის მოქმედების მთავარი მიზეზი. წყარო და დასაბამი კაცის სულიერი, ფსიქიკური არსებაა და არა გარეგანი გავლენა. ამგვარად, კაცი არის ავტორი თავის მოქმედებისა და მისთვისვე პასუხისმგებელი“⁸⁷.

როგორც ვხედავთ, კ. აბაშიძე, მოუხედავად დესაწყისში მისი თანხმობისა მეცნიერების მიერ აღიარებულ დეტერმინიზმთან, ბოლოს გარკვეულად მივიდა მის საწინააღმდეგო დასკვნასთან, ნებისყოფის თავისუფლებასთან, რომელიც ეოლუნტარიზმისა და სუბი-

⁸⁶ კ. აბაშიძე, ეტიუდები, გვ. 207.

⁸⁷ იქვე.

ექტორი იდეალიზმის ქვეყნებს წარმოადგენს. ამიტომ გასაგებია, რომ მან ისტორიის მამოძრავებელი და შემოქმედი თავისუფალი ნების მქონე პიროვნებაში დაინახა. „მხოლოდ გმირს შეუძლიან ხოლმე.—წერდა იგი,—ახალი გზის აღმოჩენა, ახალი იარაღის შექმნა და ხალხის მეთაურობა“⁸⁸. რაც შეეხება ხალხს, ის პასიური მასაა, რომელსაც არ შეუძლია ახალი გზების აღმოჩენა, მან „მხოლოდ შეგნებულის მიმბაძველობით უნდა ისელმძღვანელოს“.

ამ დასკვნაში იგივე ჰანგები გაისმის, რომლებიც ნ. მიხაილოვსკისა და ტარდის კონცეფციებში ქლერს. კ. აბაშიძე ვერ გაცდა უკანასკნელთა მსგავს სუბიექტივიზმსა და ვოლუნტარიზმს. ამიტომ ისტორიული კანონზომიერების ახსნაში, ის ბოლომდის სუბიექტური სოციოლოგიის ტყვეობაში დარჩა.

ძიუხედავად ამისა. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ კ. აბაშიძემ, როგორც ლიტერატურის კრიტიკოსმა, თვალსაჩინო დეაწლი დასდო ქართულ მწერლობას, აზროვნებას. კ. აბაშიძემ, ერთმა პირველთაგანმა სკადა მე-19 საუკუნის ქართული ლიტერატურის განვითარების კანონზომიერების დადგენა. მართალია, ეს ცდა მცდარ მეთოდოლოგიურ საფუძველზე იყო წარმოებული, მაგრამ ფაქტობრივი მასალის დალაგების, ანალიზისა და სისტემაში მოყვანის მხრივ კ. აბაშიძემ დიდი და სასარგებლო საქმე გააკეთა.

2. ისტორიული პროცესის ახსნის დიდი პრეტენზიებით გამოვიდა ი. ფანცხავა. მან შემდგომ განავითარა ფაქტორების თეორია, რომელიც საქართველოში ნ. ზიზანიშვილმა შემოიტანა, საფუძვლად დაუდო თავის ისტორიულ კონცეფციას და დაუპირისპირა ე. წ. „ეკონომიურ მატერიალიზმს“.

უპირველესად ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ი. ფანცხავამ კატეგორიულად გაილაშქრა მარქსისტული მატერიალიზმისათვის დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის წოდების წინააღმდეგ და მას ეკონომიურ მატერიალიზმს უწოდებდა. ამ მოსაზრებას იგი სრულიად მცდარი არგუმენტებით იცავდა.

ი. ფანცხავა ფიქრობდა, რომ ისტორიულ განვითარებაში უკრო მეტი უპირატესობა უნდა მიეცეს იმ „მატერიალიზმს“, რომელიც „მიზეზს ადამიანის განვითარებისას და საზოგადოების. ცვალებადობისას ეძიებს“ ფიზიკურ არეში, ფიზიოლოგიურ, მორალურ და სოციოლოგიურ მოვლენებში. „მარქსმა მხოლოდ ერთი მხარე, ერთი ნაწილი ამ ვრცელი მოძღვრებისა მიიჩნია, თუ შეამჩნია,—

⁸⁸ კ. აბაშიძე, ჩვენი ახალგაზრდობა, „მოამბე“, 1897, № X, გვ. 68.

წელს. ფაქტია, — და ამ ერთი მხრით ხსნის ყოველგვარ სოციალურ მოვლენას. ეს ერთადერთი მხარე. მის მიერ მიჩნეული. არის ეკონომია, ეკონომიური განწყობილება, წარმოების იარაღთა განვითარება. საწარმოო ძალა. მაშასადამე, სრულეწილად სამართლიანია. საზრიანია, რომ მარქსის მოძღვრებას ეკონომიური აატერიალიზმა ეწოდება. ისტორიული მატერიალიზმი ამ მოძღვრებას ვერ დაერქმევა, რადგან ისტორიული მატერიალიზმი უფრო ვრცელია⁸⁹.

სიძვიარე ი. ფანცხავას მოსაზრებებსა იმაშია. რომ ის სრულიად ცალმხრივად უდგება მარქსისტულ ფილოსოფიას. იგი ცდილობს იქ ფაქტის უგულებელყოფას, რომ მარქსისტული ფილოსოფია არის, დიალექტიკური მატერიალიზმი, რომელიც შეისწავლის სინამდვილის განვითარების უზოგადეს კანონებს, სინამდვილის შემეცნების კანონებს. რაც შეეხება ისტორიულ მატერიალიზმს, ის შედეგია დიალექტიკური მატერიალიზმის კანონების გამოყენებისა კონკრეტულ სფეროში, სოციალურ მოვლენათა სფეროში. ხოლო მარქსიზმში ერთმანეთისაგან განასხვავებს ბუნებისა და სოციალურ სფეროებს.

ი. ფანცხავა ცდება, როდესაც სოციალურ სფეროს ბიოლოგიურთან აიგივებს და ცდილობს სოციალური მოვლენების განვითარება იმავე მიზეზებში ეძებოს, რომლებიც ბუნების მოვლენების განმსაზღვრელია. ის ცდილობს თავისი თვალსაზრისი მარქსიზმისთვისაც სავალდებულო გახადოს. ამიტომ ის ვერ ხედავს, რომ საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების ამხსნელი საფუძვლის მონახვა ეკონომიურ ურთიერთობათა სფეროში მხოლოდ იმ სპეციფიკურობაზე მიუთითებს, რომელიც განვითარების განმსაზღვრელი საფუძვლის მხრივ საზოგადოებრივ მოვლენებს ბუნების მოვლენებისაგან განასხვავებს.

ახასიათებდა რა მარქსის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფციის დედაარსს. ვ. ი. ლენინი წერდა: „მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობის დაყვანამ წარმოებით ურთიერთობამდე და საწარმოო ძალთა სიმალღეზე ამ უკანასკნელის დაყვანამ მოგვცა მტკიცე საფუძველი იმისათვის, რომ საზოგადოებრივ ფორმათა განვითარება წარმოვიდგინათ. როგორც ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი.. ასეთი შეხედულების გარეშე საზოგადოებრივი მეცნიერებაც არ შეიძლება იყოს“⁹⁰.

⁸⁹ ი. ფ ა ნ ც ხ ა ვ ა, ცხოვრება და მწერლობა, „მოამბე“, 1896, № 3, გვ. 38.

⁹⁰ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ. I, 1948, გვ. 151.

წინააღმდეგ ან ნათელი განმარტებისა, ი. ფანცხავას არასწორად მიაჩნია თვალსაზრისი, როდესაც „ერთს რომელსამე მიზეზს გამოხსავენ, მას ხელს ჩაეიდებენ“, როგორც ცხოვრების ცვალებადობის, შრავალფერობის „საფუძველს, ნიადაგს და უმთავრეს ფაქტორს“. მის ამოსავალს, ამ შემთხვევაში წარმოადგენს ჰ. სპენსერის ფაქტორების თეორია. „სპენსერი გვეუბნება,—წერს ი. ფანცხავა,—რომ სხვადასხვა ნივთიერი, გინდა ქონებითი ნაწარმოები, რომელიც განუწყვეტლივ იკრიბება და უფრო რთული ხასიათისა ხდება, ფაქტორების ახალ რიგს წარმოადგენს და ცვლილებათა მოსახდენად დიდი გავლენის მიწეხად შეიქმნება ხოლმე“⁹¹.

ამრიგად, ი. ფანცხავას აზრით, რაც უფრო წინ მიდის საზოგადოება, რთულდება მისი ურთიერთობანი, მით უფრო ამ ურთიერთობათა ამხსნელი ახალი და ახალი ფაქტორების ძებნაა საჭირო. ფაქტორებში ვარკვეული ადგილი უჭირავთ როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური ხასიათის მიზეზებს, რომელთა შორის მნიშვნელობისა და ღირებულების მიხედვით, განმსაზღვრელ-განსაზღვრულობის მიხედვით, არ შეიძლება იყოს რაიმე უპირატესობა ერთისა მეორის თუ დანარჩენის მიმართ.

ი. ფანცხავას ფაქტორების თეორიის დედაარსი და მისი ბრძოლა ე. წ. „ეკონომიური მატერიალიზმის“ ერთფაქტორიანობის წინააღმდეგ სუბიექტივიზმისა და ვოლუნტარიზმის გამართლებაში მდგომარეობს. ისტორიული მატერიალიზმის მთავარ ნაკლად ი. ფანცხავას ის მიაჩნია, რომ იგი ისტორიულ მოვლენათა განვითარებაში პიროვნების განმსაზღვრელ მნიშვნელობას არ აღიარებს. ი. ფანცხავას აზრით, ისტორია კანონზომიერი პროცესი კი არაა, არამედ შემთხვევათა ქაოსია. ეს იმითაა გაპირობებული, რომ თვით გმირი, როგორც ისტორიის მთავარი ფაქტორი, „შემთხვევით მოვლენას წარმოადგენს. მაგრამ ეს შემთხვევითი მოვლენა მთელ რევოლუციას ახდენს საზოგადოებასა და კერძო ადამიანში“. ისტორია იმ მიზნის თუ რიზნების განხორციელებაა, რომლებსაც გენიოსი დაუსახავს საზოგადოებას, აქედან გასაგებია, რომ ი. ფანცხავას აზრით, „ახალი მიზნის და მისწრაფების შემოქმედი და წარმომშობელი დიდებული გვაშია, გენიოსია. ბრბო მსოლოდ დამხმარე ძალის ძქონება. ერთია ინციტორი, მმართველი, მეორე კი გამგონე და შორჩილად ამსრულებელი, ერთი აღბეჭდილია უადრესი შემოქმედებითი ნიჭითა, მეორე კი მოკლებულია ამ მადლს“⁹².

⁹¹ ი. ფანცხავა, ობიექტივიზმი, გვ. 16—17.

⁹² იქვე. გვ. 26.

თუ გენიოსი შემოქმედების უნართაა დაჯილდოებული, ბრბოს მხოლოდ მიმბაძველობის უნარი აქვს. ამიტომ, მიმბაძველობითობა და განმეორებითობა--აი, ი. ფანცხავას აზრით,—ისტორიული განვითარების ძირითადი კანონები. „მიმბაძველობით გამეორებული და გავრცელებული ტრადიციად გარდაიქმნება, წერს ი. ფანცხავე, და ამნაირად მთელ საზოგადოებაში განმტკიცდება“. ასეთია ი. ფანცხავას სუბიექტივიზმი და ფსიქოლოგიზმი სოციოლოგიაში, რამელიც ძირითადი იყო აგრეთვე ვ. ტარდისა და მიხაილოვსკის შეხედულებებისათვის.

3. საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების განმსაზღვრელ საფუძვლად სუბიექტურ ფაქტორს აღიარებენ აგრეთვე ქართველ ანარქისტები. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ვ. ჩერქეზიშვილი განათლებას, მეცნიერებას განიხილავდა, როგორც ისტორიის მთავარ მამოძრავებელ ძალას. „ამ ბოლო დროს მეტად ხშირად იმეორებენ,—წერს ვ. ჩერქეზიშვილი,—რომ წარმოების საშუალებანი და ფორმანი ყოველ საზოგადოებრიობის საფუძველს შეადგენენ, რომ ყოველივე დახარჩენი, ე. ი. სოციალური და პოლიტიკური წეს-წყობილება, გონებრივი (სამეცნიერო) და მხატვრული განვითარება და სხვა, ამ საძირკველის, ე. ი. წარმოების საშუალებათა და ფორმათა ზედნაშენს შეადგენსო“⁹³.

მაგრამ ეს ასე როდია, ვ. ჩერქეზიშვილის აზრით. მას უაზრობად მიაჩნია ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ მეცნიერება წარმოებით განსაზღვრულად მივიჩნოთ და არა პირიქით. მისი მტკიცებით. მეცნიერება, მეცნიერების მიერ ბუნების კანონების აღმოჩენა ის მთავარი ძალაა, რომელიც განსაზღვრავს წარმოების დონეს. მაგრამ რა განსაზღვრავს თვითონ მეცნიერების განვითარებას?—ეს კითხვა მასთან. პასუხგაუცემელი რჩება. თავისი სუბიექტივისტური თვალსაზრისი ასე ჩამოაყალიბა ვ. ჩერქეზიშვილმა: „ფიზიკური კანონების ცოდნა-მეთვისება, მათი საყოველთაოდ გავრცელება,—აი აღმოჩენათა, გამოგონებათა, წარმოების ახალ საშუალებათა და ფორმათა წყარო და სათავე. ამა თუ იმ ხალხს რაც უფრო ბლომად ყავს სწავლა-ცოდნით აღჭურვილი კაცები, ტექნიკოსები, ინჟინრები, მექანიკოსები,—მით უფრო მალა დგას იმისი საკომერციო განვითარება. ხოლო ამ მცოდნე კაცთა რიცხვი დამოკიდებულია იმაზედ, თუ რამდენადაა გავრცელებული ხალხში პირველდაწყებითი რეალური განათლება“⁹⁴.

⁹³ ვ. ჩერქეზიშვილი. მეცხრამეტე საუკუნე, „ივერია“, 1901, № 51.

⁹⁴ იქვე.

ამ სუბიექტივიზმითაა გაპირობებული ვ. ჩერქეზიშვილის თვალსაზრისი იმის შესახებ, თითქოს ინტელიგენციის, სწავლულ ადამიანთა სება-სურვილზე იყოს დამოკიდებული კაპიტალის კონცენტრაციის თავიდან აცილება, წვრილი საკუთრების განმტკიცება და ამ ვზით კლასთა დაპირისპირების გაქრობა. ამავე სუბიექტივიზმით იყო გაპირობებული ძისი მცდარი თვალსაზრისი კერძოდ საქართველოს შოშავალი ბედის შესახებ. საქართველოში ადვილად განმტკიცდება და აყვავების გზას დაადგება წვრილი საკუთრება ოღონდ ამისათვის „საჭიროა მხოლოდ საუკეთესო კაცებმა სცნონ.— წერდა ვ. ჩერქეზიშვილი,—რომ გლესობა ყველგან საძირკველია, საფუძველია საზოგადოებრიობისა. ღარიბია და ბნელია მოცული იგი. ღარიბი და საბრალოა თვით საზოგადოებრივი ცხოვრებაც. გაანათლეთ ხალხი, დაეხმარეთ ეკონომიურ თვითმოქმედებისათვის ფეხის ადგმის დროს, და ნახავთ, რომ თვით საკუთარი ცხოვრება მდიდარი და ბედნიერი შეიქმნება.“⁹⁵

4. ფსიქოლოგიურ მხარეს თვლიდნენ ისტორიის მამოძრავებელ ფაქტორად აგრეთვე მ. და კ. გოგელიები.

როგორც დავინახეთ, ისტორიის მამოძრავებელი ფაქტორის საკითხში ქართველ სუბიექტურ იდეალისტებს შორის სრული თანხმობაა. მართალია ისინი მრავალი ფაქტორის მოქმედებას უსვამენ ხაზს. მაგრამ არსებითად ყველა ისინი ერთ ძირითად ფაქტორზე — ადამიანის თავისუფალ ნებაზედ დაიყვანება და ისტორიაც განისწავლება, როგორც ადამიანის თავისუფალი ნების მოქმედების შედეგა. მართალია სხვა ფაქტორთა შორის ისინი ეკონომიურ ურთიერთობასაც უსვამენ ხაზს, მაგრამ ეს უკანასკნელი აქ განმსაზღვრელის როლს სრულიად მოკლებულია. ამიტომ, თუ ფაქტორების თეორიის ისეთ ქართველ წარმომადგენელთან, როგორც ნ. ხიზანაშვილი იყო, ეკონომიური ურთიერთობა სუბიექტური ფაქტორის გვერდით გარკვეულად ინარჩუნებდა მნიშვნელობას, ცხრაასიანი წლების ქართველ სუბიექტურ იდეალისტებთან ეკონომიურმა ფაქტორმა სრულიად დაკარგა თავისი ძველი აღიარება და იგი ადამიანის თავისუფალი ნებისყოფისადმი დაქვემდებარებულ ელემენტად გადაიქცა.

ჩვენ განვიჩილეთ საქართველოში სუბიექტური იდეალიზმის განვითარების პროცესი დაწყებული მეცხრამეტე საუკუნის სამოცდათიანი წლებიდან მეოცე საუკუნის დასაწყისით დამთავრებული.

⁹⁵ ვ. ჩერქეზიშვილი, ბელგი-ში მოგზაურობა, „ივერია“, 1900, № 253.

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ამ მიმდინარეობის ერთი ნაკადის გახვითარება სუბიექტური სოციოლოგიის სახით წარმოაშთა. რომელიც შემდეგ გნოსეოლოგიის საკითხებს გადაეკვანძა რა გარკვეულად ჩამოყალიბდა როგორც მოლიანი სუბიექტურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობა.

განხილულმა მასალამ გვაჩვენა, რომ სუბიექტური იდეალიზმი საქართველოში ქართული აზროვნების იდეალისტური ნაკადის განვითარების აშკარა მაჩვენებელია. აქ საქმე გვაქვს იდეათა იმ სრულიად კანონზომიერ თანმიმდევრულობასა და განვითარებასთან. რომელიც თავის საკუთარ ქართულ ნიადაგზე მიმდინარეობს! ამასთან, ეს არ არის რაღაც თვითკმარი და თავისში ჩაკეტილი იდეური პროცესი. იგი თვითკმარი არაა ერთი იმ მხრივ, რომ, მცუსედავად მისი განვითარების ქართული ხასიათისა, ეს მიმდინარეობა თავის განვითარებაში იქიდროდ იყო გადაკვანძული სუბიექტური იდეალიზმის მიმდინარეობებთან დასაცვლეთსა და რუსეთში.

მეორე მხრივ, იგი არაა თვითკმარი და კარჩაკეტილი მიმდინარეობა იმდენად, რამდენადაც იგი განვითარებას, განიცდის მწვავე იდეოლოგიურ დაპარისპირებაში მარქსისტული მატერიალიზმსა და დიალექტიკასთან. ჩვენი ინტერესიც ამ მიმართულებისადმი აიხსნება არა მარტო იმით, რომ ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ გარკვეულ შტოს გამოხატავს, არამედ განსაკუთრებით და უმთავრესად იმით, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელება საქართველოში უმთავრესად ამ მიმართულების წინააღმდეგ ბრძოლაში ხდებოდა. ბრძოლის შედეგი მარტო ის კი არ იყო, რომ მარქსისტული ფილოსოფია სულ უფრო მეტად ეუფლებოდა ქართველი საზოგადოების მოწინავე ფენებს, არამედ ისიც, რომ სუბიექტური იდეალიზმი, რომელიც ქართველი ხალხოსნობის თეორიულ დაფუძველს წარმოადგენდა. თანდათან თავისუფლდებოდა ამ მიმდინარეობის მიხედვით არათანმიმდევრულობათაგან და სულ უფრო სრულყოფილ სუბიექტივიზმად ყალიბდებოდა. ისევე როგორც ხალხოსნობა იცვლებოდა რევოლუციური და პროგრესული სულისკვეთებისაგან. მარჯნივ ვითარდებოდა მისი ფილოსოფიაც. ჩვენ დავინახეთ. რომ ეს განვითარება დამთავრდა სრული სუბიექტივიზმისა და ვოლუნტარიზმის დაცვით, რაც მისი მარცხის აშკარა მაჩვენებელი იყო.

მარქსისტული ფილოსოფია ოთხმოცდაათიან-ცხრასიან წლების საქართველოში

1. მარქსისტული ფილოსოფიის ჯამრავლების შესახებ

1. ჩვენ განვიხილეთ ქართული ფილოსოფიური აზრის თითქმის ყველა მიმართულება მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოში. დავინახეთ, რომ სამოციანი წლების შემდეგ მნიშვნელოვანი გარდატეხა მოხდა საზოგადოების ეკონომიურ ცხოვრებაში, რომელმაც თავის მხრივ, აზროვნების ძლიერი გამოცოცხლება გამოიწვია. ეს ახალი ეპოქა ქართველი სამოციანელების მძლავრი თაობის წარმოშობით აღინიშნა. ამ თაობამ დიდი როლი ითამაშა ქართული პროგრესული აზროვნების განვითარებაში. მისი სახელოვანი წარმომადგენლები: ი. ჭავჭავაძე, ნ. ნიკოლაძე, გ. წერეთელი, ა. ფურცელაძე და სხვები მარქსამდელი მატერიალისტების რიცხეს ეკუთვნიან. ისინი სამოციანი წლების რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიული და მატერიალისტური მოძრაობის ტრადიციებზე იყვნენ აღზრდილნი. მათ საქართველოში დანერგეს იგივე ტრადიცია და ამიტომ დიდი როლი ითამაშეს არა მარტო მატერიალიზმის, არამედ ავრეთვე რევოლუციური და საერთოდ განმათავისუფლებელი ბრძოლის ისტორიაში. ქართველმა სამოციანელებმა დიდი როლი ითამაშეს იმ თაობების წარმოშობაში, რომელთა ერთი ნაწილი აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა სამოცდაათიან-ოთხმოციანი წლების რევოლუციურ მოძრაობაში. მართალია, ამ თაობებიდან წარმოიშვა ლიბერალური ხალხოსნობა და ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური მიმდინარეობა, მაგრამ ფაქტია, რომ ამავე თაობებიდან გამოვიდნენ პირველი ჭეშმარიტი რევოლუციონერები, რომლებმაც მარქსიზმი გაიხადეს თავის რწმენად. ამიტომ, ცხადია, რომ თუ არა ის დიდი მოძრაობა, რომელიც ქართველმა სამოციანელებმა დაიწყეს, თუ არა ის ღრმა ეკონომიური პროცესები, რომლებიც ბატონყმობის გაუქმების დროიდან ქართულ ცხოვრებაში დაიწყო, მარქსიზმი საქართველოში ისე სწრაფად ვერ გავრცელდებოდა, მოკლედ დროში მარქსისტული ფილოსოფია ვერ გადაიქცეოდა ქართული აზროვნების ერთ-ერთ განმსაზღვრელ მიმართულებად.

ჩვენ არ დავიწყებთ აქ საქართველოში მარქსიზმის გავრცელების ისტორიის განხილვას. ეს საკითხი საკმაოდ ფართოდ არის გამოკვლეული პროფესორების: ს. ხუნდაძის, პ. გუგუშვილის, ლ.

გორგილაძის, გ. მეგრელიშვილის და სხვების მიერ. გამეორების თავიდან აცილების მიზნით ჩვენ ამ მხრივ რამდენიმე შენიშვნით დაეკმაყოფილებით და ძირითად ყურადღებას კი შევაჩერებთ მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებაზე საქართველოში ეს. ცხადია, დიდი ამოცანაა, მისა განხორციელება სპეციალურ მონოგრაფიულ კვლევას მოითხოვს. მაგრამ ჩვენი ამოცანა აქაც შეზღუდულია. ოთხმოცდაათიან-ცხრამისიან წლებში მარქსიზმის გავრცელებას საქართველოში ჩვენ განვიხილავთ არა თავისთავად, არამედ როგორც მთელი XIX საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარების ლოგიკურ დასკვნასა და შედეგს.

2. ზემოთ დასახელებულ მკვლევართა ნაშრომებში ვარკვეულია, რომ საქართველოში ცნობები მარქსისა და მარქსიზმის შესახებ ვრცელდებოდა საჰოცდაათიანი წლებიდან. ნაჩვენებია ისიც, რომ მარქსიზმის გავრცელება ოთხმოცდაათიანი წლების საქართველოში ამ დროის კლასიკური და ეკონომიური განვითარების აუცილებელი შედეგი იყო. მარქსიზმის გავრცელება ხდებოდა ძირითადად ორი ხაზით: ერთი თვით ქართველი ინტელიგენციის საშუალებით, რომელიც რუსეთსა და ევროპაში უშუალოდ ეცნობოდა პროლეტარიატის მოძრაობას; მარქსის, ენგელსის, პლენხანოვისა და სხვა მარქსისტების შრომებს; მეორე, საქართველოში გადმოსარლებული რუსი მარქსისტების საშუალებით, რომლებიც აქ აგრძელებდნენ რევოლუციურ მოძრაობას, აარსებდნენ წრეებს და ხელს უწყობდნენ მარქსისტული ლიტერატურის გავრცელებას. ორივე ეს გზა ან საშუალება ნაყოფიერ ნიადაგს პოულობდა საქართველოში, რომელიც უკვე კაპიტალიზმის უღელში იყო შემხული. იგი რუსეთთან ერთად ერთნაირ ეკონომიურსა და პოლიტიკურ ვითარებას განიცდიდა. ამიტომ ბუნებრივი იყო, რომ რუსეთში წამოკრილი მოვლენები არ შეიძლებოდა არ გავრცელებულყო აგრეთვე საქართველოში. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ საერთო ვითარების შესაბამისად, ქართული აზროვნების განვითარება პირდაპირ ხაზით მიდიოდა მარქსიზმისაკენ; რომ აღარაფერი ვთქვათ სამოცაანელებზე, რომლების ნააზრევი ლოგიკურადაც და ისტორიულადაც საქართველოში მარქსიზმის წინა საფეხურია, ეს ხაზი მოსჩანს იმ ახალთაობის აზროვნებაში, რომლებიც სამოცდაათიანი წლებიდან გამოვიდნენ სამოღვაწეო ასპარეზზე. ჩვენი აზრით. ეს ხაზი შემდეგი სახით უნდა წარმოვიდგინოთ: გრ. თარხან-მოურავი—სამოცდაათიან წლებში, ოთხმოციან წლებიდან კი—გ. მაიაშვილი და ე. მკედლიძე (ე. ბოსლვეელი), ხოლო შემდეგ—რ. ფანცხავა (ხოშლელი) და ე. ნინოშვილი. მართალია, არც ერთი მათგანი მარქსის-

ტი არ ყოფილა. მაგრამ საქმე აქ ტენდენციაშია, რომელიც თანდათანობით გვახლოვებს მარქსიზმთან. გრ. თარხან-მოურავმა ეკონომიურ ურთიერთობათა როლის საკითხი წამოჭრა, ე. მაიაშვილმა ეკონომიურ ურთიერთობათა როლისა და მასთან პოლიტიკურ ურთიერთობათა მიმართების საკითხი დასვა. ამ საკითხის გარკვევაში ის მარქსს შიშველებს და პირველად ქართულ მწერლობაში მოკყავს მარქსის, „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის“ წინასიტყვაობის ცნობილი ადგილი, რომელშიც მოცემულია ისტორიული მატერიალიზმის საფუძვლების გენიალური გადმოცემა.

ცხადია, ე. მაიაშვილის მიერ მარქსისა და მარქსიზმის შესახებ საკითხის დასმა ხალხოსობის ფარგლებს არ გასცილებია. მაგრამ აგი იმით იყო მნიშვნელოვანი, რომ მან ინტერესი აღძრა მარქსიზმისადმი, დასაბამი მისცა მარქსიზმის პრინციპების შესახებ გაცხოველებულ აზრთა გავლა-გამოცვლასა და კამათს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ე. მაიაშვილს გამოეკამათა ე. მქედლიძე. შემდეგ კამათში ჩაერივნენ ი. ჯაბადარი, ნ. ხიზანაშვილი და სხვები. ამის შედეგი კი ის იყო, რომ უკვე ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში ზოგაერთი ქართველი მოღვაწე მარქსიზმის მიმდევრობასაც კი ჩემულობს. უკანასკნელთა შორის აღსანიშნავია რ. ფანცხავა და ვ. წერეთელი, რომლებიც თავის თავს პირველ მარქსისტებად თვლიდნენ, თუმცა, ცხადია არც ერთი და არც მეორე მარქსისტი არ ყოფილა. ოთხმოცდაათიანი წლების ნახევარში უფრო შორს მიდის ე. ნინაშვილი, რომელიც ზელს კიდებს მარქსიზმის შესწავლას და სერიოზულ არგუმენტებს აყენებს ხალხოსების წინააღმდეგ. ცხადი ხდება, რომ ამ დროისათვის მარქსიზმი ქართული აზროვნების აუცილებელ მოთხოვნილებად იქცა და ქართველი მარქსისტების გამოსვლისათვის ხიდაგი მომჭიფებელი იყო. მართლაც, ოთხმოცდაათიანი წლების ბოლოს საფუძველი ეყრება ქართველ მარქსისტთა ჯგუფს, ე. წ. „მესამე დასს“. ამ უკანასკნელის წევრებმა: ნ. ჟორდანიამ, ფ. შახარაძემ, ე. ჯიბლაძემ, ხოლო შემდეგ: ლ. კეცხოველმა, ა. წულუკიძემ და სხვებმა გადამწყვეტი როლი ითამაშეს მარქსიზმის დამკვიდრებაში.

3. ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებასაც, რომ ქართველ მარქსისტთა ფილოსოფიური იდეების ჩამოყალიბებაში დიდი გავლენა ჰქონდა გ. პლენანოვის ფილოსოფიურ შრომებს. თუ რამდენად პოპულარული იყო პლენანოვი ქართველ მარქსისტთა შორის, ჩანს არა მარტო იქიდან, რომ ისინი ვულდასმით სწავლობდნენ მის წიგნს „მონისტური თვალსაზრისი ისტორიაზე“ და სხვა შრომებს.

ითვისებდნენ დადებითთან ერთად მის არამარქსისტულ მოსახრებებსაც, არამედ იქიდანაც, რომ მათ თხოვეს მას ჩართულიყო ქართველი ანარქისტებს წინააღმდეგ ბრძოლაში. მართლაც, 1999 წელს „კვალში“ გამოქვეყნდა გ. ჰლენანოვის წერილი „როგორც ჰქუეს ისე არა წვიმს“. რომელიც მიმართული იყო სპეციალურად ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ.

„მესამე დასის“ ჩამოყალიბების პირველ პერიოდში ქართველ მარქსისტები უმთავრესად ბრძოლას წარმართავდნენ ხალხოსნური იდეოლოგიის წინააღმდეგ. ისინი ცდილობენ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციებიდან გააკრიტიკონ ხალხოსნების სუბიექტურ-იდეალისტური შეხედულებანი. უნდა ითქვას, რომ ამ ბრძოლაში ისინი მარქსისტული ფილოსოფიის აქტიურ პროპაგანდას ეწევიან. მაგრამ, ცხადია, ბევრი რამ ამ ფილოსოფიაში მათთვის გაურკვეველი რჩება. ამიტომ, შეცდომები დამახასიათებელია არა მარტო ნ. ჟორდანიას, ს. ჯიბლაძის, ი. გომართელისა და სხვებისათვის, რომლებიც შემდეგ მენშევიზმისა და ყვედრალიზმის თავგამოდებული დამცველები ღებვიან, არამედ ფ. მახარაძისათვისაც, რომელიც ბილშევიზმის გზას გაჰყვა. ფაქტიურად პირველი ა. წულუკიძე იყო, რომელმაც ნათლად გაიგო მარქსისტული ფილოსოფიის დედაარსი. ამიტომ, მესამე დასის შიგნით დაპირისპირება პრინციპულ ფილოსოფიურ დებულებებზე იწყება ა. წულუკიძის გამოსვლით სამოღვაწეო ასპარეზზე. ამიერიდან ფაქტიურად ორ ხაზთანა გვაქვს საქმე: ერთი მხრივ, ნ. ჟორდანიას, ი. გომართელის და სხვები, ხოლო, მეორე მხრივ, ა. წულუკიძე, ფ. მახარაძე და სხვები. ცხადია, ამავე ჯგუფში არიან მ. ცხაკაია, ლ. კეცხოველი და სხვები. მაგრამ ჩვენ საქმე გვაქვს დაპირისპირებასთან ძირითადად მარქსისტული ფილოსოფიის საკითხებზე. ხოლო ამ ხაზით კი აღსანიშნავია უმთავრესად ა. წულუკიძის და ფ. მახარაძის ნაწერები

4. მარქსიზმი საქართველოში გზას იკაფავდა აგრეთვე თავდაუნაურთული ლიბერალიზმისა, ბურჟუაზიულ-ნაციონალიზმისა და ანარქიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ეს მიმდინარეობები ჩვენ უკვე განვიხილეთ და იმ დასკვნამდის მივიდეთ, რომ ისინი ხალხოსნურ მოძრაობის ნიადაგზე ჩამოყალიბდნენ. ასე რომ, ოთხმოციანი წლების ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ოთხ განწტობად ჩამოყალიბდა: ლიბერალური ხალხოსნობა (ა. ნანეიშვილი, ლასხიშვილი, ვ. წერეთელი), რომელიც წვირელ მესაკუთრეთა ინტერესებს გამოხატავდა და თუ არა საზო-

გადოდ, საქართველოს მიმართ მანც კაპიტალიზმის განვითარებას უარყოფდა; თავადაზნაურული ლიბერალიზმი (სტ. კრელაშვილი, ნ. ხიზანაშვილი, დ. მიქელაძე), რომელიც თავადაზნაურობის გადაარჩენისათვის ზრუნავდა და გლეხობასა და თავადაზნაურობას შორის კავშირის განმტკიცებას ქადაგებდა; ბურჟუაზიული ნაციონალიზმი ა. ჯორჯაძე, კ. აბაშიძე, ფ. გოგიჩაიშვილი და სხვ.), რომელიც ქართველი ბურჟუაზიის ინტერესებს გამოხატავდა და, ამიტომ, ქართული ეროვნულ ბურჟუაზიის განვითარებაში სედავდა საქართველოს სხნას და, ბოლოს, ქართული ანარქიზმი (ვ. ჩერქეზიშვილი, კ. გოგელია, შ. გოგელია), რომლებიც აკრეთვე წერილ მესაკუთრეთა ინტერესების დამცველებად გვევლინებნან.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამ მიმდინარეობებს შორის გარკვეული განსხვავება არსებობდა მათი პრაქტიკულ-პოლიტიკური რწმენის მიხედვით, მაგრამ მათი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები პრინციპულად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. ამ მხრივ ისინა სუბიექტური იდეალიზმის ბანაკს შეადგენდნენ როგორც ფილოსოფიაში, ისე სოციოლოგიაში. ამიტომ, მარქსიზმი, რომელიც საქართველოში ამ მიმდინარეობების წინააღმდეგ ბრძოლაში ყალიბდებოდა, ფილოსოფიაში ბრძოლას აწარმოებდა იმ სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ერთნაირად ახასიათებდა ყველა ამ მიმდინარეობას.

5. აღნიშნულ მიმდინარეობებთან ერთად, მარქსიზმს ბრძოლა უხდებოდა ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული ინტელიგენციის სხვა წარმომადგენლებთანაც, რომლებაც ოფიციალურად აღნიშნულ მიმდინარეობებს არ მიეკუთვნებოდნენ, მაგრამ არც მარქსიზმს დებულობდნენ. ბრძოლა აქაც პრინციპულ ხასიათს ატარებდა და მიზნად ისახავდა მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვას ყოველგვარი გაყალბებისა და დამახინჩებისაგან. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ყველაზე უფრო საყურადღებოა ქართველ მარქსისტთა დასის დამოკიდებულება სამოციანელთა თაობასთან.

აღნიშნულ საკითხში ორ პერიოდს უნდა გაესვას ხაზი ქართველ მარქსისტთა დასის განვითარებაში: პირველი პერიოდი უმთავრესად მოიცავს ოთხმოცდაათიანი წლების დასასრულსა და ცხრაასიანი წლების დასაწყისს, ხოლო მეორე პერიოდი — ცხრაასიანი წლების შუა ხანებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პირველი პერიოდის ქართველ მარქსისტთა დასი პლეჩანოვის დიდ გავლენას განიცდის, ხოლო მეორე პერიოდი იწყება მაშინ. როდესაც ქართველ მარქსისტებს შორის

ჩნდებიან ლეხინის იდეების მატარებელი ადამიანები. ამ უკანასკნე-
ლებს — ა. წულუკიძის, ლ. კეცხოველის, მ. ცხაკაიას
და სხვების დამოკიდებულება სამოციანელთა თაობასთან არსები-
თად განსხვავდებოდა იმ დამოკიდებულებისაგან, რომელიც ახა-
სიათებდათ პირველ პერიოდის ქართველ მარქსისტებს: ა. ჟორდანი-
ას, ფ. მახარაძეს, პ. გელეიშვილს, ს. ჯიბლაძეს და სხვებს.

მართალია, ფ. მახარაძე მარქსისტ-ლენინელების გზას გაჰყვა.
პრინციპულად დაუპირისპირდა ნ. ჟორდანიას და მის თანამოაზრე-
ებს, მაგრამ არც მანამდე და არც შემდეგ სამოციანელების როლია
სწორი შეფასება მას არ ჰქონია და დიდ დროს ანდომებდა საზოცი-
ანელთა შეთაურის, ილია ჭავჭავაძის ღვაწლისა და დამსახურების
წინააღმდეგ უსამართლო ბრძოლას. ნ. ჟორდანიას, ფ. მახარაძე, პ.
გელეიშვილი და სხვები ყველაფერ იმას, რაც „ივერიაში“ იბეჭდე-
ბოდა ილია ჭავჭავაძეს მიაწერდნენ. ამიტომ, თავის მიერ უსამართ-
ლოდ შეთხზული ბრალდებებით ილია ჭავჭავაძეს ებრძოდნენ და, ამ
გზით, უარყოფდნენ სამოციანი წლების მოძრაობის დიდ როლს, ვერ
ხედავდნენ იმ დიდ ისტორიულ მემკვიდრეობას, რომლის მიღება
და სწორი დაფასება მხოლოდ და მხოლოდ მარქსიზმს შეეძლო.
ვერ ხედავდნენ, რომ სამოციანელები თავგამოდებით „იცივდნენ“
ევროპიულ იდეალებსა და მოსახლეობის ფართო მასის ინტერე-
სებს¹.

რომ აღარაფერი ეთქვათ სხვა შეცდომებზე, რომლებიც პირ-
ველი პერიოდის ქართველ მარქსისტთა დასს ახასიათებდა მარქსიზ-
მის გაგებაში, სამოციანელთა ისტორიულ მემკვიდრეობასთან ნიპი-
ლისტური დამოკიდებულებაც აშკარას ხდის მათ ნაკლოვანებებს.
მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მათ გარკვეული როლი ითამაშეს საქარ-
თველში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებაში და მარქ-
სიზმისადმი მტრულად განწყობილი მიმდინარეობების იდეალისტუ-
რი ფილოსოფიური კონცეფციების კრიტიკაში.

II. გარკმისტული ფილოსოფიის დამკვიდრება საქართველოში

1. ქართულ მწერლობაში მარქსისტული ფილოსოფიის პრობ-
ლემებზე გაცხოველებული მსჯელობა გზას იკაფავს ოთხმოცდაათ-
ანი წლების ბოლოდან. ქართველი მარქსისტების ორგანოდ ხდება
ქუთრნალი „კვალი“, რომელშიც თანამშრომლობას ეწეოდნენ ს. ჯიბ-

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 2. გვ. 658:

ლადე, ნ. ჟორდანიას ფ. ჰანარადე, ხოლო შემდეგ ი. გომართელი, ა. წულუკიძე და სხვები.

უნდა აღვნიშნოთ ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, რომ ნ. ჟორდანიას საქართველოში მენშევიზმის თვალსაჩინო ლიდერს წარმოადგენდა. ის გადაჭრით ვაემიჯნა მარქსიზმის რევოლუციურ დედაზრს და მეორე ინტერნაციონალის ლიდერების რევიზიონისტულ და ოპორტუნისტულ გზაზე დადგა. მან არ მიიღო ლენინიზმი, როგორც პროლეტარული რევოლუციის ეპოქის მარქსიზმი და საბოლოოდ ბურჟუაზიული ნაციონალიზმის მქადაგებელთა რიგებშია დადგა. რევიზიონისტული და ოპორტუნისტული სულისკვეთება. რომელმაც მის აზროვნებასა და მოღვაწეობაში ნათლად იჩინა თავი ცხრაასიანი წლებიდან, უკვე მანამდე ჩაისახა მასში, რისთვისაც მას კიდევაც აკრიტიკებდნენ. მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა, იგი დააღიქვითურა და ისტორიული მატერიალიზმის გაერკვლებით თავის იბრძოდა და ბრძოლას აწარმოებდა ხალხოსნების წინააღმდეგ. რაც შეეხება იმ შეცდომებს, რომლებიც მან დაუშვა ამ მიმართულებით, ეს არაიშვიათი მოვლენა იყო მაშინდელი მარქსისტებისათვის და იმ გავლენითაც აიხსნებოდა, რომელიც მათზე ჰქონდა პლენხანოვის ნაწერებს.

რაც შეეხება ე. ნინოშვილსა და ს. ჯიბლაძეს უდავოა, რომ მათ გარკვეული როლი ითამაშეს მარქსიზმის ისტორიაში. ს. ჯიბლაძემ, ერთმა პირველთაგანმა საქართველოში, სცადა ადრეულ ქართველ მარქსისტთა დასის პროგრამის მონახვა; იგი თავის წერილებში შეეხებო ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპულ საკითხებს და გადაჭრით დადგა მარქსიზმის მხარეზე. ამიტომ ს. ჯიბლაძეს გარკვეული ადგილი უკავია საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიაში. ე. ნინოშვილთან კი უფრო თავისებურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, და ამიტომ მასზედ კონკრეტულად უნდა შევჩერდეთ.

2. როგორც მარქსიზმის ისტორიკოსები აღნიშნავენ და სათანადო საბუთებითაც ასაბუთებენ, უდავოა, რომ ე. ნინოშვილი უჩლოვდებოდა მარქსიზმს და პროლეტარულ მოძრაობას. უდავოა ისიც, რომ ე. ნინოშვილი თავისი მოღვაწეობით ამზადებდა ნიადაგს სოციალ-დემოკრატიული ორგანიზაციის აღმოცენებისათვის, და ბოლოს, ფაქტია ისიც, რომ ქართველმა ახალგაზრდებმა, რომლებსაც გ. წერეთელმა „მესამე დასი“ უწოდა და რომლებიც მარქსიზმით იყვნენ გატაცებულნი, პირველად ე. ნინოშვილის კუბოსთან გამოთქვეს აშკარად თავისი აზრები. მაგრამ საკითხი იმის შესახებ. ერკვეოდა თუ არა ე. ნინოშვილი მარქსიზმში და კერძოდ მარქსის-

ტულ ფილოსოფიაში, ჯერ კიდევ გადაუქრელ და სადავო საკითხად უნდა ჩაითვალოს.

ს. ხუნდაძე ფიქრობდა, რომ „ე. ნინოშვილი უკვე მომწიფებული მარქსისტი იყო და მასთანვე რევოლუციურად განწყობილი“ მან „დიდი როლი ითამაშა ჩვენში მარქსისტული აზროვნების შემოტანისა და გავრცელების საქმეში“².

ეს აზრი, ცხადია ს. ხუნდაძეს არ ეკუთვნოდა. ის აქ, ისევე როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაშიაც, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, ფ. მახარაძის მცდარ მოსაზრებებს იზიარებდა და იმეორებდა. ფ. მახარაძე 1923 წელს წერდა: „1894 წლის დასაწყისში გარდაიცვალა ბელეტრისტი, ნამდვილი რევოლუციონერი, რომელიც გახდა უკვე მომწიფებული მარქსისტი—ეგნატე ნინოშვილი (ინგოროყვა)“³.

როდესაც ფ. მახარაძე ამ მცდარ აზრს გამოთქვამდა, ეფიქრობთ, ის აქაც იმ სიპილოზმით იყო გაპირობებული, რომელსაც იჩენდ-მეცხარამეტე საუკუნის ქართული კლასიკური მწერლობის მიმართ. იგი ცდილობდა ე. ნინოშვილში პროლეტარული მწერალი დაენახა და ის მთელი მახამდელი მწერლობისთვის დაეპირიპირებინა, რომელთა უმეტესობაში საუბედუროდ ის რეაქციონერებს ხედავდა. ასეთმა ცალმსრიობამ? რომელიც ასახვას პოულობს ზოგიერთ უახლეს გამოკვლევაშიც, ფ. მახარაძეს თვალები დაახუჭვინა იმ უდავო ფაქტებზე, რომლებიც თავისთავად ლაპარაკობენ, რომ ე. ნინოშვილი არამც თუ „მომწიფებული“ მოუმწიფებელი მარქსისტიც არ შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ბუნებრივია, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ესა თუ ის მოაზროვნე „მომწიფებული მარქსისტია“, ან „აზროვნებას შემოაბრუნებს“ მარქსიზმისაკენ და ა. შ. პირველ რიგში გამოსარკვევია თუ რამდენად იცნობს და მიუღია მას მარქსიზმის თეორიული პრინციპები და აქედან გამომდინარე პრაქტიკულ-პოლიტიკური დასკვნები. ე. ნინოშვილსაც ამ თვალსაზრისით უნდა მივუდგეთ. ამისათვის ვანვიხილოთ ის ორი წერილი, რომლებშიც ასე თუ ისე ჩამოყალიბდა ე. ნინოშვილის, როგორც მოაზროვნის იდეები და შეხედულებანი.

ე. ნინოშვილის პირველი წერილი, „ძველი დავა ახალ ქერქში“. არის გამოქაზილი იმ დავისა, რომელიც ოთხმოცდაათიან წლებში ი. ჯაბადარმა წამოჭრა და მიზნად ისახავდა სამოციანი და ოთხმოც-ოთხმოცდაათიანი წლების თაობებს შორის მიმართების გარკვევას.

² ს. ხუნდაძე, სოციალიზმის ისტორიისათვის საქართველოში, ტ. II, 1927. გვ. 252.

³ ფ. მახარაძე, თხზულებათა კრებული, ტ. I. 1924, გვ. 85.

ამგვარად, თავისთავად საგანი, რომელსაც ეს წერილი მიეძღვნა ახალი არ არის, მაგრამ ე. ნინოშვილმა აქ, ისევე როგორც მეორე წერილში. „უებარი საშუალება საქართველოს გამდიდრებისათვის“, ყურადღება რამდენიმე მომენტზე გაამახვილა. ეს უკანასკნელები საინტერესოა იმით, რომ მათში ისახება ე. ნინოშვილის დამოკიდებულება ფილოსოფიურ პრობლემებთან.

უპირველეს ყოვლისა, საინტერესოა ის გარემოება, რომ ე. ნინოშვილი ისეთი საზოგადოებრივი მოვლენების განხილვისას, როგორცაა თაობების როლი და ღვაწლი, მოითხოვს მათდამი კონკრეტულ-ისტორიულ მიდგომას. სამოციანი წლების თაობა მას: ისეთივე კანონიერ მოვლენად მიაჩნია, როგორც ოთხმოც-ოთხმოდდაათიანი წლების თაობა. „იმ ძველმა თაობამ თავისი ძალღონე თავის დროს მოანდომა.—წერს ე. ნინოშვილი,—თანამედროვე სწავლამეცნიერების შექმნას და ზედღებისდაგვარად ჭეშმარიტების გარკვევას. თავის დროზე იმანაც გამოსცადა ძველ თაობასთან ბრძოლა და გამარჯვება და შეადგინა თავისი შეხედულება ქვეყანაზე, მრწამსი, რომლითაც მოხუცებამდე ხელმძღვანელობდა ქვეყანაზე“⁴. მაგრამ ახალი თაობა რაკი გამოდის, ეს უკანასკნელიც თავისი დროის შეილია. ამიტომ ის, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, ხსნის ან უარყოფს ძველ თაობას. რატომ?—იმიტომ, გვიბასუხებს ე. ნინოშვილი, რომ წინა თაობა იმ იდეებზეა აღზრდილი, რომლებიც თავისი დროის იდეები იყო. ახალ დროს თავისი იდეები აქვს. ახალი თაობა ამ იდეებს ითვისებს. ძველ თაობას კი აღარა აქვს იმის უნარი, რომ მიატოვოს ძველი და აითვისოს ახალი აზრები და იდეები. „ის თაობა,—წერს ე. ნინოშვილი,—რომელიც აღიზარდა და დაბერდა შელინგისა და ჰეგელის მეტაფიზიკაზედ, რა თქმა უნდა, ვეღარ შეითვისებდა ბიუხნერის, მარლუშოტის, კ. ფოპტის და სხვა მისთანა ახალ მეცნიერთა მატერიალისტურ მიმართულებას“⁵. კონტის პოზიტიურ ფილოსოფიას; ის თაობა, რომელსაც მოხუცებამდე მტკიცედ-სწამდა კიუვიეს თეორია, მოხუცების დროს ვეღარ შეითვისებდა დარვინის ევოლუციონურ თეორიას, რომელმაც ძირითადი ცვლილება მოახდინა ბუნებისმეტყველებაში; ის თაობა, რომელსაც მოხუცებამდე ჭეშმარიტებად მიაჩნდა მალტუსის, სეის, ბასტიას და სხვა მისთანა პოლიტიკო-ეკონომიის მოძღვრება, რა თქმა უნდა მოხუცების დროს ვეღარ შეითვისებდა კარლ მარქსის საპოლიტიკო-ეკონომიურ მოძღვრებას, რომელმაც ძირითადი ცვლილება მოახდინა პოლიტიკო-ეკონომიურ მეცნიერებაში“⁵.

⁴ ე. ნინოშვილი, „ძველი დავა ახალ ქერქში“, „კვალი“, 1893, № 32.

⁵ იქვე.

აქ რამდენიმე გარემოებაა საინტერესო: ჯერ ერთი, ცხადია, რომ საზოგადოებრივ მოვლენათა კონკრეტულ-ისტორიული განხილვის ზემოთ აღნიშნული ცდა სრულებითაც მოვლენათა კვლევის მარქსისტული მეთოდის შესახებ არ ლაპარაკობს. ეს ჩანს იქიდან, რომ საკითხის ამგვარი დაყენება ახალი არ იყო საქართველოში. მაგრამ, რაც მთავარია, ეს იქიდან ჩანს, რომ ე. ნინოშვილს ჯერ საერთოდ წარმოდგენა არა აქვს მარქსისტული ფილოსოფიის შესახებ. ის, ჩანს, მარქსს იცნობს როგორც მხოლოდ ეკონომისტს, მაგრამ სრულებითაც არა როგორც ფილოსოფოსს. მისთვის ახალ ფილოსოფიაში ავტორიტეტებია: ბიუხნერი, ფოხტი, კონტი და სხვა, რომელთაც, ცხადია, მარქსიზმთან საერთო არაფერი აქვთ. ამიტომ, ჩვენ, მართალია, ვერ დავეთანხმებით ო. ბაკურაძეს, რომელიც „ე. ნინოშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის“ შესახებ ლაპარაკობს, მაგრამ სავსებით ვეთანხმებით, როდესაც წერს, რომ „მარქსისტული ფილოსოფია ეგნატესათვანს ცნობილი რომ ყოფილიყო, ახალი თაობის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას დიალექტიკურ მატერიალიზმში დაინახავდა და არა ბიუხნერის და სხვ. მატერიალიზმში, მით უმეტეს, კონტის პოზიტივიზმში“⁶.

ხოლო, თუ ე. ნინოშვილი არ იცნობდა მარქსისტულ ფილოსოფიას, და რომ არ იცნობდა ეს ფაქტია. მაშინ როგორ შეიძლება ის მივიჩნიოთ „მომწიფებულ მარქსისტად“, ქართული საზოგადოებრივი აზრის მარქსიზმისაკენ შემომბრუნებელად და ა. შ. ფილოსოფია მარქსიზმის თეორიული საფუძველია, საიდანაც ლოგიკურად გამომდინარეობს „მარქსის პროლეტარული სოციალიზმი“. ამიტომ სადაც ეს საფუძველი არაა, არა გვაქვს არც მარქსისტული სოციალიზმი.

ერთი გარემოებაა საინტერესო: ე. ნინოშვილი აკრიტიკებს იმ ხალხოსნებს, რომლებიც ოთხმოცდაათიან წლებში ერთგვარად შემობრუნდნენ თავადაზნაურული ლიბერალიზმისაკენ, კერძოდ კი დ. მიქელაძეს (ძვეველუ) და ნ. ხიზანაშვილს (Plébs). აკრიტიკებს აგრეთვე დ. მაჩხანელის (ნადირაძის) დეპოკასების „თეორიას“, მაგრამ სრულიადაც არაფერს ლაპარაკობს ლიბერალ-ხალხოსნებზე: ვ. წერეთელზე, გ. ლასნიშვილზე და სხვებზე. ეს უკანასკნელები კაპიტალიზმს გარღვევად თვლიდნენ, მაგრამ საქართველოს მიმართ მაინც ის სავალდებულოდ არ მიიჩნდათ. ამავე დროს ქართველი ლიბერალური ხალხოსნობა იდეურად დაკავშირებული იყო რუ-

⁶ ო. ბაკურაძე, საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების ისტორიიდან, 1959, გვ. 69.

სეაის ლიბერალურ ხალხოსნობასთან და მის ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორც მ. მიხაილოვსკი იყო.

ე. ნინოშვილი კაპიტალიზმს გარდევალად თვლის საქართველოსათვისაც და ამით შორდება ლიბერალ ხალხოსნებს, მაგრამ მას იგივე ლიბერალ ხალხოსანი ნ. მიხაილოვსკი მიაჩნია ადამიანად, რომლის სმა თითქოს მკვეთრად ისმოდა ოთხმოცდაათიანი წლების ახალგაზრდობის გასალვიძებლად.

გარდა აღნიშნულისა, ე. ნინოშვილი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ „სიმდიდრეში და წარმატებაში წილი ედოს არა ერთ რომელსაჲმე ნაწილს ერისას, არამედ მთელს ერს გამოუტყლებლად და თანასწორად“. „განათლებული ნაწილი ერისა... იმაზედ უნდა ზრუნავდეს, რომ შექმნას ისეთი საპოლიტიკო-სოციალ-ეკონომიურა წყობილება, რომ ერის ყველა ნაწილს გამოუტყლებლად და თანასწორად შეეძლოს ფიზიკურად, გონებრივად და ზნეობრივად გაუმჯობესება...“⁷, იგი საჭიროდ თვლის „მიემართოთ იმავე ევროპას, საიდანაც მრეწველობა მოდის და გავიცნოთ, რანაირ სოციალ-ეკონომიურსა და პოლიტიკურ ცვლილებებს თვლიან იქ საჭიროდ „უმცროსნის“ ყოფა-მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის“⁸ და ა. შ. მართალია, თავისთავად აქ გატარებულია რადიკალური აზრები, მაგრამ ისინი ბევრად არ ცილდება ხალხოსნურ იდეოლოგიასა და მსოფლმხედველობას.

მარქსიზმისაკენ ე. ნინოშვილის შეხედულებათა ევოლუციის შესახებ მიუთითებენ მის მესამე წერტილზე. რომელიც დაკარგულია. უკანასკნელის შინაარსის აღდგენის მიზნით მიმართავენ მემუარულ ლიტერატურას, აყენებენ ათასნაირ ვარაუდებს, რომლებიც ხშირად ძალიან ხელოვნურია და არა დამაჯერებელი. თუ გავითვალისწინეთ გარკვეულ ტენდენციურობას „მოგონებებისას“, ვასაგები გახდება, რომ ძნელი დასაჯერებელია უმოკლეს დროში ძირეული გარდატეხა მომხდარიყოს ე. ნინოშვილის შეხედულებებში.

უდავოა, რომ ე. ნინოშვილი ინტერესს იჩენდა მარქსიზმისადმი, მაგრამ, ცხადია, მარქსისტი ის ვერ გახდა. ხოლო საკითხი, რომელიც ჩვენ გვაინტერესებს—მარქსისტული ფილოსოფია მისთვის საერთოდ უცხოები დარჩა. ამიტომ, არამცთუ შეუძლებელია ლაპარაკი ე. ნინოშვილის მარქსისტული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის, არამედ საერთოდ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესა-

7 ე. ნინოშვილი, ძველი დავა ახალ ქერქში, „კვალი“, 1893, № 33.

8 ე. ნინოშვილი, უებარი საშუალება საქართველოს გამდიდრებისათვის, „კვალი“, 1893, № 40.

სენსიტივიზაცია, როგორც ჩანს, კითხულობდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ ლიტერატურას, მაგრამ ფილოსოფიური იდეები მას ჩამოყალიბებული არ ჰქონდა. ამიტომ, (ხადია, მისთვის, უცხო არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც ბიუნერი, არც კონტი და არც მარქსა.

აქედან გასაგებია, რომ როდესაც მარქსისტული ფილოსოფიის დასკვიდრების შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენ მხოლოდ იმ მოაზროვნეებს უნდა შევესოთ, რომლებიც არამტუ იმას არკვევდნენ თუ რა განსხვავება იყო მატერიალიზმსა და პოზიტივიზმს შორის, არამედ ჩედავდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპულ დაპირისპირებას მანამდე ფილოსოფიასთან საერთოდ.

3. იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს მარქსისტული ფილოსოფიის ევოლუციის სურათი საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, ვაჩვენოთ თუ მარქსისტული ფილოსოფიის იდეები. პოზიტიურად როგორ ჩამოყალიბდა ქართველ მიღვაწეთა აზროვნებაში. რა განსხვავებაა ამ მხრივ ნ. ყორდანისა, ფ. მახარაძისა, ი. გომართელსა და ა. წულუკიძეს შორის, რა ახალი მომენტებით ავსებენ ისინი ქართულ მარქსისტულ აზროვნებას. სოლო შემდეგ გავარკვიოთ მათი კრიტიკული დამოკიდებულება ხალხოსნობასთან, მისი ყველა განშტოების მიმართულებით, სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის მათი კრიტიკა, მათი თავგამოდებული დაცვა მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპებისა სხვადასხვა ჯურის რევიზიონისტული შემოტევებისაგან.

1. „მესამე დასელთა“ დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან

როგორც აღვნიშნეთ. „მესამე დასელები“ პირველი ქართველი მარქსისტები იყვნენ და მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებას ემსახურებოდნენ. მაგრამ ამ პირველ ქართველ მარქსისტთა შორის თავიდანვე თავი იჩინა ორმა მიმდინარეობამ—მემარჯვენე ოპორტუნისტულმა, რომლის მეთაური ნ. ყორდანია იყო და მემარცხენე—რევოლუციურმა, რომლის წარმომადგენლები იყვნენ ა. წულუკიძე, ლ. კეცხოველი და სხვები

ეს ორი მიმდინარეობა აისახა აგერთვე მარქსისტულ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულებაშიც. მართალია, ორივე მიმართულება გარკვეულ მუშაობას აწარმოებდა მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვისა და პროპაგანდისათვის, მაგრამ თუ პირველ მიმართულებას თავიდანვე ახასიათებდა ოპორტუნისმი, ეროვნული მომენტის წინ წამოწევა, მარქსისტული ფილოსოფიის რევოლუციური წინაარსის

მიჩქმალვა, მეორე, მთავარ ყურადღებას აქცევდა მის რევოლუციურ შინაარსს და შემოქმედებით ხასიათს.

ა. „მესამე დასელთა“ მემარჯვენე მიმართულების დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან

როდესაც ვლადიმერ პეტროვიჩმა ქართველ მარქსისტთა მემარჯვენე ფრთაზე, პირველ რიგში, ცხადია, მხედველობაში გვყავს ნ. ჟორდანიას და მისი როლი საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრების საქმეში. მაგრამ ნ. ჟორდანიას ჰყავდა თავისი თანამოაზრეები. ამდენად, მარქსისტულ ფილოსოფიასთან ნ. ჟორდანიას დამოკიდებულების განხილვისთანავე ერთად უნდა გაირკვეს აგრეთვე მის თანამოაზრეთა ადგილიც ამ მხრივ. გარდა ამისა, ამ მიმართულებაში ორ ტენდენციას ვამჩნევთ: ერთნი, ნ. ჟორდანიას შეთაურებით, უმთავრესად ისტორიული მატერიალიზმის საკითხებს ეხებიან, მეორენი, კერძოდ კი ი. გომართელი, ფილოსოფიის ზოგად პრობლემებსაც ეხება. ამიტომ აღნიშნულ მიმართულებას განვიხილავთ, ერთი მხრივ, ისტორიულ მატერიალიზმთან, ხოლო, მეორე მხრივ, საერთოდ ფილოსოფიის ზოგად პრობლემებთან მისი დამოკიდებულების მიხედვით

1. ს. ხუნდაძემ მართებულად გაუსვა ხაზი იმ გარემოებას, რომ „ნ. ჟორდანიას სხვებზე არა ნაკლებ მოუხდა დაცვა მარქსიზმის თეორიული დებულებებისა“⁹. „ნ. ჟორდანიამ მიიღო და შეითვისა მარქსის მეცნიერული საფუძვლები,—წერდა შემდეგ ს. ხუნდაძე,—ხოლო ამ მეცნიერული დებულებებიდან გამომდინარე მარქსიზმის რევოლუციური სისტემა უკუაგლო“¹⁰.

მართალია, ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ს. ხუნდაძეს იმაში, თითქოს ნ. ჟორდანიას მთლიანად მიეღოს და შეეთვისებინოს „მარქსის მეცნიერული საფუძვლები“, მაგრამ მართალია ისიც, რომ მან ბევრი მისი მომენტი ნამდვილად მიიღო, იუმეცა, როგორც სამართლიანად წერს ს. ხუნდაძე, მან „მარქსიზმის რევოლუციური სისტემა უკუაგლო“.

იმას, რომ ნ. ჟორდანიას ქართველებს შორის ერთი პირველიაგანი დადგა მარქსიზმის (ლევალური მარქსიზმის) პოზიციაზე, ადას-

⁹ ს. ხუნდაძე, სოციალიზმის ისტორიისათვის საქართველოში, ტ. I, 1927, გვ. 278:

¹⁰ იქვე, გვ. 279.

ტურებს ფ. მახარაძეც. „პირველათ ქართველებში მე და ნოე ჟორდანისა მოგვიწადა ვაცნობა სოციალ-დემოკრატიულ მოძრაობასთან მათი თეორიითა და პრაქტიკით,—წერს ფ. მახარაძე, და დასძენს, რომ—ეს მოხდა 1891—93 წ.“¹¹

6. ჟორდანის პირველი წერილები, რომლებშიც ის თავის თავს მარქსიზმის წარმომადგენლად თვლის, 1894 წელს გამოქვეყნდა. ამ წელს „მოამბეში“ იბეჭდება მისი ვრცელი ნარკვევი „ეკონომიური წარმატება და ეროვნება“, რომელიც პროგრამული ხასიათისა იყო. ამის შემდეგ ევროპიდან ის სისტემატურად თანამშრომლობს ქართულ პრესაში. ხოლო 1898 წელს სათავეში უდგება ქართველ მარქსისტთა ლეგალურ ორგანოს „კვალს“.

6. ჟორდანის ნაწერებში მარქსიზმის სხვა მხარეებთან ერთად გაშუქებულია აგრეთვე მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემები. ხოლო ვინაიდან მისი თითქმის ყველა წერილი პოლემიკური ხასიათისა იყო, პოლემიკა კი მას უნდებოდა უმთავრესად ხალხოსნობის სუბიექტურ სოციოლოგიასთან, ამიტომ ნ. ჟორდანია, ისევე როგორც ამ დროის სხვა ქართველი მარქსისტები, მთავარ ყურადღებას აქცევდა ისტორიის მატერიალისტურ ახსნას.

2. ძირითადი, რომლის აღიარებამაც მდგომარეობდა ნ. ჟორდანის მიერ მარქსიზმის ფილოსოფიის, კერძოდ კი ისტორიული მატერიალიზმის დაცვა იყო. სამი პრინციპი: საზოგადოებრივ მოვლენათა განვითარების საფუძვლად ცხოვრების ეკონომიური მხარის აღიარება; ცხოვრების მეტაფიზიკური გაგების წინააღმდეგ განვითარების დიალექტიკურ თვალსაზრისზე დადგომა და საზოგადოების განვითარებაში წარმოების კაპიტალისტური სისტემის ვამარჯვების აუცილებლობის დაცვა.

თუ რამდენად თანმიმდევრული იყო ნ. ჟორდანია ამ პრინციპების დაცვაში, ეს სხვა ამბავია. ამის შესახებ ჩვენ ქვემოთ ვიმსჯელებთ. მაგრამ, ობიექტურად, მან ეს პრინციპები მიიღო და ქართულ სინამდვილეზე ამტკიცებდა მათ ჭეშმარიტებას.

აღამიახთა გონებრივი. ეროვნული და კლასობრივი განვითარების საფუძველი ნივთიერ, ეკონომიურ ურთიერთობებშია, წერს ნ. ჟორდანია. ეს უკანასკნელები განუწყვეტელ ცვალებადობაში იმყოფება. რის შედეგადაც „ცხოვრება შეუჩერებლად მოძრაობს ის რაც დღეს უკანასკნელი სიტყვა ჰგონია, ხვალ დაძველებულ-დახვესებული წარმოდგება თქვენს წინაშე“¹². ნ. ჟორდანია უფრო

11 ფ. მახარაძე, თხზულებათა კრებული, ტ. I, 1924. გვ. 85.

12 ნ. ჟორდანია, „მოამბის პუბლიცისტიკა“, „კვალი“, 1894, № 24.

აკონკრეტებს თავის დებულებას. ეკონომიური ურთიერთობები მას წარმოებით ურთიერთობებზე დაჰყავს და, ამიტომ, წარმოებას განიხილავს, როგორც იმ რევოლუციურ ელემენტს, რომელიც განსაზღვრავს ცხოვრების მოძრაობა-განვითარებას. „ცხოვრების სარევოლუციო ძალას შეადგენს წარმოება, —წერს იგი, —რომელიც ძირეულად არღვევს ძველ ეკონომიურ, იურიდიულ და პოლიტიკურ წყობილებას და ჰქმნის სრულიად ახალ ქვეყანას“¹³.

3. ასეთია ის დადებითი, რომელიც 1894 წელს ასე თუ ისე მიიღო ნ. ჟორდანიამ ისტორიული მატერიალიზმიდან. შემდეგში მისი მსოფლმხედველობა უფრო ვითარდება; იგი თითქოს უფრო ენერგიულად იბრძვის ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპების დაცვისათვის. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ისტორიის მეცნიერებად ახსნის პრინციპს წარმოადგენს მარქსის დებულება იმის შესახებ, რომ „ხალხის ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარება... ერთად-ერთი შინაარსი მისი ყოველგვარი ცნობიერებისა“¹⁴. და ამიტომ „გონებრივი ცვლილება ეკონომიური ცვლილების შედეგია“ აქედან გამომდინარე გასაგებია, რომ საზოგადოებრივ მოვლენათა გასაღები უნდა ეძებოთ არა ადამიანთა თავებში, როგორც შვებოდა სუბიექტური სოციოლოგია, არამედ იმ ობიექტურ პირობებში, რომლებიც თვითონ განსაზღვრავს ადამიანთა ცნობიერებას.

ნ. ჟორდანიამ ანალიზს უკეთებს „ობიექტურ პირობებს“, რომელშიც ის გულისხმობს ადამიანის მატერიალურ ურთიერთობებს სხვა ადამიანებთან და ადამიანთა ურთიერთობას ბუნებასთან, ბუნების მოვლენებთან. ადამიანთა ბრძოლა ბუნებასთან განაპირობებს არსებობისათვის ბრძოლას თვითონ ადამიანებს შორის. მაგრამ არსებობისათვის ბრძოლა საზოგადოებაში ეს ის ბიოლოგიური ბრძოლა არაა, წერს ნ. ჟორდანიამ, რომელიც დარვინმა აღმოაჩინა ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში. ადამიანი შრომის ბუნებრივი იარაღებით: ხელებით, კბილებით და ა. შ. კი არ ებრძვის ბუნებას. არამედ ის მას ხელოვნური იარაღებით ებრძვის. ადამიანი წარმოების იარაღებს ავითარებს და ამ იარაღების საშუალებით ბუნებაზე ბატონდება. „აი, აქ ბიოლოგიიდან სოციოლოგიაში გადავდივართ, ცხოველებისაგან, —საზოგადოებაში, —წერს ნ. ჟორდანიამ, — დარვინის კანონებმა დაკარგეს თავის მნიშვნელობა. რომელი ხალხიც კარგი იარაღებით არის აღჭურვილი, ის ბატონია ბრძოლაში როგორც

13 ნ. ჟორდანიამ, შიშობის პუბლიცისტიკა, „კვალი“, 1894, № 33.

14 ნ. ჟორდანიამ, გაზეთი „ივერია“ და ეროვნება, „კვალი“, 1895, № 12.

ბუნებასთან. აგრეთვე მის თანამგზავთან გამარჯვებულა რამდენად ის ავითარებს შრომის იარაღებს. ესე იგი სამოქმედო. საწარმოო ძალას. იმდენად თვისობა ვითარდება. ძველი წყობილება ირღვევა, ახალი მყარდება ამნაირად. ისტორიის განვითარების საფუძველი საწარმოო ძალის განვითარებაა¹⁵.

ამრიგად, აშკარაა, რომ, ნ. ყორდანის აზრით, ადამიანის სოციალურობის სპეციფიკური თავისებურება ის არის, რომ ის იარაღების მკეთებელი და მომხმარებელია. ადამიანი საწარმოო იარაღების საშუალებით ებრძვის ბუნებას. ამ იარაღების განვითარება დონე განსაზღვრავს რეგორც ბუნებასთან მის მიმართებას. აგრეთვე იმ ურთიერთობას, რომელიც არსებობს ადამიანებს შორის.

4. ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპულმა დებულებამ იმის შესახებ, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების, იდეების, საერთოდ საზოგადოებრივი მოვლენების საფუძველი ამ საზოგადოების ეკონომიური ურთიერთობებიდან ყოფილიყო ახსნილი. მისკა საბაზი ზოგიერთს ისტორიული მატერიალიზმი ეკონომიურ მატერიალიზმად მოენათლა. ჩვენში ამ მხრივ თავი გამოიღო ი. თანცხავამ (ფხა), რომელსაც ხან უბრალოდ დაჰყავდა ისტორიული მატერიალიზმი ეკონომიურ მატერიალიზმზე. ხან კი ცდილობდა წინააღმდეგობა მოენახა მარქსსა და ენგელსს შორის და ეს წინააღმდეგობა, უპირველეს ყოვლიაა. აღმოეჩინა ეგრეთ წოდებულ „დაპირისპირებაში“ ეკონომიურ მატერიალიზმსა და ისტორიულ მატერიალიზმს შორის.

წინააღმდეგ ისტორიული მატერიალიზმის მსგავსი გამყარებებლებისა, ნ. ყორდანია წერდა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი არაა ის მეცნიერება, რომელიც ეკონომიურ ურთიერთობას აძლევდეს იმ შექანიზმის როლს. ერთადერთი, რომელიც განსაზღვრავს ყველას და ყველაფერს საზოგადოებაში. მართალია ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს ეკონომიურ ურთიერთობათა განსაზღვრელ როლს, მაგრამ ის არ უარყოფს იმას, რომ სხვა საზოგადოებრივი მოვლენები არამეტუ შემოქმედებენ მასზე, არამედ ხშირად განსაზღვრვენ კიდევაც მას. აქ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირია, წერს იგი. სადაც მიზეზი შედეგად ხდება, შედეგი კი მიზეზად. მაგ., გარკვეულ ეკონომიურ ნიადაგზედ აღმოცენდება შესაბამისი პოლიტიკური ურთიერთობა, რომელიც, თავის მხრივ, რაკი წარმოიშობა, ზემოქმედებს და განსაზღვრავს ეკონომიურ ურთიერთობათა განვითარე-

¹⁵ ნ. ყორდანია. ფაქტორები ისტორიული პროგრესისა ფხასი, „კვალა“, 1895, № 19.

ბას. „როცა ბურჟუაზია სიმდიდრეს იძენს, პოლიტიკურ უფლება-საც ხელთ იგდებს,—წერს ნ. ჟორდანიას. ეს პირველის შედეგია: მხოლოდ ამ ახალ შექმნით ის უფლებას ხმარობს ეკონომიურად გასწავლებისათვის. ამ სახით, ეკონომიკა ხდება მიზეზათ პოლიტიკის და პოლიტიკა კი—ეკონომიკის“¹⁶. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ამგვარ მიზეზშედგომბრივ მიმართებაში ნ. ჟორდანიას ტოლობის ნიშანს სვამდეს. მან იცის, რომ, მართალია, აქ შედეგი მიზეზად იქცევა, მაგრამ საბოლოო ჯამში განმსაზღვრელი მაინც არის ეკონომიური ურთიერთობა. „ისტორიულ მოძრაობის ჩარხს ეკონომიური ურთიერთობა ატრიალებს.—წერს ნ. ჟორდანიას. ამა თუ იმ ნივთიერი საძიკველის ზედმენდებას შეადგენს ესა თუ ის პოლიტიკური და იურიდიული წყობილება. მაშასადამე, ყოველ ხანას თავისი ნივთიერი წყობილება აქვს. ჯერ უნდა გავიგოთ უკანასკნელი, რომ მითი გაგებული იქმნას პირველი“¹⁷. შესაბამისად ამისა, ის ფიქრობს, რომ წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ანუ ფეოდალიზმის, კაპიტალიზმისა და სოციალიზმის განმსაზღვრელი ეკონომიური საფუძველია „მამული, კაპიტალი და შრომა“. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ. ნ. ჟორდანიას უარყოფს იმ აზრს, თითქოს ისტორიული მატერიალიზმი მხოლოდ ცალმხრივი მიმართებით ადარგლებოდეს. პირიქით, პოლიტიკა, საშართალი, მეცნიერება და სხვა თავის მხრივ ზემოქმედებენ ეკონომიურ საფუძველზე. ამასთან, ნ. ჟორდანიას სწორად შენიშნავს, რომ ეს მოსაზრება მართო გვიანდელი მარქსიზმის მონააოვარს კი არ წარმოადგენს. არამედ იგი ჯერ კიდევ ორმოციან წლებში იქნა გამოთქმული. ეს უკანასკნელი აზრი საფუძველიანადაა არგუმენტარებული და დასაბუთებული ნაშრომში „ისტორიული მეცნიერებიდან“¹⁸. ეს ნაშრომი „ami“-ს ხელმოწერითაა დაბეჭდილი, მაგრამ საკითხების დასმა და მათზე მსჯელობის თავისებურება ცხადს ხდის, რომ ის ნ. ჟორდანიას კალამს ეკუთვნის. ეკამათება რარევიზიონისტ ბერნშტეინს. ნ. ჟორდანიას გადმოსცემს, ერთი მხრივ, კ. მარქსის „პოლიტიკურ ეკონომიის კრიტიკის“ წინასიტყვაობაში განვითარებულ აზრებს ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, განიხილავს ენგელსის ოთხმოცდაათიანი წლების ცნობილ წერილებს. ამის შედეგად ნ. ჟორდანიას ასკვნის, რომ

16 ნ. ჟორდანიას, „ფაქტორები ისტორიული პროგრესისა ფხასი, „კვ.-ლი“, 1895, № 19.

17 ნ. ჟორდანიას, „დღევანდელი კითხვები“, „კვალი“, 1898, № 1.

18 „კვალი“, 1901, № 4, 5, 8, 11.

არავითარი წინააღმდეგობა მარქსსა და ენგელსს შორის არ არსებობს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, წერს ნ. ჟორდანიას, რომ „წინასიტყვაობა“ დაწერილია უფრო განყენებული ენით და სულ სხვა მიზეზით. სახელდობრ, „წინასიტყვაობაში“ მარქსს უნდა განსაკუთრებითი ყურადღებით გამოეხატა ის, რომ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა „ახსნა არ შეიძლება არც თავისი საკუთარი ბუნებით, არც ევრეთწოდებულ ადამიანს სულს ზოგადი განვითარებით“ ამ მიზნით, მან. ყველას დასაანახავად: წამოაყენა უმთავრესად ხსენებულ ურთიერთობათა განვითარების ეკონომიური საფუძველი. ხოლო ენგელსი თავის წერილებში მიმართავს ისეო პირს, რომელიც ბევრ ჩვენ თანამემამულეთა მსგავსად ფიქრობდა, რომ „ეკონომიურ მატერიალიზმის“ თეორიაში სამოქმედო ალაგი არა აქვთ პოლიტიკურ, უფლებრივ და სულიერ „ფაქტორებს“ და ამიტომაც მან, გაკვრით შეეხო რა ამ „ფაქტორთა“ ეკონომიურ საფუძველს. განსაკუთრებითი ყურადღება მიაპყრო იმ გარემოებას, რომ ამ ეკონომიურ ნიადაგზე აღზრდილ „ფაქტორებს“ თავის მხრით ზემოქმედება აქვთ ეკონომიურზე“¹⁹.

5. უკანასკნელიდან გამომდინარე თავისთავად დაისვა საკითხი მარქსის ისტორიული მატერიალიზმის „ეკონომიური მატერიალიზმად“ მონათვლის წინააღმდეგ. ეს საკითხი ნ. ჟორდანიამ ჯერ კიდევ 1895 წელს დააყენა. მარქსისტული მატერიალიზმი, რომელიც არსებითად უპირისპირდება ძველ მეტაფიზიკურ მატერიალიზმს, ეკონომიური მატერიალიზმი კი არაა, წერდა ნ. ჟორდანიას, არამედ იგი დიალექტიკური მატერიალიზმია. ეს აზრი მან შემდეგ წლებში უფრო განავითარა. საყალბეა, წერდა იგი, როდესაც „მარქსისა და ენგელსის თეორიას საერთოდ მიღებული ტერმინით, „ეკონომიური მატერიალიზმი“ ახასიათებენ. თუ ამ ტერმინით უნდათ აღნუსხონ ის თეორია, რომელიც ქონებრივ ინტერესს ისტორიული პროგრესის უმთავრეს ჩაბნად აღიარებს, მაშინ რესტავრაციის დროის საფრანგეთის ისტორიკოსებს სრული უფლებით შეგვიძლია ვუწოდოთ ეკონომიური მატერიალისტები. მაგრამ ეს ეკონომიური მატერიალისტები ნამდვილად ძალიან შორს იყვნენ მატერიალიზმისაგან და რჩებოდნენ იდეალისტებად, რამდენადაც ექსტრემებად არ იქცეოდნენ. ქონებრივ ურთიერთობათა და ინტერესთა წარმოშობას ისინი სრულებით არ ხსნიდნენ მატერიალისტურად. ხოლო თუ მარქსის თეორია მატერიალიზმით არაის გაქლენთილი, არა იმტომ, თითქოს მას ქონებრივ ინტერესებისათ-

¹⁹ *ami*, ისტორიულ მეცნიერებიდან, „კვალი“, 1901, № 25.

ვის მეტისმეტი უპირატესობა მიენიჭებინოს, არამედ იმიტომ. რომ დაამყაროს ისტერესთა განვითარება იმ საწარმოო ურთიერთობათა განვითარებაზე, რომელიც გამოწვეულია მწარმოებელ ახლთა ზრდასთან. პირველად ამ თეორიამ ახსნა მატერიალისტურათ საზოგადოებრივი ცხოვრების და საზოგადოებრივი აზრის ევოლუცია და მით სრულიად გამორიცხა ევოლუციის იდეალისტური ახსნა ადამიანის „სულის თვისებით“, ანდა საზოგადოდ ადამიანის „ბუნების“ საშუალებით“²⁰.

ამასთან დაკავშირებით ისმის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა იწვევს ცხოვრების განვითარებას. როგორ ესმის ნ. ჟორდანისა და მის თანამოაზრეებს მარქსისტული ფილოსოფიის დედაარსი განვითარების შინაგანი მამოძრავებელი ძალის შესახებ

პირველსავე თავის წერილებში ნ. ჟორდანია იმ აზრს აკეთაობს, რომ დაპირისპირებულთა ბრძოლა, როგორც განვითარების შინაგანი წყარო, მარქსისტული ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპია. „ყოველ ძოვლენას ორი მხარე აქვს,—წერს იგი,—კონსერვატული და პროგრესული. ამ ორი წინააღმდეგობის შეტაკებით მოძრაობს თვით მოვლენა“²¹. ამის შესაბამისად საზოგადოების განვითარება დაპირისპირებულთა ბრძოლას წარმოადგენს, ხოლო დაპირისპირებულებს კლასები წარმოადგენენ. მაგრამ ნ. ჟორდანისა თვისებურად ესმის დაპირისპირების საკითხი საზოგადოებაში. საზოგადოების განვითარება მას ესმის ისეთ პროცესად, რომელიც ემყარება „ეროვნულ გაერთიანებას და სოციალურ დანაწილებას“ ეს უკანასკნელი დებულება მთელი მისი კონცეფციის მაჩვენებელია. „საქართველო ეთნიკური, განუყოფელი.—წერს იგი,—საქართველო ორი, სიმდიდრე-სიღარიბის მიხედვით დაყოფილი. თუ პირველ კითხვაზე ვერთდებით, მეორეზე ვიყოფით. თუ შინაურ ცხოვრებაში ვიბრძვით, გარეშე მტრის წინააღმდეგ ერთად ვდგევართ,—ეს არის არსებითი თვისება უმაღლესი განვითარებისა“²².

ნ. ჟორდანია იცავს ისტორიული მატერიალიზმის იმ აზრს, რომ ყოველ ახალ საზოგადოებრივ საფეხურს კლასთა ახალი დიფერენციაცია ახასიათებს. ასევეა კაპიტალიზმიც. მასაც თავისი კლასება ჰყავს, „ბურჟუაზია და მუშა-ხალხი“. ამ ორ კლასში ხედავს ნ. ჟორდანია თავისი თანამედროვე ცხოვრების მატარებელს. ისინი. მისი აზრით, ერთად დგანან. რამდენადაც თავადაზნაურობის წინა-

20 ami, ისტორიულ ზეცნიერებიდან, „კვალი“, 1902, № 25.

21 ნ. ჟორდანია, გაზეთი „ივერია“ და ეროვნება, „კვალი“, 1895, № 11.

22 იქვე.

აღმდეგ იბრძვიან, მაგრამ „რამდენადაც ისინი აწმყოს წიადაკზე მაგრდებიან და მომავალს იმზადებენ, იმდენად ისინი ერთმანეთს ებრძვიან, იმდენად ისინი ერთი მეორის მტრებია. აქ შრომა და კაპიტალი, მუშა და ბურჟუა ერთმანეთს უპირისპირდებიან და ერთმეორეზე იერიშით მიდიან. კაპიტალმა დასცა მამულისა და მასთან შეკავშირებული ელემენტების უფროსობა და თვითონ გაუფროსდა. ახლა შრომას სურს კაპიტალის ბატონობის დანგრევა და თვითონ ვაბატონება რაიკა ნიშნავს ეფრო სამართლიანი და ჯეროვანი განწყობილების განმტკიცებას. ამ სახით, ბრძოლა ახალი კლასების ძველი წყობილებასთან და ბრძოლა მათი ერთმანეთთან—აი რა შეიცავს თანამედროვე ისტორიის ღერძს.“²³.

ნ. ჟორდანიას ვრცელ ანალიზს უკეთებს „კომუნისტური პარტიის მანიფესტს“ და ურყევად თვლის ამ ნაშრომის დედააზრს იმის შესახებ, რომ კაცობრიობის მთელი ისტორია, მას შემდეგ რაც დაიშალა პირველყოფილი თემური საზოგადოება, იყო ისტორია კლასთა ბრძოლისა და რომ ამ ბრძოლამ ისეთ საფესურს მიაღწია კაპიტალიზმში, როდესაც პროლეტარიატს არ შეუძლია თავისი თავის განთავისუფლება, სანამ მთელ საზოგადოებას არ გაანთავისუფლებს ჩაგვრისა და მონობისაგან. მიუხედავად ამისა, ცხადია ნ. ჟორდანიამ ვერ შეძლო გაეგო ის ახალი რაც მარქსმა კლასთა ბრძოლის თეორიაში შეიტანა. ამიტომ ის მარქსის კლასთან ბრძოლის თეორიას არასწორად აიგივებდა ფრანგი ისტორიკოსების შეხედულებებთან კლასების შესახებ და განსხვავებას მხოლოდ იმაში ხედავდა, რომ თითქოს მარქსი იცავდა პროლეტარიატის ინტერესებს, ფრანგები კი—ბურჟუაზიისა, მარქს-ენგელისათვის კლასთა ბრძოლა „მწყობრი ისტორიული თეორიის ერთი შემადგენელი ნაწილი“ იყო, მაშინ როდესაც ფრანგი ისტორიკოსები ისტორიულ თეორიაში სათანადოდ ვერ ერკვეოდნენ. აქედან, ცხადია, არა ჩანს მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიის რევოლუციური არსი. რომლის თანახმადაც „კლასების არსებობა დაკავშირებულია წარმოების განვითარების მხოლოდ გარკვეულ ისტორიულ ფაზებთან... კლასთა ბრძოლას აუცილებლად მივყავართ პროლეტარიატის დიქტატურამდე და... თვით ეს დიქტატურა წარმოადგენს მხოლოდ გადასვლას ყოველგვარ კლასების მოსპობაზე და უკლასო საზოგადოებაზე“. ამ უკანასკნელის გაუგებრობით აიხსნება ის გარემოება, რომ თუ ნ. ჟორდანიას ზოგ შემთხვევაში რევოლუციას განიხილავ-

²³ ნ. ჟორდანიას, დღევანდელი კითხვები, „კვალი“, 1898, № 1.

და როგორც ევოლუციის კანონიერ დასასრულს. ძირითადად ის ევოლუციონიზმის თვალსაზრისზე იდგა, რაც განდა საფუძველი მისი ოპორტუნიზმისა და რევიზიონიზმისა.

6. ამგვარად. მიუხედავად მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპული დებულებების არასწორი და არაზუსტი გაგებისა, ნ. ჟორდანიას მიხედვით სამართლიანად მიუთითებდა იმ გარემოებაზე, რომ მარქსისტული ფილოსოფია ისტორიის გასაღებს ეძებს არა ადამიანის ბუნებაში. არამედ წარმოებაში, ცხოვრების ეკონომიურ მხარეში. იგი არა ერთხელ აღნიშნავს მარქსამდელი სოციალოგიის იმ დიდ ნაკლს. რომ იგი ადამიანში ეძებდა ისტორიის გამოსავალს. მაგრამ ვერ ხედავდა იმას, თუ რას წარმოადგენდა თვითონ ადამიანი. რით იყო გაპირობებული ადამიანის ასეთი თუ ისეთი ბუნება. კერძოდ. ნ. ჟორდანიას და მისი თანამოაზრეები მიუთითებდნენ უტოპისტებზე. რომლებიც არ ითვალისწინებდნენ იმას, რომ „ბუნება ადამიანისა იცვლება. სხვაფერდება გარეშე ბუნებისა და ცხოვრების გავლენის ქვეშ“ უტოპისტები ფიქრობდნენ. „რომ კაცის ბუნება უცვლელია. ეროგვარია ყოველ დროისა და კლასის ადამიანებისა. ამიტომ, თუ მის მოთხოვნილებას გამოვიცნობთ, მეტი არა გვინდა რა. რომ იმისდამიხედვით დავხატოთ გეგმა კლასობრიობის გაბედნიერებისა, გათანასწოებისა და იგი... ასრულდება ყოველგვარ „უპოლიტიკოა“. ცხოვრების სხვადასხვა დასთა. კლასთა. ინტერესთა შეუბრძოლებლათ..“²⁴.

ამ არამეცნიერულ გამოსავალ პრინციპში ხედავს ნ. ჟორდანიას იმის მიზეზს. რომ მარქსამდე ისტორია შემთხვევით მოვლენებზე იყო დაყვანილი. საზოგადოებრივი მოვლენები სუბიექტის, ადამიანის. გამოჩენილი პიროვნების სურვილებზე იყო დაყვანილი. მარქსმა ამ თვითნებობას მოუღო ბოლო და ისტორია ობიექტური კანონების ცოდნაზე დააფუძნა.

7. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ისტორიული მატერიალიზმი საერთოდ უარყოფს პიროვნებას?—ცხადია არა. პიროვნების ნამდვილ თავისუფლებას მხოლოდ ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს. მაგრამ ცხადია იგი ერთმანეთისაგან მკაცრად მიჯნავს თავისუფლებასა და თვითნებობას. ისტორიის ნამდვილი მამოძრავებელი არის მწარმოებელი ხალხი, წერს ნ. ჟორდანიას. მაგრამ პიროვნებასაც დიდი როლის შესრულება შეუძლია. მას, თუ იგი სწორად შეიგნებს ხალხის მოთხოვნილებასა და მისწრაფებას, დაეყრდნობა განვითარების კანონების ცოდნას, შეუძლია ისტორიის მსვლელო-

24 „კვალი“, 1895, № 42.

ბის შენელება ან დაჩქარება. მართალია, ისტორიის „მსვლელობა“ უმისოდაც წარმოებს, წერს ნ. ჟორდანიას, — მაგრამ მისი ახსნა და შეგნება გააადვილებს ამ გზას და გაანაყოფიერებს მოქმედებას.²¹

აქედან გამომდინარე ნ. ჟორდანიას უარყოფს იმ ბრალდებას ისტორიული მატერიალიზმის მიმართ, თითქოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტურ-აუცილებელი პროცესის აღიარება აუქმებდეს პიროვნების თავისუფლებას. მართალია, ისტორიული მატერიალიზმი აღიარებს ცხოვრების ობიექტური პროცესის ბუნებრივ ისტორიულ ხასიათს, წერს ნ. ჟორდანიას, მაგრამ ეს ისეთი პროცესია, რომელიც შეგნებული ადამიანების მიერ ხორციელდება. ცხოვრების მსვლელობის საბოლოო შედეგი მართალია არ ეთანხმება ინდივიდუალური ადამიანის მიზანს და მისწრაფებას, მაგრამ იგი ამ ინდივიდუალურ ადამიანთა მოქმედების შედეგია. ადამიანის მოქმედება ცხოვრების ობიექტური მსვლელობით განისაზღვრება. რამდენადაც შეგნებული აქვს ადამიანს ეს აუცილებლობა, შეგნებულა აქვს ცხოვრების განვითარების კანონები და ამ კანონების შესაბამისად წარმართავს თავის მოღვაწეობას, იმდენად ის თავისუფალია. თავისუფლება აუცილებლობის შეგნებაშია.

8. ასეთია ზოგადად ნ. ჟორდანიას და მის თანამოაზრეთა დამოკიდებულება ისტორიულ მატერიალიზმთან. როგორც ჩანს, მან გარკვეული როლი ითამაშა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების საქმეში. მაგრამ, ცხადია, მარქსისტულ ფილოსოფიასთან ნ. ჟორდანიას დამოკიდებულებას თავიდანვე ახასიათებდა შეცდომები, რის გამოც იგი რევოლუციურ მარქსიზმს უპირისპირდებოდა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალი მისი შეცდომა გაპრობებულ იყო მასზე პლენხანოვის შეხედულებათა გავლენით. მაგალითად, მსგავსად პლენხანოვისა, ნ. ჟორდანიაც იმ აზრს იცავდა, რომ საწარმოო ძალთა განვითარება განსაზღვრავდა წარმოებით ურთიერთობათა განვითარებას, ხოლო ეს უკანასკნელები, თავის მხრივ — იდეოლოგიურ ზედნაშენთა განვითარებას. მაგრამ როდესაც ისმოდა საკითხი: რა განსაზღვრავს თვითონ საწარმოო ძალთა განვითარებას — ის, პლენხანოვის მსგავსად, ამის მიზეზს გეოგრაფიულ პირობებში ეძებდა, რითაც, ცხადია, მნიშვნელოვნად სცილდებოდა ისტორიულ მატერიალიზმს.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ნ. ჟორდანიამ ვერ გაიგო ისტორიული მატერიალიზმის ერთი პრინციპული საკითხი — კლასთა პირობის რევოლუციური შინაარსი. ამიტომ ის ბუნებრივად მივიდა

პროლეტარული რევოლუციისა და პროლეტარიატის დიქტატურის უარყოფამდე. მან აღიარა დიალექტიკური განვითარების ხასიათი, მაგრამ ფაქტიურად მარქსის დიალექტიკური მეთოდი უარყო, ევოლუციონისტად დარჩა. ამიტომ რევოლუციის ნაცვლად რეფორმებს ქადაგებდა.

ამასთან დაკავშირებით, საინტერესოა აღინიშნოს, რომ აქაც, ისევე პლენარის გავლენით, ის სოფლის გაპროლეტარების თვალსაზრისზე იდგა. ამიტომ რევოლუციაში პროლეტარიატის მოკავშირედ გლახობა კი არ მიაჩნდა, არამედ ბურჟუაზია. უარყო რა გლახობა, როგორც პროლეტარიატის შესაძლო და საიმედო მოკავშირე, ნ. ჟორდანიამ ფაქტიურად უარყო ბურჟუაზიული რევოლუციის პროლეტარულში გადაზრდის მარქსისტული თეორია. იგი ფიქრობდა, რომ ბურჟუაზიული რევოლუციის შემდეგ უნდა დაწყებულიყო ბურჟუაზიის ბატონობის ხანგრძლივი პერიოდი, რომელიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც პროლეტარიატი მოსახლეობის უმრავლესობად გადაიქცეოდა, უნდა გადაზრდილიყო სოციალიზმში. აქედან გამომდინარე ასკვნიდა იგი, რომ „ისტორიას ნახტომები არ უყვარსო“. აზრი ამ უკანასკნელი გზით სოციალიზმის განხორციელების შესახებ მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ფართოდ გავრცელდა ევროპის სოციალ-დემოკრატიულ პარტიებში. რუსეთში კი გზას იკაფავდა რევოლუციური მარქსიზმი. ამიტომ, ნ. ჟორდანიამ არასწორად ფიქრობდა, რომ საქართველოსათვის ნიმუში შეიძლებოდა ყოფილიყო ევროპა, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში რუსეთი.

ნ. ჟორდანიამ ბურჟუაზიულ პარლამენტარიზმს განიხილავდა. როგორც პოლიტიკური თავისუფლების უმაღლეს ფორმას. ამიტომ, ფაქტიურად ის უარყოფდა პროლეტარიატის პოლიტიკურ ბრძოლის საჭიროებას. ხოლო ამ უკანასკნელს მიზნად უსახავდა მხოლოდ ეკონომიური თავისუფლების მოპოვებას. მეოცე „საუკუნემ უნდა მიაღწიოს უმრავლესობას კეთილდღეობა ეკონომიური.—წერს ნ. ჟორდანიამ,—ისე, როგორც ძველმა საუკუნემ მიაღწია მას კეთილდღეობა პოლიტიკური“²⁶. ეს კი ნიშნავდა პირდაპირ გზას ეკონომიზმისაკენ, რომლის რეაქციული არსი საფუძვლიანად ამხილა ვ. ი. ლენინმა.

დამახასიათებელია ისიც, რომ უკვე ოთხმოცდაათიან წლებში ნ. ჟორდანიას მსოფლმხედველობა ღრმად განისკვალა ეროვნულობით. რომ აღარაფერი ვთქვათ ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის

²⁶ ნ. ჟორდანიამ, ევროპის პოლიტიკური მოძრაობა XIX საუკუნეში, „კვალი“, 1900, № 2.

შექმნის მისი ცდის ცნობილი ფაქტის შესახებ, სხვა მხრივაც ეროვნულობითაა განსაზღვრული ყოველი მისი დებულება. რაპაც ის დაუპირისპირა პროლეტარულ ინტერნაციონალიზმს.

ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ პრინციპულ ნაკლოვანებაზედ მივუთითეთ, რომლებმაც თანდათანობით ღრმად გაიდგეს ფესვები ნ. ჟორდანიას და მის თანამოზიარეთა შეხედულებებში. მიზანი აქ იმის ცხადყოფაში მდგომარეობს, რომ ნ. ჟორდანიამ. მიუხედავად აღნიშნული უარყოფითი და ნაკლოვანი მხარეებისა, მაინც რამდენადმე შეუწყო ხელი მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრებას საქართველოში, ბრძოლის გაშლას სხვადასხვა ანტიმარქსისტული მიმდინარეობების წინააღმდეგ, რომელსაც ჩვენ შემდეგ განვიხილავთ.

9. ი. გომართელი 1898 წლიდან ე. ი. „სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლის დღიდანვე მესამე დასელთა ბანაკში ითვლებოდა“. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ „1905 წლის გაზაფხულამდე მესამე დასში ირიცხებოდა“²⁷. იგი თვალსაჩინო როლს თამაშობდა იმ ლიტერატურულ პაექრობაში, რომელსაც ქართველი მარქსისტები აწარმოებდნენ სხვა მიმდინარეობათა წინააღმდეგ. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი ის წერილები, რომლებშიც დასმულია ფილოსოფიური, ესთეტიკური და ეთიკური საკითხები. მართალია, ის თავისუფალი არ არის ძველი ფილოსოფიის გავლენისაგან, მაგრამ ბევრ რამეში მას სცილდება და მატერიალიზმის პრინციპების მომარჯვებით ცდილობს ფილოსოფიურ პრობლემების გადაჭრას. ამდენად, შეიძლება ვთქვათ, რომ ქართველ მარქსისტთა შორის ი. გომართელი ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემების განხილვას მოკიდა ხელი.

10. ნ. ჟორდანიას მსგავსად, ი. გომართელიც ეხება ისტორიული მატერიალიზმის პრობლემებს. იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ისტორია შეიძლება მეცნიერებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში წარმოადგენდეს, თუ საზოგადოებრივ მოვლენათა შიგნით ისეთივე ობიექტური კანონები აღმოვაჩინეთ, როგორიც ბუნების მოვლენებშია დადასტურებული. ისტორიული მატერიალიზმის მეცნიერულ საფუძველს იგი სწორედ იმაში ხედავს, რომ ის ისეთი კანონების არსებობას აღიარებს, როგორცაა „შეცვლა ჩვენ ნება-სურვილზე არ არის დამოკიდებული“. ადამიანის წარმატება ისევე, როგორც მთელი საზოგადოებისაც, იმაზეა დამოკიდებული, წერს ი. გომართელი, თუ რამდენადაა აქვს მას გამორკვეული „სოციალური ცხოვრების კანონები“.

27 ფ. შ ა ხ ა რ ა ძ ე, თხზულებათა კრებული, ტ. III, 1926. გვ. 162.

ისტორიული მატერიალიზმის ერთ ძირითად მეცნიერულ პრინციპად ი. გომართელს შიამნია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის დადასტურება საზოგადოებრივ მოვლენათა მიმართ. პოლიტიკა, ფილოსოფია, ხელოვნება, რელიგია და სხვა იდეოლოგიური მოვლენები თავისი თავიდას არ აიხსნება, წერს იგი, რადგან მათ რეალურ საფუძველს წარმოადგენს ის ეკონომიური ურთიერთობანი, რომლებიც საწარმოო ძალთა განვითარების გარკვეული დონის შესატყვისად ყალიბდება, მაგრამ აქ ერთ მომენტს აქცევს ი. გომართელი ყურადღებას. მისი აზრით, წარმოებით ურთიერთობათა ყოველ საფეხურს ახასიათებს თავისი ფსიქოლოგია, რომელიც გამოხატულებას პოულობს ფილოსოფიაში, ხელოვნებასა და იდეოლოგიის სხვა სფეროებში. „მწარმოებელი ძალის მდგომარეობაზე დამოკიდებულია საზოგადოების განწყობილება, ურთიერთობა, — წერს ი. გომართელი, — საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე კი დამოკიდებულია საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიის ხასიათი“²⁸.

აქ ი. გომართელი, ნ. ჟორდანიას მსგავსად, შეცდომაში ვარდობა, როდესაც ცალმხრივ მიმართებას ხედავს საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს შორის. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მაინც სწორად შენიშნავს რამდენიმე მომენტს: იდეოლოგიური დარგები: ხელოვნება, ფილოსოფია და სხვა ვითარდება, წერს იგი. მაგრამ აქ საწარმოო ძალებში მომხდარი ცვლილებანი უშუალოდ კი არ ისახება. არამედ ეს ზემოქმედება ეკონომიურ ურთიერთობათა და საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიითაა გაშუალებული.

ეკონომიურ ურთიერთობათა გარკვეულ საფეხურს თავისი კლასობრივი დიფერენციაცია შეესაბამება. ამიტომ, თითოეულ კლასს თავისი კლასობრივი ფსიქოლოგია უმუშავდება. ეს კლასობრივი ფსიქოლოგია გამოხატულებას პოულობს მის შეგნებაში, მის კლასობრივ ცნობიერებაში. ამასთან დაკავშირებით, ი. გომართელს, მარქსის ციტატი მოჰყავს: „მუშა, რომელიც კარტოფილს ყიდულობს და ქალი, რომელიც არშიებს ყიდულობს, ორივე თავისი აზრით ხელმძღვანელობს, მარა მათი აზრთა სხვადასხვაობა დამოკიდებულია მათი საზოგადოებრივი მდგომარეობის სხვადასხვაობაზე. ეს უკანასკნელი კი ნაყოფია სოციალური ორგანიზაციისა“, ამბობს მარქსი თავის წერილში პრუდონის წინააღმდეგ“²⁹. — წერს ი. გომართელი.

²⁸ ი. გომართელი, ხალხის გულის მესაიდუმლე, „კვალი“, 1899, № 35.

²⁹ იქვე, № 29.

გომართელი ყუჩადღებას ამხვილებს აგრეთვე ისტორიულ-მატერიალიზმის იმ მომენტზედაც, რომ იდეოლოგიურ ზედნაშენებზე მართო ეკონომიურ მხარეს კი არა აქვს ზემოქმედება. ათამყდ. სშირად. რომელიმე ამ ზედნაშენთაგანი იმორჩილებს და განსაზღვრავს სხვა ზედნაშენებს. ასე მაგალითად, ი. გომართელი მიუთითებს მე-18 საუკუნის ვერშინაზე. სადაც სელოვნების განვითარება ფილოსოფიით იყო გამსჭვალული, რესტავრაციის პერიოდის საფრანგეთში კი ასეთივე როლს თამაშობდა პოლიტიკა და ა. შ. მაგრამ, როცა ასეთ მაგალითებს ვხედავთ. „არასოდეს არ უნდა დავკმაყოფილდეთ მით. წერს ი. გომართელი,— რომ სელოვნურ ლიტერატურის სათავეთ ფილოსოფია, პოლიტიკა, რაიმე ასაღო იდეა და სხვა იცხას. მან უნდა ეძიოს თვით ამ ფაქტორების: ფილოსოფიის, პოლიტიკის და სხვ. სათავე და ამგვარი ძიება მას ყოველთვის მატერიალურ პირობებთან მიიყვანს“³⁰.

ი. გომართელი საძმართლიანად მიუთითებს, რომ აღნიშნული მიმართება მატერიალურ, ეკონომიურ ურთიერთობებსა და საზოგადოებრივ-იდეოლოგიურ მოვლენებს შორის ისტორიის მატერიალისტური გაგების ძირითადი პრინციპია. ამ პრინციპის მიყენება საზოგადოების ისტორიის სხვადასხვა ეპოქების მიმართ მათი მეცნიერული შემეცნების გარანტიაა. იგი გასაგებს ხდის თუ სხვადასხვა ეპოქებში რატომ იყო გაბატონებული განსხვავებული იდეები და შეხედულებანი. მაგრამ იმისათვის რომ იდეებისა და შეხედულებების სასიათი გასაგები იყოს, ისტორიული მატერიალიზმი ემყარება აგრეთვე მეორე პრინციპს—კლასთა დაპირისპირების პრინციპს. „ყოველგვარ საზოგადოებაში მოლიანობა დარღვეულია,— წერს ი. გომართელი,— უფლებითი ერთგვარობა უარყოფილია, და ერთი ნაწილის ბედნიერება მეორე ნაწილს განდობია საზიდავტვირთად. ამიტომ, ყოველი თვითეული ნაწილი საზოგადოებისა ან მისთვის იბრძვის, რომ თავისი უპირატესობა დაიცვას და ბატონობა შეინარჩუნოს, თუ ბატონია; ან მისთვის იბრძვის, რომ უფლებანი მოიპოვოს, თუ მათ მოკლებულია, და მონობის უღლისაგან თავი გაინთავისუფლოს“³¹.

ი. გომართელმა იცის, რომ უფლებრივი ურთიერთობანი ეკონომიური ურთიერთობების გამოხატულებაა. ამიტომ, ცხადია, რომ კლასთა ურთიერთობას თავისი ეკონომიური საფუძველი აქვს. „ბა-

30 ი. გომართელი, ხალხის გულის შესაიდუმლე, „კვალი“, 1899, № 29.

31 ი. გომართელი, დაეთ კლდიაშვილის მოთხრობანი, კვალი, 1907,

ტონი და ყმა იმდენად განირჩეოდნენ ერთიმეორისაგან უფლებ-
უპირატესობით,—წერს ი. გომართელი,—რამდენადაც სხვადასხვა
ეკონომიურ პირობებში იყო მოქცეული თვითელი მათგანის ცხოვ-
რება“³².

ყოველი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ურთიერთობა თავისი
კლასობრივი სტრუქტურით სასიათღებოდა. ამიტომ, ძველი საზოგა-
დოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა შეცვლა ახლით კლასებს
კი არ სპობდა, არამედ კლასთა დაპირისპირების ერთ ფორმას მეო-
რეთი ცვლიდა. მაგალითად, კაპიტალიზმის მიერ ფეოდალიზმის
შეცვლა იმით აღინიშნა, რომ ბატონისა და ყმის ადგილას მან ბურ-
ჟუა და პროლეტარი დააყენა. ამიტომ, ამ ორ საფეხურს აქვს არა
მარტო განმასხვავებელი, არამედ საერთო ნიშანიც. „არისტოკრა-
ტიასთან მას (ე. ი. ბურჟუაზიას—ვ. გ.) ერთი საერთო თვისება
აქვს:—წერს ი. გომართელი,—სხვისი ექსპლოატაცია, სხვისი ოფ-
ლით რჩენა, სხვის უბედურებაზე თავისი საკუთარი ბედნიერების
შენება მისი დამახასიათებელი მხარეა“³³.

ი. გომართელი ხაზს უსვამს იმ გარემოებასაც, რომ ყოველ
კლასს თავის განვითარებაში ორი პრინციპულად განსხვავებული
თვისება ახასიათებს: ერთ შემთხვევაში ის წარმოადგენს პროგრე-
სულს, ხოლო მეორეში—რეაქციულს. „ისტორიამ ჯერ არ იცის
არც ერთი საზოგადოებრივი კლასი,—წერს გომართელი.—რო-
მელსაც ორჯელ შინც არ ეცვალოს ქერქი. ყოველ კლასს ცხოვრე-
ბაში იწვევს ბრძოლა. ახლად დაბადებული კლასი ითხოვს: მეც
მომეცი უფლებანი. მეც გამათანასწორეთო; როდესაც ის ძალას
მოიხვეჭს, მაშინ უკვე ბოხის ხმით გაიძახის: უფლებანი და თანას-
წორობანი არავინ მოითხოვოთ“³⁴.

კლასის ინტერესები და მისწრაფებანი თავის ასახვას პოუ-
ლობს იდეოლოგიურ მოვლენებში. ამიტომ, ი. გომართელის აზ-
რით, ფილოსოფია, ხელოვნება, მეცნიერება და სხვა ყოველთვის
კლასობრივი ბუნებისაა. ამასთან, ისევე როგორც კლასი ერთ შემ-
თხვევაში პროგრესული, სხვა შემთხვევაში რეაქციული ხდება.
ასევე იცვლება მისი იდეოლოგიაც. „შილერი ახლადფენადგმული
ბურჟუაზიის იდეების მქადაგებელი იყო,—წერს ი. გომართელი
და რადგან ეს კლასი იმ დროს პროგრესული იყო, პროგრესული

³² ი. გომართელი, დავით კლდიაშვილის მოთხრობები, „კვალი“, 1902, № 23.

³³ იქვე, № 24.

³⁴ ი. გომართელი, შილერის პოეზიის ძირითადი თვისებანი, „კვალი“, 1902, № 46.

იყუჩებენ ის იდეებიც. რომლებსაც შილერი ქადაგებდა³⁵. რაკი კლას-
მა დაკარგა თავისი პროგრესულობა, მისი იდეოლოგიაც რეაქციუ-
ლი ხდება. ამიტომ ის. მთლიანად აღებული, წინააღმდეგობაში მო-
დის ცხოვრებასთან. ეს კი ნიშნავს. რომ ამ წინააღმდეგობას ის
ველარ, გადაჭრის. მას გადაჭრის მისი მოპირდაპირე, პროგრესულ-
კლასი.

ასეთ მიმართებას ხედავს ი. გომარტელი ბურჟუაზიისა და პრო-
ლეტარიატს შორის. კაპიტალიზმის წინააღმდეგობას გადაჭრის პრო-
ლეტარიატი, წერს ი. გომარტელი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „სოცი-
ალიზმმა უკვე დარეკა მისი აღსასრული“ და „კაპიტალიზმი“ მარქ-
სის მიერ ნაჩვენებ მიზანს უახლოვდება³⁶.

მართალია, ნ. ჟორდანიას მსგავსად ი. გომარტელიც არ მისუ-
ლა პროლეტარული რევოლუციისა და დიქტატურის აღიარებამდე.
მაგრამ თავისდაუნებურად ის მაინც რევოლუციაში ხედავდა მო-
მავლის იმედს. ესება რა შილერის მოწოდებას იმის შესახებ, რომ
ხალხს შეუძლია აყოს ბედნიერი მხოლოდ მაშინ, როდესაც თვი-
თონ გახდება თავისი მეფეც და თავისი ბატონიც, ი. გომარტელი
კითხულობს: თუ სიცრუეა ეს აზრი რატომ ხიბლავს იგი ასე ხალხს,
ხოლო „თუ ჭეშმარიტებაა, რას მიუტია ყველას ძილისათვის თავი,
რატომ არ შეიგნებენ ამ ჭეშმარიტებას და სხვასაც არ შეაგნებინე-
ბენ? რატომ? რატომ? ერთ ადამიანს თუ შეუძლიან ხალხის დამონა-
ვება, ნუთუ მთელ ხალხს არ ძალუძს ერთი მტკაველის ძლევა? დრო
მოვა, ხალხი გამოიღვიძებს და მოითხოვს თავის წმინდა უფლებებ-
სა—ეუბნებოდა შილერი გერმანიის მთავრობას. დრო დიდი ხანია
მოვიდა, მაშ რატომ არ უიღვიძებო, რატომ არ ვითხოვთ ჩვენს წმინ-
და, ადამიანურ უფლებებს? რატომ? რატომ?³⁷—ასეთი რევოლუ-
ციური მოწოდებით ამთავრებს ი. გომარტელი. ცხადია, აქ პროლე-
ტარულ რევოლუციაზე არაა ლაპარაკი. მაგრამ 1902 წლის რევო-
ლუციის წინ ასეთი მოწოდება თვითმპყრობელობის დამსობას გუ-
ლისხმობდა, რომელიც აბრკოლებდა და ხუთავდა პროლეტარულ
მოძრაობას.

35 ი. გომარტელი, შილერის პოეზიის ძირითადი თვისებანი, „კვალი“,
1902, № 45.

36 ი. გომარტელი, ქართული სიტყვაჯამბული ლიტერატურა, 1899, „კვა-
ლი“ № 7.

37 ი. გომარტელი, შილერის პოეზიის ძირითადი თვისებანი. „კვა-
ლი“, 1902, № 52.

11. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ი. გომართელი იდეოლოგიურ ზედ-ნაშენთა მიმართ ორ მომენტს უსვამდა ხაზს: ისინი განსაზღვრულ ეკონომიურ ურთიერთობათა ნიადაგზე აღმოცენდება და კლასობრივი ბუნებისაა.

ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპებს ი. გომართელი მსოლოდ ზოგადად კი აო აღიარებს. არამედ კონკრეტულად არკვევს ისეთი მოვლენების მიმართ, როგორცაა ხელოვნება და მორალი. ი. გომართელის აზროვნების ორივე ეს მხარე იმდენად მნიშვნელოვანია და თანაც სპეციალური ხასიათისა, რომ ისინი განსაკუთრებულ შესწავლას მოითხოვს. ამიტომ, აქ ვერ განვიხილავთ ი. გომართელის ესთეტიკურ და ეთიკურ იდეებს. ჩვენ მათ. განსაკუთრებით მის ნაშრომს ეთიკის პრობლემებზე. იმდენად შეეგებებით, რამდენადაც მათში ზოგადი ფილოსოფიური პრობლემებია ააახული.

ხელოვნებაცა და მორალიც. ი. გომართელის აზრით. საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებითაა განსაზღვრული. ცხოვრებას ცვალებადობა უკანასკნელთა განვითარების საფუძველია; ხოლო. თავის მხრივ, ხელოვნება და მორალი ადამიანს უნდა მსახურებდეს, სასარგებლო უნდა იყოს მასთვის. ამრიგად. ორსავე შემთხვევაში. ი. გომართელისათვის. ვამოსავალია მატერიალისტური პრინციპი, ხოლო მათი ხასიათის განმსაზღვრელია უტილიტარისტული პრინციპი. ამასთან. ი. გომართელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს რაციონალისტურ უტილიტარიანიზმს და ევოლუციონისტურ უტილიტარიანიზმს. რომელთაგან იგი პირველს უარყოფს, ხოლო მეორეს ღებულობს. „ზნეობრივი იდეებს წარმომშობი ეკონომიური პირობები არიან —წერს ი. გომართელი; ამ პირობათა ცვლა იწვევს ზნეობრივ იდეების ცვლასაც“³⁸. ამგვარად. მატერიალისტური პრინციპის აღიარება უდავოა. მაგრამ რას ემყარება ზნეობა. რატომ წარმოიშობა იგი?—„ზნეობის საფუძველს უსათუოდ სარგებლიანობა შეადგენს“³⁹—ასეთია ი. გომართელის პასუხი

სარგებლიანობის პრინციპი დამახასიათებელია უტილიტარიზმისათვის საერთოდ. მაშინ რა განსხვავებაა რაციონალისტურ უტილიტარიანიზმსა და ევოლუციონისტურ უტილიტარიანიზმს შორის?—განსხვავება ის არის, წერს ი. გომართელი, რომ პირველი. პართალია სარგებლიანობის პრინციპს აღიარებს, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ სცილდება ინდივიდუალურ სარგებლიანობას. ამიტომ მარქსი მართალი იყო. ფიქრობს ი. გომართელი, როდესაც მას. უარყოფდა.

³⁸ ი. გომართელი, ზნეობრივი კითხვები, „კვალი“, 1901, № 41.

³⁹ იქვე.

რაც შეეხება ევოლუციონისტურ უტილიტარიზმს, აქ ინდივიდუალური სარგებლიანობის პრინციპი გაფართოვდა და კლასის ან საზოგადოების სარგებლიანობის პრინციპად იქცა. ამრიგად, ი. გომართელის აზრით, „ამ ორ მოძღვრებათა შორის ის ძირითადი განსხვავებაა. რომ ერთი მოკლებულია განვითარების იდეას. მეორე კი მთლად ევოლუციონიზმზე არის აშენებული“⁴⁰.

როგორია ზნეობის წარმოშობის გზა. ი. გომართელის აზრით, გამოსავალი, როგორც ვთქვიო. სარგებლიანობის პრინციპია. ეს უკანასკნელი განაპირობებს საზოგადოებრივი გრძნობის წარმოშობას. საზოგადოებრივი გრძნობიდან წარმოიშვება სიმპატიის გრძნობა. ხოლო სიმპატიის გრძნობა კი თანდათანობით გადაიზარდა ზნეობრივ გრძნობაში, რომელიც ზნეობრივ იდეებთან ერთად წმინდა სოციალური მოვლენაა.

ი. გომართელი საზოგადოების ჩამოყალიბებაზე აფუძნებს ზნეობის წარმოშობას. საზოგადოება კი რწივიდების მიერ შეერთების სარგებლიანობის შეგნებით შეიქმნა. ასე რომ, შეგნების მომენტაა ფაქტიურად მთელი პროცესის განმსაზღვრელი. ამდენად, ი. გომართელი თავს ვერ აღწევს იდეალიზმს. მაგრამ, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი ცხოვრება ძასთან ობიექტური პროცესია, რომელიც თავისდა შეუგნებლად ადამიანს თავზედ ასვევს ზნეობრივ ცნებებსა და წარმოდგენებს. „ზნეობრივი ცნებები ჩვენის ბუნებიდან კა არ დაიბადნენ პირველად,— წერს ი. გომართელი,—არამედ ისინი საზოგადოებრივმა ცხოვრებამ მოახვია ადამიანს თავზე და დროის განმავლობაში ისე შეუსისხლხორცა, რომ იმის საკუთარ ზნეობრივ პრინციპებად გადაიქცნენ“⁴¹.

ვინაიდან ზნეობის საფუძველი ეკონომიურ ურთიერთობებშია. ხოლო ამ უკანასკნელის ნიდაგზე საპირისპირო კლასები აღმოცნენდებიან, ამიტომ, ზნეობა ყოველთვის კლასობრივი ხასიათისაა, კლასობრივ საზოგადოებაში არ არსებობს საერთო ზნეობრივი პრინციპები. ამიტომ, განსხვავებით ევოლუციონისტური ეთიკის ძველი წარმომადგენლებისაგან (სპენსერი, მილი) ი. გომართელი უარყოფს საზოგადოებაში ზნეობის რაიმე განმსაზღვრელ მნიშვნელობას. „აგერ მთელი საუკუნეზე მეტია,— წერს ი. გომართელი,—რაც ევროპაში იბრძვის ორი კლასი: ბურჟუაზია და პროლეტარიატი. მაგრამ მარტო ზნეობის ჩავონებით რომ ორივეს ერთად რაიმე

40 ი. გომართელი, ზნეობრივი ეთიკისეტი, „კვალი“, 1901. № 42.

41 იქვე.

პროგრესული ცვლილება მოეხდინათ ცხოვრებაში. ამის არც ერთი მაგალითი არ არსებობს ცხოვრებაში და არც იქნება იმიტომ, რომ ბურჟუაზიის ზნეობრივი იდეები სულ სხვა არის, პროლეტარიატის სულ სხვა, იმიტომ რომ ამ ორი კლასის ცხოვრების პირობები და მდგომარეობა სულ სხვადასხვა იყო და არის დღესაც“⁴².

ცხოვრების უსამართლობას მოსპობს მხოლოდ ბრძოლა, წერს ი. გომართელი. „მუშაობის თორმეტი საათის მოსასპობლად თუ საფრანგეთს თებერვლის რევოლუცია დასჭირდა: („კაპიტალი“, 1 ტომი) განა უბრძოლველად ცხოვრებაში კიდევ გაკეთდება. რაიმე?“—ასეთია ი. გომართლის დასკვნა. როდის შეუძლია ზნეობას ზემოქმედება ცხოვრებაზე?—მაშინ, წერს იგი, როდესაც აღარ იქნებიან დაპირისპირებული კლასები და საერთო ზნეობრივი პრინციპები დამკვიდრდება.

ასეთია ი. გომართლის: თვალსაზრისი ზნეობის შესახებ. მართალია, ბევრ შემთხვევაში აქაც ის ძველი თვალსაზრისის გავლენაა. მაგრამ, საბოლოოდ მაინც ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპების გატარებას ცდილობს ზნეობრივ მოვლენების ახსნაში.

12. ი. გომართელის ფილოსოფიურ შეხედულებათა არათანმიმდევრობა უფრო ხელოვნების საკითხებზე მსჯელობისას იჩენს თავს.

ი. გომართელი იცავს მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპულ დებულებას ორი ხაზის შესახებ ფილოსოფიაში. იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი იმაში მდგომარეობს, წერს იგი, რომ სულია ყველაფრის ამხსნელი და განმსაზღვრელი საფუძველი მაგრამ ბუნებისმეტყველებამ შეარყია იდეალიზმის ბატონობა. „მატერიის თვისება და კანონები. რომლებსაც ის ემორჩილება—უფრო და უფრო გამოირკვა: ყველა ამან კი იდეალისტურ შეხედულებას ძირი გამოუთხარა“. მეცნიერთა უმეტესობა ერთადერთ რეალობად აღიარებს „მატერიის არსებობას,—წერს ი. გომართელი. ისინი ამბობენ. მთელი ჩვენი ფსიქიური მოქმედება შედეგია მატერიის და სხვისი არაფრისო, რასაც დამოუკიდებლად თავისთავად განვითარება შეუძლო; ფიქრობს და აზროვნებს თავის ტვინი, მასალას კი თავის ტვინს გარეშე ცხოვრება აძლევსო. ამიტომ, კერძო პირისა და მთელი ხალხის ფსიქოლოგიაც რომელიმე ხანაში შედეგი უნდა იყოს ცხოვრების პირობებისა და. რადგან ცხოვრება თანდათან ვითარდება, იცვლება და წინ მიდის, ხალხის ფსიქოლოგიაც უსათუოდ უნდა

⁴² ი. გომართელი, ზნეობრივი კითხვები, „კვალე“, 1901, № 40.

იცვლებოდეს; ყოველი ადამიანის იდეა ნაყოფია ცხოვრების; ამიტომაც არის, რომ სხვადასხვა დროს სულ სხვადასხვას შეტრფოდა ადამიანი“⁴³.

ასეთია სავსებით სწორი მატერიალისტური თვალსაზრისი, რომელსაც ი. გომართელი ავითარებს როგორც ბუნების, ისე საზოგადოებრივ მოვლენებთან ადამიანის მიმართების შესახებ.

ი. გომართელი კატეგორიულად უარყოფს აგრეთვე რაიმე ობიექტურ იდეალურ საწყისსაც. ის უარყოფს ჰეგელის მეტაფიზიკურ პრინციპს, რომელიც „თითქმის სრულებით გაუგებარ აბსოლუტურ იდეის ლოგიკურ განვითარებაში“ გამოიხატა. საერთო ნაკლი ამგვარი მეტაფიზიკისა ისაა, ფიქრობს ი. გომართელი, რომ იგი „იგონებს დოგმატურ პრინციპებს და ამ პრინციპებით ცდილობს მსოფლიოს ახსნას“⁴⁴. მსგავსი „პრინციპების“ დაშვება ი. გომართელს ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულად მიაჩნია, რადგან მისი მტკიცებით, „ბუნებაში არავითარი უზენაესი ნება, ნიჭი, მიზანი, სიყვარული და სხვა ამგვარი ლათაიები არ არსებობენ. ყოველივე ეს მხოლოდ ენის ცალიერი როკვაა, უაზრო და უშინაარსო, თავის მოსატყუებლად და სანუგეშებლად გამოგონილი“⁴⁵. ერთადერთი მარადიულია მატერია. „მატერია არც ისპობა და არც ქრება, იგი მხოლოდ მეტამორფოზებს განიცდის“⁴⁶.

მატერიალურ სამყაროს ობიექტურობასთან ერთად ის ნიშანაც ახასიათებს, წერს ი. გომართელი, რომ იქ არაფერი შემთხვევით არ ხდება, ყველაფერი მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაშია, ყველა მოვლენა სხვა მოვლენითაა დეტერმინირებული. ასე რომ, დეტერმინიზმის პრინციპი საერთოა როგორც ბუნების, ისე საზოგადოებრივი მოვლენებისათვის. „ქვეყნიერებაზე შემთხვევითი არაფერია, -- წერს, ი. გომართელი. ყოველგვარ მოვლენას თავისი მიზეზი და თავისივე შედეგი აქვს. დეტერმინიზმმა სრული ალაგი დაიკავა ბუნებისმეტყველებაში და დიდხანია შეანგრია საზოგადოების ზნობრივი მეცნიერების იდეალური კედელი. საზოგადოებრივი ცხოვრების მკვლევარნი რწმუნდებიან, რომ აქაც სრული დეტერმინიზმი არსებობს“⁴⁷.

43 ი. გომართელი, ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობა, „კვალი“, 1899, № 1.

44 ი. გომართელი, ხელოვნება და მისი მიზანი, „კვალი“, 1900, № 33.

45 ი. გომართელი, ადამიანის უჩინარი მტრები, „კვალი“, 1902, № 26.

46 იქვე, № 31.

47 ი. გომართელი, ხალხის გულის მესაიდუმლე, „კვალი“, 1899, № 29.

დეტერმინიზმის პრინციპი დაუდო საფუძვლად ი. გომართელმა გარემოსთან ადამიანის შემეცნებით დამოკიდებულებას. ადამიანის ფსიქიკური პროცესები გარემოთა დეტერმინირებული. ამიტომ, ცხადია, ცნობიერებაც ასევე გარეშე მოვლენებითაა დეტერმინირებული. „ჩვენი ყოველგვარი აზროვნება... დამოკიდებულია ერთი მხრივ გარეშე ცხოვრებაზე,—წერს ი. გომართელი,—მეორე მხრივ ტვინის აგებულებაზე, მის უჯრედების თვისებაზე“⁴⁸. აქედან ცხადია, რომ, ი. გომართელის აზრით, აზროვნება არ არსებობს მატერიის ტვინის გარეშე. „აზროვნება მხოლოდ ფუნქციაა თავის ტვინისა“ და რადგანაც მატერია დაქვემდებარებულია თავის შინაგან კანონებს, ასევე გარკვეულ კანონებსაა დაქვემდებარებული აგრეთვე აზროვნება. ადამიანის აზროვნება „აუცილებელ კანონებს ექვემდებარება“,—წერს ი. გომართელი.

ვინაიდან ი. გომართელი დეტერმინიზმის პრინციპს შემეცნებაზედაც ავრცელებს, ამიტომ ცხადია, რომ ადამიანი მასთან გარემოს მუდმივ ზემოქმედების ქვეშ იმყოფება. ცნობიერების უმარტივეს საფეხურად მას შეგრძნება მიაჩნია, რომლის ნიადაგზედ ყალიბდება წარმოდგენები და ცნებები. „წარმოდგენანი არიან მკრთალი სახე გარეშე საგნებისა და მოვლენებისა,—წერს ი. გომართელი. რამოდენიმე წარმოდგენის შეერთება ბადებს ცნებას ამა თუ იმ საგნის შესახებ“⁴⁹.

ი. გომართელი განასხვავებს კონკრეტულ და ზოგად ცნებებს. კონკრეტულად მიაჩნია ის ცნება, რომელიც რომელიმე გარეშე მატერიალურ საგანს გამოხატავს, ზოგადია ცნება, რომელსაც ასეთი კონკრეტული შესაბამისობა არა აქვს. „ისეთ ცნებებს გარდა,—წერს ი. გომართელი,—რომლებიც ჩვენ გარეშე მატერიალურ საგნებს შეეფერებიან, ადამიანის გონებაში არიან ისეთი ცნებები, რომლებიც მატერიალურ საგნებს არ შეეფერებიან, და მამასადაც არც არიან ნაყოფი გრძნობელობისაგან წარმოდგენისა. მაგალითად, ცნებები ს ი თ ე თ რ ე, ს ი ბ ი ნ ძ უ რ ე, ს ი ნ დ ი ს ი ე რ ე ბ ა და სხვა, ყველა ესენი განყენებულ ცნებებს წარმოადგენენ. განყენებული ცნება კონკრეტულის განზოგადებით მიიღება. ამიტომ, ჩვენ შეგვიძლიან სრულებით შეუმცდარად მივიღოთ აზროვნების სარჩულად უბრალო წარმოდგენა... გონიერ ადამიანის შემეცნებაში სხვადასხვა წარმოდგენანი აზრიანად უერთდებიან ერთმან-

⁴⁸ ი. გომართელი, ხალხის გულის მესაიდუმლე, „კვალი“, 1899, № 29.

⁴⁹ ი. გომართელი, თავისუფლება ნებისა და აუცილებლობა, „კვალი“, 1902, № 16.

ნეთს... აი ამ პროცესს, რომელიც ასე აზრიანად აერთიანებს ერთმანეთთან ჩვენს სხვადასხვა წარმოდგენას, ეწოდება იდეათა ასოციაცია“⁵⁰.

ი. გომართელის უკანასკნელი დასკვნა ორ მხრივ არის საინტერესო: მთელი აზროვნება (საერთოდ ფსიქიკური პროცესი) განხილულია, როგორც პირდაპირი პროცესი გარემოდან გონების უმაღლეს ცნებებამდე. ასეთი განხილვის მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ უარყოს ნებისყოფის თავისუფლების იდეალისტური გაგება. ამდენად, აქ მატერიალისტური ხაზია დაცული. მაგრამ მეორე მომენტი აქარწყლებს პირველს. აზროვნების „სარჩულად“ გარემოდან მიღებული შინაარსი კი არ ცხადდება, არამედ „უბრალო წარმოდგენა“.

ი. გომართელი აქ წინააღმდეგობაშია თავის თავთან. საქმე იმაშია, რომ წარმოდგენა შეგვრძნებათა ნიადაგზე წარმოიშვება, შეგვრძნება კი არის შედეგი გარემოს ზემოქმედებისა. ამიტომ, წარმოდგენა თვითკმარი გარკვეულობა კი არაა, არამედ ისევე არის აღმოცენებული შეგვრძნებათა ნიადაგზე, როგორც ცნებები წარმოდგენათა ნიადაგზე აღმოცენდება. მაგრამ არც ერთ და არც მეორე შემთხვევაში აზროვნება გარემოს არ წყდება. თვით ის განყენებული ცნებებიც, რომელთა შესახებაც ი. გომართელი ლაპარაკობს, გარედაი მიღებული შინაარსის საფუძველზე არის ჩამოყალიბებული. ამასთან, აქ უბრალო ასოციაციასთან კი არა გვაქვს საქმე. როგორც ასევე მკდარად ფიქრობს ი. გომართელი. არამედ ცნებისა და მსჯელობა-დასკვნების ჩამოყალიბების როულ ფსიქიკურ და ლოგიკურ პროცესთან.

შემეცნებისა და, კერძოდ კი, აზროვნების სინამდვილესთან დამოკიდებულების სათანადო სიღრმით გაურკვევლობის შედეგად ი. გომართელმა თავისდა უნებურად უკან დაიხია მატერიალიზმისაგან ფენომენალიზმისა და ფსიქოლოგიზმისაკენ. ხელოვნება, მისი განმარტებით, სინამდვილეს კი არ ხატავს. არამედ ჩვენს წარმოდგენებს სინამდვილის შესახებ. ხოლო ეს წარმოდგენები, მისივე განმარტებით, „გარეშე ბუნების ნამდვილ ასლს არ წარმოადგენენ“. რასაც „დღევანდელი ბუნებისმეტყველებაც ცხადად ამტკიცებს გრძნობათა ორგანოების კრიტიკული შესწავლით“⁵¹. ეს აზრი ი. გომართელმა შემდეგ უფრო გააღრმავა და მატერიალური პირდაპირ ფსიქიკურის დედუქციად გამოაცხადა.

50 ი. გომართელი, თავისუფლება ნებისა და აქცილებლობა, „კვალი“, 1902, № 16.

51 ი. გომართელი, ხელოვნება და მისი მიზანი, „კვალი“, 1900, № 37.

ი. გომართელის აზრით, კანტმა თავისი მოძღვრებით ფენომენალურ და ნოუმენალურ სამყაროს შესახებ ერთხელ და სამუდამოდ დაამტკიცა, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენებთან სამყაროს შესახებ. რაც შეეხება სამყაროს თავისთავად, ის ჩვენითვის მიუწვდომელია. „ფილოსოფიურმა კრიტიციზმმა კანტის გზით განაგრძო მუშაობა.—წერს ი. გომართელი.—და დღეა ის აზრი რომ ჩვენ არავითარი პირდაპირი საშუალება არა გვაქვს გარეშე ბუნების არსებობის დასამტკიცებლად, მეცნიერების ქვაკუთხედს შეადგენს... მატერიალურ მოვლენათა ანუ გარეშე ბუნების ნამდვილი არსებობა მხოლოდ დედუქციითაა, რომელზედაც გვიითებებს ფსიქიურ მოვლენანი“⁵². მიუხედავად იმისა, რომ ი. გომართელი იქვე აღნიშნავს, თითქოს ის სპირიტუალიზმს კი არ ქადაგებს, არამედ აღიარებს, რომ „ბუნებაში მატერიის გარეშე არაფერი არ არსებობს“. მაინც იმეორებს, რომ „ჩვენ თავდაპირველად ვიგნებთ ფსიქიურ მოვლენებს, მატერიალურ მოვლენათა არსებობა კი მხოლოდ შემდეგი დედუქციითაა“. მაგრამ აქ ერთი გარემოებაა საინტერესო. ი. გომართელს ფსიქიკურიდან მატერიის დედუქცია ესმის არა როგორც შექმნა ამ მატერიალურისა, არამედ საშუალება მატერიალურთან მისვლისა. „სულიერი ცხოვრების შესწავლა გვარწმუნებს,—წერს ი. გომართელი,—რომ ის ერთი მხრით ფაქტია ისტორიული და ამიტომ ნაყოფია თანდათანობითი განვითარებისა; მანასადამე, უნდა იყოს ისეთი მიზეზი, რომელიც უნდა ავითარებდეს მას; მეორე მხრით უნდა იყოს ისეთი მიზეზი, რომელმაც უნდა აღძრას, აამუშაოს ჩვენი ფსიქიკა. ყოველივე ამის მიხედვით ჩვენ მივდივართ იმ უტყუარ ლოგიკურ დასკვნამდე, რომ არსებობს გარეშე ბუნება და ის შეადგენს უნივერსალურ მიზეზს. რომელიც ამუშავებს და მასალას აძლევს ჩვენს ფსიქიკას“⁵³.

ასეთია ი. გომართელის ორაზროვანი მსჯელობა. იგი ცდილობს არ უღალატოს არც მატერიალიზმს, ბუნება აზროვნების უნივერსალურ მიზეზად გამოაცხადოს, მაგრამ ამავე დროს, მასზე უკვე საგრძნობი გავლენა აქვს მოპოვებული იმ დროს გავრცელებულ კანტიანიზმსა და პოზიტივიზმს. ამიტომ, თუ ერთი მხრივ, შემეცნებას მხოლოდ ცდისეულს ეკავშირებს. მეორე მხრივ, არც მოვლენათა მიღმა არსებულ კანტის მეტაფიზიკურ პრინციპს უარყოფს. მაგრამ საბოლოოდ მაინც იძულებულია მეტაფიზიკური პრინციპი ანუ კანტის საგანი თავისთავად. რომელსაც ის მატერიის უწოდებს, ცდა-

⁵² ი. გომართელი, თავისუფლება ნებისა და აუცილებლობა, „კვალი“, 1902, № 15.

⁵³ იქვე.

ში შემოიყვანოს. რადგან ხედავს, რომ სხვანაირად აზროვნების შინაარსი არ აიხსნება და დეტერმინიზმის მის პრინციპს, ისევე როგორც ნებისყოფის თავისუფლების მის კრიტიკასაც ბოლო ეღება.

ცხადია, ასეთ ორკოფობას მარქსისტულ მატერიალიზმთან საერთო არაფერი აქვს. ამიტომ, ი. გომართელმა, მიუხედავად საყურადღებო ცდებისა, ვერ შეძლო თანმიმდევრულ მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დადგომა, ადვილად მოექცა სუბიექტურ იდეალიზმის გავლენის ქვეშ, რომელმაც იგი ჩამოაცილა მარქსიზმს და ანტი-მარქსისტულ მიმართულებათა ბანაკში აღმოჩნდა.

მიუხედავად ამისა, ცხრაასიანი წლებში ი. გომართელმა გარკვეული როლი ითამაშა მარქსისტული ფილოსოფიის პროპაგანდაში და სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამიტომ, გასაგებია. რომ ცხრაასიანი წლების საქართველოში მას გარკვეული ადგილი უკავია მარქსისტული ფილოსოფიის ევოლუციაში.

ბ. მესამე დასელთა მემარცხენე მიმართულების დამოკიდებულება მარქსისტული ფილოსოფიასთან

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართველ მარქსისტთა მემარცხენე ფრთაში ორი პერიოდია აღსანიშნავი: 1896 წლამდე, როცა მოღვაწეობა დაიწყეს ს. ჯიბლაძემ. ფ. მახარაძემ და მ. ცხაკაიამ და, ამის შემდეგ, როდესაც არენაზე გამოვიდნენ მარქსისტ-ლენინელები: ა. წულუკიძე, ლ. კეცხოველი და სხვები.

თუ 1896 წლამდე ქართველ მარქსისტთა მემარცხენე ფრთას წარმოადგენლები მაინც ყოველმხრივ ვერ ერკვეოდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის საკითხებში; ამიტომ ბევრ შემთხვევაში მემარცხენე ფრთასთან ერთად იზიარებდნენ მათ მიერ დაშვებულ შეცდომებს, 1896 წლიდან მდგომარეობა იცვლება; ა. წულუკიძის სახით ნამდვილი მარქსისტ-ლენინელი გამოვიდა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის მოძღვრად და დამცველად, რომელიც გადაპრით დადგა პროლეტარული რევოლუციის თვალსაზრისზე. ამიტომ ა. წულუკიძის ფილოსოფიურ შრომებს დიდი ადგილი უკავია ქართულ მარქსისტულ ლიტერატურაში. რაც შეეხება ლ. კეცხოველს, იგი უფრო პრაქტიკოს-რევოლუციონერი იყო. ხოლო სხვა მარქსისტ-ლენინელების ფილოსოფიური შრომები უფრო მოგვიანო პერიოდში გამოქვეყნდა. ამიტომ, ჩვენ უმთავრესად ფ. მახარაძისა და ა. წულუკიძის ფილოსოფიური შრომების განხილვით დავკმაყოფილდებით.

ფ. მახარაძის ბრძოლა მარქსისტული ფილოსოფიის ღამკვიდრებისათვის

1. ფ. მახარაძე ქართველ მარქსისტთა მემარცხენე ფრთის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. მართალია ცხრაასიანი წლების პირველ ნახევარში ის უცვლელად იმეორებს მემარცხენე ფრთის წარმომადგენელთა მთელ რიგ შეცდომებს. მაგრამ, მისგან მას მაინც საკმაოდ განსხვავებული პოზიცია უკავია. ეს უკანასკნელი კერძოდ ფილოსოფიის ხაზით იმაში გამოიხატა, რომ მან 1. გადაჭრით უარყო მეტაფიზიკური თვალსაზრისი და კვლევა-ძიების ერთადერთ ქეშმარიტ მეთოდად დიალექტიკური მეთოდი აღიარა; 2. უარყო მემარცხენე ფრთის თვალსაზრისი, ეროვნული მთლიანობისა და კლასთა ბრძოლის ერთიანობის შესახებ და ეროვნული საკითხი კლასთა ბრძოლის საკითხისადმი დაქვემდებარებულად გამოაცხადა; 3. განვითარება გაიგო როგორც ევოლუციისა და რევოლუციის მთლიანობა და, ამიტომ, პროლეტარული რევოლუცია აღიარა როგორც სოციალიზმის განხორციელების აუცილებელი პირობა.

ამრიგად, ის ახალი, რაც ფ. მახარაძეს განასხვავებს ქართველ მარქსისტთა მემარცხენე ფრთის წარმომადგენლებისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ მან ს. ჯიბლაძესა და მ. ცხაკაიასთან ერთად ყურადღება გაამახვილა მარქსიზმის, კერძოდ მარქსისტული ფილოსოფიის რევოლუციურ სულზე. მართალია, ფ. მახარაძე აქაც ხშირად შეცდომებს უშვებდა, რადგან მთელი სიღრმით არ იყო გარკვეული მის არსში, მაგრამ პრინციპულად ის მარქსიზმის რევოლუციურ არსს ემხრობოდა და ამაშია მისი მთავარი დამსახურება.

2. ფ. მახარაძე მარქსისტული ფილოსოფიის რამდენიმე თავისებურებაზე მიუთითებს. მარქსიზმის რევოლუციური ხასიათი იმითაა გაპირობებული. ფიქრობს ის, რომ ის თვითონ რევოლუციურ საფუძველზე აღმოცენდა. ასეთ საფუძველად კი მას მიაჩნდა, ერთი მხრივ, გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, ხოლო მეორე მხრით ის წარმოებითი ურთიერთობანა, რომელიც კაპიტალიზმმა შექმნა. „მარქსის მოძღვრება აუცილებელი დასკვნაა მთელი წარსული ცხოვრებისა, — წერს ფ. მახარაძე. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ის შეხედულება ადამიანთა განვითარებაზე, რომელიც დააფუძნეს მარქსმა და ენგელსმა, მჭიდროდ შეკავშირებულია, ერთი მხრით. გერმანელების კლასიკურ ფილოსოფიასთან და, მეორე მხრით, იმ ახალმატერიალურ, ნივთიერ პირობებთან, რომლებიც წარმოშვეს და გა-

ნავითარეს თანამედროვე კაპიტალისტური მრეწველობის დამკვიდრებამ საზოგადოებრივ წარმოებაში⁵⁴.

მაგრამ რა მომენტები იყო ამ მოვლენებში ისეთი, რომელთაც განსაზღვრეს მარქსისტული ფილოსოფიის რევოლუციური ხასიათი?—ამ კითხვასთან დაკავშირებით ფ. მახარაძე უფრო აკონკრეტებს ზემოთ მოცემულ განსაზღვრებას. გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის რევოლუციურ მომენტს ხედავს მასში განხორციელებულ დიალექტიკურ მეთოდში, ხოლო ცხოვრების რევოლუციურ მომენტს—გამწვავებულ კლასობრივ ბრძოლაში. მარქსისტული ფილოსოფია ამ ორი მომენტის შეერთების შედეგია.

ფ. მახარაძე მარქსისტული ფილოსოფიის სხვა თავისებურებებზედაც მიუთითებს: ძველად ფილოსოფია ცხოვრებისაგან, ხალხისაგან მოწყვეტილი იყო და „შეადგენდა მხოლოდ ფილოსოფოსთა... კუთვნილებას. რომელთაც ნამდვილ ცხოვრებისა არა გაეგებოდა რა“.—წერს იგი. მარქსის ისტორიულ დამსახურებას ფ. მახარაძე იმაში ხედავს. რომ მან „ახალი შეხედულების ორი უმთავრესი საფუძველი — დიალექტიკური მეთოდი და გამწვავებული მატერიალური „პირობები ცხოვრებისა“, რომლებიც მანამდე განცალკევებულად. „ერთიმეორის უცნობლად მზადდებოდნენ, ერთიმეორეს შეუერთა. ამ შეერთებიდან კი წარმოსდგა „სრულიად ახალი შეხედულება კაცობრიობის ისტორიაზე... ისტორიის მატერიალისტური გაგება⁵⁵.

ჩვენ შემდეგ შევეხებით ამ თვალსაზრისის ნაკლოვან მხარეს. მაგრამ პრინციპულად ცხადია ფ. მახარაძე მართებულად მიუთითებს მარქსიზმის თეორიულ საფუძველზე და მისი წარმოშობის რეალურ პირობებზე, დიალექტიკის და კლასთა ბრძოლის როლზე. მარქსისტული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში და იმაზე, რომ თუ მარქსამდე ფილოსოფია ერთეულების საკუთრებას წარმოადგენდა, მარქსმა იგი პროლეტარიატს დაუკავშირა და მასის მოძღვრებად გადააქცია.

ფ. მახარაძე მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას ხედავს აგრეთვე იმაში, რომ მარქსმა ფილოსოფია და სოციალოგია ერთმანეთს დაუკავშირა. მართალია ხშირად ის სათანადო სიზუსტეს ვერ იცავს გამოთქმაში, ან აიგივებს ფილოსოფიასა და სოციოლოგიას, ანდა დიალექტიკურ მატერიალიზმსა და

⁵⁴ ფ. მახარაძე, ი. ს. ფანცხავას (გ. მარიაძე) თხზულებანი, „კვალი“, 1904, № 4.

⁵⁵ ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. II, 1929, გვ. 40.

ისტორიულ ძატერიალიზმს თითქოს წყვეტს ერთმანეთისაგან. მაგრამ გვგონია, ასეთი აღრევა მხოლოდ უხეირო გამოთქმებითაა გამოწვეული. არსებითად კი ის სამართლიანად იცავს იმ აზრს, რომ „ისტორიკოს-მატერიალისტები თავის თეორიას ფილოსოფიურ მატერიალიზმზე ამყარებენ“⁵⁵. ეს უკანასკნელი დებულება რომ ძირითადია მისთვის ჩანს იქიდანაც, რომ საზოგადოებრივ მოვლენათა მიმართ მას გამართლებულად მიაჩნია დიალექტიკური მატერიალიზმის ყველა კანონი. მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ ძირითად თავისებურებად ფ. მახარაძეს სწორედ ის მიაჩნია, რომ სოციალური მოვლენების ახსნით დიალექტიკური მატერიალიზმის კანონების მიხედვით, მარქსმა ისტორია პირველად აქცია მეცნიერებად. „წინათ ისტორია წარმოადგენდა აურაცხელ ფაქტორების გრძელვას,—წერს ფ. მახარაძე,—რომლებიც სრულიად გარეგნობით იყენენ ერთმანეთზე გადაბმულნი და რომლებიც ყველაფერზე ლაპარაკობდნენ, მაგრამ არაფერს არ ხსნიდნენ. ისტორიაში ყველაფერი დამოკიდებული იყო შემთხვევებზე. ცნება ისტორიულ მოვლენათა კანონთა თანხმობაზე სრულებით არ არსებობდა“. მარქსმა კი „ბოლო მოუღო ამ უსისტემობას და არევ დარევას“, წერს ფ. მახარაძე, და დაამტკიცა, რომ „ისტორიული მოვლენები ჩნდებიან ბუნებრივ, თანდათანობით. რომ თვითნებობას და შემთხვევას აქ სრულებით აღვილი არა აქვს; ამ მოძღვრებით, კაცობრიობის განვითარების ისტორია მის საწარმოო ძალთა განვითარების ისტორიაა“⁵⁷.

მართალია ფ. მახარაძე ცდება, როდესაც კაცობრიობის ისტორია საწარმოო ძალთა განვითარების ისტორიაზე დაჰყავს. მაგრამ პრინციპულად მაინც იმ დებულებას იცავს, რომ მარქსისტული ფილოსოფია ისტორიის ამხსნელ საფუძველს საზოგადოების წარმოებაში, მის ეკონომიურ სფეროში ეძებს. „ადამიანთა საზოგადოების ნამდვილი ისტორია მდგომარეობს მისი მატერიალური არსებობის პირობების ცვლილებაში,—წერს ფ. მახარაძე,—მატერიალური არსებობის პირობების შეცვლას ახტცილებლათ უნდა მოჰყვეს სრული ცვლილება მთელი საზოგადოებრივი წესწყობილებისა, რომელიც აშენებულია ეკონომიურ საძირკველზე. ყოველგვარ საზოგადოებრივ მოძრაობას, ყოველგვარი საზოგადოებრივი ძალის ასეთ თუ ისეთ მიმართულებას თვით საზოგადოების მატერიალურ პირობებში აქვს თავის საფუძველი“⁵⁸. ეს უკანასკნელი, ფ. მახარაძის აზ-

56 ფ. მახარაძე, საუბარი სხვადასხვა საგანზე, „კვალი“, 1901, № 34.

57 ფ. მახარაძე, ისტორიული მატერიალიზმი, „კვალი“, 1901, № 29.

58 ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. 1. გვ. 40.

რით, როგორც კეშმარიტი გამოსავალი ისტორიისა, შეადგენს იმ თავისებურებას, რომელიც მარქსისტულ ფილოსოფიას განასხვავებს ყველა მანამდე არსებული ფილოსოფიისა და სოციოლოგიისაგან.

ასეთია ფ. მახარაძის აზრი მარქსისტული ფილოსოფიის თავისებურებათა შესახებ. როგორც აქედან ჩანს, მართალია ის სრულად ვერ ერკვევა ამ თავისებურებაში, მაგრამ მაინც ხედავს ძველ ფილოსოფიისადმი მის სირეულ დაპირისპირებულობას. ეს უკანასკნელი მას არსებითად განასხვავებს მარქსისტულ ფილოსოფიასთან. უორდანიასა და ი. გომარტელის დამოკიდებულებისაგან.

3. ფ. მახარაძის მსჯელობა მარქსისტული ფილოსოფიის თავისებურებათა შესახებ, გსვამს ზღის მის დამოკიდებულებას ამ ფილოსოფიის პრინციპულ საკითხებთან, რომელთა აქტიურ პროპაგანდასაც ის ეწეოდა.

მარქსისტული ფილოსოფიის გამოსავალი პრინციპი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაწყვეტაში მდგომარეობს. მაგრამ, ძველი მატერიალიზმისაგან განსხვავებით მარქსისტული ფილოსოფია დაპირისპირებას იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის პრინციპულ მნიშვნელობას აძლევს. ამიტომ აღნიშნულ დაპირისპირებას ის ადასტურებს არა მარტო ადამიანის მიმართებაში ბუნების მოვლენებთან, სულისა მატერიასთან, ცნობიერებასა ყოფიერებასთან, არამედ აგრეთვე მიმართებაში საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენასთან, საზოგადოებრივი ცნობიერებისა — საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან. მარქსისტული მატერიალიზმი თანმიმდევრული მატერიალიზმია, წერს ფ. მახარაძე, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება ჰეგელის იდეალიზმს. „ის განვითარების, მოძრაობის საფუძველს ხედავს მატერიაში და არა რაღაც აბსოლუტურში ან სულში. თვით სულის მოვლენანი იმას გამოყავს მატერიის განვითარებიდან“⁵⁹.

ფ. მახარაძეს ჯერ კიდევ საფუძვლიანად არა აქვს შეთვისებული მარქსისტული მოძღვრება მატერიის შესახებ, თუმცა პრინციპულად მას ეყრდნობა. მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, ამბობს იგი, მატერია მარადიულია. ის ცვალებადობის განუწყვეტელ პროცესში იმყოფება, მაგრამ ამ ცვალებადობაში „მთელი სამყარო, თავის რაოდენობით სამუდამოდ უცვლელი რჩება, ე. ი. ერთი და იგივეა“.

59 ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. VI, :929, გვ. 34.

ეს უკანასკნელი დებულება ორმხრივ არის საინტერესო: ერთი მხრივ, რომ ფ. მახარაძე აქ ფორმისა და შინაარსის მიმართების საკითხს აყენებს, ხოლო მეორე—ამასთან იგი მატერიისა და ენერჯის მიმართების საკითხს აკავშირებს. ცვალებადობაში მატერია რაოდენობრივად უცვლელია, წერს ფ. მახარაძე. ამიტომ, ცვალებადობა ეხება მატერიის აღნაგობას და მის გარეგან ფორმას. „როცა ჩვენ ვამბობთ,—წერს იგი,—რომ ბუნებაში სამულდამო არა არის რაღაც, აქ იგულისხმება. ერთი მხრით მატერიის გარეგანი ფორმა. მისი სახე, და მეორე მხრით, მისი შინაგანი შენობა, ე. ი. ატომების და მოლეკულების სხვადასხვაგვარი კომბინაციები. ჩვენ ვიცით, რომ მატერია თანდაყოლილი შეუწყვეტელი მოძრაობის ძალით მუდამ იცვლის თავის სახეს, ფორმას და შინაგან განწყობილებას“⁶⁰

მატერიის მოძრაობის საფუძველს ფ. მახარაძე ხედავს მის თანდაყოლილ „მასთან ჰქვიდროდ შეკავშირებულ ენერჯიაში (ძალაში)“. აქ კი ორმხრივ შეცდომაში ვარდება. ჯერ ერთი, იგი არასწორად ფიქრობს. თითქოს მარქსისტული მატერიალიზმი მატერიის დაყოფის უკანასკნელ საზღვრად აღიარებდეს ატომს. და მეორე-თითქოს იგი მატერიასა და ენერჯიას აიგივებდეს. თუ პირველ შემთხვევაში მეტაფიზიკის გაყვანა იჩენს თავს ფ. მახარაძის ნააზრევში; მეორე შემთხვევაში, როდესაც „მატერიასა“ და „ენერჯიას“ აიგივებს და წერს, რომ „ეს ორი ცნება ერთი და იგივე არსების გამომხატველიაო“ ის ენერჯეტიზმის გავლენას განიცდის.

ძიუხედავად ამისა, როგორც ვთქვით, მსგავსი შეცდომები იძითა გამოწვეული, რომ ფ. მახარაძე ჯერ კიდევ სრული სიღრმით არ იცნობს მარქსისტულ ფილოსოფიას, თუმცა პრინციპულად იგი მისი დამცველია და პროპაგანდისტი. ეს უკანასკნელი თავს იჩენს განსაკუთრებით მის დამოკიდებულებაში ისტორიულ მატერიალიზმთან.

ოთხმოცდაათიანი წლების ბოლონდელ ნაწერებში ფ. მახარაძე გადამეტებულად აფასებს ცნობიერების, შეგნების როლს განვითარებაში. იგი არა ერთჯერ აღნიშნავს, რომ „ხალხის გონებრივი განვითარება“ „შეადგენს უპირველეს ძალას მის ცხოვრებაში“, „გონებრივი განვითარება“ „დაიდება საფუძვლად ხალხის კეთილდღეობის გაუმჯობესების საქმეს“ და ა. შ. მაგრამ თანდათანობით ის ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპებს ეუფლება და ცნობიერების.

⁶⁰ ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. V, 1926, გვ. 42.

ისევე როგორც საერთოდ ისტორიის ქვაკუთხედსაც ეკონომიურ ურთიერთობებში დაინახავს. ფ. მახარაძემ ისტორიული მატერიალიზმის თავისი გაგება შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: „მატერიალური ცხოვრების წარმოების სისტემა განსაზღვრავს ყოველწარმო საზოგადოებრივ ურთიერთობათ; მაგრამ თვით ეს წარმოების სისტემა უკანასკნელად დამოკიდებულია საწარმოო ძალთა მდგომარეობაზე. ამ უკანასკნელთა მეტის თუ ნაკლების განვითარებისაგან დამოკიდებულია მეტი თუ ნაკლები სიმარტივე თუ სიროულე წარმოების, სისტემისა და აქედან საზოგადოებრივ ურთიერთობათა“⁶¹. ის გადაჭრით იცავს ისტორიული მატერიალიზმის დებულებას ბაზისისა და ზედნაშენის მიმართების შესახებ. ამიტომ, მოითხოვს, რომ სელოენების, ფილოსოფიის, რელიგიის, სამართლისა და სხვა ზედნაშენურ მოვლენათა საფუძველი შესაბამის ეკონომიურ ურთიერთობებში ვეძებოთ და არა თვით ამ ფორმებში, რომლებსაც არა აქვთ არც დამოუკიდებელი არსებობა და არც დამოუკიდებელი ისტორია. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ვარაუდობაც, რომ გ. პლენანოვის გავლენით, ფ. მახარაძე სათანადოდ ვერ ერკვევა საწარმოო ძალთა და წარმოებრივ ურთიერთობათა მიმართებაში. ამიტომ, იგი ნ. ჟორდანიას მსგავს შეცდომას უშვებს, როდესაც საწარმოო ძალთა განვითარებაზე დაჰყავს მთელი საზოგადოებრივი განვითარება. ხოლო თვით საწარმოო ძალთა განვითარების საფუძველი კი გაურკვეველი რჩება. მიუხედავად ამისა, ფ. მახარაძე წარმოებით, ან ეკონომიურ ურთიერთობებს თვლის იმ ბაზისად, რომელიც განსაზღვრავს არა მარტო იდეოლოგიურ ზედნაშენებს, არამედ კლასებსა და კლასობრივ ბრძოლის ხასიათსაც. ფ. მახარაძე დიდ ყურადღებას აქცევს კლასთა ბრძოლის საკითხს, მის ისტორიას და განვითარებას; წინააღმდეგ ნ. ჟორდანიასი, ფ. მახარაძე იცავს ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპულ დებულებას იმის შესახებ, რომ კლასთა დაპირისპირება შეიძლება გადაიჭრას მხოლოდ სოციალურ რევოლუციაში, რომელიც კაცობრიობის ევოლუციის გარკვეული ეპოქის ბუნებრივი შედეგია. შეიძლება ითქვას, რომ ფ. მახარაძე თითქმის პირველი ქართველი მარქსისტი იყო, რომელიც თავიდანვე გადაჭრით დადგა პროლეტარული რევოლუციის თვალსაზრისზე. მართალია ამ ზრდივ მას რამდენადმე წინ უსწრებდა ს. ჭიბლაძე, რომელმაც თავის წერილებში „მესამე დასის“ შესახებ⁶², კლასთა ბრძოლისა და რევოლუციის პრინციპები დაიცა.

61 ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. 11, 1929, ვვ. 41.

62 იხ. „კვალნი“, 1894, № 22, 1695, № 8, 9, 13, 14.

მაგრამ ფ. მახარაძის ჰირველობა მაინც აქ იმაში მდგომარეობს, რომ მან არა მარტო მიიღო ეს პრინციპები, არამედ საკმაოდ ღრმად შეითვისა მარქსისტული მოძღვრება ამ პრინციპების თეორიული საფუძვლებისა და პრაქტიკული დასკვნების შესახებ.

4. ჩვენ ვთქვით, რომ საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრებასა და დაცვაში ფ. მახარაძის დამსახურება იმაში მდგომარეობდა, რომ მან დაიცვა მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი და გადაჭრით გაილაშქრა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. ფ. მახარაძის აზრით, მარქსისტული ფილოსოფიის შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი ბუნებისა და ცხოვრების განვითარების დიალექტიკურ კანონზომიერებას ემყარება. ამიტომ, მარქსისტული ფილოსოფია პრინციპულად უპირისპირდება მეტაფიზიკას არა მარტო შემეცნების მეთოდის, არამედ მატერიალური სამყაროს განვითარების კანონზომიერების გაგების საკითხშიც.

რაში მდგომარეობს, ფ. მახარაძის აზრით, მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის არსი და მისი დაპირისპირებულობა მეტაფიზიკისადმი?

ფ. მახარაძე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებს ურთიერთკავშირი და გადაბმულობა ანასიათებს. ყოველი საგანი ან მოვლენა პირობათა გარკვეული ჯგუფის შედეგია, და იარსებებს მანამდის, სანამ „იქნებიან პირობები, რომლებიც მას ხელს უწყობენ“. საგანთა და მოვლენათა ეს გაპირობებულობა არის იმის საფუძველი, რომ ყოველმა თანამედროვემ განვიხილოთ არა როგორც იზოლირებული, არამედ როგორც განუწყრელად შეკავშირებული მთელ სამყაროსთან. „საზოგადოდ ბუნებაში.—წერს ფ. მახარაძე.—არავითარი მოვლენა, არავითარი საგანი არ არსებობს განაკერძოებით, სხვა მოვლენისაგან ანუ საგნისაგან დამოუკიდებლად; პირიქით აქ თითოეული მოვლენა შეკავშირებულია მეორე მოვლენასთან, როგორც მიზეზი თავის შედეგთან. ამიტომ, ყოველ მოვლენას თავისი მიზეზი ანუ თავისი დასაწყისი მეორე მოვლენაში აქვს. ის მოვლენა, რომელიც ერთ დროს შედეგია წინა მოვლენისა, მეორე დროს ხდება მიზეზათ სხვა მოვლენისა; ასე რომ, ბუნება წარმოადგენს ერთ მთელს რომლის სხვადასხვა ნაწილები და ათასკვარი მოვლენანი მჭიდროდ არიან ერთმეორესთან დაკავშირებულნი“⁶³. ასე აქვს ფ. მახარაძეს წარმოდგენილი სამყაროს დიალექტიკური კანონზომიერების ერთი მხარე, რომელშიც დიალექტიკის ორი მომენტია დაკვირვებული: ერთი

⁶³ ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. V. 1926, გვ. 42—43.

ის, რომ მოვლენები და საგნები ურთიერთკავშირისა და გაპირობებულობაში იმყოფება, ხოლო მეორე ის, რომ ეს უკანასკნელი მიზეზ-შედეგობრიობის უნივერსალურ კანონს ემყარება, რომლის თანახმადაც ყოველი საგანი თუ მოვლენა თავის საწინააღმდეგოში გადაიზრდება. მაგრამ, ფ. მახარაძემ იცის, რომ ეს ორი მომენტი ვერ ამოსწურავს დიალექტიკურ კანონზომიერებას, რომელიც საგნებისა და მოვლენების შინაგანი წინააღმდეგობის გახსნის გარეშე გაუგებარი დარჩება. ამიტომ წერს ფ. მახარაძე, რომ „ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს აქ უმთავრესი ჩვენი ყურადღება. ყოველ მოვლენას აქვს ორი მხარე: ერთი ისა, რომლის მეოხებით ჩვენ ამ მოვლენას ვცნობილობდით, რომელსაც ჩვენ ასე თუ ისე შევეჩვიეთ,— ეს არის მისი დადებითი მხარე. მეორე მხარე ის არის, რომელიც მხოლოდ ღრმა დაკვირვებას და საფუძვლიანად შესწავლას შეუძლია ცნობილპყოს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი პირველზედ ნაკლებ სინამდვილეს არ წარმოადგენს. ეს სინამდვილე მდგომარეობს იმ პირობების განვითარებაში, რომლებმაც ბოლო უნდა მოუღონ თვით მოვლენას, უარპყონ იგი. ამიტომ ამას პყვია უარყოფითი მხარე“⁶⁴. ყოველი საგანი, ყოველი მოვლენა ერთმანეთის უარყოფელი მომენტების ან მხარეების ერთიანობას წარმოადგენს, რომლებიც ამავე დროს ურთიერთ ბრძოლასა და ჰიდილში ვითარდება. და რადგან ყოველივე ეს თვით საგნებისა და მოვლენებისათვისაა დამახასიათებელი, ამიტომ ისინი ობიექტური კანონებია, რომლებსაც განვითარება ექვემდებარება.

ფ. მახარაძეს განვითარება წარმოდგენილი აქვს, როგორც ევოლუციური პროცესი; მაგრამ წინააღმდეგ ნ. ჟორდანიასი, რომელიც წერდა, ბუნებამ ნახტომები არ იცისო, ფ. მახარაძე, პირიქით. აღნიშნავდა, რომ როგორც ბუნებაში, ისე ადამიანთა საზოგადოებაში ნახტომები განვითარებაში ასეთივე აუცილებელ მომენტს შეადგენს, როგორც რაოდენობის თანდათანობითი ცვლილებანი. „დიალექტიკური აზროვნება გვასწავლის, რომ, როგორც ამბობდა ჟერ კიდევ ძველი საბერძნეთის ფილოსოფოსი პერაკლიტე: „ყოველივე მიმდინარეობს, ყოველივე მოძრაობს“. ეს მოძრაობა გამოიხატება მოვლენათა ცვლილებაში, ერთის მეორედ გარდაქმნაში. მეცხრამეტე საუკუნის უდიდესი ფილოსოფოსი, რომელმაც დიალექტიკა შექმნა აზროვნების უძლიერეს იარაღად (იგულისხმება ჰეგელი—ვ. გ.). ამბობდა, რომ ყოველივე მოვლენა ცვლება იმ ძალთა მოქმედების

64 ფ. მახარაძე, იხზულებანი, ტ. V, 1926, გვ. 43.

გამო, რომელიც 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 შესხმული აქვს. ამნაირ ცვლილებას ანუ გარდაქმნას საფუძვლად უდევს რაოდენობრივი ცვლილება, რომელიც როცა განსაზღვრულ საფეხურს აღწევს. თვისებად იქცევა, მსოფლიო განვითარებას ეს ცვლილება უდევს საფუძვლად. რაოდენობრივ ცვლილებათა თვისობრივ ცვლილებად გარდაქცევას, რაოდენობის თვისებად ქცევას, ყველაზე უფრო ნათლად გვიმტკიცებს, საზოგადოებრივ მოვლენათა გენეზისი, მათი წარმოშობა და ზრდა-განვითარება⁶⁵ და ა. შ.

ფ. მახარაძის მოცემული მსჯელობა იმით არის განსაკუთრებით საინტერესო, რომ ის ამ დიალექტიკურ თვალსაზრისში ხედავს ცხოვრების განვითარების ახსნის თეორიულ საფუძველს. ამიტომ, ცხოვრების რევოლუციურ გარდაქმნას ის განიხილავს, როგორც იმ გარდუვალ კანონს. რომელიც სხვას არათერს წარმოადგენს. თუ არა ძველის მიერ თავისი თავის ბუნებრივად უარყოფის აშკარა გამოხატულებას.

დიალექტიკის სრულიად საწინააღმდეგო ნიშნებით ხასიათდება მეტაფიზიკა და ეს გარემოება კარგად აქვს გათვალისწინებული ფ. მახარაძეს. მეტაფიზიკის არსი იმაში მდგომარეობს, წერს ფ. მახარაძე, რომ „ეს უკანასკნელი ყოველთვის იღებს განცალკევებით ერთ რომელსავე საგანს, ერთ რომელსავე მოვლენას, თავისთავად, an Sich, და ცდილობს გაიგოს იგი დამოუკიდებლად სხვა საგანთან ან სხვა მოვლენასთან და რასაკვირველია რომ ამ შემთხვევაში მეტაფიზიკას თვით მოვლენა, რომელიც მუდამ ერთი და იგივე არ არის, ხელიდან უსვლტება და მხოლოდ მისი გამონაშუქები, მის მიერ აღძრული შთაბეჭდილება ურჩება, რომელსაც შემდეგ საგნის არსებად ან იღეად ხდის. ხოლო ამნაირი არსება ანუ იღეა ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებულია მეცნიერულად, რადგანაც აქ არ არის დაცული უპირველესი და უმთავრესი პირობა მეცნიერული განსაზღვრისა: განხილვა მოვლენათა ერთიმეორესთან დამოკიდებულებაში და ურთიერთობაში. ხოლო რადგანაც ეს ურთიერთობანი მუდამ იცვლენ-

⁶⁵ ფ. მახარაძე, საუბარი სხვადასხვა საგანზე, „კვალი“, 1901, № 34.

ბიან, ამიტომ ამ ცვლილებათა პირობების განსაზღვრა შეადგენს იმ პირობას, ურომლისათაც მეცნიერება შეუძლებელია“⁶⁶.

5. ფ. მახარაძის აზრით, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის დაპირისპირება ცხადს ხდის, რომ მხოლოდ პირველს შეუძლია ახსნას ისეთი მოვლენები და მიმართებები, რომლებიც უკანასკნელისათვის არსებითად გადაუჭრელია. მაშინ როდესაც მეტაფიზიკა იძულებული ხდება, მთელ რიგ სიძნელეთა წინაშე დაუშვას უზენაესი ძალა, აღიაროს შემთხვევათა განმსაზღვრელი როლი, პიროვნებაში დაინახოს საზოგადოებრივ მოვლენათა ცვლილებების გამომწვევი ძალა. დიალექტიკური მეთოდი, პირიქით. ყველაფერს ობიექტურ კანონზომიერებაზე აფუძნებს. ამიტომ, კანონზომიერებათა შემეცნებაში ხედავს ადამიანისა და საერთოდ საზოგადოების წარმატების უდიდეს ძალას. ცოდნა იმისა, თუ როგორია გარემოსთან ადამიანის მიმართება, გარემომცველ მოვლენათა ურთიერთმიმართება, მიზეზები, რომლებიც იწვევს მოვლენებს, ცოდნა ამ მიზეზებისა და მიმართების ცვლილებისა, მათი შეცვლის და გარდაქმნის კანონებისა, ადამიანს ხდის უძლეველ ძალად, უმორჩილებს მას ობიექტურ კანონზომიერებას და ათავისუფლებს მას მისიადმი ბრმა მორჩილებისაგან. განსაზღვრავს პიროვნების როლს ცხოვრებაში.

უარყოფს რა აზრს აბსტრაქტული, მეტაფიზიკური თავისუფლების შესახებ, ფ. მახარაძე წერს, რომ მხოლოდ დიალექტიკური თვალსაზრისის დაცვით შეიძლება სწორად განესაზღვროთ პიროვნების ნამდვილი როლი საზოგადოებაში და შევთავსოთ ერთმანეთთან თავისუფლება და აუცილებლობა. იცავს რა მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისს თავისუფლების, როგორც შეგნებული აუცილებლობის შესახებ, ფ. მახარაძე წერს: „ჩვენი ნამდვილი თავისუფლება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად ვიგნებთ როგორც თავის ისე სხვების მოქმედებათა მიზეზებს. მაშასადამე, აქედან გამომდის, რომ „აუცილებლობა ერთადერთი თავდებია თავისუფლებისა“⁶⁷.

ბ. დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისის დაცვაშ შესაძლებლობა მისცა ფ. მახარაძეს სწორად გაეგო აგრეთვე მარქსისტული აზრი ეროვნულისა და კლასობრივი მიმართების შესახებ.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ნ. ყორდანიამ ეროვნული მთლიანობისა და კლასობრივი დაპირისპირებულობის ერთიანობის საკითხი წამო-

⁶⁶ ფ. მახარაძე, მეცნიერება გაკოტრდა თუ მეტაფიზიკა, „კვალი“, 1896, № 13.

⁶⁷ ფ. მახარაძე, ისტორიული მატერიალიზმი, „კვალი“, 1901, № 31.

აყენა. თავისთავად საკითხის ამგვარი დაყენება მარქსიზმს არ ეწინააღმდეგება. ერის შიგნით კლასობრივი ბრძოლაა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არის ისეთი მომენტები, რომლებიც კლასებად დაყოფილ ერის მთლიანობას ქმნის. თუ არა ეს მომენტები, ეს ერთიანობა, დაპირისპირებაც შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან ერთ როგორც ასეთი დაიშლებოდა. მაგრამ კონკრეტულ ვითარებაში, როდესაც კლასთა ბრძოლა გაცილდა ერთი ერის ფარგლებს და ამ ბრძოლის გამარჯვება დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რამდენად ძტკიცე იქნებოდა სხვადასხვა ერის მოწინავე კლასთა ერთიანობა, ეროვნული საკითხი კლასობრივისადმი დაქვემდებარებულ საკითხად იქცა, ეროვნული პრინციპი ინტერნაციონალურმა განსაზღვრა. ასეთ პირობებში, ნ. ჟორდანიას მიერ ერთ სიბრტყეზე დასმული და კლასობრივი ბრძოლის საკითხებისა მოასწავებდა უკან დახევას კლასთა ბრძოლის მარქსისტულ თეორიისაგან და ნაციონალიზმისაკენ შემობრუნებას. ამიტომ, ფ. მახარაძემ უარყო ნ. ჟორდანიას ამგვარი თვალსაზრისი და დაიცვა მარქსისტული მოძღვრება, რომელსაც ეროვნული საკითხი კლასთა ბრძოლისადმი დაქვემდებარებულ საკითხად მიაჩნია. ეროვნული საკითხი კლასთა ბრძოლის ნაწილია, წერდა ფ. მახარაძე, და მასთან განუყრელად არის დაკავშირებული. ის მართებულად თვლიდა, რომ როგორც საკუთარი ეროვნული, ისე უცხოური ბურჟუაზიის დამარცხება უფრო ადვილი იქნება სხვადასხვა ქვეყნის პროლეტარიატის შეკავშირებით. „ამიტომ ეროვნული საკითხიც უფრო უკეთ გადაწყდება პროლეტარიატის სასარგებლოდ პროლეტარიატისავე შეერთებული ძალით“⁶⁸.

საკითხის ამგვარი დაყენება იმით იყო აღსანიშნავი, რომ აქ მარქსისტული პროლეტარული ინტერნაციონალიზმი პრინციპულად უპირისპირდებოდა ბურჟუაზიულ ნაციონალიზმს.

7. ცხრაასიან წლებში, საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებასთან დაკავშირებით, ორი საკითხი იწვევს დიდ ინტერესს. ერთია — საერთოდ მარქსიზმისა და კერძოდ კი მარქსისტული ფილოსოფიის გავლენის საკითხი, ხოლო მეორე — წინამარქსისტულ ფილოსოფიასთან მარქსისტულის დამოკიდებულების საკითხი.

პირველი საკითხი პირდაპირ კავშირშია კაპიტალიზმის ბედის საკითხთან. ჩვენ მიერ უკვე განხილულ ქართველი ხალხოსნების სუბიექტურ თვალსაზრისს ამ საკითხში მარქსისტებმა გარკვეულად

68 ფ. მახარაძე, უცნაური ლოღია, „მოგზაური“, 1905, № 36.

დასაბუთებულად უპასუხეს, რომ საქართველო უკვე აშკარად დაადგა კაპიტალიზმის გზას. ამიტომ უარყვეს ის არგუმენტი, თითქოს მარქსიზმის გავრცელება საქართველოში ნაადრევი ყოფილიყო.

ფ. მახარაძემ ამ დავაში აქტიური მონაწილეობა მიიღო და აჩვენა, რომ მარქსიზმს ჩვენში რეალური ნიადაგი შეექმნა და, ამიტომ, მისი აღმოცენება და გავრცელება თვითონ ცხოვრების მოთხოვნის შედეგი იყო. გ. პლებანოვის მსგავსად, ფ. მახარაძეც სამ პირობაზე მიუთითებს, რომლებიც გავლენას განსაზღვრავს. ამთგან, უკანასკნელის თანახმად, „გავლენა ერთი ხალხისა მეორეზე კულტურის მხრით უსათუოდ თხოვლობს.—წერდა ფ. მახარაძე,— რომ იმ ერისათვის. რომელიც გავლენის ქვეშ იმყოფება, აუცილებელ საჭიროებას შეადგენდეს გონიერი შემუშავება და ამასთანავე თანდათან შეთვისება იმ ახალი კულტურული ფორმებისა, რომლებიც მას პირველად შეაქვს თავის კულტურულ ცხოვრებაში“⁶⁹. ამ ახალი კულტურული ფორმების შეთვისება კი საჭირო მაშინ იქნება, როდესაც საზოგადოებრივ-კლასობრივი ვითარება მათ მოითხოვს. ამიტომ, მარქსიზმის გავრცელება არ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც უნიადაგოდ მოარული მოვლენა. პირიქით, „იგი გამოწვეულია თვით თანამედროვე ცხოვრების პირობებით.—წერს ფ. მახარაძე. ამიტომ იგი ვრცელდება იმდენად, რამდენადაც ვითარდება ეს პირობები. აქ „დედანი“ არაფერ შუაშია, საქმე თვით თვითია, რომელიც იღებს ნაყოფს, რაკი ის შესაფერ ნიადაგს პოულობს“⁷⁰.

უფრო საინტერესოა მეორე საკითხი, მარქსისტული ფილოსოფიის დამოკიდებულების საკითხი წინა მარქსისტულთან, კერძოდ კი ჰეგელის ფილოსოფიასთან. ეს საკითხი იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც აქ თავს იჩენს ფ. მახარაძის ფილოსოფიური იდეების დადებითი და უარყოფითი მომენტები.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცხრაასიან წლებში ვ. ჩერქეზიშვილმა (მარველი), ი. ფანცხავამ (ფხა) და სხვებმა შეტევა დაიწყეს ჰეგელის ფილოსოფიაზე. დარტყმის ობიექტს უმთავრესად დიალექტიკური მეთოდი წარმოადგენდა. ამავე დროს მარქსის დიალექტიკას აცხადებდნენ ჰეგელის დიალექტიკის განმეორებად. ამიტომ, ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკითა და უარყოფით. ფაქტიურად მარქსის დიალექტიკურ მეთოდს ებრძოდნენ. ქართველმა მარქსის-

69 ფ. მახარაძე, თბულებათა კრებული, ტ. III, 1926, გვ. 268.

70 ფ. მახარაძე, თბულებანი, ტ. VI, 1929, გვ. 91.

ტებმა ამ ბრძოლაში დაიცვეს დიალექტიკური მეთოდი. მაგრამ მათმა ბრძოლამ ქართველი სუბიექტივისტებისა და მეტაფიზიკოსების წინააღმდეგ ბევრ შემთხვევაში უკიდურესი ხასიათი მიიღო. ბევრ შემთხვევაში ბრძოლა დიალექტიკის დასაცავად, ჰეგელის დაცვისათვის ბრძოლაში გადაიზარდა. ამ ბრძოლაში ქართველ მარქსისტებზე დიდი გავლენა იქონია ვ. ჩერქეზიშვილის სუბიექტივიზმისა და მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მიმართულმა გ. პლენანოვის გამოსვლამ ქართულ პრესაში.

გ. პლენანოვმა ჰეგელი დაიცვა ვ. ჩერქეზიშვილის თავდასხმისაგან. იგი ხაზს უსვამდა წინააღმდეგობას ჰეგელის თეორიულ მოსაზრებებსა და პრაქტიკულ დასკვნებს შორის; ფიქრობდა, რომ პირველიდან შეიძლებოდა სრულიად ჰეგელის საწინააღმდეგო პრაქტიკული დასკვნები ყოფილიყო გაკეთებული. „მარქსმა,—წერდა ვ. პლენანოვი.—მომაკვდინებელი ისარჩ ჩაურქო გულში უტოპიზმს, ეს სწორედ იმ მეთოდის მეოხებით, რომლითაც მან ისარგებლა ჰეგელისაგან“. „მარქსმა ჰეგელის დიალექტიკა ფესზე დააყენა და იდეალიზმისაგან გაათავისუფლა“...⁷¹ და სხვა.

გ. პლენანოვი ცდებოდა, როდესაც ფიქრობდა, თითქოს ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკას შორის მხოლოდ ის განსხვავება ყოფილიყო, რომ ერთი იყო იდეალისტური, ხოლო მეორეს ეს იდეალისტური საფუძველი მატერიალურით შეეცვალა. ამ შეცდომამ განსაზღვრა ფ. მახარაძის თვალსაზრისი. იგი ფიქრობდა, რომ „ჰეგელი არის დედა დიალექტიკური მატერიალიზმისა, ხოლო მარქსი პისი მკვიდრი მამა“⁷². ცხადია, ფ. მახარაძემ ეს თვალსაზრისი ცხრაასიან წლებში შეცვალა. ჰეგელთან ერებდა მარქსისტული დიალექტიკის და არა დიალექტიკური მატერიალიზმის სათავეს. მაგრამ, არსებით განსხვავებად ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკურ მეთოდს შორის მაინც მხოლოდ ის მიაჩნდა, რომ ერთი იყო იდეალისტური, ხოლო მეორე—მატერიალისტური. თავისი აზრების დასადასტურებლად ფ. მახარაძე მიმართავდა ბელენსკის, გერცენს, ჩერნიშევსკის, პლენანოვს. სათანადო კრიტიკულობით ვერ უდგებოდა რა ჰეგელის დიალექტიკას, ფიქრობდა, რომ „მარქსის და ენგელსის ისტორიაზე მატერიალისტური მოძღვრება პირდაპირ დაყრდნობილია ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდზე“⁷³.

71 გ. პლენანოვი. (Idem), როგორც ჰქვხს ისე არა წვიმს, „კვალა“, 1901, № 28.

72 ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ II, 1929, გვ. 29.

73 ფ. მახარაძე, ი. ფანჯხავას თხზულებანი, „კვალი“, 1904, № 4.

ფ. მახარაძე ჰეგელის ფილოსოფიას სამართლიანად განიხილავს. როგორც შედეგს იმ იდეალისტური ნაკადისა, რომელიც ლეიბნიციდან გრძელდებოდა კანტამდე. კანტის ფილოსოფია დუალისტური იყო, ფიქრობს ფ. მახარაძე, რომელიც სამნაირ დასკვნის შესაძლებლობას იძლეოდა: ფიზიკურ სუბიექტური იდეალიზმისათვის, შელინგის იგივეობის ფილოსოფიისათვის, ჰეგელის მონისტური აბსოლუტური იდეალიზმისათვის.

გერმანული იდეალიზმის ასეთი განხილვა ფ. მახარაძის მიერ არ ეთანხმება მარქსისტულ ოვალსაზრისს. ფ. მახარაძე ვერ ამჩნევს. რომ კანტის ფილოსოფიიდან ორი გამოსავალი იყო: იდეალისტური. რომელიც განაგრძო გერმანულმა იდეალიზმმა ფიზიკურ—შელინგ—ჰეგელის სახით და მატერიალისტური;—ეს ერთი და მეორე ის, რომ ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმი აბსოლუტური მხოლოდ სიტყვიერად იყო. ჰეგელს არ შეეძლო სულისა და მატერიის წინააღმდეგობა გადაეჭრა. რადგან იდეალიზმი უძღურია მის გადასაჭრელად. ამიტომ ჰეგელის ფილოსოფია არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მონიზმის განსახიერება.

ფ. მახარაძე ცდება აგრეთვე ანტიკური ფილოსოფიის შეფასებაში. ის სამართლიანად მიუთითებს, რომ დასახელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებებს: იდეალისტურს, დუალისტურსა და მატერიალისტურს ბერძნულ ფილოსოფიაში ჩაეყარა საფუძველი. მაგრამ ცდება. როდესაც წერს, რომ „ძველ დროში მხოლოდ იდეალისტურ ფილოსოფიას დაეტყო წარმატება. განსაკუთრებით პლატონისა და არისტოტელის შესანიშნავ სისტემებში“⁷⁴. იგი უგულებელყოფს იმ დიდ როლს. რაც იდეალიზმის წინააღმდეგ ბოძოლაში ითამაშეს ისეთმა მატერიალისტურმა სისტემებმა. როგორებიც იყო დემოკრიტესა და ეპიკურეს სისტემები, არ ითვალისწინებს იმას, რომ არც არისტოტელეს მოძღვრება ყოფილა თანმიმდევრულ იდეალისტური.

თუ გავითვალისწინებთ: იმ გარემოებასაც, რომ ფ. მახარაძეს სათანადოდ არ ესმოდა ჰეგელის ფილოსოფიის, კერძოდ მისი დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი, გასაგები გახდება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან მისი დამოკიდებულების უარყოფითი მომენტები. მაგრამ, ცხადია, ამ უარყოფითისა და ნაკლოვანს არ შეუძლია დაჩრდილოს ის მნიშვნელოვანი მუშაობა, რომელიც ფ. მახარაძემ გასწია საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის პროპაგანდის სახით.

74 ფ. მახარაძე, ი. ფანცხავას თხზულებანი, „ქვალი“, 1904, № 5.

ფ. მახარაძის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ჩვენ მიერ აღნიშნული ძირითადი მოძებნები ცხადს ხდის, რომ ნ. ჟორდანიასა და ი. გომართელთან შედარებით, ფ. მახარაძე მნიშვნელოვნად წინაა წასული მარქსისტულ ფილოსოფიაში. მან დაიცვა ამ ფილოსოფიას რევოლუციური შინაარსი, რომელსაც ქართველ მარქსისტთა მემარჯვენე ფრთა უგულბებლყოფდა. მართალია, ფ. მახარაძე თვითონ ექცეოდა გ. პლენანოვის შეცდომების გავლენის ქვეშ, ყოველ მხრივ ვერ ერკვეოდა მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემებში. მაგრამ ცხრაასიან წლებში რისი ვაკეთებაც მან შესძლო, ესეც დიდი მიღწევა იყო ქართული აზროვნებისათვის. რაც შეეხება იმ ნაგლოვანებათა დაძლევას, რომლებიც ფ. მახარაძეს ახასიათებდა, ეს წილად ხვდა ცხრაასიან წლებში გამოსულ მარქსისტ-ლენინელთა თაობას, რომელთა ერთ-ერთი საუკეთესო წარმომადგენელი ალექსანდრე წულუკიძე იყო.

მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვა აღმსხანდრე წულუკიძის მიერ

1. ა. წულუკიძე ცხრაასიანი წლების დასაწყისში ებმება მარქსისტულ მოძრაობაში. როგორც აღვნიშნეთ, მისმა გამოსვლამ დასაწყისი მისცა ქართველ მარქსისტთა ახალ ჯგუფს. რომელიც თანმიმდევრულად რევოლუციური მარქსიზმის პოზიციაზე დადგა. პროფ. ლ. გორგილაძე, რომელიც „მესამე დასში“ ა. წულუკიძის შესვლის თარიღად 1896 წელს თვლის, წერს: „90-იანი წლების დაძლევის რევოლუციური მოღვაწეობის სარბიელზე გამოვიდა ქართველ მარქსისტთა ახალი თაობა (ა. წულუკიძე, ლ. კეცხოველი და სხვ.) მან ძველი თაობის მარქსისტებსა (მ. ცხაკაია, ფ. მახარაძე და სხვ.) და მოწინავე სოციალ-დემოკრატ მუშებთან (მ. ჩოდრიშვილი, მ. ბოჭორიძე და სხვ.) ერთად შექმნა ახალი მარქსისტულ-ლენინური დასი. ეს იყო საქართველოს სოციალ-დემოკრატიულ ორგანიზაციაში წარმოშობილი მემარცხენე, მარქსისტულ-ლენინური ჯგუფი. მისი შექმნა მოასწავებდა საქართველოს მუშათა მოძრაობის ახალ ეტაპს“⁷⁵. ბუნებრივია, რომ უკანასკნელთან ერთად მარქსიზმისათვის ბრძოლამაც უფრო გამოკვეთილი ხასიათი მიიღო. ამიტომ, სავსებით სამართლიანია აზრი იმის შესახებ, რომ ამიერი-

⁷⁵ ლ. გორგილაძე, ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიადან, 1961, გვ. 312—313.

დან „მკვეთრად და პრინციპულად იმიჯნება ოპორტუნისში და რევოლუციური მარქსისში. ბრძოლა მარქსისმის გავრცელებისათვის საქართველოში ახალ ფაზაში იედის“.

აქ ერთ გარემოებას უნდა გავუსვავთ ხაზი. როდესაც ვლაპარაკობთ ოპორტუნისმთან რევოლუციური მარქსისმის დაპირისპირების შესახებ, გასაგებია, რომ მხედველობაში გვაქვს, ერთი მხრივ, მესამე დასის მემარჯვენე ფრთა ნ. ჟორდანიას მეთაურობით, ხოლო მეორე მხრივ, მისი მემარცხენე ფრთა, რომელიც უმთავრესად 1896 წლის შემდეგ გამოიკვეთა. შინაარსობრივად ეს დაპირისპირება აღრეც არსებობდა. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ჯერ კიდევ 1896 წლამდე ფ. მახარაძეს დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან განსხვავდებოდა მასთან ნ. ჟორდანიას დამოკიდებულებისაგან. მაგრამ ეს განსხვავება 1896 წლამდე იმდენად არ ყოფილა მებრძოლთა მიერ გათვითცნობიერებული, რომ მათ შორის აშკარა დაპირისპირებულობა წარმოშობილიყო. მართალია, ჯერ კიდევ 1893 წელს გაკრიტიკებულ იქნა ნ. ჟორდანიას ეროვნული ტენდენციები, მაგრამ თეორიული ბრძოლა ამის რქით არ წასულა. უფრო მეტიც, 1896 წლის შემდეგაც კი, ა. წულუკიძე ბევრ შემთხვევაში იცავს ნ. ჟორდანიას და მას აშკარად მხოლოდ 1900 წლის შემდეგ უპირისპირდება. ცხადია ეს დაპირისპირება არსებობდა; ჯერ ფ. მახარაძე, ხოლო შემდეგ ა. წულუკიძე მარქსისმის რევოლუციურ არსს უხვამდნენ უმთავრესად ხაზს, ნ. ჟორდანიას და სხვები კი თავიდანვე დაადგნენ მარქსისმის რევოლუციური არსის სულისკვეთების შერბილების გზას. ეს ფაქტია და ამის უარყოფა არ შეიძლება. მაგრამ, საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად ჰქონდა შეგნებული, ვთქვათ, მაგ., იმავე ფ. მახარაძეს თავისი დაპირისპირებულობა ნ. ჟორდანიასთან, ვფიქრობთ უფრო მეტ დაზუსტებას საჭიროებს. ამიტომ, ლაპარაკი იმის შესახებ, თითქოს ფ. მახარაძემ თავიდანვე გაშალა ბრძოლა ნ. ჟორდანიას ოპორტუნისმის წინააღმდეგ სინამდვილეს არ შეესატყვისება. ჩვენ ვამბობთ: წინააღმდეგობა არსებობდა თვით მარქსისმთან და კერძოდ კი მარქსისტულ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების საკითხში, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა პრინციპულ ბრძოლაში მხოლოდ 1896 წლის შემდეგ გადაიზარდა, მაშინ, როდესაც ა. წულუკიძემ გაილაშქრა ჯერ გ. წერეთლის, ხოლო შემდეგ უშუალოდ ნ. ჟორდანიას წინააღმდეგ.

76 ო. ბაკურაძე საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების ისტორიიდან, 1959, გვ. 159.

ა. წულუკიძის დამსახურება სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ მან გააცნობიერა ის განსხვავება, რომელიც არსებობდა რევოლუციურ მარქსიზმსა და იმ მარქსიზმს შორის, რომელსაც ვ. ჟორდანიას ქადაგებდა. ხოლო ამის შეგნებამ მას საშუალება მისცა არა მარტო დაეცვა რევოლუციური მარქსიზმი, არამედ გაეშალა მუშაობა მუშათა მოძრაობასთან მისი დაკავშირებისათვის. ა. წულუკიძემ, როგორც თანმიმდევარმა მარქსისტმა, მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან ბრძოლა გაშალა ხალხოსნებისა და ბურჟუაზიულ ნაციონალისტების წინააღმდეგ; ამხილებდა რა ამ მიმდინარეობათა ვიწრო ეროვნულ და ბურჟუაზიულ ტენდენციებს, იგი განუხრელად იცავდა პროლეტარული ინტერნაციონალიზმის პრინციპებს.

2. ფილოსოფიაში ა. წულუკიძის უდიდესი დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან მარქსისტული ფილოსოფია—დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი გაიგო როგორც საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის თეორიული საფუძველი. მან ეს მოძღვრება განუყრელად დაუკავშირა კაპიტალისტური საზოგადოების ყველაზე მოწინავე კლასს, პროლეტარიატს, რადგან იცოდა, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ მაშინ შეასრულებდა ისტორიის შემოქმედის როლს, თუ შეიარაღებულ იქნებოდა მეცნიერული ცოდნით ისტორიის განვითარების კანონების შესახებ.

ისტორიის მატერიალისტურად გაგების უდიდეს დამსახურებას ა. წულუკიძე იმაში ხედავს, რომ მან შემთხვევითობა, რომელიც მანამდე ისტორიაში იყო დამკვიდრებული, მოსპო და ისტორიულ მოვლენათა კვლევა მეცნიერულ საფუძველზე დაამყარა. ეს უკანასკნელი კი შესაძლებელი გახდა იმის შედეგად, რომ აღმოჩენილ იქნა ისტორიულ მოვლენათა წარმოშობის ობიექტური საფუძველი—მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი. სოციალური მოვლენები „წარმოების განსაზღვრულ მატერიალური პირობების წარმოშობილია“,—წერს ა. წულუკიძე. ამიტომ, თუ გვინდა გავიგოთ ამა თუ იმ მოვლენის, გონების ამა თუ იმ ნაწარმოების აზრი და მნიშვნელობა, საჭიროა ცხოვრების იმ მატერიალური პირობების შესწავლა, რომელთა ნიადაგზედაც ისინი აღმოცენდებიან. „ყოველი გონებრივი ნაწარმოები განსაზღვრული მატერიალური პირობების შობილია,“—წერს ა. წულუკიძე.—და ამიტომ, რასაც უფრო მეტს ჰყვირიან გონების „არა მკითხველნი, რომ გონება ჰქმნის ყოველგვარ პირობებს და არა წინააღმდეგობა, მით უფრო ძირს უთხრიან

კოდნას, რადგან მტკიცე ნიადაგს უკარგავენ, ჰეშმარიტების ძლე-
ვამოსილებას ართმევენ“⁷⁷.

ამრიგად, საზოგადოებრივ მოვლენათა საფუძველი—ცხოვრე-
ბის მატერიალური წარმოების წესი, ობიექტური, გონებისა და სა-
ერთოდ ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი პროცესია. მაგრამ,
ამავე დროს, ეს პროცესი თვითონ ადამიანების მიერ იქმნება. „ის-
ტორიას თუმცა ადამიანის მოქმედება ქმნის, წერს ა. წულუკიძე,
მაგრამ იგი არ არის კრიტიკული აზრის ანუ ცნობიერი ნების ნაყო-
ფი“. ასე რომ, ადამიანი ქმნის თავის ცხოვრებას, მაგრამ თავის
მხრივ ცხოვრებაა, ის მძლავრი სფერო, რომელიც თვითონ განსაზ-
ღვრავს ადამიანის ზნეს, ხასიათს, აზროვნებას, მის სოციალურ
მდგომარეობას და ა. შ. ადამიანის მიერ შექმნილი ცხოვრებაა ობი-
ექტური პროცესი, რომელიც არ ექვემდებარება თვითეულ ადამი-
ანის ნება-სურვილს. „ეს ობიექტური პროცესი იმავე სუბიექტთა სა-
შუალებით ხდება, წერს ა. წულუკიძე — მხოლოდ უკანასკნელთა
მოქმედება საერთო არსებობის დასაცველად მიმართული ისეთ
ურთიერთობას ამყარებს, რომელიც საზოგადოების თვითეულ
წევრს შეიძლება და უფრო ხშირადაც, განზრახული და გა-
მონაგარიშებული არა ჰქონია. სუბიექტთა განწყობილება ურ-
თიერთ შორის და ამ განწყობილების ვითარება იმ ობიექ-
ტურ პროცესს წარმოადგენს, რომელიც კერძო ადამიანის, პი-
როვნების აღმადრენ სურვილებს არ ემორჩილება და გან-
საზღვრულ ისტორიულ კალაპოტში აყენებს საზოგადოებრივი
ცხოვრების მიმდინარეობას. საწარმოო იარაღთა შეცვლა ახალ
ურთიერთობას ამყარებს სუბიექტთა შორის და ახალ სინამდვილე-
ში იდეოლოგიური სფეროც ახლდება და ვითარდება“⁷⁸. ა. წულ-
უკიძის აზრის სიახლე აქ იმაში მდგომარეობს, რომ ის აღარ მიჰ-
ყვება გ. პლენხანოვის საწარმოო ძალთა თეორიას. ის განუხრელად
იცავს ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპულ დებულებას იმის
შესახებ, რომ თუ საწარმოო ძალები განსაზღვრავენ ადამიანთა ურ-
თიერთობებს, თავის მხრივ ეს ურთიერთობებია საწარმოო ძალთა
განვითარების საფუძველი. ამიტომ, ა. წულუკიძე უკვე თავისუფა-
ლია იმ შეცდომისაგან, რომელიც საწარმოო ძალთა განვითარების
საფუძველს გეოგრაფიულ პირობებში ღედავდა, და რომელიც ერთ-
ნაირად ახასიათებდა ა. წულუკიძის გამოსვლამდე თითქმის ყველა
ქართველ მარქსისტს.

77 ა. წულუკიძე, თხზულებანი, 1943, გვ. 47.

78 იქვე, გვ. 70.

3. ა. წულუკიძის მიერ ისტორიული პროცესის ზემოთ მოცემული გაგება იმ მხრივაცაა საყურადღებო, რომ იგი ამით ცხოვრების ობიექტურობის შესახებ მარქსიზმის ერთ-ერთ პრინციპულ დებულებას იცავდა. ამ დებულების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი განსაზღვრავს ადამიანისა და ცხოვრების ურთიერთობას, მათ ერთიანობასა და დაპირისპირებულობას. ადამიანი, რამდენადაც თვითონ ქმნის ცხოვრებას, ამდენად ის ცხოვრებასთან ერთიანობაში მას არ უპირისპირდება. მაგრამ რამდენადაც ცხოვრებაში მისი მოქმედების ვიწრო მიზნები და ამოცანები არ ემთხვევა ადამიანთა მოძღვრების საერთო შედეგებს, ამდენად ცხოვრება მას უპირისპირდება, როგორც მისთვის უცხო, მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური პროცესი. ამოცანა განვითარებისა იმაში მდგომარეობს, რომ ეს უკანასკნელი წინააღმდეგობა გადაიჭრას და ისტორიულ აუცილებლობაში ადამიანის თავისუფლება შესაძლებელი იყოს.

ცხრაასიან წლებში მარქსისტული ფილოსოფიის ქართველი და უცხოელი მტრების დარტყმის ერთ ძირითად ობიექტს სწორედ ობიექტური აუცილებლობის საკითხი წარმოადგენდა. „კრიტიკა“ ობიექტური აუცილებლობის მარქსისტულ გაგებას აყალბებდა, როდესაც მას ისეთ როლს ანიჭებდა, რომელიც თითქოს ავტომატურად წარმოადგენდა ყოველ მოვლენას, გამორიცხავდა მასში ჩარევის ყოველგვარ შესაძლებლობას, უარყოფდა ადამიანის მოქმედების თავისუფლებას.

ა. წულუკიძე მარქსისტული ფილოსოფიის მსგავსი გამყალბების წინააღმდეგ ორი მიმართულებით აწარმოებს ბრძოლას. უპირველეს ყოვლისა იგი უარყოფს ცალმხრივ ობიექტივიზმს და იმ აზრს ავითარებს, რომ თუ საბოლოო ჯამში ყოველი მოვლენა საზოგადოებაში ობიექტურ-აუცილებლობით პროცესის შედეგია, თავის მხრივ საზოგადოებრივ მოვლენებს შორის ისეთი ურთიერთგადახლართულობა არსებობს, რომლის შედეგადაც ისინი გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენენ ერთმანეთზე, გარკვეულად განსაზღვრვენ ერთმანეთის ხასიათს და მიმართულებას. ამიტომ, მართალია ა. წულუკიძე, როდესაც წერს: „შეცდომა იქნება ჩვენი მხრით ვიფიქროთ, თითქოს მონისტურ თეორიას შეუძლია რაღაც საზოგადოებრივი წყობილების გამორკვევა ერთის თვალის გადავლებით. ეკონომიური სტრუქტურა, რომელზედაც შენდება საზოგადოებრივი ცხოვრება, უბრალო მექანიზმი როდია, რომლიდან მექანიკურად, ავტომატურად გამოდიოდა კანონი, ზნე-ჩვეულება, აზრი,

გრძნობა, იდეოლოგია და ს.კ.ა. ამ ზედნაშენების წარმოშობა მეტად რთული და დახლართული პროცესია“⁷⁹.

ეხება რა იდეოლოგიურ ზედნაშენთა განვითარების საკითხს, აწულუკიძე აქ სირთულეს კიდევ იმაში ხედავს, რომ, გარდა შესაბამისი ეკონომიური სტრუქტურისა და მათი ურთიერთზემოქმედებისა, მასზე ზემოქმედებს ძველ ეკონომიურ სტრუქტურაზე აღმოცენებული იდეოლოგია, რომელიც ახალ ნიადაგზე განაგრძობს არსებობას. ამიტომ, თუ, ერთი მხრივ, ეს იდეოლოგიური ზედნაშენები თავისი ეკონომიური სტრუქტურით უნდა აიხსნას, მეორე მხრივ, ყველაფერი ამ უკანასკნელზე არ დაიყვანება და ბევრი რამ გაუგებარი დარჩება, თუ გათვალისწინებულ არ იქნა მისი მემკვიდრეობითი კავშირი ძველ იდეოლოგიასთან. „ყოველი თვალსაჩინო სოციალური ცვლილება თავის ელფერს დებს გონებრივ მოძრაობას,—წერს ა. წულუკიძე,—რის გამო ლიტერატურაც ფერს იცვლის, ახალ მიმართულებას ადგება. რა თქმა უნდა, წარსული წესწყობილების სოციალური ფსიქოლოგია უფრო დღეგრძელია თავის მშობელზე და ამის მწერლობაც რამდენიმე ხანი ამ ფსიქოლოგიის გავლენის ქვეშ იმყოფება, სანამ ახალი საზოგადოებრივი განწყობილება სრულიად თვალსაჩინო ახალ სოციალურ სფეროს არ შექმნის“⁸⁰.

ამგვარად, როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ეკონომიური ურთიერთობებით საზოგადოებრივ მოვლენათა, კერძოდ, ვოქვათ, მაგალითად, საზოგადოებრივი ცნობიერების განსაზღვრულობის შესახებ, აქ, წულუკიძის სამართლიანი აზრით, საქმე ეხება განსაზღვრულობას საბოლოო ჯამში. მაგრამ არავითარ შემთხვევაში პირდაპირ დაშთხვევასთან არა გვაქვს საქმე; რადგან მიმართება აქ უაღრესად რთული ხასიათისაა.

წულუკიძე უარყოფს იმ ბრალდებასაც, თითქოს ობიექტური აუცილებლობის აღიარებით საქმე გექონდეს სტიქიურობის ქადაგებასთან, რომელიც გამორიცხავდა ობიექტურ პროცესში სუბიექტის ყოველგვარ ჩარევას.

ადამიანი, ა. წულუკიძის აზრით, გარემოსთან გარკვეულ ურთიერთობაშია. ეს ურთიერთობა იმით მყარდება, რომ ის სწავლობს თავის გარემომცველ მოვლენებს, მათ გამომწვევ მიზეზებს და ამ ცოდნის საფუძველზედ წარმართავს თავის მოქმედებას. ადამიანს ცოდნა მით უფრო რთულია, რაც უფრო რთულია ცხოვრება. ამიტომ, ცხადია, რომ ადამიანთა ცნობიერება მათი ყოფიერებითაა გან-

79 ა. წულუკიძე, თხზულებანი, გვ. 34

80 იქვე, გვ. 28

საზღვრული და არა პირიქით. ცნობიერება, როგორც აღვნიშნეთ. გაპრობებულია, ერთი მხრით, თავისი აწმყოთი, ხოლო. მეორე მხრით, წარსულის შემკვიდრეობით. „თავისი ხანგრძლივი განვითარების დროს,—წერს ა. წულუკიძე,—გონებამ მრავალი მიმართულება და თეორიები შექმნა, რომელნიც ერთ ჯაჭვს შეადგენენ კაცობრიობის გონების განვითარებისას. მათ შორის განუწყვეტელი კავშირია ისე, როგორც თვით ისტორიულ ცხოვრების სხვადასხვა ეპოქები, რომელნიც სხვადასხვა თეორიების მშობელია, ერთმანეთზე გადაბმულნი არიან და ერთ მთელ გრძელ ისტორიას წარმოადგენენ. წარსული აწმყოს მშობელი იყო, მხოლოდ აწმყოში უთუოდ მომავალია ჩასახული: აი ამიტომ შეუძლია ადამიანს წარსულის და აწმყოს ცოდნა მომავლის მოსაგვარებლად გამოიყენოს და სწორედ ამ გზით შექმნა კაცმა მეცნიერება. ის წარსულის გამოცდილებით სარგებლობდა, ამ გამოცდილებას აუმჯობესებდა არსებობისათვის ბრძოლის დროს და ამნაირად ადამიანი, თანდათან მეტი ცოდნით აღჭურვილი, ცხოვრებას იადვილებდა, მეცნიერებას ქმნიდა იმიტომ, რომ არსებობის პირობები გაეადვილებინა, და კიდევ მიაღწია ამას დღევანდელ ტექნიკის უმაღლეს განვითარებით. ადამიანი ბუნების მონობიდან განთავისუფლდა და თვით ამ ბუნების ბატონი შეიქმნა“⁸¹.

ასეთია, ა. წულუკიძის აზრით, ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულება ბუნებასთან. მაგრამ ასეთივეა მისი დამოკიდებულება ცხოვრებასათახაც. აქაც „ადამიანის ყოველი მოქმედება... ცხოვრების რეალურ პირობების შესწავლაზე, გამოცდილებაზეა დამყარებული“. გამოცდილება კი შეიძინება მაშინ, როდესაც „სუბიექტთა ცხოვრება ემორჩილება... განსაზღვრულ სოციალურ კანონებს“. ე. ი. ამ კანონების ცოდნას. მაგრამ ობიექტურ აუცილებლობას ადამიანი ემორჩილება, ეგუება იმისათვის, რომ ის „თავისდა სასარგებლოდ გამოიყენოს. მიზიდულობის, თუ სხვა ფიზიკურ ან სოციალურ კანონს ადამიანი მხოლოდ ამისათვის ეგუება. რომ ეს კანონი გამოიყენოს, თავის სამსახურში ჩააყენოს. ადამიანმა „რამდენათ უკეთ იცის ფიზიკური კანონების უვისება; იმდენად მისი მოქმედება თავისუფალია. წერს ა. წულუკიძე,—რადგან თავის ძალას არ წარმართავს იქით, სადაც მეტი დაბრკოლება შეხვდება. ე. ი. სადაც მისი მოქმედება შებოჭვილი იქნება. ასეთია ადამიანის მოქმედება საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც. საზოგადოებრივი ცხოვრების შეს-

81 ა. წულუკიძე, თხულებანი, 27—30.

წავლით, ადამიანი ამ ცხოვრების რეალურ ძალებს საზოგადოების სასარგებლოდ ხმარობს, შესაფერ იდეალისკენ მიისწრაფვის და, რამდენად შეგნებულია, იმდენად მეტის ენერგიით მიექანება წინ მიზნისაკენ. ის თავისუფლად მოქმედობს, როცა შეგნებული აქვს სოციალური ურთიერთობის პირობები, რადგან მისი შრომა მიმართულია იქით, სადაც მეტი თავისუფლებაა მოქმედებისათვის და ნაკლები წინააღმდეგობა. ამიტომ, ჩვენ შევეძლია სხვასთან ერთად გავიმეოროთ „თავისუფლება შეგნებული აუცილებლობა“⁸².

ამგვარად უარყოფს ა. წულუკიძე მარქსიზმის მოწინააღმდეგეთა არგუმენტებს თავისუფლებისა და აუცილებლობის გათიშულობის შესახებ. არ არსებობს, ა. წულუკიძის აზრით, აბსტრაქტული თავისუფლება, თავისუფლება ყოველთვის კონკრეტული სასიათისაა და ის ობიექტური აუცილებლობის გავებაში მდგომარეობს. ამიტომ, როდესაც ვლაპარაკობთ პიროვნების თავისუფლებისა და ცხოვრებაში მისი როლის შესახებ, უნდა გავითვალისწინოთ თუ რამდენად აქვს შეგნებული მას ცხოვრების განვითარების კანონები, რამდენად სწორად გამოხატავს ის ცხოვრების, ხალხის ინტერესებს, მისწრაფებებს, მოთხოვნებს. დიდი ადამიანი, გენიოსი ციდან კი არაა ჩამოვარდნილი, ის თავისი ცხოვრების ღვიძლი შვილია, რადგან მხოლოდ „სოციალური პირობები წობს გენიოსებს: ჰქმნის მეცნიერებას და ზრდის ადამიანის გონებას“.

ა. წულუკიძე კონკრეტულ მაგალითზე შლის თავის თვალსაზრისს. მარქსმა და ენგელსმა ანალიზი გაუკეთეს კაცობრიობის ისტორიას, წერს ის, კონკრეტულად შეისწავლეს კაპიტალისტური საზოგადოება, გაარკვიოს პროლეტარიატის ისტორიული როლი, „ყოველგვარი უსამართლობა მეცნიერულად გამოაშკარავეს და ამ უსამართლობის მოსპობა მისმა გამოკვლევამ აუცილებლად სცნო“. ასე რომ, მარქსსა და ენგელსს თავისით კი არ შეუთხოვთ ამ უსამართლობის მოსპობის აუცილებლობა, არამედ მათ სცნეს ის, რასაც თვით ცხოვრება ღაღადებდა; მეცნიერულად დაამტკიცეს ეს და პროლეტარიატს ამ ჰეგემონობაზე მიუთითეს. ცხადია, ადრე თუ გვიან პროლეტარიატი უნდა მიმხვდარიყო ამ ჰეგემონობებს, მაგრამ ამისათვის მას მრავალი სიძნელის გადალახვა დასჭირდებოდა. მარქსმა და ენგელსმა კი მას ამის გავება გაუადვილეს და სამოქმედო გზა გაუნათეს, თავისი მდგომარეობისა და როლის შეგნება მისცეს

⁸² ა. წულუკიძე, ობზულებანი, გვ. 93.

მას. პროლეტარიატო, თავისი მდგომარეობის გამო აუცილებლობით მოითხოვდა ისეთ ადამიანებს, რომლებიც მას ბრძოლის სწორ გზაზე დააყენებდნენ. ასეთი ადამიანები დაიბადნენ მარქსისა და ენგელსის სახით. მაგრამ ისტორიისათვის ის, რომ მარქსი და ენგელსი აღმოჩნდნენ ასეთი ადამიანები, არ იყო აუცილებელი. თუმცა თვით ამგვარ მისიის შემსრულებელ დიდ ადამიანთა დაბადება კი აუცილებელი იყო. ამიტომ, ეს პირები რომ არ ყოფილიყვნენ მარქსი და ენგელსი, იქნებოდნენ სხვა პირები, რომლებსაც იგივე როლი უნდა შეესრულებინათ, რომელიც შეასრულეს მარქსმა და ენგელსმა. „რა იქნებოდა, რომ მარქსი არ გაჩენილიყო? შეიძლება შეგვეკითხოს ვინმე:—წერს ა. წულუკიძე,—ვენმე სხვა იქნებოდა მის მაგიერ. ვუპასუხებ მე. მარქსის მოძღვრება შემთხვევით მოვლენილი როდი ყოფილა. პროლეტარიატი არსებობდა, პროლეტარიატი ბრძოლის საშუალებას დაეძებდა, მუშათა კითხვას საყოველთაო ყურადღება მიეპყრო და დაჟინებით ითხოვდა გადაწყვეტას. მას თავისი იდეოლოგი, ინტერესების დამკვეცი უნდა გაჩენოდა. მისი პრაქტიკა თეორიას შეგნებულად უნდა წარმოედგინა. ამიტომ მუშათა მოძრაობამ წარმოშვა მარქსის მოძღვრება...“⁸³.

ასეთია მარქსიზმის მიერ აუცილებლობისა და თავისუფლების, პიროვნებისა და ცხოვრების ობიექტური პროცესის მიმართების მეცნიერული გადაწყვეტა. ამიტომ ამ აზრს ენერგიულად იცავს წულუკიძე მისი ყოველგვარი გამყალბებლების წინააღმდეგ.

4. ა. წულუკიძე დიდ ყურადღებას აქცევს დიალექტიკური მეთოდის საკითხს, რომელსაც ის სინამდვილის მეცნიერულად შემეცნების ერთადერთ ჰემმარიტ მეთოდად თვლის. მარქსისა და ენგელსის ერთ-ერთ დიდ დამსახურებად ა. წულუკიძეს მეცნიერული მეთოდის შემუშავება მიაჩნია. მეცნიერულმა მეთოდმა „უნდა ჩამოასხას,—წერს ის,—აავოს მრავალგვარი ისტორიული ფაქტები ერთ მიძივზე და საზოგადოებრივი განვითარების კანონი გვაშენოს. მრავალი შრომისა და ცდომის შემდეგ ეს საკითხი, ჩვენი აზრით, ვადაწყვეტა პრინციპულად ისტორიის მატერიალისტურმა შეგნებამ“⁸⁴. ცხადია, ისტორიის მატერიალისტურ შეგნებაში, რიგორც მეთოდში დიალექტიკური მეთოდი იგულისხმება. ა. წულუკიძე ამ მეთოდის ძალას იმაში ზედავს, რომ ის იძლევა ბუნებისა და ცხოვრების სწორ მეცნიერულ ახსნას.

⁸³ ა. წულუკიძე. თხზულებანი, გვ. 219—220.

⁸⁴ იქვე, გვ. 30.

ა. წულუკიძე ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდსაც ეხება. უფრო მეტიც. იგი წერს, რომ მარქსი „ჰეგელის მეთოდით შეუდგა თანამედროვე ცხოვრების კვლევას“. მაგრამ, ვფიქრობთ, ამ გამოთქმამ არ შეიძლება მოგვცეს იმის საბაბი, თითქოს ა წულუკიძე ისევე აიგივებდეს მარქსისა და ჰეგელის მეთოდს, როგორც სხვა მისი წინამორბედი მარქსისტები. მარქსის „კაპიტალის“ მისი ანალიზი, საკონლისა და ღირებულების დიალექტიკის მისი ახსნა, კლასობრივ წინააღმდეგობათა და საერთოდ დაპირისპირებულთა ბრძოლის წარმოშობისა და განვითარების მისი გაგება ცხადსა ხდის, რომ წულუკიძე მარქსის დიალექტიკის განსხვავებას ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდისაგან მარტო იმაში არ ხედავს, რომ ერთი მატერიალისტურ, ხოლო მეორე იდეალისტურ ნიადაგზე იყო განვითარებული. ა. წულუკიძეს გაგებულნი აქვს, რომ მარქსისტული დიალექტიკის თავისებურება აგრეთვე თვით დიალექტიკური პროცესის გაგების თავისებურებაშია, რომ ამიტომ, მარქსს ჰეგელის დიალექტიკა პირდაპირ არ მიუღია. მან იგი გარდაქმნა და გადაამუშავა. რის შედეგადაც ისეთ დასკვნებთან მივიდა, რომლებიც ჰეგელს არ შეეძლო გაეკეთებინა.

ა. წულუკიძეს დიალექტიკის დედაარსად დაპირისპირებულთა ბრძოლა მიაჩნია. დაპირისპირება უნივერსალური კანონია, ფიქრობს ის, რომელიც ერთნაირად ახასიათებს ყოველ მოვლენას და უპირველეს ყოვლისა, მის დადებით და უარყოფით მხარეთა დამოკიდებულებაში გამოიხატება. „ყოველი სინამდვილე ორ მხარეს შეიცავს:—წერს ა. წულუკიძე,—დადებითსა და უარყოფითს. ერთა არსებული, ძველი ფორმა, რომელიც თავისი უკიდურესი განვითარებით ახალ ძალას თავისდა მოსასპობლად ბადებს, ახალი საწარმოვო ძალა ხანგადასულ სოციალურ ორგანიზაციას სცვლის და ამიტომ პიროვნებას შეუძლია შეიგნოს ეს სინამდვილე და მხოლოდ მიემხროს მის ერთ-ერთ მხარეს. ძველის, გარდამავალის მიმხრობათ იგი ხელს უშლის ახლის გაფურჩქვნას, აგვიანებს აუცილებელ შედეგს და ბოლოს კვდება მომაკვდავ სინამდვილესთან ერთად. ახლის გამოსარჩლებით პიროვნება „ბეზიანობს ორსულ ცხოვრებას“. „უადვილებს მას მშობიარობას“, აჩქარებს წინსვლას და თვით ამ სინამდვილეში ვითარდება“⁸⁵.

აქ ხათლად არის გამოხატული განვითარების შესახებ ა. წულუკიძის მარქსისტულ-დიალექტიკური კონცეფცია. ყურადღებაა გა-

85 ა. წულუკიძე, „ახსნა-განმარტება“, გვ. 90.

მახვილებული არა მარტო იმაზე, რომ დაპირისპირება თავისთავადი, ობიექტური პროცესია, არამედ ხაზი აქვს გასმული ამ პროცესის მიმართ სუბიექტის როლსაც, რომელიც „ბებიობის“ როლს ასრულებს სინამდვილის მიმართ. ბოლოს, საინტერესოა ეს გარემოება, რომ ობიექტური სინამდვილის განვითარება, რომელშიც პიროვნებაცაა ჩართული, გაგებულია, როგორც ახლის მიერ ძველის მოხსნა.—ეს ერთი, და მეორე, ეს უკანასკნელი გაგებულია როგორც თვითონ ამ პროცესში ჩართული პიროვნების განვითარების პრობაც.

ამასთან დაკავშირებით ორი მომენტი საინტერესოა: ერთი ის, რომ პიროვნების დაკავშირებით ობიექტურ პროცესთან ა. წულუკიძემ უარყო „ადამიანის ბუნების“ ძველი ანტროპოლოგიისტური გაგება, რომელიც ამ უკანასკნელში ეძებდა ისტორიის გასაღებს. ა. წულუკიძემ აჩვენა, რომ სოციალისტ-უტოპისტების ძირითადი ნაკლი იმაში იყო, რომ ისინი ვერ ხედავდნენ რა ადამიანის ზნე-ხასიათის, მისი ბუნების განსაზღვრულობას მისივე გარემომცველი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებით, არასწორად ფიქრობდნენ, რომ ჯერ გაუმჯობესებულიყო ადამიანის „ბუნება“, რომელიც შემდეგ თვითონ გარდაქმნიდა ცხოვრებას. ნამდვილად კი, ადამიანის ბუნების გასაღები ცხოვრების სოციალურ ვითარებაშია, რომელიც თავისი ცვლილებების შესაბამისად ადამიანსაც ცვლის, ავითარებს თავისი ზნით, ხასიათით, გონებით და ა. შ.

მეორე მომენტი, რომელიც არა ნაკლებ ყურადღებას იმსახურებს ა. წულუკიძის მსჯელობაში, არის მოვლენის საპირისპირო მხარეთა შორის „გონივრულობის“ საკითხი.

ცნობილია, რომ ჰეგელის დებულება „ყველაფერი, რაც სინამდვილეა—გონიერია, რაც გონიერია—სინამდვილეა“, თავის დროზე კონსერვატიული აზროვნების მიერ გაგებულ იქნა, როგორც არსებული წყობილების გამართლება. ენგელსთან ერთად ა. წულუკიძე უარყოფს ჰეგელის დებულების ამგვარ გაგებას. ჰეგელს, რომელიც მოძრაობის მეტს არაფერს ხედავდა ისტორიაში, არ შეეძლო, წერს ა. წულუკიძე, ცხოვრება გაყინულად წარმოედგინა და დრომოქმული წყობილების დაცვა და გამართლება განეზრახა. მისი აზრით. ჰეგელის ეს დებულება ახლის გამართლებას ემსახურება, იმ ახლოსა. რომელიც ძველის წიაღში მის მოსახსნელად წარმოიშვება. იგი „ეხება იმ სინამდვილეს,—წერს ა. წულუკიძე,—რომელიც გარდაუვალის მოადგილეა, ახლის საძირკველი, ცხოველმყოფელი სათავეა. აი ასეთი სინამდვილეა მხოლოდ გონიერი. სასურველი და სატრფი-

ალო. გონიერია მხოლოდ ის, რაც აუცილებელ მომავალს ხელს უწყობს და ამიტომ იგი სინამდვილეა“⁸⁶.

შესაბამისად ამისა, დაპირისპირების გონიერი მხარე, მიუხედავად თავისი მდგომარეობისა, განვითარების მთავარი პირობაა. ეს უმოკლესს ყოვლისა, ითქმის საზოგადოების შესახებ, რომლის ისტორიას ა. წულუკიძე განიხილავს, როგორც დაპირისპირებულთა ანუ კლასთა ბრძოლის ისტორიას.

5. ის ახალი, რომლითაც ა. წულუკიძემ მნიშვნელოვნად წინ წარსდგა ნაბიჯი ქართულ ნიადაგზე მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიაში. იმაშიც მდგომარეობდა, რომ მან თანმიმდევრულად დაიწვა კლასთა ბრძოლის მარქსისტული მოძღვრება, რომელიც პროლეტარული რევოლუციისა და დიქტატურის აუცილებლობის საკითხამდე განავითარა.

„კლასი,—ა. წულუკიძის განმარტებით,—კრებულთა იმ ადაშიანებისა, რომელნიც წარმოებაში ერთგვარი მდგომარეობის გამო საერთო ეკონომიური ინტერესებით არიან გამსჭვალულნი“⁸⁷. კლასის ინტერესი იმ მდგომარეობითაა განსაზღვრული, რომელიც მას უქირავს წარმოების სისტემაში. ხოლო ვინაიდან ამ სისტემაში ერთი კლასის მდგომარეობა მეორეს საზიანოდ უმჯობესდება, ამიტომ კლასების ინტერესები ერომანგოს ეჯახება, ხოლო ეს შეჯახება ბრძოლას იწვევს მათ შორის. წულუკიძის სამართლიანი დასკვნით, „კლასთა ბრძოლა კლასთა არსებობის აუცილებელი შედეგია“. აქედან გამომდინარე კი გასაგებია, რომ კაცობრიობის ისტორია, მას შემდეგ რაც წარმოიშვა კერძო საკუთრება და მასთან ერთად იძულებული იქნა კლასები, ამ უკანასკნელთა დაპირისპირების ბრძოლის ისტორიაა. განვითარება საზოგადოებაში კლასთა ბრძოლის განვითარებაა, რომელიც განსაზღვრულ საფეხურზე ფორმას იცვლის. საზოგადოება „თავისთავად წრეში ავითარებს თავის წინააღმდეგობას,—წერს ა. წულუკიძე. ეს წინააღმდეგობა, გადავა რა არსებობის ახალ მიმდინარეობაში, უთუოდ სძლევს ძველ ფორმას. დღევანდელი ანტითეზისების გადამწყვეტი მწარმოებელი მუშაა, რაცა შეიძლება მან არც კი იცოდეს. ერთი მხრით, თუ მისი სიღატაკე აუცილებელია დღევანდელი საზოგადოების არსებობისათვის, მეორე მხრით, იგი საფუძველია კლასიური თვითგანვითარებისათვის“⁸⁸

⁸⁶ ა. წულუკიძე. ოსხვლებანი, 91.

⁸⁷ იქვე, გვ. 217.

⁸⁸ იქვე, გვ. 35.

მაშასადამე, დაპირისპირება საზოგადოებაში ისევ მისსავე შინაგან ნიადაგზე აღმოცენებული, რადგან იგი ამ საზოგადოების განვითარების პირობაა. მაგრამ იგი განვითარების პირობაა მხოლოდ განსაზღვრულ საფეხურამდე, რომლის შემდეგ წინააღმდეგობა იხსნება უკანასკნელის „გონიერი“ მხარის მიერ. წინააღმდეგობის მოხსნა შესაძლებელია მხოლოდ ამ წინააღმდეგობის არსებობის ეკონომიური და პოლიტიკური პირობების მოხსნით. ამიტომ, კლასობრივი ბრძოლა არ შეიძლება შემოიფარგლოს მხოლოდ ეკონომიური ინტერესებისათვის ბრძოლით. „შეგნებული კლასიური ბრძოლა იმავე დროს პოლიტიკური ბრძოლაა არის“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ყოველი კლასობრივი ბრძოლა სოციალური რევოლუციით უნდა დაითავრდეს, რომელმაც ძველი ეკონომიური სისტემის შეცვლასთან ერთად პოლიტიკურადაც ახალი კლასი უნდა გააბატონოს.

ის რაც ითქმის ისტორიის შესახებ საერთოდ, იგივე ითქმის კაპიტალისტური სისტემის შესახებ. ამიტომ ა. წულუკიძე მთავარ ყურადღებას ამ სისტემას აქცევს.

კაპიტალისტური წარმოება სასაქონლო წარმოებაა. მაგრამ თუ გარეგნულად აქ საქონელთა ურთიერთობასთანა გვაქვს საქმე, ნამდვილად ასე როდია, წერს ა. წულუკიძე, „საქონლის გაცვლა-გამოცვლა თვით საქონლის შინაგანი თვისების ძალით როდი ხდება, არამედ იმიტომ, რომ ეს საქონელი საზოგადოებაში შრომის განაწილების შედეგია“⁸⁹. ამრიგად, საქონელთა ურთიერთობის ქვეშ ადამიანთა ურთიერთობაა დამალული, ადამიანებისა. რომლებიც თავიანთი საზოგადოებრივი მდგომარეობის გამო, ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილ კლასებად არიან დანაწილებულნი. ძირითადი კლასებია ბურჟუაზია და პროლეტარიატი. ამ ორთა შორის დაპირისპირებაში პროლეტარიატი ბურჟუაზიული საზოგადოების არსებობის პირობაც არის და მისი მომხსნელიც. კაპიტალისტური საზოგადოების ურთიერთობათა ანალიზის საფუძველზე ა. წულუკიძე არკვევს კაპიტალიზმის წარმოშობის ხასიათს, მის განვითარებას მასშივე ბუნებრივად აღმოცენებული შინაგანი წინააღმდეგობებით. ეს უკანასკნელი გამოიხატა წინააღმდეგობაში: პროლეტარიატსა და ბურჟუაზიას შორის, შრომასა და კაპიტალს შორის, შრომის საზოგადოებრივ ხასიათსა და მითვისების კერძო კაპიტალისტურ ხასიათს შორის.

⁸⁹ ა. წულუკიძე. თხზულებ. ნი, გვ 132.

ა. წულუკიძე განსაკუთრებით ყურადღებას ამხევილებს პროლეტარიატის ისტორიულ როლის გარკვევაზე. ის მტკიცედ იცავს მარქსიზმის დებულებას იმის შესახებ, რომ თავის განვითარებაში პროლეტარიატი ორ საფეხურს გაივლის: პირველი—როდესაც წარმოადგენს კლასს თავისში, ხოლო მეორე, როდესაც ის იქცევა კლასად თავისთვის. უკანასკნელ საფეხურზე პროლეტარიატს შეგნებული აქვს თავისი კლასობრივი მდგომარეობა და თავისი როლი საზოგადოებრივ წარმოებაში. იგი გათვითცნობიერების სიმალღეზეა ასული. ამ საფეხურზე ის ორგანიზებულ ბრძოლას აწარმოებს ბურჟუაზიის წინააღმდეგ. იგი აღარ კმაყოფილდება მხოლოდ ეკონომიური და იდეოლოგიური ბრძოლით, პოლიტიკურ ბრძოლაში ხედავს თავის ხსნას კაპიტალის ექსპლოატაციისაგან.

შეუსაბამობა წარმოების საზოგადოებრივ ხასიათსა და მითვისების კერძო კაპიტალისტურ ხასიათს შორის „ბედებს საზოგადოებრივი ჯგუფების შეტაკებას,—წერს ა. წულუკიძე,—ამწვევებს განწყობილებას, აჩენს სასტიკ ბრძოლას... ამ ბრძოლის გადამწყვეტი საბოლოოთ ცნობიერათ მოხმარებული ძალაა... ეს ცნობიერება კი დღითი დღე იზრდება, ეს ძალა თანდათან მატულობს... არსებული წინააღმდეგობიდან გამოსავალ გზას თვით ცხოვრება უთითებს: წარმოების მოუწესრიგებლობა მოწესრიგებას საჭიროებს, საერთო საქმე საერთო პატრონს მოითხოვს...“⁹⁰.

ასეთია ა. წულუკიძის მიერ პროლეტარული რევოლუციის მარქსისტული თეორიის დაცვა.

2. ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობათა კრიტიკა

1. მარქსისტული ფილოსოფია საქართველოში ვრცელდებოდა ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობათა წინააღმდეგ გაშლილ ბრძოლაში. ამიტომ, ფ. მახარაძის აზრი იმის შესახებ, თითქოს „მარქსისტულ მიმართულებას ჩვენში ბრძოლა თითქმის აღარ შეხვედრია სხვა რომელიმე მიმართულებასთან მუშათა კლასში...“⁹¹, არ შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს. სწვადასხვა ჯურის სუბიექტური იდეალისტური და ბურჟუაზიული თეორიები საქართველოშიაც საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული, რომელთა დაძლევის გარეშე

⁹⁰ ა. წულუკიძე, იხულებანი, გვ. 215.

⁹¹ ფ. მახარაძე, თბილისის ორგანიზაციის 30 წლის არსებობა, 1931, გვ.

მარქსისტული ფილოსოფია ვერ მოიპოვებდა თავის ცხოველმყოფელ ძალას.

ანტიმარქსისტულ მიმართულებათა შორის საქართველოში მარქსიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ოთხი მიმდინარეობა: ლიბერალურ-ხალხოსნური, თავდაზნაურულ-ლიბერალური, ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური და ანარქისტული ჩვენ რამდენადაც შეგვეძლო ვცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისით ამ მიმდინარეობებს შორის პრინციპული განსხვავება არ არსებობდა. ყველა ისინი სუბიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის პოზიციიდან ებრძოდნენ მარქსისტულ მატერიალიზმს. აქედან გასაგებია, რომ მათთან მარქსისტული ფილოსოფიის დაპირისპირებას ჩვენ განვიხილავთ, როგორც მატერიალიზმის ბრძოლას სუბიექტივიზმისა და მეტაფიზიკის წინააღმდეგ.

2. ძირითადი საკითხი, რომლის გარშემო ატყდა თავდაპირველი ბრძოლა მარქსიზმისათვის საქართველოში კაპიტალიზმის ბედის საკითხი იყო. ამ საკითხს ღრმა ფილოსოფიური მნიშვნელობა მიეცა, რადგან მის ასეთ თუ ისეთ გადაწყვეტაში იხატებოდა არა მარტო განვითარების სხვადასხვა გაგება, არამედ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისადმი სხვადასხვა მიდგომაც.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართული ხალხოსნობის ნიადაგზე აღმოცენებული ყველა ანტიმარქსისტული მიმდინარეობა პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უარყოფდა კაპიტალიზმის განვითარებას საქართველოში. ამათგან, თავდაზნაურული ლიბერალიზმის წარმომადგენლები საერთოდ უარყოფდნენ კაპიტალიზმის რაიმე პროგრესულ როლს, ფიქრობდნენ, რომ თავდაზნაურობასა და გლეხობას შორის კავშირის განმტკიცების მათი ღონისძიებანი, მას საერთოდ შეუძლებელს გახდიდა საქართველოში; ლიბერალ-ხალხოსნები კაპიტალიზმის პროგრესულ როლს და მის გამარჯვების აუცილებლობას არამც თუ ევროპაში, რუსეთშიც განიხილავდნენ, როგორც ფაქტს. მაგრამ საქართველოს მიმართ მას გაუმართლებლად თვლიდნენ და ფიქრობდნენ, რომ კოოპერაციებისა და ხელოვნური საშუალებებით საქართველოს თავიდან ააცილებდნენ კაპიტალიზმის უარყოფით მხარეებს, თუმცა მისი დადებითი მონაპოვრები შეიძლებოდა გამოყენებული ყოფილიყო. რაც შეეხება ანარქისტებს, ისინიც ფაქტიურად წვრილმესაკუთრეთა სიმტკიცის თვალსაზრისზე იდგნენ და ბურჟუაზიულ ნაციონალისტებთან ერთად, რომლებიც ქართული

ეროვნული ბურჟუაზიის განვითარებას მოითხოვდნენ, აქტიურად იბრძოდნენ მარქსის კონცენტრაციის თეორიის წინააღმდეგ.

როგორც ვხედავთ: ყველა დასახელებული მიმდინარეობა კაპიტალიზმის ბედის საკითხის გადაწყვეტას თავის ნება სურვილებში ექცებდა. ამიტომ, გასაგებია, რომ მსგავს სოციალურ მოვლენათა. ისევე როგორც თავისი ნება-სურვილთა საფუძველს ხედავდა არა ობიექტურ ურთიერთობაში, არამედ, პირიქით, ადამიანის ბუნებაში, თავის გონებაში.

ქართველმა მარქსისტებმა მთელი თავისი ყურადღება საქართველოში კაპიტალიზმის ბედის საკითხებზე მიმართეს; დაასაბუთეს. რომ კაპიტალიზმი უკვე შემოიჭრა საქართველოში, რომელიც ცხოვრების ძირეულ გარდაქმნას ახდენდა, აჩვენეს ადამიანის ბუნების სუბიექტურ-იდეალისტური გაგების სიყალბე და მიუთითეს მის განსწავლველ რეალურ საფუძველზე.

ჯერ კიდევ ე ნინოშვილმა დაიწყო მსგავსი სუბიექტივისტური ტენდენციების კრიტიკა. წინააღმდეგ არაკაპიტალისტური საქართველოს ხალხოსან-მოტრფიალღეთა, ე. ნინოშვილი კაპიტალიზმს ისეთ მდინარედ თვლიდა, რომლის შეჩერება არ შეიძლებოდა არც საქართველოში და არც სხვაგან. ამიტომ თავად-აზნაურულ-ლიბერალთა: ნ. ხიზანაშვილის, დ. მიქელაძის და დ. მაჩხანელის ცდებს ხელოვნურად აეცილებინათ საქართველო კაპიტალიზმის გზისათვის, ბავშვურ ოცნებას უწოდებდა.

ქართველმა მარქსისტებმა მთლიანად მიიღეს და შემდგომ განვითარეს სუბიექტივიზმის ნინოშვილისეული კრიტიკა. კაპიტალიზმი ჩვენში თუმცა „ახლად დაბადებული ბავშვია—წერდნენ ისინი,—მაგრამ ეს ბავშვი საუცხოვო ღვისებისაა. შესანიშნავი სისწრაფით იცის ზრდა“⁹². აკრიტიკებდა რა ლიბერალ-ხალხოსნების. (ნალს, ლალს და ვ. წ-ს) სუბიექტივიზმს, ს. ჯიბლაძე წერდა, რომ ცხოვრების განვითარება ჩვენს ნება-სურვილებზედ არ არის დამოკიდებული, მას თავისი ობიექტური კანონები და განვითარების თავისი გზა აქვს. კაპიტალიზმი კაცობრიობის ამ გზის აუცილებელი საფეხურია და, ამიტომ, ცდა მისი თავიდან აცილებისათვის ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებულიო. „ჩვენი ცხოვრება დაადგა წარმატების ახალ გზას,—წერდა ს. ჯიბლაძე... ცხოვრების ვითარება დაყრდნობილია შეურყეველ ბუნებრივ კანონებზე. ამ კანონების და აქედან საზოგადო მოვლენათა დამორჩილება, მათი მიღრეკილების თავისი სურვილისამებრ რყევა-ღრეკა,... აღმატება ადა-

მიანის ძალღონეს. ამისათვის ყოველი შეგნებული საზოგადო მოღვაწე თვით ემორჩილება ამ კანონს, იკვლევს მის ბუნებას და ხასიათს და ამისდაგვარად მოქმედობს თავის მიზნის მისაღწევად. უამისოდ ყოველი შრომა ადამიანისა, როგორც უნდა იყოს მისი იდეალი და სურვილი, საშუალება და ენერჯია, უნაყოფოდ ჩაივლის, მიზანს ვერ მიაღწევს“⁹³.

ეს თვალსაზრისი ქართველი მარქსისტების საერთო თვალსაზრისი იყო. ამიტომ, ითვალისწინებდნენ რა განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას, კონკრეტულად არკვევდნენ კაპიტალიზმის განვითარების პროცესს საქართველოში. ამ მხრივ საყურადღებოა ფ. მახარაძის ეკონომიური წერილები, რომლებშიც ის ანალიზს უკეთებდა კაპიტალიზმის ზრდას საქართველოში, აჩვენებდა იმ წინააღმდეგობას, რომელიც სულ უფრო მეტად ღრმავდებოდა პროლეტარიატსა და ბურჟუაზიას შორის. სუბიექტივისტების იდეებს კაპიტალიზმის თავიდან აცილების შესახებ აკრიტიკებდა აგრეთვე ნ. ჟორდანიას. „განა იდეას რაიმე შეუძლია დაარღვიოს?—წერდა იგი. იდეა იდეას დაარღვევს და მეტს ვერაფერს... საქმე ის კი არ არის რაიმე მოისურვო, არამედ ის, რომ იძულებული იყო უთუოდ ასე მოისურვო, ასე იმოქმედო და არა ისე“⁹⁴.

კაპიტალიზმის თავიდან აცილების სურვილების საფუძვლიანი კრიტიკა აწარმოა ა. წულუკიძემ. კაპიტალიზმი ჩვენთან შემოიჭრა, წერს იგი, და უსაფუძვლოა ყოველგვარი სჯა მისი არარსებობის შესახებ; ის ჩვენთან სიმდიდრისა და სიღარიბის დაპირისპირების იმავე სენითაა დაავადებული, რომელიც დამახასიათებელია კაპიტალიზმისათვის საერთოდ. ჩვენი პუბლიცისტები კი გაიძახიან, წერს ა. წულუკიძე, „ჩვენში ეს სენი ვერ შემოვალ... ჩვენ მხოლოდ კულტურა შემოვიტანოთ, რაც კარგია სხვაგან, აქ წამოვიღოთ, ცუდი იქვე დავტოვოთ; თუ შემოსვლა მოინდომოს, ნუ შემოვუშვებთ“ კარგი იქიდან ყველაფერი შემოვიტანოთ, ცუდი იქვე დავტოვოთ, „მაშინ წმინდა და ფაქიზი ცივილიზაცია დაგვრჩება; მით ძალას მოვიკრფეთ და გარეშე მტრებსაც ჭეროვნათ შევებრძოლებითო... ამნაირად ესმით მათ საზოგადოების ისტორია“⁹⁵. მსგავსი არაისტორიული თვალსაზრისის წინააღმდეგ, სასტიკ ბრძოლას აწარმოებდნენ, მას როგორც უკვე ვაჩვენეთ, ისტორიის მარქსისტულ-მეცნიერულ გაგებას უპირისპირებდნენ და მის ფართო პროპაგანდას ეწეოდნენ.

⁹³ ს. ჯიბლაძე, კვალი და მესამე დასის მწერლები, „კვალი“, 1895, № 13.

⁹⁴ ნ. ჟორდანიას, ინტელიგენცია, „კვალი“, 1898, № 12.

⁹⁵ ა. წულუკიძე, თხზულებანი, 1923, გვ. 41

3. კაპიტალიზმის ბედის საკითხთან ერთად მარქსიზმში საწინააღმდეგო მიმდინარეობებს დაუპირისპირდა ავრეტევე კაპიტალიზმის კონცენტრაციისა და კლასთა ბრძოლის საკითხში. ეს დაპირისპირება თავს იჩენს განსაკუთრებით მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან. როდესაც არსებითად ბურჟუაზიულმა ნაციონალისტებმა-ფედერალიტებმა და ანარქისტებმა დაიკავეს წამყვანი ადგილი აღნიშნულ მიმდინარეობათა შორის.

ცხრაასიანი წლების მეორე ნახევარში ყველასათვის აშკარა გახდა, რომ მარქსისტების მტკიცება საქართველოში კაპიტალიზმის გამარჯვების შესახებ აღარ შეიძლებოდა ექვემდებარებულყოფილი. ამიტომ ბუნებრივად წარმოიშვა ადამიერი ბურჟუაზიის დამცველი მიმდინარეობა—სოციალ-ფედერალიზმი. უკანასკნელმა მარქსისტებთან ერთად სცნო კაპიტალიზმის არსებობის ფაქტი და მისი პროგრესული მნიშვნელობაც. მაგრამ იგი იყო საკითხი დაუპირისპირდა მარქსიზმს: ის იცავდა რა ბურჟუაზიას, საჭიროდ არ თვლიდა ამავე დროს ბრძოლას მის წინააღმდეგ—ეს ერთი. და მეორე, იგი გამოვიდა ეროვნული ბურჟუაზიის მებრძოლედ და უკანასკნელის წინსვლის ინტერესებისათვის კლასობრივი ზავი მოითხოვა, დაიწყო დასაბუთება ეროვნული ბურჟუაზიის განვითარების პირობებში კლასობრივი დაპირისპირების შერბილებისა და ქრობის შესახებ. ამ უკანასკნელის საფუძველზე წარმოიშვა ჯორჯაძის „საერთო ნიადაგის“ ცნობილი თეორია.

ორსავე აღნიშნულ საკითხში პრინციპული დაპირისპირება წარმოიშვა მარქსიზმსა და სოციალ-ფედერალიზმს შორის. ქართველი მარქსისტები ხედავდნენ, რომ ა. ჯორჯაძე და მისი მიმდევრები ქართული ეროვნული ბურჟუაზიის ინტერესების დაცვას და „საერთო ნიადაგის თეორიას“ უკავშირებდნენ მარქსიზმის რევიზიის ისეთ პრინციპულ საკითხში, როგორც იყო კონცენტრაციისა და კლასთა ბრძოლის თეორია. საყურადღებო ეს არის, რომ ორსავე ამ საკითხში ფედერალისტებსა და ანარქისტებს შორის მტკიცე კავშირი აღმოჩნდა. ეს იქიდან ჩანს, რომ როგორც ა. ჯორჯაძე, ისე ვ. ჩერქეზიშვილი ბელგიისა და ინგლისის მაგალითზე ცდილობდნენ იმია დასაბუთებას, რომ კაპიტალიზმის ზრდა კი არ აღრმავებს კლასთა ბრძოლას, არამედ პირიქით ზრდის წვრილმესაკუთრეთა რიცხვს, ზრდის არამარტო სოფლის მეურნეობაში, არამედ მრეწველობაშიც. სადაც, ა. ჯორჯაძის აზრით, სააქციო სისტემის გავრცელება კაპიტალის კონცენტრაციის საწინააღმდეგო პროცესს წარმოადგენდა.

უასაგებია, რომ ჯორჯაძისა და ვ. ჩერქეზიშვილის წვრილმე-საკუთრეთა სიმტკიცის თეორია, რომელსაც საერთო არაფერი ჰქონდა სინამდვილესთან, მიზნად ისახავდა მარქსის კაპიტალის კონცენტრაციის, კლასთა დაპირისპირების ზრდის, სოციალისტური რევოლუციის თეორიის რევიზიას. ამიტომ ქართველმა მარქსისტებ-მა აქტიური ბრძოლა გაშალეს მათ წინააღმდეგ.

ქართველი მარქსისტები, ამხილებდნენ რა ვ. ჩერქეზიშვილის შეხედულებათა სიმტკიცას, წერდნენ, რომ „მარველი (ვ. ჩერქე-ზიშვილი) შეეცადა დაეხატა ეკონომიური განვითარება არა ისე, რო-გორც ეს განვითარება ხდება, არამედ ისე, როგორც ამის დასატვა იყო საჭირო თავის მიზნის მისაღწევად“⁹⁶. „კვა-ლის“ ერთ-ერთი თანამშრომელი წერდა, რომ ვ. ჩერქეზიშვილი ცილს წამებდა მარქსისტებს თავისი განცხადებით, თითქოს მარქ-სისტები წვრილმესაკუთრეთა ძალად გაპროლეტარების მქადაგე-ბელნი ყოფილიყვნენ. მარქსისტები მხოლოდ იმას ამტკიცებდნენ, წერდა იგივე ავტორი, რომ თანამედროვე წარმოების პირობებში წვრილი მესაკუთრე თავისთავად, აუცილებლობით დაკარგავს სა-კუთრებას. რაც შეეხება ბელგიას, საკუთრების კონცენტრაციის პროცესი იქაც შეურყევლად ხორციელდება, წერდა იგი, და მასე-ზის პროლეტარიზაცია ბელგიაშიც ადასტურებს მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ ქართულ პრესაში გამოვიდა გ. პლехანოვი, რომელმაც ამხილა მისი მსჯელობის ანტიდიალექტიკური, მეტაფიზიკური და იდეალისტური ხასიათი.

რევიზიონისტების წინააღმდეგ ქართველმა მარქსისტებმა და-დი ყურადღება მიაქციეს კლასთა ბრძოლის მარქსისტული თეორიის ფართო პროპაგანდას. ხედავდნენ რა, რომ მარქსის მოძღვრე-ბის ქართული რევიზიონიზმი საერთაშორისო რევიზიონიზმის კონკრეტულ შემთხვევას წარმოადგენდა, ისინი ა. ჯორჯაძის, ვ. ჩერ-ქეზიშვილისა და სხვების კრიტიკით აკრიტიკებდნენ აგრეთვე ბერნ-შტეინის, ვანდერველდის, ბ. კროჩეს და დასავლეთის სხვა რევიზი-ონისტების შეხედულებებსაც. რევიზიონისტების წინააღმდეგ ქარ-თველმა მარქსისტებმა აჩვენეს, რომ პირველყოფილი თემური წყობილების დანგრევის შემდეგ მთელი ისტორია კლასთა ბრძოლის ისტორია იყო. „ახალმა განწყობილებამ,—წერდა ერთი ავტორი,—

⁹⁶ „კვალი“, 1901, № 10.

რომელიც გამოიხატებოდა კაცისაგან კაცის საკუთრებად, საწარმოო იარაღად გადაქცევაში, შექმნა ახალი წესი წარმოებისა, წარმოების წესი დამყარებული მონობაზე⁹⁷. და რაკი იგი წარმოიშვა, ამიერიდან იცვლებოდა მხოლოდ მონობის ფორმა, თვით მონობა კი უფრო ღრმავდებოდა და კაპიტალისტურ საზოგადოებაში მან უკიდურეს საფეხურს მიაღწია.

ა. წულუკიძემ, როგორც აღვნიშნეთ, აჩვენა, რომ კაპიტალისტური წარმოების წესი, რომელიც ყველგან, მათ შორის საქართველოშიც გახუხრელად გზას იკაფავდა, ნათელს ხდიდა მარქსის კონცენტრაციის თეორიის სისწორეს და ყოველდღიურად ადასტურებდა კლასთა დაპირისპირების შესახებ მის მოძღვრებას. ეს პროცესი, რომელიც მიმდინარეობდა ნრეწველობაში, ღრმად იჭრებოდა აგრეთვე სოფლის მეურნეობაშიც. ეს კი საფუძველს აკლავდა ა. ჯორჯაძის წერილმესაკუთრეთა სიმტკიცის თეორიას და ანიტომ, „საერთო ნიადაგის“ მისი თეორია ნიადაგს კარგავდა. „სოფელშიაც ვამშენებთ 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, თავისდა სასარგებლოდ გამოიყენებენ; იქაც იჩინა თავი და იწვრთნება ის წინააღმდეგობა, რომელიც ფეოდალურ გაშლილ ველზე თავისუფლად სწუწნიდა საარსებო ძარღვს მწარმოებელს,—ჩვეულებრივათ, „მამაშვილურათ“ ერთს მეორის სამემკვიდრეო საკუთრებათ ხდიდა და რომელიც დღეს ახალმა ცხოვრებამ თვითცნობიერების გზაზე დააყენა, ნამდვილ ურთიერთობას სინათლის შუქი მიაყენა და მით „საერთო ნიადაგიც“ კიდევ უფრო საოცნებოთ გახადა, საბოლოო წესი აუგო მას“⁹⁸.

4. მარქსისტული მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში საქართველოში ფართოდ იქნა გამოყენებული „ფაქტორების თეორია“. როგორც უკვე დავინახეთ, ეს თეორია პირველად ნ. ხიზანაშვილმა წამოაყენა საქართველოში, იგი განაცითარა ი. ფანცხავამ (ფხა), რომელიც შემდეგ მიიღეს ა. ჯორჯაძემ. ვ. ჩერქეზიშვილმა და

⁹⁷ Un camarade „საზოგადოება და მისი განვითარება. „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1512. ეს საინტერესო წერილი კლასთა ბრძოლის ისტორიისა და მარქსის ეკონომიური მოძღვრების ვადმოცემას წარმოადგენს. მართალია, ის „ცნობის ფურცელში“ დაიბეჭდა, მაგრამ რედაქციამ შენიშვნა დაურთო, რომ ეს მასში განვითარებულ საკითხებს „საიცილობელ და საკამათო საკითხებად“ თვლის.

⁹⁸ ა. წულუკიძე, თბულებანი, გვ. 119.

სხვებმა. ამ „თეორიის“ წამოყენების მიზანი ის იყო, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის, კერძოდ ისტორიის მატერიალისტურად ან-
 ნის ერთი განსაზღვრული პრინციპი მრავალ პრინციპზე დაშლილი-
 ყო; წარმოებით. ეკონომიურ ურთიერთობებთან ერთ სიბრტყეზე
 ყოფილიყო დაყენებული ამ უკანასკნელით განსაზღვრული საზოგა-
 დობრივი მოვლენები. ამით კი თანმიმდევრული მატერიალიზმი
 სხვადასხვა ჯურის იდეალისტურ-ეკლექტიზმით უნდა შეცვლილი-
 ყო. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ქართველმა მარქსისტებმა აქტიურად
 დაიცვეს მარქსისტული ფილოსოფიის გამოსავალი მატერიალის-
 ტური პრინციპი. მათ აჩვენეს, რომ წინააღმდეგ მატერიალიზმისა,
 ფაქტორების თეორია სუბიექტური იდეალიზმის ნაირსახეობას
 წარმოადგენდა. იგი მართალია სულიერ ფაქტორებთან ერთად ეკო-
 ნომიურ ან მატერიალურ ფაქტორსაც აღიარებდა, მაგრამ, საბოლოო
 ჯამში განმსაზღვრელი მაინც სუბიექტური ფაქტორი იყო. ამ კუ-
 თხით აწარმოვა ნ. ჟორდანიამ ი. ფანცხავას „ფაქტორების თეო-
 რიის“ კრიტიკა. ამ კრიტიკაში მან აჩვენა, რომ მარქსისტული ფი-
 ლოსოფია ცალმხრივ ეკონომიზმს კი არ წარმოადგენს. ის, პირი-
 ჭით, აღიარებს რა ეკონომიურ, მატერიალურ ურთიერთობათა გან-
 მსაზღვრელ როლს, არ უარყოფს, რომ მასზე აღმოცენებული იდეო-
 ლოგიური და სხვა მოვლენები უკუზემოქმედებენ მასზე, ზემოქმე-
 დებენ ერთმანეთზედაც და ამ ურთიერთობაში ხორციელდება გან-
 ვითარება. რაც შეეხება ი. ფანცხავას, ის თავის ფაქტორების თეო-
 რიით ნ. მიხაილოვსკისა და გ. ტარდს მიჰყვება, წერს ნ. ჟორდანიამ.
 მისი შეხედულებით „ყოველგვარი მოვლენა აიხსნება განახლების
 და მიმბაძველობის პრინციპით—ეს არის თეზისი, ხოლო ამ ორა
 მოვლენის მიზეზია გენიოსი. გენიოსის გამოჩენა კი შემთხვევითია—
 ეს არის თეზისის დასაბუთება“⁹⁹—მამასადაძე. ისტორიული მოვ-
 ლენები შემთხვევითი ხასიათისაა. ისტორიის კანონები კი ფანტა-
 ზიაა. ასეთია, ნ. ჟორდანიას აზრით, ფაქტორების თეორიის დასკვნა.

ფაქტორების თეორიის საფუძვლიანი კრიტიკა აწარმოვა ა. წუ-
 ლუკიძემ. იგი ამ თეორიას არამეცნიერულ თეორიად თვლის; ისტო-
 რია. ა. წულუკიძის აზრით, პირობათა რიგია, რომელშიც არც წი-
 ნასწარ განზრახული მიზანია და არც კრიტიკულად. მოაზროვნე
 პირზეა დამოკიდებული. ხოლო თუ ფაქტორების თეორიიდან ეს
 ორი მომენტი წინასწარ გამოვრიცხეთ. მაშინ ფაქტორების თეორია
 წარმოგვიდგება, როგორც პირველი ნაბიჯი ისტორიულ მოვლენათა

⁹⁹ ნ. ჟორდანიამ, ფაქტორები ისტორიული პროგრესის ფხასი, „კვალი“-
 1895, № 22.

ერთი განმსაზღვრელი საფუძვლის ძიების გზაზე. „ისტორიული ფაქტორების თეორია წარმოდგა.—წერს ა. წულუკიძე,—რომ ისტორიკოსები, რომელნიც ფაქტების გარეგან აღწერილობას იძლევიან, ცდილობენ როგორმე მწყობრათ და მსატერულად უამბონ მკითხველს წარსულის სხვადასხვა შემთხვევა. ამ კლას დროს მწერალი ეძებს გამოსავალ წერტილს. დასაწყისს, რათა უფრო კარგად შესრულოს მოამბის როლი. ამისთანა წერტილად რომელმე ფაქტორი უნდა ელიარებინათ, სოლო შემდეგმა დაკვირვებამ დაარწმუნა ისინი, რომ თვითეული ფაქტორი ცალკე როდი მოქმედებს. არამედ ყველა ფაქტორებს ერთმანეთზედ აქვთ გავლენა და ამნაირად ისტორიას ქმნიან“¹⁰⁰. მარქსიზმის უდიდეს დამსახურებას აქ იმაში ხედავს ა. წულუკიძე, რომ მან ამ ურთიერთზემოქმედებაში მონახა ყველა მოვლენათა განმსაზღვრელი მსარე. მასზე დააფუძნა სსკა მხარეები და ამ გზით: ერაადერთი თანმიმდევრული მატერიალისტური მონისტური სისტემა შექმნა.

5. ფაქტორების თეორიასთან დაკავშირებით ცალკე უნდა ვაზიოყოს სუბიექტური ფაქტორის როლი, რომელიც მსგავსად კაპიტალიზმის ბედისა, ფილოსოფიაში დავის ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენდა.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მთელი ზაზი იმ იდეოლოგიური მიმართულებისა, რომელმაც სამოცდაათიან წლებში წაიღო ფეხი და ქართველ ხალხოსნობის თეორიულ საფუძვლად იქცა, სუბიექტივიზმის გამოხატულებას წარმოადგენდა ფილოსოფიაშიც და სოციოლოგიაშიც. ამ მიმართულებამ ცხრასიან წლებში უკიდურესი ხასიათი მიიღო. სუბიექტი, ცნობიერება, გენიოსი აღიარებულ იქნა როგორც ისტორიის ერთადერთი ქეწმარიტი შემოქმედი და ძალა. მთელი შეტევა მარქსიზმის წინააღმდეგ სუბიექტის, გვირის როლის განდიდების ნიშნით წარმოებდა. ასეთმა ტენდენციამ საქართველოში ხელსაყრელი ნიადაგი შექმნა სხვადასხვა ჯურის სუბიექტური იდეალისტური თეორიებისათვის, ნიკშეს კაცთმოძულე ზეკარცისათვის და სხვა. ამიტომ ამ მიმართულებით საქართველოში მარქსისტულ ფილოსოფიას სერიოზული ბრძოლის წარმოება მოუხდა. უპირველეს ყოვლისა, ხალხოსნების, ხოლო შემდეგ მათი მემკვიდრეების—ფედერალისტებისა და ანარქისტების წინააღმდეგ.

მართალია, სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ კრიტიკა ოთხმოცდაათიან წლებამდეც წარმოებდა, მაგრამ მისი საფუძვლიანი კრიტიკა

¹⁰⁰ ა. წულუკიძე, თხზულებ. ნი, გვ. 33—34

მხოლოდ მარქსისტებმა დაიწყეს. ამ მხრივ მარქსისტების პირველ გალაშქრებას წარმოადგენდა ს. ჯიბლადის წერილები, რომლებშიც მან, ხაზი გაუსვა რა ისტორიის ობიექტურ კანონზომიერ სასიათს. მკვეთრად გაილაშქრა უკანასკნელის უარყოფის სუბიექტურ-იდეალისტური ცდების წინააღმდეგ.

სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში გარკვეული როლი ითამაშა ნ. ჟორდანიამ. მან საქართველოში ხალხოსნობის, კერძოდ კი გ. მაიაშვილის შეხედულებათა ევოლუციის განხილვის მაგალითზე, სცადა სუბიექტივიზმის წარმოშობის მიზეზების ახსნა.

მაგრამ, მიუხედავად მთელ რიგ შემთხვევაში სუბიექტივიზმის მოხერხებული კრიტიკისა, ნ. ჟორდანიამ და მისმა მესამე დასის მემარჯვენე თანამოაზრეებმა ვერ შეძლეს მისი საფუძვლიანი კრიტიკა. ისინი თვითონაც ვერ განთავისუფლდნენ სუბიექტივიზმის ვაგლენისაგან. ამიტომ განსაკუთრებით მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან, სუბიექტივისტურმა ტენდენციამ მათში საგრძნობლად იჩინა თავი. ყოველივე ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში სუბიექტივიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა ქართველ მარქსისტთა მემარცხენე ფრთამ აწარმოვა.

სუბიექტური სოციოლოგიისათვის გამოსავალი გახდა ე. წ. „ადამიანის ბუნება“. ამიტომ, პირველ რიგში, ქართველმა მარქსისტებმა ადამიანის ბუნების ახსნას მოკიდეს ხელი. „როგორც მთელი საზოგადოების ორგანიზაცია,—წერდა ფ. მახარაძე,—ისე თვითელი წევრის სხვადასხვა შეხედულებანი, ზნე-ჩვეულება, მისი რელიგიური რწმენანი, ე. ი. ყოველივე ის, რაც გამოჰსახავს ეგრეთ-წოდებულ ადამიანურ ბუნებას უკანასკნელ ანგარიშში, შეადგენენ საწარმოო ძალთა წარმონაშობს, მათ პირდაპირ შედეგს. მაგრამ საწარმოო ძალები არ წარმოადგენენ ერთ რაიმეს გაყინულს, უმოძრაოს, სამარადისოთ მოცემულს; პირიქით. ისინი მუდამ იცვლებიან და ამისდაკვალად სცვლიან ყოველივეს, რაც ამათგან არის დამოკიდებული, ე. ი. მთელ იურადრულ. პოლიტიკურ, რელიგიურ და სხვა ზედნაშენებელ მთელი საზოგადოებრივი ორგანიზმისა, და ამასთანავე თვითეულ პირის ადამიანურ ბუნებას. მაშასადამე, ყოველივე ის, რასაც ჩვენ ადამიანურ ბუნებას ვუწოდებთ, როგორც წარმონაშობი მატერიალური პირობებისა, მუდამ ცვლილებაშია. ასე რომ, ერთს რომელიმე ეკონომიურ განვითარების საფეხურზე ადამიანური ბუნება სულ სხვაა, ვინემ სხვა რომელიმე ეკონომიური განვითარების საფეხურზე“¹⁰¹.

¹⁰¹ ფ. მახარაძე, თხზულებანი, ტ. II, 1929, გვ. 43.

ადამიანის ბუნების ასეთი ახსნა აღარატერს ტოვებს მისი სუბიექტურ-იდეალისტური გაგებისაგან. ადამიანის ხასიათი, მისი ბუნება, მისი აზრები, შეგნდულებანი, წარმოების ხასიათითაა განსაზღვრული. უფრო მეტიც, ადამიანი თვითონაც წარმოების ელემენტია, ის საზოგადოებრივ წარმოებასთანაა მთლიანობაში, წარმოებაა პიროვნების შემოქმედი; ამიტომ, ის არ შეიძლება წარმოადგენდეს „უჩრდის თვალს“, როგორც ფიქრობდა ა. ჯორჯაძე, მისი აზრები და იდეები არ შეიძლება ქმნიდეს ისტორიას, რადგან აზრები და იდეები თვითონ არის საზოგადოებრივ წარმოებითი ურთიერთობების შედეგი.

ადამიანის ბუნების და მისი გონიერების სუბიექტურ-იდეალისტური გაგების კრიტიკაზე ააგეს ქართველმა მარქსისტებმა პიროვნების როლის თავისი გაგება. უარყვეს რა აზრი იმის შესახებ, თითქოს პიროვნება, გენიოსი, ხალხის მიმართ შემოქმედის როლით ყოფილიყოს დაჯილდოებული, მათ ხალხში დაინახეს ისტორიის მთავარი მამოძრავებელი ძალა, ხოლო პიროვნების როლი განსაზღვრეს თვითონ ცხოვრების მდგომარეობით, უკანასკნელის ამოცანებისა და კანონების მის მიერ გაგების ხარისხით. „რა რომ აუცილებლობის კანონს უარყვოფთ,—წერს ა. წულუკიძე,—და კერძო ადამიანის გონებრივ ძალას მივანიჭებთ ყოვლის შემძლეობას საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებაში, მაშინ მთელი ჩვენი მყობადი შემთხვევას უნდა შევადაროთ და ველოდოთ რომელიმე გენიოსის მოვლინებას, რათა ტანჯული ცხოვრება გაგვიუმჯობესოს და მთელი ისტორიული ჩარხი თავის ნებაზედ შეატრიალ-შემოატრიალოს. მაგრამ საბედნიეროდ ჩვენდა და სამწუხაროდ ამ აზრების მქადაგებელთა, ეს ასე არ არის. ყოველი გენიოსი მხოლოდ მაშინ გენიოსობს, როცა სოციალური პირობები ეთანხმება მის მოქმედებას, მისწრაფებას, ხელს უწყობს მისი აზრის განხორციელებას. ეს კი მაშინ შეიძლება, თუ გენიოსის აზრი თვით ცხოვრებას აზრია, ე. ი. თუ მისი იდეალი თანამედროვე ცხოვრების პირობების აუცილებელი შედეგია; დიად ნიქს შეუძლია მხოლოდ ამცნოს საზოგადოებას მისი ნამდვილი გზა და კვალი, გამოურკვეოს იმ ელემენტების ვითარება, რომელიც აუცილებლად განსაზღვრულ მომავლისკენ მიისწრაფვის, თვითონ სამეცნიერო ნავით გაჰყვეს ცხოვრებას ძლიერ ტალღებს და ეს განსაზღვრული მიმართულება თვით საზოგადოებისათვის სასარგებლოდ გამოიყენოს. ამნაირათ, იგი ემორჩი-

ლება ამ საზოგადოების კანონს და ემორჩილება იმეტომ. რომ ამ ღამორჩილებით თვით კანონი ერის კეთილდღეობისათვის ზოისმ: როს-102

ასეთია მარქსისტული გაგება პიროვნების როლისა ისტორიაში. ეს გაგება წარმოების იმ განვითარებაზეა დამყარებული, რომლას შესახებ მსჯელობდა ფ. მახარაძე. წარმოების წესი განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცხოვრების ხასიათს. ეს უკანასკნელი არის საფუძველი ადამიანის აზრისა და საქმისა. ამიტომ. პიროვნების გამოსავალი ცხოვრებაშია, მაგრამ ცხოვრების გამოსავალი კი პიროვნებაში არ შეიძლება იყოს.

6. ანტიმარქსისტული, სუბიექტური სოციოლოგიის კრიტიკა მჭიდროდაა დაკავშირებული ორგანული სოციოლოგიის კრიტიკასთან. სუბიექტივიზმის ქართველი წარმომადგენლები, არა მარტო ნ. ხიზანაშვილი, ი. ფანცხავა, არამედ ა. ჯორჯაძე და სხვებიც ბევრად იყვნენ დავალებულნი ორგანული სოციოლოგიის იდეებით.

ორგანული სოციოლოგიის პრობლემებზე ჯერ კიდევ ოთხმოციან წლებში გაიშალა საქართველოში საკმაოდ სერიოზული: კამათი. ი. ჯაბადას. რომელმაც ამ თეორიის საშუალებით სცადა საქართველოს წარსული ცხოვრების განხილვა. გამოეხმაურა ილია ქავკავაძე, რომელმაც თავის ცნობილ ნაშრომში „აი ისტორია“ საფუძვლიანი არგუმენტები წამოაყენა მის წინააღმდეგ. ამიერიდან კამათი ორგანული სოციოლოგიის პრობლემებზე აღარ შეწყვეტილა. ცხადია მისი საფუძვლიანი უარყოფა მხოლოდ მარქსიზმის პოზიციებიდან შეიძლებოდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მარქსიზმის წარმოშობამდე ორგანული სოციოლოგიის საკითხი ან არ მდგარა ქართულ აზროვნებაში, ანდა თუ მდგარა, იგი უშენიშვნოდ ყოფილა აღიარებული. ამიტომ, გასაგებია, რომ არ შეიძლება დავეთანხმოთ მტკიცებას იმის შესახებ, თითქოს „ფ. მახარაძე პირველი ქართველი აუბლიცისტი იყო, რომელმაც მკვეთრად გააკრიტიკა სპენსერის სოციოლოგიური შეხედულებები. გამოაშკარადა მისი რეაქციული არსება და მარქსიზმის პოზიციებიდან ცხადჰყო „ორგანული თეორიის“ სიყალბე“¹⁰³.

სადავო არაფერი გვაქვს იმასთან, რომ ფ. მახარაძემ „მარქსიზმის პოზიციებიდან ცხადჰყო“ აღნიშნული თეორიის სიყალბე. მაგრამ. ცხადია, ფ. მახარაძე არ ყოფილა პირველი მებრძოლი

102 ნ. ჯაბადას, ობზულებანი, გვ. 47—48.

103 ი. ბაკურაძე, საქართველოში მარქსისტული თეოლოგიის გავრცელების ისტორიიდან, გვ. 141.

საქართველოში „ორგანული თეორიის“ წინააღმდეგ; მაგრამ, როგორც ვთქვით, ამ თეორიის საფუძვლიანი კრიტიკა ცხადია მხოლოდ მარქსიზმის პოზიციებიდან შეიძლებოდა. ამიტომ, ქართველ მარქსისტთა დამსახურება აქაც უდავოა. ისტორიის ნამდვილი მამოძრავებელის გარკვევით და გამოსავალი მატერიალისტური პრინციპის აღმოჩენით, მარქსიზმმა ნათლად გამოჩინა სოციალურ სფერო ბიოლოგიურისაგან და ამ უკანასკნელის სპეციფიკური კანონები აღმოაჩინა.

ქართველი მარქსისტების აზრით, ადამიანი იარაღების მკეთებელი ცხოველია. ამიტომ, იმ მომენტიდან, როდესაც ადამიანი სამუშაო იარაღების ხმარებას იწყებს, ბიოლოგიის სფეროს ვცილდებით და სოციალურ სფეროში შევიღვართ.

ჟ. მახარაძე, ეკამათებოდა რა ხალხსან დ. მაჩხანელის დებოჯლასების „თეორიას“, ბიოლოგიურ და სოციალურ სფერებს შორის ისეთსავე მიმართებას ხედავდა, როგორც არაორგანულ და ორგანულ ქიმიას შორის. ამ შედარებაში ისაა საყურადღებო, რომ აქ ერთიანობაცაა და განსხვავებაც. ამიტომ ეს თვალსაზრისი, ერთი მხრივ, თუ ორგანიული თეორიის მომხრეთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. მეორე მხრივ, იგი უპირისპირდებოდა ნეოკანტიანურ თვალსაზრისს, რომელიც სრულიად თიშავს ამ ორ სფეროს ერთმანეთისაგან. სპენსერისა და სერთოდ ორგანული თეორიის კრიტიკა ფ. მახარაძის მიერ ისტორიის მატერიალისტურ გავეებაზე იყო დაფუძნებული და ამიტომ ის ქართველ მარქსისტთა საერთო თვალსაზრისს გამოხატავდა.

7. ანტიმარქსისტული მიმდინარეობანი საქართველოში განსაკუთრებული ენერგიით იბრძოდნენ მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ.

ამიტომ, გასაგებია, რომ ქართველ მარქსისტებს. კერძოდ კი მათ მემარცხენე ფრთას დიდი ბრძოლა უხდებოდათ მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდის დაცვისთვის. დიალექტიკის წინააღმდეგ მებრძოლთა შორის გამოირჩეოდნენ ი. ფანცხავა (ფხა), ა. ჯორჯაძე და ვ. ჩერქეზიშვილი. მარქსისტებიც უმთავრესად მათ წინააღმდეგ აწარმოებდნენ ბრძოლას. ი. ფანცხავას წინააღმდეგ ჯერ გაილაშქრან. ჟორდანიამ, ხოლო შემდეგ ფ. მახარაძემ; ვ. ჩერქეზიშვილის ბრძოლას დიალექტიკური მეთოდის წინააღმდეგ პასუხი გასცა პლენანოვმა, ხოლო დიალექტიკის წინააღმდეგ ა. ჯორჯაძის მიერ წამოყენებული არგუმენტები გააკრიტიკეს ფ. მახარაძემ და ა. წულუკიძემ.

აკრიტიკებდა რა ი. ფანცხავას მიერ დიალექტიკური მეთოდის უარყოფის ცდებს, ფ. მახარაძე წერდა, რომ ამ შენთხვევაში ი. ფანცხავა ნ. მიხაილოვსკისთან, ნარველთან (ვ. ჩერქეზიშვილი) და მილთან ერთად მოქმედობდა. გერცენთან ერთად ფ. მახარაძე დიალექტიკას „რევოლუციის ალგებრას“ უწოდებდა. ვინაიდან ი. ფანცხავა უმთავრესად ჰეგელის დიალექტიკას ებრძოდა, ხოლო მარქსისტულ-დიალექტიკურ მეთოდს თვლიდა ჰეგელის მეთოდის პირდაპირ გაშეორებად, ამიტომ, ფ. მახარაძე, ემყარება რა ჰეგელის ფილოსოფიაში განხორციელებული დიალექტიკური მეთოდის ა. გერცენისა, ნ. ჩერნიშევისკისა და გ. პლენანოვის გაგებას, იცავს მას მეტაფიზიკურ გაყალბებისაგან. ნართალია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფ. მახარაძე თვითონ ჩავარდა გარკვეულ უცდურესობაში; მან ვერ შეძლო ჰეგელსა და მარქსს შორის მეთოდის მხრივ პრინციპულა დაპირისპირებულობის გაგება; მაგრამ ის დიალექტიკას იცავდა, როგორც იმ რევოლუციურ მეთოდს, რომლის წინაშე ქვეყნად არაფერს შეეძლო აბსოლუტურობის პრეტენზიის გამოცხადება. ყველაფერი ცვალებადობისა და რევოლუციური გარდაქმნის პროცესს იყო დაქვემდებარებული.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ცხრაასიანი წლების მთელი კრიტიკა ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკურ მეთოდს შორის განსხვავებას მხოლოდ იმაში ხედავდა, რომ ერთი იყო იდეალისტური, მეორე კი მატერიალისტური. ამიტომ, დიალექტიკის ყველა კრიტიკოსი ფიქრობდა, რომ ჰეგელის კრიტიკით, მარქსისტულ-დიალექტიკურ მეთოდსაც აკრიტიკებდა. კრიტიკის ასეთივე ხერხს მიმართეს ვ. ჩერქეზიშვილმა და ა. ჯორჯაძემ. წვრილმესაკუთრეთა სიმტკიცის თავისი მცდარი თვალსაზრისი დაუპირისპირეს მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიას. ხოლო კლასთა ბრძოლის უარყოფის მტკიცებით მონდომეს დიალექტიკის დედაარსის — დაპირისპირებულთა ბრძოლის კანონის უარყოფა. ეს კი ნიშნავდა დიალექტიკის სხვა კანონებისა და, მაშასადამე, მთლიანად დიალექტიკური მეთოდის უარყოფას.

ვ. ჩერქეზიშვილმა კვლევის ემპირიული მეთოდი დაუპირისპირა დიალექტიკურს. მან ინდუქციის უნივერსალიზაცია მონდომდა და არასწორად ფიქრობდა, თითქოს ინდუქცია მიუღებელი ყოფილიყოს დიალექტიკისათვის.

გ. პლენანოვმა ვ. ჩერქეზიშვილის წინააღმდეგ დაიცვა დიალექტიკური მეთოდი; აჩვენა დიალექტიკის კანონების უნივერსალური ხასიათი. ამ მეთოდის ძირითად უპირატესობას იმაში ხედავდა, რომ იგი „ყველაფერს განვითარებისა და ცვალებადობის პრო-

ცესში აქცევს, რითაც უმოძრაობას ეცლება ფეხქვეშ ყოველნაირი თეორეტიული ნიადაგი და ყველაფერი არსებულის ძირითად კანონად ხდება მუდმივი მოძრაობა¹⁰⁴. რაც შეეხება ვ. ჩერქეზიშვილის ცდას ინდუქციისა და დიალექტიკის დაპირისპირებულობის შესახებ, ამაზედ გ. პლენხანოვი წერდა: „ინდუქცია არა თუ არ უარყოფს დიალექტიკას. არამედ თავს უყრის რა ჩვენ დასკვნას, ადრე თუ გვიან უთუოდ ააშკარავებს მეტაფიზიკურ აზრთა უნიადაგობას და მიეყვება რთ დიალექტიკურთან. რაშიაც ბ. მარველს შეუძლიან დარწმუნდეს. თუ იმდენ შრომას მაინც იკისრებს, რომ წაიკითხავს პეტელის *Natürliche Schöpfungsgeschichte*“¹⁰⁵.

გ. პლენხანოვთან ერთად დიალექტიკური მეთოდის დასაცავად იბრძოდნენ ქართველი მარქსისტები. ამ მხრივ განსაკუთრებით ინტერესს იმსახურებს ფ. მახარაძისა და ა. წულუკიძის ბრძოლა ა. ჯორჯაძის შემოტევის წინააღმდეგ.

ა. ჯორჯაძემ დიალექტიკური მეთოდი „წმინდა მეტაფიზიკურ ცნებად“ გამოაცხადა. მან, წვრილ მესაკუთრეთა სიმტკიცისა და გამრავლების მცდარი თვალსაზრისი კლასთა ბრძოლისა და საერთოდ დაპირისპირებულთა ბრძოლის კანონს დაუპირისპირა. გაუმართლებლად გამოაცხადა აგრეთვე რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლის კანონი. კაქკაჭი ვერ გადაიჭყევა ძროხად, წერდა იგი. ფიზიკური არ შეიძლება ვადავიდეს ფსიქიკურში. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ძალა ეკარგება კანონის მოქმედებასაც.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ფ. მახარაძემ და ა. წულუკიძემ, კონცენტრაციის მარქსისტული თეორიის დაცვით, დაადასტურეს ა. ჯორჯაძის „თეორიის“ უსაფუძვლობა და დაასაბუთეს მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორიის სისწორე, აჩვენეს დაპირისპირებულთა ბრძოლის დიალექტიკის კანონის უნივერსალური ხასიათი საზოგადოებრივ მოვლენებში.

რაც შეეხება რაოდენობის თვისობრიობაში გადასვლის კანონს. ეს კანონიც ისეთივე უნივერსალურია, წერს ფ. მახარაძე, როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლის კანონი. ყოველი განვითარება თანდათანობით ხასიათს ატარებს გარკვეულ დრომდე. მაგრამ დგება მომენტი, როდესაც თანდათანობა ირღვევა და ჩნდება ახალი მოვლენა, რომელშიც „ცვლილებას უკვე ხორცი შესხმული აქვს“. ა. ჯორჯაძის „მსჯელობა ამჟღავნებს მის მეტაფიზიკურ აზროვნებას.

¹⁰⁴ გ. პლენხანოვი, (Idem), როგორც უკუხსის ეს არა წიგნს. „კვლავ“ 1901, № 27.

¹⁰⁵ იქვე, № 28.

წერს ფ. მახარაძე. მისთვის წარმოუდგენელია, მაგ., კაჭკაჭის ძროხად გადაქცევა და იგი ვერავითარ შემაერთებელ ძაფს ვერ ხედავს ამ ორ ცხოველთა შორის. მაგრამ აბა იგი დაკვირვებოდა ამ ცხოველთა წარსულ ისტორიას, რადგან არც კაჭკაჭი და არც ძროხა ამ სახით არ გაჩენილან ქვეყანაზე. რა სახითაც იმათ ჩვენ დღეს ვხედავთ. და მაშინ იგი დარწმუნდებოდა, რომ რაოდენობა იქცევა თვისებად¹⁰⁶. რაც შეეხება ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართებას, ეს დიალექტიკას კი არ უარყოფს, ფიქრობს ფ. მახარაძე. არაბედ ამ საკითხზედ ა. ჯორჯაძის აზროვნება ადასტურებს მის მეტაფიზიკურ და დუალისტურ სასიათს.

ა. ჯორჯაძისა და საერთოდ მარქსისტული ფილოსოფიას წინააღმდეგ მებრძოლთა კრიტიკის ჭეშმარიტ ნიმუშს წარმოადგენს აწულუკიძის ხაზრომი „ოცნება და სინამდვილე“. სხვა საკითხებთან ერთად ა. წულუკიძემ შესანიშნავად დაიცვა მარქსისტული დიალექტიკური მეთოდი, აჩვენა ა. ჯორჯაძის არგუმენტების სიწყდარე. მთელი ისტორია დიალექტიკური პროცესის დადასტურებაა, წერდა ა. წულუკიძე. ამიტომ ისტორიის სწორი ახსნა და მისი შემეცნება მხოლოდ დიალექტიკურად მეთოდით არის შესაძლებელი. „ბ. არჩილ ჯორჯაძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, — წერდა ა. წულუკიძე, — რომელიც ობიექტური ცხოვრების მიმდინარეობას სუბიექტის აზრსა და ლტოლვილებას უპირისპირებს, — ოცნებაა, რადგან ობიექტურა პროცესი სუბიექტის აზრსა და ლტოლვილებას შეიცავს და გასსაზღვრავს. ეს ობიექტური პროცესი იმავე სუბიექტთა საშუალებით ხდება და რამდენათ ადამიანის „აზრი და ლტოლვილება“ შეესაბამება ცხოვრების მიმდინარეობას, იმდენად ცხოვრებაც წინსვლა უზრუნველყოფილია და პიროვნება აუცილებლობის შეგნებით თავისუფლებას იძენს“¹⁰⁷. ასეთი თვალსაზრისი. რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ნამდვილ მიმართებასთან, მეტაფიზიკური თვალსაზრისია, წერდა ა. წულუკიძე. მეტაფიზიკას კი, მისივე განმარტებით, არ შეუძლია დიალექტიკის ჭეშმარიტი არსის გაგება.

8. როგორც აღვნიშნეთ. მარქსიზმის ჩასახვესა და გავრცელებას საქართველოში, ისევე როგორც რუსეთსა და დასავლეთში თან დაჰყვა ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელიც ოპორტუნიზმისა და რევოლუციური მარქსიზმის დაპირისპირებაში გამოიხატა. მართალია თავიდანვე დაპირისპირება ამკარა ბრძოლაში არ გადასულა, მაგრამ,

106 ფ. მახარაძე, საუბარი სუბალსხვა საგანზე, „კვალი“, 1901, № 39.

107 ა. წულუკიძე, ოსხულებანი, გვ. 20.

როგორც უკვე ვაჩვენეთ, ეს დაპირისპირება არსებობდა ამიტომ ცხრაასიანი წლებიდან იგი თანდათან გაძლიერდა და ღრმად დაპირისპირებაში გადაიზარდა, რომელიც დამთავრდა ისტორიული განსეიქილებით ოპორტუნისტულ-მესწევიზმსა და რევოლუციურ-ბოლშევიზმს შორის. ამ ორ მხარეს შორის დაპირისპირება საქართველოში განსაკუთრებით მაშინ გაძლიერდა, როდესაც რევოლუციურ მოძრაობაში ჩაებნენ ისეთი მარქსისტი ლენინელები, როგორც იუნენი ა. წულუკიძე და სხვები. ფაქტურად პირველი ა. წულუკიძე იყო, რომელმაც გაილაშქრა ჯერ გ. წერეთლის წინააღმდეგ, რომელიც მარქსიზმს ვიკლუტებოდა და რომელსაც ნ. ჯორდანიასთან ჰქონდა ბევრი საერთო შეხების წერტილები, ხოლო შემდეგ ნ. ჯორდანიას ოპორტუნიზმის წინააღმდეგ, ფ. მახარაძემ გაილაშქრა ი. გომართელისა და ასმეტელაშვილის წინააღმდეგ და ამჟვარად გარკვეულ პერიოდამდე არსებული შინაგანი დაპირისპირება ამჟვარა პოლიტიკურ ბრძოლაში გადაიზარდა. ბუნებრივია, რომ ბრძოლა პოლიტიკურ საკითხებზე ემყარებოდა იმ პრინციპულ წინააღმდეგობას თეორიულ საკითხებზე, რომელიც თავიდანვე ახასიათებდა ქართულ მარქსისტთა აზროვნებას.

ასეთია ზოგადი სახე ბრძოლისა მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრებისათვის საქართველოში. როგორც დავინახეთ. მთელი ბრძოლა აქ მიმართულია იმ ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობათა წინააღმდეგ, რომლებიც ხალხოსნობიდან გამოვიდნენ და სუბიექტური იდეალისტური სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის თვალსაზრისზე იდგნენ. ეს მიმდინარეობა იყო მარქსიზმის ძირითადი მოწინააღმდეგე საქართველოში, ამიტომ მისი გავრცელებაც აქ ძირითადად ამ მიმდინარეობათა წინააღმდეგ ბრძოლაში წარმოებდა.

რაც შეეხება სხვა მიმდინარეობებს, რომელთაგან აღსანიშნავია მექანიკურ-მატერიალისტური იდეების დაცვა ბუნებისმეტყველებასთან მჭიდრო კავშირში და კონსერვატიულ-იდეალისტური. რომელიც კონსერვატიული თავადაზნაურობისა და სამღვდლოების იდეოლოგიას წარმოადგენდა, აქ თავისებურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე.

პირველმა გარკვეული დადებითი როლი ითამაშა მატერიალიზმის ისტორიაში. მართალია დიალექტიკის სიმადლემდე ის ვერ ავიდა. მექანიციზმის საფუხურზედ კი მრავალი პრობლემის წინაშე ის უძლური აღმოჩნდა. ამიტომ დიალექტიკური მატერიალიზმი. ემყარებოდა რა მატერიალიზმის საზიოთ არსებულ მონაპოვრებს, მას

დიალექტიკით ამდიდრებდა, უარყოფდა მექანიკურ გაგებას და ბუნებისმეტყველებაშიც დიალექტიკას უკაფავდა გზას.

მართალია ეს პროცესი ისე აშკარად არ არის, რადგან ამ პერიოდში უმთავრესი ყურადღება სოციოლოგიის საკითხებს ექცეოდა, მაგრამ აშკარაა, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი ბუნებისმეტყველებასთან დაახლოების ხაზითაც ვითარდებოდა.

რაც შეეხება მეორე მიმდინარეობას, ცხრაასიანი წლების ბოლოს ის არსებითად კარგავს დამოუკიდებელ ღირებულებას, რადგან კლასი, რომლის ინტერესებიც მასში იყო ასახული, მნიშვნელოვან ძალას აღარ წარმოადგენდა არენაზე. იგი უკიდურეს მისტიკასა და ღვთის მადიებლობაში გადაიზარდა და არსებითად სუბიექტურ-იდეალისტურ მიმდინარეობას გადაეკვანძა. ამიტომ მარქსისტული ფილოსოფიის ბრძოლა სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ ამავე დროს კონსერვატორ-იდეალისტების წინააღმდეგ ბრძოლასაც შოასწავებდა.

ასეთია მარქსისტული ფილოსოფიის პედა ცხრაასიანი წლების საქართველოში. როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენ მიზანს არ წარმოადგენდა მარქსიზმისა და მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელებისა და დაცვის ყოველმხრივი გამორკვევა. ეს სპეციალური შრომის საგანია. ჩვენ მხოლოდ იმის ჩვენება გვინდოდა, თუ რა ადგილი უკავია მარქსისტულ ფილოსოფიას მეცხრამეტე საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარების გზაზე. ამ მიზნით, ჩვენ განვიხილეთ მეცხრამეტე საუკუნეში ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირითადი მიმართულებები და რამდენადაც შეგვეძლო ვაჩვენეთ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისათვის არც ერთი მიმდინარეობა აღარ იყო პროგრესული. მათ ამოსწორეს თავისი თავი და გარდუვალად დადგა ახალი მოძღვრების საჭიროება, რომელიც ახსნიდა ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წარმოშობილ ახალ მოვლენებს, პასუხს გასცემდა იმ სიძნელეებს, რომლებიც მეცნიერების, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის წინაშე დაისვა. ასეთ მოძღვრებას წარმოადგენდა მარქსიზმი. ამიტომ, ის არ იყო ქართული აზროვნებისათვის არც შემთხვევითი და არც გარედან თავს მოხვეული. მისი გავრცელება ბუნებრივი შედეგი იყო მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულის საქართველოს სოციალურ და პოლიტიკურ ურთიერთობათა გამწვავებისა, ერთი მხრით, და ქართული აზროვნების მდგომარეობისა -- მეორე მხრით.

შინაარსი

შესავალი

ნაწილი პირველი

იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლა მეცხრამეტე სუეუნის პირველ ნახევარში	13
თავი პირველი — სოლომონ დოდაშვილის ქართული ფილოსოფიური გარემო	13
თავი მეორე — სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	45
თავი მესამე — ფილოსოფიური იდეები ორმოც-ორპოცდაათი წლებში	85
1. ქართული აზოვნების რეალისტური ნაყადი	87
2. კონსერვატიულ-ადვალისტური ნაყადი	95

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური აზრის განვითარება სამოციანი წლების შემდგომი პერიოდის საქართველოში	103
თავი პირველი — რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა სამოციანი წლების შემდგომი პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში	104
1. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა სამოციან-ოთხმოციან წლებში	105
2. რელიგიურ-იდეალისტური მიმდინარეობა ოთხმოციანი წლების შემდეგ	125
თავი მეორე — ქართველ სამოციანელთა მსოფლმხედველობის ევოლუცია	135
1. ილია ჭავჭავაძე. ა) ფილოსოფიური შეხედულებანი	135
ბ) სოციოლოგიური იდეები	133
2. ნიკო ნიკოლაძე. ფილოსოფიურ — სოციოლოგიური შეხედულებანი	163
3. გიორგი წერეთელი. ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეები	191

4. ანტონ ფერეკლადე	193
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე — ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური პრობლემები	
60 — 70-იან წლებში	202
1. გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“	204
2. ი. თარხნიშვილის როლი მატერიალიზმის პრინციპების განმტკიცებისათვის ბრძოლაში	225
3. მატერიალისტებისა და იდეალისტების დამოკიდებულება ი. თარხნიშვილის შეხედულებებთან	232
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე — მატერიალისტური და იდეალისტური ტენდენციები	
80—90-იანი წლების ქართულ მეცნიერება აზროვნებაში	239
ქართულ მეცნიერთა ნააზრევის ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემები	254
ა. ი. თარხნიშვილი და ვ. პეტრიაშვილი მატერიალისტური პირველადობისა და სამყაროს კანონზომიერების შესახებ	237
ბ. გნოსეოლოგიური პრობლემები ი. თარხნიშვილის ნააზრევში	257
2. ი. თარხნიშვილისა და ვ. პეტრიაშვილის ფილოსოფიური იდეების მიმდევრები ცხრაასიანი წლების საქართველოში	261
ა. მატერიის რაობისა და სამყაროს აგებულების საკითხი	
ბ. გნოსეოლოგიური პრობლემები	271
თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე — სუბიექტურ-იდეალისტური სოციოლოგიური იდეები ქართულ აზროვნებაში	274
სოციოლოგიური იდეები და საზოცდაათიანი წლების ქართულ ხალხოსნური ახალთაობა	281
2. ბრძოლა ხალხოსნური ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური იდეებისათვის ოთხმოციანი წლებში	292
3. სუბიექტური სოციოლოგია ოთხმოცდაათიანი-ცხრაასიანი წლებში	315
ა. ლიბერალ-ხალხოსანთა ნააზრევის სუბიექტურ-იდეალისტური ხასიათი	316
ბ. იდეალისტური და მატერიალისტური ტენდენციები 90-იანი წლების ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ ახალთაობის ნააზრევში	335
თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე — სუბიექტური იდეალიზმი ცხრაასიანი წლების საქართველოში და მისი ბრძოლა მარქსისტული ფილოსოფიის წინააღმდეგ	354
1. ა. ჯორჯაძის სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფცია	354
2. ა. ჯორჯაძის თანამოაზრეთა მსოფლმხედველობის ძირითადი პრობლემები	383
ა. სინამდვილის პრობლემა	383
ბ. შეშეცნების პრობლემა	387
გ. დიალექტიკის პრობლემა	394
დ. განვითარების ისტორიულ პროცესში ფაქტორების საკითხი	404
თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე — მარქსისტული ფილოსოფია ოთხმოცდაათიანი — ცხრაასიანი წლების საქართველოში	414

1. მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების შესახებ	414
II. მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრება საქართველოში	417
1. „მესამე დასელთა“ დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან	425
ა. „მესამე დასელთა“ მემარჯვენე მიმართულების დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან	425
ბ. „მესამე დასელთა“ მემარცხენე მიმართულების დამოკიდებულება მარქსისტულ ფილოსოფიასთან	449
ფ. მახარაძის ზრძოლა მარქსისტული ფილოსოფიის დამკვიდრებისათვის	450
მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვა ალექსანდრე წულუკიძის მიერ	464
2. ანტიმარქსისტულ მიმდინარეობათა კრიტიკა	477

Вахтанг Алексеевич Гагоидзе

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ В ГРУЗИИ XIX ВЕКА

(на грузинском языке)

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ს. ავალიანი

გამომცემლობის რედაქტორი შ. თოფურია

ტექნიკური ნ. ბოკერია

კორექტორი ლ. ჩხაიძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7.10.1964; ქალაქის ზომა 60×92¹/₁₆;

ნაბეჭდი თაბახი 31,0; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 27,19;

უფ 02810; ტირაჟი 1500; შეკვეთა 710;

ფასი 2 მან. 11 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, ძერჟინსკის ქ. № 8

Издательство «Мецниереба», Тбилиси, ул. Дзержинского № 8

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5

Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, ул. Г. Табидзе № 3/5