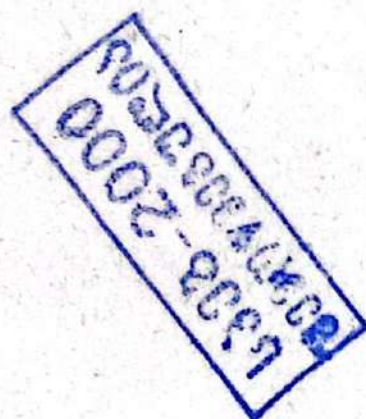


მარქსიზმის ძირითადი საკითხები

თარგმანი რუსულიდან
ბ. დ. საყვარელიძისა

მესამე ქართული გამოცემა



1933

სახელმწიფო გამომცემლობა
ტფილისი

K-11.304
3

11-2.251

კორექტორი: ნ. მშველიძე.
გამომცემი: ს. ლორთქიფანიძე

შ.ჩ.ს.ს.ს.

სტამბა „კომუნისტი“. ტფილისი, კამოს ქუჩა № 68.

შეკვეთა 92ა.

შთაფლიტი 823.

ტირაჟი 10.000

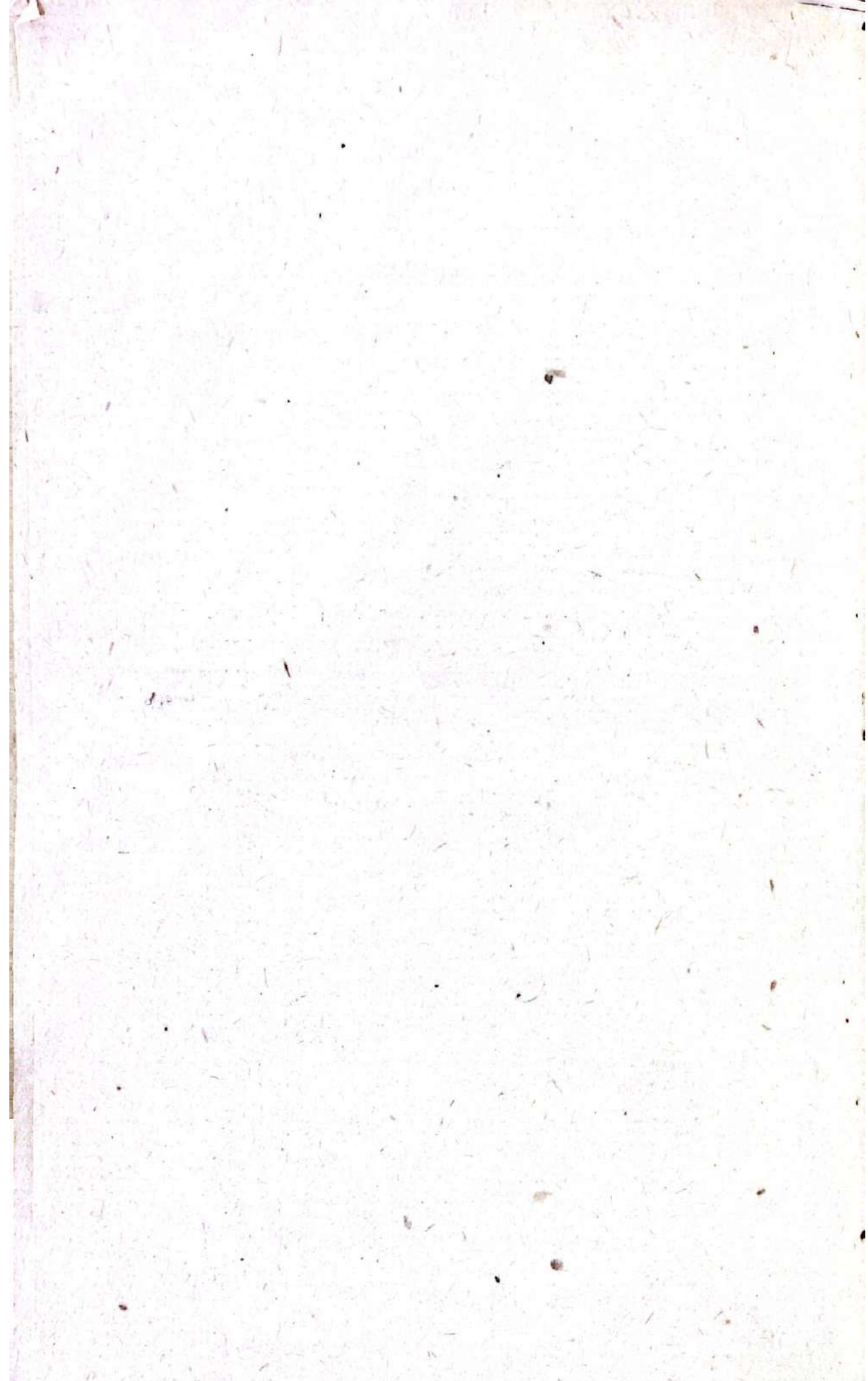
რედაქციისაგან*)

პლენაროვის ეს შრომა—„მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“ პირველად 1908 წ. გამოვიდა და მას შეჰდევ რამოდენიმეჯერ გამოიცა. მიუხედავად პლენაროვის ზოგიერთი შეცდომებისა, როქელიც აღნიშნულია სათანადო შენიშვნებში, ეს შრომა ძვირფასია იმით, რომ მასში ყველას გასაგებად მოცემულია მარქსისტული ფილოსოფიის (დიალექტიკური მატერიალიზმის, ისტორიის მატერიალისტური გაგების) ძირითადი საკითხების შეკუმშული, ნათელი და სისტემატიური განმარტება.

წიგნები, როქლებიც შეიცავენ პლენაროვის მიერ მარქსისტული ფილოსოფიის საკითხების განმარტებას, როგორც ეს ლენინმა აღნიშნა 1921 წ., უნდა შევიდენ იმ აუცილებელ სახელმძღვანელოების სერიაში, რომლითაც უნდა ისწავლებოდეს მარქსისტული ფილოსოფია. ასეთი წიგნების რიცხვს ეკუთვნის წინამდებარე ბროშურაც.

1931 წ. 22 ივლისი.

*) იხ. მეოთხე რუსული შესწორებული და შევსებული გამოცემა.



წინასიტყვაობა

ქართულ ენაზე უკვე მეორეჯერ გამოდის გ. ვ. პლეხანოვის ერთ-ერთი უმთავრესი ფილოსოფიური ნაწარმოებთაგანი „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“. „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“ პირველად გამოვიდა რუსულ ენაზე 1908 წ., როცა პლეხანოვი, შედარებით მისი ახალგაზრდობის პერიოდთან, (1895 წ. მან გამოუშვა „მონისტური თვალსაზრისი ისტორიაზე“) საკმაოდ დასცილდა ორტოდოქსალურ მარქსიზმს და ფილოსოფიის დარგშიც თანდათან ოპორტუნიზმის ქაობში ჩაეფლო.

უდაოა ის, რომ „პლეხანოვის პოლიტიკური ოპორტუნიზმი ნახულობდა გამოხატულებას მის თეორეტიულ შეხედულებებში, ხოლო პლეხანოვის ფილოსოფიური შეცდომები ასაბუთებდა მის ოპორტუნიზმს პოლიტიკაში“. სანამ შევეხებოდეთ პლეხანოვის შეცდომებს მოცემულ „მარქსიზმის ძირითად საკითხებში“ აუცილებელივსაჭიროა პლეხანოვის, როგორც ფილოსოფოსის ზოგადი დახასიათება; რა თქმა უნდა, რომ აქ ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს პლეხანოვის ყველა ფილოსოფიური შეცდომების განხილვა და ეს შეუძლებელიც არის ამ წიგნის წინასიტყვაობაში.

უეჭველია ის, რომ მე-2-რე ინტერნაციონალის თეორეტიკოსებში პლეხანოვი წარმოადგენს მარქსის ფილოსოფიურ კონცეპციის ყველაზე უკეთეს დამცველს.

უდაოა ის ფაქტი, რომ პლეხანოვი, როგორც „შრომის განთავისუფლების ჯგუფის“ მეთაური, არის რუსეთის უდიდესი მარქსისტი. „პლეხანოვის 1895 წელს გამოსულს შრომას „მონისტური თვალსაზრისის განვითარება ისტორიაზე“ აქვს დიდი და სახელოვანი ისტორია. ის, როგორც დროის მიხედვით ისე თეორიული დონით, ერთი პირველთაგანი და დიდი ფილოსოფიური ნაწარმოებია რუსეთში და მე-2-რე ინტერნაციონალის ეპოქის მთელ საერთაშორისო სოციალისტურ მოძრაობაში, ამ ერთ პლეხანოვის ყველაზედ უკეთეს ნაშრომზედ სწავლობდა რევოლუციონურ სოციალ-დემოკრატიების

მთელი თაობა, ის იყო აუცილებელი წიგნი თითოეული რევოლუციონერ-მარქსისტისათვის და პარტ-პროპაგანდისტისათვის“.

პლენანოვის ფილოსოფიურ ნაწარმოებზედ იზრდებოდა მთელი თაობა რევოლუციონერებისა. ამიტომ იყო, რომ ლენინი მოითხოვდა პლენანოვის ფილოსოფიურ ნაწარმოებთა სერიოზულ შესწავლას. ლენინი თავის ბროშურაში „კიდევ პროფკავშირებზე მიმდინარე მომენტზე და ტროცკის და ბუხარინის შეცდომებზე“ წერს: „ბრკელებში დროულია ჩემის აზრით შეგნიშნათ პარტიის ახალგაზრდა წევრებისათვის, რომ არ შეიძლება გახდეს შეგნებული, ნამდვილი კომუნიისტი თუ არ ისწავლე—სახელდობრ არ შეისწავლე—ყველაფერი პლენანოვის მიერ დაწერილი ფილოსოფიაზე, რადგან ეს არის ყველაზედ უკეთესი მარქსიზმის მთელ ლიტერატურაში“ო. იქვე ლენინი მოითხოვს პლენანოვის ყველა ფილოსოფიურ ნაწარმოებთა ცალკე ტომებათ გამოშვებას, „რადგან ის უნდა შევიდეს კომუნიზმის სავალდებულო სახელმძღვანელოთა სერიაში“ო. „საჭიროა მუშათა სახელმწიფომ მოსთხოვოს ფილოსოფიის პროფესორებს, რომ მათ იცოდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის დალაგება პლენანოვი, მიერ და შეეძლოთ ამ ცოდნის გადაცემა მოსწავლეთათვის“ წერს ლენინი.

პლენანოვის ფილოსოფიურ ნაშრომებს ქონდა დიდი დადებითი მნიშვნელობა რუსეთში მარქსისტულ იდეების განვითარებისა და განმტკიცებისათვის.

ჩვენი მოვალეობაა, სათანადოთ შევაფასოთ პლენანოვის როლი, რომელიც მან ითამაშა რუსეთში მარქსიზმის ფილოსოფიის განვითარების საქმეში. მაგრამ ამავე დროს სავალდებულოა გავაშუქოთ ის შეცდომები, რომელსაც ადგილი აქვს პლენანოვის ფილოსოფიურ შეხედულებებში.

აწის საუკეთესო მაგალითს გვაძლევს თვით ლენინი, რომელმაც ერთი მხრივ ასეთი კარგი დახასიათება მისცა პლენანოვის ფილოსოფიურ შეხედულებებს, მეორეს მხრივ კი ლენინმავე მოგვცა ერთადერთი სწორი ორტოდოქსალურ-მარქსისტული კრიტიკა პლენანოვის ფილოსოფიური შეცდომების. „პლენანოვმა დაწერა ფილოსოფიაზედ (დიალექტიკაზედ) ათას გვერდამდე, აქედან დიდ ლოგიკაზედ მის შესახებ, მის აზრებზედ, ე. ი. საკუთრივ დიალექტიკაზე, როგორც ფილოსოფიურ მეცნიერებაზედ, არაფერი“ო. სწერს ლენინი. პლენანოვის ასეთ უარყოფით დახასიათებებს ჩვენ ბევრს შევხვდებით ლენინთან,

მოვიყვანოთ კიდევ ერთ მათგანს: „პლენანოვი აკრიტიკებს კანტიანელებს (და აგნოსტიზმს) უფრო ვულგარულ მატერიალისტურ თვალსაზრისით, ვიდრე დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით, რამდენათაცის *a limine*—უარყოფს მათ მსჯელობას და არ ასწორებს (როგორც ასწორებდა ჰეგელი კანტს) ამ მსჯელობებს მათი გაღრმავების, გაფართოვების გზით, სადაც ჰეგელი გვიჩვენებს კავშირს და გადასვლებს ყველა და ყოველგვარი ცნებების“. (ლენ. კრ. 9, გვ. 179).

პლენანოვის ფილოსოფიურ განვითარების მწვერვალს უსათუოდ წარმოადგენს მისი „მონისტური თვალსაზრისის განვითარება ისტორიაზე“.

მართალია, როგორც ორტოდოქსალური ფილოსოფიური ნაწარმოები პლენანოვის ეს შრომაც უფრო დაბლა დგას მასზე ერთი წლით (1894 წ.) ადრე გამოსულ ლენინის თხზულებასთან შედარებით „რანი არიან ხალხის მეგობრები და როგორ იბრძვიან ისინი სოც. დემოკრატების წინააღმდეგ“, მაგრამ ძირითადად მაინც ეს შრომა რევოლუციონერ მარქსიზმის პოზიციებზედ დგას. „პლენანოვმა ძირითადად დაამთავრა თავისი ისტორია, როგორც რევოლუციონერ-მარქსისტმა ხალხოსნებთან ბრძოლაში თავისი ბრწყინვალე გამოსვლაში წიგნით „მონისტური თვალსაზრისის განვითარება ისტორიაზე“, „ეს იყო მწვერვალი, რომლისაგანაც შემდეგ პლენანოვი განუხრელად ეშვება შემარბიებლობის და ოპორტუნიზმის ქაობში, როგორც პოლიტიკაში ისე ფილოსოფიაში“.

პლენანოვის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობის ირგვლივ დიდი დავა არსებობდა. ლენინის და პლენანოვის ურთიერთ დამოკიდებულების საკითხის გაშუქების დროს გაერთიანდა მექანიკურ რევიზიის წარმომადგენლები დამომენშევიკო იდეალისტები. ლენინის პრაქტიკოსად გამოცხადება, ხოლო პლენანოვის თეორეტიკოსად—აი ძირითადი თეზა ორივე რევიზიისა. დებორინის ერთ-ერთი მოწაფე—კარევი, ერთგული დებორინის შეხედულებებისა ჟურნალ „П. З. М.“-ში ჟურნალის ხუთი წლის თავზედ წერდა: „ჩვენს დროში სწარმოებს არა ერთი ცდა პლენანოვის ლენინისადმი და ლენინის პლენანოვისადმი დაპირისპირების. ეს ცდები არაფრად ვარვა“-ო. ასეთივე დაფასებას იძლევა ზინოვიევი და სხვა.

დამომენშევიკო იდეალისტები ცდილობდნენ ლენინი პლენანოვის დამატებათ გამოეცხადებინათ, რომ ისინი თითქოს ერთი მეორეს ავსებენ—პლენანოვი თეორეტიკოსი, ლენინი პრაქტიკოსი; ან თუნდაც ისინი თავიანთ ეპოქების მიხედვით ანვითარებენ მარქსიზმს და

სხვა, რომ „პლენაროვი მე-2-რე ინტერნაციონალის ეპოქის მარქსიზმია“-ო. და, აქედან გამოსული, აღიარებდნენ ლენინს პლენაროვის მოწაფედ ფილოსოფიაში.

ყველა მათ საწინააღმდეგოთ უნდა აღენიშნოთ, რომ პლენაროვის „მონისტური თვალსაზრისი...“ ს გამოსვლის ერთი წლით ადრე გამოვიდა ლენინი თავისი უდიდესი თეორეტიკულ და პრაქტიკულ მნიშვნელობის ნაწარმოებით, როგორიც არის: „რანი არიან ხალხის მეგობრები...“. თუ პლენაროვმა უმთავრესად ხალხისნების ეპიგონების ფილოსოფიის კრიტიკას მოკიდა ხელი, ლენინმა კრიტიკა დასვა უფრო ფართედ და ღრმად.

„რანი არიან ხალხის მეგობრები...“ წარმოადგენს ნიმუშს თეორეტიკულ ბრძოლისადმი კონკრეტულ-ისტორიულ პარტიულ მიდგომის —, ხალხისნების თეორეტიკულ კრიტიკის და მუშათა კლასის განთავისუფლების ამოცანებისათვის ბრძოლის შეთავსებისა.

„რანი არიან ხალხის მეგობრები...“ წარმოადგენს „ბოლშევიზმის, მანაფესტს“. აქ მოცემულია ერთად-ერთი მარქსიზმის ორგანიზული გაგების საუკეთესო ნიმუში და ამავე დროს მოხმარა მარქსიზმისა რუსეთის კონკრეტულ მოვლენების პირობებში.

რამდენადაც ჩვენ შევჩერდებით პლენაროვის ნაშრომთა დადებით მხარეებზედ შეკვიდრია ხაზი გაუსვით შემდეგ დადებით მომენტებს: პლენაროვი საკმაოდ დამაჯერებელი არგუმენტაციით ამტკიცებს, რომ მარქსიზმს არ ესაჭიროება სხვა რომელიმე ფილოსოფიურ კონცეპციით დასაბუთება, რომ მარქსიზმი პირველად ყოვლისა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა, რომელიც სრულ ქმნილი სახით ჩამოყალიბებულია მარქსის და ენგელსის მიერ. პლენაროვმა დამოუკიდებლად „დაამუშავა მთელი განყოფილებანი მატერიალისტური ფილოსოფიის ისტორიიდან“ და აწარმოვა საკმაოდ ნაყოფიერი ბრძოლა ნეოკანტიანელების წინააღმდეგ.

მაგრამ პლენაროვის მიერ მოცემული მარქსისტულ ფილოსოფიის ძირითადი მომენტების დამუშავება არ წარმოადგენს მარქსის ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას და გაღრმავებას. პირიქით, მასთან ჩვენ გვაქვს დიალექტიკის ზერელე გაგება, ვულგარიზაცია, გამართივება, ლოგისტიკა და სოფისტიკა.

პლენაროვი ვერ ინთავისუფლებს თავს მე-2-რე ინტერნაციონალის მარქსიზმის ძირითადი ნაკლისაგან, რომელიც გამოიხატება უმთავრესად თეორიის პრაქტიკისაგან მოწყვეტაში, ეს ნაკლი დამახასიათებელია პლენაროვის მთელი შემოქმედებისათვის და წითელ ძაფივით გავლილია მთელ მის ნაწარმოებებში.

„რამედენადაც მეორე ინტერნაციონალის ეპოქის მარქსიზმი წარმოადგენს ნაბიჯს უკან, — ორტოდოქსალურ მარქსიზმისაგან, რამდენადაც პლენანოვი თავის ნაშრომთა საერთო მთლიანობაში ძირითადად არ გამოდის ამ ეპოქის მარქსიზმის ფარგლებიდან — იმდენათ მისი საკუთარი ფილოსოფიური ნაშრომი ჩვენ უნდა განვიხილოთ, როგორც გადახვევების რიგი თანმიმდევრო მარქსიზმისაგან“*) თუ ზოგადად მოვხაზავთ პლენანოვის შეცდომების სასტემას, შესაძლოა ის ოთხი ძირითადი საკითხების ირგვლივ დავაჯკუფოთ; ესენია:

1. „არ გაგება დიალექტიკისა, როგორც შემეცნების თეორიისა“; არ გაგება მატერიალისტური დიალექტიკის, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების; დაყვანა დიალექტიკისა მაგალითების ჯამზედ.
2. ფორმალიზმისა და ლოგისტიკის მიმდევრობა.
3. საკმაო ელემენტები აგნოსტიციზმის და კანტიანელობის.
4. „მნიშვნელოვანი გავლენა ეულგარულ-მკერეტელურ მატერიალიზმის“.

სწორედ ამ ფილოსოფიურ შეცდომების საფუძველზედ მიდიოდა პლენანოვი ოპორტუნიზმისაკენ პოლიტიკაში.

„შეიძლება ითქვას აშკარად, რომ პლენანოვი ებრძვის ლენინს პარტიის მთელი ისტორიის მანძილზედ, გამოკლებით იმ პერიოდისა, როცა ის თვითონ იჩენდა ქანაობას ბოლშევიზმისაკენ“**).

„პლენანოვის შეცდომათა გამოაშკარავება და გადალახვა ფილოსოფიის დარგში ნიშნავს მენშევიზმის გადალახვას ისეთ მნიშვნელოვან თეორეტიულ დარგში, როგორიც არის მარქსიზმის ფილოსოფია“.***)

ჩვენ წინასიტყვაობის ფარგლებში ვერ შევჩერდებით პლენანოვის ყველა შეცდომებზედ. ჩვენი ამოცანაა გავაშუქოთ ის შეცდომები, რომელიც მოცემულია ბროშურაში „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“. „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“ წარმოადგენს პლენანოვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ ნაწარმოებს, სადაც აშკარად მოცემულია პლენანოვის ფილოსოფიური უკანსვლის პროცესი. მას ამ მხრივ საშუალო ადგილი უჭირავს პლენანოვის ფილოსოფიურ ნაწარმოებთა შორის. „მონისტური თვალსაზრისის განვითარება... ისტორიაზე წარმოადგენს მწვერვალს პლენანოვის, როგორც რევოლუციონურ მარქსისტის ჩამოყალიბების. რუ-

*) Дialectический и историч. мат. под. руков. Митина ч. I ст. 324.

**) იქვე გვ. 324.

***) იქვე გვ. 328.

სეთის საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიის ნარკვევები წარმოადგენენ რუსეთის რევოლუციონურ მოძრაობაში მენშევიზმის ტაქტიკის დასაფუძვლებას; მარქსიზმის ძირითადისაკითხებს კი აზრის საკმაოდ აშკარა ბეჭედი ეკლექტიზმისა, რომელიც გამოხატავს მენშევიკების „ფრაქციულ მავნებლობას ფილოსოფიაში.“

პლენანოვის თხზულება „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“ შეეხება მარქსისტულ ფილოსოფიის თითქმის ყველა ძირითად კარდინალურ საკითხებს.

ჩვენს წინასიტყვაობაში ჩვენ არ შევჩერდებით ამ წიგნის დადებით მომენტებზედ, რომელიც, რა თქმა უნდა, წიგნს საკმაოდ მოეპოვება და წას არ ესაჭიროება ჩვენი რეკლამა, გაეაშუქებთ მხოლოდ პლენანოვის ძირითად შეცდომებს.

პლენანოვი ეხება რა ამ წიგნში მარქსიზმის ძირითად საკითხებს, პირველად ის არკვევს მარქსის მოძღვრების წმინდა ფილოსოფიურ მხარეს, ჩამოთვლის რა მარქსის თხზულებებს, რომლებსაც მნიშვნელობა აქვს მარქსის ფილოსოფიის საკითხების გარკვევისათვის, ის წერს: „რაც შეეხება მარქსს, მის მოძღვრების ფილოსოფიურ მხარის გასარკვევად უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, პირველად ყოვლისა მატ. დიალექტიკის დახასიათებას, მისი გეგმის იდეალისტურ დიალექტიკისაგან განსხვავებით,—კაპიტალის მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში; მეორეს მხრივ ცალკეული შენიშვნები გაკვრით გამოთქმული ამავე ტომში“-ო. აქ პლენანოვი მარქსის მოძღვრებას დიალექტიკაზედ მხოლოდ შენიშვნებში პოულობს კაპიტალის ზოგიერთ ადგილას. პლენანოვს არ ესმის რომ მარქსის კაპიტალში მოცემულია დიალექტიკის თეორია, დიალექტიკური ლოგიკა პატარა ასოთი; ლენინი წერდა: „თუ მარქსმა ვერ დაგვიტოვა ლოგიკა ასომთავრულით, სამაგიეროდ მან დაგვიტოვა „კაპიტალის ლოგიკა“ და ეს საჭირო იყო კარგად გამოგვეყენებია ამ საკითხზედ.“

„კაპიტალში“ ერთ მეცნიერების მიმართ გამოყენებულია მატერიალიზმის ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია (არაა საჭირო სამი სიტყვა. ეს ერთი და ჩვივია) რომელმაც აიღო ყველაფერი ღირებული ჰეგელისაგან და წასწია ეს ღირებული წინ“.

პლენანოვს დიალექტიკის თეორია წარმოდგენილი აქვს, როგორც მაგალითთა ჯამი და არა როგორც ცალკე დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მეცნიერება, სადაც ერთიანობაში მოცემულია ლოგიკა, დიალექტიკა

და შეშეცნების თეორია. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ „მარქსიზმის ძირითად საკითხებში“ პლენანოვი ვერ ხედავს დიალექტიკურ მატერიალიზმის სპეციფიკას. ის აიგივებს დიალექტიკურ მატერიალიზმს და მატერიალიზმს საერთოდ, განსაკუთრებით კი ფეიერბახის მატერიალიზმს, ხოლო მარქსის მატერიალიზმს ის აცხადებს მაღალი სახის გილოზოიზმით. „მოძღვრება ე. წ. მატერიის სულიერების შესახებ, ე. ი. იმის შესახებ, რომ მატერიას საერთოდ, განსაკუთრებით კი ყოველგვარ ორგანიზებულ მატერიას, აქვს ამა თუ იმ ცნობილ ხარისხით გრძნობიერება. ამ მოძღვრებას იხილავენ ზოგიერთნი მატერიალიზმის პირდაპირ წინააღმდეგობათ, ნამდვილათ კი ის წარმოადგენს, თუ ის სწორად იქნება გაგებული, მხოლოდ გადათარგმნას უახლოეს ბუნების მეტყველების ენაზედ ფეიერბახის მატერიალისტურ მოძღვრებას — ყოფის და აზროვნების, სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობაზედ.“ პლენ. (რუს. გამოც. გვ. 202); ამაზედ შორს დიალექტიკურ მატერიალიზმის მეტაფიზიკური გაგება ვერ წავა. აქ პლენანოვი გვიჩვენებს განვითარების თეორიის სრულ ვერ გაგებას.

ეხება რა მარქსის ფილოსოფიურ ევოლუციის საკითხებს და მის დამოკიდებულებას ფეიერბახის მატერიალიზმთან, ის აყალბებს მარქსის მატერიალიზმის ნამდვილ ბუნებას და დგება ფეიერბახის პასიურ მჭვრეტელურ მატერიალიზმის თვალსაზრისზედ. აიგივებს რა ფეიერბახის მატერიალიზმს და მარქსის მატერიალიზმს, მას ზედმეტად ძიაჩნია მარქსის თხზულებათა მიხედვით დიალექტიკური მატერიალიზმის დალაგება, რადგან „ვსწავლობთ რა მას (ფეიერბახს. ი.ვ.) ჩვენ იმავე დროს ვსწავლობთ მარქსიზმის ფილოსოფიურ მხარეს“-ო. წერს პლენანოვი. (იხ. რუსული გამოცემის გვ. 189). აქვე პლენანოვი წერს რა ფეიერბახზედ, როგორც მარქსის ფილოსოფიურ წინამორბედზედ, ამტკიცებს რომ ფეიერბახმა „მნიშვნელოვანი ხარისხით შეიმუშავა ფილოსოფიური საფუძველი იმისა, რომელსაც შეიძლება უწოდოთ მარქს-ენგელსის მსოფლმხედველობა“-ო. (იქვე გვ. 187).

„მარქალია“ — განაგრძნობს პლენანოვი — „ენგელსი მიუთითებს ფეიერბახს არა თანამიმდევრობაზე. მაგრამ ეს სრულიად არ უშლის ხელს იმას, რომ მისი ფილოსოფიის ძირითადი დებულებანი ვიცნოთ წმინდა მატერიალისტურად“-ო. ხოლო ფეიერბახის მატერიალიზმს პლენანოვი აიგივებს მარქსის მატერიალისტურ შეხედულებებთან. ის წერს: „სახელდობრ სპინოზიზმის ამ თვალსაზრისზედ, ფეიერბახის

მიერ განთავისუფლებულ თეოლოგიური დამატებებიდან (привески) გადავიდენ მარქსი და ენგელსი, როცა მათ გასწევითეს კავშირი იდეალიზმთანა“-ო. ვერ ხედავს რა განსხვავებას. ფეიერბახსა და მარქსს შორის, ის წერს: „მარქს-ენგელსის სპინონიზმი იყო უახლოესი მატერიალიზმი“-ო.

„უკვე აქედან სჩანს“ — განაგრძობს პლენანოვი — „როგორი მნიშვნელოვანი ნაწილი ფეიერბახის ფილოსოფიისა სამუდამოთ შემოვიდა მარქს-ენგელსის ფილოსოფიაში.“ -ო.

„იქაც, სადაც (მარქსი) აკრიტიკებს ფეიერბახს თავიანთ თეზისებში ხშირად ანვითარებს და აქსებს მისსავე აზრებს“-ო.

„როცა ლაპარაკობენ“ — წერს პლენანოვი — „რომ მარქსი და ენგელსი იყვნენ რამოდენიმე ხნის განმავლობაში ფეიერბახის მიმდევრები-ო, ხშირათ ამით ის უნდათ თქვან, რომ როცა გავიდა ეს დრო მარქს-ენგელსის მსოფმხედველობა არსებითად შეიცვალა და გახდა სრულიად განსხვავებული ფეიერბახის მსოფლმხედველობიდან. ეს უდიდესი შეცდომაა. დააღწიეს თავი რა ფეიერბახის მიმდევრობას, მარქს და ენგელსს სრულებით არ შეუწყვეტიათ გაზიარება მისი საკუთარ ფილოსოფიურ შეხედულებათა ძალზედ მნიშვნელოვან ნაწილის“.

„ეს თეზისები კი არ უარყოფენ ფეიერბახის ფილოსოფიის ძირითად დებულებებს, ისინი მხოლოდ ასწორებენ ამ დებულებებს და, რაც უმთავრესია — მოითხოვენ უფრო თანმიმდევრით, ვიდრე ეს ფეიერბახთან არის, მატერიალიზმის მოხმარას ადამიანის გარშემო არსებულ სინამდვილის ასახსნელად, განსაკუთრებით კი მის საკუთარ მოქმედების დარგში“. „მარქს-ენგელსის შეხედულებანი ვითარდებიან იმავე მიმართულებით, რომელიც ნაჩვენები იყო ფეიერბახის ფილოსოფიის შინაგანი ლოგიკით“-ო. (გვ. 197).

აქ მოყვანილ ციტატებიდან აშკარად სჩანს, რომ პლენანოვი ძირითადში აიგივებებს ფეიერბახის მატერიალიზმს და მარქსის მატერიალიზმს. აქედან ნათელია ის გარემოება, რომ „პლენანოვმა თავის სიცოცხლის დასასრულამდე შემოინახა ბევრი ისეთი, რომელიც მემკვიდრეობით მიიღო რუსეთის განმათავისუფლებლებისაგან, განსაკუთრებით ბელინსკისა და ჩერნიშევსკისაგან.“

პლენანოვმა ვერ დაინახა ის, რომ მარქსმა მოგვცა სრულიად ახალი გაგება ფილოსოფიისა და მატერია-

ლიზმის. მან საკმაოდ სინათლით ვერ დაინახა ის, რომ მარქსიზმი არ შესდგება სხვადასხვა ფილოსოფიის ნაქრებისაგან, თუნდაც ეს იყოს მატერიალისტური ფილოსოფიები.

რამდენი სიღრმითაცარ შევისწავლოთ ფეიერბახის მატერიალიზმი, ის მაინც მექანიკურ-მეტაფიზიკური მატერიალიზმია. დიალექტიკური მატერიალიზმი დიამეტრალურად განსხვავდება მეტაფიზიკურ-მექანიკურ მატერიალიზმისაგან. მარქსმა ჯერ კიდევ 1845 წ. დააღწია თავი ფეიერბახის ნატურალიზტურ, ბიოლოგიურ, ანტიისტორიულ ფილოსოფიის გავლენას. მეტაფიზიკის ადგილზე ისტორიზმის და განვითარების პრინციპი დააყენა და მოგვცა „კრიტიკულ რევოლუციონურ“ მოქმედების მეთოდი, დიამეტრალურად გასწყვიტა კავშირი ფეიერბახთან.

მარქსს ახასიათებდა ისტორიზმი, ფეიერბახს — მეტაფიზიკა. მარქსი სცნობდა საზოგადოებრივ ადამიანს, ფეიერბახი — აბსტრაქტიულ სუბიექტს; მარქსისათვის დიალექტიკა იყო თვით შემეცნების თეორია, ფეიერბახი მეტაფიზიკურად და არა ისტორიულად აყენებდა შემეცნების საკითხს. ფეიერბახთან — ნატურალიზმი — ბიოლოგიზმია და მოხმარებითი თვალსაზრისია, მარქსთან — ისტორიზმი და საზოგადოებრივ წარმოებაში არსებული კონკრეტულ-ისტორიული ადამიანია. ამიტომაც არ შეიძლება ფეიერბახის მატერიალიზმი და მისი შემეცნების თეორია გამოვაცხადოთ მარქსის მატერიალიზმად და შემეცნების თეორიად.

პლენანოვმა დაუშვა რა იგივეობა მარქსის და ფეიერბახის მატერიალიზმს შორის, გამოაცხადა რა მარქსიზმი თავისებურ სპინოზიზმად, დაადგა რა ნაწილობრივ მექანიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისს, ის ამ ნიადაგზედ თანმიმდევრობით განაგრძნობს მარქსიზმის გაყალბებას.

პლენანოვი წერს: „მარქსი წმინდა ფილოსოფიურ საკითხებში სიკვდილამდე დარჩა ფეიერბახის მოწაფედ“-ო. ამიტომაც „მარქსის გნოსოლოგია პირდაპირი ხაზით წარმოიშვება ფეიერბახის გნოსოლოგიიდან, ან და, თუ გნებავთ, ის საკუთრივ არის ფეიერბახის გნოსოლოგია, მხოლოდ გაღრმავებული მარქსის გენიალურ შესწორებით“-ო (გვ. 191. რუსული გამოცემა).

სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის საკითხში პლენაროვი აიგივეებს არა მარტო ფეიერბახსა და მარქსს, არამედ მე-17 და მე-18 საუკუნის მატერიალისტებსაც. „მოდღვრება სუბიექტის და ობიექტის, აზროვნების და არსის ერთიანობაზედ, რომელიც ერთგვარ ზომით ახასიათებს, როგორც ფეიერბახს ისე მარქს-ენგელსს, იყო აგრეთვე მოძღვრება მე-17 და მე-18 საუკუნის ყველაზედ უფრო გამოჩენილ მატერიალისტებისა“-ო. „ადვილი იქნება ჩვენება იმის, რამდენათაც ლაპარაკია სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობაზედ, რომ გობბელიც ახლოს სდგას სპინოზასთან.“

ამრიგად, პლენაროვი ვერ ხედავს რა მარქსის შემეცნების თეორიის განსხვავებას ფეიერბახისაგან, არსად, სადაც კი ეხება გნოსოლოგიის საკითხებს, არ აკავშირებს მას დიალექტიკასთან და არ ესმის დიალექტიკა, როგორც შემეცნების თეორია. მიიღო რა შემეცნების თეორიის გაშუქების დროს ფეიერბახის მეტაფიზიკური თვალსაზრისი, სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის გაშუქების დროს ის სდგება ბიოლოგიურ ნატურალისტურ პოზიციაზე. „აზროვნება არის ტვინის მოქმედება“. „მაგრამ ტვინს მხოლოდ მანამდე შეუძლია იყოს აზროვნების ორგანო, სანამ ის დაკავშირებულია ადამიანის თავთან და სხეულთან.“ (196).

პლენაროვი წერს, რომ ფეიერბახმა „სწორი გზება მოგვცა სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის“-ო. „ის ხედავს სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობას პირველად ყოვლისა და უმთავრესად მასში, რომ ადამიანი — სხეულებრივ არსება — ორგანიული მთელია“ „მე ვარ სუბიექტი და ამავე დროს ობიექტი, მე ვარ ნამდვილი არსი, ჩემი სხეული ეკუთვნის ჩემს არსებას, უფრო მეტი სხეული, როგორც მთელი, არის ჩემი მე, ჩემი ქეშმარიტი არსება“. აქედან ყველასათვის ცნობილი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ფეიერბახის სუბიექტი არის აბსტრაქტიული, ისტორიული პრაქტიკისაგან განყენებული, ნატურალური-ბიოლოგიური სუბიექტი. სუბიექტი აღებული საზოგადოების გარეშე. შემეცნების თეორია კი აღებული ადამიანის საზოგადოებრივ პრაქტიკისაგან მოწყვეტილი, წარმოადგენს შემეცნების მეტაფიზიკას.

მარქსის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ თვალსაზრისის გაიგივება ფეიერბახის მეტაფიზიკურ შემეცნების თეორიასთან აუცილებლად მარქსიზმის გაქაღბებაა.

ამჩნევს რა თავის დებულებების სუსტ მხარეებს პლენანოვი ცდილობს ფეიერბახის მოძღვრება სუბიექტზე და ადამიანზე დაუკავშიროს მარქსის მოძღვრებას ადამიანის შესახებ.

პლენანოვი, ეხება რა ადამიანის არსების ფეიერბახის მიერ მოცემულ განსაზღვრას, წერს: „ფეიერბახი უპასუხებს: „ადამიანის არსება მდგომარეობს მხოლოდ მათ ერთობაში, ადამიანის ადამიანთან ერთიანობაში“. ესმის რა პლენანოვს ფეიერბახის ამ დებულების იდეალისტური ბუნება, რომელიც ამ ერთობის პრინციპს სიყვარულში ხედავდა, ის მაინც დაასკვნის: „ეს ზღიარი არა თუ აცილებს მარქს ფეიერბახისაგან, არამედ მოწმობს მარქსის ფეიერბახთან ნათესაობის შესახებ“-ო. ყველასათვის ცნობილია, რომ ფეიერბახის მიერ მოცემული საზოგადოების ახსნა იდეალისტური იყო, ენგელსი პირდაპირ წერდა: რომ „ფეიერბახი დაბლა მატერიალისტია, მაღლა იდეალისტია“-ო, ხოლო ამ — მაღლაში — ის გულისხმობდა საზოგადოებას და ფეიერბახის აბსტრაქტიულ მოძღვრებას ადამიანის არსებაზედ. მარქსმა ფეიერბახს დაუპირისპირა სოციალური, კონკრეტულ-ისტორიული ადამიანი, ნახა ადამიანის არსება მის სოციალობაში და შრომის პროცესში. ამით კი მოგვცა ისტორიის მატერიალისტური გაგება. პლენანოვს არ ესმის რა დიალექტიკა, როგორც შემეცნების თეორია, იზიარებს რა ფეიერბახის მატერიალიზმის ძირითად დებულებებს, უარყოფს მარქსის ფილოსოფიის მოქედებით ხასიათსაც.

თუ პლენანოვი ჯერ კიდევ თავის ნაშრომში 1895 წელს „მონისტურ თვალსაზრისის განვითარება ისტორიაზე“ ახასიათებდა მარქსის მსოფლმხედველობას, როგორც აქტიურ მოქმედების ფილოსოფიას, მარქსიზმის ძირითად საკითხებში ის დგება ფეიერბახის პასიურ მჭვრეტელურ-მატერიალიზმის თვალსაზრისზედ.

ამ ნიადაგზედ მას არ ესმის თეორიის და პრაქტიკის ერთიანობის თვალსაზრისი, არ ესმის პარტიულობა ფილოსოფიაში და მეცნიერებაში. თეორიის პრაქტიკისაგან მოწყვეტა მას უფრო ადრეც ახასიათებდა, საინტერესოა ამ მხრივ ლენინის შენიშვნები პლენანოვზე პარტიის პროგრამის „მეორე პროექტის“ ირგვლივ. 1. უმნიშვნელოვანესი განყოფილების, ფორმულიროვნების მიხედვით, რომელიც ეხება კაპიტალიზმის დახასიათებას, ეს პროექტი გვაძლევს არა პროგრამას პროლეტარიატის, რომელიც იბრძვის ფრიად რეალურ გამოვლენების წინააღმდეგ საკმაოდ გარკვეულ კაპიტალიზმის, არამედ პროგრამას ეკონომიურ სახელმძღვანელოს, რომელიც მიძღვნილია კაპიტალიზმზე საერთოდ.

2. განსაკუთრებით უფა რგისია პროგრამა რუსეთის პროლეტარიატის პარტიისათვის, რადგან რუსეთის კაპიტალიზმის ევოლიუცია რუსეთის კაპიტალიზმის მიერ გამოწვეული წინააღმდეგობანი და საზოგადოებრივი უბედურებანი თითქმის სრულიად გვერდ ავლილია და დაჰნეულია, დაბნეულია იმავე სისტემით—კაპიტალიზმის საერთო დახასიათებით.

თავი დააღწიო მით, რომ კაპიტალიზმი „განვითარებული თავის სახეებში“ განსხვავდება საერთოდ ამა და ამ თვისებებით, ხოლო რუსეთში კაპიტალიზმი „გვხვდება გაბატონებული“ — ნიშნავს გვერდი აუარო იმ კონკრეტულ ბრალდებას და ომის გამოცხადებას, რომელიც პრაქტიკულ მებრძოლ პარტიისათვის ყველაზედ მნიშვნელოვანია“ (ლენ. კრ. ტ. 2, გვ. 2).

„ლენინთან ჩვენ გვაქვს მოთხოვნა კონკრეტულ ანალიზის კონკრეტულ კაპიტალიზმის რუსეთში და კონკრეტულ ამოცანების დასმა პარტიისათვის, პროლეტარიატისათვის; პლენანოვთან კი — ზოგადი დახასიათება კაპიტალიზმის, აბსტრაქტიულობა, და კაპიტალიზმის თვისებების გამოყვანა, კაპიტალიზმის საერთო ცნების დეფინიციიდან“.

ლენინის ციტატა საკმაოდ ააშკარავებს პლენანოვის დოგმატიზმს და აბსტრაქტიულობას, რომ პლენანოვი არ უკავშირებს თეორიულ საკითხებს პრაქტიკას, არ ესმის თეორიის და პრაქტიკის ერთიანობა. ამიტომაც პლენანოვთან შეიძლება შეთავსდენ მებრძოლი მატერიალიზმი და აგნოსტიციზმისადმი დათმობები. „საფრანგეთის მატერიალისტების შემეცნების თეორიის გაიგივება კანტის შემეცნების თეორიასთან—და სხვა“ აქედან გამომდინარეობს აგრეთვე პლენანოვის იეროგლიფების თეორიის იდეალისტური ბუნება, რომელსაც პლენანოვმა თავი ვერასოდეს ვერ დააღწია. პლენანოვი გამოდიოდა რა კანტის წინააღმდეგ იეროგლიფების თეორიით ამტკიცებდა და ამართლებდა კანტის სუბიექტივიზმის და აგნოსტიციზმის ძირითად დებულებებს.

მახისტების წინააღმდეგ ბრძოლას პლენანოვი მიმართავდა წმინდა ლოგისტიკის გზით. არ აკავშირებდა ამ ბრძოლას ბუნების მეტყველებასთან, ურომლისოდაც მახიზმთან ბრძოლა, ლენინის გამოთქმით, შეუძლებელია; აქვე პლენანოვმა მოგვცა ცდის იდეალისტური გაგება.

პლენანოვი მაზიშთან ბრძოლას არ აკავშირებდა კლასობრივ ბრძოლასთან, თუმცა როცა მენშევიკური ფრაქციული ინტერესი მოითხოვდა ის ლენინს და ბოლშევიკებს აცხადებდა მაზისტებად და იდეალისტებადაც.

პლენანოვი შესაძლებლად სთვლიდა ნეოკანტიანელობის მარქსიზმთან შეთავსებასაც და აქ იჩენდა არათანამიმდევრობას. მაგ. ერთ-ერთ თავის წერილის ვარიანტში, რომელიც გამოქვეყნდა ჟურნ. *П. 3. М.* № 4-5, 1931 წ. პლენანოვი წერს: „რაც შეეხება ნეოკანტიანელებს უნდა გაბედულათ ვთქვათ, რომ მათ შეუძლიათ, არ გამოსცვალონ თავიანთი ფილოსოფიური თვალსაზრისი და იცნონ ქეშმარიტება მარქსის ფილოსოფიურ-ისტორიულ და ეკონომიურ თვალსაზრისი“ — „პლენანოვი არასდროს არ მისულა მეცნიერებაში პარტიულ პრინციპის გაგებამდე“... „პლენანოვი საზღვრავდა მეცნიერების კლასობრიობას მოხმარებითი ლოგიკის სფეროთი“.

თეორიის და პრაქტიკის ერთიანობის არ გაგების საფუძველზე პლენანოვს არ ესმის მარქსის „რეოლუციონური კრიტიკული მეთოდი“ და იცავს ფეიერბახს მარქსის თავდასხმისგან, როცა მარქსი თავის თხზულებაში აკრიტიკებდა ფეიერბახის პასიურ მჭერმეტყველურ მატერიალიზმს. „მარქსი არ იყო მართალი“ — წერს პლენანოვი — „როცა ფეიერბახს უსაყვედურებდა — არ გესმის პრაქტიკული მოქმედებაო“ „ის ფეიერბახს ესმოდა“ — წერს პლენანოვი თავის წერილში იდეალიზმიდან მატერიალიზმისაკენ. პლენანოვის ნაწარმოებთა წმინდა აკადემიზმი, ლოგიციზმი და ფორმალიზმი, სწორედ, რომ აქედან გამომდინარეობს, ის ყოველთვის ცალმხრივობაში ვარდება. „სწორედ რომ აღნიშნულ ცალმხრივობის მეოხებით მან ვერ გაიგო ჯერ კიდევ 1895 წელში გადასვლის დიალექტიკა „პროპაგანდისტული კომუნიზმიდან“ „მასობრივი“ მოქმედებაზე, პრაქტიკულ კომუნიზმზე, მასების ორგანიზაციაზე თვითმპყრობელობის დასამხობად; კმაყოფილდებოდა უმთავრესად საერთო ქეშმარიტებისა და კომუნიზმის პრინციპების პროპაგანდით“.

პლენანოვის ამ ცალმხრივობის მიზეზი კი უნდა ვეძიოთ მასში, რომ მას არ ესმოდა დიალექტიკა, როგორც შემეცნების თეორია, არ ესმოდა მოქმედებისა და შემეცნების ერთიანობა და სდგებოდა პასიურ ობიექტივიზმის თვალსაზრისზე, რაც ყოველთვის დამახასი

ათებელი თვისება იყო მენშევიზმის შეხედულებათა. აქვე უნდა აღინიშნოს პლენანოვის შეცდომა ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხებში, რომელიც მან მოგვცა ენგელსის და ლ. ფიეირბახის წინასიტყვაობაში. პლენანოვის არგუმენტაციის მიხედვით ფორმალური ლოგიკა რჩება დიალექტიკურ ლოგიკაში, ერთი უპასუხებს „ჰო, ჰო, არა, არა“, მეორე კი „ჰო, — არა, არა — ჰო“. ასეთი გაგება დიალექტიკურ ლოგიკისა მიგვიყვანს სოფისტიკაში. რის მაგალითი საუცხოვოდ გვიჩვენა ბუხარინმა პროფკავშირების შესახებ წარმოებულ დისკუსიაში ლენინის წინააღმდეგ. ლენინმა თვალსაჩინო გახადა ყველასათვის დიალექტიკურ ლოგიკის ბუნება, სადაც მან აშკარად დაამტკიცა, რომ მარქსიზმი სცნობს მხოლოდ ერთ ლოგიკას, ეს ლოგიკა დიალექტიკური ლოგიკაა და, რომ არ არის სამი სიტყვა საჭირო — ლოგიკა, შემეცნების თეორია და დიალექტიკა — საკმარისია ერთი სიტყვა — დიალექტიკა, რომელიც თავისში იტევს ყველა ამ მომენტებს. ლენინი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკაში ფორმალური ლოგიკის არსებობას, რადგან დიალექტიკა თვითონ არის უნივერსალური ლოგიკა, რომელიც კერძოს და ზოგადს ერთიანობაში განიხილავს.

ჩვენ მეტს არ შევჩერდებით პლენანოვის სხვა წმინდა ფილოსოფიურ შეცდომებზედ, რადგან ეს ძალზედ შორს წაგვიყვანდა, და გადავალთ უშუალოდ მის შეცდომების დახასიათებაზე ისტორიულ-მატერიალიზმის პრობლემების გაშუქების დროს, რომელიც მოცემულია „მარქსიზმის ძირითად საკითხებში“.

განიხილა რა პლენანოვმა მარქსის ფილოსოფიური თვალსაზრისი, გაიგოვა რა ის ძირითადში ფიეირბახის შეხედულებებთან, ის არც ისტორიულ-მატერიალიზმის საკითხების გაშუქებაშია თავისუფალი შეცდომებისაგან. პირველად ყოვლისა ის არ აშუქებს ისტორიულ-მატერიალიზმის, როგორც მეცნიერების ბუნებას; ხოლო ეხება რა ისტორიულ-მატერიალიზმის ძირითად კატეგორიების გაშუქებას, ის მხედველობიდან უშვებს ისეთ ძირითად კარდინალურ საკითხების გაშუქებას, როგორიც არის მარქსის მოძღვრება საზოგადოებრივ ეკონომიურ ფორმაციების შესახებ, ის ამ საკითხზედ არ ჩერდება სპეციალურად, არ სთვლის მას მარქსიზმის ძირითად საკითხად ამ წიგნში.

მკითხველისათვის ცნობილია თუ რაოდენ ყურადღებას აქცევდა ლენინი საზოგადოებრივ ეკონომიურ ფორმაციის ცნებებს თავის პირვანდელ ნაშრომში „რანი არიან ხალხის მეგობრები“. ისტორიული მატერიალიზმი როგორც მეცნიერება წარმოუდგენელია

მარქსის მოძღვრების გარეშე, საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ფორმაციებზე. მისი არ გაგება მიგვიყვანს მრავალ შეცდომებამდე ისტორიულ მატერიალიზმის სხვა პრობლემების გაშუქების დროს. პლენანოვის წიგნი „მარქსიზმის ძირითადი საკითხები“ ამ მხრივ დაბლა სდგას პლენანოვის „მონისტურ თვალსაზრისის განვითარება ისტორიაზედ“, სადაც პლენანოვი სრულიად უყურადღებოდ არ სტოვებს მარქსის მოძღვრებას ფორმაციებზე. ამ შეცდომიდან გამომდინარე პლენანოვი ძალზედ დიდ შეცდომებს უშვებს მარქსიზმის ძირითად საკითხების დალაგების დროს, შედარებით მის პირველ ძირითად ფილოსოფიურ ნაშრომთან. თუ „მონისტურ თვალსაზრისში“ ის სასტიკად ებრძვის გეოგრაფიულ მატერიალიზმს და იცავს საზოგადოების შინაგან განვითარების კანონზომიერების პრინციპს და გეოგრაფიულ ფაქტორს არ ანიჭებს გადამწყვეტ მნიშვნელობას, მარქსიზმის ძირითად საკითხებში ის თითქმის მთლიანად დგება გეოგრაფიულ ფაქტორის პრიმატობის აღიარების თვალსაზრისზედ საწარმოო ძალთა განვითარების საქმეში. არც მონისტური თვალსაზრისია საბოლოოდ თავისუფალი გეოგრაფიულ გადახრისაგან, მაგრამ აქ პლენანოვი მაინც სწორად აღნიშნავს შემდეგს: „მაგრამ რაკი წარმოიშვა ცნობილი საზოგადოებრივ ურთიერთობანი“ შემდეგი მათი განვითარება სწარმოებს მისი საკუთარი შინაგანი კანონებით, რომელთა მოქმედება აჩქარებს ან ანელებს საწარმოო ძალთა განვითარებას, რომელიც აპირობებს კაცობრიობის ისტორიულ მოძრაობას.

ადამიანის დამოკიდებულება გეოგრაფიულ გარემოსთან უშუალოდ და იქცევა უშუალოდ. გეოგრაფიული გარემო გავლენას ახდენს ადამიანზე საზოგადოებრივ ურთიერთობის საშუალებით. (პლენანოვი—„მონისტური თვალსაზრისი...“ 128-129. რუსული გამოცემა).

ეს მსჯელობა მართალია, და წარმოადგენს მარქსიზმის შეხედულებათა სწორ დალაგებას, მაგრამ ასე არ მსჯელობს პლენანოვი „მარქსიზმის ძირითად საკითხებში“, ეხება რა ის საზოგადოების განვითარების დიალექტიკას, მის განვითარების მთავარ ფაქტორად ის აღიარებს საბოლოო ჯამში საწარმოო ძალთა განვითარებას, მაგრამ აქვე ის სვამს საკითხს, რაზე არის დამოკიდებული საწარმოო ძალთა განვითარება და

უპასუხებს: „ასე, ამ რიგად გეოგრაფიული გარემოს თვისებები აპირობებენ თავის მხრივ საწარმოო ძალთა განვითარებას, მხოლოდ საწარმოო ძალთა განვითარება აპირობებს თავის მხრივ ეკონომიურს და მას შემდეგ ყველა სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებას.“ (პლენანოვი — ძირითადი საკითხები — გვ. 205. რუსული გამოცემა).

„ჩვენ ვიცით ახლა“ — განაგრძნობს პლენანოვი — „რომ საწარმოო ძალთა განვითარება, რომელიც საბოლოოდ განსაზღვრავს ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებას, თვითონ განისაზღვრებიან გეოგრაფიული გარემოს თვისებებით“. აქ პლენანოვი აშკარად დგება გეოგრაფიულ გარემოს პრიმატობის თვალსაზრისზე და შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ამავე წიგნში ის იცავს აზიურ წარმოების წესის ცალკე არსებობას, აზიურ ფორმაციის, როგორც განსაკუთრებული ფორმაციის; მის წარმოშობას და არსებობას, როგორც ცალკე ფორმაციის, მიაწერს გეოგრაფიულ გარემოს. ეხება რა აღმოსავლეთ და ანტიურ წარმოების წესების ურთიერთ განსხვავებას, როგორც ცალკე ფორმაციის, პლენანოვი წერს: „და თუ ეს ორი ტიპი ერთი მეორესაგან ძალზედ დიდათ განსხვავდებიან, ამის მთავარი განმასხვავებელი ნიშნები ჩამოყალიბდნენ გეოგრაფიული გარემოს ზეგავლენით“ (გვ. 117). გამოდის, რომ საზოგადოებრივი ეკონომიური ფორმაციები ყალიბდებიან გეოგრაფიულ გარემოს მიზეზებით.

გეოგრაფიულ გარემოს არა მარქსისტული გაგების საფუძველზედ პლენანოვი თავის ნარკვევებში „საზოგადოებრივ აზროვნების განვითარების ისტორია რუსეთში“ — იცავს რუსეთის თვითმპყრობელობის წარმოშობის ზეკლასიურ თეორიას; რუსეთის დესპოტიზმის წარმოშობას მიაწერს რუსეთის განსაკუთრებულ გეოგრაფიულ გარემოს თვისებებს და მითლალატობს მარქსის მოძღვრებას სახელმწიფოზე და კლასებზე საერთოდ.

პლენანოვი არა სწორად იგებს აგრეთვე მარქსის მოძღვრებას ბაზისისა და ზედნაშენზე. მან დასტოვა რა უყურადღებოდ მარქსის მოძღვრება ფორმაციებზედ, რომელიც იძლევა ერთერთ სწორ გადაწყვეტას და დაძლევას ფაქტორების თეორიისა, გვაძლევს მექანიკურ ხუთწვეროვან ფორმულას საზოგადოების „სართულების“ შესახებ. ის წერს: „თუ ჩვენ მოვისურვებდით მოკლეთ გამო-

გვეხატა მარქს-ენგელსის შეხედულება დამოკიდებულებაზე დღეს ცნობილ „საფუძვლისა“, არა ნაკლებ განთქმულ „ზედნაშენისადმი“ ჩვენ მივიღებდით აი რას:

1. მდგომარეობა საწარმოო ძალების.
2. მისგან პირობა დებული ეკონომიური ურთიერთობანი.
3. სოციალპოლიტიკური წყობა, წარმოზრდილი მოცემულ ეკონომიურ „საფუძველზედ“
4. განსაზღვრული, ნაწილობრივ უშუალოდ ეკონომიკიდან, ნაწილობრივ კი მასზედ წარმოზრდილ მთელ სოციალ პოლიტიკურ წყობით, საზოგადოებრივ ადამიანის ფსიხიკა.
5. სხვადასხვა იდეოლოგიები, რომლებიც თავისში ასახავენ ამ ფსიხიკის თვისებებს (231).

პლენანოვის ამ „სართულებში“ მოცემულია მექანიკური სქემა და დაბნეულია ბაზისის და ზედნაშენის თეორია, რომელიც ჩამოაყალიბა საკმაო გარკვეულობით მარქსმა და ენგელსმა.

ამ სქემაში თვითეული წინა სართული ბაზისია შემდეგი მომდევნოსათვის, გამოდის, რომ საწარმოო ძალა ბაზისია, საწარმოო ურთიერთობა—ზედნაშენი. ეს იმდროს, როცა მარქსი პირდაპირ წერს ამის შესახებ: „საწარმოო ურთიერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოების ეკონომიურ სტრუქტურას, რეალურ საფუძველს, რომელზედაც იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენი აღიმართება და რომელსაც ცნობიერების განსაზღვრული საზოგადოებრივი ფორმები შეესაბამება“—ო (კარლ მარქსი, პ. ეკ. შესავალი). პლენანოვი უარყოფს საწარმოო ურთიერთობის აქტიულობას დამით ასაფუძვლებს მენშევიზმის შეხედულებებს.

პლენანოვის სქემაში თვით საზოგადოებრივი ფსიხიკაც კი გვევლინება ბაზისად იდეოლოგიისა. პლენანოვის ამ მცდარი სქემის საფუძველი უნდა ვეძიოთ მის მიერ საზოგადოებრივ ეკონომიურ ფორმაციის ცნების არ გაგებაში. ამ სქემის უდიდესი ნაკლია აგრეთვე ისიც, რომ აქ გამოტოვებულია კლასები საერთოდ. პლენანოვს არ მოსწონს მარქსის მოძღვრება კლასებზედ. კლასების შესახებ პლენანოვი შეცდომას იღენს არა მარტო ამ სქემაში, არამედ მთელ წიგნში; აქ მას ერთი თავიც კი არა აქვს მიძღვნილი მარქსის მოძღვრებისათვის კლასებზე და კლასთა ბრძოლაზე. მარქსიზმის ძირითად საკითხებში პლენანოვი ვა-

ლდებულის იყო გაეშუქებია მარქსის მოძღვრება პროლეტარიატის დიქტატურაზე, რომელიც წარმოადგენს მარქსიზმის ყველაზე მთავარ მომენტს, „უმთავრესი მარქსიზმში ეს არის მოძღვრება პროლეტარიატის დიქტატურაზე“, ხოლო პლენანოვი ყურადღების გარეშე სტოვებს ამ უძირითადეს საკითხს მარქსიზმისა. დასწერო წიგნი მარქსიზმის ძირითად საკითხებზე და არაფერი სთქვა პროლეტარიატის დიქტატურაზე, ეს ნიშნავს შეგნებულად გააყალბო მარქსიზმი, წაართვა მას მისი რევოლუციური ბუნება და შეუგუო ის მენშევიზმს — რეფორმიზმს. აღსანიშნავია, ის რომ, პლენანოვი ჯერ კიდევ თავის უპირველეს ნაშრომში „ანარქიზმი და სოციალიზმი“ გვერდს უვლის სახელმწიფოს საკითხს, სახელმწიფოს მაგიერ ყოველთვის ხმარობს სიტყვა — პოლიტიკას და არ აშუქებს პროლეტარულ რევოლუციის ბურჟუაზიულ სახელმწიფოებისადმი დამოკიდებულების საკითხს. პლენანოვი ცდილობდა მარქსის მოძღვრება კლასებზე შეეკეთებია ოპორტუნიტულად. მარქსის დებულებას, რომ „მთელი კაცობრიობის ისტორია არის კლასთა ბრძოლის ისტორია“ პლენანოვმა დაუმატა „და კლასთა თანამშრომლობის“ ისტორია.

კლასთა ბრძოლა მან შესცვალა კლასთა თანამშრომლობით, პლენანოვი არ იხილავს საკითხს, რომ კლასობრივ საზოგადოებრივ ეკონომიურ ფორმაციებში საწარმოო ძალთა და საწარმოო ურთიერთობათა წინააღმდეგობა გამოიხატება კლასთა წინააღმდეგობაში, კლასთა ბრძოლაში, რომ კლასები არიან მატარებელნი და წარმომადგენელნი ამ წინააღმდეგობის.

ამრიგად, „მარქსიზმის ძირითადი საკითხებს“ აშკარად დაეტყო მენშევიკური პოლიტიკური თვალსაზრისი და ამ „მენშევიკურ ფრაქციულ მავნებლობის“ საფუძველზე პლენანოვი გვაძლევს მთელ რიგ გაყალბებებს მარქსიზმის ძირითად საკითხებისა. აქვე საჭიროა შევხერდეთ პლენანოვის მიერ მოცემულ განსაზღვრაზედ — თავისუფლების და აუცილებლობის, „მარქსიზმის ძირადი საკითხებში.“ თუმცა ფორმალურად სწორედ არის მოცემული თავისუფლების განსაზღვრა, „როგორც შეცნობილი აუცილებლობის“, მაგრამ არ არის ნაჩვენები კლასების და სუბიექტის აქტიურობის ბუნება, რომ ჩვენ არამარტო შევიცნობთ აუცილებლობას, არაქედ შეგვიძლია აქტიურად ვიმოქმედოთ აუცილებლობაზედ, გარდავექმნათ საგნები და მოვლენები, გარდავექმნათ ქვეყანა.

თავისუფლება, რომ მარტო აუცილებლობის შემეცნება იყოს, მაშინ ჩვენ პასიურ მჭვრეტელურ მატერიალისტები ვიქნებოდით. მაგრამ მარქსი მე-11-ტე თეზისში ამის საწინააღმდეგოს გვეუბნება:

„ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ის არის, რომ სამყარო შეცვლილი იქნას“-ო, „არსებული ქვეყნის გარეგოლუციონრება პრაქტიკულად მოვახდინოთ, რომ წარვემართოთ საგნების წინააღმდეგ, როგორათაც მას ჩვენ ვპოულობთ და შევსცვალოთ ისინი“-ო. ასეთია მარქსის მოძღვრება თავისუფლებისა და აუცილებლობაზედ. მარქსი აქტიური ობიექტივისტია, პლენანოვი პასიური ობიექტივისტი. და აქაც მის კონცეციას აზის მენშევიზმის ბეჭედი. ეხება რა პლენანოვი აუცილებლობის და თავისუფლების საკითხს წერს: „მაგრამ ეს მის დაქვემდებარება (აუცილებლობისადმი ი. ვ.) გვევლინება პირობად მისი განთავისუფლებისა, ემორჩილება რა მას ის ამით ზრდის თავის ძალაუფლებას მასზედ, ე. ი. თავისუფლებას“. (პლენ. იხ. იქვე გვ. 241). ნახევარ მარქსისტურ შეცდომას იღენს პლენანოვი აგრეთვე შემთხვევითობის და აუცილებლობის საკითხის გაშუქებაში.

ჩვენ აღარ შევჩერდებით სხვა საკითხებზედ და პლენანოვის სხვა შეცდომებზე. ზოგადად აქაც გაშუქებულია ეს შეცდომები, ამ შეცდომებზე მითითებით, რომელიც დაკავშირებულია პლენანოვის მენშევიკურ შეხედულებებთან, ჩვენ სრულიად არ გვსურდა გაგვებათილებია პლენანოვის ფილოსოფიური ნაშრომები. ამაზედ ჩვენ მოვიყვანეთ ზევით ლენინის აზრი. ამავე „მარქსიზმის ძირითად საკითხებში“. ჩვენ გვაქვს მრავალი საუკეთესო ნიმუშები მატერიალისტურ ფილოსოფიის პლენანოვის მიერ დაცვისა.

პლენანოვის ეს წიგნი აუცილებლად სარგებლობას მოუტანს ვისაც მარქსიზმის შესწავლა სურს, ხოლო ვინც შეუდგება მარქსიზმის სწავლას პლენანოვით, ის უნდა კარგად დაეუფლოს ლენინის კრიტიკულ შენიშვნებს პლენანოვის ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ შეხედულებებზე. მარქს-ენგელსის გარდაცვალების შემდეგ მხოლოდ ლენინი დაეუფლა ყველაზედ უფრო ორგანიზულად მარქსის მოძღვრებას, კონკრეტულად მოიხმარა ის ახალ იმპერიალიზმის და პროლეტარულ რევოლუციის ეპოქაში, გააღრმავა, გაანვითარა და მით აიყვანა მარქსიზმი ახალ მაღალ საფეხურზე, მოგვცა ახალი ეტაპი მარქსის ფილოსოფიის განვითარებაში.

ლენინის ღრმა შესწავლასთან ერთად საჭიროა აგრეთვე პლენუმის ფილოსოფიურ ნაშრომთა სერიოზული შესწავლა, მარქსიზმის დაუფლებისათვის ის აუცილებელი საჭიროა, საჭიროა ამ შესწავლის დროს მათი შედარება, რათა თვალსაჩინო გახდეს ჩვენთვის ლენინის გენიალობა, სიღრმე და ოსტატობა, როგორც დიალექტიკის თეორეტიკოსი და პლენუმის სუსტი მხარეების დახასიათება და ჩვენება მისი ფილოსოფიურ შეცდომების კავშირის მის პოლიტიკურ ოპორტუნიზმთან.

31/IV-34 წელი,
გ. ტფილისი

გ. ტფილისი

მარქსიზმის ძირითადი საკითხები

მარქსიზმი, ეს—მთელი მსოფლმხედველობაა. მოკლედ, ეს—თანამედროვე მატერიალიზმია, რაც დღეს წარმოადგენს მსოფლიოზე იმ შეხედულების განვითარების უმაღლეს ხარისხს, რომელსაც საფუძვლი ჩაეყარა ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში დემოკრიტის და რამოდენიმედ მის წინამორბედ იონიელ მოაზრეთა მიერ: ეგრეთწოდებული პილოზოიზმი იგივეა, რაც გულუბრყვილო მატერიალიზმი. უდიდესი ღვაწლი თანამედროვე მატერიალიზმის შემუშავებაში უთუოდ არს ძარქსს და მის მეგობარს ფრიდრიხ ენგელსს ეუთვნით. ამ მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეკონომიური მხარე, ე. ი. ეგრეთწოდებული ისტორიული მატერიალიზმი და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ შეხედულებათა ერთობლიობა პოლიტიკური ეკონომიის ამოცანებსა, მეთოდსა და კათეგორიებსა და საზოგადოების, განსაკუთრებით კაპიტალისტური საზოგადოების, ეკონომიურ განვითარებაზე—არსებითად თითქმის მარტო მარქსისა და ენგელსის საქმეს წარმოადგენს. ის, რაც ამ დარგებში მათმა წინამორბედებმა შეიტანეს, განხილულ უნდა იქნეს მხოლოდ როგორც მოსამზადებელი მუშაობა მასალის დასაგროვებლად; ეს დიდ-ძალი და ძვირფასი მასალა იყო,—მაგრამ აკლდა სისტემატიური დალაგება, არ იყო გაშუქებული ერთი საზოგადოაზრით, ამიტომ არც შეფასებული და გამოყენებული იყო თავისი წამდელი მნიშვნელობით. ის, რაც გააკეთეს იმავე დარგებში მარქსისა და ენგელსის ევრო იელმა და ამერიკელმა მიმდევრებმა, წარმოადგენს მხოლოდ ცალკეულ, ხშირად შართლადაც მეტად მნიშვნელოვან საკითხთა ცოტად თუ ბევრად მოხერხებულ და მარჯვე დამუშავებას. აი ამიტომ არა არტო „ფართო საზოგადოებაში“,—რომელიც ჯერ არასოდეს არ მომწიფებულა ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ღრმა შეგნებისათვის,—არამედ იმათშიაც კი, ვინც მარქსისა და ენგელსის ერთგულ მიმდევრებად თვლიან თავს,—როგორც რუსეთში, ისე მთელს განათლებულ მსოფლიოში, „მარქსიზმის“ სახელწოდებით ხშირად აღნიშნავენ სახელდობრ თანამედროვე მატერიალისტური მსოფლმხედველობის მხოლოდ ამ ორს, ჩვენ მიერ აღნიშ-

ნულ მხარეს. ეს ორი მხარე ასეთს შემთხვევაში იშინჯება როგორც „ფილოსოფიურ მატერიალიზმისაგან“ სრულიად დამოუკიდებელი და თითქმის მისი საპირდაპირო რამე. [1]

ხოლო რადგანაც ეს ორი მხარე, თვითნებისად ამოგლეჯილი თავის მონათესავე და თეორიული დასაბუთების შემცველ შეხედულებათა ზოგადი ერთობლიობიდან, ჰაერში გამოკიდებული ვერ დარჩება,—ამიტომ იმათ, ვინც ამ ამოგლეჯის ოპერაციას ახდენენ, ბუნებრივად იბადებათ მოთხოვნილება ხელახლა „დაასაბუთონ მარქსიზმი“, შეუერთონ იგი,—ისევ სრულიად თვითნებისად და უფრო ხშირად ბურჟუაზიის იდეოლოგებში გაძეფებული ფილოსოფიური სულის ფეთების გავლენით,—ამათუიმ ფილოსოფოსს: კანტს, მახს, ავენარიუსს, ოსტვალდს, უკანასკნელ დროს იოსებ დიცგენსაც კი. მართალია, ი. დიცგენის ფილოსოფიური შეხედულება წარმოიშვა სრულიად დამოუკიდებლად ბურჟუაზიულ გავლენათაგან და დღემდე ენათესავება იგი მარქს-ენგელსის ფილოსოფიურ მხედველობას, მაგრამ უკანასკნელი გაცილებით უფრო სრული, ჩამოყალიბებული და მდიდარია შინაარსით და მარტო ამიტომაც შეუძლებელია იგი შევსებული იქნეს დიცგენის მოძღვრებით,—დიცგენის მოძღვრებას საშუალებით შესაძლებელია რამოდენიმედ მისი პოპულარიზაცია მხოლოდ. ჯერ არ უცდიათ „მარქსის შევსება“ მხოლოდ თომა აქვინელით, მაგრამ შეუძლებელი არათერია იმაში, თუ,—მიუხედავად პაპის უანასკნელი ენციკლიკისა მოდერნიზმის წინააღმდეგ,—კათოლიკური ქვეყანა როდისმე წამოაყენებს თავის წრიდან ისეთს მოაზრეს, რომელიც ამ თეორიულ გმირობას ჩაიდენს.

I

მარქსიზმის ამა თუ იმ ფილოსოფოსით „შევსების“ საჭიროებას ჩვეულებრივ იმით ასაბუთებენ, ვითამ მარქსსა და ენგელსს არსად არ გადმოუციათ დალაგებით თავისი ფილოსოფიური შეხედულებანი. მაგრამ ეს მითითება დამაჯერებელი არაა,—და ამას გარდა ნამდვილად სულაც რომ არ გადმოეცათ დალაგებით თავისი ფილოსოფიური შეხედულებანი, ეს კიდევ არ მოგვცემდა ლოლიკურ საბუთს ჩვენ ეს შეხედულებანი რომელიმე შემთხვევითი, მეტნაწილად სულსხვა თვალსაზრისზე მდგომი მოაზრის შეხედულებებით შეგვეცვალა. უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩვენ საკმაო ლიტერატურული საბუთები მო-

გვეძვეება მარქს-ენგელსის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე სწორი და მართალი წარმოდგენის შესადგენად*).

ეს შეხედულებანი თავის საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახით, საკმაოდ სრულად, — თუმცა პოლემიკური ფორმით, — გამოთქმულია ენგელსის წიგნის — „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ („მეცნიერებაში ბ-ნ ევგენი დურინგის მიერ მოხდენილი გადატრიალება; არის რამოდენიმე რუსული თარგმანი) პირველ ნაწილში. უკვე დადებითად ეს შეხედულებანი, რომელნიც მარქსიზმის ფილოსოფიურ საფუძველს შეადგენენ, გამოთქმულია იმავე ავტორის შესანიშნავ ბროშურაში: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ („ლუდვიგ ფეიერბახი და გერმანიის კლასიკური ფილოსოფიის გამოსავალი“; ჩემი გადმოთარგმნილია რუსულად ჩემივე წინასიტყვაობით და განმმარტებელი შენიშვნებით; გამოცემულია ბ-ნ ლევიჩის მიერ).

იგივე შეხედულებანი აგნოსტიციზმთან დაპირისპირებით, მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ და ნათლად დაახასიათა ენგელსმა თავის ბროშურის — „მეცნიერული სოციალიზმის განვითარება“ — ინგლისური თარგმანის წინასიტყვაობაში (ეს შრომა გადათარგმნილია გერმანულ ენაზე და დაბეჭდილია „Neue Zeit“-ში №№ 1 და 2, 1892-1893 წ. წ., შემდეგი სათაურით: Ueber den historischen Materialismus — „ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“). [2]

რაც შეეხება მარქსს, მისი მოძღვრების ფილოსოფიური მხარის გასაგებად უაღრესად საყურადღებოა, პირველად, დაახასიათება მატერიალისტური დიალექტიკის, ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკის დასაპირდაპირებლად, „კაპიტალის“ I ტომის მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში, — მეორედ, მრავალი, გაკვირვებით გამოთქმული ცალკეული შენიშვნა იმავე ტომში. აგრეთვე ძალიან არსებითი მნიშვნელობა აქვს ბევრნაირად ზოგიერთ გვერდს „Misère de la philosophie“-ში („ფილოსოფიის სიღატაკე“; არის რუსული თარგმანი **). [3] დასასრულ მარქს-ენგელსის ფილოსოფიურ შეხედულებათა განვითარების პროცესი საკმაოდ სიცხადით აშკარავდება მათს ადრინდელ ნაწერებში, რომელიც ხელახლა გამოსცა ფ. მერინგმა ამ სათაურით: „Aus dem literarischen

*1) მარქს-ენგელსის ფილოსოფიას ეძღვნება საკუთრივ ბ-ნ ვლ. ვერგოლს შრომა: „Marx als Philosoph“ („მარქსი როგორც ფილოსოფოსი“), Bern und eipzig, 1904. მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია რაიმე ამაზე უფრო ნაკლებ დამაკმაყოფილებელი.

**1) არის ქართული თარგმანი გერმანულიდან, 1911 წ. გამ.

მთარგმნელის შენიშვნა.

Nachlass von Karl Marx etc.“ („კარლ მარქსის და სხვ. ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან“), Stuttgart, 1902.

თავის დისერტაციაში—*Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*—(„განსხვავება დემოკრიტის და ეპიკურის ნატურფილოსოფიის შორის“)—ისე, როგორც ზოგიერთ წერილებში, რომელიც მერინგმა გადმობეჭდა ხსენებული გამოცემის პირველ ტომში,—ახალგაზრდა მარქსი ჯერ კიდევ ჰეგელიანური სკოლის წმინდა წყლის იდეალისტად გვევლინება; ხოლო იმ წერილებში, რომელიც ახლა იმავე ტომშია მოქცეული და რომელიც წინაპირველად „Deutsch-Französische Jahrbücher“-ში („გერმანულ-ფრანგული მატრიანე“) გამოქვეყნდა, მარქსი,—აგრეთვე იმავე „Jahrbücher“-ის თანამშრომელი ენგელსი,—უკვე მტკიცედ სდგას ფეიერბახის „*3უმა-ნიზმის*“ თვალსაზრისზე. [1] მარქსის და ენგელსის თხზულება—„*Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*“ („წმინდა სახლობა, ანუ კრიტიკული კრიტიკის კრიტიკა“), რომელიც პირველად 1845 წ. გამოვიდა და ახლა გადმობეჭდილია მერინგის გამოცემის მეორე ტომში,—გვჩვენებს, რომ მისმა ავტორებმა, ე. ი. მარქსმა და ენგელსმა რამოდენიმე მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადასდგეს წინ ფეიერბახის ფილოსოფიის შემდგომი დამუშავების საკითხში. რა მიმართულებით დაამუშავეს და განავითარეს მათ ეს ფილოსოფია, ჩანს იმ თერთმეტი თეზისიდან ფეიერბახის შესახებ, რომელიც მარქსმა 1845 წ. დასწერა, ხოლო ენგელსმა გამოაქვეყნა ზემოხსენებული ბროშურის—„*ლ. ფეიერბახის*“ დამატებად ერთი სიტყვით, აქ მასალის ნაკლებობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი,—საჭიროა მხოლოდ მისი ცოდნა და გამოყენება, ე. ი. საჭიროა მომზადებული იყოს მის გასაგებად. თანამედროვე მკითხველები კი სწორედ მომზადებული არ არიან მის გასაგებად, ამიტომ არ იციან მისი გამოყენება.

რატომ ხდება ეს? ამას მრავალი მიზეზი აქვს. ერთი მთავარი მიზეზთაგანია ის, რომ დღეს ნაკლებად არის გავრცელებული, პირველად, ჰეგელის ფილოსოფიის ცოდნა, ურომლისოდაც ძნელია მარქსის მეთოდის შეთვისება,—მეორედ, მატერიალიზმის ისტორიასთან გაცნობა, ურომლისოდაც შეუძლებელია თანამედროვე მკითხველებმა ნათელი წარმოდგენა შეადგინონ ფეიერბახის მოძღვრებაზე,—იმ ფეიერბახის, რომელიც უშუალო წინამორბედი იყო მარქსის და რომელმაც რამოდენიმედ შეამუშავა და ფილოსოფიური საფუძველი ჩაუყარა იმას, რასაც შეიძლება მარქს-ენგელსის მათელმხედველობა ვუწოდოთ.

დღეს ფეიერბახის „ჰუმანიზმი“ ჩველებრივ ისე წარმოუდგენიათ, როგორც რაღაც გაურკვეველი და გახუსახლერელი რაღე. ფ. ა. ლანგე, რომელმაც საზოგადოდ დიდად შეუწყო ხელი „ფართო საზოგადოებაში“ და სწავლულთა შორის სრულიად ყალბი შეხედულების გავრცელებას მატერიალიზმის არსობასა და მის ისტორიაზე, — სულაც არ ცნობს ფეიერბახის „ჰუმანიზმს“ მატერიალისტურ მოძღვრებად. ფ. ა. ლანგეს მაგალითს აყვამ შემთხვევაში თითქმის ყველა, ვისც კი სწერდა ფეიერბახზე რუსეთში და საზღვაოგარედ. იტყობა, მის გაგონებას ვერ აცდებ ვერც პ. ა. ბარლინი, რომელსაც ფეიერბახული „ჰუმანიზმი“ რაღაც არაა წმინდა მატერიალიზმად წარმოუდგენია *). უნდა გამოვტყდეთ, ჩვენ კაზად არ გვესმის, რომ ორ ლექსს ამ საკითხს თრ. მერინგი, რომელიც საუკეთესო და, შეიძლება, ერთადერთი მკოდნეა ფილოსოფიისა გერმანელ სოციალ-დემოკრატთა შორის. სამაგიეროდ ჩვენ ძალიან კარად ვიცით, რომ არქსი და ენგელსი ფეიერბახს სწორედ მატერიალისტად თვლიდნენ. იართალია, ენგელსი აღნიშნავს ფეიერბახის არათანმიმდევრობას, მაგრამ ეს სრულიად არ უშლის ხელს მას მისი ფილოსოფიის ძირითადი დებულება წმინდა მატერიალისტურად აღიაროს. [5] სხვანაირად ვერც შეხედავს ამ დებულებას ვეოვინ, ვისც კი მიიღო თავის თავზე შრომა და კარგად შეისწავლა იგი.

II

ჩვენ მშენიერად ვიცით, რომ ამის თქმით ჩვენ შეიძლება ბევრი ჩვენი მკითხველი გავაკვირვოთ. მაგრამ ჩვენ ამის არ გვინია, ვინაიდან მართალი იყო ძველი მოაზრე, რომელმაც თქვა — გაკვირვება ფილოსოფიის დედააო. ხოლო ჩვენი მკითხველები რომ არ შეჩვენ, ასე ვთქვათ, გაკვირვების საფეხურს, ჩვენ პირველ ყოვლისა ვურჩევთ მათ დაეკითხონ თავის თავს — სახელდობრ რა უნდოდა ეთქვა ფეიერბახს, როცა მოკლედ და ნაბლად სახავდა თავის ფილოსოფიურ Curriculum vitae-ს და სწერდა: „ღმერთი იყო პირველ ჩემი აზრი, გონება — მეორე, ხოლო ადამიანი — მესამე და უკანასკნელი“. ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ეს საკითხი საბოლოოდ წყდება იმავე ფეიერბახის შემდეგი მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვებით: „მატერიალიზმსა და სპირიტუალიზმს შორის ამ ყდარ დავაში ლაპააკია ადამიანის თავზე: რაკი ვიცით რას წარმოადგენს ის ნივთიერება, რომლისაგა-

*) იხ. მისი საინტერესო წიგნი „გერმანია 1848 წ. რევოლუციის წიბადლით“. სპბ., 1906, გვ. 228—229.

ნაც შესდგება რვინი,—ჩვენ მალე შევიმუშავებთ ნათელ შეხედულებას სხვა ყოველგვარი მატერიის შესახებაც*). მეორე ადგილას ის ამბობს, რომ მისი „ანთროპოლოგია“, ე. ი. „ჰუმანიზმი“ იმას აღნიშნავს, რომ ადამიანი ღმერთად ღებულობს თავის საკუთარ არსობას, თავის საკუთარ სულს**). და მისი ფიქრით, ეს „ანთროპოლოგიური“ თვალსაზრისი დეკარტისთვისაც არ იყო უცხო***). რას ნიშნავს ყოველივე ეს? ეს ნიშნავს, რომ ფეიერბახმა „ადამიანი“ აიღო თავის ფილოსოფიური მსჯელობის გამოსავალ წერტილად მხოლოდ იმიტომ, რომ მას იმედი ჰქონდა ამ გზით უფრო მიაღწევდა მიზანს, რომელიც შეიცავდა სწორი შეხედულების შედგენას საზოგადოდ მატერიაზე და მის „სულთან“ დამოკიდებულებაზე. მაშასადამე, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მეტაფიზიკურ ხერხთან, —რომლის მნიშვნელობა განსაზღვრული იყო დროს და ადგილის გარემოებით, ე. ი. მაშინდელ მიცნირთა და საზოგადოდ განათლებულ გერმანელთა აზროვნების ჩვეულებით***), და არა მხოლოდ მხედველობის ამა თუ იმ თავისებურებასთან. [6]

უკვე ფეიერბახის ზეძოლმოყვანილ სიტყვებიდან „ადამიანის თავის“ შესახებ ჩანს, რომ იმ დროს, როცა სწერდა ამ სიტყვებს, —საკითხი „მატერიაზე, რომლიდანაც შესდგება ტვინი“, მას „წმინდა“ მატერიალიტურად ქონდა გადაწყვეტილი და ამგვარად საკითხის გადაწყვეტა მიღებულ იქნა აგრეთვე მარქსის და ენგელსის მიერ. იგი დაიდვა საფუძვლად მათ საკუთარ ფილოსოფიას, რასაც თვალნათლივ და ცხადად ამტკიცებს ენგელსის უკვე არა ერთხელ მოხსენებული თხზულებანი — „ლუდვიგ ფეიერბახი“ და „ანტი-დოურიზმი“. ამიტომ ჩვენ ახლოს უნდა გავეცნოთ ამ საკითხის გადაწყვეტას: მისი შესწავლით ჩვენ შევისწავლით აგრეთვე მარქსიზმის ფილოსოფიურ მხარესაც.

თავის სტატიაში — „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ („წინასწარი თეზისები ფილოსოფიის რეფორმისათვის“), რომელიც გამოქვეყნდა 1842 წ. და რომელმაც, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, დიდი გავლენა მოახდინა მარქსზე, —ფეიერბახი ამბობს, რომ „აზროვნების მყოფობის კუთვნილება დამოკიდებულია შემდეგია:

*) „Ueber Spiritualismus und Materialismus“ („სპირიტუალიზმის და მატერიალიზმის შესახებ“), Werke, X, p. 129.

**) Werke, IV, p. 249.

***) იქ.ე. იგივე გვ.

****) თვით ფეიერბახი კარგად ამბობს, რომ ყოველი ფილოსოფიის საწყისი ისაზღვრება ფილოსოფიური აზროვნების წინათ არსებული მდგომარეობით.

მყოფობა—სუბიექტი, აზროვნება—პრედიკატი... აზროვნება ისაზღვრება მყოფობით და არა მყოფობა ისაზღვრება თავისივე თავით... მას თავის საფუძველი თავის მივე აქვსო*).

ეს შეხედულება მყოფობის და აზროვნების დამოკიდებულებაზე, მარქს-ენგელსის მიერ ისტორიის მატერიალისტური განმარტების საფუძველად დადებული, წარმოადგენს ჰეგელის იდეალიზმის იმ კრიტიკის მნიშვნელოვან შედეგს, რომელიც არსებითად ჯერ კიდევ ფეიერბახმა დაასრულა და რომლის დასკვნები შეიძლება მოკლედ ასე გამოითქვას.

ფეიერბახი ხედავდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფია სპობს მყოფობასა და აზროვნებას შორის არსებულ წინააღმდეგობას, რომელიც განსაკუთრებული სიცხადით კანტის ფილოსოფიაში გამოიხატა. მაგონ, ფეიერბახის აზრით, იგი სპობს ამ წინააღმდეგობას, მხოლოდ უჩანასკნელი ერთერთი ელემენტის, სახელდობრ აზროვნების შინაო მაინც რჩება. ჰეგელის ფილოსოფიით სწორედ აზროვნებაა მყოფობა: „აზრი—სუბიექტი; მყოფობა—პრედიკატი“**). გამოდის, რომ ჰეგელი,—და საზოგადოდ იდეალიზმი,—სპობს წინააღმდეგობას მხოლოდ ერთი მისი შემადგენელი ელემენტის, ე. ი. ბუნების, მატერიის მყოფობის მოსპობით. მაგრამ წინააღმდეგობის ერთი შემადგენელი ელემენტის მოსპობა სულაც არ ნიშნავს ამ წინააღმდეგობის გადაჭრას.

„ჰეგელის სწავლა იმაზე, რომ ბუნება „მხილდება“ იდეით, —წარმოადგენს ფილოსოფიურ გამოთქმას იმ თეოლოგიური მოძღვრებისას, რომ ბუნება ბეჭმნა ღმერთმა, სინამდვილე, მატერია—განყენებულმა, არამატერიალურმა არსებამ“***).

და ეს ეხება არა მარტო ჰეგელის აბსოლუტურ იდეალიზმს. კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს,—რომლის მიხედვით გარეშე ქვეყანა თავის კანონებს ღებულობა გონებისგან და აა გონება გარეშე ქვეყნისაგან,—მჭიდრო ნათესაური კავშირი აქვს თეოლოგიურ წარმოდგენასთან, რომ ღვთაებრივია გონებამ უკარნახა ქვეყანას მისი კანონები****). იდეალიზმი მყოფობის და აზროვნების ერთიანობას ვერ ამყარებს და არც შეუძლია დაამყაროს; იგი მას თიშავს.

*) Werke, II, p. 263. [თხზ. გამ. მარქსის და ენგელსის ინსტ. მიერ, ტ. I. გვ. 71].

**) Werke, II, p. 261.

***) Werke, II, p. 262.

****) Werke, II, p. 245.

იდეალისტური ფილოსოფიის გამოსავალი წერტილი, — „მე“, როგორც ძირითადი ფილოსოფიური პრინციპი, — სრულიად მცდარია. ჭეშმარიტი ფილოსოფიის გამოსავალი წერტილი უნდა იყოს არა „მე“, არამედ „მე“ და „შენ“. მხოლოდ ამ გამოსავალი წერტილის საშუალებით შეიძლება სწორად გავიგოთ დამოკიდებულება აზროვნებასა და მყოფობას შორის, სუბიექტსა და ობიექტს შორის.

მე ვარ „მე“ ჩემთვის და ამავე დროს „შენ“ სხვისთვის. მე ვარ — სუბიექტი და ამავე დროს ობიექტი. ამასთან უნდა შევჩინოთ, რომ მე — ის განუყენებელი არსება როდია, რომელთანაც საქმე აქვს იდეალისტურ ფილოსოფიას. მე — ნამდვილი არსებაა; ჩემი სხეული ჩემს არსობას ეკუთვნის, — კიდევ მეტი — სწორედ ჩემი სხეული, როგორც მთელი, არის ჩემი „მე“, ჩემი ჭეშმარიტი არსობა. აზროვნობს არა განუყენებელი არსება, არამედ სწორედ ეს ნამდვილი არსება, ეს სხეული. ამნაირად, წინააღმდეგ იმისა, რასაც ამბობენ იდეალისტები, ნამდვილი მატერიალური არსება გამოდის სუბიექტი, ხოლო აზროვნება — პრედიკატი. სწორედ ამაში მდგომარეობს ერთადერთი შესაძლებელი გადაჭრა იმ წინააღმდეგობისა მყოფობასა და აზროვნებას შორის, რომელზედაც ამაოდ იწყვეტდა ილაჯს იდეალიზმი. აქ წინააღმდეგობის არც ერთი ელემენტი არ ისპობა, ორივენი რჩებიან და ამჟღავნებენ თავის ჭეშმარიტ ერთიანობას. „რაც ჩემთვის, ან სუბიექტიურად, წმინდა სულიერი, არამატერიალური, არაგრძნობადი აქტია, ის თავისთავად, ობიექტიურად, მატერიალური, გრძნობადი აქტია“*).

აღსანიშნავია, რომ ამის თქმით ფეიერბახი უახლოვდება სპინოზას; რომლის ფილოსოფიას ის დიდი თანაგრძნობით არკვევდა ჯერ კიდევ იმ დროს, როცა ის-ის იყო ისახებოდა მისი საკუთარი ჩამოშორება იდეალიზმისაგან, ე. ი. როცა ის სწერდა თავის ახალი ფილოსოფიის ისტორიას.^[7] 1843 წ. მან თავის „Grundsätze“-ში გონივრულად შენიშნა, რომ პანთეიზმი თეოლოგიური მატერიალიზმია, იგი თეოლოგიის უარყოფაა, რომელიც ისევ თეოლოგიურ თვალსაზრისს შერჩენია. მატერიალიზმის და თეოლოგიის ამ აღრევაში მდგომარეობდა სპინოზას არათანმიმდევრობა, რომელმაც მაინც ვერ შეუშალა ხელი მას „ყოველ შეთხვევაში თავის დროისთვის სწორი გამოხატულება გაიოგნა ახალი ეპოქის მატერიალისტურ ცნებათათვის“. ამიტომ ეძხის ფეიერბახი სპინოზას „ახალ თავისუფალ მოაზრეთა და მატერიალისტ-

*) Werke, . 350.

თა მოსეს“*). 1847 წ. ფეიერბახი ჰკითხულობს: „ყურადღებით განხილვის შემდეგ რას წარმოადგენს ის, რასაც სპინოზა ლოლიკურად თუ მეტაფიზიკურად სუბსტანციას ეძახის, ხოლო თეოლოგიურად — ღმერთს?“ და ამ კითხვაზე ის კათეგორიულად უპასუხებს: „მხოლოდ ბუნებას და სხვას არაფერს“. სპინოზიზმის მთავარ ნაკლს იხედავს იმაში, რომ „მისთვის ბუნების გრძნობადი ანტითეოლოგიური არსობა ღებულობს განყენებული მეტაფიზიკური არსების სახეს“. სპინოზამ გააუქმა ღმერთის და ბუნების დუალიზმი, რადგანაც მოქმედება ღმერთის ბუნების მოქმედებად გამოაცხადა. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ბუნების მოქმედება მის თვალში ღმერთის მოქმედებას წარმოადგენს, — ღმერთი მისთვის რჩება რალაც განკერძოებულ, ბუნებისაგან განსხვავებულ, მის დასაწყისში მყოფ არსებად. ღმერთი წარმოდგენილია სუბიექტად, ბუნება — პრედიკატად. საღვთისმეტყველო გადმოცემისაგან საბოლოოდ განთავისუფლებულმა ფილოსოფიამ უნდა უარყოს სპინოზას არსებითად სწორი ფილოსოფიის ეს მნიშვნელოვანი ნაკლი. ძირს ეს წინააღმდეგობა! — იძახის ფეიერბახი. — არა *deus sive natura* (ღმერთი ანუ ბუნება), არამედ *aut deus aut natura* (ღმერთი ანდა ბუნება) არის კემპარიტების ბუნებაო**).

ამნაირად, თვითონ ფეიერბახის „ჰუმანიზმი“ წარმოადგენს თეოლოგიურ დანართისაგან განთავისუფლებულ სპინოზიზმს. და როცა მარქსი და ენგელსი იდეალიზმს გაძოვებოვნენ, ამ ფეიერბახის მიერ თეოლოგიურ დანართისაგან განთავისუფლებულ სპინოზიზმის თვალსაზრისს მიემხრნენ.

მაგრამ სპინოზიზმის განთავისუფლება თეოლოგიური დანართისაგან ნიშნავდა მისი ნამდვილი მატერიალისტური შინაარსის გამომჟღავნებას. მაშასადამე, სწორედ მარქს-ენგელსის სპინოზიზმი იყო უახლესი მატერიალიზმი. [1]

შემდეგ, აზროვნება მყოფობის მიზეზი კი არა, მისი შედეგია, ანუ, — უფრო სწორად, — მისი თვისებაა. ფეიერბახი ამბობს: „*Folge und Eigenschaft*“. მეგრძნობდა აზროვნება არა როგორც სუბიექტი, ობიექტისადმი დაპირისპირებული, არამედ როგორც სუბიექტ-ობიექტი, როგორც ნამდვილი, მატერიალური არსება. ჩემთვის ობიექტი არის არა მარტო შეგრძნობილი საგანი, არამედ აგოეთვე ჩემი შეგრძნობის საფუძველი, მისი აუცილებელი პირობა. ობიექტური სამყარო არა მარტო ჩემს გარეშეა; ის

*) Werke, II, p. 291. (თხზ ტ. I. გვ. 95).

**) Werke, II, p. 350.

აგრეთვე ჩემში, ჩემს საკუთარ ტყაუშიცაა. [9] ადამიანი მხოლოდ ნაწილია ბუნების, ნაწილია მყოფობის; ამიტომ აღარ არის წინააღმდეგობა აზროვნებასა და მყოფობას შორის. სივრცე და დრო არსებობს არა მარტო აზროვნებისათვის. ისინი აგრეთვე მყოფობის ფორმებია წარმოადგენენ. ისინი - ჩემი მკვრეტელობის ფორმებია. მაგრამ ისინი ასეთი ფორმებია მხოლოდ იმიტომ, რომ მე თვითონ დროსა და სივრცეში მცხოვრები არსება ვარ, — და ძე ვგრძნობ და შევიგრძნობ მხოლოდ როგორც ასეთი არსება. საზოგადოთ მყოფობის კანონები ამავე დროს აზროვნების კანონებიცაა.

ასე ამბობდა ფეიერბახი*). ამასვე ამბობდა, — თუმცა ხანდახან სხვა სიტყვებით, — ენგელსი თავის დიურინგის საწინააღმდეგო პოლემიკაში. [10] უკვე აქიდან ჩანს, ფეიერბახის ფილოსოფიის რა მნიშვნელოვანი ნაწილი შევიდა სამუდამოდ მარქს-ენგელსის ფილოსოფიაში.

თუ მარქსმა თავის ისტორიის მატერიალისტური ახსნის შემუშავება ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკით დაიწყო, ეს ძალა შეეძლო იქნა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჰეგელის სპეკულატიური ფილოსოფიის კრიტიკა უკვე დასრულებული იყო ფეიერბახის მიერ.

მარქსი მაშინაც კი, როცა თავის თეზისებში ფეიერბახს აკრიტიკებს, ხშირად მისივე აზრებს ანვითარებს და ავსებს. ამ ერთი მაგალითი „გნოსეოლოგიის“ დარგიდან. ფეიერბახის სიტყვით, ადამიანი ვიდრე იფიქრებდეს საგანზე, მის ზემოქმედებას განიცდის, სკვრეტს, გრძნობს მას. მარქსს ფეიერბახის ეს აზრი აქვს მხედველობაში, როცა ამბობს: „მთავარი ნაკლი მატერიალიზმისა, თვით ფეიერბახამდე. იმაში მდგომარეობდა, რომ ის სინამდვილეს, საგნობრივ, გარეგანი გრძნობით შეთვისებულ ქვეყანას იხილავს მხოლოდ ობიექტის ან მკვრეტელობის ფორმაში და არა არსობრივი ადამიანური მოქმედების, არა პრაქტიკის ფორმაში, არა სუბიექტიურად“. მატერიალიზმის ამ ნაკლით აიხსნება, — ამბობს ქვემოთ მარქსი, — ის გარემოება, რომ ფეიერბახი თავის „ქრისტიანობის არსებაში“ იხილავს, როგორც ქვეყნობად ადამიანურ მოქმედებას, მხოლოდ თეორეტიულ მოქმედებას. სხვანაირად ეს შეიძლება ასე გამოითქვას: ფეიერბახი აღნიშნავს იმას, რომ ჩვენი „მე“ ობიექტს შეიცნობს მაშინ, როცა განიცდის მის ზემოქმედებას**). მარქსი კი უპასუხებს: ჩვენი „მე“ შეიცნობს

*) Werke, II, p. 334 და X, pp. 184—186.

**) „Dem Denken, — ამბობს ის, — geht das Sein voran; ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität“. (Werke, II, p. 214). („აზროვნებას წინ უსწრებს მყოფობა; — სანამ შეიგნებდე თვისებას, უნდა შეიგრძნო იგი“).

ობიექტს, როცა ზემოქმედებს მასზე თავის მხრით. ძარ-
ქის აზრი სავსებით მართალია; ჯერ კიდევ ფაუსტმა თქვა: „პირ-
ველით განიყოს საქმე“. რასაკვირველია, ფეიერბახის სასარ-
გებლოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ საგნებზე ჩვენი ზემოქმედე-
ბის პროცესშია ჩვენ მხოლოდ იმდენად შევიცნობთ მათ თვის-
ებებს, რამდენადაც ისინი თავის მხრით ზემოქმედებენ ჩვენზე. ორი-
ვე შემთხვევაში აზროვნებას წინ უსწრებს შეგრძნება, ორი-
ვე შემთხვევაში ჩვენ ჯერ შევიგრძნობთ მათ თვისებებს და მე-
რე ვფიქრობთ მათზე. მაგრამ იარქაი ამას როდი უარყოფს. მისთვის უმთავრესი იყო არა ის უღაო ფაქტი, რომ შეგრძნება წინ
უსწრებს ფიქრს, აზროვნებას, არამედ ის, რომ ადამიანი სააზროვ-
ნოდ ილძვრება უმთავრესად იმ შეგრძნებით, რომელსაც იგი განიც-
დის გარეშე ქვეყანაზე თავის ზემოქმედების პროცესში. ხოლო რად-
განაც ამ ზემოქმედებას გარეშე ქვეყანაზე მას უკარნახებს არსებო-
ბისათვის ბრძოლა, ამიტომ მარქსის შემეცნების თეორია მკიდროდ
უკავშირდება მის მატერიალისტურ შეხედულებას კაცობრიობის
კულტურულ ისტორიაზე. იმავე მოაზრემ, — რომელმაც ფეიერბახის
საწინააღმდეგოდ მიმართა აქ მოხსენებული თეზისი, — დასწერა თავის
„კაპიტალის“ პირველ ტომში: „მოქმედებს რა გარეშე ბუ-
ნიბაზე, ადამიანი ამით სცვლის თავის საკუთარ ბუნებასაცაო“. ამ
დებულების ღრმა აზრი მხოლოდ მარქსის შემეცნების თეორიის სი-
ნათლზე აშკარავდება. ჩვენ კიდევ ვხახავთ, რა საუცხოვოდ ამარ-
თლებს ამ თეორიას კულტურული განვითარების ისტორია და, სხვა-
თა შორის, ენათმეცნიერებაც კი. მაგრამ უნდა აღვიაროთ მაინც, რომ
შაქრის გნოსეოლოგია პირდაპირ ფეიერბახის გნოსეოლოგიიდან მომ-
დინარეობს, ან, თუ გნებავთ, ის არსებითად ფეიერბახის გნოსეო-
ლოგიაა, მხოლოდ მარქსის მიერ გაღრმავებული გენიალური შესწო-
რების შეტანით.

გაკვრით დავძენთ, რომ ეს გენიალური შესწორება ნაკარნახევი
იყო „დროების სულის“. ამ მისწრაფებაში, — ობიექტის და სუბიექ-
ტის ურთიერთქმედების განხილვა სახელდობრ სუბიექტის აქტი-
ური როლის თვალსაზრისით, — გამომჟღავნდა იმ დროის საზო-
გადოებრივი სულისკვეთება, როცა მარქს-ენგელსის მსოფლმხედვე-
ლობა ყალიბდებოდა. [11] 1848 წლის რევოლუცია მაშინ უკვე მოა-
ხლოვებული იყო...

III

მოდღერება სუბიექტის და ობიექტის, აზროვნების და მყოფობის ერთიანობის შესახებ, — რომელიც ერთნაირად ანასიათებს როგორც ფეიერბახს, ისე მარქს-ენგელსს, — ამავე დროს XVII და XVIII საუკუნის გამოჩენილი მატერიალისტების მოძღვრებაც იყო.

სხვა ადგილას*) ჩვენ ვნახეთ, რომ ლამეჭარი და დიდრო, — თუმცა უნდა დავუწიოთ. თვითეული თავის საკუთარი გზით, — ისეთ მსოფლმხედველობამდე მივიდეთ, რომელიც იყო „ერთგვარი სპინოზიზმი“, ე. ი. სპინოზიზმი, განთავისუფლებული მისი ქვეყნის შინაარსის დამამახინჯებელი თეოლოგიური დანართისაგან.

ადვილია იმის დაძრკიცება, რომ რამდენადაც სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობაზეა ლაპარაკი, პოზიცი ძალიან უახლოვდება სპინოზას. მაგრამ ეს ჩვენ შორს წაგვიყვანდა და ამას არც საჭიროება მოითხოვს. მკითხველისთვის უფრო საინტერესო იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ყოველი ნატურალიზტი, რომელიც ოდნავ მაინც შეხებია აზროვნების და მყოფობის დამოკიდებულების საკითხს, დღეს იმ მოძღვრებამდე მიდის, რომელსაც ჩვენ გავეცანით ფეიერბახის ნაწარმოებში.

როცა ჰექსლი სწერდა: „ჩვენს დროში ვინც თანადგმოდნენ მეცნიერების სიმაღლეზე სდგას და იცნობს ფაქტებს, არავინ არ დაეჭვდება იმაში, რომ ფსიქოლოგიის საკუთრად უნდა ვეძებოთ ნერვული სისტემის ფიზიოლოგიაში და რომ ეგრეთწოდებული სულის მოქმედება წარმოადგენს „რეზინის ფუნქციას ერთობლიობას“, ***) — ის სწორედ იმას აღიარებდა, რასაც ფეიერბახი ამბობდა, მხოლოდ ის ამ სიტყვებს უკავშირებდა გაცილებით უფრო ბუნდოვან ცნებებს, და სწორედ იმიტომ, რომ მისი ამ სიტყვებთან დაკავშირებული ცნებანი გაცილებით უფრო ბუნდოვანი იყო, მან მოიწადინა თავისი შემოთაღნიშნული შეხედულების შეერთება ჰიუმის ფილოსოფიურ სკეპტიციზმთან***).

აგრეთვე ამდენი ხმაურობის გამომწვევი ჰეგელის „მონიზმი“ წმინდა მატერიალისტური, და არსებითად ფეიერბახულთან დაახლოვებული, — მოძღვრებაა სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის შესახებ. მაგრამ ჰეგელი კარგად არ იცნობს მატერიალიზმის ისტორიას:

*) იხ. სტატია „ბერნშტეინი და მატერიალიზმი“ ჩვენს კრებულში „ჩვენი კრიტიკოსების კრიტიკა“. პლენანოვა, თბზ., ტ. XI.

**) „Hume, sa vie, sa philosophie“ („ჰიუმი, მისი ცხოვრება და ფილოსოფია“), p. 108.

***) Ibid., p. 110.

აქტომ ის საჭიროდ თვლის ებრძოლოს მის „ცალმხრივობას“; ნამდვილად კი ის უნდა გარჯილიყო და შეესწავლა მისი შემეცნების თეორია იმ სახით, როგორც მას მისცეს ფეიერბახმა და მარქსმა: ეს უზრუნველყოფდა თვითონ ჰეკელს მრავალი შეცდომისა და ცალმხრივობისაგან, რაც უადვილებს მოწინააღმდეგეთ მასთან ბრძოლას ფილოსოფიის ნიადაგზე.

ძალიან უახლოვდება უახლეს მატერიალიზმს, — ფეიერბახ-მარქს-ენგელსის მატერიალიზმს, — ავგუსტ ფორელი თავის სხვადასხვა თხზულებებში, — მაგალითად, თავის მოხსენებაში „Gehirn und Seele“ („რეინი და სული“), რომელიც მან წაიკითხა გერმანელ ბუნებისმეტყველთა და ექიბთა 66 ყრილობაზე ვენაში (26 სექტემბერს 1894 წ.)^{*)}. ზოგან ამ მოხსენებაში ფორელი არა თუ ფეიერბახის აზრების მსგავს აზრებს გამოსთქვამს, არამედ, რაც პირდაპირ დასაოცარია, თავის საბუთებს სწორედ ისე ალაგებს, როგორც ფეიერბახი ალაგებდა თავის არგუმენტაციას. ფორელის სიტყვით, ჩვენ ყოველ დღე ვღებულობთ იმის დამამტკიცებელ საბუთებს, რომ ტვინის ფსიქოლოგია და ფიზიოლოგია „ერთი-და იმავე ნივთის“ განხილვის ორი სხვადასხვა საშუალებაა, ორი სხვადასხვა სახეა. მკითხველს უთუოდ ახსოვს ამავე საკითხის შესახებ ფეიერბახის ზემოთმოყვანილი, სწორედ ამ გვარივე შეხედულება. ეს შეხედულება აქ შეიძლება შეუდგეი მოსაზრებით შევაყვსოთ:

„მე, — ამბობდა ფეიერბახი, — ფსიქოლოგიური ობიექტი ვარ ჩემთვის, ხოლო ფიზიოლოგიური — სხვისთვისო“^{**)}. ბოლოსდაბოლოს ფორელის მთავარი აზრი იმ დებულებაში იხატება, რომ შეგნება „ტვინის მოქმედების შინაგანი რეჟულექსია“^{***)}. ეს კი წმინდა მატერიალისტური შეხედულებაა.

სხვადასხვა სახის და სახესხვაობის იდეალისტები და კანტიანელები მატერიალისტების საპასუხოდ ამტკიცებენ, რომ ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა მხოლოდ ფსიქიური მხარე იმ მოვლენების, რომლის შესახებაც ლაპარაკობენ ფორელი და ფეიერბახი. ეს პასუხი ერთობ ნათლად გამოხატა შელინგმა, რომელმაც თქვა, რომ „სული სამუდამოდ დარჩება იმ კუნძულად, რომელზედაც მატერიის სფეროდან შეუძლებელია გადასვლა ნახტომის გაუკეთებლად“. ფორელმა

*) შ. აგრეთვე მესამე თავი მისი წიგნის — „L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie“ („სული და ნერვული სისტემა. ჰიგიენა და პათოლოგია“). Paris, 1906.

**) Werke, II. p. 348—349.

***) „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen etc.“ („ქინკველების ფსიქიური უნარი და სხ.“), München, 1901, p. 7.

მშვენიერად იცის ეს, მაგრამ ის დამაჯერებლად ამტკიცებს, რომ მეცნიერება პირდაპირ შეუძლებელი იქნებოდა, ჩვენ რომ ძართლა ამ კუნძულის საზღვრებიდან არ გამოვსულიყავით. „ყოველ ადამიანს, — ამბობს ის, — იქნებოდა მხოლოდ თავის სუბიექტივიზმის ფსიქოლოგია (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus)... და ის უსაოუოდ უნდა დაექვედნულიყო გარეშე ქვეყნის და სხვა ადამიანების არსებობაში“*). მაგრამ ასეთი ექი ჯაზობაა. [12] „ანალოგიით დასკვნების გამოყენება, ბუნებრივ-მეცნიერული ინსტუქცია, ჩვენი ხუთი გარეგანი გრძნობის გამოცდილებების შედარება გვიმტკიცებს, რომ არსებობს სხვა ადამიანთა ქვეყანა და მათი ფსიქოლოგია. ყოველივე ეს ამტკიცებს აგრეთვე, რომ შედარებითი ფსიქოლოგია, ცხოველთა ფსიქოლოგია, ბოლოს, თვით ჩვენი საკუთარი ფსიქოლოგია ჩვენთვის სრულიად გაუგებარი და წინააღმდეგობით სავსე იქნებოდა, რომ ის ჩვენი ტვინის მოქმედების დამოუკიდებლად გაგვეჩილა; პირველყოვლისა ის წარმოგვიდგებოდა როგორც დარღვევა ენერგიის დაცვის კანონისა“**).

ფეიერბახი მართო იმ წინააღმდეგობებს როდის ააშკარავებს, რომელშიაც აუცილებელი ვარდებიან მატერიალისტური თვალსაზრისის უარყოფელი, — ის გვიაშკარავებს აგრეთვე იმასაც, თუ როგორ და რა გზით ჩნდებიან იდეალისტები თავის „კუნძულზე“. ის ამბობს: „მე“ ვარ „მე“ ჩემთვის და „შენ“ სხვისთვის, მაგრამ მე ასეთი ვარ მხოლოდ როგორც გრძნობადი (ე. ი. მატერიალური. — გ. პ.) არსება. განყენებული გონება კი ანეხოლოგებს ამ თავისთვის-მყოფობას, როგორც სუბსტანციას, ატომა „მე“-ს, ღმერთს; ამიტომ მას თვითნებური გამოუდის კავშირი თავისთვის-მყოფობისა სხვისთვისმყოფობასთან. ის, რაც მე წარმომიდგენია გრძნობადობის გარეშე (ohne Sinnlichkeit), წარმომიდგენია ყოველგვარი კავშირის გარეშე“***). ამ უაღრესად საყურადღებო მოსაზრებას თან ახლავს აბსტრაქციის იმ პროცესის ანალიზი, რომელმაც წარმოშვა ჰეგელის ლოღიკა, როგორც ონთოლოგიური მოძღვრება****).

*) Ibid., p. 7—8.

**) „Die psychischen Fähigkeiten“, იგივე გვერდი.

***) Werke, II, p. 322.

****) „Der absolute Geist Hegels ist nichts Anderes als der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen“. Werke, II, p. 263. („ჰეგელის აბსოლუტური სული იგივე აბსტრაქტული, განყენებული, თავის თავიდან განრინებული ეგრეთწოდებული სასრულიან სულია, სწორედ ისე, როგორც თეოლოგიის უსასრულო არსება იგივე აბსტრაქტული სასრულიანი არსებაა“).

ფეიერბახს რომ ქონდა ის ცნობები, რომელსაც თანამედროვე ეთნოლოგია იძლევა, მას შეეძლო დაემატებია, რომ ფილოსოფიური იდეალიზმი ისტორიულად მომდინარეობს ანიმიზმიდან, რომელიც პირველყოფილ ხალხებს მოსდგამს. ეს ჯერ კიდევ ე. ტეილორმა*) აღნიშნა და ამას ახლა რამოდენიერად უკვე ანგარიშს უწევენ ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსები, თუმცა ჯერ უფრო როგორც კუროზს, ვიდრე უდიდესი თეორიულ-შეჯიჯცებითა მნიშვნელობის მქონე კულტურულ-ისტორიულ ფაქტს**).

ფეიერბახის ამ მოსაზრებებმა და საბუთებმა, რომელიც კარგად იცოდნენ და ღრმად ქონდათ მოფიქრებული მარქსსა და ენგელსს, უეჭველად დიდად შეუწყეს ხელი მათი საკუთარი მსოფლმხედრობის გამომუშავებას. თუ ბოლოს ენგელსი დიდის ათვალისწინებით და ზიზღით უცქეროდა გერმანულ ფილოსოფიას ფეიერბახის შემდეგ, ეს ხდებოდა იმიტომ, რომ ეს ფილოსოფია, მისი აზრით, აცოცხლებდა იმ ძველ ფილოსოფიურ შეცდომებს, რომელიც ჯერ ისევ ფეიერბახის მიერ იყო გამოაშკარავებული. და ეს მართლაც ასე იყო. მატერიალიზმის არც ერთს ახალ კრიტიკოსს არ მოუყვანია არც ერთი საბუთი, რომელიც წინდაწინვე არ ყოფილიყო დარღვეული ან თვით ფეიერბახის, ან, მაზე ადრე, ფრანგ მატერიალისტების^[13] მიერ; მაგრამ „მარქსის კრიტიკოსებს“, — ე. ბერნშტეინს, კ. შმიდტს, ბ. კროჩეს და სხ. და სხ., — ახლად-ახალი გერმანული სიბრძნეამოყვარეობის „ეკლექტიური ლატაქური შექამადი“ სრულიად ახალ კერძად ეჩვენებათ: ისინი ამით იკვებებოდნენ, ხოლო რა დაინახეს, რომ ენგელსი თავს არ იწუხებდა მისთვის, წარმოიდგინეს — ვითომ ის „გაურბის“ იმ არგუმენტაციის გარჩევას, რომელიც დიდი ხანია მან განიხილა და ყოვლად უვარგისად აღიარა, ეს ძველი, მაგრამ მუდამ ახალი ისტორიაა. ვირთხებს არასოდეს არ ავიწყდებათ, რომ კატა ბევრად ძლიერია ლომზე.

*) „La civilisation primitive“, Paris, 1876, tome II, p. 143. უნდა შევნიშნოთ, სხვათა შორის, რომ ფეიერბახი ამის შესახებ ჭეშმარიტად გენიალურ მიხედობას იჩენს. ის ამბობს: „Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich, — so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des gegenständlichen Ich“. II, p. 322. („ობიექტის ცნება თავდაპირველად მხოლოდ მეორე „მე“-ს ცნებას წარმოადგენს. ასე, ადამიანი ბავშვობაში საგნებს ითვისებს, როგორც თავისუფალ, თვითნებურად მომქმედ არსებებს. ამიტომ ობიექტის ცნება საზოგადოთ გაშემწვევებულია საგნობრივი „მე“-ს ცნებით“).

**) იხ. ტ. გომპერტ. „Les penseurs de la Grèce“ („საბერძნეთის მოაზრენი“), trad. par Aug. Reimond. Lausanne, 1905, t. II, pp. 414—415.

პიუხედავით ფეიერბახის და ა. ფორელის შეხედულებათა გა-
საოცარი მსგავსებისა, — და რამოდენიმედ იგივეობისაც კი, ჩვენ მა-
ინც უნდა შევნიშნოთ, რომ თუ უკანასკნელს გაცილებით მეტი სა-
ბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო განათლება აქვს, სამაგიეროდ ფეიერ-
ბახს ქონდა მის წინაშე ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნის უპირა-
ტესობა. ამიტომაც ფორელი უშვებს ისეთ შეცდომებს, რასაც
ფეიერბახს ეერ მოუნახავთ. ფორელი თავის თეორიას იგივეობის
ფსიქო-ფიზიოლოგიურ თეორიას უწოდებს*). ამის წინააღმ-
დეგ არსებითად არაფერი ითქმის, იმიტომ რომ ყოველი თერმინოლოგია
პირობითია; მხოლოდ რადგანაც იგივეობის თეორია ოდესღაც სრუ-
ლიად გარკვეულ იდეალისტურ ფილოსოფიას ედო საფუძვლად,
უკეთესი იქნებოდა ფორელს თავისი მოძღვრება პირდაპირ, თამაშად
და უბრალოდ მატერიალისტურად გამოეცხადებია; მაგრამ,
როგორც ჩანს, მას კიდევ შერჩენია ზოგიერთი (არუმორწმუნეობა
მატერიალიზმის წინააღმდეგ და ამიტომ აურჩევია სხვა სახელწოდე-
ბა. აი ამისთვის საჭიროდ ვთვლით აღვნიშნოთ, რომ ფორელის
იგივეობას არაფერი საერთო არა აქვს იდეალისტურ იგი-
ვეობასთან.

„მარქსის კრიტიკოსებმა“ არც ეს იციან. კ. შმიდტი ჩვენთან
პოლემიკის დროს მატერიალისტებს აწერდა სწორედ იგივეობის
იდეალისტურ სწავლას. ნამდვილად მატერიალიზმი აღიარებს სუბი-
ექტის და ობიექტის ერთიანობას და არა მათ იგივეობას. და ეს
კარგად ქონდა გარკვეული და ახსნილი იმავ ფეიერბახს.

ფეიერბახის აზრით, სუბიექტის და ობიექტის, აზროვნების და
მყოფობის ერთიანობას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, როცა ამ ერთი-
ანობის საფუძვლად აღამიანს ეილება. აქ ისევ რაღაცნაირი განსა-
კუთრებული „ჭუმანისტური“ კილო ისმის, — და იმ აღამიანთა უმ-
რავლესობა, რომელნიც ფეიერბახს სწავლობდნენ, საჭიროდ არ
თვლიდა უკეთ ჩაფიქრებოდა იმას, თუ როგორ ხდება აღამიანი
ხსენებულ წინააღმდეგობათა ერთიანობის საფუძვლად. ნამდვილად
ფეიერბახს ეს ამგვარად ესმის. ის ამბობს: „სადაც აზროვნება პრედიკა-
ტია ნამდვილი (ე. ი. მატერიალური, — გ. პ.) არაების და არა სუბიექ-
ტი თავისთვის, აზრი მხოლოდ იქ არ არის მოწყვეტილი მყოფობას“ **).

*) იხ. მისი სტატია: „Die psycho-physiologische Identitätstheorie als Wis-
senschaftliches Postulat“ (იგივეობის ფსიქო-ფიზიოლოგიური თეორია როგორც
მეცნიერული პოსტულატი) კრებულში — „Festschrift für Rosenthal“. Leipzig,
1906, erster Teil, pp. 119—132.

**) Werke, II, p. 340.

ახლა ვიკითხოთ: სად, რომელ ფილოსოფიურ სისტემებშია აზროვნება „სუბიექტი თავისთვის“, ე. ი. რაღაც დამოუკიდებელი მოაზროვნე ინდივიდუუმის სხეულებრივი არსებობისაგან? პასუხი აშკარაა: იდეალისტურ სისტემებში. იდეალისტები ჯერ გადააქცევნენ აზროვნებას თვითმყოფ, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ არსობად („სუბიექტი თავისთვის“), — მერე კი აცხადებენ, რომ მასში, ამ არსობაში, იხსნება მყოფობის და აზროვნების წინააღმდეგობა სწორედ იმიტომ, რომ მას, ამ მატერიისაგან დამოუკიდებელ არსობას, მოსდგამს განკერძოებული, დამოუკიდებელი მყოფობა.^[14] იგი მართლაც იხსნება მასში, რადგან რაღა არის ეს არსობა? — აზროვნება? და ეს აზროვნება თავისთავად არსებობს და არარაისაგან არაა დამოკიდებული. მაგრამ წინააღმდეგობის ასეთი გადაჭრა წმინდა ფორმალური ხასიათისაა. იგი შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ, როგორც უკვე შევნიშნეთ ზემოთ, ისპობა ერთი მისი ელემენტთაგანი: სახელდობრ აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი მყოფობა. მყოფობა აზროვნების უბრალო თვისებად ცხადდება, — და როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ განსაზღვრული საგანი არსებობს, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ იგი არსებობს აზროვნებაში. ასე ემოდა ეს საკითხი, მაგალითად, შელინგს. მისთვის აზროვნება იყო ის აბსოლუტური პრინციპი, რომლიდანაც აუცილებელივ გამომდინარეობდა ნამდვილი ქვეყანა, ე. ი. ბუჩება და „სასრულიანი“ სული. მაგრამ როგორ გამომდინარეობდა? რას ნიშნავდა ნამდვილი ქვეყნის არსებობა? ეს ნიშნავდა მხოლოდ აზროვნებაში არსებობას. შელინგისთვის სამყარო წარმოადგენდა მხოლოდ აბსოლუტური სულის თვითმჭვრეტელობას. იგივე ითქმის ჰეგელზედაც. მაგრამ ფეიერბახი არ კმაყოფილდებოდა აზროვნებას და მყოფობას შორის არსებული წინააღმდეგობის ასეთი წმინდა ფორმალური გადაჭრით. მან აღიარა, რომ ადამიანისაგან, ე. ი. ნამდვილი, მატერიალური არსებისაგან დამოუკიდებელი აზროვნება არ არის და არც შეიძლება იყოს. აზროვნება ტვინის მოქმედებაა. „მაგრამ ტვინი მხოლოდ მხნადღეა აზროვნების ორგანო, სანამ იგი ადამიანის თავსა და სხეულთან არის დაკავშირებული“*).

ახლა ჩვენ ვხედავთ, რა აზრით თვლიდა ფეიერბახი ადამიანს მყოფობის და აზროვნების ერთიანობის საფუძველად. ამ საფუძველს ადამიანი წარმოადგენს იმ აზრით, რომ ის თვით მატერიალური, აზროვნების უნარის მქონე არსებაა. მაგრამ თუ ის ასეთი არსებაა,

*) Werke, II, pp. 362—363.

ცხადია, მასში არ ისპობა წინააღმდეგობის არც ერთი ელემენტი: არც მყოფობა, არც აზროვნება, არც „მატერია“, არც „სული“, არც სუბიექტი, არც ობიექტი. ეს ელემენტები ერთდებიან მასში როგორც სუბიექტ-ობიექტში. „მე ვარ და მე ვაზროვნებ... მხოლოდ როგორც სუბიექტ-ობიექტი“, — ამბობს ფეიერბახი.

ყოფნა არ ნიშნავს აზროვნებაში არსებობას. ამ ცხრით ფეიერბახის ფილოსოფია ი. დიკგენის ფილოსოფიაზე გაცილებით უფრო ნათელია. „იმის დამტკიცება, რომ რამე არსებობს, — შენიშნავს ფეიერბახი, — ნიშნავს იმის დამტკიცებას, რომ იგი არსებობს არა მარტო აზროვნებაში*), და ეს სავსებით მართალია. მაგრამ აქას ხომ ის აზრი აქვს, რომ ერთიანობა აზროვნებასა და მყოფობას შორის სრულიად არ ნიშნავს და არც შეიძლება ნიშნავდეს იგივეობას მათ შორის.

აქ აშკარადება ერთი უმნიშვნელოვანესი თვისება, რომელიც მატერიალიზმს ანსხვავებს იდეალიზმისაგან.

IV

როდესაც ამბობენ, მარქსი და ენგელსი რამოდენიმე ხნის განმავლობაში ფეიერბახის მიმდევარნი იყვნენო, ამით ხშირად იმის თქმა უნდათ, რომ როდესაც ეს ხანი გავიდა, მარქს-ენგელსის მსოფლმხედველობა არსებითად შეივალა და სრულიად განსხვავდა ფეიერბახის მსოფლმხედველობისაგან. როგორც ჩანს, ასე წარმოუდგენია საქმე კ. დილს, რომელიც ფიქრობს, რომ ფეიერბახის გავლენას მარქსზე ჩვეულებრივ ძალიან აზვიადებენო**). ეს დიდი შეცდომაა. მარქსმა და ენგელსმა მართალია ფეიერბახის მიმდევრობას თავი დაანებეს, მაგრამ ისინი ყოველთვის იზიარებდნენ მის ფილოსოფიურ შეხედულებათა მნიშვნელოვან ნაწილს. ეს ყველაზე უკეთესად მტკიცდება იმ თეზისებით***), სადაც მარქსი აკრიტიკებდა ფეიერბახს. ეს თეზიები სრულიად არ უარყოფენ ფეიერბახის ფილოსოფიის ძირითად დებულებებს; ისინი მხოლოდ ასწორებენ ამ დებულებებს და, — რაც უმთავრესია, — მოითხოვენ მათს უფრო თანმიმდევრობით გამოყენებას ადამიანის გარშემორტყმული სინამდვილის, განსაკუთრებით კი მისი საკუთარი მოქმედების ასახსნელად. აზროვნება კი არ საზღვრავს

*) Werke, X, p. 17.

**) „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“ („სახელმწიფო მეცნიერებათა სიტყვარი“), V, p. 703.

***) [იხ. ფ. ენგელსის „ლ. ფეიერბახის“ დამატება. — „მარქსისტის ბიბლიოთეკა“, ნაკ. XIV]. არის ქართული თარგმანი, მთარგ. შენ.

მყოფობას, არამედ მყოფობა საზღვრავს აზროვნებას. ეს აზრი უდევს საფუძვლად ფეიერბახის მთელს ფილოსოფიას. და ამავე აზრზე აფუძნებენ მარქსი და ენგელსი ისტორიის მატერიალისტურ განმარტებას. მარქსის და ენგელსის მატერიალიზმი გაცილებით უფრო განვითარებული მოძღვრებაა, ვიდრე ფეიერბახის მატერიალიზმი. მაგრამ მარქსის და ენგელსის მატერიალისტური შეხედულებანი სწორედ იმ მიმართულებით ვითარდებოდნენ, რომელსაც ფეიერბახის ფილოსოფიის შინაგანი ლოლიკა გულისხმობდა. აი აძიტომ ეს შეხედულებანი, — განსაკუთრებით ფილოსოფიური მხრით, — ყოველთვის გაუგებარი დარჩება იმისთვის, ვისაც არ გამოურკვევია, სახელდობრ ხსენებული ფილოსოფიის რომელი ხაწილი შევიდა იმადგენელ ელემენტად მეცნიერული სოციალიზმის დამფუძნებელთა მსოფლმხედველობაში. და როდესაც თქვენ, მკითხველო, შეხვდებით ადამიანს, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის „ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის“ ცოდვილობს, დარწმუნებული უნდა იყდით, რომ ამ ღრმააზროვან მოკვდავს ხსენებული აზრით ბევრი რამ აკლია.

მაგრამ დავანებოთ თავი ღრმააზროვან ადამიანებს. უკვე თავის მესამე თეზისში მარქსი პირდაპირ უდგება ყველაზე უძნელეს ამოცანათაგანს, რომელიც მას უნდა გადაეჭრა საზოგადოებრივი ადამიანის ისტორიული „პრაქტიკის“ დარგში, ფეიერბახის მიერ შემუშავებული სწორი ცნებია საშუალებით, სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის შესახებ. ეს თეზისი ამბობს: „მატერიალისტური მოძღვრება, რომლის ძიხედვით ადამიანები გარემოების და აღზრდის შედეგს წარმოადგენენ .. ივიწყებს, რომ გარემოებას სწორედ ადამიანები სცვლიან და აღზრდელი თვით უნდა იქნეს აღზრდილი“. რაკი გადაჭრილია ეს ამოცანა, ისტორიის მატერიალისტური განმარტების „საიდუმლოება“ ახსნილია. მაგრამ ფეიერბახს მისი გადაჭრა არ შეეძლო. იგი ისტორიაში იდეალისტად დარჩა მზგავსად XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებისა, რომლებთანაც მას ბევრი რამ აერთებდა.^[15] აქ მარქსი და ენგელსი თავიდან უნდა შედგომოდნენ შენებას და ესარგებლათ იმ თეორიული მასალით, რომელიც დაგროვილი იყო იმ დროს საზოგადოებრივი მეცნიერების და უმთავრესად კი რესტავრაციის ეპოქის ფრანგ ისტორიკოსების მიერ. მაგრამ ფეიერბახის ფილოსოფია აქაც აძლევდა მათ ზოგიერთ ძვირფას სახელმძღვანელო აზრს. ფეიერბახი ამბობს: „ხელოვნება, სარწმუნოება, ფილოსოფია და მეცნიერება არის მხოლოდ ადამიანური არსობის გამო ვენება ან გამოცხადება“*). აქედან გამომდინარეობს, რომ „ადა-

*) Werke, II, p. 343.

მიანური არსობა“ შეიცავს ყველა იდეოლოგიის ახსნას, ე. ი. უკანას-
კნელთა განვითარება ის აზღვრება „ადამიანური არსობის“ განვითარე-
ბით. რაღაა ეს ადამიანური არსობა? ფეიერბახი უპასუხებს: „ადა-
მიანის არსობა მდგომარეობს ადამიანის ზოგადობაში, ადამიანის
ადამიანთან ერთიანობაში“ *). ეს ერთობ გაურკვეველია. და აქ ჩვენ
ვხედავთ ზღვარს, რომელიც ფეიერბახმა ველარ გადალახა.^[16] მაგრამ
მარქს-ენგელსის მიერ ნახული ისტორიის მატერიალისტური განმარ-
ტების დარგი კი სწორედ ამ ზღვარს იქით იწყება: ეს განმარტება
ჩვენ გვიჩვენებს სწორედ იმ მიზეზებს, რომელიც ადამიანის განვითარ-
ების მ. ვლულობაში საზღვრავს „ადამიანის ადამიანთან ერთიანო-
ბის ზოგადობას“, ე. ი. გვიჩვენებს იმ დამოკიდებულებას, რომელსაც
ადამიანები ამყარებენ ურთიერთშორის. ეს ზღვარი არა თუ აშო-
რებს მარქსს ფეიერბახისაგან, არამედ მოწმობს აგრეთვე მარქსის
სიახლოვეს მასთან.

მეექვსე თეზისი ფეიერბახზე ამბობს, რომ ადამიანის არ-
სობა წარმოადგენს ყველა საზოგადოებრივი ურ-
თიერთობის ერთობლიობას. ეს გაცილებით უფრო გარ-
კვეულია, ვიდრე ის, რასაც თვითონ ფეიერბახი ამბობდა; მაგრამ აქ
ყველაზე უფრო ნათლად აშკარავდება მჭიდრო გენეტიური კავშირი
მარქსის მსოფლმხედველობაა და ფეიერბახის ფილოსოფიას შორის-

როცა მარქსი ამ თეზისს სწერდა, მან უკვე იცოდა არა მარტო.
ის მიმართულება, რომლითაც უნდა ეძებნა ამოცანის გადაჭრა, არა
მედ თვით მისი გადაჭრაც.

თავის „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“ მარქსმა
გვაჩვენა, რომ ადამიანთა ურთიერთული დამოკიდებულება საზოგა-
დობაში, „უფლებრივი ურთიერთობა, ისე, როგორც სახელმწიფო-
რი ცხოვრების ფორმები, — სწერდა იქ ის, — არ აიხსნება არც თა-
ვისთავად, არც ეგრეთწოდებული ადამიანის სულის ზოგადი განვი-
თარებით, არამედ იმალება ადამიანის ცხოვრების მატერიალურ პი-
რობებში, რომელთა ერთობლიობას ჰეგელმა, — XVIII საუკუნის ინ-
გლისელთა და ფრანგთა მზგავსად, — სამოქალაქო საზოგადოების სა-
ხელი უწოდა; სამოქალაქო საზოგადოების ახატომია კი უნდა ვეძი-
ოთ მის ეკონომიაში“.

ახლა საჭირო იყო ეკონომიის წარმოშობის და განვითარე-
ბის ახსნა, რომ სავსებით გადაჭრილიყო ის ამოცანა, რომელიც მა-
ტერიალიზმმა საუკუნეთა განმავლობაში ვერ გადაჭრა. აი სწორედ
ეს ახსნა მოგვცეს ჩვენ მარქსმა და ენგელსმა.

*) Werke, II, p. 344.

თავისთავადაც ცხადია, როცა ამ დიდი ამოცანის საგნებით გადაჭრის შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მისი საზოგადო, ალგებრაული გადაჭრა, რომელიც მატერიალიზმმა მთელ საოკუხეთა განცავლობაში ვერ შესძლო. თავისთავად ცხადია, როცა საგნებით გადაჭრაზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა საზოგადოებრივი განვითარების არითმეტიკა, არამედ მისი ალგებრა; არა ცალკეულ მოვლენათა მიზეზების აღნიშვნა, არამედ იმის მითითება, თუ როგორ უნდა მივუდგეთ ამ მიზეზების აღმოჩენას. ეს კი ნიშნავს, რომ ისტორიის მატერიალიზმურ ახსნას უწინარეს ყოვლისა მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ქონდა. ეს მშვენიერად ესმოდა ენგელსს, როცა სწერდა: „ჩვენ იმდენად მშრალი შედეგები არ გვინდა, რამდენადაც შესწავლა (das Studium); შედეგები არაფერი არაა, თუ მათ მათი განვითარებას დამოუკიდებლად ავიღებთ*). მაგრამ ეს ხშირად არ ესმით არც „მარქსის კრიტიკოსებს“, — რომელთაც, როგორც იტყვიან, ღმერთი შეუნდობს, — და არც ზოგიერთ მის „მიმდევრებს“, რაც გაცილებით უარესია. მიქელ ანჯელო ამბობდა თავის თავზე: „ჩემი ცოდნა მრავალ უმეცარს წარმოშობს“. და ეს წინასწარმეტყველება, სამწუხაროდ, გამართლდა. დღეს უმეცართ მარქსის ცოდნა ბადებს. რასაკვირველია, ამაში ბრალი უნდა დაედვას არა მარქსს, არამედ იმათ, ვინც მისი სახელით მიჰქარავენ. რაკრამ ამ მიქარვის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა გავიგოთ სწორედ ისტორიული მატერიალიზმის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა.

V

საზოგადოთ მარქსის და ენგელსის უდიდესი დამსახურება მატერიალიზმის წინაშე — სწორი მეთოდის გამომუშავებაა. ფეიერბახმა მთავარი ყურადღება ჰეგელის ფილოსოფიის სპეკულაციურ ელემენტთან ბრძოლას მიაქცია და საკმაოდ ვერ დააფასა და ვერ გამოიყენა მისი დიალექტიური ელემენტი. ის ამბობს: „ქეშმარიტი დიალექტიკა გახმარტოებული მოაზრის დიალოგი როდია თავი თავთან; ის არის დიალოგი „მე“-სა და „შენ“-ს შორის**). მაგრამ, ჯერ ერთი, დიალექტიკა ჰეგელსა; არ ესმოდა „განმარტოებული მოაზრის თავის თავთან დიალოგის“ აზრით; მეორე, ფეიერბახის შენიშვნა სწორად საზღვრავს ფილო-

*) Nachlass, I, p. 477.

**) Werke, II, p. 345.

სოფიის გამოსავალ წერტილს და არა მის მეთოდს. ეს ნაკლი შეესებულ იქნა მარქს-ენგელსის მიერ; ისინი მიხედნ, რომ შეცდომა იქნებოდა ჰეგელის სპეკულიატიურ ფილოსოფიასთან ბრძოლის მიზეზით უგულებელგვეყო და გადაგვეფუჩჩებია მისი დიალექტიკა. ზოგიერთი კრიტიკა სები ამბობდნ, თითქოს პირველ ხანებში იდეალიზმთან კავშირის გაწყვეტის შემდეგ მარქსიც გულგრილად ეკიდებოდა დიალექტიკასო. მაგრამ ამ, ერთგვარად ვითამ დასაჯერებელ აზრს აბათილებს ზემოხსენებული ფაქტი, რომ ენგელსი ჯერ კიდევ „Deutsch-Französische Jahrbücher“-ში („გერმანულ-ფრანგული მატრიანე“) ლაპარაკობდა მეთოდზე, როგორც შეხედულებათა ახალი სისტემის სულზე*).

ყოველ შემთხვევაში „ფილოსოფიის სილატაკის“ მეორე ნაწილი აღარავითარ ეჭვს არ ტოვებს იმის შესახებ, რომ მარქსს პრუდონთან პოლემიკის დროს მშვენიერად ესმოდა დიალექტიური მეთოდის მნიშვნელობა და კარგადაც ხმარობდა მას. ამ დავაში მარქსის გაჩარჯება პრუდონზე ნიშნავდა დიალექტიურად მოაზროვნე ადამიანის გამაჯვებას იმ ადამიანზე, რომელსაც ვერ გამოურკვევია დიალექტიკის ბუნება და რომელიც მიუხედავად ამისა ცდილობდა გამოეყენებია მისი მეთოდი კაპიტალისტური საზოგადოების ანალიზისათვის. ჩვივე მეორე ნაწილი „ფილოსოფიის სილატაკისა“ ააშკარავებს, რომ უკვე იმ დროს დიალექტიკა, — რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიაში წმინდა იდეალისტური ხასიათის იყო და რომელსაც პრუდონმა ასეთივე ხასიათი შეანარჩუნა, — მარქსმა მატერიალისტურ საფუძველზე დააყენა. [17]

შემდეგში მარქსი თავის მატერიალისტური დიალექტიკის დასახასიათებლად სწერდა: „ჰეგელისთვის ლოლიკური პროკესი, იდეის სახელით დამოუკიდებელ სუბიექტად გადაქცეული, დემიურგია სინამდვილის, რომელიც მხოლოდ მის გარეგან გამოხატულებას შეადგენს. ჩემთვის კი, პიოიქით: იდეალური წარმოადგენს ადამიანის თავში გადატანილს და გადამუშავებულს მატერიალურს“. ეს დახასიათება გულისხმობს ფეიერბახთან სრულს თახხმობას, ჯერ, ჰეგელის „იდეის“ და, მერე, აზროვნების და მყოფობის დამოკიდებულების შესახებ. ჰეგელის დიალექტიკის „ფეხზე დაყენება“ შეეძლო მხოლოდ იმ ადამიანს, რომელსაც ღრმად სწამდა სიმართლე ფეიერბახის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებისა: მყოფობა საზღვრავს აზროვნებას და არა აზროვნება — მყოფობას.

*) ენგელსი გულისხმობდა არა პირადათ თავის თავს, არამედ საზოგადოდ ყველა თავის თანამოაზრეს: „Wir bedürfen“, — ამბობს ის; ხოლო მის თანამოაზრეთა რიცხეს უსათუოდ ეკუთვნოდა მარქსიც.

ბევრი დიალექტიკას განვითარების მოძღვრებაში ურეეს,—და ის მართლაც ასეთი მოძღვრებაა. მაგრამ დიალექტიკა არსებითად განსხვავდება ვულგარული „ევოლიუციის თეორიისაგან“, რომ ლიც ერთიანად იმ პრინციპს ემყარება, რომ არც ბუნება და არც ისტორია ნახტომს არ აკეთებს და რომ ყოველივე ცვლილება მსოფლიოში მხოლოდ თანდათანობით ხდება. ჯერ კიდევ ჰეგელმა დაგვანახვა, რომ ამნაირად გაგებული განვითარების მოძღვრება სასაცილოა და უსაფუძვლო.

„როცა უნდათ გაიგონ რაიმე მოვლენის აღორძინება თუ მოსპობა, — ამბობს იგი თავის „ლოგიკის“ პირველ ტომში, — ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ ერკვევან საქმეში ასეთი აღორძინების თუ მოსპობის თანდათანობის წარმოდგენის საშუალებით. მაგრამ მყოფობის ცვალებადობა სწარმოებს არა მხოლოდ ერთი რაოდენობის, — ეორეში გადასვლით, არამედ თვისებითი განსხვავების რაოდენობითში გადასვლითაც და, პირიქით, — იმ გადასვლით, რომელიც თანდათანობას სწყვეტს და ერთი მოვლენის ადგილას მეორეს აყენებს*“). და ყოველთვის, როცა თანდათანობა წყდება, ნახტომი აკეთდება. ჰეგელი ქვემოთ მრავალი მაგალითით ამტკიცებს, რომ ნახტომებს ხშირათ აქვთ ადგილი ბუნებასა და ისტორიაში, და ააშკარავებს სასაცილო ლოგიკურ შეცდომას, რომელიც ვულგარულ „ევოლიუციის თეორიას“ უდევს საფუძვლად. ის ამბობს: „თანდათანობის მოძღვრებას საფუძვლად უდევს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ის, რაც იბადება, ღორძიანდება — უკვე არსებობს სინამდვილეში და შეუმჩნეველი რჩება მხოლოდ თავის სიპატარავის გამო. აგრეთვე როდესაც ლაპარაკობენ თანდათანობით მოსპობაზე, გონიათ, ვითამ განსაზღვრული მოვლენის არმყოფობა, ან ის ახალი მოვლენა, რომელმაც უნდა დაიკავოს მისი ადგილი, უკვე არსებობს, თუძცა ჯერ კიდევ შეუმჩნეველია... მაგრამ ამნაირად ჰქრება ყოველგვარი ცნება აღორძინებისა და მოსპობის... აღორძინებისა თუ მოსპობის ახსნა ცვალებადობის თანდათანობით, — ეს ნიშნავს საქმე მოსაწყენ ტავტოლოლიად გამოაცხადოთ და ის, რაც იბადება ან რაც ისპობა, უკვე მზა-მზარეული, დასრულებული სახით (ე. ი. უკვე აღორძინებული ან უკვე მოსპობილად. — გ. პ.) წარმოიდგინოთ**).

*) „Wissenschaft der Logik“ („ლოგიკის მეცნიერება“), erster Band, Nürnberg. 1812, pp. 313—314.

**) „ნახტომების“ საკითხზე იხ. ჩვენი ბროშურა: „ბ. ნი ტიხომიროვის უბედურება“, ს. პეტ. მ. მალისის გამოცემა, გვ. 6—14. [თხზ., ტ. III, გვ. 47—55].

ჰეგელის ეს დიალექტიკური შეხედულება ნახტომების აუცილებლობაზე განვითარების პროცესში მარქსმა და ენგელსმა საფუძვლით შეითვისეს. ენგელსი დაწვრილებით ანვითარებს ამ შეხედულებას თავის პოლემიკაში დიურინგის წინააღმდეგ, — ამასთან იგი ამასაც „ფეხზე“, ე. ი. მატერიალისტურ საფუძველზე, „აყენებს“.

ის აღნიშნავს, რომ ენერგიის ერთი სახის გადასვლა მეორეში შეუძლებელია სხანაირად მოხდეს, თუ არ ნახტომის საშუალებით.^[18] ის თანამედროვე ქიმიაში ეძებს დიალექტიკური თეორემის დადასტურებას რაოდენობის თვასებაში გადასვლის შესახებ. საზოგადოდ ენგელსი დიალექტიკური აზროვნების უფლებებს ადასტურებს მყოფობის დიალექტიკური თვისებებით. მყოფობა აქაც საზღვრავს აზროვნებას.

აქ არ შევდივართ მატერიალისტური დიალექტიკის უფრო დაწვრილებით დახასიათებაში (როგორია ამ დიალექტიკის დამოკიდებულება მასთან, რასაც შეიძლება დაბალი ლოლიც ვუწოდოთ, დაბალი მათემატიკის გასწვრივ, — ამაზე იხ. ჩვენი წინასიტყვაობა „ლიუდვიგ ფეიერბახის“ ჩვენი თარგმანისათვის)*), მხოლოდ მოვავლობთ მკითხველს, რომ უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში იმ თეორიას, რომელიც განვითარებია პროცესში მხოლოდ მართოდ თანდათანურ ცვალებადობას ხედავს, ნიადაგი ეცლება ფეხქვეშ ბიოლოგიაშიც კი, სადაც იგი წინედ საყოველთაოდ იყო აღიარებული. ამ მხრივ, როგორც ჩახს, არმან გოტიეს და გუგო დე-ფრისის შრომებმა მთელი ეპოქა უნდა შექმნან. საკმარისია ითქვას, რომ დე-ფრისის მიერ შექმნილი მუტაციის თეორია სახეთა ნახტომისებური განვითარების მოძღვრებას წარმოადგენს (იხ. მისი ორტომიანი თხზულება: „Die Mutationstheorie“ („მუტაციების თეორია“), Leipzig, 1901—1903; მისი რეფერატი: „Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten“ („მუტაციები და მუტაციური პერიოდები სახეთა წარმოშობისას“), Leipzig, 1901, და მისივე ლექციები, წაკითხული კალიფორნიის უნივერსიტეტში და გერმანულად გადმოქვეყნებული ამ სათაურით: „Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation“ („სახეები და სახესხვაობანი და მათი წარმოშობა მუტაციის საშუალებით“), Berlin, 1906).

*) [იხ. დამატება „დიალექტიკა და ლოლიკა“. გერმანულ თარგმანში ეს გვერდები თვით ტექსტშია შეტანილი.]

ამ გამოჩენილი ნატურალისტის აზრით, დარვინის სახეთა წარმოშობის თეორიის სუსტი მხარე სწორედ იმაშია, რომ ეს წარმოშობა შეიძლება აიხსნას მხოლოდ თანდათანური ცვალებადობით*). აგრეთვე საინტერესო და მოსწრებელია დე-ფრისის ის შენიშვნა, რომ თანდათანური ცვალებადობის თეორიის ბატონობა სახეთა წარმოშობის მოძღვრებაში ხელ-აყრელი და საკეთილო არ გამოდგა მასთან დაკავშირებულ საკითხთა ექსპერიმენტალური კვლევებისათვის**).

ამას კიდევ აი რა უნდა დავუმატოთ: თანამედროვე ბუნებისმეტყველებაში, უმთავრესად ნეო-ლამარკისტთა შორის, ერთობ ჩქარა ვრცელდება ეგრეთწოდებული მატერიის განსულებების მოძღვრება, ე. ი. მოძღვრება იმაზე, რომ საზოგადოდ მატერიას, განსაკუთრებით კი ყოველ განაწევრებულ მატერიას ერთგვარი გრძნობიერება მოსდგამს. ეს მოძღვრება, — რომელსაც ზოგიერთები მატერიალიზმს უპირდაპირებენ (იხ., მაგალითად, რ. გ. ფრანსეს წიგნი „Der heutige Stand der Darwin'schen Frage“ („დარვინული საკითხის თანამედროვე მდგომარეობა“), Leipzig, 1907), — ნამდვილად, თუ სწორად გავიგებთ, გადატანა ახალი ბუნებისმეტყველების ენაზე ფიქრებახის მატერიალისტური მოძღვრებისა მყოფობის და აზროვნების, ობიექტის და სუბიექტის ერთიანობის შესახებ***). შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ ამ მოძღვრების შემთავისებელი მარქსი და ენგელსი დიდი ინტერესით შეეცაბებოდნენ ხსენებულს, ჯერ კიდევ საკმაოდ დაუშუშავებელს, მიმართულებას ბუნებისმეტყველებაში.

გერცენი სამართლიანათ შენიშნავს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია, რომელსაც ბევრი კონსერვატიულად თვლიდა, რევოლუციის ნამდვილი ალგებრა****). მაგრამ ჰეგელისთვის ეს ალგებრა სრულიად გამოუყენებელი რჩებოდა პრაქტიკული ცხოვრების მწვავე საკითხების გადასაწყვეტად. სპეკულატიურ ელემენტს ძალაუწებრივ კონსერვატიზმის სული შეჰქონდა დიდებული აბსოლუტური იდეალისტის ფილოსოფიაში. სრულიად სხვას ვხედავთ ჩვენ მარქსის მატერიალი ტურ ფილოსოფიაში. აქ რევოლუციური „ალგებრა“ ცხადდება მთელი თავისი დიალექტიკური მეთოდის უძლეველობით. მარქსი

*) „Die Mutationen“ („მუტაციები“), pp. 7—8.

**) Arten etc. („სახენი და სხვ.“), p. 421.

***) არ უნდა დავივიწყოთ, რომ XVIII საუკუნის ბევრი ფრანგი მატერიალისტი „მატერიის განსულებების“ მოძღვრებას ემხრობოდა. სპინოზას შესახებ ჩვენ აღარ ვლაპარაკობთ.

****) იხ. ენგელსი, „ლიუდვიგ ფიქრებახი“, გვ. 1—5.

ამბობს: „თავის მისტიფიკაციური სახით დიალექტიკა გერმანულ მო-
დალ გადაიქცა, იმიტომ რომ ის თითქოს ამართლებდა არსებულ წეს-
წყობილებას. თავისი რაციონალური სახით ის სძაგს ბურჟუაზიასა
და მის თეორეტიკოსებს, იმიტომ რომ ის, ხსნის რა არსებულს, ამას-
თანავე ხსნის მის უარყოფას და მის აუცილებელ დამხობასაც;
იმიტომ რომ ის იხილავს ყოველ მოცემულ ფორმას მოძრაობის პრო-
ცესში, ე. ი. წარმავალი მხრით; იმიტომ რომ ის, არსებითად პრაქ-
ტიკული და რევოლუციური, არაფრის წინაშე არ ჩერდება“.

რუსული ლიტერატურის თვალსაზრ. სით თუ შევხედავთ მატე-
რიალისტურ დიალექტიკას, შეიძლება ითქვას, რომ მან პირველად
მოგვცა საჭირო და საკმარისი მეთოდი იმ საკითხის, — ყოველივე
ნამდვილის გონივრულობის შესახებ, — გადასაჭრელად,
რომელიც ესოდენ სტანჯავდა ჩვენს გენიალურ ბელინსკის*). მხოლოდ
მარქსის დიალექტიკურმა მეთოდმა, რუსეთის ცხოვრების შესაღწავლად
მომარჯვებულმა, დაგვანახვა, თუ რა იყო ამ ცხოვრებაში ნამდვი-
ლი და რა გვეჩვენებოდა ასეთად.

VI

გადავდივართ რა ისტორიის მატერიალისტურ განმარტე-
ბაზე, ჩვენ, როგორც ვნახეთ, პირველყოფლისა ვხვდებით საკითხს,
თუ სად იმალება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების
ნამდვილი მიზეზები. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „სამოქალაქო საზოგა-
დოების ანატომიას“ საზღვრავს ძისი ეკონომია. მაგრამ რითღა ისაზღვ-
რება ეს უკანასკნელი?

ამაზე მარქსი ასე უპასუხებს: „თავის ცხოვრების საზოგადოებ-
რივ წარმოებაში ადამიანები ხვდებიან განსაზღვრულ აუცილებელ,
მათი ნებისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობას — წარმოების ურ-
თიერთობას, რომელიც შეესაბამება მათს მატერიალურ საჭარ-
მოო ძალთა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს. წარმოება, ამ
ურთიერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოების ეკონო-
მიურ სტრუქტურას, რეალურ საფუძველს, რომელზედაც იმარ-
თება იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენი**).

მაშასადამე, მარქსის ამ პასუხით ეკონომიის განვითარების
მთელი საკითხი შეიცავს იმას, თუ რა მიზეზებით ისაზღვრება საზო-

*) იხ. ჩვენი სტატია: „ბელინსკი და გონივრული სინამდვილე“, კრე-
ბული — „ოცი წლის განმავლობაში“. [თხზულებანი, ტ. XI].

**) იხ. წინასიტყვაობა „Zur Kritik der politischen Oekonomie“-სი; არის
რუსული თარგმანი (არის აგრეთვე ქართული თარგმანიც. 1932 წ. გამოცემა. მთარ-
გმელის შენიშვნა).

გადოების განკარგულებაში მყოფ საწარმოო ძალთა განვითარება. ხოლო ამ უკანასკნელ ფორმაში იგი უწინარეს ყოვლისა წყდება გეოგრაფიული გარემოს თვისებების მითითებით *).

უკვე ჰეგელი თავის ისტორიის ფილოსოფიაში აღნიშნავს „მსოფლიო ისტორიის გეოგრაფიული სარჩულის“ მხიშვნელოვან როლს. მაგრამ რადგანაც ის ყოველი განვითარების მიხედვით საბოლოო ანკარიშით იღებს თვლის, რადგანაც ის მხოლოდ გაკვირით და მხოლოდ მეორეხარისხოვან შემთხვევებში მიმართავდა, თითქოს თავისდაუხებურად, მოვლენათა მატერიალისტურ ახსნას, — ამიტომ მის მიერ გამოთქმულმა უაღრესად სწორმა შეხედულებამ გეოგრაფიული გარემოს დიადი ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ ვერ გამოაყვანია მას ყველა ის დასკვნა, რომელიც იქიდან გამომდინარეობს. ეს დასკვნები სრულად გამოიყვანა მხოლოდ მატერიალისტმა მარქსმა**).

გეოგრაფიულ გარემოს თვისებები საზღვრავენ როგორც ბუნების იმ საგნების ხასიათს, რომელიც ეასახურება ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას, ისე იმ საგნებისას, რომელსაც თვით ადამიანი ქმნის იმავე მიზნით. სადაც ლითონები არ იყო, იქ ადგილობრივ მკვიდრ ტომთ საკუთარი ძალღონით არ შეეძლოთ გაცილებოდნენ იმას, რასაც ჩვენ ქვის საუკუნეს ვუწოდებთ. აგრეთვე პირველყოფილი მეთევზენი და მონადირენი რომ გადასულიყვნენ მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებაზე, საჭირო იყო გეოგრაფიული გარემოს სათანადო თვისებები, ე. ი. ამ შემთხვევაში საჭირო იყო სათანადო ფლორა და ფაუნა. ლ. გ. მორგანი ამბობს, რომ დასავლეთ ნახევარსფეროში მოაშინაურებელ ცხოველთა უყოლობამ და ორივე ნახევარსფეროს ფლორის სპეციფიურმა განსხვავებამ დიდი განსხვავება გამოიწვია მათი მოსახლეობის საზოგადოებრივი განვითარების მსვლელობაში***). ვაიცი ჩრდილო ამერიკის წითელკანიანებზე ამბობს: „მათ სულ არა ჰყავთ შინაური ცხოველები. ეს ძალიან საყურადღებოა, იმიტომ რომ ამ გარემოებაში იმალება მათი განვითარების დაბალ საფეხურზე დარჩენის მთავარი მიზეზი****). შვეინფურტი გვატყობინებს,

*) [იხ. საგანთა საძიებელში „გეოგრაფიულ გარემოს როლი“.]

**) როგორც უკვე ვთქვით, ფეიერბახი ამ შემთხვევაში ჰეგელზე შორს არ მიდიოდა.

***) „Die Urgesellschaft (პირველყოფილი საზოგადოება“), Stuttgart, 1891 pp. 20—21.

****) „Die indianer Nordamerikas“ („ჩრდ. ამერიკის ინდოელები“), p. 91.

რომ როცა აფრიკაში ესა თუ ის ადგილი აივსება მოსახლეობით, მაშინ ნაწილი მისი მცხოვრებლების იქიდან სხვაგან ესახლება, — ამასთან აღსანიშნავია, რომ ხაიდახან ის თავის ცხოვრებას იცვლის გეოგრაფიულ გარემოს მიხედვით. „ის ტომნი, რომელნიც მანამდე მიწათმოქმედებას მისდევდნენ, მონადირეებად ხდებიან, ხოლო ისინი, ვინც თავის ჯოგებით ცხოვრობდნენ, მიწათმოქმედებას იწყებენ“*). მისივე სიტყვით, რკინით მდიდარი ადგილების, — ცენტრალური აფრიკის მნიშვნელოვანი ნაწილის, — მცხოვრებლებმა „ბუნებრივად რკინის მოპოების საქმეს მიყვეს ხელი“**).

მაგრამ ეს კიდევ არაფერი. ადამიანთა ტომნი ჯერ ისევ განვითარების უდაბლეს საფეხურებზე ურთიერთულ დამოკიდებულებას ამყარებენ, სცვლიან ერთმანეთში ზოგიერთ თავის ნაწარმოებთ. ამით ფართოვდება გეოგრაფიული გარემოს საზღვრები, — რომელიც გავლენას ახდებს თვითეულ ამ ტომის საწარმოო ძალთა განვითარებაზე, — და ჩქარდება ამ განვითარების მსვლელობა. მაგრამ, ცხადია, ამგვარი ურთიერთობის ალორძინების და შენარჩუნების ასეთი თუ ისეთი სიადვილე დამოკიდებულია აგრეთვე გეოგრაფიულ გარემოზე: ჯერ კიდევ ჰეგელი ამბობდა, რომ ზღეები და მდინარენი აახლოვებენ ადამიანთ, მთები კი ჰყოფენო. სხვებრ ზღეები აახლოვებენ ადამიანებს მხოლოდ საწარმოო ძალთა განვითარების შედეგებით უფრო მაღალ საფეხურებზე; დაბალ საფეხურებზე კი — ზღვა, — რატკელის სამართლიანი შენიშვნით, — ძალიან აძნელებს ურთიერთობის დამყარებას მისით გაყოფილ რომებს შორის***). მაგრამ, როგორც უნდა იყოს, შეჭველია, რომ რაც უფრო სხვადასხვაგვარია გეოგრაფიული გარემოს თვისებანი, მით უფრო საკეთილო და ხელის შემწყობია იგი საწარმოო ძალთა განვითარებისათვის.

„არა ნიადაგის აბსოლუტური ნაყოფიერება, — ამბობს მარქსი, — არამედ მისი დიფერენციაცია, მისი ბუნებრივი პროდუქტების მრავალფეროვნება შეადგენს შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ბუნებრივ საფუძველს და იმ ბუნებრივი პირობების ცვალებადობით, რომელშიაც ადამიანი ეწევა მეურნეობას, იწვევს მის საკუთარ მოთხოვნილებათა, უნარისა, შრომის საშუალებათა და შრომის წესების გამრავლებას“.

*) „Au coeur de l'Afrique“ („აფრიკის გულში“), I, p. 219.

**) Ibid., t. II, p. 94. მიწათმოქმედებაზე ჰავის გავლენის შესახებ იხ. აგრეთვე რატკელი: „Die Erde und das Leben“, Leipzig und Wien, 1902, II Band, pp. 541 — 541.

***) „Anthropogeographie“ („ანთროპოგეოგრაფია“), Stuttgart, 1882, p. 29.

აქტომ ის საჭიროდ თვლის ებრძოლოს მის „ცალმხრივობას“; ნამდვილად კი ის უნდა გარჯილიყო და შეესწავლა მისი შემეცნების თეორია იმ სახით, როგორიც მას მისცეს ფეიერბახმა და მარქსმა: ეს უზრუნველყოფდა თვითონ ჰეკელს მრავალი შეცდომისა და ცალმხრივობისაგან, რაც უადვილებს მოწინააღმდეგეთ მასთან ბრძოლას ფილოსოფიის ნიადაგზე.

ძალიან უახლოვდება უახლეს მატერიალიზმს, — ფეიერბახ-მარქს-ენგელსის მატერიალიზმს, — ავგუსტ ფორელი თავის სხვადასხვა თხზულებებში, — მაგალითად, თავის მოხსენებაში „Gehirn und Seele“ („რვინი და სული“), რომელიც მან წაიკითხა გერმანელ ბუნებისმეტყველთა და ექიმთა 66 ყრილობაზე ვენაში (26 სექტემბერს 1894 წ.)^{*)}. ზოგან ამ მოხსენებაში ფორელი არა თუ ფეიერბახის აზრების მსგავს აზრებს გამოსთქვამს, არამედ, რაც პირდაპირ ასაოცარია, თავის საბუთებს სწორედ ისე ალაგებს, როგორც ფეიერბახი ალაგებდა თავის არგუმენტაციას. ფორელის სიტყვით, ჩვენ ყოველ დღე ვღებულობთ იმის დამამტკიცებელ საბუთებს, რომ ტვინის ფსიქოლოგია და ფიზიოლოგია „ერთი-და იმავე ნივთის“ განხილვის ორი სხვადასხვა საშუალებაა, ორი სხვადასხვა სახეა. მკითხველს უთუოდ ახსოვს ამავე საკითხის შესახებ ფეიერბახის ზემოთმოყვანილი, სწორედ ამ გვარივე შეხედულება. ეს შეხედულება აქ შეიძლება შეუდგე მოსაზრებით შევავსოთ:

„მე, — ამბობდა ფეიერბ. ხი, — ფსიქოლოგიური ობიექტი ვარ ჩემთვის, ხოლო ფიზიოლოგიური — სხვისთვისო“^{**)}. ბოლოსდაბოლოს ფორელის მთავარი აზრი იმ დებულებაში იხატება, რომ შეგნება „ტვინის მოქმედების შინაგანი რეჟლექსია“^{***)}. ეს კი წმინდა მატერიალისტური შეხედულებაა.

სხვადასხვა სახის და სახესხვაობის იდეალისტები და კანტიანელები მატერიალისტების საპასუხოდ ამტკიცებენ, რომ ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა მხოლოდ ფსიქიური მხარე იმ მოვლენების, რომლის შესახებაც ლაპარაკობენ ფორელი და ფეიერბახი. ეს პასუხი ერთობ ნათლად გამოხატა შელინგმა, რომელმაც თქვა, რომ „სული სამუდამოდ დარჩება იმ კუნძულად, რომელზედაც მატერიის სფეროდან შეუძლებელია გადასვლა ნახტომის გაუკეთებლად“. ფორელმა

*) შ. აგრეთვე მესამე თავი მისი წიგნის — „L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie“ („სული და ნერვული სისტემა. ჰიგიენა და პათოლოგია“). Paris, 1906.

**) Werke, II. p. 348—349.

***) „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen etc.“ („ჭინჭველების ფსიქიური უნარი და სხ.“), München, 1901, p. 7.

მშვენიერად იცის ეს, მაგრამ ის დამაჯერებლად ამტკიცებს, რომ მეცნიერება პირდაპირ შეუძლებელი იქნებოდა, ჩვენი რომ ძართლა ამ კუნძულის საზღვრებიდან არ გამოვსულიყავით. „ყოველ ადამიანს, — ამბობს ის, — იქნებოდა მხოლოდ თავის სუბიექტივიზმის ფსიქოლოგია (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus)... და ის უსაოუოდ უნდა დაეკლებულიყო გარეშე ქვეყნის და სხვა ადამიანების არსებობაში“*). მაგრამ ასეთი ეჭვი რაზობაა. [12] „ანალოგიით დასკვნების გამოკვანა, ბუნებრივ-მეცნიერული ინსტუქცია, ჩვენი ხუთი გარეგანი გრძნობის გამოცდილებას შედარება გვიმტკიცებს, რომ არსებობს სხვა ადამიანთა ქვეყანა და მათი ფსიქოლოგია. ყოველივე ეს ამტკიცებს აგრეთვე, რომ შედარებითი ფსიქოლოგია, ცხოველთა ფსიქოლოგია, ბოლოს, თვით ჩვენი საკუთარი ფსიქოლოგია ჩვენთვის სრულიად გაუგებარი და წინააღმდეგობით სავსე იქნებოდა, რომ ის ჩვენი ტვინის მოქმედების დამოუკიდებლად გაგვეჩილა; პირველყოვლისა ის წარმოგვიდგებოდა როგორც დარღვევა ენერგიის დაცვის კანონისა“**).

ფეიერბახი მარტო იმ წინააღმდეგობებს როდი ააშკარავებს, რომელშიაც აუცილებლად ვარდებიან მატერიალისტური თვალსაზრისის უარყოფელნი, — ის გვიაშკარავებს აგრეთვე იმასაც, თუ როგორ და რა გზით ჩნდებიან იდეალისტები თავის „კუნძულზე“. ის ამბობს: „მე“ ვარ „მე“ ჩემთვის და „შენ“ სხვისთვის, მაგრამ იგი ასეთი ვარ მხოლოდ როგორც გრძნობადი (ე. ი. მატერიალური. — გ. პ.) არსება. განყენებული გონება კი ანეხოლოებს ამ თავისთვის-ყოფობას, როგორც სუბსტანციას, ატოს „მე“-ს, ღმერთს; ამიტომ მას თვითნებური გამოუღის კავშირი თავათვის-ყოფობისა სხვისთვისყოფობასთან. ის, რაც მე წარმომიდგენია გრძნობადობის გარეშე (ohne Sinnlichkeit), წარმომიდგენია ყოველგვარი კავშირის გარეშე“***). ამ უაღრესად საყურადღებო მოსაზრებას თან ახლავს აბსტრაქციის იმ პროცესის ანალიზი, რომელმაც წარმოშვა ჰეგელის ლოლიკა, როგორც ონთოლოგიური მოძღვრება****).

*) Ibid., p. 7—8.

**) „Die psychischen Fähigkeiten“, იგივე გვერდი.

***) Werke, II. p. 322.

****) „Der absolute Geist Hegels ist nichts Anderes als der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen“. Werke, II, p. 263. („ჰეგელის აბსოლუტური სული იგივე აბსტრაქტული, განყენებული, თავის თავიდან განრიზებული ეგრეთწოდებული სასრულიანი სულია, სწორედ ისე, როგორც თეოლოგიის უსასრულო არსება იგივე აბსტრაქტული სასრულიანი არსებაა“).

ფეიერბახს რომ ქონდა ის ცნობები, რომელსაც თანამედროვე ეთნოლოგია იძლევა, მას შეეძლო დაემატებია, რომ ფილოსოფიური იდეალიზმი ისტორიულად მომდინარეობს ანიმიზმიდან, რომელიც პირველყოფილ ხალხებს მოსდგას. ეს ჯერ კიდევ ე. ტეილორმა*) აღნიშნა და ამას ახლა რამოდენივედ უკვე ანგარიშს უწევენ ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსები, თუმცა ჯერ უფრო როგორც კურიოზს, ვიდრე უდიდესი თეორიულ-შეცდომებით მნიშვნელობის მქონე კულტურულ-ისტორიულ ფაქტს**).

ფეიერბახის ამ მოსაზრებებმა და საბუთებმა, რომელიც კარგად იცოდნენ და ღრმად ქონდათ მოფიქრებული მარქსსა და ენგელსს, უკვე-ლად დიდად შეუწყის ხელი მათი საკუთარი მსოფლმხედველობის გამომუშავებას. თუ ბოლოს ენგელსი დიდის ათვალისწინებით და ზიზლით უცქეროდა გერმანულ ფილოსოფიას ფეიერბახის მექედვე, ეს ხდებოდა იმიტომ, რომ ეს ფილოსოფია, მისი აზრით, აცოცხლებდა იმ ძველ ფილოსოფიურ შეცდომებს, რომელიც ჯერ ისევ ფეიერბახის მიერ იყო გაძოაშქარავებული. და ეს მართლაც ასე იყო. მატერიალიზმის არც ერთს ახალ კრიტიკოსს არ მოუყვანია არც ერთი საბუთი, რომელიც წინდაწინვე არ ყოფილიყო დარღვეული ან თვით ფეიერბახის, ან, მაზე აღრე, ფრანგ მატერიალისტების^[13] მიერ; მაგრამ „მარქსის კრიტიკოსებს“, — ე. ბერნშტეინს, კ. შმიდტს, ბ. კროჩეს და სხ. და სხ., — ახლად-ახალი გერმანული სიბრძნეამოყვარეობის „ეკლეკტიური ლატაჟური შექამადი“ სრულიად ახალ კერძად ერგენებათ: ისინი ამით იკვებებოდნენ, ხოლო რა დაინახეს, რომ ენგელსი თავს არ იწუხებდა მისთვის, წარმოიდგინეს—ვითომ ის „გაურბის“ იმ არგუმენტაციის გარჩევას, რომელიც დიდი ხანია მან განიხილა და ყოვლად უვარგისად აღიარა, ეს ძველი, მაგრამ მუდამ ახალი ისტორიაა. ვირობებს არასოდეს არ ავიწყდებათ, რომ კატა ბევრად ძლიერია ლომზე.

*) „La civilisation primitive“, Paris, 1876, tome II, p. 143. უნდა შევნიშნოთ, სხვათა შორის, რომ ფეიერბახი ამის შესახებ ჭეშმარიტად გენიალურ მიხედვამას იჩენს. ის ამბობს: „Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich,—so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des gegenständlichen Ich“. II, p. 322. („ობიექტის ცნება თავდაპირველად მხოლოდ მეორე „მე“-ს ცნებას წარმოადგენს. ასე, ადამიანი ბავშვობაში საგნებს ითვისებს, როგორც თავისუფალ, თვითნებისად მომქმედ არსებებს. ამიტომ ობიექტის ცნება საზოგადოთ გაშემწევე ბულია საგნობრივი „მე“-ს ცნებით“).

**) იხ. ტ. გომპერც. „Les penseurs de la Grèce“ („საბერძნეთის მოაზრენი“), trad. par Aug. Reimond. Lausanne, 1905, r. II, pp. 414—415.

მიუხედავად ფეიერბახის და ა. ფორელის შეხედულებათა გასაოცარი ძსგავსებისა, — და რამოდენიმე იგივეობისაც კი, ჩვენ მაინც უნდა შევნიშნოთ, რომ თუ უკანასკნელს გაცილებით მეტი საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო განათლება აქვს, სამაგიეროდ ფეიერბახს ქონდა მის წინაშე ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნის უპირატესობა. ამიტომაც ფორელი უშვებს ისეთ შეცდომებს, რასაც ფეიერბახს ვერ მოუწაბავთ. ფორელი თავის თეორიას იგივეობის ფსიქო-ფიზიოლოგიურ თეორიას უწოდებს*). ამის წინააღმდეგ არსებითად არაფერი ითქმის, იმიტომ რომ ყოველი თერმინოლოგია პირობითია; მხოლოდ რადგანაც იგივეობის თეორია ოდესღაც სრულიად გარკვეულ იდეალისტურ ფილოსოფიას ედვა საფუძვლად, უკეთესი იქნებოდა ფორელს თავისი მოძღვრება პირდაპირ, თავაშად და უბრალოდ მატერიალისტურად გამოეცხადებია; მაგრამ, როგორც ჩანს, მას კიდევ შერჩენია ზოგიერთი (კრუმფორშმუნერობა მატერიალიზმის წინააღმდეგ და ამიტომ აურჩევია სხვა სახელწოდება. აი ამისთვის საჭიროდ ვთვლით აღვნიშნოთ, რომ ფორელის იგივეობას არაფერი საერთო არა აქვს იდეალისტურ იგივეობასთან.

„მარქსის კრიტიკოსებმა“ არც ეს იციან. კ. შმიდტი ჩვენთან პოლემიკის დროს მატერიალისტებს აწერდა სწორედ იგივეობის იდეალისტურ სწავლას. ნამდვილად მატერიალიზმი აღიარებს სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობას და არა მათ იგივეობას. და ეს კარგად ქონდა გარკვეული და ახსნილი იმავე ფეიერბახს.

ფეიერბახის აზრით, სუბიექტის და ობიექტის, აზროვნების და მყოფობის ერთიანობას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, როცა ამ ერთიანობის საფუძვლად ადამიანს ვიღებთ. აქ ისევ რალაციონირი განსაკუთრებული „ჰუმანისტური“ კილო ისმის, — და იმ ადამიანთა უმრავლესობა, რომელნიც ფეიერბახს სწავლობდნენ, საჭიროდ არ თვლიდა უკეთ ჩაფიქრებოდა იმას, თუ როგორ ხდება ადამიანი ხსენებულ წინააღმდეგობათა ერთიანობის საფუძვლად. ნამდვილად ფეიერბახს ეს ამგვარად ესმის. ის ამბობს: „სადაც აზროვნება პრედიკატია ნამდვილი (ე. ი. მატერიალური, — გ. პ.) არაების და არა სუბიექტი თავისთვის, აზრი მხოლოდ იქ არ არის მოწყვეტილი მყოფობას“**).

*) იხ. მისი სრატია: „Die psycho-physiologische Identitätstheorie als Wissenschaftliches Postulat“ („იგივეობის ფსიქო-ფიზიოლოგიური თეორია როგორც მეცნიერული პოსტულატი“) კრებულში — „Festschrift für Rosenthal“, Leipzig, 1906, erster Teil, pp. 119—132.

**) Werke, II, p. 340.

ახლა ვიკითხოთ: სად, რომელ ფილოსოფიურ სისტემებშია აზროვნება „სუბიექტი თავისთვის“, ე. ი. რაღაც დამოუკიდებელი მოაზროვნე ინდივიდუუმის სხეულებრივი არსებობისაგან? პასუხი აშკარაა: იდეალისტურ სისტემებში. იდეალისტები ჯერ გადააქცივენ აზროვნებას თვითმყოფ, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ არსობად („სუბიექტი თავისთვის“), — მერე კი აცხადებენ, რომ მასში, ამ არსობაში, იხსნება მყოფობის და აზროვნების წინააღმდეგობა სწორედ იმიტომ, რომ მას, ამ მატერიისაგან დამოუკიდებელ არსობას, მოსდგამს განკერძოებულ, დამოუკიდებელი მყოფობა.^[14] იგი მართლაც იხსნება მასში, რადგან რაღა არის ეს არსობა? — აზროვნება? და ეს აზროვნება თავისთავად არსებობს და არარაისაგან არაა დამოკიდებული. მაგრამ წინააღმდეგობის ასეთი გადაჭრა წმინდა ფორმალური ხასიათისაა. იგი შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ, როგორც უკვე შევნიშნეთ ზემოთ, ისპობა ერთი მისი ელემენტთაგანი: სახელდობრ აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი მყოფობა. მყოფობა აზროვნების უბრალო თვისებად ცხადდება, — და როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ განსაზღვრული საგანი არსებობს, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ იგი არსებობს აზროვნებაში. ასე ე. მოდა ეს საკითხი, მაგალითად, შელინგს. მისთვის აზროვნება იყო ის აბსოლუტური პრინციპი, რომლიდანაც აუცილებელივ გამომდინარეობდა ნამდვილი ქვეყანა, ე. ი. ბუჩება და „სასრულიანი“ სული. მაგრამ როგორ გამომდინარეობდა? რას ნიშნავდა ნამდვილი ქვეყნის არსებობა? ეს ნიშნავდა მხოლოდ აზროვნებაში არსებობას. შელინგისთვის სამყარო წარმოადგენდა მხოლოდ აბსოლუტური სულის თვითმკვერეტელობას. იგივე ითქმის ჰეგელზედაც. მაგრამ ფეიერბახი არ კმაყოფილდებოდა აზროვნებას და მყოფობას შორის არსებული წინააღმდეგობის ასეთი წმინდა ფორმალური გადაჭრით. მან აღიარა, რომ ადამიანისაგან, ე. ი. ნამდვილი, მატერიალური არსებისაგან დამოუკიდებელი აზროვნება არ არის და არც შეიძლება იყოს. აზროვნება ტვინის მოქმედებაა. „მაგრამ ტვინი მხოლოდ მახამდეა აზროვნების ორგანო, სანამ იგი ადამიანის თავსა და სხეულთან არის დაკავშირებული“*).

ახლა ჩვენ ვხედავთ, რა აზრით თვლიდა ფეიერბახი ადამიანს მყოფობის და აზროვნების ერთიანობის საფუძვლად. ამ საფუძველს ადამიანი წარმოადგენს იმ აზრით, რომ ის თვით მატერიალური, აზროვნების უნარის მქონე არსებაა. მაგრამ თუ ის ასეთი არსებაა,

*) Werke, II, pp. 362—363.

ცხადია, მასში არ ისპობა წინააღმდეგობის არც ერთი ელემენტი: არც შოფობა, არც აზროვნება, არც „მატერია“, არც „სული“, არც სუბიექტი, არც ობიექტი. ეს ელემენტები ერთდებიან მასში როგორც სუბიექტ-ობიექტში. „მე ვარ და მე ვაზროვნებ... მხოლოდ როგორც სუბიექტ-ობიექტი“, — ამბობს ფეიერბახი.

ყოფნა არ ნიშნავს აზროვნებაში არსებობას. ამ ცხრით ფეიერბახის ფილოსოფია ი. დიცგენის ფილოსოფიაზე გაცილებით უფრო ნათელია. „იმის დამტკიცება, რომ რამე არსებობს, — შენიშნავს ფეიერბახი, — ნიშნავს იმის დამტკიცებას, რომ იგი არსებობს არა მარტო აზროვნებაში*), და ეს სავსებით მართალია. მაგრამ აქას ხომ ის აზრი აქვს, რომ ერთიანობა აზროვნებასა და მყოფობას შორის სრულიად არ ნიშნავს და არც შეიძლება ნიშნავდეს იგივეობას მათ შორის.

აქ აშკარავდება ერთი უმნიშვნელოვანესი თვისება, რომელიც მატერიალიზმს ანსხვავებს იდეალიზმისაგან.

IV

როდესაც ამბობენ, მარქსი და ენგელსი რამოდენიმე ხნის განმავლობაში ფეიერბახის მიმდევარნი იყვნენო, ამით ხშირად იმის თქმა უნდათ, რომ როდესაც ეს ხანი გავიდა, მარქს-ენგელსის მსოფლმხედველობა არსებითად შეივალა და სრულიად განსხვავდა ფეიერბახის მსოფლმხედველობისაგან. როგორც ჩანს, ასე წარმოდგენია საქმე კ. დილს, რომელიც ფიქრობს, რომ ფეიერბახის გავლენას მარქსზე ჩვეულებრივ ძალიან აზვიადებენო**). ეს დიდი შეცდომაა. მარქსმა და ენგელსმა მართალია ფეიერბახის მიმდევრობას თავი დაანებეს, მაგრამ ისინი სოველთვის იზიარებდნენ მის ფილოსოფიურ შეხედულებათა მნიშვნელოვან ნაწილს. ეს ყველაზე უკეთესად მტკიცდება იმ თეზის ებით***), სადაც მარქსი აკრიტიკერდა ფეიერბახს. ეს თეზი ები სრულიად არ უარყოფენ ფეიერბახის ფილოსოფიის ძირითად დებულებებს; ისინი მხოლოდ ასწორებენ ამ დებულებებს და, — რაც უმთავრესია, — მოითხოვენ მათს უფრო თანმიმდევრობით გამოყენებას ადამიანის გარშემორტყმული სინამდვილის, განსაკუთრებით კი მისი საკუთარი მოქმედების ასახსნელად. აზროვნება კი არ საზღვრავს

*) Werke, X, p. 147.

**) „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“ („სახელმწიფო მეცნიერებათა სიტყვარი“), V, p. 703.

***)) [იხ. ფ. ენგელსის „ლ. ფეიერბახის“ დამატება. — „მარქსისტის ბიბლიოთეკა“. ნაკ. XIV]. არის ქართული თარგმანი. მთარგ. შენ.

მყოფობას, არამოდ მყოფობა საზღვრავს აზროვნებას. ეს აზრი უღევს საფუძვლად ფეიერბახის მთელს ფილოსოფიას. და ამავე აზრზე აფუძნებენ მარქსი და ენგელსი ისტორიის მატერიალისტურ განმარტებას. მარქსის და ენგელსის მატერიალიზმი გაცილებით უფრო განვითარებული მოძღვრებაა, ვიდრე ფეიერბახის მატერიალიზმი. მაგრამ მარქსის და ენგელსის მატერიალისტური შეხედულებანი სწორედ იმ მიმართულებით ვითარდებოდენ, რომელსაც ფეიერბახის ფილოსოფიის შინაგანი ლოლიკა გულისხმობდა. აი აძიტომ ეს შეხედულებანი, — განსაკუთრებით ფილოსოფიური მხრით, — ყოველთვის გაუგებარი დარჩება იმისთვის, ვისაც არ გამოურკვევია, სახელდობრ ხსენებული ფილოსოფიის რომელი ხაწილი შევიდა რემადგენელ ელემენტად მეცნიერული სოციალიზმის დამფუძნებელთა მსოფლმხედველობაში. და როდესაც თქვენ, მკითხველო, შეხვდებით ადამიანს, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის „ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის“ ცოდვილობს, დარწმუნებული უნდა იყოთ, რომ ამ ღრმააზროვან მოკვდავს ხსენებული აზრით ბევრი რამ აკლია.

მაგრამ დავანებოთ თავი ღრმააზროვან ადამიანებს. უკვე თავის მესამე თეზისში მარქსი პირდაპირ უდგება ყველაზე უძნელეს ამოცანათაგანს, რომელიც მას უნდა გადაეჭრა საზოგადოებრივი ადამიანის ისტორიული „პრაქტიკის“ დარგში, ფეიერბახის მიერ შემუშავებული სწორი ცნებია საშუალებით, სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის შესახებ. ეს თეზისი ამბობს: „მატერიალისტური მოძღვრება, რომლის ძიხედვით ადამიანები გარემოების და აღზრდის შედეგს წარმოადგენენ .. ივიწყებს, რომ გარემოებას სწორედ ადამიანები სცვლიან და აღწზრდელი თვით უნდა იქნეს აღზრდილი“. რაკი გადაჭრილია ეს ამოცანა, ისტორიის მატერიალისტური განმარტების „საიდუმლოება“ ახსნილია. მაგრამ ფეიერბახს მისი გადაჭრა არ შეეძლო. იგი ისტორიაში იდეალისტად დარჩა მზგავსად XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებისა, რომლებთანაც მას ბევრი რამ აერთებდა.^[15] აქ მარქსი და ენგელსი თავიდან უნდა შედგომოდენ შენებას და ესარგებლათ იმ თეორიული მასალით, რომელიც დაროვილი იყო იმ დროს საზოგადოებრივი მეცნიერების და უმთავრესად კი რესტავრაციის ეპოქის ფრანგ ისტორიკოსების მიერ. მაგრამ ფეიერბახის ფილოსოფია აქაც აძლევდა მათ ზოგიერთ ძვირფას სახელმძღვანელო აზრს. ფეიერბახი ამბობს: „ხელოვნება, სარწმუნოება, ფილოსოფია და მეცნიერება არის მხოლოდ ადამიანური არსობის გამო ვენება ან გამოცხადება“*). აქედან გამომდინარეობს, რომ „ადა-

*) Werke, II, p. 343.

მიანური არსობა“ შეიცავს ყველა იდეოლოგიის ახსნას, ე. ი. უკანასკნელთა განვითარება ის აზღვრება „ადამიანური არსობის“ განვითარებით. რაღაა ეს ადამიანური არსობა? ფეიერბახი უპასუხებს: „ადამიანის არსობა მდგომარეობს ადამიანის ზოგადობაში, ადამიანის ადამიანთან ერთიანობაში“ *). ეს ერთობ გაურკვეველია. და აქ ჩვენ ვხედავთ ზღვარს, რომელიც ფეიერბახმა ველარ გადალახა.^[16] მაგრამ მარქს-ენგელსის მიერ ნახული ისტორიის მატერიალისტური განმარტების დარგი კი სწორედ ამ ზღვარს იქით იწყება: ეს განმარტება ჩვენ გვიჩვენებს სწორედ იმ მიზეზებს, რომელიც ადამიანის განვითარების მ. ვლელობაში საზღვრავს „ადამიანის ადამიანთან ერთიანობის ზოგადობას“, ე. ი. გვიჩვენებს იმ დამოკიდებულებას, რომელსაც ადამიანები ამყარებენ ურთიერთშორის. ეს ზღვარი არა თუ აშორებს მარქსს ფეიერბახისაგან, არამედ მოწმობს აგრეთვე მარქსის სიახლოვეს მასთან.

მეექვსე თეზისი ფეიერბახზე ამბობს, რომ ადამიანის არსობა წარმოადგენს ყველა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლიობასო. ეს გაცილებით უფრო გარკვეულია, ვიდრე ის, რასაც თვითონ ფეიერბახი ამბობდა; მაგრამ აქ ყველაზე უფრო ნათლად აშკარავდება მკიდრო გენეტიური კავშირი მარქსის მსოფლმხედველობაა და ფეიერბახის ფილოსოფიას შორის.

როცა მარქსი ამ თეზისს სწერდა, მან უკვე იცოდა არა მარტო ის მიმართულება, რომლითაც უნდა ეძებნა ამოცანის გადაჭრა, არა მედ თვით მისი გადაჭრაც.

თავის „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“ მარქსმა გვაჩვენა, რომ ადამიანთა ურთიერთული დამოკიდებულება საზოგადოებაში, „უფლებრივი ურთიერთობა, ისე, როგორც სახელმწიფოური ცხოვრების ფორმები,—სწერდა იქ ის,—არ აიხსნება არც თავისთავად, არც ეგრეთწოდებული ადამიანის სულის ზოგადი განვითარებით, არამედ იმალება ადამიანის ცხოვრების მატერიალურ პირობებში, რომელთა ერთობლიობას ჰეგელმა,—XVIII საუკუნის ინგლისელთა და ფრანგთა მზგავსად,—სამოქალაქო საზოგადოების სახელი უწოდა; სამოქალაქო საზოგადოების ანატომია კი უნდა ვეძიოთ მის ეკონომიაში“.

ახლა საჭირო იყო ეკონომიის წარმოშობის და განვითარების ახსნა, რომ საესებით გადაჭრილიყო ის ამოცანა, რომელიც მატერიალიზმმა საუკუნეთა განმავლობაში ვერ გადაჭრა. აი სწორედ ეს ახსნა მოგვცეს ჩვენ მარქსმა და ენგელსმა.

*) Werke, II, p. 344.

თავისთავადაც ცხადია, როცა ამ დიდი ამოცანის სავსებით გადაჭრის შესახებ ვლაპარაკობთ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მისი საზოგადო, ალგებრაული გადაჭრა, რომელიც მატერიალიზმმა მთელ საოკუბეთა განცალკევებაში ვერ შესძლო. თავისთავად ცხადია, როცა სავსებით გადაჭრაზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა საზოგადოებრივი განვითარების არითმეტიკა, არამედ მისი ალგებრა; არა ცალკეულ მოვლენათა მიზეზების აღნიშვნა, არამედ იმის მითითება, თუ როგორ უნდა მივუდგეთ ამ მიზეზების აღმოჩენას. ეს კი ნიშნავს, რომ ისტორიის მატერიალიზმურ ახსნას უწინარეს ყოვლისა მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ქონდა. ეს მშვენიერად ესმოდა ენგელსს, როცა სწერდა: „ჩვენ იმდენად მშრალი შედეგები არ გვინდა, რამდენადაც შესწავლა (das Studium); შედეგები არაფერი არაა, თუ მათ მათი განვითარებას დამოუკიდებლად ავიღებთ*). მაგრამ ეს ხშირად არ ესმით არც „მარქსის კრიტიკოსებს“, — რომელთაც, როგორც იტყვიან, ღმერთი შეუნდობს, — და არც ზოგიერთ მის „მიმდევრებს“, რაც გაცილებით უარესია. მიქელ ანჯელო ამბობდა თავის თავზე: „ჩემი ცოდნა მრავალ უმეცარს წარმოშობს“. და ეს წინასწარმეტყველება, სამწუხაროდ, გამართლდა. დღეს უმეცართ მარქსის ცოდნა ბადებს. რასაკვირველია, ამაში ბრალი უნდა დაედვას არა მარქსს, არამედ იმათ, ვინც მისი სახელით მიჰქარავენ. მაგრამ ამ მიქარვის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა გავიგოთ სწორედ ისტორიული მატერიალიზმის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა.

V

საზოგადოთ მარქსის და ენგელსის უდიდესი დამსახურება მატერიალიზმის წინაშე — სწორი მეთოდის გამომუშავებაა. ფეიერბახმა მთავარი ყურადღება ჰეგელის ფილოსოფიის სპეკულატიურ ელემენტთან ბრძოლას მიაქცია და საკმაოდ ვერ დააფასა და ვერ გამოიყენა მისი დიალექტიური ელემენტი. ის ამბობს: „ქეშმარიტი დიალექტიკა გახმარტოებული მოაზრის დიალოგი როდია თავი თავთან; ის არის დიალოგი „მე“-სა და „შენ“-ს შორის**). მაგრამ, ჯერ ერთი, დიალექტიკა ჰეგელსა; არ ესმოდა „განმარტოებული მოაზრის თავის თავთან დიალოგის“ აზრით; მეორე, ფეიერბახის შენიშვნა სწორად საზღვრავს ფილო-

*) Nachlass, I, p. 477.

**) Werke, II, p. 345.

სოფიის გამოსავალ წერტილს და არა მის მეთოდს. ეს ნაკლი შეესებულ იქნა მარქს-ენგელსის მიერ; ისინი მიხედნ, რომ შეცდომა იქნებოდა ჰეგელის სპეკულიატიურ ფილოსოფიასთან ბრძოლის მიზეზით უგულებელგვეყო და გადაეფიქრა მისი დიალექტიკა. ზოგიერთი კრიტიკები ამბობდნ, თითქოს პირველ ხანებში იდეალიზმთან კავშირის გაწყვეტის შემდეგ მარქსიც გულგრილად ეკიდებოდა დიალექტიკასო. მაგრამ ამ, ერთგვარად ვითამ დასაჯერებელ აზრს აბათილებს ზემოხსენებული ფაქტი, რომ ენგელსი ჯერ კიდევ „Deutsch-Französische Jahrbücher“-ში („გერმანულ-ფრანგული მატთან“) ლაპარაკობდა მეთოდზე, როგორც შეხედულებათა ახალი სისტემის სულზე*).

ყოველ შემთხვევაში „ფილოსოფიის სილატაკის“ მეორე ნაწილი აღარავითარ ექვს არ ტოვებს იმის შესახებ, რომ მარქსს პრუდონთან პოლემიკის დროს მშვენიერად ე მოდა დიალექტიური მეთოდის მნიშვნელობა და კარგადაც ხმარობდა მას. ამ დავაში მარქსის გაზარჯება პრუდონზე ნიშნავდა დიალექტიურად მოაზროვნე ადამიანის გამაჯვებას იმ ადამიანზე, რომელსაც ვერ გამოურკვევია დიალექტიკის ბუნება და რომელიც მიუხედავად ამისა ცდილობდა გამოეყენებია მისი მეთოდი კაპიტალისტური საზოგადოების ანალიზისათვის. იგივე მეორე ნაწილი „ფილოსოფიის სილატაკისა“ ააშკარავებს, რომ უკვე იმ დროს დიალექტიკა, — რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიაში წმინდა იდეალისტური ხასიათის იყო და რომელსაც პრუდონმა ასეთივე ხასიათი შეანარჩუნა, — მარქსმა მატერიალისტურ საფუძველზე დააყენა. [17]

შემდეგში მარქსი თავის მატერიალისტური დიალექტიკის დასახასიათებლად სწერდა: „ჰეგელისთვის ლოგიკური პროკესი, იდეის სახელით დამოუკიდებელ სუბიექტად გადაქცეული, დემიურგია სინამდვილის, რომელიც მხოლოდ მის გარეგან გამოხატულებას შეადგენს. ჩემთვის კი, პიოიკით: იდეალური წარმოდგენს ადამიანის თავში გადატანილს და გადამუშავებულს მატერიალურს“. ეს დახასიათება გულისხმობს ფეიერბახთან სრულს თახხობას, ჯერ, ჰეგელის „იდეის“ და, მერე, აზროვნების და მყოფობის დამოკიდებულებას შესახებ. ჰეგელის დიალექტიკის „ფეხზე დაყენება“ შეეძლო მხოლოდ იმ ადამიანს, რომელსაც ღრმად სწამდა სიმართლე ფეიერბახის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებისა: მყოფობა საზღვრავს აზროვნებას და არა აზროვნება — მყოფობას.

*) ენგელსი გულისხმობდა არა პირადათ თავის თავს, არამედ საზოგადოდ ყველა თავის თანამოაზრეს: „Wir bedürften“, — ამბობს ის; ხოლო მის თანამოაზრეთა რიცხვს უსათუოდ ეკუთვნოდა მარქსიც.

ბევრი დიალექტიკას განვითარების მოძღვრებაში ურევს,—და ის მართლაც ასეთი მოძღვრებაა. მაგრამ დიალექტიკა არსებითად განსხვავდება ვულგარული „ევოლიუციის თეორიისაგან“, რომ ლიცერთიანად იმ პრინციპს ემყარება, რომ არც ბუნება და არც ისტორია ნახტომს არ აკეთებს და რომ ყოველივე ცვლილება მსოფლიოში მხოლოდ თანდათანობით ხდება. ჯერ კიდევ ჰეგელმა დაგვანახა, რომ ამნაირად გაგებული განვითარების მოძღვრება სასაცილოა და უსაფუძვლო.

„როცა უნდათ გაიგონ რაიმე მოვლენის აღორძინება თუ მოსპობა, — ამბობს იგი თავის „ლოგიკის“ პირველ ტომში, — ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ ერკვევიან საქმეში ასეთი აღორძინების თუ მოსპობის თანდათანობის წარმოდგენის საშუალებით. მაგრამ მყოფობის ცვალებადობა სწარმოებს არა მხოლოდ ერთი რაოდენობის ეფორეში გადასვლით, არამედ თვისებითი განსხვავების რაოდენობითში გადასვლითაც და, პირიქით, — იმ გადასვლით, რომელიც თანდათანობას სწყვეტს და ერთი მოვლენის ადგილას მეორეს აყენებს*“). და ყოველთვის, როცა თანდათანობა წყდება, ნახტომი იქმნება. ჰეგელი ქვემოთ მრავალი მაგალითით ამტკიცებს, რომ ნახტომებს ხშირათ აქვთ ადგილი ბუნებასა და ისტორიაში, და ააშკარავებს სასაცილოლოგიურ შეცდომას, რომელიც ვულგარულ „ევოლიუციის თეორიას“ უდევს საფუძვლად. ის ამბობს: „თანდათანობის მოძღვრებას საფუძვლად უდევს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ის, რაც იბადება, ღორძიადება — უკვე არსებობს სინამდვილეში და შეუმჩნეველი რჩება მხოლოდ თავის სიპატარავის გამო. აგრეთვე როდესაც ლაპარაკობენ თანდათანობით მოსპობაზე, გონიათ, ვითამ განსაზღვრული მოვლენის არმყოფობა, ან ის ახალი მოვლენა, რომელმაც უნდა დაიკავოს მისი ადგილი, უკვე არსებობს, თუმცა ჯერ კიდევ შეუმჩნეველია... მაგრამ ამნაირად ჰქრება ყოველგვარი ცნება აღორძინებისა და მოსპობის... აღორძინებით თუ მოსპობის ახსნა ცვალებადობის თანდათანობით, — ეს ნიშნავს საქმე მოსაწყენ ტავტოლოლიად გამოაცხადოთ და ის, რაც იბადება ან რაც ისპობა, უკვე მზა-მზარეული, დასრულებული სახით (ე. ი. უკვე აღორძინებულად ან უკვე მოსპობილად. — გ. პ.) წარმოიდგინოთ**“).

*) „Wissenschaft der Logik“ („ლოგიკის მეცნიერება“), erster Band, Nürnberg. 1812, pp. 313—314.

**) „ნახტომების“ საკითხზე იხ. ჩვენი ბროშურა: „ბ. ნი ტიხომიროვის უბედურება“, ს. პეტ. მ. მალიხის გამოცემა, გვ. 6—14. [თხზ., ტ. III, გვ. 47—55].

ჰეგელის ეს დიალექტიკური შეხედულება ნახტომების აუცილებლობაზე განვითარების პროცესში მარქსმა და ენგელსმა სავსებით შეითვისეს. ენგელსი დაწვრილებით ანვითარებს ამ შეხედულებას თავის პოლემიკაში დიურინგის წინააღმდეგ, — ამასთან იგი ამასაც „ფეხზე“, ე. ი. მატერიალისტურ საფუძველზე, „აყენებს“.

ის აღნიშნავს, რომ ენერგიის ერთი სახის გადასვლა მეორეში შეუძლებელია სხვანაირად მოხდეს, თუ არ ნახტომის საშუალებით.^[18] ის თანამედროვე ქიმიაში ეძებს დიალექტიკური თეორემის დადასტურებას რაოდენობის თვისებაში გადასვლის შესახებ. საზოგადოდ ენგელსი დიალექტიკური აზროვნების უფლებებს ადასტურებს მყოფობის დიალექტიკური თვისებებით. მყოფობა აქაც საზღვრავს აზროვნებას.

აქ არ შევდივართ მატერიალისტური დიალექტიკის უფრო დაწვრილებით დახასიათებაში (როგორია ამ დიალექტიკის დამოკიდებულება მასთან, რასაც შეიძლება დაბალი ლოლიკა ვუწოდოთ, დაბალი მათემატიკის გასწვრივ, — ამაზე იხ. ჩვენი წინასიტყვაობა „ლიუდვიგ ფეიერბახის“ ჩვენი თარგმანისათვის)*), ნხოლოდ მოვაგონებთ მკითხველს, რომ უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში იმ თეორიას, რომელიც განვითარებია პროცესში მხოლოდ მარტოოდენ თანდათანურ ცვალებადობას ხედავს, ნიადაგი ეცლება ფეხქვეშ ბიოლოგიაშიც კი, სადაც იგი წინედ საყოველთაოდ იყო აღიარებული. ამ მხრივ, როგორც ჩახს, არ მან გოტიეს და გუგოდე-ფრისის შრომებმა მთელი ეპოქა უნდა შექმნან. საკმარისია ითქვას, რომ დე-ფრისის მიერ შექმნილი მუტაციის თეორია სახეთა ნახტომისებური განვითარების მოძღვრებას წარმოადგენს (იხ. მისი ორტომიანი თხზულება: „Die Mutationstheorie“ („მუტაციების თეორია“), Leipzig, 1901—1903; მისი რეფერატი: „Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten“ („მუტაციები და მუტაციური პერიოდები სახეთა წარმოშობისას“), Leipzig, 1901, და მისივე ლექციები, წაკითხული კალიფორნიის უნივერსიტეტში და გერმანულად გამოქვეყნებული ამ სათაურით: „Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation“ („სახეები და სახესხვაობანი და მათი წარმოშობა მუტაციის საშუალებით“), Berlin, 1906).

*) [იხ. დამატება „დიალექტიკა და ლოლიკა“. გერმანულ თარგმანში ეს გვერდები თვით ტექსტშია შეტანილი.]

ამ გამოჩენილი ნატურალისტის აზრით, დარვინის სახე-
თა წარმოშობის თეორიის სუსტი მხარე სწორედ
იმასია, რომ ეს წარმოშობა შეიძლება აიხსნას მხო-
ლოდ თანდათანური ცვალებადობით*). აგრეთვე საინ-
ტერესო და მოსწრებელია დე-ფრისის ის შენიშვნა, რომ თანდათა-
ნური ცვალებადობის თეორიის ბატონობა სახეთა წარმოშობის მო-
ძღვრებაში ხელაყრელი და საკეთილო არ გამოდგამასთან დაკავ-
შირებულ საკითხთა ექსპერიმენტალური კვლედეებისათვის**).

ამას კიდევ აი რა უნდა დაეუმატოთ: თანამედროვე ბუნებისმეტ-
ყველეებაში, უმთავრესად ნეო-ლამარკისტთა შორის, ერთობ ჩქა-
რა ვრცელდება ეგრეთწოდებული მატერიის განსუღიერების
მოძღვრება, ე. ი. მოძღვრება იმაზე, რომ საზოგადოდ მატერიის,
განსაკუთრებით კი ყოველ განაწევრებულ მატერიას ერთგვარი
გრძნობიერება მოსდგამს. ეს მოძღვრება, — რომელსაც ზოგიერთე-
ბი მატერიალიზმს უპირდაპირებენ (იხ., მაგალითად, რ. გ. ფრანსეს
წიგნი „Der heutige Stand der Darwin'schen Frage“ („დარვინული სა-
კითხის თანამედროვე მდგომარეობა“), Leipzig, 1907), — ნამდვილად,
თუ სწორად გავიგებთ, გადატარა ახალი ბუნებისმეტყველების ენა-
ზე ფიქრებახის მატერიალისტური მოძღვრებისა მყოფობის და აზ-
როვნების, ობიექტის და სუბიექტის ერთიანობის შესახებ***). შეიძ-
ლებს დარწმუნებით ითქვას, რომ ამ მოძღვრების შემთვისებელი
მარქსი და ენგელსი დიდი ინტერესით შეეცაბებოდნენ ხსენებულს,
ჯერ კიდევ საკმაოდ დაუმუშავებელს, მიმართულებას
ბუნებისმეტყველებაში.

გერცენი სამართლიანათ შენიშნავს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია,
რომელსაც ბევრი კონსერვატიულად თვლიდა, რევოლუციის ნამდვი-
ლი ალგებრა****). მაგრამ ჰეგელისთვის ეს ალგებრა სრულიად გამოუ-
ყენებელი რჩებოდა პრაქტიკული ცხოვრების მწვავე საკითხების გადა-
საწყვეტად. სპეკულატიურ ელემენტს ძალაუწებრივ კონსერ-
ვატიზმის სული შეჰქონდა დიდებული აბსოლუტური იდეალის-
ტის ფილოსოფიაში. სრულიად სხვას ვხედავთ ჩვენ მარქსის მატე-
რიალი ტურ ფილოსოფიაში. აქ რევოლუციური „ალგებრა“ ცხადდებ-
ა მთელი თავისი დიალექტიკური მეთოდის უძლეველობით. მარქსი

*) „Die Mutationen“ („მუტაციები“), pp. 7—8.

**) Arten etc. („სახენი და სხვ.“), p. 421.

***) არ უნდა დავივიწყოთ, რომ XVIII საუკუნის ბევრი ფრანგი მატერია-
ლისტი „მატერიის განსუღიერების“ მოძღვრებას ემხრობოდა. სპინოზას შესახებ
ჩვენ აღარ ვლაპარაკობთ.

****) იხ. ენგელსი, „ლიუდვიგ ფეიერბახი“, გვ. 1—5.

ამბობს: „თავის მისტიფიკაციური სახით დიალექტიკა გერმანულ მო-
დად გადაიქცა, იმიტომ რომ ის თითქოს ამართლებდა არსებულ წეს-
წყობილებას. თავისი რაციონალური სახით ის სძაგს ბურჟუაზიასა
და მის თეორეტიკოსებს, იმიტომ რომ ის, ხსნის რა არსებულს, ამას-
თანავე ხსნის მის უარყოფას და მის აუცილებელ დამხობასაც;
იმიტომ რომ ის იხილავს ყოველ მოცემულ ფორმას მოძრაობის პრო-
ცესში, ე. ი. წარმავალი მხრით; იმიტომ რომ ის, არსებითად პრაქ-
ტიკული და რევოლუციური, არაფრის წინაშე არ ჩერდება“.

რუსული ლიტერატურის თვალსაზრისით თუ შევხედავთ მატე-
რიალისტურ დიალექტიკას, შეიძლება ითქვას, რომ მან პირველად
მოგვცა საჭირო და საკმარისი მეთოდი იმ საკითხის, — ყოველივე
ნამდვილის გონივრულობის შესახებ, — გადასაჭრელად,
რომელიც ესოდენ სტანჯავდა ჩვენს გენიალურ ბელინსკის*). მხოლოდ
მარქსის დიალექტიკურმა მეთოდმა, რუსეთის ცხოვრების შესაწავლად
მომარჯვებულმა, დაგვანახვა, თუ რა იყო ამ ცხოვრებაში ნამდვი-
ლი და რა გვეჩვენებოდა ასეთად.

VI

გადავდივართ რა ისტორიის მატერიალისტურ განმარტე-
ბაზე, ჩვენ, როგორც ვნახეთ, პირველყოვლისა ვხვდებით საკითხს,
თუ სად იმალება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების
ნამდვილი მიზეზები. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „სამოქალაქო საზოგა-
დოების ანატომიას“ საზღვრავს მისი ეკონომია. მაგრამ რითღა ისაზღვ-
რება ეს უკანასკნელი?

ამაზე მარქსი ასე უპასუხებს: „თავის ცხოვრების საზოგადოებ-
რივ წარმოებაში აღდამიანები ხვდებიან განსაზღვრულ აუცილებელ,
მათი ნებისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობას — წარმოების ურ-
თიერთობას, რომელიც შეესაბამება მათს მატერიალურ საწარ-
მოო ძალთა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს. წარმოება, ამ
ურთიერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოების ეკონო-
მიურ სტრუქტურას, რეალურ საფუძველს, რომელზედაც იმარ-
თება იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენი**).

მაშასადამე, მარქსის ამ პასუხით ეკონომიის განვითარების
მთელი საკითხი შეიცავს იმას, თუ რა მიზეზებით ისაზღვრება საზო-

*) იხ. ჩვენი სტატია: „ბელინსკი და გონივრული სინამდვილე“, კრე-
ბული — „ოცი წლის განმავლობაში“. [თხზულებანი, ტ. X].

**) იხ. წინასიტყვაობა „Zur Kritik der politischen Oekonomie“-სი; არის
რუსული თარგმანი (არის აგრეთვე ქართული თარგმანიც. 1932 წ. გამოცემა. მთარ-
გმეელის შენიშვნა).

გადოების განკარგულებაში მყოფ საწარმოო ძალთა განვითარება. ხოლო ამ უკანასკნელ ფორმაში იგი უწინარეს ყოვლისა წყდება გეოგრაფიული გარემოს თვისებების მითითებით *).

უკვე ჰეგელი თავის ისტორიის ფილოსოფიაში აღნიშნავს „მსოფლიო ისტორიის გეოგრაფიული სარჩულის“ მნიშვნელოვან როლს. მაგრამ რადგანაც ის ყოველი განვითარების მიზეზად საბოლოო ანკარიშით იღებს თვლის, რადგანაც ის მხოლოდ გაკვრით და მხოლოდ მეორეხარისხოვან შემთხვევებში მიმართავდა, თითქმის თავისდაუხებურად, მოვლენათა მატერიალისტურ ახსნას, — ამიტომ მის მიერ გამოთქმულმა უაღრესად სწორმა შეხედულებამ გეოგრაფიული გარემოს დიდი ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ ვერ გამოაყვანია მას ყველა ის დასკვნა, რომელიც იქიდან გამომდინარეობს. ეს დასკვნები სრულად გამოიყვანა მხოლოდ მატერიალისტმა მარქსმა**).

გეოგრაფიულ გარემოს თვისებები საზოგადოებრივ როგორც ბუნების იმ საგნების ხასიათს, რომელიც ეხსახურება ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას, ისე იმ საგნებისას, რომელსაც თვით ადამიანი ქმნის იმავე მიზნით. სადაც ლითონები არ იყო, იქ ადგილობრივ მკვიდრ ტომთ საკუთარი ძალღონით არ შეეძლოთ გაცილებოდნენ იმას, რასაც ჩვენ ქვის საუკუნეს ვუწოდებთ. აგრეთვე პირველყოფილი მეთევზენი და მონადირენი რომ გადასულიყვნენ მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებაზე, საჭირო იყო გეოგრაფიული გარემოს სათანადო თვისებები, ე. ი. ამ შემთხვევაში საჭირო იყო სათანადო ფლორა და ფაუნა. ლ. გ. მორგანი ამბობს, რომ დასავლეთ ნახევარსფეროში მოსაშინაურებელ ცხოველთა უყოლობამ და ორივე ნახევარსფეროს ფლორის სპეციფიურმა განსხვავებამ დიდი განსხვავება გამოიწვია მათი მოსახლეობის საზოგადოებრივი განვითარების მსვლელობაში***). ვაიცი ჩრდილო ამერიკის წითელკანიანებზე ამბობს: „მათ სულ არა ჰყავთ შიხაური ცხოველები. ეს ძალიან საყურადღებოა, იმიტომ რომ ამ გარემოებაში იმალება მათი განვითარების დაბალ საფეხურზე დარჩენის მთავარი მიზეზი****). შვეინფურტი გვატყობინებს,

*) [იხ. საგანთა საძიებელში „გეოგრაფიულ გარემოს როლი“.]

**) როგორც უკვე ვთქვით, ფეიერბახი ამ შემთხვევაში ჰეგელზე შორს არ მიდიოდა.

***) „Die Urgesellschaft (პირველყოფილი საზოგადოება“), Stuttgart, 1891 pp. 20—21.

****) „Die indianer Nordamerikas“ (ჩრდ. ამერიკის ინდოელები), p. 91.

რომ როცა აფრიკაში ესა თუ ის ადგილი აივსება მოსახლეობით. მაშინ ნაწილი მისი მცხოვრებლების იქიდან სხვაგან ესახლება, — ამასთან აღსანიშნავია, რომ ხაიდახან ის თავის ცხოვრებას იცვლის გეოგრაფიულ გარემოს მიხედვით. „ის ტომნი, რომელნიც ბანამლე მიწათმოქმედებას მისდევდნენ, მონადირეებად ხდებიან, ხოლო ისინი, ვინც თავის ჯოგებით ცხოვრობდნენ, მიწათმოქმედებას იწყებენ“*). მისივე სიტყვით, რკინით მდიდარი ადგილების, — ცენტრალური აფრიკის მნიშვნელოვანი ნაწილის, — მცხოვრებლებმა „ბუნებრივად რკინის მოპოვების საქმეს მიყვეს ხელი“**).

მაგრამ ეს კიდევ არაფერია. ადამიანთა ტომნი ჯერ ისევ განვითარების უდაბლეს საფეხურებზე ურთიერთულ დამოკიდებულებას ამყარებენ, სცელიან ერთმანეთში ზოგიერთ თავის ნაწარმოებით. ამით ფართოვდება გეოგრაფიული გარემოს საზღვრები, — რომელიც გავლენას ახდებს თვითეულ ამ ტომის საწარმოო ძალთა განვითარებაზე, — და ჩქარდება ამ განვითარების მსვლელობა. მაგრამ, ცხადია, ამგვარი ურთიერთობის აღორძინების და შენარჩუნების ასეთი თუ ისეთი სიადვილე დამოკიდებულია აგრეთვე გეოგრაფიულ გარემოზე: ჯერ კიდევ ჰეგელი ამბობდა, რომ ზღვები და მდინარენი აახლოვებენ ადამიანთ, მთები კი ჰყოფენო. სხვებრ ზღვები აახლოვებენ ადამიანებს მხოლოდ საწარმოო ძალთა განვითარების შედარებით უფრო მაღალ საფეხურებზე; დაბალ საფეხურებზე კი — ზღვა, — რატეელის სამართლიანი შენიშვნით, — ძალიან აძნელებს ურთიერთობის დამყარებას მისით გყოფილ რომებს შორის***). მაგრამ, როგორც უნდა იყოს, შექველია, რომ რაც უფრო სხვადასხვაგვარია გეოგრაფიული გარემოს თვისებანი, მით უფრო საკეთილო და ხელის შემწყობია იგი საწარმოო ძალთა განვითარებისათვის.

„არა ნიადაგის აბსოლუტური ნაყოფიერება, — ამბობს მარქსი, — არამედ მისი დიფერენციაცია, მისი ბუნებრივი პროდუქტების მრავალფეროვნება შეადგენს შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ბუნებრივ საფუძველს და იმ ბუნებრივი პირობების ცვალებადობით, რომელშიაც ადამიანი ეწევა მეურნეობას, იწვევს მის საკუთარ მოთხოვნილებათა, უნარისა, შრომის საშუალებათა და შრომის წესების გამრავლებას“.

*) „Au coeur de l'Afrique“ („აფრიკის გულში“), I, p. 219.

**) Ibid., t. II, p. 94. მიწათმოქმედებაზე ჰავის გავლენის შესახებ იხ. აგრეთვე რატეელი: „Die Erde und das Leben“, Leipzig und Wien, 1902, II Band, pp. 541 — 541.

***) „Anthropogeographie“ („ანთროპოგეოგრაფია“), Stuttgart, 1882, p. 29.

ამასვე იმეორებს, თითქმის სიტყვა-სიტყვით, რატცელი: „მთავარი საქმეა არა საზღვოს მოპოების მოპეტებული სიადვილე, არამედ აღამიანში განსახლვრულ მიდრეკილეაა, ჩვეულებათა და, ბოლოს, მოთხოვნილებათა აღძვრაო“*).

ამნაირად, გეოგრაფიული გარემოს თვისებანი საზღვრავენ საწარმოო ძალთა განვითარებას, საწარმოო ძალთა განვითარება კი საზღვრავს ეკონომიურ და მასთან ერთად ყველა სხვა საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარებას. მარქსი ამაა შემდეგნაირად განმარტავს: „საწარმოო ძალთა ხასიათის მიხედვით იცვლება აგრეთვე მწარმოებელთა საზოგადოებრივი დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი, იცვლება მათი შეერთებული მოქმედების და მათი მონაწილეობის პირობები მთელი წარმოების მსვლელობაში. ახალ სამხედრო ცეცხლმსროლი იარაღის გამოგონებასთან ერთად აუცილებლად უნდა შეცვლილიყო არმიის მთელი შინაგანი ორგანიზაცია, — უნდა შეცვლილიყო აგრეთვე ყველა ის ურთიერთული დამოკიდებულება, რომელიც დამყარებულია არმიაში მყოფ პირთა შორის და რომლის მეოხებითაც იგი ერთს შეკავშირებულ მთელ წარმოადგენს; ბოლოს შეეცვალა აგრეთვე მთელი არმიების ურთიერთული დამოკიდებულება“. [19]

რათა ეს განმარტება კიდევ უფრო თვალსაჩინო გახდეს, მოვყვანთ მაგალითს. მაზაიები (აღმოსავლეთ აფრიკაში) ჰკლავენ თავის ტყვეებს იმიტომ, რომ, — როგორც ამბობს რატცელი, — ამ მწყემსურ ტომს ჯერ კიდევ არა აქვს ტექნიკური შესაძლებლობა მათი დამონებული შრომის გამოსაყენებლად. ხოლო ამ მწყემსების მეზობელ ტომს — მიწათმოქმედ ვაკამბაებს აქვთ შესაძლებლობა ამ შრომის გამოსაყენებლად, ამიტომ ისინი თავის ტყვეებს ცოცხლად ტოვებენ და მონებად იხდიან მათ. მაშასადამე, მონობის აღორძინება გულისხმობს საზოგადოებრივ ძალთა განვითარებაში ერთგვარი საფეხურის მიღწევას, რაიცა საშუალებას იძლევა მონების შრომის საექსპლოატაციოდ**).

*) „Völkerkunde“ („ეთნოგრაფია“), I Band, Leipzig, 1887, p. 56.

**) „Völkerkunde“, 1, p. 83. აქ ნდა შევნიშნოთ, რომ მონობაში ჩაყარდნა ნანდაზან, განვითარების პირველ საფეხურებზე, მოასწავებს ტყვეების ძალდატახებით მიღებას გამარჯვებულთა საზოგადოებრივ ორგანიზაციაში თანასწორი უფლებებით. აქ არ არის ტყვის ზედმეტ შრომით სარგებლობა, — არის მხოლოდ საზოგადო სარგებლობა, რაც მომდინარეობს მასთან თანამშრომლობისაგან. მაგრამ მონობის ეს ფორმა გულისხმობს განსახლვრულ საწარმოო ძალთა არსებობას და წარმოების განსახლვრულ ორგანიზაციას.

მონობა არის ისეთი წარმოებრივი ურთიერთობა, რომლის გაჩენასთან ერთად იწყება საზოგადოების დაყოფა კლასებად, — საზოგადოების, რომელიც მანამდე მხოლოდ სქესისა და ასაკის მიხედვით იყოფოდა. როდესაც მონობა აღწევს სრულ განვითარებას, ის თავის ბეჭედს ასვამს საზოგადოების მთელ ეკონომიკას, ხოლო ეკონომიკის საშუალებით ყველა დანარჩენ საზოგადოებრივ ურთიერთობას და, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკურ წყობილებას. რა განსხვავებაც უნდა ყოფილიყო პოლიტიკური წესწყობილების მხრით ძველ, ანტიურ სახელმწიფოთა შორის, მათი მთავარი დამახასიათებელი თვისება იმაში მდგომარეობდა, რომ თვითთელი მათგანი წარმოადგენდა პოლიტიკურ ორგანიზაციას, რომელიც მხოლოდ თავისუფალ ადამიანთა ინტერესებს ხატავდა და იცავდა.

VII

ჩვენ ახლა ვაყენებთ, რომ საწარმოო ძალთა განვითარება, რომელიც საბოლოო ანგარიშით ყველა საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარებას საზღვრავს, თვით ისაზღვრება გეოგრაფიული გარემოს თვისებებით. მაგრამ განსაზღვრული საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რაკი წარმოიშვა, დიდ გავლენას ახდენს თვით საწარმოო ძალთა განვითარებაზე. ამნაირად ის, რაც თავდაპირველად შედეგი იყო, თავის მხრით მიზეზად ხდება; საწარმოო ძალთა განვითარებასა და საზოგადოებრივ წყობილებას შორის იბადება ურთიერთქმედება, რომელიც სხვადასხვა ხანაში სულ სხვადასხვაგვარ სახეს ღებულობს.

უნდა გვახსოვდეს აგრეთვე, რომ თუ საწარმოო ძალთა ამა თუ იმ მდგომარეობით ისაზღვრება საზოგადოებაში არსებული შინაგანი ურთიერთობა, იმავე მდგომარეობაზეა დამოკიდებული ბოლოს და ბოლოს მისი გარეგანი ურთიერთობაც. საწარმოო ძალთა განვითარების თვითთელ საფეხურს შეესაბამება შეიარაღების, სამხედრო ხელოვნების და, ბოლოს, საერთაშორისო, უფრო სწორად, — საზოგადოებათაშორისო, ე. ი., სხვათა შორის, სატომთაშორისო უფლების განსაზღვრული ხასიათი. მონადირე ტომებს არ შეუძლიათ შექმნან დიდი პოლიტიკური ორგანიზაციები სწორედ იმიტომ, რომ საწარმოო ძალთა დაბალი დონე მათ აიძულებს საარსებო საშუალებათა საძებნელად „ცალცალკე წავიდენ-წამოვიდენ“ პატარ-პატარა საზოგადოებრივ ჯგუფებად. ხოლო რაც უფრო ბევრს ივლიან ცალ-

ცალკე“ ეს საზოგადოებრივი ჯგუფები, მით უფრო აუცილებელი ხდება, ცოტად თუ ბევრად სისხლის მღვრელ ბრძოლის საშუალებით, ისეთი დავის გადაწყვეტაც კი, რომელიც განათლებულ საზოგადოებაში ადვილად წყდება ძომრიგებელ მოსამართლის მიერ.

ეიერი ამბობს, რომ როცა რამოდენიმე ავსტრალიელი ტომი ერთმანეთს ხვდება განსაზღვრულ ადგილას, გახსაზღვრული მიზნისათვის, ასეთი შეხვედრა და დაახლოება არასოდეს არ არის ხანგრძლივი: ვიდრე ავსტრალიელები საქმლის გამოღვევის გამო დაიშლებოდნენ ან ნადირს დაედევნებოდნენ, მათ შორის იწყება მტრული შეხლა-შემოხლა, რააც სულ მალე ბრძოლა მოყვება ხოლმე*).

ცხადია, ასეთი შეხლა-შემოხლა შეიძლება ათასწიარმა მიზეზმა გამოიწვიოს. მაგრამ საყურადღებოა, რომ მოგზაურთა უმრავლესობა ამ შეხლა-შემოხლას ეკონომიურ მიზეზებს აწერს. როდესაც სტენლიმ ეკვატორიალური აფრიკის რამოდენიმე მკვიდრს ჰკითხა, როგორ იწყება თქვენი ომი მეზობელ ტომებთანო, — მას უპასუხეს: „ჩვენები წავლენ ხოლმე სანადიროდ; მეზობლები მათ გამოირეკენ; მაშინ ჩვენ თავს ვესხმით მეზობლებს, ისინი ჩვენ გვესხმიან თავს, — და ჩვენ ვიბრძვით მანამდე, სანამ არ მოგვებზრდება, ან რომელიმე მხარე არ დამარცხდებაო“**).

ამგვარადვე ლაპარაკობს ბერტონიც: „აფრიკაში ყოველ ომს მხოლოდ ორი მიზეზი იწვევს: საქონლის მოტაცება ან ადამიანთა წაყვანა“***). რატცელის ფიქრით, ახალ ზელანდიაში ადგილობრივ მკვიდრთა შორის ომს ხშირად იწვევდა ადამიანის ზოცის ჭამის სურვილი****). მაგრამ თვით მკვიდრთა მიდრეკილება კაცის მკამლობისადმი იხსნება იქაური ფაუნის სილატაკით.

ყველამ იცის, რომ ომის შედეგი დიდად არის დამოკიდებული მეომარი მხარეების შეიარაღებაზე. ხოლო მათი შეიარაღება ისაზღვრება მათი საწარმოო ძალების მდგომარეობით, მათი ეკონომიით

*) Ed. J. Eyre — „Manners and customs of the aborigines of the Australia“, („ავსტრალიის მკვიდრ მცხოვრებთა ზნე-ჩვეულებანი“), London, p. 243.

**) „Dans les ténèbres de l'Afrique“ („აფრიკის წიაღში“), Paris, 1890, tome II, p. 91.

***) Burton, „Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale“ („მოგზაურობა აღმოსავლეთ აფრიკის დიდ ტბებზე“), Paris, 1852, p. 666.

****) „Völkerkunde“, I, p. 93.

და ეკონომიის ნიადაგზე აღმოცენებულ საზოგადოებრივი ურთიერთობით*).

იმის თქმა, რომ ესა და ეს ხალხები თუ ტომები დაიპყრეს სხვა ხალხებმა, კიდევ არ ნიშნავს იმის ახსნას, რომ მათ დაპყრობას მაინცა და მაინც ასეთი სოციალური შედეგები უნდა მოყოლოდა და არა სხვანაირი. რომაელების მიერ გალიის დაპყრობის სოციალური შედეგები სულ სხვა იყო, ვიდრე გერმანელების მიერ იმავი ქვეყნის დაპყრობის სოციალური შედეგები. ნორმანების მიერ ინგლისის დაპყრობის სოციალური შედეგები სულ არ ჰგავდა იმ შედეგებს, რომელიც მოყვა თან რუსეთის დაპყრობას მონღოლების მიერ. ყველა ამ შემთხვევაში განსხვავება საბოლოო ახგარიშით ისაზღვრებოდა ეკონომიური წყობილების სხვადასხვაობით—ერთი მხრით დაპყრობილ საზოგადოებასა და მეორე მხრით დამპყრობელ საზოგადოებას შორის. რაც უფრო ვითარდება ამა თუ იმ ტომის თუ ხალხის საწარმოო ძალები, მით უარო მატულობს მისთვის, ყოველ შემთხვევაში, უკეთ შეიარაღების შესაძლებლობა საარსებო ბრძოლაში გასამარჯვებლად.

მაგრამ ეს საზოგადო წესი მრავალ საყურადღებო გამონაკლავს გულისხმობს. საწარმოო ძალთა განვითარების დაბალ-საფეხურებზე

*) ეს კარგად აქვს ახსნილი ენგელსს ანტიდიუბინგის იმ თავებში, რომელიც ედება „ძალდომირობის თეორიის“ გარჩევას. იხ. აგრეთვე წიგნი *Les maitres de la guerre* („ომის ისტატიკა“), par le lieutenant-colonel Roussel, professeur à l'Ecole supérieure de la guerre. Paris 1901. ამ წიგნის ავტორი, რომელიც არცევეს გენერალ ბანალის შეხედულებებს, ამბობს: „თვითუფლი ისტორიული ეპოქის სოციალურ მდგომარეობას აქვს უპირატესი გავლენა არა მარტო ერის სამხედრო ორგანიზმზე, არამედ თვით სამხედრო პირების ხასიათზე, ნიჭსა და მისწრაფებაზედაც. ჩვეულებრივი გენერლები სარგებლობენ ჩვეულებრივი მეთოდებით, ხმარობენ ჩვეულებრივ საშუალებებს და იმარჯვებენ თუ მარცხდებიან—გარემოებათა მიხედვით... რაც შეეხება დიდებულ სარდლებს,—ისინი თავის აგნოსობას უმორჩილებენ ბრძოლის საშუალებებს და წესებს“ (გვ. 2). როგორ?—ეს არის ყველაზე საინტერესო. თურმე, ისინი „ხელმძღვანელობენ რადიკალური ინსტინქტიური მიხედვით, სრულიად სცვლიან ამ საშუალებებსა და წესებს თანახმად სოციალური ევოლიუციის პარალელური კანონებისა, იმ სოციალური ევოლიუციის. რომლის გადამწყვეტ გავლენას სამხედრო ხელოვნების ტენიკაზე მხოლოდ ისინი აფასებენ (იგივე გვერდი). მაშასადამე, დაგვარჩენია მიხედვითი კავშირი აღმოვაჩინოთ „სოციალური ევოლიუციისა“ და საზოგადოების ეკონომიურ განვითარებას შორის, რათა მატერიალისტურად ავხსნათ სამხედრო საქმის ყველაზე უფრო მოულოდნელი წარმატებანი. ამგვარ შეხედულებას ძალიან უახლოვდება თვით რუსი. უახლესი ხელოვნების ისტორიული ნარკვევი, რომელსაც ის აღგვს გენ. ბანალის გამოუქვეყნებელი შრომების მიხედვით, ძალიან ჰგავს ენგელსის ამგვარივე ნარკვევს. ალაგ-ალაგ მსგავსება სრულ იკვირობამდე მიდის.

ეკონომიური განვითარების სხვადასხვა პირობებში მყოფ ტომთა, — მაგალითად, მომთაბარე მწყემსთა და დაბინადრებულ მიწათმომქმედთა, — შეიარაღების განსხვავება არ შეიძლება ისეთი დიდი ყოფილიყო, როგორც შემდეგში, განვითარების მეომინდელ საფეხულებზე.

გარდა ამისა, ეკონომიური განვითარება არსებით გავლენას ახდენს ამა თუ იმ ხალხის ხასიათზე და ხანდახან იმდენად ამცირებს მის მხედრულ სულს, რომ წინააღმდეგობას ვეღარ უწევს ეკონომიურად ჩამორჩენილს, მაგრამ ომში უფრო დახელოვნებულ მტერს. ამიტომ არის, რომ მშვიდობიან მიწათმომქმედ ტომებს ხშირად იპყრობენ ხოლმე მეომარი ხალხები. რატცილის თქმით, ყველაზე მტკიცე სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციები ჩნდებიან ხოლმე „ნახევრად კულტურულ ხალხებში“ ორივე აქ, — მიწათმომქმედური და მწყემსური, — ელემენტის შეერთებით დაპყრობის საშუალებით*).

რაც უნდა სამართლიანი იყოს ეს შენიშვნა საერთოდ, უნდა გვახსოვდეს მაინც, რომ ასეთ შემთხვევაშიაც, — ამის საუკეთესო მაგალითია ჩინეთი, — ეკონომიურად ჩამორჩენილი დამპყრობელნი თანდათან სავსებით ემორჩილებიან ეკონომიურად უფრო განვითარებული დამპყრობილი ხალხის გავლენას.

გეოგრაფიულ გარემოს დიდი გავლენა აქვს არა მარტო პირველყოფილ ტომებზე, არამედ ეგრეთწოდებულ კულტურულ ხალხებზედაც. მარქსი ამბობს:

„მრეწველობის ისტორიაში გადამწყვეტ როლს ასრულებს აუცილებლობა ბუნების ამა თუ იმ ძალაზე საზოგადოებრივი კონტროლის და-ესებისა, მისი ყაირათიანად გამოყენებისა, ადამიანის ხელით შექმნილ მოწყობილებათა საშუალებით მისი დიდი მასშტაბით მისაკუთრების ან დამორჩილებისა. ამის მაგალითია წყლის გაწესრიგება ეგვიპტეში, ლომბარდიაში, პოლანდიაში და სხ., ანდა — ინდოეთში, სპარსეთში და სხ., სადაც ხელოვნურად არხების საშუალებით მორწყვა მარტო აუცილებელ წყალს კი არ აწვდის ნიადაგს, არამედ მოაქვს ლამთან ერთად მიწებიდან მინერალური სასუქი. ესპანეთის და სიცილიის მრეწველობის აყვავების საიდუმლოება არაბების ბატონობის დროს არხების გაყვანაში მდგომარეობდა“**).

მოდერნება კაცობრიობის ისტორიულ განვითარებაზე გეოგრაფიული გარემოს გავლენის შესახებ ხშირად ესმოდათ როგორც

*) „Völkerkunde“ („ეთნოგრაფია“), p. 19.

**) „Das Kapital“, ibid. pp. 524—526. („კაპიტალის“ I ტ. ქართული თარ. 33. 460).

„ჰავის“ უშუალო გავლენის აღიარება საზოგადოებრივ ადამიანზე: ფიქრობდნენ, რომ „ჰავის“ გავლენით ერთი „რასა“ მშვიდობისმოყვარული ხდებოდა; იეორე მოთმითებით ემორჩილება ცოტად თუ ბევრად დესპოტიური მონარქის ხელისუფლებას; მესამე—ცრუმორწმუნეა და ამიტომ დამოკიდებულია სამღვდლოებისაგან და სხ.

უმთავრესად ასეთი შეხედულება ახასიათებს, მაგალითად, ჯერ ისევ ბოკლს*). მარქსის აზრით, გეოგრაფიული გარემო ადამიანზე მოქმედებს წარმოებრივი ურთიერთობის საშუალებით, რომელიც იბადება განსაზღვრულ წარმოებრივ ძალთა ნიადაგზე; ამ ძალთა განვითარების პირველი პირობა კი გეოგრაფიული გარემოს თვისებებია. თანამედროვე ეთნოლოგია თავდათავ ითვისებს ამ თვალსაზრისს. და ამის მიხედვით ის სულ უფრო და უფრო ნაკლებ როლს ანიჭებს „კულტურის“ ისტორიაში „რასას“. „განსაზღვრულ კულტურულ ღირებულებათა ქონებას არათერის საერთო არა აქვს რასასთანო“, — ამბობს რატცელი. [20]

მაგრამ რაკი არსებობს განსაზღვრული „კულტურული“ მდგომარეობა, ის, უეჭველად, მოქმედებს „რასის“ ფიზიკურ და ფსიქიკურ თვისებებზე**).

*) იხ. მისი „History of civilization in England“ („ინგლისის ცივილიზაციის ისტორია“), vol. I, Leipzig, 1865, pp. 36—37. ბოკლის აზრით, ოთხ მიზეზთაგანი, რომელნიც გავლენას ახდენენ ხალხის ხასიათის აგებულებაზე, — არის „ქვეყნის საზოგადო სახე“ (the general Aspect of nature). იგი მოქმედებს უმთავრესად წარმოდგენაზე, ხოლო დიდად განვითარებული წარმოდგენა ბადებს ცრუმორწმუნებას, რომელიც თავის მხრით აბრკოლებს ცოდნის განვითარებას. ხშირმა მიწისძვრამ პერუში, იმოქმედა რა მკვიდრი ხალხის წარმოდგენაზე, გავლენა მოახდინა მის პოლიტიკურ წყობილებაზედაც. თუ ისპანელნი და იტალიელნი ცრუმორწმუნენი არიან, ეს აიხსნება იმავ მიწისძვრით და ვულკანური ამოფრქვევებით (იქვე, გვ. 112—113). ეს უშუალო ფსიქოლოგიური გავლენა განსაკუთრებით ძლიერია კულტურული განვითარების პირველ საფეხურზე, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერება, პირიქით, აღნიშნავს იმ პირველყოფილ ტომთა რელიგიოზურ რწმუნებათა გასაოცარ მსგავსებას, რომლებიც ეკონომიური განვითარების ერთნაირ საფეხურზე იმყოფებიან. ბოკლის შეხედულება, რომელიც უკანასკნელმა XVIII საუკუნის მწერლებისაგან ისესხა, ჯერ კიდევ ჰიპოკრატის მიერ იყო გამოთქმული (იხ. „Des airs, des eaux et des lieux“ („კლიმატის, წყლის და ადგილმდებარეობის შესახებ“), traduction de Coray, Paris, 1800, პარაგრაფები: 76, 85, 86, 88 და სხ.).

**) რასაზე იხ. ე. ფინოს საინტერესო შრომა: „Le préjugé des races“ („რასის ცრუმორწმუნეობანი“), Paris, 1905. — ვაიცი ამბობს: „ხანგთა ზოგიერთი ტომები გვიჩვენებენ გასაოცარ მაგალითს იმ კავშირისას, რომელიც არსებობს მთავარ მოსაქმეობასა და ნაციონალურ ხასიათს შორის“. „Anthropologie der Naturvölker“ („პირველყოფილ ხალხთა ანთროპოლოგია“), p. 107.

გეოგრაფიული გარემოს გავლენა საზოგადოებრივ ადამიანზე ცვალებად ოდენობას წარმოადგენს. ამ გარემოს თვისებებით განსაზღვრული საწარმოო ძალთა განვითარება აძლიერებს ადამიანის ბატონობას ბუნებაზე და მით ახალ ურთიერთობაში აყენებს მას გარშემორტყმულ გეოგრაფიულ გარემოს მიმართ; ახლანდელი ინგლისელები ისე არ უკუქმედებენ ამ გარემოზე, როგორც უკუქმედებდნენ მასზე ის ტომები, რომელნიც ინგლისში ესაზღვრნენ იულიუს კეისრის დროს. ამით საბოლოოდ ბათილდება ის შეცდომა, რომ განსაზღვრულ ადგილის მოსახლეობის ხასიათი შეიძლება არსებითად შეიცვალოს—მიუხედავად გეოგრაფიული თვისებების უცვლელად დარჩენისა.

VIII

განსაზღვრული ეკონომიური სტრუქტურით წარმოშობილი უფლებრივი და პოლიტიკური ურთიერთობა *) გადამწყვეტ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივი ადამიანის მთელ ფსიქიკაზე. მარქსი ამბობს: „საზოგადოებრივობის სხვადასხვა ფორმების, არსებობის საზოგადოებრივი პირობების ნიადაგზე იმართება მთელი ზედნაშენი სხვადასხვა თავისებურ გრძნობათა და ილიუზიათა, შეხედულებათა და წარმოდგენათა“. მეოფობა საზღვრავს აზროვნებას. და შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი ახალი ნაბიჯი, მეცნიერების მიერ გადადგმული ისტორიული განვითარების პროცესის ასახსნელად, ახალ საბუთს იძლევა უახლესი მატერიალიზმის ამ ძირითადი დებულების სასარგებლოდ.

*) საზოგადოებრივ ურთიერთობის წყობაზე ეკონომიკის გავლენის შესახებ იხ. ფენგელსის: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* („ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა“), Achte Auflage, Stuttgart, 1900; რ. ჰილდენბრანდის: „*Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen*“ („უფლება და ჩვეულება კულტურის სხვადასხვა საფეხურზე“), 1. Teil, Jena, 1896; სამწუხაროდ, ჰილდენბრანდი ვერ ერევა ეკონომიურ მასალას. ტ. ანგლისის საინტერესო ბროშურა: „*Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte*“ („უფლების წარმოშობა და უფლების ისტორია“), Leipzig, 1904—უფლებას იხილავს, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ნაყოფს. მხოლოდ არ აღრმავებს საკითხს იმ მხრით, თუ რა საზღვრავს ამ უკანასკნელის განვითარებას. მ. ა. ვაკაროს წიგნი: „*Les bases sociologiques du Droit et de l'Etat*“ („უფლების და სახელმწიფოს სოციოლოგიური საფუძვლები“), Paris, 1898, გადანტულია მრავალი ცალკეული შენიშვნა, რომელიც აშუქებს საგნის ზოგიერთ მხარეს; მაგრამ საერთოდ ვაკარო ჯერ თვითონ არ გარკვეულა საკითხში. იხ. აგრეთვე: Teresa Labriola, „*Revisione critica delle più recenti teorie sulle origini del Diritto*“ („უფლების წარმოშობის უახლესი თეორიების კრიტიკული განხილვა“), Roma, 1901.

ჯერ კიდევ 1877 წ. ლიუდვიგ ნუარე სწერდა: „ენა და გონების ცხოვრება გამოძლინარეობდა საერთო მიზნის მისაღწევად მიმართულ შეერთებულ მოქმედებისაგან, ჩვენ წინაპართა პირველყოფილი პუშაობისაგან“*). ანეითარებს რა ამ შესანიშნავ აზრს, ლ. ნუარე აღიარებს, რომ წინაპირველად ერთი ობიექტიური ქვეყნის საგნები აღინიშნებიან ანა როგორც თავისთავად გახსაზღვრული სახის მქონენი, არამედ ასეთი სახის მიმღებნი (nicht als Gestalten, sondern als gestaltete), არა როგორც აქტიური, განსაზღვრული მოქმედების გამომწვევენი, არამედ პასიური, განსაზღვრული მოქმედების განმცდელნი**).

ის იმას განმარტავს იმ სამართლიანი მოსაზრებით, რომ „ყოველი საგანი ადამიანის ხედვის არეში შედის, ე. ი. მისთვის ნივთად ხდება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი განიცდის ადამიანის ზედმოქმედებას, — და ამის თანახმად ლეზულობს იგი თავის აღნიშვნას, ე. ი. სახელწოდებას“***). მოკლედ, ნუარეს აზრით, ენის პირვანდელ ძირებს ადამიანის მოქმედება აძლევს შინაარსს****). საინტერესოა, რომ ნუარე თავისი თეორიის პირველ შთანასახს ფეიერბახის იმ აზრში ნახულობდა, რომ ადამიანის არსობა საზოგადოებრივობაში, ადამიანის ადამიანთან ერთიანობაში მდგომარეობს: მაოქსის შესახებ, ეტყობა, მან არაფერი არ იცოდა, — წინააღმდეგ შემთხვევაში ის შენიშნავდა, რომ მისი შეხედულება მოქმედების როლზე ენის წარმოშობაში უფრო უახლოვდება მარქსს, — რომელიც თავის გნოსეოლოგიაში ხაზს ავლებდა ადამიანის მოქმედებას, — ვიდრე ფეიერბახს, რომელიც უმთავრესად „მკვრეტელობაზე“ ლაპარაკობდა.

საჭირო აღარ არის ნუარეს თეორიის გამო ეთქვათ, რომ ადამიანთა მოქმედების ხასიათი წარმოების პროცესში ისაზღვრება მათი საწარმოო ძალების მდგომარეობით. ეს თავისთავად ცხადია. უფრო საჭიროა აღინიშნოს, რომ მყოფობის გადამწყვეტი გავლენა აზროვნებაზე განსაკუთრებით ნათლად ჩანს პირველყოფილ ტომებში, რომელთა საზოგადოებრივი და გონებრივი ცხოვრება განათლებულ ხალხთა ცხოვრებაზე გაცილებით უფრო მარტივია. ფონ-დენ-შტეინენი სწერს ცენტრალური ბრაზილიის მკვიდრთა შესახებ, რომ ჩვენ მხოლოდ მაშინ გავიგებთ ამ მკვიდრთა მდგომარეობას, როცა

*) „Der Ursprung der Sprache“ („ენის წარმოშობა“).

**) Ibid., p. 341.

***) Ibid., p. 347.

****) Ibid., p. 369.

მათ გავშინჯავთ როგორც მონადირული ყოფის შედეგს (Erzeugniss). „მათი გამოცდილების უმთავრეს წყაროს ცხოველები შეადგენდნენ, — განაგრძობს ის, — და უმთავრესად ამ გამოცდილების სახეულებით... ხსნიდნენ ისინი ბუნებას და ადგენდნენ თავის მსოფლმხედველობას“*). მონადირული ყოფის პირობები საზღვრავდნენ არა მარტო ამ ტომთა მსოფლმხედველობას, არამედ მათ ზნეობრივ წარმოდგენებს, მათ გრძნობებს და აგრეთვე, — შენიშნავს იგივე ავტორი, — მათ ისტეტიურ გემოვნებასაც. ამასვე ვხედავთ ჩვენ მწყემსურ ტომებშიაც. იმ ტომებში, რომელთაც კრატცელი ცალმხრივ მესაქონლეებს უწოდებს, „ყოველ შემთხვევაში მთელი მათი ლაპარაკის 90% საგანს შეადგენს საქონელი მისი წარმოშობით, ჩვეულებით, ღირსებით და ნაკლოვანებით**). ასეთი „ცალმხრივი მესაქონლე“ იყვნენ, მაგალითად, უბედური გერეგოები, რომელნიც ამას წინადასეთი მხეცური სისასტიკით „დაამშვიდეს“ „განათლებულმა“ გერმანელებმა***).

თუ პირველყოფილი მონადირის გამოცდილების უმთავრეს წყაროს ცხოველები შეადგენდნენ, და თუ მთელი მისი მსოფლმხედველობა ამ გამოცდილებაზე შენდებოდა, გასაკვირალიც აღარაა, რომ მონადირულ ტომთა მთელ მითოლოგიასაც, — რომელიც ამ საფეხურზე ფილოსოფიის, თეოლოგიის და მეცნიერების მაგიერობას სწევს, იმავე წყაროდან მიეღო მთელი თავისი შინაარსი. „ბუშმენების მითოლოგიას, — ანდრიუ ლენგის თქმით, — უმთავრესად ის განსაკუთრებული როლი ახასიათებს, რომელსაც თამაშობენ ძასში ცხოველები. გარდა ერთი დედაბერისა, რომელიც აქა-იქ ჩნდება მათ უთავბოლო ლეგენდებში, თითქმის არასოდეს არ სჩანს ამ მითებში

*) Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens („ცენტრალური ბრაზილიის პირველყოფილ ხალხთა შორის“). Berlin, 1894, p. 201.

**) Ibid., pp. 205—206.

***) „ცალმხრივ მწყემსების“ შესახებ იხ. განსაკუთრებით ფიშერის წიგნი „Uingeborene Süd-Africas“ („სამხრეთ აფრიკის მკვიდრნი“), Breslau, 1872. ფიშერი აძბობს: „კაფრის იდეალი, საგანი, რომელზედაც ის ოცნებობს და რომელსაც ის სიყვარულით ად-დებს თავის სიმღერებში, ეს არის მისი საქონელი, ე. ი. მისი ყველაზე ძვირფასი ქანება. საქონლის სადიდებელ ლექსებთან ერთად იმღერებ ტომის უფროსის სადიდებელი ლექსები, რომლებშიაც ისევ მისი საქონელი თამაშობს დიდ როლს“ (I, 50). კაფრებში საქონლის მოვლა ითვლება ყველაზე საპატიო საქმედ (I, 85), — კაფრს ომიც კი უმთავრესად იმიტომ მოსწონს, რომ მისგან მოვლის ნადავლის სახით საქონლის შეძენას. (I, 79). „კაფრთა შორის დავას და შეხლა-შემოხლას საქონლის საკითხი იწვევს (I, 322). იმავე ფიშერს ძალიან საინტერესოდ აქვს აწერილი მონადირე ბუშმენტა ყოფა (I, 424 და შემდეგი).

ადამიანი*). ბრ. სმიტის სიტყვით, ავსტრალიელთა ღმერთებს, — მსგავსად ბუშმენებისა, რომელნიც ჯერაც არ გაქოყლან მონადირეულ ყოფიდან, — უმთავრესად ფრინველები და ცხოველები შეადგენს**).

პირველყოფილ ტომთა სარწმუნოება ჯერ კიდევ არ არის საკმაოდ შესწავლილი. მაგრამ ის, რაც ჩვენ უკვე ვიცით მის შესახებ, უსათუოდ ადასტურებს ფეიერბახ-მარქსის იმ მოკლე დებულების სიძაბოტეს, რომ „სარწმუნოება კი არ ჰქონის ადამიანს, არამედ ადამიანი ჰქმნის სარწმუნოებას“. ტეილორი ამბობს: „ცხადია, ყოელა ხალხში ღვთაების ტიპად ადამიანს იხეიბენ: ამიტომ ადამიანთა საზოგადოების წყობილება და მისი მთავრობა ნიმუშად ხდება, რომლის მიხედვით იქმნება ზეციური საზოგადოება და ზეციური მთავრობა***). ეს უკვე აშკარა მატერიალისტური შეხედულებაა სარწმუნოებაზე; როგორც ვიცით, ჯერ კიდევ სენ-სიმონი იცავდა წინააღმდეგ შეხედულებას და ძველ ბერძენთა საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ წყობილებას მათი სარწმუნოებრივი შეხედულებებით ხსნიდა. მაგრამ გაცილებით უფრო საყურადღებო ისაა, რომ მეცნიერება უკვე ააშკარავებს მიზეზობრივ კავშირს პირველყოფილ ხალხთა ტექნიკის განვითარებასა და მათ მსოფლმხედველობას შორის****). ცხადია, ამ მხრით იგი უდიდეს აღმოჩენებს მოახდენს მომავალში. [21]

პირველყოფილი საზოგადოების იდეოლოგიიდან დღეს ყველაზე უკეთ ხელოვნება არის შესწავლილი. ამ დარგში დაგროვილია ერთობ მდიდარი მასალა, რომელიც მეტად აშკარად და დამაჯერებლად ამტკიცებს ისტორიის მატერიალისტური განმარტების სისწორეს და მის, ასე ვთქვათ, აუცილებლობას. ეს მასალა იმდენად დიდია, რომ ჩვენ შეგვიძლია აქ მხოლოდ ჩამოვთვალოთ

*) „Mythes, cultes et religions“ („მითი, კულტი და-რელიგია“), trad. par Charillet, Paris, 1896, p. 332.

**) აქ უნდა მოვიგონოთ რიხ. ანდრეს ის შენიშვნა, რომ თავდაპირველად ადამიანს თავისი ღმერთები წარმოდგენილი ჰყავს ცხოველების სახით. „შემდეგში, როდესაც დაიწყო ცხოველთა ანთროპომორფიზაცია, მაშინ წარმოიშვა ადამიანების მითიური გარდაქმნა ცხოველებად“ („Ethnographische Parallele und Vergleiche“ („ეთნოგრაფიული პარალელები და დაპირდაპირებანი“), „Neue Folge“, Leipzig, 1889, p. 116). ცხოველთა ანთროპომორფიზაცია გულისხმობს უკვე შედარებით მაღალ საფეხურს საწარმოო ძალთა განვითარებისას. შეად. აგრეთვე ფრობენიუსის: „Die Weltanschauung der Naturvölker“ („პირველყოფილი ხალხების მსოფლმხედველობა“). Weimar 1898, p. 24.

***) „Le Civilisation primitive“ („პირველყოფილი კულტურა“), Paris 1876.

****) შეად. გ. შურცის: „Vorgeschichte der Kultur“. Leipzig und Wien, 1900. pp. 559—564. ქვემოთ ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით ამ საკითხს.

უმთავრესი თხზულებანი, რომელნიც ამ საკითხს ეხებიან: Schweinfurth, „Artes Africanae“, („აფრიკის ხელოვნების ფორმა“), Leipzig, 1875; R Andree, „Ethnographische Parallelen“ („ეთნოგრაფიული პარალელები“) — წერილი: „Das Zeichnen bei den Naturvölkern“; von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral-Bpasi-liens“ („ცენტრალური ბრაზილიის პირველყოფილ ხალხთა შორის“), Berlin, 1894; G. Mallery, „Picture Writing of the American Indians“ („ამერიკელ ინდოელების მხატვრული დამწერლობა“); Annual Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington, 1893; სხვა წლების ანგარიშები შეიცავს ძვირფას ცნობებს ორნამენტულ რეზნის, უმთავრესად, საფეიქრო ხელოვნების გავლენის შესახებ. Hörnes, „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa“ („ევროპის სახვითი ხელოვნების პირველყოფილ ისტორია“), Wien, 1898; Ernst Grosse, „Die Anfänge der Kunst“ („ხელოვნების დასაწყისი“); მისივე „Kunstwissenschaftliche Studien“ („ხელოვნებათმცოდნეობითი ნარკვევები“), Tübingen, 1900; Yrjö Hirn, „Der Ursprung der Kunst“ („ხელოვნების წარმოშობა“), Leipzig, 1904; Karl Bücher, Arbeit und Rythmus“ („მუშაობა და რითმი“), 3.Aufl., 1902; Gabriel et Adr. de Mortillet, „Le Préhistorique“ („პირველყოფილი ისტორია“), Paris, 1900, pp. 217—230; Hörnes, „Der diluviale Mensch in Europa“ („დილუვიალური ადამიანი ევროპაში“), Braunschweig, 1903; Sophus Müller, „L'Europe préhistorique“, („წინაისტორიული ევროპა“), trad. du danois par Em. Philipot, Paris, 1907; Rich. Walaschek, „Anfänge der Tonkunst“ („მუსიკის დასაწყისი“), Leipzig, 1903.

თუ როგორია ის დასკვნები, რომელსაც დაადგა თანამედროვე მეცნიერება ხელოვნების წარმოშობის საკითხის შესახებ, ამას დავანახებთ ზემოთ დასახელებულ ავტორთა შემდეგი დებულებანი. გორნესი ამბობს: „ორნამენტულა შეიძლება განვითარდეს მხოლოდ სამრეწველო მოქმედებიდან, რომელიც მის ნივთიერ წინამძღვარს წარმოადგენს; ხალხმა, რომელმაც სულ არ იცის მრეწველობა... არ იცის არც ორნამენტულა“ *).

ფონ-დენ-შტეინენი ამბობს, რომ ხატვა (Zeichnen) წარმოიშვა საგანთა აღნიშვნიდან (Zeichen) პრაქტიკული მიზნით.

*) „Urgeschichte“ („პირველყოფილი ისტორია“) etc., p. 38.

ბიუხერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „განვითარების პირველ-ყოფილ საფეხურზე მუშაობა, მუსიკა და პოეზია შეერთებულია, მაგრამ ამ სამუშაოს ძირითადი ელემენტი იყო მუშაობა, მაშინ როდესაც მუსიკას და პოეზიას მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ქონდათ“. მისი აზრით, „პოეზიის წარმოშობა შრომაში უხდა ვეძიოთ“. ის შენიშნავს, რომ არც ერთი ენა არ აწყობს რითმიულად წინადადების შემადგენელ სიტყვებს. ამიტომ წარმოდგენილია, რომ აღნიშნული განხილული პოეტური ძეგლებამდე ძისულიყვნენ თავისი ჩვეულებრივი ენის ხმარების საშუალებით: ამას ეწინააღმდეგებოდა ამ ენის შინაგანი ლოლიკა. როგორღა ავხსნათ განხილული რითმიული ენის წარმოშობა? ბიუხერი თქვამს, რომ სხეულის განხილული რითმიული მოძრაობა აუროთხატოვან პოეტურ ძეგლებს თავის შეხამების კანონებს ანიჭებდა. ეს მით უფრო საფუძვლებელია, რომ განვითარების დაბალ საფეხურებზე ამ რითმიულ მოძრაობას ჩვეულებრივ თან ახლავს სიმღერა. მაგრამ რითღა აიხსნება სხეულის მოძრაობათა შეხამება? საწარმოო პროცესების ხასიათით. ამნაირად „ლექსთაწყობის საიდუმლოებები იმდება საწარმოო მოქმედებაში“*).

რ. ვალაშეკი აეე გაქოთქავს თავის შეხედულებას პირველყოფილ ტომთა სცენიურ წარმოდგენათა წარმოშობის შესახებ**): „ამ წარმოდგენათა საგანს შეადგენდა:

„1. ხადრობა, ომი, წყალზე ნიჩბის მოსმა (მონადირეებში: ცხოველთა ცხოვრება და ჩვეულებანი; ცხოველური პანტომიმები: ნიღაბები)***).

„2. საქონლის ცხოვრება და ჩვეულებანი (მწყემსურ ხალხებში).

„3. მუშაობა (მიწათმოქმედებაში: თესვა, ლეწვა, ვენახის მოვლა).

„წარმოდგენაში მონაწილეობას ღებულობდა მთელი ტომი, რომელიც ამ დროს მღეროდა (ხორო). მღეროდენ უაზრო სიტყვებს: შინაარსს იძლეოდა თვით წარმოდგენა (პანტომიმა). ადგენდენ მხოლოდ სამარადდღეო ცხოვრების მოქმედებას, რომელიც აბსოლუტურად აუცილებელია არსებობისათვის ბრძოლაში“. ვალაშეკი ამბობს, რომ მრავალ პირველყოფილ ტომში ასეთი წარმოდგენის დროს ხორო ხანდახან ორ, ერთმანეთის მოპირდაპირე ნაწილად იყოფოდა. „ასეთი იყო, — დასძენს ის, — პირვანდელი სახე საბერძნეთის დრამის, რომე-

*) „Arbeit und Rhythmus“ („მუშაობა და რითმი“), p. 342.

**) „Antänge der Tonkunst“ („მუსიკის დასაწყისი“), p. 257.

***) რომელნიც ჩვეულებრივ იმავე ცხოველებს გამოხატავდენ. — გ. პ.

ლიც უწინ აგრეთვე ცხოველურ პანტომიმას წარმოადგენდა. ცხოველი, რომელიც ყველაზე დიდს როლს თამაშობდა ბერძენთა სამეურნეო ცხოვრებაში, იყო თხა“ (სიტყვა ტრაგედია წარმოსდგება tragos-გან, რაც ნიშნავს თხას).

ძველი წარმოსადგენია უფრო ნათელი და აშკარა ილუსტრაცია იმ დებულებისათვის, რომ მყოფობა საზოგადოებს აზროვნებას და არა აზროვნება მყოფობას!

IX

მაგრამ სამეურნეო ცხოვრება საწარმოო ძალთა ზრდის გავლენის ქვეშ ვითარდება. ამ ტომ წარმოების პროცესში იცვლება ადამიანთა ურთიერთული დამოკიდებულება და ამასთან ერთად იცვლება თვით ადამიანის ფსიქიკაც. მარქსი ამბობს: „საზოგადოების საწარმოო ძალები თავის განვითარების განსაზოგადოებულ საფეხურზე წინააღმდეგობაში ვარდებიან ამ საზოგადოებაში არსებულ წარმოებრივ ურთიერთობასთან, ან, —ამასვე თუ გამოვთქვამთ იურიდიული ენით, — ქონებრივ ურთიერთობასთან, რომლის მიხედვითაც ისინი აქამდე ვითარდებოდნენ. ეს ურთიერთობა საწარმოო ძალთა განვითარების ხელის შემწყობ ფორმიდაც ხდება მათი განვითარების დამაბრკოლებელ გარემოებად. მაშინ დგება ეპოქა სოციალური რევოლუციის. ეკონომიური საფუძვლის ცვლილებასთან ერთად —მა თუ იმ სისწრაფით იცვლება მთელი მასზე აპართული —შედეგებელი ზედნაშენი. არც ერთი საზოგადოებრივი თორიაცია არ ჰქონდა, ვიდრე არ განვითარდება ყველა საწარმოო ძალები, რომელთაც იგი საკმაო თავისუფლებას აძლევს, —და ახალი უმაღლესი წარმოებრივი ურთიერთობა არასოდეს არ იკავებს ძველის ადგილს, ვიდრე არ შემუშავდება ძველი საზოგადოების საშოში მისი არსებობის მატერიალური პირობები. [22] ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კაცობრიობა ყოველთვის მხოლოდ განსაზოგადოებრივ ამოცანებს ისახავს, ვინაიდან, ყურადღებით განხილვის დროს ყოველთვის აღმოჩნდება, რომ თვით ამოცანა მხოლოდ იქ იბადება, სადაც მისი გადაჭრის მატერიალური პირობები ან უკვე არსებობენ, ან წარმოშობის პროცესში იმყოფებიან“.

აქ ჩვენს წინაშე გადაშლილია საზოგადოებრივი განვითარების ხამდელი, —და ამასთან წმინდა მატერიალისტური, —„ალგებრა“. ამ ალგებრაში აღიღილი აქვს როგორც „ნახტომებს“, —სოციალურ რევოლუციითა ეპოქები, —ისე თანდათანურ ცვლილებებს. თანდათანური რაოდენობითი ცვლილება მონაცემი

წესწყობილების ვითარებაში ბოლოს ბადებს თვისების ცვლილებას, ე. ი. წარმოების ძველი წესის, — ან როგორც ამბობს მარქსი, — ძველი საზოგადოებრივი ფორმაციის დაცეას და მისი ახალით შეცვლას. მარქსის თქმით, აღმოსავლური, ანტიური, ფეოდალური და თანამედროვე ბურჟუაზიული წარმოების, წესების შეიძლება განხილულ იქნეს ზოგადად როგორც საზოგადოების ეკონომიური განვითარების თანმიმდევრობითი („პროგრესიული“) ეპოქები. მაგრამ უნდა ვაფიქროთ, რომ როცა მარქსი შემდეგ გაეცნო ძირგახის წიგნს პირველყოფილ საზოგადოებას შესახებ, მან, უთუოდ, შეიცვალა თავისი შეხედულება ანტიური და აღმოსავლური წარმოების წესთა ურთიერთულ დამოკიდებულებაზე. მართლაც, ფეოდალური წარმოების ეკონომიური განვითარების ლოლიკამ გამოიწვია სოციალური რევოლუცია, რომელიც მოასწავებდა კაპიტალიზმის გამარჯვებას. მაგრამ, მაგალითად, ჩინეთის თუ ძველი ეგვიპტის ეკონომიური განვითარების ლოლიკას სულაც არ გამოუწვევია ანტიური წარმოების წესის წარმოშობა. პირველ შემთხვევაში ლაბარაკია განვითარების ორ ფაზაზე, რომელთაგან ერთი მეორეს მოსდევს და იქმნება მისგან. მეორე შემთხვევა კი წარმოადგენს უფრო ორ თანაარსებულ ტიპს ეკონომიური განვითარებისას.

ანტიურმა საზოგადოებამ შესცვალა გვაროვნული საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, — და იგივე ორგანიზაცია უსწრებდა წიხ აღმოსავლური საზოგადოებრივი წყობილების აღორძინებას. ეკონომიური წყობის თვითეული ამ ტიპთაგანი შედეგი იყო საწარმოო ძალთა იმ განვითარების, რომელიც გვაროვნული ორგანიზაციის საშოში სწარმოებდა, და რომელსაც ბოლოს და ბოლოს აუცილებლივ უნდა გამოეწვია მისი დაშლა. და თუ ეს ტიპები საგრძნობლად განირჩევიან ერთმანეთისაგან, მათი მთავარი განმსხვავებელი თვისებანი გამოისახა და ჩამოყალიბდა გეოგრაფიული გარემოს გავლენის ქვეშ: ეს გარემო ერთ შემთხვევაში წარმოებრივ ურთიერთობათა ერთს ერთობლიობას უკარნახებს საზოგადოებას, — რომელმაც საწარმოო ძალთა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს მიაღწია, — ხოლო მეორე შემთხვევაში — მეორეს, პირველისაგან დიდად განსხვავებულს.

ცხადია, გვაროვნული ორგანიზაციის აღმოჩენა ისეთ როლს ითამაშებს საზოგადოებრივ მეცნიერებაში, როგორც ითამაშა ბიოლოგიაში უჯრედის აღმოჩენამ. სანამ მარქსი და ენგელსი არ

იცნობდნენ ამ ორგანიზაციას, მათ საზოგადოებრივი განვითარების თეორიაში საგრანობელი ხარვეზი რჩებოდა, როგორც ეს შემდეგში თვით ენგელსმაც აღიარა.

მაგრამ გვაროვნული ორგანიზაციის აღმოჩენა, — რომელმაც პირველად მოგვცა მასალები საზოგადოებრივი განვითარების დიდი საფეხურების გასაგებად, — წარმოადგენდა მხოლოდ ახალს და ძლიერ საბუთს ისტორიის მატერიალისტური განმარტების სასარგებლოდ და არა მის წინააღმდეგ. მან საშუალება მოგვცა გაცილებით უფრო დაგვიხანა ის, თუ როგორ ეწყობა საზოგადოებრივი მყოფობის პირველი ფაზები და რანაირად საზღვრავს მაშინ საზოგადოებრივი მყოფობა საზოგადოებრივ აზროვნებას. მაგრამ ამით მან გასაოცარი სიცხადით გაძააჰკარავა ია კეშმარიტება, რომ საზოგადოებრივი მყოფობა საზღვრავს საზოგადოებრივ აზროვნებას.

ეს სხვათა შორის. უმთავრესი კი, რასაც უნდა მიექცეს აქ ყურადღება, — ეს არის მარქსის მითითება იმაზე, რომ ქონებრივი ურთიერთობა, საწარმოო ძალთა ზრდის განსაზღვრულ საფეხურზე აღმოცენებული, ერთი ხნის განმავლობაში ხელს უწყობს ამ ძალთა განვითარებას, ხოლო მერე აფერხებს მას*).

ეს გვასწავლის ჩვენ, რომ თუმცა საწარმოო ძალთა განსაზღვრული მდგომარეობა მიზეზია განსაზღვრული წარმოებრივი, — და კერძოდ ქონებრივი, — ურთიერთობის, მაგრამ რაკი წარმოიშვა ეს უკანასკნელი, როგორც შედეგი ხსენებული მიზეზის, თავის მხრით გავლენას ახდენს თვით ამ მიზეზზე. ამნაირად, იბადება ურთიერთქმედება საწარმოო ძალთა და საზოგადოებრივ ეკონომიკის შორის. ხოლო რადგანაც ეკონომიურ ნიადაგზე იმართება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა, გრძნობათა და წარმოდგენათა მთელი ზედნაშენი და რადგანაც ეს ზედნაშენიც ჯერ ხელს უწყობს,

*) ავიღოთ იგივე მონობა. განსაზღვრულ საფეხურზე ის ხელს უწყობს საწარმოო ძალთა ზრდას, მერე კი იწყებს მის შეფერხებას. დასავლეთის კულტურულ ხალხებში მონობის მოსპობა შედეგი იყო მათი ეკონომიური განვითარების (ანტიური ქვეყნის მონობის შესახებ იხ. პროფესორ ეტ. ჩიკოტის საინტერესო შრომა: „Il tramonto della schiavitù“ („მონობის გაქრობა“), Torino, 1899. ჯ. გ. სპიკი — (Speke) „Les sources du Nil-ში“ („ნილის სათავე“), Paris, 1895, p. 21 — ამბობს, რომ ხანგებში მონები უპატიოსნო და სამარცხვინო საქმედ თვლიან გაექცენ პატრონს, რომელმაც ისინი იყიდა. ამას უნდა დაესძინოთ, რომ იმავე მონებს თავისი მდგომარეობა უფრო საპატიოდ მიაჩნიათ. ვიდრე დაქირავებულ მუშის მდგომარეობა. ასეთი შეხედულება შეესაბამება იმ ფაზას, როცა მონობა ჯერ ისევ პროგრესიულ მოვლენად რჩება“.

მერე კი აბრკოლებს ეკონომიურ განვითარებას, — ამიტომ საფუძველ-
სა და ზედნაშენს შორის იბადება ურთიერთქმედება, რაიცა
შეიცავს ყველა იმ ძოვლების სრულ გამოცნობას, რომელიც
პირველი შეხედვით თითქოს ეწინააღმდეგება ისტორიული
მატერიალიზმის ძირითად დებულებას.

ყოველივე, რაც კი ითქვა ღღემდე მარქსის „კრიტიკოსების“
ძიერ, — ვითამ ძარქსიზმი ცალხრივობს და უგულვებელყოფს საზოგა-
დობრივი განვითარების ყველა „ფაქტორს“, გარდა ეკონომიური-
საო, — ნაკარნახევი იყო იმ როლის უბრალო შეუგნებლობით, რომ-
მელსაც მარქსი და ენგელსი ანიჭებენ ურთიერთქმედებას
„საფუძველსა“ და „ზედნაშენს“ შორის. რომ დავრწმუნ-
დეთ, მაგალითად, იმაში, რომ მარქსი და ენგელსი სრულიად არ
აზიარებდნენ პოლიტიკური ფაქტორის მნიშვნელობას, საკმარისია
წავიკითხოთ „კომუნისტური მანიფესტის“-ის ადგილები, სადაც ლა-
პარაკია ბურჟუაზიის გამათავისუფლებელ მოძრაობაზე. იქ ნათ-
ქვამია:

„ბურჟუაზია, რომელიც წარმოადგენდა ხან ფეოდალთა უღლით
დაჩაგრულ წოდებას, ხან შეიარაღებულს და თვითმართველ ასოცი-
აციას საქალაქო კომუნაში; აქ დამოუკიდებელ ქალაქის რესპუბლი-
კას, იქ — ძონარქიული სახელმწიფოს მესამე მოხარკე წოდებას, — აი-
ეს ბურჟუაზია, რომელიც შეადგენდა აბსოლუტურ თუ წოდებრივ წარ-
მომადგენლობით შეზღუდულ მონარქიაში თავად-ახნაურობის მო-
პირდაპირე შეიქნა, საზოგადოდ დიდ მონარქიათა უმთავრეს საფუძ-
ვლად გადაიქცა, — ბოლოს მსხვილი მრეწველობის და მსოფლიო ბა-
ზრის აღორძინებასთან ერთად ახალ კონსტიტუციურ სახელმწიფოში
მთელს პოლიტიკურ ხელისუფლებას მოექცა სათავეში. თანაჲედროვე
სახელმწიფო ხელისუფლება მხოლოდ კომიტეტია, რომელიც ბურჟუ-
აზიის საზოგადო საქმეებს განაგებს“.

პოლიტიკური „ფაქტორის“ მნიშვნელობა აქ გამოაშკარავებულია
საკმარისი, — ზოგიერთი „კრიტიკოსების“ თქმით კი გადაქარბებუ-
ლი, — სიცხადით. მაგრამ „მანიფესტში“ ამ „ფაქტორის“ წარმოდგო-
ბა ძალა, ისე როგორც მისი მოქმედების წესი ბურჟუაზიის განვი-
თარების ყოველ განსახლვრულ ხანაში თვით იხსნება ეკონომიური
განვითარების მსვლელობით; რის გამო „ფაქტორთა“ სხვა-
დასხვაობა სრულიადაც არ არღვევს ძირითადი მიზეზის
ერთიანობას.

პოლიტიკური ურთიერთობა შექვევლია გავლენას ახდენს ეკო-
ნომიურ მოძრაობაზე; მაგრამ აგრეთვე შექვევლია ისიც, რომ სადაც

გავლენას მოახდენდეს მასზე, იგი თვითონვე იქმნება მისგან.

იგივე უნდა ითქვას საზოგადოებრივი ადამიანის ფსიქიკაზე, იმაზე, რასაც შტამლერი, (კოტა ცალმხრივად, საზოგადოებრივი ცნებებს უწოდებს. „მანიფესტი“ ფრიად დამაჯერებელ და დამამტკიცებელ საბუთს იძლევა იმისას, რომ მის ავტორთ კარგად ესმოდათ იდეური „ფაქტორის“ მნიშვნელობა, მაგრამ იმავე „მანიფესტში“ ჩვენ ვხედავთ, რომ თუ იდეური „ფაქტორი“ მნიშვნელოვან როლს თამაშობს საზოგადოების განვითარებაში, თვითონ ის წინასწარ იქმნება ამ განვითარებით.

„როდესაც ძველი ქვეყანა დაეცა, ძველი სარწმუნოებანი დაამარცხა ქრისტიანობამ. როდესაც ქრისტიანული იდეები აღვიდეს უთმოზღენ XVIII საუკუნის განმანათლებელთა იდეებს, ფეოდალური საზოგადოება სამკვდრო-სასიცოცხლოდ ებრძოდა მაშინდელ რევოლუციურ ბურჟუაზიას“. მაგრამ ამ შემთხვევაში კიდევ უფრო დამაჯერებელია „მანიფესტის“ უკანასკნელი თავი. მისი ავტორნი ამბობენ აქ, რომ მათი თანამოაზრენი ცდილობენ მუშათა შეგნებაში რაც შეიძლება მეტი სინათლე შეიტანონ ბურჟუაზიის და პროლეტარიატის ინტერესთა მტრული წინააღმდეგობის შესახებ. აშკარაა, ვინც მნიშვნელობას არ აძლევს იდეურ „ფაქტორს“, მას არა აქვს არავითარი ლოლიკური საბუთი მიისწრაფებოდეს რომელიმე საზოგადოებრივი ჯგუფის შეგნების ასამაღლებლად და გასათვითცნობიერებლად.

X

ჩვენ იმიტომ უფრო ვიმოწმებთ ხშირად „მანიფესტს“ მარქს-ენგელსის სხვა თხზულებებთან შედარებით, რომ იგი ეკუთვნის მათი მოღვაწეობის იმ ადრინდელ ხანას, როდესაც ისინი, — ზოგიერთი „კრიტიკოსების“ რწმუნებით, — განსაკუთრებით „ცალმხრივობას“ იჩენდნენ საზოგადოებრივი განვითარების „ფაქტორების“ ურთიერთული დამოკიდებულების გაგებაში. ჩვენ ნათლად ვხედავთ, რომ მათ ამ ხანაშიაც ახასიათებდათ არა „ცალმხრივობა“, არამედ მხოლოდ მონიზმისადმი ლტოლვილება, ზიზღი იმ ეკლექტიზმისადმი, რომელიც ასე თვალნათლივ ცხადდება ბბ. „კრიტიკოსთა“ შენიშვნებში.

ხშირად უთითებენ ენგელსის ორ წერილზე, რომელიც გამოქვეყნდა „Sozialistischer Akademiker“-ში („სოციალისტური აკადემი-

კოსი“) და დაიწერა — ერთი 1890 წ., ხოლო მეორე — 1894 წ. ბ-ნი ბერნშტეინი ოდესლაც სიხარულით ჩააფრინდა ამ წერილებს, რომელნიც ვითამ მოწოდებდნ მარქსის მეგობრის და თახამაზრის შეხედულებებში მომხდარ ევოლიუციას. მან ამ წერილებიდან ამოწერა ორი, მისი აზრით, ყველაზე უფრო დამაჯერებელი ადგილი: ჩვენ საჭიროდ ვთვლით აქ მოვიყვანოთ ეს ადგილები, რადგანაც ისინი ამტკიცებენ სრულიად წინააღმდეგს იმისას, რისი დამტკიცებაც სურდა ბ-ნ ბერნშტეინს.

აი პირველი მათგანი: „ამნაირად, იბადება ურიცხვი ერთმანეთზე გადაჯვარედინებული ძალა, უსასრულო ჯაჭვი ძალთა პარალელოგრამებისა, რომელნიც იძლევიან ტოლქმედს — ისტორიულ მოვლენას; იგი შეიძლება აგრეთვე განხილულ იქნეს როგორც საერთოდ შეუგნებლად და უნებისყოფოდ მომქმედი ძალის ნაყოფი, ვინაიდან ის, რაც სურს თვითეულს ცალ-ცალკე, დაბრკოლებას ხვდება ყველას მხრივ, ხოლო ის, რაც ჩნდება შედეგად, ისეთი რამეა, რაც არ სურდა არავის“ (წერილი 1890 წ.).

აი მეორე ამონაწერიც: „პოლიტიკური, უფლებრივი, ფილოსოფიური, სარწმუნოებრივი, ლიტერატურული, მხატვრული და სხვ. განვითარება ემყარება ეკონომიურ განვითარებას. მაგრამ ყველა ისინი მოქმედებენ ერთიერთმანეთზე და აგრეთვე თვით ეკონომიურ ბაზისზედაც“ (წერილი 1894 წ.). ბ-მა ბერნშტეინმა აღმოაჩინა, „რომ ეს ცოტა სხვანაირად ისმის“, ვიდრე „Zur Kritik der politischen Oekonomie“-ის („პოლიტ. ეკონომიის კრიტიკა“) წინასიტყვაობა, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს ეკონომიურ „საფუძველსა“ და ამაზე ამართულ „ზედნაშენს“. მაგრამ რატომ სხვანაირად? აქ განმეორებულია სწორედ ის, რაც ნათქვამია ხსენებულ წინასიტყვაობაში: პოლიტიკური და ყოველგვარი სხვა განვითარება ემყარება ეკონომიურ განვითარებასაო. ცხადია, ბ-ნი ბერნშტეინი დააბნია სიტყვებმა: „მაგრამ ყველა ისინი მოქმედებენ ერთი ერთმანეთზე და აგრეთვე თვით ეკონომიურ ბაზისზედაც“. ცხადია, „Zur Kritik“-ის წინასიტყვაობა ბ. ბერნშტეინს ცოტა სხვანაირად გაუგია, ე. ი. გაუგია იმ აზრით, რომ ეკონომიურ „საფუძველზე“ აღმოცენებული საზოგადოე რივი და იდეოლოგიური „ზედნაშენი“ არავითარ შემთხვევაშიც ვერც დაეყრდნობა არ ახდეს ამ „საფუძველზე“. მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, რომ მარქსის აზრის ამნაირად გაგება უდიდეს შეცდომას წარმოადგენს. და მათ, ვინც თვალყურს ადევნებდა ბ-ნი ბერნშტეინის „კრიტიკულ“ ცდებს, დარჩენოდათ მხოლოდ გაკვირვება გამოეთქვათ, რომ კაცი, რომელიც ოდესლაც მარქსიზმის პო-

ჭულიარიზაციას ეწეოდა, არ გარჯილა, — ან უფრო სწორად, — უნარ-მოკლებული აღმოჩნდა ამ მოძღვრების წინასწარ გასაგებად და შესასწავლად.

ბ. ბერნშტეინის მიერ მოყვანილ მეორე წერილში გაცილებით უფრო საყურადღებო ადგილებია მარქს-ენგელსის ისტორიული თეორიის მიზეზობრივი აზრის გამოსარკვევად, ვიდრე ბ. ბერნშტეინის მიერვე ასე ცუდად გაგებული ზემოთმოყვანილი სტრიქონები. ერთგან ნათქვამია შემდეგი: „მაშასადამე, ეს უნდა გავიგოთ არა ისე, როგორც ზოგიერთებს ესმით, ე. ი. რომ ავტომატიურად მოქმედებს თვითონ ეკონომიური მდგომარეობა, — არამედ ისე, რომ ადამიანები თვითონ ქმნიან თავის ისტორიას, — მაგრამ ჰქმნიან მოცემულ გარემოში, რომელიც მათ საზღვრავს (in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu), მოცემულ ფაქტიურ ურთიერთობათა ნიადაგზე; ხოლო ამათ შორის ეკონომიური ურთიერთობა, — რაც უნდა ძლიერი იყოს პოლიტიკური და იდეოლოგიური ურთიერთობის გავლენა, — საბოლოო ანგარიშით მაინც ყველაზე უფრო გავლენიანია და წარმოადგენს იმ წითელ ზოლს, რომელიც ყველა დანარჩენ ურთიერთობაში ტარდება და რომელსაც ჩვენ სინამდვილის გაგებაში მივყევართ“.

თვით ბ-ნი ბერნშტეინი, როგორც ახლა ვხიდავთ, თავის „ოროლოქსალური“ სულისკვეთების ხანაშიაც სწორედ იმ ადამიანთა რიცხვს ეკუთვნოდა, რომელნიც მარქს-ენგელსის ისტორიულ მოძღვრებას განმარტავენ იმ აზრით, ვითომ ისტორიაში „ეკონომიური მდგომარეობა თვითონ თავისთავად ავტომატიურად მოქმედებდეს“; მათ რიცხვს ეკუთვნის დღესაც მარქსის მრავალი „კრიტიკოსი“, რომელთაც უკან დაიხიეს — „მარქსიზმიდან იდეალიზმისაკენ“. ეს ღრმად მოაზროვნე ადამიანები დიდ თვითკმაყოფილებას იჩენენ, როცა ნახულობენ და უთითებენ „ცალმხრივ“ მარქსსა და ენგელსს იმ მოსაზრებაზე, რომ ისტორიას ადამიანები ჰქმნიან და არა ეკონომიკის ავტომატიური მოძრაობა. ისინი მარქსს მისივე სიკეთით უმასპინძლებიან; მათ თავის განაცვიფრებელი გულუბრყვილობით ექვიც არ ეპარებათ, რომ „მარქსს“, რომელსაც ისინი „აკრიტიკებენ“, სახელის მეტი არაფერი აქვს საერთო ნამდვილ მარქსთან, იგი შექმნილია მათი საკუთარი და ჭეშმარიტად მრავალმხრივი შეუგნებლობით. ცხადია, ასეთი ჯურის „კრიტიკოსებს“ სრულიად არ შეეძლოთ რაიმე „შეევოთ“ და „შეესწორებიათ“ ისტორიულ მატერიალიზმში. ამიტომ ჩვენ მათ თავს ვანებებთ და ვარჩევთ საქმე დავიკავოთ პირდაპირ ამ თეორიის „მამამთავრებთან“.

უსათუოდ აღსანიშნავია, რომ როცა ენგელსი, თავის სიკვდილის წინა ხანებში, უარყოფდა ეკონომიკის ისტორიული მოქმედების „ავტომატიურ“ განმარტებას, ის მხოლოდ იმეორებდა, — თითქმის იმავე სიტყვებით, — და განმარტავდა იმას, რაც მარქსმა დასწერა უკვე 1845 წ. ზემოთმოყვანილ მესამე თეზისში ფეიერბახის შესახებ. მარქსი იქ უსაყვედურებდა თავის წინამორბედ მატერიალიზმს იმის დავიწყებას, რომ „თუ ერთი მხრით ადამიანები გარემოების შედეგს წარმოადგენენ, მეორე მხრით გარემოებას სწორედ ადამიანები სცვლიან“. მაშასადამე, მატერიალიზმის ამოცანა ისტორიის სფეროში, — როგორც ეს მარქსს ესმოდა, — სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ აეხსნა თუ რანაირად სცვლიდენ „გარემოებას“ ის ადამიანები, რომელნიც თვითონ გარემოების ნაყოფს წარმოადგენდენ. ეს ამოცანა სწყდებოდა იმ წარმოებრივ ურთიერთობათა ძიებით, რომელნიც იბადებიან ადამიანის ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ პირობების ზედმოქმედების ძალით. წარმოებრივი ურთიერთობა, — ეს ადამიანთა ურთიერთობაა წარმოების საზოგადოებრივ პროცესში. იმის თქმა, რომ შეიძვალა წარმოებრივი ურთიერთობა, ხიშნავს იმას, რომ შეიძვალა ურთიერთული დამოკიდებულება ადამიანთა შორის ხსენებულ პროცესში. ამ ურთიერთობის შეცვლა შეუძლებელია „ავტომატიურად“, ე. ი. ადამიანის მოქმედების დამოუკიდებლად სწარმოებდეს, იმიტომ რომ ეს ურთიერთობა მყარდება ადამიანთა შორის მათი მოქმედების პროცესში.

მაგრამ ეს ურთიერთობა შეიძლება შეიცვალოს, — და ხშირად მართლაც იცვლება, — არა იმ მიმართულებით, რა მიმართულებითაც უნდათ ადამიანებს მისი შეცვლა. „ეკონომიური სტრუქტურის“ ხასიათი და ის მიმართულება, რომლითაც იცვლება ეს ხასიათი, დამოკიდებულია არა ადამიანთა ნებაზე, არამედ საწარმოო ძალთა მდგომარეობაზე და იმაზე, თუ რა ცვლილება იბადება წარმოებრივ ურთიერთობაში და ხდება საჭირო საზოგადოებისათვის ამ ძალთა შემდგომი განვითარების გამო.

ენგელსი ამას შემდეგი სიტყვებით განმარტავს: „ადამიანები თითონ ქმნიან თავის ისტორიას, მაგრამ ისინი აქნამდი ქნიდნენ მას, — ცალკეულ საზოგადოების შიგნითაც კი, — არა საერთო ნების მიხედვით და არა საზოგადო გეგმის თანახმად. მათი მისწრაფებანი ეჯვარედინებოდნენ და ექსოვებოდნენ ერთმანეთს, — და სწორეთ ამი-

ტომ ყველა ასეთ საზოგადოებაში აუცილებლობა მეფობს, რომლის დამატებას და გარეგან გამოხატულებას შემთხვევითობა წარმოადგენს“. ადამიანის მოქმედება აქ თვითონ ისახლერება არა როგორც თავისუფალი, არამედ როგორც აუცილებელი, ე. ი. კანონ შეწონილი მოქმედება, ე. ი. ისეთი მოქმედება, რომელსაც შეუძლია მეცნიერული კვლევის საგნად გახდეს. ამნაირად ისტორიული მატერიალიზმი, გვასწავლის რა იმას, რომ ადამიანები სცვლიან გარემოებას, ამავე დროს პირადად გვაძლევს საშუალებას ამ ცვლილების პროცესს მეცნიერების თვალსაზრისით შევხედოთ. აი ამიტომ ჩვენ სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ ისტორიის მატერიალისტური განმარტება აუცილებელ პროლეგომენს იძლევა ადამიანთა საზოგადოების ყოველი მოძღვრებისათვის, რომელიც მეცნიერებად გახდომას მოიწადინებს.

ეს იმ ზომამდე მართალია, რომ უკვე დღესაც საზოგადოებრივი ცხოვრების ამა თუ იმ მხარის გამოკვლევა მხოლოდ იმდენად პოულობს მეცნიერულ მნიშვნელობას, რამდენადაც იგი მის მატერიალისტურ ახსნას უახლოვდება. ასეთი ახსნა,—მიუხედავად ცნობილ „იდეალიზმის აღდგომისა“ საზოგადოებრივი მეცნიერების სფეროში,—უფრო და უფრო ჩვეულებრივი ხდება იქ, სადაც შეკვლევარნი არ ეძლევიან სამოძღვროდ აშლილ ფიქრსა და მრავალმერყველებას „იდეალზე“, არამედ პირდაპირ ისახავენ მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირის აღმოჩენის მეცნიერულ ამოცანას. დღეს თავის ისტორიულ გამოკვლევებში ისეთი ადამიანებიც კი მატერიალისტობენ თვისდაუნებურად, რომელნიც არა თუ იზიარებენ მატერიალისტურ შეხედულებას ისტორიაზე, არამედ სრულიად არავეითარი წარმოდგენა არა აქვთ მასზე. და მათი ამ შეხედულების არ-ცოდნა ან წინასწარ შედგენილი აზრი მის წინააღმდეგ აბრკოლებს მის ყოველმხრივ შეგნებას და იწვევს იმას, რასაც ცნებათა ცალმხრივობა და სივიწროვე უნდა დავარქვათ.

XI

აი კარგი მაგალითი. ამ ათი წლის წინად ცნობილმა ფრანგმა მეცნიერმა ალფრედ ესპინასმა,—თანამედროვე სოციალისტების დიდმა მოწინააღმდეგემ,—გამოაქვეყნა მეტად საინტერესო (ყოველ შემთხვევაში განზრახვით) „სოციოლოგიური ეტიუდი“ — „Les origines de la technologie“ („ტექნიკის წარმოშობა“),—რომელშიაც ის, გა-

მოდის რა იმ წმინდა მატერიალისტური დებულებიდან, რომ კაცობრიობის ისტორიაში პრაქტიკა ყოველთვის წინ უსწრებს თეორიას, იხილავს ტექნიკის გავლენას იდეოლოგიის, ე. ი. არსებითად ძველი საბერძნეთის სარწმუნოების და ფილოსოფიის განვითარებაზე. აქედან ის იმ დასკვნას ლებულობა, რომ ამ განვითარების ყოველ ხანაში ძველ ბერძენთა მსოფლმხედველობა ისაზღვრებოდა მათი საწარმოო ძალების მდგომარეობით. ეს, რასაკვირველია, ძალიან საინტერესო და მნიშვნელოვანი დასკვნაა. მაგრამ კაცი, რომელიც შეგნებულად იმარჯვებს მატერიალიზმს ისტორიულ მოვლენათა ასახსნელად, როცა გაეკნობა ესპინასის „ეტიუდს“, უსათუოდ შეამჩნევს, რომ მასში გამოთქმული შეხედულება ცალმხრივია. ეს იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ფრანგ მეცნიერს თითქმის არავითარი ყურადღება არ მიუქცევია იდეოლოგიის განვითარების სხვა „ფაქტორებისათვის“: მაგალითად, კლასიური ბრძოლისათვის. ნამდვილად კი ამ „ფაქტორს“ კემმარიტად გახუზომელი მნიშვნელობა აქვს.

პირველყოფილ საზოგადოებაში, რომელიც ჯერ დაყოფილი არაა კლასებად, ადამიანის საწარმოო მოქმედება უშუალოდ ახდენს გავლენას მის მსოფლმხედველობასა და ესთეტიურ გემოვნებაზე. ორნამენტული თავის მოტივებს ტექნიკიდან ლებულობს, ხოლო როკვა, — რომელიც თითქმის უმნიშვნელოვანესი ხელოვნებაა ასეთ საზოგადოებაში, — ხშირად საწარმოო პროცესის უბრალო განმეორებას და წაბაძვას წარმოადგენს. ეს უფრო შესამჩნევია მონადირე ტომებში, რომელნიც ეკონომიური გახვითარების უდაბლეს საფეხურზე დგანან*). სწორედ ამიტომ ვიმოწმებდით უმთავრესად მათ, როცა შევეხეთ პირველყოფილ ადამიანის ფსიხიკის დამოკიდებულებას მისი სამეურნეო მოქმედებისაგან^[23]. მაგრამ კლასიურად დაყოფილ საზოგადოებაში ამ მოქმედების უშუალო გავლენა იდეოლოგიაზე გაცილებით უფრო ძელი შესამჩნევი ხდება. ეს გასაგებიცაა. თუ, მაგალითად, ავსტრალიელი მკვიდრი-ქალის ერთნაირი როკვა ანსახიურებს მის მიერ მცენარის ძირების კრეფის პროცესს, — თავისთავად ცხადია, არც ერთი მშვენიერი ცეკვა, რომლითაც ირთობდენ თავს, მაგალითად, XVIII საუკუნის საფრან-

*) მონადირეებამდე იყვნენ ამკრეფნი—Sammelvölker, როგორც ამბობენ ახლა გერმანელი მეცნიერნი. მაგრამ ყველა, დღეს ცნობილ, ველურ ტომს ეს საფეხური უკვე გავლილი აქვს.

გეთის ლამაზი ქალები, არ წარმოადგენდა ამ მანდილოსანთა მწარმოებელი შრომის გამოხატულებას, — ვინაიდან ისინი არც ეწეოდნენ არავითარ მწარმოებელ შრომას და უმთავრესად „საამო გულსთქმის მეცნიერებას“ იყვენ აყოლილნი. რომ გავიგოთ ავსტრალიელი ქალის ცეკვა, საკმარისია ვიცოდეთ, რა როლს თამაშობს ავსტრალიელ ტომის ცხოვრებაში ქალების მიერ გარეულ მცენარეთა ძირების კრეფა. ხოლო, ვთქვათ, მენუეტის გასაგებად სრულებით არ კმარა XVII საუკუნის საფრანგეთის ეკონომიკის ცოდნა. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ცეკვასთან, რომელიც ხატავს უნაყოფო, არამწარმოებელ კლასის ფსიქოლოგიას. ამგვარი ფსიქოლოგიით იხსნება ვგრეთწოდებული რიგიანი საზოგადოების „ჩვეულებათა და ზნეთა“ დიდი ნაწილი. ამნაირად, აქ ეკონომიური „ფაქტორი“ ადგილს უთმობს ფსიქოლოგიურს. მაგრამ არ დაივიწყოთ, რომ თვით უნაყოფო, არამწარმოებელ კლასთა გაჩენა საზოგადოებაში შედეგია მისი ეკონომიური განვითარების. მაშასადამე, ეკონომიური „ფაქტორი“ სავსებით ინარჩუნებს თავის უპირატეს მნიშვნელობას მაშინაც კი, როცა თავის ადგილს სხვა ფაქტორებს უთმობს. პირიქით, სწორედ მაშინ არის საგრძნობელი ეს მნიშვნელობა, — იმიტომ რომ მაშინ ამით ისაზღვრება სხვა „ფაქტორების“ გავლენის შესაძლებლობა და ფარგლები*).

მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა. ძალადი კლასი დაბალს დაუფარავი ათვალწუნებით უცქერის მაშინაც კი, როცა ის, როგორც ხელმძღვანელი, მონაწილეობას ღებულობს საწარმოო პროცესში. ესეც თავის გამოხატულებას პოულობს ორივე კლასის იდეოლოგიაში. საფრანგეთის საშუალო საუკუნის fabliaux, განსაკუთრებით კი les chansons de geste, მაშინდელ გლეხს ერთობ ცუდი მხრით ახასიათებენ. თუ მათ დავუჯერებთ:

*) აი მაგალითი სხვა დარგიდან: „მოსახლეობის ფაქტორი“, როგორც ამბობს ა. კობტი (იხ. მისი „Les facteurs de population dans l'évolution sociale“ („მოსახლეობის ფაქტორები საზოგადოების ევოლუციაში“), Paris. 1910), უცილობდ დიდს გავლენას ახდენს საზოგადოებრივ განვითარებაზე. მაგრამ მარქსი სრულიად მართალია, როცა ლაპარაკობს, რომ გამრავლების განყენებული კანონები მხოლოდ ცხოველთა და მცენარეთათვის არსებობსო. ადამიანთა საზოგადოებაში მოსახლეობის ზრდა (თუ დაკლება) დამოკიდებულია ამ საზოგადოების მოწყობილობაზე, რაც ისაზღვრება მისი ეკონომიური სტრუქტურით. ვერაერთად „გამრავლების განყენებული კანონი“ ვერ აგვიხსნის ჩვენ იმ ფაქტს, რომ თანამედროვე საფრანგეთის მოსახლეობა თითქმის არ მატულობს. ძლიან სცდებიან ის სოციოლოგები და ეკონომისტები, რომელნიც მოსახლეობის ზრდაში ხედავენ საზოგადოებრივი განვითარების ძირითად მიზეზს (იხ. ა. ლორია: „La legge di popolazione ed il sistema sociale“, Siena, 1882).

Li vilaen sont de laide forme,
Ainc si tres laide ne vit home;
Chaucuns a XV piez de granz.
En auques ressemblent jāianz.
Mais trop sont de laide mantére:
Boçu sont devant et derrière*).

ცხადია, გლეხები თავის თავს სულ სხვანაირად უყურებდნენ;
ფეოდალთა მედიდურობით აღშფოთებულნი, ისინი მღეროდნენ:

მათსავით ჩვენც ვართ ადამიანნი,
მათსავითა გვაქვს გული და გრძნობა,
და სხ.

ისინი ჰკითხულობდნენ: „სად იყო აზნაური მაშინ, როცა ადამი
ხნავდა და ევა ართავდა“? ერთი სიტყვით, თვითეული ამ კლასთაგანი
უცქეროდა საქმის ვითარებას საკუთარი თვალსაზრისით, რომლის
თავისებურობა ისაზღვრებოდა მისი საზოგადოებრივი მდგომარეობით.
კლასთა ბრძოლა თავისებურად ღებავდა მებრძოლ მხარეთა ფსიქო-
ლოგიას. რასაკვირველია, ასე იყო არა მარტო საშუალო საუკუნო-
ვებში და არა მარტო საფრანგეთში. რაც უფრო მწვავედებოდა კლას-
სიური ბრძოლა ამა თუ იმ დროსა და ამა თუ იმ ქვეყანაში,—მით
უფრო ძლიერდებოდა მისი გავლენა მებრძოლ კლასთა ფსიქოლო-
გიაზე. ვისაც სურს შეისწავლოს კლასიურად დაყოფილი საზოგადოე-
ბის იდეოლოგიის ისტორია, მან აუცილებლად უნდა გაუწიოს ან-
გარიში ამ გავლენას. ჟამისოდ ის ვერაფერს ვერ გაიგებს. აბა სცა-
დეთ და პირდაპირ ეკონომიურად ახსენით XVIII საუკუნის
ფრანგულ მხატვრობაში დავიდის სკოლის გაჩენის ფაქტი: გარდა
სასაცილო და მომაბეზრებელი მიეთ-მოეთობისა არაფერი არ გამო-
ვიგათ; მაგრამ თუ შეხედავთ ამ სკოლას, როგორც კლასიური ბრძო-

*) გლეხები ყველა მანინჯებია,
მათზე უარესს ვერ ნახავს თვალი.
სიმაღლით თითო ორი საყენი;
ზოგი, ვითომდა გოლიათები,
მაგრამ ჯოჯონი და საზიზღარნი:
წინაც, უკანაც კუზი აქვთ დიდი.

შეად. „Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen
âge“ („სოფლის ყლასები და ადგილობრივი სამამულო წყობილება საშუალოსაუკუ-
ნურ საფრანგეთში“), par Henri Sée, Paris, 1901. p. 554. შეად. აგრეთვე Fr. Meyer,
„Die Stände, ihr Leben und Treiben“ („წოდებანი, მათი ცხოვრება და ყოფა“) Marburg, 1882, p. 8.

ლის იდეოლოგიურ ანარეკლს საფრანგეთის საზოგადოებაში დიდი რევოლუციის წინ, საქმე მყისვე სხვა ხასიათს მიიღებს: თქვენთვის სავსებით გასაგები გახდება დავიდის მხატვრობის ისეთი თვისებებიც კი, რომელიც ისე დაშორებული სჩანდა საზოგადოებრივი ეკონომიკისაგან, რომ თითქოს არაფრით არ შეიძლებოდა უკანასკნელთან მისი დაკავშირება.

იგივე უნდა ითქვას იდეოლოგიის ისტორიის შესახებ ძველ საბერძნეთში: მან გახიცადა კლასიური ბრძოლის უღრმესი გავლენა. და აი სწორედ ეს გავლენა არ იყო საკმაოდ ხაზგავლებული ესპინასის საინტერესო ეტიუდში, რის გამო მის მნიშვნელოვან დასკვნებს ცალმხრივი ხასიათი ეძლევა. ასეთი მაგალითების მოყვანა ბლომად შეიძლებოდა დღესაც, — და ყოველივე ეს დაამტკიცებდა, რომ მარქსის მატერიალიზმის გავლენა მრავალ ახლანდელ სპეციალისტზე მეტად კეთილნაყოფიერი იქნებოდა იმ აზრით, რომ იგი ასწავლიდა მათ ყურადღელთ ტექნიკურს და ეკონომიურს გარდა სხვა „ფაქტორების“. ეს პარადოქსს ჰგავს; მაგრამ ეს — უდაო კეშმარიტებაა, რომელიც აღარ გაგვაკვირვებს, თუ მოვიგონებთ, რომ თუმცა მარქსის აზრით ყოველი საზოგადოებრივი მოძრაობა საზოგადოების ეკონომიური განვითარებით იხსნება, მაგრამ ის ძალიან ხშირად ამით იხსნება მხოლოდ საბოლოო ანგარიშით, ე. ი. გულისხმობს მთელი რიგი სხვადასხვა „ფაქტორების“ საშუალო მოქმედებას.

XII

ბოლო დროს თანამედროვე მეცნიერებაში თავი იჩინა აგრეთვე მეორე ტენდენციამ, რომელიც პირდაპირ ეწინააღმდეგება ზემოთ განხილულ ესპინასის შეხედულებას. ეს ტენდენცია იდეათა ისტორიას ხსნის მარტოოდენ და განსაკუთრებით კლასიური ბრძოლის გავლენით; ეს სრულიად ახალი და ჯერ კიდევ ოდნავ გამოაშკარავებული ტენდენცია წარმოიშვა მარქსის ისტორიული მატერიალიზმის პირდაპირი გავლენით. ჩვენ მას ვხედავთ ბერძენ ა. ელევფეროპულოსის თხზულებებში; მისი მთავარი შრომა — „Wirtschaft und Philosophie“ (I. „Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände“, და II. „Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker“,) — („მეურნეობა და ფილოსოფია“ — (I. „ბერძენთა ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა საზოგადოებრივ ურთიერთობის საფუძველზე“ და II. „გერმანელ-რომანელ ხალხთა ფილოსოფია და

მსოფლმხედველობა“), გამოვიდა ბერლინში 1900 წ. ელევფეროპულოსი დარწმუნებულია, რომ ყოველი დროის ფილოსოფიაში იხატება მისი ნიშანდობლივი და დამახასიათებელი „მსოფლმხედველობა და შეხედულება ცხოვრებაზე“ (Lebens und Weltanschauung); თავისთავად აქ ახალი არა არის რა. ჯერ კიდევ ჰეგელი ამბობდა, რომ ყოველი ფილოსოფია მხოლოდ თავის ეპოქის იდეური გამომხატველიაო. მაგრამ ჰეგელისთვის სხვადასხვა ეპოქის და, მაშასადამე, ფილოსოფიის განვითარების სათანადო ფაზების თვისებები ისაზღვრებოდა აბსოლუტური იდეის მოძრაობით,—მაშინ როცა ელევფეროპულოსასთვის ყოველი ეპოქა უპირველეს ყოვლისა ხასიათდება სათანადო ეკონომიური მდგომარეობით. ყოველი ხალხის ეკონომიკა საზღვრავს მის „ცხოვრების და მსოფლიოს გაგებას“, რომელიც, სხვათა შორის, იხატება ფილოსოფიაშიც. ეკონომიური საფუძვლის შეცვლასთან ერთად იცვლება აგრეთვე იდეოლოგიური ზედნაშენიც. ხოლო ოდგანაც ეკონომიური განვითარება იწვევს საზოგადოების კლასებად დაყოფას და მის ურთიერთულ ბრძოლას, ამიტომ ამა თუ იმ ეპოქის დამახასიათებელი „ცხოვრების და მსოფლიოს გაგება“ არ არის ერთგვარი ხასიათის: ის სხვადასხვა კლასებს სხვადასხვანაირი აქვს და იცვლება თანახმად მათი მდგომარეობისა, მათი საჭიროებისა, მათი მისწრაჟებისა და მათი ურთიერთული ბრძოლის მსვლელობისა.

ასეთია ის თვალსაზრისი, რომლითაც უცქერის ელევფეროპულოსი მთელ ფილოსოფიის ისტორიას. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ ეს თვალსაზრისი უდიდესი ყურადღების და სრული მოწონების ღირსია. უკვე დიდიხანია ფილოსოფიურ ლიტერატურას აღარ აკბოყოფილებს ჩვეულებრივი შეხედულება ფილოსოფიის ისტორიაზე, როგორც ფილოსოფიურ სისტემათა უბრალო ფილიაქიაზე. იმ ბროშურაში, რომელიც გამოვიდა ოთხმოციანი წლების ბოლოს და რომელიც არკვევს ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლის საკითხს, ცნობილი ფრანგი მწერალი პიკავე პირდაპირ ამბობდა, რომ ასეთი ფილიაცია თავისთავად ძალიან ცოტას ხსნის*). ელევფეროპულოსის წიგნის გამოსვლას შეიძლებოდა მივსალმებოდით და აღგვნიშნა იგი, როგორც ახალი ნაბიჯი ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლაში და ისტორიული მატერიალიზმის გამარჯვება ეკონომიისაგან ყველაზე უფრო დაშორებული იდეოლოგიის სფეროში. მაგრამ, სამწუხაროდ, ელევფეროპულოსმა ვერ გამოიჩინა დიდი ხერხი და უნარი ამ მატერიალიზმის დიალექტიური მეთოდის მოხმარებაში. მან მეტი სმე-

*) „L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être“ („ფილოსოფიის ისტორია, როგორია ის და როგორი უნდა იყოს“). Paris, 1888.

ტად გაამარტივა აღძრული ამოცანები,—და მარტო ეს უკვე საკმარისია, რომ მისი გადაწყვეტა ამ ამოცანებისა ცალსახად და, მაშასადამე, არადამაკმაყოფილებელი გამოსულიყო. ავიღოთ თუნდა ქსენოფანე. ელევფეროპულოსის სიტყვით, ქსენოფანე იყო საბერძნეთის პროლეტარიატის მისწრაფებათა ფილოსოფიური გამოხატველი. ეს—თავის დროის რუსოაო*). ის ესწრაფოდა საზოგადოებრივ რეფორმას ყველა მოქალაქის თანასწორობის, და ერთობის აზრით და მისი ფილოსოფიური მოძღვრება, — მყოფობა ერთობლივიათ, — მისი რეფორმატორული გეგმების თეორიული დასაბუთება იყოო**). ქსენოფანეს რეფორმატორულ მისწრაფებათა ამ თეორიული საფუძვლიდან ლოღიკურად წარმოიშვა მისი ფილოსოფიის ყველა კერძობა, — დაწყებული მისი შეხედულებით ღვთაებაზე და გათავებული გარე გრძნობების მეშვეობით მიღებულ წარმოდგენათა საცთურობის სწავლით***).

ჰერაკლიტე ბნელის ფილოსოფია წარმოშვა არისტოკრატიულმა რეაქციამ საბერძნეთის პროლეტარიატის რევოლუციური ლტოლვილების წინააღმდეგ. საყოველთაო თანასწორობა შეუძლებელია; ადამიანები თვით ბუნებით არიან უთანასწორონი. ყოველი ადამიანი თავის ბედით უნდა დაკმაყოფილდეს. სახელმწიფოში უნდა ვისწრაფოდეთ არა არსებული წესწყობილების დასამზობად, არამედ იმ თვითნებობის მოსასპობად, რომელიც შესაძლებელია როგორც მრავალთა მასის, — ისე არა მრავალთა ბატონობის დროს. ხელმწიფება უნდა ეკუთვნოდეს კანონს, რომელშიაც იხატება ღვთაებრივი კანონი. ღვთაებრივი კანონი არ უარყოფს ერთიანობას; მაგრამ მასთან შეთავსებული ერთიანობა წარმოადგენს წინააღმდეგობათა ერთიანობას. ამიტომ ქსენოფანეს გეგმების განხორციელება ღვთაებრივ კანონს დაარღვევდა. ჰერაკლიტემ ამ აზრის განვითარებით და დასაბუთებით შექმნა თავისი დიალექტიური მოძღვრება ქმნადობისა (Werden)****).

ასე ლაპარაკობს ელევფეროპულოსი. ადგილი არ გვაძლევს ნებას მოვიყვანოთ იმ ანალიზის სხვა ნიმუშები, რომელსაც ის უკეთებს ფილოსოფიის განვითარების გამსაზღვრელ მიზეზებს. ეს არც საჭირო უნდა იყოს. იმედია მკითხველი თვითონაც ხედავს, რომ ეს ანა-

*) დასახელებული თხზ., 1. გვ. 98.

**) იქვე, გვ. 99.

***) იქვე, 99—101.

****) დასახ. თხზ. 1. გვ. 103—107.

ლიზი სუსტი და გაუმართლებელია. საზოგადოდ იდეოლოგიის განვითარების პროცესი გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე ეს ელევფეროპულოსს წარმოუდგენია*).

როცა კითხულობთ მის მეტი-მეტად გამარტივებულ მოსაზრებებს ფილოსოფიის ისტორიაზე კლასთა ბრძოლის გავლენის შესახებ, სწუხართ, რომ ის, როგორც ჩანს, სრულიად არ იცნობს ესპინასის ზემოხსენებულ წიგნს: ამ წიგნის დამახასიათებელი ცალმხრივობა, მის საკუთარ ცალმხრივობასთან შეერთებული, შეიძლება ბევრს რამეს გამოასწორობდა მის ახალიზში.

ასეა თუ ისე, ელევფეროპულოსის მარცხით გათავებული ცდა მაინც ახალი საბუთია იმ, — მრავალთათვის მოულოდნელი, — დებულების გასამართლებლად, რომ მარქსის ისტორიული მატერიალიზმის უფრო საფუძვლიანი შესწავლა ბევრ მის დღევანდელ მიმდევარს დაიფარავდა ცალმხრივობისაგან. ელევფეროპულოსი იცნობს ამ მატერიალიზმს, მაგრამ კარგად არ იცნობს მას. ეს მტკიცდება იმ ვითამ შესწორებით, რომელსაც ის საჭიროდ თვლის შეიტანოს მასში.

ის ამბობს, რომ ამა თუ იმ ხალხის ეკონომიური ურთიერთობა საზღვრავს მხოლოდ „მისი განვითარების აუცილებლობას“; თვით განვითარება კი ინდივიდუალობის საქმეა, ასე რომ ამ ხალხის „ცხოვრებისა და მსოფლიოს გაგება“ თავის შინაარსით ისაზღვრება, პირველად, ძისი ხასიათით და მისი მკვიდროვანი ქვეყნის ხასიათით, მეორედ, მისი საჭიროებით, ხოლო ძესამედ, იმ ადამიანთა პირადი თავისებურობით, რომელნიც რეფორმატორებად ევლინებიან მას. ელევფეროპულოსის თქმით, მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება ლაპარაკი ფილოსოფიისა და ეკონომიკის ურთიერთულ დამოკიდებულებაზე. ფილოსოფია თავის დროის მოთხოვნილებას ასრულებს, იგი ამას ასრულებს ფილოსოფოსის პიროვნების მიხედვით.

ელევფეროპულოსი ალბათ ფიქრობს, რომ მისი შეხედულება ფილოსოფიის და ეკონომიკის ურთიერთულ დამოკიდებულებაზე რაღაც განსაკუთრებული რამაა მარქს-ენგელსის მატერიალისტურ შეხედულებასთან შედარებით. ის საჭიროდ თვლის თავის ისტორიის განმარტებას ახალი სახელწოდება მისცეს, დაარქვას მას ქმნადო-

*) ჩვენ აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ ელევფეროპულოსი ძველი საბერძნეთის ეკონომიკის ცნობების მოყვანით არავითარ კონკრეტულ წარმოდგენას არ იძლევა მის შესახებ; ის კმაყოფილდება მხოლოდ ზოგადი მოსაზრებებით, რომელნიც აქ — როგორც სხვაგან, — არაფერს არ ხსნიან.

ბის ბერძნული თეორია (griechische Theorie des Werdens)*). ეს პირდაპირ სასაცილოა, — ამის გამო შეიძლება მხოლოდ ერთი რამ ითქვას: „ქმნადობის ბერძნული თეორია“, რომელიც ნამდვილად ცუდად ძონელებულ და უთავბოლოდ გადმოცემულ ისტორიულ მატერიალიზმს წარმოადგენს, მაინც გაცილებით მეტს გვპირდება, ვიდრე ელევთეროპულოსი იძლევა, როცა თავის მეთოდის დახასიათებას თავს ანებებს და იწყებს მის მომარჯვებას: მაშინ ის უკვე საკლებით შორდება მარქსს.

რაც შეეხება „ფილოსოფოსის პიროვნებას“ და საზოგადოდ ყოველ მოღვაწეს, რომელიც თავის კვალს სტოვეებს კაცობრიობის ისტორიაში, — ძალიან ცდებიან ისინი, ვინც ფიქრობს, ვითომ მარქს-ენგელსის თეორიას მისთვის ადგილი არ დაუტოვებია. ამ თეორიამ პიროვნებას ადგილი დაუტოვა; მაგრამ მან ამასთანავე აიცილა თავიდან „პიროვნების“ მოქმედების და ეკონომიური აუცილებლობით განსაზღვრული, ისტორიული მსვლელობის შეუწყნარებელი დაპირდაპირება. ვინც მათ ერთმანეთს უპირდაპირებს, ის ამით ამტკიცებს, რომ სრულებით ვერ გაუგია ისტორიის მატერიალისტური განმარტება. ისტორიული მატერიალიზმს ძირითადი დებულება ამბობს, — როგორც არაერთხელ გვითქვამს, — რომ ისტორიას ადამიანები ჰქმნიან. ხოლო, თუ მას ადამიანები ჰქმნიან, ცხადია, მას ჰქმნიან, სხვათა შორის, „დიდი ადამიანებიც“. ასახსნელია მხოლოდ ის, თუ რით ისაზღვრება ამ ადამიანთა მოქმედება. ამის შესახებ ერთ-ერთ ზემოთ დასახელებულ წერილში ენგელსი ამბობს:

„რომ განსაზღვრულ ქვეყანაში და განსაზღვრულ დროს ასეთი ადამიანი ჩნდება, ამასთან სწორედ ეს და არა სხვა რომელიმე ადამიანი, — ეს რა თქმა უნდა შემთხვეულობაა. მაგრამ ეს ადამიანი რომ არ ყოფილიყო, დაიბადებოდა მოთხოვნილება მის მოადგილეზე, და მოადგილე გაჩნდებოდა *tant bien que mal* (ასე თუ ისე), მაგრამ ბოლოს და ბოლოს მაინც გაჩნდებოდა. შემთხვეულობაა ის, რომ სწორედ კორსიკანელი ნაპოლეონი გახდა იმ სამხედრო დიქტატორად, რომლის გამოჩენა აუცილებელი იყო ომებისაგან არაქათ-გამოლეულ საფრანგეთის რესპუბლიკაში. მაგრამ ნაპოლეონი რომ არ ყოფილიყო, მის ადგილს სხვა დაიკავებდა; ეს მტკიცდება იმით, რომ შესაფერი კაცი, როცა საჭირო იყო, ყოველთვის ჩნდებოდა, მაგ., კეისარი, ავგუსტუსი, კრომველი და სხ. მარქსმა აღმოაჩინა ისტორიის მატე-

*) დასაზ. თხზ., 1. გვ. 17.

რიალისტური განმარტება, მაგრამ ტიერის, მინიეს, გიზოს და 1850 წლამდე ყველა ინგლისელი ისტორიკოსის მაგალითიდან მტკიცდება, რომ განვითარება სწრედ ამ მხრით სწარმოებდა; ხოლო მორგანის მიერ იმავე მატერიალისტური განმარტების აღმოჩენა ამტკიცებს, რომ დრო მისთვის მომწიფდა და იგი უნდა აღმოჩენილიყო. იგივე ითქმის ყველა სხვა შემთხვეულობის ან მოსაჩვენარი შემთხვეულობის შესახებ ისტორიაში. რაც უფრო დაშორებულია საკვლევი დარგი ეკონომიკაზე და რაც უფრო განყენებულ რეოლოგიურ ხასიათს ღებულობს იგი, მით უფრო ხშირად წავაწყდებით მის განვითარებაში შემთხვეულობას, მით უფრო მიხვეულ-მოხვეული და უსწორმასწორო ხდება მისი მოძრაობის მრუდე ხაზი. მაგრამ დახატეთ ამ მოუღის საშუალო ღერძი და თქვენ ნახავთ, რომ რაც უფრო გრძელია განსახილველი პერიოდი და რაც უფრო ვრცელია საკვლევი დარგი, — მით უფრო უახლოვდება ეს ღერძი იმას, რომ თანსწვრივი გახდეს ეკონომიური განვითარების ღერძის მიმართ*).

სულიერი თუ საზოგადოებრივი განვითარების დარგის ყოველი გამოჩენილი მუშაის „პიროვნება“ იმ შემთხვეულობათა რიცხვს ეკუთვნის, რომლის მოვლინება სრულიად არ უშლის ხელს, რომ კაცობრიობის გონებრივი განვითარების საშუალო ხაზი თანსწვრივ მისდევდეს მის ეკონომიურ განვითარებას**). ელევფეროპულოსი უკეთ გაიგებდა ამას, რომ უფრო ყურადღებით ჩაკვირებოდა მარქსის ისტორიულ თეორიას და ნაკლებ ეზრუნა თავის საკუთარი „ბერძნული თეორიის“ შექმნიანთის***).

ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ ჩვენ დღეს ყოველთვის არ შეგვიძლია მიზეზობრივი კავშირი აღმოვაჩინოთ განსაზღვრულ ფილოზოფიურ შეხედულებასა და მისი ეპოქის ეკონომიურ მდგომარეობას შორის, მაგრამ ჩვენ ხომ მხოლოდ ახლა ვიწყებთ მუშაობას ამ მიმართულებით, ხოლო რომ შეგვეძლოს უკვე ყველა აქ აღძრულ კითხვაზე, — ან თუნდ მათ უმრავლესობაზე, — პასუხის გაცემა, მაშინ ჩვენი მუშაობა უკვე გათავებული იქნებოდა ან მალე გათავდებოდა. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამა იმას, რომ ჩვენ

*) „Der sozialistische Akademiker“ („სოციალისტური აკადემიკოსი“), Berlin, 1895, № 20, p. 374.

**) შეად. ჩვენი სტატია „პიროვნების როლის შესახებ ისტორიაში“, ჩვენს წიგნში „ოცნების განმავლობაში“ (თხზულებანი, ტ. VIII).

***) მან „თავის“ თეორიას ბერძნული დაარქვა იმიტომ, რომ, მისი სიტყვით, „ამ თეორიის ძირითადი დებულებანი პირველად გამოთქვა ბერძენმა თაღმსა და განავითარა ბერძენმა...“ (დასახელ. თხზ., გვ. 17), ე. ი. ელევფეროპულოსმა.

ჯერ კიდევ ვერ ვძლევთ ყველა სიძნელეს, რომელიც ამ დარგში გვხვდება, — არ არის და არც შეიძლება იყოს ისეთი მეთოდი, რომ მეცნიერებაში ერთბაშად გადალახოს ყველა დაბრკოლება, — არამედ იმას, რომ ისტორიის მატერიალისტური განმარტება გაცილებით უფრო ადვილად უმკლავდება მათ, ვიდრე იდეალისტური და ეკლექტიური განმარტება. ეს რომ ასეა, ამას ძოწმობს ის ფაქტი, რომ მეცნიერული აზრი ისტორიის დარგში მართლაც ძალიან იხიზნებოდა მოვლენათა მატერიალისტურ ახსნისაკენ, ასე ვთქვათ დაჟინებით ეძებდა მას რესტავრაციის ეპოქიდან დაწყებული*), და დღესაც იხიზნება მისკენ და ეძებს მას, მიუხედავად იმ კეთილშობილური აღშფოთებისა, რომელსაც იჩენს ბურჟუაზიის ყოველი თავის-თავის პატივისცემელი იდეოლოგი სიტყვა მატერიალიზმის გაგონებაზე.

ჩესამე მაგალითს იმისას, თუ რა აუცილებელი ხდება დღეს კაცობრიული კულტურის ყველა მხარის მატერიალისტური განმარტების ცდა, წარმოადგენს ფრანც ფეიერჰერდის (Feuerherd) შრომა: „Die Entstehung des Stile aus der politischen Oekonomie“ („სტილთა წარმოშობა პოლიტიკური ეკონომიიდან“) — erster Theil, Leipzig, 1902. ფეიერჰერდი ამბობს: „თანახად წარმოების გაბატონებული წესისა და სახელმწიფოს იმ ფორმისა, რომელსაც იგი საზღვრავს, ადამიანთა გონება აწყდება ზოგიერთ მხარეებს, ხოლო სხვა მხარეებისათვის მიუწვდომელი რჩება. ამიტომ თვითნებური სტილის (ხელოვნებაში — გ. პ.) არსებობა გულისხმობს ისეთ ადამიანთა არსებობას, რომელნიც ცხოვრობენ სრულიად განსაზღვრულ პოლიტიკურ პირობებში, აწარმოებენ სრულიად განსაზღვრულ წარმოებრივ ურთიერთობაში და ატარებენ სრულიად განსაზღვრულ იდეალებს***). „როდესაც მოცემულია ეს მიზეზები, მაშინ ადამიანები ჰქმნიან სათანადო სტილს ისეთივე ბუნებრივი აუტოლმობით და გარდაუვალობით, როგორც სწარმოებს ტილოს გათეთრების პროცესი, შავდება ბრომული ვერცხლი და ღრუბლებში ჩნდება დიდათმშვენიერი ცისარტყელა, როგორც კი მზე, ვითარცა მიზეზი, გამოიწვევს ყველა ამ შედეგებს***). ეს, რასაკვირველია, ასეა, — და ძალიან საინტერესოა ის გარემოება, რომ ამას აღიარებს ხელოვნების ისტორიკოსი. მაგრამ როდესაც ფეიერჰერდი ხსნის სხვადასხვა ბერძნულ სტილთა წარმოშობას ძველი საბერძნე-

*) ამის შესახებ იხ. ჩვენი წინასიტყვაობა „მანიფესტის“ ჩვენი თარგმანის მეორე გამოცემისათვის.

**) დასახელ. თხზ., გვ. 19.

***) იქვე, გვ. 19-20.

თის ეკონომიური მდგომარეობით, მას ეს მეტად სქემატიურად გამოუდის. არ ვიცით, გამოვიდა თუ არა მისი შრომის მეორე ნაწილი: ჩვენ ეს აღარ გვაინტერესებდა, რადგან ჩვენთვის აშკარა იყო, რომ ის ამ მოძღვრებათა თანამედროვე მატერიალისტურ მეთოდს ცუდად ხმარობს. მისი მსჯელობა თავის სქემატიურობით გვაგონებს ჩვენი შინაზრდილი ფრიჩების და როჟკოვების მსჯელობას, — იმ ფრიჩების და როჟკოვების, რომელთაც მასავით უნდა ვუსურვოთ ყველაზე უწინ და ყველაზე უფრო თანამედროვე მატერიალიზმის შესწავლა. მათ ყველას სქემატიზმისაგან მხოლოდ მარქსიზმი იხსნის.

XIII

ოდესღაც განსვენებული ნიკ. მიხაილოვსკი ჩვენთან კამათის დროს ამტკიცებდა, რომ მარქსის ისტორიული თეორია არასოდეს არ გავრცელდება ფართოდ სწავლულთა შორისო. ჩვენ ეს-ესაა ვნახეთ და ქვემოთაც ვნახავთ, რომ ეს სავსებით მართალი არაა. მაგრამ ჯერ ჩვენ კიდევ უნდა მოვიშოროთ თავიდან ზოგიერთი სხვა გაუგებრობანი, რომელიც ხელს უშლის ისტორიული მატერიალიზმის სწორ გაგებას.

მოკლედ რომ გამოვხატოთ მარქს-ენგელსის შეხედულება დღეს უკვე ცნობილი „საფუძვლის“ და არა ნაკლებ ცნობილი „ზენაშენის“ ურთიერთულ დამოკიდებულების შესახებ, ჩვენ მივიღებთ შემდეგს:

- 1) საწარმოო ძალთა მდგომარეობა;
- 2) ამ მდგომარეობით განსაზღვრული ეკონომიური ურთიერთობა;
- 3) სოციალურ-პოლიტიკური წყობილება, აღმოცენებული განსაზღვრულ ეკონომიურ „საფუძველზე“;
- 4) საზოგადოებრივი ადამიანის ფსიქიკა, რამოდენიმედ პირდაპირ ეკონომიკით და რამოდენიმედ მასზე აღმოცენებული მთელი სოციალ-პოლიტიკური წყობილებით განსაზღვრული;
- 5) სხვადასხვა იდეოლოგია, ამ ფსიქიკის თვისებათა გამომხატველი.

ეს ფორმულა საკმაოდ ფართოა; მასში სათანადო ადგილი ეთმობა ისტორიული განვითარების ყველა „ფორმას“; ამავე დროს ის სრულიად თავისუფალია იმ ეკლექტიზმისაგან, რომელიც ვერ ცილდება სხვადასხვა საზოგადოებრივ ძალთა შორის არსებულ ურთიერთქმედებას და ვერც კი მიმხედარა, რომ ამ ძალთა ურთიერთქმედების ფაქტი თავისთავად სრულებით ვერ სწყვეტს

მათი წარმოშობის საკითხს. ეს მონისტური ფორმულაა. და ეს მონისტური ფორმულა ერთიანად გაუღენთილია მატერიალიზმით. ჰეგელი თავის „სულის ფილოსოფიაში“ ამბობდა: „სული ისტორიის ერთად-ერთი მამოძრავებელი პრინციპიაო“. სხვანაირად არც შეიძლება იფიქროთ, თუ დაეყრდნობით იდეალიზმის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით მყოფობას საზღვრავს აზროვნება. მარქსის მატერიალიზმი გვიჩვენებს, აუ როგორ ისაზღვრება აზროვნების ისტორია მყოფობის ისტორიით. მაგრამ იდეალიზმი ჰეგელს არ უშლიდა ხელს ეცნო ეკონომიკის, როგორც „სულის განვითარებით გაუმწეველებული“ მიზეზის მოქმედება; აგრეთვე მატერიალიზმს არ შეუშლია ხელი მარქსისთვის, რომ ეცნო „სულის“, როგორც განსაკუთრებული ძალის, მოქმედება ისტორიაში, ისეთი ძალის, რომლის მიმართულება ყოველ დროს საბოლოო ანგარიშით ისაზღვრება ეკონომიკის განვითარების მსვლელობით.

ყველა იდეოლოგიას რომ ერთი საზოგადო ფესვი აქვს—ამა თუ იმ ეპოქის ფსიქოლოგია, ეს ძნელი გასაგები არაა; ამაში დარწმუნდება ყველა, ვინც თუნდ ზერელედ გაეცნობა ფაქტებს. აღვნიშნოთ მაგალითისთვის თუნდ ფრანგული რომანტიზმი. ვიქტორ ჰიუგო, ექვენ დელაკრუა და ჰექტორ ბერლიოზი ხელოვნების სამს სრულიად სხვადასხვა დარგში მუშაობდნენ და ყველა ისინი საკმაოდ დაშორებულნი იყვნენ ერთმანეთისაგან. ყოველ შემთხვევაში ჰიუგოს არ უყვარდა მუსიკა, დელაკრუა კი ათვალწუნებით ეპყრობოდა მუსიკოს-რომანტიკოსებს. და მიუხედავად ამისა ამ სამს შესანიშნავ ადამიანს სამართლიანად უწოდებენ რომანტიულ სამეზას. მათ ნაწარმოებში ერთი და იგივე ფსიქოლოგია გამოისახა. შეიძლება ითქვას, რომ დელაკრუას სურათში „დანტე და ვირგილიუსი“ გამოითქვა იგივე სულისკვეთება, რომელმაც დააწერინა ჰიუგოს მისი „ერნანი“, ხოლო ბერლიოზს—მისი „ფანტასტიური სიმფონია“. ამას გრძნობდნენ მისი თანამედროვენი, ე. ი. ისინი, ვინც საზოგადოდ უზრუნველობას არ იჩენდნენ ლიტერატურისა და ხელოვნებისადმი. თავის გემოვნებით კლასიკოსი ენგრი ბერლიოზს უწოდებდა „საზიზღარ მუსიკოსს, ყაჩაღს, ანტიქრისტეს“*). ეს გვა-

*) იხ. „Souvenirs d'un Hugolâtre“ („ჰიუგოს თაყვანისმცემელის მოგონებანი“) par Augustin Challamel, Paris, 1885, p. 259. ამ შემთხვევაში ენგრმა უფრო მეტი თანმიმდევრობა გამოიჩინა, ვიდრე დელაკრუამ, რომელიც რომანტიკოსი იყო მხატვრობაში, მაგრამ მიუხედავად ამისა გატაცებული იყო კლასიკური მუსიკით.

გონებს კლასიკოსების აზრს დელაკრუაზე, რომლის სამხატვრო ფოჩს ისინი ჰირვეულ ცოცხს უწოდებდნენ. ცნობილია, რომ ბერლიოზს, ჰიუგოს მსგავსად, ნამდვილი ბრძოლების გადატანა უხდებოდა*). ცნობილია აგრეთვე, რომ მას გამარჯვება გაცილებით უფრო მეტი შრომით და უფრო გვიან ხედა წილად, ვიდრე ჰიუგოს. რატომ იყო ეს ასე, როცა მის მუსიკაში იგივე ფსიქოლოგია იხატებოდა, რაც რომანტიულ პოეზიასა და დრამაში? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭირო იქნებოდა გამოგვეკვია მრავალი ისეთი კერძო საკითხი საფრანგეთის მუსიკისა და ლიტერატურის შედარებითი ისტორიაში**), რომელიც შეიძლება დიდიხნით, — თუ სამუდამოდ არა — გამოურკვეველი დარჩეს. მაგრამ ის კი ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, რომ ფრანგული რომანტიზმის ფსიქოლოგია გასაგები გახდება ჩვენთვის მხოლოდ მაშინ, როცა განვიხილავთ მას, როგორც ფსიქოლოგიას განსაზღვრული კლასისას, რომელიც განსაზღვრულ საზოგადოებრივ და ისტორიულ პირობებში იმყოფებოდა***). ე. ტიერსო ამბობს: „ოცდაათიანი წლების მოძრაობას ლიტერატურასა და ხელოვნებაში სულაც არ ჰქონია ხალხური რევოლუციის ხასიათი****). ეს სრული სიმართლეა: ეს მოძრაობა არსებითად ბურჟუაზიული იყო. მაგრამ ეს კიდევ არაფერია. თვით ბურჟუაზიის წრეშიაც არ იყო ის საყოველთაო თანაგრძნობით გამთბარი. ტიერსოს აზრით, იგი

*) შეად. შალამელი, დასახელებული თხზ., გვ. 258.

**) უმთავრესად კი — იმ როლის ისტორიაში, რომელსაც თამაშობდა თვითეული მათგანი, როგორც გამომხატველი თავის ეპოქის სულისკვეთების. ცნობილია, რომ სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა იდეოლოგია და სხვადასხვა იდეოლოგიური დარგი დგება წინ: ღვთისმეტყველება საშუალო საუკუნეებში გაცილებით უფრო დიდ როლს თამაშობდა, ვიდრე ახლა; როცა პირველყოფილ საზოგადოებაში — უმნიშვნელოვანესი ხელოვნებაა, დღეს კი ეს ასე არაა და სხ.

**) შენოს („Les chefs d'école“ („სკოლის ბელადები“) Paris, 1883, pp. 378—379) ერთი ზედმიწევნით სწორი შენიშვნა აქვს რომანტიკოსების ფსიქოლოგიის შესახებ. იგი აღნიშნავს, რომ რომანტიზმი რევოლუციის და იმპერიის შემდეგ გაჩნდა. „ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მოხდა კრიზისი; ეს ჰგავდა იმ კრიზისს, რომელიც მოხდა ზნეობაში ტერორის შემდეგ, ეს იყო გრძნობათა ნამდვილი ორგია. ადამიანებმა განიცადეს შიშის გრძნობა; შემდეგ მათმა შიშმა გაიარა და ისინი შეიქცნენ განცხრობით ცხოვრებას. ყურადღებას იპყრობდა მხოლოდ გარეშე მოვლენების გარეგანი ფორმები. ლურჯი ცა, მზიარული ფერი, ქალის სილამაზე, მშვენიერი ხავერდი, აბრეშუმის ფერადოვანი დელვარება, ოქროს ბრწყინვალეობა, ბრილიანტების ცეცხლი, — ყოველივე ეს სიამოვნებასა და განცხრობას ბადებდა. ადამიანები თვალებით ცხოვრობდნენ, ისინი აღარ ფიქრობდნენ“. ეს ბევრად ჰგავს ჩვენი თანამედროვე მომენტის ფსიქოლოგიას რუსეთში. მაგრამ იქაც და აქაც ამ სულისკვეთების გამომწვევ მოვლენათა მსვლელობა თავის მხრით გამოწვეული იყო ეკონომიური განვითარების მსვლელობით.

****) „Hector Berlioz et la société de son temps“ („ჰექტორ ბერლიოზი და მისი თანამედროვე საზოგადოება“), Paris, 1904 p. 190.

ხატავდა „რჩეულთა“ მცირე ჯგუფის ლტოლვილებას, იმ ჯგუფის, რომელსაც საკმაო შორსმჭვრეტელობა ჰქონდა იმისათვის, რომ ზენაარი ნიჭი, გენიოსობა აღმოეჩინა იქ, სადაც იგი იმალებოდა*). ამ სიტყვებით ზერელედ, — ე. ი. იდეალისტურად, — აღნიშნულია ის ფაქტი, რომ მაშინდელ საფრანგეთის ბურჟუაზიას ხშირად თვითონ არ ესმოდა ის, რისკენაც მიისწრაფოდნენ და რასაც გრძნობდნენ მაშინ ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მისივე საკუთარი იდეოლოგიები.

ასეთი უთანხმოება იდეოლოგიებსა და იმ კლასს შორის, რომლის ლტოლვილებას და გემოვნებას ისინი ხატავენ, საზოგადოდ იშვიათი მოვლენა არ არის ისტორიაში. ამით აიხსნება მრავალი თავისებურება კაცობრიობის გონებრივ და ხელოვნურ განვითარებაში. ჩვენს შემთხვევაში უთანხმოებამ გამოიწვია, სხვათა შორის, „ზედმიწვენი“ მგრძნობიარე „élite“-ის ათვალწუნებული დამოკიდებულება „უგულისყურო ბურჟუეზიზმადმი“, რომელსაც აქამდეც კი შეცდომაში შეჰყავს გულუბრყვილო ადამიანები, ისინი, ვისაც ამის წყალობით სრულიად ვერ გაუგიათ რომანტიზმის არქი-ბურჟუაზიული ხასიათი**). მაგრამ აქ, როგორც ყველგან, ასეთი უთანხმოების წარმოშობა და ხასიათი შეიძლება აიხსნას საბოლოო ანგარიშით მხოლოდ იმ საზოგადოებრივი კლასის ეკონომიური მდგომარეობით და ეკონომიური როლით, რომლის წრეშიაც ის დაიბადა. აქ, როგორც ყოველგან, მხოლოდ მყოფობა ჰყენს ნათელს აზროვნების „საიდუმლოებას“. ამიტომ აქ — კიდევ, როგორც ყველგან, — „იდეათა მსვლელობა“ მხოლოდ მატერიალიზმს შეუძლია ახსნას მეცნიერულად.

XIV

იდეალისტები, ცდილობდნენ რა ამ მსვლელობის ახსნას, ვერასოდეს ვერ ახერხებდნენ ყურადღებით განეხილათ იგი „ნივთთა მსვლელობის“ თვალსაზრისით. მაგალითად, ტენი ხელოვნების ნაწარმოებს ხსნის იმ გარემოს თვისებებით, რომელშიაც ხელოვანი იმყოფება. რა თვისებებით? ფსიქოლოგიური თვისებებით, ე. ი. განსაზღვრული დროის იმ საზოგადო ფსიქოლოგიით, რომლის თვისებანი თვით საჭიროებენ ახსნას***). მატერიალიზმი განსაზღვრული საზოგა-

*) იქვე, იგივე გვ.

**) აქ იგივე qui pro quo-ა, რაც ჰეშმარიტად სასაცილოდ ხდის არქიბურ-ჟუაზიულ ნიცშეს მომხრეებს, რომელნიც ბურჟუაზიას ესხმიან თავზე.

***) „L'oeuvre d'art, — ამბობს ის, — est déterminée par un ensemble, qui est l'état général de l'esprit et des mœurs environnants“ (ხელოვნების ნაწარმოებს საზღვრავს იმ პირობათა ერთობლიობა, რომელშიაც იხატება ამა თუ იმ გარემოს სულის და ზნე-ხასიათის საზოგადო ვითარება).

დოების თუ კლასის ფსიქოლოგიის ასახსნელად მიმართავს. საზოგადოებრივ სტრუქტურას, რომელიც გამოწვეულია ეკონომიური განვითარებით და სხვ. ტენი კი, როგორც იდეალისტი, საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიით ხსნიდა საზოგადოებრივი წყობილების წარმოშობას, ამიტომ ის გამოუვალ წინააღმდეგობაში გაიხლართა და დაიბნა. იდეალისტებს დღეს აღარ უყვართ ტენი. ცხადია რატომ: ტენს გარემო ესმის როგორც მასის საზოგადო ფსიქოლოგია, განსაზღვრული დროის და განსაზღვრული კლასის „საშუალო ადამიანის“ ფსიქოლოგია; ეს ფსიქოლოგია მისთვის უკანასკნელი ინსტანციაა, რომელსაც უნდა მიმართოს მკვლევარმა. ამის გამო, მისი აზრით, „დიდი“ კაცი ყოველთვის აზროვნებს და გრძნობს „საშუალო“ კაცის ჩვენებით, „საშუალობის“ კარნახით. ეს კი ჯერ ფაქტიურადაც არაა მართალი და მერე შეურაცხყოფელია ბურჟუაზიულ „ინტელიგენტთათვის“, რომელნიც ყოველთვის მოწადინებული არიან ჩამოედინებოდნენ მაინც მიაკუთნონ თავის თავი დიდ ადამიანთა კათეგორიას. ტენი იყო ის ადამიანი, რომელმაც ანი თქვა, მაგრამ ბანი კი ვეღარ წარმოთქვა და მით გააფუჭა თავის საკუთარი საქმე. იმ წინააღმდეგობიდან, რომელშიაც ის გაება, არაა გამოსავალი გარეშე ისტორიული მატერიალიზმისა, რომელიც შესაფერ ადგილს უთმობს „პიროვნებასაც“ და „გარემოსაც“, საშუალო ადამიანებსაც და დიდებულ „რჩეულთაც“.

არ იქნება ინტერესს მოკლებული ის შენიშვნა, რომ საფრანგეთში, — რომელიც, საშუალო საუკუნეებიდან დაწყებული 1871 წლამდე, წარმოადგენდა იმ ქვეყანას, სადაც საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა განვითარებამ და საზოგადოებრივ კლასთა ურთიერთულმა ბრძოლამ დასავლეთ ევროპისთვის დამახასიათებელი ტიპური ხასიათი მიიღო, — ყველაზე ადვილად შეიძლება გამოაშკარავდეს მიზეზობრივი კავშირი, ერთი მხრით, ხსენებულ განვითარებასა და ხსენებულ ბრძოლასა და, მეორე მხრით, იდეოლოგიათა ისტორიის შორის.

ენებმა რა ისტორიის ფილოსოფიის თეოკრატიული სკოლის იდეათა გავრცელების მიზეზს საფრანგეთის რესტავრაციის ხანაში, რ. ფლინტი ამბობს: „მაგრამ მსგავსი თეორიის გამარჯვება აუხსენელი დარჩებოდა, რომ მისთვის ნიადაგი არ მოემზადებია კონდილიაკის სენსუალიზმს და რომ ის აშკარად არ ყოფილიყო მიმართული იმ თეორიის ინტერესების სასამსახუროდ, რომელიც წარმოადგენდა საფრანგეთის საზოგადოების ფართო კლასის აზრს რესტავრაციამდე და რესტავრაციის შემდეგ“^{*)}. ეს, რასაკვირველია, მართალია

^{*)} „The philosophy of history in France and Germany“ („ისტორიის ფილოსოფია საფრანგეთსა და გერმანიაში“), p. 149.

დოების თუ კლასის ფსიქოლოგიის ასახსნელად მიმართავს. საზოგადოებრივ სტრუქტურას, რომელიც გამოწვეულია ეკონომიური განვითარებით და სხვ. ტენი კი, როგორც იდეალისტი, საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიით ხსნიდა საზოგადოებრივი წყობილების წარმოშობას, ამიტომ ის გამოუვალ წინააღმდეგობაში გაიხლართა და დაიბნა. იდეალისტებს დღეს აღარ უყვართ ტენი. ცხადია რატომ: ტენს გარემო ესმის როგორც მასის საზოგადო ფსიქოლოგია, განსაზღვრული დროის და განსაზღვრული კლასის „საშუალო ადამიანის“ ფსიქოლოგია; ეს ფსიქოლოგია მისთვის უკანასკნელი ინსტანციაა, რომელსაც უნდა მიმართოს მკვლევარმა. ამის გამო, მისი აზრით, „დიდი“ კაცი ყოველთვის აზროვნებს და გრძნობს „საშუალო“ კაცის ჩვენებით, „საშუალობის“ კარნახით. ეს კი ჯერ ფაქტიურადაც არაა მართალი და მერე შეურაცხყოფელია ბურჟუაზიულ „ინტელიგენტთათვის“, რომელნიც ყოველთვის მოწადინებული არიან რამოდენიმედ მაინც მიაკუთნონ თავის თავი დიდ ადამიანთა კათეგორიას. ტენი იყო ის ადამიანი, რომელმაც ანი თქვა, მაგრამ ბანი კი ვეღარ წარმოთქვა და მით გააფუჭა თავის საკუთარი საქმე. იმ წინააღმდეგობიდან, რომელშიაც ის გაება, არაა გამოსავალი გარეშე ისტორიული მატერიალიზმისა, რომელიც შესაფერ ადგილს უთმობს „პიროვნებასაც“ და „გარემოსაც“, საშუალო ადამიანებსაც და დიდებულ „რჩეულთაც“.

არ იქნება ინტერესს მოკლებული ის შენიშვნა, რომ საფრანგეთში, — რომელიც, საშუალო საუკუნეებიდან დაწყებული 1871 წლამდე, წარმოადგენდა იმ ქვეყანას, სადაც საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა განვითარებამ და საზოგადოებრივ კლასთა ურთიერთულმა ბრძოლამ დასავლეთ ევროპისთვის დამახასიათებელი ტიპური ხასიათი მიიღო, — ყველაზე ადვილად შეიძლება გამოაშკარავდეს მიზეზობრივი კავშირი, ერთი მხრით, ხსენებულ განვითარებასა და ხსენებულ ბრძოლასა და, მეორე მხრით, იდეოლოგიათა ისტორიას შორის.

ეხებოდა რა ისტორიის ფილოსოფიის თეოკრატიული სკოლის იდეათა გავრცელების მიზეზს საფრანგეთის რესტავრაციის ხანაში, რ. ფლინტი ამბობს: „მაგრამ მსგავსი თეორიის გამარჯვება აუხსნელი დარჩებოდა, რომ მისთვის ნიადაგი არ მოემზადებია კონდილიაკის სენსუალიზმს და რომ ის აშკარად არ ყოფილიყო მიმართული იმ თეორიის ინტერესების სასამსახუროდ, რომელიც წარმოადგენდა საფრანგეთის საზოგადოების ფართო კლასის აზრს რესტავრაციამდე და რესტავრაციის შემდეგ“^{*)}. ეს, რასაკვირველია, მართალია

*) „The philosophy of history in France and Germany“ („ისტორიის ფილოსოფია საფრანგეთსა და გერმანიაში“), p. 149.

და ადვილი მისახვედრია, რომელი კლასი ხედავდა თეოკრატიულ სკოლაში თავის ინტერესთა იდეოლოგიურ გამოხატულებას. მაგრამ გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი საფრანგეთის ისტორიის სიღრმეში ანუ ვიკითხოთ: არ შეიძლება სენსუალიზმის გამარჯვების საზოგადოებრივი მიზნები აგრეთვე რევოლუციის წინა დროინდელ საფრანგეთში აღმოვაჩინოთ? ეგებ ის გონებრივი მოძრაობა, რომელმაც სენსუალიზმის თეორეტიკოსები წამოაყენა, თავის მხრით რომელიმე საზოგადოებრივი კლასის მისწრაფებათა გამომხატველი იყო? ცხადია, რომ იყო: ეს მოძრაობა ხატავდა საფრანგეთის „საშუალო წოდების“ გაშთავისუფლებელ მისწრაფებებს^[24]. კიდევ ქვეით რომ წავიდეთ იმავე მიმართულებით, ჩვენ ვნახავთ მაგალითად, რომ დეკარტის ფილოსოფიაში აშკარად იხატება თავის დროის ეკონომიური განვითარების საჭიროება და საზოგადოებრივ ძალთა თანა-ურთიერთობა*). ბოლოს, ჩვენ თუ მივალთ XIV საუკუნემდე და მივაქცევთ ყურადღებას, მაგალითად, რაინდულ რომანებს, რომელთაც დიდი გავლენა ქონდათ საფრანგეთის მაშინდელ სასახლის ჯარზე და მაშინდელი ფრანგი არისტოკრატიის წრეში, ჩვენ ადვილად აღმოვაჩენთ, რომ ეს რომანები ზემოთ დასახელებული წოდების (ჯოვონებისა და გემონების სარკეს წარმოადგენდნენ^{**}). ერთი სიტყვით ამ შესანიშნავ ქვეყანაში, რომელსაც ჯერ კიდევ სულ უკანასკნელ ხანებში სრული უფლება ჰქონდა თავის თავისზე ეთქვა, რომ ის „ხალხთ მიუძღვის წინ“, გონებრივი მოძრაობ მრუდე ხაზი მიიმართება ეკონომიური მოძრაობის და მისით განსაზღვრულ სოციალ-პოლიტიკური განვითარების მრუდე ხაზის გასწვრივ. ამიტომ იდეოლოგიის ისტორია საფრანგეთში განსაკუთრებულ ღირებულებას წარმოადგენს სოციოლოგიისთვის.

ამაზე არავითარი წარმოდგენა არ აქვთ იმათ, ვინც ათასწარიანად „აკრიტიკებენ“ მარქსს. ისინი ვერ მიმხედარან, რომ თუმცა კრიტიკა კარგი საქმეა, მაგრამ გაკრიტიკებას ცოდნა უნდა, ე. ი. უნდა გესმოდეს ის, რასაც აკრიტიკებ. მეცნიერული კვლევის ამა თუ იმ მეთოდის გაკრიტიკება ნიშნავს იმის განსაზღვრვას, თუ რამდენად გამოსადეგია იგი მოვლენათა მიზნობრივი კავ-

*) შეად. G. Lanson, „Histoire de la littérature française“ („ფრანგული ლიტერატურის ისტორია“), Paris, 1896, pp. 394-397, სადაც კარგად არის გამოვლენილი დეკარტის ფილოსოფიის ზოგიერთი მხარეების კავშირი საფრანგეთის გაბატონებული კლასის ფსიქოლოგიასთან XVIII ს. პირველ ნახევარში.

**) ამ რომანების მნიშვნელობის შესახებ ს. ს. მონდიმ („Histoire des Français“ („ფრანგთა ისტორია“) t. X, p. 59) გამოთქვა შესანიშნავი აზრი, რომელიც მასალას იძლევა მიზანდების სოციოლოგიური შესწავლისათვის.

შირის აღმოსაჩენად. ამის განსაზღვრა კი შეიძლება მხოლოდ ცდის საშუალებით, ე. ი. ამ მეთოდის გამოყენებით. ისტორიული მატერიალიზმის გაკრიტიკება იმას ნიშნავს, რომ მარქს-ენგელსის მეთოდი გაშინჯოთ და გამოიყენოთ კაცობრიობის ისტორიული, მოძრაობის შესწავლის დროს. მხოლოდ ამგვარად შეიძლება ამ მეთოდის ძლიერი და სუსტი მხარეების გამოაშკარავება. The proof of the pudding is in the eating (პუდინგის თვისება შეიცნობა ჯამის დროს), — თქვა ენგელსმა თავის შემეცნების თეორიის განსამარტებლად. ეს ზედმიწევნით მართალია აგრეთვე ისტორიული მატერიალიზმის მიმართაც. რომ გააკრიტიკოთ ეს კერძი, გემო უნდა გაუშინჯოთ მას. რომ გაშინჯოთ მარქს-ენგელსის მეთოდი, უნდა იცოდეთ მისი მომარჯვება, მისი გამოყენება, ხოლო მისი ოსტატური გამოყენება გულისხმობს გაცილებით უფრო მეტს სერიოზულ მეცნიერულ მომზადებას და გაცილებით უფრო დიდს გონებრივ მუშაობას, ვიდრე პსევდოკრიტიკული მრავალმეტყველება მარქსიზმის „ცალმხრივობის“ საკითხის შესახებ.

მარქსის „კრიტიკოსები“, ზოგი მწუხარებით, ზოგი საყვედურით, ზოგიც ნიშნის მოგებით, ამბობენ, რომ აქამდე არ დაწერილა ისეთი წიგნი, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის თეორიულ განმარტლებას იძლეოდესო. წიგნი მათ ჩვეულებრივ ესმით, როგორც მსოფლიო ისტორიის ერთგვარი მოკლე, მატერიალისტური თვალსაზრისით დაწერილი სახელმძღვანელო. მაგრამ დღეს ასეთ სახელმძღვანელოს ვერ დასწერს ცალკე ვერც ერთი მეცნიერი, — რაც უნდა დიდი ცოდნის პატრონი იყოს იგი, — და ვერც მეცნიერთა მთელი ჯგუფი. ამისთვის არ არის და კიდევ დიდხანს არ იქნება საკმაო მასალა. ეს მასალა შეიძლება დაგროვილ იქნას მხოლოდ ხანგრძლივი კვლევებით, რომელიც მეცნიერების სათანადო დარგებს დაამუშავებს მარქსის მეთოდის საშუალებით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „წიგნის“ მომთხოვ „კრიტიკოსებს“ უნდათ, რომ საქმე ბოლოდან იქნეს დაწყებული, ე. ი. მატერიალისტური თვალსაზრისით წინასწარ იქნეს ახსნილი ის ისტორიული პროცესი, რომელიც საკუთრივ თვითონ საჭიროებს ახსნას. ნამდვილად კი „წიგნი“ ისტორიული მატერიალიზმის დასაცავად იწერება სწორედ იმდენად, რამდენადაც თანამედროვე მკვლევარნი, — რომელიც უფრო ხშირად, როგორც ვთქვით, ამას სრულიად ვერ გრძნობენ, — მთელი საზოგადოებრივი მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობით იძულებულნი ხდებიან მატერიალისტურად ახსნან შესასწავლი მოვლენები. ხოლო ასეთი მეცნიერნი რომ დღეს ბლომად

არიან, ამას საკმაოდ ამტკიცებს თუნდ ზემოთ მოყვანილი მაგალითები. ლაპლასი ამბობს, რომ ნიუტონის დიდებული აღმოჩენის შემდეგ ორმოცდაათამდე წელმა განვლო, სანამ რაიმე მნიშვნელოვანი დამატება გაუკეთდებოდა მასო. ამდენი დრო დასჭირდა ამ დიად ქეშმარიტებას, რომ ყველასათვის გასაგები გამხდარიყო, აგრეთვე დაძლეულიყო ის დაბრკოლებანი, რომელიც ხედებოდა მას გრიგალური თეორიის სახით, და, შეიძლება აგრეთვე, ნიუტონის თანამედროვე მათემატიკოსთა თავმოყვარეობის სახითაც*).

დაბრკოლება, რომელიც ხედება თანამედროვე მატერიალიზმს, — როგორც თანამედროვე მთლიან და თანმიმდევრობით თეორიას, — გაცილებით უფრო დიდია იმ დაბრკოლებასთან შედარებით, რომელიც ხედებოდა თავის წარმოშობისას ნიუტონის თეორიას: მას აშკარად და გადაჭრით ეწინააღმდეგება დღევანდელი გაბატონებული კლასის ინტერესი, ხოლო ამ კლასის გავლენას ძალაუვნებურად ემორჩილება თანამედროვე მეცნიერთა დიდი უმეტესობა. მატერიალისტურ დიალექტიკას, რომელიც არაფრის წინაშე არ ჩერდება და იხილავს მოვლენებს გარდამავალი მხრით, არ შეუძლია სიმპატია გამოუცხადოს კონსერვატიულმა კლასმა, როგორიც არის დღეს დასავლეთის ბურჟუაზია. ის იმდენად ეწინააღმდეგება ამ კლასის სულისკვეთებას, რომ მის იდეოლოგიებს იგი მიაჩნიათ რალაც შეუფერებლად და უმართებულოდ, რაც არ ეკადრება არც „რიგიან ადამიანებს“ საზოგადოთ და არც მეცნიერების „პატივცემულ“ ქურუმთ კერძოთ**). ამიტომ გასაკვირალი არაა, თუ თვითნებური ამ პატივცემულ სწავლულთაგანი ზნეობრივ ვალდებულად თვლის თავს ჩამოიშოროს მატერიალიზმისადმი თანაგრძნობის ყოველგვარი ეჭვი. და ხშირად ხდება ხოლმე, რომ ეს პატივცემულნი მით უფრო მტკიცედ უარყოფენ მატერიალიზმს, რაც უფრო დაჟინებით იცავენ თავის სპეციალურ გამოკვლევებში მატერიალისტურ თვალსაზრისს***). აქ ვლდებულობთ რალაცნაირ ნახევრად შეუგნებელს, „პირობით სიცრუეს“, რომელსაც, რა თქმა უნდა, უალრესად მავნებელი გავლენა შეუძლია იქონიოს თეორიულ აზროვნებაზე.

*) „Exposition du système du monde“ („მსოფლიო სისტემის განმარტება“) Paris, L'an IV. ტ. II, pp. 201 — 292.

**) ამაზე იხ., სხვათა შორის, ენგელსის ზემოდ დასახელებული სტატია „Ueber den historischen Materialismus“ („ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“).

***) მოიგონეთ, რა გაცხარებით იმართლებდა თავს მატერიალიზმის ბრალდებაში ლამპრებტი; შეად. აგრეთვე, როგორ მართლულობს თავს ამაში რატცელი („Die Erde und das Leben“ („დედამიწა და სიცოცხლე“) p. 631). ამავე დროს კი

XV

კლასებად დაყოფილი საზოგადოების „პირობითი სიცრუე“ მით უფრო ვრცელდება, რაც უფრო ირყევა არსებული წესწყობილება ეკონომიური განვითარების და მის მიერ გამოწვეული კლასური ბრძოლის გაელენით. მარქსი სამართლიანად ამბობს, რომ რაც უფრო ვითარდება წინააღმდეგობა მოზარდ საწარმოო ძალთა და არსებულ საზოგადოებრივ წყობილებას შორის, მით უფრო იელენთება პირობითნობით გაბატონებული კლასის იდეოლოგია, და რაც უფრო ააშკარავებს ცხოვრება ამ იდეოლოგიის სიყალბეს, მით უფრო ამაღლებული და ზნეობრივი ხდება ამ კლასის ენა („Sankt Max“ („წმინდა მაქსი“). *Dokumente des Sozialismus*. August 1904, pp. 370—371). ამ აზრის სიმართლე განსაკუთრებით ახლა ხედება კაცს თვალში, როცა, მაგალითად, გერმანიაში გარდენ-მოლტკეს პროცესის დროს გამომჟღავნებული გარყვნილების გავრცელება საზოგადოებრივ მეცნიერებაში „იდეალიზმის აღორძინებასთან“ ერთად სწარმოებს. ჩვენში კი „პროლეტარიატის თეორეტიკოსთა“ შორისაც კი ჩნდებიან ისეთები, რომელთაც არ ესმით ამ „აღორძინების“ საზოგადოებრივი მიზეზები და თვით ემორჩილებიან მის გაელენას,—მაგ. ბოგდანოვები, ბაზაროვები და მათი მზგაესნი...

მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ უპირატესობა, რომელსაც მარქსის მეთოდი აძლევს მკვლევარს, იმდენად დიდია, რომ მას საკმევნოდ აღიარებენ ისეთი ადამიანებიც კი, რომელნიც საზოგადოდ სიამოვნებით ემორჩილებიან ჩვენი დროის „პირობით სიცრუეს“. ასეთ ადამიანთა რიცხვს ეკუთნის, მაგალითად, ამერიკელი ზელიგმენი, ავტორი 1909 წ. გამოქვეყნებული წიგნის „The economic interpretation of history“ („ისტორიის ეკონომიური ახსნა“). ზელიგმენი დაუფარავად აღიარებს, რომ მეცნიერებს ისტორიული მატერიალიზმის თეორია აფრთხობდა იმითი, რომ მარქსს იქიდან სოციალისტური დასკვნები

იგივე რატეელი სწერს: „თვითეული ხალხის განვითარების ყოველ საფეხურზე მის კულტურულ მონაპოვართა ჯამი შესდგება მატერიალური და სულიერი ელემენტებისაგან... ამ ელემენტებს იძენენ არა ერთნაირი საშუალებით, არა ერთნაირი შრომით და არა ერთდროულად... სულიერ მონაპოვართა საფუძველი მატერიალურია. სულიერი მოქმედება ჩნდება, როგორც ფუფუნება, მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების შემდეგ. ამიტომ საკითხი კულტურის წარმოშობის შესახებ ეთანაბრება იმ საკითხს, თუ რა უწყობს ხელს კულტურის მატერიალურ საფუძვლის განვითარებას“ („Wölkereunde“ („ეთნოგრაფია“), I. Band, erste Auflage, p. 17). ეს აშკარა ისტორიული მატერიალიზმია, მხოლოდ იგი შედარებით ნაკლებ მოფიქრებული და დამუშავებულია,—ამიტომ არ არის ისეთი მაღალხარისხიანი, როგორც მარქს-ენგელსის მატერიალიზმი.

გამოყავდაო. მაგრამ, მისი აზრით, შესაძლებელია თხაც გააძლო და კომბოსტოც გადაარჩინო, „შეიძლება იყო ეკონომიური მატერიალისტი“ და ამავე დროს დარჩეს სოციალიზმის მოწინააღმდეგედ. „იმ ფაქტს, რომ მარქსის ეკონომიური შეხედულებანი შემცდარი იყო, — ამბობს ის, — არავითარი კავშირი არა აქვს მისი ისტორიის ფილოსოფიის სიმართლის თუ მცდარობის საკითხთან“ *). ნამდვილად კი მარქსის ეკონომიური შეხედულებანი უმჭიდროესად იყო დაკავშირებული მის ისტორიულ შეხედულებებთან. „კაპიტალი“ რომ გაიგოთ, კარგად, აუცილებლად საჭიროა ჯერ კარგად ჩაუფიქრდეთ „Zur Kritik der politischen Oekonomie“-ის შესანიშნავ წინასიტყვაობას, მაგრამ ჩვენ აქ არ შეგვიძლია არც მარქსის ეკონომიურ შეხედულებათა გადმოცემა და არც იმ, ყოვლად უეჭვო გარემოების გამორკვევა, რომ ეს შეხედულებანი წარმოადგენს მხოლოდ ისტორიულ მატერიალიზმად წოდებული მოძღვრების აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს **). დავსძენთ მხოლოდ, რომ ზელიგმენი — საკმაოდ „საპატიო“ ადამიანია იმისათვის, რომ მას აგრეთვე მატერიალიზმისაც შეეშინდეს. ეს ეკონომიური „მატერიალისტი“ შეუწყნარებელ უკიდურესობად თვლის ეკონომიური მიზეზებით „სარწმუნოების და ქრისტიანობის“ ახსნას ***). ყოველივე ეს ნათლად გვიმტკიცებს, რამდენად ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ამ ცრუმორწმუნეობას, მაშასადამე, იმ დაბრკოლებასაც, რომელთანაც უხდება ბრძოლა მარქსის თეორიას. მიუხედავად ამისა, თვით ფაქტი ზელიგმენის წიგნის გამოქვეყნების და აგრეთვე ხასიათი მის მიერ გაკეთებული შენიშვნების ერთნაირ საბუთს გვაძლევს იმედი ვიქონიოთ, რომ ისტორიული მატერიალიზმი, — თუნდაც შემოკლებული, „გაწმენდილი“ სახით — ბოლოს აღიარებული იქნება ბურჟუაზიის იმ იდეოლოგიების მიერ, რომელნიც ჯერ კიდევ ზრუნავენ თავის ისტორიულ შეხედულებათა დაღაგებისა და მოწესრიგებისათვის ****).

*) დასახელებული თხზ. გვ. 24 და 109.

**) აქ ორიორდე სიტყვა უნდა ვთქვათ ნათქვამის განსამარტებლად. მარქსის აზრით, „ეკონომიური კათეგორიები წარმოადგენენ მხოლოდ წარმოების საზოგადოებრივი ურთიერთობის თეორეტიულ, განყენებულ გამოხატულებას“ („ფილოსოფიის სილატაკე“, ნაწილი მეორე, „შენიშვნა“ მეორე). ეს ნიშნავს, რომ მარქსი მოდიტოეკონომიის კათეგორიებსაც უტყვარის წარმოების საზოგადოებრივი თვალსაზრისით, რომლის განვითარებიცაა ხსნის ის ზოგადად კაცობრიობის ისტორიულ მოძრაობას.

***) იქვე. გვ. 37. კაუცკის „ქრისტიანობის წარმოშობა“, როგორც ამ „უკიდურესობის“ ნაწარმოები, ზელიგმენის თვალსაზრისით, რასაკვირველია, გაკიცხვის ღირსია.

****) მეტად საყურადღებოა შემდეგი შეთანაპირება. მარქსის სიტყვით, მატერიალისტური დიალექტიკა, ხსნის რა არსებულს, ხსნის აგრეთვე მის აუ-

მაგრამ სოციალიზმთან, მატერიალიზმთან და სხვა არასასიამოვნო უკიდურესობასთან ბრძოლა გულისხმობს ერთგვარი „სულიერი იარაღის“ ქონებას. სოციალიზმთან ბრძოლაში სახმარებელი სულიერი იარაღია დღეს უმთავრესად ეგრეთწოდებული პოლიტიკური ეკონომია და ცოტად თუ ბევრად გაუკუღმართებული სტატისტიკა.

მატერიალიზმთან ბრძოლაში უმთავრეს სიმაგრეს წარმოადგენს კანტიანელობის ყოველგვარი სახესხვაობა. საზოგადოებრივი მეცნიერების დარგში ამ მიზნით იყენებენ კანტიანელობას, როგორც დუალისტურ მოძღვრებას, რომელიც კავშირს სწყვეტს მყოფობასა და აზროვნებას შორის. რადგანაც ეკონომიური საკითხების განხილვა ჩვენ განზრახვაში ამ ეამად არ შედის, ამიტომ ჩვენ დავკმაყოფილდებით მხოლოდ ბურჟუაზიული რეაქციის ფილოსოფიური სულიერი იარაღის დაფასებით იდეოლოგიის სფეროში.

თავის ბროშურის — „მეცნიერული სოციალიზმის განვითარება“ — ბოლოში ენგელსი ამბობს, რომ როცა კაპიტალისტური ეპოქით შექმნილი წარმოების უძლიერესი საშუალებანი გადაიქცევა საზოგადოებრივ საკუთრებად, და როცა წარმოება საზოგადოებრივი მოთხოვნილების მიხედვით მოწესრიგდება, მაშინ ადამიანები გაბატონდებიან თავის საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე და მით გაუბატონდებიან ბუნებასა და თავის თავსაც. მხოლოდ მაშინ დაიწყებენ ისინი შეგნებულად თავის ისტორიის კეთებას; მათ მიერ ამოქმედებული საზოგადოებრივი მიზეზები მხოლოდ მაშინ გამოიწვევენ, თანდათან უფრო მეტი ზომსადართ, მათთვის სასურველ შედეგებს. „ეს იქნება კაცობრიობის ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში“.

ენგელსის ამ სიტყვებს გამოეკამათენ ისინი, ვინც საზოგადოდ ვერ ინელებდა „ნახტომებს“ და ვისაც არას გზით არ შეეძლო ან რა უნდოდა გზეგო „ნახტომი“ აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში. მათ ისიც კი ეგონათ, რომ ასეთი „ნახტომი“ თითქოს

ც ი ლ ე ბ ე ლ მ ო ს პ ო ბ ა ს ა ც, და ამაში ხედავს იგი მის ღირსებას, მის პროგრესულ მნიშვნელობას. ხ ე ლ ი გ მ ე ნ ი კ ი ამბობს: „სოციალიზმი არის თეორია, რომელიც ეხება იმას, რაც უნდა იყოს; ისტორიული მატერიალიზმი არის თეორია, რომელიც ეხება იმას, რაც იყო“ (იქვე, გვ. 108). და მხოლოდ ამ საბუთით თვლის ის შესაძლებლად ისტორიული მატერიალიზმის დაცვას. სხვანაირად ეს ნიშნავს, რომ შეიძლება ამ მატერიალიზმის უგულვებელყოფა, რამდენადაც ის ხსნის ა რ ს ე ბ უ ლ ის აუცილებელ მოსაზრებას, და გამოყენება მისი მეთოდის, რამდენადაც ის ხსნის იმას რაც ა რ ს ე ბ ო ბ დ ა. ეს „ორმაგი ბუზგალტერიის“ ერთი ნაირსახეობათაგანია იდეოლოგიურ დარგში, იმ ბუზგალტერიის, რომელიც აგრეთვე ე კ ო ნ ო მ ი უ რ ი მ ი ხ ე ზ ე ბ ი თ ა ა გ ა მ ო წ ე ე უ ლ ი.

ენიანაღმდეგება იმ შეხედულებას თავისუფლებაზე, რომელიც გამოთქმულია იმავე ენგელსის მიერ „ანტი-დიურინგის“ პირველ ნაწილში. ამიტომ, რომ გავიგოთ, რაში იყო მათი გაუგებრობა, ჩვენ უნდა გავიხსენოთ, სახელდობრ რა თქვა იქ ენგელსმა.

ხოლო მან იქ აი რა თქვა. ის განმარტებას აძლევს ჰეგელის სიტყვებს: „აუცილებლობა ბრმაა, რამდენადაც იგი შეუგნებელი რჩება“, და ამბობს, რომ თავისუფლება შეიცავს „ბატონობას ბუნებაზე და თავის თავზე, — ბატონობას, რომელიც ემყარება ბუნებრივი აუცილებლობის შეგნებას“ *). ენგელსმა ეს აზრი მკაფიოდ და ნათლად განავითარა, რაც სრულიად საკმარისი იყო იმათთვის, ვინც იცნობდა ჰეგელის მოძღვრებას, რომელსაც იგი იმოწმებდა. მაგრამ უბედურებაც ისაა, რომ თანამედროვე კანტიანელნი ჰეგელს მხოლოდ „აკრიტიკებენ“, სწავლით კი მას არ სწავლობენ: ცხადია, ჰეგელის უცოდინრად ისინი ენგელსსაც ვერ გაიგებდნენ. ისინი უპასუხებდნენ „ანტი-დიურინგის“ ავტორს, რომ არ არის თავისუფლება იქ, სადაც აუცილებლობას ემორჩილებიანო. და ეს სავესებით ბუნებრივი იყო იმათი მხრით, ვისი ფილოსოფიური შეხედულება ერთიანად გამსჭვალული იყო დუალიზმით, რომელიც ვერ აერთიანებდა აზროვნებასა და მყოფობას. ამ დუალიზმის თვალსაზრისით მართლაც სრულიად გაუგებარია „ნახტომი“ აუცილებლობიდან თავისუფლებაში. მაგრამ მარქსის ფილოსოფია, — ისე როგორც ფეიერბახის ფილოსოფია, — აღიარებს მყოფობის და აზროვნების ერთიანობას. და თუმცა მას, — როგორც უკვე ვნახეთ ფეიერბახზე ლაპარაკის დროს, — ეს ერთიანობა სულ სხვანაირად ესმის, ვიდრე აბსოლუტურ იდეალიზმს ესმოდა, მაგრამ იმ საკითხში, რომელიც ჩვენ აქ გვაინტერესებს, — თავისუფლების და აუცილებლობის თანათარდობის საკითხში, — იგი სავსებით ეთანხმება ჰეგელის მოძღვრებას.

საქმე ისაა, თუ სახელდობრ რა უნდა ვიგულისხმოთ აუცილებლობის ქვეშ. ჯერ კიდევ არისტოტელმა **) დაამტკიცა, რომ აუცილებლობის ცნება მრავალფეროვანია: რომ მოვრჩეთ, აუცილებლად წამალი უნდა მივიღოთ; რომ ვიცოცხოლოთ, აუცილებლად უნდა ვისუნთქოთ; ვალი რომ მივიღოთ, აუცილებლად ეგინში უნდა ჩავიდეთ. ეს ასე ვთქვათ პირობითი აუცილებლობაა: ჩვენ უნდა ვისუნთქოთ, თუ გვინდა ვიცოცხოლოთ; უნდა მივიღოთ წამალი, თუ გვინდა გავთავისუფლდეთ ავადმყოფობისაგან და სხ. ამგვარ აუცილებ-

*) „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“ („გადატრიალება მეცნიერებაში, მოხდენილი ბ-ნ ევგენი დიურინგის მიერ“), fünfte Auflage, p. 113.

**) „მეტაფიზიკა“, წიგ. V. თავ. 5.

ლობას ადამიანი მუდამ ხვდება გარეშე. ქვეყანაზე თავის ზედმოქმედების პროცესში: მან აუცილებლად უნდა დათესოს პური, თუ უნდა მოსავალი მოუფიქრდეს; აუცილებლად უნდა ესროლოს ისარი, თუ უნდა ნადირი მოჰკლას; აუცილებლად უნდა მოიმარაგოს სათბობი, თუ უნდა აამოქმედოს ორთქლის მანქანა და სხ. მარქსის ნეოკანტიანური „კრიტიკის“ თვალსაზრისსაც რომ დავეყრდნოთ, უნდა ვთქვათ, რომ ამ პირობითი აუცილებლობაშიც არის დამორჩილების ელემენტები; ადამიანი უფრო თავის უფალი იქნებოდა, რომ მას თავის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება სრულიად უშრომლად შეეძლოს; ის ყოველთვის ემორჩილება ბუნებას, მაშინაც კი, როცა მას იყენებს და იმსახურებს. მაგრამ ეს მისი დამორჩილება ბუნებისადმი წარმოადგენს მისი განთავისუფლების პირობას: ემორჩილება რა მას, ის ამით აძლიერებს თავის ბატონობას მასზე, ე. ი. ზრდის თავის თავის უფლებას. იგივე იქნება საზოგადოებრივი წარმოების გეგმაზომიერი ორგანიზაციის დროსაც. ადამიანები, დაემორჩილებიან რა ტექნიკური და ეკონომიური აუცილებლობის განსაზღვრულ მოთხოვნებს, ბოლოს მოულებენ იმ შეუსაბამო წყობილებას, რომელშიაც მათზე ბატონობს მათივე საკუთარი ნაწარმი და ნამოქმედარი, ე. ი. ისინი უაღრესად გააძლიერებენ თავის თავის უფლებას. მათი დამორჩილება აქაც მათი განთავისუფლების წყაროდ გადაიქცევა.

ეს ცოტაა. მარქსის „კრიტიკოსები“ მიჩვეული არიან ფიქრს, რომ აზროვნებას მთელი უფესკრული ჰყოფს მყოფობისაგან, ამიტომ ისინი ცნობენ მხოლოდ აუცილებლობის ერთ ელფერს: მათ, — ვიტყვით ისევ არისტოტელის სიტყვებით, — აუცილებლობა წარმოუდგენიათ, როგორც ისეთი ძალა, რომელიც ხელს გვიშლის მოვიქცეთ ჩვენი სურვილის თანახმად და გვაიძულებს ჩავიდინოთ ის, რაც მას ეწინააღმდეგება. ასეთი აუცილებლობა მართლაც ეწინააღმდეგება თავის უფლებას და შეუძლებელია ის ცოტად თუ ბევრად სამძიმო არ იქნეს ჩვენთვის. მაგრამ აქაც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ძალა, რომელიც ადამიანს გარეშე იძულებად და მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ ევლინება, შეიძლება სხვა გარემოებაში სულ სხვა სახით წარმოუდგეს მას. ავილოთ მაგალითისათვის ჩვენი თანამედროვე აგრარული საკითხი. ჰკვიან მემამულესკადეტს „მიწის იძულებითი ჩამორთმევა“ ცოტათ თუ ბევრად, — ე. ი. უკუპროპორციულად „სამართლიანი სასყიდლის“ სიდიდისა, — სამწუხარო ისტორიულ აუცილებლობად მოეჩვენება, ხოლო გლეხი, რომელიც „მიწის“ მოპოებას ცდილობს, პირიქით, ცოტად თუ ბევ-

რად სამწუხარო აუცილებლობად ჩათვლის სწორედ ამ „სამართლიან სასყიდელს“, „იძულებითი ჩამორთმევა“ კი უსათუოდ მოეჩვენება საკუთარი თავისუფალი ნებისყოფის გამოხატულებად და საკუთარი თავისუფლების უზვირთასეს საწინდრად.

ამით შეიძლება ჩვენ ვეხებით უმნიშვნელოვანეს პუნქტს თავისუფლების მოძღვრებაში, — პუნქტს, რომელიც, ენგელსს მოხსენებულ არა აქვს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ იმისათვის, ვისაც ჰეგელის სკოლა გაუვლია, ეს პუნქტი განუმარტებლადაც გასაგებია.

თავის სარწმუნოების ფილოსოფიაში ჰეგელი ამბობს: „Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich“*), ე. ი. „თავისუფლება ისაა, რომ თავისთავის გარდა არაფერი არ ისურვო“. [26] და ეს შენიშვნა ნათელს ჰყენს მთელ თავისუფლების საკითხს, რამდენადაც ის საზოგადოებრივ ფსიქოლოგიას ეხება: გვებს, რომელიც მოითხოვს თავისთვის შემამულურ „მიწას“, „თავისთავის გარდა არაფერი“ უნდა. ხოლო შემამულე-კადეტს, რომელიც თანხმდება დაუთმოს მას ეს „მიწა“ — უნდა უკვე არა „თავისთავი“, არამედ ის, რასაც აიძულებს ისტორია. პირველი თავისუფალია; მეორე — გონივრულად ემორჩილება აუცილებლობას.

რაც გვებს მოსდის, ის ემართება პროლეტარიატსაც, რომელიც წარმოების საშუალებებს საზოგადოებრივ საკუთრებად აქცევს და საზოგადოებრივ წარმოებას ახალ საფუძველზე აწყობს: მასაც არაფერი არ უნდა „თავისთავის გარდა“. და ის სრულად თავისუფლად იგრძნობს თავს. ხოლო რაც შეეხება კაპიტალისტებს, ისინი, რასაკვირველია, უკეთეს შემთხვევაში თავს იგრძნობენ იმ შემამულის მდგომარეობაში, რომელიც კადეტურ აგრარულ პროგრამას ღებულობს: მათ არ შეუძლიათ არ აღიარონ, რომ ერთია თავისუფლება, ხოლო მეორე — ისტორიული აუცილებლობა.

ჩვენ გვგონია, მოპირდაპირე „კრიტიკოსებმა“ ენგელსი ვერ გაიგეს, სხვათა შორის, იმიტომაც, რომ მათ შეეძლოთ გონებით შესულიყვენ კაპიტალისტის მდგომარეობაში, მაგრამ თავისითავი პროლეტარების „ტყავში“ ვერას. გზით ვერ წარმოიდგინეს. და ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამასაც თავისი სოციალური, საბოლოო ანგარიშით, ეკონომიური მიზეზი ჰქონდა.

XVI

დუალიზმი, რომლისკენაც იხრებიან დღეს ბურჟუაზიის იდეოლოგები, სხვანაირადაც უსაყვედურებს ისტორიულ მატერიალიზმს.

*) Hegel's Werke, Band XII, p. 98.

შტამლერის სახით ღუალიზში უსაყვედურებს. მას, რომ იგი ვითომ სრულებით არ უწევს ანგარიშს სოციალურ თელეოლოგიას. მაგრამ მეორე საყვედურიც, რომელიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული პირველთან, ისევე უსაფუძვლოა, როგორც პირველი.

მარქსმა თქვა: „ადამიანები წარმოების მიზნით ერთმანეთში ამყარებენ განსაზღვრულ ურთიერთობას“. შტამლერი ამ დებულებას ემყარება იმის დასამტკიცებლად, რომ ვითომ მარქსი, წინააღმდეგ თავის თეორიისა, ვერ ასცდა თელეოლოგიურ აზროვნებას. მისი აზრით, მარქსის სიტყვები, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანები შეგნებულად ამყარებენ ერთმანეთში იმ ურთიერთულ დამოკიდებულებას, ურომლისოდაც შეუძლებელია წარმოება. მაშასადამე, ეს ურთიერთობა ნაყოფი ყოფილა მიზანშეწონილი მოქმედების *).

ადვილი მისახვედრია, თუ სად აკეთებს აქ შტამლერი ლოლიკურ შეცდომას, რომელიც თავის ბეჭედს ასვამს ყველა მის მერმინდელ კრიტიკულ შენიშვნას.

ავიღოთ მაგალითი. ველური-მონადირენი დასდევენ ამა თუ იმ ცხოველს, ვთქვათ — სპილოს. ამისთვის ისინი ერთად იკრიბებიან და ერთნაირად აერთებენ და აკავშირებენ თავის ძალღონეს. სადაა აქ მიზანი? სადაა საშუალება? ცხადია, აქ მიზანი სპილოს დაჭერა ან მოკვლაა, ხოლო საშუალება ცხოველის შეერთებული ძალებით დადევნება. რით არის ნაკარნახევი ეს მიზანი? ადამიანის ორგანიზმის მოთხოვნილებით. რით ისაზღვრება საშუალება? ნადირობის პირობით. დამოკიდებულია თუ არა ადამიანის ნებაზე მისი ორგანიზმის მოთხოვნილება? არა, არ არის დამოკიდებული, და საზოგადოდ მასთან საქმე აქვს ფიზიოლოგიას და არა სოციალოგიას. რა შეგვიძლია მოვთხოვოთ დღეს ჩვენ სოციალოგიას? შეგვიძლია მას მოვთხოვოთ იმის ახსნა, თუ რატომ ამყარებენ ერთმანეთში ადამიანები თავის მოთხოვნილებების, — ვთქვათ, ჯამის მოთხოვნილებების, — დასაკმაყოფილებლად ხან ასეთს და ხან სულ სხვანაირ ურთიერთულ დამოკიდებულებას. სოციალოგია, — მარქსის სახით, — ამგარემოებას ხსნის საწარმოო ძალთა მდგომარეობით. შემდეგ ვიკითხოთ: დამოკიდებულია თუ არა ამ ძალთა მდგომარეობა ადამიანების სურვილზე და იმ მიზნებზე, რომელსაც ისინი ისახავენ? სოციალოგია, — იმავე მარქსის სახით, — გვიპასუხებს: არა, არ არის დამოკიდებული. ხოლო თუ ამ ძალთა

*) „Wirtschaft und Recht“ („მეურნეობა და სამართალი“), zweite Auflage, p. 421.

მდგომარეობა ამაზე არაა დამოკიდებული, ცხადია ისინი ჩნდებიან ერთგვარი აუცილებლობით, რომელიც ისაზღვრება ადამიანის გარეშე მდებარე პირობებით

რა გამოდის აქედან? გამოდის ის, რომ თუ ნადირობა ეელურის მიზანშეწონილი მოქმედებაა, ამ აუცილებელი ფაქტით სრულიად არ სუსტდება მარქსის აზრის მნიშვნელობა, რომ მონადირე ეელურთა შორის წარმოშობილი წარმოებრივი ურთიერთობა იბადება იმ პირობების ძალით, რომელიც ამ მიზანშეწონილ მოქმედებაზე სრულებით არ არი დამოკიდებული. სხვანაირად: თუ პირველყოფილი მონადირე შეგნებულად ცდილობს რაც შეიძლება მეტი ნადირი მოკლას, აქედან კიდევ არ გამომდინარეობს, რომ ამ მონადირის ყოფის დამახასიათებელი კომუნიზმი წარმოიშვა, როგორც მისი მოქმედების მიზანშეწონილი შედეგი. არა! კომუნიზმი წარმოიშვა, ან, უფრო სწორად, შეინახა, — რადგანაც ის გაცილებით ადრე წარმოიშვა, — თავის თავად, როგორც შეგნებულად, ე. ი. აუცილებელი შედეგი შრომის იმ ორგანიზაციის, რომლის ხასიათი სრულებით არ იყო დამოკიდებული ადამიანთა ნებისყოფაზე *). აი სწორედ ეს ვერ გაიგო კანტიანელმა შტამლერმა, სწორედ აქ დაიბნა იგი, რითაც შეცდომაში შეიყვანა ჩვენი სტრუქტურები, ბულგაკოვები და სხვადროებითი მარქსისტები, რომელთა სახელი, ღმერთო, შენ უწყი **).

განაგრძობს რა თავის კრიტიკულ შენიშვნებს, შტამლერი ამბობს: თუ საზოგადოებრივი განვითარება მხოლოდ მიზნობრივი აუცილებლობის ძალით სწარმოებს, მაშინ აშკარა უაზრობაა ყოველი შეგნებული მისწრაფება ამ განვითარების ხელის შესაწყობადო. მისი სიტყვით, აქ შეიძლება მხოლოდ ორში ერთი: ან განსაზღვრულ მოვლენას მე ვთვლი აუცილებლად, ე. ი. გარდაუვალად, და მაშინ სრულებით აღარაა საჭირო ჩემი მხრით მისი ხელის შეწყობა. ან და ჩემი მოქმედება საჭიროა იმისთვის, რომ ეს მოვლენა მოხდეს, და მაშინ იგი შეიძლება ჩაითვალოს აუცილებლად. ვინ მიისწრაფის იმისათვის, რომ ხელი შეუწყოს მზის აუცილებელ, ე. ი. გარდაუვალ ამოსვლას? ***).

*) „აუცილებლობა, თავისუფლებასთან დაპირდაპირებული, არის სწორედ შეუგნებელი“ (Schelling, System des transzendentalen Idealismus („ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემა“). 1880, p. 524).

**) საკითხის ეს მხარე ჩვენ დაწვრილებით გვაქვს გარკვეული ჩვენს წიგნში ისტორიული მონიშნის შესახებ (თხზულებანი, ტ. VII).

***) იქვე, p. 421 და შემდ. შეად. აგრეთვე შტამლერის სტატია „Materialistische Geschichtsauffassung“ („ისტორიის მატერიალისტური განმარტება“), Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Band V, pp. 735—737.

აქ გასაოცარი სიცხადით აშკარავდება დუალიზმი, რომელიც კანტზე აღზრდილ ადამიანებს მოსდგამთ: მათთვის აზროვნება ყოველთვის მოწყვეტილია მყოფობას.

მზის ამოსვლა არაა დაკავშირებული ადამიანთა საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან არც მიზეზობრივად და არც შედეგის მხრით. ამიტომ იგი, როგორც ბუნების მოვლენა, შეიძლება დაუუპირდაპიროთ ადამიანთა შეგნებულ მისწრაფებას, რომელსაც აგრეთვე არავითარი მიზეზობრივი კავშირი არ აქვს მასთან. სულ სხვაა საზოგადოებრივი მოვლენები, ისტორია. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ისტორიას ქმნიან ადამიანები; მაშასადამე, შეუძლებელია ადამიანის მისწრაფება ისტორიული მოძრაობის ფაქტორი არ იქნეს, მაგრამ ისტორიას ადამიანები ჰქმნიან ასე, და არა სხვანაირად, განსაზღვრული აუცილებლობის გამო, რომელზედაც უკვე ვრცლად ვილაპარაკეთ ზევით. რაკი მოცემულია ეს აუცილებლობა, მოცემულია აგრეთვე, როგორც მისი შედეგი, ადამიანთა მისწრაფება, რომელიც საზოგადოებრივი განვითარების გარდაუვალ ფაქტორს წარმოადგენს. ადამიანთა მისწრაფება არ უარყოფს აუცილებლობას, იგი თვით ისაზღვრება უკანასკნელით. მაშასადამე, მისი აუცილებლობის დაპირდაპირებაც დიდი ცოდვაა ლოლიკის წინააღმდეგ.

როდესაც განსაზღვრული კლასი თავის გასანთავისუფლებლად საზოგადოებრივ გადატრიალებას ახდენს, ის ამ დროს ცოტად თუ ბევრად მიზანშეწონილად იქცევა, — ყოველ შემთხვევაში მისი მოქმედება მიზეზია ამ გადატრიალების. მაგრამ ეს მოქმედება ყველა მისწრაფებითურთ, რომელმაც ის გამოიწვია, შედეგია ეკონომიური განვითარების ერთგვარი მსვლელობის, ამიტომ ის თვითონ ისაზღვრება აუცილებლობით.

სოციოლოგია იმდენად ხდება მეცნიერებად, რამდენადაც ის შეიცნობს საზოგადოებრივი ადამიანის მიზნების წარმოშობას (საზოგადოებრივ „თელეოლოგიას“), როგორც აუცილებელ შედეგს საზოგადოებრივი პროცესისას, რომელიც საბოლოო ანგარიშით ეკონომიური განვითარების მსვლელობით ისაზღვრება.

მეტად დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ ისტორიის მატერიალისტური განმარტების თანმიმდევარი მოწინააღმდეგენი იძულებული ხდებიან ამტკიცონ შეუძლებლობა სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების. ეს იმას ნიშნავს, რომ „კრიტიციზმი“ დღეს დამაბრკოლებელ გარემოებად ევლინება ჩვენი დროის შემდეგ

მეცნიერულ განვითარებას. საინტერესო ამოცანაა იმათთვის, ვინც ცდილობს მეცნიერულად ახსნას ფილოსოფიური თეორიების ისტორია: გარკვევა იმისა, თუ როგორაა დაკავშირებული „კრიტიციზმის“ როლი კლასთა ბრძოლასთან თანამედროვე საზოგადოებაში.

თუ მე მინდა მივიღო მონაწილეობა ისეთ მოძრაობაში, რომლის გამარჯვება მე ისტორიულ აუცილებლობად მიმაჩნია, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მე ჩემს საკუთარ მოქმედებასაც ისე ვუყუარებ, როგორც აუცილებელ რგოლს იმ პირობათა ჯაჭვში, რომელთა ერთობლიობა აუცილებლად უზრუნველყოფს ჩემთვის ძვირფასი მოძრაობის გამარჯვებას. არც მეტი, არც ნაკლები. ეს არ ესმის დუალისტს. მაგრამ ეს სავესებით ნათელია იმისთვის, ვინც შეითვისა სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის თეორია და გაიგო, როგორ აშკარავდება ეს ერთიანობა საზოგადოებრივ მოვლენებში.

დიდად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ჩრდილო ამერიკის პროტესტანტიზმის თეორეტიკოსებს, როგორც ჩანს, სულ არ ესმით ის დაპირდაპირება თავისუფლებისა და აუცილებლობისა, რომელიც ასე იპყრობდა და იპყრობს ევროპიელი ბურჟუაზიის მრავალი იდეოლოგიის ყურადღებას. ა. ბარჟი ამბობს, რომ „ამერიკაში ყველაზე დადებითი მასწავლებელნი ენერგიის საქმის (professeurs d'énergie) ძალიან ნაკლებად ემხრობიან ნების თავისუფლებას“-ო*). ის ამას ხნის იმით, რომ ისინი, როგორც მოქმედების ხალხი, ირჩევენ „ფატალისტურ გადაწყვეტას“. მაგრამ ის ცდება. ფატალიზმი აქ არაფერ შუაშია. ეს ჩანს მისივე შენიშვნიდან მორალისტ ჯონოტან ედუარდსის შესახებ: „ედუარდსის თვალსაზრისი... ეს — თვალსაზრისია ყოველი მოქმედების ადამიანის. ვისაც თავის სოცოცხლეში ერთხელ მაინც დაუსახავს განსაზღვრული მიზანი, მისთვის თავისუფლება არის უნარი — მთელი თავისი სული ჩასდვას ამ მიზნის განხორციელების საქმეშიო“**). ეს ძალიან კარგადაა ნათქვამი და ძალიანაც ჰგავს ჰეგელის „თავის-თავის გარდა არაფრის მონდომას“. მაგრამ როცა ადამიანს „თავის-თავს გარდა არაფერი უნდა“, მაშინ ის ფატალისტი აღარაა; მაშინ ის — სწორედ და მხოლოდ — მოქმედების ადამიანია.

კანტიანელობა — არაა ბრძოლის ფილოსოფია, არაა მოქმედების ადამიანთა ფილოსოფია. ესაა ორჭოფულ, მერყევ ადამიანთა ფილოსოფია, კომპრომისის ფილოსოფია.

*) A. Bary, „La religion dans la société aux Etats-Unis“ („რელიგია შეერთებულ შტატების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“), Paris, 1902, pp. 88—89.

**) იქვე, გვ. 97—98.

ენგელსი ამბობს: საშუალება არსებული საზოგადოებრივი ბოროტების მოსასპობად წარმოების მოცემულ ნივთიერ პირობებში უნდა იქნეს აღმოჩენილი, და არა მოგონილი ამა თუ იმ საზოგადოებრივი რეფორმატორის მიერ. შტამლერი ამას ეთანხმება, მაგრამ უსაყვედურებს ენგელსს აზრის გაურკვევლობას, რადგან, მისი აზრით, საკითხი სწორედ იმაში მდგომარეობს, თუ „რა მეთოდის საშუალებით უნდა იქნეს აღმოჩენილი“ *). ეს საყვედური, როგორც მხოლოდ შტამლერის აზრის გაურკვევლობას მოწმობს, თავისთავად ბათილდება იმ უბრალო შენიშვნით, რომ თუმცა ასეთ შემთხვევაში „მეთოდის“ ხასიათს მრავალი სხვადასხვაგვარი „ფაქტორი“ საზღვრავს, მაგრამ ყველა ეს „ფაქტორი“ ბოლოს და ბოლოს შეიძლება შევუჩიოთ ეკონომიური განვითარების მსვლელობას. თვით მარქსის თეორიის წარმოშობა განსაზღვრული იყო წარმოების კაპიტალისტურ წესის განვითარებით, მაშინ როდესაც უტოპიზმის უპირატესობა **) მარქსის წინააღმდეგ სოციალიზმში სავსებით გასაგებია ისეთ საზოგადოებაში, რომელსაც აწუხებდა არა მარტო წარმოების ზემოხსენებული წესის განვითარება, არამედ აგრეთვე, — და შეიძლება მეტათაც, — ამ განვითარების ნაკლებობაც.

ამაზე ლაპარაკის გაგრძელება ზედმეტია. მაგრამ, გვგონია, მკითხველი არ დაგვემდურება, თუ, დასასრულ, მოვაგონებთ მას, რამდენად მჭიდროდაა დაკავშირებული მარქსის და ენგელსის ტაქტიკური „მეთოდი“ მათი ისტორიული თეორიის ძირითად დებულებებთან.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ამ თეორიის მიხედვით კაცობრიობა მუდამ მხოლოდ ასახსნელ და გადასაწყვეტ ამოცანებს ისახავს, „ვინაიდან... თვით ამოცანა ჩნდება მხოლოდ იქ. სადაც მისი გადაჭრის მატერიალური პირობები უკვე არსებობს ან ალორძინების პროცესში იმყოფება“. მაგრამ იქ, სადაც ეს პირობები უკვე არსებობს, საქმის ვითარება სულ სხვანაირია, ვიდრე იქ, სადაც ისინი მხოლოდ „ალორძინების პროცესში იმყოფებიან“. პირველ შემთხვევაში უკვე დამდგარია დრო „ნახტომისათვის“, მეორეში კი — „ნახტომი“ ჯერ ცოტად თუ ბევრად შორეული მომავლის საქმეა, „საბოლოო მიზანია“, რომლის მოახლოვება მზადდება „თანდათანური ცვლილებებით“ საზოგადოებრივ კლასთა ურთიერთულ დამოკიდებულებაში. როგორი უნდა იყოს ნოვატორთა როლი

*) იქვე, 83. 97.

**) „Handwörterbuch“, B. V, p. 736.

იმ ხანაში, როცა „ნახტომი“ ჯერ კიდევ შეუძლებელია? აშკარაა, მათ ხელი უნდა შეუწყონ „თანდათანურ ცვლილებებს“, ე. ი., სხვანაირად რომ ეთქვათ, მათ უნდა იბრძოლონ რეფორმების განსახორციელებლად. ამნაირად, თავთავის ადგილს პოულობს როგორც „საბოლოო მიზანი“, ისე რეფორმები, და თვით დაპირდაპირება რეფორმის და „საბოლოო მიზნის“. ყოველგვარ აზრს ჰკარგავს, გადადის უტოპიურ გადმოცემათა სფეროში. ვინც უნდა მოახდინოს ეს დაპირდაპირება, — გერმანელმა „რევოზიონისტმა“ ედუარდ ბერნშტეინის მსგავსად თუ იტალიელმა „რევოლიუციურმა სინდიკალისტმა“ იმათ მსგავსად, რომელნიც უკანასკნელ სინდიკალისტურ კონგრესს დაესწრენ ფერარში, — იგი ერთნაირად ამტკიცებს უუნარიანობას თანამედროვე მეცნიერული სოციალიზმის სულისა და მეთოდის გაგების საქმეში. ეს საჭიროა იცოდეს მკითხველმა დღეს, როცა რეფორმიზმიც და სინდიკალიზმიც მარქსის სახელით კადრულობენ ლაპარაკს.

რა ჯანსაღი ოპტიმიზმია ჩაქსოვილი ამ სიტყვებში: „კაცობრიობა მუდამ გადასაწყვეტ ამოცანებს ისახავს!“ რასაკვირველია, ეს სიტყვები იმას არ ნიშნავს, რომ მისაღები და კარგია კაცობრიობის უდიდეს ამოცანათა ყოველი გადაწყვეტა ამა თუ იმ უტოპისტის მიერ. ერთია — უტოპისტბ, ხოლო მეორე — „კაცობრიობა“, ანუ, უფრო სწორად, საზოგადოებრივი კლასი, რომელიც წარმოადგენს ამა თუ იმ ხანაში კაცობრიობის დიად ინტერესებს. იმავე მარქსმა ძალიან კარგად სთქვა: „რაც უფრო ღრმად სწვდება ცხოვრებას ესა თუ ის ისტორიული მოქმედება, მით უფრო იზრდება ამ მოქმედების ჩამდენი მასის რაოდენობა“. ამით საბოლოოდ იგმობა უტოპიური დამოკიდებულება დიად ისტორიულ ამოცანებთან. და თუ მარქსი მაინც ფიქრობდა, რომ კაცობრიობა არ ისახავს აუხსნელ ამოცანებს, თეორიულად ეს მისი სიტყვები წარმოადგენენ მხოლოდ ახალ გამოხატულებას სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის აზრისას ისტორიული განვითარების პროცესის მიმართ, ხოლო პრაქტიკულად ისინი გამოხატავენ „საბოლოო მიზნის“ განხორციელების იმ დამშვიდებულ, მტკიცე და გაფოლადებულ რწმენას, რომელმაც ოდესღაც ჩვენს დაუფიწყარს ნ. გ. ჩერნიშევსკის მხურვალედ წამოაძახებინა:

„რაც მოსასვლელია, მოვიდეს, ხოლო ჩვენ ქუჩაზე მაინც გაიმართება დღესასწაული!“.

დიალექტიკა და ლოლიკა

მარქსისა და ენგელსის ფილოსოფია მარტო მატერიალისტური ფილოსოფია როდია. იგი დიალექტიკური მატერიალიზმია. ხოლო ამ მოძღვრებას ეცილებიან, მის საწინააღმდეგოდ ამბობენ, რომ ჯერ დიალექტიკა თავის თავად ვერ უძლებს კრიტიკას და მერე კიდევ სწორედ მატერიალიზმი ვერ უთავსდება დიალექტიკასო. შევჩერდეთ ამ მოსაზრებაზე.

მკითხველს, ალბად, ახსოვს, რომ ბ-ნი ბერნშტეინი სწორედ დიალექტიკის მავნებელი გავლენით ხსნიდა იმას, რასაც ის მარქსის და ენგელსის შეცდომებს უწოდებდა. ჩვეულებრივი ლოლიკა ცურდნობა ფორმულას: „ჰო — ჰო და არა — არა“, — დიალექტიკა კი ამ ფორმულას სცვლის სულ მოპირდაპირე ფორმულით: „ჰო — არა და არა — ჰო“. ბ-ნ ბერნშტეინს არ მოსწონს ეს უკანასკნელი „ფორმულა“. ის ამტკიცებს, რომ ამ ფორმულას შეუძლია ადამიანი შეიყვანოს საშიშარ ლოლიკურ ცდომილებასა და განსაცდელში და მას, ალბათ, ეთანხმება ეგრედწოდებულ განათლებულ მკითხველთა დიდი უმრავლესობა, იმიტომ რომ ფორმულა: — „ჰო — არა და არა — ჰო“ თითქოს მკაცრად ეწინააღმდეგება აზროვნების ძირითად და ურყველ კანონებს. აი სწორედ საქმის ეს მხარე უნდა განვიხილოთ ჩვენ აქ. „აზროვნების ძირითადი კანონი“ სამია: 1) იგივეობის კანონი; 2) წინააღმდეგობის კანონი; 3) გამორიცხული მესამის კანონი.

იგივეობის კანონი (principium identitatis) აღიარებს: A არის A (omne subjectum est praedicatum sui) ანუ, სხვანაირათ, $A=A$.

წინააღმდეგობის კანონი, — A არ არის A, — წარმოადგენს მხოლოდ პირველი კანონის უარყოფითი ფორმას.

გამორიცხული მესამის კანონით (principium exclusi tertii), ორი მოპირდაპირე ერთმანეთის უარყოფელი მსჯელობა შეუძლებელია ორივე მცდარი იყოს. მართლაც, A ან B არის, ან კიდევ non-B; ერთ-ერთი ამ მსჯელობის სიმართლე აუცილებლათ მეორის მცდარობას გულისხმობს და პირიქით. შერიგება აქ ყოველად შეუძლებელია.

იბერევეგი აღნიშნავს, რომ წინააღმდეგობის კანონი და გამორიცხული მესამის კანონი შეიძლება შეერთებული იქნას შემდეგ ლოლიკურ წესში:

თვითეულ საკვებით განსაზღვრულ, — და სწორედ ამ საკვებით განსაზღვრული აზრით გაგებულ, — საკითხზე მონაცემი საგნისადმი ამა თუ იმ თვისების კუთვნილების შესახებ უნდა ვუპასუხოთ ან—ჰო ან—არა და არ შეიძლება ვუპასუხოთ ერთსა და იმავე დროს —ჰოც და არაც *).

ამ წესის სისწორის წინააღმდეგ რისმე თქმა ძნელია. ხოლო თუ იგი სწორია, მაშინ ფორმულა „ჰო—არა და არა—ჰო“ სრულიად შეუსაბამო აღმოჩნდება, და ჩვენ მხოლოდ ის-ღა დაგვრჩენია, რომ, ბ-ნ ბერნშტეინის მსგავსად, დავცინოთ მას და ამავე დროს გაკვირვება გამოვთქვათ, რომ ისეთი ღრმა მოაზრენი, როგორც იყვენ პერაკლიტე, პეგელი და მარქსი, ამ ფორმულას უფრო დამაკმაყოფილებლად სთვლიდენ, ვიდრე აზროვნების ზემოხსენებულ ძირითად კანონებზე დაყრდნობილ ფორმულას: ჰო—ჰო და არა—არა.

ეს დიალექტიკისათვის საბედისწერო დასკვნა თითქოს შეურყეველია. მაგრამ უიდრე მას მივიღებდეთ, განვიხილოთ საკითხი სხვა მხრივაც.

ბუნების ყველა მოვლენის საფუძველს მატერიის მოძრაობა შეადგენს. მაგრამ რა არი. მოძრაობა? ეს არის აშკარა წინააღმდეგობა. რომ გკითხონ: იმყოფება თუ არა მოძრავე სხეული ამა და ამ დროს ამა და ამ ადგილასო, თქვენ ჯალიან გულწრფელადაც რომ გინდოდესთ, იბერვეგის წესის მიხედვით, ე. ი. ფორმულით: „ჰო—ჰო და არა—არა“ მაინც ვერ უპასუხებთ. მოძრავე სხეული განსაზღვრულ ადგილას იმყოფება და იმავე დროს არც იმყოფება: იმის შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ ფორმულით: „ჰო—არა და არა—ჰო“. მაშასადამე, იგი ურყეველი საბუთია „წინააღმდეგობის ლოგიკის“ სასარგებლოდ, და ვისაც არ უნდა ამ ლოგიკას შეურიგდეს, მან ძველ ზენონთან ერთად უნდა აღიაროს, რომ მოძრაობა მხოლოდ გრძნობათა მცდარობაა.

ხოლო ყველა იმათ, ვინც მოძრაობას არ უარყოფს, ჩვენ ვკითხავთ: რა ვიფიქროთ „აზროვნობის იმ ძირითად კანონებზე“, რომელიც ეწინააღმდეგება მყოფობის ძირითად ფაქტს? არ უნდა მოვეპყრათ ჩვენ მას... ერთგვარი სიტუტხილით?

ამნაირად, გამოდის, რომ ჩვენ თითქო სრულიად მოულოდნელათ ასეთი ალტერნატივის წინაშე დავდექით: ან აღვიაროთ ფორ-

*) „System der Logik“ („ლოგიკის სისტემა“), Bonn, 1874, p. 12.

მალური ლოლიკის ძირითადი კანონები და უარვეყოთ მოძრაობა, ან, პირიქით, მოძრაობა აღვიაროთ და ეს კანონები უარვეყოთ. ასეთი ალტერნატივა, მეტი რომ არა ვთქვათ, არასასიამოვნოა. ვნახოთ, შეიძლება თუ არა როგორმე მისი შემოვლა.

მატერიის მოძრაობა საფუძვლად უდევს ბუნების ყველა მოვლენას. მოძრაობა წინააღმდეგობაა. მის შესახებ აუცილებლად უნდა ვიმსჯელოთ დიალექტიკურად, ე. ი. როგორც ბ-ნი ბერნშტეინი იტყოდა, ფორმულით „ჰო—არა და არა—ჰო“. ამიტომ უნდა აღვიაროთ, რომ სანამ მოვლენათა ამ საფუძველზეა ლაპარაკი, ჩვენ „წინააღმდეგობის ლოლიკის“ სფეროში ვტრიალებთ, მაგრამ მოძრავი მატერიის მოვლენები უკავშირდებიან ერთმანეთს და ქმნიან ერთგვარ შეჯუფებას,—ნივთებს, საგნებს. ასეთს შეჯუფებას მოსდგამს ერთგვარი სიმკვიდრე, ის არსებობს ცოტათ თუ ბევრათ ხანგრძლივ დროს; შემდეგ ადგილს უთმობს სხვა შეჯუფებას და ჰქრება: მარადიულია მხოლოდ მატერიის მოძრაობა და თვით მატერია, ეს ურღვეველი სუბსტანცია. მაგრამ რაკი ერთხელ, მარადიული მოძრაობის ძალით, მატერიის ერთგვარი დროებითი შეჯუფება წარმოიშვა და ვიდრე იგი იმავე მოძრაობის ძალით არ გამჟღავნა,—მისი არსებობის საკითხი აუცილებლივ დადებითად წყდება. ამიტომ პლანეტა ვენერა რომ დაგვანახონ და გვეითხონ, არსებობს თუ არა იგი, ჩვენ უყოყმანოთ ჰოს ვუბასუხებთ. ხოლო რომ შეგვეკითხონ, არსებობენ თუ არა კუდიანებიო, ჩვენ ისევ უყოყმანოთ და გადაჭრით არას ვუბასუხებთ. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ როცა ცალკეულ საგნებზე ვმსჯელობთ, ჩვენ იბერვეგის ზემოხსენებულ წესს უნდა მივსდით და საზოგადოდ აზროვნების „ძირითადი კანონებით“ უნდა ვიხელმძღვანელოთ. ამ დარგში მეფობს ბ-ნი ბერნშტეინის საყვარელი ფორმულა: „ჰო—ჰო და არა—არა“.

ეს კია, რომ ამ საპატიო ფორმულის ძალა აქაც არ არის განუსაზღვრელი. უკვე შექმნილი, წარმოშობილი საგნის არსებობის საკითხზე ჩვენ სრულიათ გარკვეულათ უნდა ვუბასუხოთ. მაგრამ თუ საგანი მხოლოდ ახლა იქმნება, ახლა ჩნდება, მაშინ ხანდახან შეიძლება სრულიად საფუძვლიანად შეეყოყმანდეთ პასუხის გაცემაში. როდესაც კაცს ნახევარი თავი მოტიტვლებული აქვს, ჩვენ ვამბობთ, რომ მას დიდი მელოტი აქვს. მაგრამ მოდიოთ და გაარკვიეთ, სახელდობრ რა დროს იწვევს თმის გაცვენა მელოტის გაჩენას.

თვითეულ განსაზღვრულ საკითხს მონაცემი საგნისადმი ამა თუ იმ თვისების კუთვნილების შესახებ ან ჰო უნდა ვუბასუხოთ ან არა.

ეს უეჭველია, მაგრამ რას გვიბრძანებთ იმ შემთხვევაში, როცა საგანი იცვლება, როცა ის ჰკარგავს უკვე ამა თუ იმ თვისებას ან და მხოლოდ ახლა იძენს მას? თავისთავად იგულისხმება, გარკვეული პასუხი ამ შემთხვევაშიაც სავალდებულოა; მაგრამ საქმეც ისაა, რომ აქ გარკვეულად მხოლოდ ის პასუხი ჩაითვლება, რომელიც ეყრდნობა ფორმულას: „ჰო—არა და არა—ჰო“, ხოლო იბერვეგის მოწონებული ფორმულით: „ან ჰო, ან არა“ პასუხის გაცემაც კი შეუძლებელია.

რა თქმა უნდა, შეიძლება გვიპასუხონ, რომ დასაკარგი თვისება ჯერ კიდევ არ გამქრალა, ხოლო შესაძენი—უკვე არსებობს, ამისათვის გარკვეული პასუხი ფორმულით: „ან ჰო, ან არა“ შესაძლებელი და სავალდებულოა მაშინაც, როცა საგანი, რომელზედაც ლაპარაკია, ცვალებადობას განიცდის. მაგრამ ეს არაა მართალი. ჰაბუკი, რომელსაც სახეზე „გინგლი“ ამოხდის, უსათუოდ წვერ-ულვაშს იძებს, მაგრამ ეს კიდევ არ გვაძლევს უფლებას მას წვერიანი ვუწოდოთ. სახეზე ამომავალი გინგლი ჯერ კიდევ წვერი არაა, თუმცა ის წვერად იქცევა. ცვლილებაში რომ თვისებებითი ხასიათი მიიღოს, მან ერთგვარ რაოდენობითი ზღვარს უნდა მიაღწიოს. ვინც ამას იფიქრებს, ის ისპობს შესაძლებლობას საგანთა თვისებებზე გარკვეული მსჯელობა იქონიოს.

„ყველაფერი მიმდინარეობს, ყველაფერი იცვლება“,—ამბობს ძველი ეთესელი ბრძენი.—ის შეჯუფდება, რომელსაც ჩვენ საგანს ვეძახით, მუდმივ, ცოტად. თუ ბევრად ჩქარ ცვალებადობას განიცდის. რამდენადაც მონაცემი შეჯუფდება მონაცემ შეჯუფდებად რჩება, ჩვენ ვალდებული ვართ მის შესახებ ვიმსჯელოთ ფორმულით: „ჰო—ჰო და არა—არა“. ხალო რამდენადაც ის იცვლება და, როგორც ასეთი, აღარ არსებობს, ჩვენ იძულებული ვართ წინააღმდეგობის ლოდიკას მივმართოთ; მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება ბბ. ბერნშტეინების, ნ. გ. და დანარჩენი მიკროფიზიკური ძმობის უკმაყოფილება გამოვიწვიოთ, ჩვენ უნდა ვთქვათ: „ჰოც და არაც, —კიდევ არსებობს და არც არსებობს“.

როგორც უძრავობა მოძრავობის კერძო შემთხვევაა, ისე ფორმალური ლოდიკის წესით (აზრის „ძირითადი კანონების“ მიხედვით) აზროვნება დიალექტიკური აზროვნების კერძო შემთხვევაა.

პლატონის ერთი მოწაფის, კრატისის, შესახებ ამბობდნენ, რომ ის თვით პერაკლიტესაც არ ეთანხმებოდა, როცა უკანასკნელი ამ-

ტყიციებდა: „ჩვენ არ შეგვიძლია ერთსადაიმევე მდინარეში ორჯერ ჩავცუროთო“. კრატილი ამტყიციებდა, რომ ჩვენ ეს ერთხელაც არ შეგვიძლია ვქნათ, ვინაიდან სანამ ჩვენ შევცურავდეთ, მდინარე იცვლება და ხდება სხვად. ასეთ მსჯელობაში ქონებული მყოფობის ელემენტი თითქო უქმდება ქმნიადობის ელემენტის მიერ. ეს დიალექტიკის ბოროტად ხმარებაა და არა დიალექტიკური მეთოდის წესიერი გამოყენება. ჰეგელი ამბობს: „Das Etwas ist die erste Negation der Negation“ (რაიმე არის პირველი უარყოფა უარყოფისა).

ის ჩვენი კრიტიკოსები, რომელნიც სავსებით მოკლებულნი არ არიან ფილოსოფიური ლიტერატურის ცოდნას, ხშირად იხსენიებენ ტრენდელენბურგს, რომელმაც ვითამ მთლად ერთიანათ გააბათილა ყველა საბუთი დიალექტიკის სასარგებლოდ. მაგრამ ამ ვაჟბატონებს, როგორც სჩანს, ცუდათ წაუკითხავთ,—თუ კი მართლა წაუკითხავთ,—ტრენდელენბურგი. მათ დავიწყებით,—თუ კი ახსოვდათ ოდესმე, რაშიაც დარწმუნებული არა ვარ,—შემდეგი უბრალო ამბავი. ტრენდელენბურგი აღიარებს, რომ principium contradictionis უდგება არა მოძრაობას, არამედ მხოლოდ იმ საგნებს, რომელსაც იგი ჰქმნის. და ეს მართალიცაა. მაგრამ მოძრაობა არა მართო ჰქმნის საგნებს. ის, როგორც ვთქვით, მუდმივ სცვლის მათ. სწორეთ ამიტომ მოძრაობის ლოლიკა („წინააღმდეგობის ლოლიკა“) არასოდეს არ ჰკარგავს თავის უფლებას მოძრაობის მიერ შექმნილ საგნებზე და სწორედ ამიტომ ჩვენ ფორმალური ლოლიკის „ძირითად კანონებს“ სათანადო პატივს ვცემთ, მაგრამ არც ის გვავიწყდება, რომ მათ მხოლოდ განსაზღვრულ ფარგლებში აქვთ მნიშვნელობა, აქვთ მნიშვნელობა იმდენათ, რამდენათაც ხელს არ გვიშლიან დიალექტიკასაც თავისი მიუფუზლოთ. აი როგორაა ნამდვილად საქმის ვითარება ტრენდელენბურგის მიხედვით, თუმცა უნდა ითქვას, რომ მან თვითონ სათანადო ლოლიკური დასკვნები ვერ გამოიტანა თავის მიერ გამოთქმული,—შემეცნების მეცნიერული თეორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი, პრინციპიდან.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, სხვათა შორის, რომ ტრენდელენბურგის „Logische Untersuchungen“-ში („გამოკვლევანი ლოლიკის დარგში“) გაბნეულია მრავალი საყურადღებო შენიშვნა, რომელიც ჩვენ წინააღმდეგ კი არა, ჩვენს სასარგებლოდ ლაპარაკობს. ეს შეიძლება უცნაურად გვეჩვენოს, მაგრამ ეს ძალიან უბრალოდ იხსნება იმ მეტად უბრალო გარემოებით, რომ ტრენდელენბურგი არსებითად იდეალის-

ტურ დიალექტიკას ებრძოდა. აი, მაგალითად, ტრენდელენბურგი დიალექტიკის ნაკლს იმაში ხედავს, რომ იგი აღიარებს წმინდა განყენებული აზრის თვისებობითი მოძრაობას, რაც ამავე დროს მყოფობის თვითჩასახვას წარმოადგენს („behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Seibsterzeugung des Seins ist“). ეს მართლაც ძალიან დიდი შეცდომაა. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ ეს ნაკლი მხოლოდ იდეალისტურ დიალექტიკას მოსდგამს? ვინ არ იცის, რომ როცა მარქსმა დიალექტიკის „ფეხზე“ დაყენება გადასწყვიტა, მან დაიწყო გასწორება სწორეთ ამ ძირითადი შეცდომის, რომელიც ძველი იდეალისტური საფუძვლით იყო გამოწვეული? მეორე მაგალითი. ტრენდელენბურგი ამბობს, რომ ნამდვილად ჰეგელის ფილოსოფიაში მოძრაობა წარმოადგენს იმ ლოდიკის საფუძველს, რომელიც თავის დასასაბუთებლად თითქოს არავითარ ნაგულებს არ საჭიროებს. ესეც სრული სიმართლეა; მაგრამ ეს საბუთია ისევ მატერიალისტური დიალექტიკის სასარგებლოდ. მესამე, ყველაზე საინტერესო მაგალითი შემდეგია. ტრენდელენბურგის სიტყვით, ტყუილად ჰგონიათ, თითქო ჰეგელის ფილოსოფიაში ბუნება მხოლოდ გამოყენებითი ლოდიკა იყოს. პირიქით: ჰეგელის ლოდიკა სულაც არაა წმინდა აზრის წარმონაშობი; ის შექმნილია ბუნების წინასწარი განყენებით („eine anticipierte Abstraction der Natur“). ჰეგელის დიალექტიკაში თითქმის ყველაფერი გამოცდილებიდან არის აღებული, და გამოცდილებამ რომ ჩამოართვას ყოველივე, რაც მისგან დიალექტიკას უსესხნია, უკანასკნელს სამათხოვრო ხალათში მოუხდებოდა სიარულიო. ეს ასეა, სწორედ ასეა! მაგრამ ეს ხომ სწორედ ის არის, რასაც ლაპარაკობდნ ჰეგელის მოწაფენი, რომელნიც აუჯანყდნ თავის მასწავლებლის იდეალიზმს და გადავიდნ მატერიალისტურ ბანაკში.

შეიძლებაოდა კიდევ ბევრი ამგვარი მაგალითი მომეყვანა, მაგრამ ეს საგანს დამაშორებდა. მე მხოლოდ მინდოდა ჩვენი კრიტიკოსებისთვის მეჩვენებინა, რომ შეიძლება ჩვენთან ბრძოლის დროს უკეთესი იქნებოდა ტრენდელენბურგი მათ სრულიადაც არ მოეხსენებიათ.

წავიდეთ ქვეით. მე ვთქვი, რომ მოძრაობა არის წინააღმდეგობა მოქმედებაში და ამიტომ ფორმალური ლოდიკის „ძირითადა კანონები“ მას არ უდგება. ამ დებულებამ რომ გაუგებრობა არ გამოიწვიოს, საჭიროა მისი განმარტება. როდესაც ჩვენს წინაშე სდგას საკითხი მოძრაობის ერთი სახის მეორეში, — ვთქვათ, მექანიკური მოძრაობისა სითბოში გადასვლის შესახებ, — ჩვენ გვიხდება მსჯელობა აგრეთვე იბერვეგის ძირითადი წესის მიხედვით. მოძრაობის ეს სახე

მრის ან სითბო, ან მექანიკური მოძრაობა ან სხ. და სხ. ეს ცხადია. მაგრამ ეს თუ ასეა, მაშინ ფორმალური ლოგიკის ძირითადი კანონები, განსაზღვრულ ფარგლებში, მოძრაობასაც მიუდგება. აქედან კი ერთხელ კიდევ ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ დიალექტიკა ფორმალურ ლოგიკას კი არ აუქმებს, არამედ მის კანონებს ართმევს მეტაფიზიკოსების მიერ აღიარებულ აბსოლუტურ ანიშვნელობას.

თუ მკითხველი ყურადღებით მოეკიდა იმას, რაც ზემოთ ითქვა, ადვილად მიხვდებოდა, თუ რა ცოტა „ღირებულება“ აქვს იმ ხშირად განმეორებულ აზრს, თითქო დიალექტიკა მატერიალიზმს არ უთანხმდებოდეს. პირიქით. ჩვენს დიალექტიკას საფუძვლად უდევს ბუნების მატერიალისტური განმარტება. ის ამას ეყრდნობა და დაეცემოდა, მატერიალიზმი რომ დაცემულიყო. და პირიქით. უდიალექტიკოდ შემეცნების მატერიალისტური თეორია უსრული, ცალმხრივი და, მეტსაც ვიტყვით: შეუძლებელია.

ჰეგელის დიალექტიკა მეტაფიზიკას ეთანაბრება. ჩვენი დიალექტიკა ეყრდნობა სწავლას ბუნების შესახებ.

ჰეგელი, — მარქსის სიტყვები რომ ვინმაროთ, — სინამდვილის დემიურგად აბსოლუტურ იდეას სთვლიდა. ჩვენთვის აბსოლუტური იდეა მხოლოდ განყენებაა მოძრაობის, რომელიც მატერიის ყოველგვარ შეჯუფებასა და მდგომარეობას იწვევს.

ჰეგელის მოძღვრებით, აზროვნება ვითარდება ცნებებში მოქცეულ წინააღმდეგობათა გამომჟღავნების და ახსნის შემწეობით. ჩვენი, — მატერიალისტური, — მოძღვრებით, ცნებებში მოქცეული წინააღმდეგობანი წარმოადგენენ მხოლოდ იმ წინააღმდეგობათა ანარეკლს, აზროვნების ენაზე გადაყვანას, რომელიც მოქცეულია მოვლენებში მათი საზოგადო საფუძვლის, ე. ი. მოძრაობის წინააღმდეგური ბუნების წყალობით.

ჰეგელის მიხედვით ნივთთა მსვლელობას საზღვრავს იდეათა მსვლელობა; ჩვენ კი გვგონია, რომ იდეათა მსვლელობას საზღვრავს ნივთთა მსვლელობა, აზრის მსვლელობას — ცხოვრების მსვლელობა.

მატერიალიზმი დიალექტიკას „ფეხზე“ აყენებს და მით ხდის მას იმ მისტიურ საბურავს, რომელშიაც ის ჰეგელმა გაახვია; მაგრამ ის ამოვე დროს ააშკარავებს დიალექტიკის რევოლუციურ ხასიათს.

„თავის მისტიფიციური ფორმით, — ამბობს მარქსი, — დიალექტიკა გადაიქცა გერმანულ მოღადად, იმიტომ რომ ის თითქოს ამართლებდა არსებულ წესწყობილებას. თავის რაციონალური სახით ის ეზიზღება ბურჟუაზიას და მის თეორეტიულ ბელადებს, იმიტომ რომ არსებულის დადებით გაგებაში მას შეაქვს მისი უარყოფის და აუცილებელი დამხობის გაგებაც; იმიტომ რომ ყოველ ჩამოყალიბებულ (უფრო სწორად: შექმნილ, *gewordene*. — გ. პ.) ფორმას ის მოძრაობის პროცესში იხილავს, ე. ი. მის წარმავალ მხარესაც ააშკარავებს; იმიტომ რომ ის, როგორც არსებითად კრიტიკული და რევოლუციური, არაფრის წინაშე არ ჩერდება*).

რეაქციის სულით გამსჭვალულ ბურჟუაზიას რომ მატერიალისტური დიალექტიკა ეზიზღება, ეს თავის თავად ცხადია; მაგრამ სახაცილო და ამავე დროს სამწუხარო ისაა, რომ მას ხანდახან ზურგს აქცევენ ისეთი ადამიანებიც კი, რომელნიც გულწრფელად თანაუგრძნობენ რევოლუციურ სოციალიზმს; ეს ჰერკულესის ბჭენია უაზრობისა.

ახლა ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ აი რას: ჩვენ უკვე ვიცით, რომ მართალი იყო, — და რამდენადაც იყო მართალი, — იბერვეგი, რომელიც ლოდიკურათ მოაზროვნე ადამიანთაგან განსაზღვრულ პასუხს ითხოვდა განსაზღვრულ საკითხზე მონაცემ საგნისადმი ამა თუ იმ თვისების კუთვნილების შესახებ. მაგრამ წარმოიდგინეთ, რომ საქმე გვაქვს არა უბრალო, არამედ რთულ საგანთან, რომელიც თავისში აერთებს ერთმანეთის სრულიად მოპირდაპირე მოვლენებს და რომელშიც თავსდება ერთმანეთის სრულიათ მოპირდაპირე თვისებები. ეგუება თუ არა იბერვეგის მოთხოვნილება ასეთი საგნის შესახებ მსჯელობას? არა, თვით იბერვეგი, — ჰეგელის დიალექტიკის ისეთივე მკაცრი მოწინააღმდეგე, როგორც ტრენდელენბურგია, — აღიარებს, რომ აქ, მეორე, სახელდობ მოპირდაპირობათა შეჯუფებების (*principium concidentiae oppositorum*) წესის მიხედვით უნდა ვიმსჯელოთ. მაგრამ იმ მოვლენების დიდი უმრავლესობა, რომელსაც იკვლევს ბუნებისმეტყველება და საზოგადოებრივი მეცნიერება, სწორედ ამგვარ „საგანთა“ რიცხვს ეკუთვნის: პროტოპლაზმის სულ უბრალო კუმში, ყველაზე განუვითარებელი საზოგადოების ცხოვრებაში სრულიად მოპირდაპირე მოვლენები ერთდებიან. მაშასადამე, ბუნებისმეტყველებასა და საზოგადოებრივ მეცნიერებაში აუცილებლათ ფართო ადგილი უნდა დაეთმოს დია-

*) იხ. „კაპიტალის“ I ტომის მეორე გერმანული გამოცემის წინასიტყვაობა.

„ლექტიკურ მეთოდს. და მართლაც, მას შემდეგ, რაც ამ მეთოდს ასეთი ადგილი დაეთმო ხსენებულ სამეცნიერო დარგებში, მათ კეშმარიტათ გასაოცარ წარმატებას მიაღწიეს.

იციო, მკითხველო, როგორ მოიპოვა თავისი უფლებები დიალექტიკამ ბიოლოგიაში? მოიგონეთ ტრანსფორმიზმის თეორიის გამოჩენით გამოწვეული კამათი იმის შესახებ, თუ რა არის სახე. დარვინი და მისი მომხრენი იმ აზრს იცავდნენ, რომ ერთიდაიმავე გვარის ცხოველთა თუ მცენარეთა სხვადასხვა სახენი ერთი და იმავე პირვანდელი ფორმის სხვადასხვანაირათ განვითარებულ ჩამომავალთ წარმოადგენენ. გარდა ამისა, განვითარების მოძღვრების თანახმად, ერთი და იმავე მოდგმის სხვადასხვა გვარებიც ერთი საზოგადო ფორმიდან წარმოსდგებიან, და იგივე შეიძლება ითქვას ერთი და იმავე კლასის ყველა მოდგმაზე. დარვინის მოწინააღმდეგეთა აზრით კი, პირიქით, ყველა ცხოველური და მცენარეული სახე სრულიად დამოუკიდებელია ერთიერთმანეთისაგან, ხოლო საზოგადო ფორმისაგან წარმოსდგებიან მხოლოდ ის ინდივიდუუმები, რომელნიც ერთსა და იმავე სახეს ეკუთვნიანო. ასეთივე აზრი გამოთქვა სახეთა შესახებ ჯერ კიდევ ლინეიმ: „სახე იმდენია, რამდენიც დასაბამიდან უზენაესმა არსებამ შექმნაო“. ეს წმინდა მეტაფიზიკური შეხედულებაა, იმიტომ რომ მეტაფიზიკოსი ნივთებს და ცნებებს იხილავს, როგორც „განკერძოებულ, უცვლელ, დამდგარ, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ საგნებს, რომელნიც გამოკვლეულ უნდა იქნენ ერთი-მეორის შემდეგ და ერთი-მეორის დამოუკიდებლად“ (ენგელსი). ხოლო დიალექტიკოსი იხილავს ნივთებს და ცნებებს, — იმავე ენგელსის სიტყვით, — „ურთიერთულ დამოკიდებულებასა, შეჭიდულობასა, მოძრაობასა, წარმოშობასა და მოსპობაში“. ეს შეხედულება ბიოლოგიაში შეიჭრა დარვინის შემდეგ და სამუდამოდ დარჩება იქ, რა შესწორებაც უნდა შეიტანოს ტრანსფორმიზმის თეორიაში მეცნიერების შემდეგმა განვითარებამ.

იმის გასაგებად, თუ რა დიდი მხიშვნელობა აქვს სოციალ-ოგიაში დიალექტიკას, საკმარისია მოვიგონოთ, როგორ გადაიქცა სოციალიზმი უტოპიიდან მეცნიერებად.

სოციალისტი-უტოპისტები ადამიანის ბუნების განყენებულ თვალსაზრისს იცავდნენ და საზოგადოებრივ მოვლენებზე მსჯელობდნენ ფორმულით: „ჰო-ჰო და არა-არა“. საკუთრება ან შეესაბამება კაცობრიულ ბუნებას ან არ შეესაბამება; მონოგამიური ოჯახი ან შეეფერება, ან არ შეეფერება ამ ბუნებას და სხ. და სხ. რადგანაც ადამიანის ბუნება წარმოდგენილი ჰქონდათ უცვლელად, სოციალისტებს უფლება ჰქონდათ ეფიქრათ, რომ საზოგადოებრივი მოწ-

ყოფის მრავალ შესაძლებელ სისტემათა შორის არის ისეთი, რომელიც ამ ბუნებას უფრო შეეფერება, ვიდრე ყველა დანარჩენი. აქედან გამომდინარეობდა ამ საუკეთესო, ე. ი. ადამიანის ბუნებისთვის ყველაზე უფრო შესაბამისი სისტემის ძიება. ყოველი სკოლის მამამთავარს ეგონა, რომ მან აღმოაჩინა ასეთი სისტემა; ყოველი სკოლის დამაარსებელი იძლეოდა თავის უტოპიას. მარქსმა სოციალიზმში დიალექტიკური მეთოდი შეიტანა და მით მეცნიერებად აქცია იგი, ხოლო უტოპიზმს სასიკვდილო ლახვარი ჩასცა. მარქსი აღარ მიმართავს ადამიანის ბუნებას; მან არ იცის ისეთი საზოგადოებრივი დაწესებულება, რომელიც ან შეესაბამება, ან არ შეესაბამება მას. უკვე „ფილოსოფიის სილატაკეში“ ასეთი მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელი საყვედური გვხვდება პრუდონის წინააღმდეგ: „ბ-მა პრუდონმა არ იცის, რომ მთელი ისტორია ადამიანის ბუნების მუდმივ ცვალებადობას წარმოადგენსო“^{*)}.

მარქსი „კაპიტალში“ ამბობს, რომ ადამიანი გარეშე ქვეყანაზე ზეგავლენის მოხდენით და მისი შეცვლით სცვლის აგრეთვე თავის საკუთარ ბუნებასაც^{**)}. ეს დიალექტიკური თვალსაზრისია, რომელიც სრულიად ახალ ნათელს ფენს საზოგადოებრივი ცხოვრების საკითხებს. ავიღოთ თუნდ კერძო საკუთრების საკითხი. უტოპისტები ერთობ ბევრს სწერდენ და კამათობდენ ერთმანეთს შორის ეკონომისტებთან იმის შესახებ, უნდა იარსებოს თუ არა კერძო საკუთრებამ, ე. ი. შეეფერება თუ არა იგი ადამიანის ბუნებას. მარქსმა ეს საკითხი კონკრეტულ ნიადაგზე დააყენა, მისი მოძღვრებით საკუთრების ფორმები და ქონებრივი ურთიერთობა საწარმოო ძალთა განვითარებით ისაზღვრება. ამ ძალთა განვითარების ერთ საფეხურს ერთი ფორმა შეესაბამება; მეორე საფეხურს — მეორე, ხოლო საკითხის აბსოლუტურათ გადაჭრა არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს, იმიტომ რომ ყველაფერი მიმდინარეობს, ყველაფერი იცვლება; „სიბრძნე უგუნურებად იქცევა, ნეტარება — ტანჯვად“.

ჰეგელი ამბობს: „წინააღმდეგობას წინ მივყევართო“. და მის ამ დიალექტიკურ მეთოდს მეცნიერება ბრწყინვალეთ ამართლებს კლასთა ბრძოლის აღიარებით; თუ ეს ბრძოლა დაივიწყეთ, ვერაფერს გაიგებთ კლასებად დაყოფილ საზოგადოების სოციალურ და სულიერ ცხოვრების განვითარებაში.

^{*)} „Misère de la philosophie“ („ფილოსოფიის სილატაკე“), nouvelle édition, Paris. 1896, p. 204.

^{**)} „Das Kapital“ („კაპიტალი“). III. Auflage, pp. 155—156.

მაგრამ რატომ ეწოდება დიალექტიკა „წინააღმდეგობის
ლოლიკას“, რომელიც, — როგორც ვნახეთ, — მოძრაობის მარადიული
პროცესის ანარეკლს წარმოადგენს ადამიანის თავში? ამის გამო ბე-
ერი რომ აღარ ვილაპარაკოთ, სიტყვას ვაძლევ კუნო ფიშერს:

„ადამიანის სიცოცხლე შეიძლება დიალოგს შევადაროთ იმ
მხრივ, რომ ასაკსა და ცხოვრების გამოცდილებასთან ერთად თან-
დათან იცვლება ჩვენი შეხედულება ადამიანებსა და საგნებზე, რო-
გორც მოსაუბრეთა აზრი ნაყოფიერი და იდეურად შინაარსიანი
საუბრის დროს. გამოცდილება წარმოადგენს ამ უნებლიე და
აუცილებელ გარდაქმნას ჩვენი შეხედულებისას ცხოვრებასა და მსო-
ფლიოზე. ამიტომ ჰეგელი შეგნების განვითარების მსვლელობას ფი-
ლოსოფიური საუბრის მსვლელობას ადარებს და მას დიალექტი-
კას ანუ დიალექტიკურ მოძრაობას უწოდებს. ამ ცნებას სხვადასხვა
მნიშვნელოვანი და თავისებური აზრით უკვე პლატონი, არისტოტე-
ლი და კანტი ხმარობდნენ. მაგრამ მას არც ერთს სისტემაში არ მიუ-
ღია ისეთი ფართო მნიშვნელობა, როგორც ჰეგელის სისტემაში“.

შენიშვნები

[1] ჩემმა მეგობარმა ვიქტორ ადლერმა სამართლიანად აღნიშნა იმ წერილში, რომელიც გამოაქვეყნა ენგელსის გასვენების დღეს, რომ სოციალიზმი, როგორც მარქსსა და ენგელსს ესმოდათ, არის არა მარტო ეკონომიური, არამედ უნივერსალური მოძღვრება (მოჰყავს იტალიანური გამოცემიდან: ფ. ენგელსი, „პოლიტიკური ეკონომია“. ფილიპე ტურატის, ვიქტორ ადლერის და კარლ კაუცკის შესავალით და ბიო-ბიბლიოგრაფიული შენიშვნებით. მილანი, 1895 წ.). მაგრამ რაც უფრო მართალია სოციალიზმის ეს დახასიათება, როგორც იგი მარქსსა და ენგელსს ესმოდათ, მით უფრო უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს, როცა ვიქტორ ადლერს შესაძლებლად შიაჩნია ამ „უნივერსალური მოძღვრების“ მატერიალისტური საფუძვლის შეცვლა კანტიანური საფუძვლით. რა უნდა ვიფიქროთ იმ უნივერსალურ მოძღვრებაზე, რომლის ფილოსოფიურ საფუძველს არავითარი კავშირი არა აქვს მთელს მის აგებულებასთან? ენგელსი სწერდა: „მარქსი და მე, მგონი, ერთადერთი ვიყავით, რომ შეგნებული დიალექტიკა ბუნების და ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაში გადავიტანეთ (იხ. „ანტი-დუროინგის“ მესამე გამოცემის წინასიტყვაობა). აქედან აშკარაა, რომ მეცნიერული სოციალიზმის, მამათმთავარი, მიუხედავად თავის ზოგიერთი თანამედროვე მიმდევრებისა, შეგნებული მატერიალისტები იყვნენ არა მარტო ისტორიის დარგში, არამედ ბუნებისმეტყველებაშიაც.

ამ წინასიტყვაობაში ენგელსი, მარქსის შემდგომ, გვიჩვენებს, რომ მატერიალიზმი — დიდი ბრიტანეთის პირმო შეიღია, რომ ნამდვილად ინგლისური მატერიალიზმის მამათმთავარი იყო ბეკონი, რომ ჰობსსა და ლოკთან ერთად ის არის მატერიალისტების ფრანგული სკოლის მამა, რომ თანამედროვე ინგლისური „აგნოსტიციზმი“ მხოლოდ ლაჩრული მატერიალიზმია.

„და მართლაც, რა არის თავისთავად აგნოსტიციზმი, თუ არ — გამომეტყველი ლანკაშირული თერმინი რომ ვიხმაროთ, — „მორცხვად შემოსილი“ მატერიალიზმი. აგნოსტიკის შეხედულება ბუნებაზე ერთიანად მატერიალისტურია. მთელ ბუნებაში კანონები ბატონობენ, მასში არავითარი ადგილი არა აქვს რაიმე ჩარევას გარედან. მაგრამ, —

დასძენს აგნოსტიკი, — ჩვენ არც დამტკიცება შეგვიძლია უმაღლესი არსების არსებობის ჩვენ მიერ ცნობილი ქვეყნის გადამით და არც უარყოფაო. ამას კიდევ ჰქონდა საფუძველი იმ დროს, როცა ლაპლასმა, ნაპოლეონის კითხვაზე, თუ დიდებული ასტრონომის „ციურ ზეჰანიკაში“ რატომ ერთხელ მაინც არაა მოხსენებული შემოქმედი, ამაყად მიუგო: *Je n'avais pas besoin de cette hypothèse* (არ ვსაჭიროებდი ამ ჰიპოტეზაშიო). მაგრამ დღეს მსოფლიოს ევოლუციური კონცეპცია სრულიად არაერთგვაროვნად აღიქმება არ უტოვებს შემოქმედს ან მართველს, და ყოველი ლაპარაკი უმაღლეს, არსებულ მსოფლიოდან გამორიცხულ არსებაზე იქნებოდა შინაგანი წინააღმდეგობა და, როგორც ვფიქრობ, მორწმუნე ადამიანების გრძნობის სრულიად ზედმეტი შეურაცხყოფა.

„გარდა ამისა, ჩვენი აგნოსტიკი უშვებს, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა ემყარება იმ შთაბეჭდილებებს, რომელსაც გადმოგვცემენ ჩვენი გრძნობები, მაგრამ, — დასძენს ის, — საიდან ვიცით, რომ ჩვენი გრძნობები სწორ წარმოდგენას იძლევიან იმ ნივთებზე, რომელთაც ჩვენ მათი საშუალებით ვითვისებთ, და ის განაგრძობს იმის მტკიცებას, რომ როცა ის ნივთებსა ან მათ თვისებებზე ლაპარაკობს, ნამდვილათ ლაპარაკობს არა ამ ნივთებსა და თვისებებზე, რომელთა შესახებ მას არ შეუძლია რაიმე უტყუარი იცოდეს, არამედ მხოლოდ იმ შთაბეჭდილებებზე, რომელიც მათ მოახდინეს მის გრძნობაზე.

„ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ მსჯელობის ასეთ წესს თითქმის ვერავითარი არგუმენტაცია ვერაფერს დააკლებს. მაგრამ ადამიანები სანამ მტკიცებას დაიწყებდნენ, მანამდე უკვე მოქმედებდნენ. *Im Anfang war die That* (პირველითგან იყო საქმე). და ადამიანის მოქმედებამ ეს სიძნელე მანამდე გადაწყვიტა, სანამ ადამიანის ბრძნობა მას აღმოაჩენდა. *The proof of the pudding is in the eating* (პუდინგის თვისებები ჰამის დროს შეიცნობა). იმ მომენტიდან, როცა ჩვენ გამოვიყენებთ ამ ნივთებს, თანახმად მათი, ჩვენ მიერ აღქმული თვისებებისა, ჩვენ ვცდით უტყუარად ჩვენ გრძნობად აღქმათა ჭეშმარიტებას თუ მცდარობას. თუ ეს აღქმანი მცდარი იყო, მაშინ ჩვენი მსჯელობაც იმ საშუალებაზე, რომლითაც გამოყენებული უნდა იქნეს მონაცემი ნივთი, აგრეთვე მცდარი უნდა იყოს, და ჩვენი ცდა მარცხით უნდა დასრულდეს. მაგრამ, თუ ჩვენ ვახერხებთ დასახული ამოცანის შესრულებას, თუ ჩვენ ვნახულობთ, რომ მონაცემი ნივთი შეესაბამება ჩვენს წარმოდგენას მასზე, რომ იგი შეეფერება იმ დანიშნულებას, რომლისათვისაც განზრახულია, — მაშინ ჩვენ გვაქვს დადებითი საბუთი, რომ ჩვენი აღქმა ნივთისა და მისი თვისებებისა, განსახლდ-

რულ ფარგლებში, ჩვენს გარეშე არსებულ რეალობას შეესაბამება. პირიქით, ყოველთვის, როცა ჩვენ პირისპირ ვხვდებით მარცხს. საზოგადოთ მალე ვნახულობთ ჩვენი მარცხის მიზეზებს. როგორც სჩანს, ალქმა, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ვმოქმედობდით, ან ზერელედ იყო გამოყენებული, ან უსწოროთ იყო დაკავშირებული სხვა ალქმათა შედეგებთან და ამნაირად მთელი ჩვენი მსჯელობა არ იყო საკმარისი. მაგრამ რამდენადაც ჩვენ ვცდილობთ სწორად გავიწვრთნათ და გამოვიყენოთ ჩვენი გრძნობები და ვიმოქმედოთ სწორად მიღებულ და გამოყენებულ ალქმათა საზღვრებში, იმდენად დავრწმუნდებით, რომ ჩვენი მოქმედების შედეგი ამტკიცებს ჩვენ ალქმათა შესაბამისობას ჩვენ მიერ შენათვისებ საგანთა ობიექტიურ ბუნებასთან. ჯერ არ ყოფილა არც ერთი შემთხვევა, როცა ჩვენ იძულებული გავმხდარიყავით გამოგვეყვანა დასკვნა, რომ ჩვენი მეცნიერულათ შემოწმებული გრძნობადი ალქმანი ჩვენს ჭკუაში იწვევენ იმისთანა წარმოდგენებს გარეშე ქვეყანაზე, რომელნიც თავის ბუნებით შორდებიან სინამდვილეს, ანდა გარეშე ქვეყანასა და ჩვენ გრძნობად ალქმათა შორის იმანენტური შეუთანხმებლობა არსებობს.

„მაგრამ გამოდის ნეოკანტიანელი აგნოსტიკი და ლაპარაკობს: „შეიძლება ჩვენ მარტლაც შეგვიძლია სწორათ შევითვისოთ ნივთის თვისებანი, მაგრამ ჩვენ არავითარ შემთხვევაში არ შეგვიძლია ამა თუ იმ გრძნობადა ან გონებრივი პროცესის საშუალებით მივწვდეთ ნივთს თავისში. ეს „ნივთი თავისში“ ჩვენი მხედველობის გარეშე ძვესო“. ამაზე უკვე დიდი ხანია ჰგებლზა უპასუხა: „თუ თქვენ იცით ნივთის ყველა თვისება, მაშინ იცით თვით ნივთიც; მხოლოდ ფაქტია ის, რომ ზონაცემი ნივთი ჩვენს დამოუკიდებლათ არსებობს; და როგორც კი თქვენმა გრძნობებმა თქვენ ეს დაგასწავლეს, თქვენ უკვე ჩასწვდით თავისში ნივთის უკანასკნელ ნაშთსაც,—კანტის შესანიშნავ „ნივთს თავისში“. ამას უნდა დავუმატოთ, რომ კანტის დროს ჩვენი მემეცნება ბუნებრივი ნივთებისა ჯერ კიდევ ნაწყვეტ-ნაწყვეტი ხასიათის იყო,—და მას საბუთი ჰქონდა დაეჭვებულიყო, რომ იმ მცირედის გარდა, რაც ჩვენ მათ შესახებ ვიცით, თვითეულ მათგანში იმალება საიდუმლო „ნივთი თავისში“. მაგრამ ყველა ეს მიუწოდმელი ნივთი, ერთიერთმანეთზე მიყოლებით, მისაწდომი და გაანალიზებული შეიქნა,—კიდევ მეტი,—მეცნიერების გიგანტური პროგრესის მეოხებით შესაძლებელი გახდა მათი აღდგინება. ხოლო ის, რაც ჩვენ ხელახლად შეგვიძლია აღვადგინოთ, ჩვეულებრივ შეუცნობადათ ვეღარ ჩაითვლება. ქიმიისთვის XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ამგვარი საიდუმლოებით მოცული საგნები იყო ორგანიული

ნივთიერებანი, დღეს კი ჩვენ მათ ვქმნით მათი ქიმიური ელემენტებისაგან, ორგანიული პროცესების დახმარების გარეშე. თანამედროვე ქიმიკოსები აცხადებენ, რომ თუ კი გვეცოდინება რომელიმე სხეულის ქიმიური შემადგენლობა, მაშინ ამ სხეულის გაკეთება შეიძლება მისი ელემენტებისაგან. ჩვენ ჯერ შორსა ვართ უმაღლეს ორგანიულ ნივთიერებათა, ცილეულ სხეულთა შემადგენლობის ცოდნისაგან, მაგრამ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ თუნდ ასეული წლების შემდეგ არ შეგვეძლება შევიძინოთ ასეთი ცოდნა და მით შეიარაღებულნი ვერ დავამხადებთ ხელოვნურ ცილას. როდესაც ამას მივალწევთ, ჩვენ შესაძლებლობა გვექნება შევქმნათ ორგანიული სიცოცხლე, უდაბლესიდან უმაღლეს ფორმებამდე, ვინაიდან სიცოცხლე მხოლოდ ცილეულ სხეულთა არსებობის ნორმალური ფორმაა და სხვა არაფერი.

მაგრამ, აკეთებს რა ამ ფორმალურ საგანმარტს, ჩვენი აგნოსტიკი ლაპარაკობს და მოქმედებს როგორც ჩვეულებრივი მატერიალისტი, რაც არსებითად არის იგი. მას შეუძლია თქვას, რომ. რამდენათაც ჩვენ ვიცით, მატერია და მოძრაობა, ანუ, — როგორც ახლა ამბობენ, — ენერგია არ შეიძლება შეიქმნეს, ან მოიხსოს, მაგრამ ჩვენ არავითარი დამამტკიცებელი საბუთი არა გვაქვს, რომ, ერთიც და მეორეც ამა თუ იმ დროს არ იყო შექმნილი. მაგრამ თუ თქვენ ამ დაშვებით ისარგებლებთ მისივე წინააღმდეგ რომელიმე ცალკე შემთხვევაში, ის მყისვე აგაცდენსთ ამ პოზიციიდან. ის *in abstracto* უშვებს სპირიტუალიზმის შესაძლებლობას, ხოლო *in concreto* გაგონებაც კი არ უნდა მის შესახებ. ის თქვენ გეტყვისთ: რამდენადაც ჩვენ ვიცით და შეგვიძლია ვიცოდეთ, მსოფლიოს შემოქმედი ან მმართველი არ არსებობს; რამდენადაც ვიცით, მატერია და ენერგია არ შეიძლება შეიქმნეს ან მოიხსოს; ჩვენთვის აზრი მხოლოდ ენერგიის ფორმაა, მხოლოდ ტკინის ფუნქციაა; რაც ვიცით, ყველაფერი ამტკიცებს, რომ ქვეყანას მართავს უცულებელი კანონებიო და სხ. და სხ. ამნაირად, რამდენადაც ის მეცნიერების კაცია, რამდენადაც მან, რაღაც იცის, იმდენად ის მატერიალისტია. თავის მეცნიერების გადაღმა კი, იმ სფეროებში, სადაც მან არაფერი არ იცის, თავისი არცოდნა ბერძნულ ენაზე გადააქვს და უწოდებს მას აგნოსტიციზმს.

„ფილოსოფიის სილატაკეში“ მარქსი შემდეგნაირად ახასიათებს ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს:

„ყოველივე, რაც არსებობს და რაც ცხოვრობს დედამიწაზე ან წყალში, არსებობს და ცხოვრობს მხოლოდ განსაზღვრული მოძრაო-

მის ძალით. ასე, ისტორიული მოძრაობა ქმნის საზოგადოებრივ ურთიერთობას, სამრეწველო მოძრაობა გვაძლევს სამრეწველო პროდუქტებს და სხ. როგორც აბსტრაქციის საშუალებით ჩვენ ყოველ საგანს ლოღიკურ კატეგორიად ვაქცევთ, ისე საკმარისია განვერიდოთ მოძრაობის სხვადასხვა გვარის დამახასიათებელ ნიშნებს, რომ მივიღოთ მოძრაობა აბსტრაქტული სახით, წმინდა ფორმალური მოძრაობა. წმინდა ლოღიკური ფორმულა მოძრაობის და თუ ჩვენ ლოღიკურ კატეგორიებში ვხედავთ ყველა ნივთთა სუბსტანციას, მაშინ ძნელი არ იქნება წარმოვიდგინოთ, რომ მოძრაობის ლოღიკურ ფორმულაში ჩვენ ვნახეთ აბსოლუტური მეთოდი, რომელიც არა თუ ხსნის ყოველ ნივთს, არამედ აგრეთვე საზღვრავს ყოველი ნივთის მოძრაობას. ამ აბსოლუტური მეთოდის შესახებ ჰეგელი შემდეგნაირად მსჯელობს: „მეთოდი არის აბსოლუტური, ერთობლივი, უმაღლესი, უსასრულო ძალა, რომელსაც ვერაფერი ვერ დაუპირისპირდება, ეს არის გონების მისწრაფება მოიპოვოს და შეიცნოს თავის თავი ყოველ ნივთში“ („ლოღიკა“, ტომი III).

„მაშასადამე, რა არის აბსოლუტური მეთოდი? მოძრაობის აბსტრაქცია. რა არის მოძრაობის აბსტრაქცია? მოძრაობა აბსტრაქტული სახით. რა არის მოძრაობა აბსტრაქტული სახით? მოძრაობის წმინდა ლოღიკური ფორმულა ანუ წმინდა გონების მოძრაობა. რაში მდგომარეობს წმინდა გონების მოძრაობა? იმაში, რომ გონება თავის თავს ამყარებს, თავის თავს უპირდაპირდება და უერთდება; იმაში, რომ ის ყალიბდება თეზისად, სინთეზისად და ანტითეზისად, ანდა, ბოლოს, იმაში, რომ ის თავის თავს ამყარებს, უარყოფს და თავის უარყოფას უარყოფს.

„მაგრამ როგორ ამყარებს თავის თავს გონება, როგორ აყენებს თავის თავს, როგორც განსაზღვრულ კატეგორიას? ეს უკვე თვით გონების და მისი აპოლოგეტიკების საქმეა. მაგრამ გონებამ თავის თავი დაამყარა, როგორც თეზა; ეს თეზა, ეს აზრი, თავისთავისადმი დაპირისპირებული, იყოფა ორ, ერთმანეთის მოწინააღმდეგე აზრად, დებულებად და უარყოფად, ჰო და არა დ. ამ ორი, ანტი-თეზაში მოქცეული, მოპირდაპირე ელემენტის ბრძოლა შეიქმნა დიალექტიკურ მოძრაობას. ჰო იქცევა არა დ, არა იქცევა ჰო დ; ჰო ერთსადაიმევე დროს ხდება ჰოც და არაც; არა ერთსადაიმევე დროს ხდება არაც და ჰოც. ამ გზით წინააღმდეგობანი ურთიერთ-შორის წონასწორდებიან, ნეიტრალდებიან და ბათილდებიან. ამ ორი, ერთიერთმანეთის მოწინააღმდეგე აზრის შერწყმა შობს ახალ აზრს — მათ სინთეზისს. ეს ახალი აზრი ისევ იყოფა ორ მოპირდაპირ-

რე აზრად, რომელნიც-თავის მხრით ერთმანეთს შეერწყმიან ახალ სინთეზისში. ეს დაშლის პროცესი შეიქმს აზრთა ჯგუფს. აზრთა ჯგუფი ემორჩილება იმავე მოძრაობას, როგორსაც უბრალო კათეგორია, დაუპირდაპირება მეორე ჯგუფს, როგორც თავის ანტითეზისს. ამ ორი ჯგუფიდან იბადება აზრთა ახალი ჯგუფი — მათი სინთეზი. როგორც უბრალო კათეგორიების დიალექტიკური მოძრაობიდან იბადება ჯგუფი, ისე ჯგუფთა დიალექტიკური მოძრაობიდან ჩნდება სერია, ხოლო სერიათა დიალექტიკური მოძრაობა ბადებს მთელი სისტემის ერთობლიობას.

„მიუყენეთ ეს მეთოდი პოლიტიკური ეკონომიის კათეგორიებს — და თქვენ მიიღებთ პოლიტიკური ეკონომიის ლოლიკასა და მეტაფიზიკას, ანუ, სხვა სიტყვებით, — თქვენ ყველასათვის ცნობილ ეკონომიურ კათეგორიებს გადაიყვანთ მცირედცნობილ ენაზე, რომლის მეოხებით ისინი მიიღებენ ისეთ სახეს, თითქოს ეს-ეს არის დაიბადენ წმინდა გონებით აღსავსე თავში; იმდენად ვითომით გამომდინარეობენ ერთიმეორისაგან ეს კათეგორიები, იმდენად დაკავშირებული და გადაჯვარადინებული არიან ერთმანეთზე მხოლოდ მარტოდენ დიალექტიკური მოძრაობის გავლენით... ჰეგელის აზრით, ყველაფერი, რაც მომხდარა და ყველაფერი, რაც ხდება მსოფლიოში, იგივეა იმასთან, რაც სწარმოებს მის საკუთარ აზროვნებაში. ამნაირად ისტორიის ფილოსოფია ხდება ფილოსოფიის, — და მასთან მისი საკუთარი ფილოსოფიის ისტორიად“.

„კაპიტალის“ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში მარქსი, იხსენებს რა ჰეგელის დიალექტიკის ამ ძირითად დეფექტს, ხაზგავლებით აღნიშნავს მატერიალისტურ და იდეალისტურ დიალექტიკას შორის არსებულ განსხვავებას.

„ჩემი დიალექტიკური მეთოდი არა მარტო ძირიანად სხვაგვარაა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდისაგან, არამედ მის პირდაპირ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. ჰეგელისთვის აზროვნების პროცესი, რომელსაც იგი, იდეის სახელწოდებით, დამოუკიდებელ სუბიექტად აქცევს, დემიურგია (შემქმნელი) სინამდვილის, რომელიც მხოლოდ მის გარეგან გამოხატულებას წარმოადგენს. ჩემთვის კი — პირიქით: იდეალური არის მხოლოდ ადამიანის თავში გადატანილი და გადამუშავებული მატერიალური. ჰეგელის დიალექტიკის მისტიფიკაციური მხარე მე გავაყრიტყე თითქმის ოცდაათი. წლის წინად, მაშინ, როცა იგი კიდევ მოდაში იყო... იმ მისტიფიკაციას, რომელიც დიალექტიკამ განიცადა ჰეგელის ხელში, სრულიად არ დაუშლია იმისთვის, რომ სწორედ ჰეგელმა პირველმა მოგვცა დიალექტიკის მოძრაობის

ზოგადი ფორმების ამომწურავი და შეგნებული სურათი. ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკა თავით დგას. საჭიროა იგი ფეხზე დავაყენოთ, რათა მისტიკურ გარსში რაციონალური თესლი აღმოვაჩინოთ.

„თავის მისტიფიკაციური ფორმით დიალექტიკა გერმანიაში ზოდად გადაიქცა, რადგან იგი იძლეოდა შესაძლებლობას არსებული წესწყობილების გასამართლებლად. თავის რაციონალური ფორმით დიალექტიკა ბურჟუაზიასა და მის დოქტრინერ-იდეოლოგებში აღძრავს მხოლოდ სიბოროტესა და ძრწოლას, რადგან არსებულის პოზიტიურ გაგებაში მას იმავე დროს შეაქვს მისი უარყოფის, მისი აუცილებელი დაღუპვის შეგნება, თვითეულ განხორციელებულ ფორმას იხილავს მოძრაობაში, მაშასადამე, მისი გარდამავალი მხრით, რადგანაც იგი არაფრის წინაშე არ იხრის ქედს და მთელი თავისი არსებით კრიტიკული და რევოლუციურია“ (მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა).

[²]. მარქსის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ევოლუციის დასახასიათებლად დიდი მნიშვნელობა აქვს მის წერილს ფეიერბახთან — 1843 წ. 30 ოქტომბერს. აქ მარქსი იწვევს ფეიერბახს შელინგის წინააღმდეგ გასალაშქრებლად და თან სწერს: „თქვენ ამისათვის ყველაზე უფრო შესაფერი ადამიანი ხართ, ვინაიდან თქვენ თვითონ უკუღმა გადმოზრუნებული შელინგი ხართ. შელინგის საესეებით სწორი ქაბუკური აზრი, — ჩვენს მოწინააღმდეგეებშიაც უნდა ვიცნოთ რაც კარგი რაზე, აქეთ, — რომლის განსახორციელებლად მას არ ჰქონდა არავითარი უნარი გარდა წარმოდგენისა, არავითარი ენერგია გარდა მედიდურობისა, არავითარი სტიმული გარდა ოპიუმისა, არავითარი ორგანო გარდა გაგულისებისა და შეთვისების ქალური ნიჭისა, — აი შელინგის ეს სწორი ქაბუკური აზრი, რომელიც მისთვის სიჭაბუკის ფანტასტიურ ხილვად დარჩა, თქვენთვის ჭეშმარიტებად, რეალობად, ვაეკაცურ სერიოზულობად გადაიქცა. ამიტომ შელინგი თქვენი დამახინჯებული წინასწრობაა, — და ეს დამახინჯება მყისვე უნდა გაპქრეს, ვითარცა ორთქლი, ვითარცა ღრუბელი, როგორც კი დაუპირდაპირდება მას სინამდვილე. ამიტომ მე თქვენ გთვლით შელინგის აუცილებელ, ბუნებრივ, მათი უდიდებულესობის ბუნების და ისტორიის რწმუნებულ მოწინააღმდეგედ. თქვენი ბრძოლა მასთან ეს არის თვით ფილოსოფიის ბრძოლა ამ ფილოსოფიის გადამახინჯებასთან“ (კ. გრიუნი, „ლაუდვოგ ფეიერბახი თავის წერილებსა და თხზულებებში“, ლეიპციგი, 1874, ტ. პირველი, გვ. 361). ამის მიხედვით, მარქსს „შელინგის ქაბუკური აზრი“ უსათუოდ მატერიალისტური მონიშმის მნიშვნელობით ესმო-

და. მაგრამ ფეიერბახი არ იზიარებდა მარქსის ამ შეხედულებას, როგორც სჩანს მისი პასუხიდან. მისი ფიქრით, "შელინგი ჯერ კიდევ თავის პირველ ნაწერებში, აზრის იდეალიზმს წარმოადგენის იდეალიზმად აქცევს, საგნებს იმდენს რეალობას აწერს, რამდენსაც "მე"-ს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამას სხვა ხილვადობა ჰქონდა, იმით რომ განსაზღვრულ "მე"-ს ადგილას მან განუსაზღვრელი "აბსოლუტური" წამოაყენა და იდეალიზმს პანტეისტური ხასიათისცა" (იქვე, გვ. 402).

[3] ენგელსი სწერდა: "ფეიერბახის განვითარების მსვლელობა წარმოადგენს ჰეგელიანელის მატერიალისტად გარდაქმნას, — თუმცა მთლიანათ მართლმორწმუნე ჰეგელიანელი ის არასოდეს, არ ყოფილა. ამ განვითარების განსაკუთრებულ საფეხურზე მან სრულიათ გასწყვიტა კავშირი თავის წინამორბედის იდეალისტურ სისტემასთან. ბოლოს ის განსაკუთრებული ძალით შეიპყრო იმის შეგნებამ, რომ დაუსაბამო მყოფობა "აბსოლუტური იდეისა" და "ლოლიკური კათეგორიები" — რომელთა არსებობა, ჰეგელის მიხედვით, მსოფლიოს არსებობას უსწრებდა წინ, — წარმოადგენს მხოლოდ ზემოწერი შემოკმედის რწმენის ფანტასტიურ ნაშთს; რომ ნივთიერი, ჩვენი გარეგან გრძნობათათვის შესაცნობი ქვეყანა, რომელსაც ჩვენ თვითონ ვეკუთვნით, ერთად-ერთი ნამდვილი ქვეყანაა, — და რომ ჩვენს შეგნებას და აზროვნებას ბადებს ნივთიერი ორგანო, ჩვენი სხეულის ნაწილი, — ტვინი, — თუმცა ისინი თითქო არანივთიერ ქვეყანას ეკუთვნიან. სული კი არ ბადებს მატერიას, არამედ იგი მატერიის უმაღლესი წარმონაშობია. ეს, რასაკვირველია, უკვე წმინდა მატერიალიზმია". ("ლუდვიგ ფეიერბახი", შტუტგარტი, 1907, გვ. 17—18).

[4] ფ. ლანგე ამბობს: "ნამდვილი მატერიალისტი ყოველთვის მოწადინებულია გარეშე ბუნების მთელს ერთობლიობას მიაპყროს თავი და განიხილოს ადამიანი, როგორც ტალღა ნივთიერების მუდმივი მოძრაობის ოკეანეში. მატერიალისტისათვის ადამიანის ბუნება მხოლოდ სპეციალური შემთხვევაა ზოგადი ფიზიოლოგიის, ისე, როგორც აზროვნება სპეციალური შემთხვევაა სიცოცხლის ფსიქიური პროცესების წრედში ("მატერიალიზმის ისტორია", ტ. 2, გვ. 75. ლეიპციგი. 1902). მაგრამ თავის "კომუნის კოდექსში" (პარიზი, 1843) თეოდორ დეზამიკ ადამიანის ბუნებიდან ("ადამიანის ორგანიზმიდან") გამოდის და, მიუხედავად ამისა, ვერავინ ვერ დაეკვდება, რომ ის XVIII ს. ფრანგული მატერიალიზმის შეხედულებას იზიარებს. აღსანიშნავია, რომ ლანგე სრულიად არ იხსენიებს დეზამის, მაშინ როდესაც მარქსი მას აკუთვნებს ფრანგი კომუნისტების რიცხვს, რომელ-

თა კომუნიზმი უფრო მეცნიერული იყო, ვიდრე, მაგ., ქაბეს კომუნიზმი. „ღეზამი, გე და იმავე მიმართულების სხვა ფრანგი კომუნისტები,—ამბობს მარქსი,—ანვითარებენ მატერიალისტურ მოძღვრებას, როგორც რეალური ჰუმანიზმის მოძღვრებას, და კომუნიზმის ლოლიკურ საფუძველს“ („წმინდა სახლობა“). როცა მარქსი და ენგელსი სწერდნენ ხსენებულ თხზულებას, ისინი ჯერ კიდევ სხვადასხვანაირათ აფასებდნენ ფეიერბახის ფილოსოფიას. მარქსი მას უწოდებდა „მატერიალიზმს, რომელიც ჰუმანიზმს ეთანაბრება“ (ისე როგორც ფეიერბახი თეორიაში, ფრანგული და ინგლისური სოციალიზმი და კომუნიზმი პრაქტიკაში წარმოადგენენ მატერიალიზმს, რომელიც ეთანაბრება ჰუმანიზმს). საზოგადოთ მარქსი უყურებდა მატერიალიზმს, როგორც კომუნიზმის და სოციალიზმის აუცილებელ თეორიულ საფუძველს. ენგელსი, პირიქით, იმ აზრის იყო, რომ ფეიერბახმა ერთხელ და სამუდამოთ უარყო სპირიტუალიზმისა და მატერიალიზმის ძველი დაპირდაპირება („წმინდა სახლობა“). შემდეგ, როგორც დავინახეთ, ისიც აღნიშნავს ფეიერბახის განვითარებაში ევოლუციას იდეალიზმიდან მატერიალიზმისაკენ.

[5]. ამ დროს ფეიერბახმა უკვე დასწერა შემდეგი შესანიშნავი სტრიქონები: „მიუხედავად იმ მოპირდაპირობისა, რომელიც არსებობს ინგლისელების და ფრანგების ევრეთწოდებულ სენსუალიზმის და მატერიალიზმის სისტემათა პრაქტიკულ, ყოველნაირი სპეკულიაციის უარყოფელ რეალიზმსა და მთელი სპინოზას სულს შორის, ისინი უკანასკნელ საფუძველს მაინც იმ შეხედულებაში ნახულობენ, რომელიც გამოთქვა სპინოზამ, როგორც მეტაფიზიკოსმა, შესანიშნავ დებულებით: „მატერია—ღმერთს უარყოფს“ (კ. გრიუნი, „ფეიერბახი“, ტ. I. გვ. 324 — 325).

[6]. „წმინდა სახლობაში“ მარქსი ამბობს: „ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორია ფრანგულ მატერიალიზმს ასურათებს, როგორც სპინოზას სუბსტანციის განსახიერებას“.

[7]. „როგორ შევიცნობთ ჩვენ გარეშე ქვეყანას? როგორ შევიცნობთ ჩვენ შინაგან ქვეყანას? ჩვენ ხომ არა გვაქვს ჩვენთვის სხვა საშუალება, ვიდრე სხვებისთვის: ვიცი მე რამ ჩემს თავზე თვინიერ გრძნობათა საშუალებისა? ვარსებობ კი, თუ არ ვარსებობ ჩემს გარეშე, ე. ი. ჩემი წარმოდგენის გარეშე? მაგრამ საიდან ვიცი, რომ მე ვარსებობ? საიდან ვიცი, რომ მე ვარსებობ არა წარმოდგენაში, არამედ გრძნობადათ, ნამდვილად, თუ ვერ მივიღებ, ვერ შევითვისებ ჩემს თავს გრძნობათა შემწეობით?“ (ფეიერბახის „სიკვდილის შემდგომი აფორიზმები“ გრიუნის წიგნში, ტ. II, გვ. 311).

[⁸]. აქ მკითხველს ეუბრჩეთ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციოს ენგელსის იმ აზრს, რომ გარეშე ბუნების კანონები და ადამიანის ხორციელი და სულიერი მყოფობის მომწესრიგებელი კანონები შეადგენენ „კანონთა ორ ჯგუფს, რომელთა დაშორიშორება უკიდურეს შემთხვევაში შესაძლებელია წარმოდგენაში, ხოლო სინამდვილეში არასოდეს“ („ანტი-დიურიზმი“). ეს არის იგივე მოძღვრება მყოფობის და აზროვნების, სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობის შესახებ. სივრცის და დროს შესახებ იხილე ხსენებული თხზულების პირველი ნაწილის მეხუთე თავი. ამ თავიდან სჩანს, რომ ენგელსისთვის, ისე როგორც ფეიერბახისთვის, დრო და სივრცე წარმოადგენდა არა მარტო მჭკრეტელობის ფორმებს, არამედ მყოფობის ფორმებსაც.

[⁹]. ფეიერბახმა თავის ფილოსოფიის შესახებ თქვა: „ჩემი ფილოსოფია კალმით არ ამოაწურება, ის ქალაქდზე ვერ ნახულობს ადგილს“. მაგრამ ამ დებულებას მისთვის მხოლოდ თეორეტიული მნიშვნელობა ქონდა. ის ქვემოთ აცხადებს: „ვინაიდან მისთვის, — ე. ი. ფეიერბახის ფილოსოფიისთვის, — ქეშმარიტია არა მოაზრებული, არამედ ის, რაც იყო არა მარტო მოაზრებული, არამედ დანახული, გაგონილი და ნაგრძნობი“ („სიკვდილის შემდგომი აფორიზმები“ გრიუნის წიგნში, ტ. II, გვ. 306).

[¹⁰]. კიდეც მეტი. გადასახლებიდან დაბრუნების შემდეგ ჩერნიშევსკიმ გამოაქვეყნა სტატია: „ადამიანის ცოდნის ხასიათი“. აქ ის მახვილგონიერულად ამტკიცებს, რომ ადამიანი, რომელსაც გარეშე ქვეყნის არსებობაში შეაქვს ეჭვი, თავის საკუთარ არსებობაშიც უნდა დაეჭვდესო. ჩერნიშევსკი იყო და სამუდამოდაც დარჩა ფეიერბახის ერთგულ მიმდევრად. მისი სტატიის ძირითადი აზრი შეიძლება გამოთქვას ფეიერბახის შემდეგი სიტყვებით: „მე განვსხვავდები ჩემს გარეშე არსებულ საგანთა და არსებათაგან არა იმიტომ, რომ მე ვინსხვავებ თავს მათგან, არამედ მე ვინსხვავებ თავს იმიტომ, რომ მათგან განვსხვავდები ფიზიკურად, ორგანიზულად, ნამდვილად. შეგნება მყოფობას გულისხმობს, არის მხოლოდ შეცნობილი მყოფობა, არსი, როგორც შეგნებული, წარმოდგენილი“ („სიკვდილის შემდგომი აფორიზმები“ გრიუნის წიგნში, ტ. II, გვ. 306).

[¹¹]. ასევე იქცევიან ერნსტ მახი და მისი მიმდევრები. ისინი ჯერ მგრძნობელობას აღიარებენ თვითმყოფი, მგრძნობელი სხეულისაგან დამოუკიდებელ არსობად, რომელსაც ელემენტს უწოდებენ, მერე კი აცხადებენ, რომ ამ არსობაში გადაჭრილია წინააღმდეგობა მყოფობასა და აზროვნებას, სუბიექტსა და ობიექტს შორის.

აქედან ცხადია, თუ როგორ სცდებიან ისინი, ვინც ამტკიცებს, რომ მახი ახლოს სდგას მარქსთანო.

[12]. ამით აიხსნება ის საგანმარტი, რომელსაც ფეიერბახი აკეთებს ყოველთვის, როცა კი ლაპარაკობს მატერიალიზმის შესახებ. მაგალითად: „ამ წერტილიდან უკან თუ წავალ, სავსებით ვეთანხმები მატერიალისტებს; ხოლო წინ თუ წავალ, ვშორდები მათ“ („სიკვდილის შემდგომი აფორიზმები“). რაც უნდოდა ამით ეთქვა, ეს სჩანს შემდეგი მისი სიტყვებიდან: „მეც ჯალიარებ იდეას, მაგრამ მხოლოდ კაცობრიობის, პოლიტიკის, მორალის, ფილოსოფიის სფეროში“ (გრიუნი, ტ. II, გვ. 307). მაგრამ საიდან ჩნდება იდეა პოლიტიკასა და მორალში? ეს კითხვა კიდევ არ წყდება იმით, რომ ჩვენ „იდეას“ ვაღიარებთ.

[13]. უნდა ითქვას, რომ ფეიერბახის მიხედვითაც, „ადამიანის არსება“ ისტორიის მიერ იქმნება. ის ამბობს: „მე ვაზროვნობ მხოლოდ როგორც სუბიექტი, ისტორიის მიერ აღზრდილი, გაზოვადებული, დაკავშირებული მთელთან, გვართან. მსოფლიო ისტორიის სულთან; ჩემი აზრების დასაწყისი და საფუძველი იმალება არა უშუალოდ ჩემს განსაკუთრებულ სუბიექტივობაში, — ისინი წარმოადგენენ შედეგს; მათი დასაწყისი და საფუძველი დასაწყისი და საფუძველია თვით მსოფლიო ისტორიის“ (კ. გრიუნი, ტ. II, გვ. 309). ამნაირად, ჩვენ ფეიერბახის აზრებში უკვე ვპოულობთ ისტორიის მატერიალისტური განმარტების შთანასახს. მაგრამ ის ამ შემთხვევაში ჰეგელზე შორს ვერ მიდის (იხ. ჩვენი სტატია „ჰეგელის სიკვდილის სამოცი წლის თავზე“ — კრებ. „ოცი წლის განმავლობაში“. თბზ. ტ. VII) და კიდევ ჩამორჩება ხოლმე მას. ჰეგელთან ერთად ის ხაზს ავლებს იმის მნიშვნელობას, რასაც დიდებული გერმანელი იდეალისტი მსოფლიო ისტორიის გეოგრაფიულ საფუძველს უწოდებს. ის ამბობს: „კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობა, რასაკვირველია, მისთვის განსაზღვრულია. ვინაიდან ადამიანი ბუნების მოძრაობას მისდევს. როგორც ეს წყალთა მიმართულების მიხედვით სჩანს, ადამიანები მისწრაფიან იქ, სადაც ადგილს ნახულობენ, — ადგილს, რომელიც მათთვის ყველაზე უფრო გამოსადეგია. ადამიანები ამა თუ იმ ადგილას სახლდებიან; ისინი ისახლვრებიან იმ ადგილით, სადაც ცხოვრობენ. ინდოეთის არსობა — ეს ინდოელის არსობაა. ის, რაც იგია ან რადაც იგი გახდა, მხოლოდ ჩაყოფია ოსტ-ინდოეთის მზის, ოსტ-ინდოეთის ჰაერის, ოსტ-ინდოეთის წყლის, ოსტ-ინდოეთის მხეცების და მცენარეების. როგორ შეიძლება ადამიანი თავდაპირველად ბუნებიდან არ წარმოშობილიყო? ადამიანები, რომელნიც ეწყობიან და ეთვისე-

ბიან ყოველგვარ ბუნებას, წარმოიშვენ ბუნებიდან, რომელიც ერო-
იტანს ვერავითარ უკიდურესობას“ (სიკვდილის შემდგომი აფორიზმე-
ბი, კ. გრიუნი, ტ. II, გვ. 330).

[14]. იხ. „ფილოსოფიის სილატაკე“, ნაწილი მეორე, შენიშვნა პირ-
ველი და მეორე. მხოლოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ ჰეგელის დიალექ-
ტიკას მატერიალისტური თვალსაზრისით ფეიერბახიც აკრიტიკებდა.
„რა არის დიალექტიკა“, — ამბობს ის, — რომელიც ეწინააღმდეგება
ბუნებრივ წარმოშობას და განვითარებას? რას წარმოადგენს მისი
„აუცილებლობა“? სადაა „ობიექტივობა“ საზოგადოთ ფსიქოლოგიის,
ფილოსოფიის, რომელიც შორდება ერთადერთს კათეგორიულ და
ბრძანებლურ, ძირითად და მტკიცე ობიექტივობას, ფიზიკური ბუნე-
ბის ობიექტივობას, — ფილოსოფიის, რომელიც ფიქრობს, რომ მისი
სასრულიანი მიზანი, აბსოლუტური ჰეგმარიტება და სულის დასრუ-
ლება მდგომარეობს სწორეთ ამ ბუნებიდან სრულ განდგომაში და
აბსოლუტურ, ფიხტეანურ არა „მე“-თი და კანტიანური ნივთით თა-
ვისში შეუზღუდველ „სუბიექტივობაში“ (კ. გრიუნი, ტ. I, 399).

[15]. „მიუხედავად თანდათანობისა მოძრაობის ერთი ფორმიდან
მეორეზე გადასვლა ყოველთვის ნახტომს, გადამწყვეტ მოქცევას წარ-
მოადგენს. ასეთია გადასვლა ციურ სხეულთა მექანიკიდან უმცირეს
მასათა მექანიკაზე ცალკეულ ციურ სხეულებზე, — აგრეთვე გადასვლა
მასათა მექანიკიდან მოლეკულთა მექანიკაზე, რაც მოძრაობათ გარე-
მოიცავს, რომელსაც ჩვენ ეგრეთწოდებულ ფიზიკაში ვიკვლევთ სით-
ბოს, სინათლის, ელექტრონის, მაგნეტიზმის სახით; აგრეთვე გადა-
სვლა მოლეკულთა ფიზიკიდან ატომთა ფიზიკაზე — ქიმიკაზე აშკარა და
პირდაპირი ნახტომის საშუალებით ხდება — კიდევ უფრო მეტათ ეს
სჩანს მაშინ, როცა ხდება გადასვლა ჩვეულებრივი ქიმიური მოქმედე-
ბიდან ცილანას ქიმიკაზე, რომელსაც ჩვენ სიცოცხლეს ვუწოდებთ. შემ-
დეგ კი სიცოცხლის სფეროს საზღვრებში ნახტომები უფრო და უფრო
იშვიათი და შეუმჩნეველი ხდება“ (ენგელსი, „ანტი-დუორინგი“).

[16]. ნაპოლეონ პირველი ამბობს: „იარაღის ბუნება საზღვრავს ჯა-
რის შემადგენლობას, ომის ასპარეზს, ლაშქრობას, პოზიციებს, საომარ
წესრიგს, ციხეთა აგებულებას. ყოველივე ეს ქმნის მუდმივ წი-
ნააღმდეგობას ძველ და თანამედროვე ხალხთა ომებს შორის“
(„კეისარის ომის ნარკვევი“, პარიზი, 1836, გვ. 87—88).

[17]. ჯერ კიდევ მილი, იმეორებდა რა „ჩვენი დროის ერთ უდიდეს
მოაზრეთაგანის“ სიტყვებს, ამბობდა: „იმ ზედმოქმედების გამო-
კვლევის თავიდან ასაცილებელ ვულგარულ ხერხთა შორის, რომელ-
საც ადამიანის სოციალური და მორალური მოვლენები იწვევს,

ყველაზე ვულგარულია ის, რომელიც ყოფაქცევის და ხასიათის განსხვავებას ეძებს ადამიანის თანდაყოლილ ბუნებრივ განსხვავებაში („პოლიტიკური ეკონომიის საფუძველნი“, ტ. I, გვ. 390).

[18]. ნებას მივცემთ ჩვენ თავს მივუთითოთ ჩვენს სტატიაზე ჟურნალ „სოფრ. მირ“-ში 1908 წ., სექტემბერი და ნოემბერი („ერგეთწოდებული სარწმუნოებრივი ძიებანი რუსეთში“). [თხზულებანი, ტ. XVII]. ჩვენ იქ გამოვიკვლიეთ ტექნიკის მნიშვნელობაც სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა განვითარებისათვის.

[19]. ცნობილია, რომ ზოგიერთი მარქსისტები 1905 წ. შემოდგომაზე სხვანაირად ფიქრობდნენ. ისინი შესაძლებლად თვლიდნენ რუსეთში სოციალისტურ რევოლუციას, თითქო ამ ქვეყნის საწარმოო ძალები უკვე საკმარისად განვითარებული იყო ასეთი რევოლუციისათვის*).

[20]. ენგელსი თავის შრომაში ოჯახის წარმოშობის შესახებ ამბობს, რომ წმინდა მონადირე ხალხი, მხოლოდ მეცნიერთა ოცნებაში არსებობენ. მონადირე ტომნი ერთსა და იმავე დროს „ამკრებლებსაც“ წარმოადგენენ. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ნადირობა უდრძეს გავლენას ახდენს ამ ხალხთა შეხედულებისა და გემოვნების განვითარებაზე.

[21]. ძმ. ბაუერების საწინააღმდეგო პოლემიკაში მარქსი სწერს: „ფრანგული განმანათლებლობა, განსაკუთრებით კი XVIII ს. ფრანგული მატერიალიზმი წარმოადგენს არა მარტო არსებული რელიგიის და თეოლოგიის წინააღმდეგ მიმართულ ბრძოლას, ის წარმოადგენს აგრეთვე აშკარა, ნათლათ გამოხატულ ბრძოლას XVII ს. მეტაფიზიკის, დეკარტის, მალბრანშის, სპინოზას და ლეიბნიცის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ და ამავე დროს „ბრძოლას არსებულ პოლიტიკურ დაწესებულებათა წინააღმდეგ“. დღეს ეს უკვე ყველამ იცის.

*) პლენხაოვის ეს შენიშვნა მიმართულია ბოლშევიკების წინააღმდეგ. ის ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ რევოლუციაში პროლეტარიატის ჰეგემონიისათვის ბრძოლაზე უარის თქმას ფარავს შენშევიკური მსჯელობით სოციალისტური რევოლუციის საწარმოო ძალთა განვითარებლობის შესახებ. ლენინმა მრავალჯერ აღნიშნა, რომ ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ რევოლუციას ჩინური კედელი არ ყოფნ სოციალისტურ რევოლუციისაგან. პირველი გადადის მეორეში. „პროლეტარიატმა უნდა მოიყვანოს ბოლომდე დემოკრატიული გადატრიალება, მან უნდა შემოიერთოს გლეხობის მასა, რათა ძალით დაამხოს თვითმპყრობელობის წინააღმდეგობა და მოსპოს ბურჟუაზიის მერყეობა, პროლეტარიატმა უნდა მოახდინოს სოციალისტური გადატრიალება, უნდა შემოიერთოს მოსახლეობის ნახევრადპროლეტარული ელემენტების მასა, რათა ძალით გასტეხოს ბურჟუაზიის წინააღმდეგობა და მოსპოს გლეხობის და წვრილი ბურჟუაზიის მერყეობა“ (თხზ. ტ. VI, გვ. 371).

[²²]. ჯერ კიდევ სპინოზამ („ეთიკა“. ნაწ. III, თეორემა მეორე, შენიშვნა) სთქვა: ბევრი ფიქრობს, რომ თავისუფლად იქცევა, იმიტომ რომ იცის თავის საქმე, მაგრამ მისი მიზეზები კი არ იცის. „მაგალითად, ბავშვი ფიქრობს, რომ მას თავისუფლად უნდა რძე; გულმოსული ბავშვი, — რომ უნდა შური იძიოს; მშიშარა, — რომ უნდა გაიქცეს“. ასეთივე აზრი გამოთქვა დიდრომ, რომლის მატერიალისტური მოძღვრება საზოგადოთ თეოლოგიურ გარსისაგან განთავისუფლებული სპინოზიზმი იყო.