



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

675-9/2  
1980/2

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

2. 1980

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე



ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

---

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

СЕРИЯ  
ФИЛОСОФИИ И  
ПСИХОЛОГИИ



თბილისი  
ТБИЛИСИ

2. 1980



ურთიერთი გამოდის 3 თვეში ერთხელ  
Журнал выходит раз в 3 месяца

### ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე ზ ი ა :

- ა. ბოჭორიშვილი, თ. ბუაჩიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე,  
ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, ა. ფრანგიშვილი,  
ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), ო. ჯიბუაძე (რედაქტორის მოადგილე).

### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бочоришвили А. Т., Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джиоев О. И. (зам. редактора), Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Натадзе Р. Г., Надирашвили Ш. А., Прагишвили А. С., Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор),

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე  
Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

---

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19  
ტელეფონი 37-95-46 телефон

---

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 26.5.80; შეკვ. № 1163; ანაწყობის ზომა 7×111/2;  
ქაღალდის ზომა 7×1081/16; ნაბეჭდი თაბახი 9,8; საარტიცხოვ-საგამომცემლო  
თაბახი 8.3 უე 67424; ტირაჟი 600;  
ფასი 70 კაპ.

\*

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

\*

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

## შინაარსი

### ფილოსოფია

ბ. სანაია, ვ. ი. ლენინი შემეცნების ობიექტის, ასახვის ფორმებისა და სიმბოლოების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ . . . . .	5
თ. მთიბელაშვილი, სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა ვ. ი. ლენინის მიერ ნაშრომში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ . . . . .	10
ბ. კაცინტაძე, ვ. ი. ლენინი ლევ ტოლსტოის შესახებ . . . . .	25
მ. ჯიომიძე, კულტურა და საზოგადოებრივი ურთიერთობა (დასასრული) . . . . .	38
ბ. მარეშვილი, შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურა . . . . .	54

### ფსიქოლოგია

ბ. ფრანგოშვილი, საბჭოთა ფსიქოლოგიის ზოგიერთი აქტუალური საკითხის შესახებ	72
ვ. ბრიგოლაშვილი, განწყობის როლი მარტინ და რთულ მიმართებათა აღქმის პროცესში	79

### ახალი თარგმანები

იმ. კანტნი, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება (გაგრძელება. გერმანულიდან თარგმნა ლ. რამიშვილმა)	98
--	----

### ინფორმაცია

საკავშირო კონფერენცია	111
საიუბილეო სენია	111
კონკურსი ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე	112

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

К. Д. САНАЯ, В. И. Ленин о взаимоотношении объекта познания, форм отражения и символов . . . . .	5
Т. И. МТИБЕЛАШВИЛИ, Критика субъективного идеализма в труде В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» . . . . .	10
А. К. КАЧИТАДЗЕ, В. И. Ленин о Л. Толстом . . . . .	25
О. И. ДЖИОЕВ, Культура и общественное развитие (Окончание) . . . . .	38
А. Ш. ВАЧЕИШВИЛИ, Оптимальная структура трудового коллектива . . . . .	54

### ПСИХОЛОГИЯ

А. С. ПРАНГИШВИЛИ, О некоторых актуальных проблемах советской психологии . . . . .	72
В. В. ГРИГОЛАВА, Роль установки в процессе восприятия простых и сложных отношений . . . . .	79

### НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

ИМ. КАНТ, Обоснование метафизики нравов (Продолжение. Перевод с немецкого Л. Рамишвили) . . . . .	93
---	----

### ИНФОРМАЦИЯ

Всесоюзная конференция . . . . .	111
Юбилейная сессия . . . . .	111
Конкурс на наилучшую работу молодых ученых . . . . .	112



ბი, აგრეთვე დასკვნები და დასკვნათა ჯაჭვები გამოისახება სიმბოლოებით და სიმბოლოთა სხვადასხვა ტიპის კავშირებით, კომბინაციებით, კერძოდ, რთული დესკრიპციული გამოსახულებებით და ფორმულებით, აგრეთვე ფორმულათა მწკრივებით.

მაგრამ ენობრივი გამოსახულებები, მათ შორის სიმბოლურიც, არ არის ასახვის ლოგიკური ფორმა—აზრის სახე, და საერთოდ, გნოსეოლოგიური ასახვის სხვა რომელიმე ფორმა, ვთქვათ, შეგარძნება ან წარმოდგენა, ამიტომ, როცა საკითხი დგება ლოგიკური ფორმალიზმის მოთხოვნების მიხედვით რომელიმე თეორიის აგება-დალაგების შესახებ, ანდა აზროვნების ფორმების დალაგების შესახებ, საჭიროა გათვალისწინებულ იქნეს ამ პრობლემის ფილოსოფიური მხარე—საერთოდ აზრისა და მისი აღმნიშვნელი სიმბოლოს, აგრეთვე სიმბოლოსა და აზრის ობიექტის ურთიერთდამოკიდებულება, რისი შესწავლაც ფილოსოფიის, კერძოდ, გნოსეოლოგიის კომპეტენციას შეადგენს.

დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის ფარგლებში, როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხზე გარკვეული პასუხი ჩამოყალიბებულია ვ. ი. ლენინის „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“<sup>4</sup>, სადაც ლენინი აკრიტიკებს ჰერმან ჰელმპოლცსა და გ. პლუხანოვს.

ლენინი შენიშნავს, რომ ჰელმპოლცი უდიდესი ბუნებისმეტყველი იყო, მაგრამ ფილოსოფიაში თანმიმდევრობა აკლდა, ისე როგორც ბუნებისმეტყველთა დიდ უმრავლესობას. იგი კანტიანობისაკენ იხრებოდა, მაგრამ თავის გნოსეოლოგიაში ამ თვალსაზრისს ვერ იცავდა თანმიმდევრულად. ლენინს მოყვას ციტატები ჰელმპოლცის თხზულებებიდან „ფიზიოლოგიური ოპტიკა“ და „ფაქტები აღქმაში“, სადაც ჰელმპოლცი კანტიანური დებულებების გვერდით მატერიალისტურ დებულებებსაც გამოთქვამს. ასე, მაგალითად, კანტიანურია ჰელმპოლცის დებულება: „... მე შეგარძნებანი აღვნიშნე როგორც გარეგან მოვლენათა სიმბოლოები და უარვყავი, რომ რაიმე ანალოგია არსებობს მათსა და იმ საგნებს შორის, რომელთაც ისინი წარმოადგენენ“; ხოლო მატერიალისტურია მისი მეორე დებულება „ჩვენი ცნებანი და წარმოდგენანი ის მოქმედებანი ია, რომელთაც ჩვენს ნერვულ სისტემასა და ჩვენს ცნობიერებაზე ჩვენ მიერ დანახული ან წარმოდგენილი საგნები ახდენენ“<sup>5</sup>. ლენინი იმორწინებს სხვა ავტორებს როგორც მატერიალისტებს, ისე იდეალისტებს, რომლებსაც მხედველობიდან არ გამოორჩენიათ ჰელმპოლცის არათანმიმდევრობა.

აქვე ლენინი აკრიტიკებს პლუხანოვის „იეროგლიფების“ თეორიას, რომლის მიხედვით, ადამიანის შეგარძნებანი და წარმოდგენანი ნამდვილი საგნების და ბუნების პროცესების ასლები, გამოსახულებანი კი არ არიან, არამედ პირობითი ნიშნები, სიმბოლოები, იეროგლიფები და სხვ. ამ თვალსაზრისს ლენინი უწოდებს იეროგლიფურ მატერიალიზმს<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> იხ. „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ მეოთხე თავის („ფილოსოფიის იდეალისტები როგორც ემპირიოკრიტიციზმის თანამოღაშტრენი და შემკვდრენი“) მეექვსე პარაგრაფი, რომლის სათაურია „სიმბოლოების“ (ანუ იეროგლიფების) „თეორია“ და ჰელმპოლცის კრიტიკა“ (ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 292—300).

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 293.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 292.

ამასთან ერთად, ლენინი გადმოსცემს საკუთარ შეხედულებას ობიექტის, აზრის და სიმბოლოს ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ.

ლენინი ამტკიცებს, რომ ყოველი სიმბოლო ანუ იეროგლიფი (ლენინი პრინციპულად მათ არ განასხვავებს) არის თვითნებური, პირობითი ნიშანი იმისა, რისი სიმბოლოც ის არის. სიმბოლოსა და სიმბოლოთი აღნიშნულ ობიექტს შორის მსგავსება არ არსებობს. სიმბოლო არ არის ასლი ან ასახვა თავისი ობიექტისა. ლენინის პოზიცია ამ საკითხში განსხვავდება სუბიექტური იდეალისტების პოზიციისაგან. ლენინი წერს: „თუ შეგარძნებანი საგანთა გამოხატულებები კი არ არის, არამედ მხოლოდ მათი ნიშნები, ან სიმბოლოებია, რომელთაც „არავითარი მსგავსება“ არა აქვთ მათთან. მაშინ ჰელმპოლცის გამოსავალი მატერიალისტური დებულება ბათილდება, გარეგანი საგნების არსებობა რამდენადმე საეჭვო ხდება, ვინაიდან ნიშნები ანუ სიმბოლოები შეიძლება მოჩვენებითს საგნებსაც ეხებოდეს, და ყველამ იცის ასეთი ნიშნების ანუ სიმბოლოების მავალითები“<sup>8</sup>.

ლენინის თვალსაზრისის მიხედვით, ჩვენ შემეცნების ობიექტის, ასახვის ფორმის, კერძოდ, აზრის და სიმბოლოს დამოკიდებულება ასე გვესახება:

სიმბოლოთი ან სიმბოლოთა კომბინაციით შეიძლება აღვნიშნოთ აზრის რომელიმე სახესხვაობის (ცნება, მსჯელობა) ობიექტი, ხოლო თვითონ აზრი (ე. ი. ცნება, მსჯელობა) გამოვსახოთ გარეგნულად. პირობითი ხასიათი აქვს არა მარტო სიმბოლოსა და ობიექტს შორის დამოკიდებულებას, არამედ აგრეთვე სიმბოლოსა და ცნებას შორის დამოკიდებულებას. როგორც ობიექტსა და სიმბოლოს შორის, ისე სიმბოლოსა და აზრს შორის არ არსებობს რაიმე განმსაზღვრელი, შინაგანი აუცილებელი კავშირი. არც ერთი აზრის სახე, მაგალითად, ცნება არ არის გაქვევებულად მიჯაჭვული ერთ გარკვეულ სიმბოლოსთან. ყოველი ცნება შეიძლება გამოვსახოთ სხვადასხვა ფორმის სიმბოლური გამოსახულებით და, პირიქით, ერთი და იგივე სიმბოლო ან სიმბოლოთა კავშირი, სხვადასხვა სიმბოლურ სისტემებში, შეთანხმების, ხელსაყრლობის ან სხვა რაიმე საფუძველზე შეიძლება სხვადასხვა ცნების ან აზრის სხვა სახის გარეგან გამოსახულებად გამოვიყენოთ. მეორე მხრივ, სიმბოლო არ არის ასლი, ასახვა ობიექტისა. ყოველი სიმბოლო არის თვითნებური, სწორად შეთანხმების საფუძველზე დადგენილი, ფიზიკური აღმნიშვნელი საგნისა. პირობითია როგორც სიმბოლოები, ისე მათი შენაერთების ფორმა, ასავე სიმბოლოთა სისტემები. სიმბოლოს ვიყენებთ, აგრეთვე თვით აზრის, ცნების როგორც ობიექტის აღმნიშვნელად.

მაგრამ აზრი, ცნება ისევე როგორც შეგარძნება და წარმოდგენა, არ არის თვითნებური, პირობითი გამოსახულება, სიმბოლო ან იეროგლიფი; არც ობიექტის ასახვის ფიზიკური ფორმაა, არც სიმბოლოდ გამოყენებული ფიზიკური საგანი, ნიშანი. საერთოდ აზრი და მისი სახეობანი არიან ადამიანის ტვინის აბსტრაქტული პროდუქტები, შემეცნების ობიექტის გნოსეოლოგიური, კერძოდ, ლოგიკური ასახვის ფორმები.

ჩვენი აზრით, შემეცნების ობიექტის, აზრის და სიმბოლოს ურთიერთდა-



მოკიდებულების ზემოთ მოყვანილი დახასიათება ფართო გასაქანს აძლევს თანამედროვე ლოგიკის ფარგლებში ლოგიკური ფორმალიზმის ენაზე აზროვნების, აზრის სახეების, მათი მიმართულების, ურთიერთგადასვლების და გარდაქმნების გამოსახვას მრავალნაირი სიმბოლური საშუალებებით. ამ მხრივ ამოუწურავი შესაძლებლობანი არსებობს.

მეორე მხრივ, ლენინის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი ემიჯნება ლოგიკური პოზიტივისტების თვალსაზრისს, რომლებიც აზვადებენ ენის, კერძოდ, სიმბოლური ენის ანალიზის მნიშვნელობას საერთოდ ფილოსოფიის პრობლემატიკის დამუშავების სფეროში. ნეოპოზიტივისტების ერთ-ერთი ლიდერი ლ. ვიტგენშტეინი თავის წიგნში „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი“ წერდა: „მთელი ფილოსოფია არის „ენის კრიტიკა“ (ე. ი. ენის ანალიზი. — ქ. ს.)“<sup>9</sup>. ეს დებულება, ცხადია, მცდარია.

რა თქმა უნდა, ენის შესწავლას, კერძოდ, ლოგიკური ფორმების ზუსტად გამომსახველი ენობრივი საშუალებების შესწავლასა და ანალიზს როგორც ბუნებრივი ენის, ისე სიმბოლური ენის ბაზაზე, გარკვეული მნიშვნელობა აქვს შემეცნების პროცესის შესწავლისათვის, და ამდენად, ეს ამოცანა კავშირში იმყოფება შემეცნების თეორიის და, საერთოდ, ფილოსოფიის ამოცანებთან. მაგრამ ლოგიკური ფორმების დაყვანა მათ გამომსახველ ენობრივ ფორმებზე და, შემდეგ, ენობრივი ფორმების შესწავლას პრობლემატიკაზე დაყვანა მთელი ფილოსოფიის პრობლემატიკისა არის თანამედროვე პოზიტივიზმისათვის დამახასიათებელი უკიდურესობა, რასაც ქეშმარიტებასთან საერთო არა აქვს რა.

К. Д. САНАЯ

## В. И. ЛЕНИН О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ОБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ, ФОРМ ОТРАЖЕНИЯ И СИМВОЛОВ

Резюме

Точка зрения диалектического материализма о взаимоотношении объекта познания, форм отражения и символов была сформулирована В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм».

Согласно В. И. Ленину, символ не есть копия или форма отражения объекта. Поэтому мы должны различать символ предмета, например, от ощущения предмета. В данном вопросе В. И. Ленин выступал против субъективных идеалистов и агностиков. Ленин писал: «Если ощущения не суть образы вещей, а только знаки или символы, неизменяющие «никакого сходства» с ними, то исходная материалистическая посылка Гельмгольца подрывается, подвергается некоторому сомнению существование внешних предметов, ибо знаки или символы вполне возможны по отношению к мнимым предметам, и всякий знает примеры таких знаков или символов»<sup>10</sup>.

Отношение между объектом познания, формой отражения и символом может быть представлено следующим образом:

<sup>9</sup> Людвиг Витгенштейн, Логико-философский трактат. М., 1958, с. 44 (§ 4. 001).

<sup>10</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, с. 247.

Символом можно обозначить объект какой-либо мысли (например, понятия), а саму мысль выразить. Условным является отношение между символом и объектом, а также между символом и мыслью (понятием), ибо между ними нет никакой органической, внутренней необходимой связи. Ни одно понятие не связано навечно с одним символом. Каждое понятие можно выразить символом различной формы и, наоборот, один и тот же символ или цепочку символов на основе соглашения, удобства или еще чего-либо можно использовать как выражение различных понятий или суждений. Каждый символ является произвольным, часто установленным на основе соглашения, условным физическим знаком предмета и выражением мысли. Условны как символы, так и их комбинации и системы. Символ используем также для обозначения мысли или объекта. Но сама мысль как форма отражения не является произвольным условным символом, знаком, или, пожалуй, физической формой отражения объекта. Она является абстрактным продуктом человеческого мозга.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

---



თეიშუაჲ მთიბელაშვილი

სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა ვ. ი. ლენინის მიერ ნაშრომში  
„მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“

✓ 1905—07 წლების რევოლუციის დამარცხების შემდგომი პერიოდი ხა-სიათდება რევოლუციური ძალების დროებითი უკანდახევით და კონტრრე-ვოლუციური ძალების მძაფრი შემოტევით.

გამსაკუთრებული შემოტევა განიცადა ამ პერიოდში მარქსისტულმა ფი-ლოსოფიამ. ბაზაროვი, ბოგდანოვი, ჩერნოვი, ვალენტინოვი და სხვა ფილო-სოფოსი რევიზიონისტები აცხადებდნენ, რომ მარქსიზმს არ გააჩნდა შემეცნე-ბის თეორია, რომ საჭიროა მისი შეესება „შემეცნების თანამედროვე თეორი-ით“, „უახლოესი ფილოსოფიით“ და სხვა. ასეთ ფილოსოფიად კი მათ მია-ჩნდათ ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი.

საჭირო იყო მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვა რევიზიონიზმისაგან. ეს კი აუცილებლობით გულისხმობდა იმის ჩვენებას და დასაბუთებას, რომ ემპი-რიოკრიტიციზმი და მახიზმი წარმოადგენდა იდეალიზმს და როგორც ასეთი, მიუღებელი იყო მარქსისტულ ფილოსოფიისათვის.

ეს ისტორიული ამოცანა შესანიშნავად გადაწყვიტა ვ. ი. ლენინმა შრო-მაში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“, სადაც მან მოგვცა ემპირი-ოკრიტიციზმისა და მახიზმის ღრმა და ყოველმხრივი კრიტიკა, რომელსაც დღე-საც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ამას განაპირობებს ის, რომ ემპი-რიოკრიტიკული ფილოსოფია წარმოადგენს გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის — პოზიტივიზმის ერთ-ერთ სახესხვაობას. პოზიტივიზმი კი, ბოლო ხანებში პოზიციების დათმობის მიუხედავად, კვლავაც რჩება თა-ნამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიმდინა-რეობად. ამიტომ მის წინააღმდეგ ბრძოლა, მისი კრიტიკული დაძლევა მარქ-სისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა. ამ თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პოზიტივიზმის წინააღმდეგ მარქსიზმის კლასიკო-სების ბრძოლის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებას. მით უმეტეს, რომ პოზიტივიზმი წარმოიშვა გასული საუკუნის 30—40-იან წლებში, ე. ი. „დაახლოებით მაშინ, როდესაც მარქსი და ენგელსი შეუდგნენ თავიანთი მსოფლმხედველობის — დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შე-გუშვებას. პოზიტივიზმი და მარქსისტული ფილოსოფია პარალელურად წარ-მოიშვნენ და ვითარდებოდნენ, ამიტომ მარქსსა და ენგელსს პოზიტივისტური ფილოსოფიის კრიტიკული დაძლევის გარეშე არ შეეძლოთ ჩამოეყალიბებო-ნათ მეცნიერული მსოფლმხედველობა“<sup>1</sup>. ასე რომ, პოზიტივიზმის მარქსის-ტული პოზიციებიდან კრიტიკის ისტორიას აქვს ის დადებითი მნიშვნელობაც, რომ ეს თვით მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიაცაა. ამ ისტორიის ერთ-ერთი ნათელი ფურცელია წიგნი „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“,

<sup>1</sup> ვ. ერქომაიშვილი ი. ლოგეური პოზიტივიზმი, თბ., 1974., გვ. 3.

სადაც ვ. ი. ლენინმა ემპირიოკრიტიკული ფილოსოფიის კრიტიკის საფუძველზე ახალი ეტაპი შექმნა მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარება-სრულყოფის გზაზე.

ავენარიუსი და მახი აგრძელებენ იუმის, კონტის, მილის და სხვ. პოზიტივიზმის ხაზს.

პოზიტივიზმი ცოდნის სფეროს შემოსაზღვრავს ცდით და ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, როგორც ცდის საფუძველზე გადაუწყვეტელს, აცხადებს უსაზრისოდ. აქედან, იგი უარყოფს ფილოსოფიის საგნისა და მისი პრობლემების ტრადიციულ გაგებას.

მაგრამ თუ პოზიტივიზმი, საერთოდ, ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და მის ტრადიციულ გაგებას ცდაში გადაუწყვეტელად, უსაზრისო პრობლემად აცხადებს და მოითხოვს მის ფილოსოფიიდან განდევნას, ემპირიოკრიტიციზმის და მახიზმის თავისებურებებ მდგომარეობს იმაში, რომ ის ცდილობს სწორედ ცდის საფუძველზე დაძლიოს და მოხსნას ეს საკითხი. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი უსაზრისოა, გადაუწყვეტელია ცდაში. მაგრამ თვით ეს საკითხი ემყარება ერთიანი სამყაროს უსაფუძვლო გაორებას ფილოსოფიის მიერ ცნობიერებად და ყოფიერებად, ფსიქიკურად და ფიზიკურად. ამიტომ, თუ მოიხსნება ფილოსოფიაში არსებული ეს დუალიზმი, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხიც უარყოფა, როგორც უსაზრისო, უსაფუძვლო საკითხი.

ასე რომ, ავენარიუსი და მახი გამოდიან იდეალიზმზე და მატერიალიზმზე შალა დადგომის პრეტენზიით. და რადგანაც, როგორც ერთმანდემ, ისე მეორემდემ, მათი აზრით, მიყვარათ სინამდვილის გაორებას ფიზიკურად და ფსიქიკურად და მათ პრინციპულ დაპირისპირებას, მიზნად ისახავენ ისეთი ფილოსოფიური კონცეფციის ჩამოყალიბებას, სამყაროს ისეთი ერთიანი სურათის აგებას, სადაც საბოლოოდ იქნება დაძლეული და უარყოფილი ეს დუალიზმი.

აღნიშნული მიზნის განხორციელებას ავენარიუსი იწყებს ფილოსოფიის საგნისა და მეთოდის შემოსაზღვრა-დაზუსტებით.

აღამიანი, ავენარიუსის მიხედვით, როგორც ბიოლოგიური არსება, სასრულოა. ამიტომ, იგი თავისი თეორიული და პრაქტიკული საქმიანობისას მოქმედებს ძალთა უმცირესი ხარჯვის პრინციპით. ეს პრინციპი უძევს საფუძველად ყოველგვარ აპერცეფციას და მათგან უპირატესს — გაგების აპერცეფციას, რომელშიც ერთმანეთს უკავშირდებიან უცნობი კერძო წარმოდგენა და ცნობილი ზოგადი ცნება. ამ დროს უცნობი წარმოდგენის ახსნა ხდება ნაცნობი ზოგადი ცნების საფუძველზე. მხოლოდ გაგების აპერცეფციაა ისეთი, რომლის დროსაც ცოდნა შინაარსებულად მდიდრდება და ამდენად, ნამდვილი მეცნიერებაა ის მეცნიერება, რომლის მიზანია გასაგები გახადოს დაკვირვებაში, ანუ ცდაში მოცემული წარმოდგენები. ფილოსოფიის მიზანი გაგებაა და ამდენად, მისი ამოცანა უნდა იყოს ცდის მთელი მოცულობის აღწერა გაგების აპერცეფციის საფუძველზე.

ამრიგად, გამოიკვეთა ფილოსოფიის საგანი და მეთოდი, საგანია ცდის მთელი მოცულობა, ხოლო მეთოდი — ცდის აპერციფირება.

ავენარიუსისაგან დამოუკიდებლად, ანალოგიურ თვალსაზრისს ავითარებს ე. მახი. ის აყალიბებს „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპს. ეს პრინციპი მიმართებას ამყარებს მიზანსა და საშუალებებს შორის. საშუალებები უნდა იყოს ისეთი, რომ უფრო ადვილად და ეკონომიურად მიიღწეოდეს მიზანი. ფაქტ-

ბის ყოველგვარი განზოგადება, კანონები, რთული გამოთვლითი სისტემების მარტივი ფორმულებით შეცვლა და სხვა, წარმოადგენს ეკონომიური მუშაობის შედეგს. უფრო მეტიც, მთელი „მეცნიერული მუშაობა არის ეკონომიური მუშაობა“<sup>2</sup>.

აზროვნების ეკონომიურობის პრინციპს მახი შემდეგ უმატებს ბიოლოგიურობის პრინციპს და შეიმუშავებს შემეცნების თეორიის ძირითად, ბიოლოგიურ-ეკონომიურ პრინციპს. „შეგრძნებათა ანალიზში“ იგი დიდ მნიშვნელობას აძლევს ამ პრინციპს და მის მსგავსებას ავენარაუსის „ძალთა უმცირესი ხარჯის“ პრინციპთან. მიუხედავად იმისა, რომ ავენარაუსი უფრო მეტ კურადღებან უთმობს ძალების ეკონომიურ ხარჯვის მომენტს, ზოლო მის ბიოლოგიურ მომენტს მხოლოდ გულისხმობს, რასაც მახი პირველ პლანზე წამოსწევს, ძირითადი არსი ამ პრინციპებისა ერთი და იგივეა. ადამიანის ყოველგვარ მოღვაწეობას საფუძვლად უდევს ეს ორი მსგავსი პრინციპი და ისინი, მახისტების აზრით, ემსახურებიან პიროვნების თვითშენახვის უმაღლეს ნიჰანს. ამ პრინციპებს შემეცნება დაჰყავს ბიოლოგიურ პროცესზე და მას ანიჭებს ერთადერთ, პრაქტიკულ ღირებულებას.

ავენარაუსისეული გაგების მეთოდიც მახთან ერთგვარი სახეცვლილებით წარმოგიდგება. მახი მას ცვლის ცდის მონაცემებზე დაკვირვებით მისი აღწერის მეთოდით. ყოველი მეცნიერების მიზანი და მეთოდი უნდა იყოს ცდაში მოცემულ ფაქტებზე დაკვირვებით მათი აღწერა და ყველა შესაძლებელ აღწერას შორის უპირატესობა ენიჭება ისეთ აღწერას, რომელიც უფრო ზუსტად პასუხობს ბიოლოგიურ-ეკონომიურ პრინციპს. ბიოლოგიურ-ეკონომიური პრინციპისა და აღწერის მეთოდის დაკავშირებით მახი საბოლოოდ აყალიბებს მეცნიერების მიზანს, რომელიც მდგომარეობს ცდის ბიოლოგიურ-ეკონომიურ აღწერაში.

ცდის ამ გაგება-აღწერამ, მახისტების ჩანაფიქრით, უნდა აღადგინოს სამყაროს ერთიანობა და მოხსნას მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება, ორივე მათგანის უარყოფის გზით. ცდა, ამდენად, ემპირიოკრიტიციზმში და მახიზმში ასრულებს უაღრესად მნიშვნელოვან როლს და სწორედ ამიტომ, რომ ლენინური კრიტიკის მახვილი ძირითადად მიმართულია ცდის მახისტური „გაგება-აღწერის“ წინააღმდეგ. სწორედ ცდის მახისტური გაგების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე ცხადყო ვ. ი. ლენინმა, რომ „მახისტებმა მატერიალისტების წინააღმდეგ ვერ მოიყვანეს ვერც ერთი, სრულიად ვერც ერთი საბუთი, რომელიც ეპისკოპოს ბერკლის არ ჰქონოდა“<sup>3</sup>.

სამყაროს, როგორც ერთიანის ფილოსოფიური გააზრება, ემპირიოკრიტიციზმისა და მახიზმის მიზედვით, შესაძლებელია იმიტომ, რომ თვით ცდა, რომლის მთელა მოცულობაცაა ფილოსოფიის საგანი, არის ერთიანი. სამყაროს „ფილოსოფიურ გაორებას“ იწვევს სწორედ ერთიანი ცდის უმართებულო გაორება. თავისთავად კი, ცდა, ანუ (რაც ამ ფილოსოფიური კონცეფციისათვის იგივეა) სამყარო ერთიანია. ფილოსოფიამ მასში სხვადასხვა მიზარევების თვითნებური შეტანით უმართებულოდ დაამახინჯა იგი, გაყო ფიზიკურად და ფსიქიკურად და ისინი ერთმანეთს დაუპირისპირა.

<sup>2</sup> Новые идеи в философии. СПб, 1912, с. 126.

<sup>3</sup> ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბ., 1969, გვ. 44.

ერთიანი სამყაროს უმართებულო ფილოსოფიური გაორება გამოწვეულია უპირველესად იმით, რომ იგი სცდებოდა ცოდნის სფეროს და თავის საგნად იხიდა იმას, რაც არ შეიძლებოდა ასეთი ყოფილიყო.

ცოდნის სფერო შენოსისაზღვრება წმინდა ცდით. ფილოსოფია, თუ მას სურს იყოს მეცნიერება, უნდა დარჩეს წმინდა ცდის საზღვრებში და უარი თქვას ყველაფერზე, რაც არ შედის ასეთ ცდაში. და რადგანაც ფილოსოფიის საგანია წმინდა ცდა, მისი მთელი მოცულობა, მისი მეთოდი უნდა იყოს ცდის განწმენდით წმინდა ცდის მიღება და ამ ცდის მეცნიერული აღწერა-გაგება.

ემპირიოკრიტიციზმისა და მახიზმის მიხედვით, ჩვეულებრივი ადამიანის (რომელსაც ჯერ არ შეხებია ფილოსოფია) სამყაროს ბუნებრივი გაგება არის ის წმინდა ცდა, საიდანაც გამორიცხულია „ფილოსოფიური მინარევები“. ფილოსოფიის საგანია ასეთი ცდა. მისი მიზანია ამ ცდის ანალიზური აღწერით მისი ერთიანობის ფილოსოფიური დასაბუთება. წმინდა ცდის ანალიზური აღწერით კი ავენარიუსი და მახი მიდიან, ერთი მხრივ, „მე“ და „არამე“-ს პრინციპულ კოორდინაციამდე (ავენარიუსი), ანუ ელემენტების კომპლექსების ფუნქციონალურ დამოკიდებულებამდე (მახი), რაც უარყოფს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის სუბორდინაციულ დამოკიდებულებას, ხოლო მეორე მხრივ, ერთგვაროვან ელემენტამდე, როგორც „მე“ და „არამე“-ს, ანუ ელემენტების კომპლექსების—ერთიანი ცდის მთელი მოცულობის შინაარსეულ ერთგვაროვნებამდე. ყოველივე ეს, მახისა და ავენარიუსის რწმენით, საბოლოოდ სპობს ერთიანი სამყაროს ფილოსოფიურ დუალიზმს.

ცდის მახისტური „გაგება-აღწერის“ ლენინური კრიტიკა, შესაბამისად, მოიცავს: „გულუბრყვილო რეალიზმის“ ემპირიოკრიტიკული ინტერპრეტაციის კრიტიკას, ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კორდინაციის, ანუ ელემენტების კომპლექსების ფუნქციონალური დამოკიდებულების კრიტიკას და ელემენტებზე მოძღვრების კრიტიკას.

„გულუბრყვილო რეალიზმის“ ემპირიოკრიტიკული ინტერპრეტაციის კრიტიკა. საწყისი საფეხურის—წმინდა ცდის მისაღებად ავენარიუსმა და მახმა მიზნად დაისახეს არ დაეტოვებინათ ცდაში არაფერი, რაც არ იქნებოდა თვით ცდისეული, ანუ საგნისმიერი; გამოერიცხათ მისგან ყოველგვარი სუბიექტური მინარევი და ამ გზით მიეღოთ წმინდა ცდა, როგორც ერთადერთი მეცნიერული ცდა. ამ გზით ცდიდან თანდათან გამოიღვენა დრო, სივრცე, კანონები და სხვა (მახი), როგორც სუბიექტის მიერ ცდაში შეტანილი, გარემოსთან უკეთ, ძალების ეკონომიურად ხარჯვით შეგუებისა და მასში ორიენტირების საშუალებები. ცდიდან განიღვენა ინტროექცია (ავენარიუსი), როგორც ერთიანი ცდის გათიშვისა და დამახინჯების ძირითადი პირობა, მთელი თავისი მინარევებით და სხვა.

ამ გზით ავენარიუსი და მახი დაუბრუნდნენ „გულუბრყვილო რეალიზმის“ პოზიციებს, ანუ „სამყაროს ბუნებრივ გაგებას“, როგორც ერთადერთ წმინდა მეცნიერულ ცდას, რომელიც ჯერ კიდევ არ დაუმახინჯებია „ფილოსოფიურ ფსიქოზემს“.

რას წარმოადგენს სამყაროს ეს „გულუბრყვილო-ბუნებრივი“, ანუ არამეცნიერული გაგება?

რა იყო ჩემი სულიერი განვითარების დასაწყისში, აღნიშნავს ავენარიუსი, ამას მე მასწავლის ფილოსოფია სპეციალური თეორიების დახმარებით, მაგრამ რა იყო ჩემი ფილოსოფოსობის დასაწყისში, ამაზე მე თვითონ შემიძ-

ლი გავცე უშუალო პასუხი. „მე ვიმყოფებოდი ჩემი აზრებითა და გრძობებით ცნობილ გარემოში. ეს გარემო შედგენილი იყო განსხვავებული შემადგენელი ნაწილებისაგან, რომლებიც იმყოფებოდნენ ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებაში. გარემოს განეკუთვნებოდნენ, აგრეთვე, ჩემი მახლობლები განსხვავებული გამოთქმებით;... ჩემი მახლობლები ლაპარაკობდნენ და მოქმედებდნენ ისევე, როგორც მე... და რასაც ისინი აკეთებდნენ ან არ აკეთებდნენ, ისინი აღნიშნავდნენ სიტყვებით და ხსნიდნენ თავიანთ საფუძვლებს — გაეკეთებინათ რამე თუ არ გაეკეთებინათ. ყოველივე ამას ისინი აკეთებდნენ, როგორც მე თვითონ; ამიტომ მე ვფიქრობდი, რომ მახლობლები ისეთივე არსებანი არიან, როგორც მე — ხოლო მე თვითონ — ისეთივე არსება, როგორც ისინი“<sup>4</sup> ე. ი. ვარსებობ მე, არსებობს გარემო, რომელიც შედგება მრავალი ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარად დაკავშირებული ნაწილებისაგან; არსებობენ, აგრეთვე, თანადადამიანები, რომელთა შესახებაც მე ვასკენი მათი და ჩემი მოქმედების მსგავსების საფუძველზე. ასეთია გარემო, რომელსაც ავენაროუსი ნახულობს ფილოსოფოსობის დასაწყისში, როგორც მოცემულს, როგორც რაღაც არსებობს, მყარს, ნაცნობს, გასაგებს.

ანალოგიურია მახის მსჯელობაც: „მე ვნახულობ ჩემს თავს სივრცეში; ამ სივრცეში მოძრაობის უნარის მქონე სხვადასხვა სხეულებით გარშემორტყმულს. ეს სხეულებია: უსიცოცხლო სხეულები, მცენარეები, ცხოველები, ადამიანები...“<sup>5</sup>.

„სამყაროს ბუნებრივი გაგებით“ და მისი ამაღავარი აღწერით, ავენაროუსისა და მახის აზრით, ისინი დადგენენ „გულუბრყვილო რეალიზმის“ თვალსაზრისზე. „მე“ ნახულობს ცდაში თავის თავსაც და გარემოსაც; „მე“-ც ისევეა ცდაში მოცემული, როგორც გარემო; „მე“ და „არამე“ ერთიანი ცდის ზოგადი მოცემულობაა.

ერთი შეხედვით, თითქოს, ეს მართლაც ასეა და სადავოც აქ არაფერია. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. საქმე იმაშია, რომ აქ გადმოცემული „სამყაროს ბუნებრივი გაგება“ არაა სრული. როგორც ე. ი. ლენინი აღნიშნავს, „გულუბრყვილო რეალიზმი“ ყოველი ჭანსალი ადამიანისა, რომელსაც არც სულით ავადმყოფთა სახლში დაუყვია და არც ფილოსოფოს იდეალისტების სკოლა გაუვლია, იმაში მდგომარეობს, რომ საგნები, გარემო, სამყარო არსებობს ჩვენი შეგრძნებების, ჩვენი „მე“-ს და საზოგადოდ ადამიანის დამოუკიდებლად<sup>6</sup>.

ამგვარად, ჩვეულებრივი ადამიანის ბუნებრივი გაგება სამყაროსი მდგომარეობს არა მხოლოდ იმაში, რომ ადამიანი წარმოადგენს გარემოს ნაწილს, არამედ იმაშიც, რომ გარემო არსებობს ობიექტურად, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად და რომ მისი არსებობისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანის არსებობა-არარსებობას.

„სამყაროს ბუნებრივი გაგების“ გადმოცემული მახისტური ინტერპრეტაცია არაა მეცნიერული ინტერპრეტაცია. მასში ჯერ კიდევ არა ჩანს მეცნიერის, ფილოსოფოსის პოზიცია. ამიტომაცაა ის „გულუბრყვილო რეალიზმის“ პოზიცია და ჯერ ვერ გამოდგება ვერც მატერიალიზმისა და ვერც იდეალიზმის დამღევე-უარსყოფად.

<sup>4</sup> А в е н а р и у с Р. Человеческое понятие о мире. М., 1909, с. 4—5.

<sup>5</sup> М а х Э. Познание и заблуждение. М., 1909, с. 13.

<sup>6</sup> ე. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 103.



„სამყაროს ბუნებრივი გაგების“ აღნიშნულ ინტერპრეტაციაზე ავენარიუსი და მახი აფუძნებენ მთელ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. პირველ რიგში კი მის ორ მთავარ მომენტს — პრინციპულ კოორდინაციასა (ელემენტების ფუნქციონალურ დამოკიდებულებას) და ელემენტებზე მოძღვრებას. ამასთან, ამ უკანასკნელთა ხასიათი არსებითად განპირობებულია ამ წმინდა ცდის წინამეცნიერული გაგების ხასიათით. მახისტებისათვის კი მნიშვნელოვანია წმინდა ცდის, სწორედ, მეცნიერული აღწერის შედეგები და არა მისი წინამეცნიერული ხასიათი. თანაც იდეალიზმისა და მატერიალიზმის მოხსნის გზით სამყაროს ერთიანი სურათის აგების წინასწარ დასახული მიზანი განაპირობებს იმას, რომ „გულუბრყვილო რეალიზმის“ მათებური ინტერპრეტაცია-დამახინჯებას წინასწარ განზრახულობის დიდი ატყვია. ერთიან სამყაროზე შესაბამისი მეცნიერული მსოფლმხედველობის შემუშავების ცდისას, ავენარიუსი და მახი საქმეს ისე წარმოადგენენ, თითქოს ერთიანობის საფუძველი — „სამყაროს ბუნებრივი გაგება“ განაპირობებდეს შედეგს — მისი ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის სასურველ ხასიათს. სინამდვილეში კი პირიქითაა, შედეგის სასურველი ხასიათი განაპირობებს საფუძველს ხასიათს. ეს წინასწარ განზრახულობა რომ არა, სხვაგვარი იქნებოდა „გულუბრყვილო რეალიზმის“ გაგებაც და მისგან გამომდინარე შედეგებიც.

**ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციის კრიტიკა.** წმინდა ცდის წინამეცნიერული აღწერის შედეგები, როგორც გადმოვეცით, მახიზმის მიხედვით, მდგომარეობს შემდეგში: ცდის მთელი მოცულობა შედგება ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარად დაკავშირებული ნაწილებისაგან. ამ ნაწილების ერთობლიობა წარმოადგენს ერთიანი ცდის მთელ შინაარსს, მოცემულობას. ეს ნაწილები იმყოფებიან განუწყვეტელ ერთიანობაში და მათ შორის დამოკიდებულება ფუნქციონალურია.

ახლა საჭიროა ამ ცდის მეცნიერული გაგება-აღწერა. მხოლოდ მისი აღწერის მიზნით და ისიც მხოლოდ ლოგიკური აბსტრაქციის გზით შეიძლება ამ ცდის რომელიმე ნაწილის, ვთქვათ ადამიანის, განყენება.

რა იქნება მოცემული ამ წერტილიდან, ამ განყენებული ადამიანიდან? მე და გარემო. ეს კი ნიშნავს, რომ „რომელიღაც ადამიანური ინდივიდუალში, ეგრეთწოდებული „მე“, როგორც (შედარებით) უცვლელი, იმყოფება „მახლობლად“, „სხედად“ და ა. შ. წოდებული, რომელიღაც (შედარებით) ცვალებად ერთეულთა სინამდვილეს შორის. ეს ერთობლიობა გარემოს შემადგენელი ნაწილებისა იმყოფება სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებაში ერთმანეთთან და თვითონ ჩემთან“<sup>7</sup>.

თუ განვიხილავთ ანალიზურად „მე“ და „გარემოს“, თუ დაეყოფთ მათ შემადგენელ ნაწილებად, აღმოვაჩენთ, რომ, როგორც ერთის, ისე მეორის შედგენილობა ერთგვაროვანია. „ბოლო ნიშნები იქნებოდნენ (შედარებით) მარტივი ფერები, გემოები, ტონები და ა. შ. ჩვენ აღვნიშნეთ ეს ლოგიკური ღირსებები, როგორც ელემენტები“<sup>8</sup>. თანახმად ამისა, „მე“ და გარემოს შემადგენელი ნაწილები შეიძლება აღინიშნოს, როგორც ელემენტების კომპლექსები. ელემენტების ის კომპლექსები, რომელიც იწოდება ტერმინით „მე“, სხვა არაფერია, თუ არა რაღაც ნახული (ცდაში) იმავე აზრით, როგორც მაგალი-

<sup>7</sup> А венариус Р. Человеческое понятие о мире. С. 72.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 72.

თად ხე. შესაბამისად, „მე“ კი არ ნახულობს ხე-ს მოცემულად, არამედ „მე“-ცა და ხე-ც ერთიანად წარმოადგენენ ერთი და იმავე ცდის მოცემულობის შინაარსს.

ამგვარად, ცდა, რომელიც მე შემიძლია აღწერო, ყოველთვის მოიცავს „მე“-ს და „გარემოს“. „მე“ ყოველთვის განიცდება, როგორც რაღაც გარემოში მყოფი, ხოლო ხე, როგორც რაღაც ამ „მე“-ს საპირისპირო. არ არსებობს ცდა „მე“-ს გარეშე. ასევე არ არსებობს ცდა „არამე“-ს გარეშე. არ არსებობს „მე“ „არამე“-ს გარეშე და პირიქით.

„მე“ და გარემო, ანუ „არამე“ არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მოცემულობის არავითარი ხარისხით. ცდაში, რომელსაც განეკუთვნება ჩემი „მე“, ხე მომეცემა ისევე, როგორც „მე“. მე განვიცი ხეს ზუსტად ისევე, როგორც ჩემს თავს, კერძოდ კი, როგორც რომელიღაც ცდის კუთვნილებას. „მე“-სა და „არამე“-ს ამ განუწყვეტელ ერთიანობას, ამ კოორდინაციას მე ვუწოდებ ემპირიოკრიტიკულ პრინციპულ კოორდინაციას<sup>9</sup>.

„მე ვუწოდებ ადამიანურ ინდივიდუმს, როგორც (შედარებით) მუდმივ წვერს, რომელიღაც ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაციისა, ამ უკანასკნელის ცენტრალურ წვერს, ხოლო გარემოს შემადგენელ ნაწილებს — განუსხვავებლად იმისა, ადამიანი იქნება იგი, თუ ისე ხე, ვუწოდებ საპირისპირო წვერს“<sup>10</sup>.

ცდის მთელ მოცულობას კი, რომელსაც ნახულობს „მე“ („მე“ და „არამე“), ავენარიუსი უწოდებს ემპირიოკრიტიკულ მოცემულობას.

ახლა, როდესაც ზუსტად იქნა აღწერილი ჩემი, ანუ „მე“-ს ცდა, თუ გავავრცელებთ მას მახლობლებზე, აღმოჩნდება, რომ დაშვებული ჰიპოთეზა შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ, რომ „გარემოს რომელიღაც ნაწილი — მახლობელი, არის ცენტრალური წვერი, რომელიღაც პრინციპული კოორდინაციისა“<sup>11</sup>. ამიტომ ყოველგვარი დაშვება, რომელიც სცილდება ჰიპოთეზის ასეთი გაგების საზღვრებს, წარმოადგენს ლოგიკურ სიყალბეს, ამახინჯებს ცდას და იგი უნდა უარიყოს.

ამრიგად, გაგების აპერცეფციის საფუძველზე ცდის ანალიზის პირველი შედეგი, ავენარიუსის მიხედვით, არის „მე“-სა და „არამე“-ს პრინციპული კოორდინაცია. „მე“ იწოდება კოორდინაციის ცენტრალურ წვერად, ხოლო „არამე“ — საპირისპირო წვერად.

მსგავს თვალსაზრისზე დგას ე. მახი, რომელიც ცდის შემადგენელ ნაწილებს მიიჩნევს ელემენტების კომპლექსებად და მათ შორის დამოკიდებულებას ფუნქციონალურად აცხადებს.

პრინციპული კოორდინაციის კრიტიკის დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს ის როლ, რომელსაც ის ასრულებს ემპირიოკრიტიკულ ფილოსოფიაში.

სახელდობრ, ის წარმოადგენს სამყაროს ფილოსოფიური გაორების მოხსნის, ან, რაც ავტორებისათვის იგივეა, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაძლევა-უარყოფის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საფეხურს. ამ საფეხურზე ავენარიუსი და მახი ცდილობენ აჩვენონ, რომ არამეცნიერულია და უაზრობაა სა-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 76.

<sup>10</sup> იქვე.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 77.

კითხის დასმა სამყაროს არხეს, სუბსტანციის შესახებ. „მე“ და „არამე“, სუბიექტი და ობიექტი, სულ ერთია განსხვავდებიან ისინი ერთმანეთისაგან თუ ერთგვაროვანი არიან, ერთნაირი სამყაროს ზოგადი შინაარსებია და ახასიათებთ მოცემულობის ერთნაირი ხარისხი. ცდისათვის, ანუ სამყაროსათვის ეს ორივე მოცემულობა ერთნაირად აუცილებელია, რადგანაც პრინციპული კოორდინაციის საბოლოო შედეგია „მე“-სა და „არამე“-ს შორის ორმხრივი, აუცილებელი დამოკიდებულების აღიარება: 1. არ არსებობს სუბიექტი ობიექტის გარეშე და 2. არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე.

სუბიექტსა და ობიექტს შორის კოორდინაციული მიმართების აღიარება ავტორების ჩანაფიქრით აღადგენს „მე“-სა და „არამე“-ს განუყრელ ერთიანობას, უარყოფს მათ სუბორდინაციულ დამოკიდებულებას და ამით საყრდენსა და საფუძველს აცლის ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, შესაბამისად, მატერიალიზმსა და იდეალიზმს. ამასთან, ავენარბიუსი და მახი აცხადებენ პრეტენზიას იმაზე, რომ ამ მოძღვრებით ისინი აღიარებენ „ეგრეთწოდებული გულუბრყვილო რეალიზმის, ე. ი. ყველა იმ ადამიანთა ჩვეულებრივ, არაფილოსოფიურ, გულუბრყვილო შეხედულების მთელ ღირებულებას, რომელნიც არ უფიქრდებიან, არსებობენ თუ არა თვით ისინი და არსებობს თუ არა გარემო“<sup>12</sup>.

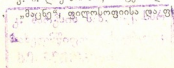
მახისა და ავენარბიუსის, აგრეთვე რუსი მახისტების ამ შეხედულებების ღრმა და მრავალმხრივი კრიტიკის საფუძველზე ვ. ი. ლენინმა ცხადყო, რომ ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია არაა „რეალიზმის რაიმე ორიგინალური და ღრმა აღდგენა“ და რომ ემპირიოკრიტიციზმი, ერთმანეთში ურევს ონტოლოგიას და გნოსეოლოგიას, საგნის ონტოლოგიურ მოცემულობას აიგივებს მის გნოსეოლოგიურ მოცემულობასთან და, საბოლოო ჯამში, არა თუ ვერ ხსნის ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, არამედ იდეალისტურად გადაწყვეტს მას.

16863

როგორც ვ. ი. ლენინი ცხადყოფს, ერთ-ერთი საჩიოთირო კითხვა, რომელიც ემპირიოკრიტიციზმის წინაშე წამოიჭრება და რომელსაც მან პასუხი უნდა გასცეს შემდეგია: არსებობდა თუ არა ბუნება ადამიანამდე? მართლაც, თუ ობიექტი არსებობს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი მოეცემა სუბიექტს, გამოდის, რომ მე (როგორც სუბიექტს) უფლება არა მაქვს ვიგულისხმო „არამე“ როგორც ობიექტი ჩემთან, საბოლოოდ კი ადამიანთან მიმართების გარეშე, თავისთავად. აქედან გამომდინარეობს ლოგიკური დასკვნა — ბუნება არსებობს მხოლოდ ადამიანთან მიმართებაში.

ვ. ი. ლენინის აზრით, ეს საკითხი განსაკუთრებით მწვავეა მახისა და ავენარბიუსის ფილოსოფიისათვის. „ბუნებისმეტყველება დადებითად ამტკიცებს, რომ დედამიწა ყოფილა ისეთს მდგომარეობაში, როცა მასზე არ არსებობდა არც ადამიანი და საერთოდ არც სხვა რაიმე ცოცხალი არსება და შეუძლებელიც იყო არსებულები. ორგანული მატერია უგვიანესი მოვლენაა, ხანგრძლივი განვითარების ნაყოფია. მაშასადამე, მაშინ არ ყოფილა შემგარძნები მატერია, — არ ყოფილა არავითარი „შეგარძნებათა კომპლექსები“, — არავითარი მე, რომელიც, ავენარბიუსის მოძღვრებით, ეთომდა „განუყრელადა“ დაკავშირებული გარემოსთან. მატერია პირველად რამ არის, ხოლო აზრი, ცნობიერება, შეგარძნება — უმაღლესი განვითარების პროდუქტია. ასეთია შე-

<sup>12</sup> ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 100.





მეცნების მატერიალისტური თეორია, რომელზედაც სტიქიურად დგას ბუნე-  
ბისმეტყველება<sup>13</sup>.

რათა თავიდან აიცილოს ბუნებისმეტყველებასთან დაპირისპირება და მიჩქმალოს თავისი თეორიის აშკარა უაზრობა, ავენაროუსს შემოაქვს „პოტენციური“ ცენტრალური წვერის ცნება. პოტენციური ცენტრალური წვერი — ესაა მომავალი „მე“, მომავალი ცენტრალური წვერი, რომელიც არასოდეს არ უდრის ნულს, მაშინაც კი, როდესაც დედამიწაზე ჰიაც არ არსებობს და საერთოდ, ჯერ სიცოცხლეს კი არ გაჩენილა.

პოტენციურმა ცენტრალურმა წვერმა უნდა შეინარჩუნოს პრინციპული კოორდინაციის განუწყვეტლობა. კოორდინაცია განუწყვეტელია, რადგანაც „მე“-ს გაჩენამდე „არამე“-სთან კოორდინაციაში იმყოფება პოტენციური „მე“. მაგრამ როგორც ვ. ი. ლენინი ცხადყოფს, პოტენციური ცენტრალური წვერის შემოტანა საკითხის მისტიკური დაბნელებაა და თავის დანიშნულებას ვერ ამართლებს. „გასაკვირველია მხოლოდ, — აღნიშნავს ლენინი — რომ მოიპოვებინან ადამიანები, რომელნიც ასეთ ფილოსოფოსს, რომელიც ამგვარ მსჯელობას გვთავაზობს, სერიოზულად ექცევიან! ... მართლაც, ნუთუ შეიძლება სერიოზულად ლაპარაკი კოორდინაციაზე, რომლის განუწყვეტლობა იმაში მდგომარეობს, რომ ერთ-ერთი მისი წვერი პოტენციურია? და განა ეს მისტიკა არ არის, განა ეს ფიდეიზმის პირდაპირი კარიბჭე არ არის?“<sup>14</sup>.

ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია შენიღბულად იმეორებს იდეალიზმის ძირითად ხაზს — „სამყარო არის ჩემი შეგრძნება; „არა-მე“ „დგინდება“ (იქმნება, წარმოიშობება) ჩვენი მე-ს მიერ; საგანი განუყრელად დაკავშირებულია ცნობიერებასთან“<sup>15</sup>, რადგანაც პრინციპული კოორდინაციიდან გამომდინარე ლოგიკური დასკვნა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს — სამყარო არსებობს მხოლოდ ადამიანის (სუბიექტის) გაჩენის შემდეგ, და ვერავითარი პოტენციური ცენტრალური წვერი, რომლის შემოტანითაც ავენაროუსი ცდილობს თავი დააღწიოს ამ აბსურდულ დასკვნას, როგორც ვ. ი. ლენინი ცხადყოფს, საქმეს ვერ შევლის.

ყოველივე ამის სიღრმისეული მიზეზი ისაა, რომ პრინციპული კოორდინაცია თავისში შეიცავს ორ ასპექტს — გნოსეოლოგიურსა და ონტოლოგიურს. მას რომ გააჩნდეს მხოლოდ გნოსეოლოგიური ასპექტი, ე. ი. ნიშნავდეს იმას, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტი და ობიექტი („მე“ და „არამე“) იმყოფებიან გარკვეულ აუცილებელ მიმართებაში და არ არსებობს შემეცნება ამ მიმართების გარეშე, სადავოც არაფერი იქნებოდა. მაგრამ ეს ასე არაა.

საქმე იმაშია, რომ პრინციპული კოორდინაცია წარმოადგენს ცდის მეცნიერული აღწერის შედეგს. ცდას კი ემპირიოკრიტიციზმი განიხილავს, როგორც ერთადერთ მოცემულობას. ე. ი. პრინციპული კოორდინაცია ეხება საგნის არა მხოლოდ გნოსეოლოგიურ მოცემულობას, არამედ მის ონტოლოგიურ მოცემულობასაც. უფრო სწორად, საგნის გნოსეოლოგიური მოცემულობა, ამავე დროს, მისი ონტოლოგიურა მოცემულობაცაა. ამიტომ, ობიექტის („არამე“-ს) გნოსეოლოგიური მოცემულობისათვის სუბიექტის („მე“-ს) მოცემულობის აუცილებლობა, ემპირიოკრიტიციზმში ნიშნავს სუბიექტის აუცი-

<sup>13</sup> ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 114—15.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 116.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 103.

ლებლობას ობიექტის ონტოლოგიური მოცემულობისათვისაც. აქედან დასკვნა: ობიექტი, „არამე“ არსებობს მხოლოდ სუბიექტთან, „მე“-სთან მიმართებაში. ეს კი იდეალიზმია.

ამრიგად, ვენერაუსის პოზიტიურ მსჯელობათა საბოლოო შედეგია არა რეალიზმის რაიმე ორიგინალური და ღრმა აღდგენა, არამედ სუბიექტური იდეალიზმის უბრალო აღდგენა უაღრესად ტლანჭი ფორმით<sup>16</sup>. პრინციპულ კოორდინაციას ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი გარდუვალად მიჰყავს სუბიექტურ იდეალიზმამდე და, შესაბამისად, სოლიფიზმამდე (მთელი სამყარო არის ჩემი შეგარძნებათა კომპლექსი). იგი პრინციპულად უპირისპირდება დიალექტიკურ მატერიალიზმს, რომელიც მართლაც რეალისტურ პოზიციებზე დგას და რომლის მიხედვითაც, როგორც ლენინმა ცხადყო, მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ობიექტის გნოსეოლოგიური მოცემულობა და მისი ონტოლოგიური მოცემულობა. პირველისათვის სუბიექტის მოცემულობა აუცილებელია, მეორისათვის კი არა. ონტოლოგიურად საგანი, ობიექტი არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. სამყარო, როგორც ობიექტური რეალობა არსებობდა ყოველგვარი სუბიექტის გაჩენამდე და თვით სუბიექტი (ანუ ცნობიერება) წარმოადგენს ობიექტური რეალობის განვითარების შედეგს (საჩუქდობრ, უმაღლესად ორგანიზებული ობიექტური რეალობის, ანუ მატერიის — ადამიანის; თავის ტვინის ფუნქციას, რასაც კატეგორიულად უარყოფს ავენარაუსი, რათა არ დაუშვას ყოფიერებისა და ცნობიერების სუბორდინაციული დამოკიდებულება).

ელემენტებზე მოძღვრების კრიტიკა. ემპირიოკრიტიკული პრინციპული კოორდინაცია (ანუ ელემენტების კომპლექსების ფუნქციონალური დამოკიდებულება), მახისტების ჩანაფიქრით, მხოლოდ პირველი საფეხურია ფილოსოფიური დუალიზმის დაძლევის გზაზე. ამ გზის მეორე და მთავარი საფეხურია მოძღვრება ელემენტებზე. ის, რამაც საბოლოოდ უნდა მოხსნას ყოველგვარი განსხვავება ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, არის ელემენტი.

სანამ გადაწყდებოდეს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართების საკითხი, მახი არჩევს ამ ცნებებს. „ყველაასათვის სივრცეში უშუალოდ არსებულის ერთობლიობას ვუწოდოთ ფიზიკური, ხოლო უშუალოდ მოცემულს მხოლოდ ერთისათვის და სხვა ყველასათვის ანალოგიის მიხედვით გაკეთებული დასკვნის საფუძველზე არსებულს — ფსიქიკური“<sup>17</sup>.

ცდაზე უშუალო დაკვირვების საფუძველზე მახი აკეთებს ორ მნიშვნელოვან დასკვნას: 1. გარემოს შემადგენელი ნაწილები დამოკიდებული არიან ერთმანეთზე და 2. გარემოს შემადგენელი ნაწილები დამოკიდებული არიან, აგრეთვე, ჩემი და მახლობლების სხეულებზე.

ყოველივე ფიზიკური, ჩემს მიერ ნაჩუქი, აღნიშნავს მახი, „მე“ შემოდგომ დაშვალო ელემენტებად, რომლებიც ამჟამად არ ექვემდებარებიან შემდგომ დაშლას: ფერებად, სუნებად, სივრცეებად, ღრობებად და ა. შ.“<sup>18</sup> ე. ი. ცდის მთელი შინაარსი შედგება ელემენტებისაგან. ამ შინაარსში შევა, როგორც ჩემი სხეული, ასევე სხვა ადამიანებისაც, რადგანაც ჩემი სხეული უშუალოდაა მოცემული, როგორც ჩემთვის ასევე მახლობლებისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას მახლობლის სხეულზე.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 108.

<sup>17</sup> М а х Э. Познание и заблуждение. С. 14.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 17.

ეს ელემენტები, წინა დასკვნების თანახმად, დამოკიდებული არიან ერთმანეთზე და, ასევე, ჩემს სხეულზე. იმდენად და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ელემენტები დამოკიდებული არიან ჩემს სხეულზე, ჩვენ მათ ვუწოდებთ, აგრეთვე, შეგრძნებებს. იგივე შეიძლება ითქვას ელემენტების, ვთქვათ, მახლობლის სხეულთან დამოკიდებულებაზე. მაგრამ, რამდენადაც მე და მახლობელს ერთმანეთის შეგრძნებები მოცემული გვაქვს არა უშუალოდ, არამედ დასკვნების საფუძველზე, მთელი ერთობლიობა ელემენტებისა შეიძლება განხილულ იქნეს, აგრეთვე, როგორც ფსიქიკური. ამგვარად, ერთი და იგივე ელემენტები ერთ შემთხვევაში შეიძლება განხილულ იქნენ როგორც ფიზიკური, ხოლო მეორე შემთხვევაში, როგორც ფსიქიკური. ასე, რომ, „ფიზიკური და ფსიქიკური“ შეიცავენ საერთო ელემენტებს და, შესაბამისად, მათ შორის სრულიადაც არაა მკვეთრი დაპირისპირება, როგორც ამას ჩვეულებრივად ღებულობენ<sup>19</sup>. ე. ი. ელემენტები თავისთავად არც ფიზიკურია, არც ფსიქიკური. ისინი თავისი ბუნებით ერთგვაროვანია. მათი ფიზიკურობა და ფსიქიკურობა დამოკიდებულია მათი განხილვის თვალსაზრისზე. „ფერი არის ფიზიკური ობიექტი, თუ ჩვენ, მაგალითად, ყურადღებას ვაქცევთ მის დამოკიდებულებას სინათლის წყაროსთან (სხვა ფერებთან, სითბოსთან, სივრცეებთან და ა. შ.). მაგრამ, თუ ჩვენ ყურადღებას ვაქცევთ მის დამოკიდებულებას თვალის ბადურასთან, ჩვენს წინაშეა ფსიქიკური ობიექტი, შეგრძნება. ამ ორ შემთხვევაში განსხვავებულია არა შინაარსი, არამედ კვლევის მიმართულება“<sup>20</sup>.

ცდის ასეთი აღწერით, მახის აზრით, მისი ერთიანობა კი არ ირღვევა, არამედ, პირიქით, იგი თეორიულად საბუთდება. დუალიზმი იწყება მაშინ, როდესაც ჩვენ ვაპარებთ და აბსოლუტურად ვაცხადებთ ელემენტების კომპლექსების დამოკიდებულებას ჩვენს სხეულზე. ამ შემთხვევაში უკვე ადვილი ხდება მათი გამოცხადება ჩვენი სხეულების პროდუქტებად, ე. ი. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის გათიშვა, დაპირისპირება და მათ შორის სუბორდინაციული დამოკიდებულების აღიარება. სინამდვილეში კი დამოკიდებულება ელემენტებს შორის მხოლოდ ფუნქციონალურია და მათ შორის არ არის არავითარი შინაარსეული განსხვავება.

ანალოგიურია ავენარიუსის შეხედულებებიც. მახი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ავენარიუსის შეხედულებებთან თავისი შეხედულებების საერთო მსგავსებას. განსაკუთრებით კი აღნიშნავდა თანხმობას ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხის გაგებაში. „უდიდეს მნიშვნელობას მე ვანიჭებ ჩვენს თანხმობას ფიზიკურის ფსიქიკურთან დამოკიდებულებაზე. ამ პუნქტში მე ვხედავ სიმძიმის ცენტრს“<sup>21</sup>.

მაინც რას წარმოადგენს ელემენტი, რომელსაც მახი და ავენარიუსი ასეთ დიდ მისიას აკისრებენ?

ავენარიუსის მიხედვით, ელემენტი არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური. იგი რაღაც მესამეა, რომელიც ერთ მიმართებაში ფსიქიკურია, მეორეში ფიზიკური.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 17.

<sup>20</sup> М а х Э. Анализ ощущения и отношение физического к психическому. М., 1909, с. 36.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 60—61.

მახი ცდილობს უფრო თანმიმდევარი იყოს. იგი ხედება, რომ ეს შეიძლება გაგებული იქნეს, როგორც რაღაც მეტაფიზიკური რამ და ცდილობს თავი დააღწიოს ამას, მისი აზრით, ელემენტი ფიზიკურია და ფსიქიკურიც. ყველაფერი დამოკიდებულია მიმართებაზე. ერთ მიმართებაში იგი ფიზიკურია, ხოლო მეორე მიმართებაში ფსიქიკური.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მახის მიერ შემოტანილი ეს მიმართება და მისი აბსოლუტურად გამოცხადება საქმეს ვერ შევლის (მე-სა და არამე-ს მიმართება ავენარიუსთანაც აბსოლუტურია). აბსტრაქტულად აღებული ელემენტი მახთანაც ისეთივე რაღაც მესამეა, როგორც ავენარიუსთან.

ამრიგად, თავისთავად, მიმართების გარეშე აღებული ელემენტი არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური. იგი რაღაც მესამეა. იზადება კითხვა, რას წარმოადგენს ეს მიმართების გარეშე აღებული ელემენტი?

ელემენტების ფიზიკურობა თუ ფსიქიკურობა წარმოადგენს მეორად აქტს. ფიზიკური და ფსიქიკური წარმოებული არიან ელემენტისაგან, რომელიც მიმართების გარეშე არც ერთია და არც მეორე. პირველადია ეს გაურკვეველი ელემენტი, რომელიც, მართლაც, მეტაფიზიკურ დაშვებას უფრო პავს, ვიდრე ცდის აღწერის შედეგს. მახი ამ მეტაფიზიკური დაშვებისაგან თავის დაღწევას ცდილობს მიმართების შემოტანით. ცდა ერთიანია და მიმართება ცდის ელემენტებსა და მათ კომპლექსებს შორის აბსოლუტურია. მხოლოდ დროებით და ისიც ლოგიკურადაა შესაძლებელი მათი ერთმანეთისაგან აბსტრაქტირება.

ამგვარად, ელემენტი წმინდა ცდაში არ არსებობს მიმართების გარეშე. და რადგანაც წმინდა ცდა ცხადდება ერთადერთ არსებულად, ელემენტის, როგორც არსებულის ბუნების გარკვევითი უნდა გაირკვეს რას წარმოადგენს სინამდვილეში ელემენტი ამ აბსოლუტურ მიმართებაში. ე. ი. უნდა გაირკვეს, თუ როგორ მნიშვნელობს ელემენტი ცდაში.

როგორც აღინიშნა, მახის მიხედვით, ცდის მთელი მოცულობა შედგება ელემენტებისაგან. ამ ელემენტების გარკვეული ნაწილი, ვთქვათ, ჩვენი მოგონებები, სურვილები, და სხვ. ყოველთვის ფსიქიკურია (როგორც ვხედავთ, მახი იძულებული გახდა დაეშვა ისეთი ელემენტებიც, რომლებიც ყოველთვის ფსიქიკურია). სხვა ელემენტების კომპლექსები ჩვენს სხეულთან მიმართებაში ფსიქიკურია და როგორც მახი აღნიშნავს, ამ მიმართებაში ჩვენ ვუწოდებთ მათ შეგრძნებებს. თავის მხრივ, ჩვენი სხეულიც ელემენტების კომპლექსია და სხვა, ვთქვათ, მახლობლის სხეულთან მიმართებაში ეს ელემენტებიც წარმოადგენენ ფსიქიკურ ელემენტებს, ანუ შეგრძნებებს. ე. ი. ცდის მთელი შინაარსი, ელემენტების ყველა კომპლექსი, ცდაში მნიშვნელობს, ამავე დროს, როგორც შეგრძნებათა კომპლექსი.

ანალოგიური მდგომარეობაა ავენარიუსთანაც. ერთიანი წმინდა ცდის აპერციფირებას მივეყვართ პრინციპულ კოორდინაციამდე და ამ კოორდინაციის წევრებაა შინაარსეულ ერთგვაროვნებამდე — ელემენტებამდე. ამასთან, კოორდინაციის წევრების მიმართება ცხადდება აბსოლუტურად და „არამე“ „მე“-სთან მიმართების გარეშე უკვე აღარაფერია, აღარაა ცდა. ე. ი. „არამე“ თუ არის, იგი, ამასთან, ყოველთვის ფსიქიკურია. და თუ გავითვალისწინებთ, რომ „მე“ სხვა პრინციპულ კოორდინაციაში შედის, როგორც საპირისპირო წევრი, ისიც შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ფსიქიკური ელემენტების, ანუ, შეგრძნებების ერთობლიობა, კომპლექსი.

ასე, რომ, როგორც მართებულად აღნიშნავს ლენინი, „ან „ელემენტი“ არის შეგრძნება, როგორც ამას ყველა ემპირიოკრიტიკოსი ამბობს,—მახიცი, ავენარიუსიცი, პეცოლდტიცი და სხვა,—მაშინ თქვენი ფილოსოფია, ბატონებო, იდეალიზმია, რომელიც ამაოდ ცდილობს თავისი სოლიფისონის სიშიშვლე... დაძფაროს. ანდა „ელემენტი“ არ არის შეგრძნება,—და მაშინ თქვენს „ახალი“ სიტყვასთან სრულიად არავითარი აზრი არ არის დაკავშირებული, მაშინ ეს მხოლოდ ცარიელი სიტყვებით ყოყონობაა“<sup>22</sup>. და რადგანაც ელემენტი არსებობს, მხოლოდ როგორც ცდის მოცემულობა, ცდაში კი იგი აუცილებლობით იმყოფება ისეთ მიმართებაში, სადაც იგი, მახისა და ავენარიუსის აღიარებით, ფსიქიკურია, შეგრძნებაა, გამოდის რომ ელემენტი სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნება. ე. ი. მიმართებაში მყოფი ელემენტი (მიმართების გარეშე კი ელემენტი არ არსებობს) არის შეგრძნება. საგნები სხვა არაფერია, თუ არა შეგრძნებათა კომპლექსები. ეს კი სიტყვასიტყვით გამეორებაა ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმისა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ თუ ბერკლი უშვებს სულიერ სუბსტანციას და ახდენს შეგრძნებებისა და მათი კომპლექსების სუბიექტივაციას, ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი იხრება იქმისაყენ და იუმის მსგავსად, უარყოფს რა ყოველგვარ სუბსტანციას (მატერიალურსა და იდეალურსაც), ახდენს შეგრძნებებისა და მათი კომპლექსების ობიექტივაციას.

ვ. ი. ლენინი, ახასიათებს მახის მიერ „სამყაროს ელემენტების“ აღმოჩენას და აღნიშნავს:

„1. ყველაფერი არსებული ცხადდება შეგრძნებად,

2. შეგრძნებებს ეწოდება ელემენტები,

3. ელემენტები ნაწილდება ფიზიკურ და ფსიქიკურ ელემენტებად; უკანასკნელია ის, რაც დამოკიდებულია ადამიანის ნერვებზე და საზოგადოდ ადამიანის ორგანიზმზე; პირველი — არ არის დამოკიდებული;

4. ფიზიკური ელემენტების კავშირი და ფსიქიკური ელემენტების კავშირი ცხადდება ერთიმეორის დამოუკიდებლად არ არსებულად; ისინი მხოლოდ ერთად არსებობენ;

5. მხოლოდ დროებით შეიძლება ამა თუ იმ კავშირისაგან განტოლოვა;

6. „ახალი“ თეორია „ცალმზრცობას“ მოკლებულად ცხადდება“<sup>23</sup>.

ამრიგად, ემპირიოკრიტიციზმში და მახიზმში შეგრძნებებად და მათ კომპლექსებად ცხადდება ყველაფერი, რაც კი არსებობს. ე. ი. რეალური არსებობა მიეწერება მხოლოდ და მხოლოდ შეგრძნებებს. საგანი სხვა არაფერია თუ არა შეგრძნებათა კომპლექსი. შეუძლებელია საგნის აღქმის განსხვავება აღქმის საგნისაგან. საგანი და მისი აღქმა ერთი და იგივეა (ეს სიტყვასიტყვით ბერკლის გამეორებაა).

აქ, როგორც ვ. ი. ლენინმა ცხადყო, არსებითია ის, თუ საიდან წავალთ საით, საგნებიდან შეგრძნებებისაკენ და აზრისაკენ, თუ პირიქით, აზრისა და შეგრძნებებისაკენ — საგნებისაკენ. „პირველს, ე. ი. მატერიალისტურ ხაზს ადგია ენგელსი. მეორეს, ე. ი. იდეალისტურ ხაზს ადგია მახი. ვერავითარი ოინები, ვერავითარი სოფიზმები... ვერ მოსპობენ იმ ნათელ და უცილობელ ფაქტს, რომ ერნსტ მახის მოძღვრება საგნებზე, როგორც შეგრძნებათა კომ-

<sup>22</sup> ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 79.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 75—76.



პლექსებზე, სუბიექტური იდეალიზმია, ბერკლიანობის უბრალო გადაღმევა<sup>24</sup>. მთავარი წინააღმდეგობა დიალექტიკურ მატერიალიზმსა და მახიზმს შორის, აღნიშნავს ლენინი, ისაა, რომ თუ „მატერიალიზმი სრულიად ეთანხმება ბუნებისმეტყველებას და პირველად მოცემულად მატერიას თვლის, ხოლო მეორედ — ცნობიერებას, აზროვნებას, შეგრძნებას, ვინაიდან ნათლად გამოხატული ფორმით შეგრძნება მხოლოდ მატერიის უმაღლეს ფორმებთან (ორგანულ მატერიასთან) არის დაკავშირებული“<sup>25</sup>, თუ მატერიალიზმი შეგრძნებებსა და აღქმებს განიხილავს როგორც ობიექტურად არსებული რეალობის სუბიექტურ სახეებს, ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი შეგრძნებებს სწყვეტს მათ ობიექტურ საფუძველს, ობიექტურად არსებულ რეალობას, ანუ მატერიას, აცხადებს მათ ერთადერთ არსებულად და მიდის იმის აღიარებამდე, რომ რეალურად არსებული არის მხოლოდ თავის თავში ჩაკეტილი ცნობიერება, რადგანაც ცდის მთელი შინაარსი ფსიქიკურია, არსებობა კი მხოლოდ ცდას მიეწერება. ეს კი, როგორც ლენინი აღნიშნავს, იუმის მიერ შესწორებული ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმის გამეორებაა. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ თუ იუმმა საკითხი დასვა გნოსეოლოგიური სიბრტყით და ვარესამყაროს არსებობა-არარსებობის საკითხზე ცოდნის პრეტენზიის მქონე პასუხის გაცემა შეუძლებლად მიიჩნია, ემპირიოკრიტიციზმი და მახიზმი საკითხს აყენებს ონტოლოგიური კუთხითაც და მიდის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური რეალობის უარყოფამდე. იგი გამოდის ცდის სუბიექტური მინარევებისაგან გაწმენდის პრეტენზიით. სინამდვილეში კი ცდიდან სდევნის ობიექტურ შინაარსს: დროს, სივრცეს, სუბსტანციას და სხვა, ერთი სიტყვით, მთელ ობიექტურ რეალობას და ერთადერთ არსებულად აცხადებს თავის თავში ჩაკეტილ ცნობიერებას, ანუ წმინდა ცდას.

წმინდა ცდის კრიტიკით, ემპირიოკრიტიციზმმა და მახიზმმა არა თუ ვერ გადალახა კანტის დუალიზმი (მისი ერთ-ერთი მიზანი ესეც იყო), არა თუ ვერ მოარიგა კანტის მიერ გათიშული „ნიეთი თავისთავადებისა“ და მოვლენების სამყარო, არამედ, „შეასწორა“ იგი იდეალიზმის პოზიციებიდან.

ვ. ი. ლენინმა კანტის ფილოსოფიის მარჯვნიდან და მარცხნიდან კრიტიკის ანალიზის საფუძველზე ცხადად დაასაბუთა, რომ ყოველგვარი ცდა სამყაროს ფილოსოფიური დუალიზმის მოხსნისა მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მალა დადგომით, კომპრომისის გზით, იმთავითვე განწირულია მარცხისათვის; რომ ფილოსოფიური დუალიზმის მოხსნა შესაძლებელია მხოლოდ ან მატერიალიზმის, ან იდეალიზმის თვალსაზრისზე დადგომის გზით, და, რომ ამ ორი გზიდან ერთადერთი ჭეშმარიტი მეცნიერული გზა არის მატერიალისტური გზა.

დიალექტიკური მატერიალიზმი ობიექტურ რეალობას და ცნობიერებას ერთმანეთს კი არ სწყვეტს და უპირისპირებს, არამედ ცნობიერებას განიხილავს როგორც ობიექტური რეალობის განვითარების შედეგს და ამდენად აღიარებს მატერიის პირველადობას და ცნობიერების მეორადობას. შეგრძნებები და აღქმები წარმოადგენენ ობიექტური რეალობის სუბიექტურ სახეებს და ცნობიერებაში არ შეიძლება იყოს არაფერი ისეთი, რასაც საფუძველი არ ექნებოდა ობიექტურ რეალობაში. ამდენად, დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა,

<sup>24</sup> ვ. ი. ლენინი. მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, გვ. 53.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 60.

კანონები და სხვა, დიალექტიკურ მატერიალიზმს გამოჰყავს ობიექტური სინამდვილიდან და არა ცნობიერებიდან.

ამრიგად, როგორც ლენინი ცხადყოფს, დიალექტიკურ მატერიალიზმს, ემპირიოკრიტიციზმისა და მახიზმის საპირისპიროდ, ცდა ესმის, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური რეალობის ცნობიერებაზე ზემოქმედების შედეგი. დაბოლოს, დიალექტიკური მატერიალიზმი, მახიზმის საპირისპიროდ, მსჯელობს დიალექტიკურად. იგი ჩვენს ცნობიერებას ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულად კი არ განიხილავს, არამედ არკვევს, თუ როგორ წარმოიშვება ყოფიერებიდან ცნობიერება, როგორ იზადება არცოდნიდან ცოდნა, ე. ი. როგორ გადაიქცევა „ნივთი თავისთავად“ ნივთად ჩვენთვის.

### Т. И. МТИБЕЛАШВИЛИ

#### КРИТИКА СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА В ТРУДЕ В. И. ЛЕНИНА «МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ»

#### Резюме

На основе критического анализа существенных моментов эмпириокритицизма и махизма — махистской «преднаучной» интерпретации чистого опыта, эмпириокритической принципиальной координации и учения об элементах — В. И. Ленин показал, что это философское мировоззрение является одной из разновидностей субъективного идеализма и, следовательно, противоположно материалистическому мировоззрению.

В. И. Ленин доказал, что в махистском понимании «наивного реализма» упущен существенный момент — убеждение в объективном существовании окружающей среды, что в конечном итоге и является «преднаучным источником» идеализма эмпириокритической философии. Он показал также, что эмпириокритическая принципиальная координация, являясь «научным пересказом» извращенного махизмом «наивного реализма», представляет собой замаскированное повторение основного положения субъективного идеализма — «не-я», существует только в отношении к «я». И, наконец, раскрыв сущность махистского учения об элементах, В. И. Ленин доказал, что это учение, в конечном итоге, все содержание опыта, равнозначное для махизма всей существующей действительности, превращает в комплекс ощущений и тем самым принципиально противостоит диалектическому материализму.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ანზორ კახიბაძე

3. ი. ლენინი ლევ ტოლსტოის შესახებ

გენიალური მწერლის ლევ ტოლსტოის შემოქმედებითა მემკვიდრეობა მსოფლიო კულტურის საგანძურს ეკუთვნის. ლ. ტოლსტოის პოპულარობა არც სიცოცხლეში აკლდა, მაგრამ ვ. ი. ლენინი მის ნაწარმოებთა გავრცელების ფარგლებს მეტად მცირედ მიიჩნევდა იმ საყოველთაო მნიშვნელობასთან შეფარდებით, რაც ლ. ტოლსტოის შემოქმედებას ჰქონდა. ამასთან დაკავშირებით, ვ. ი. ლენინი მიუთითებს: „იმისათვის, რომ... დიდი ნაწარმოებები ნამდვილად გახდეს ყველას კუთვნილება, საჭიროა ბრძოლა და ბრძოლა ისეთი საზოგადოებრივი წყობილების წინააღმდეგ, რომელმაც მილიონებსა და ათობით მილიონებს წილად არგუნა სიბნელე, დაბეჩაეება, კატორღული შრომა და სიღატაკე, საჭიროა სოციალისტური გადატრიალება“<sup>1</sup>. ამ მიმართებით საინტერესოა, რომ დღეს, იუნესკოს ცნობით, მსოფლიოში ლ. ტოლსტოის ყველაზე ნეტი მკითხველი ჰყავს.

ლ. ტოლსტოის მოღვაწეობა მრავალმხრივია და მხატვრული სფეროს გარდა მოიცავს აგრეთვე რელიგიას, ფილოსოფიას, სოციოლოგიას, ესთეტიკას, პედაგოგიკას და ა. შ. ლ. ტოლსტოის ნააზრევი მნიშვნელოვანი, ორიგინალური და ამავე დროს, როგორც ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა, წინააღმდეგობრივია. მისი მემკვიდრეობის ეს უკანასკნელი მომენტი, წინააღმდეგობრიობა, გარკვეულ საფუძველს ქმნის დიდი მწერლისა და მოაზროვნის მემკვიდრეობის მეცნიერული შესწავლისათვის. იგი სხვადასხვა მიმართულების მკვლევართა ნაშრომებში ტენდენციურად იყო წარმოდგენილი და გააზრებული.

აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ტოლსტოის მემკვიდრეობის შესწავლას მრავალი გამოკვლევა მიეძღვნა სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ქვეყანაში, რომლებიც ეხებიან მწერლის როგორც მსოფლმხედველობას, აგრეთვე მისი შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ცალკეულ მხარეებს. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს, რომ კვლევა ამოწურულია და ამ საკითხს წერტილი აქვს დასმული. პირიქით, გენიოსი მწერლისა და მოაზროვნის შემოქმედებითი მემკვიდრეობისადმი ინტერესს დრო უფრო ზრდის, იგი, შეიძლება ითქვას, ამოუწურავია. ა. ფრანსი აღნიშნავდა: „ლ. ნ. ტოლსტოი თავისი გონების თვალთ ჩვენთვის ჯერ უხილავ პორიზონტებს ხედავდა. მე შემძლია ტოლსტოი პომეროსს შევადარო. მას შეისწავლიან ათასწლეულის შემდეგაც. მისი თითქოსდა უტოპიების ნაწილი უკვე პოულობს თავის დასტურს. ძველი სამყარო იზზარება, მისი საფუძველი ირყევა. ტოლსტოი ახალი კაცობრიობის მოციქულია“<sup>2</sup>. ტოლსტოის დაბადების 80 წლის იუბილეს დღეებში ა. ფრანსმა განაცხადა: „ეთიკური ტილოების შემქმნელი ტოლსტოი ჩვენი საერთო

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, მეოთხე გამოცემა, ტ. 16, გვ. 401—402.

Литературное наследство, т. 75. Толстой и зарубежный мир, кн. 2, М., 1965, с. 386.



მასწავლებელია... ჩვენ ტოლსტოი ზნეობრივი კეთილშობილების, სიჭკელისა და დიდსულოვნების სწორუბოვარ მავალითად გვესახება<sup>3</sup>.

საბჭოთა მკვლევარებმა დიდი შრომა გასწიეს ლ. ტოლსტოის მემკვიდრეობის კრიტიკული ათვისების საქმეში. არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა ლ. ტოლსტოის შემოქმედებას, გენიოსი მწერლისა და მოაზროვნის მემკვიდრეობის ეროვნული თუ ზოგადსაქცობრიო მნიშვნელობის გარკვევას. საბჭოთა მკვლევარების ნაშრომები ეფუძნება ლ. ტოლსტოის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ლენინისტულ ანალიზს.

ვ. ი. ლენინმა თავისი წერილები ლ. ტოლსტოის შესახებ სხვადასხვა დროს (1908—1911) დაწერა და გამოაქვეყნა. გარდა ამ სტატიებისა ვ. ი. ლენინს თავისი მოსაზრებები ტოლსტოის შესახებ გამოთქმული აქვს თავის სხვადასხვა ნაშრომებსა და კერძო საუბრებში. ვ. ი. ლენინმა მოგვცა ლ. ტოლსტოის მემკვიდრეობის მეცნიერული ანალიზი, აჩვენა ლ. ტოლსტოის მემკვიდრეობისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი და წინააღმდეგობები, მისი ძლიერი და სუსტი მხარეები, მიუთითა ლ. ტოლსტოის თანამედროვე მნიშვნელობაზე, ტოლსტოის მიერ კაცობრიობის კულტურის საგანძურში შეტანილ წვლილზე და ა. შ. ა. ლენინის აზრით აღნიშნავდა, რომ ვ. ი. ლენინის სტატიები ლ. ტოლსტოის შესახებ „იძლევიან ამომწურავ განმარტებას ისეთი გიგანტური ლიტერატურული და საზოგადოებრივი მოვლენისა, როგორცაა ტოლსტოის შემოქმედება და მოძღვრება, და წარმოადგენენ ლიტერატურათმცოდნეობაში ლენინისტული მეთოდის გამოყენების ბრწყინვალე ნიმუშს<sup>4</sup>“. ვ. ი. ლენინს ნააზრები ლ. ტოლსტოის შესახებ საბჭოთა მკვლევარებისათვის მეთოდოლოგიურ როლს ასრულებს, იგი მათი კვლევის მთავარი ორიენტირია.

აქვე საჭიროა აღინიშნოს კვლევის ის ხარვეზი, რომელზეც ლენინი ლენინოვმა მიუთითა: „საბჭოთა მეცნიერები სწავლობდნენ რა ტოლსტოის მემკვიდრეობას, დიდი ხნის განმავლობაში „წმინდა ლიტერატურათმცოდნეობის“ ჩარჩოებით იზღუდებოდნენ, უპირატესად მის მხატვრულ თხზულებებთან ჰქონდათ საქმე. საბჭოთა მკვლევარების მიერ ლ. ტოლსტოის თეორიული ნაწარმოებებისადმი უყურადღებობით ისარგებლეს ჩვენმა იდეოლოგიურმა მოწინააღმდეგეებმა დასავლეთში. მათ თავი ვერ შეიკავეს ტოლსტოის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, ფილოსოფიური, ეკონომიკური, ესთეტიკური, ეთიკური შეხედულებების პირდაპირი ფალსიფიკაციისაგან<sup>5</sup>“.

ლ. ლენინის მიერ ლ. ტოლსტოის საბჭოთა მკვლევარების მიმართ გამოთქმული საყვედური მართებულია. ლ. ტოლსტოის მსოფლმხედველობის წინააღმდეგობრივი ხასიათი გარკვეულ საფუძველს ქმნის მისი მემკვიდრეობა გააზრებული და წარმოდგენილი იყოს სრულიად სხვადასხვაგვარად, რასაც ადასტურებს ლ. ტოლსტოის შესახებ არსებულ შრომებში ურთიერთსაწინააღმდეგო და ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი აზრები.

ლ. ტოლსტოის მსოფლმხედველობა რთული და წინააღმდეგობრივი იყო. დიდმა მწერალმა და მოაზროვნემ შინაგანი ქიდილით აღსაესე გზა განვლო. მის შემოქმედებაში მკვლევარები რამდენიმე პერიოდს გამოყოფენ, მაგრამ

<sup>3</sup> А. Франс. Собр. соч., в 8-ми томах, т. 8, М., 1960, с. 718.

<sup>4</sup> А. В. Луначарский. Собр. соч., в 8-ми томах, т. 8, М., 1967, с. 450.

<sup>5</sup> ციტირებულია წიგნიდან: К. Ломунов. Лев Толстой в современном мире. М., 1975, с. 9.

უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ პერიოდებს აერთიანებს ერთი საერთო ხაზი, რომელზეც ვ. ი. ლენინმა მიუთითა. „ეპოქა, რომელსაც ეკუთვნის ლ. ტოლსტოი და რომელიც შესაძლებელია სიტყვად იხსიან როგორც მის გენიალურ მხატვრულ ნაწარმოებებში, ისე მის მოძღვრებაში, არის 1861-დან 1905 წლამდე განვლილი ეპოქა“<sup>6</sup>, წერდა ვ. ი. ლენინი. ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა ტოლსტოის შემოქმედების არსებით კავშირზე მისი მოღვაწეობის ეპოქის სოციალურ მოვლენებთან, კერძოდ, ბატონყმობის დამხობის შემდეგ ბურჟუაზიული რევოლუციის მომზადებასთან. ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ლ. ტოლსტოის შემოქმედების პერიოდიზაციის ამოსავლადაც არსებითად იგივე პრინციპი უნდა ავიღოთ.

ლ. ტოლსტოიმ ცხოვრების დიდი და მრავალმხრივი გამოცდილება მიიღო, კარგად იცნობდა როგორც მშრომელი ხალხის, ასევე გაბატონებული კლასის ცხოვრებას. ბატონისა და გლეხის ურთიერთობას, საზღვრმწიფო ინტერესების დამცველი ინსტიტუტების საქმიანობას, პირადად იღებდა მონაწილობას ომში და იცოდა მისი საშიშრელობანი, პირადად მონაწილეობდა სოფლის მეურნეობაში, მოსკოვში ცხოვრების პერიოდში გაეცნო ქალაქური ცხოვრების სინამდვილეს, დაინტერესებული იყო პედაგოგიკის საკითხებით, ჩამოაყალიბა სახალხო სკოლა, სცემდა პედაგოგიკურ ჟურნალს, იცოდა თანამედროვე ხელოვნება და თვით იყო ყველაზე დიდი ხელოვანი და ა. შ. ცხოვრების მრავალმხრივმა გამოცდილებამ იგი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ არსებული სოციალური სინამდვილე მანკიერია, რომ „ასე ცხოვრება არ შეიძლება“, საპირობო ცხოვრების ისე გარდაქმნა, რომ ადამიანებმა ჭეშმარიტად ადამიანურად იცხოვრონ. ამ კეთილშობილური და გრანდიოზული ამოცანის გადაწყვეტისათვის ბრძოლას შეაღია ლ. ტოლსტოიმ თავისი სიცოცხლე და შემოქმედება, გამსჭვალული ადამიანთათვის სიკეთის მოტანის მიზნით, როგორც ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა, ლ. ტოლსტოის არ შეეძლო სწორი პასუხისათვის მიეცვლია და მისი რელიგიური შემრიგებლური კონცეფციით საზრდოობდნენ „ტოლსტოელები“ — რევოლუციური მოძრაობის მოწინააღმდეგენი. მაგრამ ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს ტოლსტოის დიდ დამსახურებასაც პროგრესული საზოგადოებრივი მოძრაობის წინაშე. ვ. ი. ლენინი მიუთითებს, რომ ლ. ტოლსტოი იყო ზოგჯერ „ეწინა უდიდესი ძალით, რწმენით, გულწრფელობით და აყენა მთელი რიგი საკითხები, რომლებიც შეეხება თანამედროვე პოლიტიკური და საზოგადოებრივი წესწყობილების ძირითად თვისებებს“<sup>7</sup>.

ტოლსტოის წინაშე დგას უმნიშვნელოვანესი კითხვა ადამიანური ყოფიერების შესახებ, ცხოვრების აზრის შესახებ. პასუხს ამ კითხვაზე იგი ეძიებს კაცობრიობის კულტურულ მონაპოვრებში — მეცნიერებასა, ხელოვნებასა და რელიგიაში. და აქ ჩვენს წინაშე წარმოდგება ტოლსტოი-ჭუმბანისტი, რომელიც უღმობელი კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს არსებულ კულტურას, მოითხოვს ახალს და ცდილობს თვითონ მიაღწიოს ამ უკანასკნელს.

მისი თანამედროვე მეცნიერება, ლ. ტოლსტოის აზრით, ვერ ემსახურება თავის ჭეშმარიტ ამოცანას, ვერ იძლევა პასუხს კითხვაზე ცხოვრების ნამდვილი აზრის შესახებ. ლ. ტოლსტოი აკრიტიკებს აგრეთვე ექსპლოატატორი კლასების ცხოვრების წესს, რომელიც, მისი მტკიცებით, კი ვერ წვდება ნამდვილ

<sup>6</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 17, გვ. 39.

<sup>7</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 16, გვ. 411.

ადამიანურ ყოფიერებას, არამედ ამახინჯებს მას. უბრალო, მშრომელი ადამიანების ცხოვრების წესი, მათი სულიერი სამყარო, მათი ხელოვნება, ამტკიცებს ლ. ტოლსტოი, უფრო ახლოა მისული ცხოვრების ქვეშაირი აზრის გაგებასთან. ამის შემდეგ იწყება ლ. ტოლსტოის უტოპიური რელიგიური პასუხი დასმულ კითხვაზე. იგი ავითარებს დებულებას, რომ ამ საკითხზე პასუხის მიღება შესაძლებელია არა გონების, არამედ რწმენის, არა მეცნიერების, არამედ რელიგიის სფეროში. „რწმენა არის ადამიანური ცხოვრების აზრის ცოდნა, რომლის შედეგადაც ადამიანი თავის თავს კი არ სპობს, არამედ ცხოვრობს. რწმენა არის ცხოვრების ძალა“... „რწმენის გარეშე არ შეიძლება ცხოვრება“... „სადაც სიცოცხლეა იქ რწმენაა“... (23,35)\*. უბრალო ხალხს, როგორც ლ. ტოლსტოი აღნიშნავს, სწამს ღმერთი; მაგრამ ლ. ტოლსტოის არ აკმაყოფილებს რწმენის ის გაგება, რომელსაც ეკლესია ავითარებდა და რომლის გარკვეულ ზეგავლენასაც განიცდიდა უბრალო ხალხი. ტოლსტოი დიდი სულიერი ძიების საფუძველზე პოულობს ღმერთს, რომელიც განსხვავებულია ოფიციალური, ეკლესიის მიერ წარმოდგენილი ღმერთისაგან, რომელიც გაგებული იყო როგორც შემოქმედი, მხსნელი, სამსახოვანი. ტოლსტოი აღნიშნავს, რომ „ღმერთი არის ცხოვრება, რომლის გარეშეც შეუძლებელია ცხოვრება“. „ღმერთი უსასრულო საწყისია, ... მე მთლიანად მოცული ვარ მისით, მისგან მოველ, მასთან მივალ, მის ნაწილს შევადგენ“... (23,41).

ლ. ტოლსტოის აზრით, ყოველი რელიგიური მოძღვრების არსი ცხოვრების აზრის განსაზღვრაა — „ახალ პირობებში შემავალი კაცობრიობისათვის დამახასიათებელი ცხოვრების დადგენა და მისგან გამომდინარე მოღვაწეობა არის ის, რაც რელიგიად იწოდება“ (28,68). ყოველი რელიგიური მოძღვრება, მათ შორის ქრისტიანულაც, ორ მხარეს მოაკავს: „1. ეთიკურ მოძღვრებას ადამიანთა ცხოვრების შესახებ — იმის შესახებ, თუ როგორ იცხოვროს ცალკეულმა ადამიანმა და ყველამ ერთად და 2. იმის მეტაფიზიკურ ახსნას, თუ რატომ უნდა იცხოვროს ადამიანებმა სახელდობრ ასე და არა სხვაგვარად“ (23,437). ქრისტიანული რელიგიის ეთიკური მხარე თავისებური ინტერპრეტაციით მან დაინახა მათეს საბარებაში (მ. 5, 21—48) და მისი პრინციპები შემდეგი სახით წარმოადგინა: 1. არ შეუტაცხო ადამიანი სიტყვით, ყველა ადამიანთან იცხოვრე მშვიდად, შეეცადე მოსპო მტრობა ადამიანსა და შენს შორის 2. არ იმრუშო, დაიცავი ოჯახური ცხოვრების სიწმინდე; 3. არ შეფიცო არავის არაფერი, რადგანაც ფიცი ერთი ადამიანის ნებას მეორისას უმოჩილებს, ადამიანები კი ღმერთის გარდა არავის არ უნდა მოჩილებდნენ; 4. არაწინააღმდეგ ბოროტს, არ უპასუხო ბოროტებას ბოროტებით; 5. არ განსხვავო საკუთარი ხალხისაგან სხვა ხალხები, ყოველ ადამიანს მოეპყარი ისე, როგორც შენიანს, არ უმტრო, არ შეიარაღდე, არ იომო.

ამ მცნებებიდან ყველაზე მნიშვნელოვნად ლ. ტოლსტოი მიიჩნევს ბოროტებისადმი წინააღმდეგობლობას. მისი აზრით, ქვეშაირი ქრისტიანული რელიგია სხვა რელიგიებისაგან ამ მცნებით განსხვავდება; მხოლოდ ბოროტებისადმი წინააღმდეგობლობით არის შესაძლებელი ქვეყნად ბოროტების მოსპობა.

\* ციტატები ლ. ტოლსტოის თხზულებებიდან მოგვაქვს გამოცემით: Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., в 90 томах. Юб. изд., М., 1928—1955. ფრჩხილებში მოთავსებული პირველი ციფრი მიუთითებს ტომის ნომერს, მომდევნო — გვერდს.

ზემოაღნიშნული ხუთი მცნების შესრულება, ტოლსტოის აზრით, ადამიანთა ცხოვრებაში ბოროტების გამოძირიქვა და სიყვითის დამფუნებელია, ქვეყნად ღვთის სასუფეველის დამამკვიდრებელია — „სასუფეველი ღვთისა ქვეყნად არის მშვიდობა კაცთა შორის. კაცთა შორის მშვიდობა უმაღლესი სიყვითეა, რომლის დამკვიდრებაც არის შესაძლო ქვეყნიერებაზე“. „ქრისტეს მთელი მოძღვრება იმაშია, რომ დამკვიდროს სუფევა ღვთისა — კაცთა შორის მშვიდობა“ (23.379).

ღვთის სასუფეველის დამკვიდრება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანზეა დამოკიდებული, რადგანაც იგი მიწიერია და არა ზებუნებრივი — „სასუფეველი ღმრთისა შორის თქვენსა არს“ (ლ. 17. 21). ამგვარად, ადამიანის ცხოვრების წიწყობა მთლიანად ადამიანზეა დამოკიდებული, ქრისტეს მცნებათა შესრულება მას საშუალებას აძლევს იცხოვროს ჭეშმარიტი ადამიანური ცხოვრებით, ამ მცნებების შესრულება კი, ამბობს ლ. ტოლსტოი, ადვილია.

ყოველი ადამიანი, ტოლსტოის მოძღვრების მიხედვით, გარდა ხორცისა, ჭულისაგანაც არის ჩასახული, ყოველ ადამიანში არის „ღვთის ნათელი“, რომელიც ღმერთისაგანაა, და ადამიანმა ეს ნათელი უნდა აამაღლოს, რომ ჭეშმარიტად იცხოვროს, რათა ღვთის სასუფეველში მოხვდეს. ღმერთიდან მონიჭებული ნათელი, გონი უნდა იყოს წარმმართველი, მხოლოდ მას უნდა ემსახუროს ადამიანი, მხოლოდ მასშია სიყვითე.

ღვთიურისკენ მოძრაობა, რომელიც არის ჭეშმარიტი ცხოვრება, ადამიანთა სრულყოფის გზით მიდის. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი არის სასრულო არსება და ამიტომაც მას აბსოლუტური სრულყოფის მთლიანი მიღწევა არ შეუძლია, მისი ცხოვრების განმსაზღვრელი მაინც უსასრულო სრულყოფის იდეალი უნდა იყოს, რადგანაც ეს მოსწრაფება ადამიანის სიყვითეს უსასრულოდ ზრდის. თვითსრულყოფის იდეა ყოველგვარ საფუძველს აცლის ადამიანის პირადი ცხოვრების კეთილდღეობის იდეას, რომლითაც ცხოვრებაში ხელმძღვანელობენ ადამიანები, რადგანაც პირადი კეთილდღეობის შედეგი ადამიანის დაღუპვასთან ერთად ისპობა. ადამიანში არ კვდება მხოლოდ ეს საწყისი, რომელიც ღმერთისაგან არის, მხოლოდ მისი საშუალებით არის შესაძლებელი მარადიულთან ზიარება.

ამგვარად გააზრებული ქრისტიანული მოძღვრება ტოლსტოის საშუალებას აძლევს ამხილოს და მკაცრად გააკრიტიკოს თავისი დროის ცხოვრების როგორც რელიგიური, ისე საერო მხარე. ეს კრიტიკა ეხება როგორც გაბატონებული კლასის ცხოვრების წესს, ისე ეკლესიას, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის სახელით გამოდის, მაგრამ შორსაა ჭეშმარიტი ქრისტიანულობისაგან.

ტოლსტოი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ქრისტიანული რელიგიის ისტორიაში მოხდა რელიგიის ეთიკური მხარის მეორე პლანზე გადატანა და ეს ცვლილება ჩატარდა ეკლესიის წარმომადგენელთა მხარდაჭერით — ეთიკური მხარე, მისი მოთხოვნების შესრულება არასავალდებულოდ იქცა, რადგანაც საეკლესიო მოღვაწეთა მიერ ტენდენციურად აქცენტირებულმა მეტაფიზიკურმა მხარემ წამყვანი როლი დაიკავა რელიგიაში, ეთიკური მხარე კი წეს-ჩვეულებების, გარეგულ-ღვთისთაყვანისმცემლობის ფარგლებში მოექცა. ამას, ტოლსტოის აზრით, ქრისტიანული რელიგიისათვის სავალალო შედეგი მოჰყვა. ქრისტიანული რელიგიის მეტაფიზიკური და ეთიკური მხარის

გათიშვამ, სიმძიმის ცენტრის მეტაფიზიკურ მხარეზე გადანაცვლებამ, საბოლოო ჯამში ქრისტიანული რელიგიის ეთიკური მხარის უგულებელყოფა გამოიწვია: „არაფერია ისეთი, რაც აუცილებლად უნდა შეაარულოს ქრისტიანმა და არაფერია ისეთი, რისგანაც მან აუცილებლად უნდა შეიკავოს თავი, თუ არ ჩათვლით მარხვებსა და ლოცვებს, თვით ეკლესიისაგან არასავალდებულოდ აღიარებულს“ (23, 439). იმის მავივრად, რომ ეკლესიას ეხელმძღვანელა ადამიანთა ცხოვრებისათვის, მან „ქრისტეს მეტაფიზიკურ მოძღვრებას ისეთი განმარტება მისცა, რომ ამ უკანასკნელს ხელი არ შეეშალა ადამიანებისათვის ეცხოვრათ ისე, როგორც ცხოვრობდნენ“. ლ. ტოლსტოი გმობს ეკლესიას, რომელიც ემსახურება ძლიერთა ამა ქვეყნისათა: „ეკლესიამ აღიარა და აკურთხა განქორწინებაც, მონობაც, სასამართლოც... ომებიც, სიკვდილით დასჯაც“ (23, 439).

ეკლესიას უფრო მძიმე დანაშაული მიუძღვის ხალხის წინაშე: ხალხს, რომელსაც სურდა ეცხოვრა თანახმად ქრისტეს კანონისა, თანახმად ქრისტეს მოძღვრების ეთიკური ნორმებისა, უმაღლედნენ მის არსს და „მოძღვრება ცხოვრების შესახებ ემანსიპირებულ იქნა ეკლესიისაგან და დაფუძნდა მისგან დამოუკიდებლად“. „ხალხმა ეკლესიის საპირისპიროდ მოსპო მონობა, რომელსაც ეკლესია ამართლებდა... მოსპო რელიგიური სიკვდილით დასჯა, განადგურა ეკლესიისაგან ნაკურთხი იმპერატორთა, პაპთა ხელისუფლება და ახლა რიგშია საკურთხებისა და სახელმწიფოს განადგურება“ (23, 4440).

ლ. ტოლსტოის დასკვნით, ქრისტიანულ რელიგიაში „ეთიკური მხარის“ მიჩქმალვამ გამოიწვია „მეტაფიზიკური მხარის“ დაკნინებაც. ყოველივე ანან კი განპირობა ის, რომ ეკლესიამ რელიგია არსებულ სინამდვილის გამართლების იარაღად აქცია, უპირველეს ყოვლისა, არსებული სოციალური ბოროტების გასამართლებელ საშუალებად გამოიყენა. ე. ი. რელიგიამ არა თუ გადაუხვია იმას, რისთვისაც იგი არის მოწოდებული, არამედ საწინააღმდეგო პოზიციიზზე გადავიდა. ეკლესიამ რელიგიას დააკისრა იმის დაცვა, რის წინააღმდეგაც თვითონ უნდა ყოფილიყო მიმართული.

„დოგმატური ღვთისმეტყველების“ კრიტიკაში ლ. ტოლსტოი უფრო შორს წავიდა. მისი ამოცანა იყო ეჩვენებინა მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატური სარწმუნოების მანკიერება, ამ „მოძღვრების“ ნამდვილი არსი. ტოლსტოის კრიტიკა მრავალმხრივია. ლ. ტოლსტოი დოგმატური ღვთისმეტყველების ანალიზს მიჰყავს შემდეგ დასკვნამდე: „როგორ შემიძლია მწამდეს მე ამ ეკლესიისა და მწამდეს იგი მაშინ, როდესაც ადამიანის უღრმეს კითხვაზე თავისი სულის შესახებ იგი უბადრუტი ტყუილებითა და აბღაუბდით პასუხობს, თანაც ამტკიცებს, რომ ამ კითხვებზე სხვაგვარი პასუხი არავინ არ უნდა გავბედოს, რომ ყოველივე იმაში, რაც ყველაზე უძვირფასესია ჩემს ცხოვრებაში, არ უნდა გავბედო ვიხელმძღვანელო სხვა არაფრით, გარდა მისი მითითებისა. პანტალონის ფერის არჩევა შემიძლია, ცოლის არჩევა შემიძლია... მაგრამ დანარჩენი, სწორედ ის, რაშიც მე თავს ადამიანად ვგრძნობ, ყველაფერ ამაში მე უნდა დავეკითხო ამ უქნარა, მატყუარა და უმეცარ ადამიანებს“ (23, 296).

ტოლსტოი თავის კრიტიკას წარმართავს ეკლესიის პირმოთნეობის, მისი დანაშაულებრივი საქმიანობის მიმართ, რომელსაც ახორციელებს ეკლესია საერო მმართველობასთან, იმ საზოგადოებრივ წყობასთან კავშირში, მშრო-



მელთა ჩაგვრასა და ძარცვას რომ ეფუძნება, ხოლო სიტყვა „ეკლესია“, ტოლსტოის თქმით, არის მოტყუება, რომლის საშუალებითაც ხალხის ერთ ნაწილს სურს იბატონოს მეორე ნაწილზე“ (23, 301).

ამრიგად, ტოლსტომ გააანალიზა არსებული ოფიციალური ეკლესიის საქმიანობა, აჩვენა ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს ოფიციალურ ეკლესიასა და, როგორც ტოლსტოი უწოდებს, „ქეშმარიტ ქრისტიანულ მოძღვრებას შორის“, ამხილა ეკლესიის დანაშაულებრივი საქმიანობა და ა. შ. როგორც ზემოაღნიშნული კრიტიკიდან ჩანს, ეკლესიის ტოლსტოისეული მხილება მხოლოდ რელიგიურ სფეროს და ეკლესიის საქმიანობის სფეროს არ განეკუთვნება. იგი მოიცავს მისი თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოების სოციალური წყობის კრიტიკასაც. ამ კრიტიკაში მკაფიოდ გამოიკვეთა ტოლსტოის მისწრაფებაც — აჩვენოს ქრისტიანული რელიგიის ქეშმარიტი არსი, მიუთითოს ადამიანებს იმის შესახებ, რომ თუ ისინი შეასრულებენ ქრისტეს მცნებებს, ქვეყნად ყოველგვარი ბოროტება მოისპობა, ღვთის სასუფეველი დამკვიდრდება.

ასეთია მოკლედ ლ. ტოლსტოის რელიგიური მოძღვრება, რომელმაც თავის დროზე ფართო გამოხმაურება ჰპოვა მთელ მსოფლიოში და რომელსაც მრავალი მიმდევარიც გაუჩნდა ე. წ. „ტოლსტოელების“ სახით. ამავე დროს ტოლსტოის რელიგიურ-ეთიკური მოძღვრება გახდა კრიტიკის საგანიც. ტოლსტოი-მოაზროვნეს აკრიტიკებდნენ მემარცხენეებიც და მემარჯვენეებიც. განსაკუთრებული რეაქცია გამოიწვია მართლმადიდებლური ეკლესიიდან ტოლსტოის მოკვეთის ფაქტმა. ვ. ასმუნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სინოდის დადგენილების დღიდან მსოფლიოს კულტურული ხალხების ცნობიერებაში ლ. ტოლსტოი დადგა დამოუკიდებელი აზრის ისეთი მებრძოლებისა და მოღვაწეების რიგში, როგორც იყვნენ სპინოზა და ფრანგი განმათავლებლები<sup>9</sup>.

ტოლსტოის მსოფლმხედველობაში ამ რელიგიური ნაკადის შეჭრამ ტოლსტოის ერთგვარი „გაზღუხა“, „გაორება“ გამოიწვია<sup>10</sup>. ტოლსტოის მთელი მემკვიდრეობა მკვლევარებში წარმოდგენილი იყო როგორც ტოლსტოი-ხელოვანისა და ტოლსტოი-მოაზროვნეს ნაერთი. ერთნი ღირებულად მიიჩნევდნენ ტოლსტოი-ხელოვანის შემოქმედებას და უგულუბელყოფდნენ მის თეორიულ კონცეფციას. მეორენი უპირატესობას ანიჭებდნენ ტოლსტოი-მოაზროვნეს და მეორეხარისხოვნად მიიჩნევდნენ მის მხატვრულ შემოქმედებას. ტოლსტოის შესახებ გაჩნდა ასეთი ცნებებიც — „რელიგიური რეფორმატორი“, „რელიგიური მოაზროვნე“, „ახალი რელიგიის დამაარსებელი“, „რელიგიის სინდისი“ და ა. შ. მთავარი კი მაინც ის იყო, რომ მკვლევარებს მიერ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იხილებოდა ტოლსტოი-მოაზროვნე და ტოლსტოი-მხატვარი; უფრო მეტაც, მოხდა ამ მხარეების დაპირისპირება.

ე. მ. ვოგუე 1885 წ. გამოქვეყნებულ წიგნში „რუსული რომანი“ აღნიშნავდა, რომ არსებობს ორი ტოლსტოი — დიდი მხატვარი და სოციალური

<sup>9</sup> В. Ф. А с м у с. Избранные философские труды в 2-х томах, т. I, М., «Наука», 1969, с. 69—70.

<sup>10</sup> ლ. ტოლსტოის „გაორება“ შესახებ ერთ-ერთმა პირველებმა ხალხისათვის კრიტიკოსებმა აღნიშნეს: Н. К. Михайловский. Десница и шуйца Льва Толстого; А. М. Скабичевский. Разлад художника и мыслителя.

რეფორმატორი. იგი მათ ღირსებას და ნაკლოვანებებს აფასებდა ცალ-ცალკე და სხვადასხვაგვარად: მაღალ შეფასებას აძლევდა ტოლსტოის მხატვრულ ნაწარმოებებს, ხოლო მის სოციალურ იდეებს მავნედ მიიჩნევდა. ვოგუეს აზრით, ტოლსტოის „მთელი ვალდებულებები, მთელი იმედები, მთელი ზნეობრივი მოღვაწეობა ერთ საგნამდე დაჰყავს: გაანადგუროს საზოგადოებრივი ბოროტება კომუნისმის საწულღებით“. ამ სიტყვებში, როგორც მართებულად შენიშნავს კ. ლომუნოვი, ჩანს შიში მამხილებელი ტოლსტოის მიმართ. დასავლეთში კი ანტიტოლსტოური ლიტერატურის მთელი „მიმართულება“ შეიქმნა, რომლის მიზანი იყო დაცვა ევროპა ლ. ტოლსტოის სოციალური ქადაგებისაგან<sup>11</sup>.

დავას ტოლსტოი-მხატვრისა და ტოლსტოი-მოაზროვნის ურთიერთობის შესახებ ფართო რეზონანსი ჰქონდა და მიუხედავად იმისა, რომ დღეს იგი ასე მასშტაბური არ არის, დღის წესრიგიდან იგი მაინც არ არის მოხსნილი<sup>12</sup>.

ტოლსტოის შემოქმედების წინააღმდეგობრივი ხასიათი გამოვლინდა მის ესთეტიკურ კონცეფციაშიც. ეს კონცეფცია წარმოდგენილია ტოლსტოის წერილებში ხელოვნების შესახებ, განსაკუთრებით კი ტრაქტატში „რა არის ხელოვნება“. ერთი მხრივ, ლ. ტოლსტოი მწვავედ აკრიტიკებს არსებულ ხელოვნებას იმის გამო, რომ იგი არაა საყოველთაო-სახალხო, არ ემსახურება თავის მთავარ ამოცანას—გამოსახოს და დაადგინოს ეთიკურ-რელიგიური საზრისი, საყოველთაო და სათნოება, რაც ნამდვილად ადამიანურ ყოფიერებას ქმნის. ლ. ტოლსტოის მიერ ბურჟუაზიული და, საერთოდ, გაბატონებული კლასების ხელოვნების კრიტიკა მეტად დიდი მნიშვნელობის მქონე იყო. მაგრამ სწორი არაა შეხედულება თითქოს მნიშვნელოვანი იყოს ტოლსტოის ესთეტიკის კრიტიკული მხარე და არა პოზიტიური. შეუძლებელია კრიტიკა პოზიტიურ ამოსავალს არ გულისხმობდეს, ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ თუ კრიტიკას ღირებულად ვცნობთ, მაშინ კრიტიკის პოზიტიური ამოსავლის ღირებულებაც უნდა ვაღიაროთ.

ლ. ტოლსტოის აზრით, ქვეშაირტი ხელოვნების ნიშანი ისაა, რომ იგი ერთმანეთთან აკავშირებს ადამიანებს. იგი მოწოდებულია გაუცხოებული, თავის საკუთარ ადამიანურ ყოფიერებას მოწყვეტილი ადამიანი დაუბრუნოს თავის-თავს, აღმოაჩინოს და აჩვენოს ადამიანებს ნამდვილი ადამიანური ყოფიერება. მართალია, ტოლსტოის ქვეშაირტი ადამიანური ყოფიერება არასწორად აქვს წარმოდგენილი, თავისი რელიგიური თეორიის შესატყვისად, მაგრამ საკმარისია მისი ესთეტიკურ კონცეფცია ამ რელიგიური შინაარსისაგან გავთავისუფლოთ, რომ ჩვენს წინ იქნება ხელოვნების არსების სწორი დახასიათება: ხელოვნება არის ახლის წვდომა, გამოსახვა და ვადაცემა ადამიანური ყოფიერების სფეროში<sup>13</sup>.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ლ. ტოლსტოის შემოქმედების წინააღმდეგობრიობა მდგომარეობს არა წინააღმდეგობებში მის მხატვრულ და თეორიულ

<sup>11</sup> ციტირებულია წიგნიდან: К. Л о м у н о в. Лев Толстой в современном мире. М., 1975, с. 433—434.

<sup>12</sup> ამის შესახებ იხ. Литературное наследство, т. 75. Толстой и зарубежный мир, кн. I и II. М., 1965.

<sup>13</sup> უფრო დაწვრილებით ტოლსტოის ესთეტიკის პოზიტიური ნაწილის შესახებ იხ. ჩვენს ნაშრომში „ლევ ტოლსტოის ესთეტიკური შეხედულებები“, თბ., 1972.

ქმნილებებს შორის, და არც წინააღმდეგობაში ბურჟუაზიული ხელოვნების მისეულ კრიტიკასა და მისი ესთეტიკის პოზიტიურ ნაწილს შორის, არამედ წინააღმდეგობებში, რომლებიც წარმოდგენილია მისი შემოქმედების თითოეული, ცალკეული სფეროს შიგნით. ლ. ტოლსტოის ესთეტიკის პოზიტიური ნაწილი, კერძოდ, შეიცავს მნიშვნელოვან დებულებას ადამიანურ ყოფიერებასთან ხელოვნების არსებითი მიმართების შესახებ, მაგრამ იგი ერწყმის არასწორ დებულებას ცხოვრების რელიგიურ-ეთიკური აზრის შესახებ.

ვ. ი. ლენინის მიერ ტოლსტოის მემკვიდრეობის მეცნიერულ ანალიზს ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ერთი მხრივ მარქსისტულ-ლენინური პოზიციებიდან უნდა შეფასებულა ეს მემკვიდრეობა, მეორედ გამიჯნულიყო ტოლსტოის მემკვიდრეობაში პროგრესული და მისაღები რეაქციულისა და დასაგმობისაგან და, მეორე მხრივ, ლ. ტოლსტოის მემკვიდრეობა მშრომელი ხალხის სამსახურში უნდა ჩამდგარიყო.

ვ. ი. ლენინის დამსახურება პირველ რიგში ის იყო, რომ მან გაარკვია ტოლსტოის მემკვიდრეობის წინააღმდეგობრივი ხასიათი. როგორც ვ. ი. ლენინი გარკვევით ამბობს, ეს წინააღმდეგობა დამახასიათებელია ტოლსტოის მთელი მემკვიდრეობისათვის და არა მხოლოდ მისი რომელიმე ცალკეული მხარისათვის. „ერთი მხრივ, გენიალური მხატვარი, რომელმაც მოგვცა არა მარტო რუსეთის ცხოვრების უბადლო სურათები, არამედ მსოფლიო ლიტერატურის პირველხარისხოვანი ნაწარმოებნიც. მეორე მხრივ, — მემამულე, რომელც თავს ივლახავებს ქრისტეს გულისთვის. ერთი მხრივ, საოცრად ძლიერი, უშუალო და გულწრფელი პროტესტი საზოგადოებრივი სიჭრტისა და სიყვალის წინააღმდეგ. — მეორე მხრივ, „ტოლსტოელი“... „... ერთი მხრივ, კაპიტალისტური ექსპლოატაციის უღონობელი კრიტიკა, მთავრობის ძალადობათა, სასამართლოს და სახელმწიფო მმართველობას კომედიის მხილება, სიმდიდრის ზრდისა, ცივილიზაციის მონაპოვრებისა და მუშათა მასების სიღატაკის, ველურობისა და ტანჯვა-წვალების ზრდის წინააღმდეგობათა მთელი საღრმის ვადაშლა; მეორე მხრივ, — სალოსის ქადაგება, რომ „ბოროტებას წინააღმდეგობა არ გაეწიოს“ ძალადობით. ერთი მხრივ, უაღრესად ფხიზელი რეალიზმი, ყველა და ყოველგვარი ნიღაბის ჩამოგლეჯა, — მეორე მხრივ, ერთ-ერთი ყველაზე საზიზღარი რამის ქადაგება, რაც კი არის ქვეყნად, სახელდობრ: რელიგიისა, მისწრაფება, რომ სახაზინო სამსახურის ხუცების ადგილას ზნეობრივ რწმენას ხუცები დადგინენ, ე. ი. დანიერვოს უაღრესად ვაქნილი და ამიტომ განსაკუთრებით საძაგელი ხუცობა“<sup>14</sup>.

ვ. ი. ლენინი თავის ცნობილ წერილს ასეთ სათაურს აძლევს: „ლევ ტოლსტოი როგორც რუსეთის რევოლუციის სარკე“. აქ ვ. ი. ლენინი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ასახვის ორ სახეს: მოაზროვნის თუ შემოქმედის მიერ მოვლენის გაგებას თავის ქმნილებაში და ამ ქმნილებაში, მის ხასიათში მოვლენის ისეთ ასახვას, რომელიც ავტორს თვითონაც არა აქვს გაცნობიერებული. ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, რომ ლ. ტოლსტოიმ ვერ გაიგო 1905—1907 წლების რუსეთის რევოლუცია, მისი მიზეზები და ნამდვილი ამოცანები, მაგრამ მან თავის მხატვრულ ნაწარმოებებსა და ნააზრებში მკაფიოდ ასახა ეს რევოლუცია, სიტყვა „ასახვის“ მეორე მნიშვნელობით. ლ. ტოლსტოიმ, მიუ-

<sup>14</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 15, გვ. 237—238.





თითებს ვ. ი. ლენინი, ასახა ამ რევოლუციის წინააღმდეგობრივი რამდენადაც ასეთი წინააღმდეგობრიობა ახსიათებს თვითონ ლ. ტოლსტოის წიგნის შემოქმედებას, მის ყველა მხარეს: „წინააღმდეგობა ტოლსტოის ნაწარმოებებში, შეხედულებებში, მოძღვრებებში, სკოლაში მართლაც ხმა-მალა მალადებელია“<sup>15</sup>. ლ. ტოლსტოის, ამბობს ვ. ი. ლენინი, არ შეეძლო გაეგო მუშათა მოძრაობა და მისი ადგილი სოციალიზმისათვის ბრძოლაში, მან ვერ გაიგო რუსეთის რევოლუცია, მაგრამ მისი შემოქმედების წინააღმდეგობრივი ხასიათი „შემთხვევითი რამ კი არ არის, არამედ იმ წინააღმდეგობრივი პირობების გამოხატულებაა, რომლებშიც ჩაყენებული იყო XIX საუკუნის უკანასკნელი მესამედის რუსეთის ცხოვრება“<sup>16</sup>. ვ. ი. ლენინი მიუთითებს, რომ ამ პერიოდის „გარდამავალმა ხასიათმა წარმოშვა ლ. ტოლსტოის ნაწარმოებთა... ყველა განმასხვავებელი თვისება“<sup>17</sup>. ეს იყო პერიოდი ძველი გადართიანებისა, ბატონყმობის მოსპობისა, მაგრამ ამავე დროს ახლის დაპყვი-დრებისა. ლ. ტოლსტოის, მიუთითებს ვ. ი. ლენინი, არ სურს დაინახოს, რომ ძველის ადვილს იკავებს „მხოლოდ ბურჟუაზიული და არა სხვა რაიმე წყობილება“<sup>18</sup>. თუ ლ. ტოლსტოი აკრიტიკებს და არ ცნობს ბურჟუაზიას, მის როლს, თუ ის ძველ პატრიარქალურ რუსეთს უბრუნდება, ეს, ვ. ი. ლენინის აზრით, არის ძველი იდეოლოგიის ანარქელი. ხოლო პესიმიზმი და ბოროტებისადმი არაწინააღმდეგობის იდეოლოგია დამახასიათებელია გარდამავალი ეპოქისათვის, იგი „აუცილებლად ჩნდება ისეთ ხანაში, როცა მთელი ძველი წყობილება „გადართიანდა“, და როდესაც ამ ძველ წყობილებაში აღზრდილი მასა, რომელსაც დედის ქუქუქთან ერთად შეუწოვია ამ წყობილების საფუძვლები, ზნე-ჩვეულებანი, ტრადიციები, რწმენანი, ვერ ხედავს და არც შეუძლია დაინახოს, როგორია ის ახალი წყობილება, რომელიც „ეწყობა“, რა საზოგადოებრივი ძალები და სახელდობრ როგორ „აწყობენ“ მას, რა საზოგადოებრივ ძალებს შეუძლია თ ხსნა უამრავ, განსაკუთრებით მწვავე უბედურებათაგან, რომელნიც „მსხვრევის“ ეპოქებს ახსიათებენ“<sup>19</sup>.

1905 წლას რევოლუციის შესახებ ვ. ი. ლენინი წერს, რომ „ეს იყო გლეხური ბურჟუაზიული რევოლუცია“ კაპიტალიზმის მაღალი განვითარების პირობებში და „ტოლსტოის ნაწარმოებებში გამოიხატა სწორედ გლეხთა მასობრივი მოძრაობის ძალაც და სისუსტეც, ძლიერებაც და შეზღუდულობაც“. ხოლო ტოლსტოიმ, როგორც „მხურვალე პროტესტანტიზმი, მგზნებარე მამხილებელმა, დიდმა კრიტიკოსმა თავის ნაწარმოებებში ამასთან ერთად გამოამჟღავნა რუსეთზე მოწოლილი კრიზისის მიზეზთა და კრიზისიდან გამოსვლის საშუალებათა ისეთი გაუგებლობა, რომელიც ახსიათებს მხოლოდ პატრიარქალურ გულუბრყვილო გლეხს... ბატონყმურ და პოლიციურ სახელმწიფოსთან, მონარქიასთან ბრძოლა მის მოღვაწეობაში იქცეოდა პოლიტიკის უარყოფად, მას მიყავდა ის მოძღვრებამდე „ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის“ შესახებ, მან გამოიწვია მისი სრული ჩამოშორება მასების 1905—

<sup>15</sup> იქვე, ტ. 15, გვ. 237.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 238.

<sup>17</sup> იქვე, ტ. 17, გვ. 39.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 40.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 39.

1907 წლების რევოლუციური ბრძოლისაგან<sup>20</sup>. საყურადღებოა ვ. ი. ლენინის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ლ. ტოლსტოის კრიტიკის დამაჭერებლობა და გულწრფელობა იმით აიხსნება, რომ იგი ნამდვილად ასახავს გარდატეხას იმ გლეხთა ცნობიერებაში „რომლებიც ეს-ეს არის ბატონყმობიდან თავისუფლების გზაზე გამოვიდნენ და დაინახეს, რომ ეს თავისუფლება მოასწავებს გაჩინაგებას, შიმშილით სიკვდილს, ქალაქელ გაიფვერათა შორის უსახლკარო ცხოვრებას და სხვა ახალ საშინელებებს“<sup>21</sup>.

ვ. ი. ლენინის მიერ ტოლსტოის მემკვიდრეობის მეცნიერულ ანალიზს მეორე მხარეც ჰქონდა: დაეცვა ეს მემკვიდრეობა სხვადასხვა ჯურის პოლიტიკური თუ მეცნიერული მიმართულების წარმომადგენლებსაგან, რომლებსაც სურდათ დიდი მწერლის მემკვიდრეობა თავიანთი იდეოლოგიური მიზნებისათვის გამოეყენებინათ. ასეთი ტენდენცია მკაფიოდ გამოიხატა ტოლსტოის გარდაცვალების შემდეგ. მაგ., ცნობილი რუსი იდეალისტი ფილოსოფოსი ს. ბულგაკოვი თავის საზოგადოებრივ წრეს საყვედურობდა, რომ მათ ვერ შეძლეს ტოლსტოის შენარჩუნება: „ჩვენს ბრალად და ჩვენს ცოდვად რჩება ის, რომ ვერ შევძელით ჩვენს წრეში შეგვენარჩუნებინა ტოლსტოი“<sup>22</sup>. ტოლსტოის მემკვიდრეობის „უტილიტარულ-ტაქტიკური მიზნებით“ გამოყენების შესახებ (იდეალისტური პოზიციებიდან) ლაპარაკობს ნ. ბერდიაევი<sup>23</sup>. არანაკლები სიცხადით გამომჟღავნდა სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიების მისწრაფებაც თავიანთი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოეყენებინათ ტოლსტოის მემკვირეობა. ასეთი მისწრაფებების წინააღმდეგ არის მიმართული ვ. ი. ლენინის სტატია „განმარტების გმირები“.

ვ. ი. ლენინმა მკაცრად გააკრიტიკა ვ. ბაზაროვის მცდარი შეხედულებები ლ. ტოლსტოის მემკვიდრეობის შეფასების საქმეში. ვ. ი. ლენინი წერს: „ბაზაროვს სურს მოგვეგაონოს ტოლსტოის მიმართ ჩადენილი ზოგიერთი უსამართლობა (!), რაშიც ბრალი უდევთ საზოგადოდ რუსეთის ინტელიგენტებს, განსაკუთრებით კი ჩვენ, სხვადასხვა ჯურის რადიკალებს“. აქ მართალი მხოლოდ ის არის, რომ ბაზაროვი, პოტრესოვი და კომპანია სწორედ რომ „სხვადასხვა ჯურის რადიკალებია“, რომელნიც იმდენად არიან დამოკიდებულნი საყოველთაო „არარაობისაგან“, რომ ტოლსტოის მსოფლმხედველობის ძირითადი არათანამიმდევრობისა და სუსტი მხარეების ყოველად შეუწყნარებელი მიფუჩეჩების დროს მოკრძალებით მისჩანჩალებენ უკან ყველას“ და გაყვირიან ტოლსტოის მიმართ ჩადენილ „უსამართლობაზე“. მათ არ უნდათ თავი გაიბრუნონ „იმ, ჩვენს შორის განსაკუთრებით გავრცელებული, ბანგით, რომელსაც ტოლსტოი „კამათის გაბოროტებას“ უწოდებს“, — ეს სწორედ ისეთი სიტყვებია, ისეთი პანგებია, რასაც მოითხოვენ ობივტელები, რომელნიც უსაზღვრო ზიზღით თავს არიდებენ კამათს რაიმე მთლიანად და თანმიმდევრობით დამაყავი პრინციპის ვულისთვის“<sup>24</sup>.

ვ. ი. ლენინმა სტატიაში „ლ. ნ. ტოლსტოი“ ამხილა მთავრობისა და ლიბე-

<sup>20</sup> იქვე, ტ. 16, გვ. 402—404.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 413—414.

<sup>22</sup> С. Булгаков. Л. Толстой. Фигур: О религии Л. Толстого. М., 1912, с. 13.

<sup>23</sup> Н. Бердяев. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого.

იგივე კრებული, გვ. 172.

<sup>24</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 16, თბ., 1951, გვ. 461.

რალურ გაზეთებში დაბეჭდილი სტატიების სიყალბე. ეს სტატიები დაწერილი იყო ლ. ტოლსტოის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით. ვ. ი. ლენინი აღნიშნავდა: „შეხედეთ, როგორ შეფასებას აძლევენ ტოლსტოის მთავრობის გაზეთებში. ისინი წინაგის ცრემლებს ღვრიან, ირწმუნებიან, რომ პატივის სცემენ „დიდ მწერალს“ და იმავე დროს იცავენ „უწმინდეს“ სინოდს“. „შეხედეთ როგორ შეფასებას აძლევენ ტოლსტოის ლიბერალური გაზეთები. ისინი ფონს გადიან იმ ფუჭი, კაზიონურ-ლიბერალური, გაცვეთილ-პროფესორული ფრაზებით „ცივილუზებული კაცობრიობის ხმის“, „მსოფლიოს ერთსულოვანი გამოხმაურების“ შესახებ, „სიმართლის, სიკეთის იდეებისა“ და სხვათა შესახებ, რომლებსთვისაც ტოლსტოი ასე ამთრახებდა — და სამართლიანადაც ამთრახებდა — ბურჟუაზიულ მეცნიერებას. მათ არ შეუძლიათ პირდაპირ და ნათლად გამოთქვან თავიანთი შეფასება ტოლსტოის შეხედულებებისა სახელმწიფოზე, ეკლესიაზე, მიწის კერძო საკუთრებაზე, კაპიტალიზმზე... „... იმიტომ რომ ტოლსტოის კრიტიკაში თვითეული დებულება ბურჟუაზიული ლიბერალიზმისათვის სილის გაწენაა; — იმიტომ, რომ ტოლსტოის მიერ ჩვენი დროის ყველაზე მტკივნეული, ყველაზე წყვეული საკითხების უკვე მართლედნ უშინარი, აშკარა უღმობლად მწვავე დაყენება აცამტვერებს ჩვენებურ ლიბერალური (და ლიბერალურ-ნაროდნიკული) პუბლიცისტიკის შაბლონურ ფრაზებს“...<sup>25</sup>.

ლ. ტოლსტოის კეთილშობილური ამოცანა ამოძრავებდა — ქვეყნად დაემკვიდრებინა ადამიანის ნორმალური ცხოვრების პირობები, ადამიანისათვის დაებრუნებინა თავისი სახე, მოეხსნა ადამიანის ფიზიკური და სულიერი გაუცხოება, რომელიც გამოწვეულია ექსპლუატატორული საზოგადოებრივი ურთიერთობებით. ეს უდავოდ მისი მსოფლმხედველობის პოზიტიური მომენტია. მართალია, ტოლსტოიმ ვერ მიაგნო ადამიანის განთავისუფლების სოციალურ-ისტორიულ საფუძვლებს, გააიდვალა პატრიარქალური გლეხური რუსული საზოგადოებრივი ურთიერთობანი, მაგრამ ამაში გარკვეული პროგრესული მომენტი ჩანს: ასეთი წყობა ნაკლებად იცნობდა ადამიანის ძალების იმ გაღრმავებულ და უკადურესობაზე მიყვანილ გაუცხოებას, რომელიც ბურჟუაზიული სამყაროსათვის არის დამახასიათებელი.

ლ. ტოლსტოის შემოქმედება კაცობრიობის კულტურის სამსახურში დგას. ვ. ი. ლენინი, რომელიც მოუწოდებდა მკაფიოდ გაცნობიერებულყო ლ. ტოლსტოის შემოქმედების წინააღმდეგობრივი ხასიათი და გათიშულიყო ერთმანეთისაგან სუსტი და ძლიერი, რეაქციული და პროგრესული ამ შემოქმედებაში, მიუთითებდა ლევ ტოლსტოის მემკვიდრეობის უდიდეს მნიშვნელობაზე კაცობრიობის მომავლისათვის. „მოკვდა ტოლსტოი, და წარსულს ჩაბარდა რევოლუციამდელი რუსეთი, რომლის სისუსტე და უძლურება, — წერდა ვ. ი. ლენინი, — გამოიხატა გენიალური მხატვრის ფილოსოფიაში, დასურათებულია მის ნაწარმოებებში. მაგრამ მის მემკვიდრეობაში არის ის, რაც წარსულს არ ჩაბარებია, რაც მომავალს ეკუთვნის. ამ მემკვიდრეობას ეძღება და ამ მემკვიდრეობაზე მუშაობს რუსეთის პროლეტარიატი“<sup>26</sup>. ვ. ი. ლენინი აქ, კერძოდ, ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ საჭიროა ლ. ტოლსტოის შემოქმედების ძლიერი მხარე გავითავისუფლოთ მისივე მოძღვრების სუსტი

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 405—406.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 406.

მხარეებისაგან და შევეურწყათ პროგრესულ რევოლუციურ თეორიას. პროლეტარიატი, როცა იგა ტოლსტოის მემკვიდრეობაზე მუშაობს, ამბობს ვ. ი. ლენინი, «განუმარტავს მშრომელთა და ექსპლუატირებულთა მასებს, თუ რა მნიშვნელობა აქვს სახელმწიფოს, ეკლესიას, მიწის კერძო საკუთრების ტოლსტოისებურ კრიტიკას, — არა იმისათვის, რომ მასები კმაყოფილდებოდნენ თვითსრულყოფითა და ლეთისნიერ ცხოვრებაზე ამოხვრით, არამედ იმისათვის, რომ ისინი აღსდგნენ და ლახვარი ჩასცენ მეფის მონარქიასა და მემამულურ მიწათმფლობელობას, რომლებიც 1905 წელს მხოლოდ ოდნავ შეირყა და რომლებიც მოსპობილ უნდა იქნან. ის განუმარტავს მასებს კაპიტალიზმის ტოლსტოისებურ კრიტიკას, — არა იმისათვის, რომ მასები დაკმაყოფილდნენ კაპიტალისა და ფულის მეუფების შეჩვენებით, არამედ იმისათვის, რომ მათ თავიანთი ცხოვრებისა და თავიანთი ბრძოლის ყოველ ნაბიჯზე ისწავლონ დაყრდნობა კაპიტალიზმის ტექნიკურ და სოციალურ მონაპოვრებზე, ისწავლონ შემუქიდრობა იმ სოციალისტურ მებრძოლთა ერთიან მილიონიან არმიად, რომლებიც დაამხოვენ კაპიტალიზმს და შექმნიან ახალ საზოგადოებას, სადაც არ იქნება ხალხის სიღატაკე, არ იქნება ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია»<sup>27</sup>.

ლ. ტოლსტოის შემოქმედება კაცობრიობის კულტურის უდიდესი განძია, რომლის პრინციპული შეფასების მაგალითიც ვ. ი. ლენინმა მოგვცა.

#### А. К. КАЦИТАДЗЕ

### В. И. ЛЕНИН О Л. ТОЛСТОМ

#### Резюме

В своих статьях о Л. Толстом В. И. Ленин дал образец оценки художественного и мировоззренческого наследия. Назвав Л. Толстого «зеркалом русской революции» 1905 года, он высоко оценил его критику существующего строя, постановку ряда важнейших проблем, но вместе с тем ясно показал и слабые стороны его творчества, противоречивый характер наследия писателя. Эта противоречивость, указывает В. И. Ленин, характерна как для Толстого-художника, так и для Толстого-мыслителя, является выражением переходного периода эпохи, с которой совпала творческая деятельность писателя, эпохи после 1861 г. и до 1905 г., связанной с особенностью русской революции, являющейся крестьянской буржуазной революцией. Толстой выразил «созревшее стремление к лучшему», дал ценную критику капиталистического эксплуататорского строя, но не смог понять направление истории, ее движущие силы, необходимость революционного преобразования мира, и проповедовал религию, теорию непротivления злу.

Ленинский анализ значения творчества Л. Толстого служит руководством при исследовании других сторон многогранной деятельности великого писателя, в частности, помогает вскрыть противоречивый характер эстетической концепции Л. Толстого.

წარმოდგენა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
წევრ-კორესპოდენტმა ნ. ჭავჭავაძემ



## ოთარ ჯიოჯიძე

### კულტურა და ადამიანის ურთიერთობა

4. კულტურა და ადამიანის უფიქრება. ჰეგელი კულტურულობას თავისებურებას ნიველირებასთან აკავშირებდა: ადამიანი მაშინ არის კულტურული, როცა საგნის ბუნების თანახმად იქცევა<sup>17</sup>. თუ მხოლოდ ამ მხრიდან შევხედავთ კულტურას, ის წარმოგვიდგება მხოლოდ საშუალებად საგნების ათვისებისა და მათთან შესაბამისი ურთიერთობის დამყარების პროცესში. ამგვარი კულტურა ერთიანად მოემსახურება ადამიანის ჰუმანისტურ მისწრაფებებსაც და ანტიჰუმანურ, მიზანთროპულ ტენდენციებსაც. მართლაც, კულტურის განვითარებასა და ზნეობრივ პროგრესს შორის არ არის ერთმნიშვნელოვანი დამოკიდებულება. კულტურა, მართალია, განათლებაზე არ დაიყვანება, მაგრამ ეს უკანასკნელი კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მაჩვენებელია, ხოლო განათლებული ადამიანი რომ ყოველთვის კეთილშობილი არ არის, ეს არაერთხელ შეუნიშნავთ. მეორე მხრივ, კულტურა ზნეობასაც მოიცავს და მისი განვითარება ზნეობრივ პროგრესსაც უნდა გულისხმობდეს. ყველაფერი ეს იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რომ კულტურასა და ადამიანის ჰუმანიზაციის პროცესს შორის ცალსახა დამოკიდებულება არ არის.

როდესაც კულტურისა და ადამიანის ურთიერთობაზე მსჯელობენ, ჩვეულებრივ იმაზე მიუთითებენ, რომ ადამიანის ცოდნა, ტექნიკური უნარი და სხვ., რაც კულტურის შინაარსს შეადგენს, შეიძლება ადამიანის ინტერესების საწინააღმდეგოდ წარიმართოს. მაგრამ კულტურისა და ადამიანის ურთიერთობის საკითხი არ დაიყვანება იმაზე, თუ რისთვის გამოიყენებენ კულტურის მიღწევებს. ამ ურთიერთობის დახასიათებისას ისიც უნდა გავარკვიოთ, თუ რა გავლენას ახდენს ადამიანზე, მის სულიერ განვითარებაზე კულტურისადმი ინტერესი, კულტურული მოთხოვნილებების ჩამოყალიბება და განვითარება, რა გავლენას ახდენს, მაგალითად, მასზე შემეცნებითი ინტერესისა და მოთხოვნილების განვითარება.

შემეცნება, როგორც ზემოთ ითქვა, შეიძლება ორიენტირებული იყოს როგორც ყოფნაზე, ისე ქონაზე. თუკი ყოფნაზე და ქონაზე ორიენტაცია ერთნაირად შეეგუება შემეცნების ბუნებას, მაშინ შემეცნება განურჩეველი იქნება ადამიანის უფიქრების მიმართ, ის ვერ მოახდენს ერთნაირ ზემოქმედებას ადამიანის სულიერ წყობაზე. მაგრამ საქმის ვითარება სხვაგვარია: შემეცნების ბუნების შესატყვისია მხოლოდ ყოფნაზე ორიენტირებული შემეცნება.

ქონაზე ორიენტირებული ადამიანი შემეცნებას საგანზე გაბატონებად, მის ანექსიად მიიჩნევს, ამიტომ ის შემეცნების საგნებს განასხვავებს არა შე-

დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 1.

<sup>17</sup> Hegel. *Соч.*, т. VII, 1934, с. 216.



მეცნებითი აქტივობის, არამედ შემეცნების საგნის მიხედვით. ისე როგორც ზოგ ადამიანს ოქრო და ვერცხლი აქვს, ზოგს კი სპილენძი, ზოგი ნამდვილ, ზოგი კი ყალბ ძვირფას ქვებს ფლობს, ასევე, ამგვარად ორიენტირებული ადამიანის თვალსაზრისით, შემეცნების პროცესში ერთნი ნამდვილ საგნებს, ნამდვილ არსებებს — იდეებს ფლობენ, მეორენი კი არანამდვილ სამყაროს — ჭუჭყსა და ტალახს. პირველი ფილოსოფოსები ერთმანეთში ურევდნენ ნამდვილ შემეცნებასა და ნამდვილის შემეცნებას, ამ აზრით — ჭეშმარიტებასა და სინამდვილეს<sup>18</sup>. არსებითად ამგვარსავე აღრევასთან გვაქვს საქმე შემდგომშიც, როცა შემეცნებას განმარტავდნენ როგორც საგნის ძირში მყოფი რაღაც არსების წვდომას და აბსოლუტურად უპირისპირებდნენ ერთმანეთს არსებასა და მოვლენას.

შემეცნების ამგვარ, ფლობასთან მიმსგავსებით წარმოდგენილ გაგებას დაუპირისპირდა შემეცნების როგორც აქტიური მოქმედების პროცესის გაგება. ამ მხრივ პირველი გენიალური მიხვედრა იყო სოკრატეს ცნობილი დებულება „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი“. ამ დებულებას სხვადასხვანაირად განმარტავდნენ — როგორც ნეთოდოლოგიურ ხერხს, ერთგვარ ეშპაპობას და სხვ.<sup>19</sup>, მაგრამ ის უწინარეს ყოვლისა გაგებული უნდა იქნეს როგორც ქონაზე ორიენტირებული ცოდნის უარყოფა, იმის შესაძლებლობის უარყოფა, რომ ჩვენ მყარად და ეჭვმიუტანლად ვფლობდეთ შემეცნების საგანს. წარმოდგენა და ცნება ერთმანეთს უპირისპირდებიან როგორც საგნის ფლობა, რომელიც არ შეიძლება ნამდვილი ცოდნა იყოს, და შემეცნებითი აქტივობა, რომელიც არ დაიყუანება საგნის ფლობაზე. ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ, სოკრატისა და პლატონის ურთიერთობა წარმოგვიდგება სხვაგვარად, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ არის ხოლმე განმარტებული ფილოსოფიის ისტორიაში: ჩვეულებრივ აღნიშნავენ, რომ სოკრატემ ცოდნის პრინციპად ცნება მიიჩნია, მხოლოდ ცნების ცოდნა ჩათვალა ნამდვილ ცოდნად, ხოლო პლატონმა ცნებას საგანი გამოუჩინა იდეის სახით, და, ამრიგად, ვიღებთ შემეცნების გაგების განვითარების სწორ აღმავალ ხაზს. ნამდვილად კი იდეის წარმოდგენა ცნების შესატყვის საგნად გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით უფრო უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო, ვიდრე წინ. ცნების საგნად იდეის მიჩნევით შემეცნების სახეები ისევ საგნით განსხვავდა და არა შემეცნებითი აქტივობით. მითი იმის შესახებ, რომ ადამიანი უშუალოდ ჭეშმარიტებითი აქტივობით, შემდეგ კი იდეათა სამყაროდან გადმოვარდნის გამო დაივიწყა ისინი, და ამიტომ შემეცნება გახსენების პროცესია, პლატონის თეორიის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია, რადგან მისთვის ცოდნა და წარმოდგენა, არსებითად, იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ერთი იდეის ჭერეტია, მეორე კი არანამდვილი არსისა.

საგნისა და მისი შემეცნების ურთიერთობის სიძნელე, ჭეშმარიტებისა და შემეცნების საგნის აღრევის შესაძლებლობა თავს იჩენს არისტოტელეს ფილოსოფიაშიც. არისტოტელეს ესმის ის, რომ იდეისა და საგნის ერთმანეთისაგან დაშორებით იდეა რეალური საგნის მსგავსი ხდება და ამიტომ მის ჭერეტს არაკითარი უპირატესობა არა აქვს რეალური საგნის ჭერეტსათან

<sup>18</sup> С. Дanelia. Философские исследования. 1977, с. 85.

<sup>19</sup> იხ. Л. Л. Чeлидзе. Диалог Сократа и проблема равенства людей. В кн.: Культура и общественное развитие. Тб., 1979, с. 94—95.

შედარებით, ამიტომ იდეას სტაგირელი ფილოსოფოსი საგანშივე ასახლებს, მაგრამ არისტოტელეც ვერ განთავისუფლებულა იმ წარმოდგენისაგან, რომ ნამდვილი შემეცნება ნამდვილი საგნის — იდეის ქერტა უნდა იყოს: ამიტომ არის მისთვის ყველაზე დიდი სიძნელე ის, რომ შემეცნება ზოგადი უნდა იყოს, ზოგადი კი ის არის, რაც რაიმეზე გამოითქმის, ამიტომ ის არ შეიძლება სუბსტანცია იყოს. არისტოტელეც, როგორც ჩანს, აიგვეებს ნამდვილ შემეცნებას ნამდვილის შემეცნებასთან, მანაც ვერ დაძლია ჰეშმარიტებისა და საგნის გაიგვევის ტენდენცია.

შემდეგში ჰეშმარიტებისა და საგნის აღრევის ტენდენცია იმაში გამოვლინდებოდა ხოლმე, რომ ჰეშმარიტებისა და სიცხადის ხარისხს და მნიშვნელობას აკავშირებდნენ შემეცნების საგანთან — ღმერთის შემეცნება, სუბსტანციის, სხეულების შემეცნება და ა. შ. მართალია, შემეცნებას ასხვევდნენ სუბიექტის მიხედვითაც — ადამიანური და ღვთაებრივი ჰეშმარიტება, — მაგრამ განსხვავებას ქმნიდა არა შემეცნების კანონზომიერების სხვადასხვაობა, არამედ ისევ საგანთა განსხვავებულობა — ერთისათვის ერთი საგანია მისაწვდომი, მეორისათვის — მეორე. ის თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვით შემეცნების პროცესის დასრულება, აბსოლუტური ჰეშმარიტების მიღწევა შესაძლებლად ცხადდებოდა, შემეცნებას საგნის ანექსიად მიიჩნევდა და არა სუბიექტის აქტივობად.

სინამდვილეში შემეცნების პროცესი არ არის ანექსიის მსგავსი. სამყაროს ერთიანობის გამო მისი რომელიმე ფრაგმენტის აბსოლუტური და საბოლოო შემეცნების პრეტენზია უსაფუძვლოა. აბსოლუტური ჰეშმარიტება მხოლოდ შეფარდებითი ჰეშმარიტების გზით მიიღწევა. ჩვენი შემეცნების ყოველი ფრაგმენტი სხვა ფრაგმენტით შეცვლის შესაძლებლობას შეიცავს. ამიტომ შემეცნების პროცესი ყოველთვის დაუსრულებელია და ამ დაუსრულებლობას დიალოგის ფორმა აქვს. ადამიანური შემეცნება თავისი ბუნებით სოციალურია. შემეცნება დიალოგია — დიალოგი სხვა ადამიანებთან, სხვა ეპოქებთან, სხვა კულტურებთან. ჰეშმარიტი დიალექტიკა განმარტობული მოაზროვნის მონოლოგი კი არ არის, რომლითაც ის თავის თავს მიმართავს, არამედ დიალოგია მე-სა და შენ-ს შორის, ამტკიცებდა ლ. ფოიერბახი<sup>20</sup>. ნამდვილ შემეცნებით ინტერესს ქონასთან არაფერი საერთო არა აქვს. შემეცნება არის გაგება ფართო აზრით — გაგება საგნისა, ბუნებისა, ცხოვრებისა. გაგება კი გულისხმობს მოსმენას, ყურადღებას, საგნისადმი „გულისხმიერებას“. ვისაც შემეცნების ბუნება ესმის, ვისაც წარმოუდგენია მისი სირთულე, სამყაროსა და მისი ყოველი ფრაგმენტის უსასრულობა, ის არ იქნება განწყობილი როგორც დამპყრობელი. მისი განწყობილების აღქმეატური გამოხატვა იქნება სოკრატესული „მე ის ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ და სამყაროსა და ადამიანური ზნეობის კანონის წინაშე კანტისეული მოწიწება.

რამდენადაც შემეცნება გაგებას და დიალოგს გულისხმობს, ის ადამიანის ჰუმანიზაციის პროცესს გამოხატავს. რა თქმა უნდა, შემეცნება ანტიჰუმანიზმს არ გამოირიცხავს, რადგან შემეცნება მხოლოდ შემეცნება კი არ არის: შემეცნების პროცესი საზოგადოებაში გარკვეულად არის ორგანიზებული და რაც არ უნდა დადებითი იყოს შემეცნებითი ინტერესის გავლენა ადამიანზე, ის ვერ შეუშლის ხელს იმ მიზნების განხორციელებას, რასაც ესა თუ ის სა-

<sup>20</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. 1, с. 203.

ზოგადობა უსახავს შემეცნებით მოღვაწეობას. საზოგადოებისავე გავლენით თვით შემეცნება შეიძლება ორიენტირებული იყოს ქონაზე, ბატონობაზე და არა პროცესზე, გაგებაზე.

კიდევ უფრო რთულია ადამიანის მხატვრული კულტურის დამოკიდებულება მის სოციალურ ბუნებასთან, მისი ჰუმანიზაციის პროცესთან. აბსტრაქტულ დონეზე ეს საკითხი ებჯინება სიკეთისა და მშვენიერების ურთიერთობის პრობლემას, პიროვნულ დონეზე საკითხი ეხება ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის მნიშვნელობის შეფასებას. მშვენიერება ოდითგანვე ადამიანებს ერთ-ერთ უმაღლეს ღირებულებად მიაჩნდათ, მაგრამ როდესაც კულტურის დადებით მნიშვნელობაში შეჰქონდათ ხოლმე ეპეი, უწინარეს ყოვლისა მხატვრულ კულტურას, ხელოვნებას გულისხმობდნენ. ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდე იყო მიჩნეული მშვენიერება მაცდურად. ხელოვნება პლატონმა განდევნა არა მხოლოდ თეორიული მოსაზრებებით — არა მხოლოდ იმიტომ, რომ „პოეტები ბევრს ტყუიან“. ხელოვნების, პოეზიის მთავარ ნაკლს პლატონი იმაში ხედავს, რომ მას ზნეობისათვის მოაქვს ზიანი — იმის ნაცვლად, რომ თავშეკავებული იყვნენ (ხელოვნების ნაწარმოების აღქმის დროს) ადამიანები ანგარიშმიუცემლად თანაგრძობას მიეცემიან ხოლმე.

პლატონი მაინც უშვებს პოეზიას იდეალურ სახელმწიფოში, ოღონდ იმ პირობით, თუ ის დაამტკიცებს თავის უფლებობას. ე. ე. რუსო უფრო რადიკალურად უარყოფს ხელოვნებას. ხელოვნების ბრალია უწინარეს ყოვლისა ხალხის ზნეობის დაცემა. ხელოვნებაში, რუსოს მიხედვით, ზნეობა ეწირება მშვენიერებას. კიდევ უფრო რადიკალურია ხელოვნების კრიტიკის საქმეში ლევ ტოლსტოი, რომელიც ამტკიცებდა: მშვენიერის ცნება არა თუ არ ემთხვევა სიკეთეს, არამედ უპირისპირდება მას, რადგან სიკეთე მეტწილად ემთხვევა მიკერძოებულობაზე გამარჯვებას, მშვენიერება კი ყოველგვარი მიკერძოების საფუძველია. რაც უფრო მეტად გვიტაცებს მშვენიერება, მით უფრო ვშორდებით სიკეთეს<sup>21</sup>.

სრულიად საწინააღმდეგოა ფრიდრიხ შილერის თვალსაზრისი. მშვენიერება არა თუ არ ეწინააღმდეგება ზნეობას, სიკეთეს, არამედ ის ამ უკანასკნელის მიზანია. ნამდვილ მშვენიერებას არავითარი გამართლება არ უნდა. ზნეობრივი ადამიანური ცხოვრების ცალკეული შინაარსია, ხელოვნება კი მიმართულია ადამიანურ მთლიანობაზე. ხელოვნება მთელი ადამიანური ძალების თამაშია და მხოლოდ თამაშშია ადამიანი ადამიანი<sup>22</sup>. მშვენიერებას სოციალური წარმომადგენლობის აბსოლუტური უფლებები ეძლევა — მხოლოდ მან შეიძლება მიანიჭოს ადამიანს „საზოგადოებრივი თვისებები“, თვლის შილერი<sup>23</sup>.

მშვენიერებაზე ამყარებს ადამიანის გადარჩენის იმედს დოსტოევსკიც: „ჩვენ სწორედ გვინდა, რათა ხელოვნება ყოველთვის შეესაბამებოდეს ადამიანის მიზნებს, არ შორდებოდეს მის ინტერესებს, და თუ ხელოვნებისათვის მეტი თავისუფლება გვინდა, ეს სწორედ იმატომ, რომ გვჯერა: რაც უფრო თავისუფალი იქნება ის თავის განვითარებაში, მით უფრო მეტად იქნება ის

<sup>21</sup> Л. Толстой. Полное собр. соч., т. 30, с. 79.

<sup>22</sup> F. Schiller. Ueber Kunst und Wirklichkeit. Verlag Philipp Reclam, Leipzig. S. 325.

<sup>23</sup> Ф. Шиллер. Статьи по эстетике, 1935, с. 291.

სასარგებლო ადამიანის ინტერესებისათვის. ხელოვნებას მიზნები და სიშაბათი-ები არ უნდა მოეახვიოთ თავს. რისთვის უნდა გავაკეთოთ ეს, რატომ უნდა დავექვდეთ მასში, თუკი ის, ნორმალურად განვითარებული, თქვენი მითითებების გარეშე, ბუნებრივი კანონით, არ შეიძლება ადამიანურ მოთხოვნილებებს ეწინააღმდეგებოდეს? ის არ დაიკარგება და გზას არ ასცდება. ის ყოველთვის სინამდვილის ერთგული იყო და ყოველთვის მიჰყვებოდა განვითარებასა და პროგრესს ადამიანში... მშვენიერება სასარგებლოა, ვინაიდან კაცობრიობაში არის მშვენიერებისა და მისი უმაღლესი იდეალის მუდმივი მოთხოვნილება»<sup>24</sup>.

ესთეტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთობა, მხატვრული კულტურის მნიშვნელობა ადამიანის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში რთული საკითხია და ის საგანგებო კვლევას თუ კვლევებს მოითხოვს. მისი სირთულე თუნდაც იმაშია, რომ ესთეტიკოსები იმაზეც ვერ შეთანხმებულან, ბუნებრივი თვისებაა მშვენიერება თუ სოციალური, ხოლო ამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხს გადაწყვეტი მნიშვნელობა ექნება მხატვრული კულტურის სოციალურ-ჰუმანისტური როლის გასაგებად. აქ მხოლოდ ზოგიერთი რამ უნდა აღვნიშნოთ, რაც უდავოდ ახასიათებს მხატვრულ კულტურას და რასაც არსებითი მნიშვნელობა ექნება ადამიანის სოციალიზაციისა და ჰუმანიზაციისათვის.

ადამიანის სოციალიზაციისა და ჰუმანიზაციისათვის, უწინარეს ყოვლისა, იმას აქვს მნიშვნელობა, რომ მშვენიერების აღქმა მშვენიერი საგნისადმი დაუინტერესებელ დამოკიდებულებას გულისხმობს. მშვენიერების აღქმას ახლავს ალტაცება მშვენიერი საგნით — იქნება ეს ბუნება თუ ადამიანი და მისი საქმიანობა. ერთადერთი დაინტერესება, რასაც მშვენიერი საგანი იწვევს, ის არის, რომ ჩვენ გვინდა მშვენიერი საგანი არსებობდეს. მშვენიერი საგანი თავის „სასარგებლოდ“ განგვაწყობს, ჩვენს თანაგრძნობას იწვევს. ჩვენ არა მარტო ვხედავთ მშვენიერ საგანს, არამედ გვიტაცებს ის, გვატყვევებს, ჩვენ გვიყვარს მშვენიერი საგანი. ზოგჯერ ვამბობთ, რომ მზადა ვართ ვალიაროთ საგნის მშვენიერება, მაგრამ ეს საგანი არ არის ჩვენი გემოვნების, რომ ის არ გვალეღვებს; ზოგჯერ მზადა ვართ ვალიაროთ იმ ადამიანის მშვენიერება, რომელიც გვძულს, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თუ გულწრფელი ვიქნებით, უნდა ვალიაროთ, რომ ჩვენი ალტაცება არასოდეს არ არის სრული. ჩვენ ვამბობთ, მაგალითად, რომ ესა და ეს ადამიანი ლამაზია, მაგრამ მისი სილამაზე „ცივია“ (ე. ი. იგი ნამდვილად არც არის ლამაზი), ან, პირიქით, ალტაცებული ვართ და ვამბობთ კი, რომ ყურძენი მწიფე არ არის. მშვენიერება და სიყვარული განუყოფელია ერთმანეთისაგან: გეჩვენებოდეს საგანი მშვენიერად და არ გიყვარდეს, შეუძლებელია. რა თქმა უნდა, ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ საგნის სირთულე, რის გამოც შეიძლება საგნის ერთი მხარე მოგწონდეს და გვიყვარდეს კიდევ, მაგრამ არ მოგწონდეს და გეძულდეს მისი სხვა მხარე.

ესთეტიკურის მნიშვნელობა ადამიანისათვის, უწინარეს ყოვლისა, იმაში ვლინდება, რომ ის ზემოქმედებას ახდენს ადამიანის ემოციებზე, გრძნობაზე, ასწავლის მას ბუნებისა თუ ხსენ ადამიანის სიყვარულს. ამდენად, ესთეტიკური ადამიანურ ყოფნას გამოხატავს და ფლობის მოდუსის წინააღ-

<sup>24</sup> История эстетики, т. 4, I-й полутом, М., 1969, с. 480.

დღე არის მიმართული. დაუინტერესებლობა და ქონა ერთმანეთს უპირის-პირდებიან. ამიტომ არის კაპიტალისტური სულისკვეთება ესთეტიკურისადმი, ხელოვნების ძირითადი ტენდენციისადმი მტრულად განწყობილი, ხოლო მეშინს, რომელიც კერძომესაკუთრულ ტენდენციით არის გაქვინთილი, არ ესმის მშვენიერება. მისთვის ხელოვნება მხოლოდ სამშვენიისია: ავეჯი მისი ფასით არის მშვენიერა, მხატვრული სურათი კედლის სამკაულია, მუსიკა და ცეკვა იმდენად არის ღირებული, რამდენადაც ის ლხინის, მატერიალური მოთხოვნისა და დამაკმაყოფილებლის დროს გამოადგება კაცს; მეშინი არ ცნობს ბუნების მშვენიერებას, რადგან ის „უფასოდ“ იწვევება.

ესთეტიკური აღზრდა ადამიანის ემოციების ჩამოყალიბებასა და განვითარებას ემსახურება, მაგრამ არ სწობს ადამიანში სიძულვილსა და მტრობას, რადგან ის არ არის ადამიანის სულზე ზემოქმედების ერთადერთი ფაქტორი.

შეგვიხსენებთ ინტერესი ადამიანს დიალოგისათვის განაწყოვს, ესთეტიკურიც დიალოგიური ბუნებისაა. ხელოვნების შესახებ საერთოდ შეიძლება ის ითქვას, რასაც პოეზიაზე ამბობენ. პოეზია არის ადამიანის დიალოგი თავის დროსთან<sup>25</sup>. ხელოვნება „ემოციური დიალოგია“, ის თანავრძობას, სიყვარულს აღძრავს. რაღა რჩება „გასაკეთებელი“ ზნეობას, ზნეობრივ კულტურას? ხომ არ არის ეს უკანასკნელი ზედმეტი და ამით ხომ არ მართლდება ესთეტიზმისა და სციენტიზმის მტრული დამოკიდებულება ზნეობისადმი? ანდა ხომ არ არის ესთეტიკა, როგორც მ. გორკი ამბობდა, მომავლის ეთიკა?<sup>26</sup> შეიძლება კი ზნეობის თაობაზე ითქვას, რომ ის ადამიანის სოციალიზაციას, მისი ჰუმანიზაციის პროცესს უწყობს ხელს, თუ ზნეობის ჩამოყალიბება თვითონ არის სოციალიზაცია და ჰუმანიზაცია? სხვანაირად: ხომ არ არის ზნეობა მხოლოდ მიზანი? შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ ეთიკური არის და რჩება უმალეს მიზანდ. რომელიც ყოველი ადამიანის წინაშე დგას?<sup>27</sup> არის თუ არა, მართლაც ადამიანი homo morālis, არის თუ არა ის მართალი, რომ არაფერია ადამიანის არსებისათვის უფრო შესატყვისი, ვიდრე სიყვარულია?<sup>28</sup>

უმალესი ღირებულებების ცნობილი ტრიადის — ჰუმანიტეტის, მშვენიერებისა და სიკეთის — სათავეში ჩვეულებრივ სიკეთეს ათავსებენ. ადამიანის ჰუმანიზაციის უმთავრეს მჩვენებლად თვლიან ალტრუიზმის განვითარებას — იმას, რომ სხვა ადამიანი ადამიანისათვის მოთხოვნისადაც იქცეს. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ადამიანური ცხოვრების მიზანი და შინაარსია, რომ ადამიანებმა ერთმანეთს გაბრწყინებული თვალებით უყურონ და ერთმანეთს სიყვარულით დადნენ. მოწენი ამბობდა, რომ იმისათვის, ვისაც სიკეთის მეცნიერება არ უსწავლია, ყველა სხვა მეცნიერება უსარგებლოა<sup>29</sup>. მაგრამ თუ ადამიანმა სიკეთის მეცნიერების მეტი არაფერი იცის, ნაშინ ეს მეცნიერებაც კეთილ სურვილებზე დაიყვანება და არაფერში არ განხორციელდება, ამიტომ საყვედურობდნენ მარქსი და ენგელსი აბსტრაქტულობას ფიქრებახისეულ სიყვარულის ფილოსოფიას. სიკეთე კეთილი

<sup>25</sup> А. М а ч а д о. Избранное. М., 1975, с. 186.

<sup>26</sup> М. Г о р ь к и й. О писателях. М., 1928, с. 304.

<sup>27</sup> Н. F a h r e n b a c h. Existentialphilosophie und Ethik. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1970, S. 18.

<sup>28</sup> О. S p a n n. Erkenne dich selbst. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1935, S. 58.

<sup>29</sup> М о н т е н ь. Опыты, кн. I, М., 1954, с. 82.



სურვილები კი არ არის, არამედ სიკეთის ქმნა. ადამიანური არსებობა მოღვაწეობა, ქმნა არის და მისი სოციალური ბუნებაც ამ მოღვაწეობაში იჩენს თავს. როდესაც ადამიანი საზოგადოებრივ წარმოებაში მონაწილეობს და რაღაც პროდუქტს ქმნის, ამ პროდუქტს და, შესაბამისად, მისი წარმოების პროცესს ღირებულებას მისი დანიშნულება აძლევს — ის, თუ ვისთვის და რისთვის იწარმოება ის. ადამიანურ მოღვაწეობას საბოლოოდ საზრისის სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა აძლევს. მაგრამ თუ ადამიანი არაფერს არ აკეთებს, მაშინ არ იარსებებს ისიც, რასაც სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა აძლევს საზრისს.

თითქმის მოჩაღოებულ წრეში აღმოვჩნდით: ადამიანის ცხოვრებას აზრს აძლევს სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა, ეს ურთიერთობა კი უშინაარსოა, უაზროა ადამიანის მოღვაწეობის, ადამიანური შემოქმედების გარეშე. ადამიანი თავის თავს, თავის უნარს, თავის მეობას შემოქმედებაში ავლენს, მაგრამ შემოქმედება ღირებულების შექმნაა, ღირებულებებს კი სხვა ადამიანებთან მიმართებაში აქვთ აზრი. რა არის მაინც ადამიანური ცხოვრების საბოლოო მიზანი — შემოქმედება თუ სიკეთე, რისთვის მოვედით ამ ქვეყნად? — შეიძლება ითქვას, რომ ნოოსფეროს შესაქმნელად ვართ მოწოდებული, მაგრამ ნოოსფეროს გონიერება ხომ ისევ ამ სამყაროში ადამიანთა ურთიერთობის ხასიათით იზომება! იქნებ უაზროა კითხვა — რისთვის მოვედით, იქნება ჩვენი ცხოვრების მიზანი მართლაც ის არის, რომ დროის მოცემულ მოწვევაში რაც შეიძლება მეტი მაქისცემა ვიგრძნოთ (უ. პოიტერი)? ან იქნებ ცხოვრების საზრისის ძიება ისევე უაზროა, როგორც ოკეანის ნაპირზე ქვიშის თვლა, იქნებ ჩვენ ცხოვრებას მხოლოდ ის საზრისი შეიძლება ჰქონდეს, რომ მუხლი მოვიდრიგოთ სიცოცხლის წინაშე და ვისეირნოთ ცხოვრების ოკეანის სანაპიროზე (ფლობერი)<sup>30</sup>; იქნებ ცხოვრების საზრისის ფორმულა გაცილებით უფრო მარტივია — ცხოვრებისათვის?

როდესაც ადამიანის ცხოვრების საზრისის თაობაზე, ადამიანის ღირებულებათა კრიტერიუმისა და საბოლოო მიზნის თაობაზე ვლაპარაკობთ, აუცილებელი არ არის ვივულისხმობთ რაღაც მეტაფიზიკური არსება ან სუბსტანცია, რომელსაც ადამიანი უნდა ემსახუროს. ჩვენ უნდა დავემყაროთ ადამიანური ცხოვრების, ადამიანური არსებობის ანალიზს. მაგრამ ადამიანთა არსებობა სხვადასხვანაირია და სხვადასხვაგვარია მათ მიერ აღიარებული ღირებულებებაც. ჩვენ შეგვიძლია ადამიანური არსებობის ანალიზის საფუძველზე ვივარაუდოთ, ღირებულებათა რა იერარქია უფრო შეესატყვისება ადამიანის არსებას, ამ არსების მიხედვით არსებობას. ამგვარი ანალიზი ადამიანური არსებობის რეალური ფორმების გათვალისწინებას უნდა დაემყაროს და ის ადამიანური არსებობის მომავალი ფორმების აღმოცენების შემდეგ შეიძლება შეიცვალოს. მაგრამ ამგვარი ვითარება ადამიანური შემეცნების ყველა სფეროშია და აქ სპეციფიკური არაფერია.

ადამიანური არსებობის თავიანთებურება სწორედ მისი საზოგადოებრივი ხასიათია. ადამიანი უბრალოდ კი არ ცხოვრობს სხვა ადამიანებთან ერთად და მათ გვერდით, არამედ ურთიერთობას ამყარებს მათთან და თავის პიროვნულობასაც ამ ურთიერთობაში ადგენს. სხვა ადამიანი მის არსებობას ადას-

<sup>30</sup> К. Гильберт, Г. Кун. История эстетики. М., 1960, с. 511.

ტურებს, მაგრამ სხვა ადამიანს მხოლოდ მაშინ შეუძლია დაადსტუროს მისი როგორც პიროვნების არსებობა, თუკი ეს სხვა თვითონ იქნება პიროვნება და თავისი მეობა ექნება. ამიტომ ადამიანური არსებობა იმასაც გულისხმობს, რომ სხვა ადამიანს არ წაართვან მეობა, ე. ი. არ გადააქციონ ის საშუალებად. ადამიანისათვის ძირი თვითონ ადამიანია, ამბობს მარქსი. ადამიანის ღირებულებათა ღირებულება ამიტომ იმით იზომება, თუ რამდენად არის მათი ძირი ადამიანი.

ადამიანი საშუალება არ უნდა იყოს, ე. ი. ის მიზანი უნდა იყოს — ადამიანური არსებობის მიზანი. ადამიანი საზოგადოებაში არსებობს, მისი მიზნებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ხორციელდება. სიკეთეცა და ადამიანის სიყვარულიც არის არა უბრალოდ „ურთიერთამბორი“, არამედ იმაზე ზრუნვა, რომ ცხოვრება ადამიანის არსების შესაბამისად მოეწყოს. „გვიყვარდეს ადამიანი“ — ნიშნავს არა მხოლოდ იმის ძახილს, რომ ადამიანი უმალდესი არსებაა, რომ ის სამყაროს გვირგვინია, არამედ იმაზე ზრუნვასაც, რომ ადამიანის ცხოვრება ამ არსების შესაბამისი იყოს, — არა მხოლოდ იმას, რომ შენ არ გაიხადო ესა და ეს ადამიანი საშუალებად, არამედ ისეთი ცხოვრების წესის დამკვიდრებაზე ზრუნვასაც, რომელშიც ადამიანი საშუალება არ იქნება. ადამიანურ არსებობას კი მართო საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან კი არ მოელის საშიშროება, არამედ იმ სამყაროდანაც, რომელშიც მთლიანად კაცობრიობა ცხოვრობს. ამ საშიშროების თავიდან აცილების საშუალება კი არის მისი შემეცნება. შემეცნება ადამიანური არსებობის აუცილებელი პირობა და შემადგენელი ნაწილია, ხოლო ჭეშმარიტების ძიება ადამიანის ცხოვრების ერთ-ერთი მძლავრი პათოსია. ამიტომ ადამიანური ცხოვრების სირთულის უგულვებელყოფა იქნებოდა, თუკი მივიჩნევდით, რომ მეცნიერებას უმთავრესად ბოროტება მოაქვს ადამიანისათვის.

ადამიანური არსებობა, ცხოველის არსებობისაგან გამსხვავებით, გვაჩვენობთი არსებობა: ადამიანის არსებობას ადამიანურ არსებობაზე ზრუნვა აძლევს აზრს და არა უბრალოდ საკუთარ არსებობაზე ზრუნვა. საკუთარ არსებობაზე ზრუნვას არსებობაზე ემსახურება ქონა, ფლობა. ადამიანურ არსებობაზე ზრუნვა კი არის ადამიანად ყოფნა. ადამიანის კულტურა, სახელდობრ მისი სულიერი კულტურა ადამიანის ყოფნას ემსახურება, ადამიანური ყოფნა კულტურული მოღვაწეობა: არამატერიალური სიკეთით სარგებლობა ნიშნავს „ყოფნას“; განათლებულად, ჯანმრთელად ყოფნას, სუფთა ჰაერით სუნთქვას, უსაფრთხოდ ყოფნას გზაში, მაშინ როცა მატერიალური სიკეთით სარგებლობა ნიშნავს „ქონას“; ავტომანქანის, სახლის, მაღალი ხელფასის ქონას.

ადამიანის ყოველ ჭეშმარიტ ამაღლებას მოსდევს გადასვლა ცივილიზაციიდან, რომელიც თითქმის მთლიანად „ქონას“ ემყარება, ცივილიზაციიდან, რომელიც სულ უფრო და უფრო მიისწრაფვის „ყოფნისაკენ“<sup>31</sup>.

როგორც ჩანს, სულიერი კულტურის არც ერთი სფერო არ შეიძლება მივიჩნიოთ ადამიანური ცხოვრების ერთადერთ მიზნად. ადამიანი ადამიანისთვისაა, მაგრამ ეს „ადამიანისათვის“ ყოფნა მოქმედებაში, შემოქმედებაში გამოიხატება, ხოლო შემოქმედებას, როგორც ითქვამს, ადამიანური ღირებულებები აძლევს საზრისს. შემოქმედებისა და სიკეთის, ჰუმანიზმის ეს მოჯა-

<sup>31</sup> Ф. Сен-М арк. Социализация природы. М., 1977, с. 28.

დოებული წრე ადამიანური არსებობის აუცილებელ სტრუქტურას შეადგენს და კულტურა ამგვარი არსებობის დამკვიდრების საშუალებაა.

შეიძლება ვიკითხოთ: თუ კულტურა ადამიანური არსებობის საშუალებაა, ადამიანის ჰუმანიზაციის გზა და ხიდაა, როგორ უთავსდები ეს კულტურის როგორც ადამიანის სოციალიზაციის საშუალების არსებობას. კულტურა ადამიანის სოციალიზაციის საშუალება რომ არის, ამიტომ ამბობენ, რომ ის კონფორმიზმს, საზოგადოების status quo-ს შენარჩუნებას უწყობს ხელს, რომ ის „აფორმატიული“ ხასიათისაა. მეორე მხრივ, კულტურას, კერძოდ ხელოვნებას, რევოლუციასთან აკავშირებენ, ე. ი. ვარაუდობენ, რომ მასში ანტიკონფორმიზტული „გულიც“ არის. კულტურისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ურთიერთმიმართების დასახასიათებლად აუცილებელია კულტურისა და რევოლუციის ურთიერთობის გარკვევა.

5. კულტურა და რევოლუცია. კულტურისა და რევოლუციის, კულტურისა და საზოგადოებრივი ცვლილებების ურთიერთობა დიდი ხანია ადამიანთა ყურადღებას იქცევს. უკვე მითოლოგიაში არის გაცნობიერებული ადამიანის ბედის კავშირი კულტურის განვითარებასთან, ცოდნასა და ტექნიკასთან. საზოგადოებას გარდაქმნის იმედს დიდი ხანია ამყარებდნენ ადამიანთა კულტურის დონის განვითარებაზე. მეორე მხრივ, კულტურასვე აბრალებდნენ უარყოფით ძვრებს საზოგადოებისა და ადამიანის ცხოვრებაში. უფრო შორს რომ არ წავიდეთ, საკმარისია მოვიგონოთ ბიბლიური თქმულება ცოდნის ხეზე. დღესაც არაიშვიათად ამტკიცებენ, რომ კულტურა სიცოცხლისადმი მტრული ძალაა და „მემარცხენე“ რადიკალები მის მოსპობისაკენ მოუწოდებენ. ორივე თვალსაზრისისთვის საერთოა ის, რომ ისინი კულტურას მნიშვნელოვან როლს აცისრებენ ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებაში. ამის საწინააღმდეგო იქნება თვალსაზრისი, რომელიც კულტურას ეპიფენომენად მიიჩნევს და მას როლს მთლიანად სხვა, მის გარეშე არსებული ფაქტორებით ხსნის. რადგან საზოგადოება და კულტურა, ადამიანი და კულტურა განუყოფელი არიან ერთმანეთისაგან, ორივე უკიდურესი თვალსაზრისი მცდარი უნდა იყოს. კულტურა ადამიანისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული განზომილებაა და არ შეიძლება ყველაფერი მას დაკაბრალეთ და მით უფრო არ შეიძლება იმის იმედზე ვიყოთ, რომ კულტურაზე უარის თქმით ადამიანურ პრობლემებს გადავჭრით. კულტურა ადამიანური ცხოვრების აუცილებელი ასპექტია და მასზე უარის თქმა ადამიანზე უარის თქმაც იქნებოდა. მეორე მხრივ, საზოგადოებისა და კულტურის ცვლილებები არ არიან ერთმანეთისაგან გაყოფილი ჩინური კედლით, ამიტომ არ შეიძლება ამოცანად დავისახოთ, რომ ჯერ მხოლოდ ერთი შევეცვალოთ და მხოლოდ ამის შემდეგ — მეორე. როდესაც ამბობენ, რომ ჯერ სოციალური რევოლუცია უნდა განხორციელდეს და მხოლოდ შემდეგ კულტურული, ეს უკანასკნელი გაგებულია ვიწრო აზრით — როგორც განათლების დონე. უფრო ფართო აზრით კულტურა — როგორც ადამიანის ცნობიერების გარკვეული მდგომარეობა, რომელიც მის ღირებულებით ორიენტაციებს მოიცავს, ყოველი საზოგადოებრივი ცვლილების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია. ისევე როგორც არ შეიძლება ერთმანეთისაგან სრულიად გავაცალკევოთ საზოგადოებისა და ადამიანის ცხოვრება და ჯერ მხოლოდ ერთი შევეცვალოთ და შემდეგ — მეორე, ასევე არ შეიძლება ერთმანეთს სრულიად მოვწყვიტოთ საზოგადოებისა და კულტურის ცვლილება.

საზოგადოებრივი და კულტურული ცვლილებების განუყრელობის აღიარება ჯერ კიდევ არ სწყვეტს კულტურის რევოლუციური თუ კონსერვატიული ხასიათის შესახებ საკითხს, რადგან ორი ერთდროულად მიმდინარე პროცესიდან შეიძლება ერთი უფრო აქტიური, უფრო დინამიური იყოს, ვიდრე მეორე. როდესაც კულტურისა და ტრადიციების ურთიერთობას ვინილავდით, მაშინ ვნახეთ, რომ კულტურას აქვს ტენდენცია „სიმყარისადმი“, რიტუალიზაციის ტენდენცია, მაგრამ რადგან კულტურა ამავე დროს ადამიანის ჰუმანიზაციის პროცესს გამოხატავს, რადგან ადამიანი კულტურაში თავის ძალებსა და უნარებს გამოხატავს, ეს ტრადიციების ცვლილებასაც იწვევს. ასე რომ კულტურის ტრადიციულობა ჯერ კიდევ არ მოასწავებს მის კონსერვატიულობას. კულტურა არა მარტო გარკვეული ასპექტია ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებისა, არამედ ის ადამიანის მოღვაწეობის გარკვეული სფეროც არის და ბუნებრივია ვიკითხოთ, ხომ არ არის კულტურა ისეთი სფერო, რომელშიც ადამიანი თავისი უნარების რეალიზაციას ახდენს, მაგრამ ისე, რომ თვითონ ცხოვრებას უცვლელად ტოვებს; ხომ არ არის კულტურა, რომელიც თავისუფლების ფაქტორი უნდა იყოს, ილუზორული თავისუფლების სამყაროს შექმნით ადამიანის დამზონებელი? სწორედ ამგვარია შეზღუდულება, რომელიც ეკუთვნის ფრანკფურტის სოციალურ-ფილოსოფიურ სკოლას. კერძოდ, ის გამოიხატა განმანათლებლობის კრიტიკაში ადორნოსა და ჰორკჰაიმერის მიერ და კულტურის „აფირმატიული“ ხასიათის შესახებ მარკუზეს შეხედულებაში.

ჰორკჰაიმერი და ადორნო განიხილავენ კულტურის გარკვეულ სახეს — განმანათლებლობას<sup>22</sup>, მაგრამ ეს უკანასკნელი მათთვის უბრალოდ ისტორიული მოვლენა კი არ არის, არამედ კულტურის გარკვეული მოდელი, რომელსაც, უმთავრესად, მეცნიერებაზე ორიენტაცია ახასიათებს. ამასთან ფრანკფურტელი ფილოსოფოსების მიერ სციენტისმის კრიტიკა მეცნიერების კრიტიკაში გადაიზარდა.

ადორნოსა და ჰორკჰაიმერის მიხედვით, განმანათლებლობას ადამიანის ჰუმანიზაციის, მისი განთავისუფლების, კერძოდ, მითის ტყვეობიდან განთავისუფლების პრეტენზია აქვს, მაგრამ მითისაგან ადამიანის განთავისუფლების ეს ცდა თვითონ გადაიქცა ახალ მითოლოგიად, ადამიანის დამონების ახალ ფორმად. სამყაროზე ვაბატონების განმანათლებლურმა პათოსმა ასახა საზოგადოებაში ადამიანის ადამიანზე ბატონობა. განმანათლებლობა ნივთებს ისე ექცევა, როგორც დიქტატორი ადამიანებს. მან ნივთები იმდენად იცის, რამდენადაც მათზე მანიპულირება შეუძლია. აზრთა საყოველთაობა, როგორც მას დისკურსიული ლოგიკა — განმანათლებლობის მთავარი იარაღი — ავითარებს, არის ბატონობა ცნების სფეროში და ის სინამდვილეში ბატონობის საფუძველზე აღიმართება. მეცნიერების დედუქციური ფორმა ასახავს სინამდვილეში არსებულ იერარქიასა და იძულებას. ის, რაც სუბიექტური რაციონალიზმის ტრიუმფად ჩანს (და ასეთია განმანათლებლური სციენტისმი) — ყოფიერების დამორჩილება ლოგიკური ფორმალიზმისადმი — უშუალოდ მოცემულისადმი გონების უსიტყვო დამორჩილების ფასად მიიღწევა. ამგვარად გაგებული შემეცნების დროს ბატონობს ფაქტობრივი, შემეცნება

<sup>22</sup> M. Horkheimer und T. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Hamburg, 1969.

მისი გამეორებით იფარგლება და აზროვნება ტავტოლოგიად გადაიქცევა. ამით განმანათლებლობა უბრუნდება მითოლოგიას, რომლის დაძლევისაც ის ცდილობდა. შემეცნების განმანათლებლური იდეალი ნიშნავს ყოფიერების საზრისზე, საერთოდ ყოფიერებაზე უარის თქმას. არავითარი ყოფიერება არ არის მიუწევდომელი მეცნიერებისათვის, მაგრამ ის, რაც მეცნიერებისათვის მისაწევდომია, ყოფიერება არ არის. მეცნიერებისა და ხელოვნების დაპირისპირებაც სამყაროს ნამდვილ შემეცნებაზე უარის თქმას გამოხატავს: მეცნიერებაში ხდები ნიშანთა კალკულაცია, რომელსაც ასახვაზე პრეტენზია არა აქვს, ხოლო ხელოვნებაში იქმნება სურათი, ასახვა, მაგრამ აქ შემეცნების პრეტენზიაზეა უარი ნათქვამი. ხელოვნებისა და მეცნიერების ანტითეზურობას, ბოლოს და ბოლოს, ისინი ერთმანეთში გადაჰყავს: მეცნიერება მისი ნეო-პოზიტივისტური ინტერპრეტაციით ესთეტიზმად, თვითნებური ნიშნების სისტემად, გადაიქცა, ხოლო ინტეგრალური ასახვის ხელოვნება პოზიტივისტურ მეცნიერულ ტექნოლოგიად იქცა.

ადორნოსა და ჰორკჰაიმერის მიერ განმანათლებლობის გაიგივება მითოლოგიასთან ფაქტიურად ნიშნავს მეცნიერებისა და საერთოდ კულტურის განვითარების უარყოფას, ზოლო შემეცნების განმანათლებლური იდეალის დაკავშირება სინამდვილეში არსებულ იერარქიულ ურთიერთობასთან და ამგვარი შემეცნების ღირებულების უარყოფა არის შემეცნების, როგორც სინამდვილის თეორიული ათვისების გაგების უარყოფა. ფრანკფურტის სოციალურ-ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებლებმა სწორად შენიშნეს შემეცნებისა და საერთოდ კულტურის განმანათლებლური იდეალის ისტორიული შეზღუდულობა. შემეცნებისა და კულტურის განმანათლებლურმა გაგებამ უშეშველად ასახა ადამიანზე გაბატონების საზოგადოებრივი იდეალი და ამის გამო ამგვარ კულტურას, მართლაც, კონფორმისტული ტენდენცია ახასიათებს: სციენტისტურ კულტურაში ყველა ადამიანურ პრობლემას ტექნიკური ბუნება მიეწერება და მათი გადაჭრის გზას ისევე ტექნოლოგიაში ეძებს. რაც ტექნიკური მანაჟლიერებისათვის მიუწევდომელია, იმის უსაზრისოდ გამოცხადებით სციენტისტური მსოფლმხედველობა, მართლაც, უარს ამბობს ადამიანის არსებით ტენდენციებზე და ამით კონფორმისტული ორიენტაციების დამკვიდრებას უწყობს ხელს. თუმცადა, ისტორიული განმანათლებლობა ამ ტენდენციებით არ ამოიწურებოდა და ამიტომ იყო ის ბურჟუაზიული რევოლუციების მსოფლმხედველობა. ჰორკჰაიმერისა და ადორნოსეული კრიტიკა უფრო თანამედროვე დასავლეთის კულტურის მიმართ არის შესაფერისი, ვიდრე ისტორიული განმანათლებლობის მიმართ.

კულტურის ამგვარ კრიტიკას განავითარებს აგრეთვე ჰ. მარკუზე<sup>33</sup>. თუ ჰორკჰაიმერი და ადორნო განმანათლებლური კულტურის ძირითად ნაკლს მის სციენტისტურ ორიენტაციაში ხედავენ, მარკუზემ თანამედროვე კულტურისათვის დამახასიათებლად ის მიიჩნია, რომ იგი სულიერ კულტურას—სიკეთეს, მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების სამყაროს—წარმოადგენს როგორც რეალურ ცხოვრებაზე ამაღლებულ სფეროს, რომლის შიგნით ადამიანს შეუძლია თავისი თავი განახორციელოს, გამოავლინოს ისე, რომ ფაქტიურ სინამდვილეში არაფერი შეცვალოს. ამით კულტურა წარმოგვიდგება როგორც

<sup>33</sup> H. Markuse. Ueber den affirmativen Charakter der Kultur. In: Kultur und Gesellschaft. I, Frankfurt a. M., 1967



მოჩვენებითი ერთიანობისა და მოჩვენებითი თავისუფლების სამყარო, რომელშიც ანტაგონისტური ურთიერთობები სიმწვავეს კარგავენ. ბურჟუაზიული კულტურა, მარკუზეს მიხედვით, ინდივიდის გაჭირვებას „შველის“ საყოველთაო-ადამიანურობით, სხეულებრივ ტკივილს—სულის მშვენიერებით, გარეგნულ მონობას შინაგანი თავისუფლებით, ხოლო ეგოიზმს მოვალეობის სათნოების სამყაროთი.

კულტურა თავის აფირმატიულ როლს იმით ახორციელებს, რომ ქმნის ჰუმანიზმის იდეალს, ადამიანისათვის უმაღლეს მიზნად სახავს მისი უნარების განვითარებას. ამისათვის კი ადამიანს მხოლოდ საკუთარი თავი სჭირდება. იდეალი, რომელსაც კულტურა ქმნის, ცხოვრებას არ ეხება. კულტურა მიზნად ისახავს არა უფრო კარგი სამყაროს, არამედ უფრო კეთილშობილური სამყაროს შექმნას, სამყაროსი, რომელიც მატერიალური ცხოვრების წესის შეცვლით კი არ უნდა შეიქმნას, არამედ ადამიანის სულში უნდა განხორციელდეს. კულტურა ინდივიდს ისე ამალვებს, რომ მას ფაქტიური დამცი-რებისაგან არ ათავისუფლებს.

სულიერ კულტურას, მარკუზეს მიხედვით, საფუძვლად უდევს ის ძალები და მისწრაფებები, რომლებიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადგის ვერ პოულობენ. მხოლოდ ხელოვნებაში ითმენს ბურჟუაზიული საზოგადოება თავისი იდეალების განხორციელებას. მშვენიერების სფეროში ადამიანებს შეუძლიათ ბედნიერები იყვნენ. მასში მათ შეუძლიათ გამოამყლავნონ ის მისწრაფებები, რომელთაც სინამდვილეში გასაქანი არა აქვთ. ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ გაათავისუფლა ადამიანები, მაგრამ მათვე დაავალა საკუთარი თავის შეზღუდვა: თავისუფლება მათ იმ პირობით მისცა, რომ ისინი თვითონ ამოსდებდნენ აღვირს სინამოვნებას.

ხელოვნების მშვენიერება ურიგდება ყველაზე უარეს სინამდვილეს. მასში მან ადამიანს შეიძლება ბედნიერება მისცეს: იგი ნუგეშს იძლევა, ხოლო ბედნიერებას მოკლებულ სამყაროში ბედნიერება მხოლოდ ნუგეშში შეიძლება იყოს, ნუგეშში, რომელსაც იძლევა განუწყვეტელ უბედურებაში მშვენიერი წამის გამოკრთომა. წამი კი შეიცავს მისი გაჭირვების შეგრძნების სიმწვავეს. ცვალებადი სამყარო რომ ასატანი გახდეს, ადამიანს მარადიულობა სჭირდება. ხოლო რადგან ყოველი წამი სიკვდილს შეიცავს, მშვენიერი წამი უნდა გამარადისდეს, რათა მან ბედნიერება შესაძლებელი გახადოს. ამას აქეთებს სწორედ აფირმატიული<sup>34</sup> კულტურა.

აფირმატიული კულტურის მიერ ცვალებად, ბედნიერებას მოკლებულ სამყაროსა და ბედნიერების აუცილებლობას შორის წინააღმდეგობის გადაჭრა არ შეიძლება მოჩვენებითი არ იყოს. მაგრამ მოჩვენებას აქვს რეალური ზემოქმედების უნარი. ის იძლევა დაკმაყოფილების გრძობას. და ამით არსებულის სამსახურში დგება. ის, რომ უფრო მაღალი სიკეთე არსებობს, ვიდრე მატერიალური არსებობაა, იმ ჰუმანიზმს ჩქმალავს, რომ უფრო მაღალი მატერიალური ყოფიერება შეიძლება შეიქმნას. აფირმატიული კულტურა იმით არის საოცარი, რომ მისი წყალობით ადამიანებმა შეიძლება თავი ბედნიერად იგრძნონ ისე, რომ არ იყვნენ ბედნიერი. ინდივიდი ეჩვევა თავის მარტობას, და გარკვეულად კადეც უყვარს ის. ფაქტიური მარტობა მეტ-

<sup>34</sup> ლათინურიდან affirmo—ვაძტკიცებ, ვადასტურებ.

4. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 2

ფიზიკური მარტოობის სიმაღლემდე აღის. „აფირმატიული კულტურა პიროვნულობის იდეის საშუალებით ინდივიდთა საზოგადოებრივი მარტოობისა და გლარიბების რეპროდუქციას ახდენს და აკეთილშობილებს მას“.

კულტურის აფირმატიული ხასიათის შესახებ მარკუზეს შეხედულება ემყარება კულტურისა და სინამდვილის ურთიერთობის გარკვეულ გაგებას, რომელიც უმთავრესად ხელოვნების მაგალითზეა განმარტებული. მარკუზეს შეხედულებას თითქოს ამართლებს ხელოვნების ის გაგება, რომელსაც რომანტიზმი ემყარება და რომელსაც მოდერნიზმიც უკავშირდება. ეს კავშირი გონებასახეილურად გამოხატა ჰუგო ფრიდრიხმა, რომელიც წერს, რომ თანამედროვე (იგულისხმება მოდერნისტული) პოეზია არის რომანტიკისაგან დაცილილი რომანტიზმი<sup>35</sup>. რომანტიზმისათვის ხომ ხელოვნება არის სინამდვილის ბანალურობისაგან გამიჯვნის საშუალება. სინამდვილისა და ხელოვნების ურთიერთობის ამგვარი გაგების უკიდურესი ფორმა არის მოძღვრება „ხელოვნება ხელოვნებისათვის“, რომელიც ემიჯნება ხელოვნების ზნეობრივი მნიშვნელობის აღიარებას, ერთმანეთს უპირისპირებს ეთიკურსა და ესთეტიკურს, მშვენიერს, ჰემშარბიტსა და ზნეობრივს. ანგვარი თვალსაზრისი უარყოფს ხელოვნებაში შინაარსეულ მხარეს, იდეის მნიშვნელობას მხატვრული ნაწარმოებისათვის. ამ თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ მიუთითებენ ხოლმე მალარმეს კრედოს: ლექსს იდეებისაგან კი არ ქმნიან, არამედ სიტყვებისაგან<sup>36</sup>. პოემის შექმნა, რომელიც პოეზიის გარდა არაფერს შეიცავს, ასეთია მალარმეს უტოპია, წერს ჰ. ზელდმაირი<sup>37</sup>.

ხელოვნებას, ისევე როგორც საერთოდ კულტურას, მართლაც აქვს ადამიანის მისწრაფებებისა და უნარების ნამდვილი თუ მოჩვენებითი რეალიზაციის დანიშნულება და, რამდენადაც ის ამ დანიშნულებას პასუხობს, მას მართლაც ახასიათებს აფირმატიულობა, მტკიცებითობა. უფრო მეტიც: ხელოვნება ემსახურება არსებულ საზოგადოებას არა მარტო იმიტ, რომ ილუზორული კმაყოფილებით რეალური უკმაყოფილებებს პარალიზებას ახდენს, არამედ იმიტაც, რომ თვითონ რეალურსაც ასახმს ხოტბას. ჰიმნი ყოველთვის იყო ხელოვნების შემადგენელი ნიწილი. მაგრამ ხელოვნება, კულტურა არასოდეს არ დაიყვანება არც ჰიმნოგრაფიაზე და არც უტოპიაზე. ხელოვნება, რომელიც ხელოვნებაზე მეტი არაფერი იქნება, თვითონ არის განუხორციელებელი უტოპია. როცა მხოლოდ ხელოვნების შექმნა უნდათ, მაშინ არავითარ ხელოვნებას აღარ ქმნიან, სამართლიანად შენიშნავს ზელდმაირი<sup>38</sup>. სიტყვა იდეის გარეშე უძღურია, ისევე როგორც ბრილიანტი არ იბრწყინებს აბსოლუტურ სიბნელეში, წერს მ. ვიუიო<sup>39</sup>.

მარკუზე ამტკიცებს, რომ ხელოვნება, კულტურა ადამიანს სულიერ კმაყოფილებას აძლევს ისე, რომ ის რეალურ სინამდვილეში არაფერს ცვლის. მაგრამ ცხოვრებისადმი ზურგის შექცევაც რეალური სინამდვილისადმი გარ-

<sup>35</sup> H. Friedrich. Die Struktur der modernen Lyrik, Rowohlt, Hamburg, 1956, S. 22

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 80.

<sup>37</sup> H. Seldmayr. Die Revolution der modernen Kunst, Rowohlt, München, 1955, S. 55.

<sup>38</sup> H. Seldmayr. Die Revolution..., S. 56.

<sup>39</sup> M. Гьюйо. Искусство с социологической точки зрения. С. Петербург, 1960, с. 93.

კვეული დამოკიდებულების გამოხატვაა. რეალური სინამდვილის მიჩნევა ბანალობად, მასზე უარის თქმა, მისგან გამიჯვნის მოსწრაფება არ არის ამ სინამდვილის პოყოფა. ის მისი უარყოფის სახეა. მოდერნისტული ხელოვნებაც კი, რომელსაც თითქმის ახსიათებს მნიშვნელობისაგან, შინაარსისაგან იგნორება, „დემატერიალიზაცია“ (Entdinglichung)<sup>40</sup>, გარკვეულ უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავს ამ შინაარსისადმი, ნივთებისადმი. ესთეტიკაში სინამდვილის უარყოფის პასიური ფორმაა, მაგრამ ისიც უარყოფაა. შემთხვევითი არ არის, რომ სწორედ ესთეტიკის აღებულების ოსკარ უაილდის მოწოდება იყო „ყოფნა და არა ქონა!“<sup>41</sup>.

კულტურამ შეიძლება აფირმატიული როლი შეასრულოს, მაგრამ ამას იმით ანერხებს უმთავრესად, რომ თავისთავს როგორც კულტურას უარყოფს. ასე, მაგალითად, საგნის შემეცნებისათვის აუცილებელია ამ შემეცნების მეთოდის შემეცნება, მაგრამ ეს უკანასკნელი (მეთოდის შემეცნება) შეიძლება საგნის შემეცნებაზე უარის თქმის საშუალებად იქცეს. ამგვარ რაიმეს საყვედურობდა რაიტ მილზი თანამედროვე ბურჟუაზიულ სოციოლოგიას. მეცნიერულ შემეცნებაში ობიექტურობის მისაღწევად ის მის გარეშე ინტერესებისაგან უნდა იყოს დამოუკიდებელი, მაგრამ ვითომ ობიექტურობის მისაღწევად ჰუმანიტური დანიშნულებისაგან მეცნიერების იზოლაცია მეცნიერებას გონების ვარჯიშად აქცევს და ამით მას აფირმატიული ხასიათი ეძლევა. ასევე ხელოვნება რომ ხელოვნება იყოს, ის ზნეობრივი თუ პოლიტიკური იდეის უბრალო ილუსტრაცია არ უნდა იყოს; მხატვრული შემოქმედებისა და მხატვრული ასახვის პირობაა დაუინტერესებლობა; მაგრამ თუ ეს დაუინტერესებლობა ადამიანისადმი ინტერესის დაკარგვას ემყარება, მაშინ ხელოვნებაც თამაშად გადაიქცევა.

კულტურას, მართალია, აქვს რიტუალიზაციის ტენდენცია, მაგრამ კულტურის ნამდვილი მოხმარება შემოქმედებასაც გულისხმობს, ხოლო შემოქმედება არსებულის უარყოფისა და აქლის შექმნის გარეშე შეუძლებელია. ამიტომ კულტურა უფრო ცვლილებების ფაქტორია, ვიდრე არსებულის შენარჩუნებისა. კულტურის პროცესი პერმანენტური რევოლუციის პროცესია. კულტურას უფრო ნეგაცია ახსიათებს, ვიდრე აფირმაცია. კულტურა, კერძოდ მხატვრული კულტურა, რაც უფრო აფირმატიულ ხასიათს იღებს, მით უფრო უარყოფს თავის თავს. ხელოვნება უფრო რევოლუციას უკავშირდება, ვიდრე რეაქციას. ამიტომ რეაქცია ხელოვნების და საერთოდ კულტურის წინააღმდეგაც არის. კულტურული რევოლუცია მკიდროდ არის დაკავშირებული სოციალურ რევოლუციასთან. მაგრამ ამგვარი კავშირი კულტურასა და რევოლუციას შორის საფრთხესაც შეიცავს: კულტურასა და სოციალურ სფეროს უარყოფის თავისი ფორმები აქვთ, ხოლო კულტურასა და სოციალურ შორის კავშირის გამო შეიძლება უარყოფის ამ ფორმების აღრევა მოხდეს — თუ სოციალური რევოლუციისათვის დამახასიათებელი უარყოფის ფორმა კულტურაზე იქნა გადატანილი, ეს გამოიწვევს ძველი კულტურისადმი ნიპალისტურ დამოკიდებულებას, ხოლო კულტურისათვის დამახასიათებელი უარყოფის გადატანა სოციალურ სფეროში წარმოშობს მორალური რევოლუციის, ცნობიერებაში რევოლუციის, ეთიკური სოციალიზმისა და სხვ. კონ-

<sup>40</sup> H. Friedrich. Die Struktur..., S. 103.

<sup>41</sup> Лекции по истории эстетики, кн. 3, ч. I, с. 87.

ცეფციებს. თუმცაღა, საფრთხე მეორე მხრიდანაც შეიძლება გაჩნდეს: შეიძლება რადიკალური ცვლილება კულტურის სფეროში კულტურის თვითუარყოფად მიიჩნიონ — მაგალითად, რადიკალური ცვლილება მხატვრულ კულტურაში ხელოვნების ფარგლებს დარღვევად გამოაცხადონ და ასევე შეიძლება უგულვებლყონ სოციალურ ცხოვრებაში არარადიკალური, თანდათანობითი ცვლილებების მნიშვნელობა.

კულტურის განვითარება არ არის სოციალური ცვლილების გარანტია, მაგრამ თავისთავად ის სოციალური პროგრესის ხელისშემწყობი ფაქტორია. კულტურის ხვედრითი წონის ზრდა საზოგადოებაში ხელს უწყობს ქონაზე დამყარებული საზოგადოებიდან უფრო დასრულდამყარებულ საზოგადოებაზე გადასვლას. კულტურის ზრდა ნიშნავს სულიერი წარმოების ხვედრითი წონის ზრდას. ეს უკანასკნელი ნიშნავს არა უმთავრესად იმას, რომ ადამიანები სულ უფრო მეტ დროსა და ენერგიას მოახმარენ სულიერ მოღვაწეობას — ცოდნის შექენას, მხატვრულ შემოქმედებასა და აღქმას და სხვ., არამედ იმასაც, რომ მატერიალურ წარმოებაშიც ადამიანები სულ უფრო მეტად მიიღებენ მონაწილეობას არა როგორც უბრალო იარაღები; ეს წარმოებაც სულ უფრო მეტად იქნება ადამიანის ძირეულ მისწრაფებათა გამოვლენა. საზოგადოებისა და ადამიანის სიმდიდრე უფრო მეტად სულიერი სიმდიდრისგან იქნება შედგენილი, ხოლო სულიერი სიმდიდრე უფრო უშუალოდ არის სოციალური, „ადამიანთაშორისი“ — თავისი წარმოშობითაც და დანიშნულებითაც. როგორც პოეტი ამბობს:

სულის სიმდიდრე გაქრება,  
 თუ არ გაუზიარე სხვას. (ა. მაჩაღო).

О. И. ДЖИОЕВ

## КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ

### РЕЗЮМЕ

В отличие от социологии и психологии, интерес которых сосредоточен прежде всего на обществе или личности, философия интересуется в первую очередь взаимосвязью общества и личности, она выявляет общественную природу человека и человеческий смысл общественных отношений.

Социальная природа человека состоит не просто в том, что его поведение социально детерминировано, а, прежде всего, в том, что для его формирования и существования необходимо общение с другим человеком. Социальная природа человека проявляется в значении любви для его жизни, бытия.

Социальные отношения людей опосредствованы их отношением к средствам производства. Именно на этой основе противопоставляются бытие и имение, владение, «быть» и «иметь». Второе представляет собой условие первого, но ориентация на него может стать препятствием для осуществления человеческого бытия. Процесс гуманизации общества выражается в переходе от общества, ориентированного на то, чтобы «иметь», к обществу, ориентированному на то, чтобы «быть».

Развитие культуры способствует переходу от ориентации на то,

чтобы «иметь», к обществу, ориентированному на то, чтобы «быть», т. е. процессу гуманизации человека и общества. Но поскольку культура не представляет собой единственный фактор, воздействующий на человеческое бытие, она не может быть гарантией прогресса в этом процессе. Поэтому может существовать несоответствие между культурным развитием и процессом гуманизации.

Социальная природа культуры служит основой существования в ней тенденции к превращению в традицию, тенденции к ритуализации. Кроме того, приписывание предметам духовных потребностей большей ценности может способствовать отвлечению внимания от необходимости изменения способа общественной жизни. Но культура не сводится к этим тенденциям. В культуре, как в ее созидании, так и освоении, необходимо предполагается творчество. Поэтому она скорее революционна, чем консервативна по своей природе. Уже этим обуславливается ошибочность положения Г. Маркузе об аффирмативном характере культуры. Приписывание большой ценности духовным интересам способствует скорее отрицанию общественной жизни, ориентированному на то, чтобы «иметь», чем приспособлению к ней и ее укреплению.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ალექსანდრა პანიშვილი

შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურა

შრომითი კოლექტივი არის მრავალგვარი ორგანიზაციისა და ადამიანთა სხვადასხვაგვარი მოღვაწეობის რთული სისტემა, რომელიც თავისი წევრების წინაშე აყენებს მოთხოვნას: თითოეულმა დივიზიონის გარკვეული ადგილი წარმოების ორგანიზაციაში, შეასრულოს ესა თუ ის ფუნქცია, გამოავლინოს შრომითი აქტივობა. სოციალისტური საზოგადოების ორგანიზაციათა და ადამიანთა აქტივობის ყველა ფორმა ქმნის სამ ჯგუფს: საწარმოო, საზოგადოებრივსა და პიროვნულ-ემოციურს.

ადამიანთა საწარმოო აქტივობა წარმოადგენს ყველაზე ძირითად და აუცილებელ რგოლს, რომელიც ადამიანს აკავშირებს საწარმოო კოლექტივთან. მაგრამ საბჭოთა სოციალისტურ საზოგადოებაში შრომითი კოლექტივი არასოდეს ყოფილა წმინდა სამეურნეო ერთეული, მასში მოქმედებენ პოლიტიკური და სხვა საზოგადოებრივი ორგანიზაციები: პირველადი პარტიული ორგანიზაციები, რომლებიც მოიცავენ კოლექტივის ყველაზე მოწინავე ნაწილს; პროფკავშირული ორგანიზაციები, რომლებიც მოწოდებულნი არიან პროფესიული ნიშნით გააერთიანონ საწარმოთა ყველა მუშაკი; კომკავშირი, რომელიც იკრებს მოწინავე საბჭოთა ახალგაზრდობას და ა. შ. ეს ორგანიზაციები, აგრეთვე, მოითხოვენ თავისი ყოველი წევრისაგან განსაზღვრული რივის აქტივობას, რადგან პრაქტიკაში არ არის არც ერთი მუშაკი, რომელიც რომელიმე ორგანიზაციის წევრი არ იყოს.

ადამიანთა საზოგადოებრივი აქტივობა ძირითადად ემსახურება საწარმოო აქტივობის შესრულებას, მაგრამ როგორც აქტივობის თავისებური მხარე მაინც განსხვავდება საწარმოო საქმიანობისაგან, — ეს არის კავშირები და ურთიერთობანი, რომლებიც მყარდება სამეურნეო და საზოგადოებრივ ორგანიზაციებსა და შესაბამისი აქტივობის ფარგლებში და მოიცავს ურთიერთობის და აქტივობის ყველა მრავალსახეობას, რომელსაც ადგილი აქვს კოლექტივის წევრებს შორის საწარმოსა და წარმოების ფარგლებს გარეთ.

ადამიანთა პიროვნულ-ემოციური აქტივობა გულისხმობს ურთიერთობებს, რომლებიც ერთი და იმავე კოლექტივის წევრებს შორის მყარდება როგორც თავისუფალი, სპონტანური პიროვნული ურთიერთობა; იგი მოიცავს კონტაქტის სხვადასხვა ფორმებს — დაწყებული უბრალო მისაღებებიდან და დამთავრებული ღრმა, ფაქიზი ინტიმური კავშირებით; ადამიანებს შორის მყარდება სიმპათიური ან ანტიპათიური, გულწრფელი ან გულგრილი დამოკიდებულება, იქმნება სპონტანური ე. წ. არაფორმალური ჯგუფები, რომლებიც თავიანთი წევრებისაგან მოითხოვენ გარკვეულ სიტუაციაში გარკვეული აქტივობების გამოვლენას.

შრომითი კოლექტივი, მისი ცალკეული ქვედანაყოფები და მისი ყოველი წევრი (დაწყებული რიგითი მუშიდან — დამთავრებული დირექტორით), ხასიათდება შრომითი, საზოგადოებრივი და პიროვნული აქტივობის განვითარების გარკვეული დონით. ზოგჯერ ეს

სამი აქტივობა ერთ დონეზეა, ზოგჯერ კი ერთი ან ორი მათგანი ძლიერ ჩამორჩება; ზოგჯერაც თავისუფალი სპონტანური პიროვნული კავშირები მიმართულია საერთო-სახალხო ამოცანების წინააღმდეგ და ა. შ. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში საწარმოო, საზოგადოებრივ და პიროვნულ აქტივობებს შორის ოპტიმალური თანაფარდობის დადგენას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ ამოცანების გადასაწყვეტად, რომელიც დგას შრომითი კოლექტივის წინაშე წარმოებისა და ახალი ადამიანის აღზრდის სფეროში. ეს პრობლემა იმსახურებს კონკრეტული და გამოყენებითი სოციოლოგიის მკვლევართა ყურადღებას. ქვემოთ ჩვენ შევვხებით გამოყენებითი სოციოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგებს, რომლებიც საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლებმა ჩატარეს თბილისის ერთ-ერთ მანქანათმშენებელ ქარხანაში 1971 წლის მაის-ივნისში.

შრომის მეცნიერული ორგანიზაციის ხაზით ბოლო დროს ბევრი იწერება შრომის ბრიგადული ორგანიზაციისა და ბრიგადის წევრთა ანაზღაურების ბრიგადული განაწესის შესახებ. შრომისა და ანაზღაურების ბრიგადული ორგანიზაცია გამოცხადებულია შრომის ორგანიზაციის უმაღლეს, ყოველმხრივ სრულქმნილ ფორმად, რომელიც, გარდა ეკონომიკური ეფექტიანობის ზრდისა, ხელს უწყობს ადამიანთა კომუნისტურ აღზრდას, მრავალი ძველი თვისების დანერგვას წარმოებასა და წარმოების სოციალურ ურთიერთობაში, რომელსაც კომუნისტური მიყვარათ; ამასთან, არსად არც ერთი სიტყვა არ წერია ბრიგადული შრომის ნაკლოვანებათა შესახებ. შრომის ბრიგადული ორგანიზაცია და ბრიგადული განაწესი უპირისპირდება ინდივიდუალურს. ინდივიდუალური განაწესით ჩვენს სახალხო მეურნეობაში ადამიანთა დიდი რაოდენობა მუშაობს, მაგრამ შრომის ამ ორგანიზაციას თითქოს არავითარი დადებითი მხარეები არ გააჩნია. ბუნებრივია დაისმის კითხვა: თუ ბრიგადული განაწესი და შრომის ბრიგადული ორგანიზაცია წარმოების საუკეთესო ფორმაა, მაშინ რატომ არსებობს ჩვენს სახალხო მეურნეობაში ათეული წლების განმავლობაში ინდივიდუალური განაწესი, რატომ არ მივიღეთ დადგენილება საერთოდ ბრიგადული შრომის ორგანიზაციის ყველაზე მოხერხებულ და უმაღლეს ფორმად გამოცხადების შესახებ.

ბრიგადული შრომის დანერგვის აუცილებლობის შემთხვევაში, ბუნებრივია, მრავალი საწარმოს შრომის მეცნიერული ორგანიზაციის გეგმაში შეიტანდნენ ახალი ბრიგადების ჩამოყალიბების საკითხს. ამგვარ საწარმოთა შორის აღმოჩნდა თბილისის ზემოაღნიშნული ქარხანაც, რომლის გეგმა ითვალისწინებდა 1971 წელს მეორე კვარტალში მეოთხე საამქროში მტეიფრავთა ორი ბრიგადის ჩამოყალიბებას.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სოციოლოგთა ჯგუფი უკვე დიდი ხანია ატარებს კონკრეტულ სოციოლოგიურ გამოკვლევებს სამრეწველო საწარმოთა შრომით კოლექტივში მცირე სოციალურ ჯგუფთა სტრუქტურის შესახებ. ამიტომ ფილოსოფიის ინსტიტუტის სოციოლოგთა ჯგუფსა და აღნიშნული ქარხნის შრომის მეცნიერული ორგანიზაციის განყოფილებას შორის ჩქარა გამოინახა საერთო ენა. თავდაპირველად გადაწყდა გამოკვლევის ჩატარება სწორედ იმ ოციოდე ადამიანის მიმართ, რომელთა ვაერთიანება იყო განზრახული. მაგრამ საქმის ახლო გაცნობამ დაგვარწმუნა, რომ უნდა ჩატარებულიყო გამოყენებითი სოციოლოგიური გამოკვლევა და მას უნდა მოეცვა მთელი საამქრო: გამოკვლევის მიზანი უნდა ყოფილი-

ყო არა მხოლოდ მტვიფრავთა ორი ბრიგადის ჩამოყალიბება, არამედ საერთოდ პრაქტიკულ რეკომენდაციათა მომზადება მთელი საამქროს ფუნქციონის გაუმჯობესებისათვის. და საამისო სავარაუდო ღონისძიებათა შორის სადავო საკითხად დგებოდა პრობლემა: ჩამოყალიბოთ თუ არა მტვიფრავთა ბრიგადები; ამდენად, ჩვენი მიზანი აღარ იყო ბრიგადების ორგანიზაცია, არამედ იმისი დასაბუთების ცდა — მოცემულ ტექნოლოგიურ და შრომის პირობებში რა უფრო მიზანშეწონილია: მტვიფრავთა შორის შრომის ორგანიზაცია ინდივიდუალური განაწესით თუ შრომის ბრიგადული ორგანიზაცია. ასეთი ფორმა მიიღო საბოლოოდ ჩვენი მუშაობის გეგმამ.

შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურის ძიებისათვის საჭიროა (როგორი შედეგნილობისაც არ უნდა იყოს ეს კოლექტივი — მთელი საწარმო, საამქრო, ცვლა თუ ბრიგადა) სხვადასხვა დარგობრივ მეცნიერებათა მონაცემების გამოყენება, საჭიროა საკითხისადმი მრავალმხრივი, კომპლექსური მიდგომა. უპირველესად შესასწავლია მოცემული კოლექტივის ტექნიკური აღჭურვილობა, შრომის პირობები; მათ უნდა მიესადაგოს ფიზიოლოგიის, შრომის ფსიქოლოგიის, კონკრეტული სოციოლოგიის, ეკონომიკურ მეცნიერებათა მონაცემები და ა. შ. მეცნიერებათა მთელი იმ კომპლექსის გამოყენებას, რომელსაც შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურის დადგენა გულისხმობს, არ ჰქონია ადგილი წინამდებარე შრომაში. მაგრამ იგი ამავე დროს არ არის დამყარებული ცალმხრივ მიდგომაზეც. ანალიზი გაუკეთდა საკვლევი კოლექტივის ტექნიკურ აღჭურვილობას, წარმოებაში დანერგილ ტექნოლოგიასა და შრომის ორგანიზაციას; შესწავლილია საამქროს ეკონომიკური მაჩვენებლები; ჩატარდა ფართო, ინტენსიური კონკრეტულ სოციოლოგიური გამოკვლევა, რომელიც მოიცავდა კოლექტივის საწარმოო საქმიანობისა და მის წევრთა ცხოვრების თითქმის ყველა ძირითად მხარეს, საწარმოო და საზოგადოებრივ აქტივობას; თავისუფალ, სპონტანურ პიროვნულ ურთიერთობებს წარმოებაში და მის გარეთ; საყოფაცხოვრებო პირობებს, კულტურულ მოთხოვნილება-მისწრაფებებს და ა. შ. საჭირო ინფორმაციის მოსაპოვებლად გამოყენებული იყო დოკუმენტთა ანალიზი, ჩავატარეთ უშუალო დაკვირვება და გამოკითხვა სხვადასხვა ფორმით (ანკეტა-ინტერვიუ, თავისუფალი თემატური ინტერვიუ, ჯვარედინი ინტერვიუ და ა. შ.). მასალათა ანალიზისათვის გამოვიყენეთ ყველა აუცილებელი მეთოდი, რაც კი მოიძებნა თანამედროვე სოციოლოგიასა და შრომის მეცნიერული ორგანიზაციის პრაქტიკაში. მიუხედავად ამისა, ჩვენს გამოკვლევას არ აქვს პრეტენზია იდეალურ მრავალმხრივობაზე, ყველაფრის თანამედროვე მეცნიერულ დონეზე მოცვაზე, მაგრამ ეს არ არის არც საკითხის ცალმხრივი ვადაჰრა, მასში წარმოდგენილია პრობლემისადმი მრავალდარგობრივი მიდგომა.

ამბობენ, რომ შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურის ძიებისა და, განსაკუთრებით, სოციოლოგიის პრაქტიკული გამოყენების შესახებ საკითხი უნდა დადგეს მაშინ, როცა უკვე გადაწყვეტილია წარმოების ყველა სხვა პრობლემა. როდესაც უმაღლეს დონეზეა საანალიზო კოლექტივის წარმოების ტექნიკა და ტექნოლოგია, საუკეთესოა შრომის პირობები; როცა საწარმო უზრუნველყოფილია მუშახელით და ა. შ. მაგრამ იშვიათია შემთხვევა, როცა ყველა ეს პირობა სახეზეა და თითქოს სოციოლოგიურ გამოკვლევათა პრაქტიკული გამოყენება განუსაზღვრელი ვადით უნდა გადაიდოს. მაგრამ საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა არ არის სწორი. როგორც კონკრეტულ სო-

ციოლოგიური გამოკვლევა, ასევე მრავალ სხვა მეცნიერებათა მონაცემების გამოყენება შესაძლებელია ყველგან და ყველა პირობებში. სოციოლოგიური გამოკვლევა შედეგს იძლევა არა მარტო იდეალურ საგნობრივ-ტექნიკურ და ადამიანურ პირობებში, არამედ მას შეუძლია დადებითი შედეგი მოგვცეს იდეალურისაგან ძალიან დაშორებულ ვითარებაშიც. მისი ამოცანაა სწორედ წარმოების ტექნიკის მოცემულ პირობებში, მუშახელის ნაკლოვანების მოცემულ პირობებში, ერთი სიტყვით, შრომის ამ კონკრეტულ პირობებში მოინახოს კოლექტივის საწარმოო საქმიანობისა და საერთო სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის ყველაზე საუკეთესო ვარიანტი.

აღნიშნული ქარხნის ძირითადი საწარმოო ერთეულია ფურცლოვანი ლითონის ცივად მტვიფრავი საამქრო, სადაც წარმოდგენილია შემდეგი ძირითადი საწარმოო ოპერაციები: ჭრა, ფორმის შეცვლა (ფორმის ჩამოყალიბება), ლაქვა და აწყობა. ქარხნის ძირითად განყოფილებათა სისტემაში — საამქროთა სისტემაში — ეს საამქრო დამოუკიდებელი ეკონომიურა ერთეულია. იგი სამეურნეო ანგარიშზე მუშაობს. ტერიტორიულადაც გამოყოფილია იგი სხვა საამქროებისაგან თავისი დამოუკიდებელი საწარმოო ტერიტორიით, რომელიც შემოზღუდულია კედლებით. მხოლოდ ერთი გასასვლელია მეზობელ საამქროში, სადაც უკვე განზადებული პროდუქცია გააქვთ; დასამუშავებელი პროდუქცია — ფურცლოვანი ლითონი — შესასვლელის მხრიდან შემოდის. საამქროს მეზობლად იმგვარადაა გაკეთებული სასადილო, თიანჭოს იგი სპეციალურად მხოლოდ ამ საამქროსთვის მოუწყვიათ, თუმცა მასში სხვა საამქროს მუშაკებიც შემოდინან. საამქროს თავისთვის აქვს მმართველობის (და აღმრიცხველთა) ოთახები და წითელი კუთხე, სადაც შესვენების პერიოდში შესაძლებელია კულტურული დასვენების ორგანიზაცია. საამქროს უშუალოდ აკრავს თავისუფალი ტერიტორია, სადაც კარგ ამინდში შესაძლებელია დასვენება, საუბარი და მაგიდის სათამაშოებით ვართობა. სასადილო შესვენება მთელი ერთი საათი გრძელდება. ერთი სიტყვით, ეკონომიკური და ტერიტორიული მდგომარეობით ყველაფერია შექმნილი იმისათვის, რათა საამქრო განვითარდეს როგორც გარკვეულ ფარგლებში დამოუკიდებელი შრომითი კოლექტივი ქარხნის დიდ კოლექტივს შიგნით. მან იცხოვროს თავისი საკუთარი საწარმოო, საზოგადოებრივი და პიროვნულ ურთიერთობათა ცხოვრებით; გამოიმუშაოს საწარმოო საქმიანობის, საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა მუშაობისა და ადამიანთა თავისუფალი, სპონტანური ურთიერთობის თავისი სტილი; შექმნას გარკვეული სახის, გარკვეული სპეციფიკის შრომის კოლექტივი, რომელიც განსხვავებული იქნება ქარხნის სხვა საამქროთა შრომითი კოლექტივებისაგან. ამას კარნახობს ყველა საგნობრივი პირობა: შრომის ტექნოლოგია, მდებარეობა, ეკონომიური სტატუსი და სხვ.

სატვიფრავი საამქრო საწარმოო დავალებებს კარგად ართმევს თავს. 1970 წლის გეგმა წარმატებით შესრულდა, 1971 წელსაც არ ყოფილა შემთხვევა, რომ მუშებს გამომუშავეების ნორმები არ შეესრულებინათ, ამასთან, საამქროს მოწინავე მუშები ორ და მეტ ნორმას ასრულებენ (მაგალითად ზეინკლები: ა. ა., ხ. ზ., ჯ. ნ.; მტვიფრავები ს. ხ., გ. ა., მუშა ქალი პ. ბ. და სხვ.). საამქროში გაშლილია ტექნიკური შემოქმედებითი საქმიანობა. ბოლო სამი წლის განმავლობაში დაინერგა 11 რაციონალიზატორული წინადადება 11.965 მანეთის საერთო ეკონომიური ეფექტით. ამჟამად მუშავდება 10 პერსპექტიული წინადადება. რაციონალიზატორულ საქმიანობაში ჩაბმულია საამქროს ყველა სო-



ციალური ჯგუფის წარმომადგენელი; საამქროს უფროსი — თ. ჯ.; ტექნოლო-  
 გი — ა. ხ., ოსტატი — ზ. თ., ბრიგადირი — მ. ს., მტვიფრავი მუშა — ვ. რ. და  
 სხვ.

მიუხედავად თვალსაჩინო მიღწევებისა, არ შეიძლება ითქვას, რომ საამ-  
 ქროს საწარმოო საქმიანობას არ გააჩნდეს სერიოზული სიძნელენი, გაპირო-  
 ბებული საამქროს ტექნიკური აღჭურვილობისა და ძირითადი სპეციალობის  
 მუშათა კადრებით უზრუნველყოფის მხრივ. ჯერ-ერთი, არ არის მოგვარებული  
 სატვიფრო მეურნეობა: ტვიფრები ისე აწყვია, როგორც მოეხერხებათ. ეს სა-  
 ჭირო ტვიფრის მოძებნისათვის დიდ დროს მოითხოვს. არასაწარმოოდ იკარგე-  
 ბა დრო, რომლის განმავლობაში ადამიანი საამქროშია და არახეველუბრივ  
 ნერვულ დაძაბულობას განიცდის იმის გამო, რომ ეს დაძაბული შრომა უზარო  
 შრომაა; რომ შესაძლებელი იყო მისი უფრო გონიერი მოგვარება; მას მოაქვს  
 წმინდა ტექნიკური ზარალიც. ტვიფრები ნაადრევად გამოდიან წყობილებიდან;  
 არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ტვიფრების არასათანადო მოვლა გავლენას  
 ახდენს წუნის ზრდაზე (ერთი სიტყვით, სატვიფრო საამქროს ტექნიკური აღ-  
 ჭურვილობის სწორედ ის ნაწილი, რომელიც მთელი საწარმოო საქმიანობის  
 გონებას წარმოადგენს, მისი აზრი, მისი ტვინი, მისი ტექნოლოგია არ არის  
 წესრიგში. ეს კი დაახლოებით ისეთივე გავლენას მოახდენს საამქროს კოლექ-  
 ტივის საქმიანობაზე, როგორსაც თავის ტვინის ფუნქციის დარღვევა ადამი-  
 ანს სასიცოცხლო ფუნქციებზე). სხვათა შორის, უნდა აღინიშნოს, რომ სატვიფ-  
 რო მეურნეობის, ტვიფრების ადგილზე შენახვისა და საჭირო შემთხვევაში  
 მათი აღებისა და ამწეზე დატვირთვის მექანიზაციის პრობლემა ტექნიკურად  
 დიდი ხანია გადაწყვეტილია და ცნობილია; ქარხნისათვის ძნელი არ არის ამ  
 საქმის მოგვარება, მაგრამ ეს ჯერ-ჯერობით რატომღაც ვერ ხერხდება. საამქ-  
 რომი დამზადებულ დეტალთა დიდი ნაწილი საჭიროებს გალაქვას. გალაქული  
 დეტალების ერთი ჯგუფი მიდის ამწეობ ხაზზე, ხოლო მეორე ჯგუფი იგზავნე-  
 ბა სხვა საამქროში როგორც დამზადებული პროდუქტია. ერთი სიტყვით, გალა-  
 ქვა არის საამქროს საწარმოო საქმიანობის დამამთავრებელი ფაზა (ან კიდევ  
 დამთავრების წინა ფაზა). გალაქვა — საამქროს შრომის დანაწილების სისტე-  
 მაში ძალიან მნიშვნელოვანია. სამუშაო სრულდება ორ ლუმელზე, მაგრამ  
 ორივე მოძველებულია და მათ ხშირად აჩერებენ შესაკეთებლად. ტვიფრთა  
 დიდი ნაწილი, აგრეთვე მოძველებულია, თანაც არ არის საკმარისი; ასევე მო-  
 ძველებულია და ვერ პასუხობს საამქროს მოთხოვნებს დამხმარე აღჭურვილო-  
 ბა: სახარატო, სახეხი ჩარხები და სხვ. ერთი სიტყვით, საამქროს ტექნიკურ  
 აღჭურვილობაში ძალიან ბევრია ისეთი მომენტი, რომელიც ხელს უშლის მის  
 გამართულ საწარმოო ფუნქციობას.

არანაკლებ სიძნელეთა წინაშე დგას საამქრო ძირითადი სპეციალობის მუ-  
 შათა კადრებით უზრუნველყოფის მხრივაც. მას აკლია მტვიფრავთა 41,1—  
 44,4%, გამწყობთა — 77,7%, ამწის მძღოლთა — 75,0%. ერთი სიტყვით ძირი-  
 თადი პროფესიის მუშათა კადრებით უზრუნველყოფის თვალსაზრისით საამ-  
 ქრო დიდ სიძნელეთა წინაშე დგას.

მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საწარმოო დავალებებს იგი მაინც წარ-  
 მატებით ართმევს თავს. ეს გამოწვეულია იმით, რომ აქ ხელმძღვანელი მუშა-  
 კებიცა და რიგითი მუშებიც უდიდეს პასუხისმგებლობას გრძნობენ როგორც  
 სახელმწიფოს, ასევე მთელი საქარხნო კოლექტივის წინაშე. საწარმოო დავა-  
 ლებათა შესრულებას ისინი ახერხებენ მნიშვნელოვანი ფიზიკური და ინტე-



ლექტუალური დაძაბულობის ხარჯზე: ზედმეტ საათებში შრომა, ოსტატთა ფიზიკური შრომა; თითქმის ყოველ ცვლაში, მუშათა უმრავლესობის მიერ სხვადასხვა სახეობისა და სპეციალობის სამუშაოთა შეთავსება — აქ ჩვეულებრივი მოვლენაა. საამქროს ხელმძღვანელობაცა და თითქმის ყოველი რიგითი მუშაც ცდილობს მოცემულ პირობებში, მოცემულ ცვლაში როგორც მოხერხებულად ისე გადაწყვიტონ თავიანთი საწარმოო ამოცანა და დროთა ვითარებაში თითქმის კიდევ მომზადებულან ამისათვის როგორც თავიანთი ცოდნით, ასევე ურთიერთობის თვალსაზრისითაც. თითქმის ყოველ მუშას პრაქტიკულად ყოველი სხვა სამუშაოს შესრულება შეუძლია და ყველაზე საოცარი ის არის, თუ როგორ უნდა წარმოებდეს ამ სამუშაოთა ზუსტი აღრიცხვა. რაღაც არაჩვეულებრივად მაღალი უნდა იყოს მუშისა და ოსტატის ურთიერთპატივისცემა და ნდობა, რომ სამუშაოთა აღრიცხვის დარგში სერიოზული კონფლიქტები არ წარმოიქმნება (ყოველ შემთხვევაში, ამის შესახებ არავის არც ერთი სიტყვა არ უთქვამს გამოკითხვის პროცესში, თუმცა გამოიკითხა საამქროს თითქმის ყველა მუშაკი და პიროვნებასთან ინტერვიუ ერთ საათამდე გრძელდებოდა).

შრომის არანორმალური პირობები — გამოწვეული როგორც ტექნიკური აღჭურვილობის ნაკლოვანებებით, ისე მუშახელის ნაკლებობითაც — თავისებურად აისახება საამქროს მუშაკთა წარმოდგენაში. ეს საერთო ხარვეზები თავისებურად მოქმედებენ და აისახებიან მათს ცნობიერებაში, ყოველი კონკრეტული მუშისა და ინჟინერ-ტექნიკური მუშაკის შრომის პირობებში. კითხვაზე, თუ რა უშლის ხელს სამუშაო დროს რაციონალურად გამოყენებას, მათ დაგვისახელეს შემდეგი მიზეზები: 1. დაზგა-დანადგართა არაწესიერი მუშაობა — 38,2%, 2. სამუშაო იარაღებით მოუმარაგებლობა — 21,3%, 3. მასალებით მოუმარაგებლობა — 27,0%, 4. მასალების უხარისხობა — 19,1%, 5. სამუშაო იარაღების უხარისხობა — 11,2%, 6. მუშაობის არარითმულობა — 15,7%, 7. მოცდენა დამხმარე მუშის არყოლის გამო — 12,3%, 8. სამუშაო ადგილის მოუხერხებლობა — 6,7%, — ყველა ეს მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, ასახავს მუშების შეხედულებებს სამუშაო პირობების შესახებ.

ტექნიკთა და კადრებით არასაკმარისი უზრუნველყოფის ამ რთულ და ძნელ პირობებში საწარმოო დავალებათა შესრულებაში საამქროს სამეურნეო-ადმინისტრაციულ მუშაკებთან ერთად თავისი წვლილი შეაქვთ პარტიულ, კომკავშირულ და პროფკავშირულ ორგანიზაციებს. აღნიშნული წარმატებანი ამ საზოგადოებრივი ორგანიზაციების მუშაობითაც უნდა აიხსნას. საამქროს მუშაკთა საერთო რაოდენობიდან პარტიულ ორგანიზაციაში ირიცხება 21%, ალკვ ორგანიზაციაში — 44%, ხოლო პროფკავშირულ ორგანიზაციაში საამქროს ყველა თანამშრომელია გაერთიანებული. საამქროს კომუნისტები და კომკავშირელები თავდადებული შრომის ნიმუშებს იძლევიან თავიანთ უბანზე. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ საწარმოო დავალებათა შესრულების მხრივ საამქროს თანამშრომელთა აქტივობა თითქმის თანაბარია, ყოველ შემთხვევაში თუ საამქროს მონარდე მუშათა მონაცემების მიხედვით ვიმსჯელებთ, აქტივობის დონე, გარკვეული აზრით, თანაბრად უნდა იქნეს მიჩნეული, რადგანაც ყოველი მათგანი გადაჭარბებით ასრულებს გამომუშავების ნორმებს. საზოგადოებრივ აქტივობაში საამქროს თანამშრომელთა წვლილი, საზოგადოებრივ სამუშაოთა მოცულობის შესრულება უკიდურესად არათანაბრადაა განაწილებული. მოვიტანოთ ამ საერთო დებულების დამადასტურებელი რამოდენიმე ფაქტი. საამქროს ძირითადი შემადგენლობიდან მუდმივი საზოგადოებრივი და-

ვალება აქვს მხოლოდ 26%, მათ შორისაც დავალებანი არათანაბრადაა განაწილებული: 62,6% — ერთი მუდმივი საზოგადოებრივი დავალება, 20,8% — ორი, 12,5% — სამი, ხოლო 4,1% ოთხი დავალება აქვს. ერთდროული დავალებებიც ეძლევათ ძირითადად მხოლოდ და მხოლოდ იმ ადამიანებს, რომელთაც მუდმივი დავალებები აქვთ. მუდმივი დავალების არამქონე ადამიანთა შორის მხოლოდ და მხოლოდ 5,2% ჰქონდა ბოლო ერთი წლის განმავლობაში შესრულებული ესა თუ ის ერთდროული დავალება. ასევე უთანაბროდ განაწილდა საზოგადოებრივი დავალებანი მათს შესრულებაზე დახარჯული დროის თვალსაზრისით. იმ ამხანაგებიდან რომელთაც მუდმივი საზოგადოებრივი დავალება აქვთ, საერთოდ, 20,8%-მა ვერ დაასახელა, ვერ მოახდინა ობიექტივაცია იმ დროსი, რომელსაც იგი ხარჯავს კვირის განმავლობაში დავალებათა შესრულებაზე: დრო ერთი საათამდე დასახელა 12,5%, ერთი-ორი საათი — 20,8%, ორი-სამი საათი — 17,0%, სამი-ექვსი საათი — 12,5%, ხოლო 8,2%-ზე მოდის 6—8 საათი, 4,1% მიუთითებს 10—12 საათს კვირაში, ხოლო კიდევ ერთი — 4,1% 12 საათზე მეტს.

უდავოა, რომ საზოგადოებრივი დავალებებით უმთავრესად იტვირთება კოლექტივის აქტივი, რომ ისინი ვერ განაწილებდა და აღირიცხებდა ისე, როგორც საწარმოო დავალებები. საზოგადოებრივ დავალებათა შესრულებაში ადამიანთა ჩაბმა უფრო თავისებურ, უფრო მაღალ მონაცემებს მოითხოვს, ვიდრე საწარმოო საქმიანობაში მათი მონაწილეობა, შრომა, საწარმოო საქმიანობა ჩვენი საზოგადოების პირობებში ადამიანთა არსებობის საუფუძველია, ხოლო საზოგადოებრივ დავალებათა შესრულებაში მონაწილეობა, არსებითად, თითოეულის პირად სურვილზეა დამოკიდებული. მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კონკრეტულ ვითარებაში საზოგადოებრივი დავალებანი მეტისმეტად არათანაბრად არის განაწილებული: მუშაკთა ძალიან დიდი მასა არავითარ მუდმივ ან დროებითს დავალებას არ ასრულებს მაშინ, როდესაც ზოგიერთს 10—12 და მეტი საათი ეხარჯება საზოგადოებრივ მუშაობაში, ეს კი არ შეიძლება ცუდად არ მოქმედებდეს მათ ძირითად საქმიანობაზე და არ არღვევდეს მათი პირადი ცხოვრების ნორმალურ მიმდინარეობას.

საწარმოო დავალებათა წარმატებით შესრულებაში სამეურნეო-ადმინისტრაციულ და საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა საქმიანობასთან ერთად დიდი მნიშვნელობა აქვს შრომით კოლექტივში პიროვნულ ურთიერთობათა განვითარებას, როგორც მორალურ-ფსიქოლოგიური კლიმატის შექმნის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას.

პიროვნულ ურთიერთობებს კოლექტივში სხვადასხვა მეთოდებით იკვლევენ. ჩვენ ჩავატარეთ სტანდარტიზებული ინტერვიუ. ინტერვიუს პირველი ზუნქტი მოითხოვდა შრომით კოლექტივში „ხუთი ახლობელი ამხანაგის“ დასახელებას. სხვა ზუნქტები აღწერდნენ რესპონდენტის ურთიერთობას ყოველი დასახელებული „ახლობელი ამხანაგის“ მიმართ წარმოებაში, ოჯახში და ოჯახს გარეთ. ერთი „ახლობელი ამხანაგი“ დასახელა გამოკითხულთა 19,1%-მა, ორი — 14,6%-მა, სამი — 14,6%-მა. ოთხი — 19,1%-მა, ხუთი — 12,3%-მა. საამქროს კოლექტივის წევრებიდან ერთი დასახელება მიიღო („ახლობელ ამხანაგად“ დასახელებული იქნა) 28,0%-მა, ორი დასახელება — 25,0%-მა, სამი — 7,0%-მა, ოთხი — 8,0%-მა, ხუთი — 5,0%-მა, ექვსი — 3,0%-მა, შვიდი და მეტი დასახელება — 4,0%-მა. თავისუფალი პიროვნულაკავშირების ძირითადი მასა მიმართულია საამქროს კოლექტივის შიგნით; გა-

მოკითხულთა 76%-მა „ახლობელ ამხანაგად“ დაასახელა თავისი საამქროს თანამშრომელი. ამავე დროს თავისუფალი პიროვნული ურთიერთობების გარეშე კოლექტივის მნიშვნელოვანი ნაწილი; გამოკითხულთა 10,1% არ დაასახელა არც ერთი „ახლობელი ამხანაგი“, ხოლო 11,2% ამხანაგური ურთიერთობებით არაა დაკავშირებული საამქროს კოლექტივთან. საამქროს კოლექტივის წევრთა 20%-მა არ მიიღო არც ერთი არჩევანი (არ იქნა დასახელებული „ახლობელ ამხანაგად“). თავისუფალი პიროვნული ურთიერთობებისაგან იზოლირებულ ადამიანებს შორის არცთუ მცირე ხვედრითი წილი უკავიათ იმ მუშაკებს, რომლებიც შედარებით ახალგაზრდები არიან და მოცემულ საამქროში მუშაობის სოლიდური სტაჟი აქვთ (5—10 წ.). ასეთი მდგომარეობა არანორმალურად უნდა მივიჩნიოთ. იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული საამქროს მუშაკებს შორის შრომითი და საზოგადოებრივი დავალებების განაწილებასთან.

აღნიშნული საერთო მონაცემებიდან იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ საამქროს კოლექტივი ხასიათდება პიროვნულ, თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა საკმაოდ განვითარებული სისტემით და, მეორე, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ის არის, რომ პიროვნული ურთიერთობანი მიმართულია საამქროს ფარგლებს შიგნით. თვით საამქროში ბევრად უფრო მეტჯერ ასახელებენ ერთმანეთს და მეტია თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა ინტენსივობა, ვიდრე საამქროს გარეთ; მაგალითად, დასახელებულ „ახლობელ ამხანაგათა“ 74,7% საამქროს მუშაკებია, რომლებზედაც მოდის საერთოდ ამხანაგურ ურთიერთობაზე გაცემული პასუხების, ე. ი. დადებითი ინტენსივობის 73,3%.

მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელსაც პიროვნული ურთიერთობის კვლევისას უნდა მიექცეს ყურადღება, ის არის, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ფუნქციურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ლიდერი გამოდის, აგრეთვე, თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა ლიდერის როლში. ამ მხრივ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ვ. ბ.-ს მდგომარეობა, რომელიც ოსტატი და ამავე დროს საამქროს პარტიული ორგანიზაციის მდივნად მუშაობს. ის არის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ადამიანი საამქროში და, ამავე დროს, ყველაზე კარგი ოსტატი. მან მიიღო 9 არჩევანი, იგი ყველაზე მოკლე გზით უკავშირდება საამქროს ყველა წამყვან მუშასა და ხელმძღვანელს: ერთის ტოლი რკალით იგი უკავშირდება თანამშრომელთა 11,2%-ს ორის ტოლით — 25,8%-ს ხოლო სამის ტოლით — 14,6%-ს. ამრიგად, სამივე ტიპი რკალით იგი უკავშირდება 46 ადამიანს (51,6%-ს), ე. ი. გამოკითხულ მუშაკთა ნახევარზე მეტს. ასეთი ხელსაყრელი მდგომარეობა არავის არ გააჩნია საამქროში. ასევე პოპულარულია საამქროს კომპავეშირის კომიტეტის მდივნის მოადგილე ვ. ლ. მანაც 9 არჩევანი მიიღო, თუმცა მისი ორიენტაციის კოეფიციენტი (3/5) კიდევ ჯობნის ვ. ბ.-ს ორიენტაციის კოეფიციენტს (2/5). შრომით თუ საზოგადოებრივი აქტივობისა და პიროვნულ ურთიერთობათა დონით იგი მართლაც გამოდის ახალგაზრდობის ლიდერად. ერთი სიტყვით, პარტიულ და კომპავეშირულ ორგანიზაციათა ხელმძღვანელობა ნამდვილად პოპულარული ადამიანები არიან საამქროში, მათ შეუძლიათ ხალხის დარაზმვა.

პიროვნული ურთიერთობის სფეროში ძლიერია აგრეთვე საამქროს უფროსი ამხ. ო. ჯ., რომლის ორიენტაციის კოეფიციენტი აღემატება ორივე დახასიათებული ლიდერისას. მისი ორიენტაციის კოეფიციენტი 1-ის ტოლია. ერთის ტოლი რადიუსით იგი უკავშირდება 5,6%, ორის ტოლით —

კიდევ 5,6%, ხოლო სამის ტოლით — 21,3%. სულ სამივე ტიპი რკალით იგი უკავშირდება 32,3%. ამ მაჩვენებლით იგი დიდად ჩამორჩება პარტორგანიზაციის მდივანს. მაგრამ ამ ურთიერთობას აქვს თავისებურებანი, როგელიც სწორედ საამქროს უფროსის პოზიციის შესაბამისია. ამ სამი რკალით შემოიფარგლება საამქროს ყველა ხელმძღვანელი მუშაკი და თითქმის ყველა მოწინავე მუშა, ე. ი. საამქროს უფროსს შეუძლია საუბარი საამქროს ყველა თანამშრომელთან არა მარტო საქმიან ენაზე, არამედ, იმავე დროს, მას ყველას მიმართ აქვს თავისუფალი, პიროვნული, არაფორმალური მისასვლელი.

სამეურნეო საქმიანობაში ადამიანთა პოპულარობის დონეს როცა ვეხებით, შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ მ. ს.-ს შესახებ. იგი არის საამქროში ყველაზე უფრო შეკრული ბრიგადის (სამეურნეო ერთეულის) ხელმძღვანელი. იგი სამი ტოლი გზით უკავშირდება ბრიგადის ყველა წევრს უკლებლივ; მათ შორის: ერთის ტოლით — 5-ს, ორის ტოლით — 2-ს, და სამის ტოლით — ერთს. მიუხედავად იმისა, რომ მისი ბრიგადა ორ სხვადასხვა ცვლაში მუშაობს, მისი წევრები ყველაზე უფრო შეკავშირებულნი არიან პიროვნულად და სამეურნეო თვალსაზრისითაც. საამქროს სხვა სამეურნეო ერთეულებთან შედარებით, აქ ყველაზე უფრო შეესაბამება ერთმანეთს სამეურნეო და პიროვნული შემჭიდროებულობა. ბრიგადის წევრებიდან მხოლოდ და მხოლოდ ერთი რკალი გადის ბრიგადის ფარგლებს გარეთ, ყველა სხვა რკალი ბრიგადის შიგნითაა მიმართული. ყველაზე მდიდარია ეს ერთეული, აგრეთვე, შეკრული სტრუქტურული წარმომავლებით. ბრიგადაში სახეზეა 7 ორმხრივი კავშირი და ორი სამკუთხედი. მ. ს.-ის დონის პოპულარობით თვით ე. ბ.-ც ვერ სარგებლობს თავის საოსტატოში. ე. ბ.-ს საოსტატო პიროვნულად ყველაზე უფრო შეკრულია ყველა სხვა საოსტატოთა შორის, მაგრამ დიდად ჩამორჩება მ. ს.-ს ბრიგადას. თუმცა ე. ბ. პირველი კაცია პოპულარობით მთელ საამქროში, მაგრამ საოსტატოს სფეროში იგი დიდად ჩამორჩება მ. ს.-ს დონეს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ადამიანთა რაოდენობა მ. ს.-ს ბრიგადასა და ე. ბ.-ს საოსტატოში თანაბროლია.

როცა ერთმანეთს ვაღარებთ ამ ორ ფუნქციურ სამეურნეო ერთეულს, არ უნდა დაგვავიწყდეს ის გარემოება, რომ ასეთი შედარება არ არის მთლად სრულფასოვანი, — ეს არ არის თანაბარ დონეთა შეფარდება, რაც გაპირობებულია იმ გარემოებთ, რომ ე. ბ.-ს საოსტატო უპირატესად მამაკაცებისაგან შედგება, ხოლო მ. ს.-ს ბრიგადაში მხოლოდ ქალებია. როგორც ბრიგადაში, ისე ბრიგადის გარეთაც ქალები ამჟღავნებენ თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათაგან განკერძოების ტენდენციას. ეს საერთო დამახასიათებელი ნიშანია საამქროს ყველა ქალისათვის, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა იგი ბრიგადაში გაერთიანებული. როგორც წესი, ამ საამქროში ქალი ან ქალთან ამხანაგობს ან საერთოდ უარს ამბობს ამხანაგად ვინმეს დასახელებასზე და არც თვითონ არის სხვის მიერ დასახელებული. ეს გარემოება გასათვალისწინებელია არა თუ ამ კერძო შემთხვევისათვის, არამედ ჩამოვალში საამქროს სოციალური პროცესების მართვისასაც. თუკი საზოგადოებრივად სასარგებლო მიზეზებზე დამყარებული პიროვნულ ურთიერთობათა წარმოქმნა-განვითარება ხელს უწყობს საწარმოო პროცესთა ორგანიზაციას და, იმავე დროს, საწარმოო პირობებში ქალი უფრო ინტენსიურ ურთიერთობას ამყარებს ქალთან ისინი უფრო იოლად ავითარებენ ერთიმეორესთან ამხანაგურ ურთიერთობას, მაშინ საქირია, იმისდა მიხედვით თუ როგორ შეგვექმნება ხელსაყრელი პირობები, ქალები მოვითავსოთ ერთ ბრიგადაში ან ერთ საოსტატოში, ან კიდევ,



რაც ყველაზე მოხერხებულია სატვიფრო საამქროს საწარმოო პირობებით, უნდა შეექმნათ უპირატესად ქალუპისაგან შედგენილი საოსტატო, ბრიგადა.

ზემოთ მოტანილი მთელი მასალა საამქროს შრომითი კოლექტივის განვითარებულ თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობაზე მეტყველებს. წამყვან ადამიანთა საწარმოო ლიდერობა აქ კარგად ერწყმის და ეთანადება საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა და პიროვნული ურთიერთობის სფეროში ლიდერობას. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ კადრებითა და ტექნიკით უზრუნველყოფის რთულ, არახელსაყრელ პირობებში, საამქროს კოლექტივი წარმატებით ართმევს თავს საწარმოო დავალებათა შესრულებას. მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება თვალი დაგხუჭოთ იმ ფაქტის მიმართაც, რომ, როგორც საწარმოო დავალებათა შესრულება მიმდინარეობს არაჩვეულებრივი დაძაბულობის პირობებში, რაც იწვევს თანამშრომელთა არათანაბარ დატვირთვას, როგორც საზოგადოებრივ ორგანიზაციებში მუშაობა უკიდურესად არათანაბრად არის განაწილებული, იმავე სურათს ვხვდებით პიროვნული, თავისუფალი ამხანაგური ურთიერთობის სფეროშიც. საამქროს მუშაკების ერთი ნაწილი ან საერთოდ არ არის ჩაბმული პიროვნულ ურთიერთობათა სფეროში ან კიდევ პიროვნული ურთიერთობის სტატუსს და იმ სტატუსს შორის, რომელიც მოუპოვებიათ ადამიანებს საწარმოო და საზოგადოებრივი აქტივობის დარგში, ძალიან დიდი დისპროპორციაა.

აქტივობის სხვადასხვა სფეროში დისპროპორციული ვითარების დახასიათებისათვის უპირველეს ყოვლისა უნდა შევეჩოთ საერთო დასახელებისა და საერთო არჩევანთა მიღების მაჩვენებლებს. ჯერ დავიწყოთ იმ მაჩვენებლით, რომელიც გამოკითხულ პიროვნებს აქტივობის ასპექტში იხილავს. გამოკითხულთა 6,7% არ დაუსახელებია არც ერთი „ახლობელი ამხანაგი“ არც თავის საამქროში და არც საამქროს გარეთ — ქარხნის მასშტაბით, ხოლო 10,1% არ დაუსახელებია არც ერთი ამხანაგი თავის საამქროში; ე. ი. საამქროს მუშაკთა ერთ მეათედზე მეტი არ არის დაკავშირებული თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტებით თავის უშუალო შრომითს კოლექტივთან. სოციოლოგიაში დადგენილია, რომ თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა დამყარებაზე გავლენას ახდენს ასაკი და მოცემულ კოლექტივში მუშაობის სტაჟი. ხანდაზმული ადამიანის თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტები სუსტდება. სხვა თანაბარ პირობებში, რაც უფრო მაღალია მოცემულ კოლექტივში მუშაობის სტაჟი, მით უფრო ხელსაყრელია პირობები თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტების დამყარებისათვის. სამწუხაროდ, იმ ერთობლიობაში, რომელშიც არც ერთი ამხანაგი არ იყო დასახელებული, თითქმის არ გვხვდება დიდი საწარმოო სტაჟის მქონე მუშაკები. მათ შორის ყველაზე ახალგაზრდა 16 წლისა და საამქროში მუშაობის 1 წლის სტაჟი აქვს; მეორე მაღალკვალიფიციური ზეინკალია, ასაკით 38 წლისა და საამქროში მუშაობის 4 წლის სტაჟი აქვს; მესამეს — 24 წლისას — საამქროში მუშაობის 5 წლის სტაჟი აქვს; მეოთხე კვალიფიციური ზეინკალია, 46 წლის მამაკაცია და ამ საამქროში მუშაობის 10 წლის სტაჟი აქვს და ა. შ. როგორც უკვე აღინიშნა, საამქროს თანამშრომელთა 20 პროცენტს არ მიუღია არავითარი დასახელება, მათ მიმართ არ გამოუთქვამთ არავითარი თავისუფალი ამხანაგური მიმართება იმ პირობებში, როცა გამოვკითხეთ საამქროს თანამშრომელთა 89 პროცენტი. ამ შემთხვევაში უფრო ხშირად გვხვდება ახალგაზრდა და საამქროში მუშაობის დიდი სტაჟის მქონე ადამიანები. მათ შორის არის ორი ოსტატიც.



ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ საამქროს თანამშრომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი არ არის მოქცეული თავისუფალ ამხანაგურ კონტაქტთა სისტემაში. ამგვარი ვითარება არანორმალურად უნდა მივიჩნიოთ და მისი დაძლევისათვის საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, საწარმოო დატვირთვა რაც შეიძლება თანაბრად განაწილდეს თანამშრომელთა შორის, ასევე აღიკვეთოს საზოგადოებრივ სამუშაოთა ერთეულ ადამიანებზე თავმოყრა და, რამდენადაც შესაძლებელია, მასში ჩაბმულ იქნეს საწარმოს კოლექტივის ყველა წევრი; უფრო ხშირად უნდა მოეწყოს თანამშრომელთა ისეთი თავყრილობანი, რომელნიც ხელს შეუწყობენ თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტების განვითარებას (სპორტული თამაშობანი, კულტმასობრივი ღონისძიებანი, ღირსშესანიშნავი თარიღების მილოცვა ცალკეული თანამშრომლებისათვის და ა. შ.).

ძალიან საინტერესო და პრაქტიკულად საჭირო ასპექტს წარმოადგენს დისპროპორციები საწარმოო, საზოგადოებრივ და პიროვნულ აქტივობაში, როგორც ეს გვხვდება ცალკეული პიროვნული ურთიერთობის ან სამეურნეო საქმიანობის საკვანძო პიროვნებასთან.

ჯერ შევეხოთ პიროვნულ, თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა ლიდერებს. ამ მხრივ ვ. ბ.-ს და გ. ლ.-ს შემდეგ მთელი საამქროს მასშტაბით ყურადღებას იქცევენ: ნ. ქ., ო. ხ., და გ. ნ. ეს ადამიანები პიროვნულ ურთიერთობათა ლიდერები არიან, კარგი საწარმოო მაჩვენებლებით ხასიათდებიან, მაგრამ არ არიან ჩაბმულნი საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა მუშაობაში, მათ არ აქვთ არავითარი დავალებანი და, მიუხედავად სათანადო მონაცემებისა, არც ერთი არ არის პარტიის წევრი. საჭიროა ამ ადამიანებთან მუშაობა იმგვარად წარიმართოს, რომ ისინი გააღიქცნენ საზოგადოებრივი საქმიანობის ლიდერებად.

განსაკუთრებით თვალში მოსახვედრი და შესამჩნევია ოსტატთა იზოლაცია, მათი სუსტი კავშირები თავიანთ საოსტატოს წევრებთან. ოსტატებს გ. ქ.-სა და ზ. წ.-ს არც ერთი ადამიანი არ ასეხელებს თავის საოსტატოში ამხანაგად და არც ისინი ასახელებენ არავის თავიანთ საოსტატოში. ეს ოსტატები თავიანთ საოსტატოთა პიროვნულ ურთიერთობათა სისტემაში იზოლირებული ადამიანები არიან. ცხადია, მათ უძნელდებოდა პიროვნულ, თავისუფალ ამხანაგურ ურთიერთობათა ბერკეტის გამოყენება, ვინაიდან საამქროში არც ერთ დასახელებას არ იღებენ. უფროსი ოსტატი ზ. ჰ. მხოლოდ თავის საოსტატოშია იზოლირებული, საერთოდ კი (საამქროს დონეზე) იგი საკმაოდ კარგი პოპულარობით სარგებლობს. ოსტატ თ. თ.-ს საშუალო მდგომარეობა უჭირავს ოსტატ ვ. ბ.-სა და ზემოთ დახასიათებულ ოსტატებს შორის.

უნდა აღინიშნოს, რომ გარდა ერთი გამონაკლისისა, ოსტატთა იზოლაცია თავისი საოსტატოს წევრებისაგან, ან შედარებით სუსტი კავშირი მათთან, მთელი საამქროს სოციალურ ურთიერთობათა სისტემის საერთო დამახასიათებელი ნიშანია. უდავოა, რომ ხელმძღვანელთა იმ კატეგორიას, რომელსაც უშუალოდ უხდება ურთიერთობის დამყარება მუშებთან, რომელიც უშუალოდ თავის თავზე იღებს პირველსავე წინააღმდეგობებს როგორც „ზემოდან“, ისე „ქვემოდან“, რომელიც ყველაზე უფრო განიცდის თავის თავზე საწარმოს ყველა სიძნელეს, ყველაზე უფრო სჭირდებათ საქმიან კვალიფიკაციასა და ადმინისტრაციულ დისციპლინასთან ერთად — კარგი, გულთბილი, ამხანაგური ურთიერთობა. მაგრამ სწორედ ეს არ გააჩნიათ მათ. საჭიროა მისი მოპოვება. მაგრამ პიროვნული, თავისუფალი ამხანაგური ურთიერთობა ძალიან სათუთი

და ფაქიზი საქმეა. შედარებით იოლია ადამიანთა შორის დაახლოებით თანასწორად გაანაწილო საწარმოო დავალებანი, მაგრამ პიროვნულ სიმპატიებს ვერ გაანაწილებ. ამავე დროს, არ შეიძლება კრებაზე ან საწარმოო თათბირზე ოსტატებს გამოუტყვადო, რომ ისინი თავიანთ საოსტატოში პოპულარობით ვერ სარგებლობენ. ასეთი ქცევა ოსტატთა პიროვნულ ღირსებას შეურაცხყოფს, მან შეიძლება ცუდისავე უბიძგოს ადამიანს. განსაკუთრებით სახიფათოა ასეთი ქცევა, თუ მოპოვებული მასალა დაფუძნებულია სამეცნიერო დაწესებულებისა და სოციოლოგიის ავტორიტეტით. ამიტომ ამ მიმართულებით საქიროა შესაფერის ფორმათა ძიება. სოციოლოგიური ინფორმაცია იმგვარად უნდა მივიტანოთ დანიშნულების ადგილზე, რომ იგი თავის მიზნობრივ მიმართულებას პასუხობდეს. ამისათვის შესაძლებლად მიგვაჩნია მასალის მიტანის ორი ფორმის გამოყენება. პირველი, როდესაც საოსტატოსა და ოსტატის მითითების გარეშე მასალა უნდა გამოქვეყნდეს და განხილულ იქნეს საამქროს საზოგადოებრივ კრებაზე. მეორე, ძალიან ტაქტიანად — საამქროს უფროსმა, პარტიულროს მდივანმა ან თვითონ მკვლევარმა უნდა ჩაატაროს პირისპირ საუბარი თანამშრომლებისაგან იზოლირებულ ოსტატებთან, საუბრების მიზანი იქნება ოსტატის საერთო სულიერი განწყობილების გარკვევა და იმ ინფორმაციის მიწოდება ზოგადი სახით, რომელიც მან თავის პრაქტიკულ საქმიანობაში უნდა გამოიყენოს. ამგვარი რჩევისა და ინფორმაციის მიწოდების მიზანია არა ის, რომ ოსტატი მეორე დღესვე ყველა ხელქვეითს „მთაკაცად“ გადაექცეს, არამედ თანდათან, მოთმინებით, ვითარების მიხედვით გამოიყენოს ყველა გამართლებული შესაძლებლობა და შემთხვევა, რათა იპოვოს თავის ხელქვეითებთან თავისუფალი კონტაქტების გზები, უფრო ღრმად ჩაწედეს მათს მოთხოვნებსა და მისწრაფებებს, დროულად, ადამიანური პოზიციებიდან გამოეხმაუროს მათ.

ყოველივე ზემოთ გადმოცემული შეიძლება შემდეგნაირად შეჯამდეს: ჯერ ერთი, საამქროში სამეურნეო-ადმინისტრაციული, საზოგადოებრივი და თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტები იმგვარადაა მიმართული, რომ უზრუნველყონ საწარმოო დავალებათა შესრულება, ძირითად ამოცანას საამქროს კოლექტივი წარმატებით წყვეტს; მეორე, ამ ამოცანის გადაწყვეტა ხდება კოლექტივის ფიზიკურ და გონებრივ ძალთა უკიდურესი დაძაბვის, საზოგადოებრივ დავალებათა და პიროვნული აქტივობის უკიდურესი არათანაბარი განაწილების პირობებში, საზეგანაკვეთო შრომის ძალიან დიდი მოცულობის პირობებში.

ბუნებრივად დგება კითხვა: ხომ არ არის შესაძლებელი, რომ ძირითადად მუშახელის მოცემული რაოდენობისა და ტექნიკური ბაზის მიხედვით იმგვარად გადაწყდეს ამოცანა, რომ უფრო გეგმაზომიერად, რომ შედარებით უფრო თანაბრად განაწილდეს სამუშაო და გამოუმუშავება საამქროს წევრთა შორის, რომ უფრო მდიდარი გახდეს კოლექტივის ყოველი წევრისა და ცალკეული ფუნქციური ჯგუფის საქმიანობა და სოციალური, თავისუფალი ამხანაგური კონტაქტები? საამქროს მუშაობის ორგანიზაციის ახალ ფორმათა ძიების მოთხოვნას გვიყენებს მუშაობაზე უშუალოდ დაკვირვების მონაცემები, რომლებიც იმას მოწმობენ, რომ საამქროს ძირითად — სატვიფრო — უბანზე მუშაობა ფორმალურად ორ-

განიზებულია ინდივიდუალური განაწესით, ხოლო ფაქტიურად იგი წარმოებს კომპლექსურ-ბრიგადული წესით, რადგანაც, სინამდვილეში ყოველ მუშას თითოეულ ცვლაში მუშაობა უხდება მრავალი სხვადასხვა სპეციალობით და იგი კიდევ ფლობს ამ სპეციალობებს, თუმცა მის შესახებ სათანადო გაფორმება და დოკუმენტაცია არ გააჩნია. ამგვარი ვითარება გამოწვეულია მუშახელის ნაკლებობით. დგება ამოცანა, საამქროში შექმნილ ფაქტიურ ვითარებას შევუგუთთ შრომის ფორმალური ორგანიზაცია, — როგორც თეორიული, ასევე ადმინისტრაციული და შრომითი კანონმდებლობის თვალსაზრისით. ძალიან უბრალო მაგალითით ეს შემდეგნაირად წარმოდგება: თუ მტვიფრავი სამუშაოს ტოვებს წნეხთან და ამწეზე აღის სხვა კვალიფიკაციის სამუშაოს შესასრულებლად, ამისათვის ჯერ-ერთი, მას უნდა ჰქონდეს სათანადოდ გაფორმებული უფლება (გამოცდის ჩაბარება სპეციალობის მიხედვით, უსაფრთხოების ტექნიკის ცოდნა); მეორე, ეს აქტივობა სათანადოდ უნდა აღირიცხოს და, მესამე, ამ სამუშაოსათვის მან გარკვეული ანაზღაურებაც უნდა მიიღოს. მაგრამ დროთა ვითარებაში ამგვარი მუშაობა ჩვევად გადაიქცა, მან მიიღო სათანადო არაფორმალური სანქცია; ამას შეეგუა კოლექტივის ყოველი წევრი, მონახა თავისი ადგილი მუშაობის ამგვარ სისტემაში და დღეს უკვე ძნელია დანაგვილის ახლით შეცვლა, თუმცა ეს აუცილებელია. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, შრომის კანონმდებლობის ელემენტარული მოთხოვნაა ის, რომ დოკუმენტურად იყოს გაფორმებული ყველა ის სპეციალობა, რასაც ერთი მუშა ფლობს და იყენებს შრომის პროცესში.

პირველი საბუთი, რომელსაც ბრიგადების ჩამოყალიბების წინააღმდეგ აყენებს საამქროს ხელმძღვანელობაც და ზოგიერთი მუშაც, თუმცა ეს მათთვის ოფიციალურად არავის უკითხავს ჯერ-ჯერობით, არის იმის მტკიცება, რომ ბრიგადული წესით მუშაობისას ხელფასი იქნება ნაკლები, ვიდრე — ინდივიდუალური წესით მუშაობის პირობებში; მეორე საბუთი ასეთია: ბრიგადაში ადამიანები ერთმანეთს დაუწყებენ ცქერას, იზარმაცებენ, ხოლო ინდივიდუალურად კი მონდომებით მუშაობენ. ორივე ამ თვალსაზრისს უნდა გაეწიოს ანგარიში, რათა დასაბუთდეს შრომის ბრიგადულ სისტემაზე გადასვლის აუცილებლობა.

ჯერ შევეხთ საკითხს ხელფასების სხვაობათა შესახებ. საშუალო ხელფასად მიღებულია სამი სრული თვის გამომუშავება. ეს, რასაკვირველია, არ არის ფაქტიური საშუალო ხელფასი. მასზე მეტია, მაგრამ იგი ყველაზე უფრო გამოხატავს მუშის მისწრაფებას, მის ქცევის მოდელს თუ სტანდარტს. ხელსაყრელ ოჯახურ და ნორმალური ჯანმრთელობის პირობებში მუშა სწორედ ამგვარი ხელფასის დონისაკენ მიისწრაფის და ეს არის მისი საწარმოო ქცევის ნიშანი. ამასთან აღებული იყო სამი უახლესი თვე. თუ სამი სრული თვე ზედოზედ გვხვდებოდა, მაშინ ვიღებდით სწორედ ამ მონაცემს.

საამქროში ბრიგადული წესით მუშაობს 8 ქალი, რომელნიც ათავსებენ მლაქავისა და მტვიფრავის სპეციალობებს, აგრეთვე — 8 ქალი ინდივიდუალური წესით. ეს იძლევა საშუალებას შევადაროთ ამ ორი ჯგუფის მუშაობა არა მარტო ხელფასის, არამედ, საერთოდ, ყველა იმ მაჩვენებლის მიხედვით, რომლითაც ხასიათდება საერთოდ ფუნქციურ ჯგუფთა საქმიანობა სამრეწველო საწარმოს პირობებში. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ბუნებრივი ექსპერიმენტის მსგავს რაიმესთან. ბრიგადის წევრთა საშუალო ხელფასმა შეადგინა 120 მანეთი თვეში, ხოლო ინდივიდუალურად მომუშავეთა ხელფასმა — 150 მანეთი; ამასთან,

ბრიგადის წევრთა ხელფასის შემთხვევაში ვარიაცია უმნიშვნელო იყო: — 5 და + 9, ხოლო ინდივიდუალურად მომუშავეთა ხელფასის მერყეობა გაცილებით მაღალია: — 47 და + 73. ინდივიდუალურად მომუშავეთაგან ოთხი ადამიანის ხელფასი დაახლოებით ტოლი იყო ბრიგადის ერთი წევრის ხელფასისა ან კიდევ მასზე ნაკლებიც, ხოლო დანარჩენი ოთხი ადამიანის ხელფასი კი მნიშვნელოვნად ჰარბობს. როგორც ზედავთ, საშუალო ხელფასში განსხვავება საგრძნობია (30 მანეთი), ამავე დროს, მნიშვნელოვანია ხელფასის ვარიაციები. ერთგან, ბრიგადაში, ზეღფასის ვარიაციის დონე დაბალია, ხოლო მეორეგან — ინდივიდუალურად მომუშავეთა ერთობლიობაში — მაღალი. ასეთი სხვაობა საშუალო ხელფასში არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ და მხოლოდ ბრიგადული შრომის ფაქტორის მოქმედებით, რადგანაც ბრიგადაში მომუშავეთა საწარმოო სტაჟი, კვალიფიკაცია და ასაკიც თითქმის ან უფრო თანაბარია, ვიდრე ინდივიდუალური წესით მომუშავეებისა. ინდივიდუალურად მომუშავეთა შორის გვხვდება როგორც დაბალი კვალიფიკაციისა და მცირე საწარმოო სტაჟის მქონე მუშები, ასევე მაღალი კვალიფიკაციისა და დიდი საწარმოო სტაჟის მქონენი, მაგრამ ამგვარ სხვაობაზე, უდავოა, მოქმედებს შრომის ბრიგადული ორგანიზაციაც. ბრიგადაში თანაბრდება ხელფასები მაშინ, როცა მუშაობის არაბრიგადული წესი ინდივიდუალური წესის მეტ შესაძლებლობებს იძლევა. ეს გარემოება აუცილებლად გასათვალისწინებელია იმ შემთხვევისათვის, თუ გადაწყდება შრომის ბრიგადულ ორგანიზაციაზე გადასვლა. ახალ ბრიგადებში შრომის ანაზღაურებისას ან კვალიფიკაცია უნდა იქნეს გათვალისწინებული (რათა მაღალი კვალიფიკაციის ადამიანს მიეცეს მაღალი ხელფასი) ან სპეციალური სწავლებით დაბალი კვალიფიკაციის მუშებს კვალიფიკაცია უნდა აუმჯობესდეს, ანდა დაახლოებით ერთნაირი კვალიფიკაციის და მუშაობის ერთნაირი ინტენსივობის დონის მქონე ადამიანები უნდა გაერთიანდნენ ერთ ბრიგადაში. ეს არის საკითხის სამი შესაძლებელი გადაწყვეტა.

ყველა სხვა მაჩვენებლით, გარდა საშუალო ხელფასისა, ბრიგადის წევრები წინ უსწრებენ ინდივიდუალურად მომუშავეებს. ჯერ ერთი, საზოგადოებრივი აქტივობის დონე (სიტყვით გამოხატული კრებებსა და თათბირებზე, საზოგადოებრივ დავლებათა შესრულება და სხვ.) ბრიგადაში უფრო მაღალია, ვიდრე ინდივიდუალურად მომუშავეთა შორის; მეორე, თავისუფალ ამხანაგურ კონტაქტთა სიხშირით, მთელი საამქროს ფუნქციურ ერთეულთა შორის ბრიგადის პირველი ადგილი უჭირავს მაშინ, როცა ინდივიდუალურად მომუშავე ქალების პირველი ურთიერთობანი ძალიან დაბალია, უფრო ზუსტად, თითქმის ყველა სხვა წესით შერჩეულ ერთობლიობაზე დაბალია მთელ საამქროში; მესამე, გამოკითხვისას ბრიგადის წევრები უფრო გულწრფელნი იყვნენ, ვიდრე ინდივიდუალურად მომუშავენი: ბრიგადში შვიდი გამოკითხულიდან ოთხმა უჩვენა საზეგანაკვეთო მუშაობა, მათ შორის სამმა მიუთითა 6—7 საათი კვირაში, ხოლო ინდივიდუალურად მომუშავენი ზედმეტ დროში მუშაობის ჩვენებას მოერიდნენ და 6 გამოკითხულიდან, მართალია, ოთხმა აღნიშნა ზედმეტ საათებში მუშაობის ფაქტი, მაგრამ საათების რაოდენობათა ჩვენებაში შედარებით ძუნწნი აღმოჩნდნენ, მაგალითად, ერთმა ადამიანმა თვეში უჩვენა მხოლოდ 30 წუთი საზეგანაკვეთო მუშაობა (საინტერესოა, თუ როგორ განსაზღვრა ეს!) მაშინ, როცა მისი ხელფასის გამოიმუშავება საერთოდ შეუძლებელია ზედმეტ საათებში ძალიან ხშირად და ხანგრძლივად მუშაობის გარეშე.

როცა ხელფასზე ვსაუბრობთ, არ შეიძლება არ შევეხოთ მტვიფრავ მა-  
მაკაცთა ხელფასს, რომლის საშუალო სიდიდეა 185 მანეთი, ხოლო ვარიაციია  
 $\pm 50$  მანეთი. ეს მნიშვნელოვნად მაღალია ინდივიდუალურად მომუშავე მტვი-  
ფრავ ქალთა ხელფასზე, ხოლო ვარიაციის სიდიდით თითქმის ზუსტად უდრის  
ინდივიდუალურად მომუშავე მტვიფრავ ქალთა ხელფასს.

მამასადამე, აზრი იმის შესახებ, რომ ბრიგადის შექმნაზე მუშები არ  
დათანხმდებიან ხელფასის გამო, არ არის საფუძველს მოკლებული. ინდივი-  
დუალურად მომუშავეთა შორის ხელფასების მართლაც დიდი და საგრძნობი  
სხვადასხვაობა გვაქვს. ეს გარემოება უცილობლად უნდა გაითვალისწინებო-  
დეს ბრიგადების ჩამოყალიბებისას, ამასთან სულ სხვადასხვა საშუალებით:  
პირველი, დაბალი კვალიფიკაციის მუშებს ავუმაღლოთ კვალიფიკაცია; მეორე,  
თუ გამომუშავეების დაბალი დონის მიზეზია დისციპლინის სისუსტე, მაშინ  
ბრიგადის ორგანიზებისას და შემდეგ ბრიგადის მუშაობის პროცესში მოვახლი-  
ნოთ სათანადო ზემოქმედება უდისციპლინოებზე. მაგრამ, მიუხედედა ამისა,  
ბრიგადაში რომ ხელფასთა ერთგვარი გათანაბრება მოხდება, უდავოა, ამიტომ  
აღამიანები ბრიგადებში იმგვარად უნდა შეირჩნენ, რომ მათი გამოსავალი  
საწარმოო პოტენციალი დაახლოებით ერთნაირი იყოს. ამასთანავე უნდა გვახ-  
სოვდეს, რომ თუ აღამიანებს მოვუნახავთ ბრიგადების გასაღებ პიროვნებებს  
და ბრიგადებს ბეჯითი და კვალიფიციური მუშებისაგან შევადგენთ, გაიოლდე-  
ბა შედარებით უდისციპლინო და არამუყაითი მუშების გარდაქმნა. მაგრამ კომ-  
პლექსურ ბრიგადათა ორგანიზება აყენებს არა მარტო თვითონ მტვიფრავების  
ხელფასთა სხვაობის საკითხს, არამედ იმ სპეციალობის მუშათა ხელფასების  
სხვაობის საკითხსაც, რომელნიც უნდა გაერთიანდნენ ბრიგადებში; ასეთი სპე-  
ციალობებია: მჭრელი, გამწყობი, ამწის მძღოლი, მონტიორი და შემკეთებელი  
ზეინკალი. ყველა ამათგან, თანამედროვე მტვიფრავთან შედარებით, დაბალი  
ხელფასი აქვს მონტიორსა და ამწის მძღოლს. დანარჩენების ხელფასები დაახ-  
ლოებით ერთ დონეზეა. კომპლექსურ ბრიგადაში ყველა მათგანის ხელფასი  
დამოკიდებული უნდა იყოს მტვიფრავის ფაქტიურ პროდუქციაზე და ამავე  
დროს უნდა განზორციელდეს პროფესიათა ფართო შეთავსება. კომპლექსური  
ბრიგადის მუშებმა უნდა შეისწავლონ მომიჯნავე პროფესიები, მაგრამ ყველა  
ჩამოთვლილი პროფესია უნდა ემსახუროს ბრიგადისა და საამქროს ძირითად  
საწარმოო საქმიანობას — ტვიფრვას, ყველაფერი უნდა გაიზომოს სწორედ  
მტვიფრავის პროდუქციით.

კომპლექსური ბრიგადის შემადგენლობა სპეციალობათა და აღამიანთა  
რაოდენობის მიხედვით შემდეგი უნდა იყოს 6—8 მტვიფრავი; თითო-თითო —  
მჭრელი, გამწყობი და ამწის მძღოლი; ერთი მონტიორი და ორი შემკეთებელი  
ზეინკალი, — სულ 12—14 კაცი. ეს არის კომპლექსური ბრიგადის სავარაუ-  
დო სიდიდე. ზოგადად რომ ვთქვათ, კომპლექსურ ბრიგადაში უნდა გაერთიან-  
დეს ექვსი სხვადასხვა სპეციალობა, რომელთა შორის ყველაზე დიდი ხვედრი-  
თი წონა ექნებათ მტვიფრავებს. ბუნებრივად დაისმის კითხვა, თუ რო მ ე ლ ი  
ს ს პ ე ც ი ა ლ ო ბ ი ს მ უ შ ა შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ი ყ ო ს ბ რ ი გ ა დ ი რ ი თ ა -  
ვ ე ის ი შ რ ო მ ის ტ ე ქ ნ ო ლ ო გ ი უ რ ი შ ი ნ ა ა რ ს ი თ ? ამ შემთხვევაში  
ბრიგადირად უნდა მუშაობდეს ისეთი სპეციალობის აღამიანი, რომელსაც სა-  
მუშაო დღის გარკვეულ დროს ევალება დანადგარებისათვის და მათზე მომუ-  
შავეთა მიმართ თვალყურის დევნება. ბრიგადირად უნდა იყოს ის სპეციალის-  
ტი, რომელსაც შეუძლია მანქანების გაწყობა, მანქანების მუშაობის შემოწმე-



ბა და მათი მოსამსახურე პერსონალის ხელმძღვანელობა. ყველა აღნიშნული მოთხოვნას პასუხობს გამწყობის სპეციალობა.

გამწყობის დანიშვნა ბრიგადირად ტექნოლოგიურად სრულიად გამართლებულია ჩატარებულ გამოკვლევებით ანალიზის საფუძველზე. სწორედ გამწყობთა შორის უნდა ვეძიოთ ბრიგადირი და შემდეგ მისი სოციალური სტატუსის საფუძველზე დავადგინოთ მომავალი ბრიგადების გასაღებ პიროვნებათა ერთობლიობა. სამუშაოთ, გამწყობთა შორის არჩევანი ძალიან მცირეა. ამჟამად სითი ორი გამწყობია და ამათგან ერთი (ზ. ნ.) ნამდვილად არ გამოდგებოდა თავისი მონაცემებით ბრიგადირად; ამიტომ, ცხადია, ბრიგადირის და ბრიგადის გასაღებ პიროვნებათა, მისი ძირითადი ჩონჩხის ძიებისას გამოსავალ პუნქტად ვერ გამოდგება გამწყობთა ერთობლიობა უბრალოდ იმიტომ, რომ ასეთი ერთობლიობა საერთოდ არ არსებობს ბუნებაში. ამიტომ კურსი უნდა ავიღოთ საერთოდ იმ სპეციალობათა მუშებზე, რომელნიც უნდა შევიდნენ მომავალი კომპლექსური ბრიგადის შემადგენლობაში და შემდეგ ამ ადამიანებიდან უნდა მომზადდეს გამწყობები. ამრიგად, ჩვენ უნდა ვეძიოთ ამჟამად სახეზე მყოფი ლიდერები და მათ ირგვლივ დარაზმული პიროვნებანი, ხოლო შემდეგ მომავალ ოფიციალურ ლიდერს შევუცვალოთ სპეციალობა, უფრო სწორად მეორე სპეციალობა ვასწავლოთ.

მომავალი ბრიგადის ერთ-ერთ ვარიანტს, მის გასაღებ პიროვნებათა ერთობლიობას წარმოადგენს ორმხრივი კავშირებით შექმნილი შემდეგი ოთხკუთხედი: ო. ხ.—გ. ნ.—ს. რ.—კ. ბ. ამ ოთხკუთხედის წევრთა ხელფასები მალაღია და თითქმის ტოლიც. მათ საკმაოდ მჭიდროდ უკავშირდებიან მტვიფრეები ა. ჯ. და შ. ბ., რომელთა ხელფასებიც ასევე მალაღია და ამწყობი ზეინკალი — ნ. ჯ., თუმცა ამ უკანასკნელის ხელფასი საგრძობლად მცირეა. თუ მომავალი ბრიგადის ჩონჩხად მიღებული იქნება დასახელებული ოთხი პიროვნების კავშირი, მათგან უნდა აირჩიონ ბრიგადირიც. ამ ოთხი ადამიანიდან ბრიგადირად ნებისმიერი პიროვნება შეიძლება გამოვლეს, თითქმის ყოველ მათგანს აქვს გარკვეული უპირატესობა და ნაკლოვანება; მაგალითად, ო. ხ. ყველაზე ასაკოვანია, უმაღლესი კვალიფიკაციის ზეინკალია და სპეციალობით გამწყობია, ე. ი. თავისი სპეციალობით შეეფერება ბრიგადირობას. კ. ბ. არის სკკპ წევრი და საზოგადოებრივი აქტივობის მაღალ დონეს უჩვენებს, საერთოდ, შესაძლებელი იყო ამ ოთხი ადამიანიდან ერთ-ერთის არჩევა ბრიგადირად და ბრიგადის სათანადო ხალხით შევსებაც თვით ამ ოთხეულისათვის დაგვევალე-ბინა, რაც შემდგომ ოფიციალური ბრძანებით ვაფორმდება.

მეორე სავარაუდო ბრიგადის ხელმძღვანელი აუცილებლად უნდა იყოს გ. ლ. და ეს იქნება უპირატესად ახალგაზრდული ბრიგადა, რომლის ბირთვის შეადგენენ მტვიფრეები: პ. ფ., ს. კ., დ. კ., ო. ხ., ა. ჯ., მათ შეიძლება შევუერთოთ, აგრეთვე, ელექტრომონტიორი უ. კ., თუმცა იგი ახალგაზრდა არ არის. ამ ბრიგადაში შეიძლებოდა, აგრეთვე, ახალგაზრდა მტვიფრევი ქალების გაერთიანებაც.

საერთოდ, ბრიგადების ორგანიზებისას გასათვალისწინებელი შეიქნა ორი დიდი სოციალური საკითხი — ქალისა და ახალგაზრდობის პრობლემა, რომელიც უნდა გადაწყვეტილიყო უპირატესად ქალთა ან უპირატესად ახალგაზრდების შერეული ბრიგადების ორგანიზებით. ამ რეალურ ვითარებაში ყველაზე საფუძვლიანად მიგვაჩინა კურსის აღება ახალგაზრდობის ერთი ბრიგადის შექმნისაკენ.



მესამე სავარაუდო ბრიგადის ბრიგადირი უნდა იყოს გ. ხ. ამ ბრიგადაში შევლენ: გ. ვ. (მტვიფრავი), ო. ხ. (მტვიფრავი), ზ. ნ. (მტვიფრავი თუ ამწყობი), ტ. ტ. (ელექტრომონტორი) და ა. დ. (ზეინჯალი). სავარაუდო ბრიგადის საკითხის გადაწყვეტისას არჩევანი უნდა მოხდეს ორ ვარიანტს შორის: ორგანიზებულ უნდა იქნეს ან გ. ხ.-ს ბრიგადა, ანდა ბრიგადა, რომელსაც ქმნის ოთხეული — თ. ხ., გ. ნ., ს. რ., კ. ბ., ე. ი. ბრიგადის ბირთვის შექმნის ორი ვარიანტი გვაქვს.

ბრიგადის ბირთვის დადგენისთანავე მუშაობა სწორედ ამ ბირთვთან უნდა წარიმართოს, ხოლო შემდეგ კი უნდა მოინახოს იმ ადამიანთა ერთობლიობა, რომლებიც მიუერთდებიან ამ ბრიგადებს. ბრიგადის ორგანიზებისათვის გამოსაყენებელია მომავალი ბრიგადის ბირთვის ავტორიტეტი.

ჩატარებული გამოკვლევის ანალიზიდან გამომდინარეობს, რომ საამქროს კოლექტივში, სადაც ძირითადი პროფესიის მუშათა სერიოზული ნაკლებობაა, დიდი მნიშვნელობა აქვს მუშათა მყარი კოლექტივის შექმნას. ამას ორი დიდი სიძნელე ხვდება: პირველია მუშის მიღება, კვალიფიკაციის სწავლება და მისი ადაპტაცია მოცემულ კოლექტივში, — რაც თავისი მნიშვნელობით უდრის ბავშვის აღზრდასა და საზოგადოებაში გაყვანას, მის სოციალიზაციას, — ეს არის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი. მეორე ამოცანაა უკვე ადაპტირებული მუშის შენარჩუნება კოლექტივში საპენსიო ასაკამდე. მუშის ნაადრევი წასვლა კოლექტივიდან, საზოგადოების მასშტაბით რომ ავიღოთ, ადამიანის სიკვდილს უდრის. იგი ფაქტურად ამ კოლექტივისათვის კვდება. მეორე, ნაადრევი წასვლის თავიდან აცილება არანაკლებ აუცილებელია, ვიდრე ახლის მიღება და ადაპტაცია. კიდევ მეტი, რაც უფრო იშვიათი იქნება წარმოებიდან ნაადრევი წასვლა, მით უფრო ნაკლები იქნება ახალბედათა მიღებისა და ადაპტაციის საჭიროებანი. პიროვნების ნაადრევი წასვლა უარყოფით გავლენას ახდენს კოლექტივზე, ეს მოვლენა ფაქტურად არ შემოიფარგლება ერთი პიროვნებით, იგი ყოველთვის გადამდებია, ყოველთვის „ინფექციურია“. წასულის გვერდით მომუშავე ადამიანები ყოველთვის კითხულობენ, თუ რატომ წავიდა და სად წავიდა მათი ამხანაგი, რა მოიგო მან წასვლით; ამ მხრივ, ყველაზე ძლიერად კოლექტივზე მოქმედებს იმ ადამიანთა წასვლა, რომელთა ავტორიტეტი შრომითს, საზოგადოებრივსა და პიროვნულ ურთიერთობათა სისტემაში მაღალია. ასეთ პიროვნებათა რაოდენობა შრომითს კოლექტივში არც ისე დიდია, მაინც ეს საკითხი მოითხოვს განსაკუთრებულ შესწავლასა და განსაკუთრებულ ყურადღებას. სატვიფრო საამქროს თანამედროვე სოციალურ სტრუქტურაში ასეთი პიროვნებანია: გ. ხ., ა. დ., გ. ნ., მ. ს., ა. დ., ნ. ქ., ო. ხ., ს. რ. და კ. ბ. ამრიგად, მუშათა კოლექტივში მთელი ურთიერთობათა გასაღები მოქცეულია სულ ათიოდე პიროვნებაში; მუშაობა იმგვარად უნდა წარიმართოს, რომ ამ ათიოდე პიროვნების საქმიანობა, განწყობილება და ცვლილებანი მათს მისწრაფებებში ყოველთვის ყურადღების ცენტრში ჰქონდეს დაწესებულების ყველა ტიპის ხელმძღვანელობას.

## ОПТИМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ТРУДОВОГО КОЛЛЕКТИВА

### Резюме

Трудовой коллектив — сложная система разнообразных организаций и разнообразных форм деятельности людей. Коллектив, прежде всего, предоставляет возможность своим членам занять определенное место в производственной организации, выполнить какую-нибудь определенную функцию, проявить трудовую активность. Совокупность всех форм человеческой активности образуется из трех групп: производственных, общественных и личностно-эмоциональных.

Трудовой коллектив, его отдельные подразделения и его каждый член, начиная от самого рядового рабочего и кончая директором, характеризуется определенным уровнем развития производственной, общественной и личностной активности. Иногда эти три активности находятся на одном уровне, иногда одна или две из них сильно отстают, иногда спонтанные личностные связи направлены против коллективных целей и т. д. Установление в каждом конкретном случае оптимального соотношения между производственной, общественной и личностной активностями имеет большое значение для решения задач, стоящих перед трудовыми коллективами в области производства и воспитания нового человека.

На основе социологического исследования производственной, общественной и личностной активностей коллектива цеха одного из машиностроительных заводов г. Тбилиси был установлен состав лидеров и основного ядра бригад.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

## ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა

А. С. ПРАНГИШВИЛИ

### О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМАХ СОВЕТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ\*

1. Формирование нового человека — важнейшая составная часть коммунистического строительства в нашей стране. В материалах XXIV и XXV съездов партии, в выступлениях товарища Л. И. Брежнева проблемы дальнейшего развития социалистического общества рассматриваются в неразрывной связи с задачами воспитания нового человека, формирования типичных социалистических свойств личности.

Как правильно отмечает Г. Смирнов, любые социальные тенденции и явления в общественной жизни всегда имеют определенных носителей. (Г. Смирнов, «XXIV съезд и проблемы формирования нового человека»). Анализ этих тенденций и явлений нельзя считать доведенным до конца, если не рассмотрена природа выражающих их специфических особенностей личностного порядка.

Проблема психологической сущности процесса развития личности в условиях социализма является центральной проблемой советской психологической науки.

Развитие психологических подходов в исследовании свойств личности социалистической направленности требует разработки исходных принципов этого исследования, специального категориального аппарата, способного адекватно отразить специфику формирования социалистических особенностей личности и выразить своеобразие его закономерностей.

Разработка исходных принципов психологического исследования и соответствующего категориального аппарата, связанного с общепсихологическими аспектами формирования личностных качеств человека, является основным научным направлением Института психологии им. Д. Н. Узнадзе. Исходя из результатов исследований в этом направлении, мы попытаемся рассмотреть перспективы дальнейшей разработки актуальных вопросов советской психологической науки, исследования психологических качеств личности социалистической направленности.

К. Маркс и Ф. Энгельс особенность исходного постулата материалистического учения о сознании человека усматривали в том, что материалисты в противоположность идеалистам, считающим «сознание как если бы оно было живым индивидом», исходя в этом вопросе «из самих действительных, живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание» (К. Маркс и Ф. Энгельс. «Немецкая идеология»). «При таком понимании психической активности человека, — пишет Д. Н. Узнадзе, — согласно которому она включает в себя **активность субъекта как целого**, предполагается, что психологическое исследование должно исходить из постулата, лежащего в основе трех-

\* Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на Общем собрании Секции общественных наук Президиума АН СССР 6 декабря 1979 г.

членной схемы анализа деятельности. По этой схеме «всякое поведение, как бы и где бы оно ни возникло, определяется воздействием окружающей действительности не непосредственно, а прежде всего, опосредовано, через целостное отражение этой последней в субъекте деятельности» (Д. Узиадзе). Значит, психология должна изучать в первую очередь личность, субъекта деятельности: в активные отношения с действительностью вступает субъект, а не отдельные акты его психической деятельности, являющиеся лишь дальнейшими модификациями субъекта деятельности.

Отсюда ясно, что психология личности социалистической направленности может развиваться лишь на основе **личностного подхода как принципа психологической науки.**

Правильность личностного подхода как исходного постулата психологического исследования не вызывает сомнения, если учесть отмеченную выше необходимость изучения носителей тенденций и явлений социальной жизни общества развитого социализма, раскрытия природы специфических черт личностного порядка, формирование которых выражает социальные процессы при решении задач коммунистического строительства.

На наш взгляд, все еще актуальной остается задача дальнейшего методологического исследования принципа личностного подхода, позволяющего вплотную подойти к решению психологических проблем развития типичных социалистических качеств личности.

2. Личностный подход как принцип психологии не означает собой противопоставление общепсихологических и индивидуально-психологических закономерностей личности. В советской психологии проблема формирования социалистических качеств личности не ставится как проблема, выходящая за рамки общей психологии, по отношению к которой нерелевантны общепсихологические понятия личности.

Акад. П. Н. Федосеев пишет: «Большинство представителей современных немарксистских философских систем ставят себе в заслугу проповедь первичности, примата личности... Несостоятельность взглядов указанных философских школ на проблему личности обнаруживается при решении проблемы диалектики общего и единичного, целого и части. Общее либо внешне противопоставляется единичному, либо их связь мыслится как связь, привнесенная извне» (П. Н. Федосеев. «Диалектика современной эпохи»).

Грузинская психологическая школа разработала понятие установки именно как общепсихологическое понятие личности. Исходящим было учение, согласно которому условия, ведущие к образованию психологической индивидуальности, вполне познаваемы и могут быть выражены в общих понятиях психологии личности.

«Марксизм, вопреки утверждениям экзистенциалистов, — пишет К. А. Абульханова, — отнюдь не отрицает индивида «в его собственном способе существования», он лишь отрицает возможность объяснения личности из нее самой, распространяет на нее социологическое объяснение, связывая ее развитие с развитием общества» (К. Абульханова. «Существует ли для психологии проблема индивида?» — «Вопросы философии»). Как правильно отмечает К. А. Абульханова, при т. н. «деятельностном» подходе «индивид в качестве субъекта социальной деятельности, социального существа фактически выпадает».

Ставится вопрос, «в каком качестве психология должна включить индивида в свое методологическое исследование?». Ценный анализ этой методологической проблемы предложила К. А. Абульханова, позицию которой мы и разделяем. Рассматривая вопрос о качестве, ко-





горе делает индивида субъектом психической деятельности, вводит такую аналогию: «Даже применительно к организму существует проблема поддержания его некоторой специфической целостности, которую он собой представляет. Она обеспечивается некоторыми регуляторными механизмами, сохраняющими эту качественно своеобразную целостность при всех изменяющихся соотношениях организма со средой, изменении самого организма, не говоря о его развитии. Тем более вероятно говорить о необходимости поддержания целостности и качественного своеобразия индивидного способа существования в его социальных связях» (К. Абульханова. «Соотношение индивидуального и общественного как методологический принцип психологии личности». — Сб. «Теоретические проблемы психологии личности»).

Итак, постановка вопроса об индивиде как субъекте жизнедеятельности выдвигает проблему организации жизнедеятельности, проблему «константности» и сохранения константности индивида как данного, а не другого в соотношении с изменяющимися во времени условиями его жизнедеятельности и в соотношении с его собственным изменением» (К. Абульханова).

Приведем пример проявления этой «константности» индивида как субъекта жизнедеятельности.

Когда говорят о коммунистической идейности советского человека, то имеется в виду некоторая устойчивость его поведения: в самых различных ситуациях, независимо от конкретных обстоятельств, в своем поведении на первое место он всегда ставит общественные, а не личные интересы; личные цели и стремления подчиняет интересам, целям и стремлениям коллектива.

Итак, постановка проблемы целостного субъекта психической деятельности выдвигает вопрос о понятии способа психической организации индивида как определенным образом сложенной системы, связанной последовательностью его опыта и поведения, его относительной структурной устойчивости в условиях постоянного изменения обстоятельства деятельности.

На основе результатов экспериментального исследования природы психической организации индивида как субъекта деятельности по методу «фиксированной установки», предложенному Д. Н. Узнадзе, выявлено, что установка выступает как понятием системной особенности индивида как субъекта психической деятельности. Представляя собой диспозицию к определенной форме реагирования, психологическую организацию «внутренней среды» индивида, установка характеризует целостное состояние субъекта психической деятельности в каждый дискретный момент его активности. Целостное состояние субъекта психической деятельности — это, прежде всего, организация «конечного общего пути» (Г. Оллпорт), по которому развивается одна система активностей и одно выявляющееся поведение. Это значит, что атрибуты, мотивы, черты личности, концепты и подобные факторы деятельности определяют выявляющееся поведение не изолированно друг от друга и не «поштучно», а подчиняются регулирующей функции установки, высшему уровню организации процессов переживаний и действий, имеющих место при осуществлении деятельности.

Установка является тем качеством индивида как субъекта жизнедеятельности, которое делает его субъектом психической деятельности, поддерживает целостность и качественное своеобразие «индивидного способа существования».

Установка — понятие единицы целостно-личностного измерения, к которому сводится действующий субъект в каждый дискретный мо-



мент своей активности. При этом в каждый дискретный момент деятельности индивида избирательно-направленные процессы восприятия индивида, памяти, воображения, решения задачи и т. д., проявляя определенную внутреннюю связность и последовательность, выступают как процессы, едино управляемые промежуточной переменной — готовностью к определенной форме реагирования — установкой, т. е. как процессы, протекающие в совершенно определенной целостной форме психической организации.

Правильно отметил Г. Оллпорт: без такой направляющей установки индивид был бы растерян и сбит с толку. Никакая деятельность не может актуализироваться без готовности к определенной форме реагирования, побуждающего его действовать именно таким, а не иным образом.

Индивид постольку является субъектом деятельности, поскольку он организуется не в самый момент деятельности, а предуготовлен к ней. Это значит, что деятельность осуществляется не по принципу стимул-реакции, а как преломленная через всю систему психической организации индивида, определенно слаженную систему, т. е. реакция осуществляется как «обобщенный ответ».

Отсюда ясно, что закономерности индивидуальных психологических особенностей должны быть представлены не как закономерности личностного порядка, лежащие рядом с закономерностями якобы различных психических функций (восприятия, памяти, мышления и т. д.) как не индивидуальных особенностей, а именно как **специальные проявления общепсихологических закономерностей деятельности субъекта**. Такова сущность личностного подхода как общепсихологического принципа психологии, позволяющего вплотную подойти к изучению психологических проблем типичных социалистических качеств личности.

3. Центральной проблемой психологии личности наряду с проблемой природы ее «целостной структуры» считается проблема составных частей этой структуры личности. Итак, актуальной проблемой исследования целостной структуры личности социалистического типа является разработка научной категории ее единицы анализа, подлинного носителя психологических особенностей такой личности.

Значения ряда основных понятий, предложенных как понятия единицы анализа личности, мы попытаемся рассмотреть в свете имеющих данных о возможности их идентификации со значениями специальных проявлений общепсихологических закономерностей установки.

Известно, что бихевиоризм психологическую индивидуальность понимает как итоговый продукт навыков и привычек, выработанных в процессе приобретения индивидуального опыта. Причем навык — единица анализа личности — трактуется как неизменный тип реакции, а психологическая индивидуальность — как система доминирующих конфигуративных сочетаний профессиональных навыков, патристических поступков и т. д. Исследования навыка в Институте психологии АН Грузинской ССР (Ходжава и др.) показали, что с опытом образуются не только ограниченно связанная со специфической ситуацией, устойчивая реакция, но и диспозиции многогранные, обобщенные как в отношении возбуждающих ее ситуаций, так и в отношении вызываемых ею реакций. В отличие от понятия навыка установка является многогранной в своем отношении к объекту; она модифицируется в направлении генерализации (Ходжава), начиная с установок к конкретным ситуациям и кончая широко обобщенными



диспозициями — ценностными ориентациями. Итак, существует достаточное основание с опытом вырабатываемую диспозицию, являющуюся ориентированной и активной организацией «сущностных сил» индивида, трактовать в свете понятия установки.

Единицей анализа личности некоторые авторы предлагают считать понятие черты (Оллпорт). Совершенно иначе, чем это представляется Г. Оллпорту, ставится проблема соотношения установки и черты, если исходить из установки как общепсихологического понятия субъекта деятельности. Важные данные об отношениях между «чертой» и установкой представлены в исследованиях В. Норакидзе. Им доказано, что изученные проекционными методами латентные и осознанные черты как мотивы поведения закономерно распределялись по типам, установленным методом фиксированной установки. Например, положительные (коммуникативные) с точки зрения адаптации к социальной среде черты (дружелюбие, коллективизм, помощь другим и т. д.), которые установлены тестами тематической апперцепции, обнаруживались у личностей с пластико-динамической установкой, тогда как отрицательные черты (эгоцентризм, агрессивность, ригидность и т. д.) выявились у конфликтных субъектов со статической или лабильной установкой.

Эти данные позволяют рассматривать особые индивидуальные черты личности как специфические проявления общепсихологических закономерностей установки. Это значит, что чем шире подходить к поведению индивида, т. е. чем в более разнообразных ситуациях наблюдать за ним, тем в большей степени поведение следует описывать в терминах особенностей установки, а не конкретных черт личности. Таким образом, факторы, обуславливающие индивидуальность поведения, понятие установки позволяет охватить шире и в большей целостности, чем понятие черты. Черта в широком смысле слова входит в установку, в узком же смысле, как условие конкретной деятельности, она представляет собой вид установки.

Рассмотрим концепции, которые считают центральным понятием психологии личности понятие мотива. Выяснилось, что, исходя лишь из понятия мотива, невозможно дифференцировать явления, специфические для психологической характеристики личности; возникла необходимость ввести понятие направленности (Божович). Направленность личности понимается как результат сложившейся иерархии мотивов, выражающейся в устойчивом доминировании одних мотивов над другими. Центральным понятием психологии личности не могло оказаться переживание мотива как временное и преходящее переживание нужды. Это переживание проходит вместе с удовлетворением нужды. Центральным понятием психологии личности выступает направленность как непроходящая «мотивационная линия», т. е. установка к активации мотивированной деятельности.

Значение мотивационной сферы как центра структуры личности и значение направленности личности, понимаемой как результат иерархии, мотивов, проявляющейся в устойчивом доминировании одних мотивов над другими, в психологии индивидуальности адекватно может быть выражено лишь понятием иерархически организованных установок, **понятием установки установок.**

Из вышесказанного можно заключить, что установку закономерно рассматривать как понятие, релевантное проблеме, если выразить словами А. Н. Леонтьева, внутренних системных отношений, в которых «образующие индивидуальность» обретают свою психологическую характеристику. Итак, развитие систематического научного зна-

ния психологии личности социалистического типа **требует дальнейшей обработки категории единицы анализа личности.**

4. Успех в изучении психологической проблемы формирования качества личности зависит от разработки методов изучения личности.

В соответствии с концепцией установки как понятия единицы анализа личности в Институте психологии им. Д. Н. Узнадзе под руководством проф. В. Норакидзе интенсивно разрабатывалась проблема методов изучения личности.

В результате проведенного исследования удалось объединить основные методы изучения личности на базе теории установки. В монографии В. Норакидзе указано, что в свете понятия установки могут быть решены в единстве основные аспекты психологической проблемы личности: отношения множественности функций личности и ее целостности, факторов этой структуры и типологии.

«Согласно теории установки, — пишет В. Норакидзе, — множественность психической жизни формируется в одну целостную структуру действующего субъекта — это его модус в каждый конкретный момент деятельности — установка. Вместе с тем деятельность и ее компоненты находятся в тесной связи с породившими эту установку факторами — средой и потребностями».

Исходя из этих принципов, В. Норакидзе разработал комплексный метод, построенный на соотношении данных, которые получены, с одной стороны, в результате анализа психологических установок, а с другой — в итоге исследований, опирающихся на проективные методы. Автор отмечает сходство выявленных при этом результатов, указывая одновременно, что определение фиксированных установок позволяет судить о структурных характеристиках личности, в то время как данные проективных методик освещают содержательно-мотивационные аспекты установок и их отдельные структурные компоненты.

«Главное заключается в том, что данные анализа установок позволяют в какой-то степени объяснить феноменологию «содержаний», выявляемую проективными методами. Выступая же в роли объясняющих категорий, эти данные создают возможность прогнозирования — в определенных, конечно, пределах — изменений поведения и личностного реагирования, которое можно ожидать при изменении объективных ситуаций, а тем самым — и возможность управления этими предвидимыми психологическими сдвигами». («Бессознательное», т. III, с. 620, Тб., 1978, изд. «Мецниереба»).

Исследования по вопросам методов изучения личности все еще отстают у нас от задач психологической науки, обусловленных необходимостью разработки проблем формирования нового человека.

5. Известно, что термин «установка» играет центральную роль в большинстве систематических исследований в области социальной психологии. Введение в социальную психологию понятия установки исторически связано с результатами многочисленных исследований, доказавших, что деятельность человека определяется условиями социальной среды, воспитания и т. д. Необходимо было, как пишет Оллпорт, в противоположность понятиям врожденных механизмов ввести понятие о психологическом механизме человеческого поведения, обусловленного опытом. Ясно, что в системе психологических знаний о закономерностях формирования нового человека важное значение имеет психология формирования и изменения социальных установок. В Институте психологии им. Д. Н. Узнадзе исследованиями в этой области занимается профессор Ш. А. Надирашвили. Он разрабаты-



вает также вопросы теории и методологии психологии социальных установок.

Разработка проблем социальной психологии установок в Институте психологии им. Д. Н. Узнадзе базируется на той методологии, которая лежит в основе изучения психологии личностных качеств. Дейкер — представитель ограничительной социально-психологической трактовки термина «установка», отмечает, что понятие установки охватывает не отдельные психологические функции, а деятельность личности в целом. «Действующая же личность в целом, — пишет он, — реально дана лишь в интерперсональных, социальных отношениях».

Таким образом, считается, что социальная психология отличается от других психологических дисциплин тем, что ее прерогативой является изучение действующей личности в целом, что в рамках общей психологии понятие установки не поддается выделению как понятие, охватывающее деятельность личности в ее целостности. Установка — общепсихологическое понятие. В соответствии со спецификой изучаемых явлений в особом значении выступает это понятие в специальных областях психологической науки (характерологии, социальной психологии и т. д.). Весьма актуально изучение природы социалистической направленности личности в свете данных установки как категории механизма устойчивости отношений, фиксации определенных качеств поведения личности.

5. Наконец, о результатах исследований по психологии установки, позволивших раскрыть природу деятельности как синэргии неосознаваемых и сознательных форм психического отражения. Естественно, изучение направленности личности нельзя считать доведенным до конца, если не принять во внимание тот факт, что высшая форма приспособленности, внутренней упорядоченности деятельности достигается именно этой синэргией.

Общепсихологическая сущность субъекта деятельности открывается нам, по словам Узнадзе, в каждом дискретном случае его активности, в определенных модификациях установки, не принимающих форм, характерных для содержаний сознания.

Как отмечено в заключительной редакционной статье коллективной монографии (См. «Бессознательное», Тб., 1978), подобного рода модификации установки имеют характер своеобразных закономерностей **собственно-психологического типа**. «Тем самым эти изменения — модификации становятся принципами, выполняющими функцию объяснения смысловой стороны, направленности поступков и действий конкретных людей». Не учитывая функции бессознательного, невозможно раскрыть «психологически до конца, объяснить глубоко ни один конкретный акт поведения человека». Отсюда ясно, насколько актуально изучение места бессознательного в раскрытии центрального понятия психологии личности — понятия направленности («Бессознательное», т. III, с. 730).

Тов. Г. Смирнов отмечает, что «формирование социалистических качеств личности включено как составной элемент в общую программу совершенствования общественных отношений развитого социализма и выступает как одно из условий осуществления этой программы».

Разработка проблем формирования нового человека требует комплексного подхода. Считаем необходимым создать в системе Академии наук Научный совет по этой комплексной проблеме с привлечением специалистов разных профилей, работающих в научных учреждениях, подчиняющихся различным ведомствам.



ვლადიმერ პრიგოლაშვილი

ბანაჟობის როლი მარტივ და რთულ მიმართებათა  
ალქმის პროცესში

მეცნიერთა ერთი ნაწილი (კიულპე, ჩაპმენი, პიეჟე...) ადამიანის მიერ სამყაროში არსებულ ყოველგვარ მიმართებათა და კავშირთა წვდომას აზროვნების ფუნქციად მიიჩნევს, ხოლო საგნებისა და პროცესების ასახვას ალქმის ფუნქციად. ამ დებულების ფილოსოფიურ საფუძველს კანტის მოძღვრება წარმოადგენს, რომლის მიხედვით, მიმართებები უშუალოდ გარესამყაროში კი არ არსებობენ, არამედ მხოლოდ ჩვენი შემეცნების ფორმებს წარმოადგენენ და ჩვენ მიერ არიან იქ შეტანილნი“ (3,451).

დ. უზნაძე არ იზიარებს ამ შეხედულებას და წერს: „მიმართება თვითონ ობიექტური სინამდვილის მოვლენათა თუ საგანთა შორის არსებობს: დიალექტიკური მატერიალიზმისთვის ეს ერთ-ერთი უდაო დებულებათაგანია“. ის ემხრობა მეცნიერთა მეორე ნაწილს (მათ შორის—ბრუნსვიცსა და სხვ.), ვინც მიიჩნევს, რომ ისეთ მარტივ მიმართებებს გარემოში, როგორცაა: თეთრი და შავი, დიდი და პატარა. ცივი და თბილი, მიმე და მსუბუქი, მაღალი და დაბალი და ა. შ. უშუალოდ ალქმის საშუალებით წვდება ადამიანი და ამ მიზნისათვის აზროვნების მოშველება მას არც სჭირდება. დ. უზნაძის აზრით, არა მარტო ადამიანს აქვს გარესამყაროში არსებულ მარტივ მიმართებათა უშუალო ალქმის უნარი, ანთროპოიდის „პრაქტიკულ“ აზროვნებასაც სწორედ ამგვარი მიმართებების ალქმაში წვდომა განაპირობებს: „პრაქტიკულ აზროვნებას მხოლოდ ის მიმართებები წარმართავს, რომელიც უშუალოდაა ალქმის არეში მოცემული: ცხოველის ქცევას აქტუალურ ალქმაში მოცემული მიმართებები განსაზღვრავს“ (3,458).

ა. ბრუნსვიცი ასეთნაირად მსჯელობს: „როდესაც ჩემს წინაშე ორი ფერადი ლაქაა, ან ორი სხვადასხვა სიგრძის ხაზი, განსაზღვრულ პირობებში, ხშირად, ერთგვარ მდგომარეობას განვიცდი, რომელსაც ამაღგვარად დავახსიანებდი: მე უშუალოდ ვხედავ, რომ ფერები ერთმანეთს ჰგვანან, ან ორი ხაზიდან A უფრო გრძელია, ვიდრე — B, და ეს უშუალო ხედვა, რასაკვირველია, ალქმად უნდა ჩაითვალოს; მართალია, არა გრძობად ალქმად, მაგრამ მაინც ალქმად. — ე. ი. ობიექტის უშუალო წვდომად“ (10,45).

დ. უზნაძე ეთანხმება ბრუნსვიცის მოსაზრებას ამ საკითხზე და ამბობს: „ვთქვათ, აი, ახლა ამ სტრიქონების წერის დროს წითელი სამელნე დამპირდა, რომელიც შავი სამელნის მარცხნივია ჩემს საწერ მაგიდაზე მოთავსებული. საკმარისია თვალი შევავლო მაგიდას, რომ საჭიროების შემთხვევაში, ხელი სწორედ მარცხნივ წავიდეს — წითელი სამელნის მიმართულებით, და არა მარჯვნივ — შავი სამელნისაკენ. გარდა ამისა, შავი სამელნე ახლოს დგას ჩემთან, წითელი უფრო შორს. საგულისხმოა, რომ როდესაც წითელი მელანი

მჭირდება, იმთავითვე მისი მიმართულებით უფრო ძლიერი იმპულსით ვწევეხელს, ვიდრე შავი სამელნის მიმართულებით. როგორც ვხედავთ, ჩემი ხელის მოძრაობას ამ შემთხვევაში სწორედ მიმართება განსაზღვრავს: ერთ შემთხვევაში მარჯვენა-მარცხენა, მეორეში— შორი და ახლო... რასაკვირველია, არცერთ აღნიშნულ შემთხვევაში ჩემი ხელის მიზანშეწონილ მოძრაობათა გამოსაწვევად საგანგებო მოფიქრება და მოსაზრება არ მჭირდება, უდაოა, რომ ამ შემთხვევაში ის მიმართებები, რომლებიც ჩემს მიზანშეწონილ მოძრაობებს უძევს საფუძვლად, ჩემი აზროვნების წყაროდან არ გამომდინარეობენ“ [3,474].

თუ კარგად დავუკვირდებით მოსაზრებებს, რომლებითაც ეს მკვლევარები თავიანთი დებულების (რომ „მარტივ მიმართებებს გარემოში ადამიანები აღქმის საშუალებით წვდებიან“) დასაბუთებას ცდილობენ, დავრწმუნდებით: ისინი მთელ მსჯელობას მხოლოდ სუბიექტურ თვითდაკვირვებაზე აგებენ და ობიექტური დასაბუთებისაგან თავს იკავებენ; მაგალითად: ბრუნსვიკის მოსაზრება — „მე უშუალოდ ვხედავ, რომ ორი ხაზიდან «A» უფრო გრძელია, ვიდრე «B»“ — არ შეიძლება დამარწმუნებლად ჩავთვალოთ, ვინაიდან იმას, ვინც ასეთ მოსაზრებას არ იზიარებს, ასევე დაბეჯითებით შეუძლია საკუთარ თვითდაკვირვებაზე დაყრდნობით ამტკიცოს, რომ „დიდსა და პატარას შორის მიმართებას მე მხოლოდ მაშინ ვწვდები, როდესაც მათს ცნობიერ შედარებას მივმართავ აზროვნების საშუალებით“ და ა. შ. ეს კი აზროვნების აქტია; შეიძლება შედარებით მარტივი, მაგრამ მაინც აზროვნების აქტი. ზოგიერთი იქნება არც ამ მოსაზრებას დაეთანხმოს: როდესაც წითელი მელანი მჭირდება, „...ხელი სწორედ... მისკენ... წავიდეს...“ და არავითარ შეცდომას ამ დროს არ ექნება ადგილი.

კელერის ე. წ. „პრაქტიკული აზროვნების“ თეორიასთან დაკავშირებითაც იღვა ფსიქოლოგიაში საკითხი: მარტივ მიმართებათა წვდომა აზროვნების ფუნქციათა თუ აღქმისა? თორნიაიცი, რომელსაც კელერის ცნობილ ცდებად (ანთროპოიდებზე) ჰქონდა ეს პრობლემა გამოკვლეული, ცდილობს კელერის ცდების შედეგებიც თავისი „ცდისა და შეცდომის“ თეორიის საფუძველზე ახსნას.

გერმანელი ფსიქოლოგების: კ. ბიულერის [11], ი. ლინდგორსკისა [16] და სხვათა აზრით, ის ფაქტი, რომ კელერის ანთროპოიდები საკმაოდ რთულ ამოცანებს წყვეტენ, არ ამტკიცებს, თითქოს ისინი ამას აზროვნების საშუალებით ახერხებენ. ანთროპოიდების ქცევა შეიძლება უფრო მარტივად აიხსნას, ისე, რომ აზროვნების დაშვება არც იყოს აუცილებელი.

კ. ბიულერი ანთროპოიდების მიერ ამოცანის სწორად გადაჭრის საფუძვლად თვის მიწოდებულ საგანთა შორის არსებული მიმართებების გამოყენებას, რაც სრულიად არ ნიშნავს, რომ ანთროპოიდი ამ აქტს (მიმართებების გამოყენებას) აზროვნების საშუალებით ახორციელებს. ბიულერი მიმართებათა წვდომის მექანიზმს, საზოგადოდ, და, კერძოდ, ანთროპოიდების ქცევის ხსნის შუამანის მიერ აღმოჩენილი ე. წ. „გარდასვლის განცდის“ ფენომენით, რომლის არსი შემდეგია: ორი წრის სუქსცენსიური შედარებისას, როდესაც დიდი წრის შემდეგ პატარა წრეს აჩვენებენ ცპ-ს (ან, პირიქით, პატარის შემდეგ — დიდს), თავს იჩენს შუამანის მიერ მითითებული „გარდასვლის განცდა“: დიდი წრის შემდეგ მიწოდებული პატარა წრე უფრო „იკუმშება“,

ვიდრე ეს სინამდვილეშია და სწორედ ეს „შეკუმშვის“ ან „გაფართოების“ (თუ წრეების მიწოდება საპირისპირო მიმართულებით მოხდა: პატარა — დიდი) განცდაა ის, რაც მიმართების წვდომის საშუალებას აძლევს, როგორც ადამიანებს, ისე ცხოველებსო. მაშასადამე, ამ ფსიქოლოგების აზრით, კვლევების ცდებში არავითარი მიმართების სპეციფიკურ წვდომაზე, არავითარ გონებრივ ოპერაციაზე არ უნდა იყოს ლაპარაკი. მიმართებას, რომ ერთი უფრო დიდია, ვიდრე — მეორე, აზროვნებით კი არა, „გარდასვლის განცდის“ საშუალებით სწვდება ანთროპოიდი.

დ. უზნაძე და სხვები არ ეთანხმებიან ბიულერისა და ლინდგორსკის ზემოთ მოყვანილ დებულებას, ვინაიდან ე. წ. „გარდასვლის განცდას“ უშმანის მხოლოდ ზოგიერთი ცპ ადასტურებს, ხოლო უმრავლესობას ასეთი განცდის არავითარი ნიშანი არ აქვთო. „მაშ რა საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ცხოველებს ეს განცდა ჩვენზე უფრო გამოკვეთილი აქვთ? თითქოს ნათელი უნდა იყოს: კიდევ რომ ჰქონდეს ცხოველს ეს განცდა, იგი გაცილებით უფრო ნაკლებად უნდა ამჩნევდეს მას, ვიდრე ჩვენ, ადამიანები“ (3,451). ამიტომ დ. უზნაძეს მიაჩნია, რომ არც ერთ ზემოთ მოტანილ თეორიას არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია, იმ თეორიასთან შედარებით, რომელსაც თვით კვლერი აყალიბებდა!

დ. უზნაძის ზემოთ მოტანილი მსჯელობებიდან ერთი რამ, ალბათ, უეჭველ

1 „ზოგადი ფსიქოლოგიის“ კურსში დ. უზნაძე ეთანხმებოდა ანთროპოიდებთან „პრაქტიკული აზროვნების“ უდავო არსებობას (სიტუაციის ობიექტივაცია, რომელიც აზროვნების ძირითად მომენტს წარმოადგენს, აქ ყოველ ექვს გარეშეა, ჩვენ არ გვაქვს საბუთი არ ვალიაოთ, რომ უთუოდ უნდა არსებობდეს შემთხვევები, როდესაც ანთროპოიდი აზროვნების აქტებს მიმართავს და მის წინაშე წამოჭრილ ამოცანას გონიერი ქცევის გზით სწყვეტს“, მაგრამ, დ. უზნაძის აზრით, ცხადია, ანთროპოიდის აზროვნება ადამიანური აზროვნებისაგან განსხვავებულია: „თუ ჩვეულებრივი, ადამიანური აზროვნების შემთხვევაში, იმის დასაბუთება, თუ როგორ მიმდინარეობს აზროვნების პროცესი, მხოლოდ მოქმედების დაწყებამდე შეიძლება — იმის მიხედვით, თუ რას ლაპარაკობს სუბიექტი — აქ, შიშაწინაა, აზროვნების შემთხვევაში, სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე: აზროვნების მიმდინარეობის რავეარობა თვითონ ქცევაში, თვითონ მოძრაობაში ჩანს. იმ როლს, რომელსაც ამ თვალსაზრისით ადამიანის აზროვნების შემთხვევაში მტყუველება ასრულებს, აქ თვითონ მოქმედება, თვითონ ქცევა თამაშობს. ქცევა აქ პროდუქტი კი არაა აზროვნებისა, იგი თვითონ პროცესია მისი. მაშასადამე აზროვნება ამ შემთხვევაში ჯერ კიდევ არაა გამოყოფილი საქმიდან, პრაქტიკიდან. ამიტომ, ამ თვალსაზრისით, აზროვნების ამ ფორმას პრაქტიკული აზროვნება შეიძლება ეწოდოს“ [3, 455 — 456].

„განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტულ საფუძვლებში“ [6] დ. უზნაძე ამბობს: „ადამიანის აზროვნება... ობიექტივაციის ნიადაგზე წარმოებული ფსიქიკური აქტიუობაა, რომელიც აღძრული მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. გარეშე ობიექტივაციისა აზროვნება შეუძლებელია“ [6—32]. „როდესაც ცხოველი ერთსა და იმავე აქტიუობას იმეორებს, ეს არსებითად ნამდვილი განმეორება არაა: ცხოველი ყოველ ცალკე შემთხვევაში ახალ აქტს ასორციელებს — ის არ განიცდის ამას როგორც განმეორებას: განმეორება, როგორც განმეორება, მისთვის არ არსებობს“ [6—135]. „შეიძლება ითქვას, რომ არსებითად ნამდვილი აზროვნება მას (ცხოველს — ვ. გ.) არა აქვს“ [6 — 115] და იქვე სქოლიოში შენიშნავს: „ამ თვალსაზრისით ნათელია, რომ საკითხი ცხოველის „აზროვნების“ შესახებ საგანგებოდ უნდა იქნას ხელახლა შესწავლილი“ [6, 155]. „მაშინ, როდესაც... განწყობის დონე, ყოველი ცოცხალი არსებისათვის, ცერძოდ, გარკვეულ პირობებში ადამიანისათვისაც დამახასიათებელია, მეორე — ობიექტივაციის დონე — სპეციფიკურაა მხოლოდ ადამიანისათვის“ [6,116]. დ. უზნაძემ ანთროპოიდის „პრაქტიკული აზროვნების“ საკითხთან დაკავშირებით, პრინციპულად ახალი დებულება წამოაყენა 1949 წელს წიგნში — „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, ვიდრე „ზოგად ფსიქოლოგიაში“ (1940) ჰქონდა.

6. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 2

ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ: ანთროპოიდი რომ მიმართებებს არ ამყარებდეს საგნებს შორის, იგი ამოცანას ვერ გადაჭრიდა; სხვანაირად მას არ შეეძლო ყუთი მიეტანა კედელთან და ამ გზით ჩამოელო ბანანი. მაგრამ აქვე მეორე საკითხიც ჩნდება: აზროვნების საშუალებით წვედება იგი საგნებს შორის არსებულ მიმართებებს, თუ ამისათვის აღქმაა საკმარისი. თუნდაც ის ფაქტი, რომ ანთროპოიდი ორ საგანს შორის მიმართებას ვერ ამყარებს, თუ ორივე მხედველობის ველში არ არის განლაგებული, მეორე მოსაზრების (მიმართების აქტი აღქმაში ხორციელდება) უპირატესობაზე მიუთითებს; მაგრამ შეგვიძლია იმავე მოსაზრებით დაეუშვათ, რომ ადამიანებზე საგნებს შორის ასეთ მიმართებებს აზროვნების აქტის მონაწილეობის გარეშე ამყარებენ?

ფიქრობ, იმის დამადასტურებელ ექსპერიმენტულ საბუთს, რომ ადამიანები (და ალბათ ცხოველებიც) მარტივ მიმართებებს უშუალოდ აღქმის საშუალებით სწვდებიან, ჩვენს მიერ შემუშავებული „მასალის გამოცნობის მეთოდი“ გვაძლევს [1], ოღონდ, ერთი უეჭველი კორექტივით: საგნებს შორის მიმართების უშუალო აღქმას განწყობა განაპირობებს და იმის გამო, რომ განწყობა თვითონ არასოდეს არის ცნობიერების ფენომენი, ცხადია, აზროვნებაზე ლაბარაკი, ამ შემთხვევაში, მიზანშეწონილი არ იქნებოდა.

ადამიანი მხოლოდ აღქმის საშუალებით (უშუალო აღქმაში) მიმართებას ვერ დაამყარებს მალალ ხესა, რომელიც მის წინაა, და პატარა ხეს შორის, რომელიც მის ზურგს უჯანაა (ამ მხრივ იგი ანთროპოიდისაგან არც განსხვავდება): მათ შორის მიმართება რომ დაამყაროს, ადამიანმა უსათუოდ წარმოდგენა ან აზროვნება უნდა მოიშველიოს, ხოლო ვინაიდან ანთროპოიდს არც აზროვნება აქვს და არც წარმოდგენის უნარი, იგი ვერც ვერასოდეს ამყარებს ურთიერთმიმართებას ისეთ საგნებს შორის, რომლებიც უშუალოდ არაა მოცემული აღქმის ველში.

როგორც დ. უზნაძე ამბობს, ფაქტიური ვითარება ასეთი უნდა იყოს: როდესაც სუბიექტზე ზემოქმედებს ორი უტოლო სხეული — რალაცნაირად განლაგებული სიერცეში — მას (ამ სუბიექტს) შესაბამისი განწყობა უმუშავდება (ვთქვათ, „მარჯვნივ — დიდი, მარცხნივ — პატარა“) აზროვნებითი ოპერაციის ყოველგვარი ჩარევის გარეშე და ამ მიმართების აღქმაში წვდომაც სხვა არაფერია, თუ არა განწყობაში მათი მოცემულობა. მართალია დ. უზნაძე ადრე მიიჩნევდა, რომ ამგვარი განწყობა მხოლოდ აზროვნების ჩარევით მიიღწეოდა სუბიექტთან, მაგრამ „მასალის გამოცნობის“ ჩვენი ცდებით ეს არ დადასტურდა: თუმცა ცპ-ები არავითარ ყურადღებას არ აქცევდნენ საგნებს შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას, მათ მაინც ექმნებოდათ საგნებს შორის ობიექტურად არსებულ ურთიერთმიმართებაზე განწყობა ზუსტად ისევე, როგორც ეს მაშინ ხდება, როდესაც ცდისპირნი ცნობიერად ასახავენ ამ ურთიერთმიმართებებს.

2 დ. უზნაძის მიერ ადრე (1938) გამოთქმული მოსაზრების მახეღვით, განწყობის შექმნისათვის... აუცილებელია, რომ სუბიექტმა შეადაროს მიწოდებული ობიექტები რაიმე ნიშნის მიხედვით და განწყობაც მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეექმნება სუბიექტს და განმეორებათა გზით დაუფიქსირდება კიდევ. განწყობის ფიქსაციისათვის, დ. უზნაძის მიხედვით, „მარტო განმეორება არაა საკმარისი, ამისათვის პიროვნების შინაგანი მონაწილეობა, გამოზიანების ზემოქმედების პიროვნების მიერ განცდაა აუცილებელი. რაც შეეხება განმეორებას, მას მარტო იმდენად და ამ შემთხვევაში აქვს მნიშვნელობა, როდესაც იგი ამ ძირითადი პირობის ფაქტორად იქცევა“ [2,16].

„მასალის გამოცნობის“ ცდებში [1] ცპ ისეთ მანიპულაციებს ახდენს, რომელთა საშუალებით მასალის გამოცნობაა შესაძლებელი და მიწოდებული ბურთების არავითარ ურთიერთშედაბრებას იგი არ აწარმოებს რაიმე ნიშნის (მათ შორის—მოცულობის) მიხედვით. მიუხედავად ამისა, კრიტიკულ ცდებში იგი, ჩვეულებრივ, ფიქსირებული განწყობის კონტრასტულ ილუზიებს ამყლავნებს. ნათელია, რომ ცპ-ს მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა გამოემყლავნებინა კონტრასტული ილუზიები, თუ იგი საფიქსაციო ცდაში მიწოდებულ არატოლ ბურთებს რალაცნაირად აღიქვამდა. უამისოდ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა მის მიერ ტოლი ბურთების არატოლად აღქმა. ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ „მასალის გამოცნობის“ ცდებში ცპ-ები ბურთების შეფასებას მოცულობის მიხედვით, არ ახდენენ და ამის გამო ვერც ანგარიშს უწევენ ამ ბურთებს შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას. მათ რომ ყურადღება მიექციათ, ცნობიერად აესახათ ბურთებს შორის არსებული ურთიერთმიმართება, კრიტიკული ცდის წინ ისინი უსათუოდ შეძლებდნენ გახსენებას იმ ობიექტური ურთიერთმიმართებისა, რომელიც ბურთებს შორის იყო საფიქსაციო ცდაში. ხოლო ვინაიდან ცპ-ს არ აგონდება სულ ორიოდე წამის წინ მიწოდებული ბურთების ურთიერთმიმართება, ეს სწორედ იმას მიგვანიშნებს, რომ ცპ-ებს არ მოუხდენიათ ამ ურთიერთმიმართების ობიექტივაცია. ჯერ კიდევ 400 წლის წინათ დაწერილ წესში, რომელიც მესხიერების გაუმჯობესების ტექნიკას ეხება, ნათქვამია: „უბირველესი პირობაა: თუ თქვენ მიაქცევთ ყურადღებას, გონება უკეთ აღიქვამს საგნებს, რომლებიც ყურადღების გავლით მიაღწევენ გონებას“ [14]. ეს უთუოდ მართებული მსჯელობაა და მისი სისწორე მრავალგზის დაამტკიცა თანამედროვე ფსიქოლოგამ; მეტიც ითქმის: გონება არამც თუ „უკეთ აღიქვამს“ ყურადღებით აღქმულ საგნებს, არამედ, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგისი დასაბუთებით (კიულპე, ჩამპენი, ბროდბენტი, ჩერი, მიურეი, ნორმანი...), საერთოდ არავითარ კვალს არ ტოვებს ისეთი საგანი, რომლის აღქმა ყურადღების გზით არ მომხდარა. ე. ჯემსი პირდაპირ ასეც ამბობს: „ობიექტი, რომელიც ერთხელ იყო ყურადღებამიპყრობილი, რჩება მესხიერებაში მაშინ, როდესაც ყურადღებამიუპყრობელი ობიექტი თავის შემდეგ არ ტოვებს კვალს“ [20]. თათქმის ზუსტად ამასვე იმეორებს ნორმანი: „როგორც არ უნდა იყოს ჩვენი შემდგომი დასკვნები, არ შეგვიძლია უარეყოთ, რომ ობიექტი, რომლის მიმართაც ერთხელ გავამახვილეთ ყურადღება, დარჩება მესხიერებაში, მაშინ, როდესაც ის, რომელმაც ყურადღების გარეშე ჩაიარა, არ ტოვებს თავის შემდგომ რაიმე კვალს“ [17].

მართლა ასეა თუ არა, რომ საგანი, რომელიც ყურადღებით არ ყოფილა აღქმული, სრულიად უკვლოდ იკარგება? ერთი რამ ნათელია: ცნობიერ მესხიერებაში მისი კვალის აღმოჩენა რომ არ ხერხდება, ეს მრავალმა მკვლევარმა დაადასტურა ექსპერიმენტულად, ძალიან თვალსაჩინოდ და დამარწმუნებულად [11; 15; 19]. მოვიგონოთ თუნდაც კიულპე, რომელიც თავის ცდისპირებს სხვადასხვა ფერით დაწერილ ასოებს აჩვენებდა დავალებით: წაეკითხათ ასოები. კრიტიკულ ცდაში იგი უკვე იმას აღარ ეკითხებოდა, თუ რა ასოები იყო დაწერილი ეკრანზე (ამ ამოცანას ცპ, ცხადია, ადვილად გადაჭრიდა). არამედ—იმას, თუ რა ფერით იყო შესრულებული ასოები, ან როგორი სივრცითი განლაგებით იყვნენ ისინი მიწოდებულნი. როგორც ვნახეთ ცპ-ებმა ამოცანა ვერ



დასძლიეს [15]. მსგავსი ცდები სხვებმაც ჩაატარეს და ასეთივე შედეგები მიიღეს; აქედან გამომდინარე, მათი დასკვნაც ლოგიკური იყო: თუ სუბიექტი ყურადღებით არ არის მიმართული რაიმე საგნის ან მოვლენის მიმართ, ასეთ საგნებს ან მოვლენებს იგი ვერც აღიქვამსო.

ახლა ვცადოთ ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ „მასალის გამოცნობის“ მეთოდით მოპოვებული შედეგები. თვალეზახვეულ ცპ-ს ორივე ხელში ერთდროულად მცირე ხნით ეძლევა სხვადასხვა მასალის (ხის, თაბაშირის, ნაბღის, პლასტმასის, მინის, ძვლის და ა. შ.) ბურთები დავალებით: გამოიცნოს რა მასალიდან არის ნაკეთები თითოეული ბურთი. ამავე დროს ცპ-ს მარჯვენა ხელში ეძლევა დიდი მოცულობის, მარცხენაში კი პატარა მოცულობის ბურთი (ან, პირიქით: მარჯვნივ პატარა, მარცხნივ დიდი). თვალეზახვეული ცპ ცდილობს ხელის თითების შესებით მიიღოს ისეთი ინფორმაცია (სიმკვრივე, წონა, ზედაპირის რაგვარობა და სხვა), რომელიც საშუალებას მისცემს მას, გადაჭრას ამოცანა. ასრულებს ამ მომენტში რაიმე როლს საგნის მოცულობა თუ არა — ძნელი დასადგენია, მაგრამ ერთი რამ ნათელია: ჩემ მიერ სპეციალურად ჩატარებული ცდებით გაირკვა, რომ ბურთების მოცულობას ჩვენი ცპ-ები არაერთარ ყურადღებას არ აქცევენ [1; 13; 14]. ამიტომაც არის, რომ მათს ცნობიერ მებსხიერებაში რაიმე უკვალის აღმოჩენაც კი არ ხერხდება, რომელიც ბურთების მოცულობათა ურთიერთმიმართების აღქმის შესახებ მიგვანიშნებდა. მიუხედავად ამისა ჩვენი ცდები უფლებას გვაძლევენ ყოველგვარი ეჭვის გარეშე დავასკვნათ, რომ ცდისპირები საეხებით ნორმალურად აღიქვამენ ბურთებს შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას და სწორედ ამის ნიადაგზე უჩნდებათ მათ ფიქსირებული განწყობის კონტრასტული ილუზიები. მართლაც არ არსებობს სხვა ახსნა, რომელიც კონტრასტული ილუზიების წარმოშობას განაგებს ვახდოდა კრიტიკულ ცდაში, თუ არა იმ მიმართების აღქმა ცპ-ის მიერ, რომელიც საფიქსაციო ცდაში ეძლეოდა მას, თუმც მისი მიმართების ცნობიერება არ ჰქონია [1].

ჩვენი აზრით, ამ ცდებიდან გამომდინარე, მხოლოდ ერთი რამ შეიძლება დავასკვნათ: ცპ-ები „მასალის გამოცნობის“ ცდებში ობიექტივაციის ჩარევის გარეშე აღიქვამენ იმ ობიექტურ მიმართებებს, რომლებიც საფიქსაციო ბურთებს (მარჯვნივ დიდი, მარცხნივ პატარა, ან პირიქით) შორის არსებობს, მრავალგზისი განმეორებით მათი ფიქსაცია ხდება და კრიტიკულ ცდაში მხოლოდ ამის საფუძველზე ამეღვენებენ ისინი კონტრასტულ ილუზიებს ზუსტად ისევე, როგორც ეს ფიქსირებული განწყობის კლასიკურ ექსპერიმენტში ხდება. ალბათ აქ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოებაც, რომელსაც სერიოზული მნიშვნელობა აქვს ზემოთ დასმული საკითხის გადასაჭრელად: როდესაც ცპ-ებს განსხვავებული მოცულობის სხვადასხვა მასალის ბურთებს ვაწვდით გარკვეული წესრიგით (ყოველთვის — მარჯვნივ დიდი, მარცხნივ პატარა), კონტრასტულმა ილუზიებმა სწორედ დიდ-პატარა მოცულობის მიმართებაზე იჩინა თავი. ბუნებრივი იყო ახლა ასეთი კითხვა გავგეჩნოდა: თითოეულ საგანს გააჩნია რამდენიმე ისეთი თვისება, რომელთა მიმართების აღქმა შესაძლებელია (სიმძიმე, სიმკვრივე და ა. შ.), ე. ი. თუ ჩვენი ცპ-ები „მასალის გამოცნობის“ ცდებში, „არაცნობიერად“ აღიქვამენ ბურთებს შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას მოცულობის მიხედვით, რა ემართება საგანთა ისეთ სხვა ნიშნებს, როგორცაა: სიმძიმე, სიმკვრივე და სხვა? ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ

ექსპერიმენტს უნდა შეეცხო, რომელიც შ. ჩხარტიშვილს აქვს ჩატარებული 1946 წელს [6].

შ. ჩხარტიშვილი საკითხს შემდეგნაირად აყენებს: „რაოდენობრივი ხასიათის ილუზიის საფუძვლების შესაქმნელად საჭიროა, ცდისპირმა საგანწყობო ცდებში მოწოდებული, განსხვავებული სიღადის წყვილი ობიექტი რამდენჯერმე ურთერთმიმართებაში განიცადოს. მხოლოდ ასეთი წინაპირობის დაცვის შემდეგ ხდება შესაძლებელი კრიტიკულ ცდაში მიწოდებული ტოლი სიდიდების ილუზიური აღქმა. აქ ილუზიათა მიმდინარეობას, როგორც ამტკიცებენ, დიდ-პატარას აღქმის განმეორების შედეგად ფიქსირებული განწყობა განსაზღვრავს“ [6,223].

როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, ფიქსირებული განწყობის კონტრასტულა ილუზიების მიღების ერთ-ერთ ძირითად პირობას, დ. უზნაძის აზრით [2], ცპის მიერ არატოლი ბურთების რამდენჯერმე შედარება და მათ შორის არსებული მიმართების ცნობიერი აღქმა წარმოადგენს (განწყობის სუბიექტური ფაქტორი), ურომლისოდაც ცპს განწყობა არ შეექმნება; აქედან გამომდინარე, იგი არც ფიქსირებულ განწყობის კონტრასტულ ილუზიებს მოგვეცემს კრიტიკულ ცდაში.

მ. ჩხარტიშვილი ასე სვამს საკითხს: „მაგრამ ჩვენ ოდენობას მიმართების გარეშე განვიცდით და, აი, საინტერესოა: შეიძლება თუ არა მიმართების გარეშე განვიცდოთ აბსოლუტური ოდენობის აღქმის განწყობის ფიქსაცია მოვახდინოთ და მის ნიადაგზე მეორე აბსოლუტური ოდენობის ილუზიური აღქმა მივიღოთ?“ [6,223]. ამ დებულების დასამტკიცებლად შ. ჩხარტიშვილმა ჩაატარა შემდეგი ცდა: ცდისპირს საგანწყობო ცდებში ცალ ხელში ეძლეოდა 61 მმ. დიამეტრის ბურთი, რომელიც რჩებოდა მის განკარგულებაში მთელი საგანწყობო ცდის მანძილზე. მას ევალებოდა ყურადღება მიექცია ბურთის მოცულობისათვის და დაემხსოვრებინა იგი. კრიტიკულ ცდებში ეძლეოდა ტოლი ბურთები ორივე ხელში<sup>3</sup>. ცდისპირს უნდა მოეხდინა მათი შედარება მოცულობის მიხედვით“ [6,223].

შ. ჩხარტიშვილმა ცდა ჩატარა 16 ცპ-ზე და ყველა მათგანი ამტკიცებდა კონტრასტულ ილუზიებს „... ზოგჯერ იმდენად ძლიერს, რომ 15 ექსპერიმენტის შემდეგაც ილუზია კონტრასტული რჩება“ [6,224]. ამდენად, ვინაიდან „ცპს ევალებოდა საგანგებო ყურადღება მიექცია მოცულობისათვის, ამ გარემოებას შეეძლო კაცისათვის ეფექტებინა, რომ ცდისპირი მიწოდებული ობიექტის მოცულობაზე საგანგებო დაკვირვების დროს ამ უკანასკნელის სხვა რომელიმე სიდიდესთან შედარების აქტს ახდენს და, მაშასადამე, განწყობის აღმოცენება აქაც მიმართების საფუძველზე ხდება“ [6, 325]. ამგვარი ეჭვის გამოსარიცხად შ. ჩხარტიშვილმა ასეთი ცდა ჩაატარა: იგი ცდისპირს ცალ ხელში აძლევდა ტენისის ბურთს და ავალებდა რომ აღეწერა იგი რაც შეიძლება დაწვრილებით. როგორც შრომაში მოყვანილი ტაბული ოქმიდან ირკვევა, არც ერთი ცპ არ ახდენს ტენისის ბურთის სხვა რომელიმე ბურთთან შედარებას; მიუხედავად ამისა ყველა (24) ცპ-ს კონტრასტული ილუზია აღმოაჩინდა კრიტიკულ ცდაში<sup>4</sup>.

3 შ. ჩხარტიშვილი არ მიუთითებს, თუ რა ზომის ტოლი ბურთები ეძლეოდა ცპ-ს კრიტიკულ ცდაში. ამას კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არსებითი მნიშვნელობა აქვს კონტრასტულ ილუზიების მისაღებად.

4 აქ შ. ჩხარტიშვილი მიუთითებს, რომ კრიტიკულ ცდაში თითოეული ბურთი 49 მმ დიამეტრისა იყო, მაგრამ ამის მნიშვნელობაზე არაფერს ლაპარაკობს. ჩვენი აზრით, ეს მითითება

შ. ჩხარტიშვილი წერს: „ზემოთ აღნიშნულ ცდებში ილუზიის ფაქტი თავს იჩენს კრიტიკულ ცდებში შესაძარებლად მიწოდებული წყვილი ტოლი სიდიდეების მიმართებაში აღქმისას. ამის გამო შესაძლებელი იყო კაცს რაიმე მოსაზრებით ეფიქრა, რომ ილუზიის საფუძვლის წარმოშობაში კრიტიკულ ცდებში მიწოდებულ წყვილ სიდიდეთა განცდას აქვს მნიშვნელობა“ [6,228]. ასეთი მოსაზრება რომ გააბათილოს, შ. ჩხარტიშვილი კრიტიკულ ცდასაც ერთა ბურთით ატარებს: საგანწყობოსთან შედარებით მცირე ბურთს ხან ერთ ხელში აძლევს, ხან—მეორეში და „ცდისპირებს ერთი და იგივე ბურთი საგანწყობო ხელში გაცილებით უფრო პატარა ეჩვენებათ, ვინემ მეორე ხელში“ (6,228). ამ ცდის საფუძველზე შ. ჩხარტიშვილი, ჩვენი აზრით, სავსებით სამართლიან დასკვნას აკეთებს. მისი აზრით, „მეორე ხელი („უგანწყობო“ — ვ. გ.) საგანწყობო ცდებში მონაწილე ხელის მიმართ მხოლოდ კონტროლის როლს ასრულებს, რადგან ოდენობა უკვე ილუზორულად იყო აღქმული მანამ, სანამ კრიტიკული ბურთი მეორე (საკონტროლო) ხელში გადავიდოდა, მაგრამ, რომ ილუზორულად იყო აღქმული, ეს მხოლოდ იმავე ობიექტის ამ მეორე ხელით აღქმამ გამოამყვანა“ [6,229].

იმისათვის, რომ უფრო ნათელი შეიქნეს კრიტიკული სხეულების მოცულობათა მნიშვნელობა ამგვარ ცდებში, აქ საჭიროდ მიგვაჩნია დავიმოწმოთ ჩვენი ცდების შედეგებიც [7].

შ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს, რომ ცპ, მის ზემოთ აღწერილ ცდაში (აბსოლუტურ ოდენობაზე შემუშავებული ფიქსირებული განწყობა), კრიტიკულ ტოლ ბურთებს კონტრასტულად აღიქვამს და შეიძლება აქ შემდეგი ვითარება თამაშობდეს გადამწყვეტ როლს: როდესაც ცპ ერთ ხელში მიწოდებული ბურთის სიდიდეს აღიქვამს, იგი მეორე ხელში წარმოიდგენს პატარა ბურთს და განწყობაც ამ აქტუალურად მოქმედ ბურთსა და მეორე ხელში წარმოადგენს ილ პატარა ბურთს შორის არსებულ მიმართებაზე იქმნებოდეს. ამავე დროს, შედარების ეს აქტი შეიძლება „არაცნობიერად“ ხორციელდებოდეს, როგორც ამას ბევრი მკვლევარი უშვებს (ფროიდი და სხვ.). ამიტომ სუბიექტის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ როცა მას ერთ ხელში რაიმე ზომის ბურთი უჭირავს, მეორე ხელში არაფერს არ წარმოიდგენს, არგუმენტად არ გამოდგება. თვით შ. ჩხარტიშვილი ლოგიკური მსჯელობით კმაყოფილდება და ექსპერიმენტულად არც ცდილობს ამ მოსაზრების გაბათილებას. საკითხის ნათელსაყოფად ჩვენ შემდეგი ცდა ჩავატარეთ: კალათბურთის სავარჯიშო დარბაზიდან, სადაც საწვრთნელი თამაში მიმდინარეობდა, გამოვყავდა კალათბურთელი, ავუხვევდით თვალებს და ერთ-ერთ ხელში თანმიმდევრობით ვაწვდიდით სხვადასხვა ზომისა და სხვადასხვა მასალის ბურთებს; ცპ-ს შეხებით უნდა გამოეცნო მასალა, რომლითაც თითოეული ბურთია დამზადებული (ცპ-ს წინასწარ ჩამოვუთვლიდით თუ რა და რა მასალისა იყო ბურთები):

- |                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| 1. გლუვი ხის — 6,5 სმ დიამეტრისა | 4. თაბაშირის — 7,0 სმ დიამეტრისა |
| 2. ღრუბლის — 6,4 „ „             | 5. რუზინის — 7,7 „ „             |
| 3. ხოლანის ხის — 7,2 „ „         | 6. ნაბდის — 1,6 „ „              |

ბურთები ყველა ცპ-ს ერთი და იმავე თანმიმდევრობით ეძლევა 15-ჯერ (საგანწყობო ცდა) მ ა რ ჯ ე ნ ა ა ნ მ ა რ ც ხ ე ნ ა ხ ე ლ შ ი. კრიტიკულ ცდაში

ცდის აღწერას ემსახურება და არა იმ მნიშვნელობას, რომელიც კრიტიკული ბურთების მოცულობას აქვს, საერთოდ, კონტრასტული ილუზიების წარმოშობისათვის.

გამოვიყენოთ ორი ტოლი ბურთი, რომელთა დიამეტრი შეადგენდა 3,8 სმ-ს. ეს კრიტიკული ბურთი ორივე ხელში ერთდროულად ეძლეოდა ცპ-ს. ცდა, რომლის შედეგები მოცემულია ცხრილში (1), ჩავატარეთ 26 ახალგაზრდა კალათბურთელზე (ქეთაისის სპორტსკოლაში) [7].

ცხრილიდან (1) ჩანს, რომ „კონტრასტული“ ილუზია აღმოაჩნდა ყველა (26) ცპ-ს და არანაკლებ ძლიერი, ვიდრე ეს ფიქსირებული განწყობის ჩვეულებრივ ცდებში ხდებოდა ხოლმე. ამავე დროს, კონტრასტული ილუზია მყლად ენდებოდა იმ ხელის მიმართ, რომელშიც ცპ-ს საგანწყობო ცდაში ეძლეოდა ბურთები გამოსაცნობად, ე. ი. თუ მარჯვენა ხელში ეძლეოდა (საგანწყობო ცდაში) ბურთები მასალის გამოსაცნობად, ტოლი ბურთებიდან (3,8 სმ თითოეული) სწორედ მარჯვენა ხელში მიწოდებულ ბურთს აღიქვამდა, როგორც მცირეს, მეორე ხელში მიწოდებულ ბურთთან შედარებით.

ცხრილი 1

ილუზიების რაოდენობა	ცპ-თა რაოდენობა	
	„კონტრასტული“ ილუზიები 1 ფაზაში	%
0-დან 1-მდე	—	53,8
2-დან 10-მდე	14	34,6
11-დან 20-მდე	9	7,7
21-დან 30-მდე	2	3,9
30-ზე მეტი	1	—

ცხრილი 2

ილუზიების რაოდენობა	ცპ-თა რაოდენობა	
	„ასიმილაციური“ ილუზიები 1 ფაზაში	%
0-დან 1-მდე	—	—
2-დან 10-მდე	12	60
11-დან 20-მდე	8	40
21-დან 30-მდე	—	—
30-ზე მეტი	—	—

რამდენიმე დღის შემდეგ 20 კალათბურთელზე გავიმეორეთ ფიქსირებული განწყობის იგივე ცდა იმავე ბურთებით „მასალის გამოცნობის“ მეთოდით, ხოლო კრიტიკულ ცდაში, ნაცვლად 3,8 სმ დიამეტრის მქონე ბურთებისა ვაწვდოდით 8,0 სმ დიამეტრის მქონე ბურთებს. გამოირკვა (ცხრილი 2), რომ ამ შემთხვევაში თავი იჩინეს არა „კონტრასტულმა“, არამედ „ასიმილაციურმა“ ილუზიებმა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელში, რომელშიც სხვადასხვა მასალის ბურთები ეძლეოდა ცპ-ს გამოსაცნობად, კრიტიკული ბურთებიდან (8,0 სმ თითოეული) სწორედ იმ ხელში ეჩვენებოდა ბურთი დიდად ვიდრე მეორე „განწყობელ“ ხელში. რა დასკვნების გამოტანა შეიძლება ამ ცდიდან?

1. ვინაიდან ცპ-ებს ევალებოდათ, გამოეცნოთ მასალა, რომლისაგანაც თითოეული ბურთი იყო დამზადებული, ცხადია, რომ ისინი ინდიფერენტულად ეკიდებოდნენ ბურთების მოცულობას. მიუხედავად ამისა, ფიქსირებული განწყობის ჩვეულებრივი ეფექტი სახეზეა;

2. ცხადია, რომ წარმოდგენა ამ შემთხვევაში არავითარ როლს არ ასრულებდა: ჩვენი ცპ-ების წარმოდგენების სფერო სიდიდეების მიმართ ისეთია (ისინი ხომ კალათბურთელები არიან, რომელთაც სულ ეს წუთია შეწყვიტეს თამაში!), რომ, თუ ისინი რაიმეს წარმოდგენდნენ, ვთქვათ, მარცხენა ხელში (როდესაც მარჯვენა ხელში ეძლეოდათ ბურთები მასალის გამოსაცნობად), ცხადია, იგი ის ბურთი იქნებოდა, რომლითაც ახლახან თამაშობდნენ. ეს კი უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ცპ-ები (კალათბურთე-

5 ბრჭყალებში იმიტომაც სიტყვები — „კონტრასტული“ და „ასიმილაციური“, რომ ილუზიები, არც კონტრასტულია და არც ასიმილაციური, ჩვეულებრივი მნიშვნელობით.

ლები) არაფერს არ წარმოიდგენდნენ მეორე ხელში, როდესაც ერთ ხელში მასალის გამოსაცნობად ეძლეოდნენ ბურთები.

მაშასადამე შ. ჩხარტიშვილის მოსაზრება ამ საკითხზე, ჩვენი აზრით, ექსპერიმენტულადაც დასტურდება [6]. იმისათვის, რომ კრიტიკული გამოიზიანებლის როლი (რომელზედაც შ. ჩხარტიშვილი მიუთითებს) უფრო მეტად დამარწმუნებელი იყოს კონტრასტული ილუზიების მიღების პროცესში, ჩვენ შემდეგი ცდა ჩავატარეთ:

ცპ-ს ვსვამთ მაგიდასთან. მაგიდის წინ შირმაა, რომლის უკან მარჯვენა (ან მარცხენა) ხელია მოთავსებული ისე, რომ ცპ ვერ ხედავდეს თავის ხელს. მას საჩვენებელ თითსა და ცერს შორის ეძლევა ჩხირი, რომლის სიგრძეა 9,8 სმ და ევალება შეადაროს იგი სიგრძის მიხედვით მარცხენა მხარეს ვიზუალურად მიწოდებულ 17,4 სმ სიგრძის ჩხირს. მაშასადამე ცპ-ს ვუქმნით განწყობას მარჯვენა ხელში ტაქტილურად მიწოდებული მოკლე ჩხირისა და მარცხენა მხარეს ვიზუალურად მიწოდებული გრძელი ჩხირის მიმართებაზე. ამ ცდის თხუთმეტგზის განმეორების შემდეგ (საფიქსაციო ცდა) ვიწყებთ კრიტიკულ ცდას: ცპ-ს ორივე ხელში ერთდროულად (ისევე საჩვენებელ თითსა და ცერს შორის) ტოლი ჩხირები ეძლევა — თითოეული 6,4 სმ სიგრძისა და ევალება შეადაროს ისინი ერთმანეთს სიგრძის მიხედვით.

თუ ვიგულისხმებთ, რომ ცპ-ებს განწყობა შეექმნათ ტაქტილურად მიწოდებულ მოკლე და ვიზუალურად მიწოდებულ გრძელი ჩხირების მიმართებაზე, ამ ცდაში უნდა მივიღოთ ამგვარი ილუზია: ცპ-ს მარცხენა ხელში მიწოდებული ჩხირი უფრო მოკლე უნდა მოეჩვენოს, ვიდრე მარჯვენა ხელში მიწოდებული. სინამდვილეში ყველა ცპ-მა (23) გამოაჩვენა საწინააღმდეგო ილუზია: ტოლი ჩხირებიდან მათ მარჯვენა ხელში მიწოდებული ჩხირი უფრო მოკლე მოეჩვენათ, ვიდრე მარცხენა ხელში მიწოდებული ჩხირი (იხ. ცხრილი 3).

ცხრილი 3

ილუზიების რაოდენობა	ცპ-თა რაოდენობა	
	აბსოლუტური	%
0 - დან 1 - მდე	2	8,7
2 - დან 10 - მდე	11	47,8
11 - დან 20 - მდე	6	26,1
21 - დან 30 - მდე	3	13,1
30-ზე მეტი	1	4,3

იმისათვის, რომ არავითარი ეჭვი არ დაგვრჩენოდა ამგვარი ცდის სანდობას მიმართ, იგივე ცდა გავიმეორეთ სხვაგვარადაც: ცპ-ს იმავე პირობებში (როგორც ეს ზემოთ აღვწერეთ) მარჯვენა ხელის საჩვენებელ თითსა და ცერს შორის ვაძლევდით 3,7 სმ სიგრძის ჩხირს, ხოლო მარცხენა მხარეს ვუჩვენებდით 17,4 სმ სიგრძის ჩხირს. ცპ-ს ევალებოდა შეედარებინა ეს ჩხირები ერთმანეთისათვის სიგრძის მიხედვით (15-ჯერ). კრიტიკულ ცდაში ორივე ხელის საჩვენებელ თითსა და ცერს შორის ვაძლევდით 9,8 სმ სიგრძის ჩხირებს ისევე სიგრძის მიხედვით შესადარებლად. მივიღეთ წინა ცდაში მიღებული შედეგის საწინააღმდეგო ეფექტი [7].



ამ ცდებით ნათელი ხდება, რომ, თუ ცპ-ს კრიტიკულ ცდაში ორივე ხელში ვაწვდით უფრო დიდ ბურთებს (ან ჩხირებს), ვიდრე საფიქსაციო ბურთი იყო (ცალ ხელში), მაშინ ცპ ამ ტოლ ბურთებს (ჩხირებს) „ასიმილატიურად“ აფასებს, ხოლო თუ კრიტიკულ ცდაში ცპ-ებს ვაწვდით უფრო პატარა მოცულობის ბურთებს (ჩხირებს), ვიდრე საფიქსაციო ცდისას ერთ-ერთ ხელში მიწოდებული ბურთი იყო, მაშინ ცპ ამ ტოლ ბურთებს „კონტრასტულად“ აღიქვამს.

ზემოთ აღწერილი ცდების შედეგად შეიძლება ვინმეს გაუჩნდეს მოსაზრება, თითქოს ფიქსირებული განწყობის ცდებში მიმართებაზე არ იქმნებოდეს განწყობა. მაგრამ ამგვარი ეგვიპათის ეს ცდები საფუძველს არ იძლევიან და აი რატომ: როდესაც ცპ-ებს ორივე ხელში ეძლევათ დიდი და პატარა მოცულობის ბურთები, — მიუხედავად იმისა, ადარებენ ცპ-ები ამ ბურთებს ერთმანეთს ცნობიერად თუ არა, — მათ სწორედ იმ მიმართებაზე ექმნებათ ფიქსირებული განწყობა, რომელიც მიწოდებულ ბურთებს შორის არსებობს და კონტრასტულ ილუზიებსაც ეს განწყობა განაპირობებს. სხვანაირად შეუძლებელია კონტრასტული ილუზიის ფაქტის ახსნა: რადგან მიმართება არსებობს ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ და იგი ზემოქმედებას ახდენს სუბიექტზე, ეს მიმართება რაღაცნაირად უნდა აისახოს ამ სუბიექტის აქტივობაში განწყობის სახით. და მართლაც კრიტიკული ცდები სწორედ ამ ფაქტს ადასტურებენ: ცდისპირს რომ არ აესახა რაღაცნაირად (რაცაც დონეზე — ობიექტივაციის ან განწყობის) ბურთებს შორის არსებული ურთიერთმიმართება, კონტრასტული ილუზიები კრიტიკულ ცდებში, რა თქმა უნდა, არ უნდა მიგვეღო. მაგრამ, როდესაც ცპ-ს ერთი ბურთი აქვს ერთ-ერთ ხელში, ცხადია (და ეს ჩვენი ექსპერიმენტებია ც დამტკიცდა), იგი ვერავითარ შედარების აქტს ვერ მოახდენს ვერც ცნობიერად და ვერც „არაცნობიერად“. ხოლო როგორც კი გაჩნდება მიმართების დამყარების ობიექტური სიტუაცია და ცპ დადგება მიმართების დამყარების ამოცანის წინაშე, იგი ასახავს ობიექტურად არსებულ ურთიერთმიმართებას, რომელიც „განწყობილ“ ხელში (საფიქსაციო ცდა) მიწოდებულ ბურთსა და იმ ბურთს შორის არსებობს, რომელიც მას ახლახან მიაწოდეს მეორე ხელში და განწყობის ეფექტიც აქ იჩენს თავს; კერძოდ, ცპ-ს „განწყობილ“ ხელში მიწოდებული ბურთი უფრო პატარა ეჩვენება, ან უფრო დიდი (იმის მიხედვით, თუ როგორი ბურთი ეძლეოდა მას საფიქსაციო ცდაში). კონტრასტის წარმოშობის საფუძველი „განწყობილი“ ხელია, ხოლო მეორე ხელი, როგორც ამას შ. ჩხარტიშვილი ამბობს, ჩვენი აზრით, საესებით სწორად, კონტროლის ანუ განწყობის გამოვლენის „კატალიზატორის“ როლში გვევლინება. სხვანაირად ცპ ვერ მოახდენდა შედარების აქტს და, ცხადია, ვერც „კონტრასტულ“ ან „ასიმილატიურ“ ილუზიას მივიღებდით კრიტიკულ ცდაში.

ახლა ისევ შ. ჩხარტიშვილის ზემოთ აღნიშნულ ნაშრომს დაევბრუნდეთ და ვცადოთ გარკვევა, თუ რას გულისხმობს ავტორი, როდესაც ე. წ. „აბსოლუტური ოდენობის“ შესახებ ლაპარაკობს. შ. ჩხარტიშვილის აზრით: „შეუძლებელია ობიექტურსა და პაპტურ სფეროში საგანი ისე იქნეს აღქმული, რომ მისი ვრცეულობა, მისი აბსოლუტური ოდენობაც არ იქნეს განცდილი. სამეღნე მე ამ ვრცეულობითს ფორმაში, ამ აბსოლუტურ ოდენობაში მეძლევა მიუხედავად იმისა, თუ მისი რომელი მხარე — ფორმა, ფერი, სილამაზე თუ სხვა — არის ცნობიერების წინა პლანზე წარმოდგენილი. იგივე ითქმის საგნის რეპროდუქტული ხატის შესახებაც: წარმოდგენაში მოცემული საგანიც

იმავე ვრცეულობაში, იმავე მოცულობაში განიცდება, რომელშიც აღქმული იყო განცილილი. ამ გვარად განცილილი მოცულობა აბსოლუტური ოდენობაა. იგი წარმოდგენილია ყოველგვარი მიმართების გარეშე, როგორც ამ საგნის თავისთავადი მოცემულობა, როგორც ამ საგნის ვრცეულობა, განფენილობა“ [6,236]. სხვა ადგილზე ჩხარტიშვილი წერს: „რა პატარა იყო ის ავტო, ჩემს წინ რომ ჩაიარა წედან! მაგრამ ეს ბუზი, ფანჯრის მინას რომ დაეჯახა და კინაღამ გაიტანა, დიდი, უზარმაზარი... მე აქ ბუზი დავინახე და დავინახე იგი, როგორც დიდი, უზარმაზარი, წინათ ნახულ ბუზთან თუ რომელიმე სხვა საგანთან მიმართების გარეშე. თვითონ ბუზის აღქმაში უშუალოდ მისი დიდობაც იყო წარმოდგენილი“ [6,232].

ჩემი აზრით, უდავო ჭეშმარიტება უნდა იყოს შემდეგი: საგანს ჩვენ მხოლოდ მაშინ განვიციდით „დიდად“ ან „პატარად“, როდესაც საამისო ობიექტური პირობები არსებობს; ე. ი. აზროვნებაში თუ არა, აღქმაში ან წარმოდგენაში მაინც უნდა გვეძლეოდეს მიმართება და მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია საგნის სიდიდესა თუ სიპატარავეზე ვილაპარაკოთ.

კარგად რომ დაეუკვირდეთ, საგნები, ჩვენ, მართლაც, მუდამ თავის „ვრცეულობაში“ გვეძლევა, მაგრამ ეს ვრცეულობა არასოდეს განიცდება როგორც სიდიდე. იგი რომ სიდიდედ, მოცულობად იქცეს, საჭიროა, ან წარმოდგენილ ობიექტთა წყებას შევადაროთ ცნობიერად, ან „არაცნობიერად“, ან კიდევ — იქვე არსებულ სხვა მსგავს საგნებს. განა არა გვაქვს ჩვენ ისეთი მდგომარეობა, როდესაც რალაცას განვიციდით, მაგრამ ცნობიერების ნათელ ველში არ არის წარმოდგენილი ეს განცდა? სანამ მე ამ ავტომობილს ვუცქერი როგორც „განფენილობას“ ან „ვრცეულობას“, იგი არც პატარაა და არც დიდი. ცნობიერებაში უსათუოდ უნდა „გაეონოს“ სხვა, აღრე ნანახმა ავტომობილებმა, რომ ეს ახლად დანახული ავტომობილი „დიდად“ ან „პატარად“ იქცეს; მეორე მხრივ, არც ის არის აუცილებელი, რომ ესა თუ ის საგანი „დიდად“ ან „პატარად“ განვიცადოთ, იმის გამო, რომ იმ საგნებთან მიმართებაში მოვიყვანოთ, რომლებიც ჩვენ წინათ გვინახავს. მე შეიძლება ჯერ არასოდეს მენახოს გარეული ტახი, მაგრამ მაინც სწორად განვსაზღვრო მისი სიდიდე რალაცანიარ გამოცდილებაზე დაყრდნობით, თუკი მას თვალი მოვკარი. შეიძლება ეს გამოცდილება იყოს სხვა ცხოვრების სიდიდის ცოდნა, შეიძლება ოდესღაც წაკითხული რამ და ა. შ. თითოეულ ადამიანს სიდიდეების გარკვეული სქემა აქვს ჩამოყალიბებული, რომელიც მის ცნობიერებაში არც კია წარმოდგენილი ყოველთვის და ყოველგვარ მოვლენას ამ სქემებთან მიმართებაში აფასებს მუდამ<sup>6</sup>.

დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთი უცილო ჭეშმარიტება ისიცაა, რომ საგნის ყოველგვარი თვისება რელატიურია და, თავისთავად, ისევე არ არსებობს „დიდი“ ან „პატარა“, როგორც არ არსებობს „მალალი“ და „დაბალი“, „ლამაზი“ და „მახინჯი“ და ა. შ. უფრო შორს თუ წავალთ, არც ლოგიკურად და არც ფსიქოლოგიურად, — არამც თუ ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებები

<sup>6</sup> რა თქმა უნდა, შეცდომაა, როდესაც მილტონი თავის პოემაში („სამოთხეში დაბრუნება“) ვაღმოვეცემს თითქოს ადამი სიყვარულით უცქეროდა ევას, აღფრთოვანებული მისი სილამაზით, რადგანაც ევა, როგორც ერთადერთი ქალი, შეუძლებელია ლამაზი ან მახინჯი ყოფილიყო.

არ არსებობს შეფარდების გარეშე, — არ არსებობს თვით თეთრი ფერიც კი. თეთრის ცნება იმიტომ არსებობს, რომ არსებობს სხვა ფერის ცნებებიც — შავი, რუხი, ყვითელი, წითელი და ა. შ. მე იმიტომ განვიციდი საგნის რაღაც თვისებას სითეთრეს, რომ არსებობს სხვა საგნის სიშავე. იმიტომ განვიციდი მანდარინის სიყვითლეს, რომ არსებობს წითელი ვაშლი. არც ეს მსჯელობა გვეჩვენება მისაღებად: „ეს ბურთი ამ ბურთთან შედარებით პატარაა, მაგრამ იმ ბურთზე საკმაოდ დიდია. განვიციდი მე მეორე ბურთს პირველთან შედარებით თუ შესამოსთან; ე. ი. განვიციდი მე მას პატარად თუ დიდად, სულ ერთია, ადგეკატურად აღქმაში მისი აბსოლუტური ოდენობა თითქმის ერთი და იგივე რჩება: როცა ვამბობ, დიდია-მეთქი, მას იმავე ოდენობისად განვიციდი, როცა ვამბობდი, პატარაა მეთქი“ [6, 232].

საქმე ის არის, რომ ერთი და იგივე საგანი არც ფსიქოლოგურადაა ერთი და იმავე სიდიდისა (აღქმაში) და მისი სიდიდე იცვლება იმ მიმართების კვალობაზე, რომელთანაც ჩვენ მას ვადარებთ. ამას თვალნათლივ მიუთითებენ ე. წ. ოპტიკური ილუზიები: ერთი და იგივე სიდიდე, — იმის მიხედვით, პატარა სხეულთან მიმართებაში განიცდება, თუ დიდთან მიმართებაში, — განცდაში (აღქმაში) ხან პატარად გვეჩვენება, ხან — დიდად. ობიექტურად ესა თუ ის სიდიდე მუდმივ სიდიდედ რჩება ყოველთვის, მაგრამ ეს როლი ნიშნავს, რომ ფსიქოლოგურადაც ასევე უცვლელი უნდა იყოს იგი. ოპტიკურ ილუზიათა მთელ რიგსაც სწორედ ეს განაპირობებს, მაგალითად: ერთი და იგივე წრე ხან დიდი გვეჩვენება და ხან პატარა, იმის მიხედვით, დიდი წრეების რკალშია იგი მოქცეული, თუ პატარა წრეების რკალში.

დიალექტიკური მატერიალიზმისათვისაც უდავო დებულებად ითვლება, ის რომ საგანთა ყველა თვისება რელატურია. მარქსიზმის მიხედვით, საგნის ესა თუ ის თვისება შეიძლება შემეცნებულ იქნეს მხოლოდ მეორე საგანთან მიმართებაში. ამის გარეშე საგნის ნებისმიერი თვისების დადგენა შეუძლებელი იქნებოდა.

ლ. ლანდაუ, ა. ახოზერი და ე. ლიფშიცი ფიზიკის სახელმძღვანელოში [8, 44] წერენ: „Основным понятием механики является понятие движения. т. е. перемещение тела по отношению к другим телам. Без этих тел мы не можем, очевидно, говорить о движении, которое всегда относительно. Абсолютное движение тела безотносительно к другим телам лишено смысла“. საესებით იგივე შეიძლება გავიმეოროთ საგნის ყველა თვისების ან მოვლენის მიმართაც: თავისთავად „სწრაფი მოძრაობა“, ისევე, როგორც თავისთავად „დიდი საგანი“ არ არსებობს. მიიწინა უფრო სწრაფია, ვიდრე მერცხალი, „ყაზბეგი“ უფრო მაღალია ვიდრე „შხარა“ და ა. შ.

ჩვენი ცდებიდან მხოლოდ ის გამომდინარეობს, რომ ეს შედარება, როცა საქმე საგანთა შორის მარტივ მიმართებებს ეხება, არ არის აუცილებელი აზროვნების საშუალებით ხდებოდეს და რომ ამისათვის საკმარისია განწყობის დონე, რომელიც დ. უზნაძის მიხედვით, გარემოს უშუალო ასახვის ინსტრუმენტს წარმოადგენს.

#### ლიტერატურა

1. გ რ ი გ ლ ა ვ ა ე. ფიქსირებული განწყობის ცდებში სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორების მონაწილეობის საკითხისათვის; ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შრომები — „ფსიქოლოგია“, ტ. XI, 1957.

2. უზნაძე დ. მასალები განწყობის ფსიქოლოგიისათვის, კრ. „განწყობის ფსიქოლოგია“, თბ., 1938.
3. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940.
4. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, „ფსიქოლოგია“, ტ. VI, თბ., 1949.
5. ხაქაპურიძე ბ. დიდაქტიკური მასალები და თამაშობანი სკოლამდელი აღზრდის ზოგიერთ ამოცანასთან დაკავშირებით, თბ., 1939.
6. ჩხარტიშვილი შ. განწყობის ილუზიები აბსოლუტურ ოდენობაზე, აღ. წულუკიძის სახ. ქუთაისის პედ. ინსტიტუტის შრომები, XV, 1956, გვ. 223—240.
7. Григолова В. В. Контрастная илюзия и некоторые вопросы фиксированной установки, «Вопросы психологии», 1963, № 3.
8. Ландау Л., Ахозер А., Лифшиц Е. Курс физики, М., 1971.
9. Сперлинг Д. Информация получаемая при некоторых зрительных предъявлениях. Сб. «Инженерная психология за рубежом», М., 1967.
10. Brunswig A. Das Vergleichen und die Relationserkenntnis, Leipzig und Berlin, 1910, p. 41.
11. Bühler K., Tatsachen U. Probleme zu einer Psychologie d. Denkvorgänge, dr. Gs. Ps. 9 und 12 (დ. უზნაძის მიხედვით).
12. Chapman D. W. Relative Effect of Determinate «Aufgaben» Am. Journ. of Psychology, p. 44, 1932.
13. Grigolava V. V. Die Wahrnehmung relevanter und irrelevanter Reigerreger, «Ideen das exakten Wissens», 61, Stuttgart, 1970.
14. Grigolava V. V. Über die Wahrnehmung von Merkmalen, die in bewußtsein nicht repräsentiert sind, Einstellungs-psychologie, Berlin, 1976.
15. Külpe O. Versuche über Abstraktion, In: Berichte über den ersten Kongreß für Experimental-psycologie, Leipzig, 1904.
16. Lindworsky I. Das Schlussfolgernde Denken, 1916 (დ. უზნაძის მიხედვით).
17. Norman D. A. Memory and Attention. N.Y. 1969.
18. Schuman F. Die Erkennungsurteil. «Z. Psychologie», 1922, 88, 205—224.
19. Tolland G. A. Derauged Memory, New-York, 1955.
20. Dames K. The Principles of Psychology, vol. 1, New-York, 1890 (403—404).
21. Woodworth R. S. Experimental psychology, New-York, Holt, 1938.

### В. В. ГРИГОЛОВА

## РОЛЬ УСТАНОВКИ В ПРОЦЕССЕ ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТЫХ И СЛОЖНЫХ ОТНОШЕНИЙ

### Резюме

Статья касается одной из актуальных и проблематичных вопросов психологии, в частности, выяснения того, воспринимает ли человек существующие в объективном мире соотношения (большое — маленькое, белое — черное, высокое — низкое и т. д.) или постигает их посредством мышления.

Автор пытается, используя своеобразный вариант т. н. метода фиксированной установки, экспериментально обосновать, что простые соотношения могут быть постигнуты непосредственно путем восприятия.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

## ახალი თარგმანები

იმ. კანტი

### წნეობის მეტაფიზიკის ლაფშქმნება

#### მეორე მონაკვეთი

გადასცალა კოვალაწრული წნეობრივი ფილოსოფიიდან წნეობის მეტაფიზიკაჲმ

თუმცა ჭერჭერობით ჩვენს მიერ ხმარებული მოვალეობის ცნება ჩვენი პრაქტიკული გონების ჩვეულებრივი გამოყენებიდან გამოვიყვანეთ, აქედან არას-გზით არ შეიძლება იმ დასკვნის გამოტანა, თითქოს მას ცდისყოლ ცნებად განვიხილავდეთ. პირიქით: თუ დავაკვირდებით ადამიანის ქცევას, წავაწყდებით ხშირსა და, როგორც ჩვენვე ვაღიარებთ, სამართლიან ჩივილს იმის თაობაზე, რომ ერთ ექვეშეუვალ მოვალეობას ვერ ვიპოვით ადამიანის ზრახვისა (Gesinnung)—ვიმოქმედოთ წმინდა მოვალეობის კარნახით; რომ, თუმცა ზოგი რამ შეიძლება მოხდეს შეესაბამისად იმისა, რასაც მოვალეობა (Pflicht) ვეზბრძანებს, მაინც მუდამ გვეპარება ეჭვი, ეს მართლა მოვალეობის კარნახით მოხდა თუ არა, მაშასადამე. მორალური ღირებულების მქონეა იგი თუ არა. ამიტომაც ყოველთვის არსებობდნენ ფილოსოფოსები, რომლებიც გადაჭრით უარყოფდნენ ადამიანის ქცევაში მსგავსი ზრახვის არსებობას და ყოველივეს მიაწერდნენ მეტ-ნაკლებად დახვეწილ თავისმოყვარეობას (Selbstliebe); თუმცა ამის გამო მათ არ შეუტანიათ ეჭვი ზნეობის ცნების სისწორეში, არამედ, უფრო, გულწრფელ სინანულს გამოთქვამდნენ ადამიანის ბუნების უძლეობისა და ბიჭიერების გამო, რომელიც, მართალია, საკმაოდ კეთილშობილია, რათა ეგზომ პატივსადები იდგა სახელმძღვანელო პრინციპად (Vorschrift) გაიხადოს, მაგრამ, ამასთანავე, მეტისმეტად სუსტიცაა იმისათვის, რომ მას მისდიოს და გონებას, რომელიც მას კანონმდებლად უნდა გამოსდგომოდა, მხოლოდ იმისათვის იყენებს, რომ მიდრეკილებების—თუნდ ცალ-ცალკე აღებულისა და თუნდ, უკეთეს შემთხვევაში, რაც კი შეიძლება ურთიერთშეთანხმებულის—ინტერესებს ემსახუროს.

სინამდვილეში, უბრალოდ შეუძლებელია, სრული დარწმუნებულობით მივეთოთოთ თუნდაც ერთ შემთხვევაზე ცდიდან, როცა ყველა სხვა მხრივ მოვალეობის შესაბამისი ქმედების მაქსიმა მხოლოდ და მხოლოდ მორალურ საფუძვლებს და მოვალეობის წარმოდგენას ემყარება. რადგან, მართალია, ზოგჯერ ხდება, რომ ჩვენი თავის ყველაზე გულმოდგინე შემოწმებითაც კი ვერაფერს ვპოულობთ, გარდა მოვალეობის მორალური საფუძვლისა, რასაც საკმაო ძალა ექნებოდა, ჩვენთვის ესა თუ ის კეთილი საქციელი ჩაედენინებინა და ეგზომ დიდი თავგანწირვისაკენ ებიძგა, მაგრამ აქედან დაბეჭოთებით ვერ დავასკვნით, თითქოს აქ ნების განმსაზღვრელი ნამდვილი მიზეზი არ



იყოს თავისმოყვარეობის ფარული ბიძგი, რომელიც მოვალეობის ამ იდეით რჩება. ჩვენ კი ხალხით ვიტყუებთ თავს ჩვენი თავისთვის უფრო კეთილ-შობილური აღმძვრელი საფუძვლების უმართებულო მიწერით, მაშინ როცა, ფაქტიურად, უაღრესად დაბაბული გამოძიებითაც კი, ვერ მოვახერხებთ სავესებით ჩაეწედეთ ჩვენს მამოძრავებელ ფარულ ძალებს, ვინაიდან, მორალურ ღირებულებაზე რომ ვლაპარაკობთ, საქმე ეხება არა იმ ქმედებებს, რომლებსაც ვხედავთ, არამედ—ქმედებათა იმ შინაგან პრინციპებს, რომლებიც ჩვენთვის უხილავია.

იმით, ვინც სასაცილოდ იგდებს ყოველივე ზნეობას, როგორც იმ ადამიანური წარმოსახვის შიშველ ქიმერას, რომელიც ცდილობს ამპარტავნობით თავის თავს გადაამეტოს, უფრო სანატრელ სამსახურს ვერც გაეუწევთ, ვიდრე იმის აღიარებაა, რომ მოვალეობის ცნებებს ვერ მივიღებთ სხვაგვარად, თუ არა ცდიდან (ისევე, როგორც, მოხერხებულობისთვის, სიამოვნებით ვირწმუნებთ ზოლმე თავს, რომ ყველა სხვა დანარჩენ ცნებათა მიმართაც საქმე სწორედ ასეა), რითაც ამ ადამიანებს უცილობელ ტრიუმფს განეუშნადებთ. კაცთმოყვარეობის გამო შემძლია დავეთანხმო იმას, რომ ჩვენს ქმედებათა უმრავლესობა მოვალეობის შესაბამისია. მაგრამ საკმარისია ადამიანთა გულისთქმასა თუ ზრახვებს უკეთ დავაკვირდეთ,—და ყველგან წაეაწყდებით მათ სათაყვანებელ „მე“-ს (Selbst), რომელიც მუდამ თვალში გვეჩხორება. მხოლოდ ამ „მე“-ს—და არა მოვალეობის მკაცრ მცნებას (Gebot)?, რომელიც არაერთხელ მოგეთხოვდა საკუთარი თავის უარყოფას—ემყარება მათი განზრახვა (Absicht). სრულებითაც არ არის საჭირო ვიყო სათნოების მტერი, არამედ საკმარისია ვიყო აუღელვებელი დამკვირვებელი, ვინც სიკეთის ცხოველ სურვილს იმწამსვე მის ნამდვილობად არ მიიჩნევს, რათა გარკვეულ მომენტებში ექვი შემეპაროს (განსაკუთრებით, როცა წლები მატულობს და გამოცდილება ნაწილობრივ გამჭრიახობას სძენს, ნაწილობრივ კი, დამკვირვებლობას უმახვილებს მსჯელობის უნარს): მართლა არსებობს თუ არა ამ ქვეყნად ჭეშმარიტი სათნოება (Tugend)? ერთადერთი, რაც ასეთ დროს დავგიფარავს იმისაგან, რომ სავესებით განუდღვრეთ ჩვენს მოვალეობის იდეებს, და სულში შევინარჩუნოთ საფუძვლიანი პატივისცემა მისი კანონისადმი, ეს არის ცხადი დარწმუნებულობა იმაში, რომ, თუნდაც არასოდეს მომხდარიყოს ესოდენ წმინდა წყაროებიდან მომდინარე ქმედებანი, აქ სრულებითაც არ არის ლაპარაკი იმის შესახებ, ხდება თუ არა ის, ან ეს, არამედ გონება თავისთვის და ყველა მოვლენისაგან დამოუკიდებლად ბრძანებს, რა უნდა ხდებოდეს, და ამით უკომპრომისოდ მოითხოვს ისეთ ქმედებებს, რომელთა მაგალითიც სამყაროს, შესაძლოა, ვერაფრობით არ მოუცია და რომლის შესაძლებლობაც კი შეიძლება ძალზე საეჭვო იყოს იმისთვის, ვინც ყოველივეს ცდაზე ამყარებს; და რომ, მაგალითად, ნაკლებ უფლება არ გვექნება, ყოველ ადამიანს მოვთხოვოთ მეგობრობაში სიწმინდე, თუნდაც აღმოჩნდეს, რომ დედამიწის ზურგზე დღემდე ერთი წრფელი მეგობარიც არ არსებულა, რადგან ეს მოვალეობა, როგორც მოვალეობა საზოგადოდ, ყოველივე კდის უწინარეს ძევს ნების აპრიორული საფუძვლებით განმსაზღვრელი გონების იდეაში.

ამას ისიც უნდა დაესძინოთ, რომ, თუ არ გვესურს ზნეობის ცნებას წავართვათ ყოველივე ჭეშმარიტობა და რომელიმე შესაძლებელი ობიექტისადმი მიყენებადობა, მაშინ არც შემდეგი უნდა გავიხადოთ სადავოდ: ზნეობის კანონი იმდენად ფართო მნაშენელობისაა, რომ იგი ძალის მქონე უნდა იყოს არა მარტო ადამიანის, არამედ ყველა გონიერი არსების მი-

მართლაცაა, არა მხოლოდ შემთხვევით პირობებში და გამოკლისის სახით, არამედ — უპირობო აუცილებლობით. ეს კი ცხადად მოწმობს: ვერავითარი ცდა ვერ მოგვცემს საფუძველს იმისა, რომ დავასკვნათ ამგვარი აბოდიქტიკური კანონების თუნდაც შესაძლებლობა. მართლაც, ვინ მოგვცა უფლება, ის, რაც იქნებ ძალის მქონეა მხოლოდ კაცობრიობის შემთხვევით პირობებში, შეუზღუდველი პატივით შევმოსოთ, როგორც ყოველი გონიერი არსებობისათვის საყოველთაო მოთხოვნა? ან რა საფუძველი გვაქვს, ჩვენი ნების განსაზღვრის კანონები მივიჩნიოთ საზოგადოდ გონიერი არსების ნების და, მხოლოდ როგორც ასეთი, აგრეთვე, ჩვენი ნების განსაზღვრის კანონებად, თუ ეს კანონები მხოლოდ ემპირიულია და საეხებით *a priori* არ გამოდინარეობს წმინდა, მაგრამ პრაქტიკული გონებიდან?

გარდა ამისა, ზნეობას ძალიან ცუდ სამსახურს გაუწევთ, თუ მოვიხდომებთ, იგი მაგალითებიდან გამოვიყვანოთ. რადგან ყოველი მაგალითი, რომელსაც ზნეობის ნიმუშად დამისახავენ, ჯერ თვით უნდა იქნეს შეფასებული მორალის პრინციპთა მიხედვით, იმის გასარკვევად, ღირსია თუ არა იგი გამოგვადგეს, ასევე, პირველად მაგალითად, ანუ ნიმუშად, მაგრამ იგი ვერა და ხელთ ვერ მოგვცემს ზნეობის უმაღლეს ცნებას. თვით მაცხოვარიც კი, რომელზედაც სახარება მოგვითხრობს, ჯერ ჩვენი ზნეობრივი სრულყოფის რედალს უნდა შევუდაროთ, სანამ მას ასეთად ვაღიარებდეთ. აკი ის თავის თავზე ამბობს კიდევაც: „რატომ მეძახით (ვისაც თქვენ ხედავთ) კეთილს? არავინ არის კეთილი (სიკეთის პირველსახე), თუ არ ერთი ღმერთი (რომელსაც თქვენ ვერ ხედავთ)“. მაგრამ საიდან გვაქვს ღმერთის, როგორც უზენაესი სიკეთის, ცნება? მხოლოდ და მხოლოდ იმ იდეიდან, რასაც გონება ზნეობრივი სრულყოფილებას: შესახებ *a priori* იქმნის და თავისუფალი ნების ცნებას განუყრელად უკავშირებს. ბაძეა სრულებით არ გვხვდება ზნეობრივის სუერონი და მაგალითები მხოლოდ გვაგულიანებენ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი ეჭვგარეშე აყენებენ იმის შესრულებადობას, რასაც კანონი ბრძანებს. ისინი თვალსაჩინოს ხდიან იმას, რასაც პრაქტიკული წესი უფრო ზოგადად გამოხატავს, მაგრამ არასოდეს არ გვმოსაყენ უფლებით, მათ ჭეშმარიტ ორიგინალს, რომელიც გონებაში ძვეს, გვერდი აუვაროთ და მაგალითებით ვიხელმძღვანელოთ.

რადგან, ამგვარად, არ არსებობს ზნეობის არავითარი ჭეშმარიტი უმაღლესი პრინციპი, რომელიც არ ემყარებოდეს მართლედ წმინდა გონებას, ყოველი ცდისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ, ვფიქრობ, იმ კითხვის დასმაც კი ზედმეტია, მართებული იქნებოდა თუ არა, ეს ცნებები, როგორადაც ისინი *a priori* მტკიცედ არიან დაღვენილი თავიანთ შესაბამის პრინციპებთან ერთად, ვადმოგვეცა ზოგადად (*in abstracto*), თუკი გვინდა შემეცნება ჩვეულებრივისაგან განსხვავდეს და მას ფილოსოფიური ეწოდოს. მაგრამ ჩვენს დროში ეს მართლაც საჭირო ჩანს, რადგან, თუ შევკრებდით ხმებს იმის გადასაწყვეტად, თუ რას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა: წმინდა, ყოველივე ემპირიულისაგან გამოყოფილ გონებისმიერ შემეცნებას და, შესაბამისად, ზნეობის მეტაფიზიკას, თუ პოპულარულ პრაქტიკულ ფილოსოფიას, უმაღლვე ცხადი გახდებოდა, საითკენაც გადაიხრებოდა სასწორო.

ასეთი დაშვება მოარულ ცნებებამდე უეჭველად დიდი ქების ღირსია, თუ მას წინ უძღვის წმინდა გონების პრინციპებამდე ამაღლება, რომელიც

სავსებით დაგვაკამოფილებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზნეობის მოძღვრება ჯერ მეტაფიზიკაზე უნდა დაგვაფუძნოთ და მხოლოდ ამის შემდეგ, პოპულარიზაციის გზით, იგი მისაწვდომი გავხადოთ; მაგრამ მეტისმეტი შეუსაბამობა იქნებოდა, პოპულარობას ეცდილიყავით პირველსავე გამოკვლევაში, რომელზედაც პრინციპების მთელი სისწორეა დამოკიდებული. საქმე მხოლოდ იმაში როდია, რომ ამგვარ მცდელობას ვერასოდეს ექნება პრეტენზია იმ უალრესად იშვიათი ღირსებისა, რასაც ნამდვილი ფილოსოფიური პოპულარობა ეწოდება, რადგან დიდ ხელოვნებას არ მიათხოვს, ყველასათვის გასაგები გახდეს, თუ ინაევროფულად უარს აცხადებს ყოველგვარ საფუძვლიან განჭვრეტაზე; ასეთი მიდგომის შედეგია შეკონწიწებული დაკვირვებათა და ცრუბრძინობით შემუშავებულ პრინციპთა გულისამრევი დომხალი, რომელიც საამოვნებას ანიჭებს მჩატე ჰქუის ადამიანებს, რადგან ყოველდღიური ლაყბობისათვის ეს ფრიალ გამოსადგვ რასმე წარმოადგენს, მაშინ როცა საქმეში ჩახედულნი დაზნეულობას განიცდიან და არ შესწევთ რა ძალა თავს უშველონ, ყოველივე ამას უქმაცოფილოდ თვალს არიდებენ, თუმცა არც ფილოსოფოსებს უსმენენ, რომლებიც კარგად ამჩნევენ ამ მცდარობას, თუ ეს უკანასკნელნი რამდენიმე ხნით ზურგს შეაქცევენ მოჩვენებით პოპულარობას, რათა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გარკვეული ჰემპარიტი ცოდნა შეიძინეს, პოპულარობის უფლებაც მოიპოვონ.

საკმარისია თუნდაც თვალი შევავლოთ ზნეობის შესახებ ასეთი მორალური სულსკეუთებით დაწერილ გამოკვლევებს და მაშინვე ხან ადამიანური ბუნების განსაკუთრებულ დანიშნულებას (ზოგჯერ კი საზოგადოდ გონიერი ბუნების იდეასაც) წააწყვებით, ხან სრულყოფილებას, ხან კიდევ, ბედნიერებას; აქ მორალური გრძნობა შეგვხვდება, იქ — ფეთისმოშიშობა, ცოტა ეს, ცოტაც ის, და ყოველივე ისე საოცრადაა ერთმანეთში არეული, რომ აზრადე არავის მოსდის, იკითხოს: გემართებს თუ არა, სულაც, ადამიანის ბუნებაზე მსჯელობისას (მის შესახებ ცოდნის მოპოვება კი მხოლოდ ცდიდან არის შესაძლებელი) ყველგან ზნეობის პრინციპები ვეძიოთ; ხოლო თუ არ გემართებს, თუ ზნეობის პრინციპები გვეძლევა საგნებით a priori, ყოველივე ემპირიულღისაგან მოწყვეტით, მხოლოდ წმინდა გონებისეულ ცნებებში, და მათი უმცირესი ნაწილიც კი არ გვხვდება სხვაგან, განა უმჯობესი არ იქნებოდა, ეს გამოკვლევა, როგორც წმინდა პრაქტიკული ფილოსოფია, ან (თუკი მას ესოდენ ცუდად გახმაურებულ სახელს დავარქმევთ), როგორც ზნეობის მეტაფიზიკა\*, მთლიანად გამოგვეყო, იგი დამოუკიდებლად სრულყოფილებამდე მიგვეყვანა და პოპულარობის მოტრფიალე პუბლიცისათვის ჩაგვეგონებინა, — კეთილინებოს და ამ წამოწყების დამთავრებას დაელოდოს?

მაგრამ ზნეობის ამგვარი მეტაფიზიკა, სავსებით იზოლირებული, შეტრეველი ანთროპოლოგიასთან, თეოლოგიასთან, ფიზიკასა და ჰიპერფიზიკასთან,

\* თუ მოვისტრევეთ, შეგვიძლია (ისევე, როგორც წმინდა მათემატიკას ასხვავებენ გამოყენებითი მათემატიკისაგან და წმინდა ლოგიკას — გამოყენებითი ლოგიკისაგან) ზნეობის წმინდა ფილოსოფია (მეტაფიზიკა) გავარჩიოთ გამოყენებითისაგან (კერძოდ, ადამიანის ბუნებისადმი მიყენებულისაგან). ეს სახელწოდება მყისვე მოგვაგონებს, რომ ზნეობრივი პრინციპები არ უნდა დაეფუძნოთ ადამიანური ბუნების თავისებურებაზე, არამედ ისინი უნდა იყოს a priori დამოუკიდებელი; ამათგან კი გამოყვანილ უნდა იქნეს პრაქტიკული წესები ყოველი გონიერი ბუნებისთვის და, მაშასადამე, ადამიანური ბუნებისთვისაც.



და, მით უფრო, ფარულ თვისებებთან (რასაც ჰიპოფიზიკური შეგვიძლია გვეყოლოთ), წარმოადგენს არა მარტო მოვალეობათა ყოველივე თეორიული, მტკიცედ დადგენილი შემეცნების მიუცილებელ სუბსტრატს, არამედ, ამასთანავე, სანუკვარ მიზანსაც, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მოვალეობათა მოთხოვნების ნამდვილი განხორციელებისათვის. საქმე ის არის, რომ მოვალეობის და, საერთოდ, ზნეობრივი კანონის წმინდა წარმოდგენა, რომელსაც არ ურევია ემპირიული ზეგავლენათა რაიმე უცხო დანართი, მარტოდღენ გონების გზით (გონებისა, რომელიც პირველად აქ შეიგნება, რომ იგი თავისი თავისთვის შეიძლება პრაქტიკულიც იყოს) ვაცილებით უფრო ძლიერ ზეგავლენას ახდენს ადამიანის გულზე, ვიდრე ყველა ის მამოძრავებელი ზამბარა, რომლებიც კი შეგვიძლია ემპირიული ველიდან გამოვიხმოთ\*. ამიტომაც იგი, დარწმუნებული თავის ღირსებაში, ხსენებულ ზამბარებს ზიზღით დაჰყურებს და ძალუძს ისინი თანდათან თავის გამგებლობას დაუმორჩილოს. ხოლო ზნეობის ნარევი მოძღვრება, შეყოწიწებული, ერთი მხრივ, გრძნობებისა და მიდრეკილებებისაგან, და, მეორე მხრივ, გონებისეული ცნებებისაგან, შეუძლებელია არ იწვევდეს სულის მერყეობას იმ მამოძრავებელ მიზეზთა (Bewegursachen) შორის, რომელთაც ვერც ერთი პრინციპის ქვეშ ვერ მოვაქცევთ და რომლებიც ძალზე შემთხვევით თუ წარგზმართავენ სიკეთისაკენ, უფრო ხშირად კი—ბოროტებისაკენ გვიბიძგებენ.

411

თქმულიდან ჩანს, რომ ყველა ზნეობრივ ცნებას სამკვიდრო და სათავე საცხებით a priori ჰქონია გონებაში, თანაც, უჩვეულებრივად ადამიანურ გონებაში სწორედ ისევე, როგორც უაღრესად სპეკულატურ გონებაში. ირკვევა ისიც, რომ შეუძლებელია მათი მიღება რომელიმე ემპირიულ და, ამდენად, მხოლოდ შემთხვევით ცოდნათაგან განყენების გზით; რომ სწორედ მათი წარმომავლობის ამგვარ სიწმინდეში მარხია მათი ღირსება—გვემსახურონ როგორც უმაღლესი პრაქტიკული პრინციპები; რომ რამდენ ემპირიულსაც გავურჩევთ მათში ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, იმდენივე აკლდება მათს ჭეშმარიტ ზემოქმედებას და ქმედებათა შეუზღუდველ ღირებულებას; რომ არა მარტო უდიდესი აუცილებლობა თეორიული მიზნისათვის—როცა საქმე ეხება წმინდა სპეკულაციას—მოითხოვს, არამედ მას უდიდესი პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს: ზნეობის ცნებები და კანონები გამოიყვანებოდეს წმინდა გონებიდან, მათი მოწოდება ხდებოდეს წმინდა და შეურყვევლი სახით, უფრო მეტიც, განისაზღვრებოდეს ნიელი ამ პრაქტიკული შემეცნების, ანუ

\* შე ხელთა მაქვს წერილი აჲ განსვენებული და დიდად პატივცემული ზ უ ლ ც ე რ ი ს ა,<sup>1</sup> რომელშიაც იგი მეკითხება: რა არის მიზეზი იმისა, რომ მოძღვრებანი სათნოების შესახებ, რაგონდ დამაყვრებელიც უნდა იყოს ისინი ვინებისათვის, მაინც ეგზომ მცირე წარმატებით სარგებლობენ? პასუხი შემიგვიანდა იმის გამო, რომ განვიზრახე, იგი ამომწურავად გამეცია. პასუხი კი მხოლოდ ასეთია: მოძღვრებათა ავტორებს თავად ვერ გაურკვევით თავიანთი ცნებები და,—ცდილობენ რა მდგომარეობის გამოსწორებას იმის შემწეობით, რომ ყოველი მხრით თავს უყრან ზნეობრივი სიკეთისკენ წამბიძგებელ მიზეზებს, თანაც, ცდილობენ რა, წმარსი კარგა მავრად შეაზავონ,—სინამდვილეში ამით წამალს სულ მთლად აფუჭებენ; რადგან უჩვეულებრივნი დაკვირვებაც კი ცხადყოფს, რომ, თუ წარმოვიდგინთ პატიოსან საქციელს, სააქოსა თუ საიქოსში რაიმე უპირობატოსობის მოხვეჭის ყოველივე განზრახვის გარეშე ჩაღვნილს, თვით უდიდესი გაკვირვებისა ან ცთუნების პირობებში მტკიცე სულით განხორციელებულს, იგი შორს ჩამოიტოვებს და დამრდილავს ყოველ ამის სხვაგვს საქციელს, რომელზედაც, თუნდ სულ ცოტათი მაინც, უმოქმედია რომელიღაცა უცხო მამოძრავებელ ზამბარას. იგი აღამალეხს სულს და აღძრავს მსგავსი მოქმედების სურვილს. საშუალო ასაკის ბავშვებიც კი განიცდიან ამგვარი შთაბეჭდილების ზეგავლენას და მათ მოვალეობანი სხვაგვარად არც არასოდეს უნდა წარმოუდგინოთ.

7. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 2



412

წმინდა გონებისმიერი შემეცნების მოცულობა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა პრაქტიკული გონების მთელი შესაძლებლობა; მაგრამ, ამასთან, პრინციპები არ უნდა გავხადოთ დამოკიდებულნი ადამიანური გონების განსაკუთრებულ ბუნებაზე, როგორც ეს დასაშვებად, ზოგჯერ კი, აუცილებლადც მიაჩნია სპეკულატურ ფილოსოფიას, არამედ, ვინაიდან მორალური კანონები უნდა კანონობდეს ყოველი გონიერი არსებისათვის საზოგადოდ, ისინი უნდა გამოვიყვანოთ საერთოდ გონიერი არსების ზოგადი ცნებიდან და, ამრიგად, ყოველგვარა მორალი, რომელიც ადამიანისადმი მიყენებულია თვის ანთროპოლოგიას საჭიროებს, უწინარეს ყოვლისა, მთელი სისრულით უნდა წარმოვადგინოთ ანთროპოლოგიისაგან დამოუკიდებლად, წმინდა ფილოსოფიის, ანუ მეტაფიზიკის სახით (რაც საესებით მისაღწევია შემეცნების ამ სრულიად განკერძოებულ სახეობაში). ამასთან, შეგნებული უნდა გექონდეს, რომ, თუ არ გავგაჩნია ეს უკანასკნელი, მაშინ არა მარტო ამო გარჯა იქნებოდა, ყოველივე იმაში, რაც მოვალეობის შესაბამისია, ვცდილიყავით, ზუსტად განგვესაზღვრა ნორალური ელემენტი მოვალეობის სახით, რათა მისი სპეკულატური შეფასება მოგვეხდინა, არამედ, შეუძლებელი იქნებოდა, თვით ოდენ ჩვეულებრივსა და პრაქტიკულ გამოყენებაშიც კი, პირველ ყოვლისა, მორალურ დარიგებაში, ზნეობა მის ნამდვილ პრინციპებზე დავეფუძნებინა, რათა ამ გზით წმინდა მორალური სულისკვეთება გავველვივებინა და იგი, ქვეყნის სასიკეთოდ, ადამიანებისათვის ჩავეწერა.

მაგრამ იმისთვის, რომ ამ გამოკვლევაში ბუნებრივი საფეხურებით ავმალლდეთ არა მარტო ჩვეულებრივი ზნეობრივი შეფასებიდან (რაც აქ დიდ პატივს იმსახურებს) ფილოსოფიურამდე, რაც უკვე გავაკეთეთ, არამედ პოპულარული ფილოსოფიიდან (რომელიც იმის იქით ვეღარ მიდის, რასაც ხელის ფათურით თუ მიაღწევს მაგალითების შემწეობით) მეტაფიზიკამდე (რომელიც უკვე თავს აღარ იბოჭავს რაიმე ემპირიულით და, — ვინაიდან უხდება ამგვარი გონებზომიერი შემეცნების მთელი შინაარსი მოიცვას, — ყოველ შემთხვევაში, იმ იდეებამდე მანაც მიდის, სადაც თვით მაგალითებიც კი ზურგს გვაქცევენ), საჭიროა შევისწავლოთ და ნათლად წარმოვიდგინოთ გონების პრაქტიკული უნარი, მისი ზოგადი განმსაზღვრელი წესებიდან მოკიდებული იქამდე, სადაც მისგან მოვალეობის ცნება აღმოცენდება.

ბუნებაში ყოველივე მოქმედებს კანონების მიხედვით. მარტოდენ გონიერ არსებას აქვს უნარი იმოქმედოს კ ა ნ ო ნ თ ა შ ე ს ა ხ ე ბ წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს, ე. ი. პრინციპების, მიხედვით, ანუ აქვს ნ ე ბ ა; ვინაიდან ქმედებათა გამოყვანას კანონებიდან გ ო ნ ე ბ ა (Vernunft) სჭირდება, ნებაც სხვა არაფერია, თუ არა პრაქტიკული გონება. თუ გონება გარდუვალად განსაზღვრავს ნებას, მაშინ ამგვარი არსების ქმედებანი, რომლებსაც ობიექტურად აუცილებელ ქმედებებად ვიმეცნებთ, სუბიექტურადაც აუცილებელი იქნება; ამგვარად, ნება არის უნარი მ ხ ო ლ ო დ ი მ ი ს ამორჩევსა, რასაც გონება, მიღრეკილებისაგან დამოუკიდებლად, აღიარებს როგორც პრაქტიკულად აუცილებელს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც კეთილს. ხოლო თუ გონება დამოუკიდებლივ საკმარისად ვერ განსაზღვრავს ნებას, თუ ნება სუბიექტურ პირობებსაც (გარკვეულ მამოძრავებელ ზამბარებს) არის დაქვემდებარებული, რომლებიც მუდამ არ არიან თანხმობაში ობიექტურ პირობებთან; ერთი სიტყვით, თუ ნება თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ საესებით არ შეესაბამება გონებას (როგორც ამას მართლაც ადგილი აქვს ადამიანთა შემთხვევაში), მაშინ ქმედებები, რომლებ-

413



საც ობიექტურად აუცილებელ ქმედებებად ვიმეცნებთ, სუბიექტურად შემთხვევითი იქნება და ამგვარი ნების განსაზღვრა ობიექტური კანონების შესაბამისად იძულებას (Nötigung) წარმოადგენს; ეს იმას ნიშნავს, რომ ობიექტური კანონების მიმართება არა საუსებით კეთილ ნებასთან წარმოგვიდგება როგორც გონიერი არსების ნების განსაზღვრა, მართალია, გონებისეული საფუძვლების მიერ, მაგრამ ისეთი საფუძვლებისა, რომლებსაც ეს ნება თავისი ბუნების მიხედვით აუცილებლობით არ მიჰყვება.

ობიექტური პრინციპის წარმოდგენას, რამდენადაც იგი ნებისათვის მიიქმედებელია, (გონებისმიერი) მცნება ჰქვია, ხოლო მცნების ფორმულას იმპერატივი ეწოდება.

ყველა იმპერატივი გამოიხატება რომელიმე ჯერარსით (Sollen) და მიუთითებს გონების ობიექტური კანონის მიმართებაზე ისეთ ნებასთან, რომელიც, თავისი სუბიექტური ხასიათის მიხედვით, არ განისაზღვრება მის მიერ აუცილებლობით (იძულება). იმპერატივები ვეაუწყებენ, ამისა და ამის ჩადენა ან არჩადენა სიკეთე იქნებოდეს; მაგრამ ამას ისინი ისეთ ნებას უცხადებენ, რომელიც რაღაცას ყოველთვის იმის გამო როდი სჩადის, რომ მას წარმოდგენა შეუქმნეს, ამის ჩადენა სიკეთეაო. ხოლო პრაქტიკულად კეთილი (gut) არის ის, რაც ნებას განსაზღვრავს გონებისეულ წარმოდგენათა მეშვეობით, მაშასადამე, განსაზღვრავს არა სუბიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე, არამედ ობიექტურად, ანუ იმ საფუძვლებიდან ამოსვლით, რომლებიც ძალაშია ყოველი გონიერი არსებისათვის, როგორც ასეთისათვის. იგი განირჩევა სასიამოვნოსაგან (vom Angenehmen), როგორც ისეთი რამისაგან, რომელიც ნებაზე გავლენას ახდენს მარტოოდენ სუბიექტური მიზეზებით გამოწვეული შეგრძნების მეშვეობით, რასაც მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ამა თუ იმ მგრძნობელობისთვის, და არა როგორც გონებისეული პრინციპი, რომელიც ძალაშია ყოველი ადამიანისათვის.\*

ამგვარად, საეგებოთ კეთილი ნება ზუსტად ასევე დაემორჩილებოდა (კეთილის) ობიექტურ კანონებს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ამის გამო შესაძლებელი იყოს მისი წარმოდგენა, როგორც კანონთშესაბამისი ქმედებებისათვის იძულებულია, ვინაიდან თავისთავად, თავისი სუბიექტური ხასიათისა და მიხედვით, მას შეიძლება განსაზღვრავდეს მხოლოდ კეთილის შესახებ წარმოდ-

414

\* ნდომის უნარის დამოკიდებულებას შეგრძნებებზე მდრეკილება ეწოდება და ეს უკანასკნელი, ამგვარად, მუდამ მიუთითებს მოთხოვნილებაზე (Bedürfnis). რაც შეეხება შემთხვევით განსაზღვრადი ნების დამოკიდებულებას გონებისეულ პრინციპებზე, ამას ინტერესი-სიჰქვია. მაშასადამე, იგი გვხვდება მარტოოდენ დამოკიდებული ნების შემთხვევაში, რომელიც თავისთავად არ არის მუდამ გონების შესაბამისი; ღვათებრივ ნებაში წარმოუდგენელია ინტერესი. მაგრამ, ასევე, აღმართურ ნებასაც შეუძლია გამოიჩინოს ინტერესი რაიმეს მიმართ, და, ამავე დროს, არ იმოქმედოს ინტერესიდან ამოსვლით. პირველი ნიშნავს პრაქტიკულ ინტერესს ქმედების მიმართ, მეორე — აათოლოგიურ ინტერესს ქმედების ობიექტისადმი. პირველი გვიმეფავებს მხოლოდ ნების დამოკიდებულებას გონებისეულ პრინციპებზე თავისთავად, ხოლო მეორე—ნების დამოკიდებულებას ამავე პრინციპებზე მდრეკილების სასარგებლოდ, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გონება გვაწვდის მარტოოდენ პრაქტიკულ წესს, თუ როგორ დავმყოფიდ დღეს მდრეკილებს მოთხოვნილება. პირველ შემთხვევაში მე მაინტერესებს ქმედება, მეორე შემთხვევაში—ქმედების ობიექტი (რამდენადაც იგი ჩემთვის სასიამოვნოა). პირველ მონაკვეთში ვნახეთ, რომ მოვალეობის კარნახით ჩადენილი საქციელის დროს მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული არა ინტერესი ობიექტის მიმართ, არამედ ინტერესი თავად ქმედებისა და მისი გონებაში არსებული პრინციპის (კანონის) მიმართ.

გენა. ამიტომაც არ არსებობს იმპერატივები ღვთაებრივი და, საზოგადოდ, წმიდა ნებისათვის (für einen heiligen Willen); ჭეშარი აქ უადგილოა, რადგან ნებება უკვე თავისთავად აუცილებლად იმყოფება კანონთან თანხმობაში. ამიტომ იმპერატივები წარმოადგენს მარტოოდენ ფორმულებს, რომლებითაც გამოხატულია საზოგადოდ ნებების ობიექტურ კანონთა მიმართება ამა თუ იმ გონიერი არსების, ვთქვათ, ადამიანის ნების, სუბიექტურ არასრულქმნილებასთან.

ყველა იმპერატივი ბრძანებებს იძლევა ან ჰიპოთეტურად, ან კატეგორიულად. პირველ შემთხვევაში იმპერატივი წარმოგვიდგენს შესაძლებელი ქმედების პრაქტიკულ აუცილებლობას, როგორც საშუალებას სხვა რაღაცისათვის, რისი მიღწევის სურვილიც გვაქვს (ან შესაძლოა სურვილი გვაქონდეს); ხოლო კატეგორიული ის იმპერატივი იქნება, რომელიც ამა თუ იმ ქმედებას წარმოგვიდგენს როგორც ობიექტურად აუცილებელს თავისთავად, სხვა მიზანთან მიმართების გარეშე.

ვინაიდან ყოველი პრაქტიკული კანონი შესაძლო ქმედებას წარმოგვიდგენს როგორც კეთილს და ამიტომ როგორც აუცილებელს იმ სუბიექტისათვის, რომელიც პრაქტიკულად განსაზღვრავს გონების მიერ, ამდენად, ყველა იმპერატივი იმ ქცევის განსაზღვრის ფორმულებია, რომელიც, ამგვარად ან იმგვარად კეთილი ნების პრინციპის მიხედვით აუცილებელია. თუ საქციელი კეთილია როგორც საშუალება სხვა რაღაცისათვის, იმპერატივი ჰიპოთეტური იქნება; ხოლო თუ ქმედება წარმოგვიდგება, როგორც თავისთავად კეთილი და, ამგვარად, როგორც აუცილებელი ისეთი ნებისათვის, რომელიც, თავისთავად, შესაბამისია გონების, როგორც თავისი პრინციპისა, მაშინ იმპერატივი კატეგორიული იქნება.

ამგვარად, იმპერატივი გვამცნობს, ჩემს შესაძლო ქმედებათაგან რომელი იქნებოდა კეთილი და იგი დაგვისახავს პრაქტიკულ წესს ისეთ ნებასთან მიმართებაში, რომელიც ამა თუ იმ ქმედებას არ ასრულებს დაუყოვნებლივ იმის გამო, რომ ეს ქმედება კეთილია; ნაწილობრივ ეს ხდება იმიტომ, რომ სუბიექტმა ყოველთვის არ იცის, კეთილია თუ არა იგი, ნაწილობრივ კი იმიტომ, რომ, თუნდაც ეს იცოდეს, სუბიექტის მაქსიმები შეიძლება მაინც ეწინააღმდეგებოდეს პრაქტიკული გონების ობიექტურ პრინციპებს.

მაშასადამე, ჰიპოთეტური იმპერატივი გვეუბნება მხოლოდ იმას, რომ საქციელი კეთილია ამა თუ იმ შესაძლო ან ნამდვილი მიზნისათვის. პირველ შემთხვევაში იგი პრობლემატურ-პრაქტიკული პრინციპია, მეორეში—ასერტორულ-პრაქტიკული. კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც მოცემულ ქმედებას, თავისთავად, რაიმე განზრახვასთან მიმართების გარეშე, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რაიმე სხვა მიზანთან მიმართების გარეშე, აცხადებს როგორც ობიექტურად აუცილებელს, აპოდიქტიკურ-პრაქტიკული პრინციპია.

ის, რისი განხორციელებაც მარტოოდენ რომელიმე გონიერი არსების ძალე-ბითაა შესაძლებელი, შეგვიძლია მოვიზაროთ, აგრეთვე, როგორც რომელიმე ნების შესაძლო მიზანი. აქედან გამომდინარე, ფაქტურად უსაზღვროდ ბევრია ქმედების პრინციპები, რამდენადაც ქმედება წარმოიდგინება როგორც აუცილებელი ამა თუ იმ შესაძლო მიზნის მისაღწევად. ყოველი მეცნიერება შეიცავს პრაქტიკულ ნაწილს, რომელიც შედგება მითაუბებლისაგან იმის შესახებ, რომ ესა და ეს მიზანი ჩვენთვის მისაწვდომია, და იმპერატივებისაგან, თუ როგორ მივაღწიოთ

415 პირველ შემთხვევაში იგი პრობლემატურ-პრაქტიკული პრინციპია, მეორეში—ასერტორულ-პრაქტიკული.

ამ მიზანს. ამიტომ ამ უკანასკნელთ შეგვიძლია მოხერხებულობის (Geschicklichkeit) იმპერატივები ვუწოდოთ. აქ საქმე სრულიადაც არ ეხება იმას, არის თუ არა ეს მიზანი გონივრული და კეთილი, არამედ—მარტოოდენ იმას, თუ რა უნდა გაკეთდეს ამ მიზნის მისაღწევად. მითითება (Vorschrift) ექიმისათვის, თუ როგორ განკურნოს საგნებით თავისი პაციენტი, და მითითება მხამის შემზავებლისათვის, თუ როგორ განუმზადოს ადამიანს უეჭველი სოკვილი, თანაბარი ღირებულებისაა, რამდენადაც ერთი და მეორეც დასახული მიზნის სრულყოფილად განხორციელებას ემსახურება. ვინაიდან ბავშვობაში არ ვიცით, თუ რა მიზნებს შევეჩვენებით ცხოვრებაში, მშობლები, უწინარეს ყოვლისა, ცდილობენ თავიანთ შვილებს მრავალი რამ შესწავლონ და ზრუნავენ მათს მოხერხებულობაზე ყოველგვარი შესაძლო მიზნებისათვის საშუალებათა გამოყენებაში, რომელთაგან ვერც ერთზე ვერ იტყვიან გარკვევით, მომავალში სწორედ ეს იქნება თუ არა მათი აღსაზრდელის მიზანი, თუმცა შესაძლებელია, მას ეს მიზანი ოდესმე გაუჩნდეს. მშობლების ეს მზრუნველობა ისე ღიძია, რომ მათ, ჩვეულებრივ, ავიწყდებათ ხოლმე, თავიანთ შვილებს ჩამოუყალიბონ და შეუსწორონ იმ საგანთა ღირებულების შეფასება, რომლებიც შეიძლება ოდესმე მათი მიზანი გახდეს.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ არის ერთი მიზანი, რომელიც წინასწარ უნდა დავუშვათ, როგორც ნამდვილი, ყველა გონიერ არსებაში (რამდენადაც იმპერატივები სწორედ მათ ეხება, სახელდობრ, ეხება როგორც დამოკიდებულ არსებებს); მათში წინასწარ უნდა დავუშვათ მიზანი, რომელიც ამ არსებებს არა მარტო შეიძლება აქონდეთ, არამედ რომლის შესახებაც შეგვიძლია დაბეჭითებით ვიგულისხმოთ, რომ იგი მათ ყველას ბუნებრივი აუცილებლობით აქვთ, და ეს მიზანია ბედნიერება. ჰიპოთეტური იმპერატივი, რომელიც ქმედების პრაქტიკულ აუცილებლობას წარმოგვიდგენს ბედნიერების მისაღწევ საშუალებად, ასე ერთობლივია. იგი არ შეიძლება წარმოვადგინოთ როგორც მხოლოდ აუცილებელი რომელიცაა გაურკვეველი, მარტოოდენ შესაძლებელი მიზნისათვის, არამედ უნდა წარმოვადგინოთ როგორც აუცილებელი იმ მიზნისათვის, რომელიც შეგვიძლია დარწმუნებითა და a priori ვიგულისხმოთ ყოველ ადამიანში, ვინაიდან იგი მის არსებას ეკუთვნის. მოხერხებულობას საშუალებათა შერჩევაში მაქსიმალური პირადი კეთილდღეობის მისაღწევად შეიძლება ვუწოდოთ კეთილგონიერება (Klugheit)\* ამ სიტყვის უეიწროესი გაგებით. მასთანადამე, იმპერატივი, რომელიც ეხება საშუალებათა შერჩევას პირადი ბედნიერებისათვის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კეთილგონიერებისმიერი დანაწესი (Vorschrift) ჯერ კიდევ ჰიპოთეტურია; იგი მოითხოვს ქმედებას არა თავისთავად, არამედ—მხოლოდ როგორც საშუალებას სხვა მიზნისათვის.

დასასრულ, არსებობს იმპერატივი, რომელიც არ გულისხმობს

\* სიტყვა „კეთილგონიერება“ ორგვარი აზრით იხმარება; ერთი მხრივ, იგი შესაძლოა მოგვევლინოს ცხოვრებისეული ჭკუის (Weltklugheit) გაგებით, მეორე მხრივ—პირად საქმეში გონიერების (Privatklugheit) მნიშვნელობით. პირველი წარმოადგენს ადამიანს უნარს—გაველენა მოახდინოს სხვებზე, რათა ისინი თავისი მიზნებისათვის გამოიყენოს. მეორე წარმოადგენს იმის ცოდნას, თუ როგორ შეაერთოს ყველა ეს მიზანი თავისი სარგებლობისათვის იმგვარად, რომ ეს სარგებლობა სწრაფწარმაველი არ იყოს. ეს უკანასკნელი, კაცმა რომ თქვას, სწორედ ის, რაზედაც დაუყვანება პირველის ღირებულება. და იმ ადამიანის შესახებ, ვინც პირველნაირ კეთილგონიერებას ამჟღავნებს, მაგრამ არა მეორენაირს, უმჯობესი იქნებოდა, თუ ვიტყვოდით: იგი თუმცა საზრიანი და ეშმაკია, მაგრამ—მთლიანობაში ალღებულ—არაკეთილგონიერია.

თავის პირობად რაღაც რაიმე სხვა გარკვეული ქცევით მიღწევად მიზანს, არამედ ამ ქცევას უშუალოდ მოითხოვს (gebietel). ეს იმპერატივი კ ა ტ ე გ ო რ ი უ ლ ი ა. იგი ეხება არა ქმედების შინაარსს (Materie) და არა იმას, რაც ამ ქმედებას შედეგად უნდა მოჰყვეს, არამედ—იმ ფორმას და პრინციპს, საიდანაც გამომდინარეობს თვით ეს ქმედება; და ის არსებითად კეთილი, რასაც ეს ქმედება შეიცავს, მდგომარეობს ზრახვაში (Gesinnung), განურჩევლად აქედან გამომდინარე შედეგებისა. ამ იმპერატივს შეგვიძლია ზ ნ ე ო ბ ი ს იმპერატივი ვუწოდოთ.

ის, თუ ნებებას (Wollen) ამ სამი პრინციპიდან რომელი წარმართავს, მკაფიოდ განიჩნევა იმის არაერთ გვარობის მიხედვითაც, თუ რამდენად განიცდის ნება იძულებას ამა თუ იმ შემთხვევაში. იმისთვის, რომ ეს არაერთგვარობა უფრო თვალსაჩინო გახდეს, ვფიქრობ, ყველაზე უფრო შესაფერისი იქნება, ხსენებულ პრინციპებს, მათი რიგის შესაბამისად, შემდეგი სახელები ვუწოდოთ: ისინი ან მოხერხებულობის წ ე ს ე ბ ი ა, ან კეთილგონიერების რ ჩ ე ვ ე ბ ი ა, ან ზნეობის მ ც ნ ე ბ ე ბ ი ა (კ ა ნ ო ნ ე ბ ი ა). მართლაც, მხოლოდ კ ა ნ ო ნ ს ახლავს უ პ ი რ ო ბ ო, სახელდობრ, ობიექტური და, მაშასადამე, საყოველთაოდ მნიშვნელადი ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ცნება, ხოლო მცნებები (Gebote) წარმოადგენს კანონებს, რომლებსაც უნდა დაემორჩილო, ანუ მიჰყვე საკუთარი მიდრეკილების წინააღმდეგაც. რ ჩ ე ვ ა, მართალია, აუცილებლობას შეიცავს, მაგრამ ამ უკანასკნელს ძალა აქვს მხოლოდ სუბიექტური და შემთხვევითი პირობით: მიაჩნია თუ არა ამა თუ იმ კაცს ესა თუ ის თავის ბედნიერებად. საპირისპიროდ ამისა, კატეგორიული იმპერატივი არ იზღუდება არავითარი პირობით და მას, როგორც აბსოლუტურად, თუმცა კი მხოლოდ პრაქტიკულად აუცილებელს, შეგვიძლია, სრულიად მართებულად, მცნება ვუწოდოთ. პირველი სახის იმპერატივებისთვის შეიძლება, აგრეთვე, ტ ე ქ ნ ი კ უ რ ი (დახელოვნებისეული) გვეწოდებინა, მეორეთათვის—პ რ ა გ მ ა ტ უ ლ ი \* (კეთილდღეობისეული) და მესამეთათვის—მ ო რ ა ლ უ რ ი (საზოგადოდ თავისუფალქცევისეული, ანუ ზნეობისეული).

417

ახლა ჩნდება კითხვა: როგორ არის ყველა ეს იმპერატივი შესაძლებელი? ასეთი კითხვა არ მოითხოვს ცოდნას იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი იმპერატივის მიერ ნაბრძანები ქმედების შესრულება, არამედ იმას, თუ როგორ შეიძლება მოვიაზროთ ეს იძულება ნების მიმართ, რომელსაც იმპერატივი თავის მითითებაში გამოხატავს. თუ როგორ არის შესაძლებელი მოხერხებულობის იმპერატივი, ამას, რასაკვირველია, არ სჭირდება საგანგებო ახსნა-განმარტება. ვისაც მიზანი ჰსურს, მას (რამდენადაც გონება გადამწყვეტ ზეგავლენას ახდენს მის ქმედებებზე) საამისოდ მის ხელთ არსებული სრულიდა აუცილებელი საშუალებაც ენდომება. ეს დებულება, რამდენადაც საქმე ნებებას ეხება, ანალიზურია; ვინაიდან ობიექტის, როგორც ჩემი შედეგის, ნებებაში უკვე ივლისსხმება ჩემი, ვითარცა მოქმედი მიზეზის, კაუზა-

\* ვფიქრობ, ეს იქნებოდა სიტყვა პ რ ა გ მ ა ტ უ ლ ი ს პირდაპირი მნიშვნელობის ყველაზე უფრო ზუსტი განსაზღვრა; რადგან პრაგმატული ჰქვია ისეთი ს ა ნ ქ ე ე ბ ე ს, რომლებიც, კაცმა რომ თქვას, გამომდინარეობენ არა სახელმწიფოთა უფლებიდან, ვითარცა აუცილებელი კანონები, არამედ—საყოველთაო კეთილდღეობისათვის ზ რ უ ნ ე ი დ ა ნ. ის ტ ო რ ი ა პრაგმატულად იქნება შედეგითი, თუ იგი ქ ე უ ა ს გვარივებს, ანუ ჩაგვაგონებს, როგორ ვიზრუნოთ პირად სარგებლობაზე,—წინაპრებზე უკეთესად თუ არა, იმათებურად მანც.

ლობა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგულისხმება საშუალებათა გამოყენება, და იმპერატივს ამ მიზნისათვის აუცილებელ ქმედებათა ცნება უკვე ამ მიზნის ნებების ცნებიდან გამოჰყავს (თვით საშუალებათა განსაზღვრა დასახული მიზნისათვის, მართალია, სინთეზურ დებულებებს მოითხოვს, მაგრამ ეს დებულებები ეხება არა საფუძველს, ანუ ნების აქტს, არამედ — ობიექტის რეალიზაციას). იმას, რომ, უტყუარი პრინციპის თანახმად, სწორი ხაზის ორ ტოლ ნაწილად გასაყოფად, ამ ხაზის ბოლოებიდან ორი ურთიერთგადაკვეთი რკალი უნდა შემოვხაზო, მათემატიკა, ცხადია, მხოლოდ სინთეზურ დებულებათა საშუალებით გვასწავლის. მაგრამ ის, რომ: თუკი მე ვიცი, რომ სასურველ შედეგს მხოლოდ ამგვარი ქმედებით მივაღწევ, და, მსურს რა შედეგის განხორციელება, ამისათვის საჭირო ქმედების სურვილიც მაქვს, — ანალიზური დებულება; რადგან წარმოდგენა რაღაცისა, როგორც გარკვეული გზით ჩემს მიერ წარმოქმნილი შედეგისა, და წარმოდგენა ჩემი თავისა, როგორც ხსენებული შედეგის მოპოვების მიზნით ამავე გზით მოქმედისა, საესებით ერთი და იგივეა.

კეთილგონიერების იმპერატივები მთლიანად დამთხვევოდა მოხერხებულობის იმპერატივებს და ასევე ანალიზური იქნებოდა, ადვილი რომ იყოს ბედნიერების გარკვეული ცნების შემუშავება. რადგან ამ შემთხვევაში, ისევე, როგორც მოხერხებულობის იმპერატივის შემთხვევაში, ძალაში იქნებოდა დებულება: ვისაც მიზანი ჰსურს, მას (გონების მიხედვით—აუცილებლად) ის ერთადერთი საშუალებებიც ჰსურს, რომლებიც საამისოდ მის განკარგულებაში იმყოფება. მაგრამ, სამწუხაროდ, ბედნიერების ცნება იმდენად გაურკვეველია, რომ, თუმცა ყოველი ადამიანი ნატრობს, ბედნიერებას მიაღწიოს, იგი ვერასოდეს ვერ გვეტყვის გარკვევითა და თავის თავთან თანხმობით, თუ საკუთრივ რას ნატრობს, ან რა სწავლია. ამის მიზეზი ის არის, რომ ბედნიერების ცნების კუთვნილი ყველა ელემენტი ემპირიულია, ანუ ცდიდან უნდა იქნეს მიღებული, ბედნიერების იდეას კი სჭირდება აბსოლუტური მთელი—კარგადყოფნის მაქსიმუმი ჩემს ამყვამინდელსა და ყოველ მომავალ მდგომარეობაში. ამიტომაც შეუძლებელია, უგამჭირაბხესმა, თანაც, ყოვლისშემძლე, მაგრამ მაინც ბოლოვადმა არსებმა გარკვეული ცნება შეიქმნას იმის შესახებ, თუ ბოლოს და ბოლოს, რა ჰსურს მას ამ შემთხვევაში. სიმდიდრე სწავლია? რამდენი ზრუნვა, შური და დევნა უნდა შეხედეს მას ამის გამო. ჰსურს ბევრი იცოდეს და გაიგოს? მაგრამ ვაითუ ამან კიდევ უფრო გაუმახვილოს დანახვის უნარი და უფრო საშინლად წარმოუდგინოს ის უბედურება, რაც მისთვის ჯერ დაფარულია. მაგრამ როსი აცილებაც მას არ ძალუძს, ან მის ჭინიან სურვილებს, რომლებიც ისედაც არ აძლევენ მოსვენებას, კიდევ ახალი მოთხოვნილებები შემატოს. დღეგრძელობას მოისურვებს? მერედა, ვინ არის თავდები იმისა, რომ იგი ხანგრძლივ სატანჯველად არ ექცევა? თუნდაც მხოლოდ ჯანმრთელობა ეწადოს—რამდენჯერ შეუჩერებია ადამიანი სხეულის უძლურებას იმ ალვირახსნისლობისაგან, რომელსაც სხეულის სრული სიჯანსაღე არ შეაფერხებდა, და ა. შ. მოკლედ რომ ვთქვათ, მას არ შესწევს ძალა, ამა თუ იმ პრინციპის საფუძველზე სრული დარწმუნებულობით განსაზღვროს, თუ რა ვახდინა მას ჭეშმარიტად ბედნიერს, ვინაიდან ამას ყოვლისმცოდნეობა დასჭირდებოდა. ამრიგად, იმისთვის, რომ ბედნიერი ვახდე, არ შეიძლება იქცეოდე გარკვეული პრინციპების მიხედვით, არამედ—მხოლოდ ემპირიული რჩევების თანახმად, როგორცაა, მაგალითად, დეტა, მომჭირნეობა, თავაზიანობა, თავშეკავება და სხვა, რომელთა



419

შესახებაც გამოცდილებით ვიცი, რომ ესენი, ჩვეულებრივ, ყველაზე უფრო მეტად უზრუნველყოფენ ადამიანის კარგადყოფნას. აქედან გამომდინარეობს, რომ კეთილგონიერების იმპერატივებს, ზუსტად თუ ვიტყვით, სრულიადაც არ ძალუძთ გვიბრძანონ, ანუ ქმედებები წარმოგვიდგინონ ობიექტურად, როგორც პრაქტიკულად აუცილებელი, რომ ისინი უფრო რჩევებად (consilia) უნდა მივიჩნიოთ, ვიდრე გონებისმიერ მოთხოვნებად (praecipita); რომ ამოცანა: მტკიცედ და ზოგადად განვსაზღვროთ, რომელი ქმედება იწვევს გონიერი არსების ბედნიერებას, —სრულებით ამოუხსნელია და ამიტომ, ბედნიერებასთან მიმართებაში, შეუძლებელია იმპერატივი, რომელიც მკაცრი გავებით გვიბრძანებდა, ჩაგვედინა ის, რაც ბედნიერს გავგხდიდა, ვინაიდან ბედნიერება გონებისეული იდეალი კი არ არის, არამედ—წარმოსახვის ძალისეული იდეალია; იგი ემყარება მარტოოდენ ემპირიულ საფუძვლებს, რომელთაგანაც ტყუილად მოველით, რომ ისინი განსაზღვრავენ ისეთ ქმედებას, რომლის მეშვეობათაც მივალწვედით შედეგების მართლაც უსასრულო თანმიმდევრობას. კეთილგონიერების ამგვარი იმპერატივი,—თუკი დავუშვებდით, რომ შეგვიძლია ბედნიერების მოპოვების საშუალებათა დაბეჭობებით მითითება,— ანალიზურ-პრაქტიკული დებულება იქნებოდა: რადგან იგი, მართლაც, მხოლოდ იმით განიჩივება მოხერხებულობის იმპერატივისაგან, რომ მისთვის მიზანი მარტოოდენ შესაძლებელია, ხოლო მეორისათვის მიზანი მოცემულია. მაგრამ ვინაიდან ერთიცა და მეორეც მიუთითებს საშუალებებზე იმის მისაღწევად, რის მიმართაც წინასწარ იგულისხმება, რომ იგი სასურველია, როგორც მიზანი, შესაბამისად, იმპერატივი, რომელიც მოითხოვს საშუალებათა ნებებას იმისაგან, ვისაც მიზანი ნებაეს, ორსავე შემთხვევაში ანალიზური იქნება. ამრიგად, არცამგვარი იმპერატივის შესაძლებლობა ქმნის რაიმე სიძნელეს.

მეორე მხრივ, ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი ზნეობის იმპერატივი, უმკველად, ერთადერთი საკითხია, რომელიც გადაწყვეტას მოითხოვს; საქმე ის არის, რომ ეს იმპერატივი სრულიადაც არ გახლავთ ჰიპოთეტური; მაშასადამე, ობიექტურად წარმოდგენილი აუცილებლობა ვერ დაემყარება ევრაიითარ წანამძღვარს, როგორც ეს ჰიპოთეტური იმპერატივების შემთხვევაში ხდება. ამასთან, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ შეუძლებელია რაიმე მაგალითით, მაშასადამე, ემპირიულად, დავადგინოთ, არსებობს თუ არა სულაც ასეთი იმპერატივი, არამედ უნდა ვშიშობდეთ, ვაითუ ფართული სახით ჰიპოთეტურია ყველა ის იმპერატივი, რომელიც კატეგორიული გეგონია. მაგალითად, როცა გვეუბნებიან: „არ უნდა დადო ყალბი პირობა“ და გულისხმობენ, რომ ამგვარი საქციელისაგან თავის შეკავებებს აუცილებლობა არ წარმოადგენს მხოლოდ რჩევას, რაღაც სხვა უბედურების თავიდან ასაცილებლად, ვთქვათ, ესეთს, როგორიც იქნებოდა შემდეგი მოწოდების შემთხვევაში. „არ უნდა დადო ყალბი პირობა, რათა არ დაკარგო ნდობა, როცა ეს სიყალბე გამჟღავნდება“, არამედ ამგვარი საქციელი უნდა განიხილებოდეს, როგორც უკეთური თავისთავად, — და, მაშასადამე, აკრძალვის იმპერატივი კატეგორიულია. ამგვარადვე, ვერც ერთი მაგალითის საფუძველზე ვერ შეუთითებთ დარწმუნებით, რომ ნება აქ განისაზღვრება მარტოოდენ კანონით, სხვა წამოძრავებელ ზამბარათა ჩაურევლად, თუნდაც ეს ასე მოჩანდეს; რადგან მუდამ არის შესაძლებელი, ნებაზე ფარულად მოქმედებდეს სირცხვილის შიში, შესაძლოა, ბუნდოვანი რიდიც სხვა საფრთხის

წინაშე. ეს შეუძლია მიზეზის არარსებობა ცდით დაგვიმტკიცოს, თუკი ცდა სხვას ვერაფერს გვეუბნება, გარდა იმისა, რომ ჩვენ ამ მიზეზს ვერ აღვიქვამთ? თუ ასეა, მაშინ ეგრეთ წოდებული მორალური იმპერატივი, რომელიც, როგორც ასეთი, კატეგორიული და უპირობო მოჩანს, სინამდვილეში იქნება მხოლოდ პრაგმატული მოთხოვნა, რომელიც ჩვენს ყურადღებას პირადი სარგებლობისაკენ წარმართავს და მხოლოდ იმას ჩაგვაგონებს, რომ ეს სარგებლობა მხედველობაში ვიქონიოთ.

ამგვარად, ჩვენ მოგვიხდება კატეგორიული იმპერატივის შესაძლებლობა გამოვიყვილოთ სავსებით a priori, ვინაიდან აქ მოკლებული ვართ იმ უპირატესობას, რომ მისი ნამდვილობა ცდაში გვეძლეოდეს და, მაშასადამე, ეს შესაძლებლობა გვეკრძალებოდეს არა იმის დასადგენად, რომ იგი არსებობს, არამედ — მხოლოდ მისი ახსნა-განმარტებისათვის. ჯერჯერობით კი ესაა თვალსაჩინო: მხოლოდ კატეგორიული იმპერატივია პრაქტიკული კანონი, ხოლო ყველა დანარჩენ იმპერატივებს, მართალია, შეგვიძლია ვუწოდოთ ნების პრინციპები, მაგრამ არა კანონები. რადგან ის, რის ქმნაც აუცილებელია მხოლოდ ამა თუ იმ შესაძლებელი მიზნის მისაღწევად, თავისთავად შეიძლება განვიხილოთ როგორც შემთხვევითი და ყოველ წამს შეგვიძლია თავი დავღწიოთ ამგვარი წმედების მიმსულებელ მოთხოვნას, თუ ხელს ავიღებთ ამ მიზანზე; უპირობო მოთხოვნა კი, (unbedingtes Gebot), პირიქით, ნების არ უტოვებს საპირისპირო არჩევანის თავისუფლებას; ამგვარად, მარტოოდენ იგია იმ აუცილებლობის შემცველი, რასაც კანონისაგან მოვიტოვებთ.

გარდა ამისა, როცა საქმე კატეგორიულ იმპერატივს, ანუ ზნეობრივ კანონს ეხება, მაშინ (მისი შესაძლებლობის დანახვის) სიძნელესაც ღრმა საფუძველი აქვს. იგი აპრიორული სინთეზურ-პრაქტიკული დებულებაა\* და ვინაიდან ამ სახის დებულებათა შესაძლებლობის დანახვა ასე დიდ სიძნელეებს წარმოქმნის თეორიულ შემეცნებაში, უნდა მოველოდეთ, რომ პრაქტიკულშიაც არანაკლებ სიძნელეს წააწყდებით.

ვისახავთ რა ამგვარ ამოცანას, ჯერ ვნახოთ, სომ არ გვაძლევს თვით ცნება კატეგორიული იმპერატივისა ხელთ მის ფორმულასაც, იმ დებულების შემცველს, რომელიც—ერთადერთი—შეიძლება კატეგორიული იმპერატივი იყოს; რადგან იმის გამოკვევას, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამგვარი აბსოლუტური მოთხოვნა (Gebot),—თუნდაც ვიციოდეთ, თუ როგორ უღერს იგი,—დასჭირდებოდა სავანებო და მძიმე სამუშაოს ჩატარება, მაგრამ ამას ბოლო მონაკვეთისათვის გადავდებთ.

როცა საზოგადოდ პიოთეტურ იმპერატივს ვიაზრებ, წინდაწინ არ ვიცი, რისი შემცველი იქნება იკ, სანამ არ მომეცემა მისი პირობა. მაგრამ თუ კატეგორიულ იმპერატივს ვიაზრებ, მე იმწამსვე ვიცი, რისი შემცველია იგი. რამდენადაც იმპერატივი, გარდა კანონისა, შეიცავს მხოლოდ

\* ნებას, რომელიც არ გულისხმობს წინასწარ პირობად რაიმე მიდრეკილებას, მე ვუკავშირებ მოქმედებას a priori, მაშასადამე, ვუკავშირებ აუცილებლობით (თუმცა მარტოდენ ობიექტურად, ე.ი. ვინების იმ იდეის დაშვებით, რომელსაც სრული ძალაუფლება ექნებოდა ყველა სუბიექტურ მამოძრავებელ მიზეზზე). ამგვარად, ეს არის პრაქტიკული დებულება, რომელსაც ანალოზურად კი არ გამოჰყავს ქმედების ნებება სხვა უკვე ნაგულისხმევი ნებებიდან (რადგან ჩვენ არ ვაგვანია ესოდენ სრულყოფილი ნება), არამედ მას უშუალოდ აკავშირებს გონიერი არსების ნების ცნებასთან, როგორც ისეთ რასმე, რომელსაც ეს ცნება არ შეიცავს.

421 მაქსიმის\* აუცილებლობას — ამ კანონის შესაბამისი იყოს, კანონი კი არ შეიცავს არავითარ პირობას, რითაც იგი შეზღუდული იქნებოდა, ამდენად, ერთადერთი, რაც ხელთ გვრჩება, არის საყოველთაოობა კანონისა საზოგადოდ, რომელსაც უნდა შეესაბამებოდეს ქმედების მაქსიმა, და მხოლოდ და მხოლოდ ეს შესაბამისობა არის ის, რასაც იმპერატივი წარმოგვიდგენს, როგორც აუცილებელს.

ამგვარად, კატეგორიული იმპერატივი ერთადერთია, სახელდობრ, მენდეგი: მოიქეცი მხოლოდ იმ მაქსიმის მიხედვით, რომლის მეშვეობითაც შენი იმავე დროულად შეგიძლია გსურდეს, რომ იგი საყოველთაო კანონად იქცეს.

თუ მოვალეობის ყველა იმპერატივს გამოვიყვანთ ამ ერთადერთი იმპერატივიდან, როგორც მათი პრინციპიდან, მაშინ, თუმცაღა აუსხნელი გვრჩება, ცარიელი ცნება ხომ არ არის ის, რასაც მოვალეობას ვეძახით, იმის ჩვენება მიიწვევს შეგიძლია, თუ რას ვიაზრებთ ამ ცნების შემწეობით და რას გულისხმობს ეს ცნება.

ვინაიდან საყოველთაოობა კანონისა, რომლის მიხედვითაც შედეგები წარმოიქმნება, იმას ნიშნავს, რასაც ამ სიტყვის უზოგადესი გაგებით ბუნება (ფორმის მიხედვით) ანუ საგანთარსებობა ჰქვია, რამდენადაც იგი ზოგადი კანონების მიხედვითაა განსაზღვრული, მოვალეობის საყოველთაო იმპერატივს შეიძლება ასეთი სახეც მივცეთ: მოიქეცი ისე, თითქოს შენი ქმედების მაქსიმა შენი ნების მეშვეობით ბუნების საყოველთაო კანონად უნდა იქცეს.

ახლა კი ჩამოვთვლით რამდენიმე მოვალეობას, მათი ჩვეული დაჯგუფებისა მიხედვით, — თვით ჩვენი თავის მიმართ და სხვა ადამიანთა მიმართ, — სრულყოფილ და არასრულყოფილ მოვალეობებად\*.

1. ვთქვათ, ადამიანს, ვინც ათასგვარი უბედურების გამო სასოწარკვეთილებას მისცემია, სიცოცხლე მობეზრდა; მაგრამ მას ჯერ კიდევ შერჩენია გონება, თავის თავს ჰკითხოს: ხომ არ ეწინააღმდეგება თავის მოკვლა მოვალეობას საკუთარი თავის წინაშე? და, აი, იგი ცდილობს გაარკვიოს, შესაძლებელია თუ არა მისი მაქსიმა ბუნების საყოველთაო კანონად იქცეს. მისი მაქსიმა კი ამგვარია: „თავისმოყვარეობა მაიძულებს, სიცოცხლეზე ხელის აღება პრინციპად გავიხადო, თუ სიცოცხლის შენარჩუნება უფრო მეტ უბედურებას მიქადის, ვიდრე სიამოვნებას“. საკითხავი ესლა რჩება: შესაძ-

\* მაქსიმა არის ქმედების სუბიექტური პრინციპი; იგი განსხვავებულ უნდა იქნეს ობიექტური პრინციპისაგან, სახელდობრ, პრაქტიკული კანონისაგან. პირველი შეიცავს პრაქტიკულ წესს, რომელსაც გონება დაადგენს სუბიექტის პირობების (უმეტესად, მისი უცოდნელობის, ან კიდევ, მისი მიდრეკილებების) შესაბამისად; მასთანადავე, ის არის პრინციპი, რომლის თანახმადაც სუბიექტი მოქმედებს; ხოლო კანონი ობიექტური პრინციპია, რომელიც ძალაშია ყოველი გონიერი არსებისათვის; ამასთანავე, ისეთი პრინციპია, რომლის მიხედვითაც გონიერმა არსებამ უნდა იმოქმედოს, ანუ იმპერატივია.

\* აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მოვალეობათა დაყოფას მთლიანად შემოვიჩინავე მომავალი ზნეობის მეტაფიზიკისათვის, აქ კი იგი მხოლოდ ნებისმიერად შემომაქვს (ჩემი მაგალითების მოსაწყსრებლად). აღვნიშნავ აქვე, რომ სრულყოფილ მოვალეობაში ისეთს ვგულისხმობ, რომელიც არ სცნობს არავითარ გამოწვევის მიდრეკილებას სასარგებლოდ; ასე რომ, გამოყოფილ არა მარტო გარეგან, არამედ შინაგან სრულყოფილ მოვალეობებსაც, რაც ეწინააღმდეგება სკოლებში მიღებულ სიტყვათხმარებას. მაგრამ მე აქ არ ვაპირებ ანგარიშის ჩაბარებას, რადგან ჩემი მიზნისათვის სულერთია, დამთხანებებიან თუ არა ამაში სხვები.

ლებელია თუ არა, თავისმოყვარეობის ეს პრინციპი ბუნების საყოველთაო კანონად იქცეს? მაგრამ ამ კითხვას რომ დავსვამთ, უმალვე დავინახავთ, რომ ისეთი ბუნება, რომლის კანონიც იქნებოდა სიცოცხლის ხელყოფა იმ გრძნობის კარნახით, რომლის დანიშნულებაც სიცოცხლის შენარჩუნებისათვის ხელის შეწყობაა, ამით წინ აღუდგებოდა საკუთარ თავს და, მაშასადამე, ვერც იარსებებდა, როგორც ბუნება. ამგვარი მაქსიმა შეუძლებელია იყოს ბუნების საყოველთაო კანონი და, აქედან გამომდინარე, იგი მთლიანად ეწინააღმდეგება ყოველივე მოვალეობის უმალეს პრინციპს.

2. მეორეს გაჭირვება აიძულებს, ფული ისესხოს. მან კარგად იცის, რომ ვალს ვერ გაისტუმრებს, მაგრამ იმასაც ხედავს, რომ სესხად ვერაფერს მიიღებს, თუ ვალის გარკვეულ დროს გადახდის მტკიცე პირობა არ დადო. მას ჰსურს კიდევაც ასეთი პირობის მიცემა, მაგრამ იმდენი სინდისი კიდევ შერჩენია, თავის თავს ჰკითხოვს: „დაუშვებელი და მოვალეობის საწინააღმდეგო ხომ არ იქნება, გაჭირვებას ამ გზით დავაღწიო თავი?“ დავუშვათ, მან მაინც გადაწყვიტა, ასე მოქცეულიყო; მაშინ მისი ქმედების მაქსიმა ასეთ სახეს მიიღებდა: „როცა ფულის უქონლობა წემაწუხებს, ვისესხებ და ვალის გასტუმრების პირობას დავდებ, თუმცე კი მეცოდინება, რომ ეს არასოდეს არ მოხდება“. შესაძლოა, თავისმოყვარეობის თუ პირადი გამორჩენის ასეთი პრინციპი კარგადაც ეთანხმებოდეს მთელ ჩემს მომავალ კეთილდღეობას, მაგრამ ახლა ჩნდება კითხვა: მართებულია თუ არა იგი? იმას, რისკენაც თავისმოყვარეობა მიბიძგებს, საყოველთაო კანონად გადავაქცევ და კითხვას შემდეგნაირად დავსვამ: რა ვითარება შეიქმნებოდა, ჩემი მაქსიმა რომ საყოველთაო კანონად გამოცხადებულიყო? მყისვე ნათელი გახდება, რომ მას ვერასოდეს ვერ ექნება ბუნების საყოველთაო კანონის ძალა და ვერასოდეს ვერ იქნება თავის თავთან თანხმობაში, არამედ იგი აუცილებლად დაუპირისპირდება საკუთარ თავს, რადგან საყოველთაობა კანონისა, რომლის მიხედვითაც ყველას, ვისაც თავი გასაჭირში ჰგონია, ნება ეძლევა, დადოს პირობა, რაც კი მოეპირინება, იმ განზრახვით, რომ მას არ შეასრულებს, შეუძლებელს გახდის თვით პირობასაც და იმ მიზანსაც, რომელსაც პირობის მიცემა ისახავს, ვინაიდან აღარავინ დაიჭვრება, რომ მათ რაიმეს ჰპირდებიან, არამედ სიცილს დააყრიან ყოველ ამგვარ განცხადებას, როგორც სრულიად უსაფუძვლოს.

3. მესამე თავის თავში აღმოაჩენს ნიჭს, რომელსაც ძალუქს იგი, გარკვეული კულტურის დახმარებით, ყოველმხრივ სასარგებლო აღამიანად აქციოს. მაგრამ იგი ხელსაყრელ პირობებში იმყოფება და ურჩევნია განცხრომას მისილი, ვიდრე გაისარჯოს თავისი ბედნიერი ბუნებრივი მონაცემების განვითარებისა და სრულქმნისათვის. მიუხედავად ამისა, იგი თავის თავს ეკითხება: განცხრომისაკენ მისწრაფების გარდა, ეთანხმება თუ არა მისი მაქსიმა ბუნებრივ მონაცემთა მიმართ დაუდევარი მოპყრობისა იმასაც, რასაც მოვალეობა ეწოდება? და, აი, იგი რწმუნდება, რომ, მართალია, ბუნება მაინც იარსებებდა ამგვარი საყოველთაო კანონის შესაბამისად, თუნდაც აღამიანს (წყნარი ოკეანის კუნძულების ბინადართა მსგავსად) თავისი ნიჭი დაეხვევებინა და გადაეწყვიტა, მთელი ცხოვრება უსაქმობაში, გართობაში, გამრავლებაში და, ერთი სიტყვით, ნებივრობაში გაეტარებინა, მაგრამ შეუძლებელია, მას ჰსურდეს, ეს კანონი ბუნების საყოველთაო კანონად იქცეს, ან, როგორც ასეთი, ჩადებული იყოს ჩვენში ბუნებრივი ინსტინქტის მიერ; რადგან მას, რო-

გორც გონიერ არსებას, აუცილებლად ჰსურს, რომ ყველა უნარი მასში განვითარებას განიცდიდეს, ვინაიდან ეს უნარები მას ეძლევა და ემსახურება ყოველგვარი შესაძლებელი მიზნიათვის.

მეოთხე კი, რომელიც კარგად ცხოვრობს და იმის მოწმეც არის, თუ რა დიდ გაჭირვებას ებრძვიან სხვები (ვისთვისაც მას შეეძლო დახმარება გაეწეა), თავის თავს ჩააგონებს: „რა ჩემი საქმეა? დაე, ყოველი ადამიანი ბედნიერი იყოს, როგორც უფალს ჰსურს, ან თვითონ შეუძლია; მას არაფერს წავართმევ და არც მისი შემშურდება რაიმე, ოღონდ არავითარი სურვილი არა მაქვს, მის კეთილდღეობას ხელი შევაშველო და გაჭირვებაში დავცხმარო.“ მართალია, აზროვნების ასეთი წესი რომ ბუნების საყოველთაო კანონი ყოფილიყო, ადამიანის მოდგმა მშვენიერად იარსებებდა და, უუპეილია, უკეთესადაც, ვიდრე მაშინ, როცა ყველანი თანაგრძობასა და კეთილმოსურნეობაზე ლაებობდნენ, თანაც; სულ იმის ცდაში არიან, როცა შემთხვევა მოეცემათ, შესაბამისადაც მოიქცნენ, მაგრამ, საპირისპიროდ ამისა, სადაც კი მოახვლებდნენ, ცრუობენ და ადამიანთა უფლებას ყიდიან, ან სხვაგვარად აყენებენ ზიანს. მაგრამ, თუმცე კი წესაძლებელია ბუნების საყოველთაო კანონმა იარსებოს ხსენებული მაქსიმის შესაბამისად, მაინც შეუძლებელია გესურდეს, რომ ამგვარი პრინციპი, როგორც ბუნების კანონი, ძალაში იყოს ყველგან. რადგან ნება, რომელიც ამას გადაწყვეტს, თავის თავთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება, ვინაიდან ისეთი ვითარებაც შეიძლება შეიქმნას, როცა ამ ადამიანს სხვისი სიყვარული და თანაგრძობა სჭირდება, მაგრამ ბუნების ამგვარი კანონის მეოხებით, რაც მისივე საკუთარი ნებიდან წარმოსდგა, იგი თავის თავს წაართმევდა სასურველი მხარდაჭერის ყოველგვარ იმედს.

ეს მხოლოდ რამდენიმეა იმ აურაცხელ ნამდვილ, ან, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს მიერ ასეთად მიჩნეულ მოვალეობათა შორის, რომელთა წარმომავლობაც ზემოხსენებული ერთიანი პრინციპიდან თვალნათლივ მოჩანს. უნდა შეგვეძლოს სურვილი იმისა, რომ ჩვენი ქმედების მაქსიმა საყოველთაო კანონად იქცეს: ეს არის, საზოგადოდ, ჩვენი ქმედების მორალური შეფასების წესდება (Kanon). ზოგი ქმედება იმგვარია, რომ ბუნების საყოველთაო კანონად მათი მაქსიმის მოაზრებაც კი შეუძლებელია წინააღმდეგობის გარეშე, იმაზედაც რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომ შეუძლებელია გვსურდეს, ისინი ასეთად იქცნენ. სხვა ქმედებებში, მართალია, ვერ შევხვდებით ასეთ შინაგან შეუძლებლობას, მაგრამ მაინც ვერ ვიხსურებთ, რომ მათი მაქსიმა ბუნების კანონის საყოველთაობამდე ამაღლდეს, რადგან ამგვარი ნება საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში მოექცეოდა. ადვილი შესამჩნევია, რომ პირველი მაქსიმა უპირისპირდება მკაცრ, ანუ ვიწრო (ვარდაუღალ) მოვალეობას, მეორე კი — მხოლოდ უფრო ფართო (პატრესალებ) მოვალეობას და, ამრიგად, ყველა მოვალეობა, — რამდენადაც საქმე მათი ვალდებულების რაგვარობას შეეხება (და არა მათი ქმედების ობიექტს), — ამ მაგალითების მეშვეობით სრულად იქნა წარმოდგენილი ზემოხსენებულ ერთიან პრინციპზე მათს დამოკიდებულებაში.

თუ ჩვენს მიერ მოვალეობის დარღვევის ყველა შემთხვევაში საკუთარ თავს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ სინამდვილეში არ გესურს, ჩვენი მაქსიმა საყოველთაო კანონად იქცეს, რადგან ამის ნდობა ჩვენთვის შეუძლებელია, არამედ, პირიქით, გვინდა, საყოველთაო კანონად დარჩეს ის, რაც ამ მაქსიმის საპირისპიროა; ოღონდ ჩვენს თავს იმის თავისუფლებას ვანიჭებთ, რომ ჩვენთვის (თუნდაც



მხოლოდ ამ ერთხელ) ამ კანონიდან გამონაკლისი დავუშვათ ჩვენი მიდრეკილების სასარგებლოდ. აქედან გამომდინარეობს, რომ თუ ყოველივეს ავწონდავწონით ერთი და იმავე თვალსაზრისით, სახელდობრ, გონების თვალსაზრისით, საკუთარ ნებაში აღმოვაჩინებ წინააღმდეგობას, კერძოდ, იმ წინააღმდეგობას, რომ რაღაც გარკვეული პრინციპი ობიექტურად აუცილებელი აღმოჩნდებოდა, როგორც საყოველთაო კანონი, მაგრამ სუბიექტურად იგი მოკლებული იქნებოდა საყოველთაო ღირებულებას და გამონაკლისთა დაშვების უფლებას მოგვეცემა. მაგრამ რაკ ჩვენს მიერ ჩადენილ ერთსა და იმავე ქმედებას ზოგჯერ სახეებით გონების შესაბამისი ნების თვალსაზრისით განვიხილავთ, ზოგჯერ კი—მიდრეკილების გავლენის ქვეშ მოქცეული ნების თვალსაზრისით, სინამდვილეში აქ არცა გვაქვს რაიმე წინააღმდეგობა, არამედ—მხოლოდ მიდრეკილების წინააღმდეგობა გონების მოთხოვნისადმი (antagonismus), რომლის წყალობითაც პრინციპის საყოველთაობა (universalitas) გარდაიქმნება ოდენ ყველასთვის-ძალაში-ყოფნად (generalitas), რის გამოც გონების პრაქტიკული პრინციპი და მაქსიმა შუა გზაზე შეხვდებიან ერთმანეთს. და თუმცა ეს არ შეიძლება გამართლებულ იქნეს ჩვენი საკუთარი მიუკერძოებელი მსჯელობის მიერ, ეს მაინც ამტკიცებს, რომ კატეგორიულ იმპერატივს მართლაც ვალიარებთ და (მის მიმართ სრული პატივისცემის დაცვით) ჩვენს თავს მხოლოდ ზოგიერთი, —როგორც ჩვენ გვგონია, არაარსებითი და ჩვენთვის გარემოებათა მიერ თავსმოხვეული, —გამონაკლისის დაშვების ნებას ვაძლევთ.

ამგვარად, იმის ჩვენება მაინც შეეძლებოდა, რომ, თუ მოვალეობა ისეთი ცნებაა, რომელიც ჩვენი ქმედებებისთვის მნიშვნელობასა და ნამდვილ კანონმდებლობას (Gesetzgebung) შეიცავს, ეს მოვალეობა შეიძლება გამოხატულ იქნეს მხოლოდ კატეგორიული იმპერატივებით და ვერავითარ შემთხვევაში—ჰიპოთეტური იმპერატივებით. სწორედ ასევე, შეეძლებოდა — და ეს უკვე დიდი საქმა — გარკვევით და იმგვარად, რომ ეს გამოსადეგი იქნება ამ ცნების ყოველი გამოყენების დროს, წარმოგვედგინა კატეგორიული იმპერატივის შინაარსი, რომელიც (ეს იმპერატივი) უნდა შეიცავდეს ყოველივე მოვალეობის პრინციპს (თუკი ასეთი რამ სულაც არსებობს). მაგრამ ჭერ არ მივსულვართ იმის a priori დამტკიცებამდე, რომ ამგვარ იმპერატივს მართლაც აქვს ადგილი, რომ არსებობს პრაქტიკული კანონი, რომელიც უცილობლად და ყოველი მამოძრავებელი ზამბარის გარეშე, თავისთავად, გვიბრძანებს, და რომ ამგვარი კანონის მიყოლა მოვალეობას წარმოადგენს.

თუ განზრახული გვაქვს, ამის დამტკიცებას მივალწვიოთ, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, ყურად ვიღოთ შემდეგი გაფრთხილება: აზრადაც არ გავივლოთ იმის ცდა, რომ ამ პრინციპის რეალობა ადამიანის ბუნების განსაკუთრებულ თვისებადან გამოვიყვანოთ. მოვალეობა ხომ ქმედების პრაქტიკულად უპირობო აუცილებლობა უნდა იყოს; მაშასადამე, იგი ძალაში უნდა იყოს ყველა გონიერი არსებისათვის (იმპერატივი კი მხოლოდ და მხოლოდ ასეთ არსებებს შეიძლება ეხებოდეს) და მხოლოდ ამიტომ უნდა წარმოადგენდეს იგი კანონს ყოველი ადამიანური ნებისთვისაც. და პირიქით, ის, რაც გამომდინარეობს კაცობრიობის (Menschheit) განსაკუთრებული ბუნებრივი თვისებებიდან, გარკვეული გრძნობებიდან და სწრაფვებიდან, — უფრო მეტიც, სადაც ეს შესაძლებელია, იმ განსაკუთრებული მიმართულებიდანაც კი, რომელიც ნიშანდობლივი იქნება ადამიანური გონებისთვის და არ იქნება აუცილებლად ძალაში ყოველი გონიერი არსების ნებისათვის, —ეს ყველაფერი, მართალია, შე-

იძლება მაქსიმა იყოს ჩვენთვის, მაგრამ ვერ იქნება კანონი; ეს იქნება სუბიექტური პრინციპი, და ჩვენ სწრაფვა და მიდრეკილება გაგვაჩნია, ამ სუბიექტური პრინციპის მიხედვით მოქმედების უფლება გვქონდეს; მაგრამ ეს არ იქნება ობიექტური პრინციპი, რომლის მიხედვით მოქმედებაც გ ვ მ ა რ თ ე ბ ს, თუნდაც ყოველივე ჩვენი სწრაფვა, მიდრეკილება და ბუნებრივი წყობა ამას წინააღმდეგობას უწევდეს. ასე გასინჯეთ, მოვალეობაში მით უფრო ცხადად მოჩანს მცნების ამბილღობა და შინაგანი ღირსება, რაც უფრო ნაკლებად ემზრობიან და რაც უფრო მეტად ეწინააღმდეგებიან მას სუბიექტური მიზეზები, ისე, რომ ამ წინააღმდეგობით ოდნავადაც ვერ ასუსტებენ ამ კანონისმიერ იძულებას და მის ძალას ვერაფერს აკლებენ.

აქ უკვე ვხედავთ, რომ ფილოსოფიას ფაქტიურად საეჭვო პოზიცია უჭირავს, მაგრამ საჭიროა, რომ ეს პოზიცია მტკიცე იყოს, განურჩევლად იმისა, მოეპოვება თუ არა მას რაიმე მოსაპიდი ან საყრდენი ზეცაში თუ დედამიწაზე. აქ ფილოსოფიას მოეთხოვება დაგვიმტკიცოს თავისი სიწმინდე (Lauterkeit), როგორც საკუთარ კანონთა დამოუკიდებელმა მპყრობელმა და არა იმ კანონთა მაუწყებელმა, რომლებსაც მას თანდაყოლილი გრძობა, ან, ღმერთმა უწყის, რომელი მზრუნველი ბუნება ჩასჩურჩულებს, და რომელთა ერთობლიობაც—გინდ საუკეთესო იყოს ეს კანონები და გინდ არაფერს წარმოადგენდეს—მინც ვერასოდეს გამოდგება იმ პრინციპებად, რომლებსაც გონება გვიკარნახებს და რომლებსაც უსათუოდ საესებით a priori უნდა ჰქონდეთ თავიანთი წყარო და, ამით, იმ პატივისცემის აღძვრის უნარიც, რომელიც მათ საშუალებას აძლევს, გვიბრძანონ: არაფერს გამოველოდეთ ადამიანის მიდრეკილებისაგან, არამედ ყოველივეს—კანონის უმაღლესი ხელისუფლებისაგან და მისდამი ჯეროვანი პატივისცემისაგან,—თუ არა და, ადამიანს საკუთარი თავისადმი უპატივეცემულობა და შინაგანი ზიზღი უნდა მივუსაჯოთ.

(გაგრძელება იქნება)

#### მთარბმწილის შენიშვნები

<sup>3</sup> გერმანულ ენაში „ბრძანება“ და „მცნება“ (რაც ქართულში წარმოშობით აგრეთვე ბრძანებას ნიშნავს, დღეს კი მხოლოდ რელიგიური აზრით იხმარება) ტერმინოლოგიურად არ განიარჩევა.

<sup>4</sup> ოპან გეორგ ზულცერი (1720—1797)—გერმანელი ფილოსოფოსი, ესთეტიკოსი და მათემატიკოსი. წერდა ეთიკის საკითხებზეც.

## ი ნ ფ ო რ მ ა ტ ი ბ

### საკავშირო კონფერენცია

მიმდინარე წლის 16—18 აპრილს თბილისში ჩატარდა საკავშირო სამეცნიერო კონფერენცია თემაზე „ლენინური მოძღვრება სოციალისტურ კულტურაზე და იდეოლოგიური ბრძოლა“. კონფერენციის ორგანიზატორები იყვნენ სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საზღვარგარეთის იდეოლოგიურ მიმდინარეობათა სამეცნიერო საბჭო, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება, საკავშირო საზოგადოება „ცოდნა“.

კონფერენციის პლენარულ სხდომებზე მოსმენილ იქნა მოხსენებები:

1. ლენინური მოძღვრება სოციალისტურ კულტურაზე და თანამედროვეობა — აკადემ. მ. ბ. მიტინი.
  2. ერთიანი მრავალეროვანი საბჭოთა კულტურა — საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-კ. საქ. სსრ უმაღლესი და სპეციალური საშუალო განათლების მინისტრი დ. ი. ჩხიკვიანი.
  3. სოციალურ-კულტურულ განსხვავებათა დაძლევის ლენინური იდეების რეალიზაცია სკკპ პოლიტიკაში — სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-კ. მ. ნ. რუტკევიჩი.
  4. სოციალისტური კულტურის პროგრესის ლენინური თეორია — პროფ. ა. ი. არნოლდოვი (სსრკ. მ. ა. ფილოსოფიის ინსტიტუტი).
  5. სოციალისტური კულტურის განვითარების ლენინური დიალექტიკა მოქმედებაში — სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-კ. მ. ტ. იოჯიუკი.
  6. ნაციონალურისა და ინტერნაციონალურის ერთიანობა საბჭოთა ხელოვნებაში — საქ. სსრ მხატვართა კავშირის თავმჯდომარე, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი ნ. შ. ჭანბერიძე.
  7. საბჭოთარ ლიტერატურათა ურთიერთკავშირის ინტერნაციონალური ბუნება — საქ. სსრ მწერალთა კავშირის მდივანი, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-კ. გ. შ. ციციშვილი.
- კონფერენციაზე მუშაობდა ოთხი სექცია: „სოციალისტური კულტურის განვითარების ზოგადი საკითხები“, „სოციალისტური კულტურის ნაციონალური თავისებურებანი და ინტერნაციონალიზმი“, „განვითარებული სოციალიზმის კულტურა როგორც კომუნისტური აღზრდის იარაღი“, „მუდრუფაბული კულტურის კრიზისი და მისი ასახვა იდეურ ბრძოლაში“.
- სექციების დღის წესრიგში იყო ორმოცდაათამდე მოხსენება, მათ შორის საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლებისა: პროფ. გ. დ. ბანძელაძის — „ზნეობის ადგილი კულტურაში“, პროფ. ზ. მ. კაკაბაძის — „დასავლური ცივილიზაციის კრიზისი“, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-კ. ნ. ზ. ჭავჭავაძის — „კულტურის ღირებულებითი გაგების შესახებ“ და ფილოს. მეცნ. დოქტორის ო. ი. ჭოივეის — „კულტურა და რევოლუცია“.

### საიუბილეო სენია

1980 წლის 18 აპრილს თბილისში ჩატარდა ვ. ი. ლენინის დაბადების 110 წლისთავისადმი მიძღვნილი გაერთიანებული სამეცნიერო სესია, რომელიც გამართეს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიამ, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა, ფილოსოფიის ინსტიტუტმა, საქართველოს კმ ცენტრალურ კომიტეტთან არსებულმა პარტიის ისტორიის ინსტიტუტმა — სსრკ ცენტრალურ კომიტეტთან არსებულმა მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის ფილიალმა და ვ. ი. ლენინის ცენტრალური მუზეუმის თბილისის ფილიალმა.

დღის წესრიგში იყო მოხსენებები:

1. ვ. ი. ლენინი კომუნისტური პარტიისა და მსოფლიოში პირველი სოციალისტური სახელმწიფოს შემქმნელი და ბელადი (მოხსენებელი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი დ. ვ. სტურუა).

2. ლენინური ეტაპი მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარებაში (მომხსენებელი პროფესორი ბ. ი. ლუტბიძე).
3. კაპიტალიზმის საერთო კრიზისის ლენინური თეორია (მომხსენებელი პროფესორი ა. ვ. ნუცუბიძე).
4. ვ. ი. ლენინი ეულტურის ფილოსოფიური პრობლემების შესახებ (მომხსენებელი საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წ.-ჯ. ნ. ზ. ჰუაჭავაძე).
5. ლიტერატურის პარტიულობის ლენინური პრინციპები (მომხსენებელი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი გ. ე. გვერდწითელი).
6. ვ. ი. ლენინი — შრომელთა ბელადი, ამხანაგი და მეგობარი (მომხსენებელი ვ. ი. ლენინის ცენტრალური მუზეუმის თბილისის ფილიალის დირექტორი ფ. მ. მახარაძე).

### კონკურსი ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია 1980 წლისათვის აცხადებს კონკურსს ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო მეცნიერული ნამუშევრებისათვის 2 მედლისა და პრემიების მისანიჭებლად საბუნებისმეტყველო, ტექნიკურ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგში. საუკეთესო მეცნიერული ნამუშევრებისათვის ახალგაზრდა მეცნიერთა წახალისების მიზნით საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭომ 1976 წლის 4 იანვრის დადგენილებით დააწესა ორი მედალი პრემიებითურთ, თითოეული 200 მანეთის ოდენობით, რომელსაც ყოველწლიურად დეკემბერში ანიჭებს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია.

მედლები და პრემიები მიენიჭებათ ცალკეულ მეცნიერებს საუკეთესო მეცნიერული ნამუშევრებისათვის (მეცნიერულ ნაშრომთა სერიისათვის ერთიანი თემატიკის მიხედვით), აღმოჩენებისათვის, გამოგონებებისათვის.

მედლებისა და პრემიების მოსაპოვებლად კონკურსში მონაწილეობისათვის დაიშვებიან სამეცნიერო-კვლევითი დაწესებულებების, უმაღლესი სასწავლებლების, საწარმოებისა და ორგანიზაციების მეცნიერი და სამეცნიერო-ტექნიკური თანამშრომლები, მასწავლებლები, სტაჟიორ-მკვლევარები, ასპირანტები, რომელთა ასაკიც არ აღემატება 33 წელს.

კანდიდატების წამოყენების უფლება აქვთ:

- ა) სამეცნიერო დაწესებულებებისა და უმაღლესი სასწავლებლების სამეცნიერო საბჭოებს;
- ბ) სამინისტროებს, უწყებებს;
- გ) სამრეწველო საწარმოთა და საკონსტრუქტორო ბიუროების ტექნიკურ საბჭოებს.

ორგანიზაციები, რომელნიც წამოაყენებენ კანდიდატებს, ვალდებული არიან არა უგვიანეს ოქტომბრისა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სათანადო განყოფილებაში წარწერით „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მედლის პრემიითურთ მოსაპოვებლად“ წარმოადგინონ:

- ა) მოტივირებული წარდგენა, რომელიც შეიცავს ნამუშევრის მეცნიერულ დახასიათებას;
- ბ) გამოქვეყნებული სამეცნიერო ნამუშევრის (ნაშრომთა სერიის), აღმოჩენის ან გამოგონების მასალები 3 ვგზემპლარად;
- გ) ცნობები ავტორის შესახებ (ძირითადი სამეცნიერო ნაშრომების, აღმოჩენების, გამოგონებების სია, სამუშაო ადგილი და თანამდებობა, დაბადების წელი, ბინის მისამართი).

კნობები ტელეფონით: 93-29-86

## ავტორთა საჭურავლემოდ

ჟურნალში გამოსაქვეყნებელი მასალა წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ან რუსულ ენაზე. ქართულ ტექსტს უნდა ახლდეს რუსული რეზიუმე არა უმეტეს მანქანაზე დაბეჭდილი ერთი გვერდისა. წერილის მოცულობა, რეზიუმეს ჩათვლით, არ უნდა აღემატებოდეს ერთ საავტორო თაბახს (40 ათასი ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

წერილში გამოყენებული ნაშრომების სია დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. ავტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

სარედაქციო კოლეგია ნაშრომებს მიიღებს მეცნიერებათა აკადემიის შესაბამისი დაწესებულებების ან ამ დარგის აკადემიის ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

ჩვენ მისამართია: 380008, თბილისი 8, რუსთაველის 29,  
საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია.



83 5/28



საქართველოს  
 ეროვნული  
 ბიბლიოთეკა

ფანი 70

Индекс 76195