



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675 /
1980/2

10

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

3. 1980

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე



ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году
გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца



3. 1980

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა კ ტ ი ო კ ო ლ ე გ 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), თ. ჯიოევი (რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- Бочоришвили А. Т., Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джioев О. И.
(зам. редактора), Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Натадзе Р. Г., Надирашви-
ли Ш. А., Прангишвили А. С., Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980.

რ ე დ ა კ ტ ი ო ს მ ი ს ა მ ა რ თ ი : თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაცემა წარმოებას 30.5.80; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 3.10.80; შეკვ. № 1926;
ანაწილების ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 8,5; საარტიცხოვან-საგამომცემლო თაბახი 7,8; უე 13970; 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

| | |
|---|----|
| ვ. ზოგოპერიშვილი, ისტორიული აუცილებლობის და ჰუმანიზმის რევიზიონისტული გაგების კრიტიკა | 5 |
| ნ. ელოშვილი, ესთეტიკური მსჯელობის შესაძლებლობა და ფუნქცია | 20 |
| ნ. უიფიანი, შემოქმედების ესთეტიკურ-ფსიქოლოგიური კვლევის პრობლემისათვის | 26 |
| ბ. ბანძელაძე, ეთიკისა და მისი ისტორიის საგანი, მეთოდი და ამოცანები | 37 |

ფსიქოლოგია

| | |
|--|----|
| რ. საპვარდიძე, არაცნობიერის ფსიქოლოგიური თეორია და ფსიქოთერაპიის მეთოდთა დასაბუთება | 43 |
| დ. ჩარაქვიანი, შრომითი განწყობების მნიშვნელობა ორგანიზაციის ფსიქოლოგიური კლიმატის გამოკვლევაში | 52 |
| ბ. მირაზიშვილი, ადამიანის ფსიქიური აქტივობის იერარქიული სტრუქტურა | 62 |
| რ. ჯვარციანიშვილი, მხატვრული თარგმნის ფსიქოლოგიური პრობლემისათვის | 71 |

სახლი თარგმანები

| | |
|---|----|
| ივ. კანტი, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება (გაგრძელება. გერმანულიდან თარგმნა ლ. რამიშვილმა) | 81 |
|---|----|

კრიტიკა და გიგლიოგრაფია

| | |
|---|----|
| ა. ფრანგიშვილი, ფ. ბასინი, ა. შერიშვილი, გაუგებრობები არსებობენ, რათა ისინი... ავიცილოთ | 98 |
|---|----|

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

| | |
|--|----|
| В. Г. ГОГОБЕРИШВИЛИ, Критика ревизионистского понимания исторической необходимости и гуманизма | 5 |
| Н. В. ЭЛОШВИЛИ, Возможности и функции эстетического суждения | 20 |
| Н. В. КИПИАНИ, К проблеме эстетико-психологического исследования творчества | 26 |
| Г. Д. БАНДЗЕЛАДЗЕ, Предмет, метод и задачи этики и истории этики | 37 |

ПСИХОЛОГИЯ

| | |
|--|----|
| Р. Т. САКВАРЕЛИДЗЕ, Психологическая теория бессознательного и обоснование методов психотерапии | 43 |
| Д. А. ЧАРКВИАНИ, Значение трудовых установок в исследовании психологического климата организации | 52 |
| Г. М. МЕРАБИШВИЛИ, Иерархическая структура психической активности человека | 62 |
| Р. Г. ДЖВАРИШЕИШВИЛИ, К психологической проблеме художественного перевода | 71 |

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

| | |
|---|----|
| Им. КАНТ, Обоснование метафизики нравов (Продолжение. Перевод с немецкого Л. Рамишвили) | 81 |
|---|----|

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|---|----|
| А. С. ПРАНГИШВИЛИ, Ф. В. БАССИН, А. Е. ШЕРОЗИЯ, Недоразумения существуют, чтобы их... устранять | 99 |
|---|----|

ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა

ვაჟა გოგოპარიშვილი

ისტორიული აუცილებლობის და ჰუმანიზმის რევიზიონისტული
გაზეზის კრიტიკა

კომუნისტური და მუშათა მოძრაობა დღევანდელ პირობებში რომ დიდი თავისებურებებით გამოირჩევა, ეს საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია. ამ თავისებურებათა სათავედ უნდა ვაღიაროთ ის გარემოება, რომ მარქსისტულ-ლენინური კომუნისტური მოძღვრების ავტორიტეტი მსოფლიოს პროგრესული ძალების თვალში დიდად დამოკიდებული აღმოჩნდა სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებისაგან. ოქტომბრის რევოლუციით დაიწყო ერა, რომელსაც პრაქტიკულად უნდა დაემტკიცებინა მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების ჭეშმარიტი ხასიათი და სიცოცხლისუნარიანობა. დღევანდელის ეჭვი არავის ეპარება იმაში, რომ ოქტომბრის დაწყებულმა საქმემ ისეთი ნაყოფი გამოიღო, რომელმაც სოციალური პროგრესის ჭეშმარიტი გზები გამოაჩინა. ასეთ ვითარებაში ანტიკომუნისტურ თეორიებს ძველი ცხოვრებით აღარ ეცხოვრებათ. თვით უკიდურესი რეაქციული ბურჟუაზიის თეორიული ძალებიც კი იძულებული გახდნენ ანგარიში გაუწიონ მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებას, „მონახონ“ მასში თავისუფლების ჭეშმარიტი კონცეფციის „ელემენტები“.

3989/1689

და მაინც, ასეთ ვითარებაშიც, „მარქსიზმის“ შიგნით მარქსიზმისადმი მტრული ძალების ბრძოლა“, როგორც ვ. ი. ლენინი იტყვოდა, ჯერაც არ დამცხარალა. მარქსიზმ-ლენინიზმის რევიზია დღესაც ძალაშია და იგი იმასხურებს, ყოველ შემთხვევაში, ორი კუთხით შეფასებას და კრიტიკას:

1) ვ. ი. ლენინი 1911 წელს ერთ-ერთ თავის სტატილაში („მარქსიზმის ისტორიული განვითარების ზოგიერთი თავისებურების შესახებ“) წერდა: „...მარქსიზმი არ არის მკვდარი დოგმა, არ არის რომელიმე დასრულებული, მზამზარეული, უცვლელი მოძღვრება, არამედ მოქმედების ცოცხალი სახელმძღვანელოა; სწორედ ამიტომ მას არ შეეძლო არ აესახა საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობების გასაოცარი მკვეთრი ცვლა. ამ ცვლის გამოხატულება იყო ღრმა რღვევა, დაბნეულობა, ყოველგვარი მერყეობა, ერთი სიტყვით, — მარქსიზმის უაღრესად სერიოზული შინაგანი კრიზისი. გადამწყვეტი წინააღმდეგობის დაწევა ამ რღვევისათვის, გადამწყვეტი და შეუღოვარი ბრძოლა მარქსიზმის საფუძვლებისათვის ისევ დღის წესრიგში დადგა“ [1,326].

ყოფილების ღირსია ამ კონტექსტში ის გარემოება, რომ მარქსიზმს თვით შესწევს უნარი აღიაროს გარდუვალობაც კი „უაღრესად სერიოზული შინაგანი კრიზისებისა“, რომელთაც პერიოდულად იწვევს სოციალიზმისა და კომუნისიზმისათვის ბრძოლის პირობებში „საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობების გასაოცარი მკვეთრი ცვლა“. იმიტომ, რომ მარქსიზმ-ლენინიზმი არ არის დოგმა, მას ყოველი „მკვეთრი ცვლილების“ პირობებში არ მოეპოვება

ქ. მარქსიზმის საბჭოთავო
საბჭოთავო
საბჭოთავო

მზა, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული პასუხი. ამის გამო მარქსიზმს საყვედური კი არ ეთქმის, პირიქით, იგი კემშარიტად ღია სისტემაა კემშარიტი საფუძვლებით და როდესაც მის საფუძვლებს არ დალატობენ, იძლევა ყველა გარანტიას იმისათვის, რომ „მკვეთარ ცვლილებათა“ პირობებში კემშარიტი პასუხები მოუძებნოს დროის თუ ეპოქის მიერ დასმულ ყველა პრობლემას. აქედან ცხადია, რომ მარქსიზმი თვითგანვითარების მკაცრ მოთხოვნას თვითონვე შეიცავს. ვინაიდან რევოლუციონიზმი არაა შემთხვევითი მოვლენა და იგი ყოველთვის თავს შეგვასხნებს „მკვეთარ ცვლილებათა“ ისტორიულ მონაკვეთებში, მარქსისტებისათვის რევოლუციონიზმის კრიტიკა და დაძლევა ერთსა და იმავე დროს უნდა ნიშნავდეს ისტორიული პირობებისადმი ანგარიშის გაწევას და, შესაბამისად, მოძღვრების კორექტირებას თუ გამდიდრებას.

2) მარქსიზმი, როგორც ერთიანი მოძღვრება თავისი ფილოსოფიით, პოლიტიკური ეკონომიითა და მეცნიერული კომუნიზმით, ათეული წლების განმავლობაში ყალიბდებოდა, პირველ რიგში, საკუთრივ ბურჟუაზიული იდეოლოგიის, ხოლო შემდეგ, როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, „...მუშათა კლასის მოძრაობასთან დაკავშირებული მოძღვრებების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ვ. ი. ლენინი გარკვევით აფიქსირებს იმ ვითარებას, რომ გასული საუკუნის 90-იანი წლებისათვის მარქსიზმი უკვე უეჭველად იმარჯვებს მუშათა მოძრაობის ყველა დანარჩენ იდეოლოგიაზე. ამ გამარჯვებას დაემთხვა სწორედ რევოლუციონიზმის გამოჩენა თავისი სრული გამოხატულებით და დაკავშირებული იყო იგი ერთ დროს ორთოდოქსალური მარქსისტის ედ. ბერნშტეინის სახელთან. მარქსიზმთან ბრძოლის სათანადო სკოლა ბერნშტეინს უკვე გავლილი ჰქონდა და ეურნალ „ცუკუნფტ“-ის ხელმძღვანელობის დროს შრამთან და ხეხებერთან ერთად მარქსისა და ენგელსის უშეღავათო საყვედურები დაიმსახურა. მართალია იგი შემდეგ რევოლუციური სოციალ-დემოკრატი გახდა და ამ პოზიციისათვის არ უღალატა ფ. ენგელსის გარდაცვალებამდე, მაგრამ „მკვეთარ ცვლილებათა“ ეპოქაში მთლიანად შეიცვალა პოზიცია და ხელი მიჰყო მარქსიზმის ფუნდამენტური მოძღვრების რევოლუციონიზმს. ე. წ. „მკვეთარი ცვლილებები“ ამ დროისათვის შესაბამისად მეთივ დაგროვდა. ეს გამოიხატა, პირველ რიგში, იმით, რომ კაპიტალიზმმა აშკარად იცვალა სახე და იმპერიალიზმში ძალაში შემოდის თავისი საომარი დამუხტულობით. მეორეც, ქვეყანა, რომელიც თითქმის ერთი საუკუნის მანძილზე ევროპული რევოლუციების ქანდაკმად გამოდიოდა, თვით იქცა რევოლუციური ქართველების არენად, რაც „მყარი აღმოსავლური დესპოტიზმის“ საფუძვლების შერყევად აღიქვა პროგრესულმა კაცობრიობამ. მესამეც, აღსრულდა კ. მარქსის წინასწარმეტყველება: ამერიკის შეერთებული შტატებში, როგორც თავისებური „მკურნალი“ ევროპული კაპიტალიზმისა, იქერნ საერთაშორისო კაპიტალიზმის ფლავმანის როლს და ამასთან, ამქვეყნებენ „უმადლესი კაპიტალიზმისათვის“ დამახასიათებელი დავადების ყველა სიმბტომს. ცხადია, ამ მკვეთარ ცვლილებებს არ შეიძლება დალი არ დამეჩნია მუშათა მოძრაობისათვის ისტორიის ამ მონაკვეთში. ეს ასეც მოხდა და სათანადო იდეოლოგიურმა რეაქციამაც არ დაიგვიანა სწორედ რევოლუციონიზმის სახით. რადგან მარქსიზმში მზა პასუხები ვერ იპოვეს შექმნილ ვითარებაში გასარკვევად, ეს მის ძირეულ ნაკლად მიიჩნიეს და იწყეს მოძღვრების გადახალისება „უახლეს მიღწევათა“ გამოყენებით. გადახალისება შეეხო მარქსიზმის ყველა ნაწილს, მაგრამ განსაკუთრებული თავდასხმის ობიექტად იქცა ისტორიული მატერიალიზმი და დიალექტიკური მეთოდი. იმ დროის ბურჟუაზიულ



ფილოსოფიაში უახლეს მიღწევად ნეოკანტიანური მოძღვრება ითვლებოდა და პირველმა რევოლუციონისტებმაც „მარქსიზმის ხსნა“ მასში დაინახეს. თუ როგორ დაძლიეს ეს რევოლუციონიზმი, ისტორიაში ცნობილია. ჯერ ნაწილობრივ გ. პლენხანოვმა, ხოლო შემდეგ მთელი სრულყოფით ვ. ი. ლენინმა და ბოლშევიკებმა ბოლომდე ამხილეს ბერნშტეინიანელობა და მახიზმი. ვ. ი. ლენინმა დაიკვა მარქსიზმის ჭეშმარიტი საფუძვლები და ამ საფუძვლებზე დაყრდნობით განავითარა იგი ეპოქის მოთხოვნილებათა შესაბამისად, აჩვენა რა ამით ნიშნში მარქსიზმის რევოლუციონისტული კრიტიკის კრიტიკისა.

არის ერთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური პრობლემა, რომლის მარქსისტულ-დიალექტიკური გადაწყვეტის გაუგებრობა იწვევდა და დღესაც იწვევს რევოლუციონიზმის გააქტივებას მუშათა მოძრაობის ისტორიაში. უფრო ზუსტად, ამ პრობლემის დიალექტიკური გაგების იგნორირება ბადებდა რევოლუციონიზმს ამ საკითხში. საქმე ეხება ისტორიული აუცილებლობისა და ადამიანთა თავისუფლების თავსებადობის შესაძლებლობას. ედ. ბერნშტეინმაც ამით დაიწყო და მისი ცნობილი კლასიკურ-რევოლუციონისტული ფორმულაც — „მოძრაობა ყველაფერია, მიზანი კი არაფერია“ — დასკვნა, რომელიც აღნიშნული პრობლემის ნეოკანტიანური გადაწყვეტიდან გამომდინარეობს. საკუთრივ ეს თვალსაზრისი კი სათავეს იღებს კანტის ერთი ცნობილი ანტინომიის ცალმხრივი გაგებიდან. კერძოდ, კანტი თანაბარ დამტკიცებადად თვლიდა ორ თითქოსდა საპირისპირო დებულებას: 1) სამყაროს მოვლენები არ გამოიყვანებიან მხოლოდ ერთი აუცილებელი მიზეზობრიობის კანონებიდან, რის გამოც საჭიროა დაუშვა თავისუფალი (დამოუკიდებელი, არაიძულებითი) საწყისი მოვლენათა რიგისათვის და 2) არ არსებობს არავითარი თავისუფლება და რომ სამყაროში ყოველივე ხდება ბუნების კანონების (აუცილებელი განპირობებულობის, მიზეზობრიობის) მიხედვით. კანტი მიაჩნდა, რომ მან მართლაც თანაბარი ლოგიკური ძალით დამტკიცა ორივე საპირისპირო დებულების უფლებამოსილება, მაგრამ ასევე ლოგიკური მოთხოვნით გამოიციხა რომელიმე მათგანის ჭეშმარიტება. კანტმა ვერ გაართვა თავი თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკას, მაგრამ იმის უფლება მაინც დაიტოვა, რომ ლოგიკური პირობების სანქციით რომელიმე მათგანი არ დაეტოვებინა. ამ მხრივაც საინტერესო სწორედ კანტის ნეოკანტიანური გაგრძელების შესაძლებლობა. ანტი-თეზისის დასაბუთებაში კანტი პირდაპირ წერს: „თავისუფლება (დამოუკიდებლობა) ბუნების კანონებისაგან წარმოადგენს განთავისუფლებას არ იხელმძღვანელონ რაიმე წესებით... ვინაიდან ეს წესები იქნებოდნენ თავისუფლების კანონები, მაშინ როდესაც კანონებით შეპირობებული თავისუფლება აღარ იქნებოდა თავისუფლება... თავისუფლების მაძიებელს ხელიდან გაუღრბის წესების სახელმძღვანელო ძაფი, ურომლისოდაც შეუძლებელია ერთიანი ცდა“ [2,421].

ჯერ ნეოკანტიანელებმა, ხოლო შემდეგ ბერნშტეინმა საზოგადოების ისტორიას კანტის ამ ცალმხრივი მტკიცების თვალთ შეხედეს და შედეგად სწორედ მივიღეთ ე. წ. „სახელმძღვანელო ძაფის“ დაკარგვა — ბრძოლა თავისუფლებისათვის იქცა „თვითმიზნად“ და რაკი ამგვარი ბრძოლა მოკლებულია კანონზომიერ ხასიათს (კანტის ერთი მტკიცებით), მაშინ მიზანი ცდის სფეროში მიუღწევლად იქნება მიჩნეული — იქნებაო მუდამ ბრძოლა თავისუფლებისათვის და არასოდეს — მიღწეული თავისუფლება.

მთელი გაუგებრობა ბერნშტეინისეულ რევიზიონიზმში მხოლოდ იმას კი არ ეფუძნება, რომ ისტორიაში იგნორირებულია ბუნებრივი რიგის კანონზომიერება, არამედ და უფრო მეტწილად იმას, რომ თვით თავისუფლებაც არაა განსახლერული თავისი ქეშმარიტი უფლებით; ეს იქმის არა მარტო ბერნშტეინზე და ნეოკანტიანელებზე, არამედ თვით კანტზეც. კანტი თითქოს მიადგა აუცილებლობის და თავისუფლების დიალექტიკას, მაგრამ ცდებოდნენ და ცდებიან ისინიც, ვისაც მიაჩნია, რომ თეზისის და ანტითეზისის მტკიცებათა სინთეზი თითქოს იძლეოდეს უკვე დიალექტიკას. ვერც თავისუფლების კანტთან მოცემული განსახლერება და ვერც მისივე კაუხალური დეტერმინაციის დეფინიცია მართლაც ვერ შეითავსებენ ერთმანეთს, ვინაიდან ცალ-ცალკე ორთავე მცდარია. ათასჯერ მართალი იყო ჰეგელი, როცა კანტისეული თეზისისა და ანტითეზისისათვის გამორიცხა რაიმეგვარი სინთეზი. აუცილებლობა (დეტერმინაცია) თუ თავიდანვე გამორიცხავს თავისუფლებას (გაუპირობებულობას), მაშინ თავიდანვე მოჭრილია გზა სინთეზისათვის.

აქვე შევნიშნავთ, რომ კაცობრიობის ისტორიაში თავისუფლების ამგვარი გაგებაც და თავისუფლებათა გამომრიცხველი დეტერმინისტული თვალსაზრისიც ერთნაირად უმიზნოდ დატოვებს ისტორიას, თუ მოშველიებული არ იქნება ზებუნებრივი ძალის ელემენტი. ჩანს, ისტორიის დატოვება სტიქიურობის ტყვეობაში მაინც უკმარ ვითარებად განიცადეს და მარქსიზმის რევიზიის ისტორიამ ისეთი მაგალითებიც შემოგვინახა, როცა ღროთ წართმეული უფლებები აღუდგინეს ზებუნებრივ საწყისს. ეს ვითარებაც საგანგებო კრიტიკის საგნად იქცა მარქსიზმ-ლენინიზმში და კვლავ იმ გარემოებაზე მინიშნებით, რომ ჰეშმარიტად გაგებული და ათვისებული თავისუფლება ადგილს არ უნდა ტოვებდეს არც ღმერთისათვის, და არც ბედის ანაბრად ტოვებდეს „ადამის მოდემას“.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მკვეთრი ცვლილებები მოხდა მსოფლიო მასშტაბით, რომელმაც უსათუოდ თავისი კვალი დააჩნია საერთაშორისო მუშათა მოძრაობასაც; მსგავსი რამ მანამდე კაცობრიობის ისტორიას არ ახსოვდა. დამარცხდა თავისუფლებისა და დემოკრატიის ყველაზე საშიში მტერი—ფაშიზმი; შეიქმნა სოციალისტური ქვეყნების მძლავრი ბანაკი; საბოლოოდ შეირყა მეტროპოლიების გაბატონებული მდგომარეობა, რამაც დააჩქარა კოლონიალიზმის სისტემის დაშლა; ყოფილი კოლონიალური ქვეყნება ეზიარენ დამოუკიდებლობას; საყოველთაო მშვიდობისათვის ბრძოლა იქცა თავისუფლებისა და სოციალური განახლებისათვის ბრძოლის განუყოფელ ნაწილად. ყოველივე ამან მოითხოვა მთელი რიგი პრობლემების ახლებურად გააზრება და გადაწყვეტა თვით კომუნისტურ მოძრაობაში. კვლავ წინა პლანზე დადგა თავისუფლებისა და, საერთოდ, ჰუმანიზმის საკითხები. საერთაშორისო კომუნისტურ მოძრაობაში კიდევ უფრო გამახვილდა ყურადღება ამ პრობლემებზე საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის მიერ ი. სტალინის პიროვნების კულტის დაგმობის შემდეგ. მოკლედ, ნიადაგი და საბაბი ახალი რევიზიონისტული გამოსვლებისათვის საკმაო აღმოჩნდა და მანაც არ დააყოვნა. კვლავ ეჭვის თვალთ შეხედეს თავისუფლების მარქსისტულ-ლენინურ გაგებას და საშველად თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის „მიღწევებს“ მიმართეს. ასეთი „მიღწევები“ კი მიაკვლიეს ბურჟუაზიული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლებთან. მარქსის ადრინდელი „ეკონომიურ-ფილოსოფიური ხელნაწერების“ გამოქვეყნების შემდეგ კი საქ-



მე ისე შეატრიალეს, რომ ჭეშმარიტი მარქსი და მარქსიზმი დაუპირისპირეს საანამედროვე მარქსიზმს. მარქსის ჭეშმარიტ ჰუმანიზმს, თურმე, შესაფერი გაგორძელება ვერ მოუნახავს, უფრო მეტიც, ჰეგელიანიზმის ხარჯზე მომხდარა თითქოს მარქსიზმის დეჰუმანიზაცია. ჰეგელის ეგზისტენციალისტური კრიტიკა, ამიტომ, „დეჰუმანიზირებულ“ მარქსიზმის კრიტიკადაც მიიჩნის. ის, რაც თავისთავად სიცოცხლეში მარქსმა და ენგელსმა არა ერთხელ დაგვეს, როგორც მათი მოძღვრების არასწორი გაგების შედეგი, დღეს ახალი ფორმით გამოიტანეს რევიზიონისტებმა აზრის სამსჯავროზე. ცნობილია, რომ მარქსიზმს ადრევე უსაყვედურეს „სოციალური თუ ეკონომიური“ დეტერმინიზმის გამო, დანახეს ამაში თავისუფლების შეზღუდვა; საზოგადოებრივი მოვლენების ისტორიული გარღვევალობის და ადამიანთა ყოველგვარი მოქმედების ეკონომიურად განპირობებულობის მტკიცება ადგილს აღარ ტოვებსო ინდივიდის თავისუფლებისათვის. დღესაც მარქსის შემდგომ მარქსიზმს იმავე საბაბით საყვედურობენ თავისუფლების შეკეცას, მაშინ როდესაც თავიდანვე იგი (მარქსიზმი) ჩაფიქრებული ყოფილა თავისუფლების ფილოსოფიად, ნამდვილ ჰუმანიზმად. ილგოს-ლავე ფილოსოფოსი მარკოვიჩი ასე აყენებს საკითხს: მარქსის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებთან“ შეხვედრამ გამოიწვია ამ ბოლო ხანებში მარქსისტული ჰუმანიზმის აზრის აღორძინება; გაირკვა, რომ მარქსიზმში მხოლოდ მატერია და დეტერმინიზმი, კოლექტივი და კლასი კი არ ყოფილა მთავარი; მასში ყოფილა ადგილი ადამიანური ინდივიდისათვის, ეთიკისათვის, ადამიანური ღირებულებისათვის, თავისუფლებისათვის. საქმე ისეა წარმოდგენილი, თითქოს ამ ხელნაწერების გარეშე მთელი მარქსიზმი მართლაც იძლეოდა საბაბს მისი მხოლოდ დეტერმინისტული გაგებისათვის, რომელიც არ ტოვებდა ადგილს თავისუფლებისათვის.

უდავოა ის ფაქტი, რომ მარქსიზმი გარკვეულ ისტორიულ პირობებში აღმოცენდა როგორც პასუხი არა მხოლოდ ამ ისტორიული ვითარებისათვის დამახასიათებელ საჭირობოტო კითხვაზე. მარქსიზმი თვითვე აღიარებს, რომ მხოლოდ ამ პირობებმა და ვითარებამ გახადა შესაძლებელი ჭეშმარიტად ამოხსნილიყო მთელი საკაცობრიო ისტორიის ამოცანა — მოწოდებულია ადამიანი თავისუფლებისათვის, თუ განწირულია იგი სამუდამო მონობისათვის. მთელი მარქსიზმი თავისი ფილოსოფიით, პოლიტიკონომიური მოძღვრებით და სოციალიზმის თეორიით სრულიადც არაორტოფულად ხსნის ამ ამოცანას: ადამიანი მოწოდებულია თავისუფლებისათვის, მაგრამ თავისუფლად ადამიანს მისი ისტორია აღგენს. არ არსებობს თავისუფლება ისტორიის გარეშე; ადამიანთა ისტორია გარკვეულად თავისუფლების ისტორიაა და თავისუფლება თვითაა ისტორია; ისტორიაში დგინდება ადამიანი თავისუფლად. ყველა „შეფერხება“ თავისუფლების გზაზე ისტორიულად დაძლეულია. თავისუფლება სწორედ ადამიანისათვის ისტორიულად აუცილებელი და ეს აუცილებლობა გზას იკვლევს „ყველა ისტორიულ უკულმართობათა“ შორის. მარქსიზმმა ყურადღება გამამხვილა იმაზე, რომ საზოგადოების კლასებად გათიშვას მოჰყვა ჭეშმარიტი ადამიანური ბუნების „დაჩრდილება“, ადამიანმა „გაითხროვა“ საკუთარი ძალები. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქოს ადამიანმა თავისი ნებით დამონა თავი „ქიმერად ქცეულ“ მისსავე ქმნილებას. ასეთ ვითარებაში მარქსიზმი თავს იზღუევს სენტიმენტალობისაგან და კი არ იწყებს ადამიანთა ისტორიის ამ დიდი მონაკვეთის კიცხვას და კრულვას. მართალია, ეთიკისი შემფასებლის თვლით დანახული ეს ისტორია ხშირად იმსახურებს გაკიცხვას — ბო-

როტება და არანორმალურია ვითარება, როდესაც მცირეოდენი თავიანთ ბედნიერებას აგებენ მრავალთა უბედურებაზე. ჭეშმარიტი ჰუმანისტი დღეს სხვაგვარად ვერც მოიქცევა, მაგრამ იმავე ჭეშმარიტ ჰუმანისტს, რომელიც ისტორიის ერთი რომელიმე მომენტით კი არ უნდა იზღუდებოდეს, არამედ ზრუნავდეს კაცობრიობის მომავალზე, მოეთხოვება გარკვეულად „იცვი“ მეცნიერის თვალთაღებულ შეხედოს ისტორიის. მარქსიზმი აქაც მთელი თავით მალა დადგა მისი დროის ყველა მოძღვრებაზე, რომელსაც კი პრეტენზია ჰქონდა ყოფილიყო ჰუმანიზმი. იმ გარემოებამ, რომ ისტორიის ამ უდიდეს მონაკვეთში (კლასობრივი საზოგადოება) ადამიანი არანორმალურად, არა თავისი ბუნების შესაბამისად გამოიყურება, არ უნდა გვაფიქრებინოს იმის დაშვება, რომ ამ „უბედურების“ გასწორება თავიდანვე შესაძლებელია. ეს იქნებოდა ისტორიული „მეტაფიზიციზმი“. ისტორია დღევანდელი გულშემმატყერის ჩარევას არ საჭიროებს; არც ერთ წინაურ ეპოქას არ შემოიღვია თავისი „გულშემმატყეარა“, მისი საკუთარი „უბედურების“ თუ „არანორმალურობის“ განმცდელი. სწორედ „ადამიანურად ყოფის“ უქმარობა“ იწვევდა დიდ რევოლუციურ ქართველებს, წარმოშობდა ახალ ფორმაციებს. იმიტომ, რომ თავისუფლება არ არის აბსტრაქტი, მასთან მისასვლელ გზამკვლევად მხოლოდ ისტორიის უნდა მივმართოთ. ისტორიაში გაუცხოებული ადამიანი კი თავისებური „საყმაწვილო სენია“ ადამიანობის დადგენის გრძელ გზაზე, აუცილებელი მშაობის საფეხურია „დიდი თავისუფლების“ საზიარებლად, თვითაა თავისუფლების ისტორიული კომპონენტი, ისტორიული იმ გაგებითაც, რომ იგი გარდამავალია, დაძლევალია.

აი, ამ კონტექსტის ყალბი ინტერპრეტაციის შედეგად ცხადდება საეჭვოდ მარქსისტული ჰუმანიზმი. რაღა თავისუფლებაა ის თავისუფლება, რომელიც ბოლოს ემართება ადამიანს! ან, რაღა ფასი აქვს თავისუფლებას, რომელიც ისტორიულად (თუ ეკონომიურად) მომზადებულ-შეპირობებულია? თუ არის ადამიანი, მაშინ თავისუფლება მასში და მასთან უნდა იყოს ყოველთვის; თუ ისტორია ადამიანთა ისტორიაა, მაშინ თავისუფლება ამ ისტორიის თავშიც უნდა იყოს და ბოლოშიც. საქმე იქამდე მიჰყავთ ხოლმე, რომ ლამის მარქსისტულ მოძღვრებაში ამოიკითხონ კომუნისმის ადამიანთა ბედნიერების აბოლოგია ისტორიის უამრავ თაობათა უბედურების ხარჯზე. იძლევა კი მარქსიზმი ამდაგვარი ინტერპრეტაციის უფლებას? ამის გარკვევაში დავეხმარება ცნებების—„ჰუმანიზმი“, „თავისუფლება“, „გაუცხოება“, და „სოციალ-ეკონომიური დეტერმინიზმი“ — შინაარსობრივი მოხმარება რევიზიონისტებთან და მარქსიზმში.

„ჰუმანიზმი“ რომ ერთი მნიშვნელობით არ იხმარება, ამას უეჭველად ისტორიული მასალით ვადგენთ. მარკოვიჩი სადემონსტრაციოდ მოიტანს ტოლსტოველობასა და განდიხმს, რომელთა „ჰუმანიზმი“ დაიყვანება მოძღვრებაზე— „არა წინაღობად ბოროტისა“; მსგავსივე „ჰუმანიზმით“ ლეონ ბლუმი მისულა კლასობრივი ბრძოლის მარქსისტული გაგების უარყოფამდე. რომ არაფერი ვთქვათ იმათ შესახებ, ვინც „ჰუმანიზმის“ სახელით აურაცხელი ტყვილი მიაყენა კაცობრიობას, ამ ცნების ყოვლად გაუმართლებელი ხმარებით თავი გამოიჩინეს დღეს ნეიტრონული ბომბის ამერიკელმა დამცველებმა. ისინი ჰუმანურად მიიჩნევენ შედეგს, თუკი მატერიალურ ფასეულობათა გადარჩენას მთელი ადამის მოდგმა შეეწირება. ცხადია, ასეთ ვითარებაში „ჰუმანიზმის“ მოხმარება უზუსტეს კორექციას საჭიროებს.



მოვიყვან იმავე მარკოვიჩის მიერ ჩამოყალიბებულ ამ ცნების სამ მნიშვნელობას: 1) არის ფილოსოფიური პრობლემები (ადამიანის არსება, მისი არსებობა და თავისუფლება, ცხოვრების აზრი, სოციალური სინამდვილის საერთო შეფასება, კულტურა, მომავლის პერსპექტივები და სხვ.), რომლებიც გადაჭრას და პასუხს მოითხოვენ. თეორია, რომელიც იძლევა პასუხს ამ პრობლემებზე, იწოდება ჰუმანიზმად. დღეისათვის, ამტკიცებს მარკოვიჩი, მარქსისტულ ჰუმანიზმში ჩამოთვლილი პრობლემების გასაღებს გაუცხოების ცნება წარმოადგენს; 2) ჰუმანიზმად იწოდება ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ადამიანურადაა ორიენტირებული მთელ სინამდვილეზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა ფილოსოფიური (ონტოლოგიური იქნება ის, გნოსეოლოგიური თუ დსიქოლოგიური) პრობლემა დანახული უნდა იქნეს ადამიანური კუთხით, „ათელის წერტილად“ ადამიანი უნდა იგულისხმებოდეს; 3) ამ ტერმინს თვითონ აქვს „ღირებულებათი ხასიათი“, როცა მას გამოვიყენებთ სხვათა მიმართ, მაგ., რამდენად ჰუმანურია ესა თუ ის პიროვნება, მწერალი, ან რამდენად შეიძლება იწოდებოდეს ჰუმანიზმად ესა თუ ის მოძღვრება და ა. შ.

ვერ ვიტყვით, რომ აქ ამოწურავად იყოს წარმოდგენილი ტერმინ „ჰუმანიზმის“ შესაძლო მოხმარება, შესაძლო შინაარსებით „დედგირთვა“. უფრო მეტიც, თვით წარმოდგენილი ფაქტიური შინაარსები არ შეიძლება ასე მკვეთრად გაიმიჯნონ ერთი მეორისაგან: მაგ., შეიძლება ამოშავებდე „ჰუმანურ პრობლემებს“, და ამავე დროს იყო ადამიანურად ორიენტირებულად სამყაროზე; ასევე შეიძლება პარალელურად აფასებდე ყველას, ვისაც კი ამ პრობლემებზე ხელი მიუწვდება; ან პირიქით, სამყაროზე ადამიანურად ორიენტირებული ფილოსოფოსი ვერ გავეტყვევ „ჰუმანურ პრობლემებს“ და იმათი ნაღველის შეფასებასაც, ვინც ჰუმანისტობს. მარკოვიჩი მართალია, როდესაც მარქსიზმს ახასიათებს, როგორც ჰუმანიზმს ამ სიტყვის აქ წარმოდგენილი მნიშვნელობით, მაგრამ ჰუმანიზმის ეს მნიშვნელობები ამოწურავენ კი ამ ცნებას? ხომ არ რჩება კიდევ „ღიად კარები“, საიდანაც შეიძლება კვლავ ესაყვედუროს მარქსიზმს „არაჰუმანურობა“. მარკოვიჩი თავს იზღვევს იმით, რომ აკრიტიკებს ყველას, ვისაც მარქსიზმი არაჰუმანურ და ამორალურ მოძღვრებად მიაჩნია, მაგრამ იმასაც იტყვის, რომ მარქსიზმის ამგვარად ინტერპრეტირებისათვის საბაზს თითქოს თვით თანამედროვე ბევრი მარქსისტი იძლევა სოციალიზმის გარდუვალობის და საზოგადოების კანონთა მკაცრი ხასიათის მტკიცებით. ამგვარ მტკიცებებს იგი უპირისპირებს მარქსისა და ენგელსის მოძღვრების ისეთ წყობას, რომლის მიხედვითაც საზოგადოების კანონები გარეგანად როგორც ტენდენციები, ხოლო სოციალიზმი იმდენდაა აუცილებელი, რამდენდაც ადამიანთა მოღვაწეობა წარიმართება მის განსახორციელებლად. რომ შეიძლება ზოგჯერ ადამიანთა მოღვაწეობა არ წარიმართოს ამ მიმართულებით, ამის მაგალითად მოყვანილია ისტორიული ფაქტი: სოციალისტური რევოლუციები თითქოს უნდა მომხდარიყო დასავლეთში, მაგრამ მოხდა კი პირიქით — აღმოსავლეთის ჩამორჩენილ ქვეყნებში, ე. ი. იქ, სადაც ადამიანთა მოღვაწეობა ამ მიმართულებით წარიმართა.

განა ეს გამორიცხავს სოციალიზმის გარდუვალობის მტკიცებას, ან კანონთა აუცილებელ მოქმედებას? ანდა მარქსისტულ დეტერმინიზმს პრინციპულად რამეს ჰმატებს დებულება თეზისიდან — „აღმზრდელი თვითონვე უნდა აღიწაროს“.

ჩანს, მარქსისტული დეტერმინიზმი თავიდანვე არ ყოფილა სწორად გა-

გებული, ან უკეთ — ვაგებული ყოფილა როგორც ტრადიციული დეტერმინისტული თეალსაზრისი, რომელთანაც მიმართებაში მოყვანილი დებულება მარტოაც კონტრასტს ქმნის. ნამდვილად კი, მარქსის ეს დებულება მხოლოდ ფიგურალურად მიგვაჩვენებს მოძღვრების ერთ-ერთ საყვანძო პუნქტზე, რომლითაც მარქსიზმი რევოლუციად მოგვევლინა ფილოსოფიის ისტორიაში. ის, რაც აქ ფიგურალურადაა ჩამოყალიბებული, მოძღვრების ქვაკუთხედი და მთელი მოძღვრებით საბუთდება¹. ამ საკითხს კვლავ დავეუბრუნდებით, ახლა კი ისევ ჰუმანიზმის შესახებ.

როგორ შემოვიღო ისტორიაში სიტყვა „ჰუმანიზმი“? რა მნიშვნელობით იხმარებოდა იგი თავიდანვე? თუ „იზმ“-ით ვიმსჯელებთ, იგი მოძღვრების, ან მიმართულების აღმნიშვნელია და უპირისპირდება არაჰუმანიზმს ან ანტი-ჰუმანიზმს. ისიც ფაქტია, რომ ეს სიტყვა ადამიანიდან იღებს სათავეს და აღნიშნავს ადამიანურს. ხომ არ უპირისპირდება ეს ტერმინი გარეშე ადამიანურს ან ზეადამიანურს, საერთოდ? კერძოდ, ხომ არ ნიშნავს „ჰუმანიზმი“ მოძღვრებას ადამიანთა მოდგმაზე, საპირისპიროდ მოძღვრებისა ბუნებისა თუ ბუნებრივის შესახებ?

მარკოვიჩის წარმოდგენილი „ჰუმანიზმის“ სამი მნიშვნელობის მიხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ნამდვილად ასეა: „ჰუმანიზმი“ ადამიანური პოზიციაა გარეშე ადამიანურის საპირისპიროდ. არის ამაში გარკვეული ჭეშმარიტება, მაგრამ ჰუმანიზმის არსებას იგი მაინც ვერ ადგენს. ჰუმანიზმი როგორც პრობლემა ისტორიულად დადგა მაშინ, როდესაც „ადამიანობას“ საფრთხე თვით „ადამიანმა“ შეუქმნა, როდესაც ადამიანს დაჭირდა დაცვა და ქომაგი თვით ადამიანთა შორის. აქსიოლოგიური ტერმინოლოგიით რომ ვიმსჯელოთ, ვის შეუძლია უარყოს ის ფაქტი, რომ სიკეთეც და ბოროტებაც ადამიანურია, ადამიანისეულია? ასეთი ეთიკური მახასიათებლებით მხოლოდ ადამიანები არიან წარმოდგენილი. ისტორიულად ჰუმანიზმი აღმოცენდა, როგორც ადამიანში სიკეთისეული საწყისის ქომაგი, იმის დამსაბუთებელი და პრაქტიკული დამკვივრელი, რომ ადამიანურის ჭეშმარიტი არსება კეთილია და „კეთილარსება გრძელდება“, მარადიულად ღირებულია, ისტორიის ვალდამწვდომია. ჰუმანიზმი, ჰუმანიზმობა თავიდანვე ნიშნავდა, და უნდა ნიშნავდეს კიდევ, ჭეშმარიტ ადამიანურ ღირებულებათა დადგენას, დაცვას და განვითარებას.

აქ დაისმის სწორედ კითხვა: რად ჭირდება ქომაგი, დამცველი და შენახვა, იმას, რაც ადამიანურია? გარეშე ძალები ხომ არ ჩაერივნენ ადამიანის ყოფაში, დაურღვეეს „კეთილი ისტორია“, რამაც გამოიწვია „ჰუმანიზმად დარაზნება“. ისტორიამ შემოგვიანხა ასეთი თეალსაზრისებიც: ბუნება (ან ღმერთი) სჯის ადა-

¹ არ შეიძლება ამასთან დაკავშირებით არ გავიხსენოთ თანამედროვე ე. წ. ჰუმანიტების ბრალდება მარქსიზმის მისამართით, რომ თითქოს მარქსიზმი თავისი მატერიალიზმით აუქმებს თავისუფლებას, ჰუმანიზმს. ეს საყვედური რომ ძველი მატერიალიზმის მისამართით თქმულყო, კიდევაც გასაგები იქნებოდა, მაგრამ ვანამარქსიზმმა იდეალიზმზე ნაკლებ კრიტიკულად შეხედა ძველ მატერიალიზმს? პირიქით, იმ პუნქტში, რითაც მატერიალიზმი აფელგარებდა, ამდებლებდა ჰუმანურს, მარქსმა იდეალიზმი უფრო მაღლა დააყენა. საქმე ეხება ადამიანს, როგორც მოღვაწეს, თავისუფალ შემოქმედს, აქტიურ სუბიექტს. სწორედ ასეთი ადამიანი, მხოლოდ არა მარტო თეორეტიკოსი, არამედ როგორც უპირველესად პრაქტიკოსი, დააყენა მარქსმა თავისი ყურადღების ცენტრში. ამით მატერიალიზმმაც სრულად იცვალა სახე — არა მატერიალ და ცნობიერება, არამედ ადამიანური ყოფიერება გასაღები ყოველივესი, ხოლო ადამიანური ყოფიერების ავტორებად თვითონვე ადამიანები გამოდიან. აქ უნდა ამოვიკითხოთ მარქსიზმის ღრმა დიალექტიკა, რომელიც აფუძნებს ჭეშმარიტ ჰუმანიზმს.



მიანებს თავბეღობისათვის, განდგომისათვის, „განთავისუფლებისათვის“. გაამაყებული და ერთხელეუ „განდგარ-განთავისუფლებული“ ადამიანი იძულებულია თვითონვე უპატრონოს თავს, დაიარაღოს „ჰუმანურად“, დაიცვას თავისი ამგვარად ყოფნა, ან მოინანიოს ცოდვა.

მარქსიზმი შორსაა იმის მტკიცებისაგან, რომ, თითქოს, ადამიანი თავისი ყოფით სრულიად მოწყდა ბუნებას, ან რომ ბუნება საერთოდ ვეღარ ზემოქმედებს ისტორიაზე. მარქსიზმი აღიარებს და ამტკიცებს იმას, რომ ადამიანი ბუნებიდან განდგომით, განთავისუფლებით უფრო ჩასწვდა და დაუცავს შორდა ბუნებას, ხოლო ბუნებრივი გარემოს გავლენა უფრო „საბატანი“ გახდა მისთვის. ის კი, რაც დაემართა ადამიანს, დაემართა საკუთარივე ისტორიით, საკუთარი მოღვაწეობის შედეგად; ჰუმანიზმის აუცილებლობა თვით ადამიანთა გარემოში წარმოიშვა და ამის ჰუმარიტ ახსნას ისევე მარქსიზმ-ლენინიზმი იძლევა².

ადამიანი იწყება იქ, სადაც მთავრდება ბუნების წყალობით სარგებლობა, ანუ მშინ, როდესაც იქმნება იარაღი — თვითდარჩენის საშუალება. უკვე ამ აქტში, იარაღის შექმნაში ამქვანებს ადამიანი თავის თავს, როგორც თავისი მდგომარეობის საკუთარი შემოქმედი. სწორედ ის, რომ თვითონ არჩევს და ქმნის თავის გარემოს, ადგენს პირველად ადამიანს ადამიანად. დებულების — „შრომამ შექმნა ადამიანი“ — ღრმა აზრი იმაშია, რომ სწორედ იარაღის შექმნით და შრომით ამქვანებს პირველი ადამიანი თავის განსაკუთრებულად „მოსვლას სამყაროში“. აქ იღებს სათავეს ადამიანი-თავისუფალი და ეს იმდენად მისეულია, იმდენად მისი ბუნებისაა, რომ შემდგომში, როდესაც შეილახება შრომის ღირსება თვით ადამიანთა თვალში, ეს გარემოება ისტორიულად შეფასდება არანორმალურად. წარმოების იარაღებზე და საშუალებებზე კერძო საკუთრების ინსტიტუტის წარმოქმნამ გათიშა საზოგადოება კლასებად, მჭონებლად და უჭონებლად. საზოგადოების მცირე ნაწილი აბსოლუტურად მოსწყდა ფიზიკურ შრომას, რომლითაც დაიწყო საერთოდ ადამიანი. ფიზიკური შრომიდან გამოთავისუფლებულ კასტას თავისი ქონებრივი მდგომარეობის გამო გაბატონებული მდგომარეობა უპირავს, მის ხელშია წარმოების ყველა საღვეები, მის ხელშივეა წარმოებული დოვლათი. დროთა ვითარებაში „შრომისაგან განთავისუფლებული“ ჰუმარიტად თავისუფალი ადამიანების ეტალონებად იქცნენ საზოგადოების თვალში. თვით ამ კასტისათვის რომ შრომა ადრევე გაუცხოვდა, ისტორიული ფაქტია. მონათმფლობელურ თუ შემდგომ ფორმაციებში გაბატონებული კლასების წარმომადგენლები თეორიულად ადასტურებენ იმ ვითარებას, რომ შრომა არაა სპეციფიკურ-ადამიანური, შრომა არ შეიძლება იყოს ადამიანური ღირსების საქმე. თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ შრომისაგან თავისუფალი ადამიანი, თეორეტიკოსი, გონით განმგებელი. ის, რაც ასე ბუნებრივად მოჩანდა ადამიანისათვის თავიდან, როგორც მისი თავისუფლების სათავე, გამოცხადდა არაადამიანურად. ამას კი არ შეიძლებოდა არ მოჰყოლოდა შრომის საერთო გაუცხოება. როდესაც საზოგა-

² ისინი, ვინც საზოგადოება წარმოადგინეს „ომად ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, ან დაინახეს ადამიანი ადამიანისთვის მკლად“, მარქსიზმის მიხედვით, ცდებიან იმიტომ, რომ ასეთი ვითარება მათ მიერ კანონიერად და მარადიულადა ჩათვლილი, თორემ, ისტორიის გარკვეული მონაკვეთი ისეთი მტკიცებებისათვის საბაბს მართლაც იძლეოდა. მართლაც „დაემართა“ ადამიანს ისეთი რამ, რაც, თითქოს, მისი ბუნებიდან არ მომდინარეობდა.

დღების ამდაგვარად გათიშვის გამო შრომის ავტორი ვერ აღწევს „შრომით ჩანაფიქრ თავისუფლებას“, ხოლო, მეორეს მხრივ, თავისუფლების ტიპს ახორციელებს შრომისაგან თავისუფალი, თვით მშრომელის თვალშიც შრომა იქცევა დამამცირებლად, არაადამიანურ საქმედ. ჰემარტი თავისუფლების უკანასკნელი წარმომადგენელიც აუჯანყდა თავის ბუნებას, შეიძულა ის, რითაც იგი ადამიანად მოვიდა ქვეყანაზე; აქედან იწყება ყოველგვარი გაუცხოება ადამიანისა და მთავრდება მისი ღმერთში გაუცხოებით.

ამ ცნებაშიც დიდი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია როგორც ბურჟუაზიულ, ისე მარქსისტ ფილოსოფოსებთან „ეკონომიურ-ფილოსოფიური ხელნაწერების“ გამოქვეყნების შემდეგ. ზოგმა მარქსიზმში ამოიკითხა გაუცხოების ისეთი გაგება, რომლის მიხედვითაც თითქოს ადამიანი უკვე არსებობდა მთელი თავისი არსებით, ხოლო შემდეგ გაუცხოვდა (დაკარგა, გარეთ გაიტანა, „სხვას ჩააბარა“) იგი კლასობრივ საზოგადოებაში. ბოლოს ადამიანი იპოვის თავის დაკარგულ არსებას და ეს ფაზა დაკავშირებულია კომუნისმის სახელთან.

უფრო „თანმიმდევრულნი“ მარქსის გაგებაში ცდილობენ მიაწერონ მარქსს იმის მტკიცება, რომ გაუცხოება თვითაა ადამიანური არსების მოუცილებელი კომპონენტი. ორივე ამ გაგებაში არის ისეთი რამ, რომელიც მიანიშნებს გაუცხოების მარქსისტული გაგების რომელიმე დავებით მომენტზე, მაგრამ ცალ-ცალკე ორივე ცალმხრივი და მცდარია. ასეთი ცალმხრიობანი წარმოშობენ სწორედ მარქსიზმის რევიზიის ნაირსახეობებს. ერთნი კი ფიქრობენ, რომ კომუნისმის აუცილებლობა მარქსთან მოტივირებულია „ჰუმანური მოსაზრებით“, კერძოდ, უცდიაო გაუცხოებული მდგომარეობა და უნდა მოიხსნას იგი. თავისმა ოპტიმისტურმა განწყობილებამ მიიყვანა მარქსი კომუნისმის ისტორიულად აუცილებლობის მტკიცებამდე. ეს თვალსაზრისი კი მიიჩნევს, რომ ამ ორი მომენტის (კომუნისმის ისტორიული აუცილებლობა და მისი ჰუმანური გამართლებლობა) თანაარსებობა მარქსიზმში ლოგიკურად შეუთავსებადია. ჰუმანური რევოლუციური საქმიანობა თითქოს უნდა გამორიცხავდეს მკაცრ ისტორიულ აუცილებლობას. ვ. ი. ლენინსაც კი საყვედურობენ იმას, რომ მან ვერ შეამჩნია, თითქოს, მარქსის ისტორიული დეტერმინიზმი და ჩათვალა შესაძლებლად დამდგარიყო „აქტივობის პოზიციამზე“, ანუ უკეთ, შეათავსა კომუნისმის ისტორიული აუცილებლობის მტკიცება და რევოლუციური აქტივიზმის პოზიცია.

მეორეთა აზრით, თუ მარქსისათვის გაუცხოება ადამიანური არსების თანამგზავრია, გაუმართლებლად მოჩანს სოციალიზმის პირობებში „ყველა უბედურებათა მიზეზის“ თვით სოციალიზმის გარეთ ძიება. გაუცხოებული მდგომარეობა თვით სოციალიზმისათვისაც დამახასიათებელი უნდა იყოს. მეცნიერებისა და ტექნიკის დიდ მიღწევათა მიუხედავად, ადამიანთა მდგომარეობა მაინც არადამაკმაყოფილებელია; ნეგატიური პროცესები, რომელიც მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას მოსდევს, კვლავ გაუცხოების ცნებაში მოქცევიან. სოციალიზმის უპირატესობა იმაში უნდა დავინახოთ, რომ იგი მეტ თავისუფლებას იძლევა გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევისათვის, აახლოებს ადამიანს იმასთან, რაც უნდა იყოს, ხელს უწყობს ჰუმანურ მოთხოვნათა რეალიზაციას.

მოყვანილ თვალსაზრისთა ცალმხრივობაზე უკვე ითქვა. ამ ცალმხრივობებმა კი ისეთ შედეგამდე მივიყვანა, რომ, ვფიქრობთ, მარქსიზმს ამით ბევ-



რი დააკლეს, დააკლეს კი სწორედ ის, რითაც მარქსიზმი მოგვევლინა — სრულად ახლებური დიალექტიკით და მანამდე არნახული მატერიალიზმით.

როდესაც მარქსიზმი ამტკიცებს ადამიანთა გაუცხოების ფაქტს საზოგადოებაში, უსათუოდ თავისუფლების თავისებურ გაგებას ეყრდნობა. ჯერ ერთი, მარქსს მიაჩნია, რომ თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ ადამიანი; მეორეც, თავისუფლების განმსაზღვრელ ნიშნად მარქსს მიაჩნია ქმნა. შექმნა — შემოქმედება საკუთარი სინამდვილისა, სინამდვილისა, რომელიც მხოლოდ ადამიანური სინამდვილეა. აქვე ისიც იგულისხმება, რომ ეს სინამდვილე სრულყოფილი სახით ადამიანს იმთავითვე როდი აქვს „მოცემული“; ასეთი სინამდვილის შექმნა თვით ადამიანის ქმნადობის პროცესს ემთხვევა და ადამიანიც თავისუფლად ამ პროცესში რეგინდება. სათავე ადამიანი-თავისუფლებისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იაზრის კეთებით და შრომით იწყება. მარქსის აზრით, ვიდრე ადამიანი არ „გაშლილა ისტორიაში“ მთელი თავისი ბუნებით (ისტორია თვითაა ამ ბუნების „დადგენა-გამქლავება“), მანამდე უკვე შრომის პირველი დანაწილების ფაქტში შეიძლება აღმოვაჩინოთ გაუცხოების შესაძლებლობა. ვთქვათ, როდესაც მეჭოგეობა გაეთქვა მიწათმოქმედებას, ან ხელოსნობა გამოეყო ორთავეს, ე. ი. მოხდა შრომის ვიწრო სპეციალიზაცია, ერთს მიეცა საშუალება შეხედოს მეორეს, როგორც არამისეულს; ადამიანურად ჩათვალოს მხოლოდ ის, რასაც ის აკეთებს. ასეთმა დანაწილებამ და სპეციალიზაციამ საბოლოოდ კლასობრივ საზოგადოებაში მიგვიყვანა შრომის გონებრივ და ფიზიკურ შრომად გათიშვამდე, სადაც მთელი სისრულით გამოვლინდა გაუცხოების ფაქტი. გაუცხოებითი მდგომარეობა, მარქსის მიხედვით, არაა დამახასიათებელი ამ საზოგადოების მხოლოდ ნაწილისათვის; გაუცხოებამ ერთნაირად მოიცვა მთელი საზოგადოება. გაუცხოება როგორღაც ნიშნავს თავისუფლების დაკარგვას, სენს, რომლითაც დაავადებულია ყოველი კლასობრივი საზოგადოება. ჩვენ უკვე ვთქვით იმის შესახებ, რომ მარქსიზმისათვის ეს სენი გავებულია თავისებურ „საყმაწვილო სენად“, რომელიც აუცილებლობით ემართება საზოგადოებას და, ამდენად, ისტორიის „სრულუფლებიანი წევრია“. რაკი ადამიანი მარქსისათვის ეს თვით ადამიანის ისტორიაა, ამდენად გაუცხოებაც შემოდის ადამიანში მისი არსების დამდგენ კომპონენტად. აქ გვმართებს სწორი პოზიციის დაპერა საკითხის დიალექტიკურად გაგებისათვის ისე, როგორც ეს მარქსს ესმოდა.

გაუცხოება, მართალია, ჯერ ერთი, თავისუფლების დაკარგვა გარკვეული აზრით, მაგრამ თუ ეს გავიგეთ უკვე სრულყოფილი თავისუფლების დაკარგვად, მაშინ თავისუფლების აღსადგენად შემდგომ ბრძოლას აზრი ეკარგება და საერთოდ ისტორიაც კარგავს ამით აზრს (თუ ერთხელ გაუშვი ხელიდან თავისუფლება, რა გარანტიაა რომ მას კვლავ არ დაკარგავ შექმნის შემდეგ და ა. შ.). ამიტომ, მარქსთან გაუცხოება არ გულისხმობს სრულყოფილი ადამიანური ბუნების დაკარგვას; რა ჰქონდა ადამიანს დასაკარგავი, როდესაც იგი მხოლოდ ფეხს იდგამდა სამყაროში, როგორც თავისუფალი არსება! მაგრამ შეიძლება თქვან: ხომ იყო მაინც როგორღაც თავისუფალი ადამიანი (ვთქვათ, საწყის მდგომარეობაში, თავისუფლების ისტორიულ სათავეში); მაშინ, გაუცხოება ნიშნავს კი მის დაკარგვას? აქაც იგივე მდგომარეობას ვღებულობთ: ჯერ ვერც კი მოუსწრია ადამიანს მოსვლა თავისუფლად და მაშინვე დაკარგა იგი. რა გარანტიაა იმისა, რომ კვლავაც თავისუფლებისათვის აღ-

მდგარი ადამიანი ისევ არ დაკარგავს მას და ა. შ. ამგვარი ვითარებაც ატუქნებს ისტორიულ უპერსპექტივობას. მარქსისტული პასუხი ამ, ერთი შეხედვით პარადოქსულ, ვითარებაზე სრულიად გარკვეულია. მართალია, გაუცხოება თავისუფლებას თავისებური დაკარგვაა, მაგრამ გაუცხოებული ადამიანიც ადამიანად რჩება იმის წყალობით, რომ იგი მინც განაგრძობს „თავისუფალის სახით“ არსებობას (მაგ., შრომამ იძულებითი ხასიათი მიიღო, მონას იძულებით ამუშაებენ, მაგრამ ვინაიდან იგი „უნებურად“ მ ა ი ნ ც შ რ ო მ ო ბ ს, თავის თავად ღირებული შრომა, როგორც სათავე თავისუფლებისა, ადამიანის სახით ტოვებს მონას). ადამიანს ამ გაუცხოებულ მდგომარეობაშიც არ შეუძლია არ შექმნას, არ აწარმოოს. ადამიანი მინც ანეითარებს იარაღებს, რომელთა თავდაპირველი დანიშნულება ყველგან და ყოველ დროში იყო შრომის პირობების გაუმჯობესება და მეტი მატერიალური დოვლათის წარმოება, „მეტი თავისუფლების“ მოტანა. სხვა საკითხია, თუ უწყვეტად განვითარებადი წარმოების იარაღები დროდადრო „გამოაჩენენ თავის ბრწყალებს“, როგორც შრომის აირობების არა შემამსუბუქებელნი, არამედ დამამძიმებლები, თავისუფლების არა მომტანნი, არამედ წამართმევენი. ეს გარემოებაც სწორადაა შეფასებული-გაგებული მარქსიზმში და ამ მდგომარეობიდან გამოსავალიც ნაჩვენებია. რას უნდა ნიშნავდეს ვითარება: არ შეიძლება არ ქმნიდ, მაგრამ, მეორეს მხრივ, შემოწმებელი ვიპირისპირდება როგორც მტრული ძალა, თავისუფლების შემსუბუქებელი; სწორადაა კი დანახული შემოქმედების პროდუქტი ე. წ. „მტრული ძალა“, ან შეიძლება კი შეიძლება ადამიანური შრომის პროდუქტი ასეთ ძალას? აქ ამბობს მარქსი თავის გადამწყვეტ სიტყვას და ამ ფაქტის ახსნაშივე უნდა დავინახოთ მარქსისტული ჰუმანიზმისა და დეტერმინიზმის თავსებადობის შესაძლებლობა, რომელიც ასე გაუგებრად მიაჩნათ რევოიონისტებს.

გავიხსენოთ ორთქლის მანქანის გამოგონების ისტორია. იცოდა თუ არა გამოგონებელმა რა შედეგებს გამოიღებდა მისი მანქანის „დანერგვა“ წარმოებაში? ან რა მიზანი ამოძრავებდა მას, როდესაც ასეთ საქმეს მოკიდა ხელი. მარქსი აღასტურებს იმ ვითარებას, რომ გამოგონება, ამ შემთხვევაში (და საერთოდ), უშუალო მიზნად ისახავდა შრომის პირობების შემსუბუქებას, ეკონომიურ ეფექტს და, საბოლოო ჯამში, ადამიანებისათვის კეთილ სამსახურს. სოციალური ძვრები და ცვლილებები, რაც ამ გამოგონებას მოჰყვა, არ შეიძლებოდა თავიდანვე გათვალისწინებული ყოფილიყო. კეთილმა ჩანაფიქრმა საპირისპირო შედეგი გამოიღო. ადამიანის გონების, ფანტაზიისა და შემოქმედების პროდუქტმა უფრო გააუარესა თითქოს მუშათა შრომის პირობები. ეს ისე „თვალსაჩინოდ“ აღიქვეს მუშებმა, რომ, როგორც ცნობილია, მთელი თავისი გულისწყურება ორთქლის მანქანებს დაატეხეს თავს, მათ დააბრალებს თავისი უმწურო მდგომარეობა. ეს მუშათა მოძრაობის ისტორიაში აღიარებული ფაქტია და მარქსიზმში შეფასებულია, როგორც მცდარი მოქმედება. ასეთი თავგადასავლები ვერ აიციდინა ვერც ერთი ქვეყნის პროლეტარიატმა, სადაც კი მოხდა ტექნიკური რევოლუცია. ამ გამოცდილებით რუსეთში ერთი ყაიდის სოციალისტებმა საერთოდ სცადეს წინ აღსდგომოდნენ კაპიტალიზმის განვითარებას, მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ ვერც მუშების თავდასხმამ ფაბრიკა-ქარხნებზე ვერ შეაჩერა ტექნიკური პროგრესი, და ვერც რუსეთში მოხერხდა კაპიტალიზმის განვითარების შეფერხება. საქმე იმაშია, რომ ადამიანური გაუცხოება სოციალური უთანასწორობის შედეგად აღმოცენდა და როდესაც ეს მიზეზი „ზედაპირზე არ ჩანს“ თავდასხმის ობიექტად იქცევა „უპუღ-



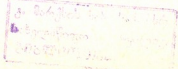
მართი ცნობიერების³ პროდუქტი³. ამგვარი ცნობიერების პროდუქტი არ ემთხვევა იმ ჭეშმარიტ შემონაქმედს, რომელსაც ადამიანი ქმნის თავისი ბუნების მიხედვით. აქ მოტანილი მარტივი მაგალითის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, თითქოს ეს პროდუქტი ერთი და იგივეა; ტექნიკური სიახლე როგორც თავისუფალი შემოქმედების შედეგი და იგივე სიახლე, როგორც თავისუფლების დამორგუნველი, ერთ სახელს ატარებს, ერთ საგანდაა წარმოდგენილი; მაგრამ ეს ასეა მხოლოდ ერთი შეხედვით. შემონაქმედი საგანი, რომელიც მტრულ ძალად ევლინება ადამიანს, მართლაც ასეთი რომ იყოს, იგი მუდმივი უარყოფის ობიექტი იქნებოდა და ისტორიაში აღვიღს ვერ დაიდგება, მაგრამ კვლავ ამ მაგალითის მიხედვით ცხადია, რომ უარყოფით იგი არ ისპობა მხოლოდ იმიტომ და იმდენად, რამდენადაც თავისთავად ღირებულების მქონეა, როგორც სწორედ თავისუფალი შემოქმედების პროდუქტი. თავისუფლება გზას იკვლევს თვით უკიდურესი გაუცხოების პირობებშიც, მაგრამ ჭეშმარიტ თავისუფლებას, მარქსის მიხედვით, ადამიანი ეზიარება მხოლოდ გამაუცხოებელი გარემოს მოხსნით, კერძო საკუთრებაზე დამყარებული სოციალური უთანასწორობის მოხსნით.

16863

ერთი გარემოება იქცევა ყურადღებას რევიზიონისტებთან. მარქსიზმი ისეა ხოლმე გაგებული, თითქოს მასში თავისუფლებისათვის ანტაგონისტურ საზოგადოებაში დატოვებულია ადგილი „თავისუფლად“ წოდებული გაბატონებული კლასისათვის, ხოლო თავისუფლებამოკლებულად აღიარებულია უქონელი, მორჩილებაში მყოფი კლასი. ასეთი გაგებიდან ერთი ნაბიჯიღაა დარჩენილი იმის მტკიცებამდე, რომ გაბატონებული კლასის „თავისუფლება“ ეტალონად დავსახოთ საერთოდ თავისუფლებისა და თავისუფლებას მოკლებულთ მოვუწოდოთ ელტვოდნენ ამ თავისუფლებას. მართლაც დღეს ბევრი ბურჟუაზიული სოციოლოგის მხარდამხარ რევიზიონისტებიც ამტკიცებენ, რომ მუშათა მდგომარეობა ძირეულად შეიცვალა, მუშა უახლოვდება კაპიტალისტის კეთილდღეობის დონეს და ამით, თითქოს დგება დრო მარქსისტული სოციალისტური თეორიის გადასინჯვისათვის. კაპიტალისტურ გარემოში ყოველი მუშა პოტენციალური ბურჟუაა და ამდენად... თავისუფლებისაკენ გზა გახსნილია თითქოს.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ დღევანდელი მუშის მდგომარეობა კა-

³ უდგოლო არ იქნება აქ გაიხსენოთ ადამიანის ამოხეხვა „ღმერთების წინააღმდეგ“, რომელსაც თავისი ისტორია აქვს. რელიგიაში გაუცხოებულ ადამიანს ტერორად დააწვა თავისივე „უკუღმართი ცნობიერების“ პროდუქტი, რამაც განაპირობა ჯერ რეფორმაციის აუცილებლობა, ხოლო მოგვიანებით ე. წ. „ღმერთის სიკვდილი“. ამის გამო კი მარქსიზმში შენიშნავს: თავისთავად ეს ამოხეხვა წინააღმდეგულ ნაბიჯად უნდა ჩაითვალოს იმ მიმართულებით, თუკი მიკვლეული იქნება „უკუღმართი ცნობიერების“ მიზეზი, რომლის აღმოფხვრითაც ადამიანი შეძლებს პირდაპირ გაუსწოროს თვალი თავის შემოქმედებით უნარებს და პროდუქტებს; თვით ღმერთში კი ყველაფერი როდია მხოლოდ „უკუღმართი ცნობიერების“ შედეგი. უდგოდ ჭეშმარიტების მატარებელია ბიბლიური დებულებები („ღმერთის შექმნა ადამიანი მსგავსად თვისა“) საპირისპირო მოსახრება — „თვით ადამიანმა შექმნა ღმერთი მსგავსად თვისა“. საუკუნეები დასჭირდა, მაგალითად, ქრისტიანობას იმისათვის, რომ ათი შესწორებული მცნება ადამიანებთან მიეტანა, როგორც მათი სასიცოცხლო წამალი. არადა, ექვს არ იწვევს ის ვითარება, რომ ამ „ათი მცნების“ შემოქმედი სწორედ ადამიანური ცნობიერებაა. სწორედ ის, რაც აღაძრა ამ იანუარში მასში, თავისთავად ღირებულოა და ამის გამო გაუძლო ისტორიის გამოცდას, მიუხედავად იმისა, რომ გაუცხოებული ცნობიერების ადამიანი ჯიუტად გაურბოდა და ხშირად დღესაც გაურბის მის აღიარებას, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანური თავისუფლების ყველა ნიშნის მატარებლისა.



პიტაღორას ტეორემაში მკვეთრად განსხვავდება პირველადი კაპიტალიზმის მუშის მდგომარეობისაგან. მარტო იმის აღნიშვნა რად ღირს, რომ დღევანდელ მუშებს აზრადაც არ მოუვთა ორგანიზებულად აღუდგენ წინ ტექნიკურ პროგრესს, მიმდინარე მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს პროგრესიც მასობრივი უმუშევრობის წყაროს წარმოადგენს. ხანგრძლივი რევოლუციური გამოცდილებით მუშათა კლასი უფრო შეგნებული გახდა, მაგრამ ნიშნავს კი ეს, რომ მოიხსნა გაუცხოების ფაქტი? დღეს თვით ბურჟუაზიული კულტურის წარმომადგენლები აფიქსირებენ თანამედროვე საზოგადოებაში გაუცხოების უმაღლეს დონეს.

მარქსიზმისათვის მთავარი იყო და არის ის, რომ ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში (და საერთოდ ანტაგონისტურ კლასობრივ საზოგადოებაში) გაუცხოება საყოველთაო მოვლენა და თვით „თავისუფალი კლასიც“ არ წარმოადგენს ადამიანური თავისუფლების ეტალონს; უფრო მეტიც, გაბატონებული კლასის თავისუფლება „შერყვნილი ადამიანური თავისუფლებაა“ და უფრო შორს დგას ქვეშარტი ადამიანური თავისუფლებისაგან. მარქსიზმმა პროლეტარიატის ისტორიულ მისია იმაში კი არ დაინახა, რომ უნდა გაეთავისუფლებინა მას საკუთარი თავი, არამედ იმაში, რომ მხოლოდ მას შეეძლება უნარ-თავისი განთავისუფლებით გაათავისუფლოს მთელი საზოგადოება, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში გაუცხოების ტყვეობაში იმყოფებოდა.

ამაშია მარქსისტულ-ლენინური ჰუმანიზმის ღრმა აზრი. ეს ჰუმანიზმია, რომელიც თავისუფლების აუცილებლობით აფუძნებს ადამიანთა რევოლუციური აქტივობის თეორიას და პრაქტიკას.

ლიტერატურა

1. ვ. ი. ლენინი, მარქსი, ენგელსი, მარქსიზმი, თბ., 1953.
2. К а н т И м., Соч., т. 3.

В. Г. ГОГОБЕРИШВИЛИ

КРИТИКА РЕВИЗИОНИСТСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ НЕОБХОДИМОСТИ И ГУМАНИЗМА

Резюме

К концу 80-х годов прошлого столетия марксизм окончательно одержал верх над всеми учениями, которые были связаны с борьбой рабочего класса, но периодически в особенно критических исторических ситуациях внутри самого же марксизма напоминали о себе враждебные течения. Первая такая ситуация сложилась к концу XIX века, когда возник ревизионизм, который поставил под сомнение истинность почти всех фундаментальных положений марксизма. Русские большевики во главе с В. И. Лениным разгромили ревизионизм, показав пример творческого подхода ко всем проблемам современности.

Новая волна антимарксистских течений возникла после второй мировой войны. Ревизионистским «уточнениям» подверглись марксистско-ленинские понимания свободы, исторической необходимости и гу-



მანიზმა; якобы обнаружено противоречие между задуманным Марксом в гуманных целях коммунизмом и его же положением о неизбежности коммунизма. Ревизионисты считали, что «неизбежность» скрывает активную деятельность человека, его свободу, на чем и базируется подлинный гуманизм. Отсюда и требование новых ревизионистов — восстановить марксистский гуманизм.

На самом деле, для марксизма как человек, так и его «сущность» — свобода — не абстрактны. Свободой не наделен человек с самого начала, а завсегдатаем ее сам; свобода неизбежна для становления человека, но эту неизбежность осуществляет сам индивид. Подлинный гуманизм марксизма основывается именно на таком понимании свободы.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



Н. В. ЭЛОШВИЛИ

ВОЗМОЖНОСТИ И ФУНКЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ

Как известно, кантовская «критика» посвящена выяснению возможностей и границ познавательной, нравственной и эстетической деятельности человека. Эти границы определяются законами сознания, формами представлений о вещах, присущими самому интеллекту, которые имеют характер всеобщности и необходимости, а потому действуют объективно, независимо от человеческого опыта (априори). Такая постановка вопроса предполагала выдвижение на первый план мысли об активности сознания, хотя и путем исследования его деятельности стороны «абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [1, 1].

Определяя условия познания, нравственного долга и эстетического восприятия, человеческие способности несут общую методологическую функцию. Метод исследования всякого явления с точки зрения самих (чистых) возможностей сознания, его принципов, правил и категорий становится источником систематизации видов человеческого познания на основе таблицы суждений [10, 445]. Логическую структуру способностей, в том числе и способности суждения, составляет система категорий количества, качества, отношения и модальности. Способность суждения выступает как возможность логической оценки эстетических явлений. Наряду с этим эстетическое суждение выступает как нечто завершающее философскую систему способностей познания и практической деятельности. В этом аспекте способность суждения предстает в качестве формы единства сознания субъекта. Роль способности суждения как возможности оценки эстетических явлений и как связующего звена в философской системе Канта определяет не только проблему границ, но и специфики эстетического суждения. Вызванная стремлением Канта мыслить только в гносеологическом аспекте, проблема выведения эстетического за сферу логического является одной из основных. Несмотря на ряд специфических особенностей эстетического, выделенные особенности касаются лишь функционального отличия от логического, в то время как по своим возможностям и основаниям они оказываются совпадающими. Установлению этого утверждения и посвящена данная статья.

Среди высших познавательных способностей способность суждения занимает особое место. В отличие от разума, создающего всеобщие идеи, и рассудка, который посредством правил образует представления, объединяет эмпирические данные, способность суждения «представляет собой способность только подводить под понятия данные не ею» [7, 107]. Она является способностью определять, подходит ли известный случай под данное правило или нет, это умение правильно распоряжаться своими знаниями, используя правила логического мышления. Способность судить (рефлектирующая способность суждения) определяет возможности обращения с самими правилами, независимо от различных «алгоритмов» и «формализмов» мышления с целью делать выводы и обобщения. Весьма метко эту способность выразил



С. М. Эйзенштейн, когда писал: «Смотрите, как щедр, например, Ставиславский в нагромождении внутри **своей** области и **своих** заданий частных монтажных кусков, наводящих на возникновение обобщающего ощущения... Но смотрите, как он же жесток и педантичен в обороте и отметании того, что качественно **по природе** выбранных слов или лишено наводящих функций, или обладает наводящими функциями, направляющими в другие сферы и задачи» [11, 428]. Потому и интересует Канта не определяющая, а рефлектирующая способность суждения, что она имеет прямое отношение к вкусу.

Несмотря на ряд выделенных специфических особенностей вкуса, эстетическое и логическое, как мы постарались показать, оказываются совпадающими по модальности функциями. Способность суждения имеет определенный механизм функционирования, а ее возможности ограничиваются законом работы сознания. Этим механизмом выступает взаимодействие рассудка и воображения, а законом — принцип целесообразности.

Известно, что сознание «не только отражает объективный мир, но и творит его» [13, 194]. Вопрос творческой способности сознания предполагает раскрытие закономерностей его работы. Эти закономерности складываются исторически в ходе практического преобразования действительности человеком. Воздействуя на внешнюю природу, как показали классики марксизма-ленинизма, и изменяя ее, человек тем самым преобразует и свою родовую социальную сущность. Законы творческой деятельности сознания предполагают поэтому выяснение исторической деятельности людей.

Для Канта предметом исследования является не процесс преобразования человеком действительности и таким образом себя самого, а сознание как исходный пункт всякой деятельности человека, в том числе и изменения себя. Выдвинув в качестве посылки «различение явления и вещи в себе путем указания на то, что между вещами и нами лежит интеллект, вследствие чего вещи не могут познаваться, так как они существуют сами по себе» [10, 434], Кант ставит вопрос об объективных формах самого сознания, имеющих характер всеобщности и необходимости, а потому действующих независимо от человеческого опыта. Априоризм явился результатом того, что эта сторона стала единственным предметом внимания, в то время, как то, что принципы и категории человеческого сознания абстрагируются из истории, осталось в тени.

С этой точки зрения должен существовать и универсальный принцип или закон самой деятельности сознания, определяющий условия всякого познания вообще. Способность суждения посредством универсального принципа «предписывает не природе, а себе самой закон» [7, 185]. Принцип целесообразности сам по себе ничего не определяет, а характеризует лишь возможность мыслить. Вообще через трансцендентальный принцип «априори представляется всеобщее условие, единственно при котором вещи могут стать объектами нашего познания вообще» [7, 180]. Принцип целесообразности устанавливает всеобщее условие самого мышления, а потому он субъективен как основание способности суждения. Здесь следует пояснить понятие субъективного и объективного у Канта. Объективное для Канта не является реальностью внешней по отношению к познающему субъекту, оно относится к объекту, сконструированному сознанием, но объекту познания, а не какого-либо отношения. Субъективное выражает законы человеческого мышления, чувства и пр. отношения человека.



Иными словами, человеческое мышление с необходимостью подчиняется логическим законам, руководствуясь целесообразностью. Целесообразность представляет собой некоторый принцип априорной необходимости, лежащий в основе любого познавательного акта, любой функции сознания вообще, включая чувственный опыт, способность мыслить, словом, все рациональные моменты и эстетическую деятельность с присущим ей чувством удовольствия — неудовольствия. Чувство удовольствия или неудовольствия является следствием принципа целесообразности как необходимости. В том случае, когда этот принцип не удовлетворяется, ему не соответствует эмоциональное отношение, возникает чувство неудовольствия.

Субъективность принципа целесообразности основана еще и на том, что его всеобщность и необходимость не есть результат абстрагирования от свойств тел, как, скажем, доказательство объективности пространства и времени в трансцендентальной эстетике, а продукт соотношения человеческих способностей. Если в деятельности рассудка человек подчинен природным закономерностям, а в деятельности разума он свободен, но оторван от чувственного мира, то должна существовать связь духовного и материального, где человек выступит как активный деятель. Для этого необходим всеобщий принцип самой деятельности сознания, одновременно осуществляющий связь деятельности разума и рассудка. Этим-то принципом, играющим роль связующего звена, и является принцип целесообразности.

Необходимость введения принципа целесообразности у Канта диктуется тем, что законы природы мыслятся так, как если бы они уже были систематизированными нашим сознанием, а, следовательно, и подчинены целям человека. Природа посредством этого принципа «представляется так, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного (содержания) ее эмпирических законов» [7, 179]. В самом деле, как показал Кант, осознание всякого нового явления осуществляется посредством включения его в некоторое единство наших знаний. Точнее, его осознание осуществляется в системе связей и отношений, а не самого по себе как некоторой данности, но такой процесс есть уже мышление природы как бы соответствующей нуждам человека, сообразованной с его целями и потребностями. Но это не познание природы, а рефлектирование «согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия, возможного благодаря этому» [7, 115]. Способность суждения делает возможным «даже необходимым помимо механической необходимости природы мыслить в ней также и целесообразность, без предположения которой было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам» [7, 123].

Субъективность принципа целесообразности лежит в основе определения специфики эстетического суждения. Однако определение его субъективности по сути восходит к логическому, а потому дефиниция эстетической способности как связующего звена философской системы оказывается недостаточной. Посредством принципа целесообразности осуществляется переход от чувственного субстрата к умопостигаемому, а потому способность суждения «служит лишь для связывания и потому сама по себе, правда, не может дать познание или внести какой-либо вклад в доктрину, но суждения которой называются эстетическими».

ческими (их принципы чисто субъективны)... суть столь особого рода, что они соотносят чувственные созерцания с идеей природы, закономерность которой нельзя понять без отношения ее к некоторому сверхчувственному субстрату» [7, 154].

Эстетическое связывается с субъективным не только посредством принципа целесообразности, но и путем того, что хотя здесь, как и в логическом суждении, представление связывается с объектом, но «в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства» [7, 127]. Таким образом, эстетическое суждение рассматривается в двух отношениях: как логическое, принадлежащее познанию, и как собственно эстетическое, когда оно выражает чувства человека. Поставив вопрос о чувстве как основе способности эстетического суждения, Кант тем самым пришел к выводу, что вкус есть особая форма сознания, а анализ чувства в гносеологическом аспекте привел к пониманию его эстетического характера лишь как игры воображения и рассудка.

Возможности творческой способности сознания определяются синтезирующей функцией воображения (трансцендентальное единство самосознания): «Это представление есть акт спонтанности, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности..., оно есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании, это самосознание не может сопровождаться никаким иным представлением... [6, 191—192]. Воображение спонтанно конструирует объект, а познание, как сознательный процесс, есть анализ рассудком работы, бессознательно проведенной воображением субъекта [9, 298]. Способность суждения выступает как результат взаимодействия воображения и рассудка, а характер их взаимоотношения порождает чувство удовольствия—неудовольствия. Чувство оказывается поэтому принадлежащим самому мышлению, «поскольку одна способность содействует или мешает другой в одном и том же представлении и тем самым оказывает воздействие на душевное состояние...» [6, 173].

Эстетическое чувство выражает переход от смутного интуирования в эмоционально-рациональную целостность. Воображение обуславливает возможности работы мышления вообще, а рассудок по правилам реконструирует объект, реализуя возможности воображения. Переход от функции воображения к деятельности рассудка как процесс мышления диктуется законом необходимости, в противном случае смутный образ будет неосознан. Значит, чувство, фиксируя этот переход, реализует тем самым принцип целесообразности. Принцип целесообразности, будучи в то же время средним звеном между способностью познания и способностью желания, определяет эстетическое чувство.

По сути переход от неопределенной предметности к представлению выступает как игра воображения и рассудка, ведь рассудок ограничивает и организует алогическое функционирование воображения, его спонтанность, задает «правила игры». Удовольствие поэтому принадлежит самому мышлению и присутствует в форме этого мышления. Последнее имеет смысл, скажем, в том, что удовольствие может сопровождать научное и художественное мышление, и отсутствовать в прозаическом образе мышления. Становится понятным, что под эстетической способностью суждения следует понимать только способность мыслить, а «чувство удовольствия (тождественное представлению о субъективной целесообразности) должно рассматриваться как принадлежащее не ощущению в эмпирическом представлении об объекте и

не понятию последнего, а лишь рефлексии и ее форме, благодаря чему она вообще стремится от эмпирических созерцаний к понятиям, а также рассматривается как связанное с ней согласно априорному принципу» [6, 203]. И форма мышления и сам процесс определены при этом принципом целесообразности.

В такой форме Кант выразил тот факт, что в процессе познания человек испытывает творческие муки или чувство радости, когда его труд выступает как «игра физических и интеллектуальных сил» [2, 189]. Работа нашего сознания, игра его способностей являются основой эстетического чувства. Границы суждения о прекрасном и возвышенном устанавливаются субъективной формой процесса мышления, игрой способностей человека, а в конечном итоге принципом целесообразности. И поскольку этот принцип выступает в роли связующего звена деятельности разума и рассудка, то суждение о прекрасном ближе к рассудочному, а о возвышенном — к разумному [5]. Эстетическая и игровая деятельность оказываются совпадающими.

Логически установив тождество игровой и эстетической деятельности, Кант далее формулирует принцип незаинтересованности эстетического суждения. «Суждение вкуса, «основание которого может быть только субъективным» [6, 203], не зависит от интереса, ибо здесь «важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого представления в самом себе» [6, 204]. В суждении о красоте вещи важно не ее существование для чего-либо, а то, «как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней)» [6, 205].

Чувство удовольствия возникает не только в результате игры способностей, но и через внешние чувства [8, 472 — 489], но и в последнем случае оно осмысливается. Процесс возникновения эстетического суждения предстает следующим образом: «Аффектация предмета на познавательные способности, без всякого интереса со стороны субъекта дает возможность для реализации игровой взаимосвязи воображения и рассудка. Констатация этой «игры» выступает в качестве эстетического чувства. Состояние субъекта переносится на объект, и в результате возникает эстетическая оценка в форме суждения» [4, 163]. А поскольку осмысление основано на принципе целесообразности, то и в этом случае чувство выступает способом осуществления этого принципа.

Таким образом, границы эстетического суждения определены у Канта априорным принципом целесообразности, характеризующим субъективные возможности самого сознания. Функция способности суждения как связующего звена в системе Канта обусловила то, что специфика эстетического в своей основе тесно связано с логическим.

Важно то, что Кант показал, что вкус является результатом осмысления и складывается на основе способности мыслить. Всякая ценность прежде, чем быть присвоенной человеком, сначала должна быть осознана, т. е. процесс познания предшествует оцениванию. Для этого необходимо наличие способности мыслить, развитости рассудка и воображения, способности правильно распоряжаться своими знаниями. Доказательство необходимости осмысления всякого явления для его эстетической оценки является безусловной заслугой Канта.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 3, М., 1955.
2. К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 23, М., 1960.
3. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, М., 1962.
4. А. Т. Бочоришвили. Эстетика Канта в развитии. В сб.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта, Калининград, 1975.
5. А. В. Гулыга. Эстетика Канта. В сб.: Философия Канта и современность, М., 1977.
6. И. Кант. Собр. соч., в 6-ти томах, т. 3, М., 1963.
7. И. Кант. Собр. соч., т. 5, М., 1966.
8. И. Кант. Собр. соч., т. 6, М., 1966.
9. Г. Тевзадзе. Иммануил Кант, (на груз. языке). Тб., 1974.
10. А. Шопенгауэр. Полн. собр. соч., т. 2, М., 1900.
11. С. М. Эйзенштейн. Собр. соч. в 6-ти томах, т. 2, М., 1964.

Представлена Институтом философии АН ГССР

Н. В. КИПИАНИ

К ПРОБЛЕМЕ ЭСТЕТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА

Прежде всего, очевидно, необходимо выяснить, можно ли рассматривать названную нами проблему проблемой? Или, иначе говоря, существует ли подобная проблема?

Косвенное обоснование правомерности допущения такой проблемы нам представляется в следующем:

1. Психология, добившаяся немалых успехов в исследовании функций психики, остается в полном неведении относительно психологии творчества. В 1925 году Л. Выготский писал, что в изучении искусства «остаемся в пределах наивного и смехотворного, совершенно беспомощного исследования» [4, 32], и эту же мысль в несколько иной форме повторил в 1973 году Д. Берлайн [7, 52].

Подобное положение тем более удивительно, что в истории исследования вопроса фигурируют такие имена, как Фехнер, Вундт, Липпе, Фрейд, Кюльпе, Выготский, Юнг и др. Надо полагать, что помимо прочих причин, безуспешность изучения творчества связана с недостаточностью методов исследования.

2. В связи со сказанным нельзя не заметить, что исследователей психологии творчества можно перечесать по пальцам, они составляют как бы исключение. А в подавляющем своем большинстве авторы, исследующие психику, ее функциональные возможности и силы, умалчивают о способности к творчеству. В лучшем случае рассматривается фантазия. Создается впечатление, что психологи игнорируют эту проблему как не свою. Между тем творчество — одно из самых важных и существенных сторон деятельности человека.

3. Более того, творческая активность не только важная и существенная сторона деятельности человека, но один из ведущих признаков его отличия от других существ. Казалось бы, для изучения психики человека — а в этом психология более чем заинтересована — выявление и изучение этого специфически присущего ей признака имеет решающее значение. А психология в разное время и в разных своих направлениях пыталась дискредитировать само понятие творчества и объявить его фикцией, назвавием, за которым кроются иначе называемые психические содержания (психоанализ, гештальтпсихология, бихевиоризм). Причины этого, несомненно, прежде всего надо искать в искренней убежденности авторов в правомерности подобных соображений. Но возможны и такие предположения: психология — наука, и стала она ею только благодаря подтверждению детерминизма в психических явлениях. Способность психики к творчеству, не поддающаяся строгому научному исследованию, ставит под сомнение возможности психологии самостоятельно изучать свой предмет. Отсюда естественной может представиться реакция — упразднить само понятие творчества.

4. Но, с другой стороны, подобные попытки в психологии можно было бы расценивать как тенденциозные, своего рода злоумышленное против Человека с большой буквы, как это принято говорить, если б



существовала абсолютная ясность относительно самого понятия творчества. Первые же шаги на пути овладения этим понятием заводят в заколдованный круг: чтобы приступить к исследованию творчества, психология должна знать, что это за вид активности, какое в него вкладывается содержание, а это дело философии — ведь подразумевается свободная деятельность, не понятная и не доступная науке с ее каузальными, закономерно обусловленными принципами изучения мира. Что такое свободная деятельность? — у философии один достоверный ответ: это не несвободная, не детерминизированная внешними факторами деятельность: личность автономна и причина ее поступков кроется в ней самой.

Такую способность человека должна выявить и подтвердить психология. А она, успешно изучающая человека в его связях с окружающим миром, его обусловленность биологическими, психофизическими, социальными факторами, естественно, нуждается в более доступных и приемлемых для нее определениях и ждет их от философии. У философии же, как сказано, один ответ.

5. Однако этот ответ не просто логико-теоретическое заключение, а оценка реальных, действительных возможностей человека. Подтверждение тому — искусство: человек создает нечто, не существующее до него и без него. Если рассмотрение психики, как доступных изучению сил способностей и потребностей человека дает возможность понять и объяснить всю его духовно-практическую деятельность, или, по крайней мере, видеть перспективу в понимании доселе непонятного, то искусство остается загадочной башней без дверей и окон. Как писал Д. Н. Узнадзе, «Бетховен и после того, как оглох, остался гениальным композитором. То же самое можно сказать и об остальных функциях — ни чувство, ни интеллект, ни воля не содержат ничего такого, что можно было бы считать специфическим для художественного творчества» [1, 604].

6. Дело осложняется тем, что способностью художественного творчества обладает не человек вообще, а отдельные люди. Тут возможно возражение, что гением Ньютона и Эйнштейна обладает не человек вообще, а ньютоны и эйнштейны. Но психология вполне удовлетворительно объясняет, каким образом развитие возможностей психики позволяло двигаться от решения простых задач к сложным. И этот путь предусматривает не только открытие теории относительности, но и постижение многих и многих загадок вселенной.

Способность же художественного творчества ни из чего не следует: ею или награжден человек или нет.

Психология, изучающая общее в психике человека, не может делить людей на художников и нехудожников. Но, с другой стороны, даже если бы два-три человека в истории человечества были бы наделены этой способностью, психология вынуждена была бы считать художественное творчество свойственным человеку и искать его обоснование в психике. Но как, какими путями? Непригодны ни теоретические, ни экспериментальные методы исследования. Непригодно самонаблюдение, ибо ни один еще психолог не обладал талантом художественного творчества, наблюдения над другими тоже ничего не дают, ни из каких их поступков нельзя заключить, в чем специфика творческой деятельности, нет оснований верить рассуждениям знатоков творчества (искусствоведов, театроведов и прочих «ведов»), ибо сами творцы не знают и не могут передать вразумительно, каким образом они творят. Об экспериментальном же воспроизведении процесса творчества и думать нечего.



7. Нам кажется особенно важным указать на тот факт, что психология вообще умалчивает о подобном делении людей на «художников» и «нехудожников», и если признает творчество и берется его исследовать, то исходит из способностей вообще человека на эстетическую реакцию.

Заключается она в восприятии явлений и предметов как прекрасных и безобразных, изящных и топорных, утонченных и грубых, возвышенных и низменных, трагических и комических и т. д. На подобную реакцию, более или менее адекватную, способен каждый. Эту способность и пытается психология каким-то образом понять и изучить. Тут мы считаем необходимым назвать блестящее исследование Л. Выготского «Психология искусства» [4]. Его теория противочувствования убедительно и ясно объясняет психологический механизм эстетической реакции: разрядка двух противоположных чувств, возникающих при встрече с художественным произведением, и есть эстетическая реакция.

Но, опять-таки, можно быть самым рафинированным эстетом, тонко реагировать на возвышенное, изящное, прекрасное, и начисто быть лишенным способности художественного творчества.

Способность эстетической реакции — условие восприятия художественного произведения, но не создания его. История психологии (за исключением Фрейда, улавливающего в образах искусства вытесненные из сознания желания [9], но не объясняющего, почему возможностью такого избавления обладают не все, и Юнга, указывающего на коллективное бессознательное как на источник творчества, но не вполне пояснившего, почему, грубо говоря, одни приходят к этому источнику, а другие — нет [11]), хранит молчание относительно дара художественного творчества — своего рода свидетельство капитуляции перед этим фактом.

8. Но теперь обратимся к приведенному выше определению творчества — свободная деятельность. Подобную деятельность логическая мысль связывает с понятием личности. Не вдаваясь во все сложности, какие сопутствовали и сопутствуют выработке этого понятия и выяснению его содержания, опрощимся также приведенным выше принятым в общих чертах положением, что личность — это человек, достигший автономности в своих поступках. Во-первых, это, пожалуй, мыслимый, но не реальный человек, а во-вторых, даже допустив действительность существования такого человека — очевидно, если не в абсолютном, то в приближенном значении история человечества и наша действительность дают нам основания для этого — то мы ни на йоту не продвинемся в понимании этимологии художественного творчества. Сама история философии знает людей, разрабатывающих это понятие, и своей личной жизнью свидетельствующих о его реальности (например, Декарт, Кант, Гегель), но лишенных способности художественного творчества. Достижение личного уровня не дает гарантии постижения дара творчества. Быть личностью и автономным в поступках недостаточно для того, чтобы быть поэтом.

9. Быть может, в связи с этим можно выйти из заколдованного круга и отказаться от понятия творчества как свободной деятельности. В таком случае открывается перспектива своими силами решить, что это за понятие. К примеру, наподобие Берлайна (имеется ввиду вышеназванная статья) — связать творчество с защитной функцией организма и со способностью научения. Результатов пока еще нет никаких, да и возможность их нам заведомо представляется сомнительной: индуктивный метод исследования, предложенный Берлайном, ос-

нован на намеренном упрощении сложной задачи, а не на выявлении частного в общем и движении от простого к сложному.

Отказываясь от понятия свободной деятельности, мы тем самым отказываемся от возможности творчества. Таким образом нам проблеме, конечно, не решить. Возвращаясь к выводу о том, что быть личностью еще не значит быть композитором, мы не можем утверждать обратное—возможности быть композитором, не будучи личностью. Проблема личностного уровня как условия художественного творчества, как нам кажется, связана с мыслью Д. Узнадзе об «общеличностном своеобразии», а не отдельном психическом моменте как условии художественного творчества. Но, добравшись до понятия «творящая личность», мы оказались в исходном положении—человек способен на свободную деятельность. Для психологии подтвердить эту способность—значит в закономерном объяснить незаконмерное. Творец, как нам кажется (и как в какой-то мере следует из приведенных нами положений), понятие, не уместяющееся в рамках психологического осмысления и изучения и нуждающееся в дополнительных средствах исследования.

Согласно названию нашей проблемы, подобными дополнительными средствами могут представиться эстетико-философские методы исследования. Но, быть может, эстетика самостоятельно справляется с задачей рассмотрения творческой активности и своими силами способна объяснить этот феномен? Против такого заключения, как нам кажется, свидетельствуют два таких фактора.

1. Эстетика, как и психология, в основном занята исследованием эстетической реакции. Искусство она связывает с осмыслением мира в эстетических категориях и выявляет закономерности в произведениях искусства, но не в процессе художественного творчества. Но коль скоро она обращается к процессу творчества, возникает необходимость осмысления способности активности. Сегодня же эту проблему, без учета данных естественных наук и психологии, наивно и неоправданно самонадеянно рассматривать.

2. Второй фактор нам кажется наиболее существенным, и мы позволим себе более расширенно изложить его.

Эстетико-философская мысль, несмотря на свои многовековые усилия, не имеет окончательного ответа на вопрос, какова природа художественного творчества и что такое результат этого творчества—искусство.

Марксистская эстетика дает общее и, безусловно, правомерное определение искусству—это отражение действительности в художественных образах. Но, как мы отметили, это общее положение, а оно включает в себя множество сложных вопросов, нуждающихся в обосновании и развитии. Среди них, например, вопрос о том, почему человек стал творить? Каковы закономерности возникновения эстетического?

Марксистская философия рассматривает человека как социально-историческое существо, сформировавшееся в процессе исторического развития. Именно процессом этого развития и обусловлено возникновение в человеке творческих способностей, позволяющих более широко и полноценно осваивать действительность. Но «в эстетическом опыте действительность увидана качественно отлично от познавательного опыта... В противном случае эстетический опыт мы вынуждены были бы считать неполноценным дублером познавательного, ибо теоретическое познание в совершенстве справляется со своей ролью» [2, 9].

Как бы мы ни характеризовали действительность эстетического опыта—искусство—это познание и освоение этой действительности,

оно непременно должно обладать тенденцией к прогрессу. Ведь если на заре творчества человек только начинал постигать эту действительность (а, все, что возникает и развивается, имеет или должно иметь начало), то сегодня в ее познании мы должны значительно опережать наших предков и это должно сказываться на самом художественном творчестве. Так ли это? Можно ли говорить о прогрессе искусства?

В современной эстетике и искусствоведении очень остро обсуждается проблема новаторства, опосредованно ставящая вопрос прогресса искусства: ведь новации сами по себе, как бы они ни были удивительны, никакой ценности не представляют без осмысления возможности сказать с их помощью что-то. А это «что-то» должно быть не хуже уже сказанного, а совершеннее вообще сказанного доселе.

Еще в 1964 году проблеме новаторства был посвящен специальный международный конгресс в Амстердаме, продемонстрировавший исключительное обилие теоретических концепций, рассуждений, мнений и выводов. Советские эстетики предложили свою концепцию новаторства: «Обогащение искусства новыми темами, новыми идеями, героями, открытиями в понимании современных конфликтов, человеческих характеров, овладение новым художественным способом мышления, приемами и средствами изобразительности и выразительности.

Вопрос о новаторстве в искусстве не может быть исследован только на почве искусства. Необходимо осознание художником жизненных проблем» [3, 171].

Никак не оценивая определение само по себе, нам важно, однако, подчеркнуть подразумеваемую в нем возможность прогресса.

В работе конгресса приняли участие известные теоретики и деятели искусства Запада. Среди них Н. Саррот, А. Роб-Грийе, К. Симон, К. Морриак и другие. Абстракции Малевича, Мондриана, Кандинского, Делоне, глубокий психологизм последователей «нового романа», духовные изыскания современных поэтов и музыкантов расценивают они как прогресс искусства. Греческий эстетик П. Михелис пишет: «Прогресс в искусстве — смена классического типа мышления, отличающегося своими устойчивыми и завершенными формами, неклассическим, для которого характерны формы неустойчивые, текущие. Это искусство неопределенной и подвижной красоты» [3, 227]. В нашу задачу не входит так или иначе оценить современное западное искусство, но сказанное о нем как о прогрессе создает впечатление произвольного толкования этого понятия. Необходимо, видимо, разобраться, в чем критерии прогресса.

Прогресс вообще понятие, выражающее улучшение, усовершенствование, движение вперед. И при этом подразумевается участие временной категории. Мы говорим о прогрессе культуры (в относительном смысле), цивилизации, техники, науки, общественной жизни и т. д. Все перечисленные явления сравнимы, обладают большей или меньшей степенью совершенства, например, существует более или менее высокий уровень цивилизации, культуры и т. д. А можно ли говорить о прогрессе искусства, возможно ли здесь какое-либо движение вперед? Как мы отметили, способность прогрессировать связана с возможностью обладания большей или меньшей степенью совершенства. Обладает ли этим качеством искусство?

Известен убедительный аргумент итальянского эстетика Б. Кроче о невозможности прогресса в искусстве: «Шекспир не является прогрессом сравнительно с Данте, а Данте сравнительно с Шекспиром». Объясняется это тем, что «искусство есть интуиция, интуиция есть индивидуальность, а индивидуальность не повторяется. Каждый ин-

дивидуум, каждый момент в жизни индивидуума имеет свой художественный мир и все такие миры несравнимы между собой» [6, 156].

Пожалуй, достаточно быть просто образованным человеком и вовсе не теоретиком искусства, чтобы не устраивать соперничества между Шекспиром и Данте, но не такой уж нелепостью кажется, например, признание за Шекспиром большей художественной значимости, чем за Майн Ридом. Произведения искусства в какой-то мере поддаются сравнительной оценке. Но о прогрессе искусства подобная иерархия судить не позволяет. Историю искусства можно представить как неровную плоскость с множеством равновеликих вершин.

Так как же с проблемой прогресса? Можно попытаться представить себе все иначе. Известны наскальные изображения эпохи неолита — первое свидетельство художественного, творчества. Путь от них к «Моне Лизе» — разве не прогресс? А ведь еще были времена, когда существовал *homo sapiens*, а искусство отсутствовало. Зарождение и развитие от простых форм к сложным, безусловно, связано с пониманием прогресса. Отталкиваясь от этой мысли, можно допустить следующее: тысячелетиями человек не творил, тысячелетиями учился и развивал в себе способность творить, развитие шло так медленно, что осталось незамеченным и, быть может, этот процесс подспудно продолжается и сегодня. Человек развивается, усложняется, обогащается его духовный мир — и в этом предпосылки дальнейшего прогресса искусства.

Но в этом можно усмотреть и предпосылки конца искусства. Да, действительно, его не было, действительно, оно развивалось. Но вот уже тысячи лет устраивает «фейерверки» на месте, никуда не двигаясь. Не свидетельствует ли это о функциональном назначении искусства и его отмирании после того, как роль сыграна? Кстати сказать, такой скептический взгляд на будущее искусства сегодня поддерживается не менее, чем оптимистический. Приверженцы взгляда об отмирании искусства с большей убедительностью могли бы доказать, что искусство, расцениваемое западными теоретиками как прогресс, на самом деле являет собой регресс. Особую достоверность их мысль приобретает, если обратиться к концепции Гегеля о непреложном регрессе искусства. Как известно, абсолютный дух по Гегелю проходит три стадии развития, связанные с искусством, религией и наукой. Подлинного совершенства искусство достигает на первой стадии — стадии конкретно-чувственного самопознания абсолютного духа: художник способен охватить всю субстанцию в целом. Эта возможность дается художнику именно благодаря прохождению абсолютного духа через свою первую, чувственно-конкретную стадию самопознания. Искусство устраняет вообще голую случайность как содержания, так и формы, и оно ставит поэтому художнику требования, чтобы он истребил в себе случайные, частные черты своих субъективных способностей» [5, 300].

Но при переходе абсолютного духа в следующую стадию познания себя через представление теряется связь с предметным миром. Художник лишается цельного взгляда на мир и «впадает в полнейшую субъективную случайность концепции и изображения, в юмор как в извращение и смещение всякой предметности и реальности при помощи остроумия и игры субъективного взгляда на мир. Оно кончается творческой властью художественной субъективности над каким бы то ни было содержанием и формой» [5, 138].

А с другой стороны «искусство переходит к изображению предметов как они находятся перед ним, в случайной единичности или ее

своеобразии, и оно теперь интересуется превращением этого существования посредством техники в видимость» [5, 138].

Третья характерная черта негативного движения искусства — прогрессирующий приоритет мысли над образом, логики над чувственным восприятием. Преобладает развитие науки об искусстве над самим искусством. Воистину магическое пророчество, копия современного западного искусства, созданная чуть ли не за двести лет до появления оригинала

Во-первых, совершенно явственно указанная Гегелем поляризация искусства: с одной стороны — углубление в себя, поиски истины в иррациональном, подсознательном, с другой — коммерческие живопись, театр, кино и литература... В источнике сюрреализма, абстракционизма, экзистенциализма и т. д., несущих в себе свои конкретные отличные друг от друга истины, откровения, свою точку ориентации человека в мире, нельзя не усмотреть «полнейшую субъективную случайность концепции и изображения... смещение всякой предметности при помощи остроумия и игры субъективного взгляда на мир».

Налицо и преобладающее развитие науки об искусстве над искусством. Поэты, писатели, художники как никогда много внимания уделяют пояснениям, комментариям к своим сочинениям, прибегают к словесным доказательствам своей эстетической правоты. Многие художники не просто комментируют свои полотна, а создают свою философию искусства. Экзистенциалисты, доказывающие вначале правоту своих воззрений на сущность бытия и человека в нем, сейчас вынуждены оттаивать свою философию от наводнивших западное искусство и эстетику последователей экзистенциализма. По остроумному замечанию известного литературного критика и эстетика В. Д. Днепровы, Сартр в своих попытках отстоять истинные позиции экзистенциализма от модного увлечения им похож на человека, старающегося перекрыть Ниагару.

Вряд ли можно было бы понять творчество многих признанных сейчас на Западе кинорежиссеров и разобраться в их фильмах, представляющих собой своеобразные психологические исследования, если не знать теории Фрейда о подсознательных психических процессах.

Среди скептиков, предсказывающих конец искусства, такие известные имена, как Т. Карлейль, Дж. Рескин, Ф. Ницше, О. Шпенглер, В. Аубутин, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Рид. Теории, созданные ими, представляют собой, безусловно, большой интерес, но их рассмотрение заведет нас слишком далеко и вряд ли поможет освободиться от сомнений.

Существует еще третье, особенно привлекательное мнение о вечности искусства, об отражении в нем закона прекрасного (Платон, Плотин, Блаженный Августин, Кант, Шеллинг, Шиллер, Христиансен), но это уже на том уровне спекуляции, когда можно только наслаждаться гармоничностью и стройностью конструирования разумом, пребывая в полной растерянности относительно его научной убедительности.

Таким образом, мы оказались в исходной позиции, вернулись к началу своего пути. Какова все же природа художественного творчества, присуща ли ему динамика? Если нет, то чем объясняется потребность в нем? Почему человек продолжает сочинять, заведомо зная, что в лучшем случае достигнет уже существующей максимальной высоты? Но эти высоты уже много раз взяты, зачем же новые восхождения? Что такого в искусстве, что допускает и делает жизненно необходимым его бесконечное «репродуцирование»? Почему сегодня творят художники, если есть Боттичели, Дюрер, Босх, Рембрандт? Или,



может, суть развития искусства в другом, не в тривиальном осмыслении прогресса?

В противном случае художественное творчество оказывается дурной бесконечностью, коллекционированием новых имен и опусов. Мы никоим образом не сдаем в архив создания гениев творчества, мы искренне и в прямом смысле говорим, что Шекспир — наш современник, что Гомер — непревзойденный художественный гений. Мы способны восхищаться блеском красоты искусства древнего Египта. В наших руках бесценная сокровищница, которую за одну человеческую жизнь невозможно даже обозреть. Причем одна вещь не обусловлена другой, каждая имеет свое самостоятельное существование, свою ценность. Зачем же приумножать эту сокровищницу и не довольствоваться эстетическим наслаждением, доставляемым ею с лихвою?

Что же такого в произведении искусства, предопределяющего его непреходящую ценность и возможность его бесконечного воссоздания?

Характерно, что в предисловии к «Психологии искусства» Л. Выготский говорит о своем намерении. «Не плакать, не смеяться, не удивляться, но понимать» [4, 18]. Эта оговорка могла бы показаться по крайней мере странной — сама собой разумеется осмысленность научного труда и неуместность в нем эмоций. Но дело в самом предмете исследования: искусство, кем бы оно ни рассматривалось — а претендующих больше чем достаточно — допускает полнейшую произвольность толкования, причем эмоции подчас оказываются не менее веским аргументом, чем анализ, понятие. Быть может, именно поэтому все попытки проникнуть и принципиально установить, в чем суть искусства, воспринимаются как доказательство невозможности «объять необъятное».

Невозможно договориться не только об искусстве вообще, но и об отдельном его произведении. Тот же Выготский, констатируя факт исключительного обилия литературы по «Гамлету», вплоть до того, что сочинение буквально тонет в безбрежном океане исследований, находит нужным самому проанализировать трагедию принца датского. А сколько написано после Выготского?

Быть может, сами творцы правильно объяснят, что они хотели сказать своим произведением. Историки искусства весьма скептически относятся к способности художника осмыслить свое сочинение — право на жизнь приобрело мнение, что художник творит импульсивно, по интуиции, чутью, сознание и мысль тут играют далеко не решающую роль. Поэтому не обязательно, чтобы творец знал, что же он сотворил. Знаток искусства может оказаться более компетентным. Эту мысль с одной стороны поддерживает, а с другой высмеивает Лев Толстой. Он считает, что дело не в непонятливости творца, а в невозможности и неправомерности как-то оценивать и анализировать художественное произведение. Обладая не худшей, чем его многочисленные комментаторы, способностью к аналитическому мышлению, он тем не менее писал: «Если бы же я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен был бы написать тот самый роман, который я написал, сначала... И если критики теперь уже понимают и в фельетоне могут выразить то, что я хочу сказать, то я их поздравляю и смело могу уверить, что они знают об этом больше, чем я. И, если близорукие критики думают, что я хотел описывать только то, что мне нравится, как обедает Облонский и какие плечи у Карениной, то они ошибаются. Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила погрешность собрания мыслей, сцепленных между собой для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо,



теряет свой смысл, странно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя, а можно только посредством словами описывая образы, действия, положение» [8].

Подобное заявление осуждено быть глазом вопиющего в пустыне, ибо воздействие искусства на психику, его влияние на общественную жизнь настолько велико, что невозможно не откликнуться на него, не спорить, не размышлять.

А с другой стороны мысль, особенно современного человека, привыкшая к преодолению трудностей и достигшая немаловажных завоеваний, не может взирать на искусство как на чудо — слишком оно рядом и слишком элементарно на первый взгляд для возведения в ранг непостижимого.

Практически невозможно изложить все, что продумано по поводу сущности искусства. Начиная от Платона и Аристотеля, история философии высказывает крайнюю озабоченность по поводу эстетического. Предметом пристального внимания оно является для исторической науки, создавшей обширную литературу по истории искусства; для социологии, выявившей необычайно серьезную роль искусства в развитии общества, формирования различных общественных структур; для социальной психологии, подтвердившей исключительную мощь воздействия искусства на психику, на пути формирования личности; для искусствоведения, породившего бесконечное множество теоретических раскладок существующего художественного материала. Но, изучив и проштудировав все, — а это никому не по плечу, — можно обрести широкую эрудицию и только. Этот вывод подтверждает хотя бы тот факт, что как трава пробивает бетон, так новый исследователь смело приступает к делу изучения искусства и в конце концов выясняется, что он внес серьезный вклад в это дело.

Положение на грани чудесной скатерти-самобранки: сколько ни ешь, яства остаются нетронутыми и в фантастическом потоке мыслей и заключений об искусстве, расширяющемся по геометрической прогрессии и несущем в себе величие и мощь человеческого разума, само искусство остается нетронутой целиной — логическая мысль в полнейшем неведении относительно него. Все теории об искусстве, все объяснения и разъяснения создаются задним числом, когда уже существуют его произведения. Но ни одна теория не может иметь претензии на создание гипотетической модели гения, который грянет и который взойдет новой звездой в ближайшее десятилетие. Очевидно надо признать, что невозможно не только предугадать, каким он будет и что он скажет, но нельзя даже предположить, будет ли он? Никакой закономерности нет в существовании произведений Рембрандта. Более того, если б его не было вообще, то вряд ли кто почувствовал пробел. А ведь Рембрандт — один из величайших гениев художественного творчества.

Художественная деятельность в своей основе имеет покрытое мраком для логической мысли общеличностное своеобразие художника, своим результатом — мир на грани реального и нереального — рисунок, чередование и единство звуков, «сцепление мыслей, в основе которых лежит не мысль». Для определения всего этого больше всего подходят сами по себе смутные понятия интуиции, вдохновения, про-

никновения. Единственно, чему они поддаются — эстетическому рассмотрению, которое через понятия ритма, гармонии, стиля, образа утверждает эстетическую ценность творения. Но, по выражению Христиансена, «у нас нет выражения, которое с той же недвусмысленностью обозначало бы эстетическую ценность, как, например, слово «реальность», известную познавательную ценность» [10, 124].

Подводя итоги сказанному, мы повторим, что эстетика решила далеко не все вопросы, связанные с художественным творчеством. По крайней мере, закономерности, найденные ею и установленные в сфере художественного творчества, никоим образом не годятся для обучения творчеству и, более того, недостаточны для выяснения, с подлинным произведением искусства имеем дело или нет. Мы ни в коем случае не заключаем о тщетности эстетических исследований. У эстетики своя сфера приложения, и она добилась в своем деле серьезных результатов. Но психологи, заинтересованной в обосновании и понимании способности творчества, она мало что может подсказать.

Тем самым мы хотим указать на специфику интересующей нас проблемы — эстетико-психологическое изучение творчества: имеется в виду не сумма знаний, добытых самостоятельно психологией и самостоятельно эстетикой.

Такой дифференциальный подход к исследованию творчества, на наш взгляд, заведомо должен быть обречен на неудачу. Причина творчества (или, вернее, условие его) — психические силы, активность индивида и результат — художественное произведение имеют один корень, являют собой нерасчленимое единство. Корень этот — человек, личность, «общеличностное своеобразие».

Знаменательно, что сегодня в центре внимания философской мысли — проблема человека. Интерес к нему в таком глобальном масштабе связан именно с его «загадочной» способностью создавать, творить. Проблема личности, динамики и сущности культуры, аксиологии — все это направления, в которых напряженно звучит вопрос: в чем суть человека, каковы возможности его развития и каков его максимум, куда ведет его этот путь, в чем его назначение, смысл его бытия. Человек в целом — вот проблема, которая стоит в теории Д. Узнадзе и попытка решения которой в ней дана. «Общеличностное своеобразие», на наш взгляд, весьма и весьма сложное понятие, опирающееся на его учение в целом, но отнюдь не указание на описание и изучение эмоций и чувств отдельных деятелей искусства, как это часто расценивается авторами.

В теории установки заложена возможность осмысления нашей проблемы, поставленной, кстати, именно Д. Узнадзе: «Согласно нашей основной концепции, действительность первым долгом воздействует на личность как на целое и вызывает в нем определенную общеличностную реакцию, определенную установку, которая ложится в основу дальнейшего поведения личности. Надо думать, что эта общеличностная реакция у творца своеобразная, отличающаяся от вызванной такими же условиями реакции обыкновенного человека. А именно в чем заключается это своеобразие — дело будущего психологическо-эстетического исследования, которое, как видим, должно развиваться не по линии отдельных функций, а общеличностных своеобразий» [1, 604].

ЛИТЕРАТУРА

1. უზნაძე დ. ბ. შრომები, ტ. 3—4 1964.
2. ქავჭავაძე ბ. ესთეტიკის საფუძვლები, 1965.
3. Борьба идей в эстетике, М., 1964.
4. Выготский Л. С. Психология искусства, М., 1968.
5. Гегель. Соч., т. 1, 2, М., 1940.
6. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика, 1920.
7. Сб. Психологические исследования, Тб., 1973.
8. Толстой Л. Н. Что такое искусство? Полн. собр. соч., т. 30, М., 1951.
9. Фрейд. Леонардо да Винчи, М., 1912; Психологические этюды, М., 1912.
10. Христиансен Б. Философия искусства, Спб, 1911.
11. Iung C. J. Wirklichkeit der Seele, Zürich, 1947.

Представлена Институтом философии АН ГССР

ბელა ბანძილაძე

ეთიკისა და მისი ისტორიის საბანი, მეთოდური და აპრიორული

ეთიკა არის მოძღვრება ადამიანის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშნის — ზნეობის შესახებ. ადამიანი ჩვენი პლანეტისა და საერთოდ მზის სისტემის ერთადერთი გონიერი არსებაა. გონიერების ცნებაში იგულისხმება არა მარტო აზროვნების უნარი, რაც თავის მხრივ მეტყველების ბაზაზე არის შესაძლებელი, არამედ ასევე მხატვრული გემოვნებისა და თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობის უნარი. შეგნებულნი და თავისუფალი მოქმედების უნარი ადამიანს საშუალებას აძლევს გარდაქმნას არა მარტო გარემომცველი ბუნების მოვლენები, არამედ ასევე საკუთარი თავი, მოთხოვოს და მოაწესრიგოს საკუთარი სურვილები და მოთხოვნილებები, ვნებები და აქტები. ასეთი მოწესრიგება საჭირო ხდება იმის გამო, რომ არ იყოს წინააღმდეგობა ადამიანებს შორის და შესაძლებელი გახდეს ერთობლივი, მეტნაკლებად შეხმატებულული საზოგადოებრივი ცხოვრება. იმ უნარს, რომლითაც ადამიანი ახერხებს მოაწესრიგოს საკუთარი სურვილები, მოთხოვნილებები, ინტერესები, შეუთანხმოს იგი სხვა ადამიანების სურვილებს, მოთხოვნილებებს და ინტერესებს — ზნეობა ეწოდება.

ზნეობა ადამიანის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია და იგი აუცილებლობით იგულისხმება ადამიანური გონიერების ცნებაში.

თავის მხრივ, ზნეობა, როგორც ადამიანის სპეციფიკა, რთული მოვლენაა და შედგება ისეთი ფენომენებისაგან, როგორცაა: ზნეობრივი შეგნება, ზნეობრივი გრძნობა, ზნეობრივი მოქმედება. ზნეობის ყოველი ეს შემადგენელი ელემენტი, თავის მხრივ, რთული შინაარსისაა და მათი დახასიათება შეიძლება ცნებათა და კატეგორიათა მთელი სისტემით. მაგალითად, ზნეობრივი შეგნების ცნებაში იგულისხმება ადამიანის შეხედულებები ცხოვრების აზრისა და უმაღლესი იდეალის, სიკეთისა და ბოროტების, მოვალეობის და პასუხისმგებლობის, ბედნიერებისა და სხვათა შესახებ. ზნეობრივ შეგნებაში იგულისხმება შეხედულებები ზნეობრივ ნორმებზე და პრინციპებზე. ასევე შეიძლება ითქვას ზნეობრივი გრძნობისა და მოქმედების შესახებ.

ეთიკა ის მეცნიერებაა, რომელიც იკვლევს ყოველი ამ ცნების მნიშვნელობას, მათ შინაარსს, ურთიერთკავშირს და ცდილობს მოგვეცეს ზნეობრივი ფენომენის რთული სტრუქტურის ზუსტი, მეცნიერული სურათი. მხოლოდ ამის შედეგად არის შესაძლებელი ეთიკურ ცნებათა ობტიმალური სისტემის შექმნა. უფრო ზუსტად: ეთიკურ ცნებათა ობტიმალური სისტემა იქნება ზნეობრივი ფენომენის სტრუქტურის სწორი მეცნიერული ასახვა.

მასშადად, ეთიკის საგანია ზნეობა, მისი წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერებანი. აქ იგულისხმება როგორც ის, თუ რა არის ზნეობა, როგორია მისი შინაარსი, სტრუქტურა და ფუნქციები, ისე მისი ისტორია წარსულში და პერსპექტივები მომავალში. ყველაფერი, რაც ზნეობის ცნებას უკავშირდება, როგორც მისი შინაარსის განსაზღვრულობა — შემოდის ეთიკის სა-

განში. ამ აზრით ეამბობთ, რომ ეთიკა არის მოძღვრება ზნეობაზე.

როგორ არის შესაძლებელი ზნეობრივი ფენომენის ასეთი სრული შესწავლა ანუ ეთიკურ ცნებათა მეცნიერული სისტემის შექმნა? ეს არის ეთიკის მეცნიერების მეთოდის საკითხი, ეთიკური კვლევა-ძიების საშუალებათა საკითხი.

ეთიკის მეცნიერების კვლევის მეთოდს განსაზღვრავს მისი საგნის შინაარსი და თავისებურება. თუ ზნეობა ადამიანის სპეციფიკა და ადამიანურობის არსებითი შინაარსია, მაშინ იგი წარმოშობილა და განვითარებულა ადამიანის წარმოშობასთან ერთად. ცხადია, ზნეობას ვერ შევისწავლით ისე, თუ არ შევისწავლეთ ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერებანი, რასაც სპეციალური მეცნიერება — ანთროპოლოგია იკვლევს. მაშასადამე, ანთროპოლოგიის შესწავლა ერთ-ერთი მეთოდია ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. შეიძლება ამას პირობითად ვუწოდოთ ანთროპოლოგიური მეთოდი¹.

რამდენადაც ზნეობა ზალხთა ტრადიციებსა და ადათებში ვლინდება, ამდენად ამ უკანასკნელთა შესწავლა, მათი წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერებათა დადგენა აუცილებელი პირობაა ეთიკური კვლევა-ძიების წარმატებისათვის. ადამიანთა ადათებსა და ტრადიციებს ეთნოგრაფია იკვლევს და ამ მეცნიერების შესწავლა ერთ-ერთი მეთოდია ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. ამას შეიძლება ვუწოდოთ ეთნოგრაფიული მეთოდი.

რამდენადაც ზნეობა ადამიანის ფსიქიკის პროდუქტია, ადამიანური ცნობიერების მნიშვნელოვანი გამოვლენაა და ეყრდნობა ისეთ ფსიქომენომენებს, როგორცაა შეგნება, გრძნობა და ნებელობა, ამდენად, ამ უკანასკნელთა შესწავლის გარეშე შეუძლებელია ეთიკური კვლევა-ძიება. ყოველივე ამას ფსიქოლოგია იკვლევს და ამ მეცნიერების შესწავლა ეთიკური კვლევა-ძიების ერთ-ერთი მეთოდია. მას შეიძლება ვუწოდოთ ფსიქოლოგიური მეთოდი.

რამდენადაც ზნეობა საზოგადოებრივი აზრის კრიტერიუმად გვევლინება და თვით მასში პოულობს ცვლილებებსა და განვითარების გარკვეულ წყაროებს, ამდენად, საზოგადოებრივი აზრის, მისი შემადგენელი ფაქტორებისა და განვითარების კანონზომიერებათა შესწავლა აუცილებელია ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. საზოგადოებრივ აზრს სოციოლოგია იკვლევს. ამ უკანასკნელის შესწავლა ერთ-ერთი მეთოდია ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. ამას შეიძლება ვუწოდოთ სოციოლოგიური მეთოდი.

რამდენადაც ზნეობრივი ფენომენი გარკვეული ღირებულების გამოვლენაა, ამდენად, ზნეობის შინაარსის დადგენა შეუძლებელია ღირებულების ცნების ანალიზის გარეშე. ღირებულების ცნებას და ღირებულებათა ბუნებას იკვლევს სპეციალური მეცნიერება — აქსიოლოგია, რომლის შესწავლა ერთ-ერთი მეთოდია ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. ამას შეიძლება ვუწოდოთ აქსიოლოგიური მეთოდი.

¹ უკანასკნელ წლებამდე ჩვენში ანთროპოლოგია იფარგლებოდა ადამიანის როგორც ბიოლოგიური ფენომენის წარმოშობის კანონზომიერებათა კვლევით, ხოლო ადამიანის როგორც სოციალური არსების კვლევას იგი უთმობდა სხვა მეცნიერებას — ისტორიას, ეთნოგრაფიას, სოციოლოგიას, ფსიქოლოგიას და სხვა. ამჟამად კი ინტენსიურად ვითარდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დარგი, რომელიც იკვლევს ადამიანის არსებას და სპეციფიკას. საქართველოში ამ დარგის განვითარებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვის აკადემიკოს ანგია ბოჭორიშვილს და მის სკოლას.

ბოლოს, რამდენადაც ზნეობა რთული სტრუქტურის მქონე მოვლენაა და ეთიკის მეცნიერებამ უნდა მოგვეცეს მის ამსახველ ცნებათა მწყობრი ლოგიკური სისტემა, არ შეიძლება რაიმე წარმატებაზე ვილაპარაკოთ ეთიკის მეცნიერებაში აზროვნების მეცნიერული მეთოდის დაუფლების გარეშე, **ლოგიკის** გარეშე. ლოგიკის მეცნიერების დაუფლება უბირველესი და უმთავრესი მეთოდია ყოველი მეცნიერებისათვის, საერთოდ, და ეთიკისათვის, კერძოდ. ამ მეთოდის გარეშე შეუძლებელია, საერთოდ, მეცნიერული აზროვნება და მათ შორის ანთროპოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და აქსიოლოგიური კვლევა-ძიებანი.

ლოგიკა არის ის მეცნიერება, რომელიც ცვრდნობა სინამდვილის მოძრაობისა და განვითარების უზოგადეს დიალექტიკურ კანონზომიერებას. მეცნიერულ ონტოლოგიას, ობიექტური სინამდვილის შემეცნების დიალექტიკურ კანონზომიერებას — მეცნიერულ გნოსელოგიას და მათ საფუძველზე იკვლევს მოვლენათა შემეცნების, მათ არსებაში ჩაწვდომისა და მეცნიერული ასახვის კონკრეტულ ფორმებს, წესებსა და მეთოდებს. ლოგიკა ადამიანური აზროვნების თეორიაა საერთოდ და, თავისთავად ცხადია, იგი უბირველესი და უმთავრესი მეთოდი უნდა იყოს ყველა მეცნიერებისათვის, მათ შორის ეთიკისათვისაც.

ამრიგად, კვლევა-ძიების ლოგიკური მეთოდი ეთიკის მეცნიერების უმთავრესი მეთოდია. მრავალ შემთხვევაში სწორედ ეს მეთოდი ავსებს იმ ხარვეზებს, რომელიც ჭერ კიდევ არის და დიდხანს იქნება ანთროპოლოგიის, ისტორიის, ეთნოგრაფიის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიისა და აქსიოლოგიის დარგებში. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ მეცნიერულ ლოგიკას შეუძლია ნაწილობრივ იმ ხარვეზის ამოვსებაც, რომელიც შეიძლება გააჩნდეს ამა თუ იმ ეთიკოსს ზემოთ ჩამოთვლილი დარგების მიერ დაგროვილი მასალის ათვისებაში.

ეთიკური კვლევა-ძიების ძირითად მეთოდად ლოგიკური მეთოდის აღიარება პრაქტიკულად სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა ეთიკურ ცნებათა ისტორიის შესწავლას და ამ ცნებათა ლოგიკური სისტემის შექმნას. ეთიკურ ცნებათა ობტიმალური სისტემა ეთიკური კვლევა-ძიების საბოლოო მიზანია და იგი მიიღწევა ანთროპოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და აქსიოლოგიური მასალის მკაცრი ლოგიკური ანალიზისა და დიალექტიკურ-მატერიალისტური განზოგადების საფუძველზე.

ამრიგად, ეთიკური აზროვნების ისტორიის შესწავლა პრაქტიკულად პირველი და უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა ეთიკური კვლევა-ძიებისათვის. ამას შეიძლება ვუწოდოთ ისტორიული მეთოდი.

ასეთია ეთიკური კვლევა-ძიების წყაროები და შესაბამისი მეთოდები.

რაც შეეხება ეთიკის მეცნიერების ამოცანებს, აქ არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს: ეთიკის ამოცანაა ზნეობის მეცნიერული შესწავლა, ამ ფენომენის სტრუქტურისა და შინაარსის დადგენა. ეს ეთიკის მეცნიერების თეორიული ამოცანაა. მაგრამ ამით არ ამოიწურება მისი დანიშნულება. წმინდა თეორიული ფუნქციის გარდა ეთიკას გააჩნია პრაქტიკულ-პოლიტიკური და პედგოგიურ-აღმზრდელითი ფუნქციებიც, როგორცაა, მაგალითად, ზნეობის დაცვისა და განვითარებისათვის ხელის შეწყობა, პოლიტიკის, სამართლის, ხელოვნებისა და საერთოდ ადამიანთა სულიერი ცხოვრების პროგრესისათვის ხელის შეწყობა. ეთიკა იკვლევს ადამიანური ცხოვრების კანონზომიერებას იმ მიზნით, რომ ხელი შეუწყოს მის შემდგომ განვითარებასა და აყვავებას,

ბოროტების დაძლევისა და სიკეთის გამარჯვებას, მთელ მსოფლოში მშვიდობის, თავისუფლების, თანასწორობისა და შემოქმედებითი თანამშრომლობის იდეების გაბატონებას. ჩვენი თვალსაზრისით, ამას კომუნიზმის გამარჯვება ჰქვია. მარქსისტული ეთიკის ამოცანა კომუნიზმისათვის ხელის შეწყობაა. ამიტომ აქვს ამ მეცნიერებას დიდი პოლიტიკური და სოციალური მნიშვნელობა.

თუ ეთიკა არის მოძღვრება ზნეობის შესახებ, ეთიკის ისტორია იქნება მოძღვრება ეთიკური აზრის ისტორიის შესახებ, იმის შესახებ, თუ როგორ ჩაისახა ეთიკური აზროვნება, როგორ ვითარდებოდა იგი, როგორი იყო მისი განვითარების ხელის შემწყობი თუ ხელის შემშლელი პირობები, მისი შინაგანი იმანენტური კანონზომიერება. ეთიკის ისტორია ფილოსოფიის საერთო ოჯახიდან ეთიკის ცალკე გამოყოფის ისტორიაა, გამოყოფისა, რომლის შედეგად ეთიკა არ წყვეტს კავშირს ფილოსოფიასთან, ისევე როგორც ესთეტიკა, აქსიოლოგია და სოციოლოგია არ წყვეტენ კავშირს ფილოსოფიასთან, რომლის საკუთრივ შინაარსად ახლა უკვე რჩება ონტოლოგია, გნოსეოლოგია და ლოგიკა.

ეთიკის ისტორია, ეთიკურ ცნებათა ჩამოყალიბება-განვითარების ისტორიაა, ამ ცნებათა სისტემების ჩასახვისა და განვითარების ისტორია. ეთიკის ისტორიამ არა მარტო ის უნდა ვეჩვენოს, თუ როგორი იყო ეთიკურ მოძღვრებათა ისტორიული მონაცვლეობა და მემკვიდრეობითი კავშირი, არამედ ამ მონაცვლეობის, ბრძოლისა და მემკვიდრეობითობის განმსაზღვრელი ობიექტურ-სოციალური პირობები და შინაგანი იმანენტური კანონზომიერებანი². ეთიკის ისტორია მაშინ იქცევა სრულყოფილიან მეცნიერებად, როცა ეთიკურ ცნებათა განვითარების ასეთ ფაქტორებსა და კანონზომიერებას დაადგენს. ეთიკური ცოდნის განვითარების ტენდენციებისა და კანონზომიერების დადგე-

² გამოჩენილი ჩეხი ეთიკოსი ირენა პოპელოვა წიგნში „ეთიკა“ (1965 წ.). წერს, რომ „ეთიკის ისტორია შედგება ზნეობის, როგორც საზოგადოებრივი მოვლენის ისტორიისაგან და ზნეობის თეორიის ისტორიისაგან. სასარგებლო იქნებოდა განგვეხილა ორივე ისტორია ერთდროულად, ისინი წარმოშობილი არიან საერთო მიზეზებით, ვითარდებიან პარალელურად და ძალიან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან“ (გვ. 11).

ასეთ მოსაზრებას, ცხადია, უშენიშვნოდ ვერ გავიზიარებთ. ეთიკის ისტორიის საქმე არ არის ზნეობის ისტორია. ეს უკანასკნელი შეიძლება იყოს ანთროპოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ან თვით ეთიკის საქმე. ორივე ისტორიას ერთდროულად ვერ განვიხილავ იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ არსებობდა, ეთიკის ისტორიას იწყება იმის შემდეგ, რაც არსებობს ზნეობის ისტორია. ზნეობის ძირითადი შინაარსის—ნორმების, პრინციპებისა და სათნოებების უმეტესი ნაწილი ჩამოყალიბდა ჯერ კიდევ პირველყოფილი თემური საზოგადოების პირობებში, საზოგადოებისა, რომელსაც მრავალი ათეული ათასი წლის ისტორია აქვს, ხოლო ეთიკური ცოდნის ისტორია იწყება მონათმფლობელური საზოგადოების წიაღიდან. მართალია ზნეობა მნიშვნელოვან განვითარებას განიცდის იმის შემდეგაც, რაც აღმართი იწყებს ეთიკურ აზროვნებას და საფუძველი ეყრება ეთიკის ისტორიას. ისიც მართალია, რომ ზნეობის განვითარებაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს თვით ეთიკური აზრის განვითარება. მაგრამ მაინც არ შეიძლება ამ ორი მოვლენის ქრონოლოგიური გაერთიანება.

არც ის აზრი უნდა იყოს ზუსტი, რომ „ზნეობის ისტორია და ეთიკის ისტორია საერთო მიზეზებით არიან წარმოშობილი“. ზნეობის წარმოშობა დაკავშირებულია გოგური ცხოვრებიდან აღმართი ცხოვრების წესზე გადასვლასთან, პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესთა შეთანხმებით აუცილებლობასთან, ხოლო ეთიკის წარმოშობა დაკავშირებულია საწარმოო ძალების განვითარების, შრომის დანაწილების, ფიზიკური და გონებრივი შრომის დაპირისპირებისა და აღმართისა საერთო ინტელექტუალური, სოციალური და პოლიტიკური განვითარების პირობებთან. ამრიგად, ერთი და იგივე „საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობების“ ცნებაში შეიძლება იგულისხმებოდეს სრულყოფილ სხედისხედავარი შინაარსი, რომელთაგან ერთი ზნეობისა და მისი ისტორიის მიზეზია, მეორე კი ეთიკისა და მისი ისტორიისა.

ნა შესაძლებლობას მოგვეცემს განვეკრიტოთ ამ დარგის მომავალი განვითარების პერსპექტივებიც. ეთიკის მეცნიერული ისტორია ერთ-ერთი წყაროა ეთიკური პროგნოსტიკისათვის, რასაც, თავის მხრივ, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანთა სულიერი აღზრდისა თუ მკურნალობის პედაგოგიურ-პრაქტიკული პრობლემების გადაწყვეტისათვის.

როგორი შეიძლება იყოს ეთიკის ისტორიის შესწავლისა და კვლევა-ძიების მეთოდი? აქაც არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს: ეს მეთოდი ისტორიულ-ეთიკური ინფორმაციის მიღება და გადამუშავება, ისტორიულად ცნობილი ეთიკური მოძღვრებების ანალიზი შესაბამისი პერიოდისა და ქვეყნის სოციალ-პოლიტიკური პირობების გათვალისწინებით.

ეთიკის ისტორიულ კვლევაში გამართლებული არაა ემპირიული მასალის წინასწარ აკვიტებული კონცეპციებით დამუშავება-გადილტვრა, როგორც ამას ჰქონდა ადგილი იდეალისტურ ეთიკურ სისტემებში. მასალის სისტემატიზაციისა და კონცეფციად ჩამოყალიბების საფუძველი უნდა მოგვეცეს თვით მასალამ და ეპოქის სოციალ-ეკონომიური და იდეოლოგიური ვითარების შესწავლამ. კვლევის ასეთი ობიექტურ-მეცნიერული მეთოდი დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, მარქსისტული აზროვნების ლოგიკა, დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც ისტორიული მოვლენების შესწავლაში ყურადღებას ამახვილებს ობიექტურად არსებული კლასობრივი ბრძოლის ფაქტორებზე და მათ გავლენაზე იდეოლოგიური ბრძოლის ყველა სფეროში. ისტორიული მოვლენების შესწავლაში კლასობრივ-ისტორიული მიდგომა მარქსისტული ლოგიკის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრინციპია.

მაშასადამე, ეთიკის ისტორია რომ შევისწავლოთ — საჭიროა შევისწავლოთ იმ ქვეყნისა და ეპოქის ისტორია, სადაც ჩაისახა ესა თუ ის ეთიკური მოძღვრება; საჭიროა შევისწავლოთ ამ ქვეყნისა და ეპოქის საერთო ფილოსოფიური სისტემები, რომ ვიცოდეთ ეთიკური კონცეპციების ადგილი ამ სისტემებში; საჭიროა ვიცოდეთ ამ ქვეყნისა და ეპოქის ლიტერატურისა და ხელოვნების ისტორია, რაშიაც აისახებოდა ეთიკური იდეები და შეხედულებები; ხოლო პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, უნდა შევისწავლოთ ამ ქვეყნისა და ეპოქის ეთიკური ლიტერატურა და ყოველივე არსებითი, რაც კი დაწერილია ამ ლიტერატურის შესახებ.

ასეთია ის მოთხოვნები, რომელიც წაეყენება ეთიკის ისტორიის მკვლევარს, თუ მას სურს მეცნიერებასთან ჰქონდეს საქმე და არა თავდასართობი სენტენციების კრებულთან, რომელთა ამოკრეფა ეთიკურ-ისტორიული ლიტერატურიდან დად სიძნელეს არ წარმოადგენს.

ამით უკვე ისიც ითქვა, თუ რა ამოცანები დგას ეთიკის ისტორიისა და ეთიკის ისტორიკოსის წინაშე:

მან უნდა გვიჩვენოს ამა თუ იმ ეთიკური ცნებისა ან კონცეპციის ადგილი მოაზროვნის საერთო ფილოსოფიურ სისტემაში; ამ სისტემისა და ეთიკური კონცეპციის კავშირი საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ ფაქტორებთან; მისი კავშირი წინამორბედ ეთიკურ კონცეპციებთან და მიმართება იმავდროულ სხვა ეთიკურ კონცეპციებთან.

ეთიკურ ცნებათა ასეთი მემკვიდრეობითი განვითარების შესწავლა საუკეთესო საშუალებაა ეთიკურ ცნებათა ობტიმალური სისტემის შემუშავებისა-

თვის. ეს უკანასკნელი არის ეთიკის მეცნიერების მიზანი. ხოლო ეთიკის ისტორია, როგორც მეცნიერება არის მთავარი საშუალება, წყარო და მეთოდი ეთიკის მეცნიერებისათვის.

Г. Д. БАНДЗЕЛАДЗЕ

ПРЕДМЕТ, МЕТОД И ЗАДАЧИ ЭТИКИ И ИСТОРИИ ЭТИКИ

Резюме

Этика есть учение о морали. Мораль как сознание, чувство и практическая способность добродетели возникла в историческом процессе формирования и развития самого человека как разумного существа. В понятии разумности подразумевается не только способность мышления (Homo Sapiens), но и добродетели, моральность (Homo Moralis).

Для всестороннего изучения феномена морали необходимо учесть данные антропологии, этнографии, психологии, социологии, аксиологии, логики и истории этики. Все эти науки являются источниками и соответствующими методами этических исследований.

Предметом истории этики, как науки, являются закономерности зарождения и развития этических знаний, формирования этических концепции и систем. Для всестороннего изучения истории этической мысли необходимо изучение как истории философии, права, литературы, искусства, так и самой истории.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფ ს ი ქ ო ლ ო ბ ი ა

რამაზ სასვარძლიძე

არაცნობიერის ფსიქოლოგიური თეორია და ფსიქოთერაპიის მეთოდთა დასაბუთება

არაცნობიერა ფსიქიკურის პრობლემა თანამედროვეობის აქტუალური პრობლემაა. მის აქტუალობასა და ახალ მეცნიერულ დონეზე აყვანას დიდად შეუწყობ ხელი ამ პრობლემის ფსიქოთერაპიულ პრაქტიკასთან დაკავშირებაში. ეს კავშირი კი იმან განსაზღვრა, რომ ფსიქოთერაპიული მეთოდები არაცნობიერით დეტერმინირებულ ტენდენციათა რეგულაციისათვის არიან მოწოდებულნი. ამდენად, არაცნობიერის ამა თუ იმ თეორიის მართებულობა ფსიქოთერაპიული პრაქტიკათაც შეიძლება შემოწმდეს.

ფსიქოთერაპიული მეთოდები არაცნობიერის მართვის მეთოდებია. მეორეს მხრივ, მათში თვით არაცნობიერი ვლინდება სხვადასხვანაირად (ჩვევის, ლატენტური ემოციური რეაქციის, ფსიქოსომატური ტონუსის და სხვათა სახით). ეს მეთოდები, როგორც არაცნობიერის რეგულაციისა და შესწავლის მეთოდები, თეორიულ დასაბუთებას საჭიროებენ, ვინაიდან „სწორედ თეორიამ უნდა დაადგინოს რას შეიძლება დავაკვირდეთ და რას — არა“ (ა. ენსტეინი, ციტირებულია ე. ზევეციევის მიხედვით [8]). მეთოდთა დასაბუთება მათი ეფექტურობის თეორიულ დასაბუთებასა და დადგენას გულისხმობს. ეს დამოუკიდებელი და მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი ამოცანაა. ამ ამოცანის წინაშე დგას მედიცინაც, რომლის აქტუალურ პრობლემათა რიგს მიაკეთებენ ფსიქოთერაპიის ზოგადი თეორიის შექმნის პრობლემას [13].

ფსიქოთერაპიულ მეთოდთა დასაბუთებას, ისევე როგორც ფსიქოთერაპიის ზოგადი თეორიის პრინციპების შექმნას არაცნობიერის ფსიქოლოგიური თეორიისაგან მოვლიან [7]. ამგვარ მოლოდინს ლოგიკურის გარდა ისტორიული საფუძველი აქვს. ცნობილია, თუ რა დიდი როლი ითამაშა ფსიქოთერაპიული პრაქტიკის თეორიულ გააზრებაში არაცნობიერი ფსიქიკურის ფსიქოანალიტიკურმა მოძღვრებამ. თუმცა, თვით ფსიქოანალიზიც მრავალ სირთულეს აწყდება ამ პრაქტიკის კონცეპტუალიზაციის დროს. ერთ-ერთ სირთულეს თერაპიულ მეთოდთა დასაბუთება წარმოადგენს. სამართლიანად აღინიშნება, რომ ფსიქოანალიზი მხოლოდ თავისი საკუთარი მეთოდის დასაბუთებითაა გატაცებული და უყურადღებოდ სტრევის იმ მეთოდებს რომლებიც მის ფარგლებს გარეთ შეიქმნა და ჩამოყალიბდა [22] რა შეიძლება ჩიითვალოს ამგვარი ცალმხრივობის მიზეზად — ფსიქოანალიზის ისტორიულად ჩამოყალიბებული ტრადიცია, თუ პრინციპული შეუძლებლობა ამ კონცეპციის საფუძველზე მეთოდთა მრავალფეროვნების ახსნისა? ამასთან დაკავშირებით განვიხილოთ რამდენიმე საკითხი.

ფსიქოთერაპია მოწოდებულია ადამიანის არადექვანტური განცდები და რეაქციები ადექვანტური და პროდუქტიული გახადოს ზემოქმედების ფსიქოლოგიურ მეთოდთა გამოყენებით [13]. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მისი მიზან-

ნია ფსიქოლოგიური ზემოქმედების საშუალებით ფსიქიკური ანომალია ფსიქოლოგიური ნორმას დაუბრუნოს. აქედან გამომდინარე, ფსიქოთერაპიის ზოგადი თეორია და მეთოდთა დასაბუთება უნდა ეყრდნობოდეს ძირითადად სამ კონცეპციას — ფსიქიკური ნორმის, ფსიქიკური ანომალიისა და ფსიქიკური ზემოქმედების, კერძოდ, ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების კონცეპციებს. აღსანიშნავია, რომ ეს კონცეპციები ზოგადად ურთიერთისაგან გამომდინარე კონცეპციებია, რაც მათ შორის მჭიდრო ლოგიკურ კავშირს გულისხმობს.

ფსიქოანალიზში სამივე ზემოხსენებული კონცეპცია მოცემულია. აღნიშნული ფსიქიკის ნორმად მას ჩათვლილი აქვს ისეთი მდგომარეობა, როდესაც პიროვნება ახერხებს გარემოსა და შინაგანი ტენდენციების ურთიერთშეთავსებას. ამ შეთავსებას ძირითადი მექანიზმი არასასურველი შინაარსების ცნობიერებიდან არაცნობიერში განდევნის მექანიზმია. არაცნობიერში განდევნილი შინაარსები ისწრაფვიან რეალიზაციისაკენ. ფსიქიკურ ანომალიისთან საქმე გვაქვს მაშინ, როდესაც ეს შინაარსები შენიღბული სახით იკრებიან ცნობიერებაში და ვანსაზღვრავენ ქცევას, აქედანვე გამომდინარეობს თერაპიის არსიც — გაუცნობიერებელი ტენდენციები შესუსტდება მათი რეალიზაციით, სხვაზე გადატანით ან ვაცნობიერებით, ეს პრინციპი ზორციელდება ისეთ მეთოდებში, როგორც არის ფსიქოკათარსის, ფსიქოდრამის, საკუთრივ ფსიქოანალიზის და სხვა მეთოდება. არაცნობიერის, როგორც მხოლოდ გაუცნობიერებელი კოგნიტური წარმონაქმნის გაგება (რაზედაც მიუთითებს ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლაში არსებული კრიტიკა), მის დეტერმინატებად მხოლოდ რეალიზაციისა, გადატანის და ვაცნობიერების აღიარება შეუძლებელია ზღის ფსიქოთერაპიის ისეთ მეთოდთა დასაბუთებას, სადაც თერაპიული ეფექტი მიიღწევა მოტორული ტონუსის შეცვლით (რელაქსაცია), ახალი პირობითი კავშირის შექმნით (რეფლექსოთერაპია, დესენსიტიზაცია, ფუნქციონალური ვარჯიში) ან შთაგონებით (ჰიპნოზი, თვითშთაგონება). ამდენად, ჩვენს აზრით, ფსიქოანალიზის არსებული თეორიული რესურსებით პრინციპულად შეუძლებელია არაფსიქოანალიტურ მეთოდთა დასაბუთება. ეს მოსაზრება ჰიპოთეტური ხასიათისაა, საკითხი უდავოდ ითხოვს დამატებით კვლევას, მაგრამ სავარაუდლოა რომ ამ თეორიის ცალმხრივობა, რაზედაც ხშირად მიუთითებენ [6], პრაქტიკულ საკითხთა ცალმხრივად გადაწყვეტის საწინდარია.

არაცნობიერის ფსიქოანალიზურ თეორიას მარქსისტული ფსიქოლოგია განწყობის თეორიას უპირისპირებს. ეს სკოლა ისე ვითარდებოდა, რომ ფსიქოთერაპიული პრაქტიკის პრობლემის გადაწყვეტის წინაშე არ მდგარა. ამიტომაც ამგვარ საკითხთა გადაწყვეტის რაიმე კონკრეტული ტრადიცია მას არ გააჩნია. ეს გასაგებს ზღის იმ მდგომარეობას, რომ არაცნობიერის პრობლემისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ კრებულებში განხილული არაა განწყობის თეორიის მიმართება ფსიქოთერაპიისთან (რიგ შემთხვევებში გამოიყენება მხოლოდ განწყობის ცნება ზოგადთეორიული კონტექსტისა და საკითხთა განზოგადების გარეშე [19]). ამგვარი მდგომარეობა, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ამ თეორიის არაპროდუქტიულობას ფსიქოთერაპიულ პრაქტიკაში, არამედ მხოლოდ იმის ნიშანია, რომ საჭიროა ეს პრობლემები დაისვას განწყობის თეორიის წინაშე და გამოვლინდეს მისი შესაძლებლობანი. ამგვარი სამუშაოს შესრულების შემდეგ ცხადი გახდება, თუ რაში შეიძლება დაეფუძისპირდეთ არაცნობიერის სხვა თეორიებს და გვაქვს თუ არა უნარი ეს დისკუსია აკადემიური მეცნიერების ფარგლებს გარეთ გავატანოთ. აქვს კი აზრი ფსიქოთერა-

პიის პრაქტიკულ საკითხთა განხილვას განწყობის თეორიის შუქზე? იქნებ ლოგიკურად შეუძლებელია განწყობის თეორიის პრინციპებიდან ამგვარი საკითხების გადაწყვეტა? გვაანალიზოთ ეს შესაძლებლობა.

როგორც უკვე აღინიშნა, ფსიქოთერაპიული თეორია ფსიქიკური ნორმის ანომალიის და რეგულაციის კონცეპციათა შექმნას გულისხმობს.

ფსიქოლოგიური ნორმის დადგენა ძირითადად თანხვედბა ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის ამოცანებს. ამასთან დაკავშირებით ყურადღების ღირსია განწყობის თეორიის რიგი დებულებები.

ქცევა ადამიანის მიერ გარემოს რეგულაციის საშუალებაა. თვით ქცევა განწყობით რეგულირდება. განწყობა არაცნობიერი ბუნების მთლიანპაროვნული, სისტემური ხასიათის მდგომარეობაა. ყოველი ქცევა განწყობის რეალიზაციას წარმოადგენს [16]. რეალიზაციის შემდეგ განწყობა არ ქრება, იგი პიროვნებაში ფიქსირდება. შესაბამისად, აქტუალურისაგან განასხვავებენ ფიქსირებულ განწყობებს, რომლებშიც ქცევითი პრობლემის მზა გადაწყვეტა მოცემული [20:14]. აქტუალური განწყობა რეგულირდება მოთხოვნილებითა და სიტუაციით. მოთხოვნილების ორი ტიპი (სუბსტანციონალური, ფუნქციონალური) ქცევის ორ ფორმას წარმოშობს (ექსტროგენული, ინტროგენული). ექსტროგენულ ქცევაში განწყობის ხასიათი ქცევის რეზულტატით და სიტუაციითაა დეტერმინირებული [19]; ისეთ შემთხვევებში კი, სადაც ქცევის რეზულტატი მნიშვნელოვანი არაა, ადამიანი ფუნქციონის, თავის შესაძლებლობათა (ფიქსირებულ განწყობათა) რეალიზაციის მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს. ქცევითა ამ ფორმებში (ინტროგენული აქტები—თამაში, გართობა, შემოქმედება, სიზმარი და სხვ.) სიტუაციას აღარ აქვს გადაწყვეტი მნიშვნელობა. ფუნქციონალური ტენდენციით დეტერმინირებულ განწყობას თვით შეუძლია შექმნას თავისი რეალიზაციის ობიექტი ფსიქიკურ ფუნქციითა საფუძველზე [1:3]

განწყობის თეორიის მიხედვით, ადამიანის ცენტრალური ტენდენცია თავის შესაძლებლობათა რეალიზაციის, აქტივობის ტენდენციაა [1:4]. ამ ტენდენციით იხსნება თვით დაბადების აქტივ, მაგრამ ყველა შესაძლებლობათა რეალიზაციისათვის ადამიანის ცენტრალური შესაძლებლობის—სიცოცხლის—რეალიზაცია საჭირო. ეს ედება საფუძველად თავდაცვის ინსტიქტის გაჩენას, რომელიც მეორად წარმონაქმნადაა გაგებული [4]. ეს ტენდენციები ხანდახან უპირისპირდებიან ერთმანეთს, მაგრამ მათი ურთიერთშეთავსება შესაძლებელია, რადგან თუკი თავდაცვის ინსტიქტმა რომელიმე განწყობათა რეალიზაციას შეუშალა ხელი ექსტროგენულ აქტში, ისინი ინტროგენულ ქცევებში უმტკივნეულოდ რეალიზდებიან.

ზემოთქმული მოკლე მონახაზია განწყობის თეორიაში განწყობის, მოთხოვნილებისა და ქცევის კონცეფციითა ურთიერთკავშირისა. დასმული საკითხისათვის მნიშვნელოვანია ამ თეორიაში მოცემული განვითარების კონცეფცია. განვითარება დ. უზნაპისათვის მთელის ნაწილებად დიფერენცირებაში მდგომარეობს. განწყობაც დიფერენციური ფორმიდან დიფერენცირებულ ფორმებში ტრანსფორმაციით ვითარდება [1; 3; 4]. განწყობის დიფერენციაციის ერთ-ერთ საშუალებას მისი ქცევაში რეალიზაცია (ფიქსაციის პროცესი) წარმოადგენს. ამდენად, ინტროგენულ აქტივობას კატარსისულ ფუნქციის გარდა განვითარების ფუნქციაც აკისრია (მაგ. თამაშში). განწყობის რეალიზაცია, რაც მისი განვითარების ერთ-ერთი პირობაა, ყოველთვის არაა შესაძლებელი, გარემო

უშლის ხელს ამ ცენტრალური ტენდენციის დაკმაყოფილებას. გარემოს დაძლევის ამოცანა აჩენს ექსტროგენულ ქცევას, ხოლო განვითარების ბოლო ეტაპზე ჩნდება ამოცანის ცნობიერად გადაწყვეტის უნარი [1]. ობიექტივაციის საფუძველზე გაჩენილი ცნობიერების შინაარსი განწყობის დიფერენციაციის უმაღლესი ფორმაა (ალსანიშნავია, რომ ერთ-ერთ შუალედურ ფორმად ემოცია მიჩნეული [3]). ობიექტივაციის ძალით ადამიანს ძალუძს აქტუალური განწყობის მიმდინარეობიდან გამოადიფერენციროს ცნობიერების პროცესი, ამ პროცესში გადაწყვეტის სიტუაციური პრობლემა და შემდეგ მიღებული გადაწყვეტილების საფუძველზე აავსოს ახალი ქცევა. ამდენად, ცნობიერება განწყობის განვითარების პროდუქტია.

როგორია ფსიქიკური ანომალიის თეორიული გააზრება ამ კონცეფციითა საფუძველზე? დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემაში შეიძლება დავეხმაროთ ერთი ციტატა დ. უზნაძის წიგნიდან „ძილი და სიზმარი“ (1936). ავტორი ცდილობს დაადგინოს სიზმრის ფუნქცია და იგი არკვევს იმას, თუ რა მოუვიდოდა ადამიანს, სიზმარი რომ არა: „ფუნქციონალური ტენდენციის ხანგრძლივი დაუკმაყოფილებლობის გამო, ჩვენს სუბიექტურ განწყობათა შესატყვისად მოქმედების იმპულსის დაძაბულობა იმ დონემდე გაიზრდებოდა, რომ ბოლოს იგი ჩვენზე მოქმედი რეალური სინამდვილის ძალას დაჩრდილავდა, და სუბიექტი ობიექტური სინამდვილის შესაბამისად კი არა, თავისი სუბიექტური განწყობის შესატყვისად დაიწყებდა აზროვნებას, გრძნობასა და მოქმედებას: კავშირი სუბიექტსა და ობიექტურ რეალობას შორის გაწყდებოდა, და ადამიანი თავის სუბიექტური განწყობის ნადავზე აგებულს სამყაროში დაიწყებდა ცხოვრებას, ე. ი მივიღებდით იმას, რაც ფსიქოტურ მდგომარეობისათვისაა დამახასიათებელი“ [1, 76—77]. დასასრულ ავტორი დასძენს, რომ სიზმრებს გარკვეული კატარსისული ხასიათი აქვს.

მოყვანილი ციტატის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფსიქოტური (ანომალური) მდგომარეობა დ. უზნაძეს ესმის მდგომარეობად, რომელშიც ადამიანს გაწყვეტილი აქვს ფსიქოლოგიური კავშირი გარემოსთან და ცხოვრობს სუბიექტური განწყობების საფუძველზე შექმნილ სამყაროში. შეიძლება დავუშვათ, რომ ამ მდგომარეობის წარმოშობის მიზეზად ფუნქციონალური ტენდენციის გაძლიერებაა დასახული. ფუნქციონალური ტენდენციის გაძლიერება ფსიქიკური ანომალიის დროს უნდა იწვევდეს მის მიერ დეტერმინირებული ფიქსირებული განწყობის აგზნებადობის გაზრდას და ჩაჭრობის გართულებას. ეს პიპოთეზა თითქმის სრულად დასტურდება სულით ავადმყოფებთან ჩატარებულ ფიქსირებული განწყობის ცდებში [3; 18]. თუკი განწყობა ადვილად აგზნებადია პათოლოგიის დროს, იგი დიფუზურობითაც უნდა ხასიათდებოდეს. ადვილად აგზნებადი და ძნელად ჩაჭრობადი განწყობა გარემოს არ უწევს ანგარიშს, ამის ვარაუდები კი მისი დიფერენციაცია არ მოხდება. განწყობის დიფუზური ხასიათი გასაგებს გახდის ობიექტივაციის სისუსტეს პათოლოგიის დროს. ამითვე შეიძლება აიხსნას ანომალური ფსიქიკის რეგრესიული და ინფანტილური ხასიათი [7] და ამავე შემთხვევებში დადგენილი „არაცნობიერის ენის“ ალოგიკურობა [5; 11].

ამდენად, შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ განწყობის თეორიის მიხედვით,

¹ ალსანიშნავია, რომ მოგვიანებით ჩატარებული ცდები საკმაოდ კარგად შეესაბამება დ. უზნაძის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებებს.

ფსიქიკური ანომალა ფუნქციონალური ტენდენციის (განწყობის ავტონომიური იმპულსის) გაძლიერების შედეგია, რაც ინტროგენული აქტივობის დეფიციტით შეიძლება იყოს გამოწვეული. ფუნქციონალური ტენდენციის გაძლიერება დიფუზური განწყობების არაადეკვატურ სიტუაციებში აქტუალიზაციას უწყობს ხელს და ამ სიტუაციას ილუზიურით ჩაანაცვლებს.

ფსიქოპათოლოგიის ამგვარი კონცეფციიდან გამომდინარე ფსიქოთერაპია უნდა მდგომარეობდეს არარეგულირებადი ფუნქციონალური ტენდენციების, ანუ ფიქსირებულ განწყობათა ავტონომიური ტენდენციების რეგულაციაში. ფიქსირებული განწყობის სპონტანურ ტენდენციათა ფაქტორების ცოდნა საშუალებას იძლევა შეიქმნას ამ ტენდენციათა მართვის ფსიქოთერაპიული მეთოდები და აიხსნას არსებული მეთოდების ეფექტურობა. ამგვარი ცოდნა განწყობის ფსიქოლოგიაში მოცემულია, მაგალითისათვის განვიხილოთ ზოგიერთი საკითხი.

ფიქსირებული განწყობის რეგულაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია ქცევის ზოგადი სტრუქტურა. თუკი ქცევა ექსტროგენულია, ფიქსირებული განწყობის აქტუალიზაცია ამ ქცევის რეზულტატით იქნება დეტერმინირებული. ე. ი. რაც უფრო ცალსახად იქნება დაკავშირებული ამა თუ იმ ფიქსირებული განწყობის აქტუალიზაციასთან უარყოფითი რეზულტატი, მით ნაკლებადაა მოსალოდნელი მისი აქტუალიზაცია. ცდათა განმავლობაში კი ახალი განწყობა ფიქსირდება. ამგვარ მექანიზმს უნდა ეფუძნებოდეს რეფლექსოთერაპიისა და ქცევითერაპიის მეთოდების ეფექტურობა. პათოლოგიის რიგ შემთხვევებში ხდება ქცევის რეზულტატის ღირებულების არაადეკვატური პიპერბოლიზაცია. არის მეთოდები, რომლებშიც პათოგენური განწყობის აქტუალიზაცია უმნიშვნელო რეზულტატს უკავშირდება (ფუნქციონალური ვარჯიში, დესენსიტიზაციის მეთოდი, იზოლაციის მეთოდი და ა. შ.). ვინაიდან ამ მეთოდებში განწყობის რეგულაცია ხდება რეზულტატის გავლენით, ამ მეთოდთა ერთობლიობას ექსტროგენული ფსიქორეგულაციის მეთოდები შეიძლება ვუწოდოთ (მათ ფიქსაციის მეთოდებიც შეიძლება ვუწოდოთ, რადგან ყველა ამ შემთხვევაში ახალი განწყობა მისი დაფიქსირების წყალობით ხდება პიროვნების საკუთრება).

განწყობის თეორიის მიხედვით, განწყობას აქტუალიზაციის საკუთარი იმპულსი — ფუნქციონალური ტენდენცია — გააჩნია. ამ იმპულსმა დამლუპველ შედეგამდე რომ არ მიიყვანოს ადამიანი, იგი ინტროგენული ქცევის ფორმებში იხარჯება. ინტროგენული აქტივობა სწორედ იმ მექანიზმად შეიძლება ჩაითვალოს, რომელსაც ბუნებრივ ფსიქოთერაპიულ მექანიზმს უწოდებს ზოგი ავტორი [17]. ამავე მექანიზმით შეიძლება აიხსნას ისეთ ფსიქოთერაპიულ მეთოდთა ეფექტურობა, როგორც არის ფსიქოკატარსის, ფსიქოდრამის, თამაშის, იმაგოთერაპიის, მუსიკა-თერაპიისა და სხვა მეთოდები. ამ მეთოდებს ინტროგენული ფსიქორეგულაციის მეთოდები შეიძლება ვუწოდოთ.

ფიქსირებული განწყობა აქტუალიზაციისას აქტუალურ განწყობად ტრანსფორმირდება. აქტუალური განწყობა წარმართავს და მოიცავს თავის თავში პიროვნების ფსიქოფიზიკურ ძალებს (სომატურ სისტემათა მოდიფიკაციის გარეშე მოქმედების გადაწყვეტილება ხომ მოქმედებად ვერ გადაიქცევა). ამ განწყობის მთლიანობითი ხასიათის გამო მისი კომპონენტები, განსხვავებული ბუნების კომპონენტები ერთმანეთზე გავლენას ახდენენ [4,142]. ამიტომაც სომატური კომპონენტების ტონუსის დაცემა ფსიქიკური პროცესების ტონუსის

დაცემისა და ტენდენციათა ინტენსივობის შემცირების ფაქტორია. ამ ფაქტორის მოქმედებით შეიძლება ავსხნათ ისეთ მეთოდთა ეფექტურობა რომლებიც მოტორულ რელაქსაციას (ნაწილობრივს ან სრულს) იყენებენ. ამ მეთოდებს სიმეტრიური ფსიქორეგულაციის მეთოდები შეიძლება ვუწოდოთ.

ფართოდაა ცნობილი, რომ ცალკეულ განწყობათა აქტუალიზაციის მნიშვნელოვანი ფაქტორია ფიქსირებულ განწყობათა ის სისტემა, რომელშიც განწყობაა ჩართული [14]. ამ ფაქტორის ზემოქმედებით შეიძლება აიხსნას ისეთ მეთოდთა ეფექტურობა, როგორც არის ფსიქოანალიტური ან კალუზალური თერაპია. ჩვენ ვიზიარებთ ზოგიერთი ავტორის [23] მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ საეპოკა პათოგენეზის გაცნობიერების ეფექტურობა; ფსიქოანალიზის სხვადასხვა თეორიები სხვადასხვანაირად განსაზღვრავენ ავადმყოფობის გენეზისს, მაგრამ კლინიკურ პლანში დაახლოებით ერთნაირად ეფექტურნი არიან. უფრო მისაღები ჩანს ის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ფსიქოთერაპიის ეს მეთოდები სასურველ ეფექტს, ძირითადად, შეხედულებათა და განწყობათა ახალი სისტემის შექმნით აღწევენ [5]. ამ ახალი სისტემის შექმნას ფსიქოანალიზი თვით პაციენტის ქცევათა ანალიზით ახერხებს. საკუთარი ქცევა რომ განწყობის შეცვლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია, ცნობილია. ასე რომ, იქმნება ახალი სისტემა, რომლითაც პათოგენური განწყობა რეგულირდება. ამ მეთოდებს სისტემური ფსიქორეგულაციის მეთოდები შეიძლება ვუწოდოთ.

ქართული ფსიქოლოგიური სკოლისათვის ცნობილია, რომ განწყობა ცნობიერებთაღაც რეგულირდება (მართალია, სუსტად). ამ მექანიზმით შეიძლება აიხსნას რაციონალური თერაპიის ეფექტურობა და მას ცნობიერი ფსიქორეგულაციის მეთოდი ვუწოდოს.

ფსიქოთერაპიის მეთოდთაგან ინტერპრეტაციისათვის ყველაზე „შუშვალი“, ზოგადად, ალბათ სუგესტოთერაპია (ჰიპნოზი, შთაგონება, თვითშთაგონება) ჩაითვლება. ეს მეთოდები სუგესტიის ფაქტს ეფუძნებიან. სუგესტია განწყობის თეორიაში განწყობის შექმნის ერთ-ერთ ფაქტორად არის მიჩნეული [3, 30]. ეს დებულება დ. ნ. უზნაძემ ექსპერიმენტულად დაადასტურა [2]. არის ცდები, რომლებშიც სუგესტურობა და ჰიპნოზილურობა განწყობის ტიპებთან აღმოჩნდა კავშირში [11; 6; 12]. ამგვარი კავშირი გვაფიქრებინებს, რომ პიროვნების როგორც ერთი, ისე მეორე მახასიათებელი შეიძლება ფორმალურ ხასიათს ატარებდეს და აუცილებლობით არ იყოს დაკავშირებული რომელიმე კონკრეტული განწყობის შინაარსთან. ეს კავშირები გვაიძულებენ იმასაც, რომ გავართულოთ სუგესტიის განწყობისეული მოდელი. სუგესტია აქტია, რომელშიც ჩართულია როგორც სუგესტორი (თერაპევტი), ასევე სუგერენდი (პაციენტი). სუგერენდის ამ აქტივობას, რომლის შედეგადაც მასში ახალი განწყობები საოცრად ადვილად იქმნება, თავისი შინაგანი ლეტერმინანტი, თავისი განწყობა ესაჭიროება. ჩვენ ვუშვებთ, რომ არსებობს პიროვნების განწყობა თავის თავში ახალ დისპოზიციათა ჩამოყალიბებაზე (ცნობილია, თუ რაოდენ არაეფექტურია სუგესტია, თუ სუგერენდი ასე არაა განწყობილი). ამგვარ განწყობათა დაშვება სუგესტიის პრობლემის გარეშეც მოგვიწევს, მაგალითად, ობიექტივაციის მექანიზმის ახსნისას. ობიექტივაცია აქტია, რომელსაც სუბიექტი მაშინ მიმართავს, როცა ძველი განწყობა სრულიად ახლით უნდა შეცვალოს. ამ აქტს თავისი უშუალო ლეტერმინანტი — განწყობა ესაჭიროება, განწყობა რომელიც ახალი განწყობის შექმნისაკენ იქნება მიმართული (განწყო-

ბის შექმნის (განწყობა). ამგვარი განწყობის დამზევა გასაგებს ვახდის როგორც
 ობიექტივაციის აქტზე გადასვლას, ასევე ამ აქტიდან ისევ ქცევის პროცესზე დაბ-
 რუნებას. ამგვარი განწყობისკენ თუკი ექნება პიროვნებას ტენდენცია, მაშინ
 მან კლასიკურ ცდებში მეტი ილუზიები უნდა მოგვეცეს, ერთის მხრივ, და მეო-
 რეს მხრივ — სუბსტრუქტურა უნდა ახასიათებდეს (როგორც აღვნიშნეთ, ამ-
 გვარი კავშირი ექსპერიმენტულად დადასტურდა). სუბერენდის მოქმედების
 განწყობისეულ ბუნებაზე ისიც მიუთითებს, რომ იგი მოსული ინფორმაციის
 სელექციას ახდენს ცნობიერების ჩაურევლად და სუბსტორის ბრძანებებს
 კრიტიკის გარეშე იღებს. ზემოთქმულის გამო ამ მეთოდებს შეიძლება განწყო-
 ბისეული ფსიქორეგულაციის მეთოდები ვუწოდოთ.

ამდენად, განწყობის თეორიის მიხედვით, პათოლოგია განწყობის სპონ-
 ტანური აქტივობის გაძლიერებაა. თერაპია — ამ აქტივობის რეგულაცია. გან-
 წყობის მოქმედების ფაქტორები გასაგებს ხდის, ჩვენის აზრით, რიგი ფსიქო-
 თერაპიული მეთოდების ეფექტურობას. განწყობის თეორიაზე დაფუძნებით
 ამ მეთოდთა გარკვეული სისტემატიზაციაც კი ვახდა შესაძლებელი (რა თქმა
 უნდა, ეს დასაბუთებაც და სისტემატიზაციაც არაა სრულყოფილი და სასინ-
 ჭი მოდელის პრეტენზია შეიძლება გააჩნდეს მხოლოდ).

იზადება კითხვა — რამდენად პერსპექტიულია განწყობის თეორია როგორც
 ფსიქოთერაპიის თეორია — იგი მხოლოდ უკვე არსებულ მეთოდებს ასაბუთებს
 თუ შეუძლია მას ახალი მეთოდოლოგიური პრინციპების შემოთავაზება? ჩვენის
 აზრით, ეს საკითხი დადებითად შეიძლება გადაწყდეს. ჯერ ერთი, განწყობის ცნე-
 ბაზე ფსიქოთერაპიული თეორიის აგება საშუალებას იძლევა ეს თეორია დაუ-
 კავშირდეს ფსიქოლოგიის სხვა დარგებს. განწყობის აქტუალიზაციისა და მარ-
 თვის ფაქტორები ინტენსიური კვლევის საგანია ფსიქოლოგიის ისეთ დარგებ-
 ში, როგორცაა აღქმის, სოციალური, პიროვნების და სხვა ფსიქოლოგიები.
 განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური ცნება საშუალებას მოგვეცემს სხვადასხვა
 დარგებში დადგენილი კანონზომიერებანი განვავზოგადოთ და გამოვიყენოთ
 ფსიქოთერაპიულ მეთოდთა გასავითარებლად. მეორეს მხრივ, საკუთრივ გან-
 წყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიას გააჩნია პერსპექტივა — იგი საშუალე-
 ბას იძლევა ახლებურად გავიზროთ ფორმალურ და შინაარსობრივ მომენტ-
 თა ურთიერთ მიმართება. ამავე დროს ფსიქოპათოლოგიის მასში წარმოდგენი-
 ლი კონცეფცია საშუალებას იძლევა შეიქმნას ფსიქოპიგიენტურ და ფსიქობრო-
 ფილაქტიკურ მეთოდთა ახალი სისტემა.

საყურადღებოა, რომ ყოველივე იმას, რაც ჩვენ აღვნიშნეთ განწყობის
 თეორიის პერსპექტივებთან დაკავშირებით, მოკლებულია არაცნობიერის ფსი-
 ქონალიტური კონცეფცია. ამ ორი თეორიის ურთიერთშედარების დროს მოსა-
 ლოდელია გაჩნდეს აზრი, რომ მათ შორის ბევრი ანალოგია (არარეალიზებულ-
 ლი განწყობები — არარეალიზებული შინაარსები, ფუნქციონალური ტენდენ-
 ცია — არაცნობიერის ტენდენციები, შესაძლებლობათა რეალიზაციისკენ სწრაფ-
 ვა — სიცოცხლის ინსტიქტი და ა. შ.) და არაა პრინციპული განსხვავება. ამგვარ
 განსხვავებათა გამოვლენას მრავალი გამოკვლევა ემსახურება [21] და კიდევ
 მრავალი შეიძლება მიეძღვნას. ჩვენ გვინდა მხოლოდ ერთ განსხვავებას გაუხს-
 ვათ ხაზი, განსხვავებას, რომელსაც, ჩვენის აზრით, პრინციპული მნიშვნელობა
 აქვს პრაქტიკული საკითხების გადაჭრისათვის. თუ ფსიქონალიზისათვის პი-
 როვნების ჩამოყალიბება 5 წლის ასაკში მთავრდება, განწყობის თეორიის

ლოგიკით ეს განწყობათა დინამიკის უსასრულო პროცესია. ამგვარი თანამედროვე ფსიქოთერაპიულ პრაქტიკაში უფრო პროდუქტიულ პოზიციად დასდება [7;13].

ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა, ჩვენის აზრით, გვიჩვენებს რომ განწყობის თეორიას, როგორც არაცნობიერის თეორიას, პრინციპულად შესწევს უნარი მოგვეცეს ფსიქოთერაპიულ მეთოდთა დასაბუთება და ამ პრაქტიკის ერთიან კონცეფტუალურ სისტემაში მოქცევა, ამდენად, იგი პერსპექტიული, მოქნილი და, რაც მთავარია, პროდუქტიული შეიძლება აღმოჩნდეს ამ მიმართულებით მუშაობის დროს.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. ნ. ძილი და სიზმარი, თბ., 1936.
2. უზნაძე დ. ნ. პოსტპიანოტური შთაგონების თეორიისათვის, ფუნქც. ნერვ.დაავად. ინსტიტ-ის შრომები, თბ., 1936, ტ. 1.
3. უზნაძე დ. ნ. ზოგადი ფსიქოლოგია. შრომები, ტ. 3—4 თბ., 1964.
4. უზნაძე დ. ნ. ბავშვის ფსიქოლოგია, შრომები, ტ. 5, თბ., 1967.
5. Автономова Н. С. О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана. В кн.: «Бессознательное: природа функции, методы исследования», под общей редакцией А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина, т. 3, Тб., 1978.
6. Бассин Ф. В., Прангишвили А. С., Щерозия А. Е., К истории и современной постановке вопроса. В кн.: Бессознательное..., т. 1, Тб., 1978.
7. Вольперт И. Е. Психотерапия. Л., 1972.
8. Звегинцев В. А. Проблема взаимоотношения языка и мышления и НТР. «Вопросы философии», 1977, № 4.
9. Калаидаришвили А. С. Каменецкий С. А. Анализ гипнобильности при истерии в свете теории бессознательной психологической установки. В кн.: Бессознательное..., т. 2, Тб., 1978.
10. Ландышев А. А., Петров С. С. Внушаемость и установка. В кн.: Проблема внушаемости и психопатология. Рязань. 1975.
11. Леклер С. Бессознательное: иная логика. В кн.: Бессознательное..., т. 3, Тб., 1978.
12. Местнашвили М. Г. К психологической природе постгипнотического внушения (в детском и подростковом возрасте). Сб.: Вопросы психотерапии, М., 1966.
13. Мясисев В. Н. Принципиальные положения психотерапии. Сб.: Вопросы психотерапии. М., 1966.
14. Надирашвили Ш. А. Закономерности формирования и действия установок различных уровней. В кн.: Бессознательное..., т. 1, Тб., 1978.
15. Николава И. И. К диагностике восприимчивости к гипнозу. Труды ин-та функц. нерв. болезней. Тб., 1945, т. 2.
16. Прангишвили А. С. К проблеме бессознательного в свете теории установки: школа Д. Н. Узнадзе. В кн. Бессознательное..., т. 1, Тб., 1978.
17. Рожнов В. Е., Бурно М. Е. Учение о бессознательном и клиническая психотерапия: постановка вопроса. В кн.: Бессознательное..., т. II, Тб., 1978.
18. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тб., 1961.
19. Узнадзе Д. Н. Формы поведения человека. Психологические исследования. М., 1966.
20. Чхартяшвили Ш. Н. Некоторые спорные проблемы психологии установки., Тб., 1971.
21. Шерозия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического. Опыт интерпретации и изложения общей теории, т. II, Тб., 1973.
22. Шертюк Л. Скрытое лицо бессознательного: Фрейд и гипноз. В кн.: Бессознательное..., т. 2, Тб., 1978.
23. Шибутани Т. Социальная психология, М., 1969.

Р. Т. САКВАРЕЛИДЗЕ

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО И ОБОСНОВАНИЕ МЕТОДОВ ПСИХОТЕРАПИИ

Резюме

Проблема бессознательного на современном этапе тесно связана с практикой психотерапии. Одной из задач при этом является теоретическое обоснование методов психотерапии на основе общей теории бессознательного.

При рассмотрении теории психоанализа оказывается, что она не в состоянии обосновать методы, созданные вне рамок ее школы.

Логика постановки вопроса требует рассмотреть и теорию установки в данном контексте. Выявление принципиальных возможностей теории установки в деле обоснования методов психотерапии показывает, что эта теория может являться перспективной и продуктивной в решении соответствующих прикладных проблем.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

Д. А. ЧАРКВИАНИ

ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВЫХ УСТАНОВОК В ИССЛЕДОВАНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КЛИМАТА ОРГАНИЗАЦИИ

Существующее многообразие в определении понятия психологического климата результируется не только в концептуальных расхождениях, но и в различиях эмпирических подходов исследования социальных и психологических характеристик той или иной организации. Настоящая статья не касается вопроса различий, существующих в литературе в отношении определения психологического климата, более подробный анализ которого можно найти у ряда зарубежных и советских авторов [1, 6]. Данное явление нами исследуется эмпирически на основе определенных теоретических положений, суть которых состоит в следующем.

Отличают друг от друга организационный и психологический климат. При изучении первого основной интерес направлен на выявление свойств внутренней организационной среды, т. е. на объективные характеристики, например, величина учреждения, его формальная структура, его цели и задачи и т. п. Организационная среда, в свою очередь, в процессе трудовой деятельности своеобразно отражается в субъекте, она воспринимается и интерпретируется им. Субъективное отражение, т. е. перцепцию объективных характеристик организационного климата можно рассмотреть как психологический климат организации. Когда речь идет о психологическом климате, необходимо говорить и о трудовых установках, ибо именно они, вернее, их определенная целостность, совокупность создает ядро, основу первого. Таким образом, любую организацию можно рассмотреть с точки зрения объективных и субъективных показателей; естественно, что выбор стратегии эмпирических измерений зависит от конкретных целей исследования.

В предлагаемой работе эмпирически изучается вопрос о значении различных трудовых установок в определении психологического климата конкретной организации. Наша основная задача состоит в том, чтобы описать психологический климат определенной организации посредством исследования особых признаков трудовых установок, применяя при этом различные уровни корреляционного анализа. Под этим последним подразумевается уровень определения связей «между» разными установками и уровень исследования отношений элементов «внутри» отдельной установки. Этот разноуровневый анализ установок был осуществлен с учетом следующих, по нашему мнению, существенных признаков, присущих как совокупности установок, так и отдельной установке.

а) При изучении психологического климата в аспекте трудовых установок, в первую очередь, необходимо выявить **интенсивность** и **полярность** исследуемых переменных. Изучение этого вопроса на уровне отношений «между» установками означает классификацию исследуемых переменных, по крайней мере, на три категории — положительные, нейтральные и отрицательные. Исследование же на уровне связей «внутри» отдельной установки подразумевает классификацию определенных элементов установки, например, познавательных и эмоциональных на слабые, средние и высокие. Отметим, что на обоих уров-

ных исследования шкалы измерения установок дают возможность одновременного учета свойств интенсивности и полярности.

б) Определенные совокупности установок могут иметь разную степень согласованности, конгруэнтности между ее составными частями. Выявление степени согласованности для совокупности установок является важной характеристикой в определении психологического климата конкретной организации. Этот вопрос нами изучается посредством интеркорреляционного анализа установок, т. е. исследуются связи «между» установками. Свойство согласованности можно изучить и на уровне отдельной установки, рассматриваемой нами как единое когнитивных, эмоциональных и поведенческих элементов. В этом случае подразумевается интеркорреляционный анализ вышеуказанных элементов с точки зрения степени их взаимной конгруэнтности. Здесь мы говорим об уровне анализа «внутри» отдельной установки.

в) Изучение психологического климата организации подразумевает выявление связей между трудовой деятельностью и установками. Такое исследование имеет большое теоретическое значение для решения вопроса о детерминации установками эффективности трудовой деятельности. Кроме того, если даже игнорировать вышесказанное, рассматриваемая нами проблематика не будет освещена в достаточной мере без выяснения вопроса о сравнительной значимости той или иной установки или ее составных частей в смысле «чистой» корреляции с реальным поведением. Именно в этом аспекте мы изучаем корреляции разных установок с критерием оценки трудовой деятельности субъектов, что будет соответствовать уровню анализа связей «между» установками. Тот же вопрос нами исследуется и на уровне анализа «внутри» отдельной установки, подразумевающий выявление корреляций между ее элементами и критерием оценки трудовой деятельности. В этом случае мы изучаем мотивационные аспекты трудовых установок.

На этом последнем вопросе нам хочется остановиться особо. Многочисленные исследования социальных установок выявили их мотивационные особенности [3, 4, 5]. Впоследствии эти свойства интенсивно изучались в отношении трудовых установок [2, 7, 8, 9, 10]. На основе анализа вышеуказанных работ можно выделить следующие эмпирические характеристики трудовых установок, учет которых, по нашему мнению, необходим при исследовании психологического климата любой организации. Во-первых, необходимо выделить две категории результатов трудовой деятельности — первичные и вторичные. К первичным относятся результаты, т. е. цели, непосредственно касающиеся самого процесса работы, например, качество и производительность труда; вторичными являются результаты, вытекающие из работы, они есть следствие трудовой деятельности, к ним можно отнести, например, зарплату, продвижение по службе и т. п. Во-вторых, необходимо выделить такую характеристику, как включенность в работу, представляющую собой степень значимости для человека его трудовой активности. В-третьих, нужно отметить, что не все трудовые установки одинаково важны в трудовом процессе и в равной степени коррелируют с реальной активностью человека. В этом отношении существенным является как объективное, так и субъективное содержательные сходства установок, скажем, таких пар, как отношение к руководителю — отношение к администрации и отношение к труду — отношение к продукту труда. В-четвертых, отметим, что эмпирическое изучение вышеуказанных переменных дает возможность выявления мотивационной иерархии результатов, т. е. целей трудовой активности субъекта или коллектива в целом, что является важнейшей характеристикой психологического климата.

МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Испытуемые. Исследование было проведено в одном из научно-исследовательских институтов г. Тбилиси. Испытуемые — 42 молодых научных сотрудника — в индивидуальном порядке давали ответы на опросник, состоящий из 97 признаков. В исследовании участвовали еще 5 заведующих отделами данного института, ответившие на 5 вопросов - признаков.

Измерение установок. 1) Включенность в трудовую деятельность. Одним из самых распространенных измерений включенности при исследовании трудовых установок является шкала, разработанная К. Лоделом и М. Кеннер [8]. Финальная часть ее состоит из двух вариантов измерения установки ликертовского типа. В первом варианте 20 признаков, во втором — 6 признаков, включающих все факторы, добытые этими авторами в результате факторного анализа. В предлагаемой работе мы использовали оба варианта (более детально относительно данной шкалы см. вышеуказанную работу). 2) Установки на различные параметры организационного климата: отношение к собственному труду, отношение к продукту собственного труда, отношение к организации, в которой он работает, отношение к непосредственному руководителю и отношение к администрации. Измерение этих установок осуществлялось шкалами ликертовского типа, первоначальные варианты которых были разработаны совместно сотрудниками НИИ психологии им. Д. Узнадзе АН ГССР (рук. Д. Чарквиани) и ГФ ВНИИТЭ (рук. В. Челидзе). Каждая шкала измерения указанных трудовых установок в нашем исследовании состояла из 10 признаков. 3) Установка на конкретное поведение, т. е. научную трудовую активность в исследуемом нами институте и ее отдельные компоненты, в эмпирическом аспекте фактически представляющие собой отдельные установки на первичные и вторичные результаты научной работы, измеряемые по формуле В. Вруума [10]. Согласно данной эмпирической модели конкретную активность можно описать как функцию трудовой установки, представляющую собой сумму показателей ожиданий (субъективная вероятность достижения целей) и валентности (значимость или притягательность этих целей), касающихся возможных результатов, вытекающих из трудовой деятельности субъекта, т. е. $У$ (установка) = $\sum O$ (ожидания) $\times V$ (валентность). В качестве результатов трудовой деятельности мы взяли следующие 11 возможных последствий-целей: продуктивность в работе, качество работы (обе являются первичными), повышение зарплаты, возможности продвижения по службе, повышение авторитета среди сотрудников, реализация семейных ожиданий, практическая помощь людям, проявление собственных способностей и умений, хорошие отношения с администрацией института, хорошие отношения с непосредственным руководителем, прославление института собственной работой. Установка измерялась одновременно по двум семиступенчатым шкалам (11 признаков в каждой): по шкале субъективной вероятности достижения вышеуказанных результатов и по шкале субъективной значимости этих же результатов. Эмпирически была определена установка на трудовую деятельность с учетом всех вышеуказанных целей, т. е. $\sum OВ$ предполагаемых результатов; мы также будем говорить о следующих независимых компонентах этой установки: $\sum OВ$ первичных и $\sum OВ$ вторичных результатов трудовой деятельности. И, наконец, O и V в отдельности, относительно возможных результатов трудовой активности.

Критерий оценки трудовой деятельности. Испытуемые оценивали

девятиступенчатой шкалой собственную трудовую деятельность по следующим 5 параметрам: качество, продуктивность, активность, личная инициатива и степень реализации собственных умений и потребностей. Суммарный показатель выступал в качестве критерия оценки субъектом собственной работы. Кроме того, по тем же параметрам трудовую активность наших испытуемых оценивали их непосредственные руководители, т. е. заведующие отделами. В данном случае применялась семиступенчатая шкала оценивания, суммарный показатель которой представлял собой критерий оценки трудовой деятельности испытуемых. Коэффициент ранговой корреляции между этими двумя критериями оценок был равен 0,45 ($P < 0,01$), что указывает на высокое согласие в оценке трудовой деятельности между подчиненными и руководителями исследуемой организации. Этот результат дал нам возможность объединить полученные оценки и высчитать суммарный индекс обеих шкал, применяя его в качестве критерия оценки реального поведения испытуемых.

РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Интенсивность и полярность установок. Данный вопрос нами рассматривается с точки зрения отличия средних показателей различных установок от среднего показателя по шкале их измерения. Результаты представлены в таблице 1. Данные таблицы указывают, что отрицательная установка обнаруживается лишь в случае отношения к продукту труда, где разница между средним показателем этой установки и средним по шкале равна — 3,06 ($P = 0,95$). Нейтральные по содержанию установки выявлены в обеих вариантах включенности в трудовую деятельность и в случае отношения к администрации. Что касается других видов установок, то они статистически значимо отличаются от средней по шкале и являются положительными по содержанию. Эти результаты проявляют общую картину психологического климата данной организации.

Таблица 1

Средние показатели установок и их отличие от среднего показателя по шкале

| Установки | \bar{x} | Границы \bar{x} | По шкале | $\bar{x} - \bar{x}_1$ |
|----------------------------|-----------|-------------------|----------|-----------------------|
| Включенность (1) | 40,28 | 39,14—43,02 | 42 | + 1,72 |
| Включенность (2) | 17,41 | 16,07—18,85 | 18 | + 0,59 |
| Отношение к организации | 37,41 | 35,48—39,32 | 30 | + 7,41* |
| Отношение к продукту труда | 26,94 | 25,32—28,48 | 30 | — 3,06* |
| Отношение к труду | 35,63 | 33,78—37,42 | 30 | + 5,63* |
| Отношение к руководителю | 40,50 | 38,52—42,48 | 30 | + 10,50* |
| Отношение к администрации | 28,45 | 25,86—30,94 | 30 | + 1,55 |
| Σ ОВ труда | 256,44 | 230 — 382,5 | 99 | +157,44* |

* $P = 0,95$

Степень согласованности установок. Для выяснения степени согласованности, конгруэнтности обсуждаемых нами трудовых установок был проведен интеркорреляционный анализ, результаты которого представлены в таблице 2. Данные таблицы указывают, что самый высокий показатель корреляции получен между включенностью (1) и отношением к труду, где $r = 0,51$ ($P < 0,01$). Отметим, что отношение к организации находится в значимой корреляции лишь с отношением администрации, где $r = 0,42$, ($P < 0,01$). Особо интересным является то, что отношение к руководителю значимо не коррелирует ни с одной из установок. В аспекте психологического климата исследуемой организации можно сказать, что, по-видимому, наши испытуемые отноше-

ние к организации в какой-то мере отождествляют с отношением к администрации, поэтому можно предположить, что деятельность администрации будет влиять на установку к организации в целом. Кроме того, можно допустить, что отношение к руководителю для испытуемых слабо связано с другими аспектами их научно-организационной деятельности, т. е. данная установка как бы «выпадает» из совокупности других трудовых установок.

Т а б л и ц а 2

Интеркорреляция между установками

| Установки | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
|-------------------------------|------|--------|--------|------|--------|-------|
| 1. Включенность (1) | 0,08 | 0,43** | 0,51** | 0,21 | 0,24 | 0,34* |
| 2. Отношение к организации | | -0,07 | 0,19 | 0,09 | 0,42** | 0,26 |
| 3. Отношение к продукту труда | | | 0,43** | 0,09 | 0,28 | 0,38* |
| 4. Отношение к труду | | | | 0,25 | 0,36* | 0,32* |
| 5. Отношение к руководителю | | | | | 0,16 | 0,25 |
| 6. Отношение к администрации | | | | | | -0,12 |
| 7. Σ ОВ труда | | | | | | |

* $p < 0,05$ ** $p < 0,01$

Связь установок с критерием оценки трудовой деятельности.

Этот вопрос исследовался с точки зрения корреляционного анализа между разными установками и критерием оценки трудовой активности испытуемых. Результаты даются в таблице 3. Как было выше отмечено, критерий оценки трудовой деятельности включал два параметра — активность и качество. Поэтому наряду с комбинированной оценкой мы включили и эти два параметра. В смысле различия между показателями связи установок с критериями активности и качества нужно отметить показатели, касающиеся включенности (1), где в оценке активности $r = 0,52$ ($P < 0,01$), а в оценке качества $r = 0,27$; в остальных случаях не обнаруживается различий между двумя аспектами оценки критерия поведения, поэтому основное внимание уделим связи установок с комбинированной оценкой.

Значимые связи между рассматриваемыми переменными имеют место в случае включенности (2), отношения к продукту труда, отношения к труду, Σ ОВ трудовой деятельности и составных частей этого последнего — ожиданий и валентности. Максимальный показатель связи трудовой деятельности с установкой получен в случае Σ ОВ трудовой активности, где $r = 0,69$, ($P < 0,01$), а минимальный показатель в случае отношения к администрации $r = -0,05$. Данные таблицы 3 показывают также, что такие формы установок как отношение к организации, отношение к руководителю, отношение к администрации, включенность (1) значимо не связаны с трудовой деятельностью исследуемой нами популяции данного учреждения. Кроме того, включенность (2) значимо коррелирует с критерием поведения, тогда как включенность (1) значимо не коррелирует как с комбинированным критерием, так и с параметром качества.

Из вышесказанного в отношении психологического климата организации можно отметить следующее: при исследовании конкретных организаций определенные виды установок могут находиться в зна-

чимой связи с трудовой деятельностью работников, в то время как другие могут образовать в этом отношении определенную автономию, вызванную близостью (объективной или субъективной) содержания как, скажем, в нашем случае администрация — организация — руководитель.

Таблица 3

Корреляция установок и их элементов с критерием оценки трудовой деятельности

| Установки | Критерий оценки трудовой деятельности | | |
|----------------------------|---------------------------------------|-------------------|-----------------|
| | Комбинированная оценка | Оценка активности | Оценка качества |
| Включенность (1) | 0,14 | 0,52** | 0,27 |
| Включенность (2) | 0,49** | 0,36* | 0,45** |
| Отношение к организации | 0,22 | 0,10 | 0,22 |
| Отношение к продукту труда | 0,54** | 0,62** | 0,69** |
| Отношение к труду | 0,50** | 0,49** | 0,50** |
| Отношение к руководителю | 0,16 | 0,13 | 0,27 |
| Отношение к администрации | -0,05 | 0,01 | 0,10 |
| Ожидания | 0,63** | 0,68** | 0,58** |
| Валентность | 0,56** | 0,43** | 0,47** |
| Σ ОВ труда | 0,69** | 0,70** | 0,55** |

* $p < 0,05$ ** $p < 0,01$

Установки к первичным и вторичным результатам трудовой деятельности. Сейчас мы рассмотрим данные, касающиеся связей, существующих между Σ ОВ первичных результатов, Σ ОВ вторичных результатов с другими трудовыми установками и с критерием оценки трудовой деятельности. Результаты представлены в таблице 4.

Таблица 4

Корреляция Σ ОВ первичных результатов, Σ ОВ вторичных результатов работы с другими установками и критерием оценки трудовой деятельности

| Установки и критерии оценки трудовой деятельности | ОВ первичных результатов | ОВ вторичных результатов |
|---|--------------------------|--------------------------|
| Включенность (1) | 0,39* | 0,21 |
| Включенность (2) | 0,55** | 0,35* |
| Отношение к организации | 0,24 | 0,36* |
| Отношение к продукту труда | 0,37* | 0,36* |
| Отношение к труду | 0,42** | 0,28 |
| Отношение к руководителю | 0,15 | 0,34* |
| Отношение к администрации | 0,04 | 0,04 |
| Комбинированная оценка | 0,68** | 0,62** |
| Оценка активности | 0,65** | 0,67** |
| Оценка качества | 0,68** | 0,33* |

* $p < 0,05$ ** $p < 0,01$

Данные указывают, что Σ ОВ первичных результатов значимо коррелируют с отношением к труду, тогда как она значимо не связана с отношением к организации, отношением к руководителю и отношением

к администрации. Что касается Σ ОВ вторичных результатов, она находится в значимой связи с включенностью (2), отношением к организации, отношением к продукту труда, отношением к руководителю; ее корреляции статистически значимого уровня не достигают в случае включенности (1), отношения к труду и отношения к администрации. Как видим, между показателями Σ ОВ первичных результатов и Σ ОВ вторичных результатов при сравнении 7 коэффициентов корреляций в четырех случаях обнаруживаются расхождения, а в трех — совпадения. Это указывает на то, что их интеркорреляции с другими установками отличаются друг от друга, т. е. они образуют специфические связи с другими трудовыми установками.

Что касается связей рассматриваемых в данном случае установок с критерием оценки поведения, они все статистически значимы и выявляют довольно высокие показатели, за исключением связи Σ ОВ вторичных результатов с оценкой качества работы, где $r=0,33$ ($P<0,05$). Таким образом, можно сказать, что Σ ОВ первичных результатов и Σ ОВ вторичных результатов значительно связаны с трудовой деятельностью исследуемой нами организации.

Анализ внутренней структуры Σ ОВ труда. Этот вопрос можно рассмотреть с двух точек зрения: интенсивность — полярность и согласованность элементов.

1) Интенсивность — полярность ожиданий и валентности. Результаты, касающиеся этого вопроса, даются в таблице 5. В первую очередь рассмотрим результаты, относящиеся к ожиданиям. Статистически значимо слабые (в смысле отклонения показателей от средней по шкале их измерения) ожидания обнаруживаются в случае таких вторичных результатов трудовой деятельности, какими являются прославление организации работой, где $\bar{x}=3,08$ ($P=0,95$) и продвижение по службе, где $\bar{x}=3,21$ ($P=0,95$). Средние отношения выявлены относительно следующих результатов трудовой активности: продуктивность в работе, зарплата, повышение авторитета среди сотрудников, практическая помощь людям и хорошие отношения с администрацией. Значимо высокие ожидания получены относительно следующих результатов: хорошие отношения с руководителем, качество работы, проявление собственных умений и способностей, реализация семейных ожиданий. Максимальный показатель выявлен в случае ожидания, касающегося хороших отношений с руководителем, где $\bar{x}=5,66$ ($P=0,95$). В аспекте психологического климата существенным является то, что очень низки ожидания относительно возможностей продвижения по службе.

Теперь обратимся к показателям, касающимся валентности результатов трудовой деятельности. Во-первых, отметим, что все показатели валентности значительно превышают средний показатель по шкале уровнем значимости $P=0,95$, что указывает на высокую мотивацию у наших испытуемых относительно результатов трудовой деятельности. Естественно, что в аспекте валентности можно построить мотивационную иерархию результатов трудовой деятельности, однако в данном случае мы ограничимся лишь порядковым ранжированием, при этом основываясь на средних показателях, не учитывая существующих различий между этими последними. Это вызвано и тем, что средние показатели все без исключения расположены на статистически значимо положительном континuumе шкалы. Данные таблицы выявляют следующую картину: прославление организации работой ($\bar{x}=6,13$), проявление собственных способностей и умений ($\bar{x}=5,50$), качество работы ($\bar{x}=5,41$), зарплата ($\bar{x}=5,41$), реализация семейных ожиданий ($\bar{x}=5,36$), повышение авторитета среди сотрудников ($\bar{x}=5,36$),

Т а б л и ц а 5

Средние показатели ожидания и валентности и их отличия от среднего показателя по шкале

| Результаты трудовой деятельности | Ожидания | | | | Валентность | | | |
|----------------------------------|-----------|-------------------|----------------------|-----------------------|-------------|-------------------|----------------------|-----------------------|
| | \bar{x} | границы \bar{x} | \bar{x}_1 по шкале | $\bar{x} - \bar{x}_1$ | \bar{x} | границы \bar{x} | \bar{x}_1 по шкале | $\bar{x} - \bar{x}_1$ |
| Продукт. в работе | 4,47 | 3,97—4,97 | 4 | +0,47 | 4,61 | 4,31—4,91 | 4 | +0,61* |
| Качество работы | 4,69 | 4,37—5,01 | 4 | +0,69* | 5,41 | 4,99—5,83 | 4 | +1,41* |
| Зарплата | 4,55 | 3,97—5,13 | 4 | +0,55 | 5,41 | 5,00—5,85 | 4 | +1,41* |
| Продвиж. по службе | 3,21 | 3,35—3,57 | 4 | -0,79* | 4,72 | 4,32—4,72 | 4 | +0,72* |
| Авторитет | 4,47 | 3,97—4,72 | 4 | +0,47 | 5,25 | 4,75—5,75 | 4 | +1,25* |
| Реализация семейных ожиданий | 4,55 | 4,07—5,03 | 4 | +0,55* | 5,36 | 4,96—5,76 | 4 | +1,36* |
| Практ-ая помощь людям | 4,08 | 3,60—4,56 | 4 | +0,06 | 5,02 | 4,40—5,64 | 4 | +1,02* |
| Проявление способностей | 4,66 | 4,34—4,96 | 4 | +0,66* | 5,50 | 4,09—5,94 | 4 | +1,50* |
| Хор. отношение к администрации | 4,30 | 3,83—4,78 | 4 | +0,30 | 4,97 | 4,59—5,35 | 4 | +0,97* |
| Хор. отношение с рук-ем | 5,66 | 5,12—6,20 | 4 | +1,66* | 5,11 | 4,71—5,51 | 4 | +1,11* |
| Прославл. организации работой | 3,08 | 2,60—3,54 | 4 | -0,92* | 6,13 | 5,85—6,41 | 4 | +2,13* |

* $p=0,95$.

5,25), хорошие отношения с руководителем ($\bar{x}=5,11$), практическая помощь людям ($\bar{x}=5,02$), хорошие отношения с администрацией ($\bar{x}=4,97$), продвижение по службе ($\bar{x}=4,72$), продуктивность в работе ($\bar{x}=4,61$).

2) Степень согласованности между ожиданиями и валентностью. Наконец, остановимся на результатах, касающихся различий между средними показателями ожиданий и валентности в структуре установки Σ ОВ труда, которые представлены в таблице 6.

Таблица 6
 Разница между средними показателями ожиданий и валентности в структуре Σ ОВ труда

| Результаты трудовой деятельности | О—В |
|------------------------------------|-------|
| Продуктивность в работе | 0,14 |
| Качество работы | 0,72* |
| Зарплата | 0,86* |
| Продвижение по службе | 0,75* |
| Авторитет | 0,78* |
| Реализация семейных ожиданий | 0,81* |
| Практическая помощь людям | 0,94* |
| Проявление способностей | 0,84* |
| Хорошие отношения с администрацией | 0,67* |
| Хорошие отношения с руководителем | 0,55 |
| Прославление организации работой | 3,05* |

$P < 0,005$ по t критерию

Данные таблицы 6 указывают, что нет значимого различия между показателями лишь в двух случаях: продуктивность и хорошие отношения с руководителем, где О—В соответственно равно 0,14 и 0,55. Между остальными показателями разница статистически значима, достигая максимальной величины в случае возможностей прославления организации собственной работой, где О—В=3,05 ($P < 0,005$). В целом результаты указывают на рассогласованную структуру рассматриваемой установки, выявляющую существенные расхождения в мотивационной сфере, т. е. между желаниями испытуемых и реальностью их осуществления. Естественно, что такая рассогласованность в структуре установки будет непосредственно влиять на трудовую активность, однако исследование силы такого влияния на содержание и направление поведения субъекта трудовой деятельности нуждается в специальном изучении, в котором будет возможным создать различные степени рассогласования между О и В и измерить изменения в трудовой активности людей в аспекте указанных различий.

Выводы. Настоящее исследование с точки зрения структурно-уровневого анализа трудовых установок можно подытожить следующим образом:

1. Сила и полярность установок. а) Из исследованных нами установок одна оказалась отрицательной (отношение к продукту трудовой деятельности), две — нейтральными (включенность и отношение к администрации), четыре — положительными (отношение к организации, отношение к труду, отношение к руководителю и ожидаемая валентность труда. б) Была выявлена положительная валентность относительно всех результатов трудовой деятельности, на основе которой можно говорить о порядковой ранжировке этих результатов, в которой первым выступает возможность прославления организации собственным трудом и замыкает ряд — продуктивность в работе. Что

касается ожиданий, самый высокий показатель получен в случае хороших отношений с руководителем, а самый низкий — прославление организации собственной работой. В смысле мотивации трудовой деятельности существенным является то, что значительно низки ожидания относительно возможностей продвижения по службе и получены средние ожидания относительно таких результатов, как продуктивность в работе, зарплата, повышение авторитета среди сотрудников, практическая помощь людям и хорошие отношения с администрацией.

2. Согласованность установок. а) Как и ожидалось, согласованность проявилась в аспекте сходства содержания установок: значимая корреляция найдена с одной стороны — между включенностью, отношением к продукту труда и отношением к труду, а с другой стороны — между отношением к организации и отношением к администрации. Отношение к руководителю значимо не коррелирует ни с одной из установок, она как бы «стоит в стороне» и не вписывается в общую структуру совокупности установок. б) Выявлена существенная несогласованность внутри структуры установки на трудовую деятельность между ожиданиями и желательностью достижения определенных целей, вытекающих из трудовой деятельности.

3. Связь установок с поведением. а) Самая высокая корреляция с критерием оценки трудовой деятельности выявлена в случае установки — ожидаемая валентность труда. С трудовой активностью в значимой связи не оказались — включенность [1], отношение к организации, отношение к руководителю и отношение к администрации. В отношении таких самостоятельных компонентов установки, как ожидаемая валентность первичных результатов и ожидаемая валентность вторичных результатов трудовой деятельности нет различий в аспекте их связи с критерием оценки поведения, они оба высоко коррелируют с этим последним.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зотова О. И. Кольцова В. А. Социально-психологический климат коллектива. — «Вопросы психологии», 1977, № 3.
2. Пельц Д., Эндрюс Ф. Учение в организациях, М., 1973.
3. Allport G. W. The psychology of participation, *Psychol. Review*, 1947, с. 52, 117—132.
4. Fishbein M. An investigation of the relationships between beliefs about an object and attitude toward that object, *Human Relations*, 1963, с. 16, 233, 240.
5. Freedman J. Involvement, discrepancy, and attitude change. *Jour. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1964, с. 69, 290, 295.
6. James L. and Jones A. Organizational Climate: A Review of Theory and Research, *Psychol. Bulletin*, 1974, с. 81, 12, 1096—1112.
7. Lawler, E. E. and Hall, D. T. Relationship of job characteristics to job involvement, satisfaction, and intrinsic motivation. *Journ. of Applied Psychol.*, 1970, с. 54, 305—312.
8. Lodhal K. and Kejner M. The definition and measurement of job involvement. *Journ. of Applied Psychol.*, 1965, с. 49, 24, 33.
9. Wroom V. H. Ego involvement, job satisfaction, and job performance. *Personal Psychology*, 1962, с. 15, 159—177.
10. Wroom V. H. *Work and motivation*, New York: Wiley, 1964.

Г. М. МЕРАБИШВИЛИ

ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Человека можно понимать как определенную организацию. Хотя психическая активность человека представляет одну целостную систему, в ней отмечаются различные взаимодействующие уровни.

Существует довольно много различных подходов к этой проблеме. В научной психологии в этом аспекте одним из пионеров можно считать З. Фрейда. Первоначально он представил психическую жизнь человека, состоящую из трех уровней: бессознательного, предсознательного и сознательного. Источником инстинктивного заряда, придающего мотивационную силу человеческому поведению (как в его моторных, так и в мыслительных формах) является бессознательное. Оно насыщено сексуальной энергией («либидо»). Эта сфера закрыта от сознания в силу запретов, налагаемых обществом. В предсознательном теснятся психические содержания, которые без особого напряжения могут стать предметом осознания. Наконец, сознание. Оно не является пассивным отражением процессов, которые совершаются в сфере бессознательного, а находится с ними в состоянии постоянного антагонизма, конфликта, вызванного необходимостью подавлять сексуальные влечения. Эта схема и была приложена к объяснению клинических фактов, полученных в результате анализа поведения невротиков. Затем она была перенесена на некоторые обычные проявления психической жизни.

Во всех случаях предлагалась одна и та же интерпретация: либидо, как мощное мотивационное начало, прорывается сквозь цензуру сознания, ищет различные обходные пути и разряжается в формах, внешне нейтральных, а по существу имеющих второй, символический план.

В 20-х годах в психологических воззрениях З. Фрейда произошли некоторые изменения. Они коснулись, в частности, вопроса об основных побудительных силах поведения. Известные изменения претерпевают в этот период взгляды Фрейда и на структуру человека. Теперь он утверждает, что человек состоит из трех основных компонентов, обозначенных терминами «ид», «эго» и «супер-эго» [11]. Ид (Оно) — наиболее примитивный компонент, носитель инстинктов. Будучи иррациональным и бессознательным, ид подчиняется принципу удовольствия. Вынужденное служить требованиям ид, эго (Я) вместе с тем следует принципу реальности, а не удовольствия. «Я» учитывает особенности внешнего мира, его свойства и отношения. Наконец, супер-эго (Сверх-Я) служит носителем моральных стандартов. Это та часть человека, которая выполняет роль критика и цензора. Если эго примет решение или совершит действие в угоду ид, но в противовес супер-эго, оно испытывает наказание в виде чувства вины, укоров совести. Поскольку требования к эго со стороны ид, супер-эго и реальности несовместимы, неизбежно его пребывание в ситуации конфликта, создающего невыносимое напряжение, от которого человек спасается с по-

мощью специальных «защитных механизмов» — вытеснения, сублимации и др.

Как справедливо указывает М. Г. Ярошевский [15], Фрейд, выдвинув на передний план вопрос о мотивации как реальном determinante поведения, дал сложный ответ: мотивация выступила в облике психической энергии, циркулирующей в замкнутой системе организма, определяющей самое себя и имеющей единственный вектор — устремленность к рассеянию, к разряду. Проблема многоплановости мотивационных структур человеческого поведения у Фрейда превратилась в мифологический образ борьбы трех различных существ (ид, эго, супер-эго).

Некоторые современные западные психологические теории (Г. Олпорта, А. Маслоу и др.) совершенно справедливо рассматривают человека как сложную систему, взаимодействующую со средой на разных уровнях. Функция определенной подструктуры человека выражается в ассимиляции и возвращении в природу материи и энергии. Некоторые системы сохраняют равновесие организма со средой и устраняют напряженность при возникновении в положении равновесия. Особо выделяется личностная система, которая стремится не к устранению напряженного состояния, а, наоборот, к нарушению равновесия. Личность существует лишь в процессе постановки и достижения новых и сложных целей. Этот процесс осуществляется именно в системе общественных отношений.

Источник постоянного усложнения, растущей интеграции и дифференциации личности, по мнению Г. Олпорта [1], находится в высоких мотивах личности — в мотивах развития. До того большинство теорий личности больше делали акцент на прошлом человека, Олпорт же рассматривает личность как процесс постоянного формирования и отмечает ее стремление к будущему.

Исходя из понимания иерархической организации, Г. Олпорт выделяет следующие интегральные уровни взаимодействия человека со средой: условные рефлексы, навыки, черты личности, система свойств, которые варьируют в различных ситуациях и формируют множество «Я», наконец, личность как интеграция постоянно развивающихся и нескончаемых систем.

Основоположник так называемой гуманистической психологии А. Маслоу [5] разработал систему представлений об иерархии в виде человеческих потребностей. В основе «пирамиды» лежат физиологические потребности (голод, жажда и т. п.), следующий уровень — это потребность в безопасности, затем — потребность в том, чтобы принадлежать к какой-либо общности людей, затем — потребность в познании и, наконец, потребность в самоактуализации. По мере удовлетворения потребностей нижележащего уровня возникают потребности высокого уровня.

Самоактуализация — свойство личности, но для А. Маслоу она формируется не под воздействием социальной среды, а спонтанно, только на базе особенностей индивида.

Иерархическая система Э. Фромма тоже строится на базе различных потребностей человека. Содержание человеческой природы, являющейся результатом неодолимого побуждения человека восстановить единство и равновесие между самим собой и природой, представляет своеобразную систему потребностей, включающую в себя: 1. потребность в человеческих связях, 2. потребность в самоутверждении, 3. потребность в привязанности, 4. потребность в самосознании, 5. потребность в системе ориентации и объекта поклонения [17]. Следует заметить, что природа этих фундаментальных потребностей человека,



определяющих всю его психическую деятельность, носит у Фромма ярко выраженный абстрактный, асоциальный, чисто антропологический характер. Это, естественно, накладывает свой отпечаток на решения Фроммом различных социально-психологических проблем.

Г. Айзенк [16] предлагает иерархическую структуру личности, в качестве наиболее общего свойства которой выдвигается экстраверсия — интроверсия. Ниже идут настойчивость, субъективизм, застенчивость, ригидность и возбудимость, представляющие собой частные формы выражения интравертированности. В свою очередь, каждая из перечисленных черт уже на третьей ступени проявляется в еще более специфических привычных формах поведения. И, наконец, на последнем, 4-м уровне Айзенк помещает отдельные специфические реакции, соответствующие конкретным воздействиям и обстоятельствам. Из анализа данной структуры явствует, что указанные черты более свойственны индивиду, чем личности. Но это не удивительно, поскольку Айзенк личность определяет как психобиологическое, а не социальное явление. У него вне анализа остаются такие сугубо личностные свойства, как мировоззрение, идеалы и ценностные ориентации.

Среди работ структурно-системного характера определенную группу составляют труды А. Г. Ковалева, В. Н. Мяснищева, К. К. Платонова и др.

А. Г. Ковалев ставит вопрос о целостном духовном облике личности, его происхождении и строении как вопрос о синтезе сложных структур: темперамента (структуры природных свойств), направленности (система потребностей, интересов и идеалов), способности (система интеллектуальных, волевых и эмоциональных свойств). Все эти структуры возникают из взаимосвязи психических свойств личности, характеризующих устойчивый, постоянный уровень активности, обеспечивающий наилучшее приспособление индивида к воздействующим раздражителям [4].

И В. Н. Мяснишев [6] говорит о структуре личности. Для него структура личности есть закономерное соотношение компонентов, составляющих целое.

В своей концепции психологии отношения В. Н. Мяснишев единство личности характеризует направленностью, уровнем развития, структурой личности и динамикой нервно-психической реактивности (темпераментом).

По мнению К. К. Платонова, все многообразие психических свойств личности может быть уложено в четыре подструктуры, находящиеся в иерархической связи. Низшей является биологически обусловленная подструктура темперамента, за ней идет подструктура психических процессов в своих особенностях, ставших свойствами личности. Вслед за ними идет развивающаяся на их основе подструктура опыта: знаний, навыков, умений и привычек, приобретенных личностью. Высшей в этой иерархии подструктур является подструктура направленности личности, имея свою иерархию входящих в нее свойств от влечений, желаний и интересов до убеждений личности [8].

Б. М. Сегал отмечает, что в единстве личности не все равнозначно, здесь можно выделить высшие и низшие уровни, более поверхностные и глубокие слои: наиболее глубокий биологический уровень, психологическую сферу — уровень характерологических особенностей, интеллекта, способностей и высший уровень — духовную сферу (ценностные ориентации, мировоззрение). Формирование различных уровней происходит под воздействием биогенных, психогенных и социогенных факторов [9].

Примерно так же рассуждает польский социолог Ян Щепаньский [14], для которого личность человека является интегральной целостностью биогенных, психогенных и социогенных элементов. Взаимосвязь между этими компонентами при ведущей роли социальной группы качеств и образует структуру личности.

В. М. Банщикова отмечает, что личность в структурном отношении имеет как субстанциональную, так и идеальную, как наследственную, так и приобретенную, как социальную, так и психологическую и соматическую стороны. В личности содержатся все черты, свойства, структурные элементы человека в единстве, в комплексе, в целостной системе. Характеризуя личность, как неповторимость для каждого человека, мы этим самым подчеркиваем и социальную сущность и естественную природу человека [2].

В суждениях членов отмеченной группы ряд неточностей, но главное, на наш взгляд, то, что они фактически дают структуру человека, а все его черты в конечном итоге приписывают личности, которая является лишь высшей подструктурой, характеризующейся социальными феноменами.

Во многом отличается от них позиция Е. В. Шороховой. По ее мнению, методологически важно различать человека личность, индивидуальность. Человек — это биосоциальное существо, обладающее членораздельной речью и сознанием, способностью создавать орудия и пользоваться ими в процессе общественного труда. Ядром личности является сознание. Специфические особенности человека, включающие особенности физического развития, унаследованные биологические признаки, приобретенные в индивидуальном развитии психические черты, развившиеся в определенных условиях социальные свойства характеризуют индивидуальность человека [13].

Чрезвычайный интерес вызывают работы структурно-иерархического плана предшественников грузинской психологической школы:

Еще Д. Н. Уznaдзе [10] указывал на разные ступени активности человека, рассматривая два уровня действия установки. Первый уровень — это собственно установка — бессознательная психическая активность, второй — уровень объективации. Если потребность и ситуация окажутся соответствующими друг другу, то возникает установка и действие осуществляется на этом уровне. Если стимул не соответствует существующей установке, то адекватное действие не осуществляется, вследствие чего человек начинает осознавать ситуацию, объективировать возникшую задачу, чтобы успешно решить ее. Исходя из этого, два уровня установки являются одной целостной системой, призванной для регуляции поведения человека. Но этим не исключается, что каждый уровень установки имеет свою систему. И действительно, первый уровень определяет систему поведения индивида, а второй — субъекта и личности.

Для Ш. Н. Чхартушвили реально существует человек как живое деятельное существо — самое сложное образование из всех других явлений мира, поскольку содержит в себе как в одной целостной структуре все уровни развития и все закономерности материального мира. Его существование обусловлено единством физических, биологических, психических и общественных закономерностей. Первая из них — физическая закономерность — является основой активности человека и позволяет ему включиться посредством поведения во всеобщее течение явлений мира. Вторая — биологическая закономерность — подчиняет себе первую и организует ее так, что обеспечивает совершенно новую ступень развития — жизнь. В свою очередь, на биологичес-

ком базируется психическое, которое является необходимым условием для возникновения социального.

Социальные закономерности человека — это закономерности личности. Личность — самый высший уровень развития человека, поэтому ее следует характеризовать не по свойствам всех подразумеваемых в человеке уровней, а только по признакам, специфическим для высшего уровня развития человека.

По мнению Ш. Н. Чхартишвили [12], одна из характерных особенностей личности состоит в том, что осуществляет далекую мотивацию и в настоящем совершает такие акты поведения, цель которых направлена не на удовлетворение актуальной потребности, а предназначена для будущей жизни. Человек, вообще не прибегающий к далекой мотивации, не есть личность; он или ребенок, или ненормальный взрослый. Однако люди (одни больше, другие меньше) часто не находят в себе внутренних сил для далекой мотивации и совершают такие акты поведения, которые приносят им удовольствие в настоящем, но делают горькой и несчастной их будущую жизнь.

Психологическую природу личности больше выражает понятие организации, чем субстанции. Системой такой организации является установка личности. Она представляет собой настоящую готовность, позволяющую человеку всегда и при всех условиях прислушиваться к требованиям общественной жизни и, исходя из них, брать на себя и выполнять обязательства в соответствии с данной конкретной ситуацией.

Установку личности можно в определенном смысле назвать установкой установок¹, т. к. она является постоянной готовностью, делающей невозможным возникновение установок конкретных актов — определенного ряда поведений в соответствующих ситуациях. Установка личности является психической формой ее существования.

Ценный вклад в развитие иерархического понимания внес Ш. А. Надирашвили [7]. Он на основе теории установки Д. Н. Узнадзе предлагает структуру различных уровней действия человека, рассматривая их на трех иерархических ступенях — индивида, субъекта и личности.

Отделяясь от материальной среды, как определенная функциональная система, живой индивид превращается в психический индивид. В этом случае действительность влияет на него как на цельную систему и, в свою очередь, он дает ответ как целое. В зависимости от того, какие у индивида потребности, в данный момент выявляются совершенно разные отношения к воздействию объективной действительности — индифферентное, тенденция к бегству или стремление к общению. На основе этих отношений вырабатывается установка, целостная модификация психофизических сил индивида, которая впоследствии определяет характер его поведения. Тенденция определенного поведения не угасает у индивида до тех пор, пока не реализуется сформированная установка.

Человек, являясь индивидом, в то же время — субъект. Он, как субъект, более дифференцирован от действительности. В процессе социализации человек приобретает свойство объективации, на основе чего устанавливает теоретическое, познавательное отношение с действительностью. На основе акта объективации, человек как индивид, до этого включенный в течение поведения, отделяется от собственной деятельности, всей действительности и превращается в субъект. И с

¹ Следует отметить, что это понятие в нашу психологию ввел А. С. Праггишвили.

этого момента действительность он рассматривает как предмет познания.

Если индивид неотдифференцированный участник поведения, субъект становится отдифференцированным от поведения наблюдателем. На определенном этапе своего развития субъект становится личностью и человек входит в систему социальных отношений, как реальный участник и ведущий этого процесса.

Действие человека часто не определяется импульсом непосредственной потребности. Он в силах отклонить активно воздействующие потребности и предметные импульсы. Человек, как личность, может осуществить такое поведение, которое не служит актуальным его потребностям. В таком случае личность осуществляет специфическую активность — сама организует и реализует собственное поведение. Для личности в общем характерно то, что она ориентирована на объективные ценности, которые можно использовать для удовлетворения не только ее, но и чьей-то потребности. Для понимания такого поведения необходимо принять во внимание систему ценностных ориентаций.

Таким образом, психическая активность первого уровня (индивида) реализуется в связи с конкретными чувственно данными предметами. Активность второго уровня (субъекта) связана с общими объектами действительности. А социальная активность третьего уровня (личности) ориентирована на создание эстетических, моральных и социальных ценностей, связана с идеально-ценностными объектами, реализованными в сфере субъектно-объектных онтологических соотношений.

В конце Ш. А. Надирашвили заключает, что реальный человек, находящийся в социальной среде, может рассматриваться в разных аспектах. В процессе становления личности человек проходит определенный путь биологического созревания, вне которого немисливо включение его в социальные отношения. Но созревание человека — это не спонтанный процесс, а процесс, происходящий на фоне интенсивного воздействия физической и социальной среды, чему сопутствует физический и социальный опыт. С этой точки зрения процесс формирования личности следует рассматривать как взаимодействие созревания и развития.

Характеризуя личность как социальное существо, не надо забывать его естественные стороны, т. е. включенность ее в категорию «человек». Безусловно, необходимо различать понятия «индивид», «субъект», «личность», но это различие должно быть относительным, а не абсолютным. Человек, став личностью, не только не отрицает свою индивидуальность, но полнее проявляет свои индивидуальные особенности. Это обуславливает самостоятельность и уникальность личности. В этом аспекте очень интересной и ценной является работа В. А. Брушлинского [3] о наиболее общих подходах к проблеме биологическое—социальное. Первый из них исходит из того важнейшего положения, что «сама природа человека — продукт истории». Это означает, что в историческом процессе развития совместной деятельности людей социальное так или иначе опосредствует, видоизменяет, развивает и т. д. биологическое, вообще природное в человеке. Согласно известному положению К. Маркса, изменяя внешнюю природу, человек в то же время изменяет свою собственную природу. При таком взаимном опосредствовании биологического и социального невозможен дуализм между ними.

Второй подход основан на следующем способе рассуждения: биологическое — это не социальное, а социальное — это не биологическое. Такая взаимоисключаемость выступает особенно явно в тех случаях,

когда новорожденный ребенок рассматривается в качестве чисто биологического, животного существа.

Особенно популярен сейчас тезис о том, что природные, биологические свойства, как задатки, в той или иной степени обуславливают психическое развитие человека, как индивида, но вместе с тем существенно не влияют на его развитие как личности.

В этом случае происходит как бы «раскалывание» человека надвое — на природные и «чисто» социальные компоненты. Так реализуется вышеуказанный второй принцип.

В таком фрагменте объективной действительности, как головной мозг, психическое онтологически не отделено от физиологического, физиологическое (вообще биологическое) не отделено от физико-химического и т. д. Между ними не существует отношений дизъюнктивности.

Поскольку весь мозг сразу и целиком (как и любой другой объект) невозможно исследовать в его целостности, его необходимо расчленять с помощью абстракции, выделяя в нем те или иные стороны, уровни и т. д. Только тогда и удается в познании, т. е. гносеологически, лишь абстрактно отделить психическое от физиологического, которые онтологически, конечно же, никак не отделены друг от друга.

Аналогичным образом в живом процессе деятельности людей онтологически невозможно отделить друг от друга чисто биологическое и социальное. Но гносеологически, в плане абстракции, наука выделяет различные уровни и аспекты относительно самостоятельные, хотя и взаимосвязанные и взаимодействующие.

Согласно первой теории, абстрактное является не столько онтологической, сколько гносеологической категорией, имеющей определенные онтологические предпосылки в объективной действительности. Такая теория абстракции лежит в основе монистического, недизъюнктивного способа соотношения биологического и социального.

Из такого суждения можно заключить, что и «индивид» и «личность» образуют цельные системы, но и «индивид-личность» является системой, разделенной только гносеологически.

Таким образом, в вышеприведенных работах ясно прослеживается мысль о необходимости выделения иерархических уровней человека, но вопрос решается неоднородно. Мы выделили три основные категории таких решений. В первую из них входят западные психологи, во вторую — определенная группа советских исследователей, а в третью — представители школы установки.

Первая группа в исследованиях взаимоотношения человека и среды в основном переносит акцент на внутренние стороны индивида (влечения, потребности и т. д.). Если у Фрейда имплицитно дано враждебное отношение между супер-эго и ид, другие говорят о саморазвитии, самоактуализации человека. Что касается Айзенка, он свойства индивида автоматически переносит на охарактеризование личности. Эти суждения выражают биологизаторскую концепцию.

Вторая группа допускает неточность в определении иерархической структуры. Все характерные свойства человека они вносят в определение личности и вследствие этого дают иерархическую структуру личности. По нашему мнению, такое суждение — реакция против тех взглядов, посредством которых человек характеризовался как «чисто» социальное явление. И правда, в человеке, наряду с социальным есть ступени психологического, биологического и т. д., неучитывание которых приводит к ошибочным суждениям. Эта ложная концепция была преодолена, но появился новый источник ошибок: многие стали отождествлять понятия индивид, субъект, личность, человек. Чаше

всего это касается двух последних и поэтому была получена вышеописанная картина.

Такое положение преодолено представителями школы установки. Они совершенно справедливо указывают на целостную природу человека и выделяют взаимодействующие уровни, характеризующиеся сравнительной независимостью. Эти взгляды хорошо согласуются с методологическими исследованиями В. А. Брушлинского, где показана гносеологическая дифференцированность и онтологическая целостность различных сторон человека.

Исследование иерархической структуры человека кроме методологических аспектов ведется и на экспериментальном уровне. С этой точки зрения впечатляют работы Ш. А. Надирашвили и его учеников, подтвердившие своеобразные особенности действий человека на различных уровнях. На уровне индивида проводились эксперименты в области психофизики, на уровне субъекта — в сфере мышления и на уровне личности — по социальным установкам.

Мы полагаем, что наряду с такими опытами желательно и вполне возможно проведение такого комплексного эксперимента, когда в одной модели объединяются все уровни человека. Такое исследование даст возможность не только установить взаимодействие различных уровней, но и соотношение той доли, которую вносит тот или другой уровень в конкретное действие человека.

Только такие исследования в силах установить значение и роль различных уровней иерархической структуры в управлении поведения человека и решить вопрос о взаимоотношении в сложной системе биологическое — социальное.

ЛИТЕРАТУРА

1. А н ц и ф е р о в а Л. И. Некоторые вопросы исследования личности в современной психологии капиталистических стран. Сб.: Теоретические проблемы психологии личности, под ред. Е. В. Шороховой, М., 1974.
2. Б а н щ и к о в В. М. В кн.: Личность, под ред. В. Банщикова, Л. Рохлина, Е. Шороховой, М., 1971.
3. Б р у ш л и н с к и й В. А. Два основных подхода к проблеме «биологическое—социальное». В сб.: Биологическое и социальное в развитии человека, ответств. ред. Б. Ф. Ломов М., 1977.
4. К о в а л е в А. Г. Психология личности, Л., 1963.
5. Л о м о в Б. Ф. Проблема социального и биологического в психологии. Сб. Биологическое и социальное в развитии человека, под ред. Б. Ф. Ломова и др., М., 1977.
6. М я с н и щ е в В. Н. Личность и неврозы, Л., 1960.
7. Н а д и р а ш в и л и Ш. А. Понятие установки в общей и социальной психологии, Тб., 1974; Е г о ж е. Особенности закономерности действия установки на различных уровнях психической активности человека. В сб., Проблемы социальной психологии, под ред. В. М. Квачахия, Тб., 1976.
8. П л а т о н о в К. Понятие «структура» в учении о личности. В сб. Проблемы личности, т. 1, под ред. В. Банщикова и др. М., 1969.
9. С е г а л Б. М. В кн. Личность, под ред. В. Банщикова, Л. Рохлина, Е. Шороховой, М., 1971.
10. У з н а д з е Д. Н. Экспериментальные основы теории установки. „Психология“, т. 6, 1949 (на груз. яз); е г о ж е. Экспериментальные основы теории установки, Тб., 1961.
11. Ф р е й д З. Я и Оно. М., 1924.

12. Ч х а р т и ш в и л и Ш. Н. Проблема личности в психологии установки, «Мацне», 1974, № 2.
13. Ш о р о х о в а Е. В. К методологии психологии личности. Материалы к XIX Международному психологическому конгрессу, М., 1969.
14. Ш е п а н с к и й Я. Элементарные понятия социологии, М., 1969.
15. Я р о ш е в с к и й М. Г. История психологии, М., 1976.
16. E y e n c k H. The Structure of Human Personality, L., 1953.
17. F r o m m E. Man for Himself, L., 1967.

Представлена Институтом психологии им. Д. Н. Узнадзе АН ГССР

რუსულან ჯვარიანი

მხატვრული თარგმნის ფსიქოლოგიური პრობლემისათვის

უკანასკნელ წლებში გაჩნდა თარგმნის ახალი ორი თეორია. პარისმა 1975 წ. შემოიტანა „ბუნებრივი“ თარგმნის ცნება, რაც ნიშნავს შინაარსის ნებისმიერ სიტყვიერ გაფორმებას, რომელსაც ახორციელებს ბილინგვი პარტნიორის ენობრივი შესაძლებლობების შესატყვისად, ყოველგვარი წინასწარი მომზადების გარეშე; მეორე თეორიის ავტორმა, სელესკოვიჩმა (1977 წ.), წამოაყენა თარგმნის ე. წ. „ინტერპრეტაციული“ თეორია, რომლის ყურადღების ცენტრშია სწორედ საზრისის (მისი გაგებით) და არა სიტყვების, წინადადებების ან ენობრივი მნიშვნელობების გადატანა მეორე ენაზე [5].

მნელი არ არის იმის დანახვა, რომ ამ ორი, მსგავსი თეორიის არსი იმაშია, რომ თარგმნის ბუნების გამომამყვანებელ პროცესად ამ ავტორებს ესმით ამა თუ იმ სიტუაციური შინაარსის გადმოცემა ადრესატის ენობრივ შესაძლებლობათა შესაბამისად და ამიტომაც გულისხმობენ ისინი ყოველი გამონათქვამისათვის თარგმანების ფართო არჩევანს.

ამ, ჩვენი აზრით, უკიდურეს პოზიციას სელესკოვიჩი იმდენად შორს მიჰყავს, რომ იგი შემდეგ განცხადებას აკეთებს. „ვინაიდან ენები დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და არ ითარგმნებიან ზუსტად, თარგმნის ლინგვისტური თეორიები ვერ ხსნიან თარგმნის პრობლემებს. ამიტომ არ უნდა ხდებოდეს ენის თარგმნის და საზრისის გადაცემის აღრევა“ [5, 257]. აქედან გამომდინარე, ის განახლებებს ერთმანეთისაგან „საზრისს“, „მნიშვნელობას“ და „ენობრივ მნიშვნელობას“.

მნელი არ არის იმის დანახვა, რომ ამ თეორიებში გაიგივებულია თარგმანი და ინტერპრეტაცია. როგორც ერთი, ისე მეორე, რა თქმა უნდა, ბილინგვა უნდა შეასრულოს, მაგრამ რამდენადაა მართებული ამ ორი ცნების (თარგმნის და ინტერპრეტაციის), გაიგივება და რა განსხვავებაა მათ შორის?

ბილინგვის ის თავისუფალი მოქმედება, რომელსაც პარისი „ბუნებრივი“ თარგმანს და სელესკოვიჩი „ინტერპრეტაციას“ უწოდებს, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება ჩაითვალოს თარგმნის პროცესად, ვინაიდან, მაგალითად, როდესაც ერთი ადამიანი მეორეს თავისი სიტყვებით ამავე ან სხვა ენაზე ვადასცემს რაიმე ამბავს, ამას არ შეიძლება ეწოდოს თარგმანი. თარგმანი უნდა ეწოდოს კონტექსტის ან გამონათქვამის შინაარსის ისეთ გადატანას მეორე ენაზე, როდესაც ხდება ამ კონტექსტის ინდივიდუალური ფორმის მეტად თუ ნაკლებად შენარჩუნება.

მაშასადამე, მოცემულ თეორიათა კრიტიკის ასპექტში ჩვენ გვინდა გადაჭრით აღვნიშნოთ გარკვეული ფორმის მქონე ევრბალური კონტექსტის აუცილებელი გათვალისწინება, ვინაიდან იგი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თარგმნის პროცესში, საერთოდ, და განსაკუთრებით მხატვრულ თარგმანში.

ჩვენ გამოვდივართ იმ ფსიქოლოგიური განსაზღვრებიდან, რომელიც ხაზს უსვამს ფორმას, როგორც შინაარსის ამგვარ მოცემულობას. „შინაარსის ამგვარი მოცემულობით გასაგნებულია სუბიექტის მიერ გარკვეული ობიექტური ვითარების განცდის ასპექტი. ეს ამგვარი მოცემულობა წარმოშობს იმ ზედმეტს, რაც არ დაიყვანება მოცემულის მხოლოდ ლოგიკურ შინაარსზე“ [2,198].

ავიღოთ მაგალითად, პოეტური ნათქვამი: „რასაცა ვასცემ შენია, რაც არა — დაკარგულია!“ ამ ნათქვამის აზრი შეიძლება სხვაწარადაც ვადმოიცეს, ამით გამონათქვამის ლოგიკური შინაარსი თითქმის არ შეიცვლება, მაგრამ თვით თქმის ბუნება წაიშლება. პირველ თქმაში მოცემულია არა მარტო აზრი, არამედ სუბიექტის მიერ ამ აზრის განცდაც.

ეს განცდისეული ასპექტი, გამოხატული შინაარსის გადმოცემის ამგვარი, ინდივიდუალური ფორმის საშუალებით განსაკუთრებულად ჩანს, რა თქმა უნდა, მხატვრულ მეტყველებაში. მაგრამ ინდივიდუალურ ფორმას აქვს მნიშვნელობა სხვა სახის მეტყველებაშიც, მათ შორის მეცნიერული შინაარსის გადმოცემაშიც, სადაც ფორმა ემსახურება მეცნიერის აზროვნების გარკვეული ნიუანსების გადმოცემას. ტექსტის ინდივიდუალური ფორმა ამ შემთხვევაში ქმნის თვითონ საგნის დახასიათების რაობას, მაგალითად, უფრო ზუსტ და ნათელ დახასიათებას, ხოლო მხატვრული მეტყველების სპეციფიკას განცდისეული ასპექტის გასაგნების სახით აკისრია უდიდესი და სრულიად ახალი ფუნქცია, კერძოდ, ახალი, განცდისეული ასპექტის შემოტანა. ამრიგად, ინდივიდუალურ ფორმას მეტყველებაში, საერთოდ, რაღაც როლი ყოველთვის აქვს და ამიტომაც არის ასეთი მნიშვნელოვანი ფორმის გადაცემის პრობლემა თარგმნის დროს. ინდივიდუალური ფორმის დაკარგვა თარგმნის პროცესში მნიშვნელოვან დანაკარგს წარმოადგენს და ამიტომაც არის ფორმის გადაცემა ერთ-ერთი უძველესი და ურთულესი პრობლემა თარგმანში.

სპეციალურ ლიტერატურაში ყურადღება, ძირითადად, აქცენტირებულია თარგმნის დროს აზრის გადაცემაზე. თარგმნის დროს, რასაკვირველია, უნდა ზღბოდეს აზრის გადაცემა, ზოგიერთი მკვლევარი ამ მიმართულებით უკიდურესობამდე მიდის. მაგალითად, ზემო ხსენებული სელესკოვიჩი მოლიანად ეყრდნობა აზრს (თავისი გაგებით) და უარყოფს ენობრივ ფაქტორებს.

აზრის გადაცემა სავსებით შესაძლებელია ნებისმიერი ენიდან ნებისმიერ ენაზე. ეს არ ქმნის განსაკუთრებულ სირთულეს. სირთულე და თარგმნის სპეციფიკა, როგორც ვთქვით, კონტექსტის, ანუ ფორმის, გადაცემაშია. მის უგულებელყოფაშია ჰარისის და სელესკოვიჩის თარგმნის თეორიების ძირითადი შეცდომა. სელესკოვიჩი პირდაპირ წერს: „ბელეტრისტიკის ესთეტიკური თვისებები ქმნიან ფორმის განსაკუთრებულ პრობლემას, რომელიც თავისთავად უნდა მივიღოთ მხედველობაში და ამიტომაც არ შედის თარგმნის თეორიის კომპეტენციაში“ [5,258]. ძნელია არ გაეიზიაროთ ამაზე ნიუმარკის გონებამახვილური შენიშვნა: „თარგმნის თეორია, რომელიც არ ხსნის ლიტერატურის უდიდეს ნაწარმოებთა თარგმანს — არის „ჰამლეტი“ პრინციის გარეშე“ [5,258].

თარგმანში ფორმის გადაცემის სირთულის მიზეზი იმაშია, რომ იგი უშუალოდ უკავშირდება ენების სხვაობის საკითხს. ერთი და იგივე შინაარსი არა მარტო სხვადასხვა, არამედ ერთსა და იმავე ენაზეც კი სხვადასხვა სიტყვიერი ფორმით შეიძლება იყოს გადმოცემული. მაგრამ, სხვა ენის შემთხვევაში წარმოიშება სპეციფიკური პრობლემა: ყოველთვის არ არის შესაძლებელი სიტ-

უვებით უშუალოდ გადმოცემა მეორე ენაზე იმისა, რაც მოცემულ ენაზე იყო ნათქვამი. ეს ხდება იმიტომ, რომ სხვადასხვა ენების შემთხვევაში ადგილი აქვს სხვადასხვა მიმართებების შემოსვლას. სხვადასხვა ენებში შემავალი სიტყვების მნიშვნელობების ლოგიკურ ბირთვის „შლელიფივით“ მოყვება რაღაცა იმ სიტუაციებიდან და იმ კონტექსტებიდან, რომლებშიც ის ჩვეულებრივად იხმარება. ეს სიტუაციები სხვადასხვა ენებში სხვადასხვაა [2, 277]. ამის საილუსტრაციოთ დ. რამიშვილს მოყავს შემდეგი მაგალითი ვაჟას ლექსიდან: „გულ-მკერდშიც აგიყოვდება, დედაო, ია-ვარდიო!“ ფორმა „აგიყოვდებას“ მოაქვს ლექსის განცდაში ის ატმოსფერო, რომელიც ფშაველი ჭარისკაცის მშობლიურ ყოფასთანაა დაკავშირებული.

თარგმნის პრაქტიკაში ფორმის მოხდენილი გადატანის მრავალი ბრწყინვალე მაგალითი არსებობს. მაგრამ, რის ხარჯზე ხდება ეს? პრაქტიკოსი-მთარგმნელები დიდი ხანია მიხვდნენ იმას, რომ ლოგიკური შინაარსის თარგმნა ვერასოდეს ვერ მოგვეცემს ორიგინალის ნამდვილ სურათს. ხოლო რაც შეეხება იმ ზედმეტის გადატანას, რაც ლოგიკურზე არ დაიყვანება და რაც ინდივიდუალური ფორმის სახით არის წარმოდგენილი შეიძლება მივალწიოთ მხოლოდ ე. წ. „არაზუსტი სიზუსტის“ პრინციპის გამოყენებით (კ. ჩუკოვსკი), რომელიც ხშირად ორიგინალის და თარგმანის მკითხველში ერთნაირი განცდის ან, უფრო სწორად, ერთნაირი განწყობის გამოწვევაში ვლინდება.

დაკვირვებულ და ნიჭიერ მთარგმნელ ვ. ლევიკს მოყავს ასეთი „არაზუსტი სიზუსტის“ შემდეგი მაგალითი. ლერმონტოვმა შესანიშნავად თარგმნა გოეთეს «Горные вершины». მიუხედავად იმისა, რომ მან ორიგინალიდან მხოლოდ ორი რამ აიღო: «вершины» და «Подожди немного, отдохнешь и ты!» თარგმანში ზუსტად არის გადმოცემული ის გრძნობა, რომელსაც ორიგინალი იწვევს და ეს საკმარისი აღმოჩნდა, რომ რუსული თარგმანი გერმანულის დვიძლი ძმა გამხდარიყო [3, 9].

ასე ხდება თითქმის ყოველთვის, ორიგინალის ადეკვატური თარგმნისათვის კარგ მთარგმნელს ხშირად უხდება ლოგიკური შინაარსიდან შორს წასვლა და სულ სხვა სიტყვების და სიტყვათა შორის სხვა მიმართებების გამოყენება.

* * *

ქვემოთ აღწერილი ექსპერიმენტების მიზანს შეადგენდა იმ თეორიული და პრაქტიკული დებულებების ფსიქოლოგიური რეალობის ჩვენება, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი, კერძოდ, კონტექსტის როგორც ფორმის როლის ჩვენება მხატვრული თარგმნის პროცესში და ლოგიკური და არალოგიკური კომპონენტების მონაწილეობის გამოვლენა ამავე სახის თარგმანში.

ცდების მასალა და მეთოდი. ცდები ჩატარდა ორ ნაწილად. ცდების პირველი ნაწილი ჩატარებულ იქნა ისეთ ქართველ ცდისპირებზე, რომლებმაც კარგად იცოდნენ რუსული ენა, ხოლო ცდების მეორე ნაწილში მონაწილეობა მიიღეს რუსმა ცდისპირებმა, რომლებმაც სრულიად არ იცოდნენ ქართული. ცდების მასალად გამოვიყენეთ შემდეგი სტროფები შ. რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნიდან“.

ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
 დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!

უხვი ახსნილსა დაბამს, იგი თვით ების, ვინ ების.
 უხვად გასცემდი, ზღვათაჲა შესდის და გაედინების.

მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს, აღვა, რველია,
 უხვსა მორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორველია;
 სმა ქამა—დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?
 რასაცა გასცემ, შენია, რაც არა დაკარგულია!

მის არსებულ ექვს თარგმანთან ერთად (შ. ნუცუბიძის, გ. ცაგარელის პ. პეტრენკოსი, ნ. ზაბოლოცკის, კ. ბალმონტის და ს. შარტის), და შემდეგი ნაწყვეტი ნ. ბარათაშვილის „მერანი“-დან:

ნუ დღემარხო ჩემსა მამულში, ჩემთა წინაპართ საფლავებს შორის.
 ნუ დამიტიროს სატრფომ გულსა, ნულა დამეცეს ცრემლი მწუხარის;
 შავი ყორანი გამითხრის საფლავს მდგელოთა შორის ტილის მინდვრის,
 და ქარიშხალი ძელთა შთენილთა ზარით, ღრიალით, მიწას მამყარის!

გ. პასტერნაკის, ე. ვაჟირინდაშვილის, ს. შერენსკის, პ. ანტოკოლსკის, მ. ლოზინსკის, ბ. ახმადულინას, ე. დერჟავინის, ე. ევტუშენკოს და მ. დუდინოს თარგმანებით.

ცდის პირველი ნაწილი, როგორც ვთქვით ჩავატარეთ რუსულს მცოდნე ქართველებზე: ცდისპირს ჯერ ვაწვდიდით ნაწყვეტს „ვეფხისტყაოსნიდან“. ორიგინალის ყურადღებით წაკითხვის შემდეგ ცდისპირს ეძლეოდა ამ ნაწყვეტის რუსული თარგმანები შემდეგი ინსტრუქციით „ყურადღებით გაეცანით თარგმანებს. ამოირჩიეთ, თქვენი აზრით, რომელია ყველაზე კარგი და ყველაზე ცუდი თარგმანი. არჩევანი შეეცადეთ შეძლებისდაგვარად დაასაბუთოთ“. ყოველი თარგმანი ცდისპირს ეძლეოდა ცალკე ბარათზე. მთარგმნელი მისთვის უცნობი იყო.

ამავე ცდისპირებს გარკვეული დროის ინტერვალის შემდეგ ვაწვდიდით ნაწყვეტს ნ. ბარათაშვილის „მერანი“-დან და მეორედბოდა იგივე პროცედურა.

ცდის მეორე ნახევარი, რომელშიც მონაწილეობდნენ რუსი ცდისპირები იმავე მეთოდით ჩატარდა იმ განსხვავებით, რომ ცდისპირებს ვაწოდებდით მხოლოდ თარგმანებს, ვინაიდან მათ ქართული ენა არ იცოდნენ და ორიგინალის მიწოდებას აზრი არ ჰქონდა (მათ რასაკვირველია, ვეუბნებოდით, რომ შესაფასებლად ეძლეოდათ გარკვეული ნაწარმოებების სხვადასხვა თარგმანები).

ბოლოს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ყველა ცდისპირი (მათი საერთო რიცხვი კი უდრიდა 100 კაცს) იყო სხვადასხვა პროფესიის უმაღლესი განათლების მქონე პირი და მათი ასაკობრივი დიაპაზონი შეადგენდა 22-დან 55 წლამდე.

* * *

უპირველეს ყოვლისა, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ იმ 50 რუსულის მცოდნე ქართველი ცდისპირიდან, რომლებმაც ცდებში მიიღეს მონაწილეობა 75%-მა თარგმანების გაცნობის შემდეგ კატეგორიულად განაცხადა, რომ არც რუსთაველის და არც ბარათაშვილის არც ერთი თარგმანი არ გადმოსცემს ორიგინალს სრულფასოვნად, რომ ამა თუ იმ თარგმანის მიერ ორიგინალს მხოლოდ მიახლოებით გადმოცემაზე შეიძლება ლაპარაკი და მათ შეუძლიათ შედარებით

კარგი თარგმანი დაასახელონ. დანარჩენი ცდისპირები ასე კატეგორიულად არ გამოხატავდნენ ამ აზრს, მაგრამ მათი შენიშვნები და მთელი ქცევა იგივეზე მიუთითებდა. უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, არც ერთ ცდისპირს არც ერთი თარგმანი არ მოეწონა იმდენად, რომ უშუალოდ შესდგომოდა შეფასებას. ამ პროცედურას წინ უსწრებდა უცმარისობის განცდა. ცდისპირები საკმაო ხანს ანდომებდნენ თარგმანების შერჩევა-შეფასებას, განსაკუთრებით საუკეთესო თარგმანის აჩვენებას (რამდენიმე ცდისპირმა უარიც კი განაცხადა საუკეთესოს დასახელებაზე). ეს სავესებით გასაგები და ბუნებრივი შედეგია. ჩვენს წინაშე კიდევ ერთხელ მთელი სიმწვავეთ წამოიჭრა მხატვრული მეტყველების და მხატვრული თარგმნის ფსიქოლოგიური პრობლემა, რომელიც ასეთი სახით დგება: შეიძლება თუ არა ისეთი მაღალმხატვრული ნაწარმოების სრულყოფილი თარგმანი, როგორცაა „ფეხვისტყაოსანი“ ან „მერანი“?

პრობლემა უწყვეტირდება დებულებას ყოველი ცალკეული ენის ელემენტი, ყველასათვის საერთო ობიექტური სამყაროსადმი საკუთარი მისადაგომების მოცემულობის შესახებ (დ. რამიშვილი). ამ მისადაგომების ყოველი სიტყვის მნიშვნელობა მოცემულ ენაზე უშუალოდ გვეძლევა. მათი გადატანა მეორე ენაზე დიდ სიძნელეს ქმნის, ხშირად შეუძლებელიცაა¹. მხოლოდ მხატვრული სიტყვის დიდ ოსტატს, ძალუძს ტოლფასოვანი თარგმანის შექმნა. ასეთი კონგენიალური თარგმანის მაგალითები ბევრია, მაგალითად, ქუქოვსკის მიერ შილერის ბალადების თარგმანი, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს ისევ შინაარსის თავისუფალი გადატანაა, ფაქტიურად, ამავე შინაარსზე ხდება ახალი ნაწარმოების შექმნა.

* * *

ვიდრე ჩვენი ცდების ანალიზს შევუდგებოდეთ, საჭიროა იმ კრიტერიუმის დასახელება, საიდანაც გამომდინარე ეაწარმოებთ ამ ანალიზს. კრიტერიუმი, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ეხებოდეს შინაარსის ობიექტურ დამთხვევას. თარგმანთან მიმართებაში ობიექტური ნიშნავს არა მარტო ლოგიკური შინაარსის დამთხვევას ორივე ენაზე, არამედ ფორმის შესაძლებელ მიახლოებასაც. დავუწყეთ ლოგიკური შინაარსის ანალიზით.

ორიგინალის ლოგიკურ შინაარსს ყველაზე ზუსტად ე. წ. ბუქარედი თარგმანი გადმოსცემს. ბუქარედში, ჩვეულებრივად, ძალიან დაწვრილებით და კონკრეტულადაა გაშლილი ორიგინალის შინაარსი. ასეთი თარგმანები ჩვენ ჩვენი ცდისპირებისათვის არ მიგვიწოდებია, ვინაიდან, და ამაში ყველა დაგვეთანხმება, ეს არ არის მხატვრული თარგმანი, ანუ მოცემული მხატვრული ნაწარმოების ეკვივალენტი, იმიტომ რომ აქ გადმოცემულია მხოლოდ ლოგიკური შინაარსი და სრულიად უგულებელყოფილია ორიგინალის ინდივიდუალური ფორმა. ამრიგად, ბუქარედი თარგმანი „უსულო“ ანუ „პრეპარირებულ“ თარგმანს წარმოადგენს.

გავაკეთოთ ამ თვალსაზრისით ჩვენს მიერ ცდაში გამოყენებული „ვეფხისტყაოსნის“ ნაწყვეტის თარგმანების ცდისპირების მიერ მოცემული შეფასე-

¹ ეს, რასაკვირველია, არ იქმნის ყველა სიტყვაზე. არის სიტყვები, რომელთა უშუალო შინაარსი, სხვადასხვა ენაზე ხდება ერთმანეთს.

ბის ანალიზი. ანალიზი გვინდა დავიწყოთ უარყოფითი შეფასებების მიხედვით, ვინაიდან, ლოგიკურია, რომ ცდისპირების მიერ ყველაზე ცუდად მიჩნეული თარგმანი უნდა უახლოვდებოდეს ბჭკარედ თარგმანს, შორს უნდა იყოს ორიგინალიდან ფორმით ანუ, როგორც ჩვენი ცდისპირები ამბობდნენ „სტილით“. ყველაზე დაბალი შეფასება ჩვენთან მიიღო ვ. ცაგარელის თარგმანმა. რუსული ენის მცოდნე ქართველ ცდისპირთა 40%-მა დაასახელა იგი, როგორც ყველაზე ცუდი და მხოლოდ 4%-მა როგორც ყველაზე კარგი. ჩვენი აზრით, ეს გამოწვეულია იმით, რომ ცაგარელი ძალიან ახლოს მიყვება ორიგინალს. მაგალითად ავიღოთ თუნდაც პირველი აფორიზმი.

„უხედავ გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინებეს!“

არაფერია საკვირველი იმაში, რომ ქართველი მკითხველი ამ დიდებულ აფორიზმს განსაკუთრებით განიცდის და ამიტომაც უფრო აქცევს ყურადღებას მის გადატანას რუსულ ენაზე. ხშირად ამ აფორიზმის უხეირო თარგმანი „აფუქება“ მათ შეხედულებას მთელ თარგმანზე. აი როგორ თარგმნა ეს აფორიზმი ცაგარელმა:

«Щедрой будь! У океана есть прилив и есть отливы!» თარგმანი იმდენად პროზაულია, რომ არავითარი დიდებულების განცდას არ იწვევს. ცაგარელის თარგმანის ბჭკარედულმა ხასიათმა მას დააკარგინა არა მარტო ორიგინალის ინდივიდუალური ფორმა, არამედ საერთოდ პოეტური ფორმაც. ჩვენი ცდისპირები აღნიშნავენ, რომ ცაგარელის თარგმანი არა მარტო სიტყვა-სიტყვითი ხასიათისაა, არამედ მას არ გააჩნია რიტმი და მელოდიურობა, რის ქვეშაც უნდა ვიგულისხმობთ მხატვრული ფორმის უქმარობა.

რაც შეეხება დადებით შეფასებას, ქართველებმა ყველაზე მაღალი შეფასება მისცეს ვ. პეტრენკოს თარგმანს. ცდისპირთა 52 %-მა შეათასა იგი როგორც ორიგინალისაღმი მაქსიმალურად შესატყვისი, ანუ როგორც ყველაზე კარგი თარგმანი და მხოლოდ 4 %-მა მისცა მას ყველაზე ცუდის კვალიფიკაცია. ცდისპირები აღნიშნავენ, რომ ეს თარგმანი, სხვებთან შედარებით, უფრო სრულფასოვანია როგორც შინაარსის გადმოცემის, ასევე ფორმის შენარჩუნების თვალსაზრისით. ეს, ჩვენი აზრით, საესებით სამართლიანი დახასიათება, აიხსნება იმით, რომ ამ თარგმანს, სხვებთან შედარებით, უფრო მეტი ემოციონალური სიმწვავე გააჩნია. მოვიყვანოთ რამოდენიმე მაგალითი პეტრენკოს თარგმანიდან. ამ ავტორმა „დიდათა და წვრილთა“ გადაიტანა პირდაპირ — «*нильшим и малым*» და ამით დიდ ემოციონალურ დატვირთვას მიაღწია, ვინაიდან „დიდის“ და „პატარას“ დაპირისპირებას როგორც ასეთს აქვს დიდი ემოციონალური შინაარსი², მაშინ როდესაც სხვა ავტორებს რუსთაველის ეს სიტყვები გაშლილი, დაკონკრეტებული სახით აქვთ გადმოტანილი («*С знатью как и с бедняками*») — Ш. Нуцубидзе, «*Вельмож и нищих*» — Г. Цагарели, «*Для рабов и для господ*» — М. Заболоцкий). ამით ღარიბდება რუსთაველის ამაღლებული განზოგადება. რუსთაველის ეს შესანიშნავი დაპირისპირება ასეთნაირად, პირდაპირ თარგმნილი, როგორც ვთქვით, თითქმის ემოციური გაჯერებულობით განიცდება რუსულადაც (ნუ დაგვავიწყდება, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ საუბარი გვაქვს რუსული ენის მცოდნე ქართველებზე).

² „დიდის“ და „პატარას“ ემოციონალურ სიმძაღრზე იხილეთ დ. რამიშვილის და ლ. გერსამიას წერილები კრებულში: «*Психология речи и некоторые вопросы психолингвистики*», Тб., 1979.

ასევე ემოციურად დატვირთულია პეტრენკოს მიერ პირველი აფორიზმის თარგმანიც: «Воды снова притекают, вытекая из морей!». აქ თითქოს შინა-არის სრული დამთხვევაა, მაგრამ ცაგარელის თარგმანისაგან განსხვავებით, «Щедрой будь! У океана есть прилив и есть отливы!», როგორც ერთმა ცდის-პირმა აღნიშნა (ოქმი № 12), ეს დამთხვევა პეტრენკოსთან არ უშლის ხელს შედარების ემოციურობას.

ჩვენი აზრით, აქ ნათლად ჩანს ფორმის სპეციფიკობის ხელშეასახები განცდა, რომელიც გამომდინარეობს თვითონ შინაარსის განცდიდან.

ეს დებულება შეიძლება განიმარტოს კიდევ ერთი მაგალითით. ჩვენს მიერ გამოყენებულ მასალებში არის შემდეგი სტროფი: „მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედგმს ალვა რგულია...“ ზოგ თარგმანში (ნუცუბიძე, ცაგარელი, ბალმონტი) სიტყვა „ალვა“ თარგმნილია როგორც «алоя». უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ქართულ, ასევე რუს ცდისპირებში „ალვას“ ასეთი თარგმანი ამ კონტექსტში გაკვირვებას, ამ სიტყვის უადგილობის განცდას და, ზოგ შემთხვევაში, აღშფოთებასაც კი იწვევდა. «алоя»-ს არაშესატყვისობას ყურადღება მიაქცია ცდის ორივე ნაწილში ცდისპირთა 40%-მა. რამ გამოიწვია ეს? ალვის სახე რუსთაველთან სიმბოლიურ ხასიათს ატარებს. იგი იხმარება როგორც ზნეობრივი კატეგორიის (მაგალითად, ჩვენს მიერ გამოყენებულ მასალაში), ასევე გარეგნული მშვენიერების დასახასიათებლად (მაგ., როდესაც ლაპარაკია აეთანდღლზე „პავსო ალვას, ედემის ხეს“ 74—1, ან სხვა ადვილას „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ეფეხი პირ-გამეხებული, არცა მზე პევანდა, არც მთვარე, ხე ალვა, ედემს ხებული“; 522,2).

„ეფეხისტყაოსნის“ იმ გამოცემებში, რომლებსაც ლექსიკონები აქვთ თანდართული, მაგალითად, 1957 წლის გამოცემის ლექსიკონში ვკითხულობთ „ალვის“ შემდეგ ახსნას: ალვა (1) ალვის ხე, იგი პოემაში ბიბლიური ედემის მცენარედ არის მიჩნეული. შეიძლება იგი ქართული სახელი იყოს „საროსი“ (სპ.) ანუ „კეობაროზისა“ (ბერძნ.) (2) სურნელოვანი ნივთიერება (მცენარეული წარმოშობისა); რომელიც საკმევლად, სასიამოვნო სუნის დასაყენებლად იხმარებოდა, მაგ., „ეყნოსა სუნი ალვისა, ქართაგან მონატაციისა“, 330,1 [1,343] იგივე ახსნა ეძლევა „ალვას“ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჩვენს მიერ გამოყენებულ საექსპერიმენტო მასალაში „ალვა“ მიუთითებს მაღალ ზნეობრივ კატეგორიაზე, კერძოდ, სიუხვეზე, ფართო გაგებით. ქართველი მკითხველისათვის ეს ხატი ემოციურად ძალიან დატვირთულია, ვინაიდან სწორედ აქ იგი ყოველივე ამაღლებულთან და ლამაზთან არის დაკავშირებული. „ალვას“ „алоя“-დ თარგმნა თითქოს შეურაცხყოფს ქართველ მკითხველს (და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნია, ქართული ენის არამცოდნე რუსებსაც), თუმცა სხვადასხვა მთარგმნელთან სხვადასხვა ხარისხით. მაგალითად, ცაგარელს ნახმარი აქვს „сень алоя“. ეს პირდაპირ სიცილს იწვევს ჩვენ ცდისპირებში, განსაკუთრებით რუსებში. ხოლო «Расцветь ты как алоя» ბალმონტთან განსაკუთრებით უხეშად და სატირიკულადაც კი უღერდა, როგორც ქართველებისათვის, ასევე რუსებისათვის. ერთმა რუსმა ცდისპირმა გვითხრა: «Мне бы не хотелось цвести как алоя» (ოქმი № 75). როგორც ჩანს, სწორედ ამ ხატმაც (алоя) ხელი შეუწყო ბალმონტის, ნუცუბიძის და, განსაკუთრებით, ცაგარელის თარგმანების დაბალ შეფასებას.

„ალვის“ რუსთაველისადმი, შედარებით, შესატყვისი თარგმანი მოცემული აქვს პეტრენკოს (дерево райское), და შეიძლება, ამახი ცხელი შეუწყო ამ თარგმანის მაღალშეფასებას. ხოლო რაც შეეხება მ. ზაბოლოცკის თარგმანს, რომელიც დადებითი შეფასებით ქართველ ცდისპირებთან მეორე ადგილზე გამოვიდა პეტრენკოს შემდეგ, მას „ალვას“ თარგმანი საერთოდ მოცემული არ აქვს.

საინტერესოა ის, რომ ცდისპირები პროტესტს აცხადებდნენ «алюа»-ს და არა «кипариса»-ის ან «дерево райское»-ს წინააღმდეგ, მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ ცდისპირთა დიდმა უმრავლესობამ არც კი იცოდა რომ „ალვა“ «кипарисა»-ს ან «дерево райское»-ს ნიშნავს, იმიტომ რომ შეკითხვისას ისინი ამბობდნენ, რომ „ალვა“ რუსულად ითარგმნება როგორც «тополь» (მაგ. ოქმი №-4).

მასაღამე, ზოგი ცდისპირი ცნობიერად და ზოგი არაცნობიერად გრძნობდა, რომ ჩვენს მიერ გამოყენებულ ნაწყვეტში «алюа» არ არის „ალვა“-ს ეკვივალენტი. და ეს გრძნობა არ არის საფუძველს მოკლებული. აი სიტყვა «алюа»-ს რუსული განმარტება: «Алюа (греч. алоа)-1. Африканское дерево из семейства лилейных, в нашем климате комнатное, декоративное (бот.). 2. Высушенный горький сок этого растения применяемый в медицине» [4].

რუსულის მცოდნე ქართველებისათვის, ისევე როგორც რუსებისათვის სიტყვა «алюа»-ს მნიშვნელობა ამ სიტყვის გამოყენების პრაქტიკით არის განსაზღვრული. ზოგ ცდისპირში როგორც ვთქვით, ეს ცნობიერად და ზოგში კი არაცნობიერად აისახება. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანოთ ერთ-ერთი ქართველი ცდისპირის ჩვენება: «Алюа წარმომიღგენია სახლში ქოთანში და არა ედემის ხის სიმბოლოდ» (ოქმი №9). ამრიგად, არც ქართველებისათვის და არც რუსებისათვის რუსული სიტყვა «алюа» არ არის ქართული „ალვის“ ეკვივალენტი.

როგორ გამოიყურება რუსი ცდისპირების მონაცემები მიღებული რუსთაველის მასალზე ჩატარებული ცდების შედეგად? უპირველესად ყოვლისა თვალში გვეცემა ქართველების და რუსების რაოდენობრივი მონაცემების სიახლოვე. ხოლო თვისობრივი ანალიზის დროს ყურადღება უნდა მივაქციოთ ყველაზე კარგი თარგმანის არჩევანს. როგორც ვთქვით, რუსულის მცოდნე ქართველებმა ასეთად მიიჩნიეს პეტრენკოს თარგმანი. რუსებთან პეტრენკოს თარგმანმა მეორე ადგილზე გადაინაცვლა და მოწონების მხრივ პირველ ადგილზე ზაბოლოცკის თარგმანი გამოვიდა. ამის მიზეზი, რამოდენიმე ცდისპირმა თვითონ ახსნა მაგ.

«Хотела выбрать как самый лучший перевод Петренко, но «навоз» помешал» (ოქმი №-53). ხოლო ერთმა ცდისპირმა პირდაპირ იკითხა: «Почему «навоз?» (ოქმი №-88). ამაშია მიზეზი იმისა თუ რატომ იმატა რუსებთან პეტრენკოს თარგმანის უარყოფითმა დახასიათებამ. მაგრამ, ვიმეორებთ, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრმა რუსმა ცდისპირმა უხეშად და უცნაურად ჩათვალა პეტრენკოს მიერ გამოყენებული შედარებები (розы—навоз, большим—малым) ამ თარგმანმა რუსებთან მაინც ყველაზე მაღალი შეფასება მიიღო ზაბოლოცკის შემდეგ, და მისი უხეში შედარებები ზოგ ცდისპირს ძალიან მოეწონა. აი ზოგიერთი რუსი ცდისპირის აზრი პეტრენკოს თარგმანზე: «Лучше всех перевод Петренко. Хороши сравнения... Все с хорошим намеком» (ოქმი №90). «Очень нравится Петренко. Я не знаю грузинского языка и не читала оригинала, но по-моему по духу он ближе всех» (ოქმი №-94) და სხვა ასეთი.

ზოგი რუსი ცდისპირი პეტრენკოს და ზაბოლოცკის თანაბრად მაღალ შეფასებას აძლევდა, უჭირდა მათ შორის საუკეთესოს არჩევა. საერთოდ კი, როგორც ვთქვით, ზაბოლოცკის თარგმანმა მიიღო ყველაზე მაღალი შეფასება ჩვენ რუს ცდისპირებთან, ხოლო ქართველებთან მან მეორე ადგილი დაიკავა პეტრენკოს შემდეგ. ამ ორი თარგმანის დადებითი შეფასება საერთოდ ორივე ჯგუფში, ყველა დანარჩენ თარგმანებთან შედარებით, მაღალი აღმოჩნდა, რაც სტატისტიკურმა დამუშავებამაც უჩვენა. ზაბოლოცკის თარგმანის კარგი დახასიათების დასაბუთებას ცდისპირები ცდილობდნენ ამ თარგმანში რითმისა და შინაარსის კარგი შეთანხმებით, კარგად გამოხატული მორალით და ამავე დროს თავისუფალი და მშვიდი ლექსის წყობით. უნდა აღინიშნოს, რომ ზაბოლოცკის თარგმანი საკმაოდ შორისაა სიტყვასიტყვითი თარგმანისაგან და შედარებით თავისუფალია.

როგორც ვხედავთ, ქართველების და რუსების შეფასებები თითქმის ერთხვევა ერთმანეთს. რაც შეეხება განსხვავებას, პეტრენკოსა და ზაბოლოცკის შეფასებებს შორის, აქ საქმე მხოლოდ ერთ სიტყვას ეხება. ამ ერთმა სიტყვამ გადაიყვანა პეტრენკოს თარგმანი რუსებთან მეორე ადგილზე. ლაპარაკია პეტრენკოს მიერ „навоз“-ის ხმარებაზე. ქართველი მკითხველი შეჩვეულია რუსთაველის სტროფს: „ვარდთა და ნეხეთა ვინათგან, მზე სწორად მოეფინების“, მასში „ნეხეთა“-ს არსებობას და ისე არ ეჩოთირება იგი.

რუსთაველს ნახშირი აქვს „ნეხეთა“, რაც მასთან ყოველივე მდაბიოს და ცუდს ნიშნავს და სწორედ ეს მრავლობითი ფორმა („ნეხეთა“), რომელიც თანამედროვე ქართულში არ იხმარება ქმნის გარკვეულ ემოციურ ტონს, იგი სულ სხვანაირად განიცდება ვიდრე „ნეხი“ ქართველების და „навоз“-ი რუსების მიერ. სწორედ ამან განაპირობა ზაბოლოცკის თარგმანის პრიორიტეტი რუსებთან და მის მიერ გამოყენებულმა „сурьян“-მა როგორც „ნეხეთა“-ს ეკვივალენტმა არ მოჭრა ყური, რუს ცდისპირებს.

რუსთაველის მასალაზე ჩატარებული ცდების შედეგების საფუძველზე გაკეთებული დასკვნები თამამად შეიძლება გადავიტანოთ იმ შედეგებზე, რომლებიც ბარათაშვილის „მერანია“-ს მასალაზე ჩატარებული ცდების შედეგად მივიღეთ, ვინაიდან აქ უფრო რელიეფურად გამოჩნდა გარკვეული კანონზომიერება, რომელიც უმთავრესად იმაში გამოიხატება, რომ აქ რუსულის მცოდნე ქართველები და რუსები უფრო ერთსულოვანნი იყვნენ როგორც დადებით, ასევე უარყოფით არჩევანში. კერძოდ, როგორც ქართველებმა, ასევე რუსებმა ყველაზე ცუდ თარგმანად დაასახელეს ევტუშენკოს თარგმანი, ხოლო ყველაზე მაღალი შეფასება ორივე ჯგუფში გაფრინდაშვილის თარგმანმა მიიღო.

რა დასკვნები შეიძლება გაკეთდეს? მხატვრული თარგმანის შემთხვევაში საქმე შეეხება ორიგინალის შინაარსის ისეთ გადატანას, რომელიც მოცემული შინაარსის საუკეთესო გამოვლინებას წარმოადგენს. ყოველი შინაარსი ყოველთვის ისწრაფვის მისთვის ადეკვატური მხატვრული ფორმისაკენ. ამისათვის სხვადასხვა ენებს სხვადასხვა შესაძლებლობები გააჩნიათ. სწორედ აქედან გამომდინარეობს განსვლა ორიგინალსა და თარგმანს შორის და ამ განსვლის აუცილებლობა ტექსტის მხატვრული შინაარსის შენარჩუნებისათვის, ვინაიდან მხატვრულ შინაარსს ანუ ფორმას ინარჩუნებენ არა იმდენად მნიშვნელობის ლოგიკური კომპონენტები, რამდენადაც, მრავალ შემთხვევაში, მოცემული მნიშვნელობის პერიფერიიდან წამოსული მომენტები.

ლიტერატურა

1. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ი. აბულაძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქტორობით, თბ., 1957.
2. დ. რაშიშვილი, მეტყველების განსხვავებულ სახეთა ფსიქოლოგიური ბუნებისათვის, თბ., 1963.
3. Актуальные проблемы теории художественного перевода, т. 2, 1967.
4. Толковый словарь русского языка. под ред. Д. Н. Ушакова, т. 1, М., 1935.
5. P. Newmark, Some Problems of Translation. Fremdsprachen, 1978, № 4.

Р. Г. ДЖВАРИШВИЛИ

К ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПЕРЕВОДА

Резюме

В работе теоретически и экспериментально обосновывается необходимость учета контекста как имеющего определенную форму и играющего решающую роль в процессе перевода вообще и особенно в аспекте художественного.

Проведенные эксперименты доказали, в частности, что художественный перевод предусматривает такой перенос содержания оригинала, который является лучшим выявлением именно данного содержания и что содержание всегда стремится к адекватной художественной форме. При этом разные языки имеют разные возможности. Отсюда и расхождение между оригиналом и переводом и необходимость такого расхождения для сохранения художественного содержания текста, поскольку художественное содержание или форму сохраняют не столько логические компоненты значения, а во многих случаях моменты, идущие от периферии данного значения.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ა ხ ა ლ ი თ ა რ მ მ ა ნ ე მ ბ ი

ივ. კანჭი

ზნეობის მიტაფიზიკის დაფუძნება

426

მაშასადამე, ყოველივე, რაც ემპირიულია, არა მარტო სრულიად გამოუსაღებარია ზნეობის პრინციპთან შესაბამებლად, როგორც მისი დანამატი, არამედ უაღრესად მცენებელიცაა თვით ზნეთა სიწმინდისათვის, რომელთა უპირობოდ კეთილი ნების საკუთრივი და ყოველივე ფასზე აღმატებული ღირებულებაც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ქმედების პრინციპი თავისუფალია იმ შემთხვევით მიზეზთა ყოველივე ზეგავლენისაგან, რომელთაც მხოლოდ ცდა იძლევა. ზედმეტი სიფრთხილე არ მოგვივა, თუ ყოველთვის და ყველგან გვეხსომება ამ დაუდევრობით, ან, თუ გნებავთ, მდაბიო აზროვნებით გამოწვეული ხიფათი, რომელიც თავს იჩენს ამ პრინციპის ძიებისას ემპირიულ მამოძრავებელ მიზეზებსა და კანონებში; ვინაიდან აღმანიის დაქანცული გონება სიამოვნებით ისვენებს ამ სარეცელზე და, ტბილ ზმანებებში ვახვეული (რომლებიც მას აიძულებენ, იუნონას ნაცვლად ღრუბელს ჩაეკონოს), ზნეობას შეაპარებს სრულიად სხვადასხვა წარმოსახვის ნაწილებისაგან შეკოწიწებულ უმსგავსობას, რომელიც წააგავს ყველაფერს, რის დანახვასაც კი მასში მოვიწადინებთ, არ ჰგავს მხოლოდ სათნოებას (Tugend) იმის თვალში, ვისაც ერთხელ მაინც უხილავს იგი მისი ქეშმარიტი სახით*.

ამგვარად, კითხვა ასე დგას: ყ ე ვ ლ ა გ ო ნ ი ე რ ი ა რ ს ე ბ ი ს ა თ ე ი ს აუცილებელი კანონია თუ არა ის, რომ თავიანთი ქმედებანი ყოველთვის იმ მაქსიმუმის მიხედვით შეაფასონ, რომელთა მიმართ თვითონ მათ შეუძლიათ ისურვონ, რომ ეს მაქსიმები საყოველთაო კანონებად იქცენ? თუ ეს ყველა გონიერი არსებისათვის აუცილებელი კანონია, მაშინ იგი, როგორც ასეთი, (სავსებით a priori) უნდა უკავშირდებოდეს საზოგადოდ გონიერი არსების ნების ცნებას. მაგრამ ამ კავშირის აღმოსაჩენად, რაც უნდა ძლიერ ვეწინააღმდეგებოდეთ ამას, აუცილებელია გადაიდგას ერთი ნაბიჯი ჩვენი სფეროს გარეთ, სახელდობრ, მეტაფიზიკისაკენ.—თუმცაღა მეტაფიზიკის იმ დარგისაკენ, რომელიც განსხვავდება სპეკულატური ფილოსოფიისაგან—სახელდობრ, ზნეობის მეტაფიზიკისაკენ. პრაქტიკულ ფილოსოფიაში, სადაც ჩვენი ძიების საგანია არა მიზეზები იმისა, რაც ხ დ ე ბ ა, არამედ—კანონები იმისა, რაც უ ნ დ ა მ ო ხ დ ე ს, თუნდაც ეს არასოდეს არ ხდებოდეს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ობიექტურ-პრაქტიკული კანონები, ჩვენ არ გვჭირდება, ხელი მივყოთ იმ მიზეზთა გამორკვევას, თუ რატომ მოგვწონს ან არ მოგვწონს რაიმე, რით განსხვავდება მარტოდენ შეგრძნებით

427

დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 1, 2.

* სათნოების მისი ქეშმარიტი სახით ხილვა სხვა არაფერია, თუ არ ზნეობის წარმოდგენა გრძნობადის ყოველივე მინარევისა და საზღაურის, ან თავისმოყვარეობის ყოველგვარი ყალბი სამკაულის გარეშე. თუ რაოდენი ძალით ჩრდილავს მაშინ იგი ყოველივე დანარჩენს, რაც მიდრეკილებებს მიზიდველად ეჩვენება, ამას ყოველი ჩვენგანი ადვილად მიხვდება გონების თუნდაც სულ მცირე დაძაბვითაც კი, თუკი ამ გონებას ჭერ კიდევ არ დაუპარავს ყოველივე აბსტრაქციის უნარი.

6. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 3

გმოწვეული სიამოვნება გემოვნებისაგან და განსხვავდება თუ არა ეს უკანასკნელი გონების საერთო კმაყოფილებისაგან; რას ემყარება სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძობა და როგორ წარმოსდგება აქედან სურვილები და მიღრეკილებები, ხოლო ამ უკანასკნელთაგან — გონების თანამონაწილეობით — მაქსიმები; რადგან ყოველივე ეს განეკუთვნება ემპირიულ მოძღვრებას სულის შესახებ, რაც ბუნების შესახებ მოძღვრების მეორე ნაწილი იქნებოდა, თუ მას, რამდენადაც იგი ემპირიულ კანონებს ემყარება, განვიხილავდით როგორც ბუნების ფილოსოფიას. აქ კი ლაპარაკია ობიექტურ-პრაქტიკულ კანონებზე, მაშასადამე, ნების მიმართებაზე საკუთარ თავთან, რამდენადაც მას (ნებას) მხოლოდ გონება განსაზღვრავს, ვინაიდან ყოველივე, რაც ემპირულს უკავშირდება, ამით თავისთავად უქმდება: საქმე ის არის, რომ, თუკი გონება მხოლოდ თავითონ განსაზღვრავს ქცევას (რისი შესაძლებლობის კვლევასაც ახლა ვაპირებთ), მან ეს აუცილებლად a priori უნდა მოახდინოს.

ნება მოიხრება, როგორც უნარი იმისა, რომ საკუთარი თავი სამოქმედოდ განსაზღვროს გარკვეულ კანონთა წარმოადგენის შესაბამისად. ასეთი უნარი მხოლოდ გონიერ არსებებში შეიძლება შეგვხვდეს. მაგრამ ის, რაც ნებას ემსახურება, როგორც მის მიერ თავისი თავის განსაზღვრის ობიექტური საფუძველი, მიზანია, და ეს უკანასკნელი, თუ იგი მარტოდენ გონების მიერ გვეძლევა, თანაბრად უნდა იყოს ძალაში ყველა გონიერი არსებისათვის. ხოლო იმას, რაც შეიცავს მხოლოდ იმ ქმედების შესაძლებლობის საფუძველს, რომლის შედეგსაც წარმოადგენს მიზანი, საშუალება (Mittel) ეწოდება. ნდომის (Begehren) სუბიექტური ძირი მამოძრავებელი მიზანია, ნებების ობიექტური ძირი კი — აღმძვრელი საფუძველი; აქედან — განსხვავება, ერთი მხრივ, მამოძრავებელი ზამბარებით გაპირობებულ სუბიექტურ მიზნებსა და, მეორე მხრივ, ობიექტურ, აღმძვრელ საფუძველებზე დამყარებულ მიზნებს შორის, რომლებიც ძალაშია ყოველი გონიერი არსებისათვის. პრაქტიკული პრინციპები ფორმალურია, თუ ისინი განყენებული არიან ყველა სუბიექტური მიზნისაგან; ეს პრინციპები მატერიალურია, თუ მათ საფუძველად უდევს სუბიექტური მიზნები და ამით, — გარკვეული მამოძრავებელი ზამბარებიც. ყველა მიზანი, რომლებსაც გონიერი არსება ნებისმიერად ისახავს, როგორც თავისი ქმედების შედეგებს (მატერიალური მიზნები), ოდენ რელატიურია; რადგან მხოლოდ და მხოლოდ მათი შეფარდება სუბიექტის თავისებურ ნდომის უნართან ანიჭებს მათ ღირებულებას, რომელიც, აქედან გამომდინარე, ვეღარ მოგვეცემს ზოგად, ყველა გონიერი არსებისათვის და, აგრეთვე, ყოველი ნებებისათვის ძალაში მყოფსა და აუცილებელ პრინციპებს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პრაქტიკულ კანონებს. ამიტომაც, ყველა ეს რელატიური მიზანი მხოლოდ პიპოთეტური იმპერატივების საფუძველს წარმოადგენს.

მაგრამ, თუ დავუშვებთ, რომ არსებობს რაღაც ისეთი, რის არსებობაც თავისთავად აბსოლუტური ღირებულების მქონეა, რაც, როგორც მიზანი თავისთავად, შეიძლება გარკვეულ კანონთა საფუძველი იყოს, მაშინ მასში და მხოლოდ მასში გვექნება შესაძლო კატეგორიული იმპერატივის, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პრაქტიკული კანონის, — საფუძველი.

ახლა კი ვიტყვი: ადამიანი და, საზოგადოდ, ყოველი გონიერი არსება არსებობს (existiert) როგორც მიზანი თავისთავად, არამხოლოდ რა-

გორც საშუალება, რომელიც ამა თუ იმ ნებათ თავისი სურვილისამებრ შეიძლება გამოიყენოს, არამედ იგი ყველა მის ქმედებაში, — როგორც თავის თავზე, ისე სხვა გონიერ არსებებზე მიმართულში, — ყოველთვის უნდა განიხილებოდეს, ა გ რ ე თ ვ ე, რ ო გ ო რ ც მ ი ზ ა ნ ი. მიდრეკილებათა ყველა საგანს მხოლოდ შეპირობებული ღირებულება აქვს; რადგან რომ არ არსებულყო მიდრეკილებები და მათზე დამყარებული მოთხოვნილებები, არც მიდრეკილებათა საგანს ექნებოდა რაიმე ღირებულება. მიდრეკილებები კი, როგორც მოთხენილების წყაროები, იმდენად მოკლებულნი არიან აბსოლუტურ ღირებულებას, რომლის გამოც შესაძლებელი იქნებოდა ისინი გვესურვა, რომ ყველა გონიერ არსებათა საერთო სურვილი, პირიქით, უფრო ამ მიდრეკილებების საგან სრული თავისუფლება უნდა იყოს. მაშასადამე, ჩვენი ქმედების მეშვეობით მოსაპოვებელ ყველა საგანთა ღირებულება მუდამ შეპირობებულია. არსებებს, რომელთა არსებობაც ჩვენს ნებას კი არ ემყარება, არამედ — ბუნებას, მიუხედავად ამისა — თუკი ისინი არაგონიერი არსებები არიან, — მაინც აქვთ ოდენ რელატიური ღირებულება, ვითარცა საშუალებებს, და ამიტომ ნ ი ე თ ე ბ ი (Sachen) ეწოდებათ. გონიერ არსებებს, პირიქით, პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ე ბ ს (Personen) ეწოდებათ, ვინაიდან მათი ბუნებავე გამოყოფს მათ დანარჩენთაგან, როგორც მიზნებს თავისთავად, ე. ი. როგორც ისეთ რასმე, რაც არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მარტოდენ საშუალებად, და ამით ყოველივე თვითნებობას ზღუდავს (და პატივისცემის საგანს წარმოადგენს). ამგვარად, ეს მიზნები არა მარტო სუბიექტურია მიზნებია, რომელთა არსებობაც როგორც ჩვენი ქმედების შედეგი, ჩ ვ ე ნ თ ვ ი ს ა ა ღირებული, არამედ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი მ ი ზ ნ ე ბ ი ა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისეთი რამ არის, რისი არსებობაც თავისთავად მიზანია, თანაც ისეთი მიზანი, რომლის ადგილასაც ვერ დაეყენებდით ვერავითარ სხვა მიზანს, რომელსაც ეს პირველი მხოლოდ საშუალებად გამოადვებოდა, ვინაიდან ამგვარი მიზნის გარეშე ვერ ვპოვებდით აბსოლუტური ღირებულებების მქონე რასმე; მაგრამ თუ ყოველივე ღირებულება შეპირობებული და, ამდენად, შემთხვევითი იქნებოდა, მაშინ შეუძლებელი გადებოდა გონებისათვის რაიმე უმაღლესი პრაქტიკული პრინციპის პოვნა.

ასე და ამრიგად, თუ არსებობს უმაღლესი პრაქტიკული პრინციპი და კატეგორიული იმპერატივი ადამიანური ნებისათვის, იგი ისეთი უნდა იყოს, რომელიც, — გამოდის რა იმის წარმოდგენიდან, რაც აუცილებლად მიზანია ყოველი ადამიანისათვის, რადგან იგი მ ი ზ ა ნ ი ა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ, — შეადგენს ნების ო ბ ი ე ქ ტ უ რ პრინციპს, და, ამგვარად, შეუძლია გამოდგეს საყოველთაო პრაქტიკულ კანონად. ამ პრინციპის საფუძველი შემდეგია: გ ო ნ ი ე რ ი ბ უ ნ ე ბ ა ა რ ს ე ბ ო ბ ს რ ო გ ო რ ც მ ი ზ ა ნ ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ. ადამიანს აუცილებლად ასე წარმოუდგენია საკუთარი არსებობა; ამდენად, ეს ადამიანის ქმედებათა სუბიექტური პრინციპია. მაგრამ ასევე წარმოუდგენია თავისი არსებობა ყოველ სხვა გონიერ არსებასაც სწორედ იმავე გონებისმიერ მოსაზრებათა საფუძველზე, რომლებიც ძალაშია ჩემთვისაც*; მაშასადამე, ეს პრინციპი, ამასთანავე, ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი პრინციპიცაა, საიდანაც, როგორც უმაღლესი პრაქტიკული საფუძვლიდან, შესაძლებე-

* ამ დებულებას აქ ვაყენებ, როგორც პოსტულატს. მის საფუძველს ბოლო მონაკვეთში ნახათ.

ლი უნდა იყოს ნების ყველა კანონის გამოყვანა. ამრიგად, პრაქტიკული იმპერატივი შემდეგი იქნება: მოიქეცი ისე, რომ ადამიანობა (Menschheit), როგორც შენი, ისე ყოველი სხვა პიროვნების სახით, შენთვის მუდამ ქამს იყოს მიზანიც და არასოდეს — მხოლოდ საშუალება. ვნახით, შესაძლებელია თუ არა ამის განხორციელება.

ზემოთ განხილულ მაგალითებს რომ დაეუბრუნდეთ, შემდეგს დავინახეთ:

პი რ ვ ე ლ ი: საკუთარი თავის მიმართ აუცილებელი მოვალეობის ცნებიდან გამომდინარე, ის, ვინც თვითმკვლელობას განიზრახავს, თავის თავს ეკითხება: უთავსდება თუ არა მისი ქმედება, ადამიანობის, როგორც თავის თავადი მიზნის, იდეას. თუ იგი, მძიმე მდგომარეობიდან თავის დასაღწევად, საკუთარ თავს სპობს, მაშინ იგი ერთ-ერთ პიროვნებას (თავის თავს) იყენებს მხოლოდ როგორც საშუალებას, რათა შეინარჩუნოს ასატანი მდგომარეობა სიცოცხლის ბოლომდე. მაგრამ ადამიანი არ არის ნივთი, ე. ი. არ არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც მხოლოდ საშუალება, არამედ იგი, თავის ყველა ქმედებაში, ყოველ დროს, განხილულ უნდა იქნეს, როგორც მიზანი თავისთავად. მაშასადამე, არ შემიძლია ადამიანს, ჩემი თავის სახით, მოვექეცი ისე, როგორც მომესურება — დავასახირო, წავახდინო, ან მოვკლა. (მე აქ გვერდს ავუვლი ამ პრინციპის უფრო დეტალურ განსაზღვრას, რათა თავიდან ავიცილო ყოველგვარი გაუგებრობა, მაგალითად, გვერდს ავუვლი სხეულის ასოთა მოკვეთას თავის გადასარჩენად, საფრთხეს, რომელშიც თავს ვიგდებ სიცოცხლის შენარჩუნების მიზნით და სხვა; ეს განსაზღვრა საკუთრივ მორალის სფეროს ეკუთვნის).

მ ე ო რ ე: რაც შეეხება აუცილებელ, ანუ სავალდებულო, მოვალეობას სხვათა მიმართ, ის, ვისაც განზრახული აქვს, ყალბი პირობა მისცეს სხვებს, უმაღვე დაინახავს, რომ მას ჰსურს მეორე ადამიანი გამოიყენოს ოდენ საშუალებად, იმგვარად, რომ ეს უკანასკნელი არ იქნება, ამავე დროს, თავის თავში მიზნის შემცველი. რადგან ის, ვისი გამოყენებაც განვიზრახე ასეთი დაპირების შეწყობით, ვერ დაეთანხმება ჩემს მოპყრობას მის მიმართ და, მაშასადამე, შეუძლებელია თვითონ შეიცავდეს თავის თავში ამგვარი ქმედების მიზანს. ეს შეუთანხმებლობა სხვა ადამიანთა პრინციპთან კიდევ უფრო გვეცემა თვალში, თუ დავიმოწმებთ სხვათა თავისუფლებისა და საკუთრების ხელყოფის მაგალითებს. რადგან აქ ნათლად მოჩანს, რომ ადამიანთა უფლებების შემლახველს განზრახული აქვს სხვათა პიროვნების გამოყენება მარტოოდენ საშუალებად, არ ითვალისწინებს რა, რომ ისინი, როგორც გონიერი არსებები, მუდამ შეფასებულ უნდა იქნენ, აგრეთვე, როგორც მიზნები, ე. ი. მხოლოდ როგორც ისეთი არსებები, რომლებიც თავიანთ თავშიაც უნდა შეიცავდნენ სწორედ ამავე ქმედების მიზანს*.

* ნუ ეფიქრებთ, თითქოს აქ ტრივიალური: quod tibi non vis fieri etc! გზის მაჩვენებლად ან პრინციპად გამოდგებოდეს, ვინაიდან იგი მხოლოდ გამოყვანილია, თუმცა კი სხვადასხვაგვარი შეზღუდვებით, ამ პრინციპიდან; იგი ვერ იქნება საყოველთაო კანონი, რადგან არ შეიძლება საკუთარი თავის მიმართ მოვალეობათა საფუძველს და არც სხვათა მიმართ სიყვარულის მოვალეობათა საფუძველს (რამეთუ ზოგიერთი სამოცნებოთ დათანხმდებოდა, მის მიმართ სხვებს არ გამოეჩინათ სიკეთე, ოღონდაც თვითონ მას თავიდან აეცილინა მათთვის სიკეთის ქმნა), და, დასასრულ — არც სავალდებულო მოვალეობებს ერთმანეთის მიმართ; მართლაცადა, ბოროტმოქმედი ხომ ამ საფუძველზე მოქმენიდა საბუთებს დამსჯელ მსაჯულთა წინააღმდეგ და ა. შ.

მესამე: რაც შეეხება საკუთარი თავის მიმართ შემთხვევითს (პატივსაცემად) მოვალეობას, საკმარისი როდია, ქმედება არ ეწინააღმდეგებოდეს ადამიანობას. ჩვენი პიროვნების სახით, ვითარცა მიზანს თავისთავად, არამედ იგი მას უნდა ეთანხმებოდეს კიდევ. ადამიანს აქვს მონაცემები უფრო დიდი სრულქმნილებისა, რომლებიც განეკუთვნებიან ბუნების მიზნებს ჩვენს სუბიექტში წარმოდგენილი ადამიანობის მიმართ; მათი უგულებელყოფა, შესაძლებელია, შეთავსებადიც იყოს ადამიანობის, როგორც თავისთავადი მიზნის, შენარჩუნებასთან, მაგრამ შეუთავსებელია ამ მიზნისათვის ხელის შეწყობასთან.

მეოთხე: რაც შეეხება პატივსაცემ მოვალეობას სხვათა მიმართ, ბუნებისმიერი მიზანი, რომელიც ყველა ადამიანს მოეპოვება, მათს საკუთარ ბედნიერებაში მდგომარეობს. ადამიანობა, რასაკვირველია, იარსებებდა მაშინაც, არავისაც რომ არ შეემატებინა რაიმე სხვათა ბედნიერებისათვის, მაგრამ, ამავე დროს, არც რაიმე დაეკლო მისთვის წინასწარი განზრახვით; მაგრამ ეს ხომ მხოლოდ ნეგატიური და არა პოზიტიური თანხმობაა ადამიანობასთან, როგორც მიზანთან თავისთავად, თუკი ყოველი ჩვენგანი არ ცდილობს შეძლებისდაგვარად ხელი შეაშველოს სხვათა მიზნებს. რადგან თუ გვინდა, ამ წარმოდგენამ სრულად მოახდინოს თავისი შემოქმედება ჩემზე, მაშინ იმ სუბიექტის მიზნები, რომელიც მიზანია თავისთავად, რამდენადაც შესაძლებელია, ჩემი მიზნებიც უნდა იყოს.

ეს პრინციპი — რომ ადამიანობა და ყოველი გონიერი ბუნება საერთოდ მიზანია თავისთავად (რაც ყოველი ადამიანის ქმედებათა თავისუფლების უმაღლესი შემზღვეველი პირობაა)—ცდიდან არ არის მიღებული: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი საყოველთაოა, რამდენადაც იგი ეხება ყველა გონიერ არსებას საერთოდ, ხოლო იმისათვის, რომ ყველა მათ მიმართ რაღაც განსაზღვროს, ვერავითარი ცდა ვერ იკმარებს; მეორეც, იმიტომ, რომ მისში ადამიანობა წარმოდგენილია არა როგორც ადამიანთა მიზანი (სუბიექტურად), ანუ ისეთი საგანი, რომელსაც მართლა თავისთავად იხდიან მიზნად, არამედ — როგორც ობიექტური მიზანი, რომელსაც, ვითარცა კანონს, რავინდარა მიზნებიც არ უნდა გვექონდეს ჩვენ, მართებს იყოს ყველა სუბიექტური მიზნის უმაღლესი შემზღვეველი პირობა; მაშასადამე, იგი წმინდა გონებიდან უნდა აღებდეს სათავეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოველი პრაქტიკული კანონმდებლობის საფუძველი ობიექტურად ძვეს საყოველთაობის წესსა და ფორმაში, რაც მას (პირველი პრინციპის მიხედვით) ანიჭებს ძალას, იყოს კანონი, — ყოველ შემთხვევაში, ბუნების კანონი, — ხოლო სუბიექტურად — მიზანში; მაგრამ ყველა მიზნის სუბიექტი ხომ ყოველი გონიერი არსებაა, როგორც მიზანი თავისთავად (მეორე პრინციპის თანახმად): აქედან კი გამომდინარეობს ნების მესამე პრაქტიკული პრინციპი, როგორც საყოველთაო პრაქტიკულ გონებასთან მისი თანხმობის უმაღლესი პირობა, — ყოველი გონიერი არსების ნების, როგორც საყოველთაოდ კანონმდებელი ნების, იდეა.

ამ პრინციპის თანახმად, უარიყოფა ყველა მაქსიმა, რომელიც ვერ თავსდება ნების საკუთარ საყოველთაო კანონმდებლობასთან. მაშასადამე, ნება უბრალოდ კი არ დაემორჩილება კანონს, არამედ დაემორჩილება იმგვარად, რომ იგი განიხილებოდეს, აგრეთვე, როგორც თვითკანონმდებელია,



უპირველეს ყოვლისა, ამიტომვე, კანონს დაქვემდებარებული (რომლის შექმნელადაც მას შეუძლია თავისი თავი ჩათვალოს).

მართალია, ეს იმპერატივები, როგორც ისინი ზემოთ წარმოვადგინეთ, — სახელდობრ, წარმოვადგინეთ ქმედებათა ბუნების წესრიგისებრი საყოველთაო კანონშესატყვისობის, ან გონიერი არსებების, როგორც თავისთავადი მიზნების, საყოველთაო უპირატესობის თვალსაზრისით, — გამორიცხავდნენ თავიანთი მბრძანებლური ძალის განსაზღვრაში ყოველივე ინტერესის, ვითარცა მამოძრავებელი ზამპარის, მონაწილეობას და გამორიცხავდნენ მას სწორედ იმიტომ, რომ ეს იმპერატივები წარმოადგენალი იყო როგორც კატეგორიული; მაგრამ ჩვენ მათი კატეგორიულობა მხოლოდ დაფუძვით, რადგან მისი დაუშვებლობა არ შეგვეძლო, თუკი მოვალეობის ცნების ახსნა გვინდოდა. ხოლო იმის დამტკიცება, რომ არსებობს პრაქტიკული დებულებები, რომლებიც კატეგორიულად ბრძანებენ, თავისთავად ვერ მოხერხდა, ისევე, როგორც ამის დამტკიცება საერთოდ შეუძლებელია აქ, ამ მონაკვეთში; მაგრამ ერთი რამ კი მაინც შეიძლება მოხერხდეს: იმის ჩვენება, რომ უარის თქმა ყოველგვარ ინტერესზე, მოვალეობის კარნახით გამოწვეული ნებების შემთხვევაში, როგორც ჰიპოთეტურისაგან კატეგორიული იმპერატივის სპეციფიკურად განმასხვავებელი ნიშანი, შეიძლება მინიშნებული ყოფილიყო თვით იმპერატივში, მასში შემავალი რომელიმე განსაზღვრის მეშვეობით, და ამას აქვს კიდევაც ადგილი პრინციპის აქ მოცემულ მესამე ფორმულაში, სახელდობრ, ყოველი გონიერი არსების ნების, როგორც საყოველთაოდ კანონმდებელი ნების, იდეაში.

432

მართლაც, თუ ამგვარ ნებას მოვიაზრებთ, მაშინ, თუმცა კანონებს დაქვემდებარებული ნება შესაძლოა ამ კანონთან ჯერ კიდევ ამა თუ იმ ინტერესის მეშვეობით იყოს დაკავშირებული, მაგრამ ნება, რომელიც თვითონ არის უმაღლესი კანონმდებელი, სწორედ ამ მიზეზის გამო, ვერ იქნება დამოკიდებული ამა თუ იმ ინტერესზე; რადგან ამგვარ დამოკიდებულ ნებას თავად დასჭირდებოდა კიდევ სხვა კანონი, რომელიც მასში თავისმოყვარეობისეულ ინტერესს შეზღუდავდა იმ პირობის მეშვეობით, რომ იგი საყოველთაო კანონად გამოსადეგი ყოფილიყო.

ამგვარად, ყოველივე ადამიანური ნების, როგორც ყველათავისი მაქსიმიის მეშვეობით საყოველთაოდ კანონმდებელი ნების, პრინციპი*, თუკი ამ პრინციპს სულაც სისწორე გააჩნია, საეხებით შესაფერისი იქნებოდა კატეგორიული იმპერატივისა იმით, რომ იგი, სწორედ საყოველთაო კანონმდებლობის იდეის გამო, არ ემყარება არავითარ ინტერესს და, მაშასადამე, ყველა შესაძლო იმპერატივებს შორის მარტოოდენ მას შეუძლია იყოს უპირობო (unbedingt); ან, კიდევ უკეთ რომ ვთქვათ ამ დებულების შებრუნებით: თუკი არსებობს კატეგორიული იმპერატივი (ე. ი. კანონი გონიერი არსების ყოველი ნებისათვის), მას მხოლოდ ის შეუძლია გვიბრძანოს, რომ ყოველივე ექმნათ საკუთარი ნების, როგორც ისეთის, მაქსიმიდან ამოსვლით, რომელსაც შეიძლება საგნად ჰქონდეს, აგრეთვე, საკუთარი თავიც, როგორც საყოველთაოდ კანონ-

* აქ შემოძლია თავი ავარიდო ამ პრინციპის ამხსნელი მავალითების მოყვანას, რადგან ამ მიზანს შეიძლება გამოადგეს ყველა ის მავალითი, რომლებითაც ზემოთ განვმარტეთ კატეგორიული იმპერატივი და მისი ფორმულა.

მდებელი; რადგან მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნება პრაქტიკული პრინციპი და ის იმპერატივი, რომელსაც ეს პრინციპი ემორჩილება, უპირობო, ვინაიდან მას არ შეიძლება საფუძვლად ედოს რაიმე ინტერესი.

თუ ახლა გადავხედავთ ღღემდე არსებულ ყველა იმ ცდას, რომლისთვისაც კი ოდესმე მიუძღირათ ზნეობის პრინციპის გამოსაძიებლად, ჩვენს ვაკვირვებას აღარ გამოიწვევს ის, თუ რატომ ასცდა მიზანს უკლებლო ყველა ეს ცდა. ხედავდნენ, რომ ადამიანი თავისი მოვალეობის მიერ კანონზეა მივაჭებული, მაგრამ აზრადაც არ მოსდიოდათ, რომ იგი ემორჩილება მხოლოდ თავის საკუთარსა და მაინც საყოველთაო კანონმდებლობას, და რომ იგი მხოლოდ ვალდებულია იმოქმედოს საკუთარი ნების შესაბამისად, რომელიც, ბუნების მიზნის მიხედვით, საყოველთაოდ კანონმდებელი ნებაა. მართლაც, თუ იგი (ეს ნება) წარმოედგინათ, როგორც მარტოოდენ კანონს (სულერთია რომელს) დაქვემდებარებული, მაშინ კანონს თან უნდა ზღვებოდა რაღაც ინტერესი, როგორც სტიმული, ან მაიძულებელი, ვინაიდან იგი, როგორც კანონი, არ აღმოცენებულა მისი (ადამიანის) ნებიდან, არამედ ამ ნებას რაღაც სხვა აიძულებდა, ამა თუ იმ სახით ემოქმედა კანონის შესაბამისად. მაგრამ ეს სრულიად აუცილებელი დასკვნა წყალში ყრის მთელ იმ შრომას, რაც გაწეულ იქნა მოვალეობის უმაღლესი საფუძვლის მოსაძებნად. რადგან ამის შედეგად პოულობდნენ არა მოვალეობას, არამედ — მოქმედების აუცილებლობას, გარკვეული ინტერესიდან გამომდინარე. ეს უკანაყნელი შეიძლება საკუთარი ან სხვისი ინტერესი ყოფილიყო. მაგრამ მაშინ იმპერატივი ყოველთვის შეპირობებული აღმოჩნდებოდა და სრულიად ვერ გამოდგებოდა ნორალურ მცნებად. ამგვარად, მე მსურს, ამ ჩვენს მიერ დახასიათებულ პრინციპს ნების ავტონომიის პრინციპი ვუწოდო, წინააღმდეგ ყოველი სხვა პრინციპისა, რომელსაც მე ამის გამო ჰეტერონომიას მივაკუთვნებ.

ყოველი გონიერი არსების ცნებას — არსებისა, რომელიც არ შეიძლება თავის თავს არ განიხილავდეს, როგორც თავისი ნების ყველა მაქსიმის მეშვეობით საყოველთაოდ კანონმდებელს, რათა ამ თვალსაზრისიდან ამოსვლით შეათვასოს საკუთარი თავი და თავისი ქმედებანი — მიეყვარათ სხვა, მასთან დაკავშირებულ და მეტად ნაყოფიერ ცნებასთან, სახელდობრ, მიზანთა სამეფოს (Reich der Zwecke) ცნებასთან.

მაგრამ სამეფო (Reich) მე მესმის, როგორც სხვადასხვა გონიერ არსებათა სისტემატური დაკავშირება საერთო კანონების მეშვეობით. ხოლო ვინაიდან კანონები მიზნებს მათი საყოველთაო მნიშვნელობის მიხედვით განსაზღვრავენ, ამიტომ, თუ მოვახდენთ განყენებას გონიერ არსებათა პირადი ურთიერთგანსხვავებულობისაგან და, აგრეთვე, მათი კერძო მიზნების ყოველივე შინაარსისაგან, მაშინ ყველა მიზანთა მთლიანობა (როგორც გონიერი არსებებისა, ვითარცა მიზნებისა თავისთავად, ისე ყოველი მათგანის მიერ დასახული კერძო მიზნებისა) შეიძლება მოვიზროთ როგორც სისტემატურ კავშირში მყოფი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც მიზანთა სამეფო, რომელიც შესაძლებელია ზემოხსენებული პრინციპების მიხედვით.

მართლაც, ყველა გონიერი არსება ექვემდებარება კანონს, რომლის თანახმადაც, ყოველი მათგანი თავის თავსა და ყველა დანარჩენს ყოველ ჯამს უნდა მოეპყრას, აგრეთვე, როგორც მიზანს თავისთავად და არასოდეს — როგორც მხოლოდ საშუალებას. ხოლო აქედან

იბადება გონიერ არსებათა სისტემატური კავშირი მათთვის საერთო ობიექტური კანონების მეშვეობით, ე. ი.—სამეფო, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მიზანთა სამეფო (რა თქმა უნდა, ეს მხოლოდ იდეალია), ვინაიდან ამ კანონებს მხედველობაში აქვს სწორედ ამ არსებათა, როგორც მიზნებისა და საშუალებების, მიმართება ერთმანეთთან.

მაგრამ გონიერი არსება მიზანთა სამეფოს წევრი (Glied) იქნება იმ შემთხვევაში, თუ იგი, თუმცაჲ მასში საყოველთაოდ კანონმდებელია, მაგრამ იმავედროულად თვითონ ექვემდებარება ამ კანონებს. იგი ამ სამეფოს ეკუთვნის, როგორც განმგებელი (Oberhaupt), თუ იგი, როგორც კანონმდებელი, არაა დაქვემდებარებული სხვისი ნებისადმი.

434

გონიერ არსებას, წევრი იქნება ის, თუ განმგებელი, მართებს ყოველდროს თავისი თავი განიხილოს კანონმდებლად ნების თავისუფლების წყალობით შესაძლებელ მიზანთა სამეფოში. მაგრამ ამ უკანასკნელის ადგილი მას შეუძლია დაიკვიდროს არა ოდენ თავისი ნების მაქსიმის მეშვეობით, არამედ მხოლოდ მაშინ, თუ იგი სრულიად დამოუკიდებელი არსებაა, რომელსაც არ გააჩნია მოთხოვნილება და რომლის უნარიც, მისი ნებისადმი ადეკვატური, არაფრით შეზღუდული არ არის.

მაშასადამე, მორალი მდგომარეობს ყოველი ქმედების მიმართებაში კანონმდებლობასთან, რომლის წყალობითაც (და მხოლოდ მისი წყალობით) შესაძლებელია მიზანთა სამეფო. მაგრამ ეს კანონმდებლობა თვით ყოველ გონიერ არსებაში უნდა გვხვდებოდეს და იგი უნდა გამომდინარეობდეს ამ არსების ნებიდან, რომლის პრინციპიც, მაშასადამე, ასეთია: ვიმოქმედოთ მხოლოდ და მხოლოდ ისეთი მაქსიმის მიხედვით, რომ მასთან (ამ მაქსიმასთან) შეთავსებადი იყოს ისიც, რომ იგი საყოველთაო კანონია. მაშასადამე, ვიმოქმედოთ მხოლოდ ისე, რომ ნებას შეეძლოს, თავისი მაქსიმის მეშვეობით, საკუთარ თავს განიხილავდეს აგრეთვე როგორც საყოველთაოდ კანონმდებელს. თუ მაქსიმები თავიანთი ბუნებითვე აუცილებლობით არ ეთანხმებიან გონიერ არსებათა, როგორც საყოველთაოდ კანონმდებელთა, ამ ობიექტურ პრინციპს, მაშინ ამ პრინციპის მიხედვით ქმედების აუცილებლობას დაერქმევა პრაქტიკული იძულება, ანუ მოვალეობა (Pflicht). მოვალეობა არ მოუღის მიზანთა სამეფოს განმგებელს, მაგრამ იგი მოუღის მის ყველა წევრს და ყველას—თანაბარი ზომით.

ამ პრინციპის მიხედვით ქმედების პრაქტიკული აუცილებლობა, ანუ მოვალეობა, სრულიადაც არ ემყარება გრძნობებს, ლტოლევებსა და მიდრეკილებებს, არამედ—მარტოოდენ გონიერ არსებათა ურთიერთდამოკიდებულებას, რომელშიც გონიერი არსების ნება მუდამ უნდა განიხილებოდეს, აგრეთვე, როგორც კანონმდებელი, ვინაიდან სხვაგვარად იგი ვერ შეძლებდა მოეზრებინა მოვალეობა, როგორც მიზანი თავის თავად. ამრიგად, ნების, როგორც საყოველთაოდ კანონმდებლის, ყოველი მაქსიმა გონებას მიმართებაში მოჰყავს ყოველ სხვა ნებასთან და, აგრეთვე, ყოველივე ქმედებასთან თავისი თავის მიმართ, და ამას იგი აკეთებს არა რომელიმე სხვა პრაქტიკული აღძვრელი საფუძვლის გამო, ან მომავალი სარგებლობის გათვალისწინებით, არამედ გონიერი არსების ღირსების (Würde) იდეიდან გამომდინარე, რომელიც (ეს გონიერი არსება) არ ემორჩილება სხვა რამ კანონს, თუ არა იმას, რომელსაც თვითონვე დაადგენს.

მიზანთა სამეფოში ყოველივეს აქვს ან ფასი (Preis), ან ღირსება (Würde). იმას, რასაც ფასი აქვს, შეიძლება რაღაც სხვა ჩაენაცვლოს ეჭვი-

ვალენტის სახით; ხოლო ის, რაც ყოველივე ფასს აღემატება, და, ამგვარად, ყოველივე ექვივალენტს გამოირჩევა, ღირსების მქონეა.

იმას, რაც საერთო ადამიანურ მიდრეკილებებსა და მოთხოვნებთანაა მიმართებაში, საბაზრო ფასი (Marktpreis) აქვს; სამოყვარულო ფასი (Affectionspreis) აქვს იმის, რაც წანამძღვრად არ გულისხმობს მოთხოვნის და ისე შეესაბამება გარკვეულ გემოვნებას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენი სულიერი ძალების ოდენ უმიზნო თამაშით მისაღებ სიამოვნებას; ხოლო იმას, რაც წარმოადგენს პირობას, რომლის (და მხოლოდ მისი) მეშვეობითაც რაღაც შეიძლება იყოს მიზანი თავისთავად, აქვს არა წმინდა რელატიური ღირებულება, ე. ი. ფასი, არამედ—შინაგანი ღირებულება, ანუ ღირსება.

ამგვარად, მორალი არის ის პირობა, რომლის (და მხოლოდ მის) შემთხვევაშიაც გონიერ არსებას ძალუქს იყოს მიზანი თავისთავად; ვინაიდან მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი მიზანთა სამეფოს კანონმდებელი წევრობა. ამგვარად, მარტოოდენ ზნეობა და ადამიანობა, რამდენადაც ამ უკანასკნელს ზნეობის უნარი შესწევს, არის ის, რასაც ერთადერთს ღირსება გააჩნია. სიმარჯვესა და მუშაობაში სიბეჭითეს საბაზრო ფასი აქვს; გონებასახვილობას, ცხოველ ფანტაზიასა და გუნება-გახსნილობას — სამოყვარულო ფასი; ხოლო სიტყვის ერთგულებას, პრინციპებიდან (და არა ინსტინქტიდან) გამომდინარე კეთილმოსურნეობას — შინაგანი ღირებულება. ვერც ბუნებაში და ვერც ხელოვნებაში ვერ ვიპოვით ისეთ რასმე, რითაც ისინი შეცვლიან ამ უკანასკნელთ მათი უქონლობის შემთხვევაში; რადგან მათი ღირებულება მდგომარეობს არა იმ შედეგებში, რაც მათგან გამომდინარეობს, არა იმ მოგებასა და სარგებელში, რაც მათ მოაქვთ, არამედ — ზრახვებში, ე. ი. ნების მაქსიმუმში, რომლებიც მზად არიან ქმედებებში ამ სახით გამოვლინდნენ, თუნდაც ამ ზრახვებს წილად არ ჰხედეს არავითარი წარმატება. ამგვარი ქმედებანი არც საჭიროებენ რაიმე რეკომენდაციას ამა თუ იმ სუბიექტური განწყობილების ან გემოვნების მხრივ, არც რაიმე უშუალო სიმპათიას ან გრძნობას მათ მიმართ, რათა მათ უშუალო კეთილგანწყობითა და მოწონებით შევხედოთ: ისინი უშუალო ყურადღების საგნად დაგვისახავენ იმ ნებას რომელიც მათ ახორციელებს, და ამას არაფერი სჭირდება, გარდა გონებისა, რათა ამ უკანასკნელმა ეს ქმედებები ნებას მოსთხოვოს და არა ლიქნით დასტყუოს, რაც, გარდა ამისა, როცა საუბარი შოვალეობას ეხება, წინააღმდეგობაც იქნებოდა. ამგვარად, ეს შეფასება საშუალებას გვაძლევს, ასეთი წესით აზროვნების ღირებულება ღირსებად შევიცნოთ და ამ ღირსებას იგი ყოველივე ფასზე შეუდარებლად მაღლა აყენებს, რომლის (ფასის) ღირსებასთან გატოლება და შედარებაც სრულიად შეუძლებელია მისი (ღირსების) სიწმინდის ხელყოფის ვარაშე.

მაშ, რა უნდა იყოს ის, რაც ზნეობრივად კეთილ ზრახვას, ანუ სათნოებას, ესოდენ დიდი პრეტენზიების უფლებით მოსავეს? ესაა მონაწილეობა საყოველთაო კანონმდებლობაში, რის საშუალებასაც იგი

436

აძლევს გონიერ არსებას და ამით მას გამოსაღვეს ხდის მიზანთა შესაძლებელი სამეფოს წვერობისათვის, რისთვისაც იგი საკუთარი ბუნებითვე იყო მოწოდებული, ვითარცა მიზანი თავისთავად და, სწორედ ამდენად, ვითარცა კანონმდებელი მიზანთა სამეფოში, ბუნების ყველა კანონთაგან თავისუფალი და მხოლოდ იმ კანონთა მორჩილი, რომლებსაც თვითონვე დაადგენს და რომელთა მიხედვითაც შესაძლებელია მისი მაქსიმები საყოველთაო კანონმდებლობას (რომელსაც, ასევე, თვითონაც ემორჩილება) გკუთვნოდეს. რადგან არაფერს აქვს სხვა ღირებულება, თუ არა ის, რომელსაც მის კანონი უსაზღვრავს. ხოლო თავად კანონმდებლობას, რომელიც ყოველივე ღირებულების განმსაზღვრელია, შეუძლებელია, სწორედ ამის ძალით არ გააჩნდეს ღირსება, ანუ უპირობო, შეუღარებელი ღირებულება, და ერთადერთი სიტყვაა „აქტივისტი“ (Achtung) გამოხატავს შესაფერისად იმ დაფასებას, რასაც გონიერი არსება მას მიუზღავს. მაშასადამე, ადამიანური და ყოველი გონიერი ბუნების ღირსების საფუძველს ავტონომია წარმოადგენს.

ზნეობის პრინციპის წარმოდგენის ზემოთ მოყვანილი სამი სახე, არსებითად, მხოლოდ ერთი და იმავე კანონის ამდენივე ფორმულაა, რომელთაგან ყოველი ცალკეული თავისთავად მოიცავს ორ დანარჩენსაც. მაგრამ მათ შორის არის განსხვავებაც, თუმცა იგი სუბიექტური უფროა, ვიდრე ობიექტურ-პრაქტიკული, და მოწოდებულია, სახელდობრ, იმისათვის, რომ გონებისეული იდეა ჭერეტას (გარკვეული ანალოგიის მიხედვით) და ამის მეშვეობით — ვრძნობას მოუახლოვოს. ყველა მაქსიმას მოეპოვება, სახელდობრ:

1. ფორმა, რომელიც მდგომარეობს საყოველთაობაში; და მაშინ ზნეობრივი იმპერატივის ფორმულა ასე გამოიხატება: მაქსიმები ისე უნდა იქნეს შერჩეული, თითქოს მათ ბუნების საყოველთაო კანონების ძალა უნდა ჰქონდეთ;

2. მატერია, სახელდობრ, მიზანი; და მაშინ ფორმულა მიუთითებს, რომ გონიერი არსება, როგორც მიზანი თავისი ბუნების შესაბამისად, მაშასადამე, როგორც მიზანი თავისთავად, ყოველი მაქსიმისათვის უნდა იყოს ყველა ოდენრელატიური და ნებისმიერი მიზნის შემზღვეველი პირობა.

3. ყველა მაქსიმის სრული განსაზღვრა შემდეგი ფორმულის მეშვეობით: ყველა მაქსიმა საკუთარი კანონმდებლობიდან ამოსვლით უნდა ეთანხმებოდეს მიზანთა შესაძლებელ სამეფოს, ვითარცა ბუნების* სამეფოს. აქ წინსვლა ხდება ნების ფორმის ერთიანობის (Einheit) (ნების საყოველთაობის), მატერიის (ობიექტთა, ანუ მიზანთა) სიმრავლისა (Vielheit) და მათი სისტემის ყოველადობის (Allheit), ანუ ტოტალობის, კატეგორიების მეშვეობით. მაგრამ უმჯობესია, თუ ზნეობრივი შეფასების დროს მუდამ მაკრი მეთოდის მიხედვით ვიმოქმედებთ და საფუძველად ავიღებთ კატეგორიული იმპერატივის ზოგად ფორმულას: იმოქმედებ მაქსიმის მიხედვით, რომელსაც შეუძლია თავისი თავი ამასთანავე საყოველთაო კანონად აქციოს. ხოლო თუ

437

* ტელეოლოგია ბუნებას განიხილავს, როგორც მიზანთა სამეფოს, მორალი კი მიზანთა შესაძლებელ სამეფოს განიხილავს, როგორც ბუნების სამეფოს. იქ მიზანთა სამეფო თეორიული იდეაა იმის ასახსნელად, რაც არსებობს. აქ კი იგი პრაქტიკული იდეაა, რათა რეალიზებულ იქნეს ის, რაც არ არსებობს. მაგრამ რაც შეიძლება სინამდვილედ იქცეს ჩვენი მოქმედების შედეგად და სწორედ ამ იღერს შესაბამისად.

მოვისურვებთ ზნეობრივ კანონს, იმავდროულად, განხორციელების გზა მივცეთ, ძალზე სასარგებლო იქნება სწორედ ერთი და იგივე საქციელი განვიხილოთ ხსენებული სამი ცნების მიხედვით და ამის შემდეგ, რამდენადაც შესაძლებელია, იგი ჭკრეტას მოვეუახლოვით.

ახლა კი შევეძლია დავამთავროთ იმით, რითაც დაიწყეთ, სახელდობრ, უპირობოდ კეთილი ნების ცნებით. ის ნებაა უპირობოდ კეთილი, რომელიც ვერ იქნება ბოროტი, მაშასადამე, რომლის მაქსიმაც, თუ მას საყოველთაო კანონად ვაქცევთ, ვერასოდეს ვერ იქნება წინააღმდეგობაში საკუთარ თავთან. მაშასადამე, ეს პრინციპი მისი (ამ ნების) უმაღლესი კანონიკაა: იმოქმედე ყოველთვის იმ მაქსიმის მიხედვით, რომლის საყოველთაოდაც, როგორც კანონისა, შეგიძლია იმავდროულად ისტრევი; ეს არის ერთადერთი პირობა, რომლის შემთხვევაშიაც ნება ვერასოდეს ვერ იქნება წინააღმდეგობაში თავის თავთან, და ამგვარი იმპერატივი კატეგორიულია. ვინაიდან ნების, როგორც ყველა შესაძლო ქმედებისათვის საყოველთაო კანონის, მნიშვნელობა (Gültigkeit) ანალოგიურია საყოველთაო კანონების მიხედვით სავანთა არსებობის საყოველთაო დაკავშირებისა, რომელიც წარმოადგენს იმას, რაც ფორმალურია ბუნებაში საერთოდ, კატეგორიული იმპერატივი შეიძლება ასეც გამოიხატოს: იმოქმედე იმ მაქსიმების მიხედვით, რომელთაც შეუძლიათ იმავდროულად თავიანთი თავიც ჰქონდეთ საგნად, ვითარცა ბუნების საყოველთაო კანონები. ასეთია, ამგვარად, უპირობოდ კეთილი ნების ფორმულა.

გონიერი ბუნება იმით გამოირჩევა ყოველივე დანარჩენისაგან, რომ იგი თავს თავს თვითონვე უსახავს მიზანს. ეს მიზანი ყოველი კეთილი ნების მატერია იქნებოდა, მაგრამ, ვინაიდან შემზღვეველი პირობის (ამა თუ იმ მიზნის მიღწევა) არმქონე უცილობლად კეთილი ნების იდეაში უსათუოდ უნდა მოხდეს განყენება ყოველივე მისაღწევი (zu bewirkenden) მიზნისაგან (ანუ ისეთისაგან, რომელიც ყოველ ნებას მხოლოდ რელატიურად კეთილს გახდიდა), ამიტომ მიზანი აქ მოაზრებულ უნდა იქნეს არა როგორც მისაღწევი, არამედ როგორც თავის თავადი (selbstständiger); მაშასადამე, მოაზრებულ უნდა იქნეს მხოლოდ ნეკატიურად, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც ისეთი მიზანი, რომლის წინააღმდეგაც არასოდეს არ უნდა ვიმოქმედოთ, რომელიც, მაშასადამე, არასოდეს არ უნდა შეფასდეს მარტოდენ როგორც საშუალება, არამედ ყოველი ნებებისას მუდამ უნდა შეფასდეს, აგრეთვე, როგორც მიზანი. ეს მიზანი კი სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა თვით ყველა შესაძლო მიზნის სუბიექტი, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, ამავე დროს, შესაძლო უპირობოდ კეთილი ნების სუბიექტია; რადგან მას ვერ დავაყენებთ ვერც ერთი სხვა საგნის უკან ისე, რომ წინააღმდეგობაში არ ჩავვარდეთ. ამგვარად, პრინციპი: „ყოველ გონიერ არსებას (შენ თავს და სხვებს) მოექცი იმგვარად, რომ მას შენს მაქსიმაში ჰქონდეს, ამავე დროს, თავისთავადი მიზნის მნიშვნელობა“, არსებითად, იგივეა, რაც პრინციპი: „მოიქციე ისეთი მაქსიმის მიხედვით, რომელიც, ამავე დროს, საკუთარ თავში შეიცავს თავისთავად საყოველთაო მნიშვნელობას (allgemeine Gültigkeit) ყოველი გონიერი არსებისათვის“. რადგან, თუ ყოველი მიზნის მისაღწეველ ამას თუ იმ საშუალების გამოყენებისას მე ჩემს მაქსიმას ვზღუდავ იმ პირობით, რომ მას საყოველთაოდ ძალა ჰქონდეს, ვითარცა კანონს ყოველი სუბიექტისათვის, ეს იგივეა, რაც ის პრინციპი, რომ მიზნების სუბიექტი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თვით გონიერი არსება, ქმედებათა ყველა მაქსიმებს საფუძვლად უნდა დაედოს, რო-

გორც უმაღლესი შემზღუდველი პირობა ყველა საშუალებათა გამოყენებისას, მაშასადამე, მუდამ, აგრეთვე, როგორც მიზანი და არასოდეს—როგორც მხოლოდ საშუალება.

აქედან კი უეჭველად გამომდინარეობს: ყოველ გონიერ არსებას, როგორც მიზანს თავისთავად, იმავდროულად უნდა შეეძლოს თავისი თავი განიხილოს, აგრეთვე, როგორც საყოველთაოდ კანონმდებელი ყველა იმ კანონთა მიმართ, რომელთაც კი იგი თვით შეიძლება ემორჩილებოდეს. ეს იმიტომ, რომ სწორედ მის მაქსიმათა ეს უნარი, საყოველთაო კანონმდებელი იყვნენ, წარმოაჩენს მას, როგორც მიზანს თავისთავად; ისევე, როგორც მის ღირსებას (პრეროგატივს), ყველა ოდენ-ბუნებისეულ არსებებთან შედარებით, ის განაპირობებს, რომ მან საკუთარ მაქსიმებს უნდა შეხედოს მუდამ თავისი თავის, მაგრამ, აგრეთვე, ყოველი სხვა გონიერი არსების, როგორც კანონმდებელი არსების (რომლებსაც სწორედ ამის გამო პიროვნებები ეწოდებათ), თვალსაზრისითაც. ამგვარად, გონიერ არსებათა სამყარო (mundus intelligibilis), როგორც მიზანთა სამეფო, შესაძლებელი ხდება ყველა პირის, როგორც მის წევრთა, საკუთარი კანონმდებლობის წყალობით. შესაბამისად ამისა, ყოველი გონიერი არსება ისე უნდა იქცეოდეს, თითქოს იგი, თავისი მაქსიმების მეშვეობით, ყოველთვის კანონმდებელი წევრი იყოს მიზანთა საყოველთაო სამეფოში; ამ მაქსიმების ფორმალური პრინციპია: მოიქეცი ისე, თითქოს შენი მაქსიმა, ამავე დროს, განკუთვნილი იყოს იმისათვის, რომ (ყველა გონიერი არსებისათვის) საყოველთაო კანონი იყოს. მაშასადამე, მიზანთა სამეფო შესაძლებელია მხოლოდ ბუნების სამეფოსთან ანალოგიით, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ პირველი შესაძლებელია მარტოოდენ მაქსიმების, ანუ იმ წესების, მიხედვით, რომლებსაც ჩვენ თავს ჩვენვე ვაკისრებთ, მეორე კი შესაძლებელია მხოლოდ გარედან ნიძტულები მოქმედი მიზეზების კანონთა მიხედვით. მიუხედავად ამისა, ბუნებას მის მთლიანობაში თუმც კი განიხილავენ, როგორც მანქანას, მაგრამ, —რამდენადაც მას კავშირი აქვს გონიერ არსებებთან, როგორც თავის მიზნებთან, —მას ამის გამო ბუნების სამეფოს უწოდებენ. ამგვარი მიზანთა სამეფო მართლაც შეიქმნებოდა იმ მაქსიმების მეშვეობით, რომელთა წესსაც კატეგორიული იმპერატივი ყველა გონიერ არსებას უსახავს, ა მ მ ა ქ ს ი მ ე ბ ს რ ო მ ყ ვ ე ლ ა ნ ი მ ი ჰ ყ ვ ე ბ ო დ ნ ე ნ . მაგრამ, თუმცა გონიერ არსებას ვერ ექნება იმის იმედი, რომ, თუნდაც თვითონ ეს მაქსიმა ზუსტად დაიცვას, ამის გამო სხვებიც ამ მაქსიმის ერთგულნი დარჩებიან, აგრეთვე, რომ ბუნების სამეფო და მისი მიზანშეწონილი წყობა თანხმობაში იქნებიან მასთან, როგორც მიზანთა იმ სამეფოს შესაფერის წევრთან, რომელიც თვით ამ გონიერი არსების მეშვეობითაა შესაძლებელი, —სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომ ისინი ხელს შეუწყობენ მისი ბედნიერების მოლოდინს, —კანონი: „მოიქეცი მიზანთა შესაძლო სამეფოსათვის საყოველთაოდ კანონმდებელი წევრის მაქსიმების თანხმად“, მაინც სრულად ინარჩუნებს თავის ძალას, ვინაიდან იგი კატეგორიულად მბრძანებელი კანონია. და სწორედ ამაში მდგომარეობს პარადოქსი, რომ ადამიანის, ვითარცა გონიერი ბუნების, ოდენ ღირსება, რაიმე სხვა ამ გზით მისაღწევი მიზნის ან სარგებელის გარეშე, მაშასადამე, პატივისცემა წმინდა იდეისადმი, თურმე უნდა წარმოადგენდეს ნების გარდაუტეველ მოთხოვნას, და რომ სწორედ მაქსიმების ამგვარ დამოუკიდებლობაში ყველა ასეთი მამოძრავებელი ზამბარისაგან მდგომარეობს მათი (მაქსიმების) სილიადე და ყოველი გონიერი სუბიექტის ღირსობა—იყოს მიზანთა სამეფოს კანონმდებელი წევრი; რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი უნდა წარმოგვედგინა როგორც მხოლოდ

თავისი მოთხოვნების ბუნებისმიერი კანონისადმი დაქვემდებარებული. და თუნდაც ბუნების სამეფო და, ასევე, მიზანთა სამეფო წარმოვედგინა, როგორც გაერთიანებული ერთი განმგებლის ხელქვეით, რის გამოც მიზანთა სამეფო იდენ იდუა კი აღარ იქნებოდა, არამედ ქვეშაირიტ რეალობას შეიძენდა, ამით, მართალია, იდუას შეემატებოდა ძლიერი მამოძრავებელი ზამბარა, მაგრამ ვერაფერი შეემატებოდა მის შინაგან ღირსებას; რადგან, მიუხედავად ამისა, თვით ამ ერთადერთ შეუზღუდველ კანონმდებელს ვერ წარმოვიდგენთ სხვაგვარად, თუ არა როგორც გონიერ არსებათა ღირებულების შემფასებელს მხოლოდ და მხოლოდ მათი უნგარო მოქმედების მიხედვით, რომელიც ამ არსებებმა თავიანთ თავს თვითონვე დაუწყესეს ხსენებული იდეიდან ამოსვლით. საგანთა არსებას ვერ ცვლის მათი გარეგანი მიმართებები, და ვინც არ უნდა ახლენდეს ადამიანის შეფასებას, თვით უზუნაესი არსებაც კი, მან ადამიანი იმ ერთადერთის მიხედვით უნდა შეფასოს, რაც, ზემოხსენებულ მიმართებათა გათვალისწინების გარეშე, ადამიანის აბსოლუტურ ღირებულებას ქმნის. ამგვარად, მორალის ყოფილა ქმედებათა მიმართება ნების ავტონომიასთან, ანუ შესაძლო საყოველთაო კანონმდებლობასთან, ნების მაქსიმუმის მეშვეობით. ქმედება, რომელიც უთავსდება ნების ავტონომიას, დასაშვებია ქმედება; ქმედება, რომელიც არ ეთანხმება ნების ავტონომიას, დაუშვებელია ქმედება. ნება, რომლის მაქსიმუმიც აუცილებლობით ეთანხმება ავტონომიის კანონებს, წმიდია ნებაა, უპირობოდ კეთილი ნებაა. არაუპირობოდ კეთილი ნების დამოკიდებულობა ავტონომიის პრინციპზე (მორალური იძულება) ვალდებულებაა (Verbindlichkeit). მაშასადამე, იგი არ შეიძლება ეხებოდეს წმიდა არსებას. ქმედების ობიექტურ აუცილებლობას ვალდებულების საფუძველზე მოვალეობა (Pflicht) ეწოდება.

ახლახან თქმულიდან გამოდინარე, ადვილად ავხსნით, თუ როგორ არის, რომ, თუმცა მოვალეობის ცნებაში კანონისადმი მორჩილებას ვგულისხმობთ, მაგრამ ამის მეშვეობით, იმავდროულად, იმ პიროვნების გარკვეულ ამაღლებულობასა და ღირსებას წარმოვიდგენთ, რომელიც თავის ყველა მოვალეობას ასრულებს. მართლაც პიროვნება არაა ამაღლებული იმის გამო, რომ იგი ექვემდებარება მორალურ კანონს, მაგრამ იგი ამაღლებულია იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელის მიმართ კანონმდებელიც არის და მხოლოდ ამიტომ — მისდამი დაქვემდებარებული. ზემოთ ისიც ვაჩვენეთ, რომ არც შიში და არც მიდრეკილება, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ კანონისადმი პატივისცემა არის ის მამოძრავებელი ზამბარა, რომელსაც ძალუქს ქმედებას მორალური ღირებულება მიანიჭოს. ჩვენი საკუთარი ნება, რამდენადაც ვგულისხმობთ, რომ იგი იმოქმედებს მხოლოდ და მხოლოდ მისი მაქსიმუმის მეშვეობით შესაძლებელი საყოველთაო კანონმდებლობის პირობით, — ეს ჩვენთვის იდუაში შესაძლებელი ნება არის საკუთრივ ის, რაც პატივისცემის საგანია; და ადამიანობის ღირსებაც სწორედ ამ უნარში მდგომარეობს — იყოს საყოველთაო კანონმდებელი, თუმცა კი იმ პირობით, რომ იგი, იმავდროულად, თვითვე ექვემდებარება სწორედ ამ კანონმდებლობას.



ნების ავტონომია
როგორც წინაშის უმაღლესი პრინციპი

ნების ავტონომია ნების ისეთი თვისებაა, რომლის მეშვეობითაც იგი თვითონ (ნებების საგანთა ყოველივე რაგვარობისაგან დამოუკიდებლად) არის კანონი თავისი თავისათვის. მასასადაამე, ავტონომიის პრინციპია: არჩევანი მოვახდინოთ მხოლოდ იმგვარად, რომ არჩევანის მაქსიმები ამავე ნებებში მოიპოვებოდეს, აგრეთვე, როგორც საყოველთაო კანონი. ეს პრაქტიკული წესი რომ იმპერატივს წარმოადგენს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოველი გონიერი არსების ნება რომ აუცილებლობით უკავშირდება მას, ვითარცა პირობას, ამის დამტკიცება შეუძლებელია მარტოდენ მასში შემავალი ცნებების დანაწევრებით, ვინაიდან ეს სინთეზური დებულებაა; ამის დასამტკიცებლად საჭირო იქნებოდა გავსულიყავით ობიექტთა შემეცნების მიღმა და გეზი აგვეღოს სუბიექტის, ე. ი. წმინდა პრაქტიკული გონების, კრიტიკისაკენ, რადგან ხსენებული სინთეზური დებულება, რომელიც აპოლიტიკურ მოთხოვნას წარმოადგენს, საყვებით აპირობულად უნდა იქნეს შემეცნებული; ეს კი არ წარმოადგენს მოცემული მონაკვეთის ამოცანას. მაგრამ ავტონომიის ზემოხსენებული პრინციპი რომ მორალის ერთადერთი პრინციპია, ეს კარგად მოჩანს წინაშის ცნების მარტოდენ დანაწევრების მეშვეობითაც. რადგან ამ გზით აღმოვაჩინებთ, რომ მორალის პრინციპი აუცილებლად უნდა იყოს კატეგორიული იმპერატივი, ეს უკანასკნელი კი, არც მეტი, არც ნაკლები, სწორედ ამ ავტონომიის მოთხოვნას.

ნების ავტონომია
როგორც წინაშის ყველა არანამდვილ პრინციპთა წაპრო

441

თუ კანონს, რომელმაც იგი უნდა განსაზღვროს, ნება სადმე სხვაგან ეძებდა არა თავისი მაქსიმების გამოსადგობაში საკუთარი საყოველთაო კანონმდებლობისათვის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ ნება, ვაცდებდა რა საკუთარ საზღვრებს, კანონს ძებნას დაუწყებდა რომელიმე თავისი ობიექტის რაგვარობაში, მაშინ ყველა შემთხვევაში პეტერონომიას ვლებულობთ; მაშინ ნება თვითონ კი არ უსახავს თავის თავს კანონს, არამედ კანონს მას აწვდის ობიექტი თავისი მიმართებით ნებისადმი. ეს მიმართება, განურჩევლად იმისა, მიდრეკილებას ემყარება იგი, თუ გონებისეულ წარმოდგენებს, მხოლოდ პიპოთეტური იმპერატივების შესაძლებლობას იძლევა: რაღაცის გაკეთება მიმართებს იმ ობიექტს, რომ სხვა რაღაც მიიღება. საპირისპიროდ ამისა, მორალური, მასასადაამე, კატეგორიული იმპერატივი გვეუბნება: მიმართებს ასე და ასე ვიმოქმედო, თუნდაც არ გამაჩნდეს არავითარი სურვილი სხვა რაღაცის მიმართ. მაგალითად, ერთი იტყვის: არ უნდა ვიცხოვრო, თუ მსურს შევიწინააღმდეგო სხვების პატივისცემა ჩემს მიმართ; მეორე კი აცხადებს: არ უნდა ვიცხოვრო, თუნდაც ამის გამო არავითარი შერცხვენა არ მელოდეს. ეს უკანასკნელი, მასასადაამე, ისე შორს უნდა განუდგეს ყოველივე საგანს, რომ იგი (საგანი) სრულებით ვერ ახდენდეს შეგავლენას ნებაზე, რათა პრაქტიკული გონება (ნება) არ მართავდეს მარტო გარეშე ინტერესს, არამედ მხოლოდ თავის მბრძანებლურ ავტორიტეტს ამტკიცებდეს, როგორც უმაღლეს კანონმდებლობას. ასე მაგალითად, მე უნდა შევიცადო ხელი შევუწყო სხვათა ბედნიერებას,

არა იმიტომ, რომ ასეთი ბედნიერების არსებობას რაიმე მნიშვნელობა აქვს ჩემთვის (იქნება ეს უშუალო მიდრეკილებისა თუ არაუშუალოდ გონებისმიერი მოწონების მეშვეობით), არამედ მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ მაქსიმა, რომელიც გამოირიცხავს სხვების ბედნიერებას, შეუძლებელია მოაზრებულ იქნეს ერთისა და იმავე ნებებაში, როგორც საყოველთაო კანონი.

დასკვნა

ზნობის ყველა შესაძლო პრინციპისა ჰიბერნომიის ზომით მიღებული ძირითადი ცნების საფუძველია

აქაც, ისევე როგორც ყველგან თავის წმინდა გამოყენებაში, კრიტიკას მოკლებულმა ადამიანის გონებამ, ყველა შესაძლო უმართებულო გზა მოსინჯა მანამდე, სანამ ერთადერთ ჭეშმარიტ გზას მიაგნებდა.

ყველა პრინციპი, რომლებსაც ამ თვალსაზრისით შეგვიძლია შევხედოთ, ან ემპირიულია, ან რაციონალური. პირველი, რომლებიც ბედნიერების პრინციპიდან მომდინარეობენ, ემყარებიან ფიზიკურ ან მორალურ გრძნობას; მეორე, რომლებიც სრულყოფილების პრინციპიდან მომდინარეობენ, ემყარებიან ან სრულყოფილების, ვითარცა შესაძლო შედეგის, გონებისეულ ცნებას, ან თავისთავადი სრულყოფილების (ღვთის ნების), როგორც ჩვენი ნების განსაზღვრელი მიზეზის, ცნებას.

ემპირიული პრინციპები, საზოგადოდ, გამოუსადეგარი იმისათვის, რომ ისინი საფუძვლად დაედოთ მორალურ კანონებს. რადგან ის საყოველთაოა, რომლითაც ისინი ძალაში უნდა იყვნენ ყველა გონიერი არსებისათვის განურჩევლად, და ის უპირობო პრაქტიკული აუცილებლობა, რომელიც მათ ამის მეშვეობით ენიჭება, თავისით უქმდება, თუ მათი საფუძველი აღებულება ადამიანურ ბუნების განსაკუთრებული აგებულებიდან, ან იმ შემთხვევითი გარემოებებიდან, რომლებშიაც ეს ბუნება ჩაყენებული. განსაკუთრებით დასაგმობია პირადი ბედნიერების პრინციპი, — არა მარტო იმიტომ, რომ იგი მცდარია, და რომ ცდა ეწინააღმდეგება იმის მტკიცებას, თითქოს კარგადმყოფობა მუდამ მოსდევდეს კეთილ ქმედებას, ან კიდევ იმიტომ, რომ მას ვერავითარი წვლილი ვერ შემოაქვს ზნეობის დაფუძნებაში ვინაიდან ერთია, ადამიანი ბედნიერად სცნო და სულ სხვაა, იგი კარგადამიანად აღიარო, ისევე, როგორც ერთია, ეს უკანასკნელი ჭკვიან და თავისი სარგებელის კარგად გამგებ ადამიანად მიიჩნის და მეორეა, იგი სათნოებამოსილად (tugendhaft) ჩათვალო: არამედ ხსენებული პრინციპი დასაგმობია იმისათვის, რომ იგი ზნეობას საფუძვლად უდებს ისეთ მამოძრავებელ ზამბარებს, რომლებიც მას უფრო ძირს უთხრიან და მიუღ მის ამაღლებულობას სპობენ, რამდენადაც სათნოებისა და ბიწიერების აღმძვრელ მიზეზებს ერთ კლასში ათავსებენ და მხოლოდ სარგებლანობის უკეთ ანგარიშს გვასწავლიან, მათ შორის სპეციფიკურ განსხვავებას კი მთლიანად აუქმებენ; საპირისპიროდ ამისა, მორალური გრძნობა, ეს თითქოსდა განსაკუთრებული გრძნობა* (რავინღ ზერელეც უნდა

* მორალური გრძნობის პრინციპს მე ბედნიერების პრინციპს ვაკუთვნებ, ვინაიდან ყოველი ემპირიული ინტერესი ალგვითქვამს, ხელი შეუწყოს ჩვენს კეთილდღეობას იმ სიამოვნების წყალობით, რომელსაც რაღაც გვაძინებს, განურჩევლად იმისა, ეს უშუალოდ და სარგებელზე გაუფიქრნავად ხდება, თუ სარგებელის გათვალისწინებით. ასევე, სხვისი ბედნიერებისათვის თანაგრძნობის პრინციპი, აჩისონთაწმ ერთად, მის მიერ აღიარებულ მორალური გრძნობის პრინციპს უნდა მიეთვალეთ.

იყოს მისი დამოწმება, ვინაიდან ისინი, ვინც ვერ აზროვნებენ, იქაც კი, სადაც საქმე ეხება მხოლოდ ზოგად კანონებს, ცდილობენ გრძნობას ამოეფარონ, თუმცა, გრძნობებს, რომლებიც უსაზღვროდ განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან ხარისხის მიხედვით, არ ძალუძთ მოგვეცენ კეთილისა და ბოროტის ერთნაირი საზომი, და, გარდა ამისა, არაეის შეუძლია თავისი გრძნობის მეშვეობით გამოთქვას ისეთი მსგელობა, რომელიც ძალაში იქნებოდა სხვებისთვისაც, მაინც უფრო ახლოსაა ზნეობასთან და მის ღირსებასთან: იგი სათნოებას პატივს სდებს იმით, რომ უშუალოდ მიაწერს იმ მოწიწებას და სიმპათიას, რაც მის მიმართ აქვს, და, ასე ვთქვათ, პირში არ ახლის, რომ მისკენ მისი მშვენიერება კი არა, არამედ მხოლოდ მასთან დაკავშირებული სარგებლიანობა გვიზიდავს.

443

ზნეობის რაციონალურ, ანუ გონებისეულ, საფუძვლებს შორის სრულყოფილებით ინტელოგიური ცნება (რაც უნდ ცარიელი და განუსაზღვრავი იყოს იგი და, მამასადამე, გამოუსადეგარიც, შესაძლო სინამდვილის თვალწინადად ველზე ჩვენთვის სასურველი მაქსიმუმი იბოვოს; რაც უნდ გარდუვალი მისწრაფება ჰქონდეს ამ ცნებას, წყევში იტრიალოს, თუ ამ რეალობის, რომელსაც საუბარი ეხება, ყოველი სხვა რეალობისაგან სპეციფიკურად გარჩევას მოიწადინებს, და რაც უნდ შეუძლებელი იყოს ამ ცნებისათვის, რომ ზნეობა, რომლის ახსნისთვისაც იგი მოწოდებულია, წინასწარვე არ დააშვას ფარულად) მაინც სჯობია თეოლოგიურ ცნებას, რომელსაც ზნეობა ღვთაებრივი, ყოვლად უსრულყოფილები ნებიდან გამოჰყავს. — არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ამ ნების სრულყოფილების ჰერეტა არ ძალგვიძს და იგი შეგვიძლია მხოლოდ ჩვენი ცნებებიდან გამოვიყვანოთ, რომელთა შორის ზნეობის ცნება უმნიშვნელოვანესია, არამედ იმიტომაც, რომ თუ ამას არ ვიქმთ (ხოლო თუ ვიქმთ, ახსნაში უხეშ წრეს მივიღებთ), მაშინ ღვთაებრივი ნების ის ცნება, რომელიც კიდევ ხელთ გვრჩება და გამოდინარეობს პატივმოყვარეობისა და უფლებამოყვარეობის თვისებებიდან, აგრეთვე, დაკავშირებულია ძალაუფლებისა და შურისძიების შემზარავ წარმოდგენებთან, გარდუვალად შექმნის საფუძველს ზნეობის ისეთი სისტემისათვის, რომელიც სწორედ მორალის საპირისპირო იქნება.

მაგრამ თუკი არჩევანი უნდა მოვახდინო, ერთი მხრივ, მორალური გრძნობის ცნებასა და, მეორე მხრივ, საზოგადოდ სრულყოფილების ცნებას შორის (არც ერთი ამათვანი, ყოველ შემთხვევაში, ზიანს არ აყენებს ზნეობას, თუმცა ისინი სრულებით არ გამოდგებიან ზნეობის საფუძველად), მაშინ მე მეორეს დავუჭერდი მხარს, ვინაიდან მას საკითხის გადაჭრა მგრძნობელობიდან (Sinnlichkeit) წმინდა გონების სამსჯავროს წინაშე მაინც გადააქვს და თუმცა აქაც ვერ ახერხებს გადაჭრით რაიმეს თქმას, განუსაზღვრავ იღვას (თავისთავად კეთილი ნებისა) მაინც შეურყეველად ინახავს შემდგომი უფრო ზუსტი განსაზღვრისათვის.

საერთოდ კი, ვფიქრობ, შესაძლებელია ყველა ამ მოძღვრებათა დეტალურ გაბათილებას თავი ავარიდოთ. ამ მხრივ ჩვენი გარჯა ზედმეტი იქნებოდა, ვინაიდან მათი გაბათილება არც ისე ძნელია და თვით იმათთვისაც კი იოლა შესაძენვეია, ვისაც ხელობითვე მოეთხოვებათ, ამ თეორიათაგან ერთ-ერთს დაუჭირონ მხარი (მსამენელნი ხომ მსჯავრის შეყოვნებას ვერ იტანენ). მაგრამ ჩვენ აქ უფრო სხვა რამ გვინტერესებს, სახელდობრ, ის, რომ ხსენებული პრინციპები ზნეობის პირველ საფუძველად ყველგან ნების პეტერონომიას აყენებენ და სწორედ ამის გამო ისინი აუცილებლად ასცდებიან თავიანთ მიზანს.

ყველგან, სადაც საჭირო ხდება საფუძვლად დაფუძვთ ნების ობიექტი, რათა ნებას ვუქარნახოთ ის წესი, რომელმაც იგი (ნება) უნდა განსაზღვროს, ეს წესი სხვა არაფერი იქნება, თუ არა პეტერონომია; იმპერატივი შეპირობებულა, სახელდობრ: თუ, ან ვინაი და ესა და ეს ობიექტი მსურს, მმართებს ასე და ასე ვიმოქმედო; მამასადამე, იგი (იმპერატივი) ვერასოდეს გვიბრძანებს მორალურად, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კატეგორიულად. როგორც არ უნდა იქნეს განსაზღვრული ნება ობიექტის მიერ — მიდრეკილების მეშვეობით, როგორც პირადი ბედნიერების პრინციპის შემთხვევაშია, თუ იმ გონების მეშვეობით, რომელიც საზოგადოდ ჩვენი შესაძლო ნებების საფუძვლა მიმართული, როგორც ეს სრულყოფილების პრინციპის შემთხვევაშია, — იგი (ნება) თვითონ არასოდეს არ განსაზღვრავს თავის თავს უშუალოდ, ქცევის წარმოადგენს საფუძვლად, არამედ — მხოლოდ იმ შემოქმედების საშუალებით, რომელსაც ნებაზე ახდენს ქცევის წინასწარ დანახული შედეგი; მე მმართებს რაღაც მოვიმოქმედო იმიტომ, რომ სხვა რაღაც მიიღა; და აქ იძულებული ვხდებით, საფუძვლად დაფუძვთ კიდევ სხვა კანონი ჩემს სუბიექტში, ე. ი. კანონი, რომლის მიხედვითაც ეს სხვა რაღაც აუცილებლად მიიღა და რომელიც კვლავ რაღაც იმპერატივს საჭიროებს, რომელიც ამ მაქსიმას შეზღუდავდა. მართლაც, რადგან შემოქმედება, რასაც, სუბიექტის ბუნებრივი თავისებურების თანახმად, ნებაზე ახდენს ჩვენი ძალების მეშვეობით შესაძლებელი ობიექტის წარმოადგენა, სუბიექტის ბუნებას განეკუთვნება, — გნებავთ, მის მგრძობელობას (მიდრეკილებასა და გემოვნებას), და გნებავთ, მის განსჯასა და გონებას, რომელთაც, თავიანთი ბუნების განსაკუთრებული წყობის შესაბამისად, სიამოვნებას ანიჭებს ესა თუ ის ობიექტი, — ამიტომ ბუნება არსებითად ისეთ კანონს გვაწვდის, რომელიც, როგორც ასეთი, არა მარტო ცდის მეშვეობით უნდა იქნეს შემეცნებელი და დასაბუთებელი, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავისთავად იგი შემთხვევითია და ამიტომაც ვერ გამოადგება ისეთ ამოღობიკურ პრაქტიკულ წესად, როგორც უნდა იყოს მორალური წესი, არამედ იგი მუდამ მხოლოდ ნების პეტერონომიას წარმოადგენს; ნება თავის თავს თვითონ კი არ აწვდის კანონს, არამედ მას კანონს აწვდის უცხო იმპულსი სუბიექტის ბუნების მეშვეობით, რომელიც ამ იმპულსის მისაღებად არის მომართული.

ამგვარად, უპირობოდ კეთილი ნება, რომლის პრინციპსაც კატეგორიული იმპერატივი უნდა წარმოადგენდეს, განუსაზღვრავია ყველა ობიექტთან მიმართებაში და შეიცავს მხოლოდ ფორმას ნებებისა საერთოდ, თანაც, შეიცავს მას, ვითარცა ავტონომიას; ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი კეთილი ნების მაქსიმის გამოსადგება იმისათვის, რომ თავისი თავი საყოველთაო კანონად აქციოს, თვით არის ერთადერთი კანონი, რომელსაც ყოველი გონიერი არსების ნება დაუწყევებს თავის თავს ისე, რომ საფუძვლად არ გულისხმობს რაიმე მამობრავებელ მოტივს ან ინტერესს.

თუ როგორ არის ამ გვარი სინთეზური პრაქტიკული დებულება *a priori* შესაძლებელი და რატომ არის იგი აუცილებელი, — ეს ისეთი ამოცანაა, რომლის გადაჭრაც აღარ თავსდება ზნეობის მეტაფიზიკის საზღვრებში; ჩვენ აქ არც გვიმტკიცებია მისი ჭეშმარიტობა და არც ის გაგვიცხადებია, რომ მისი დამტკიცება ძალგვიძს. ჩვენ მხოლოდ ვაჩვენეთ ზნეობის საყოველთაოდ მიღებული ცნების განვითარებით, რომ ამ

ცნებას გარღვევალად უკავშირდება, ან, უფრო სწორად, საფუძვლად უდევს, ნების ავტონომია; მაშასადამე, ვისთვისაც ზნეობა რაღაცას ნიშნავს და არა ჭეშმარიტებას მოკლებულ ჭიმერულ იდეას, მან მისი ზემოთ დასახელებული პრინციპიც უნდა აღიაროს. ამგვარად, ეს მონაცვეთი, — ისევე, როგორც პირველი მონაცვეთი — მხოლოდ ანალიზური იყო. მაგრამ რომ ზნეობა არ არის ჭიმერა, — რაც დასაბუთდება იმ შემთხვევაში, თუ კატეგორიული იმპერატივი და მასთან ერთად ნების ავტონომიაც ჭეშმარიტია და, როგორც აპრიორული პრინციპი, უპირობოდ აუცილებელია, — ამის დამტკიცება მოითხოვს წმინდა პრაქტიკული გონების შესაძლო სინთეზურ გამოყენებას, რასაც ვერ გავებდავთ, სანამ მას არ წაუღმძღვარებთ თვით გონების ამ უნარის კრიტიკას, რომლის ძირითადსა და ჩვენი მიზნისათვის საკმარის ნიშნებსაც ბოლო მონაცვეთში გავაცნობთ.

(გაგრძელება იქნება)

მთარბმნლის შენიშვნები

1 quod tibi non vis fieri etc — რაც არ გსურს, რომ გიყონ და ა. შ. (ლათ.).

2 ა ჩ ის ნ ი (Hutcheson, Francis (1694—1746)—ინგლისელი ფილოსოფოსი, რომელიც ეთიკას შინაგან „მორალურ გრძნობაზე“ აფუძნებდა. მისი მთავარი ნაშრომი: A System of Moral Philosophy (1755 წ.).

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

А. С. ПРАНГИШВИЛИ, Ф. В. БАССИН, А. Е. ШЕРОЗИЯ

НЕДОРАЗУМЕНИЯ СУЩЕСТВУЮТ, ЧТОБЫ ИХ... УСТРАНЯТЬ

В Известиях Академии Наук Груз. ССР—«Мацне» (серия философии и психологии, № 1, 1980) опубликована статья В. Л. Какабадзе «Об одном недоразумении». Автор этой статьи указывает на ряд ошибок, допущенных нами, по его мнению, в небольшом редакционном примечании, которым мы снабдили его работу, напечатанную в первом томе коллективной монографии «Бессознательное...» (Тбилиси, 1978, с. 191—200).

Сожалая о двух ошибках цитирования, действительно вкравшихся по недосмотру в текст нашего примечания, мы не могли бы, однако, согласиться с другими критическими замечаниями, направленными в наш адрес В. Л. Какабадзе. Мы попытаемся объяснить эту свою позицию, отвечая на каждое из 20 (!) сформулированных им скептических соображений. Предварительно, однако, мы хотели бы напомнить, отвлекаясь от второстепенного, в чем заключается существо, **главное** в наших расхождениях с нашим уважаемым оппонентом. Нам представляется это целесообразным, т. к. в противном случае, т. е. если бы мы ограничились только ответами на его высказывания, основная тема спора оказалась бы отодвинутой на задний план. А ведь именно в ней, в этой основной теме смысл и оправдание нашего небольшого диалога.

Наша теоретическая позиция, подробно изложенная в редакционных статьях названной выше монографии, может быть охарактеризована, коротко, следующим образом. Мы полагаем, что не только правомерно, но, по многим причинам, даже необходимо различать, говоря о психике человека, между формами психической деятельности, которые ясно осознаются их субъектом, осознаются им смутно и не осознаются вовсе. В основе каждой из этих форм лежит, естественно, реализующая ее работа мозга. Однако **сводить** психическую деятельность в каком бы то ни было ее виде к реализующим ее мозговым механизмам, значит соскальзывать на позиции философского редукционизма, несовместимого с диалектико-материалистическим пониманием. И думается, что по поводу недопустимости такого «сведения» мы все едины.

Однако, далее возникает характерная трудность понимания, являющаяся причиной очень старых споров. Пока речь идет об обычной психической деятельности, т. е. об активности, которая осознается ее субъектом, то неидентичность этой деятельности реализующим ее мозговым процессам, зависимость этой деятельности не только от факторов физиологических, но и от факторов социальных, а тем самым — ее не только биологическая, но и **общественная** природа, очевидны и неоспоримы. Но можно ли то же самое сказать о некоторых других специфических, очень сложных процессах, которые, реализуясь мозгом определяют наше поведение, но не сопровождаются при этом феноменом осознания? Не влечет ли за собою исчезновение феномена осознания одновременное исчезновение того жесткого **принципа разграничения**, который заставляет нас рассматривать «психическое» как не сво-

димое к «физиологическому»? Должны ли мы, другими словами, рассматривать любую форму активности мозга, которая не порождает осознания субъектом окружающей его действительности, не сопровождается осознанием субъектом его отношения к этой действительности или к самому себе — как активностям физиологического, а не психологического порядка? Вот в чем **коренной, фундаментальный вопрос**, от ответа на который зависит все остальное.

Хорошо известно, что до сих пор разные исследователи отвечают на этот вопрос по-разному. Мы пытались в редакционных статьях упомянутой выше монографии обосновать, почему мы отвечаем на этот вопрос отрицательно, т. е. почему мы считаем, что существуют определенные формы активности мозга, которые не сопровождаются эффектами осознания, но тем не менее, должны рассматриваться как относящиеся к области психологии, а не физиологии. Мы не будем сейчас, естественно, повторять эту аргументацию и напомним только одно, самое главное. То, что причиной отнесения подобных процессов к области «психологического» является прежде всего, их смысловой (семантический) характер или, иными словами, их определяемость значениями, которые имеет действительность для субъекта, и их направленность на **изменение этих значений**, на порождение ими новых смыслов. В этом плане их адаптационные функции остаются такими же, как у ясного сознания и именно поэтому их отнесение к области «физиологического» приводит к путанице понятий, парализующей, как это показал опыт десятилетий, всякое дальнейшее движение мысли.

Что же касается отношения этих неосознаваемых форм психической деятельности к категории «переживания», то надо хорошо понять **неоднозначность**, полиморфность, изменчивость этого отношения. В некоторых случаях неосознаваемая психическая деятельность может сопровождаться отчетливо выраженными и даже весьма интенсивными переживаниями (ребенок, например, до достижения им определенного возраста, не осознает свою психическую деятельность, но это несколько, конечно, не мешает ему ее «переживать»). В других случаях она вовсе не переживается (скрытые от сознания процессы переработки информации, формирование психологических установок, работа мысли, предваряющая интуитивные «озарения» и т. п.). И, наконец, в третьих, ее связь с «переживаниями» может выступать как в высшей степени трудно определяемая, как флюктуирующая, как преобразующаяся от мгновения к мгновению. Такие картины наблюдаются, повидимому, при т. н. измененных состояниях сознания, например, при сумеречном состоянии сознания у эпилептиков, когда поведение (в его порой даже предельно сложных формах) не осознается, но вряд ли при этом вовсе не «переживается».

Вот, собственно говоря, то основное в нашем общем понимании проблемы неосознаваемой психической деятельности, или «бессознательного психического», или просто «бессознательного», что мы хотели бы защитить, но что, к сожалению, отклоняется В. Л. Какабадзе. Нам представляется, что приняв охарактеризованную выше общую позицию, мы продолжаем идти именно по тому пути, на который указал, как на единственно правильный, Д. Н. Узнадзе. Его идея психологической установки, которая, являясь неосознаваемой, не перестает в то же время оставаться феноменом психологическим, предстает сейчас как своеобразная модель, позволяющая более глубоко понять два основных параметра любой формы неосознаваемой психической деятельности: а) внутреннюю структуру этой деятельности в ее отношениях к категориям «психологического» и «физиологического», «переживания» и «осознания» и б) ее место в регуляции поведения. Приняв десятки лет назад

эту идею как отправную, и пытаюсь, насколько мы были в силах, ее расширить и углубить, мы и пришли к обрисованному выше общему пониманию. Напомнили же мы это понимание сейчас потому, что отвечать на многочисленные укоры В. Л. Какабадзе мы можем только постоянно на эту трактовку опираясь.

Переходим теперь непосредственно к ответам на замечания В. Л. Какабадзе. Первая наша ошибка, на которую он указывает (замена в цитате слова «природа» словом «причина») обусловлена, как уже было отмечено, досадным недосмотром при напечатании текста. Мы надеемся, что В. Л. Какабадзе нас извинит за него.

Ошибки вторая и третья

В. Л. Какабадзе указывает, что он не «утверждает» невозможность для познающего разума постичь действительную природу бессознательного, а только «излагает точку зрения» глубинно-психологических теорий. Такая оговорка наводит на мысль, что сам В. Л. Какабадзе не присоединяется к этой «точке зрения», что он более оптимистичен в отношении возможностей изучения бессознательного, и тогда мы, действительно, виновны в искажении его позиции. Но так ли это?

Если судить по его высказываниям, он, несомненно, гораздо скорее склонен отрицать, чем признавать существование «бессознательной психики». К такому же отрицанию приходят, по его мнению, А. Т. Бочоришвили (которого он повторяет), С. Л. Рубинштейн и др. Не обсуждая, сейчас, в какой мере правильно характеризуются В. Л. Какабадзе позиции как глубинной психологии, так и С. Л. Рубинштейна (это отвлекло бы нас от главного) мы можем, однако, уверенно сказать, что при согласии с его представлениями, познание «бессознательной психики» также является для познающего разума совершенно непосильной задачей. Непосильной, хотя бы потому, что такой психики (по В. Л. Какабадзе, как и по А. Т. Бочоришвили) вообще не существует: нельзя же познать то, чего нет. Подобное отрицание возможности познания, конечно, не агностицизм. Но в отношении перспектив «конкретного раскрытия природы бессознательного, позиция В. Л. Какабадзе вряд ли скольконибудь заметно отличается от той, которую он приписывает глубинной психологии. Думается, поэтому, что когда он «излагает точку зрения глубинной психологии», он во многом характеризует и свои собственные убеждения. И это, как мы увидим далее, полностью подтверждается соображениями, высказываемыми им в отношении принципиальной, по его мнению, невозможности экспериментального подхода к проблеме бессознательного.

Ошибки четвертая, пятая, шестая, седьмая

Они, как указывает В. Л. Какабадзе, связаны с неточностями передачи нами выражений Дж. Локка. В. Л. Какабадзе опирается при этом на перевод работ Локка, изданный в двух томах в Москве в 1960 г. Не настаивая на точности более раннего перевода, использованного нами, и принимая с благодарностью возможным действительно более точные варианты, рекомендуемые В. Л. Какабадзе, мы хотели бы, однако, указать, что решающим здесь является обращение к английскому оригиналу. Только так можно установить, что точнее передает дух работ Локка, например, слово «идея» или слово «представление»: надо учитывать, что «idea» может переводиться и как «идея», и как «представление».

Ошибки восьмая и девятая

Здесь В. Л. Какабадзе обращается к интересной общей проблеме, но решает ее, на наш взгляд, неправильно. Он полагает, что бессознательная психика не может быть экспериментально исследована, что «посредством эксперимента нельзя ни отвергать, ни доказывать существование бессознательной психики, что ее принятие или отвергание вытекает только из теоретически-философских предпосылок» (с. 106). При этом он оговаривает, что под бессознательной психикой он подразумевает «ту психику, которая вообще не сопровождается переживанием» (там же).

Наш диалог с В. Л. Какабадзе несколько осложняется в данном случае тем обстоятельством, что при нашем понимании (см. выше) неосознание отнюдь не обязательно сопряжено с отсутствием переживаний. То, что такой тип неосознаваемой психики (неосознаваемой, но переживаемой) поддается экспериментальному исследованию, вряд ли нужно доказывать: литература, посвященная экспериментальному изучению неосознаваемых форм, например, детской психики, беспредельна (работы Ж. Пиаже, у нас — Л. И. Божович и очень многие другие).

Нам трудно предвидеть, отнесет ли В. Л. Какабадзе к психике «неосознаваемой, но переживаемой» сновидения (при сновидениях переживания, как известно, выражены, но это переживания, возникающие в условиях измененного сознания) и поэтому, не останавливаясь на широко используемых особенно в последнее время возможностях их экспериментального исследования, мы напомним только об экспериментальном анализе таких психических процессов, которые заведомо не «переживаются».

Неосознаваемые стремления и мотивы могут создавать определенную эмоциональную напряженность и в этом смысле могут «переживаться». Но они нередко переживаются не «как таковые», т. е. между их содержанием и вызываемой ими напряженностью могут существовать отношения не прямые и однозначные, а крайне сложные, скрытые, неспецифические. А иногда их выражение может иметь даже вообще не психологический, а физиологический и клинический характер. Именно поэтому они так нуждаются в использовании специальных экспериментальных приемов для своего объективного выявления (проективные тесты, гипноз и др.).

Литература, в которой отражены методы и результаты экспериментального изучения неосознаваемых психологических установок известна, конечно, В. Л. Какабадзе не хуже, чем нам, и поэтому нет никакой необходимости напоминать ему, что установка на сходство (или на несходство) веса (или объема) предметов, возникающая в классическом опыте с сопоставлением характеристик шаров, не только не осознается, но и (по крайней мере, до критического опыта) не переживается. Наконец, следует учесть и тот факт, что экспериментальное исследование процессов неосознаваемой переработки информации оказалось в последнее время тесно связанным с изучением более общих вопросов теории мышления и творчества и поэтому в новой литературе ему стало уделяться очень большое внимание (см. например, фундаментальную монографию Н. Dryfus «What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Intelligence, N. Y., 1972; сб. «Психология мышления» (переводы с немецкого и английского) под ред. А. М. Матюшкина, М., 1965, и др.).

Подытоживая все это, нельзя не придти к мысли, что мнение В. Л. Какабадзе, по которому «неосознаваемые и непереживаемые формы

психической деятельности не могут быть предметом эксперимента, противоречит многому из того, что рассматривается современной психологией как уже давно установленное. Что же касается методологического, философского аспекта этого вопроса, то представление о возможности существования объективных явлений, реальность или ирреальность которых доказуема (в силу принципиальных, а не «технических» обстоятельств) только на основе теоретически-философского анализа, но не путем экспериментов, несколько необычно для нас и, как нам думается, более чем спорно.

Ошибка десятая

Здесь В. Л. Какабадзе выражается недостаточно ясно. Мы затрудняемся понять, что именно он имеет в виду, когда пишет, что мы «неоправданно сочли бессознательной психикой уровень переживания психических содержаний (с. 107). Мы много раз и как будто достаточно ясно указывали, что неосознаваемость психических процессов и уровень (степень) их «переживаемости» связаны между собою неоднозначными и варьирующими отношениями: не осознаваться может как то, что переживается отчетливо и ясно, так и то, что не переживается вовсе. Тем самым мы отвечаем на вопрос, который, по мнению В. Л. Какабадзе, является «классической проблемой бессознательной психики» (с. 107): «существует ли независимо от переживания нечто такое, что все таки является психикой?». Да, существует: это те процессы, которые, не порождая эффектов ни осознания ни переживания, выступают, тем не менее, как факторы семантического порядка, — как психическая деятельность, которая определяется смыслами объективных и субъективных ситуаций и направлены на создание новых подобных смыслов. Мы выражаемся сейчас кратко, т. к. уже проводили эту мысль многократно раньше (см. первые страницы настоящего ответа В. Л. Какабадзе и редакционные статьи монографии «Бессознательное»).

Ошибка одиннадцатая, двенадцатая, тринадцатая, четырнадцатая

Их мы рассмотрим в взаимосвязи, поскольку все они касаются позиции, занятой в отношении проблемы бессознательного И. Кантом.

Здесь мы заранее должны попросить извинения у нашего уважаемого оппонента, потому что наши возражения ему будут носить несколько резкий характер. Нам представляется, что в сказанном им много неточностей, ошибок понимания и искажений. Причем это относится к истолкованию не только наших положений, но и шорoko известных текстов Канта.

В. Л. Какабадзе полагает, что Кант «отрицает существование бессознательной психики», и поэтому в отношении проблемы бессознательного стоит на той же точке зрения, что и Локк. Однако, как первое, так и второе неправильно.

Для Локка идея бессознательного эквивалентна абсурду. Это видно, даже если мы примем тот вариант перевода, который рекомендует В. Л. Какабадзе («Если они говорят, что «человек мыслит постоянно, но не всегда осознает это», то они также могут сказать, что их тело протяженно, но не имеет частей». У Локка существуют и другие еще более решительные формулировки аналогичного рода). Кант же озаглавил § 5-й своей «Антропологии» очень выразительно: «О представлениях, которые мы имеем не сознавая их». А далее, понимая сложность и необычность этого заглавия он делает несколько пояснений, не ос-

твляющих никаких сомнений ни в его отношении к проблеме неосознания, ни в его критической оценке позиции Локка.

Он говорит: «Иметь представления и тем не менее не сознавать их — это кажется чем то противоречивым; в самом деле, каким образом мы можем знать, что мы их имеем, если мы их не сознаем? — Такое возражение делал еще Локк (курсив здесь и далее наш. — Авт.), который потому и отрицал существование подобных представлений. Но опосредованно мы можем сознавать (*mittelbar bewusst sein*), что имеем представление, хотя непосредственно и не сознаем его (*ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind*)»¹.

Думается, что прочитав эти строки, настаивать на том, что Кант отвергал идею «неосознаваемой психики» и что он был в согласии с Локком по поводу проблемы этой психики, можно разве только в пылу большой полемической увлеченности. Но сделаем еще один шаг, чтобы лучше понять каким же, все таки, образом мы можем, по Канту, узнавать о том, что непосредственно нами не осознается.

Здесь Кант высказывает очень глубокую мысль. Мы узнаем о том, что нами непосредственно не осознается, не потому, что даже наименее осознаваемые т. н. «темные» («*dunkle*») или «смутные» представления сохраняют в себе, все таки, что-то от сознания (это, как будто, точка зрения В. Л. Какабадзе?), а потому, что мы можем называть неосознаваемое опосредованно, т. е. через те изменения, сдвиги, последствия, которые оно в нашем поведении вызывает, или же через тот опыт, который мы успели ранее накопить. И Кант приводит конкретные примеры подобного опосредованного постижения, того, что не осознается непосредственно.

Эта мысль Канта, несомненно исключительно важна. Отнюдь не будет преувеличением сказать, что вся история наших попыток экспериментально понять проблему неосознания есть одновременно история создания и использования именно таких опосредующих приемов. Иного пути к раскрытию бессознательного до нашего, по крайней мере, времени еще никому найти не удалось.

Что же касается роли «темных представлений», то Кант, словно предчувствуя возможность искажающих толкований этой идеи, ее уточняет. Только такое представление, — говорит он, — является ясным «осознанность которого достаточна, чтобы осознавалось его отличие от других представлений» («*in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von andern hinreicht*»). Если же осознание подобных отличий не достигается, то представление является «темным». Однако, не все «темные» представления являются неосознаваемыми, «ибо определенная степень осознанности, хотя и недостаточная, чтобы обусловить возможность воспоминания, должна наблюдаться и у некоторых (курсив наш. — Авт.) темных представлений» [„*den ein gewisser Grad des Bewusstseins der aber zur Erinnerung nicht zureicht muss selbst in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen sein*“]².

Трудно с большей ясностью выразить, чем это сделал в данном случае сам Кант, что им допускалось существование как таких «темных» представлений, в отношении которых возможна какая-то мини-

¹ И. Кант, Соч., т. 4, М., 1966, т. с. 366.

² Цит по Е. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten, Berlin, 1879, S. 18 (перевод наш. — Авт.).

мальная степень их осознания, так и таких, которым даже в этой минимальной степени осознанности отказано.

Мы остановились так подробно на оттенках кантовской мысли не для того, конечно, чтобы заниматься реабилитацией Канта. Нам необходимо было их напомнить, чтобы показать, как много, к сожалению, неправильного в утверждениях В. Л. Какабадзе.

Считать, что Кант отвергал возможность существования неосознаваемых представлений и, следовательно, бессознательного (ибо «бессознательное» это лишь обобщенное понятие, под которым подразумеваются неосознаваемые представления, стремления, установки и многое другое) — неправильно. Еще большим искажением является отождествление его взгляда на проблему неосознаваемости со взглядом Локка. Фраза В. Л. Какабадзе «сам Кант... «смутные представления» считает сознательными» (с. 108) упрощает и вульгаризирует позицию Канта (как это видно, хотя бы, из последней процитированной нами кантовской фразы).

Не менее беспощаден В. Л. Какабадзе, впрочем, и к нам. Утверждать, что «для редакции (т. е. для нас) бессознательной психикой является психика, существующая на уровне переживания» (с. 108) значит приписывать нам идею, прямо противоположную тому представлению, которое мы пытаемся обосновать. (Представлению о необязательности переживания того, что не осознается). По В. Л. Какабадзе, «редакция считает», что Кант рассматривал понятие бессознательного как противоречивое (с. 107). В действительности так оценивал это понятие только Локк, а «редакция» никак не может приписывать такое понимание Канту, ибо она, следуя за Кантом, рассматривает понятие бессознательного не только как непротиворечивое, но, напротив, как единственно адекватное и последовательное, — и т. д.³

Каждая из подобных неточностей нашего критика не столь, в конце концов, важна сама по себе. Но они (эти неточности) друг с другом связаны и поэтому естественно возникает вопрос: что же лежит в основе всех этих, как и некоторых других (о которых пойдет речь дальше) неправильностей, допускаемых В. Л. Какабадзе? Сформулировать это исходное для него положение он сам помогает: «прямое обоснование, — говорит он, — существования бессознательной психики требует ее существования в сознании, понятие же бессознательного исключает это условие» (с. 105). И этот забавный, немного (пусть нас В. Л. Какабадзе извинит за такой термин) схоластически звучащий парадокс — подлинная методологическая опора всех его построений.

После того, что было приведено выше по поводу роли «опосредований», как пути к раскрытию природы бессознательного, не так уж трудно понять в чем именно заключается логическая дефектность этого парадокса. Мы к этому вопросу вернемся, однако, чуть позже (см. «Ошибка восемнадцатая»), задержившись, предварительно, на некоторых других более частных, но также небезынтересных моментах.

Ошибка пятнадцатая

Мы, действительно, допускаем неосознаваемость и переживаний и психологических установок. Но это говорит не о противоречивости нашего понимания (как полагает В. Л. Какабадзе), а только о сложно-

³ О том, что Кант усматривал в идее бессознательного лишь «кажущуюся» противоречивость см. Ф. В. Бассин, Проблема бессознательного, М., 1968, с. 53.



сти идеи бессознательного, о том, что неосознаваемыми могут быть самые разные функции, формы проявления и содержания психики (восприятия, ощущения, стремления, установки и т. д.).

Ошибка шестнадцатая

Здесь как фактор, затрудняющий диалог, выступает нечеткость и крайнее своеобразие терминологии, используемой В. Л. Какабадзе. Мы никогда не ставили как «онтологическую проблему психики» вопрос «существует ли реально переживание, т. е. (?) психическое содержание непредметного сознания?». Для нас центральной является совершенно другая проблема: возможно ли существование элементов психики, как сопряженных, так и не сопряженных с переживаниями, которые остаются психологической реальностью, несмотря на то, что они не осознаются их субъектом.

Приписывая нам первый из этих вопросов, В. Л. Какабадзе выявляет, что он очень, повидимому, не точно понимает самое существо нашего подхода.

Ошибка семнадцатая

Здесь В. Л. Какабадзе также выражается неясно. Он указывает, что по нашему мнению «сознательная психика это только психические содержания, достигшие уровня предметного сознания», и делает отсюда вывод, что, по нашему, бессознательной психикой являются «содержания, находящиеся на уровне непредметного сознания». Заключает же он указанием, что (при нашем, повидимому, понимании?) «проблема бессознательной психики касается не гносеологического, а онтологического аспекта, только формы существования психики...», а не того, познана ли психика (осознана по ее сущности и т. д.).

Все это довольно трудно понимаемо из-за неряшливости философской терминологии («содержания» не являются и не могут быть «психикой» и ничего не могут «достигать»), а также неясности того, что именно В. Л. Какабадзе подразумевает под «предметным» и «непредметным» сознанием. Если — оперирование с вычлениением и без вычлениения дискретных элементов мысли, то надо заметить, что «сознательная психика» так же хорошо может работать без их вычлениения, как «бессознательная» с их вычлениением.

Что же касается онтологического и гносеологического аспектов проблемы бессознательного, то мы затрагиваем, как в настоящем нашем ответе В. Л. Какабадзе, так и в упомянутой монографии, вопрос о познаваемости неосознаваемого не меньше, — если не больше, — чем вопрос о формах его проявления.

Ошибка восемнадцатая

В. Л. Какабадзе вновь возвращается к вопросу уже ранее рассмотренному: поддается ли проблема бессознательного «эмпирическому» (опытному?, экспериментальному?) решению. Рассматривая этот вопрос, он интересным образом сам себя делает пленником собственной мысли, искусственно создавая действительно «безысходную» ситуацию, которую использует, чтобы отрицать возможность опытного изучения бессознательного. Он задается вопросом: как можно «увидеть» органом нашего познания (сознанием) такую психику, «которая будет предметом интенции сознания, и в то же время будет существ-

зовать бессознательно, т. е. не будет предметом интенции сознания» (с. 109). Несколько выше мы привели другую формулировку, которую В. Л. Какабадзе дает этому явно центральному для него методологическому тезису: «прямое обоснование существования бессознательной психики требует ее существования в сознании, понятие же бессознательного исключает это условие» (с. 105).

Впечатление полного тупика, которое на первый взгляд, в результате такого положения вещей, создается, основано в действительности на забавной ошибке. В. Л. Какабадзе упускает из виду, что процесс, который он описывает, распределен, как это обычно бывает при психологическом исследовании, между двумя людьми: испытуемым и исследователем. Изучаемый феномен (неосознаваемый психический процес) действительно не является в данном случае «предметом интенции сознания» для испытуемого, ибо испытуемым он не осознается. Но этот неосознаваемый процесс является, одновременно, в полной мере «предметом интенции сознания» для экспериментатора, который сосредотачивает на нем свое внимание и пытается раскрыть его природу, используя при этом, разумеется, не «прямое» постижение, а те единственно возможные пути «опосредования», о которых мы вспоминали, говоря о Канте. А в итоге, от «безвыходного», парализующего мысль парадокса, от грозного вето на право «эмпирического» подхода не остается и следа.

Далее В. Л. Какабадзе обращает внимание на необходимость не ограничиваться установлением существования таких феноменов, как «интуиция» или «установка», а исследовать их внутреннюю природу, их механизмы. Здесь мы бы полностью к нему присоединились, если бы не его заключительный вопрос: продуктом чего являются интуиция и установки — бессознательной в. н. д. или бессознательной психики? Такая альтернативная постановка вопроса методологически совершенно неправомерна. В генезе и интуиции и установок неоспоримо участвуют как бессознательное, так и в. н. д. и поэтому задача заключается не в вычлениии какого то одного из этих факторов, как единственно значимого, а в раскрытии: какую роль играет в динамике и установок, и интуиции в. н. д., и какую — неосознаваемая психическая деятельность, в чем заключается качественная специфика действия каждого из этих факторов.

Мы не могли бы поэтому согласиться и с общими, философскими заключениями, которыми В. Л. Какабадзе завершает свой критический очерк. Он полагает, что приняв классический философский тезис «сознание это свойство, продукт работы мозга», мы, тем самым, теряем право на пользование понятием «бессознательная психика». Почему именно? Он уточняет так: «поскольку мозг порождает сознание, мы обязаны непосредственной основой сознания... объявить работу мозга, в. н. д., а не бессознательную психику» (с. 110, курсив наш. Авт.).

Нам думается, что В. Л. Какабадзе вновь допускает здесь досадную философскую нечеткость. Мозг является, несомненно, «основой» сознания в том смысле, что сознание реализуется мозгом, что многое в активности сознания определяется работой мозга, зависит от нее. Но не менее очевидно, что многое в активности сознания определяется взаимоотношением человека и его среды, определяется деятельностью человека. В этом смысле «основой» сознания являются социальная природа человека, общественные факторы, которые формируют и направляют активность его сознания. Все это, по существу, азбука диалектико-материалистического понимания, но мы вынуждены ее напомнить, чтобы подчеркнуть, что объявить «основой» сознания в. н. д. и



на этом поставить точку, т. е. не раскрывать далее в каком смысле в. н. д. является основой сознания, а в каком не является, значит занять позицию, чреватую риском дальнейших серьезных философских неправильностей.

Ошибка девятнадцатая

Нам представляется, что поскольку В. Л. Какабадзе, несколькими строками ниже, сам уравнивает понятие сознательного психического «содержания» с понятием «переживания» («содержания, т. е. переживания»), мы не допустили грубой ошибки, применив вместо последнего из этих терминов первый (но, конечно, цитировать надо точно, — в этом отношении В. Л. Какабадзе безусловно прав).

И, наконец, ошибка двадцатая

Мы все, очевидно, согласны, что при обсуждении философских вопросов необходима точность терминологии. В. Л. Какабадзе высказал искреннее пожелание, чтобы мы на конкретном материале показали, в чем заключаются неточности выражения, которые, как нам думается, им допускаются. Все сказанное выше является нашей попыткой выполнить эту его просьбу.

В заключение, мы хотели бы выразить В. Л. Какабадзе искреннюю признательность за то, что он своей критикой вновь вернул нас к рассмотрению проблем, над которыми нам всем еще долгое время предстоит, вероятно, серьезно размышлять. *

ავტორთა საყურადღებოდ

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.

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

სარედაქციო კოლეგია

ՉՏրակա՞ծ

6 2870



ՅՅԿՈ 70 ՅՅՅ.

Индекс 76195