

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-ფ
1580

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4. 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



4. 1980

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

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

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- Бочоришвили А. Т., Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джиноев О. И.
(зам. редактора), Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Натадзе Р. Г., Надрашви-
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.

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

ვადეცა წარმოებას 4.10.80; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.1.81; შეკვ. № 3316;
ანაწყოების ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 10,2; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,0; უე 17253; 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

16670

შინაარსი

ფილოსოფია

ა. ბაქრაძე, ადამიანის გვარობითი არსისა და ბუნების პრობლემისათვის	5
რ. კითხულოვი, უ. კორძია, სოციალური გარემო და ჭერარისის ცნება	22
ს. არზუმანიანი, სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის გავლენა ხელოვნების პო- პულარიზაციაზე	32
თ. ბუაჩიძე, ჰეგელი ფილოსოფიისა და ფილოსოფიის ისტორიის მიმართების შესახებ	42

ფსიქოლოგია

ვ. ნორაკიძე, ფსიქოლოგიური ცოდნა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ (გრძნობადი აღქმა, ქმედსიერება)	57
ი. იმედაძე, სასკოლო მზაობა და ნებისყოფის განვითარება	72
ლ. ჯანუღლაშვილი, კ. პარხომენკო, კონსტრუქტორული შემოქმედება და ფიქსირებული განწყობა	82

ახალი თარგმანები

იშ. კანტი, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება (გაგრძელება. გერმანულიდან თარგმნა ლ. რამიშვილმა)	88
--	----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ი. კალანდია, საყურადღებო ნაშრომი ადამიანის რაობის შესახებ	106
ეურნალ „მაცნე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1980 წლის შინაარსი, № 1-4	115

ქ. შატავას სს. სპ. სსრ
ბიბლიოთეკა, სპუბლიკა
ბიბლიოთეკა

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

А. Т. БАКРАДЗЕ, К проблеме родовой сущности и природы человека	5
Р. Г. КЕТХУДОВ, Д. Т. КОРДЗАЯ, Социальная среда и понятие должного	22
С. С. АРЗУМАНЯН, Влияние НТР на популяризацию искусства	32
Т. А. БУАЧИДЗЕ, Гегел об отношении философии и истории философии	47

ПСИХОЛОГИЯ

В. Г. НОРАКИДЗЕ, Психологическое знание в поэме Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (чувственное восприятие, память)	57
И. В. ИМЕДАДЗЕ, Готовность к школьному обучению и акселерация волевого развития	72
Л. Е. ДЖАНДЖГАВА, К. В. ПАРХОМЕНКО, Конструкторское творчество и фиксированная установка	82

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Им. КАНТ, Обоснование метафизики нравов (Продолжение. Перевод с немецкого Л. Рамишвили)	88
---	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И. Д. КАЛАНДИЯ, Интересное исследование о сущности человеческой природы	106
Содержание журнала «Мацне» серии философии и психологии за 1980 год, № 1—4	115

ფილოსოფია

არჩილ ზაქარაძე

ადამიანის გვარამოგობითი არსისა და ბუნების პრობლემისათვის

5
1979
22/9

ადამიანის შესწავლის პროცესში შემეცნებელი ცნობიერება ერთი, მეტად პარადოქსული ვითარების წინაშე აღმოჩნდება. მაშინ როცა სამყაროს სხვა საგნების შემეცნება არ ცვლის ამ საგნებს, ადამიანის შემეცნების შემთხვევაში, ერთი შეხედვით, საწინააღმდეგო ვითარებას აქვს ადგილი. საქმე იმაშია, რომ ადამიანი ისეთი არსებობაა, რომელიც ერთდროულად შეიძლება იყოს როგორც შემეცნების სუბიექტი (ის, ვინც შეიმეცნებს), ასევე შემეცნების ობიექტი (ის, რაც შეიმეცნება). იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ვიყარაუდებთ, რომ ადამიანი როგორც შემეცნების ობიექტი ფიქსირებული ნიშნებისა და მიმართებების სიმრავლეს აერთიანებს და რომ შემეცნება ამ ნიშნების განათება-გამომკვლავებაა გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის, ყოველი ახალი ნიშნის, ან მიმართების შემეცნება, ამავე დროს, ადამიანის შეცვლასაც მოასწავებს. ეს ცვლილება ორმხრივ საგულისხმოა: ჯერ ერთი, რაბან შემეცნების სუბიექტი არის ადამიანის ერთ-ერთი ასპექტის აღმნიშვნელი ინსტანცია, ამიტომ ის ახალი ცოდნა, რომლითაც შემეცნებელი „იტვირთება“ ადამიანის თვითშეცნებას პროცესში, ამავე დროს, ცვლის თვითონ ადამიანსაც. გარდა ამისა, ადამიანის როგორც ადამიანის მოქმედება, ღირებულებითი ორიენტაცია და სხვა, არსებითად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რა შინაარსი მოიაზრება ადამიანის იდეაში, თუ როგორ გაიგება ადამიანის დანიშნულება და ყოფიერების ძირითადი პრინციპი. ახალი ცოდნა ადამიანური ყოფიერების შესახებ არა მხოლოდ შემეცნებითად ამდიდრებს ადამიანს, არამედ ცვლის მის ღირებულებით ორიენტაციებსაც, მისი მოქმედება-მოღვაწეობის თავისებურებასაც და ა. შ., ე. ი. ცვლის მას როგორც მთლიან, მაგრამ ამათთანვე მრავალ-ასპექტოვან არსებას. ადამიანისათვის დამახასიათებელი არაჩვეულებრივი დინამიზმი და პლასტიურობა შეიძლება ადვილად შემჩნეულ იქნეს არა მხოლოდ შემეცნების სფეროში, არამედ მისი ყოფიერების ყველა განზომილებაში.

ცნობილია, რომ თავისი არც თუ ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ადამიანმა მხიშხელოვნად შეცვალა გარემომცველი ბუნება, შეიცვალა, აგრეთვე, თვითონ ადამიანიც. საკმაოდ რელიეფურია განსხვავება პირველყოფილ და თანამედროვე ადამიანს შორის. განსხვავდებიან, აგრეთვე, ერთმანეთისაგან ანტიკური, ფეოდალური, კაპიტალისტური და სოციალისტური ფორმაციის ადამიანებიც. ეს განსხვავება გამოიხატება როგორც ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულებაში, ასევე იმ მიმართებათა ხასიათში, რომელნიც მყარდება ადამიანთა შორის. ნიშან-თვისებათა ასეთი არამდგრადი ხასიათი ხომ არ მიახიშხებს იმაზე, რომ შეუძლებელია ადამიანის განსაზღვრება, მისი არსის დაფიქსირება, ან თვითონ ეს დინამიური განუსაზღვრელობა ხომ არ წარმოადგენს ადამიანის არსს? არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც, ცხოველები სრულიად გარკვეული, მათი არსის გამომხატველი ფიქსირებული ნიშან-თვის-

სებებით ხასიათდებიან, ადამიანისათვის კი ასეთ ნიშან-თვისებებზე მითითება შეუძლებლად არის მიჩნეული. ადამიანი სულ მუდამ სხვაა, ვიდრე იყო და მისი არსი სწორედ ეს არის. მისაღებია თუ არა ასეთი თვალსაზრისი? აქ უცილობლად წამოიჭრება ასეთი ხასიათის პრობლემა: თუ არ არსებობს ადამიანში რაღაც მუდმივი, რაც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია და რაც ამოლიახებს ადამიანის ცვალებადობის სხვადასხვა ასპექტებს, მაშინ გვაქვს კი უფლება რომ ვილაპარაკოთ ერთსა და იმავე არსებზე? ნათელია, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვექნება არა ადამიანთან, რომელიც ცვალებადია და ამ ცვალებადობაში სხვადასხვანაირად იჩენს თავს, არამედ ერთმანეთისაგან თვისებრივად განსხვავებულ ისეთ არსებებთან, რომელთა არსობრივი გაერთიანება ერთი ცნების შიხარსში სრულიად გაუმართლებელია.

მართლაც, ხომ არ არის შეუძლებელი ადამიანში ისეთი მყარი, უცვლელი ნიშან-თვისებანი აღმოვაჩინოთ, რომელთა ერთიანობა საფუძვლად დაედება ფუნდამენტურ ვითარებას: გამოყოფს ადამიანს არსებულთა სიმრავლისაგან, უცვლელი დარჩება ადამიანის ყოველგვარ ცვალებადობაში და გავგავსებებს ადამიანს იმ უსასრულოდ მრავალფეროვან ნიშან-თვისებათა თვისებურებას, რომელსაც იგი სხვადასხვა ინსტანციებთან მიმართებაში ისტორიული განვითარების პროცესში ამჟღავნებს. ყოველივე ზემოთქმული დაიყვანება ადამიანის არსს, როგორც კ. მარქსი იტყოდა, ადამიანის გვარობითი არსის პრობლემაზე.

საკუთრივ არსის ცნება სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. არსი შეიძლება ხიშხავდეს იმ ფუნდამენტურ სინამდვილეს ან კანონზომიერებას, რომლის გამოვლინებასაც წარმოადგენს მოვლენათა სამყარო. ამ შემთხვევაში არსი გვევლინება მოვლენადი სამყაროს ამსხნელის როლში. არსი შეიძლება ნიშნავდეს თვითონ ფენომენს, ცნობიერებაში მოვლენილის „ამგვარად ყოფნას“, მის გარკვეულობას, არსი შეიძლება გავებულ იქნეს არსებობის მნიშვნელობითაც [4, 334—335]. არსის პირველი განმარტება გულისხმობს არსის მესამე განმარტებასაც. ამა თუ იმ საგნის სწორედ ის ნიშან-თვისებანი ივარაუდება არსებითად, რომელთა ერთიანობაც აუცილებელი და საკმარისია საგნის გამომჟღავნებათა მრავალგვარობის შინაგანი კავშირისა და ერთიანობის ასახსნელად, საგანთა სისტემაში მოცემული საგნის ადგილის განსაზღვრელად, მისი ფუნქციონირების თავისებურების დასადგენად. ამ შემთხვევაში სწორედ არსის ამ მნიშვნელობას ვგულისხმობთ, როდესაც ადამიანის არსის შემეცნებას ვისახავთ მიზნად. საქმე ეხება იმ ნიშნის ან ნიშანთა ერთიანობის აღმოჩენას, რომელიც გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ კანონს. ადამიანის არსად დადგინდება ნიშან-თვისებათა ის უცვლელი ერთიანობა, რომლის საფუძველზეც და რომლის ფარგლებშიც არის შესაძლებელი ადამიანის ცვლილება-განვითარება. თუ ცვლილების პროცესი ამ ფარგლებს ვასცილდა, თუ შეიცვალა ადამიანად წოდებული არსების არსი, მაშინ, ცხადია, საქმე გვექნება სრულიად სხვა, ადამიანისაგან არსობრივად განსხვავებულ არსებასთან.

ზაზი უნდა გავსვას ერთ გარემოებასაც: თავისი ისტორიული ყოფიერების ამა თუ იმ ეტაპზე ადამიანმა შეიძლება ისეთი ახალი ნიშან-თვისებანი გამოავლინოს, რომელთა ახსნა ვერ მოხერხდეს ადამიანის არსის ფილოსოფიური შემეცნების მიღწეულ ფარგლებში. ამ შემთხვევაში აუცილებელია ადამიანის არსის შემეცნების პროცესის გაღრმავება. არსის იმ ახალი განზომილებების

მიკვლევა, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ უფრო დავაზუსტოთ ჩვენი ცოდნა, უფრო ღრმად შევიჭრათ ადამიანის საიდუმლოებაში, ჩავღრმავდეთ, როგორც ლენინი იტყოდა, ბირველი რიგის არსიდან მეორე რიგის არსის შემეცნებაში [3, 227]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის არსის უფრო ღრმა და კონკრეტული განსაზღვრება კი არ აუქმებს არსის შემეცნების მიღწეულ დონეს, არამედ შემოინახავს არსის ყველა იმ ჰერმეტიკ მახასიათებელს, რომელიც შემეცნების წინა ეტაპზე იქნა ნაწვედომი. ასე რომ, ადამიანის არსის შემეცნების გაღრმავება თუმცა კი გარკვეულ ფარგლებში ცვლის ადამიანს, მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს სამყაროში ადამიანის ადგილისა და ფუნქციონირების განსაზღვრელი ფუნდამენტური თავისებურებების, მისი არსის შეცვლას.

მოუხედავად თვისებრივი განსხვავებისა, ცნობილია, რომ ადამიანსა და ცხოველს გენეტიკური კავშირი აკავშირებს. ადამიანის განმარტება როგორც იარაღის მკეთებელი ცხოველის არის ერთ-ერთი იმ განმარტებათაგანი, რომელსაც მარქსისტული ფილოსოფია წამოაყენებს. ამ განმარტების თანახმად, ადამიანის მთელში, რომლის არსობრივ სპეციფიკას იარაღის კეთების უნარი გამოხატავს, ცხოველურ-ბიოლოგიური ასპექტიც იგულისხმება. თუ ზემოაღნიშნულ ვითარებას გავითვალისწინებთ, ნათელი გახდება, რომ ადამიანის შემეცნება არ ამოიწურება მისი არსის მიგნებით. ადამიანის როგორც მრავალასპექტოვანი მთელის სრულყოფილი შემეცნებისათვის აუცილებელია მისი არსის დახასიათების პარალელურად ნაჩვენები იქნეს ადამიანის მთელის შესაბამისი ნაწილების ფუნქციონირების თავისებურება ამ მთელის ფარგლებში. ეს მით უფრო აუცილებელია, რადგან სპეციფიკურ ადამიანური თვისებრიობის ზეგავლენის გამო ამ მთელში გაერთიანებული არაორგანული, ბიოლოგიური და ფსიქიკური ფენების ფუნქციონირების თავისებურება მნიშვნელოვანწილად განსხვავებულია ადამიანის მთელის ფარგლებს გარეთ ამავე ფენების ფუნქციონირების თავისებურებისაგან.

განვითარების საფეხურზე ადამიანთან ყველაზე უფრო ახლო მდგომ არსებათა შორის ბიოლოგიურის თავისებურება, წმინდა სახით, წარმოდგენილია ცხოველთა სიცოცხლეში. აქ იგი ცხოველური მთელის არსობრივი მახასიათებელია. ამიტომ, მანამ, სანამ გავარკვევდეთ, თუ რაში გამოიხატება ადამიანის გვარობითი არსი და რა ფორმით მქლავდება ადამიანის მთელში ბიოლოგიური ფაქტორი, განვიხილოთ, თუ რა თავისებურებებით ხასიათდება ცხოველთა სამყარო, რა ფუნდამენტური დამოკიდებულება შეიმჩნევა ცხოველს, როგორც ბიოლოგიურ ერთეულსა და მის გარემოს შორის. ცხოველის, ისევე როგორც მცენარის ფუნდამენტური მახასიათებელი, უბრველეს ყოველისა, ისაა, რომ მათ ახასიათებთ სიცოცხლე — მაღალორგანიზებული მატერიის მოძრაობის განსაკუთრებული ფორმა. რაზან სიცოცხლე თვისებრივად განსხვავდება მატერიის ორგანიზაციისა და მოძრაობის არაცოცხალი ფორმირებისაგან, ამიტომ მისი არსის წვედომა ნიშანთა სწორედ იმ ერთობლიობაზე მითითებას გულისხმობს, რომელიც ცოცხალს განასხვავებს და გამოყოფს არაცოცხალისაგან.

არაორგანულ საგანს არ ახასიათებს სიცოცხლე, ის არ ცოცხლობს და ამიტომ არც კვდება. ცხოველი ცოცხლობს და ამიტომ კვდება. თუ მაგ., ქვესა და მის ნატეხებს შორის არ აღინიშნება თვისებრივი განსხვავება, ცოცხალ ცხოველსა და მისგან ჩამოშორებულ მკვდარ ორგანოს შორის არსებითი გან-

სხვაგვება. სიცოცხლის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული განსაზღვრება მოგვცა ფ. ენგელსმა. ფ. ენგელსის თანახმად, სიცოცხლე არის ცილოვანი წარმონაქმნების არსებობის წესი, რომლის არსებითი მომენტია ჩვეთიერებათა ცვლის განუწყვეტელი პროცესი გარემომცველ ბუნებასთან [1,20,616]: როგორც ცნობილია, ნივთიერებათა ცვლას ადგილი აქვს, აგრეთვე, არაცოცხალ წარმონაქმნებშიც (არაორგანულ და ორგანული წარმოშობის სხეულებში). განსხვავებით არაცოცხალ საგნებში მიმდინარე ნივთიერებათა ცვლისაგან, რომლის შედეგადაც წარმოიშობიან ნივთიერებათა ახალი შენაერთები, ცოცხალი ორგანიზმები, ენგელსის აზრით, იმგვარად აწარმოებენ გარემოსთან ნივთიერებათა ცვლას, რომ თავის ინდივიდუალურ გარკვეულობას ინარჩუნებენ.

ფ. ენგელსის განსაზღვრება საშუალებას იძლევა მივუთითოთ ცოცხალი ორგანიზმების არსებით განსხვავებაზე არაცოცხალი ბუნების საგნებისაგან. ეს არსებითი განსხვავება გამოიხატება იმაში, რომ ცოცხალი ორგანიზმის ფუნქციონირებას აქვს მიზანშეწონილი ხასიათი. ცოცხალ ორგანიზმს ახასიათებს გარემო პირობებისადმი მრავალმხრივი შეგუების უნარი, რაც, თავის მხრივ, ხორციელდება ორგანიზმისა და გარემოს შორის მიმდინარე ნივთიერებათა და ენერჯის ცვლის პროცესების ისეთი მიმართულებით წარმართვაში, რომელიც უზრუნველყოფს ორგანიზმის თვითშენახვასა და კვლავწარმოებას [1,20,82]. მაშასადამე, ფიზიკური და ქიმიური პროცესები ცოცხალ ორგანიზმებში თუმცა მიმდინარეობენ ფიზიკისა და ქიმიის კანონების მიხედვით, მაგრამ მათ მოქმედება უხდებათ სრულიად სხვა პირობებში [1,20,571]: სიცოცხლის სპეციფიკური კანონზომიერებების წყალობით წარმოებს ზემოაღნიშნული პროცესის მართვა, მათთვის გარკვეული მიმართულებისა და გეზის მიცემა, კერძოდ, მათი ისეთი წარმართვა, როგორც არ გვხვდება სიცოცხლის ფარგლებს გარეთ.

სიცოცხლის კვლავწარმოებისა და განვითარების ახსნას ცდილობს თანამედროვე ევოლუციური გენეტიკა, რომლის მიხედვითაც, ახალი ბიოლოგიური სახეების წარმოშობა შემდეგ მომენტებს გულისხმობს: ჩვეულებრივ, ამა თუ იმ ბიოლოგიური სახის გენი, რომელშიც ჩაწერილია აღნიშნული სახის ცოცხალი ორგანიზმების მოქმედების პროგრამა, უცვლელია. თაობიდან თაობამდე წარმოებს მისი კვლავწარმოება, რის შედეგადაც ხდება მოცემული სახის თავისებურებების შთამომავლობაზე გადაცემა. გენეტიკური პროგრამის ამ შეუარღებობად მდგრად ხასიათში გამოიხატება ცოცხალი ორგანიზმების ინერტულობა. მაგრამ შეიძლება მოხდეს ისე, რომ ცოცხალ ორგანიზმთა ამა თუ იმ სახის რომელიმე წარმომადგენლის გენზე იმოქმედოს რაიმე ისეთმა ფაქტორმა, რომელიც დაარღვევს გენის მოცემულ სტრუქტურას, რის შედეგადაც ცოცხალ არსებას შეიძლება გაუჩნდეს ახალი ნიშნები. ეს ნიშნები, შესაძლებელია, ისეთი ხასიათისა აღმოჩნდნენ, რომ არსებითად არ დაბრკალონ ორგანიზმის ფუნქციონირება მოცემულ გარემოში, შესაძლებელია მათ კიდევაც გაზარდონ ცოცხალი არსების შეგუების ხარისხი გარემო პირობებთან, მაგრამ ისიც არის მოსალოდნელი, რომ მათი მატარებელი ორგანიზმი დაიღუპება, რადგან ველარ შესძლებს გარემოს ადეკვატური მოქმედება განახორციელოს.

მოცემული სახის ცალკეულ ჯგუფებში გაერთიანებული შემთხვევითად აღმოცენებული გენეტიკური გადახრის მატარებელი ცოცხალი ორგანიზმე-

ბის შექცევრება, სხვადასხვა გარემოებების გამო, სწორად, ცოცხალ არსებათა ცალკეული ქვეჯგუფების (კოლონიების) ერთმანეთისაგან იზოლაციის პირობებში ხდება. სწორედ ასეთი იზოლაცია ხელს უწყობს ახალი თვისებების გადაცემას შთამომავლობაზე, რაც, თავის მხრივ, საფუძვლად ედება სიცოცხლის ახალი ქვესახეების და სახეების წარმოშობას. ამის შემდეგ ძალაში შედის ბუნებრივი შერჩევის მექანიზმი და ცოცხალ არსებათა ის სახეები, რომლებიც ვერ ეგუებიან გარემო პირობებს, იღუპებიან, ხოლო ისინი რომლებიც გენეტიკურად მოპოვებული ახალი ნიშანთვისებების გამო ეგუებიან გარემო პირობათა უფრო ფართო დიაპაზონს, არა მარტო განაგრძობენ არსებობას, არამედ წარმოადგენენ სიცოცხლის ევოლუციის, ცოცხალ ორგანიზმთა განვითარების პროგრესულობის ნათელ დადასტურებასაც. განვითარების პროგრესულობის მაჩვენებელი სიცოცხლის დონეზე სწორედ ის არის, რომ ევოლუციის პროცესში წარმოებს ისეთი ახალი ორგანიზმების წარმოშობა, რომელთა შემგუებლური შესაძლებლობები, შინაგანი დინამიზმი და, მაშასადამე, გარემო პირობებისაგან ავტონომიურობის ხარისხი უფრო მაღალია სხვა ცოცხალ არსებებთან შედარებით. ხაზი უნდა გავსვას იმ გარემოებასაც, რომ გენი წარმოადგენს შესაძლებლობების გარკვეულ სტრუქტურას, ამიტომ შემთხვევითი ფაქტორების საფუძველზე მისი ცვლილების დიაპაზონი განუსაზღვრელი კი არ არის, არამედ გარკვეულ ფარგლებში მერყეობს. ამ ფარგლებს კი განსაზღვრავს მთელი ის გენეტიკურ-ევოლუციურ ცვლილებათა პროცესი, რომელიც უშუალოდ წინ უსწრებს მოცემული გენის წარმოქმნას. სწორედ ამ ვითარებით არის განპირობებული ის ფაქტი, რომ სიცოცხლის ევოლუცია წარმოადგენს არა ქაოსურ პროცესს, არამედ გარკვეული გეზითა და მიმართულებით ხასიათდება [7,42].

ცოცხალი ბუნების განვითარებისა და ფუნქციონირების თავისებურებითაა განპირობებული ცოცხალ არსებათა სხეულებრივი აგებულებისა და მათ მიერ გარემო პირობების პარამეტრების ათვისების თავისებურებანი. გარემო პირობებთან შეგუების ორგანიზმულ რეაქციას საფუძვლად უდევს ცოცხალი არსების გენეტიკურად განპირობებული უნარი გაითვალისწინოს გარემოს და მისი საკუთარი ორგანიზმის დინამიური პარამეტრები და მათ მიხედვით წარმართოს თავისი ქცევა. ეს უნარი გამოიხატება გამლიზიანებლობაში, რომელიც ასახვის ბიოლოგიურ ფორმას წარმოადგენს. ორგანული სისტემების პროგრესი, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება მათი გამოზიანებლური მექანიზმების განვითარებაში. თუმცა ნერვული სისტემის გართულებასთან ერთად, ცოცხალ არსებას გარემოს ცვლილების უფრო ფართო დიაპაზონში შეუძლია არსებობის შენარჩუნება, მაგრამ ამ დიაპაზონის ფარგლებს გარეთ იგი სრულიად უსუსური და უმწეოა. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია ის გარემოება, რომ ცოცხალი არსების, მაგ., ცხოველის თითოეული ორგანო მკაცრად სპეციალიზირებულია და მხოლოდ გენეტიკური პროგრამით განპირობებული მოქმედება შეუძლია შესარულოს. ის ინდივიდუალური გამოცდილება, რასაც ცოცხალი არსება იძენს გარემოსთან ურთიერთობის პროცესში, როგორც ცნობილია, არ ჩაიწერება მის გენეტიკურ პროგრამაში და მაშასადამე, არც გადაეცემა შთამომავლობას. ამიტომ არც ერთი ცხოველი არ შეიძლება ხასიათდებოდეს გარემოსთან ურთიერთობის არსებითად უფრო ფართო და მრავალსიმომცველი ფორმებით, ვიდრე იმავე სახის მისივე წინაპარი. თანამედროვე კურდღელს ახასიათებს არსებითად იგივე ურთიერთობა თავის გარემოს-

თან, როგორც მის ანტიკურ წინაპარს. ცხოველის ყოფიერება, ზემოაღნიშნულ-ლი აზრით, ისტორიულობის მიღმა დგას.

ადამიანის მოღვაწეობის თავისებურების ანალიზი საშუალებას მოგვცემს წარმოვაჩინოთ ის არსებითი განსხვავება, რითაც ადამიანის წარმოება განსხვავდება ცხოველის წარმოებისმავგარი ცხოველმოქმედებისაგან. ახლა კი მოკლედ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს განსხვავება მიზანშეწონილი და მიზანდასახული მოქმედების გამიჯვნას ეფუძნება. მოქმედება მიზანდასახულია, როდესაც სუბიექტის მოქმედების შედეგი წინასწარ მიზნის სახით წარმოსახულია მის ცნობიერებაში, რის საფუძველზეც სუბიექტის ცნობიერებას დროს აწმყო, ნაყო და მომავლის ერთიან სტრუქტურაში უხდება ფუნქციონირება. მიზანშეწონილი მოქმედების დროს მოქმედების შედეგი, მართალია, მიზნის საზრისის მატარებელია, მაგრამ მოქმედება აქ ავტომატურად წარიმართება გარკვეული არაცნობიერი პროგრამის საფუძველზე, ისე რომ მოქმედების სუბიექტს არავითარი მიზანი და მისი განხორციელების საშუალებანი არა აქვს წინასწარ დასახული ცნობიერებაში. მიზანდასახული მოქმედება შეიძლება განახორციელოს მხოლოდ ისეთმა არსებამ, რომელსაც გაცნობიერებული აქვს თავისი მიმართება გარემომცველ სინამდვილესთან, რის საფუძველზეც იგი უპირისპირდება და, მაშასადამე, გამოეყოფა ამ სინამდვილეს. ცხოველი, აღნიშნავდა კ. მარქსი, არაფერზე არ არის მიმართული და, საერთოდ, მას არ ახასიათებს „მიმართება“, ცხოველისათვის მისი მიმართება სხვებისადმი არ არსებობს როგორც მიმართება [1,3,29]. ცხოველი გამოყოფილი არ არის ბუნებისაგან, მას არ ძალუძს გაცნობიეროს თავისი „მე“ და ამ გზით დაუპირისპირდეს „არა-მე“-ს, მას არ ძალუძს დაისახოს მიზნებში და ამ მიზნების მიხედვით გარდაქმნას „არა-მე“. თუმცა მალაღგანეთარებული ცხოველებიც ხასიათდებიან პრიმარული ცნობიერებით და შეუძლიათ საგნების გარჩევა, მაგრამ ეს პროცესი ისე ორგანულად არის ჩაწნული ცხოველის ვიტალურ მოთხოვნილებებთან დაკავშირებულ განცდებში, რომ ცხოველი განარჩევს საგნებს არა მათი საკუთარი ობიექტური თვისებების და მიმართებების მიხედვით, არამედ მხოლოდ იმით, თუ მისი რომელი მოთხოვნილების სტიმულის როლს თამაშობს ესა თუ ის საგანი. როგორც ცხოველთა ფსიქიკის მკვლევარები აღნიშნავენ, ის ფაქტი, რომ ცხოველთა ცნობიერება ვერ გადის უშუალო წარმოდგენათა ფარგლებს გარეთ, ვერ ოპერირებს აბსტრაქტული პრინციპებით, ვერ წედება საეანთა და მოვლენათა ობიექტურ განზომილებას, თავის გამოხატულებას ჰპოვებს ცხოველთა „ენაში“. ადამიანის ენისაგან განსხვავებით, ცხოველთა ბუნებრივი „ენა“ არ აღნიშნავს რაიმე მუდმივ საგანს, ნიშანს, თვისებას ან მიმართებას, არამედ მხოლოდ გამოხატავს ცხოველის მდგომარეობას, მის განცდას. მაშასადამე, ცხოველთა „ენა“ წარმოადგენს აფექტური მდგომარეობის გამოხატვის საშუალებას, ხოლო ის სიგნალები, რომლითაც ცხოველთა „ენა“ გამოიხატება, ემსახურებიან სხვა ცხოველებში შესაბამისი აფექტების აღძვრას [6,28].

როგორც ცნობილია, ადამიანის გენეზისი ცხოველთა სამყაროს განვითარებას უკავშირდება, მაგრამ ადამიანი მეტია იმაზე, რისგანაც ის წარმოიშვა, ამიტომ ცოდნა იმისა, თუ რისგან ან როგორ წარმოიშვა ადამიანი, თავის წინაპირობად გულისხმობს იმის ცოდნას, თუ რა არის ადამიანი, რას წარმოადგენს მისი არსი. ადამიანის არსის დასახასიათებლად აუცილებელია იმ ნიშან-თვისებათა გამომკვლავნება, რომლებიც არა მარტო აფუძნებენ ადამიან-

ნისა და ცხოველის არსებით განსხვავებას, არამედ რომლებიც, ამავე დროს, საშუალებას იძლევიან დავაფუძნოთ ადამიანის მთლიანობა და აფხსნათ ამ მთლიანობის შემადგენელი ნაწილების ფუნქციონირების თავისებურება.

მსგავსად ცხოველისა, ადამიანიც ცოცხალი არსებაა; რათა იარსებოს, ადამიანმაც გარემოსთან ნივთიერებათა ცვლა უნდა აწარმოოს. არაორგანული სამყაროსაგან განსხვავებით, ცხოველის მსგავსად, ადამიანიც ცხოველმოქმედებს, ამქლავნებს ცოცხალი არსებისათვის დამახასიათებელ შინაგან აქტივობას. რა არსებითი განსხვავება შეინიშნება ადამიანისა და ცხოველის მოქმედებას შორის? ადამიანები, აღნიშნავენენ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, შეიძლება განვასხვავოთ ცხოველებისაგან ცნობიერებით, რელიგიით, საზოგადოდ, რითაც გვინდა. თვითონ ისინი თავის თავს ცხოველებისაგან ამსხვავებენ მაშინვე, როგორც კი საკუთარი სიცოცხლისათვის აუცილებელი საშუალებების წარმოებას იწყებენ [1,3,18—19]. როგორია იმ მოქმედების სტრუქტურა, რომლის საფუძველზეც ადამიანი თავისი საკუთარი სიცოცხლისათვის აუცილებელ საშუალებებს აწარმოებს? ჩვენ უკვე მოკლედ დავახსიათეთ, თუ რა განსხვავება აღინიშნება ადამიანის მიზანდასახულ და ცხოველის მიზანშეწობილ მოქმედებას შორის. ახლა, ადამიანის მოქმედების თავისებურების გამოძღვანებისათვის უფრო დაწვრილებით დავახსიათოთ ეს განსხვავება. როგორც გამოირკვა ცხოველი უშუალოდ შერწყმულია თავის ცხოველმოქმედებასთან. მას არ ძალუძს ერთმანეთისაგან განასხვავოს თავისი საკუთარი „მე“ და ის ცხოველმოქმედება, რომელსაც „მე“ წარმართავს და ახორციელებს. როგორც აღნიშნეთ, ამისაგან განსხვავებით, ადამიანი გარკვეულ მიმართებას ამაყრებს გარე სამყაროსთან და ამ მიმართების ძალით, ერთი მხრივ, უპირისპირდება საგნობრივ სინამდვილეს, ხოლო, მეორეს მხრივ, აცნობიერებს თავის თავს საკუთარი ცხოველმოქმედების მაკონტროლირებელ და წარმმართველ სუბიექტად. ადამიანი, აღნიშნავდა კ. მარქსი, იხდის თავის ცხოველმოქმედებას საკუთარი ნებისა და ცნობიერების საგნად. მისი ცხოველმოქმედება გაცნობიერებულია. გაცნობიერებული ცხოველმოქმედება უშუალოდ განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან [1,42,93]. თავის ცხოველმოქმედებაში ადამიანი ისახავს ცნობიერ მიზნებს, იმ იდეალურ სახეებს, რომელთა მიხედვითაც ის ისე ზემოქმედებს გარემოზე, რომ ზემოქმედების შედეგი წინასწარ წარმოსახულია მის ცნობიერებაში. გარდა ამისა, ცნობიერი ცხოველმოქმედება გულისხმობს, აგრეთვე, იმის წარმოსახვას ცნობიერებაში, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება გარდასაქმნელი საგანი, როგორ იცვლება იგი მასზე ზემოქმედების პროცესში და რა თავისებურებას ამქლავნებს ცხოველმოქმედების პროცესის დასასრულს, კერძოდ, იმ მომენტში, როდესაც დასახული მიზანი განხორციელებულად ივარაუდება. ცნობიერებაში მიზნის წარმოსახვა, რაც სხვადასხვა იდეალურ შესაძლებლობებს შორის ამორჩევს უნარზე დაფუძნებული, ამორჩეული მიზნით ცხოველმოქმედების დეტერმინირება საშუალებას იძლევა დავახსიათოთ ადამიანის ცხოველმოქმედება როგორც თავისუფალი. კ. მარქსის მიხედვით, სწორედ სამყაროს გარდამქმნელი თავისუფალი, გაცნობიერებული მოქმედება ქმნის ადამიანის გვარობით არსს, იმ ახალ თვისებრიობას, რაც არა მარტო განასხვავებს ადამიანს ცხოველთა სამყაროსაგან, არამედ თავის დაღს ასვამს ადამიანის გამოვლინებათა მთელ მრავალფეროვნებას [1,42,93]. ცხოველმოქმედების მიზანდასახული, თავისუფალ-ცნობიერი ხასიათი საშუალებას

აძლევს ადამიანს თავისუფლად დაუპირისპირდეს ნებისმიერ საგანს. ეს კი, იმის არსებითი პირობაა, რასაც თანამედროვე ადამიანმცოდნეობაში „გარემოს“ ტყვეობისაგან თავის დაღწევა და „სამყაროს“ თვალსაზრისამდე ამაღლება ეწოდება. ადამიანის გარდამქმნელი მოქმედების თავისუფალ-ცნობიერ, მიზანდასახულ ხასიათს უკავშირდება ცხოველისა და ადამიანის მოქმედების განმასხვავებელი სხვა არსებითი ნიშნებიც. იმ დროს, როდესაც ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც მისი სახეობისათვის ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულია (მაგ., ფრინველი აშენებს მხოლოდ ბუდეებს, მას არ შეუძლია გამოთხაროს სორო როგორც ამას აკეთებს, მაგალითად, თავი და ა. შ.), ადამიანს შეუძლია აწარმოოს ნებისმიერი სახის ნიმუშის მიხედვით, მას შეუძლია, როგორც კ. მარქსი იტყვოდა, ყოველ საგანს მიუყენოს ის ნიმუში, მიუღვეს ისე, როგორც ამას მოითხოვს თვითონ საგანი, მისი „ინტერესები“, მისი თავისებური ბუნება. ამიტომ ადამიანს როგორც პრაქტიკულ-გარდამქმნელ, საგნობრივ ტოტალობასთან შეუძლია იქონიოს საქმე. ამაშია ადამიანის თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული მოქმედების უნივერსალური ხასიათი. სხეულის ფიზიკური შეზღუდულობა, ამა თუ იმ სულეიერი უნარის უპირატესი ფლობა და ცხოვრების სხვადასხვა მონაკვეთში ცხოველმოქმედების ამა თუ იმ ტიპით შემოზღუდვა არ აუქმებს ადამიანის პრინციპულ უნივერსალურობას. საქმე იმაშია, რომ ცხოველებისაგან განსხვავებით, რომლებსაც არ შეუძლიათ ერთად შეკრიბონ ამა თუ იმ ცალკეული სახის ცხოველმოქმედების შედეგები ისე, რომ ერთმანეთი გაამდიდრონ და შეაჯონ, ადამიანებს აქვთ შესაძლებლობა ერთმანეთს გაუზიარონ თავისი ინდივიდუალური გამოცდილება. ამის გამო, თითოეულის ფაქტობრივ შემოსაზღვრულობა ფართოვდება უნივერსალობის დონემდე ობიექტური ინფორმაციის ურთიერთაჯვარის, ურთიერთდახმარებისა და ურთიერთშეფხვების გზით. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, კ. მარქსის თვალსაზრისის გათვალისწინებით, შეიძლება გამოიყოს ადამიანის გვარეობითი არსის ერთი, ფრიად მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც უნივერსალურ, თავისუფალ-ცნობიერ, მიზანდასახულ მოქმედებამოლგაწეობის უნარში გამოიხატება [1,42,92-93].

ადამიანის უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული მოქმედება-მოლგაწეობა საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებს. ყველაფერი ის, რითაც ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან და რაც მის ადამიანობას ქმნის (საკუთარი არსებობის პირობების წარმოება, აზროვნება, ენა და ა. შ.), საზოგადოებრივი ხასიათისაა. სოციალურობაში როგორც ადამიანის არსის აუცილებელ კომპონენტში იგულისხმება ის გარემოება, რომ ადამიანის ფორმირება ადამიანად არსებითად არის დამოკიდებული იმ მიმართებათა ერთობლიობაზე, რომლითაც ადამიანები ერთმანეთს უკავშირდებიან.

ადამიანთა შორის დამყარებული კავშირურთიერთობის ფაქტორები სხვადასხვანაირად შეიძლება იქნეს გავებული. ასე მაგალითად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ადამიანი, თავისთავად განხილული, წმინდა ბიოლოგიურ არსებას წარმოადგენს, ხოლო სოციალური კავშირები, რომელსაც ის ამყარებს სხვა ადამიანებთან, მისთვის გარეგანი და შემთხვევითია. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანი თავისი არსის მიხედვით კი არ არის სოციალური არსება, არამედ მხოლოდ თავისი ვიტალური არსებობის გაიოლების სურვილი უზიარებს მას სხვა ადამიანებთან კავშირი დაამყაროს, თანაც ამ კავშირში სხვა ადამიან-

ნი ანტიერესებს მას იმდენად, რამდენადაც ამ სხვას მისი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნება-განმტკიცების როლი შეუძლია შეასრულოს. რადგან, ზოგადად, არსი ყოველთვის გამოხატავს საგნის შინაგან გარკვეულობას, ამიტომ თუ ვივარაუდებთ, რომ ადამიანი სოციალურობას მხოლოდ ვარდნად, შემთხვევითი ფაქტორების საფუძველზე იძენს, მაშინ მართლაც შეუძლებელია სოციალურობა ადამიანის არსად დავსახოთ. ასე გაგებული სოციალურობა არ წარმოადგენს ადამიანისათვის ისეთ მაკონსტრუქტიურებელ ვითარებას, რომელიც ადამიანთა შინაგანი ურთიერთკავშირის მოთხოვნილებაში გამოიხატება, მოთხოვნილებაში, რომელიც გამოყოფს ადამიანს ცხოველთა სამყაროდან. და, ცხოველთა ურთიერთკავშირისაგან განსხვავებით, აფუძნებს ადამიანთა არა მარტო ერთმანეთის გვერდით, არამედ მათ ჰემმარიტად ერთად ყოფნასაც. მოქმედება და მისი ნაყოფით სარგებლობა, აღნიშნავდა კ. მარქსი, როგორც შინაარსით, ასევე არსებობის წესით საზოგადოებრივი ხასიათისა არიან [1,42, 118]. სოციალური ხასიათისაა როგორც ადამიანის მოქმედება მთლიანად, ასევე ამ მოქმედების ყველა ასპექტი. კერძოდ, სოციალური ხასიათისაა ადამიანის მიზანდასახული მოქმედების წარმმართველი ინსტანცია, მისი „მე“. „მე“-ს გენეზისი ადამიანის მეორე ადამიანთან, „შენ“-თან დამაკავშირებელი მიმართების გაცნობიერებასთან პრის, არსებითად, დაკავშირებული. ადამიანს, აღნიშნავს კ. მარქსი, რამდენადაც, იგივე ემართება, რაც საქონელს. რადგან ადამიანი არც სარკით იბადება და არც ფიტეს ფილოსოფოსის სახით: მე-მე ვარ, ამიტომ თავის თავს იგი ჯერ სხვა ადამიანში ზედავს, როგორც სარკეში. მხოლოდ ადამიან პავლესთან, როგორც თავის მსგავსთან, შეფარდებით ადამიანი პეტრე შეეფარდება თავის თავს [2,20]. იმ შემთხვევაში, როდესაც ადამიანის არსის გაუცხოება დაძლეულია, როდესაც შრომის აქტი, შრომის პროდუქტი და მეორე ადამიანი არ უპირისპირდება ადამიანს როგორც მტრული ძალა, როდესაც ადამიანის ღირებულება არ დაიყვანება მის მფლობელობაში არსებულ საგანთა ღირებულებაზე და ადამიანის წარმოებას არ დაუქარავს ადამიანური სახე, მაშინ ადამიანთა ურთიერთმიმართება მათი არსობრივი ერთობის გამოხატულებაა. ამის წინაშეა „მე“ და „შენ“-ის როგორც მწარმოებლების, როგორც შემოქმედებითი შრომის სუბიექტების ჰემმარიტად ადამიანური ურთიერთმიმართება. ცეცხლოვანი პათოსით და შეუღარებელი ოსტატობით აღწერს კ. მარქსი ადამიანის გვარობითი არსის რეალიზაციის სურათს გაუცხოებისაგან თავისუფალ ადამიანთა შემოქმედებით ურთიერთობებში. ამ შემთხვევაში, დასძენს კ. მარქსი, წარმოების პროცესში თითოეული ჩვენგანი ორმხრივ დაამკვიდრებდა როგორც საკუთარ თავს, ასევე სხვასაც. მე ჩემ წარმოებაში გავსაგნებდი ჩემ ინდივიდუალობას, მის თავისებურებას და ამიტომ ჩემი მოქმედება-მოღვაწეობის პროცესში დავტყებოდი სიცოცხლის ინდივიდუალური ვამოვლინებით, ხოლო ჩემი წარმოების პროდუქტს ჰევრება ადამიანად ჩემში ინდივიდუალურ სიხარულს იმის გაცნობიერებით, რომ ჩემი პიროვნება ვლინდება როგორც საგნობრივი, გრძნობადი და ამის გამო უუჭველი დადასტურება ჩემი განუმეორებლობის და ძალის. შენს მიერ ჩემი პროდუქტის მოხმარებაში მე უშუალოდ განვიცდიდი, რომ ჩემი შრომით დაკმაყოფილებულია ადამიანური მოთხოვნილება, ე. ი. ვსაგნებულია ადამიანის არსი და რომ ამიტომ შექმნილია საგანი, რომელიც შესაბამება სხვა ადამიანის მოთხოვნილებას. მე ვიქნებოდი შენთვის გამაშუალებელი შენსა და ადამიანს

გვარს შორის, რის საფუძველზეც გავცნობიერდებოდი და აღვიქმებოდი შენს მიერ როგორც შენი საკუთარი არსის შემავსებელი, როგორც შენი საკუთარი არსების განუყოფელი ნაწილი, რაც, თავის მხრივ, გამაცნობიერებინებდა ჩემს საკუთარ თავს როგორც შენს აზროვნებაში და შენს სიყვარულში დამკვიდრებულს [1,42,36]. ჭეშმარიტად ადამიანური ურთიერთობების ნიმუშად კ. მარქსს მოჰყავს ხელოსან კომუნისტთა ისეთი ურთიერთობა, როცა მათი ურთიერთობის, ურთიერთსიყვარულის და შემოქმედებითი ურთიერთგამდობის უმაღლესი მიზანია თვითონ ეს ურთიერთობა, ეს ურთიერთსიყვარული, თვითონ ეს შემოქმედებითი ურთიერთგამდობა. აქ ნათლად ჩანს, რომ სოციალური ურთიერთობის უმაღლეს ფორმად კ. მარქსის მიერ მიჩნეულია ისეთი ტიპი ადამიანთა ურთიერთობისა, რომელიც აუცილებელი კომპონენტია ადამიანის პიროვნების რეალიზაციისათვის. ადამიანის არსობრივი სპეციფიკა სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ იგი იმთავითვე გასულია თავის თავიდან, იმთავითვე შინაგანად დაკავშირებულია სხვა ადამიანებთან და მხოლოდ ამ გზით ამყარებს მიმართებას სამყაროსთან და თავის საკუთარ თავთან, ამ გზით შეუძლია შეინარჩუნოს და აწარმოოს თავისი ადამიანური არსებობა.

ყოველივე ზემოთქმული ადამიანის არსის სოციალურობაზე კ. მარქსმა გამოხატა ლ. ფოიერბახის შესახებ ცნობილ მეექვსე თეზისში. კ. მარქსი თვლის, რომ ადამიანის არსი არ არის ცალკეულ ინდივიდში არსებული აბსტრაქტი, თავის სინამდვილეში ის არის ყველა საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობა. როდესაც კ. მარქსი ცალკეული ადამიანის ინდივიდში მყოფ აბსტრაქტზე ლაპარაკობს, მას, ჩვენი აზრით, მხედველობაში აქვს ის გარემოება, რომ ადამიანის არსის მისაგნებლად არ შეიძლება ცალკეული ადამიანის იზოლირება სხვა ადამიანებისაგან, რადგან ასეთი იზოლირების შედეგად ხელთ შეგვრჩება მხოლოდ ბიოლოგიური ინდივიდი. განსაზღვრების მეორე ნაწილში, სადაც ლაპარაკია ყველა საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობაზე, იგულისხმება შემდეგი: ყოველი ადამიანი თავის ადამიანობას ამა თუ იმ ტიპის საზოგადოებრივ ურთიერთობებში ამქლავნებს, მაგრამ იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობების გარდა, რომელშიც ის უშუალოდ რეალიზდება, თავისი სოციალური შესაძლებლობებით, მას შეუძლია სხვა ტიპის საზოგადოებრივ მიმართებებშიც გაშალოს თავისი ადამიანობა. სწორედ ყველა საზოგადოებრივ მიმართებათა სუბიექტად ყოფნის შესაძლებლობა აძლევს საშუალებას ადამიანს ცნობიერებით მიემართოს იმ ფიქსირებულ საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობისაკენ, რომელშიც მისი არსის მხოლოდ გარკვეული ასპექტი არის რეალიზებული, შეაფასოს ის და ამის მიხედვით იმოქმედოს ამ მიმართებათა განმტკიცება-შენარჩუნების ან გარდაქმნის მიმართულებით. ერთი სიტყვით, ადამიანს ახასიათებს პიროვნულ ანუ სოციალურ-გონით ყოფიერებაზე ამალეების შესაძლებლობა. კ. მარქსის მიერ მოცემულ ადამიანის არსის განსაზღვრებაში ერთ პრინციპში დიალექტიკურ ერთიანობაში მოაზრებულია როგორც ადამიანის უცვლელი ზოგადადამიანური ნიშნები, ასევე მის არსებობაში ამავე ნიშნების კონკრეტულ-ისტორიული მოდიფიკაცია. სამყაროსა და საკუთარი თავის გარდაქმნაზე მიმართული უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური მოქმედება ის ახალი თვისებრიობაა, რომლითაც ყველგან და ყველა ეპოქაში იწარმოებს ადამიანთა გვარის გამოყოფა ცხოველთა სამყაროსაგან, ადამიანის ადგილის დადგენა სამყაროში, მაგრამ რადგანაც მსოფლიო-ისტორიულ პროცესში ადამიანები

ცვლიან თავიანთ დამოკიდებულებას იმ საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობასთან, რომელშიც მოდიფიცირდება მათი არსი, ცვლიან თვითონ ამ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, რადგან ისინი, ამავე დროს, ცვლიან თავისი უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური მოქმედების დიპაზონს, ამიტომ ცვლილებას განიცდის ადამიანიც, მისი არსებობაც, მისი არსის განხორციელების კონკრეტულ ისტორიული ფორმებიც.

იმ შემთხვევაში, როდესაც ადამიანის ცნობიერება უსახავს ადამიანის მოქმედებას უმაღლეს მიზნად საკუთრივ უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური ხასიათის მოქმედება-მოღვაწეობის უხარის შეუფერხებელი გაშლა-განხორციელებისათვის წარმართულ აქტივობას, ჩვენ საქმე გვაქვს ადამიანის სოციალურობის უმაღლეს ფორმასთან — ადამიანის სოციალურ-გონით ანუ პიროვნულ ყოფიერებასთან. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ადამიანის არსობრივი გარკვეულობა — უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური ხასიათის მოქმედება-მოღვაწეობა მხოლოდ ადამიანის ბიოლოგიური არსებობის განმტკიცება-შენახვისა და შენარჩუნების საშუალებებს როგორც ასრულებს (რაც საკუთარი გვარეობითი არსიდან ადამიანის გაუცხოებას ნიშნავს), როდესაც ადამიანი არა მარტო არ იბრძვის გაუცხოების დასაძლევად, არამედ ამ მდგომარეობით თვითკმაყოფილებასა და სიამაყესაც კი განიცდის, მაშინ იგი, მართალია, მაინც სოციალურ არსებად რჩება, მაგრამ სოციალურ-გონითი, პიროვნული ყოფიერების აქტუალურ მფლობელს უკვე აღარ წარმოადგენს. მაშასადამე, სოციალური ადამიანში შესაძლებელია ორი მოდიფიკაციით მოგვევლინოს: საკუთრივ სოციალურად და სოციალურ-გონითად ანუ პიროვნულად. ადამიანის უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული სოციალური მოქმედება-მოღვაწეობა, როდესაც იგი თვითმიზნად არის დასახული, უპირატესად გამოიხატება სულიერ ღირებულებათა შემოქმედების, სხვა ადამიანებთან და ბუნებასთან არაუტილიტარული, უანგარო ურთიერთობის მოთხოვნილებისადმი ადამიანის მე-ს თავისუფალ დასტურში, ისეთი მოთხოვნილებებისადმი თავისუფალ დასტურში, რომელთა დაკმაყოფილება წარმოებს იმგვარად, რომ ურთიერთობის საგანი არასოდეს არ განიხილება როგორც მხოლოდ საშუალება, არამედ წარმოადგენს ყოველთვის მოქმედების თავისთავად მიზანს. უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი გვარეობითი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანი ყველაზე ღირებული რამ არის კ. მარქსისათვის. „ის არის უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილი მიზანი, იდეალი. მაგრამ ასეა არა იმიტომ, რომ ადამიანი ნებისმიერად, თავისი კაპრიზის გამო მიაწერს თავის თავს უმაღლეს ღირებულებას, სრულიადაც არა, ამას საფუძვლად უდევს თეორიულ მსჯელობაში დაფიქსირებული საქმის ობიექტური ვითარება, იმ არსობრივი უნარის გავალისწინება, რომელიც ადამიანს სრულიად უნიკალურ ადგილს უმკვიდრებს სამყაროში და ამ მხრივ სხვა არსებათა მიმართ ადამიანის გადამწყვეტ უპირატესობას ადასტურებს. ადამიანის გვარეობითი არსიდან გამომდინარე უპირატესობა სამყაროს შემადგენელ ყველა სხვა სახის არსებულთა წინაშე გარკვეულ მოვალეობას ანიჭებს ადამიანს არა მარტო თავისი საკუთარი მოდგმის, არამედ, ზოგადად, ყოველივე არსებულის მიმართ. ადამიანზე, რომელიც სამყაროს შემემეცნებელი და გარდამქმნელი აქტიური ძალაა, მნიშვნელოვანწილად არის დამოკიდებული ის, თუ რა მიმართულებით წარიმართება არა

მარტო საზოგადოების განვითარების, არამედ სიცოცხლის შენარჩუნების და დაცვის პროცესიც.

ჩვენ შევეცადეთ გავგვრკვია, თუ რა იგულისხმება ადამიანის გვარეობით არსში. ადამიანის გვარეობითი არსის შინაარსი განისაზღვრა როგორც უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური ხასიათის მოქმედების უნარი. როგორც აღინიშნა, ადამიანის მთელში ამ უნარის ფუნქციონირების აუცილებელი პირობაა იმ მიმართების გარკვეული სტრუქტურა, რომლითაც ხასიათდება არაორგანულ, ბიოლოგიურ, ფსიქიკურ და სოციალურ თვისებრიობათა ერთიანობა. თუ ახლა ამ სტრუქტურაში შემავალი თვისებრიობების ურთიერთკავშირს განვიხილავთ მათი წარმოშობის და ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი წინამძღვრების თვალსაზრისით, აღმოჩნდება, რომ ადამიანი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც არაორგანულ-ბიო-ფსიქო-სოციალური არსება. ადამიანის ბუნების კატეგორია სწორედ ადამიანის მთელში ზემოაღნიშნულ თვისებრიობათა იერარქიული „განლაგების“ სტრუქტურას გამოხატავს¹. ყოველი მთელის ერთიანობის წყაროდ, მისი არსობრივი ხასიათის გამომხატველად ის თვისებრიობა უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც ერთ გამომეტყველებას, ერთ სახეს აძლევს მთელში შემავალ თვისებრიობებს და რომელიც აღნიშნულ მთელში განვითარების უმაღლესი რანგის მფლობელია. ამგვარად, თუ ადამიანის მთელის განმსაზღვრელ და გამაერთიანებელ თვისებრიობას გამოხატავს მისი არსი — უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური მოქმედების უნარი, ადამიანის ბუნება არაორგანულ-ბიო-ფსიქო-სოციალურ სტრუქტურაში გამოიხატება. ადამიანის ბუნების პრობლემასთან დაკავშირებით შეიძლება წამოიჭრას ასეთი კითხვა: შეიძლება თუ არა არსებობდეს, და თუ არსებობს, ადამიანად ჩაითვლება თუ არა ისეთი არსება, რომელსაც გააჩნია ადამიანის იდენტური გვარეობითი არსი, მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანისაგან განსხვავებული ბუნებით ხასიათდება? თუ ადამიანის არსის რეალიზაცია არსებითად არის დაკავშირებული ფსიქიკასთან, ამ უკანასკნელის რეალიზაცია აუცილებლობით გულისხმობს სიცოცხლეს, ბიოლოგიურ საფუძველს, ხოლო სიცოცხლე, თავის მხრივ, აუცილებლობით ფუნქცია არაორგანულ სინამდვილეზე, მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ყოველი არსება, რომელსაც ადამიანის არსში მოაზრებული ნიშნები ახასიათებს, ამავე დროს, ამ საწყისების (არაორგანული, სიცოცხლე, ფსიქიკა, სოციალური) ისეთსავე ორგანიზაციას წარმოაჩენს, როგორც ადამიანის ბუნებაში ხორციელდება.

წარმოუდგენელია მოაზრებულ იქნეს ადამიანი არა მარტო მისი უცვლელი გვარეობითი არსის, არამედ, ასევე, მისი უცვლელი ბუნების გარეშე. ყველგან და ყოველთვის ადამიანის მთლიანობა მოიცავს არაორგანულ, ვიტალურ, ფსიქიკურ და სოციალურ თვისებრიობათა იერარქიას. ყველგან და ყოველთვის ადამიანი არაორგანულ-ბიო-ფსიქო-სოციალური ბუნების არსებაა. მართალია, ისტორიული განვითარების კვალობაზე შეიძლება შეიცვალოს ადამიანის ბუნე-

¹ ზოგჯერ ადამიანის ბუნებაში იგულისხმება ადამიანის რაობა, მისი არსი, ზშირად ადამიანის ბუნებაში გულისხმობენ ადამიანის ფორმირების მხოლოდ ბიოლოგიურ წინამძღვარებს, იმას, რაც ადამიანს ბუნებისაგან აქვს მობედლებული. ჩვენ ვხმარობთ ადამიანის ბუნების კატეგორიას არა ადამიანში ვამთლიანებული ბუნებრივის, ბიოლოგიურის და მისდამი დაპირისპირებული სოციალურის გამიჯნის ფუნქციით, არამედ ადამიანის მთლიანის სტრუქტურული თვისებუბების გამოხატავად, იმის აღსანიშნავად, რომ ადამიანის ბუნება არაორგანულ-ბიო-ფსიქო-სოციალურია.

ბის შემადგენელი საწყისების მოდიფიკაცია, მაგრამ თვითონ ამ ბუნების შეცვლა გამორიცხულია მანამდე, სანამ ადამიანი ადამიანად რჩება.

ახლა, როდესაც სიცოცხლე, ბიოლოგიური თვისებრიობა დახასიათებული იქნა „წმინდა სახით“, დახასიათებული იქნა, აგრეთვე, ადამიანის არსი და მისი ბუნება, საჭიროა გაირკვეს, თუ რა ემართება ბიოლოგიურ თვისებრიობას, როდესაც მას ადამიანის მთელში უხდება ფუნქციონირება. ადამიანის მოქმედების სპეციფიკა ნათლად მიუთითებს იმაზე, რომ ყოველგვარ ორგანიზმს არ ძალუძს ამ მოქმედების საზრისი იტვირთოს. იმისათვის რათა სინამდვილის გარდამქმნელი და შემემცნებელი ოპერაციები შეასრულოს, ადამიანი გარკვეული ტიპის სხეულს უნდა ფლობდეს. და მართლაც, ადამიანი სხეულის აგებულებითა და ფუნქციონირების ხასიათით არსებითად განსხვავდება ცხოველებისაგან. ადამიანს როგორც მიზანდასახულ, მწარმოებელ, გარდამქმნელ არსებას უნდა გააჩნდეს ორგანო, რომლის ძირითადი ფუნქცია იქნება სწორედ გარდამქმნელი ოპერაციების წარმოება. ასეთი ორგანოა ადამიანის ხელი. ადამიანის ხელის ფორმირებისათვის, როგორც ფ. ენგელსი მიუთითებდა, თავის მხრივ, აუცილებელია, რომ ცხოველის წინა კიდურებმა დაკარგონ სიარულის ფუნქცია. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ გამართული სიარულის დროს. გარდა ამისა, მიზანდასახული, სოციალური მოქმედება მოითხოვს აზროვნებისა და მეტყველების ფორმირებას, რომელიც მხოლოდ უმაღლესი ნერვული სისტემის შესაბამისი ორგანიზაციისა და სათანადო სამეტყველო ორგანოების ბაზაზე არის შესაძლებელი. მიუხედავად სხვადასხვა თვალსაზრისის არსებობისა იმის თაობაზე, თუ როგორ ჩამოყალიბდა ადამიანის სხეულის, კერძოდ კი, წინა კიდურების, სამეტყველო აპარატის და ნერვული სისტემის უნივერსალური ხასიათი, ადამიანის მკვლევრები შეთანხმებული არიან ერთში და არსებითში, რომ ადამიანს როგორც მიზანდასახული მოქმედება-მოღვაწეობის უნარის მფლობელ არსებას ფუნქციონირება შეუძლია მხოლოდ ასეთი არასპეციალიზებული, უნივერსალური ორგანიზმის მეშვეობით. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ცხოველის ორგანიზმში ვიწრო სპეციალიზაციასთან მიმართებაში ადამიანის ორგანიზმის უნივერსალობის უპირატესობაზე როდესაც ვმსჯელობთ, მხედველობაში გვაქვს ეს უპირატესობა, მხოლოდ სოციალური ცხოველმოქმედების თვალსაზრისით. იმ შემთხვევაში თუ ადამიანი არ მოხვდა სოციალურ გარემოში, რომელიც მასში ჩადებული შესაძლებლობების აქტუალიზაციის აუცილებელი პირობაა, თუ მას მხოლოდ ბიოლოგიური არსებობის პლანში მოუხდა ფუნქციონირება, იგი, უთუოდ, სხვა ცხოველებზე უფრო ადვილად დაიღუპება.

როგორც აღვნიშნეთ, ცხოველთა სამყაროში ახალი ბიოლოგიური სახეების წარმოშობა სწორედ იმით არის განპირობებული, რომ ცხოველს არ შეუძლია თავისი არსებობის შესანარჩუნებლად რადიკალურად გარდაქმნას მისი გარემომცველი სინამდვილე, ცხოველი თვითონ გარდაიქმნება და თუ ეს გარდაქმნა ადეკვატური აღმოჩნდა გარემოს თვალსაზრისით, ცხოველი განაგრძობს არსებობას [5,100]: ადამიანთან ვითარება განსხვავებულია: ადამიანში ბიოლოგიური ევოლუცია ქრება, ბუნებრივი შერჩევის კანონები ადამიანის მიმართ კარგავენ თავის წარმართველ როლს. ადამიანისაგან აღარ წარმოიშვება ახალი ბიოლოგიური სახეები, ახალი ტიპის ორგანიზმები. თუ რაიმე სისტემას, პრინციპში, ყველა შესაძლებელი ოპერაცია შეუძლია შეასრულოს და თუ ახალი

ქ. შარქის სახ. საქ. სსრ
ბუნებრივი სპეციალ.
ბიოლოგიის ინსტიტუტი

16670

სისტემების წარმოშობის პირობაა ის გარემოება, რომ თითოეულ მათგანს მხოლოდ ამა თუ იმ ოპერაციის შესრულება ძალუძს, მაშინ ცხადია, რომ ზემოაღნიშნული უნივერსალური სისტემისაგან ვერავითარი ახალი სისტემა ვეღარ წარმოიშევა. იწარმოებს მხოლოდ ამ სისტემის განვითარება, მასში ჩადებული შესაძლებლობების რაელიზაცია, ისე რომ თვითონ სისტემის არსობრივი თავისებურება უცვლელი დარჩება. სწორედ ასეთია ადამიანის ორგანიზმი. როგორც სამართლიანად აღნიშნავდა გ. პლენხანოვი, ცხოველთა ევოლუცია დაიყვანებოდა მათი ბუნებრივი ორგანოების ცვლილებაზე, ხოლო ადამიანის ევოლუცია, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება მისი ხელოვნური ორგანოების სრულყოფაში [8,610].

მას შემდეგ, რაც ბიოლოგიური ევოლუციის საფუძველზე შეიქმნა ორგანიზმის ისეთი ტიპი, რომლის ბაზაზე შესაძლებელი გახდა ადამიანის ახალი თვისებრიობის აღმოცენება, თვითონ ამ ორგანიზმმა ძირეული ცვლილებები განიცადა ადამიანის სოციალურ-გონითი მოღვაწეობის საფუძველზე. ადამიანის ბიოლოგიური ასპექტი კარგავს წმინდა ბიოლოგიურის სახეს და სოციალურ-გონითი გაშუალებულ სინამდვილედ გვევლინება. ამიტომ ადამიანის ბიოლოგია არსებითად განსხვავდება ცხოველის ბიოლოგიისაგან. სამაგალითოდ ადამიანის ბიოლოგიის სოციალურ-გონითი გაშუალების სულ მცირე ორ ასპექტზე შეიძლება მივითითო: ჯერ ერთი, ადამიანის ორგანოებს შეუძლიათ თავისი ბიოლოგიური ფუნქციების შესრულების გარდა, შეასრულონ უამრავი სოციალური და სოციალურ-გონითი ფუნქციები. მეორეც, გენეტიკურად არ არის ცალსახად დეტერმინირებული არა მარტო ადამიანის სოციალურ-გონითი მოღვაწეობის შინაარსი, რომელიც აღზრდისა და პიროვნების თვითაქტივობის ფუნქციას, არამედ ადამიანის ორგანიზმის ონტოგენეტური განვითარებაც. სოციალური და სოციალურ-გონითი მოღვაწეობა განაპირობებს იმას, რომ ადამიანის გეხისაგან ვითარდება უნივერსალური, არასპეციალიზებული ორგანიზმი, ამავე დროს ამ მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი სოციალური და გონითი ღირებულებანი არ ჩაიწერებიან ადამიანის გენში. მათი გადაცემა თაობიდან თაობაზე წარმოებს არა გენეტიკური გზით, არამედ სპეციფიკურ-სოციალური მექანიზმებით.

ბოლოს, მოკლედ შევხვთ კიდევ ერთ საკითხს, რომელიც ორგანულად უკავშირდება ადამიანის გვარეობითი არსისა და ბუნების პრობლემას. კერძოდ, გავარკვიოთ, თუ რა როლს ასრულებს ბიოლოგიური, სოციალური და სოციალურ-გონითი (პიროვნული) ფაქტორები ადამიანის მოთხოვნილებათა ფორმირებაში. მოთხოვნილების ცნება წარმოადგენს გარკვეული ქცევის განხორციელებისაკენ სუბიექტის მისწრაფების აღმნიშვნელ კატეგორიას. ადამიანს აქვს ისეთი მოთხოვნილებანი, რომლებიც მისი ორგანიზმის არსებობის შენარჩუნებას ემსახურება (ასეთებია საკვების, სექსუალური მოთხოვნილებები და სხვ.). რაბან ადამიანის ბიოლოგია სოციალურითაა გაშუალებული, ამიტომ სოციალურის მიერ მოდიფიცირებულ ადამიანის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს შეიძლება სოციალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილებანი ეწოდოს. მოთხოვნილებათა სპეციფიკურ ტიპს მიეკუთვნება ის მოთხოვნილებანი, რომლებიც არა მარტო ახასიათებს მხოლოდ ადამიანს, არამედ ამავე დროს, მისი გვარეობითი არსის გამოხატულებას წარმოადგენენ. ადამიანი ხასიათდება არა მარტო უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახული, სოციალური მოქმედების უნარით, არამედ აქვს, ამავე დროს, ამ უნარის მიხედვით წარმართული მოქმედების მოთხოვნილება. ამ მოთხოვნილებისადმი ადამიანის ცნობიერების დასტუ-

რი, ე. ი. იმის გაცნობიერება, რომ აღნიშნული მოთხოვნების დაკმაყოფილება წარმოადგენს ღირებულ აქციას, ამაღლებს ადამიანს პიროვნების, სოციალურ-გონითი არსების დონემდე. ადამიანს გააჩნია სოციალური ხასიათის ისეთი მოთხოვნილებებიც, რომლებიც, მართალია, წმინდა სოციალური წარმოშობისა არიან, მაგრამ ადამიანის არსის გამოხატულებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ პირიქით, სწორედ მისი რეალიზაციის შეფერხების ფუნქციას ასრულებენ. ასეთი ტიპის მოთხოვნების მაგალითად კ. მარქსი მიიჩნევს განძის ფლობის და დაგროვების მოთხოვნილებას. ადამიანს აქვს ისეთი მოთხოვნილებებიც, რომელთა გენეზისი, მართალია, სოციალურ-ბიოლოგიური ხასიათისაა, მაგრამ მათ შეუძლიათ განიცადონ ისეთი მოდიფიკაცია, რომ სრულიად გაუქმონ ადამიანის გვარეობითი არსის განხორციელების წანამძღვრები და ამათ ხელი შეუწყონ ადამიანის ბუნების დაშლას. მაგ., კვების მოთხოვნილება, რომელიც ადამიანის სოციალურ-ბიოლოგიურ მოთხოვნილებას წარმოადგენს, შესაძლებელია, ღორმუცელობის ფორმით გამოიხატოს. სექსუალური მოთხოვნილება შესაძლებელია ავხორცობის, გარყვნილობის, სექსუალური ფეტრიზიზმის, საღიზმის, სექსუალური ნეკროფილიისა ან მავნობის ფორმით წარმოვიდგავს. საკუთარი ინდივიდუალობის გაშლა-გამომყვავების მოთხოვნილება, მისი დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელი სუბიექტური და ობიექტური პირობების არარსებობის შემთხვევაში, შეიძლება სხვა ადამიანთა შემოქმედებით მიღწევების დამცირების ან კიდევ ძალაუფლებისადმი დაუოკებელი სწრაფვის მოთხოვნილებად გადაგვარდეს და ა. შ. ასეთი ხასიათის ვნებები ისეთ სპეციფიკურ-ადამიანურ მოთხოვნილებებთანაა დაკავშირებული, რომლებიც თუმცა მხოლოდ ადამიანში აღმოცენდებიან, მაგრამ, ამავე დროს, მისი გვარეობითი არსისა და შესაბამისი გვარეობითი მოთხოვნილებების დამორგუნველი ძალის ფუნქციას ასრულებენ. მსგავსი მოთხოვნილებების წარმოშობა უკავშირდება ადამიანის სოციალურ-გონითი საწყისის შეფერხებას.

ზემოაღნიშნულ მოთხოვნილებათა ტიპები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან დაკმაყოფილების ხასიათითაც.

ადამიანის გვარეობითი არსის შესაბამისი სოციალურ-გონითი მოთხოვნილებებისადმი არაანტაგონისტურად მიმართული სოციალურ-ბიოლოგიური ტიპის მოთხოვნილებანი (მაგ., საკვების მოთხოვნილება), შესაბამისი ქცევის განხორციელებით კმაყოფილდებიან. იმ შემთხვევაში კი თუ მათი დაკმაყოფილება ნაწილობრივია ან საერთოდ არ წარმოებს, მაშინ ისინი იპყრობენ ადამიანის სულს და აწმობენ სპეციფიკურ ადამიანურ, სოციალურ-გონით მოთხოვნილებებს. სოციალურ-გონით მოთხოვნილებებისადმი ანტაგონისტურად მიმართული სოციალური და სოციალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილებანი (მაგ., განძის დაგროვების მოთხოვნილება, ღორმუცელობა-გაუმძღვრობა, საღიზმი და სხვ.) ისეთი ხასიათისაა, რომ მათი დაკმაყოფილება არსებით შეფერხებას განიცდის. ასეთი მოთხოვნილებით შეპყრობილი ადამიანი ხშირად წყვეტს შესაბამის ქცევას, არა იმიტომ, რომ დაკმაყოფილა მოთხოვნილება, არამედ იმიტომ, რომ შესაბამისი ქცევის განხორციელებისათვის მას უბრალოდ ძალა აღარ ერჩის. ადამიანის გვარეობითი არსის გამომხატველი ჭეშმარიტად სოციალურ-გონითი მოთხოვნილება (მაგ., შემოქმედების, მეორე ადამიანთან ინტიმური ურთიერთობის და ა. შ.) დაკმაყოფილებულია მაშინ, როდესაც შესაბამისი ქცევა მიმდინარეობს და დაუკმაყოფილებლობის მოდუსში გადავა, როგორც კი ეს ქცევა შეწყდება.

ის განსხვავება-სპეციფიკურობა, რომლითაც სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებანი დავახასიათეთ, თავს იჩენს ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში. თუ დავაკვირდებით ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში აღმოცენებული მოთხოვნილებების მიმართებას ჩვენივე სულიერი ცხოვრების ცენტრთან, ჩვენს „მე“-სთან, უთუოდ შევნიშნავთ, რომ თუმცა მრავალი ჩვენი მოთხოვნილება, მართალია, განიცდება ჩვენს მიერ, მაგრამ იგი არ წარმოადგენს, ამავე დროს, ჩვენი „მე“-ს მოთხოვნილებას, იმგვარ სურვილს, რომელიც ჩვენი „მე“-ს დასტურის გამოხატულებაა. რადგანაც ჩვენი „მე“ უწყვეტად თან სდევს ჩვენ განცდებს, ამიტომ ჩვენ, ხშირად, შეიძლება უნებლიე ილუზიის მსხვერპლი აღმოვჩნდეთ. ჩვენ შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში აღმოცენებული ყველა მოთხოვნილება, არის, ამავე დროს, ჩვენი მოთხოვნილებაც. ხშირად იქმნება ისეთი ვითარება, როდესაც ადამიანი, მისი „მე“, იმის მაგიერ, რომ სათანადო რეგულაცია გაუწიოს მის სულიერ სამყაროში აღმოცენებულ მოთხოვნილებებს, დაიმორჩილოს ისინი, თვითონ ხდება მათი მონა. იგი ვერ ახორციელებს იმას, რისი მოთხოვნილებაც თვითონ აქვს და, პირიქით, ემონება და ახორციელებს სწორედ იმას, რასაც მოითხოვს მისგან მის სულიერ სამყაროში აღმოცენებული, მაგრამ მისთვის როგორც პიროვნებისათვის, მისი „მე“-სთვის უცხო მოთხოვნილება. მაშასადამე, ზემოთ ჩატარებული მსჯელობა მოთხოვნილებათა ოთხი ნაირსახეობის გამოყოფის უფლებას იძლევა. მოთხოვნილებათა პირველ ჯგუფს მიეკუთვნება ადამიანის გვარეობითი არსის მარეალიზებული მოთხოვნილებები. მოთხოვნილებათა მეორე ჯგუფს განეკუთვნება მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი ის მოთხოვნილებები, რომელთა გეშევისი თუმცა წმინდა სოციალურ ხასიათს ატარებს, მაგრამ რომლებიც, ამავე დროს, ხელს უშლიან, აფერხებენ ადამიანის გვარეობითი არსის ადეკვატურ რეალიზაციას და მისი გამომხატველი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. მესამე ჯგუფის მოთხოვნილებები წარმოადგენენ ცხოველური მოთხოვნილებების მოდიფიცირებას ადამიანის სოციალური საწყისის მიერ. ამ ტიპის მოთხოვნილება სოციალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილების ტერმინით შეიძლება აღინიშნოს. ეს ის მოთხოვნილებებია, რომელთა დაკმაყოფილება აუცილებელია ადამიანის სოციალურად გაშუალებული ბიოლოგიური არსებობის შესანარჩუნებლად. რაც შეეხება მეოთხე ტიპის მოთხოვნილებებს, ისინი ისეთი ტიპის სოციალურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილებებია, რომლებიც ანტაგონისტურად უპირისპირდებიან ადამიანის გვარეობითი არსის შესაბამის სოციალურ-გონით მოთხოვნილებებს და რომელთა გაბატონებას ადამიანზე მისი პიროვნების დეგრადაცია, საბოლოო ჯამში კი, ადამიანის ბუნების დაშლა მოსდევს.

ლიტერატურა

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. изд. 2-е.
2. მარქსი კ. კაპიტალი. ტ. I, 1930.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч. изд. 5-е.
4. ბოქორაძე ვ. ი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, 1976.
5. Дарвин Ч. Собр. соч., т. V, М., 1908.
6. Лурья А. Р. Язык и сознание. М., 1979.
7. Морган Т. Г. Экспериментальные основы эволюции. М.-Л., 1936.
8. Плеханов Г. В. Избр. филос. произв., т. I, М., 1956.

А. Т. БАКРАДЗЕ

К ПРОБЛЕМЕ РОДОВОЙ СУЩНОСТИ И ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Резюме

Путем сравнительного анализа взаимоотношений животного и человека с природой, родовая сущность человека определяется как способность универсальной, свободно-сознательной; целенаправленной, социальной деятельности. Со своей стороны, социальное может предстать в двух модификациях: собственно-социальное и социально-духовное или личностное. И отчужденный человек является социальным существом, но лишь сознательная борьба против отчуждения и всех форм порабощения возвышает человека до подлинно личностного, социально-духовного бытия. В известном тезисе К. Маркса о социальной сущности человека подразумевается, что, с одной стороны, человек по своим социальным возможностям превосходит, а значит, и относительно свободен от той совокупности общественных отношений, в которых реализуется его родовая жизнь, ибо в принципе он может реализовать себя в совокупности всех, т. е. любых общественных отношений; с другой стороны, его актуальное бытие всегда развертывается в исторически реализованной совокупности общественных отношений.

Понятие природы человека выражает структуру онтической определенности человека, как целостного феномена. Человек является биосоциальным существом, объединившим в себе основные качественные определенности развивающегося мира (неорганическое, биологическое, психическое, социальное). Как родовая сущность человека, так и его природа неизменны до тех пор, пока человек остается человеком, хотя формы их осуществления меняются сообразно конкретно-историческим условиям. Родовая сущность человека существенно взаимосвязана с подлинно человеческими потребностями. Кроме тех потребностей, в которых выражается родовая сущность человека (потребность творчества и бескорыстного общения с человеком и природой), можно выделить социально-опосредствованные биологические потребности, а также извращенные чисто социальные и социально-биологические потребности, которые, овладев человеком, порабощают его, заглушая в нем подлинно человеческие, социально-духовные потребности.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

Р. Г. КЕТХУДОВ, Д. Т. КОРДЗАЯ

СОЦИАЛЬНАЯ СРЕДА И ПОНЯТИЕ ДОЛЖНОГО

Социальная среда всегда была в центре внимания К. Маркса. Именно он, создав материалистическое понимание истории, заложил основу для научного понимания этого явления. Глубокий анализ человеческой деятельности, и, в частности, анализ труда и связанных с ним процессов опредмечивания и распределмечивания, понимание продукта труда как единства природного материала и результата человеческой деятельности позволили ему увидеть и понять, что человеческая жизнь проходит не только в природном измерении. Не менее объективной для человека является непосредственно окружающая его социальная среда.

К. Маркс был тем мыслителем, который первым начал исследовать общественные свойства вещей, созданных человеком. В процессе труда, — писал он, — человек осуществляет заранее намеченное изменение предмета труда. То, что на стороне рабочего проявляется в форме целесообразной деятельности, переходит в предмет труда в качестве его покоящегося свойства. Видоизменяя предмет, придавая ему общественную функцию, заставляя его служить своим потребностям, человек как бы одушевляет его. Причем одушевляет его не субъективно, не только в своем сознании. Предметы, прошедшие через горнило человеческой целесообразной деятельности, получают способность «почеловечески относиться к человеку». Маркс пишет, что люди тысячелетия не могли отделить общественное содержание предметов от их естественных свойств, и это было одной из причин мистических, религиозных представлений. Особое общественное содержание, запечатленное в предметах и явлениях, в иллюзорной форме, отражалось сознанием людей в виде анимистических, фетишистских, магических, антропоморфических и т. д. представлений. До сих пор в поэтических произведениях вещи говорят и чувствуют почеловечески, и это никого не удивляет. В обыденной речи мы и в настоящее время прибегаем к очеловечению многих естественных явлений.

Целесообразная организация предмета труда, прямое участие человеческого сознания в этом процессе в широком спектре мыслей, знаний, умений, вкуса, чувств, потребностей, внимания, воли, мастерства и т. д., которое переходит в предмет в качестве его объективных «покоящихся» свойств, делают последний не просто физическим материальным телом, а предметом, несущим в себе определенную социальную функцию, общественное содержание, социальное значение. Человеческая деятельность, взятая в ее широком аспекте, включающая в

себя не только предметную деятельность, но и различные формы человеческих отношений, создает совершенно не известную в природе область, предметы и явления которой измеряются не по их физическим параметрам, а по их социальным значениям.

Объективированная человеческая деятельность превращается в социальные предметы, институциональные формы организаций, проявляется почти во всех формах общения, наполняет человеческий мир особыми социальными объектами — значениями, которые для индивидуального человека не менее внешне заданы, чем природный мир. Это — то, что философы называют деонтической действительностью. Одной из самых характерных черт этого мира является то, что в его функционирующие системы включено объективированное человеческое сознание как необходимый элемент для их действия¹. Человеческая деятельность «одухотворяет» свои предметные результаты, делает духовность элементом внешней для человека объективной социальной среды. Оказывается, что человека окружает внешний для него мир сознания не только в качестве сознания других людей, но и сознания, закодированного в вещах, отношениях, учреждениях, системах операций и т. д. Этот объективный социальный мир существует для человека прежде всего в совокупной деятельности других людей и в результатах их деятельности. Он существует в объективности языка и других знаковых систем, в объективно циркулирующей информации (радио, телевидение, пресса), во внешней для индивида системе общественного сознания, в выработанных обществом категориальных системах мировосприятия, в классово ориентированных системах ценностей. Сюда относятся и выработанные обществом и внешне задаваемые человеку моральные, правовые, политические, религиозные, технические нормы, стандарты, обычаи, традиции, ритуалы и моды.

Особым элементом социальной среды являются объективно функционирующие системы отчужденных общественных отношений, вышедшие из-под контроля общества, со своей стихийно складывающейся целесообразностью, которая подчиняет себе людей, превращая их в средство своего функционирования, лишает их роли самоцели. Такие явления приобретают иллюзорную форму самостоятельности, персоналифицируются в личностные образы, наделяются сознанием, волей, активностью и т. д. К социальной среде относятся также отрицательные результаты общественной деятельности, итогом которых оказывается столкновение множества проявлений воли и непредвиденные и нежелательные последствия.

Индивид от рождения оказывается погруженным в это силовое поле общественных значений, которое, преломляясь через особенности той конкретной социальной группы, к которой он принадлежит, властно требует от него подчинения своей внешней логике, своей програм-

¹ Специальный анализ этого явления предпринял М. К. Мамардашвили. См. «Анализ сознания в работах К. Маркса», «Вопросы философии», 1966, № 6.

ме, диктует ему, как он должен вести себя. Эта система объективного долженствования является одним из источников социального детерминизма и должна рассматриваться как один из важнейших элементов объективной социальной среды.

Объективное долженствование складывается как сумма неких безличностных норм, правил, требований, предъявляемых абстрактному человеку для выполнения. Эти нормы и требования как бы выражают те необходимые функции и социальные роли, которые вырабатываются не из прихоти тех или иных людей, а выражают внутреннюю логику жизни общественной организации (например, роли начальника и подчиненного, родителя и ребенка, военного, бухгалтера и т. д.).

Наиболее четко отношения объективного долженствования проявляются в производственном коллективе, который может служить лучшей моделью для понимания общих черт этого социального явления. Советский исследователь М. И. Бобнева пишет по этому поводу: «К объективной основе социальных норм следует отнести различные формы и проявления объективных отношений долженствования, т. е. таких отношений, в которые вступают участники любой кооперированной деятельности, когда цель деятельности может быть достигнута лишь при выполнении ее участниками определенных функций и при определенном соотношении их позиций и обязанностей. Формы такого объективного долженствования в рамках кооперированной деятельности наблюдаются во всех социальных организациях, в любых сферах жизнедеятельности общества» [2, 47].

Весь этот комплекс объективного долженствования предъявляет личности некий набор правил того, что она должна или не должна делать. Внутри этого объективного потока долженствования имеется довольно обширная градация от жесткого, властного требования однозначного поведения, нарушение которого предполагает определенную меру наказания (например, система правовых норм) до рекомендации, предпочтения (эстетический вкус).

К объективному долженствованию следует причислить и методы пользования вещами (орудиями труда, средствами транспорта, связи, общения, отдыха, быта и т. д.) по той внешней программе, которая диктуется нам значением вещи и предполагает определенный образ, порядок и последовательность действий, чтобы была возможна их реализация.

Нужно отметить и то обстоятельство, что система объективного долженствования, функционирующая в обществе, не однозначна, не едина. Она имеет сложную и многоступенчатую структуру и фактически выступает в стольких лицах, сколько в данном обществе классов и социальных прослоек. Систему должного предъявляют и от лица всего общества, и от лица различных классов и национальных групп, социальных слоев и коллективов. И личность оказывается под «давле-

нием» многих из этих норм должного, которые весьма часто имеют противоречивый, взаимоисключающий характер.

Мир объективного долженствования в процессе социализации личности с разным уровнем полноты и адекватности превращается в значительную часть ее внутреннего мира. Как говорят психологи, происходит процесс интериоризации. Этот сложный процесс отражения объективного социального мира в мир внутренний осуществляется разными путями воздействия общества на личность. Здесь мы видим: принуждение, угрозу, наказание, поощрение, награду, осуждение, пример, подражание, убеждение, целенаправленную и стихийную выработку систем потребностей, привычек, склонностей, широкое воздействие массового примера, социального стандарта (конформизм), общественного мнения и т. д. Здесь функционирует особый социально-психологический механизм: страха, стыда и вины — с одной стороны, и положительных эмоций — с другой, как показатели самооценки личности по отношению к степени выполнения ею тех требований, которые предъявляются ей системой объективного долженствования.

По мере того, как человечество во все большей степени окружало себя социальным миром своей деятельности, с тем большей отчетливостью у людей формировались представления о должном. Этот комплекс субъективного долженствования становится одним из важнейших элементов внутреннего мира человека, определяющего все без исключения аспекты его социальной деятельности. От того, что понимает под должным личность, зависят ее социальная ориентация, система ценностных представлений, ее отношения с другими людьми, самооценка. Другими словами, представления о должном являются важнейшим узлом в системе мировоззрений всех типов.

Само по себе объективное долженствование не может заставить человека действовать согласно своим максимам и нормам. Для этого необходимо, чтобы те требования, которые предъявляются обществом личности, стали ее внутренней нормой. Было бы большой ошибкой думать, что человеческое понимание того, как «должно быть», является результатом лишь логического размышления и сознательного и беспристрастного выбора принципов своей жизненной позиции. Это длительный и постепенный процесс выработки социальных установок, приобщения к системе ценностей какой-либо социальной группы.

Важным обстоятельством является также и то, что те внутренние принципы, тот социальный настрой личности, которые она принимает или сама формирует как должные, осознаются ею как принципы **верные, справедливые, оправданные, желательные**. Они принимаются личностью без принуждения, как ее собственная, добровольная позиция. То, что интернализировано личностью как ее понимание должного, не может восприниматься ею как нечто, с чем она внутренне не согласна, чего она не хочет, как нечто принудительное, ошибочное, унижительное и неправильное. Субъективное долженствование характеризуется искренней убежденностью в правоте и справедливости своей со-

циальной позиции и действия, реализация которых приносит человеку положительные эмоции и глубокое удовлетворение (хотя — и это необходимо отметить — такой образ действий может глубоко противоречить интересам общества и признаваться им неправильным или даже преступным).

Комплексе должного осознается личностью не только в форме ясных принципов, но проявляется как ее убеждения, которые отличаются от простого понимания тем, что распространяются на широкий спектр эмоций, волю и становятся жизненной позицией, которая активно защищается, отстаивается, переживается и проводится в жизнь.

Мораль не может предусматривать все возможные жизненные ситуации. И когда человек сталкивается с какой-то конкретной жизненной коллизией, если его теоретический уровень не очень глубок, именно его внутреннее ощущение должного оказывается тем критерием, который определяет политическую, нравственную, правовую и т. д. позиции и действия.

Проблема долженствования является «стыковой» для целого ряда социальных наук. Так она имеет моральный, эстетический, религиозный, политический, психологический, социологический, гносеологический, собственно аксиологический и другие аспекты. И, конечно, дальнейший конкретный ее анализ выявит многие ее важные стороны. Мы же хотим отметить: то, что личность принимает как должное, есть концепция ее глубоко интимного понимания и переживания свободы, которая разворачивается и конкретизируется в таких понятиях, как: смысл жизни, идеал, истина, право, добро, прекрасное. Какими должны быть общество и отношения людей, какими должны быть результаты их деятельности, каким должно быть отношение людей ко мне, каким должно быть мое отношение к людям, каким должно быть мое отношение к себе самому — вот спектр тех важнейших вопросов внутреннего переживания свободы как должного, которые всегда стояли перед людьми, принимая ту или иную историческую форму. Кроме того, важнейшим параметром внутреннего переживания, внутреннего ощущения свободы, а, может быть, и начальной точкой ее отсчета, является субъективная оценка и переживание ценности абстрактной человеческой личности вообще, конкретного человека и себя самого.

Субъективное понимание и переживание должного не является врожденным, априорным свойством сознания личности. Его становление связано со становлением самой личности, которая, живя от рождения в человеческом обществе и впитывая в себя общественные отношения в виде черт характера, потребностей, интересов, мотивов, нравственных, правовых, политических, религиозных, эстетических, научных, философских, технических и других знаний и принципов, становится, по выражению Маркса, «общественным существом», «совокупностью общественных отношений».

Психологи, занимающиеся процессом формирования личности, выделяют три главных уровня развития морального сознания. Это: 1) до-

моральный уровень, характерный для детского возраста, когда ребенок руководствуется своими эгоистическими интересами и потребностями, а также страхом перед возможным наказанием или, наоборот, ожиданием поощрения со стороны взрослых; 2) конвенциональный уровень, который характеризуется ориентацией человека на внешне заданные нормы и его потребностью в одобрении своих поступков со стороны «своих» людей» (т. е. той социальной группы, к которой он причисляет и себя), или стыдом перед их осуждением; 3) автономный уровень развития личности, когда она определяет свои поступки в соответствии со своими собственными представлениями о добре и зле. Здесь регулятором поведения становится совесть или чувство вины.

Известный советский исследователь И. С. Кон, рассматривая эти уровни развития, пишет: «Страх, стыд и вина, таким образом, выступают не только как эмоциональные переживания, связанные с разными моральными санкциями... Эти же понятия используются при выделении определенных этапов исторического развития, в ходе которого социальное поведение становится более осознанным и индивидуальным. Чувство страха и потребность в безопасности запрограммированы генетически и потому могут не рефлексироваться. «Культура стыда» уже выходит за рамки инстинктов, однако остается партикуляристской, ориентируя сознание индивида исключительно на его собственную общину; индивидуальные свойства на этой стадии развития еще не отличаются от социальных, честь мыслится как нечто вещественное, что может быть дано и отобрано независимо от поступков и воли самого индивида и т. д. Лишь на очень высокой ступени исторического развития возникает личность, способная ориентировать свое поведение изнутри, равняясь на усвоенные ею принципы и нормы. Только здесь появляется категория совести, как внутренней моральной инстанции, осуществляющей суд над человеком, включая не только его поступки, но и его помыслы; понятие обязанности как чего-то внешне-принудительного перерастает в понятие долга, как внутреннего императива, а идеал родовой или сословной чести уступает место понятию индивидуального достоинства» [5, 88—89].

Нам представляется, что наблюдениями о стадиях развития морального сознания можно воспользоваться, когда речь идет о формировании представлений о должном. У ребенка нет представлений о должном. И длительный процесс его воспитания одним из своих важнейших элементов имеет задачу выработать у него определенный комплекс норм, навыков, потребностей и т. д. Вторая стадия развития характеризуется подчинением общепринятым нормам, внешнему авторитету. И, наконец, третий этап формирования понятий о должном характеризуется тем, что у личности сформировался субъективный комплекс должного в виде ее ценностных установок и ориентаций, которые принимаются личностью без внешнего контроля и принуждения как ее собственные подлинные ценности.

Может показаться, что область должного ограничена рамками мо-

рала, где она функционирует в виде долга, и права, где она зафиксирована в виде правовых норм и законов. Однако это не так. Проблема должного возникает всюду, где только есть социальная человеческая деятельность и человеческие отношения, так как должное, с одной стороны, является необходимым и непосредственным элементом такой деятельности, а с другой стороны, является основой для оценки уже имеющихся результатов такой деятельности.

Так как политика, право, мораль, религия, эстетическая деятельность и философия существуют не только в форме идей, но и в виде **объективных**, реальных, социальных отношений людей, то нужно признать, что область представлений о должном весьма широка, что она имеет по крайней мере столько же аспектов, сколько форм общественного сознания и форм общественной деятельности.

Сегодня проблема должного лучше всего разработана в рамках теории морали и права. И это вполне понятно, так как в этих областях представления о должном лежат, если так можно выразиться, на поверхности и потому более очевидны. В таких же областях как политика, эстетическое отношение к действительности, религия и философия, т. е. там, где человеческая деятельность не так непосредственно влечена в ткань теорий, проблема должного не так очевидна. Однако и здесь она является важнейшим мировоззренческим ядром.

Не претендуя на всесторонний анализ этой сложной и многогранной проблемы, попытаемся наметить некоторые ее аспекты и контуры. Генетически должное связано с человеческим трудом, именно здесь лежат его истоки. Преобразование исходного природного материала в **соответствии** с какими-либо, пусть самыми примитивными, но уже не чисто биологическими, потребностями человека уже вводит в структуру становящейся человеческой деятельности субъективную модальность долженствования в виде целеполагания — субъективного образа, плана или понимания того реального преобразования, которое должно быть объективно осуществлено. Именно этой стороне дела посвящены широко известные мысли Маркса о том, что в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в сознании работника, что работник не только изменяет форму того, что дано природой, но и осуществляет свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он **должен** подчинить свою волю. Об этой же стороне дела Ф. Энгельс писал следующее: «Нормальное существование животного дано в тех современных с ним условиях, в которых они живут и к которым они приспособляются; условия для существования человека, лишь только он обособился от животного в узком смысле слова, еще нигде не имелись налицо в готовом виде; **они должны быть** (подчеркнуто нами — Р. К., Д. К.) выработаны впервые только последующим историческим развитием. Человек — единственное животное, которое способно обратиться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и **должно быть создано им самим**» [1, 510].

Сама структура целесообразной предметной деятельности обуславливает два направления человеческого познавательного поиска: познание того, **что в мире есть, каков он, как сущее**, и познание того, **каким он должен быть**. Первый аспект обеспечивает наука с ее всесторонне развитым исследовательским аппаратом. Второй аспект начал осознаться сравнительно недавно. Он реализуется в форме идеологии, ценностного сознания.

Познание того, каким должен быть мир, совершается в таких аксиологических категориях, как: цель, целеполагание, ценность, норма, идеал, оценка, свобода, добро и зло, красота и прекрасное, право, благо и т. д. Представления о должном имеют по крайней мере три аспекта. Первая их группа самым тесным образом связана с предметной деятельностью людей. Здесь речь идет о том, каким должен быть еще не существующий предмет или явление, в которых человек нуждается, какой должна быть его форма, конструкция, содержание. Наиболее ярко этого типа представления проявляются в творческой деятельности, когда нужно произвести, создать такой предмет, который не имеет непосредственных прообразов. Этот аспект долженствования выражается такими категориями, как: потребность, цель, целеполагание (соединение цели со знанием объективного содержания материала преобразования в конструктивный план, в идею). Этот аспект должного как бы непосредственно вплетен в предметную деятельность.

Другой аспект представлений и понятий о должном связан с областью человеческих отношений. Это сложная система социальных норм, правовых законов, традиций, обычаев, правил, стандартов и т. д., которые предписывают человеку, как он должен себя вести по отношению к другим людям. Если в первом случае мы имеем отношение субъект—объект, то во втором к этому отношению добавляется еще отношение субъект—субъект. Эта группа представлений о должном вводит новый по сравнению с предметным долженствованием момент — резко выраженную классовую, партийную, пристрастную окраску понимания того, что является должным. Здесь понимание должного оказывается неоднородным, переменным. Каждый класс составляет, вырабатывает свою систему должного. Это выражается в моральных, политических и правовых представлениях о том, какими должны быть отношения между людьми, и выражается в виде нормы, ценности, добра, долга, прекрасного, красивого, идеала, свободы.

Наконец, третьим аспектом является оценка существующей действительности, сущего с точки зрения должного. Это специфическая форма социального познания, которая во многих отношениях отличается от познания конкретно-научного. Прежде всего, бросается в глаза то, что если в случае научного познания человеческая мысль как бы следует за объектом, стремится воспроизвести и объяснить его возможно более точно, отразить его таким, каков он есть, то в случае оценочного познания мы наблюдаем другое направление мысли. Здесь конкретные объекты (чаще всего, результаты человеческой деятельно-

сти) как бы примеряются к человеческим понятиям о том, какими они должны быть. Именно из этого сравнения возникают такие формы социального, оценочного познания как: хорошее и плохое, доброе и злое, красивое и некрасивое, правильное, справедливое, ценное и т. д. Одной из основных характеристик этих оценок является их яркая классовая, партийная окрашенность.

Этот аспект познания вводит **человеческое измерение окружающего мира по степени его подлинности**, по мерке его соответствия высокому человеческому представлению о том, каким он должен быть. Степень подлинности мира, на наш взгляд, можно понять, как меру объективированной человеческой свободы. Мы говорим: «настоящий человек», «истинное произведение искусства», «истинная забота», «подлинная любовь», «настоящая гражданственность», «должный порядок» и т. д. Здесь слова должный, истинный, настоящий, подлинный являются синонимами. Сравнивая некоторые предметы и явления с выработанными обществом понятиями о должном и обнаруживая, что они совпадают, что должное объективно существует в сущем, люди испытывают особое чувство удовлетворения, которое объединяет в себе и радость, и моральное утверждение человечности, и ощущение правоты, истинности, справедливости, а в некоторых случаях и эстетическое наслаждение.

Одним из первых философов, кто обратил внимание на специфику оценочного познания, был Гегель. «Когда я знаю, что нечто существует, — писал он, — говорят, что я обладаю истиной. Так первоначально представляют себе истину. Это, однако, истина по отношению к сознанию, или формальная истина. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то наиболее глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об истинном государстве или об истинном произведении искусства. Эти предметы истины, когда они суть то, чем они должны быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию» [3, 332].

Нельзя не почувствовать, что Гегелю удалось открыть и поставить реальную и очень важную проблему соотношения сущего и должного. Вместе с тем, конечно, гегелевская концепция долженствования очень далека от истины: понятие должного он вводит в мир от лица абсолютной идеи, и потому оно полно мистицизма.

Нужно отметить, что до тех пор, пока наука не могла открыть и осознать настоящих механизмов человеческой деятельности и ее социального значения, подлинный механизм происхождения и функционирования должного ускользал от нее. Различные представления о должном преподносились людям от лица внешних надчеловеческих сил: бога, врожденных априорных принципов, от лица природы, трансцендентного мира ценностей, абсолютизированного и оторванного от общества мира культуры и т. д. Системы так понимаемого должного занимали очень большое место в различных религиях, которые «от лица бога» учили людей «как должно быть». И только открытие роли

труда и социальных отношений в становлении человеческого общества и человеческого сознания позволило представления о должном свести к их земным, человеческим, социальным корням, увидеть их историческое содержание и человеческую сущность.

Ориентация на должное имеет очень важное значение в жизни каждого человека как гражданина. В зависимости от того, что он считает должным и как он оценивает и переживает наличную действительность, у него вырабатывается положительное или отрицательное к ней отношение. В этом смысле субъективный комплекс долженствования является необходимым условием для всех видов критики, от негативной и разрушительной, до позитивной и творческой. В самом деле, если сознание было бы в состоянии лишь фиксировать то, что есть, то не было бы никаких критериев оценки. Критическое отношение уже предполагает выход за пределы простой фиксации того, что есть, к ощущению или пониманию того, что так не должно быть и отсюда к дальнейшему решению, как должно быть.

Мы видим, что суждения о сущем и должном самым тесным образом переплетены друг с другом. Человеческая критическая деятельность объективно переводит должное в сущее, этот достигнутый уровень в свою очередь определяет новые аспекты человеческого понимания должного и т. д.

Представления о должном могут вступать в самый тяжелый и драматический конфликт с действительностью, оборачиваясь личной трагедией людей. Это несовпадение рождает трагические характеры, пессимистическое мироощущение, социальную апатию, преступность. Ориентация на должное, — пишет известный советский исследователь О. Г. Дробницкий, — позволяет ввести некий «подлинно моральный» строй межчеловеческих отношений, который уже теперь присутствует с фактической действительностью и выступает как критерий повседневной ее оценки и всегда открытая для людей возможность совершать «истинно нравственные» поступки в обыденной жизни» [4, 273].

Понятия о должном относятся не только к будущему, но не в меньшей степени и к настоящему, определяя, что уже в сегодняшней жизни соответствуют понятию подлинности. Борьба за эту подлинность позволяет людям совершать героические поступки, быть «настоящими людьми», занимать высокие гражданские позиции в сложных переплетениях общественных отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, изд. 2.
2. Бобнева М. И. Социальная среда и регуляция поведения, М., 1978.
3. Гегель. Сочинения, т. I, М.—Л., 1929.
4. Дробницкий О. Г. Понятие морали, М., 1974.
5. Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры, в кн. Социальная психология личности, М., 1979.

Представлена Институтом философии АН Грузинской ССР

С. С. АРЗУМАНИЯ

ВЛИЯНИЕ НТР НА ПОПУЛЯРИЗАЦИЮ ИСКУССТВА

Мы живем в эпоху НТР, эпоху бурного развития науки, техники, производства, в эпоху сложную и противоречивую и потому одну из самых интересных в истории человечества.

НТР в разной степени воздействует на все стороны жизни общества. Наиболее радикально это влияние проявляется в экономике, производительных силах общества, в изменении бытовых условий трудящихся; несколько завуалированно НТР влияет на психику, нравственные отношения и на художественное творчество. Однако, по мере развертывания НТР, это влияние оказывается все более существенным. Как отмечает А. Г. Егоров, «НТР создает широчайшие материальные предпосылки для развития искусства, обогащения его видов, жанров и форм, является важнейшим условием широкого распространения художественных произведений и усвоения их массами» [7, 43]. Влияние НТР на искусство носит противоречивый характер, но в целом — это плодотворный процесс, который уже сейчас выразился в расширении познавательных возможностей искусства (сегодня перед художественным и вообще перед эстетическим сознанием наших современников открылись еще совсем недавно открытые макро- и микромиры, миры атома и живой клетки и т. д.).

Значительно расширилась тематика произведений искусства, появились новые образы, развиваются новые виды и жанры искусства и т. д. Но так как НТР явление новое, возникшее во второй половине 50-х годов, и к тому же представляет собой длительный процесс, то необходимо время, чтобы объективность плодотворного влияния НТР на искусство ни у кого не вызвала сомнения. А пока представляются естественными многочисленные споры и дискуссии, в которых высказываются противоречивые, иногда диаметрально противоположные точки зрения, хотя есть одно последствие НТР, социальное и художественное значение которого столь велико для дальнейшего прогресса человечества, что о нем не могут быть высказаны отрицательные суждения; явление, о котором идет речь — это пропаганда художественного наследия человечества. Разработке этой проблемы и посвящена эта статья.

НТР создает средства и условия для невиданной ранее пропаганды мировой художественной культуры. Она вовлекает в этот процесс практически все население мира, способствует преодолению национальных перегородок и укреплению связи национальных художественных культур.

Как отмечает А. В. Гулыга, «локальные цивилизации древности и средних веков создали ограниченные эстетические критерии, неприменимые к иным художественным принципам. Человек прошлого не понимал и не принимал ни своих предшественников, ни своих соседей.

Римляне считали древних германцев «варварами». Арабы, завоевавшие Малую Азию и Северную Африку, с остервенением уничтожали античные статуи. Мусульманская религия запрещала изображение лица человека. Христианское средневековье отвергало и языческую древность и мусульманский Восток. «Просвещенные» европейцы XVII века непонимающими глазами смотрели на шедевры Мексики и Бенина, а у себя дома не замечали народного творчества... Возрождение предприняло первую попытку если не синтеза, то диалога культур. Просветители и романтики пошли дальше по этому пути. Но только XX век начал решительно ломать последние перегородки между культурами» [6, 13—14].

Действительно, современному ценителю и любителю искусства предлагаются произведения разных исторических эпох, разных стран и народов, различных стилей, выражающие различные эстетические идеалы.

В эпоху НТР искусство становится доступным для всех слоев населения. Ни одна эпоха не знала ничего подобного. Начиная с периода возникновения греческой цивилизации, искусство фактически создавалось для элиты и потреблялось элитой, а народные массы были отчуждены от большого искусства. Теперь же, благодаря возникновению и развитию под влиянием НТР новых видов искусства (кино, телевидения, художественной фотографии), распространению сети средств массовой коммуникации и появлению новых средств тиражирования искусства (грамзапись, магнитофонная запись, кассетное телевидение, улучшение техники репродуцирования, развитие полиграфической техники) искусство входит в дом каждого человека, становится обязательным спутником его жизни. Как подчеркивает А. Завадский, «научно-технический прогресс означает шаг на пути к демократизации искусства. Техническая революция в массовых средствах коммуникации взрывает рамки контроля и знаменует собой возрастание общественной роли и функции искусства.

Впервые социально-санкционированный образ художественной продукции теряет элитарную природу и нормативный характер. Возможность приобщения к потреблению искусства все новых людей возрастает беспредельно» [8, 138].

Таким образом, НТР способствует демократизации искусства, приобщению к высокому искусству все возрастающего количества людей.

В свою очередь, массовость и доступность искусства способствуют формированию высокого художественного вкуса у населения, умению правильно оценивать феномены искусства.

Благодаря достижениям НТР, шедевры мирового искусства пропагандируются в массовом масштабе; именно книга, пластинка, репродукция, магнитофон, телевидение приносят в дом каждого гражданина нашей страны произведения Гомера, Данте, Шекспира, Сервантеса, Золя, Толстого, Рахманинова, Шостаковича и многих других выдающихся творцов искусства.

Пропагандируемое и распространяемое в основном средствами массовой коммуникации поистине в общегосударственном масштабе, искусство становится необходимым для человека, оно способствует духовному развитию каждого члена общества, ведет к преодолению культурного неравенства различных наций и социальных слоев. Таким образом, НТР «активизирует возможность приобщения каждого члена общества к духовному богатству» [4, 68].

Тесно соприкасаясь с искусством, человек начинает жить подлинной художественной жизнью, которая в свою очередь способствует формированию высокого эстетического и художественного вкуса у зрителя, слушателя, читателя. Они оказываются способными не только правильно воспринять, познать, полюбить и оценить произведения искусства прошлого, но и ставить серьезно возросшие требования новому искусству. Результатом такого качественного преобразования зрителя, читателя, слушателя является тот факт, что ориентация на такую профессиональную публику, как подчеркивают некоторые советские ученые, «повышает чувство ответственности создателя произведения искусства перед зрителем» [10, 97].

Пропаганда в таком массовом масштабе художественных ценностей мировой культуры была бы невозможна без новых, так называемых «технических» видов искусства (кино и особенно телевидения), которые предстают так же, как система массовых коммуникаций.

Доступность этих видов искусства некоторыми советскими учеными воспринимается как подготовительный этап, ведущий неподготовленных зрителей и слушателей к восприятию более сложных и менее понятных в массе видов и жанров искусства — оперы, камерной и симфонической музыки, вокально-симфонической музыки и т. д.

Рассматриваемые же как средство массовой коммуникации, то есть как средство тиражирования и ретрансляции произведений искусства всех видов и жанров, кино и особенно телевидение явились лишь незаменимыми пропагандистами и популяризаторами произведений всех традиционных видов искусства, этим решив проблему массовости и доступности искусства. Хотя следует отметить, что в системе массовых коммуникаций тиражируемое произведение искусства претерпевает некоторые, иногда довольно значительные изменения, что осложняет и без того сложный процесс адекватного восприятия художественного произведения. Например, представим себе любое произведение живописи, переданное по телевидению в черно-белом или даже в цветном изображении. Первое, что бросится в глаза, — это тот факт, что телевидение не может передать в точности размеры,

цветную гармонию и создать эффект присутствия, то есть оно не устанавливает прямого контакта с картиной. Например, при наличии современных бытовых телевизоров адекватное восприятие произведения В. И. Сурикова «Боярыня Морозова» невозможно уже хотя бы потому, что большое полотно не умещается в малые размеры телеэкрана.

Кроме того, необходимо учесть, что телевизор имеет растровую, мозаичную структуру. У него небольшой по сравнению, например, с киноэкраном интервал яркостей, меньше тональных градаций. В результате для адекватной передачи цветной гармонии картины по телевизору необходимо применение дополнительных средств (например, изменение цвета, показ произведения в черно-белом изображении, постепенное введение цвета и т. д.). Кроме того, чтобы картина была адекватно и более эффектно воспринята, показ картины по телевидению часто сопровождается соответствующей произведению музыкой, а также интересным комментарием профессионала-искусствоведа.

Дополнительные средства применяются на телевидении и для адекватной передачи объема, размера картины. Например, показ картины в динамике с помощью наездов, отъездов, перебивок, затемнений, расфокусировки, фокусировки и т. д., возможность усиливать, ослаблять или смещать акценты так, как это было задумано автором произведения, и показ крупным планом определенных деталей произведения имеет целью помочь зрителю дать возможность адекватно и по возможности более тонко воспринять произведение искусства. Высококвалифицированный режиссер сумеет этими дополнительными средствами воссоздать акценты, расставленные автором произведения, и таким образом не только самому стать в определенном смысле соавтором рожденного произведения, но и дать возможность зрителям самим почувствовать новое рождение данного произведения.

Эти дополнительные технические средства, необходимые на телевидении для показа произведений живописи, безусловно, помогают зрителю правильно воспринять картину, но в то же время и в значительной степени мешают сосредоточиться на ее восприятии.

И дело тут не только в несовершенной на сегодняшний день телевизионной технике, ибо идет интенсивный процесс ее развития (увеличение объема экрана, применение различных новшеств для адекватного отображения цвета и т. д.). Суть дела в том, что специфика и условия телевизионного восприятия таковы, что при всем желании зрителя он психологически не выключен из обывденной обстановки, и показ произведения искусства по телевидению не оказывает на зрителя того гипнотического воздействия, требующего обязательного отключения от действительности, которое способно оказать любое подлинное произведение искусства в оригинале.

Значит ли это, что надо отказаться от пропаганды произведений искусства средствами телевидения? Конечно, нет, хотя отметим еще раз, что тиражированные произведения искусства претерпевают опре-



деленные, довольно значительные изменения. И хотя данное обстоятельство делает почти невозможным адекватное восприятие произведения искусства, пропагандируемого по телевидению, но возможность глобального охвата массовой аудитории делает телевидение, как средство массовой коммуникации, незаменимым на сегодняшний день и представляет собой огромную силу, способную не только знакомить зрителя с отдельными произведениями искусства, но и поступательно поднимать общеобразовательный и культурный уровень большой массы телезрителей одновременно, поэтапно.

Другим существенным недостатком средств массовой коммуникации именно в плане пропаганды произведений искусства, на наш взгляд, является отмечаемое другими авторами отсутствие обратной связи со зрителем, того непосредственного общения, которое рождает момент сотворчества с автором. «Средства массовой коммуникации ориентированы на возможность монологической передачи сообщения и снимают эффект диалогического резонанса творца и реципиента, в результате свидания которых без свидетелей только и может произойти подлинное вчувствование, истинная коммуникация с высоким искусством» [5, 172].

Интересным представляется вопрос и о возможности экранизации литературного произведения как на телевидении, так и в кино, которое также способствует пропаганде данного произведения. Хотя может возникнуть вопрос — нужна ли вообще экранизация, если существует более естественное средство для тиражирования данного произведения — книга, которая может быть абсолютно точной копией рукописного оригинала произведения искусства, то есть абсолютно точно воспроизвести данное произведение, как эстетический предмет? Экранизация же не может быть абсолютно идентичной литературному произведению (например, роману «Война и мир»), уже хотя бы потому, что из литературного произведения превращается в произведение киноискусства. Если роман был написан одним Л. Толстым, то в создании экранизации участвовали режиссеры, операторы, актеры и т. д.

Однако не следует категорически отрицать экранизацию только потому, что это экранизация. Надо просто осознать, что, скажем, образ Н. Ростовской, созданный на экране в интерпретации Л. Савельевой, не может быть абсолютно идентичен образу из романа Л. Толстого «Война и мир», ибо этот образ является некоторым идеалом, который не может быть создан не только Л. Савельевой или О. Хепбёрн, но и не может быть до конца воспринят и при чтении книги, каким бы тонким и образованным ни был читатель, — ведь этот образ так же бесконечно сложен, глубок и многогранен, как и все относящееся к подлинному искусству. Хорошая экранизация не мешает, а помогает идентично воспринять экранизируемое литературное произведение.

Кроме того, надо отметить, что, вопреки личному убеждению некоторых советских эстетиков и искусствоведов, категорически отрицающих возможность экранизации шедевров мировой литературы, социологические исследования установили, что показ лучших произведений классики и современности в кинотеатрах и по телевидению вызывает новую волну читательского интереса не только к данному экранизованному произведению, но и ко всему творчеству писателя [13].

Другим важным средством пропаганды произведений искусства в эпоху НТР является тиражирование в виде репродукций и пластинок. Репродукции и пластинки также вносят некоторые изменения в тиражируемые произведения и здесь не обходится без некоторых эстетических потерь.

Так, если некоторые авторы благосклонно относятся к пропаганде музыки посредством пластинок, считая, что пластинка имитирует личностное общение (ей можно навязать время, пространство и ситуацию прослушивания), то другие авторы, наоборот, рассматривают как отрицательное явление то обстоятельство, что слушатель не видит исполнителя, а также лишен радости коллективного переживания [9, 67].

Появление пластинок значительно усложнило проблему восприятия идентичного произведения искусства. В этом случае мы имеем дело не с воспроизведением произведения, как это происходит при тиражировании произведений изобразительного искусства, а с воспроизведением исполнения произведения, то есть с воспроизведением произведения. Но так как музыкальное произведение может быть адекватно воспринято лишь в конкретном исполнении, то мы можем считать, что воспринимаем само произведение. И, несмотря на то, что звук, записанный на пластинку, оказывается в значительной степени искаженным, пластинка, вернее, сравнение исполнения различных исполнителей, записанных на пластинку, позволяет глубже познать истинную сущность музыкального произведения. Эту парадоксальную ситуацию можно объяснить следующим образом. Ни для кого не секрет, что каждое, более или менее значительное музыкальное произведение, может иметь бесконечно много интерпретаций, иногда похожих, иногда же прямо противоположных, но в то время обусловленных этим произведением (ибо партитура любого музыкального произведения определяет его лишь в самых общих чертах, в то время, как музыкальное произведение, как эстетический предмет, создается лишь в результате конкретного исполнения, притом исполнитель при всем желании не может в точности повторить не только чужое, но даже и свое предыдущее исполнение). Данная проблема приняла особенно острый характер со времени появления возможности записывать эти произведения на магнитофонную ленту и пластинку. Если раньше появление новой интерпретации встречало некоторое сопротивление публики и критики, то со временем все же становилась господст-

вующей, а старый стиль игры быстро забывался. Теперь мы имеем возможность сравнивать различные интерпретации, различные стили игры одного и того же произведения, что помогает выявить различные ценные звуковые качества, потенциально заложенные в произведении. В результате мы глубже познаем данное музыкальное произведение, все более приближаемся к его подлинной сущности.

Например, слушая первый концерт Чайковского в исполнении В. Крайнева и В. Клайберна мы не можем сказать, какое из этих исполнений воспроизводит концерт идентичнее другого. Просто одно исполнение больше выявляет необычайный лиризм музыки Чайковского, а другое — виртуозность, хотя в разной мере оба качества присутствуют и у того, и у другого исполнителя. Пластинка же дает возможность прослушивать подряд в различных исполнениях одно и то же произведение, позволяет сравнивать, сопоставлять их. А это расширяет возможность познания того произведения, которое мыслилось автором как идеальный эстетический предмет, но которое не может быть конкретно, в самых малейших подробностях определено в партитуре.

Мы видим, что тиражирование действительно влияет на художественное произведение. Притом это влияние проявляется по-разному. В одном случае, как отмечает Н. Я. Яранцева, «тиражирование одного вида искусства становится средствами художественной выразительности другого нового вида (соотношение живописи и гравюры, театра и кино, кино и телевидения). В другом случае меняется жанр тиражируемого произведения (переход из станковой скульптуры в мелкую пластику; из живописи — в декоративно прикладное искусство)» [11, 39]. И далее Н. Яранцева пишет: «репродукция — это копия, нечто вторичное, которое не может обладать полноценным эстетическим эффектом».

Да, репродукция действительно есть нечто вторичное и сознание этого, этот психологический барьер нелегко преодолеть. Рассмотрим подробнее с философской точки зрения, что же дает нам основание для такого различения репродукции и оригинала. При философском рассмотрении вопроса главным признаком, дающим основание для различения произведения искусства и его репродукции, является тот факт, что репродукция не идентична произведению искусства (хотя в сознании этого немаловажную роль играет и психологический фактор).

Во-первых, это различие выявляется в том, что картина, как произведение искусства, создается в результате творческой деятельности художника, в результате его долгой, напряженной работы над воплощением своих творческих замыслов в конкретное произведение искусства, где обязательно проявляется личность художника, его гений, талант, мировоззрение, идеалы. Репродукция же создается в результате определенных технологических процессов. При создании репродукций не учитываются два важнейших звена той специфической комму-

никативной системы, без которой не может существовать произведение искусства. Эти два звена — окружающая человека действительность и художник.

Следующим различием между оригиналом и репродукцией является то, что оригинал существует в единственном экземпляре, а репродукций много и количество их может расти безгранично. Кроме того, репродукция может быть плохой или хорошей без того, чтобы как-то изменилось само произведение.

Если оригинал создается потому, что художнику необходимо излить свою душу, чувства, то репродукции создаются только для того, чтобы многие с их помощью увидели и познали уже созданное — одно и то же произведение искусства. Если ценность произведения искусства определяется его уникальностью, то в репродукциях, наоборот, та считается лучшей, которая наиболее подобна данному произведению. Основной целью создания репродукции является то, чтобы, смотря на репродукцию, зритель мог бы представить оригинал.

Другой существенной особенностью репродукции является то, что, в отличие от оригиналов, которые сами содержат в себе художественно ценные качества и несут их людям, достоинство репродукции состоит в том, насколько верно она передает определенные ценности, содержащиеся в оригинальном произведении искусства. В процессе создания репродукции не выявляются новые художественные ценности (иначе это было бы созданием нового произведения), а лишь воспроизводятся уже созданные ценности. Короче говоря, репродукция становится ценной постольку, поскольку воспроизводит ценность чего-то другого, а именно, произведения искусства, то есть опосредствованно. И если репродукция воспроизводит все наиболее существенные ценностные качества произведения искусства, то есть наиболее адекватно воспроизводит картину, то она оказывается необходимой не только в плане пропаганды художественных ценностей, но и с художественной точки зрения. Если же репродукция не воспроизводит эстетически ценные качества произведения, то она превращается в никому не нужный с художественной точки зрения предмет, который может обладать какими-то другими ценными качествами не художественного, а материального порядка.

Кроме того, репродукции воспроизводят не всю картину, а лишь ее внешний слой, представленный в полотне-изображении. И в зависимости от того, насколько точно будет скопирован этот внешний слой, зритель получит возможность создать в своем воображении или ту же самую картину, или же значительно измененную. К сожалению, пока преобладает второй случай. Ведь специфика искусства такова, что самые малейшие изменения во внешнем слое могут привести к серьезным изменениям выявляющихся на их основе глубинных слоев картин, благодаря которым только и определяется подлинная сущность произведения искусства. Часто существенные ценные качества произведения искусства или предстают несколько измененными, или же во-

обще не воспроизводятся в репродукциях. В результате копия оказывается в значительной степени обесцененной в сравнении с оригиналом. Притом в одних копиях выявляются одни ценные качества картины, в других — другие. Какой бы точной ни была репродукция, в ней неизбежны определенные отклонения от оригинала. Другое дело, что в так называемых «идеальных» репродукциях, полученных в последнее время, эти изменения столь незначительны, что позволяют почти идентично воспринять оригинал. Ведь по определению Конрада и Ингардена существует определенная «сфера безразличного» для каждого произведения искусства, которая допускает самые незначительные изменения во внешнем слое (например, незначительное изменение тона в музыкальном произведении), которое почти никак не влияет на его сущность.

Именно так обстоит дело в репродукциях, сделанных способом Веркора, которые не могут отличить от своих полотен сами авторы.

Итак, хочется еще раз подчеркнуть, что та репродукция считается «идеальной», которая позволяет конституировать все глубинные слои данного произведения искусства, которая способствует тому, чтобы перед зрителем возник оригинал.

Здесь встает другой вопрос: если репродукция способна адекватно воспроизводить картину, то есть ли смысл различать оригинал и репродукцию, будет ли играть особую роль сознание того, что оригинал создан в результате творческой работы художника, а репродукция — в результате механического копирования? Оказывается, что специфика эстетического переживания такова, что здесь немаловажную роль играет психологический фактор, в данном случае сознание того, что одно создано человеком, а другое скопировано машиной, что в одном случае мы имеем дело с чем-то живым, одушевленным, а в другом — с мертвым механическим копированием. Оказывается, что подсознательно, независимо от себя, надо ощутить существование автора, создавшего данное произведение, надо почувствовать его душу.

Притом необходимость этого ощущения приобретает тем большую роль, чем значительнее талант и мастерство автора, чем большую ценность имеет произведение искусства. Но это не значит, что мы должны отказываться от репродукции, хотя это и есть еще одно техническое средство, лежащее между картиной, как произведением искусства, и зрителем. Ведь мы знаем, что для того, чтобы воспринять картину, как эстетический предмет, зритель должен отключиться от ее созерцания, как некоторой реальной вещи, висящей на стене и покрытой красками, особым образом наложенными, и включиться в созерцание некоторого идеально-реального предмета, который может выявиться на основе данного реального предмета. Иначе говоря, физическое существование картины, то есть полотна, на которое нанесены определенные краски, отлично от существования картины, как эстетического предмета. Но физическое существование картины является

необходимым средством для того, чтобы выявилась подлинная сущность произведения искусства.

Физические средства и мешают (ибо от них надо отключиться) и помогают (ибо без них невозможно) приобщиться к произведению искусства. Именно в этом смысле репродукция предстает, как новое дополнительное средство для приобщения к картине в художественном смысле и дополнительная преграда, которую необходимо преодолеть и которая отдаляет нас от произведения, так как для того, чтобы дать возможность зрителю познать сущность произведения, репродукция прежде всего должна воспроизвести внешний слой картины, то есть имитировать физическое существование картины. Барьер этот, конечно, в значительной степени преодолевается в результате творческой работы воображения зрителя, но в то же время и остается. Очевидно, именно это имела в виду Н. Яранцева, когда писала: «...создание «вторичности» тиражируемого произведения не нейтрализуется повышением технического уровня тиражирования. Это особенность художественного восприятия, которую нельзя устранить. К ней можно лишь в той или иной мере приспособиться» [11, 40].

И все же копии не только нужны — они необходимы. Во-первых, без них не была бы возможна пропаганда искусства в таком массовом масштабе. Именно благодаря репродукциям и пластинкам произведения живописи и музыки становятся ценностями, доступными всем. И если бы не репродукции, пластинки, книги и все другие средства, участвующие в пропаганде искусства, не осуществилась бы его великая миссия — принадлежность всем и каждому. Если ценности в оригинале находятся в разных странах, принадлежат различным музеям и частным лицам, то в репродукциях они становятся доступными всем.

Во-вторых, репродукции необходимы и потому, что поэтическая идея произведения искусства ищет своего материального воплощения в конкретных чувственно воспринимаемых материалах (камне, дереве, бумаге, краске и т. д.). А эти реальные предметы, из которых строит свое произведение художник, втягиваются в процесс исторического развития, в результате которого произведение может претерпеть значительные изменения или же вообще «умереть». Так, архитектурное произведение может быть разрушено частично или целиком во время землетрясений, вражеских нашествий и т. д.; в живописном произведении под воздействием света и влаги, в результате различных химических реакций происходит изменение интенсивности цвета, что значительно образом воздействует на ценностные качества произведения; что касается музыкального произведения, то здесь может быть утеряна часть партитуры и т. д. И если у этих произведений нет копий, то они оказываются или безвозвратно потерянными для человечества, или же теряют некоторые из своих важнейших ценностных качеств, делая невозможным восприятие той же самой картины, когда-то созданной художником, или того же самого музыкального произведения, созданного композитором.

Достаточно представить себе, с каким сожалением человечество вспоминает об этих навсегда исчезнувших с лица земли памятниках искусства, и вся необходимость репродукций и всех других средств тиражирования искусства станет доказанной. Конечно, при современном уровне науки и техники можно восстановить по определенной части произведения его целиком, но в этом случае нельзя быть совершенно уверенными в том, что фактически не было создано другое произведение.

В-третьих, копии оказываются необходимыми и как подготовительный этап к восприятию произведения искусства, имеющий целью познание его сущности.

Дело в том, что восприятие искусства — это сложный процесс. Сущность произведения искусства не лежит на поверхности, во внешнем слое произведения, а находится в его глубинных слоях. Понять, познать произведение искусства — это необычайно трудно. Нужно иметь достаточное образование как общее, так и художественное, быть восприимчивым, уметь правильно оценивать свои чувства и эмоции. К. Маркс отмечал определяющее значение художественного образования для восприятия искусства. В частности, он писал: «Если ты хочешь насладиться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком» [12, 495].

Но оказывается, что и одного художественного образования и художественной восприимчивости недостаточно для правильного и адекватного восприятия произведения искусства. Ибо восприятие искусства — это сложный процесс сознательного порядка, для которого необходимо знать в самых мельчайших подробностях данное произведение, т. е. необходимо многократно видеть или слышать его. Это практически невозможно для огромной массы любителей искусства.

Нам могут возразить, что никакого многократного общения с одним и тем же произведением не нужно и что лучше один раз увидеть оригинал, чем несколько различных репродукций.

Мы не отрицаем того сильного эмоционального воздействия, которое может оказать оригинал на зрителя, но отмечаем также, что в данном случае зритель может создать себе (и почти всегда именно так и бывает) образ произведения поверхностный и обязательно увидит это произведение не «само в себе», а для себя, то есть — как он представлял его до встречи с оригиналом по рассказам других, по описаниям в различных книгах, по высказываниям критиков и т. д., в сочетании, конечно, с тем, как сам он увидит картину в данный момент. Но уже доказано, что, рассчитанное на активную творческую работу восприятия, на умение правильно домыслить, почувствовать, доработать недосказанное произведение искусства воспринимается по-разному не только различными зрителями, но и одним и тем же в зависимости от освещения картины, от угла зрения и расстояния, от настроения и психического состояния зрителя, от умения отключиться от окружающей действительности и сосредоточиться. И лишь после

многочисленной встречи с произведением можно создать его подлинный образ, познать его сущность, находящуюся где-то в глубине и отличающую от наших субъективных интерпретаций содержания данного произведения.

Но это не всегда оказывается возможным. И тут на помощь приходит репродукция, которую можно при желании видеть в любое время дня, разглядывая ее с различного расстояния и при различном освещении, наконец, сравнивать различные репродукции с целью познания художественной сущности произведения, которое предстает по отношению к различным интерпретациям как некоторый идеал и который лишь частично воспроизводится в каждом конкретном образе, созданном в воображении зрителя, так как данный образ является результатом синтеза произведения искусства и жизненного опыта, мировоззрения, художественного вкуса и т. д. зрителя.

И в данном случае репродукция оказывается необходимой, так как благодаря ей познается сущность произведения искусства, доставляющего человеку эстетическое наслаждение, и на встречу с оригиналом зритель приходит подготовленным. Благодаря репродукции зритель оказывается способным отличить субъективное от объективного в восприятии, познать сущность произведения, которая в свою очередь будет выявлять все новые грани своих ценностных качеств и сочетаний этих качеств, уводя воспринимающего в глубинные пласты, открывающие все богатство, глубину и красоту произведения искусства. Короче говоря, репродукция помогает правильному протеканию бесконечного процесса обогащения содержания нашего восприятия, которое все более приближается к истинной сущности произведения.

Таким образом, наше первоначальное субъективное неточное «знание становится более полным и более точным» [1, 102]. Именно поэтому становится возможным и необходимым многократное возвращение к одному и тому же произведению искусства. Этим, по нашему мнению, можно считать доказанным необходимость существования репродукций. Необходимо при этом учесть и то, что в эпоху НТР происходит непрерывный поступательный прогресс в технике воспроизведения (особенно живописных полотен) и в скором будущем репродукции станут идеальными, то есть их без помощи специальных приборов не смогут отличить от оригинала не только любители, но и профессионалы. А это значит, что репродукция сумеет воспроизвести качества картины и, таким образом, окажет на зрителя почти равный оригиналу эстетический эффект. В результате получают почти одинаковую эстетическую оценку и репродукция и оригинал.

Кроме того, нужно учесть и то обстоятельство, что в современную эпоху наметилась тенденция, которая постепенно выявляется почти во всех видах и жанрах искусства. Эта тенденция — исчезновение оригинала.

Ан. Вартанов пишет: «...сегодня многие писатели сочиняют за пишущей машинкой, в которой вставлено сразу три, четыре копии или наговаривая текст в микрофон магнитофона, или диктуя его стенографистке... В скульптуре все реже и реже автор сам высекает фигуру из мрамора, чаще всего по его гипсовому слепку мраморщики изготавливают то, что впоследствии называется оригиналом... В эстрадной музыке распространение микрофона делает исполнение одновременно и оригиналом и воспроизведением. Кино вообще не имеет оригинала: оригинал фильма — это копия, напечатанная на позитивной пленке» [3, 141—142].

Итак, абсолютизация роли оригинала и пренебрежительное отношение к репродукциям только потому, что они являются копиями, чем-то вторичным, нам представляется неправильным.

Наоборот, мы должны ценить копии и гордиться тем, что впервые за всю многотысячную историю человечества знаем, любим и даже имеем у себя дома многие шедевры мирового искусства. Знаем произведения, находящиеся в Дрезденской галерее, в Эрмитаже, в Лувре, можем слушать и сравнивать исполнение одной и той же симфонии в интерпретации Г. фон Караяна и Г. Рождественского, слушать голоса Комитаса и Шаляпина, игру Рахманинова и Софроницкого, видеть полотна Гудиашвили и Сарьяна.

Пропаганда искусства необходима. А она невозможна без производства копий. Надо только стремиться к получению идеальных репродукций, ускорить процесс получения технически совершенных грампластинок. И быть может, скоро оправдается мечта выдающегося советского архитектора Г. Борисовского и станут художники создавать «не уникальные шедевры, обреченные на одиночное заточение их в стенах музеев, а как бы идеальный эталон, образец, рассчитанный на массовое тиражирование. К этим тиражируемым шедеврам, к тиражируемым подлинникам следует предъявлять особо высокие требования. Здесь не окажется места посредственным произведениям, т. к. они не будут тиражироваться. Их существование ограничится уникальными экземплярами. Возникнет необычная ситуация. Шедевры станут общедоступными и дешевыми, а посредственные произведения — уникальными и малодоступными. На первый взгляд это покажется противостоестественным, но это действительно будет так.

Такова новая и необычная ситуация, которая возникнет в связи с дальнейшим развитием техники и науки» [2, 31].

А что касается «омассовления» художественного вкуса народа, якобы непосредственно следующего из пропаганды в массовом масштабе произведений искусства, то в том обществе, где пропагандируются высокохудожественные произведения, не может быть никакого «омассовления». Поэтому в этом вопросе на первый план выступает

социально-историческая среда. В нашем обществе нет условий для процветания низкопробной художественной продукции, духовно обедняющей человека, вызывающей в человеке низменные, паталогические инстинкты, нивелирующей человеческую индивидуальность, ведущей к действительному «омассовлению» художественного вкуса, формированию стандартизированного «массового человека». Все это симптомы так называемой «массовой культуры», бурно процветающей на Западе.

Нет ничего общего между «массовой культурой» Запада и массовой пропагандой произведений искусства в социалистических странах. Если «массовая культура» ориентируется на наименее развитых в эмоциональном и интеллектуальном отношении членов общества, что неминуемо ведет к понижению культурного уровня масс, то целью популяризации искусства в социалистическом обществе является повышение культурного уровня масс, обогащение их художественного вкуса.

Создавая средства и предоставляя возможности для пропаганды лучших произведений искусства, НТР решает важную задачу: с одной стороны, каждый член общества получает возможно более обширную и глубокую информацию о лучших произведениях искусства всех эпох; с другой стороны, НТР способствует формированию в масштабе всего общества художественно образованных людей.

Кроме того, НТР поставила очень важную и сложную проблему — воспитать художественно-универсально развитого человека, то есть человека, для которого не существует никаких национальных и континентальных преград и пределов в восприятии произведений искусства. То есть человека, способного находить эстетический предмет не только в европейской музыке, живописи и т. д. если он, допустим, поляк или француз, но и в музыке, живописи и т. д. народов всего мира, понимая искусство не только современности, но и всех эпох и стилей.

Можно с уверенностью сказать, что эту великую задачу, которую ставило перед собой человечество, начиная с эпохи Возрождения, может решить лишь НТР, предоставившая средства и возможности для пропаганды искусства в массовом масштабе.

Воспитание так называемого идеального зрителя, слушателя, читателя в массовом масштабе, который выразил бы возможность всех людей воспринимать искусство — одна из важнейших задач НТР. Перед этой великой целью отступают на задний план все отрицательные последствия, которые вытекают из пропаганды искусства, существование которого невозможно без копий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Полное собр. соч., т. 18.
2. Борисовский Г. Парфенон и конвейер, М., 1971.
3. Вартанов Ан. О средствах массового распространения искусства, в кн. «Искусство и народ», М., 1966.
4. Вазова В. Культурно-социологический аспект функционирования массовых средств коммуникаций, в кн. «Прогресс и искусство», М., 1971.
5. Генисаретский О., Мидлер А. Искусство в системе массовых коммуникаций, в кн. «Искусство и научно-технический прогресс, М., 1973.
6. Гулыга А. В. Искусство в век науки, М., 1978.
7. Егоров А. Г. НТР и художественная культура в период строительства коммунизма. В кн. «Искусство и научно-технический прогресс», М., 1973.
8. Завадский А. В кн. «Эстетика и производство», МГУ, 1969.
9. Корыхалова Н. Инструментальная музыка на телевизионном экране, в кн. «Музыка и телевидение», М., 1978.
10. Лихачев Г. О влиянии научно-технического прогресса на демократизацию искусства, в кн. «Вопросы теории и методологии социальных исследований». Томск, 1974.
11. Яранцева Н. Тиражирование, как эстетическая проблема, симпозиум «Научно-техн. прогресс и искусство», М., 1971.
12. Цит. по кн. М. С. Каган. «Лекции по марксистско-ленинской эстетике», Л., 1971.
13. См. Читатель небольших городов. Социологическое исследование, М., 1973.

Представил член-корреспондент АН Грузинской ССР Н. З. Чавчавадзе.

Т. А. БУАЧИДЗЕ

ГЕГЕЛЬ ОБ ОТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. Сущность вопроса

Имеет ли история философии какую-либо ценность для человека, решившего заняться позитивной разработкой философских проблем? Если послушать некоторых философов, то можно подумать, что до создания их собственных учений буквально все мыслители глубоко заблуждались, заблуждались Платон и Аристотель, Декарт и Спиноза, Лейбниц и Кант... Конечно, такая история философии — история сплошных ошибок — не может служить подспорьем в философском исследовании, она лишена научной ценности. Однако действительно ли прошлое в области философии обречено на гибель, или же оно не теряет своего значения и каким-либо образом присутствует в настоящем?

Итак, мы касаемся сложной проблемы — вопроса о том, каковы отношения прошлого и настоящего, истории и современности в сфере философии. Ясно, что решение ее будет ответом и на более общий и более сложный вопрос об отношении прошлого и настоящего вообще — вопрос, глубоко волновавший философов всех времен.

Гегель сумел осмыслить связь философии с историей философии с редкой основательностью и глубиной. Его учение содержит целый ряд истинно бессмертных идей, без которых не может обойтись ни одна концепция, трактующая отношение настоящего к прошлому в сфере философии.

Как понимает Гегель указанное выше отношение? Чтобы ответить на этот вопрос, в первую очередь следует показать, чем являлась история философии в гегелевском представлении.

2. Что такое история философии?

Нельзя отрицать того, что в истории философии царит разногласие: каждый философ на свой лад толкует мир, по-своему понимает сущность бытия, познания, блага, прекрасного, причем почти каждый философ верит в непогрешимость лишь своего учения. Тот, кто впервые знакомится со сменой совершенно различных по принципам, содержанию, методам философских систем, легко может прийти к мысли, что он имеет дело с различными субъективными предположениями, произвольными мнениями — ведь об одном и том же может сущест-



воват множество мнений и предположений, но не множество истин. Из разноречивых мнений, с которыми встречаемся мы в истории философии, истинным может оказаться в лучшем случае лишь мизерное количество их. Кажется невозможным существование в истории философии чего-либо прочного, постоянного, все в ней представляется неустойчивым, зыбким, случайным. Связь между учениями кажется внешней, чисто временной.

Различие учений, которое наблюдаем мы в историческом развитии философской мысли, порождало — да и сегодня порождает, — нигилизм в отношении истории философии и самой философии. Не случайно древние скептики одним из тропов считали «троп, вытекающий из разноречивости» [6, 236]. Так как между различными философами нет согласия и каждый из них высказывает свою собственную точку зрения об обсуждаемых вещах, — полагали скептики, — мы не можем отобрать истинное мнение и поэтому нам следует воздерживаться от суждения.

Современники Гегеля на том же основании наличия разногласия в истории философии часто приходили к выводу, согласно которому история философии есть не что иное, как «перечень мнений», «галерея илепиц или заблуждений». По поводу таких взглядов Гегель пишет: «История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает» [3, 18]. Точка зрения, которая усматривает в истории философии лишь смену субъективных мнений, конечно, должна считать эту историю непригодной для позитивной разработки философских проблем, лишенным для нас какого-либо значения материалом.

Гегель — решительный противник такой точки зрения. Он пытается доказать, что каждое серьезное философское учение прошлого представляет собой не «мнение», не субъективное предположение, не заблуждение, а глубокую истину, подлинное знание. Следовательно, полагает Гегель, эти учения должны оказывать огромную помощь каждому философу.

Но как же быть с разнообразием философских систем? Ведь истина одной должна исключать все другие системы?

Эту трудность Гегель старается решить на основе своеобразного понимания предмета, с которым имеет дело философия.

Цель философии Гегель усматривает в познании основы мира и ее проявлений. Этими проявлениями являются сфера природы и сфера человека. Основа мира, по Гегелю, — идея, мысль, которая представляет собой единство различных определений т. е. нечто конкретное. Ключ к пониманию разнообразия философских

учений Гегель ищет — и совершенно справедливо — именно в том обстоятельстве, что предмет познания философии является конкретным, т. е. единством различного. «Конкретное, — отмечает Гегель, — есть единство различных определений, принципов» [4, 133]. Идея, как единство различных сторон, не может быть познана с самого же начала в ее целостности. Самая ранняя философская система фиксирует какую-либо одну сторону идеи, следующая — другую и т. д. Таким образом, выясняется, что каждая из философских систем выражает определенную грань конкретной идеи. Различие философских систем, следовательно, является необходимым условием постепенного освоения предмета философии. Нам может показаться, что философские системы исключают друг друга — разве можно примирить друг с другом, например, учения Парменида и Гераклита? — однако это лишь видимость. В истории философии, согласно Гегелю, на поверхности выступают случайность и видимость [2, 31]. Историку философии следует устранить их. Видимость устраняется, когда, двигаясь к все более сложным философским пластам, мы обнаруживаем, что определенности, ранее выступающие в качестве исключających противоположностей, являются на самом деле различными, но необходимыми сторонами конкретного целого. Идея представляет собой и Бытие Парменида и Становление Гераклита.

Таким образом, каждая из систем философии содержит в себе великую истину, история философии представляет собой не галерею нелепиц, а «пантеон божественных образов» [2, 147].

Однако истина потому и является истиной, что отвергнуть ее невозможно, она непреходяща. Гегель совершенно последовательно приходит к положению о том, что ни одно философское учение не было и не может быть опровергнуто [2, 147]. Значит, вечны и нетленны истины Платона и Аристотеля, Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, значит, история философии, как говорит Гегель, «имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным...» [2, 147]. Гегель замечает: «каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии, как моменты одного целого... Принципы сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов, таким образом, ни одна система философии не опровергнута» [3, 40].

Однако не следует думать, что история философии в представлении Гегеля является некой суммой абсолютных истин, что в этом развитии философской мысли ничто не подлежит отрицанию. Без отрицания нет развития, так же как и нет его без удержания, сохранения. Так в чем же выражается это отрицание и сохранение в истории философии?

На самых ранних ступенях развития философской мысли сложный, многогранный, конкретный предмет философии не может быть

познан исчерпывающе. Познание идеи требует огромных усилий, колоссальной работы мысли и, естественно, продолжительного времени. Самые ранние системы, согласно Гегелю, улавливают наиболее простые, скудные определения абсолюта. Последующие философские системы возникают на почве усвоения принципов предшествующих учений, они как бы стоят на плечах более ранних систем. В этих более поздних учениях мысль переходит к более сложным определениям идеи, к определениям, которые находятся в необходимой связи с более простыми определениями. Таким образом, необходимая логическая связь между определениями идеи согласно Гегелю, обуславливает необходимую историческую, реальную связь философских учений: видимость случайности устраняется, перед нами строга́я необходимая связь философских учений.

Что же отрицает возникшее с необходимостью более позднее учение в предшествующей системе?

Принцип каждой философской системы сохраняется — об этом уже было сказано. Однако, согласно Гегелю, каждая система содержит не только определенный принцип, но и предположение, что этот принцип абсолютен, универсален, иначе говоря, каждый философский принцип содержит в себе претензию на абсолютность. Вот это предположение, эта претензия и опровергается в последующей системе. Более поздние системы показывают, что принцип, выставленный более ранней системой, вовсе не является абсолютным, всеобъемлющим, что определение ранней системы является одним из многих, а не единственным.

Более позднее философское учение выдвигает новый принцип, который отрицает абсолютность предшествующего принципа, однако одновременно сохраняет его, и, включив старый принцип в новые связи, возвышает его: диалектическое отрицание — «снятие» — предполагает именно эти моменты: отрицание, сохранение и возвышение. Сформировавшийся на основе снятия новый принцип, как видно, всегда более богат, более конкретен и содержателен. Философия истории в данном случае представляется как прогресс в познании идеи.

Внимательному глазу становится ясным, что в этом процессе развития каждый философ занят разработкой разных сторон единого предмета, иначе говоря, все они разрабатывают одну науку — философию. Согласно Гегелю, в смене философских систем находит развитие одна философия. Различные философские системы, как полагает Гегель, являются не различными философиями, а выражают различные стороны одной философии. «История философии показывает, — пишет Гегель, — что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях развития...» [2, 31].

3. Логика и история философии

В истории философии прошлое не умирает, прошлое содержит истины — носители вечности и они передаются из поколения в поколение. По этому поводу Гегель замечает: «...мы неизменно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и является историей, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что прошло и исчезло.... Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое»... [3, 42].

Такое осмысление прошлого философской мысли кладет конец нигилизму в отношении истории развития философской мысли. Раз учения прошлого содержат вечные, непреходящие истины, изучение их является серьезным и необходимым делом. Изучая историю философии, мы впитываем философские истины, добытые прошлыми мыслителями, т. е. вступаем в область философии. Изучение истории философии есть изучение самой философии [3, 35], говорит Гегель, и в этих словах заключена глубокая мысль: осмысление истории философии означает осмысление философских проблем, их определенных постановок и решений, осмысление великих истин и заблуждений (кстати, порой заблуждений, которые могут научить нас гораздо большему, чем сотни плоских, банальных истин).

Но прошлое следует не только изучать. Истины прошлого вечны, а это значит, что они должны найти себе место в системе, создаваемой философом сегодня. Новая система должна вобрать в себя все истинные принципы предшествующих учений, должна диалектически, в снятом виде синтезировать их на основе нового принципа. Стало быть, эта система будет наиболее богатой принципами, наиболее конкретной, поскольку она должна быть, как говорит Гегель, «зеркалом всей истории» [3, 44].

Поскольку определенности идеи исследуются логикой, полагает Гегель, именно эта дисциплина и должна выступать в роли зеркала истории. Логика выражает свой предмет посредством категорий и их связей. Каждая категория, точно так же как принципы философских учений прошлого, отражает определенную грань идеи. Принцип, который был выставлен в определенном времени и пространстве каким-либо философом, сейчас присутствует в качестве категории, лишенной пространственного и временного измерения.

Логика, естественно, начинает с наиболее скудного определения идеи. Однако и история философии начинается с самых бедных и абстрактных определений. Начала логики и истории философии таким образом совпадают: «То, что составляет первый шаг в науке, должно было явить себя первым и исторически» [3, 147].

Логика движется от абстрактных категорий к конкретным. Это движение обусловлено тем, что в недрах каждой категории обнаруживается противоречие, которое требует необходимого перехода к дру-

гой категории. Тот же механизм лежит, согласно Гегелю, в смене философских учений в истории философии: каждая система с логической необходимостью требует последующей системы. По этому поводу Гегель замечает: «...Я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философии философских систем от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. д., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии» [3, 34]. Лопика начинается с понятия чистого бытия, затем переходит к категориям ничто, становления и т. д. В истории философии, полагает Гегель, можно обнаружить корреляты этих категорий, и ту же последовательность принципов. Таким же образом как более поздняя система диалектики снимает предшествующую, более поздняя категория снимает более раннюю. И в лопике развитие идет от абстрактных категорий к более сложным и конкретным.

Следовательно логическая последовательность «Логики» отражает историческую последовательность: за каждой категорией как бы кроется учение того или иного философа: категория бытия представляет нам Парменида, категория становления — Гераклита, категория для-себя-бытия — Демокрита и т. д. Рассмотренная под таким углом зрения гегелевская логика предстает перед нами с новой стороны: она является критикой (в широком смысле этого слова) философских учений прошлого.

4. Абсолютное могущество разума и история философии

Итак, мы убедились, что согласно Гегелю история, накопленное в прошлом философское знание является основой для настоящего философии. Гегель рассматривал и свою «Логiku», как итог истории, как учение, которое не могло возникнуть без переосмысления истории философии. Это означает, что на определенном уровне рассмотрения проблемы соотношения исторического и логического Гегель считает первое условием второго: без истории философии не могло быть «Логики».

Однако реальная история для Гегеля вовсе не является высшей определяющей инстанцией.

История сама представляет собой проявление более высшей силы — разума, идеи.

Разум в гегелевском толковании превращается в божество и постольку наделяется предикатом абсолютного могущества. Эта абсолютная мощь разума в учении Гегеля находит различные формы своего проявления. В историко-философской концепции она в первую оче-

редь служит для объяснения разумности процесса развития философской мысли.

Согласно Гегелю, цель разума — свобода, свободен же тот, кто познал себя. Разум, следовательно, должен познать себя и, конечно, способен познать себя, иначе его и нельзя было бы считать обладающим абсолютной мощью. История философии и есть средство достижения разумом своей цели. Она является сферой, в которой совершается самопознание разума. В каждом истинном принципе философского учения разум познает какую-либо грань своего существа. Абсолютная мощь разума выражается в том, что разум, стремящийся к самопознанию, направляет ход истории философии. История философии оказывается разумной, так как ее истинным субъектом оказывается разум, так как она оказывается проявлением абсолютного могущества разума, «божественного миродержавия». По этому поводу Гегель замечает: «Великая предпосылка, что также и с этой стороны в мире все шло разумно, предпосылка, которая единственно только и придает истории философии подлинный интерес, есть не что иное, как вера в провидение, принявшее лишь другой вид. Если наилучшим в мире является то, что порождается мыслью, то было бы несообразно думать, что разум существует лишь в природе, а не в царстве духовного. Те, которые считают события, совершающиеся в области духа — а такими событиями являются системы философии — случайностями, не серьезно верят в божественное миродержавие, а все, что они говорят о последнем, представляет собой лишь пустую болтовню» [3, 39]. Разум, согласно Гегелю, как обладающий абсолютной мощью, пронизывает все сферы бытия, и природу и духовную жизнь человека. Разум, «логос», т. е. логическое, таким образом, является обуславливающим историческое, которое при первом ознакомлении казалось инстанцией, определяющей логическое. Да, «Логика» Гегеля не могла возникнуть без предшествующей истории философии и она вбирает в себя все выработанные ею истинные принципы, выражает ее последовательность в форме логической последовательности категорий, однако в основе самого исторического лежит разум, логос, логическое. Эти «этажи» не следует упускать из виду.

Поскольку история философии мыслится Гегелем как самопознание разума, подлинным мерилем прогресса в этой истории уже выступает уровень познания разумом самого себя: познание тем совершеннее, чем тлубже самопознание разума.

Является ли этот прогресс бесконечным?

Ответ Гегеля на этот вопрос опять-таки обусловлен положением об абсолютном могуществе разума. Существо, неспособное достичь своей цели, является существом, лишенным силы, необходимой для решения своей задачи. Абсолютная мощь разума должна показать себя и в том, что разум способен познать самого себя. Да, достижение этой цели требует усилий поколений многих веков, однако она достижима. Гегель следующими словами характеризует исторический про-

цесс развития философии: «Может казаться, что это поступательное движение продолжается до бесконечности; на самом деле, однако, оно имеет абсолютный конечный пункт...» [3, 15]. Свою собственную философскую систему Гегель считает тем пунктом, где завершается самопознание разума и, следовательно, приходит конец истории философии. Абсолютная мощь, власть бесконечного разума выявляется полностью тогда, когда посредством философской деятельности человеческого разума — т. е. разума конечного — абсолютный разум достигает полного познания самого себя. В конечном и через конечное открывается бесконечное. Абсолютное уже есть не нечто чуждое и внешнее для конечного, а нечто реализованное в конечном. Гегель замечает: «Настала в мире новая эпоха. Мировому духу, по-видимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую, предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как абсолютного духа, породить из себя то, что становится для него предметным, и, оставаясь по отношению к последнему спокойным, удержать его в своей власти. Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается. Конечное самосознание перестало быть конечным и, благодаря этому, абсолютное самосознание получило, с другой стороны, ту власть, которой ему раньше недоставало. Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история, в особенности, история философии и эта история, по-видимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представленное о котором она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, дух действителен, как дух» [5 517—518].

5. «Живое» и «мертвое» в концепции Гегеля

Тот власт мироздания, который фигурирует в учении Гегеля, как высшая определяющая инстанция — обладающий абсолютной мощью разум — обнаруживает свою неправомочность, как только мы соотносим его с фактами. Божественный разум, призванный объяснить действительность, опровергается самой действительностью. Действительно, Гегель правильно видит в каждом философском учении прошлого истинную фелятивную, однако принцип абсолютной мощи разума требовал от него завершения процесса философского познания, и философ делает одно исключение: свою систему он рассматривает как абсолютную, как завершение развития философской мысли. Так он вступает в резкую противоположность с фактическим обстоятельством дела. Конечно, не следует считать эту мысль Гегеля проявлением самознания — ведь собственную философию Гегель считает итогом всей истории философии — но она очень наглядно указывает на то, что в основе гегелевского учения лежит ложное понятие — понятие всеильного разума.

Нельзя высоко не оценивать решительную борьбу Гегеля с нигилизмом по отношению к истории философии. По сегодняшний день довольно широко распространено мнение, согласно которому прошлое философии является абсолютно непригодным для позитивного философского исследования материала. Гегель показал, что история философии содержит в себе непреходящие истины, что она не мертвый материал, а живой источник подлинного философствования. Действительно, тот, кто приступает к позитивной разработке той или иной проблемы философии, должен обладать солидным знанием истории своей проблемы. Иначе ему придется ломать голову над правильной постановкой вопросов, давно поставленных правильно, разрешением множества трудностей, давно успешно разрешенных, открытием истин, давно открытых. Позитивное философское исследование, конечно, направлено на исследование своего предмета, однако в этот живой процесс исследования органически должны вплестаться все истины, выработанные философами прошлого. Таким образом, как верно замечал Гегель, изучение истории философии не есть предмет праздного любопытства, оно является изучением самой философии. Философия, несмотря на принципиальные различия философских учений, действительно одна и, изучая историю философии, мы входим в сферу самой философии. Да, конечно, в учениях прошлых философов много заблуждений, однако каждая серьезная философская система содержит в себе истину о конкретном по своей природе предмете философии. Конкретен не только предмет философии, конкретна каждая философская проблема: она имеет бесконечное множество граней и каждое философское учение дает нам истину о какой-либо стороне философской проблемы. Не в уровне самопознания разума, а в нахождении новых философских проблем, в их дифференциации и углубленном исследовании следует видеть прогресс в области истории философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, М., 1961.
2. Гегель. Сочинения, т. I, М., 1929.
3. Там же, т. IX, М., 1932.
4. Там же, т. X, М., 1932.
5. Там же, т. XI, М., 1935.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979.

Представлена Институтом философии
 АН Грузинской ССР

ფსიქოლოგია

ვლადიმერ ნორაიძე

ფსიქოლოგიური ცოდნა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“
(გრძნობადი აღქმა, მეხსიერება)

რუსთაველის მსოფლმხედველობის შესასწავლად უთუოდ მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას — რა ფსიქოლოგიური ცოდნა მოცემული მის „ვეფხისტყაოსანში“, რამდენადაა მასში ასახული ანტიკური და საშუალო საუკუნეების ყველაზე ცნობილი ანთროპოლოგიური შეხედულებები. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ კონცეპციის განსამტკიცებლად, რომლის მიხედვით რუსთაველი ქართული რენესანსის დამამკვიდრებელია. ამ მიმართულებით ჩვენი წინანდელი კვლევის შედეგებს [1] უფრო დამაჯერებელს გახდოდა შემდეგი სკოტის გაშუქება — რა როლს აკუთვნებს რუსთაველი სამყაროს შემეცნებაში გრძნობად აღქმას, იზიარებს იგი თავის დროის ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში (ნემესიოს ემესელი, იოანე ბეტრიწი და სხვა) მოცემულ ცნებებს თუ იყენებს რეალური, კონკრეტული ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის, მისი ქცევის ბუნების გასაგებად არსებულ შესატყვის სიტყვა-ცნებებს, რომელიც იზიარებოდა ქართულ ენაში (ამ მიმართულებით კვლევა-ძიებაში ბევრგან ვემყარებოდით ალ. ფრანგიშვილის მონოგრაფიულ გამოკვლევას [12], რომელიც ეხება ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიას).

ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში გრძნობის ორგანოთა და შეგრძნების საკითხებზე გაბატონებული იყო სტოელებისა და ნეოპლატონიკოსების შეხედულებათა «ნარევი», რაც ასახულია ნემესიოსის ნაწარმოებში «ბუნებისათვის კაცისა». ნემესიოსის მიხედვით, გრძნობადი აღქმა-შეგრძნება დაკავშირებულია სულის არაგონიერ ძალასთან («ოცნებითი» ძალა), ეს უკანასკნელი ძალა კავშირშია გრძნობის ორგანოების მოქმედებასთან. ოცნების ძალაში ნემესიოსი გულისხმობს როგორც გრძნობის ორგანოებით გარე სამყაროს აღქმის შედეგად წარმოშობილ წარმოდგენებს — რეალურ ხატებს, ასევე მცდარ წარმოდგენებსაც. ადამიანს აქვს გრძნობის ხუთი ორგანო, მაგრამ არის ერთი გრძნობა, რომელიც ამ ორგანოების საშუალებით შეიმეცნებს ამ ორგანოებში მომხდარ ცვლილებას. გამლიზიანებულთა ზეგავლენით გრძნობის ორგანოში ხდება გარკვეული ცვლილება. შეგრძნება და აღქმა არის ორგანოში მომხდარი ცვლილებების გამოცნობა (აღს უკუიქ გრძნობაა არა თუ შეცვალება, არამედ ცნობა შეცვალებისა, რამეთუ შეიცვალეს ვინაჲვე საგრძნობელი, არამედ განსჯის შეცვალებასა გრძნობაჲ). შეგრძნების უნარი ეკუთვნის სულს, რომელიც სხეულის ნაწილებს, გრძნობის ორგანოებს თავის მიზნისათვის იყენებს. სულის დაბალი ძალის, შეგრძნების უნარისა და გრძნობის ორგანოების მოქმედებით წარმოიშობა ოცნება-წარმოდგენები, რომელნიც აკავშირებენ ურთიერთთან მატერიალურსა და იდეალურს. ამ აზრის დასასაბუთებლად ნემესიოსი იმორწმებს პლატონს: «ხოლო პლატონ გრძნობასა, სულისა და სხეულის ზიარებად იტყვის გარეგანთ-მიმართ; რამეთუ ძალი — სულისად, ხოლო ორღანო — სხეულისად, ორთავე უკუიქ ოცნებისა-მიერ მიმთუალველად გარეშეთა». [3,

74]. როდესაც გამლიზიანებლის ზემოქმედებით გრძნობის ორგანოების შეცვლის გამოცნობის ნიადაგზე შექმნილი რეალური წარმოდგენები (мнение) ან არარეალური წარმოდგენები, აგრეთვე გონების მიერ იღვის ჭკერეტის გზით შექმნილი ნამდვილი ცოდნა იხახება ადამიანში, ამ შემთხვევაში ადგილი აქვს მეხსიერების მოქმედებას. თუმცა მეხსიერება შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ იმას, რაც ადამიანის გრძნობის ორგანოების მოქმედებასთან კავშირში არის მოპოვებული, რაც ემპირიული გზითაა მიღებული, არამედ იმასაც, რაც თანდაყოლილი იდეების სახითაა მოცემული.

ამრიგად, ნემესიოს ემესელისათვის გრძნობადი აღქმა, შეგრძნება სულის ძალაა, რომელიც წარმოადგენს გრძნობის ორგანოების მოქმედების გამოცნობას: აქედან წარმოიშვება ოცნება-წარმოდგენები, არანამდვილი ცოდნა საგნებისა და მოვლენების შესახებ; პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მიითთებული თნება (мнение), ოცნება დაკავშირებულია მეხსიერებასთან, ემპირიული ცოდნის გახსენებასთან, აგრეთვე წარმოსახვის წარმოდგენებთანაც.

ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, სამყაროს შემეცნებისათვის გრძნობად აღქმას მცირე როლი მჭეკუთვნება. პლატონის აზრით, ადამიანის წმინდა „მე“ არის სულის ღვთაებრივი ნაწილი; მაგრამ სულის სხეულთან კავშირის გამო მას გრძნობადი მხარეც უერთდება. ეს უკანასკნელი ისეთივე მიმართებაშია სულთან, როგორც სითბო ცეცხლთან, რომლისგანაც იგი გამოსხივდება. ამიტომ, გრძნობადი აღქმა ჩვენი „მეს“ კუთვნილებას შეადგენს, თუ ამ „მეს“ ფართო მნიშვნელობით გავიგებთ, თუ მას წარმოვიდგენთ როგორც ანთროპოლოგიის საგანს. წმინდა „მე“-ს, სულს არ გააჩნია არაეითარი გრძნობადი. პლატონის აზრით, როდესაც ადამიანი, როგორც განსულიერებული ორგანიზმი გარემოს ზემოქმედებას განიცდის, ხდება სისხლისა და ნაღველის აგზნება, რის ნიადაგზეც შეგრძნება აღმოცენდება. შეგრძნება ამცნობს სულს ორგანიზმის მდგომარეობას. სული იცნობიერებს სხეულებრივ პროცესს და მართავს მას. შეგრძნებას ძირითადად ბიოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. ის ამცნობს სულს, თუ რა არის სასარგებლო და რა უსარგებლო ორგანიზმისათვის და გეცავს მანვე აგენტებისაგან; შეგრძნებას გარკვეულ ფარგლებში გააჩნია თეორიული ცოდნის მიღების შესაძლებლობაც. გრძნობის ორგანოები იძლევა შთაბეჭდილებებს საგნებზე, რომელნიც თავისი შემადგენლობით, თვისებებით მსგავსია გრძნობის ორგანოებისა. შეგრძნება მოქმედებს „სიმპათიის“ პრინციპის ნიადაგზე—გრძნობის ორგანოსა და მის მსგავს საგანს შორის არსებული „სიმპათიის“ საფუძველზე. სწორედ ამიტომაც გრძნობადი აღქმა შეუძლებელია დამახასიათებელი იყოს „წმინდა“ სულისათვის. შეგრძნების გზით ჩვენ ვერასდროს ვერ ვწვდებით გრძნობის მიღმა არსებულ სამყაროს მოვლენებს.

პლატონის აზრი გრძნობადი აღქმის შესახებ ძირითადად გაზიარებულ აქვთ სხვა ნეოპლატონიკოსებს, კერძოდ, პროკლე დიადოხოსს და ქართულ ენაზე მის მთარგმნელსა და კომენტატორს ფილოსოფოს პეტრიწს. პროკლეს მიხედვით, გრძნობადი აღქმა არაა სპეციფიკურ-ადამიანური თვისება; იგი დამახასიათებელია ცხოველისათვის („მოაკლდეს რაი ძალი სიტყვიერებითი, არღა იყოს კაცი, ხოლო ცხოველი იყოს რამეთუ თუ სულავს და გრძნობს“). პეტრიწი, ისე როგორც პროკლე, გრძნობად სამყაროს თვლის ამ სამყაროს კიბის უმდაბლეს საფეხურად. სამყაროს შემეცნებისათვის იგი უპირატესობას ანიჭებს ინტუიციურ აზროვნებას. სინამდვილის შემეცნების მეორე გზაა — დისკურსიული აზროვნება, სადაც გრძნობადი აღქმის გზით მიღებულ ემპირიულ ცოდნას

კემპარიტების შემეცნებისათვის მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭება. როგორც გონების, ისე სულის მეშვეობით სინამდვილის შემეცნება ხდება თანდაყოლილი ცოდნის გახსენების გზით. გონება ამას წვედება, ამას აკეთებს წვლომის საშუალებით, სული კი ამას აკეთებს თანდათანობით, ნაწილ-ნაწილ. პეტრიწონელის მიერ გამოთქმული აზრი „ცნობიერებაში“ გამოცდილებათაგან მიიღებს შეკრებასა — მის კონცეფციაში ძნელად ეთანხმება გონებისა და სულის შესახებ ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ ნეობლატონიურ კონცეფციას.

ანტიკურ ფილოსოფიურ ფსიქოლოგიაში რომელიც გნოსეოლოგიის პრობლემატिकासთან იყო დაკავშირებული, პირველად მხოლოდ არისტოტელემ მიუთითა გრძნობადი აღქმის დიდ მნიშვნელობაზე ადამიანის ფსიქიკის გაგებისა და სინამდვილის შემეცნებისათვის. არისტოტელეს მიხედვით, სინამდვილის შემეცნება იწყება გრძნობადი აღქმით; შეგრძნების წარმოშობისათვის აუცილებელია გრძნობის ორგანოზე იმოქმედოს საგანმა, ასეთი ზემოქმედების ნიადაგზე საგნის ობიექტური თვისება იქცევა სუბიექტის თვისებად — ადამიანის სულში ჩნდება საგნის ასახვა (ანარეკლი), მისი ფორმა (ხატი). გრძნობის ორგანოები შეუძლებელია შეცდომის წყარო იყოს, შეცდომა შეგრძნებით ასახული მოვლენის შესახებ შეიძლება მომდინარეობდეს მსჯელობებიდან. საგნის ზოგადი თვისებები: რიცხვი, სიდიდე, დრო, მოძრაობა და სხვა აღიქმება ზოგადი გრძნობით. ეს ცენტრალური ორგანო მოთავსებულია ადამიანის გულში. აქ კონცენტრირებულია ყველა გრძნობის ორგანოს მოქმედების შედეგები და ხდება კერძოლი მონაცემების ზოგადი ხატის შექმნა. ძილი და სიფხიზლე არის ზოგადი გრძნობის ორგანოს მდგომარეობა. ამ ორგანოში აღმოცენდება ცოდნა საკუთარი მოქმედების შესახებ (შეადარე რუსთაველის „ცნობას“, რასაც თანამედროვე ფსიქოლოგია ცნობიერებას უწოდებს). ამ ორგანოში დიდხანს ინახება საგნის აღქმის ასლები — წარმოდგენები, როგორც წარმოსახვის ხატები; წარმოსახვის ყოველი ხატი შეიძლება იქცეს მოგონებად. მეხსიერებაში შენახული ხატების აღმოცენება განსაზღვრულია ამ ხატების ასოციაციით. იდეათა ასოციაცია განაპირობებს ნებისმიერ მეხსიერებასაც. აზროვნების პროცესი ემყარება აღქმისა და წარმოდგენების ხატებს.

რუსთაველამდე საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიური ფსიქოლოგია უფრო ეკლექტიკური ხასიათისა იყო. გრძნობადი აღქმის ბუნების სამყაროს შემეცნებაში მისი ადგილისა და მნიშვნელობის გაგებაში, ერთი მხრივ, იზრებოდნენ პლატონისა და ნეობლატონიკოსებისაყენ, — შეგრძნება მიაჩნდათ სულის დაბალ, არაგონიერ ნაწილად, — აღქმასთან დაკავშირებული იყო მიწიერი ვნებები, წარმოდგენები, რომლითაც ხდებოდა უკუდავი წმინდა სულის შერყვნა, მეორე მხრივ, გრძნობადი სამყარო ორთოდოქსალური ქრისტიანობისათვის ღმერთის მიერ შექმნილი რეალური სამყაროა; ადამიანის სხეულიც გრძნობადი საგანია, რომელშიც სული ისადგურებს; იგი სულის იარაღია, მისი მდგომარეობა, მისი ჭანსალი, ან ავადმყოფური მდგომარეობა მოქმედებს სულზედაც. სული გარემოში ვერ მოქმედებს სხეულის გარეშე, ამიტომ გრძნობის ორგანოების მოქმედება, მათი საშუალებით მატერიალური სამყაროს ასახვა გრძნობადი აღქმის ფუნქციასაც შეადგენს, თუმცა მთლიანად ამ უკანასკნელის საფუძველზე შემუშავებული ემპირიული ცოდნა შორსაა ემპირიული სინამდვილის მიღმა არსებული მეტაფიზიკური სინამდვილიდან. ეკლესია ნაწილობრივ ღებულობდა არისტოტელეს რეალიზმს, მისი ემპირიული ფსიქოლოგიის მნიშვნელოვან ნაწილს, მაგრამ უარყოფდა არისტოტელურ გაგებას სულისა (ფორმის) და მატერიის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხზე.

რა როლს ასრულებს გრძნობის ორგანოების საშუალებით წარმოებული გრძნობადი აღქმა გარე სამყაროს შემეცნებაში, პოემის ესთეტიკური იდეალის და მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში? განვიხილოთ ეს საკითხი პოემის სიტყვიერი მასალის, აგრეთვე პოემის მხატვრული სიტუაციების ანალიზის საფუძველზე.

გრძნობადი აღქმისა და მისი მსგავსი მოვლენების გამოსახატავად რუსთაველი ხმარობს სიტყვას „გრძნობა“. პოემაში სიტყვა „გრძნობის“ მნიშვნელობა გამოსახავს გარე სინამდვილის—ობიექტის, მოვლენის ადამიანზე ზემოქმედების შედეგად მიღებული შემეცნების პირველ პროცესს. ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა „გრძნობის“ მნიშვნელობა არ ამოიწურება მხოლოდ საგნის განცდის, გრძნობის ორგანოებზე უშუალო ზემოქმედების შედეგად წარმოშობილ საგნის ხატით, ამ ხატის მნიშვნელობის განცდით, ე. ი. ისე, როგორც აღქმა ესმის თანამედროვე ფსიქოლოგიას. რუსთაველისათვის გრძნობა საგნის განცდაცაა, საგნის მნიშვნელობის წვდომა, ამავე დროს თვალსაჩინო, კონკრეტულ სიტუაციაში მარტივი აზროვნების აქტი, რომელიც სიტუაციის უშუალო „წვდომის“, „მიხედვის“ სახითაა მოცემული. „გრძნობა“ უთუოდ კატეგორიული აღქმის უმაღლესი საფეხურია, როდესაც აღქმა აზროვნების აქტში გადადის, როდესაც გრძნობად აღქმას თან ახლავს აღქმის საგნის სრული ცნობიერება.

ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონს, რომელნიც არაბეთის ლაშქრით ინდოეთისაკენ მიემგზავრებიან, შემოეყრებათ ინდოეთიდან მომავალი ეგვიპტელნი ვაჭარნი:

„გაეხარნეს მათ ვაჭართა ინდოეთით მომავლობა,
 მაგრა თავი უმეცარ ჰყვეს, არა მისცე ყოლა გრძნობა;
 უცხოურად ეუბნების, მათ ვერა ქმნეს მათი ცნობა,
 ეს ესმოდა ინდოეთი, არაბულად ჰყვეს უბნობა“ (1581).

ტექსტიდან ჩანს, რომ მეგობრებს ძლიერ გაეხარდათ ვაჭრებთან შეხვედრა, ვინაიდან მათგან მოელოდნენ ინდოეთის შესახებ ამბების შეტყობას. მაგრამ, სამივემ თავი ისე დაიჭირა, რომ ვაჭრებს ისინი ვერ ეცნოთ, ე. ი. არ გაეგოთ მათი ვინაობა, არ მისცეს მათ საშუალება სწორად ემოქმედა მათ გრძნობად აღქმას (სმენას, მხედველობას—„არა მისცეს ყოლა გრძნობა“), უცხო ენაზე ელაპარაკებოდნენ, ასე რომ, მათ ვერ გაუგეს, არ ესმოდათ ინდური ენა, არაბულად მეტყველებდნენ.

ცნობილია, რომ აღქმა არ ამოიწურება საგნის გრძნობადი შინაარსით, აგრეთვე მისი ფორმის ასახვით. იგი მაშინაა სრული, როდესაც სენსორულ შინაარსთან ერთად საგნობრივი მნიშვნელობაცაა მოცემული. აღქმა არის არა მხოლოდ საგნის, მოვლენის სურათი, არამედ ამ სურათში ნაგულისხმევი გარკვეული მნიშვნელობაც. სწორედ ეს უკანასკნელი აქცევს აღქმას შემეცნების აქტად. ზემოთ მოყვანილ სტროფში გრძნობა გამოხატავს შემეცნების აქტს, რომელიც მელანდებდა აღქმის სფეროში ობიექტების მნიშვნელობის წვდომაში. ეგვიპტელი ვაჭრები აღიქვამენ სამივე გვირის, როგორც ადამიანების ფიგურას, მაგრამ ვერ ახერხებენ სენსორული შინაარსის განზოგადებას— გვირების ვინაობის (მნიშვნელობის) წვდომას. აღქმის აქტის დაუმთავრებლობის გამო ისინი ვერ ახერხებენ ადამიანის ვინაობის გაგებისათვის საჭირო აზროვნების მარტივ ოპერაციას, აღქმიდან აზროვნების ოპერაციაზე, ცნობის აქტზე გადასვლას.

მოვიყვანოთ სხვა მაგალითი: ფრიდონმა წარმოადგინა ქაჯეთის ციხის აღე-

ბის შემდეგი გეგმა: უნდა გადაეტყორცნათ საგდებელით გრძელი საბელი ციხეში, ამ საბელით თვითონ უჩინრად ჩაიპარებოდა ციხეში და ბრძოლით გაუღებდა კარებს თავის მეგობრებს. აეთანდლილი იწუნებს ამ გეგმას:

„რა, გახვილდე, გუშაგთა ესმა აბჯრისა ჩხერება, გიგრძნობენ, თოკსა მოჰკვეთენ, ამისი ხამს დაჟერება“; (1398).

ე. ი. როგორც კი გახვალ საბელზე, გუშაგნი გაიგონებენ აბჯრის ჩხარუნს, გიგრძნობენ და თოკს მოჰკვეთენო. აქ „გიგრძნობენ“ გულისხმობს გრძნობად აღქმას—შემეცნების პროცესს. რუსთაველი გარკვევით ამბობს, როგორც კი გუშაგებს „ესმას“ აბჯართ ჩხარუნი, დანახავენ ფრიდონის მოქმედებას, მიწვევებიან ამ მოქმედების მნიშვნელობას, მის აზრს და თოკს მოსპვრიან. აქ აღქმა და აზროვნების მეორე საფეხური თნება (мнение) მჭიდრო კავშირშია წარმოდგენილი. მოქმედების შემეცნება იწყება პერცეპტული პროცესით (აბჯრის ჩხარუნის გაგონება), რომელიც გადადის დამთავრებულ აპერცეპტულ გრძნობად აღქმაში—ქაჯეთის მეომრები საკუთარი გამოცდილების ნიადაგზე აღიქვამენ ფრიდონის მოქმედების მნიშვნელობას; ეს უკანასკნელი გარდამავალი საფეხურია გრძნობად აღქმასა და ემპირიულ ცოდნას შორის.

ამავე მნიშვნელობითაა ნახმარი აეთანდილის მიერ სიტყვა „გიგრძნან“.

„სამთავე შესვლა არ ვარგა, თუ გვიგრძნან, არს სათუები“ (1400), ე. ი. სამთავეს ერთად შესვლა ციხეში არ ივარგებს, რადგან უეჭველია, რომ მიგვიხველებიან. აქ „გიგრძნან“ გამოხატავს შემეცნების აქტს. რომელიც გრძნობად აღქმასთანაა დაკავშირებული; იგი ამ გრძნობადი აღქმით არ ამოიწურება და იმპულსს აძლევს აზროვნებას შეიმეცნოს შექმნილი ვითარება. ქაჯეთის ციხის აღების ტარიელის მიერ წარმოდგენილი გეგმის მოწონების შემდეგ სამი გმირი სამი მხრიდან მიადგა ციხეს:

„პირველ ამოდ მიდიოდეს მგზავრთა რათმე მაგიერად, მათ შიგანთა ვერა უგრძნეს, ვერცა დაჰხედენ გულ-ხმოვრად“ (1413).

ე. ი. პირველად მშვიდად მიდიოდნენ მგზავრების მსგავსად, შიგნით მყოფთ ვერ უგრძნეს“, ვერ აღიქვეს ასეთი „ამო“ მოძრაობის მნიშვნელობა, ამიტომ, მისულ მტერთ ვერ დაუხვდნენ გონივრად. აქაც „უგრძნეს“, რომელიც წარმოდგარია სიტყვა გრძნობისაგან, გამოხატავს გრძნობად აღქმას, რომელიც მოცემული მოვლენის გრძნობის ორგანოების საშუალებით მიღებული ხატის მნიშვნელობის, აზრის წვდომაში გამოიხატება.

ძირითადად ამავე აზრითაა ნახმარი სიტყვა „გრძნობა“ შემდეგ სტროფებში: „აწ ამხანაგთა არ გიგრძნან, წადი, მათთანა ვლიდია“ (436); „აქ სადმე არა ყოფასა ჩემსა რათმეცა რად აგრძნობდი“ (1151); „ვეფხი-ავაზა, პირ-ქუშად ზის წყრომა ვერ ვუგრძენითა“ (1159). აქ ყველგან შემეცნების პროცესი დაკავშირებულია გრძნობის ორგანოების მონაწილეობით უშუალოდ მიღებულ ცოდნასთან, მოვლენის, საგნის მნიშვნელობის განცდის უშუალოდ მოცემულობასთან. ამავე აზრითაა ნახმარი ეს სიტყვა სტროფში: „მათ ლაშქართა ძახილისა იყო ერთობ უგრძნობარი“ (118) ე. ი. ღრმა განცდებში ჩაძირულ ტარიელს არ შეეძლო როსტევეან მეფის ლაშქრის ძახილის აღქმა.

ამრიგად, «ვეფხისტყაოსანში» ხმარებული «გრძნობა» სიტყვის ყველა ნიუანსის განხილვა ნათელს ხდის, რომ რუსთაველისათვის არსებობს შემეცნების პირველი საფეხური, გრძნობადი აღქმა, საგნის, მოვლენის პირველადი განცდა, რომელიც გამოხატავს არა მხოლოდ სენსორულ შინაარსს, არამედ

ამ საგნის მნიშვნელობას. «გრძნობა» შეიძლება იყოს დამოუკიდებელი თვალსაჩინო აზროვნების აქტი, რითაც კმაყოფილება ადამიანის შემეცნებითი მოთხოვნილება, იგი საკმარისია თვალსაჩინო სიტუაციაში პრაქტიკული შედეგებისათვის, აგრეთვე შემეცნების პირველი საფეხურიც, რომლის საფუძველზე ვითარდება დისკურსიული აზროვნება. ზემოთ მოტანილ მაგალითებში «გრძნობა» ყველგან «დამოუკიდებელი» შემეცნების აქტია, რომლითაც მოცემული კონკრეტული სიტუაცია შეიმეცნება და ამის ნიადაგზე ხდება პრაქტიკული ნაბიჯების გადადგმა. «გრძნობა»—თვალსაჩინოდ მოცემული ამოცანის მნიშვნელობის «წვდომა», «მიხედრაა» (Einsicht), როგორც ამას იტყვიან თანამედროვე ფსიქოლოგიაში; ამვე დროს, იგი შეიძლება იყოს სინამდვილის ღრმა შემეცნების, დისკურსიული აზროვნების დასაწყისის მაჩვენებელი.

„გრძნობა“ გრძნობის ორგანოების მოქმედებას ემყარება, ამიტომ შეიძლება იყოს აღქმის იმდენი სახეობა, რამდენიც გრძნობის ორგანოა. გრძნობის ორგანოს მოქმედების ნიადაგზე ჩნდება საგნის განცდა. აღქმაზე უფრო მარტივი ფსიქიკური პროცესი არ გვხვდება. პოემაში ჩვენ ვერ ვპოულობთ ისეთ სიტყვას ან სიტუაციას, რომელიც აღქმისაგან დამოუკიდებელ შემეცნების პროცესის უმარტივეს საფეხურს—შეგრძნებას გამოხატავდეს, ყველგან გრძნობათა ორგანოების მოქმედება იძლევა ისეთ პირველად ფსიქიკურ პროცესს, რომელიც საგნის ცნობიერებას გამოხატავს. ამ საკითხის გასაშუქებლად მდიდარ მასალას იძლევა აკაკი ავალიშვილის ნაშრომი: „ვეფხისტყაოსანში“ სენსორული მასალის ფსიქოლოგიური ანალიზი“ [5].

ა. ავალიშვილის ნაშრომში წარმოდგენილი მდიდარი მასალის ფსიქოლოგიური ანალიზი ცხადყოფს, რომ ის მრავალი ათასი სიტყვა, რომელიც გამოხატავს გრძნობის ორგანოების მოქმედების გზით მიღებულ პირველ განცდას აღნიშნავს საგნისა და მოვლენის გრძნობის ორგანოებზე შემოქმედების შედეგად მიღებულ მთლიან შთაბეჭდილებებს. ეს შთაბეჭდილებები უკავშირდებიან და განაპირობებენ ესთეტიკურ აღქმას და აღძრავენ ადამიანის უმაღლესი ფსიქიკური პროცესების მოქმედებას.

სენსორული და მოტორული აქტივობის გამოხატველი სიტყვები პოემაში აღნიშნავენ არა უმარტივეს შემეცნების აქტს—შეგრძნებას, არამედ გრძნობად აღქმას—საგნის განცდას, რომელიც გრძნობის ორგანოზე საგნის შემოქმედების შედეგად წარმოიშობა. ისეთი სიტყვებიც კი, რომლებიც მიუთითებენ შეგრძნების აქტზე (სმენის შეგრძნების შემთხვევაში), პიროვნების აღქმით აქტივობას აღნიშნავენ. მაგალითად: რუსთაველი ამბობს „ფრიდონს რა ესმა ატირდა, სისხლითა მოერწყო ველი“ (644). „რა მეფემან მოისმინა, გაგულისდა, გაავცნობდა“ (756). მრავალი სხვა ასეთი გამოთქმა ნათლად მეტყველებს იმას, რომ აქ სმენის აქტი გამოხატავს არა ბგერის შეგრძნებას, არამედ მოვლენის აღქმას.

რუსთაველისათვის აღქმა არის რთული შემეცნებითი მოქმედება. რომელიც გულისხმობს გრძნობადი მონაცემების ფონზე ამოცანის გადაწყვეტას—სიტუაციის ინტერპრეტაციას. აღქმა მჭიდროდ უკავშირდება ფსიქიკურ მოქმედებას—„ცნობას“, რომელიც წარმოადგენს უფრო რთულ, გაცნობიერებულ შინაგან და გარეგან აღქმას—მოგონებას, აზროვნებას? იგი საფუძველია მალალი ფსიქიკური მოქმედებებისა. აღსანიშნავია, რომ პოეტის მიერ შექმნილი ურიცხვი მხატვრული სახეები, რომლებიც პოემაში გრძნობადად არის მოცემული, შეიცავენ რთულ პოეტურ სემანტიკურ შინაარსს. ამ სახეებში განხორციელებულია პოეტის ჩანაფიქრი, მაგრამ ამ თვალსაზრისით რუსთაველის მიერ მოცემული

მხატვრული სახეების ანალიზი სულ სხვა პრობლემაა, რომელიც ცალკე განხილვას მოითხოვს. ჩვენ აქ შევჩერდებით მხოლოდ ერთ მომენტზე.

„ვეფხისტყაოსანი“ სინამდვილის მხატვრულ ასახვას წარმოადგენს. პერსონაჟების ფსიქიკა მოცემულია როგორც მოქმედი, აქტიური პიროვნების საშუალება მიზნის მისაღწევად. ამიტომ, პიროვნების ყოველი ფსიქიკური მოქმედება განხილულია როგორც აქტივობის ერთ-ერთი ასპექტი, ამ აქტივობაში ჩართული კომპონენტი. პოეტი ისწრაფვის ფსიქიკა წარმოგვიდგინოს ამ აქტივობასთან ერთიანობაში, და არა როგორც აქტიური პიროვნებისაგან აბსტრაგირებული პროცესი. ამიტომ ვასაგებია, რომ იგი სინამდვილის შემეცნების პირველ საფეხურად თვლის გრძნობად აღქმას და არა შეგრძნებას. ის სიტყვები, რომლებიც სენსორულ და მოტორულ აქტივობას ეხება, გამოხატავენ მოვლენის ხატს და ამ ხატზე პიროვნების რეაქციას. მაგალითად, ფატმანმა უთხრა ავთანდილს: „მომისმინე, მართლად გხედავ მანდა მკრთალს“ (1246), ე. ი. მე ვხედავ, რომ შენ შემცდარი ხარ; აქ ფატმანი ავთანდილის ქცევიდან ამოიკითხავს, რომ იგი შემცდარია. „მეფე ქალსა ვით ხედვითა მეფობისა ქმნისა მწრთომსა“ (328), ე. ი. მეფე ხედავდა, რომ მის ქალს უკვე შეეძლო მეფობა (მისწვდეს მეფობას). აქაც ადგილი აქვს მთელი სიტუაციის წვდომას. ადამიანის ღირებულების, მისი შესაძლებლობის დაკვირვების ნიადაგზე. ე. ი. აქ მხედველობითი აღქმა არ ამორჩურება საგნის განცდით, არამედ იგი ყველგან დაკავშირებულია უმაღლეს ინტელექტუალურ პროცესთან, ადამიანის შემეცნებითს ქცევასთან.

რუსთაველი მხედველობითი აღქმის გამოსახატავად ხშირად იყენებს სიტყვას „ჭერეტა“ და „გაცდა“. ორივე სიტყვა აღქმის ორ განსხვავებულ ასპექტს აღნიშნავს. „ჭერეტა“ რუსთაველთან იხმარება ძირითადად იმევე მნიშვნელობით, როგორც თანამედროვე ფსიქოლოგიაში (Anschauung, созерцание). იგი ნიშნავს უკვე აღქმული საგნის გარკვეული დროის განმავლობაში თვალყურებას, უკვე დამთავრებული აღქმის აქტის შედეგად ასახული საგნის განჭოვრებად განცდას. აქ ადამიანი იცნობიერებს არა აღქმის პროცესს, არამედ მის შედეგს. სუბიექტი უმზერს საგანს, რომლის მნიშვნელობა უკვე განცდილია. რუსთაველთან ჭერეტა იშვიათად აღნიშნავს აღქმის პასიურ მდგომარეობას, იგი უფრო მეტად გამოხატავს პიროვნების პრაქტიკულ ან ესთეტიკურ აქტივობას— გარკვეული მიზნით პიროვნების განსაზღვრული ქცევის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფსიქიკურ კომპონენტს. მოვიყვანოთ მაგალითები: „ავთანდილ სჭერეტს გაკვირვებით, მალეთა ხესა მოეფარა“ (228, 3); „ვნახე, ვსჭერეტდი ნატირებად, ცრემლი აჩნდა ღაწვთა-წთომით“ (518,3); „ხოჯჯერ. დაბრუნდის, იჭერიტდის ღონედ პატყთათა თმენისად“ (832,3); „ველარ ვუჭერეტ ცრემლთა შენთა, სოფელიცა გაქარდების“ (751,2); „მე ვუყურებდი, ვუჭერეტდი“ (1218) და ა. შ. ჭერეტა ხშირად დაკავშირებულია სუბიექტის ესთეტიკურ გრძნობასთან, გამოხატავს მშვენიერი სხეულით ან ბუნების სიმშვენიერით ტკობას: „თამაშობდეს და უჭერეტდეს წყალსა და პირსა ტყეთასა“ (83,4); „ვუჭერითეთ პირსა მნათობსა, ელვათა მაელვარესა“ (1228,1); „ზარი გახდა, შემოაკრფეს ქალაქისა ერნი სრულად, იქეთ-აქეთ იჯრებოდის: „ვუჭერითთო ამას რულად“ (1074); „ავთანდილის ჭერეტად სხანი იქეთ-აქათ იქმენ ჭრასა, თქვეს: „ასეთი ზორციელა შეუქმნია ნეტარ რასა“ (99, 93—4).

სიტყვები „გაცდა“ და „განცდა“ უმრავლეს შემთხვევაში იხმარება დანახვის მნიშვნელობით. თუ ჭერეტა ნიშნავს დანახული საგნის დათვლიერებას, ხანგრძლივად საგანზე ცნობიერების შეჩერებას და შეჩერების პროცესში წარმოშობილ ესთეტიკურ განცდასაც, „გაცდა“ („განცდა“) ძირითადად აღნიშნავს

საგნის დანახვას, შეხედვას. მაგალითად, სიტყვა „განცდა“ დანახვის აზრით იზმარება სტროფებში:

„ხელმან შენი განვიცადენ სინატიფე-სიტურფენი?!“ (503,3);

„გამიცადა, ღმერთსა ჰკადრა“ (596), „გამიცადა“ აქ აღნიშნავს შემოხედვას („ვ. ტ.“, აკადემიური გამოცემა, ლექსიკონი, გვ. 535); „რაცა საქმე გამიცადა“ (276,3); „შუქნი ძლივ გავიცადენით“ (205), ე. ი. შუქს ძლივს გაუსწორეთ თვალი; „მას ვმსახურობთ, ვისი პირი მზისა პირად გავვიცილია“ (1059,4). ყველგან აქ „გაცდა“ აღნიშნავს ცნობიერ დანახვას, ხილვას. მაგრამ უთუოდ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ „გაცდის“ მნიშვნელობა ხშირად სცილდება მხედველობის აღქმის ფარგლებს. „გაცდაში“ იგულისხმება ისეთი „დანახვა“, რომელშიც გარდა მხედველობისა მონაწილეობს სხვა გრძნობის ორგანოებიც. მისი მნიშვნელობა უფრო ახლოსაა აღქმის იმ სახეობასთან, რომელსაც არსიტეტულე ზოგად გრძნობას უწოდებდა. მაგალითად, საქმის „დანახვა“ („საქმე გამიცადა“), ცხენოსანის „დანახვა“ („ცხენოსანი გავიცადეთ“), სინატიფის და სიტურფის დანახვა („განვიცადენ სინატიფე-სიტურფენი“), გულისხმობენ არა მარტო თვალთ დანახვას, არამედ საგნის, მოვლენის ზოგადი და არსებითი თვისების გაცნობიერებასაც, მათ განცდას, ყველა გრძნობის ორგანოს მოქმედებით მოწოდებული კერძოული შთაბეჭდილებების განზოგადოებას, ზოგადი ხატის შექმნას, ასეთი ხატის განცდას.

ამრიგად, ჰერეტა და გაცდა (განცდა), რუსთაველის მიერ იზმარება აღქმის მნიშვნელობით. მაგრამ მას სხვა მნიშვნელობაც ჰქონდა. ისე, როგორც მაშინდელ ფილოსოფიურ მწერლობაში, რუსთველთანაც განცდისა და ჰერეტის მნიშვნელობა სცილდება აღქმის ფარგლებს და აღნიშნავს არათვალსაჩინო სინამდვილის უშუალო წვდომას, აბსტრაქტული სინამდვილის «ჰერეტას» (созерцание), განხილვას (рассмотрение). ამ მნიშვნელობით იზმარება იგი სტროფებში «რაცა გიჯობდეს, იქმოდი, გასჰერეტლით, გაიცდილითა» (1563). როსტევენი ეუბნება ტარიელს, რომელიც მტრებისაგან «შეიწროებულ» ინდოეთისაკენ წასასვლელად ემზადება: როგორც გიჯობდეს, ისე მოიქეცი, აქედანვე უნდა განჰკვრიტო, განხილო, ჩაწვდეთ, იმას, თუ რა სჯობს, როგორ უნდა მოიქეცი მომავალში.

«სდევს ფათერაკი მიჯნურსა, განჰკვრიტეთ, გაიცადენით, თქვენ ერთმანეთსა არ მიჰხედეთ, მე სულნი ამომხადენით!» (930, 3). ავთანდილი ამშვიდებს იმედდაკარგულ ტარიელს იმით, რომ სიკეთის გამარჯვება გარდაუვალია; მიჯნურობა დაკავშირებულია ღვთაების მიერ დაწესებული უმაღლეს კოსმიურ სიკეთესთან. შეუძლებელია ღვთაებამ, რომელმაც გაამიჯნურა ორი ადამიანი, სამუდამოდ გაყაროს ისინი ერთმანეთს («ღმერთსამცა ესე რად ექმნა, ეგეთი დაებადენით, არა შეგჰყარანა, ვაგყარანა, ხელი გქმნა, ცრემლთა დადენით»). სიყვარულის—სიკეთის გამარჯვება ელოდება სიძნელეს, მაგრამ ღვთაების მიერ დაწესებული წესი სიკეთის მარადიულობისა, სიყვარულის გამარჯვებისა გარდაუვალია. იგი ურჩევს ტარიელს, — «ეს დიდი სიბრძნე განჰკვრიტოს, გაიცადოს», ე. ი. გონების თვალთ წვდვას ქვეყნად სიკეთის მარადიულობას, მიჯნურობის როგორც სიკეთის გამარჯვების აუცილებლობას, საკუთარი ბედი ვაიზროს კოსმოსის უმაღლეს წესთან კავშირში.

მოვლენის განხილვის აზრით (рассмотрение) იზმარება სიტყვა «გაცდა», აგრეთვე, შემდეგ სტროფებში: «ესეგვარსა ნუოდეს იქმ საქმე ხოლე გაიცადე» (815, 3); ამ სტროფს თ. ბაგრატიონი ასე განმარტავს: «საქმეს განსიჩავდე ხოლ-

მე და ისე იტყოდე ანუ ჰყოფდე» (თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვ. ტ.“, 1960, გვ. 116). ამრიგად, «გაცდა» აქ ნიშნავს განხილვას, გასინჯვას.

ახლა ვნახოთ თუ რა მნიშვნელობით იხმარება სიტყვა ჰერეტიკა და გაცდა იმდროინდელ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ფილოსოფოს პეტრიწის ნაწერებში.

აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფოსი პეტრიწი ობიექტის დათვალიერების, ცეკერის აღსანიშნავად ხმარობს არა ჰერეტას, არამედ «ჰურვა»-ს, ხოლო სიტყვა ჰერეტას კი იყენებს სხვა მნიშვნელობით; მაგალითად, მის მიერ თარგმნილ ნემესიოსის წიგნში: «ბუნებისათვის კაცისა» იგი წერს: «აჲ უკუჲ, ვითარ ხატსა რაჲ, კაცსა, ვითარცა სარკმელთაჲ მიერ ვიჰუროთ» [3, 20] ... ამრიგად, თუ ჩვენ აღამიანის როგორც ხატის (ფორმის), გარეგან მხარეს განვიხილავთ ... (ჰერეტას მივმართავთ); ხოლო თავის წიგნში «განმარტებაჲი პროკლესთვის დიალოხოსისა» პეტრიწი წერს: «ამას თავსა შორის ფრიად სათანადონი და ძნელნი მოჰქონან ხედვისა განცდა-ჰურეტანი» [6, 107]. (ე. ი. ამ თავში წამოყენებულია მეტად მნიშვნელოვანი ძნელად შესამეცნებელი თეორიები). «გაცდა» პეტრიწთან უფრო ხშირად ნიშნავს უშუალო ჰერეტის გზით მოვლენის შემეცნებას. მაგალითად, «ჲეუ ხედვანი დაფრიალებულნი სიჭოათა გაციადენ მხედველო», [6, 189], ან კიდევ: «რამეთუ ერთი ვითარცა შემოქმედებითი მიზეზი გაციადების და ზესთა» [6, 150], პირველი მდგომარეობა, როგორც შემოქმედებითი უმაღლესი მიზეზი შეიმეცნება (უშუალო ჰერეტის, ინტუიციური შემეცნების აზრით). «ხოლო არსება სულისა ესრედ გაციდების და აღმოიჩინების, რამეთუ არსებით უკვდავებასა და საუკუნეს შორისად» [6, 152] (სულის არსი განიჭვრიტება და გამოვლინდება იმ სახით, რომ იგი თავისი არსით იმყოფება უკვდავებაში და მარადისობაში). სხვაგანაც სიტყვა «გაცდა» პეტრიწთან აღნიშნავს მოვლენის არსის ჰერეტას, არსის უშუალოდ წვდომის პროცესს: «ხოლო აჲ რაათაღა განეყოფვის მყოფსა და არსსა, იხილე მეჰურეტმან, რამე თუ ოდეს არსი ანუ მყოფი სთქუა, მყის თანავე გუარსა წარმოიყვენენ ხედულისასა, რაჲც ხროვა იყოს გაცდა ხედული იგი» [6, 54]. პეტრიწი ტერმინს — «გაცდა» ხმარობს სინამდვილის უშუალო შემეცნების, უშუალო განხილვის (рассмотрение) აზრითაც, (როგორც აღქმის, ისე აზროვნების სფეროში); «ხოლო მიზეზობით განცდაჲ არს, ოდეს თვისსა მიზეზთა შორის განიცდებოდის, რამე თუ თვისსა უზესთაესთა შორის განიცდების [6, 159]. «ვინაჲ მათ შორისცა განიცდებაჲ პირველობანი და შემდგომობანი» [6, 174]. ესე და ეს ტომნი განიცდებაჲ ქვათა შორის უსულოდ [6, 174] (აქ განცდა იხმარება შემჩნევის (наблюдение) აზრით). «ხოლო აჲ ჩუენ განვიცადოთ. ე. ი. (განვიხილოთ), თუ ვითარ არს საუკუნოჲ საუკუნეთაჲ და ჟამი ჟამთაჲ» [6, 116] «და კულაღა საყოველთაოჲ ჟამი, რომელი განიცდების საყოველთაოსა შორის სფეროსა და ყოველობას შორისა ცისასა, იპყრობს ყოველობასა ოთხთა ამათ კავშირთა და ასოთასა» [6, 118].

ამრიგად, გაცდა — განცდა, ჰერეტიკა იმდროინდელ ფილოსოფიურ და ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში ნიშნავს როგორც აღქმული სინამდვილის, ისე მეტაფიზიკური სფეროს აზრით უშუალო ჰერეტას, წვდომას (созерцание). ტერმინი განცდა ზოგჯერ იხმარება მოვლენის განხილვის აზრითაც. როგორც პეტრიწთან, ისე რუსთაველთან «განცდა», «ჰერეტა», «გასჰერეტდით, გაციდიდითა» «განჰერეტეთ-გაციადენით», ნიშნავს თვალსაჩინო ან არათვალსაჩინო მოვლენის გონების თვალთ დასახვას (გაცდას), მის თვალთვლებას-ჰერეტას, ჰერეტის პროცესში მოვლენის განხილვას, გასინჯვას. რუსთაველთან გაცდა და ჰერეტა იხ-

მარბა როგორც ფსიქოლოგიური, ისე ფილოსოფიურ-გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. ფსიქოლოგიურად გაცდა იწინავე საგნის, მოვლენის აღქმას, საგნის ყველა კერძოული თვისების განზოგადების ნიადაგზე შექმნილი ხატის გაცდას, ჭკვეტა კი ამრიგად დანახული საგნის გარკვეული ინტერესით ხანგრძლივად ცქერას; ხოლო სინამდვილის შემეცნების თვალსაზრისით, გაცდა-ჭკვეტა აღნიშნავს რთულ შემეცნებით პროცესს, აღქმული, ემპირიული, ან მეტაფიზიკური სინამდვილის არსის ხილვას, დანახვას (გაცდას) და მის განხილვას (ჭკვეტას). ამრიგად, რუსთაველთან აღქმა-გრძნობა იმდენ სახეობას შეიცავს, რამდენიც გრძნობის ორგანოა და აღქმის ყოველი სახეობა ადამიანის უმნიშვნელოვანეს ინტელექტუალურ ძალას წარმოადგენს. უთვალავი ფერებით გაშლულ, უმძაფრეს სიკეთესთან „სიახლოვისა და სიშორის“ პრინციპით განლაგებულ სამყაროს შემეცნებაში გრძნობად აღქმას უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს. გრძნობადი, მიწიერი სამყაროს შემეცნების პირველი წყარო გრძნობადი აღქმაა. წინააღმდეგ ნეობლატონიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანული სქოლასტიკური ანთროპოლოგიისა, რომელთა მიხედვით გრძნობადი აღქმა, როგორც სულის უმდაბლესი ნაწილის მოქმედება, შეცდომების, მიწიერი ვნებების საფუძველია, რუსთაველთან იგი გამოცხადებულია სინამდვილის შემეცნების აუცილებელ მომენტად, გრძნობადად მოცემული საგნების, სიტუაციების ასახვა, ადამიანთა მოძრაობებსა, მიმიკასა და პანტომიმიკაში ნათლად ასახული ადამიანის სულიერი ცხოვრების გაგება ხდება ამ მოვლენების აღქმის — „გრძნობის“, „ხედვის“, „გაულის“, „ჭკვეტის“ ნიადაგზე. მიწიერი სამყაროს სიმშვენიერის, რომლის პიმსაც „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს, გაცდა შეუძლებელია გრძნობადი აღქმის გარეშე. არა მხოლოდ ადამიანის ტანის სიმშვენიერის, არამედ პოემის გმირების სულიერი სიდიადისა და მათი ამაღლებელი მორალური მოქმედების წვედომა ემყარება გრძნობად აღქმას. ადამიანის ბუნების ამ ასპექტის — სამყაროს შემეცნებაში გრძნობადი აღქმის მნიშვნელობის — გაგებაში რუსთაველი ესიტყვება ანტიკურ სამყაროს გენიოს არისტოტელს. ამავე დროს იგი არაა მოწყვეტილი ანტიკურ ფილოსოფიასთან მჭიდრო ურთიერთობაში აღმოცენებულ ქართველი ფილოსოფოსის პეტრიწის, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის დიდი წარმომადგენლის ნემესიოს ემესელის შეხედულებებს, სადაც დიდია ნეობლატონიკური ფილოსოფიის გავლენა. რუსთაველი იზიარებს რეალურ, ემპირიულ სინამდვილის შემეცნებაში გრძნობადი აღქმის დიდ როლს, მაგრამ იგი არ ჩერდება ადამიანის შემეცნების ამ ფუნქციის წმინდა ემპირიულ გაგებაზე, არამედ შემეცნების ყოველ ფუნქციას განიხილავს კოსმოსთან ადამიანის კავშირის ასპექტში — იმის მიხედვით, თუ რა როლი ეკისრება მის ცალკეულ უნარებს კოსმოსთან ურთიერთობაში. ადამიანისა და მისი ძალების კოსმოსის და მისი წმინდის — ღვთაებასთან მთლიანობაში განხილვა, რომელიც ანტიკურსა და ნაწილობრივ საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ახასიათებდა, სრული სიცხადით მოცემულია რუსთაველთან. გრძნობადი აღქმა არის სულის, როგორც სიკოტელის პრინციპის, აქტივობის, სუბსტანციის ის ძალა, რომლითაც ადამიანის გონი უკავშირდება თვალსაჩინოდ მოცემულ საგნებს, მოვლენებს, ადამიანის პრაქტიკულ მოქმედებას, სამყაროს, როგორც ესთეტიკურ ფენომენს, საერთოდ გრძნობად ქვეყანას, რომელიც აღჭურვილია უმაღლესი სიკეთისაკენ მისწრაფებით. სული გრძნობადი აღქმის საშუალებით განიცდის ამ სამყაროს. იგი აღძრავს მოვლენების არსის შესამეცნებლად გონების სხვა ძალებს, მთლიანად ერწყმის მათ, უკავშირდება აბსტრაქტული და ტრანსცენდენტული სინამდვილის შემეცნების ისეთ ადამიანურ ძალებს, როგორცაა, სი-

ნამდვილის უშუალო წევრობა (ხედვა), დისკურსიული აზროვნება (გონება) და სიბრძნე.

როგორც აღნიშნული იყო, რუსთაველთან სპეციფიკურია ის გარემოება, რომ მისთვის აღქმა არაა ისეთი ფსიქიკური ფენომენი, რომლის მონაცემების გადამუშავების ნიადაგზე გონება ცნებებს აგებს, ისე როგორც ეს მოცემულია არისტოტელესთან. რუსთაველის მიხედვით, როგორც კი აღქმა იწყებს მოქმედებას, იგი წვედება „თვალსაჩინო მოვლენების აზრს“, იგი „თვალსაჩინო“ სიტუაციაში წყვეტს ამოცანებს—აღამიანი ხედება მოვლენის აზრს. აღქმა აქ თავისებური აზროვნებაა, სინამდვილის პრაქტიკული შემეცნება. როგორც ჩანს, სულს სინამდვილის სხვადასხვა ასპექტის შესამეცნებლად შესაფერისი ძალები გააჩნიათ. აღქმა ის ძალაა, რომლითაც აღამიანი უშუალოდ მოცემულ გრძობად სიტუაციებში ახერხებს ორიენტაციას, წვედება ამ სიტუაციის „აზრს“.

გრძობადი აღქმის საფუძველზე აღმოცენდება წარმოდგენის ხატები და მეხსიერება. ამ მოვლენას რუსთაველი აღნიშნავს სიტყვებით: „ოცება“ და „მოგონება“. რუსთაველის პოემაში იხმარება სიტყვები „ხატი“ და „სახე“, მაგრამ ისინი აღნიშნავენ არა წარმოდგენის ან წარმოსახვის ხატს, არამედ ფორმას, ზოგჯერ კი სურათს, ან მსგავსს. ფსიქოლოგიურად კი ამ სიტყვების მნიშვნელობა უფრო აღქმის ხატებზე მიუთითებს, ვიდრე წარმოდგენის ხატებზე. „სახე“ ხშირად ნიშნავს აღამიანის სახესაც, იხმარება სურათის მნიშვნელობითაც, „ხატი“-ც სურათის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ძველ ქართულ მწერლობაში სახე და ხატი ხშირად ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარებოდა და აღნიშნავდა გამოხატულებას. ფორმას, სურათს, რაც აღქმაში შეიძლება იყო მოცემული. საეკლესიო მწერლობაში, ფილოსოფიაში და პოეზიაში „ხატს“, სიმბოლოს მნიშვნელობაც აქვს. საღვთო წერილში ნათქვამია: ქრისტე არის ღმერთის ხატი („ქრისტესი, რომელი იგი არს ხატი ღმერთისა უხილავის“. კორინთელთა 4,4. „რომელ იგი არს ბრწყინვალეობა დიდებისა და ხატი არსებისა მისისა“. ებრაელთა 1,3). რუსთაველთანაც ხატი, როგორც რეალური სურათის, ან სიმბოლო-სურათის, ან ზოგადად ფორმის მნიშვნელობითაა ნახმარი. მაგალითად, რუსთაველისათვის მზე არის ღმერთის ხატი—„მე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისა“; „მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით სახითა ერთი მზითა“ (305), „ძალ-ედვის მხატვარსა ხატეა ხატისა“ (1465); „მისი სახე გულსა ჩემსა ხატად ესრე გამოვხატე“. ტარიელი ამბობს, რომ ნესტანის სახე ჩემს გულში—ჩემს არსებაში აღბეჭდვით მოუშორებელ სურათად, რომელიც ყოველთვის თვალწინ მიდგას. ამ შემთხვევაში ხატს ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა აქვს, რადგანაც აღამიანში „ხატის“ აღბეჭდვა მხოლოდ წარმოდგენის სახით არის შესაძლებელი. ტარიელისათვის ეს ხატი იმდენად ცოცხალია, ხელშესახებად გრძობადი, რომ იგი უფრო აღქმის ხატს გავს, ვიდრე წარმოდგენისას. როგორც აღვნიშნეთ, ფორმის, სურათის, ან მსგავსის მნიშვნელობით იხმარება სიტყვა სახეც: „შენ შექმენ, სახე ყოვლისა ტანისა“ (2,1), „სახედ, ჩვენად გამოვსახოთ“ (509,2); „ვეფხი მშვენიერი სახედ მისად დამისახავს“ (657,1), „სახედ ვამსგავსე მიჯნურთა“ (902,2).

მეხსიერებისა და წარმოსახვის წარმოდგენის აღსანიშნავად იხმარება არა ხატი, არამედ „ცნობა“, „ოცება“, „აღსენება“, „მოგონება“. „ცნობა“ და „ოცება“ უფრო გრძობად აღქმასთანაა დაკავშირებული, როდესაც „აღსენება“ და „მოგონება“ — მეხსიერება ფართო მნიშვნელობით, გულისხმობს როგორც გრძობადი აღქმით მიღებულ შთაბეჭდილებებს, ისე სხვა განცდების, კერძოდ, ემოციებისა და აზრების დამახსოვრებას.

„ოცება“ ყველგან იხმარება მცდარი ცოდნის, მცდარი წარმოდგენის ან მოჩვენების მნიშვნელობით:

- „ჭერთოცა ესე არა ვიცი, ცხადი იყო, თუ მეოცა“ (110,4)
 „რომე დავყავ წელიწადი, თვე თორმეტი გამეოცა,
 მაგრა მისი მნახავიცა სიზმრივ კაცი არ მეოცა“ (588)
 „რა მოპლულნის, სიახლოვე საყვარლისა ეოცების“ (140,3)
 „ყივილი ავთანდილისა ესმოდა, ეოცებოდა“ (1334)
 „იტყვის, თუ „თქვენი სიახლე მიჩნს აქამდისცა ოცებით“
 (საოცრება მოჩვენებასავით. თ. ბაგრატიონი).

რუსთაველი სრული ფსიქოლოგიური სიმართლით აგვიწერს არა მხოლოდ აღქმის ილუზიებს, არამედ მცდარ წარმოდგენებს—ფანტაზმებსაც. მისი აზრით, აღმაიანს მძიმე სულიერი მდგომარეობის დროს შეიძლება ადვილად გაუჩნდეს ფანტაზმები. ფანტაზმები უჩნდება ველად გაპრილ ტარიელს, სიყვარულით სულიერ წონასწორობა დაკარგულ ავთანდილსაც. მათ ეჩვენებათ თითქოს სატრფო მათთანაა, რეალურად განიცდიან ამ სიახლოვეს (ფანტაზმა ხომ ოდესღაც აღქმულის ცოცხალი ხატია, რომელიც განიცდება საგნობრივად, რეალურად არსებულად).

პეტრიწის მიერ ნათარგმნ ნემესიოს ემესელის წიგნში «ბუნებისათვის კაცისა» აღმაიანის წარმოსახვისა და წარმოდგენის გამოსახატავად მოცემულია შემდეგი ტერმინები: «ოცებაი» (ფანტაზმ, признак—ფანტაზმში, მოჩვენება) [3,203], «ოცებაა უკუეც-ვნებაა ცარიელთავან სულითთა უტყულებითთა—შორის არა რომლისა ოცებითთა—გან ქმნილი» [3,72], «ოცებითი» (представляемое წარმოდგენილი); «ოცებაი» (фантазия, воображение, представление—ფანტაზია, წარმოდგენა), ოცებითი ძალი (представление, წარმოდგენის ნიჭი), «ოცებრივი» (ოცებითი) [3,203], ამ ტერმინებიდან რუსთაველთან იხმარება მხოლოდ «ოცებაი», რომელსაც იგი იყენებს ძირითადად ისე, როგორც ნემესიოსი.¹

წარმოსახვისა და წარმოდგენის სხვადასხვა ნიუანსების გამოსახატავად პეტრიწის მიერ შემოღებული ქართული ტერმინები რუსთაველის პოემაში აღარ გვხვდება. მაგრამ მისი გმირები, რომელნიც მწვავე სიტუაციებში, კოლოზებში მოქმედებენ, აღჭურვილნი არიან ცოცხალი წარმოდგენებით, ფანტაზიის წარმოდგენის მაღალი უნარით. რუსთაველი შეგნებულად აყენებს თავის პერსონაჟებს ისეთ პირობებში, რომ მათთვის დამახასიათებელმა მდიდარმა ფანტაზიამ სრულიად გაშალოს ფრთები. აღქმის ილუზიის, „ოცების“, „ოცებითი ძალის“ (ფანტაზიის), მოგონების სრული ფსიქოლოგიური სიმართლით გადმოცემის საუკეთესო ნიმუშია ტარიელის მიერ ავთანდილისათვის თავისი თავგადასავლის თხრობის მრავალი ფრაზა, ავთანდილის სიმღერა მულღაზანზაროს ველზე, ცის მნათობებისადმი მიმართული მისი განუზომლად მდიდარი ფანტაზიით აღსავსე ვედრება.

როგორც აღვნიშნეთ, რუსთაველი მეხსიერების უნარის აღსანიშნავად ხმარობს—მოგონებას, გონებას (პეტრიწი ხმარობს ტერმინს „მომხსენებლობითი ძალი“), აღსენებას, ცნობას, დავიწყებას, სწავლას.

მოგონება, აღსენება და გონება იხმარება წარსული გამოცდილების, ნახულის, გავონილის გახსენების, ასევე საკუთარი თავგადასავლის აღდგენის მნიშვნელობით. ასეთი გახსენება, თავგადასავლის აღდგენა ხშირად რთული იხ-

¹ „ოცების“, „ოცენების“ და გრძნობის შესახებ ძველქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იხ. ა. ფრანგიშვილი, „ნარკვევები აღმაიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან“, 1959, გვ. 141—158.

ტელექტუალური აქტია, რომელიც ადამიანის მოფიქრებასა და განსჯასთან არის დაკავშირებული. ამიტომაც, ხშირად გონება (მეხსიერების აზრით) და გონება, როგორც აზროვნება, სემანტიკურად ურთიერთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული:

„ტარიელსცა აეხსენა ომი მათი მაშინდელი,
იტყვის: „მახსოვს ეგე საქმე, თუცა არის აღრინდელი;
ერთგან ვნახენ ნადირობას შენ და შენი მე გამზრდელი
მით ვტიროდი, მომეგონა მე, გლახ, ჩემი წარწყმედელი“ (292).

ტარიელს გაახსენდა თავისი წარსული, აღრინდელი ამბავი, როს დაზოცა როსტე-
ვანის მხედრები, გაახსენდა როსტევეანისა და ავთანდილის ნახვაც, გაახსენდა თავისი
განცდებიც და სხვ. ამ სტროფში ნათლად ჩანს რუსთაველის შეხედულება მეხსიერებაზე.
მეხსიერება წარსული გამოცდილების შენახვა და მისი საშუალებით შეიძლება აღადგინოს არა მხოლოდ წარსულში აღქმული მოვლენა,
არამედ განცდებიც, კერძოდ, ემოციებიც, აზრებიც. ტარიელი იგონებს: როცა ვნახე,
მეფე გამოემართა ჩემს შესაპყრობად, „ხელმწიფობით შემებრალნეს, ამაღ
ხელი არ შევახე“ (294). „ქალმან უთხრა: „ყმასა სიტყვა პირველისა უამესი, ეგე
სიტყვა მოიგონე დია საქმე უკეთესი“. „მოიგონე“ — აქ აღნიშნავს მოფიქრებას,
რომელიც მეხსიერებასთანაა დაკავშირებული, წარსული გამოცდილების აღდგენას,
რაც სიტუაციის შესაფერისად გამოხატავს ავთანდილის მიხედვითობასაც. ასმათი
მხოლოდ მას შემდეგ უამბობს ავთანდილს ტარიელის ვინაობის შესახებ, როცა
გაიგებს, რომ ავთანდილი მიჯნურია. ასმათი უქებს ავთანდილს მოსაზრებულობას:
„ეგე სიტყვა მოიგონე დია საქმე უკეთესი“. სიტყვის, აზრის მოგონება,
შესაფერის პირობებში მათი აღდგენა, ნიშნავს მეხსიერების, როგორც რთული
ინტელექტუალური პროცესის, აზროვნებასთან დაკავშირებით გაგებას. მეხსიერებით
შეიძლება ცოდნის, აზრების აღდგენა.

მოგონება, წარსული გამოცდილების ხატის აღდგენის აზრით, იხმარება შემდეგ სტროფებში:

„არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა ჭირთა მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადამცა ჰქონდა ხალვა“.

აქ ნაგულისხმევია მიჯნურის ხატის განუწყვეტელი ტარება, მიჯნურის მუდმივად
გახსენებასთან დაკავშირებით ღრმა სიყვარულის ემოციებში ჩაძირვა: „კლავს
თინათინის გონება“ (1252), „გონებაჲმან მისმან ასრე დამაზოცა“ (128), „მეფე
ცუდსა რასმე გონებასა ჩავარდნილა“, „გონებასა გავეშმაგე“ (567,1), „ახლავს
გონებითა საყვარელსა“ (717) და სხვა. ეს გამოთქმები აღასტურებენ იმას, რომ
რუსთაველისათვის მოგონების ხატები, რომელიც საგნის, აზრის, ემოციური
განცდის, ადამიანის სიმშვენიერის, ე. ი. ყველა სახის წარსული გამოცდილების
მეხსიერებაში აღდგენას წარმოადგენს, დიდ როლს თამაშობენ ადამიანის სულიერ
ცხოვრებაში; ისინი წარმოადგენენ არა სულის დაბალი ნაწილების (როგორც
ამას ფიქრობდნენ მისი თანამედროვე ანთროპოლოგები) გამოვლენას, არამედ
ადამიანის სულის განუყრელ აქტივობას.

როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვა „ცნობა“ იხმარება მეხსიერების მნიშვნელობითაც.
„ვერ გიცნობ, ვინ ხარ“ (242); „თუცა არ მიცნობ“, (2863), „ვერ იცნა—
სახე არ გვანდა“ (2311), „ნახეს, იცნეს“ (6732); „მაშინლა იცნეს ტარიელ“
(1621); ყველა ამ შემთხვევაში ცნობა ნიშნავს ამაჲმად ცნობიერებაში აღმო-
ცენებული აღქმის საგნის იმ საგნად გულისხმობას, რომელიც ოდესმე მისი
აღქმის ობიექტი ყოფილა. ამ შემთხვევაშიც, ისე როგორც მეხსიერების ყოველ

აქტი, წარსულის ნათელი განცდაა მოცემული. ცნობა, როგორც მეხსიერების აქტი, იმავე გაგებით იხმარება რუსთაველთან, როგორც ეს თანამედროვე ფსიქოლოგიაშია მოცემული.

„ვეფხისტყაოსანში“ „დავიწყება“ იხმარება წარსული გამოცდილების აღდგენის შესაძლებლობის აღკვეთის მნიშვნელობით: „დამვიწყდა, რაცა დღენი“ (1122); „დავიწყება ჩემგან თქვენი არ იქნების“ (4323), „ერთმან ერთი დავიწყდა“ (1137), „დაავიწყდეს იგი ფიცნი“ (1166,3), „ბრძანა: ჰირი დავივიწყოთ“ (1635,4), „დაპვიწყდა შიში მეფისა“ (1196,2), „დაპვიწყდეს, რომე პატიენი სჳირდეს“ (1521,3) და ა. შ. ამ მაგალითებში ნაგულისხმევი „დავიწყება“ წარსული გამოცდილების, შთაბეჭდილებების, როგორც ცნობიერების შინაარსის, დავიწყებას ეხება. ამ შემთხვევაშიც დამახსოვრებულის დავიწყება ეხება არა მხოლოდ ოდესღაც აღქმულსა და დამახსოვრებულ მოვლენას, არამედ ემოციურ განცდებს, აზრებს, სიტყვებს, მოქმედებებს, ე. ი. ადამიანის ქცევისა და განცდების მთელ სამყაროს.

ამრიგად, მეხსიერება ინახავს ადამიანის ყოველგვარ გამოცდილებას. ნემესიოსის მიხედვით (იხილეთ პეტრიწის ქართული თარგმანი), ამ საკითხის შესახებ განსხვავებული აზრისა იყვნენ ორიგენი და პლატონი. ორიგენის მიხედვით, მეხსიერება გარეგანი გრძნობების მოქმედების გზით აღმოცენებული გრძნობადი აღქმის კვალის შენახვაა; იგი წარსულში აღქმული საგნის ხატის დამახსოვრებაა: პლატონის მიხედვით კი, შესაძლოა, ხდება არა მხოლოდ გრძნობის ორჯანოს გზით მიღებული შთაბეჭდილებების, არამედ აზროვნების გზით ჩაწვდომის შენახვა, აღბეჭდვა [3, 89].

რუსთაველი იზიარებს პლატონის აზრს მეხსიერების შესახებ, ამავე დროს მეხსიერებას იგი მიაწერს არა მხოლოდ გრძნობის ორგანოების გზით მიღებული შთაბეჭდილებებისა და გონებით ნაწვდომი მოვლენების შენახვას, არამედ მის ფუნქციად თვლის განცდების დამახსოვრებასაც. ადამიანს შეუძლია ყოველგვარი განცდის დამახსოვრება „აღსენება“, მოგონება და დავიწყება. ეს შეხედულება ახლოსაა თანამედროვე ფსიქოლოგიაში დადგენილ მეხსიერების ბუნების გაგებასთან. უნდა აღინიშნოს, რომ, რუსთაველის მიხედვით, მეხსიერება ახდენს სულის აქტივობის შედეგის აღბეჭდვას, შენახვას, ამასთანავე, ხდება აქტივობის აქტივობის დავიწყებაც. მეხსიერება დაკავშირებულია სულის წარსულ გამოცდილებასთან, პიროვნების წარსულთან, მაგრამ ეს წარსული არ სცილდება ადამიანის გამოცდილებას, მის ნააზრევს, მისი სულის აქტივობით შექმნილ ცოდნის ფარგლებს. ამდენად, რუსთაველის მეხსიერების „თეორია“ შორსაა პლატონის „ანამნეზისის თეორიისაგან“, რომლის მიხედვით ინტელექტუალური მეხსიერების ფუნქციას შეადგენს დავიწყებული იდეების მოგონება. პლატონის მიხედვით, ემპირიული აქტივობა თუმცა ეხმარება იდეების შექმნებას, მაგრამ იგი არაა საკმარისი, რადგანაც ემპირიული მოქმედება წვდება მხოლოდ იდეების ასლებს. სულს შეუძლია უშუალო ჰვრეტა ამ იდეებისა ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე და ყოველგვარ გამოცდილებამდე. სული ოდესღაც ატარებდა იდეებს, მაგრამ დავიწყდა ისინი მას შემდეგ, რაც შეუერთდა სხეულს; შემეცნება არის იდეების გახსენება. ნემესიოსი ასე გამოთქვამს პლატონის ამ შეხედულებას; „ამას უკუჲ პლატონ იტყოდა, ვითარმედ აღჴსენება არსო გვართა, ხოლო თუ რა არიან გუარნი, შემდგომთა შორის ვისიტყვი“ [3, 90].

რუსთაველის მიხედვით, როგორც გრძნობადს, ისე მეტაფიზიკურ სინამდვილეს ადამიანი წვდება თავისი სულის აქტივობის საფუძველზე — დისკურსი-



ული ან ინტუიციური აზროვნებით (გონებით, ხედვა-ჰერეტიით), ადამიანი იმახსოვრებს შემეცნების მინალწვევარს, ამით იგი ხდება „მეცნიერი“ (მცოდნე). „სწავლული“ იმახსოვრებს აქტივობის პროცესში წარმოშობილ ემოციურ განცდებს; „ზესთა მწყობრთან“ შერთვა, მსოფლიო წყობის უმაღლეს საფეხურზე ასვლა და „უმაღლეს სიკეთეს ზიარება“ მას შეუძლია სულის აქტივობით შექმნილი, დამახსოვრებული „მეცნიერების“ (ცოდნის) ნიადაგზე.

ლიტერატურა

1. ვლ. ნორაკიძე, ადამიანობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“, 1966.
2. ალ. ფანგიშვილი, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან, 1959.
3. ნემესიოს ემესელი, „ბუნებისათვის კაცისა“, ს. გორგაძის რედაქციით, 1914.
4. შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, საქ. მეცნიერებათა აკადემია, 1957.
5. ა. ავალიშვილი, „ვეფხისტყაოსანში“ სენსორული მასალის ფსიქოლოგიური ანალიზი, 1966.
6. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლესთვის დიალოგისა და პლატონიურისა ფილოსოფიისათვის, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, 1937.

В. Г. НОРАКИДЗЕ

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В ПОЭМЕ Ш. РУСТАВЕЛИ
«ВИТЯЗЬ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ»
(ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ, ПАМЯТЬ)

Резюме

В работе на основе психологического анализа текста поэмы освещен вопрос о том, какую роль отводит Руставели в познании окружающего мира чувственному восприятию, разделяет ли господствующие в то время в христианской антропологии понятия или же использует употребляющиеся в грузинском языке слова и понятия, характеризующие реальную конкретную психологическую активность человека.

Согласно Руставели, первой ступенью познания чувственного, земного мира служит чувственное восприятие. В противоположность философии неоплатоников и христианской схоластической антропологии, по которым чувственное восприятие, как действие низменной части души является источником ошибки, у Руставели оно — необходимый момент познания действительности. В этом вопросе Руставели перекликается с Аристотелем: посредством чувственного восприятия душа постигает явления окружающего мира, для познания сути явлений возбуждает силы разума, полностью сливается с ними, связывая с ними такие человеческие силы познания абстрактной и трансцендентной действительности, как интуитивное постижение действительности и дискурсивное мышление.

На основе чувственного восприятия возникают образы представления и памяти.

Представлена Институтом психологии им. Д. Н. Узнадзе АН Грузинской ССР

ირაკლი იმედაძე

სასკოლო მზაობა და ნებნისოფის განვითარება

როდესაც საკითხი ისმება იმის შესახებ, მზად არის თუ არა ბავშვი სკოლაში შესასვლელად, მზაობის სამი ძირითადი ასპექტის გათვალისწინებაა საჭირო: 1. ბავშვის ორგანიზმის ფიზიკური მზაობა, 2. ბავშვის ფსიქიკური ფუნქციების მზაობა და 3. პიროვნული მზაობა. ამასთან, მზაობის შეფასების კრიტერიუმები იმ მეთოდური, ორგანიზაციული და შინაარსობრივი პრინციპების მიხედვით ცვალებადობს, რომელთაც სასკოლო სწავლების ესა თუ ის სისტემა იყენებს. ამ პრინციპების გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია ერთმნიშვნელოვანი პასუხი გაეცეს კითხვას, მზად არიან თუ არა ბავშვები სკოლაში შესასვლელად.

როგორც ცნობილია, საქართველოს სკოლებში ექვსი წლის ბავშვები ე. წ. მოსამზადებელ კლასებში სწავლობენ. ამ კლასებში სწავლების დიდაქტიკური და ორგანიზაციული პრინციპები არსებითად არ განსხვავდება იმათგან, რომლებზეც, ჩვეულებრივ, პირველკლასელთა სასკოლო სწავლება აიგება [1]. ბუნებრივია, ისმება საკითხი იმის შესახებ, აქვთ თუ არა ექვსი წლის ბავშვებს უნარი, ისწავლონ ისეთივე მოთხოვნების პირობებში, როგორშიც შეიძლიანებს უხდებათ სწავლა. მკვლევარების ერთი ნაწილი, მიუთითებს რა ე. წ. აქსელერაციის ფაქტზე, ამ საკითხს დადებითად წყვეტს. ისინი შემდგენიარად მსჯელობენ: ვინაიდან თანამედროვე ბავშვების ფიზიკური და გონებრივი განვითარების ტემპები მკვეთრად არის დაჩქარებული, ექვსი წლის ბავშვები მზაობის ისეთ დონეზე იმყოფებიან, რომ საკვებით შესწევთ ძალა ნაყოფიერად და წარმატებით ისწავლონ მოსამზადებელი კლასის პირობებში. საკითხის ასე მართლვად გადაწყვეტა რომ არ შეიძლება, იქიდანაც ჩანს, რომ არსებობს ექვსწლიანთა ფიზიკური და გონებრივი შესაძლებლობების საწინააღმდეგო შეფასებაც. ჩვენთვის კი მთავარი მაინც ის არის, რომ ამგვარი მსჯელობისას მხედველობის გარეშე რჩება მზაობის მესამე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ასპექტი — პიროვნული მზაობა. ამ ასპექტის გაუთვალისწინებლად ბავშვის სკოლისათვის მზადყოფნის დიაგნოსტიკა შეუძლებელია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მოსამზადებელი კლასის ბავშვები ჩვეულებრივ, ტრადიციული სასკოლო სწავლების პირობებში იმყოფებიან. ეს პირობები საკმაოდ მკაცრი და მრავალმხრივი მოთხოვნების წინაშე აყენებს ბავშვს. მათდამი დაქვემდებარების გარეშე კი სწავლის პროცესის წარმატებით წარმართვა შეუძლებელია.

ქცევის ძირითადი ფორმა, რომელსაც ბავშვი სკოლაში ახორციელებს, არის სწავლა. სწავლა არ წარმოადგენს თავისუფალ ინტროგენულ აქტივობას. იგი ქცევის თავისებური ფორმაა, მაგრამ, ამავე დროს, შრომის ბევრი თვისებაც გააჩნია. ამის გამო სწავლა მკაცრად ნორმატიული ქცევის ხასიათს ატარებს. „სწავლის, ისევე, როგორც შრომის პროცესში, საჭიროა დ ა ვ ა ლ ე ბ ი ს

შესრულება, გაკვეთილის მომზადება, დისციპლინის დაცვა; სასწავლო შრომა ვალდებულებაზეა აგებული“ [3]. მთავარი ის კი არ არის, რაც მინდა, არამედ ის, რაც საჭიროა, სავალდებულოა. ასეთი ქცევის განხორციელება წარმოუდგენელია ნებისყოფის გარეშე. ამიტომ, ვასაგებია, რომ ნებისყოფის განვითარების საკმაოდ მაღალი დონე სკოლისათვის ბავშვის პიროვნული მზაობის აუცილებელ და მნიშვნელოვან კომპონენტს შეადგენს.

ჩვენი მიზანი იყო, შეგვესწავლა ექვსწლიანი ბავშვების ნებისყოფის განვითარების თავისებურებანი სკოლისადმი მზაობის თვალსაზრისით. უფრო კონკრეტულად, გაგვეანალიზებინა ნებისყოფის ისეთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელი, როგორცაა თავშეკავება. ამ საერთო მიზნიდან გამომდინარე, შევეცადეთ გადაგვეჭრა რამოდენიმე ამოცანა: 1. როგორია თავშეკავების უნარის განვითარების დინამიკა ექვსიდან შვიდ წლამდე, 2. როგორ მიმდინარეობს ნებისყოფის განვითარების პროცესი ამ ასაკის ბავშვთა სწავლა-აღზრდის განსხვავებულ პირობებში და 3. აქვს თუ არა ადგილი აქსელერაციას ნებისყოფის სფეროს განვითარებაში.

კვლევის ამოცანებმა ცდისპირთა შესარჩევი კონტინგენტიც განსაზღვრა. შევისწავლეთ ბავშვების სამი განსხვავებული ჯგუფი: პირველში შედიოდნენ ექვსი წლის ბავშვები, რომლებიც საბავშვო ბაიდან მოსამზადებელ კლასში უნდა შესულიყვნენ; მეორეში — ბავშვები, რომლებმაც მოსამზადებელ კლასში სწავლა დაასრულეს და გადავიდნენ პირველ კლასში (შვიდი წელი), ხოლო მესამე ჯგუფში — შვიდი წლის ასაკის ის ბავშვები, რომლებიც საბავშვო ბაიდან უშუალოდ პირველ კლასში უნდა შესულიყვნენ. თითოეული ჯგუფი 30 ბავშვისაგან შედგებოდა.

ექსპერიმენტს ვატარებდით შ. ჩხარტიშვილის მიერ შემუშავებული „ალბომის“ მეთოდით. ამ მეთოდის გამოყენება შემდეგი გარემოებით იყო ნაპარნახევი: ჯერ ერთი, თავშეკავების კვლევის მრავალ მეთოდს შორის „ალბომის“ მეთოდი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო სრულყოფილია და, თანაც, მარტივი; იგი მრავალმა მკვლევარმა გამოიყენა (შ. ჩხარტიშვილი, მ. დოლონაძე, ნ. როგავა, ვ. კოტიროლი) და კარგად არის აპრობირებული. მეორეც, ამ მეთოდით მიღებული შედეგები ადვილად ექვემდებარება სტატისტიკურ დამუშავებას. დაბოლოს, „ალბომის“ მეთოდის გამოყენება საშუალებას მოგვცემდა ერთმანეთისათვის შეგვედარებინა ჩვენი და შ. ჩხარტიშვილის მიერ ამ მეთოდით 30 წლის წინათ ჩატარებული გამოკვლევის შედეგები. აღნიშნული პერიოდი სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ გარკვეული დასკვნა გაკეთდეს ნებისყოფის განვითარების სფეროში აქსელერაციის ფაქტის არსებობაზე.

ალბომი, რომელსაც ექსპერიმენტებში ვიყენებდით, შემდეგნაირად იყო შედგენილი: მის მარცხენა გვერდებზე მოთავსებული იყო ფერადი ნახატები ცხოველებისა და ფრინველების გამოსახულებით. მარჯვენა გვერდების ზედა მარჯვენა კუთხეში ეხატა ოთხი ფერადი წრე; წრეებს ქვემოთ ორი მოკლე სიტყვა იყო დაწერილი, ხოლო უფრო ქვემოთ კი წარმოდგენილი იყო ორი მარტივი არითმეტიკული მაგალითი მიმატება-გამოკლებაზე ათის ფარგლებში. ცდების ძირითად სერიაში გამოყენებული ალბომი ამგვარად გაფორმებული ათი გვერდისაგან შედგებოდა. მას ისე ვათავსებდით მაგიდაზე, რომ გადაშლისას ცდისპირის წინ ალბომის მარჯვენა გვერდები ხედებოდა.

ცდისპირს ვავალდებდით დაესახელებინა წრეების ფერი, წაეკითხა სიტ-

ყვები და ამოეხსნა მაგალითები. ამასთანავე, ვუკრძალავდით მარცხენა გვერდზე მოთავსებული სურათებისაკენ გახედვას. ეს სურათები ბავშვის მხედველობის პერიფერიაში მდებარეობდა და მის მიერ უფრომოდერად ლაქებად აღიქმებოდა. ამგვარად, ცდისპირს არ შეეძლო გაერკვია, თუ რას წარმოადგენდნენ ეს ფერადი ლაქები. სიტუაცია ძლიერ პერსპექტულ ინტერესს იწვევდა ბავშვებში. სურათის ნახვის სურვილს უპირისპირდებოდა ნებისყოფა, ვალდებულება შეესრულებინა უფროსის, პედაგოგის დავალება. ოქმში აღირიცხებოდა ალბომის მარცხენა გვერდისაკენ გახედვის, ან სურათებზე თვალის უბრალო შევლების ყველა შემთხვევა.

ც დ ის შ ე დ ე გ ე ბ ი : ცდის შედეგები რაოდენობრივად დავამუშავეთ შეცდომების დათვლის იმ მეთოდით, რომელსაც შ. ჩხარტიშვილი იყენებდა. ამ მეთოდის მიხედვით, შეცდომად ითვლება ცდის ყოველი ეტაპი, რომელზეც ცდისპირმა ალბომში მოთავსებულ სურათს შეხედა. ამასთან, არა აქვს მნიშვნელობა, რამდენჯერ დაარღვია ცდისპირმა ამ ეტაპზე (ალბომის ამ გვერდზე) ინსტრუქცია (დახედა სურათს). ინსტრუქციის დარღვევის თუნდაც ერთი პრეცედენტის დროსაც კი ცდის ეს ეტაპი მცდარად ითვლებოდა. იმის გამო, რომ ალბომი სულ ათი ფურცლისაგან შედგებოდა, შეცდომების მაქსიმალური რაოდენობა, რომელიც შეეძლო დაეშვა თითოეულ ცდისპირს, ათს არ აღემატებოდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ექსპერიმენტში ცდისპირთა სამი ჯგუფი მონაწილეობდა, ხოლო თითოეული ამ ჯგუფთაგან 30 ბავშვისაგან შედგებოდა, დათვლის აღწერილი წესის შემთხვევაში სულ 300 რეაქცია შეიძლება ყოფილიყო ფიქსირებული. I ცხრილში წარმოდგენილია შეცდომითი რეაქციების (ინსტრუქციის დარღვევა) პროცენტული რაოდენობა თითოეულ ჯგუფში.

ც ხ რ ი ლ ი 1

	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
შეცდომით	0.7	0.46	0.55
უშეცდომოდ	0.3	0.54	0.45

შედეგების დამუშავების ასეთი ხერხის გამოყენება იმან განაპირობა, რომ მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლებოდა მათი შედარება სხვა მკვლევარების (შ. ჩხარტიშვილი, ნ. როგავა) მიერ იმავე მეთოდით ჩატარებული ცდების შედეგებთან. თუმცა, ჩვენი აზრით, მიღებული მონაცემების ამგვარი დამუშავებისას ინფორმაციის გარკვეული რაოდენობა იკარგება და მათი სტატისტიკური ღირებულების განსაზღვრაც რთულდება.

საქმე იმაშია, რომ ცდის მიმდინარეობის არც ერთ ეტაპზე ინსტრუქციის დარღვევა ერთხელობრივი შეცდომებით არ განისაზღვრებოდა (ბავშვები ზედოზრდით რამოდენიმეჯერ შეავლენდნენ ხოლმე თვალს ალბომის მარცხენა მხარეზე მდებარე ერთსა და იმავე სურათს. ინსტრუქციით კი, როგორც აღვნიშნეთ, ასეთი რამ აკრძალული იყო). ამიტომ, შეცდომათა ნამდვილი საშუალო მაჩვენებელი ექსპერიმენტში ბევრად აღემატებოდა ამგვარი გამოთვლით მიღებულ საშუალოს.

მეორე ცხრილში წარმოდგენილია ინსტრუქციის დარღვევათა (შეცდომათა) საშუალო აბსოლუტური რიცხვი.

ც ხ რ ი ლ ი 2

ჯგუფები		
I	II	III
2,8	6,63	7,4

შედეგების ანალიზი. მიღებული შედეგების განხილვისას პირველ რიგში ის გარემოება გვხვდება თვალში, რომ ექვსი და შვიდი წლის ბავშვების მაჩვენებლები მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ერთი წლის განმავლობაში ნებისყოფის განვითარებაში მკვეთრი ნახტომი აღინიშნება. ეს გარემოება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მეორე ცხრილის მონაცემებში. უნდა აღინიშნოს, რომ იგივე კანონზომიერება პირველ ცხრილშიც გამოვლინდა.

როგორც ამ ცხრილიდან ჩანს, სწორი აღმოჩნდა აღრიცხული რეაქციების მხოლოდ 30%, ხოლო 70% შეადგინა იმ შემთხვევებმა, როცა ექვსწლიანი ბავშვები ინსტრუქციის შესატყვისად ვერ მოქმედებენ. სავარაუდოა, რომ დასახული ამოცანა მეტად რთული გადასაწყვეტია ამ ასაკის ბავშვებისათვის. შეიძლება ბავშვებთან (III ჯგუფი) უკვე საგრძნობლად უკეთესი შედეგებია. აქ ინსტრუქციის დარღვევათა რაოდენობა მხოლოდ 55% შეადგენს. სხვაობა საკმაოდ მნიშვნელოვანია—15%, თუმცა, ძნელია რაიმეს თქმა მის სტატისტიკურ ღირებულებაზე. ცდების ამ ასპექტს მეორე ცხრილში წარმოდგენილი შედეგების ანალიზისას შევხებით. ჩვენი აზრით, ეს შედეგები ექსპერიმენტში გამოვლენილ კანონზომიერებებს უფრო მკაფიოდ ასახავს. აქ მეტი სიცხადით ჩანს ის განსხვავება, რომელიც ექვსი და შვიდი წლის ასაკის ბავშვების ნებისყოფის განვითარებაში არსებობს. პირველი ჯგუფის ბავშვები, ე. ი. ექვსწლიანები, ინსტრუქციას საშუალოდ 12,8-ჯერ არღვევდნენ. ამგვარად, ერთ გვერდზე შეცდომათა რაოდენობა 1,28-ით განისაზღვრებოდა. რაც შეეხება შვიდი წლის ბავშვებს, მათი მაჩვენებელია 6,63 (0, 663) და 7, 4 (0, 74). სხვაობა ექვსი და შვიდი წლის ბავშვთა მაჩვენებლებს შორის სტატისტიკურად მნიშვნელოვანია. იგი სტულენტის კრიტერიუმით გამოითვალა. პირველ შემთხვევაში $t_1=3, 827$ და შეესატყვისება ალბათობას $P<0, 0005$, მეორეში — $t_2=3, 558$, ალბათობა $P<0, 0005$.

შედეგების განხილვა: მოპოვებული შედეგების ანალიზი პირველ რიგში სხვა ავტორთა მიერ მიღებულ შედეგებთან მათ შედარებას გულისხმობს. შედეგების აქსელერაციის თვალსაზრისით განხილვა ასეთი შედარების გარეშე შეუძლებელია. ამდენად, ჩვენთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს შ. ჩხარტიშვილის 1948 წელს გამოქვეყნებული გამოკვლევა. ჯერ ერთი, იგი ზუსტად იმავე საკითხს ეხება, რაც ჩვენი კვლევის საგანს შეადგენს; მეორეც იგივე ალბომის მეთოდოლოგია გამოყენებული და, გარდა ამისა, იგი საკმაოდ დიდი ხნის წინ არის ჩატარებული. ამ გარემოებათა გამო, ჩვენ სწორედ ამ გამოკვლევაზე შევჩერდებით.

შედარებითი ანალიზისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია წარმოვადგინოთ შ. ჩხარტიშვილის ექსპერიმენტში მიღებული შედეგების რაოდენობრივი მაჩვენებლები:

ც ხ რ ი ლ ი 3

ასაკი	I ჯგ.	II ჯგ.	III ჯგ.	IV ჯგ.	V ჯგ.	VI ჯგ.
	4—6	6—6,5	6,5—7	7—7,5	7,5—8	8—10
შეცდომით	73,1	63,3	58	47,5	22,2	20,4
უშეცდომით	26,9	36,3	42	52,5	77,8	79,6

ამ მონაცემების თანახმად, ბავშვები ექვს წლამდე ნებისყოფის განვითარების მეტად დაბალ დონეზე იმყოფებიან. სწორედ ამ ასაკიდან იწყება ნებისყოფის ინტენსიური განვითარება და ორ წელიწადში ისეთ საფეხურზე აღის, რომელიც სამჯერ უფრო მაღალია პირველ ექვს წელიწადში მიღებულზე. განვითარება განსაკუთრებით სწრაფად მიმდინარეობს მერვე წლის მეორე ნახევარში. ამასთანავე, ავტორი მიუთითებს, რომ ნებისყოფის ის დონე, რომელსაც ბავშვი შვიდი წლის ასაკისათვის აღწევს, შეიძლება საკმარისად ჩაითვალოს სკოლაში სწავლის დაწყებისათვის. ასეთად კი ვერ ჩაითვლება ექვსი წლის ბავშვის ნებისყოფა.

როგორც უკვე აღინიშნა, ეს შედეგები 30 წლის წინ იქნა მიღებული. ამდენად, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს მათი შედარება ჩვენს მონაცემებთან. მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ პერიოდში ადგილი ჰქონდა ბავშვთა შესამჩნევ ფიზიკურ და გონებრივ აქსელერაციას. შეიძლება გვევარაუდა, რომ აქსელერაცია ნებისყოფის სფეროსაც შეეხო. თუ ეს ვარაუდი დადასტურდებოდა, კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი არგუმენტი გვექვენბოდა იმის სასარგებლოდ, რომ სასკოლო სწავლება ერთი წლით ადრე დაწყებულიყო.

ჩვენი აზრით, ნებისყოფა პიროვნების ისეთი მახასიათებელია, რომელიც სასკოლო სწავლებისათვის არანაკლებ აუცილებელია, ვიდრე ინტელექტი. აქედან გამომდინარე, მხოლოდ გონებრივი აქსელერაციის გათვალისწინებით შეუძლებელია იმის დიაგნოსტიკა, რომ ბავშვი უკვე მზად არის სისტემატური სასკოლო სწავლებისათვის. ეს პროცესი ბავშვის ნებისყოფას რთული ამოცანების წინაშე აყენებს. მიღებულია, რომ ასეთი ამოცანებისათვის ბავშვის ნებისყოფა შვიდი წლის ასაკშია მომწიფებული. ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება ითქვას, რომ ბავშვების სწავლების მრავალი წლის გამოცდილება სწორედ ამას ადასტურებს. თუმცა, გამოცდილებით ისიც ვიცით, რომ ბავშვთა გარკვეული ნაწილი ამ ასაკშიც ვერ აღწევს ნებისყოფის განვითარების სკოლისათვის შესატყვის დონეს.

ეს საკითხი განსაკუთრებული სიმწვავეთ დგება მაშინ, როცა ექვსწლიან ბავშვთა სკოლაში სწავლებას ეხება საჭმე. თუ სკოლა სწავლების პრინციპებს არ ცვლის, ე. ი. ექვსი წლის ბავშვებს იგივე მოთხოვნებს უყენებს, როგორსაც შვიდი წლისანებს, მაშინ სწავლების ხარისხი იმ სხვაობაზე იქნება დამოკიდებული, რაც ამ ორი ასაკის ბავშვთა ნებისყოფის განვითარების დონეებს შორის არსებობს. როცა ეს სხვაობა უმნიშვნელოა, მაშინ ბავშვის წინაშე არაეი-

თარი რთული პრობლემა არ დგას; ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ სხვაობა დიდა, ბავშვისათვის ან საერთოდ შეუძლებელია სკოლის მოთხოვნებისადმი დაქვემდებარება, ან ძალთა ისეთი დაძაბვაა საჭირო, რომელიც ძალზე უარყოფითად მოქმედებს მის განვითარებაზე. ეს გარემოება მით უფრო დაამაფიქრებელია, რომ ამ ასაკში პიროვნების ინტენსიური ფორმირება ხდება და ყოველგვარი გადახრა დამლუბველი შეიძლება აღმოჩნდეს ამ პროცესის სწორი მიმდინარეობისათვის. ყველაზე ხშირია ის შემთხვევები, როდესაც ბავშვს სწავლისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება ექმნება. ამ დამოკიდებულების შეცვლა კი დიდ სიძნელებთან არის დაკავშირებული.

იმისათვის, რომ გამოვარკვიოთ, თუ რა სხვაობაა ექვს და შეიღწილიან ბავშვთა ნებისყოფის განვითარების დონეებს შორის, კვლავ დავუბრუნდეთ შ. ჩხარტიშვილის ექსპერიმენტს.

მესამე ცხრილიდან ჩანს, რომ მონაცემებს შორის სხვაობაა 16, 2% (ერთმანეთს ვადარებთ ცბ-თა II და IV ჯგუფებს). წარმოდგენილი პროცენტული მაჩვენებელი უთუოდ მნიშვნელოვანია და მიუთითებს, რომ აშკარა სხვაობა არსებობს ექვს და შეიღწილიან ბავშვთა ნებისყოფის განვითარების დონეებს შორის.

რა სურათია ჩვენს ცდებში? მოხდა თუ არა აქსელერაცია ნებისყოფის განვითარებაში? შედარებისათვის მივმართოთ პირველ ცხრილს. როგორც ამ ცხრილიდან ჩანს, I და III ჯგუფის შედეგებს შორის სხვაობა მნიშვნელოვანია—15%. ასე, რომ საერთო სურათი შ. ჩხარტიშვილის მონაცემებთან შედარებით თითქმის არ შეცვლილა. თუმცა, გარკვეული სხვაობა არსებობს აბსოლუტურ რიცხვებში. ასე მაგალითად: პირველ ცხრილში I და IV ჯგუფის შედეგები 6% და 7,5%-ით ნაკლებია მესამე ცხრილის II და IV ჯგუფის შედეგებზე. ალბათ, ეს სხვაობა იმით აიხსნება, რომ შესაძარებელ ჯგუფებში ზუსტად ერთი და იგივე ასაკის ბავშვები არ შედიოდნენ. ჩვენი ცდისპირები მხოლოდ ზუსტად ექვსი და შეიღწილიან ბავშვები იყვნენ (± 1 თვე), ხოლო შ. ჩხარტიშვილის ცდებში კი II და IV ჯგუფის ბავშვთა ასაკი 6—6,5 და 7—7, 5 წლით განსაზღვრებოდა. როგორც ვხედავთ, სხვაობა ზოგ შემთხვევაში ნახევარ წელს აღწევდა. ამ გარემოებას უთუოდ შეეძლო შედეგთა გარკვეული სხვადასხვაობა გამოეწვია.

ამგვარად, არავითარი აქსელერაცია არ მოხდინდა. სხვაობა ექვსი და შეიღწილიან ბავშვთა ნებისყოფის განვითარების დონეებს შორის კვლავინდებურად მნიშვნელოვანია. ეს ვითარება, რომელიც ჯერ კიდევ ზ. მანუილენკოს, რ. ქვარცხავას, შ. ჩხარტიშვილის, მ. დოლონაძის და სხვათა ნაშრომებში აისახა, კვლავაც უცვლელი რჩება. ამის მკაფიო დადასტურებაა მეორე ცხრილში წარმოდგენილი მონაცემები. ცხრილიდან ჩანს, რომ შეიღწილიან ბავშვების მიერ ინსტრუქციის დარღვევათა საერთო რაოდენობის საშუალო მაჩვენებელი თითქმის ორჯერ დაბალია, ვიდრე ექვსწლიანებისა. ამგვარად, როგორც ჩვენი, ისე სხვა მკვლევარების მონაცემებიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ნებისყოფის განვითარების დონით ექვსწლიანები მნიშვნელოვნად ჩამორჩებიან შეიღწილიანებს.

როგორ გადაწყდება საკითხი ბავშვთა ნებისყოფის სფეროს სასკოლო სწავლებისათვის მზაობის შესახებ? ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ არც ჩვენი და არც სხვა ავტორების გამოკვლევები არ აცხადებენ ნებისყოფის სკოლისათვის მზაობის ზუსტი დიაგნოსტიკის პრეტენზიას. ეს გამოკვლევები ვერ გამოადგება ნებისყოფის სფეროს განმსაზღვრელ ტესტად მზაობის თვალსაზრისით, რაც იმ გარემოებით არის გაპირობებული, რომ ჯერ-

ჯერობით არავის მიერ არ არის დადგენილი, თუ თავშეკავების რა მაჩვენებელი ითვლება იმ მინიმუმად, რომელიც აუცილებელია სკოლაში სწავლის დაწყებისათვის. ალბათ, ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა მოთხოვნებს უყენებს მოსწავლეს სკოლა, ე. ი. როგორ მიმდინარეობს სწავლების პროცესი. ამ კონტექსტის გარეშე ბავშვების ნებისყოფის მზაობაზე ვერაფერს ვიტყვი. ექვსწლიანების სწავლების პროცესი კი საქართველოს სკოლათა უმრავლესობაში არსებითად არ განსხვავდება შეიღწლიანთა სწავლებისაგან. სკოლა მოსამზადებელი კლასების ბავშვებს იგივე მოთხოვნებს უყენებს, რასაც შეიღწლიანებს.

ამ გარემოებასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნებისყოფა სკოლაში სწავლისათვის აუცილებელ დოზეს მხოლოდ შვიდი წლის ასაკში აღწევს. აქედან გამომდინარე, ის ფაქტი, რომ ექვსწლიანები ნებისყოფის განვითარებით ბევრად ჩამორჩებიან შეიღწლიანებს, ამტკიცებს, რომ მათი ნებისყოფა ჯერ კიდევ არ არის საკმარისად განვითარებული სკოლაში სწავლის დაწყებისათვის. მიგვაჩნია, რომ ჩვენი ცდების შედეგები სავსებით იძლევიან ასეთი დასკვნის საფუძველს. იგივეს ამტკიცებს, როგორც სხვა ავტორების გამოკვლევები, ასევე საქართველოს მოსამზადებელ კლასებში ექვსწლიანთა სწავლების მთელი გამოცდილება. დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ მოსამზადებელი კლასების მოსწავლეთა უმრავლესობას არ შეუძლია აქტუალურ მოთხოვნილებათა იმპულსების შეკავება. მათთვის ძალზე ძნელია ხანგრძლივად აქტიური მონაწილეობის მიღება გაკვეთილის პროცესში. ბავშვები ხშირად გადაერთვებიან ხოლმე აქტიუბის არასასწავლო სახეობებზე: იწყებენ ხმაურს, ცელქობენ, თამაშობენ. გაკვეთილზე ხშირად დგებიან და ზოგჯერ დარბიან კიდევ საკლასო ოთახში. ბავშვებმა, რასაკვირველია, იციან, რომ ასე მოქცევა არ შეიძლება, მაგრამ ნებისყოფის სისუსტე მათ საშუალებას არ აძლევს გადააქციონ ეს „გაგებული“ მოტივები რეალურად მოქმედ ძალად, რომელიც აქტუალურ მოთხოვნილებათა იმპულსებს დაუპირისპირდება.

ამ სიტუაციის ნათელ ილუსტრაციას წარმოადგენს ერთი შემთხვევა, რომელსაც გაკვეთილზე დავაკვირდით. მესამე გაკვეთილი მთავრდებოდა, ბავშვები ახალ მასალას კითხულობდნენ ქართული ენის სახელმძღვანელოში. უცებ, ერთი ბიჭი მერხიდან წამოხტა, დაფასთან მიიჩინა და მერე მოპირდაპირე კედლისაკენ გაიქცა. სახეზე შევატყვევით, რომ ტიროდა. მასწავლებელს ვანიშნეთ, ამ ფაქტისათვის ყურადღება არ მიექცია. მალე გაკვეთილიც დამთავრდა. შესვენებაზე ბიჭს გავესაუბრეთ. აღმოჩნდა, რომ მას, უბრალოდ, გაუხარებდა ჯდომა აღარ შეეძლო და იმიტომ ტიროდა, რომ მასწავლებლისაგან შენიშვნას მიიღებდა დისციპლინის დარღვევის გამო.

ამასთანავე, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უფროსების ჩარევისა და შენიშვნების გარეშე ბავშვებს ძალიან უძნელდებათ თავიანთი სასწავლო საქმიანობის ორგანიზირება. ე. ი. სელივანოვი წერს: „როდესაც მოქმედება სრულდება უფროსების ხელმძღვანელობით, მაღალ მოტივებს, როგორცაა დაჯერება, მოვალეობა, მრწამსი, უნარი აქვთ დათრგუნონ გრძნობადი ლტოლვები და სურვილები. მაგრამ, როგორც კი მოსწავლე დამოუკიდებელ მოქმედებას იწყებს, ის ხშირად აღმოაჩენს ხოლმე თავის თავში სრულ უუნარობას მისდობს მაღალ მოტივებს. ბავშვი უკვე აცნობიერებს იმის აუცილებლობას, რომ მოვა-

ლეობის შესატყვისად იმოქმედოს, მაგრამ ფაქტიურად კი თავის სურვილებს ყვება“ [4].

ეს ვითარება განსაკუთრებული სიმწვავეით მაშინ ვლინდება, როცა მოსამზადებელი კლასის ბავშვები საშინაო დავალებას ასრულებენ. მათ ხშირად ავიწყდებათ დავალების შესრულება და, კიდევ რომ გაახსენდეთ, მაინც იშვიათად ასრულებენ მშობლის მითითების, ან იძულების გარეშე. სახლში ყოფნისას ბავშვებს განსაკუთრებით გართობაზე უარის თქმა და მათი ქცევის შორეული მოტივაციისადმი დაქვემდებარება უჭირთ, მით უფრო, თუ ეს აქტუალური მოთხოვნის იმპულსებს ეწინააღმდეგება. ექვსწლიანი ბავშვების ნებისყოფის სწორედ ამგვარ სისუსტეზე მიუთითებს ნ. ბარამიძე თავის გამოკვლევაში შორეული მოტივაციის შესახებ.

ამგვარად, როგორც ექსპერიმენტული მონაცემები, ისე დაკვირვების ფაქტებიც იმაზე მეტყველებენ, რომ ნებისყოფის განვითარების თვალსაზრისით ექვსი წლის ბავშვები მზად არ არიან სკოლაში სწავლისათვის. ის გარემოებაც, რომ სასწავლო წლის ბოლოს მოსამზადებელი კლასების მოსწავლეები ბევრად უკეთ არიან სკოლასთან შეგუებული და მათთან მუშაობაც გაადვილებულია, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ სასწავლო წლის განმავლობაში მოსწავლეები მნიშვნელოვან ნაბიჯს დგამენ ნებისყოფის განვითარების მიმართულებით.

განვიხილოთ, თუ რა იწვევს ასეთ ნახტომს ნებისყოფის განვითარებაში. მიემართოთ მეორე ცხრილს. წარმოდგენილი შედეგებიდან ჩანს, რომ თითოეული ცდისპირის მიერ ინსტრუქციის დარღვევათა საერთო რაოდენობის საშუალო მაჩვენებელი I და II ჯგუფებს შორის 6, 17 შეადგენს, I და III ჯგუფებს შორის—5,4, ხოლო II და III ჯგუფებს შორის—0,77.

ამ შედეგებიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად იმისა, სწავლობენ თუ არა ბავშვები სკოლაში, შვიდი წლის ასაკისათვის ნებისყოფა საკმარის დონემდე ვითარდება. II და III ჯგუფებს შორის სხვაობა, როგორც აღვნიშნეთ, უახლოვდება t კრიტერიუმის სტატისტიკურად მნიშვნელოვან დონეს. ნათელია, რომ სასკოლო სწავლების დროს ჩვენს ექსპერიმენტში შეცდომების შემცირების ტენდენცია შეინიშნება. ეს ტენდენცია, ძიუხედავად იმისა, რომ სტატისტიკური სანდოობის მაღალი მაჩვენებლით ხასიათდება, გარკვეულ ინტერპრეტაციას საჭიროებს (ჩვენ არ გამოვრიცხავთ იმის შესაძლებლობას, რომ ექსპერიმენტული მეთოდი ვერ აღწუსხავდა მოსწავლის ნებისყოფის მახასიათებელთა ცვლილების ყველა ნიუანსს). შესაძლებელია დაევშვათ, რომ სასკოლო სწავლება გარკვეულად აღლიერებს ამ პროცესს. ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ასეთ დროს ბავშვისათვის დადებით მოვლენასთან გვაქვს საქმე. თითქოს ნათელია, რომ რაც უფრო მეტად არის ნებისყოფა განვითარებული, ბავშვს მით უფრო უადვილდება სკოლაში სწავლა. მაგრამ ისიც ნათელია, რომ არ შეიძლება ამა თუ იმ ფუნქციის განხილვა მხოლოდ განვითარების აბსოლუტური დონის თვალსაზრისით. აუცილებელია იმის გათვალისწინებაც, რის ხარჯზეც მიიღწევა განვითარების აღნიშნული დონე. მაგალითად, არ შეიძლება უყურადღებოდ დაეტოვოთ ის უდიდესი ძალისხმევა, რაც მოსამზადებელი კლასის ბავშვს სჭირდება ნებისყოფის განვითარების საკმაო დონის მისაღწევად. ეს პროცესი სუბიექტის ნებისმიერი ქცევის შედეგს წარმოადგენს და ნებისმიერ მოქმედებათა შესრულების პროცესში ზორციელდება. სკოლაში ბავშვის ნებისყოფა შეუდარებლად უფრო მეტი მოთხოვნების წინაშე დგება, ვიდრე საბავშვო ბაღში. სწავლის ქცე-

ვა ნებისმიერი ქცევაა; ამდენად, მის პროცესში ნებისყოფა უფრო სწრაფად უნდა ვითარდებოდეს, ვიდრე თამაშის დროს. თუმცა, სწავლის ხელოვნურმა კულტივირებამ იმ ასაკში, როცა ქცევის განმსაზღვრებელ ფორმას თამაში წარმოადგენს, შესაძლოა არასასურველი ეფექტები გამოიწვიოს.

ჩვენ ვთვლით, რომ ნებისყოფის განვითარების ბუნებრივი ტემპების დაჩქარება მოსამზადებელ კლასებში მოსწავლეთა ნებისყოფის ზედმეტი დაძაბვის ხარჯზე ხდება. ეს იმით არის გამოწვეული, რომ ექვსწლიანი ბავშვების ნებისყოფა ძალიან სუსტია და დადი ძალისხმევის გარეშე არ შეუძლია იმ ამოცანების დაძლევა, რომელთაც მას ტრადიციული სასკოლო სწავლება უყენებს.

როგორც დაკვირვება გვიჩვენებს, მოსამზადებელი კლასების მოსწავლეები გაცივითლებზე სწრაფად იღლებიან. ეძინებათ. თვალეები ეხუტებათ, ხშირად ამთქნარებენ. მეცადინეობისაგან ამგვარი გამოთიშვა ძირითადად შეკავების პროცესებით არის გამოწვეული. ეს პროცესები ნერვულ სისტემაში აღიძვრება იმ გადამტეხული ძალისხმევის გამო, რომელიც ბავშვს აქტუალური მოთხოვნილებების იმპულსებისადმი წინააღმდეგობის გასაწევად სჭირდება. ხოლო იმ შემთხვევაში, როცა ბავშვს სუსტი ნერვული სისტემა აქვს, სავსებით შესაძლებელია, რომ ზედმეტმა დაძაბულობამ ნევროტიული დარღვევები გამოიწვიოს, ან ისეთი უარყოფითი ცვლილებები მოხდეს ბავშვის პიროვნების ჩამოყალიბებაში, რომლებიც დაგვიანებით იჩენს თავს და მეტად ძნელი გამოსასწორებელი ხდება.

შვიდი წლის ასაკისათვის ნებისყოფა ბუნებრივად აღწევს განვითარების ისეთ დონეს, რომელიც საკმარისია სკოლაში სწავლის დაწყებისათვის. მიგვაჩნია, რომ სულაც არ არის აუცილებელი მისი განვითარების ტემპების ხელოვნური დაჩქარება და ექვსწლიანების წინაშე მათთვის მეტად რთული ამოცანების დაყენება. პირიქით, უნდა ვეცადოთ, რომ მათი სწავლების პროცესი რაც შეიძლება მარტივი იყოს. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ საერთოდ უარი ვთქვათ ექვსი წლის წლის ბავშვების ყოველგვარი სახის სწავლებაზე. საჭიროა მხოლოდ სწავლების ისეთი ფორმები შევარჩიოთ, რომლებიც ამ ასაკის თავისებურებებს შეესატყვისებინან. ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ნ. დ. ლევიტოვს, რომელიც თვლის, რომ არ შეიძლება გავზიადებული წარმოდგენა ვიქონიოთ უმცროსი სასკოლო ასაკის მოსწავლეთა შესაძლებლობებზე. ის წერს: „ცდებიან ის მასწავლებლები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ თუ ბავშვის შრომას შეძლებისდაგვარად გავამარტივებთ, მას ნებისყოფას ვეღარ გამოვუმუშავებთ. სასწავლო შრომის გამარტივება სწავლისაგან ბავშვის გათავისუფლებას კი არ ნიშნავს, არამედ იმას, რომ გავითვალისწინოთ ბავშვის შესაძლებლობები, არ შევურყიოთ მას საკუთარი ძალების რწმენა, დრო დაეუტოვოთ სასარგებლო კლასგარეშე საქმიანობისათვის“ [2]. ეს მოსაზრება სავსებით მართებულია ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით და ვფიქრობთ, რომ ექვსწლიანი ბავშვების სწავლების პროცესში მასაც უნდა გაეწიოს ანგარიში.

ამგვარად, გამოკვლევებიდან ნათელი ხდება, რომ მოსწავლეთა ნებისყოფის განვითარების დონე მოსამზადებელ კლასებში არ შეესატყვისება მათი სასკოლო სწავლების არსებულ პრინციპებს. მიგვაჩნია, რომ სკოლამ უნდა გაითვალისწინოს ეს გარემოება და გარკვეული ღონისძიებები განაზოროციელოს იმ მოთხოვნების შესამცირებლად, რასაც ექვსწლიან ბავშვებს უყენებს. ჩვენი აზრით, ერთ-ერთ ასეთ ღონისძიებად შეიძლება ჩაითვალოს თამაშისა და შეჯიბრის ელემენტების ხვედრითი წონის გაზრდა სასწავლო პროცესში.

ლიტერატურა

1. ჩხარტიშვილი შ. შვიდი წლის ბავშვების ნებისყოფის საკითხისათვის. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, თბ., 1948.
2. Левитов Н. Д. Психологические особенности младших школьников, Изв. АПН РСФСР, М., 1955.
3. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1940.
4. Селиванов В. И. Воспитание воли школьника. М., 1954.

И. В. ИМЕДАДЗЕ

ГОТОВНОСТЬ К ШКОЛЬНОМУ ОБУЧЕНИЮ И
АКСЕЛЕРАЦИЯ ВОЛЕВОГО РАЗВИТИЯ

Резюме

Осуществление учебной деятельности предполагает достаточно высокий уровень волевой регуляции. Поэтому уровень развития воли является одной из важнейших характеристик готовности ребенка к школьному обучению. Сравнивая шестилетних и семилетних детей в аспекте их готовности к обучению в школе, необходимо наряду с другими параметрами (физический, умственный, социальный и др.) учитывать и параметр волевого развития. Кроме того, следует знать, затронул ли процесс акселерации и волевую сферу детей. При положительном ответе на этот вопрос мы будем располагать еще одним аргументом в пользу мнения о необходимости дальнейшего снижения возрастного ценза поступающих в школу.

Исходя из сказанного, экспериментально был изучен один из важнейших компонентов мотивационно-волевой сферы — выдержка. Исследование проводилось методикой «альбома», которая основывается на противопоставлении импульса актуальной потребности импульсу волевого поведения. В опытах участвовали дети 6 и 7 лет.

Статистическая обработка результатов выявила значительное расхождение в показателях исследуемых возрастных групп. По коэффициенту выдержки семилетки почти вдвое превосходят шестилеток. Данные позволяют заключить, что мотивационно-волевая готовность к школьному обучению у шестилетних детей ниже, чем у детей семилетнего возраста. Сравнение результатов исследования с результатами исследования Ш. Н. Чхартишвили, которое было проведено более 30-ти лет назад и в котором использовалась аналогичная методика, показало, что коэффициент выдержки шестилетних детей в обоих случаях почти одинаков. Это обстоятельство дает возможность предположить, что акселерация развития волевой сферы детей данного возраста не имеет места.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

Л. Е. ДЖАНДЖГАВА, К. В. ПАРХОМЕНКО

КОНСТРУКТОРСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И ФИКСИРОВАННАЯ УСТАНОВКА

Творческий подход к труду является одним из важных требований на современном этапе. Само понятие творчества неоднозначно. Очень распространенная формулировка, исходящая от С. Л. Рубинштейна, что творчество — это «деятельность человека, создающая новые материальные и духовные ценности, обладающие значимостью» — хоть и справедлива, но недостаточна, и именно в психологическом плане, т. к. не учитывается специфика самого процесса творчества [3]. Можно назвать гораздо больше случаев проявления творчества, когда человек решает задачи, хотя и не представляющие общественно никакой ценности, но все же расцениваемые как творческие, если субъект решает самостоятельно совершенно новую для него задачу. То же самое распространяется и на случаи решения задач детьми.

Творчество обычно делят на научное, художественное, прикладное и техническое — к последнему относят изобретательство и рационализаторство.

Изучение проблем технического творчества психологами относится к началу нашего столетия; большинство работ ориентировано на изучение изобретательского творчества и имеют из-за некоторого сходства значение и для исследования профессиональной конструкторской деятельности. Так, если непременным условием изобретения выступает создание объективно нового продукта, то и в процессе конструирования можно проследить создание объектов с присущими им в разной степени элементами новизны. Поэтому исследования, проведенные в области изобретательства, можно причислить и к конструированию, ведь изобретатель — это тот же конструктор, но всегда создающий лишь оригинальный продукт, новизна которого юридически не зафиксирована патентными службами.

Вместе с тем, хотя элементы изобретательства и сопутствуют конструкторскому труду, однако конструкторских решений «на уровне изобретений» настолько мало, что рассматривать или отождествлять конструкторский труд с трудом изобретателя неверно. Действительно, если изобретатель волен что-то делать (или не делать), используя любые элементы решений и связи между ними, то конструктор ограничен строго определенными решениями и связями, которые заранее известны своими характеристиками и величинами отклонений. Все материалы, которыми пользуются конструкторы, не только известны зара-

нее, но и узаконены соответствующими ГОСТами, нормами, нормами СТП (стандарты предприятий) и другими руководящими материалами.

Тем не менее всякие попытки исследования психологии конструкторского труда большей частью сводятся к исследованию психологии решения изобретательской задачи, а основное, т. е. конструирование, становится само собой разумеющимся приложением к изобретательству. Однако, обогащение за счет работ по изобретательству не способно разрешить специфические проблемы конструирования. Необходимо изучение собственно конструкторской деятельности.

Конструкторская работа по своему характеру творческая, т. е. дает возможность творчески подойти к решению задачи. Творчески сконструированные технические устройства чаще всего появляются в результате новой комбинации известных принципов.

Наиболее ярко выраженный творческий характер в конструировании имеет первоначальный поиск конструктивных вариантов. Однако, прежде чем прийти к какому-нибудь оригинальному варианту, конструктору приходится преодолевать множество тривиальных решений, имеющихся у него в запасе. Наличие подобных вариантов опасно тем, что конструктор приходит не к оригинальному варианту, а к уже знакомому, встречающемуся в прошлом. Это явление т. н. «психологической инерции», которое единодушно выдвигается исследователями, как наиболее серьезное препятствие для творческого решения задачи.

Явление «психологической инерции» не раз служило психологам объектом для изучения — это «функциональная фиксированность» Дункера [2], «направленность» Майера [2], «ригидность» Лачинса [1] и др. понятия, подкрепленные богатым экспериментальным материалом, но носящие лишь описательный и констатирующий характер.

В этом плане наиболее приемлемым представляется понятие фиксированной установки с позиций теории установки Д. Н. Узнадзе. Ценность этой теории в том, что Узнадзе дает психологическое обоснование фиксированной установки и не ограничивает ее действие только неадекватным, отрицательным эффектом, т. е. подразумевает в основном положительную роль в использовании прошлого опыта [4].

Воспользовавшись понятием фиксированной установки, мы противопоставили ее творчеству. Такое соотношение логически вытекает из всего хода предварительных рассуждений. Самой серьезной помехой к творчеству единогласно признается психологическая инерция. Если психологическую инерцию рассматривать с точки зрения фиксированной установки, то она оказывается тем, что мешает успешности творчества. Но т. к. действие установки не ограничивается только отрицательным эффектом, то нашей задачей стало выявление действия того психологического механизма, который не только создает препятствия на пути к решению задачи, но и способствует ему, выявляя творческие возможности конструктора.

С этой целью нами, совместно с ведущим специалистом НИИ постоянных магнитов г. Новочеркасска Пархоменко К. В. была разра-

ботана методика, состоящая из трех этапов.

На первом этапе испытуемому показывалась деталь и предлагалось сделать от руки набросок, кинематическую, полуконструктивную схему, эскиз станка для обработки литников магнитов, расположенных на криволинейной поверхности. Обработка по радиусу. На этом этапе предполагалось, что испытуемым будет предложен вариант, с которым он знаком.

На втором этапе давалось уже пять готовых вариантов решения этой же задачи, из которых четыре были работающими и, следовательно, известны испытуемым, а пятый, незнакомый и ранее неприменимый был принят для конструирования лишь после наших исследований. От испытуемого требовалась оценка каждого из этих вариантов в пятибалльной системе по вероятности появления ошибок (отклонений). Ошибками при этом считались любые недостатки. Оценки выставлялись, исходя из следующих пяти условий:

- 1) ошибки нетерпимые;
- 2) ошибки (отклонения) сильно сказываются;
- 3) ошибки терпимые;
- 4) влияние ошибок незначительно;
- 5) отклонений не должно быть.

В отличие от второго этапа, где давалась возможность оценки готовых вариантов в целом, на третьем этапе оценка каждого из вариантов производилась по тому же пятибалльному способу, но уже по компонентам.

За основу деления по компонентам была принята рекомендация Ханзена [5]. Система, рекомендуемая Ханзеном, охватывает основные этапы конструкции (функционирование, изготовление, эксплуатация, сбыт) и факторы, влияющие на ценность конструкций на этих этапах. Предполагалось, что если на втором этапе в результате оценки конструкции в целом высший балл получит один из тех вариантов, который ввиду субъективности оценки оказывается не лучшим, то на третьем этапе тот же испытуемый в силу оценки по компонентам придет к наиболее приемлемому варианту, а варианту, казавшемуся ему лучшим на втором этапе, оставит балл ниже.

Исследование было проведено на профессиональных конструкторах с Новочеркасского завода постоянных магнитов, непосредственно занимающихся конструированием и изготовлением заточных станков, и на профессиональных конструкторах с Кировского станкостроительного завода г. Тбилиси, в составе 30 человек в каждой группе.

Проанализируем полученные данные.

В Новочеркасской группе все испытуемые предложили знакомые, ранее проработанные схемы заточных станков, в то время как схемы, предложенные испытуемыми с Кировского завода, отличались большим разнообразием, среди которых встречались и ранее неприменимые. Эти новые схемы могли оказаться работоспособными в дальнейшем в связи с улучшением качественных характеристик шлифоваль-

ного камня (твердость, зернистость, новый наполнитель и др.).

На втором этапе из предложенных нами 5 вариантов ранее неприменяемый вариант был оценен испытуемыми Новочеркасской группы низкими баллами (единицей и двойкой), остальным же вариантам в зависимости от степени сходства с собственным предложенным вариантом, они поставили высокие баллы.

Хотя схемы, предложенные кировцами, отличались большим разнообразием, но влиянию отрицательно действующей фиксированной установки оказались подвержены и эти испытуемые, за исключением тех, которые с самого же начала на I этапе предложили вариант, совпадающий с ранее неприменяемым, предложенным нами на II этапе. Поэтому, естественно, этот вариант был сразу же признан и оценен высоким баллом (таких испытуемых оказалось 8 из 30).

Как объяснить результаты первых двух этапов эксперимента?

Основным занятием конструкторов Новочеркасской группы были заточные станки. В процессе работы у этих специалистов могла сформироваться и зафиксироваться установка именно на эти станки. Под воздействием этой фиксированной установки испытуемые фактически воспроизводили хранившиеся в их памяти варианты, а не решали задачу по-новому. Более того, установка, проявленная на I этапе эксперимента, сохранилась и обнаружилась на II (предпочтение своего варианта остальным).

Что касается испытуемых с Кировского завода, в своей профессиональной практической деятельности им не приходилось иметь дело с заточными станками. По роду работы они были связаны с фрезерными станками, которые по принципу действия имеют много схожего со шлифовальными, но с более сложной принципиальной схемой. О заточных станках специалисты этой группы были осведомлены в основном из института, где их учили, что удаление литников с поверхности магнита производится абразивом, а не фрезой. Однако опыт работы с фрезерными станками способствовал фиксации установки на эти станки, в результате чего задача, представленная на заточный станок, была решена и проанализирована с точки зрения фрезерного.

На III этапе давались те же самые 5 вариантов, которые должны были оцениваться уже не в целом, а по компонентам. Этот этап был построен на основе предположения, что представление и обзорные конструкции в целом способствуют активации у конструктора фиксированной установки, не соответствующей задаче. Поэтому основные этапы конструкции — функционирование, изготовление, эксплуатация, сбыт — были разбиты на компоненты.

Полученные результаты убедили в правильности такого подхода, а именно: у всех испытуемых из Новочеркасска и у тех представителей с Кировского завода, которые на втором этапе эксперимента не смогли оценить по достоинству новый вариант, на третьем этапе он получил самый высокий балл, а остальные оценки вариантов оказались ниже.

Что привело испытуемых к таким оценкам предложенных вариантов?

Установка является целостным состоянием субъекта, однако анализ ее структуры позволяет выделить в ней диалектическое единство отрицательных и положительных сторон. На первых двух этапах мы наблюдали за влиянием отрицательно действующей фиксированной установки при решении задачи конструкторами. А что произошло с установкой на третьем этапе?

Разбиением целого на компоненты мы выдифференцировали, активизировали положительные стороны имеющейся установки. Фиксированная установка утратила неадекватное, отрицательное влияние на образ мышления конструктора и выступила как фактор, направляющий деятельность субъекта в соответствии с задачей.

Положительное влияние фиксированной установки сказалось в том, что ответ по каждому пункту соответствовал истинной квалификации, истинной компетентности специалистов. В частности, анализ ответов Новочеркасской группы показал, что когда они не испытывают влияния отрицательно действующей фиксированной установки, могут производить более квалифицированный анализ задачи, чем испытуемые с Кировского завода, т. к. эти вопросы составляют основную специфику их работы.

Таким образом, наши выводы сводятся к тому, что решение достигается за счет имеющейся установки. Это подтверждается тем фактом, что несколько испытуемых из Новочеркасской группы по окончании эксперимента захотели забрать свои результаты, чтобы заново решить эту же задачу. Через разные промежутки времени (3, 4, 9 дней) листы были возвращены с незначительными изменениями, которые не отразились на конечных результатах.

Так как адекватная оценка конструкций по компонентам произошла вследствие актуализации положительных сторон имевшейся установки, мы заинтересовались — когда все-таки формируется новая установка?

После завершения исследований в Новочеркасске мы провели беседу с участниками эксперимента. Хотя новому варианту на последнем этапе была дана наивысшая оценка, но такие объективные выводы были получены на неосознаваемом уровне, т. к. первая реакция испытуемых на этот вариант была — «непригоден», «не будет работать».

Только после веских доводов, подробного анализа удалось убедить испытуемых в наибольшей приемлемости нового варианта и стало возможно утверждать, что сформировалась новая установка на новый вариант. Теперь уже без проверки можно было не сомневаться, что на этот раз испытуемые решают задачу на всех этапах эксперимента адекватно, согласно новой установке, т. к. всеми было осознано преимущество нового варианта.

Наши выводы подводят к тому, что осознание, осмысливание,

а по Узнадзе — объективирование задачи является неизменным условием для формирования новой установки.

Акт объективации — один из основных понятий в теории установки Узнадзе. Под объективацией понимается специфический акт, выраженный в активной задержке, в приостановке деятельности, направленной на удовлетворение актуальной в данный момент потребности, и выделение звена из цепи приостановленного поведения в самостоятельный предмет познания [4].

Несмотря на то, что активная задержка поведения, приостановка деятельности в данном случае происходила при нашем содействии, тем не менее особенность акта объективации была сохранена.

Выделив новый вариант в качестве объекта познания, помогая в осознании, осмысливании значения и преимуществ нового варианта, мы тем самым способствовали формированию новой, адекватной установки на новый вариант. Тот факт, что представители обеих групп на третьем этапе дали новому варианту наивысшую оценку, можно расценивать, как творческий исход решения.

Успешность протекания творческого процесса, как свидетельствуют результаты наших исследований, во многом определяется особенностями влияния установки. В одном случае она мешает нахождению адекватного решения (I—II этапы), в другом, напротив, способствует ему (III этап).

Соответственное приложение знаний с соответствующим влиянием установки привело к творческому решению — это значит, что необходимым условием для творчества была правильная организация знаний, опыта, регулирующим механизмом которой явилась адекватная задаче фиксированная установка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Lichins A. S. Mechanization in problem solving. Psychological Monographs. 54, 1942.
2. Психология мышления, пер. с нем. и англ. под ред. А. М. Матюшкина, М., 1965.
3. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии, М., 1940.
4. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1949.
5. Ханзен Ф. Основы общей методики конструирования, Л., 1969.

Представлена Институтом психологии
им. Д. Н. Узнадзе АН Грузинской ССР

ახალი თარგმანები

იხ. კანტი

ზნეობის მითაფიზიკის დავუქმება

მესამე მონაკვეთი

ზადანვლა ზნეობის მითაფიზიკიდან წმინდა პრაქტიკული გონების კრიტიკაზე

თავისუფლების ცნება ბასალბია ნების ავტონომიის ასახსნელად

446 ნება ცოცხალ არსებათა მიზეზობრიობის ერთ-ერთი სახეა, რამდენადაც ეს არსებები გონიერნი არიან, ხოლო თავისუფლება არის ამ მიზეზობრიობის თვისება — იყოს მოქმედი მისი განმსაზღვრელი უცხო მიზეზებისაგან დამოუკიდებლად: ისევე, როგორც ბუნებრივი აუცილებლობა არის ყველა არაგონიერ არსებათა მიზეზობრიობის თვისება — განსაზღვრულ იქნეს სამოქმედოდ უცხო მიზეზების ზეგავლენით.

თავისუფლების ეს ახსნა ნეგატიურია და ამიტომაც უნაყოფო თავისუფლების არსის გასაგებად; მაგრამ მისგან (ასეთი ახსნიდან) გამომდინარეობს თავისუფლების პოზიტიური ცნება — შინაარსით მით უფრო მდიდარი და მით უფრო ნაყოფიერი. ვინაიდან მიზეზობრიობის ცნება მოიცავს კანონთა ცნებას, რომელთა მიხედვითაც, რაღაც, რასაც ჩვენ მიზეზს ვუწოდებთ, რაღაც სხვას, სახელდობრ, შედეგს, უნდა წარმოქმნიდეს¹, ამიტომ თავისუფლებას, თუმცა იგი არ წარმოადგენს ნების თვისებას ბუნების კანონთა მიხედვით, მაგრამ ამის გამო სავსებით კანონსმოკლებულად ვერ მივიჩნევთ, არამედ, პირიქით, იგი უნდა იყოს მიზეზობრიობა, — ოღონდ განსაკუთრებული სახისა, — შეუვალი კანონების მიხედვით, რადგან, თავისუფალი ნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში, უაზრობა იქნებოდა. ბუნებრივი აუცილებლობა მოქმედ მიზეზთა პეტერონომიაა, ვინაიდან ყოველი შედეგი შესაძლებელია მხოლოდ იმ კანონის მიხედვით, რომ რაღაც სხვა განსაზღვრავს მოქმედ მიზეზს, რათა მან თავისი მი-

447 ზეზობრიობა განახორციელოს; მაშ, რაღა ნების თავისუფლება, თუ არა ავტონომია, ანუ ნების თვისება — თვითონვე იყოს კანონი თავისი თავისათვის? მაგრამ დებულება: „ნება ყველა თავის ქმედებაში თვითონვეა თავისი თავის კანონი“ — გამოხატავს მხოლოდ იმ პრინციპს, რომ არ ვიმოქმედოთ არც ერთი სხვა მაქსიმის მიხედვით, თუ არ იმგვარისა, რომელსაც შეუძლია, აგრეთვე, საგნად ჰქონდეს თავისი თავი, როგორც საყოველთაო კანონი. მაგრამ სწორედ ეს არის კატეგორიული იმპერატივის ფორმულა და ზნეობის პრინციპი; მაშასადამე, თავისუფალი ნება და ზნეობის კანონებისადმი დაქვემდებარებული ნება ერთი და იგივე ყოფილა.

ამგვარად, თუ ნების თავისუფლება დავუშვით, აქედან გამომდინარეობს ზნეობა თავისი პრინციპითურთ მისი (თავისუფლების) ცნების მარტოოდენ ანა-

ლიზით. ამავე დროს, შემდეგი დებულება: «უპირობოდ კეთილი ნება ისეთი ნებაა, რომლის მაქსიმალსაც შეუძლია მუდამ ეამს შეიცავდეს საკუთარ თავს, განხილულს, როგორც საყოველთაო კანონი», — სინთეზური დებულებაა, ვინაიდან მაქსიმის ამ თვისებას ვერ აღმოვაჩენთ უპირობოდ კეთილი ნების ცნების ანალიზით. მაგრამ ამგვარი სინთეზური დებულებები შესაძლებელია მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ ორივე შემეცნება ერთმანეთს უკავშირდება რომელიმე მესამესთან შეერთებით, რომელშიაც ეს ორივე გვხვდება. თავისუფლების პოზიტიური ცნება ხელთ გვაძლევს ამ მესამეს, რომელიც, იმისგან განსხვავებით, რაც ფიზიკურ მიზეზთა შემთხვევაში გვაქვს, ვერ იქნება გრძნობადი საწყაროს ბუნება (რომლის ცნებაშიც ერთიანდება რალაციის, როგორც მიზეზის, ცნება, რალაციის ხვასთან, როგორც შედეგთან, მიმართებაში). თუ რა არის ეს მესამე, რაზედაც თავისუფლება მიგვითითებს და რომლის შესახებაც *a priori* მოგვეპოვება იდეა, ამას აქ დაუყოვნებლივ ვერ ვაჩვენებთ და ვერც იმას შევძლებთ, რომ გასაგები გავხადოთ წმინდა პრაქტიკული გონებიდან თავისუფლების ცნების დედუქცია, ხოლო, მასთან ერთად, კატეგორიული იმპერატივის შესაძლებლობაც, არამედ ყოველივე ამას კიდევ ერთგვარი მომზადება დასჭირდება.

თავისუფლება უნდა ღაფუფავათ, როგორც ავალა ზონიარ ასახათა ნაბის თვისება

საკმარისი არ არის, საკუთარ ნებას, რა საფუძველზედაც არ უნდა ვჩაილოდეთ ამას, თავისუფლება მივაწეროთ, თუ არ გავაჩნია საკმარისი საფუძველი იმისათვის, რომ იგი მივაწეროთ, ასევე, ყველა გონიერ არსებასაც. რადგან, რამდენადაც ზნობა კანონია ჩვენთვის მხოლოდ როგორც გონიერი არსებისთვისაც: ბე ბისათვის, იგი ძალაში უნდა იყოს ყველა გონიერი არსებისთვისაც; ხოლო რამდენადაც ზნობა გამოყვანილ უნდა იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფლების თვისებიდან, იმის დამტკიცებაც გვმართებს, რომ თავისუფლება ყველა გონიერი არსების ნების თვისებაა. საკმარისი არ არის, იგი (თავისუფლება) ვაჩვენოთ ადამიანის ბუნების შესახებ ამა თუ იმ საექვო ცდისეულ მონაცემთა საფუძველზე (რაც სრულებით შეუძლებელიცაა. იგი შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ *a priori* იქნეს ნაჩვენები), არამედ უნდა დავამტკიცოთ, რომ იგი ეკუთვნის საზოგადოდ გონებითა და ნებით დაჯილდოებულ არსებათა აქტივობას. ახლა კი ვამბობ: ყოველი არსება, რომელსაც არ ძალუძს იმოქმედოს სხვაგვარად, თუ არ თავისუფლებით იღეიდან ამოსეულით, სწორედ ამიტომ ნამდვილად თავისუფალია პრაქტიკული თვალსაზრისით; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა კანონი, რომლებიც განუყრელად დაკავშირებულია თავისუფლებასთან, მისთვის ძალაშია იმგვარად, თითქოს მისი ნება, ძალაში მყოფი თავისთავად, თეორიულ ფილოსოფიაშიც აღიარებული იყოს, როგორც თავისუფალი*. ამგვარად, მე ვამტკიცებ: ყოველ გონიერ არსებას, რომ-

* ეს გზა—ჩვენი მიზნისათვის საკმარისად მიგვეჩნია თავისუფლების აღიარება, როგორც ისეთი რამისა, რასაც გონიერი არსებები მხოლოდ იდეაში უღებენ საფუძველად თავიანთ ქმედებებს—იმისათვის ავირჩიე, რომ თავიდან ამეცილებინა თავისუფლების მტკიცების ვალდებულება თეორიული თვალსაზრისითაც. რადგან, თუნდაც იგი თეორიულად დაუშტკიცებელი გერჩებოდეს, იმ არსებისათვის, რომელსაც არ ძალუძს იმოქმედოს სხვაგვარად, თუ არ საკუთარი თავისუფლების იდეიდან ამოსეულით, მაინც ძალაში დარჩებოდა იგივე კანონები, რომლებიც საეალდებულო იქნებოდა ნამდვილად თავისუფალი არსებისათვის. ამგვარად, ჩვენ აქ შეგვიძლია თავი დავიხსნათ იმ მძიმე ტვირთისაგან, რომელიც თეორიას აწევს.

ელიც ნებით არის აღქურვილი, აუცილებლად უნდა მივაწეროთ, აგრეთვე, თავისუფლების იდეა, რომლითაც (და მხოლოდ მისით) იგი ხელმძღვანელობს თავის ქმედებაში. რადგან ასეთ არსებაში ვიზარებთ გონებას, რომელიც პრაქტიკულია, ანუ მიზნობრიობის მქონეა თავისი ობიექტების მიმართ. მაგრამ შეუძლებელია მოვიზიროთ ისეთი გონება, რომელიც შეგნებულად სხვაგნით ღებულობდეს მიმართულებას თავისი მსჯელობებისათვის, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში სუბიექტი მსჯელობის უნარის განსაზღვრას საკუთარ გონებას კი არ მიაწერდა, არამედ რაღაც იმპულსს. გონებას არ ძალუძს თავისი თავი არ მიიჩნიოს საკუთარ პრინციპთა შემოქმედად, ყოველგვარი უცხო ზეგავლენებისაგან დამოუკიდებლად; მაშასადამე, მას, როგორც პრაქტიკულ გონებას, ანუ როგორც გონიერი არსების ნებას, არ ძალუძს თავის თავს არ განიხილავდეს, ვითარცა თავისუფალს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამგვარი არსების ნება საკუთარი ნება ვერ იქნება სხვაგვარად, თუ არ თავისუფლების იდეიდან ამოსვლით, და, მაშასადამე, იგი, პრაქტიკულის მხრივ, ყველა გონიერ არსებას უნდა მივაწეროთ.

იმ ინტენსივობის შესახებ, როგორც თან ახლავს ზნობის იდეებს

449 ზნობის განსაზღვრული ცნება ჩვენ საბოლოოდ თავისუფლების იდეაზე დაიყვანეთ, მაგრამ თავისუფლების ნამდვილობა ვერც ჩვენ თავში და ვერც აღმიახურ ბუნებაში ვერ დავამტკიცეთ: მხოლოდ ის დაეინახეთ, რომ თავისუფლება უსათუოდ უნდა დავუშვათ, თუ გვსურს ჩვენი თავი ვიზიროთ, როგორც გონიერი და ქმედებათა მიმართ საკუთარი მიზნობრიობის ცნობიერებით, ანუ ნებით, აღქურვილი არსება. ამგვარად, ჩვენ ეხებადეთ, რომ სწორედ ამავე საფუძველზე, გონებითა და ნებით დაჯილდოებულ ყოველ არსებას უნდა მივაწეროთ ეს თვისება — თავისი თავი სამოქმედოდ განსაზღვროს საკუთარი თავისუფლების იდეიდან ამოსვლით.

მაგრამ ამ იდეათა დაშვებიდან გამომდინარეობს ქმედების შემდეგი კანონის ცნობიერება: ქმედებათა სუბიექტური პრინციპები, ანუ მაქსიმები, ყოველთვის ისე უნდა იქნენ აღებული, რომ ისინი, როგორც პრინციპები, ძალაში იყვნენ ობიექტურადაც, ანუ საყოველთაოდ, და, მაშასადამე, მათ შეეძლოთ ივარგონ ჩვენი საკუთარი საყოველთაო კანონმდებლობისათვის. მაგრამ რატომ მმართველს მე დავემორჩილო სხენებულ პრინციპს, სახელდობრ, დავემორჩილო მას, როგორც გონიერი არსება საერთოდ, და მით დავემორჩილო მას ყველა სხვა გონიერი არსებებიც? მზად ვარ ვაღიარო, რომ საამისოდ არავითარი ინტერესი არ მი ბიძგებს, რადგან ეს ვერავითარ კატეგორიულ იმპერატებს ვერ მოგვემდგა; მაგრამ მე არ შემიძლია არ დავინტერესდე ამ პრინციპით და არ გავარკვიო საქმის ვითარება, ვინაიდან ამგვარი ჭერარსი (Sollen), კაცმა რომ თქვას, იგივეა, რაც ნებება (Wollen), და ეს შეიძლება ითქვას ყოველი გონიერი არსების მიმართ იმ პირობით, თუ მისი გონება იქნება პრაქტიკული ყოველივე დაბრკოლების გარეშე; მაგრამ იმ არსებებში, რომლებიც, ჩვენსავეთ, სხვაგვარი მამოძრავებელი ზამბარების ზემოქმედებასაც ექვემდებარებიან მგრძობილობის (Sinnlichkeit) სახით და რომლებშიაც ყოველთვის ის არ ზღება, რასაც ვაკეთებდა მარტოდენ გონება თავისთავად, ქმედების ამ აუცილებლობას მხოლოდ ჭერარსი ჰქვია და სუბიექტური აუცილებლობა ობიექტურისაგან განირჩევა.

ამგვარად, ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, თითქოს თავისუფლების იდეაში, კაცმა რომ თქვას, მხოლოდ წინასწარ დაუღწეველ მორალურ კანონი, სახელდობრ, თვით ნების ავტონომიის პრინციპი, და ვერ შევძელით დაგვემტკიცებინა მისი ნამდვილობა და ობიექტური აუცილებლობა; მართალია, ამით ჩვენ მაინც მოვიპოვეთ რაღაც ძალზე მნიშვნელოვანი, — ყოველ შემთხვევაში, უწინდელთან შედარებით, უფრო ზუსტად განესაზღვრეთ კემპარიტი პრინციპი, — მაგრამ რაც შეეხება ამ პრინციპის მნიშვნელობასა და მისდამი დაქვემდებარების პრაქტიკულ აუცილებლობას, ამ მხრივ ერთი ნაბიჯიც წინ ვერ გადავდგით; რადგან ამით ჩვენ ვერ გავცემთ დამაკმაყოფილებელ პასუხს იმას, ვინც შეგვეკითხება, თუ რატომაა აუცილებელი, რომ ჩვენი მაქსიმის, ვითარცა კანონის, საყოველთაო მნიშვნელობა (Allgemeingültigkeit) ჩვენი ქმედების შემზღვეველი პირობა იყოს, ან რაზე ვაფუძნებთ იმ ღირებულებას, რომელსაც მივაწერთ ქმედების ამ წესს და რომელიც იმდენად დიდი უნდა იყოს, რომ მასზე მაღალი ინტერესი საერთოდ აღარ უნდა არსებობდეს; ან როგორ არის, რომ ადამიანს მხოლოდ და მხოლოდ ამის მეშვეობით ჰგონია, რომ თავისი პიროვნული ღირებულება იგარძნო, რომლის წინაშეც არაფრად ჩასაგდება სასიამოვნო ან არასასიამოვნო მდგომარეობის ღირებულება?

მართალია, ზოგჯერ ხდება, რომ ჩვენი ინტერესის საგანია ესა თუ ის პიროვნული თვისება და მას არ ახლავს არავითარი ინტერესი ამა თუ იმ მდგომარეობის მოპოვებისა. ეს ზდება მაშინ, როცა პიროვნული თვისება იმგვარია, რომ ამ მდგომარეობის მოზიარედ გვხდის იმ შემთხვევაში, თუ კი მის (მდგომარეობის) განაწილებას გონება მოახდენს. მაგალითად, მარტოოდენ ისიც, რომ ღირსნი ვიყოთ ბედნიერებისა, — იმ მამოძრავებელი მოტივის გარეშე, რომ ბედნიერების მოზიარედ გავხდეთ, — შეიძლება თავისთავადი ინტერესის საგანს შეადგენდეს. მაგრამ ასეთი მსჯელობა სინამდვილეში მხოლოდ შედეგია იმისა, რომ ჩვენ უკვე დაუღწეველ მორალურ კანონების მნიშვნელოვნობა (როცა თავისუფლების იდეის მეშვეობით გავემიჯნეთ ყოველივე ემპირიულ ინტერესს); მაგრამ იმას, რომ ამ ემპირიულ ინტერესს ვემიჯნებით, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენს თავს რომ განვიხილავთ, როგორც თავისუფალს საკუთარ ქმედებაში და, ამავე დროს, მაინც როგორც გარკვეული კანონებისადმი დაქვემდებარებულს, — რათა მარტოოდენ ჩვენს პიროვნებაში ეპოვოთ ის ღირებულება, რომელიც ავგინაზღაურებდა ყოველივე იმის დანაკლისს, რაც ღირებულებას ანიჭებს ჩვენს მდგომარეობას და იმას, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი, მაშასადამე, საიდან წარმოსდგება მორალური კანონის სავალდებულობა, — ყოველივე ამას ამ გზით ჯერ კიდევ ვერ დავინახავთ.

უნდა ვაღიაროთ, რომ აქ იკვრება ერთგვარი წრე, საიდანაც თითქოს გამოსავალი არ მოჩანს. მოქმედ მიზეზთა რიგში საკუთარ თავს განვიხილავთ, როგორც თავისუფალს, რათა მიზანთა რიგში ჩვენი თავი ვიპოვოთ ზნეობრივი კანონებისადმი დაქვემდებარებულად. ხოლო შემდეგ, ჩვენს თავს ამ კანონებისადმი დაქვემდებარებულად ვიპოვებთ, ვინაიდან მას (ჩვენს თავს) ნების თავისუფლება მივაწერთ; საქმე ის არის, რომ ერთიცა და მეორეც, თავისუფლებაცა და ნების საკუთარი კანონმდებლობაც, ავტონომიის წარმოადგენს, მაშასადამე, ისინი ურთიერთმონაცვლე ცნებებია. მაგრამ, სწორედ ამის გამო, ერთერთ მათგანს ვერ გამოვიყენებთ მეორის ასახნეულად და ვერც მისი საფუძვლის მიმთითებლად, არამედ, დიდი-დიდი, იგი იმისთვის თუ შეიძლება გამოვიყენოთ, რომ ერთი და იმავე საგნის ეს წარმოდგენები, რომლებიც ლოგი-

კურად განსხვავებული მოჩანს (მსგავსად იმისა, როგორც ერთი და იმავე შინაარსის სხვადასხვა წილადები უმცირეს გამოსახულებებზე დაგვყავს), ერთიან ცნებაზე დაიყვანოთ.

მაგრამ ჩვენ კიდევ გვრჩება ერთი გამოსავალი, სახელდობრ, ვეძიოთ: სხვადასხვა თვალსაზრისზე ხომ არ ვლგებოთ, როცა, ერთი მხრივ, თავისუფლების მეოხებით ჩვენს თავს ვიაზრებთ, როგორც a priori მოქმედ მიზეზებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩვენი ქმედებების მიხედვით, ჩვენს თავს წარმოვიდგენთ, როგორც ჩვენი თვალთ დანახულ შედეგებს.

ქვემოთ გამოთქმული შენიშვნა არ მოითხოვს არავითარ სათუთ გააზრებას, არამედ მის მიმართ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ იგი შესაძლებელია წა-
 451 მოაყენოს თვით უჩვეულებრივესმა განსჯამაც, თუმცაღა, — როგორც ეს მას სჩვევია, — წამოაყენოს მსჯელობის უნარისმიერი ბუნდოვანი გარჩევის მეშვეობით, რომელსაც (მსჯელობის უნარს) იგი (განსჯა) გრძნობას (Gefühl) უწოდებს; რომ ყველა წარმოდგენა, რომლებიც ჩვენდა უნებურად გვიჩნდება (ასეთია გრძნობადი წარმოდგენები), საგნებს სხვაგვარად არ შეგვაშეცნებინებს, თუ არ მათი ზემოქმედებით ჩვენზე; ამასთან, ჩვენთვის უცნობი რჩება, თუ რანი არიან ისინი თავისთავად; ამგვარად, — რამდენადაც საქმე ასეთ წარმოდგენებს ეხება, — რაც უნდა დაძაბული იყოს ჩვენი ყურადღება და რაც უნდა დიდი იყოს ის სიცხადე, რომელიც განსჯას ძალუძს მიანიჭოს ამ წარმოდგენებს, მათი მეშვეობით ჩვენ მოვიპოვებთ მხოლოდ მო ვ ლ ე ნ ა თ ა (Erscheinungen) შემეცნებას, მაგრამ არასოდეს — ა გ ნ ე ბ ი ს ა ს თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ. და რაკი ასეთი გარჩევა მოვახდინეთ (თუნდაც მხოლოდ იმ წარმოდგენებს შორის შემჩნეული განსხვავების მეშვეობით, რომელთაგან ერთნი საიდანღაც გარედან გვეძლევა და ამ დროს პასიურნი ვართ, ხოლო მეორენი მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენგან წარმოიქმნება და ამით ჩვენს აქტიურობას ცხადგყოფთ), აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ მოვლენათა მიღმა უნდა ვცნოთ და დავუშვათ კიდევ რაღაც სხვა, რაც არ არის მოვლენა, სახელდობრ — ს ა გ ნ ე ბ ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ; თუმცა ისიც ვიცით, რომ, ვინაიდან მათ ვერასოდეს შევიმეცნებთ სხვაგვარად, თუ არ მათი ზემოქმედებით ჩვენზე, ჩვენ არ ძალგვიძს მივუხალოვდეთ მათ და ვერც იმას გავიგებთ ოდესმე, თუ რანი არიან ისინი თავისთავად. ამან უნდა მოგვეცეს გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი ს ა მ ყ ა რ ო ს ა (Sinnenwelt) და გ ო ნ ე ბ ი თ ს ა წ ვ დ ო მ ი ს ა მ ყ ა რ ო ს (Verstandeswelt) გარჩევა (თუმცა კი უხეშო). ამათგან პირველი, შესაძლოა, ძალზე განსხვავებულად იყოს სხვადასხვა მსოფლმჭკრეტელში მათი მგრძნობელობის განსხვავებულობისა და შესაბამისად, ხოლო მეორე, რომელიც პირველს საფუძვლად უდევს, მუდამ იგივე იქნება. თვით თავისი თავის მიმართაც კი ვერ დაიჩემებს ადამიანი — სახელდობრ, თავისი შინაგანი აღქმის მიხედვით, — იმის ცოდნას, თუ როგორია იგი თავისთავად. მართლაც, ვინაიდან ადამიანი, ასე ვთქვათ, თვითონ არ ქმნის თავის თავს და ცნებას თავისი თავის შესახებ მოიპოვებს არა a priori, არამედ ემპირიულად, ამიტომ ბუნებრივია, რომ იგი თავისი თავის შესახებ ცოდნასაც იძენს შინაგანი გრძნობის (innerer Sinn) შემწეობით და, მაშასადამე, მხოლოდ თავისი ბუნების გამოვლენისა და იმის მეშვეობით, თუ რა ზემოქმედებას განიცდის მისი ცნობიერება; მაგრამ, ამავე დროს, გარდა საკუთარი სუბიექტის ამ თავისებურებისა, რომელიც მართლად მოვლენებისაგან შედგება, მან აუცილებლად უნდა დაუშვას კიდევ რაღაც სხვა, რაც მის საფუძველში დევს, სახელდობრ, თავისი «მე», როგორც არ უნდა იყოს იგი თავისთავად.

ვად: მამასადამე, იმის მხრივ, რაც შიშველ აღქმას და შეგრძნებათა მიმღებლობას (Empfänglichkeit) ეხება, ადამიანმა თავისი თავი უნდა მიაკუთვნოს გ რ ძ ნ ბ ა ღ ს ა მ ყ ა რ ო ს, ხოლო იმის მხრივ, რაც მასში შეიძლება წმინდა აქტივობა იყოს (ე. ი. იმის მიხედვით, რაც ცნობიერებამდე უშუალოდ აღწევს და არა გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედების მეშვეობით), მან თავისი თავი უნდა მიაკუთვნოს ი ნ ტ ე ლ ე ქ ტ უ ა ლ უ რ ს ა მ ყ ა რ ო ს, რომლის შესახებაც მან, მიუხედავად ამისა, მეტი არაფერი იცის.

ამგვარივე დასკვნის გამოტანა მართებს მოაზროვნე ადამიანს ყველა იმ საგნის შესახებ, რომელიც კი მას შეიძლება შეხედეს; ეს დასკვნა, ალბათ, უჩვეულუბრივეს განსჯამაც გვხვდება, რომელიც, როგორც ცნობილია, დიდ მიდრეკილებას ამჟღავნებს, გრძნობად საგანთა მიღმა დაუშვას კიდევ რაღაც უხილავი, რაღაც თავისთავად მოქმედი; მაგრამ, საუბედუროდ, ამ უხილავს იგი მყისვე კვლავ გრძნობად სახეს აძლევს ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქვრეტის საგნად მის გადაქცევას ლამობს, რის გამოც, მამასადამე, ჰქუა იოტი-სონდადაც არ ემატება.

მაგრამ, აი, ადამიანი მართლა პოულობს თავის თავში ისეთ უნარს, რომლის შემწეობითაც იგი საკუთარ თავს განასხვავებს ყველა დანარჩენი საგნისაგან და, აგრეთვე, თავისი თავისაგან, რამდენადაც ეს უკანასკნელი საგანთა ზემოქმედებას განიცდის. ეს უნარი არის გ ო ნ ე ბ ა (Vernunft). იგი, როგორც წმინდა თვითქმედება (Selbstthätigkeit), გ ა ნ ს ჯ ა ს ა ც (Verstand) კი აღემატება იმის მეოხებით, რომ, თუმცა ესეც თვითქმედებას წარმოადგენს და, გრძნობადი აღქმისაგან განსხვავებით, არ შეიცავს მხოლოდ ისეთ წარმოდგენებს, რომლებიც მართლოდენ საგანთა ზემოქმედებით გვიჩნდება (მამასადამე, როცა პასიურ მდგომარეობაში ვიმყოფებით), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავისი მოქმედებით იგი (განსჯა) ვერ წარმოქმნის ვერაერთარ სხვა ცნებებს, თუ არა იმგვარს, რომლებიც მხოლოდ იმას ემსახურებიან, რომ გ რ ძ ნ ბ ა დ ი წ ა რ მ ო ღ გ ე ნ ე ბ ი წ ე ს ე ბ ს და უ ქ ე ე მ დ ე ბ ა რ ო ნ და ამის მეშვეობით ისინი ცნობიერებაში შეაერთონ; მგრძნობელობის ასეთი გამოყენების გარეშე განსჯა სრულიად ვერ შეძლებდა რაიმეს მოაზრებას, ხოლო, საპირისპიროდ ამისა, გონება, იდეათა სახელით, ისეთ წმინდა სპონტანურობას ამჟღავნებს, რომ ამით იგი დიდად სცილდება ყოველივე იმას, რასაც კი მგრძნობელობა მიაწვდის და თავის უკეთილშობილეს საქმიანობას იმაში ავლენს, რომ გრძნობად სამყაროსა და გონებისაწვდომ სამყაროს ერთიმეორისაგან განარჩევს, რითაც თვით განსჯას მოუხაზავს მის საზღვრებს.

ამიტომაც, გონიერ არსებას მართებს თავისი თავი განიხილოს, როგორც მ ო ა ზ რ ო ვ ნ ე ა რ ს ე ბ ა (Intelligenz) (მამასადამე, განიხილოს არა თავისი ქვედა ძალების მხრიდან), როგორც გონებისაწვდომი სამყაროსა და არა გრძნობადი სამყაროს კუთვნილება; ესე იგი, მას მოეპოვება ორი თვალსაზრისა, რომლის მიხედვითაც შეუძლია განიხილოს საკუთარი თავი და შეიმეცნოს თავისი ძალების გამოყენების კანონები, მამასადამე—ყველა თავის ქმედებათა კანონებიც; ე რ თ ი ის, რომ მას, როგორც გრძნობადი სამყაროსადმი კუთვნილს, შეუძლია თავისი თავი განიხილოს, როგორც ბუნების კანონებისადმი დაქვემდებარებული (პეტეროზომია), მ ე ო რ ე ის, რომ მას, როგორც გონებისაწვდომი სინამდვილისადმი კუთვნილს, თავისი თავი შეუძლია განიხილოს, როგორც იმ კანონებისადმი დაქვემდებარებული, რომლებიც ბუნებისაგან დამოუკიდებელი არიან და რომლებიც ცდაში კი არ არიან დაფუძნებული, არამედ—მხოლოდ გონებაში.

453

აღამიანს, როგორც გონიერსა და, მაშასადამე, ინტელიგიბელური სამყაროსადმი კუთვნილ არსებას, არ შეუძლია საკუთარი ნების მიზეზობრიობა მოიხაროს სხვაგვარად, თუ არ მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფლების იდეიდან ამოსვლით, რადგან დამოუკიდებლობა გრძნობადსამყაროსეული განმსაზღვრელი მიზეზებისაგან (რაც გონებამ ყოველთვის უნდა მიაწეროს თავის თავს) არის თავისუფლება. თავისუფლების იდეას განუყრელად უკავშირდება ავტონომიის ცნება, მასთან ერთად კი — ზნეობის საყოველთაო პრინციპი, რომელიც იდეაში სწორედ ისეთივე საფუძველია გონიერ არსებათა ყველა ქმედებისათვის, როგორც ბუნების კანონი — ყველა მოვლენისათვის.

ახლა კი შეიძლება ითქვას, რომ გაბათილდა ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული ექვი იმის თაობაზე, თითქოს ჩვენი დასკვნა თავისუფლებიდან ავტონომიაზე და ავტონომიიდან ზნეობრივ კანონზე ფარულ წრეს შეიცავდეს, — რომ, სახელდობრ, თავისუფლების იდეა საფუძველად ხომ არ დაგუშვით მარტოოდენ ზნეობრივი კანონის გულისათვის, რათა შემდეგ ზნეობრივი კანონი კვლავ თავისუფლებიდან გამოგვეყვანა? მაშასადამე, ზნეობრივ კანონს ვერ მოუწინავეთ ვერავითარი საფუძველი, არამედ იგი წამოვყენეთ როგორც რაღაც პრინციპის მოთხოვნა, რაშიაც, მართალია, სიამოვნებით აგვეყვებიან კეთილმოაზრე აღამიანები, მაგრამ რასაც ვერასოდეს წამოვყენებთ, როგორც დამტკიცებად დებულებას. ახლა კი ვხედავთ, რომ, თუ საკუთარ თავს ვიპატივებთ, როგორც თავისუფალს, ამით იგი გადაგვეყვას გონებისაწვდომ სამყაროში, როგორც ამ სამყაროს წევრი და ნების ავტონომიის ვიძეცნებთ მის შედეგთან, ანუ მორალთან, ერთად; ხოლო თუ ჩვენს თავს ვიპატივებთ, როგორც მოვალეობის მქონეს, მაშინ საკუთარ თავს განვიხილავთ, როგორც გრძნობად სამყაროს, მაგრამ, ამავე დროს, როგორც გონებისაწვდომი სამყაროს წევრს.

როგორ არის კატეგორიული იმპარატივი შესაძლებელი?

გონიერ არსებას, ვითარცა მოაზროვნე არსებას, თავისი თავი მიიჩნევს გონებისაწვდომი სამყაროს წევრად და თავის მიზეზობრიობას იგი ნებას უწოდებს მხოლოდ და მხოლოდ როგორც ამ სამყაროსადმი კუთვნილი მოქმედი მიზეზი. მეორე მხრივ, მან იცის, რომ იგი, აგრეთვე, ნაწილია გრძნობადი სამყაროსი, რომელშიაც მისი ქმედებები გვეხდება, როგორც მარტოოდენ მოვლენები ამ მიზეზობრიობისა; მაგრამ მათ (ამ ქმედებათა) შესაძლებლობას ვერ დავინახავთ ამ ჩვენთვის უცნობი მიზეზობრიობიდან; ამის ნაცვლად, ეს ქმედებები, ვითარცა გრძნობადი სამყაროსადმი კუთვნილი, უნდა განვიხილოთ, როგორც განსაზღვრულნი სხვა მოვლენების მიერ, სახელდობრ, სწრაფვებისა და მიდრეკილებების მიერ. ამგვარად, ჩემი, როგორც მხოლოდ გონებისაწვდომი სამყაროს წევრის, ყველა ქმედება სავსებით შესაბამისი იქნებოდა წმინდა ნების ავტონომიის პრინციპისა; ხოლო ჩემი, როგორც მხოლოდ გრძნობადი სამყაროს ნაწილის იგივე ქმედებანი სავსებით შესატყვისი იქნებოდა სწრაფვებისა და მიდრეკილებების ბუნებრივი კანონისა, მაშასადამე, ბუნების სწრაფვებისა და მიდრეკილებების ბუნებრივი კანონის უმაღლეს პრინციპს, მეორენი კი — ბედნიერებისას.) მაგრამ ვინაიდან გონებისაწვდომი სამყაროს შეიცავს გრძნობადი სამყაროს საფუძველს და, ამგვარად, მის კანონთა საფუძველსაც, მაშასადამე, იგი ჩემი ნების მიმართ (რომელიც მთლიანად გონებისაწვდომ სამყაროსადმი კუთვნილია) უნდა იქნება გრძნობადი სამყაროს წევრი.

როს ეკუთვნის) უშუალო კანონმდებელია და ასეთადაც უნდა იაზრებოდეს, ამიტომ მე, როგორც მოაზროვნე არსება, — თუმც კი, მეორე მხრივ, გრძნობადი სამყაროსადმი კუთვნილი არსება ვარ, — მაინც ჩემს თავს შევიცნობ, როგორც დაქვემდებარებულს პირველი (გონებისთასწვლომი) სამყაროს კანონსადმი, ანუ გონებისადმი, რომელიც შეიცავს ამ კანონს თავისუფლების იდეაში; მაშასადამე, ჩემს თავს შევიცნობ, როგორც დაქვემდებარებულს ნების ავტონომიისადმი. ამგვარად, მე არ შემეძლება არ განვიხილო გონებისთასწვლომი სამყაროს კანონები, როგორც იმპერატივები ჩემთვის, და ამ პრინციპის შესაბამისი ქმედებანი — როგორც მოვალეობანი.

ამგვარად, კატეგორიული იმპერატივები შესაძლებელია იმის მეოხებით, რომ თავისუფლების იდეა ინტელიგიბელური სამყაროს წევრად მხდის, რითაც, მე რომ მხოლოდ ამ სამყაროს წევრი ვყოფილიყავი, ყველა ჩემი ქმედება მუდამ ნების ავტონომიის შესაბამისი იქნებოდა (würden), მაგრამ ვინაიდან ჩემს თავს ვკვრიტ, ამავე დროს, როგორც გრძნობადი სამყაროს წევრს, ჩემი ქმედებები ჯერ-ასრის, რომ ნების ავტონომიის შესაბამისი იყოს (sollen) და ეს კატეგორიული მოქმედებას [Sollen] სინთეზურ-აპრიორულ დებულებას წარმოადგენს, რადგან ჩემს ნებას, რომელზედაც შემოქმედებას ახდენს გრძნობადი სწრაფვები, ზედ ერთვის ისევ ამ ნების, მაგრამ გონებისთასწვლომი სამყაროსადმი კუთვნილი, წმინდა და თავისთავად პრაქტიკული ნების იდეა; ეს ნება პირველი ნების უმაღლეს პირობას შეიცავს გონების შესაბამისად; დაახლოებით ისევე, როგორც გრძნობადი სამყაროს კვრიტებს (Anschauungen) ემატებიან განსჯის ცნებები, რომლებიც თავისთავად სხვა არაფერია, თუ არ კანონის ფორმა საზოგადოდ, და ეს ცნებები შესაძლებელს ხდიან სინთეზურ-აპრიორულ დებულებებს, რომლებსაც ემყარება ბუნების მთელი შემეცნება.

ამ დედუქციის მართებულობას ადასტურებს ჩვეულებრივი ადამიანური გონების პრაქტიკული გამოყენება. არ არსებობს არავინ, თვით უსაზარლესი ბოროტმოქმედიც კი (თუკი იგი, საერთოდ, ჩვეულია გონების გამოყენებას), რომ მას წინ დაუდონ პატიოსანი ზრახვების, კეთილი მაქსიმების დაცვაში სიმტკიცის, თანაგრძნობისა და ყველას მიმართ კეთილშობილურ ნების მაგალითი (თანაც, ყოველივე ეს დაკავშირებული იყოს ბევრნაირ უპირატესობასა და სარგებელზე ზელის აღებასთან), და მასაც არ გაუჩნდეს სურვილი, ასევე კეთილი სულისკეთება ჰქონდეს. მაგრამ მას, თავისი მიდრეკილებებისა და იმპულსების გამო, არ ძალუძს ამის განხორციელება თავის თავში, თუმცა, ამავე დროს, მისი სურვილია, ამგვარი, მისთვისვე სამძიმო მიდრეკილებებისაგან თავისუფალი იყოს. ამით იგი ამტკიცებს, რომ მას, იმ ნების მეშვეობით, რომელიც თავისუფალია მგრძნობელობის იმპულსებისაგან, გონებაში თავისი თავი გადაწყვეს სრულიად სხვა საგანთწყობაში, ვიდრე მისი სწრაფვებია მგრძნობელობის სფეროში. რადგან ხსენებული სურვილისაგან იგი მოელის არა სწრაფვების დაქმნაყოფილებას, ე. ი. არა დამაკმაყოფილებელ მდგომარეობას მისი რომელიმე ნამდვილი, ან სულაც წარმოსადგენი მიდრეკილებებისათვის (ამით ზომ თავის უპირატესობას დაკარგავდა თვით ის იდეა, რომელიც მასში ამ სურვილს აღძრავს), არამედ — მხოლოდ საკუთარი პიროვნების უფრო დიდ შინაგან ღირებულებას. ხოლო ასეთ უკეთეს პიროვნებად მას თავისი თავი მაშინ მიაჩნია, როცა იგი გონებისთასწვლომი სამყაროს წევრის თვალსაზრისზე დგება, რასაც მას უნებურად აიძულებს თავისუფლების, ანუ გრძნობადი სამყაროს-მიერი განმსაზღვრელი მიზეზებისაგან დამოუკიდებლობის, იდეა; ამ

თვალსაზრისზე დამდგარს, მას აქვს კეთილი ნების ცნობიერება, რომელიც (ეს ნება), მისივე აღიარებით, მისი, როგორც გრძნობადი სამყაროს წევრის, ბოროტი ნებისათვის კანონს წარმოადგენს; ამ კანონის ავტორიტეტს იგი მაშინ გრძნობს, როცა მას არღვევს. ამგვარად, მორალური ჭეშრასი არის მისი, ვითარცა ინტელიგიბელური სამყაროს წევრის, საკუთარი აუცილებელი ნებება და ეს ნებება მხოლოდ იმდენად არის მოაზრებულნი მის მიერ, როგორც ჭეშრასი, რამდენადაც იგი თავის თავს იმავდროულად გრძნობადი სამყაროს წევრად განიხილავს.

უკველივი პრაქტიკული ფილოსოფიის უკიდურესი საზღვრის შესახებ

ყველა ადამიანი მიაწერს თავის თავს ნების თავისუფლებას. აქედან წარმოსდგება ყველა მსჯელობა ქმედებებზე, როგორც ისეთებზე, რომლებიც უნდა განხორციელდებულყო, თუმცა არ განხორციელდებულა. ამავე დროს, თავისუფლება არ წარმოადგენს ცდისეულ ცნებას და იგი ვერც იქნება ასეთი, ვინაიდან თავისუფლების ცნება მაინც გვიჩვენებს ყოველთვის, თუნდაც ცდა იმ მოთხოვნათა საწინააღმდეგო რასმე გვიჩვენებდეს, რომლებიც, თავისუფლების დაშვების შემთხვევაში, წარმოგვიდგებიან, როგორც აუცილებელი. მეორე მხრივ, აუცილებელია ისიც, რომ ყოველივე, რაც ხდება, გარდუვალად იყოს განსაზღვრული ბუნების კანონთა შესაბამისად; მაგრამ არც ეს ბუნებრივი აუცილებლობა წარმოადგენს ცდისეულ ცნებას, — არ წარმოადგენს სწორედ იმატომ, რომ იგი აუცილებლობის ცნებას და, მაშასადამე, აპრიორული შემეცნების ცნებას შეიცავს. მაგრამ ბუნების ეს ცნება ცდის შემეცნებით დასტურდება და იგი თვით უნდა იქნეს გარდუვალად დაშვებული, თუკი გვინდა, რომ შესაძლებელი იქნეს ცდა, ანუ გრძნობადი აღქმის საგანთა შეკავშირებული შემეცნება საყოველთაო კანონების მიხედვით. ამიტომ თავისუფლება მხოლოდ გონების იდეაა, რომლის ობიექტური რეალობაც თავისთავად საეჭვოა, ბუნება კი განსჯისეული ცნებაა, რომელიც თავის რეალობას ცდის მაგალითებზე დამყარებით ამტკიცებს და აუცილებლად უნდა დამტკიცოს კიდევაც.

456 თუმცა ზემოთქმულიდან ამოიზრდება გონების ერთგვარი დიალექტიკა, ვინაიდან ისე მოჩანს, რომ თავისუფლება, რომელიც ნებას მივაწერეთ, ეწინააღმდეგება ბუნებრივ აუცილებლობას, და ამ გზასაყარზე, გონებისათვის, სპექტულატორი თვალსაზრისით, ბუნებრივი აუცილებლობის გზა ბევრად უფრო გავალულია და ხელსაყრელი, ვიდრე თავისუფლების გზა, მაგრამ, პაქტიკული თვალსაზრისით, თავისუფლების ბილიკი მაინც ერთადერთია, რომელზედაც შესაძლებელი ხდება გონების გამოყენება ჩვენს მოქმედებაში: ამიტომაც არის, რომ თვით უღრესად დახვეწილ ფილოსოფიასაც კი ისევე არ ძალუძს სხვადასხვა გონებისმიერი ხრიკებით მოიშოროს თავისუფლება, როგორც უჩვეულებრივებს ადამიანურ გონებას. მაშასადამე, ფილოსოფიამ უნდა აღიაროს, რომ არ არსებობს რაიმე კემპარტი წინააღმდეგობა ერთსა და იმავე ადამიანურ ქმედებათა თავისუფლებასა და ბუნებრივ აუცილებლობას შორის, ვინაიდან ფილოსოფია ისევე ვერ დათმობს ბუნების ცნებას, როგორც თავისუფლებისას.

ყოველ შემთხვევაში, ეს მოჩვენებითი წინააღმდეგობა დამაჯერებლად მაინც უნდა იქნეს აღმოფხვრილი, თუნდაც ჩვენ ვერასოდეს შევძლოთ იმის გაგება, თუ როგორ არის თავისუფლება შესაძლებელი. რადგან თუ თვით აზრიც

კი თავისუფლების შესახებ ეწინააღმდეგება თავის თავს, ან ბუნებას, რომელიც ასევე აუცილებელია, მაშინ იგი მთლიანად უნდა იქნეს უკუგდებული ბუნებრივი აუცილებლობის წინაშე.

მაგრამ შეუძლებელია ამ წინააღმდეგობას თავი დავალწიოთ, თუ სუბიექტი, რომელიც თავის თავს თავისუფლებას მიაწერს, ორსავე შემთხვევაში,—ე. ი. მაშინაც, როცა ის თავის თავს თავისუფალს უწოდებს და მაშინაც, როცა ის, იმავე ქმედების მიმართ, თავის თავს ბუნების კანონისადმი დაქვემდებარებულად აღიარებს,—საკუთარ თავს ერთი და იმავე აზრით ან სწორედ ერთსა და იმავე მიმართებაში მოიაზრებს. აქედან გამომდინარე, სპეკულატური ფილოსოფიის გადაუღებელი ამოცანაა, ის მაინც გვიჩვენოს, რომ მისი ილუზია ამ წინააღმდეგობასთან დაკავშირებით იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ადამიანს სხვადასხვა აზრითა და სულ სხვადასხვა მიმართებაში ვიაზრებთ ერთი მხრივ მაშინ, როცა მას თავისუფალს ვუწოდებთ, და მეორე მხრივ მაშინ, როცა მას, ვითარცა ბუნების ნაწილს, ბუნების კანონებისადმი დაქვემდებარებულად მივიჩნევთ, და რომ ერთიცა და მეორეცა არა მარტო შეიძლება კარგად თავსდება ერთმანეთთან, არამედ ორივე—ზემოსხენებული თავისუფლება და ზემოსხენებული აუცილებლობაც—მოაზრებულ უნდა იქნეს, აგრეთვე, როგორც აუცილებლობით შეერთებული ერთსა და იმავე სუბიექტში. რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვერ მივეუთითებდით იმის საფუძველს, თუ გონება რატომ უნდა დაეამძიმოთ იდეით, —რომელიც, თუმცა შეგვიძლია წინააღმდეგობის გარეშე დავაკავშიროთ სხვა საკმარისად შემოწმებულ იდეასთან,—მაინც ისეთ საქმეში გვითრევს, რომლის შედეგადაც გონება დიდ შეფერხებას განიცდის თავის თეორიულ გამოყენებაში. მაგრამ ეს მოვალეობა მხოლოდ სპეკულატურ ფილოსოფიას აკისრია, რათა მან გზა გაუკაფოს პრაქტიკულ ფილოსოფიას. მაშასადამე, ფილოსოფოსის ნება-სურვილზე როდია დამოკიდებული, მოხსნას ეს მოჩვენებითი წინააღმდეგობა, თუ იგი ხელუხლებლად დატოვოს; რადგან, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, შესაბამისი თეორია გაზღებოდა bonum vacans², რომელსაც სამართლიანად დაეპატრონებოდა ფატალისტი, განდევნიდა რა ყოველივე მორალს მის მიერ უკანონოდ მითვისებული ამ საკუთრებიდან.

მაგრამ ამით ჯერ კიდევ ვერ ვიტყვით, რომ აქ იწყება საზღვარი პრაქტიკული ფილოსოფიისა, რადგან ამ დავის მოგვარება მას სრულიადაც არ ეხება, არამედ სპეკულატური გონებისაგან იგი მხოლოდ იმას მოითხოვს, რომ ამ უკანასკნელმა ბოლო მოუღოს თეორიულ საკითხებში იმ უთანხმოებას, რომელშიაც იგი თავის თავს თვითონვე ხლართავს; ამით პრაქტიკული გონება მოიბოვებს სიმშვიდესა და სიმტკიცეს იმ გარეგანი თავდასხმების წინაშე, რომელთაც შეუძლიათ სადავოდ აქციონ ის ნიადაგი, რომელზე დაფუძნებაც მას ჰსურს.

ხოლო თვით ჩვეულებრივი ადამიანური გონების პრეტენზიაც, რომ მას აქვს ნების თავისუფლება, ემყარება იმის ცნობიერებასა და ერთსულოვან დაშვებას, რომ გონება დამოუკიდებელია წმინდა სუბიექტურად განმსაზღვრელი მიზეზებისაგან, რომლებიც ერთობლივად მხოლოდ შეგარქმების კუთვნილებას შეადგენს და ამდენად მგრძობელობის საერთო სახელით აღინიშნება. ადამიანი, რომელიც თავის თავს ამგვარად განიხილავს, ვითარცა გონიერ არსებას, ამით თავის თავს საგანთა სრულიად სხვადასხვა რიგში და განმსაზღვრელ მიზეზებთან სრულიად სხვადასხვა მიმართებაში აყენებს, როცა, ერთი მხრივ,

თავის თავს იაზრებს ნებით და, მაშასადამე, მიზეზობრიობით აღქურვილ მოაზროვნე არსებად და, მეორე მხრივ, როცა თავის თავს აღიქვამს გრძნობადი სამყაროს ფენომენად (რაც მართლაც არის) და თავის მიზეზობრიობას უქვემდებარებს გარეგან განსაზღვრას ბუნების კანონების მიხედვით. ადამიანი სულ მალე ხვდება, რომ ერთი და მეორეც შეიძლება ერთდროულად არსებობდეს, უფრო მეტიც, — არც შეიძლება ერთდროულად არ არსებობდეს. რადგან საგანი მოვლენაში (ეს საგანი გრძნობად სამყაროს ეკუთვნის) რომ ვარკვეულ კანონებს ექვემდებარება, რომელთაგანაც თვითონვე, როგორც საგანი, ან არსება თავის თავად, დამოუკიდებელია, არ შეიკავს არავითარ წინააღმდეგობას; მაგრამ ადამიანს რომ არ ძალუძს თავისი თავი ასე ორგვარად არ წარმოედგინოს და არ იაზროს, ეს, პირველ შემთხვევაში, ემყარება თავისი თავის, როგორც ისეთი საგნის ცნობიერებას, რომელზედაც შეგრძნებები აღდენენ ზემოქმედებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში — თავისი თავის, როგორც მოაზროვნე არსების, ანუ გონების გამოყენებაში გრძნობად შთაბეჭდილებათაგან დამოუკიდებელი არსების (მაშასადამე, თავისი თავის, ვითარცა გონებითსაწვდომი სამყაროსადმი კუთვნილი წევრის), ცნობიერებას.

ამიტომაც არის, რომ ადამიანი საკუთარ თავს ისეთ ნებას მიაწერს, რომელიც თავის თავს არ აკუთვნებს არაფერს ისეთს, რაც მხოლოდ მისი სურვილისა და მიდრეკილებისეულია და, პირიქით, ისეთ ქმედებებს იაზრებს, როგორც თავისი მეშვეობით შესაძლებელს, უფრო მეტიც, აუცილებელს, რომლებიც შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ყველა სურვილისა და გრძნობადი იმპულსის უგულვებლყოფის შემთხვევაში. ამ ქმედებათა მიზეზობრიობა ძევის ადამიანში, როგორც მოაზროვნე არსებაში, და შედეგთა და ქმედებათა იმ კანონებში, რომლებიც შეესაბამება ინტელიგიბელური სამყაროს პრინციპებს, ე. ი. იმ სამყაროსი, რომლის შესახებაც მან სხვა არაფერი იცის, გარდა იმისა, რომ მასში კანონმდებელია მხოლოდ და მხოლოდ გონება — წმინდა და მგრძობებლობისაგან დამოუკიდებელი; ასევე, რადგან იგი ამ სამყაროში ნამდვილ „მე“-ს წარმოადგენს, მხოლოდ როგორც მოაზროვნე არსება, (როგორც ადამიანი კი, იგი, პირუკუ, მხოლოდ თავისი „მე“-ს გამოვლენაა), სენებული კანონები მას ეხება უშუალოდ და კატეგორიულად; ასე რომ, ის, რისკენაც მას უბიძგებს მიდრეკილებები და იმპულსები (მაშასადამე, გრძნობადი სამყაროს მთელი ბუნება), ვერავითარ ზიანს ვერ მიაყენებს მისი, როგორც მოაზროვნე არსების, ნებების კანონებს; უფრო მეტიც: იგი თავს არიდებს პასუხისმგებლობას პირველთა გამო და მათ თავის ნამდვილ „მე“-ს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის ნებას, არც მიაწერს; სამაგიეროდ, იგი თავს იღებს პასუხისმგებლობას თავისი შემწყყარებლობის გამო იმ შემთხვევაში, თუ მათ უფლებას მისცემს, გავლენა მოახდინონ მის მაქსიმუმზე ნების იმ კანონების საზიანოდ, რომლებსაც გონება დაადგენს.

პრაქტიკული გონება რომ თავის თავს გონებითსაწვდომ სამყაროში იაზრებს, ამით იგი სრულიადაც არ გადალახავს თავის საზღვრებს, მაგრამ იგი გადალახავდა მათ, თუ მოინდომებდა თავისი თავი ამავე სამყაროში შეეყვანა ჭკურეთის ან შეგრძნების მეშვეობით. ის, რომ პრაქტიკული გონება თავის თავს გონებითსაწვდომ სამყაროს აკუთვნებს, მხოლოდ და მხოლოდ ნეგატიური აზრია გრძნობად სამყაროსთან მიმართებაში, რომელიც გონებას ვერ უდგენს ნების განმსაზღვრელ კანონებს; იგი მხოლოდ ერთადერთ პუნქტშია პოზიტიური, სახელდობრ, იმაში, რომ ზემოხსენებული თავისუფლება, როგორც ნეგატიური განსაზღვრა, ამავე დროს, დაკავში-

რებულია გონების გარკვეულ (პოზიტიურ) უნართან და თვით გონების მიზეზობრიობასთან, რომელსაც ნებას ვუწოდებთ და რომელიც იმგვარი ქმედების უნარს წარმოადგენს, როცა ქმედებათა პრინციპი შესაბამება გონებისმიერი მიზეზის არსებით თვისებას, — სახელდობრ, შესაბამება მაქსიმის, ვითარცა კანონის, საყოველთაო მნიშვნელადობის პირობას. მაგრამ თუ პრაქტიკული გონება ნების ობიექტს, ე. ი. მამოძრავებელ მიზეზს, ძებნას დაუწყებდა გონებისაწვდომ სამყაროში, ამით იგი გადალახავდა საკუთარ საზღვრებს და დაიჩემებდა ისეთი რამის ცოდნას, რის შესახებაც მან არაფერი იცის. მაშასადამე, გონებისაწვდომი სამყაროს ცნება წარმოადგენს მხოლოდ თვალთახედვის წერტილს, რომელსაც გონება იკავებს (იძულებულია დაიკავოს) მოვლენათა მიღმა, რათა თავისი თავი მოიახროს, როგორც პრაქტიკული, რაც შეუძლებელი იქნებოდა, მგრძნობელობის გავლენა რომ აღამიანისთვის განსაზღვრელი ყოფილიყო, მაგრამ აუცილებელია იმდენად, რამდენადაც მას ვერ წავართმევთ თავისი თავის, ვითარცა მოაზროვნე არსების, ცნობიერებას, მაშასადამე, როგორც გონიერი და გონების მეშვეობით მოქმედი, ანუ თავისი თავის, როგორც თავისუფლად მოქმედი მიზეზის, ცნობიერებას. ამ აზრს, რასაკვირველია, შემოაქვს სხვა წყობისა და კანონმდებლობის იდეა, ვიდრე ბუნების მექანიზმის წყობა და კანონმდებლობაა, რომელიც გრძნობად სამყაროს ეხება, და იგი აუცილებელს ხდის ინტელიგიბელური სამყაროს ცნებას (სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონიერ არსებათა, როგორც თავისთავად საგანთა, ერთობლიობის ცნებას), მაგრამ იმგვარად, რომ ამით უმცირეს პრეტენზიასაც კი არ ვაცხადებთ სხვა რამეზე, თუ არა იმაზე, რომ ვაზროვნებთ მისი (ინტელიგიბელური სამყაროს) ფორმალური პირობის შესაბამისად, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნების მაქსიმის, ვითარცა კანონის, საყოველთაო მნიშვნელადობისა და, მაშასადამე, ნების ავტონომიის შესაბამისად, რომელსაც მხოლოდ ნების თავისუფლების შემთხვევაში შეუძლია იარსებოს, რადგან, პირუტყუ, ყველა კანონი, რომლებიც მიმართულნი არიან ობიექტზე, პეტერონომიას გვაძლევენ, რაც შეიძლება შეგვხვდეს მარტოოდენ ბუნების კანონებში და ნიშანდობლივი იყოს მხოლოდ გრძნობადი სამყაროსათვის.

მაგრამ გონება გადალახავდა თავის ყველა საზღვარს, მას რომ იმის ახსნა წამოეწყოს, თუ როგორაა, რომ წმინდა გონებას შეუძლია იყოს პრაქტიკული, რაც სავსებით დაემთხვეოდა იმის ახსნის ამოცანას, თუ როგორაა თავისუფლება შესაძლებელი.

მართლაც, ჩვენ მხოლოდ იმის ახსნა ძალგვიძს, რაც შეგვიძლია იმ კანონებზე დავიყვანოთ, რომელთა საგანიც შეიძლება ამა თუ იმ შესაძლო ცდაში გვეძლეოდეს. მაგრამ თავისუფლება ოდენ იდეაა, რომლის ობიექტურ რეალობასაც ვერავითარი წესით ვერ ვაჩვენებთ ბუნების კანონთა მიხედვით, მაშასადამე, მისი ჩვენება ვერც ამა თუ იმ შესაძლო ცდაში მოხერხდება; ხოლო ვინაიდან მას ვერასოდეს მივუყენებთ რაიმე მაგალითს ამა თუ იმ ანალოგიის მიხედვით, ამიტომ მისი წვდომა ან გაგება შეუძლებელია. იგი მხოლოდ ძალაშია, როგორც გონებისმიერი აუცილებელი დაშვება ისეთ არსებაში, რომელსაც მიანიხია, რომ ნების, ე. ი. ოდენ ნდომის უნარისაგან განსხვავებული უნარის ცნობიერება აქვს (სახელდობრ — თავისი თავი სამოქმედოდ განსაზღვროს როგორც მოაზროვნე არსებამ, მაშასადამე, განსაზღვროს გონების კანონების მიხედვით, ბუნებრივი ინსტინქტებისაგან დამოუკიდებლად). მაგრამ სადაც წყდება განსაზღვრა ბუნების კანონების მიხედვით, იქ წყდება ყოველივე ახსნაც და

სხვა არაფერი დაგვრჩენია, თუ არა დ ა ც ვ ა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმ მოკამათეთა მოგერიება, ვისაც თავისი თავი საგანთა არსში უფრო ღრმად ჩახედული ჰგონია და ამიტომ ჭიჭურ აცხადებს, რომ თავისუფლება შეუძლებელია. ასეთებს მხოლოდ მივუთითებთ, რომ თითქოსდა მათ მიერ აქ აღმოჩენილი წინააღმდეგობა ერთადერთი მიზეზით აიხსნება: იმისთვის, რათა მათ ეჩვენებინათ ბუნების კანონის ქმედითობა ადამიანის ქცევათა მიმართ, ისინი, აუცილებლობის ძალით, იძულებულნი გახდნენ, ადამიანი განეხილათ, როგორც მოვლენა; ახლა კი, როცა მოვითხოვეთ, ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, იაზრონ, აგრეთვე, როგორც საგანი თავისთავად, ისინი აქაც განაგრძობენ მის მოვლენად გახილვას; ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, წინააღმდეგობის შექცეული იქნებოდა ერთსა და იმავე სუბიექტში მისი მიზეზობრიობის (ანუ მისი ნების) გამიჯნვა გრძნობადი სამყაროს ყველა ბუნებრივი კანონისაგან; მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მოიხსნება, თუ ისინი დაფიქრდებიან და სამართლიანად აღიარებენ, რომ მოვლენათა მიღმა უნდა არსებობდნენ (თუნდაც ფარული სახით) ნივთები თავისთავად, რომელთა მოქმედების კანონებსაც ვერ მოვითხოვთ დაემთხვეს იმ კანონებს, რომლებსაც მოვლენები ექვემდებარება.

460 ნების თავისუფლების ახსნის სუბიექტური შეუძლებლობა იგივეა, რაც შეუძლებლობა იმისა, რომ ვიპოვოთ და ვასაგები ვავხადოთ ის ინტერესი*, რასაც ადამიანი შეიძლება ამჟღავნებდეს მორალური კანონების მიმართ; იგი მართლაც ამჟღავნებს ამგვარ ინტერესს, რომლის საფუძველსაც ჩვენი მორალურ გრძნობას ვუწოდებთ; ამ გრძნობას ზოგნი უმართებულად აცხადებენ ჩვენი ზნეობრივი შეფასების საზომად, თუმცა იგი, ნებაზე კანონის სუბიექტურ ზემოქმედებად უნდა მივიჩნიოთ, რომლის ობიექტურ საფუძველსაც მარტოდენ გონება იძლევა.

ის რომ ვინებოთ, რასაც მარტოდენ გონება დაუწყებს ჯერარსად გონიერ არსებას, რომელზედაც შეგრძნებები ახდენენ ზემოქმედებას, ამისათვის, რა თქმა უნდა, გეჭირდება ვონების უნარი, — ჩ ა გ ვ ი ნ ე რ გ ო ს ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ი ს (Lust) ან მოწონების გრძნობა მოვალეობის აღსრულების გამო, მაშასადამე, გონების მიზეზობრიობა, რომელიც მგრძნობელობას თავისი პრინციპების შესაბამისად განსაზღვრავს. მაგრამ სრულიად შეუძლებელია დავინახოთ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, a priori ვასაგები ვავხადოთ ის, თუ როგორ წარმოქმნის შიშველი აზრი, რომელიც თვითონ არ შეიცავს არაფერს გრძნობადს თავის თავში, სიამოვნების ან უსიამოვნების გაცდას; რადგან ეს არის განსაკუთრებული სახის მიზეზობრიობა, რომლის შესახებაც, — ისევე, როგორც ყველა სხვა მიზეზობრიობის შესახებ, — ვერაფერს განვსაზღვრავთ a priori, არამედ მის შესახებ მხო-

* ინტერესი არის ის, რისიმეშვეობითაც გონება პრაქტიკული ხდება, ე. ი. ნების განმსაზღვრელ მიზეზად იქცევა. ამიტომ მხოლოდ გონიერი არსების შესახებ თქმის, რომ იგი რაღაცას ინტერესით ეყიდება, ხოლო გონებას მოკლებული არსებები მხოლოდ გრძნობად იმპულსებს გრძნობენ. გონება მხოლოდ მაშინ იჩენს უშუალო ინტერესს ქმედების მიმართ, როცა მისი მაქსიმის საყოველთაო მნიშვნელობა წარმოადგენს ნების განსაზღვრის საკმაო საფუძველს. მხოლოდ ასეთი ინტერესია წმინდა. მაგრამ თუ გონებას ნება შეუძლია განსაზღვროს მხოლოდ ნდომის სხვა ობიექტის შემწევობით, ან სუბიექტის განსაკუთრებული გრძნობის დაშვების პირობით, მაშინ გონება მხოლოდ შუალობით ინტერესს იჩენს ქმედების მიმართ; და ვინაიდან მართლაც გონება, თავისთავად, ცდის ვარეშე, ვერც ნების ობიექტებს აღმოაჩენს და ვერც ნების საფუძველად მდებარე რაიმე განსაკუთრებულ გრძნობას, ამიტომ ეს უკანასკნელი ინტერესი იქნება მხოლოდ ემპირიული და ვერ იქნება გონებისმიერი. გონების ლოგიკური ინტერესი (ვაფართოვოს თავისი შემცენება) არასოდეს არ არის უშუალო, არამედ იგი მუდამ წინასწარ გულისხმობს გონების გამოყენების მიზნებს.

ლოდ და მხოლოდ ცდას უნდა დაეკეთხოთ. მაგრამ ვინაიდან ცდაში მიზეზის მიმართება შედეგთან სხვაგვარად ვერ გამოვლინდება, თუ არ მარტოოდენ ცდის ორ საგანს შორის მიმართების სახით, აქ კი, წმინდა გონება შიშველ იდეათა (რომლებიც სრულიად არ წარმოადგენენ ცდის საგანს) მეშვეობით უნდა იყოს მიზეზი ისეთი შედეგისა, რომელიც, რასაკვირველია, ცდაში იმყოფება, ამიტომ ჩვენ, ადამიანებს, სრულიად არ ძალგვიძს რაიმე ახსნა მოვუძებნოთ იმას, თუ როგორ და რატომ აღძრავს ჩვენს ინტერესს მაქსიმიზის, ვითარცა კანონის, საყოველთაო ბა, ე. ი. როგორ და რატომ გვინტერესებს ზნეობა. ჩვენ მხოლოდ ერთი რამ ვიცით: ეს კანონი ძალაშია ჩვენთვის არა იმიტომ, რომ იგი ინტერესს აღძრავს (რადგან ეს იქნებოდა პეტერონომია და პრაქტიკული გონების დამოკიდებულება მგრძნობელობაზე, სახელდობრ, იმ გრძნობაზე, რომელიც მას საფუძვლად უდევს და რომლის გამოც იგი ვერასოდეს ვერ გახდებოდა ზნეობრივი კანონმდებელი), არამედ იგი იმიტომ აღძრავს ჩვენს ინტერესს, რომ ძალაშია ჩვენთვის, როგორც ადამიანებისათვის, ვინაიდან აღმოცენდა ჩვენი, ვითარცა მოაზროვნე არსების, ნებიდან და, მაშასადამე, ჩვენი ნამდვილი «მე»-ს წიაღიდან; ხოლო იმას, რაც ოდენ მოვლენას განეკუთვნება, გონება აუცილებლად უქვემდებარებს თავის თავადი ნივთის ბუნებას.

461

ამგვარად, კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორაა კატეგორიული იმპერატივი შესაძლებელი, პასუხი გაცემა იმდენად, რამდენადაც შეგვიძლია დავუშვათ ერთადერთი წანამძღვარი, რომლისა და მხოლოდ რომლის შემთხვევაშიაც შესაძლებელია კატეგორიული იმპერატივი — სახელდობრ, დავუშვათ თავისუფლების იდეა, — და კიდევ იმდენად, რამდენადაც შეგვიძლია დავინახოთ ამგვარი დაშვების აუცილებლობა, რაც სავსებით საკმარისია გონების პრაქტიკული გამოყენებისათვის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმაში დარწმუნებისათვის, რომ ძალაშია ეს იმპერატივი და, მაშასადამე, ასევე, ზნეობრივი კანონიც; მაგრამ თუ როგორაა შესაძლებელი თვით ეს დაშვება, ამას ვერავითარი ადამიანური გონება ვერ მისწვდება. მაგრამ თუ ვუშვებთ, რომ მოაზროვნე არსების ნება თავისუფალია, მაშინ ნების ავტონომია, როგორც ფორმალური პირობა, რომლის დაცვითაც, — და მხოლოდ მისი დაცვით, — შესაძლებელია ნების განსაზღვრა, ამ დაშვების აუცილებელი შედეგი იქნება. ნების ამ თავისუფლების დაშვება (ისე, რომ წინააღმდეგობაში არ აღმოვჩნდეთ გრძნობადი სამყაროს მოვლენათა კავშირში ბუნებრივი აუცილებლობის პრინციპთან) არა მარტო სავსებით შესაძლებელია (რის ჩვენებაც სპეკულატურ ფილოსოფიას ძალუძს), არამედ, ყოველივე პირობის გარეშე, აუცილებელიცაა, რომ იგი პრაქტიკულად, ე. ი. იდეაში, ყველა თავის ნებისმიერ ქმედებას საფუძვლად დაუდოს ისეთმა გონიერმა არსებამ, რომელსაც მოეპოვება გონების მეშვეობით საკუთარი მიზეზობრიობის, მაშასადამე, ნების (სურვილებისაგან რომ განსხვავდება) ცნობიერება. მაგრამ თუ როგორ შეუძლია წმინდა გონებას თავისთავად პრაქტიკული იყოს, რაიმე სხვა წყაროდან მომდინარე მამოძრავებელი ზამბარების გარეშე, ე. ი. როგორ არის, რომ წმინდა გონების ყველა მაქსიმიზითა, როგორც კანონთა, საყოველთაო მნიშვნელადობის შიშველი პრინციპი (რომელიც, რასაკვირველია, წმინდა პრაქტიკული გონების ფორმა იქნებოდა), ნების ყოველივე მატერიის (საგნის) გარეშე, რომლის მიმართაც შეიძლებოდა წინდაწინ რაიმე ინტერესი გვექონოდა, თავისთავად, მა-

მოდრავებელ ზამბარას წარმოადგენს და აღძრავს ინტერესს, რომელსაც წმინდა მორალური შეიძლება ვუწოდოთ, — ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორ არის შესაძლებელი წმინდა გონება იყოს პრაქტიკული, — ამის ახსნა აღემატება ყოველივე ადამიანური გონების შესაძლებლობებს, და ყოველი შრომა და გარჯა, რომელიც ამის ახსნაზეა გაწეული, უჭამადა დახარჯული.

462

ეს იგივეა, მე რომ მერკვია, თუ როგორაა შესაძლებელი თვითონ თავისუფლება, როგორც ნების მიზეზობრიობა; რადგან ამ შემთხვევაში მე ვშორდები ფილოსოფიური ახსნის საფუძველს და არ გამაჩნია არავითარი სხვა საფუძველი. მართალია, ამის შემდეგ მე ჯერ კიდევ მრჩება ინტელიგიბელური სამყარო, ანუ მოაზროვნე არსებათა სამყარო, სადაც შემიძლია ფანტაზიით ვინავარდო; მაგრამ თუმცა მომეპოვება ამ სამყაროს იდეა, რომელსაც თავისი მყარი საფუძველი აქვს, მის შესახებ არ მომეპოვება თვით უმცირესი ცოდნაც კი, და ამგვარ ცოდნას ჩემი გონების ბუნებრივი უნარის უკიდურესი დაძაბვითაც კი ვერასოდეს მივაღწევ. ეს იდეა აღნიშნავს მხოლოდ ისეთ რასამე, რაც მრჩება მას შემდეგ, რაც ჩემი ნების განმსაზღვრელ საფუძველთაგან გამოორციხავ ყოველივე იმას, რაც განეკუთვნება გრძნობად სამყაროს; ამას მხოლოდ იმისათვის ჩავდივარ, რათა შევზღუდო მგრძნობელობის სფეროდან მომდინარე მამოძრავებელ მიზეზთა პრინციპი, რასაც ვახერხებ იმის მეშვეობით, რომ შემოვსაზღვრავ მას და ვაჩვენებ, რომ იგი არ შეიცავს ყოველივეს, არამედ მის იქით რჩება კიდევ სხვა რამ, რომლის შესახებაც მეტი ცოდნა აღარ მომეპოვება. წმინდა გონებიდან, რომელიც ამ იდეალს იაზრებს, ყოველივე მატერიის, ე. ი. ობიექტთა შემეცნების, გამოყოფის შემდეგ სხვა აღარაფერი გვრჩება ხელთ, თუ არა ფორმა, სახელდობრ, მაქსიმების საყოველთაო მნიშვნელობის პრაქტიკული კანონი; ამის შესაბამისად, გონება, წმინდა გონებითსაწვდომ სამყაროსთან მიმართებაში, უნდა ვიაზროთ, როგორც შესაძლო მოქმედი მიზეზი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც ნების განმსაზღვრელი მიზეზი; აქ სრულიად გამორიცხულია მამოძრავებელი ზამბარები; ამგვარად, ინტელიგიბელური სამყაროს ეს იდეა თვითონ უნდა იყოს მამოძრავებელი ზამბარა, ანუ ისეთი რამ, რომლის მიმართაც გონებას თავდაპირველი ინტერესი გააჩნია; მაგრამ ამის გაგება სწორედ ის ამოცანა გახლავთ, რომლის ამოხსნაც ჩვენ არ შეგვიძლია.

აქ უკვე მივადექით ყოველივე მორალური ძიების უკიდურეს საზღვარს, რომლის დადგენასაც თუნდაც იმისათვის აქვს დიდი მნიშვნელობა რომ, ერთი მხრივ, გონებამ, გრძნობად სამყაროში, ზნეობის საზიანოდ არ დაუწყოს ძიება უმადლეს მამოძრავებელ მიზეზსა და გასაგებ, მაგრამ ემპირიულ ინტერესს, ხოლო, მეორე მხრივ, იგივე გონება, ადგილიდან მოუტყველად, არ მოჰყვეს ფრთების უღონოდ ქნევას ტრანსცენდენტურ ცნებათა ცარიელ სივრცეში, რომელსაც ინტელიგიბელურ სამყაროს ეძახიან, და ქიმერებში არ გაიხლართოს. წმინდა გონებითსაწვდომი სამყაროს, როგორც ყველა მოაზროვნე არსებათა ერთობლიობის, — რომელსაც (ამ სამყაროს) ჩვენ თვითონ ვეკუთვნით, ვითარცა გონიერი არსებები (თუმცა, მეორე მხრივ, გრძნობადი სამყაროს წევრებიც ვართ), — იდეა, მაინც სასარგებლო და დასაშვებ იდეად რჩება გონივრული რწმენის მიზნისათვის (თუმცადა ყოველივე ცოდნა მის საზღვართან მთავრდება), რათა ჩვენში მორალური კანონისადმი ცხოველი ინტერესი აღძრას თავის თავად მიზანთა (გონიერ არსებათა) საყოველთაო

სამეფოს დიდებულმა იდეალმა, რომლის წვერადაც მხოლოდ მაშინ ჩაეთვლით თავს, თუ ისე აკურატულად ვიმოქმედებთ თავისუფლების მაქსიმუმის მიხედვით, თითქოს ისინი ბუნების კანონები იყოს.

საბოლოო ზმინება

464

გონების სპეკულატურ გამოყენებას ბუნების მიმართ მივყავართ სამყაროს რაღაც უმაღლესი მიზნის აბსოლუტურ აუცილებლობამდე; გონების პრაქტიკულ გამოყენებასაც თავისუფლების მიმართ აბსოლუტურ აუცილებლობამდე მივყავართ, ოღონდ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს მხოლოდ გონიერი არსების, როგორც ასეთის, ქმედებათა კანონების აბსოლუტურ აუცილებლობას. ამგვარად, ჩვენი გონების ყოველივე გამოყენების არსებითი პრინციპია—გონების შემეცნება მიიყვანოს ამგვარი შემეცნების აუცილებლობის ცნობიერებამდე (რადგან უამისოდ იგი ვერ იქნებოდა გონებისმიერი შემეცნება). მაგრამ სწორედ ამავე გონების ამდენადვე არსებითი შეზღუდვაა ის, რომ მას არ ძალუძს დინახოს არც მისი აუცილებლობა, რაც არის, ან რაც ხდება, და არც იმისა, რაც ჯერ-არს, რომ ხდებოდეს, თუ საფუძვლად არ დაუშვა პირობა, რომლის შემთხვევაშიაც ეს რაღაცა ან არის, ან ხდება, ან ჯერ-არს, რომ ხდებოდეს. მაგრამ ასეთი პირობის გამუდმებულ მოთხოვნას შედეგად მხოლოდ ის მოჰყვება, რომ გონების დაკმაყოფილება სულ უფრო და უფრო შორს გადაიწევეს. ამიტომ არის, რომ იგი დაუცხრომლად დაეძებს უპირობოდ-აუცილებელს და იძულებულია, ეს უკანასკნელი დაუშვას, მოკლებულია რა თავად იმის ყოველგვარ საშუალებას, რომ იგი გასაგები გახადოს; ისიც კარგია, თუ გონებამ ისეთი ცნების მონახვა შეძლო, რომელიც თავისებადია ამგვარ დაშვებასთან. მაშასადამე, ადამიანის გონებას რომ არ ძალუძს უპირობოდ პრაქტიკული კანონი (როგორც უნდა იყოს კატეგორიული იმპერატივი) გასაგები გახადოს მისი აბსოლუტური აუცილებლობის მიხედვით—ეს მორალის უმაღლესი პრინციპის იმ დედუქციის ნაკლად კი არ ჩაითვლება, რომელსაც ჩვენ მივმართეთ, არამედ—საყვედურად, რომელიც უნდა გამოითქვას საზოგადოდ ადამიანური გონების მისამართით; მართლაც, გონებას ხომ ვერ გავციცხავთ იმის გამო, რომ მას არ ჰსურს ეს გააკეთოს ამა თუ იმ პირობის, სახელდობრ, საფუძვლად აღებული ამა თუ იმ ინტერესის მეშვეობით, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში კანონი აღარ იქნებოდა მორალური კანონი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი აღარ იქნებოდა თავისუფლების უმაღლესი კანონი. ამგვარად, თუმცა ჩვენთვის მიუწვდომელია მორალური იმპერატივის პრაქტიკულად უპირობო აუცილებლობა, მაგრამ, სამაგიეროდ, მისაწვდომია მისი მიუწვდომლობა (Unbegreiflichkeit); ეს კი ყველაფერია, რაც სამართლიანად შეიძლება მოეთხოვოს ფილოსოფიას, რომელიც ცდილობს თავისი პრინციპებით ადამიანური გონების საზღვარს მიაღწიოს.

მთარგმნელის ზმინება

1. ჩვენს ხელთ არსებული ინგლისური თარგმანის (მთარგმნელი Thomas Kingsmill Abbott) მიხედვით, ორიგინალში სიტყვათამაშია: Gesetz—კანონი და gesetzt—დადგენილი, აქ: წარმოქმნილი, გამოწვეული. მოყვანილი დებულება, მთარგმნელის აზრით, თავისთავად ცხადი გახდება სწორედ სიტყვათა ამ ეტიმოლოგიური სიახლოვის გათვალისწინებით.

2. bonum vacans—უპატრონო ქონება (ლათ).

ძირითადი ტერმინების თარგმანი

- Achtung—პატივისცემა; reine Achtung—წმინდა პატივისცემა
 Absicht—განზრახვა, მიზანი
 Affectionspreis —სამოყვარულო ფასი
 Allgemeingültigkeit—საყოველთაო მნიშვნელობა
 Anschauung—პერეპტა
 Ansehen—ავტორიტეტი
 Antrieb—იმპულსი
 Art—სახე, წესი, ნაირობა
 bedingt—შეპირობებული
 Bedürfnis—მოთხოვნილება
 Begebenheit—ხდომილება
 Begehrung—ნდობა, წადილი
 Begehrungsvermögen—ნდომის უნარი (ძალა)
 Begierde—სურვილი
 Beschaffenheit—რავეარობა, თვისება, ხასიათი
 Bestimmtheit—განსაზღვრულობა
 Bestimmung—განსაზღვრა, მოწოდება, დანიშნულება
 Bestimmungsgrund—განსაზღვრელი (განსაზღვრის) საფუძველი
 Beurteilung—შეფასება
 Bewegungsgrund — აღმქველი საფუძველი (მიზნი)
 Bewegursache—ამოძრავებელი (აღმქველი) მიზეზი
 böse—ბოროტი, უკეთური
 Charakter—ხასიათი
 ehrlich—პატიოსანი
 Ehrlichkeit—პატიოსნება
 Einschränkung—შეზღუდა
 Empfänglichkeit—მიმღებლობა
 Empfindung—შეგრძნება, გრძნობა
 Erfahrung—ცდა
 Erfahrungsbegriff—ცდისეული ცნება
 Erhaltung—შენახვა
 Erscheinung—მოვლენა
 Existenz — არსებობა
 Freiheit — თავისუფლება
 Gebot — მცენება, ბრძანება, მოთხოვნა
 Gefühl — გრძნობა
 Geschicklichkeit—მოხერხებულობა
 Gesetz —კანონი; allgemeines Gesetz—საყოველთაო კანონი; moralisches Gesetz—მორალური კანონი
 Gesetzgebung —კანონმდებლობა
 gesetzmässig — კანონთშესაბამისი
 gesetzwidrig — კანონთსაწინააღმდეგო
 Gesinnung —ზრახვა
 Gewissheit —უტყუარობა, სიცხადე
 Glied— წევრი
 Glückseligkeit — ბედნიერება
 Gültigkeit—მნიშვნელობა, ქმედითობა, ძალაში ყოფნა
 gut —კეთილი, კარგი
 gut an sich selbst —კეთილი თავისთავად;
 moralisch gut—მორალურად კარგი
 Handlung — ქმედება
 Hochschätzung—მაღალი შეფასება; დიდი დაფასება
 Imperativ — იმპერატივი; kategorischer Imperativ — კატეგორიული იმპერატივი
 Intelligenz — მოაზროვნე არსება
 intelligibel—ინტელიგიბელური, გონებით სავსეობა
 Interesse — ინტერესი
 Kanon—სახელმძღვანელო წესი, წესდება
 Kausalität — მიზეზობრიობა
 Klugheit —კეთილგონიერება, ქვე
 Legalität —ლეგალურობა
 Lust — სიამოვნება
 Materie —მატერია, შინაარსი
 Marktpreis — საბაზრო ფასი
 Maxime — მაქსიმა
 Menschenvernunft — ადამიანური გონება
 Menschenverstand — ადამიანური განსჯა
 Menschheit —კაცობრიობა, ადამიანობა
 Mittel —საშუალება
 Moral — მორალი
 Moralität — მორალი
 Naturgesetz — ბუნების კანონი
 Neigung — მიდრეკილება
 Nötigung — იძულება
 Notwendigkeit — აუცილებლობა
 Nützlichkeit —სარგებლიანობა
 Oberhaupt —განმგებელი
 Person — პიროვნება, პირი
 Persönlichkeit —პიროვნება
 Pflicht —მოვალეობა; Übertretung der Pflicht—მოვალეობის დარღვევა; un-nachlassliche Pflicht—გარდაუვალი მოვალეობა; verdienstliche Pflicht — პატივისცემის მოვალეობა
 pflichtmässig — მოვალეობის შესაბამისი
 pflichtwidrig — მოვალეობის საწინააღმდეგო
 Preis — ფასი
 Privatklugheit — პირად საქმეში გონიერება
 Regel — წესი
 Reich der Zwecke — მიზანთა სამეფო
 rein — წმინდა
 Schätzung — შეფასება
 schlechterdings — უპირობოდ, უცილობლად; schlechterdings gut — უპირობოდ კეთილი

- Selbst — „მე“
 Selbstliebe — თავისმოყვარეობა
 Selbsttätigkeit — თვითქმედება
 Sinn — გრძნობა, შეგრძნება; innerer Sinn — შინაგანი გრძნობა
 Sinnenwelt — გრძნობადი სამყარო
 Sinnlichkeit — მგრძნობელობა
 Sitten, die — ზნეობა
 Sittengesetz — ზნეობრივი კანონი
 Sittenlehre — მოძღვრება ზნეობის შესახებ
 sittlich — ზნეობრივი
 Sittlichkeit — ზნეობა
 Sollen — ჭერარსი; moralisches Sollen — მორალური ჭერარსი
 Spontaneität — სპონტანურობა
 Trieb — ლტოლვა
 Triebfeder — მამოძრავებელი ზამბარა
 Tugend — სათნოება, სიკეთე
 tugendhaft — სათნოებამოსილი
 unbedingt — უპირობო; unbedingtes Gebot — უპირობო მოთხოვნა
 Ursache — მიზეზი
 Ursprung — წარმომავლობა
 Urteil — მსჯელობა
 Urteilskraft — მსჯელობის უნარი
 Verbindlichkeit — ვალდებულება
 Verhalten — ქცევა
 Vernunft — გონება
 Vernunftbegriff — გონებისეული ცნება
 vernünftig — ბრძნობა, ცუდბრძნობა
 Vernunftkenntnis — გონებისმიერი შეგეცნება
 Verstand — განსჯა; gemeiner Verstand — ჩვეულებრივი განსჯა
 Verstandeswelt — გონებითსაწვდომი სამყარო
 Volkommenheit — სრულყოფილება
 Voraussetzung — ვარაუდი, დაშვება, წინაშედვარი, წინაპირობა
 Vorschrift — დანაწესი, მოთხოვნა, სახელმძღვანელო პრინციპი
 Vorstellung — წარმოდგენა
 Vorteil — სარგებლობა, უპირატესობა
 Wahrheit — ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტობა
 Wahrnehmung — აღქმა
 Welt — სამყარო
 Weltklugheit — ცხოვრებისეული ჭკუა
 Weltweisheit — ფილოსოფია; sittliche Weltweisheit — ზნეობის ფილოსოფია
 Wert — ღირებულება, ღირსება; innerer Wert — შინაგანი ღირსება
 Wesen — არსება; vernünftiges Wesen — გონიერი არსება
 Wille — ნება; guter Wille — კეთილი ნება
 Wirklichkeit — სინამდვილე, ნამდვილობა
 Wirkung — მოქმედება, შედეგი
 Wollen — ნებება
 Wohlbefinden — კარგადმყოფობა, კარგადყოფნა
 Wohlergehen — კეთილდღეობა
 Wunsch — სურვილი
 Würde — ღირსება
 Würdigkeit glücklich zu sein — ბედნიერების ღირსად ყოფნა
 Zwang — იძულება
 Zweck — მიზანი, დანიშნულება
 Zweckmässigkeit — მიზანშეწონილობა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

საშურადღებო ნაშრომი ადამიანის რაობის შესახებ

ადამიანის პრობლემის ანალიზი, ადამიანის რაობის, მისი ცხოვრებისა და სიცოცხლის აზრისა და საზრისის ძიება ყოველთვის იყო და კვლავაც დარჩება ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენელთა უმნიშვნელოვანეს ამოცანად. ადამიანის პრობლემა კიდევ უფრო აქტუალური გახდა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში.

ამჟამად, მეცნიერებისა და ტექნიკის უპრეცედენტო პროგრესის პირობებში, სულ უფრო ცხადი ხდება, რომ ამ პროგრესს დადებით შედეგებთან ერთად თან ახლავს რიგი უარყოფითი მომენტებისა, რომელთა გათვალისწინება ყოველდღიურად აუცილებელი ხდება: ეკოლოგიური კრიზისი, ადამიანთა მასობრივი მოსპობის საშუალების დიდი რაოდენობით დაგროვება, მომხმარებლური ტენდენციების მოჭარბება ადამიანებში და სხვ. ცხადყოფენ, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია მრავალ სიყვითესთან ერთად, არაერთი საჭირობო პრობლემის წინაშე აყენებს კაცობრიობას.

თანამედროვე პირობებში არაერთი ფილოსოფოსის, მწერლის, ხელოვნების წარმომადგენლისა და სოციოლოგის ნააზრევში ჭარბობს ტენდენცია, სადაც გამოთქმულია არცთუ მთლად უსაფუძვლო პესიმიზტური მოსაზრებები იმის თაობაზე, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, — მეცნიერებისა და ტექნიკის უპირატესი განვითარების წყალობით, რასაც ჯერ კიდევ აქვს ადგილი, — „ანგრევს“ კულტურას საერთოდ და განსაკუთრებით კი ზნეობრივ ცნობიერებას, ზნეობას. მათი აზრით, ყოველივე ამას კაცობრიობა გადაგვარებისა და დაღუპვისაკენ მიჰყავს.

ცხადია, ასეთი პესიმიზტური მოსაზრებების ავტორებს ძირითადად მხედველობაში აქვთ ბურჟუაზიული სამყაროს კულტურა. ამ კულტურამ, როგორც ცნობილია, ძველი ღმერთების და, შესაბამისად, უმალესი სულიერი ღირებულებების ადგილას ახალი ღვთაება — ტექნიკა და მატერიალური ღირებულებანი — დასვა და ამით სულ უფრო შეზღუდა ადამიანის სულიერი ინტერესები, გააუფასურა მისი მაღალი რანგის ღირებულებები. ბურჟუაზიულმა მსოფლმხედველობამ, მართალია, ღვთაებრივი საფუძველი გამოაცალა უმალეს ადამიანურ ღირებულებებს, მაგრამ სხვა საყრდენი მათ ვერ გამოუნახა და ამიტომ ადამიანი სარგებლიანობის ამარაღა დატოვა. ცარიელ სარგებლიანობაზე აგებული კულტურა კი მხოლოდ მატერიალური სიმდიდრისაკენ ორიენტირებული აღმოჩნდა, კულტურამ თანდათან დაკარგა სულიერი შინაარსი, ადამიანური მნიშვნელობა.

რა თქმა უნდა, ჩვენ შეგვიძლია არ გავიზიაროთ უკიდურესად პესიმიზტური მოსაზრებანი იმის თაობაზე, რომ თითქოს თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციას გარდუვალად მიჰყავს კაცობრიობა გადაგვარებისა და დაღუპვისაკენ, მაგრამ მეორე მხრივ, გულუბრყვილობა და უფრო მეტიც,

შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, თითქოსდა კულტურის განვითარების ეს სიძნელეები მხოლოდ ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის არის დამახასიათებელი და მათ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ ჩვენი საზოგადოებისათვის. მართალია, მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას, როგორც სოციალურ მოვლენას, სხვადასხვაგვარი შედეგები აქვს განსხვავებული საზოგადოებრივი წყობილების პირობებში, მაგრამ ამ მოვლენას აქვს ზოგადი ნიშნები, ისეთი ტენდენციები, რომლებიც დამოუკიდებელნი არიან ყოველგვარი საზოგადოებრივი სისტემისაგან. დღეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს ის, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება ქმნის არა მარტო ახალ შესაძლებლობებს კაცობრიობის წინსვლისათვის, არამედ ახალ შეზღუდვებს და სიძნელეებს. ამ მხრივ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ეპოქისათვის პრობლემას წარმოადგენს ეთიკური ცნობიერების ჩამორჩენა მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებისაგან.

ეს მოკლე საუბარიც კი ნათელს ხდის იმ გარემოებას, რომ თანამედროვე პირობებში ადამიანის პრობლემის აქტუალობა არ საჭიროებს განსაკუთრებულ დასაბუთებას. ამ მხრივ ინტერესსმოკლებული არ იქნება გავისხენოთ XX საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსის მ. ჰაიდეგერის შემდეგი სიტყვები: არც ერთ ეპოქას არ გააჩნდა ისეთი მრავალფეროვანი ცოდნა ადამიანის შესახებ, როგორც ახლანდელს; არც ერთ ეპოქას არ შეეძლო ასე ადვილად და ჩქარა მიეღო ეს ცოდნა, როგორც ახლანდელს. მაგრამ სწორედ ჩვენმა ეპოქამ ძალზე ცოტა იცის, თუ რა არის ადამიანი. ▶

ადამიანის პრობლემა ერთ-ერთი ის მარადიული და აქტუალური პრობლემათაგანია, რომელიც ყოველთვის, ყოველ ეპოქაში თავისებურად და მწვავედ დგას ხოლმე. ამიტომაცაა, რომ თანამედროვე პირობებში მრავალი ცხარე დისკუსია, მხატვრული თუ მეცნიერული ხასიათის სტატია და წიგნი, პიესა თუ კინოფილმი ეძღვნება ადამიანის პრობლემის ანალიზს. ამ მხრივ საყურადღებოა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა „მეცნიერების“ მიერ 1979 წელს გამომცემული მონოგრაფია — „ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის (გუეცხოება და გასაგებება)“, რომლის ავტორია ანზორ ბრეგაძე.

აღნიშნული ნაშრომი ყურადღებას იქცევს არა მხოლოდ იმით, რომ მიზნად ისახავს მეტად აქტუალური პრობლემის ანალიზს, არამედ პირველ რიგში, ადამიანის პრობლემის ავტორისეული გააზრებით და სინტერესო გადაწყვეტით. ავტორი, ეხება რა ადამიანის პრობლემის აქტუალობას, ნაშრომის პირველ თავში მართებულად აღნიშნავს: „ადამიანის პრობლემის აქტუალობა ბევრშია მიზეზმა გამოიწვია, მაგრამ აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია ის სოციალური და პოლიტიკური ვითარებანი, რაც მოხდა XX საუკუნეში ჩატარებული ორი მსოფლიო ომის შედეგად. ანდა როგორ შეიძლებოდა არ დაფიქრებულყო სუბიექტი თავის ბედზე უკიდურესი ცინიზმის ვითარებაში, მილიოობით შეწირული სიცოცხლის შემდეგ, პიროვნების ფიზიკური და სულიერი განადგურების მუდმივი საფრთხის წინაშე? ღირებულებათა გადაფასების პერიოდში, „ცივილიზაციის მზის ჩასვენების“ და სამყაროს კატასტროფის შოლოდინში ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მთელი სიმწვავეით დაისვა ადამიანის პრობლემა, საჭიროა ბრძოლა დასაღუპავად განწირული არსების გადარჩენისათვის, მაგრამ მიზნის განხორციელებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია იმის გაგება, თუ რა არის ადამიანი“.

ნი! იქნება არც იყოს ღირსი მასზე ზრუნვა—ასეთი კითხვაც კი დადგა ბურჟუაზიული მკვლევარების წინაშე“ (გვ. 15).

საკითხის ასე დაყენება არ იყო შემთხვევითი. ჩვენმა საუკუნემ კულტურის და, შესაბამისად, ადამიანის წინააღმდეგობრივი ბუნების გამოძახებული არაერთი მაგალითი გვიჩვენა. სწორედ ამის თაობაზე ამბობს უილიამ ფოლკნერი: „იმ უმნიშვნელოვანეს გაკვეთილებს, რაც ჩვენ საუკუნეში დაბადებულ, ძაგრამ წარსული საუკუნის სულისკვეთებით აღზრდილ თაობას შეეძლო მიგელო მეორე მსოფლიო ომის დროს, ის უნდა მივაკუთვნოთ, რომ უაღრესად კულტურულ ადამიანებს ჰქვიანურად და აღფრთოვანებით შეუძლიათ იმსჯელონ ბახზე, ჰენდელზე, ბრუენერზე და ამავე დროს ჯალათებად მოგვევლინონ, ერთი და მეორეც — ერთსა და იმავე პიროვნებაში...“.

ამა თუ იმ პრობლემაზე პოზიტიური მსჯელობა, როგორც წესი, მოითხოვს ამ პრობლემის ისტორიის გათვალისწინებას. ადამიანის რაობის შესახებ პოზიტიური მსჯელობისათვის ნიადაგის შემზადების ამოცანას ემსახურება ნაშრომის პირველი თავი, სადაც მოცემულია პრობლემის ისტორიის ანალიზი. აქ ავტორი მიმოიხილავს ანტიკური ხანის, შუა საუკუნეების, აღორძინებისა და თანამედროვე ეპოქის მოაზროვნეთა თვალსაზრისებს ადამიანის თაობაზე და აკეთებს სავსებით სწორ, დამაჯერებელ დასკვნებს აღნიშნული ეპოქებისათვის დამახასიათებელი ადამიანის კონცეფციების შესახებ. ადამიანის შესახებ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და ხელოვნების წარმომადგენელთა ძირითადი დებულებების ანალიზის საფუძველზე, ავტორი მიდის იმ მართებულ დასკვნამდე, რომ „მათ ბევრი რამ აღნიშნეს ადამიანის ბუნებაში, ძაგრამ ვერ მიაგნეს ადამიანის შემზღვეველ, მისი პიროვნების წამშლელ ძალას და აქედან გამომდინარე, ვერც დასახეს ადამიანის განმათავისუფლებელი რეალური გზა“ (გვ. 11—12).

ადამიანის განთავისუფლება, რაც პიროვნების ყოველმხრივი, პარამონიული განვითარების აუცილებელი წინამძღვარია, გულისხმობს ეკონომიკური და სულიერი გაუცხოების დაძლევას. ადამიანის განთავისუფლების ჭეშმარიტი გზების დასახვა სწორედ გაუცხოების არსის მეცნიერული ახსნა-ცხადყოფის საფუძველზეა შესაძლებელი.

სანამ გაუცხოების არსის მარქსისტული ანალიზის გადმოცემას შეუდგებოდეს, ავტორი, სავსებით მართებულად, იწყებს საკითხის განხილვას თვით გაუცხოების, როგორც სოციალური მოვლენის, ბუნების გარკვევით. ამასთანავე, ნაშრომში დაწერილებით და გულმოდგინედ არის გარჩეული ჰეგელის, ფოიერბახის, ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელთა, კ. მარქსის თახამედროვე ფალსიფიკატორების (ე. თორი, ე. მეტცკე, ჰენრიკ დე მანი, მ. ლანგე, ო. ჰომესი), ნ. ბერდიაევის, გ. მარსელის და სხვათა ძირითადი დებულებები გაუცხოების შესახებ.

ნაშრომის მეორე თავი ეძღვნება გაუცხოების არსის გარკვევას. ავტორი ემყარება კ. მარქსის ცნობილ დებულებებს იმის თაობაზე, რომ ადამიანის თვითგაუცხოება და გაუცხოება ნიშნავს ისეთ ცხოვრებას, როცა სუბიექტი თავისი მისწრაფების საწინააღმდეგოდ, ემორჩილება მისადმი დაპირისპირებულ უცხო ძალებს, როცა ადამიანების მიერ შექმნილი საგნები ბატონობენ შემქმნელებზე. იქვემდებარებენ ამ უკანასკნელთ, როცა ადამიანი თავისი გონებითა და შრომით შექმნილს გადააქცევს ფეტიშად და დაემონება მას, როცა

შრომის პროდუქტი უპირისპირდება შორმას, როგორც რაღაც უცხო არსება, როგორც მწარმოებლისაგან დამოუკიდებელი ძალა.

ადამიანის ეკონომიკური გაუცხოება, რაც წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრებას ემყარება, თავის მხრივ, წარმოადგენს საფუძველს ყოველი სხვა ფორმის გაუცხოებისათვის. მხოლოდ საკუთრების განსაზოგადობასთან და ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციის მოსპობასთან ერთად, ისპობა ის ობიექტური პირობები, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის დამონებას მისივე შექმნილი ზებუნებრივი და ბუნებრივი საგნობრივი სამყაროს მიერ. აქედან გამომდინარე, ნათელი უნდა იყოს, რომ გაუცხოება, რა ფორმისაც არ უნდა იყოს იგი, საზიანოა ადამიანისათვის. ამიტომ საჭიროა ბრძოლა გაუცხოების მოსახსნელად, გასაუქმებლად, რაც ავტორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მითითებს „არა მხოლოდ მდგომარეობის გაცნობიერებას, არამედ მოქმედებას, რეგულაციონერად გახდომას“.

სარეცენზიო ნაშრომის მესამე თავში განხილულია კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის წარმომადგენლების — ჰეგელის და ფოიერბახის თეალსაზრისები გაუცხოების შესახებ.

ჰეგელის მოძღვრებაში, როგორც ცნობილია, გაუცხოების ცნებას ცენტრალური ადგილი უჭირავს და ჰეგელის ფილოსოფიაში გაუცხოების საკითხის კვლევა, როგორც მართებულად აღნიშნავს ავტორი, „ცალკე კვლევის უზარმაზარი საკითხია“. მიუხედავად ამისა, ჰეგელის ფილოსოფიის არსებითი მომენტების სათანადო განხილვის შედეგად, ნაშრომში მოცემულია მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნები იმის თაობაზე, რომ „1. ჰეგელისათვის გაუცხოება არ წარმოადგენს ადამიანის პიროვნების დამონებელ ფაქტს. გაუცხოება შექცევნების ფილოსოფიური მეთოდია, რომლის გარეშე მისი ფილოსოფიის „მთავარი გმირი“—აბსოლუტური გონი — ვერ მიღწევს თავის მიზანს; შემეცნების საგანი აბსოლუტური გონი მაშინ გახდება, როცა იგი გაუცხოვდება თავისი თავიდან... 2. ჰეგელის სისტემაში ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება გაუცხოება და გასაგნება. ობიექტივირების ყოველი სახე არის გაუცხოება, მან ვერ დაინახა გაუცხოების ფენომენის ნეგატიური მხარე. 3. ჰეგელი არ ლაპარაკობს რეალურ შრომაზე, ნამდვილ ადამიანზე და გაუცხოების რეალურ მოხსნაზე... გაუცხოება და მისი მოხსნის პროცესი წმინდა ლოგიკური პროცესია და არა რეალური... 4. ის, რაც სინამდვილეში შეადგენს გაუცხოების საფუძველს (კერძო საკუთრება) ჰეგელის მიერ გამოცხადებულია მუდმივად, და მამასამდე, გაუცხოებაც მუდმივი იქნება“ (გვ. 51).

ჰეგელისაგან განსხვავებით, რომლის მიხედვითაც გაუცხოება არსებობს სინამდვილის ყველა სფეროში, ფოიერბახი აღიარებს გაუცხოების მხოლოდ ერთ სახეს—რელიგიურ გაუცხოებას. ფოიერბახის დამსახურება ის არის, რომ მან ჰეგელისეული აბსოლუტური გონის მაგივრად ყურადღების ცენტრში მოათავსა ადამიანი, ამ უკანასკნელის გაუცხოების დაძლევის საკითხი. თუმცა, ისევე როგორც ჰეგელმა, ფოიერბახმაც ვერ შეძლო აღნიშნული პრობლემის სწორად გადაწყვეტა: მისი ადამიანიც საბოლოო ჯამში, აბსტრაქტული არსება და არა კონკრეტული პიროვნება. ფოიერბახის მიხედვით, „მართალია, ადამიანმა იცის, რომ ღმერთს თვით მან მისცა სახე, იცის, რომ „ზეციურის“ მიზეზი თვითონ არის, მაგრამ მართო ცოდნა საქმეს არ შევლის: პასიური, მხოლოდ მჭკრეტელი არსება ვერასოდეს ვერ დაიბრუნებს ჰიპოსტაზირებულ ძალეს, ვერ მოიპოვებს თავის ბუნებრივ მდგომარეობას“ (გვ. 57). ავტორი

მართებულად აღნიშნავს, რომ ფოიერბახი ვერ ამალდა ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაზე, სწორად ვერ გაიგო ადამიანის სოციალური არსი და ბუნებრივია, ვერც გაუცხოების პრობლემა გადაწყვიტა სათანადოდ.

ადამიანის პრობლემის და, შესაბამისად, გაუცხოების არსის თავისებური, მეტად საინტერესო ანალიზით გამოირჩევიან ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლები. სარეცენზიო ნაშრომის მეოთხე თავში ავტორი ვრცლად გადმოსცემს ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელთა ნააზრევს ადამიანის გაუცხოების თაობაზე.

ეგზისტენციალიზმის ძირითადი დებულებების, ამ ფილოსოფიის ზოგადი პრინციპების გულდასმით ანალიზის შედეგად ავტორი აცეთებს სავსებით მართებულ დასკვნას: „რადგანაც მათ ვერ მიაგნეს იმ ქეშმარიტ საფუძველს, რა-მაც გამოიწვია ადამიანის გაუკუღმართება, ამიტომ ვერც სახავენი მის განმათავისუფლებელ სწორ გზას. გამოირჩევიან რა თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკას, ადამიანს უტოვებენ სოციალური განსაზღვრულობისაგან მთლიანად თავისუფალი ისეთი არჩევანის შესაძლებლობას, რომელიც წმინდა ინდივიდუალური აქტია და რომელიც გულისხმობს ყოველგვარი ობიექტური კრიტერიუმის უარყოფას. იდეალისა და ნორმების არმქონე არსების თავისუფლება ჰგავს უცხო და გაუვალ ტყეში მოხვედრილი ადამიანის უმეგზურო ხეტიალს. პასიური და უიდეო ჯანყი კი არაფრის მომტანია გამაუცხოებელი მდგომარეობის დამარცხებისათვის. ბრძოლა ქეშმარიტი... იდეებით შეიარაღებას და სახალხო რევოლუციის შიოთხოსს. არ არსებობს სხვა გზა რეალური ცხოვრების გარდაქმნისა“ (გვ. 62—63).

ეგზისტენციალისტებთან კამათის დროს ავტორი მიმართავს მარქსიზმის ცნობილ დებულებას იმის თაობაზე, რომ „ადამიანის არსება არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოება არსებითია ადამიანისათვის, ადამიანის არსებობა, მისი განვითარება სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაშია მხოლოდ შესაძლებელი, ადამიანმა სწორედ საზოგადოებაში უნდა გამოავლინოს და განავითაროს თავისი უნარები. „მე“-ს არა აქვს აზრი „შენ“-ის გარეშე და პირიქით. სხვა საკითხია, რომ ყოველგვარი საზოგადოება როდია ისეთი, რომ იქ შექმნილი იყოს პირობები პიროვნების პარმონიული განვითარებისათვის.

ნაშრომის ამავე თავში ვრცლად არის გარჩეული ნ. ბერდიევისა და გ. მარსელის შეხედულებები ადამიანის შესახებ. კარგად არის გამოკვეთილი ამ მოაზროვნეთა მოძღვრებების როგორც დადებითი, ისე ნაკლოვანი მხარეები.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი გულდასმით და დაწვრილებით განიხილავს ფრანგული კათოლიკური ეგზისტენციალიზმის მამამთავრის, სახელგანთქმული დრამატურგის გაბრიელ მარსელის შემოქმედებას.

ნაშრომში სპეციალური პარაგრაფია მიძღვნილი თანამედროვეობის ისეთი აქტუალური პრობლემის განხილვისადმი, როგორცაა ტექნიკური გაუცხოება. გაუცხოების პრობლემის სწორი, მეცნიერული გადაწყვეტა მოცემულია კ. მარქსის ცნობილ ნაშრომში „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები“. ამ ნაშრომში კ. მარქსმა ჩამოაყალიბა ის ძირითადი დებულებები, რომელნიც საფუძვლად ედება გაუცხოების პრობლემის მარქსისტულ-ლენინურ ანალიზს. სწორედ გაუცხოების მარქსისტული და, შესაბამისად, მარქსისტული ანალიზია მოცემული სარეცენზიო ნაშრომის V თავში.

როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, კ. მარქსმა ნათლად დასაბუთა, რომ კერძო საკუთრების პირობებში, იძულებითი შრომის დროს, იშლება მუშის პიროვნება, ნადგურდება მისი ნამდვილი ადამიანური სახე. ეკონომიური ცხოვრების გაუცხოება, რასაც კერძო საკუთრების დროს აქვს ადგილი, აისახება ადამიანის სულიერ სფეროში, შრომის დამახინჯება აღარბიებს მუშის შინაგან სულიერ სამყაროს. ასეთ პირობებში, მარქსის მიხედვით, შრომა მუშისთვის გარეგანია, ის არ ეკუთვნის მუშის არსებას, მუშა შრომის პროცესში კი არ ადგენს, არამედ უარყოფს თავის თავს, განიცდის არა ბედნიერებას, არამედ უბედურებას, თავისუფლად კი არ ავითარებს თავის ფიზიკურსა და გონებრივ ენერჯიას, არამედ აუძლურებს თავის ფიზიკურ ბუნებას და ანგრევს გონს... შრომა მისთვის ნებაყოფლობითი კი არ არის, არამედ იძულებითია. ის შრომის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება კი არ არის, არამედ სხვა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალება. შრომა აღარ ეკუთვნის მუშას, თვითონ მუშაც შრომის პროცესში არ ეკუთვნის თავის თავს,—ამბობს კ. მარქსი. აქ გაუცხოებას ადგილი აქვს არა მხოლოდ იმ მხრივ, რომ მუშა და მისი შექმნილი პროდუქტი უპირისპირდებიან ერთმანეთს, ან მუშა თვითგაუცხოებულია, არამედ იმ მხრივაც, რომ ადამიანებიც გაუცხოებულნი არიან ერთმანეთის მიმართ.

ბუნებრივია, რომ ასეთ პირობებში ადამიანი კნინდება. ვიტალური, თვითშენახვის ინტერესები იქცევიან ერთადერთ და უკანასკნელ მიზნებად, გონივით ენერჯია კი ვერ პოულობს რეალიზაციას. როგორც კ. მარქსი აღნიშნავს, იქმნება ისეთი მდგომარეობა, რომ ადამიანი თავისუფლად მოქმედებს მხოლოდ თავისი ცხოველური ფუნქციების შესრულებისას—ჭაპის, სმის, სქესობრივი აქტის დროს და ა. შ. ხოლო თავის ადამიანურ ფუნქციებში ის გრძნობს თავს მხოლოდ ცხოველად.

სარეცენზიო ნაშრომში კ. მარქსის ამ დებულებათა სათანადო ანალიზი ავტორს საშუალებას აძლევს ნათლად გადმოსცეს გაუცხოების მარქსისტული ვაგება. ნაშრომში მართებულად არის ხაზგასმული ის გარემოება, რომ როცა შრომა იქცევა მხოლოდ თვითშენახვის საშუალებად, ადგილი აქვს გონივით ინტერესების ქრობას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი, ცხოველის მსგავსად, შიშველი მომხმარებელი ხდება, ვითარდება ცალმხრივად. ასეთ პირობებში მალალი ადამიანური გრძნობებისა და ინტერესების ადგილს იკავებს ფლობის გრძნობა. უბედურება ის არის, რომ ასე ცალმხრივად განვითარებული ადამიანისათვის საინტერესო ხდება მხოლოდ ის, რისი ფლობა და მოხმარებაცაა შესაძლებელი. აქედან კი სრულიად ლოგიკურად გამომდინარეობს ის, რომ მომხმარებლური ინტერესი, ფლობის გრძნობა ვრცელდება არა მარტო საგნებზე, ნივთებზე, არამედ ადამიანებზეც. გაუცხოებული შრომის პირობებში ერთი ადამიანი მეორეს თვლის არა მის ტოლფასოვან, ღირსებებით შემკულ პიროვნებად, არამედ საკუთარი ინდივიდუალისტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებად, იარაღად. „... თითქოს ისე უნდა იყოს, რომ საკუთრების მქონე, სხვათა შრომით გამდიდრებული და სიამოვნების განმცდელი არსება, თვით არ უნდა იყოს გაუცხოებული, მაგრამ სინამდვილეში ისიც მოკლებულია ადამიანურს“, ისე გადაგვარებულია. სულიერად გაუცხოებული ბურჟუაზია „არისტოკრატობის“ ქვეშ იშლება მისი მეშინაობა, ჭეშმარიტად ადამიანური ძალების შეზღუდულობა (გვ. 137).

მხოლოდ ფლობაზე ორიენტირებულ მესაკუთრეს ასაზრდოებს მეშჩანური სულისკვეთება, მისთვის მთავარია რაც შეიძლება მეტის მოხვეჭა, ხოლო ადამიანის ყოველი მოქმედება განიხილება როგორც მატერიალურ-ქონებრივი უზრუნველყოფის საშუალება. ყოველივე ამის გამო კი ქვეითდება ნაძვლილი ადამიანური მოთხოვნები, ითვლება პიროვნული ტენდენციები, ადამიანი გადაიქცევა მოსახმარ საქონლად, იგი ნივთთა გავლენის ქვეშ ექცევა და ასპარეზი ეძლევა სასაქონლო ფეტიშიზმს.

ავტორი ჯეროვან ყურადღებას ამახვილებს სასაქონლო ფეტიშიზმის მატერიალური გამოხატულების—ფულის, კაპიტალის როგორც ადამიანური არსის დამახინჯებისა და ადამიანებს შორის ურთიერთობის გამაუფასურებელი საშუალების—განხილვაზე. ამ მხრივ ნაშრომში, გარდა მარქსიზმის კლასიკოსებისა, მოხმობილია სათანადო ადგილები გოეთეს, შექსპირის უკვდავი ქმნილებებიდან. სხვათაშორის უნდა აღინიშნოს, რომ ნაშრომში დიდი ყურადღება ეთმობა ხელოვნების (კერძოდ ლატერატურის) წარმომადგენელთა მიერ ადამიანის თაობაზე გამოთქმული თვალსაზრისების გათვალისწინებას. ეს საკვებით კანონზომიერი მოვლენაა.

რამდენადაც გაუცხოება ეფუძნება კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ ეკონომიკურ ბაზისს, ავტორი, მარქსიზმის კლასიკოსთა დებულებების ანალიზის საფუძველზე მართებულად ასკვნის, რომ გაუცხოების დაძლევა უნდა მოხდეს ძველი საფუძვლის, ეკონომიკური ბაზისის ახლით შეცვლით. მაგრამ ეს არ არის მარტივი პროცესი. ეკონომიკური ბაზისის შეცვლასთან ერთად, საზოგადოებაში, თვით ადამიანების შეგნებაში, ფსიქოლოგიაში უნდა მოხდეს მთელი რიგი ძირეული გარდაქმნებისა.

მხოლოდ გაუცხოებისაგან თავისუფალი ადამიანი შეიძლება იყოს ნაძვლილი შემოქმედი, კულტურის ღირებულებათა მატარებელი. კულტურის შექმნა აუცილებლობით გულისხმობს პიროვნების თავისუფალ, აქტიურ შემოქმედებით მოღვაწეობას. ამ საკითხების განხილვას დათმობილი აქვს სარეცენზიო ნაშრომის მეექვსე და მეშვიდე თავი: „გაუცხოება, თავისუფლება, პიროვნება“ და „გასაგნებისა და განსაგნების როლი ადამიანის ყოფიერებაში“.

ავტორი საკვებით სამართლიანად აკრიტიკებს დეტერმინიზმისა და იხდეტერმინიზმის, ფაქალიზმისა და ვოლუნტარიზმის წარმომადგენელთა თვალსაზრისებს და მიუთითებს, რომ ადამიანი არ არის არც მხოლოდ თავისუფლების და არც მხოლოდ მკაცრი აუცილებლობის „სამეფოთა შვილი“, მისი არც მთლად მოწყვეტა შეიძლება ბუნებრივი კანონზომიერებებისაგან, მაგრამ არც ამ უკანასკნელზე სრული დაყვანა იქნება მართებული.

ადამიანის სასიცოცხლო მოქმედება, ცხოველისაგან განსხვავებით, ცნობიერია. ამავე ძალით ის თავისუფალიცაა (ე. მარქსი). სწორედ ადამიანის თავისუფალი მოქმედების პროდუქტია კულტურა, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის არსობრივი ძალების რეალიზაციის, ადამიანის შემოქმედებითი პოტენციალების გამოვლენის სარბიელს. მაგრამ შემოქმედებითი ხასიათისა ანა მხოლოდ კულტურის შექმნის პროცესი, არამედ კულტურის ღირებულებათა ათვისება—შეთვისების პროცესიც. „ადამიანის თავისუფალი მოქმედება, გასაგნება, როგორც ფორმირების შემოქმედებითი საშუალება, წარმოადგენს ადამიანის უნივერსალურ დახასიათებას და გვაძლევს მის ნამდვილ სახეს. აქ ჩანს სუბიექტი, რომელიც მთლიანად განსხვავდება როგორც ცხოველისა, ისე ადამიანის არანამდვილი არსებობისაგან. როცა პიროვნება თავის თავს დააფუძნებს სამყარო-

როში, იგი (სამყარო, გარემო) გადაამიანურდება, ყველაფერი მისეული და ინტიმური ხდება, დაიძლევა სამყაროსა და ადამიანს შორის არსებული გაუცხოება და აღსდგება პარმონია როგორც კ. მარქსი მიუთითებს, გადაწყდება წინააღმდეგობა ადამიანის რეალურ არსებობასა და მის არსს შორის“ (გვ. 177).

გასაგნებისა და გაუცხოების ცნებათა ანალიზით, რაც ნაშრომის VI და VII თავებშია მოცემული, ავტორი ნათლად დაადგენს ადამიანის ნამდვილი და არანამდვილი არსებობის სახეებს და აკეთებს შემდეგ მეტად მნიშვნელოვან დასკვნას: «ადამიანის მიერ სხვაში პიროვნების აღიარება, არა მე-ს შენ-ად დასახვა და იქ მე-ს დანახვა, მე-ს გაგებისათვის შენ-ის აუცილებელი არსებობა, მე და შენ-ის განუწყვეტელი დიალოგი ... ქმნის საფუძველს, რომ დაიძლიოს ადამიანებს შორის არსებული ურთიერთგაუცხოება და ინდივიდუალიზმი» (გვ. 178).

ყველა ზემოთ აღნიშნული საკითხი სარეცენზიო ნაშრომში განხილულია მაღალმეცნიერულ დონეზე. ნაშრომი წარმოადგენს ავტორის რამდენიმე წლის ნაყოფიერი მუშაობის შედეგს. მთელი ნაშრომის მანძილზე იგრძნობა, რომ ავტორი ღრმად დაუფლებია განსახილველ პრობლემას, გაუთავისებია იგი და ყველა საკითხი, რომელიც ნაშრომშია განხილული, გულდასმით და საფუძვლიანად არის გაანალიზებული და გადმოცემული.

ნაშრომში, რომელიც მეტად აქტუალურ პრობლემას ეხება, ბუნებრივია, არის ბევრი საკამათო და სადავო მომენტი. ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს აღვნიშნავთ:

1. ეგზისტენციალისტებთან კამათის დროს ავტორი საეხებით მართებულად მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, რომ ადამიანს მხოლოდ საზოგადოებაში შეუძლია გამოავლინოს თავისი უნარები. ეგზისტენციალისტები სწორედ იმას საყვედურობენ მარქსიზმს, რომ ამ მოძღვრებაში თითქოს პიროვნება მთელი თავისი ინტერესებით ეწირება საზოგადოებას, რომ პიროვნება მთლიანად საზოგადოებით არის განსაზღვრული. ნაშრომში (გვ. 151—152) მითითებულია და, საეხებით სამართლიანადაც, რომ მარქსიზმის ასეთი გაგება არასწორია, მაგრამ კარგი იქნებოდა ავტორს უფრო მეტად გაემახვილებინა ყურადღება იმ გარემოებაზე, რომ მართალია, მარქსიზმის მიხედვით, პიროვნება ყოველთვის საზოგადოების წევრია, პიროვნების ჩამოყალიბებაში საზოგადოების როლი ძალზე მნიშვნელოვანია, მაგრამ, მეორე მხრივ, მარქსიზმს პიროვნების ყოფიერება, მისი თავისებურებანი მთლიანად როდი დაჰყავს საზოგადოებაზე. მარქსიზმი აღიარებს და დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რომ პიროვნებისეული ყოფიერების სტრუქტურა შედარებითი დამოუკიდებლობით ხასიათდება და გარკვეულ გავლენასაც კი ახდენს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა თავისებურებებზე. მასშასადამე, ყურადღება უნდა გამახვილებულიყო იმაზე, რომ ადამიანური ყოფიერების საზოგადოებისაგან შედარებითი დამოუკიდებლობის იგნორირება (როგორც ამას ეგზისტენციალისტები და ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლები სჩადიან), მარქსიზმის ვულგარიზაცია და არა მარქსიზმი.

2. მართებულია ავტორის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ მარქსის მიხედვით, შრომის გაუცხოების მოსახსნელად აუცილებელია კერძო საკუთრების გაუქმება, საზოგადოების ძირეული გარდაქმნა. სასურველი იყო ავტორს აქ განეხილა კ. მარქსის ის დებულება, რომლის მიხედვითაც, საზოგადოების გარდაქმნით (კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოებრივი ურთიერთობა-
3. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 4

ბების ლიკვიდაციით) როდი წყდება საბოლოოდ შრომის გარდაქმნის ამოცანა. საქმე ის არის, რომ „შრომა იმდენად უნდა გარდაიქმნას, რომ ის უნდა იქცეს არაშრომად“. შრომის „არაშრომად“ გადაქცევა იმას ნიშნავს, რომ აზრი დაეკარგება შრომისა და თავისუფალი დროის დაპირისპირებას (ჩვეულებრივ, შრომა უპირისპირდება თავისუფალ დროს). როგორც შრომა, ისე არაშრომა ადამიანის უნარების, მისი თავისუფალი მოღვაწეობის გამოვლენა იქნება. სწორედ ასეთი შრომა შეიძლება მივიჩნიოთ ადამიანის არსების გამოვლენად და არა ყოველგვარი შრომა. ვფიქრობთ, ამ საკითხის განხილვა კიდევ უფრო დამაჯერებელს გახდის ავტორის მსჯელობას გაუცხოების გაუქმების თაობაზე.

3. როგორც ცნობილია, ფილოსოფიასა და ხელოვნებას (განსაკუთრებით ლიტერატურას) შორის მჭიდრო ურთიერთკავშირია, თუ ხელოვნება ადამიანის ცხოვრების წარმართველ იდეალებს გამოსახავს, ამ იდეალების გაგების საფუძველი ყოველთვის არის ყოფიერების ასეთი თუ ისეთი ფილოსოფიური გაგება. მართალია, ნაშრომში გამახვილებულია ყურადღება იმაზე, რომ ბევრმა დიდმა შემოქმედმა მართებულად დააყენა ადამიანის პრობლემა, მისი სიცოცხლისა და ცხოვრების საზრისის საკითხი, ღრმად ჩასწვდა ადამიანის სულის ლაბირინთებს, მაგრამ ჩვენი აზრით, სასურველი იყო ავტორს სპეციალური პარაგრაფი მიეძღვნა ამ საკითხის განხილვისათვის. მით უმეტეს, რომ ნაშრომი სწორედ ფილოსოფიისა და ხელოვნების საერთო და ცენტრალურ პრობლემას—ადამიანს ეძღვნება. ფილოსოფიისა და ხელოვნების ამ უმნიშვნელოვანესი პრობლემის სპეციალური განხილვისას კი სასურველი იქნებოდა აგრეთვე თანამედროვეობის ისეთი აქტუალური საკითხის ანალიზი, როგორცაა ე. წ. „გაუცხოების ეფექტი“.

საბოლოოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ბრეგაძის მონოგრაფია—„ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის“—წარმოადგენს უალრესად საინტერესო პრობლემაზე დაწერილ მნიშვნელოვან გამოკვლევას, იგი მიმზიდველი, გამართული ქართულით არის დაწერილი და ინტერესით იკითხება.

სარეცენზიო ნაშრომი მეტად საჭირო შენაძენია როგორც ადამიანის რაობის მკვლევარი სპეციალისტებისათვის, ისე ამ საკითხით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო მასებისათვის.

ირაკლი კალანდია

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

უშრანლ „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1980
 წლის შინაარსი, № 1—4

ფილოსოფია

- არზუმანიანი ს., სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის გავლენა ხელოვნების
 პოპულარიზაციაზე, № 4.
- ბანძელაძე გ., ეთიკისა და მისი ისტორიის საგანი, მეთოდი და ამოცანები, № 3.
- ბაქრაძე ა., ადამიანის გვარობითი არსისა და ბუნების პრობლემისათვის, № 4.
- ბუაჩიძე თ., პეგელი ფილოსოფიისა და ფილოსოფიის ისტორიის მიმართების
 შესახებ, № 4.
- გოგობერიშვილი ვ., ისტორიული აუცილებლობის და ჰუმანიზმის რევიზიო-
 ნისტული გაგების კრიტიკა, № 3.
- ელოშვილი ნ., ესთეტიკური მსჯელობის შესაძლებლობა და ფუნქცია, № 3.
- ვაჩიშვილი ა., შრომითი კოლექტივის ოპტიმალური სტრუქტურა, № 2.
- კაციაძე ა., ვ. ი. ლენინი ლევ ტოლსტოის შესახებ, № 2.
- კეთხუღავი თ., კორძაია ჯ., სოციალური გარემო და ჯერარსის ცნება, № 4.
- მთიებლაშვილი თ., სუბიექტური იდეალიზმის კრიტიკა ვ. ი. ლენინის მიერ
 ნაშრომში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“, № 2.
- მჭედლიშვილი ლ., ლოგიკის საგანი და ამოცანები, № 1.
- ნოდია გ., შრომის კატეგორია პეგელის ფილოსოფიაში, № 1.
- სანაია კ., ვ. ი. ლენინი შემეცნების ობიექტის, ასახვის ფორმებისა და სიმბო-
 ლების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, № 2.
- ყიფიანი ნ., შემოქმედების ესთეტიკურ-ფსიქოლოგიური კვლევის პრობლემა-
 სათვის, № 3.
- ჯიოვეი ო., კულტურა და საზოგადოებრივი ურთიერთობა, № 1, 2.

ფსიქოლოგია

- ანდლულაძე თ., ადამიანის სპეციფიკური მოთხოვნილებების ფორმირების სა-
 კითხისათვის, № 1.
- გრიგოლავა ვ., განწყობის როლი მარტივ და რთულ მიმართებათა აღქმის პრო-
 ცესში, № 2.
- იმედაძე ი., სასკოლო მზაობა და ნებისყოფის განვითარება, № 4.
- მერაბიშვილი გ., ადამიანის ფსიქური აქტივობის იერარქიული სტრუქტურა,
 № 3.
- ნორაკიძე ვ., ფსიქოლოგიური ცოდნა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“
 (გრძნობადი აღქმა, მეხსიერება), № 4.
- საყვარელიძე რ., არაცნობიერის ფსიქოლოგიური თეორია და ფსიქოთერაპიის
 მეთოდთა დასაბუთება, № 3.
- ფრანგიშვილი ა., საბჭოთა ფსიქოლოგიის ზოგიერთი აქტუალური საკითხის
 შესახებ, № 2.

- ჩარკვიანი დ., შრომითი განწყობების მნიშვნელობა ორგანიზაციის ფსიქოლოგიური კლიმატის გამოკვლევაში, № 3.
ჯანჭღავა დ., პარზომენკო კ., კონსტრუქტორული შემოქმედება და ფიქსირებული განწყობა, № 4.
ჯვარიშვიშვილი რ., მხატვრული თარგმნის ფსიქოლოგიური პრობლემისათვის, № 3.

ჩვენი მემკვიდრეობა •

უზნაძე დ., Impersonalia, № 1.

ახალი თარგმანები

კანტი იმ., ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება (გემრანულიდან თარგმნა ლ. ჯანჭღავამიშვილმა), № 1—4.

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

- კაკაბაძე ვ., ერთი გაუგებრობის შესახებ, № 1.
კალანდია ი., საყურადღებო ნაშრომი ადამიანის რაობის შესახებ, № 4.
ფონ რაიტის შენიშვნები არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებების რუსულ თარგმანზე, № 1.
ფრანგიშვილი ა., ბასინი ფ., შეროზია ა., გაუგებრობები არსებობენ რათა... ავიცილოთ, № 3.

ინფორმაცია

- საკაეშირო კონფერენცია, № 2.
საიუბილეო სესია, № 2.
კონკურსი ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე, № 2.

ავტორთა საპურადღებოდ

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.

z 18/8



თბილ 70 333.

Индекс 76195