



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

645-ფ /
1983 / 3

+

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4. 1983

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 4

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. 1983

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

• თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

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

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джioев О. И. (зам. редактора),
Кешелавა В. В., Микеладзе З. Н., Натадзе Р. Г., Надирашвили Ш. А.,
Прангишвили А. С., Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор),

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შიკნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983.

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გაღებულა წარმოებას 27.9.83; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.12.83; შიკ. № 2994;
ანაწილების ზომა 7×111/2; ქალღლის ზომა 7×1081/16; მალალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 10.5; საარტიტვო-საგამომცემლო თაბახი 8,8; უე 08388; ტრაჟი 750;
ფასი 85 კაბ.

*

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

*

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

შინაარსი

ფილოსოფია

ბ. ფაცაცია, სოციოლოგიური ცოდნის დონეების თანაფარდობის პრობლემისათვის	5
ნ. ლეჟავა, საბჭოთა ახალგაზრდის სოციალიზაციის ზოგიერთი საკითხი	20
ზ. სარაძე, ხელოვნების სოციალური მისია პერბერტ რიდის მიხედვით (კრიტიკული ანალიზი)	29
ი. სემიშინა (ტომსკი), სულიერი მოხმარების ინფორმაციული ასპექტის პრობლემა	48
მ. რაშკოვსკი (მოსკოვი), კულტურა, ისტორია, პიროვნება პ. ლავროვის ნაშრომებში	56

ფსიქოლოგია

თ. ბჟალავა, ზოგიერთი ექსპერიმენტული მონაცემები განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის შესახებ	69
ი. გმრსამია, მუსიკოს-შემსრულებლის შემოქმედებით პროცესში განწყობის აქტივობის პრობლემისათვის	75

ახალი თარგმანები

ფ. შელინგი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ვოლფი	90
--------------------------------------	----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ბ. თევზაძე, ა. გულიგა. შელინგი	111
ჩვენი ავტორები	117
ახალი წიგნები	118
უურნალ „მაცნე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1983 წლის შინაარსი, № 1—4	119

СО Д Е Р Ж А Н И Е

ФИЛОСОФИЯ

Г. Г. ПАЦАЦИЯ, К проблеме соотношения уровней социологического знания	5
Н. К. ЛЕЖАВА, Некоторые вопросы социализации советского молодого человека	20
З. О. САРАДЗЕ, Социальная миссия искусства по Герберту Риду (критический анализ)	29
И. Б. СЕСЮНИНА (Томск), Информационный аспект проблемы духовного потребления	43
Е. Б. РАШКОВСКИЙ (Москва), Культура, история, личность в трудах П. А. Лаврова	56

ПСИХОЛОГИЯ

Т. И. БЖАЛАВА, Экспериментальные данные относительно интермодального единства установки	69
И. Е. ГЕРСАМИЯ, К проблеме активности установки в творческом процессе музыканта-исполнителя	75

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Ф. ШЕЛЛИНГ, Спиноза, Лейбниц, Волф	90
------------------------------------	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Г. В. ТЕВЗАДЗЕ, Арсений Гулыга, Шеллинг	111
Наши авторы	117
Новые книги	118
Содержание серии философии и психологии журнала «Мацне» за 1983 год, № 1—4	119

ფილოსოფია

გერმან ფაცაძე

სოციოლოგიური ცოდნის დონეების თანაფარდობის პრობლემისათვის

ცოდნის დონეების დამოკიდებულების პრობლემა სოციოლოგიაში წინ წა-
მოსწია სოციალური შემეცნების სპეციფიკის გარკვევის საკითხმა, რომელიც
მეთოდოლოგიური სიმწვავეთ პირველად ნეოკანტიანელობის ბადენის სკოლაში
დაისვა. თუ ნეოკანტიანელობის მარბურგის სკოლა ძირითადად მაინც მათემა-
ტიკური ბუნებისმეცნიერების საკითხებით იყო დაინტერესებული და სპე-
ციალურად არ შეხებია საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სფეროს, სოციალურ
მეცნიერებებს, ბადენის სკოლა და მისი ძირითადი წარმომადგენლები —
ვილჰელმ ვინდელბანდი და ჰენრიხ რიკერტი — სწორედ ამ ხარვეზის გასას-
წორებლად იყვნენ მოწოდებულნი.

1894 წ. ვ. ვინდელბანდი გამოვიდა საპროგრამო სიტყვით — „ისტორია
და ბუნებისმეცნიერება“, სადაც იგი შეეცადა გავრკვია ისტორიული, სოცია-
ლური შემეცნების სფერო, დაედგინა ასეთი სახის შემეცნების ლოგიკური და
ფორმალურ-მეთოდოლოგიური თავისებურებანი. იგი ამოდიოდა მეთოდის მი-
ხედვით მეცნიერებათა განსხვავების პრინციპიდან და ასეთი დაყოფის საფუძ-
ვლად მიიჩნევდა მეცნიერების შემეცნებითი მიზნების ფორმალურ ხასიათს.
ვ. ვინდელბანდი მიიჩნევს, რომ „ზოგი მეცნიერებანი ეძებენ ისტორიულ ფაქ-
ტებს..., ...ცდისეული მეცნიერებანი რეალური სამყაროს შემეცნებაში ეძებენ
ან ზოგადს ბუნების კანონის სახით, ან ერთეულს, მის ისტორიულად განპირო-
ბებულ ფორმაში; ისინი ეძებენ, ერთის მხრივ, სულიერ მოვლენათა უცვლელ
ფორმას, მეორეს მხრივ კი, მათს ერთჯერადს, თავის თავში განსაზღვრულ ში-
ნაარსს. ერთნი წარმოადგენენ მეცნიერებებს კანონებზე, მეორენი — მეც-
ნიერებებს მოვლენებზე; პირველი გვასწავლის იმას, რასაც ყოველთვის აქვს
ადგილი, მეორენი კი იმას, რაც ერთხელ უკვე იყო. მეცნიერული აზროვნება
პირველ შემთხვევაში წარმოადგენს ნომოთეტკურ აზროვნებას, მეორე შემთხ-
ვევაში კი — აზროვნებას იდეოგრაფიულს“ [5, გვ. 320]. ცხადია, რომ ვინ-
დელბანდი იმთავითვე ცდილობს ხაზი გაუსვას ბუნებათმეცნიერულსა და ის-
ტორიულ მეცნიერებებს შორის განსხვავებას. ისიც აღსანიშნავია, რომ ფსიქო-
ლოგიას იგი უყოყმანოდ მიაკუთვნებს ბუნებისმეცნიერული შემეცნების სფე-
როს, მაგრამ ახლა ეს არაა მთავარი. ვინდელბანდი გვაფრთხილებს, რომ ზე-
მოთ მითითებულ ამ მეთოდთა დაპირისპირება კლასიფიკაციას უკეთებს მხო-
ლოდ შემეცნების ხერხებს და არა მათს შინაარსს. ეს ასე იმიტომ ხდება, რომ
ერთი და იგივე საგანი შესაძლოა როგორც ნომოთეტკური, ისე იდეოგრა-
ფიული კვლევის ობიექტიც იყოს. ვინდელბანდი ამ გარემოებას იმით ახსნის,
რომ დაპირისპირება უცვლელსა და ერთხელ მომხდარს შორის გარკვეული აზ-
რით შეფარდებითია. ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ იგი მოიყვანს მაგა-
ლითს მეცნიერებაზე ორგანული ბუნების შესახებ, რომელიც სისტემატიკის

თვალსაზრისით ნომოთეტიკურია, ხოლო განვითარების ისტორიის თვალსაზრისით იდეოგრაფიული, ისტორიულ მეცნიერებაა. ამ შემთხვევაში საერთოს ნომოთეტიკურსა და იდეოგრაფიულ ცოდნას შორის ბუნებისმეცნიერებისა და ისტორიისათვის წარმოადგენს მათი როგორც ცდისეული მეცნიერების ხასიათი. ორივე მათგანს ამოსავალს წარმოადგენს ცდისეული, აღქმისეული ფაქტები. ბუნებისმეცნიერებასა და ისტორიას შორის განსხვავების დასაწყისს ვინდებოდნა აქ ფაქტთა შემეცნებითს გამოყენებაში ხედავს. ამ მიმართებით, ბუნებისმეცნიერება ეძიებს კანონებს, ხოლო ისტორია კი — ცალკეულ მოვლენებს. „ბუნებისმეცნიერებისათვის, — წერს ვინდებოდნა, — ცალკეულ, მის დაკვირვებაში მოცემულ ობიექტს, როგორც ასეთს, არასდროს არ აქვს მეცნიერული ღირებულება; იგი მას სჭირდება მხოლოდ იმისათვის და იმდენად, რამდენადაც თავს უფლებამოსილად თვლის განიხილოს იგი როგორც ტიპი, როგორც სპეციალური შემთხვევა ერთჯერადი ცნებისა, რომელიც მისგანვე ამოსულმა შეიძლება განავითარო; იგი (მკვლევარი — გ. ფ.) ჩერდება ობიექტის მხოლოდ იმ ნიშნებზე, რომელიც საგულისხმოა ზოგადი კანონზომიერების გასარკვევად, ისტორიკოსი კი თავის ამოცანად მიიჩნევს იდეალურად აღადგინოს წარსულის პროდუქტი მისთვის დამახასიათებელი ყველა ინდივიდუალური ნიშნით. ამოცანა, რომელიც მან უნდა განასრულოს, რეალური ფაქტის მიმართ მხატვრის ამოცანის იგივეობრივია. ამას ეფუძნება ისტორიულ და ესთეტიკურ შემოქმედებათა ნათესაობა...“ [5, გვ. 324]. აქედან და ამის გამო ვინდებოდნა ასკვნის, რომ ბუნებისმეცნიერულ აზროვნებაში სჭარბობს მიდრეკილება აბსტრაქციისაკენ, ისტორიულ აზროვნებაში კი, პირიქით, — ჰერეტიკით თვალსაჩინოებისაკენ.

მას შემდეგ, რაც ვინდებოდნა გაარკვევს განსხვავებას (რა თქმა უნდა თავისებურებად) მეცნიერული შემეცნების ორ ძირითად მეთოდს შორის, მეტად საყურადღებო კითხვას სვამს: რა უფრო ღირებულია ჩვენი შემეცნების საერთო მიზნისათვის, კანონთა თუ მოვლენათა ცოდნა? საყოველთაო, დროის მიღმა არსებული არსების გაგება თუ მოვლენათა გაგება? თუკი სარგებლობის გარეგანი შეფასებიდან ამოვალთ, აზროვნების ეს ორივე ფორმა უფლებამოსილია, სამართლიანია, სასარგებლოა. არა, ასეთი სარგებლიანობა არ აინტერესებს ვინდებოდნას. იგი უფრო ღრმად და შორს მიდის. მას სურს გარკვეოს ორივე დისციპლინის შინაგანი შემეცნებითი ღირებულება. რას გულისხმობს ვინდებოდნა ამის ქვეშ? იგი გულისხმობს არა პირდაპირ კმაყოფილებას, რომელსაც თავისთავად ანიჭებს მკვლევარს შემეცნების პროცესი, რადგან ესაა სუბიექტური ტკბობა, ტკბობა მოპოვებით, მიგნებით, გამოცნობით, დადგენით გამოწვეული, და იგი ამიტომ ერთნაირად ახასიათებს ყოველგვარ ცოდნას. მართალია ამაში ვინდებოდნა. ამ დისციპლინათა შინაგანი შემეცნებითი ღირებულების ზომა განისაზღვრება არა იმდენად საგნის მნიშვნელობით, რამდენადაც კვლევის სირთულით. ამის პარალელურად ვინდებოდნა მიუთითებს ობიექტურად არსებულ და მაინც წმინდა თეორიულ განსხვავებებზე სხვადასხვა საგანთა შემეცნებით ღირებულებაში. შემეცნებითი ღირებულების საზომი კი მაინც იმაში მდგომარეობს თუ როგორ და რანაირი ხარისხით უწყობენ ისინი (სხვადასხვა საგნები) ხელს სამყაროს შემეცნებას. ამიტომ ერთეულ მოვლენას ვინდებოდნა გასართობი ცნობისმოყვარეობის ობიექტად დატოვებს, თუკი იგი ვერ ივარგებს უფრო ფართო ცოდნის მოპოვების მასალად. აქედან გამოდინარე, ვინდებოდნათან „ფაქტი“ მეცნიერული აზრით კვალიფიცირებულია

როგორც ტელეოლოგიური ცნება. ბერძნული აზროვნების ცალმხრივობის ტრადიციების საწინააღმდეგოდ, რომელსაც ვინდელბანდი საუკუნო დაბნეულობად თვლის, იგი მიიჩნევს, რომ „ყოველგვარი ადამიანური ინტერესი და ყოველგვარი შეფასება, ყველაფერი რასაც ადამიანისათვის აქვს მნიშვნელობა, განეკუთვნება ერთეულსა და ერთჯერადს... ..ერთჯერადზე, საგნის განუმეორებლობაზეა დაფუძნებული ღირებულების ყველა გრძობა“ [5, გვ. 328]. ვინდელბანდი ვაკვირვებულა. იგი მიიჩნევს, რომ ბერძნებმა გააუფასურეს ცხოვრება, როდესაც საგანთა და ნივთთა დაბრუნებასთან ერთად პიროვნების დაბრუნებაც დაუშვეს მისი ყველა მოქმედებებითა და ტანჯვებით. მას ვერ წარმოუდგენია ერთი და იმავე როლის ერთსა და იმავე თეატრში გათამაშება, სადაც ერთხელ უკვე ნათამაშევია ეს როლი. „და თუ ეს ასეა ინდივიდუალური ადამიანური ცხოვრების მიმართ, მთლიანი ისტორიული პროცესის მიმართ მით უფრო ასე იქნება: მას აქვს ღირებულება მხოლოდ მაშინ, როცა იგი ერთჯერადია“ [5, გვ. 329] — წერს ვინდელბანდი.

საბოლოოდ ვინდელბანდი მაინც ნომოთეტიკურ და იდეოგრაფიულ მეცნიერებათა შადარებით დაპირისპირებულობამდე მიდის. რამდენადაც იდეოგრაფიული მეცნიერებები საჭიროებენ ზოგად დებულებებს, მათ შეუძლიათ ამ შემთხვევაში დაესესონ ნომოთეტიკურ დისციპლინებს. ამიტომ მთლიან შემცენებაში უნდა მონაწილეობდეს როგორც „ნომოთეტიკური“, ისე „იდეოგრაფიული“ მეთოდი.

ვ. ვინდელბანდის მთავარი დამსახურება მაინც საჭირობოროტო საკითხის პირველად დაყენება და სპეციფიკის ჩვენებაა. მისი კონცეფცია განავითარა მისივე მოწაფემ ჰ. რიკერტმა.

ჰ. რიკერტი, ისევე როგორც მისი მასწავლებელი ვ. ვინდელბანდი, რომელიც არ იყო ბუნებისა და სოციალურ მეცნიერებათა პრინციპული გამიჯვნის მომხრე, — განსხვავებას, რომელიც არსებობს მეცნიერებათა შორის, მათ მეთოდთა განსხვავებაში ხედავს. რიკერტიც მიიჩნევს, რომ არსებობს ორი მეთოდი. თუ მეცნიერული ცნების ამოცანაა მოიცვას ზოგადი, იგივეობრივი, განმეორებადი თვისებები შესასწავლი მოვლენის, მაშინ საქმე გვაქვს ბუნებისმეცნიერებასთან. თუ კი მეცნიერული ცნების ამოცანაა კერძო, ინდივიდუალური, ერთჯერადი და განუმეორებელი მოვლენის შემეცნება, მაშინ საქმე გვაქვს ისტორიასთან. ბუნებისმეცნიერული ცნება მიმართულია ზოგადზე, ისტორიული ცნება — ინდივიდუალურზე. ბუნებისმეცნიერების მეთოდი „მაკენერალიზებელია“ (განმაზოგადებელი), ისტორიის მეთოდი — „მინდივიდუალიზებელი“.

ჰ. რიკერტი ემპირიულ მეცნიერებებს ორ დიდ ჯგუფად ჰყოფს. ერთ მათგანში მან მიუჩინა ადგილი თეოლოგებსა და იურისტებს, ისტორიკოსებს და ფილოლოგებს და, ა. შ. მეორეში — ანატომებსა და ფიზიოლოგებს, ბიოლოგებსა და გეოლოგებს და ა. შ. რიკერტი დასძენს, რომ თუ ბუნებისმეცნიერებს ნათლად წარმოუდგენიათ ერთმანეთს შორის კავშირი, მეორე ჯგუფის წარმომადგენლებზე ამას ვერ ვიტყვით. არაბუნებათმეცნიერული დისციპლინების წარმომადგენლებს მათი საერთო მოღვაწეობისათვის სახელიც არ გააჩნიათ. იმისათვის, რათა გამიჯნოს არაბუნებისმეცნიერულ დისციპლინათა მეთოდი ბუნებისმეცნიერების მეთოდთაგან, რიკერტი მიზნად ისახავს შეიძლება შაოს ცნება, რომელიც არაბუნებისმეცნიერულ დისციპლინათა საერთო ინ-

17. 4. 93

ტერესებს, ამოცანებსა და მეთოდებს განსაზღვრავდა. იგი მიიჩნევს, რომ „ეს ცნება ყველაზე უკეთ გამოითქმის ტერმინით „მეცნიერება კულტურის შესახებ“. რიკერტის მიერ შემოთავაზებული მეთოდოლოგიური კლასიფიკაცია ასეთია: „მეცნიერებანი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან როგორც მათ მიერ განხილული საგნებით, ისე გამოყენებული მეთოდებით, და ამიტომ მათი დაყოფა უნდა განხორციელდეს როგორც მატერიალური, ისე ფორმალური თვალსაზრისითაც“ [10, გვ. 44].

თუ ქრონოლოგიურად თვალს გადავავლებთ რიკერტის მეცნიერულ მოღვაწეობას, ნათელი გახდება, რომ ზემოთ დასმული პრობლემა — მკვეთრად გამოეყო და გაემიჯნა ბუნებისმეცნიერული და არაბუნებისმეცნიერული შემეცნების სფეროები — ძირითადი იყო მის შემოქმედებაში. ჯერ კიდევ თავის აღრეულ გამოკვლევებში — „ბუნებისმცოდნეობა და კულტურისმცოდნეობა“ და „ცნებათა ბუნებისმეცნიერული წარმოქმნის საზღვრები“ — რიკერტს ეს პრობლემა აინტერესებს [იხ. 8 და 9]. რიკერტის აზრით, ბუნებისმეცნიერებათა (რომლებიც ეძებენ კანონებს) და კულტურის შესახებ ისტორიულ მეცნიერებათა დამირისპირების წყალობით, მოინახა განსხვავების ისეთი ნიშანი, რომელსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ემპირიულ-მეცნიერული მოღვაწეობის ორ ჯგუფად დაყოფის საქმეში. რიკერტი იმასაც აღნიშნავს, რომ კვლევის ისტორიული მეთოდი იჭრება ბუნებისმეცნიერებათა საზღვრებში, ხოლო ბუნებისმეცნიერული მეთოდი — კულტურის შესახებ მეცნიერებათა საზღვრებში. ამაში ხედავს რიკერტი დასმული პრობლემის კიდევ უფრო გართულებას. როგორც ჩანს, ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ამ მსჯელობებით რიკერტი უახლოვდება ვინდელბანდის შეხედულებებს.

უფრო საგულისხმოდ რიკერტს მიაჩნდა ბუნებისმეცნიერული ელემენტების პოვნა კულტურისმცოდნეობაში, მაგრამ არა უბრალოდ ბუნებისმეცნიერული, არამედ მეთოდოლოგიურად ბუნებისმეცნიერული. ისტორიული ცნებების ფორმათა უმრავლესობა განეკუთვნება ერთეულ, ერთჯერად მოვლენებს. კულტურული მნიშვნელობა, ცხადია, მჭიდრო კავშირშია ინდივიდუალურთან, მაგრამ იმავდროულად ცნებები ინდივიდუალურისა და ზოგადისა შედარებითია. ხშირად გვხვდება ნომოთეტკურ და ტელეოლოგიურ-ისტორიულად წარმოქმნილ ცნებათა დამთხვევა, ერთი და იგივე მკვლევარის სარგებლობს როგორც ბუნებისმეცნიერული, ასევე ისტორიული მეთოდითაც; პირველყოფილი კულტურის კვლევაც, ენათმეცნიერებაც, პოლიტიკური ეკონომიკაც, სამართალმცოდნეობაც და სხვა მეცნიერებანი კულტურის შესახებ შეიცავენ ნომოთეტკურ ელემენტებსაც, რომლებიც ისე მჭიდრო კავშირში არიან საკუთრივ ისტორიულ კვლევასთან, რომ მათი ურთიერთისაგან გამოყოფა მხოლოდ ცნებათა საშუალებით თუ მოხერხდება.

რიკერტი მხოლოდ ფორმალურად აღიარებს შემეცნების „ბუნებისმეცნიერული“ და „ისტორიული“ ფორმების თანაბარუფლებიანობას. რიკერტის განცხადება, რომ „სინამდვილე ჩვენთვის არსებობს მხოლოდ განსაკუთრებულსა და ინდივიდუალურში და რომ მისი აგება შეუძლებელია ზოგადი ელემენტებისაგან“ [10, გვ. 80], ორნაირი მნიშვნელობით შეიძლება გავიგოთ: ჯერ ერთი, ეს ნიშნავს ბუნებისმეცნიერებათა კომპეტენციის შეზღუდვა-შევიწროებას, და, მეორე მხრივ, ისტორიულ მეცნიერებათა თავისებურ გაგებას.

რას უნდა აღნიშნავდნენ რიკერტისათვის სიტყვები — „ბუნება“ და „კულტურა“? ბუნების ქვეშ იგი გულისხმობს ყოველივე იმის ერთობლიობას, რაც

თავისით, თავისთავად წარმოიშვა, თავისთავად დაიბადა და მხოლოდ საკუთარ ზრდას ექვემდებარება და მასვე მიჰბარება. „კულტურა კი უშუალოდ ადამიანის მიერაა შექმნილი, ადამიანი კი თავის მხრივ მოქმედებს თავისივე შეფასებითი მიზნების თანახმად, ანუ, თუ იგი (კულტურა — გ. ფ.) უკვე არსებობდა აღრე, ეს იმიტომაც, რომ მას ცნობიერად თავს ევლებოდა ადამიანი მასთან დაკავშირებული ღირებულებების გამო“ [10, გვ. 52—53].

კულტურის ყველა მოვლენაში ჩვენ ყოველთვის ვპოულობთ ადამიანის მიერ აღიარებული რომელიმე ღირებულების განხორციელებას. ღირებულება ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანია ბუნებისა და კულტურის ობიექტთა შორის. იმისათვის, რათა განვასხვავოთ კულტურული (ასე კულტურის) ობიექტები, როგორც სინამდვილის ღირებულებითი ნაწილები, თვით ღირებულებათაგან, რომლებიც არ წარმოადგენენ სინამდვილეს, რიკერტი მათ სიკეთეს უწოდებს. ბუნების მოვლენებს კი იგი მოიაზრებს არა როგორც სათნოებას, არამედ როგორც ისეთ რაიმეს, რომელსაც არა აქვს ღირებულებასთან კავშირი, და ამის გამო, „თუ კულტურის ობიექტს მოვაცილებთ ყოველგვარ ღირებულებას, ისიც ზუსტად ბუნების უბრალო ნაწილად იქცევა უშალ“ [10, გვ. 53].

რიკერტი მიიჩნევს, რომ კულტურისა და ბუნების ობიექტთა ასეთი დაპირისპირება, რამდენადაც საქმე ეხება ორივე ჯგუფის ობიექტთა განსხვავებას, საფუძვლად უდევს მეცნიერებათა დაყოფას. სწორედ ღირებულების პრინციპის წყალობითაა შესაძლებელი განვასხვავოთ კულტურის პროცესები ბუნების მოვლენებისაგან მათი მეცნიერული განხილვის თვალსაზრისით. სწორედ ღირებულების და არა სინამდვილის განსაკუთრებული სახის გამო ხდება გასაგები ინდივიდუალური „კულტურული ცნებების“ შინაარსი, რომლებიც განსხვავდებიან ბუნებრივი (ბუნებისეული) ზოგადი ცნებების შინაარსისაგან. „იმისათვის, რათა უფრო ნათლად გამოვავლინოთ ამ განსხვავების მთელი განსაკუთრებულობა — წერს რიკერტი — ჩვენ საგნებით გარკვეულად ვუწოდოთ ისტორიულ-მანდივიდუალურებელ მეთოდს ღირებულებასთან დამოკიდებულების მეთოდი, და ეს, საწინააღმდეგოდ ბუნებისმეცნიერებისა, რომელიც კანონზომიერ კავშირებს ამყარებს და ახდენს კულტურული ღირებულებებისა და მასთან დაკავშირებული ობიექტების იგნორირებას“ [10, გვ.127].

თუკი ღირებულებას ასეთი გამმიჯნველი ფუნქცია ეკისრება, უფრო მეტიც, ფუნქცია, რომელიც პრინციპში განსაზღვრავს ბუნებისა და ისტორიულ მეცნიერებათა ხასიათებს, მაშინ საკითხავია, როგორია საკუთრივ ღირებულების ბუნება? ღირებულება, რიკერტის მიხედვით, არ წარმოადგენს არც ფიზიკურ და არც ფსიქიკურ სინამდვილეს. ღირებულებათა არსი მათს მნიშვნელობაშია და არა მათს ფაქტიურობაში. მაგრამ ღირებულებანი სინამდვილესთან არიან დაკავშირებულნი. ღირებულება ისეთნაირად შეიძლება შეუერთდეს ობიექტს, რომ ეს უკანასკნელი სიკეთედ იქცევა; ღირებულება ასევე შეიძლება ისეთნაირად იყოს დაკავშირებული სუბიექტის აქტთან, რომ ეს აქტი იმავდროულად შეფასებად იქცევა.

საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში რიკერტის ფილოსოფიის საფუძველიანი კრიტიკა არსებობს [იხ. 1]. ჩვენი მიზანი იყო მხოლოდ ზოგიერთი ის მომენტი გამოგვეყო სოციალური შემეცნების სპეციფიკას რომ შეეხება.

ნეოკანტიანელობის ბადენის სკოლამ შემდგომში საგულისხმო როლი ითამაშა ცოდნის სოციოლოგიის ფორმირების საქმეში. ბევრი საკითხი, რომლე-

ბიკ ვ. ვინდელბანდმა და ჰ. რიკერტმა დასვეს, შემდგომში სოციოლოგიის სფეროში, პირველ რიგში კი ცოდნის სოციოლოგიაში განვითარდა. მ. ვებერმა, რომელიც თავს ჰ. რიკერტის მოწაფედ თვლიდა, თავისი მასწავლებლის ზოგიერთ იდეას სოციოლოგიური ინტერპრეტაცია მისცა. ახლა კი ვნახოთ თუ რა განვითარება ჰპოვა ბადენელი ნეოკანტიანელების შეხედულებებმა ცოდნის სოციოლოგიაში.

ცოდნის სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა იქონია ვ. დილთაის იდეებმა. ნეოკანტიანელების კვალდაკვალ დილთაიც მიჯნავს მეცნიერებებს ბუნებისა და მეცნიერებებს სულის შესახებ. მის სახელთანაა დაკავშირებული ჰერმენევტიკული მეთოდის აღორძინება, რაც არსებითად უშუალო განცდას, შემეცნებელი სუბიექტის მიერ ისტორიულ მოვლენათა არსში შეღწევისა და მათი შინაგანი „მნიშვნელობებისა“ და „საზრისების“ განმარტებას ნიშნავს.

ჰუმანიტარული შემეცნების ძირითად საშუალებად დილთაი მიიჩნევს „გაგებას“, რომელიც ბუნებისმეცნიერული მიზეზობრივი ახსნის საპირისპიროა. დილთაის მიხედვით, ბუნება შეიძლება აიხსნას და ემორჩილება კიდევ ასეთ ახსნას, ხოლო რაც შეეხება სულიერ ცხოვრებას, იგი საჭიროებს შეღწევას, გაგებას. ამიტომ მეცნიერებაში სულზე, ანუ, საერთოდ სოციალურ მეცნიერებებში მიუღებელია ახსნის მეთოდი.

დილთაის მიხედვით, სოციალური პრობლემების შესწავლისას უსათუოდ უნდა იქნეს გათვალისწინებული ქცევის შინაგანი გამოწვევი მოტივები. სოციალურ მოვლენათა სუბიექტურ მხარეთა შესწავლა, ამ მხარეთა აბსოლუტოზაცია, „გაგების“ ჰერმენევტიკული მეთოდის, როგორც საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ერთადერთი და სრულყოფილი მეთოდის დაბრისპირება ახსნის მეთოდთან შემეცნებისა და ცნობიერების პრობლემათა განხილვაში იწვევს სუბიექტივიზმსა და რელატივიზმს.

ბუნებისა და სოციალურ მოვლენათა შემეცნებაში განსხვავების კვლევისას თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, სოციოლოგიაში და მეცნიერების მეთოდოლოგიაში გამოჰყოფენ ორ მიდგომას, რომლებიც სხვადასხვა ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიურ ორიენტაციებს გამოხატავენ. ერთ-ერთი მიდგომის მიხედვით ეჭვს ქვეშაა დაყენებული ან სულაც უარყოფილია კვლევის ზოგადმეცნიერულ მეთოდთა და ხერხთა ვარგისიანობა იმ სახით, როგორადაც ისინი შემუშავდა, პირველ ყოვლისა, ბუნებისმეცნიერებაში; სოციალურ მოვლენებში შეღწევა დანახულია მეცნიერული კვლევის არა ობიექტურ მეთოდებში, არამედ კვლევის ობიექტისადმი მკვლევარი სუბიექტის დამოკიდებულების განსაკუთრებულ ტიპში. ამ მიდგომის მომხრეები სოციალური შემეცნების პრინციპული სპეციფიკის პოზიციას იცავენ, რაც, მათი აზრით, სუბიექტისა და კვლევის ობიექტების განსაკუთრებულ ურთიერთმოქმედებას საჭიროებს (თორიულ შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების კლასიკური სქემისაგან განსხვავებით, რასაც, კერძოდ, გამოყენება აქვს ბუნებისმეცნიერებაში). მეორე მიდგომის შემთხვევაში, თუმცა აღიარებულია სოციალური შემეცნების გარკვეული სპეციფიკა, რაც მისი ობიექტისა და აქედან გამომდინარე კვლევის მეთოდთა თავისებურებითაა გამოწვეული, მაგრამ ეს სპეციფიკა განიხილება მეცნიერული შემეცნების ზოგადმეთოდოლოგიური საშუალებებისა და ხერხების საზღვრებში, აღიარებულია ამ საშუალებათა და ხერხთა ვარგისიანობა სოციალურ მოვლენათა კვლევაში.

ზემოთ მოხსენიებული პირველი მიდგომა, ფაქტიურად, სათავეს იღებს XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის გერმანულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში (ჰ. კოჰენი, ჰ. რიკერტი, ვ. დილთაი, მ. შელერი), ამ მიდგომის წარმომადგენლები „მეცნიერებებს სულის შესახებ“ ანუ „კულტურის შესახებ“ — სოციალურ-ჰუმანიტარულ ცოდნას, უპირისპირებდნენ „მეცნიერებებს ბუნების შესახებ“, ბუნებისმეცნიერულ ცოდნას და ამგვარად აღწერისა და ახსნის მეთოდს (როგორც ეს იყო კონტან) უპირისპირებდნენ ვაგების მეთოდს. ძირითადი და საერთო მათს კონცეფციაში ისაა, რომ სოციალური კვლევის ობიექტებში, მათი აზრით, ყოველთვის საქმე გვაქვს ისეთ სუბიექტურ მომენტებთან, როგორებიცაა, „მნიშვნელობა“, „საზრისი“, „პროექტი“. მათში შედრევა ვაგების მეთოდითაა მხოლოდ შესაძლებელი.

გაგების კონცეფცია სავეტით ემიჯნება თავისი პოზიციით ბუნებისმეცნიერულ მიდგომას, რომლის საგანი ბუნებრივი, ბუნების ობიექტია და რომელიც არსებობს მკვლევარისათვის გარეგანი, საკუთარი კანონებით. ვაგების კონცეფციის მიხედვით ყველაფერი საწინააღმდეგოა. სოციალური კვლევის ობიექტი, ამ კონცეფციის მიხედვით, წარმოადგენს ამა თუ იმ სოციალურ ინსტიტუტებში ობიექტივაციას [დაწვრილებით იხ. 2].

ვაგების კონცეფციის ძირითად მიმართულებას იმაში ხედავენ, რომ, ამ კონცეფციის მიხედვით, „ემპირიული და თეორიული კვლევის მეცნიერული მეთოდები არასაკმარისია სოციალურ მოვლენებში შედრევისათვის და რომ აქ საჭიროა განსაკუთრებული ზნეობრივი და საერთოდ ღირებულებითი, ემოციონალური და სხვა არათეორიული თვალსაზრისები მკვლევარისა — ისეთი თვალსაზრისები, რომელიც კ. მარქსის მიერ კვალიფიცირებული იყო როგორც მანტარულ-რელიგიურ-პრაქტიკულ-სულიერი ათვისება“ [11, გვ. 126].

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო მიდგომათა, კონცეფციათა და ტენდენციათა არაარსებობითი მიმოხილვა კი ვაგებთან დასაშული საკითხის აქტუალობის საკმაო საფუძველს. მათ, უპირველეს ყოვლისა, დიდი ღირებულება გააჩნიათ საკუთრივ ცოდნისა და შემეცნებითი მოღვაწეობის ისტორიის შემეცნებისათვის. დასმული პრობლემის ისტორია და მისი დამუშავების თანამედროვე დონე გადაწყვეტილ და გადაუჭრელ ასპექტთა ნათელ სურათს გვიქმნის. ამიტომ პრობლემის დამუშავების თანამედროვე მდგომარეობა მართიხვს როგორც მეთოდოლოგიურ, ისე მეტამეთოდოლოგიურ მიდგომასაც, რაც გამოწვეულია სოციალური შემეცნების სირთულით, ასეთი სახის შემეცნების შემეცნების სხვა სახეებისაგან პრინციპულად განსხვავებული სპეციფიკით, თვით სოციალური შემეცნების ობიექტის სპეციფიკით. ამიტომ ცოდნის თეორიულ და ემპირიულ დონეთა კვლევა სოციალურ შემეცნებაში და სოციოლოგიურ გამოკვლევაში აუცილებელია როგორც მეცნიერული სოციალური შემეცნების, ისე სოციოლოგიური გამოკვლევებისათვისაც.

დასმული პრობლემის დამუშავება ბევრადაა დავალებული თ. კონტის იდეებისაგან. მისმა ცდამ — დაკვირვების მეცნიერებათა სისტემაში აეგო მეცნიერება საზოგადოების შესახებ, საგულისხმო ადგილი დაიკავა პოზიტივისტურ მეთოდოლოგიაში, კერძოდ, კი, სოციოლოგიური ცოდნის დონეთა დამოკიდებულების პრობლემის მერმინდელ დამუშავებაში. თვით კონტი მეტად ფრთხილად ეკიდებოდა თეორიულისა და ემპირიულის განსხვავებას, როცა წერდა: „ერთის მხრივ, ყოველგვარი დადებითი თეორია აუცილებლად უნდა ემყარებოდეს დაკვირვებებს, მაგრამ, მეორეს მხრივ, იმისათვის რათა

შევედრეთ დაკვირვებებს, ჩვენი აზრი უკვე საჭიროებს რომელიმე თეორიას“ [7, გვ. 6]. კონტის ამ საგულისხმო იდეას მეტწილად, თუმც კი არც მთლად ზუსტად, უწოდებენ ემპირიზმს სოციოლოგიაში. დასავლეთის სოციოლოგიის ემპირიზმში სულ მცირე სამი თავისებური და განსხვავებული ტენდენცია შეიძლება გამოიყოს. ჯერ ერთი, ესაა ყოველნაირ კონკრეტულ გამოკვლევათა ვიება ნაკადი. ეს გამოკვლევები ტარდება როგორც წმინდა მეცნიერული, ასევე თეორიული და პრაქტიკული გამოყენებითი მიზნებით, როგორც ერთიანი თეორიული მიდგომით, ასევე ეკლექტიკური პოზიციით. ესენია როგორც საინტერესო და აქტუალური პრობლემების, ისე ფსევდოპრობლემების კვლევა. მეორეს მხრივ, ემპირიზმს უკავშირებენ გამოკვლევებს სოციოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგიაში, რომელიც ო. კონტიდან მომდინარეობს. მესამეც: ემპირიზმს მიეკუთვნება ნებისმიერი გამოკვლევის ემპირიული დონე; ემპირიული გამოკვლევა სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის პოზიციიდან; გამოკვლევა, რომელიც დაყვანილია ემპირიულ დონემდე ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის ფარგლებში [იხ. 4, გვ. 222—228]. ყოველმხრივ მიმდინარეობს სამი სხვადასხვა ცნების აღრევა: ემპირიზმის, ემპირიული სოციოლოგიისა და ემპირიული სოციოლოგიური გამოკვლევის. ემპირიზმი — გარკვეული მიმართულებაა კვლევის მეთოდოლოგიაში, რომელსაც გარკვეულ კონტექსტში აქვს მნიშვნელობა ეპოქის დასახასიათებლად, ან სვა ალტერნატიულ მიმართულებასთან შედარებით. ფილოსოფიის ისტორიაში ემპირიზმს დიდი ტრადიციები გააჩნია, როგორც ერთ-ერთ მიმართულებათაგანს გნოსეოლოგიაში. მხედველობაში აქვთ ემპირიზმი სოციოლოგიაში როგორც ერთგვარი უკიდურესობა სოციოლოგიურ გამოკვლევათა ექსტენსიურ განვითარებაში. ამ უკიდურესობას პირობითად, შეფასებითი მნიშვნელობით, უწოდებენ აგრეთვე ემპირიულ სოციოლოგიას. ემპირიული სოციოლოგიური გამოკვლევა ისეთი გამოკვლევაა, რომელიც დაფუძნებულია ემპირიულ მონაცემთა შეგროვებასა და ანალიზზე; ემპირიული სოციოლოგია კი პირობითი ტერმინია ემპირიულ სოციოლოგიურ გამოკვლევათა განვითარებაში უკიდურესი ტენდენციების აღსანიშნავად.

ემპირიული სოციოლოგიის არსის უკიდურესი გაგება არსებითად დაკავშირებულია სოციოლოგიის თეორიულ ცნებათა ფიზიკალიზმის ენაზე თარგმანთან ამ ცნებათა შემდგომი ემპირიული-ვერიფიკაციით. როგორც ცნობილია, ლოგიკური პოზიტივიზმის ამ პროგრამამ მთლიანობაში, და მათ შორის, სოციოლოგიაშიც მარცხი განიცადა. ემპირიული სოციოლოგიის ცნებამ ამ გაგების მიხედვით დისკრედიტირება უყო თავისთავს.

ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის სტრუქტურა

ემპირიული სოციოლოგიური კვლევის ობიექტს წარმოადგენენ დაკვირვებასა და სოციოლოგიურ ექსპერიმენტში მოცემული მოვლენები, ხდომილებანი, ფაქტები. მათი არსებობა დამოუკიდებელია სოციოლოგიური კვლევისაგან სოციოლოგ-მკვლევარის თეორიული პოზიციისაგან. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ობიექტური სოციოლოგიური ცოდნა, რეალური სოციოლოგიური პრაქტიკაც ვეღარ გამოდგებოდა თეორიული სოციოლოგიური ცოდნის ჰეგემონიზმის კრიტიკიზმად. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დაკვირვებასა და ექსპერიმენტში მოცემულ სოციალურ ფენომენთა დადგენა მინც შექცევადი პროცესია და აქ როგორც მკვლევარის თეო-



რიულ პოზიციას, ისე ბევრ სხვა სპეციფიურ გარემოებასაც უნდა გავწიოს ანგარიში. თავის მხრივ, დაკვირვებასა და სოციოლოგიურ ექსპერიმენტში მოცემული რეალური სოციალური მოვლენები გამოხატული უნდა იქნენ ბუნებრივი, ყოველდღიური ენით. ეს თუ ვერ მოხერხდა, მაშინ სოციოლოგიური ცდის მონაცემები ვერ ივარგებდნენ სოციოლოგიური თეორიისაგან დამოუკიდებელ შემმოწმებელ ინსტანციად. მაგრამ თეორიულ-სოციოლოგიური განზოგადებისაგან თავისუფლება არ ნიშნავს მკვლევარ-სოციოლოგისაგან საერთოდ დამოუკიდებელი ე. წ. „წმინდა ცდის“ არსებობას. რეალურ სოციალურ მოვლენათა აღქმა სოციოლოგიურ ცდაში უწინამძღვრობს როდია, იგი ყოველთვის შეიცავს გარკვეულ თეორიულ-კონცეპტუალურ წინამძღვრებს.

ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნებისათვის მთავარ ამოცანას წარმოადგენს ემპირიული მასალის მიღება და დამუშავება. მაგრამ მეცნიერული ღირებულება ემპირიული შემეცნების შედეგებს მაშინღა შეიძლება ჰქონდეს, თუ ისინი სათანადოდ იქნებიან განმარტებული შესაბამისი ამხსნელი ფაქტორებით, რომლებიც ემპირიული შემეცნებიდან კი არ გამოიყვანებიან, არამედ პირიქით, შეტანილი იქნებიან მასში. ამ მიმართებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ემპირიულ და თეორიულ ტიპოლოგიზაციას. ამის არსი ძირითადად იმაში მდგომარეობს, რომ ემპირიული გზითაც შეიძლება იმ ფენომენთა ფიქსირება, რასაც მეცნიერული აბსტრაქციის გზით ვაღწევთ, მაგრამ ასეთი ტიპოლოგიზაციის შემეცნებითი ღირებულება საგრძნობლად ნაკლებია. თუ თეორიულ ტიპოლოგიზაციას მიღებულ მონაცემთა ახსნამდე მივყავართ, ემპირიული ტიპოლოგიზაცია მხოლოდ ამ მონაცემთა ინტერპრეტაციისა და აღწერის საშუალებას იძლევა.

სანდო სოციოლოგიური ინფორმაციის მიღების ძირითად საშუალებას სოციალური ფაქტი წარმოადგენს და იგი უნდა იყოს მატარებელი ისეთი ნიშნების, როგორცაა კონკრეტულობა, ინდივიდუალურობა, განმეორებადობა, აღწერითობა.

როცა ვამბობთ, რომ ნებისმიერი მეცნიერული კვლევის პროცესის ძირითად ელემენტს წარმოადგენს ფაქტი, ამით ჯერაც ვერაფერს ვიტყვით საკუთრივ ფაქტის, მისი არსების შესახებ. ასევეა როცა ვამბობთ, რომ ფაქტები ასახვენ სინამდვილეს და საკმარისი არიან თუ არა ისინი ამ სინამდვილის შემეცნებისათვის, „ფაქტი“ მაინც გაუხსნელი რჩება.

დღეისათვის ყველაზე გავრცელებული თვალსაზრისით „ფაქტი“ ინტერპრეტირებულია როგორც მოვლენა ან პროცესი. ესაა ისეთი მოვლენა ან პროცესი, რომელიც უკვე მოხდა სინამდვილეში. ლაპარაკობენ აგრეთვე ობიექტურ ფაქტებზე და შემეცნებით ფაქტებზე. და მაინც ფაქტი უნდა განვსაზღვროთ როგორც ობიექტური შემთხვევა, რომელიც მიმდინარეობს ცნობიერებისა და შემეცნების მიღმა და მათგან დამოუკიდებლად. მაგრამ ამით ხომ არ ვაიგივებთ ობიექტური სინამდვილის ყველა მხარეს ფაქტთან? ეს ასე არ უნდა ხდებოდეს თუნდაც იმიტომ, რომ ყველა მხარე ობიექტური სინამდვილისა წარმოადგენს ფაქტს ადამიანისათვის, უფრო მეტიც, ფაქტს მეცნიერებისათვის. აქ კი უკვე სხვა კითხვა იბადება, სახელდობრ, ამა თუ იმ მოვლენის მნიშვნელობის შესახებ ადამიანისათვის, შემეცნებელი სუბიექტისათვის. ასე რომ, ობიექტად იქცევა სინამდვილის მხოლოდ ის საგანი, ის ფრაგმენტი, ის ფენომენი და მხოლოდ ის ასახება ფაქტიური ცოდნის სახით, რომლებიც ასე თუ ისე ადამიანის სოციალური პრაქტიკის სფეროში მოექცევიან.

აქვე უნდა შევეხოთ საკითხს საკუთრივ ემპირიული სოციოლოგიური ინფორმაციის შინაგანი სტრუქტურის სპეციფიკური ბუნების შესახებ. დღეს ბევრს ლაპარაკობენ სოციოლოგიაში ემპირიულ და ცნებით ინდიკატორებზე (მაჩვენებლებზე), რაც პირდაპირ კავშირშია ჩვენს მიერ ზევით განხილულ კვლევის სხვადასხვა მეთოდთა თავისებურებებთან. თვით ემპირიულ სოციოლოგიურ ინფორმაციაშიც უნდა გამოვყოთ ორი დონე ან ორი საფეხური: ინდივიდუალური ინფორმაცია, რომელიც უშუალოდ რეგისტრირდება, და მთლიანი ინფორმაცია, რომელიც სტატისტიკურად განაზოგადებს ინდივიდუალურ ინფორმაციას და წარმოადგენს თეორიული ანალიზის უშუალო საფუძველს. ეს განისაზღვრება ემპირიული სოციოლოგიური კვლევის ამოცანებით, რამდენადაც ამგვარი კვლევა ყოველთვის მიზნად უნდა ისახავდეს იმ ინფორმაციის მიღებას, რომელმაც გარკვეული შემეცნებითი და პრაქტიკული პრობლემები უნდა გადაწყვიტოს. სხვა მხრივ ამგვარ კვლევასა და გნოსეოლოგიაში არსებულ ემპირიზმს შორის სხვაობის პოვნაც კი არ გაძნელებოდა. ამიტომ აუცილებელია ცნებითი აპარატის, ცნებით და ემპირიულ ინდიკატორთა გამდიდრება, გაფართოება.

ცნებით და ემპირიულ ინდიკატორთა უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ, ისინი, ერთის მხრივ, იძლევიან ძირითად ცნებათა გარკვეულ და ზუსტ დეფინიციას და, მეორეს მხრივ, იძლევიან შესაძლებლობას დაეადგინოთ ძირითად ცნებათა და კვლევის ამოცანათა შესაბამისობა კვლევის პროცესში მოპოვებულ ემპირიულ მასალასთან.

როცა ვლაპარაკობთ სოციოლოგიაში ცნებათა ემპირიული ინტერპრეტაციის შესახებ, უსათუოდ გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ერთი გარემოება, სახელდობრ კი ის, რომ სოციოლოგიურ კვლევაში ცნებათა ემპირიული ინტერპრეტაცია საგრძნობლად განსხვავდება ასეთივე პროცედურისაგან ბუნებათმცნიერულ კვლევაში. პირველ რიგში ეს ეხება თეორიულ სიმკაცრეს, რასაც ცნებათა ემპირიული ინტერპრეტაციის პროცედურის განხორციელები-სას აქვს ადგილი ბუნებათმცნიერულ დისციპლინებში.

ჩვენის აზრით, ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნების პროცესი შეიძლება დაეყოს სამ სტადიად:

ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნების პირველ სტადიაზე მიიღებიათ ემპირიული შემეცნების შემდგომ ეტაპათვის საჭირო მარტივი და ამოსავალი მონაცემები სოციოლოგიური ცდისა;

მეორე სტადიაზე მიიღება ცოდნა კავშირთა შესახებ და, ამასთანავე ურთიერთდამოკიდებულ სოციალურ მოვლენათა კონკრეტული ჩგუფის შესახებ. ურთიერთდამოკიდებულ სოციალურ მოვლენათა ასეთი ჩგუფები კვლევის განსაკუთრებულ ობიექტს წარმოადგენენ;

ემპირიული სოციოლოგიური კვლევის მესამე სტადიაზე მიიღება ცოდნა ყოველ სოციალურ მოვლენათა საბოლოო ერთობლიობის (ჩგუფების შესახებ), ე. ი. კანონთა შესახებ, რომელიც ახასიათებს სოციალურ ჩგუფთა ამ მოვლენებს, მათ სტრუქტურას, რომლებთანაც მიმართებაში სოციოლოგიური ცდის ცალკეული მონაცემები მოვლენათა ამ ჩგუფის შემადგენელ ელემენტებს წარმოადგენენ.

ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნების ამ სტადიათაგან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის ძირითად სახეებს წარმოადგენენ:

1. სოციოლოგიური ცდის მონაცემები — განსაკუთრებული ცოდნა ცალკეულ სოციალურ მოვლენათა შესახებ;

2. სისტემატიზაცია, სოციოლოგიური ცდის მონაცემთა საბოლოო ერთობლიობათა სახით — განსაკუთრებული ცოდნა ყოველი ჯგუფის სოციალურ მოვლენათა გარეგანი ურთიერთკავშირების შესახებ, და, ამასთანავე, ცოდნა მთლიანად აღებული სოციალური მოვლენების ჯგუფთა შესახებ;

3. ემპირიული სოციოლოგიური კანონები — განსაკუთრებული ცოდნა შინაგანი, განმსაზღვრელი კავშირების შესახებ სოციალურ მოვლენათა ყოველი ჯგუფისათვის.

უკვე აქედანაც ჩანს, რომ საკითხი ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის სხვადასხვა სახეთა შესახებ მეტად საყურადღებო და საჭირო საკითხია. საკუთრივ ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნების დონეზეც კი ნათლად ჩანს, რომ მისი ერთი სტადიიდან მეორეზე გადასავლის დროს წარმოიშობა ახალი ცოდნა. ამიტომ ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნების პროცესი უნდა განვიხილოთ როგორც სოციოლოგიური ცოდნის გაფართოების პროცესი. ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის გაღრმავებისათვის, სოციალურ მოვლენათა შემეცნებიდან ამ მოვლენათა არსების შემეცნებაზე გადასვლისათვის აუცილებელია სოციოლოგიური კვლევის ხარისხობრივად ახალი — თეორიული დონე.

სოციოლოგიური ცოდნის თეორიული დონის არსი

საკითხი სოციოლოგიური ცოდნის თეორიული დონის არსის შესახებ ერთ-ერთი უმთავრესი და ურთულესია სოციოლოგიური შემეცნების მეთოდოლოგიაში. სირთულე კი იმაში მდგომარეობს, რომ სოციოლოგიური ცოდნის ყველაზე საკულისხმო — თეორიული დონე, წარმოადგენს აბსტრაქტული ცოდნის სფეროს და ამიტომ მისი არც ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის დონიდან გამოყვანა და არც მასზე დაყვანა შეიძლება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის ერთი სტადიიდან მეორეზე გადასვლისას ხდება ცოდნის გაფართოება. მაგრამ თვით ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის გაღრმავებისათვის, სოციალურ მოვლენათა შემეცნებიდან მათი არსის შემეცნებაზე გადასვლისათვის აუცილებელია ხარისხობრივად ახალი — კვლევის თეორიული დონე. მაინც რაში მდგომარეობს სოციოლოგიური ცოდნის თეორიული დონის თავისებურება და სპეციფიკა?

სოციოლოგიური ცოდნის თეორიული დონის პირველი თავისებურებაა ზოგადობა და აბსტრაქტულობა. თუ ემპირიული სოციოლოგიური კანონები აღწერენ ცალკეულ სოციალურ მოვლენათა ერთობლიობებს, სოციოლოგიური თეორია ასეთ კანონთა ერთობლიობებს მოიცავს. თავისი ზოგადი ხასიათის გამო, თეორიული სოციოლოგიური ცოდნა შეეხება არა მხოლოდ დაკვირვებად, არამედ დაუკვირვებად სოციალურ მოვლენებსაც. ასახავს რა სოციალურ მოვლენათა ზოგად და არსებით მხარეებს, თეორიული სოციოლოგიური ცოდნა არ შეიძლება დაედასტუროთ ან უარყვით ცალკე აღებული ცდისეული მონაცემებით. იგი შეიძლება შეფასდეს მხოლოდ მთლიანობაში.

თეორიული სოციოლოგიური ცოდნის მეორე თავისებურება მისი სისტემურობაა. თუ ცალკეული ემპირიული სოციოლოგიური ფაქტები შეიძლება მივიღოთ ან უარყვით ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნის მიღლი ერთობლიობის შეუცვლელად, თეორიულ სოციოლოგიურ ცოდნაში მისი ცალ-

კული ელემენტის შეცვლა ნთლიანად სისტემის შეცვლასთანაა დაკავშირებული.

თეორიულ სოციოლოგიური ცოდნის მესამე თავისებურება ზემოთ ჩამოყალიბებული პირველი ორი თავისებურებით განისაზღვრება, ანუ ზოგადობითა და სისტემურობით, რაც მას ფილოსოფიურ ცოდნასთან აახლოებს. მაგრამ თეორიული სოციოლოგიური ცოდნა ფილოსოფიური ცოდნისაგან განსხვავებით მაინც უფრო კონკრეტული ხასიათისაა, რაც თავის მხრივ, საშუალებას იძლევა სოციოლოგიური ცოდნის თეორიული დონე მოვიყვანოთ კავშირში ემპირიულ სოციოლოგიურ ცოდნასთან.

თეორიული სოციოლოგიური ცოდნის მეოთხე და მთავარი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ასეთი ცოდნა ასახავს სოციალურ მოვლენათა სფეროს არსებას და იძლევა სოციალური სინამდვილის უფრო ღრმა სურათს, ვიდრე ემპირიული სოციოლოგიური ცოდნა.

თავის დროზე ფ. ენგელსმაც მიუთითა იმის შესახებ, რომ ინდუქციის დონეზე შეუძლებელია მეცნიერულ კანონთა აღმოჩენა და დამტკიცება. როცა აანალიზებდა ემპირისტულ-ინდუქტივისტურ კონცეფციას, ენგელსმა გვიჩვენა, რომ ინდუქციას ემპირიულ ჰიპოთეზათა აღმოჩენა შეუძლია მხოლოდ. ენგელსი მიიჩნევდა, რომ ერთეულიდან განსაკუთრებულისაკენ და განსაკუთრებულისაგან საყოველთაოდან შეადგენდა ხორციელდება არა ერთი, არამედ რამდენიმე ხერხით. ენგელსის მიერ აღიარებულია ინდუქციის უფლებამოსილება ცოდნის ემპირიული დონისათვის და ასევე სამართლიანად ისიც, რომ მარტო ინდუქციის მეშვეობით თეორიულ ცოდნამდე ვერ მივალწევთ. იგი აღიარებს თეორიული ცოდნის ხარისხობრივ სპეციფიკას.

ემპირიული დაკვირვება, მიუთითებდა ენგელსი, თავისთავად საკმარისად ვერასდროს ვერ დამტკიცებს აუცილებლობას [იხ. 3, გვ. 544].

თეორიული ცოდნა კი თავისი აბსტრაქტული, ზოგადი და სისტემური ხასიათის გამო საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეა. ნაკლები ზოგადობის თეორიული სოციოლოგიური ცოდნა შეიძლება მივიღოთ მეტი ზოგადობის მქონე თეორიული სოციოლოგიური ცოდნისაგან.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეცნიერული სოციოლოგიური თეორია მხოლოდ ემპირიულ მონაცემთა განზოგადებისა და ემპირიული მეთოდების მეშვეობით ვერ აიგება. ამ შემთხვევაში ისინი მხოლოდ ინსტრუმენტებს წარმოადგენენ. ამასვე აღნიშნავდა ვ. ჰაიზენბერგი, როდესაც მსჯელობდა ბუნებათმეცნიერებისა და ტექნიკის შესახებ არსებულ გაყალბებულ წარმოდგენებზე, რომლებსაც თითქოს მთლიანად საქმე აქვთ ზუსტ დაკვირვებებთან და რაციონალურ, მკაცრ ლოგიკურ დასკვნებთან. ვ. ჰაიზენბერგი მიიჩნევს, რომ რაციონალური აზროვნებაც და ზუსტად გაზომვაც მეცნიერთა საქმეა, ისევე როგორც სკულპტორის საქმეა ჩაქუჩითა და საჭრეთლით მუშაობა. თუმცა ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია მხოლოდ ინსტრუმენტების, და არა სამეცნიერო მოღვაწეობის არსის შესახებ [იხ. 6, გვ. 60].

შემოქმედებითი, მეცნიერული თეორიული მოღვაწეობა აუცილებლად მოითხოვს ზოგად ცნებათა, პრინციპთა და ჰიპოთეზათა დაქებნას, რომლებიც შეადგენენ თეორიულ ბაზისს და რომელსაც დაეყრდნობა თეორიული ცოდნა.

პრინციპთა და ჰიპოთეზათა მონახვის მეთოდი, ერთის მხრივ, და მეცნიე-

რული სოციოლოგიური თეორიის აგების მეთოდები, მეორეს მხრივ, ქმნიან ნებისმიერი თეორიული გამოკვლევის სტადიებს.

თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევის პირველი სტადია ახალი თეორიული ბაზისის აგებაში ან უკვე არსებული თეორიული ბაზისის გაფართოებაში მდგომარეობს. იგი თავის ელემენტთა სახით მოიცავს ზოგად იდეებსა და ცნებებს, პრინციპებსა და ჰიპოთეზებს, რაც ახალი სოციოლოგიური თეორიის აგების საფუძველს უნდა შეადგენდეს. თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევის პირველი სტადიის ამნაირი ხასიათი უშუალოდ აკავშირებს მას ისტორიულ მატერიალიზმთან, მაგრამ ისტორიული მატერიალიზმი მაინც უზოგადეს კანონზომიერებათა შემსწავლელი მეცნიერებაა, ხოლო რაც შეეხება საკუთრივ სოციოლოგიურ მეცნიერებას, მისთვის ფილოსოფიის მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ მეცნიერული სოციოლოგიის აგების შესაძლებლობა დიალექტიკურ-მატერიალისტური მეთოდის სოციალური ცხოვრების სფეროზე გავრცელების შედეგია.

თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევის მეორე სტადიის არსი მდგომარეობს უკვე არსებულ საფუძველზე მეცნიერული სოციოლოგიური თეორიების აგებაში. ახალ სოციოლოგიურ თეორიათა აგების პროცესი საჭიროებს თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევის პირველი სტადიისაკენ ბევრჯერ დაბრუნებას, თეორიული ბაზისის შინაარსის გადასინჯვასა და კორექტირებას.

თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევის მესამე სტადია სოციოლოგიური თეორიის სოციალურ მოვლენათა გარკვეული ჯგუფის ასახნელად გამოყენებაში მდგომარეობს. სოციოლოგიური თეორია, როგორც წესი, ისე უნდა იყოს ფორმულირებული, რომ მან მოიცავს სოციალურ მოვლენათა მთელი სფერო. ჩვეულებრივ, სოციალურ მოვლენათა თეორიული ახსნის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ შესაძლებელია სოციოლოგიური თეორიიდან უფრო მარტივ კანონთა გამოყვანა, რომლებიც სოციალურ მოვლენათა ცალკეულ ჯგუფებს ეკუთვნის.

თუ ემპირიული სოციოლოგიური კანონები სოციალურ მოვლენათა ჯგუფებისათვის დამახასიათებელ არსებას ასახავენ, ძირითადი სოციოლოგიური კანონები ასახავენ სოციალურ მოვლენათა სფეროსათვის დამახასიათებელ არსებას. სოციოლოგიური პრინციპები კი გამოხატავენ სოციალურ მოვლენათა ყველა სფეროსათვის დამახასიათებელ არსებას.

ამ ასპექტით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს საკითხი სოციოლოგიურ ჰიპოთეზათა არსისა და სპეციფიკის შესახებ. ჰიპოთეზა მეცნიერულად დასაბუთებულ სოციოლოგიურ თეორიად მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქცევა, როცა შესაძლებელია ამ ჰიპოთეზის ჭეშმარიტების დაფუძნება ან უშუალოდ ადამიანური პრაქტიკის მეშვეობით, ან როცა შესაძლებელია მისი გამოყვანა სხვა ჭეშმარიტი დებულებებისაგან. შესაბამისად, ამან შეიძლება მოითხოვოს სათანადო ემპირიულ-სოციოლოგიური კვლევა. საბოლოო ჯამში ეს პროცესი საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და, შესაბამისად, ადამიანური შემეცნების უსასრულობასთანაა დაკავშირებული.

მეცნიერული სოციოლოგიური გამოკვლევის განხორციელების, განზოგადებისა და ახსნის ობიექტურ საფუძველს წარმოადგენს სოციალური ფაქტი, ჰიპოთეზები კი წარმოიშობიან სოციოლოგიურ ფაქტთა წყალობით, და ერთხელ წარმოიშობიან რა, წარმოადგენენ ახალ გამოკვლევათა ჩატარების წყაროს.

ქ. ჯარქსის სახ. საქ. სს
 აქედმწიფთა რესპუბლიკა

14. 7. 93

თეორიული სოციოლოგიური გამოკვლევების პირველ სტადიაზე, ანუ ახალი სოციოლოგიური თეორიის აგების ან არსებული თეორიული ბაზისის გაფართოების სტადიაზე, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კვლევის ისეთ საგულსხმო პროცედურას, როგორცაა იდეალიზაცია. ზევით ჩვენ მოვიტანეთ ენგელსის მეთოდოლოგიური დებულება იმის შესახებ, რომ იდეალიზაცია, ისევე როგორც ინდუქცია, ამოდის ემპირიული მონაცემებიდან, მაგრამ ინდუქციისაგან განსხვავებით იდეალიზაცია თეორიული კანონის ჩამოყალიბების საშუალებას გვაძლევს, რომელიც შესასწავლი სოციალური მოვლენების არსს შეეხება. იდეალიზაციის მეთოდი თავის ამოცანად ისახავს სოციალურ მოვლენებსა და სოციალური სინამდვილის კანონებში გამოჰყოს ის მხარეები და მიმართებები, რომლებიც არსებითი არიან მოცემული სოციოლოგიური გამოკვლევისათვის.

მარქსიზმის კლასიკოსები ბევრჯერ მიმართავდნენ ისეთ მეთოდოლოგიურ ხერხს. როგორცაა, იდეალური მოდელი, თუმცა ტერმინი „მოდელი“ მათ არც უხმარიათ. მოდელი წარმოადგენს თეორიისა და სინამდვილის დაკავშირების ერთ-ერთ საგულსხმო ხერხს და ეს იმიტომ, რომ მოდელი ასახავს სინამდვილეს გამარტივებულ და იდეალიზებულ სახით. მოდელი გამაშუალებელია სინამდვილისა და თეორიისა. რამდენადაც თეორიის ძირითადი დებულებები ახასიათებენ გარკვეულ მოდელს, მოდელი კი თავის მხრივ წარმოადგენს სინამდვილის აბსტრაქტულ სახეს, ამ აზრით, თეორია ასახავს სინამდვილეს მით უფრო ღრმად, რაც უფრო ადეკვატურია მოდელი.

მარქსიზმის კლასიკოსები რომ ასეთი ხერხით სარგებლობდნენ, ამის მაგალითად შეიძლება გავიხსენოთ ფეოდალიზმის კონკრეტული გამოვლინებების „ფეოდალიზმის“ ცნებასთან ენგელსისეული შედარება, ან კაპიტალისტური საზოგადოების ანატომიის მარქსისეული მოდელი.

სოციოლოგიური ცოდნის თეორიულ დონეზე, როცა გავგაჩნია სოციალური სინამდვილის თეორიული იდეალიზებული მოდელები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ „ვიმუშაოთ“ მათზე როგორც გარკვეული სახის ობიექტებზე, სრული ძალით რეალიზდება შესაძლებლობა განვიხილოთ ცნება არა მხოლოდ უკვე აღმოჩენილი და ფიქსირებული შინაარსის მხრივ, არამედ როგორც სუბიექტის მოქმედების სპეციფიკური საშუალება ობიექტის ჯერაც ფარულ თვისებათა დასადგენად. ასეთი შესაძლებლობა პირველად სოციოლოგიური აზრის ისტორიაში განახორციელა კ. მარქსმა აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ ზეაღსვლის კონცეფციის შემუშავებით. წარმოადგინა რა საზოგადოების მთლიანობა იდეალიზებული ობიექტის სახით, კ. მარქსმა იმავდროულად სოციოლოგიური ცოდნის ისტორიული მთლიანობაც წარმოადგინა.

Г. Г. ПАЦАЦИЯ

К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ УРОВНЕЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Резюме

В эмпирическом социологическом исследовании как компоненте социологической науки неизбежно присутствует некоторая двойственность: объектом эмпирического социологического исследования высту-

пают реальные социальные явления, события, факты, данные в наблюдении и социологическом эксперименте. Существование этих социальных явлений не зависит от социологического исследования, от теоретической позиции ученого-социолога. Но свобода от теоретического социологического истолкования не означает, разумеется, существования некоторого «чистого опыта», вообще независимого от познавательных средств социолога-исследователя. Само восприятие реальных социальных явлений в социологическом опыте не беспредпосылочно, оно всегда содержит некоторые концептуально-теоретические предпосылки.

По мере перехода от одной стадии эмпирического социологического исследования к другой происходит расширение знания. Но для углубления эмпирического социологического знания, для перехода от познания социальных явлений к познанию их сущности необходим качественно новый теоретический уровень социологического исследования.

ლიტერატურა

1. თევზაძე გ. გერმანელი ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია. თბ., 1963.
2. ცინცაძე გ. ვაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა. თბ., 1975.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч т. 20.
4. Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория, М., 1961.
5. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб, 1904.
6. Гейзен берг. Смысл и значение красоты в точных науках. «Вопросы философии», 1979, № 12.
7. Конт О. Курс положительной философии, т. I, СПб, 1900.
8. Риккерт Г. Естествоведение и культуроведение. СПб, 1903.
9. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб, 1903.
10. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб, 1911.
11. Швырев В. С. К проблеме специфики социального познания. «Вопросы философии», 1972, № 3.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ნოზარ ლეშავა

საბჭოთა ახალგაზრდის სოციალიზაციის ზოგიერთი საკითხი

თანამედროვე საბჭოთა ახალგაზრდობა ჩვენი საზოგადოების განვითარების მიმავარი ფაქტორია. მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ და ურბანიზაციის ტემპებმა შესამჩნევად აამაღლეს მისი როლი და მნიშვნელობა ქვეყნის ცხოვრების ყველა ასპექტსა და მიმართულებაში. ბუნებრივია, რომ ასეთ ვითარებაში გამახვილდა სოციოლოგთა და ფსიქოლოგთა ყურადღება ახალგაზრდული პრობლემებისადმი. საბჭოთა ახალგაზრდობის პრობლემების შინაარსის განსაზღვრა, მისი სოციალური პორტრეტის ძირითადი ნიშნების, სოციალური არსების გამოვლენა — რთული ამოცანაა. ამ საკითხის სწორი გადაწყვეტა აუცილებლობით მოითხოვს ახალგაზრდობის, როგორც სოციალური კატეგორიის დადგენას, საზოგადოებაში მისი როლისა და მნიშვნელობის წარმოჩენას.

თვალი რომ გადავავლოთ საზოგადოების განვითარების ისტორიას, შევამჩნევთ არსებითი ხასიათის გარემოებას: მოზარდების თაობა თანდათანობით გარდაიქმნება ჰაბტუებისა და ქალიშვილების, ხოლო უფრო გვიან, მოზრდილი ადამიანების თაობებად. ამ გადასვლებში ჩანს თაობის სოციალური ინტეგრაციის პროცესი, საზოგადოებაში საკუთარი ადგილის დადგენის აუცილებლობა. საზოგადოებაში მოდიან ახალი წევრები, რომლებიც ადრე მთლიანად ემორჩილებოდნენ უფროსებს. ისინი გვევლინებიან ახალ სოციალურ მდგომარეობაში; ახალგაზრდების შრომის პროცესში ჩართვა ხასიათდება მთელი რიგი წინააღმდეგობრივი ხასიათის მომენტებით, რაც განსაზღვრულია მათი როგორც გონებრივი და ფიზიკური შესაძლებლობებით, ასევე სოციალური მდგომარეობით. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალიზმი, მისი ცხოვრების წესი ხელს უწყობს ახალგაზრდების ეფექტურ სოციალიზაციას, მათ მიერ სოციალური როლების ათვისებას, ამ სფეროში მაინც გვაქვს პრობლემები, რომელთა არსებობა განსაზღვრულია ახალგაზრდის ასაკის ბიოფსიკური თავისებურებებით, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის, და ურბანიზაციის ზოგიერთი უარყოფითი გამოვლენით, ოჯახური გარემოთი და სხვა ასპექტებით.

თანამედროვე საბჭოთა ახალგაზრდობის სოციალური ინტეგრაციის პრობლემები უფრო რელიეფურად და ნათლად გამოიკვეთებიან ახალგაზრდობის, როგორც სოციალური კატეგორიის, გარკვევის შემდეგ. ახალგაზრდობას სწავლობს სოციოლოგიური ცოდნის სპეციალური დარგი — ახალგაზრდობის სოციოლოგია, რომელიც კმნადობის პროცესში იმყოფება.

ახალგაზრდობის სოციოლოგიას შეუძლია შეასრულოს მთლიანი და სისტემური ანალიზის ფუნქცია, მის ზოგადსოციოლოგიურ თეორიას წარმოადგენს ისტორიული მატერიალიზმი, რომლის პრინციპები და კატეგორიები გამოხატულებას ნახულობენ მეცნიერების ამ სფეროში. მხოლოდ სოციალურ-ფსიქოლოგიური და ასაკობრივი კვლევის უკმაობისაზე არაერთხელ უთქვამს ვ. ი. ლენინს. მისი ყურადღების ცენტრში იყო ახალგაზრდობის სხვადასხვა ჯგუფების შეხედულებები, პოზიციები, განწობილებები. ლენინს ღრმად ესმო-

და ახალგაზრდული ასაკის თავისებურებანი და სხვებისაგანაც მოითხოვდა ამ ასაკის კარგ ცოდნას: „მათ მოხერხებულად უნდა მივუღდეთ“ [2, გვ. 213]. ახალგაზრდობის პოლიტიკური მისწრაფებების საფუძველი უნდა დაეინახოთ არა ასაკობრივ სპეციფიკაში, არამედ საზოგადოებრივი ყოფიერების რეალურ პირობებში. ასაკობრივი თავისებურებების აბსოლუტიზაცია ლენინს მიაჩნდა „ბურჟუაზიული დემოკრატიის“ თვალსაზრისად [1, გვ. 49]. არასწორია ასევე ახალგაზრდობის არასოციალურ, არაკლასობრივ კატეგორიად, მხოლოდ ასაკობრივ გარდამავალ ფაზად ჩათვლა. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა განაპირობებს ახალგაზრდების განსხვავებულ მდგომარეობას, მისი ცხოვრების რეალურ პირობებს და პოლიტიკურ პოზიციას. ლენინმა გააკრიტიკა ახალგაზრდობისადმი აბსტრაქტული-იდეალისტური მიდგომა, მისი სოციალურ-ფსიქოლოგიური თავისებურებების აბსოლუტიზაცია: „სტუდენტობა არ შეიძლება გამონაკლისს შეადგენდეს მთელ საზოგადოებაში, მიუხედავად მთელი თავისი უნაგარობისა, უმწიველობისა, იდეალურობისა“ [1, გვ. 49].

ახალგაზრდობა უნდა გავიგოთ, როგორც საზოგადოების სოციალურ-დემოგრაფიული ჯგუფი, რომლის ერთ-ერთ არსებით სოციალურ ნიშნად ითვლება მისი კლასობრივი მდგომარეობა. ამასთან ის წარმოადგენს კლასობრივი ქმნადობის ყველაზე დინამიურ, მოძრავ ელემენტს, რაც განპირობებულია ორი მომენტით. ერთის მხრივ, ვასათვალისწინებელია ახალგაზრდის სოციალური წარმოშობა, ის გარემო, სადაც მიმდინარეობს მისი აღზრდა-განვითარება და მოუქიდებელ გზაზე დადგომამდე. მეორე მხრივ, არ უნდა დავივიწყოთ, ისიც, რომ ყოველი სოციალური კლასი ცდილობს და ახორციელებს კიდევ საკუთარი თავის განვითარებას თავის კლასობრივ წრეში ახალგაზრდების თავმოყრის საშუალებით. კლასის ბედი დიდად არის დამოკიდებული იმ ახალგაზრდაზე, რომელიც აესებს მათ რიგებს. ახალგაზრდების სოციალური პასუხისმგებლობის თაობაზე კ. მარქსი წერდა: «Наиболее передовые рабочие вполне сознают, что будущее их класса, и, следовательно, человечества, всецело зависит от воспитания подрастающего рабочего поколения» (4, გვ. 198).

საბჭოთა სოციალოგები ამუშავებენ ჩვენი ახალგაზრდობის, როგორც სოციალური ჯგუფის, სხვადასხვა ასპექტებსა და მიმართებებს. ამ სფეროში მუშაობენ ი. კონი, ს. იკონნიკოვა, ი. ვოლკოვი, მ. რუტკევიჩი, ვ. ბორიაზი და სხვ. ი. ვოლკოვს ახალგაზრდობა ესმის სოციალურ-დემოგრაფიული ჯგუფის სახით: „მას, როგორც ყველა სოციალურ ჯგუფს, აქვს საკუთარი ფუნქციური ნიშნები, სოციალურ-ფსიქოლოგიური თავისებურებები, სპეციფიკური მოთხოვნილებები და ინტერესები“ [8, გვ. 4].

ს. იკონნიკოვას თვალსაზრისით, „ახალგაზრდობა ითვლება კლასობრივ-დიფერენცირებულ სოციალურ-დემოგრაფიულ ჯგუფად, რომელიც აერთიანებს 16—30 წლის ასაკის ახალგაზრდა ადამიანებს“ [10, გვ. 19]. ახალგაზრდობის მდგომარეობა საზოგადოებაში, მათი ღირებულებებითი ორიენტაციები, მოთხოვნილებები და სოციალურ-ფსიქოლოგიური თვისებები განისაზღვრებიან საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წყობით, წარმოებითი ურთიერთობებით, ისტორიული სიტუაციით.

ი. კონი ყურადღებას ამახვილებს ახალგაზრდობის ასაკობრივ ნიშნებსა და

სოციალური პირობების თავისებურებებზე [6, გვ. 578]. ვ. გოლოფასტის თვალსაზრისით, „ახალგაზრდობა წარმოადგენს საზოგადოების მობილურ სოციალურ-დემოგრაფიულ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ნაწილს, რომელიც, შემოსაზღვრულია ასაკობრივი ჩარჩოებით“ [9, გვ. 13, 14]. ვ. პოლიკანოვი ხაზს უსვამს ახალგაზრდობის სოციალურ როლს, მიუთითებს იმას, რომ „ის წარმოადგენს სპეციფიკურ, საზოგადოებრივ მოვლენას“ [11, გვ. 28, 29].

მიუხედავად იმისა, რომ ახალგაზრდობის პრობლემები ნაყოფიერად მუშავდება, მაინც აშკარად შესამჩნევია ერთი გარემოება: ყველა მკვლევარი განსხვავებულად ადგენს ახალგაზრდული ასაკის საზღვრებს. ანთროპოლოგები, დემოგრაფები, ფსიქოლოგები და სოციოლოგები საფუძვლად იღებენ სხვადასხვა ნიშნებს, რაც ვ. ბორიაზის სამართლიანი თქმით, არ უნდა იყოს მთლად სწორი „ერთი მეცნიერების საზღვრებში უნდა არსებობდეს შეხედულებების გარკვეული შეთანხმება, მის გარეშე შეუძლებელია მოცემული გამოკვლევების ერთმანეთთან შედარება, ამასთან რთულდება საერთო ტენდენციების გამოკვლევაც“ [7, გვ. 117]. არ შეიძლება არ დაეთანხმო ვ. ბორიაზსა და ს. იკონიკოვას იმაში, რომ ახალგაზრდობის, როგორც სოციალური მოვლენის არსების დადგენაში გადამდგეულია მხოლოდ პირველი ნაბიჯები, „ახალგაზრდობის“ ცნება ჯერ კიდევ არ არის საკმაოდ დამუშავებული [10, გვ. 12].

ჩვენი აზრით, ახალგაზრდობა წარმოადგენს დიფერენცირებულ სოციალურ-დემოგრაფიულ ჯგუფს, რომელიც აერთიანებს 16-დან 30 წლამდე ასაკის ახალგაზრდა ადამიანებს, რომელთაც გააჩნიათ მთელი რიგი საერთო ასაკობრივი თავისებურებები, სოციალურ-ფსიქოლოგიური თვისებები, ნიშნები, ღირებულებითი ორიენტაციები, მსოფლმხედველობა, ინტერესები და მოთხოვნილებები, რითაც ისინი განსხვავდებიან საზოგადოების მოზრდილი წევრებისაგან. მათი ადგილი და როლი საზოგადოებაში განსაზღვრულია სოციალური წყობის ხასიათით, საზოგადოებრივი ურთიერთობებით და ისტორიული გარემოებებით.

როცა ვცდილობთ ახალგაზრდის სოციალიზირების დადგენას, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ მისი ფსიქოლოგიური სიმწიფე და სიმყარე, სოციალური როლების მიღების და რეალიზების უნარ-შესაძლებლობები; თანამედროვე საბჭოთა ახალგაზრდის სოციალიზაცია თავს ავლენს ორ პროცესში: კერძოდ, ჯერ ერთი, ნორმების, ცოდნის ტრადიციების, ღირებულებების ათვისებასა და მეორე, მათ რეალურ გამოყენებაში. ვფიქრობთ, რომ ახალგაზრდობის ზემო საზღვარზე (დაახლოებით 28—30 წელი) ახალგაზრდა ადამიანი სოციალურ ფუნქციებს ასრულებს სრულად და თვალსაჩინოდ, მისი სოციალური აქტიურობა ცხადი და გამოკვეთილი ხდება.

ახალგაზრდის სოციალური ფუნქციების შინაარსში შედიან:

1. საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ეკონომიკურ სფეროში: შრომითი მოღვაწეობა და ანაზღაურება, რომელიც მას მისცემდა არა მარტო დამოუკიდებელი ცხოვრების შესაძლებლობას, არამედ გარკვეულ ნამატსაც კი ოჯახის არა-შრომისუნარიანი ადამიანების სარჩენად.
2. პოლიტიკურ სფეროში: საარჩევნო უფლების რეალიზაცია.
3. პიროვნებათშორისო ურთიერთობის სფეროში: თანაბარ პირობებში უფრო მოზრდილთა საზოგადოებაში თანასწორი მდგომარეობისა და ხელმძღვანელობის მოპოვების შესაძლებლობა.

სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფები არაერთგვაროვნად გადადიან მოზრდილობის სტატუსში. ბევრი რამ არის დამოკიდებული ახალგაზრდის სოციალურ მდგომარეობაზე, რომელიც ანელებს, ან პირიქით, აჩქარებს ახალგაზრდის სოციალიზაციის პროცესს.

ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ადრეულ საფეხურზე და თანამედროვე მსოფლიოს ჩამორჩენილ რეგიონებში სოციალიზაცია ხასიათდებოდა და ხასიათდება საინტერესო თავისებურებებით. სოციალურად ჩამორჩენილ საზოგადოებებში ბავშვი უშუალოდ გადადიოდა მოზრდილობის სტატუსზე. აქ სოციალური როლები მკაცრად რეგლამენტირებული იყო და ცხოვრების მარტივი პირობები სიჭაბუქის ცალკე გამოყოფის შესაძლებლობას არ იძლეოდა. ამიტომაც ბავშვის სოციალიზაცია უფრო სწრაფად ხორციელდებოდა, ვიდრე ეს ცივილიზებულ საზოგადოებაში ხდება. თანამედროვე საბჭოთა ახალგაზრდის სოციალიზაციის ტემპებს ანელებენ სოციალური ცხოვრების მრავალფეროვანი სისტემა, სწავლა-აღზრდის გახანგრძლივებული პერიოდი და სხვა მომენტები. თანამედროვე ახალგაზრდობის საგრძნობი ნაწილი დიდ ინტერესს იჩენს უმაღლესი განათლების მიმართ, რაც განპირობებულია მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არნახული განვითარებით. ხშირია შემთხვევა, როცა უმაღლეს-დამთავრებული ახალგაზრდა მეცნიერების რომელიმე დარგს ეუფლება, რომელიც ცხადია, ერთის მხრივ, ანვითარებს ამ ადამიანის შემეცნებთ პოპიზონტს, მსოფლმზედველობას, მაგრამ მეორე მხრივ, სწავლის პერიოდის გახანგრძლივება აკიანურებს მის სოციალიზაციას, ჩართვას წარმოების სფეროში.

XX საუკუნეს სამართლიანად მიიჩნევენ ურბანიზაციის საუკუნედ. ამ საუკუნის პირველ ნახევარში მსოფლიოში ქალაქის მოსახლეობა გაიზარდა 730 მლნ. ადამიანით, ურბანიზაციის ასეთი მაღალი ტემპების გაგრძელება 2000 წლისთვის 80%-მდე გაზრდის საბჭოთა ქალაქების მოსახლეობას [5, გვ. 119].

ახალგაზრდობა, საზოგადოების სხვა ჯგუფებზე უფრო მეტად, პოზიტიურად უდგება ურბანიზაციას. ქალაქების ზრდა-განვითარება ახალ პერსპექტივებს უშლის ჩვენს ახალგაზრდობას, რომელიც ყოველთვის მისწრაფვის სიასლისა და საკუთარი საზოგადოებრივი მდგომარეობის შეცვლისაკენ.

ქალაქების, განსაკუთრებით ახლადამოცენებულის, ახალგაზრდობით შევსება გარკვეულ კვალს ტოვებს მის სოციალურ სახეზე. ქალაქის ცხოვრებაში შეინიშნება დიდი ტემპი, რომელიც გარკვეული მნიშვნელობით ახალგაზრდობის მიერაც არის წარმოშობილი. ქალაქიც დიდ გავლენას ახდენს ჩამოსულ ახალგაზრდობაზე, რომელსაც ჯერ კიდევ შენარჩუნებული აქვთ სოფლის ადათ-წესები, შეხედულებები, ქცევის სტილი, მაგრამ არც ის უნდა გამოვრჩეს, რომ სოფლის ფსიქოლოგიის გავლენა ქალაქზე შეინიშნება უფრო მოზრდილი მიგრანტების მხრიდან. ახალგაზრდობას კი არ გააჩნია მყარი შეხედულებები, კარგად ეგუებიან სიასლეს და ქცევის სტილს. რამოდენიმე წლის შემდეგ ისინი სრულად ერწყმიან ქალაქს. როცა ვცდილობთ მისი ცხოვრების პირობების ცნების შინაარსის გარკვევას, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ქალაქის მაცხოვრებლის მატერიალური მდგომარეობა (ოჯახის შემოსავალი და მატერიალური კეთილდღეობის უზრუნველყოფა), მუშაობისა და ცხოვრების პირობები, სოციალური მობილურობის შესაძლებლობა, რომელშიც მთავარი ადგილი ეკუთვნის სწავლის შესაძლებლობას, ადამიანის „სავნობრივ“ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ გარემოს, ადამიანის ღირებულებით

ორიენტაციებს, რომელიმე ორგანიზაციის წევრობას და არაფორმალურ ჯგუფში გაერთიანებას.

ქალაქის ცხოვრების პირობები ხასიათდება შრომის მზარდი დანაწილებით და ფუნქციური დიფერენციაციით (ცალკეული ადამიანი ეუფლება ვიწრო სპეციალურ სამუშაოს). შრომის პროცესის ამგვარი სპეციალიზაცია იწვევს მნიშვნელოვან ძვრებს ადამიანის ცხოვრებაში. ჯერ ერთი, ცალკეული ადამიანი სულ უფრო ნაკლებად გამოდის, როგორც დამოუკიდებელი ერთეული არა მარტო საწარმოო პროცესში, ასევე საყოფაცხოვრებო სფეროშიც. მეორე, იზრდება, არასამუშაო დროის მნიშვნელობა, რომელშიც პიროვნება მრავალმხრივად ვითარდება. მესამე, რაც უფრო ნაკლებ დროს უთმობს ადამიანი მუშაობას, მით უფრო მიმზიდველია მუშაობის სხვა ფორმები, სხვა სოციალური როლები. ამიტომაც „პიროვნების თვითგანვითარება გამოდის არა როგორც თვითმიზანი, არამედ სოციალური ნობილურობის საშუალება“ [5, გვ. 120].

საზოგადოებაში სხვა როლის მოპოვება მოითხოვს განსხვავებულ ცოდნას, უნარებს და პირად თვისებებსაც. მრავალი პროფესია მოითხოვს უწყვეტ განმარტებას, რაც შეუძლებელია ცოდნის გაღრმავების, სწავლების გარეშე. სწავლება ისეთივე სავალდებულო მოქმედებაა, როგორც მუშაობა. ეს მომენტი განასხვავებს თანამედროვე ქალაქს სოფლისაგან, სადაც შეიძლება ახალგაზრდა დაეუფლოს ისეთ პროფესიას, რომელიც მთელი ცხოვრების მანძილზე გამოაჩვენებს მას.

თანამედროვე ახალგაზრდობა წარმოადგენს სოციალურად მობილურ ჯგუფს; სოციალური მობილურობის ფსიქოლოგიურ მოტივად ითვლება საკუთარი პიროვნების ყოველმხრივი გამოვლენა. ვფიქრობთ, რომ სოციალური მობილურობა არის ის საშუალება, რომელიც კონკრეტული ადამიანებისა და პიროვნებებისადმი ნაკლებდამოკიდებულს ხდის ადამიანს. სოციალური მობილურობა გამოდის, როგორც სოციალურად მინტეგრირებელი ფაქტორი ქალაქში შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების პირობებსა და მოსახლეობის მზარდ ფუნქციონალურ დიფერენციაციაში.

მ. რუტკევიჩისა და ფ. ფილიპოვის თვალსაზრისით, „თანამედროვე ნეცნიერულ-ტექნიკური რეველუციის ეპოქაში არსებითი ხასიათის გადაადგილებებია სოფლიდან ქალაქში და ფიზიკური შრომიდან გონებრივში. ამ პროცესს ახორციელებს ახალგაზრდობა, რადგან ის ფლობს უფრო მაღალ საგანმანათლებლო დონეს, ცდილობს შეასრულოს უფრო საინტერესო და რთული სამუშაო, ფსიქოლოგიურად მომზადებულია ადგილის შეცვლისა და ახალი გარემოსათვის [12, გვ. 82].

ქალაქში ახალგაზრდას უხდება საქმიანი, ფუნქციონალური ურთიერთობის დამყარება საზოგადოების წევრებთან. ეს კონტაქტები იშვიათად გადაიზრდებიან ემოციურ-პიროვნულ, არაფორმალურ ურთიერთობებში. ორგანიზაციები, ინსტიტუტები გამოდიან, როგორც რგოლები მოქალაქესა და საზოგადოებას შორის, ამასთან ისინი აწესრიგებენ ადამიანის პიროვნულ დამოკიდებულებებს. სოფლიდან ჩამოსული ახალგაზრდის მიერ ქალაქური ფსიქოლოგიის ათვისება ითვლება სოციალიზაციის კერძო შემთხვევად, ე. ი. გარკვეული საზოგადოების ნორმებისა და ღირებულებების შექმნად. ურბანიზებული სოციალიზაცია წარმოადგენს გარკვეული ინსტიტუტის, ორგანიზაციის ნორმებს, არა საერთო ზნეობრივი პრინციპების ათვისებას, არამედ ქალაქში ცხოვრების ქცევის შესწავლას.

სულაც არ არის გამოირიცხული, რომ ზნეობრივ პრინციპებთან ასეთი დაშორიშორება ახალგაზრდა ადამიანმა აღიქვას, როგორც საერთო ღირებულების გაუფასურება. მან შეიძლება ექვის ქვეშ დააყენოს ადამიანური ცხოვრების საყოველთაო ნორმები. მისი მორალური რელატივიზმი მძაფრდება ერთი მომენტი. ახალგაზრდა ადამიანი ქალაქში აწყდება ცხოვრების მრავალ კოდექსს, რომელთაც ის ეჯახება და არ იცის რა ქნას. მას ძველი ღირებულებები აღარ მიაჩნია ერთადერთ სწორ საზომად, წარმოიშვება ღირებულებების გადაფასების სიტუაცია. ასეთ პირობებში, რაც სულაც არ არის გამოირიცხული, ჩვენი ახალგაზრდობის მცირე ნაწილში შეიძლება გავრცელდეს დამანაშვეობის ახალი ფორმები და სახეები.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ინდუსტრიალიზაციამ და ურბანიზაციამ თითქმის სრულად დაასხვრია „დიდი ოჯახი“. იგი შეიცვალა ე. წ. „პატარა ოჯახით“, რომელიც შემდგომში იქნეს ნუკლეარულ ფორმას. ოჯახის ეს ტიპი დამახასიათებელია მაღალორგანიზებული და ურბანიზებული საზოგადოებისათვის¹. ბევრი სოციოლოგი იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ დღეს ახალგაზრდობის, როგორც სოციალური ერთიანობის, გამოყოფის უშუალო წინაპირობად გამოდინან დიდი ოჯახის დაშლის და მცირე ოჯახების წარმოქმნის ტენდენციები. ახალგაზრდის სოციალიზაცია წარმოუდგენელია უფროსებთან ურთიერთობის გარეშე. ისინი გვევლინებიან მისი სოციალიზაციის ძირითად და უცვლელ „იარაღებად“, რამდენადაც ისინი ფლობენ გავლენის ეფექტურ სისტემას, რომლის გარეშე სოციალიზაცია წარმოუდგენელია.

დიდი ოჯახის პირობებში მოზარდის სოციალიზაცია მიმდინარეობდა მრავალრიცხოვან ჯგუფში, სადაც უფროსები წარმოადგენენ მნიშვნელოვან ნაწილს. ამ სოციალიზაციაში გამოიყოფა შემდეგი არსებითი ნიშნები: 1. მოზარდი ურთიერთობას ამყარებდა უფროსების მნიშვნელოვან რიცხვთან, რომლებიც ასრულებდნენ მრავალრიცხოვან როლებს (ოჯახური როლი — მამისა, ქმრის და ა. შ. პროფესიული როლები და ზოგადსოციალური როლები) ზოგიერთი მინიმუმი, რომელსაც უშუალოდ ასრულებდა ოჯახი). 2. მოზარდს ნაკლები კონტაქტი ჰქონდა დამყარებული სხვა ოჯახების თანატოლებთან (წინასაქმრწინო პერიოდის კონტაქტები უფროსების კონტროლს ექვემდებარებოდა).

მცირე ოჯახებზე გადასვლამ შეცვალა ახალგაზრდა ადამიანის სოციალიზაციის საშუალებები. სოციალიზაციის ხელმძღვანელ ძალად კვლავ უფროსები რჩებიან, მაგრამ მათი სამოქმედო ასპარეზი მკვეთრად შეიკვეცა. უფროსების რაოდენობა ახალგაზრდის ოჯახში შესამჩნევად მცირდება, ხოლო ნათესაური კავშირი მნიშვნელოვნად სუსტდება. საზოგადოებაში სოციალური როლების გაზრდამ და მისი ათვისების სირთულემ დააყენა მშობლების ტრადიციული პროფესიებისადმი სწრაფვა. შესამჩნევი გახდა ერთი ტენდენცია: ახალგაზრდისა და ოჯახის შრომისუნარიან წევრებს შორის ურთიერთდამოკიდებულება ნაკლებად ინტენსიურ ხასიათს ატარებს. გაცილებით გართულდა კონტაქტების დაწყება უფროსებთან, ამიტომაც სოციალიზაციის მოთხოვნებთან ახალგაზრდა იკმაყოფილებს ოჯახის გარეთ იმ მოზარდის საზოგადოებასთან, რომელიც ოჯახს არ მიეკუთვნება. ახალგაზრდის ურთიერთობა მოკლებულია აღრიდნელ ხასიათს, როცა უფროსი ახალგაზრდას უზიარებდა თავის

¹ თუმცა დღეს ბევრ ცივილიზებულ ქვეყანაში შეინიშნება კვლავ „დიდი ოჯახის“ აღდგენის ტენდენცია.

გამოცდილებას, ახალგაზრდა ადამიანი უფრო მჭიდროდ უკავშირდება თანატოლების საზოგადოებას, მასში ის ნახულობს საკუთარი პიროვნული შესაძლებლობების ეფექტურ საშუალებას. ჩვენში, ასევე ბევრ განვითარებულ ქვეყანაში, შეიმჩნევა ახალგაზრდული ჯგუფების გამოცალკეების ტენდენცია. ახალგაზრდობის სოციალურ ჯგუფად გამოცალკეება მჭიდრო კავშირში იმყოფება თანამედროვე განათლების სისტემასთან.

საზოგადოების განვითარების არც თუ ისე შორეულ საფეხურზე მოზარდის ინტელექტუალური აღზრდა ოჯახში მიმდინარეობდა, დღეს კი, როცა შეიცვალა ოჯახის ფუნქციები და საზღვრები, საზოგადოების განვითარების საწარმო-ეკონომიკურმა მოთხოვნილებებმა წინა პლანზე წამოსწიეს განათლების მიღების სულ სხვა ფორმები და საშუალებები.

მნიშვნელოვანი ძვრები მოხდა საზოგადოებრივი კონტროლის სფეროშიც, რომელიც ოჯახმა თანდათანობით დაუთმო სხვა ჯგუფებსა და ორგანიზაციებს. ახალგაზრდობაზე სოციალურ კონტროლს ახორციელებს მასობრივი ზემოქმედების საშუალებები. ადრე სავსებით ნორმალურად ითვლებოდა ახალგაზრდის სრული დამორჩილება, დღეს კი მშობლები შედარებით ნაკლებად ლებულობენ მონაწილეობას მისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი საკითხების გადაჭრაში. იქმნება იმის ილუზიაც, თითქოს ახალგაზრდობა სავსებით ავტონომიურად წყვეტს საკუთარ ბედ-იბაღს, რაც სწორი არ არის: «Любой индивидуальный акт становится возможным постольку, поскольку он детерминирован социально» [3, გვ. 596].

თანამედროვე საბჭოთა ახალგაზრდა ადამიანის სოციალიზაცია მრავალი განმსაზღვრელი ფაქტორითაა განპირობებული. მკვეთრად გაიზარდა თანატოლების ჯგუფის მარეგულირებელი გავლენა, არ უნდა დავივიწყოთ უფროსების ზემოქმედებაც. დღეს განსაკუთრებული როლს ეკუთვნის მასობრივი კომუნიკაციების საშუალებებს, რომელთაც სოციალური გამოცდილების შექმნის რთულ პირობებში შესწევთ უნარი ეფექტურად იმოქმედონ ახალგაზრდობაზე. კომუნიკაციების მასობრივ საშუალებებს შეუძლიათ ამა თუ იმ პრობლემური სიტუაციის ეფექტურად გადაჭრის მიზნით შეაგროვონ ზუსტი ინფორმაცია (მაგალითად, პროფესიის არჩევის დროს), რაც არ გამორიცხავს დაუსაბუთებელ არჩევანსაც. ჩვენი აზრით, თანამედროვეობის უმნიშვნელოვანეს თავისებურებად ახალგაზრდობის მიერ გადაწყვეტილებების მიღების შექმნა ითვლება. ამ პროცესის სწორი და ეფექტური წარმართვა ჩვენი საზოგადოების ძირითადი და არსებითი სოციალური ამოცანაა. უკანასკნელი ოცი წლის მანძილზე ის იქცა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრობლემად. თანამედროვე პირობებში ახალგაზრდული გაერთიანებების არსებობა არ არის შემთხვევითი მოვლენა. ის სავსებით ნორმალურია ახალგაზრდის სოციალიზაციის დღევანდელ პირობებში. ახალგაზრდა ადამიანის სოციალიზაცია მიმდინარეობს როგორც მრავალრიცხოვან ფორმალურ, ორგანიზებულ ჯგუფებსა და კოლექტივებში (სააწავლო, შრომითი, სპორტული და კულტურულ-აღმზრდელობითი ორგანიზაციები, კლუბები და წრეები), ასევე არაფორმალურ ჯგუფებში (თანატოლების ჯგუფი გემოგენური და პეტეროგენური ნიშნების მიხედვით, მეგობრები, ნაცნობები). დღეს, როგორც არასდროს, გაიზარდა არაფორმალური ჯგუფების მნიშვნელობა. ასეთ ჯგუფებში ახალგაზრდა ადამიანების ერთმანეთისადმი დამოკიდებულება იძენს მრავალფეროვან და საინტერესო ხასიათს. მათში იქმნება ისეთი სიტუაციები, რომლებიც შესანიშნავ ნიადაგს წარმოადგენენ პიროვნების გამოცდისა და გან-

ვითარებისათვის. ადამიანური განწყობილებები, სიმპათიები, გულითადი ურთიერთობის მოთხოვნილება ყველაზე მეტად არაფორმალურ ჯგუფებში იჩენენ თავს. ხშირად ახალგაზრდა აქ ლებულობს ისეთ უმნიშვნელოვანეს გადაწყვეტილებებს, როგორცაა მომავალი მეუღლის არჩევა, პრობლემების ფართო წრეზე საკუთარი თვალსაზრისების მოფიქრება და მრავალი სხვა. სამწუხაროდ, არა-იშვიათად არაფორმალური ახალგაზრდული ჯგუფები გადაიზრდებიან არასასურველ, სოციალურად საშიშ მოვლენებად.

ასეთ ჯგუფებზე მარტო კულტურულ-მასობრივი ზემოქმედება უნაყოფო იქნება, რადგან მათ არ შეუძლიათ არაფორმალური კავშირების დამსხვრევა, პირიქით, ისინი კეთილნაყოფიერ ნიადაგს ქმნიან მისი განვითარებისათვის. თავისი ბუნებით, კულტურულ-მასობრივი ღონისძიებები წარმოადგენენ მასობრივი ზემოქმედების ერთ ფორმას, როცა არაფორმალური ახალგაზრდული ჯგუფები ითვლებიან პიროვნებათშორისი ურთიერთობის უმნიშვნელოვანეს ნაწილად. როგორც გამოკვლევები ადასტურებენ, ახალგაზრდების კონტაქტების სისწორე არაფორმალურ ჯგუფებში უფრო მეტია, ვიდრე კულტურულ-მასობრივ ღონისძიებებში.

ვფიქრობთ, რომ ახალგაზრდა ადამიანის სოციალიზაცია, მისი მოზრდილობის სტატუსის დადგენა გაცილებით უფრო ეფექტური იქნება იმ შემთხვევაში, თუ კი მას რეალური კონტაქტები ექნება მოზრდილების ფართო წრესთან. მარტო ახალგაზრდული კაფეები, კლუბები და კულტურულ-განმანათლებელი წრეები ვერ უზრუნველყოფენ პიროვნების საზოგადოებასთან დადებით ადაპტაციას. ისინი შეიძლება უარყოფითი როლის მატარებლები აღმოჩნდნენ საკუთარ ნაქუქში მოქცევის, სხვებისაგან იზოლაციის შემთხვევაში.

ახალგაზრდობის სოციალიზაცია რთული სოციალური მოვლენაა, არ შეიძლება პიროვნების სოციალურ სტატუსზე ლაპარაკი, თუკა ის ფიზიკურად, გონებრივად და მორალურად არ არის მომწიფებული. მოზრდილობის სტატუსი ნიშნავს არა მარტო წინა თაობის ადამიანების სოციალური გამოცდილების ათვისებას, სოციალური როლების ტრადიციული ფორმებისა და საშუალებების შესწავლას, არამედ უფრო მეტად აქტიურ-გარდაამქმნელ როლსაც, რომელიც საზოგადოების ახალ სრულფასოვანი წევრს მოეთხოვება. ჩვენი სოციოლოგია ახალგაზრდობას განიხილავს განსაზღვრულ ასპექტში. — პირველი, როგორც საზოგადოების აღმზრდელი ზემოქმედების ობიექტი და მეორე, როგორც სოციალური პროგრესის ფაქტორი.

თანამედროვე ისტორიული სიტუაციის ანალიზი აჩვენებს, რომ ჩვენი ახალგაზრდობა ცხოვრობს სოციალური და მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის, მრავალფეროვანი საზოგადოებრივი ტენდენციების, მწვავე იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებში. მასზე გავლენას ახდენენ ცხოვრების უშუალო გარემოებები, ოჯახური, პროფესიული ატმოსფერო, რომელიც ერთმანეთის გვერდით არსებობენ განსხვავებული გემოვნებები და მიდრეკილებები, სიმპათიები და ანტიპათიები, შეფასებები და ხასიათის თავისებურებები.

ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ახალგაზრდობის ჩამოყალიბების პროცესი სინამდვილის პასიურ ასახვას წარმოადგენს. ახალგაზრდობა რომ მხოლოდ სინამდვილის პასიური აღმქმელი იყოს, მაშინ აღმზრდელითი პროცესი დაყვანილი იქნებოდა შეგუების მექანიზმის გამომუშავებამდე, რომელშიც თითოეული თაობა გაიმეორებდა ერთსა და იმავე უნარებს, თვისებებს. ამიტომაც უნდა გავითვალისწინოთ ის ახალი, ორიგინალური, რაც საზოგადოება-

ში ახალგაზრდობას შემოაქვს. არც ახალგაზრდული თავისებურებების გააბ-სოლუტურება იქნებოდა გამართლებული, რადგან მისი აღიარება სუბიექ-ტურ-ვოლუნტარისტული უკიდურესობების მომასწავებელი იქნებოდა. ახალ-გაზრდობა ყოველთვის უნდა განვიხილოთ, როგორც აღზრდის ობიექტი და ასევე, როგორც სოციალური პროგრესის სუბიექტი — პრობლემის მხოლოდ ამგვარი ანალიზი შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერულად და გამართლებულად.

Н. К. ЛЕЖАВА

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ СОВЕТСКОГО МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА

Резюме

В статье рассматриваются некоторые вопросы социализации современного советского молодого человека.

Анализ современной исторической ситуации показывает, что социализация молодого человека протекает в условиях социального и научно-технического прогресса, разнообразных общественных тенденций, острой идеологической борьбы. Он находится под влиянием семьи, условий быта, профессионального климата, в которых соседствуют различные склонности и вкусы, симпатии и антипатии, особенности характера и оценок.

ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი. ტ. 7.
2. ლენინი ვ. ი. ტ. 23.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 16.
5. Баранов А. В. Молодежь и урбанизация. В сб.: Человек и общество. Социальные проблемы молодежи. ЛГУ, вып. VI, 1969.
6. Большая советская энциклопедия, т. 16.
7. Боряз В. Н. Молодежь. Методологические проблемы исследования. Л., 1973.
8. Волков Ю. Е. Молодежь в социальной структуре социалистического общества. В кн. Молодежь, как общественная группа. М., 1972.
9. Голофаст В. Б. Элементы социологической теории молодежи. В кн.: Человек и общество. Социальные проблемы молодежи. Уч. зап. ЛГУ, вып. VI, 1969.
10. Иконникова С. Н. Молодежь, соц.-псих. анализ, ЛГУ, 1974.
11. Поликанов А. А. К вопросу о марксистско-ленинском определении молодежи как социальной категории. В сб.: Социальное управление и молодежь, вып. III, М., 1964.
12. Руткевич М. Н., Филиппов Ф. Р. Социальные перемещения. М., 1976.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ზინაბ სარაქა

ხელოვნების სოციალური მისია ჰერბერტ რიდის მიხედვით

(კრიტიკული ანალიზი)

მიუხედავად საყოველთაო პრაქტიციზმისა და სციენტისტური სულისკვეთებისა, XX საუკუნესაც ჰყავს თავისი „დონ-კიხოტები“, რომელთა წარმოსახვაში სასურველი და ჭრარსული იოლად იკაფავს გზას განამდვილებისაკენ. ერთ ასეთ „დონ-კიხოტად“ მესახება ინგლისელი მოაზროვნე ჰერბერტ რიდი (1893—1968), რომელიც პიროვნული თავისუფლებისა და ბედნიერების გარანტიას ხელოვნების მეოხებით აგებულ საზოგადოებაში ხედავს. რიდი ღრმა ერუდიციის და ფართო ინტერესების კაცია. მას ანგარიშგასაწევი შრომები აქვს ხელოვნებათმცოდნეობასა და ესთეტიკაში, სოციოლოგიასა და ფილოლოგიაში. რიდი წლების მანძილზე იყო პრეზიდენტი ბრიტანეთის თანამედროვე ხელოვნების ინსტიტუტისა, რედაქტორობდა საესთეტიკო ჟურნალს, არჩეული იყო ბრიტანეთის ესთეტიკოსთა საზოგადოებისა და სამეფო საზოგადოების — „აღზრდა ხელოვნების გზით“ — პრეზიდენტად, ხოლო საპატიო პრეზიდენტად ამავე სახელის მატარებელი საერთაშორისო საზოგადოებისა.

რიდის შემოქმედების მკვლევარნი არაერთგზის აღნიშნავენ მისი შრომების ეკლექტიკურსა და წინააღმდეგობრივ ხასიათს. რიდის თეორიული შეხედულებანი, ორიოდე გამონაკლისის გარდა, მრავალრიცხოვან ესეში არის ვადმოცემული, რაც პირველ ხანებში ცალკეულ იდეათა მოზაიკის შთაბეჭდილებას უქმნის მკითხველს. ისევე როგორც უახლესი დროის დასავლეთის ბევრი მოაზროვნე (ვაიხსენოთ ნიცშე: სისტემის შექმნის სურვილი სინდისის ნაკლებ მიუთითებს) რიდი შეგნებულად არ ესწრაფვის მყარი და შეუვალი, მკაცრად ფორმულირებული სისტემის შექმნას.

სიცოცხლის უპირველესი ნიშანი აქტივობაა. რაიმე მოდელი, სქემა, გეგმა მოულოდნელობით სავსე სიცოცხლის დინამიკას უპირისპირდება. ცხოვრების, სიცოცხლის დარად აღმაიანის ცნებითი მოღვაწეობაც მარადიულ ცვალებადობასა და დინამიზმს ემორჩილება. „ინსტიტუტურად ისე არაფერს ვუფრთხი, — წერს რიდი, — როგორც იდეების სტატიურ სისტემას. ჩემთვის ცხადია, რომ ფორმა, ნიმუში და წესრიგი ყოფიერების არსებითი ასპექტებია, მაგრამ თავისთავად ისინი სიკვდილის ატრიბუტებია. სიცოცხლის შესაქმნელად, პროგრესის უზრუნველსაყოფად, მისწრაფებისა და გზების გამოსაწეველად აუცილებელია ფორმის დამსხვრევა, ნიმუშის დაშლა“ [3, გვ. 58]. იმათ, ვინც თანმიმდევრულად ატარებს რომელიმე თეორიას, რიდი „სადისტური ფორმულების მონებად“ ნათლავს. ზოგიერთი თანამედროვე ფილოსოფიური მიმდინარეობის (მაგ. ლოგიკური პოზიტივიზმის) ნაკლი „იხსნება მათ მიერ აზროვნების მოდუსების, ზეარციონალური ინტუიციების, აღქმის ესთეტიკური ბუნების უარყოფით, ერთი რიტყვით, ეგზისტენციალური თავისუფლების დაგმობით“ (3, გვ. 171). ასეთი რწმენის კაცისაგან მოულოდნელი იქნებოდა რომელიმე ფილოსოფიური სკოლის, სისტემის ბოლომდე გაზიარება ან თავის მხრივ დასრულებული მოძღვრების

შექმნა. რიღს თავიდან ნიცშეს ძლიერი გავლენა განუცდია, მაგრამ შემდეგ პრინციპულად უარუყვია, თუმცა ამ გავლენის კვალი მთელი ცხოვრება შერჩა, რაც ძირითადად რიღის მიერ სპონტანიზმის, დინამიზმის, როგორც შემოქმედებითი სტილის, მიღება-შეთვისებაში გამოიხატა. ადამიანის შესაძლებლობათა შეზღუდულობის რწმენაც გარკვეულად, ფიქრობენ, ნასაზრდოებია ნიცშეს ზეკაცის იდეით. ახალგაზრდა რიდი ვატაცებით კითხულობდა პლატონს, პასკალს, ჰიუმს, კანტს, ჰეგელს. თითოეული მოაზროვნე მისი ინტერესის სფეროს აღრმავებდა და რალაკით ეხმაურებოდა, მაგალითად, რიღის მიერ სიურეალიზმის ანალიზსა და ინტერპრეტაციაში ჰიუმის გავლენას ხედავენ. რაც შეეხება რიღის აზრს ხელოვნების სოციალური როლის შესახებ, თავად რიდი არა ერთხელ მიუთითებს პლატონის და შილერის შეხედულებათა უშუალო გავლენას. რიდი აღსატურებს ბერგსონის, უაბთჰედის, კროჩეს გავლენას მის ცალკეულ მოსაზრებებზე. არაა გამორიცხული, რომ იგი რომელიმე მოაზროვნის ემოციურ სიმბათის ტყვეობაში ექცეოდეს (მაგ., კირკეგორი, სანტაიანა) მიუხედავად მისი მოძღვრების გონებით მიუღებლობისა.

რიდი თავს ჭეშმარიტ ინგლისელ ემპირისტად თვლის და ცდილობს თეორიულ მოსაზრებებს საყრდენი პოზიციურ მეცნიერებებში მოუძებნოს. ესთეტიკის, ხელოვნებათმცოდნეობის და მრავალ სოციალურ პრობლემათა კვლევისას რიდი იმარჯვებს ფსიქოლოგიის (ფროიდი, იუნგი), ფიზიოლოგიის (ი. პ. პავლოვი, ერნსტ კრემერი), ბიოლოგიის (ტ. ბაროუ) მონაცემებს.

რიღის სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშეს პრუდონის, კროპოტკინის, ტოლსტოის იდეებმა. ესეიმი „ანარქიის პოლიტიკა“ (წიგნი: „Anarchy and Order“) რიდი ჩამოთვლის თავის მასწავლებლებს, დემოკრატიის ექვს მოძღვარს — რესკინს, კროპოტკინს, მორისს, ტოლსტოის, განდის, ერიკ ვილს.

მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება რიდი თავს ანარქისტად თვლიდა. ინგლისის ინტელექტუალურ-სულიერ ცხოვრებაში იგი პირველ ნაბიჯს დგამს როგორც პოეტი (1918 წელს აქვეყნებს პირველ პოეტურ კრებულს. იმ ხანებში თომას ელიოტთან ერთად იგი იმაჟისტთა დაჯგუფებაში შედიოდა) და ანარქისტი, ან მისივე თქმით, როგორც პოეტი ანუ ანარქისტი, რადგან მისი ღრმა რწმენით ყველა ნამდვილი პოეტი (წაიკითხე ხელოვანი) თავისი ბუნებით ანარქისტია. „იმისათვის რომ შექმნა, უნდა აუცილებლად დაიანგრიო. საზოგადოებაში კი ნგრევის აგენტი არის პოეტი. ეჭვი არ მეპარება, რომ პოეტი აუცილებლად ანარქისტია“ [3, გვ. 58].

მგზნებარე პოლიტიკოსი რიდი არ ყოფილა. პოლიტიკაში მოხალისე ინტელექტუალად თვლიდა თავს [2, გვ. 68]. ანარქისტებშიც ლიდერობას არ ჩემულობდა. უყვარდა კანტის სიტყვების გამეორება: „ძალაუფლება გონებას რყენის“ (იქვე). არც ანარქისტულ დაჯგუფებებსა და ორგანიზაციებში იღებდა მონაწილეობას. თუმცა მათ პერიოდულ გამოცემებსა და გამომცემლობებში ხშირად იბეჭდებოდა. როგორც მისი მეგობარი, ანარქისტი ჯორჯ ვუდკოკი აღნიშნავს, ანარქიზმი რიღისთვის უფრო ცხოვრებისეულ რწმენას წარმოადგენდა, ვიდრე პოლიტიკას. თანამოაზრეებს ხშირად აკვირვებდათ მისი არათანმიმდევრულობა. მაგალითად, რიდი 1938 წელს პაციფიზმს ანარქიზმისაგან არ მიჯნავდა, ხოლო 1939 წელს ინგლისის მეორე მსოფლიო ომში ჩაბმას მოი-

თხოვდა. ასევე გაუგებარი დარჩა მათთვის 1953 წელს დედოფალ ელისაბედ მეორის მიერ რიდის რაინდად კურთხევა.

რიდი სავსებით იზიარებს ანარქიზმის ამოსავალ პრინციპს, რომ საზოგადოების ვარდაქმნა ყოველგვარი გეგმის, აპრიორული კონსტიტუციების გარეშე უნდა მოხდეს. სიცოცხლე და მისი გამოვლენის ფორმა — საზოგადოება — მუდმივ ცვალებადობასა და მოძრაობაშია. იგი ექვემდებარება მხოლოდ შინაგან ფარულ წესსა და რიგს, საკუთარ დინებას. უაზრობაა მომავლისათვის რეკეპტების გამოწერა. უახლესი ისტორია აჩვენებს, რომ კონცეპტუალური, წინასწარ იდეაში ნათელხილული საზოგადოება განხორციელების შემდეგ ძალმომრეობის, დათრგუნვის მეთოდებზე აგებულ ტოტალიტარულ სახელმწიფოს წარმოადგენს მხოლოდ. „ერთადერთი გეგმა არსებობს, ესაა ბუნების გეგმა, რომლის მიხედვითაც უნდა იცხოვროს კაცმა“ [2, გვ. 68]. რიდს სჯერა, რომ წარმოების ნაციონალიზაციით შესაძლებელი იქნება სახელმწიფოს გაუქმება. სახელმწიფოს ფუნქციები გადაეცემა ნებაყოფლობით საზოგადოებებს, როგორცაა დღეს სინდიკატები, ხელოსანთა გაერთიანებები, პროფესიონალური კავშირები. ბუნებრივად ორგანიზებულ საზოგადოებაში „სახელმწიფოს, როგორც ასეთს, ცოტა რამაა ექნება გასაკეთებელი“ [10, გვ. 47]. ასეთი საზოგადოება წარმოდგება როგორც წონასწარობა და ჰარმონია ჩვეულებს შორის. თითოეული ჯგუფი რომელიმე ფუნქციას შეასრულებს. მათ გააერთიანებს ფუნქციონალური ხელშეკრულება. ასეთი საზოგადოებრივი ურთიერთობის საფუძველი ადამიანის ბუნების უღრმეს ძირებშია. ესაა ინსტინქტი ურთიერთდახმარებისა (mutual aid), რომელიც მთელ ცხოველთა მოდგმას ახასიათებს, იგი გვარისა და მოდგმის, საბოლოო ჯამში სიცოცხლის გადარჩენა-გავარძლების გარანტიაა. ბრძოლა არსებობისათვის, აგრესიული ინსტინქტი, დღესდღეობით საზოგადოების მიერ ყველაზე უფრო სანქცირებული ინსტინქტია. საზოგადოების განვითარება ამ ინსტინქტზეა კოორდინირებული. ურთიერთდახმარების ინსტინქტი თავისი სასიცოცხლო მნიშვნელობით არაფრით ჩამოუვარდება აგრესიულ სწრაფვას. ამიტომ ადამიანები ბუნების წინააღმდეგ არ წაივლენ, თუკი ცხოვრებას ურთიერთდახმარების პრინციპის მიხედვით ააგებენ [3, გვ. 131]. ამ პრინციპითაა გაერთიანებული ადამიანები შეადგენენ არა კოლექტივს, არამედ თემს, ერთობას (community), ძმობას (brotherhood). კოლექტივი მასში შემავალ წევრთა სურვილის და თანხმობის გარეშე შექმნილი ჯგუფია. კავშირი მის წევრებს შორის გარედანაა მოხვეული და გარკვეული იძულების შედეგია. ერთობა, თემი კი ნათესაურ სულთა კავშირია, იგი აგებულია ერთმანეთის სიყვარულის, ერთმანეთზე ზრუნვის და პასუხისმგებლობის საფუძველზე. ადამიანთა ასეთ კოოპერაციას ნიმუშად ქრისტიანული ძმობის მაგალითი უნდა ჰქონდეს. რიდი ასახელებს ჰუტერიტების კომუნას, რომელსაც საუკუნეებისათვის გაუძლია, რამეთუ მის წევრებს აკავშირებდა საერთო რელიგიური რწმენა და სიყვარული. რიდისთვის სასურველი საზოგადოება ხასიათდება მაქსიმალური სიმარტივითა და უბრალოებით, რაც ნიშანდობლივი იყო ცივილიზაციის ადრეული პერიოდის საზოგადოებისათვის. „უნდა დავიწყეთ სოციალური სიჯანსაღისა და უბრალოების საფუძველიდან, რასაც ისტორიულ პერსპექტივაში ჰომერული შეიძლება ეწოდოს“ [8, გვ. 41].

საზოგადოების გამარტივებული სტრუქტურა აუცილებელია თავისუფლების განსახორციელებლად. არც ერთ დღემდე არსებულ საზოგადოებას ქეშმარიტი თავისუფლება არ მიუნიჭებია თავისი მოქალაქეებისათვის. თავისუფლება ძირითადად ორ ასპექტში შეიძლება გავიაზროთ. ინგლისურ ენას თავისუფლების აღსა-

ნიშნავდ ორი ტერმინი გააჩნია, რითაც ადვილად ხდება ამ ორი ასპექტის გამიჯვნა. ესენია freedom და liberty. რიდი გვარწმუნებს, რომ freedom-ის ძირი არის სანსკრიტის freon, რაც სიყვარულს ნიშნავს (ამავე ძირისაა სიტყვა friend — მეგობარი, ამხანაგი; ალბათ უფრო ზუსტი ქართული შესატყვისი — მოყვასი). ტერმინის ეტიმოლოგიური შინაარსი ხსნის უძველეს და კარგად მიგნებულ ჭეშმარიტებას, რომ ნამდვილ თავისუფლებას მხოლოდ მაშინ აქვს ადგილი, როცა ადამიანები მოქმედებენ ურთიერთსიყვარულის ნიადაგზე, ერთმანეთის ინტერესების გათვალისწინებით. liberty ლათინური სიტყვაა და მისი ძველი შინაარსი გულისხმობდა, ამბობს რიდი, მონა-ბატონის ურთიერთობისაგან თავის დაღწევას (ამ აზრით ქართულში liberty-ს ვინძლო უფრო გააზატება, აზატყოფნა შეესაბამებოდეს) [8, გვ. 26]. ამიტომ ეს უკანასკნელი თავისუფლების უფრო სოციალურ-პოლიტიკურ შინაარსს უსვამს ხაზს. liberty ამა თუ იმ დოზით განხორციელებული პოლიტიკური თავისუფლებაა, რაც ძირითადად მოქალაქის უფლებებში მდგომარეობს და გამოხატავს ადამიანის დამოკიდებულებას მის ეკონომიკურ პირობებთან. ადამიანის, როგორც მთლიანი პიროვნების ჭეშმარიტ ბუნებას შეესატყვისება freedom, რომელიც ტოტალურ სასიცოცხლო პროცესთან ადამიანის კავშირსა და ნათესაობაზე მიუთითებს (ძირიც ხომ ამას მიანიშნებს! რაა სიყვარული, თუ არა ლტოლვა სიცოცხლისა, ნება სიცოცხლისა). თავისუფლების სოციალურ-პოლიტიკური ასპექტი კონკრეტული, არსებობისეული ფაქტორია, freedom კი გონითი, არსებისეული. იგი პიროვნებად ჩამოყალიბების უძირითადესა პირობაა. თავისუფლება მთარული აზრით არის თავისუფლება რაიმესაგან. ეს თავისუფლების ნეგატიური პირობაა. მთავარია შინაარსეული, პოზიტიური მომენტი ცნებისა, რაც მდგომარეობს შემოქმედებაში, ქმნალობაში, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის აღმოჩენასა და დამტკიცებაში. „თავისუფლება არაა მოსვენებულობის, მცირეოდენი წინააღმდეგობის გაწევის მდგომარეობა. იგი ქმედობის, განჭვრეტის (projecton), თვითგანხორციელების მდგომარეობაა“ [8, გვ. 21]. ასეთი თავისუფლების საფუძველი ქმედების სპონტანურ ინსტინქტშია. რიდისეულ ბუნებრივ საზოგადოებაში თავისუფლების ორი ასპექტი მოიხსნება, ისინი ერთმანეთს დაემთხვევა, რადგან მომავალი მოქალაქის უფლება შინაგანი, სპონტანურ-შემოქმედებითი თავისუფლების მიხედვით ცხოვრება იქნება. როცა ადამიანი ნამდვილად თავისუფალია, ის თავისუფალია როგორც არსების, ისე არსებობის თვალსაზრისით. თავისუფლება ადამიანის შემოქმედებით უნარების პიროვნებადქცევის შეუზღუდავი და დაუთრგუნავი განვითარებაა. იგი არსებობის ისეთივე პირობაა, როგორიც იგულისხმება გამოთქმებში: კიდურების თავისუფალი მოძრაობა, თავისუფალი სუნთქვა და სხვა [3, გვ. 220]. მოკლედ, იგი თავის საფუძველში ადამიანის სასიცოცხლო-ბიოლოგიური მოთხოვნაა და ამიტომ ადამიანები მოვალენი არიან საზოგადოება და საზოგადოებრივი ურთიერთობანი ააწყონ და მოაგვარონ სიცოცხლის კანონზომიერების ანუ ბიოლოგიის ღრმა ცოდნითა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში მისი გათვალისწინებით. რიდი აღიარებს, რომ თავისუფლება, რომელზეც ორიენტაცია უნდა აიღოს ახალმა საზოგადოებამ, თავისი არსებით იდეალია, მაგრამ ადამიანები მას ვერსად წაუყლენ, სანამ ვიტალური იმპულსები გააჩნით [3, გვ. 27]. რიდი გვაფრთხილებს, რომ თავისუფლებამ არ ნიშნავს თავაშეებულობას, რომ იგი შეიცავს „პასუხისმგებლობას, მაგრამ არა ვალდებულებას, ინტეგრაციას, მაგრამ არა მორჩილებას“ [3, გვ. 220].

მაგრამ ადამიანს თუ ერთხელ ნება მიეცი სპონტანური განვითარებისა, იმპულსებით მოქმედებისა, სადაა გარანტია რომ ყველა ადამიანი თავისი თავიდან მხოლოდ დადებით შემოქმედებით ვიტალურ საწყისებს განვითარებს? რაღაც იმპულსები რომ მაინც მოითოკონ, იმავე აგრესიულობისა მაინც? და ნერე ეს არ იქნება ძალდატანება, დათრგუნვა ჩვენი ბუნებისა?

დღემდე liberty განაგრძობს რიდი, გაიგება, ერთის მხრივ, როგორც არისტოკრატთა პრივილეგია, მეორეს მხრივ, როგორც დემოკრატიული საყოველთაო უფლებანი. განსხვავება მათ შორის შიდაპოლიტიკური ხასიათისაა. საკუთრების საზოგადო ხასიათი, საყოველთაო არჩენები და სხვა დემოკრატიული ღონისძიებანი სრულებით არ ეხებიან ქვეშარიტი თავისუფლების საკითხს. რიდის აზრით, ყველაზე უფრო დამონებულნი აშშ-ს ტიპის დემოკრატიული ქვეყნის უნიფიცირებული მოქალაქენი არიან. თავისი უტოპიური საზოგადოების დახასიათებისას რიდი არ მიმართავს ტერმინს „დემოკრატიული“, ან თუ იხმარს, „ქვეშარიტს“ დააყოლებს ხოლმე. მისი აზრით, რევოლუციის ძალით დამკვიდრებული დემოკრატია უკვე სათავეში შეიცავს ძალმომრეობის ფაქტორს. განხორციელებული დემოკრატია ბადებს თავად დემოკრატიის არსების საწინააღმდეგო, უხეშ ძალას — ცენტრალიზაციას, რაც მთავრობისა და სხვა სახელმწიფო ინსტიტუტების სახით ისევ პიროვნების თავისუფლების დათრგუნვას ემსახურება. საზოგადოებას, რომლის მართვაშიც ყოველი მოქალაქე უშუალოდ არ იღებს მონაწილეობას, დემოკრატიაზე ლაპარაკის უფლება არა აქვს. როგორც კი იწყება წარმომადგენლობითი მართვა, იწყება ცენტრალიზაცია — დემოკრატიის განუკურნავი სენი [10, გვ. 45]. ამიტომ სრულიად მართალი იყო რუსო, როცა ქალაქ-სახელმწიფოზე დიდი ქვეყნისა და მოსახლეობისათვის შეუძლებლად მიიჩნევდა დემოკრატიული მმართველობის განხორციელებას. „საგულისხმოა, — წერს რიდი, — რომ წარსულის ისეთი ინტეგრირებული ერთობანი, როგორიც იყო ათენი, ეტრურია, შუა საუკუნეების ქრისტიანული კომუნები, ვენეცია არასოდეს ყოფილა დიდი“ [3, გვ. 223]. დიდი ქვეყნის დემოკრატია ტოტალიტარიზმში გადაიზრდება. იდეალში რიდს მომავალი საზოგადოებანი პატარ-პატარა თემების, ძმობათა სახით წარმოუდგება.

თანასწორობა ნიშნავს დაყოფას თანაბარ, ერთნაირ ნაწილებად; ეს კი ბუნების პრინციპის საწინააღმდეგო ქმედებაა, მაშასადამე, ადამიანის საწინააღმდეგოც. „ბუნებამ იცის სიმეტრია, მაგრამ არა ტოლობა. ტოლი ნაწილები ბუნებაში ყოველთვის ერთდება“ [8, გვ. 35]. უთანასწორობა საზოგადოების წევრთა შორის სამი განსხვავებული მნიშვნელობით ესმით: ეკონომიკური, ფუნქციონალური და ინტელექტუალურ-სულიერი. ეს უკანასკნელი ადამიანთა მოდგმას, როგორც ბიოლოგიურ გვარს, აუცილებლობით ახასიათებს. ამის შესაბამისად გარდაუვალია ფუნქციური უთანასწორობაც. სამართლიან საზოგადოებაში მოქალაქეთა სოციალური როლი მათი ინტელექტუალურ-ფსიქიკური მონაცემებით განისაზღვრება. ფუნქციათა განაწილებას სრულიად მარტივ, პრიმიტიულ კომუნებშიც კი აქვს ადგილი. მაგალითისათვის ისევ ჰუტერიტების ძმობას იხმობს რიდი. აქ უხუცესებს, სხვა ძმებთან შედარებით, გაცილებით მეტი პასუხისმგებლობა აკისრიათ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათ რაიმე ეკონომიკური პრივილეგიაც გააჩნიათ. თავი და თავი სოციალური უბედურებისა ეკონომიკურ უთანასწორობაშია. მთავარია, ბუნებრივი უთანასწორობა ეკონომიკურ უთანასწორობაში არ გადადიოდეს.

დღევანდელი საზოგადოება საშინელი გარღვევალობით მიემართება სოციალური დისპარმონიისა და შიზოფრენიისაკენ. XX საუკუნე მასობრივი ფსიქოზებისა და ნევროზების ეპოქაა. მეცნიერების და ტექნიკის პროგრესს ადამიანებისათვის ბედნიერება არ მოუტანია. განუჩრჩველად სოციალური მდგომარეობისა ყველა ერთი სენითა შეპყრობილი—გაუცხოებით. გაუცხოებაში რიდი პირველ რიგში ბუნებრივი პროცესებისაგან „ადამიანური უნარების მზარდ დაშორებას“ ხედავს [4, გვ. 21]. გაუცხოების მთავარი საშიშროება ადამიანის ფსიქიკურ-ბიოლოგიური წონასწორობის დარღვევაშია, რასაც თანამედროვე ინდუსტრიული წარმოების პირობებში მხოლოდ გაღრმავება ელის. შრომის მკაცრი დიფერენციაციის გამო დღევანდელი საზოგადოების არც ერთ წევრს საშუალება არ გააჩნია ადამიანური არსების სრული ყოველმხრივი განვითარებისა. ცალკეული უნარების ცალმხრივი განვითარება ახშობს და თრგუნავს პიროვნული მთლიანობის განცდას. ადამიანი აღარ არის ის, რაც უნდა ყოფილიყო, იგი უპირისპირდება თავის თავს, უცხოვდება მისი შესაძლებელი ქეშმარიტი ბუნებითი მე-სგან. შრომის მკაცრი განაწილების გამო ადამიანის ბუნების გადაგვარების საფრთხე საგანგაშოდ ჯერ კიდევ შილერმა მიიჩინა, მან ვაეცნობიერა, ვაანალიზა ეს საშიშროება და მისი დაძლევის გზის გამოანხვასაც შეეცადა. მარქსმა გაუცხოების მექანიზმი მეცნიერულად და თანმიმდევრულად კაპიტალისტური წარმოების მაგალითზე აჩვენა. გაუცხოებას განიცდის როგორც მუშა, ისე არამუშა—ისინიც, ვინც უშუალოდ არ აწარმოებს, მაგრამ საკუთხის განხილვისას მარქსისთვის ამოსავალია მუშა, მწარმოებელი, რომელიც გაუცხოებულია როგორც შრომის საგნისაგან, ისე შრომის პროცესისაგან: «Он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя» [1, გვ. 90]. გაუცხოებული შრომის შედეგად ადამიანი კარგავს თავის გვარობით არსებას, მამასადამე, უნივერსალობას და თავისუფლებას, იმას, რითაც იგი ცხოველთა გვარისაგან გამოირჩევა, აღემატება მას. ბუნების გარდაქმნა, ახალი საგნობრივი სამყაროს პრაქტიკული განხორციელება არის პირობა ადამიანის თვითდამტკიცებისა, როგორც შეგნებული გვარობით არსებისა. შრომის საგანში უნდა მოხდეს ადამიანის გვარობითი ცხოვრების გასაგნება, აქ უნდა იგრძნოს ადამიანი თავისი არსება. როცა შრომა გარეგანია, იძულებითი, ხოლო პროდუქტი არა თუ აღარ ეკუთვნის მწარმოებელს, არამედ მის წინააღმდეგ არის მიმართული, ცხადია იგი ვერ ვახდება პირობა ადამიანის თვითდადგენის, მისი უნივერსალობისა და თავისუფლებისა. აქედან გამომდინარე, თუ წარმოების წესი იმგვარად შეიცვლება რომ შრომა გარეგანი და იძულებითი აღარ იქნება (ეს კი მაშინ მოხდება, როცა წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრება მოისპობა), ადამიანი გასაქანს მისცემს თავის არსებით ნიქს, უნარებს, მოწოდებას და მისწრაფებებს.

რიდი გაუცხოების ფენომენს განიხილავს ზოგადად წარმოების წესის განუჩრჩველად, დღევანდელი ინდუსტრიული ქვეყნების მაგალითზე. მისთვის საგანგაშოა გაუცხოების შედეგი — დისპარმონიული და უუნარო ადამიანი. „ქეშმარიტებასთან უფრო ახლოს ვიქნებით, თუ შრომის დანაწილების მაგივრად ადამიანის დაყოფა-დანაწილებაზე ვილაპარაკებთ, — მოჰყავს რიდს რესკინის სიტყვები, — ადამიანები გახლეჩილები არიან უმარტივეს ნაწილებად და ნამცე-

ცებად, ისე რომ გონის მცირე ნაწილი, რომელიც კიდევ შერჩენია კაცს, საკმარისი აღარაა ქინძისთავის, გინდაც ლურსმნის დასამზადებლად. მას მხოლოდ ქინძისთავის წვერის დაზადება ან კიდევ ლურსმნის თავის გაკეთება შეუძლია“ [9, გვ. 40]. ადამიანის ცალმხრივი განვითარება მოხდა მისი გრძობად-ემოციური ფსიქიკის დათრგუნვის ხარჯზე. შემზარავია ასეთი ადამიანის სახე. „ესაა გამოთავყანებული გამოხედვის, მოსაწყენი და უსულგულო ავტომატი, რომლის ერთადერთი სურვილი ძალადობაა ამა თუ იმ ფორმით: უხეში მოქმედება, მძვინვარე ხმები, ყველანაირი შეხლა-შემოხლა რასაც კი შეუძლია შეატაკოს მისი ჩამკვდარი ნერვები. მისი საყვარელი გასართობი ადგილებია სპორტული მოედნები, კეგლის სათამაშო ხეივნები, საცეკვაო დარბაზი, დანაშაულის პასიური ჭკრეტა, ფარსი და ძალადობა ტელევიზორის ეკრანზე, ანარტული თამაშები, ნარკოტიკები“ [4, გვ. 21].

დასკვნა ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ: თუ ასე გაგრძელდა, კაცობრიობა გადაგვარდება და ადამიანი საბოლოოდ დაკარგავს თავის სახეს. რიდი საზოგადოების გარღვევის შესაძლებლობას ადამიანთა ნებასა და კეთილ სურვილში ეძებს. რევოლუცია მისთვის მიუღებელია, რადგან იგი ადამიანებს იმასვე უნერგავს და ასწავლის, რის წინააღმდეგაც ეს ადამიანები იბრძვიან. ძმობას ძმათა შორის სისხლისღვრა ვერ დაედება საფუძვლად. ძალმომროების და დათრგუნვის მეთოდებით საყოველთაო საყვარულის, ნდობისა და სათნოების ქვეყნა ვერ აშენდება. რიდი უარყოფს რევოლუციას, მაგრამ გამართლებულად მიაჩნია ჯანყი, (rebellion, insurrection). „რევოლუციები არაფერს ცვლიან, ან ყოველ შემთხვევაში ბატონთა ერთ წყებას მეორეთი ცვლიან: სოციალური ჯგუფები იღებენ ახალ სახელებს, მაგრამ უწინდელი უთანასწორო მდგომარეობა ძალაში რჩება. ჯანყი, რომელსაც ინსტინქტი უფრო განაგებს ვიდრე გონება, გზნება, სპონტანურობა უფრო ვიდრე ცივი და მოანგარიშე ბუნება, საზოგადოების სხეულზე შოკის თერაპიის მსგავსად მოქმედებს, აქაა შესაძლებლობა მის მიერ საზოგადოებრივი კრიტიკის ქიმიური შემადგენლობის შეცვლისა“ [3, გვ. 17]. რიდი ჯანყზე 1953 წ. დაწერილ ესეიში ლაპარაკობს, — სავარაუდოა, კამიუს შრომის „აჯანყებული ადამიანის“ (1951) გაცნობის შემდეგ. რიდი ყოველთვის მომხრე იყო საზოგადოების მშვიდობიანი გარდაქმნისა. მისი აზრით, შესაძლებელია პოლიტიკური ძალაუფლების გაუქმება და სოციალური მართვის ფუნქციების ნებაყოფლობით საზოგადოებებისათვის გადაცემა. ჯანყის კამიუსეული თეორია არათუ არ ეწინააღმდეგება რიდის შეხედულებას, არამედ ავსებს და თანმიმდევრულს ხდის მას. იმისათვის, რომ რამე შეიცვალოს, საჭიროა ადამიანებმა აღარ ისურვონ ძველებურად ცხოვრება, აჯანყდნენ, აბუნტდნენ. ჯანყი, კამიუს მიხედვით, არის უარყოფა, რომელიც ჰყოფას გულისხმობს, იგი ჩნდივიდუალისტურია, მაგრამ საყოველთაო ღირებულებას შეიცავს. რიდი კამიუდან ამოდის, როცა წერს: ადამიანები „ტირანის წინააღმდეგ რომ ჯანყდებიან, ჰყოფენ არა თავიანთ ინდივიდუალობას, არამედ ადამიანური ბუნების ერთიანობას. ისინი ჰყოფენ თავიანთ სურვილს, შექმნან ერთობა საერთო იდეალების (ქეშმარიტების და მშვენიერების) საფუძველზე“ [3, გვ. 18]. კამიუ ლაპარაკობს საერთოდ ჯანყზე, რეალურ-ისტორიული ფორმები ამ ჯანყის მოდიფიკაციებია მხოლოდ. ჯანყი, რომელიც რევოლუციაში გადაიზრდება, ადამიანს თავისუფლებასა და ბედნიერებას არათუ არ სძენს, არამედ ახდენს მის ტოტალურ დამონებას. ამიტომ საჭიროა დაუღებრუნდეთ „წმინდა ჯანყს“, რომელიც

შეიცავს ღირებულების დაპირებას, რწმენას. რეალობაში ერთადერთი სფერო, სადაც ეს დაპირება შეიძლება განხორციელდეს, ისე რომ საზრისი არ დაკარგოს, არის ხელოვნება. ხელოვნება თავისი ბუნებით ჯანყია, რადგან იგი უარყოფს რეალობას, მაგრამ რეალობაში ნაპოვნი ღირებულების საფუძველზე. ხელოვნება ერთიანობის დამცველია, მაგრამ ტოტალობის მტერი.

კამიუს მსგავსად რიდიც თვლის, რომ ჯანყის მოთავე და სულისჩამდგმელი არის ხელოვანი, რომელიც ყველაზე ადრე შეიცნობს და განჭვრეტს საზოგადოების განვითარების ძირეულ ტენდენციებს. ხელოვანი ინტუიციით გრძნობს და სახეებით გამოხატავს იმას, რაც შემდეგ თანდათანობით ხდება გონების რეფლექსიის საგანი. რიდი გვარწმუნებს, რომ ადამიანები ყველაზე კარგად საკუთარ ერთობს ხელოვნებით შეიცნობენ. ამას ხელოვანი ახერხებს იმის გამო, რომ სხვაზე უკეთესად და საერთო ქვეცნობიერს, კოლექტიურ ინსტინქტებს [10, გვ. 4]. ხელოვანს შეუძლია შეამაგოს როლი შეასრულოს ინდივიდუალურ ცნობიერებასა და კოლექტიურ არაცნობიერს შორის. ამაშია სოციალური რეინტეგრაციის ხელოვნებისეული მისია. დღეს პარადოქსულ ვითარებაშია ხელოვანი. რამდენადაც შორსაა სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრებისაგან, მით უფრო ჭეშმარიტად ასახავს ეპოქას, თანამედროვე საზოგადოების საარსებო ინტერესებს, მისი შემოქმედება უფრო ღრმად იჭრება ცხოვრების შუაგულში, აშიშვლებს თვალისთვის დაფარულ პროცესებს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად მომავლისთვის იძლევა მოქმედება-განვითარების გარკვეულ გეზსა და ორიენტაციას. ცხოვრების ფეხის ხმას აყოლილი ხელოვანის პირიზონტი ვიწროა. იგი კონკრეტულ საზოგადოებას, მოდას, ბაზრის მოთხოვნებს, მოვლენათა ზედაპირს ვერ სცილდება. ჭეშმარიტი ხელოვნებით დასაქმებულობა ადამიანის მთელ არსებას მოითხოვს, იგი წარმატებით იყენებს მეცნიერების მიერ უგულვებელყოფილ უნარებს, პირველ რიგში, გრძნობა-ემოცია-წარმოსახვას. ხელოვნება თამაშის ბუნებისა და ადამიანური არსების ყველა მხარის ლაღსა და შეუზღუდველ გამოყენებას გულისხმობს.

ფროიდის აზრით, ადამიანის ფსიქიკას (უფრო სწორად, ადამიანს, როგორც ცოცხლ ორგანიზმს) ორი ძირითადი იმპულსი უდევს საფუძვლად — ლტოლვა სიცოცხლისკენ და ლტოლვა სიკვდილისკენ. რიდს უყოყმანოდ გადააქვს ეს ორი ტენდენცია საერთოდ ცივილიზაციაზე და თვლის, რომ ცივილიზაციის დროს უმაღლესი გამოხატულება სიცოცხლის ნებისა არის თავისუფალი და ორიგინალური ხელოვნება, იგი ცივილიზაციის ვიტალურობის მაჩვენებელია. ხელოვნება „მეტია ვიდრე ცხოვრების სამშვენისი. იგი თვითონ არის სიცოცხლე განვითარების ყველაზე ინტენსიურ მომენტში“ [5, გვ. 1]. ხელოვნება თავისი ფართო მნიშვნელობით ბიოლოგიურია. „იგი მოჩქევს სიცოცხლის შუაგულიდან“ [10, გვ. 91]. სიცოცხლის ლტოლვა ერთიულ იმპულსებს ეყრდნობა. ყულტურა ერთობს საზრდობს. ამიტომ ხელოვნება ერთადერთია, რაც თვითგრავისა და სიკვდილის ლტოლვას უპირისპირდება და ამ უკანასკნელს ადამიანის შემოქმედებით ნებას უმორჩილებს. მისი ვიტალური ხასიათიდან გამომდინარე, ხელოვნება რჩეულთა ხვედრი კი არაა მხოლოდ, არამედ ყოველი ადამიანის ბუნებასა და არსებას შეადგენს. „ხელოვანი არაა განსაკუთრებული ადამიანი, არამედ თითოეული ადამიანი არის რომელიმე სახის ხელოვანი“ [10, გვ. 24]. და თუ ეს ასეა, რაღა შორს უნდა ვეძიოთ პიროვნების რეინტეგრაციის, მისი ფსიქიკურ-ბიოლოგიური წონასწორობის აღდგენის გზები? აღვზარდოთ ყოველი ადამიანი შემოქმე-

დად, ხელოვნად. ეს გარანტია იქნება ადამიანის ბუნებასთან ერთიანობისა, ბუნებრივი სახის შენარჩუნებისა. მხატვრულ-შემოქმედებითი საწყისების განვითარება ადამიანის რომელიმე უნარის გადაგვარება-ატროფიას ხელს შეუშლის და წინააღმდეგება. ხელოვნებით დასაქმებულობის დიდი სიკეთე კიდევ ისაა, რომ აღადგენს რა ადამიანში ვიტალურობასა და ბუნებრიობას, იგი ადამიანს უარს არ ათქმევინებს ცივილიზაციაზე — მეცნიერების და ტექნიკის ღირებულებებზე. ყოველივე ამის საფუძველზე რიდი ასკვნის: საზოგადოება ხელოვნების გზით უნდა წავიდეს, ხელოვნებამ მთავარი ადგილი უნდა დაეკავოს აღზრდა-განათლების სისტემაში, სოციალური გარდაქმნები განათლების სისტემის რეფორმებით უნდა დაიწყოს.

ხელოვნება და საზოგადოება განუყოფელია, ამბობს რიდი. ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არც ერთი არ არსებობს. მათ ერთიანობას ძალიან ცოტა მოაზროვნე თუ სწევდებოდა. საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ხელოვნების ერთიანობის მაგალითია პირველყოფილი ხალხების ცხოვრება, როცა ხელოვნება სხვა სოციალური საქმიანობისაგან გაუმიჯნავი იყო. კაცობრიობის ისტორია აჩვენებს, რომ არც ერთ საზოგადოებას ხელოვნების გარეშე არ უარსებია, ხოლო ხელოვნებაც თავის მხრივ სოციალური ღირებულების გარეშე მოუაზრებელია. ხელოვნებასა და საზოგადოებას შორის გათიშვა-დაშორება წარმოების კაპიტალისტური წესის დამკვიდრების შედეგია. უკიდურეს ფორმას ამ პროცესმა თანამედროვე დიდ ინდუსტრიულ ქვეყნებში მიაღწია. ხელოვნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების კატასტროფული რღვევა ჩვენს ეპოქაში ხდება, როცა ხელოვნების განვითარებაზე დამლუბველ გავლენას ახდენს ინდუსტრიალიზაცია, მასობრივი წარმოება, დემოკრატიული აფეთქება, პარლამენტალური დემოკრატია. ეს გავლენა ძირითადად ხელოვნების დესენსიბილიზაცია და დესუბლიმიაციაში გამოიხატა. დღეს ხელოვანი ცდილობს თავის ნაწარმოებს ემოციურობა ჩამოაცილოს. იგი გაუბრბის ადამიანებში ვნებათა გამოწვევას. ეს გარემოება ხელოვნებას სიკვდილით ემუქრება. თანამედროვე ხელოვნების დესენსიბილიზაციის მაგალითს რიდისთვის ბრეტის დრამატურგია და მისი თეატრი წარმოადგენს. ტრადიციული ხელოვნების და, კერძოდ, დრამატურგიის მიზანს კათარზის წარმოადგენდა, რაც საფუძველში ენებების, ინსტიტუტების გაშუალებული დაკმაყოფილებაა, „ჩასვი ამ ეფექტის ნაცვლად უშუალო კმაყოფილება და მიეღი მოქმედება კარგავს თავის დანიშნულებას. ტრაგედია იქცევა ფარსად“ [5, გვ. 32]. რიდი სპეციალურად არ ჩერდება კათარზის საკითხზე: იგი ბიოლოგისტია და არ არის გასაკვირი, რომ ადამიანზე ხელოვნების შემოქმედების შეფასებისას ფსიქოლოგიურ მომენტს წამოსწევს წინ. ხელოვნება აპელირებს ადამიანის გრძნობა-ემოცია-განცდაზე, მოჰყავს ის მოძრაობაში, მოქმედებაში. ხელოვნებასთან ზიარება ხსნის ნერვულ დაძაბულობას, აღადგენს სულიერ წონასწორობას, განმუხტავს ადამიანს ჰარბი ენერჯისაგან. მაგრამ ამავე დროს, და ესაა სწორედ მთავარი — ადამიანი აღწევს ჰემმარიტ პიროვნულობას, სოციალურობას, რადგან ხელოვნებით აღძრული გრძნობა-ემოციები არის და აღარც არის ადამიანის პირადი, კერძო გრძნობა-ემოციები: ესაა თანაგრძნობა, თანაგანცდა, თანაღობა — სხვისი სულიერი ცხოვრების გაზიარება, გამსჭვალვა სხვისი ბედ-უბედურობით. ინდივიდი სხვასთან ერთიანდება, მალღდება ზოგადი სუბიექტის დონეზე, აღწევს ჰემმარიტ კაცობრიობას, ანუ პიროვნულობას.

რა შეიძლება ითქვას ხელოვნების მომავალ ბედზე, — კითხულობს რიდი.

ერთი ის, რაზეც ვერ კიდევ ჰეგელი მიუთითებდა: ხელოვნებამ, როგორც ისტორიულმა მოვლენამ, თავი ამოსწურა და საზოგადოება ხელოვნების ავტორიტეტის გარეშეც იოლად გავა; მეორე ის, რომ შეუძლებელია მოკვეთა ხელოვნებისა, რაკი ის ადამიანის ბიოლოგიურ-სასიცოცხლო მოთხოვნაა, მისი ხსნა საზოგადოების ხსნაც არის. ამიტომ უნდა აღმოიფხვრას ყველაფერი რაც მისი ქეშმარიტი ბუნების გახსნას უშლის ხელს. ვიღებთ ასეთ ვითარებას: ქეშმარიტი ხელოვნების განვითარებას აფერხებს არსებული საზოგადოება, ამიტომ ეს უკანასკნელი უნდა გარდაიქმნას, ხოლო ამავე დროს გარდაქმნა უნდა მოხდეს ხელოვნების მეოხებით. ხელოვნებამ თავისი მაღალი სოციალური მისიის შესრულება რომ შესძლოს მას ფართო გასაქანი უნდა მიეცეს განათლების სფეროში. მომავალი საზოგადოების ბედი აღზრდა-განათლების სისტემაში გატარებულმა რეფორმებმა უნდა განსაზღვრონ. თუ გზა ხსნისა აღზრდა-განათლებაშია, ბუნებრივია, სოციალური უბედურებისა და კონფლიქტის სათავე აღზრდა-განათლების ტრადიციულ სისტემაში ვეძიოთ.

ვეროპულმა ცივილიზაციამ იმთავითვე ორიენტაცია ადამიანური მოღვაწეობის ინტელექტუალურ ასპექტზე აიღო. საზოგადოების განვითარების პროგრესის ძირითად მაჩვენებლად მენეიერული აზროვნების დონე იქნა მიჩნეული. განსაკუთრებით რენესანსის ეპოქიდან ვეროპული ადამიანის ულიერი ცხოვრება გონება-აზროვნების ავტორიტეტს დაექვემდებარა. ბუნებრივია, აღზრდის მთავარ ამოცანად და დანიშნულებად ადამიანის ინტელექტუალური სრულყოფა და განვითარება დაისახა. აღზრდას თანდათან ჩამოსცილდა მორალური ასპექტი, რაც საბოლოოდ ეკლესიის ხელში გადავიდა. თანამედროვე ადამიანი ქვიანი და მოხერხებულია, მაგრამ აღარ არის ბრძენი. სიბრძნე, გვაფხრთხილებს რიდი, არ გულისხმობს სიღარბაისლეს და სერიოზულობას. ბრძენი ის კაცია, ვინც მდიდარი სულიერი ცხოვრებით ცხოვრობს, ქეშმარიტებასთან ერთად მისთვის უდიდესი ფასი აქვს ზნეობას და მხატვრულ შემოქმედებას. იგი ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს ქეშმარიტებას, სიკეთეს, მშვენიერებას. პლატონი აღზრდას ამოცანად უსახავდა ადამიანში ოთხი სიქველის ჩამოყალიბებას — სიმამაცის, სიწმინდის, სამართლიანობისა და სიბრძნისას. რიდი შემოფოთებულია იმ გარემოებით, რომ თანამედროვე საზოგადოება აღზრდის პროცესში არც ერთ ამ ასპექტს არ ითვალისწინებს. მომავალში ყველა ამასთან ერთად ქრისტიანული სიქველემოწყალება, ქველმოქმედება (charity) უნდა იქონიონ მხედველობაში. რაც შეეხება სიქველის ცნებას, იგი გააზრებული და გაგებული უნდა იქნეს მისი ბერძნული შესატყვისის ეტიმოლოგიის მიხედვით. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უნდა მუშაობდეს იმ შინაარსით, რაც ბერძნულ სიტყვა arete-ში შეიძლება ამოვიკითხოთ. ინგლისელები სიქველის აღსანიშნავად ხმარობენ სიტყვას virtue, რაც ლათინური ძირისა და მომდინარეობს სიტყვიდან vir—მამრი, მამრობითი. ნიშნავდა რა თავდაპირველად მამრობითობას, virtue ადამიანში მამაკაცურ თვისებებს უსვამდა ხაზს—ძალას, მამაცობას, უშიშროებას. ბერძნულ arete-ს სხვა გაგება ჰქონდა. სიქველე ძველ ბერძენთათვის პირველ რიგში ნიშნავდა ადამიანის ყველა ქვეყასა და მოქმედებაში ბუნებრიობას, დახვეწილობას, სრულყოფილებას, მამასადამე, სილამაზესაც; სიქველის ბერძნული გაგებიდან უნდა ამოვიღეთ დღესაც. პარმონია, სილამაზე უნდა მოიცავდეს ადამიანური მოღვაწეობის ყოველ სფეროს. ესაა პირობა მორალურ-ინტელექტუალური აღზრდისა.

აღზრდის დანიშნულება ზოგადად ორ მხარეზე შეიძლება იქნეს დაყვანილი: 1) აღზარდოს ადამიანი იმად, რაც ის არის, ანუ განვითარდეს მასში ბუნე-

ბით მომადლებული შესაძლებლობა, 'ნიჭი და უნარები; 2) იქცეს იმად, რაც ის არ არის, გადაცდეს ბუნებით გზას, აილოს მისთვის უცხო როლი. ამოდიოდა რა საკუთარი ინტერესებიდან და მოთხოვნებიდან, საზოგადოება იმუშავებდა განათლების ისეთ სისტემებსა და აღზრდის ინსტიტუტებს, რომლებიც ხელს შეუწყობდა და განამტკიცებდა მის წყობას, ძლიერებას, ავტორიტეტს. ასეთ საზოგადოებაში მომავალი მოქალაქე მზა მოდელის მიხედვით ყალიბდება და იძირაწება. გასაქანი არ ეძლევა მის თანშობილ შესაძლებლობებს. სკოლა ადამიანისთვის პროკრუსტეს სარეცელად იქცევა. განათლების ახალმა სისტემამ აღზრდის ამოცანად პირველი გზა უნდა დაისახოს — გაცილებით მარტივი და ბუნებრივი, ამიტომ უფრო ჭეშმარიტი და, როგორც ყველაფერი ჭეშმარიტი, ძნელად განსახორციელებელი.

ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ინგლისის სკოლების სწავლების კურსში ხელოვნებას დიდი ადგილი უკავია და, ვარდა ამისა, საკმაოდ ბევრია სპეციალიზებული სკოლა, რიდის აზრით, სასუგეშოს ვერაფერს ამბობს, რადგან პირველ შემთხვევაში სკოლა მხოლოდ განყენებულ ცოდნას იძლევა ხელოვნებაზე, როგორც ერთ-ერთ დისციპლინაზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში პროფესიონალ ხელოვნათა ჩამოყალიბებას ითვალისწინებს. ორივე საბოლოო ჯამში პროცენტის ცალმხრივ განვითარებას უწყობს ხელს. განათლების ახალმა სისტემამ მიზნად უნდა დაისახოს არა პროფესიონალი მხატვრის აღზრდა, არამედ ყველა ინდივიდში შემოქმედის ბუნების წარმოჩენა და მშვენიერებასთან ზიარება, როგორც პროცენტის ყოველგვარი მომავალი საქმიანობის სიქველის გარანტია. რიდი თვლის, რომ აღზრდის საქმე ძირითადად შეიცვლება, თუ სასწავლო პროგრამებიდან ხელოვნება, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, ამოიღება. სამაგიეროდ იგი შეუერთდება სხვა მეცნიერების საფუძვლების სწავლებას და პრაქტიკული ჩვენების დაუფლებას, მოკლედ, იქცევა სწავლა-აღზრდის მეთოდად. „ხელოვნება აღზრდის გზაა. იგი სასწავლო საგანი კი არაა, არამედ მეთოდი ა ყველა სხვა საგნის სწავლებისა“ [6, გვ. 7]. აღრეული ასაკიდან ხელოვნებით დასაქმება პროცენტის თავისუფლების გარანტიაა, რადგან, შოუს სიტყვებისა არ იყოს, ხელოვნება ერთადერთი მასწავლებელია, იძულებას რომ არ მიმართავს. თუ აღზრდის პროცესში ადგილი არ ექნება ძალდატანებას, იძულებას, რეპრესიას, თავისთავად ხელი შეეწყობა ბავშვში პოზიტიური საწყისების წინ წამოწევას და საბოლოოდ მათ დამკვიდრებას. რიდი გვარწმუნებს, რომ „სიყვარულით თავიდან ავიცილებთ სიძულვილს“ [7, გვ. 6].

ადამიანები ერთმანეთთან არსებითად ვერბალური გზით ამყარებენ კომუნიკაციას. სიტყვის ზოგადი ბუნების გამო ინდივიდს გამოუთქმელი რჩება პროცენტულ-განუმეორებელი გამოცდილება, განცდის ინტიმური სიღრმეები. გამოუთქმელი არღვევს პროცენტის სულიერ წონასწორობას. რაკი ვერ შესძლო საკუთარი სახის წარმოჩენა და თავის დადგენა, იგი ეფარება სოციალურ ნიღაბს, ადამიანთა შორის ფეხს იკიდებს სიყალბე და გაუგებრობა. ისინი უცხოვდებიან ერთმანეთისაგან. ვერბალურთან შედარებით ხელოვნებით კომუნიკაციას დიდი უპირატესობა გააჩნია. ხელოვანი ახერხებს თავის სულის უღრმესი ძირებიდან ამოზიდოს ის სახეები, რომლებიც გასაგებია და ახლობელი სხვისთვისაც, მეორე ინდივიდისათვის. ხელოვნება ესაა დიალოგი პროცენტისა და პროცენტის შორის. იგი ინტერპერსონალური ენაა. ხელოვნებას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს აღრეულ ასაკში, როცა ბავშვი გამოთქმის ვერბალურ საშუალებებს

ვერ არის დაუფლებული. ოთხი-ხუთი წლის ბავშვი შინაგანად უკვე მდიდარი ფსიქიკური ცხოვრებით ცხოვრობს, მაგრამ გამოთქმით კი ვერ გამოთქვამს მას. ამ ასაკში გადატანილი და გამოუთქმელი მორალური და ფიზიკური ტრავმები შეიძლება მიზეზი შეიქნეს ფსიქიკის პათოლოგიისა ან მორალური დეგრადაციის. ამ ასაკში ბავშვისათვის ყველაზე უფრო ხელმისაწვდომია სახვითი ხელოვნება. ბავშვი ფერების, ხაზების მოდელირების საშუალებით გადმოსცემს მისთვის მნიშვნელოვან შინაარსს და ამით გარკვეულ სუბლიმაციას აღწევს: ბავშვის შემოქმედებაში მთავარია არა ის, თუ როგორ ხატავს, არამედ რა სიმბოლურ შინაარსს დებს ნახატში. რიდის ექვს არ იწვევს ხელოვნების თამაშისეული ხასიათი, ის, რომ თამაში თავის არსებაში ხელოვნებაა. თამაშის ფენომენს რიდი განიხილავს ფსიქიკური მოღვაწეობის ოთხ ასპექტთან მიმართებაში. აქედან გამოჰყავს ესთეტიკური აღზრდის ოთხი ფორმა და მეთოდი. გრძნობიდან პერსონიფიკაციის გზით შეიძლება გადასვლა დრამაზე, შეგრძნებიდან — ხატვაზე, ინტუიციიდან — ცეკვასა და მუსიკაზე. აზროვნებიდან — ხელოსნობა-ოსტატობაზე. მხატვრული შემოქმედების ამ ოთხმა სახემ უნდა მოიცვას მთელი დაწყებითი განათლების სისტემა მისი ყველა სასწავლო საგნით. დრამით შეიძლება კითხვის, მჭერმეტყველების, ენების შესწავლა; ცეკვა, მუსიკა გააერთიანებს ვარჯიშს, შეიჭრება ადამიანის პრაქტიკულ, წარმოებით ჩვევა-მოქმედებაში. ხატვა მოიცავს ფერწერასა და მოდელირებას. ხელოვნება — ბიოლოგიას, ელემენტარულ ფიზიკას და ქიმიას. მომავალი მოქალაქის აღზრდა მხოლოდ სკოლასა და აკადემიაში კი არ მოხდება, არამედ ყველგან — საწარმოში, სახელოსნოში, მინდვრად

ასეთ საზოგადოებაში ადგილი აღარ ექნება ხელოვნებას, როგორც ადამიანური მოღვაწეობის ცალკე, დამოუკიდებელ სფეროს. ამ საზოგადოებას აღარ ეყოლება განსაკუთრებული ხელოვანი, რადგან ყველა იქნება პოეტი და მუსიკოსი, მხატვარი და მოქანდაკე. რიდი — ხელოვნების თავგამოდებული ქომაგი — სამოციანი წლების დამდეგს წერს ესეის „ემშაკსაც წაუღია კულტურა“ („To Hell with Culture“), სადაც კულტურას, ხელოვნებას სასაქონლო ურთიერთობის შედეგად მიიჩნევს და გაქრობას უწინასწარმეტყველებს მომავალ საზოგადოებაში. ძველ ჭეშმარიტ ხელოვნებასთან ნაზიარებ ბერძნებს სპეციალური ტერმინი კულტურისათვის არა ჰქონიათ. მათ ჰქონდათ კარგი არქიტექტურა, გვეუბნება რიდი, კარგი ქანდაკება, პოეზია, მაგრამ არ ჰქონდათ კულტურის ცნება. პირველად კულტურა, როგორც ცალკე, დამოუკიდებელი საქმიანობის აღმნიშვნელი ტერმინი შემოუტანიათ რომაელებს, რადგან სწორედ რომში მოექცა ხელოვნება საბაზრო ურთიერთობებში, ხელოვნების ნაწარმოები იქცა საქონლად. შუა საუკუნეებში კულტურის ცნება კვლავ იკარგება. ამ პერიოდში ყველგან და ყველაფერში ჩანს დიდი ხელოვნება, მაგრამ არ გვაქვს რეფლექსია კულტურაზე. ხელოვნებითობა და კულტურა ყოველგვარი საქმიანობის ფორმაა და ხარისხი. არ არსებობს ხელოვანის, როგორც ასეთის, პროფესია. მაშინდელი არქიტექტორი იმავე დროს კირითხუროა, მხატვარი — სასულიერო პირი, მოქანდაკე — ქვის მთელი. „მათ არ ჰქონდათ ხელოვნების აღმნიშვნელი სიტყვა ჩვენი კაზმული ხელოვნების მნიშვნელობით. ხელოვნება იყო ყველაფერი, რაც თვალს სიამოვნებდა: ტაძარი, შინაღობი, ჭადრაკის ფიგურა, ყველის ამოსაყვანი“ [10, გვ. 11]. ხელოვნების ნაწარმოებია ყველაფერი, რაც შესატყვისი მასალისაგან არის დამზადებული, შეესაბამება თავის მიზანს და ადვილად ასრულებს თავის ფუნქციას. რიდი თვლის, რომ ასეთი საგნის ესთეტიკური ღირებულება აღარაა საკოქმანო, იგი ავტომატურად არის ხელოვნების ნაწარმოები [10, გვ. 18].

კულტურა თანამედროვე მნიშვნელობით ფეხს იკიდებს კაპიტალიზმის ჩასახვისთანავე. იგი შედგება შრომის მკაცრი დიფერენციაციისა, განვითარებული სასაქონლო ურთიერთობისა და გაუცხოებული შემოქმედებისა. მომავლის ბედნიერ აღამიანებს აღარ ექნებათ დამოუკიდებელი ხელოვნება.

ის, რაც რიდზე ითქვამს, მე მგონი, უფლებას გვაძლევს მისი შემოქმედების ძირითადი წინააღმდეგობა აღვნიშნოთ. საქმე ისაა, რომ რიდი უარყოფს სისტემას, ყოველგვარ გეგმას, ნიმუშს, ცნებებზე დაქვემდებარებით აგებულ სინამდვილეს და ამავე დროს მომავალი საზოგადოებისათვის არა მარტო რეკომენდაციებს იძლევა, არამედ ხშირად ზუსტ მითითებებს კონკრეტული ჯგუფის სტრუქტურა-ორგანიზაციება, მმართველობის ფორმაზე, აღზრდა-განათლების სისტემის ხასიათზე, სკოლა-ბაღების მოწყობაზე. თუ ვერწმუნეთ რიდს, რომ ცნების, გონების მიერ მოფიქრებულ-მოაზრებული და დაგეგმილი საზოგადოების განხორციელება შეუძლებელია (ცნებაში წარმოდგენილი ყოველთვის ჩამორჩება სინამდვილეს), მყარი ფორმულების მიხედვით განხორციელებული საზოგადოება ავტორიტარიზმსა და ტოტალიტარიზმში გადაიზრდება, მაშინ საკითხავია თავად რატომღა გვთავაზობს ახალ მოდელს საზოგადოებისას? გარდა ამისა, რიდი, პიროვნების თავისუფლების მგზნებარე დამცველი, როგორ შეიძლება ვერ ხედავდეს, რომ მისი წარმოსახული საზოგადოების წევრები მრავალმხრივ შეზღუდული და უნიფიცირებული მოქალაქენი არიან. ყოველგვარი „იდეალური“ საზოგადოების მოქალაქენი ხომ მონები არიან ვილა-ცივილიცის კეთილი სურვილებისა და ზრახვებისა. უკარნახო, დაუდგინო ცხოვრების ის წესი, რომელიც შენ მიგაჩნია ყველაზე სამართლიანად, განა სხვათა ნების უგულებელყოფას და იძულებას არ ნიშნავს?

ერთხელ რომელიღაც წვეულებაზე ვილაც ქალს რიდისთვის უკითხავს, რომელ პარტიას ეკუთვნოდა იგი. რომ გაუგია, ანარქისტიკაო, წამოლუქახია: რა აბსურდია! რიდს მაშინ კი ცოტა გულს მოხვედრია, მაგრამ შემდეგ, როცა ცხოვრებას უკეთ ჩასწვდომია და ეგზისტენციალიზმსაც გასცნობია, ეს შემთხვევითი წამოქაჩილი თავისი მოღვაწეობის ღირსეულ შეფასებად ჩათვლია. მისთვისაც ყოფიერებას საზრისი, მნიშვნელობა და მიზანი არ გააჩნია. აღამიანის არსებობა აბსურდულია, მაგრამ ეს მაინც არ არის არგუმენტი იმისა, რომ კაცმა გულზელი დაიკრიფოს. არაფერი აკეთოს, ან სიცოცხლე მოისწრაფოს, რადგან ასეთ საქციელსაც რაიმე მოსაზრება უნდა განსაზღვრავდეს. ყველა სფეროში, მათ შორის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, აღამიანის მოღვაწეობის ერთადერთ ნიმუშად სიზიფეს შრომა გამოდგება, სიზიფეს მითი „ისევე წარმატებით პოყოფს აბსურდოზს — პოლიტიკასა და ეთიკაში, როგორც მეტაფიზიკაში“ [10, გვ. 13]. რიდი გვიმხელს, რომ „მისი ამოცანა არ არის ამტკიცოს ოქროს ხანის გარდუვალობა, არამედ აჩვენოს მისი შესაძლებლობის რწმენის ღირებულება“ [3, გვ. 14]. რიდი პიროვნებისა და საზოგადოების ხსნის შესაძლებელ გზებს ეძებს და თუმცე დასაბუთებას ვერ იძლევა, ამ მიების ბათოსს მკითხველს გადასცემს, რაც უკვე ამართლებს მისი შემოქმედებით დაინტერესებას. გარდა ამისა, მისი შემოქმედება დასავლეთ კულტურის და აზროვნების ერთ-ერთი ნაწილია, რომელიც არსებობს, ზემოქმედებს საზოგადოებაზე და, ამდენად, შესწავლას მოითხოვს.

3. O. САРАДЗЕ

СОЦИАЛЬНАЯ МИССИЯ ИСКУССТВА ПО ГЕРБЕРТУ РИДУ

(критический анализ)

Резюме

Английский ученый и мыслитель Герберт Рид (1893—1968) не стремится к созданию определенной системы, так как считает, что любая система, план, схема противоречат динамике жизни. Исходя из этого же принципа, Рид считает, что преобразование общества должно произойти без всяких планов и априорных конституций. Судьба современного общества зависит от того, какое место займет в нем искусство. Искусство с одной стороны — бунт в его чистой форме, ведущий к социальным изменениям, с другой — условие формирования гармоничной и истинно свободной личности. Искусство — показатель жизнеспособности цивилизации.

В идеальном обществе Рида искусство — пансоциальное явление. Оно перестает быть самостоятельным видом человеческой деятельности, но становится условием и формой любого профессионального труда.

ლიტერატურა

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. II, т. 42.
2. Read H. A Memorial Symposium. L., 1970.
3. Read H. Anarchy and Order. L., 1954.
4. Read H. Art and Alienation. L., 1967.
5. Read H. Art and Education. Melburn. 1964.
6. Read H. Education of Free Men. L., 1948.
7. Read H. Education through Art. L., 1946.
8. Read H. Existentialism, Marxism and Anarchism. L., 1949.
9. Read H. The Third Realm of Education. In: The Creative Arts in American Education. Cambridge, 1960.
10. Read H. To Hell with Culture. N. Y., 1964.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

И. Б. СЕСЮНИНА

(Томск)

ИНФОРМАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО ПОТРЕБЛЕНИЯ

Духовное производство и духовное потребление являются основными элементами системы духовного воспроизводства, под которыми мы понимаем систему общественных отношений, направленную на создание, использование и продуцирование духовных ценностей и призванную целенаправленно осуществлять формирование определенного типа личности в интересах того или иного класса.

Категории «духовное производство» и «духовное потребление» многократно использовались в работах классиков марксизма, однако до последнего времени эти категории не получили достаточно широкого научного употребления, и, по мнению В. И. Толстых, «мы находимся лишь в преддверии исследования одной из важнейших проблем исторического материализма» [26, 43]. К числу авторов, в различных аспектах касающихся проблемы духовного производства, следует отнести работы А. С. Ахиезера, В. И. Белозерцева, Л. Н. Когана, Ю. Р. Вишневского, В. М. Межуева, Н. В. Мотрошиловой, И. Н. Сиземской, В. И. Толстых, А. К. Уледова, Н. Г. Чеснокова и др.

Категории «духовное потребление» «повезло» еще менее, чем «духовному производству» как в отношении определения понятия, так и в разработке проблемы. Даже в общем виде понятию духовного потребления не уделено специального внимания ни в «Философской энциклопедии», ни в «Философском словаре». Некоторые общие вопросы проблемы духовного потребления рассматривались в статьях Р. Ф. Абульханова, Е. А. Донченко, в исследованиях свердловских философов и т. д. [5; 6; 10; 13; 25].

Итак, с категориальной точки зрения духовное потребление есть понятие, соотносимое в рамках духовного воспроизводства с категорией духовного производства и отражающее особый характер связи субъекта с предметной средой в процессе распределения явлений, объектов и отношений как продуктов духовной жизнедеятельности общества.

В содержательном плане духовное потребление может быть рассмотрено с нескольких сторон: а) социологической — духовное потребление связано с деятельностью социальных институтов, призванных осуществлять классово-направленное влияние на субъект с целью формирования определенного типа личности; б) социально-психологической — духовное потребление может быть рассмотрено как один из способов социально оформленной модели поведения субъекта, идентификации его с той или иной социальной группой и согласования с ней своего индивидуального поведения в сфере потребления духовных ценностей, что реально проявляется в так называемых стандартах духовного потребления; в) семиотической — поведение субъекта в процессе духовного потребления выступает определенной

знаковой системой, демонстрирующей принадлежность (реальную или иллюзорную) субъекта к той или иной общности: социальной группе, классу и т. д. («показное», «статусное» потребление, практика «социального символизма»); г) гносеологической — духовное потребление раскрывается как один из способов познания субъектом окружающей действительности в ходе предметно-практической деятельности. Рассмотрение духовного потребления с точки зрения теории отражения и, в частности, с помощью информационного подхода, углубляет и расширяет представление об этом явлении.

Попытаемся рассмотреть феномен духовного потребления с несколько нетрадиционной точки зрения, остановившись вначале на общетеоретических вопросах.

Духовное потребление, наряду с производством, является одним из основных каналов связи индивида с окружающей средой и обеспечивает преимущественно **информационные** ресурсы. А. И. Берг отмечает: «Информационная, стимулирующая мышление связь с внешним миром так же необходима, как пища и тепло, мало того, как наличие тех энергетических полей, в которых происходит вся жизнедеятельность людей на нашей планете» [8, с. 259]. Духовное потребление служит развитию индивида как общественного существа, оно удовлетворяет высшие, «вторичные» потребности, развившиеся на основе первичных.

Цикл общественного движения продукта в материальном потреблении завершается потреблением, поскольку исчезает предмет потребления, который либо физически уничтожается, либо превращается в объект монопольного владения личности (группы). В духовном же потреблении предмет не исчезает из обращения, даже будучи физически уничтожен (например, подлинники произведений античных писателей, дошедшие до нас в пересказе последующих авторов). Может быть разрушена его внешняя структура, но не его духовная социальная сущность. Имея в виду продукты, функционирующие в процессе духовного потребления, Ф. Энгельс писал, что результаты человеческой «деятельности могут исчезнуть лишь вместе с общим омертвлением земного шара» [1, т. 20, с. 357].

Потребление в сфере нематериального производства является завершением цикла общественного движения продукта, а началом нового, поскольку духовная ценность, заключенная в этом продукте, «каждый раз воспроизводится заново и общественный цикл ее не только не завершается потреблением, а, наоборот, расширяется и повторяется в процессе этого потребления» [23, с. 29]. Кроме того, «удвоение сознания» индивида в процессе духовного потребления создает основу «приращения» его способностей. Потребление духовных ценностей связано, как правило, с активной реализацией и обогащением творческих способностей субъекта. Это, в свою очередь, служит предваряющим моментом для производства «мысли мыслью» и предопределяет течение нового цикла духовного воспроизводства. Творческий созидательный процесс начинается с идеального, объективируется в предметной форме и через акт распредмечивания переходит из формы покоящегося свойства в форму деятельности.

Духовное потребление по результату взаимодействия субъекта и объекта можно характеризовать двояко: как «производительное» и «непроизводительное», где за точку отсчета принимается характер этого взаимодействия: анализ того, насколько такое потребление влияет на развитие личности. Остановимся на этом несколько подробнее.

Духовное производство является начальным, исходным пунктом всего процесса духовного воспроизводства, конечным моментом которого является духовное потребление. Взаимодействие этих противоположностей, «развертывание этих противоположностей, противоречивых стремлений» [2, т. 29] реализуется, по К. Марксу, через посредство «потребительного производства» и «производительного потребления» [1, т. 46, ч. I]. Изучение «производительного потребления» тесно связано с анализом диалектики производства и потребления [25, с. 115].

Идентичность производства и потребления, с одной стороны, и их непосредственная раздвоенность — с другой, реализуются следующим образом: производство — потребительное производство — производительное потребление. «Производительное потребление» и является моментом диалектической связи производства и потребления и в то же время — необходимым элементом всего цикла общественного воспроизводства.

Понятие «производительного потребления» существует в системе определений, относимых не только к сфере материального воспроизводства, поскольку это понятие «приложимо и ко всякому другому (т. е. нематериальному — И. С.) виду потребления, который с той или другой стороны, каждый в своем роде, производит человека», — писал К. Маркс [1, т. 12, с. 716]. «Производительное потребление» — такой вид духовного потребления, которое через изменение субъекта потребления влияет на дальнейшее развитие духовного производства; в то же время это такое производство, которое направлено на производство личности человека, его всесторонности.

В процессе потребления индивид осваивает духовное богатство общества и одновременно воспроизводит свои способности и творческие возможности. «Производительное потребление» готовит личность к активному участию в создании новых духовных ценностей. «Производящий и воспроизводящий себя самого индивидуум» [1, т. 12, с. 716] — исходный момент и в то же время результат движения субъекта потребления в процессе «производительного потребления».

Продукт индивидуального — сам потребитель, — указывал К. Маркс [1, т. 23]. «Производительное потребление» духовных ценностей соотносится с содержательным характером потребления, т. е. при этом происходит освоение сущностных сил, опредмеченных в продукте духовного производства; в результате такого потребления осуществляется развитие способностей субъекта. Такой характер раскрытия субъектом качеств и отношений объекта и следует соотносить с процессом распредмечивания, что подчеркивает его активный характер. Только такой вид духовного потребления может служить средством создания гармонически развитой личности.

«Непроизводительное потребление» соотносится с функциональным характером духовного потребления, т. е. с потреблением свойств продукта, в том или ином отношении «полезных» для потребителя. Такое потребление не связано с присвоением идеального содержания объекта, нет соотношения с человеческой сущностью субъекта потребления, здесь не происходит освоения объективированных в продукте способностей человека. Наиболее ярко этот характер духовного потребления проявляется в «статусном», «престижном» потреблении. По словам Е. Я. Басина, «престижное присвоение культуры есть использование предметов культуры в целях регуляции общения между социальными группами, обладающими определенным статусом... В статусном акте потребления предметы культуры выступают



в роли знаков (символов), репрезентирующих цели, выходящие за пределы сферы непосредственного потребления» [7, с. 94]. При функциональном характере духовного потребления оно предстает как простое субъективирование предметов, когда деятельность «потребляет саму себя» (К. Маркс).

Итак, при «производительном потреблении» процесс распределения социальных свойств, качеств и отношений объекта носит динамичный характер и способствует развитию личности субъекта, его индивидуальных производительных сил, его способностей и потребностей.

«Производительное потребление» по своей сути бесконечно, оно нацелено на будущее, поскольку воплощает момент преобразующей производительной деятельности. Бесконечно оно и в силу отсутствия пределов роста творческих производительных сил индивида, которые направлены, с одной стороны, «во вне» — на духовное производство, с другой стороны — «внутри», на самого индивида.

«Непроизводительное» же потребление завершает цикл на стадии функционального потребления и в этом оно сходно с потреблением материальных ценностей. «Непроизводительное потребление» поэтому не способствует развитию личности субъекта потребления, его способностей и возможностей, оно нединамично, ибо разрывает цепь нормального функционирования духовного производства.

В процессе духовного потребления происходит распределение субъектом свойств, качеств и отношений объекта потребления. При этом сознание субъекта отражает объективные черты объекта, воспроизводит его свойства (стороны). Идеальное, объективированное в духовных ценностях, превращается в объект потребления, «пересаживается» в человеческое сознание в результате отражения, одной из сторон которого является информационный процесс [28, с. 180].

Как показывают исследования советских авторов, понятие **информации** является общенаучным, и в этом качестве оно обусловлено существенной связью с категорией отражения. По словам М. Розенталя, «понятие информации дает возможность более глубоко раскрыть содержание и сущность принципа отражения, его механизм, ... связать отражение с управляющей функцией высших норм материи» [22, с. 110]. Кроме того, научное понятие информации во многом отвлекается от содержательной стороны объектов, что в ряде случаев представляется необходимым, поскольку дает возможность выделить общее в духовных ценностях разных видов духовного производства.

Различные сферы духовного потребления в процессе взаимодействия с субъектом потребления образуют определенную систему. Степень развития систем (в том числе и системы духовного потребления) определяется их способностью к отражению. Субъект духовного потребления, распределенная духовные ценности, способен к большей или меньшей степени адекватности отражения объекта.

Все это и выступает причиной обращения к информационному подходу при рассмотрении особенностей духовного потребления в целом и «производительного потребления» в частности.

Рассмотрение духовного потребления с точки зрения теории информации дает объяснение некоторым феноменам этого явления, не освещенным в литературе.

Современная наука связывает определение сигнала с понятием импульса, приводящего в действие те или иные системы. Сигнал воздействует на объект не своим вещественным или энергетическим состоянием, а прежде всего своим смыслом, информационным значением.

Структурный изоморфизм сигнала способен некоторым образом организовывать объект, приводить его в динамическое состояние, настраивать на определенное поведение. Сигнал выполняет свою организационную функцию в системе лишь в случае его соответствия структуре этой системы. «Сама структура сигнала должна стать для системы тем недостающим ей звеном, лишь при наличии которого система начинает действовать. Если же структура не будет соответствовать системе, то система не придет в действие, а сигнал окажется для нее просто каким-то, что называется, «инородным телом» [29, с. 29]. В системе духовного потребления таким сигналом выступают сами духовные ценности, их смысл.

Две формы существования продуктов духовного производства, выделенные К. Марксом («вещи» и «акт деятельности») [1, т. 26, ч. 1; с. 420], воплощают в себе разные способы передачи социальной информации посредством различных знаковых систем. «Вещи» служат посредником передачи образа мыслей людей, являются средством воспроизводства определенных общественных отношений. Духовные ценности, воплощенные в исполнительской деятельности, соответствуют иному типу передачи социального опыта в процессе потребления. Происходит «перевод» духовного содержания языка-знака (речи, музыки, движений и т. д.) во внутренний мир субъекта. В качестве духовных ценностей сферы общественного сознания, служащих сигналами, выступают и нормы, воплощенные в виде традиций, обрядов и обычаев. Наиболее четко это проявляется в области морали, религии, обыденного сознания. Этим способом передаются формы отношений между субъектами, способы общения, определенные эмоциональные состояния. Устойчивость функционирования данных духовных ценностей в сфере потребления обусловлена влечением их в «язык реальной жизни».

Однако несмотря на внешнюю разность духовных ценностей, служащих сигналами, все они действуют в соответствии с принципом социальной памяти, разработанным Я. К. Ребане [21, с. 100].

Информационная система передачи социального опыта в сфере общественного сознания является наиболее всеобъемлющей. Духовные ценности, поступающие в процесс потребления в этом случае, имеют вид не опредмеченной деятельности и формы отношений, а их идеальной модели, схемы, общего принципа [9, с. 46].

Различные информационные системы, отражающие специфику функционирования разного типа духовных ценностей, заключают в себе неоднозначное социальное содержание. В силу этого субъект потребления может усваивать содержание исторически устаревших духовных ценностей, передающихся посредством вещного окружения, традиций и обычаев, старого способа распредмечивания продуктов духовного производства. Поэтому так велика роль социальных факторов, контролирующих и направляющих процесс духовного потребления.

Для процесса «производительного потребления» характерно опережающее отражение информации [1, т. 3]. Развитая в предшествующих актах распредмечивания способность индивида к потреблению ведет к тому, что он воспринимает сигнал как стимул внутреннего информационного моделирования — образов, понятий, поведения.

Сигнал выступает, по мнению Д. И. Дубровского, как единство двух сторон: отображающей (содержательной) и целевой (управляющей) [11, с. 258].



Наличие информационной стороны духовной ценности еще не делает ее сигналом. Индивид из явлений и предметов реальной жизни выбирает для «присвоения» те из них, которые наиболее полно могут удовлетворить его потребности. Низкий уровень социальной информации, заключенный в некоторых духовных ценностях, не может вызывать опережающего отражения у субъекта потребления. Такое отражение ничего не дает для развития личности, демонстрируя «непроизводительное потребление».

«Воздействия, не сопровождающиеся возбуждением, сигналами не являются, — пишет А. Д. Урсул. — К сигналам относятся лишь те, которые в состоянии вызвать положительное или отрицательное переживание, соответствующее опережающее отражение и которые влияют на поведение, управление живой системы» [28, с. 94].

В качестве сигнала духовная ценность имеет управляющий аспект влияния на субъект потребления, в силу этого, по словам Р. Ф. Абульханова, «в каждый акт потребления вступает не только продукт, но и программа, способ действия с ним. Поэтому потребление оказывается в том числе и духовной деятельностью по воспроизведению программы использования продукта» [3, с. 58]. Сигнальная активность духовных ценностей — воплощение огромного социально-мобилизирующего фактора в сфере духовного потребления.

Качественный уровень однопорядковых духовных ценностей, вовлеченных в процесс «производительного потребления», определяется их смыслом, ценностью, а также информационным (семантическим или эстетическим) объемом воплощенного в них социального опыта, причем эта величина далеко не тождественна внешнему объему (лаконичность произведений поэзии, краткость математических формул заключают в себе большой запас информации).

«Информационная избыточность» духовных ценностей по отношению к субъекту потребления выступает как их многозначность. Эта многозначность создает возможность вариативности распределения духовной ценности, что обусловлено неадекватностью способов и уровня распределения со стороны субъекта потребления. Одинаковый эффект взаимодействия объекта с несколькими субъектами возможен лишь в случае полной идентичности их социальных характеристик, что практически невозможно. В сфере общественного воспроизводства (как в производстве, так и в потреблении) взаимодействие субъектов с одними и теми же объектами дает неоднозначные результаты. Они выражаются в индивидуальности актов распределения и распределения, поскольку «деятельность индивида в определенной сфере отличается от деятельности других индивидов в той же самой сфере» [1, т. 3, с. 442]. — писали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии».

В процессе потребления объективные свойства и качества объекта по-разному преломляются в восприятии различных индивидов, «в потреблении **субъективируется** (курсив наш. — И. С.) вещь» [1, т. 46, ч. 1.], — писал К. Маркс. Каждый субъект вступает во взаимодействие с человеком, имеющим определенный опыт распределения, определенный жизненный материал, привычный круг образов, ассоциаций, понятий. Это обуславливает неоднозначное распределение одного и того же объекта разными людьми, которые осваивают разные информационные уровни объекта в соответствии со своим социальным опытом.

Различия в результатах потребления могут быть обусловлены как множеством уровней распределения у различных субъектов, так и развитием одного и того же субъекта в разные временные периоды.



Уровень потребления зависит от «духовной биографии» человека. «Поэтому, — пишет В. Ф. Асмус, — два читателя перед одним и тем же произведением — все равно, что два моряка, забрасывающие каждый свой лот в море. Каждый достигнет глубины не дальше длины лота» [5, с. 42]. Неоднозначность потребления произведений киноискусства разными категориями зрителей приводится, в частности, в исследовании свердловских социологов из УНЦ АН СССР «Кино и зритель». Так, фильм «Пепел и алмаз» выше всего оценили зрители с высшим и низким уровнем образования [15, с. 194], однако последние, как следует из ответов, восприняли фильм только как детективно-уголовную историю, не оценив новаторский характер режиссуры фильма, мастерство оператора и актера, сложность поставленных проблем. Неоднозначное восприятие одних и тех же духовных ценностей разными субъектами связано с тем, что отражение может быть в той или иной степени неадекватным. Причины такой неадекватности могут быть как объективными (система общественных отношений, влияние среды), так и субъективными; в процессе потребления имеют значение и условия потребления, которые оказывают влияние и на процесс передачи информации, и на субъект потребления. Между объектом и субъектом духовного потребления находятся определенные «посредники» (издатели, комментаторы средств массовой информации, проповедники и т. д.), которые в соответствии с задачами того или иного класса в определенной мере формируют условия потребления, его направленность (непроизводительное или производительное). Так, известная французская писательница Ф. Малле-Жорис, говоря о современной западной культуре, выделяет в ней два уровня — уровень примитивного чувственного восприятия, на котором намеренно удерживаются духовные запросы большинства людей, и уровень подлинно художественного восприятия, становящийся «заповедником для специалистов», для элиты. Таковы две крайности западной культуры, которые порождаются причинами одного порядка и во имя одних и тех же целей [20, с. 15]. Классовый интерес нередко диктует намеренно искаженное представление о сущности той или иной духовной ценности. Так, религия указывала на единственно возможный способ восприятия духовных ценностей, вовлеченных в ее сферу (произведений живописи, музыки, архитектуры и т. д.), как отражение идей бога и его деяний, прославление его величия в противовес ничтожеству человека и тщетности его стремлений. Однако объективно заложенная в них социальная информация неизмеримо многограннее и обширнее, нежели узкие рамки религиозного восприятия данных ценностей. «Нередко продукт используется иначе, чем это было предусмотрено при его изготовлении, то есть программа его потребления воспроизводится критически, — пишет Р. Ф. Абульханов [3, с. 58]. Храм Василия Блаженного в Москве, иконы А. Рублева и «Сикстинская мадонна» Рафаэля, органичные хоралы Баха при восприятии их современным человеком осознаются уже не как религиозная, а как общекультурная духовная ценность. Их художественная сторона, входящая при их создании в «план выражения», в настоящее время становится «планом содержания» [12, с. 312], воплощением многообразного смысла социальной информации.

«Информационная избыточность» духовных ценностей объясняет и возможность различной оценки одной и той же духовной ценности в разные исторические эпохи. Определенный набор структурных элементов объекта позволяет выделять как те основные из них, которые

представляются соответствующей эпохе как главные, и соответственно оценивать их.

Недооценка ряда духовных ценностей науки в процессе исторического развития человечества происходила потому, что они нередко опережали современный уровень общественного сознания (открытия Леонардо да Винчи в области воздухоплавания, гидравлики, механики; геометрия Лобачевского, идея реактивного движения Циолковского и т. д.).

Неадекватное отражение субъектом социальной информации, заложенной в объекте, проявляется и в том, что новаторские произведения, отражающие новое содержание в соответствующих ему формах, а следовательно, нетрадиционно структурно организованные, определенное время могут оставаться «непонятыми» современниками, поскольку традиционный способ распределения не дает возможности адекватного отражения заложенной в них информации; в итоге потребление остается на уровне непроеизводительного.

Если обратиться к сфере искусства, то мы увидим, что динамический стереотип художественного восприятия с его устойчивым строем ассоциаций, средств художественного выражения, набором сюжетных линий и т. д. представляет собой обычно весьма устойчивое образование. Для каждой исторической формы художественного производства характерна своя система художественных условностей (например, законы контраста, особенности ритма, композиции, перспективы), что представляет собой оптимально удобную для восприятия людей данной эпохи форму подачи художественной информации, определенную норму. Любое значительное отклонение от нее (семантическое, интонационное, ритмическое, цветовое и т. д.) первоначально воспринимается субъектом потребления как «непонятность» [16, с. 93]. По замечанию Ю. Тынянова, «бессмыслица» Ломоносова вызвала пародии Сумарокова. Имеется немало пародий и на Жуковского, где поэт осмеивался как «бессмысленный». Поэты, даже частично менявшие семантические системы, обычно объявлялись бессмысленными, а потом становились «понятными», потому что читатели осваивались с их семантической системой [14, с. 293]. Первоначально «непонятные» художественные произведения, отражающие определенную передовую общественную (и художественную в том числе) тенденцию, постепенно из единичных явлений становятся массовыми, расширяется их влияние на сферу потребления, вследствие чего процесс формирования соответствующей публики протекает более интенсивно.

«Непонятность» произведений формалистического искусства имеет иную природу: отсутствие художественно переработанного социального опыта человечества. Намеренно усложненная форма этих произведений маскирует бедность или отсутствие художественной информации. В произведениях искусства поиски новых форм ведутся для воплощения нового содержания. Формализм же самоцелен, поиски новых форм ведутся здесь ради самих форм и не связаны с содержанием [14, с. 63; 18, с. 242].

Многозначность духовных ценностей не беспредельна. Она структурно организована, и поэтому может быть воспринята отдельным индивидом, который интегрирует в себе определенные черты класса, общества. Если человек есть «действительное индивидуальное общественное существо, то он в такой же мере есть также и... тотальность человеческого проявления жизни» [1, т. 42, с. 119], — писал К. Маркс.

Субъект потребления воспринимает заложенную в духовной ценности информацию в определенных границах ее структуры. При первоначальном ознакомлении с объектом не все его структурные элементы могут быть восприняты достаточно полно. Эта полнота достигается лишь при изоморфизме структур субъекта и объекта потребления. При многократном восприятии одних и тех же (или сходных) объектов происходит более полное усвоение заложенной в них информации. Это проявляется в новом осмыслении фактов субъектом, новом строе чувств и настроений, вызванных восприятием духовной ценности.

Информационные каналы человека при отсутствии определенных духовных ценностей становятся менее «гибкими», что ведет к обеднению восприятия, снижению эффективности производительного потребления. Ф. Энгельс писал Ф. Лассалю: «...вследствие столь долгого бездействия... мой вкус... так притупился, ...что порой даже мало чего стоящие произведения при **первом** чтении производят на меня известное впечатление» [1, т. 29, с. 491].

Итак, «информационная избыточность» духовных ценностей, выступающая как их многозначность, объясняет причину вариативности их распределения.

Неполный изоморфизм информационной структуры духовной ценности структуре ее восприятия приводит к ситуации, когда человек оказывается не в состоянии воспринять заключенную в объекте информацию. Полный (или близкий к нему) изоморфизм этих структур обуславливает и наивысший уровень духовного потребления. При этом информационная структура духовной ценности способна осваиваться субъектом, который соответственно «настраивает» и организует свою систему чувств, сознания и воли.

Воздействие духовных ценностей захватывает, по-видимому, не только идейно-познавательную, но и более глубинную — волевою сферу сознания.

По мнению Ю. А. Филиппева, внутренняя структура духовных ценностей зачастую дает не логические, а лишь психологические импульсы, стимулирующие появление новых ассоциаций, образов, поворотов мысли [29, с. 69]. Общеизвестно высказывание А. Эйнштейна, что музыка была способна интенсифицировать его научные исследования. Он подчеркивал, что «Достоевский дает мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс» [17, с. 87]. По-видимому, существует связь между информационными структурными образованиями духовных ценностей разного рода. Так, освоение художественных ценностей, при котором «цельность образа, гармония одновременно характеризующих его деталей, мелодия последовательно следующих одна за другой сцен (она может включать диссонансы, но никогда не включает произвольных элементов), необходимость каждой детали соответствуют закономерной однозначности научной картины явлений» [17, с. 89]. Литературные произведения оставили нам математики С. Ковалевская, В. Буняковский, Ч. Додсон (А. Кэррол). С другой стороны, явные математические способности отмечались у целого ряда писателей — А. Грибоедова, Н. Гоголя, М. Лермонтова и других.

Многократность использования информационных входных каналов в процессе духовного потребления, как правило, ведет к развитию у человека высокой обобщающей способности. При этом обобщению подвергаются не только характерные черты определенного круга явлений (например, науки или искусства), но и существенные стороны разных сфер жизнедеятельности. Тем самым увеличивается многообразие

связей субъекта с окружающим миром. Известно, что «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений...» [1, т. 3, с. 36].

Сигнальные импульсы духовных ценностей способны действовать по «принципу реле», то есть малым импульсом открывать каналы для осуществления более значительных действий и таким образом способствовать диалектическому переходу от «производительного потребления» к «потребительному производству».

В качестве такого «реле» могут служить разные объекты. Например, научный факт, дающий толчок для создания обобщающей теории; художественный образ или деталь, которые способны организовать потенциальные силы воображения (так, герой пьесы А. П. Чехова «Чайка» Треплев с завистью говорит об умении отбирать детали повествования, когда «на плотине блестит горлышко разбитой бутылки и чернеет тень от мельничного колеса — вот и лунная ночь готова...» [30, с. 608]).

Релейно-усилительная функция духовных ценностей систематически использовалась в практике религии и организации религиозного сознания (колдовство, магия и т. д.).

Потребление полагает свой предмет идеально, как внутренний образ, как влечение и как цель [1, т. 46, ч. 1, с. 28]. В духовных ценностях в субъективной форме заключена определенная идея создавшего их общественного сознания, они представляют собой единство отражения и фиксации волевых элементов ориентировочных связей взаимоотношений индивида и общества. В. И. Ленин в «Философских тетрадях» писал: «Идея есть познание и стремление (хотение) человека» [2, т. 29, с. 117]. Конспектируя «Науку логики» Гегеля, он с удовлетворением отмечает, что «познание («теоретическое») и «воля», «практическая деятельность» изображены Гегелем как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности...» [2, т. 22, с. 190].

Духовная ценность и заключенная в ней идея выступает не только как отражение явлений окружающего мира, но и как волевой возбудитель. Такой момент в идеях, по мнению Ю. А. Филиппова, является своеобразным психомоторным настраивающим импульсом. Идея выступает не только отображением, но и организующим сигналом. Волевая сторона идеи, заключенной в духовных ценностях, является «скрытой», находится в изоморфном состоянии структуры отражательного момента [29, с. 78]. Соотношение волевых и отражательных моментов не одинаково проявляется в структурах различных духовных ценностей.

В духовных ценностях науки преобладают отражательные моменты, в духовных ценностях морали, искусства, религии выше «удельный вес» волевых импульсов. Последние являются концентрированным выражением данных идей как внушающих импульсов, происходит апелляция не только к отражающей стороне объекта, но и к волевому, внушающему моменту.

Не только передовые, но и ложные идеи способны оказывать воздействие на людей, и в этом случае они «блокируют» стремление к правильному отражению действительности. Поэтому не случайно правящие круги классово-антагонистических формаций всячески препятствуют распространению и потреблению передовых, «крамольных» с точки зрения существующего строя, духовных ценностей в области общественных наук, морали, искусства и т. д.

История духовного воспроизводства соотносится с историей формирования определенного типа личности в пределах некой классовой

границы ее развития. Возможность соединения многообразных способностей субъекта духовной деятельности с многозначностью духовных ценностей в целях формирования богатой индивидуальности детерминирована социальными условиями, поскольку «личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями» [1, т. 3, с. 77]. Общественные отношения через систему духовного воспроизводства формируют определенный тип личности, обуславливают возможность развития ее по пути всесторонности и гармоничности, либо препятствуют этому. В условиях коммунистического бесклассового общества духовное воспроизводство может обеспечить развитие у личности «всех человеческих сил как таковых; безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [1, т. 46, ч. I, с. 476].

В процессе управления духовной жизнью общества духовные ценности выступают в качестве одного из способов регуляции, организации сознания и поведения людей, поскольку они являются единством двух сторон: отображающей (содержательной) и целевой (управляющей).

Социалистические общественные отношения через средство «производительного потребления» меняют содержательную сторону этого регулирования, превращая его в необходимое условие развития личности.

Условия развития социалистического общества требуют непрерывного поступательного движения в сфере производства и потребления. Общество в условиях социализма стимулирует непрерывное развитие самих субъектов деятельности через практическую реализацию их способностей.

Этот итог духовного потребления является результатом «производительного потребления», существование которого К. Маркс связывал прежде всего с развитием коммунистической общественно-экономической формации.

Соединение благоприятных общественных условий для развития способностей с активной жизненной позицией самой личности является необходимым условием реализации ее потенциальных способностей, становления и развития их как актуальных. Социализм создает условия не только для развития способностей, но и для их практического, активного использования на благо общества. Ф. Энгельс в работе «Принципы коммунизма» писал, что общество, основанное на коммунистических началах, «даст возможность своим членам всесторонне применять свои всесторонне развитые способности» [1, т. 4, с. 336].

Овладение субъектом общественной сущностью духовных ценностей происходит в процессе индивидуального акта деятельности как переход от простых способов распределения к более сложным, от начального уровня освоения социальной информации, заложенной в духовной ценности, к освоению сущности более высокого порядка. Активность духовного потребления в процессе «производительного потребления» и является отличительным моментом последнего по сравнению с «непроизводительным потреблением».

Итак, «производительное потребление» является высшим типом духовного потребления, поскольку оно способствует формированию субъекта потребления как социального существа со всем многообразием его общественных связей и отношений.

Качественную сторону «производительного потребления» в определенной мере характеризует информационный процесс как один из видов отражения, возникающий в результате взаимодействия и субъек-



екта и объекта потребления. Социальная информация, заключенная в духовных ценностях, пройдя этап распредмечивания в процессе потребления, служит целям управления духовным развитием субъекта.

Духовное потребление не заканчивает цикл воспроизводства, оно во многом предопределяет течение нового производственного цикла, выводит его на качественно новый уровень, что обусловлено самим характером расширенного духовного воспроизводства.

Через участие в общественном воспроизводстве происходит формирование активной жизненной позиции социалистической личности. Ничто так не возвышает личность, как активная жизненная позиция, сознательное отношение к общественному долгу, — отмечалось на XXV съезде партии [3, с. 77].

Социальное воспроизводство социалистического общества в целом направлено на совершенствование общественных отношений, всестороннее развитие личности советского человека, а следовательно, и на перевод знаний, почерпнутых из сокровищницы духовных ценностей, в глубоко личностные — мировоззренческие и идеологические — установки и убеждения.

Духовное потребление как процесс является специфическим элементом системы управления социальной жизнедеятельностью общества. Разработка проблем духовного потребления в условиях социализма дает возможность поставить под контроль «условия свободного развития и движения индивидов, условия, которые до сих пор предоставлялись власти случая и противостояли отдельным индивидам» [1, т. 3, с. 76].

Теоретическая разработка проблем духовного потребления служит задачам совершенствования управления духовной жизнью нашего общества, поскольку В. И. Ленин требовал «видеть в теории прежде всего и больше всего руководство к действию» [2, т. 31, с. 44].

Пристальное внимание к вопросам воспитательной и идеологической работы среди трудящихся, к организации всей духовной жизни советского общества — все это нашло отражение в партийных документах съездов партии, Конституции СССР, в Постановлениях ЦК КПСС. Это ориентирует исследователей в области общественных наук на более интенсивную разработку проблем духовного воспроизводства и составляющих его моментов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2-ое изд.
2. Ленин В. И., Полн. собр. соч.
3. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.
4. Абульханов Р. Ф., Духовное производство как проблема исторического материализма. «Вопр. филос.», 1978, № 2.
5. Асмус Ф. Ф., Чтение как труд и творчество. «Вопр. литературы», 1961, № 2.
6. Бажов Н. М., Диалектика производства и потребления духовных ценностей. Автореф. дисс., Свердловск, 1979.
7. Басин Е. Я., Престижное присвоение культуры как характерная черта буржуазного образа жизни. В сб.: Социологические проблемы культуры и науки. М., ИСИ АН СССР, 1978.
8. Берг А. И. Кибернетика и общественные науки. В сб.: Методологические проблемы науки. М., 1964.

9. Буева Л. П. Проблема деятельной личности в марксистской и буржуазной социологии. В кн.: Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М., 1972.
10. Донченко Е. А. Деятельность потребления и ее компоненты. «Вопр. научн., коммунизма», вып. 38, Киев, 1978.
11. Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971.
12. Ельмслев Л., Прологомены к теории языка. В сб.: [Новое в лингвистике, вып. 1, М., 1960.
13. Иванько Л. И. Теоретические проблемы духовного потребления в социалистическом обществе. Автореф. дисс., Свердловск, 1978.
14. Какабадзе З. М., Феномен искусства. Тбилиси, 1980.
15. Кино и зритель. М., 1968.
16. Крутоус В. П., Художественная мотивировка и эстетическое восприятие. В сб.: Эстетика и жизнь. Вып. 2, М., 1973.
17. Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. М., 1962.
18. Кукаркин А. В., Буржуазная массовая культура. М., 1978.
19. Ленинская теория отражения и современность. София, 1969.
20. Малле-Жорис Ф., Кумиры публики и короли кулис. «Лит. газета», 1982, № 22.
21. Ребане Я. К., Принцип социальной памяти. «Филос. науки», 1977, № 5.
22. Розенталь М., О характере развития философских категорий. «Коммунист», 1972, № 13.
23. Рябов В. Ф., Искусство как общественная потребность. Л., 1977.
24. Сесюнина И. Б., Категории духовного производства и потребления и их взаимодействие. В сб.: Социальная диалектика в категориях исторического материализма, Свердловск, 1980.
25. Сесюнина И. Б., Философско-социологический аспект проблемы духовного потребления. Автореф. дисс., Свердловск, 1980.
26. Толстых В. И., Духовное производство как проблема исторического материализма. «Вопр. филос.», 1978, № 2.
27. Тынянов Ю. Н., Проблема стихотворного языка. Статьи. М., 1965.
28. Урсул А. Д., Отражение и информация. М., 1973.
29. Филиппев Ю. А., Сигналы эстетической информации. М., 1971.
30. Чехов А. П., Рассказы. Повести. Пьесы. М., 1974.

Представлена Институтом философии
АН Грузинской ССР

Е. Б. РАШКОВСКИЙ

(Москва)

КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ, ЛИЧНОСТЬ В ТРУДАХ
П. Л. ЛАВРОВА

*Я ими всеми побежден,
И только в том моя победа.*

Борис Пастернак

Трудно понять историю России XIX в., не зная трудов Петра Лавровича Лаврова. Он был одним из духовных столпов целой эпохи в истории русской культуры. Именно он теоретически обосновал мирозерцание русской радикальной интеллигенции 70-х—80-х годов, внушив интеллигенту-народнику чувство ежедневной, ежечасной ответственности перед всей сложностью всемирно-исторического бытия¹. Без Лаврова мы не поймем ни подполья, ни земства, ни даже академической среды этих (да и последующих) десятилетий. Наша задача — в рассмотрении самого существенного пласта лавровского мировоззрения — противоречивого человековедения, лежащего в основе всей системы его идей и, стало быть, наиболее серьезно освещающего его взгляды на философские проблемы истории и культуры.

Важность изучения лавровского наследия связана не только с задачами познания истории русской философии, но и с рядом проблем современного мира, прямо или косвенно отражающихся в многообразных культурных процессах Запада и Востока. Лавровское наследие дает важный материал для осмысления многих характерных черт интеллигентского сознания, запечатляющих себя в новейшей литературе.

Обозначенная в заголовке проблема — одна из стержневых во всем философском, научном и публицистическом творчестве Лаврова. Попытаемся рассмотреть ее в некоторой относительной статичности: основоположения взглядов Лаврова сложились к 60-м гг.²; все даль-

¹ В. В. Богатов безусловно прав, характеризуя идеи Лаврова как «один из высших этапов теоретического выражения русской революционной демократии» [3, с. 314—315].

² Сам Лавров относил факт кристаллизации своего мировоззрения к концу 50-х гг. С тех пор, как писал Лавров в «Биографии-исповеди» (1885—1889), он «... не нашел ни нужным, ни возможным изменить его ни в одном существенном пункте» [10, т. 2, с. 632]. Иное дело, что облик Лаврова как активного общественного деятеля сложился на грани 60-х — 70-х годов; это убедительно доказывается в исследовании его биографа П. Витязева «На границах жизни. Эмиграция П. Л. Лаврова», «Исторические письма» П. Л. Миртова. 1870—1920» [4]; 80-е — 90-е годы знаменуют собой новую серию попыток идейного сближения с социалистическим рабочим движением европейских стран (см.: Е. К. Жигунов, П. Л. Лавров и его связи с польским революционным движением 70-х—90-х годов XIX в. — [6].

нейшее творчество Лаврова шло по линии конкретизации этих основоположений.

Несколько слов об истоках лавровского мировоззрения. Прежде всего, это немецкая классическая философия³, самым суммарным достижением которой представлялась Лаврову идея деятельности как основного фактора многозначной и динамической связи между объективной действительностью и внутренним миром самосознающей человеческой личности. Далее, важным истоком лавровского мировоззрения является философия «классического» позитивизма (Конт, Спенсер, Дж. С. Милль) с ее программным агностицизмом и превознесением опытной науки как благого фактора упорядочения общественных отношений и человеческого познания⁴. Немалый отпечаток на мировоззрение Лаврова наложили идеи естественно-научного эволюционизма и утопического социализма. В 70-е годы оно дополнилось идеями о важной роли экономического фактора и классовой борьбы в ходе исторического развития человечества⁵; однако марксистские заимствования не коснулись сердцевины философско-исторических воззрений Лаврова: отмечалось, что Лавров не сумел соединить идею революционной практики с представлениями о непосредственных интересах масс (как побудителях к революционной деятельности) [1, т. 18, с. 518; 8].

Что же касается специфически русских истоков лавровского мировоззрения, то они более всего определили эмоциональный его облик. К ним следует отнести характерное для славянофилов стремление к гармонизации внутреннего мира человека с достойной этому миру социально-культурной действительностью (наиболее наглядным образом это прослеживается в поэтическом наследии Лаврова 50-х—70-х гг., насыщенном церковной и мессианской символикой, — вещь, немислимая в его рациональном творчестве)⁶ и герценовское стоическое

3 Вопрос об определяющем влиянии на философский облик Лаврова немецкой классической философии и, прежде всего, влияния Канта и Гегеля опосредованного влияниями «левых» гегельянцев и Фейербаха, разработан в статье Г. Г. Шпета «Философия Лаврова» [4].

4 Многие исследователи творчества Лаврова с сожалением отмечали, что Лавров, человек большой философской одаренности, несомненно понимавший философию как специфическую область критического самопознания человека, зачастую склонен был трактовать ее назначение в духе позитивистской схоластики — как назначение «служанки» опытной науки. Вот характерный пример из очерка «Механическая теория мира» (1859): «... всякая философия есть временная наместница науки. Все философии падают, потому что наука их перерастает» [9, сер. I, вып. 2, с. 49]. Таким образом, историко-философский процесс мыслится, как циклично-диалектический, в то время как история науки мыслится по преимуществу линейной и кумулятивной.

5 «... борьба экономических сил усложняется участием в ней тех продуктов этой борьбы в области политических форм и идеальных задач, которые требуют себе господства во имя самостоятельного права на историческое существование» (из статьи «Теория и практика прогресса» (1889), позднее введенной Лавровым в «Исторические письма» в качестве 16 письма. — [10, т. 2, с. 279].

6 За стихотворение «К русскому народу» (1854 — Е. Р.), рукопись которого попала в руки правительству, был привлечен к ответственности и допрошен А. С. Хомяков, но дело ограничилось ничем, хотя Лавров, узнав об опасности, угрожавшей Хомякову, хотел даже признать свое авторство (П. Витязев. Комментарии

ощущение предстояния личности всем превратностям исторических судеб; не случайно одно из произведений Лаврова, где его философский темперамент выступает особенно отчетливо — «Очерки вопросов практической философии» (1859) — имеет посвящение Герцену.

Вообще мировоззрению Лаврова присуща черта, свойственная почти всей философской культуре XIX в., — осознанное стремление к непосредственной социальной действительности философского знания. Он сам указывал, что связь мышления и действительности — основная сфера его философских интересов [9, сер. I, вып. 2, с. 195—196].

Ядро философии Лаврова — концепция личности. Из нее и вырастает его философская система, которую он, в противовес как системам объективно-идеалистическим, так и материалистическим, называет антропологической. Расшифровывая определение своей системы в «Биографии-исповеди» Лавров указывает: «С точки зрения антропологизма, ... невозможно знать так называемые вещи сами в себе, или сущность вещей. Теоретический и практический миры остаются неизвестными по их сущности и представляют для человека совокупность познаваемых явлений с непознаваемой подкладкой. Следует решительно отказаться от познания этой метафизической сущности и ограничиться при философском построении гармоническим объединением мира явлений. Именно надо отыскать точку исхода, из безусловной истинной, но неизбежной для нас по способу организации нашего мышления...

...основною точкою исхода философского построения является человек, проверяющий себя теоретически и практически и развивающийся в общезитии» [10, т. 2, с. 633—634]. Такова общая предпосылка учения Лаврова о деятельности человека как о некоем единстве, диалектически воссоединяющем в себе и страдательный и творящий аспект человеческого отношения к миру. Деятельность человека мыслится Лавровым как некое средоточие исторического времени: проходя сквозь горнило внутреннего мира человека, прошедшее претворяется в будущее. Вот как сам Лавров описывает этот процесс в Третьей «Беседе о современном значении философии» (1860): «Каждый человек в этом процессе истории представляется как общая вершина двух конусов. Внешний мир дает ему материал жизни, окружает его своим влиянием, вырабатывает в нем мозг для мышления, придает ему восприимчивость и делает его способным двигаться. История подсказывает ему с детства материал мышления, убаюкивает его преданиями, научает его критике, ставит перед ним жизненные вопросы, влияет на него обстановкой, словами и примерами окружающих личностей. В процессе сознания этот материал перерабатывается в новые вопросы науки и жизни, в новые идеалы, и, таким образом, человек в его единстве представляется результатом внешнего мира, истории и собственного сознания.

Но в этой единой личности начинается новый процесс. Внешние впечатления перерабатываются в законы природы, в системы философии природы; из отвлеченных фактов человек создает природу по законам своего творчества. Он действует, и его деятельность заключается в создании художественных идеалов, в воплощении нравственных идеалов. Он за них борется и свои действия бросает, как семена, на почву окружающего мира; из них вырастает новый, бесконечный ряд

к письму П. Л. Лаврова к М. П. Лаврову от 24 июля (5 августа) 1870, Париж. — [13, вып. 1, с. 36].

событий, вырастает будущая **история**. Наконец, в каждую минуту, вооруженный критикой знания, критикой жизни, он перестраивает свой **внутренний мир**, перерабатывает свое сознание, укрепляя свой характер и проникая мыслью в связь и значение всего окружающего. В этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания» [10, т. I, с. 569—570].

Далее, как писал Лавров во многих работах, деятельность человека воссоединяет в себе то разнообразие эмпирических «миров», которые, сами по себе, выглядят как нечто взаимоотталкивающееся и распадающееся — «миров» природы, психики человека, его социальных связей, научного исследования, философского суждения, художественного переживания. Таким образом, объективное движение истории и культуры совершается через человека, по необходимости преобразуя глубины его субъективного мира и само преобразуясь в этих глубинах.

Основная родовая черта человека — способность к актам свободного волеизъявления — мыслится Лавровым как неотъемлемый действующий элемент филогенеза и культурно-исторического становления человечества. Эта черта восходит, по его мнению, к особенностям наших дочеловеческих предков — особенностям, которые в ходе природной эволюции сопутствовали нашему отрыву от животного мира⁷. Способность человека запечатлевать свои волеизъявления в слове и символе, опосредующих отношения человека с окружающей средой, дают Лаврову основание усматривать, по сути дела, в каждом человеке творческое существо, — хотя, разумеется, объем, характер и степень появления творческих потенций для каждого человека различны. Стало быть, проявляющаяся в человеческом роде личностная, подсказанная внутренним опытом самостоятельность отдельной человеческой существа мыслится как важнейший аспект живущейся на природном основании эволюции человеческой культуры.

Сложность понимания человеческой действительности, включающей в себя подчас взаимопротиворечивые элементы и естественной необходимости, и навыков, присущих данной культуре, и несводимых к внешним мотивациям субъективных устремлений, по Лаврову, — в том, что действительность эта не может быть понята одними лишь средствами элементарной процедуры эмпирического научного исследования. Ибо действительность эта включает в себя такие всецело не подвластные научному описанию вещи, как выбор мироотношения, целеполагание на будущее, философское и художественное творчество. Следовательно, понимание человека требует сочетания собственно-научных процедур исследования (с их объективными методами, опирающимися на представление об общезначимых истинах) с элементами нравственной интуиции конкретного исследователя, не уместающейся в рамках таких представлений. Отсюда — постулат правомерности «субъективного метода», т. е. правомерности приложения эмоциональ-

⁷ Согласно Лаврову, важнейшей из таких генетических предпосылок оказалось функциональное многообразие психофизического мира высших приматов, делающее акты их поведения не жестко детерминированными (как у животных, стоящих на гораздо более низких ступенях эволюционной лестницы), но позволяющее им при благоприятных обстоятельствах совершать простейший **выбор** способов добывания пищи, любовных партнеров, игровой мимики. Эта проблематика рассматривается Лавровым в его очерке «До человека» (1869) — [9, сер. 3, вып. 1, с. 5—123], а также во введении к первому тому [2].



но-нравственного критерия к исследованию человеческой действительности, — постулат, восходящий к «Позитивной политике» О. Конта [10, т. I, с. 575—634], но у Лаврова получивший особый, сугубо философский смысл. Антропологизирующий «субъективный метод» оказался в системе Лаврова одним из важнейших обоснований замещения антропологизмом той самой аксиоматической «метафизики», в которой он усматривал основной грех большинства существующих философских систем. Каков был порядок этого замещения? Так или иначе, труд философа не может осуществляться без каких-либо исходных посылок, которые в контексте его мысли приобретают облик аксиоматических начал. У Лаврова исходным моментом философствования, его аксиоматическим и, стало быть, абсолютизированным основанием оказалось представление о критическом самосознании человека, ибо это самосознание, прежде всего в интеллектуальном его аспекте, и воспринималось Лавровым как беспорная точка отсчета при построении системы философского знания. Здесь — не очень дальняя философская предпосылка трактовки «критически мыслящей личности» как важнейшего параметра истории. Об этом и пойдет речь.

По убеждению Лаврова, социально-историческая жизнь человечества определяется двумя основополагающими тенденциями: на всем протяжении истории борются друг с другом тенденции самоутверждения личности и тенденции общественного сцепления («солидарности», по терминологии Лаврова). Обе эти тенденции противоборствуют, но, в конечном счете не могут обойтись одна без другой. Преобладание «солидарности» в ущерб личностному началу приводит общество к рутине и застою, к тирании бездумно воспринимаемого предания, к «муравейнику», становящемуся перед неизбежной перспективой распада: в жестко рутинизированном обществе сама история утрачивает на время свою человеческую специфику, превращаясь в некое «зоологическое отправление» [10, т. 2, с. 166]. Личностное же начало, несмотря на привносимые им в жизнь обновляющие элементы духовного, интеллектуального и художественного творчества, в плане социального чаще всего выступает как вольное или невольное насилие над судьбами большинства, что в конечном счете опять-таки ведет к окостенению социального организма, к «муравейнику». Ужасающим явлением современной ему действительности Лавров считал то, что недостаточно просветленный личностным началом автоматизм социально-исторического процесса, как он полагал, ведет к социальному окостенению не только отсталой России, но и Запад, где атомизация людей и плоский их индивидуализм создает предпосылки авторитарного перерождения всей общественной жизни и подавления подлинных проявлений человеческой индивидуальности. Лавров, подобно Герцену, сформулировал это опасение возможной «китаизации» Европы под влиянием трактата Дж. С. Милля «О свободе»⁸.

⁸ См. Вступление к «Очеркам вопросов практической философии» (1859) [10, т. I, с. 345—346]. Герценовские суждения об этом трактате см. в приложении к главе 3 части шестой «Былого и дум». Опосредованная Герценом и Лавровым, миллевская тревожная интуиция возможного авторитарного перерождения европейской культуры на путях вульгарно-материалистического индивидуализма, уравнительных утопий и цезаристской государственности оказалась существенным мотивом последующей русской мысли (Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, Д. С. Мережковский). Что же касается мысли Запада, то к этой интуиции Милля восходят многочисленные концепции «массового общества» и их разнообразные производные.



Стремление Лаврова, как и других идейных вдохновителей народнического движения в России, предотвратить развитие страны по капиталистическому пути в значительной мере подсказывалось страхом перед возможным соединением на русской почве исконной, «самодержавно-народной» авторитарности с новыми формами гнета на буржуазно-европейский манер⁹. Не следует забывать, в какой мере воспитанная на западнических чаяниях русская радикальная интеллигенция пореформенной эпохи была травмирована и Наполеоном Малым, и Бисмарком, и жестокостью подавления Парижской Коммуны, не говоря уже о зрелище социальных последствий промышленного переворота и грюндерства в Европе. Однобокое восприятие отсталым обществом, где ложь и ханжество навязываются людям и государственной машиной и общественным мнением, грубо-утилитарных достижений западного развития мыслилось Лавровым, наряду с наиболее близкими ему по духу мыслителями — Герценом, Берви-Флеровским и др.¹⁰ — как предвестие национальной катастрофы. По словам одного из исследователей русского народнического мировоззрения, этих мыслителей «...отличало осознание двойной опасности капиталистического развития: внутренней, грозившей русскому народу, и внешней, угрожавшей России в целом; они думали не только о том, как бы предотвратить пролетаризацию русских крестьян, но и о том, как бы предотвратить пролетаризацию русских как нации, — как бы обеспечить отсталой, аграрной России экономическую независимость от развитых стран и почетное место среди наций мира» [16, с. СII]. В данном случае русские народнические мыслители поставили тот же вопрос о желательности избежания отсталой страной наиболее тягостных сторон буржуазного развития, — вопрос, который встал в последние десятилетия перед интеллигенцией Третьего мира¹¹. Однако следует со всей определенностью подчеркнуть, что для таких мыслителей, как Герцен, Флеровский или Лавров проблема внешнего устройства национально-государственных судеб своего народа не выглядела самоцелью: судьбы человеческой личности были для них отправной точкой и целью их социальных исканий; трактовка человека как, по преимуществу, функционера национальной революции была для них внутренне неприемлема...

Итак, тревоги о судьбах России и чаяния благополучного их исхода Лавров связывал со своим философским видением человека. Но приходится еще раз с сожалением проконстатировать несомненное противоречие между яркостью философской интуиции Лаврова (ус-

⁹ Опасение такого соединения было общим местом в народнической публицистике и в программных документах народнического движения; оно высказывалось и в публицистическом наследии Лаврова.

¹⁰ Т. е., подобно Лаврову, людьми глубокого патриотического чувства и ценившими в западном развитии прежде всего его личностный аспект, наиболее ярким выражением которого они считали рационалистическую культуру XVIII—XIX столетий.

¹¹ См. там же, [16, с. CIV]. В последние десятилетия эта проблема обстоит еще сложнее; озабоченность интеллигенции Третьего мира отчасти передалась ее собратьям на Западе, взирающим на проблемы развивающихся обществ через призму внутреннего кризиса собственной культуры, причем социально-критическая мысль Запада волей-неволей сама оказывается не последним оперативным элементом этого кризиса.

матривавшего в человеке несводимое самоценное нравственное бытие, способное к драматическим актам свободного волеизъявления) и той данью, которую он отдал довольно плоскому рационализму позитивистской школы, в частности, утилитаристской этике. Вслед за Миллем, Лавров усматривал основной источник нравственности в стремлении к наслаждению: побуждая к грубым наслаждениям плоти на низких ступенях сознания, это стремление, восходя к более высоким его ступеням и побуждая к художнической, интеллектуальной и духовно-нравственной активности, полагает должный предел побуждениям более грубого порядка, ограничивающим свободу этой активности. Таким образом, идеальный человек Лаврова становится каким-то слишком гармоничным, слишком непротиворечивым и слишком... элитарным. Ибо человеку, не подготовленному должным образом к глубоким умственным наслаждениям, по сути дела отказывается в статусе развитого нравственного существа. Таким образом, все историческое человечество волей-неволей разбивается на массу непрозревших социальных функционеров и горстку как бы бесплотных «критически мыслящих личностей», которые, будучи обладателями навыков рефлексивного подхода к действительности, способны привносить в историю нравственно упорядочивающие элементы, делающие историю чем-то более значительным, нежели дурное круговращение сменяющих друг друга «муравейников». Это внесение в историю нравственно-смыслового элемента и трактуется Лавровым как **прогресс**.

Такая трактовка прогресса — одна из самых оригинальных черт учения Лаврова. Здесь он более всего противостоит ходовому историческому сознанию XIX в., строившегося на плоских толкованиях Гегеля и О. Конта: для этого сознания идея прогресса как содержания стадияльно изменяющейся истории, по сути дела, отождествлялась с эмпирическим ходом истории европейской. Естественно, такая точка зрения для Лаврова не могла быть приемлемой: мы показали, что история Европы и российской ее периферии понималась им как нечто весьма и весьма проблематичное...

Парадоксальна философская судьба Лаврова. В этой точке своего учения он еще раз преступает позитивистский запрет исследовать сущностные проблемы историко-культурной действительности. Проблема прогресса для Лаврова — это проблема смысла истории. Но где искать этот самый смысл (или прогресс), когда история отнюдь не движется по гладкой предустановленной магистрали, когда она полна отчаяния, срывов, ошибок, когда человеческие поиски свободы и смысла, облеченные будь то в религиозную, будь то в философскую, будь то в художественную форму, будь то даже в форму борьбы за научную истину, исчерпав искренность своих первоначальных устремлений, превращаются в нечто косное и гнетущее? Вот почему для Лаврова нет иного критерия смысла истории, кроме внутреннего опыта личности: «Никакое слово не имело за собой привилегии прогресса; он не втиснулся ни в одну формальную рамку. Ищите за словом его содержание. Изучайте условия данного времени и данной общественной формы. Развейте в себе знание и убеждение. Без этого нельзя. Только собственное понимание, собственное убеждение, собственная решимость делают личность — личностью, а вне личности нет никаких принципов, нет прогрессивных форм, нет прогресса вообще» [10, т. 2, с. 143—144].

Так истории и культуре задается некий индивидуально переживаемый нравственный вектор; так исподволь, сквозь позитивистскую

догматику прорастает в лавровском творчестве традиционная для русской культуры XIX в. (в частности, для разнородных современников Лаврова — Толстого, Достоевского, Герцена, Михайловского, Вл. Соловьева, Чехова) идея, что история не самодостаточна, что подлинная ценность вещей — в их оправданности внутренним опытом человека. И само видение истории приобретает некую трагическую открытость¹².

Искренность человеческого самовыражения является для Лаврова важнейшим критерием оценки творчества; вот почему для него стихи о «берегах отчизны дальней» или об истоме юной вакханки — более достоверны, нежели развязный рифмованный фельетон «с направлением»; вот почему жизнь подлинного поэта Андре Шенье, верного велениям своей музы и принявшего смерть за свои политические убеждения, более достоверна для Лаврова, нежели внешне удачная судьба его родного брата Мари-Жозефа, автора назидательно-гражданских пьес [10, т. I, с. 138—540, 568]. Тем более ценны эти суждения, что исходят они не от эстета, но от моралиста с весьма притупленной художественной интуицией...

В разработке вопроса об исторической значимости внутреннего опыта человека содержался один диалектический и культуроведчески плодотворный момент: утверждение **глубинной реальности субъективного** в противоположность историческому сознанию XIX в., склонному категорически противопоставлять друг другу объективное и субъективное и третировать субъективное как несущественное¹³. Только выстрадавшая личность критическая мысль, по убеждению Лаврова, сообщает разумность и творческий динамизм любой культурно-исторической конфигурации: именно она полагает некоторый предел ритуализированному автоматизму социальных отношений и привносит в историю толику свободы.

Здесь мы сталкиваемся с одним из любопытных мест в лавровской догматике: относительной антитезой культуры и цивилизации. Если в привычной для нас культурологической литературе цивилиза-

¹² Это воззрение отразилось в характерных стихах поэта-народника Петра Якубовича (1892), бесспорно воспитанного на идеях Лаврова:

Где свет сплошной горел, увидим бездну тьмы,
Победу возгласив, узнаем гнев бессилья,
И снова разбивать о душный свод тюрьмы
Мы будем трепетные крылья!

¹³ В свете сказанного трудно согласиться с мыслью Н. И. Кареева, что в своем понимании истории Лавров «... стоит, в общем, на односторонней точке зрения XVIII в., диаметрально противоположной одностороннему же эволюционизму XIX в., понявшему историю как процесс совершенно стихийный и безличный» [7, т. 2, с. 174]. Дело сложнее: в трудах Лаврова мы сталкиваемся не с регрессией к «прагматическому» видению истории в духе XVIII в., но со стремлением драматически соотнести друг с другом личностное и безличное в истории. В данном случае система Лаврова грешит не столько недооценкой объективных условий, в рамках которых действует «критически мыслящая личность», сколько переоценкой ее ситуационной свободы в предлагаемых исторических обстоятельствах [16, с. XXX—XXXI]. Предпринятая Лавровым попытка согласования представлений о личностных и имперсональных аспектах истории через внутренний опыт человека в известной мере предвосхитила некоторые тенденции в культурно-исторической мысли XX в. [24, с. 150—151].

ция обычно трактуется как исчерпавшая себя культура, как культура, утратившая свою былую одухотворенность, то в трудах Лаврова (как и в первом томе «Азбуки социальных наук» Флеровского) мы сталкиваемся с трактовкой иного порядка. Цивилизация мыслится как кульминация развития культуры (определяемой как совокупность людских социальных навыков, которые усваиваются по преданию). Цивилизация для Лаврова — это культура, одухотворенная вспыхнувшей в среде какой-то части ее носителей искрой самосознания.

Эта область лавровского теоретического культуроведения интересна для нас не столько схоластической своей стороной, сколько иным, более существенным для взглядов Лаврова: постановкой вопроса о самосознании как основе прогресса и, стало быть, смысла истории. Вот выписка из Шестого «Исторического письма»: «... перед нами определенная задача прогресса: **культура** должна быть переработана **мыслью**. Перед нами также определенный, естественный реальный деятель прогресса: **личность**, определяющая свои силы и дело, ей доступное. Мысль реальна лишь в личности. Культура реальна в общественных формах. Следовательно, **личность** остается со своими силами и со своими требованиями лицом к лицу с **общественными формами**» [10, т. 2, с. 110]. Таким образом, основой лавровской трактовки проблемы культуры и цивилизации оказывается вопрос об ответственности человеческой личности, не сводимой ни к какой эмпирике, перед эмпирической сложностью истории.

Чаяние преодолеть дурное чередование подавления личности «инертным большинством» (это понятие из лексикона Тойнби правомерно и для лавровской системы) и культурных взлетов немногих ценно ущемления большинства, чаяние «воплощения в общественных формах истины и справедливости» [10, т. 2, с. 64] Лавров связывает с современной ему эпохой, секулярное и научное мышление которой создает, по его убеждению, предпосылки для критической рефлексии творчески ориентированного меньшинства не только по отношению к окружающей его действительности, но и по отношению к самому себе. Критически мыслящие личности призваны осознать зависимость своей образованности и своего развитого самосознания (т. е. сознания своей личности ответственности перед всей полнотой человеческой истории) от лишений и труда многих поколений обездоленного народа. Таким образом, создаются рациональные предпосылки того, чтобы «критически мыслящее» меньшинство силою свободного внутреннего выбора посвятило себя служению обездоленному большинству ради грядущей гармонизации личного и общественного в истории. Такова лавровская идея «неоплатного долга», рационально формулирующая комплекс вины интеллигента и дающая, по сути дела, секулярную версию мистического представления о греховности мира (и, стало быть, культуры)¹⁴ и об искупительной жертве. «Критически мыслящая личность» сама отдает себя на заклятие за зло и несовершенство мира. Причем акт этого заклятия связан не только с репрессивной реакцией «муравейника» на активность «критически мыслящей личности», но и с воз-

¹⁴ Эта идея греховности культуры (тракуемой как вина культуры перед эмпирической историей) вскрывает не только некий глубинный восточно-спиритуалистический пласт русского народнического мышления, но и некую родовую черту в общевропейском (а ныне и в глобальном) популистском мышлении, — установку на «разоблачение» вины культуры в консервации или потрясении тех или иных эмпирических форм общезжития.

можным отречением этой личности от всех благ, доставленных ей случайностью рождения и воспитания, от всех интеллектуальных и художественных наслаждений, если они станут препятствием ее служению прогрессу. Так, идея поисков наслаждения как основной мотивации человеческой деятельности перерастает в идею напряженной социальной аскезы.

Революционизирующее действие этой стороны лавровской проповеди, подробнее всего развитой на страницах «Исторических писем», — вещь, далеко не случайная, особенно в условиях пореформенной России, когда с неведомой дотеле остротой обнаружилась проблематичность судеб и истории, и культуры, и государства, и общества, и личности. В этих условиях, благодаря философскому творчеству Лаврова (а равно и поэтическому творчеству Некрасова), русская революционная мысль освоила и соответствующим образом переформулировала один из сокровенных мотивов русской культуры — мотив жертвенности. Влияние Лаврова на эмоциональный мир революционной молодежи пореформенных лет засвидетельствовано всем мемуарным наследием народнических революционеров.

За лавровской проповедью жертвы, сделавшейся внутренней необходимостью «критической мыслящей личности», стоял его собственный жизненный опыт — опыт отречения от компромиссов с самодержавием, исхода из России, ограничения своих ученых занятий ради революционного служения.

*

Два слова о Лаврове как о революционном мыслителе. Он связывал с идеей социализма надежду вырваться из круга противоречий истории¹⁵, надежду на примирение личного и коллективного в истории. Проповедь социального спасения он воспринимал как свою основную жизненную задачу¹⁶. Лавров как социалистический мыслитель — тема обособо и сложного разговора. Поэтому ограничусь одним только наблюдением. Оставаясь, по сути дела, пережившим Маркса и Энгельса социалистом-революционером домарковского склада¹⁷, тем не менее испытавшим на себе мощное влияние фейербахианства и марксизма, Лавров критически относился к вульгарным версиям утопического социализма с их стремлением растворить личность в со-

¹⁵ По словам Лаврова, цель социалистического переустройства общества — «устранить явления, превращающие прогрессивное развитие общества в круговое, вечно повторяющееся и не могущее найти выхода» («Из истории социальных учений», 1873), [11, т. 2, с. 144].

¹⁶ Вот характерная выписка из письма Лаврова к Д. И. Аитову (Париж, 15 августа 1882): «Моя жизнь меня бросала в весьма различные среды людей. Много раз менялся около меня персонал личностей, с которыми обстоятельства позволяли мне вступать в более или менее близкие отношения. Я всегда старался воспользоваться этими отношениями для того, чтобы распространить около себя тем или другим способом, удачно или неудачно, те убеждения, которые составили нераздельный элемент моего существа и которые я сам в себе ценю выше всего...», [17, с. 107].

¹⁷ Критика этих сторон мировоззрения Лаврова применительно к трактовке революционного движения России на исходе XIX в. и к судьбам нарождавшегося в стране рабочего движения была дана В. И. Лениным в статье «Задачи русских социал-демократов» (1897—98) [2, с. 458—465]. И все же Лавров для Ленина — «ветеран революционной теории» (там же, с. 462).

циальном целом¹⁸ и, стало быть, превратить современные ему чаяния социальной справедливости и свободы в предпосылки становления очередного «муравейника»...

Как определить место Лаврова в истории культуры Санкт-Петербургской России? Что заставило этого выходца из ее элитарного слоя противопоставить себя этой культуре? (За призывом к «отречению от старого мира» — его личная судьба: об этом писалось выше). Акт такого «отречения» — акт не только единичной биографии Лаврова: стоит вспомнить сотни русских биографий той поры; стоит вспомнить судьбу неизмеримо более великого народника, нежели Лавров, — Льва Толстого...

Есть искушение, уясняя историю дореволюционной России, описать русскую дворянскую культуру, запечатлевшую себя захватывающей красотой стиха, прозы, архитектуры, в терминах шпенглеровской «хох-культур» или леонтьевской «цветущей сложности». Но это — искушение. Культурологи-виталисты видели в «цветущей сложности» культуры выражение предельного стихийного самовозвеличения человеческого духа, за которым начинается полоса упадка. Но ведь самовозвеличение — это и есть торжество самоудовлетворенности и, стало быть, пошлости¹⁹. А пошлость — что угодно, только не дух. Таким образом, виталистская трактовка народнической трансформации русской дворянской культуры была бы для нее не менее унижительна, чем грубо социологическая трактовка этого явления.

Как не существенны исследования эрозии экономических и правовых оснований дворянской культуры²⁰, феноменов разночинства, самодержавной государственности и т. д., — мы не поймем всей сложности вопроса, покуда не задумаемся над самосознанием этой культуры. А в основе ее самосознания лежало обостренное чувство проблематичности человека, культивировавшееся и эсхатологическими переживаниями восточного христианства, и тревожностью внешних и внутренних судеб послепетровской государственности, и сложностью отношений дворянской интеллигенции с империей — со всеми триумфами, просветительскими начинаниями, репрессивными акциями и кризисами самодержавной власти.

Всеххватывающая тревога о судьбах мира, своего народа, о внутренних судьбах человека делала сынов российской дворянской культуры напряженными правдоискателями от державинских и радищевских времен²¹. Более того, в перспективе этого эсхатологически окра-

¹⁸ См., напр., его критику Луи Блана в Шестом «Историческом письме» [10, т. 2, с. 97—98].

¹⁹ Согласно Марксу, понятия самоудовлетворенности и пошлости — тождественны [1, т. 46, ч. 1, с. 476].

²⁰ Подчеркну вслед за Н. Я. Эйдельманом: отождествление «дворянской культуры», т. е., точнее, культуры дворянской интеллигенции с «дворянским бескультурьем», мира фонвизниных и радищевых с миром салтычих и скотинных, — вещь, недопустимая для исследователя истории идей. Хотя, разумеется, своеобразное взаимодействие между ними все же существовало. Их социальный контекст был единым.

²¹ Образ Версилова в «Подростке» Достоевского — художественное обобщение этих свойств лучших представителей русской дворянской интеллигенции, обобщение силы и слабости всего их интеллектуально-духовного склада.

шенного правдоискания зачастую мерк консерватизм или позитивизм их общественных воззрений. Это правдоискание, через Герцена и Лаврова унаследованное от дворянской культуры русскими народниками, при всей их вопиющей косноязычности, сохраняет глубочайшее трагическое измерение, смысл которого — в ощущении силы и немощи человека перед огромностью бытия. Тема неизбежности распятия как конечного сведения счетов человека с бытием — один из стержневых мотивов народнической лирики от Некрасова до Якубовича. Но равносильна ли приносимая революционером-народником искупительная жертва действительному искуплению лежащего во зле мира — на этот вопрос народническое сознание ответить было не в силах. И тем более вопиющей была его трагедия. Приняв из рук дворянской культуры эстафету трагедии, народничество передало ее культуре 1890-х — 1920-х годов.

Сказанное выше касается культурфилософской перспективы наследия Лаврова. Хотелось бы сказать пару слов и о перспективе философско-антропологической.

Так уж случилось в истории, что само понятие жертвенной «критически мыслящей личности», в силу его связи с конкретикой пореформенной эпохи приобрело несколько однозвучный характер: оно воспринимается как некая санкция мессианских притязаний интеллигентнационалиста. И все же, как мне думается, лавровская идея «неоплатного долга», питающая это понятие — идея всевременной вины одного перед тысячами и тысячами других — имеет глубокий философско-антропологический смысл. Проблема глубочайшей взаимосвязи, взаимоответственности, взаимозависимости, взаимозадолженности людей (если вспомнить слова одного из героев Достоевского — «всякий перед всеми за всех и за все виноват») — реальная и неотторжимая философская проблема. Без ее учета вообще праздно ставить вопрос о человеческом в человеке, в обществе, в культуре. И эта проблема нашей всеобщей задолженности не может не иметь существенных социальных измерений²². И здесь Лавров безусловно прав: я неоплатно должен, неоплатно обязан ведомым и неведомым мне людям вчерашнего, сегодняшнего и завтрашнего дня; мне надлежит найти свой собственный нравственно оправданный отклик на эту задолженность людям, миру, бытию. И это — не просто «метафизика личности», но глубокое этическое и социальное прозрение. Беда только, что прозрение это оказалось в контексте философского творчества Лаврова несколько ослабленным и приземленным. Сказалось влияние позитивизма и социализма, т. е. слишком прямолинейного сведения сквозной и универсальной социально-исторической и человеческой проблематики к вопросу о несовершенстве в преходящих социальных структурах прошлого и настоящего²³. Философия слишком поспешно сдала позиции социологии. Философский критицизм слишком поспешно уступил место критицизму социальному. И это, думается, произошло отчасти и по-

²² Плодотворные приступы к пониманию этой проблемы намечены в трудах покойного З. М. Какабадзе.

²³ Опять-таки даю отсылку к трудам философов Советской Грузии, многое сделавшим для обоснования несовместимости социологического редукционизма с подлинностью социального видения [5, с. 178—179].

тому, что идея нашей задолженности миру решалась Лавровым слишком рационально и элитарно.

Не так давно появилась книга социолога из Юго-Восточной Азии — Саида Хуссейна Алата — «Интеллигенция в развивающихся странах». Алата много говорит о том, что Лавров — философ, предвосхитивший одну из самых настоятельных потребностей народов и культур нынешних афро-азиатских стран — потребность становления в лоне современных культур Востока «критически мыслящих личностей». То есть личностей, которые сумели бы восполнить характерный для этих культур недостаток рефлексии, недостаток элементов научно и философски обоснованного критицизма, обращенного и на общество, и на институты, и на познавательные процессы и, наконец, на самого мыслящего и «критикующего» субъекта. Однако, по Алата, насущное призвание «критически мыслящей личности» на нынешнем Востоке — не только разрушение старого (коррупции, авторитаризма, косности сознаний и душ), но и созидание и охранение нового — новых форм гражданственности, экономики, искусства, философии, научно-технической деятельности...

Потребность в том, чтобы полутрадиционная или традиционализованная культура, чтобы рутинная или рутинизирующаяся система отношений между людьми были «переработаны мыслью», видимо, и является разгадкой долговечности наследия полузабытого русского философа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, 2-ое изд.
2. Ленин В. И. ПСС, т. 2.
3. Богатов В. В. Философия П. Л. Лаврова. М., 1972.
4. «Вперед!» Сборник статей, посвященный памяти П. Л. Лаврова. Пг.-М., 1920.
5. Джигоев О. И. «Нет в мире богатства, равного человеческой жизни...» К 80-летию со дня рождения Кита Мегрелидзе. — «Лит. Грузия», 1980, № 12.
6. Исследования по истории польского общественного движения XIX в. — начала XX в. М., 1971.
7. Кареев Н. И. Теория личности П. Л. Лаврова. — Собр. соч., т. 2, СПб., 1912.
8. «Каторга и ссылка», 1925, № 1.
9. Лавров П. Л. Собр. соч., Пг., 1917.
10. Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произведения в двух томах. М., 1965.
11. Лавров П. Л. Избр. соч. на социально-политические темы, т. 2, М., 1934.
12. Лавров П. Л. Опыт истории мысли Нового времени, Женева, 1899.
13. Материалы для биографии П. Л. Лаврова. Пг., 1921, вып. 1.
14. Рашковский Е. Б. Мемуаристика А. Дж. Тойнби. «Вопросы философии», 1971, № 11.
15. Alatas S. H. Intellectuals in developing countries. L. F. Cass, 1977.
16. Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. W-wa, 1965. t. 1.
17. Oxford Slavonic Papers, 1960, v. 9.

Представлена Институтом философии
АН Грузинской ССР

ფსიქოლოგია

თეორიულ-განმარტებითი

ზოგიერთი ექსპერიმენტული მონაცემები განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის შესახებ

როგორც ცნობილია, დ. უზნაძის თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულების თანახმად, განწყობა მთლიან-პიროვნული ბუნების მოვლენას წარმოადგენს. აღნიშნული დებულების ერთ-ერთ დამადასტურებელ საბუთად განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობა ითვლება. ცხადია, განწყობის ეს თვისება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს დ. უზნაძის თეორიაში; იგი რიგ სხვა ფაქტებთან ერთად ამ თეორიის ექსპერიმენტულ საფუძველს ქმნის და საშუალებას აძლევს მის ავტორს დაუპირისპირდეს ყველა იმ თეორიას, რომელიც განწყობას ორგანიზმის რომელიმე გარკვეულ უბანში მიმდინარე პროცესად მიიჩნევს.

განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის ექსპერიმენტული კვლევა დ. უზნაძის ხელმძღვანელობით დაიწყო [1]. ამ მიმართულებით წარმოებულ პირველი ექსპერიმენტული კვლევა თვით დ. უზნაძის მიერ ჩატარდა: განწყობის ფიქსაცია მიმდინარეობდა ერთ მოდალობაში, ხოლო განწყობის ილუზიების არსებობა მოწმდებოდა მეორე მოდალობაში. ამ ტიპის ექსპერიმენტები ჩატარებულ იქნა შემდეგ მოდალობებში: ოპტიკურიდან პაპტურში, კუნთურიდან პაპტურში, პაპტურიდან კუნთურში, ოპტიკურიდან კუნთურში და კუნთურიდან ოპტიკურში.

ამ კვლევის შედეგებმა უჩვენა, რომ განწყობის ეფექტის ტრანსპოზიცია, რომელსაც დ. უზნაძემ ირადიაცია უწოდა, ყველაზე ნათლად მკვლევარმა პაპტურიდან ოპტიკურ არეზე. ცდების მონაცემების ანალიზის შედეგად დ. უზნაძე ასკვნის, რომ ირადიაციის ფენომენის ფაქტურ არსებობაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება. იგი წერს, რომ „გრძნობადი ორგანოები ერთიანი მთლიანის ორგანოებს წარმოადგენენ, ერთიანი მთლიანისა, რომელიც მათ (ამ ორგანოებს), როგორც სახმარ იარაღებს, გამოიყენებს მის წინაშე აღძრულ ამოცანათა გადასაჭრელად“ [1, გვ. 40].

ამის შემდეგ ფიქსირებული განწყობის ირადიაცია დ. უზნაძის დავალებით იკვლია ნ. ადამაშვილმა [2].

ნ. ადამაშვილის მიერ ჩატარებულ ექსპერიმენტებში ცვლებს საგანწყობო ცდებში შესაფასებლად ეძლეოდათ განსხვავებული მოცულობის, ან განსხვავებული სიმძიმის ბურთები (26 სმ — 18 სმ პერიმეტრით ან 300 გ — 100 გ სიმძიმით), ხოლო კრიტიკულ ცდებში — ტოლი ბურთები (20 სმ პერიმეტრით ან 160 გ სიმძიმით). საგანწყობო ცდებიდან კრიტიკულ ცდებზე გადასვლასთან ერთად, იცვლებოდა მოდალობა. ეს ცვლა შემდეგ მოდალობებს შორის ხდებოდა: 1. კუნთურ-მამოძრავებლიდან ოპტიკურში, 2. კუნთურ-მამოძრავებლიდან შეხებითში, 3. შეხებითიდან ოპტიკურში, 4. შეხებითიდან კუნთურ-მამოძრავებელში, 5. ოპტიკურიდან შეხებითში და 6. ოპტიკურიდან კუნთურ-მამოძრავებელში.

ჩატარებული ცდების შედეგების საფუძველზე ნ. ადამაშვილი ასკვნის:

1. განწყობა დაფიქსირებული ერთ მოდალობაში მკლავნდება მეორე მოდალობაში, 2. მოდალობის შეცვლა მინც ამცირებს საგანწყობო ცდაში ფიქსირებულ განწყობის ძალას და სიმტკიცეს. იცვლება განწყობის ტიპი. იგი ხდება უფრო უხეში, 3. ფიქსირებული განწყობის ინტერმოდალური ირადიაცია არ არის დამოკიდებული განწყობის ფიქსაციის სიძლიერეზე, იგი მკლავნდება განწყობის მცირე ფიქსაციის დროსაც, 4. ირადიაციის მოვლენა არ არის საყოველთაო ნორმალურ ცვებთან.

ამასთან დაკავშირებით ბ. ხაჭაპურიძე აღნიშნავს, რომ მართალია სხვა მოდალობაში გადასვლა წარმოქმნის რაღაც შეფერხებას განწყობის გამოვლენაში, მაგრამ ეს შეფერხება პრინციპულად არ წარმოადგენს გადაულახავ ზღუდეს. ასე რომ, ასკენის მკვლევარი, ირადიაცია არის ფიქსირებული განწყობის ერთ-ერთი თვისება [4].

უფრო გვიან, უკვე 1977 წელს, გნწყობის ირადიაციის საკითხით დაინტერესდა ჯ. ყვავილაშვილი [3, გვ. 69].

ირადიაციაზე, როგორც განწყობის თვისებაზე ლაპარაკი, ამ მკვლევარის აზრით, მხოლოდ მოპოვებული შედეგების სტატისტიკური ანალიზის საფუძველზეა შესაძლებელი. ვინაიდან აქამდე არსებული მასალა ასეთი ანალიზის შესაძლებლობას არ იძლეოდა, ჯ. ყვავილაშვილმა თვითონ მიმართა განწყობის ირადიაციის კვლევის ექსპერიმენტს. ცდები ჩატარებული იყო 100 ცვ-ზე ორ სერიად.

პირველ სერიაში ცვებს ტაქისტოსკოპურად ეძლეოდათ ორი ტოლი წრე მათი სიდიდის მიხედვით შესადარებლად, ცდის მეორე სერია ჩაუტარდათ იმავე ცვებს ერთი კვირის შემდეგ. ამ შემთხვევაში თითოეულ ცვ-ს თხუთმეტჯერ ეძლეოდა სიდიდის მიხედვით შესაფასებლად მარცხენა ხელში დიდი, მარჯვენაში კი — პატარა ბურთი. ამის შემდეგ ხდებოდა ტოლი წრეების ტაქისტოსკოპური ჩვენება. ამ ორი სერიის შედეგები დამუშავდა პირსონის χ^2 კრიტერიუმით და როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, მიღებული შედეგები არ აძლევდა მას უფლებას უარეყო ნულოვანი ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად აღნიშნული შედეგები შემთხვევითი ხასიათისა შეიძლება ყოფილიყო ასე რომ, ჯ. ყვავილაშვილის მიერ მიღებული ექსპერიმენტის შედეგებში განწყობის ილუზიების ინტერმოდალური ტრანსპოზიცია არ დასტურდება. მაგრამ ჯ. ყვავილაშვილის აზრით, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ განწყობის ილუზიები პერიფერიული ფაქტორებით გამოწვეულ მოვლენას წარმოადგენენ. იმისათვის, რომ დამტკიცდეს განწყობის ილუზიების წარმოშობის არაპერიფერიული ბუნება, საკმარისია, ამბობს მკვლევარი, დამტკიცდეს, რომ ვისაც ერთ მოდალობაში ძლიერი ილუზიები აქვს, მეორე მოდალობაშიც ძლიერი ილუზიები ექნება. ჯ. ყვავილაშვილის აზრით, ეს ფაქტი დაამტკიცებს იმას, რომ გაჩენილი ილუზიები წარმოშობილი არიან არა გრძნობით ორგანოებში დარჩენილი კვალით, როგორც ამტკიცებდნენ ვიღერი და ვალახი, არამედ მათ საფუძველად უდევს სუბიექტის მთლიან-პიროვნული მდგომარეობა. სტატისტიკის ენაზე ეს ნიშნავს, რომ თუ სხვადასხვა მოდალობაში განწყობის ილუზიებს საფუძველად უდევთ ერთი ფაქტორი, კერძოდ ფიქსირებული განწყობა, მაშინ მათ შორის უნდა არსებობდეს მნიშვნელოვანი კორელაცია. თუ ეს კორელაცია ნულის ტოლი იქნება, მაშინ ვერ ვიტყვი, ამბობს ექსპერიმენტატორი, რომ სხვადასხვა მოდალობაში გამოვლენილ განწყობის ილუზიებს ერთი ფაქტორი უდევთ აფუძველად.

ზემოთ აღნიშნულის შესამოწმებლად ჯ. ყვავილაშვილის მიერ ჩატარებულ იქნა ექსპერიმენტების ოთხი სერია ერთ და იმავე ოცდაათ ცპ-ზე, თითოეული სერია გამოეყოფოდა მომდევნოს ერთი კვირის ინტერვალით.

ცდების პირველი სერია ჩატარებულ იქნა ვიზუალურ სფეროში ტაქსიტოსკოპურად. მეორე სერიაში ცპ-ებს ჰაბტურ არეში ეძლეოდათ არატოლი ბურთები სიდიდის მიხედვით შესადარებლად. ცდების მესამე სერიაში ცპ-ებს ასევე ჰაბტურ არეში ეძლეოდათ ბურთები სიმძიმის მიხედვით შესაფასებლად, ხოლო მეოთხე სერიაში ცპ-ებს ტაქსიტოსკოპურად ეძლეოდათ ორი წრე სინათლის სხვადასხვა ხარისხით და თხოვდნენ მათ შედარებას სინათლის ხარისხის მიხედვით.

მიღებული შედეგების ინტერკორელაციის დასადგენად გამოყენებული იყო შერეული მომენტის კორელაციის კოეფიციენტი. აღმოჩნდა, რომ კორელაციები პირველ სამ ტესტს შორის საკმაოდ მაღალია, ხოლო მეოთხე ტესტი არ იყო კორალაციაში პირველ სამ ტესტთან. მეოთხე ტესტის ილუზიის ეფექტი, წერს ექსპერიმენტატორი, როგორც ჩანს, მაინც კვალის ეფექტით არის გამოწვეული.

ბოლოს, ასკენის ჯ. ყვავილაშვილი, თუ თანამედროვე სტატისტიკის მეთოდების გამოყენებით დ. უზნაძის ილუზიათა ინტერმოდალური ტრანსპოზიციის ფაქტი არ დასტურდება, ეს ჯერ კიდევ არ მიუთითებს ამ ილუზიათა პერიფერიულ ბუნებაზე. ამ ილუზიათა არაპერიფერიული ბუნების დადგენისათვის სასესებით საკმარისია იმის ჩვენებაც, რომ მათ შორის არსებობს კორელაციები, ხოლო თუ ყველა ამ ილუზიას საფუძვლად უდევს ერთი საერთო მექანიზმი ფიქსირებული განწყობის სახით, მაშინ ფაქტორული ანალიზის გამოყენებით მიღებული კორელაციების მატრიციდან გამოყოფილ უნდა იქნეს მხოლოდ ერთი საერთო ფაქტორი.

როგორც ვხედავთ, ჯ. ყვავილაშვილი თავის ნაშრომში აღნიშნავს, რომ სტატისტიკის მეთოდების გამოყენებით დ. უზნაძის ილუზიათა ინტერმოდალური ტრანსპოზიციის ფაქტი არ დასტურდება, მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ ეს ჯერ კიდევ არ მიუთითებს ამ ილუზიათა პერიფერიულ ბუნებაზე.

ამჟამად ჩვენ გვინტერესებს ჯ. ყვავილაშვილის გამოკვლევის ის მონაცემები, რომლებიც ინტერმოდალურ ერთიანობას ეხება. როგორც ზემოთაც რამდენჯერმე აღვნიშნეთ, ამ ავტორის თანახმად, განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობა, ანუ განწყობის ირადიაცია არტეფაქტია.

აღნიშნულ შედეგს მასალის სტატისტიკური დამუშავება ადასტურებს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჯ. ყვავილაშვილის ექსპერიმენტულ მასალაში განწყობის ერთი მოდლობიდან მეორეში ტრანსპოზიცია საკმაოდ იშვიათად იჩენდა თავს. აღნიშნული იშვიათობა, ამ ექსპერიმენტში, ჩვენი აზრით, არ წარმოადგენს საკმარის საფუძველს ირადიაციის ფაქტის უარსაყოფად. ექსპერიმენტში მუშაობს სხვა ისეთი ფაქტორებიც, რომლებიც შეიძლება აფერხებდნენ ირადიაციის ფაქტის გამოვლენას. საქმე ისაა, რომ ნ. ადამაშვილის ექსპერიმენტებისაგან განსხვავებით ჯ. ყვავილაშვილის ექსპერიმენტში საგანწყობო და კრიტიკულ ცდაში მოდლობის ცვლასთან ერთად ცდის მასალაც იცვლება. სახელდობრ, ჰაბტურ სფეროში ცპ-ს ბურთები ეძლევა, ხოლო ოპტიკურ სფეროში — დახაზული წრეები (ნ. ადამაშვილის ცდაში ცდის მასალად ორივე მოდლობის შემთხვევაში ბურთებია გამოყენებული). საგანწყობო და კრიტიკულ ცდებში თვითონ ცდის მასალის (ამ შემთხვევაში ფიგურების) განსხვავე-

ბულობა, როგორც ცნობილია, ასუსტებს განწყობის ეფექტს [5].

გარდა ამისა, გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება, რომელიც განწყობის ირადიაციის გამოვლენისაკენ მიმართულ ყველა ექსპერიმენტში მონაწილეობს. ცნობილია, რომ ყველა გრძნობის ორგანოს, როგორც განვითარების პროცესში გამოდიფერენცირებულ ორგანოს, თავისი გარკვეული სპეციფიკა აქვს. გრძნობის ორგანოს სპეციფიკურობა, როგორც მეორადი ფაქტორი, ცხადია, ფიქსირებული განწყობის ეფექტზეც თავისებურ გავლენას ახდენს. მხოლოდ ამით შეიძლება აიხსნას სხვადასხვა მოდალობაში შექმნილი განწყობის განსხვავებული სიძლიერე. მაგალითად, ჰაბტურ სფეროში ფიქსირებული განწყობის ეფექტი ბევრად უფრო ძლიერია, ვიდრე ოპტიკურ სფეროში. ჩვენი აზრით, ამით უნდა აიხსნას ისიც, რომ თვით ირადიაციაც ჰაბტურიდან ოპტიკურ სფეროში უფრო უკეთაა გამოხატული, ვიდრე ოპტიკურიდან ჰაბტურში. მაგრამ, ცხადია, არც ისაა გამორიცხული, რომ ჰაბტურიდან ოპტიკურ სფეროში თავისთავად განწყობის ილუზიათა ტრანსპოზიციის შესუსტებაში გარკვეულ როლს თვითონ გრძნობის ორგანოს თავისებურება ასრულებს.

ზემოთ აღნიშნულის გამო ჩვენ ვფიქრობთ, რომ განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის საკვლევად გამოყენებული ექსპერიმენტული მეთოდი, რომელშიც განწყობის ფიქსაცია ერთ მოდალობაში ხდება, ხოლო მისი ეფექტის გამოვლენა მეორე მოდალობაში მოწმდება, შესაძლოა არ შეიცავდეს საკმარისად ხელსაყრელ პირობებს განწყობის აღნიშნული თვისების გამოსავლენად. ჩვენი აზრით, ამ მიზნისათვის შეიძლება ექსპერიმენტის სხვაგვარ ვარიანტსაც მივმართოთ. თუ მაგალითად, საგანწყობო ცდაში არა ერთი, არამედ ორი მოდალობის ჩართვა გავლენას მოახდენს თითოეულ მოდალობაში განწყობის ეფექტის გამოვლენაზე, ეს უკვე განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის სასარგებლოდ უნდა ლაბორაკობდეს.

აღნიშნული ჰიპოთეზის შესატყვისად, ჩვენს მიერ შემუშავებულია ფიქსირებული განწყობის ეფექტის კვლევის შემდეგი ვარიანტი:

საგანწყობო ცდაში ჩართულია როგორც ჰაბტური, ისე ოპტიკური მოდალობა. ცპ-ს მორიგეობით ეძლევა არატოლი ბურთები სიდიდეთა შესადარებლად ხან ჰაბტურ, ხან ოპტიკურ სფეროში. ჰაბტურ მოდალობაში თითოეულ მიწოდებას მოსდევს ექსპოზიცია ოპტიკურ სფეროში. საგანწყობო ექსპოზიციების რაოდენობა სულ 30-ს უდრის, აქედან 15 მოდის ოპტიკურ სფეროზე და 15 ჰაბტურ მოდალობაზე.

ექსპერიმენტის პროცედურა შემდეგნაირი იყო: ცპ იჯდა მაგიდასთან ექსპერიმენტატორის პირდაპირ. მათ შორის მაგიდაზე მოთავსებული იყო შირმა, რომელიც წარმოადგენდა 35 სმ სიმაღლის და 50 სმ სიგანის ხის ჩარჩოს. ჩარჩოს ჰქონდა შავი ფარდა, რათა ცპ-ებს არ ჰქონოდათ საშუალება დაენახათ ჰაბტურ არეში მიწოდებული ბურთები. ცპ-ის ხელები ფარდის მიღმა იყო მოთავსებული ხელისგულებით ზემოთ.

საფიქსაციო ცდებში ცპ-ებს ორივე მოდალობაში (ჰაბტურში და ოპტიკურში) შესაფასებლად ეძლეოდათ სხვადასხვა სიდიდის ხის ორი ტარიანი ბურთი. დიდი ბურთის პერიმეტრი იყო 270 მმ, ხოლო პატარა ბურთის — 140 მმ. განწყობის ფიქსაცია ხდებოდა ორივე მოდალობაში ერთდროულად, ოღონდ მოდალობათა მონაცვლეობით: ცპ-ს ჰაბტურ არეში ეძლეოდა მარცხნივ დიდი და მარჯვნივ პატარა ბურთი და ერთი მიწოდების შემდეგ მათ ვაჩვენებდით შირმის ზევიდან იგივე ბურთებს მხარეთა იგივე მიმართულებით, ე. ი. მარ-

ცხნივ დიდსა და მარჯვნივ პატარას. ამის შემდეგ ისევ ხდებოდა ფიქსაცია ჰაპტურ არეში და შემდეგ ბურთების იგივე განლაგებით — ოპტიკურ არეში. ასე გრძელდებოდა ოცდაათჯერ, ე. ი. თითოეულ მონაცემში ფიქსაცია ხდებოდა თხუთმეტჯერ. ბოლო, ოცდამეათე ექსპოზიცია ხდებოდა ჰაპტურ არეში.

ამის შემდეგ იწყებოდა კრიტიკული ცდა: ცპ-ებს ოპტიკურ არეში სიდიდის მიხედვით შესაფასებლად ეძლეოდათ ტოლი ბურთები — თითოეული 140 მმ პერიმეტრით. კრიტიკული ცდა მიმდინარეობდა 10 ექსპოზიციამდე.

საგანწყობო ცდის მიმდინარეობისას ჰაპტურ არეში განწყობის ფიქსაციის დროს ექსპერიმენტატორს ბურთები ეჭირა ტარებით ზევით და ამით ცპ-ს საშუალება ჰქონდა შეეფასებინა ეს ბურთები მხოლოდ სიდიდის მიხედვით, ხოლო ოპტიკურ არეში ფიქსაციის დროს ექსპერიმენტატორს ბურთები ეჭირა ტარებით ქვევით ისე, რომ ცდისპირი მათ ვერ ხედავდა, ე. ი. ხდებოდა მხოლოდ ბურთების სიდიდეთა ოპტიკურად აღქმა. კრიტიკული ცდა მიმდინარეობდა ოპტიკურ არეში საგანწყობო ცდების ანალოგიურად, ოღონდ, როგორც უკვე ზევით აღვნიშნეთ, ტოლი ბურთების გამოყენებით. ეს ცდა ჩატარებულა 30 განმარტულ, ზრდადასრულებულ ცპ-ზე.

გარდა ძირითადი ცდისა ჩვენ ჩავატარეთ განწყობის კლასიკური ცდა ოპტიკურ არეში, სხვა 30 ცპ-ზე. ამ ცდაში ცპ-ებს სიდიდეთა შესადარებლად შირმის ზევიდან ვაჩვენებდით მარცხნივ დიდსა და მარჯვნივ პატარა ბურთებს. ცდა მიმდინარეობდა იმავე ბურთებით, რომლებიც ძირითად ცდაში იყო გამოყენებული. განწყობის ფიქსაცია ხდებოდა ერთ ვარიანტში თხუთმეტი ექსპოზიციის გამოყენებით, ხოლო მეორე ვარიანტში, სხვა 30 ცპ-თან მუშაობისას, 30 ექსპოზიციის გამოყენებით. ამის შემდეგ იწყებოდა კრიტიკული ცდა, რომლის დროსაც ცპ-ებს სიდიდეების შესადარებლად შირმის ზევიდან ვუჩვენებდით ტოლ ბურთებს. ამ ცდაშიც (როგორც საფიქსაციოში, ისე კრიტიკულში) ექსპერიმენტატორს ბურთები ეჭირა ტარებით ქვევით ისე, რომ ცპ-ები შირმის მეოხებით ტარებს ვერ ხედავდნენ. კრიტიკული ცდა 10 ექსპოზიციამდე მიმდინარეობდა.

თითოეულ ექსპერიმენტში განწყობის ეფექტის გაზომვა ხდებოდა კრიტიკულ ცდებში მიღებული კონტრასტული ილუზიების რაოდენობით. ასომილაციური ილუზიების რაოდენობა იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ იგი მხედველობაში არ მივიღეთ.

მიღებული შედეგების ერთმანეთთან შესადარებლად ჩვენ გამოვიყენეთ კონტრასტულ ილუზიათა რაოდენობის საშუალო არითმეტიკული სიდიდეები:

ძირითადი ექსპერიმენტ	კლასიკური ექსპერიმენტი	
	15-ჯერადი ექსპოზიცია საგანწყობო ცდაში	30-ჯერადი ექსპოზიცია საგანწყობო ცდაში
6,07	4,8	6,1

თუ შევადარებთ ძირითადი ცდისა და იმ კლასიკური ცდის მონაცემებს, რომელთა დროსაც საგანწყობო ცდაში ხდებოდა სიდიდით განსხვავებული ბურთების თხუთმეტჯერადი ექსპოზიცია, ვნახავთ, რომ ძირითად ცდაში განწყობის ეფექტი საგრძნობლად გაძლიერდა კლასიკურ ცდასთან შედარებით. მასალის სტიუდენტის t კრიტერიუმით დამუშავებამ მიღებული შედეგების სტატისტიკური სანდოობა დაადასტურა: $t=1,69, 0,025 < p < 0,05$.

ძირითადი ცდის შედეგების შედარება კლასიკური ცდის იმ ვარიანტის შედეგებთან, სადაც საგანწყობო ცდაში ხდებოდა განსხვავებული სიდიდის ბურთების ოცდაათჯერ ექსპოზიცია, გვიჩვენებს, რომ განწყობის ეფექტი აქ თითქმის ერთნაირია, ე. ი. ძირითადი ცდის ეფექტი ემთხვევა კლასიკურ ცდაში 30 საგანაწყობო ექსპოზიციით მიღებულ ეფექტს, მიუხედავად იმისა, რომ თავისთავად ძირითად ცდაში თითოეულ მოდალობაში სულ 15 ექსპოზიცია გამოყენებული. ეს შედეგი ჩვენი აზრით, ამ ორი მოდალობის ურთიერთშემოქმედებაზე მიუთითებს.

ჩვენს მიერ ჩატარებულ ექსპერიმენტის მეორე ვარიანტში საგანწყობო ცდების პირობები საცებით ისეთივე იყო, როგორც ზემოთ აღწერილ ვარიანტში, მხოლოდ განწყობის ეფექტის შემოწმება ხდებოდა არა ოპტიკურ, არამედ ჰაპტურ სფეროში. აქაც მოდალობათა ურთიერთავლენის ისეთივე ეფექტი დადასტურდა, როგორც პირველ ვარიანტში.

ამგვარად, ჩვენი ექსპერიმენტული კვლევის შედეგები გვიჩვენებს, რომ ორი მოდალობის მონაწილეობა განწყობის ფიქსაციის პროცესში მნიშვნელოვნად აძლიერებს განწყობის ეფექტს თითოეულ მოდალობაში.

აღწერილი ფაქტი განწყობის ინტერმოდალური ერთიანობის კიდევ ერთ დადასტურებას უნდა წარმოადგენდეს.

Т. И. БЖАЛОВА

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ ДАННЫЕ ОТНОСИТЕЛЬНО ИНТЕРМОДАЛЬНОГО ЕДИНСТВА УСТАНОВКИ

Резюме

В результате экспериментальных исследований устанавливается, что фактор участия в установочных опытах не одного, а двух модальностей способствует значительному росту эффекта установки в каждой из них.

Отмеченный факт рассматривается в качестве одного из экспериментальных подтверждений интермодального единства установки.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. შრომები. ტომი VI. თბილისი, 1977.
2. Адамашвили Н. Г. Интермодальная проявляемость фиксированной на соотношение величин предметов установки. Экспериментальные исследования по психологии установки, Тбилиси, 1958.
3. Квავилашвили Дж. Ш. К вопросу о целостно-личностной природе установки. МСШ Шრომები. ტომი 193, „სამართალი, ფსიქოლოგია, პედაგოგია, თბილისი, 1977.
4. Хачапуридзе Б. И. Проблемы и закономерности действия фиксированной установки. Главы VI, VIII, §§ 1, 10, Тбилиси, 1962.
5. Ходжава З. И. Фактор фигуры в действии установки. Экспериментальные исследования по психологии установки. Тбилиси, 1958.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ИВЕТТА ГЕРСАМИЯ

К ПРОБЛЕМЕ АКТИВНОСТИ УСТАНОВКИ В ТВОРЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ МУЗЫКАНТА-ИСПОЛНИТЕЛЯ

Музыкальное произведение, рождаясь и оформляясь в творческом воображении композитора, условно фиксируется в нотной записи.

Для того, чтобы «ожить» и приобрести права художественного гражданства, оно должно пройти через творческое воображение исполнителя. Знакомясь с произведением, музыкант (пианист, певец, скрипач и др.) встречается* с идеями и чувствами автора. Чем выше уровень его музыкального восприятия и культуры, чем глубже познается им содержание произведения, тем плодотворнее и необычнее окажутся плоды его фантазии, возникшие благодаря этой встрече. Сам творящий рождение образа порой воспринимает как «озарение свыше», «наитие», как «подсказку «внешней силы», стоящей вне его воли, и дивится тому, что образ осенил его внезапно, «сам собой».

Такая характеристика творческого процесса, порожденная многочисленными высказываниями самих музыкантов, привела их к мысли, что творчество исполнителя есть стихийная, не контролируемая сознанием мощь таланта, сила, которая недоступна для какого-либо вмешательства со стороны интеллекта. Это, в свою очередь, стало основанием для утверждения «неподвластности» творческого процесса.

Многие исполнители «наитие» и «озарение» связывают с действием интуиции и приписывают ее воздействию извне, чуть ли не «сверхъестественным силам».

Наталиваясь на трудность объяснения (при попытке истолкования понятия «интуиция») сути феномена интуиции, исполнители ссылаются на присущую ей «тайну».

И в самом деле, возникший в сфере творческой фантазии феномен, по традиции воспринимаемый под названием «интуиция», трудно поддается вербальной оценке и окружен определенной «таинственностью».

Известно, что в высказываниях и размышлениях именитых художников о жизни и творческой деятельности, как уже неоднократно отмечалось психологами, «заключено такое понимание человека во всей его действительности, что всякая объяснительная психология остается далеко позади» [3, с. 18—19]. Именно поэтому «признания» мастеров-

* Встречаемость (*Begegnung*) — это не внешнее, бессмысленное соприкосновение субъекта — объекта или взаимосплетение течений явлений, а свидание с другим, свидание, собственное значение которого требует от человека принятия решения, ответственен за которое будет он сам и которое «по-новому определит его дальнейшее бытие». Во встрече осуществляется собственный источник «возникновения истории, нового, личностного» [15, с. 346].

музыкантов становились не только поводом, но и конкретным материалом для изучения как того или иного момента исполнительского творчества, так и для психологии личности.

З. Фрейд ставил интуицию художника выше способности ученого к аналитическому суждению и искренне верил, что он (художник) почти без всяких усилий постигает то знание, которое психолог вырабатывает в результате трудоемких, продолжительных, полных сомнений исследований [14, с. 113].

Для уяснения вопроса, как музыканты понимают содержание интуиции, мы использовали метод опроса. Испытуемыми были 30 исполнителей (пианисты, певцы, скрипачи, виолончелисты, дирижеры) — студенты, педагоги, музыканты-исполнители — лауреаты республиканских и всесоюзных конкурсов, заслуженные и народные артисты СССР.

Всем испытуемым был задан вопрос:

«Что убеждает Вас в правильности постижения идеи, образа музыкального произведения?»

В том случае, если в правильности постижения музыкального образа исполнителя убеждала собственная интуиция, просили разъяснить, что он подразумевает под понятием «интуиция».

Исследуемый материал показал, что исполнители весьма неодинаково ответили на интересующий нас вопрос.

Для одного типа исполнителей ведущим при рождении музыкального образа, т. е. при постижении смысла, идеи произведения, оказался нотный текст. Будь то зрелый мастер или молодой исполнитель, для них главное — внимательное прочтение нотного текста, который, по их убеждению, является незыблемой материальной основой в постижении образного содержания музыкального произведения.

Приведем характерные ответы.

«В правильности постижения музыкального образа произведения меня убеждает нотный текст. Здесь много факторов. Композиторы оставляют нам свои «завещания» в виде авторских ремарок и различных указаний. И когда ты знаешь, что досконально, со скрупулезной точностью изучен текст, то проясняется все. Но у меня картина всегда проясняется до того, как проделана эта работа. Часто случается, что многие авторские указания и ремарки мною предугадываются при первом прочтении и даже при более детальном изучении остается первое впечатление. Учитываю стиль композитора, к какой школе он принадлежал, в какую эпоху он жил. Основа всего — детальное прочтение текста. На основе детального прочтения текста может произойти весьма убедительное раскрытие замысла композитора» (пианист, засл. арт. СССР).

Еще ответ: «В правильности постижения идеи произведения меня убеждает точное прочтение нотного текста и личное восприятие произведения. Кроме того, что следует абсолютно точно придерживаться текста, надо учесть стиль композитора, к какой школе он принадлежал, в

каком веке он жил. Каждый человек, когда играет, убежден в той или иной степени, что он правильно раскрывает замысел композитора, но критерием постижения является детальное, до мельчайших подробностей точное прочтение авторского текста. Хотя все ремарки и авторские указания мною предугадываются» (пианист, засл. арт. СССР).

Как явствует из ответов наших испытуемых, каждый из них для постижения образа произведения, кроме детального изучения нотного текста, опирается еще на целый ряд объективных факторов — учитывает стиль композитора, принадлежность к определенной школе, изучает его личные и творческие устремления, уклад жизни, эпоху, в которой он жил и творил.

Исполнительский замысел может быть оправданным, если он опирается на объективные данные произведения, на нотный текст. Но этого мало. Самое тщательное изучение нотного текста еще не гарантирует раскрытия художественного замысла произведения, оно может лишь привести к формальному исполнению.

Творческая деятельность невозможна без воображения. Музыкант, как и ученый, забегает вперед и «созерцает» само творение, которое затем материализуется его руками или голосом.

В ответах данного типа испытуемых легко заметить это важное, на наш взгляд, обстоятельство. Все исполнители отмечают, что они предугадывают, или предвосхищают все авторские ремарки, указания, выявляя тем самым свою способность к вероятностному прогнозированию, или, как его еще называют, к антиципации. Причем процессы предугадывания и как бы «естественного» продолжения мелодии, звучания наблюдаются ими не только при восприятии знакомого произведения, но и произведений, встречаемых впервые.

Такое «предвосхищение» реального звучания, опирающееся на воображение, по мнению М. Нечкиной, — характерная и неотъемлемая черта самого процесса восприятия, являющегося составной частью восприятия всех видов искусств, превращая слушателя, читателя и зрителя в соавторов, в соучастников изображаемых событий. Мастерство и талант писателя, художника, композитора предполагают умение одним-двумя штрихами, одной-двумя музыкальными фразами или даже несколькими аккордами создать и одновременно в чем-то «недосказав» образ, «натолкнуть», вызвать у читателя или слушателя определенное переживание и этим возбудить в нем процесс сотворчества [6].

Антиципация? Откуда она возникает? На это мы ответим ниже.

Для другого типа исполнителей в правильности постижения образа убеждает в большей степени т. н. «собственная интуиция», нежели музыкальный текст автора.

Приводим несколько характерных ответов испытуемых.

«В правильном постижении музыкального образа меня убеждает моя интуиция. Кроме того, и приобретенный опыт... Я придерживаюсь того мнения, что творчество — инстинкт, а мозг проверяет. Работает все же интуиция. Интуиция — то, что действует вне коры головного мозга. Существует категория знаний, здравого смысла, соображения, выше стоит творческий момент. Интуиция — «дар божий» (виолончелист, засл. арт. ГССР).

Мне кажется, что при постижении образа срабатывает интуиция (состояние, ощущение), притом у каждого исполнителя — по-разному. Кроме того, что следует абсолютно точно придерживаться текста, надо учесть стиль композитора, к какой школе принадлежал, в каком веке он жил» (пианист, засл. арт. ГССР).

«В правильном постижении образа помогает, наверное, все же интуиция (состояние). Ощущение стиля композитора. Потом какой-то свой музыкальный образ» (скрипач, засл. арт. ГССР).

О примате интуиции в своих музыкальных переживаниях говорит и певица N (нар. арт. ГССР): «Помогает интуиция (правильное состояние и ощущение того, что именно так должно быть). Да, прежде всего, интуиция, данная «богом». Кроме того, опираюсь на музыкальный текст автора».

Еще ответ: «Интуиция (т. е. природный дар правильно чувствовать то или иное произведение). Есть люди, которые своей интуицией правильно чувствуют музыку. При исполнении я исхожу из того, что чувствую и понимаю. Не надо допускать ошибок в тексте музыки» (певец, нар. арт. ГССР).

То же находим в ответе певца N (нар. арт. ГССР): «Прежде всего интуиция (правильное состояние) и по музыке чувствую, правильно или нет открываю замысел, образ произведения. Опираюсь на текст композитора...»

Еще ответ: «Моя интуиция (вернее, состояние), предугадывание. Всегда чувствую, правильно или нет...» (певец, засл. арт. ГССР).

Как явствует из ответов испытуемых этого типа, при рождении образа они не ограничиваются лишь интуицией (хотя она имеет для них главное значение), но обращаются и к анализу (дешифровке) нотного текста.

Обобщая вышезложенное, можно заключить что для одного типа исполнителей ведущим фактором в постижении смысла произведения оказался нотный текст, для другого — интуиция.

Что же подразумевают наши испытуемые под понятием «интуиция»?

Прежде чем изложить их объяснение сути интуиции, напомним, что в различных теориях относительно природы творчества художников, их творческой фантазии выявляются две тенденции. Первая находит выражение в рационалистической концепции творчества, отдавая приоритет интеллекту, то есть рассудочной стихии природы художника. В

Их высказывания и суждения о возникшем в сфере творческой фантазии феномене интуиции указывают о понимании ими творческой деятельности как процесса «иррационального», бессознательного.

Их высказывания и суждения о возникшем в сфере творческой фантазии феномене интуиции указывают о понимании ими творческой деятельности как процесса «иррационального», бессознательного.

Итак, что же все-таки подразумевают исполнители под интуицией? Они подразумевают «наитие свыше», «озарение», «подсказку внешней силы», «воздействие извне сверхъестественных сил», «инстинкт», «божий дар», «состояние», «ошущение», «предугадывание», т. е. то, что помогает им постичь образное содержание произведения.

Примечательно, что в ответах испытуемых музыкантов-исполнителей при оценке ими природы, сути собственного творчества также наблюдается эта двойственная тенденция: одни отдают предпочтение воздействию бессознательного фактора (интуиции), другие — стихийно-бессознательного (интуиции). Однако, проведя сопоставительный анализ этих признаний исполнителей, выявляется, что здесь нет никакой несовместимости, и потому нет и непримиримого внутреннего противоречия между обобщенными названиями направлений в области философско-психологического осмысления искусства; эти два направления понимания творчества — лишь две различные стороны одного организески целостного творческого процесса, но акцентирование внимания на двух различных моментах — на сознательном и бессознательном. И сами исполнители, как мы могли убедиться из их признаний, различаются в этом аспекте друг от друга тем, что одни интуитивно творческий процесс как преимущественно сознательный, другие — как бессознательный.

Начало подобной классификации двух типов творчества положили Платон, противопоставив «поэзию благородную», как интеллектуальную, и «поэзию безумствующую», как иррациональную. Более чеккую грань между этими типами творчества проводит Э. Лартман, который в своей «Философии бессознательного» определяет два типа художников: тип рационалистический (интеллектуальный) и тип иррационалистический (мистический).

На этом направлении процесс художественного творчества оценивается как чисто или преимущественно расудочное построение или переработка данных наглядного и когнитивного опыта. Вторая тенденция, выдвигая на передний план действие интуиции как бессознательной, иррациональной стихии природы художника, совершенно пренебрегает участием расудка, считая его незначительным фактором.

Поэтому нет основания разрешить данный вопрос исключительно на основе общих представлений музыкантов-исполнителей. Они определяют интуицию как состояние «наития», «озарения» («божий дар»), как нечто, являющееся выше здравого смысла, обычно характерного для людей, считая, что в этом, неосознанном, состоянии происходит т. н. постижение идеи, образа музыкального произведения.

Для осмысления подлинной сущности интуиции необходим самый конкретный анализ с позиций современной психологии. С нашей точки зрения, приведенные примеры указывают на тот феномен, который в современной психологии именуется установкой.

Известно, что установка является бессознательным феноменом. В советской психологической литературе, как это хорошо известно, разработка концепции бессознательного на протяжении вот уже многих десятилетий связана с именем акад. Д. Н. Узнадзе, обоснованной им и его школой идеей психологической установки.

Д. Н. Узнадзе и последователи его теории экспериментально доказали, что именно установка (целостно-личностное состояние) лежит в основе поведения человека вообще, зарождения в его сознании определенных психических явлений и что всякое осуществленное субъектом действие «следует считать реализацией той или иной его установки» [11, с. 179].

Установка возникает при наличии у субъекта какой-либо потребности, являющейся источником активности, проявляющейся, если не непосредственно, то хотя бы в качестве основы мотива его поведения и данной ситуации, обуславливающей конкретную форму поведения. Установка не является содержанием сознания. Она несознательна, однако направляет как содержание и течение сознания, так и поведение человека вообще. Однако хотя установка и не включает в самое себя содержание сознания, она играет решающую роль в возникновении и формировании в сознании этих содержаний. В различных проявлениях психической активности установка фигурирует в первую очередь как модус личности, поскольку во всех видах деятельности индивида установка «неизменно выступает как целостная структура с постоянным набором характеристик... как высоко обобщенное состояние готовности к определенной форме реагирования и тем самым как фактор, конструирующий внутреннюю организацию диспозиции, внутреннюю связанность, последовательность поведения и структурную устойчивость индивида» [7, с. 56—57].

Таким образом, без участия установки не проходит ни один психический процесс, и для того, чтобы сознание начало работать в каком-то направлении, необходима активность установки, которая определяет это направление.

По нашему мнению, современная теория установки, разработанная акад. Д. Н. Узнадзе и его школой, дает нам возможность снять с феномена интуиции покров загадочности и объяснить, как на уровне бессознательного происходит постижение музыкального образа.

При исследовании сущности интуиции для нас особенно важно указание Д. Н. Узнадзе о том, что сознательные процессы далеко не исчерпывают всего содержания психики и что кроме этих процессов в человеке совершается нечто, протекающее вне сознания и тем не менее оказывающее решительное влияние на все содержание психической жизни. Такова т. н. установка.

По Узнадзе, без участия установки «вообще никаких процессов как сознательных явлений не существует, и для того, чтобы сознание начало работать в определенном направлении, наличие активной установки оказывается необходимым» [12, 88].

Активностью установки Д. Н. Узнадзе объясняет, почему в сознании поэта «независимо» от его воли, внезапно зарождается новый образ.

Выдвигая свои положения об активности установки в процессе художественного творчества, Д. Н. Узнадзе пишет: «Все это нетрудно понять, если мы вспомним, что в основе художественного творчества лежит установка. Она подготавливается заранее и, выяснившись, внезапно проявляется в сознании. Внезапно потому, что установка не является феноменом сознания. Понятно и то, что ее проявление в сознании переживается как что-то явившееся извне, как вдохновение «свыше» [12, с. 601].

Исходя из указания Узнадзе об активности установки, мы можем объяснить, почему внезапное рождение образа в сознании исполнителя переживается им как «наитие». Исполнителю кажется, что постижение музыкального образа произошло само собой, ни с того, ни с сего, поскольку весь ход его поиска, его предварительной оценки (и переработки) протекал неосознанно, на основе установки, сложившейся в сфере бессознательного. Однако он, продолжая творческий поиск, вовлекает в него новый материал — нотный текст.

Таким образом, для того чтобы выяснить действительную ценность информации, внезапно всплывшей в сознании исполнителя, он подвергает эту информацию строгой проверке, которая может быть осуществлена только под контролем сознания. Именно под контролем сознания начинается та огромная углубленная работа над образом, которая известна среди больших музыкантов и художников под названием «муки творчества».

Поэтому тот взгляд, согласно которому при постижении музыкального произведения образ объявляется как нечто, пришедшее извне, как некий таинственный феномен, — сугубо ошибочен.

Первые упоминания о бессознательной психической деятельности восходят к Платону. Платон определяет вдохновение как состояние «наития», «одержимости», как таинственный процесс слияния художника с божеством, внезапно влившимся в его душу в момент творческого экстаза.

Так, например, в «Федре» он утверждает, что творческое «исступ-
6. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 4

ление» художника — это состояние, «даруемое ему богом» и что оно выше здравого смысла, так как в этом состоянии одержимости происходит выявление божественного слова.

Как известно, платоновская концепция и характеристика художественного творчества как сверхрассудочной деятельности впоследствии получили развитие у Ф. Шеллинга, Ф. Ницше, Э. Гартмана и других философов-идеалистов.

Следует отметить, что для Гегеля, так же, как и для Платона, художник был «мастером бога», несмотря на то, что произведение искусства он считал «делом свободного выбора» художника.

В одном из своих диалогов Сократ рассказывает о своем личном демоне, который диктует ему некоторые мысли. Но демон Сократа был творческой натурой: он нашептывал своему хозяину только то, чего делать не следует.

Попытка понять бессознательное начинается с Лейбница. Бессознательное Лейбниц называл «малыми восприятиями», эти «малые восприятия» формируют привычки и вкусы — фундамент нашей психики. Кант идет дальше. Он считает, что сфера наших бессознательных представлений беспредельна, «на великой карте нашей души... освещены только некоторые пункты». Кант связывает бессознательное с творчеством. «Представьте себе музыканта, — говорит он, — импровизирующего на органе и одновременно разговаривающего с человеком, стоящим подле него. Одно ошибочное движение, одна неверно взятая нота, и гармония разрушена. Но этого не происходит, хотя играющий и не знает, что он сделает в следующее мгновение, а сыграв пьесу, подчас не в состоянии записать ее нотными знаками» [4, с. 75].

С Кантом согласен Френсис Гальтон. Он считает, что лучшее из всего того, что дает нам мозг, совершается независимо от сознания. В. Вундт сравнивает бессознательное с неким существом, которое трудится для нас, а потом бросает зрелые плоды к нашим ногам.

Физиолог А. А. Ухтомский многолетнее обсуждение роли бессознательной деятельности в творчестве завершает следующими словами: «Научные искания и намечающиеся мысли продолжают обогащаться, преобразовываться, расти и там (в подсознании — И. Г.), так что, возвратившись потом в сознание, они оказываются более содержательными, созревшими и обоснованными. Несколько сложных научных проблем могут зреть в подсознательном рядом и одновременно, лишь изредка всплывая в поле внимания, чтобы от времени до времени подвести свои итоги» [13, с. 75].

Существование неосознанных форм психической активности и важное значение этих форм для поведения человека отмечалось и И. М. Сеченовым, неоднократно вслед за Кантом возвращавшимся к вопросу о так называемых темных или смутных представлениях, лишь частично или вовсе не осознаваемых [10].

Как известно, И. П. Павлов также подчеркивал взаимодействие сознательных и бессознательных психических процессов.

Выявляя роль бессознательных психических процессов в художественном творчестве, нельзя обойти исследования З. Фрейда.

Согласно психоаналитической концепции, основным содержанием бессознательного являются различного рода эмоции и аффекты, регулирующее воздействие которых на поведение из-за их вытеснения стало патологичным (невротичным) и эксцентричным, т. е. неожиданным и парадоксальным. Фрейд постулировал антагонизм между «вытесненным переживанием», которое преобразуется в бессознательное, и сознанием как основным типом отношений, существующих между сознанием и бессознательным. Именно эта односторонность психоаналитической концепции «вытеснения» во многом помешала Фрейду правильно осветить затронутые им большие проблемы.

О важности раскрытия роли бессознательных психических процессов в творчестве говорил в свое время еще Л. С. Выготский, подчеркивая, что, глубоко проникнув в область бессознательного, мы сумеем подойти вплотную к вопросам теории искусства. До тех пор, пока исследователи искусства ограничиваются лишь анализом сознания, дать верный ответ на основополагающие вопросы психологии искусства невозможно, поскольку «ближайшие причины» как художественного эффекта, так и творческой деятельности «скрыты в бессознательном и только проникнув в эту область, мы сумеем подойти вплотную к вопросам искусства» [1, с. 93].

Здесь возникает вопрос: какую именно сферу бессознательного следует считать основой творчества. В литературе на сегодня нет единого мнения по этому вопросу. Одни психологи ищут импульсы творчества в сфере физиологии, другие обращаются к сфере психических инстинктов.

Мы же, как ясно видно из вышесказанного материала, разделяем точку зрения тех психологов, которые основой творчества считают установку.

Мы полагаем, что корни, питающие творческое воображение исполнителя при рождении музыкального образа, следует искать в его установке, вмещающей в себя музыкально-слуховой, шире — жизненный опыт. То, что установка «вращивается» опытом, прослеживается и в признаниях наших испытуемых.

«Чтобы понять смысл хоть одной музыкальной фразы, нужно: 1) знать побольше музыки, 2) уметь находить параллели между различными явлениями музыкального текста, 3) читать в музыкальном тексте все — нюансы, темп, тональность, модуляции, 4) «узнавать» язык композитора. Кроме того, зная и помня множество произведений, не похожих одно на другое, хранить воспоминания о них» (дирижер, засл. арт. СССР).

Нетрудно понять, что отмеченные испытуемым «воспоминания» являются достоянием его установки как личности.

Еще ответ: «Думаю, что для верного понимания замысла композитора надо знать побольше музыки, знать стиль каждого композитора,



делать сопоставление, узнавать при слушании специфический язык автора» (пианист, нар. арт. ГССР).

«Для верного понимания образа произведения нужно быть музыкально грамотным, разбираться во всех деталях» (скрипач, студент).

Из высказываний испытуемых мы могли заключить, что постижение образа происходит не само собой, а исходя из предварительной настроенности — установки, вмещающей в себя предшествующий музыкально-слуховой опыт исполнителя, накопленные им знания и владение музыкальным языком. Все это обуславливает то постижение музыкального образа, которое исполнители называют интуицией («озарение», «наитие свыше», «божий дар» и т. д.).

Здесь мы подошли к ответу на вопрос: «Антиципация? Откуда она возникает?» Ответ один — из предварительной настроенности исполнителя, или установки, вмещающей в себя предшествующий музыкально-слуховой опыт исполнителя, накопленные им знания и владение музыкальным языком.

Легкость, с которой исполнитель предугадывает, или предвосхищает дальнейшее развертывание музыки и которая создает иллюзию знакомости даже по отношению мелодии, которую он воспринимает впервые, основана на предварительной настроенности исполнителя.

Очевидно, что исполнитель в микроинтервалы времени верно предугадывает, прогнозирует все ремарки и авторские указания, а также дальнейшее развертывание фактуры музыкального произведения или отдельных его частей только в том случае, если он воспринимает поток музыкальных звучаний, т. е. понимает функциональное и выразительное значение каждого элемента музыки, логику ее развития, смысл, содержание произведения, — исходя из своей предварительной интонационной настроенности, т. е. из установки, вмещающей в себя целое.

* *

*

«Предыстория» музыкально-слухового опыта протекает в младенчестве и в раннем детстве, еще до начала систематически упорядоченного обучения музыке. В эту пору ребенку открывается мир музыки и то богатство мелодических впечатлений, которыми он впоследствии пользуется при восприятии классической, эстрадной и народной музыки.

Большей частью он именно в этот период начинает не только осознавать простейшие музыкальные явления, но и активно, по мере своих детских возможностей, проявлять себя в области музыки.

Специальными исследованиями установлено, что уже на 32-й неделе утробной жизни ребенок воспринимает звуковые раздражители, реагирует на сильные звуки движениями [8].

В первые же недели жизни ребенок с трудом различает звуки, отстоящие почти на полторы октавы. Но постепенно способность к дифференцированию начинает нарастать. В три — три с половиной месяца ребенок может различать звуки, отстоящие на октаву — дециму; в пять с половиной месяцев — на большую септиму — нону; с конца пятого месяца — на увеличенную кварту — большую сексту. В 3—4 месяца ребенок отчетливо определяет направление источника звука и пытается найти его глазами. Наиболее интенсивно идет развитие звуковысотных дифференцировок с начала шестого и особенно к концу седьмого месяца. В начале этого срока ребенок может различать большую секунду, к концу седьмого месяца — $1/2$, $3/4$ тона (100—150 центов). Очень рано, в промежутке между вторым — четвертым месяцами, у младенца образуются дифференцировки на тембровые и ритмические параметры звуков, которые в этот период связаны с распознаванием характерных особенностей речи, интонаций голоса матери и других близких [2].

Известно, что ребенок еще до того, как он начинает реагировать на речь, реагирует на колыбельную. Ребенка буквально атакует непрерывный поток музыкально-слуховых восприятий. Его опыт быстро обогащается и он начинает вскоре бессознательно ориентироваться в музыке (как и в речи). И наподобие того, как он овладевает произнесением слов, он начинает напевать мелодию.

В наше время — в век радио, телевидения, грамзаписи, магнитофона и музыкальной самодеятельности — ребенок впитывает огромное количество самой разнообразной музыки. Все это происходит стихийно, бессистемно, без намека на обучение, играючи. У детей воспитывается вкус к музицированию, они музицируют непосредственно, поют, ничего не ведая о задачах и трудностях пения.

Примерно в таких вот забавах дети самостоятельно и бессознательно познают интервалы и ладотональный строй (ритм, динамику).

Большую роль играет также опыт собственного пения и насвистывания, а также инструментальное воспроизведение мелодии. Выделение высоты звука, утверждает А. Н. Леонтьев, невозможно без деятельности вокального аппарата. Причем «интонирование не просто воспроизводит воспринятое, а входит во внутренний, интимный механизм самого процесса восприятия» [5, с. 198].

Для ребенка воспроизведение мелодии — не воспроизведение абстрактного движения звуков, а специфическое, эмоциональное проявление его жизнедеятельности. Когда ребенок поет, он «выхаживает», «вытанцовывает» музыку, или даже «дирижирует», т. е. сопровождает музыку ритмически соответствующими ей движениями рук. Эти движения не лишены эмоциональности.

Такое воспроизведение кажется самопроизвольным, давшимся без предшествовавшего опыта. Однако это впечатление обманчиво. Оно создается тем, что пропетая или просвистанная мелодия воспроизведена при помощи звуковоспроизводящих «инструментов», заложенных в самом организме ребенка (горло и губы, слуховой анализатор). И овладение ими, как и овладение речью, шло на протяжении первых лет жизни самостоятельно, без намека на обучение, играючи и фиксировалось в виде установок.

Выработка этого умения и развитие этих способностей есть результат длительного самообучения ребенка путем подражания старшим, сверстникам. На пути к овладению было совершено множество «проб» и «ошибок» (для одних — в воспроизведении ритмической стороны музыки, для других — звуковысотной), которые настойчиво преодолевались.

К 5—7 годам, когда ребенка начинают обучать музыке, он уже имеет большой музыкально-слуховой опыт. Он умеет слышать инструментальную музыку и пение и, следовательно, запоминать их.

Музыкальная память ребенка обогащена знанием музыкальных произведений разной сложности (классической, эстрадной, народной). Чувство музыкального ритма и темпа у ребенка развивается к 2—3 годам. Он марширует, ускоряя и замедляя шаг вместе с ускорением и замедлением музыки. Бывает и так, что ребенок шагает в такт и даже меняет шаг при четком и нечетком ритме, он движется плавно при исполнении музыки легато и вприпрыжку — при стаккато. А в танце и маршировке под музыку ребенок познает музыкальную ритмику и динамику [9, с. 253].

Пройдя через слух и мышцы ребенка, они фиксируются и стабилизируются в «бессознательной памяти прошлого», в опыте.

Такова вкратце «предыстория». О ней было сказано для уяснения того, с каким багажом 5—7-летний ребенок обычно начинает систематическое обучение музыке. Следовательно, ни о каком «белом листе» не может быть и речи. А тем более о нем не может быть и речи в отношении вокалистов, которые прежде чем поступить в специальное музыкальное заведение уже имеют опыт систематического приобщения к музыке через участие в различных эстрадных ансамблях, самостоятельных коллективах. Кроме того, среди абитуриентов есть многие, прошедшие военную службу, где они также были приобщены к музыкальному искусству.

Исходя из вышеизложенного, при подборе начинающему певцу вокально-педагогического репертуара педагогам-музыкантам, главным образом педагогам-вокалистам необходимо руководствоваться его предварительной настроенностью, или, если можно так выразиться, «предубежденностью».

По сей день еще встречаются педагоги, которые, давая учащимся вокальное произведение, в первую очередь руководствуются диапазоном его голоса, по которому они судят о доступности для него отобранного произведения, упуская из виду, что произведение и по диапазону и

по структуре может вполне подходить к голосовым возможностям ученика, но тем не менее не быть понимаемо им по интонационно-эмоциональному содержанию. Потому-то нередко по непонятным для педагога причинам учащийся трудно справляется с произведением, хотя в нем нет недоступных для него звуков.

К сожалению, перед педагогом при отборе учебного репертуара для учащегося вопрос его предварительной настроенности встает редко. Педагоги мало, а порой и вовсе не учитывают всю важность подбора для учащегося на первых порах обучения его пению вокально-педагогической литературы, психологически близкой и доступной по музыкальному содержанию и интонационной настроенности индивидуальности ученика, нарушая этим одновременно два основополагающих принципа советской вокальной педагогики — принцип постепенности и последовательности в овладении вокально-художественными произведениями и принцип индивидуального подхода к учащемуся.

Для того, чтобы деятельность педагога-вокалиста была максимально плодотворной, необходимо при отборе произведений для учебных целей учитывать предварительную настроенность учащегося на данном этапе его музыкального развития и давать ему те произведения, в которых его воображение, опираясь на привычный музыкальный строй, будет предугадывать, предсказывать, или антиципировать развитие мелодии. Ибо совершенно естественно, что, чем понятнее для ученика сочетание звуков, чем доступнее для него воспроизводимая им музыка и чем ближе она ему по своей структуре и гармоническому складу, тем наиболее правдиво выразит он мысли и чувства, содержащиеся в произведении, тем легче и быстрее он усвоит его. Интонация, ритм, темп, интервалы будут осуществляться им не отвлеченно, а исходя из эмоционально-смыслового содержания произведения и под непосредственным воздействием его на певца и на весь творческий процесс. Только в этом случае названные элементы приобретают выразительное значение и диапазон динамических оттенков становится беспредельным.

При отборе педагогом для учащегося вокально-художественных произведений хотелось бы обратить внимание и на необходимость взаимосвязи между их доступностью (т. е. понятностью, предсказуемостью) и их информативностью (т. е. новизной интонационного строя и эмоционально-смыслового содержания).

Дело в том, что доступность произведения имеет обратную зависимость с его информативностью. Чем более информативно произведение, тем труднее оно для понимания и усвоения. И, наоборот, меньшая его информативность и, следовательно, большая предсказуемость повышает уровень доступности и усвоения произведения.

Следовательно, при отборе произведений для учащегося на каждом данном этапе его музыкального развития педагогу необходимо сознательно регулировать некоторый «оптимум» информативности. Тем более обязан педагог учитывать это качество, основываясь на соблюде-

нии, с одной стороны, принципа последовательности и постепенности в освоении вокально-художественного репертуара, а с другой — принципа индивидуального подхода.

Примечательно, что исполнитель, как и само произведение, обладает своим индивидуальным «языком», который может быть у него довольно ограниченным, в стилевом отношении небогатым, способным воспроизвести, например, родной национальный стиль и совершенно беспомощным перед особенностями произведений иного национального склада. Вокально-исполнительское искусство знает немало случаев, когда певцы, великолепно исполняющие классический и романтический репертуар, весьма посредственно интерпретировали произведения, выходящие за рамки данных художественных направлений. Кстати сказать, приверженность певца к одному стилю, на наш взгляд, обуславливается его типологическими особенностями, в частности «личностным типом» установки.

Исходя из перспективности для вокальной педагогики изучения предварительной настроенности учащегося, «предубежденности» его установки, способности к антиципации, а также «личностного типа» его установки, должна быть проведена в этом плане широкая сеть экспериментов. Для этого же необходимо наличие научно-экспериментальной базы.

Поэтому для изучения вышеприведенных вопросов, а также для разработки целого ряда важнейших актуальных проблем музыкального, в том числе вокального исполнительства, считаем необходимым в ближайшем будущем открыть в Тбилисской государственной консерватории им. В. Сараджишвили экспериментальную лабораторию для научного изучения психологии музыкально-исполнительского творчества.

Актуальность нашего предложения подтверждает поднятый на проходившей в Киеве в ноябре 1982 года Всесоюзной научно-практической конференции педагогов кафедр сольного пения музыкальных вузов страны вопрос о необходимости создания научно-исследовательских лабораторий, нашедший свое выражение в принятых на этой конференции резолюциях и рекомендациях.

Основная цель нашего предложения состоит в том, что открытие упомянутой выше лаборатории подведет научную базу для дальнейшего повышения эффективности педагогического воздействия на учебный процесс и будет способствовать претворению в жизнь решений Пленума ЦК КП Грузии о практической реализации достижений науки (14—15 мая 1982 г.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Вygотский Л. С. Психология искусства. М., 1965.
2. Гальперин С. И. Физиологические особенности детей. М., 1965.
3. Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.

4. Кант И. Цитируется по книге Иванова С. «Абсолютное зеркало». М., 1977.
5. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972.
6. Нечкина М. Функция художественного образа в историческом процессе. В кн.: «Содружество наук и тайны творчества». М., 1968.
7. Прангишвили А. С. Исследования по психологии установки. Тбилиси, 1967.
8. Ray W. S. A preliminary report on a study of setal conditioning. «Child development», 1933, № 3.
9. Савшинский С. И. Пианист и его работа. Л., 1961.
10. Сеченов И. М. Избранные произведения, т. I, М., 1952.
11. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966.
12. Узнадзе Д. Н. Труды, т. 3—4, Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).
13. Ухтомский А. А. Цитируется по книге Иванова С. «Абсолютное зеркало». М., 1977.
14. Фрейд З. Бред и сны в Градиве. В кн.: «В. Иенсен, Градива, Фантастические приключения в Помпее». Одесса, 1912.
15. Цинцадзе Г. И. Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.).

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



ახალი თარგმანები

ფ. შელინგი

სპინოზა, ლაიბნიცი, ვოლფი

როცა ნათლად წარმოვიდგინებ დეკარტისეულ სისტემას მისი ჭეშმარიტი რაობისდა მიხედვით, იგი მოგვანატრებს უფრო კარგ, უფრო მშვენიერ, უფრო დამაშვილებელ ფორმას, რომელსაც მაშინვე აღმოვაჩენთ სპინოზისმის სახით.

სპინოზა, რომელიც დაიბადა 1632 წელს ამსტერდამში, შეიძლება მივიჩნიოთ დეკარტის მოსწავლედ და უშუალო მიმდევარად. მაგრამ, სანამ საკუთარ სისტემას ჩამოაყალიბებდა, მან უკვე იმ შიშართულებით ანუ იმ განზრახვით გადაამუშავა დეკარტისეული სისტემა, რომ მისთვის ნამდვილად ობიექტური წინაგანი კავშირი მიეცა. ვადაშუყვეტი ნაბიჯი მისი საკუთარი სისტემისკენ გადაიდგა მაშინ, როცა მან თავის თავად პირველი ერთადერთი ამოსავალ წერტილად აღიარა, მაგრამ განხილვის სფეროში შემოიტანა მხოლოდ ის, რაც აუცილებლობით შეიმეცნებოდა, სახელიდობრ, აუცილებელი არსებობა. დეკარტისეული ცნებიდან, სადაც ღმერთი მაინც კიდევ მგტი იყო აუცილებლად არსებულ არსებაზე, სპინოზამ არაფერი არ დაიტოვა გარდა სწორედ ამ განსაზღვრულობისა; ღმერთი მისთვის მხოლოდ აუცილებლად არსებული არსება იყო; ყველა მოსაზრება, რაც დეკარტთან ამ ცნებას წინ უსწრებდა, მან მოიყვება და საქმე პირდაპირ სუბსტანციის ერთადერთი განსაზღვრით დაიწყო, რომელშიც მოიაზრებოდა მხოლოდ id, ad cuius naturam pertinet existere* ან id, quod cogitari non potest nisi existens **, ის რასაც წინააღმდეგობის გარეშე სულაც ვერ მოვიაზრებთ არარსებულად.

რამდენადაც სპინოზამ აუცილებლად არსებულ განსაზღვრა როგორც სუბსტანცია, სახელიდობრ, როგორც აბსოლუტური, საყოველთაო სუბსტანცია, ადენად კარგად ჩანს, რომ მან აუცილებლად არსებული თავდაპირველად მოიაზრა, როგორც ყოფიერების ზოგადი სუბსტანცია, რაც მარტიოდენ ასე მოაზრებული ჯერ კიდევ არ არის ყოფიერი, არამედ მხოლოდ წანამძღვარია, შესაძლებლობა ყოფიერებისა, როგორც მაგ., აღამიანი, მოაზრებული როგორც ავადმყოფობის სუბიექტი, ამის გამო სინამდვილეში ჯერ კიდევ არ არის ავადმყოფი, არამედ მხოლოდ ისაა, რაც შეიძლება ავად იყოს. ცალკეული ნამდვილი ნივთები არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენენ ყოფიერების თვით სუბიექტს, მიუხედავად იმისა, რომ ყოფიერნი არიან; ისინი ყოფიერნი არიან მხოლოდ ყოფიერებაში მონაწილეობის წყალობით, საქმე ისე არ არის, რომ მათ სრულებით არ შეეძლოთ არყოფნა, რადგან, პირიქით, მათ შეუძლიათ არყოფნა. რაკი მათი ყოფიერება ამგვარად ყოფიერებასთანა დაკავშირებული. ბუნებრივია, რომ იმამდე ამაღლება, რაზედაც შეგვიძლია პრედიკატად გამოვთქვათ არა მარტო ამგვარად ყოფიერება, არამედ ყოფიერება საერთოდ — იმამდე cuius actus est Existere*** — და მხოლოდ ესაა ზოგადი ანუ აბსოლუტური სუბიექტი ყოფიერებისა, რასაც ჩვენ აგრეთვე თვითყოფიერს ვუწოდებთ. შეიძლება ვცადოთ ეს ცნება წმინდა აბსტრაქტული შინაარსით შევიინარჩუნოთ, რომლითაც იგი მხოლოდ არის უპირველესი (prius des Seins) იქნება; ამ აზრით, იგი იქნება ოდენ აზრში ყოფიერი, ის, რასაც ყოფიერება მხოლოდ აზროვნებაში აქვს (და, ამ აზრით, აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობა, სახელიდობრ, ნეგატიურად გაგებული ერთიანობა: ყოფიერება არაა აზროვნების გარეშე, მაშასადამე, ტრანზიტული არაა, არამედ ოდენ იმანენტურია); მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ამ ცნებას ვერ შევკავებთ ასეთ ვიწრო ფარგლებში, თვითყოფიერი ისაა, რასაც არყოფიერება არ შეუძლია არა მარტო ლოკი კუ რი, არამედ ტრანზიტული აზრითაც; და რაც უნდა ჩქარი ვიყო — თუნდაც, თითქოს, აზრის გაგლების დროც კი არ შექნეს — იგი (თვითყოფიერი) ჩემთვის არის ყოველ აზროვნებადმდე, ანუ მე მას ვპოულობ უკვე ყოფიერად, რად-

1 თარგმანი შესრულებულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის კლასიკური მემკვიდრეობის განყოფილებაში.

* ის, რის ბუნებასაც მოუღის არსებობა.

** ის, რასაც ვერ მოიაზრებ არარსებულად.

*** რისი აქტიც არსებობაა

გან იგი, როგორც ყოველივე ყოფიერების სუბიექტი, სწორედ თავისი ბუნების მიხედვით ყოფიერია და ვერასდროს ვერ მოიაზრება არაყოფიერად.

ასეთია, ამგვარად, სპინოზისული ცნების წარმოშობა — ცნებისა, რომელიც, როგორც ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, დღემდე ის პუნქტი, რომლის გარშემოც ტრიალებს ყველაფერი, ანუ, უფრო სწორად, რომელიც წარმოადგენს აზრის ტყვეობას, რომლისგანაც ჯერ-ჯერობით უშედეგოდ ცდილობს თავის დახსნას აზროვნება ერთიმეორის მიმყოლი სისტემების სახით. ეს არის ცნება, რომლის თანახმადღაც ღმერთში ექსპლიციტურად — ანუ გამოკვეთით — არც ნება არის და არც განსჯა და რომლის მიხედვითაც იგი, მართლაც, მხოლოდ ბრმად არსებულია; ასეც კი შეგვიძლია ვთქვათ — უსუბიექტოდ არსებულია, რამდენადაც იგი სავსებით და სრულადაა გადასული ყოფიერებაში. შესაძლებლობაში ჯერ კვლავ გვაქვს თავისუფლება ყოფიერებისაგან, მაშასადამე, თავისუფლება ყოფიერების მიმართ. მაგრამ აქ ეს შესაძლებლობა შთანთქმულია ყოფიერების მიერ. ვინაიდან ხსენებული პირველი მხოლოდ ყოფიერების შემძლეა (და არა აგრეთვე არაყოფიერების შემძლე), ამიტომ, სწორედ ამის გამო, იგი მხოლოდ ყოფიერია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოფიერია ყოველივე არაყოფიერების გამორიცხვით—ყოველივე პოტენციის, ყოველივე თავისუფლების გამორიცხვით (რადგან თავისუფლება არყოფიერებაა). ამგვარად, იგი უპოტენციოდ ყოფიერია და უძლეად ყოფიერი იმ აზრით, რომ თავისში სრულად არა აქვს რაიმე სხვა ყოფიერების ძალა. სპინოზა ღმერთს *Causa sui**-ს უწოდებს, მაგრამ იმ ეჭვო მნიშვნელობით, რომ იგი არის მარტოოდენ თავისი არსების აუცილებლობის ძალით, მაშასადამე, მხოლოდ არის ის, ასე რომ ჩვენ ვერ შევინარჩუნებთ მას როგორც ყოფიერების შემძლეს (როგორც *causa***-*ს); მიზეზი მითანად გათქვევლია შედეგში და გამოვსი როგორც მხოლოდ სუბსტანცია, რომლის მიმართაც მის აზროვნებას არაფერი ძალუძს. რადგან, თითქოს მოულოდნელად რეტდასხმული ამ ბრმა ყოფიერების, როგორც მოულოდნელის, მიერ, რომელსაც ვერ გაუსწრებს წინ ვერავითარი აზროვნება (რის გამოც ეს ყოფიერება *Existencia fatalis****-ია, თვით სისტემა კი — ფატალიზმი) — რეტდასხმული-მეთქი, ვამბობ, ბრმად მოვარდნილი ყოფიერებისაგან, რომელიც მას მოულოდნელად თავს დაეცა და რომელიც საკუთარ საწყისს თვითონ ნთქამს, — ამ ყოფიერების მიმართ იგი კარგავს თვით ცნობიერების (*Besinnung*) უნარს, ყოველივე ძალას, მოძრაობის ყოველივე თავისუფლებას. ამიტომ უდავოდ შეგვიძლია სპინოზიზმს ის დამაშვილებელი ზეგავლენა მივაწეროთ, რომელსაც მასში სხვა მხარეებთან ერთად გოეთე აქებდა; სპინოზიზმი მართლაც არის აზროვნებისთვის სრული უტარაობის, სრული სიმშვიდის (*Quieszenz*) მონიშვნებით მოქმედება; თავის უმაღლეს დასკვნებში იგი დასრულებული თეორიული და პრაქტიკული ქვიტებმის სისტემაა, რომელიც შეიძლება კეთილმოყოფილად მოველინოს მუდამ მოძრავსა და ქარიშხლით მოცულ აზროვნებას, ლუკრეციუსისა არ იყოს (II, 1, 2), რომელიც აღწერს ამგვარი სიმშვიდის მღვდართობას: *Suave, mari magno, magnum aliteris spectare laborem*, „ტრეპიდას სხვისი გასაჭირის ცქერა აღუღებულ ზღვაში“, როცა მოშორებულ ნაპირას დგახარ, არა იმითომ, რომ სხვისი უბედურება გვახარებს, არამედ იმითომ, რომ თვით ამ ხიფათისგან თავისუფალნი ვართ. უდავოდ, სპინოზიზმის სისტემის ეს სიწყყარე და სიმშვიდე, რაც განსაკუთრებით ქმნის მისი სიღრმის შთაბეჭდილებას და რასაც უხილავი, მაგრამ მოუგერიებელი მომხიბლავითი მიუზიკალური ესოდენ ბგერის ადამიანის გული. სპინოზას სისტემა, გარკვეულად აზრით, მუდამ ერთგვარ ნიმუშად დარჩება. რომ არსებობდეს სისტემა თავისუფლებისა, — მაგრამ ისევე ფართოდ მოხაზული და ისევე სადა, — როგორც სრულყოფილი უქუსურათი სპინოზასული სისტემისა, ეს, კაცმა რომ თქვას, უამაღლებულესი რამ იქნებოდა. ამიტომაც, რომ სპინოზიზმი, მიუხედავად მასზე მრავალი თავდახმისა და მრავალჯერ მისი თითქოსდა უარყოფისა, არასდროს არ ქცეულა მართლაც წარსულად, არასდროს ნამდვილად არ გადაღაბულა და ვერავის ექნება იმედი, რომ ფილოსოფიაში ქუმპარიტასა და სრულყოფილს მისწვდება, თუ, სულ ცოტა, ერთხელ მაინც თავის სიცოცხლეში არ ჩასულა სპინოზიზმის უფსკერო სიღრმეში. არაინ, ვისაც კი სურს საკუთარი დაფუძნებული თვალსაზრისი ჰქონდეს, არ უნდა დადგოდინა მან თავისი სისტემა). საერთოდ მსურს მოვეუწოდო ყოველ ადამიანს, ვისაც კი დიდად უღირს თავისი განათლება, არა მარტო გულმოდგინე თვითმომზადებისკენ, რის მაგივრობასაც ვერც ერთი მასწავლებელი ვერ გასწევს, არამედ, ამასთანავე, უდავოდ სიზუსტისკენ და სიღრმისკენ წასაკითხის არჩევაში. წარუვალ ავტორთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია სპინოზასაც.

* თავისთვის მიხეობი.

** მიზეზი.

*** ფატალური არსებობა.

იგი დიდა თავისი აზრებისა და გადმოცემის ამაღლებული სისადავით. დიდა თავისი განზე დგომათ როგორც ყოველივე სქოლასტიკისაგან, ისე, მეორეს მხრივ, სიტყვის ყოველივე პრანკვა-მოკაშე-ლობისაგან. მაგრამ თუ ვიკითხავთ, რის საფასურადაა შეძენილი სპინოზასეული სისტემის ხსენებული ღრმა სიმშველი, მაშინ აუცილებლად უნდა ვუპასუხოთ: იმის საფასურად, რომ ღმერთი აქ ოდენ სუბსტანციად და არა თავისუფალი მიზეზი, რის გამოც ნივთებს შეუძლიათ ჰქონდეთ მათთან მიმართება მარტოოდენ როგორც სუბსტანციასთან, მაგრამ არა როგორც მიზეზთან. ღმერთი არ არის თავისუფლად შემოქმედი ანუ წარმოქმნელი გონი, რომელსაც უნარი შეეწყვეს თავის გარეთ, თავის უშუალო ყოფიერების გარეთ იმოქმედოს, იგი მთლიანადაა ჩასმული თავის ყოფიერებაში, რომელსაც წინ აზროვნება არ უსწრებს; ამგვარად, ნივთებსაც მხოლოდ მასში არსებობა შეუძლიათ, ისინი მხოლოდ კერძო ფორმები ანუ სახეობები შეიძლება იყვნენ, რომლებშიც ღვთიური ყოფიერება წარმოგვიდგება, მაგრამ არა ისე, რომ თვით ღმერთი ამით შეზღუდული იყოს, არამედ ისე, რომ ყოველმა ნივთმა უშუალო ღვთიური არსება თავისში მხოლოდ განსაკუთრებული და განსაზღვრული სახით გამოხატოს. მაგრამ თუკი თვით ღმერთი ამ ფორმების მიერ შეზღუდული არ არის, რამდენადაც ყოფიერება მათგან სცილდება, მაშინ, ბუნებრივია, იბადება კითხვა, თუ როგორ შემოიღიან ყოფიერების ეს შეზღუდვები ღმერთში. სპინოზა მხოლოდ ამას გვიპასუხებს, რომ ხსენებული აფექციები და, მამასადაც, ნივთები უსტად ისევე ეკუთვნიან ღვთიურ ბუნებას და მისგან გამომდინარეობენ, როგორც სამკუთხედის აფექციები გამომდინარეობენ სამკუთხედის ბუნებიდან და მას ეკუთვნიან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთსა და ნივთებს შორის არა თავისუფალი, არამედ აუცილებელი დამოკიდებულება (Zusammenhang). მაგრამ ამ აუცილებელი დამოკიდებულების რავგარობას იგი ეერ გვიჩვენებს, თუმცა, მართალია, იგი აღიარებს შუამავალ წევრებს თვით კონკრეტულ ნივთებსა და ღმერთს შორის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ნივთების წარმოშობას უშუალოდ ღმერთისგან არ ვარაუდობს. ამდენად, შეიძლება შესაძლებლად მივიჩნიოთ, რომ იგი მომჭივრებისა და შეუადგურის პუნქტების (Durchgangspunkt) რაღაც სტაბილურ თანმიმდევრობას მიგვიითებს, რომლის წყალობითაც შესაძლებელი გახდებოდა გვეჩვენებინა განსაზღვრული გადსვლა უმაღლესი იდეიდან ნივთებამდე, ამასთან, არა ოდენ ნივთებამდე საერთოდ, არამედ ამგვარ და ერთიმეორის მიმართ ამ გეგარის საფუძვრებრიობის მქონე ნივთებამდე. მაგრამ ამ შუამავალ წევრთა საქმე ასე გახლავთ: პირველ შუამავლებად (Vermittlungen) ღმერთსა და ნივთებს შორის იგი უსასრულო განფენილობასა და უსასრულო აზროვნებას ადგენს, რომლებიც, მისი სიტყვით, ღმერთის ანუ უსასრულო სუბსტანციის უშუალო ატრიბუტებია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფორმებია, რომლებითაც ეს უკანასკნელი უშუალოდ არსებობს (რადგან სხვანაირად ატრიბუტების ცნება ვერ აიხსნება). ამგვარად, აზროვნება და განფენილობა მისთვის წარმოადგენენ ორ უშუალო და — თითოეული თავისებურად — თანაბრად უსასრულო ფორმას, რომლებშიც არსებობს ლიტონად უსასრულო სუბსტანცია, რომელიც, რამდენადაც ეს მხოლოდ მისი ყოფიერების ორი უშუალო ფორმაა, თვითონ არც მონაზროვნება და არც განფენილი. აქ, როგორც ჩანს, სპინოზა უნდა დამბრუნდეს ცნებას სუბსტანციის თავისთავად (an und für sich) და ამას ატრიბუტების ახსნა უნდა მოეცა. სუბსტანცია მისთვის არის causa sui, თავისთვის მიზეზი. ეს causa sui შეიძლება იყოს ადგენსა როგორც თავისთვის თვით დამდგენი. ამ თავისთვის დამდგენს — შეიძლება იყოს განგვერძო მსგელობა — შეუძლია თავის თავი არსებობის (existieren) დააღვინოს მხოლოდ ორი ფორმით — აზროვნებისა და განფენილობის ფორმით — მაგალითად, ისე, როგორც მის შესახებ შემდგომ ითქვა: თავისთვის დამდგენი აუცილებლად ადგენს თავისთავს a) ობიექტად (ეს იქნებოდა სპინოზასეული უსასრულო განფენილობა) და b) სუბიექტად (ეს იქნებოდა სპინოზასეული უსასრულო აზროვნება). მაგრამ ამით სპინოზასეულ სუბსტანციას ისეთ განსაზღვრულობებს მივაწერდით, რომლებიც მხოლოდ ფილოსოფიის უფრო მოგვიანო განვითარებამა დაგანდა, და სწორედ ამით მისი თავისებურება და ინდივიდუალური ადგილი მეცნიერების ისტორიაში დაკარგული აღმოჩნდებოდა. სპინოზასეული სუბსტანცია არის სუბიექტ-ობიექტი, მაგრამ ამასთან სუბიექტი საესებთ იყარება.

მაგრამ ისმის კითხვა, მაინც როგორ მიღის იგი ამ ეგვრთფოდებულ ატრიბუტებთან? პასუხი: პირველ ყოვლისა მხოლოდ იმით, რომ დეკარტმა მატერიისა და გონის დაპირისპირებულობა განსაზღვრა როგორც განფენილისა და მონაზროვნის დაპირისპირებულობა და, ამგვარად, უნივერსუმი თითქოს ორ სამყაროდ გაყო, აზროვნებისა და განფენილობის სამყაროდ. სპინოზას წარმომავლობა დეკარტისაგან აქ საესებთ ნათელია, მაგრამ ღმერთი მისთვის (სპინოზასთვის), ყოველ შემთხვევაში, აღარ არის ოდენ ვითარებისმიერი (gelegenheitlich), ორივესთვის გარეგანი შუამავალი (დამაკავშირებელი) ამ ორს შორის, არამედ მათი მყარი და უცვლელი ერთიანობაა. დეკარტისთვის აზროვნება ღმერთის გარეთაა, სპინოზასთვის ღმერთი თვით უსასრულო აზროვნება და თვით უსასრულო განფენილობაა. მაგრამ ეს სპინოზასეული ერთიანობაც იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, როგორც, შესაძლოა, დღეს ბუნებრი-

ვად გვეჩვენებოდა. სახელდობრ, ისე, თითქოს აზროვნება ზემოქმედებდეს განფენილობაზე და თითქოს სხვადასხვა განფენილი ნივთიერი ერთმანეთისაგან სწორედ იმით განიჩქოდნენ, რომ ერთობ უფრო მეტად და მეორეში უფრო ნაკლებად იყოს აზროვნება გამოხატული. საქმე ასე არ გახლავთ. რადგან ვარდა იმისა, რა ამ ისინი ერთი და იმავე სუბსტანციისაგან მომდინარეობენ, მათ არაფერი აქვთ საერთო, ისინი ისეთივე უცხონი რჩებიან ერთიმეორის მიმართ, როგორც სპინოზას წინამორბედთან იყვნენ. ოღონდ თუ დეკარტესთან მათი თანხმობა ყოველი ცალკეული შემთხვევისთვის განსაკუთრებული აქტის შემწეობით არის სპინოზისადმი არის სპინოზისადმი იგი ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულია სუბსტანციის იგივეობის წყალობით. ამგვარად, სპინოზას ჭეშმარიტი იდეა არის სუბსტანციის აბსოლუტური ერთიანობა, ატრიბუტების აბსოლუტურ დაპირისპირებასთან (ურთიერთ გამომრიცხველობასთან) ერთად. განფენილი მისთვის ისევე სრულიად უსულაა, როგორც დეკარტისთვის, და ამიტომაც სპინოზას შეხედულება ბუნებაზე, მისი ფიზიკა, არა ნაკლებ მექანიკური და უსიცოცხლოა, ვიდრე მისი წინამორბედისა იყო. მაშასადამე, ამ ორი ატრიბუტის ერთიანობა მაინც მხოლოდ და მხოლოდ ფორმალური და გარეგანია, და არა თვით მათში დადგენილი და ამ აზრით იმანენტური და სუბსტანციური. ორობა, რომელსაც იგი ამ ერთიანობაში აღგენს, ვერ აღუქმებს ამდვილ მაჭისფეთქვას, ჭეშმარიტ სიცოცხლეს, რადგან დაპირისპირებულნი უსიცოცხლონი და ერთიმეორისადმი განუტრჩეველნი რჩებიან. ეს მხოლოდ აუცილებელი შედეგია იმისა, რაც უკვე აღინიშნა, — რომ სპინოზა ატრიბუტების ორობას აღწევს არა სუბსტანციიდან, ამოსვლით, არა აპრიორულად. ისინი მისთვის, მართალია, შედეგებია (Folgen), თანაც აუცილებელი შედეგებია აბსოლუტური სუბსტანციის არსებობისა, მაგრამ სპინოზა მათ არ იმეუნებს (begreift) როგორც ასეთ შედეგებს. იგი, მართალია, ამ ბოზს ესენი შედეგებია, მაგრამ მათ ახსნას ვერ იძლევა. იგი ვერ გვიჩვენებს ხსენებულ აუცილებლობას, ამგვარად, იგი მას ოდენა *a posteriori* აპოსტერიორულად, ცდიდან იღებს, რადგან იგი იძულებულია როდისმე აღიაროს, რომ სამყარო არა მხოლოდ გონისგან, აზროვნებისგან, არამედ ნაწილობრივ აგრეთვე მატერიისგანაც ანუ განფენილი არსებისგანაც შედგება და, ასევე, შედგება არა მხოლოდ მატერიისგან, არამედ ნაწილობრივ აგრეთვე გონისგანაც ანუ აზროვნებისგანაც. უფრო მეტიც, მას რომ თვით ჰქონოდა ჯაცნობიერებული აუცილებლობა, რომელმაც იგი მის სისტემასთან მიიყვანა, ეს აუცილებლობა მას (სპინოზას) სულაც არავითარ ორობას არ აღიარებინებდა; და ის, რომ იგი განფენილის გარდა აგრეთვე მოაზროვნესაც (das Denke) აღგენს, კაცმა რომ თქვას, მხოლოდ კორექციაა (Korrektion) მის სისტემისა ცდის მიერ. რადგან ნათელია, რომ განფენილი ამ ორში პირველია, ერთადერთი ჭეშმარიტი პირველადი. აზროვნება მხოლოდ ეხება განფენილს, მიმართებაში მოდის მასთან და მის გარეშე სულაც ვერ იარსებებდა; ადამიანური გონი, მავალითად, არის უსასრულო აზროვნების მოდიფიკაცია, რომელსაც (ამ მოდიფიკაციას) იგი ცნებას უწოდებს, მაგრამ ეს მოქმედი ანუ ცხოველი ცნება მხოლოდ უშუალო ცნებაა ადამიანის სხეულისა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცნება უსასრულო განფენილობის მოდიფიკაციისა, რომელიც მისგან საცნებით დამოუკიდებლად არსებულა, თუმცა მისი შესატყვისია. მაგრამ, მაინც, როგორ მოდის უსასრულო სუბსტანცია იქამდე, რომ განფენილის გარდა მისი ცნება დაადგინოს? რატომ არ ჩერდება იგი განფენილზე, რომელიც განფენილის ცნებას დროით მაინც წინ უსწრებს თუ ბუნებით არა? ამ კითხვის მხოლოდ ერთი პასუხი არსებობს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს მხოლოდ ერთი ხერხით აიხსნება, სახელდობრ, იმის დაშვებით, რომ უსასრულო სუბსტანცია, აღგენს რა განფენილს ანუ თავისთავს როგორც განფენილს, ამით თავისთავს მოდიანად არ ამოწურავს; მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება იგი იძულებული, თავისი თავი უფრო მაღალ საფეხურზე (უფრო მაღალ პოტენციაში, როგორც ეს მოვლენებით გამოითქვა) კიდევ ერთხელ დაადგინოს; ეს უფრო მაღალი ვეფარ იქნება კვლავ განფენილი, მაგრამ იგი აუცილებლად უნდა იყოს განფენილის ცნება ანუ იგი განფენილთან მისი ცნების მიმართებაში უნდა იყოს; რადგან მაღალი ყოველთვის ცნებებში მწველიმელია (Begreifend) თავის წინამძღვრად აღებულია (Voraussetzte) ანუ უფრო დაბალისა, როგორც, მაგ., გონი სწვდება სხეულს, თავის წინამძღვრად, მაგრამ არა პირიქით, ან უფრო გვიანდელი დრო ყოველთვის სწვდება უფრო ადრინდელს, რომელსაც თვით თავისთავის წვდომა არ ძალუქს. მაგრამ ეს შეხედულება სპინოზასთვის სრულიად უცხოა და თუმცა იგი სულს უწოდებს სხეულის ცნებას, მაინც მას სულის არსებობისათვის, ისევე როგორც იმისთვის, რომ განფენილის გარდა აგრეთვე უსასრულო აზროვნება დაადგინოს, არავითარი სხვა საფუძველი არა აქვს თუ არ ცდა. ის, რომ იგი განფენილს უპირისპირებს აზროვნებას, უნდა მივაჭეროთ მხოლოდ სინამდვილის დამუდველ ზეგავლენას. ეს უკვე წარმოადგენს უფრო მაღალი სისტემის ჩანასახს, რომელიც მის სისტემაში ძვეს, მაგრამ თვით მის მიერ შეცნობილი არ არის. ამიტომაც სწორედ სპინოზა უაღრესად ბიძიის მომცემი და შესწავლის ღირსი, რომ მის სისტემაში ყველაგანაა მიმოზნებული უფრო მაღალი განვითარების ჩანასახები. სპინოზა, რომლის სისტემაც თვით თავისთავს საზღვრებს შეგნათა კი უფრო მაღალი განვითარე-

ბის შესაძლებლობას მოიცავს (სახელობით, ამ საზღვრებში, რომ მის თანახმად, ღმერთი ნივთები 1. სულაც არ ადგენს და 2. თუნდაც ამიტომ თავისთავს ვარტე (არსებულად) არ ადგენს), თუცა იგი მარტოოდენ აუცილებლობის სისტემაა, ფილოსოფიის ისტორიაში ძველი აღქმის მთელ კარჩაკეტილობას (Verschlossenheit) წარმოგვიდგენს (თვით სპინოზა ებრაული წარმოშობისა იყო). უფრო მაღალი არგუმენტაციები, რაც მოგვიანო დრომ მოიტანა, და უფრო დიდი ვითარებები მისთვის ჯერ კიდევ უცხოა, მაგრამ ყოველივე ეს შეზღაბებულია და წაწილობრივ მინიმუმბულია მასთან; დახურულ კვირტს ძალუქს ყვაილა ვაიდურჩქნის. შეიძლება ითქვას, რომ სპინოზას ფილოსოფია (თვით მის საზღვრებს შიგნით განხილული) ებრაული, უხმოვნო ტექსტივითაა. მხოლოდ უფრო მოგვიანო დრომ ჩაწერა შიგ ხმოვნები და იგი გამოთქმადი გახადა.

სპინოზას ღმერთი ჯერ საეგებით ჩანთქმულია სუბსტანციალობაში და ამით — უძრავობაშიც. რადგან ძვრადობა (რაც შესაძლებლობას უდრის) მხოლოდ სუბიექტშია. სპინოზას სუბსტანცია ოდენ ობიექტია. ნივთები გამომდინარეობენ ღმერთიდან არა თვით მასში არსებული მოძრაობის, ნებების (Wollen) გზით, არამედ უჩუმრად (auf stille Weise), ისევე, როგორც, სპინოზას ერთი შედარებისა მიხედვით, მართკუთხა სამკუთხედის ბუნებიდან პიპოტენუზის და კათეტების მიმართება გამომდინარეობს. ამგვარად, მისი ინტენციის მიხედვით, ეს კავშირი ოდენ ლოგიკურია. მაგრამ თვითონ იგი ამ კავშირს არ ხსნის, იგი გვაჩვენებს მხოლოდ, კავშირს ადგილი აქვსო. საშუალო წევრებად ღმერთსა და ცალკეულ სასრულ ნივთებს შორის იგი ყოფიერების ხსენებულ ორ სახეს ადგენს — უსასრულო განფენილობას და თავისებურად ასევე უსასრულო აზროვნებას. მაგრამ თვით სუბსტანციის განხსნაში არ ხდება, არამედ იგი ჰიერს (beharret) თავის დაფარულობაში როგორც ოდენ საფუძველი მათი არსებობისა, ისე რომ არ გამოდის როგორც მთავარი საერთო ყოფიერი, როგორც ცხოველი მთავარბუნებელი მათ შორის. შეკითხვაზე, თუ რატომ მიაწერს იგი ღვთაებას (Gottheit) სწორედ ამ და არა სხვა ატრიბუტებს, იგი პასუხობს ერთ წერილში: ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ ადამიანი ანუ ადამიანურ ბუნებაში მარტოოდენ ამ ორს ვხედავთო. მამასა-ღამე, იგი საფუძველს გვითითებს არა თვით სუბსტანციაში, არამედ ოდენ ცდაში.

უსასრულო აზროვნებას და უსასრულო განფენილობას იგი შემდეგ კიდევ ორ დაქვემდებარებულ მოდულს ანიჭებს, — როგორც თვითონ უწოდებს, მოძრაობას და უძრავობას. ესენი უშუალო ატრიბუტებია უსასრულო განფენილობისა, ისევე როგორც ნება და განსჯა უშუალო ატრიბუტებია უსასრულო აზროვნებისა. ესეც ახალი საშუალო წევრები. მაგრამ ამით იგი ვერ უახლოვდება ერთეულ, ნამდვილ ნივთებს, რომლებიც ან განფენილი არიან ან მოაზროვნენი, და აფექციები, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განსაზღვრულობები არიან უსასრულო სუბსტანციისა, რომელიც წარმოგვიდგება, უპირველესად, ან როგორც განფენილი ან როგორც მოაზროვნე. ამგვარად, მთელი მიმდევრობა ასეთია: სათავეშია უსასრულო სუბსტანცია, მას მოჰყვებიან ატრიბუტები, შემდეგ მოდულები, ბოლოს აფექციები. მაგრამ თუ როგორ წარმოიშობიან ეს აფექციები უსასრულოში, ამ კითხვაზე იგი სრულიად არ პასუხობს. ემიანად იგი ვერ დაუშვებს პარდაპირ (schlechthin) საკუთრივ გადასვლას უსასრულოდან სასრულოში, იგი არ ამტკიცებს არც ერთ ამ სასრულ ნივთთაგანს წარმოშობას უშუალოდ უსასრულოდან, არამედ ამტკიცებს მათ წარმოშობას უსასრულოდან მხოლოდ შუამავლობით, სახელობრთ, მათს ვაშუალებით გამოწვევას სხვა ერთეულის ანუ სასრულის მიერ, რომელიც თავის მხრივ ვაშუალებულია რაღაც სხვის მიერ და ა. შ. დაუსრულებლად. ყოველი იგი ერთეული ანუ სასრული ნივთი, როგორც სპინოზა ამბობს, არსებობისა და ქმედებისათვის განსაზღვრულია არა უბრალოდ (schlechthin) ღმერთის მიერ, არამედ ღმერთის მიერ იმდენად, რამდენადაც თვით იგი მოიაზრება როგორც დეცირებული რაღაც განსაზღვრის მიერ; და თვით ეს განსაზღვრაც უშუალოდ ღმერთის მიერ არ არის დადგენილი, არამედ მხოლოდ ღმერთის მიერ, რამდენადაც ღმერთი კიდევ სხვა განსაზღვრითაა; ამა ა. შ. დაუსრულებლად. ამგვარად, მე ვეჩინებ ვიდრე იმ პუნქტს, სადაც შემეძლება აღვძრა კითხვა, თუ როგორ გამომდინარეობენ ან როგორ გამოვიდნენ ნივთები ღვთისგან. ამგვარად, სპინოზა უარყოფს სასრულის ყოველივე ქემარტ დასაწყისს, იგი ყოველი სასრულიდან ისევე და ისევე სხვა სასრულისკენ გვიტუმრებს, რომელმაც ეს პირველი სასრული საარსებოდ განსაზღვრა; ამა უსასრულობისკენ მივყავით, ასე რომ სკამქვს ვერასოდეს მოვაშთავრებთ და ვერსად მივუთითებთ უშუალო გადასვლას უსასრულოდან სასრულში.

ჩვენ იძულებულნი ვართ, ყოველი ნივთის ასახნელად უსასრულობასთან დავბრუნდეთ. მიუხედავად ამისა, სპინოზა ამტკიცებს, რომ ყოველი ნივთი დროითი წესით გამომდინარეობს მხოლოდ მეორე ნივთიდან, ღმერთის ბუნებიდან კი გამომდინარეობს მხოლოდ მარადიული წესით (aeterno modo), მაგრამ იმგვარად, რომ ერთი წესი მეორეს მოიცავს. ყველა ნივთი — როგორც აწ არსებული, ისე ოდესღაც ყოფილი ან მომავალში სამყოფი — მარადიული წესითაა დადგენილი, უდრის ბუნების მიერ, ისევე როგორც სამკუთხედის თვისებები.

მაგრამ როგორ ეხამება ეს მარადიულად დადგენილობა და, მაშასადამე, იმავითი უღმრთოდესობა დადგენილობა (Zugleich Gesetzsein) სხენებულ უკუხელას უსასრულოსკენ? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორ მოიაზრება ხაინძელური უკუხელა უსასრულოსკენ, როცა საქმე ღმერთს ეხება, იმავე დროს როგორც აბსოლუტურად პრეზენტული ანუ აწ-და-აქ-მყოფი (gegenwärtig)? სპინოზა ამას მათემატიკური მეტაფორით პასუხობს. მოვიაზროთო, ამბობს იგი, სხვადასხვა ცენტრის მქონე ორი წრე, რომელითაც ერთი მეორეს შეიცავს. ამრიგად, ყოველგვარ რიცხვს გადააჭარბებენ ამ ორ წრის შორის არსებული სივრცის უთანასწორობები (Ungleichheiten) ან ცვლილებანი, რაც უნდა განვიცადოს სივრცის ამ მონაკვეთში მოძრაობა თხიერმა ან რბილმა მატერიაში. და მიუხედავად ამისა, ამბობს იგი, აქ არავითარი გარეგანი უსასრულობა არა გვაქვს. სწორედ ისე, როგორც აქ ორი სხვადასხვა ცენტრიდან წამდგამი არა კონცენტრულად შემოწერილი ორი წრის ლიტონი იდგის საფუძველზე დადგინდა ერთ შებლულულ სივრცეში ერთდროულად და actu* უთანასწორობათა და ცვლილებათა უსასრულო რიცხვის არსებობა, ღმერთის იდგის საფუძველზე დადგინდა უსასრულო პროგრესი ერთი ნივთიდან მეორისკენ. ამგვარად, შეგვიძლია ყოფიერების ფარგლებში, რომელიც ღმერთთან ერთად დგინდება, განვავრცოთ სვლა უსასრულობისაკენ ისე, რომ არც ერთხელ არ გავიღეთ ლეთიური ბუნებიდან, მაგრამ ამასთანავე ვერც ერთხელ ვერ ვიპოვებთ სასრულის ჰემარტიკი საწყისი. ვერც ერთი სასრული ვერ აიხსნება უშუალოდ ლეთიდან. სპინოზამ სწორედ ორი ერთიმეორეში ჩადებული, მაგრამ არა კონცენტრული წრისგან შემდგარი ფიგურა, რომლებიც ამგვარად არც ერთ წყვილ წერტილში არ არიან ერთმანეთისგან თანაბარი მანძილთა და შორებულნი, ჩათვალა მთელი თავისი ფილოსოფიის ერთგვარ სიმბოლოდ ანუ ემბლემად, რის გამოც ეს ემბლემა მისი თხზულებების სიკვდილის შემდგომი გამოცემის ყდაზე სპინოზისე ამოიკვეთა. მათემატიკოსი, ახუსტეტის იგი, წამოვიდა არ შეეჭვდება, რომ უთანასწორობები ამ ორ წრეს შორის არსებული სივრცის ან რაოდენობა ცვლილებებისა, რომლებსაც იმავე სივრცეში მოძრაობი რბილი მატერია განიცდიდა, ვერავითარი რიცხვით ვერ განისაზღვრება და, ამ აზრით, უსასრულოა; იგი ამას შეეუღლი სივრცის სიდიდიდან როდი ასვენის. რადგან მე შემეძლია სივრცის ამ მონაკვეთიდან ისევ ავიღო ნებისმიერად დიდი ან პატარა ნაწილი — და ისევ იგივე უსასრულობა აღმომაჩნდება ხელთ, რაც იმას მოწმობს, რომ ეს ისეთი უსასრულობაა, რომელიც თვით საქმის ვითარების ბუნებაში ძვეს და საქმის ვითარებასთან ერთად, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იდეასთან ერთად დგინდება. ამგვარად, ასე დგინდება ღმერთის ბუნებასთან ერთად არსებითი უსასრულობაც, რომლის ფარგლებშიც მე შემეძლია განვავრცო დაუსრულებელი სვლა ისე, რომ არასოდეს არ გავიღო ლეთიური ბუნებიდან.

მაგრამ საიდანაა მაინც არა ესა თუ ის ნივთი, არა ესა თუ ის აფექტია, არამედ საერთოდ ლეთებრივი სუბსტანციის აფექტები? ამას სპინოზა არ პასუხობს და ვერც უპასუხებს. განსაზღვრულობა, ზღვარი და ა. შ. შეგვიძლია მოვიაზროთ მხოლოდ იქ, სადაც გონიერულობაა (Besonnenheit), მაგრამ სუბსტანციის ყოფიერება საცხებით მოკლებულია გონიერებას და ამ აზრით, საზღვარსაც, ამგვარად, იგი არც თავისი თავის შემომსაზღვრელი ანუ მარეგულეტირებელი ყოფიერებაა. მაშასადამე, სპინოზა განსაზღვრულობებს უსასრულო სუბსტანციაში (არსებულად) ადგენს არა იმიტომ, რომ თვით მასში ანუ მის ცნებაში ძვეს აუცილებლობა, რომ თავისთავს განსაზღვრებში მისცეს, არამედ იმიტომ, რომ მას ნივთების გააზრება შეუძლია მხოლოდ როგორც უსასრულო სუბსტანციის თვითგანსაზღვრებებისა. მაგრამ ნივთები რომ არსებობენ, ეს მან მხოლოდ ცდიდან იცის. მას, ასე ვთქვათ, აზრად არ მოუვიდოდა, აფექტები უსასრულო სუბსტანციაში (არსებულად) დაედგინა, თუ ვერ ჰპოვებდა ნივთს ცდამ; ამგვარად, ირკვევა, რომ იგი, მართალია, ამტკიცებს ობიექტურ ვაგშორს (Zusammenhang) ღმერთსა და ნივთებს შორის, მაგრამ მას ნამდვილად ვერ გვიჩვენებს; ნივთების უეჭველობა მას აქვს არა თავისი პრინციპიდან გამომდინარე, არამედ სხვა წყაროდ. საქმეს ვერ შევლის, თუ ვიტყვი: სპინოზას სისტემაში სასრულ ნივთებს ჰემარტიკობა არა აქვთ, მხოლოდ უსასრულო სუბსტანცია, მხოლოდ ღმერთი არის საკუთრივად, ნივთებს კი არა აქვთ ჰემარტიკი, ნამდვილი არსებობა. კეთილი, ვასუხობ მე, მაშინ ამიხსენი მაინც მათი არანამდვილი, ოდენ მოჩვენებითი არსებობა; ან თუ ვიტყვი: ყოველივე სასრული, როგორც ასეთი, მხოლოდ არარსია, მხოლოდ საზღვარია (უარყოფა)*. კეთილი, მაშინ ამიხსენი ეს უარყოფანი, თანაც, ამიხსენი სუბსტანციიდან გამომდინარე, რადგან ამის მოთხოვნა აუცილებელია!

ამგვარად, სპინოზიზმი ამ მხრივაც გვევლინება როგორც დაუსრულებელი და არასრულყოფილი განვითარების სისტემა. თუ იგი უსიციოცხო, ბრმა სუბსტანციის ნაცვლად ცოცხალ დაუშვებ-

* აქტიუმი, აქტიუალურად.

და, მაშინ მას ატრიბუტთა დუალიზმი შეაძლებინებდა, მართლა შეეცნო ნივთების სასრულობა. სახელდობრ, თუ განფენილი არსება საკუთრივ ბრმა უგონიეროა, მაშინ შესაძლებელი იქნება, უსასრულო აზროვნების განსაზღვრა როგორც მისი მოპირიპირე პოტენციისა; მაგრამ, ამისთანა ცდილობს, ის, რაც მის გარეთ (არსებულად) იქნა დადგენილი, თავისთავში უკუმოიყვანოს. ამის შედეგად კი — ვიტყვით ასეთ შემთხვევაში — აუცილებლობით წარმოიქმნება მოდფიკაციები განფენილი არსებებისა, თანაც, არა ოდენ მოდფიკაციები საერთოდ, არამედ განფენილი ყოფიერების განსაზღვრული და ერთმანეთის ქვეშ საფეხურებრივად დალაგებული მოდფიკაციები; მაგრამ, ამისთანა ერთად, რამდენადაც აზროვნება თავის მიმართებაში განფენილთან წინააღმდეგობას აწყდება, აქტის მხოლოდ რაღაც განსაზღვრულ საფეხურამდე მალდება, ამდენად მასშიც, აზროვნებაშიც განსაზღვრულობები, მოდფიკაციები დგინდება. მაგრამ ეს აზრი სპინოზასთვის სრულიად უცხოა. მისი სისტემა, როგორც ითქვა, განუვითარებელი სისტემაა; და, რამდენადაც ყოველივე ცდომილება მხოლოდ განვითარების არასკმარისი ძალიდან გამომდინარეობს ხოლმე, ამდენად უკვე დამტკიცებულია მისი სიყალბე-მცდარობაც ისე, რომ არ გვიხდება საამისოდ მიემართო ჩვეულებრივ ბრალდებებს მისი მისამართით, რომლებიც ნაწილობრივ უმართებულაა, ნაწილობრივ კი იმდენად განუსაზღვრელი, რომ მნიშვნელობა ვერ ექნებათ.

პირველი სახის ბრალდებები უმეტესად თავმოყრილია ხოლმე ყბადაღებულ სიტყვაში „პანთეიზმი“, რომლითაც დღესდღეობით, მისი მთქმელის საკუთარი სურვილისა მიხედვით, სრულეობით განსხვავებული რამეები აღინიშნება და რომელსაც მრავალნი ხმარობენ მხოლოდ როგორც ადვილად, საფუძვლიანი გააზრების კარგე გამოსაყენებელ იარაღს, რათა უილაჯო გულისწყრომა მიიღვ გამოხატონ იმის მიმართ, რასაც ვერ უარყოფენ, რადგან ვერ იტყვენ. ვინაიდან ეს ცნება ასე საყოველთაოა, — უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, თითქმის მუდმივ ხმარებაშია, მე აქ მცირედონს მოგახსენებთ მის შესაძლო მნიშვნელობებზე, მაგრამ ჭრჭერიობით მხოლოდ სპინოზასთან მიმართებაში. ყველაზე მთარული წარმოდგენა პანთეიზმზე და, რამდენადაც სპინოზისმის სისტემას პანთეიზმად აცხადებენ, სპინოზისმზეც, ასეთია: ამ სისტემის მიხედვით, ყოველი ცალკეული ნივთი, მავ, ყოველი სხეული მოდფიკირებული ღმერთია, ამიტომაც იმდენივე ღმერთი არსებობს, რამდენიც ცალკეული ნივთია. თითო-ორილა ახალმა ავტორმა ამ ბრმა შეტევამ პანთეიზმის წინააღმდეგ, ეს უკანასკნელი ფეტქმისხსაც კი გაუფიქრა, რაც სიტყვათა ყოველივე ტრადიციულსა და კარგად ცნობილ აზრს უწინააღმდეგება. რადგან არავის მოუვა აზრად, ვინც კი აღამაინურ წარმოდგენათა სახეების სხვადასხვაობას სინტროფიკაციას მინც იცნობს, რომ ზანც ხალხთა ფეტქმისში, რომლებიც სირაქლუმის ფრთას, კბილს ან ხისა თუ ქვის ნატეხს რელიგიური მოწიწების საგნად იხდიან. გაიფიქროს განათლებულ ინდოთა პანთეიზმთან. რაც კერძოდ სპინოზას შეეხება, ყოველი აღამაინასთვის, თვით მეცნიერულად უწერთნელისთვისაც კი, მისაწვდომია, რომ თუ მთელი ყოფიერი რეალობა ასეთი (როგორც მთელი), რომელიც სწორედ ამის გამო (იმის გამო, რომ იგი მთელია) თვითონ იქნება კერძო ანუ ერთეული, დმერთია, მაშინ ღმერთი არ ყოფილა კერძო და ერთეული ნივთები. მაგრამ პანთეიზმის ცნება შეიძლება ასეც ჩამოვაყალიბოთ: თუმცა ვერაფერს ერთეულს ვერ ვუწოდებთ ღმერთს, სამყარო, ვეთიანობად ან ყოველადობად გააზრებული, მაინც ღვთის იგივეობრივია ანუ, როგორც ჩვეულებრივ იტყვიან ხოლმე, ღვთისგან არ განსხვავდება. მაგრამ თუ ამ ყოველადობაში (All) ნამდვილად მხოლოდ სასრული ნივთების ერთიანობას, კოლექტივუმს ვიგულისხმებთ, მაშინ არაა მართალი, რომ სპინოზა მათ არ ასხვავებს ღვთისაგან. რადგან მისი თავიდან ბოლომდე უცვლელი მოძღვრება სწორედ ისაა, რომ ღმერთი არის ის, რაც თავისთავიდანვე შეიქმნება, რაც წანამძღვრად არ გულისხმობს არავითარ სხვა ცნებას, სამყარო კი არის ის, რაც შეიქმნება მხოლოდ ღვთის შექმნა და მხოლოდ როგორც მისი შიშვები (Substantia divina natura prior suis affectionibus*). ეს მოძღვრება, რომელიც ღმერთის აბოსლუტურ თავისთავადობას და ნივთების აბსოლუტურ არათავისთავადობას ამტკიცებს, ამ ორს შორის ისეთ განსხვავებას აღგვის, რომელიც ჭეშმარიტად არის differentia totius generis**, ასე რომ, სპინოზას მიხედვით, ვერც ერთეული ნივთები, ვერც სამყარო, როგორც ამ უკანასკნელთა ოდენ კომპლექსი, ვერ იქნება აღმარებული ღმერთად. სპინოზა კიდევ დასძენს, მხოლოდ Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus*** არის ღმერთი. მამასადავ, თითქოს, მხოლოდ ისლა დაგვრჩენია, ვთქვამ, რომ, სპინოზას მიხედვით, მართალია, სამყარო ღმერთი არაა, მაგრამ,

* ღვთიერი სუბსტანცია მის აფექციებზე უწინარსია.

** სრული განსხვავება.

*** უსასრულო სუბსტანცია, თავისთავად აღებული და თავის აფექციებს დაქვემდებარებული.

პირველ, ღმერთი კი სამყარო ყოფილა ანუ იგი ყოფილა სამყარო საერთოდ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი ყოფიერების დადგენით უშუალოდ დაგინდება ამ ყოფიერების განსაზღვრულობათა მთელი ერთობლიობაც. მაგრამ აქედან ვერ გამოვიყვანდით იმას, რომ ყოველივე ღმერთია, როგორც ამას სიტყვა „პანთეიზმი“ გამოხატავს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ღმერთი ყოველივეა. მაგრამ აქ კი ყველა სისტემას ძალიან გაუჭირდება ამის ჩვენება, თუ როგორ და რა აზრითაა, რომ ღმერთი არ არის ყოველივე, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორ შეიძლება რალციისაგან პირწმინდად გამოვირცხათ ღმერთი. ამას გარდა, სპინოზის დებულების: „ღმერთი ყოველივეა“ ეს კი არაა, იგი თავისი არსების მიხედვით ყოველივეა, რადგან მისი არსება მუდამ პრატეი (prius affectionibus) და ერთია, არამედ მხოლოდ ესაა: იგი თავისი არსებობით (Existenz) არის ყოველივე; არსებულად, მთელი თავისი ყოფიერების გაშლაში და, თითქოს, თავისთვის გარეთ მყოფად დაუნახული ღმერთი ყოფიერების ყველა განსაზღვრულობათა ტოტალობააო. მაგრამ არა ღმერთი თავი არსებობს, თავისთავად ან თავის ფარულბაში განხილული. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი განსხვავებაა, რაზეც ჩვეულებრივ სიამოვნებით ხუჭვენ თვალს. მაგრამ ამ განსხვავების მითითებითაც ვერ კიდევ არ არის საბოლოოდ გადაწყვეტილი, რომ ღმერთს მთავრება და მასზე უპირატესი სწორი გზა ამის თქმაა, ღმერთი თავისი ყოფიერებაში, ანუ თავისი ყოფიერების მიხედვით, ყოფიერების ყველა განსაზღვრულობათა ტოტალობა არის; და როცა სურთ ამას (თუმცა ეს ენობრივად მთლიან სწორი არ ვახლავთ) პანთეიზმი უწოდონ, ამით საბოლოოდ მიიღონ არ არის ვერ კიდევ გადაწყვეტილი პანთეიზმის ამ ცნების ბედი. ამის გადაწყველთა თვით ფილოსოფიის საქმეა.

დანარჩენი საყვედურები სპინოზას მიმართ, თუ მათ უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ, კაცმა რომ თქვას, გაურკვეველია, რადგან ყოველი საყვედური მხოლოდ მაშინ იქნება გარკვეული, როცა შეგვიძლია იმას, რასაც ვიწუნებთ, დავუპირისპიროთ სწორი და ჭეშმარიტი დებულება, რომ, როცა, მაგ., არავითარი უფლება არა გვაქვს გავკვიცხოთ მხედართმთავარი ბრძოლის წაგების გამო, გოცა ვერ ვუთითებთ, თუ როგორ შეიძლო მას თავიდან ავიცილებინა ბრძოლა ან მოეგო იგი. ასევე ღმერთსა და სამყაროს ზემოხსენებული თითქოსდა ვერგარჩევს საქმეც. ვიდრე გრძელდება აქამდე არსებული გაურკვეველობა იმის თაობაზე, თუ როგორია ის ერთიანობა, რომელიც, ყოველი სისტემის თანაბრად, ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებობს (რადგან დაუშვებელია, რომ მათი გარჩევა ფორმალურ დაცილებად გვექცეს), ვიდრე ხსენებული განსხვავების საზღვრები ვერ მიგვითითებია, მანამდე ხსენებულ საყვედურს სპინოზას მიმართ გარკვეულობა ვერ ექნება. იგივე უნდა ითქვას მეორე, არა ნაკლებ მთარული საყვედურის შესახებაც, სპინოზა ღმერთს პიროვნებას უარყოფს. მართალია, ღმერთს, სპინოზას მიხედვით, არა აქვს თავისი არსებისაგან განსხვავებული არსებობა. იგი მხოლოდ თავისი არსება და მისი არსება საყოველთაო, საერთო არსებაა, საყოველთაო სუბსტანციაა. ამას გარდა, სამყაროს მიმართ იგი არ არის თავისუფალ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პიროვნულ დამოკიდებულებაში; სამყარო შედგება მისი არსებობის და, ვინაიდან იგი თავისი ბუნებისა და მიხედვით, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აუცილებლობით არსებობს, სამყაროც მისი ბუნების შედეგია. მაგრამ სანამ მეცნიერული ცნებები იმგვარია, რომ თვით არსებაა, საყოველთაო, რომელიც ღმერთს პიროვნულობას იცავენ, იძულებული არიან აღიარონ, მეცნიერული ცნებებით ღმერთს პიროვნულობა მიუწვდომელიაო, მანამდე ამ საყვედურსაც ძალა არა აქვს.

ამგვარად, სპინოზიზმის შესახებ ჭერ-ჭერობით არაფერია ნათელი გარდა იმისა, რომ რგი ოდენ აუცილებლობის სისტემაა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სისტემა, რომელიც ყოველთვის ხსნის როგორც ოდენ აუცილებელ შედეგს, გამოამოსატყის ღმერთი ბუნებიდან (და არა როგორც თავისუფალ, შემთხვევით შედეგს მისი ნებებისა). მაგრამ ეს ისეთი საყვედური არაა, რომელიც მხოლოდ სპინოზიზმს შეეხება.

სპინოზას მოძღვრება, ზოგადად, აუცილებლობის სისტემაა. მაგრამ ამ ფარგლებშიც იგი განუვითარებელი სისტემაა. ასეთია იგი, კერძოდ, იმიტომ, რომ სუბსტანცია მასთან სახეებით უძრავია, მკვდარია, უძრავად ოდენ-ყოფიერია, თავის ყოფიერებაში ჩაკარგული, და არა ამ ყოფიერებაში თავისთავის მფლობელი და გამამდიერებელი (Leigender), ახალ ზარისხზე ამყვანი, რომელიც, მამასადაც, კვლავ თავისუფალ მიმართებაში დადგებოდა თავის ყოფიერებასთან. მაგრამ თუ სპინოზიზმი აუცილებლობის განუვითარებელი სისტემაა, მაშინ წინდაწინ უნდა მოველოდეთ, რომ მის უშუალოდ მომყოლ მოძღვრებაში პირველ ყოვლისა სწორედ ამ აუცილებლობის სისტემის მეტი განვითარება აღმოჩნდება, მაგრამ არა თვით მისი აუცილებლობითი ხასიათის დაძლევა. რადგან აღამიანური გოგის ბუნებაა, განსაკუთრებით კი ფილოსოფიურ განვითარებაში ჩართულისა, არაფერი დატოვებს განუხლებლად, აგრეთვე, არ მოეშვას ამა თუ იმ პრინციპს მანამდე, სანამ იგი თავიდან ბოლოაქვს არ ექნება ამოწურული ყველა მისი შედეგებითურთ. საქმე ასე არაა, თითქოს საქმეში კვლავ და კვლავ არ გრძოდეს

მოპირისპირე მისწრაფებები და ცდები, — როგორც სპინოზას, ისე მის შემდგომთა წინააღმდეგ — მაგრამ, ვინაიდან ეს ცდები უპირისპირდება ამ სისტემის განუყოფელ მომენტს, ეს უკანასკნელი. თვით წინააღმდეგობის წყალობით განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე აღის და კვლავ ახალი ძალით აღდგება, რომლის წინააღმდეგაც აღრინდელ საყვედურებს, მხოლოდ განუყოფაბეღელ მომენტს რომ ეხებოდა, აღარაფერი ძალუბო.

ლაიბნიცისეული სისტემა (ფილოსოფიური განვითარების თანმიმდევრობაში სპინოზას უახლოესად მომდევნო) ძალიან ადრე იქნა მიჩნეული სპინოზასთვის მღუმარედ დაპირისპირებულ და მისი პრინციპისთვის, ასე ვთქვათ, ძირგამომთხრელ სისტემად. მაგრამ თვით აქ სრულიად სხვაგვარადაა. რასაც სპინოზისმში ყველაზე უფრო აღმაფეთებულად აღვიდნენ, ის იყო, რომ ღმერთი, ერთერთ მის ატრიბუტში განხილული, განფენილი სუბსტანცია ყოფილა. ახლა კი ამბობენ: ლაიბნიცი სულაც სპოზს განფენილს და ყველაფერს აფონთებს. მაგრამ იმ აზრით, რომლითაც მას განდევნის ლაიბნიცი, იგი სპინოზას მიერაც იყო უკვე განდევნილი და პირუტყვ: იმ აზრით, რომლითაც სპინოზა ამას ამტკიცებს, ლაიბნიციც მას ძალაში ტოვებს. სახელობრ, ლაიბნიცი ამბობს: სუბსტანცია არის მონადა; ჯერჯერობით ამას საკმარისად ავსნით, თუ ვიტყვი: მისი აზრით, სუბსტანცია გონითი სუბსტანციაა. მაგრამ ეს ცნება, პირველ ყოვლისა, უპირისპირდება მხოლოდ ცუდ წარმოდგენას მატერიაზე, — წარმოდგენას მასზე, როგორც შედგენილზე. ლაიბნიცი ამბობს: როგორც ის, რასაც განფენილს ვუწოდებთ, ისე ის, რასაც მოაზროვნეს ვუწოდებთ — ორივე, თავისთავად, არის მხოლოდ გონითი სუბსტანცია. მაგრამ სწორედ ამასვე ამბობს, თუ მას სწორად გაეუგებთ, სპინოზაც, რომელიც არაერთხელ ირწმუნება, განფენილობა, როგორც ღვთიერი ატრიბუტი, ანუ განფენილობა, განხილული სწორად და ისეთად, როგორც იგი არის, ნაწილებად გაყოფილი ან ნაწილებისგან შემდგარი კი არაა, არამედ ლიტონად მარტივია. სწორედ ასევე, მატერია გაყოფადი და შედგენილია არა როგორც სუბსტანცია, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი განხილვა აბსტრაქტულად, სუბსტანციისაგან განყენებით და, მასთანადა, არაჰქმარატივად. მაგრამ თუ მატერიალურში მხოლოდ შედგენილს ვივლისხმებთ, მაშინ სპინოზასთვის განფენილი ანუ სუბსტანცია, ამ ატრიბუტის (განფენილობის) ქვეშ განხილული, ისევე გონითი იყო, როგორც თვითონ ლაიბნიცისთვის — წარმოდგენა. გაყოფადი ანუ ნაწილებიდან შემდგარი მატერია სპინოზასთვის ისევე წარმოიქმნება მხოლოდ მცდარი და არასწორი განხილვის შედეგად, როგორც ლაიბნიცისთვის — მხოლოდ აღრეული (Verworrene) წარმოდგენის შედეგად. ლაიბნიცი არც უარყოფს უპირობოდ მატერიის გაყოფადობას (როგორც მოჩვენებითობას). ლაიბნიციც ხსენებულ ერთიანობებს, რომლებსაც იგი მონადებს უწოდებს, აღიარებს როგორც საბოლოო, თუმცა გონით ელემენტებს ყოველივე მატერიალურისას. ერთი მონადა, თავისთავად განხილული, უპირობოდ არასხეულებრივია, წმინდა წარმოსახვის ძალა (რადგან წარმოსახვის ძალად ყოფნა, მის მიხედვით, ყოველივე ყოფიერის არსებაა. არის მხოლოდ ის, რაც წარმოადგენს). მაგრამ რამდენიმე მონადა ერთად ქმნის ერთ მთელს, რომელიც რელატიურად დაქვემდებარებული და რელატიურად გაბატონებული მონადებისგან შედგება, რომლებზედაც საბოლოოდ ერთი გაბატონებული მონადა მალდება. ის, ვინც ამ მთელს ისე ხედავს, როგორც ღმერთი, ანუ ხედავს როგორც ურთიერთდაკავშირებული და ურთიერთ-მაუელისხმებელი წმინდა გონითი ძალების მთელს, ვერაფერს აღქვამს სხეულებრივი განფენილობისას. მაგრამ ერთთვლი საყაროსეული არსება, მაგ., აღმინა, დღას არა ამ პერსპექტივად შეაწერტალობს, სიდაც მას ნიეთები ასე წარმოუდგება, არამედ მის გარეთ, და მონადების ასეთი ადგილგადაწაცლებულობით ერთმანეთის მიმართ წარმოიშობა აღრეული წარმოდგენა; მხოლოდ ეს მოჩვენებითობაა, — და სხვა არაფერი — სხეულებრივი განფენილობა, იგი მხოლოდ ამ აღრეული წარმოდგენის ფენომენია, რომელსაც, თავისთავად აღებუღს, მეტი რეალობა არა აქვს, ვიდრე, მაგ., ცისარტყელას. ამრიგად, ის, რასაც სპინოზა განხილვის ოდენ აბსტრაქტული წესის მიერ, თავისთავად განუყოფადი სუბსტანციისაგან აბსტრაქციების მიერ წარმოშობილად თვლის — გაყოფადი, მატერიის მოჩვენებითი სურათი — ლაიბნიცისთვის წარმოიშობა აღრეული წარმოდგენის შედეგად. ყოველი სხეულებრივი მონადა, თავისთავად, არის მხოლოდ გონითი ძალების მთელი; რომ შეგვეძლოს მისი წარმოდგენა აღქვამტურად ღმერთსავით, მასში მხოლოდ გონითს დავინახავდით. მხოლოდ აღრეული წარმოდგენა წარმოშობს სხეულებრიობითს მოჩვენებითობას. თუ ამ ორ ასხნაში რომელია უფრო დამარწმუნებელი (einleuchtender), ამის კვლევას არ შეუძლებია. მე ამას მხოლოდ იმ განზრახვით ვამბობ, რომ ვაჩვენო, რომ, თუ მონადას გაეიგებთ როგორც მარტივ გონითს, მაშინ მატერიის ჰქმარატი სუბსტანცია სპინოზასთვისაც მარტივი და განუყოფადია. მასთანადა, ამ საკითხში

ლაიბნიცს არავითარი უპირატესობა არა აქვს სპინოზასთან; სამაგიეროდ მათ შორის ის დიდი განსხვავებაა, რომ სპინოზას მისი ორი ატრიბუტის სახით ხელთ აქვს ნამდვილი დაპირისპირებულობა, რომელსაც, მართალია, იგი განვითარებისთვის არ იყენებს, მაგრამ რომლის გამოყენებაც ამისთვის შეიძლება. სადაც დაპირისპირებაა, იქ სიტუაცია. ლაიბნიცი, პირიქით, ასე ვთქვათ, აბსოლუტური უნიტარისტია. იგი არაფერს არ ცნობს ვერაფერს გონისა; მისთვის არაფერია არაგონითი, გონისადმი მოპირისპირე. განსხვავებანი, რომლებიც მასთან გვეხდება, ნამდვილად ოდენ რაოდენობრივია: არსებობენ უფრო სრულყოფილი და უფრო არასრულყოფილი მონადები; ერთნი მისთვის არაცნობიერებაში ჩაიბრუნებიან, მეორენი ცნობიერება; მაგრამ მას არც იმის განმარტება შეუძლია, თუ საიდან მოდის, კაცმა რომ თქვას, ეს განსხვავება, რადგან ხელთ არა აქვს არაფერი თავისთავად არაგონითი, თავისთავად ცნობიერებისადმი დაპირისპირებული, არც იმისა, თუ სულაც რატომ აქვს ადგილი ამგვარ განსხვავებას. მაშასადამე, ამ მხრივ ლაიბნიცის მონადური მოძღვრება ბევრს ვერაფერს მოგავაებინებს სპინოზას წინააღმდეგ.

მაგრამ, მეორეს მხრივ, ფიქრობდნენ, რომ მონადის სახით სპინოზას მოპირისპირე ცნება აღმოაჩინეს და მით სპინოზას საწინააღმდეგო რამ იპოვნეს. ვინაიდან ყოველი მონადაც ცალკეული, წინადად თავისში ჩაეჭტილი სუბსტანციაა, ამიტომ იმდენი სუბსტანცია ანუ ცენტრი არსებობს, რამდენიც მონადათ და არა მხოლოდ ერთი სუბსტანცია, როგორც სპინოზა ამტკიცებს. მაგრამ იმ აზრით, რომლითაც ლაიბნიცი რამდენიმე სუბსტანციას აღიარებს, აღიარებს მათ სპინოზაც, სახელობრ, სპინოზა აღიარებს სუბსტანციის მრავალ — უფრო მეტიც, უსასრულოდ ბევრ მოდიფიკაციას; ხოლო იმ აზრით, რომლითაც სპინოზა მხოლოდ ერთ სუბსტანციას ამტკიცებს, ლაიბნიცი საბოლოოდ იძულებულია მხოლოდ ერთი აღიაროს. რადგან იგი, როგორც უკვე ითქვა, მონადებს იზიარებს ერთმანეთის მიმართ დაქვემდებარებულად და დაზემდებარებულად: ამას მიჰყავს იგი პირველადს მონადამდე. (Urmonade) — ყოველივეზე გაბატონებულ, სამყაროულ მონადამდე. ეს პირველადი მონადა არის ღმერთი, რომელიც, აგრეთვე, ერთადერთი სუბსტანციაა, თუ სუბსტანციაში იმას ვიგულისხმებთ, რასაც სპინოზა გულისხმობს: id, cujus conceptus, non eget conceptu alterius rei* და ლაიბნიცი მას მართლაც ასე იზრებს. ყველაფერი დამოკიდებულია მხოლოდ იმაზე, თუ რა მიმართებას ანიჭებს იგი წარმოებულ (abgeleitet); პირველად მონადაზე დამოკიდებულ მონადებს იმ პირველადთან. ამასთან დაკავშირებით მე მინდა მისი საკუთარი სიტყვები მოვიღო: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (cujus conceptus non eget etc), cujus productione** (აქ: ყოველივე შექმნილი, Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam. მაშასადამე, მხოლოდ ღმერთია მისთვის substantia originaria*** მისგან იწარმოებიან დანარჩენები. სპინოზა ამ სიტყვას არ მიმართავს ან მიმართავს მხოლოდ გაყვრით („არასაკუთრივ“), ნივთები სპინოზასთვის მხოლოდ ლოგიკური ემანაციებია. ამგვარად, საკითხავია, თუ რას ნიშნავს ეს წარმოება ლაიბნიცთან. ცნების ნაცვლად იგი გვაძლევს ხატს: ერთეული, წარმოებული (abgeleitet) მონადები ჩნდებიან ღვთაების მუდმივი გამოეღვებით (Ausblitzen oder Wetterleuchten) ასეთი ფელგურირება (Effulgurieren)**** მეტისმეტად განუსაზღვრელი რამ არის. ასე რომ მისგან ნივთების განსაზღვრულობა ვერ იხსნება. ამგვარად, იგი ნივთების განსაზღვრულობას ამის თქმით ხსნის: ეს ელვა ქმნილებათა რეცეპტიულობითაა ზღვარდადებული (მათ ღვთის მიმღებლობის მხოლოდ გარკვეული ზომა აქვთ). მაშასადამე, აქ ქმნილებას რეცეპტიულობა უნდა მივაწეროთ ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ იგი იარსებებდეს; ქმნილებისთვის არსებითაა, გვეუბნება იგი, რომ შემოფარგლულად, შემოზღუდულად იყოს — რა თქმა უნდა, თუკი იგი არის. მაგრამ საკითხავი და საკვლევი ხომ სწორედ ქმნილებაა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საკითხავია ის, თუ როგორ

* ის, რისი ცნებაც არ მოითხოვს სხვა საგნის ცნებას (ლათ.).
** მხოლოდ ღმერთია პირველადი ერთიანობა ანუ წარმოშობი სუბსტანცია (რომლის ცნებაც არ საჭიროებს... და ა. შ.), რომლის წარმონაქმნილებიც არიან ყველა შექმნილი ან გამოყვანილი (NB) მონადები და იხილვებიან, ასე ვთქვათ, ღვთის უწყვეტი გამოეღვებით, რომლებიც ზღვარდადებულია ქმნილების მიმღებლობით (რეცეპტიულობით), რომლისთვისაც (ამ ქმნილებისთვის) არსებითია, რომ შემოფარგლული იყოს (ლათ.).
*** წარმოქმნილი სუბსტანცია (ლათ.).
**** გამოეღვება (ლათ.).

ჩნდება ეს შემოფარგულობა. და ვინაიდან იგი ვერ იქნება ბირობადებული ჯერ არარსებული ქმნილების შეზღუდული რეცეპტიულობით, ხოლო ამ შემოზღუდვის საფუძველი, ასევე, არ შეიძლება ღვთაების უსასრულო ძალაში ექვათი, ნათლავა რომ ამ შემოფარგულს თავისი საფუძველი მხოლოდ ღვთიურ ნებაში შეიძლება ჰქონდეს. ამას ლაიბნიცი არ ამბობს, რაც უნდა ამკარა იყოს, რომ მას ეს აუცილებლად უნდა ექება (იგი პატივს სცემს ქმნილების შემოფარგულობას). იგი რომ ამის ასე ამკარად მტკიცებას თავს არიდებს, აქედან კარგად ჩანს, თუ როგორ აქვს მას ნაგულისხმევი მთელი თავისი სისტემა. სახელდობრ, ელვის ამ (უნდა ითქვას, წარმტაცი) სურათით, სადაც ღმერთი გაიზარება, თითქოს, როგორც ელვით ფეხძიმე ღრუბელი, მას მხოლოდ ამის თქმა უნდა: შექმნილი მონადები ღმერთიდან, ანუ ღვთიური ბუნებიდან, ისევე წყნარად და საკუთარი მოქმედების გარეშე მომდინარეობენ, როგორც მომდინარეობენ ისინი მისგან სპინოზას მიხედვით. ოღონდ იგი ფიზიკურ ხატს იყენებს, ისევე როგორც სპინოზა — გეომეტრიულ მეტაფორას (Gleichnis), თუმცა ფაქტიურად საქმე ერთსა და იმავესთან გვაქვს. მის მიერ გამოყენებული არა ემანაციის ძველთაძველ ხატს უბრუნდება. მაგრამ სპინოზაც ხომ ემანაციონისაა, თუმცა ხატი ფიზიკური, ბრამდ ლოგიკური; მართლაც, ამასთანავე იგი ამტკიცებს არა გადმოღვნილის მისივე წყაროსაგან მოცილებას, როგორც ჩვეულებრივ ესმით ხოლმე ემანაცია (მართლაც ასე უნდა იყოს იგი გაგებულთ თუ არა რომელიმე სისტემაში, მაგ., ებრაულ კაბალაში, ეს ჯერ კიდევ საკითხავია), არამედ ღვთისაგან გამომდინარე, მისი აზრით, ღმერთშივე რჩება და, ამდენად, მის მოძღვრებას შეიძლება ვუწოდოთ მანიენტური ემანაციის მოძღვრება. მაგრამ წმინდა მონადები ლაიბნიცის მიხედვითაც ღმერთში არიან! რადგან სხეულებრივი, მისი აზრით, წარმოიშობა მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი განიხილებიან ღმერთის გარეთ. კუმპარტი სხვაობა იმაში ძვეს, რაც ზემოთ უკვე შევნიშნეთ: იუ სპინოზას, თუმცა იგი ამ საშუალებას არ იყენებს, იმ პირველად ორობის სახით, რომელიც მან უმაღლეს არსებაში დაადგინა, მაინც კიდევ ხელთ აქვს საშუალება, რომ სასრული ნივთების შექმნა გასაღები გახადოს, ლაიბნიცი ამას საეხებთ მოკლებულია.

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ლაიბნიცმა სხეულებული ახსნით მხოლოდ მარტივი მონადები მიიღო, საკუთრივ ნივთები კი, რომლებიც, მის მიხედვით, მონადების აკუმულაციისაგან ანუ შეკავშირებისაგან შედგებიან, — ჯერ ვერა. მაშასადამე, ღვთისგან ემანირებულნი, მკაცრად რომ ვთქვათ, უნდა ყოფილიყვნენ არა მონადები, არამედ ეს მთლიანობითი შეკავშირებანი ანუ სისტემები; თუ არა და ცალკე უნდა ახსნილიყო, თუ როგორ კავშირდებიან ისინი ამ წესით; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არ ღირს თავის შეწყუბება იმაზე, რომ განეაგრძოთ სვლა ამ მსჯელობაში; რადგან ის, რაც უკვე ითქვა, საკმარისად გვარწმუნებს, რომ იმ მაღალგონიერ კაცს არასამართლიანად მოვექცევით, თუ მის მოძღვრებას მონადების შესახებ იმაზე მეტ რამედ ჩავთვლით, ვიდრე პიპოთეზაა, რომელიც მან თავისთვის გამოიგონა, — ეგებ, სულაც, მხოლოდ იმისთვის, რომ სპინოზის მიხედვით მანანად რაღაცა დაეპირისპირებინა და მასზე შეჩერებული თანამედროვეთა ყურადღება გაეფანტა. ერთის მხრივ, ამ პიპოთეზა. მართლაც, დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა, რადგან — როგორც ხშირად ხდება ხოლმე, როცა თანამედროვენი ფილოსოფიის მეორეხარისხოვანი საკითხებს გამოეკიდებიან — დეკარტისეული საკითხი de Commercio animi et corporis* იმ დროს უმნიშვნელოვანესად იყო მიჩნეული. აქ კი ლაიბნიცი განიჩნა დეკარტისგან შემდგენით: ლაიბნიცი იყო ამკარა ანტიკლუალისტი. სხეულებრივი და გონითი მისთვის ერთი იყო იმდენად, რამდენადაც მან ორივე საბოლოოდ მონადის ცნებაზე დაიყვანა. ამგვარად, მის წინაშე არ მდგარა ის სიძველე, რომელიც დეკარტს ჰქონდა. მაგრამ მისთვის ყოველი მონადა იყო აბსოლუტური ცენტრი, უნივერსული თავისთვის, ჩაკეტილი სამყარო, წმინდა მეობა, რომელშიც გარედან ვერაფერი შეაღწევდა. მონადებს, ამბობს იგი, არა აქვთ ფანჯრები, საიდანაც მათში ნივთები შეაღწევდნენ. მაგრამ როგორ ხდება, რომ ეს მონადები, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ დამოუკიდებელნი არიან, ურთიერთთანხმობაში იმყოფებიან, ანუ რომ ერთი მონადა მეორის წარმოდგენებისთვის განმსაზღვრელია, რადგან მათი არსება ხომ ოდენ წარმოდგენაშია, ყოველი მონადა ხომ არის მხოლოდ ცალკე, დამოუკიდებელი vis representativa** ანუ centrum representativum Universi,** რომელიც თავის მხრივ ისევე და ისევე დანარჩენების წარმოდგენებს წარმოიდგენს? კერძოდ, როგორ აიხსნება სხეულებული შინაგანი და უშუალო დამოკიდებულება ერთი მხრივ იმ მონადისა, რომელიც არის ჩემი ორგანიზმის მადონირებელი, სხეულის უშუალო სული, ოდენ ცხოველური სული, და მეორე მხრივ უფრო მაღალი მონადისა, რომელიც გონიერი სულია? ამაზე ლაიბნიცი პასუხობს: „ის ორი ისეა ერთობე-

* სულისა და სხეულის აუროიერობის შესახებ (ლათ).
** წარმოდგენი ძალა (ლათ).
*** სამყაროს წარმოდგენი ცენტრი (ლათ).

ორგანთან თანაშემწყობილი (gestimmt) და ერთმანეთზე გაანგარიშებული, რომ გონიერი სული თავისი წარმოდგენების ოდენ იმანენტური ევოლუციის შედეგად და ისე, რომ თავისთვის გარეთ არ გამოდის, ყოველივეს წარმოიდგენს, რაც კი მიმდინარეობს ხსენებულში, ისე თითქოს იგი მის მიერ იყოს აფიცირებული. (ვინ ვერ შეამჩნევს აქ სპინოზას ეულ, მხოლოდ სტილით შელახულ დებულებას... სპინოზა ამბობს: სული სხვა არაფერია, თუ არ სხეულის უშუალო ცნება. ცნების ნაკლებად ლაიბნიციზა იხმარა სიტყვა „წარმოდგენა“, რომელიც ამდენის მთქმელი ვერაა). და პირუტყუ, დასძენს იგი; სხეული თავისი ევოლუციის ოდენ იმანენტური კანონის შედეგად თავისი მოძრაობებით ყოველივე იმას გამოხატავს, რაც კი მიმდინარეობს სულში, ისე, თითქოს იგი სულის მიერ იყოს განსაზღვრულ ამ მოძრაობების შესასრულებლად. მათი მიმართება (ლაიბნიცი ამ შედარებას ხმარობს) ისეთია, როგორც ორი საათისა, რომლებიც ოსტატმა ისე ააწყო და მომართა, რომ ისინი ერთდროულად გვიჩვენებენ საათებსა და მეოთხედსაათებს, თუმცა ერთმეორას შესახებ არაფერი იციან. ეს გახლავთ ისოდენ სახელგანთქმული სისტემა ვერტიფიკებული „ინარეგანსაზღვრელი (პრეკატბილური) პარამონისა, — თავის დროზე უსასრულო მსჯელობათა, ხანგრძლივ პატივობათა საგანზე, რომელიც დღესდღეობით, ბევრი-ბევრი, შეიძლება განიხილებოდეს როგორც ფილოსოფიური სიძველე და საბაბი იმისა, რომ გავოცდეთ ვერმანული გონის ამატანობაზე, რომელმაც ასე დიდხანს არ უღალატა ესოდენ ნაკლებტუნებრივსა და მფარე (untergeordnet) წარმოდგენებს.

თუ ყოველივე ამის შემდეგ შეგვიცნია ლაიბნიციზმი პირველიდგომით მხოლოდ შერყვნილ სპინოზიზმად ჩავთვალოთ. მაშინ მას, სულ ცოტა, ის დამასხებრება მივც უნდა შევეუქოთ, რომ იგი არ დაქმავიფილებულა ნიეთების შესახებ მსჯელობით მხოლოდ აბსტრაქტულად, მათი განსხვავებისა და საფეხურებრიობის ანგარიშგაუწვევლად. პირველად ლაიბნიციზმა უწყოდა აბორიტანული და არაცოცხლად წოდებულ სხეულების სამყაროს მძინარე მონადაც სამყარო; მცენარეებისა და ცხოველების სული მისთვის იყო ოდენ მოზმანე მონადა, მხოლოდ გონიერი სული იყო მისთვის მღვიძარე მონადა. თუმცა მან ეს საფეხურებრიობა ოდენ ხატოვნად გამოხატა, იგი მაინც არ უნდა დავეუწყოთ; ეს იყო პირელი წამოწყება იმისა, რომ ბუნების ერთიანი არსება დანახულიყო თავის-სათთან შემოქცევის (Zu-sich-selbit-Kommen) აუცილებელ საფეხურებზე მიმდებარებაში, და, ამფენად, ეს შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიის შემდგომი უფრო ცოცხალი განვითარების პირველ ჩანასახად. ეს მხარე ყველაზე უფროს შევნიერად და საუვეთსოდ რჩება ლაიბნიციის ეულ მოძღვრებაში, და იგი უპირატესად ამ მხრიდანაა წარმოდგენილი ცნობილ თუხისებში, რომლებიც ლაიბნიციზმა თავისი სიტყვის შესახებ მისწერა ვანტემულ პრინცი ევენიუს საციოელს და რომლებიც შემდგომი Theses in gratiam principis Eugenii სახელით გახდა ცნობილ. აქედან ჩანს, რომ იმ დროს მხედართმთავრები და პრინციები უფრო მეტად ყოფილან ფილოსოფიით დაინტერესებულნი, ვიდრე დღეს, მაგრამ ევენიუსიც ხომ გერმანელი არ იყო.

სხვაფრთხი სპინოზასთან დაკავშირებით ლაიბნიციზმა, როგორც ითქვა, მხოლოდ იმ მხრივ იმოქმედა, რომ ხელი შეუწყო ამ სისტემის სპეკულატიური საზრისის განდევნას მისი და მომდევნო დროის ადამიანთა აზროვნებაში. მისი დამოკიდებულება ამ სისტემისადმი, რომელსაც იგი, მიუხედავად ამისა, იწვეითად იხსენებს და ისიც მხოლოდ გაკერით, იმდენად მოწინააღმდეგისა არ იყო, რამდენადც დამლაგებლისა, რომელიც მის შესწორებასა და ვადმოცემას ცდილობს. უპირატესად ამ სულისკვეთებითაა დაწერილი „კოლიციეა“, რომელიც სულ ერთთავად, თუმცა დაუსახლებლად, სპინოზას გულსმომბზობს, მაგრამ უფრო მისგან თავის დაღწევის მიზნით, ვიდრე მასთან მიახლოების მიზნით. ეს ნაშრომი, ჩანადვრით, სამყაროში უბედურებისა და ბოროტების დამშვები ღმერთის გამართლებას უნდა შეიცავდეს, მაგრამ თვით საკითხის დაყენების რაკვარობა სამყაროში ბოროტებისა და უბედურების წარმოშობის შესახებ — სახელდობრ, ის, რომ ამ მიმართებაში ავტორი ღმერთის გამართლებას მოითხოვს — უკვე წანამძღვრად უშვებს ღმერთის თავისუფალ მიმართებას სამყაროსადმი, რადგან, თუ სამყარო ლეითერი ბუნების ოდენ აუცილებელი შედეგია, მაშინ ნიეთებში და სამყაროში, თუკი მათ ჭეშმარიტად ჩავეუკერდებით ანუ იმის მიხედვით, თუ როგორ გამოიღინარეობენ ისინი ლეითერი ბუნებიდან, არც ბოროტების არსებობა იქნება ჭეშმარიტად შესაძლებელი და არც უბედურებისა. ამგვარად, ლაიბნიცი უკვე ამ კითხვით, რომელიც მან, სხვათა-შორის, თვითონ უი არ წამოუყენა თავისთვის, არამედ დავალებად მიიღო ერთი მთლიანი პიროვნებისაგან (ეს იყო კურფიურისტის მეუღლე სოფიო ბრაუნშვაიციელი, რომლის შთამომავლებიც დღესაც ფლობენ დიდი ბრიტანეთის ტახტს. მისისახით მას დიდიმჯარეული ჰყავდა, ისევე როგორც ადრე დეკარტს ჰყავდა უკვე ხსენებული პრინციესა ელიზაბეტის სახით. ყველასთვის ცნობილია, როგორ დაუღებულაა კეთიერება და ხელიდანაა პედალციეო დინასტიისაგან. კარლ ფრიდრიხმა სპინოზას პირველგონიერად უბოძა ჰაიდელბერგში), — დაიხს, ამ კითხვის დამსთვე ლაიბნიცი იძულებული აღმოჩნდა, რომ ღმერთისთვის მიეწერა სხვა მიმართება სამყაროსა და ნიეთებისადმი, ვიდრე ის იყო, რაც მას მისცეს სპინოზა და თვით მან თავის მონადილოგიურ პრინციებში. ამგვარად, მას

ღმერთი წარმოუდგენია როგორც ყოველივე ღრთის უწინარეს თავისთავთან მოთათბირე 1. იმაზე, თუ რა არის უმჯობესი იმ აუცილებელი შეზღუდვების პირობებში, რომლებსაც მარადიულად დაუკვემდებარება მისგან განსხვავებული სამყარო — ამგვარი სამყაროს შექმნა თუ ამ საკმეზე სულაც ხელის აღება, 2. იმაზე, თუ რომელი წყობა იქნებოდა საუკეთესო ნივთების სხვადასხვა შესაძლო წყობათა შორის იმ გარდუვალ შეზღუდვათა პირობებში, რომელთა აუცილებელი შედეგიც (მისი აზრით) ისევე აუცილებლად უნდა იყოს ფიზიკური ტანჯვა, როგორც მორალური ბოროტება, — ამასთანავე, სივანთა რომელი წყობა იქნებოდა სხვენებული შეზღუდვების დაწვევის პირობებში ყველა შესაძლო წყობათა შორის საუკეთესო: ამ ბჭობის შედეგად იგი გადააწყვეტინებს ღმერთს, აწმიცუებული (gegenwärtig) სამყარო აირჩიოს, რომელიც, ამგვარად, უპირობოდ კეთილი არაა, მაგრამ მაინც (მაუხედავად ამისა) საუკეთესოა სხვენებული წანამძღრის დაწვევის პირობებში. აქედან მიიღის ობტინიზმის სახელი, რომელიც ლაბინიცისეულ წარმოდგენას მისცეს. ამის შესაბამისად, გამოდის, რომ ლაბინიცს უქადაგია 1. სამყაროს წარმოქმნა ღრთში და 2. სამყაროზე უწინარესი ღრთის არსებობა — საერთოდ, სამყაროს არა მხოლოდ ლოგიკური, არამედ რეალური და ისტორიული წარმოშობა. მაგრამ ზოგიერთებმა „თეოდიციის“ გამოსკლისთანავე ან, ყოველ შემთხვევაში, მალე მისი გამოსკვის შემდეგ მოინდომეს ამ ლაბინიცისეული წარმოდგენის გულწრფელობაში იქვის შეტანა და ერთობა კაცმა, (რომელიც მისი დიდი პატრიარქარეობის გამო ნაკლებ სანდოა) ისიც კი განაცხადა, ლაბინიცისაგან წერილობითი დასტური მიმიღიაო, საიდანაც ჩანს, რომ თვითონ ლაბინიცი თავის მთელ თეორიას, რომელიც „თეოდიციაში“ გამოთქვა, მხოლოდ *lusus ingenii*-დ* თვლიდა. ჩემ აზრს თუ გამოთქვამ, უფრო ამას ვიღობებ, რომ ლაბინიცე პირიქით, თავის მონადროლოგიას აღიარებდა მხოლოდ *lusus ingenii*-დ, რომელიც მან თანამედროვე და წინამორბედი ფილოსოფოსების წარმოდგენებს დაუპირისპირა, „თეოდიციას“ კი სერიოზულად უყურებდა. ლაბინიცი, ერთიმხრივ, მეტისმეტად გამოცდილი და, მეორე მხრივ, მეტისმეტად გენიალური კაცი იყო, რომ თავისი მონადროლოგია უფრო დიდ რადმე ჩაეთვალა, ვიდრე მხოლოდ წარმავალი წარმოდგენაა. მაგრამ რა ზასუსა ვაეციემთ ამ კითხვას, ეს ნაკლებ მნიშვნელოვანია, რამდენადაც თვით წარმად ვაგებელი „თეოდიცია“ ჯერ კიდევ არ შეიცავს საკუთრივ წინააღმდეგობას სპინოზასეული აზროვნების მიმართ, არამედ უნდა განიხილებოდეს მხოლოდ როგორც აზროვნების სპინოზასეული წესის შერბილებული და შემრიგებლური გადმოცემა. ლაბინიცს სამყაროში არსებული ბოროტება შექმნილის აუცილებელი შეზღუდულობიდან გამოჰყავს. მაგრამ ეს სხვა არაფერს ნიშნავს გარდა იმისა, რასაც სპინოზა ამტკიცებს: „ძალა, რომელიც ბოროტებაში ჩანს, თუკი მას პოზიტიურად განვიხილავთ, იგივე ძალაა, რაც სიკეთეში მოქმედებს; იგი თუმცა შედარებით უფრო არასრულყოფილია (ნაკლებად პოზიტიურია) ვიდრე სიკეთეში მოქმედი ძალა, მაგრამ, თავისთავად ანუ შედარების გარეშე დანახული, თვითონაც პოზიტიური რამაა და აგრეთვე სრულყოფილებაა. ის, რასაც ჩვენ მასში ბოროტებას ვუწოდებთ, არის მხოლოდ პოზიტიურის ნაკლები ხარისხი, მაგრამ ის, რაც მხოლოდ ჩვენ მიერ შედარებისათვის ჩანს ნაკლად, ბუნებაში ანუ მთლიანობაში ნაკლს არ წარმოადგენს, რაკილა ეს მინუსიც მთლიანის სრულყოფილებას ეკუთვნის. ასეთი გახლავთ სპინოზას ნამდვილი შეხედულება, რომელიც მის სისტემაშიც სრულყოფილი თანმიმდებრობით თავსდება. ლაბინიცის მიხედვითაც, ბოროტებაში მხოლოდ შეზღუდულობის პლუსია და პოზიტიურის მინუსია, მაგრამ პოზიტიურის ეს მინუსი ერთში ისევე აუცილებლობით ეკუთვნის შესაძლებელ სამყაროთაგან საუკეთესოს, როგორც პოზიტიურის პლუსი მეორეს; უფრო მეტიც, — როგორც ბუნებაში პოზიტიურის ვადამეტებას ერთგან აუცილებელ შედეგად ახლავს ნეგატიურის იგივე ვადამეტება მეორეგან, ისევე ეს უნებობრივ სამყაროშიც.

ლაბინიცს ბოროტების დაწვევებზე ღმერთს იცავს, ძირითადად, ღვთიური ნებისა და განსჯის განსხვავების მითითებით. ღმერთს, ამბობს იგი, არაფერი ძალუქს განსჯის წინააღმდეგ, მაგრამ განსჯის ის მოაქვს, რომ შექმნილი საერთოდ შეზღუდულია და რომ იგი შეზღუდულია სხვადასხვა ხარისხით. ამგვარად, შეზღუდვა (და, ამასთან ერთად, ბოროტების შესაძლებლობაც), ღვთიური ნებისაგან დამოუკიდებელია, ღმერთს იგი კი არ მოუსურვებია, არამედ მხოლოდ სიკეთე. ამგვარად, ლაბინიცი სხვა ვერაფერსა საშუალებას ვერ ხედავს, რომ ბოროტების დაწვევები ღმერთი ვამართლოს, — რასაც იგი საჭიროდ თვლის, — გარდა იმისა, რომ იგი ბოროტებას ხედავს შეზღუდულობაში, ანუ ასეთ რამეში, რაც მხოლოდ ნაკლებობა ანუ უქონლობაა. მაგრამ მაინც ბოროტება აუცილებლად უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე მხოლოდ შეზღუდულობაა, რადგან ყველა

* წარმოსახვის თამაში.

ქმნილებათა შორის სწორედ რომ მხოლოდ უსრულყოფილესი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველაზე უფრო ნაკლებად შეზღუდული არის ბოროტების შემძლე, არაფერი რომ ვთქვათ იმის შესახებ, რომ დოკმატური წარმოდგენის მიხედვით, რომელსაც ლაიბნიცი ყოველნიზად ინდობს, ეშმაკი ყველაზე უფრო შეზღუდული ქმნილებაა კი არაა, არამედ ყველაზე მეტად შეუზღუდელი. ლაიბნიციისეული ახსნა მხოლოდ სულმდაბლობას (das Niedertrachtige) ანუ მდაბიურად (gemein) ბოროტს თუ ახსნის, მაგრამ არა ბოროტებას მის დიად გამოვლინებებში, როგორცდაც იგი მსოფლიო ისტორიაში იჩენს თავს, უდიდეს ენერჯიასა და ბრწყინვალეებასთან შერწყმული — არა მარტო გონების, არამედ აგრეთვე მორალური ძალის ბრწყინვალეებასთან. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ლაიბნიცის მოაზრებებს მიხედვით აშკარა (entschieden) ბოროტებასაც აუცილებლად შემოაქვს თავისი წვლილი სამყაროს სრულყოფილებაში, და, ამდენად, თვითონაც აუცილებლად ერთგვარი სრულყოფილია, მაშინ არ ჩანს, თუ საღდა ამ განსხვავება. შეიძლებადა გვეთქვა: ლაიბნიცი ღმერთში (არსებულში) თავისუფალი გადაწყვეტილებების სხეულად წინააღმდეგობა — რასაც იგი, სხვათა შორის, სრულიად დაუსაბუთებლად ტოვებს — შემარბილებლად შეუქს ჰყენს მთელ ამ კონცეფციას. მაგრამ განსაზღვრული ეს გადაწყვეტილებაც ღმერთის ბუნებას არ ეკუთვნის? განა შეუძლია ღმერთს ასეთ გადაწყვეტილებებს ხელის აღება? ნამდვილად, არა. ამგვარად, გადაწყვეტილება თვითონ ღმერთთან მიმართებაშიც აუცილებელი ყოფილა. ლაიბნიცი ამ აუცილებლობის გამართლებას მხოლოდ ამით ცდილობს, რომ მას მორალურ აუცილებლობად წარმოგვედგინოს. მაგრამ თუ მორალური აუცილებლობა, რომ კეთილი და მოცემულ პირობებში ყველაზე უკეთესი აირჩიოს, ღმერთის ბუნებას, მის არსებას ეკუთვნის, როგორც ლაიბნიცი ამტკიცებს, მაშინ ეს მხოლოდ ელად, რომ აუცილებლობა, რომლითაც, როგორც სპინოზა ამბობს, ყოველივე გამოძინარეობს ღმერთი არსებობიდან, ავგინსნას და გასაგება გახადოს, და არა ამ აუცილებლობის მოხსნის ცდა. ამ ყაბლად შეშარბილებელი შეუქს გასაფანტავად, რომელსაც ღმერთის იდენ ზნეობრივ უკეთესი ნებაში დაფუძნებული აუცილებლობის წარმოდგენა ჰყენს საერთოდ აუცილებლობის სისტემას, მცირედი დაფუძნებაც ვმარა. მართალია, ჩვეულებრივ პოპულარულ რაციონალისტურ წარმოდგენებში შედის ის, რომ ღმერთს ყოველგვარი პირობის გარეშე და მისი ბუნებისდა შესაბამისად მხოლოდ სიკეთის ქმნა შეუძლია, და სიკეთეშიც ესმით ხოლმე მორალური კანონისაღმე შესაბამისობა. მაგრამ ღმერთი ყოველივე კანონის გარეთ და მის ზემოთაა, რადგან იგი თვითონ არის კანონი. ღმერთი არის უფალი, *jure absolute positive**, როგორც იგი არის, რადგანაც მყოფი იგია (*weil er ist*), არ არსებობს სიკეთე მის უწინარეს და მის გარეშე, რომლის მონდობმაც მას მოუხებებოდა, არსებობს მხოლოდ სიკეთე მის მიხედვით (*erst nach ihm*) და მის შედეგად. კეთილი არის მხოლოდ ის, რაც მას სურს, და ეს მხოლოდ იმიტომაა კეთილი, რომ მას იგი სურს (და არა თავისთავად). თუ იგი ამას არ ისურვებდა, ეს კეთილი არ იქნებოდა. თუ ეს კარგად გავითვალისწინებთ და მოვიკრიბებთ ძალღონე ამის განსაზღვრებად, მაშინ დავინახავთ, რომ სხეულად ჩვეულებრივი მოძღვრება — ღმერთის მხოლოდ კეთილის ქმნა შეუძლია — ტაეტოლოგიური დებულებაა; რადგან კეთილი არის მხოლოდ ის, რასაც ღმერთი იქმნ, და, ამდენად, მას, რა თქმა უნდა, მხოლოდ კეთილის ქმნა შეუძლია. ვინც მეტ-ნაკლებად იცის ჩვენი დროის ასავალდასავალი, მან ისიც იცის, რომ სხეულად დებულება, რომელიც თავისუფლებას ღმერთში მოჩვენებითი ზნეობრივი აუცილებლობის დამოწმებით სრულიად მოხსნის, რაციონალიზმის უკანასკნელი საყრდენია, რომელსაც იმის სითამამეც კი ჰყოფნის, რომ ზნეობრივად მხოლოდ თავისი თავი ჩათვალოს — სხვათა შორის, ჩათვალოს მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ გამოცხადებული რელიგიის პოზიტიურ მომენტს უპირისპირდება და, კაცმა რომ თქვას, ყოველივე პოზიტიურს ფილოსოფიაშიც.

შეიძლება გვეჩვენოს, რომ ჩვენი აზრი ლაიბნიცზე მის მთლიანობაში არც ისე მაღალი აღმოჩნდა. მაგრამ ჩვენი ეს მსჯელობა ვერაფერს აცნებს ამ ადამიანის ქუმშარტ გონს. მისი ფილოსოფია არ იყო აუცილებლად მისი ფილოსოფია, იგი დიდწილად მისი ეპოქის ფილოსოფია იყო, — ფილოსოფია, რომლის შიდაც შექმლო მის დროს. რა თქმა უნდა, ლაიბნიცის გონი უფრო შორს ჰვრებდა იმასთან შედარებით, რაც უან გააზნლა. იგი, თითქოს, რაღაც მაგური ხედვით იყო დაჯადოებული, რომლისთვისაც ყოველი საგანი, რასაც კი მიააყრობდა მზერას, თითქოს თავისი იხსნებოდა. ლაიბნიცი თავისი გონის სივრცითა და მომცველობით, თავისი იდეების ნაყოფიერებით, მახვილზნეიერი გამოგონების იშვიათი ნიჭით, რაც მას ახასიათებდა და რაც ფილოსოფიაში ისევე იშვიათია, როგორც პოეზიაში ან ადამიანური მისწრაფებების რომელიმე სხვა სახეობაში — ყოველივე ამით იგი ყოველთვის დარჩება გერმანელი ერის სიამაყედ. მის უფრო ამსნულ-განმარტებელ (Vermittler),

* ასოლუტური პოზიტიური უფლებით.

ვიდრე რევოლუციურ განს მხოლოდ საფეხურებრივად მოძრაობა სჩვეოდა, თუნდაც მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სიმშვიდის გამო. იგი ყოველთვის მხოლოდ იმას იქმნოდა, რაც უახლოესი იყო. იგი, უფრო, უკიდურესობათა შეკავშირებას ცდილობდა, ვიდრე იმას, რომ თვითონ წამოეყენებინა უკიდურესი აზრები; თუ მან ასეთი დიდი ღირსების მიუხედავად ვერ მიადგინა ყველაფერ იმას, რისი მიღწევაც შეეძლო, ამაში ბრალი უდევს მისი დროის დაუთმევლელ უსიკონსტობას, — ამ მწუხარე დროისას, რომელიც შინაგანი გერმანიაში უშუალოდ იცდათაწლიანი ომისდროინდელ ნგრევებს მოჰყვა. დეკარტი, ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებელი, ამ ომის დამთავრებიდან ორი წლის შემდეგ გარდაიცვალა, მისი ცხოვრების უდიდესმა ნაწილმა ადამის პერიოდში ჩაიარა. ლაიბნიცი ვესტფალის ზავამდე (1646) ორი წლით ადრე დაიბადა. როგორც ჩანს, ის გოთთი მოძრაობანი, რომლებიც შინაგანი ცხოვრების პრინციპებზე საკითხს ახლებურად სვამენ, გარეგან მოძრაობებთან ყოველთვის გარკვეულ ურთიერთობაში იმყოფებიან. კანტის ფილოსოფია გამოჩნდა საფრანგეთის რევოლუციის ერთდროულად და ჯერ-ჯერობით არც ერთი მისი მიმდევარი არ მოსწრებია ამ პოლიტიკურად მშფოთვარე დროის დასასრულს, როცა, როგორც ჩანს, ყოველგვარი უგუნურების გასწორება ადამიანებს უფრო დიდი უგუნურობით სურთ.

ლაიბნიცის ძირითადი მისწრაფება, როგორც ჩანს, ის იყო, რომ დეკარტის მიერ ფილოსოფიაში შემოტანილი რევოლუციური ელემენტი კვლავ ჩაეცხრო და სპინოზას ობიექტური რაციონალიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ნამდვილად ნაადრევი იყო (მეტისმეტად ადრე ცდილობდა თავისუფალი მეცნიერული დიალექტიკისათვის ბოლო მოეღო) დაიხ, ამ გაყინული რაციონალიზმის წინააღმდეგ კვლავ ამოქმედებინა დიალექტიკა, რომელიც ჯერ კიდევ შორს იყო ამოწურვისა და განსრულებისაგან. ამგვარად, გარდუვალი იყო, რომ სპინოზას ობიექტური რაციონალიზმისათვის მას დეკარტისპირებიანა სუბიექტური, ოდენ განსჯელი სუბიექტური გონებრიობის დადუქმებული ფილოსოფია, საიდანაც ვინებრივ შედგება — განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მოწყვეთი მისსავანარმა კრისტიან ვოლფმა ლაიბნიცისეული იდეები აითვისა — უნდა გაჩენილიყო ის რაციონალიზმი, რომელიც განსაკუთრებით რელიგიაში დარჩა ასე დიდხანს გაბატონებული. პირველი თეოლოგი რაციონალისტები სულ ვოლფიანელები იყვნენ, იმ სახელმწიფოში წარმოშობილი, სადაც ვოლფის ფილოსოფია დიდხანს, ასე ვთქვათ, პრივილეგირებული ფილოსოფია იყო. ლაიბნიცი ისევ ძველ მეტაფიზიკას ამტარებდა და ასეთ-ნაირად გახდა თუ პირდაპირი ფუძემდებელი არა, ყოველ შემთხვევაში, წამომწყები მაინც სასიკოლო მეტაფიზიკის იმ სახისა, რომელიც მან მიიღო და კანტამდე შეინარჩუნა. მაგრამ კანტს ეწერა ახალი მეტაფიზიკისთვის ის გამხდარიყო, რაც დეკარტი იყო ძველისთვის. სწოლადსაკიერო მეტაფიზიკის ზოგადი ხასიათი, რომელსაც არც ახალი დღეატობს, თავის მთლიანობაში, ემყარება შემდეგ: 1. გარკვეული ზოგადი ცნებების წინამძღვრად დაშვებას, რომლებიც, როგორც ფიქრობენ, მოცემული არიან უშუალოდ თვითონ განსჯასთან ერთად. ლაიბნიცი ცდილობდა, ამ ცნებების პრიორიტეტი, გრძნობადი აღქმისგან და ცდისაგან დამოუკიდებლობა და, ამგვარად, მათთვის დამახასიათებელი აუცილებლობა და საყოველთაოა დაეცვა და თანდაყოლილი ცნებების მოწინააღმდეგეთაგან დაეფარა. ამ საყოველთაო ცნებების კვლავიკავალ წინამძღვრად უშვებდნენ 2. გარკვეულ საგნებს, როგორც ცდაში მოცემულთ. ამ საგანთა რიცხვს ეკუთვნოდნენ არა ოდენ ისინი, რომლებიც — და არც ერთი სხვა — დღეს ცდის საგნებად იწოდებიან, სახელობრ, იწოდებიან იმიტომ, რომ ცდას დღეს გრძნობადი ცდით ეფარებათ; ამ საგნებს ეკუთვნოდნენ ასევე სული, სამყარო და ღმერთი, რომელთა არსებობასაც წინამძღვრად იღებდნენ. როგორც მოცემულს, და მხოლოდ იმას ცდილობდნენ, რომ აეყვანათ ისინი რაციონალური შეშენების საგნის რანგში. ეს ხდებოდა უკვე ხელთყოლილი ცნებების უბრალო მიყენებით ამ საგნებისადმი. ასეთი ცნებები იყო არსება, ყოფიერება, სუბსტანცია, მიზეზი ამ აბსტრაქტულ პრედიკატებში, როგორცაა სიმარტივე, სასრულობა, უსასრულობა და ა. შ. და საქმე მხოლოდ იმაზე მიდგა, რომ წინამძღვრად დაშვებული ცნებები წინამძღვრად დაშვებულ საგნებთან გარეგან კავშირში მოეყვანათ, რასაც შემდეგ დასაბუთებას უწოდებდნენ. ამ ფილოსოფიაში დამტკიცება (Beweis) არასოდეს ყოფილა საგნის თვითდამტკიცება; საგანი კი არ აჩვენა თავისთვის საკუთარი წინამძღვრობით (Fortbewegung) ანუ შინაგანი განვითარებით. როგორც ეს ან ის, იგი შინაგანად ანუ თავისში კი არ ვითარდებოდა, მაგ, იმ წერტილამდე, სადაც იგი თავს გამოთქვამდა, როგორც ადამიანური სუთი, არამედ ცნობილ და წინამძღვრად დაშვებულ ნივთთა შორის აღმოჩნდებოდა ერთი, რომელსაც ადამიანურ სულს დაარქმევდნენ და რომელთანაც ისევ და ისევ ცნობილი პრედიკა-

ტის — სიმარტივის ან არამატერიალობის — დაევეშირებას ცდილობდნენ. ამგვარად, აქ არც ყველა საგანში განმწილი ერთიანი სისტემა იყო, არამედ ყოველ საგანთან ეს მეტაფიზიკა თავის საქმეს თავიდან იწყებდა და მას მოხერხებულად შექმნილი სხვადასხვა მატერიები სხვადასხვა თავებად განეხილა. არ არსებობდა ერთი და იგივე ცნება, რომელიც მთელს განმსჯელებად და რომელიც, მიადწევდა რა განვითარების ყოველ ახალ საფეხვს, თავისთავს სხვაგვარად, ახლებურად განსაზღვრავდა, მაგ., განსაზღვრავდა მას ხან როგორც მატერიას ანუ, უფრო გარკვეულად, როგორც მეცნიერს, ცხოველს, ხან — როგორც ადამიანურ სულს. საქმე ეხებოდა არა თვით სუბიექტს და პრედიატს, — რადგან ორივე უკვე წინამძღვრად იყო აღებული, — არამედ მხოლოდ მათ შეკავშირებას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საქმე ეხებოდა იმ დადგენილი დებულებების ფორმებს, რომლებშიც ექცეოდა სუბიექტი და პრედიატი; ამგვარი დებულებები იყო, მაგ.: „სული აბსოლუტურად მარტივია“, „სამყარო სივრცეში და ღრმში ან შემოსაზღვრულია, ან უსაზღვრო“ (რადგან აქ, კოსმოლოგიურ ცნებებში ხსენებულ მეტაფიზიკა უშვებდა გარკვეულ თავისუფლებას). შემდეგში კანტმა უკეთეს რასმე დაუწყო ძენა ამ დებულებებში — სახელდობრ, იმას, რომ ეს საწინააღმდეგო მტკიცებები მხოლოდ კოსმოლოგიურ იდეებში იხენენ თავს. მაგრამ ეს სრულებითაც არ არის ასე. მოჩვენებითი წინააღმდეგობა კოსმოლოგიურ იდეებს შორის ვრცელდება თეოლოგიაში და ფსიქოლოგიაში. საიხიბი, სამყარო უსაზღვროა თუ სასრული, იგი ღრმში დაიწყო თუ უსაწყისო, უსასრულობაში ჩამავალი მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვია, — ეს საკითხი თეოლოგიური იდეებისთვისაცაა გავლენის მქონე და შეხედულებას, რომ სამყაროს საწყისი ჰქონდა, აუცილებლად შეესაბამება ლეტის სხვა წარმოდგენას, ვიდრე მის საწინააღმდეგო შეხედულებას. გარდა ამისა, შეხედულება, რომ სამყაროში ყოველივე აუცილებელია, დაურღვეველია კაუზალური მიმდევრობითაა განსაზღვრული, რომელსაც, მამასადამე, ვერავითარი თავისუფალი მოქმედება ვერ გააჩვენებს, აუცილებლად გავლენის მქონეა რაციონალურ ფსიქოლოგიაზე, ისევე როგორც თეოლოგიაზე. თეოლოგიაში ზუსტად იგივე წინააღმდეგობაა. ორი მტკიცება, — „ღმერთი ბრძობს ანუ მხოლოდ თავისი ბუნების შინაგანი აუცილებლობის საფუძველზე მოქმედებს არსებობა“ და „ღმერთი თავისუფალია და ქმედების უფალია, რომელიც არაფერთანაა დაკავშირებული“ — ეს ორი მტკიცება იმდენადვე პირდაპირ წინააღმდეგობაშია, რამდენადაც ზემოხსენებული ორი — სამყაროს დასაწყისი აქვსო ან იგი უსაწყისოაო. იმის საფუძველი, თუ რატომ არ გამოიძღვანდა ეს წინააღმდეგობა თეოლოგიური იდეებშიც, ის იყო, რომ აქ, საერთოდ, სიფრთხილე იყო საჭირო და რომ, კერძოდ, მოჩვენებითი საშუალება იყო მონახული ღმერთში თავისუფლებისა და აუცილებლობის შეერთებისა ოდენ მორალური აუცილებლობის ზემოხსენებული ცნების სახით. მაგრამ მიაჩნდათ, რომ სამყაროსთან უფრო თავისუფლად მოპყრობა შეიძლებოდა; და შეხედულება, რომელსაც ხშირად გავიგონებთ თვით თეოლოგებისაგანაც კი, — რომ გუნებს არაფერი ესაქმება იმასთან და, თუ საფუძველში ჩაეხედავთ, მნიშვნელობაც არ აქვს იმას, ცნობთ თუ არა, რომ ღმერთი მარადიულობიდანვე ქმნიდა, — სწორედ ხსენებული ლაიბნიცი-ვოლფისეული რაციონალიზმიდან მოდის.

ამ მეტაფიზიკის ერთი დიდი ნაკლი ისაა, რომ მან ეგრეთწოდებული ფორმალური ლოგიკა თავის ვარჯიშ და უგულებელყო. შემდეგში კანტ უსაყვედურეს, რომ მან თავისი კატეგორიების ანუ განსჯისეული ცნებების ჩამოთვლისათვის ლოგიკური მსჯელობების ცხრილიდან გადმოიღო გამოყენების პრინციპი (ასევე, გონებისეული იდეებისთვის (როგორც იგი მათ უწოდებს) — დასკვნებიდან). მაგრამ ის მაინც მართალია, რომ აზროვნების, მსჯელობის და დასკვნის ფორმალურ-ლოგიკური ვარჯიშა და მეტაფიზიკური ცნებების მატერიალური ვარჯიშა ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობენ. კიდევ სხვა საფუძველიც აქვს იმას — ესეც აქვე შევნიშოთ — რომ კანტის ეს მოქმედება (რომ კატეგორიების ცხრილი პირდაპირ გამოიყვანა მსჯელობათა ცხრილიდან, რომელიც ცნობილად ჩაივალა) გონიერულად მივიჩნიოთ. რადგან, მას რომ ვანერხაზა ან თითქოსდა ადამიანური გონის ფორმები გენეტურად გამოიყვანა, მაშინ იგი იძულებული იქნებოდა, მათ ვასცდენოდა და სწორედ ამით ისინი ეთანობინა როგორც არა ადამიანისგან განუყოფელი, არა მასში აბსოლუტურად ინპერენტული რამ.

თავისი სპეციფიკური შინაარსის მიხედვით, სხვათა შორის, მეტაფიზიკა რამდენიმე ურთიერთმომდევნო მეცნიერებად დაიყო. პირველი იყო **ონტოლოგია**, რომელმაც თავისი სახელწოდება იქიდან მიიღო, რომ იგი, როგორც ფიქრობდნენ, ყოფიერის პირველსა და უზოგადესს განსაზღვრავდა — ბუნებში შეიცავდა, ძირითადად და პირველსაწყის ცნებებს, რომლებიც, ამგვარად, ყველა მომდევნო მტკიცებებში აუცილებლად უნდა ყოფილიყვნენ გაბატონებული. ამგვარად, იგი განიხილავდა არსებას და ყოფიერებას საერთოდ, შესაძლებელს, შემთხვევითს და აუცილებელს, მიზეზის სხვადასხვაგვარ ცნებებს, იმრავლეს და ერთობას, სასრულობას და უსასრულობას და ა. შ. ადვილად შე-

გვიძლია ეს ჩამოთვლა და ა. შ. -ით დავსრულოთ, რამდენადაც ეს ონტოლოგია თავისი შინაარსის სისტულის გარანტიას ისევე ნაკლებად იძლეოდა, როგორც ნამდვილი სისტემობისას, ამ ცნებების ურთიერთგამომდინარეობისას. ასე, მის სხვადასხვა დალაგებებში ადვილად ვერ შევხვდებით ცნებათა ერთსა და იმავე რიგს და თანმიმდევრობას. [თუ] საფუძველში ჩავხედავთ, ეს განსაზღვრება (Definition) იყო კოლექტია განსაზღვრებებისა, რომლითაც გეომეტრიულ მეთოდს ბაძადნენ, თავის დასაბუთებებს რომ აგრეთვე განსაზღვრებებს უწანამძღვრებს; კიდევ უფრო სწორი იქნებოდა, ეს ონტოლოგია განგვეხილა როგორც შემდგომი ვაგების ვალდებულებისათვის წინასწარ წამძღვრებული განმარტებითი უქსიონი სხვადასხვა გამომტკიცებისა და ცნებებისა, რომლებსაც ფილოსოფიაში ვხვდებით. ამ მეცნიერებისთვის სარგეთ იყო წანამძღვარი, რომ შესაძლებელია ამ ცნებებს საგნებისაგან დამოუკიდებლად და თავისთავად ვფლობდეთ, რის გამოც მათ უპირატესად აპრიორული ცნებები ეწოდებათ, ისევე, როგორც მთელ მომდევნო პერიოდში აპრიორულ ცნებებში და შემეტყნებებში (Erkenntnis) ისეთებს გულისხმობდნენ, რომლებიც საგნებამდე და მათგან ცალკე წარმოიქმნებიან, თითქოს ტემპარატად საქმის თავიდან დამწყები მეცნიერებისათვის საგნები იმდენადვე აპრიორულნი არ უნდა იყვნენ, რამდენადაც ცნებები.

შეორე მეცნიერებად კი ხან რაციონალური ფიქოლოგია იყო, ხან რაციონალური კოსმოლოგია. პირველში უპირატესად დასამტკიცებელი იყო 1. სულის აბსოლუტური სიმარტივე — ცნება, რომელიც სავეებით დამყარებული იყო ატომისტურ შეხედულებაზე მატერიის შესახებ; თუ საფუძველში ჩავხედავთ, აქ მხოლოდ ის მტკიცდებოდა, რომ სული იმ აზრით არ ყოფილა რთული (შედგენილი), რა აზრითაც შედგენილობას ხედავდნენ მატერიაში. მაგრამ როგორ მოიქცეოდნენ, თუ თვითონ მატერია იმგვარად არ აღმოჩნდებოდა შედგენილი, როგორც ამას სრულებით უმარტებულ იურ დასკვნა გვეუბნება, „მატერია გაყოფადია, მაშასადამე, ისიც ნაწილებისაგან შედგება“.

სულის სიმარტივის (Einfachheit) დამტკიცების შემდეგ აქედან გმოჰყავდათ 2. სულის აბსოლუტური გაუნადგურებალობა. მაგრამ მალე ექვის თვლით დაუწეს ყურება ამ საბუთის სარწმუნოებას. შესაძლოა, შეიგრძნეს კიდევ სიკარგიულ და აბსტრაქტულუბა უკვდავების ცნებისა, რომელიც ამის მინიმუმია, რაც შესაძლებელია გამოითქვას სულის განგრძობალობაზე სიყდილის შემდეგ; მოკლედ, ამისთვის უდავებელი იქნა ყველა მტკიცება — სხვათა შორის ემპირიულიც, როგორც, მაგ., მტკიცება ადამიანური გონის სრულყოფადობიდან — მაგრამ, ამასთან, აუცილებელი შეიქნა კვლავ ღმერთის შესახებ მოძღვრების მოშველიება, რომელიც ამის პომდევნო უნდა ყოფილიყო.

რაციონალურ კოსმოლოგიაში კი განიხილებოდა სამყაროს შექმნა, რამოვსაც, ტრადიციიდან გამომდინარე, წანამძღვრად უნდა დგინდნენ; ამასთან, განსაკუთრებით მკაფიოდ დგებოდა ხოლმე საკითხი, ღმერთი მარადიულობიდანე ქმნის თუ რალაც გარკვეულ დროს დაიწყო ქმნა, შემდგმ საკითხი სამყაროს სასრულობა - უსასრულობისა სივრცეში, ბუნების მექანიზმისა და იმისა, შეუძლია თუ არა მისი გარდევვა სასწაულს, და საკითხი ბუნების ზოგადი კანონისა, როგორცაა ამოქონიერების კანონი, სტაბილობის კანონი და ა. შ., აგრეთვე მოძრაობის ზოგადი კანონებისა.

უკანასკნელი მეცნიერება და ყოველივეს გვირგვინი, საბოლოოდ, ეგერეთოფდებული რაციონალური თეოლოგია იყო, თუმცა აქ, როცა საქმე ეხებოდა ღვთის მხოლოდ არსებობას, აუცილებელ კომპონენტებად სამ ურთიერთმომდევნო საბუთს მიიხნევდნენ საჭირობა — ონტოლოგიურს, კოსმოლოგიურს და ფიზიკოთეოლოგიურს. საბუთების ეს თანამიმდევრობა მოწმობდა, რომ არც ერთი ამ საბუთიდან, თავისთავად აღებული, საკმარისად არ ითვლებოდა. პირველზე, ონტოლოგიურზე უკვე გამოვთქვი ჩემი აზრი დეკარტზე მსჯელობისას. ამიტომ მის შინაარსს მოკლედღა გავიმეორებ იმ ფორმით, რომელიც მან შემდგომში მიიღო.

ყოველივე, რაც მხოლოდ ერთერთი ყოფიერია, — რასაც, მაშასადამე, მხოლოდ წილი უღვევს ყოფიერებაში, — შეიძლება განხილულ იქნეს ამ ყოფიერებისაგან განყენებულადაც, მის გარეშეც, ასე ვთქვათ, შიშვლად, როგორც ისეთი რამ, რამაც ყოფიერება მხოლოდ გადაიფარა, მისით შეიშისა. მაგრამ რამდენადაც ყოველივე, რაც ოდენ ერთერთი ყოფიერია, შეიძლება განხილულ იქნეს ისეთად, რასაც ყოფიერება მოუღის (advent, accedit), ამდენად იგი, თავისთავად, არაყოფიერიცაა, ოდენ შესაძლებლობაა ყოფიერებით შემოსვისა. ანუ, იგივე რომ სხვაგვარად ვთქვათ: ყოველივე, რაც მხოლოდ და მხოლოდ განსაზღვრულია ყოფიერებისთვის, სწორედ ამიტომ გადადის არაყოფიერებდან ყოფიერებაში. იგი პირველად მხოლოდ თავის პოტენციაში ანუ შესაძლებლობაში არსებობს, ნამდვილად ყოფიერი იგი მხოლოდ a potentia ad actum* გადასვლით ხდება. მაგრამ ეს კი — მასში ასეთი გადასვლის მოზრება — სავეებით ეწინააღმდეგება ღმერთის იდეას (ამ მცირე წანამძღვარს ვერ შეველევი, რაკი ეს მეტაფიზიკა

* პოტენციიდან აქტიში (ლათ.).

წმინდალ (უპოტენციოდ) ყოფიერის ცნებიდან **ამოსვლით** კი არ მიდის ღმერთის ცნებამდე, არამედ, პირიქით, ღმერთის ცნებიდან ამოდის, რათა მასთან წმინდალ ყოფიერის პრედიკატი დააკავშიროს. მაგრამ თვით სხენებელი მცირე წანამძღვარი, რომლის მიხედვითაც ღმერთის იდეას ეწინააღმდეგება მასში პოტენციის მოაზრება, თუ საფუძველში ჩაეხედავთ, აღებულია ოდენ ალიარებული ცნებებიდან, არსებული მოძღვრებიდან და, დასასრულ, ტრადიციიდან). მაგრამ რა მოსდევს ამ ორ წანამძღვარს? მხოლოდ ეს: ღმერთი არის არსება, რომელიც შეიძლება მოაზრებულ იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ როგორც ყოფიერი და არანაირად — როგორც არაყოფიერი. მაგრამ სწორედ აქ ვხვდებით, რომ ეს მხოლოდ ღმერთის ბუნების განსაზღვრებაა, რომელიც, მაშასადამე, არაფერს გვეუბნება ღმერთის **არსებობის** შესახებ. ეს სხე და ისევე ცნებაა ლეტისა, წმინდა ყოფიერად ყოფნა, რაც თვით ჩვეულებრივ ლათინურ გამოთქმაც შეიძლება ჩანს. *Deus est id, quodnon cogitari potest nisi existens** — ღმერთი შეიძლება **მოაზრებულ** იქნეს მხოლოდ როგორც ყოფიერი; მაშასადამე, ეს ნიშნავს, რომ, თუ იგი არსებობს, მაშინ იგი შეგვიძლია მოვიზაროთ მხოლოდ როგორც წმინდალ ყოფიერი, — არა როგორც პოტენციოდან აქტივად გადასული, არამედ სწორედ რომ უპოტენციო. ამ ცნების საზრისის ის კი არაა, რომ ღმერთი აუცილებლად არსებობს ან რომ იგი აუცილებლად ყოფიერი არსებაა, არამედ ის, რომ იგი აუცილებლადაა ყოფიერი (*das Seiende*) — სახელდობრ, ოდენ ყოფიერი ანუ თვით წმინდალ ყოფიერი. რა თქმა უნდა, გამოთქმები: „ღმერთი აუცილებლად ყოფიერია“ და „ღმერთი აუცილებლადაა ყოფიერი“ ერთმანეთთან ისე ახლოა, რომ გაუგებრობა, რამაც ოტოლოგიური არგუმენტის საბაბი შექმნა, ძალიან ბუნებრივი ხანს.

ეს გაუგებრობა დღემდე არაა ახსნილი (მაგალითისათვის საქმარისია ვნახოთ, რა არეულად ლაპარაკობს ჰეგელი ოტოლოგიური არგუმენტის შესახებ). მაგრამ თვით მეტაფიზიკის სკოლებშიც არსებობდა გარკვეული უნდობლობა ამ არგუმენტის მიმართ. ამიტომაც დამდუნე ნაბიჯს შემდგომი, ეგერტორული კოსმოლოგიური არგუმენტისაკენ. ეს არგუმენტი სხვაგვარაა: მიმდებელი (*konkulent*) უნდა ყოფიერი, რადგან აქ გამოდიოდნენ არა ოდენ ცნებიდან, არამედ უკვე თვით არსებობიდან, სახელდობრ, სამყაროს არსებობიდან და მხოლოდ ამგვარად ხდებოდა შესაძლებელი არსებობაზე დასკვნა, მაშინ როცა შეუძლებელი იყო დანასკვნი არსებობამდე მისვლა იქ, სადაც ოდენ ცნებიდან გამოდიოდნენ.

კოსმოლოგიური არგუმენტი, თუ მას დავჭირებთ გამოიკვლევთ, ეყარება ჯერ კიდევ არისტოტელეს მიერ გამოყენებულ პრინციპს, რომ უკუსვლა მიზეზიდან მიზეზისაკენ ისეთი რიგით, სადაც ვერასდროს შეგხვდებით საბოლოო მიზეზს, — ასეთი *regressus in infinitum*, — კაცმა რომ თქვას, ვერადგის არსებობა. რადგან ყოველი შემდგომი მიზეზი, რომელსაც მე ვუშვებ, არსებობდა არ არის მიზეზი, არამედ, ვინაიდან იგი წანამძღვრად სხვას უშვებს, ოდენ შემდგომი, და ასეა მისი მომდევნო. მაშასადამე, მე მხოლოდ ღმერთებიდან შედეგებისკენ მივდივარ და *regressus in infinitum***, არსებითად, განუწყვეტელი უარყოფა (*Negation*) მიზეზისა. მაშასადამე, მე ან ყველგან ახსნაზე ხელი უნდა ავიღო, ან ისეთი მიზეზი დავუშვა, რომელიც თვით არც ერთ სხვას არ გული-სხმობს წანამძღვრად, აბსოლუტური მიზეზია. ეს საბოლოო მიზეზი კი შეიძლება მხოლოდ იმაში ვპოვოთ, რაც წმინდალ ყოფიერია, რადგან ის, რაც არ არის წმინდალ და აბსოლუტურად მიზეზი, ვერც წმინდალ ყოფიერი იქნება. ამ წესით მართლაც შეიძლებოდა ლეტის არსებობა დამტკიცებულ პოტენციოდან, და სქოლასტიკებს შორის, განსაკუთრებით თომისტურ სკოლაში, ამ არგუმენტს უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა. მაგრამ ამ არგუმენტისათვის საჭიროა მოვიგონოთ ვერტორული მიზეზი, რაც წმინდალ ყოფიერია, რომ ეს ჩემთვის არასდროს ყოფილია ნათელი, რადგან თუ არ გვსურს შემოვიფარგლოთ მხოლოდ ცოცხალი არსებებით, სადაც ვაქიდან მამაზე, ამ უკანასკნელიდან ყველა მის მამაზე და ა. შ. შეიძლება უკუსვლა, მაშინ მე ვერ ვხვდავ, თუ როგორ ვაპირებთ ამის ჩვენებას დანარჩენ ბუნებაში, რადგანადაც ბუნების კვლევა ყველა მიმართულებით მაშინვე სასულერებს აუწყდება, რომელთა გადასახეც მას არ ძალუძს; მაგალითად, როცა მკვლევარს ჰგონია, რომ შეიძლება მაგენტური ან ელემენტური ფლუიდუმიდან მაგენტური ან ელემენტური მოვლენები ახსნას, მაშინ ამ მატერიიდან უკუსვლა მას მეტად აღარ ძალუძს, მან იგი უნდა სცნოს როგორც იმთავითვე-ყოფიერი ან იმთავითვე-შექმნილი რამ. თუ სხენებულ ჯაჭვს მხოლოდ ბუნებაში არსებულ მოძრაობებზე გავაერცლებთ, მაშინ ამით აუხსნელი ვერჩება სუბსტანცია, რომელსაც მოძრაობა მოუღის მხოლოდ როგორც აქტივინცია. თუ ვალიარებთ ამ რიგის ელემენტებზე ნივთებს, მაშინ ზოგადად ბუნებაში (*in allgemeiner Natur*) ამგვარი ჯაჭვის ნაცვლად, უფრო, საყოველთაო ურთიერთგანსაზღვრის სისტემასა და ვინახავთ. თუ, მაგალითად, ვიტყვით, ეს

* ღმერთი არის ის, რასაც ვერ მოაზრებ სხვაგვარად, თუ არ არსებულად.
 * უსასრულო რვერსია.

განსაზღვრული სუბსტანცია, ეს მეტალი A ვერ იარსებებდა ბუნებაში, ის მეორე მეტალი B რომ არ არსებობდეს, მაშასადამე, მეტალი A თავისი არსებობით დამოკიდებულია მეტალ B-ზეო, მაშინ წამედ დავინახავთ, რომ, სწორედ ასევე, მეტალი B-ც ვერ იარსებებს ისე, რომ A არ იყოს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ ვხედავთ, რომ განსაზღვრულია ობიექტიუა და არა ცალმხრივი. ეგებ შეიძლებოდეს კიდევ სხეულების ამგვარი სოლიდური განპირობებულობა ერთმანეთით (Verpflichtung), ანუ ის, რომ ნივთთა რიგიდან ერთის გაქრობის შემთხვევაში ყველა დანარჩენი უნდა გაქრეს, დავუშვათ არაორგანული ბუნების მიმართ. მაგრამ ამის მტკიცების უფლება არ გვექნება ორგანული არსებობისთვის მაინც, რადგან გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ორგანული არსებობის სისტემიდან წვერები გამჭრალა, ან, სულ ცოტა, შეიძლება გამჭრალიყო მაინც დანარჩენთა არსებობის დაუზიანებლად. მე როდი ვგულისხმობ ცხოველების და მცენარეების მართო იმ მოდგმებს, რომელთა დანარჩენთა გაქვავებულ ანაბეჭდებში ან ამონათხარ ძვლებში ვპოულობთ და რომლებიც ამჟამინდელი ბუნებაში აღარ გვხვდება; თვით ადამიანთა სხონაშიც კი, ალბათ, გაქრენ ცხოველთა რაღაც კიშები, ვინაიდან რამდენიმე ასეთი ჯიში, ასე ვთქვათ, გადაშენების პროცესშია და სულ ამოწყვეტასთან ახლოს მიმდგარი ჩანს. მაშ რატომ არ შეიძლებოდა, ეს უფრო დრეც მომხდარიყო? მაგრამ, თუ დავუშვებთ მიზეზისა და შედეგის ამგვარი ჯახვის წარმოდგენას, მაშინ ამით მხოლოდ ბოლო განსაზღვრულ მიზეზს მივალწევთ, ხოლო თუ რა სახისა (Art) ეს მიზეზი — ბრმად მოქმედი თუ თავისუფალია, — ეს ამით ვერ გადაწყდება. რადგან აუცილებელი არაა, ბრმად მოქმედი მიზეზი ამგვარი იყოს, რომელიც სხვის, მის გარეთ მყოფის მიერ იქნება განსაზღვრული სამოქმედოდ ანუ სხვის ვაშო იქნება აუცილებელი. იგი აგრეთვე ოდენ თავისი შინაგანი აუცილებლობით მოქმედი შეიძლება იყოს.

ისეთი ბოლო მიზეზი, როგორსაც არისტოტელე წამოაყენებს — პირველი მამოძრავებელი, რომელსაც არაფერი ამოძრავებს (το πρῶτον κινουσ ἀκίνητον)*—სასეებით დააკმაყოფილებდა კოსმოლოგიურ არგუმენტს. ონტოლოგიურ არგუმენტს, თუ იგი არ ემყარება გაუგებრობას, შეუძლია ოდენ აბსოლუტური სუბსტანციის ცნებამდე მივიყვანოს, კოსმოლოგიურს — მხოლოდ საერთოდ მიზეზის ცნებამდე. ამიტომაც მეტაფიზიკა ამ უკანასკნელიდანაც მომდევნოსკენ — ფიზიკო-თეოლოგიურისაკენ, მაშასადამე, ფიზიკო-ლოგიურისაკენ ვადავს. ამ შესაბამე მტკიცების დახმარებით კი, შეიძლება ჩანდეს, მეტაფიზიკა აღწევს ღმერთის, როგორც ასეთის, არსებობას, რამდენადაც მთლიანში და ცალკეულში ბუნების მიზანშეწონილი წყობიდან ვსკვნით არა საერთოდ მიზეზის, არამედ, ამჟერად, გონიერი (intelligente) მიზეზის არსებობას. მაგრამ არც მართოდენ გონიერი მიზეზის წანამძღვრად დაშვება კმარა ბუნების მიზანშეწონილობის ასახსნელად, არც ღმერთი, მართოდენ როგორც გონიერი, არის ამით განსაზღვრული როგორც ღმერთი. რადგან რაც შეეხება პირველს, ჩვენ მაინც აუცილებლად უნდა ვანვსხვავოთ ორგვარი (zweifach) მიზანშეწონილობა—ოდენ გარეგანი, რომელიც მხოლოდ გარეგნულად აქვს ადბეჭდილი ამა თუ იმ იარაღს, როგორცაა, ვთქვათ, მანქანის მიზანშეწონილობა და რომელიც მასალაში არ გარდადის, არამედ განსაზღვრული ნაწილების ოდენ ვარეგან ფორმას და ვარეგან შეკავშირებას (verknüpfung) ემყარება, და შინაგანი მიზანშეწონილობა, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ იქ ხორციელდება, სადაც ფორმა და მატერია ვანუყოფელი არიან, ისე როგორც ამას ადგელი აქვს ორგანულ ბუნებაში. პირველი (ოდენ შექანიურთ) მიზანშეწონილობის დროს ხელოვანი ანუ შემქმნელი თავისი ქმნილების ვარეთ ჩნება, მეორის დროს ხელოვანი იღობს ანუ პლასტიკური საქმიანობა თვით მატერიაში დასადგურებელი, მატერიასთან შერბილი უნდა იყოს. მაშასადამე, ბუნების, კერძოდ კი ორგანული ბუნების მიზანშეწონილობის ახსნა შეეძლებოდა არა საერთოდ გონიერი მიზეზის დაშვებას, არამედ მხოლოდ ისეთი გონიერი მიზეზისას, რომელიც თვით მასალაში ცოცხლობს. მაგრამ მეტაფიზიკას არ სურს ასეთი თვით ნივთებში მყოფი მიზეზი, მას სურს ღმერთი, როგორც ნივთებს ვარეთ და მატერიის ვარეთ დარჩენილი მიზეზი. ასეთ მატერიისაგან ვანსხვავებულ მიზეზს შეუძლია, მართალია, მატერიის ვარკვეული ფორმა, მაგ, ორგანული ფორმა ისურვოს, მაგრამ ამ ფორმას იგი ვერ შექმნის, რადგან მისგან შექმნილი ყველა შემთხვევაში იქნებოდა მხოლოდ და მხოლოდ მატერიისათვის ვარეგნად ადბეჭდილი, მაგრამ არა შინაგანი, მასთან შერბილი ფორმა, რომელიც ჩვენ არ შეგვიძლია არ დავინახოთ ორგანულ ბუნებაში.

ამგვარად, გონიერი მიზეზის წანამძღვრად დაშვება ზოგადად არ კმარა ბუნების მიზანშეწონილობის ასახსნელად. მეორეს მხრივ, ცნობიერი (verständigen) გონიერი მიზეზის ცნება ვერ ამოწურავს იმ ცნებას, რომლის რეალიზაციასაც ღმერთში ვხედავთ. ღმერთი გონიერი მიზეზი იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც, მხოლოდ სამყაროს ხუროთმოძღვარი რომ იყოს.

* პირველი უმოძრაო მამოძრავებელი.

მარტოლენ განსჯა არ კმარა იმისთვის, რომ სამყარო მატერიის მჭრივაც წარმოიქმნას. განსჯა ყოველ წარმოქმნაში მხოლოდ გამოყენება, მაგრამ სწორად აქედან ხდება ნათელი, რომ იგი არაა საკუთრივ მწარმოებელი ძალა. ღმერთის სკუთრივ (schlechthin) განმასხვავებელი მატერიის წარმოქმნელ ძალად ყოფნა. თუ მასში ამას ვერ ვამტკიცებთ ან ვასაგებს ვერ ვხედავთ, მაშინ ღმერთი ვერ კიდევ არ გვეყოფა დადგენილი, როგორც ღმერთი. რაიმე ოდენ გონიერი (ოდენ თავისუფალი, მორალური, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კეთილი) ბუნების ცნება ღმერთთან მიმართებაში არაფერს შეიცავს საკუთრივ განმასხვავებელს, რადგან ადამიანიც არის გონიერი ბუნება, თვით სიბრძნისთვისაც კი იგი რაღაც ზომით, სულ ცოტა. მიღების უნარიანი მაინც არის, ისევე როგორც ძალისთვის, წინადახედულობისთვის და სხვა ზნეობრივ თვისებათათვის. ამიტომაც, როცა ღმერთს ამ თვისებებს მიუყენებდნენ ხოლმე, ყოველთვის საჭიროდ სცნობდნენ ზედ რაღაცის დამატებას; ღმერთს ვეუწოდებთ არა ბრძენს, არამედ ყოვლად ბრძენს, არა ძლიერს, არამედ ყოვლად ძლიერს, არა სახიერს, არამედ ყოვლად სახიერს. ამ დანამატით სწორედ ის უნდა ყოფილიყო გამოთქმული, რომ ღმერთი ამ თვისებათა გამოვლენაში არაკითარი მატერიით არაა შეზღუდული. მაშასადამე, რომ თვით იგი არის მატერიის წარმოქმნელი მიზნები — შემოქმედელი; აქედან ნათელი ხდება, რომ საკუთრივ განმასხვავებელი ცნება ღმერთისა ის კი არ ყოფილა, რომ იგი არის ინტელექტუალური (გონებითობა) საერთოდ, არამედ ის, რომ იგი შემოქმედელი. მაშასადამე, ვერც ძველი მეტაფიზიკის ამ მესამე არგუმენტში მივიღწევიან ღმერთის, როგორც ასეთის ცნებისათვის.

მას შემდეგ, რაც სამი მტკიცების ამ მიმდევრობის ან შეკავშირების მეშვეობით კეჟმარიტი ღმერთის არსებობას დამტკიცებულად ჩათვლიდნენ ხოლმე, გადადიოდნენ მოძღვრებაზე ღმერთის თვისებათა შესახებ. ეს საკმაოდ უცნაურია, რადგან ბუნებრივი ვიდეორობით, რომ ამ თვისებების კომპლექსი ღმერთის ცნებას შეადგენს, ცნება კი უკვე ხელთ უნდა გვექონდეს, სანამ არსებობის მტკიცებაზე ვიფიქრებდით. მაგრამ ღმერთის ამ ევრეთყოლებულ თვისებათა შორის, რომლებსაც ტრადიციისა და მორალურ წარმოდგენებში ვხვდებით, ადვილი იყო მათი ორი სახეობის გარჩევა. ზოგი ამ ატრიბუტთაგანი წარმოგვიდგებოდა ისეთებად, რომელთა გარეშეც ღმერთი ვერ იქნებოდა ღმერთი. სწორედ ამიტომ შეგვიძლია მათ ოდენ ნეგატიური ვეუწოდოთ. ასეთი ატრიბუტებია, მაგ., მარალულობა, უსასრულობა, თავისით ყოფნა (a se Esse). არსება, რომელიც არ იქნებოდა მარად, არ იქნებოდა თავისით, სრულადაც ვერ იქნებოდა ღმერთი, მაგრამ მხოლოდ ამ თვისებათა ქონით იგი არ იქნება ღმერთი; ამგვარად, ესენი გვევლინებიან, როგორც ღმერთის თვისებები, ასე ვთქვათ, თავისთავად და თავისთავადმდე, ანუ მის ღმრთეობამდე, რომლებსაც იგი, ასე ვთქვათ, საჭიროებს ღმერთობისთვის, საჭიროებს, რათა ღმერთი იყოს (აპრიორული თვისებები). მაგრამ ვინაიდან სპინოზას ბრმა სუბსტანციაც ამდენადვე მარადიულია, ამდენადვე უსასრულოა და ამდენადვე თავისით მყოფია, აქედან ჩანს, რომ ეს თვისებები არ ყოფილა ღმერთის, როგორც ასეთის, თვისებები. სხვა ატრიბუტები კი ამ ატრიბუტთა შორის წარმოგვიდგებიან, პირიქით, როგორც ისეთები, რომელთა მეშვეობითაც, კაცმა რომ თქვას, ღმერთი ღმერთია, ანუ ისეთები, რომლებიც ღმერთს მისი ღმრთეების შესაბამისად მთელიან (პოზიტიურად). ამით განეკუთვნება ყველა თვისებები, რომლებიც თავისუფლებას, ინტელექციუალის (გონებითობას), ნებას და გაგებას (Vorsehung) ანუ აქტუალურ მიმართებას მოიცავენ. მაგრამ ეს ორი კლასი თვისებებისა ხსენებულ მეტაფიზიკაში მხოლოდ ერთიგვარის გვერდითი იდგა და გამოუკვლეველი რჩებოდა, თუ რა მიმართებაში არის ისინი ერთიგვარის მიმართ (არ იყო მითითებული პირველი პირველი სახეობიდან მეორეში). როცა საუბარია ნებაზეა პოზიტიური ანუ, როგორც მათ ავრეთვე უწოდებდნენ, მორალურ თვისებებს, ჩვეულებრივ ცდილობდნენ ხოლმე სპინოზისთვის სათანადო შეხედულებათა ურთავთა; მაგრამ ამ სისტემას უპირისპირდებოდნენ არა იმდენად ამ უარყოფათა იმდით, რამდენადაც იმის იმდით, რომ ღმერთს მეტაფიზიკის ბოლოში ათავსებდნენ, ე. ი. მას მაშინ მიაღებდნენ ხოლმე, როცა ნივთები დამოუკიდებელი არსებობა, ადამიანური მოქმედების თავისუფლება და ყოველივე სხვა, რაც ადამიანს პირველ ყოვლისა გულთან ახლოს მიაქვს, უკვე გარანტირებულად მიაჩნდათ ღმერთის ყოველად ძლიერების პირისპირ (რომელიც ყოველივეს, რაც ღმერთს გარეშეა, თითქოს მხოლოდ ამსოკლებულ უძღვრებას უტოლებს) და ღმერთს გულთამხილაობის პირისპირ (რომელიც შეუთავსებელი ჩანს ადამიანური მოქმედების თავისუფლებასთან). ამით გამყოფილებდნენ ხოლმე და არც კი უფიქრდებოდნენ იმას, რომ სინამდვილეში ღმერთი ნივთების შემდგომი კი არაა, არამედ მათზე უწინარესია.

მე ჩავთვალე, რომ სხვადასხვა მიზეზების გამო აქ ადრინდელი მეტაფიზიკის ცოტა უფრო დაწვრილებით წარმოდგენა მშარბებდა. რადგან 1. იგი ერთადერთი ძალაში მყოფი, საყოველთაოდ მიღებული და აღიარებული მეტაფიზიკა იყო: არც დეკარტის ფილოსოფია, არც სპინოზისა, არც თვით საკუთრივ სპექულატიური მიონტი ლაიბნიცის ფილოსოფიისა არასდროს ყოფილა მიღ-

ბული სკოლების მიერ; და 2. კელავაც მნიშვნელოვანია, ვიცოდეთ, თუ რა ძალუქს ოდენ სუბიექტურ, მასსადამე, საგნის გარეთ დარჩენილ დიალექტიკას; როგორც მოსაზრებელი ვარჯიში უფრო მაღალი ფილოსოფიისათვის, ეს მეტაფიზიკა კელავაც სარგებლობას მოუტანდა უნივერსიტეტებსა ცი. რადგან, თუმცა, საფუძველში თუ ჩაეხედავთ, იგი მხოლოდ განმსჯელ (resonierende) სუბიექტურ-გონებით ფილოსოფიად უნდა ჩაეთვალოთ, იგი მაინც, სწორედ ამის გამო, ამასთანავე უშვებს აზროვნებისა და განსჯის ხმარების (Verstandesgebrauch) გარკვეულ თავისუფლებას, რომელიც მით უფრო კეთილისმყოფელი უნდა იყოს, რომ ფილოსოფოსობის ეს სახე ერთადერთი შესაფერისი და მოსახერხებელი აღამიანთა დიდი უმრავლესობისათვის, რადგან ამ უმრავლესობას, — თუკი იგი, სულაც, ფილოსოფოსობას მიჰყოფს ხელს — არ სურს მიანდამაინც დასცილდეს თავის თვალსაზრისს, პირიქით, უაღრესად კმაყოფილი შემთხვევით მოპოვებული მცირედი განათლებით და ნაკლებად განწყობილი იმის შესაგნებად, რომ მისი თითქოსდა განათლების ეს შენობა საჭიროებს რევიზიას და ძირფესვიანად ხელახლა აშენებას, ყოველი აღამიანი ცალ-ცალკე თავისთავს აპრიორულად მიაწერს გონების ქონას, რომელიც უფლებას აძლევს, წინასწარ განსაზღვროს თურის დამშვება სურს და რისა არ სურს; დაახ, ამ მეტიმეტად დიდ უმრავლესობას საბოლოოდ მაინც სხვა არაფერი სურს, თუ არა ის, რომ მას მისი თვალხედვის წერტილიდან, რომლის მიტოვებაც მას არ მოუხდება, განუმარტონ ფილოსოფიის დიდი საგნები ოდენ გონებისმიერი მსჯელობის ან დისკუსიის გზით.

მიუხედავად თავისი სქოლასტიკური ყაიდისა და ყალბსიტყვაობისა, რომელიც სასკოლო მეტაფიზიკამ თავიდანვე დაახვავა, დროთა მსვლელობაში იგი გარგნულადაც უფრო და უფრო იქცეოდა ოდენ მარეზონირებელ ფილოსოფიად; ხოლო ვინაიდან დრომ, რომელსაც სულ უფრო და უფრო მეტი გამოცოცხლება ეტყობოდა, მას მალე საფუძველში ჩაახვდა (ახელდობრ, დანახა, რომ იგი არა მეცნიერული, არამედ ოდენ მარეზონირებელი ფილოსოფია ყოფილა) და ვინაიდან ოდენ რეზონირების უფლება საბოლოოდ ყოველ აღამიანს თანაბარი ზომით აქვს (ან ვერაუღობს, რომ აქვს, რადგან ამისთვის სხვა არაფერია საჭირო გარდა ხსენებული ზოგადი გონებისა, რომლის ფლობასაც ყოველი აღამიანი მიიწერს ისე, რომ არ ფიქრობს, ამას თუ საქმით დამტკიცება სჭირდება), გარდუვალი იყო ხსენებული სასკოლო მეტაფიზიკის თანდათანობით გაღარბა უფრომ, ოდენ პოპულარული ფილოსოფიის ერთგვარ ნაირსახეობად, საბოლოოდ კი — სრულ ანარქიად. დაიწყო პერიოდი ევრეთწოდებული თავისით აზროვნებისა, რაც, ცხადია, საკმაოდ პლენანსტური გამოთქმაა, რადგან თავისთავადაც გასაგებია, რომ ყოველმა აღამიანმა, რომელიც აზროვნებს, აუცილებლად თავისით უნდა იაზროვნოს და ვერაგინ ააზროვნებს თავის მაგივრად სხვას ისევე, როგორც ვერ აძინებს ან საკვებს ვერ მოანელებინებს. გავრცელებული შეხედულება კი სწორედ ასეთი გახლდათ, რომ ყოველი აღამიანი, რაკილა ხსენებული ზოგადი გონება აქვს, უკვე საკმარისადაა აღტურვილი, რათა ფილოსოფიის ყველა შესაძლო საგანზე გონიერული წარმოდგენა ჰქონდეს. ყველას მმართებო, — ფიქრობდნენ, — თვითონ შეიქმნას თავისი სისტემა; ფილოსოფია, რომელსაც ობიექტური ვარგისიანობის პრეტენზია ჰქნება, ბევრი-ბევრი, სკოლისათვის გამოდგება ან გამოუდგელი ახალგაზრდობის საამებლადო, ცხოვრება და გამოცდილება ყველაფერი და ა. შ., მაგრამ გამოცდილების ამ დამოწმებამ სხვა მხრივ მაინც მოუტანა ფილოსოფიის სარგებლობა, რადგან ბიძგი მისცა ემპირიული ფსიქოლოგიის წრმოქმნას და დამუშავებას, რომელსაც, მართალია, დღემდე აკლია საკუთრივ მეცნიერული დაფუძნება, მაგრამ აღამიანურ გონს მაინც გაუხსნა თავისი თავის შემეცნების ახალი რეგიონი, განსაკუთრებით ეს უაღრესად საინტერესო სფერო, რომელიც ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შუა ჰქვს.

გერმანულიდან თარგმნა მ. ფიქირიშვილმა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

АРСЕНИЙ ГУЛЫГА. ШЕЛЛИНГ*

Немецкая классическая философия, одним из самых значительных представителей которой был Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг (1775 — 1854), удивительное явление в истории философской мысли. В одно и то же время, а иногда даже в одном и том же городе работали И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель и другие выдающиеся представители науки и культуры. Вызванное учением Канта это могучее философское движение, которому суждено было стать теоретическим источником марксистской философии, можно сравнить лишь с афинской школой (Сократ, Платон, Аристотель).

О немецкой философской классике у нас написано немало. Но часто наблюдается унифицированный подход: Кант, как основоположник направления, вне конкуренции, Фихте — основатель монистического идеализма, Гегель — завершитель этого направления, а Шеллинг всегда где-то в тени между ними. Он-де развил основную идею Фихте, и это дело с успехом продолжил Гегель. Значение Шеллинга фактически часто умалялось как со стороны исследователей Фихте, так и со стороны исследователей Гегеля, несмотря на то, что подчеркивалась недопустимость такого подхода. То, что у Шеллинга было свое, такое, что он не мог перенять от Фихте и что не захотел взять от него Гегель, то считалось незначительным, если не отрицательным. Но ведь у каждого философа есть нечто, лишь ему свойственное, что составляет неповторимое своеобразие его личности.

Это специфическое можно использовать, принять или отрицать, наследиться им или восхищаться, как, например, удачно найденным образом или открытием, но не видоизменять. В этом состоит неповторимость творца в любой области человеческой деятельности. Новая книга доктора философских наук, члена Союза писателей СССР, профессора А. В. Гулыги заслуживает внимания именно тем, что на основе глубокого изучения огромного и трудно синтезируемого наследия великого немецкого философа, а также превосходного знания немецкой культуры той эпохи дает убедительное изображение творческой жизни Шеллинга, доказывает, что Шеллинг велик не только потому, что был достойным продолжателем Фихте, предшественником Гегеля, но и тем, что тогда было оставлено без должного внимания и соответствующей оценки.

Проф. А. В. Гулыга — автор книг о Канте и Гегеле, которые заслужили высокую оценку как у нас, так и за рубежом. Новая книга в той же серии («Жизнь замечательных людей») имеет не только самостоятельную ценность, но и помогает глубже понять Канта, Фихте и Гегеля. Свообразие авторской концепции немецкой философской классики в завершенном виде выступает в рецензируемой книге. Главное направление развития философской мысли осуществляется через ступени, имеющие самостоятельное значение. Это касается развития

* Москва, «Молодая гвардия», 1982.

как немецкой классической философии в целом, так и ее отдельных представителей и в первую очередь Шеллинга, который в течение почти 60 лет искал пути понимания независимой от человеческого познания объективной реальности, природы как органического, диалектического целого и места человека в нем. Шеллинг сам находил существенный недостаток проделанной им же работы и для его преодоления испробовал почти все возможные для идеалиста пути, начиная от субъективного идеализма и кончая философией откровения. Его вечная неудовлетворенность достигнутым и понимание невозможности создания единой системы является своеобразной демонстрацией того, что идеализм исчерпал свои возможности позитивного развития, что рационализм Гегеля, недостатки которого подчас замечал и критиковал Шеллинг, все же являлся высшей формой развития идеализма.

Оглавление рецензируемой книги хорошо передает общую позицию автора и неординарность его мысли: глава I—«Великолепный восход солнца», II—«Производящая природа», III—«Романтическая школа», IV—«Поэзия и проза философии», V—«Жизнь в искусстве», VI—«Миф как форма бытия», VII—«Сумерки богов», заключение: «Русская звезда».

Вместо предисловия предлагается «По поводу эпитафии», эпитафией же служат слова замечательного русского поэта и мыслителя Ф. И. Тютчева: «Его призвали всеблагие, как собеседника на пир» (с. 5). Эпитафии имеют все другие главы и все они взяты у Тютчева, который долго жил в одном городе с Шеллингом в Мюнхене и дружил с ним. Но Тютчев—не единственная нить, связывающая Шеллинга с русской культурой. «Шеллинг,—пишет А. В. Гулыга,—существенным образом повлиял на становление самобытного русского философствования в XIX веке, того слоя духовной жизни, к которому тяготел Тютчев. Если мы хотим понять, как вдохновлялись Вл. Одоевский, автор «Русских ночей», Веневитинов, Станкевич, Чаадаев, братья Киреевские, Ап. Григорьев, Вл. Соловьев, мы должны познакомиться с Шеллингом» (с. 5). Причина больше чем достаточная, чтобы желающий познать глубины мировоззренческой мысли в России обратился к Шеллингу. Но эта связь не односторонняя. В этой связи раскрывается новый, значительный аспект личности и творчества самого Шеллинга.

О значении Шеллинга для русской мысли писали много, но автор рецензируемой книги устанавливает новые факты и публикует новые документы. В 1841 г. перед переездом в Берлин, чтобы занять кафедру своего бывшего друга и потом счастливого соперника Гегеля, т. е. в самый ответственный период своей жизни, Шеллинг обращается к Александру Ивановичу Тургеневу, с которым он познакомился в сентябре 1832 г. в Венеции. Шеллинг пишет, что он будет читать лекции в Берлине: «Какое было бы счастье встретить Вас там и видеться с Вами длительное время. Нет слов, чтобы передать, как часто мне Вас не хватало..., мы с Вами в глубине души, в самом сокровенном чувствуем одинаково». Совершенно прав А. В. Гулыга, когда пишет: «...ни к кому из своих коллег и единомышленников Шеллинг не обращался с такими проникновенными словами» (с. 272).

Особую тягу самого Шеллинга к России, его веру в великое ее назначение, по мнению А. В. Гулыги, можно объяснить тем, что «русская философия воплощена в искусстве. Наши философские корифеи—Пушкин, Достоевский, Толстой. У них на первом месте «проблемы нравственные» (с. 193). Вместо «философии», кажется, следовало напи-



საქ — «мировоззрение». Ведь философия всегда имела целью, даже у самого Шеллинга, дать научное в смысле доказуемости мировоззрение.

Положение автора рецензируемой книги о значении Шеллинга для русского философствования имеет еще большую силу, чем он сам предполагает. Дело в том, что он по традиции профессора Харьковского университета И. Б. Шада, имевшего значительное влияние на развитие русской философии, считает Шеллинга не только бывшим учеником И. Г. Фихте, но и пропагандистом фихтеанских идей. Но Шад уже в Германии, до приезда в Россию старался соединить учения Фихте и Шеллинга и склонялся в сторону последнего. Он считал, что оптимальный вариант философии Фихте—это философия Шеллинга, что будущее принадлежит натурфилософии Шеллинга (Schad J. B., *Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion*. Erfurt, 1802, 193).

Шеллинг был не только философом и историком философии, но и незаурядным поэтом, писателем, доктором медицины, создателем «философии мифологии» и «философии искусства», мыслителем, который повлиял на развитие не только немецкой, но и французской и русской философии. Все это доступно и поучительно не только для широкого круга заинтересованных читателей, но и для узких специалистов, изложено в рецензируемой книге на широком фоне культурной жизни Европы II половины XVIII и I половины XIX века.

Первая глава книги — «Великолепный восход солнца», знакомит нас с детством и началом научной деятельности вундеркинда — Шеллинга, с началом дружбы трех гениев: Шеллинга, Гегеля и Гельдерлина. Они занимались в одной комнате. Старшекурсники (Гегель и Гельдерлин) охотно уступают ведущее место яркому и в то же время более решительному Шеллингу, которому молва приписывала немецкий перевод «Марсельезы». Друзья приветствуют «великолепный восход солнца», т. е. французскую революцию. Так выразит впоследствии Гегель то впечатление, которое она произвела на них (с. 10).

Как для других представителей немецкой философской классики, так и для Шеллинга Кант оставался той основой, к которой вновь и вновь обращались для того, чтобы идти вперед. Поэтому автор дает краткую характеристику кантовской философии. Он считает, что сущность решительного переворота, осуществленного Кантом в философии, состояла в том, что он ввел воображение в теорию познания. «Воображение — конструктор не только познавательного синтеза. Фактически в каждой части своей философской системы, решая встающие перед ним задачи, Кант прибегает к помощи воображения» (с. 16). Эта интересная интерпретация, берущая начало в учении Фихте, многое дает для понимания внутренней связи между Кантом, с одной стороны, Фихте и Шеллингом — с другой. Но краткость изложения оставляет впечатление, что данное понимание выводит за пределы философии Канта, когда утверждается: «Воображение помогает создать знание о мире, но не сам мир» (с. 17). По Канту научное знание мы имеем лишь о том мире, который создается в познании. И если «воображение порождает время» (с. 17), становится непонятной функция воображения в «Критике чистого разума», как соединяющей чувственность и мышление в схемах.

Анализируя начальный период философской деятельности Шеллинга, А. В. Гулыга с полным правом указывает на то, что в это вре-

мя в работах, которые сам Фихте считал вполне приемлемыми для себя, «все же есть некоторые, едва уловимые нюансы, которые не заметил Фихте, но которые отличают взгляды Шеллинга от фихтевского «учения о науке» (с. 26). Это интерес и почтение к объективному началу. Из этого выросла философия природы Шеллинга.

Шеллинг, так же как и Фихте, хочет развить учение Канта, но отрицает непознаваемость вещей самих по себе. Превознося Фихте, он видит продуктивную способность не только в «Я», но и в природе. Эта самовозбуждающаяся и самоопределяющая природа существует изначально. Она в целом организация и состоит из иерархии организации (с. 41). Если вспомнить, что организм, как живое по Канту, недоступен теоретическому мышлению, а по Фихте, как простой продукт не-Я специального внимания не заслуживал, специфика Шеллинга станет ясна. Можно сказать, что недостаточность для познания организма идеалистически понятого понятийного мышления было причиной отрицания Шеллингом исключительного права «негативной философии». Это и предопределило его путь к философии мифологии и философии откровения. Шеллинг понял правоту кенигсбергского мыслителя, отрицающего возможность познания организма, исходя из априоризма.

Из ведущих представителей немецкой философской классики ближе всех к Гёте, безусловно, был Шеллинг. Их объединяло поклонение перед природой, как живым организмом, самодовлеющим и творящим. На этой основе они в значительной степени сотворили внутреннее единство немецкой культуры первой половины XIX века. Немаловажное значение имело и то, что спинозовское понимание природы как бога, совершенно неприемлемое для Фихте, им обоим было родственно.

Понимание рецензируемой книги облегчает и удачный метод изложения. А. В. Гулыга мастерски чередует анализ философских взглядов Шеллинга с изложением его литературных, дружеских, семейных связей. Читателю запомнятся блестящие характеристики братьев Шлегелей (с. 73), Каролины Шеллинг (с. 75), Ф. Баадера (с. 164—165) и др.

В основном труде первого периода своей философской деятельности — «Система трансцендентального идеализма» (1800 г.) Шеллинг не стремится к невыполнимой цели. Он не хочет стать выше материализма и идеализма. «Всякая философия, — говорит Шеллинг, — должна исходить из того, что либо природа создается разумностью, либо разумность природой» (с. 85). Это для него пути субъективного и объективного идеализма. Основным предрассудком считает допущение вещей вне нас как непознаваемых (Schelling F. W. J., Werke, B. II, S. 17. Hrsg. ., Weiß, Leipzig, 1907). «Природа, видимо, была бы, если даже не существовало ничего, что ее представляет» (там же, с. 14). Тяготение Шеллинга к материализму доказывает осознание великим мыслителем трудностей обоснования идеалистического мировоззрения. И в этом аспекте, говоря словами В. И. Ленина, этот «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» (с. 87). Хотя сам Шеллинг, отрицая первичность как бытия, так и мышления, т. е. интеллигенции, будет утверждать: «Ни то, ни другое, вернее, и то и другое вместе — вот из чего нужно исходить». Тождество духа и природы. Абсолютное тождество он называет разумом. Это полная нерасчлененность объекта

и субъекта. «Между объектом и субъектом возможны только количественные различия» (с. 107).

Несмотря на очевидное преимущество гегелевской диалектики перед шеллинговским ее пониманием, А. В. Гулыга, верный методу конкретного подхода к проблеме, отмечает, что: «У Шеллинга есть одно преимущество перед Гегелем: в его труде видны земные корни диалектики, связь ее с естествознанием, с процессом развития природы. Гегель будет отрицать развитие в природе. Для Шеллинга—это непреклонный факт» (с. 89).

С точки зрения развития диалектики мышления важно указание в рецензируемой книге на первую формулировку Шеллингом мысли о конкретности понятия как системы. Это 1802 год. Статья называется «О конструкции в философии». «Предмет» становится понятным через другое, через место во всей конструкции. «Допустив А, я не знаю, что мне с ним делать без Б, и поэтому я должен допустить также и Б» (с. 114). Эта позиция стала исходной для Гегеля и спасла его от мистицизма и иррационализма, но не самого Шеллинга, который не мог отказаться от того, что не входило в содержание понятий.

Небезынтересно отметить и то, что в том же 1802 г., когда появилась статья Шеллинга «О конструкции в философии», упомянутый выше И. Б. Шад развивал сходную мысль о конкретности понятий. Никакое понятие, утверждал он, не является совершенно простым: оно зависит от всех других направлений мысли. В этой всеобъемлющей связи каждое понятие является частью родом, частью — видом, а частью — индивидуальностью. Содержание понятия требует дополнения и ищет его по всем направлениям, до абсолюта, т. е. до создания замкнутой системы невозможно дойти (Schad J. V., *Absolute Harmonie...*, S. 283).

О значении натурфилософии Шеллинга для той эпохи убедительно говорит ее оценка Александром Гумбольдтом. По мнению всемирно признанного ученого, «натурфилософия не может повредить успехам естественных наук. Напротив, она дает принципы, которые подталкивают новые открытия». Гумбольдт говорит даже о революции, которую Шеллинг начал в естествознании, она по его словам есть «прекраснейшее начинание нашего стремительного времени» (с. 130).

Шеллинга не удовлетворяет установленное им конкретное понятие. В поисках он обращается ко всем видам проявления человеческих способностей. Начинается отход от рационализма, который Шеллинг называл отрицательной философией, т. к. она ограничивается понятиями, в которых не отражается конкретная реальность. Шеллинг часто меняет позицию, становится Протеем в философии. Это нашло свое отражение в «Фаусте» Гете. Полагаем, что мнение А. В. Гулыги, считающего Шеллинга прототипом Протея в «Фаусте», убедительно. Заслугой автора считаем также и законченное исследование давнишней проблемы германистики, проблемы автора «Ночных бдений». А. Н. Гулыга доказывает, что автором этого сугубо интересного литературного произведения следует считать Шеллинга (с. 133—148).

Интересные суждения развивает автор, анализируя понимание мифа Шеллингом. Миф для Шеллинга возникает как «индивидуальное сознание народа». Миф — определенная, всеобщая, закономерная ступень развития сознания. Этим объясняется наличие общих мотивов в мифологии разных народов. Миф — ступень сознания, когда идеальное и реальное пока неразделены. Это изначальная форма сознания,

«которое еще целиком погружено в бытие. Миф — форма не только сознания, но и бытия, пусть иллюзорного, но все же бытия. Антитеза мифа — самосознание» (с. 229). Самосознание, рефлексия отождествляется с критическим самосознанием. Но мифологическое мировоззрение как мировоззрение трудно представить без самосознания, хотя критическим становится мировоззрение с возникновением философии. Сама философия оставляет место мифу, когда ограничивает возможности человеческого познания (например, мифы Платона). Платон знал, что критическое сознание убивает миф. Поэтому он советовал слушать миф «как слушают дети» («Политик», 268е). Миф — парадигматическое мышление. Парадигмами служат видение мифа или богов «героями». Они и являются ориентирами. Создается устойчивая модель видения мира народом, что в то же время является моделью его жизни. Она настолько устойчива, что значительно определяет проблематику философского мышления.

«Философию откровения» Шеллинга как в свое время, так и сейчас, обвиняют в мистицизме. Но как философ Шеллинг знал: мистика и теософия — измена философии. Он сам обвинял Гегеля в теософии (с. 259). В своей работе «К истории новой философии» Шеллинг теософией называл учение Ф. Г. Якоби и отличал ее от философии. Истинным признаком мистицизма считал ненависть к ясному рассудку и вообще к науке.

Шеллинг претендовал на внутреннее единство своего философствования на всех этапах его развития. И, что главное, желал создать не замкнутую систему, подобно Гегелю и другим, а систематическое развертывание установленных принципов (с. 254—255). Шеллинг не отрицает возможности появления новых проблем и новых путей их решения, но уверен, что «прогрессирующий жизненный опыт и все новые пути познания» придают его системе «новую силу и мощь» (с. 259). А. В. Гулыга раскрывает перед читателем тайну Протея-Шеллинга. Он менял «свой облик не для потехи других, а в силу непрестанного совершенствования» (с. 287). Поэтому не замыкается у него система, хотя сохраняется системность. Но это было лишь желание Шеллинга. И он не смог преодолеть непреодолимую для идеалиста боязнь перед бесконечностью развития, перед подлинным развитием объективного мира. И Шеллинг все же признает преимущество замкнутой системы и круговращения в развитии. Он писал: «Идея непрекращающегося прогресса есть идея бесцельного прогресса... — это самая мрачная и пустая мысль. Последняя цель познания — достичь состояния покоя. Это последняя остановка науки, «конец науки», когда она может перейти в веру. Начинать с веры наука не может, но завершиться ею должна». (с. 260). Поэтому и резко осуждали позднего Шеллинга Фейербах, Маркс и Энгельс, высоко ценившие его заслуги перед немецкой и мировой философской мыслью.

Интересные и глубокие монографии А. В. Гулыги «Кант» (М. 1977 г.), и «Гегель» (М. 1970) переведены на немецкий язык, переводится и рецензируемая нами монография. Ее перевод на грузинский язык было бы важным приобретением нашей философской литературы.

Г. В. ТЕВЗАДЗЕ

Представлена Институтом философии
АН Грузинской ССР

ჩვენი ავტორები

გერმანე ფაცაცია, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის უმცროსი მეცნიერ თანამშრომელი

ნოდარ ლეუვა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის უმცროსი მეცნიერ თანამშრომელი.

ჭვინაბ სარაძე, სტუდენტი ახალგაზრდობის საზოგადოებრივი აზრის შესწავლის, ფორმირებისა და პროგნოზირების სამეცნიერო ცენტრის ლაბორანტი.

ირაიდა სესიუნინა, ტომსკის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოცენტი.

ევგენი რაშკოვსკი, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი.

თეიმურაზ ბუალავა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ასპირანტი.

ივეტა გერსამია, გამომცემლობა „მეცნიერების“ მეცნიერ-რედაქტორი, ხელოვნებათმცოდნეობის კანდიდატი.

გურამ თევზაძე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგე.

ახალი წიგნები

გამომცემლობა „მეცნიერება“

ნოდარ ნათაძე, მიზეზობრიობა და თავისუფლება.

რედაქტორი მ. მიმარლაშვილი.

ნაშრომში განხილულია ცოცხალი მატერიის ფუნქციების „ტელენომური“ მომენტები (ლიტერატურის მიხედვით) და ადამიანის დაპირისპირება გარესამყაროსთან რეფლექსიამდელ დონეზე. შემდეგ ნაცალია ადამიანის თავისუფლების დახასიათება, როგორც ცნობიერების ისეთი შინაარსების საფუძველზე ქცევის უნარისა, რომლებიც არაა ცოცხლად განსაზღვრულ გარესამყაროს მოცემული სიტუაციით.

88 გვ., ფასი 60 კაპ., ტირაჟი 5200.

ფილოსოფიური ანთოპოლოგიის საკითხები, VII

რედაქტორი დ. ქერქაძე.

კრებულში შესულია ადამიანის ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები: როგორია ადამიანის გონითი ყოფიერება და როგორაა შესაძლებელი ადამიანის მთელში სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა თანაარსებობა; რა ადგილი უჭირავს ფილოსოფიას ადამიანის სულიერ სტრუქტურაში; რა მიმართებაა ადამიანის გვარეობით არსსა და იდეალს შორის; როგორ ხორციელდება ადამიანის შინაგანი სამყაროს გარეგამოსახულება, — ამ საკითხებზე შეიძლება ვნახოთ გარკვეული პასუხები წინამდებარე კრებულში.

96 გვ., ფასი 60 კაპ., ტირაჟი 1500.

შოთა ნადირაშვილი, გენწყობის ფსიქოლოგია, I.

რედაქტორი აკად. ა. ფრანგიშვილი

ნაშრომში განხილულია ფსიქოლოგიის ძირითადი მეთოდოლოგიური საკითხები და ნაჩვენებია, რომ მათი სისტემური გაგება გენწყობის თეორიის საფუძველზეა შესაძლებელი.

ნაშრომში ნაჩვენებია გენწყობის ფორმირების, მოქმედებისა და შეცვლის კანონზომიერებანი, რომლებიც არსებით მონაწილეობას იღებენ ადამიანის საქმიანობაში. გენწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის მიხედვით პიროვნების ფორმირება, ფსიქიკური აქტივობის ფორმების ჩამოყალიბება და ადამიანის რეალურ-კონკრეტული საქმიანობა გაგებული და ახსნილი უნდა იქნეს გენწყობის კანონზომიერებათა საფუძველზე.

ნაშრომში შეტანილია უახლესი თეორიული და ექსპერიმენტული მონაცემები ადამიანის ფსიქიკური აქტივობისა გენწყობის კანონზომიერებათა შესახებ, რომლებიც გენწყობის თეორიის განვითარებას გარკვეულ მიმართულებას აძლევენ.

ნაშრომი გამოხწვლია ფსიქოლოგიის, პედაგოგიისა და ფილოსოფიის სპეციალისტებისათვის, რომლებიც ადამიანის პიროვნების გაგებისა და აღზრდის ამოცანებს ეხმარებიან.

260 გვ., ფასი 2 მან. 05 კაპ., ტირაჟი 1700.

უშრნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის
 1983 წლის შინაარსი, № 1—4

მარკსის დაბადების 165 და პარლამენტის 100 წლისთავი

- ტაბიძე ო., ადამიანის ბიოგენეზისა და სოციოგენეზის ურთიერთობის პრობლემა, № 2.
 ნოდია გ., კ. მარქსი შრომისა და თამაშის მიმართების შესახებ, № 2.

გერმანიის ტრაქტატის 200 წლისთავი

- რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობა და ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება, № 3.

ფილოსოფია

- ავალიანი ს., ანტონ ბაგრატიონი და XVIII საუკუნის რუსული ფილოსოფიური აზროვნება, № 3.
 ასათიანი ვ. (ქუთაისი), სოციალიზაციის ძირითადი ინსტიტუტები და მექანიზმები, № 1.
 გერსამია ი., საოპერო სპექტაკლი როგორც დიალოგი, № 3.
 გოგობერიშვილი ვ., რელიგიის პრობლემა სეკულარიზებულ საზოგადოებაში, № 3.
 დოლიძე მ., სუბიექტი და ობიექტი მეცნიერულსა და მხატვრულ შემეცნებაში, № 1.
 დოლიძე მ., ენა და რეალობა სუბიექტ-ობიექტის განსხვავებულ მიმართებაში, № 2.
 კობაძე ა., ფილოსოფიის როლი და მნიშვნელობა ანტონ I-ის ნაზრევში, № 1.
 კუკანია ა., თ. კუნის მეთოდოლოგიური კონცეფციის კრიტიკული ანალიზი, № 1.
 კუკანია ა., კ. პოპერი და პოსტპოზიტივიზმი, № 2.
 ლეუვა ნ., საბჭოთა ახალგაზრდის სოციალიზაციის ზოგიერთი საკითხი, № 4.
 მეტრეველი კ., დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის პრობლემა კანტის ცნებათა ანალიტიკაში, № 1.
 მშვენიერიძე ნ., ადამიანის ადვილი კანტის ტელეოლოგიურ სისტემაში, № 2.
 რაშკოვსკი ე. (მოსკოვი), კულტურა, ისტორია, პიროვნება პ. ლავროვის ნაშრომებში, № 4.
 სარაძე ზ., ხელოვნების სოციალური მისია ჰერბერტ რიდის მიხედვით (კრიტიკული ანალიზი), № 4.
 ხესიუნინა ი. (ტომსკი), სულიერი მოხმარების ინფორმაციული ასპექტის პრობლემა, № 4.
 ფაცაცია გ., სოციოლოგიური ცოდნის დონეების თანაფარდობის პრობლემათა თვის, № 4.

ფსიქოლოგია

- შონია მ.**, შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და ცვლა, როგორც ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების ფაქტორები, № 3.
- ბალანჩივაძე ი.**, მუსიკალურ-საშემსრულებლო ქცევა და მისი მოტივაცია, № 2.
- ბაკურაძე თ.**, მუსიკალური აღქმა, როგორც ფსიქოლოგიის პრობლემა, № 3.
- ბუღავა თ.**, ზოგიერთი ექსპერიმენტული მონაცემები განწყობის ინტერმოდულური ერთიანობის შესახებ, № 4.
- გაგოშიძე თ.**, ობიექტებით აზრობრივი მანიპულირების დარღვევა ტვინის მარჯვენა და მარცხენა ჰემისფეროების უკანა ნაწილების დაზიანების დროს, № 2.
- გელაშვილი მ.**, განწყობის ონტოლოგიის საკითხისათვის, № 3.
- გერსამია ი.**, მუსიკოს-შემსრულებლის შემოქმედებით პროცესში განწყობის აქტივობის პრობლემისათვის, № 4.
- მალრაძე მ.** (ჭუთაისი), დადებითი და უარყოფითი შეფასების მოტივაციური როლი დაწყებითი კლასების მოსწავლეთა მნემურ აქტივობაში, № 2.
- მერაბიშვილი გ.**, ბიოლოგიურ-სოციალური სისტემის ექსპერიმენტული გამოკვლევა, № 1.
- მშვიდლობაძე რ.**, სოციალური განწყობების აღქმა გრამატიკული სტრუქტურების ვარიანტების შემთხვევაში, № 3.
- ნიჟარაძე გ.**, მოტივაციური ფაქტორების გავლენა სხვადასხვა ტიპის ამოცანათა ამოხსნაზე, № 1.
- ნორაკიძე ვ.**, პიროვნების თვისებები და ფიქსირებული განწყობა, № 2.
- ყანჩაველი ლ.**, პირველადი განწყობის თვითმართვის დონე სააზროვნო ამოცანების ამოხსნისას, № 1.
- ყვავილაშვილი ლ.**, დავიწყების ერთი განსაკუთრებული ფორმის შესახებ, № 3.
- ყიფიანი ნ.**, ზნეობრივისა და შემოქმედებითის ურთიერთგაპირობებულობა განწყობის თეორიაში, № 2.
- ჩიტაშვილი მ.**, ადამიანის ქცევისა და საქმიანობის ფორმები და მათდამი დამოკიდებულება, № 3.

ჩვენი მემკვიდრეობა

- ბოქორიშვილი ა.**, გაბრიელ ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, № 3.
- დანელია ს.**, რეცენზია დ. უზნაძის წერილზე „ლეიბნიცის ადგილი ფსიქოლოგიაში“, № 1.

ახალი თარგმანები

- ფ. შელინგი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ვოლფი, № 4.

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

- თევზაძე გ., ა. გულივა. შელინგი, № 4.
- ჭელიძე მ., მაჭავარიანი მ., ნიბლაძე ვ., მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ფილოსოფიური გამოკვლევა სოკრატეს შესახებ, № 2.
- უუუუნა ნეფარიძე (ნეკროლოგი), № 3.

ავტორთა საყურადღებოდ

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

წერილში გამოყენებული ნაშრომების სია დაერთოს ბიბლიოტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრანზილეტში. აქტორისეული 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

26¹³⁰/₁₉

დასი 85 კაბ.

ბნღეკსი

76195

