

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

675-3/2  
1985

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

4.1985

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985, № 4



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. 1985

გამომცემლობა „მეცნიერება“  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

● თბილისი  
ТБИЛИСИ

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

თ. ბუაჩიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა,  
ზ. მიქელაძე, 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), Джиев О. И. (зам. редактора),  
Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Надирашвили Ш. А., Прангишвили А. С.,  
Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985

---

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

---

გადაეცა წარმოებას 10.9.85; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11.11.85; შუკ: № 2921,  
ანაწყობის ზომა 7×11<sup>1</sup>/<sub>2</sub>; ქალაქის ზომა 7×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი  
თაბახი 10,9; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,0; უე 15315; ტირაჟი 650;  
ფასი 85 კპ.

\*

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

რ. პეტრიანოვილი, კულტურა, შემოქმედება, ტრადიცია . . . . .	5
ბ. ჯოლოსაშვილი, ჰერაკლიტეს დიალექტიკა . . . . .	18
ნ. ნიკიფორაძე, კანტი ისტორიის საზრისის შესახებ . . . . .	33
მ. ულიანოვა, (ლენინგრადი), რიცხვი მსოფლმხედველობათა დიალოგში . . . . .	43

### ფსიქოლოგია

3. ბაბაძე, „განწყობითი ასახვისა“ და „განწყობის ფორმების“ ცნებები დ. უზნაძის განწყობის ფსიქოლოგიაში . . . . .	6
ბ. თაბაღარი, არჩევანი და ალტერნატივათა გადაფასება . . . . .	49
ნ. შამუგია, სოციალური განმტკიცების როლი სოციალური ქცევის განწყობის ფორმირებაში . . . . .	63
ე. კვიციანიანი, ფიქსირებული განწყობისა და ჩვევის ურთიერთობის საკითხისათვის . . . . .	77
ნ. შატაბაძე, ქალაქის „ქველი“ და „ახალი“ საცხოვრებელი გარემოს განწყობისეული შეფასებანი და არქიტექტურული გეგმარებითი პრობლემები . . . . .	85
	90

### ახალი თარგმანები

მ. ბანტი, პრაქტიკული გონების კრიტიკა . . . . .	103
--	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

Р. М. ПЕТРИАШВИЛИ, Культура, творчество, традиция . . . . .	5
Г. Н. ДЖОЛОХАВА, Диалектика Гераклита . . . . .	18
Н. З. МШВЕНИЕРАДЗЕ, Кант о смысле истории . . . . .	33
О. Н. УЛЬЯНОВА (Ленинград), Число в диалоге мировоззрений . . . . .	43

### ПСИХОЛОГИЯ

В. Л. КАКАБАДЗЕ, Понятия «установочное отражение» и «форма установки» в психологической концепции установки Д. Н. Узнадзе . . . . .	49
Б. Р. ТАГАУРИ, Выбор и переоценка альтернатив . . . . .	63
Н. Н. ЧАВЧАВАДЗЕ, Роль социального подкрепления в формировании установки социального поведения . . . . .	77
Е. Г. КВИРИКАШВИЛИ, К вопросу о взаимоотношениях фиксированной установки и навыка . . . . .	85
Н. Т. КУТАТЕЛАДЗЕ, Установочные оценки «старой» и «новой» жилой среды города и архитектурно-планировочные проблемы . . . . .	90

### НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Им. КАНТ, Критика практического разума . . . . .	103
--	-----



## ფილოსოფია

### როგორც პატრიარქალი

#### კულტურა, შემოქმედება, ტრადიცია

18118  
თითქმის ყოველ ფილოსოფიურ ნაშრომში, რომელიც ამა თუ იმ ცნების დადგენას ეძღვნება, აღნიშნულია განსახილველი საგნის გამოყოფის სიძნელე, მისი გაგების სირთულე და განსაზღვრებათა სიმრავლე. მაგრამ, კულტურის მკვლევართა ერთსულოვანი აღიარებით, ძნელია მოიძებნოს ისეთი ტერმინი, რომელიც ამ მხრივ კულტურის ცნებას გაუტოლდებოდა. როგორც ვ. მეყუევი წერს: „საზოგადოებრივი მეცნიერების არც ერთი ცნება არ იწვევს ისეთ აზრთა სხვადასხვაობას, მოსაზრებებისა და განსაზღვრებების ისეთ მრავალფეროვნებას როგორც „კულტურის ცნება“ [20, გვ. 3]. იგივე აზრი ჰქონდა გამოთქმული ი. შჩეპანსკის: „ძნელია წარმოვიდგინოთ სხვა ისეთი ფართო მნიშვნელობისა და გავრცელების ტერმინი, როგორც კულტურა“ [28, გვ. 38]. ლ. ჰელიძის შეხედულებით, „ჭეშმარიტად, არ მოიძებნება ისეთი სახრიკო კითხვა, ვიდრე ის, თუ რა არის კულტურა“ [26, გვ. 226].

მსგავსი გამონათქვამების მოყვანა კიდევ მრავლად შეიძლებოდა, მაგრამ საკითხის ეს მხარე, მოცემულ შემთხვევაში იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც მასთან არის დაკავშირებული კულტურის განსაზღვრებათა სიმრავლე.

ამ ფაქტზე რეაქცია უნდა იყოს ის, რომ კულტურის პრობლემებისადმი მიძღვნილ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში [8, გვ. 54; 7, გვ. 141] ერთგვარი აღიარება პოვა თვალსაზრისმა, რომლის მიხედვით კულტურის „ცნებამ“ დიდად იზარალა იმის გამო, რომ „კულტურის პრობლემების მრავალი მკვლევარი დაბეჯითებით ცდილობს თავისი განსაზღვრება მოგვეცეს“ [4, გვ. 168].

ამასთან, კულტურის რაობის საკითხი კვლავ და კვლავ წამოიჭრება ხოლმე და კულტურის მკვლევარების მიერ ეს ფაქტიც დაფიქსირებულია. იმოწმებს რა ნ. ჭავჭავაძეს, ე. მარქარიანი სამართლიანად შენიშნავს: „სრულიადაც არ არის შემთხვევითი, რომ საკითხი, თუ რა არის კულტურა, როგორია მისი ფუნდამენტური კრიტერიუმი, კულტურის მოვლენების კვლევასთან დაკავშირებული საკითხების ყოველი განხილვისას ხელახლა წამოიჭრება ხოლმე“ [16, გვ. 31].

ამრიგად, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მკვლევართა უმრავლესობისათვის კულტურის რაობის, მისი საზრისის დადგენის პრობლემის წამოწვევა თვითმიზანი არ არის. საქმე ისაა, რომ კულტურის მრავალი კონკრეტული საკითხის გადაჭრა „იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ არის განმარტებული კულტურა“ [1, გვ. 46].

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ კულტურის განსაზღვრებათა განუწყვეტელმა ზრდამ მხოლოდ ფილოსოფოსი შეიძლება გააღიზიანოს. კულტურის, როგორც ასეთის, ერთი მთლიანი ფენომენის გამოვლენა მრავალი შეიძლება იყოს, მაგრამ მისი შინაგანი საზრისი, რაც ფილოსოფოსს უნდა აინტერესებდეს, მხოლოდ ერთია, ერთია, რაც მრავალსახოვნად ვლინდება. სხვანაირადაც

საქ. სსრ კ. მარქსის  
სახ. სახ. რისკუბ.



შეიძლება ითქვას: კულტურის ფილოსოფოსი მკვლევარი დასაბუთებს თავის პოზიციას, თუ ერთი და იმავე ფილოსოფიური კონცეფციის შიგნით კულტურის არსებითად განსხვავებული ფილოსოფიური განსაზღვრებების არსებობას ნორმალურ ვითარებად მიიჩნევს.

კულტურის პრობლემებზე დაწერილ ფილოსოფიურ გამოკვლევებში კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა შორის კვლევის სხვადასხვა დონის მიხედვით გამოყოფენ „კულტუროლოგიას“, როგორც კულტურის სპეციალურ მარქსისტულ თეორიას, ე. ი. კვლევის თეორიულ დონეს, და „კულტურათმცოდნეობას“, როგორც ემპირიულ, „აღწერით“ მეცნიერებას [17, გვ. 22; 6, გვ. 167]. კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა ამგვარი კლასიფიკაცია უფლებამოსილია იარსებოს და გარკვეულად, კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიურ პრინციპადაც გამოდგება. მაგრამ არსებითი განსხვავება მისი თვალთახედვის მიღმა რჩება და ამიტომ, შეიძლება ითქვას, ის ნაკლოვანია. ჯერ ერთი, არ არსებობს წმინდა ემპირიული, მხოლოდ „აღწერითი“ მეცნიერებები. მეცნიერება აუცილებლად გულისხმობს შესასწავლი სინამდვილის ობიექტური კანონზომიერებების შემეცნებას და მათ საფუძველზე მოვლენებისა და პროცესების ახსნასა და განვითარების მიმართულების დადგენას. ამიტომ ამგვარი წმინდა აღწერითი მეცნიერებანი არ არსებობენ, ან წინააღმდეგობაში არიან თავისთავთან, რამდენადაც მეცნიერებად იწოდებიან; მეორეც, ზემოთ მოცემული კლასიფიკაციით კულტურის კვლევის დონეებს შორის განსხვავება უმთავრესად დაიყვანება მათ მიერ დადგენილი კანონზომიერების ზოგადობის ხარისხზე. სხვა მხრივ, ისინი არსებითად ერთი და იგივე მეთოდებით მოქმედებენ და ერთი ინტერესი აქვთ.

ზემოთქმულის გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ კულტურის განსაზღვრებათა სიმრავლე ორ ძირითად ჯგუფს ქმნის: კულტურის ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური, ანუ პოზიტიურ-მეცნიერული განსაზღვრებები. ეს შეიძლება ასეც ითქვას: კულტურის ფილოსოფიური განსაზღვრებები და კულტუროლოგიური განსაზღვრებები. კულტუროლოგია, კულტურის ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, ნიშნავს კულტურის განხილვას კონკრეტული მეცნიერების მეთოდებითა და თვალთახედვით. ამრიგად, კულტურის განსაზღვრის ორ პრინციპულად სხვადასხვა წესს განაპირობებს ორი განსხვავებული მიდგომა: ფილოსოფიური და პოზიტიურ-მეცნიერული.

კულტურისადმი ფილოსოფიური და პოზიტიურ-მეცნიერული (კულტუროლოგიური) მიდგომა, უწინარეს ყოვლისა, იმით განსხვავდება ერთმანეთისაგან, რომ კულტუროლოგია (როგორც საკუთრივ კულტუროლოგია, ისე კულტურის შემსწავლელი კონკრეტული მეცნიერებანი) კულტურას განიხილავს როგორც ფაქტს, როგორც არსებულს, მის რეალურ ყოფნაში. კულტუროლოგიის ამოცანაა უპასუხოს კითხვას: როგორი არის კულტურა, ე. ი. როგორ არის ის აგებული? როგორია მისი როგორც ფაქტიური მოცემულობის სტრუქტურა? რა ურთიერთმიმართებაა მის სტრუქტურულ ელემენტებს შორის, ე. ი. როგორ ფუნქციონირებენ ისინი? ამასთან, რაც მთავარია, კულტუროლოგს კულტურა მთელი თავისი სტრუქტურით აინტერესებს მხოლოდ ობიექტურ მიმართებაში, როგორც მხოლოდ ობიექტი შემეცნებელი სუბიექტისაგან განყენებულად. ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოდ მსჯელობს ვ. მეჟუევი: „ისტორია როგორც სპეციალური მეცნიერება ისწრაფვის შეიმეცნოს სხვა ეპოქა, სხვა კულტურა (სხვა მკვლევართან მიმართებით), რო-



გორც რაღაც თავისთავად ფუნქციონირებადი რამ, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად“ [22, გვ. 133].

კულტუროლოგი შემეცნებითი მოღვაწეობის დროს მიზნად ისახავს გახსნას კულტურის ამა თუ იმ სტრუქტურის თავისებურება, დაასაბუთოს მისი განსაკუთრებულობა, უნიკალობა სხვა სტრუქტურებთან მიმართებაში.

კულტურისადმი დამოკიდებულებაში კულტუროლოგებისა და კულტურ-ფილოსოფოსების ინტერესთა განსხვავებულობის არსი ზუსტად არის გამოკვეთილი ნ. ჭავჭავაძის მსჯელობაში: „კულტურის შესახებ მეცნიერებანი ეძებენ პასუხს კითხვაზე „როგორ არსებობს, ფუნქციონირებს და იცვლება კულტურა“, ფილოსოფოსები კი ისწრაფვიან კულტურის არსსა და საზრისს ჩაწვდნენ“ [24, გვ. 38]. როგორც მარქსი ამბობს, ფილოსოფია გვეკითხება: რა არის ჭეშმარიტება? და არა — რა ითვლება ჭეშმარიტებად? ფილოსოფიას აინტერესებს ის, რაც არის ჭეშმარიტება ყველასათვის, და არა ის, რაც მხოლოდ ზოგიერთებისათვის არის ჭეშმარიტება [3, გვ. 101]. მხოლოდ კულტურის არსის, მისი საზრისის წვდომისას გადავლახავთ დროით-სივრცობრივ საზღვრებს, რომელშიც ყოველთვის ჩაკეტილია კულტურის ესა თუ ის კონკრეტული გამოვლინება. კულტურის ფილოსოფიას, უპირველეს ყოვლისა, აინტერესებს არა ბერძნული ან ჩინური კულტურა, არა პირველყოფილი ან მეოცე საუკუნის კულტურა, არამედ კულტურა როგორც ასეთი, რომელიც უსასრულოდ მრავალი ფორმით შეიძლება არსებობდეს.

კულტუროლოგისაგან კულტურფილოსოფიის ამგვარი გამოყოფის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება გავმიჯნოთ კულტურის არაფილოსოფიურ განსაზღვრებებს და შევეცადოთ ფილოსოფიურ განსაზღვრებათა კლასიფიკაციას.

საკითხი, რასთან მიმართების მიხედვითაც შეიძლება გაირკვეს კულტურის საზრისი და დალაგდეს კულტურის შესაძლო განსაზღვრებები, არის კულტურის არსისეული ფენომენების — ტრადიციისა და შემოქმედების ურთიერთთან და თითოეულის კულტურასთან დამოკიდებულების საკითხი. კერძოდ, უნდა დადგინდეს კულტურის შინაგანი აგებულება, შემოქმედებისა და ტრადიციის არსი, მათი მნიშვნელობა საკუთრივ კულტურის არსებობაში.

კულტურის, ტრადიციისა და შემოქმედების ურთიერთმიმართების საკითხი საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მრავალნაირადაა გადაჭრილი. ავტორთა ერთი ჯგუფი კულტურას, არსებითად, შემოქმედებით მოღვაწეობას უიგივებს. მაგალითად, ვ. მეჭუევის აზრით, კულტურის სფერო შემოქმედების სფეროა [21, გვ. 30—31]. შეიძლება ითქვას, რომ კულტურის როგორც შემოქმედების ინტერპრეტატორთა შორის (ვ. არზაკიანი, ე. ბალერი, ნ. ზლობინი, ლ. კოვანი, ი. ვიშნევსკი,...) ყველაზე თანამიმდევრულად ამ თვალსაზრისს ნ. ზლობინი ახორციელებს. იგი პირდაპირ აცხადებს, რომ „კულტურა — ეს არის ადამიანის შემოქმედებითი, აღმშენებლობითი საქმიანობა“ [12, გვ. 128]. ამასთან, მისი აზრით „კულტურა წარმოადგენს საზოგადოების ისტორიული განვითარების პიროვნულ ასპექტს. კულტურის ღირებულებებს ყოველთვის დაჰკრავს პიროვნული ელფერი“ [11, გვ. 129]. რაც შეეხება ზეპიროვნულ, ზეინდივიდუალურ ინსტიტუალიზებულ სულიერ წარმონაქმნებს (მაგალითად, სოციალურ ნორმებს და შეზღუდვებს, თეორიებს, კანონებს, სიმბოლურ კონსტრუქციებს და სხვ.), რომელნიც ინდივიდს ახასიათებენ როგორც რაღაც ფუნქციის, როლის მატარებელს, ისინი კულტურის სფეროში არ შედიან. მოკ-



ლედ, „ზეინდივიდუალური, „გაუცხოებული“ ურთიერთობების სფეროსაგან განსხვავებით, კულტურის სამყაროს ქმნის მხოლოდ პიროვნების თავისუფალი შემოქმედებითი ინიციატივა“ [11, გვ. 129]. როგორც ჩანს, ეს თვალსაზრისი კულტურის გასაგნებულ, „გარეგან“ ფორმას აიგივებს მის გაუცხოებასთან. მისი მიხედვით კულტურა, რაკი თავისთავად, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ არსებობას იძენს, აუცილებლად უუცხოვდება და უპირისპირდება პიროვნების შემოქმედებით უნარს.

კულტურის როგორც შემოქმედებითი საქმიანობის თვალსაზრისი წარმოიშვა და მიმართულია კულტურის „სტატიკური“ გაგების საწინააღმდეგოდ. იგი დაუპირისპირდა, როგორც ტრადიციულ „აქსიოლოგიურ“ შეხედულებას, რომელიც კულტურას განსაზღვრავს, როგორც კაცობრიობის მიერ მთელი ისტორიის მანძილზე შექმნილი მატერიალური და სულიერი ღირებულების ერთობლიობას, ისე ეგრეთ წოდებულ „ეთნოსოციოლოგიურ“ თვალსაზრისს. კულტურის ბუნების გასაგნებად შემოქმედებით მოღვაწეობაზე აქცენტის გადატანით „საგნის“ ნაცვლად ყურადღების ცენტრში მოექცა სუბიექტური საწყისი, რომელიც დაუპირისპირდა კულტურის სუბსტანციურ ნაწილს და თავისში მოაქცია იგი. მოხდა კულტურის პრობლემატიკის „ჰუმანიზაცია“. ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ კულტურის ამგვარი გაგება გარკვეულ სიძნელეებს აწყდება.

იმთავითვე შენიშნულია, რომ კულტურის შემოქმედებით მოღვაწეობაზე დაყვანით კულტურულ მოვლენებს შორის ადგილი აღარ რჩება ადამიანის მოღვაწეობის სტერეოტიპს (კულტურულ ტრადიციას), რეპროდუქციას [13, გვ. 183—184; 18, გვ. 121]. მაგალითად, ე. სოკოლოვი ამ საკითხზე ასეთ აზრს გამოთქვამს: „საზოგადოება საჭიროებს არა მარტო გარდაქმნას, არამედ ტრადიციის შენარჩუნებას, კულტურის ძეგლების დაცვა-შენახვას. საზოგადოების ყოველგვარი საქმიანობა... შემოქმედებით ასპექტთან ერთად შეიცავს როგორც ფუნქციონირების, ისე კულტურის შეთვისების ასპექტებს“ [23, გვ.61].

ამრიგად, თვალსაზრისი, რომელსაც კულტურა შემოქმედებაზე დაჰყავს შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. თუ შემოქმედებითი აქტი თვითონ არის კულტურა, მაშინ ამ აქტის ნაყოფი, ის, რაც შემდეგ კულტურულ ტრადიციად გარდაიქმნება, ზედმეტი ხდება.

ჰუმანიზტებისათან უფრო ახლოს უნდა იყოს ის შეხედულება, რომლის მიხედვით „საჭიროა გავითვალისწინოთ არა მარტო შემოქმედება, არამედ ნორმა, რეპროდუქცირებაც, არა მარტო განვითარება, არამედ კვლავწარმოება; საქმიანობის არა მარტო პიროვნული, არამედ „ზეპიროვნული“ საწყისიც, რადგანაც, ყოველი მათგანი არსებობს როგორც მეორის მომენტი“ [6, გვ. 147].

ვიდრე კულტურის ასეთი ინტერპრეტაციის ავ-კარგს შეგვხებოდეთ, საჭიროა იმ თვალსაზრისის განხილვა და მისგან გამიჯვნა, რომელიც კულტურის შემოქმედებითი, „პროგრესისტული“ გაგების მეორე უკიდურესობას, ასე ვთქვათ, მეორე პოლუსს ქმნის.

ფილოსოფოსთა ერთი ჯგუფი კულტურის საგნობრივ-ობიექტურ მომენტს აზვიადებს და კულტურას, არსებითად, მის ტრადიციულ, ფაქტიურ, რეალურ არსებობას უიგივებს. ამ თვალსაზრისს, შეიძლება ითქვას, არსებობის მეტი უფლება აქვს. კულტურა თავისი გამოვლინებით, გარეგანი არსებობით მართლაც საგნობრივი, ობიექტური რეალობაა, ნიშნებისა და ნორმების გარკვეული სისტემა და მისი ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია საზოგადოებრივ ურთიერთ-



ბათა რეგულაციაა. ამიტომ კულტურას აუცილებლად აქვს ნორმატული, ფუნქციური, ტექნოლოგიური ბუნება, მაგრამ კულტურის მთლიანად მასზე დაყვანა გაუმართლებელია.

კულტურის ასეთი ხედვის დროს წინ წამოიწევეს (ზოგჯერ მთლიანად ამოწურავს კულტურის შინაარსს) ისტორიულად მოცემული საფუძვლების შენარჩუნებისათვის, მისი კვლავწარმოებისათვის გაწეული მოქმედება. კულტურაში შემოქმედებისათვის ადგილი აღარ რჩება და მთლიანად ტრადიციას უიგივდება. თუმცა, შეიძლება ამ თვალსაზრისის ასეთი ინტერპრეტაცია ზოგიერთი მათგანისათვის მიუღებელიც კი იყოს. მაგალითად, ე. მარქარიანს, — ახსიათებს რა კულტურას როგორც ადამიანის მოქმედების სპეციფიკურ წესს, როგორც ამ მოქმედების განხორციელების „უნივერსალურ ტექნოლოგიას“ [16, გვ. 41], — კულტურა ფაქტიურად დაჰყავს საზოგადოების ადაპტაციის ფუნქციაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ე. მარქარიანი არსებითად უარყოფს კულტურის „აქსიოლოგიურ“ ინტერპრეტაციას, იგი კულტურის „ტექნოლოგიური“, „ფუნქციონალური“ ბუნების დასაფუძნებლად „ღირებულებებზე“ უარს არ ამბობს.

ე. მარქარიანის მსჯელობის ლოგიკური გზა ასეთია: მას საზოგადოება შეჰყავს ადაპტირებადი ცოცხალი სისტემების კლასში. შემდეგ კი ეძებს მის სპეციფიკას [19, გვ. 20], იმას, რაც საზოგადოებას ყველა სხვა სისტემებისაგან განასხვავებს. ამ უკანასკნელს იგი პოულობს კულტურაში, როგორც მოქმედების არაბიოლოგიურად გამომუშავებული საშუალებების ერთობლიობაში [19, გვ. 20]. საზოგადოების ძირითადი, ინვარიანტული მიზანი (უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ეს მიზანი, ე. მარქარიანის მიხედვით, ადამიანის, საზოგადოების უმაღლესი ღირებულებაა) არის „საზოგადოების თვითშენახვა, როგორც ცოცხალი სისტემების სპეციფიკური გამოვლენა“ [15, გვ. 35-36].

ე. მარქარიანი ძალიან ხშირად მიუთითებს კულტურის არაბიოლოგიურ ბუნებაზე, მაგრამ მისეული ინვარიანტული მიზნით საზოგადოება მის თვალსაზრისში სიცოცხლის ბუნებრივ კანონს ვერ გასცილდა. ადამიანი სხვა ცოცხალი ორგანიზმებისაგან მხოლოდ კვლავწარმოების მექანიზმებით, ხერხებით... მოკლედ, კულტურის ტრადიციით განსხვავდება, თორემ მიზანი იგივე აქვს — „თვითშენახვა“. ამიტომ კულტურის და მასთან ერთად შემოქმედების მიზანიც სხვა არაფერია, თუ არა ადაპტაციის მეშვეობით საზოგადოების თვითშენახვა — „ცხოვრების სხვადასხვა ფორმების გარემოს ცვალებადი პირობებისადმი შესაბამისობაში მოყვანა“ [15, გვ. 36].

შემოქმედების ცნებაში, სულერთია როგორ გავიგებთ მას: როგორც ახლის შექმნას, თვისობრივად ახალი ყოფიერების ფორმების წარმოქმნას, თვითგამოსახვას... წინა პლანზე ყოველთვის, ისაა წამოწეული, რაც ადაპტირებული, ტრადიციული ნორმების, ხერხების და მეთოდების, „ყოველგვარი წინასწარ დადგენილი მასშტაბის“ მიღმა, ე. ი. ყოველგვარი მოცემული, ფაქტიური, ტრადიციული კულტურის მიღმა გადის. როცა ე. მარქარიანს კულტურა ტრადიციაზე დაჰყავს, ამაში არაფერი მიუღებელი არ არის. მას, რა თქმა უნდა, აქვს ამის უფლება. მაგრამ მაშინ საჭიროა კულტურა სრულიად „გაიწმინდოს“ შემოქმედებისაგან და ამ უკანასკნელს დამოუკიდებელი ონტოლოგიური სტატუსი მიენიჭოს, როგორც ამას მ. მამარდაშვილი აკეთებს [15, გვ. 38-58]. სწორად შენიშნავს ო. ჯიოევი კულტურის ტექნოლოგიური გაგების და



კულტურის შემოქმედებითი ბუნების შეუთავსებლობაზე: „კულტურის ტექნოლოგიური გაგებიდან გამომდინარე, ძნელია ახსნა კულტურის შემოქმედებითი ბუნება“ [9, გვ.10-11]. ამ აზრს ე. მარქარიანი არ იზიარებს და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კულტურის ტექნოლოგიური გაგებისათვის შემოქმედება უცხო რამ არ არის. მისი აზრით, სწორედ შემოქმედების საშუალებით ხორციელდება საზოგადოების მიზნობრივი ინვარიანტი — თვითშენახვა. შემოქმედება ხშირად განიხილება როგორც თვითმიზანი და ეს სავსებით გამართლებულია, — წერს ე. მარქარიანი, — მაგრამ არ უნდა გამოვრიცხოთ შემოქმედების სხვაგვარი გაგების შესაძლებლობა. ანგარიშგასაწევია შემოქმედების პროცესის განხილვის მეორე არანაკლებ მართებული და მნიშვნელოვანი პროექციის არსებობა — სოციალურ-ჯგუფობრივი, სოციალური პროექციისა... ამ თვალსაზრისით ადამიანთა შემოქმედების უნარი შეიძლება განვიხილოთ და უნდა განვიხილოთ მძლავრ ადაპტაციურ მექანიზმად, რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს უზრუნველყოთ საზოგადოების თვითშენახვა გარემოს განახლებულ შეცვლილ პირობებში“ [16, გვ. 38].

ე. მარქარიანის პასუხში, როგორც ო. ჯიოვევი შენიშნავს, არის პასუხის პასუხი: „რამდენადაც კულტურის შემოქმედებაზე პიროვნების თვალსაზრისითაც შეიძლება ვილაპარაკოთ, იმდენად შეგვიძლია ვილაპარაკოთ კულტურის ორ ფუნქციაზე — ტექნოლოგიურ ფუნქციაზე და შემოქმედების მიმართ ადამიანის ტენდენციის გამოხატვის ფუნქციაზე“ [9, გვ. 101].

შემოქმედებას თუ შემოქმედების სუბიექტის, ან პროდუქტის ასპექტით განვიხილავთ, შემოქმედების სუბიექტად შეიძლება წარმოგვიდგეს არამტუ სოციალური ჯგუფი, არამედ მთელი ერი, საზოგადოება, კაცობრიობაც კი. მაგალითად, ნ. ჭავჭავაძე საინტერესოდ მსჯელობს და ფრიად საგულისხმო დასკვნებს აკეთებს ერის, როგორც კოლექტიური სუბიექტის შემოქმედებაზე. მაგრამ ის ერს განიხილავს „ერთიანი კულტურულ-ეროვნული ორგანიზმის, ... კოლექტიური პიროვნების“ სახით [25, გვ. 143]. თუ შემოქმედებას საკუთრივ შემოქმედების ინტერესით შევხედავთ, მასში არაცნობიერის მომენტს დავინახავთ. ამის გამო შემოქმედება მხოლოდ პიროვნული, ინდივიდუალური (რა თქმა უნდა, არა ფსიქო-ფიზიკური ინდივიდის) აქტია. შემოქმედი არის ინდივიდუალურ-პიროვნული გამოხატველი მასში და მისით მოქმედი ზეინდივიდუალური (მაგრამ არა ზეადამიანური) რეალობისა. შემოქმედებითი მოღვაწეობის დროს, ერთი მხრივ, გვაქვს პიროვნული ავტონომიურობა, წინასწარგანზრახული თავისუფალი მოქმედება, მეორე მხრივ კი, ზეპიროვნულ რეალობაზე დამოკიდებული, ზოგადადამიანური მიზნებითა და ღირებულებებით განსაზღვრული და ამდენად აუცილებელი „დიპლომა“ უსასრულობასთან.

ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ შემოქმედება მოღვაწეობაა, შრომის პროცესია და, როგორც ასეთს, იმისდა მიხედვით თუ რომელ სფეროს ეხება საქმე, აქვს შესაბამისი ხერხები, მეთოდები, ტრადიციული ნორმები... ბუნებრივია ეს ნორმები, ხერხები, მეთოდები კულტურის სფეროში შემოდიან. როცა ე. მარქარიანი შემოქმედებაზე ლაპარაკობს როგორც „მძლავრ საადაპტაციო მექანიზმზე“, აქ საკუთრივ შემოქმედება უგულვებელყოფილია. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კულტურა „ტექნოლოგიური“ თვალსაზრისით არსებითად ტრადიციის უიგივდება.

სწორედ ასე არის აღქმული კულტურის ე. მარქარიანისეული ინტერპრეტაცია ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერების წარმომადგენელთა ნაშრომებ-



ში. მაგალითად, ეთნოგრაფი კ. ჩისტოვი წერს: „თუ გავიზიარებთ კულტურის ე. მარქარიანისეულ გაგებას და მივიჩნევთ მას საზოგადოების საქმიანობის გარკვეულ წესად (საშუალებად), მაშინ უნდა ვალიაროთ, რომ ადამიანთა ყოველ საზოგადოებას ფუნქციონირებისათვის უნდა ჰქონდეს კულტურის დამკვიდრებული სისტემა. თუ ასევე განვაზოგადებთ ტრადიციის ცნებას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ტერმინები „კულტურა“ და „ტრადიცია“ გარკვეულ თეორიულ ასპექტში სინონიმურია ან უფრო ზუსტად, თითქმის სინონიმურია“ [27, გვ. 14-15]. შემთხვევითი როლია, რომ კ. ჩისტოვი იმავე კონტექსტში ი. ლოტმანსაც იხსენიებს. „როგორც კულტურა მთლიანად, ტრადიციაც — კოლექტიური მესხიერებაა (ანუ, ი. ლოტმანის განსაზღვრებით არა ბიოლოგიური, არამედ სოციალური მესხიერებაა)“ [27, გვ. 15]. კულტურის ტექნოლოგიურ-ფუნქციონალური და სემიოტიკურ-ნიშნური შეხედულებები შემოქმედებასთან, შემოქმედებით სუბიექტთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით თანხმობაში არიან. ამიტომაც, რომ ორივე ჯგუფი, როგორც კულტურის ტექნოლოგიური გაგების მომხრენი, ისე ისინი, ვინც კულტურას სემიოტიკურ ჭრილში განიხილავენ, კულტურის დასახასიათებლად „არაბიოლოგიურის“, „ხელოვნურის“ ცნებებს მიმართავენ. იმ განსხვავებით, რომ პირველ შემთხვევაში „მოღვაწეობის არაბიოლოგიურ მექანიზმებზე“ ლაპარაკი, მეორეში კი, „სოციალური ინფორმაციის გადაცემის არაბიოლოგიურ ნიშნურ სისტემებზე“.

შემოთქმულის საფუძველზე ცხადია, რომ კულტურა არ დაიყვანება არც შემოქმედებაზე და არც მის ფაქტიურ, ნორმატიულ, ტრადიციულ არსებობაზე. იგი მუდამ არის პოტენციური სინამდვილე ან, სხვანაირად, „განხორციელებადი პოტენციურობა“.

აღსანიშნავია, რომ კულტურაში შეიმჩნევა ორი ურთიერთსაპირისპირო ტენდენცია: „ერთი მხრივ, კულტურას შემოქმედებითი ბუნება აქვს, მაგრამ, მეორე მხრივ, მასში ტრადიციულად გადაქცევის ტენდენციაცაა“ [1, გვ. 21].

შემოქმედება და ტრადიცია როგორც კულტურისეული ფენომენები ურთიერთს უპირისპირდებიან მაგრამ აუცილებელნი არიან ერთმანეთისათვის და კულტურა სწორედ მათ ურთიერთობაში იქმნება. ერთ-ერთი მათგანის გააბსოლუტურება, მისი მთელ კულტურად წარმოდგენა ცალმხრივობისა და ამდენად მეტაფიზიკურობის საშიშროებას ქმნის. კულტურა უნდა გავიზიაროთ როგორც ტრადიციისა და შემოქმედების სიღრმისეული, დიალექტიკური კავშირი. როგორც ვ. დავიდოვიჩი და ი. ჟდანოვი წერენ: „კულტურა არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს არც მონოტონურ, სწორხაზოვან სტერეოტიპამდე და არც განუწყვეტელ ცვლილებათა კონვერსიულ დუღილამდე. ვხედავდეთ კულტურაში მხოლოდ შემოქმედ მომენტს, — ეს მიუტევებელი ცალმხრივობა იქნებოდა. ვერ ვხედავდეთ კულტურის დემიურგობას — ნიშნავს უბრალოდ არ გვესმოდეს მისი არსი“ [8, გვ. 93].

იგივე თვალსაზრისს იზიარებს ე. ბოგოლუბოვა: „უმართებულოა ვაიგივებდეთ კულტურას მხოლოდ საქმიანობის წესებთან, საშუალებებთან და რეზულტატებთან და ვაცლიდეთ მას შემოქმედებითი საქმიანობის არსს“ [5, გვ. 215].

ამ თვალსაზრისს უფრო გამლილად თუ დავახასიათებთ, შეიძლება ითქვას შემდეგი: შემოქმედება და ტრადიცია ერთსა და იმავე ფენომენს, კულტურას ახასიათებენ სხვადასხვა მხრიდან. კულტურის ბუნების გაგება მხოლოდ



შემოქმედებით ან მხოლოდ ტრადიციით შეუძლებელია. ტრადიციაში კულტურა ავლენს თავის ინტეგრირებულ, სინთეზურ, მდგრად ბუნებას. იგი არის გაობიექტურებული, გასაგნებული კულტურა, როგორც შემოქმედებითი მოღვაწეობის პროდუქტი. მასში აკუმულირებულია წარსულის მთელი გამოცდილება, რეალიზებულია კულტურის შემოქმედი ისტორიული სუბიექტის მოთხოვნილებები, ინტერესები, ღირებულებები. რაც შეეხება შემოქმედებას, იგი არის კულტურა მოქმედებაში, აქტუალობაში, სუბიექტური ფორმით არსებული. მოკლედ, „ცოცხალი კულტურა“ (მარქსის „ცოცხალი შრომის“ ანალოგიით) და მომავალზეა მიმართული.

იმ თვალსაზრისის შინაგან წინააღმდეგობაზე, რომელსაც კულტურა არსებითად შემოქმედებაზე დაჰყავს, ზემოთ უკვე ითქვა, ამგვარი წინააღმდეგობისაგან არც, ასე ვთქვათ, „კომპრომისული“ თვალსაზრისია თავისუფალი, რომელიც შემოქმედებას, ტრადიციასთან ერთად, კულტურის ელემენტად იხილავს. აქ პრობლემა ის კი არ არის, კულტურას მთლიანად დავიყვანოთ შემოქმედებაზე თუ ნაწილობრივ. წინააღმდეგობას ქმნის ის, რომ თვითონ შემოქმედებითი აქტი, როგორც ითქვა, შეუძლებელია შემადგენელ ელემენტად შევიდეს კულტურაში. მაშინ აზრი დაეკარგებოდა გამოთქმას — „კულტურა არის შემოქმედების ნაყოფი“. თუ შემოქმედების აქტიც კულტურაა, მაშინ ამ აქტის ნაყოფი თითქოს აღარც არის საჭირო — კულტურა ისედაც არის. კულტურა უნდა გავიგოთ როგორც გასაზრისებული მთელი. ის, რა თქმა უნდა, არ არის რაციონალური იმ აზრით, რა აზრითაც „რაციონალური“ უახლოვდება „ფორმალიზებადს“, მაგრამ რაღაცნაირად გასაგები კია. რაც შეეხება შემოქმედებით აქტს, როგორც ითქვა მას არაცნობიერის მომენტი ყოველთვის თან სდევს. მოკლედ, კულტურის ადამიანური საზრისი ისაა, რომ ადამიანური ყოფიერების ღირებულებებს, ადამიანის მომავლის ჰორიზონტს, არსებობა მიანიჭოს, ე. ი. განახორციელოს. კულტურა ის სამყაროა, სადაც ადამიანი არსისეულ ძალებს, შემოქმედებით უნარს გასაგნებული, ობიექტივირებული, ნორმირებული სახით ჰვრეტს. თუ კულტურაში შემოქმედებითი აქტი, ე. ი. წმინდა სუბიექტური, არაცნობიერი მომენტი შევიტანეთ, ეს, როგორც ითქვა, გარკვეულ წინააღმდეგობებს ქმნის კულტურის ფენომენის გაგებაში. ასე რომ, შემოქმედებითი აქტი უნდა გამოვყოთ კულტურისაგან.

ზემოთ კი უკვე ნათქვამი გვაქვს, რომ კულტურის მთლიანი „ტანის“ არსებობისათვის საჭიროა როგორც ტრადიცია ისე შემოქმედება. მოკლედ, ერთი შეხედვით ცხადი და მარტივი დებულება საკმაოდ ბუნდოვანი ხდება, როცა უფრო კონკრეტულად, ასე ვთქვათ, ფართო პლანით მოვიხილოთ მის განხილვას.

ამ წინააღმდეგობიდან ერთ-ერთ გამოსავლად „შემოქმედების“ შინაარსის სხვადასხვანაირი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა გვესახება. სწორად წერს კ. კანტორი „შემოქმედებაცაა და შემოქმედებაც. არის ნოვაციები რომლებიც არ სცილდება კულტურის მოცემული ტიპის ფარგლებს, და არის ნოვაციები რომლებიც ქმნიან სულიერ წანამძღვრებს სწორედ ამ ყველაზე ღრმა კულტურული ტრანსფორმაციებისათვის“ [14, გვ. 86-87].

უნდა განვასხვაოთ შემოქმედება, რომელიც კულტურის ფუნდამენტური პრინციპების გადასინჯვას მოითხოვს და შემოქმედება, რომელსაც ასეთი პრეტენზიები არ გააჩნია. მისი გარდაქმნები უფრო მოკრძალებულია და არსებული კულტურის ველში ტრიალებს.



პირველი სახის შემოქმედებას ფუნდამენტური, ონტიური შეიძლება ეწოდოს, რადგანაც მასში კულტურის და, ამდენად, სამყაროს ონტიური მახასიათებლები ძირეულად იცვლება. იგი წარმოადგენს „თვითგამოსახვას“ — ადამიანის არსის, როგორც უნივერსალობის, ტოტალობის, უსასრულობის გარკვეულ დროსა და სივრცეში მცხოვრებ კონკრეტულ სუბიექტში გამოვლინებას. ამ აქტში წარსულის მთელი კულტურა დაინახება მომავლის სიმაღლიდან, რაც საშუალებას იძლევა აწმყოში მოხდეს დროთა სინთეზი, წარსულის „გაცოცხლება“ და მომავლის გაობიექტურება. მასში იხსნება ისეთი შესაძლებლობები, რომელთა განხორციელება მთელ ეპოქებს ქმნის. იგი არის „გახსენება“, ადამიანის ნამდვილი ყოფიერების „გახსენება“. ამგვარი შემოქმედებითი აქტი შეუძლებელია კულტურას გავუვიგოთ. ის ყოველთვის არსებულ კულტურასთან დაპირისპირებაში, მისი ფუნდამენტური სტრუქტურებისა და ნორმების უარყოფაში ავლენს თავის არსს და, ამავე დროს, გამოდის, როგორც ახალი კულტურის პირველსაწყისი და საფუძველი. ამგვარი საფუძვლის არსებობით შეიძლება ეროვნული კულტურების განსხვავებულობის, მათი თავისთავადობის ახსნაც. ყველა ერს აქვს უნიკალური ეროვნული კულტურა, რომლის ისტორიაშიც ონტიური შემოქმედება განხორციელდა. თანაც, რაც უფრო ადრე, ისტორიის სიღრმეში მოხდა პირველი აქტი ონტიური შემოქმედებისა, მით უფრო ძველია და, შესაძლებელია დიდიც, ერის კულტურა და რაც უფრო გვიან ე. ი. აწმყოსთან ახლოს განხორციელდა ბოლო ონტიური შემოქმედებითი აქტი, მით უფრო კულტურულია ერი. რადგანაც, როგორც უკვე ითქვა, ონტიური შემოქმედების დროს ხდება მთელი წარსული, ტრადიციული კულტურის „გაცოცხლება“, აწმყოში „ამოზიდვა“, აწმყოს ერთ წამში ისტორიის გარდასულ დროთა შეკუმშვა.

„ეროვნული კულტურის“ შინაარსში მოიაზრება მთელი ის სიმდიდრე, რაც ერს თავისი ისტორიის მანძილზე შეუქმნია, რის საუნჯედაც გადაქცეულა მისი „კულტურული ტერიტორია“. იგი მიგვანიშნებს იმაზე, თუ როგორ არის შეესებული კულტურული ფასეულობებით ეროვნული დრო და სივრცე, რამდენად შორს აქვს საწყისი და როგორი ინტენსიობით არის დატვირთული დროისა და სივრცის ყოველი მონაკვეთი, მოკლედ, როცა „ეროვნულ კულტურაზე“ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს კულტურის ტრადიციული მხარე. ის, რაც უკვე განხორციელებულია და ობიექტური არსებობა აქვს მოპოვებული. რაც შეეხება „კულტურული ერის“ შინაარსს, აქ წინა პლანზე კულტურის შემოქმედებითი საწყისი, ეროვნული კულტურის სუბიექტი, პიროვნება წამოიწევს, რაც თავისთავად მეტ მნიშვნელობას ერის აწმყოსა და მომავალს ანიჭებს. აწმყოსა და მომავალზე აქცენტირება იმას სულაც არ ნიშნავს, თითქმის კულტურული ერისათვის თავისი წარსული ნაკლებად საინტერესო იყოს. პირიქით, მით უფრო კულტურულია ერი, რაც უფრო მეტად აქვს ათვისებული წარსული; რაც უფრო ხშირია აწმყოში წარსულისა და მომავლის დროთა გადაკვეთა ე. ი. ადამიანის უსასრულო არსის აწმყოში გაცხადება. საჭიროა ტრადიციული კულტურის აწმყოში ამოტანა და მომავლის სხივით განათება, რათა ტრადიციულ კულტურას, კულტურას როგორც „ფაქტს“ სიცოცხლე მივანიჭოთ. კულტურული ერისათვის აუცილებელია ჰქონდეს თავისი განუმეორებელი სახე, თავისი „უნიკალურობა“, მაგრამ კულტურის ზოგადი ბუნებიდან გამოსული მისი თავისთავადი განუმეორებლობა არ უნდა ეფუძნებოდეს აბსოლუტური უცვლელობის ტენდენციას. ეროვნული კულტურები და მთელი



ისტორიული ეპოქები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან კულტურის თვითგანახლების ინტენსივობით, რაც იმაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენადაა გახსნილი ერისათვის, ამდენად მისი თითოეული ინდივიდისათვის, მომავლის პოზიტივტი. „კულტურულობა“ სწორედ იმაზე მიაწინებს, რომ რაც არ უნდა დიდი იყოს კულტურა, ის ირონიით უყურებს თავის აწმყოს, ფაქტიურ არსებობას და შემოქმედებით სუბიექტს უქმნის მიღწეული საზღვრების გადალახვის შესაძლებლობებს. მკვდარია კულტურა ან მისი რომელიმე მოვლენა, თუ ის კულტურის შემოქმედების აქტიურ პროცესში არ არის ჩართული, არ ხდება მისი განახლება, თუნდაც მასზე თვალსაზრისის შეცვლით მაინც. „მკვდარი“ კულტურა კი, თავისი დიდი ღირებულების მქონე ფენომენებით მხოლოდ კულტუროლოგიის, მისი რომელიმე კერძო დარგის ინტერესს შეიძლება წარმოადგენდეს და არა ფილოსოფიისა.

„ეროვნული კულტურისა“ და „კულტურული ერის“ შინაარსზე მსჯელობამ, თითქოს, დაგვაცილა ჩვენს მთავარ სათქმელს, მაგრამ, ამავე დროს, გარკვეულად, ნათელიც შეიტანა შემოქმედებისა და კულტურის ურთიერთობის პრობლემაში, ფუნდამენტური, ონტიური შემოქმედების არსში ჩავახედა.

სწორედ ასე, ონტოლოგიურად არის გამიჯნული შემოქმედება და კულტურა მ. მამარდაშვილის მეტად ტევად, ლაპიდარული სტილით დაწერილ სტატიაში — „მეცნიერება და კულტურა“. „ხელოვნების ნაწარმოების თუ მეცნიერული შემოქმედების წარმოშობის აქტი და მათი კულტურის სახით არსებობა სულ სხვადასხვა რამ არის. მეცნიერება, როგორც ხელოვნება, შეიცავს შესაძლებლისა და პირველად, მხოლოდ ერთხელ დადგენილ ელემენტს. ამ კულტურამდელ ჭრილშია მოქცეული შემოქმედება — მეცნიერების მიერ საკვლევი შესაძლებლის ახალი ფორმების შემოქმედება... კულტურა კი მუდამ არის ესა თუ ის უკვე განხორციელებული შესაძლებლობა... კულტურა... არის ის, რისი კოდირება, ტრანსლირება ან რეპროდუქცია შესაძლებელია“ [15, გვ. 47, 56, 52].

კულტურისა და შემოქმედების თავისთავადობის ამგვარი აბსოლუტიზაცია, ერთი მხრივ, კულტურის პრობლემების საინტერესო ინტერპრეტაციის შესაძლებლობებს იძლევა, რაც ცხადად ჩანს მ. მამარდაშვილის ზემოთ მოხსენიებულ სტატიაში, მეორე მხრივ კი, კულტურისა და შემოქმედების კავშირის შესაძლებლობის პრობლემა წამოიწვევს წინ. თუ თავისთავად შემოქმედებითი აქტი მხოლოდ კულტურის მიღმა ხორციელდება და გაურკვეველი შემთხვევის წყალობით ხდება მისი ნაყოფის კულტურის ნივთად „გადაგვარება“, მაშინ მათი ერთიანობის შესაძლებლობა გადაუჭრელ პრობლემად დაგვრჩება. მ. მამარდაშვილთან, ჩვენი აზრით, ეს სიძნელე იმით არის გადალახული, რომ შემოქმედების და კულტურის ერთიანობა მეცნიერებისა და ხელოვნების შიგნით არის გადატანილი.

როგორც ითქვა, ჩვენი პრობლემის გადაჭრისათვის საჭიროა არაფუნდამენტური, არაონტიური შემოქმედების დაშვება. ესაა შემოქმედება, რომელიც უპირისპირდება არა მთელ კულტურას, არამედ მხოლოდ ტრადიციულ კულტურას, ტრადიციას, იმას, რაც უკვე ნორმადაა ქცეული. რამდენადაც კულტურა ვერასოდეს ვერ აღწევს ფუნდამენტური შემოქმედების დროს გახსნილ შესაძლებლობათა სრულ რეალიზაციას, ამდენად შეგვიძლია ვილაპარაკოთ კულტურის შიგნით ტრადიციის არსებობაზე, რომელიც ინერციის ძალით უცვლელობას ესწრაფვის. ონტიური შემოქმედება როგორც უმაღლეს ობიექტურ



ღირებულებებთან ზიარება, მათი რეალიზაცია, ანგრევს და ამით გადის ამ კულტურის გარეთ, რასაც აუცილებლად მოჰყვება ფუნდამენტური შემოქმედების წაყოფის კულტურიზაცია. ამ უკანასკნელის განხორციელებაში ონტიურ შემოქმედებას აღარაფერი ესაქმება. საჭირო ხდება სხვა ძალა. ასეთია სწორედ არაფუნდამენტური, არაონტიური, მეორე რიგის შემოქმედება. იგი მოწოდებულია შეავსოს ყოფიერების ეს ველი, რომელსაც ონტიური შემოქმედება ქმნის. ასე ვთქვათ, კულტურულ დროსა და სივრცეში გაშალოს, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა ფორმაში ახალ ტრადიციად, ნორმად დაამკვიდროს ის, რაც ერთხელ უკვე გაცხადდა. ე. მარქარიანისეული „სოციალურ-ჯგუფობრივი“ შემოქმედებაც ამ ტიპის არაფუნდამენტური, მეორე რიგის შემოქმედებას შეიძლება მივაკუთვნოთ. იგი კულტურის ახალ შესაძლებლობას უჭერს მხარს. საზოგადოების „თვითშენახვის მექანიზმებს“ ვარდაქმნის და „ნიშნების ახალ სისტემას“ ამკვიდრებს. ამ შემოქმედებაში იქმნება კულტურა ონტიური შემოქმედების სახედ და კვალად.

ამრიგად, შემოქმედება როგორც ყოფიერებაში ფუნდამენტური ცვლილებების შეტანა, უპირისპირდება კულტურას და ამასთან მის საფუძვლად გვევლინება. კულტურა ონტიურ შემოქმედებაში პოულობს თავის საზრისს, რადგანაც საკუთრივ შემოქმედება სწორედ ის ღირებულებაა, რომელსაც ადამიანი კულტურაში ესწრაფვის. თავის მხრივ, შემოქმედება მთლიანად კულტურაზეა დამოკიდებული. პიროვნება ტრადიციულ კულტურაში მხოლოდ იმ ნორმატიულ ძალას არ ნახულობს, რომელიც უპირისპირდება შემოქმედებითი უნარის მქონე სუბიექტს, ახშობს მის არსობრივ ძალებს, ბოჭავს ყოველგვარ შემოქმედებით იმპულსს. ეს ნეგატიური მომენტი კულტურისა და შემოქმედების მიმართებაში უეჭველად არის, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ კულტურასთან კავშირის გარეშე შემოქმედება არ არსებობს: ჯერ ერთი, ონტიური შემოქმედება რომ განხორციელდეს, შემოქმედებითი სუბიექტი უნდა დაუპირისპირდეს კულტურას და დაძლიოს (და არა უბრალოდ დაანგრის. მხოლოდ ნგრევის შემთხვევაში შემოქმედება წინააღმდეგობაში მოდის თავის არსთან რადგანაც „უნაყოფო შემოქმედება“ შეუძლებელია). „უნაყოფო შემოქმედების“ უსაფუძვლობას ისტორიაც ასაბუთებს. მხედველობაში გვაქვს ჩვენი ქვეყნის ოციანი წლების „პროლეტკულტელების“, „ხუნევიბინების“ „კულტურული“ მოძრაობა, აგრეთვე „ახალი მემარცხენეები“ — სარტრით და მარკუზეს აფორმატული კულტურის თეორიით. კულტურის შემოქმედებითი დაძლევა გულისხმობს მის დიალექტიკურ განვითარებას და არა მექანიკურ უარყოფას. შემოქმედება, ფუნდამენტური იქნება ის თუ არაფუნდამენტური, მხოლოდ კულტურის სტიქიაში, კულტურის სამყაროშია შესაძლებელი, ამიტომ კულტურა წინაპირობაა შემოქმედებისა. შემოქმედება ყოველთვის რაღაც მიზნის, ღირებულების განხორციელებისათვის გაწეული მოქმედებაა. ამდენად, მისი ნაყოფი აუცილებლად კულტურის საგანიცაა. მაშასადამე, შემოქმედებითი აქტის საზრისს კულტურის საგნის, კულტურის ქმნაც შეადგენს. შემოქმედებითი აქტი შინაგანად არის დამუხტული კულტურული საზრისით.

ამრიგად, ფუნდამენტური შემოქმედება კულტურის გარეთ გადის ონტიურად, ყოფნით, მაგრამ კულტურაშია საზრისი. თავის მხრივ, კულტურა არსებობით, ყოფნით ტრადიციულია, საზრისს კი ადამიანის უმაღლესი ღირებულებების განხორციელებაში, კერძოდ, ონტიურ შემოქმედებაში, როგორც ერთ-ერთ ასეთ ღირებულებაში, პოულობს.

Р. М. ПЕТРИАШВИЛИ

## КУЛЬТУРА, ТВОРЧЕСТВО, ТРАДИЦИЯ

Резюме

Статья посвящается определению смысла культуры. Проводится точка зрения, что смысл культуры выясняется на основе решения проблемы отношения творчества и традиции друг к другу и обоих — к культуре.

В полемике с различными авторами отстаивается взгляд, что культура представляет собой диалектическое единство творчества и традиции. Вместе с тем внесение в содержание понятия культуры акта творчества, чисто субъективного момента создает некоторые противоречия в понимании феномена культуры. С целью избежания этого противоречия предлагается различение двух видов творчества: онтического и неонтического.

Онтическое творчество, как причастие объективным ценностям, их реализация вызывает фундаментальные изменения в культуре и в каком-то аспекте выходит за её пределы. Но в конечном счете продукт фундаментального творчества раскрывается в мире культуры, что происходит в процессе неонтического творчества.

Последнее призвано заполнить поле бытия, созданное в акте онтического творчества, так сказать, развернуть в пространстве и времени, утвердить в виде традиции во всех сферах общественной жизни то, что было явлено «однажды и впервые».

### ЛИТЕРАТУРА

1. ჯიორჯიო. კიტა მეგრელაძე, თბილისი, 1982.
2. ჯიორჯიო. კულტურა როგორც შემოქმედება. წიგნში: კულტურა როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი, თბილისი, 1976.
3. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1.
4. Арзаканьян Ц., Артановский С. Н., Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. «ВФ», 1969, № 1.
5. Боголюбова Е. В. Культура и общество. М., 1978.
6. Вавилин Е. А. Феофанов В. П. Исторический материализм и категория культуры. Новосибирск, 1983.
7. Григорьева Т. П. О взаимодополнительности культур. В кн.: философские проблемы культуры. Тб., 1980.
8. Давидович В. Е. Жданов Ю. Я. Сущность культуры. Ростов, 1979.
9. Джиоев О. И., Проблема культуры в марксистской философии. В кн.: Культура в свете философии. Тб., 1979.
10. Джиоев О. И. Об исходных посылках понимания культуры. «Известия» АН Грузинской ССР, серия философии и психологии. 1981, № 4.
11. Злобин Н. С. Духовное производство и культура. «ВФ», 1980. № 9.
12. Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. М., 1980.
13. Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974.



14. Кантор К. М. Философия и культура в историческом развитии человечества. «ВФ», 1983, № 7.
15. Мамардашвили М. К. Наука и культура. В кн.: Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982.
16. Маркарян Э. С. Исходные посыпки понимания культуры как специфического способа человеческой деятельности. В кн.: Философские проблемы культуры. Тб., 1980.
17. Маркарян Э. С. Теория культуры в системе общественных наук. «Известия» Северокавказского научного центра высшей школы, 1976, № 3.
18. Маркарян Э. С. Предмет и метод истории культуры. «История СССР», 1979, № 6.
19. Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.
20. Межуев В. М. Культура и история. М., 1977.
21. Межуев В. М. О понятии культуры. Учен. зап. МГИК. М., 1967, вып. 14.
22. Предмет и метод истории культуры. Круглый стол «Истории СССР». «История СССР». 1979, № 6.
23. Соколов Э. Культура и личность. Л., 1972.
24. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. В кн.: Культура в свете философии. Тб., 1979.
25. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тб., 1984.
26. Челидзе Л. Л. История и культура. В кн.: Культура в свете философии. Тб., 1979.
27. Чистов К. В. Традиция и вариантность. «Советская этнография», 1983, № 2.
28. Шепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

### პრაქტიკონ ფილოსოფია

#### პრაქტიკის დიალექტიკა

პრაქტიკე „...დიალექტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელია“ [1, გვ. 356]-მის მოძღვრებაში უხვადაა მოცემული მეცნიერული დიალექტიკის ამა თუ იმ კანონთა, კატეგორია-ცნებათა საწყისი ელემენტები. ნაშრომის მიზანია ამ ელემენტების დადგენა-დახასიათება.

პრაქტიკეს ფილოსოფია გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური პირობების საფუძველზე წარმოიშვა. მისი ეპოქა მონათმფლობელური არისტოკრატის დიქტატურის მონათმფლობელური დემოკრატის დიქტატურით შეცვლის ეპოქაა. პრაქტიკე, არისტოკრატული გვარის წარმომადგენელი, ხედავს რომ არისტოკრატია ისტორიულად განწირულია და მომავალი დემოკრატის ეკუთვნის. „მთელი მისი ფილოსოფია, გარკვეული აზრით, ამ პროცესის გააზრების ცდაა“ [8, გვ. 43]. საზოგადოებრივი ცხოვრების მომავლის ღრმა შეგნების საფუძველზე პრაქტიკე „...შადაა მიიღოს გარემომცველი სამყარო ისეთად, როგორც ის არის“ [9, გვ. 138]. ამიტომ იგი განუწყვეტელ საზოგადოებრივ მოძრაობებსა და კონფლიქტებში ხედავს არა მის დაღუპვას, არამედ მისი სიცოცხლის მთელ აზრსა და შინაარსს; ამ პრინციპს ის მიიღებს უსასრულო ბუნებასაც უქვემდებარებს.

პრაქტიკეს ახალი ფილოსოფია გარკვეული სოციალური ყოფის პროექტია. მაგრამ მხოლოდ ამ საფუძველით იგი პრაქტიკეს თავიდან, როგორც ათინა ზევსის თავისაგან, ვერ წარმოიშობოდა. საჭირო იყო გარკვეული აზროვნებითი მასალაც, რომელსაც მიღეთის ნატურფილოსოფია წარმოდგენდა და რომელმაც პრაქტიკეს ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში გაგადამწყვეტი როლი შეასრულა.

პრაქტიკეს ფილოსოფია მიღეთის ნატურფილოსოფიასთან აუცილებელ კავშირში უნდა ჩამოყალიბებულიყო. რაში მდგომარეობდა ეს აუცილებელი კავშირი?

მიღეთის ნატურფილოსოფია, მისგან შინაგანად გამომდინარე აუცილებლობის საფუძველზე ისტორიულად და ლოგიკურად უნდა განვითარებულიყო, ე. ი. მისთვის აუცილებელი იყო მეორე მოძღვრება, როგორც მისი განვითარება. ეს აუცილებელი მეორე იყო პრაქტიკეს ფილოსოფია, რომელიც ჩვენს აზრით, მიღეთის ნატურფილოსოფიისათვის აუცილებელი მეორის, როგორც ერთის მეორედ განვითარების კანონის<sup>1</sup> საფუძველზე უნდა

<sup>1</sup> პროფ. ს. წერეთელმა თავის ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“, პირველად მეცნიერულად დასაბუთა რაოდენობრივი ცვლილებების თვისებრივ ცვლილებებში გადასვლის კანონის აუცილებელი მეორის სპეციფიური კანონის სახით მოქმედება აზროვნებაში. ჩვენ სავესებით ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას და ვცდილობთ ვაჩვენოთ მისი მოქმედება ბერძნული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.



წარმოშობილიყო: მიღეთელთა მოძღვრებიდან — მოძრაობა არის პირველი საწყისიდან ერთეულ საგანთა წარმოშობისა და მათი ხელახლა საწყისში უკუდებრუნების საფუძველი — ჰერაკლიტეს გამოყავდა დებულება, რომ მოძრაობა თვითონ არის ყოველივეს პირველსაწყისი, რომელიც მან ცეცხლს მიახსვავსა. ასევე მიღეთელების პრობლემიდან — მოძრაობა ერთიანი საწყისის მოძრაობაა საწყისიდან ბუნების მოვლენებისაკენ და აქედან საწყისისაკენ, — ჰერაკლიტეს აუცილებელი მეორის კანონის საფუძველზე გამოყავდა ახალი დებულება: ბუნება გარკვეული მთლიანობაა. მიღეთელებისათვის საწყისი პირველადია, ბუნება კი მეორადი; ამ მოძღვრებისათვის აუცილებელი მეორე — ჰერაკლიტეს მოძღვრება ხსნის გაორებას პირველსაწყისისა და ბუნებას შორის და ამ უკანასკნელს პირველ ადგილზე სვამს. ანაქსიმანდრეს დებულებიდან: მოვლენათა წინააღმდეგობაზე დაფუძნებული ემპირიული ბუნების არსებობა, როგორც აპეირონის უზენაესი წონასწორობის დარღვევა, არის „უსამართლობა“, — აუცილებელი მეორის საფუძველზე ჰერაკლიტეს გამოყავდა დებულება: ემპირიული ბუნების წინააღმდეგობა უმადლესი სამართლიანობაა. და ბოლოს, ანაქსიმენის დებულება: სითბოსიცივე, ე. ი. ტემპერატურა საგანთა წარმოშობის საფუძველია, ჰერაკლიტესთან აუცილებელი მეორის კანონის საფუძველზე გარდაიქმნა დებულებად: ცეცხლი არის საგანთა წარმოშობის საფუძველი. ამ აზრით, ჰერაკლიტეს მოძღვრება პირველ ცეცხლზე „...შეიძლება განვიხილოთ როგორც ანაქსიმენის ძირითადი შეხედულების გარდაქმნა“ [10, გვ. 120].

ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში გარკვეული როლი ითამაშეს ქსენოფანესა და ადრეული პითაგორეიზმის მოძღვრებებმაც. თუ ქსენოფანეს წანამძღვრიდან: ბუნების მოვლენები მუდმივ მიმდინარე, ცვალებადი და წარმავალია, — გამოყავდა არასწორი დანასკვი: ბუნება, მოჩვენება და ირეალურია; ჰერაკლიტეს იგივე წანამძღვრიდან აუცილებელი მეორის კანონის საფუძველზე გამოყავდა მართებული დანასკვი — ბუნება ნამდვილად არსებობს. აქ ჰერაკლიტემ შემოინახა ქსენოფანეს წანამძღვარი და განავითარა რა წანამძღვარი დასკვნებში, მიიღო, ქსენოფანესაგან განსხვავებით, ახალი აზრი. ასევე ქსენოფანეს დებულებიდან: ნამდვილად არსებობს მხოლოდ ერთი არსი, ბუნების საგანთა სიმრავლე მოჩვენებაა, ამ დებულებისათვის აუცილებელი მეორის საფუძველზე ჰერაკლიტეს გამოყავდა დანასკვი: ერთი არსის არსებობა შეუძლებელია ბუნების საგანთა სიმრავლის არსებობის გარეშე და პირიქით; ხოლო ამ უკანასკნელი დებულებიდან გამოყავდა შემდეგი სახის დანასკვი: ერთიც ნამდვილად არსებობს და სიმრავლაც. მოცემული დებულებიდან გამომდინარე, ახალი დასკვნებით ჰერაკლიტემ მოხსნა და კიდევაც შემოინახა ეს დებულება: მან მოხსნა დებულების ის ნაწილი, რომელიც აცხადებს — ბუნების საგანთა სიმრავლე მოჩვენებაა და შემოინახა ის ნაწილი, რომელიც აცხადებს ერთი არსი ნამდვილად არსებობს, რაც მის გარკვეულ განვითარებას წარმოადგენს.

ასევე პითაგორელების მოძღვრებიდან: საგანთა არსება არის რიცხვი ერთი, რომელიც მსოფლიო ორგანიზაციას, ჰარმონიას წარმოადგენს, — ჰერაკლიტეს გამოყავდა დანასკვი: მსოფლიოს ეს ორგანიზაცია, ჰარმონია არის ცეცხლი, ლოგოსი; მიღებული დანასკვით ჰერაკლიტემ მოხსნა პითაგორელების დებულება, რამდენადაც სამყაროს საწყისად უარყო რიცხვი ერთი, მა-



გრამ ამავე დროს შემოინახა მათი დებულებაც, რამდენადაც მიიღო ის აზრი, რომ საგანთა საწყისი არის მსოფლიო კანონზომიერება, ჰარმონია.

ამგვარად, ძილეთის ნატურფილოსოფოსთა, ქსენოფანესა და პიტაგორელების მოძღვრებათა ცალკეული დებულებათათვის აუცილებელი მეორის (მეორე აზრის გამომდინარეობის) საფუძველზე ჩამოყალიბდა ჰერაკლიტეს ახალი ფილოსოფია, როგორც დიალექტიკურად გარდაქმნილი ამ მომენტების ორგანული სინთეზი.

ახლა განვიხილოთ მოკლედ თვით ჰერაკლიტეს ფილოსოფია.

1. ჰერაკლიტეს ფილოსოფია (540—480 წწ. ჩვ. წ. აღრიცხვამდე). ჰერაკლიტემ თავისი მოძღვრება ძველი მწიგნობრების მოწმობის მიხედვით, გადმოსცა თხზულებაში: „περὶ φύσεως“, რომელიც დიოგენი ლაერტის გადმოცემით, სამი ნაწილისაგან შედგებოდა, 1) ყოველივე [არსებულის] შესახებ (περὶ τῶν πάντων), 2) სახელმწიფოს შესახებ (πολιτικόν) და 3) ღვთისმეტყველება (θεολογικόν). ჰერაკლიტე ცნობილია „ბნელი“ და „მტრალი“ ფილოსოფოსის სახელწოდებით. დიოგენის გადმოცემით, ერთხელ ევრიპიდეს მიუცია სოკრატესათვის ჰერაკლიტეს თხზულება და უკითხავს: რა აზრისაა ის ამ უკანასკნელის შესახებ. მას უპასუხნია: „... ის რაც მე გავიგე ჩინებულაა. ვფიქრობ, რომ ასეთივე იქნება ისიც, რაც მე ვერ გავიგე. თუმცა მისთვის უცილებელია დელოსის მყვინთავი“ [15, თავი 22, ფრ. 4]. ჰერაკლიტეს აზრთა სიბნელე განსაზღვრული იყო მისი მოძღვრების სიღრმისა და სირთულის თავისებურებით „... მისი დიალექტიკური აზროვნებით“ [4, გვ. 67].

ჰერაკლიტეს პრობლემა იგივე მიღეთელების პირველი საწყისისა და ბუნების საგანთა ურთიერთობის პრობლემაა. მიღეთელებთან ეს ურთიერთდამოკიდებულება ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობის სახეს იღებს, სადაც ერთი წინ უსწრებს სიმრავლეს, როგორც მისი წარმოშობის საწყის-საფუძველი. ჰერაკლიტესთან კი ერთი უშუალოდ მისი საწინააღმდეგო სიმრავლით დგინდება და პირიქით; სიმრავლე მის განუწყვეტელ მოძრაობა-მდინარებაში ერთს ადგენს, ხოლო ერთი, როგორც მისი სიმრავლის განუწყვეტელ მოძრაობა-მდინარების სახით არსებობა—სიმრავლეს. საწინააღმდეგოთა ეს ურთიერთდადგენა, როგორც გარკვეული ერთიანობა, ჰერაკლიტეს მიხედვით, არის ბუნება.

ჰერაკლიტესათვის ბუნების სიმრავლის არსებობის საფუძველი წინააღმდეგობაა, რომელიც რეალურ განსხვავებაზე დაფუძნებული საგანთა ურთიერთუარყოფაა. ასე მაგალითად, დღე თავისი ნიშნებით განსხვავებულია ღამისაგან და პირიქით, ასევეა ზამთარი და ზაფხული, ომი და ზავი, გაძღომა და შიმშილი. ეს წინააღმდეგობა საგანთა ობიექტური წინააღმდეგობაა, რომელსაც ჰერაკლიტე უწოდებს: „ბრძოლას“ (πράγματι) და „მტრობას“ (ἔρις). ისინი უშუალოდ ქმნიან საგანთა სხვადასხვა არსებას. ზამთარი, თავისი განსხვავებული ნიშნებით არის ის, რაც ქმნის მის არსებას,—იმას, რითაც ზამთარი ზამთარს წარმოადგენს და პირიქით, ზაფხული თავისი განსხვავებული ნიშნებით, რომელიც მის არსებას განსაზღვრავს, არის ის, რაც ზაფხულს ზაფხულად ქმნის. მამასადამე, წინააღმდეგობა ჰერაკლიტესთან საგანთა გარკვეულობის არსებაა. მაგრამ ეს გარკვეულობა, როგორც საგანთა განსაზღვრული ბუნება, რომელიც რეალურად არსებობს, განუწყვეტლივ იცვლება: „ერთსა და იმავე მდინარეში შევდივართ და ვერც შევღვართ, ვარსებობთ და არც ვარსებობთ“ [15, თავი 22. B, ფრ. 49].



ცვალებადობაში ყველაფერი მის საპირისპიროში გადადის: „ცივი თბილი ხდება, თბილი—ცივი, სველი—მშრალი, მშრალი—სველი“ [იგივე, ფრ. 126 ]; საპირისპიროში გადასვლა იმას ნიშნავს, რომ „...ყველაფერი კიდევ არის და არც არის“ [4, გვ. 70], რომ ყოველი საგანი არის საწინააღმდეგოთა—არსისა და არარსის—ერთიანობა.

მაგრამ ჰერაკლიტესთან სიმრავლე არსებობს როგორც არა მხოლოდ წინააღმდეგობა, არამედ როგორც მოძრაობა, ე. ი. სიმრავლე არა მხოლოდ სიმრავლეა, არამედ, როგორც მოძრაობა, იგი ერთია. ეს ერთი ჰერაკლიტესათვის არის რეალურად არსებული ყველაზე მოძრავი მატერიალური ნივთიერება ცეცხლი (πῦρ), რომელიც არის ყოველივეს ძირი და საწყისი. არისტოტელეს გადმოცემით, „ჰერაკლიტე და ჰიპასოს მეტაპონტელი ყოველივეს საწყისად ცეცხლს მიიჩნევენ, რადგან ისინი ლაპარაკობენ, რომ ყველაფერი წარმოიშობა ცეცხლისაგან და ყველაფერს ცეცხლში ბოლო ეღება; მისი ჩაქრობით იქმნება ყოველივე...“ [15, თავი 22. A, ფრ. 5 ]; ცეცხლს ახასიათებს მოძრაობა. „ის,—გადმოგვცემს აეციუსი—მიაწერდა მოძრაობას ყველაფერს: მარადს—მარადიულს, წარმავალს კი—დროულს“ [იგივე, ფრ. 6 ]. მაგრამ ამ მოძრაობაში იგი თავისთვის იგივეობრივი რჩება, რადგან „ყველაფერი ცეცხლზე იცვლება და ცეცხლი ყველაფერზე, ისევე როგორც ოქრო—საქონელზე და საქონელი—ოქროზე“ [იგივე, B, ფრ. 90 ].

ცეცხლი „... არც წარმოშობილა არც შობილობა...“ [4, გვ. 73], ის მარადიულია. ცალკეული სტიქიები და ინდივიდუალური საგნები იქმნებიან იმით, რომ ცეცხლი გარკვეული „ზომით“ ინთება და გარკვეული „ზომით“ ქრება. დიოგენე ასე გადმოგვცემს ჰერაკლიტეს მოძღვრებას მსოფლიოს სტიქიათა და მოვლენათა წარმოშობის შესახებ: „...ცეცხლი, რომელიც მართავს სამყაროს ლოგოსითა და ღვთაებით, ჰაერის შემდეგ იქცევა წყლად, რომელიც არის თითქოს სამყაროს შექმნის სპერმა, რომელსაც [ის] უწოდებს ზღვას. მისგან კი ისევ წარმოიშობა მიწა, ცა და ის, რასაც ისინი თავიანთ თავში შეიცავენ“ [15, თავი 22 B, ფრ. 31]. მოძრაობის ამ მიმართულებას ცეცხლიდან მიწისაკენ ჰერაკლიტე უწოდებდა „გზას ქვევით“. არსებობს მეორე გზაც — „გზა ზევით“, გზა მიწიდან ცეცხლისაკენ, სადაც მიწის გადაქცევა ხდება წყლად, წყლის კი, ორთქლის მეშვეობით — ცეცხლად. ეს ორი გზა ფაქტიურად არის ერთი გზის ორი მიმართულება, რომლებიც ერთმანეთს ემთხვევიან.

ამგვარად, თვისებრივი ცვალებადობა ჰერაკლიტესთან მიმდინარეობს ცეცხლის განუწყვეტელი გარდაქმნით, რომელიც როგორც მისი შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარე კანონზომიერება, გარკვეულ აუცილებლობას წარმოადგენს, რომელსაც ჰერაკლიტე უწოდებს საყოველთაო გონებას, ლოგოსს. ჰერაკლიტესთან ცეცხლი და ლოგოსი ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდებიან: ის, რაც მოძრაობს, როგორც საყოველთაო მატერიალური საფუძველი, არის ცეცხლი, ხოლო ის შინაგანი ბუნება, აუცილებლობა, რომლითაც ცეცხლი მოძრაობს, ლოგოსს წარმოადგენს. ლოგოსი, როგორც ცეცხლის მოძრაობის წესი, არის ღვთაებრივი კანონი და, ამდენად, გარკვეული სამართლიანობაც.

ასეთია ერთი, როგორც პირველყოფილი საწყისი, ცეცხლი და ლოგოსი, ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში.



ახლა განვიხილოთ ერთისა და სიმრავლის დიალექტიკური ურთიერთობა. ჰერაკლიტეს მიხედვით, ცეცხლი ცოცხალია. სიცოცხლე კი, მისი აზრით, არის ცეცხლის საყოველთაო ცვალებადობა და მოძრაობა, ე. ი. ცეცხლის წამდვითი ყოფიერება, რომელიც, როგორც მხოლოდ ქმედება და პროცესი, მისი საწინააღმდეგო სიმრავლის სახით არსებობს. „და ყველასაგან ერთი [იქმნება] და ერთისაგან — ყველა“ [15, თავი 22, B, ფრ. 10]. ერთისა და ყველას ეს განუყოფელი ერთიანობა არის ბუნება, სამყარო, რომელიც მარადიულია: „ეს სამყარო, ერთი და იგივე ყველასათვის, არ არის შექმნილი არც ვიღაც ღმერთისაგან, არც ადამიანისაგან, არამედ მუდამ იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი ცეცხლი, რომელიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ქრება“ [15, თავი 22 B, ფრ. 30].

ბუნების, სამყაროს საგნები ცეცხლისაგან წარმოიშობიან და მასვე უბრუნდებიან, რაც ქმნის ბუნების წინააღმდეგობას. საწინააღმდეგო ბუნებაში ერთმანეთს გამორიცხავენ და ერთმანეთის იგივეობრივნიც არიან. ამ მხრივ, ბუნება, სამყარო არა მხოლოდ ურთიერთ განსხვავებულთა უარყოფა-წინააღმდეგობაა, არამედ ასევე საწინააღმდეგოთა აუცილებელი კავშირი, მათი ურთიერთთანხმობა და ჰარმონია. ცეცხლი არ არსებობს მისი უშუალო გარდაქმნების — ემპირიული საგნების გარეშე და პირიქით: ცეცხლი არსებობს იმიტომ რომ არსებობს მრავალი და პირიქით.

ფილოსოფიის ისტორიკოსებს შორის დავას იწვევს ჰერაკლიტესთან ბუნების, სამყაროს მარადიულობის საკითხი. ერთნი ფიქრობენ (შლაიერმახერი, გ. ვ. ფრ. ჰეგელი, ფ. ლასალი და სხვა) ბუნებას, სამყაროს არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული, ის მარადიულია. მეორენი კი ფიქრობენ (ე. ცელერი, ჰ. დილსი, ვ. ვინდელბანდი, ტ. გომპერცი და სხვა.) ბუნება, სამყარო პერიოდულად (მსოფლიო წლის გავლის შემდეგ, რომელიც ჰერაკლიტეს მიხედვით, ფილოსოფიის ისტორიკოსების დაანგარიშებით 10800 ჩვეულებრივ წელს უდრიდა) წარმოიშობა, ვითარდება და ილუპება ცეცხლში. ჩვენი აზრით, ჰემმარიტება პირველის მხარეზე უნდა იყოს შემდეგი ძირითადი მოსაზრებების გამო:

ა) ჰერაკლიტეს არ უნდა ჰქონოდა კოსმოგონია; რადგან მისი ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპია ერთისა და სიმრავლის განუყოფელი ერთიანობა. იმიტომ ის ცალკე ცეცხლის არსებობას და მისგან ბუნების, სამყაროს წარმოშობას ან მასში მის უკუდაბრუნებას ვერ დაუშვებდა. ბუნება, სამყარო მას მარადიულად უნდა მიეჩნია.

ბ) ჰერაკლიტეს 30-ე ფრაგმენტის მიხედვით, ბუნება, სამყარო არ არის შექმნილი არც ღმერთისაგან, არც ადამიანისაგან. ის, რაც არ შექმნილა, არც რსპობა. ე. ი. ბუნება, სამყარო მარადიულია. შემდეგ, ამავე ფრაგმენტის მიხედვით, ბუნება, სამყარო წარმოდგენილია როგორც მარად ცოცხალი ცეცხლი, რომელიც მუდამ იყო, არის და იქნება, რომელიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ქრება, რაც უშუალოდ ბუნების, სამყაროს მარადიულობას ასაბუთებს. და ბოლოს, ფრაგმენტის სიტყვები: „მარად ცოცხალი ცეცხლი“, გავიგეთ როგორც მარად მოძრავი ცეცხლი, ეს მარადიული მოძრაობა მისი ბუნების, სამყაროს სახით ყოფიერებაა; რადგან მარადიული მოძრაობა — ცვალებადობა ცეცხლის, როგორც ერთის, მარადიული არსებობის ფორმაა; მარადიული არსებობის ეს ფორმა კი მხოლოდ ბუნება, სამყარო შეიძლება იყოს; მათმასადამე, ბუნება, სამყარო მარადიულია.



გ) ბუნების, სამყაროს პერიოდული წარმოშობისა და მოსპობის იდეას ეწინააღმდეგება ჰერაკლიტეს ცნობილი დებულება: „მან არ იცის, რომ ყოველი დღის არსება ერთი და იგივეა“ [15, თავი 22 B, ფრ. 106]. თუ ყოველი დღე თავისი არსებით ერთი და იგივეა, მსოფლიო პროცესი ერთგვაროვანი ყოფილა, რომელიც გამოირიცხავს ცეცხლიდან ბუნების, სამყაროს პერიოდულ წარმოშობასა და უკუდაბრუნებას.

თუ ეს ასეა, რას ნიშნავს ჰერაკლიტესთან მსოფლიო წელი? ჰერაკლიტეს ნამდვილად ჰქონდა მსოფლიო წლის ცნება, რომელშიც პროფ. ს. დანელიას აზრით, იგულისხმებოდა „სახელდობრ, ცეცხლის თითოეული ნაწილაკის მიერ მთელი თავისი ვითარების შესრულება, ე. ი. გავლა ორივე გზისა, ქვევითკენ და ზევითკენ“ [3, გვ. 148].

ახლა შევეხოთ მოკლედ შემეცნების საკითხებს ჰერაკლიტესთან, რომლის მიხედვით, ნამდვილი ცოდნა მხოლოდ ზოგადის, ე. ი. ლოგოსის ცოდნაა. ბუნების საგნების, როგორც ნაწილების ცოდნა, მხოლოდ მრავალმცოდნეობაა და არ არის ფილოსოფიური სიბრძნე, ამიტომ ასეთი „მრავალმცოდნეობა ჰკუპას ვერ ასწავლის“ [15, თავი 22 B, ფრ. 40] ადამიანს; „არის მხოლოდ [ერთი] სიბრძნე: ცოდნა [იმ] გონებისა, როგორც ისეთის, რომელიც ყოველივეს ყოველივეთი მართავს“ [15, თავი 22 B, ფრ. 41].

რადგან ლოგოსი არ არსებობს ერთეულ საგანთა გარეშე, აქედან გამომდინარე არსებობს ორი სახის შემეცნება: გრძნობადი და გონებრივი. პირველის საგანი ცვალებადი და შეზღუდული ერთეული საგნებია, მეორის კი — უცვლელი და შეუზღუდველი მთელი და ზოგადი. ამიტომ ლოგოსის შემეცნებისათვის ერთიც აუცილებელია და მეორეც: გონება ლოგოსის წვდომაში გრძნობის მონაცემებს უნდა დაემყაროს.

ადამიანური გონება მსოფლიო ლოგოსის, როგორც მთელის, ნაწილია. ნაწილის მთელთან კავშირი კი ხორციელდება ადამიანის გრძნობის ორგანოებით, სუნთქვითა და მისი უდიდესი რაოდენობის ფორების მეშვეობით. ამ მუდმივი კავშირით გონება სწვდება მსოფლიო ლოგოსს — საყოველთაო სიბრძნეს.

პირველად ჰერაკლიტესთან უშუალოდ, ობიექტურად ვხვდებით თვითშემეცნების საკითხს. თუ ადამიანური გონება, როგორც მსოფლიო ლოგოსის ნაწილი, მსოფლიო ლოგოსს, როგორც მთელს, იმეცნებს, ეს შემეცნება სწორედ თვითშემეცნებაა: როგორც მთელის მიერ თავისთავის მისი ნაწილებით და ნაწილების მიერ თავისთავის მსოფლიო ლოგოსში შემეცნება.

ასეთია მოკლედ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის ძირითადი მომენტები. ახლა გავარჩიოთ მეცნიერული დიალექტიკის ზოგიერთი კანონის, კატეგორიისა და ცნების გარკვეული რაციონალური ელემენტები ჰერაკლიტესთან.

## § 2. მეცნიერული დიალექტიკის ზოგიერთი კანონისა და კატეგორიაცილების ცალკეული რაციონალური ელემენტები ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში.

ჰერაკლიტესათვის საგანთა არსება არის ცეცხლი, რომელსაც ახასიათებს შემდეგი ძირითადი ნიშნები:

ა) იგი არის ერთი. აქ ჰერაკლიტე ეთანხმება მილეთელებს.

ბ) ის არის ნივთიერი, მატერიალური. აქაც ჰერაკლიტე ეთანხმება მილეთელებს.



გ) საგანთა არსება მარადიულია. ეს დებულებაც არ არის ახალი.

დ) საგანთა არსება არის ზოგადი. ეს აზრიც განუყოფარებელი სახით მოცემულია მილეთელებთან. მაგრამ აქ ჰერაკლიტემ მაინც ახალი სიტყვა თქვა. მან საგანთა არსებაში ცალკე გამოყო *ἰσχυς*-ი, როგორც გარკვეული საყოველთაო სიბრძნე—ზოგადობა, საყოველთაო კანონი, კანონზომიერება, რაც წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო მილეთელებთან შედარებით არსების შესახებ მოძღვრებაში. ჰერაკლიტეს მოძღვრება *ἰσχυς*-ზე თავისთავში შეიცავს შეფარდებითი და აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლებს. *ἰσχυς*-ი რომ საგანთა არსების საყოველთაო სიბრძნე, გონებაა, ამ მოძღვრების შეფარდებითი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ რომ ის საგანთა არსების გარკვეული ზოგადობა, საყოველთაო კანონი, კანონზომიერებაა, ამ მოძღვრების აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა.

ე) მილეთელებთან საწყისის სიცოცხლე და მისი მოძრაობა ჯერ კიდევ სხვადასხვაა. სიცოცხლე ფლობს და ქმნის მისგან განსხვავებულ მოძრაობას, ე. ი. მათთან ის, რაც ფლობს და ის, რასაც ფლობს სრულიად არ არის ერთი და იგივე. მათთან საწყისი, როგორც ცოცხალი, მოძრაობას ფლობს, მაგრამ საგანთა შექმნამდე არ მოძრაობს. მილეთელების დებულებიდან: „ცოცხალი საწყის-არსება თვითონ ფლობს მოძრაობას“, — აუცილებელი მეორის კანონის საფუძველზე ჰერაკლიტეს გამოყავდა არსებითად განსხვავებული დებულება: სიცოცხლე არის მოძრაობა; რომ ცეცხლის სიცოცხლე მისი მოძრაობაა. აქ ჰერაკლიტემ განავითარა მილეთელების მოძღვრება არსების ამ ნიშნის — მოძრაობის შესახებ. მილეთელებთან საგანთა არსებას შეუძლია იარსებოს მოძრაობამდე და მოძრაობის გარეშე, მათთან ის არ არის არსების ძირითადი ნიშანი. ჰერაკლიტესთან კი მოძრაობა არსების ძირითადი ნიშანია, ეს უკანასკნელი არ არსებობს მის გარეშე. აქაც ჰერაკლიტემ განავითარა არსების შესახებ მილეთელების მოძღვრება.

ვ) ჰერაკლიტესთან არსება განსხვავებულთა ურთიერთ უარყოფა-წინააღმდეგობაცაა — „ღმერთი არის დღე და ღამე, ზამთარი და ზაფხული, ომა და მშვიდობა, გაძღომა და შიმშილი“ [15, თავი 22 B ფრ. 67] და წინააღმდეგობათა ერთიანობაც. წინააღმდეგობა ცეცხლის სხვადასხვაობად არსებობაა, ამიტომ ის აუცილებლად გულისხმობს ერთს (ერთიანობას), ხოლო ეს ერთიანობა, როგორც მისი სხვადასხვაობად არსებობის ერთიანობა, ასევე — წინააღმდეგობას. სამყაროს არსება რომ წინააღმდეგობათა ერთიანობაა, ეს არ არის ჰერაკლიტეს ორიგინალური შეხედულება; ანაქსიმანდრესათვისაც „აპერიონი“ გარკვეულ წინააღმდეგობათა მთლიანობაა, მაგრამ მისთვის წინააღმდეგობა არსებაში მოცემულია წინასწარ, აქტუალურად, მზამზარეულად, ჰერაკლიტეს მიხედვით კი იგი არსების განუწყვეტელი მოძრაობის (ანთებისა და ჩაქრობის) საფუძველზე ყალიბდება, როგორც მისი სხვადასხვა მდგომარეობაში გადასვლა, ე. ი. ცეცხლი მოძრაობაში ყალიბდება როგორც წინააღმდეგობა. ანაქსიმანდრესაგან განსხვავებით ჰერაკლიტემ დიალექტიკურ ურთიერთობაში განიხილა არსების წინააღმდეგობისა და წინააღმდეგობათა ერთიანობის ურთიერთდამოკიდებულება; იგი განიხილა წინააღმდეგობათა ერთიმეორეში განუწყვეტელი გადასვლის საფუძველზე, სადაც „ყველასაგან ერთი [იქმნება] და ერთისაგან — ყველა“, ე. ი. სადაც წინააღმდეგობაში ერთიანობა არსებობს, ხოლო ერთიანობაში — წინააღმდეგობა.

როგორც ჩანს, ჰერაკლიტემ, ერთის მხრივ, მოხსნა მილეთელების მოძღვრება საგანთა არსების შესახებ, რამდენადაც მისთვის საგანთა არსება



ცეცხლია, მაგრამ ამასთან შემოინახა ის, რომ საგანთა არსება არის ერთი, ნივთიერი, მარადიული, ზოგადი, მოძრავი და წინააღმდეგობრივი. მაგრამ არსების ზოგადობის, მოძრაობისა და წინააღმდეგობის დახასიათებაში ჰერაკლიტემ გარკვეულად განავითარა მილეთელების მოძღვრება: თუ მილეთელეზისათვის ზოგადი არის საგანთა საყოველთაო ბუნება, ჰერაკლიტესათვის ეს საყოველთაო ბუნება არის საგანთა საყოველთაო კანონი, კანონზომიერება. თუ მოძრაობა მილეთელებთან არსების ცვალებადობის წესია, ჰერაკლიტესთან ის არსების არსებობის წესია. უკანასკნელში მოხსნილი სახით მოცემულია მილეთელების აზრი. მილეთელებთან არსება იმიტომ მოძრაობს, რომ ის ცოცხალია. ჰერაკლიტესათვის ეს სიცოცხლე მისი მოძრაობაა, თუ ამ დებულებას ზოგადობამდე ავიყვანთ — ჰერაკლიტესათვის სიცოცხლე მოძრაობაა, ეს კი რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი ა ზ რ ი ა. მილეთელებთან ჩანასახოვანი ფორმით მოცემულია აზრი საგანთა არსების წინააღმდეგობის შესახებ. ჰერაკლიტემ ეს აზრი შემდგომ განავითარა არსების წინააღმდეგობისა და წინააღმდეგობათა ერთიანობის ერთი მთლიანი მოძღვრების სახით: მან ნათლად გამოკვეთა წინააღმდეგობისა და წინააღმდეგობათა ერთიანობის გაგება და ისინი დიალექტიკურ ურთიერთობაში განიხილა.

ასეთია საგანთა არსების შესახებ ჰერაკლიტეს მოძღვრების რაციონალური მომენტები. შევვებით ჰერაკლიტეს მოძღვრებას მოვლენაზე და მის დიალექტიკურ ურთიერთობას არსებასთან.

ჰერაკლიტესთან მოვლენა ობიექტურად წარმოდგენილია როგორც არსების არსებობის გარკვეული ფორმა, არსების ცვალებადობის ფორმა, რომელთა „...გრძნობადი თვისებების მიხედვით [თავის] სახელწოდებას ღებულობს“ [15, თავი 22 B, ფრ. 67], სწორედ, არსება. მოვლენას, როგორც არსების „გრძნობად სახელწოდებას“, ჰერაკლიტესათვის წარმოადგენს მთელი ბუნება, მისი ცალკეული საგნები და ასევე სტიქიებიც: ჰაერი, წყალი და მიწა. ჰერაკლიტემ მოხსნა ოალესისა და ანაქსიმენის მოძღვრება, რომ წყალი, ჰაერი საგანთა არსებას წარმოადგენენ, ამასთან კიდევაც შემოინახა, რამდენადაც წყალი და ჰაერი გამოაცხადა ისეთ საყოველთაო სახის მოვლენებად, რომელთაგან, მიწასთან ერთად, ბუნების სხვა საგნები წარმოიშობიან.

ჰერაკლიტესთან მოვლენა წარმოდგენილია, როგორც არსების არსებობის ფორმა. თალეს-ანაქსიმენთან ობიექტურად ასევე მოცემულია მოვლენის ასეთად წარმოდგენის ჩანასახოვანი ელემენტები. ჰერაკლიტემ მიიღო ეს ელემენტები და მოხსნა-შენახვის დიალექტიკური კანონზომიერების ძალით მოვლენის გაგება შემომოცემული აზრის ფორმით ჩამოაყალიბა. ჰერაკლიტემ ასევე მიიღო მილეთელების აზრი, რომ მოვლენები არიან მრავალი და ცვალებადი, დროსა და სივრცეში განსაზღვრულნი და სხვა, და შემდგომ ახალი სიტყვა თქვა მოვლენისა და მოვლენებს შორის წინააღმდეგობის შესახებ: ჰერაკლიტეს აზრი, რომ ბუნება და მისი საგნები დაფუძნებულია შინაგან წინააღმდეგობაზე, ახალი რაციონალური აზრი იყო მოვლენათა შინაგანი ბუნებისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების გაგების შესახებ მეცნიერული აზრის განვითარებაში.

ჰერაკლიტეს მიერ მილეთელთა მოძღვრების განვითარება მოვლენათა ცვალებადობის შესახებ, მდგომარეობს შემდეგში: ა) მილეთელებთან საგანთა არსება დამოუკიდებლად საგნებამდე არსებობს. ამიტომ საგანთა საერ-



თო წარმოშობას მათთან დასაწყისი აქვს. ჰერაკლიტესთან არსება არ არსებობს მოვლენათა გარეშე. ამიტომ საგანთა არსებობას დასაწყისი არა აქვს. ბ) მიღეთელებთან საგნები ისპობიან და საწყისს უბრუნდებიან, ე. ი. დგება პერიოდი, როდესაც მხოლოდ საწყისი არსებობს და საგნები — არა. ჰერაკლიტესთან კი ცალკეული საგნები წარმოიშობიან და ისპობიან, მაგრამ არასოდეს არ დგება საგანთა ერთობლივი მოსპობის და მათი თავის საწყის-არსებაში მთლიანი დაბრუნების პერიოდი. გ) მიღეთელებისაგან განსხვავებით, ჰერაკლიტესათვის მოვლენათა ცვალებადობას აქვს არა მხოლოდ წარმოშობისა და მოსპობის მიმართულებანი, არამედ საწინააღმდეგოს საწინააღმდეგოში გადასვლის მიმართულებანი: „ცივი ხდება თბილი, თბილი — ცივი, სველი — მშრალი, მშრალი — სველი“ [15, თავი 22 B, ფრ. 126]. დ) ჰერაკლიტემ პირველმა მიაქცია ყურადღება მოვლენათა განუწყვეტელ ცვალებადობა-მდინარებაში მათი შედარებითი უცვლელობის მომენტს, როგორც საყოველთაო ცვალებადობის აუცილებელ შინაგან გარკვეულობას. ე) ჰერაკლიტემ პირველად განიხილა საგნები და მოვლენები საყოველთაო ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგანპირობებულობაში: „ცეცხლი ცოცხლობს მიწის სიკვდილით და ჰაერი ცოცხლობს ცეცხლის სიკვდილით, წყალი ცოცხლობს ჰაერის სიკვდილით, მიწა კი — წყლის სიკვდილით“ [15, თავი 22 B, ფრ. 76].

ამგვარად, მოვლენის შესახებ ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში ობიექტურად (შეგნებულად თუ შეუგნებლად) მოცემულია აზრის შემდეგი რაციონალური ელემენტები: 1) მოვლენა არის არსების არსებობის გრძნობადი ფორმა, „გრძნობადი სახელწოდება“. 2) საგანში და საგნებს შორის, როგორც გარკვეული განსხვავების არსებობას, ადგილი აქვს წინააღმდეგობას. 3) საგნები, მოვლენები განუწყვეტლივ იცვლებიან; მას არა აქვს არც დასაწყისი არც დასასრული. 4) ცვალებადობა არა მხოლოდ საგანთა წარმოშობა-მოსპობაა, არამედ საწინააღმდეგოს საწინააღმდეგოში გადასვლაცაა. 5) მოვლენათათვის დამახასიათებელია მათი შედარებითი უცვლელობაც. 6) საგნები, მოვლენები საყოველთაო ურთიერთკავშირსა და ურთიერთდამოკიდებულებაში იმყოფებიან, ურთიერთს განპირობებენ და ურთიერთცვალებადობით ერთმანეთს ადგენენ. როგორია ჰერაკლიტეს მიხედვით მოვლენის იდეალექტიკური კავშირი არსებასთან? ეს კავშირი კარგად არის გამოთქმული მის ერთ ფრაგმენტში: „ღმერთი არის ღლე და ღამე, ზამთარი და ზაფხული, ომი და მშვიდობა, გაძღომა და შიმშილი“ [იგივე, ფრ. 67]. ფრაგმენტის მიხედვით, ღმერთის, როგორც არსების, არსებობა მისი წინააღმდეგობის — ღლისა და ღამის, ზამთრისა და ზაფხულის, ომისა და მშვიდობის, გაძღომისა და შიმშილის — სახით არსებობაა; ეს უკანასკნელი კი, როგორც არსების არსებობის გრძნობადი ფორმა, არსების მოვლენის სახით არსებობაა. მასადასამე, არსება არსებობს მხოლოდ როგორც მოვლენა და მას არსებობის სხვა ფორმა არა აქვს. მაგრამ არსების ამ წინააღმდეგობრივი არსებობის ფორმაში — მოვლენაში წომ, ამ წინააღმდეგობათა ერთიანობის სახით, თვით არსებაა წარმოდგენილი, რადგან მოვლენის სახით არსებული წინააღმდეგობა ერთიანი არსების წინააღმდეგობაა. ამ მხრივ, არსება ჰერაკლიტესთან შინაგანი აუცილებლობით მოვლენას გულისხმობს, ეს უკანასკნელი კი — არსებას; არსე-



ბა არ არსებობს მოვლენის გარეშე და პირიქით. ეს დასკვნები ჰერაკლიტეს მოძღვრებიდან შინაგანად გამომდინარე დასკვნებია.

არსებისა და მოვლენის ურთიერთობა, მილეთელების მსგავსად, ჰერაკლიტესთან ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობის სახითაა წარმოდგენილი. ერთი, ცეცხლი, მატერიალური არსი სიმრავლის საყოველთაო ბუნების სახით არსებობს, სიმრავლე კი არის ერთის სხვადასხვა ბუნებისა თუ მდგომარეობის სახით არსებობა. ცეცხლი, როგორც ყველაზე მოძრავი ნივთიერება, ურთიერთსაწინააღმდეგო მოძრაობიდან ქმნის სიმრავლეს; ჰერაკლიტე ამით შემდგომ აკონკრეტებს მილეთელების მოძღვრებას მოძრაობიდან სიმრავლის შექმნის შესახებ.

ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობის შესახებ ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში შეიძლება გამოვყოთ მეცნიერული აზრის შემდეგი ძირითადი მარცვლები: 1) ერთი არის მატერიალური არსი, რომელიც არსებობს როგორც სიმრავლის საყოველთაო ბუნება. 2) სიმრავლე არის ერთის განსხვავებული ბუნებისა და მდგომარეობის სახით არსებობა. 3) ეს ერთი ყველაზე მოძრავია; 4) ის ურთიერთსაწინააღმდეგო მოძრაობიდან ქმნის სიმრავლეს. 5) ერთი არ არსებობს სიმრავლის გარეშე და პირიქით.

ჰერაკლიტესთან, მილეთელების მსგავსად, მოძრაობა წარმოდგენილია როგორც საგანთა ცვალებადობა. მაგრამ მასთან ის უფრო ფართოდ მოქმედი პრინციპია. ჰერაკლიტეს მიხედვით, „ყველაფერი მიმდინარეობს და არაფერი არ არის მუდმივი“ [14, გვ. 55]; ყოველი საგანი შეიძლება „...არსებობდეს და არც არსებობდეს...“ [2, გვ. 80]; „იმის მიმართ, ვინც ერთსა და იმავე მდინარეში შედის, სხვადასხვა წყალი მიედინება“ [15, თავი 22 B, ფრ. 12]. მაგრამ წყლის სხვადასხვა ნაკადის ეს შედინება-გადინება, იმავდროულად როგორც ერთი მდინარეების ურთიერთსაწინააღმდეგო პროცესი, ერთის მხრივ, ერთსა და იმავეს, მეორეს მხრივ, მუდამ ახალ, მისგან განსხვავებულ მდინარეს ადგენს; მდინარე ერთსა და იმავე დროში თავისთავის იგივეცაა და მაინც სხვაც, არსიცაა და არარსიც; ამიტომ შეიძლება ვთქვათ: „ერთსა და იმავე მდინარეში შევდივართ და ვერც შევდივართ, ვარსებობთ და არც ვარსებობთ“ [იგივე, ფრ. 49], „...არ შეიძლება ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ შესვლა...“ [იგივე, ფრ. 91].

საგანი არსიცაა და არარსიც, ნიშნავს იმას, რომ ყოველი საგანი ერთსა და იმავე დროს არა მხოლოდ ცვალებადი, მოძრავია, არამედ უცვლელი და უძრავიცაა, ე. ი. მოძრაობა თავისთავში აუცილებლობით შეიცავს უძრაობასაც, როგორც საგნის თავისთავთან იგივეობას. მაშასადამე, მოძრაობა არის წინააღმდეგობა, მისი მუდმივი დადგენის შეუწყვეტელი პროცესი. ასევე ჰერაკლიტესთან მოძრაობა წარმოდგენილია როგორც ერთი თვისებრიობის მეორედ შეცვლა: „ცეცხლი ცოცხლობს მიწის სიკვდილით და ჰაერი ცოცხლობს ცეცხლის სიკვდილით, წყალი კი ცოცხლობს ჰაერის სიკვდილით, მიწა კი — წყლის სიკვდილით“ [15, თავი 22 B, ფრ. 76].

ჰერაკლიტე აღიარებს მარადიულ და დროულ მოძრაობას. „ის მიაწერდა მოძრაობას ყველაფერს: მარადს — მარადიულს, წარმავალს კი — დროულს“ [იგივე, თავი 22 A, ფრ. 6]. მათ შორის დამოკიდებულება ისეთივეა როგორც მარადიულ ცეცხლსა და წარმავალ მოვლენებს შორის: ცეცხლი წარმავალი მოვლენების სახით არსებობს, ასევე მარადიული მოძრაობა — დროული მოძრაობის სახით. მარადიული მოძრაობა უსასრულოა და ხორციელ-



დება სასრულო, დროული მოძრაობის სახით, ე. ი. უსასრულო მოძრაობა დროულ მოძრაობათა სახით არსებობს და მის განხორციელებაში უსასრულო მოძრაობის სახეს ღებულობს. ამ აზრით, უსასრულო მოძრაობა სასრულოსა და უსასრულოს მთლიანობაა. ეს დასკვნები ჰერაკლიტეს მოძღვრებიდან ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარე დასკვნებია.

ამგვარად, ჰერაკლიტეს რაციონალური დებულებები მოძრაობის შესახებ შემდეგი სახით წარმოგვიდგება: 1) მოძრაობა არის საგანთა ცვალებადობა საერთოდ. 2) ცვალებადობაში ყოველი საგანი ერთსა და იმავე დროს თავისთავის იგივეცაა და მანაც სხვაც; მოძრაობა თვით მოძრაობისა და უძრაობის წინააღმდეგობათა ერთიანობაა. 3) არსებობს მარადიული და დროული მოძრაობა, რომლებიც აუცილებელ კავშირში იმყოფებიან.

ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში მოცემულია მეცნიერული დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი კანონის — დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის კანონის საწყისი ელემენტები. ჰერაკლიტესთან საწყის-არსება თავისთავში შეიცავს ურთიერთგამომრიცხველ მოვლენებს: „ღმერთი არის ღლე და ღამე, ზამთარი და ზაფხული, ომი და მშვიდობა, გაძღომა და შიმშილი“ [15, თავი 22 B, ფრ. 7]. ერთიანი საწყისის სხვადასხვა საგანთა ეს ურთიერთუარყოფა, რომელსაც ჰერაკლიტე ომს უწოდებს, მეცნიერული ფილოსოფიის მიხედვით, საგნებს შორის წინააღმდეგობა, გარეგანი წინააღმდეგობაა. ჰერაკლიტე განიხილავს შინაგან წინააღმდეგობასაც, როგორც საგნის განსხვავებულ მხარეთა ურთიერთუარყოფას. მისთვის მდინარე ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს წყლის ახალი და ძველი ნაკადების ურთიერთუარყოფას, წინააღმდეგობას. ასევე ცეცხლს მოძრაობის ერთი გზა სხვადასხვა გზათა „გზა ზევით“ და „გზა ქვევით“ — ურთიერთუარყოფა და სხვა.

როგორია ჰერაკლიტეს მიხედვით, წინააღმდეგობის მნიშვნელობა საგნებისათვის? ჯერ ერთი, წინააღმდეგობა ქმნის საგანთა არსებას და ამდენად, მათს სხვადასხვა თვისებრივ გარკვეულობებს; „... ყველაფერი წარმოიშობა ბრძოლის მიხედვით“ [15, თავი 22 B, ფრ. 8]. „ომი ხომ ყველაფრის მამაა, ყველაფრის მეფეც. მან აქცია ერთნი ღმერთებად, მეორენი კი ადამიანებად, ერთნი მონებად მეორენი კი თავისუფალ ადამიანებად“ [იგივე, ფრ. 53]. მეორე, წინააღმდეგობა ქმნის საწინააღმდეგო საგანთა გარკვეულ ერთიანობას, რომელსაც ჰერაკლიტე ჰარმონიას უწოდებს. „საწინააღმდეგო მხარეები ერთიანდებიან და განსხვავებულთაგან [იქმნება] უმშვენიერესი ჰარმონია...“ [იგივე, ფრ. 8]. ღლისა და ღამის, ზამთრისა და ზაფხულის, ომისა და მშვიდობის, გაძღომისა და შიმშილის და სხვა საწინააღმდეგოთა ურთიერთუარყოფა ქმნის გარკვეულ ერთიანობას—ერთი და იგივე ლოკოსს. ასევე, ერთსა და იმავე დროს მდინარის შემდინარე და გამდინარე ნაკადთა ურთიერთუარყოფა ქმნის მათს ერთიანობას—ერთი და იგივე მდინარეს. ასევე, ურთიერთუარყოფა—„გზა ზევით და არა ქვევით“ [იგივე, ფრ. 60], ერთი და იგივე გზაა. წრეში დასაწყისისა და დასასრულის ურთიერთუარყოფა იმას ნიშნავს, რომ „ამასთანავე დასაწყისი (ἀρχή) და დასასრული (ἔσχατος) წრეში ერთია (περὸς ἑνᾶς) [იგივე, ფრ. 103], ერთი და იგივე გარკვეულობაა.

ამგვარად, ჰერაკლიტეს რაციონალური მარცვლები წინააღმდეგობისა და წინააღმდეგობათა ერთიანობის შესახებ შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: 1) წინააღმდეგობა არის განსხვავებულ საგანთა თუ საგნის გან-



სხვაეებულ მხარეთა ურთიერთუარყოფა. 2) წინააღმდეგობა არსებობს საგანში და საგნებს შორის. 3) ის არის ყოველივეს წარმოშობისა და არსებობის განმსაზღვრელი. 4) წინააღმდეგობა ქმნის საწინააღმდეგოთა ერთიანობას, იგივეობას, 5) იგივეობა არის წინააღმდეგობათა იგივეობა.

მიღეთლებთან შეუგნებელი ფორმით მოცემულია აზრი: ზოგადი არის ის, რაც საერთოა მრავალ მოვლენათათვის; ეს აზრი ჰერაკლიტესთან შეგნებულ ფორმას ღებულობს, რასაც ადასტურებს მისი ერთ-ერთი ფრაგმენტი: „ამიტომ უნდა მივყვეთ საერთოს, ე. ი. ზოგადს. საერთო ხომ ზოგადია...“ [15, თავი 22 B, ფრ. 2]. მაშასადამე, ჰერაკლიტესათვის საერთო არის ზოგადი, რაც გარკვეული რაციონალური აზრია.

ჰერაკლიტესთან ვხვდებით აუცილებლობის კატეგორიის რაციონალურ საწყისებსაც. მისი მოძღვრებით, „... ყოველივე წარმოიშობა ბრძოლისა და აუცილებლობის მიხედვით“ [იგივე, ფრ. 80]. აუცილებლობა კი მას წარმოდგენილი ჰქონდა ბედის სახით: „... ჰერაკლიტე გვასწავლის: ყველაფერი (არსებობს) ბედის მიხედვით, ეს კი იგივეობრივია აუცილებლობის“ [14, თავი 22. B, ფრ. 8]. ბედის შესახებ კი ჰერაკლიტე აცხადებს: „ბედს (μῆρις) ვერასოდეს ვერც ერთი მოკვდავთაგანი ვერ გაეჭკა“ [15, თავი 22. B, ფრ. 105]. მოცემული ფრაგმენტის მიხედვით, ბედი ყოფილა, ის, რაც ცოცხალი ორგანიზმისათვის გარდაუვალია, ვთქვათ სიკვდილი; აქედან გამომდინარე ჰერაკლიტეს აუცილებლობა წარმოდგენილი უნდა ჰქონოდა როგორც გ ა რ დ ა უ ვ ა ლ ო ბ ა: მაგალითად, ცეცხლის სიკვდილი და მისი გადაქცევა წყლად, წყლის სიკვდილი და მისი გადაქცევა მიწად და მისი შებრუნებული პროცესიც. აუცილებლობის ასეთი გაგება უსათუოდ გარკვეული რაციონალური აზრია.

ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში გარკვეული რაციონალური აზრია მოცემული შეფარდებითობის ცნების შესახებაც. შეფარდებითობა, ჰერაკლიტეს მიხედვით, ერთი და იმავე საგნის ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა მიმართებით მისი „ჰო“-სა და „არა“-ს საწინააღმდეგო გარკვეულობების სახით არსებობაა: „ზღვის წყალი უწმინდესი და უბინძურესია. თევზთათვის კი ის დასალევად ვარგისია და სიცოცხლის მხსნელი, ხოლო ადამიანისათვის სასმელად უვარგისი და დამღუპველი“ [იგივე, ფრ. 61]; ასევე „ღმერთისათვის ყოველივე ლამაზი, კარგი და სამართლიანია; მხოლოდ ადამიანები მიიჩნევენ ერთს უსამართლოდ, მეორეს სამართლიანად“ [15, თავი 22 B, ფრ. 102].

ჰერაკლიტეს განმარტებით, „კანონიც ერთი ნებისადმი დამორჩილებას ჰქვია“ [იგივე, ფრ. 33]. ეს ღებულება აბსოლუტური და შეფარდებითი ჰემმარიტების გარკვეული ერთიანობაა. რომ ერთი ნებისადმი საგანთა და მოვლენათა დამორჩილებას ჰერაკლიტე კანონს უწოდებს, შეფარდებითი აზრია, რადგან კანონი გამორიცხავს ნებას. მოცემული განსაზღვრება შეიცავს აბსოლუტური ჰემმარიტების მარცვალსაც: რომ კანონი არის ის ერთი, რომელიც იმორჩილებს საგანთა და მოვლენათა სიმრავლეს.

ჰერაკლიტე ერთ-ერთ ფრაგმენტში აცხადებს: „ყველა ადამიანური კანონი მაინც ერთი ღვთაებრივით საზრდოობს, რადგან ის მბრძანებლობს იმდენს, რამდენიც სურს, ყოფნის ყველას და სძლევს“ [15, თავი 22 B, ფრ. 114]. როგორც ჩანს, ჰერაკლიტეს მიხედვით, არსებობენ მთავარი და დაქვემდებარებული კანონები. მთავარი კანონი ერთია, დაქვემდებარებული კი მრავალი. მთავარი განსაზღვრავს, „სძლევს“ ყველას.



ჰერაკლიტეს გაგებით, საგანთა წარმოშობა-მოსპობა გარკვეულ წესს ემყარება, რომელიც ცეცხლის გარკვეული ზომით ანთებისა და გარკვეული ზომით ჩაქრობის პროცესია; მამასადამე, ცეცხლის მოძრაობის პროცესი გარკვეული წეს-ზომით განსაზღვრული, ე. ი. კანონზომიერი პროცესია. ამ აზრით, ჰერაკლიტესთან კანონზომიერება ცეცხლის მოძრაობა-ცვალებადობის გარკვეული წესია.

ამგვარად, კანონისა და კანონზომიერების მეცნიერულ ცნებათა შესახებ ჰერაკლიტეს რაციონალური აზრები წარმოგვიდგება შემდეგ ძირითად დებულებათა სახით: 1) კანონი არის საგანთა და მოვლენათა სიმრავლისათვის ის საერთო ერთი, რომელიც სიმრავლეს იმორჩილებს. 2) არსებობენ მთავარი და დაქვემდებარებული კანონები; უკანასკნელნი პირველით განისაზღვრებიან. 3) კანონზომიერება არის ცეცხლის — მოძრაობა-ცვალებადობის გარკვეული წესი.

ჰერაკლიტესთან პირველად ეხვდებით მიზეზისა და შედეგის კატეგორიების საწყისებს. ცეცხლი არის „... არსებულის მოწყობის მიზეზი (αἰτία)“. [15, თავი 22 B, ფრ. 64—65]; ე. ი. ჰერაკლიტესათვის ერთია არსებულის ასეთად არსებობა — მოწყობა, მეორე კი ის, რითაც არსებული ასეთად არსებობს. ერთი მიზეზია, მეორე — შედეგი.

შევხვით თვითშემეცნების ცნების რაციონალურ საწყისებს ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში. თვითშემეცნების ცნებას ჰერაკლიტე იყენებს ადამიანის მიმართ, რადგან ადამიანის „სულისათვის დამახასიათებელია ლოგოსი, რომელიც თავისთავს ამრავლებს“ [იგივე, ფრ. 115] და რომლითაც მას შეუძლია შემეცნება. ჰერაკლიტესთან თვითშემეცნება, ჯერ ერთი, ნიშნავს იძის ძიებას, თუ რას წარმოადგენს საკუთარი თავი. ამ მხრივ, ის პირდაპირ აცხადებს: „მე ვეძებდი თავისთავს“ [15, თავი 22 B, ფრ. 101]. მეორე, იგი ნიშნავს „თავისთავის შეცნობა“-ს და მის საფუძველზე „გონიერად ყოფნა“-ს. ამ აზრით, „ყველა ადამიანში მოცემულია თავისთავის შეცნობისა და გონიერად ყოფნის შესაძლებლობა“ [იგივე, ფრ. 116]. მოცემული დებულებები: თვითშემეცნება არის ადამიანის მიერ თავისთავის გამორკვევა, შეცნობა და გონიერად ყოფნა, თვითშემეცნების მეცნიერული ცნების გარკვეული რაციონალური საწყისებია.

ასეთია მეცნიერული დიალექტიკის ზოგიერთი კანონისა და კატეგორიაციების საწყისები ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში.

ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის ძირითადი მონასახები თეორიულად უმთავრესად წარმოიშვა მილეთელთა მოძღვრებიდან აუცილებელი მეორის კანონის საფუძველზე, როგორც მათი დიალექტიკური უარყოფა. მან მოხსნა მილეთელთა საწყისები, მათი აზრი სამყაროს მიღმა საწყისის არსებობის შესახებ და ამ უკანასკნელის საწყისად ცეცხლი გამოაცხადა; მათგან შემოინახა შემდეგი ძირითადი აზრებიც: სამყაროს საწყისი არის ნივთიერი ერთი, რომ საწყისს, საგნებს ახასიათებს მოძრაობა, წინააღმდეგობა და სხვა. ამ აზრით ჰერაკლიტეს ფილოსოფია მილეთელთა ფილოსოფიის გარკვეული განვითარებაა: ჰერაკლიტეს ცეცხლი ახალი წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო აზროვნების მიერ მსოფლიო ნივთიერების — მატერიის ძიების გზაზე. ხოლო მისი დიალექტიკა როგორც დიალექტიკური აზროვნების საწყისების საუკეთესო გადმოცემის ნიმუში უდიდესი პროგრესი იყო მეცნიერული დიალექტიკის შემუშავებისაკენ მიმავალი ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.



ჰერაკლიტე შეეცადა მოეხსნა მილეთის ფილოსოფოსთა მოძღვრებაში მოცემული წინააღმდეგობა შეფარდებით და აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას შორის. ამ მხრივ, მის მიერ წინ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა სამყაროს მატერიალისტური ახსნისა და მისი დიალექტიკური გაგების მილეთური მოძღვრების შემდგომი განვითარება; მაგრამ აზროვნების ისტორიული განვითარების ობიექტური კანონზომიერების მიხედვით, მისი მოძღვრებაც ჩამოყალიბდა აბსოლუტური და შეფარდებითი ჭეშმარიტების წინააღმდეგობათა ერთიანობის სახით, როგორც ბერძნული ფილოსოფიური აზრის შემდგომი განვითარების გარკვეული წინაისტორიული საფუძველი.

ჰერაკლიტეს მრავალმხრივმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა ბერძნული ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე, განსაკუთრებით, ელეატური სკოლის წარმომადგენლებსა და სოფისტების მოძღვრებებზე. პლატონისა და არისტოტელის ფილოსოფიაზე. ვ. ი. ლენინის გამოთქმით, სვამს რა ერთიანის გაორებისა და მისი წინააღმდეგობრივი ნაწილების შემეცნების საკითხს „...არისტოტელე თავის „მეტაფიზიკაში“ მუდამ თავს იმტვრევს ამის გარშემო და ებრძვის ჰერაკლიტეს“ [1, გვ. 371]. ჰერაკლიტეს გავლენა ახალ ფილოსოფიასაც გადასწვდა. ეს გავლენა განსაკუთრებით საგრძნობია ჰეგელთან; თვით ჰეგელი გარკვევით მიუთითებდა: „არ არის არც ერთი დებულება ჰერაკლიტესი, რომელიც მე არ მიმეღოს ჩემს ლოგიკაში“ [ივივე, გვ. 266].

Г. Н. ДЖОЛОХАВА

## ДИАЛЕКТИКА ГЕРАКЛИТА

Резюме

Философия Гераклита возникла на определенной основе социально-экономических и мыслительных предпосылок. Эта мыслительная предпосылка — милетская натурфилософия. На основе исторической и логической необходимости внутреннего развития из милетской натурфилософии в качестве нового учения возникла философия Гераклита. Поэтому учение Гераклита представляется диалектическим отрицанием милетской философии, и, таким образом, ее определенным развитием.

В диалектике Гераклита даны определенные начальные элементы некоторых законов и категорий — понятий научной диалектики: 1) сущность — одна, материальная, общая и вечная; она вечно движущаяся противоречие и единство противоречий; 2) явление — чувственная форма, «чувственное название» сущности. В предмете и между предметами, как определенное различие, имеет место противоречие; предметы претерпевают непрерывное и бесконечное изменение, но вместе с тем им присуща относительная неизменчивость; они находятся во всеобщих взаимоотношениях и обуславливают друг друга. Отношение сущности и явления у Гераклита принимает форму отношения единицы и множества; 3) единица — единая материальная суть, существующая как всеобщая природа множества; множество — существование различной природы и состояние единицы; единица взаимопротиворечивым движением создает множество; единица не существует вне множества и наоборот; 4) движение, как изменение

предметов вообще, является единством противоречий; существуют вечное и временное движение, находящиеся во внутренней связи; 5) противоречие — взаимное отрицание различных сторон предмета и различных предметов: оно существует в самом предмете и между предметами, определяя возникновение и существование каждого; противоречие создает единство противоречий; 6) всеобщее — то, что едино во множественных явлениях; необходимость же — определенная неизбежность чего-либо; 7) относительность — существование в виде противоречивых определенностей в различных отношениях «да» и «нет» одного и того же предмета, в одно и то же время; 8) законом является то, чему подчиняется множество, закономерность — определенный способ движения — изменения; 9) причина — то, что определяет существование как чего-либо такого. Само существование как таковое является следствием; 10) самопознание — это процесс выяснения и познание человеком самого себя.

#### ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი. თხზ. ტ. 38, 1963.
2. არისტოტელი. მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964.
3. დანელია ს. ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, თბილისი, 1926.
4. წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1968.
5. წერეთელი ს. დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.
6. Виндельбанд В. История древней философии, 1902.
7. Гомперц Т. Греческие мыслители, т. I, С-Петербург, 1911.
8. Лурье С. Очерки по истории античной науки, М.-Л., 1947.
9. Лурье С. История античной общественной мысли, М.-Л., 1929.
10. Маковельский А. Досократики, часть первая, Казань, 1914.
11. Риттер Г. История философии древних времен, С-Петербург, 1859.
12. Танери П. Первые шаги древне-греческой науки, С-Петербург, 1902.
13. Трубецкой С. Курс истории древней философии, часть первая, 1915.
14. Целлер Э. Очерк истории греческой философии, С.-Петербург, 1886.
15. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker, erster Band, 1956.
16. Zeller, Grundriss der Geschichte der grichischen Philosophie, Leipzig, 1905.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



## წინა მშენიარება

### კანტი ისტორიის საზრისის შესახებ

კანტი ის მოაზროვნეა, რომელიც ცდილობს ყველა ფილოსოფიური პრობლემის წვდომას და მის გააზრებას, ყოველივეს, რასაც მისი კალამი შეეხო, ეტყობა სიახლის, სიღრმისა და ორიგინალობის კვალი. ასეთივეა მისი თვალსაზრისი ისტორიის შესახებ. იგი შეეცადა კაცობრიობის მომავლის პერსპექტივის ამოცნობას და გზის დასახვას ამ მიზნის მისაღწევად. ისევე, როგორც სხვა პრობლემების გადაწყვეტის დროს, კანტიმ აქაც მოახერხა სრულიად განსხვავებულად ეთქვა სათქმელი და მიაღწია ისტორიის, ისტორიული პროცესის იმგვარ გაგებას, როგორც მანამდე არც ერთ ფილოსოფოსთან არ გვხვდება.

ცნობილია, რომ როდესაც კანტი რაიმეს კვლევას იწყებდა, ჯერ მიმართავდა მისი მეცნიერულობის საზღვრების დადგენას. ე. ი. არკვევდა, არის თუ არა ეს საკითხი თეორიული, და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებდა მისი სხვა პრინციპით გამოკვლევას.

ამ საზღვრების კვლევამ კანტი დაარწმუნა, რომ ისტორიის, როგორც მეცნიერების არსებობა შეუძლებელია, რადგან „მოდერება მეცნიერებად იქცევა მხოლოდ მაშინ, თუ ის იქნება სისტემა“. ე. ი. თუ მოხერხდება ისტორიის ფაქტების, მასალის მოწესრიგება შემეცნების პრინციპებით.

ასევე შეუძლებელია კანტისათვის ისტორიის ფილოსოფიის, როგორც რაციონალური მოძღვრების არსებობა. ისტორიას კანტი ათავსებს თავისუფლების სფეროში და მას განიხილავს, როგორც ეთიკის საგანს. ე. ი. გარკვეული აზრით ისტორია გაგებული უნდა იქნეს ადამიანის თავისუფალი ნებიდან ამოსვლით. ამიტომ აღარ იქმნება იმის საჭიროება, რომ ისტორია ემორჩილებოდეს იმ მეთოდოლოგიურ თუ ლოგიკურ მოთხოვნებს, რომელსაც კანტი უყენებს მეცნიერებას.

კანტის მიერ ისტორია გაიგება, როგორც ადამიანთა თავისუფალი მოქმედების გამოვლენა. ისტორია არის ადამიანის თვითგანხორციელების (სრულყოფის) გზა. ადამიანი ინდივიდში ვერ ახერხებს სრულყოფილების მიღწევას, მან მრავალი თაობის მეშვეობით (ე. ი. გვართ) უნდა მიაღწიოს სრულყოფილ სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ მდგომარეობას. ასეთი გაგებით ისტორიული პროცესი არის ადამიანის თანდათანობითი ზრდა გონიერი მიზნისაკენ. საბოლოო მიზანი კი იქნება ადამიანთა ერთობა, რომლებიც მორალური კანონის თანახმად იცხოვრებენ და რომლებიც მიმართავენ გონების ძალთა მეგობრულ შეჯიბრს. ეს იქნება მარადიული მშვიდობა, რადგან ისტორიული პროცესი მიჩნეულია ადამიანის სრულყოფილების გზად, ამიტომ კანტის ინტერესი ისტორიისადმი თავისებურია. მას ნაკლებ აინტერესებს ისტორია ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, რაც არ ნიშნავს ისტორიული ფაქტების უგულვებლყოფას ან მის გამოყენებას საკუთარი სისტემის გასამართლებლად, არამედ იმას, რომ კანტი ჰქონდა საკუთარი ცნება ისტორიის ბუ-

ნებასა და მის მნიშვნელობაზე ადამიანისათვის. ამიტომ კანტი იმდენად ისტორიის დეტალებს არ ეხება, რამდენადაც ისტორიის მნიშვნელობის კრიტიკულ შესწავლას აწარმოებს. ადამიანის ისტორიას იგი ათავსებს იმ მარადიული იდეების ქვეშ, რომლებიც წმინდა გონებით მოგვეცემა. ის, რაც კანტს მხედველობაში აქვს, ისტორია კი არ არის, არამედ ისტორიის ფილოსოფია, ისტორიის საზრისი... კანტის მთელი მოღვაწეობა, მისი ფილოსოფია პრაქტიკული ორიენტაციისაა („პრაქტიკულია ყველაფერი, რაც შესაძლებელია თავისუფლების წყალობით“) [1, გვ. 461]. პრაქტიკული იყო მისი ინტერესიც ადამიანის მიზანწარმართული აქტივობისადმი, რადგან ესაა ადამიანური ქცევის ის სახე, რომელიც შეიცავს თავისუფლებას ანუ მორალურობას (ამასთან დაკავშირებით შეიძლება გავიხსენოთ კანტის ზოგიერთი ბოლო ნაშრომი, რომლებიც ისტორიის, პოლიტიკის, განათლების საკითხებს ეხება: „რასებს შორის განსხვავება“ (1775), „ტელეოლოგიური პრინციპის გამოყენება“ (1788), „საყოველთაო ისტორიის იდეა, განხილული მსოფლიო სამოქალაქო ასპექტით“ (1784), „კაცობრიობის ისტორიის სააღბათო დასაწყისი“ (1786), „რა არის განათლება“ (1784), „რეცენზია ჰერდერის წიგნზე“ (1785), „სამარადისო მშენებლობის შესახებ“ (1795) და სხვ.).

ისტორიის ფაქტებიდან უნდა გამოვარჩიოთ ის ძირითადი და მნიშვნელოვანი, რომელიც ახლოსაა „ზნეობრივთან“, რათა ვიპოვოთ ის „მთავარი სახელმძღვანელი ძაფი“, რომელიც დაგვეხმარება „ადამიანის ბედის დასადგენად მის პერსპექტივაში“, სხვა ყოველივე კანტისათვის მოკლებულია „მეცნიერულ“ ღირებულებას. ისტორიის ფილოსოფია უნდა მსჯელობდეს იმ მიზნებზე, იდეალებზე, რომლებიც უნდა ჰქონდეს კაცობრიობას და რომლებითაც უნდა წარიმართოს ადამიანთა ურთიერთობა, სახელმწიფო წყობა, თვითონ ისტორიული პროცესი.

კანტისათვის ძირითადი და წამყვანია ეთიკური სუბიექტი (ეთიკური საზოგადოება) ადამიანის ძირითადი სპეციფიკა, რითაც იგი განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან (როგორც კანტი აღნიშნავს მეორე „კრიტიკაში“ — ადამიანი აღემატება ცხოველს არა იმიტომ რომ მას აქვს გონება, რადგან თუ მხოლოდ გონება აძლევს მას საშუალებას საკუთარი თავი მოიხმაროს ისე, როგორც ამას ცხოველი ახერხებს ინსტინქტის მეშვეობით, ადამიანს ცხოველზე მაღალი მიზანი არ ჰქონია, არამედ ამ მიზნის განხორციელების უბრალოდ სხვა ხერხი) ესაა სპეციფიკური მიზანი.

ნაშრომის „ანთროპოლოგია პრაგმატული თვალსაზრისით“ ბოლო ნაწილში კანტი განიხილავს ადამიანის მიზანს და იმ პროგრესს, რომელსაც ის ამ მიზნისაკენ სწრაფვაში განიცდის. ადამიანისათვის სრულყოფილი მდგომარეობის მიღწევა დედამიწაზე შეუძლებელია მხოლოდ გონებით. ამ იდეური მდგომარეობის მოპოვების პროცესს წარმართავს თავისუფალი ნება, რომელიც უნდა ხელმძღვანელობდეს მოვალეობის პრინციპით, იმპერატივით.

კანტი ლაპარაკობს ადამიანის განვითარებაზე სრულყოფილი გონიერებისაკენ, როგორც კაცობრიობის აღზრდაზე, განათლებაზე. Animal rationabile ხდება Animal rationale (გონითი არსება, გონიერი). ამ შემთხვევაში განათლების ქვეშ მას არ ესმის ინტელექტუალური პროცესი, არამედ უფრო ადამიანის უნართა თანდათანობით გაფურჩქვნა მორალური სამართლიანობის ატმოსფეროში.

ადამიანი, როგორც ცოცხალი არსება, ბუნების პროდუქტია, მაგრამ ამა-



ვე დროს ადამიანი ის არსებაა, რომლის ნასახებიც სრულყოფილად შეიძლება განვითარდეს გვარში, ისტორიული განვითარების პროცესში. ის განსაზღვრულია საზოგადოებაში ცხოვრებისათვის, სადაც იძენს კულტურას, მას აქვს ზემოქმედებითი უნარები. ის პასუხისმგებელია თავისი შექმნილისათვის, საკუთარი ქცევისათვის. ადამიანი აქტიურობით, გონიერი და მიზანშეწონილი მოქმედებით და არა ცხოველივით ინსტინქტებით აღწევს თავის არსს, ვითარდება ცხოველურიდან ნამდვილ ადამიანურამდე, უმორჩილებს თავის ლტოლევებს ადამიანობის იდეას, ადამიანი არის გონითი, გონიერი, მიზანდამსახველი და კანონების შემქმნელი, თავისუფლებისმოყვარე არსება.

ადამიანში ჩადებულია ორგვარი უნარი ორი სხვადასხვა მიზნით. კერძოდ, კაცობრიობა როგორც ცხოველური გვარი და კაცობრიობა, როგორც მორალური გვარი.

ადამიანის გვარი ნიშნავს თაობათა უსასრულო (განუსაზღვრელ) რიგს. თავის განსაზღვრებას, მთლიანად, მხოლოდ გვარი აღწევს და არა ადამიანის გვარის რომელიმე შვილი. „ადამიანში (როგორც დედამიწაზე მცხოვრებ ერთადერთ გონიერ არსებაში) ის ბუნებრივი მონაცემები, რომლებიც მიმართულია მისი გონების გამოყენებისათვის, სრულყოფილად უნდა განვითარდეს გვარში და არა ერთეულში (ინდივიდში)“ [3, გვ. 9]. „ადამიანი თავისი გონებით განსაზღვრულია იმისათვის, რომ იყოს ადამიანთა საზოგადოებაში და მასში ხელოვნებითა და მეცნიერებით განვითარდეს, გახდეს ცივილიზებული და მორალურად დაიხვეწოს, როგორი ძლიერიც არ უნდა იყოს მისი ცხოველური მიღრეკილება, დაემორჩილოს მყუდრო და კარგ ცხოვრებას, რასაც იგი ბედნიერებას უწოდებს“. ადამიანი უნდა იყოს მოქმედი, ებრძოდეს წინააღმდეგობებს, რომელიც მას აქვს თავისი არა მტკიცე ბუნებით, რომ გახდეს ადამიანობის ღირსი (შესაფერისი) [3, გვ. 578].

კანტის აზრით, მართებულია „ისეთი საზოგადოებრივი წყობა, რომელსაც საბოლოო მიზნად აქვს ადამიანში მოცემული კეთილი მიღრეკილების გამომჟღავნება, ამალღება. ადამიანის გვარის განსაზღვრების, მისი საბოლოო მიზანთან მიმართების შესაბამისად“ [3, გვ. 581].

ამგვარად კანტი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან ადამიანს, როგორც ცხოველურ ჯიშს და ადამიანს, როგორც ადამიანურს, მორალურს. რა თქმა უნდა, ამ უკანასკნელში უნდა ვეძებოთ ადამიანის ძირითადი სპეციფიკა და დანიშნულება. ადამიანისათვის ერთადერთი ასპარეზი და საშუალება თავისი ადამიანობის გამოსავლენად არის ისტორია. მოძღვრებაში მოვალეობის შესახებ ადამიანი „წარმოდგენილია საკუთარი თავისუფლების უნარის მქონე არსებად“. მისმა არსებობამ, როგორც „ცხოველმა ადამიანმა“, მის ღირსებას, როგორც „გონიერ (მორალურ) ადამიანს არაფერი არ უნდა დააკლოს“.

ადამიანობა არის ადამიანის წმინდა არსი მასში არსებული „ცხოველურობის“ საპირისპიროდ. არც ერთი არსება არ ეთანხმება თავისი გვარის სრულყოფილების იდეას „ისე ნაკლებ, როგორც ადამიანი ადამიანობას, ადამიანობის იდეას, რომელსაც იგი როგორც მოქმედების ნიმუშს სულში ატარებს“ [5, გვ. 352].

ამრიგად, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელიც სიცოცხლისა და ბუნების კანონზომიერებათა ტყვეობაშია მოქცეული. ადამიანი არა მარტო „რალაც“ მოცემულობაა, არამედ „რალაცად“ გახდომის შესაძლებლობაც.

ადამიანი გრძნობადი, კონკრეტული მოცემულობაა, რომელიც ვარკვეულ



დროში არსებობს, მაგრამ ამან ხელი არ უნდა შეუშალოს მას მიაღწიოს თავის დანიშნულებას. ადამიანისათვის ხანმოკლე ცხოვრება დაუწყებია ბუნებას, „ცუდად გვექნება გავებული „ადამიანის ცხოვრების (სიცოცხლის) ღირებულების“ ცნება, თუ მოვისურვებთ, რომ სიცოცხლე უფრო ხანგრძლივი ყოფილიყო, ვიდრე სინამდვილეშია, რადგან ეს იქნებოდა მხოლოდ გახანგრძლივება ამ უბედურებისა, სიძნელეებთან ბრძოლისა, რომელიც მას თან ახლავს, სიცოცხლის ღირებულება მდგომარეობს არა მისით ტკობაში, არამედ გონება მოგვაგონებს „რომ სიცოცხლეს ღირებულება მივანიჭოთ მოქმედებით... მაშასადამე, არაფერი არ რჩება გარდა ღირებულებისა, რომელსაც ჩვენ ჩვენს სიცოცხლეს თვითონვე ვანიჭებთ მიზანთან მიმართებაში და თვით ბუნების არსებობაც მხოლოდ ამ პირობებშია ჩვენთვის მისაღები“ [5, გვ. 328].

როგორც ბუნებრივი არსება, ადამიანი არ წარმოადგენს გამოწვევის ცოცხალთა საერთო ბედისაგან, მაგრამ როგორც მოაზროვნე ბუნება, ის თვითონ ისახავს მიზნებს და მთელი შესაქმნის საბოლოო მიზანია. „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ კანტი ერთგან ამბობს, რომ ადამიანის, როგორც „საბოლოო მიზნის“ გარეშე მთელი შესაქმნე იქნებოდა „ცარიელი უდაბნო“ [5, გვ. 353].

კაცობრიობის ისტორიას თუ გადავხედავთ, აქაც აღმოვაჩინებთ მიზნის ფენომენს, მაგრამ კაცობრიობის ისტორია არ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც გეგმანომიერი ისტორია, თუ ადამიანის მოქმედებას განვიხილავთ მხოლოდ ისტორიული მასშტაბით, აუარებელ გაუგებრობას და ბოროტებასაც კი წავაწყდებით. ფილოსოფოსს მხოლოდ ერთი გამოსავალი რჩება (რადგან არ შეიძლება ადამიანის გვარის მოქმედებაში, თუნდაც მთლიანობაში აღებული, ვიგულისხმობთ რაიმე საკუთარი გონებრივი მიზანი): უნდა ვეცადოთ ადამიანის საქმიანობის ამ უმიზნო სვლაში ვიპოვოთ ბუნების მიზანი, რომ შესაძლებელი იქნეს კაცობრიობას ჰქონდეს ისტორია, რომელიც ბუნების გეგმას შეესაბამება.

ყველა ბუნებრივი ნასახი ცოცხალი არსების დანიშნულია სრულყოფილი და მიზანშეწონილი განვითარებისათვის. თუ ჩვენ უარვყოფთ ამ ძირითად დებულებას, მაშინ ხელში შეგვრჩება შემთხვევითობა.

ბუნებრივი ნასახები ადამიანისა (როგორც ერთადერთი გონიერი არსებისა დედამიწაზე) შეიძლება განვითარდეს გონების დახმარებით. გონებას აქვს უნარი გააფართოოს ბუნებრივი ინსტინქტების საზღვრები, თვით გონება არ მოქმედებს ინტენსიურად, არამედ საჭიროებს გამოცდას, ვარჯიშს, სწავლებას. ყოველ ადამიანს სჭირდება ხანგრძლივი სიცოცხლე, რათა გამოავლინოს და მოიხმაროს თავისი ბუნებრივი ნასახები, მაგრამ ბუნებას მეტად მცირე დრო დაუწესებია ადამიანისათვის. ამიტომაც ბუნების მიზნის განხორციელება შესაძლებელი მხოლოდ გვარში.

ის, რომ ბუნებამ ადამიანი თავისუფალი ნებით დააჯილდოვა, ძალზე ბევრს ნიშნავს, ბუნებამ ადამიანი შექმნა ასეთად, და ამის შემდეგ ყველაფერი თვითონ მასზეა დამოკიდებული. განვითარების უსასრულო ჯაჭვში ადამიანები მხოლოდ ცალკეული რგოლებია, ადამიანი როგორც ერთეული მოკვდავია, მაგრამ ყოველივე ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს, როგორც ერთეულს, პიროვნებას ეკარგება საკუთარი ღირებულება, ღირსება და ის ისტორიის მსვლელობაში, კაცობრიობის განვითარების პროცესში მხოლოდ საშუალებად გაიზარება.

თუ როგორ მოახერხა კანტმა პიროვნებისათვის დაეტოვებია საკუთარი



მნიშვნელობა, კარგად ჩანს ტელეოლოგიის შესახებ მოძღვრებაში. ამ მოძღვრებას მხოლოდ ნაწილობრივ შეეცხებით, იმდენად, რამდენადაც იგი დაგვეხმარება სამყაროში ადამიანის (პიროვნების) ადგილის დადგენაში, და მისი საზრისის გაგებაში.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ტელეოლოგიის ცნების მეშვეობით კანტი შეეცადა დაედგინა ადამიანის ადგილი სამყაროში, ადამიანი როცა იგი სამყაროს აღიქვამს როგორც მიზანშეწონილობის პრინციპით აგებულს, როცა მისი სული ამჟღავნებს მზაობას მორალური განცდისათვის, ესთეტიკური ჭკრეტისათვის, შინაგანად ყოველთვის მიმართულია უფრო მაღლისაკენ და სრულყოფილისაკენ, ვიდრე თვითონაა. მას სჭირდება არსება, რომლის მეშვეობითაც იგი გაამართლებს და ახსნის მისი ასეთად ყოფნის შესაძლებლობას და რომელიც იქნება მიზნობრივი მიზეზი, როგორც სამყაროსი, ასევე ადამიანის. ამ შემთხვევაში გონება საკუთარი მორალური პრინციპების მეშვეობით ქმნის ღმერთის ცნებას. ღმერთის არსებობის დასაშვებად გამოსადეგია მხოლოდ მორალური არგუმენტი, მორალურ არგუმენტს მნიშვნელობა აქვს არა შემეცნებისათვის, არამედ მოქმედებისათვის.

ღმერთის არსებობის დაშვებამ ხომ არ შეზღუდა ადამიანი, როგორც თავისუფლად მოქმედი „მორალური სუბიექტი“? კანტი თვლის რომ არა. ადამიანი მოქმედებს განსაზღვრების თანახმად (კანტი დგას კრეაციონიზმის თვალსაზრისზე, იგი ამოდის ღმერთის ცნების ქრისტიანული გაგებიდან). ეს კი სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება „ნების თავისუფლებით“ აღჭურვილი სუბიექტის ცნებას. ადამიანი რჩება ბუნებისა და საერთოდ სამყაროს საბოლოო მიზნად, რადგან იგია ღმერთის რჩეული და იმთავითვე იმყოფება ღმერთში როგორც მისი „მხოლოდ შობილი შვილი“. მაგრამ „ეს ღმერთის მსგავსი და ხატი“ შეიძლება იყოს ადამიანობის იდეა, და არა თითოეული, ცალკეული ადამიანი. ამ იდეასთან მიახლოება, მისი განხორციელება კი შეუძლია ერთეულ ადამიანს, თუ მისი წარმმართველი გახდება თავისუფალი ნება, ყოველ კონკრეტულ ადამიანს შეუძლია მოინდომოს მორალურ პიროვნებად გახდომა, ე. ი. ადამიანი არა მხოლოდ პოტენციაში უნდა იყოს „ღმერთის ხატება“, არამედ კიდევ უნდა სურდეს ამ პოტენციის განხორციელება, მისი აქტუალიზაცია. ამრიგად, ცალკეული ადამიანი თავისუფალი არსებაა და ის თავად ირჩევს გახდეს თუ არ გახდეს „ღმერთის მსგავსი“, „გინდოდეს ისე, როგორც ხარ ვალდებული“ («Wolle, wie du mußt») კანტისათვის ადამიანის პიროვნებად ქცევის მაქსიმია. ადამიანი არის ისეთი არსება, რომელსაც აქვს უნარი დასახოს მიზნები და იმოქმედოს მის შესაბამისად, გაწყვიტოს მიზეზობრიობის ჯაჭვი და გავიდეს თავისუფლების სამყაროში. კანტისათვის კი მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთთან მიახლოება, ხოლო ადამიანისათვის ღმერთთან მიახლოება ნიშნავს ადამიანობის მაღალი იდეალის ზიარებას.

თითოეულმა ადამიანმა ეს დამოუკიდებლად უნდა მოახერხოს და სწორედ ეს იქნება ადამიანში ჩადებული უმაღლესი შესაძლებლობის, მისი არსებობის მიზნის განხორციელება და მხოლოდ ამ აზრით აქვს ადამიანს მიზნად საკუთარი თავი. ეს ამავე დროს არის სამყაროს საზრისიც, მისი არსებობის აზრის ახსნა, იმის ვარკვევა, თუ რა აზრი ჰქონდა სამყაროს შექმნას ღმერთის მიერ. იმიტომაც უწოდა კანტმა ადამიანს სამყაროს „უმნიშვნელოვანესი წევრი“ და „შესაქმის საბოლოო მიზანი“. ადამიანი იმიტომაცა „შესაქმის საბოლოო მიზანი“, რომ იგი „არის პიროვნება“. ესაა კანტის ეთიკის ქვაკუთხედი.



„ზნეობის მეტაფიზიკაში“ კანტი წერს: „ადამიანი ცალკე განხილული, როგორც პიროვნება, ეს არის მორალურ პრაქტიკული გონების სუბიექტი, ყველა სახმარ ღირებულებაზე მალა მდგომი. ეს იმიტომ, რომ როგორც ასეთი („home noumenon“) ის წარმოადგენს არა მხოლოდ საშუალებას სხვების ხელში, თვითონ საკუთარი მიზნებისთვისაც კი, არამედ იგი შეფასებული უნდა იქნეს, როგორც თავისთავადი მიზანი. ე. ი. მას გააჩნია ღირსება (აბსოლუტური შინაგანი ღირებულება), რისი მეშვეობითაც იგი ყველა სხვა გონიერ არსებას აიძულებს პატივი სცეს მას, ყველა თავის მსგავს არსებებს ზომავს ამ წესით და შეუძლია შეაფასოს ამ საფუძველზე“. მის პერსონაში მოცემული ადამიანობა წარმოადგენს ობიექტს პატივისცემის, რისი მოთხოვნაც მას შეუძლია სხვა ადამიანებისაგანაც, მაგრამ რომლებიც არ უნდა აქციოს უბრალო გამოსაყენებელ საშუალებად, ადამიანი უნდა გაუფრთხილდეს „ადამიანობის ღირსებას მის საკუთარ პერსონაში“ [2, გვ. 373].

იყო პიროვნება ნიშნავს თავისუფლებას და დამოუკიდებლობას ბუნების მთელი მექანიზმიდან. იგია არსებული, რომელიც საკუთარი გონებით უწყებს საკუთარ თავს წმინდა პრაქტიკულ კანონს. მაშასადამე, პერსონა — (პირი), რომელიც გრძნობად სამყაროს მიეკუთვნება, და ემორჩილება საკუთარ პიროვნებას, რამდენადაც ის ეკუთვნის ინტელიგიბელურ სამყაროს [2, გვ. 373]. „არსებებს, რომელთა არსებობა ჩვენს ნებაზე კი არა, არამედ ბუნებაზეა დამოკიდებული (ძირითადად უგონო არსებანი), აქეთ მხოლოდ შეფარდებითი ღირებულება, როგორც საშუალებებს და ამიტომ იწოდებიან ნიუმებად. მაშინ როცა მათი საპირისპირო გონიერი არსებანი არიან პერსონები, რომლებშიც თავისთავადი მიზანია. ე. ი. ისეთი რამ, რომელიც არ შეიძლება უბრალო საშუალებად იქნეს გამოყენებული. ამიტომ მათ მიმართ აკრძალულია ყოველგვარი თვითნებობა და ისინი მხოლოდ პატივისცემის ობიექტია“ [5, გვ. 410].

კანტისათვის მორალური ღირსება გამომდინარეობს გონიერი არსების ღირსების იდეიდან, რომელიც არავითარ კანონს არ უსმენს, გარდა იმისა, რომელსაც იგი თვითონ უწყებს საკუთარ თავს. შინაგანი ღირებულება, ღირსება არის პირობა, რომლის ქვეშაც გონიერ არსებას შეუძლია იყოს მიზანი თავისთავად. შინაგანი ღირებულება მდგომარეობს არა „იმ შედეგში, რომელიც აქედან გამომდინარეობს, არამედ „ნების მაქსიმუმში“, რომლებიც მზად არიან ამ წესით გამოვლინდნენ, ყოველთვის შედეგის გათვალისწინების გარეშე.

იმ პერსონას, რომელიც ყველა თავის მოვალეობას ასრულებს, აქვს „განსაზღვრული ამალღებულობა და ღირსება“, რამდენადაც იგი თვითონ არის საკუთარი თავის კანონმდებელი. საკუთარი თავის მიმართ მოვალეობა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი გაუფრთხილდეს საკუთარ პერსონაში მოცემულ ადამიანობის ღირსებას.

„პიროვნება არის ის სუბიექტი, რომლის ქცევაც შერაცხადია (პასუხს აგებს საკუთარი ქცევისათვის). მაშასადამე, მორალური პიროვნება სხვა არაფერია, თუ არა გონიერი არსების თავისუფლება მორალური კანონის ქვეშ (ფსიქოლოგიური პირი კი მხოლოდ ისაა, რომელსაც აქვს უნარი ჰქონდეს ცნობიერება საკუთარი თავის იდენტობისა, თავისი არსებობის სხვადასხვა მდგომარეობაში), საიდანაც გამოდის, რომ „პიროვნება არავითარ სხვა კანონს არ ემორჩილება, თუ არა მხოლოდ იმას, რომელსაც უწყებს საკუთარ თავს“ [2, გვ. 132].



„მორალური სრულყოფილების იდეალამდე ამაღლება წარმოადგენს ადამიანის მოვალეობას, რის ძალასაც გვაძლევს თვითონ ეს იდეა, რომელიც ჩვენში იმთავითვეა მოცემული“ [5, გვ. 352].

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უკვე ადვილია დავინახოთ თუ როგორ მსჭვალავს ტელეოლოგიის ცნება კაცობრიობის ისტორიის კანტისეულ გაგებას (ამ საკითხებზე ლაპარაკობს კანტი ნაშრომში „საყოველთაო ისტორიის“ იდეა, განხილული მსოფლიო-სამოქალაქო ასპექტით“).

როგორ ახერხებს ადამიანი, რომელიც არის გრძნობადი, სასრულო არსება, იცხოვროს მან ამ ქვეყნად ისე, რომ მისი არსებობა შეესაბამებოდეს „ადამიანობის იდეას“?

საამისოდ ბუნება „სარგებლობს“ ადამიანში კარგად და ღრმად ჩადებული თვისებით — წინააღმდეგობების, დაპირისპირების უნარით. საზოგადოებაში ადამიანები ანტაგონისტურად არიან ურთიერთთან მიმართულნი, რაც საბოლოო ანგარიშით ხელს უწყობს მათში არსებული ნასახების განვითარებას. ადამიანს, როგორც სოციალურ არსებას, სურვილი აქვს იმისა, რომ ურთიერთობაში იყოს თავის მსგავსთან. მას ასევე აქვს უნარი ყველაფერი მოიპოვოს საკუთარი გონებით, ვინაიდან წინააღმდეგობას ელოდება ყოველი მხრიდან (მან კარგად იცის, რომ თვითონაც მიდრეკილია იმისაკენ, რომ სხვას შეეწინააღმდეგოს. ამ შემთხვევაში დიდ როლს ასრულებს შეჯიბრი, პატივმოყვარეობა, ძალაუფლების მოყვარეობა და ა. შ.). ეს წინააღმდეგობა აიძულებს ადამიანს გადალახოს ბუნებრივი მცონარობა. აქ იწყება პირველი ნაბიჯების გადადგმა ველურობიდან კულტურისაკენ, ამ გზაზე თანდათანობით ვითარდება ადამიანის ყველა ტალანტი და ის იძენს საზოგადოებრივ ღირებულებას, მიდის მორალურობისაკენ. მოთხოვნილებანი რომ არ იცვლებოდეს, ადამიანი ვერ მოახერხებდა ნასახების განვითარებას. ადამიანური გვარისათვის უდიდესი პრობლემა, რომლის გადაწყვეტასაც მას ბუნება აიძულებს, არის სამართლიანი სამოქალაქო საზოგადოების შექმნა, რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაში აქვს ადამიანს ყველა მონაცემის სრულყოფილი განვითარების გარანტია [5, გვ. 14-15].

სამოქალაქო საზოგადოების აგებისათვის აუცილებელია მოწესრიგდეს გარე დამოკიდებულებაც სხვა სახელმწიფოებთან, რადგან მათ შორისაც არსებობს ის გაუგებრობანი და უსამართლობანი, რაც გვხვდება ცალკეულ ადამიანებს შორის. გარდაუვალ ანტაგონისტურ მიმართებაში მოქებნილი უნდა იქნეს საშუალება სიწყნარისა და უშიშროებისათვის. ამისათვის საჭიროა ადამიანებმა თავისი ცხოველური თავისუფლება (უფრო სწორად თვითნებობა), შესწირონ უფრო მაღალს — ადამიანურ, მორალურ თავისუფლებას (კანტის თვალსაზრისი კაცობრიობის მომავალზე არაჩვეულებრივად ოპტიმისტურია).

სახელმწიფოებს შორის უნდა იქნეს მიღწეული თავისუფლების შესაფერისი ურთიერთობა, თავად სახელმწიფო უნდა გამოდიოდეს ადამიანის ინტერესებიდან; მხოლოდ ამ გზით იქნება შესაძლებელი მივალწიოთ პოლიტიკური წესრიგის უმაღლეს მიზანს, სამარადისო მშვიდობას. მართალია, საზოგადოების დღევანდელი მდგომარეობისათვის ეს მხოლოდ ოცნებაა, მაგრამ მისკენ სწრაფვა და ყველა საშუალების გამოყენება მისი მიღწევისათვის არის პირდაპირი მოვალეობა ყოველი ადამიანისა. ეს კატეგორიული იმპერატივაა, რომელიც ამბობს: ადამიანებს შორის არ უნდა იყოს ომი.

ადამიანის გვარის ისტორია, აღებული მთლიანობაში, შეიძლება განხი-



ლული იქნეს როგორც აღსრულება ბუნების საიდუმლო გეგმისა; „ბუნებას ადამიანები, რომლებიც ერთმანეთთან უთანხმოებაში არიან, მიჰყავს რაღაც მიმართულებით (ხანდახან მათი ნების საწინააღმდეგოდაც კი). ბუნება ამ დროს მოქმედებს ჩვენთვის უცნობი კანონების თანახმად და ამას ჩვენ ვუწოდებთ ბედს. რაღაც ღრმად დაფარული სიბრძნე ადამიანის გვარს მიმართავს უმაღლესი მიზნისაკენ [5, გვ. 195] ამ გზაზე სვლის დროს ადამიანს შეუძლია განავითაროს ყველა ნასახი და თავისი წვლილი შეიტანოს კაცობრიობის განვითარებაში.

პრაქტიკულ გონებას ადამიანი შეჰყავს სხვასთან საზოგადოებრივ ურთიერთობაში! როგორც გონიერ არსებასთან ერთიანობაში. თავისი ზნეობრივი ნებითა და მოქმედებით ადამიანი საკუთარ თავს აყენებს „მიზანთა სამყაროში“, უკავშირდება თავის მსგავსებს როგორც თვითმიზნებს და არა მხოლოდ როგორც საშუალებებს [3, გვ. 588].

კანტისათვის ადამიანი ორი სამყაროს შვილია, ერთის მხრივ ის არის „ფენომენი“ გრძნობადი სამყარო და ამ ასპექტით იგი განიხილება ისეთ არსებად, რომელიც ცხოვრობს ემპირიული კანონების შესაბამისად და საკმაოდ დაშორებულია ადამიანობას. მაგრამ მეორეს მხრივ, ის არის „ნოუმენი“, ზეგრძნობადი არსება, რომელიც იდეალს ემორჩილება. შესაბამისად, ადამიანს ორგვარი ხასიათი აქვს — ემპირიული (გარეგნული) და ნოუმენალური (ინტელიგებელური), ე. ი. ხასიათი, რომელიც გამოვლინდება მოვლენებში და თავისთავად — ხასიათი. ემპირიული ხასიათის გამოვლენის დროს ადამიანი მოქმედებს როგორც მოვლენა და სხვასთანაც როგორც მოვლენასთან ისე ამყარებს კავშირს, გამოდის რა ემპირიული კანონებიდან და მათი პირობებიდან; ინტელიგებელური ხასიათი კი ადამიანში წარმოდგენილია როგორც მოქმედების მიზეზი და მიზანი. ის მოვლენებს უწესებს მიზეზს, მაგრამ თვითონ არ ემორჩილება გრძნობადობის არავითარ კანონს, ამიტომ თვითონ არც განიხილება როგორც მოვლენა. ტრანსცენდენტალური ხასიათი უშუალოდ შემეცნებადი არ არის, იგი მოიაზრება მხოლოდ როგორც ემპირიული მოვლენის საფუძველი. თავისი ინტელიგებელური ხასიათით ადამიანი თავისუფალია, მაშინ როცა მისი მოქმედება დეტერმინირებულია როგორც გამოცდილების საგანი, ისე რომ არ არსებობს წინააღმდეგობა მოქმედების ზედროულ თავისუფლებასა (ინტელიგებელურს) და დროულ კაუზალურ განპირობებულობას შორის.

ადამიანის გვარისათვის დამახასიათებელია ხასიათის გამომუშავება. კარგი ხასიათი შეიძინება აზროვნების წესებში „რეველუციით“, ხასიათი მდგომარეობს მზაობაში ვიმოქმედოთ მაქსიმუმის მიხედვით, ხასიათი პირდაპირ მიმართებაშია თავისუფლებასთან. მოქმედების განსაზღვრა ემპირიული ხასიათით არის ფსიქოლოგიური თავისუფლება. ტრანსცენდენტალური თავისუფლება კი არის მოქმედებათა კავშირი, როგორც გამოვლინება მათ საფუძველად მყოფი „ინტელიგებელური“ („ტრანსცენდენტალური“) ხასიათისა. „ხასიათი არის პრაქტიკული, მტკიცე (თანმიმდევრული) აზროვნების სახე უცვლელი მაქსიმუმის მიხედვით“ [5, გვ. 76].

ადამიანის ქცევა რეალიზდება ამ ორი ხასიათის კავშირის შედეგად, (ისინი სულაც არ არიან ერთმანეთს მოწყვეტილნი, როგორც ხშირად ჰგონიან), სწორედ ამაზეა დაფუძნებული ადამიანის შერაცხადობა, მისი პასუხისმგებლობა საკუთარი ქცევისათვის (მოქმედებისათვის). როგორც გრძნობად-აქმა-



დი (ფენომენალური) სამყაროს წევრი, ადამიანი ემორჩილება გარეგან მიზეზობრიობას, ბუნებისა და საზოგადოების მიერ დაწესებულ კანონებს; როგორც ინტელიგიბელური სამყაროს წევრი, ის თავისუფლების მქონეა. ეს ორი სამყარო ანტისამყაროები კი არ არიან, არამედ ერთმანეთთან ძალზედ ახლო ურთიერთობაში იმყოფებიან და ურთიერთმოქმედებენ.

ინტელიგიბელური (ნოუმენალური) სამყარო გრძნობადი სამყაროს საფუძველში იმყოფება, შესაბამისად, ადამიანის ნოუმენალური ხასიათი უნდა წარმოადგენდეს ფენომენალური ხასიათის საფუძველს, უბედურებაა, როცა მეორე იღებს „ბატონობის უფლებას“ პირველზე. ადამიანმა ყოველთვის უნდა იხელმძღვანელოს თავისი ნოუმენალური ხასიათით. ის ყოველთვის უნდა მოქმედებდეს თავისუფლებიდან გამოსული ე. ი. მოვალეობის შესატყვისად.

კანტისათვის მთავარია ადამიანის ქცევა, მისი მოქმედება. ცოდნას მხოლოდ მაშინ აქვს ღირებულება, თუ ის ეხმარება ადამიანს გახდეს ადამიანობის ღირსი (ადამიანური), დადგეს მყარ მორალურ ნიადაგზე, მოახდინოს სიკეთის იდეის რეალიზაცია და თავად ფილოსოფიასაც იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც იგი უნდა ემსახურებოდეს ადამიანის ადამიანობის თვალსაზრისით აღზრდას (თვითონ ფილოსოფია უნდა იყოს ადამიანური).

მხოლოდ ამ კრილში ხდება შესაძლებელი დეადგინოთ კანტის თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ რა შეუძლია ადამიანს, რა უნდა გააკეთოს მან, რისი იმედი უნდა ჰქონდეს და რა არის მისი ცხოვრების მიზანი.

კანტთან ისტორია ექვემდებარება ჯერარსის პრაქტიკულ ცნებას. ისტორიული განვითარების პროცესში „ბუნებრივი“ ადამიანის ცნებას ცვლის „ნორმატიული“ ადამიანის ცნება. ადამიანის ყველა ბუნებრივი ნასახის დანიშნულებაა განვითარდეს მიზანშეწონილად, ე. ი. ველურობა შეცვალოს ცივილიზაციამ, კულტურამ.

ადამიანის გვარი, ახორციელებს ბუნების მიზანს, ხოლო ცალკეული ინდივიდი ჩართულია ამ პროცესში და მისი მიზანია საკუთარი ადამიანობის განხორციელება, რითაც ის ხელს უწყობს კაცობრიობის წინსვლას. ადამიანი არ უნდა დაემორჩილოს თავის გრძნობად, ცხოველურ მოთხოვნილებებს, არ უნდა იარსებოს ინსტინქტებით, არამედ იცხოვროს როგორც მაღალი მიზნების დამსახველმა და მისადმი დაქვემდებარებულმა გონიერმა არსებამ.

### Н. З. МШВЕНИЕРАДЗЕ

## КАНТ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

### Резюме

Для Канта история является предметом этики, поскольку она принадлежит сфере свободы. Кант рассматривает историю как проявления свободной творческой деятельности людей. История есть путь к самовыражению, осуществлению человеком своих возможностей.

По мнению Канта, история подчиняется практическому понятию должностования.

В процессе исторического развития понятие «естественного» человека сменяется понятием «нормативного» человека.

## ლიტერატურა

1. კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
2. Кант И. Собрание сочинений в шести томах, т. 4(2), 1969.
3. Кант И. Собрание сочинений в шести томах, т. 6, 1966.
4. Шпет Г. История как проблема логики, М., 1916.
5. Eisler R. Kant-Lexikon. Heildesheim., 1961.
6. Pitta F. Van de. Kant as Philosophical antropologist. Hague, 1971.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



О. Н. УЛЬЯНОВА  
(Ленинград)

## ЧИСЛО В ДИАЛОГЕ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Мало кто из исследователей Петрици обратил внимание на одну категорию, живущую в его творчестве необычайно яркой жизнью. Это категория числа.

В последние годы число — как понятие онтологии, гносеологии и эстетики — привлекает внимание философской (и не только ее) науки [10; 22; 23; 9; 6]; постепенно проясняется его роль как категории универсального объема и с чрезвычайно широкими мировоззренческими возможностями. Особенно наглядно судьба числа предстает на перекрестке философских традиций, в диалектическом поединке культур, глядящих в лицо друг другу. Именно такой представляется встреча зрелого христианского монотеизма и эллинистического «язычества» в рамках единой неоплатонической традиции, когда речь заходит о трактате Прокла «Первоосновы теологии» — памятнике «поздней осени» античной эстетики — и о книге «Рассмотрение...» Иоанэ Петрици — произведении, несущем в себе все признаки подлинно ренессансного энтузиазма.

Предлагаемый читателю этюд преследует довольно скромную задачу: прояснить смысл исторического диалога двух типов философско-эстетического мышления относительно числа и его категориального окружения.

Система Прокла — последний вздох гибнущей античности перед лицом новых потребностей мышления и социальной жизни. Как часто бывает в таких случаях, агонизирующая культура, в героических попытках сохранить привычные аспекты мира и испытанные методы его постижения, как бы «припоминает» в целостном образе свое прошлое, доводя до предельной виртуозности работу всех логических механизмов, а сама застывает выразительной теоретико-эстетической «скульптурой» (сентенцией, трактатом, словом — памятником самой себе). В эти величественные и трагические моменты культура как бы самоотрицает себя, прорастая в будущее, но и оставаясь вечным упреком в глазах последующих расхитителей ее некогда уникального опыта.

Неоплатонизм органически влился в конструкции средневековой мысли, как обломки рухнувшего античного капища нашли свое место в архитектурной композиции христианского храма. В этом смысле трактат Прокла — 211 безупречно сформулированных апофегм — производит такое же впечатление, как, скажем, раннехристианская базилика: классические ритмы греческой колоннады неожиданно сочтены с пришедшими из Сирии полукружиями аркад; пространство размыкает прямые углы, уступая визионерскому субъективизму и молитвенному парению человека первоначального христианства [1, с. 58; 7]. «Первоосновы теологии» и есть такая умозрительная «базилика»: лес стройных логических опор едва



удерживает «купольную» композицию капризно переплетенных понятийных эфемерид. Это двоящееся впечатление усилено слогом Прокла — сочетанием тяжеловесной пластики «язычника» и той колоритной рассудочно-экстатической грации, какая всегда сопутствует систематизаторскому пафосу неоплатоника.

Скажем о Прокле [4, с. 528—532; 11; 25, с. 538—539; 8, с. 113—126; 15] коротко: вслед за Платином, он совершает — на свой лад — чрезвычайно важное открытие. Он один из первых в Европе начинает рассматривать картину мира не просто динамически (вспомним «самодвижущее число» пифагорейцев), но в аспекте **структурно** осознанной деятельности. Неважно, что эту деятельность Прокл традиционно назовет энергией или силой, актом или потенцией, причастностью или стремлением, причиной или еще как-то; важно другое: великий систематизатор неоплатонизма откроет мир в аспекте демиургического самосозидания и тем самым порвет с античной статуарностью и скульптурно-напряженной замершей пластикой (хоть это и не удастся ему вполне). Только по этой причине внимательнейшими читателями Прокла станут Петрици, Николай Кузанский и Пико делла Мирандола и только поэтому система Прокла — языческий остров посреди сплошь христианского архипелага культур — внутренне лишена комплексов идеологической и умозрительной инаковости омывающих его философских течений.

Творчество грузинского неоплатоника с необычайной отчетливостью демонстрирует судьбу всего предшествующего опыта эстетики, в том числе и эстетики нумерологической, на обновляющей ее почве христианского мироощущения<sup>1</sup>.

Петрици — современник уже устоявшейся христианской догматики и православной обрядности, когда существеннейшие смыслы символа веры отвердели в чеканных формулах Никейского (325 г.) и Константинопольского Соборов (381 г.), расширились возможности переосмысления философского опыта античности в контексте новых духовных потребностей эпохи. Дело не в том, что языческая премудрость предстает теперь собранием готовых ответов, и новая культура с нетерпением школяра торопится их «подсмотреть», не успев толком поставить вопрос. Интерес историка эстетики лежит в

<sup>1</sup> По соображениям объема мы не можем показать здесь историческую панораму античного и средневекового числа. И все же вспомним, что, начиная с орфиков и Пифагора, число осознается структурным принципом бытия. У Платона число станет своего рода философским методом. Спевсипп превратит весь мир в гигантскую нумерологическую схему, а Ксенократ увидит в числах некий алфавит и азбуку бытия. Аристотель посвятит лучшие страницы «Метафизики» изгнанию из числа его мифологических содержаний и дойдет до прямого эстетического нигилизма: «числа—эйдосы не составляют причины для гармонического» (Мет. IV 6, 1093b20). На заре новой эры Филон Александрийский превратит чтение чисел в особый род эстетической деятельности с применением методов аллегорезы и симвонологии. Великие неоплатоники поздней античности — Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих уже без оглядок включают число в ряд кардинальных понятий онтологии, теории познания, этики и эстетики. Число превращается у них в принцип саморазвертывания и самопознания мира, оно — залог органической красоты, коль скоро положено в основу гармонического единства мира. Все эти контексты с полным блеском развернутся в системах Августина, Бозция, Фомы Аквинского, молодого Данте.

Наследие Петрици активно изучается. [17; 16, с. 134—142; 21, с. 159—162; 14; 24; 25, с. 147—152; 12, с. 23—37; 19, с. 120—125; 13].



иной плоскости: увидеть, как античный автор превращается в союзника новой культуры и вступает с ней в диалог как полноправный собеседник.

«Первоосновы теологии» Прокла, сохранив основные черты неоплатонической диалектики, начинают говорить языком зрелой христианской мысли, на который «переводит» его Петрици. Перевод здесь оказывается не только решением благородной просветительской задачи — изложить инвективы римлянина на языке соотечественников, но и переложить их в комментирующем изводе, как бы заново декодируя текст в терминах трансформирующей его смысл идеологии. Петрици переосмысляет труд Прокла методом диалогической герменевтики, озабоченной увидеть в комментируемом тексте аргументы, отвечающие логике комментатора. Разумеется, Петрици не был одинок в проведении подобных операций с языческим текстом; напротив, это был обычный (и добавим — исторически перспективный) тип диалога средневекового автора с античным опытом. В своем переводе Петрици удерживает основные античные первоинтуиции, но последовательно вымысливает в них целую систему христианских представлений. Так, бережно храня на всех этапах своей философской медитации «Единое — Разум — Душу» и сам метод триады, Петрици считает необходимым сразу уточнить эту иерархию основных понятий Прокла идеей двух порядков (отчасти знакомой читателю по Августину и Боэцию): 1. порядок, к которому приведено бытие мироустроительной властью Провидения и 2. порядок Судьбы [18, с. 11]; соответственно христианскую редакцию получает и древний «ме он» (не-сущее): неявным образом он превращен в творческое «Ничто» — безобразный и бескачественный исток всякой образности и качеств [18, с. 11]. Петрици совершает поистине героические усилия, чтобы сохранить за небытием всю полноту существования, виртуозно обосновывая онтологическую «плотность» не-сущего и ссылаясь на авторитет Писания [18, с. 139]. Энергия комментатора у Петрици направлена на перекодирование абстрактного и неясного ему Единого (Сверх-Сущего) в план идеи монотеистического Вседержителя. Вот образчик подобной операции: «Всякий бог, — цитирует своего контр-агента Петрици, — ...обладает провидением всего». И продолжает: «Здесь [философ] вводит теорию о промысле вседержителя (...). Провидение прежде всего в богах от единого бога, всевидящего и всем правящего» [18, с. 120]. Никакого Вседержителя и Единого Бога (варианты: «высший бог» [18, с. 124], «бог богов» [18, с. 126]) у Прокла нет и не может быть, как нет и не может быть для Петрици картины мира без Пантократора. Неоплатоническая логика за семь веков до Петрици уже всю работала в осмыслении природы христианской Троицы. Так, в IV в. Марий Викторин видит в трех ипостасях «пребывание», «выхождение из себя и возвращение в себя» [2] — все тот же метод триады, все так же актуальный до и после Прокла.

Теперь спросим себя: причем же здесь числа и вообще эстетика? Дело в том, что описанная манера работы с текстом самым существенным образом переоформляет античную эстетику числа в контексты совершенно иного мироощущения. Во-первых, Петрици настойчиво заменяет в передаче проклова текста «богов» «божественными числами» [18, с. 159, 158, 187], что дает ему повод для еще одной подмены: идея актуальной бесконечности обращена в числовую категорию предела, т. е. опять же бога (что, кстати, было очень верно отмечено комментаторами русского издания [18, с. 266]). Во-вторых, на каждом шагу мы сталкиваемся с подлинным апофеозом Единичы: в ней



усматривается, как в своей причине, всякое множество [18, с. 1], она — «пристанище бытия» [18, с. 56], в ее сфере находится вечность [18, с. 53], бог и есть вознесенная над высшими «единица» [18, с. 56], даже для святости у Петрици найдутся «единицы высшей святости» [18, с. 112], чего Прокл, доведись ему прочитывать, попросту не понял бы. Более того, единице в ряду чисел отдано то же место, какое в онтологической картине занимает у Петрици Единое (Сверх-Сущее): «...И среди чисел найдешь образ и подобие единицы, ибо из числа, что в единице, и которое является парадигмой, вытекают все числа до десяти, последние мы называем числами-образами (...). Числа же выше десяти называем образами образов» [18, с. 6]. Эта триада, в-третьих, накладывается на объяснение отношений лиц в троице (Послесловие). В-четвертых, Петрици позволяет себе смысловую игру на семантике «Логоса» (2-е лицо Троицы) и логоса (просто «слова»): в затейливом пассаже 39-ой гл. трактата эти два никакой православной догматикой не сводимые «логосы» у грузинского неоплатоника играют семантическими взаимоотражениями: «...где внедряется сила слова, там насаждаются прелесть и красота, и [сила слова] искусством украшает неукрашенную материю, и подобно благому богу делает образным благодаря знанию то, что составлено из четырех стихий (...) Творец всего послал сущностный логос, т. е. душу для того, чтобы... украсить лик вселенной» [18, с. 39]. Общехристианский Слово-Логос — это инстанция самоосмысления мира в момент его становления; у Петрици, прекрасно помнящего, что «логос» — еще и просто слово (т. е. единственный способ рефлексивного высказывания), сам человек со своими гносеологическими притязаниями на высшую мудрость оказался носителем триадичной диалектики: «Наш творец бог вложил в нас логос внутренний — не внешний или органический, а как бы внутренний диалог<sup>2</sup>, который мы называем внутренним судом» (Послел.) Гносеологической новацией Петрици был перевод триады неоплатонизма на язык своеобразной триадичной антропологии с глубоко гуманистическими намерениями: у Прокла человек еще не представляет самоценной философской проблемы, мир мыслится им как целесообразно устроенный агрегат непрерывно становящегося и самоосознаваемого Космоса, где человек — «вещь» в ряду «вещей». У Петрици, как и у его партнера по диалогу, число — основа онтологических процессов, мир озарен изнутри умным светом чисел; но Петрици — просветитель и реформатор философского языка грузинской культуры — счел нужным в прокловой безличной Душе мира увидеть Мир души, диалогически обращенный к числам разума и переживающий личную судьбу, автономную числовую диалектику: «А душа, пройдя все числа, обратно возвращается к самой себе, и, познавая самое себя, обратно сливается неслитно, как бестелесная сущность бестелесных родов и чисел» [18, с. 198].

Высшими эстетическими субстанциями петрициева Универсума стали Благо, Гармония, Ритм, Число, Мера, Эрос, Солнце и Свет, а наиболее очевидными атрибутами его совершенства — «цветение» и «украшенность». Самоозаренный светом разумной красоты, весь

<sup>2</sup> «Различие между триадами язычества и троицей христианства — это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом (именно диалог, беседа без слов до конца раскрытых друг другу в жертвенной самоотдаче собеседников — тема «Троицы» Андрея Рублева) [3, с. 527].



пронизанный вполне эллинским солнцем (любимый образ Петрици<sup>3</sup>), любовно тяготеющий к своему благу первоначалу. Стройный Космос грузинского визионера — это царство сплошного цветения бытия и гармонично откликающихся созвучий. Вслед за собеседниками платоновских диалогов Петрици «изумляется и удивляется как бы в трепете, красоте первого космоса, где первые цветы гармонии и первые музыкальные лады изысканного мастера начали порождать разумные роды, которые целью своего возвратного движения и предметом своей любви имеют превысшее над всем высшим единое и первую благодать» [18, с. 8]. От Сущего (Единого), которое есть Благо, произрастает «цветок бытия» [18, с. 22], все существующее видит в нем «источник вождления к себе» [18, с. 23] и «первую красоту, и первое украшение, и первый порядок, и, получив от него существование, вождлеет к нему как к причине, пребывая и вечно находясь в своем порядке, объятое тем первым порядком и украшенное вечными лучезарными цветами и лучами той первой красоты» [18, с. 34]. Мир в глазах Петрици рожден в ритме [18, с. 34], коль скоро «построен... лучшим мастером гармонии — богом» [18, с. 190] — и гармония эта не просто обеспечена онтологическим содружеством Троицы, но может быть пояснена геометрично и музыкально — по аналогии с грузинским трехголосием (Послел.) А кому не известно, что «всякое слагание, и взаимное приобщение, и музыкальное благосочетание, и природное украшение происходит через числа, числа же — от единого?» [18, с. 2].

Трактат Петрици перенасыщен общеантичными интуициями и языческой образностью, но всюду сквозь затейливую вязь неоплатонической метафизики прорастают «золотые цветы логики» [18, с. 31] христианского монотеизма. Диалог Прокла и грузинского философа не просто встреча культур в роднящем их взаимном «узнавании», это еще и выразительный пример поединка двух мировоззрений, когда одна система эстетических представлений органично вырабатывает в себе возможности «снятия» в иной системе. В существенном пересмыслении основных категорий состояла ближайшая задача трансформирующей герменевтики Петрици (и всей средневековой редукции античности); языческая числовая эстетика переживает еще одно рождение в дешифрующей ревизии грузинского неоплатоника XI—XII веков.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. В сб.: «Из истории культуры средних веков и возрождения», М., 1976.
2. Аверинцев С. С. Христианство. Философская энциклопедия, т. 5.
3. Аверинцев С. С. Троица. В кн.: Мифы народов мира, т. 2, М., 1982.
4. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.

<sup>3</sup> Трактат Петрици, безусловно, несет в себе черты художественного произведения, так что можно говорить о Солнце — ведущем герое поэтики Петрици — как о «гелиотопе» своего рода. Поясняя читателю онтологическую неизбывность Единичы, Петрици говорит о Солнце, которое «приобщает к себе все рождаемое от него и одновременно освещает все освещаемое, но не претерпевает ничего от [изменений] этого последнего» [122]. Подобным образом средневековый проповедник будет объяснять прихожанам тайну евхаристии: тело и кровь Христовы неоскудеваемо присутствуют в дарах пресуществления, как не становится бедней видимое нами Солнце, ибо в глаз входит не Солнце, но его подобие, как в хлебе и вине подобосущно наличествует бог [5. с. 50].

5. Бицили П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.
6. Бычков В. В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. В сб.: Философия искусства в прошлом и в настоящем. М., 1981.
7. Бычков В. В. Эстетика поздней античности II—III вв. М., 1981.
8. Джохадзе Д. В. Диалектика эллинистического периода. М., 1979.
9. Ильин И. А. Эстетика гармонии и числа. В кн.: История искусства и эстетика. М., 1983.
10. Лосев А. Ф. Числовая и структурная терминология в греческой эстетике периода ранней классики. В сб.: Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. См. также весь многотомник А. Ф. Лосева по истории античной эстетики.
11. Лосев А. Ф. Прокл. «Философская энциклопедия», т. 4.
12. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
13. Марр Н. Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века, СПб., 1909.
14. Нуцубидзе Ш. И. История грузинской философии. Тбилиси, 1960.
15. Прокл, Первоосновы теологии. Пер. и коммент. А. Ф. Лосева, Тбилиси, 1972.
16. Сирадзе Р. Г. Вопросы изучения древнегрузинской литературно-эстетической мысли (V—VIII вв.). В сб.: Русская и грузинская средневековые литературы, Л., 1979.
17. Панцхава И. Д. От переводчика. В кн.: Иоанэ Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
18. Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
19. Тварадзе Р. А. Проблема целостности мира и грузинская культура средних веков. «Вопросы философии», 1971, № 6.
20. Тевзадзе Г. В. Философское мировоззрение Петрици. В кн.: Иоанэ Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
21. Тевзадзе Г. В., Иоанэ Петрици и античное философское наследие, «Философские науки», 1977, № 2.
22. Топоров В. Н. Числа. В кн.: Мифы народов мира, в 2-х томах, т. 2, М., 1982.
23. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах. В сб.: Структура текста. М., 1980.
24. Хндашели Ш. В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV—XIII вв.). Тбилиси, 1962.
25. Хндашели Ш. В. Неоплатонизм в средневековой Грузии, «Вопросы философии», 1971, № 5.
26. Шагалин Ю. А. Прокл. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Представил член-корреспондент АН ГССР О. И. Джиоев



## ფსიქოლოგია

### პიბალი კაპაბადი

#### „განწყობილი ასახვისა“ და „განწყობის ფორმების“ ცნებები დ. უზნაძის განწყობის ფსიქოლოგიაში

1) ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში არსებული კრიზისის დაძლევა ვერ განხორციელდა ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის არასწორ მეთოდოლოგიურ თვალსაზრისზე დგომის გამო. ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის მრავალ მიმართულება-თაგან ვერც ერთმა ვერ შესძლო რადიკალური თვალსაზრისი გაეტარებინა ფსიქოლოგიის პრობლემის გადაჭრასთან დაკავშირებით. ამის მაჩვენებელია ის, რომ ტრადიციული ფსიქოლოგია განყენებულ, აბსტრაქტულ მეცნიერებად დარჩა. „ბურჟუაზიული ფსიქოლოგია... საფუძველშივე მანკიერია და რეფორმები, რომელიც მის ზედაპირულ საკითხებს ეხება, ვერ მოგვეცემენ ჩვენი მეცნიერების პრობლემის დამაკმაყოფილებელ გადაჭრას“ [4, გვ. 264—265]. „ტრადიციული ფსიქოლოგია აბსტრაქტული მეცნიერებაა; იგი წარმოადგენს არა ცოცხალი, კონკრეტული ადამიანის ფსიქოლოგიას, არამედ ცალკე ფუნქციების ფსიქოლოგიას... იგი ადამიანის ფსიქიკას ცოცხალი ადამიანის, აქტიური სუბიექტის გარეშე იკვლევს, და ესაა მისი განყენებულობის, მისი უსიცოცხლობის ძირითადი მიზეზი“ [6, გვ. 10—12]. მაშასადამე, ტრადიციული ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიური მეცნიერება ფსიქიკის შესწავლის საქმეში აბსტრაქტული თვალსაზრისის მომარჯვების გამო „უსუბიექტო ფსიქოლოგიას წარმოადგენს, იგი მთლიანი ცოცხალი სუბიექტიდან მოგლეჯილის, მაშასადამე, განყენებული ფუნქციების ფსიქოლოგიად იქცევა“ [6, გვ. 13].

დ. უზნაძე ერთ-ერთი პირველი გრძნობდა ტრადიციული ფსიქოლოგიის მანკიერ მეთოდოლოგიურ პოზიციას, რომლის რადიკალური ცვლილება უნდა განხორციელებულიყო ფსიქოლოგიის მარქსისტულ მეთოდოლოგიაზე დაფუძნებით. ჯერ კიდევ კ. მარქსი ლაპარაკობდა კონკრეტული, ცოცხალი, აქტიური ადამიანის ფსიქოლოგიის საჭიროების შესახებ. დ. უზნაძემ ხელი მოჰკიდა ფსიქოლოგიის მარქსისტულ მეთოდოლოგიაზე დაფუძნებას — იმ საქმის რეალიზაციას, რასაც მას ავალებდა საბჭოთა ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბების მიზანი.

კონკრეტული, ცოცხალი ადამიანის ფსიქოლოგიის აგების მეცნიერულ საფუძველებს ქმნის მარქსისტული მსოფლმხედველობის ცნობილი დებულება, რომელიც გამოთქმულია „გერმანულ იდეოლოგიაში“: „განხილვის პირველი წესის დროს გამოდიან ცნობიერებიდან, როგორც ცოცხალი ინდივიდიდან, მეორე წესით განხილვისას კი, რომელიც ნამდვილ ცხოვრებას შეეფერება, გამოდიან თვითონ ნამდვილი ცოცხალი ინდივიდებიდან და განიხილავენ ცნობიერებას მხოლოდ როგორც მათს ცნობიერებას“ [10, გვ. 25]. „ამ დებულებით — აღნიშნავს დ. უზნაძე — კ. მარქსმა საფუძველი მისცა ჰეგელის კონკრეტული ფსიქოლოგიური მეცნიერების შექმნის შესაძლებლობის იდეას“ [4, გვ. 266]. დ. უზნაძე თვლის, რომ კ. მარქსის მითითებული დებულებით გარკვეულია ის გარემოება, რომ ფსიქოლოგიური მეცნიერება უნდა ამოვიდეს არა აბსტრაქტუ-



ლი, ადამიანის მოქმედების ცოცხალი სინამდვილისაგან სრულიად განყენებული ფსიქიკურ მდგომარეობათა ცნებიდან, არამედ იმ მოქმედების შესწავლიდან, რომლის საფუძველზეც აღიმართება მთელი ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრება. ამიტომ ფსიქოლოგიის ამოსავალი დებულება უნდა გახდეს: „არა ფსიქიკური მოვლენები, არამედ თვით ცოცხალი ინდივიდი, რომელსაც ეს ფსიქიკური მოვლენები გააჩნია“ [4, გვ. 264]. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფსიქიკის შემსწავლელმა მეცნიერებამ უნდა „დააყენოს საკითხი ადამიანის მოქმედების კანონზომიერებათა ფსიქოლოგიური ანალიზისა და შესწავლის შესახებ, რამდენადაც ეს მოქმედება წანამძღვარია ფსიქიკური ცხოვრებისა, რომელიც მის საფუძველზე აიგება და ვითარდება“ [4, გვ. 266]. ხოლო ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების ამგვარი გაგება გულისხმობს პირველ რიგში სუბიექტის, პიროვნების, როგორც მთელის, და არა მისი ფსიქიკური მოქმედების ცალკეული აქტების კვლევის დაწყებას, ვინაიდან „ფსიქიკური აქტივობა თავის თავში შეიცავს სუბიექტის, როგორც მთელის აქტივობას“; „ადამიანის ფსიქიკური მოქმედება წარმოადგენს სუბიექტის შემდგომ სპეციფიკაციას, სუბიექტის განსაზღვრას, ამ პიროვნული მთელის განსაზღვრას“ [4, გვ. 267]. აღნიშნული თვალსაზრისის გამტარებელი ფსიქოლოგია წარმოგვიდგება, როგორც „მეცნიერება სუბიექტის კონკრეტული სულიერი ცხოვრების შესახებ და არა როგორც მეცნიერება აბსტრაქტული, ე. წ. სულიერი მოვლენების შესახებ“; ამიტომაც „ფსიქიკური მოქმედების ანალიზი უპირველეს ყოვლისა, აქტიური სუბიექტის, როგორც მთელის, მოდიფიკაციის შესწავლით უნდა დავიწყოთ“ [4, გვ. 267, 273].

ტრადიციული ფსიქოლოგიის ამოსავალი მეთოდოლოგიური პოზიცია რამდენიმე დოგმატურ დებულებას ეყრდნობა; საკითხი ეხება თვითონ მთლიანი ინდივიდის, პიროვნების რაობის გაგებას და ინდივიდის ფსიქიკის გარემოსთან კავშირის ბუნებას.

სუბიექტის, პიროვნების რაობის გაგების საქმეში ტრადიციული ფსიქოლოგია მიმართავს ფსიქიკური პროცესების ამოსავალ ცნებებს და პიროვნების იდეის აგებას ფსიქიკური პროცესების საფუძველზე ცდილობს. ასეთი გაგება პიროვნებისა იწვევს სუბიექტის იგნორირებას. ამიტომ დ. უზნაძის რწმენით ინდივიდის ტრადიციულ გაგებას უნდა დაუპირისპირდეს ისეთი გაგება, რომლის მიხედვითაც „სუბიექტი, ინდივიდი, პიროვნება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მისი ფსიქიკური ფუნქციების ერთობლიობად ჩაითვალოს: ფსიქიკა თვითონ ინდივიდს კი არა, იმ იარაღს წარმოადგენს, რომელიც მან გარესინამდვილესთან ურთიერთობის პროცესში შეიძინა და რომელსაც იგი მასთან ბრძოლაში იყენებს; იგი თვითონ სუბიექტი კი არა „მისი ორგანო“ (კ. მარქსი) და, რა თქმა უნდა, გარესინამდვილესთან ურთიერთობაში ინდივიდის „ორგანოები“ კი არა, თვითონ ინდივიდი იმყოფება, რომელიც ამ ორგანოებს ამ ურთიერთობის პროცესში იყენებს“ [7, გვ. 52]. თუ ზემოაღნიშნული უეჭველი ვითარება მიიღება მხედველობაში, მაშინ „ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების ამოსავალ ცნებას უნდა წარმოადგენდეს არა ცალკეული ფსიქიკური პროცესები, არამედ თვითონ სუბიექტი“ [4, გვ. 265—266], რომელიც არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს მისი ფსიქიკური განცდების ერთობლიობაზე.

ტრადიციული ფსიქოლოგიის ასევე დოგმატურ დებულებას წარმოადგენს ე. წ. უშუალობის ჰიპოთეზი. დ. უზნაძე აღნიშნულის თაობაზე წერს: „ჩვენი თეზისის მიხედვით, ფსიქიკურ ფუნქციებსა და სინამდვილეს შორის უშუალო კავშირის პოსტულატი, რომელიც საფუძვლად უდევს მთელი ბურჟუაზიული





მეცნიერების ფსიქოლოგიურ აზრს, ყალბ თეზისად უნდა ჩაითვალოს. მკიდრო ურთიერთკავშირი და ურთიერთქმედება არსებობს არა გარე სიტუაციის, ან გარემოსა და სუბიექტის ფსიქიკურ უნარებსა და ძალებს შორის, როგორც ამას ზემოხსენებული თეზისი გვიკარნახებს, არამედ უპირველეს ყოვლისა, თვით სუბიექტსა და იმ სიტუაციას შორის, რომელშიც იგი თავის ამოცანას წყვეტს. ამიტომ ბუნებრივია, რომ სუბიექტის, პიროვნების ცნება კი არ უნდა ავსხნათ მისი ცალკეული ფსიქიკური ძალებისა და უნარების მეშვეობით, არამედ პირიქით, აღნიშნული ფსიქიკური ძალები და უნარები, სუბიექტის ცალკეული ფსიქიკური ფუნქციები სუბიექტის ცნების საფუძველზე უნდა ავსხნათ და გავიგოთ [4, გვ. 274].

დ. უზნაძე პრინციპულ პოზიციას იცავს ფსიქიკის შემეცნების საქმეში პიროვნების მნიშვნელობის შესახებ. ის სამართლიანად თვლის, რომ უშუალოდ თეორიის თვალსაზრისზე დგომა გვაიძულებს მივიღოთ და დავიცვათ არასწორი თვალსაზრისი — „ადამიანის მთელ ისტორიას სხვა არაფერი ქმნის, გარდა ფსიქიკისა“ [3, გვ. 50—51].

აღნიშნულის საპირისპიროდ მეცნიერული ფსიქოლოგია უნდა ამოვიდეს თვალსაზრისიდან, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტი ფსიქიკური სინამდვილის ჯამი კი არ არის, არამედ დამოუკიდებელი სპეციფიკის მქონე რეალობა: „ადამიანი, როგორც მთელი, ფსიქიკისა და სხეულის, ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის ჯამს როდი წარმოადგენს, მათ შენაერთს, ასე ვთქვათ, ფსიქოფიზიკურ არსებას, არამედ დამოუკიდებელს თავისებურ რეალობას, რომელსაც თავისი სპეციფიკური რომელობა და თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს. და, აი, როდესაც სუბიექტზე სინამდვილე მოქმედებს, იგი როგორც მთლიანი, უპასუხებს მას, როგორც ეს სპეციფიკური, ეს თავისებური რეალობა, რომელიც წინ უსწრებს კერძოდ ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“ [5, გვ. 24—25]. ადამიანის სპეციფიკა ისაა, რომ იგი „სოციალურ არსად ქცეული ცოცხალი არსება“ [3, გვ. 166]. და სწორედ ის რომ ადამიანი „პირველ რიგში და განსაკუთრებით სოციალური არსებაა“ [7, გვ. 55], რომ „ინდივიდუალური ადამიანის პერსონა სოციალურ ადამიანურ პიროვნებად“ იქცევა [4, გვ. 307], მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი არ წარმოადგენს მხოლოდ მის ფსიკიკურ შესაძლებლობათა ერთობლიობას, რა თქმა უნდა, აქედან გამომდინარე არც მისი სოციალური ფსიქიკის ერთობლიობას. „პიროვნება თავისებური სტრუქტურული მთლიანობაა“ [7, გვ. 240].

განწყობის ტერმინით დ. უზნაძე აღნიშნავს სწორედ სუბიექტის, პიროვნების მოდუსს მისი მოქმედების ყოველ ცალკეულ მომენტში, სუბიექტის მთლიან მდგომარეობას, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება მისი ყველა დიფერენცირებული ფსიქიკური ძალებისა და უნარებისაგან.

ქცევის ანალიზისას, დ. უზნაძის გაგებით, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის ვითარება, რომ ასეთ შემთხვევაში აუცილებლად არსებობს მოქმედი სუბიექტი და მისი სპეციფიკური ცვლილება — (განწყობისეული მდგომარეობა). ამოცანის გადაწყვეტის ყოველ სიტუაციაში პირველ რიგში მოქმედებს სუბიექტი, როგორც მთელი. ამდენად ფსიქიკური მოქმედების ანალიზი მთლიანი სუბიექტის მოდიფიკაციის შესწავლით უნდა დაიწყოს. სუბიექტის მოდიფიკაციას კი განწყობა წარმოადგენს. „სუბიექტის ძირითადი ფსიქოლოგიური არსი აქტივობის ყოველ მოცემულ მომენტში მისი განწყობის მოდიფიკაციაში გვეძლევა“ [4, გვ. 274].



დ. უზნაძემ არსებითი ყურადღება მიაქცია ინდივიდის, სუბიექტისა და გარემოს ურთიერთობის ბუნების ჩვენებას. ის მკაცრად ილაშქრებს ტრადიციული ემპირიული ფსიქოლოგიის წინასწარ უკრიტიკოდ მიღებული ამოსავალი თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც გულისხმობს საერთოდ ორგანიზმსა და გარემოს შორის ღრმა უფსკრულის არსებობას, რომელიც არ აძლევს ცოცხალ ორგანიზმს გარემოს მონაცემების უშუალოდ გამოყენების საშუალებას, რომ ცოცხალი ორგანიზმის ქცევის მიმართულებას წარმართავს „ცდათა და შეცდომათა“ მიხედვით, რომ ორგანიზმი გარემოში ორიენტაციას ცდათა დიდი რაოდენობის საშუალებით ახერხებს. დ. უზნაძე იცავს თვალსაზრისს: „ცნობიერების ჩვეულებრივ მოვლენებს გარდა, ჩვენ კიდევ გვაქვს რაღაც, რაც, თუმცა ცნობიერების შინაარსი არაა, და საერთოდ მის ფარგლებს გარეთაა საძიებელი, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს მას“ [3, გვ. 53—54]. ამასთან, თუ ვაღიარებთ, რომ შესაფერ პირობებში, ცოცხალ არსებას განწყობის აქტივაციის რეაგირების უნარი აქვს, თუ მივიღებთ, რომ სწორედ ამ „განწყობის სახით სინამდვილის თავისებური ასახვის ახალ სფეროსთან გვაქვს საქმე, მაშინ გასაგები გახდება, რომ სწორედ ამ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ ცოცხალი არსების კავშირის ნამდვილი ბუნება გარემოს იმ პირობებთან, რომელშიც მას თავისი ცხოვრების წარმართვა უხდება“ [3, გვ. 54]. მაშასადამე, განწყობის ნიადაგზე ხდება ორგანიზმის დაკავშირება გარემოსთან და ეს დაკავშირება სრულიადაც არ არის შემთხვევითი ბუნების. განწყობა, როგორც „სინამდვილის თავისებური ასახვის ფაქტი“ აქტიური სუბიექტის ქცევის აუცილებელი პირობაა.

რა შინაარსისაა ცნება „განწყობითი ასახვა?“ არის თუ არა იმ ცნებაში ნაგულისხმევი ისეთი რამ, რაც მანამდე ცნობილი არ იყო? ეს საკითხი დ. უზნაძის განწყობის თეორიის კარდინალური საკითხია. მასზეა დაფუძნებული მისი თეორიის, როგორც განწყობის კონცეფციის, მთელი შინაარსი.

დ. უზნაძე განწყობის საკუთარი ცნების შინაარსს იძლევა სწორედ განწყობის მანამდე არსებულ შინაარსებთან დაპირისპირების შუქზე.

დ. უზნაძის მიხედვით, კლასიკური ფსიქოლოგიის განწყობა თავისი შინაარსით ერთ-ერთ ჩვეულებრივ ფსიქოლოგიურ ცნებას წარმოადგენს. „განწყობა ძველი ფსიქოლოგიისათვის სპეციფიკური, რომელობით განსხვავებული რეალობა კი არაა, იგი სუბიექტის მთლიანობითი მოდუსი კი არაა, იგი მისი ერთ-ერთი კერძობითი — ემოციური ან მოტორული, მაშასადამე, ფსიქიკური ან სხეულებრივი ფაქტია“ [5, გვ. 27].

კ. მარბესთვის განწყობა სუბიექტის მთლიან ფსიქოფიზიკურ მდგომარეობას წარმოადგენს, რომელიც ან თანდაყოლილია ან პირად ცხოვრებაში ე. წ. „კრიტიკული გამოცდილების“ ზეგავლენითაა პირობადებული. როდესაც ადამიანზე რაიმე ობიექტური ვითარება ახდენს გავლენას, ეს უკანასკნელი მასში უკვე მზამზარეულ განწყობას ხვდება, რაც ადამიანის განცდებს განსაზღვრავს. ვამოდის, რომ განწყობა წმინდა სუბიექტური მდგომარეობაა და როგორც ასეთი, იგი წმინდა სუბიექტურ ფაქტორად უნდა ჩაითვალოს. ასეთი მდგომარეობა კი ობიექტური ვითარების ასახვას როდი უწყობს ხელს, პირიქით, იგი მას ხელს უშლის.

დ. უზნაძე თვლის, რომ განწყობის ასეთი სუბიექტური გაგება არაა გამართლებული. „მართალია, განწყობა სუბიექტის მდგომარეობაა, მაგრამ იგი თავისებური სუბიექტური მდგომარეობაა. იგი ისეთ მდგომარეობას წარმოადგენს,



რომელშიც თვითონ მისი გამომწვევი ობიექტური ვითარება ასახული. განწყობა, მასხადამე, წმინდა სუბიექტური მდგომარეობა კი არაა, იგი ობიექტური ვითარების სუბიექტში გადატანაა, იგი სუბიექტში გადასული ობიექტური ვითარებაა.“ „ამიტომ ვასაგებია, — დასძენს ავტორი — რომ განწყობა პირველ რიგში სინამდვილის მცდარ განცდას ან ილუზიას კი არ უდევს საფუძვლად, არამედ ობიექტურის სწორი განცდის შესაძლებლობას იძლევა“ [7, გვ. 93—94].

დ. უზნაძე მრავალჯერ ხაზგასმით მიუთითებს (ამას კი ვივიწყებთ ხშირ შემთხვევაში): „ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს... განწყობა პირველად სუბიექტის მზამზარეული მდგომარეობა კი არაა, რომელიც მას სხვა პირობებში შეუმუშავდა და ამიერიდან, ყოველი ახალი ვითარების განცდისას, მარად თან ახლავს და განსაზღვრავს მას. არა! ყოველი ახალი სიტუაცია, რომელიც გარკვეული მოთხოვნების მქონე სუბიექტზე მოქმედებს, პირველ რიგში მას შესატყვის განწყობას უქმნის, და დანარჩენი, რაც ამიერიდან ამ სუბიექტში მოხდება — მისი განცდები თუ ქცევა — ამ განწყობის ნიადაგზე იქნება აღმოცენებული“ [7, გვ. 24].

ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიისათვის სწორედ რომ განწყობის არსებითი მხარე დაფარული რჩება, სახელდობრ ის, რომ „განწყობა ცოცხალი არსების ობიექტური ვითარების შესატყვის მოდიფიკაციას, მასში როგორც მთელში, ობიექტური ვითარების ასახვას წარმოადგენს. განწყობის ცნებისათვის კი განსაკუთრებით სწორედ ამას აქვს არსებითი მნიშვნელობა, და ამის გარეშე ამ ცნებას არავითარი პრინციპული ღირებულება არ ექნებოდა ფსიქოლოგიაში“ — წერს დ. უზნაძე [7, გვ. 94].

განწყობითი ასახვის დახასიათებას დ. უზნაძე შემდეგნაირად იძლევა: განწყობითი ასახვა არაა იგივე ფსიქიკური ან მოტორული ასახვა და ამიტომ მას უნდა ეწოდოს მთლიანობითი ასახვა. „მაგრამ ეს ასახვა ისეთი ასახვა როდია, როგორსაც ცოცხალი არსების ფსიქიკა ან მისი მოტორიკა იძლევა. ფსიქიკური ასახვა სინამდვილისა მისი, ასე ვთქვათ, ჭვრეტითი, კონტემპლათური ასახვაა. მაგრამ სინამდვილე შეიძლება არაკონტემპლათურადაც იყოს ასახული: როდესაც ჩვენი ქცევა, ჩვენი მოტორული აქტები მოცემული სიტუაციის შესატყვისად მიმდინარეობს, ჩვენ მაშინაც სინამდვილის ასახვასთან გვაქვს საქმე, მის არა ჭვრეტითს, არამედ მოქმედებითს ანუ პრაქტიკულ ასახვასთან. რასაკვირველია, ის მთლიანობითი ეფექტი, რომელიც სუბიექტში სიტუაციის უშუალო შემოქმედების შედეგად ჩნდება არც ჭვრეტითი ასახვა შეიძლება იყოს და არც მოქმედებითი. იგი ასახვის თავისებური, სპეციფიკური ფორმაა, ერთგვარი მთლიანობითი ასახვაა, რომლის ნიადაგზეც, პირობისდა მიხედვით, შეიძლება ან ჭვრეტითი ასახვა აღმოცენდეს ან მოქმედებითი. იგი მთლიანი სუბიექტის ისე მოწყობაში, ისე მომართვაში მდგომარეობს, რომ მასში სწორედ იმ ფსიქიკურმა თუ მოტორულმა აქტებმა იჩინონ თავი, რომელნიც სიტუაციის ადეკვატურ ჭვრეტითს თუ მოქმედებითს ასახავს უზრუნველყოფენ. იგი, ასე ვთქვათ, განწყობითი ასახვაა. მთლიანი სუბიექტის გარკვეული სიტუაციის შესატყვისი პირველადი მოდიფიკაციაა...“ [5, გვ. 26].

განწყობა, როგორც სიტუაციის ასახვა, რომელსაც დ. უზნაძე უწოდებს პირველად ასახვას, პირველ რიგში იმით ხასიათდება, რომ იგი სპეციფიკურს, მთლიანობითს ასახვას წარმოადგენს ობიექტური სინამდვილისას და



„ამიტომ გასაგებია, რომ ჩვენი ცნობიერების მუშაობას ობიექტური ვითარება განსაზღვრავს და არა პირიქით, ობიექტურ ვითარებას — ცნობიერება“ [5, გვ. 28]. ავტორი განწყობის საკუთარ თეორიას ასე განმარტავს: „ამ თეორიის ძირითადი აზრის მიხედვით, ობიექტური ვითარების არა მხოლოდ ფსიქიკური ასახვა, არამედ მთლიან პიროვნული, სახელდობრ, განწყობითი ასახვაც არსებობს. მაშასადამე, ობიექტური ვითარება უკვე აქვს სუბიექტს თავის განწყობაში ასახული, სანამ იგი მას თავის აღქმაში, მსჯელობაში, მოგონებაში ასახავდეს“ [5, გვ. 38].

ამ შინაარსის გათვალისწინებით გასაგებია, თუ რატომ ეწოდა განწყობას „სინამდვილის თავისებური ასახვის ახალი სფერო“, და რატომ დახასიათდა მისი ფუნქცია იმგვარად, რომ „განწყობა ქცევას სინამდვილის ასახვის კალაპოტში აყენებს“.

განწყობა რომ ქცევას ედება საფუძვლად და რომ ის ქცევას სინამდვილის ასახვის კალაპოტში აყენებს, განაპირობებს ქცევის მიზანშეწონილობას. მიზანშეწონილი ქცევის გაგებას ცდილობს მექანიციკური და ვიტალისტური თეორიები. მაგრამ მათი ახსნა ქცევის მიზანშეწონილობისა ნაკლოვანია. მექანიციკიზმი ცოცხალი ორგანიზმის სპეციფიკურობას უარყოფს, იგი კვლავ არაორგანული ნივთიერებების კანონზომიერებათა ფარგლებში რჩება. ვიტალიზმი მეორე უკიდურესობაში ვარდება: იგი ორგანულსა და არაორგანულს შორის უფსკრულს თხრის, მათ შორის აბსოლუტურ განსხვავებას ხედავს, რამდენადაც იმას, რაც სპეციფიკურია ორგანიზმისათვის, არამატერიალურად აცხადებს (ასეთია ფსიქოიდი, უნტელექია თუ სასიცოცხლო ენერგია).

მიზანშეწონილი ქცევის პრობლემა — დ. უზნაძის მიხედვით, იმაში მდგომარეობს, რომ გაირკვეს: „როგორაა შესაძლებელი, რომ ორგანიზმის, როგორც მატერიის ერთ-ერთი ფორმის, ქცევა უდავოდ მიზეზობრივად იყოს განსაზღვრული, მაგრამ იმავე დროს მიზანშეწონილობითაც ხასიათდებოდეს“ [7, გვ. 83].

ორგანიზმის ქცევის მიზანშეწონილობის ფაქტი მეცნიერულად აიხსნება სწორედ დ. უზნაძის განწყობის თეორიის საფუძველზე, ვინაიდან ქცევა აქ განხილულია როგორც მიზეზობრივ რეალში ჩართული, მაგრამ მაინც მიზანშეწონილი ბუნების მქონე, რადგანაც ეს ქცევა შესატყვისია სიტუაციისა, რაც მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. ქცევას საბოლოოდ გარემო განსაზღვრავს; მაგრამ ეს სუბიექტის საშუალებით ხდება, რომელშიც აღნიშნული გარემო შესატყვის განწყობას იწვევს, და ეს უკანასკნელი ქცევას, როგორც თავის რეალიზაციას წარმოშობს.

როგორც აღინიშნა, ქცევა განწყობით არის უშუალოდ განსაზღვრული. განწყობა არის ქცევის აღმოცენების უშუალო მიზეზი. განწყობა არის ორგანიზმის წინასწარ მომართვა გარკვეული ქცევისათვის. ორგანიზმი როგორ მოიქცევა გარკვეულ სიტუაციაში, წინასწარაა მოცემული მის განწყობაში. „განწყობა არა მარტო როგორც ნამდვილი მიზეზი მოქმედებს ქცევაზე, არამედ ამავე დროს თითქოს მიზეზის მსგავსადაც: როგორც მიზანში წინასწარაა მოცემული ის, რაც შემდეგში უნდა მოხდეს, სწორედ ასეა განწყობაშიც“ [7, გვ. 89].

თუ განწყობის სახით ჩვენ სიტუაციის სუბიექტში ასახვასთან გვაქვს საქმე, ამავე დროს თუ ქცევას განწყობა განსაზღვრავს ე. ი. ქცევა განწყობის შესატყვისად წარმართება, ეს სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ქცევა სიტუაციის შესაფერისად, მაშასადამე, მიზანშეწონილად მიმდინარეობს — ცოცხალი არსების ქცევას მიზანშეწონილი ბუნება აქვს.



ასახვის კატეგორია მარქისტული მატერიალისტური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა. მატერიის განვითარების სხვადასხვა დონეებზე ჩატარებულმა გამოკვლევებმა დაადასტურეს ასახვის სხვადასხვა ფორმების არსებობა, რამაც ერთხელ კიდევ აჩვენა მატერიალისტური ფილოსოფიის სწორი მტკაცება ასახვის, როგორც მატერიის ზოგადი თვისების, არსებობის შესახებ. ფიზიოლოგიურ დონეზე პ. ანოხინმა დაადასტურა ობიექტური სინამდვილის ასახვის ფაქტი, რასაც ეწოდა „მოქმედების შედეგების აქცეპტორი“ და წარმოადგენს წინასწართქმის (განჭვრეტის) ფიზიოლოგიურ აპარატს. მოქმედების შედეგების აქცეპტორი ესაა პრინციპის გამოთქმა — ტვინით გარესამყაროში ხდომილებათა რეალური რიგის წინმსწრები (განჭვრეტითი) ასახვა [11, გვ. 121]. მოქმედების შედეგების აქცეპტორის ფუნქცია იმაში მდგომარეობს, რომ ის „განჭვრეტს“ იმ შედეგების აფერენტულ თვისებებს, რომლებიც მიიღებიან გადაწყვეტილების მიღების შესატყვისად და, მაშასადამე, წინ უსწრებენ მოვლენათა მსვლელობას ორგანიზმსა და გარესამყაროს შორის ურთიერთობებში [11, გვ. 95].

მოქმედების შედეგების აქცეპტორი ხორციელდება წარსული გამოცდილების გამოყენების საფუძველზე. ესაა სინამდვილის ასახვის ერთ-ერთი სახე, სადაც წარსულის გამოცდილების გამოყენებით ორგანიზმი აქტიურად ეგუება არსებულ სინამდვილეს. აქ პრინციპული ყურადღება ექცევა გამოცდილების დაგროვებას. მოქმედების შედეგების აქცეპტორი, როგორც მომავალში წინმსწრები (забегание в будущее), ეს მრავალჯერ მიმდინარე პროცესის იმ დროს განხორციელება, როცა მისი გამომწვევი ობიექტური სინამდვილის ელემენტებიდან მხოლოდ რომელიმეა სახეზე, სხვები კი პროცესის გამოწვევაში მონაწილეობას არ ღებულობენ. „წინსწრება“ (забегание вперед) ამაში მდგომარეობს. გამომწვევი ობიექტური პირობა არ არის და მისით განპირობებული წინანდელი შედეგი ახლა გამოიწვევა — ხორციელდება მასთან დაკავშირებული სხვა აგენტით.

დ. უზნაძის განწყობის ფაქტი სხვა კატეგორიის მოვლენაა. აქ საქმე გვაქვს პირველადი განწყობის შემთხვევაში არა გამოცდილების აღდგენასთან, არამედ ისეთ ასახვასთან, რომელიც გამოცდილების გარეშე „იძლევა ობიექტურის სწორი განცდის შესაძლებლობას“, „განწყობაში თვითონ მისი გამომწვევი ობიექტური ვითარებაა ასახული“, „განწყობა სუბიექტში გადასული ობიექტური ვითარებაა“ და ვინაიდან განწყობა ობიექტური სინამდვილის სწორი ასახვის შესაძლებლობას იძლევა, ამდენად იგი მიზანშეწონილი ქცევის განხორციელების საფუძველს წარმოადგენს.

2) ცნობიერებაში განწყობის ასახვის ბუნების შესახებ. აღნიშნული საკითხი ბოლო დროს აქტუალური გახდა. ცნობილია, თუ რაოდენ მნიშვნელობის მქონედ სახავდა დ. უზნაძე განწყობისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების ასპექტს. ორმოციან წლებში ის აღნიშნავდა: „განწყობის თეორიის ერთ-ერთ მეტად პრინციპულ პრობლემას განწყობისა და ცნობიერების ურთიერთობის პრობლემა წარმოადგენს. სამწუხაროდ ამ მიმართულებით ჯერჯერობით ბევრი არაფერი გვაქვს გაკეთებული: ის მდიდარი პრობლემატიკა, რომელიც ამ საკითხთან არის დაკავშირებული ჯერ კიდევ მომავალი კვლევის საგანს წარმოადგენს. მაგრამ ერთი რამ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, შეიძლება ითქვას ძირითადი, ჩვენ უკვე გამოკვლეული გვაქვს. საკითხი ეხება განწყობის არაცნობიერი ბუნების ექსპერიმენტულ დასაბუთებას“ [5, გვ. 31].



მიუხედავად იმისა, რომ დ. უზნაძის კონცეფციაში, ვფიქრობთ, ერთმნიშვნელოვნადაა გადაჭრილი განწყობის ონტოლოგიური პრობლემა ცნობიერებასთან მის მიმართებაში, სახელდობრ, რომ განწყობა, როგორც სუბიექტის მთლიანი მოდუსი, არაცნობიერია და განწყობის მდგომარეობის პირდაპირი შემოსვლა ცნობიერებაში თავისი შინაგანი ბუნებით, ცნობიერებაში მისი ხილვა უშუალოდ ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსის სახით, გამოირიცხული უნდა იყოს. დ. უზნაძის ცნობილი დებულება — განწყობა აისახება ცნობიერებაში — მაინც გახდა მსჯელობის საგანი იმ აზრით, რომ ზოგმა თვითონ განწყობა წარმოადგინა ცნობიერების ფსიქიკურ შინაარსად და ცნობიერების დონეზე პირდაპირ და უშუალოდ მოცემულად [2].

რას ემყარებიან, როდესაც განწყობის ცნობიერებაში უშუალოდ შემოსვლის აზრს იცავენ. ესაა დ. უზნაძის ცნობილი დებულება, რომ ადამიანის განწყობა ყოველთვის უშუალოდ არ გადადის ქცევაში, ზოგჯერ იგი „ცნობიერებაში იკვლევს გზას და თავის რეალიზაციას აქ პოულობს.... განწყობა თვითონ ქცევაში კი არა, ამ ქცევის წარმოსახვაში, რეალური ქცევის ფსიქიკურ ეკვივალენტებში პოულობს რეალიზაციას“ [7, გვ. 92]. დ. უზნაძე გარკვევით მიუთითებს, რომ რეალიზებული განწყობა განწყობის „ფსიქიკური ეკვივალენტი“ და იგი არ ნიშნავს თვითონ განწყობის შემოსვლას ცნობიერებაში. ეს საკითხი დაწვრილებითაა გაანალიზებული შ. ჩხარტიშვილის წიგნში „განწყობა და ცნობიერება“ და, ვფიქრობთ, ასევე დამარწმუნებულადაა დასაბუთებული, რომ თვითონ განწყობა თავისი ფუნქციით და არსობრივი ბუნებით შეუძლებელია ცნობიერების ფენომენს წარმოადგენდეს [9, გვ. 22—80]. ამჟამად ჩვენ გვინტერესებს, რა თვალსაზრისს გამოთქვამს თვითონ დ. უზნაძე ამ საკითხთან დაკავშირებით თავის ნაწერებში.

„ზოგად ფსიქოლოგიაში“ მითითებულია: „თუ განწყობა სუბიექტის, როგორც მთელის, მდგომარეობაა, მაშინ საფიქრებელია, რომ იგი რაიმე გარკვეული, განცდილი, კერძოული ფსიქიკური შინაარსის სახით არ გვეძლევა, რომ იგი ცნობიერებაში მოცემულობის გარეშე მოქმედებს, რომ ამ აზრით იგი არ აფენო მენალურ პროცესად შეიძლება ჩაითვალოს“ [7, გვ. 104]. „...განწყობა ცნობიერების ფენომენს არ წარმოადგენს. მაშასადამე, ცნობიერებაში მას არავითარი წინა საფეხურები არ შეიძლება ჰქონდეს“ [7, გვ. 601]. „განწყობა შეუძლებელია წარმოადგენდეს სუბიექტის ცნობიერების ცალკეულ აქტს, იგი მხოლოდ მოდუსია მისი, როგორც მთელის, მდგომარეობისა“, ხოლო „..... მთლიან-პიროვნული მდგომარეობა არ აისახება სუბიექტის ცნობიერებაში მისი ცალკეული და დამოუკიდებელი განცდების სახით“ [4, გვ. 282, 271].

დ. უზნაძე თვლის, რომ განწყობა მაინც რაღაცნაირად აისახება, აირეკლება ცნობიერებაში. რა არის განწყობის ასახვა, აირეკლა ცნობიერებაში? ჩვენი ავტორი ასეთ კითხვას სვამს: „რა გვაქვს ცნობიერებაში ისეთი, რომ ჩვენი სუბიექტური მდგომარეობის მთლიანობითი ხასიათის ასახვას წარმოადგენს? რა განცდები გვაქვს ისეთი, რომ ჩვენი განწყობების მიჯნაზე არსებულად და, მაშასადამე, ცნობიერების გამოვლენის ყველაზე უფრო პრიმიტიულ ფორმად შეიძლება დავთვალოთ?“ და ამ კითხვაზე შემდეგნაირად პასუხობს: „ჩვენ არაფერი გვიშლის ხელს, ცნობიერების გამოვლენის ყველაზე უფრო პრიმიტიულ ფორმად, იმ ფორმად, რომელიც განწყობათა სამკვიდროს ემიჯნება სწორედ ემოციური განცდები ჩათვალოთ: სუბიექტურობა და განუწევრებელი მთლიანობა ყველაზე მეტად სწორედ ემოციურ განც-



დებს ახასიათებს“ [7, გვ. 120]. დ. უზნაძე ლაპარაკობს განწყობის შექმნის განცდის თაობაზეც: „ნებელობის აქტში სუბიექტის განწყობის გადახალისება გვეძლევა, და ყველა ის განცდა, რომელსაც სუბიექტის ცნობიერებაში აქვს აღგლი, განწყობის შეცვლის ანარეკლს წარმოადგენს“ [7, გვ. 194].

გამოუქვეყნებელ „შენიშვნების რვეულში“ დ. უზნაძე აღნიშნავს: „განწყობა და მისი ემოციონალური განცდა, როგორც მისი პიველადი ასახვა თუ არეკვლა. ერთხელ მიინც ყურადღებით უნდა იქნეს განხილული ჩვენი ემოციონალური განცდები, ჩვენი გრძნობები, აი, რა თვალსაზრისით: ხომ არ არის მათ შორის ისეთი, რომ განწყობას წარმოადგენდეს, მას შეესატყვისებოდეს... არა, უკეთ, წარმოადგენდეს ცნობიერებაში. არის ემოციები ასეთი არა პოზიტივური შინაარსის, უფრო მიმართულების შემცველი თითქოს, და ალბათ ამის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი განწყობას წარმოგვიდგენს. ეს მოსაზრება მიტომ ჩანს საფუძვლიანი, რომ ემოციონალური განცდა საზოგადოებრივ პრაქტიკაში — არაა მათგან გამოყოფილი: ჯემს-ლანგეს თეორია. შეიძლება ითქვას, ემოციბა არც წმინდა ფსიქიკური განცდაა და არც წმინდა სხეულებრივი მოვლენა. იგი თითქოს ორივეა ერთად — ჯერ კიდევ გაუნაწევრებელი მთლიანი და ეს ამტკიცებს, რომ განწყობის უახლოესი წარმომადგენელია თუ თვითონ განწყობა არაა. მაშ, ასე: ჩნდება განწყობა — სპეციფიკური მთლიანი მდგომარეობა. მერე ეს პოულობს გამოვლენილ პირველად ასახვას სუბიექტში ემოციის სახით, რაც ერთდროულ ფსიქოფიზიკურ პრაქტიკაში (ემოცია და მისი ე. წ. სხეულებრივი გამოხატულება) წარმოადგენს“ [8].

დ. უზნაძის შემომოყვანილი მსჯელობები პირდაპირ მიუთითებენ იმაზე, რომ განწყობა (სუბიექტის მთლიანობითი მოდუსი) თვითონ კი არ იქცევა (ცნობიერდება) ცნობიერების ფსიქიკურ ფაქტად, ის თავისი შინაგანი გარკვეულობით კი არ ეძლევა ცნობიერებას, ხდება ცნობიერების ფენომენი, არამედ მისი არაცნობიერი არსებობა ირეკლება, აისახება ცნობიერებაში ფსიქიკური თანამხლები პრაქტიკების სახით. განწყობის თანხმლები ფსიქიკური პრაქტიკები მიმთითებელია განწყობის შექმნის ან მისი რეალიზაციის აქტისა. ამიტომაცაა, რომ ავტორი აცხადებს: განცდა და მოქმედება „უშუალოდ განწყობის ფონზე აღმოცენებული მოვლენებიაო“, რომ „აქტუალური განწყობის საფუძველზე სუბიექტის ცნობიერებაში ფსიქიკურ შინაარსთარიგვი აღმოცენდება“.

როცა ვმსჯელობთ განწყობის გაცნობიერებაზე, ერთმანეთში არ უნდა აირიოს გაცნობიერების ცნების ცნობილი გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური შინაარსები. გაცნობიერების გნოსეოლოგიური შინაარსი არ მოითხოვს ცნობიერების საგნის პირდაპირ შემოსვლას ცნობიერებაში (ასეთი რამ საერთოდ წარმოუდგენელია); ცნობიერებაში აღმოცენდება ცნობიერების საგნის (სულ ერთია, იგი რა გარკვეულობისაა) ადეკვატური ხატი (აზრი), რაც ამ საგნის ობიექტური (სწორი) შემეცნების გარანტიას იძლევა. გაცნობიერების ონტოლოგიური შინაარსი გულისხმობს მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას. სახელდობრ, რომ განწყობა მიზეზია გარკვეული ქცევისა ან ფსიქიკური შინაარსებისა, იგი მათ წარმოშობას საფუძვლად ედება. ასეა ეს მარქსისტული მატერიალისტური თეორიის თვალსაზრისით.

მიინც ერთმნიშვნელოვნად არ გვესმის „ცნობიერებაში განწყობის რეალიზაციის“ ცნება; როგორ გავიგოთ კონკრეტულად „ფსიქიკური შინაარსის“

აღმოცენება განწყობის ფონზე“, ან კიდევ „განწყობის საფუძველზე ფსიქიკურ შინაარსთა რიგის აღმოცენება“? საჭიროა და აუცილებელიც მარქსისტული მეტოდოლოგიის ნიადაგზე დგომით ამ საკითხების ანალიზი და გადაჭრა. ერთი კი იმთავითვე ცხადი ჩანს — აქ არაა თვითონ განწყობის უშუალოდ შემოსვლა ცნობიერებაში.

ამ საკითხებთან დაკავშირებით განსხვავებული ვითარებაა სიღრმის ფსიქოლოგიური კონცეფციის მიხედვით არაცნობიერი ფსიქიკის გაცნობიერების საკითხის გადაჭრის შემთხვევაში. ვინაიდან სიღრმის ფსიქოლოგიაში თავიდანვეა დაშვებული არაცნობიერი ფსიქიკის ერთ-ერთი რომელიმე არსებობა, რომლის მიხედვითაც არაცნობიერი ფსიქიკა იგივე ჩვენთვის ცნობილი ცნობიერი ფსიქიკური შინაარსია, რომელსაც არ ახლავს განცდა და ამდენად წარმოადგენს განუცდელ (არაცნობიერ) ფსიქიკურ პროცესს, გაცნობიერება ამ ფსიქიკური შინაარსისა არის მხოლოდ გადმოტანა, შემოსვლა შინაარსისა არაცნობიერიდან ცნობიერებაში, მათი შემოჭრა ცნობიერებაში. ცნობიერებაში ამ ფსიქიკურ შინაარსს ემატება მხოლოდ სინათლე, გამჭვირვალობა, სხვა მხრივ ის იგივეობრივი რჩება. ასეთი ვაგება გაცნობიერების შინაარსისა ფსიქიკურთან დაკავშირებით იმთავითვე მიუღებელია მატერიალისტური ფსიქოლოგიისათვის ფსიქიკის თავისთავად სინამდვილედ წარმოდგენის გამო, რასაც თან ერთვის სხვა არამეცნიერული მეთოდოლოგიური თვალსაზრისიც.

3) განწყობის ფორმები. განწყობის ფსიქოლოგიაში ჯერ კიდევ საბოლოოდ არაა დადგენილი ცნებების — ინდივიდი, ადამიანი, პიროვნება — ერთმნიშვნელოვანი შინაარსები, აღნიშნულის გარკვევა კი დღესდღეობით აუცილებელი ჩანს იმასთან დაკავშირებით, რომ უკვე მომწიფდა საკითხი განწყობის სპეციფიკური ფორმების შესახებ მსჯელობისა. განწყობის ფსიქოლოგიის განვითარების თანამედროვე დონეზე (თეორიული და ემპირიული ასპექტები) საჭიროა არა თუ დაისვას, არამედ დასაბუთდეს კიდევაც განწყობის ფორმების, როგორც განწყობის თეორიის ძირითადი კატეგორიების, გამოყოფის საკითხი<sup>1</sup>.

ინდივიდს ჩვენ ვუწოდებთ ფსიქიკური დონის სტრუქტურის მქონე გარკვეულობას (არაფსიქიკური, სიცოცხლის დონის გარკვეულობა საერთოდ ორგანიზმი); ადამიანი სოციალური ფენის მქონე გარკვეულობაა. ადამიანთა ფსიქიკურ სტრუქტურას ემატება სოციალური განზომილება; ხოლო პიროვნება გონითი სტრუქტურის მქონე არსებობაა. პიროვნებაში ფსიქიკურ და სოციალურ სტრუქტურულ დონეებს ემატება გონითი დონე (ღირებულებითი ასპექტი) და იგი წარმოადგენს სტრუქტურული დონეების: ფსიქიკა, სოციალური, გონითის იერარქიულ ურთიერთდამოკიდებულებას, მათ ერთიანობას.

სტრუქტურული ორგანიზაციის ზემოაღნიშნული დონეების აქტივობის ცენტრი უნდა აღინიშნოს სუბიექტის ტერმინით და უნდა ვილაპარაკოთ ინდივიდი-სუბიექტის, ადამიანი-სუბიექტისა და პიროვნება-სუბიექტის თაობაზე. მითითებული სპეციფიკური სუბიექტები სხვადასხვა სტრუქტურული მთლიანობების აქტივობის ცენტრებს წარმოადგენენ და ამიტომ ისინი ორიგინალურ ბუნებას ამჟღავნებენ. თუკი „განწყობა წარმოადგენს... მთელი სუბიექტის, როგორც ასეთის, მდგომარეობას“, ხოლო სუბიექტი, როგორც სტრუქტურულ-

<sup>1</sup> თვითონ დ. უზნაძე სპეციფიკურ შინაარსებს არ სდებდა განწყობასთან დაკავშირებით ტერმინებში: ფორმა, სახე, ტიპი. ამიტომაცაა, რომ მასთან განწყობის ტიპი, სახე თუ ფორმა ერთსა და იგივეს აღნიშნავს.



ლი მთლიანობის აქტივობის ცენტრი, სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვაა, უნდა ვილაპარაკოთ ამ სუბიექტის განწყობის იმ სახეების შესახებ, რომლებიც სპეციფიკური არსებობის წესის მქონე გარკვეულობებს ახასიათებთ. მაშასადამე, უნდა ვილაპარაკოთ ინდივიდის, ადამიანის, პიროვნების განწყობებზე, რომელთაც აღმოცენების სპეციფიკური პირობები და გზები აქვთ. ინდივიდის, ადამიანის, პიროვნების განწყობები წარმოადგენენ არსებობის სხვადასხვა დონეების სუბიექტების მზაობებს შესატყვისი შინაარსების მქონე ქცევების განხორციელებისათვის. ამიტომაცაა, რომ დ. უზნაძე ლაპარაკობს „განწყობის აქტივობის პროცესის რადიკალური და თვისობრივი ხასიათის ცვლილებაზე“.

განწყობის კონცეფციის ცნობილი დებულება, რომ ფსიქიკის განვითარების კუთხით დახასიათება აუცილებლობით მოითხოვს განწყობის როგორც ფსიქიკის განვითარების არაცნობიერი ადრეული საფეხურების დაშვებას, მეორეს მხრივ, იმის აღნიშვნაც, რომ განწყობა სუბიექტის მთლიანობითი მდგომარეობაა, გულისხმობს არსებობის სხვადასხვა დონეზე განწყობის, როგორც მთლიანობითი მდგომარეობის, განვითარების აზრის მიღებასაც, რაც ესოდენ ნათლად ჩანს დ. უზნაძის მსჯელობებიდან: „ფსიქიკის მოვლენათა სწორი განლაგება მხოლოდ განვითარების ასპექტშია მოსახერხებელი. ამ თვალსაზრისით, ფსიქიკის მუშაობის ორი დონე ან ორი პლანი უნდა განვასხვაოთ: განწყობის დონე... და ობიექტივაციის დონე“, რასთანაც არსებითი კავშირი აქვს „განწყობისეულ მდგომარეობათა ახალ ფენებზე“ მითითებას, „განწყობის ფორმებზე“ მსჯელობას [3, გვ. 147, 149].

დ. უზნაძემ სპეციალურად შეისწავლა ინდივიდის განწყობა (ცხოველურ დონეზე არსებული განწყობა) და აჩვენა ამ დონის განწყობის — ინდივიდის განწყობის სპეციფიკა: ის დიფუზური ბუნებისაა, საგრძნობლად ნაკლებ დიფერენცირებულ ფორმაში ვლინდება, მკვეთრად გამოხატული ვარიაბილობა ახასიათებს.

ინდივიდისა (ცხოველის) და ადამიანის განვითარების საფეხურები არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ადამიანი ხომ „სოციალურ არსად ქცეული ცოცხალი არსებაა“. „ადამიანი სოციალური არსებაა, და მისი სპეციფიკური თავისებურება, პირველ რიგში, ამ ნიადაგზეა აღმოცენებული“. ეს კარდინალური ცვლილება თავს იჩენს იმაში, რომ „ადამიანი არა მარტო თავისთვის, არამედ სხვისთვისაც არსებობს, რომ იგი საზოგადოებრივი არსია, რომლის ყოფიერებაც საკუთარ საზღვრებს შორდება და სხვისთვისაც ფაქტიურ სინამდვილედ იქცევა“. „სოციალურ ადამიანთან აღმოცენებული სპეციფიკური უნარი... ობიექტივაცია მკვეთრად ცვლის მისი განწყობების შემადგენლობასა და ხასიათს“, „განსხვავება... განწყობის სფეროშიც მეტად არსებითად უნდა ჩაითვალოს“ [3, გვ. 128, 165, 326].

ვინაიდან განვითარების პროცესი სრულიადაც არ წარმოადგენს განვითარებადი მოვლენის მხოლოდ რაოდენობრივი ზრდის პროცესს... მასში ჩართულია თვისებრივი ცვლილების საფეხურები, განწყობაც ამ კუთხით უნდა იქნეს განხილული — რა თვისებრივი ცვლილებების საფეხურებია მასში დადასტურებადი.

ადამიანის სპეციფიკურ თავისებურებას, რითაც იგი მკვეთრად განსხვავდება ცხოველისაგან, ის გარემოება შეადგენს, რომ წამყვან როლს მის ცხოვრებაში ცნობიერება ასრულებს... „იგი წინასწარ აცნობიერებს თავის ქცევას და ამა თუ იმ აქტს მხოლოდ იმის მიხედვით მიმართავს, თუ რას მიიღებს ამ გა-



ცნობიერების შედეგად. მოკლედ: ცხოველის განწყობას აქტუალური იმპულსის სიტუაცია ქმნის, ხოლო ადამიანის განწყობას, რომელიც მის ქცევას უდევს საფუძვლად, გაცნობიერებული წარმოსახული სიტუაცია“ [7, გვ. 92—93].

ამდენად გამართლებულია ცხოველისა და ადამიანის „განწყობების სფეროების“ შესახებ მსჯელობა. ეს განსხვავება კი იმაში მდგომარეობს, რომ „სოციალურ ადამიანთან აღმოცენებული სპეციფიკური უნარი... ობიექტივაცია, მკვეთრად ცვლის მისი განწყობების შემადგენლობასა და ხასიათს. იგი ადამიანს განვითარების შედარებით უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანს და მისი აქტუალური განწყობების შემდგომ გართულებას, დაზუსტებასა და დიფერენციაციას უწყობს ხელს [4, გვ. 326]. მაშასადამე, ლაპარაკია განწყობის ცვლილებაზე. კონკრეტულად რა არის მხედველობაში მისაღები? ცხოველის ქცევას მხოლოდ აქტუალური სინამდვილის ზემოქმედება განსაზღვრავს. ხოლო ადამიანი ამ სინამდვილეს უშუალოდ არ ემორჩილება. მას შეუძლია ობიექტური სინამდვილის მოვლენათა ზემოქმედებას მხოლოდ მას შემდეგ გასცეს პასუხი, რაც ამ მოვლენების თავის ცნობიერებაში გარდატეხას, მათს გაცნობიერებასა და გააზრებას მოახდენს. ესაა „ადამიანის ფრიად მნიშვნელოვანი თავისებურება“ და საკითხიც ასე უნდა დაისვას — რა როლს თამაშობს სოციალურად განსაზღვრული ადამიანისათვის განწყობა?

დ. უზნაძე განიხილავს „ცნობიერების მუშაობის თუ მოქმედების“ ორ არსებითად განსხვავებულ პლანს, რაც იგივე ფსიქიკის მუშაობის ორი პლანია, ფსიქიკური ცხოვრების ორი დონეა, რასაც ეწოდება „იმპულსური“ და „გაშუალებული მოქმედების“ ანუ „ობიექტივაციის პლანი“.

იმპულსური მოქმედების დონეზე „სუბიექტი მასზე მოქმედი აქტუალური სიტუაციითაა შებოჭილი და ამ სიტუაციაში მოცემული პირობებით განსაზღვრული“ [3, გვ. 135]. იმპულსური მოქმედების დონეზე, რასაც ჩვენი ავტორი ზოგჯერ უწოდებს „განწყობის დონეს“, ცნობიერებაში სინამდვილის მხოლოდ ის მონაკვეთი აისახება, რომელიც ცოცხალი ორგანიზმის აქტუალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაზე მიმართულ მოქმედებათა მიზანშეწონილი მიმდინარეობისათვისაა საჭირო. თვითონ ეს სინამდვილე არ წარმოადგენს მის ობიექტს, არ წარმოადგენს საგანს, რომელიც საგანგებოდ იპყრობს მის ყურადღებას.

ფსიქიკური ცხოვრების მეორე დონე ობიექტივაციითაა პირობადებული. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ისეთ ასახვასთან, რომელიც ობიექტივირებული სინამდვილის ყოველმხრივ ასახვასთანაა დაკავშირებული, რაც იგივეობის ლოგიკურ პრინციპზეა დამყარებული და აზროვნების აქტების მარეგულირებელია. აქ ფსიქიკური ცხოვრების ცოცხალი ნაკადი ობიექტივირებულ მოცემულობად იქცევა და მოძრავი სიცოცხლის მონაკვეთი ჩვენი აზროვნების იდენტიციფირებულ საგნად ხდება.

განწყობის აღმოცენებისათვის საჭიროა გარკვეული პირობები, ე. წ. ფაქტორები, რომლებიც იყოფიან სუბიექტურად და ობიექტურად. სუბიექტური ფაქტორია მოთხოვნილება, ხოლო ობიექტური — სიტუაცია, იმის მიხედვით, თუ რა რომელობისაა აღნიშნული ფაქტორები, ეს ვითარება პრინციპულად განაპირობებს განწყობის შინაგან ბუნებას, რაც, საფუძველს იძლევა, როგორც მითითებულად იყო, ვიმსჯელოთ განწყობის ფორმების თუ ფენების თაობაზე.

ცნობილია, რომ დ. უზნაძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს აქტუალურსა და წარმოსახულ მოთხოვნილებებს, ასევე აქტუალურსა და წარმოსახულ სიტუა-



ციებს. იმის მიხედვით, თუ განწყობის აღმოცენებაში, შექმნაში რომელი ფაქტორები მონაწილეობენ, განწყობაც განსხვავებული ფორმისაა. გვაქვს ოთხი შემთხვევა განწყობის შექმნისა: პირველი, როცა სახეზეა აქტუალური მოთხოვნილება და აქტუალური სიტუაცია (რეალურად მოცემული სინამდვილე, იგივე „აქტუალური სინამდვილის რომელიმე ინდივიდუალური მონაკვეთი“), მეორე, როდესაც გვაქვს აქტუალური მოთხოვნილება და აზრითი, იდეური სიტუაცია („ვერბალურად სტიმულირებული სიტუაცია“), მესამე, როდესაც განწყობა აიგება წარმოსახული მოთხოვნილებით (აზრი მოთხოვნილების შესახებ) და აქტუალური სიტუაციით, და მეოთხე, განწყობა შექმნილი წარმოსახული მოთხოვნილებითა და წარმოსახული სიტუაციით. მაშასადამე, გვაქვს ოთხი შემთხვევა განწყობის შექმნისა:

1. აქტუალური მოთხოვნილება — აქტუალური სიტუაცია.
2. აქტუალური მოთხოვნილება — წარმოსახული სიტუაცია.
3. წარმოსახული მოთხოვნილება — აქტუალური სიტუაცია.
4. წარმოსახული მოთხოვნილება — წარმოსახული სიტუაცია.

აღნიშნული ფაქტორების კომბინაციის გზით მიღებული განწყობები, როგორც ამაზე დ. უხნაძე მიუთითებს, განწყობების განვითარების სხვადასხვა ფენებს წარმოადგენენ. აქტუალური მოთხოვნილებისა და აქტუალური სიტუაციით შექმნილი განწყობა ინდივიდის დონისთვისაა სპეციფიკური, რომელიც ადამიანისა და პიროვნების დონეზედაც მოქმედებს მოხსნილი სახით (მოხსნილი სახით არსებობა დონისათვის არასპეციფიკურობას ნიშნავს); ინდივიდის დონე აუცილებელი საფეხურია ადამიანისა და პიროვნების იერარქიულ წყობაში.

ადამიანურ დონეზე, იმასთან დაკავშირებით რომ გაჩნდა ობიექტივაციის ფუნქცია, განწყობა აღმოცენდება „მეორედ ასახული სინამდვილის პლანში“ „აზრითი სფეროს“ აქტიური მონაწილეობით. „ამ განწყობას... ობიექტივაციის საფუძველზე აღძრული აზროვნების აქტები აშუალებენ“. განწყობის ეს ფორმა სპეციფიკურ ადამიანურია და ის პიროვნების დონეზეც ფუნქციობს, როგორც მისი შემადგენელი სტრუქტურის ერთ-ერთი ფუნქცია. აქტუალური მოთხოვნილება და აზრითი (წარმოსახული) სიტუაცია ადამიანის განწყობის აღმოცენების საფუძველია.

ასევე უნდა გამოიყოს პიროვნების დონეზე შექმნილი განწყობა, თუკი ერთმანეთისაგან გაითიშება ადამიანი და პიროვნება. (მათ დასახასიათებლად საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ ადამიანი სოციალური არსებაა, ხოლო პიროვნება გონითი არსება, რაც მასში სოციალურის საფუძველზეა აღმოცენებული, მაგრამ მასზე მაღლა დგას იმ ნიშნით, რასაც გონი ეწოდება — ობიექტურ ღირებულებათა ცნობიერება და მისი განხორციელება)<sup>2</sup>. პიროვნების დონეზე განწყობა აღმოცენდება წარმოსახული მოთხოვნილებისა და წარმოსახული სიტუაციის ბაზაზე, რასაც დ. უხნაძე უწოდებს „წარმოსახულ განწყობას“. წარმოსახული განწყობა აქტუალური არაა, იგი იდეური დონის განწყობაა და მისი გადაქცევა რეალურ განწყობად დამოკიდებულია პიროვნულ ფუნქციაზე — ნებისყოფაზე, რაც გავებულია, როგორც „ქცევის აზროვნების მიხედვით მართვა“, ცნობიერი მიზნის რეალიზაციის უნარი, გაცნობიერებული ღირებულების განხორციელების უნარი. „ნებელობის უშუალო ამოცანას შეადგენს... მეორე პლანზე დამუშავებული განწყობა აქტუალურ განწყობად გადააქციოს“ [3, კვ. 164, 166].

<sup>2</sup> დაწვრილებით ამ საკითხზე იხ. [9].

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინების საფუძველზე უნდა ვილაპარაკოთ განწყობის ფორმებზე და მათ შესატყვისი სიტყვიერი აღნიშვნაც დავერთოთ. მაშასადამე, გვაქვს განვითარების სამ დონეზე მოქმედი და მათი შესაბამისი სამი ფორმის განწყობა: ინდივიდის, ადამიანისა და პიროვნების, რომლებსაც აღმოცენების სპეციფიკური გზები და ფუნქციები აქვთ.

რა ვითარებებს ასახავენ განწყობის ფორმები?

ინდივიდის განწყობა ასახავს ინდივიდის სტრუქტურის დონეზე წარმოქმნილი აქტუალური მოთხოვნების დაკმაყოფილების გზის განხორციელების შესაძლებლობას. ადამიანის განწყობა წარმოადგენს ადამიანის დონეზე აღმოცენებული სოციალური მოთხოვნების დაკმაყოფილებისათვის საჭირო აქტივობის რეალიზაციის შესაძლებლობას, ხოლო პიროვნების განწყობა ესაა ამ დონის მოთხოვნების — მიზნად ქცეული ობიექტურ ღირებულებათა და მისი განხორციელების საშუალებათა ცნობიერება, მისი რეალიზაციის შესაძლებლობა.

В. Л. КАКАБАДЗЕ

## ПОНЯТИЯ «УСТАНОВОЧНОЕ ОТРАЖЕНИЕ» И «ФОРМА УСТАНОВКИ» В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ УСТАНОВКИ Д. Н. УЗНАДЗЕ

Резюме

В статье излагаются содержания понятий «установочное отражение» и «форма установки»; в частности, указывается, что установочное отражение является первичной модификацией целостного субъекта, отражающей ситуацию; а форма установки зависит от субъективного и объективного факторов возникновения актуальной установки. По происхождению друг от друга отличаются формы установки индивида, человека и личности.

ლიტერატურა

1. კაკაბაძე ვ. ადამიანი და მისი „მე“, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. VI, თბილისი, 1979.
2. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ნაწ. I, თბილისი, 1983.
3. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, შრომები, ტ. VI, თბ., 1977.
4. უზნაძე დ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, შრომები, ტ. VI, თბ., 1977.
5. უზნაძე დ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XIX, თბ., 1941.
6. უზნაძე დ. ფსიქოლოგია და პედაგოგიკა, ჟურნალი „კომუნისტური აღზრდისათვის“, თბ., 1941, № 5.
7. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია, შრომები, ტ. III—IV, თბილისი, 1964.
8. უზნაძე დ. შენიშვნების რვეული (ხელნაწერი).
9. ჩხარტიშვილ შ. განწყობა და ცნობიერება, თბილისი, 1975.
10. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, М., 1955.
11. Анюхин. П. К. Избранные труды. М., 1978.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



გეგმა თაბაშური

არჩივანი და ალტერნატივითა გადაფასება

გადაწყვეტილებათა მიღება იმ ტრადიციულ პრობლემათა რიგს განეკუთვნება, რომლებიც თავისი უეჭველი მნიშვნელობის გამო ყველა მეტ-ნაკლებად ფუნდამენტური თეორიის მსჯელობის საგანი გამხდარა. ამან კი, თავის მხრივ, განაპირობა შეხედულებათა დიდი მრავალფეროვნება საკითხის გარშემო, გამომდინარე მკვლევართა თეორიული პოზიციების განსხვავებებიდან. გადაწყვეტილების მიღებისადმი გაძლიერებული ინტერესი და მისი როლის ახლებური გაგება შემოიტანა 50-იანი წლების ბოლოს კოგნიტურმა ფსიქოლოგიამ. ამ პერიოდის გამოკვლევათა საფუძველზე დადგინდა რთული დამოკიდებულება არჩევანის აქტსა და მის საფუძვლად მდებარე მოვლენებს შორის. კერძოდ აღმოჩნდა, რომ არა მხოლოდ არჩევანის მიმართულებათა დამოკიდებული პიროვნების ფიქსირებულ განწყობებზე და ალტერნატივითა შეფასებებზე, არამედ, თავის მხრივ ეს უკანასკნელნიც სრულიად გარკვეულ ცვლილებას განიცდიან არჩევანის შედეგის შესაბამისად. ურთიერთგანმაპირობებელი პროცესების ამ კუთხით კვლევა კოგნიტური დისონანსის თეორიამ დაიწყო და სულ მალე აქტიური თეორიულ-ექსპერიმენტული გამოხმაურება პირველ მრავალი მკვლევარის მხრიდან.

თავისი პრინციპების სიცხადისა და კარგი ექსპერიმენტაბელურობის გამო ამერიკელი ფსიქოლოგის — ლეონ ფესტინჯერის თეორია ხშირად განიხილება ხოლმე კოგნიტური შესატყვისობის თეორიითა შემაჯამებელ მაგალითად. ავტორი მიუთითებს, რომ კოგნიტურ ელემენტებს შორის კავშირი სამი სახისა შეიძლება იყოს: 1. კონსონანტური, რომლის დროსაც ერთ-ერთი მათგანი პირდაპირ გამომდინარეობს მეორედან. 2. დისონანტური, როცა ელემენტების დამოუკიდებლად განხილვისას ერთიდან გამომდინარეობს მეორის უარყოფა. 3. არათავსებადი მიმართება, თუ კოგნიტურ ელემენტებს შორის არ არსებობს პირდაპირი კავშირი. თეორიის ძირითადი დებულება მიუთითებს, რომ დისონანსის არსებობა პიროვნებას აღძრავს მისი შემცირებისკენ მიმართული ოპერაციების ჩასატარებლად. მოცემული თეორიული ორიენტაციის მკვლევართა მიერ ჩატარებული იქნა მრავალი ექსპერიმენტი, მიძღვნილი დისონანსის აღმოცენების პირობების, მისი ძალის განმსაზღვრელი ფაქტორებისა და შემცირების საშუალებათა დადგენისადმი.

ლ. ფესტინჯერი დისონანსის გამომწვევ სიტუაციებად ასახელებს გადაწყვეტილების მიღებას, იძულებით მორჩილებას და საწინააღმდეგო ინფორმაციასთან უნებლიე კონტაქტს. ამათგან ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ როგორაა მოცემულ თეორიაში დახასიათებული გადაწყვეტილების პროცესი და რა ფსიქოლოგიური მექანიზმებია განხილული მასთან დაკავშირებით. ამ საკითხზე ლ. ფესტინჯერის ხელმძღვანელობით ჩატარებული კვლევა შეჯამებულია კრებულში „კონფლიქტი, გადაწყვეტილება და დისონანსი“ [15]. ამოდის რა კ. ლევისისა და ნ. მილერის კონფლიქტის თეო-



რიიდან, ლ. ფესტინჯერი გადაწყვეტილებისწინა მდგომარეობას ახასიათებს, როგორც კონფლიქტს. იგი თვლის, რომ ამ სტადიაზე პიროვნება ობიექტურად აფასებს ალტერნატივებს, აგროვებს მაქსიმალურ ინფორმაციას მათ შესახებ და მიკროძოვების გარეშე იხილავს მას. ამის შემდეგ იგი უპირატესობას ანიჭებს ერთ-ერთს, ახდენს არჩევანს (იღებს გადაწყვეტილებას) და, ამასთანავე, ამთავრებს ალტერნატივათა მიუკერძოებელ განხილვას. არჩევანი არის ის აქტი, რომლის შემდეგაც პიროვნება გამოდის კონფლიქტის სიტუაციიდან, ამთავრებს ალტერნატივათა განხილვას მათ შორის უკეთესის გამოვლენის მიზნით, ამიტომ იგი გადაწყვეტილების შემდეგ აღარ ეძებს ამ ტიპის ინფორმაციას. არჩევანის შემდეგ იხსნება კონფლიქტი სიტუაციაში, მაგრამ ახლა იგი სუბიექტის ცნობიერებაში გადაინაცვლებს და იქ განაგრძობს არსებობას კოგნიტური დისონანსის სახით. არჩევანის შედეგად დისონანსის წარმოშობას ის გარემოება განსაზღვრავს, რომ არჩეულ ალტერნატივასაც გააჩნია გარკვეული უარყოფითი მხარეები, ხოლო უკუგდებულ ალტერნატივას კი — დადებითი. ეს კოგნიტური ელემენტები წინააღმდეგობაში მოდიან გადაწყვეტილების სისწორის აღიარებასთან და სამოქმედოდ აღძრავენ დისონანსის შემცირების პიროვნებისეულ მექანიზმებს. მათი მოქმედება ამცირებს დისკომფორტს შემეცნებაში, რაც ძირითადად შემდეგნაირად შეიძლება იქნეს მიღწეული: 1. წინააღმდეგობათა მოგვარების შესაძლებლობის შემთხვევაში ხდება გადაწყვეტილების ფსიქოლოგიური უარყოფა — პიროვნება აღიარებს, რომ მის მიერ მოხდენილი არჩევანი არასწორია, ანდა განიმტკიცებს აზრს, რომ იგი არ იყო თავისუფალი არჩევის მომენტში. 2. დისონანსის შემცირების შემდეგი გზაა კოგნიტურ ელემენტებს შორის შესატყვისობის დამყარება. ამ დროს პიროვნება აქცენტს აკეთებს ალტერნატივათა საერთო ნიშნებზე და თავს ირწმუნებს, რომ არჩეული მოვლენა იმ მხარეებსაც შეიცავს, რაც უკუგდებულს გააჩნდა. ეს ოპერაცია, საბოლოო ანგარიშით, თვით გადაწყვეტილების მნიშვნელობის შემცირებისკენაა მიმართული. 3. დაბოლოს, განიხილება ალტერნატივათა სუბიექტური ღირებულების (მათდამი ატიტუდის) შეცვლა. სწორედ ამ მექანიზმის დადგენა და დეტალური ექსპერიმენტული კვლევა შეიძლება ჩაითვალოს კოგნიტური დისონანსის თეორიის ძირითად დამსახურებად.

მოცემული თეორიული ორიენტაციის მკვლევართა მონაცემები ზოგჯერ არაერთმნიშვნელოვანია. სახელდობრ, ჯ. კონვერსი და ჯ. კუპერი [14] მიუთითებენ, რომ არჩევანის შემდეგ ატიტუდის შეცვლის სიღრმე გადაწყვეტილების მნიშვნელობის გარდა დამოკიდებულია კიდევ ერთ ფაქტორზე, რომელსაც მათ უწოდეს „შეფასების შიში“. მასში იგულისხმება ექსპერიმენტატორის მიერ უარყოფითად შეფასების შიში. რადგან ცდისპირი დროის მცირე მონაკვეთში ორჯერ აფასებს ერთსა და იმავე ობიექტს, იგი უხერხულობას განიცდის ამ შეფასებათა შეცვლისას, რადგან „ეშინია“, რომ ექსპერიმენტატორზე დატოვებს არამდგრადი, მერყევი პიროვნების შთაბეჭდილებას. ეს უხერხულობა იზრდება გადაწყვეტილების მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად და გარკვეული დონის შემდეგ დამატებით დაბრკოლებას ქმნის ალტერნატივათა გადაფასების წინაშე.

კოგნიტური დისონანსის თეორია ამგვარი კორექტივების გარდა იღებდა უფრო სერიოზული მნიშვნელობის შენიშვნებსაც. ისინი საერთოდ ეჭვის ქვეშ აყენებენ თეზისს, რომ არჩევანის შედეგად ალტერნატივათა გადაფასება დისონანსის მოქმედებითაა გამოწვეული [12]; ანდა, რომ ეს გადაფასება არჩევანის



შემდეგ ხდება და არა მის წინ [16]. სანამ ამ პოზიციებს შევეხებოდეთ, განვიხილოთ თუ რა კვლევა იქნა ჩატარებული კოგნიტიური დისონანსის თეორიის მომხრეთა მიერ აღნიშნულ მოსაზრებებთან დაკავშირებით.

საკითხის გადაჭრისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ რომელ სტადიაზე ხდება ალტერნატივათა გადაფასება: არჩევანის წინ, თუ მის შემდეგ. თუ აღმოჩნდა, რომ გადაფასებას ადგილი აქვს არჩევანამდე, მაშინ შეუძლებელი ხდება მისი ასხნა დისონანსის ცნებით, რადგან, თეორიის მიხედვით, დისონანსი აღმოცენდება მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ, ხოლო მანამდე არსებული ვითარება კი ხასიათდება როგორც კონფლიქტი. ეს პოზიცია 1964 წელს ლ. ფესტინჯერის რედაქტორობით გამოცემულ ნაშრომთა კრებულის სათაურშივეა ასახული, რომელსაც ეწოდება „კონფლიქტი, გადაწყვეტილება და დისონანსი“ [15]. მასში მოყვანილია გამოკვლევები, რომლებიც მიზნად ისახავენ სწორედ იმის დადგენას, თუ რა სტადიაზე ხდება ალტერნატივათა გადაფასება. სახელდობრ, დ. დევიდსონისა და ჩ. კისლერის ექსპერიმენტში გამოყოფილი იყო ც. პ-თა ორი ჯგუფი. ამათგან ერთს ბევრი დრო ეძლეოდა არჩევანის წინ ალტერნატივათა შეფასებისათვის, მეორეს კი — ცოტა. გარდა ამისა, ც. პ-თა ნახევარს ალტერნატივათა ხელმეორედ შეფასებას სთხოვდნენ არჩევანამდე, მეორე ნახევარს კი — გადაწყვეტილების შემდეგ. აღმოჩნდა, რომ არჩევანამდე ხდებოდა ალტერნატივათა სუსტი გადაფასება, გადაწყვეტილების შემდეგ კი — მეტი. ეს განსხვავება უფრო გამოკვეთილი იყო მაშინ, როცა ც. პ-ებს შეფასებისთვის ბევრი დრო ეძლეოდათ.

დ. ჯეკერმა კონფლიქტისა და დისონანსის სტადიათა მნიშვნელობის გასარკვევად შექმნა ექსპერიმენტული სიტუაციები, რომლებიც, მისი აზრით, იწვევენ ძლიერ ან სუსტ კონფლიქტს და, ასევე, ძლიერ ან სუსტ დისონანსს. არჩევანის შედეგების რეგულაციით იგი ძლიერი კონფლიქტის სიტუაციას უკავშირებდა სუსტ დისონანსს, ხოლო სუსტ კონფლიქტს კი ძლიერ დისონანსს. ძლიერ კონფლიქტს იგი ქმნიდა არჩევანის სიტუაციით ორ ერთნაირად მიმზიდველ ფირფიტას შორის, სუსტი კონფლიქტისას ც. პ-ს ჰპირდებოდნენ, რომ არჩევანის მიუხედავად იგი ორივე ფირფიტას მიიღებდა. დისონანსის რეგულირება კი იმის მიხედვით ხდებოდა, ცდისპირი საბოლოოდ ერთ ფირფიტას მიიღებდა თუ ორს. დ. ჯეკერი ასკვნის, რომ ალტერნატივათა გადაფასება ხდებოდა დისონანსის შესამცირებლად და არა კონფლიქტის ხარისხების შესაბამისად. ეს დასკვნა სავსებით შეესატყვისება კოგნიტიური დისონანსის თეორიის ძირითად დებულებებს.

საზოგადოდ, კოგნიტიური დისონანსის თეორიას საფუძვლად უდევს იდეა, რომ ზემოქმედი სტიმულის ინტერპრეტაციის, მისი „პიროვნული საზრისის“ წვდომისას მხედველობაში მიიღება როგორც თვით სტიმულის მახასიათებლები, ასევე მის საპასუხოდ სუბიექტის მიერ განხორციელებული ქცევა. მაშასადამე, საკუთარი ქცევა წარმოადგენს ინფორმაციის სრულუფლებიან წყაროს გარემოსა და საკუთარი თავის შესახებ [11]. ამ დებულების განვითარება და ერთგვარი აბსოლუტიზაცია მოცემულია დ. ბემის თვითაღქმის თეორიაში [12]. ავტორი თავის პოზიციას რადიკალურ ბიპვეორიზმს უწოდებს, და მიმდინარე სტიმულებსა და მათ საპასუხოდ განხორციელებულ რეაქციებს შორის აღმოჩენილი ფუნქციონალური კავშირის განხილვას ცდილობს ინდივიდის წარსული გამოცდილების ტერმინებში.



დ. ბემი თვლის, რომ ადამიანის თვითაღქმა წარმოადგენს სოციალური პერცეფციის ერთ-ერთ კერძო შემთხვევას. სოციალური პერცეფციისას ადამიანი სხვა ინდივიდების შინაგანი სტიმულების შესახებ ინფორმაციას მხოლოდ მათ მიერ განხორციელებული მოტორული ან ვერბალური რეაქციების საშუალებით იღებს. ამიტომ იგი სწავლობს გარკვეული შინაგანი სტიმულებისა და მათი გარეგანი გამოხატულებების დაკავშირებას. ამის შემდეგ იგი საკუთარ თავსაც ამ ასპექტით აღიქვამს. რაკი იცის თუ თავის ქცევაში რა შინაგან მდგომარეობებს გულისხმობს საზოგადოება, პიროვნება თავის ფსიქიკურ სამყაროს მართლაც ამის მიხედვით გარდაქმნის. მაშასადამე, დ. ბემი თვითაღქმას თვლის პიროვნებათაშორისი აღქმის ისეთ კერძო შემთხვევად, როცა აღმქმელი და აღსაქმელი ერთი და იგივე პიროვნებაა. კოგნიტური დისონანსის თეორიის განხილვისას დ. ბემი მიუთითებს, რომ მასში სტიმულებსა და რეაქციებს შორის კავშირის დადგენა ნაცადია გარკვეული ჰიპოთეტური პროცესების დაშვებით, როგორცაა დისონანსის აღმოცენება და შემცირება. ბიპევიორისტული მიდგომა თავს არიდებს ამგვარ პროცესებზე მითითებას.

დ. ბემი ცდილობს თვითაღქმის პოზიციებიდან ახსნას კოგნიტური დისონანსის მომხრეთა მიერ მოპოვებული მთელი ფაქტობრივი მასალა, რომლებიც შეიძლება სამ ძირითად კლასად დაჯგუფდეს: (ა) იძულებითი თანხმობა. (ბ) დისონანტური ინფორმაციის მიღება. (გ) თავისუფალი არჩევანი. დ. ბემი ახდენს ამ სიტუაციათა შესაბამის მოდიფიკაციას, რომლებშიც ქცევის განმახორციელებელი და აღმქმელი უკვე სხვადასხვა პიროვნებაა. ამ ექსპერიმენტებიდან ჩვენ მხოლოდ თავისუფალ არჩევანთან დაკავშირებულ ცდებს შევხებით.

თავისუფალი არჩევანის კვლევებში დამოუკიდებელ ცვლადს არჩევანის მოხდენა წარმოადგენს, ხოლო დამოკიდებულ ცვლადს კი — ატიტუდური შეფასებების ცვლილება არჩევანის შემდეგ. დისონანსის მკვლევართა ექსპერიმენტში [15] ბავშვებს აფასებინებდნენ რამოდენიმე სათამაშოს, შემდეგ არჩევანს აკეთებინებდნენ ორ მათგანს შორის და კვლავ აფასებინებდნენ სათამაშოების თავდაპირველ რაოდენობას. აღმოჩნდა, რომ არჩეული სათამაშოს მიმზიდველობა იზრდებოდა, უკუგდებულისა კი — მცირდებოდა.

დ. ბემმა მოახდინა ამ ექსპერიმენტის შემდეგნაირი მოდიფიკაცია: იგი სტუდენტებს სთხოვდა შეეფასებინათ სათამაშოები ისე, როგორც მათ 11 წლის ბიჭი შეაფასებდა. ამისათვის გამოიყენებოდა იმავე სათამაშოების სია, რაც ზემოთ აღნიშნულ გამოკვლევაში. ამის შემდეგ მათ ეუბნებოდნენ, რომ ბავშვმა გარკვეულ სიტუაციაში ესა და ეს სათამაშო აირჩია და აძლევდნენ ალტერნატივათა აღწერას. საბოლოოდ მათ ხელმეორედ უნდა შეეფასებინათ სათამაშოების მთელი რიგი ამ ბავშვის პოზიციიდან. მაშასადამე, შექმნილი იყო ზემოთ აღნიშნული ექსპერიმენტის სრული ანალოგი იმ განსხვავებით, რომ ახლა უკვე არჩევანის მომხდენი და დამკვირვებელი სხვადასხვა ინდივიდები იყვნენ. შედეგებიც ანალოგიური იქნა მიღებული: როცა ცდის პირმა იცოდა ბავშვის არჩევანი, იგი ზრდიდა არჩეული ალტერნატივის შეფასებას, უკუგდებულისას კი — ამცირებდა.

მიღებული შედეგების განხილვას თვითაღქმის თეორია ახდენს იმის აღიარებით, რომ რაიმეს არჩევაში უკვე იგულისხმება მისადმი უპირატესობის მინიჭება. ამიტომ, როდესაც ვიგებთ, რომ სხვა ადამიანი რაიმე საგანს ირჩევს, მას დადებით ატიტუდს მივაწერთ იმ საგნისადმი. იგივე ხდება საკუთარი არჩევანის შემთხვევაშიც. როდესაც ვიცი, რომ გარკვეულ სიტუაციაში მე სწო-





რედ ეს საგანი ავირჩიე, ჩემს თავს მისდამი დადებით ატიტულს მივაწერ. ამის გამო იზრდება არჩეული ალტერნატივის მიმზიდველობა, ხოლო უკუგდებულისა კი — მცირდება. დ. ბემი თავისი პოზიციის უპირატესობად იმას მიიჩნევს, რომ მონაცემთა ახსნას ახდენს რაიმე დამატებითი მოტივაციური ძალის (დისონანსის) შემოტანის გარეშე.

ბიპვეიორისტულ თეორიებთან მეტ-ნაკლებ მსგავსებას ამჟღავნებს დისონანსის თეორიის საპირისპირო კიდევ ერთი მიდგომა, რომელიც კონფლიქტის გადაჭრის თეორიის სახელითაა ცნობილი. მისი ავტორები — ი. იანისი და ლ. მანი გადაწყვეტილების ქცევაში ხუთ თანმიმდევრულ ეტაპს გამოყოფენ [16]. თითოეული საფეხურისთვის დამახასიათებელია კონფლიქტების გარკვეული სახე, რომლებიც განსაზღვრავენ ქცევაზე და სოციალურ განწყობაზე გადაწყვეტილების გავლენას. სუბიექტი ყოველთვის მოტივირებულია არსებული დაძაბულობის (კონფლიქტის) შესამცირებლად როგორც გადაწყვეტილების წინ, ასევე მის შემდეგაც. გადაწყვეტილებამდელი კონფლიქტის ორი ძირითადი ტიპი არსებობს, რომელთაგანაც ორივე მოქმედებს მანამ, სანამ სუბიექტი ქცევის რომელიმე კურსს დაიკისრებდეს გადაწყვეტილების შედეგად: (1) აქ და ამჟამად არსებული კონფლიქტი ქცევის რაიმე კურსის სურვილსა და არსურვილს შორის. (2) ანტიციპირებული კონფლიქტი, რომელიც ფაქტიურად წარმოადგენს უვარგისი გადაწყვეტილებით გამოწვეული სინანულის წინასწარ ჰერეტას. კონფლიქტის პირველი სახე სუბიექტს უბიძგებს სწრაფად მიიღოს გადაწყვეტილება და თავი დააღწიოს დაძაბულობას. იგი მიმართულია ალტერნატივათა შორის დიდი განსხვავების დადგენისაკენ. მეორე, ანტიციპირებული კონფლიქტი კი სუბიექტს აიძულებს ფხიზლად გადასინჯოს ყველა ალტერნატივა, არ მოახდინოს მათ შორის სხვაობის ხელაღებით გაზვიადება. ნებისმიერი სახის კონფლიქტი ძნელად ასატანია სუბიექტისათვის. ამიტომ იგი ცდილობს გარდაქმნას მთელი სიტუაცია, სადაც მიახლოებისა და გახრიდების ვექტორები დაახლოებით თანაბარი სიძლიერისანი არიან, ისეთ სიტუაციადა, რომელშიც არსებობს მკვეთრი განსხვავება ერთი ან მეორე საშუალებისა. ამის მიხედვით, თუ რომელი ტიპის კონფლიქტი დომინირებს, მისი გადაჭრის გზებიც განსხვავებული იქნება. თუ წამყვანია აქ და ამჟამად არსებული კონფლიქტი, მაშინ სუბიექტი ეცდება სწრაფად გაექცეს მას და ამდროს კონფლიქტიდან გამოსვლის იმპულსურ მექანიზმებს დაეყრდნობა. ამგვარი მოქმედების საფუძვლად მდებარე კოგნიტური პროცესი ძალზე ზედაპირულია. ხოლო თუ ანტიციპირებული კონფლიქტია წინა პლანზე წამოწეული, მისი გადაჭრა მოხდება ყველა ალტერნატივის დეტალური განხილვით, შეფასებით, ყველაზე ოპტიმალური მათგანის მონახვით და მისი ღირებულების გადაფასებით.

დისონანსისა და კონფლიქტის თეორიებს შორის პრინციპული განსხვავება არსებობს. ლ. ფესტინჯერი გადაწყვეტილების წინა და მის შემდგომ პროცესებს შორის არსებით სხვაობას ხედავს. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ არჩევანამდე პროცესება ობიექტურად აფასებს ალტერნატივებს და მხოლოდ გადაწყვეტილების შემდეგ მიმართავს მათ გადაფასებას; ამ პროცესის ფსიქოლოგიურ მექანიზმად კი კოგნიტური დისონანსის აღმოცენებასა და შემცირებას ასახელებს. ი. იანისი და ლ. მანი კი პრინციპულად არ განსხვავებენ გადაწყვეტილების წინა და მის შემდგომ მიმდინარე კოგნიტურ პროცესებს. ხოლო ის, თუ რა ტენდენციები აღიძვრის თითოეულ ამ ეტაპზე, მათი აზრით,



დამოკიდებულია დომინირებული კონფლიქტის ტიპზე. აღნიშნული ავტორები ლ. ფესტინჯერს არც იმაში ეთანხმებიან, რომ არჩევანის შემდეგ სუბიექტი ყოველთვის მიმართავს დისონანსის შემცირებას ყურადღების სელექციური წარმართვით გადაწყვეტილების დადებით მხარეებზე. ასეთ გზას პიროვნება მაშინ მიმართავს, როცა შედარებით სუსტია დაეჭვება გადაწყვეტილების სისწორეში და მისი დაძლევა შეიძლება კოგნიტური დაცვის ზოგიერთი ფორმით. მაგრამ, როცა დაეჭვება საკმაოდ ძლიერია, მაშინ სინანული იმდენად ძლიერდება, რომ სუბიექტი ახალ გადაწყვეტილებამდელ კონფლიქტში გადადის [16].

ამ დაპირისპირების გარკვევას მიეძღვნა სწორედ დ. დევიდსონის, ჩ. კისლერის და დ. ჯეკერის ექსპერიმენტები. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს გამოკვლევები დასმულ საკითხს დისონანსის თეორიის სასარგებლოდ წყვეტენ და ადასტურებენ, რომ ალტერნატივათა გადაფასება ხდება გადაწყვეტილების შემდეგ, ხოლო მისი სიდიდე დისონანსის სიძლიერეზეა დამოკიდებული. მაგრამ თუ კარგად დაუფიქრებთ ამ ექსპერიმენტების ხასიათს, მათგან გამომდინარე დასკვნები ასე ერთმნიშვნელოვნად აღარ წარმოგვიდგება.

დ. დევიდსონისა და ჩ. კისლერის ექსპერიმენტით დადგინდა, რომ გადაწყვეტილების მიღებამდე აღგილი აქვს ალტერნატივათა სუსტ გადაფასებას, არჩევანის შემდეგ კი — მნიშვნელოვან გადაფასებას. მაგრამ, ჯერ ერთი, ამ ექსპერიმენტში გამორიცხული არ იყო „შეფასების შიში“ (evaluation apprehension). როგორც ზემოთ მივუთითეთ, იგი ამცირებს ალტერნატივათა გადაფასების სიდიდეს. ამიტომ, მოსალოდნელი იყო, რომ ამ ფაქტორის გამორიცხვის შემთხვევაში მოხერხდებოდა უფრო მნიშვნელოვანი სხვაობის დადგენა ალტერნატივათა შეფასებებს შორის გადაწყვეტილების მიღებამდე. მეორეც, თუ გადაფასების ერთადერთ მიზეზად დისონანსის მოქმედებას ჩავთვლით, მაშინ სრულიად გაუგებარი გახდება, რა იწვევდა ალტერნატივათა გადაფასებას გადაწყვეტილების მიღებამდე. იმის აღიარება, რომ არჩევანამდე მომხდარი გადაფასება სუსტი იყო, ცხადია, თეორიას არ ათავისუფლებს ამ შედეგის ახსნისაგან. გადაწყვეტილებამდელი პროცესების მნიშვნელობაზე კი თვით ამ ავტორების მონაცემიც მიუთითებს, სახელდობრ ის, რომ შედეგებზე გავლენას ახდენდა არჩევანამდე შეფასებისათვის გამოყოფილი დროის ხანგრძლივობა. მაგრამ ახსნის თეორიულ მოდელში გადაწყვეტილების წინმსწრები პროცესები რატომღაც არაა გათვალისწინებული და აქცენტი მხოლოდ დისონანსის შემცირებაზე კეთდება.

გარკვეულ ხარვეზებს მოკლებული არც დ. ჯეკერის ექსპერიმენტია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მან დაასკვნა, რომ ალტერნატივათა გადაფასების სიდიდე დაკავშირებულია დისონანსის და არა კონფლიქტის სიძლიერესთან. უნდა ითქვას, რომ ორჯერადი შეფასების გამოყენება დროის მცირე მონაკვეთში, ამ ექსპერიმენტისთვისაც აქტუალურს ხდის „შეფასების შიშის“ მოქმედებას. გარდა ამისა, დასაზუსტებელია თვით დისონანსისა და კონფლიქტის ძალის რეგულირების ტექნიკა. ავტორი სუსტი კონფლიქტის სიტუაციად თვლის იმ შემთხვევას, როცა ორი ფირფიტადან ც. პ. ორივეს მიღებას მოვლის თავისი არჩევანის მიუხედავად. სუსტი დისონანსი კი, მისი აზრით, უნდა წარმოიშობოდეს მაშინ, როცა ც. პ.-ს ორივე ფირფიტას აძლევენ, მისი მოლოდინის მიუხედავად. ადგილი შესამჩნევია, რომ როგორც პირველ, ასევე მეორე შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ არა კონფლიქტისა და დისონანსის სისუსტეზე, არამედ მათ სრულ არარსებობაზე. არჩევანის სიტუაციაში კონფლიქტს ის გა-



რემოცია ქმნის, რომ პიროვნებას ორივე ალტერნატივის მიღების სურვილი აქვს მათი დადებითი მხარეების გამო, მაგრამ ამის საშუალებას გარემო პირობები არ იძლევა. თუ ადგილი არ ექნება ამგვარ განსვლას სუბიექტის მოთხოვნილებებსა და სიტუაციურ შესაძლებლობებს შორის, მაშინ კონფლიქტიც არ იარსებებს. დ. ჯეკერის ექსპერიმენტში კი ეს ვითარება არაა გათვალისწინებული. ახალგაიურად, თუ არჩევანის მიუხედავად ცდისპირმა ორივე ფირფტა მიიღო, მაშინ გაუგებარი ხდება, თუ რომელ კოგნიტურ ელემენტებს შორის უნდა არსებობდეს დისონანსი. ამიტომ, ამ შემთხვევაში ალტერნატივათა გადაფასება უკვე განსხვავებული თეორიული მოდელით უნდა აიხსნას, რასაც თვითაღქმის თეორია ადვილად მოახერხებდა.

საზოგადოდ, კოგნიტური დისონანსის, თვითაღქმისა და კონფლიქტის გადაჭრის თეორიების მომხრეთა მიერ მოპოვებული მასალა არ აღმოჩნდა მათ შორის არსებული დაპირისპირების დასაძლევად საკმარისი ერთ-ერთი მათგანის სასარგებლოდ. ჩვენი აზრით, ამ ვითარებას საფუძვლად ის უნდა ედოს, რომ თითოეული დასახელებული თეორია გადაწყვეტილების მიღების რეალური ქცევიდან მის ერთ-ერთ რომელიმე მხარეს გამოყოფს და მის აბსოლუტიზაციას ახდენს: კონფლიქტის თეორია ასახელებს არჩევანის წინა კონფლიქტს, დისონანსის თეორია — არჩევანის შემდგომ სინანულს, ხოლო თვითაღქმის თეორია კი — არჩევანის აქტში ნაგულისხმევ უპირატესობის მინიჭებას. ამის გამო, თითოეული ეს მიდგომა ცალმხრივია და ვერ იძლევა გადაწყვეტილების მიღების მთლიან სურათს. აქედან გამომდინარე, გასაგებია, რომ თითოეული თეორია ახერხებს მეორეში გარკვეული ხარვეზების შემჩნევას და მათ გამოყენებას თავის სასარგებლოდ.

მაშასადამე, კონფლიქტის, დისონანსისა და თვითაღქმის თეორიები ურთიერთსაწინააღმდეგო პასუხს იძლევიან ჩვენს მიერ განსაზღვრულ საკითხზე: რა ფსიქოლოგიური მექანიზმით და რომელ სტადიაზე ხდება ალტერნატივათა გადაფასება გადაწყვეტილების პროცესში — არჩევანის წინ თუ მის შემდეგ?

დასმულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროდ მიგვაჩნია გადაწყვეტილების პროცესიდან შეფასების და არჩევანის სტადიათა გამოყოფა და თითოეული მათგანის ფუნქციების დაზუსტება. ამ სტადიებს შორის სხვაობა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში ვლინდება, რომ შეფასება დროში გაშლილი პროცესია, არჩევანი კი — ერთხელობრივი აქტი [4]. გარდა ამისა, მათ განსხვავებას უფრო არსებითი საფუძველიც აქვს: შეფასებისა და არჩევანის სტადიებზე პიროვნების წინაშე სხვადასხვა ამოცანა დგას, ისინი განსხვავებული მიზნებისაკენ არიან მიმართული, ამიტომ, პიროვნების ქცევის მიზანშეწონილებაც განსხვავებულად ვლინდება თითოეულ მათგანზე.

გადაწყვეტილების მიღებაზე ლაპარაკი მაშინაა შესაძლებელი, თუ ადგილი აქვს ალტერნატივების შეფასება-შედარებას, გადაწყვეტილების მიღების დამოუკიდებელ აქტად განცდას, მისი შედეგების გაცნობიერებას და მათზე პასუხისმგებლობის მიწერას საკუთარი თავისადმი. გადაწყვეტილების პროცესი ობიექტივაციის დონეზე მიმდინარეობს, თუმცა ეს არ გამორიცხავს ამ დროს გახწყობისეული მექანიზმით გარკვეული ცვლილების შეტანას კოგნიტურ ველში. როცა პიროვნება რაიმე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების წინაშე დგას, იგი ყოველთვის ცდილობს აირჩიოს ოპტიმალური, თავის მიზნებთან მაქსიმალურად შესატყვისი ალტერნატივა. ამას შეიძლება ეწოდოს მაქსიმალური მოგებისა და მინიმალური დანაკარგების პრინციპით მოქმედება [9]. მაგრამ, ოპ-



ტიმალური გადაწყვეტილების მიღება საჭიროებს ალტერნატივათა ყურადღებით გაახალივებას, პიროვნების მოთხოვნილებებთან და დისპოზიციურ სისტემასთან თითოეული მათგანის კავშირის დადგენას. ყოველივე ეს ხდება არჩევანამდე, შეფასების სტადიაზე. სწორედ ამ დროს ადგენს პიროვნება, თუ რომელი ალტერნატივაა მისთვის მოცემულ სიტუაციაში ოპტიმალური და რომელი — არა. მაშასადამე, შეფასების სტადიაზე პიროვნება მიმართულია ალტერნატივათა შორის მაქსიმალური სხვაობის დადგენისაკენ, რათა შემდეგ თავის მიზნებთან ყველაზე მეტად შესატყვისი აირჩიოს ქცევის განმსაზღვრელად. თავის მხრივ, არჩევანის წინ შეფასების სტადიის არსებობა უკვე გულისხმობს, რომ პიროვნებისათვის ერთ-ერთი ალტერნატივა უმჯობესია სხვებთან შედარებით, მხოლოდ მან ჯერ არ იცის თუ რომელია იგი და ეს შეფასების საშუალებით უნდა გაიგოს. მაშასადამე, შეფასების სტადიის წვლილი გადაწყვეტილების მომზადებაში ისაა, რომ იგი პიროვნებას უჩვენებს თითოეული ალტერნატივის მნიშვნელობას და მათ შორის სხვაობას ამ მნიშვნელობის მიხედვით. თანაც წინასწარ იგულისხმება, რომ ეს განსხვავება რეალურად არსებობს, მხოლოდ პიროვნებამ უნდა გაცნობიეროს იგი. ასეთი დაშვება რომ არ იყოს, ე. ი. თუ იგულისხმება, რომ ყველა ალტერნატივა თანაბრად ღირებულია, მაშინ შესაფასებელი და გასარკვევიც აღარაფერი იქნებოდა: პიროვნება ერთ-ერთ შემთხვევითად მოხვედრილ ალტერნატივას აირჩევდა. მაგრამ ამას ეწინააღმდეგება მაქსიმალური მოგების პრინციპი და ერთ-ერთი ალტერნატივის ოპტიმალურობის დაშვება. ამიტომ, ყოველი ფსიქიკური პროცესი, რომელიც ხელს შეუწყობს ალტერნატივათა მნიშვნელობების დადგენასა და მათ შორის სხვაობის გამოვლენას შეფასების სტადიაზე, მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს.

განსხვავებული ფუნქცია აკისრია არჩევანის სტადიას. იგი ეყრდნობა შეფასების პროცესს და მის საფუძველზე ხდება. არჩევანი ადგენს, მიღებულად მიიჩნევს შეფასებისას გამოვლენილ სხვაობას ალტერნატივებს შორის და ერთ-ერთ მათგანს გამოყოფს, როგორც ოპტიმალურს, მას ჩართავს მომავალი ქცევის სქემაში. დ. ბემი სამართლიანად მიუთითებდა, რომ არჩევანის აქტში უკვე იგულისხმება შეწყნარებული ალტერნატივისადმი უპირატესობის მინიჭება უკუგდებულთან შედარებით. ამ საფეხურის აზრი, დანიშნულება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ოპტიმალურად აცხადებს ერთ-ერთ მათგანს. ამიტომ, ის ფსიქიკური პროცესები, რომლებიც განამტკიცებენ შეწყნარებული ალტერნატივის ოპტიმალურობის განცდას, არჩევანის შემდეგ (თუ ეს განცდა რეალობას არ ეწინააღმდეგება), მიზანშეწონილად ჩაითვლებიან.

დ. უზნაძის კონცეფციის მიხედვით, მიზანშეწონილი მოქმედების საფუძველს წარმოადგენს შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების ერთიანობა, ანუ ერთიანობა სუბიექტის მოთხოვნილებების, მისი მომენტალური შინაგანი მდგომარეობისა და გარემომცველი სიტუაციისა. ეს ერთიანობა მიიღწევა გარემოს ზემოქმედების ადექვატურად და სუბიექტის მოთხოვნილებათა შესაბამისად მისი მომართვით, მომზადებით — განწყობით. მასში ასახულია როგორც ქცევის სიტუაცია, ასევე სუბიექტის მოთხოვნილებები და ოპერატიული შესაძლებლობები. სწორედ ამიტომაც, რომ განწყობის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება მიზანშეწონილი ქცევის განხორციელება [3]. განწყობისეული მექანიზმი კი, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის მთელ რიგ შემთხვევებში მიზანშეწონილი აქტების განხორციელებას მათი გაცნობიერების გარეშე, თუმცა ამ მიმარ-



თულებით განწყობის მოქმედება გარკვეულ ცვლილებებს ახდენს ცნობიერების ველში, რაც თავის გამოხატულებას პოულობს ტოლი ობიექტების კონტრასტულ-ილუზორულ აღქმასა [2] და არატოლი ობიექტების ილუზორულ გატოლებაში [6].

რასი შეიძლება გამოვლინდეს განწყობის საფუძველზე მიზანშეწონილი მოქმედება გადაწყვეტილების პროცესში? როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გადაწყვეტილების მომზადებისა და არჩევანის სტადიებზე პიროვნების წინაშე განსხვავებული ამოცანები დგას. ამიტომ, მიზანშეწონილი იქნება ის მოქმედებები, რომლებიც ხელს შეუწყობენ, გაადვილებენ მათ გადაჭრას. შეფასების სტადია, როგორც აღვნიშნეთ, მოწოდებულია ალტერნატივათა ღირებულების დადგენისა და ამ მხრივ მათ შორის არსებული განსხვავებების გამოსავლენად. ამ დროს პიროვნება ეძებს ყოველნაირ ინფორმაციას შესაფასებელი ობიექტების შესახებ, რომლის საფუძველზეც მოხერხდება მათ შორის უკეთესის გამოვლენა. მართალია, არჩევანამდე პიროვნება ცდილობს ობიექტური იყოს ალტერნატივათა შეფასებებში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი მოკლებულია ყოველგვარ ტენდენციურობას; და ეს ტენდენცია მიმართულია ობიექტებს შორის სხვაობის გაზრდისაკენ. თუმცა, არჩევანის შემდგომი მიკერძოებისაგან განსხვავებით, პიროვნებისათვის ჯერ კიდევ არა აქვს მნიშვნელობა, თუ რომელი ალტერნატივის ღირებულება მოიმატებს და რომლისა დაიკლებს. ამ პროცესის მიმართულებისადმი პიროვნება შეფასების სტადიაზე ჯერ ინდიფერენტულია.

საკითხის შემდგომი განხილვისათვის საჭიროა ალტერნატივათა დისკრიმინაციის ცნების შემოტანა. იგი აღნიშნავს გადაწყვეტილების პროცესში ალტერნატივათა გადაფასების ფაქტს, რომელიც გამოიხატება ერთი მათგანის მიმზიდველობის (ღირებულების) გაზრდაში და მეორის მიმზიდველობის დაკლებაში. ზემოთ სწორედ იმაზე მივუთითებდით, რომ შეფასების სტადიაზე პიროვნება, მართალია, ობიექტურად აგროვებს ინფორმაციას მოვლენების შესახებ, მაგრამ მას უკვე აქვს ალტერნატივათა დისკრიმინაციის ტენდენცია, რომელიც თვით ამ სტადიის მიზანს შეესატყვისება.

შეფასების სტადიაზე ალტერნატივათა დისკრიმინაციის ამოცანა ასახულია პიროვნების განწყობაში და გარკვეულ მიმართულებას აძლევს ფსიქიკურ პროცესთა მიმდინარეობას. ესე იგი ალტერნატივათა დისკრიმინაცია სწორედ შეფასების სტადიაზე უნდა იღებდეს სათავეს და პიროვნების შესაბამისი განწყობისეული მიმართულებით უნდა იყოს განპირობებული.

განსხვავებული საფუძველი ექნება პიროვნების ფსიქიკურ აქტივობას არჩევანის მოხდენის შემდეგ. ალტერნატული ობიექტების შეფასებაში ტენდენციურობისაგან იგი არც არჩევანის შემდეგ თავისუფლდება, მხოლოდ ახლა ეს ტენდენცია უკვე მიკერძოების სახით ვლინდება და მას განწყობისეული საფუძველიც განსხვავებული გააჩნია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არჩევანის შემდეგ ფსიქიკურ პროცესთა მიზანშეწონილობა მდგომარეობს მიღებული გადაწყვეტილების განმტკიცებაში, რაც გამოიხატება ალტერნატივათა დისკრიმინაციის გაღრმავებაში. ოღონდ ამ დროს ერთგვარად უკვე წინასწარაა მოცემული ამ პროცესის მიმართულება. იგი მდგომარეობს შეწყნარებული ალტერნატივის ღირებულების გაზრდასა და უკუგდებული ობიექტის ღირებულების შემცირებაში. მამასადამე, გადაწყვეტილების წინ და მის შემდეგ ალტერნატივათა



დისკრიმინაციის პროცესებს შორის ის განსხვავებაა, რომ არჩევანამდე არსებობს მხოლოდ დისკრიმინაციის ტენდენცია, მის მიმართულებას კი არა აქვს მნიშვნელობა. მაგრამ არჩევანის შემდეგ გადაწყვეტილების განმტკიცებისათვის მნიშვნელოვანი ხდება როგორც ალტერნატივათა დისკრიმინაციის სიდიდე, ასევე მისი მიმართულება. ამ ვითარების განმსაზღვრელ ფსიქოლოგიურ მექანიზმად მიგვაჩნია პიროვნების განწყობა, რომელიც ერთიან ფსიქიკურ ველში აერთიანებს მოცემული ობიექტური სიტუაციის ხატს, არჩევანის შედეგს, მისგან გამომდინარე ვალდებულებას და პიროვნების მიზნებს მოცემულ საფეხურზე.

თუ მოცემულ შეხედულებაში რეალური ვითარებაა ასახული, მაშინ ექსპერიმენტში შემდეგი მოვლენები უნდა დადგინდეს: (1) ალტერნატივათა გადაფასებას (მათ დისკრიმინაციას) ადგილი უნდა ჰქონდეს როგორც არჩევანის მოხდენამდე, ასევე მის შემდეგაც. (2) ალტერნატივათა დისკრიმინაცია უფრო გამოკვეთილი უნდა იყოს არჩევანის შემთხვევაში.

ექსპერიმენტი. ექსპერიმენტულ მოდელად გამოვიყენეთ ლ. ფესტინჯერის მიერ შემოტანილი ორჯერადი შეფასების მეთოდი. ც. პ-ს ვაძლეოდით პიროვნული და საქმიანი თვისებების სიას, რომელშიც მას თითოეული თვისება უნდა შეეფასებინა 2-ბალიან სკალაზე (—5-დან +5-მდე) გარკვეული როლის შესრულებისათვის მისი მნიშვნელობის მიხედვით. ერთი და იგივე თვისებებს ც. პ. ორჯერ აფასებდა: ექსპერიმენტული ფაქტორით მოქმედების წინ და მისი მოქმედების შემდეგ. სწორედ ამ ორ შეფასებას შორის გამოვლენილი სხვაობა წარმოადგენდა დამოკიდებულ ცვლადს, რომელიც ზემოქმედი ფაქტორის ეფექტურობაზე მიუთითებდა.

ახლოგიურ მასალაზე ჩატარებულმა ექსპერიმენტებმა [15, 10-21] [10] უჩვენა, რომ არჩევანი სრულიად გარკვეულად ცვლის თვისებათა შეფასებას: არჩეული თვისებების შეფასება იზრდება, უარყოფილისა კი მცირდება. მაგრამ, ამ ცდებში გამორიცხული არ იყო „შეფასების შიში“, რადგან ც. პ. ორივე შეფასებას დროის მცირე მონაკვეთში ახდენდა, როცა მას ჯერ კიდევ ახსოვდა პირველი შეფასების ქულები. მეხსიერების ასეთი შემაფერხებელი მოქმედების გამოსარიცხავად ჩვენს ექსპერიმენტებში შემოვიტანეთ დროის დიდი ინტერვალი პირველ და მეორე შეფასებას შორის (1-2 კვირა). ამ ხნის განმავლობაში ც. პ-ს, ცხადია, ავიწყდებოდა თვისებებისადმი პირველად მინიჭებული ქულები და მათი შეცვლა უხეზრულობას აღარ იწვევდა. მაგრამ აქ დასაზუსტებელი იყო ერთი გარემოება: შესაძლებელია, თვისებათა შეფასებები დროში იცვლებიან თავისთავად, რაიმე დამატებითი ფაქტორის მოქმედების გარეშე. საჭირო იყო ამ შემთხვევითი ცვლილების გამიჯვნა ფაქტორის მოქმედების შედეგისაგან. ამისათვის ჩავატარეთ საკონტროლო ცდების სერია 25 ც. პ-ზე. თითოეული მათგანი ორჯერ აფასებდა 114 თვისებას. I და II შეფასებას შორის ინტერვალად აღებული იყო ერთი თვე. მონაცემთა დამუშავებას საკონტროლო და ექსპერიმენტულ ჯგუფებში ვახდენდით სტიუდენტის  $t$  კრიტერიუმით. აღმოჩნდა, რომ ფაქტორის ზემოქმედების გარეშე თვისებათა შეფასებები ერთი თვის განმავლობაში უმნიშვნელოდ იცვლებოდნენ ( $p > 0,2$ ). ამიტომ, თუ ექსპერიმენტულ სერიაში დადგინდებოდა სტატისტიკურად საინდო სხვაობა I და II შეფასებებს შორის, იგი ზემოქმედი ფაქტორის მიერ იქნებოდა განპირობებული.



საკონტროლო ცდებში გამოყენებული 114 თვისებიდან ამოვარჩიეთ 20 მათგანი, რომლებიც ჩვეულებრივ გამოიყენებიან პიროვნების დასახასიათებლად. ც. პ-ები მათ შეფასებას ახდენდნენ ექსპერიმენტულ სერიებში. მათში მონაწილეობა მიიღო 102-მა ცდისპირმა (I სერიაში 52 ც. პ., II სერიაში 50 ც. პ.). ცდები ჩატარდა სტუდენტურ პოპულაციაზე.

ექსპერიმენტი ჩატარდა ორ სერიად. პირველ სერიაში ც. პ-ს ვავალეზდით მიწოდებული თვისებების მიხედვით დაეხასიათებინა გარკვეული სტატუსის მქონე ორი პიროვნება და მოეხდინა არჩევანი მათ შორის. მეორე სერიაში ც. პ-ს იგივე დავალეზა ეძლეოდა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქ მას არჩევანს არ ვთხოვდით. მაშასადამე, ექსპერიმენტული სერიები ერთმანეთისაგან მხოლოდ არჩევნის მოხდენით განსხვავდებოდნენ და მათ შორის გამოვლენილი სხვაობაც სწორედ ამ ფაქტორით უნდა იქნეს ახსნილი.

თავდაპირველად ც. პ-ს ვაძლევდით 20 თვისების სიას და შემდეგ ინსტრუქციას: „შეაფასეთ თითოეული თვისება —5-დან +5-მდე (0-ის ჩათვლით) იმის მიხედვით, თუ რამდენად სასურველად მიიჩნევთ მას ლაბორატორიის ხელმძღვანელისათვის“. ერთკვირიანი ინტერვალის შემდეგ იმავე ც. პ-ს ვაძლევდით ოთხ-ოთხი თვისებისაგან შემდგარ ორ წყებას, რომელთა მიხედვითაც მას უნდა წარმოესახა ორი სხვადასხვა პიროვნება (ლაბორატორიის ხელმძღვანელი), დაეხასიათებინა მათი ქცევა გარკვეულ სიტუაციებში და მიეთითებინა, თუ რა განსხვავებას ხედავდა ამ პიროვნებებს შორის. პირველი პიროვნების თვისებებად აღებული გვქონდა: „კეთილი, ოპტიმისტი, მომხიბვლელი, დამყოლი“, ხოლო მეორე პიროვნებისად კი — „ყურადღებიანი, პრინციპული, დინჯი, მკაცრი“. ყველა ეს თვისება ამოღებული იყო იმ სიიდან, რომელსაც ც. პ-ები აფასებდნენ თავდაპირველად. მას შემდეგ, რაც მოახდენდნენ ორივე პიროვნების დახასიათებას და ერთმანეთისაგან განსხვავებას, პირველი სერიის ც. პ-ებს დამატებით ვთხოვდით მიეთითებინათ, თუ რომელი თვისებების მქონე პიროვნებას აირჩევდნენ თავიანთ ხელმძღვანელად და დაესაბუთებინათ თავისი არჩევანი (არჩევანის სიტუაცია). საბოლოოდ, ორივე სერიის ც. პ-ები ხელმეორედ აფასებდნენ ოცივე თვისებას იმავე პრინციპით, როგორც თავდაპირველად.

პირველი სერიის მონაცემთა დამუშავებისას ვნახულობდით, რამდენად შეიცვლებოდა არჩეული და უარყოფილი პიროვნებებისათვის დამახასიათებელ თვისებათა შეფასებები. გარდა ამისა, ვითვლიდით ცვლილების სანდობას დანარჩენი 12 თვისებისთვისაც, რომლებიც არჩევანში არ მონაწილეობდნენ (საკონტროლო თვისებები). აღმოჩნდა, რომ არჩევნის შემდეგ ადგილი აქვს ალტერნატივათა დისკრიმინაციას, ე. ი. იზრდება არჩეული პიროვნების თვისებათა შეფასება, ხოლო უკუგდებულისა კი — მცირდება. სტატისტიკურად უმნიშვნელო იყო საკონტროლო თვისებათა შეცვლის სიდიდე. პირველი სერიის შედეგები მოყვანილია ცხრილში:

	არჩეული	უკუგდებული	საკონტროლო
t	8,21 p < 0,001	6,35 p < 0,001	0,024 p > 0,5

მეორე სერიის მონაცემთა დამუშავებისას აღმოჩნდა, რომ არჩევნის გარეშეც ჰქონდა ადგილი ალტერნატივათა დისკრიმინაციას. მიუხედავად იმისა, რომ ც. პ. არ ახდენდა არჩევანს, მიწოდებულ პიროვნებათა დახასიათების და მათ განსხვავებაზე ორიენტაციის შედეგად იგი მაინც გარკვეული მიმართულებით იცვლიდა მიწოდებულ თვისებათა შეფასებებს: ერთ-ერთი პიროვნების თვისებათა შეფასებები იზრდებოდა, მეორისა კი — მცირდებოდა. მაშასადამე, ადგილი ჰქონდა ალტერნატივათა ისეთსავე დისკრიმინაციას, როგორც არჩევანის სიტუაციაში. ამიტომ, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ შეფასებათა ეს ცვლილებები წარმოადგენდნენ არჩევანის წინმსწრებ და მის მოსამზადებელ ოპერაციას. ამის შემდეგ თუ ც. პ.-ს არჩევანს მოვთხოვდით, იგი იმ პიროვნებას ირჩევდა, რომლის მიმზიდველობაც გაიზარდა, ხოლო შეფასებადაკლებული თვისებების მქონე პიროვნებას კი უკუაგდებდა. აქედან გამომდინარე, პიროვნებას, რომლის თვისებათა შეფასებებიც იზრდებოდა დახასიათების შედეგად, შეგვიძლია ვუწოდოთ „ასარჩევი ალტერნატივა“, მეორეს კი — „უარსაყოფი“. ექსპერიმენტის მეორე სერიის შედეგები მოყვანილია შემდეგ ცხრილში:

	ასარჩევი	უარსაყოფი	საკონტროლო
t	6,84 p<0,001	5,08 p<0,001	0,03 p>0,5

საკითხის სრულყოფილი განხილვისათვის საჭირო იყო იმის დადგენა, თუ რა განსხვავება არსებობს ალტერნატივათა დისკრიმინაციის მიხედვით ამ ორ ექსპერიმენტულ სერიას შორის. ამისათვის ერთმანეთს ვადარებდით, ერთის მხრივ, არჩეული და ასარჩევი ალტერნატივის ცვლილების სიდიდეებს, და, მეორეს მხრივ, უკუგდებულ და უარსაყოფი ალტერნატივების ცვლილებას. პირველი და მეორე სერიის მონაცემთა შორის განსხვავება მოყვანილია ცხრილში:

	არჩეული— —ასარჩევი	უკუგდებულ— —უარსაყოფი	საკონტროლო— —საკონტროლო
t	2,08 p<0,025	0,6 p≈0,25	0,04 p>0,5

როგორც ვხედავთ, არჩევანის მოხდენის შედეგად გამოწვეული ცვლილებები იძლევიან განსხვავებას უარჩევნო სიტუაციებთან შედარებით. ეს განსხვავება მდგომარეობს არჩეული ალტერნატივის უფრო ძლიერ გადაფასებაში. მეორეს მხრივ, ამ ორ ექსპერიმენტულ სერიას შორის არ აღმოჩნდა სანდო სხვაობა უარყოფილი ალტერნატივის ცვლილების მიხედვით. ეს შედეგი იმაზე მიუთითებს, რომ საკუთრივ არჩევანის ეფექტი, ძირითადად, შეწყნარებული ალტერნატივის ცვლილებითაა განსაზღვრული. ეს დასკვნა ეთანხმება ჯ. კონვერსისა და ჯ. კუპერის [14] ზემოთ განხილულ შედეგს, რომელშიც მათ მიუთითეს, რომ გადაწყვეტილების შედეგად ატიტუდების შეცვლის ტიპი უპირატესად არჩეული ალტერნატივისადმი ატიტუდის შეცვლითაა განპირობებული.



მაშასადამე, ექსპერიმენტში გამოვლინდა ალტერნატივათა დისკრიმინაციის ფაქტი როგორც არჩევანის მოხდენის შემდეგ, ასევე მის გარეშეც. ეს კი საშუალებას გვაძლევს აღნიშნული ცვლილებების საფუძვლად მივიჩნიოთ არა გადაწყვეტილების შემდეგ წარმოშობილი კოგნიტიური დისონანსი, არამედ პიროვნების განწყობისეული მიმართულება თითოეულ საფეხურზე.

დასკვნები: ექსპერიმენტული გამოკვლევით დადგინდა, რომ:

1) გადაწყვეტილების პროცესში ალტერნატივათა დისკრიმინაცია განწყობისეული მექანიზმით ხორციელდება და მიზანშეწონილ ხასიათს ატარებს.

2) ალტერნატივათა გადაფასება იწყება შეფასების სტადიაზე, როდესაც განწყობას მათი დისკრიმინაციის მიმართულება აქვს და ემსახურება გადაწყვეტილების მომზადებას.

3) არჩევანის შემდეგ გრძელდება ალტერნატივათა გადაფასება. ამ პროცესს წარმართავს განწყობა, რომელიც მიმართულია ქცევის განსხვავებულ სტრუქტურულ ელემენტთა კონსოლიდაციისაკენ და განაპირობებს გადაწყვეტილების განმტკიცებას.

4) არჩევანის შემდეგ ალტერნატივათა დისკრიმინაცია ხორციელდება არჩეული ალტერნატივის უპირატესი გადაფასების მიმართულებით.

ბ. პ. ტაგაური

## ВЫБОР И ПЕРЕОЦЕНКА АЛЬТЕРНАТИВ

### Резюме

Экспериментально проверена гипотеза о возможности переоценки альтернатив как после выбора, так и перед ним — на стадии оценки. Выяснилось, что в обоих случаях имеет место дискриминация оценок альтернативных объектов. Объяснение полученного результата дается с позиции теории установки Д. Н. Узнадзе. Переоценка альтернатив в процессе решения осуществляется механизмом установки и носит целесообразный характер. Она берет начало на стадии оценки, когда установка направлена на дискриминацию альтернатив и подготавливает решение. Переоценка продолжается и после выбора, когда установка личности направлена на консолидацию различных структурных элементов поведения и обуславливает укрепление решения.

### ლიტერატურა

1. ბალიაშვილი მ. ს., სოციალური განწყობის ჩამოყალიბება და პიროვნების აქტიობა, თბ., 1980.
2. ნადირაშვილი შ. ა., პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ. 1975.
3. ნადირაშვილი შ. ა., განწყობის ფსიქოლოგია. ტ. I, თბ., 1983
4. უზნაძე დ. ნ., ზოგადი ფსიქოლოგია, შრ. ტ. III—IV, თბ. 1964.
5. ყვავილაშვილი ჯ. შ., სტატისტიკური მეთოდების გამოყენება ფსიქოლოგიაში, თბ., 1974.

6. Амiredжиби Д. Т., К вопросу о формировании и дифференциации установок, (на правах рукописи), 1983.
7. Андреева Г. М., Богомолова Н. Н. Петровская Л. А., Современная социальная психология на западе, МГУ, 1978.
8. Закс Л., Статистическое оценивание. М., 1976.
9. Козелецкий Ю., Психологическая теория решений, М., 1974.
10. Трусов В. П., Переоценка альтернатив как следствие выбора. В сб.: «Экспериментальная и прикладная психология, ЛГУ, 1977, вып. 8.
11. Трусов В. П., Социально-психологические исследования когнитивных процессов. ЛГУ, 1980.
12. Bem D. J., Self-perception: An alternative interpretation of cognitive dissonance phenomena: in: Psycholog. Review. 1967, 74, 183.
13. Bem J. W., Cohen A. R., Explorations in cognitive dissonance. N.—Y. 1962.
14. Converse J., Cooper J., The importance of decisions and free-choice attitude change: A curvilinear finding. in: Journal of Experimental Social Psychology. 1979, 15. p. 48—61.
15. Festinger L., (ed) Conflict, decision and dissonance. Stanford. 1964.
16. Janis I., Mann L. A conflict theory approach to attitude change and decision making. in: Greenwald A. G. Brock T. C. and Ostrom T. M. Psychological Foundation of Attitudes. N—Y and London. 1968.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



### წინა პლანზე

## სოციალური განმტკიცების როლი სოციალური ქცევის ბანაშობის ფორმირებაში

ადამიანის სოციალური აქტივობის შესწავლის და ანალიზის საფუძველზე გამოირკვა, რომ პიროვნებისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ სოციალურ მოთხოვნებს, რომელსაც საზოგადოება მას უყენებს. ცნობილია, რომ სოციალური გარემოს ზემოქმედების შედეგად ადამიანი გარკვეულ სოციალურ ქცევას მიმართავს. ასეთი ქცევა სოციალური განწყობის საფუძველზე ხორციელდება. ჩვეულებრივ, ადამიანი ცდილობს მის მიერ განხორციელებული ქცევა სოციალურად მიზანშეწონილი იყოს. ყოველი სოციალური ქცევის წარმატებით განხორციელების შემთხვევაში ამ ქცევის შესაბამისი სოციალური განწყობა ფიქსირდება და ამგვარად წარმოიქმნება ფიქსირებული სოციალური განწყობების სისტემა, რაც პიროვნებას გარკვეულ სოციალურ სახეს აძლევს.

სოციალური ფიქსირებული განწყობები წარმოადგენენ პიროვნების გარკვეული სახის დამოკიდებულებებს სხვადასხვა სოციალური ობიექტების მიმართ.

სტივენსონის, კინისა და ნაიტის შეხედულებით, ადამიანთა ჩვევები, ღირებულებათა ორიენტაციები და შეხედულებები არის სოციალურ ურთიერთობაში მყოფი ადამიანების (მშობლები, მასწავლებლები, მეგობრები...) ზემოქმედების შედეგად გამომუშავებული ფსიქიკური ფენომენები.

გარკვეულ დამოკიდებულებას სოციალური ობიექტების და მოვლენების მიმართ ადამიანი ბავშვობიდანვე იყალიბებს იმ ადამიანების ზეგავლენით, რომლებიც მისთვის ავტორიტეტულნი არიან. ერთნაირი შეხედულებების მქონე ადამიანები შემდგომ გარკვეულ სოციალურ ჯგუფებში ერთიანდებიან. ასეთებია: მეგობრების წრე, კოლეგები, გარკვეული საზოგადოების წევრები და სხვა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგჯერ ადამიანები მოზრდილ ასაკშიც იცვლიან სოციალურ განწყობებს ისევ და ისევ იმ სოციალური გარემოს ზეგავლენით, რომელშიც ისინი აღმოჩნდებიან. ეს უმეტესად იმ შემთხვევაში ხდება, როდესაც ფსიქოლოგიურად სოციალური გარემო უფრო ძლიერია, ვიდრე თვით ეს ადამიანი. ან კიდევ მაშინ, როდესაც ადამიანი მიხვდება, რომ სოციალურ გარემოში მიღებული დამოკიდებულებები გარკვეული ობიექტების მიმართ უფრო სწორი და გამართლებულია და ამიტომ შეგნებულად ემორჩილება ასეთ ცვლილებას. ეს ზოგიერთ შემთხვევაში ხდება, უმეტესად კი მოზრდილ ადამიანს უკვე აქვს თავისი საკუთარი დამოკიდებულებები მოვლენების და ობიექტების მიმართ და ასაბუთებს კიდევაც საჭირო შემთხვევაში ამ დამოკიდებულებათა სისწორეს.

ცნობილია, რომ ამა თუ იმ სოციალური ობიექტის მიმართ ადამიანი უკვე

ჩამოყალიბებული დამოკიდებულების შესატყვისად იქცევა, მაგრამ არც თუ ისე იშვიათია შემთხვევა, როცა კაცი ერთს ფიქრობს და მეორეს აკეთებს. ხშირად ადამიანმა ნათლად იცის, რომ გარკვეული სახის ქცევა მიუღებელია მისი სოციალური გარემოსათვის და არც მისთვისაა სასარგებლო და მიზანშეწონილი, მაგრამ ვერ ფარავს თავის დამოკიდებულებას გარემოსა და სხვა ადამიანების მიმართ, რითაც კონფლიქტი შეაქვს სოციალურ გარემოში. იგი უნებურად მისდევს თავის დამოკიდებულებებს და წარსულ გამოცდილებაში ჩამოყალიბებულ და ვაფიქსირებულ განწყობებს და ამის შედეგად მისი საქმიანობა სულაც არაა რაციონალური. დაკვირვების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ფიქსირებული განწყობების გამომყლავენებისათვისაც შესატყვისი გარემოს არსებობაა საჭირო, ყველგან და ყოველთვის ვერ ამყლავენებს ადამიანი თავის ფიქსირებულ სოციალურ განწყობებს.

რატომ ხდება ასე? ვფიქრობ, მიზეზი კონკრეტული ქცევის განხორციელების პროცესში შეიძლება გამოინახოს.

ფსიქოლოგებმა ადამიანთა ურთიერთქმედებაში გამოყვეს ცალმხრივი სოციალური გავლენისა და ორმხრივი სოციალური ურთიერთქმედების ფორმები, რაც თავისთავად იმაზე მეტყველებს, რომ ყოველი კონკრეტული სოციალური ქცევის ასე თუ ისე განხორციელება ბევრ რთულ და ზოგჯერ შეუძენველ ფაქტორზეა დამოკიდებული. მათ შორის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესოა სოციალური განმტკიცების ფაქტორი.

სოციალური განმტკიცება წარმოადგენს სოციალურ-ფსიქოლოგიურ მოვლენას, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ადამიანის ქცევაზე გარკვეულ გავლენას ახდენს სხვა ადამიანის მიერ გამოყლავენებული დამოკიდებულება ამ ქცევის მიმართ. სხვა ადამიანის დადებითი ან უარყოფითი დამოკიდებულება გარკვეულ მიმართულებას აძლევს ინდივიდის ქცევას — აძლიერებს ან ასუსტებს მას [4, გვ. 172].

სენსო-მოტორულ სფეროში ჩატარებული გამოკვლევების საფუძველზე დადგინდა, რომ სოციალური განმტკიცება ინდივიდის ქცევას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს განწყობის მეშვეობით. სოციალური განმტკიცების ფაქტორი ქცევის აღმძვრელ განწყობაზე მოქმედებს, ამ განწყობას ცვლის და ამიტომ აძლევს ქცევას გარკვეულ მიმართულებას.

ახდენს თუ არა რაიმე გავლენას სოციალური განმტკიცება სოციალურ ფიქსირებულ განწყობაზე? თუ ახდენს, როგორ?

ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ჩატარდა გამოკვლევა, რომელიც საშუალებას აძლევდა: ა) ც. პ.-ებს გამოემყლავენებინათ თავიანთი სოციალური ფიქსირებული განწყობები, ხოლო ბ) ცდის ხელმძღვანელს კი აღერიცხა ფიქსირებულ სოციალურ განწყობაზე სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედების ეფექტი.

თავდაპირველი ამოცანა იყო არჩეულიყო ისეთი სოციალური ობიექტი ან მოვლენა, რომელსაც ყველა იცნობდა და რომლის მიმართაც ყველას ექნებოდა რაიმე გამოკვეთილი დამოკიდებულება, ყველა გარკვეულ პოზიციას დაიკავებდა, რადგან, როდესაც ადამიანს მყარი აზრი არ გააჩნია მასზე ზემოქმედება უფრო ადვილია. უმჯობესი იქნებოდა თუ ასეთი შემთხვევები გამოირიცხებოდა. ასეთ საკვლევ მოვლენად არჩეულ იქნა ც. პ.-თა დამოკიდებულება საშუალო სკოლაში არსებული ე. წ. „0“ კლასის მიმართ. ეს თემა საკმაოდ პოპულარულია, ხშირად განხილულა და ნავარაუდევია იყო, რომ ც. პ.-ებს გა-



რკვეული გამოკვეთილი აზრი ექნებოდათ ამ საკითხებზე. მითუმეტეს, რომ გამოკვლევა სტუდენტურ პოპულაციაზე ჩატარდა და უმეტესობას გავლილი ჰქონდა კიდევ „0“ კლასი.

გამოკვლევაში მონაწილეობდა 90 სტუდენტი. გამოკვლევა ჩატარდა სამ სერიად. თითოეულ სერიაში მონაწილეობდა 30 ც. პ.

ც. პ.-ებს ევალეობდათ ჯერ სიტყვიერად, შემდეგ კი წერილობით გაეცათ პასუხი კითხვაზე: „თქვენი აზრით, რამდენად აუცილებელია „0“ კლასის არსებობა სკოლაში?“ ც. პ.-ებმა არ იცოდნენ, რომ კითხვებზე პასუხის გაცემა წერილობითაც მოუხდებოდათ. სიტყვიერი პასუხები აღინიშნებოდა ექსპერიმენტატორის მიერ სპეციალურ გრაფაში, რომელშიც გამოყოფილი იყო შეიდანაირი მოსალოდნელი პასუხი იმ შემთხვევებისათვის, როცა ც. პ. არის 1) ძალიან წინააღმდეგი, 2) წინააღმდეგი, 3) ოდნავ წინააღმდეგი, 4) ნეიტრალურ პოზიციას იკავებს, 5) ოდნავ მომხრეა, 6) მომხრეა, 7) ძალიან მომხრეა.

სიტყვიერი პასუხის გაცემის შემდეგ ც. პ.-ს ეძლეოდა ბარათი, რომელზეც დაწერილი იყო იგივე შეკითხვა და ევალეობდა ე. წ. „0“ კლასის აუცილებლობა შეეფასებინა შეიღებულ სკალაზე.

I სერიაში სიტუაციური პასუხის მოსმენისას, ექსპერიმენტატორი გამოხატავდა თანხმობას და ისე აძლევდა ბარათს შემდეგი დავალების შესასრულებლად. II სერიაში — გამოხატავდა უკმაყოფილებას, უარყოფდა მიმიკით ც. პ.-ის აზრს, III სერიაში კი — არ ერეოდა საერთოდ.

აღნიშნული სერიების მიხედვით მიღებული შედეგები განსხვავებულია. მონაცემების დამუშავებისას შევადარეთ ერთმანეთს ერთი და იმავე ცდისპირის სიტყვიერი და წერილობითი პასუხები. აღმოჩნდა, რომ I სერიაში, მაშინ, როდესაც ცდის ხელმძღვანელი დადებით დამოკიდებულებას გამოხატავდა ც. პ.-ის მიერ გამოთქმულ აზრის მიმართ, წერილობითი ნამუშევრების შესრულებისას 30-დან 26-მა არ შეცვალა პასუხი, 4-მა შეცვალა.

II სერიაში — ცდის ხელმძღვანელის მიერ უარყოფითი დამოკიდებულების გამოძვლავების შემდეგ — 16-მა შეცვალა პასუხი, 14-მა იგივე დატოვა.

III სერიაში — ცდის ხელმძღვანელის მიერ ნეიტრალური პოზიციის დაცვების შემდეგ — 9-მ შეცვალა პასუხი, 21-მა — არა.

დადგინდა, რომ სოციალური განმტკიცების ფაქტორმა გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა ც. პ.-ებზე, რის შედეგადაც მათ პასუხები შეცვალეს სხვადასხვა სერიაში სხვადასხვანაირად.

ცხრილი გვიჩვენებს სიხშირეთა განაწილებას სერიების მიხედვით:

სერია	შეცვალა პასუხი	არ შეცვალა პასუხი
I	4	26
II	16	14
III	9	21

სიხშირეთა განაწილების ცვლილება შემოწმდა  $\chi^2$  კრიტერიუმით. ერთმანეთს შევადარეთ I და III და II და III სერიების მონაცემები.

შესაბამისად: 1)  $\chi^2=3,96$  თავისუფლების ხარისხი — P-0,005-ზე დაბალია

ე. ი. მონაცემები სანდოა და მიღებული შედეგები უნდა მიეწეროს სოციალური განმტკიცების ფაქტორს.

2)  $X^2=7.77$ , თავისუფლების ხარისხი —  $1p=0,01 \rightarrow 0,001$  ე. ი. მონაცემები სანდოა.

პროცენტული მაჩვენებლები ასეთია:

სერია	შეცვალა პასუხი	არ შეცვალა პასუხი
I	13.3%	86.7%
II	53.3%	46.7%
III	30%	70%

საინტერესო იყო იმის დადგენა, თუ როგორ შეცვალეს პასუხები ცდისპირებმა.

აღმოჩნდა, რომ I სერიაში 4-მა კი შეცვალა პასუხი, მაგრამ აქედან 3-მა გააძლიერა თავისი დამოკიდებულება საკვლევი მოვლენის მიმართ, 1-მა კი შეასუსტა.

II სერიაში — ცდის ხელმძღვანელის მიერ უარყოფითი დამოკიდებულების გამომჟღავნებისას 16-მა შეცვალა პასუხი. აქედან 1 ც. პ-მა გააძლიერა თავისი დამოკიდებულება, 7-მა შეასუსტა, 8-მ კი სრულებით შეიცვალა აზრი.

III სერიაში ცდის ხელმძღვანელის მიერ ც. პ.-ის აზრის მიმართ ნეიტრალური პოზიციის დაკავებისას 9-მ მაინც შეცვალა პასუხი. აქედან: 4 ც. პ.-მა შეასუსტა თავისი დამოკიდებულება, 5-მა კი შეცვალა. არც ერთმა ც. პ.-მა არ გააძლიერა დამოკიდებულება.

ცვლილებები გამოხატულია ცხრილში:

სერია	გააძლიერა დამოკიდებულება	შეასუსტა დამოკიდებულება	შეიცვალა დამოკიდებულება
I	3	1	0
II	1	7	8
III	0	4	5

აქაც სიხშირეთა განაწილება შემოწმდა  $X^2$  კრიტერიუმით. შესაბამისად:

1)  $X^2=7,25$ ,  $p=0,05 \rightarrow 0,02$  ე. ი. მონაცემები სანდოა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მიღებული შედეგები შეიძლება მიეწეროს სოციალური განმტკიცების ფაქტორს.

2)  $X^2=4,05$   $p=0,20 \rightarrow 0,10$  ნდობის დონე აქ დაბალია, რაც იმას ნიშნავს, რომ სიხშირეთა ასეთი განაწილება ჩვენ მივიღეთ მხოლოდ შერჩევაში, მთელ ერთობლიობაში კი სხვაგვარი განაწილება შეიძლება მოხდეს.

ამრიგად, მიღებული შედეგები შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნეს შემდგენიარად: ადამიანის ქცევის მიმართ სხვის მიერ დადებითი დამოკიდებულების გამომჟღავნებისას შეიძლება განისაზღვროს, თუ რა რაოდენობის და როგორი სახის ცვლილებებია მოსალოდნელი. უარყოფითი დამოკიდებულებების



გამომყდენებისას კი მხოლოდ მოსალოდნელ ცვლილებათა რაოდენობის განსაზღვრა შეიძლება, ცვლილების ხასიათის კი — არა.

სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედების სიძლიერის აღსანუსხავად გამოანგარიშებულ იქნა აგრეთვე, თუ რამდენი ერთეულით შეიცვალა პასუხები სხვადასხვა სერიაში, შესაბამისად:

$M_1$  — 0,06 ერთეული;

$M_2$  — 0,66 ერთეული;

$M_3$  — 0,33 ერთეული.

საშუალოთა შორის განსხვავება შემოწმდა სტუდენტის კრიტერიუმით. შესაბამისად:

1.  $t=0,58$  ალბათობა  $p=0,25$ -ზე მეტია. ე. ი. მიღებული განსხვავება შემთხვევითი ფაქტორებითაა გამოწვეული.

2.  $t=0,68$   $p=0,25$ -ზე მეტია. აქაც მიღებული განსხვავება შემთხვევითი ფაქტორებითაა გამოწვეული.

მიღებული შედეგები მიგვითითებს, რომ სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედების სიძლიერის რიცხობრივი აღნიშვნა შესაძლებელი არ არის.

საინტერესო იყო იმის დადგენა, თუ რა მიმართულებით შეიცვალეს ც. პ.-ებმა დამოკიდებულება წერილობითი პასუხების გაცემის დროს.

ცხრილი გვიჩვენებს შედეგებს:

სერია	სულ შეცვალა პასუხი	დადებითიდან უარყოფითი აზრისაკენ	უარყოფითი აზრიდან დადებითისაკენ
I	13%	3%	10%
II	53%	16%	36%
III	30%	7%	23%

სულ სამივე სერიაში დადებითი აზრიდან უარყოფითისკენ შეცვალა პასუხი ც. პ.-თა 26%-მა, პირიქით 69%-მა.

სინშირეთა განაწილება შემოწმდა  $X^2$  კრიტერიუმით. შესაბამისად:

1)  $X^2$  — 19,1  $p=0,001$ -ზე ნაკლებია ე. ი. მონაცემები სანდოა;

2)  $X^2$  — 37,4  $p=0,001$ -ზე ნაკლებია: მონაცემები სანდოა.

ე. ი. სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედების შედეგად უარყოფით აზრს ადვილად იცვლიან ადამიანები, ვიდრე დადებითს.

როგორც ჩანს ექსპერიმენტატორის მიერ ნეიტრალური პოზიციის დაკავება ც. პ.-ზე ერთგვარად მოქმედებს. ყოველ შემთხვევაში, უარყოფითი აზრის შეცვლას III სერიაში წერილობითი დავალების შესრულებისას ც. პ.-ები აშკარად ცდილობენ. შესაძლოა მათ გარკვეული მოლოდინი გააჩნდათ ექსპერიმენტატორის მიმართ და ელოდნენ, რომ დაეთანხმებოდნენ, შესაძლოა წერილობითი უარყოფითი აზრის გადმოცემა უჭირდათ ადამიანებს.

## დასკვნები:

ამრიგად, ფიქსირებული სოციალური განწყობისა და სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ურთიერთმიმართების კვლევისას აღმოჩნდა:

I. სოციალური განმტკიცების ფაქტორს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ფიქსირებული სოციალური განწყობის გამოვლენისათვის, კერძოდ:

1) მათ მიერ მოვლენის შეფასების დროს შეფასებისადმი დადებითი დამოკიდებულების გამომქლავნებისას ადამიანების 87% არ იცვლის აზრს. 13% იცვლის. აქედან უარყოფითი აზრიდან დადებითისაკენ გადაინაცვლებს 10%, პირიქით — 3%.

2) უარყოფითი დამოკიდებულების გამომქლავნებისას ადამიანების 53% იცვლის დამოკიდებულებას, 47% — არა. უარყოფითი აზრიდან დადებითი აზრისაკენ გადაინაცვლებს 36,5%, პირიქით — 16,5%.

3) სხვა ადამიანის მიერ ნეიტრალური პოზიციის დაკავებისას ინდივიდების 70% არ იცვლის აზრს, 30% იცვლის. აქედან უარყოფითი აზრიდან დადებითი აზრისაკენ გადაინაცვლებს 23,4%, პირიქით — 6,6%.

II. აღმოჩნდა, რომ სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედებით, უარყოფით აზრს უფრო ადვილად იცვლიან ადამიანები, ვიდრე დადებით აზრს.

III. საშუალოდ რამდენი ერთეულით, ანუ რა ხარისხით შეიძლება შეიცვალოს აზრი ადამიანმა სხვის მიერ სხვადასხვანაირი დამოკიდებულების გამომქლავნებისას, ამის თქმა არ შეგვიძლია. ეს სხვადასხვა ფაქტორზეა დამოკიდებული. კერძოდ, როგორც თვით სუბიექტის, ასევე იმ ადამიანის ინდივიდუალურ თავისებურებებზე, რომლისგანაც განიცდის სუბიექტი ზემოქმედებას და ბევრ სხვა ფაქტორზე.

IV. თუმცა გამოკვლევის შედეგებმა გვიჩვენა, რომ სოციალური განმტკიცების ფაქტორის ზემოქმედების შედეგად ზოგიერთმა ც. პ-მა მოვლენისადმი დამოკიდებულება შეიცვალა. მაგრამ ვფიქრობ, ზემოქმედება მოხდა არა თვით ფიქსირებულ სოციალურ განწყობაზე, არამედ იმ კონკრეტული ქცევის განწყობაზე, რომელიც ფიქსირებული განწყობის გამოვლენას უწყობდა ხელს. ასეთი კონკრეტული ქცევის განწყობის გაფიქსირების შედეგად კი შესაძლებელია ფიქსირებული სოციალური განწყობის შეცვლა, ანუ ახალი ფიქსირებული სოციალური განწყობის ჩამოყალიბება.

V. მიღებული შედეგები საშუალებას იძლევა გამოტანილ იქნეს დასკვნა, რომ ადამიანის მიერ განხორციელებული ყოველი კონკრეტული ქცევის აკარგიანობა იმ ადამიანების პოზიციასზეც არის დამოკიდებული, რომლებიც ესწრებიან ამა თუ იმ ქცევას. ვფიქრობ, ამ სოციალურ-ფსიქოლოგიური კანონზომიერების ცოდნა გააძლიერებს ადამიანთა მოქალაქეობრივ ვალდებულებებს: ერთის მხრივ, უდავო ხდება, რომ ყოველ ადამიანს ზნეობრივად ევალება არამარტო თავის საქციელზე აგოს პასუხი, არამედ პასუხისმგებელიც იყოს მასთან შემთხვევით, დროებით თუ მუდმივად მყოფი ადამიანის საქციელზე და, მეორეს მხრივ, ამ საკითხით დაინტერესდება ყველა ის, ვინც პიროვნების ფორმირებაზე ფიქრობს და ზრუნავს.



Н. Н. ЧАВЧАВАДЗЕ

## РОЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ПОДКРЕПЛЕНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ УСТАНОВКИ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

### Резюме

Экспериментально было исследовано влияние социального подкрепления на формирование и выявление фиксированной социальной установки. Было установлено следующее: социальное подкрепление по-разному влияет на формирование и выявление фиксированной социальной установки, в зависимости от характера этого подкрепления — одобрения, неодобрения, или нейтрального отношения к поведению испытуемого.

Испытуемым было предложено дать оценку определенному социальному явлению (целесообразности «нулевого» класса в средней школе) сперва устно, а потом, после выявления отношения к этой оценке экспериментатора, письменно, по семибальной шкале (при этом испытуемые не знали, что им будет предложена и письменная оценка). Было проведено три серии опытов. В первой серии экспериментатор выражал одобрение устным оценкам, во второй — неодобрение, в третьей занимал нейтральную позицию.

В первой серии при письменной оценке 87% испытуемых не меняли оценки, 13% изменили. Во второй серии 53% изменили оценки, 47% — не меняли. В третьей серии 70% испытуемых оставили свои устные оценки без изменений, 30% — изменили.

Важно отметить, что под влиянием социального подкрепления намного легче меняются отрицательные оценки, чем положительные.

Изменение отношения к оцениваемым явлениям под влиянием социального подкрепления не следует рассматривать как изменение самой фиксированной социальной установки, скорее здесь имеет место изменение установки конкретного действия, способствующего выявлению фиксированной социальной установки. Изменение этой последней возможно в результате фиксирования установки этого конкретного поведения.

На основании полученных результатов можно заключить, что характер любого конкретного поведения личности зависит и от позиции тех, кто присутствует при этом поведении. Думается, что знание этой социально-психологической закономерности должно повышать моральную ответственность не только за свое поведение, но и за поведение окружающих.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940.
2. უზნაძე დ. ადამიანის ქცევის ფორმები, სახ. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XVII, 1940.
3. ფრანგიშვილი ა. სწავლის ფსიქოლოგიის საკითხები, თბ., 1969.
4. ნადირაშვილი შ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1975.
5. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, თბ., 1983.
6. Прангишвили А. С. Проблемы установки на современном уровне ее разработки грузинской психологической школой. Психологические исследования под ред. А. С. Прангишвили, Тбилиси, 1973.
7. Прангишвили А. С. Исследования по психологии установки. Тб., 1967.
8. Надирашвили Ш. А. Понятие установки в общей и соц. психологии, Тб., 1974.
9. Балиашвили М. С. Несовместимость установки с поведением — условие смены социальной, «Вестник» АН ГССР, № 4, 1974.
10. Кузьмин. Социальная психология, М., 1979.
11. Социальная психология личности, под ред. Бодалева.
12. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
13. Greenstroon T. The reinforcing effect of two spoken sounds on the frequency of two responses. Amer. J. Psychol... 1955, 68.
14. Adams Y. S., Hoffman D. The frequency of self reference statements as a function of generalized reinforcement. Y. Abnorm. Soc. Psychol. 1960, 60.
15. Krich D., Grutchfield R. S., Ballachey E. L. Individual in Society. N. Y., 1962.
16. Hildum D. C., Brown R. W. Verbal reinforcement and interviewer bias. Y. Abnorm. Soc Psychol. 1956, 53.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



### ელენე კვიციანი

## ფიქსირებული განწყობისა და ჩვევის ურთიერთობის საკითხისათვის

ფიქსირებული განწყობისა და ჩვევის შექმნის ძირითად გზას ერთნაირად განმეორება წარმოადგენს, თუმცა განმეორება მათში განსხვავებულ როლს თამაშობს. კერძოდ, ფიქსირებული განწყობის შექმნისათვის განმეორება არ არის მხოლოდ ერთადერთი გზა. განწყობა შეიძლება გაფიქსირდეს განმეორების გარეშეც. მაგ.: ძლიერი შთაბეჭდილებების ზემოქმედების გზით, ან სოციალური მოთხოვნის საფუძველზე. მთავარი მიზნად ისაა, რომ რა გზითაც არ უნდა შემუშავდეს იგი ადვილად ვლინდება სხვა მსგავს სიტუაციაშიც, ან მსგავს მოქმედებებზე ადვილად ახდენს გავლენას. ამ პირობებში განწყობა მიიმსგავსებს მათ, რაც განწყობის ასიმილაციური მოქმედების გამოვლენაა, ხოლო გამდიდრების დიდი განსხვავებულობის პირობებში იგი კონტრასტულობაში იჩენს თავს. რაც შეეხება ჩვევის შექმნას, განმტკიცებას, მოქმედების გაავტომატურებას, ამისათვის ერთადერთი გზაა განმეორება და ვარჯიში.

ფიქსირებულ განწყობასა და ჩვევს შორის არსებულ განსხვავებულობაზე ნათელ წარმოდგენას იძლევა სენსომოტორულ სფეროში ჩატარებული ცდების შედეგად მოპოვებული ექსპერიმენტული მასალაც. ირკვევა, რომ განწყობის გავლენით ც. პ-ები განსხვავებულ მოძრაობებს ამსგავსებენ ერთმანეთს. ე. ი. აღნიშნული მოვლენა ასიმილაციურობით ხასიათდება, მოძრაობების მიმსგავსება დასაწყისში უფრო მეტად იჩენს თავს, ხოლო ვარჯიშისა და განმეორებათა საფუძველზე მსგავსება თანდათან მცირდება, მოძრაობათა აღქმა თანდათან ადექვატურს უახლოვდება, მაგრამ არა ბოლომდე.

ჩვევის შემუშავების პროცესში კი, სადაც სენსომოტორულ სფეროში ც. პ.-თა მოძრაობა სიტყვიერი კორეგირებით მიმდინარეობს, მოქმედება კვლავ ასიმილაციურია, მაგრამ განსხვავებულობის მიმსგავსება თავიდანვე უფრო მცირე ზონით ხასიათდება, შემდგომშიც ნაკლებ ცვლილებას განიცდის, რა თქმა უნდა ისევ შემცირების მიმართულებით.

ჩვენი კვლევის მიზანს შეადგენს ამ ორი პროცესის შედარება და მათი ურთიერთობის გარკვევა. უნდა დადგინდეს რა ურთიერთობაშია ერთმანეთთან განწყობის ფიქსირებისა და ჩვევის შემუშავების პროცესები, ნაჩვენები იქნეს მათ შორის საერთო და განსხვავებული ნიშნები.

ცდები ტარდებოდა სენსომოტორულ სფეროში, სადაც ც. პ-ებს ვუმუშავებდით ორ განსხვავებულ პირობებში ერთი გარკვეული მოქმედების შესრულების უნარს. პირველ შემთხვევაში ხდებოდა ტაქტილური და კინესთეტიკური შეგროვებების (მხედველობითი შეგროვებები გამორიცხული გვექონდა) საშუალებით იგივეობრივი მოძრაობების განმეორება სწორად შესრულებული მოქმედების მიხედვით. მეორე შემთხვევაში კი იგივე სფეროში მოძრაობის



შესწორება ხდებოდა მცდარად შესრულებული მოძრაობის სიტყვიერი კორექტირების გზით.

კვლევის მეთოდის გათვალისწინებით, პირველი სახის ცდებს შეიძლება ვუწოდოთ დაბრკოლებით მიმდინარე, ხოლო მეორეს კორექტირების გზით მიმდინარე ცდები. ვვარაუდობთ, რომ პირველ შემთხვევაში ადგილი ექნება კეთების სფეროში განწყობის ფიქსირებას, ხოლო მეორეში წინა პლანზე წამოიწივს ჩვევის გამომუშავების პროცესი. ამდენად, მიღებული შედეგების შედარებამ უნდა გვიჩვენოს არის თუ არა განსხვავება ამ ორი გზით მიღებულ შოქმედებებს (ეფექტებს) შორის და რა სახის არის იგი.

ამავე დროს, იმ მიზნით, რომ გაგვეჩვენა ფიქსირებულ განწყობასა და ჩვევის შორის განსხვავებულობა, ვიკვლიეთ აქვს თუ არა ადგილი ამ სხვაობას მაშინაც, როცა ფიქსირებულ განწყობასა და ჩვევის შემუშავებას წინ უსწრებს ტოლ სიდიდეებზე ვარჯიში. შედარებისათვის ვახდენდით კრიტიკულ ცდებში ვარჯიშის გარეშე ერთჯერადად განწყობისა და ჩვევის გამოვლენის შესწავლასაც.

ცდისათვის ვიყენებდით ჩვეულებრივი ტიპის რეოსტატს, რომელზეც შესაძლებელია მცოცარას მოძრაობა ხელის საშუალებით. მცოცარას მოძრაობას შეიძლება ნებისმიერ ადგილზე დავახვედროთ დაბრკოლება, ან რამდენჯერმე მოსინჯვის გზით ც. პ-მა თვითონ აირჩიოს გარკვეული ზომის ფარგლებში მოძრაობა.

მოცემული სერიის ცდები ტარდებოდა ც. პ.-ზე 3 დღის განმავლობაში.

პირველ დღეს ხელსაწყო რეოსტატზე საწყისი წერტილიდან 20 სმ-ზე მცოცარას ვუხვედრებდით წინააღმდეგობას. რის შემდეგაც ც. პ.-ები უბრუნდებოდნენ საწყის წერტილს და კვლავ იწყებდნენ მოძრაობას. ამგვარი მოძრაობები ორივე ხელით თანაბარი რაოდენობით სამ საფეხურად მიმდინარეობდა. თითო საფეხურზე, ე. ი. 10 მოძრაობის ჩამთავრების შემდეგ ც. პ.-ებს ვასრულებინებდით თითო დამოუკიდებელ მოძრაობას. ამის შესაბამისად ვიღებდით სამ ანათვალს, რომელთა 20 სმ მანძილთან შედარებით ვანგარიშობდით ცდომილებებს და შეგვეჩონდა სპეციალურ ცხრილში.

მეორე დღეს კვლავ იმავე მეთოდით ც. პ.-ებს ვასრულებინებდით მარჯვენა ხელით მოძრაობას კვლავ 20 სმ-ზე, ხოლო მარცხენათი 40 სმ-ზე. მოძრაობათა განმეორებებს ვთხოვდით 15-ჯერ. ცდის კრიტიკულ ნაწილში ც. პ.-ებს ორივე ხელით ვასრულებინებდით 20-20 სმ-ზე მოძრაობას სამჯერ. 40 სმ-ზე კეთების მხარეს, მარცხნივ 20 სმ მანძილზე მონაცემების მიხედვით ვაკეთებინებდით ანათვალს. ვანგარიშობდით ცდომილებებს და შეგვეჩონდა სპეციალურ ცხრილში. მესამე დღეს 20 სმ-ზე შებრუნებული ხელით ამგვარი მოძრაობის შემდეგ დამოუკიდებელი მოძრაობის ათვისთანავე, ტარდებოდა ცდის მეორე საფეხური, სადაც ც. პ.-ებს 15-ჯერ მარცხენა ხელით ისევ 20 სმ-ზე, ხოლო მარჯვენათი — 40 სმ-ზე ვასრულებინებდით კორექტირებით მოძრაობას. კრიტიკულ ცდაში შემდეგ კვლავ 40 სმ მანძილზე კეთების მხარეს შესრულებული 20 სმ-ის შესატყვისი სამი დამოუკიდებელი მოძრაობის ანათვალი შეგვეჩონდა ცხრილში.

კრიტიკულ ცდებში დაბრკოლებითა და კორექტირებით წარმოებული მოძრაობების შესატყვისი აბსოლუტური ცდომილებების შედარებამ შემდეგი სურათი მოგვცა.



$|X_1|$  დაბრკ. —  $/3,6/; /2,7/; /1,6/;$  (1).

$|X_1|$  კორეგ. —  $/2,7/; /2,6/; /1,8/;$  (2).

ამ მონაცემებიდან ჩანს, რომ დაბრკოლებით ჩატარებულ ცდაში აბსოლუტური ცდომილებები მეტია კორეგირებით ცდასთან შედარებით, ხოლო როგორც ც. პ.-ების გამოკითხვიდან ირკვევა, ისინი მათ მიერ შესრულებულ ორივე მოძრაობას ზუსტად 20 სმ-ის ტოლად განიცდიდნენ. ცდის შედეგების მიხედვით კონტრასტული ილუზია დაბრკოლებით მოძრაობის დროს მეტია კორეგირებით მოძრაობასთან შედარებით, ამავე დროს დაბრკოლებით ცდების დამოუკიდებელ მოძრაობებში ილუზია მკვეთრად მცირდებოდა. კორეგირებით ცდაში კი ილუზია დასაწყისშივე მცირეა და შემდეგშიც ძალიან ნელა, შეუმჩნევლად მცირდება.

ამრიგად, საგანწყობო ცდების შედეგებიდან ირკვევა, რომ დაბრკოლებით დაუფლებული მოძრაობა განცდაში დასაწყისშივე დიდი კონტრასტულობით ხასიათდება, კორეგირებით შესრულებულ მოძრაობებთან შედარებით.

მსგავსად აღწერილი ცდებისა, ჩავატარეთ ერთჯერადი საგანწყობო ცდა დაბრკოლებითა და კორეგირებით ცალ-ცალკე ათ-ათ ც. პ.-თან.

პირველ ათ ც. პ.-ს ვთხოვდით მარცხენა ხელით დაბრკოლებამდე, 40-სმ-ზე მოძრაობას; ხოლო მეორე ათ ც. პ.-ს მარჯვენა ხელით იმავე მანძილზე სიტყვიერი კორეგირებით მოძრაობის შესრულებას. ორივე შემთხვევაში საპირისპირო ხელით ისევ 20 სმ-ზე მოძრაობას ასრულებდნენ. თითოეულ შემთხვევაში მოძრაობა 15-ჯერ სრულდებოდა.

კრიტიკულ ცდებში 40 სმ მანძილზე მოძრაობის მხარესაც, როგორც 20 სმ მანძილზე მოძრაობის მხარეს, ც. პ.-ებისაგან 20 სმ-ზე დამოუკიდებელ მოძრაობას მოვითხოვდით სამჯერ.

გამოთვლილი აბსოლუტური ცდომილებების მიხედვით გაირკვა, რომ როგორც დაბრკოლების, ასევე კორეგირების ცდებში გარკვეულ ცვლილებებს აქვს ადგილი შედარებით წინა ცდების შესაბამის მონაცემებთან:

$|X_2|$  დაბრკ. —  $/3,8/; /3,6/; /2,7/;$  (3).

$|X_2|$  კორეგ. —  $/2,4/; /2,2/; /1,6/;$  (4).

ფიქსირებული მოძრაობების შესაბამისი ცდომილებების აღრიცხვა გვიჩვენებს, რომ დაბრკოლებით მოძრაობაში დასაწყისიდანვე კონტრასტის ზონა დიდია, ხოლო კორეგირებით მოძრაობების შესაბამისად წინასთან შედარებით ილუზია მცირეა.

ამრიგად, დაბრკოლებით მოძრაობის ცდებში, როცა საგანწყობო ცდას ტოლ მონაკვეთზე ვარჯიში უსწრებდა წინ, კონტრასტულობა დასაწყისიდანვე გარკვეულად განსხვავებულია, კორეგირებით მოძრაობის შესატყვისი ილუზიური აღქმისაგან, ხოლო მეორე, მესამე შემთხვევაში დაბრკოლებითა და კორეგირებით მოძრაობებში კონტრასტული ილუზია დაახლოებით ერთნაირი სიდიდით განიცდის შემცირებას თუმცა ისინი სხვადასხვა დონეზე რჩებიან.

ორივე დაბრკოლებით ჩატარებული ცდის აბსოლუტურ სიდიდეთა შედარება შემდეგს გვიჩვენებს:

$|X_1|$  დაბრკ. —  $/3,6/; /2,7/; /1,6/;$  (1).

$|X_2|$  დაბრკ. —  $/3,8/; /3,6/; /2,7/;$  (3).

დაბრკოლებით შესრულებულ პირველ ცდაში იმ ც. პ.-ბთან, რომლებიც წინასწარ გავარჯიშებულნი იყვნენ კრიტიკული ცდის შესაბამის მოძრაობებში, აბსოლუტური ცდომილება საკმარისი აღმოჩნდა, რაც თანდათან სწრაფად მცი-

რდებოდა, ხოლო ფიქსირების ცდაში სადაც გაუვარჯიშებელი ც. პ.-ები მონაწილეობდნენ, კონტრასტული ილუზია, წინ ჩატარებული ცდის შედეგებთან შედარებით, მეტია და იგი თანდათან მცირედით განიცდის კლებას.

იმავე ცდების კორეგირებით ჩატარებული აბსოლუტური ცდომილებების შედარებებმა კი შემდეგი გვიჩვენა:

$/X_1/$  კორეგ. —  $/2,7/; /2,6/; /1,8/;$  (2).

$/X_2/$  კორეგ. —  $/2,4/; /2,2/; /1,6/;$  (4).

როგორც აღნიშნული მონაცემები გვიჩვენებს, კორეგირებით მოძრაობის ცდებში დაბრკოლებით ცდებთან შედარებით ყველგან თანაბრად მცირეა ილუზია და ისიც ვარჯიშის შემთხვევაში მცირე ცვლილებებით ხასიათდება. (ცვლილებები კლებისაკენ) შევადარეთ ერთმანეთს როგორც კრიტიკულ მოძრაობებში გაგვარჯიშებულ, ასევე გაუვარჯიშებელ ც. პ.-თა აბსოლუტური ცდომილებები, როგორც დაბრკოლებით, ისე კორეგირებით მოძრაობების შემთხვევაში, რამაც შემდეგი სურათი მოგვცა:

$/X_1/$  დაბრკ. —  $/3,6/; /2,7/; /1,6/;$  (1).

$/X_1/$  კორეგ. —  $/2,7/; /2,6/; /1,8/;$  (2).

$/X_2/$  დაბრკ. —  $/3,8/; /3,6/; /2,7/;$  (3).

$/X_2/$  კორეგ. —  $/2,4/; /2,2/; /1,6/;$  (4).

გაუვარჯიშებელ საგანწყობო ცდის შემთხვევაში კრიტიკულ ცდაში შესრულებული მოძრაობების აბსოლუტური ცდომილებების შედარებით ირკვევა, რომ მათი კონტრასტულად განცდა დიდია. არა მარტო კორეგირებით ჩატარებულ საგანწყობო ცდებში მიღებულ აბსოლუტური ცდომილებების შედარებით, არამედ მონაცემების შედარებითაც, რომელშიც საგანწყობო ცდას წინ უსწრებდა ტოლ სიდიდეებზე ვარჯიში.

მიღებულ შედეგებს უფრო ფართოდ თუ ვაგწლით, მივიღებთ, რომ ჩვენს მიერ ჩატარებულ ცდებში, როცა მათ პირველ დღეს ორივე ხელით ტოლ მანძილზე (20 სმ) ვარჯიში უსწრებდა წინ, ფიქსირებული მოძრაობები მოქმედებაში ასიმეტრიულია, ხოლო ც. პ.-თა მიერ ეს მდგომარეობა კონტრასტულად განიცდება. ამავე დროს დაბრკოლებით ჩატარებულ ცდებში დასაწყისში კონტრასტულობის ზონა დიდია, მაგრამ შემდგომი განმეორებით იგი სწრაფად მცირდება, კორეგირებით ჩატარებული ცდების დროს კონტრასტული ილუზია თავიდან მცირეა და შემდგომშიც თანდათან ნელა კლებულობს, შემდგომი განმეორებების შედეგად იგი დაახლოებით იმ დონემდე დადის, რომელზედაც დაბრკოლებით ფიქსირებული მოძრაობები გვქონდა.

შემდგომ ცდებში, სადაც ფიქსირების მოძრაობები ყოველგვარი ვარჯიშის გარეშე შესრულებოდა, მოქმედებაში ისინი კვლავ ასიმეტრიულია, ხოლო განცდაში კონტრასტულნი იყვნენ. მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ ფიქსირების დროს კონტრასტული ილუზია ამ შემთხვევაში უფრო დიდი ზონით ხასიათდება, ვიდრე იმ შემთხვევაში, როცა საგანწყობო ცდას ტოლ სიდიდეებზე ვარჯიში უსწრებდა წინ, მოძრაობის გაგრძელების მეორე, მესამე განმეორებების შემდეგ აღნიშნული ილუზია მცირე კლებით ხასიათდება. ე. ი. კონტრასტის ზონა მცირდება. იმავე პირობებში კორეგირებით ჩატარებული მოძრაობები, ფიქსირებით ჩატარებულ მოძრაობებთან შედარებით, კვლავ მცირე კონტრასტით ხასიათდებიან. დასაწყისშივე და შემდგომ მოძრაობებშიც იგი მცირე ტემპით განიცდის კლებას.

ამრიგად, მიღებული შედეგების მიხედვით ჩანს, რომ ჩვევის შემუშავების



პროცესში, რაც ჩვენს ცდებში კორეგირებით მოძრაობით ხასიათდებოდა, ადგილი აქვს ამ მოძრაობების შემდგომ დახვეწას და დაზუსტებას, ეს პროცესი, ერთის მხრივ, ეფუძნება განწყობის ფიქსირების ფაქტს, მეორე მხრივ იგი ცნობიერი ჩარევით წარმართება, რამდენადაც ეს საჭიროა ჩვევის შემუშავებისათვის.

აქედან ნათელია, რომ ჩვევის შემუშავებისა და განწყობის ფიქსირების ეფექტები არაა ერთი და იგივე. განწყობის ფიქსირება ხდება ორივე შემთხვევაში; პირველში იგი მიღებულია, როგორც სუფთა ეფექტი, მეორეში კი ჩანს, როგორც საფუძველი შეგნებული და გაცნობიერებული მოქმედების შეძენისა. აქ ჩვენ უკვე გვაქვს დამოუკიდებელი, ჩამოყალიბებული მოქმედება — ჩვევა.

გამოდის, რომ განწყობის ფიქსირებისა და ჩვევის შემუშავების პროცესებს შორის არავითარი წინააღმდეგობა არ არსებობს, პირიქით, პირველი მეორის საფუძველია და მასში მონაწილეობს, როგორც მისი შექმნის მექანიზმი, აქტივობისათვის აუცილებელი საფუძველი.

**Е. Г. КВИРИКАШВИЛИ**

## К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ФИКСИРОВАННОЙ УСТАНОВКИ И НАВЫКА

Р е з ю м е

В работе ставится вопрос о взаимоотношениях процессов фиксации установки и формирования навыка. Для решения этого вопроса были проведены эксперименты в среде сенсомоторной активности.

В опытах мы смогли разделить эти два процесса с помощью введения в эксперимент препятствия движению и корегирования.

Полученные результаты показали, что в опытах с препятствием справа получается контрастная иллюзия большой зоны, в последующем резко уменьшающаяся. В опытах коррекции движения сначала же зона контрастности малая, и в дальнейшем она постепенно и слабо уменьшается.

Таким образом, в первом случае получается чистый эффект фиксированной установки, и во втором происходит усовершенствование и уточнение движения с помощью участия сознания, что и ведет к фиксированию навыка.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

### ნანა ჟუთათელაძე

## ქალაქის „ძველი“ და „ახალი“ საცხოვრებელი გარემოს ბანუქობისათვის შემასაზღვრავი და არქიტექტურული გეგმარებითი პრობლემები

ქალაქის დინამიური განვითარების პროცესი უშუალოდ დაკავშირებულია ურბანიზაციასთან. ქალაქის მოსახლეობის რაოდენობა 1920 წ. მთელი დედა-მიწის მოსახლეობის 19, 4% შეადგენდა, ხოლო 1970 წ. 38,4%. ქალაქის მოსახლეობის რაოდენობის ზრდის შესაბამისად მატულობს ქალაქების მიერ დაკავებული ტერიტორია.

მაგალითად, საბჭოთა კავშირში ქალაქის ტერიტორიულ-სივრცითი განვითარებისათვის ყოველწლიურად გამოიყენება 1. 500 000 ჰა მიწის ფართობი. აქედან ქალაქის სტრუქტურაში საცხოვრებელ განაშენიანებას ტერიტორიის ყველაზე დიდი ნაწილი — 50% უკავია. ამრიგად, ნათელია, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საცხოვრებელ განაშენიანებას ქალაქის მთლიანი ორგანიზმისა და მისი სილუეტის განვითარებაში.

თანამედროვე ქალაქის გეგმარებით-სივრცითი სტრუქტურა ძირითადად „ფუნქციონალიზმის“ იდეების შესაბამისად ჩამოყალიბდა. მათი ზეგავლენით 60-იან წლებამდე ქალაქგეგმარებლები პროექტირებისას არ ითვალისწინებდნენ ქალაქის ორგანიზმის სივრცული და დინამიური განვითარების პრობლემებს, ხოლო სივრცის რაციონალურად გამოყენების იდეას მუდმივად არსებობას უწინასწარმეტყველებდნენ. ასევე გაუთვალისწინებელი აღმოჩნდა ამა თუ იმ რეგიონის გეოგრაფიული გარემო, ადგილობრივი ეთნიკური თავისებურებანი და სხვა. აქედან გამომდინარე უგულვებელყოფილი იქნა ადამიანის ფაქტორი — მისი სოციალური არსი. ამის გამო ქალაქის თანამედროვე გარემომ ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა ქალაქებში იდენტური სახე მიიღო. აღმოჩნდა, რომ ასეთ „ლოგიკურ“ საფუძველზე აგებული გარემო ერთფეროვანი და მოსაწყენია ადამიანისათვის, ქალაქები კი იქმნებოდა და იქმნება ადამიანისათვის.

ამრიგად, ქალაქგეგმარებლების მიერ შემოთავაზებული არქიტექტურული გარემო და მოსახლეობის ფსიქო-სოციალური მოთხოვნილებანი დაპირისპირებული აღმოჩნდნენ.

თანამედროვე ქალაქის გარემოში ადამიანი ხშირად განიცდის სტრესს, რაც უმთავრესად გამოწვეულია სტატიურად ჩამოყალიბებული არქიტექტურულ-სივრცითი სტრუქტურით, ხმაურიანი ქუჩებითა და მოსახლეობის მაღალი სიმჭიდროვით. ურბანიზაციის მზარდმა ტემპმა, ერთის მხრივ, გააფართოვა ადამიანებს შორის კომუნიკაბელურობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, გაფართოებულმა კონტაქტებმა ზედაპირული ხასიათი მიიღო; წარმოიშვა გაუპიროვნების პრობლემა.

უარყოფითი სან-ჰიგიენური ფაქტორები ზეგავლენას ახდენენ ადამიანის ცენტრალურ ნერვულ სისტემაზე. ფრანგ მკვლევართა მონაცემებით 1971-1975 წლებში ხმაურის საგრძნობმა გაზრდამ პარიზში გამოიწვია ნევროზების ზრდა 50-დან 70 %-მდე [3].



მდგრადი კავშირი არსებობს განსახლების სიმჭიდროვესა და ქცევის ურთიერთობის ნორმებს შორისაც.

Galle, Gove და Mcpherson განიხილავენ ურთიერთკავშირს მოსახლეობის სიმჭიდროვის 4 კომპონენტსა (ადამიანების რაოდენობა წათავსებზე, სათავსებისა ბინაზე, ბინების რაოდენობა სახლებში და სახლებისა — ტერიტორიაზე) და ხუთ სოციალურ პათოლოგიას შორის (სიკვდილიანობის რიცხვის ზრდა, შობადობის შემცირება, ბავშვთა აღზრდის პრობლემები, არასრულწლოვანთა დანაშაულის გაზრდა, ფსიქიკური დაავადებანი) [6].

ადამიანებს შორის ურთიერთობის პროცესი თავისი ხასიათით ზოგადად სივრცესთანაა დაკავშირებული. თანამედროვე ქალაქის სივრცითი მასშტაბები იწვევს ადამიანის ემოციურ გადატვირთვას. ერთ-ერთ ადგილს ქალაქის სტრუქტურაში, რომელშიც ადამიანი დარღვეული ემოციური წონასწორობის აღდგენას ადვილად უნდა ახერხებდეს — საცხოვრებელი გარემო წარმოადგენს.

თანამედროვე საცხოვრებელი განაშენიანების გეგმარებისას ქალაქმგეგმარებლების დამოკიდებულება ისტორიულად ჩამოყალიბებული „ძველი“ საცხოვრებელი გარემოს მიმართ უკიდურესად ნეგატიური იყო. ისინი ყურადღებას ამახვილებდნენ სანიტარულ-ჰიგიენური ნორმების დაცვაზე. ბინების მაქსიმალურ ინსოლაციაზე, შიდა კომუნიკაციათა ოპტიმალურ გადაწყვეტაზე და რეკრეაციულ ტერიტორიათა გამწვანებაზე. ისტორიულად ჩამოყალიბებული საცხოვრებელი გარემოს დადებითი სოციალური მაჩვენებლები კი მთლიანად უგულვებელყოფილი იქნა. საბოლოო ჯამში აღმოჩნდა, რომ თანამედროვე საცხოვრებელი გარემო წარმოადგენს სივრცითი „ფორმისა“ და სოციალური „შინაარსის“ ე. წ. მექანიკურად გაერთიანებულ ორგანიზმს. ამისი დამადასტურებელია მოსახლეობის მხრიდან ინდიფერენტული განწყობა თანამედროვე გარემოს მიმართ, გაუცხოების განცდა და მყარი იზოლაცია საცხოვრებელ ბინებში.

ბოლო დროს სულ უფრო მეტად შეიმჩნევა ადამიანის სწრაფვა ისტორიულად ჩამოყალიბებული გარემოსადმი, სადაც „ფარდობითი“ და „აბსოლუტური“ მასშტაბი ადამიანურ მასშტაბს შეესაბამება, ხოლო სოციალური კონტაქტი ბუნებრივად მიმდინარეობს. ეს კი ხელს უწყობს ადამიანის სწრაფ ადაპტაციას მოცემულ გარემოში და მის შესაბამის გათავისებებას.

როგორც ესტონელ მეცნიერთა გამოკვლევებმა გვიჩვენეს, თანამედროვე ხალხმრავალ ცენტრებში, სადაც მეტწილად სივრცითი კონტაქტები დომინირებს, ნაცნობები ხშირ შემთხვევაში გაურბიან შეხვედრას, მაშინ როცა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ძველ ცენტრში სიამოვნებით ხვდებიან ერთმანეთს ხანგრძლივი დროით [7].

ანალოგიურად, „ძველი“ საცხოვრებელ გარემოშიც თავისთავად ხდება ტერიტორიის გამოყოფა სოციალური კონტაქტებისათვის. ამას ხელს უწყობს რეკრეაციული ფუნქციის მქონე ქუჩათა ქსელური სისტემა, ნახევრად გახსნილი ეზოს სტრუქტურა და სხვა. ამგვარ ქუჩებს საოცარი „სიცოცხლის უნარიანობა“ ახასიათებს. თანამედროვე საცხოვრებელ განაშენიანებაში ქუჩათა ქსელური სისტემა უარყოფილია. მოედნები, ქუჩები და ეზოები ძირითადად გაერთიანებულია საცხოვრებელი სახლების მოცულობებს შორის არსებული სივრცის ქვეშ. „ძველი“ საცხოვრებელთან შედარებით რეკრეაციული ზონები აქ დაცარიელებულია. აღმოჩნდა, რომ „სიცოცხლისუნარიანი“ ქუჩის უბანში ყო-



ველ მცხოვრებს უჩნდება ტერიტორიული იმპერატივის — ტერიტორიის გათავისების განცდა, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობს წესრიგისა და სიმშვილის დამყარებას ტერიტორიაზე.

მაგალითად, იმის გამო, რომ სენტ-ლუისში იაფფასიანი საცხოვრებელი კომპლექსის მშენებლობისას თავის დროზე მცხოვრებთა სოციალური და დემოგრაფიული მონაცემები არ გაითვალისწინეს, ხოლო მაღლივი კორპუსები გამოყვეს დიდი მწვანე ზონებით, სულ მალე საჭირო შეიქმნა კომპლექსის დანგრევა, რადგანაც დანაშაულის რიცხვმა საგრძნობლად იმატა, საცხოვრებელი ბინები კი დაცარიელდა [4, გვ. 29].

ისტორიულად ჩამოყალიბებულ საცხოვრებელ განაშენიანებაში მოედნების, ქუჩების, ეზოების და საცხოვრებელი სახლების თანმიმდევრობა ერთიან, რითმულ დინამიზმს აღწევს. მათი სივრცითი „ფორმა“, თავისი ხასიათით ნაციონალურ საფუძველზეა დაფუძნებული, იგი არ არღვევს ადამიანის პერსონალურ სივრცეს და არ იწვევს მასში ფსიქოლოგიური დისკომფორტის განცდას. აღსანიშნავია, რომ სხვადასხვა დემოგრაფიული პარამეტრის მქონე ადამიანებში ასეთი სივრცის ცნებას სხვადასხვა განზომილება გააჩნია. ამიტომ, ერთ-ერთ წამყვან მომენტს თანამედროვე ქალაქის სტრუქტურის ფორმირებაში წარმოადგენს ადამიანური სივრცე, მისი აღქმის ვიზუალური პროცესი. ადამიანი ქალაქის ორგანიზმში წარმოადგენს აქტიურ ელემენტს. იგი ძირითადად სენსომოტორული აქტივობის მეშვეობით განიცდის ქალაქის გარემოს.

სხვადასხვა გამოკვლევები ნათლად მიუთითებენ, რომ ისტორიულად ჩამოყალიბებული საცხოვრებელი გარემო ემოციურ-ესთეტიკური თვალსაზრისით ბევრად უფრო შთამბეჭდავია, ვიდრე ორდინალური თანამედროვე საცხოვრებელი გარემო.

ამრიგად, ჩვენს წინაშე დაისვა საკითხი გამოგვეკვლია ისტორიულად ჩამოყალიბებული და თანამედროვე საცხოვრებელი გარემოს შემადგენელი ელემენტების პიროვნებისეული, განწყობისეული შეფასება, მისი ფსიქოემოციური მახასიათებლები.

როგორც ვიცით, განწყობა წარმოადგენს ადამიანის მთლიან პიროვნებისეულ მდგომარეობას, მზაობას, აღმოცენებულს მოთხოვნილებისა და მისი დაკმაყოფილებისათვის საჭირო სიტუაციის შეხვედრისას, რომელიც საფუძველად უდევს ადამიანის ნებისმიერ ქცევას და რომელშიც წინასწარ ესკიზურადაა ასახული მომავალი ქცევა [1].

აღსანიშნავია ის გარემოებაც რომ ადამიანებს უყალიბდებათ სპეციფური, განწყობისეული დამოკიდებულება სოციალურ ობიექტთა და მოვლენათა მიმართ. ამგვარი განწყობისეული დამოკიდებულება გამოიხატება მიღება-არმიღების კატეგორიებით [5].

სწორედ ამიტომ პიროვნულ და სოციალურ განწყობისეულ შეფასებებს უდიდესი როლი ენიჭება გარემოს შეფასებაშიც.

ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად მიღებული შედეგები საშუალებას მოგვცემს საცხოვრებელი გარემოს პროექტირების პროცესში გავითვალისწინოთ პიროვნულად მისაღები, დადებითად შეფასებული გარემოს ელემენტები.

შევქმნათ გარემოსეულ ელემენტთა პიროვნულად მისაღები კოეფიციენტების მატრიცა, რომლის რაციონალურად გამოყენება საშუალებას მოგვცემს დავაგეგმაროთ ოპტიმალური საცხოვრებელი გარემო. დასახული მიზნის მისაღწევად, ჩვენი აზრით, ყველაზე მეთოდურ საშუალებას საცხოვრებელი გარე-





მაღალი კლასის ———: ———: ———: ———: დაბალი კლასის  
სუფთა ———: ———: ———: ———: ———: ქუჭყიანი  
მხიარული ———: ———: ———: ———: ———: ნაღვლიანი  
უხეში ———: ———: ———: ———: ———: ნაზი  
ნათელი ———: ———: ———: ———: ———: ბნელი  
ენერგიული ———: ———: ———: ———: ———: ინერტული  
აქტიური ———: ———: ———: ———: ———: პასიური  
დინამიკური ———: ———: ———: ———: ———: სტატიკური  
მკაცრი ———: ———: ———: ———: ———: ლმობიერი  
მსუბუქი ———: ———: ———: ———: ———: მძიმე  
მედგარი ———: ———: ———: ———: ———: უძლური

ყოველ ცდისპირს წინასწარ ეძლეოდა შემდეგი ინსტრუქცია: სკალის მეშვეობით, რომელზედაც წინასწარ მოცემულია ზედსართავების წყვილები, უნდა შეაფასოთ თქვენს წინაშე წარმოდგენილი ფრაგმენტები. სკალა წარმოადგენს თქვენი დამოკიდებულების გაზომვის საშუალებას. ურთიერთსაწინააღმდეგო ზედსართავებს შორის არსებული საფეხურებით (გრადაციებით) უნდა მოახერხოთ თქვენი პოზიციის განსაზღვრა აღნიშნული სტიმულის შეფასებისათვის. მაგალითად, თუ თქვენ მიგაჩნიათ, რომ სლაიდზე ასახული არქიტექტურული გარემო თქვენთვის ძალიან სასიამოვნოა, მაშინ თქვენი პოზიცია (+3) სკალურ მაჩვენებელს შეესაბამება. ხოლო თუ არც სასიამოვნოდ და არც უსიამოვნოდ მიიჩნევთ ეკრანზე წარმოდგენილ გარემოს, თქვენი პოზიცია (0)-ია. უარყოფითი ნიშნებით ხასიათდებიან სკალის მარჯვენა მხარეს მოყვანილი შეფასებები. მაგალითად, თუ თქვენ მიგაჩნიათ, რომ გარემო ინერტულია, თანაც ძლიერ ინერტულია, ამ შემთხვევაში ასახელებთ ციფრს (-3).

იყავით ყურადღებით, რადგან ზედსართავები თავისი პოლარული მნიშვნელობით გარკვეული მიზნით ზოგან მარცხენა, ხოლო ზოგან მარჯვენა მხარეს არის მიმართული. მაგალითად, „უხეში“ — (+)-ში, ხოლო „ნაზი“ — (-)-ში. თქვენგან მოითხოვენ ყოველთვის გაცნობიერებულ შეფასებას ყოველი ზედსართავი სახელის მიმართ.

ინსტრუქციის გათვალისწინებით შედგენილ იქნა ცხრილი განზომილებით  $7 \times 12$ ; სადაც სვეტების შესასვლელზედ მოყვანილია ზემოქმედების ხარისხის შეფასებები, სტრიქონების შესასვლელზე — ზემოქმედების ფაქტორები. თანაკვეთაში კი მოცემულია შესაბამისი სიხშირეები (რაოდენობა იმ ცდისპირთა, რომელთაც მიცემულ სტიმულს მისცეს შესაბამისი შეფასება).

სიხშირეების ცხრილი №1

	+ 3	+ 2	+ 1	0	- 1	- 2	- 3
1	n <sub>11</sub>	n <sub>12</sub>	n <sub>13</sub>	n <sub>14</sub>	n <sub>15</sub>	n <sub>16</sub>	n <sub>17</sub>
2	n <sub>21</sub>	n <sub>22</sub>	n <sub>23</sub>	n <sub>24</sub>	n <sub>25</sub>	n <sub>26</sub>	n <sub>27</sub>
:							
12	n <sub>121</sub>	n <sub>122</sub>	n <sub>123</sub>	n <sub>124</sub>	n <sub>125</sub>	n <sub>126</sub> *	n <sub>127</sub>





შედგენილია 88 ცხრილი (თითო ცხრილი ყოველი სტიმულისათვის), ყოველი ასეთი ცხრილისათვის ვითვლით 12 საშუალო  $X_i$ -ს.

$$X_i = \frac{n_{i1} + 2n_{i2} + 3n_{i3} + \dots + 7n_{i7}}{N}, \quad i=1, 2, \dots, 12$$

სადაც  $N$  არის ცდისპირთა საერთო რიცხვი,

12 მახასიათებელი დაიყვანება სამ მახასიათებელზე —  $k_1, k_2, k_3$ , რომლებიც სემანტიკურ ველში სამი ფაქტორის შესაბამისი სტიმულური შეფასების მაჩვენებელია [2].

$$K_1 = \frac{1}{6} (X_1 + X_2 + X_3 + X_4 - X_5 + X_6 + 8),$$

$$K_2 = \frac{1}{3} (X_7 + X_8 + X_9),$$

$$K_3 = \frac{1}{3} (-X_{10} + X_{11} + X_{12} + 8).$$

სტიმულის მთლიანი შეფასება საშუალო სემანტიკურ ველში წარმოებს შემდეგი ფორმულით:

$$K = \frac{1}{2\sqrt{3}} (\sqrt{(K_1-1)^2 + (K_2-1)^2 + (K_3-1)^2 - (7-K_1)^2 + (7-K_2)^2 + (7-K_3)^2}).$$

ყოველი  $i$  სტიმულისათვის შედგენილი №1 სახის ცხრილის მიხედვით გამოვთვლით შემდეგ სიდიდეებს

$$m_{ij} = n_{1j} + n_{2j} = \dots + n_{12j}, \quad j = 1, 2, \dots, 7, \quad i = 1, 2, \dots, 88.$$

ამგვარად მიიღება ახალი ცხრილი, რომელიც შედგება 7 სვეტისა და 88 სტრიქონისაგან. შემდგომ განიხილება ამ ცხრილის ნებისმიერი ორი სტრიქონი, რომელთათვისაც მიიღება ცხრილი №2 (ქვემოთ მოყვანილია ცხრილი 1 და 2 სტიმულისათვის).

ცხრილი № 2

	1	2	3	4	5	6	7
1	$m_{11}$	$m_{12}$	$m_{13}$	$m_{14}$	$m_{15}$	$m_{16}$	$m_{17}$
2	$m_{21}$	$m_{22}$	$m_{23}$	$m_{24}$	$m_{25}$	$m_{26}$	$m_{27}$

ამ ცხრილში მოყვანილ ორ განაწილებათა შორის განსხვავებას ვამოწმებთ  $X^2$  — კრიტერიუმის საშუალებით

$$X^2 = \sum_i \sum_j \frac{(N_{ij} - P_{ij})^2}{P_{ij}}.$$

$N_{ij}$  გამოითვლება ცხრილი №2-დან შემდეგ ფორმულათა მეშვეობით

$$N_{11} = m_{11} + m_{12},$$

$$N_{21} = m_{21} + m_{22},$$

$$N_{12} = m_{13} + m_{14} + m_{15}, \quad N_{22} = m_{23} + m_{24} + m_{25},$$

$$N_{13} = m_{16} + m_{17}, \quad N_{23} = m_{26} + m_{27}.$$

თუ ერთი მაინც  $N_{ij} < 5$ -ზე, მაშინ გამოთვლები წყდება,  $X^2$  არ გამოითვლება. თუ ყველა  $N_{ij} \geq 5$ , მაშინ გამოთვლები გრძელდება. შედეგად მიიღება ცხრილი №3,

ცხრილი №3

	1	2	3	
1	$N_{11}$ $P_{11}$	$N_{12}$ $P_{12}$	$N_{13}$ $P_{13}$	$N_1$
2	$N_{21}$ $P_{21}$	$N_{22}$ $P_{22}$	$N_{23}$ $P_{23}$	$N_2$
	$N_3$	$N_4$	$N_5$	$N$

სადაც

$$N_1 = \sum_j N_{1j}, \quad N_2 = \sum_j N_{2j}, \quad N_3 = \sum_i N_{i1},$$

$$N_4 = \sum_i N_{i2}, \quad N_5 = \sum_i N_{i3}, \quad N = \sum_i \sum_j N_{ij},$$

$$P_{11} = \frac{N_1 \cdot N_3}{N}, \quad P_{12} = \frac{N_1 \cdot N_4}{N}, \quad P_{13} = \frac{N_1 \cdot N_5}{N},$$

$$P_{21} = \frac{N_2 \cdot N_3}{N}, \quad P_{22} = \frac{N_2 \cdot N_4}{N}, \quad P_{23} = \frac{N_2 \cdot N_5}{N}.$$

ემპირიული შედეგები სტატისტიკურად დამუშავდა ЭВМ-ზე EC — 1040.

გამოთვლებით მიღებულმა კრიტერიუმის რიცხვითი მნიშვნელობების ანალიზმა გვიჩვენეს, რომ ისტორიულად ჩამოყალიბებული „ძველი“ საცხოვრებელი გარემოს კატეგორიებში შემავალი სტიმულები საშუალოდ შეფასებული იქნა დადებითად (გრაფიკი № 1). „ახალი“ საცხოვრებელი გარემოს ამსახველმა სტიმულებმა გაცილებით დაბალი შეფასებები მიიღეს. თითხმეტიდან უარყოფითი ნიშნით შეფასდა რვა კატეგორია (გრაფიკი № 2).

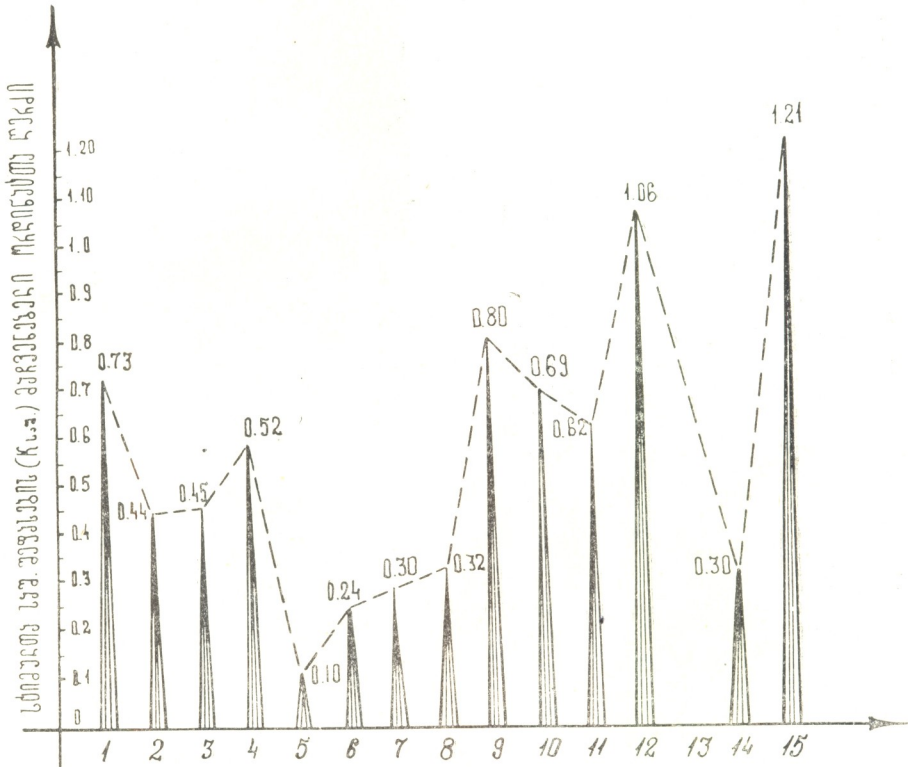
ორივე გრაფიკზე გამოტოვებულია თითო კატეგორია. № 1 გრაფიკზე მე-13 ნომრით წარმოდგენილი კატეგორია — სასურსათო და საყოფაცხოვრებო მომსახურების ობიექტის ფასადი, რადგან მას ორივე „ძველ“ და „ახალ“ გარემოში მხოლოდ თანამედროვე სახე გააჩნია.

მე-5 ნომრით წარმოდგენილი კატეგორია, შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ქუჩა, რომელიც თანამედროვე საცხოვრებელ გარემოში ლიკვიდირებულია, შესაბამისად № 2 გრაფიკზე ნაჩვენებია არ არის. შეფასების მიხედვით ორივე მე-13 და მე-5 ნომრით წარმოდგენილმა კატეგორიამ თითოეულ გრაფიკზე ბოლო ადგილი დაიკავა. ამის მიზეზია შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ქუჩის კატეგორიაში განთავისუფლებული № 1 ნახატი წარმო-



დგენილი სტიმულის ის ძირითადი მახასიათებლები, რომლებიც ამავე კატეგორიაში გაერთიანებული დანარჩენი სტიმულების მახასიათებლებსაც წარმოადგენენ. ესენია: წარმოდგენილი სიტუაციის მაქსიმალური გადატვირთვა ერთმანეთის მიმართ ძლიერ ახლოს განლაგებული მოცულობებისა და დეტალების მეშვეობით, არქიტექტურული ელემენტების შელახული სახე, მწვანე ნარგავების უქონლობა, რუხი ფერის გამა და სხვა.

„ძველი“ საცხოვრებელი გარემოს სტიმულ-კატეგორიათა საშუალო შეფასებების მაჩვენებელი გრაფიკი №1



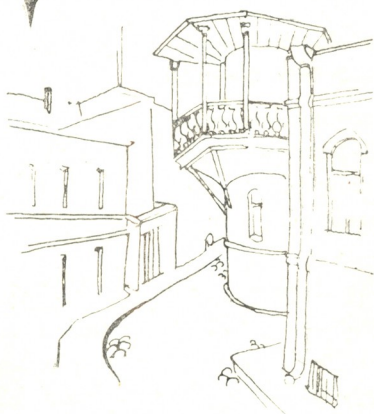
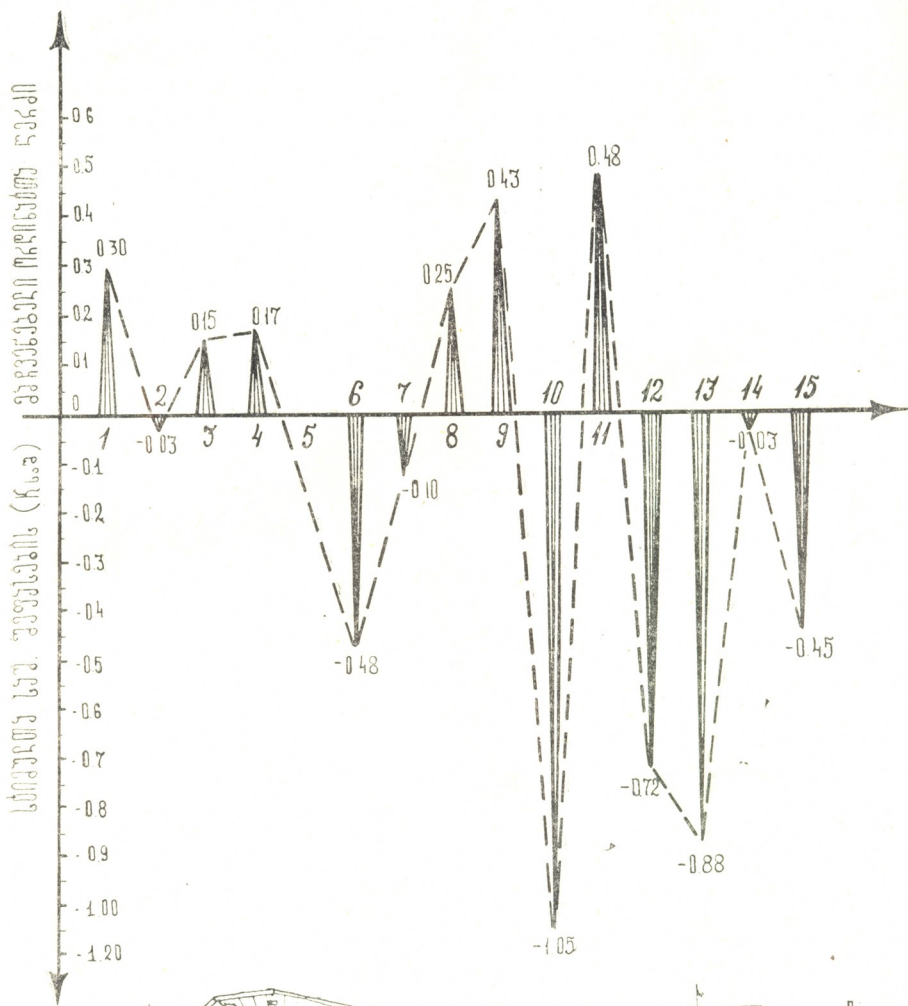
საცხოვრებელი გარემოს კატეგორიათა მაჩვენებელი აბსცისთა ღერძი (ნუმერაცია ზევით ჩამოთვლილ კატეგორიათა თანმიმდევრობას ემთხვევა)

სასურსათო და საყოფაცხოვრებო მომსახურების ობიექტები, განთავსებული ძირითადად საცხოვრებელი სახლების პირველ სართულში, მიზიდვის ელემენტების მხრივ (რეკლამა, გრაფიკული გაფორმება), ძლიერ ღარიბად გამოიყურებიან; დაუხვეწავია ფასადის შემადგენელი დეტალებიც, რაც თავის მხრივ სტიმულებს უსახურს ხდის.

როგორც №1 გრაფიკიდან ჩანს ყველაზე მაღალი შეფასება კატეგორია პანორამის (ნომერი 15) სტიმულებმა მიიღეს. ნახატი №2 კატეგორია პანორამიდან ყველაზე მაღალი შეფასების მქონე სტიმულის ფრაგმენტს წარმოადგენს, რომლის ანალიზით საშუალება გვეძლევა წარმოდგენა ვიქონიოთ, ამავე კატეგორიაში გაერთიანებულ, დადებითად შეფასებულ სტიმულთა იმ საერთო მახასიათებლებზე, რომლებიც ადამიანზე დადებითად ზემოქმედებენ. ესენია: მრავალბლანდიან მოცულობათა შორის მოძრავი სივრცის ლოკალურობა, მოუ-

7. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985, № 4

„ახალი“ საცხოვრებელი გარემოს სტიმულ-კატეგორიათა საშუალო შეფასებების  
მაჩვენებელი გრაფიკი №2



ნახ. 1



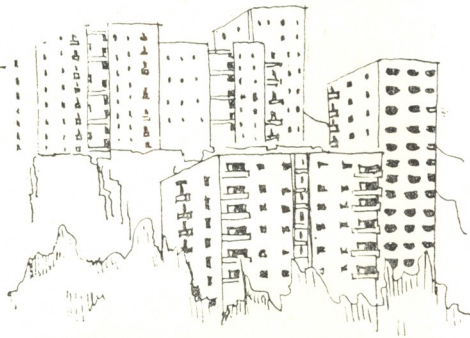
ნახ. 2

ლოდნელი სივრცული გახსნები, გარემოს მრავალფეროვნება და მასთან მო-  
ცულობების ჰარმონიული შერწყმა, გეგმარების პარტერული ხასიათი და და-

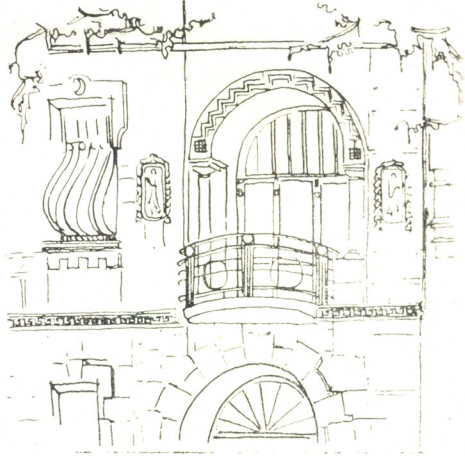


ბალსართულიანობა, ორიენტირები გარდამავალი სივრცითი ვერტიკალების სახით, ფერის ზომიერი გამოყენება და სხვა.

კატეგორია პანორამის სტიმულებმა „ახალი“ საცხოვრებელი გარემოდან უარყოფითი შეფასება მიიღეს და №2 გრაფიკზე საშუალო შეფასებათა რიგ-

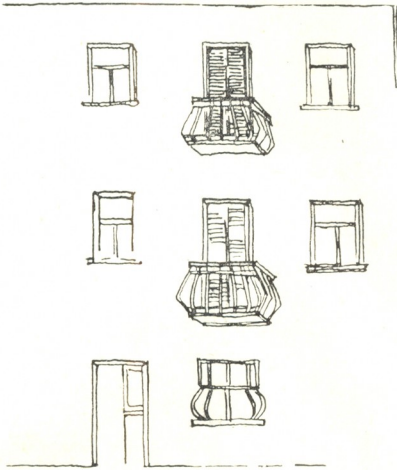


ნახ. 3



ნახ. 4

ში მეცხრე ადგილი დაიკავეს. ამ შემთხვევაში, როგორც №3 ნახატიდან ჩანს, ძირითადად დომინირებდა: პრიზმის ფორმის განაშენიანების მაღლივი ხასია-



ნახ. 5



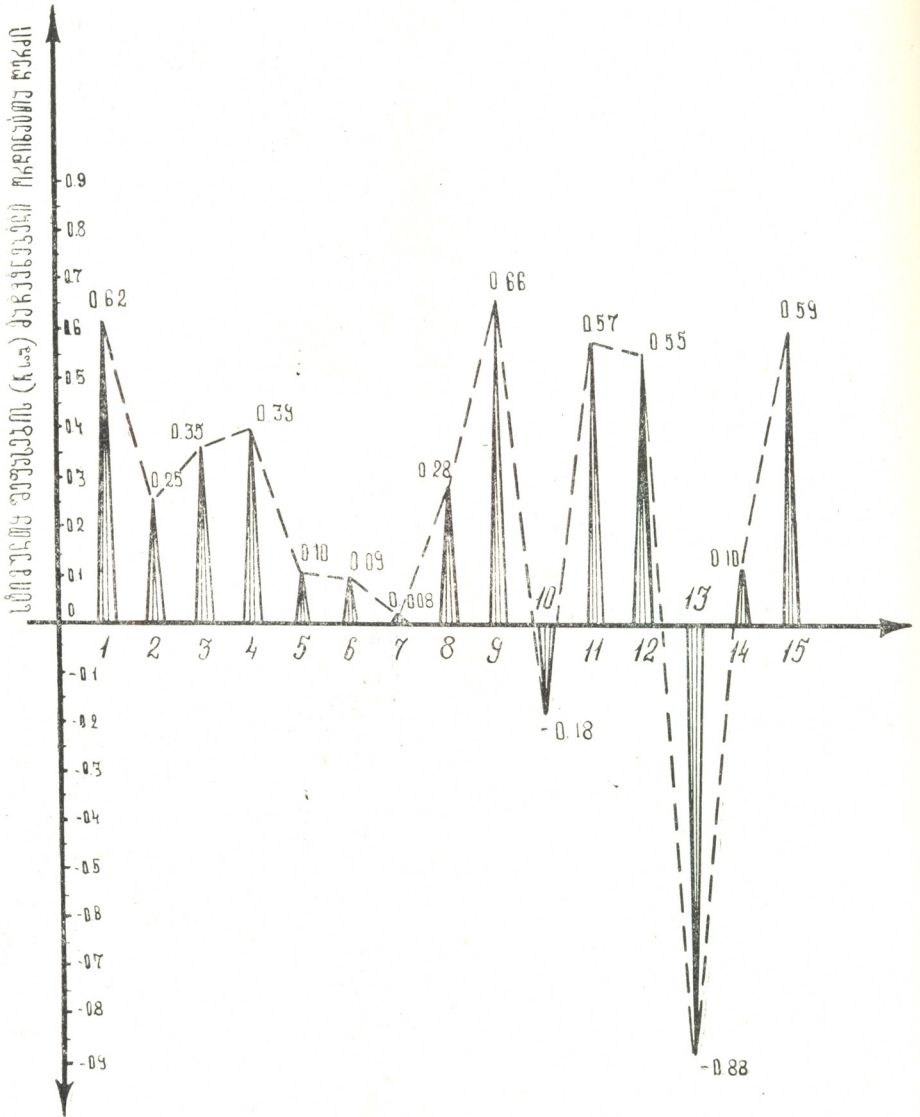
ნახ. 6

თი, თეთრი ფერის მოცულობათა ურთიერთკავშირი, მათ შორის გაბნეული სივრცე და მოცულობის შემადგენელ ელემენტთა იდენტური ხასიათი.

კატეგორია აივნის სტიმულებმა საშუალო შეფასების სიდიდის მიხედვით №1 გრაფიკზე მეორე ადგილი დაიკავა. ნახატი №4 ნათლად გვიჩვენებს სტიმულთა საერთო დადებით მახასიათებლებს: შესაფასებელი ობიექტისა და დანარჩენ ელემენტთა დახვეწილი სახე, მათი ინდივიდუალურობა და ჰარმონიული ურთიერთშეთავსება, სივრცის ლოკალურობა, ფერთა ზომიერი გამა,

შუქჩრდილის „თამაში“ და მთლიანი სიტუაციის ინტიმური „განწყობილება“. №2 გრაფიკზე იგივე კატეგორიამ უარყოფითი შეფასებით ერთ-ერთი ბოლო ადგილი დაიკავა. მისი ძირითადი მახასიათებლებია (იხ. ნახ. №5) აივ-

სტიმულ-კატეგორიათა საშუალო შეფასებების გაერთიანებული გრაფიკი №3



ნის ფორმის უსახობა, სტანდარტულობა, შემადგენელ ელემენტთა იდენტურობა, დაუხვეწავი სახე. რუხი ფერის გამა და სხვა.

კატეგორიები საცხოვრებელი გარემოს ქუჩათა სისტემის კლასიფიკაციიდან №1 და №2 გრაფიკებზე ძირითადად შეფასებათა საშუალო ზოლში მოხედნენ. მათი საერთო დადებითი მახასიათებლებია: მოცულობების მასშტაბური შეფასება ქუჩის სიგანესთან, სივრცის თანდათანობითი გრადაცია, დასა-



მასოვრებელ ელემენტთა დომინირება და მათი ვიზუალური ფიქსირება სხვადასხვა რაკურსებში, მწვანე ნარგავების რითმული ხასიათი.

აღსანიშნავია, რომ საცხოვრებელი გარემოს კეთილმოწყობის ელემენტებმა (სკვერის კატეგორიაში გაერთიანებულმა), რომლებმაც, თავიანთი ძირითადი დანიშნულებიდან გამომდინარე, დადებითად უნდა იმოქმედონ ადამიანებზე, სხვა კატეგორიებთან შედარებით დაბალი შეფასება მიიღეს, ეს კი იმის მაუწყებელია, რომ საცხოვრებელი გარემოს კეთილმოწყობა არასათანადო დონეზე დგას.

მიღებული შედეგები საშუალებას გვაძლევს გავაკეთოთ ზოგადი დასკვნა: ისტორიულად ჩამოყალიბებული საცხოვრებელი გარემო პიროვნულად ბევრად დადებითად აღიქმება, ვიდრე თანამედროვე საცხოვრებელი გარემო. ცალკეული კატეგორიები თავისი მნიშვნელობით, პიროვნული მისაღებლობის თვალსაზრისით სანდოდ განსხვავდებიან ურთიერთისაგან. მათი ძირეული შეფასების თვალსაზრისით, რიგი კატეგორიებისა გაერთიანებულ ვარიანტშიც იღებს განსხვავებულ მნიშვნელობას.

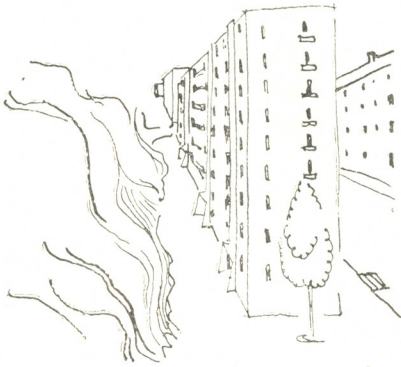
გაერთიანებული გრაფიკი № 3 ზოგადად სტიმულ-კატეგორიების შეფასებათა განაწილების შეფარდებით სურათს გვიჩვენებს. როგორც ვხედავთ, თხუთმეტი კატეგორიიდან მხოლოდ ორმა მიიღო უარყოფითი შეფასება: მე-10 ნომრით წარმოდგენილმა კატეგორია ეზომ, და მე-13 ნომრით წარმოდგე-

ნილმა სასურსათო და საყოფაცხოვრებო მომსახურების ობიექტების ფასადმა. კატეგორია ეზოში გაერთიანებული სტიმული „ძველი“ საცხოვრებელი გარემოდან უმაღლეს შეფასებათა ხუთეულში შედის (გრაფ. № 1), როგორც ნახატი № 6-დან ჩანს დადებითი შეფასება, განაპირობა ეზოთა სისტემის ნახევრად გახსნილობა მყუდრო სტრუქტურამ, დეტალების თავისებურებამ, აყურულობამ, ეზოს მიერ შემოფარგლული სივრცის ლოკალურმა ხასიათმა, მისმა ინტიმურმა განწყობამ. იგივე კატეგორიის სტიმულებმა თანამედროვე საცხოვრებელი გარემოდან ყველაზე დაბალი შეფასება მიიღო (გრ. № 2),

უარყოფითი შეფასება განაპირობა თანამედროვე ეზოს სისტემის შემოუ-

ფარგლავმა სტრუქტურამ, უსასრულოდ გრძელი ფასადის ხაზმა და სტანდარტული დეტალების დომინირებამ (ნახატი № 7).

განზოგადებული დასკვნების სახით შეიძლება ითქვას, რომ პიროვნულად მისაღებია ის საცხოვრებელი გარემო, რომლის სტრუქტურაშიც დომინირებს გეგმარების ზომიერად ლაბირინთული ხასიათი და მასში მოულოდნელი სივრცობრივი გახსნები, ვიზუალურად ფიქსირებადი სივრცითი ორიენტირებისა და დეტალების თანაბარი განაწილება, ინდივიდუალურ ფორმათა შერწყმის მრავალფეროვნება, ფერის ზომიერი გამოყენება, ტერიტორიის დეკორატიული გაფორმება, გამწვანების რითმული ხასიათი და „ინტიმურ“ კუთხეთა მრავალფეროვნება.



ნახ. 7

უარყოფითად მოქმედებს გარემო, რომელშიც წამყვანია: მრავალჯერ განმეორებადი, იდენტური მოცულობები და მათი შემადგენელი უსახო ელემენტები, ძნელად აღსაქმელი, არაფიქსირებადი სივრცე, ორიენტირების უქონლობა, რუხი ფერის დომინირება, მოუწყობელი ტერიტორია და სხვა.

ჩატარებული ექსპერიმენტი და მიღებული შედეგები წარმოადგენენ შრომის პირველ ეტაპს. შემდგომი ექსპერიმენტული კვლევა ითვალისწინებს მოცემული გამოკვლევის საფუძველზე ცალკეული კატეგორიისათვის დადებითად და უარყოფითად რეპრეზენტირებული ორი სტიმულური მასალის შექმნას — „უარყოფითი“ და „დადებითი“ გარემოს მოდელირებას და მათი პიროვნებისეული ღირებულების ექსპერიმენტულ განსაზღვრას სოციალური განწყობის მეშვეობით.

Н. Т. КУТАТЕЛАДЗЕ

## УСТАНОВОЧНЫЕ ОЦЕНКИ «СТАРОЙ» И «НОВОЙ» ЖИЛОЙ СРЕДЫ ГОРОДА И АРХИТЕКТУРНО-ПЛАНИРОВОЧНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Резюме

В работе сделана попытка на основе психологической теории установки с применением исследования социально-психологических показателей найти систему критериев, которая определяет оптимизированность архитектурной планировки. Выделены категории среды, по отношению к которым исследуются социальные установки.

С помощью направленности и интенсивности социальных установок подтверждается уровень «личностного принятия» той или иной жилой среды.

Работа носит экспериментальный характер.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ, 1940.
2. ყვავილაშვილი ჯ. სტატისტიკური მეთოდების გამოყენება ფსიქოლოგიაში, თბილისი, 1974.
3. Аллен-Ренью М. Шум — бич нашего времени. «Здоровье мира», 1972.
4. Данцинг Дж., Саати Т. Компактный город. М., 1977.
5. Надирашвили Ш. Понятие установки в общей и социальной психологии, Тбилиси, 1974.
6. Хейдметс М. Обзор исследований о пространственном факторе в межличностных отношениях. Сб. «Человек, среда, пространство», Тарту, 1979.
7. Хейдметс М., Круусвалл Ю., Кильгас Р. Общение в общественном центре города. Сб. «Человек, среда, пространство». Тарту, 1979.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



## ახალი თარგმანები

იხ. კანტი

პრაქტიკული გონების კრიტიკა

§ 8

IV თეორემა

ნების ავტონომია ყველა მორალური კანონისა და მათთვის შესაბამის მოვალეობათა ერთადერთი პრინციპია; წინააღმდეგამისა, თვითმნებლობის ყოველივე პეტერონომია არათუ არ ქმნის არავითარ ვალდებულებას, არამედ, პირუკუ, ეწინააღმდეგება მის (ვალდებულების) პრინციპსა და ნების ზნეობრიობას. ზნეობის ერთადერთი პრინციპი მდგომარეობს სწორედ კანონის დამოუკიდებლობაში ყოველივე მატერიისაგან (სახელდობრ, სასურველი ობიექტისაგან) და, ამავე დროს — თვითმნებლობის განსაზღვრაში ოდენ საყოველთაო კანონმდებელი ფორმის მეშვეობით, რომლის უნარიც მის მაქსიმას უნდა გააჩნდეს. მაგრამ ასეთი დამოუკიდებლობა თავისუფლებაა ნეგატიური გაგებით, ხოლო წმინდა და, მაშასადამე, პრაქტიკული გონების საკუთრივი კანონმდებლობა თავისუფლებაა პოზიტიური გაგებით. ამგვარად, მორალური კანონი გამოხატავს მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა პრაქტიკული გონების ავტონომიას, ე. ი. თავისუფლებას, და სწორედ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ყველა მაქსიმის ფორმალურ პირობას, რომლისა და მხოლოდ რომლის შემთხვევაშიაც ძალუძთ ამ მაქსიმებს თანხმობაში იყვნენ უმადლეს პრაქტიკულ კანონთან. ამიტომ, თუ ნებების მატერია, — ეს კი სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არ ნდომის ობიექტი, რომელიც დავაკავშირეთ კანონთან, — პრაქტიკულ კანონში შედის, როგორც მისი შესაძლებლობის პირობა, ამას შედეგად მოჰყვება თვითმნებლობის პეტერონომია, სახელდობრ, მისი დამოკიდებულება ბუნების კანონზე — მივსდიოთ ამა თუ იმ იმპულსს, ან მიდრეკილებას. ამ შემთხვევაში ნება თავის თავს კანონს კი არ უწესებს, არამედ — მარტოოდენ მოთხოვნას (Vorschrift) — გონივრულად მიჰყვეს პათოლოგიურ კანონებს, ხოლო მაქსიმა, რომელიც ასეთ შემთხვევაში ვერასოდეს ვერ იქნება საყოველთაოდ-კანონმდებელი ფორმის შემცველი, არა თუ ვერ დაგვიდგენს რაიმე ვალდებულებას, არამედ უპირისპირდება კიდევ წმინდა პრაქტიკული გონების პრინციპს, მაშასადამე, ზნეობრივ სულისკვეთებას, თუნდაც მოქმედება, რომელიც აქედან გამომდინარეობს, კანონის შესაბამისი იყოს.

33

I შ ე ნ ი შ ვ ა

34 მაშასადამე, პრაქტიკულ კანონს არასოდეს არ უნდა მივთვალთ პრაქტიკული მოთხოვნა, რომელიც შეიცავს რაღაც მატერიალურ (მაშასადამე, ემპირიულ) პირობას. მართლაც, წმინდა, თავისუფალი ნების კანონი, რომელიც ამ ნებას ათავსებს სრულიად განსხვავებულ სფეროში, ვიდრე ემპირიულია, და თუ აუცილებლობა, რომელსაც ეს კანონი გამოხატავს, არამც და არამც არ არის ბუნებრივი აუცილებლობა, მაშინ იგი სხვა არაფერში შეიძლება მდგომარეობდეს, თუ არ კანონის შესაძლებლობის ფორმალურ პირობებში საზოგადოდ. პრაქტიკული წესების ყოველივე მატერია მუდამ სუბიექტურ პირობებს ემყარება; ეს პირობები მას არ ანიჭებს არავითარ სხვა საყოველთაობას გონიერ არსებათათვის, გარდა განპირობებულისა (ვთქვათ, თუ მე მ ს უ რ ს ეს, ან ის, როგორ უნდა მოვიქცე, რომ ამას მართლა მივალწიო); და ყველა ეს პრაქტიკული წესი საკუთარი ბედნიერების პრინციპს უტრიალებს. უდავოა, რომ ყოველგვარ ნებებს რაღაც საგანი, მაშასადამე, მატერია უნდა ჰქონდეს; მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ სწორედ ეს საგანია მაქსიმის განმსაზღვრელი საფუძველი და პირობა; ასე რომ ყოფილიყო მაშინ მაქსიმა ვერ წარმოვიდგებოდა საყოველთაოდ კანონმდებელი ფორმით, რადგან, ასეთ შემთხვევაში, საგნის არსებობის მოლოდინი მოგვევლინებოდა თვითმნებლობის განმსაზღვრელ მიზეზად და ნებებს საფუძვლად დაედებოდა ნდომის უნარის დამოკიდებულება ამა თუ იმ საგნის არსებობაზე; მაგრამ ასეთი დამოკიდებულება მხოლოდ ემპირიულ პირობებშია საძიებელი და ამიტომ იგი ვერასოდეს ვერ გამოდგება საფუძვლად აუცილებელი და საყოველთაო წესისათვის. მაგალითად, სხვათა ბედნიერება შეიძლება იყოს გონიერი არსების ნების ობიექტი. მაგრამ თუ ეს ბედნიერება იქნებოდა მაქსიმის განმსაზღვრელი საფუძველი, მაშინ წანამძღვრად უნდა დაგვეშვა ის, რომ სხვათა კეთილდღეობაში ჩვენ ვპოვებთ არა მარტო ბუნებრივ კმაყოფილებას, არამედ—მოთხოვნილებასაც, რაც მოსდევს ადამიანთა თანაგრძნობითს განწყობილებას. მაგრამ მე ვერ დავუშვებ წანამძღვრად ამ მოთხოვნილების არსებობას ყველა გონიერ არსებაში (ღმერთში ხომ იგი სრულიად დაუშვებელია). მაშასადამე, თუმცა მაქსიმის მატერია შეიძლება დარჩეს, მაგრამ იგი არ უნდა იყოს მისი (მაქსიმის) პირობა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მაქსიმა ვერ ივარგებდა კანონად. ამრიგად, კანონის შიშველი ფორმა, რომელიც მატერიას ზღუდავს, ამავე დროს, გარდუვალად უნდა იყოს საფუძველი იმისა, რომ ეს მატერია ნებას დაფურთოთ, წანამძღვრად კი არ ვიგულისხმობთ. ვთქვათ, მატერიაა ჩემი პირადი ბედნიერება. ეს, თუ მას ყველა არსებას მივაწერ (რაც ფაქტიურად შემოიძლია ჩავიდინო ყოველი სასრული არსების მიმართ), ობიექტური პრაქტიკული კანონი გახდება იმ შემთხვევაში, თუ მასში სხვათა ბედნიერებასაც მოვაქცევ. მაშასადამე, კანონი, რომ ხელი შევუწყობთ სხვების ბედნიერებას, გამომდინარეობს არა იმ დაშვებიდან, რომ ეს არის ობიექტი ყოველი არსების თვითნებური არჩევანისა (Willkür), არამედ მხოლოდ იქიდან, რომ საყოველთაობის ფორმა, რომელიც გონებას სჭირდება პირობად იმისათვის, რათა თავისმოყვარეობის მაქსიმას კანონის ობიექტური მნიშვნელობა მიანიჭოს, ნების განმსაზღვრელი მაქსიმა ხდება; მაშასადამე, წმინდა ნების განმსაზღვრელი საფუძველი ობიექტი (სხვათა ბედნიერება) კი არ ყოფილა, არამედ—მხოლოდ და მხოლოდ ის კანონური ფორმა, რომლის მეშვეობითაც მე ჩე-



მი მიდრეკილებაზე დამყარებული მაქსიმა შემოვსაზღვრე, რათა მისთვის კანონის საყოველთაოობა მომეპოვებინა და ამ გზით წმინდა პრაქტიკული გონებისათვის შემესაბამებინა. მხოლოდ ამგვარი შემოსაზღვრა და არა რალაც გარეგანი მამოძრავებელი ზამბარების დამატება წარმოშობს ვ ა ლ დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ცნებას—ჩემი თავისმოყვარეობის მაქსიმა სხვათა ბედნიერებაზეც ვავაგრცელო.

35

II შ ე ნ ი შ მ ა

ზნეობის პრინციპს პირდაპირ ეწინააღმდეგება ის, როცა საკუთარი ბედნიერების პრინციპს ნების განმსაზღვრელ საფუძვლად აცხადებენ; ამას, როგორც წინათ აღვნიშნე, უნდა მივათვალოთ, საზოგადოდ, ყოველივე ის, რაც განმსაზღვრელ საფუძველს, რომელიც კანონად უნდა გამოდგეს, სხვა რალაცაში დაინახავს და არა მაქსიმის კანონმდებელ ფორმაში. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა არაა მარტო ლოგიკური, როგორცაა დაპირისპირება ემპირიულად განპირობებულ წესებს შორის, რომელთა აუცილებელ შემეტყვნებით პრინციპებამდე ამაღლებაც მოუსურვებიათ, არამედ იგი პრაქტიკულიცაა, და გონების ხმა ნების მიმართ რომ არ ყოფილიყო ასე მკაფიო, ასე ჩაუხშობელი და თვით უჩვეულებრივესი ადამიანისთვისაც ესოდენ გასაგები, იგი ძირ-ფესვიანად მოსპობდა ზნეობას. ამრიგად, იგი შეიძლება შემორჩეს მხოლოდ სწავლულთა გონებისდამბნევ სპეკულაციებს, რომლებსაც ჰყოფნით თავხედობა, წაუყრუონ ამ ზეციურ ხმას, ოღონდ კი შეინარჩუნონ თეორია, რომელიც თავის მტვრევად არ ღირს.

თუ, ვთქვათ, შენი საყვარელი მეგობარი მის მიერ მიცემული ყალბი ჩვენების გამართლებას იმის მეშვეობით შეეცდება, რომ იგი, ვითომდა, უპირველეს ყოვლისა, პირადი ბედნიერების წმინდა მოვალეობას მისდევდა, ხოლო შემდეგ ჩამოთვლის იმ სარგებელს, რაც მან ამის შედეგად მოიპოვა და მოჰყვება კვეხნას, თითქოს ჰკუთნებდეს და თავი დაიძვრინა ყველა სამხილისაგან, თვით შენი მხრივაც კი, ვისაც იგი მხოლოდ იმისათვის უმხელს საიდუმლოს, რომ ეს საიდუმლო ნებისმიერ დროს უარყოს, მერე კი მთელი სერიოზულობით მოჰყვება მტკიცებას, ადამიანის ჭეშმარიტი მოვალეობა ავასრულეო — ასეთ მეგობარს შენ ან სიცილოს დააყრი, ან ზიზღით ზურგს შეაქცევ, თუნდაც ვერაფერი გამოიხატო საბუთად იმგვარ ღონისძიებათა წინააღმდეგ, თუკი ესათუ ის ადამიანი თავის პრინციპებს საკუთარი სარგებლობის მიხედვით წარმართავს. ან, ვთქვათ, მნედ შემოგთავაზეს ისეთი კაცი, ვისაც შეგიძლიათ ბრმად მიანდოთ ყველა თქვენი საქმე და მის მიმართ ნდობის აღძვრის მიზნით მოჰყვენენ ქება-დიდებას, აქაოდა, ჰკვიანი კაცია, რომელიც ოსტატურად ერკვევა პირად სარგებელში, თანაც, დაუზარელი მშრომელია—ერთ შემთხვევასაც არ გაუშვებს ხელიდან პირადი სარგებლობის უნახავადო. და ბოლოს, მისმა ტლანქმა ანგარებამ რაიმე შეშფოთება რომ არ გამოიწვიოს, იმასაც დაურთავენ, თუ რა კარგად იცის მან ცხოვრების ყადრი, რომ იგი სიამოვნებას ეძებს არა ფულის დაგროვებაში, ან ველურ ფუფუნებაში, არამედ — თავისი ცოდნის გაღრმავებაში, რჩეულ და სწავლულ ხალხთან ურთიერთობაში, თვით გაჭირვებულთათვის ხელის მომართვაშიც კი, თუმცა საშუალებები (რომელთა ღირებულებასაც, რასაკვირველია, მიზანი, განსაზღვრავს) არ აფიქრებს და სხვის ფულსა თუ ქონებას ადვილად წაეტანება, ოღონდ კი იცოდეს, რომ მათი მითვისება შეუძინებლად და შეუფერხებლად ჩაუვლის; ასეთ შემთხვევაში თქვენ

36



იფიქრებთ, რომ ამ კაცის შემომთავაზებელი ან თვითონ არის ჭკუასთან მწყარა-  
ლად, ან თქვენ გიგდებთ მასხარად. საზღვრები ზნეობასა და თავისმოყვარეობას  
შორის ისე მკაფიოდ და მკვეთრადაა გავლებული, რომ უჩვეულებრივესი თვა-  
ლიც იოლად და უცდომლად გაარჩევს, ერთს განეკუთვნება რაიმე თუ მეორეს.  
მომდევნო რამდენიმე შენიშვნა იქნებ ზედმეტიც იყოს ესოდენ აშკარა ჭეშმა-  
რიტების შესამაგრებლად, მაგრამ ისინი იმისთვის მაინც გამოდგებიან, რომ  
მეტი სინათლე შესძინონ ჩვეულებრივი ადამიანური გონების მსჯელობას.

მართალია, ბედნიერების პრინციპს შეუძლია მოგვცეს მაქსიმები, მაგრამ  
იგი ვერასოდეს მოგვცემს ისეთ მაქსიმებს, რომლებიც გამოსადეგი იქნებოდ-  
ნენ ნების კანონად, თუნდაც ობიექტად გაგვეხადა საყოველთაო ბედ-  
ნიერება. მართლაცდა, ვინაიდან ამ უკანასკნელის შემეცნება მარტოდენ გა-  
მოცდილების მონაცემებს ემყარება, ვინაიდან ყოველი მსჯელობა მის შესახებ  
დიდად არის დამოკიდებული ყოველი ცალკეული ადამიანის პირად შეხედუ-  
ლებაზე, რომელიც, ამასთანავე, მეტად ცვალებადია, ამიტომ შესაძლებელია  
გვეძლეოდეს ზოგადი, მაგრამ არამც და არამც უნივერსალური წე-  
სები; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გვეძლეოდეს ისეთი წესები, რომლებიც  
საშუალოდ ყველაზე ხშირად გვხვდება, მაგრამ არა ისეთები, რომლებიც ძალა-  
ში უნდა იყვნენ აუცილებლად და ყოველთვის: მაშასადამე, ისინი არ გამოდ-  
გებიან პრაქტიკული კანონების დასაფუძნებლად. სწორედ იმის გამო, რომ  
აქ თვითმნებლობის ობიექტი მისსავე წესს უნდა დაედოს საფუძვლად, და, მა-  
შასადამე, ამ წესს წინ უნდა უსწრებდეს, იგი (ეს წესი) მიმართებაშია მარტოდ-  
დენ იმასთან, რასაც გვირჩევენ და გვთავაზობენ, მაშასადამე — გამოცდილე-  
ბასთან და მხოლოდ ამ გამოცდილებას ემყარება; ხოლო თუ ასეა, მსჯელობათა  
სხვაობა უსათუოდ უსასრულო იქნება. ამგვარად, ეს პრინციპი ყველა გონიერ  
არსებას როდი უსახავს ერთსა და იმავე პრაქტიკულ წესებს, თუნდაც ისინი ერ-  
თი საერთო სახელწოდების, კერძოდ, ბედნიერების სახელქვეშ ერთიანდებოდ-  
ნენ. მორალური კანონი კი მხოლოდ იმიტომ იაზრება ობიექტურად აუცილე-  
ბელ კანონად, რომ მას მართებს ძალაში იყოს ყველა იმათთვის, ვინც გონები-  
თა და ნებით არის აღჭურვილი.

თავისმოყვარეობის (კეთილგონიერების) მაქსიმა მარტოდენ გვმო-  
ძღვრავს, რჩევას გვძღვავს; ზნეობის კანონი კი გვიბრძან-  
ებს. მაგრამ დიდია განსხვავება იმასა და იმას შორის, თუ, ერთი მხრივ, რას  
გვირჩევენ და, მეორე მხრივ, რა გვევალდებულება.

უჩვეულებრივესი განსჯისათვის სრულიად ადვილი მისაწვდომია, თუ რი-  
სი გაკეთება გვმართებს თვითმნებლობის ავტონომიის პრინციპის შესაბამისად;  
ხოლო თუ რა უნდა გაკეთდეს თვითმნებლობის პეტერონომიის დაშვების შემთხ-  
ვევაში, ამის დანახვა გაცილებით ძნელია და ცხოვრებისეულ ცოდნას საჭი-  
როებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის, თუ რა არის მოვალეობა, ყო-  
ველმა ჩვენგანმა თავისთავად იცის; მაგრამ ის, თუ რას მოაქვს ჭეშმარიტი,  
ხანგრძლივი სარგებლობა, თუ გინდა, რომ ეს უკანასკნელი მთელს არსებობა-  
ზე ვრცელდებოდეს, — ეს თვალუღწევარ ბურუსშია გახვეული და დიდ ჭკუას  
მოითხოვს, რათა მასზე ორიენტირებული წესები, ცოტად თუ ბევრად, ცხოვ-  
რების მიზნებს მოვარგოთ მარჯვე გამონაკლისების მოშველიებით. და მაინც,  
ზნეობის კანონი მბრძანებელია ყოველი ჩვენგანისთვის, სახელდობრ, იგი მის  
უზუსტეს მიღევნებას გვიბრძანებს. მაშასადამე, იმის გადაწყვეტა, თუ რისი



ქმნა გვმართებს ამ კანონის შესაბამისად, ისე ძნელი არ უნდა იყოს, რომ უჩვეულებრივებსა და უგაუწყაფავებსა განსჯამაც კი ვერ შეძლოს მისი სწორად გამოყენება ცხოვრებისეული გამობრძმედილობის გარეშე.

ზნეობის კატეგორიული ბრძანების შესრულება მუდამ და ყველას ხელეწიფება, ბედნიერების ემპირიულად განპირობებული მოთხოვნის შესრულება კი იშვიათად ხდება და იგი არც ყველასთვისაა შესაძლებელი, თუნდაც მხოლოდ ერთ რომელიმე მიზანთან მიმართებაში. ამის მიზეზი ისაა, რომ პირველ შემთხვევაში ყოველივე დამოკიდებულია მხოლოდ იმ მაქსიმაზე, რომელიც არ შეიძლება წმინდა და ნაღდი არ იყოს, მეორე შემთხვევაში კი — სასურველი საგნის განხორციელებისათვის საჭირო ძალებსა და ფიზიკურ უნარებზეც. ბრძანება, რომ ყოველი ადამიანი ბედნიერებას ესწრაფვოდეს, უაზრობაა, რადგან არასოდეს და არავის უბრძანებენ ისეთ რასმე, რაც მას ისედაც უთუოდ და თავისთავად სწავლია. მას შეიძლება მხოლოდ საშუალებები უბრძანონ ან, უფრო ზუსტად, მიაწოდონ, ვინაიდან მას არ ძალუძს ქმნას ყველაფერი ის, რაც ჰსურს. მაგრამ თუ ზნეობისკენ მოგვიწოდებენ მოვალეობის სახელით, ეს სავესებით გონივრულია, რადგან, ჯერ ერთი, ყოველი ინდივიდი სიამოვნებით როდი ემორჩილება ზნეობის მოთხოვნას, თუ იგი ეწინააღმდეგება მის მიდრეკილებებს; ხოლო იმ საშუალებათა სწავლება, რითაც ინდივიდმა ამ კანონს უნდა მისდიოს, აქ ზედმეტია, ვინაიდან რისი ქმნაც ადამიანს ჰსურს, ის შეუძლია კიდევაც.

37

თამაშის წესებს, რა თქმა უნდა, შეიძლება გული მოუვიდეს თავის თავსა და თავის უჭკუობაზე, მაგრამ თუ მან იცის, რომ თამაშში ითაღლითა (თუნდაც ამის მეოხებით მოეგოს), მას მყისვე უნდა შეზიზღდეს საკუთარი თავი, რაწამს თავის საქციელს ზნეობრივი კანონის მიხედვით განსჯის. მაშასადამე, ეს უთუოდ უნდა იყოს სხვა რაღაცა და არა პირადი ბედნიერების პრინციპი. მართლაც, იმისათვის, რომ ჩემს თავს გუთხრა: ქისა კი გავივსე, მაგრამ უღირსი კაცი ვარ-მეთქი, ხელთ უნდა მქონდეს მსჯელობის სხვა საზომი და არა ისეთი, რომელიც საქციელს მომიწონებს და მათქმევინებს: ჭკვიანი კაცი ვარ, რადგან სალარო გავიმდიდრე-მეთქი.

დასასრულ, ჩვენი პრაქტიკული გონების იდეაში არის კიდევ რაღაც ისეთი, რაც თან ახლავს ზნეობრივი კანონის დარღვევას, სახელდობრ, დასჯისლობა (Strafwürdigkeit) ამ კანონის დარღვევის გამო. სასჯელის, როგორც ასეთის, ცნებას ვერაფრით ვერ უთავსდება ბედნიერებასთან ზიარება, რადგან, თუმცა იმას, ვინც გვსჯის, შესაძლებელია, იმავდროულად, კეთილი განზრახვაც ჰქონდეს—სასჯელი ამ მიზანზეც (ჩვენს ბედნიერებაზეც) მიმართოს, მაგრამ სასჯელი თავისთავადვე უნდა იყოს გამართლებული, უპირველეს ყოვლისა, როგორც სასჯელი, ე. ი. როგორც შიშველი ბოროტება; ასე რომ, თუ ყველაფერი გადაწყდა და დასჯილმა ამ სიმკაცრის უკან მიმალული ვერავითარი კეთილმოწყალება ვერ დაინახა, მან თვითონვე უნდა აღიაროს, რომ სამართლიანად მოექცნენ და მისი ხვედრი სავესებით შეეფერება მის საქციელს. ყოველ სასჯელში, როგორც ასეთში, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოჩანდეს სამართლიანობა, და სწორედ იგი შეადგენს ამ ცნების არსს. მასთან შეიძლება დაკავშირებული იყოს სიკეთეც, მაგრამ იმას, ვინც სასჯელი დაიმსახურა, იოტისოდენა საფუძველიც არა აქვს, სიკეთის იმედი იქონიოს. მაშასადამე, სასჯელი ისეთი ფიზიკური ბოროტებაა, რომელიც, თუმცა ბუნებრივი შედეგის სახით არაა დაკავშირებული



38

მორალურ ბოროტებასთან, მაგრამ, როგორც შედეგი, უთუოდ უნდა იქნეს მასთან დაკავშირებული რომელიღაც ზნეობრივი კანონმდებლობის პრინციპების შესაბამისად. მაგრამ თუ სასჯელს იმსახურებს თავისთავად ყველა დანაშაული, თუნდაც არ მოხანდეს მისი ფიზიკური შედეგები დამნაშავის მიმართ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ დანაშაული (ნაწილობრივ მანც), ბედნიერებას ხელყოფს, მაშინ მტკნარი უაზრობა იქნებოდა იმის თქმა: დანაშაული სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ დამნაშავემ დაიმსახურა სასჯელი პირადი ბედნიერებისათვის ზიანის მიყენებითო (რაც, თავისმოყვარეობის პრინციპის მიხედვით, ყოველივე დანაშაულის ჭეშმარიტი ცნება უნდა ყოფილიყო). მაშინ სწორედ სასჯელი იქნებოდა იმის საფუძველი, რომ რალაციისთვის დანაშაული გვეწოდებინა, ხოლო სამართლიანობა უფრო იმაში გამოიხატებოდა, რომ ყოველგვარი დასჯა გაგვეუქმებინა და თვით ბუნებრივი დასჯაც კი აღგვეკვეთა; მართლაც, მაშინ ამათუ იმ საქციელში აღარაფერი იქნებოდა უკეთური, ვინაიდან ბოროტება, რომელიც სხვა შემთხვევაში ამ საქციელს შედეგად მოჰყვებოდა და ერთადერთი რომლის გამოც საქციელს ბოროტი დაერქმეოდა, ამიერიდან აღარ იარსებებდა. დასასრულ, ყოველი ჯილდოსა თუ სასჯელის მიჩნევა ოდენ ზენა ძალის ხელში არსებულ იარაღად, რომელიც უნდა ემსახურებოდეს მხოლოდ იმას, რომ გონიერი არსებები აამოქმედოს თავიანთი საბოლოო მიზნის (ბედნიერების) მისაღწევად, — ნიშნავს მათი ნების დაყვანას ყოველივე თავისუფლების აღმომფხვრელ მექანიზმამდე, რაც იმდენად თვალში საცემია, რომ მასზე შეჩერება არ ღირს.

უფრო დახვეწილი, თუმცა კი ასევე არამართებულია იმათი შეხედულება, ვისაც მიაჩნია, რომ მორალურ კანონს განსაზღვრავს არა გონება, არამედ რომელიღაც განსაკუთრებული მორალური გრძნობა, რის გამოც სათნოების ცნობიერება უშუალო კავშირშია კმაყოფილებასა და სიამოვნებასთან, ხოლო მანკის (Laster) ცნობიერება—სულის ძრწოლასა და შფოთვასთან; ამგვარად, ყოველივე დაჰყავთ პირადი ბედნიერების მოთხოვნილებაზე. აღარ გავიმეორებ რა იმას, რაც წინათაც ვთქვი, მე მხოლოდ მივუთითებ იმ ცდომილებას, რასაც ამგვარი თვალსაზრისი შეიცავს. ვიდრე ზნეწამსდარ ადამიანს ისეთად წარმოვიდგენდეთ, ვისაც თავისი დანაშაულის ცნობიერება ტანჯავს და მოსვენებას არ აძლევს, იგი, მისი ხასიათის უმთავრესი საფუძვლის მიხედვით, ჯერ უნდა წარმოვიდგინოთ მორალურად კეთილ ადამიანად, ყოველ შემთხვევაში, გარკვეული ზომით მანც; ასევე, წინასწარ, სათნოებამოსილად უნდა წარმოვიდგინოთ ის კაცი, ვისაც ნეტარებას ანიჭებს მოვალეობის შესაბამის ქმედებათა ცნობიერება. თუ ასე ვიმსჯელებთ, ზნეობისა და მოვალეობის ცნება წინ უნდა უსწრებდეს ყოველგვარ მოსაზრებას ამგვარი კმაყოფილების შესახებ და პირველი მეორიდან არამც და არამც არ გამოიყვანება. განა წინასწარვე არ უნდა შევაფასოთ მნიშვნელოვნობა იმისა, რასაც მოვალეობას ვუწოდებთ, შევაფასოთ მორალური კანონის ძალა და ის უშუალო ღირებულება, რასაც ყოველ ადამიანს თავის თვალში ანიჭებს ამ კანონის მიყოლა, რათა ვიგრძნოთ ის კმაყოფილება, რასაც საქციელის მოვალეობასთან შესაბამისობის შეგნება იძლევა და ის მწარე ქენჯნა, რასაც ადამიანი განიცდის, როცა თავის თავს კიცხავს მორალური კანონის შელახვის გამო? ამგვარ ნეტარებასა და სულიერ ტანჯვას ვერ ვიგრძნობთ ვალდებულების შეგნებაზე უწინარეს და ისინი შეუძლებელია ვალდებულების საფუძვლად ვაღიაროთ. ადამიანი უკვე ნახევრად პატიოსანი მანც უნდა იყოს, რათა თუნდაც მარტო წარმოდგენა ჰქონდეს ამგვარ განცდებზე. ისე კი, მე სრულიად არ უარყოფ იმასაც, რომ, რამდენადაც თავი-





სუფლების წყალობით, ადამიანის ნებას უშუალოდ განსაზღვრავს მორალური კანონი, ამ განმსაზღვრელი საფუძვლის შესაბამისად ჩვენს ხშირ მოქმედებას, ბოლოს და ბოლოს, შეუძლია სუბიექტურად წარმოშვას თავისი თავით კმაყოფილების გრძნობაც; უფრო სწორად, ჩვენს მოვალეობას შეადგენს, ხელი შევეწყობთ ხსენებული გრძნობის აღძვრა-გაღვივებას, რადგან იგი ერთადერთი იმსახურებს მორალური გრძნობის სახელს; მაგრამ მოვალეობის ცნებას ამ გრძნობიდან ვერ გამოვიყვანთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, უნდა დაგვეშვა კანონის, როგორც ასეთის, გრძნობა, და განცდის საგნად გვექცია ის, რისი მოაზრებაც მხოლოდ გონებით არის შესაძლებელი; ეს კი ყველაზე უხეირო წინააღმდეგობაში ჩაგვაგდება, ან სრულიად აღმოფხვრიდა მოვალეობის ყოველგვარ ცნებას, შეცვლიდა რა მას ოდენ ფაქიზ მიდრეკილებათა მექანიკური თამაშით, რომლებიც დროდადროდ ტლანქ მიდრეკილებებს ეჭახებიან.

39

თუ ახლა წმინდა პრაქტიკული გონების (ვითარცა ნების ავტონომიის) ჩვენულ ფორმალურ უმაღლეს პრინციპს შევეუდარებთ ზნეობის ყველა წინამატერიალურ პრინციპს, მაშინ ყველა დანარჩენი მატერიალური პრინციპი შეგვიძლია ტაბულაზე ისე გამოვსახოთ, რომ ისინი მართლა ამოწურავდეს ყველა სხვა შესაძლო შემთხვევებს, გარდა ერთადერთი ფორმალური შემთხვევისა; ამ გზით შეგვიძლია თვალსაჩინოდ დავამტკიცოთ, რომ ამაო იქნებოდა რაიმე სხვა პრინციპის ძიება, გარდა აქ წარმოდგენილისა. სახელდობრ, ნების ყველა შესაძლო განმსაზღვრელი საფუძველი ან მხოლოდ სუბიექტური და, მაშასადამე, ემპირიულია, ან — ობიექტური და რაციონალურია; ამასთან, ერთნიცა და მეორენიც ან გარეგანია, ან შინაგანი.

**ზნეობის საფუძვლად მდებარე**

**პრაქტიკული მატერიალური განმსაზღვრელი პრინციპები**

40

**სუბიექტური**

<b>გარეგანი</b>		<b>შინაგანი</b>	
აღზრდა	სამოქალაქო	ფიზიკური	მორალური
(მოტენის	წყობილება	გრძნობა	გრძნობა
მიხედვით)	(მანდვილის	(ეპიკურეს	(აჩესონის
	მიხედვით)	მიხედვით)	მიხედვით)

**ობიექტური**

<b>შინაგანი</b>	<b>გარეგანი</b>
სრულყოფილება	ღვთის ნება
(ვოლფისა და	(კრუზიუსისა და
სტოელთა მიხედვით)	სხვა თეოლოგ
	მორალისტთა მიხედვით)

ტაბულის ზემოთ მდებარე ყველა პრინციპი ემპირიულია და, აშკარად, სრულიად გამოუსადეგარია ზნეობის საყოველთაო პრინციპად. ქემოთ მდებარე-ნი კი ეფუძნებიან გონებას (რადგან სრულყოფილება, როგორც საგანთ რა-

41

გ ვ ა რ ო ბ ა, და უმაღლესი სრულქმნილება, წარმოდგენილი ს უ ბ ს ტ ა ნ -  
 ც ი ა შ ი, ანუ ღმერთი, — ერთიცა და მეორეც შეიძლება მხოლოდ გონებისმი-  
 ერი ცნებების მეშვეობით იქნეს მოაზრებული). ოღონდ პირველი ცნება, სახელ-  
 დობრ, ს რ უ ლ ქ მ ნ ი ლ ე ბ ი ს ა, ან თ ე ო რ ი უ ლ ი მნიშვნელობით  
 უნდა ვიხმაროთ და მაშინ იგი სხვა არაფერი იქნება, თუ არ სრულქმნილე-  
 ბა ყოველი საგნისა თავის სახეში (ტრანსცენდენტალური), ან გვექნება სრულ-  
 ყოფილება საგნისა, მარტოდენ როგორც საგნისა საზოგადოდ (მეტაფიზიკური),  
 რაც აქ გამორიცხულია. მაგრამ სრულყოფილების ცნება პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი  
 მნიშვნელობით ნიშნავს საგნის გამოსადევობას ან საკმარისობას (Zulänglichke-  
 it) ყოველგვარი მიზნისათვის. ამგვარი სრულყოფილება, როგორც ადამიანის რ ა -  
 გ ვ ა რ ო ბ ა (Beschaffenheit), მამასადამე, შინაგანი სრულყოფილება, სხვა  
 არაფერია, თუ არ ტ ა ლ ა ნ ტ ი, ხოლო ის, რაც ამ ტალანტს სრულქმნის და ღონეს  
 მატებს, ხ ე რ ხ ი ა ნ ო ბ ა ა (Geschicklichkeit). უმაღლესი სრულქმნილება ს უ ბ ს -  
 ტ ა ნ ც ი ა შ ი, ან უ ღმერთი, მამასადამე, გარეგანი სრულყოფილება (თუ  
 პრაქტიკული თეალსაზრისით განვიხილავთ) წარმოადგენს ამ არსების გამწვდომო-  
 ბას (Zulänglichke-it) საზოგადოდ ყველა მიზნისათვის. ამრიგად, თუ ჩვენ წინა-  
 სწარ გვეძლევა მიზნები, და თუ მხოლოდ ამ მიზნებთან მიმართებაში ს რ უ ლ -  
 ყ ო ფ ი ლ ე ბ ი ს ცნებას (შინაგანისა ჩვენში, ან გარეგანისა ღმერთში) ძა-  
 ლუძს გახდეს ნების განმსაზღვრელი საფუძველი, ხოლო მიზანი, როგორც ო ბ ი -  
 ე ქ ტ ი, რომელიც წინ უნდა უსწრებდეს ნების განსაზღვრას პრაქტიკული წე-  
 სის მიერ და უნდა შეიცავდეს ამგვარი განსაზღვრის შესაძლებლობის საფუძ-  
 ველს, — ე. ი. ნების მ ა ტ ე რ ი ა, მიღებული ნების განმსაზღვრელ საფუძვლად, —  
 მუდამ ემპირიულია, მამასადამე, ის გამოდგება ბედნიერების შესახებ მოძღვრე-  
 ბის ე პ ი კ უ რ უ ლ პრინციპად, მაგრამ არამც და არამც არ გამოდგება ზნეო-  
 ბა-მოვალეობის შესახებ მოძღვრების წმინდა გონებისმიერ პრინციპად (ისევე,  
 როგორც ტალანტები და მათი მოვლა-წაქეზება მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი  
 ხელს უწყობენ ცხოვრების უპირატესობათა მოპოვებას, ან ღვთაებრივი ნება,  
 თუ კი მასთან თანხმობა ნების ობიექტად მიგვიღია წინამავალი, ღვთის ნების  
 იდეისაგან დამოუკიდებელი რაიმე პრაქტიკული პრინციპის გარეშე, შეიძლება  
 იქცნენ ნების მამოძრავებელ მიზეზებად მხოლოდ ი მ ბ ე დ ნ ი ე რ ე ბ ი ს მეშ-  
 ვეობით, რომელსაც ჩვენ მათგან მოველით), — მაშინ აქედან გამომდინარეობს ის,  
 რომ, ჯერ ერთი, ყველა აქ წამოყენებული პრინციპი მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი ა,  
 მ ე ო რ ე ც, ის, რომ ისინი მოიცავენ ყველა შესაძლო მატერიალურ პრინ-  
 ციპს, საიდანაც საბოლოოდ გამოდის შემდეგი დასკვნა: ვინაიდან მატერიალუ-  
 რი პრინციპები სრულიად გამოუსადეგარია უმაღლეს ზნეობრივ კანონად გამო-  
 ყენებისათვის (როგორც ეს უკვე დამტკიცდა), ამიტომ წმინდა გონების ფ ო რ -  
 მ ა ლ უ რ ი პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი პ რ ი ნ ც ი პ ი, — რომლის მიხედვითაც ში-  
 შველი ფორმა ჩვენი მაქსიმების მეშვეობით შესაძლებელი საყოველთაო კანონ-  
 მდებლობისა გარდუვალად უნდა შეადგენდეს ნების უმაღლესსა და უშუალო  
 განმსაზღვრელ საფუძველს, — ე რ თ ა დ ე რ თ ი შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი პ რ ი ნ -  
 ციპია, რომელიც გვაწვდის კატეგორიულ იმპერატივებს, ე. ი. პრაქტიკულ კა-  
 ნონებს (რომლებიც ქმედებებს მოვალეობად გვიხდის) და, საზოგადოდ, გამო-  
 დგება ზნეობის პრინციპად როგორც შეფასებაში, ისე ადამიანის ნებისადმი მიყე-  
 ნებაში მის (ამ ნების) განსასაზღვრავად.



## I

წმინდა პრაქტიკული გონების  
პრინციპთა დედუქციის შესახებ

42

წინამდებარე ანალიტიკა გვიჩვენებს, რომ წმინდა გონებას ძალუძს იყოს პრაქტიკული; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას ძალუძს თავისთავად, ყოველივე ემპირიულისაგან დამოუკიდებლად, განსაზღვროს ნება; ამას იგი ამტკიცებს იმ ფაქტის მეშვეობით, რომ წმინდა გონება ჩვენში მართლაც გამოვლინდება, ვითარცა პრაქტიკული, სახელდობრ, ზნეობის საფუძველში მდებარე ავტონომიის მეშვეობით, რითაც გონება ნებას სამოქმედოდ განსაზღვრავს. ამასთან, ანალიტიკა გვიჩვენებს, რომ ეს ფაქტი განუყრელად უკავშირდება ნების თავისუფლების ცნობიერებას, და მისი იდენტურიც კია; გონიერი არსების ნება, რამდენადაც იგი გრძნობადი სამყაროს წევრია, თავის თავს აუცილებლად აღიარებს მიზეზობრიობის კანონებისადმი დაქვემდებარებულად, სხვა მოქმედი მიზეზების მსგავსად; მაგრამ პრაქტიკულის სფეროში, იგი თავის თავს, ამავე დროს, იცნობიერებს სხვა მხრიდან, სახელდობრ, როგორც არსებას თავისთავად, რომლის არსებობაც საგანთა ინტელიგიბელური წყობით განისაზღვრება, — თანაც, ამას იქმს არა თავისი თავის რაიმე განსაკუთრებული ჭვრეტის მეოხებით, არამედ გარკვეული დინამიური კანონების შესაბამისად, რომლებსაც ძალუმთ განსაზღვრონ გრძნობად სამყაროში მისი (ნების) მიზეზობა. სხვაგან<sup>1</sup> საკმაო საბუთიანობით იქნა დამტკიცებული, რომ თავისუფლებას, თუ კი იგი ჩვენ მოგვეწერება, ინტელიგიბელურ საგანთწყობაში გადაყავართ.

თუ ახლა ამას შევეუდარებთ წმინდა სპეკულაციური გონების კრიტიკის ანალიტიკურ ნაწილს, მათ შორის გასათვალისწინებელი კონტრასტს დავინახავთ. იქ წმინდა გრძნობადი ჭვრეტა (დრო და სივრცე) და არა ფუძეპრინციპები იყო პირველი მონაცემი, რომელიც შესაძლებელს ხდიდა აპრიორულ შემეცნებას, თუმცა — მარტოდენ გრძნობადი საგნებისას. იქ არ არსებოდა ოდენ წმინდა ცნებებისაგან შემდგარი სინთეზური პრინციპები, ჭვრეტის გარეშე; პირიქით, ისინი შეიძლებოდა არსებულებიყვნენ მარტოდენ გრძნობად ჭვრეტასთან მიმართებაში, მაშასადამე, მხოლოდ შესაძლებელი გამოცდილების საგნებთან მიმართებაში, ვინაიდან მხოლოდ განსჯისეული ცნებები, შეერთებულნი ამ ჭვრეტასთან, ხდიან შესაძლებლად იმ შემეცნებას, რომელსაც გამოცდილებას ვუწოდებთ. სპეკულაციურ გონებას სრულიად სამართლიანად ეთქვა უარი ყოველგვარ პოზიტიურ ცოდნაზე ცდისეულ საგანთა მიღმა, მაშასადამე, საგანთა, როგორც ნოუმენტთა, ცოდნაზე. მაგრამ სპეკულატიურმა გონებამ იმდენი მაინც შეძლო, რომ უეჭველი გახადა ნოუმენტთა ცნება, ე. ი. შესაძლებლობა და თვით აუცილებლობაც კი მათი მოაზრებისა; მაგალითად, ყველა შემოტევის საპირისპიროდ, მან გვიჩვენა, რომ თავისუფლების დაშვება, თუ მას ნეგატიურად განვიხილავთ, საესვებით შეთავსებადია წმინდა თეორიული გონების პრინციპებსა და დასაზღვრულობებთან; თუმცა მას არათუ არ მოუცია რაიმე გარკვეული და გაფართოებული ცოდნა ამ საგნებზე, არამედ, პირუკუ, მათი შემეცნების ყოველგვარი იმედი გადავიწურა.

43

საპირისპიროდ ამისა, მორალური კანონი თუ იმედს არა, ისეთ ფაქტს მაინც გვაძლევს ხელთ, რომელიც ვერაგვარად ვერ აიხსნება გრძნობადი სამყაროს რაიმე მონაცემითა და ჩვენი თეორიული გონების გამოყენების მთელი სფეროთი; ეს ფაქტი მიგვიითებებს წმინდა გონებისაწვდომ სამყაროზე, ასე



გასინჯეთ, პოზიტიური ადაც კი განსაზღვრავს ამ უკანასკნელს და შესაძლებლობას გვიქმნის მის შესახებ რაღაც ვიცოდეთ, სახელდობრ, რაღაც კანონი შევიმეცნოთ.

ეს კანონი მოწოდებულია, რომ გრძნობად სამყაროს, ვითარცა გრძნობად ბუნებას (რამდენადაც საქმე გონიერ არსებებს შეეხება), მიანიჭოს გონებითსაწვდომი სამყაროს, სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ზეგრძნობადობის ბუნების ფორმა, მაგრამ ისე, რომ გრძნობადი სამყაროს მექანიზმს არაფერი დააკლდეს. ბუნება, უზოგადესი გაგებით, წარმოადგენს საგანთა არსებობას, დაქვემდებარებულს კანონებისადმი. ხოლო გონიერ არსებათა გრძნობადი ბუნება საზოგადოდ არის მათი არსებობა, დაქვემდებარებული ემპირიულად განპირობებული კანონებისადმი, რაც გონებისათვის პეტერონომიას წარმოადგენს. საპირისპიროდ ამისა, იმავე არსებათა ზეგრძნობადი ბუნება არის არსებობა იმ კანონების მიხედვით, რომლებიც დამოუკიდებელნი არიან ყველა ემპირიული პირობისაგან და, მაშასადამე, წმინდა გონების ავტონომიას განეკუთვნებიან. ვინაიდან კანონები, რომელთა მიხედვითაც საგანთა არსებობა შემეცნებაზეა დამოკიდებული, პრაქტიკულია, ამიტომ ზეგრძნობადი ბუნება, რამდენადაც ჩვენ ძალგვიძს მისი ცნება შევიქმნათ, სხვა არაფერია, თუ არ წმინდა პრაქტიკული გონების ავტონომიისადმი დაქვემდებარებულობა; მაგრამ ამ ავტონომიის კანონია მორალური კანონი, რომელიც, მაშასადამე, წარმოადგენს ძირითად კანონს ზეგრძნობადი ბუნებისა და წმინდა გონებითსაწვდომი სამყაროსი, რომელსაც მოპირისპირე ორეული (Gegenbild) გრძნობად სამყაროში უნდა მოეპოვებოდეს, ოღონდ ისე, როგორ, ამავე დროს, ზიანი არ მიაყენოს მის (გრძნობადი სამყაროს) კანონებს. პირველისთვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა პირველადი ბუნება (natura archetypa), რომელსაც მხოლოდ გონებაში შევიმეცნებთ, ხოლო მეორისათვის — მეორეული (natura ectypa), ვინაიდან იგი შეიცავს პირველი ბუნების იდეის შესაძლო ზემოქმედებას, რაც ნების განმსაზღვრელი საფუძველია. მორალურ კანონს, იდეის მიხედვით, მართლაც გადაყავართ ისეთ ბუნებაში, სადაც წმინდა გონება, ის რომ აღჭურვილი ყოფილიყო მისთვის შესაფერისი ფიზიკური უნარით, წარმოშობდა უმაღლეს სიკეთეს; და იგი განსაზღვრავს ჩვენს ნებას — გრძნობად სამყაროს, როგორც გონიერ არსებათა ერთობლიობას, ფორმა მიანიჭოს.

ეს იდეა რომ მართლაც, ასე ვთქვათ, ნიმუშად უდევს ჩვენი ნების განსაზღვრებებს, ამას საკუთარ თავზე უჩვეულებრივსი დაკვირვებაც გვიდასტურებს.

44. თუ მაქსიმა, რომლის საფუძველზეც განზრახული მაქვს, სასამართლოს ჩვენება მივცე, პრაქტიკული გონების მიერ მოწმდება, მე მუდამ ვცდილობ, გავარკვიო, როგორი იქნებოდა იგი, მას რომ ბუნების საყოველთაო კანონის ძალა ჰქონოდა. აშკარაა, რომ, ამ სახით, ეს ყოველ ადამიანს აიძულებდა, სიმართლე ეთქვა, რადგან ბუნების კანონის საყოველთაობასთან შეუთავსებელი იქნებოდა, ჩვენებები დამამტკიცებლად და, თან, წინასწარი განზრახვით ცრუ ჩვენებებად მიგვეჩნია. სწორედ ასევე, მაქსიმა, რომელსაც მე მივიღებ იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა განვაგო თავისუფლად ჩემი სიცოცხლე, მყისვე განსაზღვრული აღმოჩნდება, როგორც კი ჩემს თავს შევეკითხები: როგორი უნდა იყოს იგი (ეს მაქსიმა), რომ მისი კანონის მიხედვით რაღაც ბუნებამ შეძლოს თავისი თავის შენარჩუნება? რასაკვირველია, ამგვარ ბუნებაში თავის სიცოცხლეს ვერავინ ხელყოფდა თავისი ნებით, ვინაიდან ასეთი რამ არ



იქნებოდა მყარი ბუნებრივი მდგომარეობა. ასევე ყველა სხვა შემთხვევაში. მაგრამ ნამდვილ ბუნებაში, რამდენადაც იგი გამოცდილების საგანია, თავისუფალი ნება თავისით როდი განისაზღვრება იმგვარი მაქსიმუმის მისაღებად, რომლებსაც, თავისთავად აღებულთ, შეეძლებოდათ დაეფუძნებინათ რაღაც ბუნება საყოველთაო კანონების მიხედვით, ან თავისით მორგებოდნენ რაღაც ისეთ ბუნებას, რომელიც მათ შესაბამისად იქნებოდა მოწყობილი; პირუტყუ, ეს მაქსიმუმი კერძო მიდრეკილებებია, რომლებიც, მართალია, ქმნიან ბუნების რაღაც მთლიანობას პათოლოგიური (ფიზიკური) კანონების მიხედვით, მაგრამ ვერ ქმნიან ისეთ ბუნებას, რომელიც მხოლოდ ჩვენი ნების მეშვეობით იქნებოდა შესაძლებელი წმინდა პრაქტიკული კანონების შესაბამისად. მიუხედავად ამისა, გონების მეოხებით გაგვაჩნია ცნობიერება ისეთი კანონისა, რომელსაც ექვემდებარება ყველა ჩვენი მაქსიმუმი, თითქოს ჩვენი ნება ბუნების წესრიგსაც წარმოშობდეს. მაშასადამე, ეს კანონი გარდუვალად უნდა იყოს არა ცდაში მოცემული, მაგრამ მინც თავისუფლების მეშვეობით შესაძლებელი ბუნების, ე. ი. ზეგარძნობადი ბუნების იდეა, რომელსაც ჩვენ, პრაქტიკულ მიმართებაში მინც, ობიექტურ რეალობას ვანიჭებთ, რადგან იგი მიგვაჩნია ჩვენი, როგორც წმინდა გონიერ არსებათა, ნების ობიექტად.

ამგვარად, განსხვავება ნებისადმი დაქვემდებარებულ ბუნების კანონებსა (რამდენადაც საქმე ეხება ნების მიმართებას მის თავისუფალ ქმედებებთან) და იმ ბუნების კანონებს შორის, რომელსაც ნება ექვემდებარება, იმას ემყარება, რომ მეორე შემთხვევაში ობიექტები უნდა იყვნენ იმ წარმოდგენათა მიზეზები, რომლებიც ნებას განსაზღვრავენ, პირველ შემთხვევაში კი ნებაა მიზეზი ობიექტებისა; ასე რომ, ნების მიზეზობას თავისი განმსაზღვრელი საფუძველი მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა გონების უნარში მოეძებნება, რომელსაც ამიტომ წმინდა პრაქტიკული გონებაც შეიძლება ეწოდოს.

მაშასადამე, ჩვენს წინაშეა ორი დიდად განსხვავებული ამოცანა: ერთი მხრივ, როგორ არის, რომ წმინდა გონება *a priori* შეიმეცნებს ობიექტებს და, მეორე მხრივ, როგორაა, რომ მას შეუძლია უშუალოდ იყოს ნების განმსაზღვრელი საფუძველი, ე. ი. იყოს საფუძველი გონიერ არსებათა მიზეზობისა ობიექტთა ნამდვილობასთან მიმართებაში (მარტოდნენ იმ აზრის ძალით, რომ მისი საკუთარი მაქსიმუმი, ვითარცა კანონები, საყოველთაოდ მნიშვნელადია).

45

ამოხსნა პირველი ამოცანისა, რომელიც განეკუთვნება წმინდა სპეკულაციური გონების კრიტიკას, მოითხოვს, უპირველეს ყოვლისა, განმარტებულ იქნეს შემდეგი: როგორ არიან *a priori* შესაძლებელი ჭვრეტები, რომელთა გარეშეც შეუძლებელია გვეძლეოდეს რაიმე ობიექტი და, მაშასადამე, ვერც ერთ ობიექტს ვერ შევიმეცნებთ სინთეზურად; ამ ამოცანის გადაწყვეტა იმაზე დაიყვანება, რომ ყველა ეს ჭვრეტა ოდენ გარძნობადია, რის გამოც ისინი შეუძლებელს ხდიან ისეთ სპეკულატურ შემეცნებას, რომელიც გაცდებოდა შესაძლო გამოცდილების საზღვრებს; და რომ, ამიტომაც, ხსენებული წმინდა სპეკულაციური გონების ყველა ფუძებრინციბი მხოლოდ იმას აღწევს, რომ შესაძლებელს ხდის ცდაში შემოიყვანოს ან მოცემული საგნები, ან ისეთები, რომლებიც შეიძლება გვეძლეოდეს უსასრულოდ, მაგრამ არასოდეს გვეძლევა საესებთ.



მეორე ამოცანა, რომელიც პრაქტიკული გონების კრიტიკას ეკუთვნის, არ საჭიროებს იმის განმარტებას, თუ როგორ არიან შესაძლებელი ნდომის უნარის ობიექტები, რადგან ეს, როგორც ბუნების თეორიული შემეცნების ამოცანა, სპეკულატიური გონების კრიტიკის საქმეა. ამოცანა მხოლოდ იმის ამოხსნას მოითხოვს, თუ როგორ ძალუძს გონებას ნების მაქსიმების განსაზღვრა: ხდება ეს ოდენ ემპირიული წარმოდგენების, ვითარცა განმსაზღვრელი საფუძვლების მეშვეობით, თუ წმინდა გონებას ძალუძს იყოს პრაქტიკულიც და იყოს კანონი იმ რაღაც შესაძლო ბუნებრივი წესრიგისა, რომელიც ემპირიულად სრულიად შეუმეცნებადია? ამგვარი ზეგრძნობადი ბუნების შესაძლებლობა, — ბუნებისა, რომლის ცნებაც, იმავდროულად, შეიძლება საფუძველი იყოს მისი (ამ ბუნების) ნამდვილობისა ჩვენი თავისუფალი ნების გამოისობით — არ საჭიროებს (ინტელიგიბელურად სამყაროს) არავითარ აპრიორულ ჭვრეტას, რომელიც, ამ შემთხვევაში, ვითარცა ზეგრძნობადი, ჩვენთვის შეუძლებელიც უნდა ყოფილიყო. საქმე ეხება მხოლოდ იმ საფუძველს, რომელიც ნებებას განსაზღვრავს მის მაქსიმებში, სახელდობრ: ეპირიულია იგი, თუ წმინდა გონების ცნებაა (კანონშესაბამისია თუ არა იგი საზოგადოდ), და როგორ ძალუძს მას იყოს ეს უკანასკნელი? საკმარისია თუ არა ობიექტთა ნამდვილობისათვის ნების კაუზალობა, — ეს, დაე, გონების თეორიულმა პრინციპებმა განსაჯოს, რაც იქნება ნებების იმ ობიექტთა შესაძლებლობის გამოკვლევა, რომელთა ჭვრეტაც სულაც არ შეადგენს მნიშვნელობას პრაქტიკული ამოცანისათვის. აქ საქმე ეხება არა შედეგს, არამედ — მარტოდენ ნების განსაზღვრას და მისი, როგორც თავისუფალი ნების, მაქსიმის განმსაზღვრელ საფუძველს. რადგან, თუ ნებება კანონშესაბამისია მარტოდენ წმინდა გონებისათვის, როგორც არ უნდა იყოს მისი (ნების) უნარის საქმე განხორციელების მხრივ: თუნდ რაღაც შესაძლო ბუნების კანონმდებლობის ამ მაქსიმების მიხედვით მართლაც წარმოიშობოდეს ასეთი ბუნება, და თუნდ არა, — ყოველივე ამას აინუნშიაც არ აგდებს კრიტიკა, რომელიც იკვლევს მხოლოდ იმას, შეუძლია თუ არა და რა გზით შეუძლია წმინდა გონებას იყოს პრაქტიკული, ე. ი. უშუალოდ განსაზღვრავდეს ნებას.

46

მაშასადამე, კრიტიკას შეუძლია დაუძრახავად მიჰყოს ხელი ამ საქმეს და იძულებულიცაა, წმინდა პრაქტიკული კანონებითა და მათი რეალურობით დაიწყოს. მაგრამ ნაცვლად ჭვრეტისა, იგი მათ საფუძველად უდებს გონებისათვის წვდომ სამყაროში მათი არსებობის იდეას, სახელდობრ, თავისუფლების ცნებას, რადგან ეს უკანასკნელი მხოლოდ ამას ნიშნავს, და ხსენებული კანონები შესაძლებელია მარტოდენ ნების თავისუფლებასთან მიმართებაში; ხოლო თუ ნების თავისუფლებას დაეღუშებთ, მაშინ ეს კანონები აუცილებელია, ან შებრუნებით: თავისუფლება აუცილებელია, რადგან აუცილებელია ხსენებული კანონები, ვითარცა პრაქტიკული პოსტულატები.

აქ დამთავრდა პრაქტიკული გონების უმაღლესი პრინციპის ჩვენება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნაჩვენები იქნა, ჯერ ერთი, ის, თუ რას შეიცავს ეს პრინციპი, რომ იგი არსებობს თავისთავად, სავსებით a priori და ემპირიული პრინციპებისაგან დამოუკიდებლად; მეორეც, ნაჩვენები იქნა, თუ რით განიჩნევა იგი ყველა სხვა პრაქტიკული პრინციპისაგან. მაგრამ ნუ გვექნება იმედი იმისა, რომ დედუქციას, ე. ი. ამ პრინციპის ობიექტური და საყოველთაო მნიშვნელობის დასაბუთებასა და ამგვარი a priori სინთეზური დებულების შესაძლებლობის წვდომას ისევე კარგად გავართმევთ თავს, როგორც ეს შეუძელით წმინდა თეორიულ-



ლი განსჯის პრინციპთა მიმართ. ეს უკანასკნელნი მიმართებაში იყვნენ შესაძლო გამოცდილების საგნებთან, სახელდობრ, მოვლენებთან, და ჩვენ შეგვეძლო დავვემტკიცებინა, რომ ამ მოვლენათა, როგორც ცდისეულ საგანთა, შედეგება შესაძლებელია მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ ისინი (ეს მოვლენები), ხსენებული კანონების შესაბამისად, კატეგორიებში მოვაქციეთ, მაშასადამე, ყოველივე შესაძლო გამოცდილება უსათუოდ ამ კანონებს უნდა ეთანადებოდეს. მორალური კანონის დედუქციაში კი მე არ ძალიმიძს ამავე გზას მივმართო, რადგან აქ საქმე ეხება არა იმ საგანთა რაგვარობის შემეცნებას, რომლებიც გონებას შეიძლება რაღაც სხვაგნით ეძლეოდეს, არამედ—შემეცნებას, რომელსაც ძალუძს გახდეს თვით საგანთა არსებობის საფუძველი, და სწორედ რომლის მეშვეობითაც გონებას აქვს კაუზალობა გონიერ არსებაში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საქმე ეხება წმინდა გონებას, რომელიც შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც უშუალოდ ნების განმსაზღვრელი უნარი.

მაგრამ მივადგებით თუ არა ძირითად ძალებსა და უნარებს, ყოველივე ადამიანური წვდომა თვალსა და ხელს შუა გვიქრება, რადგან ვერაფრით ვერ ვახერხებთ შევიმეცნოთ მათი შესაძლებლობა; ასევე ნაკლებად ძალგვიძს მათი შეთხზვა და აღიარება სურვილისამებრ. ამიტომაც არის, რომ გონების თეორიულ გამოყენებაში ცდა ერთადერთია, რაც მათი დაშვების უფლებას გვანიჭებს. მაგრამ აქ, წმინდა პრაქტიკულ გონებისეულ უნართან მიმართებაში, ჩვენ ამ სუროგატსაც მოკლებულნი ვართ, ე. ი. მოკლებულნი ვართ იმას, რომ აპრიორული შემეცნების წყაროებიდან დედუქციის ნაცვლად, მოვიშველიოთ ემპირიული საბუთები. მართლაც, ის, რაც თავისი ნამდვილობის დასამტკიცებლად ცდის დამოწმებას საჭიროებს, თავისი შესაძლებლობის საფუძველების მხრივ უსათუოდ უნდა იყოს დამოკიდებული ცდისეულ პრინციპებზე; ასეთ რამედ კი, წმინდა, მაგრამ მაინც პრაქტიკული გონება ვერ ჩაითვლება, თუნდაც მხოლოდ თავისი ცნების გამო. ამასთან, მორალური კანონი გვეძლევა, თითქოსდა, როგორც წმინდა გონების ფაქტი, რომელიც *a priori* ვიცით და რომელიც აპოდინქტურად უეჭველია, თუნდაც შეთანხმებული ვიყოთ იმაში, რომ ცდაში ვერ ვიპოვით მისი (ამ კანონის) ზუსტი მიყოლის ვერც ერთ მაგალითს. მაშასადამე, მორალური კანონის ობიექტურ რეალურობას ვერ დავამტკიცებთ ვერავითარი დედუქციითა და თეორიული, სპეკულაციური, ან ემპირიულად შემაგრებული გონების ვერავითარი ძალისხმევით. შესაბამისად ამისა, თუნდაც მოგვესურვებინა, აპოდინქტურ უეჭველობაზეც ხელი აგვედო, ეს რეალურობა ვერ დამტკიცდებოდა *a posteriori*, ცდის მეშვეობით; და მაინც, მორალური კანონის ობიექტური რეალურობა თავისთავად უეჭველია.

მაგრამ მორალური პრინციპის ამ ამოდ ნაძიები დედუქციის ადგილს იჭერს რაღაც სხვა და სრულიად უაზრო რამ, სახელდობრ, ის, რომ, პირუტყუ, იგი (მორალური პრინციპი) თვითონაა რაღაც გამოუკვლევადი უნარის დედუქციის პრინციპი, რომელსაც ვერაზა გამოცდილება ვერ დაამტკიცებს, მაგრამ რომელიც გარდუვალად უნდა დაუშვას სპეკულატურმა გონებამ (იმისათვის, რომ მის კოსმოლოგიურ იდეებს შორის ვიპოვოთ ის, რაც მიზეზობრიობის ჯაჭვში უპირობოა, რათა სპეკულაციური გონება თავის თავთან წინააღმდეგობაში არ მოექცეს), ყოველ შემთხვევაში, როგორც შესაძლებელი მაინც, სახელდობრ — თავისუფლების უნარი; მორალური კანონი, რომელიც თავად არ

47



საჭიროებს რაიმე გამართლებას, არა მარტო თავისუფლების შესაძლებლობას ამტკიცებს, არამედ მის ნამდვილობასაც იმ არსებებში, რომლებიც ამ კანონს თავიანთთვის სავალდებულო კანონად სცნობენ. მორალური კანონი ფაქტიურად კანონია მიზეზობრიობისა თავისუფლების მეშვეობით, მაშასადამე, კანონია რაღაც ზეგრძობადი ბუნების შესაძლებლობისა, ისევე, როგორც გრძობად სამყაროში ხდომილებათა მეტაფიზიკური კანონი იყო კანონი გრძობადი ბუნების მიზეზობრიობისა. მაშასადამე, პირველი კანონი განსაზღვრავს იმას, რაც სპეკულატურ ფილოსოფიას განუსაზღვრავი უნდა დაეტოვებინა. სახელდობრ, კანონს კაუზალობისათვის, რომლის ცნებაც ამ ფილოსოფიაში ოდენ ნეგატიური იყო; და იგი პირველი ანიჭებს ამ ცნებას ობიექტურ რეალურობას.

48 მორალური კანონის რწმუნებულების (Creditiv) ასეთი სახე,—რაკილა თავადაა წამოყენებული თვისუფლების, როგორც წმინდა გონების მიზეზობის, დედუქციის პრინციპად, და რამდენადაც თეორიული გონება იძულებული იყო, ყოველ შემთხვევაში, თავისუფლების შესაძლებლობა მანაც ეღიარებინა,—სრულიად საკმარისია ამ გონების მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად და იგი ყოველგვარი აპრიორული დასაბუთების ნაცვალია. მართლაც, მორალური კანონი თავის რეალურობას სპეკულატური გონების კრიტიკისათვის საკმარისადაც ასაბუთებს იმის მეშვეობით, რომ ოდენ ნეგატიურად მოაზრებულ მიზეზობრიობას,—რომლის შესაძლებლობაც სპეკულატური გონებისათვის გაუგებარი იყო, მაგრამ ეს უკანასკნელი მანაც იძულებული გახდა, იგი ეღიარებინა,—ზედ დაურთავს პოზიტიურ განსაზღვრას, სახელდობრ, ნების უშუალოდ განმსაზღვრელი გონების ცნებას (მისი მაქსიმების საყოველთაოდ კანონმდებელი ფორმის პირობის საშუალებით). ამგვარად, მორალურ კანონს პირველს ძალუძს მიანიჭოს ობიექტური, თუმცაჲც, მხოლოდ პრაქტიკული რეალურობა გონებას, რომელიც საზღვარს გადადიოდა მუდამ, როგორც კი მოინდომებდა თავისი იდეები სპეკულატურად აემოქმედებინა; ასე გარდაქმნის იგი გონების ტრანსცენდენტურ გამოყენებას იმანენტურად<sup>2</sup> (რათა გონება, იდეების მეშვეობით, თავად იყოს მოქმედი მიზეზი გამოცდილების სფეროში).

არსებათა კაუზალობის განსაზღვრა გრძობად სამყაროში, როგორც ასეთში, ვერასოდეს ვერ იქნება უპირობო. მიუხედავად ამისა, პირობათა წყოველგვარ წყებას წინ უნდა უსწრებდეს რაღაც უპირობო, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისეთი კაუზალობა, რომელიც თავის თავს სავსებით თავისით განსაზღვრავს. ამიტომაც თავისუფლების, როგორც აბსოლუტური სპონტანურობის უნარის, იდეა მოთხოვნილებაჲ არ იყო, არამედ (რამდენადაც საჭიროა თავისუფლების შესაძლებლობას ეხება) ის იყო წმინდა სპეკულატური გონების ანალიტიკური პრინციპი. მაგრამ ვინაიდან სრულიად შეუძლებელია, ცდაში დავადასტუროთ ამ იდეის შესაბამისი თუნდაც ერთი მაგალითი, რადგან საგანთა, როგორც მოცლენათა, მიზეზებში ვერ შევხვდებით კაუზალობის ისეთ განსაზღვრას, რომელიც სრულიად უპირობო იქნება, ამიტომ ჩვენ შეგვეძლო მხოლოდ დაგვეცვა აზრი თავისუფლად მოქმედი მიზეზის შესახებ, თუ ამ აზრს მიუყენებდით გრძობადი სამყაროს არსებას იმდენად, რამდენადაც ეს არსება ნოუმენადაც განიხილება; ზემოთ აკი ვაჩვენეთ, რომ არაერთი წინააღმდეგობა არ გვექნება, თუ ამ არსების ყველა ქმედებას, რამდენადაც ისინი მოე-



ლენებია, განვიხილავთ, როგორც ფიზიკურად შეპირობებულს, ხოლო, იმავე დროულად, მის მიზეზობას განვიხილავთ, როგორც ფიზიკურად შეუპირობებელს, რამდენადაც მოქმედი არსება გონებითსაწდგომი სამყაროს წევრია (Verstandeswesen). ამით თავისუფლების ცნებას გადავაქცევთ გონების რეგულატურ პრინციპად, რომლის მეშვეობითაც, მართალია, მე სრულიადაც ვერ ვიმეცნებ იმ საგნის რაობას, რომელსაც ამგვარი მიზეზობა მიეწერება, მაგრამ, სამაგიეროდ, თავიდან ვიშორებ დაბრკოლებას: ერთი მხრივ, ამ ქვეყნად მომხდარი ამბების ახსნისას და, შესაბამისად, გონიერ არსებათა ქმედებების ახსნისასაც, მე თავისას მივუზღავ ბუნებრივი აუცილებლობის მექანიზმს—უსასრულო აღმასვლას განპირობებულებიდან პირობისაკენ, მეორე მხრივ კი, სპეკულატურ გონებას ვუნარჩუნებ მისთვის განკუთვნილ თავისუფალ ადგილს, სახელდობრ, ინტელიგიბელურს, რათა უპირობო მასში გადავიტანო. მაგრამ მე ვერ შევძელი ამ აზრის რეალისაცია; სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვი, ვერ შევძელი გადაქცევა იგი ამგვარად მოქმედი არსების შემეცნებად, თუნდაც მხოლოდ მისი შესაძლებლობის მხრივ. ახლა ხსენებულ თავისუფალ ადგილს ავსებს წმინდა პრაქტიკული გონება ინტელიგიბელურ სამყაროში მოქმედი კაუზალობის (თავისუფლებისეული კაუზალობის) განსაკუთრებული კანონის, სახელდობრ, მორალური კანონის მეშვეობით. მართალია, ამ გზით სპეკულატურ გონებას მისი შემეცნებისუნარიანობის მხრივ არაფერი ემატება, მაგრამ იგი იგებს თავისი პრობლემატური ცნების—თავისუფლების—უზრუნველყოფის მხრივ; ამ ცნებას აქ ენიჭება ობიექტური და თემცა მხოლოდ პრაქტიკული, მაგრამ მაინც უეჭველი რეალურობა. თვით მიზეზობრიობის ცნებას,—რომლის გამოყენებას, და, შესაბამისად, მნიშვნელობასაც, საკუთრივ მხოლოდ მოვლენებთან მიმართებაში აქვს ადგილი, რათა ეს უკანასკნელნი ცდად შეაკავშიროს (როგორც ამას ამტკიცებს წმინდა გონების კრიტიკა),—სპეკულატური გონება იმგვარად როდი აფართოვებს, რომ მისი გამოყენება ამ საზღვრებს გასცდეს. რადგან, მას რომ მიზნად ეს დაესახა, უნდა კეთილენება და ეჩვენებინა, თუ როგორ არის შესაძლებელი საფუძვლისა და შედეგის ლოგიკური მიმართების სინთეზური გამოყენება სხვა სახის ჭვრეტაში, ვიდრე გრძნობადი ჭვრეტა, ანუ როგორ არის შესაძლებელი causa noumenon; ეს მას სრულიად არ ძალუძს, მაგრამ ამას იგი, როგორც პრაქტიკული გონება, არც დაგიდევთ, ვინაიდან იგი მხოლოდ ამას იქმს: ადამიანის, როგორც გრძნობადი არსების, კაუზალობის (რაც მოცემულია) განმსაზღვრელ საფუძველს ათავსებს წმინდა გონებაში (რომელსაც ამიტომ პრაქტიკული ჰქვია) და, მაშასადამე, თავად მიზეზის ცნებას, რომლის ობიექტებისადმი მიყენებისგანაც, ამ უკანასკნელთა თეორიული შემეცნების მიზნით, მას აქ სრული აბსტრაპირება შეუძლია (რამეთუ ეს ცნება მუდამ გვხვდება განსჯაში a priori, ყოველივე ჭვრეტისაგან დამოუკიდებლადაც), იგი იყენებს არა საგანთა შესამეცნებლად, არამედ იმისათვის, რომ განსაზღვროს კაუზალობა ამ საგანთა მიმართ საზოგადოდ; მაშასადამე, მას იყენებს მხოლოდ და მხოლოდ პრაქტიკული განზრახვით, რის გამოც ძალუძს ნების განმსაზღვრელი საფუძველი გადაიტანოს საგანთა ინტელიგიბელურ წყობაში, თანაც, თამამად აღიარებს, რომ არაფერი გაეგება იმისა, თუ რა დანიშნულება შეიძლება ჰქონდეს მიზეზის ცნებას ამ საგანთა შემეცნებისათვის. რასაკვირველია, მან გარკვეული სახით უნდა შეიმეცნოს მიზეზობრიობა ნების ქმედებებთან და-



50 კავშირებით, რომლებიც გრძნობად სამყაროში ხორციელდება, ვინაიდან, სხვა-  
ფრივ, პრაქტიკული გონება მართლაც ვერ წარმოქმნიდა ვერავითარ მოქმედე-  
ბას. მაგრამ მას არ სჭირდება, თავისი ზეგრძნობადი არსებობის შესამეცნებლად  
შეეძლოს თეორიულად განსაზღვროს და ამ გზით მნიშვნელობა მიანიჭოს იმ ცნე-  
ბას, რაც მას, თავისი, როგორც ნოუმენის, კაუზალობის შესახებ შეუძლებელია.  
რადგან, მნიშვნელობა ამ ცნებას ენიჭება უამისოდაც, თუმცა ენიჭება მარტო-  
ოდენ პრაქტიკული გამოყენებისათვის, სახელდობრ, მორალური კანონის მეშ-  
ვეობით. თეორიული თვალსაზრისითაც, ეს ცნება მუდამ წმინდა, აპრიორულად  
მოცემულ განჯისეულ ცნებად რჩება, რომელიც მიეყენება საგნებს, განუკითხა-  
ვად იმისა, თუ როგორ ვეძღვებიან ისინი: გრძნობადი თუ არაგრძნობადი სახით;  
თუმცა, უკანასკნელ შემთხვევაში, მას (ამ ცნებას) არ გააჩნია გარკვეული თეო-  
რიული მნიშვნელობა და გამოყენება, არამედ ის არის ოდენ ფორმალური, მაგ-  
რამ მაინც არსებითი განჯისეული აზრი ობიექტზე საზოგადოდ. ის მნიშვნელო-  
ბა, რომელსაც მას ანიჭებს გონება მორალური კანონის მეშვეობით, მხოლოდ  
და მხოლოდ პრაქტიკული მნიშვნელობაა, ვინაიდან სწორედ (ნების) კაუზალობ-  
ის კანონის იდეას თავად გააჩნია კაუზალობა, ანუ ეს იდეა თავადაა ამ კაუზალობის  
განმსაზღვრელი საფუძველი.

## II

წ მ ი ნ დ ა გ ო ნ ე ბ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა მ ო ს ი ლ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ  
— პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ ა შ ი ი მ გ ვ ა რ ა დ გ ა ფ ა რ თ ო ვ -  
დ ე ს , რ ა ც მ ი ს თ ე ი ს ს პ ე კ უ ლ ა ტ უ რ გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ ა შ ი თ ა -  
ვ ი ს თ ა ვ ა დ შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა .

მორალური პრინციპის სახით ჩვენ წამოვაყენეთ კაუზალობის ისეთი კა-  
ნონი, რომელსაც ამ უკანასკნელის (კაუზალობის) განმსაზღვრელი საფუძველი  
გრძნობადი სამყაროს ყველა პირობის მიღმა ვაპყავს, და ნებას, — რომელიც  
ჩვენი მტკიცებით შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც ინტელიგიბელური  
სამყაროს კუთვნილება, — მაშასადამე, ზმ ნების სუბიექტსაც (აღამიანს) გან-  
ს ა ზ ღ ვ რ ა ვ ს არა მარტოდენ როგორც წმინდა გონებითსაწვდომი სამყა-  
როსადმი კუთვნილს, თუმცა, ამ მხრივ, ჩვენთვის უცნობად მ ო ა ზ რ ე ბ უ ლ ს  
(როგორც ამას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს წმინდა სპეკულატური გონების  
კრიტიკის მიხედვით), არამედ მას განსაზღვრავს მისი კაუზალობის  
ზხრივაც, რომელიც (ეს კაუზალობა) ისეთ კანონს ემყარება, გრძნობადი სამ-  
ყაროს არც ერთ ბუნებრივ კანონს რომ არ მიეკუთვნება. მაშასადამე, ამით  
გ ა ფ ა რ თ ო ვ დ ა ჩვენი შემეცნება გრძნობადი სამყაროს საზღვრებს მიღ-  
მა, თუმცა კი, ამგვარი პრეტენზია წმინდა გონების კრიტიკამ ყოველგვარ სპე-  
კულაციაში ფუჭად ჩათვალა. მაგრამ ჩნდება კითხვა: როგორ შეგვეერთოთ აქ  
წმინდა გონების პრაქტიკული გამოყენება ამავე გონების თეორიულ გამოყე-  
ნებასთან მისი უნარის საზღვრების დასადგენად?

51 დ ე ვ ი დ ი უ მ ი , ვ ის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ, არსებითად, მან  
წამოიწყო დავა წმინდა გონების უფლებათა წინააღმდეგ, რის გამოც აუცილე-  
ბელი შეიქნა წმინდა გონების მთლიანი გამოკვლევა, ასე მსჯელობდა: მ ი ზ ე -  
ზ ი ს ცნება ისეთი ცნებაა, რომელიც შეიცავს სხვადასხვაგვართა არსებობის შე-



ერთების აუცილებლობას, თანაც, სწორედ იმიტომ, რომ საქმე გვაქვს სხვადასხვაგვარებთან. ასე მაგალითად, თუ მოცემულია A, მე ვიცი, რომ აუცილებლად უნდა არსებობდეს რაღაც მისგან სრულიად განსხვავებული B-ც. აუცილებლობა კი ამგვარ შეერთებას მხოლოდ იმდენად მიეწერება, რამდენადაც მას აპრიორულად შევიძინებთ, რადგან გამოცდილება ამ შეერთებაში შეგვაძენებინებდა მხოლოდ იმას, რომ იგი (ეს შეერთება) არის, და არა იმას, რომ იგი აუცილებლობით არის. ამიტომ, —ამბობს იგი,— შეუძლებელია, a priori და როგორც აუცილებელი შევიძინოთ ერთი რაღაცის შეერთება რაღაც სხვასთან (ან ერთი განსაზღვრულობისა რაღაც სხვა, მისგან სრულიად განსხვავებულ განსაზღვრულობასთან), თუ ეს შეერთება არ გვეძლევა აღქმაში. მაშასადამე, მიზეზის ცნება თვითონ ყოფილა ცრუ და მატყუარა; ძალზე რბილად თუ ვიტყვი, ეს ტყუილი იმდენად არის მისატყვებელი, რამდენადაც ჩვეულება (სუბიექტური აუცილებლობა) იმისა, რომ რაღაც გარკვეული საგნები ან განსაზღვრულობები, მათი არსებობის მხრივ, ხშირად აღვიქვით ერთმანეთის გვერდით, ან ერთიმეორის შემდეგ, როგორც ერთმანეთთან კავშირში მყოფი, შეუმჩნეველად აღიარებულია იმის ობიექტური აუცილებლობად, რომ თვით საგნებში დაკუთვით ამგვარი შეერთება. ასეთი თვალთმაქცური და არაკანონიერი გზით ვიძენთ მიზეზის ცნებას; მას ვერც ოდესმე მოვიპოვებთ ან დავადასტურებთ სხვაგვარად, ვინაიდან იგი მოითხოვს თავისთავად ფუჭ, ქიშკირულსა და გონებით გაუმართლებელ შეერთებას, რომელსაც არასოდეს არ ექნება შესაბამისი ობიექტი. ასე იქნა პირველად შემოტანილი ემპირიზმი, როგორც პრინციპთა ერთადერთი წყარო ყოველივე შემეცნების მიმართ, რომელიც კი საგანთა არსებობას შეეხებოდა (მათემატიკა, მაშასადამე, ჯერ კიდევ ამ მიდგომის გარეთ რჩებოდა) და, ამასთან ერთად, შემოტანილ იქნა უმკაცრესი სკეპტიციზმი მთელი ბუნებისმეტყველების (როგორც ფილოსოფიის) მიმართ. მართლაც, ასეთი პრინციპების საფუძველზე, საგანთა მოცემული განსაზღვრულობებიდან, რაკილა ისინი არიან, ჩვენ ვერასოდეს ვერ დავასკვნით რაღაც შედეგზე (რადგან ამას დასჭირდებოდა მიზეზის ცნება, რომელიც ამგვარი დაკავშირების აუცილებლობას შეიცავს), არამედ მხოლოდ ის შეგვიძლია, რომ წარმოსახვის ძალის წესის შესაბამისად, მოველოდეთ იმის მსგავს შემთხვევებს, რაც სხვა დროს გვქონია; მაგრამ ასეთი მოლოდინი ვერასოდეს ვერ იქნება უეჭველი, რა ხშირადაც უნდა მართლდებოდეს იგი. უფრო მეტიც: ჩვენ არ ძალგვიძს რომელიმე ხდომილების შესახებ ვთქვათ: მას უთუოდ წინ უძღოდა რაღაც, რასაც იგი აუცილებლობით მოჰყვავს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას უსათუოდ აქვს მიზეზი; ამრიგად, რაგინდ ბევრი შემთხვევებიც არ უნდა ვიცოდეთ, როცა ამა და ამ ხდომილებას წინ ესა და ეს უძღოდა, ასე რომ, აქედან წესის გამოყვანაც კი შეგვიძლია, ეს ჯერ კიდევ არ გვაძლევს უფლებას, ვაღიაროთ, რომ მუდამ და აუცილებლად ასე ხდება. მაშინ კანონიერი უფლება უნდა მიგვენიჭებინა ბრმა შემთხვევისათვის, სადაც გონების ყოველგვარი გამოყენება წყდება, რაც, თავის მხრივ, საფუძველს განუშტკიცებს და შეურყვეველს ხდის სკეპტიციზმს ყოველივე იმის მიმართ, რაც შედეგებიდან მიზეზებისაკენ აღმავალ დასკვნებს შეეხება.

52

მათემატიკა ჯერ კიდევ ახერხებდა თავი დაეძვრინა სკეპტიციზმისაგან, ვინაიდან იუმი თვლიდა, რომ მათემატიკის ყველა დებულება ანალიზურია, ე. ი. აქ ერთი განსაზღვრულობიდან მეორეზე გადავდივართ იგივეობის ძალით, მაშასადამე,



წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულების თანახმადაც (მაგრამ ეს აზრი მკდარია, ვინაიდან მათემატიკის დებულებები, პირიქით, ყველა სინთეზურია და, თუმცა, მაგალითად, გეომეტრიას საქმე აქვს არა საგანთა არსებობასთან, არამედ შესაძლო ჭკრეტაში მხოლოდ მათს აპრიორულ განსაზღვრულობასთან, მიუხედავად ამისა, იგი, სწორედ ისევე, როგორც მიზეზის ცნების გამოყენებისას ხდება ხოლმე, რომელიმე A განსაზღვრულობიდან გადადის მისგან საესებით განსხვავებულ B განსაზღვრულობაზე, როგორც ისეთზე, რომელიც, მიუხედავად ამისა, მასთან მინც აუცილებლობით არის დაკავშირებული). მაგრამ, ბოლოს და ბოლოს, ეს თავისი აპოდიქტური უეჭველობით ესოდენ ნაქები მეცნიერებაც გარდუვალად უნდა დემორჩილოს ე მ პ ი რ ი ზ მ ს იმავე მოსაზრებით, რა მოსაზრებითაც იუმმა მიზეზის ცნებაში ობიექტური აუცილებლობის ნაცვლად ჩვეულება ჩასვა; ამ მეცნიერებამ, მიუხედავად მთელი თავისი სიამაყისა, უნდა მოთოკოს თავისი თამამი, a priori თანხმობის მომთხოვნი პრეტენზიები, და თავის დებულებთა საყოველთაო მნიშვნელობის აღიარებას უნდა მოელოდეს იმ დამკვირვებელთა კეთილგანწყობისაგან, რომლებიც, ვითარცა მოწმენი, უყოყმანოდ იტყვიან, რომ ის, რასაც გეომეტრი პრინციპებად გვთავაზობს, მათ სწორედ მუდამ ამგვარად აღუქვამთ; მაშასადამე, თუნდაც ეს აუცილებლობით ასე არ იყოს, ყოველ შემთხვევაში, უფლებამოსილნი ვართ, ამას მომავალშიაც ამგვარად მოველოდეთ. ამრიგად, იუმის ემპირიზმს უეჭველად მივყავართ სკეპტიციზმამდე თვით მათემატიკის მიმართაც, მაშასადამე, სკეპტიციზმამდე გონების ყოველგვარ ე მ ც ნ ი ე რ უ ლ-თ ე ო რ ი უ ლ გამოყენებაში (ეს გამოყენება ხომ ან ფილოსოფიას ეხება, ან მათემატიკას). მე მსურს, ყოველმა ჩვენგანმა თავადვე განსაჯოს, უკეთესი მდგომარეობა გვაქვს თუ არა გონების მთარულ გამოყენებაში (ესოდენ საშინელი გადატრიალების შემდეგ, რაც თავს დაატყდა ცოდნის წამყვან დარგებს) და, პირუკუ, ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი გარდუვალად მოჰყვება ცოდნის ამგვარ სრულ ნგრევაში? მაშასადამე, ხომ არ გამომდინარეობს ხსენებული პრინციპებიდან ყ ო ვ ლ ი ს მ ო მ ც ვ ე ლ ი სკეპტიციზმი (რომელიც, რასაკვირველია, მხოლოდ მეცნიერებს განგმირავს)?

53 რაც შეეხება ამ მხრივ ჩემს მაძიებლობას წმინდა გონების კრატიკაში, რომლის საბაბიც თუმცა იუმის სკეპტიკური მოძღვრება გახლდათ, მაგრამ რომელიც ბევრად უფრო შორს წავიდა და წმინდა თეორიული გონების მთელი სფერო მოიცვა მის სინთეზურ გამოყენებაში, მაშასადამე, ის სფეროც, რომელსაც მეტაფიზიკას უწოდებენ, — ამიტომ მე ასე განვსჯი შოტლანდიელი ფილოსოფოსის ეჭვს მიზეზობრიობის ცნების თაობაზე; რაკი იუმმა გამოცდილების საგნები თ ა ვ ი ს-თ ა ვ ა დ ნ ი ვ თ ე ბ ა დ ჩათვალა, იგი (როგორც ეს თითქმის ყოველთვის ხდება) საესებით სწორად მოიქცა, როცა მიზეზის ცნება ცრუ და ყალბ ილუზიად გამოაცხადა; რადგან, როცა საქმე ეხება თავისთავად ნივთებსა და მათს განსაზღვრულობებს, როგორც ასეთებს, შეუძლებელია დავინახოთ, რატომაა, რომ თუ მოცემულია რაღაც A, მაშინ აუცილებლად უნდა მივიღოთ რაღაც სხვაც, B-ც; მაშასადამე, იუმმა სრულიად ვერ დაუშგებდა თავისთავად ნივთთა ამგვარ აპრიორულ შემეცნებას. ამ მახვცილი ჭკუის ადამიანს კიდევ უფრო ნაკლებად შეეძლო დაეშვა ხსენებული ცნების ემპირიული წარმოშობა, ვინაიდან ემპირიული წარმოშობა პირდაპირ ეწინააღმდეგება დაკავშირების იმ აუცილებლობას, რომელიც მიზეზობრიობის ცნების არსს შეადგენს; შესაბამისად ამისა, ეს ცნება გაძევებულ იქნა და მის ადგილას ჩაისვა აღქმითნაკადზე დაკვირვების ჩვევა.



მაგრამ ჩემი კვლევა-ძიებით გამოირკვა, რომ საგნები, რომლებსაც გამოცდილებაში ვხვდებით, ოდენ მოვლენებია და არა ნივთები თავისთავად, და რომ თუმცა თავისთავად ნივთთა შემთხვევაში სრულიად ვერ ამოვიცნობთ, უფრო მეტიც, შეუძლებელიცაა დავინახოთ: როგორაა, რომ თუ მოცემულია A, მაშინ წინააღმდეგობა იქნებოდა, არ დაგვეშვა B, რომელიც A-სგან სრულიად განსხვავებულია (ე. ი. არ გველიარებინა A-ს, ვითარცა მიზეზსა და B-ს, ვითარცა შედეგს შორის კავშირის აუცილებლობა), მაინც ძალიან კარგად შეგვიძლია ვიპოვოთ, რომ ისინი, როგორც მოვლენები, რაღაც სახით (მაგალითად, დროისმიერი მიმართებების მხრივ) აუცილებლობით უნდა იყვნენ დაკავშირებულნი ერთ გამოცდილებაში, ხოლო მათი გათიშვა გამოიწვევს იმ კავშირის გამორიცხვას, რომლის მეოხებითაც შესაძლებელია ეს გამოცდილება; გამოცდილება კი ერთადერთია, სადაც ისინი საგნები არიან და შეიმეცნებიან ჩვენს მიერ. მართლაცდა, მე არა მარტო ის შევძელი, რომ დამესაბუთებინა მიზეზის ცნების ობიექტური რეალურობა გამოცდილების საგნებთან მიმართებაში, არამედ მოვახერხე მისი დედუცირება, ვითარცა აპრიორული ცნებისა, დაკავშირების იმ აუცილებლობის წყალობით, რომელსაც იგი შეიცავს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მე შევძელი დამემტკიცებინა მისი შესაძლებლობა წმინდა განსჯიდან ამოსვლით, ემპირიული წყაროების გარეშე, და, ამრიგად, უკუვაგდე რა მისი წარმოშობის ემპირიზმი, მასთან ერთად ამოვიძიკვე ამგვარი ემპირიზმის გარდუვალი შედეგებიც, სახელდობრ, სკეპტიციზმი, ჯერ ბუნებისმეცნიერების მიმართ, შემდეგ კი—მათემატიკის მიმართაც (სადაც ემპირიზმს იგივე საფუძვლები აქვს), ე. ი. იმ ორი მეცნიერების მიმართ რომლებიც ეხებიან შესაძლო გამოცდილების საგნებს,—რითაც ამოვიძიკვე ტოტალური ეჭვი ყოველივე იმის თაობაზე, რის წვდომასაც თეორიული გონება იჩემებს.

54

მაგრამ როგორღაა მიზეზობრიობის ამ კატეგორიის მიყენების საქმე (და ასევე ყველა დანარჩენი კატეგორიებისაც, რადგან მათ გარეშე ვერ განხორციელდება არსებულის ვერავითარი შემეცნება) იმ საგანთა მიმართ, რომლებიც არ არიან შესაძლო გამოცდილების ობიექტები, არამედ ამ გამოცდილების საზღვრებს სცილდებიან? მე ხომ ამ ცნებათა ობიექტური რეალურობის დედუცირება შევძელი მხოლოდ შესაძლო გამოცდილების საგნებთან მიმართებაში. მაგრამ სწორედ ის, რომ მე ისინი მხოლოდ ამ შემთხვევაში გადავარჩინე, ვაჩვენე რა, რომ კატეგორიათა მეშვეობით შესაძლებელია ობიექტთა მოახრება, თუმცკი შეუძლებელია ამ უკანასკნელთა აპრიორული განსაზღვრა, — დიახ, სწორედ ეს გახლავთ ის, რაც მათ ადგილს უმკვიდრებს წმინდა განსჯაში, საიდანაც მყარდება მათი მიმართება საზოგადოდ ობიექტებთან (გრძნობადსა თუ არაგრძნობადთან). თუ აქ რამ გვაკლია, ეს არის საგნებისადმი ამ კატეგორიათა და, განსაკუთრებით, მიზეზობრიობის კატეგორიის მიყენების პირობა, სახელდობრ — ჭკრეტა; რადგან, სადაც ეს უკანასკნელი მოცემული არ არის, იქ შეუძლებელია კატეგორიათა გამოყენება საგნის, როგორც ნოუმენის, თეორიული შემეცნებისათვის. და თუნდაც ეს ვინმემ გაბედოს, (როგორც წმინდა გონების კრიტიკაში ითქვა) იგი სრულიად გვეკრძალება; მაგრამ (მიზეზობრიობის) ცნების ობიექტური რეალურობა მუდამყამს რჩება და იგი შეგვიძლია გამოვიყენოთ ნოუმენტთა მიმართაც; ოღონდ, ამ შემთხვევაში, სრულიად მოკლებულნი ვიქნებით ამ ცნების



თეორიული განსაზღვრისა და ამის მეშვეობით რაიმე ცოდნის მოპოვების შესაძლებლობას. რადგან, ეს ცნება რომ სწორედ ობიექტთან მიმართებაში რა შეიცავს რაიმე შეუძლებელს, ეს დამტკიცებულ იქნა იმის მეოხებით, რომ მისთვის უზრუნველყოფილ იქნა ადგილი წმინდა განსჯაში გრძნობადი საგნებისადმი მისი ყოველგვარი მიყენების შემთხვევაში; და თუ ამის შემდეგ, თავისთავად ნივთებთან (რომლებიც ვერ იქნებიან გამოცდილების საგნები) მის დაკავშირებას მოვიწოდებთ, თუმცა ამ ცნებას არ ძალუძს, რომ თეორიული შემეცნების მიზნით გარკვეული საგნის წარმოდგენად განსაზღვროს, იგი რაღაც სხვა (ვთქვათ, პრაქტიკული) მიზნით მაინც მუდამ იქნებოდა განსაზღვრული, როგორც ამგვარი გამოყენების მქონე, რაც ვერ მოხდებოდა, მიზეზობრიობის ცნება რომ, როგორც იუმი ფიქრობს, ისეთ რასმე შეიცავდეს, რისი მოაზრებაც საერთოდ შეუძლებელია.

ნოუმენებისადმი ხსენებული ცნების მიყენების ეს პირობა რომ ვიპოვოთ, საკმარისია გავიხსენოთ, თუ რატომ არ ვჭერდებით მის გამოყენებას გამოცდილების საგანთა მიმართ, არამედ გვსურს იგი მივუყენოთ თავისთავად ნივთებსაც; მყისვე დავინახავთ, რომ ეს აუცილებლობად გვიქცია არა თეორიულმა, არამედ პრაქტიკულმა მიზანმა. 55 სპექულაციაში, თუნდაც ამ საქმეში წარმატებისთვისაც მიგვეღწია, ამით მაინც ჭეშმარიტად ვერაფერს შევიძენდით ბუნების შემეცნების თვალსაზრისით, ან, საზოგადოდ, იმ საგნებთან მიმართებაში, რომლებიც შეიძლება რაიმენაირად გვეძლეოდეს; მაგრამ ერთი კია: გადავდგამდით დიდ ნაბიჯს გრძნობად-განპირობებულისა (რომლის ფარგლებში დასარჩენადაც და მასში მდებარე მიზეზთა ჯაჭვის გულმოდგინედ გასაგებადაც დიდი ჯაფა გავწიეთ) ზეგრძნობადისაკენ, რათა სრულგვეყო ჩვენი პრინციპთშემეცნება მისი საზღვრების დადგენითურთ, თუმცა კი, უსფერული ამ საზღვრებსა და იმას შორის, რაც ჩვენ ვიცით, მუდამ ამოუვსებელი დარჩებოდა, და ჩვენ უფრო ფუჭ ცნობის-მოყვარეობას ავყვებოდით, ვინემ საფუძვლიან ცნობისწადილს.

მაგრამ, ვარდა იმ მიმართებისა, რომელსაც განსჯა ამყარებს საგნებთან (თეორიულ შემეცნებაში), იგი მიმართებაშია, აგრეთვე, ნდომის უნართან, რომელსაც ამის გამო ნება ეწოდება, ხოლო ამ უკანასკნელს წმინდა ნება ჰქვია, რამდენადაც წმინდა განსჯა (რომელსაც ამ შემთხვევაში გონება ეწოდება) პრაქტიკულია კანონის ოდენ წარმოდგენის მეოხებით. წმინდა ნების, ანუ რაც იგივეა, წმინდა პრაქტიკული გონების ობიექტური რეალურობა მორალურ კანონში *a priori* გვეძლევა თითქოსდა იმ ფაქტის მეშვეობით, რომელიც შეიძლება დაერქვას ნების ისეთ განსაზღვრას, რომელიც ვარდუვალთა, თუმცა კი არ ემყარება ემპირიულ პრინციპებს. მაგრამ ნების ცნება უკვე შეიცავს მიზეზობრიობის ცნებას, მაშასადამე, წმინდა ნების ცნება შეიცავს თავისუფლებისეული კაუზალობის ცნებას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისეთს, რომელიც ვერ განსაზღვრება ბუნების კანონების მიხედვით და, მაშასადამე, შეუძლებელია მისი ემპირიული ჭვრეტა, როგორც მისი რეალურობის დამამტკიცებელი. მიუხედავად ამისა, თავის ობიექტურ რეალურობას იგი სავესებით ადასტურებს აპრიორულად წმინდა პრაქტიკულ კანონში, ოღონდ (რაც კარგად მოჩანს) გონების არა თეორიული, არამედ მხოლოდ პრაქტიკული გამოყენებისათვის. თავისუფალი ნების მქონე არსების ცნება კი *causa noumenon*-ის ცნებაა. ხსენებული ცნება რომ თავის თავს არ ეწინააღმდეგება, ეს იმ ფაქტიდან მოჩანს, რომ მიზეზის ცნება, რომელიც



მთლიანად არის ამოზრდილი წმინდა განსჯიდან, როგორც ისეთი, რომელსაც, იმავდროულად, დედუქციის მიერ აქვს უზრუნველყოფილი თავისი ობიექტური რეალურობა საზოგადოდ საგნებთან მიმართებაში და, ამასთანავე, თავისი წარმოშობის მიხედვით, დამოუკიდებელია ყოველივე გრძნობადი პირობისაგან, მაშასადამე, თავისთავად შემოუსაზღვრავია ფენომენებით (გარდა იმ შემთხვევისა, თუ მოვისურვებდით მის გარკვეულ თეორიულ გამოყენებას), — უთუოდ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს საგანთა, როგორც წმინდა განსჯის ობიექტთა (Verstandeswesen) მიმართ. მაგრამ ვინაიდან ამგვარ გამოყენებას საფუძვლად ვერ დაედება ვერავითარი ჭკრეტა, რადგან ჭკრეტა მუდამ მხოლოდ გრძნობადი შეიძლება იყოს, ამიტომ causa noumenon-ის ცნება, გონების თეორიულ გამოყენებასთან მიმართებაში, თუმცა კი შესაძლებელი და მოაზრებადი ცნებაა, მაგრამ ცარიელია. შესაბამისად, მე არც მოვიტხოვ თ ე ო რ ი უ ლ ა დ ვ ი ც ო დ ე რომელიმე არსების რაგვარობა, რამეთუ იგი წ მ ი ნ დ ა ნების მქონეა; ჩემთვის საკმარისია, ამის (ნების ქონის გამო) მეშვეობით მივუთითო მასზე, როგორც ასეთზე, მაშასადამე, მიზეზობრიობის ცნება შევავერთო თავისუფლების ცნებასთან (და იმასთან, რაც მისგან განუყოფელია — მორალურ კანონთან, როგორც მის განმსაზღვრელ საფუძველთან); ამის ნება მე უეჭველად მაქვს მიზეზის ცნების წმინდა, არაემპირიული წარმოშობის გამოისობით, თუმცა კი ჩემს თავს უფლებამოსილად არ ვთვლი, იგი გამოვიყენო სხვა რაღაცის მიმართ, გარდა მარტოდენ მორალური კანონისა, რომელიც განსაზღვრავს მის რეალურობას; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი მხოლოდ პრაქტიკულად გამოყენების უფლება გამაჩნია.

56

მე რომ იუმთან ერთად უარმეყო მიზეზობრიობის ცნების ობიექტური რეალურობა თეორიულ<sup>3</sup> გამოყენებაში არა მარტო თავისთავადი ნივთების (ზეგრძნობადის) მიმართ, არამედ გრძნობადი საგნების მიმართაც, მაშინ იგი დაკარგავდა ყოველგვარ მნიშვნელობას და, როგორც თეორიულად შეუძლებელი ცნება, სრულებით უვარგისი გახდებოდა; მაშინ, რადგან არაარს ვერაფრად ვერ გამოვიყენებთ, თ ე ო რ ი უ ლ ა დ უ მ ა ქ ნ ი ს ი ცნების პრაქტიკული გამოყენებაც სრული უაზრობა იქნებოდა. ემპირიულად განუპირობებელი მიზეზობრიობის ცნება თუმცა კი თეორიულად ცარიელია (შესაბამის ჭკრეტას მოკლებულია), მაგრამ მაინც კიდევ შესაძლებელია და განუსაზღვრელ ობიექტთან მიმართებაში მყოფია; სამაგიეროდ, მას (კაუზალობის ცნებას) მნიშვნელობა ენიჭება მორალურ კანონში, მაშასადამე, პრაქტიკული თვალსაზრისით. ამგვარად, თუმცა მე არ გამაჩნია ჭკრეტა, რომელიც მას (მიზეზობრიობის ცნებას) განუსაზღვრავდა მის ობიექტურ თეორიულ რეალურობას, მიუხედავად ამისა, მას მაინც მოეპოვება ნამდვილი გამოყენება, რომელიც in concreto მოჩანს ზრახვებსა და მაქსიმებში; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ ცნებას მოეპოვება პრაქტიკული რეალურობა, რომლის ჩვენებაც შესაძლებელია; ეს კი საკმარისია მის დასადასტურებლად თვით ნოუმენებთან მიმართებაშიაც.

მაგრამ წმინდა განსჯისეული ცნების ეს ობიექტური რეალურობა, რომელიც ერთხელ დაუშვით ზეგრძნობადის სფეროში, ამიერიდან ობიექტურ რეალურობას ანიჭებს ყველა სხვა კატეგორიებსაც, თუმცა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ კავშირში არიან წმინდა ნების განმსაზღვრელ საფუძველთან (მორალურ კანონთან); ეს რეალურობა სხვა არაფერია, თუ არ მხოლოდ პრაქტიკული გამოყენების რეალურობა, რომელიც ვერანაი-



რად ვერ გვიფართოებს ამ საგნების თეორიულ შემეცნებას, ანუ წმინდა გონების მეშვეობით ამ საგანთა ბუნების ცოდნას. შემდეგში დავინახავთ, რომ ეს კატეგორიები კავშირშია მხოლოდ მოაზროვნე არსებებთან (Intelligenz), და ამათშიაც—მხოლოდ გონებისა და ნების მიმართებასთან, ე. ი. 57 კავშირშია მარტოოდენ პრაქტიკული სფეროსთან, რომლის იქითაც ისინი არავითარ ცოდნას არ იჩემებენ; მაგრამ ასეთ ზეგრძობად საგანთა თეორიულად წარმოდგენის სხვა რა თვისებებსაც არ უნდა მოვუხმოთ ამ კატეგორიებთან დასაკავშირებლად, ვერც ერთი მათგანი ვერ მიეკუთვნება ცოდნას, არამედ—მხოლოდ უფლებამოსილებას (პრაქტიკული თვალსაზრისით, აუცილებლობასაც), რომ ისინი ვალიაროთ და წანამძღვრად დაფუძვით თვით იქაც კი, სადაც ჩვენ ვუშვებთ ზეგრძობად არსებებს (როგორცაა ღმერთი) ანალოგიის მიხედვით, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა გონებისმიერი მიმართების მიხედვით, რომელსაც პრაქტიკულად ვიყენებთ გრძობად არსებათა მიმართ; ამგვარად, ზეგრძობადისადმი მიყენება მხოლოდ პრაქტიკული თვალსაზრისით წმინდა თეორიულ გონებას ოდნავადაც არ უწყობს ხელს, ინავარდოს საზღვრებს მიღმა.

(გაგრძელება იქნება)

#### მთარგმნელის შენიშვნები

1. კანტს აქ მხედველობაში აქვს თავისი გამოკვლევა — „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება“. ქართული თარგმანი იხ.: ჟურნ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980. № 1, 2, 3, 4.
2. კანტის გაგებით, იმანენტურია ის, რაც მკაცრადაა მოქცეული გამოცდილების საზღვრებში, ხოლო ტრანსცენდენტურია ის, რასაც პრეტენზია აქვს გასცდეს ამ საზღვრებს.
3. გერმანულ ტექსტში, რომლის რედაქციაც პაულ ნატორპს ეკუთვნის, წერია: „პრაქტიკულ გამოყენებაში“. ასევეა იმ ტექსტში, რომელიც კანტის სიცოცხლეში გამოიცა. რუსული თარგმანი აქ მისდევს კარლ ფორლენდერის შესწორებას: „თეორიულ გამოყენებაში“. ინგლისურ თარგმანშიც „პრაქტიკული“ შეცვლილია „თეორიული“ (იხ. Kant's Critique of Practical Reason, თარგმ. Thomas Kingsmill Abbott-ისა. London, New York-Toronto, 1909, გვ. 146).



## ავტორთა საყურადღებოდ

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

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

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

ჩვენი მისამართია: 380008, თბილისი 8, რუსთაველის 29,  
საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

6 34/179



ფასი 85 კაპ.

ინდექსი 76195