



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-3 / 2
1987

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

3 . 1987



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

3. 1987

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ს რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

- თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, შ. ნადირაშვილი,
- ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი),
- ო. ჯიოვეი (რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- Буачидзе Т. А., Джиоев О. И. (зам. редактора), Кешелава 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, 1987, № 3

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გაღიწვევა წარმოებს 18.6.87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.8.87; შეკვ. № 2206;
ანაწეობის ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 10,2; პირ. საღ-ვატარება 10,6; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,3; უფ 04566;
ტირაჟი 730; : ::

ფასი 85 კაპ.

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

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

ბიბლიოთეკის
სტამბა

18796

შინაარსი

ოპტიმზირის რეკოლუციის 70 წლისთავი

✓ მ. მახარაძე, საბჭოთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრი	5
✓ შ. ნადირაშვილი, ფსიქოლოგიის განვითარება საბჭოთა საქართველოში	14

ილია შავვაშაძის დაბადების 150 წლისთავი

✓ რ. ბაგინდაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და ზოგიერთი ეთიკური პრობლემა	23
--	----

ფილოსოფია

თ. მთიბელაშვილი, სოციალისტური კულტურა და ჰუმანიზმი	32
ბ. შუშანაშვილი, ზნეობრივი კულტურის ბუნება	44
მ. ჯიშოვი, კლტურის ადგილი საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებაში	60
✓ მ. ბიჭინაძე, სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის მეცნიერული ურთიერთობის შესახებ	68
ბ. შუშანაშვილი, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის „ბრძოლა“ მარქსამდელ ეთიკაში	86

ფსიქოლოგია

ნ. სუმბაძე, ინტერპერსონალური მიზიდვის ძირითადი ფაქტორები (საზღვარგარეთულ ექსპერიმენტულ გამოკვლევათა მიმოხილვა)	100
--	-----

საქ. სსრ კ. მარქსის
სს. საბ. რესპუბ.
ბიბლიოთეკა

СОДЕРЖАНИЕ

70-ЛЕТИЕ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

М. К. МАХАРАДЗЕ, Грузинская философская мысль советского периода	5
Ш. А. НАДИРАШВИЛИ, Развитие психологии в Советской Грузии	14

150-ЛЕТИЕ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИЛЫИ ЧАВЧАВАДЗЕ

Р. Г. ГАПРИНДАШВИЛИ, Некоторые проблемы этики в творчестве И. Чавчавадзе	23
--	----

ФИЛОСОФИЯ

Т. И. МТИБЕЛАШВИЛИ, Социалистическая культура и гуманизм	32
Г. Г. ШУШАНАШВИЛИ, Природа нравственной культуры	44
О. И. ДЖИОЕВ, Роль культуры в ускорении социально-экономического развития	60
М. Н. ЧИЧИНАДЗЕ, О научных взаимоотношениях Савле Церетели и Левана Гокиели	68
Т. Г. ШУШАНАШВИЛИ, «Борьба» материализма и идеализма в домарксистской этике	86

ПСИХОЛОГИЯ

И. Л. СУМБАДЗЕ, Основные факторы межличностного притяжения (обзор зарубежных экспериментальных исследований)	100
--	-----

ოქტომბრის რევოლუციის 70 წლისთავი

საგმომთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ახალი ეპოქა იწყება საქართველოში საბჭოთა წყობილების დამყარების შემდეგ. მანამდე კი, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ბოლოსა და XIX ს-ის დასაწყისში, საქართველოში გავრცელებას იწყებს მარქსისტული ფილოსოფია, რამაც შემდგომში მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის მაღალი პროფესიული დონე. საბჭოთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიის აღმავლობაში დიდი როლი შეასრულა 1918 წელს თბილისში დაარსებულმა ქართულმა უნივერსიტეტმა, სადაც დაარსდა „პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური საზოგადოება“ და შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური სემინარი. ამ დროის ქართული ფილოსოფიური აზრის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლები იყვნენ შ. ნუცუბიძე, დ. უზნაძე, ს. დანელია, ცოტა მოგვიანებით კი მ. გოგიბერიძე, კ. მეგრელიძე, კ. ბაქრაძე და ს. წერეთელი.

ახალი დროის ქართული ფილოსოფიის აღმავლობაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის აკად. შალვა ნუცუბიძეს (1888-1969), რომლის მრავალმხრივმა ნიჭმაც თავი იჩინა არა მხოლოდ ფილოსოფიური პრობლემატიკის კვლევისას, არამედ საერთოდ ქართული კულტურის საკვანძო საკითხების შესწავლასა და მთარგმნელობით მოღვაწეობაში. ქართველ სწავლულს ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში მოუტანა აღიარება და სახელი რუსეთში გამოქვეყნებულმა ნაშრომებმა, განსაკუთრებით კი გამოკვლევამ — „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ (1913). ქართული უნივერსიტეტის დაარსებისთანავე შ. ნუცუბიძე, როგორც ერთ-ერთი დამაარსებელი უნივერსიტეტისა, აქტიურად ებმება უმაღლესი ქართული სასწავლებლის შემოქმედებით საქმიანობაში. მალე გამოდის მისი ფუნდამენტური ნაშრომები ქართულ ენაზე: „ფილოსოფიის შესავალი“, (1920), „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ (1922) და „ლოგიკა“ (1923). ამ ნაშრომებში მოცემული იყო შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპები. უდავოდ დიდი ფილოსოფიური ღირებულებების შემცველი იყო შ. ნუცუბიძის ის ნაშრომები, რომლებიც გერმანიაში გამოქვეყნდა. ეს ნაშრომებია — „შეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ (ბერლინი, 1926) და „ფილოსოფია და სიბრძნე“ (ლაიპციგი, 1931). როგორც აღნიშნავენ, ამ ნაშრომებში „შ. ნუცუბიძე ცდილობს ფილოსოფიაში ახალი — დასავლეთის აზროვნებისაგან განსხვავებული გზების ძიებას“. შ. ნუცუბიძის გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომებს ფართოდ გამოეხმაურნენ ევროპელი მეცნიერები. გამოქვეყნდა როგორც დადებითი, ისე კრიტიკული რეცენზიები. თვით კრიტიკული რეცენზიის ავტორებიც არ უარყოფდნენ შ. ნუცუბიძის აზროვნების სიღრმესა და დამოუკიდებლობას.

შ. ნუცუბიძის შემოქმედების პირველ პერიოდს ეკუთვნის მის მიერ ხელოვნების თეორიის პრობლემების დამუშავება, რომლებიც ძირითადად აისახა მის ნაშრომში — „ხელოვნების თეორია, მონისტური ესთეტიკის საფუძველები“ (ნაწილი I, თბილისი, 1920).

მკვლევარები შ. ნუცუბიძის შემოქმედებას პირობითად ორ პერიოდად ყოფენ. აქამდე რაც ითქვა შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის პირველ პერიოდს განეკუთვნება. რაც შეეხება მისი შემოქმედების მეორე პერიოდს, იგი ძირითადად ქართული ფილოსოფიისა და მასთან დაკავშირებული საკითხების შესწავლისადმი მიძღვნილი. სწორედ მაშინ წამოაყენა შ. ნუცუბიძემ აღმოსავლური რენესანსის თეორია, ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტურობის თეალსაზრისი. ამას მოჰყვა შ. ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ორტომეული, რითაც ფაქტობრივად დაფუძნდა ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება.

ქართული ფილოსოფიისა და ქართული რენესანსის საკითხების კვლევისას შ. ნუცუბიძემ საფუძვლიანად შეისწავლა გარდამავალი ხანის ისეთი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემა, როგორც იყო ნეოპლატონიზმი. ამ შესწავლის საფუძველზე კი აჩვენა ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობა რენესანსული კულტურისათვის საერთოდ და ქართულსათვის კერძოდ. ამასთანავე, შ. ნუცუბიძემ გააფართოვა ქართულ მეცნიერებაში ნიკო მარის მიერ შემოტანილი „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნების საზღვრები. თუკი ნიკო მარი „ქართულ ნეოპლატონიზმში“ არსებითად იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას გულისხმობდა, შ. ნუცუბიძემ მას დაუმატა არეოპაგიტული მოძღვრებაც, რამდენადაც მის შემქმნელად ის მიიჩნევდა V საუკუნის ქართველ საეკლესიო მოღვაწესა და მოაზროვნეს პეტრე იბერს.

შეუძლებელია ყურადღების გარეშე იქნეს დატოვებული შ. ნუცუბიძის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა. მან რუსულ ენაზე აამეტყველა შუა საუკუნეების არაერთი ქართული მხატვრული ძეგლი. მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ყველაზე მნიშვნელოვანი შედეგი იყო „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე გადათარგმნა. მანვე ქართულ ენაზე თარგმნა პროკლეს „მიზეზთა წიგნი“.

ახალი ქართული ფილოსოფიური აზრის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი გამოჩენილი ქართველი ფსიქოლოგი დიმიტრი უზნაძე (1886-1950). მისი ფილოსოფიური ნაშრომებიდან განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს: „ვლ. სოლოვიოვი — მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“ (პალე, 1909), „ომის ფილოსოფია“, „რა არის შემეცნების თეორია?“, „ცხოვრების რაობა“, „Impersonalia“ და მონოგრაფიული გამოკვლევა „ანრი ბერგსონი“. ამ ნაშრომებით მ. უზნაძემ შ. ნუცუბიძისთან ერთად ფაქტობრივად განსაზღვრეს ახალი ქართული ფილოსოფიის მომავალი.

დ. უზნაძის შემოქმედება იმ მხრივაც იმსახურებს ყურადღებას, რომ მან პირველმა სცადა ქართული ლიტერატურის ფილოსოფიური ანალიზი. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი შემდეგი გამოკვლევები: „ნ. ბარათაშვილის ლირის მოტივები“, „ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების განვითარება“, „აბაშელის პოეზია (ცოტა რამ მხატვრული შემოქმედების შესახებ)“, „განდგომილობის პრობლემა ი. ჭავჭავაძის „განდეგილში“. ალბათ არც ის იყო შემთხვევითი, რომ ფილოსოფიასა და საერთოდ კულტურის უმნიშვნელოვანეს პრობლემებში ღრმად ჩახედულმა დ. უზნაძემ შექმნა განწყობის თეორია, რამაც მსოფლიო სახელი

მოუტანა ქართულ მეცნიერებას. ყველაფერი ამის ლოგიკური შედეგი იყო საჭეყნოდ ცნობილი ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ჩამოყალიბება.

ახალი დროის ქართულ ფილოსოფიაში დიდი ყურადღება ექცევა კლასიკური მემკვიდრეობის ფილოსოფიურ ათვისებას. და ამ მხრივ თვალსაჩინო შედეგებიცაა მიღწეული. ეს წარმატება გარკვეულწილად განპირობებულია თვალსაჩინო ქართველი ფილოსოფოსის სერგი დანელიას (1888-1963) მოღვაწეობით ფილოსოფიის ისტორიაში. მისმა ნაშრომებმა „ანტიკური ფილოსოფია სუკრატემდე“ (თბილისი, 1925), „ქსენოფონე კოლოფონელის ფილოსოფია“ (თბილისი, 1925) და „სოკრატეს ფილოსოფია“ (თბილისი, 1930) დასაბამი მისცეს კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მეცნიერულ შესწავლას საქართველოში.

ს. დანელია ღრმად განსწავლული და ერუდირებული მკვლევარი იყო. რამდენიმე უცხო ენის საფუძვლიანი ცოდნა მას საშუალებას აძლევდა პირველწყაროებზე დამყარებით ეკვლია ბერძნული, გერმანული და რუსული ფილოსოფიის საკვანძო საკითხები. ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურის დიდი შენაძენია არისტოტელეს „პოეტიკის“ სერგი დანელიასეული თარგმანი. ამ თარგმანს თან ერთვის მთარგმნელის ვრცელი შესავალი წერილი, რომელიც ცალკე იმსახურებს ყურადღებას, როგორც საფუძვლიანი გამოკვლევა არისტოტელეს პოეტიკაზე, არისტოტელესა და პლატონის ესთეტიკური თვალსაზრისების მიმართებაზე. თანამედროვე მკითხველისათვის მნიშვნელობა არ დაუკარგავთ ს. დანელიას გამოკვლევებს ატომისტურ ფილოსოფიასა და კანტის შემოქმედებაზე. ს. დანელია მრავალმხრივი მეცნიერი ფილოსოფოსი იყო. ის წმინდა ფილოსოფიური პრობლემატიკის გარდა იკვლევდა ლიტერატურის ფილოსოფიურ საკითხებს, ასახულებდა ამგვარი კვლევის აუცილებლობას. ამ საკითხს მან მიუძღვნა საყურადღებო სტატია „მხატვრული ლიტერატურული მოვლენის ფილოსოფიური განხილვის შესახებ“. ამ პოზიციიდანაა დაწერილი „კვაჟ-ფშაველა და ქართველი ერი“, გამოკვლევები და სტატიები მსოფლიო ლიტერატურის კლასიკოსებზე, გრიბოდოვის ფილოსოფიაზე.

უკვე აღინიშნა, რომ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში ვრცელდება მარქსისტული ფილოსოფია. ფილოსოფიური პრობლემების მარქსისტულ ანალიზს საბჭოთა საქართველოში სათავე დაუდო მოსე გოგიბერიძემ (1897-1950). ამ მხრივ საყურადღებოა მ. გოგიბერიძის გამოკვლევები: „აინშტაინის რელატიურობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“ (თბილისი, 1924), „შემეცნების აქსიმატური დასაბამი“ (თბილისი, 1926), „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ (თბილისი, 1930). მასვე ეკუთვნის ფილოსოფიის ისტორიის კურსი ძველი დროიდან კანტამდე (თბილისი, 1941). დაკარგულია ამ კურსის მეორე ტომის (კანტიდან მარქსის ჩათვლით) ხელნაწერი.

მსგავსად XX საუკუნის ბევრი ქართველი მოაზროვნისა, მ. გოგიბერიძის შემოქმედება მხოლოდ ფილოსოფიის პრობლემატიკის კვლევით არ ამოიწურება. მის კალამს ეკუთვნის არაერთი მნიშვნელოვანი სტატია და წერილი ქართულ ლიტერატურაზე, მუსიკასა და სკულპტურაზე. მნიშვნელოვანი გამოკვლევები აქვს მიძღვნილი მ. გოგიბერიძეს ნეოპლატონიზმზე, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიასა და რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე.

სოციოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინების ერთი უმნიშვნელოვანესი დარგია. მას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა თანამედროვე ეტაპზე. საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სოციოლოგიის პრობლემების შესახებ მსჯელობა ძირითადად 60-იანი წლებიდან იწყება. გაცილებით ადრე სოციოლო-

გიური პრობლემატიკით დაინტერესდა ქართველი ფილოსოფოსი კიტა მეგრელი (1900-1944). მან ჯერ კიდევ 30-იან წლებში დაწერა გამოკვლევა „აზროვნების სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემები“ (რუსულ ენაზე), რომელიც დიდი დავიანებით — 1965 წელს გამოქვეყნდა. ამ წიგნის გამოქვეყნებას დადებითად გამოეხმაურა საკავშირო პრესა, სადაც აღინიშნულია: „მეგრელიძის ნაშრომი ისე იკითხება, თითქოსდა დღეს იყოს დაწერილი. შეიძლება კი უკეთესი შეფასება მეცნიერის შრომისა, თუ არა ის, რომ მან დროს გაუსწრო“ („პრადა“, 13 თებერვალი, 1967). აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ კ. მეგრელიძის ეს ნაშრომი მალე გამოქვეყნდება ქართულ ენაზე.

კონსტანტინე ბაქრაძე (1900-1970) იმ ქართველ მეცნიერთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომელთაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი დაამთავრეს და შემდგომ დიდი წვლილი შეიტანეს სამამულო მეცნიერების განვითარებაში. კ. ბაქრაძის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ფუნდამენტური კვლევა. მისი გამოკვლევები „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ (თბილისი, 1929) და „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (თბილისი, 1936), საბოლოოდ კლასიკურ გამოკვლევებად იქნა მიჩნეული. ეს უკანასკნელი ნაშრომი ითარგმნა რუსულ და უცხო ენებზე და დიდი რეზონანსიც ჰქონდა სპეციალისტებში. კ. ბაქრაძემ დიდი წვლილი შეიტანა ლოგიკის, კერძოდ ფორმალური ლოგიკის პრობლემების დამუშავებაში, ხოლო მისი „ლოგიკის“ სახელმძღვანელო დიდხანს ისწავლებოდა სკოლებში. კ. ბაქრაძის კლასიკურ გამოკვლევად ითვლება „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“ (თბილისი, 1969). კ. ბაქრაძეს ეკუთვნის აგრეთვე გამოკვლევები პრაგმატიზმსა და ექსისტენციალიზმზე. მისივე ხელმძღვანელობითა და მიწაწილებობით გამოვიდა დიალექტიკური მატერიალიზმის სახელმძღვანელო.

ქართველი ფილოსოფოსები იოანე პეტრიწი, სოლომონ დოდაშვილი, შალვა ნუცუბიძე და კონსტანტინე ბაქრაძე დიდ ყურადღებას იჩენდნენ დიალექტიკის მოძღვრებისადმი. ამ ტრადიციების გამგრძელებელი იყო სავლე წერეთელი (1907-1966). შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ ფილოსოფოსთა მრავალსაუკუნოვანი მოღვაწეობა დიალექტიკის თეორიაში ს. წერეთლის „დიალექტიკური ლოგიკის“ შექმნით (თბილისი, 1965) დაგვირგვინდა. „დიალექტიკური ლოგიკის“ შექმნას წინ უძღოდა ავტორის არაერთი საყურადღებო გამოკვლევა, რომლებშიც იკვეთებოდა და ყალიბდებოდა „დიალექტიკური ლოგიკის“ ძირითადი პრინციპები. ეს ნაშრომებია: „ლოგიკურის მარქსისტულ-ლენინური გაგებისათვის“ (თბილისი, 1952), „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“, (თბილისი, 1956), „დასაბუთების საწყისი“ (თბილისი, 1963) და სხვა. ამ ნაშრომების საფუძველზე შეიქმნა „დიალექტიკური ლოგიკა“ — პირველი ორიგინალური გამოკვლევა ამ მიმართებით, სადაც ავტორმა გაატარა თავისი უსასრულო დასკვნის თვალსაზრისი.

ს. წერეთელმა დაწერა საინტერესო გამოკვლევა — ანტიკური ფილოსოფია (თბილისი, 1968). ს. წერეთელს ეკუთვნის არაერთი სტატია სხვადასხვა ფილოსოფიურ სახელმძღვანელოებში. ს. წერეთელი გარდა მეცნიერულისა, დიდ საზოგადოებრივ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. წლების განმავლობაში, სიცოცხლის ბოლო წუთებამდე ხელმძღვანელობდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტს.

ახალი დროის ქართულ ფილოსოფიაში, 60-იანი წლებიდან სულ უფრო მეტად ექცევა ყურადღების ცენტრში ადამიანის ფილოსოფია და მასთან დაკავშირებული საკითხები. ამ მხრივ საყურადღებო მიღწევები ჰქონდათ ანგია

ბოჭორიშვილსა (1902—1982) და ზურაბ კაკაბაძეს (1926—1982). ა. ბოჭორიშვილის ინციტივივით ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჩამოყალიბდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილება. აღნიშნულ განყოფილებაში შესრულდა ბევრი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომლებიც მიძღვნილი იყო ადამიანის ფილოსოფიის პრობლემებისადმი. მოკლე დროის განმავლობაში განყოფილებაში გაწეულმა მუშაობამ საფუძველი შექმნა იმისა, რომ საქართველოში ჩატარდა არაერთი დისკუსია მიძღვნილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხებისადმი. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებო იყო ქ. თბილისში ჩატარებული საკავშირო დისკუსია 1979 წელს, რომლის ანგარიშიც გამოქვეყნდა საკავშირო ჟურნალ „კობრისი ფილოსოფია“-ში, ხოლო დისკუსიის მსვლელობის ვრცელი სტენოგრაფიული ჩანაწერი მთლიანად დაიბეჭდა ჟურნალ „მაცნეში“. ამ დისკუსიის შემდეგ ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, როგორც მარქსისტულმა ფილოსოფიურმა დისციპლინამ, ფაქტობრივი აღიარება მოიპოვა საბჭოთა ფილოსოფიაში. ყოველივე ამაში კი, ა. ბოჭორიშვილის დამსახურება მნიშვნელოვანი იყო.

ზ. კაკაბაძემ ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემებს მიუძღვნა ნაშრომები — „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტური ფენომენოლოგია“ (თბილისი, 1966. რუსულ ენაზე), „ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ (თბილისი, 1970. რუსულ ენაზე), „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“ (თბილისი, 1979) და სხვ. ამ ნაშრომებში ზ. კაკაბაძე ანალიზებს თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის ძირითად ასპექტებს, აჩვენებს დასავლეთის კულტურის კრიზისის მიზეზებს. ამ გამოკვლევების ავტორს აღიარება მოუტანა მისმა პოპულარული ენით დაწერილმა წერილებმა, სტატიებმა და ესეებმა, რომლებშიც განხილული იყო როგორც ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემასთან დაკავშირებული საკითხები, ისე ლიტერატურისა და ხელოვნების ნაწარმოებები.

XX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ე. წ. „სიღრმის ფსიქოლოგიის“ საკითხებს, რომელიც ემყარება არაცნობიერის არსებობის აღიარებას. არაცნობიერის პრობლემას თავისებურად ეხებოდნენ დ. უხნაძე, ა. ბოჭორიშვილი, ა. შეროზია და სხვა თანამედროვე მკვლევრები.

აპოლონ შეროზიამ (1927-1981) არაცნობიერის პრობლემას მიუძღვნა კაპიტალური გამოკვლევები: „ცნობიერისა და არაცნობიერის ფსიქიკურის პრობლემისათვის“ (თბილისი, ტ. I, 1969, ტ. II, 1979, რუსულ ენაზე) და „ფსიქიკა, ცნობიერება, არაცნობიერი“ (თბილისი 1979, რუსულ ენაზე). ა. შეროზიას დიდი წვლილი მიუძღვის 1979 წელს თბილისში გამართული საერთაშორისო სიმპოზიუმის ორგანიზაციაში. ეს სიმპოზიუმი არაცნობიერის პრობლემას მიეძღვნა და მისი მასალეუი გამოქვეყნდა ოთხ ტომად.

როგორც უკვე ითქვა, ჯერ კიდევ 30-იან წლებში კ. მეგრელიძემ მოაშადა გამოკვლევა, რომელიც აზროვნების სოციოლოგიის საკითხებს ეხებოდა. ეს ნაშრომი მაშინ არ გამოქვეყნებულა და სოციოლოგიის საკითხების დამუშავება საქართველოში ფაქტობრივად სამი ათეული წლის შემდეგ დაიწყო. ამ საქმეში დიდი როლი შეასრულეს ვენორ ქვაჩაძემ (1925-1982) და ალექსანდრე ვაჩიშვილმა (1928-1973).

ვ. ქვაჩაძის მეცადინეობით თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში დაარსდა სოციოლოგიის კათედრა, ხოლო ა. ვაჩიშვილმა ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჩამოაყალიბა კონკრეტულ-სოციოლოგიური კვლევის ლაბორატორია.

საქართველოში ფართოდ გაშლილი სოციოლოგიური კვლევები დასაბამს სწორედ ამ ორი დაწესებულებიდან იღებენ. ვ. ქვაჩახია მონაწილეობა მიიღო სოციოლოგიის საკითხებისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონგრესებზე საფრანგეთში, ბულგარეთსა და შვეიციის ქალაქ უპსალაში. ვ. ქვაჩახიას ეკუთვნის მონოგრაფია „ფილოსოფიის შესავალი“ (თბილისი, 1983).

ა. ვაჩიშვილის გაწეულმა მუშაობამ კონკრეტულ-სოციოლოგიური კვლევის საკითხებში თავისი ნაყოფი გამოიღო. დღეს რესპუბლიკის მასშტაბით ფართოდაა გაშლილი კონკრეტულ-სოციოლოგიური კვლევები, რაც ცხოვრებასთან ფილოსოფიის კავშირის ერთი აუცილებელი რგოლია.

საბჭოთა ფილოსოფიური ლიტერატურაში ეთიკური პრობლემატიკა ერთ-ერთმა პირველმა გელა ბანძელაძემ (1925-1985) გამოიკვლია საფუძვლიანად. საყოველთაო აღიარება მოიპოვა მისმა „ეთიკამ“, რომელიც რამდენიმეჯერ გამოიცა ქართულ და რუსულ ენებზე. გ. ბანძელაძე ბოლო ხანებში იკვლევდა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა და ზნეობის დამოკიდებულებისა და აგრეთვე ჩვენი ცხოვრების აქტუალურ საკითხებს. ამ საკითხებისადმი მიძღვნილ მის ერთ-ერთ ნაშრომს საქართველოს სსრ სახელმწიფო პრემია მიენიჭა.

ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილეთ ქართული ფილოსოფიური აზრის საბჭოთა პერიოდის ამ მოაზროვნეთა შემოქმედება, რომელთაც მნიშვნელოვანი კვალი დააჩნიეს ქართული ფილოსოფიური აზრის შემდგომ განვითარებას. გარდა აღნიშნულისა, ქართულ საბჭოთა ფილოსოფიაში არაერთი პრობლემა იქნა დაყენებული, რომელთაც დიდი რეზონანსი მოყვა. ეს პრობლემები დღესაც ქართველი მკვლევრების ყურადღების ცენტრშია.

როდესაც ქართველ ფილოსოფოსთა მიღწევებზე გვაქვს საუბარი, შეიძლება ისევ შ. ნუცუბიძის „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ დავიწყოთ, რომელსაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დასავლეთის მოაზროვნეები დიდი ინტერესით შეხვდნენ. ასევე დიდი აღიარება ჰპოვა ქართული რენესანსის თეორიამ და ნუცუბიძე-პონიგმანის თვალსაზრისმა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტურობის შესახებ. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ამ ორივე თვალსაზრისს მომხრეებთან ერთად მკაცრი კრიტიკოსებიც ჰყავს. ეს ფაქტი კი თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ აღნიშნული საკითხები შემდგომ კვლევასა და ახალი საბუთებით განმტკიცებას საჭიროებენ.

დღეს, როდესაც ქართული ფილოსოფიის მიღწეულ შედეგებზე ვლაპარაკობთ, უნდა გავიხსენოთ ის ტრადიციები ქართულ ფილოსოფიაში, ლოგიკის პრობლემატიკის კვლევაში რომ მოგვეპოვება. მხედველობაში გვაქვს იოანე პეტრიწის მიერ არისტოტელეს კატეგორიების თარგმნა ბერძნულიდან ქართულ ენაზე და სოლომონ დოდაშვილის „ლოგიკა“, რომელიც ათეული წლების განმავლობაში შეუცვლელ სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა რუსეთის სკოლებში. ახალ დროში ლოგიკის პრობლემატიკის კვლევის აღორძინება ძირითადად ითავსებოდა შ. ნუცუბიძის, კ. ბაქრაძისა და ს. წერეთლის სახელებთან. ქართული ფილოსოფიის წიაღში იშვა ლოგიკისა და დიალექტიკის მიმართების შესახებ დისკუსია, რომელსაც დიდი გამოხმაურება მოჰყვა საკავშირო და საერთაშორისო მასშტაბით (იხ. „Вопросы философии“, № 2, 1950). ლოგიკისა და დიალექტიკის მიმართების კვლევისას გარდა ზემოაღნიშნული ავტორებისა, თვალსაჩინო შედეგები ჰქონდათ მიღებული გრიგოლ კალანდარიშვილს, ლევან გოკიელსა და ვაბრიელ ბაჩულაშვილს.

მნიშვნელოვანი წარმატებებია მიღწეული ლოგიკის ახალი დარგის — მათემატიკური ლოგიკის პრობლემატიკის დამუშავებაში. ქართველი ლოგიკოსები

როგორც წესი, ყველა მნიშვნელოვანი სიმპოზიუმის მონაწილეები არიან. ქართველი ლოგიკოსების მიღწევების აღიარებაა, რომ 1985 წლის მაისში ქ. თელავში ჩატარდა საერთაშორისო სიმპოზიუმი.

თანამედროვე ეტაპზე როცა ხდება მეცნიერების ყოველმხრივი განვითარება, დიდი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერების ინტეგრაციისა და დიფერენციაციის ტენდენციებს. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ არჩეული სტრატეგიული ზაზი — ადამიანი, ღირებულება კულტურა. ეს კი შემდგომში დიდ პერსპექტივას სახავს რათა ფილოსოფოსებმა კულტურის სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლებთან ერთად იკვლიონ სულეერი ცხოვრების აქტუალური საკითხები.

დღეს ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებას დიდი წარმატება არ ექნება, თუ არ იქნა გათვალისწინებული ბუნებათმეცნიერების მიღწევები. ბუნებათმეცნიერებაში მოპოვებული შედეგები მუდამ საჭიროებენ ფილოსოფიის პოზიციიდან განხილვასა და შეფასებას. ამისათვის კი საჭიროა დასავლეთის იმ მოაზროვნეების მსოფლმხედველობათა საფუძვლიანი შესწავლა, რომლებთანაც დგას ბუნებათმეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემები. ამ მიზნით ახალი დროის ქართულ ფილოსოფიაში კრიტიკულადაა გაანალიზებული რასელის, ვიტგენშტეინის, კარნაპის, რაიხენბახის, აინშტაინისა და სხვათა თვალსაზრისები.

არ შეეცდებით თუ ვიტყვით რომ ახალი დროის ქართული ფილოსოფია მნიშვნელოვანწილად ორიენტირებულია ღირებულების თეორიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე. ამ დარგებში მიღწეულმა წარმატებებმა კი განაპირობა კულტურაფილოსოფიის მძლავრი კერის ჩამოყალიბება საქართველოში. ეს კვლევა ორიენტირებულია პედაგოგიური და პოლიტიკური სულისკვეთებისა, რაც განაპირობა ერთი მხრივ, აქსიოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ტრადიციებმა ქართულ ფილოსოფიაში, მეორე მხრივ კი, დასავლეთის ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის ღრმა ანალიზმა, რომელიც მოცემულია ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევებში.

ახალი დროის ქართულ ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა წარსოლის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებას, რაც გულისხმობს როგორც მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების საუკეთესო ნიმუშების თარგმნას, ისე ფილოსოფიის ისტორიის გამოკვლევას მთლიანობაში და ეროვნული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლას.

რაც შეეხება კლასიკური მემკვიდრეობის თარგმნას მშობლიურ ენაზე, უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ქართველმა მოღვაწეებმა ქართულ ენაზე გადმოიღეს იმ დროისათვის უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თხზულებანი. ეგრემ მცირემ, იოანე პეტრიწმა და არსენ იყალთოელმა ქართულად ამეტყველეს არისტოტელეს, პროკლეს, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის, იოანე დამასკელის, ნემესიოს ემესელისა და სხვათა თხზულებანი. XX საუკუნეში ქართულად ითარგმნა პერაკლიტეს ფრაგმენტები, არისტოტელეს „პოეტიკა“, და „მეტაფიზიკა“, პლატონის დიალოგები, პლოტინის ტრაქტატი „მშვენიერებისათვის“, დეკარტეს „მეტაფიზიკური განაზრებანი“, კანტის „პროლოგომენები“ და „წმინდა გონების კრიტიკა“, ჰეგელის „ლოგიკა“, „ესთეტიკა“ და „გონის ფილოსოფია“, კასირერის „რა არის ფილოსოფია?“, უილიამ გათრის „ბერძენი ფილოსოფოსები“. გამოსაცემად მზად არის ან მომზადების პროცესშია კლასიკოსების სხვადასხვა თხზულებანი. ქართულ ენაზე თარგმნილი და გამოცემულია მარქსიზმის კლასიკოსების ყველა ძი-

რითადი ნაშრომი და რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების — ბ. ბელინსკის, ა. გერცენის, ნ. დობროლიუბოვისა და ნ. ჩერნიშევსკის თხზულებანი.

საბჭოთა პერიოდის ქართველ ფილოსოფოსებს გამოკვლეული აქვთ ქართული კულტურის საკითხები. უკვე ვეჭონდა საუბარი ამ მხრივ შ. ნუცუბიძის, დ. უზნაძის, ს. დანელიას, მ. გოგიბერიძის მიერ გაწეულ კვლევა-ძიებაზე. ამ კუთხით საყურადღებოა კონსტანტინე კაპანელის (1889-1952) ნაშრომები: „ტანჯვის იდეა და ზეკაცის პოეზია ქართულ ლიტერატურაში“, „ქართული კულტურის სოციალური გენეზისი“, „რუსთაველის ფილოსოფია“ და „ქართული კულტურა და რუსთაველის იდეები“. ამჟვე ხასიათისაა ა. ქუთელიას შესავალი წერილი, რომელიც წინ უძღვის ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ქართულ გამოცემას (თბილისი, 1949).

კლასიკური მეგვიდროების ათვისების გზაზე გარდა თარგმანისა, დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიის ისტორიის სისტემური კურსების შექმნას. ამ მხრივ ახალი დროის ქართულ ფილოსოფიაში მართლაც ბევრი საქმეა გაკეთებული. ვაგვაჩნია ფილოსოფიის ისტორიის კურსები ანტიკურობიდან დაწყებული თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიით დამთავრებული. ამასთანავე, ფილოსოფიის ისტორიის ცალკეულ პერიოდებზე სხვადასხვა ავტორის რამდენიმე კურსიც არსებობს.

რაც შეეხება ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევას, როგორც აღვნიშნეთ, არსებობს შ. ნუცუბიძის გამოკვლევა ორ ტომად. გარდა ამისა გამოვიდა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევების“ 6 ტომი.

სისტემატურად ხოება ქართველი ავტორების ნაშრომების ფუნდამენტური გამოცემა. გამოიცა შ. ნუცუბიძის შრომების ცხრა ტომი და მ. გოგიბერიძის ოთხტომეული. გამოვიდა აგრეთვე დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომების ორი ტომი, მთავრდება კ. ბაქრაძის ექვსტომეულის გამოცემა. გამოიცა ს. დანელიასა და ზ. კაკაბაძის ნაშრომების რამდენიმე წიგნი. დაგვიანებით გამოიცა კ. გორდეღაძის „ორგანიკისტული მიმართება სოციოლოგიაში“ (თბილისი, 1985).

საბჭოთა პერიოდის ქართულ ფილოსოფიაში დიდი ყურადღება ექცევა საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის გავრცელების საკითხებს. ამასთან დაკავშირებით შესწავლილია ა. წულუკიძის, ი. სტალინის, მ. დავითაშვილის მსოფლმხედველობანი. გამოკვლეულია აგრეთვე ქართული ანარქისტების თეოსაზრისები.

დიდმნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩათვალოს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის 1986 წლის 27 იანვრის დადგენილება ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევების ოთხტომეულის მომზადების შესახებ, რომელშიც სრულყოფილად უნდა აისახოს ქართველი ხალხის ფილოსოფიური აზრის სვლა V საუკუნიდან თანამედროვეობის ჩათვლით. უკვე შეიქმნა რეკოლეგია და დაწყებულია მუშაობა. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი ყოველმხრივ ეხმარება სარედაქციო კოლეგიას ამ რთული და საპატიო საქმის დროულად გასრულებაში.

ბოლო შვიდი წლის განმავლობაში რამდენიმე საინტერესო საკავშირო და რესპუბლიკური კონფერენცია ჩატარდა საქართველოში, რომელიც მიეძღვნა ფილოსოფიის ისტორიისა და თანამედროვე ფილოსოფიის პრობლემებს. 1981 და 1984 წლებში, ქ. წალკაში ჩატარდა საკავშირო კონფერენცია — „არისტოტელური შეხედრებები“, რომელშიც მონაწილეობას იღებდნენ ქვეყნის სხვადასხვა ქალაქების როგორც ცნობილი, ისე ახალგაზრდა სპეციალისტები. მესამე



კონფერენცია ჩატარდება მიმდინარე წლის სექტემბრის თვეში თბილისსა და წალკაში.

1985 წელს თბილისში ჩატარდა საკავშირო დისკუსია ღირებულების საკითხებზე, ხოლო ა. წ. 19-20 ივნისს სამხრეთ ოსეთში გაიმართა ასევე საკავშირო კონფერენცია, რომლის ინიციატორებიც იყვნენ საქართველოს კომპარტიის სამხრეთ ოსეთის საოლქო კომიტეტი, საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიური საზოგადოების საქართველოს განყოფილება და სამხრეთ ოსეთის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტი. უკვე აღვნიშნეთ, რომ 1985 წელს თელავმა უმასპინძლა საერთაშორისო სიმპოზიუმს, რომელიც მიეძღვნა მათემატიკური ლოგიკის პრობლემებს.

ქართველმა ფილოსოფოსებმა კიდევ ერთ საინტერესო ტრადიციას ჩაუყარეს საფუძველი: 2-3 წელიწადში ერთხელ შედგება საქართველოს მეცნიერ-ფილოსოფოსთა რესპუბლიკური შეხვედრა. შედგა ორი შეხვედრა — I—1984 წლის დეკემბრის თვეში ქ. სოხუმში, II — 1986 წლის ოქტომბერში, ქ. თელავში. მესამე შეხვედრა განზრახულია გაიმართოს ქ. ბათუმში.

საქართველოს ფილოსოფოსთა რესპუბლიკური შეხვედრების ტრადიციის დამკვიდრებამ, უფრო მეტი გზები წარმოაჩინა რესპუბლიკის სხვადასხვა ქალაქებში (სოხუმი, ბათუმი, ცხინვალი, ქუთაისი, გორი, თელავი) არსებული ფილოსოფიური ძალების გაერთიანებისა. ამ ქალაქებში ადრეც ინტენსიური კვლევა-ძიება მიმდინარეობდა, რაზედაც მოწმობენ აქ მოღვაწე მეცნიერ-ფილოსოფოსების პუბლიკაციები. მაგრამ შემოქმედებითი კონტაქტები უფრო ნაკლები იყო ამ ცენტრებსა და თბილისს შორის, რის აღმოფხვრის საქმეში თავის სიტყვას უდავოდ იტყვის საქართველოს მეცნიერ-ფილოსოფოსთა რესპუბლიკური შეხვედრები.

ჩვენი ცხოვრება სულ ახალ-ახალ პრობლემებს აყენიბს და რესპუბლიკის მეცნიერ-ფილოსოფოსები მუდამ მზად უნდა იყვნენ მათ გადასაჭრელად. ამიტომაც ჩვენმა ფილოსოფოსებმა კიდევ უფრო უნდა გააძლიერონ ცხოვრების აქტუალური საკითხების კვლევა და ამ კვლევის გზაზე უნდა დაიცივან და განამტკიცონ ის ტრადიციები, სახელი და აღიარება რომ მოუტანა მათ.

მინხილ მახარაძე

ფსიქოლოგიის განვითარება საბჭოთა საქართველოში

ფსიქოლოგიურ ცოდნას საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ მეცნიერული ფსიქოლოგია ჩვენში 1918 წლიდან იწყებს განვითარებას. ამ წელს თბილისის უნივერსიტეტში, დღიდან მისი დაარსებისა, გაიხსნა ფსიქოლოგიის კათედრა და მასთან არსებული ფსიქოლოგიური ლაბორატორია, რომელიც საქართველოში ფსიქოლოგიის განვითარების ცენტრად იქცა. მეცნიერული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი საქართველოში იყო დიმიტრი უზნაძე, უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამაარსებელი, გამოჩენილი მეცნიერი, რომლის დაბადების ასი წლის თავი წელს იზეიმა ქართველმა საზოგადოებამ. დ. უზნაძემ უნივერსიტეტში ფართო მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობა გაშალა. მან თანდათანობით მოამზადა და შემოიკრიბა მოწაფეთა და თანამშრომელთა წრე, რამაც შესაძლებელი გახადა 1927 წელს დაარსებულიყო საქართველოს ფსიქოლოგთა საზოგადოება, რომელიც პირველი ფსიქოლოგიური საზოგადოება იყო საბჭოთა კავშირში. თანდათანობით ფსიქოლოგიური მუშაობა გაიშალა საქართველოს სხვა ქალაქებში. სხვადასხვა დროს დ. უზნაძე ხელმძღვანელობდა კათედრებს ქუთაისის და სოხუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტებში. მრავალმხრივმა და დაძაბულმა მუშაობამ, რომელსაც დ. უზნაძე და მისი მოწაფეები ეწეოდნენ მათი მოღვაწეობის პირველი ორი ათეული წლის მანძილზე, ყველა პირობა შექმნა იმისათვის, რომ 1941 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დაარსებისთანავე მის სისტემაში გახსნილიყო ფსიქოლოგიის სექტორი. 1943 წელს იგი გადაკეთდა ფსიქოლოგიის ინსტიტუტად, რომელიც სამოცდაათიან წლებამდე ფსიქოლოგიის ერთადერთ აკადემიურ ინსტიტუტად რჩებოდა საბჭოთა კავშირში. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ქართული ფსიქოლოგიური სკოლა თავიდანვე ფუნდამენტური მეცნიერული პრობლემების დამუშავებაზე იყო ორიენტირებული, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საბჭოთა მარქსისტული ფსიქოლოგიის განვითარებაში.

ინსტიტუტში დ. უზნაძის ხელმძღვანელობით ინტენსიური მეცნიერული მუშაობა გაჩაღდა. იგი ფსიქოლოგიური კვლევის ცენტრი გახდა. თავდაპირველად ინსტიტუტი მრავალრიცხოვანი არ იყო, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მასში კვლევა-ძიება იმდროინდელი ფსიქოლოგიის თითქმის ყველა ძირითად დარგში მიმდინარეობდა. განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო მუშაობა განწყობის ფსიქოლოგიური კონცეფციის ფარგლებში, თეორიისა, რომელმაც დამსახურებული აღიარება მოუტანა დ. უზნაძეს და მის მიერ ჩამოყალიბებულ ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლას.

დ. უზნაძე გარდაიცვალა 1950 წელს. მისი კვლევის ხაზი განაგრძეს მისმა მოწაფეებმა და თანამოაზრეებმა. ორმოცდაათიან წლებში კიდევ უფრო ამაღლდა ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ავტორიტეტი. ამას ერთგვარად ხელი



შეუწყო დისკუსიებმა, რომლებიც ამ პერიოდში გაიმართა განწყობის თეორიის გარემო. დისკუსიებში მონაწილეობა მიიღო თითქმის ყველა გამოჩენილმა საბჭოთა ფსიქოლოგმა, თავის გამოსვლებში და სტატიებში ქართველმა ფსიქოლოგებმა დამაჯერებელი პასუხი გასცეს ყველა იმ კითხვას, რომელიც განწყობის თეორიის მიმართ იყო დასმული. სადღეისოდ ეს თეორია ფართოდ არის აღიარებული როგორც საბჭოთა, ისე უცხოელ ფსიქოლოგებს შორის. საიუბილეო გამოცემაში „ფსიქოლოგიური მეცნიერება სსრკ-ში“ (1950 წ.), განწყობის თეორია საბჭოთა ფსიქოლოგიის დიდ მონაპოვრადაა წარმოდგენილი. ცალკე კარში ნაჩვენებია ქართველ ფსიქოლოგთა მიღწევები განწყობის ფსიქოლოგიური კონცეფციის ჩამოყალიბების საქმეში. აღნიშნულ გამოცემაში ასახულია აგრეთვე ის მიღწევები, რომლებიც მოიპოვეს ქართველმა მეცნიერებმა ფსიქოლოგიის სხვადასხვა დარგის პრობლემათა შესწავლის დროს. უზნაძე საბჭოთა ფსიქოლოგიის კლასიკოსად არის აღიარებული. უზნაძის და მისი თანამშრომლების კვლევები კარგადაა ცნობილი თანამედროვე მსოფლიო ფსიქოლოგიაში. დ. უზნაძე თავის სიცოცხლეში ხშირად ბეჭდავდა სტატიებს უცხოეთის ჟურნალებში. 1966 წ. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ინგლისურად დაიბეჭდა დ. უზნაძის მონოგრაფია „განწყობის ფსიქოლოგია“. ერთი გამოშვება პერიოდული კრებულისა „საბჭოთა ფსიქოლოგია“, რომელიც იბეჭდება აშშ-ში, მთლიანად მიეძღვნა განწყობის ფსიქოლოგიის ფარგლებში შესრულებულ ქართველ ფსიქოლოგთა კვლევებს. ქართველი ფსიქოლოგები მოხსენებით წარსდგნენ VIII, IX, XV, XVI და XX საერთაშორისო ფსიქოლოგიურ კონგრესებზე (დ. უზნაძე, რ. ნათაძე, ა. ფრანგივილი, ნ. იმედაძე), ხოლო XVIII (1966 წ.) და XXII საერთაშორისო ფსიქოლოგიურ კონგრესებზე ქართველი ფსიქოლოგები ხელმძღვანელობდნენ განწყობის ფსიქოლოგიაში გამართულ სიმპოზიუმებს (ა. ფრანგივილი, შ. ნადირაშვილი), რომლებზედაც ფართოდ იყო წარმოდგენილი ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის მიღწევები. ქართველ ფსიქოლოგთა შრომები გამოცემულია ინგლისში, საფრანგეთში, იტალიაში, გერმანიაში, ვატიკანში, პოლონეთში, უნგრეთში, ბულგარეთში, კანადაში. აღსანიშნავია, რომ კანადაში კალვარის უნივერსიტეტში მუშაობს ფსიქოლოგთა ჯგუფი, რომელთა კვლევა მთლიანად უზნაძის თეორიაზეა დაფუძნებული. 1973 წ. გამოიცა უზნაძისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, რომელშიც დაიბეჭდა მრავალი გამოჩენილი საბჭოთა და უცხოელი ფსიქოლოგის შრომა. ამ გამოცემაში სრულად ასახა განწყობის პრობლემასთან დაკავშირებული კვლევების თანამედროვე მდგომარეობა და, აჩვენა, თუ რაოდენ მაღალ დონეზე დგას ამ პრობლემის დამუშავება საქართველოში.

ქართველი ფსიქოლოგები მუდმივად მონაწილეობენ სსრკ-ის ფსიქოლოგთა ყრილობების მუშაობაში. ერთ-ერთი, IV ყრილობა 1971 წ. ჩატარდა თბილისში. თბილისში ჩატარებული კონფერენციებიდან აღსანიშნავია სოციოგენური მოთხოვნალებისადმი მიძღვნილი საკავშირო კონფერენცია (1974 წ.). ამ პრობლემას მიეძღვნა ორი კრებული 1974 წ. და 1981 წ. ქვეცის, შრომის, საინჟინრო ფსიქოლოგიის საკითხთა ფართო წრეს მიეძღვნა საკავშირო კონფერენციები ბორჯომსა და თელავში (1979 წ., 1983 წ.). 1984 წ. ქ. ცხინვალში მოეწყო საქართველოს ფსიქოლოგთა პირველი შეხვედრა. ეს შეხვედრები ტრადიციული გახდა. ტრადიციულად ტარდება აგრეთვე ამიერკავკასიის ფსიქოლოგთა კონფერენციები, რომელთა ორგანიზაციის ინიციატორები ქართველი ფსიქოლოგები არიან. სულ ჩატარდა IX კონფერენცია; მათ შორის სამჯერ, თბილისში.



1986 წელს თბილისში ჩატარდა დ. უზნაძის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო სესია და საიუბილეო საღამო. საქართველოს სამეცნიერო საზოგადოებამ ჭეროვნად დააფასა უზნაძის დეაწლი ჩვენი ქვეყნის წინაშე. ქ. ზესტაფონში დაიდგა მისი ბიუსტი, თბილისში კი გაიხსნა მისი სახლ-მუზეუმი. გარდა ამისა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეზოში დაიდგა ნიშა სადაც უნდა გადმოესვენებინათ მისი ნეშტი უნივერსიტეტის დამაარსებელთა გვერდით და ალიმართოს მისი ბიუსტი. სამეცნიერო სესიაში მონაწილეობა მიიღეს 11 საზღვარგარეთული ქვეყნისა და საბჭოთა კავშირის ცნობილმა ფსიქოლოგებმა. სესიაზე წარმოდგენილ შრომებში განზოგადდა განწყობის ფსიქოლოგიის ბოლოდროინდელი მიღწევები და დაისახა ახალი პრობლემები. დაარსდა „განწყობის ფსიქოლოგიის სემინარი“ რომელიც 3 წელიწადში ერთხელ გაიმართება საქართველოში და განიხილება ახალი მონაცემები განწყობის ფსიქოლოგიაში. ქართველი ფსიქოლოგები წარმატებით მონაწილეობენ საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ პრობლემებთან დაკავშირებულ კონფერენციებში, სიმპოზიუმებში, სესიებში მუშაობაში. მათი შრომები მუდმივად იბეჭდება ცენტრალურ ჟურნალებში, აგრეთვე საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პერიოდულ გამოცემა „მაცნეში“ — ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია. ფსიქოლოგიური გამოკვლევები ქვეყნდება ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრებაში“. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერული პრობლემები ასახულია შრომების კრებულებში: „ფსიქოლოგია“ — 16 ტომად; „გამოკვლევები განწყობის ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში“ — 5 ტომი; „ფსიქოლოგიური გამოკვლევები“ — 2 ტომი.

სადღეისოდ საქართველოში ყველა პირობა იმისათვის, რომ კიდევ უფრო ფართოდ გაიშალოს ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება. არსებობს ძლიერი ცენტრი — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, რომელიც დ. უზნაძის გარდაცვალების შემდეგ მისი სახელობისა გახდა. 1950-1984 წწ. ინსტიტუტს ხელმძღვანელობდა საქართველოს აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი, აკადემიკოსი ა. ფრანგიშვილი. 1984 წლიდან ინსტიტუტის დირექტორია პროფ. შ. ნაღრაშვილი. დღეს ინსტიტუტში ნაყოფიერად შრომობს 160 ფსიქოლოგზე მეტი. ეს ძლიერი კოლექტივია, რომელსაც მნიშვნელოვანი ამოცანების გადაჭრა შეუძლია. საგრძნობლად გაფართოვდა ფსიქოლოგთა წარმომადგენლობა უნივერსიტეტში. საკმარისია ითქვას, რომ დღეს იქ ფსიქოლოგიის ოთხი კათედრა მუშაობს, ზოგადი ფსიქოლოგიის (გამგე დოც. დ. ფარჯანაძე), პედაგოგიური ფსიქოლოგიის (გამგე პროფ. ა. ბაინდურაშვილი), საინჟინრო ფსიქოლოგიის (გამგე პროფ. გ. კეჩუაშვილი) და სოციალური ფსიქოლოგიის (გამგე დოც. ქ. ქვარცხავა). ფსიქოლოგიის ან ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიის კათედრები მუშაობს მრავალ პედაგოგიურ ინსტიტუტში (თბილისის პუშკინის სახ. პედ. ინსტიტუტი, უცხო ენათა პედ. ინსტიტუტი, ფიზკულტურის ინსტიტუტი, ქუთაისის, სოხუმის, ბათუმის, ცხინვალის, თელავის პედაგოგიური ინსტიტუტები). დღეს ფსიქოლოგიის ფუნდამენტურ პრობლემებთან ერთად დღის წესრიგში გამოყენებითი ფსიქოლოგიის საკითხები დგება. ფსიქოლოგიური ცოდნის გამოყენება საზოგადოებრივ პრაქტიკაში მნიშვნელოვან მეცნიერულ ამოცანად იქცევა. ამ მიმართულებით წარმატებით მუშაობს ფსიქოლოგთა კოლექტივი ტექნიკური ესთეტიკის ინსტიტუტში. სულ უფრო მეტი პრაქტიკოსი ფსიქოლოგი მოღვაწეობს უშუალოდ საწარმოებში, დაწესებულებებში, საავადმყოფოებში თუ სკოლებში.

დ. უზნაძე ძალზე დიდი დიპაზონის მეცნიერი იყო. მის მეცნიერულ ინტერესებში მრავალი ფსიქოლოგიური პრობლემა შედიოდა. ამიტომ გასაკვირი



არ არის, რომ უნივერსიტეტში მისი ხელმძღვანელობით მომუშავე ლაბორატორიაში ფსიქოლოგიის განსხვავებული პრობლემების ფართო კვლევა გაიშალა. 1941 წ. საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების 20 წლის თავთან დაკავშირებით და უზნაძემ თვითონ შეაჯამა ამ მუშაობის შედეგები. მან ოთხი ძირითადი პრობლემა გამოყო რომელთა კვლევაც, მისი შეფასებით, მეტად მნიშვნელოვანი გამოდგა და მსოფლიო ფსიქოლოგიური საზოგადოების ყურადღება მიიპყრო, ესენია: 1. აღქმის პრობლემა და განსაკუთრებით, აღქმის შინაარსისა და საგნების ურთიერთობის პრობლემა, რომელიც ექსპერიმენტულად იქნა გადაწყვეტილი, 2. სახელდების პრობლემა. დამტკიცებულ იქნა დებულება, რომ სახელსა და საგანს შორის არა შემთხვევითი, არამედ არსებითი კავშირი არსებობს, და რომ პირველად სახელდებაში ამ არსებით კავშირს აქვს გადაწყვეტი მნიშვნელობა. 3. ბავშვის აზროვნების პრობლემა. აქ შეისწავლებოდა შემეცნებითი აქტივობა. ტექნიკური აზროვნება, ცნებითი აზროვნების ჩამოყალიბება სკოლამდელ და სასკოლო ასაკში. 4. განწყობის პრობლემა. სწორედ ეს უქანასკნელი პრობლემა წარმოადგენს უზნაძის და მის მოწაფეთა ძირითად საზრუნავს და ინტერესის საგანს. საბოლოო რამში სწორედ ამ პრობლემის შესწავლამ მოუტანა აღიარება ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლას.

65x96

უკვე პირველ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ შრომებში (1923-1925 წწ.) დ. უზნაძემ მიზნად დაისახა ახალი კონკრეტული ფსიქოლოგიის აგება, რომელიც დაუპირისპირდებოდა როგორც ტრადიციული ფსიქოლოგიისათვის დამახასიათებელ სუბიექტივიზმს და ატომიზმს, ისე ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგიის მექანიციზმს. ამისათვის საჭირო იყო ისეთი მთლიანი პიროვნებისეული ფაქტორის მონახვა, რომელიც საფუძვლად ედებოდა ფსიქიკისა და ქცევის ყოველგვარ გამოვლინებას. 20-იანი წლების ბოლოსათვის მის ძიებებს ამ მიმართულებით განწყობის ცნების შემოტანა მოჰყვა, ხოლო შემდგომში განწყობის ორიგინალური თეორიის ჩამოყალიბება. ამ თეორიის დედააზრს წარმოადგენს დებულება, რომ ცნობიერების ყოველი შინაარსი და ქცევითი აქტი განპირობებულია ცოცხალი არსების თავისებური მთლიანობით მდგომარეობით, განწყობით, რომელიც არსებითად წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ მომზადებას მომავალი აქტივობისათვის. იგი წინ უსწრებს ადამიანის აქტივობას და აპირობებს მათი მიმდინარეობის საერთო მიმართულებას. ეს შესაძლებელი ხდება იმის წყალობით, რომ განწყობა თავის თავში, როგორც თავისებურ სინამდვილეში, აერთიანებს მიზანშეწონილი აქტივობის განხორციელებისათვის აუცილებელ და საკმარის შინაგან და გარეგან პირობას. იგი წარმოადგენს სუბიექტის მთლიანობით მდგომარეობას, და აშუალებს კავშირს გარემოსა და ქცევას შორის, გარემოსა და ცნობიერებას შორის და აგრეთვე, ცნობიერების შინაარსებს შორის. ასეთი უნივერსალური გამაშუალებელი რგოლის მონახვით დ. უზნაძემ გაარღვია „უშუალობის“ პოსტულატის ჩარჩოები, რომელშიც მომწყვდეული იყო იმდროინდელი ბურჟუაზიული ფსიქოლოგია. ემპირიზმი ცნობიერების შინაარსების ერთმანეთზე უშუალო ზემოქმედებაზე ლაპარაკობს: ხოლო ბიჰევიორიზმი სტიმულსა და რეაქციას შორის უშუალო კავშირიდან ამოდის. გაცილებით მოგვიანებით, 70-იან წლებში, რუსული საბჭოთა ფსიქოლოგიის ერთ-ერთმა ლიდერმა, ა. ლონტიევმა ანალიზის სამწვერიანი სქემა საბჭოთა ფსიქოლოგიის ამოსავალ მეთოდოლოგიურ პრინციპად გამოაცხადა, ხოლო მისმა ერთ-ერთმა მოწაფემ, ა. ასმოლოვმა, უშუალობის ჰიპოთეზზე აგებული ორწვერიანი სქემის დაძლევის ამოცანას „უზნაძის ამოცანა“ უწოდა.

1927 წლიდან მოყოლებული, უზნაძე თავის თანამშრომლებთან ერთად იწვევდა „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 1

საქ. სსრ. კ. მარქსის
სახ. საბ. რესპუბ.
ბიბლიოთეკა

ყებს განწყობის ექსპერიმენტულად შესწავლას. დ. უზნაძემ თავიდანვე ზუსტად მიაგნო ექსპერიმენტულ ფაქტებს, რომლებშიც განწყობის მოქმედება განსაკუთრებით ხათლად ჩანდა. ეს გახლდათ ფეხნერის, შარპანტიეს და სხვა მსგავსი ილუზიები. დ. უზნაძემ და მისმა თანამშრომლებმა ამ ილუზიათა ანალოგები სხვა მოდალობებსა და სფეროებში მონახეს. ასეთებია წნევის ილუზია, სმენის ილუზია, განათებულობის ილუზია, რიცხობრივი მეტნაკლებობის ილუზია, შარპანტიეს ილუზიის შებრუნებული ილუზია და სხვა. ნაჩვენები იყო, ამ ილუზიებში ეფექტი გამოწვეულია წინასწარ შექმნილი განწყობით, რომელიც სტიმულსა და რეაქციას შორის არსებობს და ცდამი გამოვლენილი აქტივობის საფუძველს წარმოადგენს. უზნაძის მიერ მოპოვებული ექსპერიმენტული ფაქტები შევიდა ფსიქოლოგიური მეცნიერების „ოქროს ფონდში“. ე. შაიყემ მათ „უზნაძის ეფექტი“ უწოდა.

„ფიქსირებული განწყობის“ ორიგინალური ექსპერიმენტული მეთოდის გამოყენების გზით დადგენილ იქნა განწყობის მრავალი მნიშვნელოვანი თავისებურება (ავზნებადობა, დიფუზურობა, სტატიკურობა, დინამიკურობა, სტაბილობა და სხვა). ჰიპნოტურ მდგომარეობაში ჩატარებული ცდებით დადასტურდა განწყობის ისეთი არსებითი ნიშანი, როგორცაა მისი არაცნობიერება. განწყობის ირადიაციის და გენერალიზაციის ფაქტებმა დადასტურეს მისი მთლიანობითი და ცენტრალური ბუნება. განწყობის მოქმედების ზოგად კანონზომიერებათა დადგენაზე მუშაობდნენ გ. ხმაღაძე, ბ. ხაჭაპურიძე, ნ. აღამაშვილი, ზ. ხოჯავა, ვ. ნორაიძე, შ. ნადირაშვილი და სხვები. აღსანიშნავია, რომ შემდგომში ქართველმა ფსიქოლოგებმა შეიმუშავეს განწყობის კვლევის სხვა გზები. ხერხები და მეთოდები (ნ. ელიავა, ზ. ხოჯავა, შ. ჩხარტიშვილი, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, თ. ნონიაშვილი, ჯ. ყვავილაშვილი, მ. რავოვსკაია, მ. ჩიტაშვილი და სხვა). რამაც კიდევ უფრო მრავალმხრივი გახადა ჩვენი ცოდნა განწყობის მოქმედების ემპირიულ კანონზომიერებათა შესახებ.

პარალელურად იბეჭდება განმაზოგადებელი თეორიულ-მეთოდოლოგიური გამოკვლევები, რომლებშიც გაანალიზებულია განწყობის თეორიის ძირითადი და განსაკუთრებით აქტუალური საკითხები (დ. უზნაძე, ა. ფრანგიშვილი, შ. ჩხარტიშვილი, ი. ბეალავა, გ. ნორაიძე, ა. შეროზია, შ. ნადირაშვილი და სხვა). ქართველი ფსიქოლოგები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ფსიქოლოგიის სხვადასხვა მიმდინარეობათა შესწავლას და კრიტიკულ ანალიზს, რაც სამუდამებს იძლევა სათანადოდ შეფასდეს განწყობის თეორიის ადგილი და როლი მთელი ფსიქოლოგიური მეცნიერების მასშტაბით. ამ ტრადიციას თვითონ დ. უზნაძემ ჩაუყარა საფუძველი ძირითადი ფსიქოლოგიური კონცეფციების ანალიზით. ამ მხრივ უნდა აღინიშნოს ა. ბოჭორიშვილის გამოკვლევა რომელშიც წარმოდგენილია ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის ძირითადი მიმართულებანი. ც. აღამაშვილის გამოკვლევა მიეძღვნა კ. ლევისს, ე. აბაშიძისა — პერსონოლოგიას, ო. ტაბიძის — ბიპევიორიზმს, ა. შეროზიას, ვ. კაკაბაძის — ფსიქონალიზს, გ. ცინცაძის — მარბეს.

საქართველოში შესრულებულია მრავალი გამოკვლევა განწყობის თეორიის პოზიციებიდან ზოგადი ფსიქოლოგიის სხვადასხვა პრობლემების შესწავლის მიმართულებით. გაანალიზებულია შვედრძების, აღქმის და წარმოსახვის პროცესები (დ. უზნაძე, რ. ნათაძე, ზ. ხოჯავა, ი. ბეალავა, შ. ნადირაშვილი, გ. ქირია, ჯ. კუპრაშვილი, მ. რავოვსკაია და სხვა); მეხსიერება (ა. ფრანგიშვილი, დ. ფარჯანაძე, ლ. ყვავილაშვილი და სხვა); ყურადღება (დ. უზნაძე, გ. ბაქრაძე, ა. მოსიავა, ე. ნეფარიძე და სხვა); აზროვნება—(დ. უზნაძე, რ. ნათაძე, ნ. ელიავა, დ. რა-

მიშვილი, მ. ყოლბაია, შ. ნადირაშვილი, გ. დარახველიძე, გ. ნიკარაძე და სხვა), ენა და მეტყველება — (დ. უზნაძე ა. ბოჭორიშვილი, დ. რამიშვილი, ა. ბარნაძე-შვილი, ზ. ხოჯავა, ა. ავალიშვილი, ნ. ჭრელაშვილი, ნ. იმედაძე, ა. ალხაზიშვილი, მ. ყოლბაია, მ. მჭედლოშვილი, რ. საყვარელიძე, რ. მშვიდლობაძე, თ. ზარაძე, რ. ჯვარიშვილი და სხვა); ემოცია—(ნ. იმედაძე); ჩვევა—(ზ. ხოჯავა, ო. ტაბიძე, შ. ნადირაშვილი, ა. გრიგოლავა და სხვა). განსაკუთრებით ყურადღება ექცევა ქცევის ფსიქოლოგიის პრობლემატიკას, რაც არც არის გასაკვირი, ვინაიდან განწყობის თეორია პირველ რიგში ცნობილია, როგორც ქცევის ზოგად ფსიქოლოგიური კონცეფცია. თვით დ. უზნაძიდან მოყოლებული, ქართველი ფსიქოლოგების შრომებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მოთხოვნილების, მოტივის, ნებუნდობის და ქცევის თეორიის სხვადასხვა საკითხებს. უზნაძე ავტორია ქცევის ფორმების ორიგინალური კლასიფიკაციისა, რომელსაც საფუძვლად დაედო მოთხოვნილებათა ორი კლასის — სუბსტანციონალური და ფუნქციონალური — მოთხოვნილებები. ამ უკანასკნელთა დიფერენციაცია განსაკუთრებით ნაყოფიერი გამოდგა; მან შესაძლებლობა მისცა დ. უზნაძეს დაეხასიათებინა ისეთი რთული ბუნების ქცევები, როგორებიცაა თამაში, შემოქმედება და სხვა. დ. უზნაძე ავტორია ფუნქციონალური ტენდენციის ცნებაზე აგებული თამაშის თეორიისა და ორიგინალური შეხედულებისა ნებისყოფასა და მის მოტივაციაზე. მან დასაბამი დაუდო ფართო დიაპაზონის კვლევებს ქცევის ფსიქოლოგიის მიმართულებით (შ. ჩხარტიშვილი, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, რ. ქვარცხავა, ნ. როგავა, დ. კიკნაძე, ა. ალხაზიშვილი, ო. ტაბიძე, ი. იმედაძე, ნ. სარჯველაძე, დ. გოგუაძე და სხვა). ამ შრომებში აზრთა დიდ სხვადასხვაობას აქვს ადგილი. ეს ალბათ ბუნებრივია, ვინაიდან მოტივაციასთან დაკავშირებული საკითხები ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ ყველაზე ბუნდოვან და რთულ სფეროს შეადგენს.

დიდი ხანია ფართო მუშაობა მიმდინარეობს პიროვნების დიფერენციალურ ფსიქოლოგიაში. ქარაქტეროლოგიური პრობლემების სისტემურ კვლევა-ძიებას სათავეში უდგას პროფ. ვ. ნორაკიძე. შემუშავებულია პიროვნების კვლევის კომპლექსური მეთოდი, რომელშიც გაერთიანებულია პიროვნების შესწავლის სხვადასხვა მეთოდი. ეს მეთოდი შესაძლებლობას იძლევა გამოკვლეულ იქნეს პიროვნების ზოგადი და დიფერენციალურ-ფსიქოლოგიური თავისებურებანი. მთავარი ადგილი მაინც ფიქსირებული განწყობის მეთოდს ეთმობა, რომლის დიაგნოსტიკური ღირებულება საკმაოდ დიდი აღმოჩნდა. ამ მეთოდით მიღებული შედეგების შედარებამ პიროვნების შესწავლის სხვა მეთოდების გამოყენებით ტიპოლოგიურ ნიშნებთან საკმაოდ მაღალი კორელაცია დაადასტურა (ვ. ნორაკიძე, ა. გრიგოლავა, გ. ჯაფარიძე). მაგალითად: სოციალური ადაპტაციის თვალსაზრისით დადებითი ნიშნები — მეგობრულობა, კოლექტიურობა, აფილიაცია და სხვა, რომლებიც დგინდება თემატური აპერცეფციის მეთოდით, აღმოჩნდათ პიროვნებებს, რომელთა განწყობა პლასტიკურ-დინამიკურ ხასიათს ატარებს. ხოლო სოციალური ადაპტაციის მხრივ უარყოფითი ნიშნები — ეგოცენტრიზმი, აგრესიულობა, რიგიდულობა და სხვა სტატკური ან ლაბილური განწყობის ტიპებს აღმოჩნდათ.

განწყობის თეორია ფსიქოპათოლოგიის სფეროშიც იქნა გადატანილი (ი. ბეალავა, ქ. მდივანი, ნ. საყვარელიძე, ნ. ელიავა, ე. ვაჩნაძე, მ. ჯაფარიძე, ქ. ცინცაძე, მ. ბარკალაია და სხვა). ამ აქარა ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი შედეგი იქნა მიღებული, რომელიც დაავადებათა მთელ ჯგუფს (შიზოფრენია, ეპილექსია, ისტერია, ფსიქოპათენია და სხვა) პფენს ნათეს და ზოგიერთ შემთხვევაში დიაგნოსტიკურ მნიშვნელობასაც იძენს. დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტი-

ტუტის პათოფსიქოლოგიის განყოფილებაში შეისწავლებოდა აგრეთვე განწყობის ფიზიოლოგიური და ხეიროფსიქოლოგიური საფუძვლები (ი. ბუალავა). ბოლო დროს ამ განყოფილებებში ფართოდ არის გამოილი შიზოფრენიის გენეტიკური ასპექტების კვლევა (მ. საყვარელიძე, მ. ცინცაძე).

60-იანი წლებიდან მოყოლებული თანდათან იკიდებს ფეხს სოციალურ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევები. დღეს საქართველოში სოციალური ფსიქოლოგია ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი განვითარებული დარგია.

უცხოურ სოციალურ ფსიქოლოგიაში უკვე დიდი ხანია მყარად დგლი დაიმკვიდრა სოციალური განწყობის ცნებამ. ბუნებრივია, რომ ამ ცნების გააზრება დ. უზნაძის განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ კონცეფციაში უაღრესად დიდი თეორიული მნიშვნელობის საკითხად გადაიქცა (შ. ნადირაშვილი, მ. ბალიაშვილი, დ. ჩარკვიანი და სხვა). დ. უზნაძის თეორიის ბაზაზე დამუშავდა სოციალური განწყობის ცნება. იგი გასაგებს ხდის ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის იმ მექანიზმს, რომლითაც პიროვნების საქმიანობაში შემოდის სოციალური, მორალური და სხვა ღირებულებანი. ყოველივე ამის გამო პიროვნების საქმიანობა სოციალურ შინაარსს ღებულობს და ერთგვად იმ საზოგადოებრივ-ისტორიულ პროცესში, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს. სოციალური განწყობის ცნებაში ასახულია ადამიანის დაღებში ან უარყოფითი დამოკიდებულება ამა თუ იმ სოციალური მოვლენის მიმართ, შეწყნარებისა და უკუუდგების ტენდენცია ამა თუ იმ ქცევის, საქმიანობის, სოციალური ნორმების, იდეოლოგიის, წეს-ჩვეულებების და ა. შ. მიმართ. საბოლოო ჯამში ამ განწყობებს ეკუთვნის ადამიანის მრწამსი და რწმენა, ამიტომ გასაგებია თუ რა დიდი თეორიული და პრაქტიკული ღირებულება ენიჭება სოციალური განწყობის ფორმირების, მოქმედების და შეცვლის ფსიქოლოგიურ კანონზომიერებათა დადგენას. ამ მხრივ ჩვენში მნიშვნელოვანი შედეგია მოპოვებული (შ. ნადირაშვილი, დ. ჩარკვიანი, მ. ბალიაშვილი, ვ. ჭელიძე, შ. აბზიანიძე, ნ. მაღრაძე და სხვა). განწყობის გაზომვებით მიღებულმა შედეგებმა ბევრად გაამდიდრა ჩვენი ცოდნა განწყობის ფუნდამენტური მექანიზმების შესახებ. გარდა ამისა შეისწავლება ბევრი სხვა სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფენომენი, როგორცაა სოციალური მოლოდინები, როლური კონფლიქტები (მ. გომელაური), კონფორმიზმი (ვ. მაღრაძე), შეჯიბრი (მ. კეკელია).

საქართველოში, მეცინერულ-ფსიქოლოგიური კვლევის დასაბამიდანვე დიდი ყურადღება ექცეოდა ბავშვის, ასაკობრივი და პედაგოგიური ფსიქოლოგიის საკითხებს. ამ მიმართულებით მუშაობამ იმდენად ფართო ხასიათი მიიღო, რომ მოიცვა ამ ფსიქოლოგიური დისციპლინების თითქმის მთელი პრობლემატიკა. ვინაიდან აღნიშნულ სფეროში შესრულებული ყველა გამოკვლევის უბრალო ჩამოთვლაც კი ძალიან შორს წაგვიყვანდა, შევჩერდებით მხოლოდ რამოდენიმე ძირითადზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ასაკობრივი და პედაგოგიურ-ფსიქოლოგიური კვლევები საკითხთა ფართო დიაპაზონს მოიცავდა, მათ შორის კარდინალური მნიშვნელობის თეორიულ პრობლემებსაც, მათ თავიდანვე აშკარა პრაქტიკული მიმართულება ჰქონდათ. მაგალითად, ჯერ კიდევ 1946-48 წლებში სასკოლო სწავლების 7 წლიდან დაწყებასთან დაკავშირებით უზნაძის მიერ დაისვა სასკოლო ასაკისა და სასკოლო მზაობის პრობლემა. ამ ასაკის ბავშვების ფსიქოლოგიური თავისებურებების საკითხს მიეძღვნა ბევრი თანამშრომლის გამოკვლევა (ა. მოსიაევა, რ. ნათაძე, ბ. ხაჭაპურიძე, შ. ჩხარტიშვილი, ფ. ხუნდაძე). მოგვიანებით, 70-იან წლებში დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის პედაგოგიური ფსიქოლოგიის განყოფილებაში გაჩაღდა ინტენსიური კვლევა (ი. კოტეტიშვილი, თ. მუ-

სერიძე, ა. ალხაზიშვილი, ნ. მალრაძე, მ. მალრაძე, ნ. დევიძე, ი. იმედაძე, და სხვა) ექვსი წლის ბავშვების სასკოლო სწავლებასთან დაკავშირებით, რომელიც შჯ ჯამდა შ. ჩხარტიშვილის მიერ. ამ ამოცანამ სტიმული მისცა იმ მრავალმხრივ და კომპლექსურ მუშაობას, რომელსაც ეწევიან ი. კოტეტიშვილი და მისი თანამშრომლები დაწყებით სკოლაში სწავლების პრობლემებზე. ამ მუშაობის პრაქტიკული შედეგი იყო სახელმძღვანელოს შექმნა. მეორე ენის შესწავლის მიმართულებით კონკრეტული მეთოდიკა შეიმუშავა, აგრეთვე, ინსტიტუტის თანამშრომლთა ჯგუფმა ა. ალხაზიშვილის ხელმძღვანელობით. დიდი მასალა დაგროვილი სხვადასხვა ფსიქიკური ფუნქციების ონტოგენეტური შესწავლის დარგში: ცნებით აზროვნებაზე (დ. უზნაძე, რ. ნათაძე), განზოგადებაზე (მ. ნადირაშვილი), შინაგან, ზეპირ და წერით მეთვალყურეობაზე (ნ. ჭრელაშვილი, მ. მკედლიშვილი, ზ. გაბაშვილი). მეხსიერებაზე (ე. კეყერაძე), ესთეტიკურ აღქმაზე (კ. ხუნდაძე), ნებელობაზე (შ. ჩხარტიშვილი, ნ. როგავა და სხვა), თვითცნობიერებაზე (ნ. ადამაშვილი). განწყობის ონტოგენეტური თავისებურებანი შეისწავლა ბ. ხაჭაპურიძემ.

დამუშავდა ასაკობრივი და პედაგოგიური ფსიქოლოგიის ძირითადი თეორიული პრობლემები. უზნაძეს ეკუთვნის უაღრესად საინტერესო მოსაზრება ასაკობრივი პერიოდიზაციის შესახებ. იგი ასაკობრივი გარემოს ცნებაზე დაფუძნებული. მასვე ეკუთვნის ორიგინალური თვალსაზრისი სწავლაზე, როგორც ქვეყნის დამოუკიდებელ ფორმაზე. იგი განხილულია, როგორც გარდამავალი საფეხური თამაზიდან შრომაზე. სწავლის თეორიაზე მუშაობა დ. უზნაძის შემადგენელი გაგრძელდა. შ. ჩხარტიშვილმა ჩამოაყალიბა შეხედულება სწავლის, როგორც ორბუნებრივი ქვეყნის შესახებ. ა. ალხაზიშვილმა შექმნა სწავლის ფორმების ტიპოლოგია. რაც შეეხება აღზრდის პრობლემას, აქ პირველ რიგში, გამოირჩევა შ. ჩხარტიშვილის მონოგრაფია, რომელიც გოგებაშვილის პრემიით დაჯილდოვდა. აღზრდის ფსიქოლოგიის საკითხებს ამჟამად შეისწავლიან შ. ნადირაშვილი, ნ. როგავა, და სხვა. ნაყოფიერი მუშაობა მიმდინარეობს პროფორინტაციის მიმართულებით (მ. ზარანდია, ნ. ნასრაშვილი). არ შეიძლება არ აღინიშნოს აგრეთვე დეფექტოლოგიური კვლევები, რომლებიც წარმატებით ხორციელდება ვ. ნორაკიძის, მ. ყოლბაიას, ე. გერსამიას, შ. შენგელიას და სხვათა მიერ.

საკმაოდ ბევრი გამოკვლევა შესრულდა საინჟინრო და შრომის ფსიქოლოგიაში. დიდ ინტერესს იწვევს შრომები, რომლებიც მიზნად ისახავენ ადამიანის სენსომოტორული, ინფორმაციული, კონსტრუქციულ-ტექნიკური და ა. შ. უნარებისა და შესაძლებლობების დადგენას, მათი ფსიქოლოგიური მექანიზმის გარკვევას (შ. ნადირაშვილი, მ. კეჩუაშვილი, ვ. ქირია, ო. ბერეკაშვილი, ვ. მერაბიშვილი, თ. ნონიაშვილი, ზ. ბიგვაჯა, ტ. იოსებიძე, ი. ფილიპაშვილი და სხვა). მიმდინარეობს მუშაობა ფსიქოლოგიის ისეთ დარგებში, როგორიცაა შედარებითი ფსიქოლოგია (ნ. ადამაშვილი, ნ. ჭრელაშვილი, დ. ბერეკაშვილი), სპორტის ფსიქოლოგია (ვ. ნორაკიძე, ვ. სამსონაძე), შემოქმედების ფსიქოლოგია (დ. უზნაძე, რ. ნათაძე, გ. კეჩუაშვილი, ვ. ნორაკიძე, დ. რამიშვილი, დ. დოლიძე).

უნდა აღინიშნოს ის დიდი შრომა, რომელიც გაწეულია ქართულ ენაზე ფსიქოლოგიის ორიგინალური სახელმძღვანელოების შესაქმნელად. არსებობს ზოგადი ფსიქოლოგიის რამდენიმე ქართული სახელმძღვანელო (დ. უზნაძე, ა. ბოჭორიშვილი და შ. ჩხარტიშვილი, რ. ნათაძე); ბავშვის ფსიქოლოგია (დ. უზნაძე); აგრეთვე იმავე სახელწოდების ორტომეული ვ. ნორაკიძის რედაქციით: პედაგოგიური ფსიქოლოგია (რედ. შ. ჩხარტიშვილი), სოციალური ფსიქოლოგია

(მ. ნაღირაშვილი), საინჟინრო ფსიქოლოგია (გ. კეჩხუაშვილი), ზოგადი და სპორტის ფსიქოლოგია (ე. ნორაკიძე), განწყობის ფსიქოლოგია, ორტომეული (მ. ნაღირაშვილი).

უკანასკნელ ხანებში ფართო მუშაობა გაიშალა პიროვნების ფორმირებისა და აღზრდის საკითხებზე. ჩამოყალიბდა პიროვნების ფსიქიკური აქტივობის დონეების თეორია, რომლის საფუძველზე გასაგები ხდება ინდივიდის, სუბიექტისა და პიროვნების საქმიანობის სპეციფიკურ-ფსიქიკურ თავისებურებათა ახსნა (მ. ნაღირაშვილი). ამ თვალსაზრისით საინტერესო მონაცემები იქნა მოპოვებული აღნიშნული დონეების საფუძვლად მდებარე განწყობათა ფორმირებისა, მოქმედებისა და შეცვლის შესახებ (ზ. ბიგვავა, მ. ბალიაშვილი, დ. ჩარკვიანი, თ. ნონიაშვილი, გ. მერაბიშვილი, მ. რაგოვსკაია, გ. დარახველიძე, დ. გოგუაძე, თ. ჩხეიძე, რ. მშვიდლობაძე, ნ. მალრაძე, მ. ჩიტაშვილი, ბ. არლთინოვა, გ. ყიფიანი, ნ. ჰვაჭავაძე და სხვა). უკანასკნელ ხანებში იერარქიის ცნება ფართოდ გამოიყენება ფსიქიკური პროცესების შესწავლის დროს. მუშავდება ქცევის კომპონენტებისა და მასთან დაკავშირებული განწყობების იერარქიული დალაგების საკითხები (ა. ასმოლოვი) და ფიქსირებული განწყობების იერარქიის საკითხები (ვ. იაღოვი). მაგრამ პირველადი განწყობების იერარქიის საკითხების ჯეროვანი გადაწყვეტის გარეშე, ზემოაღნიშნული საკითხები ვერ იქცევიან განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის პრობლემად. განწყობის იერარქიული თეორიის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება საქმიანობის გარკვეული ფორმების კლასიფიკაცია, რომლის შესატყვისი განწყობების ფაქტორების საკითხები სრულიად ახლებურად ისმის ფსიქოლოგიაში. ამ მიმართულებით ფუნდამენტური და გამოყენებითი პრობლემების გადაწყვეტა აქტუალურ საკითხებად იქცა განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიაში (მ. ნაღირაშვილი, ი. იმედაძე, მ. ბალიაშვილი, ზ. ბიგვავა, თ. ნონიაშვილი, დ. ჩარკვიანი, ა. გრიგოლავა).

განწყობის პიროვნულ ფსიქოლოგიური საკითხებით დაინტერესდნენ საბჭოთა და საზღვარგარეთელ ფსიქოლოგთა ფართო წრეები. ამითაა გამოწვეული კ. როჯერსის ვიზიტი თბილისში, სადაც მან ერთი კვირის მანძილზე ინტენსიური მუშაობა ჩატარა ფსიქოთერაპიული და პიროვნების ფსიქოლოგიის მეთოდებისა და თეორიის გასაცნობად. იგი აქ განწყობის ფსიქოლოგიის ძირითად დებულებებსაც გაეცნო. უკვე ტრადიციულად იქცა ამერიკული ჰუმანისტური ფსიქოლოგის ასოციაციისა და ქართველი ფსიქოლოგების კონფერენციები, რომლებიც უკვე ხუთი წელია სისტემატურად ტარდება.

ფსიქოლოგია თანდათან ხდება სერიოზული გამოყენებითი მნიშვნელობის მქონე მეცნიერება, რომლის მონაცემთა ვათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია აღზრდის, არასამედიცინო ფსიქოთერაპიისა და წარმოების ორგანიზაციის საკითხების გადაწყვეტა. ამ დიდი ეროვნული საქმიანობის გზაზე ქართველ ფსიქოლოგებს ხელს უშლის ის უყურადღებობა, რომელსაც მის მიმართ სათანადო ინსტანციები იჩენენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა ქართველი ფსიქოლოგები ყველაფერს გააკეთებენ, რათა თავისი წვლილი შეიტანონ ჩვენი ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარების საქმეში.

ილია ჭავჭავაძის დაბადების 150 წლისთავი

როზა გაფინდაშვილი

ილია ჭავჭავაძე და ზოგიერთი მეთიკური პრობლემა

დავით აღმაშენებლის ხსოვნისადმი მიძღვნილ წერილში დიდი ილია ამბობდა: „უკეთესნი და უდიდესნი მოქმენდი ერისა ხომ სხვა არა არიან რა, თუ არ ერის გულის-ნადების და წყურვილის გამომხატველნი და გამახორციელებელნი“, [1, ტ. V, გვ. 207]. ამ ჭეშმარიტების დადასტურებას თვით ილიას მოღვაწეობა წარმოადგენდა. მის შემოქმედებაში გამოთქმული და პირადი ცხოვრების სახელმძღვანელო პრინციპებად ქცეული ეთიკური დებულებები XIX საუკუნის ქართული ერის „გულის-ნადებისა და წყურვილის“ გამომხატველნი არიან. უფრო მეტიც, თამამო შეიძლება ითქვას, რომ ილია ჭავჭავაძის შიშოქმედება არა მარტო თავისი ერის სულსკვეთებას ასახავდა, არამედ, მისი ნაზრები თავისი ეპოქის მოწინავე კაცობრიობის ინტერესებსაც გამოხატავდა.

მარქსის თეორიულ-ფილოსოფიური გაბატონებული — საზოგადოებრივი ცხოვრების იდეალისტური გაგების ვითარებაში ილია ჭავჭავაძემ ბევრ კითხვას მეცნიერულად გასააპასუხი. რომელსაც მარქსისტული ეთიკაც გაიზიარებდა. მაგალითად, ისტორიის მატერიალისტური (მარქსისტული) გაგების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. ეთიკის მეცნიერება ამ სახელმძღვანელო დებულებაზე დაყრდნობით აკეთებს დასკვნას, რომლის მიხედვითაც სოციალურ ბოროტებათა (სილატაკი, უფიცობა, სხვადასხვა დანაშაულობები), მიზეზები საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებში ძევს და ამ ბოროტებათა აღმოფხვრის საშუალება არის მათი გამომწვევი პირობების (საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის) შეცვლა.

ილია ჭავჭავაძის ნაზრების გაცნობით ჩვენთვის ცხადი ხდება, რომ მან დიდი ნაბიჯი გადადგა წინ საზოგადოების და მისი ზნეობის მეცნიერულ გაგებასთან დაახლოების საქმეში. „... ზოგადი მიზეზი იმისთანა ავკაცობისა, რომელსაც სხვის ქონებაზე გული მიუდის, ყველგან და ყოველგან ეკონომიური უღონობა ყოფილა და იქნება კვლავც...“ [1, ტ. 8, გვ. 252] — წერს იგი 1897 წელს.

არაზუსტებს თავის შეხედულებებს იმის შესახებ, რომ ბოროტებას (ავკაცობას) საერთოდ სიღარიბე კი არ იწვევს, არამედ „საეკონომიო და საზნეო ვითარების მეტ-ნაკლებობა“, რაც სხვა არაფერია, თუ არა არსებული წესწყობილების უსამართლობა: „არ არის იმისთანა ქვეყანა, თუნდაც ძლიერ დწინაურებულ სიმიდრით და განათლებითა საცა ამ-გვარი ავკაცობა არა ჰპუდობდეს და არ იჩენდეს თავს. ამის ძირეულს მიზეზებს ფესვი მაგრა და ღრმად გადგმული აქვს. როგორც ჩვენში, ისე სხვაგან, იმ ავკარგიანობაში, რომელსაც წარმოადგენს მეტ-ნაკლებობა საეკონომიო და საზნეო ვითარებისა“ [1, ტ. 8, გვ. 272].

ავკაცობის, ანუ ბოროტების მიზეზებზე ამგვარ მითითებას თავისუფლად გაიზიარებდა მარქსისტული ეთიკაც.



ბოროტების მიზეზების ილიასეულ სწორ გაგებას, სამწუხაროდ, თან არ ახლავს მათი აღმოფხვრის მეცნიერულ გზებზე მითითება; ილია გრძნობს, რომ საპირობა აკაიობის წარმომავლობის მიზეზების შეცვლა, „საიკონომიო და საზნეო მეტ-ნაკლებობის“ მოსპობა, მაგრამ რა გზითა ეს შესაძლებელი — ამ გზის ვაცნობიერება ჯერ კიდევ ვერ შესძლო XIX საუკუნის დასასრულის ქართული საზოგადოების გულისხმადების გამომხატველმა საზოგადო მოღვაწემ: „... გამოუცვალეთ მთიელ ოსს და ელის თათარს იგი გარემოებანი, რომელიც დღეს ერთსაც და მეორესაც ჰხუთავს, მიეცით და ასწავლეთ ერთსაცა და მეორესაც იმისთანა გასამრჯელო, რომელიც კაცს დღეს ხელს აძლიევს სარჩო-საბადებლის საშოვრად, ასწავლეთ და თვალი აუხილეთ ქვეყნიერობაზე ცოტად თუ ბევრად, გაუკეთეთ გზები, ხიდეები, ხელი შეუწყეთ ყოველს ახალსა, ახლის რასმის შემოღებას და მოყვანას და სხვა ამისთანას, — და ქურდობა და ავაზაკობა, სულ თუ არ ამოიკვეთება, დიდს კლებაში კი შევა“ [1, ტ. 8, გვ. 254—255].

სოციალისტური რევოლუციის მარქსისტულ-ლენინური თეორიის მიხედვით დღეს ჩვენთვის ცნობილია, რომ ამგვარი „ახლის რასმის შემოღება“ და ცვლილებების განხორციელება მხოლოდ არსებული წესწყობილების ძირეული, რევოლუციური შეცვლის გზით არის შესაძლებელი.

მიუხედავად ამისა, თავის დროზე მაინც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ბოროტებათა სოციალურ მიზეზებზე ილიასეულ მითითებას.

საინტერესოა აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ილია ჰვაჰვაძემ ბოროტებათა სოციალური მიზეზების გარდა ასახელებს ისეთ ფაქტორებსაც, როგორცაა ზნეობრივი შეგნება, ანუ ილიასეუ სიტყვებით რომ ვთქვათ — „ცოდვა-მადლის“ გარჩევის უნარი; კეთილი გული, ზნეობრივი გრძნობა — ილიას სიტყვებით „ზნე-ხასიათი“ და ადამიანის მხნე, მებრძოლი ბუნება. ყოველივე ამას იზიარებს მარქსისტული ეთიკაც და მას „ზნეობრივი ქცევის ფსიქოლოგიურ საფუძვლებს“ უწოდებს.

მოვუსმინოთ რას ამბობს ამ საკითხზე დიდი ილია: „განა უმეცრებისაგან არ არის, რომ კაცი კაცს ისე ექცევა, როგორც მტერი მტერს, თორემ გონება-გახსნობა რომ მოქმედებდეს ამ შემთხვევაში, ადამიანი მალე მიხედობოდა, რომ ურთიერთის სიკეთისათვის მოღვაწეობას კაცი უფრო ბევრს გამოჩნება, ვიდრე ერთმანეთის მტრობასა“ [1, ტ. 7, გვ. 295]. ან კიდევ: „წუთოვნა სხვა და სწავლა სხვა. ერთს ერთი საგანი აქვს და მეორეს — სხვა. წუთოვნა მიმართულია ზნე-ხასიათის ზრდასა და განვითარებაზე და სწავლა კი — გონების გახსნასა და მსჯელობის გაძლიერებაზე. საკმაო არ არის, რომ კაცი მეცნიერი იყოს, დიდი სწავლა მიეღოს, ბევრი ცოდნა შეეძინოს. ამასთანავე იგი კაი კაცაც უნდა იყოს და კაი-კაცობის შემძლეობა ჰქონდეს. ეს კაი-კაცობა და კაი-კაცობის შემძლეობა მარტო ზნე-ხასიათისაგან ეძლევა ადამიანს. ავი კაცი რამოდენადაც მეყნიერია და დიდად სწავლული, იმოდენად უფრო ძლიერ საშიშარია, უფრო დიდად მავნებელია. ეს ყველამ იცის და, გვგონია, ბევრსაც თავის თვალთ უნახავს და გამოუცდია. რათ უნდა იყოს კაცი ავი, როცა მხოლოდ სწავლულია და არა ზნეობრივი გაუწვრთნელიცა?“

სავსება ერთობ ადამიანისა იმაშია, რომ მის გონების აღმატებულებას შეწონილი ჰქონდეს აღმატებულება ზნე-ხასიათისაცა. საჭიროა ზნე გაწმენდილი და გაფაქიზებული ჰქონდეს პატიოსნებითა, კაცთმოყვარეობითა და სამართლიანობის გრძნობითა. უამისოდ მისი მსჯელობა და ყოფაქცევა ერთმანეთს გადაუდგება, ერთმანეთს არ შეეთანხმება, მისი აზრი სხვა იქნება და ყოფაქცევა სხვა, გონება ერთს ეტყვის და გული სხვას ათქმევინებს. უზნეობა, უხასიათობაც ეს

არის და ამ უზნეობითა და უხასიათობით არის ავი ზნეუწვრთნელი სწავლული კაცი.

ქეშმარიტი განათლება განვითარებულ გონების და გაწურთვნილის ზნე-ხასიათის ერთმანეთთან შეუღლებაა განუყრელად. თუ კაცს ან ერთი აკლია, ან მეორე, იგი განათლებული არ არის და, ჩვენის ფიქრით, ისევე გონება-განუყვი-თარებელი და ზნე-ხასიათ გაუწრთვნელი კაცი სჯობია, ვიდრე გონებაგანვითარე-ბული და ზნე-ხასიათ გაუწრთვნელი. ხოლო ზნე-ხასიათის წურთვნა დიდად დამოკიდებულია სწავლასა და ცოდნაზედა, და ამიტომაც ჩვენა გვგონია, რომ თუ სკოლას უნდა თავის დანიშნულება შეასრულოს, ეგ სწავლა-ცოდნა ზნე-ხასიათის წურთვნასაც უნდა შეურჩიოს, ესე იგი იმ თვისებების სწავლა-ცოდნა უნდა აძლიოს, რაც გონების გახსნილობასაცა ჰშველის და ზნე-ხასი-ათის წურთვნასა და დამახსოვრებასაც უხდება და პრეგებს“ [1, ტ. 8, გვ. 317—319] წერს ილია ჭავჭავაძე „პედაგოგიის საფუძვლებისადმი“ მიძღვნილ სპე-ციალურ წერილში, 1888 წელს.

ის ვრცელი ამონაწერი მხოლოდ ისტორიულ ხასიათს როდი ატარებს. იგი ძალაშია დღესაც; ბევრს ვგასწავლის და გვაგალებს გონებრივი და ზნეობრივი აღზრდის დიდმნიშვნელოვან საქმეში.

ილიას აზრით, ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, ადამიანი ამავე დროს მხნე და მებრძოლი უნდა იყოს. რადგან ამ თვისებების გარეშე. პასიური სიკე-თე განწირულია დასაღუბავად: „მარტო გულგაუტეხელი მებრძოლი დაინარჩუ-ნებს ხოლმე ბურთსა და მოედანს ამ წუთისოფელში“ — წერს იგი [1, ტ. 5, გვ. 243]. „მხნე მან, ვით ჩქარმან წყარომან, განხეთქის მთა და გორიო“ [1, ტ. 10, გვ. 72] — იმოწმებს ილია ხალხურ სიბრძნეს და დიდ რუს მწერალს — ტორგე-ნევს, რომელიც წერს: „ეს ქვეყანა ტაძარი კი არ არის, საცა კაცი უნდა ჰლოცუ-ლობდეს, არამედ სახელოსნოა, საცა უნდა ირჩებოდეს და ჰმუშაობდესო“. „ის-ტორია და წარმატება მარჯვესი — გამარჯვესი, მხნესი და მერმისისათვის მებრძო-ლის კუთვნილია“ — დაასკვნის იგი.

შრომა, გარჯა, მერმისისათვის ზრუნვა, ერის შვილის საუკეთესო თვისიბაა თუ იგი ზნეობრივ წვრთნასა და ამაღლებასთან იქნება შერწყმული: „...ერს, რომელსაც დღეგრძელობა და მერმისი ჰსურს, ერთი ფიქრი უნდა ჰქონდეს: სათ-ნოება დარგოს და ახაროს თავის გულში, თავის ოჯახში. ამისათვის საჭიროა ზნეობის ამაღლება და გაწმენდა. ამაზედ უნდა მიექცეს მთელი ღონე ერის გულ-შემატკივარის კაცისა. იგი დედა, თუ მამა, რომელიც თავისი შვილისათვის მზრუნ-ველობას იმაზედ არ მიაქცევს, რომ კაცური კაცი გამოვიდეს, იგი ჭიაა, რომე-ლიც თავის ერს მერმისის ძირს უთხრის და უღრღნის დღე-მუდამ და იქნება არც-კი ჰგრძობდეს, რა ცოდვებში ჰდგება: იგი ნელ-ნელა ჰლესავს დანას, რომელ-მაც, ადრე იქნება თუ გვიან. ყელი უნდა გამოსჭრას მისსავე შთამომავალსა, მის-სავე ერსა [1, ტ. 8, გვ. 364].

მოტანილ ციტატაში ნათლად ჩანს ზნეობრივი აღზრდის პატრიოტული როლი და მნიშვნელობა; ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე აღმზრდელის, „მზრდელის“ დიდმნიშვნელოვან დანიშნულებასა და ავტორიტეტზე მითითება ციტატაში: „მზრდელი ყრმისა მეორე შემოქმედი. რასაც ერთი მიჰმადლებს ბავშვს, მეორემ უნდა წრთვნას და ჰზარდოს“. „... თუ წრთვნა ვინდა ბავშვისა, იგი შენ უნდა ჩაისო გულში და იმან შენ. ბევრში ეგ, ჩემის ფიქრით, შეუძლე-ბელია, უმავისოდ კი შესაძლოა — სწავლა, ცოდნა მისცე და ადამიანობა კი არას დროს. მე კი ასე მგონია, რომ ადამიანობას პირველი ადგილი უნდა დაეთმოს ბავშვის წვრთნა-სწავლებაში“ [1, ტ. 3, გვ. 277].

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში ხშირად შევხვდებით ადამიანის სათნოების უმაღლეს შეფასებას: „... მე მის სახეს არ ავიწერ, მკითხველო იმისათვის, რომ როცა ლაპარაკია სულის სიღონეზედ და ადამიანობის ზნეობის ძალაზედა, იქ სახე შენთვის საჭირო არ არის“ — წერს იგი ერთგან [1, ტ. 3, გვ. 253]. „განათლება იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ მიწასთან გავასწოროთ კაცი, რატომ შენც განათლებული არა ხარო; არამედ, როგორც ძმას, რომელსაც არა ჰქონია ბედი განათლებისა, მოჰკიდო ხელი და დააყენო ფეხზედ. აი — კაცი განათლებული მარგებელი ქვიყნისა. აი ამ-გვარ კაცის წინ მოვიდრეკ თავსა და თაყვანს ვცემ“ [1, ტ. 3, გვ. 252] — წერს მეორეგან, საიდანაც ისევ და ისევ ის დასკვნა კეთდება, რომ აღზრდის მიზანი განათლებისა და სათნოების ურთიერთ შერწყმაა. ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის „მარგებელი ქვიყნისა“ და პატივისცემის ღირსი, თუ იგი „როგორც ძმას“ ისე დაეხმარება სხვებს ცოდნისა და განათლების შექმნაში. ურთიერთდახმარებისა და საერთოდ, სათნოების გარეშე კი წარმოუდგენელია საზოგადოებრივი ცხოვრება: „კაცთა საზოგადოება... ყოველ ცალკე ადამიანისაგან ითხოვს იმოდენა სათნოებას, რომ ნაკლები შეუძლებელია კაცთა კრებულად ცხოვრებისათვის.

... ამ minimum-ზედ, ამ ხაზზედ დგომა ყველასათვის სავალდებულოა. შესაძლოა ადამიანი ამ ხაზს ძირსაც დასცილდეს და ზე ასცილდეს კიდევ. დამცილებელი სცოდავს საზოგადოებას და ისჯება საზოგადოებისგანვე, რადგანაც ამ შემთხვევაში დაცლება დანაშაულობაა... ამ ხაზზედ ზე-აცილება ამ ნაკლების სათნოების წარმატება, განდიდება, გაძლიერება, — maximum მოვალეობა აღარ არის კაცისა: იგი ღვაწლია, გადაამტებული სამსახურია, მსხვერპლია, გმირობაა“. „... ქეშმარიტი კაცობა არ-ქონა ცოდვისა კი არ არის, არამედ ქონაა მადლისა. კაჟორის-კაცის ნიშანი minimum სათნოება კი არ არის, რომელიც არ-ცოდვის საზღვარია, არამედ maximum რომელიც მადლის სამფლობელოა და საუფლისწულო“ [1, ტ. 7, გვ. 109—110].

ილია ჭავჭავაძის ეთიკურ შეხედულებებს განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ მას ადამიანი ესმის როგორც საზოგადოებრივი არსება: „ადამიანი ცალკედ ერთი სუსტი და უღონო დანაბადია; მისი სულიერი და ხორციელი ბუნება ისეა ავებული, რომ ცალკე ყოფნით, ვერას-ვებით ვერ მიაღწევს ბედნიერებასა. ამიტომაც იძულებული იქნა თავის მსგავს დანაბადთან ერთად ემოქმედნა. ამ მიზეზმა იმოქმედა, რომ ბოლოს ადამიანთაგან შესდგა საზოგადოება და საზოგადოებისაგან — სახელმწიფო“ [1, ტ. 6, გვ. 231] ბედნიერება კი ისეთი რამაა, რომლისკენაც ყველა მიისწრაფვის, ოღონდ, ყველას როდი ესმის, როგორ შეიძლება მისი მიღწევა: „ყოველი კაცი ბედნიერებისათვის იღწვის, მაგრამ ყოველს კაცს მიჩნეული არა აქვს თავის საკუთარ ბედნიერებად სხვის ბედნიერება, ანუ, უკეთ ვსთქვათ, თავის საკუთარი ბედნიერება სხვის ბედნიერებასთან განუყოფლად ყოველს კაცს ვერ გაუერთებია [1, ტ. 7, გვ. 111].

დიდ საზოგადო მოღვაწეს აქვს შეგნებული, რომ მხოლოდ პირადი და საზოგადოებრივი ენტერესების სწორი შეფარდებით არის შესაძლებელი არა მარტო საერთო ბედნიერების მიღწევა, არამედ ერის არსებობის შენარჩუნებაც კი: „რამ დაგვიბა თვალი და ყური მარტო მასზედ, რასაც „ჩემობის“ ფერი ადევს და არა „ჩვენობისა“? ჩვენს ისტორიას რომ შევხედოთ, მაგის მიზეზს ვერ ვიპოვით. ერთს წუთს რომ ჩვენი თვალი და ყური „ჩემობაზედ“ გაჩერებულიყო და „ჩვენობა“ დავიწყებდნენ მისცემოდა, მაშინვე სულს გავაფრთხოვდით და ჩვენი ერი მტკივრივით აიგებოდა დედამიწის ზურგიდან. ჩვენი ძალ-ღონე, ჩვენი ეროვნული სიმტკიცე და დაურღვეველობა მარტო იმაში იყო, რომ ყოველს ჩვენგანს ჯერ

„ჩვენ“ ჰქონოდა სახეში და მერე „მე“. უამისოდ, აკი ვამბობთ, ჩვენი ცხოვრება ერთს წუთსავე მოისპობოდა. ეს კარგად იცოდნენ ჩვეთა წინაპართა და ამიტომაც; საცა და როცა მძლავრი „ჩვენ“ წარმოდგებოდა ხოლმე, მაშინ ყოველი კაცი თავის საკუთარს „მეს“ უკან დააყენებდა — გულისტკივილით წერს იგი 1883 წელს „შინაურ მიმოხილვაში“ [1, ტ. 6, გვ. 328].

საინტერესოა ილიას მიერ ტერმინების „ჩემობას“ და „ჩვენობას“ — ხმარება. ჩვენ დღეს ვიტყოდით — „პირადი“ და „საზოგადოებრივი“ ინტერესები. მაგრამ ძნელი არაა იმის მიხვედრა, რომ ილიასეული ტერმინოლოგია უკეთ გამოხატავს საგნის არსებას; „ჩემობა“ ხომ პირად ინტერესებს ნიშნავს და აქ განსამარტავი არაფერია. „ჩვენობა“ და მისი არსებითი შინაარსი კი კარგად რადი ჩანს „საზოგადოებრივი ინტერესების“ ჩვენეულ ცნებაში. როცა დღეს ჩვენ „საზოგადოებრივ ინტერესებზე“ ვლაპარაკობთ, დიდი ახსნა-განმარტება გჟირდება. რომ „საზოგადოებრივ ინტერესებში“ ჩვენი ვიგულისხმებთ, პირად ინტერესებიც შედის. ილიასეულ ტერმინში — „ჩვენობაში“ კი ამგვარი განმარტება საჭირო არაა; იგი იმათივე თვალსაჩინოა.

და თუ არ გვინდა, ჩვენგან იმითხოვს „სხვის განკითხვას“, ე. ი., როგორც დღეს ილიას აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრება, „კრებულად“ ცხოვრება გვინ-ჩვენ ვიტყოდით — სხვისი ინტერესების, გრძნობების გაგებას, შეფასებას; მაგრამ აღამიანსა რომ ეს შეძლოს, მას უპირველეს ყოვლისა, უნდა შეეძლოს საკუთარი თავის „განკითხვა“. ვისაც თავისი ღირსებების თუ ნაკლოვანებების „განკითხვა“ ანუ შეფასება არ შეუძლია, ის სხვის განკითხვასაც ვერ შეძლებს. ეს კი თავისთავად უსამართლობის პირობაა: „რადგან აღამიანს არ შეუძლია კაცთა კრებულის გარეთ იცხოვროს ცალკედ და მიუკარებლად, რაკი ურთმანეთობა ბედისწერასავით თვითთაულს ჩვენგანს — გვინდათუ არა — სხვის გამკითხვოლად ჰხდის... ცხადია — რა დიდძალი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს გრძნობას განკითხვისას კაცთა საზოგადოების არსებობისათვის. ხოლო ისიც ცხადია, რომ ვერ-გამკითხველი თვისთავისა სხვის განკითხვასაც ვერ შეძლებს და სწორედ აქ არის სათავე ყოვლის უბედურებისა, იმიტომ რომ მაშინ მართალი აღარ ჰტრიალებს საზოგადოებაში და ყოველივე უბედურობა ხომ უმართლობისგან არის წარმოდგარი“ ... [1, ტ. 7, გვ. 115]. თუ უსამართლობა უბედურობის პირობაა, სამაგიეროდ სამართლიანობის გრძნობა, რომელიც კაცთმოყვარეობასთან იქნება შერწყმული — კეთილდღეობისა და ბედნიერების პირობაა: „... კაცურის კაცობის თაჲი-და-თაჲი ღირსება ეს ორი გრძნობაა. თუ სამართლიანი ხარ და კაცთმოყვარე, მაშინ ყველაფერი ხარ, სავე ხარ, იმიტომ რომ იღვაწებთა იმოქმედებ შეძლებისამებრ, რადგანაც უქმად ყოფნის ნებას გრძნობა სამართლიანობისა არ მოგცემს იმ წუთისოფელში. როცა ოფლის წურვით უნდა ჰყიდოლობდეს თვითთაული თავის კერძს ცხოვრებისას, და კეთილის-მომქმედიც იქნებო, რადგანაც ავკაცობის ნებას არ მოგცემს გრძნობა კაცთმოყვარეობისა. შეძლებისამებრ იღვაწე და იმოქმედე კეთილი, — სხვას ამის მეტს არასა სთხოვს ქვეყანა თავის შვილსა, და სკოლამ სწორედ ამისთანა შვილი უნდა გაუზარდოს ქვეყანას, ამისათვის გაუხსნას გონება, ამისათვის გაუღოს გული“ [1, ტ. 8, გვ. 325--326].

კაცთმოყვარეობის გრძნობა, სხვა აღამიანის სიყვარულია, სხვისი სიხარულით გახარებისა და სხვისი მწუხარებით დამწუხრების უნარია და იგი დიდბუნებოვან აღამიანთა თვისებაა: „... ვისაც იგი მადლი ღვთისა არა აქვს, რომ სხვის სიხარულით გაიხაროს, სხვის სიხარულს ვერც შეამჩნევს, ვერც აღიბეჭდავს, ნუ

გგონიათ, რომ იგი წმინდა მადლი სხვის სიხარულით გახარებისა და, მაშასადამე, სხვის მწუხარებით მწუხარებისაც ცოტა რამ იყოს. იგი პირველი ნიშანი დიდ-ბუნებოვნებისა, დიდკაცობისა და მარტო რჩეულითა ამა ქვეყნისათა მაგ მადლს ღმერთი კურთხევით უწყალობებს ხოლმე“ [1, ტ. 7, გვ. 145]. „სათნოება და დიდება, როცა და-ძმურად ერთად ივლიან, ყველა სხვა და-ძმობაზე უმაღლესნი, უტკბილესნი და უმშვენიერესნი და-ძმანი არიან. და ნეტარ არს იგი, ვისიც დიდება მხარს უმშვენებს სათნოებას და სათნოება — დიდებასა“ [1, ტ. 7, გვ. 181].

აქ შეიძლება მკითხველს ის მცდარი აზრი გაუჩნდეს, რომ ილია ჭავჭავაძე მალალ ზნეობას ღვთის წყალობად მიიჩნევს (როგორც ეს ზშირად იყო მიჩნეული მარქსამდელ მოაზროვნეთა შორის). „ღმერთის კურთხევაზე“ მითითება უნდა გავიგოთ სათნოების, როგორც უმაღლეს ღირებულებაზე მითითებად და არა მისი წარმოშობის ღვთიურ მიზეზებზე მითითებად. ილია რომ ამ აზრისა იყოს, იგი ცოდნის, განათლების, წრთვნის როლს აღარ გაუსვამდა ხაზს ისე დაბეჯითებით, როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ. ილიასათვის სათნოება ადამიანის „საკუთარი ღვაწლის“ საქმეა და სწორედ ამიტომ იმსახურებს აღფრთოვანებას: „დიდკაცობა შთამომავლობითი თუ, მეუღლეობითი, შემთხვევის საქმეა. ამაში თითონ ადამიანს არა საკუთარი ღვაწლი არა მიუძღვის-რა, ეგ განგების საქმეა, და ამიტომაც ადამიანს, როგორც კაცს, ეგ საკუთარ ღირსებად არ ჩაეთვლება. დიდი ხანია თქმული, რომ — „თუ კაცი თითონ არ ვარგა, ცუდია გვარიშვილობა“ — [1, ტ. 7, გვ. 151].

ილიას ჭავჭავაძე მრავალმხრივი მოაზროვნეა. მისი ინტერესები ადამიანური ცხოვრების თითქმის ყველა მხარეს ეხება და მეტ-ნაკლები სისრულით მოიცავს მას; ძნელია არ გაიზიარო ეს შეხედულებები ისეთ პრობლემატურ საკითხებზე, როგორიცაა სიცოცხლის აზრისა და ადამიანური ზნეობის პროგრესის საკითხი. ასევე მნიშვნელოვან თა მარქსისტული მსოფლმხედველობისათვის პრინციპულად სწორ დებულებებს გამოთქვამს ისეთი კონკრეტული სათნოებების შესახებ, როგორიცაა: გულწრფელობა, შრომა, პატრიოტიზმი, თავმდაბლობა;

ილია ჭავჭავაძე თავის შემოქმედებაში მსურველად ეხმარება და მრავალ საგოლისხმო მოსაზრებებსაც გვთავაზობს ისეთი საერთაშორისო მოლოანების ში-სახებ, რომლებიც თანამედროვე ეთიკის მეცნიერების პრობლემატიკაში შედიან.

მივყევთ თანმიმდევრობით: ბუნებრივია, რომ ილიასთან ღრმა მოაზროვნის წინაშე მთელი სიმწვავეთ უნდა დასმულიყო სიცოცხლის აზრის, ანუ, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, — „ცხოვრების საგნის“ მეტად რთული პრობლემა, რომელიც დიდი ხანია დგას კაცობრიობის წინაშე: „ყველაზედ ძნელი ადამიანისათვის თავისის ცხოვრების საგნის პოვნა და აჩენაა. მადლის ზნეობის თვალთა წინაშე აქ საწყაოდ კაცურისკაცობისა იმოდენად თითონ საგნის სურვილსა და სიღიფე არ არის, რამოდენადაც საგნის სიცხადე და გამორკვეულობა“ [1, ტ. 7, გვ. 151].

სიცოცხლის აზრის პრობლემას მრავალი მწერლისა თუ საზოგადო მოღვაწისათვის რაორღეოვია სიმშვიდი. აქ თითონ ილია წერს: „გლობან ერთის დიდად გამოჩენილის მწერლის ნაწერი წავიკითხე. საკვირველი ჯოჯოხეთი გამოუვლია თავის ხანგრძლივ ცხოვრებაში, თუმცა მისთვის ბედს ყოვლისფერი უხვად მიუნიჭებია. რა გინდა, სულო, გულო, რომ მას არა ჰქონია: დიდი ნიჭი მწერლობისა, დიდი სახელი, დიდკაცობა, დიდი ოჯახი, დიდი სიმდიდრე, ძალიან კარგი ცოლ-შვილი. ჯანი, სიპროყოე, ერთის სიტყვით. ყოვლისფრით და მრავალკეცად ბედნიერი ყოფილა გარედამ, თუ ეგრე ითქმის. ხოლო შიგნით კი, გულში ერთი ჭია ასჩენია, რომელსაც უღრღნია მისი სულიერი არსება და იმის-

თანა სასოწარკვეთილებამდე მიუყვანია, რომ ... ჰლამობდა თურმე თავის-თავის მოკვლას. „მისი ერთი დაუძინებელი ბრძოლა და ჭიდილი ყოფილა გამწვავებული ბრძოლა და ჭიდილი სულეირი, რომელიც უფრო მწვევეა, ვიდრე გაზით ხორცთ გლეჯა... ამ სასოწარკვეთილების მიზეზად ის განდგომია, რომ ვერ მიუგანია: ცხოვრებას რა აზრი და საგანი აქვს, ანუ, უკეთ ვსთქვათ, რაშია აზრი და საგანი ცხოვრებისათ. ... საცოდვთა კაცი, დევნული ამ ამოცანისაგან, მაგრამ დიდებულიც კია. დონე სულისა მეტად განდიდებული უნდა ჰქონდეს კაცს, რომ ამ ამოცანას შეეჭიდოს და გაემკლავოს“ [1, ტ. 7, გვ. 75—76].

აღნიშნულ პრობლემას მრავალი მოაზროვნის გონება შესჭიდებია და თავი-სებური პასუხიც მიუციათ მასზე. ილია ჭავჭავაძის პასუხი კი ასეთია: „... აზრი ცხოვრებისა იმაშია, რომ შეიტყო, შეიმცნო: ეამი რას ითხოვს: ტირილსა თუ სიცილსა, ვანყრას თუ შეკრებას, დუმილსა თუ მეტყველებას, სიყვარულსა თუ სიძულვილს. ბრძოლას თუ მშვიდობას და სხვათა და სხვათა ამისთანათა, ... რაც ჩამოთვლილია სოლომონ ბრძენისაგან“ [1, ტ. 7, გვ. 82].

და მართლაც, განა სიცოცხლის აზრი იმ საზოგადოების ცხოვრების წესზე არ არის დამოკიდებული. რომელშიც ვცხოვრობთ? და თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების ინტერესები უსამართლობის ან მტრის წინააღმდეგ ბრძოლას საჭიროებს, განა კონკრეტული ადამიანის, პიროვნების სიცოცხლის აზრიც იმ ეჟამად ბრძოლა არ არის? თუ შენებას მოითხოვს — შენება და ა. შ.? კაცობრიობის აზროვნების ისტორიას რომ თვალი გადავავლოთ, ვნახავთ, რომ სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა ღირებულება წამოიწვეს წინა პლანზე, როგორც ადამიანის სიცოცხლის აზრი, რაც იმაზეა დამოკიდებული, თუ „ეამი რას ითხოვს“... სხვაგვარად ამას ეპოქის მხარდამხარ სიარულს უწოდებენ, ეპოქის სულისკვეთების შეცნობას: და იგი უნდა ახასიათებდეს არა მარტო „განდიდებული სულის კაცთა“, არამედ მთელ ერს, „ვთი იმ ხალხს, რომელმაც არ იცის, რისთვის ცხოვრობს, ... რომელმაც არამც თუ ეს, ისიც არ იცის, რომ უნდა ცხოვრობდეს უთუოდ რისთვისაჲ!“ — წერს ილია ჭავჭავაძე იმ ერზე. ვინც ამ შეგნებამდე ვერ ამაღლებულა [1, ტ. 4, გვ. 379].

ასევე საინტერესო და ყოველმხრივ მისაღებია ილია ჭავჭავაძის შეხედულება საზოგადოების ზნეობრივი პროგრესის შესახებ, რომელსაც იგი ეკონომიურ („სიმდიდრე მქონებითა“) და მეცნიერულ („სიმდიდრე გონებითა“) პროგრესს უკავშირებს: „... ადამიანი გამოკეთდა აზრით, ფიქრით, ქონებით, გონებით და ზნეობით. სიმდიდრე გონებითა, ზნეობითა და ქონებითა იმ სიმალემდე მიაღწია, რომ სიზმრადაც არ ზმანებიათ წინანდელ საუკუნეებს. ერთობ კაი კაცობის სიკეთემ აიწია, წიწვეა-გლეჯამ, ერთმანეთზე მისევამ, ერთა ერთმანეთზე მტრულად მისვლამ. — პირში ლაგამი ამოიღო საზოგადო მსჯავრის შიშითა. ... კაცობრიობა პთაკილობს ძლიერისაგან უძლურობაზე ზედმისივას, თაჲდასხმას. და ამისთანა უსამართლო მოქმედებას თავისს სამართლიანს მსჯავრსა სდებს წყრომისას და რისხვისას.

ვინ მოსთვლის ყოველს იმ სიკეთეს, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნემ შესძინა კაცობრიობას. ერთი დიდი და სახელოვანი საქმე მეცხრამეტე საუკუნისა, სხვათა შორის, ის არის, რომ მაგარს საფუძველზე დააყენა და ფრთა გააშლევინა იმ კაცთმოყვარულს მოძღვრებას, რომ ყოველი ადამიანი, რა წოდებათა კიბის საფეხურზედაც გინდ იდგეს, მაინც ადამიანია, და ვითარცა ადამიანი — ყველასთან თანასწორი, თანასწორად შესაწყნარებელი და გულ-შესატკივარი. მართალია ამ მოძღვრების დასაბამი დიდის ხნისაგან მოდის, მაგრამ ამ საუკუნემ ეს მოძღვრება განადიდა, გააძლიერა, გააფართოვა და, დაუდგა რა მეცნიერული

საბუთი, ღარიბთა და უძლურთა სამწურო მოძღვრებად გარდაქცია“ [1, ტ. 6, გვ. 6—7].

ილია ჭავჭავაძე აქ როდი ამთავრებს მსჯელობას ზნეობრივ პროგრესზე, ვინაიდან ეს პროგრესი მისთვის არ შეიძლება დამთავრებულად ჩაითვალოს, რადგან პარალელურად წამოიჭრება კითხვა: „დღეს უფრო ბედნიერია კაცი თუ არა, ამოდენა სიკეთით გარემოცული?“.

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ერთი შეხედვით უცნაურია, რადგან „გონებითა და ქონებითა სიმდიდრემ“ ადამიანს სულაც არ მოუტანა ბედნიერება. რატომ? იმიტომ, რომ „დღეს ღარიბსა და მდიდარს შორის უფრო დიდი ზღვარია, ვიდრე ოდესმე ყოფილა“. ამკარაა, რომ ილია ჭავჭავაძე მხოლოდ „გონებითა და ქონებითს“ ზღვარს კი არ გულისხმობს, არამედ უფლებრივს; ცხადია რომ გონებაგახსნილი და ქონებრივად წელმომაგრებული კაცი უფრო მწვევედ განიცდის უფლებრივ უსამართლობას, ვიდრე ქონებრივად, გონებრივად და ზნეობრივად დაბეჩავებული ადამიანები, მონები. და იგი, დიდი მამულიშვილი, კაცთა ბედნიერების მიღწევის რთულ ამოცანას მომავალ საუკუნეებს აცისრებს: „წარსულმა საუკუნემ თავის მხრივ ბევრი კეთილი შესძინა ადამიანს. ხოლო საკითხავი ეს არის: დღეს უფრო ბედნიერია კაცი, თუ არა, ამოდენა სიკეთით გარემოცული და ესე წარმატებულის მეცნიერებით გაღონიერებული და გაძლიერებული? არა გვგონია. მართალია, დღეს ადამიანი ერთობ, ღარიბია თუ მდიდარი, — უფრო უკეთ არის მოწყობილი, უფრო მეტად მოსახერხებელია მისთვის წასვლა-მოსვლა, ქვეყნიერობასთან გამომხაურობა, ქვეყნიერობასთან ურთიერთობის გაწვევა; დღეს ადამიანი უფრო უკეთ იცვამს, იხურავს, უკეთ სჭამს და სვამს, მაგრამ ბედნიერება კი შორს არის. დღეს ღარიბსა და მდიდარს შორის, ძლიერსა და უძლურს შორის უფრო დიდი ზღვარი არის, ვიდრე ოდესმე ყოფილა, და აქ არის იგი სიმწვევე იმ ტკივილისა, რომლის მორჩენაც მეცხრამეტე საუკუნემ უანდერძა აწ მომავალ საუკუნეს“ [1, ტ. V, გვ. 7—8].

როგორც ვნახეთ, ილია ჭავჭავაძეს ეთიკის მრავალ პრობლემაზე გამოთქმული აქვს მარქსისტული ეთიკის მიერ სავსებით მეცნიერულად მიჩნეული შეხედულებები. ასეთებია: ბოროტების (ავკაცობის) მიზეზებზე მსჯელობა; ადამიანის სიცოცხლის აზრისა და ბედნიერების პრობლემები; საზოგადოების ზნეობრივი პროგრესი; პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესების ურთიერთშეხამების საჭიროება; ზნეობის ფსიქოლოგიური საფუძველები; ისეთ სათნოებათა აღზრდის აუცილებლობა, როგორცაა: შრომის სიყვარული, სამართლიანობის გრძნობა, კაცთმოყვარეობა, პატრიოტიზმი, აღზრდის პროცესის ჰუმანიზაცია... აი ეთიკის პრობლემატიკის ის არასრული სია, რომელიც თავის პუბლიცისტურ წერილოებში დასვა და ღირსეული პასუხი გასცა XIX საუკუნის დიდმა მოაზროვნემ.

ილია ჭავჭავაძის მდიდარი შემოქმედება ეთიკის კიდევ მრავალ საჭირობო-როტო საკითხზე იძლევა პასუხს, რაც სპეციალურ შესწავლას საჭიროებს.

ლიტერატურა

1: ჭავჭავაძე ილია, ნაწერების სრული კრებული, (1927 წლის გამოცემა).

Р. Г. ГАПРИНДАШВИЛИ

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ
И. ЧАВЧАВАДЗЕ

Резюме

В работе анализируются взгляды И. Чавчавадзе, содержащиеся в его публицистических письмах по таким основным вопросам этики, как причины зла, проблемы счастья и смысла жизни, вопросы гуманизма, патриотизма и трудового воспитания и др., которые вполне приемлемы для марксистско-ленинской этики.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფილოსოფია

თემაურაჲ მთიბალაშვილი

სოციალისტური კულტურა და ჰუმანიზმი

დიდი ოქტომბრის სოციალისტურმა რევოლუციამ, რომლის 70 წლისთავსაც წელს ზეიმობს საბჭოთა ხალხი და მთელი პროგრესული კაცობრიობა, სათავე დაუდო ახალი ტიპის სოციალ-კულტურული სინამდვილის მშენებლობას. ამ სინამდვილის ერთ-ერთი არსებითი თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ აქ ადამიანი პირველად აღწევს ნამდვილ დამოუკიდებლობას გარეგანი ობიექტური (უშვარესად სოციალური) ფაქტორებისაგან და თვით იქცევა ამ ფაქტორების გარდაქმნელ ჭეშმარიტ სუბიექტად. ეს გარემოება ქმნის, საერთოდ მთელი სოციალისტური სინამდვილის, სახელდობრ კი კულტურის ჰუმანიზაციის საუკეთესო შესაძლებლობებს, რადგანაც აქ, არსებითად, გადალახულია ადამიანის იმ არსობრივი თავისებურების გამოვლენის შემაფერხებელი გარეგანი ფაქტორები, რომელსაც გერ კიდევ კ. მარქსმა მიაქცია განსაკუთრებული ყურადღება და რაც იმაში გამოიხატება, რომ სხვასთან (საგნებთან, ადამიანებთან და ა. შ.), მიმართებაში, ადამიანს შეუძლია ამოდიოდეს, არა მხოლოდ თავისი, არამედ იმის ბუნებიდანაც, ვისთან (ან რასთან) მიმართებაშიც იგი იმყოფება: ადამიანი და მისი კულტურა მით უფრო მეტად ხასიათდებიან ჰუმანურობის პრედიკატით, რაც უფრო სრულყოფილად ვლინდება ადამიანის ცხოვრებისეულ ორიენტაციაში, „სამოქმედო პროგრამაში“, მისი ეს არსობრივი უნარი.

ადამიანის განთავისუფლება მისი არსობრივი უნარების გამოვლენის შემაფერხებელი გარეგანი ფაქტორებისაგან, განუზომლად ზრდის მის როლსა და მნიშვნელობას სოციალისტური კულტურის ჰუმანიზაციის საქმეში. სოციალიზმი „ქმნის“ ადამიანისა და მისი კულტურის ჰუმანიზაციის რეალურ შესაძლებლობას და მისი გადამწყვეტი უპირატესობა (ვთქვათ) კაპიტალიზმთან შედარებით ამაშიცაა, მაგრამ ის, თუ რამდენად განამდვილდება ეს შესაძლებლობა, უკვე მთლიანად სუბიექტურ, ანუ ადამიანურ ფაქტორზეა დამოკიდებული.

კულტურა ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა. ბუნებისაგან განსხვავებით, სადაც დეტერმინაციის კაუზალური ფორმა მოქმედებს, აქ გადამწყვეტი ადამიანის მიზანდასახული მოქმედება. ანუ დეტერმინაციის მიზნობრივი ფორმაა. ადამიანები კი ყოველთვის ისეთ მიზნებს როდი ისახავენ, რომლებსაც მათ გარემო პირობები კარნახობენ. კულტურაში არაფერი არა ხდება გარდუვალი აუცალკებლობით და ამიტომ, ის, თუ რამდენად განამდვილდება სოციალისტური კულტურის ჰუმანიზაციის რეალური შესაძლებლობა, მთლიანად იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია მისი სუბიექტი, ადამიანი, რომელიც თავის მოქმედებებში არასოდეს არაა ფატალურად განსაზღვრული „ფაქტების ლოგიკით“ და, ალბათ, სწორედ ამიტომაც. სოციალისტური კულტურის 70-წლიანი ისტორია, უდავო და ხელშესახებ, ჭეშმარიტად ჰუმანისტური გარდაქმნების მიუხედავად

სრულიადაც არ წარმოგვიდგება პროგრესის ისეთ უწყვეტ და სწორ ხაზად, რომლისთვისაც სრულიად უცნაო ყოველგვარი „სიმრუდეები“ და „წყვეტილობები“. და ეს კანონზომიერებაა, რადგანაც სოციალისტური კულტურის ჰუმანიზაცია, ეს, პირველ რიგში, მისი ადამიანის ჰუმანიზაციაა, რაც, ამ ადამიანის მიერ საკუთარი სულის მანკიერებებთან ბრძოლის, საკუთარი ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის გადალახვის გზით მიიღწევა. ეს ბრძოლა კი, ადამიანის მიერ წარმოებული ყველა ბრძოლას შორის, არა მხოლოდ უძირითადესი და უარსებითესია, არამედ, ფაქტიურად, ადამიანის თვითშემოქმედების ის უსასრულო პროცესია, რომელსაც, არცთუ იშვიათად, დროებითი მარცხი და უკანდახევა ახლავს თან. და მაინც მიუხედავად ამისა, საკუთრივ სოციალისტურ კულტურაზე მსჯელობისას. არსებობს გარკვეული აზროვნების „ძველი სტილიდან“ მომავალი საფრთხე, რომლის თავისებურებაც იმ ტენდენციაში ვლინდება, რომ ყველაფერი, რაც სოციალისტურ სინამდვილესთანაა დაკავშირებული, მხოლოდ და მხოლოდ „ვარდისფერ ფერებში“ იყოს წარმოდგენილი. ასეთი აზროვნებისათვის ევროპული კულტურის კრიზისის განმაპირობებელი ფაქტორები მხოლოდ ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მოქმედებენ და არავითარი კავშირი არა აქვთ სოციალისტურ სინამდვილესთან.

აზროვნების ამ „ტიპის“ დაძლევა და შესაბამისად, „ახლებური აზროვნება“ ვულისხმობს მოვლენების უფასებას არა ჩვენი, ხშირად უკვე მოძველებული წარმოდგენების მიხედვით, არამედ, თვით ამ მოვლენების ბუნებიდან ამოსვლით. ეს, ამავე დროს, შეიძლება გავიგოთ, როგორც ჩვენი სურვილი, ვფლობდეთ ჭეშმარიტ ცოდნას და არა „უნებლიე შეცდომას“; ვმოქმედებდეთ ჭეშმარიტების და არა სიყალბის შესატყვისად.

ახლებური აზროვნების ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა ადამიანისა და გარემოს კავშირ-ურთიერთობების ხასიათის ისეთი „გაგების“ გადალახვაა, რომელშიც საკუთარი ღირსება-ნაკლოვანებების პირდაპირ საზომად, ხშირად, სხვათა ღირსება-ნაკლოვანებები განიცდება. თანაც ისე, რომ „სხვისი“ ნაკლი, საკუთარი ღირსების პირდაპირ საბუთადაც კი განიცდება ხოლმე, სხევე, როგორც საკუთარი ღირსება — სხვისი ნაკლისა. სინამდვილეში კი, არც სხვისი ნაკლი არ გამოიჩნება ჩვენს ნაკლს და არც ჩვენი ღირსება — სხვის ღირსებას.

ადამიანთა აღნიშნულმა „მსოფლგანცდამ“ შეიძლება თავი აჩინოს პიროვნულ ურთიერთობებში. მან შეიძლება თავისი დაღი დააჩინოს, ასევე, ადამიანთა დიდი დაჯგუფებების: კლასების, ერების, სახელმწიფოების ურთიერთობებს. დაბოლოს, მან შეიძლება მეცნიერებაშიც „შეაღწიოს“ ისე, რომ „სხვისი“ ნაკლოვანებების შესაბამისი დასაბუთება, საკუთარი ღირსებების შესაბამის დასაბუთებადაც იქნეს მიჩნეული. ასეთი პოზიცია კი, უპირველესად, იმითაა საშიზანო, რომ იგი ხელს უშლის ადამიანის რეფლექსიას ყოველივე იმაზე, რაც მისია და მასთანაა დაკავშირებული. როდესაც მთელი ყურადღება სხვაზეა გადატანილი, საკუთარი თავის ჭეშმარიტი ცოდნა თითქმის სრულიად შეუძლებელი ხდება. შეუძლებელი ხდება, სახელდობრ, იმის დანახვა, რომ ევროპული კულტურის კრიზისის გამოვლენათა ნაწილს მაინც, ისეთ ფაქტორებს — ადამიანის არსებობის წესს, თვით ამ კულტურის არსებით თავისებურებებს, მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას და ა. შ. უკავშირდება, რომლებსაც მოქმედების გაცილებით უფრო „ფართო ასპარეზი“ აქვთ, ვიდრე ეს მხოლოდ ბურჟუაზიული, ან, თუნდაც, ექსპლოატატორული საზოგადოებაა. ასეთ პირობებში, თავისი ხასიათით ისეთი, კულტურის ჰუმანიტური საწყისის წინააღმდეგ მიმართული მოვლენის ერთადერთ საფუძვლად, როგორიც მაგალითად, კერძომესაკუთრული ტენდენ-
 3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 3.

ციები, მიჩნეულია კერძო საკუთრება. ამიტომ, ითვლება, რომ ეს ტენდენციები არ უნდა არსებობდეს ისეთ საზოგადოებაში, სადაც საკუთრების ეს ფორმა მოსპობილია. (და თუ მაინც არსებობს, ის გადმონაშთადა ჩათვლილი). ახლებური აზროვნება ამ მცდარი შეხედულებების დაძლევისა და იმის დანახვასაც გულისხმობს, რომ „კერძომესაკუთრული ტენდენცია, რასთანაც უარყოფით მოვლენებს აკავშირებენ ხოლმე, რთული მოვლენაა და უშუალო კერძო საკუთრების არსებობას არ გულისხმობს“ [2, გვ. 21].

ევროპული კულტურის კრიზისის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა ხოლმე მიჩნეული. ტექნიკა (ასევე მეცნიერება) თავისთავად, კულტურის სხვა ფენებთან გარკვეული მიმართების გარეშე, არც ჰუმანური ბუნების შეიძლება იყოს და არც ანტიჰუმანური. მაგრამ, კულტურის საერთო სტრუქტურიდან მეცნიერებისა და ტექნიკის ასეთი აბსტრაქცია მხოლოდ შემეცნებითი ინტერესებით შეიძლება იყოს გამართლებული. ამა თუ იმ მოვლენის სრული შემეცნება შეიძლება მხოლოდ სხვა მოვლენებთან მის კავშირში, რომელშიც მოცემული მოვლენა თავის ბუნებას, თავის თავს ამჟღავნებს. კულტურის აღნიშნულ ფენებს არ შეუძლიათ სხვაგვარად არსებობა, თუ არა გარკვეულ მოვლენებთან, გარკვეულ პირობებთან კავშირში. ამავე დროს, საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ამჟღავნებს მოცემული მოვლენა თავის თავს იმ პირობებზე და მოკიდებული, რომელშიც ის ფუნქციონირებს. მარქსი, მაგალითად, მიუთითებდა ტექნიკის გამოყენების უარყოფით შედეგებზე კაპიტალიზმის დროს, როცა შრომის გაუცხოების პირობებში, იგი ხელს უწყობს ადამიანის გაუცხოებას საკუთარი გვარემბითი არსებისაგან, მის ზნეობრივ დეგრადაციას. დაჰყავს ის ცხოველურ მდგომარეობაში, ე. ი. ამჟღავნებს თავს, როგორც ანტიჰუმანური მოვლენა.

მეცნიერება და ტექნიკა, ასევე მათს საფუძველზე „წარმოშობილი“ მატერიალური ფასეულობები ადამიანის კეთილდღეობისათვის იქმნებიან. ადამიანი მიზანია, მეცნიერება, ტექნიკა და მატერიალური ფასეულობები კი, საშუალებები. მაგრამ, მეცნიერების ესა თუ ის მონაპოვარი, ტექნიკის მიღწევა, ლამაზი ნივთი, ავეჯი, ავტომობილი და სხვ. ხშირად ადამიანზე და მის პიროვნულ ღირსებაზე მეტად ფასობენ ხოლმე. ესაა ადამიანის ღირებულებითი ცნობიერების „გაუქვლმართების“ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული ფორმა და თუ მისი „გავრცელების გეოგრაფიას“ გავითვალისწინებთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ იგი, როგორც ჩანს, უშუალოდ ბურჟუაზიულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან არაა დაკავშირებული.

ადამიანთან შედარებით მეცნიერების, ტექნიკისა და მატერიალური ფასეულობის უპირატესი ღირებულებების განცდა, ფაქტიურად, ამ უკანასკნელების ადამიანთან დაპირისპირებაა. ისეთი მდგომარეობა კი, როდესაც ადამიანის შენამოქმედი მასვე უპირისპირდება, როგორც რაღაც უცხო ძალა, მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ შეფასებულია, როგორც ადამიანის გაუცხოება. მუშის გაუცხოება მისსავე საგანში გამოიხატება იმაში, რომ რაც უფრო მეტს აწარმოებს მუშა, მით უფრო ნაკლები შეუძლია მოიხმაროს; რაც უფრო მეტ ღირებულებებს ქმნის, მით უფრო მეტად უფასურდება თვითონ და კარგავს ღირსებას; რაც უფრო უყვთა გავრემბული მისი პროდუქტი, მით უფრო მეტადაა დამახინჯებული თვით მუშა; რაც უფრო კულტურულია მის მიერ შექმნილი საგანი, მით უფრო მეტად ჰგავს ის ველურს; რაც უფრო ძლიერია შრომა, მით უფრო უძლურია მუშა; ... რაც უფრო თავსამტრევია შესასრულებელი სამუშაო, მით უფრო იფიტება მუშა გონებრივად [3, ტ. 42, გვ. 89]. ასეთ პირობებში მუშა

მით უფრო ღარიბდება, რაც უფრო მეტ სიმდიდრეს აწარმოებს. იგი მით უფრო იაფი საქონელი ხდება, რაც უფრო მეტ საქონელს ქმნის. საგანთა სამყაროს ღირებულებების ზრდის შესატყვისად იზრდება ადამიანური სამყაროს გაუფასურება [3, ტ. 42, გვ. 87—88]. კ. მარქსი აქ ლაპარაკობს ქონებრივ გაუცხოებაზე, როდესაც შრომის პროდუქტი შრომის სუბიექტს, მუშას არ ეკუთვნის. ამ გაუცხოების მოხსნის აუცილებელ წინაპირობად კი, იგი როგორც ცნობილია, შრომის გაუცხოების გადალახვას თვლიდა.

კ. მარქსს შრომის გაუცხოების მოხსნა წარმოების კაპიტალისტური სისტემის ფარგლებში შეუძლებლად მიაჩნდა. მაგრამ, გამარტივებული გაგება იქნებოდა იმის ფიქრი, თითქოს წარმოების კაპიტალისტური სისტემის სოციალისტური სისტემით შეცვლასთან ერთად, ერთბაშად, მიქანიკურად მოისპობა შრომის და, შესაბამისად, ყოველგვარი გაუცხოება.

გაუცხოება, პირველ რიგში, რაღაცისაგან გაუცხოებას ნიშნავს. ეს რაღაცე კი შეიძლება მრავალი ურთიერთგანსხვავებული რამ იყოს. კ. მარქსი, მაგალითად, ერთმანეთისაგან განასხვავებდა ადამიანისაგან ბუნების, მისი შრომის რეზულტატების, საკუთარი გვარეობით არსების (და სხვ.) გაუცხოებას, [4, გვ. 563—567]. გაუცხოების ყველა ამ სახის საფუძვლად კი მას, როგორც ცნობილია, შრომის გაუცხოება მიაჩნდა¹. როგორ უნდა გავიგოთ შრომის გაუცხოება?

მარქსიზმის კლასიკოსებს შრომის ზოგადფილოსოფიური ცნების აღრევა მისავე რეალურ-კონკრეტულ არსებობასთან დაუშვებლად მიაჩნდათ. ისინი არ იფარგლებოდნენ შრომის ზოგადფილოსოფიური დახასიათებით და მიუთითებდნენ, რომ შრომის რეალური არსება, მისი კონკრეტული არსებობა შეიძლება არათუ არ ემთხვეოდეს, წინააღმდეგობაშიც მოდიოდეს მისივე ყოფიერების ზოგად წესთან. ყოფიერება არა მხოლოდ აბსტრაქტულია, არამედ კონკრეტულიცაა: სინამდვილის ყოველ სახეს არსებობის თავისი წესი აქვს. შრომა სინამდვილის გარკვეული სახეა, რეალურად არსებული ფაქტია და მას არსებობის თავისი კონკრეტული ფორმაც გააჩნია. ამასთან, სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების უსასრულო მრავალფეროვნება შეიძლება ორ ჯგუფად დავყოთ: ისეთები, რომელთა არსებობის წესი ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული, რომელთა კონკრეტული არსებობა ყოველთვის ემთხვევა მათი არსებობის ზოგად წესს და ისეთები, რომელთა არსებობის წესი მკაცრად ერთმნიშვნელოვნად არაა განსაზღვრული. პირველში მოქცევა ბუნების საგნები და მოვლენები, რომელთა არსებობის წესის ერთმნიშვნელოვნებას კაუზალური დეტერმინაცია განაპირობებს, ხოლო მეორეში — კულტურის მოვლენები, რომლებიც „ნაწარმოებნი“ არიან დეტერმინაციის სხვა, არაკაუზალური ტიპით რაც განაპირობებს იმას, რომ მათი არსებობის კონკრეტული ფორმა ყოველთვის არ ემთხვევა მათივე არსებობის ზოგად წესს. ბუნების მოვლენები, თავისთავად, სანამ ისინი ადამიანს არ გაუსაზრისიანებია და კულტურის სფეროში არ ჩაურთავს (სწორედ იმიტომ, რომ მათი არსებობა და არსება ერთი და იგივეა). არ შეიძლება გაუცხოებულნი იყვნენ. სხვაგვარია მდგომარეობა კულტურის მოვლენებში. აქ, გაუცხოება, თუკი ამ უკანასკნელს გავიგებთ ფართო აზრით — როგორც არსებობის ზოგადი წესიდან გადახვევას — სრულიად შესაძლებელი და საქმიად

¹ კ. მარქსი, მიუხედავად იმისა, რომ გაუცხოების ამ სახეებს მკვეთრად განასხვავებდა ერთმანეთისაგან, მათ შორის, ერთი და იგივე — გაუცხოებული შრომის სხვადასხვა ასპექტებად მიიჩნევდა.

ხშირად, რეალურად არსებული ფაქტიცაა. ასეთი მოვლენების რიცხვს განეკუთვნება შრომატ. მისი რეალურ-კონკრეტული ფორმა შეიძლება შეესაბამებოდეს, ან არ შეესაბამებოდეს მისივე არსებობის ზოგად წესს.

შრომას, როგორც კულტურის მოვლენას, საფუძვლად დეტერმინაციის მიზნობრივი ფორმა უძევს. ამიტომ მისი არსებობის ზოგად წესში ის კი არ იგულისხმება რაც შრომის სხვადასხვა რეალურ-კონკრეტული ფორმებისათვის საერთოა, არამედ ღირებულებასთან მისი ის შესატყვისობა, რაც მას, როგორც გარკვეული აზრის, საზრისის მქონეს, საყოველთაოდ და მიზნობრივად აუცილებლად აქივს. შრომა ღირებულებაა. მაგრამ არა ყოველგვარი, არამედ ისეთი შრომა, რომელშიც მისი უმაღლესი როლი და დანიშნულება, მისი ჭეშმარიტი საზრისი ხორციელდება. აქედან გამომდინარე, შრომის გაუცხოება, ფართო აზრით, უნდა გავიგოთ, როგორც მისი ისეთი კონკრეტული ფორმა, რომელიც მოკლებულია ჭეშმარიტ საზრისსა და ღირებულებას.

ადამიანი, ისევე როგორც ყოველი ცოცხალი არსება, ესწრაფვის თავისი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნებას. მაგრამ, თუ ცხოველისთვის ამისათვის საკმარისია მხოლოდ მომხმარებელი იყოს. ადამიანი, სანამ მოიხმარდეს, სახე უნდა უცვალოს, გარდაქმნას და მოსახმარად ვარგისი გახადოს ის, რასაც ბუნებაში ნახულობს. ამ გარდაქმნას იგი შრომის საფუძველზე ახორციელებს. ამდენად, შრომის მიზანი, მისი დანიშნულება ადამიანის ცხოველმოქმედების შენარჩუნებაა.

ადამიანის ცხოველმოქმედება არ უნდა გავიგოთ, როგორც უბრალო ნივთიერებათა ცვლა ადამიანსა და გარემოს შორის. იგი გარკვეულ სოციალურ და კულტურულ გარემოში ხორციელდება და გონის „ქურაში გადადნობილი“, თვითონაც კულტურის მოვლენათა რიცხვს განეკუთვნება. ამდენად, შრომის ჭეშმარიტი საზრისი ადამიანის კულტურული ცხოველმოქმედების შენარჩუნება-უზრუნველყოფაა.

ადამიანი თავისი არსებობის შენარჩუნებას კი არ ესწრაფვის მხოლოდ, არამედ იმასაც, რომ ეს კულტურის გარკვეულ დონეზე ვააკეთოს. ადამიანის არსებობა კულტურული მოვლენაა და ამიტომ. მასზე მსჯელობისას, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს ის, თუ, რომელი კულტურული გარემოს ადამიანს ეხება საქმე. განსხვავებულ კულტურულ გარემოში ადამიანის (კულტურული) არსებობის უზრუნველსაყოფად, ასევე განსხვავებული პირობებია საჭირო. და ალბათ ამიტომაცაა, რომ გაუცხოებული შრომის შედეგების მარქსისტულ დახასიათებას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე კაპიტალისტურ სამყაროში მუშა შეიძლება არც ოჯახის გამოკვებაზე ზრუნავდეს დღენიდან და მატერიალურ ფასეულობებსაც საკმაო რაოდენობით ფლობდეს. ფინიკის ხუთიოდე წაყოფის მქონე გაუფასურებული, საკუთარი ღირსების კანონიერი შეგნებით გაცილებით უფრო მეტი ოპტიმიზმითა და იმედით უყურებდეს მომავალს, ვიდრე მოწინავე ინდუსტრიული საზოგადოების ადამიანი, რომელიც მატერიალურად შეიძლება საკმაოდ მაღალ დონეზე იყოს უზრუნველყოფილი.

ადამიანი, როგორც კულტურული მოვლენა საკუთარ არსებას ქმნის თავისი მოცემული, უკვე განხორციელებული არსებობის საზღვრების გადალახვისა და არსებობის სხვა, უფრო მაღალ დონეზე „ამაღლების“ გზით. ადამიანის ეს თვითნებმოქმედება ხორციელდება მის შრომით მოღვაწეობაში, რომელიც

კ. მარქსს ესმოდა, როგორც ადამიანთა გონით-პრაქტიკული, ვარდამქმნელი მოღვაწეობა.

ადამიანის შემოქმედებითი უნარი, პირველ რიგში, შრომაში ვლინდება. ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ მაშინ ასრულებს თავის დანიშნულებას, როდესაც ის შემოქმედებაა. გაუცხოებული შრომის პირობებში, რომელიც მოკლებულია თავისუფლებას და შემოქმედებითობას, შეუძლებელია: ბუნებისაგან, საკუთარი შრომის პროდუქტებისაგან, საკუთარი არსებობისაგან (და სხვ.) ადამიანის გაუცხოების დაძლევა, მისი ჰუმანიზაცია. ამიტომ, ადამიანის ყოველგვარი გაუცხოების მოხსნა კ. მარქსს ესმოდა, როგორც ამავე დროს, შრომის გაუცხოების მოხსნა და ვადალახვა. „მარქსისტული ჰუმანიზაციის არსებას შეაღწეოს ის, რომ იგი ორიენტირებულია ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობაზე. ... მარქსისტული ჰუმანიზმი ადამიანის პიროვნებაში ხედავს მაღალ ფასეულებას. ... ადამიანური ღირებულების საფუძველს კი მარქსისტული ჰუმანიზმი ხედავს შემოქმედებითი შრომის მის უნარში“ [5, გვ. 72].

შემოქმედებითი შრომა ადამიანის უნარია. მაგრამ ამ უნარის გამოვლენისათვის აუცილებელია გარკვეული პირობები — შესაბამისი სოციალური გარემო. გაუცხოებული შრომა გამოწვეულია სწორედ გარკვეული ხასიათის სოციალური გარემოთი. ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა. შრომაც საზოგადოებრივი ხასიათისაა. შრომის საზოგადოებრივი ხასიათის შესტყვისი ისეთი საზოგადოებრივი ურთიერთობებია, რომელიც დამყარებულია წარმოების საშუალებების საზოგადოებრივ საკუთრებაზე. ამიტომ, შრომისადმი შემოქმედებითობის დაბრუნებისა და მისი ჰუმანიზაციის აუცილებელ წინაპირობად კ. მარქსს მიაჩნდა შრომის საზოგადოებრივი საკუთრების დამყარება წარმოების საშუალებებზე, ანუ წარმოების კაპიტალისტური წესის შეცვლა სოციალისტურით. სოციალისტური რევოლუციის ჰუმანიზტური ხასიათი, უპირველესად, იმაშიც მდგომარეობს, რომ წარმოების ბურჟუაზიული წესის ლიკვიდაციით იგი შრომის განთავისუფლებას და მისთვის შემოქმედებითობის დაბრუნებას აძლევს დასაწყისს. ამასთან, შეცდომა იქნებოდა იმის ფიქრი, რომ სოციალისტურ რევოლუციას თავისთავად, მექანიკურად მოჰყვება შრომისა და შესაბამისად, ადამიანისა და საზოგადოების ჰუმანიზაცია. ადამიანის გაუცხოების მოხსნაზე მსჯელობა, ბუნებრივია, უსაფუძვლოა წარმოების საზოგადოებრივ ხასიათსა და საკუთრების კერძო ფორმას შორის დაპირისპირების მოხსნის გარეშე, რადგანაც ეს დაპირისპირება წარმოადგენს შრომის გაუცხოების უძირითადეს საფუძველს. მაგრამ, ეს არ გამოირჩევა იმას, რომ შრომასა და, შესაბამისად, ადამიანის გაუცხოებასაც განპირობებენ სხვა, ასე ვთქვათ, „მეორეხარისხოვანი“ ფაქტორებიც, რომლებიც ადამიანისა და საზოგადოების ჰუმანიზაციის პროცესში, ასევე გასათვალისწინებელია. ერთ-ერთი ასეთი ფაქტორი შრომის დანაწილებაა. შრომის დანაწილება. — აღნიშნავდა კ. მარქსი, — ზრდის შრომის მწარმოებლურ ძალას, საზოგადოების სიმდიდრესა და დახვეწილობას, და, ამავე დროს, იგი წირავს მუშას გაღატაკებისათვის და მანქანის ღონემდე დამდაბლებისათვის [4, გვ. 528].

თავისუფალ-შემოქმედებითი შრომის უდიდესი როლი ადამიანის თვითდადგენის პროცესში ვლინდება იმაში, რომ იგი მისი არსების, მისი არსობრივი ძალების, განმადვილების პროცესია. ის ადამიანის ისეთი საგნობრივი მოქმედებაა, როცა საგანი არ იქცევა სუბიექტის დამპონებელ უცხო ნივთად, როცა ადამიანი არ საგნდება არაადამიანური სახით, [1, გვ. 165]. შრომის რეზულტატის შემწეობით

და ამ რეზულტატში ახორციელებს ადამიანი თავისი თავის, თავისი ჭეშმარიტი არსების შემეცნებასაც, მაგრამ, იმისათვის რომ შრომამ ეს თავისი მაღალი დანიშნულება შეასრულოს, აუცილებელია ადამიანს (შრომის სუბიექტს) ჰქონდეს შრომის ერთიანი პროცესის — იღის „დაბადებიდან“ რეალური რეზულტატის მიღებამდე — საზრისის ცნობიერება და, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ამ საზრისის რეალიზაციის საქმეში თავისი წვლილის მნიშვნელობის შეგნება. ყოველივე ამის უზრუნველყოფა კი თანამედროვე წარმოების პირობებში, მისთვის ნიშანდობლივი: შრომის დანაწევრებით, გრანდიოზული მასშტაბების პროექტებით (რომლებსაც მარტო ათასობით ადამიანი კი არა, ასობით საწარმოებიც ახორციელებენ) და სხვ., თითქმის შეუძლებელია. არსებითი მნიშვნელობა აქვს, ასევე, იმასაც, რომ თანამედროვე წარმოება, უმეტესწილად წინასწარ მკაცრად განსაზღვრული საზომებითა და ტექნოლოგიით მინიმუმამდე ამცირებს შემოქმედებითობის შესაძლებლობას და საზომების და ტექნოლოგიის შემუშავების შემდეგ, შრომის დეჰუმანიზაციის ეს ფაქტორები ჩვენთვის იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ მათი მოქმედების მექანიზმი თითქმის ერთნაირია წარმოების ყველა იმ სისტემაში, სადაც მის ასეთ დანაწევრებას აქვს ადგილი. ამ მხრივ კი წარმოების ბუჩქეუზაიული და სოცილისტური სისტემები, არსებითად, არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

საერთოდ მთელი სოციალისტური სინამდვილის, კერძოდ კი კულტურის ჰუმანიზაცია თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მომენტად შრომისათვის შემოქმედებითი საწყისის „დაბრუნებას“ გულისხმობს, მაგრამ არ დაიყვანება მასზე. შრომის ჭეშმარიტი საზრისი, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის კულტურული (სულიერი) ცხოველმოქმედების უზრუნველყოფა-შენარჩუნებაა. არსებობის ასეთ დონეს კი შემოქმედება კი არ უზრუნველყოფს არამედ ის საფუძველები, რომლებიც ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობის განაპირობებენ. არა-შემოქმედებითი შრომის პირობებში ადამიანისა და მისი კულტურის ჰუმანიზაცია შეუძლებელია, მაგრამ ეს ჰუმანიზაცია უშუალოდ შრომის შემოქმედებით ხასიათს კი არა. არამედ იმ ღირებულებებს უკავშირდება, რომლებიც, როგორც მიზნები ამ შემოქმედებას უნდა წარმართავდნენ. ამიტომ, შრომის გაუცხოება (ზემოთ აღნიშნული ფართო აზრით), საბოლოოდ მაშინ კი არ გადაილახება, როდესაც შრომა შემოქმედებითი ხდება, არამედ მაშინ, როდესაც ადამიანის შემოქმედებითი შრომის პროცესში (და საფუძველზე) ხორციელდება ადამიანის სულიერი — უმაღლესი ღირებულებების (სიკეთის, მშვენიერების, სამართლიანობის და ა. შ.) შესატყვისი და შესაბამისი ცხოვრება. ამისათვის კი საჭიროა, რომ ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის განმაპირობებელი და წარმართველი სწორედ ეს ღირებულებები იყოს. ამდენად, იმისათვის, რომ შემოქმედებითმა შრომამ ნამდვილად შეასრულოს კულტურის ჰუმანიზაციის ფუნქცია, მას გარკვეული ორიენტაცია, გარკვეული მიმართულებით წარმართვა სჭირდება. ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის წარმართველის ფუნქცია კი ან ადამიანის მიერ ღირებულებების უშუალო განცდამ უნდა შეასრულოს, ან იმ მსოფლმხედველობამ, რომელშიც ეს ღირებულებები თავიანთ „გამართლებას ნახულობენ“.

2 საყურადღებოა, რომ შრომის შემოქმედებითობა არ გამოირჩევა გაუცხოებას მისი ამ „ეიწრო ვაგებობაც“, რაც ის ვაგებელია, როგორც მდგომარეობა, რომელშიც ადამიანი შრომის რეზულტატი მისე უპირისპირდება, როგორც რაღაც, გარეგანი და უცხო ძალა.

სოციალისტური კულტურის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი მარქსისტული ფილოსოფიაა. მარქსიზმი არაა ისეთი, ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებული დახურული სისტემა, რომელსაც მარადიული და უსასრულო სინამდვილის ამომწურავად გამოხატვის პრეტენზია ექნებოდა. ასეთ პირობებში, უსასრულობის დამორგუნველი ზემოქმედებისაგან „თავის დაღწევა“ შესაძლებელი ხდება ბუნებრივ და სოციალურ-კულტურულ სინამდვილეს შორის განსხვავების საფუძველზე. ობიექტურ-ბუნებრივი სინამდვილე მარადიული და უსასრულოა. მას არსებობის თვითკმარი და ასევე მარადიული—შეუქმნადი და მოუსპობადი საფუძველი თავისივე თავში აქვს. ამასთან ეს სინამდვილე მარადიულობით და უსასრულობით მხოლოდ მის მთლიანობაში ხასიათდება. რაც შეეხება მისი მრავალფეროვანი მოვლენების უსასრულო სიმრავლეს, თვით ადამიანის (როგორც ბუნების ნაწილის) ჩათვლით, ისინი, უკლებლივ ყველა, წარმავალნი და სასრულონი არიან, ამიტომ, ბუნებრივი სინამდვილის ნებისმიერი ინდივიდუალური მოვლენას მარადიულობისა და უსასრულობის პერსპექტივა არა აქვს.

ობიექტურ-ბუნებრივი სინამდვილისაგან არსებითად განსხვავდება სოციალურ-კულტურული სინამდვილე, რომელიც დროში შექმნილია. მისი არსებობის საფუძველი მისივე შემოქმედი — ადამიანია. ადამიანი თვითონ ქმნის კულტურასაც და თავის თავსაც, როგორც (ასევე) კულტურულ არსებას. იგი ერთდროულად კულტურის შემქმნელიცაა და მისი ნაწილიც. ამიტომ, კულტურული (როგორც სწორედ კულტურული), სინამდვილისათვის ადამიანი აუცილებელია. თავის მხრივ, ადამიანის ადამიანური არსებობა მხოლოდ სოციალ-კულტურულ გარემოში ხორციელდება.

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი და მისი კულტურა დროში იქმნებიან, შემდგომში მათი არსებობის ხანგრძლივობა არაფრით არაა მკაცრად შემოზღუდული. ბუნება, (გერ-გერობით მიანც), ადამიანის წინაშე არ აყენებს არც ერთ ისეთ პრობლემას, რომელიც პრინციპულად გადაულახავი იქნებოდა. ცოტა უფრო რთულადაა საქმე იმ პრობლემების (ეკოლოგიურის ჩათვლით) შემთხვევაში, რომლებიც სოციალ-კულტურული სინამდვილის „პირმოშინა“ არიან. მაგრამ, მდგომარეობის მთელი სიმძიმის მიუხედავად, აქაც, ადამიანის ბედი ძისსავე ხელშია, იმ აზრით, რომ მას ძალუძს ამ პრობლემების გადაწყვეტა.

სოციალურ-კულტურული სინამდვილის განვითარების ობიექტური, შინაგანი ლოგიკა ადამიანს მრავალი სირთულის წინაშე აყენებს. მაგრამ ბუნებასთან შედარებით მას, მიანც, ის უპირატესობა გააჩნია, რომ აქ, ადამიანი ღებულობს მარადიულობასთან და უსასრულობასთან ზიარების ერთგვარ შესაძლებლობას. და ის, თუ რამდენად იქნება ეს შესაძლებლობა რეალიზებული, პირველ რიგში, თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული. მართალია, ადამიანის ბედისადმი მთლიანად „გულგრილი“ არც ბუნება არაა. ბუნებრივი ადამიანში (მაგ. გამრავლების ინსტიქტი) ადამის მოდგმის თვითშენახვასაც „ემსახურება“ მაგრამ, თუ ბუნება, უპირატესად, ადამიანის, როგორც გარკვეული ბიოლოგიური სახეობის თვითშენახვაზე „ზრუნავს“, კულტურა, პირველ რიგში, მისი როგორც განუმეორებელი და უნიკალური ინდივიდუალური თავისებურებების შეუზღუდავი დროით განხანგრძლივების; მისი, ასე ვთქვათ, ინდივიდუალური „უკვდავების“ შე-

3 დროულ-ვრცელ უსასრულობა დამორგუნველად მოქმედებს ადამიანზე მაშინ, როდესაც არაა დაძლეული მსოფლმხედველობრივად, რომელშიც ადამიანს ამ უსასრულობასთან თავისი ერთიანობის შეგნება აქვს.

საძლეზლობას იძლევა. თუმცაჲც, ესაა უკვდავების შესაძლეზლობა არა ადამიანის (ინდივიდის) ბიოლოგიური სიცოცხლის მარადიულობის, არამედ კულტურაში ობიექტივირების გზით მისი გონითი ინდივიდუალობის ისეთი არსებობის უზრუნველყოფის აზრით, რომელიც არავითარი გარდუვალი აუცილებლობით არაა შეზღუდული.

თავისი ინდივიდუალური არსებობის შენარჩუნებისაჲც სწრაფვა ადამიანის ბუნებრივი ინსტიქტია და როგორც მიზეზ-შედეგობრივი მიმართობის სფერო, მთლიანად ბუნების კანონების საფუძველზე აიხსნება. მაგრამ, ადამიანს მხოლოდ მარადიული ყოფნა კი არ უნდა, არამედ ისიც, რომ ეს ყოფნა გამართლებული და სხვათა მიერაც იყოს აღიარებული. ეს გარემოება, უკვე, სცილდება ბუნების საზღვრებს და იგი მთლიანად ადამიანის სულიერი ცხოვრების „შინა-არსია“.

ადამიანის ცხოვრებისა, თუ საქმის აღიარება სხვადასხვა აზრით შეიძლება. ის შეიძლება აღიარებული იყოს დადებითი საზრისისა და მნიშვნელობის მქონედ, ანუ ისეთ რაიმედ, რასაც ადამიანთა ცხოვრებაში უმაღლესი (სიკეთის, სამართლიანობის, მშვენიერების, ჭეშმარიტების და ა. შ.) ღირებულების დამკვიდრება მოსდევს. მაგრამ, ის შეიძლება აღიარებული იყოს უარყოფითი საზრისის მქონედაც, როგორც ბოროტების სამსახური და უმაღლესი ღირებულების საპირისპირო მოქმედება. ის, თუ როგორ ცხოვრებას აირჩევს ადამიანი, არავითარი გარეგანი აუცილებლობით არაა განსაზღვრული. ამიტომ, როგორც თავისუფალი არჩევნისა და (ამდენად) მთლიანად ზნეობრივი ცნობიერების „კონტროლს“ დაქვემდებარებული სფერო, იგი ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების შინაარსს განეკუთვნება. ადამიანები თავიანთ თავს ყოველთვის ზნეობრივად გამართლებული გზებით როდი „უკვდავყოფენ“, მაგრამ მათ შეუძლიათ (და სასურველიცაა) რომ ეს ასეთი (ზნეობრივი) გზებით გააკეთონ. ამის შესაძლეზლობას კი ისინი კულტურის „შემწეობით“ იღებენ, ოღონდაც, ისე, რომ ამ შესაძლეზლობის განმდვილება, თავის აუცილებელ პირობად, ადამიანის ცხოვრებისა და შემოქმედებითი მოღვაწეობის უმაღლესი ღირებულების შესატყვისად წარმართვას გულისხმობს.

მარადიულობისა და უსასრულობისაჲც ადამიანის ღტოლვა ჭეშმარიტებისაჲც მის მარადიულ სწრაფვაშიც მელავნდება. ჭეშმარიტება (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), როგორც ადამიანის თვითშემოქმედების აუცილებელი მომენტი, ერთის მხრივ, მისი არსებობის წესში მდებარე, სულიერი ცხოვრების საყოველთაო და მიზნობრივად აუცილებელი ფორმაა. მეორეს მხრივ კი, ამ ცხოვრების ადამიანურობის ერთ-ერთი უმაღლესი საზომი და ადამიანის შემოქმედების რეზულტატის მნიშვნელობის (ღირებულების) წარუვალობის უტყუარი საბუთია.

ადამიანის ჭეშმარიტი სულიერი ცხოვრება თავისუფლებაში და ობიექტურობაში მიიღწევა, რაც მისი ვიტალური, უტილიტარული და სხვა სუბიექტური ინტერესების დაკმაყოფილებისას, გარკვეული კულტურული ფორმების (ვთქვათ, „სხვების“ ინტერესების გათვალისწინებას), დაცვას გულისხმობს. მაგრამ, ამის გაკეთება ყოველთვის უმტიკინეულოდ როდი ზერხდება. ჯერ ერთი, ჩვენ ისეთი მიდრეკილებებიცა გვაქვს, რომელთა დაკმაყოფილება სულიერი ცხოვრების ამა თუ იმ დონეზე საერთოდ შეუძლებელია: მეორეც, ადამიანის ცხოვრების კულტურული ფორმები, მისივე ბიოლოგიური „სისტემისათვის“ იმ არაბუნებრივ და, (ამდენად), გარეგან ფაქტორებს წარმოადგენენ, რომლებიც მისი არსებობის კანონზომიერებას, გარკვეული აზრით, ყოველთვის მეტ-ნაკ-

ლებად ზღუდავენ და აფერხებენ. ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილებების შეზღუდვა-შეფერხების ეს პროცესი, როგორც ადამიანის კულტურული თვითშემოქმედება, ამ მიდრეკილებებში გონითი საწყისის შეტანა, მათი გასაზრისიანებაა. იგივე პროცესი შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ადამიანის ამაღლება მიზეზობრივ აუცილებლობაზე, ამ უკანასკნელის დაქვემდებარება მიზნობრივი აუცილებლობის ანუ თავისუფლებისადმი, რაც ერთხელ და სამუდამოდ კი არ მიიღწევა. არამედ. გარკვეული აზრით, ყოველთვის „პირვილად“, „აქ და ახლა“ ხდება. ამიტომ, სულიერი ცხოვრება ადამიანის მუდმივ მზუნველობას და ყურადღობას. მის ძალისხმევასა და გონითი უნარების დაძაბულობას მოითხოვს. ამ დაძაბულობის დონეზე ადამიანის იმანენტური სამყაროს (პირველ რიგში ღირებულებითი ორიენტაციების) გარდა მრავალი გარეგანი ფაქტორიც ახდენს გავლენას. ის, მაგალითად, განუხრელად იზრდება გარემო პირობების ხასიათის ინტენსიური ცვლილებების პირობებში. ეს განსაკუთრებით ხელშესახები ხდება „დღეს“, როდესაც ადამიანის არსებობის სოციალური და ბუნებრივი გარემოს ცვლილების ტემპები და მასშტაბები მკვეთრად გაიზარდა (და კვლავაც იზრდება). ყოველივე ეს, არცთუ იშვიათად, იმას იწვევს, რომ ადამიანი ვეღარ უძლებს სულიერი ცხოვრების უზრუნველყოფისათვის საჭირო გაზრდილ (მზარდ) დაძაბულობას. მისი ცხოვრება თანდათან იღებს ისეთ ხასიათს, რომელშიც სულ უფრო და უფრო ნაკლებ როლს ასრულებენ უმაღლესი ღირებულებები. ადამიანი თანდათან სცილდება მშვენიერებას, სიკეთეს, სამართლიანობას, ჭეშმარიტებას (და ა. შ.); სინამდვილისავე გზა ეხსნება „ყველა ჯურის“ კერძომესაკუთრულ ტენდენციას, ადამიანის ეგოიზმსა და ინდივიდუალიზმს და ა. შ.; ადამიანის ცხოვრება იღებს „არანამდვილ“ ხასიათს. ყოველივე ეს გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს საერთოდ მთელი კულტურული სინამდვილის, პირველ რიგში კი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ჰუმანიზაციის საქმეს. ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის მოქაობა თავს იმაშიც იჩენს, რომ თანდათან ყალბდება და ზნეობრივ ხასიათს კარგავს ადამიანთა პიროვნული, „მე“-სა და „შენ“-ს შორის ურთიერთობები. ადამიანთა მიერ სხვა ადამიანები (და საერთოდაც, მთელი გარემო) უპირატესად განიხილებიან თავისი სუბიექტური, ვიტალურ-უტილიტალური ინტერესების (მხოლოდ) საშუალებად და არა იმ, თვითგმარი და თავისთავადი ღირებულების მქონე არსებებად. რომელთა ინტერესების უგულვებელყოფა და, მით უმეტეს, ხელყოფა ზნეობრივად გაუმართლებელია. ყოველივე ეს კი ადამიანთა დივიზი, მათი გონითი უნარების მოშლა და რღვევა, მათი ურთიერთობების დეჰუმანიზაცია და კულტურის გაყალბებაა. აქ არსებით როლს თამაშობს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება. ადამიანის ერთ-ერთი მოთხოვნილება, როგორც უკვე აღინიშნა, ისაა, რომ მისი ცხოვრება ჭეშმარიტი, ზნეობრივად გამართლებული და სხვათა მიერ დადებითი მნიშვნელობის მქონედ იყოს აღიარებული. ამიტომ, იგი ვერ ეგუება თავისი ცხოვრების არანამდვილობის შეგნებას და როდესაც იგი (ცხოვრება) ასეთ ხასიათს იღებს, ადამიანი ხშირად თავს იტყუებს, ცდილობს არა მხოლოდ სხვების, არამედ საკუთარი თავის დაწმენკებასაც იმაში, რომ მისი ცხოვრება ყალბი კი არაა, ჭეშმარიტია, სწორედ ისეთია, როგორც უნდა იყოს. ასეთ პირობებში, ჭეშმარიტების აღდგომა სიყალბე იკავებს, სამართლიანობისა — უსამართლობა, სიკეთისა — ბოროტება (და ა. შ.). თანაც ისე, რომ ისინი „მოქმედებენ“ არა საკუთარი, არამედ, სწორედ, ჭეშმარიტების, სამართლიანობისა და სიკეთის სახელით.

ადამისა და ევას ბიბლიურ მითში ადამიანმა, ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში შეძლო „დაეფქსირებინა“ მთელი დანარჩენი სინამდვილისაგან განმასხვავე-

ბელი, სიკეთისა და ბოროტების ცოდნის (გრძნობის) თავისი უნარი. ბოროტებას, როგორ ოსტატურადაც არ უნდა იყოს იგი შენიღბული სიკეთის ნიღბით, ადამიანი, ბოლოს, მაინც გრძნობს (თუკი, ცხადია, ამას ინფორმაციის ნაკლებობა არ უშლის ხელს), როგორც, სწორედ, ბოროტებას. ამიტომ, რამდენიც არ უნდა ეცადოს ადამიანი საზოგადოებრივი, (პირველ რიგში კი ინდივიდუალურ-პიროვნული) ურთიერთობების მთელ სისტემაში არსებული ანტიჰუმანური მოვლენები ჰუმანურად, უარყოფითი — დადებითად, ნაკლოვანებები — ღირსებად (და ა. შ.) წარმოადგინოს, ბოლოს, მას მაინც მოუწევს ჭეშმარიტების „პირისპირი დადგომა“. და ოდღვანაც, ადამიანურ საქაროში არაფერი არ ხდება გარდაუვალი აუცილებლობით, ჭეშმარიტების პირისპირ დამიანის ეს „დადგომა“, ფატალურად გარდუვალი ფაქტი კი არა, უფრო მისი მორალური მოვლეობაა. ადამიანი თავის თავში უნდა მოიხსნას საკმაო სულიერი ძალა. იმისათვის, რომ პირდაპირ შეხედოს ჭეშმარიტებას, (ან უკეთ), თავისი ცხოვრების „არა-ჭეშმარიტებას“ და აქტიურად იღვაწოს მისი შეცვლისათვის. პირველი, ანუ საკუთარი თავისა და სხვისი მოტყუების გზა, ადამიანის დაცემის, მისი გონითი უნარების მოშლისა და რღვევის, შესაბამისად, მისი კულტურის დეჰუმანიზაციისა და ადამიანთა ურთიერთობების გაყალბების გზაა. მეორე კი, მისი აღორძინებისა და განმტკიცების, ადამიანთა ურთიერთობების და საერთოდ, მთელი სოციალ-კულტურული სინამდვილის დემოკრატიზაცია-ჰუმანიზაციის გზაა. და თუ ამ მხრივ შეგხედავთ ჩვენს კულტურას, უნდა ითქვას, რომ წარსულში საკმაოდ ხელშეწყობილი ნაკლოვანებების, სერიოზული „ჩავარდნებისა“ და უკანდახვევის შემდეგ, მისი ჰუმანიზაციის პროცესის ჭეშმარიტი აღორძინება ახლახანს დაიწყო. ამის უეჭველი საბუთი ის რევოლუციური მნიშვნელობის გარდაქმნებია, რომლებიც საჭაროობაზე დამყარებულ ახლებურ აზროვნებას ეფუძვნებოდა და რომლებმაც ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფერო მოიცვეს. გარდაქმნების ეს პროცესი, მასშტაბურობისა და მრავალმხრივობის მიუხედავად, თავის არსებაში გულისხმობს ჩვენს საერთო მიზანს: ჩვენი საზოგადოებრივი ურთიერთობების მთელი სისტემა და საერთოდ, მთელი ჩვენი ცხოვრება იყოს ნამდვილად ადამიანური, ადამიანის ღირსების, მისი ჭეშმარიტი არსების შესატყვისი და შესაბამისი. და ის, თუ რამდენად შევძლებთ ამ მიზნის შესრულებას, თვით ჩვენზევეა მთლიანად დამოკიდებული რადგანაც, მიზნობრივი აუცილებლობა რომ განხორციელდეს, ადამიანი მას (ამ მიზანს), როგორც კ. მარქსიც აღნიშნავდა, თავისი მოქმედება უნდა დაუქვემდებაროს.

ლიტერატურა

1. ბრეგაძე ა., ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგება, თბილისი, 1979.
2. ჯიორჯიო რ., კულტურა და ადამიანის ცხოვრება, თბილისი, 1985.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 42.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956.
5. Нодна Г. О. Труд и гуманизм, Тбилиси, 1986.

T. И. МТИБЕЛАШВИЛИ

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ГУМАНИЗМ

Резюме

Дальнейшее углубление процесса гуманизации социалистической культуры, 70-летие которой исполняется в текущем году, сопряжено с освобождением человека от предвзятых установок, сковывающих его способности к подлинно человеческому общению.

Процесс гуманизации культуры предполагает в качестве своих предпосылок определенные субъективные и объективные факторы, в первую очередь, существование общественной собственности на средства производства, что характерно для социализма.

В этих условиях решающее значение принимает именно человеческий фактор, что подтверждается нашей современностью. Вся возрастающая демократизация и гуманизация нашего общества и культуры является свидетельством как существования этого человеческого фактора, так и его незаменимой роли.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

პრობლემატური საკითხები

საზოგადოებრივი კულტურის განვითარება

კულტურის აქტუალური პრობლემების კვლევა დღეს წარმოუდგენელია კულტურის ერთ-ერთი სტრუქტურული ელემენტის — ზნეობის აქსიოლოგიური ბუნების შესწავლის გარეშე. ზნეობა კულტურაში უბრალოდ კი არ „დევს“, არამედ მასში „ცხოვრობს“ ზნეობრივი კულტურის სახით. ზნეობრივი კულტურა, ისე როგორც კულტურა საერთოდ, განხორციელებულ ღირებულებათა სინამდვილეს წარმოადგენს. ის გარემოება, რომ ზნეობის მოთხოვნები გამოთქვამენ იმას, რაც უნდა იყოს, ზნეობრივი კულტურის არარსებობაზე როდი მიუთითებს. რაკი არსებობს ზნეობრივი მოთხოვნა, ის არსებობს როგორც ამა თუ იმ კულტურის ელემენტი. კულტურა ზნეობის გარეშე ანუ უზნეო კულტურა უკულტურობის თანაბარმნიშვნელოვანია.

კულტურა ადამიანის მიერ შექმნილ (მოვლილ და გაუმჯობესებულ) ღირებულებათა სამყაროა. აქსიოლოგიაში გავრცელებული გამოთქმები „სამყარო ღირებულებით არის დასახლებული“, „არსებობს თავისთავად ღირებულებათა სამყარო“ — რაციონალურად გააზრებული იმას ნიშნავს, რომ ისინი კულტურული ღირებულების სახით გვეძლევიან, მეტყველების ღირებულება, მაგალითად, მოგვეცემა მეტყველების კულტურის სახით, პოეზიის ღირებულება — პოეტური კულტურის სახით, ხელოვნების ღირებულება — ესთეტიკური კულტურის სახით, ზნეობის ღირებულება — ზნეობრივი კულტურის სახით და სხვ. კულტურის უზარმაზარი სამეფო მოიცავს ყველა იმ საგანსა თუ მოვლენას, რომლებიც თავისუფალ ადამიანურ შრომას შეუქმნია. რომლებისთვისაც ადამიანის გულსა და გონებას თავისი კვალი დაუშენებია.

ბუნების სამეფოს გვერდით არსებობს ადამიანების მიერ შექმნილი სრულიად თავისებური სამყარო — კულტურის სამყარო. როგორც ბუნება, ასევე კულტურაც ემორჩილება სამყაროს უნივერსალურ კანონზომიერებას — საყოველთაო ცვალებადობასა და განვითარებას. რაკი კულტურა ადამიანების შექმნილია, ამიტომ მისი ცვალებადობა და განვითარებაც განსხვავებული იქნება ბუნების მოძრაობა-ცვალებადობისაგან. უმთავრესი განსხვავება მათ შორის, ალბათ, იმაში მდგომარეობს, რომ ბუნება „ბრმად“ ემორჩილება ობიექტურ კანონებს, კულტურა კი, რადგან მას ადამიანები ქმნიან, შეგნებული, ცნობიერი მიზნების მიხედვით ვითარდება; ბუნება თავიდან ბოლომდე დეტერმინისტულია, კულტურა კი — ტელეოლოგიური.

ტელეოლოგიური პოზიცია საფუძველია კულტურის მიმართ ე. წ. ჰუმანიტურ-ანთროპოლოგიური მიდგომისა (ა. ბოჭორიშვილი, ზ. კაკაბაძე, ნ. ჭავჭავაძე, ი. ჭიოყვი, თ. ტაბიძე და სხვ.), გარდა ამისა, არსებობს კულტურისადმი „სისტემურ-ტექნოლოგიური“ (ე. მარქარიანი, მ. კავანი და სხვ.) და სტრუქ-

ტურულ-სემიოტიკური მიდგომა. სისტემურ-ტექნოლოგიური და სტრუქტურულ-სემიოტიკური თვალსაზრისები სერიოზულ სამსახურს უწევენ კულტურის ფენომენის მეცნიერულ შესწავლას, მაგრამ ნაკლებად გამოსადეგნი არიან საკუთრივ კულტურის ფილოსოფიისათვის. კულტურის როგორც „ტექნოლოგიურ“, ისე „სემანტიკურ“ გაგებას აინტერესებს, პირველ რიგში, კულტურის ობიექტური სტრუქტურები. კულტურის ფილოსოფიისათვის კი მთავარია კულტურის როგორც ადამიანის შემოქმედებისა და თვითშემოქმედების გაგება. სწორედ ამ თვალსაზრისით გვიანტერესებს ჩვენ ზნეობრივი კულტურა.

ჰუმანიტურ-აქსიოლოგიური თვალსაზრისის ამოსავალია მარქსისტული ფილოსოფიის ფუნდამენტური კატეგორია — შრომის კატეგორია. შრომას მარქსიზმი განიხილავს არა მარტო როგორც ადამიანის წარმოშობის, არამედ აგრეთვე როგორც მისი განვითარების პირობას; მაგრამ ყოველგვარი შრომა როდი უწყობს ხელს ადამიანის განვითარებას. შრომა, რომელიც ადამიანისათვის არასასურველია, უსიამოვნოა და მხოლოდ სხვისი მიზნის განხორციელებას ემსახურება, ადამიანის განვითარებას ვერ შეუწყობს ხელს. მეორე მხრივ, შრომა, რომელშიც ადამიანი თავის შეგნებულ მიზანს ახორციელებს, სრულ შესაძლებლობას იძლევა თავისუფალი აზრის, მისწრაფების, ფანტაზიის და სხვ. გამოვლენისათვის. ეს არის სწორედ თავისუფალი, შემოქმედებითი შრომა. შემოქმედებითი შრომისთვის დამახასიათებელია მიზნის თავისუფალი არჩევა, მაგრამ ეს „თავისუფალი არჩევა“ არ უნდა გავიგოთ როგორც ყოველგვარ კანონზომიერებას მოკლებული აქტი. შემოქმედებითი შრომა გულისხმობს ადამიანის შეგნებულ მიზანს, რომელიც, კ. მარქსის თქმით, „როგორც კანონი განსაზღვრავს მისი მოქმედების წესსა და ხასიათს და რომელსაც მან თავისი ნება უნდა დაუმორჩილოს“ [1, გვ. 228]. კ. მარქსის ამ სიტყვებში ჩანს ადამიანის შემოქმედებითი საქმიანობის პრინციპული განსხვავება და ამავე დროს უპირატესობა ბუნების მოქმედების მიმართ.

ამრიგად, კულტურა შემოქმედებითი შრომის პროდუქტია. შემოქმედებითი შრომა არის წყარო კულტურისა საერთოდ და ზნეობრივი კულტურისა კერძოდ. შემოქმედებით შრომაში ხორციელდება თავისუფლად არჩეული მიზანი. ამიტომ შემოქმედება არის ადამიანური საქმიანობის განსაკუთრებული სახე, რომელიც ბადებს თვისებრივად ახალს, მანამდე არარსებულს, შემოქმედება გულისხმობს გამოგონებასა და აღმოჩენას. მაგრამ ვერც ერთი მათგანი შემოქმედების არსებას სრულად ვერ გამოხატავს [3, გვ. 25].

შემოქმედებითი შრომა მძლავრ დეკლარაციულად ადამიანურ საპირობებებზე, დამოუკიდებელია ემპირიის „მავნე გავლენისაგან“. ამგვარი თავისუფალი შრომის პროდუქტი არ ყოფილა და არც შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი შემოქმედების კუთვნილება, იგი საყოველთაოა და ამ აზრით საკაცობრიო ანუ ობიექტურ ღირებულებას წარმოადგენს. ამიტომაც საკლებით სწორია, რომ „შემოქმედება არის მოქმედება ღირებულებათა სფეროში, კერძოდ ობიექტური ღირებულების ვითარებათა წვდომა და გამოსახვა. შემოქმედებითი მინაოწვარი ობიექტურ-ღირებულებითი ხასიათი შემოქმედების არსს უკავშირდება — შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ-ღირებულებითის სფეროში“ [3, გვ. 26].

შემოქმედების არსი — ობიექტური ღირებულების ვითარების წვდომა-გამოსახვა შემოქმედების ყოველ ცალკეულ სახეში უნდა გამოვლინდეს. თეორიული მოღვაწეობის სფეროში ეს გარემოება თავის გამოხატულებას ნახულობს ისეთი ვითარების დადგენაში, რომელიც დამოუკიდებელი იქნება ადამიანის ცნობიერებისაგან, კაცობრიობისაგან, სუბიექტისაგან. შემეცნების სფეროში

მხოლოდ ამ გზით დადგენილ ვითარებას შეიძლება ჰქონდეს ადამიანისათვის ობიექტური ღირებულების მნიშვნელობა.

თავისებურად დგება და წყდება შემოქმედების საკითხი ეთიკურის სფეროში. ზნეობრივი შემოქმედება, თუ ზუსტად და მკაცრად დავიცავთ ამ ცნების აზრს, ნიშნავს ახალი მორალური ნორმების, პრინციპების, ახალი მორალური პოზიციის ჩამოყალიბებას. ხდება თუ არა ამგვარი რამ დღეს ზნეობრივ პრაქტიკაში? თითქმის არა. მაგრამ გვაქვს თუ არა ჩვენ იმის უფლება, ვამტკიცოთ, რომ აღარ მოხდება ახალი მორალური ნორმებისა და პრინციპების აღმოჩენა ან ღირებულებათა გადაფასება? ამის მტკიცება არ იქნებოდა სწორი. ყველაფერი იცვლება, მოძრაობს, ვითარდება. იცვლება და ვითარდება ზნეობრივი ცხოვრებაც. ეს გარემოება კი გულისხმობს ზნეობრივი შემოქმედების შესაძლებლობას, სწორედ შესაძლებლობას და არა სინამდვილეს. სიკეთის ქმედება ყველას შეუძლია, მაგრამ აქედან არ გამოდის, რომ ყველა სრულწლოვანი და ნორმალური ადამიანი ზნეობრივად მოიქცევა. ასე იოლი ჩასადენი რომ იყოს სიკეთე, მაშინ აღარც ამდენი ლაპარაკი დაგვეჭირებოდა მორალურ-ფსიქოლოგიური კლიმატის გაუმჯობესების აუცილებლობაზე, ზნეობრივი აღზრდის მნიშვნელობაზე და სხვ.

ზნეობრივი შემოქმედების სინამდვილეზე ლაპარაკობს ზოგადსაკაცობრიო ზნეობის არსებობის ფაქტი. მართალია, საკაცობრიო ზნეობას „მცირე ადგილი“ უკავია ეთიკურ ღირებულებათა სამყაროში, მაგრამ კლასებად და პარტიებად გათიშულ ჩვენს პლანეტაზე კლასობრივი განსაზღვრულობისაგან თავისუფალი ზნეობრივი ღირებულების არსებობის ფაქტი თავისთავად ლაპარაკობს ზნეობრივი შემოქმედების სასარგებლოდ.

მიუხედავად ამისა, მაინც აშკარაა, რომ ზნეობის სფერო მტკად ძუნწია ზნეობრივი შემოქმედების ფაქტებით¹. მაგრამ ხომ ფაქტია ზნეობრივი ცხოვრება, ხომ არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ სიკეთე ნაწილობრივ მაინც ხორციელდება სამყაროში; დიხს, სიკეთე ხორციელდება, მაგალითად, დღესაც კვლავ ეხმარებიან მათხოვრებს, როგორც წინათ, ისევ ადგილი აქვს წყალწოდებულის გადარჩენას, ხდება თავგანწირვაც ამა თუ იმ მოვალეობის შესრულების დროს და სხვ. და ა. შ. დასახელებული და მათი მსგავსი ფაქტები ხდება, მაგრამ წარმოადგენენ თუ არა ისინი სიხალეს, „აღმოჩენას“ ეთიკურობის თვალსაზრისით? თუ არა, მაშინ როგორ შეიძლება ვიპოვოთ ზნეობრივი შემოქმედება?

მარქსისტულ-ლენინურ ეთიკაში ზნეობრივი შემოქმედების პრობლემა სპეციალურად განიხილა პროფ. გ. ბანძელაძემ. მისი თვალსაზრისის მიხედვით, ზნეობრივი შემოქმედება არის სიკეთის ქმედება. სიკეთე შეიძლება გამოვლინდეს სხვადასხვა ასპექტით, რომლებიც ამავე დროს იქნებიან სიკეთის არსებითი პარამეტრები; პირველ რიგში, სიკეთეს აქვს საგნობრივი მხარე, რომელიც ვლინდება სხვა ადამიანებისადმი (ან თავის თავისადმი) მატერიალური, ფიზიკური და სულიერი დახმარების სახით, მეორეც, საგნობრივი სიკეთე თავის ობიექტში, მეორე ადამიანში აღძრავს დადებით ემოციებს, იწვევს მაღალფორებისა და სიყვარულის გრძნობებს; ასევე დადებით ემოციებს და ვალმოხდილობის შეგნება წარმოიშობა სიკეთის მოქმედშიც. ამას ავტორი უწოდებს სიკეთის ქმედების სულიერ-ფსიქოლოგიურ მხარეს. გარდა ამისა, სიკეთის ქმედებას

¹ I. თავის დროზე მარქსიზმის კლასიკოსს ფ. ენგელსს გაუჭირდა მორალის სფეროში ამგვარი ფაქტების დასახელება, თუმცა არც ის უარუყვია, რომ მორალის სფეროში ადგილი აქვს პროგრესს. იხ. ფ. ენგელსი, ანტი-დიუბინგი, თბილისი, 1949, გვ. 89.

აქვს მიმზიდველობის, წაბაძვის ძალა. დადებით მაგალითს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიკეთის ზრდისა და გამარჯვლებისათვის. ამას ავტორი უწოდებს სიკეთისქმედების პედაგოგიურ მხარეს. ასეთია, მოკლედ, სიკეთის შემოქმედებითი ბუნება.

„სიკეთისქმედება ზნეობრივი შემოქმედებაა არა გადატანითი აზრით, როგორც საქებარი ეპითეტი, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც უკვე ცნობილია ტრადიციული მორალური ღირებულების რეალიზაციის ახალი ყოველთვის განუმეორებელი ფორმების შექმნა. კულტურის ისტორია მდიდრდება და ვითარდება არა მხოლოდ და არა იმდენად ზნეობრივი ნორმებისა და პრინციპების ცალკეული განახლებებით, არამედ სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების იდეების რეალიზაციაში მასობრივი სახალხო შემოქმედებით“ [2, გვ. 236]. ამრიგად, ზნეობრივი შემოქმედება, ავტორის მიხედვით, არის მასების ანუ მასობრივი შემოქმედება. ამასთან ზნეობრივი შემოქმედების ყოველი ინდივიდუალური აქტი უნიკალური და განუმეორებელია.

ზნეობრივი შემოქმედების ზემომოტანილი თვალსაზრისის მიმართ ერთი შენიშვნა გვაქვს; იგი არ არის სრული. რას ნიშნავს ეს? ზნეობის სფერო მოიცავს როგორც ზნეობრივ მოვლენებს, ისე უზნეოს; ობიექტურ ზნეობრივ ღირებულებათა სამყარო ორ დიდ ჯგუფად იყოფა: სიკეთის ღირებულებანი და ბოროტების ღირებულებანი. სიკეთე ვერ იაზრება სრულყოფილად ბოროტებისთან მიმართების გარეშე და პირიქით. სიკეთე და ბოროტება, შეიძლება ითქვას, ლოგიკურის კატეგორიების ანალოგია ეთიკაში. ამიტომ და კიდევ შემოქმედების არსიდან გამომდინარე, რატომ უნდა შემოვზღუდოთ ზნეობრივი შემოქმედება სიკეთისქმედებით? ზნეობრივი შემოქმედების ფენომენის დახსიათება უფრო სრული იქნება თუ განვიხილავთ მას, არა მარტო როგორც სიკეთისქმედებას, არამედ, აგრეთვე, როგორც ბოროტების შემოქმედებას. თუ ზნეობრივი შემოქმედება მხოლოდ სიკეთისქმედებაა, მაშინ გაუგებარია ბოროტების როლი სიკეთისათვის, ზნეობრივი სამყაროსათვის საერთოდ. თუ არსებობს სიკეთე, არსებობს ბოროტებაც და მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა უბრალოდ შეუძლოაა. ზნეობრივი კულტურისათვის არსებითია არა მარტო ის, რას ვაკეთებთ, არამედ აგრეთვე ის, თუ როგორ ვაკეთებთ.

შემოქმედება, როგორც ნათქვამი იყო, ობიექტური ღირებულების ვითარების წვდომაა; ზნეობრივ შემოქმედებას ობიექტურ ზნეობრივ ღირებულებასთან აქვს საქმე. ბოროტება ობიექტური ზნეობრივი ღირებულებაა. ამ მხრივ, ე. ი. ობიექტურობის თვალსაზრისით, სიკეთესა და ბოროტებას შორის არსებითი განსხვავება არ უნდა იყოს. ამიტომ, ზნეობრივი შემოქმედება არ შეიძლება იყოს მხოლოდ სიკეთის შემოქმედება, იგი არის აგრეთვე ბოროტების შემოქმედებაც. ბოროტების აქტი პიროვნებისაგან მოითხოვს არანაკლებ შემოქმედებით აქტივობას, ვიდრე სიკეთისქმედება. შექსპირის იაგო ბოროტი არსებაა, მისი მოქმედება ზნეობრივად ბოროტი მოქმედებაა ის, რასაც იაგო აკეთებს არსებითად ყველას შეუძლია გააკეთოს (ბოროტების ჩაღწენა), მაგრამ როგორც ამას იაგო აკეთებს — ეს ყველას არ შეუძლია.

ამრიგად, ზნეობრივ შემოქმედებაში ორივე საწყისი მონაწილეობს — როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების. მაგრამ ხომ არა ვართ აქ სიძნელის წინაშე? თუ ზნეობრივი შემოქმედება ხან სიკეთის შემოქმედებაა და ხან ბოროტებისა. მაშინ როდის გვაქვს ერთი ან მეორე. ზნეობრივი შემოქმედება არ შეიძლება გაურკვეველი რამ იყოს. იგი გარკვეულია უპირატესად როგორც სიკეთისქმედება. ამით ბოროტება მოხსნილი ან გაუქმებული კი არ არის, არამედ

დროებით უკანა პლანზე გადაწეული. სიკეთის წინ წამოწევის გარეშე გაუგებარი იქნებოდა პროგრესი ისტორიაში, როგორც თავისუფლების პროგრესი, გაუგებარი იქნებოდა საკუთრივ კულტურის პროგრესი.

სიკეთის წინ წამოწევა, მისთვის უპირატესობის მინიჭება მიანიშნებს ბოროტების მნიშვნელობაზე. ბოროტება არასებური ან უმნიშვნელო რამ კი არ არის, არამედ მხოლოდ უკან გადაწეულია სიკეთესთან შედარებით. სიკეთისა და ბოროტების კონკრეტული დინამიკა არასოდეს არ ყოფილა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი. ძარცვის, მკვლელობის, ეროვნული ან რასობრივი ჩაგარის, უსასრულო ომებისა და ძალადობის სხვა მრავალი ფაქტი აღნიშნული დინამიკის მაჩვენებელია.

ზნეობრივი შემოქმედების დახასიათება სრული არ იქნება თუ სიკეთისქმედების გვერდით არ ვაჩვენებთ ბოროტების როლს, ბოროტ საქმეებს, რომლებიც პრიმიტიული გავებით, ხელს უშლიან სიკეთის ქმედებას, სინამდვილეში კი ხელს უწყობენ (საბოლოო ჯამში) ზნეობის პროგრესს. ზნეობრივი შემოქმედება გამოხატავს დაპირისპირებულთა ბრძოლასა და ერთიანობას.

ზნეობრივი შემოქმედების პროდუქტი ყოველთვის გარკვეულია: საქმე გვაქვს სიკეთესთან ან ბოროტებასთან. რადგან ეს გარკვეულობა ეხება ღირებულებების გარკვეულობას, ამიტომ ზნეობრივი შემოქმედების პროდუქტი, უპირველეს ყოვლისა, არის კულტურის ფენომენი, სახელდობრ, ზნეობრივი კულტურის ფენომენი. რაში მდგომარეობს ზნეობრივი კულტურის კრიტერიუმი?

ზნეობრივი კულტურა სინამდვილის შესახებ ღირებულების ენაზე გველაპარაკება. ზნეობის არსი ფსიქოლოგიურ დონეზე გულისხმობს ცნობიერების უნარობის — გონების, გრძნობისა და ნების არსებობას. ზნეობრივ გამოცდილებაში აღნიშნული უნარები შემოდიან როგორც ზნეობის არსებითი შინაარსები, ზნეობის სტრუქტურული ელემენტები. ეს ელემენტებია: ზნეობრივი შეგნება, ზნეობრივი გრძნობა (კეთილი ნება) და ნების ყოფა ანუ ნების რეალიზაცია. ეს ელემენტები, მართალია, ზნეობის არსებობის პირობებია, მაგრამ ამავე დროს ისინი წარმოგვიდგებიან როგორც ზნეობრივი კულტურის მოდიფიკაციები — ზნეობრივი შეგნება ეთიკური აზროვნების კულტურის სახით, ზნეობრივი გრძნობა — გრძნობათა კულტურის სახით, ნების რეალიზაცია — ქცევის კულტურის სახით.

ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია, რომ სოკრატე ერთ-ერთი პირველი იყო, ვინც ზნეობრივ ცხოვრებაში ცოდნის გადამწყვეტ როლზე მიუთითა. სოკრატეს მიხედვით, მცოდნე ანუ ბრძენი არის კეთილი, უცოდინარი, უვიცი არის ბოროტი. ცოდნა აქ არ ნიშნავს ზნეობრივი ნორმებისა და პრინციპების მხოლოდ ფლობას. ძნელი დასაჯერებელია, რომ სოკრატე, რომელიც თავის თანამემამულეებს ეთიკური აზროვნებისაკენ მოუწოდებდა, ეუბნებოდა მათ თუ გინდათ კეთილები გახდეთ და ბოროტება თავიდან აიცილოთ ზნეობრივი ნორმები ისწავლეთო. მარტო ამის გამო სოკრატეს მამინ სიკვდილით არავენ დასჯიდა. სასიკვდილო განაჩენში კი, რომელიც სოკრატეს გამოუტანეს გარკვევით ეწერა რომ „ის (სოკრატე) უარყოფს ღმერთებს, აღიარებს ახალ ღმერთებს და რყვნის ახალგაზრობას“ [3, გვ. 35]. ახალი ღმერთების აღიარება არსებითად ახალი კულტურის შემოტანას ნიშნავდა.

სოკრატეს ეთიკური პრინციპი, ერთი შეხედვით, რბილი და უმტკივნეულო ჩანს — გახდი ბრძენი და კეთილიც იქნები; სინამდვილეში ის ათენის დემოკრატიაში არსებული ზნეობრივი კულტურის საფუძვლებს ანგრევს. სოკრატეს

დროს ათენის საზოგადოების კულტურა ემყარებოდა ტრადიციებსა და ჩვევებს ტრადიციები ადამიანისაგან ყოველთვის მორჩილებას მოითხოვენ. შემეცნებითი, კრიტიკული დამოკიდებულება ტრადიციებისადმი ნიშნავს იმ ხალხისა თუ საზოგადოების წმიდათა წმიდანთა შეურაცყოფას, რომლისთვისაც ეს ტრადიციები ძვირფასი იყო. სოკრატეს პრინციპის მიხედვით კი, შეიძლება დავემორჩილოთ მხოლოდ იმას, რაც კარგად ვიცით, რაც შეგნებული გვაქვს. ტრადიციის შემეცნება (კოდნა) ხელიდან გვაცლის ტრადიციას, რადგან ტრადიციის ფლობა, შენარჩუნება შეიძლება მხოლოდ იმით, თუკი მას ვიწამებთ და განვიცდით. სოკრატე ასაბუთებდა რაციონალიზმის საფუძველზე დამყარებულ ეთიკურ კულტურას, წინააღმდეგ ტრადიციებზე და ჩვეულებებზე დამყარებული კულტურისა.

სათნოების ცოდნა სოკრატესთვის, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავდა სათნოების შეგნებას, ზნეობრივ შეგნებას. ეს უკანასკნელი სათნოების შესახებ მართო ინფორმაცია კი არ არის, არამედ სათნოებისა და სათნო საქმის უპირატესობა *რწმენაა.

შეგნება, შეგნებულობა შეიძლება იყოს დაბალი ან მაღალი, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეგნება საერთოდ და ზნეობრივი შეგნება კერძოდ ღირებულებითი თენომენია. რაიმეს ღირებულებად ყოფნა კი დაკავშირებულია მოწონებასთან ან დაწუნებასთან, სიყვარულთან ან სიძულვილთან, უპირატესობის მიცემასთან, არჩევანთან და სხვა. რაიმეს ყოფნა ამგვარ ვითარებაში ნიშნავს ამ რაიმეს გრძნობას, ემოციის თვალსაზრისით განხილვა-შეფასებას. ამიტომ ზნეობრივი შეგნების ერთ-ერთი არსებითი განზომილება არის გრძნობად-ემოციური, ღირებულებითი განზომილება. ამ უკანასკნელის გარეშე ზნეობრივი შეგნება თავის სპეციფიკას კარგავს.

ზნეობისა და გრძნობის ურთიერთობის პრობლემა უძველესი პრობლემაა. პლატონი დიאלოგ „ფილებო“-ში განიხილავს მას და ერთმანეთს უპირისპირებს ცხოვრების ორგვარ წესს — გრძნობებით განსაზღვრულს და გონებით განსაზღვრულს. პლატონი ფიქრობს, რომ თითოეული მათგანი, ცალკე აღებული, რაღაც ნაკლის შემცველია, ამიტომ გაცილებით უკეთესია ისეთი მოქმედება ან ცხოვრება, რომელშიც ორივე — გრძნობა და გონება შესაფერისად იქნება განაწილებული [10, გვ. 56]. პლატონთან, ისევე როგორც შემდეგში არისტოტელესთან, გრძნობისა და გონების ერთიანობა ვერ იქნა დასაბუთებული. და ის ბევრად განაპირობა პირველ ფილოსოფიაში ფუნდამენტური საკითხების (მაგალითად, ზოგადისა და ერთეულის მიმართება) მოუგვარებლობამ.

პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ ანტიკური ფილოსოფიური სკოლების უმეტესობა ეთიკურ იდეალად გრძნობადი ცხოვრების სხვადასხვა ფორმას მიიჩნევს. ამიტომაც, ანტიკურ ეთიკას ძირითადად ახასიათებენ როგორც ევდემონისტურს².

ახალ დროში ევდემონიზმის პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციას აყალიბებს იმანუელ კანტი. იგი გამოდის ზნეობრიობაში გრძნობების მონაწილეობის წინააღმდეგ. ზნეობრივი, კანტის მიხედვით, პრინციპულად განსხვავდება იმისაგან, რაც ცდის სფეროშია. ცდაში ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. მიზეზობრივად განსაზღვრული კი ზნეობრივ კვალიფიკაციას არ ემორჩილება. ზნეობრივი შეფასება მიეწერება იმას, რომელიც სხვაგვარადაც შესაძლებელია,

² გამონაკლისს წარმოადგენს სტოელთა ეთიკა, რომელიც უმაღლეს პრინციპად აცხადებს მოვალეობას.

რომელსაც სხვანაირად მოქცევის უნარი შესწევს. ასეთია ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება. ადამიანი, როგორც თავისუფალი, ცდისეული სამყაროს წარმომადგენელი კი არ არის, არამედ ინტელიგიბელურის.

იმისათვის რომ ადამიანის საქაოელი ზნეობრივად შეფასდეს, იგი პრინციპების მიხედვით უნდა იყოს შესრულებული. კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ასეთ პრინციპად მოვალეობა გამოდის. მოვალეობის პრინციპი ანუ კატეგორიული იმპერატივი თავისუფალი უნდა იყოს გრძნობადი, ემპირიული მიწარევისაგან. იგი წმინდა ფორმალურია: „მოიქციე ისე, რომ შენი ქცევის მაქსიმას შეეძლო გახდეს ამავე დროს საყოველთაო მნიშვნელობის კანონი“ [8, გვ. 421]. თვითონ კანტმა ვერ შეძლო ბოლომდე სუფთად დაეცვა ეს პრინციპი ეთიკაში. ზნეობის პრინციპის ნათელსაყოფად მოტანილი მაგალითები ნათლად აჩვენებენ, რომ კატეგორიული იმპერატივი აშკარად ვერ უძლებს რეალურ, ცხოვრებისეული ფაქტების „კონკურენციას“. გრძნობადი, მატერიალური მომენტით, უარყოფილი კანტის მიერ, კვლავ შემოდის მის ეთიკაში. ფორმალურისა და მატერიალურის ურთიერთობა ბოლომდე მოუგვარებელია კანტის ფილოსოფიაში.

კანტისთვის ზნეობრივი კულტურა ორნაირი ფორმით არსებობს: ა) ლეგალური და ბ) მორალური. როგორც ცნობილია, კანტი უკანასკნელს აძლევს უპირატესობას: ლეგალური კულტურა ხასიათდება პრინციპისა და ქცევის გარეგნული შესაბამისობით, მორალური კულტურა კი მოითხოვს არა მარტო პრინციპისა და ქცევის გარეგნულ შესატყვისობას, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, მოქმედებას პრინციპის გულისათვის. მორალურ კულტურაში ნათლად ჩანს კანტის ეთიკის თავისებურება — ფორმალიზმი. ფორმალური კულტურა სრულად ზედმეტი და უვარგისი რამ კი არ არის, არამედ მოვალეობის ფორმალური პრინციპისადმი უსაზღვრო ერთგულებაზეა დამყარებული. ფორმალური კულტურა იმ ღირებულებათა სისტემაა, რომელთა ერთადერთი წყაროს კანონის ფორმისათვის უპირატესობის მიცემა წარმოადგენს.

კანტის ფილოსოფიაში ფორმალური ეთიკის ძირითადი წინააღმდეგობა კანტის შემდეგ ბევრჯერ იქნა აღნიშნული. იგი მწვავე კრიტიკის ობიექტი ხდება ღირებულების ფილოსოფიაში, კერძოდ ფენომენოლოგიურ ეთიკაში, განსაკუთრებით კი მაქს შელერის მატერიალური ღირებულების ეთიკაში. მ. შელერი მრავალ არგუმენტს წამოაყენებს კანტის მოვალეობის ეთიკის წინააღმდეგ³. იმპერატიული ეთიკის ძირითადი შეცდომა, შელერის აზრით, შეიძლება ასე გამოითქვას: „ზნეობრივი ღირებულება აქვს მხოლოდ იმას, რაც მოთხოვნილი და აკრძალულია, ან ყველაფერს, რაც არაა მოთხოვნილი და აკრძალული არავითარი ზნეობრივი ღირებულება არა აქვს, ვინაიდან მას ადამიანი უკვე თავისით აკეთებს“. [12, გვ. 340]. მ. შელერის აზრით, ადამიანის, როგორც ეთიკური არსების, გრძნობათა მთელი სპექტრი ამგვარ მკაცრ მოპყრობას არ იმსახურებს.

ფენომენოლოგიური ეთიკის წარმომადგენლებმა (ე. ჰუსერლი, მ. შელერი, ნ. ჰარტმანი და სხვ.) კანტს სერიოზულ შეცდომად ჩათვალეს გრძნობისა და ემპირიული გრძნობის ერთმანეთში არევა. [11, გვ. 78]. მშვენიერი მუსიკით გამოწვეული კმაყოფილების გრძნობა და გემრიელი კერძის მიღებით გამოწვე-

³ ეს საკითხი უფრო ვრცლად განხილულია ჩვენს წიგნში „კანტის ეთიკური ფორმალიზმის მარქსისტული კრიტიკისათვის“, თბილისი, 1974, გვ. 84-106.

ული სიამოვნება არ შეიძლება ერთ რიგში იქნენ დაყენებული. ერთნაირად იქნენ მოწონებულნი და დაწუნებულნი. პიროვნების მაღალი ზნეობრივი კულტურისათვის უფრო მეტად დამახასიათებელია ის, რომ წინ წამოსწიოს, უპირატესობა მისცეს მაღალ გრძნობებს (სიმართლის, სიკეთის, მშვენიერების და სხვა გრძნობებს). ასე რომ, პიროვნების კულტურისათვის დამახასიათებელია არა გრძნობათა ანარქია, გრძნობების აშლილობა, არამედ გრძნობათა წესრიგი. გავრცელებული აზრი გრძნობების წარმავლობისა და ცვალებადობის შესახებ, როგორც ჩანს, გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტისათვის დამახასიათებელი პოზიციის აბსოლუტიზაციას ახდენს.

გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტის მიზანია ჭეშმარიტების დადგენა. საგნის შესახებ ცოდნა ჭეშმარიტი მხოლოდ მაშინ იქნება, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით, თუკი ის დამოუკიდებელია ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან, ცნობიერების სუბიექტური ორგანიზაციისაგან. ამასთან, ობიექტური ჭეშმარიტებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანი როგორ გუნებაზეა, რა გრძნობები ამოძრავებენ, როგორ ემოციურ მდგოიარობაშია და სხვ. გნოსეოლოგიური სუბიექტი მხოლოდ მაშინ არსებობს როცა თავისუფალია ფსიქოლოგიური „დატვირთვისაგან“, ობიექტური ჭეშმარიტებაც ასეთ პირობებში მიიღწევა. „დანახული“ ჭეშმარიტება სუბიექტს მოსწონს თუ არ მოსწონს, მისაღებია მისთვის თუ მიუღებელი — ამგვარი შეფასებანი საკუთრივ ჭეშმარიტებისათვის არ „მნიშვნელობენ“. ამ აზრით, ჭეშმარიტების, მეცნიერული ცოდნის კონსტრუირება მორალური ნორმებისა და საერთოდ მორალური შეფასებისაგან თავისუფალია.

ჭეშმარიტების მიღწევის მიზნით, გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტმა შემეცნობის საგანი რაც შეიძლება სრულად უნდა შემოუშვა ცნობიერებაში, სუბიექტი ობიექტში უნდა „შეიჭრას“, „დაამუშაოს“, „აითვისოს“, ობიექტს დაემსგავსოს. ამისაგან განსხვავებით, ზნეობრივი ცდის სუბიექტი ობიექტისაგან კი არ ელის რაიმეს, არამედ ცდილობს თვითონ რაც შეიძლება მეტი მისცეს მას. ზნეობრივი ცდის თავისებურება სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ სუბიექტის ინტერესები და ინტენციები უპირატესად გარეთ, სხვაზე არიან მიმართულნი. ზნეობრივი კულტურის დონე „იზომება“ არა იმით, თუ რა და რამდენი მისცა სუბიექტმა საკუთარ თავს, არამედ, უპირატესად იმით, თუ რა შეესწირა და როგორ შეესწირა სუბიექტმა ქვეყის ობიექტს. თავგანწირვა (საკუთარი კეთილდღეობის შეწირვა სხვისი კეთილდღეობისათვის) ზნეობრივი კულტურის უმაღლესი გამოხატულებაა.

ზნეობრივი ცხოვრება აუტანელი გახდებოდა ის ჩვენგან, ადამიანებისაგან ყოველდღიურ თავგანწირვას რომ მოითხოვდეს. მაგრამ ზნეობრივად ცხოვრება მიანიც არაა იოლი: ზნეობრივი ცხოვრების გამართლებისათვის ადამიანები უნდა „გამოვადგეთ“ ერთმანეთს. ზნეობის რეგულატიური ფუნქციის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ რაკი ადამიანები ერთმანეთს ვჭირდებით, ამიტომ ვალდებულნი ვართ განსაზღვრულ პირობებში საშუალების როლი შევასრულოთ.

რეგულატიური მხარე ზნეობის, ზნეობრივი ცდის ერთ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას. მაგრამ ის გარემოება, რომ მე სხვას „ვჭირდები“ და სხვას „ვეწირები“, სრულიად არ ასაბუთებს იმას, რომ მე რაღაც უმნიშვნელო და უღირებულო ვარ. ჩემი თავგანწირვის (ან უბრალოდ სხვისადმი უანგარო ზრუნვითა და დახმარებით) მაგალითად მე სხვას ვასწავლი არა მარტო იმას, თუ როგორ უნდა ვემსახუროთ ერთმანეთს, არამედ უპირატესად იმას, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი. კულტურის „ტექნოლოგიური“ გაგების ნაკლი იმაში გა-

მოიხატება, რომ კულტურის ყველა ელემენტი საშუალების დონეზე განხილული, კულტურა საერთოდ საშუალებათა უზარმაზარ სისტემად წარმოსდგება [9, გვ. 75]. ამ შემთხვევაში ზნეობა, ზნეობრივი კულტურაც განიხილება როგორც მარჯვედ მოსახმარი საშუალება. ასე ვაგებულები ზნეობრივი კულტურა კარგავს თავის ზნეობრივ სპეციფიკას, იშას, რითაც იგი ადამიანების ცხოვრებას აღამაზებს და გარკვეული აზრით. აადვილებს კიდევაც. ზნეობრივი კულტურა როგორც მარჯვედაც არ უნდა ასრულებდეს საშუალების ფუნქციას. იგი თვითონაა მიზანი, მიზანღირებულება, წინააღმდეგ შემთხვევაში მის საშუალებად მოხმარებასაც ვერ შეეძლებდით.

გრძნობების წარმავლობისა და ცვალებადობის მტკიცება ხშირად უყურადღებოდ ტოვებს იმ ფაქტსაც, რომ კაცობრიობის პროგრესული მოძრაობა. მთელი საკაცობრიო კულტურა წარმოუდგენელია გრძნობათა სპექტრის, განსაკუთრებით სიყვარულისა და სიძულვილის აქტების მონაწილეობის გარეშე. სიყვარული არ არის პასიურობა და უძრაობა. ისევე როგორც სიძულვილი, სიყვარული მოძრაობაა მაღალ ღირებულებათა მიმართულებით; სიყვარული სწორედ ღირებულების სიყვარულია და „ცარიელი სიყვარული“, იმის სიყვარული, რასაც არავითარი ღირებულება არა აქვს, არ არსებობს. „სიძულვილი“ მოძრაობაა საწინააღმდეგო მიმართულებით, ე. ი. დაბალ ღირებულებათა მიმართულებით.

ნათქვამიდან აშკარა უნდა იყოს, რომ ყოველ ადამიანში არსებობს გრძნობათა კულტურა — დაბალი ან მაღალი, ყოველ მათგანში მოცემულია ღირებულებათა განსაზღვრული წესრიგი. ეს წესრიგი ადამიანს, როგორც ზნეობრივ არსებას არც მექანიკურად ეძლევა და არც მზამზარეული სახით. ადამიანმა ის თვითონ უნდა მოიპოვოს და რაც მთავარია საკუთარი გრძნობებისა და ემოციების (და არა მარტო ცნობიერების) ქურაში გაატაროს. გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ამგვარად მოპოვებული გონითი წესრიგის შეცვლა ან დარღვევა პიროვნებას ზოგჯერ სიცოცხლის ფასად უჯდება.

ღირებულებითი ასპექტი ზნეობრივი შეგნების დამახასიათებელი ნიშანია. ზნეობრივი შეგნება, თავის მხრივ, ზნეობრივი კულტურის ბირთვია. შემთხვევითი არ არის, რომ გამოთქმები — „შეგნებული“ და „შეუგნებელი“ — ძირითადად მიჩნეულია როგორც იდენტური გამოთქმებისა — „კულტურული“ და „უკულტურო“.

ზნეობრივი შეგნება და ღირებულებათა წესრიგი ზნეობრივი კულტურის სტრუქტურული ელემენტებია. მაგრამ ზნეობრივი კულტურა ამით არ ამოიწურება. ზნეობრივი შეგნება და ზნეობრივი ღირებულებანი გამოვლინდებიან საქციელში. იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ზნეობრივი ღირებულებანი როგორ ხორციელდებიან საქციელში ლაპარაკობენ ქცევის მაღალ ან დაბალ კულტურაზე.

ქცევის კულტურა, რასაკვირველია გულისხმობს ზრდილობას. ტაქტს, თავაზიანობას. მაგრამ ქცევის კულტურა ამ ნიშნებით არ ამოიწურება. მეტიც, ზრდილობა, ტაქტი, თავაზიანობა ქცევის კულტურის გარეგნული ნიშნებია, ადამიანის გარეგანი კულტურაა. ქცევის კულტურა განისაზღვრება იმ ნორმით, პრინ-

ციბით ან კანონით, რომლებსაც ის ემორჩილება. შეგნებული ქცევა არის ამა თუ იმ ნორმის (პრინციპის, კანონის) შესაბამისად მოქმედება, ანუ შეგნებული ქცევა ნორმისეული მოქმედებაა.

ქცევის ნორმასთან შესატყვისობა აუცილებელია, მაგრამ ის საკმარისი პირობა არ არის ქცევის მაღალი კულტურისათვის. ზნეობრივი კულტურა გულისხმობს საქციელის არა მარტო ნორმებთან შესატყვისობას, არამედ აგრეთვე მათს ნორმალურობას. „არანორმალური ქცევა“, „არანორმალური კულტურა“ ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ადგილი აქვს შეტად მნიშვნელოვანი ნორმის დარღვევას, არამედ რაღაც უფრო მეტს. ეს „მეტი“ არის ნორმალურობა — აზროვნების, მსჯელობისა და ქცევის აქსიოლოგიური გამართლების თავდაპირველი საფუძველი.

ნორმალურობის საკითხში სიძნელეს ის გარემოება ქმნის, რომ ამ ფენომენს, ერთი მხრივ, საქმე აქვს ნორმისეულ ვითარებასთან (ნორმალურს იმას უწოდებენ, რაც გარკვეულ ნორმას შეესატყვისება), მეორე მხრივ, მუდმივ მისწრაფებასთან — გაარღვიოს ნორმის მიერ დადგენილი საზღვრები. ნორმალურობა საკუთარ თავს ინახავს იმით, რომ თავის მუდმივ განახლებას აწარმოებს. ეს განახლება სხვა არაფერია, თუ არ ძველი ღირებულებების ადგილზე ახალ ღირებულებათა დაყენება. მაშასადამე, ნორმალურობა თავის თავს ავლენს როგორც ნორმას (და ღირებულებას) და არღვევს, ცვლის მას, როგორც დაბალი ან მაღალი ღირებულება; ნორმალურობა დგას დაარღვევის მუდმივი ზიდავის წინაშე. ამიტომ ნორმალურობის დარღვევა, აქსიოლოგიის თვლსაზრისით. არანორმალურობა კი არ არის, არამედ ანორმალურობა ანუ ახალი ტიპის ნორმალურობის დადგენა. ნორმალურობა გამოხატავს განსაზღვრულ მდგომარეობას. რნების სამუშაო განმარტების თაოსაზრისით ნორმალურობა, ჩვენი აზრით, გულისხმობს თავდაპირველ ბუნებრივ ერთიანობას, რომელიც მოციმულო საგანში არის ან უნდა იყოს.

ნორმალურობის შესახებ მსჯელობის დროს, პირველ რიგში, მხედველობაში გვყავს ადამიანი, მისი განსაზღვრული გონითი მდგომარეობა. ოფიციალურად, ადამიანის ნორმალურობის დადაგენისათვის უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას აქცევენ მის სრულწლოვანებას. სრულწლოვანება ადამიანის ბიოფიზიკური და ფსიქიკური განვითარების განსაზღვრული პუნქტია. ყოველი საზოგადოების კანონმდებლობა ადგენს სრულწლოვანების მიჯნას და განსაზღვრავს სრულწლოვანის უფლება-მოვალეობებს. დიდი მტკიცება არ უნდა იმას, რომ სრულწლოვანება არ გამოდგება ნორმალურობის არსობრივ მახასიათებლად. არსებობენ არასრულწლოვანი ნორმალურები და სრულწლოვანი არანორმალურები.

ანტიკური ეთიკის ერთ-ერთ პირველწყაროში ე. წ. „ოქროს ოოქსებში“ მოცემულია გარკვეული მითითება ნორმალურობის შესახებ. აქ ნორმალურობის პირველ ფორმად გვევლინება ზომა, ზომიერება, როგორც უმაღლესი სათნოება. ზომის, ზომიერების იდეა ახალ საფუძველზე და უფრო მაღალ დონეზე განიხილება არისტოტელეს ეთიკაში. ზომის ცნება აქ წარმოდგენილია როგორც სათნოების საშუალო, შუაგული, მაგალითად, მამაცობა არის საშუალო ლაჩრობასა და უშიშროებას (გამბედაობას) შორის; გულუხვობა — საშუალო ფულის ხარჯვასა და მის შექმნას შორის; გადაჭარბებას აქ ეწოდება — ფლანგვა, ნაკლოვანებას კი — სიღუნე. გადაჭარბება და ნაკლოვანება. არისტოტელეს მიხედვით მიეკუთვნება მანკიერებას, შუაგული კი — სათნოებას [7, გვ. 31].

სათნოების გამოყვანის არისტოტელესეული პრინციპი გულისხმობს უკიდურესობათა დამოკიდებულების გარკვევას საშუალებასთან. უკიდურესობა, რომელიც უფრო ახლოსაა საშუალოსთან, მას ენათესავება. მაგალითად, მამაცობასთან გაცილებით შორსაა ლაჩრობა, ვიდრე — გამბედაობა. ამიტომ, ლაჩრობა უპირისპირდება უპირატესად გამბედაობას, ხოლო მამაცობას ენათესავება. გარდა შუაგულთან სიახლოვისა არისტოტელეს ეთიკური პრინციპი შეიცავს კიდევ ერთ საყურადღებო ასპექტს; უკიდურესობათა ღირებულება არისტოტელესთან დგინდება არა მარტო შუაგულთან სიახლოვით, არამედ იმის გათვალისწინებითაც, ბუნებით რისკენ მიისწრაფვის ადამიანი. [7, გვ. 53]. ადამიანი, არისტოტელეს მიხედვით, ბუნებით სიკეთისაკენ მიისწრაფვის, უმაღლესი სიკეთე კი არის ნეტარება. ნეტარება გულისხმობს „სასიამოვნო ცხოვრებას და ცხოვრებას კმაყოფილებაში“ [7].

მაშ, სათნოება, არისტოტელეს განმარტებით, არის საშუალო უკიდურესობებს შორის. რატომ მაინც და მაინც საშუალო, შუაგული და არა ერთი რომელიმე უკიდურესობა? პრაქტიკულად ადამიანი ყოველთვის ერთი რომელიმე უკიდურესობის წარმომადგენელია. ცხადია, ეს კარგად იცის არისტოტელემ. მაგრამ მან ისიც იცის, რომ ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია, როგორც პოლიტიკური არსება იგი ენათესავება იდეათა სამყაროს, ხოლო როგორც ბიოლოგიური არსება — ცხოველთა სამყაროს. ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური ყოფნა არის შუაში ყოფნა, შუაგული. ადამიანის ამგვარ ყოფნას შესაფერისი ზნეობრივი გარკვეულობაც უნდა ახასიათებდეს. მართლაც არისტოტელეს მიხედვით, ზნეობრივი ღირებულება მიეწერება იმას და უპირატესად იმას, რომელიც საშუალოა უკიდურესობებს შორის.

ბუნებრივ-ნორმალური პრინციპის ნატურალისტურ აპოლოგიას იძლევა ქან-ჯაკ-რუსო. მისი აზრით, მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებამ ადამიანი ზნეობრივი გადაგვარების პირას მიიყვანა. ადამიანის გაღარჩენა მოხერხდება მხოლოდ იმ ვხით, თუ კი მოხერხდება ბუნებასთან ადამიანის თავდაპირველი ერთიანობის, დარღვეული წონასწორობის ანუ ნორმალურობის აღდგენა. რუსო იბრძვის არსებული კულტურის წინააღმდეგ, ის იცავს იმ კულტურას, რომელიც ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობით იქნება განსაზღვრული.

როგორც ცნობილია, რუსოს თვალსაზრისის გაცნობამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა კანტზე. მიუხედავად ამისა, რუსოს პოზიცია და პრინციპი მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა. კანტი აქ ასე მსჯელობს: შესაძლებელია, კაცს წარმოდგენაც არ ჰქონდეს ზნეობის წესებზე და კანონებზე და მაინც ზნეობრივად მოქმედებდეს. ასეთ შემთხვევაში მას ყოველ ნაბიჯზე ემუქრება უხეში ზნეობრივი შეცდომის საფრთხე. [8, გვ. 421]. ამიტომ, ადამიანის გაუმჯობესებისათვის მიზანშეწონილია არა უკან დაბრუნება, მისი დაბრუნება იქ, საიდანაც გამოვიდა, არამედ ხელშეწყობა პიროვნულ ძალთა განვითარებისათვის, ახალი ზნეობრივი კულტურით მისი აღჭურვა. მდგომარეობიდან საუკეთესო გამოსავალს კანტი ხედავს ახალი ეთიკური პრინციპის შემოტანაში. ამგვარ პრინციპად ესახება მას კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც ბუნებრივ-ნორმალურ ვითარებას გამოთქვამს: სხვას იმას ნუ გაუკეთებ, რაც შენი თავისთვის არ გინდა.

კანტის ეთიკამ წინ წამოსწია ნორმის (მოვალეობის) ცნობიერება. ზნეობრივი კულტურის ეს ასპექტი უფრო მეტად გამოკვეთა და უფრო გააზვიდა კი-

დევაც ვ. ვინდელბანდმა — ფრაიბურგის ნეოკანტიანელთა სკოლის ფუძემდებელმა.

ჩვენი საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმ უკიდურესობათა და გაზვიადებათა აღნიშვნას რომელიც ვინოელბანდის თვალსაზრისში შეიძინევა. ვაცილებით მნიშვნელოვანია ის დადებითი მომენტი, რომელიც ჩვენს საკითხს უშუალოდ ეხება. ეს არის საკითხი ნორმისა და ღირებულების მიმართების შესახებ. ნორმა შეფასების წესია. შეფასებაში კი ვლინდება ღირებულება. ღირებულება არის იდეალური მოთხოვნა. საფიქრებელია, რომ ვ. ვინდელბანდის ღირებულება ნორმის მიმართ დამფუძნებლად ჰქონდა წარმოდგენილი. სამწუხაროდ, ვ. ვინდელბანდმა ვეღარ მოასწრო ღირებულების საკუთარი თეორიის შექმნა, მაგრამ მის მიერ დასმული ბევრი აქსიოლოგიური საკითხი უყურადღებოდ არ დარჩენია მომდევნო დროის აქსიოლოგიურ აზროვნებას.

ნორმისა და ღირებულების მიმართების საკითხი ღირებულების სასარგებლოდ წყდება ფენომენოლოგიურ ეთიკაში. მ. შელერის მიხედვით, ყველგან, სადაც საქმე ნორმას ეხება, უწინარესად ღირებულების გაგება უნდა გვექონდეს. მოთხოვნა „რაიმე უნდა იყოს“ გულისხმობს, ეფუძნება გაგებას — „რაიმე არის კარგი“; პირიქით, მოთხოვნა, „რაიმე არ უნდა იყოს“ — ეფუძნება გაგებას — რომ ეს რაიმე არის ცუდი.

არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, რომ მ. შელერის ეს პოზიცია არ გავიზიაროთ. ჩვენ შეგვიძლია მ. შელერს არ დავეთანხმოთ ღირებულების არსის, ღირებულებათა რანგობრივი წესრიგის ან პერსონის გაგებაში; მაგრამ თვალსაზრისი, რომელიც ნორმას, მოთხოვნას ღირებულებით ათავსებს. ობიექტორად სწორ თვალსაზრისად უნდა ჩაითვალოს. ყოველი ნორმა, ყოველი მოთხოვნა აქსიოლოგიურად აზრის მქონეა იმით, რომ ის ღირებულია. რაკი ასეა და რამდენადაც ეს ასეა, ნორმალურობის გაგება, რომელიც უბრალოდ ნორმასთან შესატყვისობაში მდგომარეობს არ შეიძლება ერთადერთ და ბოლომდე სწორ გაგებად ჩაითვალოს.

ნორმალურობა, პირველ რიგში, გულისხმობს ღირებულებას, როგორც ადამიანის, ადამიანთა სამყაროს მამოძრავებელ ძალას, რომელიც განხორციელებული ან განსახორციელებელი მიზნის სახით არსობობს. ნორმალურობა შიოსებითი სახელია. გარკვეული ვითარების შიოსებება და ამ აზრით, თავად წარმოდგენს ღირებულებითი ვითარების გამომხატველს.

მარქსისტულ ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში ნორმალურობის ფენომენის დახასიათება, ნორმალურობის არსის გახსნა ნაყოფიერად გვესახება, თუ მას გაუცხოების პრობლემასთან მჭიდრო კავშირში განვიხილავთ.

კ. მარქსი „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ ამოსავლად იღებს იმ ფაქტურ ვითარებას, რომლის თანახმადაც „მუშა მით უფრო ღარიბი ხდება, რაც უფრო მეტ სიმდიდრეს აწარმოებს, მით უფრო იაფ საქონლად იქცევა. რაც უფრო მეტ საქონელს ქმნის, ნივთების სამყაროს ღირებულების ზრდის შესაბამისად იზრდება ადამიანური სამყაროს გაუფასურება. ეს ფაქტი, კ. მარქსის მიხედვით, ნიშნავს იმას, რომ საგანი, რომელსაც შრომა აწარმოებს უპირისპირდება შრომას, როგორც რაღაც უცხო არსება, ძალა რომელიც მწარმოებელისაგან დამოუკიდებელია. შრომის პროდუქტი არის რომელიმე საგანში დაფიქსირებული (განვიტებელი) შრომა. ესაა შრომის გასაგნება [5, გვ. 560].

კაპიტალისტური წარმოების პირობებში შრომის განხორციელება გვევლინება, როგორც მუშის ამოთვა სინამდვილიდან; გასაგნება გამოდის როგორც საგნის დაკარგვა და საგნისაგან დამონება, საგნის ათვისება, როგორც გაუცხოება, როგორც თვითგაუცხოება [5, გვ. 161].

ნათქვამიდან ამჟამად, რომ მუშა თავისი შრომის პროდუქტთან ისეთივე მიმართებაშია, როგორც უცხო საგანთან. ასეთ ვითარებაში, მუშა რაც უფრო მეტ ენერჯიას ხარჯავს სამუშაოზე, მით უფრო მძლავრი ხდება მისთვის უცხო, საგანთა სამყარო, მით უფრო ღარიბი ხდება თვითონ, მისი შინაგანი სამყარო.

ასე გამოიყურება მუშის გაუცხოება, თვითგაუცხოება საკლთარი შრომის პროდუქტების მიმართ. მაგრამ გაუცხოება ვლინდება არა მარტო წარმოების საბოლოო შედეგებში, არამედ უშუალოდ წარმოების აქტშიც. შრომის თვითგაუცხოება კ. მარქსის მიხედვით, გამოიხატება იმაში, რომ შრომა მოშისათვის წარმოადგენს რაღაც გარეგანს, რომელიც მის არსებას არ ეკუთვნის. შრომა მისთვის არის არა სიხარულისა და სიმხნევის წყარო, არამედ ტანჯვისა და უბედურების წყარო. მუშა თავის თავთან იმყოფება მხოლოდ მაშინ, როდესაც არ მუშაობს, აქტივად, შრომა არ მუშისათვის ნებაყოფლობითი კი არ არის, არამედ იძულებითია. გაუცხოებული შრომა, რომელიც შრომის მოთხოვნილებას არ აკმაყოფილებს, საშუალებაა სხვა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის [1, გვ. 563].

შექმნილ ვითარებას კ. მარქსი ასე ახასიათებს: ადამიანი (მუშა) თავისუფლად გრძნობს თავს მხოლოდ თავისი ცხოველური ფუნქციების — ჭამის, სმის, სქესობრივი აქტის და ა. შ. — შესრულების დროს, თავის ადამიანურ ფუნქციებში ის თავს გრძნობს მხოლოდ ცხოველად. ის, რაც ახასიათებს ცხოველს, ხდება ადამიანის ზვედრი, ადამიანური კი იქცევა იმად, რაც დამახასიათებელია ცხოველისთვის.

ცხადია, ჭამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ნამდვილი ადამიანური ფუნქციები. მაგრამ აბსტრაქციონი. დანარჩენი ადამიანური საქმიანობისაგან მოწყვეტით, რომელიც აქცევს მათ ერთადერთ და საბოლოო მიზნებად, ისინი ცხოველურ ხასიათს ატარებენ [5, გვ. 564].

გაუცხოება ადამიანის მიერ საკლთარი თავის დაკარგვაა. ეს არის ვითარება, რომელიც არ შეიძლება ნორმალურად ჩაითვლოს. გაუცხოებულად ყოფნა არ ნიშნავს რაიმე სერიოზულ ფსიქიკურ ნაკლს ან დაავადებას⁴. ფსიქიკურად ჯანსაღი, ცნობიერი, მოაზროვნე არსება განსაზღვრული პოლიტიკურ-ეკონომიკურა და თსიქოლოგიური პირობების გამო იმყოფება გაუცხოებულ მდგომარეობაში. ამავე დროს, უდავოა ის ფაქტიც, რომ ნორმალურობა დარღვეულია. მაგრამ არც ერთი კონკრეტული (ვთქვათ, ზნეობრივი) ნორმა აქ დარღვეული არ არის. ეს საინტერესო ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ნორმალურობის როგორც ნორმისეულობის გაგება ვიწრო და შეზღუდულია. ნორმალურობა შეიცავს ნორმალიურობას, მაგრამ ამავე დროს მასზე რაღაცით მეტია. ნორმალიურობის მიმართებაში გაუცხოებულ მდგომარეობასთან ჩანს ეს „რაღაც მეტი“.

ნორმალურობა გარკვეულ ღირებულებით ვითარებას გამოხატავს. გაუცხოების დროს ადამიანი სხვა ღირებულებით სამყაროში ხვდება, კერძოდ, იგი იფარგლება მარტოოდენ ბიოლოგიური და ვიტალური ღირებულებით; მისი სა-

4 სხვა საკითხია, რომ ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ამგვარ მდგომარეობაში ყოფნა შეიძლება ამა თუ იმ ფსიქიკური დაავადების მიზეზი გახდეს.

ფიქრალ-საზრუნავი არ სცილდება საშუალება-ღირებულებათა სფეროს. სწორედ იმ გარემოებას, რომ ადამიანი იზღუდება საშუალება-ღირებულებებით, კ. მარქსი თვლის ადამიანის არსებისათვის არაბუნებრივად, ნამდვილი ადამიანური ბუნების დამახინჯებად.

გაუცხოებულ მდგომარეობაში ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური ვითარება დამახინჯებულია. როგორი უნდა იყოს მისი ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობა?

შრომა, საწარმოო ცხოვრება ადამიანისათვის არის მხოლოდ საშუალება მისი ერთ-ერთი მოთხოვნილების, ფიზიკური არსებობის შენახვის მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის. საწარმოო ცხოვრება არის გვარეობითი ცხოვრება. ესაა ცხოვრება, რომელიც ბადებს ცხოვრებას. თავისუფალი შეგნებული საქმიანობა შეადგენს სწორედ ადამიანის გვარეობით ხასიათს; ცხოვრება გამოდის ცხოვრების საშუალებად [5, გვ. 566].

ამრიგად, მივიღეთ ვითარება: შრომა არის ადამიანის გვარეობითი არსება, ადამიანი გაუცხოებულია შრომაში. სიძნელე აშკარაა. სადაა გამოსავალი?

კ. მარქსის აზრით, წარმოება მარტო ადამიანისათვის არაა დამახასიათებელი. ცხოველი აწარმოებს — იკეთებს ბუდეს, სოროს და სხვ. ზრუნავს თავისი ნაშეიერებისათვის. ცხოველი აკეთებს იმას, რაც თვითონ არის ან როგორც კ. მარქსი ამბობს, ცხოველი იგივეობრივია საკუთარი ცხოველქმედებისა. ადამიანი კი საკუთარ ცხოველქმედებას თავისი ნებისა და ცნობიერების საგნად იხდის. ადამიანი შეგნებული, ცნობიერი არსებაა: ეს მარქსის აზრით, არაა ისეთი განსაზღვრულობა, რომელსაც ადამიანი უშუალოდ ერწყმის. შეგნებული ცხოველქმედება უშუალოდ განასხვავებს ადამიანს ცხოველური ცხოველქმედებისაგან. სწორედ ამის წყალობით არის იგი გვარეობითი არსება [5, გვ. 566].

გაუცხოებული შრომის გამაუკუღმარებელი ზეგავლენა იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი, სწორედ იმიტომ რომ ის შეგნებული, ცნობიერი არსებაა, თავის ცხოველქმედებას, თავის არსებას აქცევს საკუთარი არსებობის შენარჩუნების მარტოდუნ საშუალებად.

ადამიანი, კ. მარქსის მიხედვით, ახდენს სამყაროში საკუთარი თავის დადგენას. ადამიანის როგორც გვარეობითი არსების დადგენა და თვითდადგენა გამოიხატება საგანთა სამყაროს პრაქტიკული შექმნით, არაორგანული ბუნების გადამუშავებით. ცხოველიც ახდენს ბუნების თავისებურ „დამუშავებას“, ისიც აწარმოებს. მაგრამ ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც უშუალოდ მას სჭირდება, ე. ი. აწარმოებს ცალმხრივად, ადამიანი კი აწარმოებს უნივერსალურად. ცხოველი ქმნის იმას, რაც მის ფიზიკურ მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებს, ადამიანი კი ქმნის მაშინაც, როცა მას ფიზიკური მოთხოვნილებები არ აწუხებენ. ადამიანი მატერიას ფორმებს მრავალნაირად, მათ შორის სილამაზის კანონების მიხედვითაც [5, გვ. 566].

ამრიგად, ადამიანი როგორც გვარეობითი არსება თავის თავს ადგენს იმით, რომ ახდენს საგნობრივი სამყაროს გადამუშავებას. ეს წარმოება არის ადამიანის გვარეობითი ცხოვრება. ამ წარმოების წყალობით, აღნიშნავს კ. მარქსი, ბუნება იქცევა ადამიანის ნაწარმოებად და მის სინამდვილედ. ადამიანი თავის თავს აორგავს არა მარტო ცნობიერებაში, არამედ ბუნებაშიც, იმით რომ ქმნის მეორე სამყაროს, კულტურის სამყაროს [5, გვ. 567].

გაუცხოებული შრომის დაძლევა, ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობის შენარჩუნება შესაძლებელია მაშინ, თუ ადამიანის გვარეობითი არსება (უნივერსალური, თავისუფალი მოქმედება, მატერიის გაფორმება სილამაზის



კანონების მიხედვით და სხვ.) განხილული იქნება უპირატესად როგორც მიზანი და არა უბრალოდ როგორც ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების საშუალება. როგორც ჩანს, ბუნებრივ-ნორმალური ვითარების დამკვიდრება არსებითად ღირებულებათა ურთიერთობის, კერძოდ, საშუალება-ღირებულებათა და მიზანღარებულებათა ურთიერთობის საკითხია. ნორმალურობა შეიძლება ვიანროთ როგორც ისეთი ვითარება ან ღირებულებათა ისეთი წესრიგი, რომელშიც ადამიანის გვარეობითი არსება განიხილება როგორც მიზანი და უპირატესად მიზანი.

თუ ასე გავიგებთ ნორმალურობის არსს, მაშინ ძნელი არაა, იმის დანახვა, რომ იგი ამავე დროს, ზნეობრივი კულტურის არსებითი პარამეტრი იქნება. რეგულატიური ფუნქციის მიუხედავად, ზნეობრივი კულტურა ინარჩუნებს თავისთავად ღირებულებას. იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანის გვარეობითი არსების ღირებულება დგინდება ზნეობრივ კულტურაში, იმავე შრომით დგინდება ამ კულტურის თავისთავადი ღირებულება.

ზნეობრივი კულტურა როგორც სოციალური ცხოვრების, კერძოდ კულტურის არსებითი ელემენტი არ არის ერთ დონეზე გაჩერებული, უძრავი და უცვლელი. ზნეობრივი კულტურა ვითარდება, განიცდის პროგრესს. მას სხვა ფაქტორები განაპირობებენ.

როგორც ცნობილია, კულტურის როგორც ზედნაშენური მოვლენის საბოლოო განმსაზღვრელს, მარქსიზმის მიხედვით, ეკონომიკური ფაქტორი წარმოადგენს. ცნობილია ისიც, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები სცნობდნენ ზედნაშენური მოვლენებს (და მათსადავამე, კულტურისაც) შეფარდებით დამოუკიდებლობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ კულტურასაც, ისევე როგორც სხვა ზედნაშენურ მოვლენებს, მათს წინსვლას თუ უკანსვლას, პროგრესს თუ რეგრესს სხვა, სპეციფიკური ფაქტორებიც უნდა განაპირობებდნენ.

ზემოთ უკვე ნაჩვენებია იყო, რომ ზნეობრივი კულტურა, სტრუქტურულად, რამდენიმე ფენისაგან შედგება. ვასაგებია, რომ ზნეობრივი კულტურის განვითარება არ შეიძლება მხოლოდ ერთი რომელიმე ფენის პროგრესით ან რეგრესით გაიხსაზღვროს. მაგალითად, ეთიკური აზროვნების კულტურა (ამა თუ იმ ეპოქაში, ამა თუ იმ ხალხში შეიძლება მაღალი იყოს, მაგრამ ქცევის კულტურა ჩამორჩებოდეს, ან პირიქით და სხვ.). იმ შემთხვევაში კი როცა ზნეობრივი კულტურის ყველა ფენა დაახლოებით თანაბარ პროგრესიას განიცდის, მაშინაც აქტუალურია საკითხი იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს ზნეობრივი კულტურის დონის მაჩვენებელი.

რეალური ცხოვრების თვალსაზრისით ზნეობრივი კულტურის დონის მაჩვენებელი შეიძლება იყოს მოცემული საზოგადოების ეკონომიკის, პოლიტიკის, სამართლის, იდეოლოგიის დონე. იმის მიხედვით, თუ სოციალური ცხოვრების კომპონენტები როგორ არიან ეთიკურობით „გაყლენითლი“ შეიძლება ზნეობრივი კულტურის ამა თუ იმ დონეზე ვილაპარაკოთ.

ზნეობრივი კულტურა გველაპარაკება ადამიანის არა მარტო შეგნებაზე, კეთილ ნებაზე ან ქცევის გარკვეულობაზე. ზნეობრივი კულტურა ლაპარაკობს ადამიანის სოფიერების შესახებ. თავისი სპეციფიკის გამო, ზნეობრივი კულტურას ადამიანის სოფიერებას შესახებ თავისი სპეციფიკის გამო, ზნეობრივი კულტურას ფიერების ნორმალურობა, უფრო ზუსტად ბუნებრივ-ნორმალურობა ნიშნავს. სამყაროში ადამიანის საკადრისი მიზნებისათვის, ადამიანის, როგორც უპირატესად მიზან-ღირებულებისათვის ხელის შეწყობას. თავის მხრივ ეს სხვა არაფერ

მთარ ჯიოვანი

კულტურის ადგილი საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური
განვითარების დაჩქარებაში

ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის 70 წლისთავს ჩვენი ქვეყანა ხვდება საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარების, მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების რევოლუციური გარდაქმნის პირობებში. საზოგადოებრივი ცხოვრების განახლების პროცესი აგრძელებს იმ მოძრაობას, რასაც დასაბამი მისცა ოქტომბრის რევოლუციამ. საზოგადოებათმოდუნობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა გაიაზროს ჩვენი საზოგადოების განვითარების მიმართულებანი, გაარკვიოს კულტურის ადგილი ამ განვითარებაში.

თანამედროვე ეტაზე საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ინტენსიურ მეთოდებს, მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევების სწრაფ დაწერგვას სახალხო მეურნეობაში და წარმოების პროცესის ოპტიმალურ ორგანიზაციას, რაც განაპირობებს ადამიანის ფაქტორის და, შესაბამისად, კულტურის როლის ზრდას. მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების სტიმულირება და მისი მიღწევების ეფექტიანი დაწერგვა მოითხოვს კადრების კვალიფიკაციის განუწყვეტელ ზრდას და არა მარტო მეცნიერული კვლევის გაძლიერებას, არამედ აგრეთვე ყოველი მუშაის შეიარაღებას მეცნიერული ცოდნის მონაპოვრობით. წარმოების პროცესში შრომის ნაყოფიერების ზრდისათვის, თავის მხრივ, აუცილებელია სოციალური სფეროს ინტენსიური განვითარება, არამწარმოებლურ სფეროში ადამიანთა საქმიანობის რაციონალური ორგანიზაცია. ამიტომ საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებისათვის აუცილებელია ამაღლდეს როგორც საზოგადოების, ისე პიროვნების კულტურა ადამიანთა საქმიანობის ყველა სფეროში — წარმოების, ყოფის, მართვის, ადამიანთა ურთიერთობის სფეროებში.

საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებისათვის სულ უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება არა მარტო ადამიანთა ცოდნასა და კვალიფიკაციას, არამედ მათ ზოგად კულტურას, მსოფლმხედველობას, რწმენას, საზოგადოების მიზნებისადმი მათ დადებით დამოკიდებულებას, მზადყოფნას ამ მიზნების განხორციელებისათვის საქმიანობაში აქტიური მონაწილეობის მისაღებად. საზოგადოების განვითარებასთან ერთად იზრდება პიროვნების არა მარტო ინტელექტუალური აზროვნების კულტურა, არამედ, აგრეთვე მისი ემოციურა, გრძნობების კულტურის მნიშვნელობა.

კულტურა არ დაიყვანება საზოგადოების მიერ დაგროვილ ცოდნასა და ადამიანთა ფიზიკური და სულიერი უნარების განვითარების დონეზე. კულტურის უფრო ღრმა საფუძველს შეადგენს ის, თუ რა ღირებულებებია მასში განხორციელებული, რა არის უფრო მეტად დაფასებული, რა ღირებულებითი ორი-



ენტაციებით ხელმძღვანელობენ თავის საქმიანობაში ადამიანები. საზოგადოებრივ განვითარებასთან ერთად იზრდება ადამიანთა ღირებულებითი ორიენტაციების როლი: თუ საზოგადოების განვითარების დაბალ საფეხურზე ადამიანთა მოქმედებას უპირატესად განსაზღვრავდა არსებობის საშუალებებზე ზრუნვა, საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ადამიანები აღარ კმაყოფილდებიან მხოლოდ არსებობის შენარჩუნებაზე ზრუნვით, ისინი სულ უფრო მაღალ ბოთხოვნებს უყენებენ ცხოვრებას. მათ უბრალოდ არსებობა კი არ სურთ, არამედ ღირსეულად ცხოვრება, ხოლო ადამიანების მიერ თავისი ცხოვრების შეფასება იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ ესმით მათ ცხოვრების აზრი, ადამიანის დანიშნულება. ადამიანთა საზოგადოებრივ აქტივობას განსაზღვრავს ის, თუ როგორია მისი ღირებულებითი ორიენტაციები და რამდენად არიან ისინი დარწმუნებული იმაში, რომ საზოგადოება, სადაც ისინი ცხოვრობენ, ხელს უწყობს ამ ღირებულებათა რეალიზაციას.

ჩვენი საზოგადოების განვითარების კვალობაზე სულ უფრო გაიზრდება საზოგადოებისა და პიროვნების კულტურის მნიშვნელობა, განსაკუთრებით წინ წამოიწევეს მისი თვისებრივი მხარე, ღირებულებითი ორიენტაციების როლი, საზოგადოებისა და პიროვნების ცხოვრებისეულ მიზნებს შორის პარამონათულო ორიენტირების აუცილებლობის შეგნება. ამის შესაბამისად, საზოგადოების ყურადღება სულ უფრო მეტად მიექცევა კულტურის თვისებრივ მახვილებლს, კულტურის სტრუქტურას, ადამიანთა ღირებულებითი ორიენტაციების, მათი რწმენის, იდეალების ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებას. ადამიანთა კულტურის ამალღების ფორმებიდან უპირატესად განვითარდება ისეთები, რომლებიც არა მარტო ინთრომარიალს მიასწვდიან მათ და უბრალოდ კი არ შეაკსებენ მათ თავისუფალ დროს, არამედ დადებით ზემოქმედებას მოახდენენ მათ თვითგანვითარებაზე, თვითშეგნებაზე. მოითხოვენ მათს ზემოქმედებით აქტივობას, ფორმები, რომლებიც მოითხოვენ მისი პირველი დამოუკიდებელი გადაწყვეტილების მიღებას და ითვალისწინებენ მის პროფესიულ და პიროვნულ ინტერესებს.

სოციალისტური საზოგადოების განვითარების კვალობაზე იზრდება ყურადღება ადამიანისადმი არა მარტო იმიტომ, რომ ადამიანი წარმოადგენს საზოგადოებრივი განვითარების უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს, არამედ იმიტომაც, რომ საზოგადოების ეკონომიკური განვითარება თვითმიზანი კი არ არის, არამედ სწორედ ადამიანის, მისი ყველა უნარის განვითარებას, მისი ცხოვრების გონივრულ მოწყობას ემსახურება. ამის შესატყვისად კულტურის მნიშვნელობაც განსაზღვრულია არა მარტო იმიტომ, რომ საზოგადოების განვითარება ზეერად არის დამოკიდებული ადამიანთა აზროვნების კულტურაზე, მათი პოლიტიკური, ზნეობრივი, მხატვრული კულტურის დონეზე, არამედ უფრო იმიტომ, რომ ადამიანის, მისი უნარების განვითარება საზოგადოების უმთავრესი მიზანია, ხოლო ეს განვითარება უწინარეს ყოვლისა ადამიანის კულტურის სრულყოფით არის შესაძლებელი. იმიტომ საზოგადოების სოციალური და ეკონომიკური განვითარება სულ უფრო მეტად და პირდაპირ დაექვემდებარება მისი ყველა წევრის ფიზიკური და სულიერი ძალების განვითარებას. მათი მატერიალური და, განსაკუთრებით, სულიერი მოთხოვნების დაკმაყოფილებას.

ადამიანის კულტურის დონის ამალღება მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მისი შრომის ეფექტიანობას. მაგრამ შრომის კულტურის ამალღების საჭიროებას განაპირობებს არა მარტო მისი გავლენა შრომის მწარმოებლურობაზე, არამედ უფრო ის, რომ შრომა ადამიანის საქმიანობის, მისი უნარების გამოყენების უმნიშვნელოვანესი სფეროა და ამ სფეროში უნდა მოხდეს, უწინარეს ყოვლისა,

ადამიანის ცხოვრებისეული მიზნების რეალიზაცია. ადამიანის მიერ თავისი ცხოვრების აზრიანობის, ღირებულების განცდის უმნიშვნელოვანესი საშუალება იქნება, რომ მას კმაყოფილებას აძლევდეს შრომა არა მარტო ანაზღაურებით, არც მხოლოდ მისი სარგებლობიანობის შეგნებით. არამედ უმჯობესად შრომის პროცესში თავისი შემოქმედებითი უნარების რეალიზაციით. ამისათვის კი შრომა სულ უფრო მეტად უნდა გახდეს შემოქმედებითი, უფრო მეტად განთავისუფლდეს მექანიკურობის, მონოტონურობის ელემენტებისაგან. ამ მიზანს დაქვემდებარება შრომის მეცნიერული ორგანიზაცია, ერთი მხრივ, და მშრომელთა კვალიფიკაციის, მისი განათლების დონის ამაღლება, მათი ტექნიკური შემოქმედების, გამომგონებლური და რაციონალიზატორული საქმიანობის სტიმულირება.

შრომის, წარმოების კულტურის განვითარებასთან ერთად საზოგადოების უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა ადამიანთა ურთიერთობის კულტურის ამაღლება, ურთიერთობისა, რომელიც მოიცავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ფართო სფეროს — შრომის უშუალო პროცესიდან დაწყებული და დამთავრებული პიროვნული ურთიერთობებით. რადგან სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში განიცდის ადამიანი მნიშვნელოვანწილად თავისი როგორც პიროვნების ღირებულებას, საზოგადოების ამოცანაა ყოველ შრომით კოლექტივში ჯანსაღი, ურთიერთპატივისცემისა და ურთიერთდახმარების მორალურ-ფსიქოლოგიური ატმოსფეროს შექმნა და განმტკიცება, აგრეთვე სხვა კოლექტივებთან ურთიერთთანამშრომლობის კულტურის ამაღლება, რაც აუცილებელია არა მარტო წარმოების პროცესის ოპტიმალური ორგანიზაციისათვის, არამედ მთელს საზოგადოებაში კოლექტიურობის, ურთიერთკეთილგანწყობის სულისკვეთების დასამკვიდრებლად. ადამიანთა ურთიერთობის კულტურის ამაღლებას ხელს შეუწყობს აგრეთვე საზოგადოების მეცადინეობა ცხოვრების ყველა სფეროში ნეგატიური მოვლენების აღმოსაფხვრელად, სოციალური სამართლიანობის პრინციპის მთელი სისრულით ასამოქმედებლად, აგრეთვე ეროვნებათაშორისო ურთიერთობებში უთანასწორობისა და უნდობლობის ყოველგვარი ნაშთების აღმოსაფხვრელად.

საზოგადოების განვითარებასთან ერთად სულ უფრო განმტკიცდება მისი სოციალური ერთიანობა, მაგრამ ეს კულტურის უმნიშვნელოვანეს ღირებულებათა, მისი მრავალფეროვნების დაკარგვას კი არ გამოიწვევს, არამედ მის გაფურჩქინებასა და განვითარებას. რაც უფრო ერთიანი იქნება საზოგადოება სოციალურად, მით უფრო ნაკლები საფუძველი ექნებათ ადამიანებს ურთიერთუნდობლობისათვის, მით უფრო მეტ პატივს სცემენ სხვა ადამიანების, სხვა კულტურულ ერთიანობათა წარმომადგენლებს. ამდენად სულ უფრო მეტი გასაქანი მიეცემა კულტურის დილოგურ ხასიათს, რაც გულისხმობს ყოველი ადამიანის თავისებულების, მისი შეხედულებების, ღირებულებებით ორიენტაციების პატივისცემას და არ გამოირჩევათ კამათსა და შეჯიბრებას, ოღონდ ეს კამათი და შეჯიბრება უფრო მეტად იქნება დილოგური ხასიათის და სხვა ადამიანების, მათი კულტურის გაგებას დაემყარება. ადამიანთა ჰარმონიული განვითარება სულ უფრო მეტად იქნება საზოგადოების პრაქტიკული მიზანი, იგი საშუალებას მისცემს ადამიანებს, მათ შორის სხვადასხვა კულტურების წარმომადგენლებს, უფრო კარგად გაუგონ ერთმანეთს და, ამევე დროს, რამდენადაც ჰარმონიული განვითარება არ გამოირჩევათ მათი ამა თუ იმ უნარის უპირატეს განვითარებას, ხელს შეუწყობს კულტურის მრავალმხრივ განვითარებას.

საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება თანამედროვე პირობებში მნიშვნელოვანწილად არის დამოკიდებული გლობალური პრობლემების — ომისა და მშვიდობის, ეკოლოგიურ, დემოგრაფიულ და სხვ. — გადაჭრაზე. ამ პრობლემების გადაჭრისათვის კი არ არის საკმარისი მხოლოდ ეკონომიკური და ტექნიკური ღონისძიებების განხორციელება. ისინი მოითხოვენ ახლებურ მიდგომას, ახალ სტრატეგიას, რომლის რეალიზაცია დამოკიდებულია მთელი კაცობრიობის ძალისხმევაზე. ხოლო კაცობრიობის შეთანხმებული მოქმედება გლობალური პრობლემების გადასაჭრელად იმით განისაზღვრება, თუ რამდენად შეძლებენ სახელმწიფოები და ხალხები დადგენენ ვიწრო ეგოისტურ ინტერესებზე მაღლა, რამდენად ფართო იქნება მათი თვალსაწიერი, ე. ი. განისაზღვრება მათი კულტურით. გლობალური პრობლემების გადაჭრა მოითხოვს საზოგადოებისაგან ხანგრძლივი პერსპექტივის გათვალისწინების უნარს, წინდახედულობას, რათა დროებითი სარგებლობიანობის გამოდევნებით უფრო დიდი ზიანი არ მივაყენოთ სახალხო მეურნეობასა და მთლიანად საზოგადოებას, ადამიანს, რათა თუნდაც ორი სისტემის შეჯახბრში დროებითი უპირატესობის მოპოვების სურვილმა არ დაჩრდილოს უფრო ხანგრძლივი პერსპექტივა, ზიანი არ მიაყენოს სოციალიზმის როგორც ჰუმანური საზოგადოებრივი წყობილების პრესტიჟს.

საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება დღეს რთულ ეკოლოგიურ სიტუაციაში მიმდინარეობს. საზოგადოებრივი წარმოების მიღწეული დონე სულ უფრო მნიშვნელოვან ზემოქმედებას ახდენს ეკოლოგიურ გარემოზე, ჩვენი პლანეტის ბუნებაზე. რისი შედეგების მკვესიმალური გავლენისწინებაა აუცილებელი კაცობრიობის ისტორიის პერსპექტივისათვის. ბუნებისადმი ადამიანის დამოკიდებულებაში გაზრდილი სიძნელეების გადასაჭრელად აუცილებელია წარმოების კულტურის ამღლება, უნარჩენო წარმოების ციკლზე სულ უფრო მეტად გადასვლა, ენერჯის ახალი წყაროების გამოხაზვა, ამასთან უპირატესობა უნდა მიეცეს იმგვარ წყაროებს, რომლებიც არ დაარღვევენ წონასწორობას ადამიანსა და ბუნებას შორის. თვით ამგვარი ძიების ეფექტიანობისათვის აუცილებელი იქნება ბუნებისადმი ახალი დამოკიდებულების დამკვიდრება, დამოკიდებულებისა, რომელიც დაემყარება ბუნების თავისთავადი ღირებულების აღიარებას, ორიენტირებული იქნება ბუნებასთან დიალოგურ ურთიერთობაზე და არა მასზე ცალმხრივ ბატონობაზე. ბუნებასთან პარმონიული ურთიერთობის უზრუნველსაყოფად აუცილებელია მთელი საზოგადოებისა და პიროვნების ეკოლოგიური კულტურის ამღლება, ბუნებისადმი დამოკიდებულების როგორც კულტურის უმნიშვნელოვანესი კრიტერიუმის დამკვიდრება.

კულტურას მნიშვნელოვანი როლი აქვს ისეთი გლობალური პრობლემის გადაჭრაშიც, როგორცაა დემოგრაფიული პრობლემა. კულტურის როლი ამ მხრივ ორგვარია: ერთი მხრივ, კულტურის, ცივილიზაციის განვითარების შედეგად იზრდება ადამიანის სიცოცხლის საშუალო ხანგრძლივობა, ხოლო ტექნიკურ პროგრესს პერსპექტივაში შესაძლებელია მოაყვეს წარმოების უშუალო პროცესში მანქანების მიერ ადამიანების გამოდევნა, რამაც შეიძლება წარმოშვას ჰარბი მუშახელი, თუ შესატყვისი ღონისძიებანი არ იქნა მოფიქრებული და გატარებული. მეორე მხრივ, კულტურის განვითარებას უკავშირდება შობადობის დაკემა, რაც დემოგრაფიულ სიძნელეებს უქმნის განვითარებულ ქვეყნებს, ხოლო განვითარებულ ქვეყნებს იმის იმედს უქმნის, რომ ისინი შეძლებენ მოსახლეობის სწრაფი ზრდით გამოწვეული სიძნელეების გადაჭრას. დემოგრაფიული სიძნელეების გადაჭრას ხელს შეუწყობს კულტურის განვითარების შემდეგი მიმართულებები: სოციალური კულტურის ამღლების შედეგად ხანდაზმული

ადამიანების ცოდნისა და გამოცდილების საზოგადოებრივად სასარგებლოდ უფრო რაციონალური გამოყენება; განვითარებადი ქვეყნების კულტურის დონის ამაღლების სტიმულირება; ყველა, მათ შორის მცირერიცხოვანი მოსახლეობის მქონე ერების სრული თანასწორობის დამყარება, ხალხებისა და სახელმწიფოების ურთიერთობის დამყარება ნდობაზე, რაც გამორიცხავს დემოკრატიული პოლიტიკის დაქვემდებარებას სამხედრო-პოლიტიკური მიზნებისადმი.

განსაკუთრებით დღეის კულტურის მნიშვნელობა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის იმგვარად წარმართვაში, რომ მაქსიმალურად შემციირდეს ტექნიკური პროგრესის შესაძლო უარყოფითი შედეგები, ადამიანთა ღირებულებით ორიენტაციებზე მისი უარყოფითი გავლენა, ჰუმანიტარული ღირებულებების დევალვაცია, ადამიანის ემოციური სამყაროს გაღარიბება, ანტიჰუმანური მიზნებისათვის მიზნების დაქვემდებარება. თავიდან ავაკცილოს ადამიანის ცხოვრებისეული პრობლემების გადაჭრა ტექნოკრატიული პოზიციებიდან. საზოგადოების, ტექნიკის, თვით კულტურის განვითარების კვალობაზე სულ უფრო დიდ მნიშვნელობას შეიძენს კულტურის ჰუმანისტური ორიენტაციები.

კულტურის როლის ზრდას საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებაში განსაზღვრავს თვით სოციალისტური წყობილების ხასიათი. სოციალისტური საზოგადოების განვითარების გეგმაზომიერი ხასიათი, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ეს განვითარება ინტენსიური მეთოდებით უნდა მოხდეს, სულ უფრო მეტად საჭიროებს მართვის კულტურის სრულყოფას. რადგან სახალხო მეურნეობის მართვა საჭიროებს მრავალი ეკონომიკური, სოციალური ადამიანური ფაქტორის გათვალისწინებას, ის ვერ განხორციელდება საზოგადოებისა და პიროვნების კულტურის ამაღლების გარეშე. თვით სოციალისტური საზოგადოების საფუძველი — საზოგადოებრივი საკუთრება — ადამიანის კულტურას გაცილებით უფრო მაღალ მოთხოვნებს უყენებს, ვიდრე წინააღვლილ საზოგადოებანი. წარმოებით საშუალებათა ნამდვილი განსაზოგადოება და საზოგადოებრივი საკუთრების შემდგომი განმტკიცება საჭიროებს, ერთი მხრივ, ეკონომიკის ისეთ ორგანიზაციას, რომელიც ამ საკუთრების ბუნების შესატყვისი იქნება და კარგად შეახამებს საზოგადოებისა და ინდივიდების ინტერესებს, ხოლო მეორე მხრივ, ინდივიდისაგან მოითხოვს მაღალ სოციალურ კულტურას, იმის შეგნებას, რომ თითოეული ადამიანის მოთხოვნილებათა და ინტერესების დაკმაყოფილების საფუძველია საზოგადოებრივ მოთხოვნილებათა და ინტერესების დაკმაყოფილება.

კულტურის როლის ზრდა სოციალისტურ საზოგადოებაში, უწინარეს ყოვლისა, იმით არის განსაზღვრული, რომ ადამიანი წარმოადგენს ამ საზოგადოების მიზანს. საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელ მხარეს — სწარმოო ძალესა და წარმოებით ურთიერთობებს — თავისთავადი მნიშვნელობა კი არა აქვს, არამედ ადამიანთა უნარების გაშლა-განვითარებას, ადამიანისათვის ადამიანური ცხოვრების პირობების შექმნას ემსახურება, ცხოვრების ადამიანური პირობები კი გულისხმობენ კულტურულ ღირებულებათა შექმნისა და ათვისების უნარსაც, გულისხმობენ პიროვნების მაღალ კულტურას. პიროვნების მაღალი კულტურა, თავის მხრივ, მოიცავს სხვა ადამიანის პიროვნების, მისი კულტურის პატივისცემის უნარსაც, ადამიანის მიერ კულტურის დიალოგური ბუნების გაგებასა და ათვისებას.

კულტურის მზარდი როლი სოციალისტურ საზოგადოებაში განპირობებულია აგრეთვე თვით სოციალისტურ ურთიერთობათა ბუნებით. ისინი თავისი არსით ურთიერთდამარბისა და ურთიერთამხანაგობის ურთიერთობებია და

გულისხმობენ სათანადო ფსიქოლოგიურ დამოკიდებულებასაც, რაც ადამიანური ურთიერთობის კულტურას მოიცავს. სოციალისტური საკუთრება არის ადამიანთა ამგვარი ურთიერთობის კულტურის ჩამოყალიბების საფუძველი. მაგრამ რადგან თვით სოციალისტური საკუთრების დამყარდება ადამიანთა შეგნებულ მოღვაწეობას გულისხმობს, ურთიერთდახმარებისა და ურთიერთმანანაგობის ურთიერთობათა ჩამოყალიბებაც ამგვარ შეგნებულ მოქმედებას და, მასადაამე, პიროვნების კულტურის მაღალ დონეს საჭიროებს. ამის შესატყვისად გატარებული იქნება ღონისძიებანი, რომლებიც ხელს შეუწყობენ ამგვარი ურთიერთობის კულტურის დამკვიდრებას საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში — კოლექტივების ცხოვრებაში, საწარმოების სამეურნეო ურთიერთობაში, სხვადასხვა სოციალურ და ასაკობრივ ჯგუფთა ურთიერთობაში და სხვ. ამ ამოცანების გადაჭრაში გაერთიანდება სხვადასხვა სახელმწიფოებრივ დაწესებულებებთან ერთად ამჟამად გაცალკეებულად არსებული საზოგადოებრივი, იდეოლოგიური და საგანმანათლებლო ორგანიზაციები — „ცოდნა“, „კულტურის ფონდი“, პარტიულ-საგანმანათლებლო ორგანიზაციები — საქმიანობა.

განსაკუთრებით იზრდება სოციალისტური კულტურის როლი ერების ურთიერთდაახლოებისა და ყოველმხრივი განვითარების საქმეში. სოციალისტური საზოგადოების ბუნება საფუძველს ქმნის როგორც ერთა დაახლოების, ისე მათი კულტურის აყვავებისათვის, მაგრამ სოციალიზმის დროსაც შეიძლება ერთა ურთიერთდაახლოებამ მანიევილირებელი ზეგავლენა მოახდინოს მათს კულტურაზე, ზოლო ერების თვითმყოფი კულტურების განვითარებამ წარმოშვას დაპირისპირებისა და მტრული დამოკიდებულების გამოვლენები. ეროვნული პოლიტიკა ამიტომ მიმართული იქნება იქითკენ, რომ თავიდან იქნეს აცილებული ეს მოვლენები ერებისა და მათი კულტურების ურთიერთობაში. შემდგომ სრულიყოფა რესპუბლიკებისა და ეროვნულ ოლქებს შორის ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობანი, უფრო ინტენსიური და სისტემატური ხასიათი მიეცემა კულტურულ ურთიერთობებს ერებს შორის, გაფართოვდება მოძმე რესპუბლიკების ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშების თარგმნა, სისტემატური ხასიათი მიეცემა რადიო და ტელეპროგრამების გაცვლას, კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებებისა და პოლიტიკური განათლების ქსელის მუშაობაში უფრო ფართო ადგილს დაიკავებს ეროვნულ ურთიერთობათა და ერებს შორის კულტურულ ურთიერთობათა საკითხები.

თუ სოციალისტურ საზოგადოებაში გაიზარდა კულტურის როლი საერთოდ, საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარების პერიოდში წინ წამოიწევს კულტურის ჰუმანისტური ფუნქცია, მისი ღერებულებით ასპექტი. ამას ხელს შეუწყობს საგანგებო ღონისძიებანი, რომელთა მიზანი იქნება წინააღმდეგობა გაეწიოს ტექნიკური პროგრესის შესაძლო უარყოფით შედეგებს, მისგან გამომდინარე ტექნოკრატიულ ტენდენციას. საზოგადოებისა და თვით კულტურის განვითარების კვალობაზე სულ უფრო ცხადი გახდება, რომ ადამიანთა ცხოვრების წესი, მათი თვითშეგნება და თვითგრძნობა დამოკიდებულია არა იმდენად ტექნიკურ მიღწევებსა და ნივთიერ კომფორტზე, რამდენადაც იმ მნიშვნელობაზე, რასაც ადამიანი მათ ანიჭებს, არა იმდენად იმაზე, თუ რა ნივთიერ სიმდიდრეს ფლობენ ადამიანები, რამდენად სრულყოფილი ტექნიკური საშუალებები აქვთ მატერიალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად და გასართობად, რამდენადაა გამსუვალული მათი საქმიანობა ადამიანური ემოციებით, ადამიანური ურთიერთობის სიბოთით, რამდენად არის დაქვემდებარებული მათი შრომითი თუ სხვა საქმიანობა ჰუმანისტურ მიზნებს.



კულტურის ჰუმანიტური ასპექტების წინ წამოწევა არ უპირისპირდება ადამიანის ზრუნვას საარსებო მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად. პირიქით, კულტურის ჰუმანიტურ ასპექტზე ზრუნვა იმიტომაც არის აუცილებელი, რომ ამის გარეშე საზოგადოების მატერიალურ ძალთა განვითარებამ, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებამ კაცობრიობა შეიძლება მიიყვანოს თერაპიულად ვულ კატასტროფამდე, რომელიც მოასწავებს კაცობრიობის მოსპობას. ასეთ პირობებში ადამიანის არსებობის შენარჩუნება, დედამიწაზე საერთოდ სიცოცხლის შენარჩუნება გადაიქცა კაცობრიობის ერთ-ერთ უმაღლეს ღირებულებად, ხოლო მისთვის ბრძოლა — ადამიანის სულიერი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს შინაარსად. ამ მიზანს დაექვემდებარება სოციალისტური სახელმწიფოს საერთაშორისო საქმიანობაც, აგრეთვე მეცნიერების, განსაკუთრებით მისი ტექნიკური და ბიოლოგიური დარგების ასტროფიზიკისა და კოსმონავტიკის განვითარება.

იმ ვითარებაში, როცა საზოგადოებრივი განვითარების თანამედროვე ეტაპზე ადამიანის მიერ შექმნილი ტექნიკური საშუალებები საფრთხეს უქმნიან კაცობრიობის არსებობას, განსაკუთრებით წინ წამოიწევა კულტურაში ზოგადსაკაცობრიო ელემენტებმა და უფრო აშკარა გახდა, რომ კულტურის, საზოგადოებრივი პროგრესის საბოლოო კრიტერიუმი სწორედ ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებანია. ამის შეგნების განმტკიცებას არ მოჰყვება სოციალური სისტემების დაპირისპირებულობის გაუქმება ან შერბილება, მაგრამ იგი გამოიწვევს მეტ მისწრაფებას დილოგურობისაკენ, უფრო მეცნიერული გახდება ამ დილოგის პროცესში არგუმენტაცია, მიმართული სოციალისტური სისტემის უპირატესობის დასაბუთებლად, გაიზრდება ინფორმაციის გაცვლა ორი სისტემის ქვეყნებს შორის, უფრო ფართო ღონისძიებანი იქნება გატარებული გლობალური პრობლემების გადასაწყვეტად, საზოგადოება უფრო მეტად იქნება ორიენტირებული კაცობრიობის საერთო მიზნების გადაწყვეტაზე, სოციალური სისტემის შეჯიბრის გადატანაზე ეკონომიკისა და კულტურის სფეროში.

რაც უფრო მეტად შეიგნებს კაცობრიობა თავის ერთიანობას, რაც უფრო მეტად ირწმუნებს საერთო პრობლემების გადაწყვეტაში ინტერესების ერთიანობას, მით უფრო მიუახლოვდება კაცობრიობა თავისი განვითარების ახალ ეტაპს, რომელიც შესაბამისი იქნება ადამიანის როგორც გონიერი არსებისა: კაცობრიობა სულ უფრო მეტად შეიგნებს თავის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას როგორც, დღემდე არსებული მონაცემებით, გონების ერთადერთი მატარებლისა სამყაროში, იგი უფრო მეტად შეეცდება მოაწყოს თავისი ცხოვრება გონების შესაბამისად, გონიერულ საწყისებზე, თავის ძირითად საქმიანობას მიმართავს ანა შინაგანი კონფლიქტების გასამწვავებლად, არამედ კაცობრიობის როგორც მთლიანობის არსებობის განსამტკიცებლად, მისთვის მეტი ჰუმანიტური ხასიათის მისაცემად და კოსმოსში შესაძლებელი დედამიწისგარეშე ცივილიზაციების საძიებლად, მათთან დილოგური ურთიერთობისათვის მზადყოფნის და ჰუმანიზმისათვის, კულტურისათვის გლობალური, კოსმოსური ხასიათის მისაცემად. სოციალიზმი და მისი კულტურა ამგვარი მოძრაობის ავანგარდულ ძალად წარმოგვიდგება. კულტურის ამგვარი მიმართულობა განსაზღვრავს საქართველონ კულტურის განვითარებასაც.



О. И. ДЖИОЕВ

РОЛЬ КУЛЬТУРЫ В УСКОРЕНИИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Резюме

В ускорении социально-экономического развития нашего общества возрастает роль человеческого фактора и, соответственно, культуры. При этом все большее значение приобретают качественные показатели культуры, ее направленность, ее ценностные ориентации.

Возрастание роли культуры обусловлено не только тем, что ускорение общественного развития невозможно без повышения культурного уровня трудящихся, но и тем, что конечной целью самого развития общества является всестороннее развитие человека, разумное устройство его жизни.

Развитие культуры в значительной мере будет способствовать решению глобальных проблем современности — проблемы войны и мира, экологической, демографической и иных проблем.

Усиление роли культуры вытекает из самого характера социалистического общества, преимущества которого не могут проявиться без оптимального управления экономики, без максимального повышения активности каждого человека, что предполагает и повышение его культурного уровня.

На современном этапе на первый план выдвигаются гуманистические аспекты культуры, что делает необходимой их интенсивную разработку обществоведами.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მიხეილ პიპინაძე

სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის მიცნობითი
ურთიერთობის შესახებ

(ტექსტზე სავლე წერეთლის დაბადების 80 წლისთავს)

შეუძლებელია სავლე წერეთლის შემოქმედება განვიხილოთ და შევაფასოთ იმ ფუნდამენტური მოვლენის საერთო კონტექსტის გარეშე, რომელსაც ჩვენ შეიძლება ვუწოდოთ „დიალექტიკური ლოგიკა საქართველოში“ და, მით უმეტეს, სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის მეცნიერულ შემოქმედებათა ურთიერთდამოკიდებულების გარეშე, რამაც არსებითი, მაღალი აზრის მიმცემი და დომინირებული როლი შეასრულა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ამ ახალ გამოხატულებაში.

სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის ურთიერთობა იყო განსაკუთრებული სახის მეცნიერულად ურთიერთგანპირობებული დამოკიდებულებაც, სოლიდარობაც და მეტად სასარგებლო პრინციპული კამათიც, რომლის უცვლელი თანმხლები და პირობა იყო მათი დიდი ადამიანური მეგობრობა.

1961 წელს ამ სტრუქტურების ავტორს წილად ხვდა ბედნიერება მონაწილეობა მიეღო ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ მოწყობილ „საჯარო დისკუსიაში ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ“, რომელზეც წარმოდგენილი იყო ქართველ ფილოსოფოსთა მთელი ელიტა: შალვა ნუცუბიძე, კონსტანტინე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი და ლევან გოციელი.

ამ დისკუსიის ფაქტობრივი მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ ის შესაძლებელი გახდა მხოლოდ და მხოლოდ იმ საფუძველზე, რომ ამ დროისათვის ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა დიალექტიკური ლოგიკა წარმოგვიდგინა უკვე როგორც გარკვეული ლოგიკური თეორია, მისი პირდაპირი წარმომადგენლებითა და მომხრეებით, ხოლო, მეორეს მხრივ, ცხადად ჩამოყალიბდა მის მოწინააღმდეგეთა ძლიერი ბანაკიც.

ამ დისკუსიის დიდი მნიშვნელობა იმაშია, რომ აქ ეს ლოგიკური თეორია წარმოდგა არა როგორც ჯერ კიდევ პიპინაძის კმნილება, არამედ სათანადო მეცნიერული სისტემების სახით, რომელთაც გააჩნიათ დასაბუთების დიდი ძალა და, ამასთან, უნარი შემართებითი პრინციპულობით და უპირისპირდნენ ფორმალური ლოგიკის კონცეფციას, როგორც ერთადერთ შესაძლებელი ლოგიკის თვალსაზრისს, მათ შორის მათემატკური ლოგიკის, როგორც თავისთავადი მნიშვნელობითი ლოგიკის, თვალსაზრისს; ამასთან ერთად, ფორმალური ლოგიკის პლატფორმა ძლიერი იყო სწორედ თავისი ოპოზიციური მნიშვნელობით, რაც თვით დიალექტიკური ლოგიკის კონცეფციისათვისაც იყო აუცილებელი, ვინაიდან მას ისეთი საწინააღმდეგო გამოცედა ესაჭიროებოდა, რომლის დროსაც არა მარტო დაცავდა თავის პოზიციას, არამედ მიიღებდა აგრეთვე უკომპრომისო შენიშვნებს საკუთარი თვალსაზრისის დასაზუს-

ტებლად და გამოსაბრძმედად. ვასაგებია, რომ მისთვის განსაკუთრებით სასარგებლო იყო სწორედ მის წინააღმდეგ მიმართული ყველაზე სერიოზული და პრინციპული შედაგებანი.

მართალია, ამ დისკუსიამ ბევრი რამ ვაარკვია, მაგრამ აგრეთვე ბევრი რამ დატოვა გაურკვეველი და გადასაჭრელი. მაინც მისი საბოლოო შედეგი, ჩვენი ღრმა რწმენით, იმაში მდგომარეობს, რომ დიალექტიკური ლოგიკის კონკრეტულად ამ მაშინ განმტკიცება იზეიმა და არა მარტო იმიტომ, რომ მისი წარმომადგენლები კარგად იყენებ მომზადებულნი კონტრშეტევისთვის. რაც განსაკუთრებით ლევან გოგიელის მიერ თავისი თვალსაზრისის დაცვას ეხება (რამელმაც სრულიად დამაჯერებლად და ამომწურავად უკუაგდო მისი კონცეფციის წინააღმდეგ მიმართული ყველა არგუმენტი), არამედ, პირველ რიგში იმიტომ რომ აქ გაირკვა მისი სრული თანამედროვე იდეური უფლებამოსილება და ცხადი გახდა რომ დიალექტიკა როგორც ლოგიკა უკვე არსებობს გარკვეული პოზიტიური განვითარებული სისტემების სახით და რომ სწორედ ასეთი ლოგიკა წარმოადგენს ნამდვილი ანუ ფილოსოფიური ლოგიკის მწვერვალს. ამ მომენტისათვის უკვე ვამოცემული იყო ლევან გოგიელის მონოგრაფია „О природе логического“ (1958), რომელშიც ე. წ. ძირეული დასკვნის საფუძველზე ჩამოყალიბებულია დიალექტიკის როგორც ლოგიკის მწყობრი თეორია, და ამავე დროისათვის უკვე გამოადებულია გამოსაქვეყნებლად სავლე წერეთლის ზანგრძლივი კვლევა-ძიების გარკვეულად შემაჯამებელი წიგნი „დასაბუთების საწყისი“, რომელშიც წინააღმდეგობათა ერთიანობის ლოგიკური ფორმის სახით ჩამოყალიბებული დასკვნის საფუძველზე გაშლილია დიალექტიკური ლოგიკის თეორია.

ვლადიმერ ილიას ძე ლენინის შესანიშნავი თეზისი დიალექტიკისა, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იგივეობის შესახებ, ერთდროულად წარმომადგენდა დასაბუთდენს, მოწოდებას და მითითებას ლოგიკის დიალექტიკური თეორიის შესაქმნელად. მაგრამ. მიუხედავად ამ თეზისის რეალიზაციის მრავალი სხვა ცდებისა, პირველად მხოლოდ სავლე წერეთელმა და ლევან გოგიელმა მოახერხეს დიალექტიკის როგორც სწორედ ლოგიკის გარკვეული სისტემის შექმნა, მიიღეს რა გამოსავლად დასკვნის მათ მიერვე შემუშავებული სათანადო დიალექტიკური ფორმები.

ლოგიკა, პირველ რიგში, არის მოძღვრება დასაბუთების შესახებ და ამიტომ, ცხადია, ის ასეთ როლს შეასრულებს მხოლოდ მაშინ, თუ თვით ეყრდნობა დასაბუთებულ საწყის საფუძველს. ასეთად, რა თქმა უნდა, ვერ გამოდგება ინტუიცია, რომელიც სწორედ დისკურსის, ლოგიკური გაშუალების ანტიპოზიცია, ასეთად ვერ გამოდგება ვერც აქსიომური ანუ კვლავ თავისივე არსით დაუსაბუთებელი საფუძველი და, რაც მთავარია, ლოგიკური და აქსიომური იდეათა სინთეზი, როგორც ეს აჩვენა ლ. გოგიელმა, იწვევს რეგრესს უსასრულობაში, ანუ ლოგიკური საწყისი გადააქვს უსასრულობაში, ე. ი., ნამდვილად, ლოგიკას სტოვებს უსაწყისოდ. რჩება ერთადერთი ლოგიკური შესაძლებლობა — ისეთი რამ, რაც თავის თავსვე დასაბუთებს და გამოდგება სხვის დასაბუთებლად. მაგრამ პოზიტიური თავდასაბუთება მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკური წრე ან ტავტოლოგიაა და, მაშასადამე, ალტერნატიულად ერთადერთ შესაძლებლად რჩება თავის თავის დასაბუთება თავისივე თავის უარყოფით.

მიმაჩნია, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ღრმა ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიურ მომენტთან, იმასთან, რომ უარყოფამ შემთხვევით არ დიაკავა ლოგიკურად საწყისი ადგილი, თუ მხედველობაში მივიღებთ თვით დიალექტიკური უარყოფის



ონტოლოგიურად საწყის მდგომარეობას, როგორც განვითარების საწყისისა.

სავე წერეთელმა პირველმა მოგვცა ლოგიკურის ასეთი ძირის, დასკვნა-დასაბუთების საწყისის ზოგადი ცნება, ეგრეთწოდებული უსასრულო ანუ დაუბოლოებელი დასკვნისა, როგორც ისეთისა, რომელშიც რაიმეს უარყოფა მასვე ასაბუთებს.

ლევან გოციელის მიერ სავსებით უცვლელადაა აღებული ეს ზოგადი იდეა უსასრულო დასკვნისა, როგორც ისეთისა, „რომელშიც რაიმე დებულების შინაარსი და დასაბუთება შეიცავს როგორც ძირითად მომენტს იმ სიტუაციის გათვალისწინებას, რომელიც იქმნება თვით მისი უარყოფის ფაქტით“ [7, გვ. 27]. ამასთან დაკავშირებით, ლევან გოციელი მისთვის ჩვეული გულწრფელობითა და ობიექტურობით აღნიშნავს, რომ „ს. ბ. წერეთლის დიდი დამსახურება იმაშია, რომ მან პირველად შემოიყვანა და დრამად ფილოსოფიურად დააფუძნა დიალექტიკური დასკვნის ხსენებული ფორმა“ [8, გვ. 194]. მაგრამ ერთი ასეთი დასკვნის ზოგადი იდეა, მეორეა საკითხი მისი რეალიზაციის საერთო შესაძლებლობის შესახებ, ხოლო მესამეა მისი კონკრეტული რეალიზაციის პრობლემა და ამასთან ისე ორმად დიალექტიკური რეალიზაციისა, რომელიც გამოდგება ლოგიკის ნამდვილ საწყისად და ამასთან ნამდვილ სამუშაო იარაღად.

გასაგებია, რომ ლოგიკურის საწყისის პრობლემა ძირითადიცაა და უძნელებსიც.

სავე წერეთელმა თვითვე პირველმა მოგვცა აშკარა სახით გამოხატული ცდა დაუბოლოებელი დასკვნის იდეის რეალიზაციისა, სახელდობრ, დაპირისპირებულთა ერთიანობის ლოგიკური ფორმის სახით, როგორც სწორედ დასკვნის გარკვეული დიალექტიკური ფორმისა, რა საფუძველზეც ააგო ლოგიკის როგორც დიალექტიკის საკუთარი შენობა.

სავე წერეთლის ლოგიკური კონცეფცია თავის საბოლოო სახით წარმოდგა მის წიგნში „დიალექტიკური ლოგიკა“, რომელიც გამოქვეყნდა 1965 წელს, რომელშიც სისტემურადაა გადმოცემული დიალექტიკური ლოგიკის ანუ დიალექტიკის როგორც ლოგიკური სისტემის შინაარსი, სახელდობრ, ლოგიკური განვითარება, ლოგიკურის კატეგორიები და კანონები, მსჯელობისა და დასკვნის თეორია, კერძოდ უშუალო დასკვნა, სასრულო შუალობითი და უსასრულო დასკვნა; აქ დასაბუთების თეორიაში ძირითადი მიზანია: 1) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთება, 2) დიალექტიკური მეთოდის როგორც დასაბუთების მეთოდის გარკვევა და 3) დასაბუთების საწყისის პრობლემის გადაწყვეტა.

უსასრულო დასკვნის ზოგადი იდეის სხვა კონკრეტული რეალიზაციისა და მის საფუძველზე ლოგიკის როგორც დიალექტიკის სისტემის შექმნის ცდა მოცემული იქნა ლევან გოციელის მიერ, უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესით გამოხატულ შეუძლებლობასთან დაკავშირებით შემოყვანილ ეგრეთწოდებული ძირეული დასკვნის საფუძველზე. ამასთან დაკავშირებით ლევან გოციელი კვლავ სრულის გულწრფელობით აღნიშნავს თავისი ლოგიკური კონცეფციის ჩამოყალიბების დამოკიდებულებას სავე წერეთლის უსასრულო დასკვნის ზოგადი იდეისაგან. ის წერს რომ „მისი ყველა, როგორც აღრეულ, ისე უფრო გვიანდელი შრომებისათვის დამახასიათებელია შემდგომი ლოგიკური სვლა. გარკვეული ლოგიკური გარემოებანი... დასაბუთებიან უსასრულობაში რეგრესით გამოხატული ლოგიკური შეუძლებლობის ჩვენებით, რასთანაც მივყავართ მათ უარყოფას...“ „ს. ბ. წერეთლის შრომების გავლენით (1949 წლიდან) — განაგრძობს ლ. გოციელი — მე გავითვითებნიბიერე ის გარემოება, რომ ამ ლოგიკურ სვლას

აქვს ლოგიკური დასკვნის ფორმა. ამაში გამოიხატება ს. ბ. წერეთელის კონცეფციის გავლენა ჩემს შემდგომ შრომებზე. ჩემს შემდგომ შრომებში განვითარებული იქნა გარკვეულ, ჩემს მიერ ძირეულ დასკვნებად წოდებულ, დასკვნათა თეორია. ძირეული დასკვნა ენათესავენ ს. ბ. წერეთელის მიერ შემოთავაზებულ უსასრულო დასკვნას იმ აზრით, რომ ორივე შემთხვევაში განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ნეგატიური მომენტის დადებითი მნიშვნელობის გათვალისწინებას... წერეთლის დადგინებისაგან ჩემი თვალსაზრისის ძირითადი გ. ს. ვაგება იმაშია, რომ წერეთელთან უსასრულობის დასკვნაში უარყოფითი მომენტი ფიგურირებს როგორც შინაგანი წინააღმდეგობა, ჩემთან კი ძირეულ დასკვნაში ნეგატიური მომენტი მონაწილეობს როგორც უსასრულობაში რეგრესით წარმოდგენილი შეუძლებლობა“ [8, გვ. 194].

მაინც რა არის ძირეული დასკვნა?

ზემოთ ჩვენ მოვიყვანეთ ლ. გოკიელის სიტყვებით გადმოცემული მისი ზოგადი არსი, მაგრამ მისი კონკრეტული შინაარსი კი მდგომარეობს იმაში, რომ რაიმე ვარემოების უარყოფა იწვევს რეგრესს უსასრულობაში, სახელდობრ, მისი უარყოფის ცდის უფრო ადრე წამდგვარების აუცილებლობას ასეთივე ცდის სახით და ა. შ., უკან უსასრულობაში, რაც სწორედ თავისი მცდარი და ამ აზრით უარყოფითი მნიშვნელობით ასრულებს დადებით როლს იმ მხრივ, რომ ასაბუთებს უარყოფაში მყოფის აუცილებლობას თვით უარყოფის ცდით. ეს შინაგანად მთლიანი, გაუნაწევრებელი ანუ რეფლექსურად — სინთეზური სახის დასკვნა-დასაბუთებაა, რომელშიც „უარყოფითი მომენტი ფიგურირებს არა როგორც დადებითი სახით გამოწვევებული წანამდგარი, არამედ ის ორგანულად მონაწილეობს იმ ერთიან ლოგიკურ პროცესში, რომელშიც ის ასრულებს გარკვეულ დადებით როლს“ [7, გვ. 27]. ძირეული დასკვნის სხვა თავისებობებია კი იმაშია, რომ მასში „... ჩვენ საქმე გვაქვს არა ცხადი სახით წარმოდგენილ გამონათქვამთა შეპირისპირებასთან, არამედ აქ სათანადო გამონათქვამი შეპირისპირება იმას. რაც ამავე გამონათქვამის ძალით უნდა გავკავოთ, აქ „სიტყვა“ უპირისპირდება „საქმეს“ (იქვე); მოკლედ რომ ვთქვათ, ძირეულ დასკვნაში პრაქტიკული გარკვეული სახით ასახულია ლოგიკური ში.

როგორც ვხედავთ, საგლე წერეთლის დამსახურება არა მარტო საკუთარი დიალექტიკურ-ლოგიკური კონცეფციის შექმნაა, არამედ, აგრეთვე, ის, რომ უსასრულო დასკვნის მისმა ზოგადმა იდეამ და საერთოდ მისმა კონცეფციამ მეტად დაჩქარა დიალექტიკური ლოგიკის სხვა სისტემის ჩამოყალიბებაც.

მეორე მხრივ, არც ლევან გოკიელი იმყოფება საგლე წერეთელთან ვალში დარჩენილის მდგომარეობაში, ვინაიდან, როგორც ეს კარგად ჩანს საგლე წერეთელის მრავალი შრომიდან, მას თავისი დიალექტიკის როგორც ლოგიკის თეორიის შესაქმნელად, გასაშუქებლად, ინტერპრეტაციისათვის და დასასაბუთებლად ძალზე ხშირად მოჰყავდა ლევან გოკიელის სხვადასხვა შეხედულებანი და მაგალითები, განსაკუთრებით უსასრულობაში რეგრესის მაგალითები და ამდენად სრულიად აშკარაა ლევან გოკიელის შემოქმედების ღრმა დადებითი გავლენა საგლე წერეთლის კონცეფციის ქმნალობის პროცესზე.

ეს არაა შემთხვევითი არა მარტო ამ მეცნიერთა იდეური ერთობის თვალსაზრისით, არამედ, აგრეთვე იმიტომ, რომ საგლე წერეთლისათვის, როგორც ქეშმარიტი ფილოსოფოსისათვის, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმის გაგებას, რომ ფილოსოფია არსებითად პოზიტიური ცოდნის განზოგადებაა და ლოგიკისათვის კი ამასთან ერთად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სპეციალურ მეცნიერებათა შორის ერთადერთ ტიპურად დედუქციურ მეცნიერე-

ბას — მათემატიკას, რომელიც თვით წარმოადგენს ლოგიკის სტიქიას და როგორც ეს ნათლად გაირკვა სიმრავლეთა თეორიის კრიზისის ანალიზისას, — გარკვეულად თვით ლოგიკის ლოგიკურობის სასინჯ ქვასაც. ლევან გოციელი კი თავის თავში არაჩვეულებრივი სიღრმით და ორგანული სინთეზურობით იერთებდა ფილოსოფოსსა, ლოგიკოსსა და მათემატიკოსს, რომელსაც მიაჩნდა, რომ მათემატიკის ჭეშმარიტი დაფუძნება შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ და მხოლოდ ამ სამი მეცნიერების სინთეზურ ფოკუსში. ეს კანონზომიერია კიდევ იმიტომ, რომ ლევან გოციელი მათემატიკის დაფუძნების ცდაში სწორედ ისეთ ლოგიკურ პრობლემატიკაზე მუშაობდა, როგორც თავისი არსით სავლე წერეთლის კვლევა-ძიების ძირითად ობიექტს შეადგენდა. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ სიმრავლეთა თეორიის პარადოქსები და უსასრულობის ცნების კლასიკურ ლოგიკასთან კონტაქტის სფეროში წარმოშობილი სიძნელეები ლევან გოციელის მიერ თავიდანვე გაგებული იქნენ როგორც თვით ლოგიკის ძირეული განვითარების აუცილებლობის საფუძველი. ასე ჩაისახა ლევან გოციელის ძირითადი ამოცანა — მათემატიკის განთავისუფლება პარადოქსებისაგან, კლასიკური ლოგიკის რევიზიის პირობებში და ლოგიკის ახლებურად განვითარების პერსპექტივით. ლევან გოციელის პირველსავე შრომებში ძირითად ლოგიკურ იარაღად იქცა უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესი, რომელიც მას არ გაუშვია ხელიდან ბოლომდე და, პირიქით, ის იმდენად დაიხვეწა მის ხელში, რომ მისი დიალექტიკურ-ლოგიკური თეორიის ჩამოყალიბების ძირითადი საფუძველი გახდა. გასაგებია, რომ სავლე წერეთლის დიალექტიკურ-ლოგიკური კვლევა-ძიებისათვის მეტად შესატყვისინი იყვნენ ლევან გოციელის გამოკვლევანი და მგავალითები.

ამას ისიც უნდა დაემატოთ, რომ ლევან გოციელის შემოქმედებაში წარმოდგენილი იყო ლოგიკის როგორც დიალექტიკის პრობლემისათვის აუცილებელ ცნებათა და კონცეფციათა მთელი სპექტრი: სიმრავლე და ნატურალური რიცხვი, როგორც ზოგად-ლოგიკური კატეგორიები, აქსიომური მეთოდის ანალიზი, მათემატიკური ლოგიკის არსის გარკვევა, კარლ მარქსის მათემატიკურ გამოკვლევათა სპეციალური ანალიზი და სხვა. ამ პრობლემათა გაუთვალისწინებლობა სრულიად გამორიცხულია დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემის რაიმე სერიოზული კვლევა-ძიებისათვის. ამისათვის საკმარისია იმაზე იითითებაც კი რომ ლოგიკის ახალ კონცეფციაში თავისი ადგილი უნდა მიუჩინოთ მათემატიკურ ლოგიკას. ყველა ეს საკითხი ლევან გოგიელმა გამოიკვლია არაჩვეულებრივი სიღრმითა და მრავალმხრივობით.

ასეთია ამ ორი მეცნიერის შესანიშნავი პროდუქტიული თანაზიარება, რომლის ბედნიერ შედეგსაც წარმოადგენს ქართული ფილოსოფიური სკოლის ფარგლებში ლოგიკის დიალექტიკური თეორიის შექმნა.

მათი ურთიერთობა არ იყო შემოფარგლული ერთმანეთის შრომათა გამოყენებით, არამედ, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ცოცხალი კონტაქტით: ფილოსოფიის ინსტიტუტში, უნივერსიტეტში და ერთმანეთთან ოჯახური და ინტიმურ-მეგობრული კავშირით, რომლის დროსაც ისინი აწარმოებდნენ აზრთა გაცხობვებულ გაცვლა-გამოცვლას და რის მოწმეც არაერთგზის ყოფილა ამ სტრუქტურების ავტორი. ამასთან მათი ურთიერთობა არ იყო უბრალოდ თანამოაზრეთა ურთიერთგანმავირობებელი პოზიტიური კავშირი, არამედ, აგრეთვე გულახდილი მეცნიერული კამათიც, რომელიც ეხებოდა მათი მოძღვრების ღრმა შრეებს.



ასე მაგალითად, საველ წერეთელი წერდა, რომ „პროფ. ლ. გოკიელის „ძირეული დასკვნა“ არის ჩვენი „უსასრულო დასკვნის“ მხოლოდ ერთი... მომენტი, რამდენადაც „უსასრულო დასკვნა“ არის ლოგიკური წინააღმდეგობის ერთიანობა, ე. ი. დადებითი დიალექტიკა, მაშინ როცა „ძირეული დასკვნა“ წარმოადგენს უარყოფით დიალექტიკას, სახელდობრ, — უარყოფით ასპექტში საპიპირისპიროს აუცილებლობას. მაგალითად, ზოგადის მოწყვეტა კერძოსაგან იწვევს უსასრულო რეგრესს, რაც უარყოფით ასპექტში ადგენს ზოგადისა და კერძოს განუწყვეტლობას. მაგრამ რეგრესის დაუსრულებლობა ხელს უშლის დაპირისპირების გაფორმებას“ [4, გვ. 67].

ლევან გოკიელის კონცეფციის მიმართ სხვებმაც გამოთქვეს კრიტიკული შენიშვნები. მაგალითად, თითქოს ძირეული დასკვნის ბუნება არ განსხვავდება ჩვეულებრივი აზარგოვიური დასკვნისაგან; შემდეგ, ლევან გოკიელი არაა სწორი იმაში, რომ მათემატიკურ ლოგიკას არ მიიჩნევს ლოგიკად და სხვა; მაგრამ ყველა ეს შენიშვნა ლევან გოკიელმა ადვილად და დამაჯერებლად უკუაგლო, როგორც იმ დისკუსიაზე, ისე თავის შრომებში და ვფიქრობ, რომ ყველაზე ძლიერი შედაგება იყო სწორედ საველ წერეთლის შემთ მოყვანილი შენიშვნა, ვინაიდან ის ეხებოდა თვით ლევან გოკიელის მოძღვრების არსსა და სრულფასოვნებას. მაგრამ საველისხმოა, რომ ამ შენიშვნაზე ლევან გოკიელმა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო პრობლემის ყოველმხრივი მოსინჯვა, კერძოდ თვითოპონირების შესანიშნავი მანერა, ფაქტიურად პასუხი გასცა ჯერ კიდევ მის განენამდე. მეორე მხრივ, საველ წერეთლის შედაგებამ იგი აიძულა კიდევ უფრო ხაზგასმით და ნათლად გაეცა პასუხი ასეთ შეპასუხებაზე. აქ ძირითადი იყო მითითება იმაზე, რომ „სწორედ უსასრულობაში რეგრესის გათვალისწინებასთან დაკავშირებით გამოვლინდება... უარყოფითის დადებითი როლი“ და „ამასთან დადებითისა და უარყოფითის ერთიანობა სწორედაც რომ გამოვლინდება...“ [8, გვ. 794] და არა ისე, რომ თავიდანვე თავზე მოხვეული დასკვნის დიალექტიკური ფორმისათვის. ამ სტატიაში ვერ გვაკეთებთ ამ ორი კონცეფციის ურთიერთობის დეტალურ გარჩევას, მაგრამ მათი მეცნიერული თანახმობის გარკვევისა და, აგრეთვე, სასარგებლო შეპირისპირების აზრით, აუცილებლად მიმაჩნია მოკლედ მაინც მივუთითოთ მის ზოგიერთ ძირითად მომენტზე. ძირეული დასკვნის დადებით-დიალექტიკური არსი ლევან გოკიელისათვის, პირველ რიგში, სწორედ იმაშია, რომ უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესით გამოხატული უარყოფითი მომენტი, — გარკვეული მცდარობა, სწორედ თავისივე უარყოფითობით ასრულებს დადებით როლს. სახელდობრ, ასაბუთებს უარყოფაში მყოფის აუცილებლობას ანუ ძირეული დასკვნა, პირველ რიგში, წარმოგვიდგება როგორც ლოგიკურად უარყოფითისა და დადებითის ერთიანობის დადებითი დიალექტიკა.

ავიღოთ, მაგალითად, ძირეული დასკვნა, რომელიც უარყოფას ასაბუთებს მისივე უარყოფით. თუ უარყოფას უარყოფით, მაშინ უფრო ადრე უნდა უარყოფთ უარყოფა, რომელიც უარყოფას უარყოფს და ა. შ., უკან უსასრულობაში. აქ ლოგიკურად უარყოფითი მომენტი, პირველ რიგში, იმაში მდგომარეობს, რომ უარყოფელი იმასვე მიმართავს რასაც უარყოფს, მაგრამ საპირისპიროა ლოგიკურობა ბოლომდე, რაც ძირითადია გოკიელთან. ეს კვებაძლევს ცდის უსასრულოდ უკან გადაადგილებას, „უფრო ადრე“, „კიდევ უფრო ადრე“ და ა. შ. უსასრულო მიმდევრობის სახით და ასეთია სწორედ სათანადო სახის მცდარობა, პირველ რიგში, გამოხატული იმით, რომ უარყოფელი თვით უარყოფაში მყოფს მიმართავს მაგრამ, მეორეს მხრივ, ფორსირებული



და ლოგიკურად დასრულებული იმით, რომ ცდარეგრესულად გადაადგილდება უსასრულობაში. ამიტომ აქ უარყოფითი მომენტი სწორედ თავისივე მცდარობით ანუ უარყოფითობით ასრულებს დადებით როლს — ასაბუთებს არა უბრალოდ უარყოფის უარყოფის შეუძლებლობას, განუხორციელებლობას, არამედ უარყოფის აუცილებლობას, თავისთავისადმი უსასრულოდ მიმოითვის თვალსაზრისით. მეტად საგულისხმოა, რომ ეს სავესებით შეესაბამება უსასრულო დასკვნის არსის თვით სავლე წერეთლის გაგებას: „როცა ვამბობ, რომ შეუძლებელია უარყოფის უარყოფა, ე. ი. შეუძლებელია ის, რომ უარყოფა უარყვით, ამით იმას არ ვამბობ, რომ უარყოფის უარყოფა არ ხორციელდება, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ლოგიკური უარყოფის დროს უარყოფას ვიყენებთ — ვანხორციელებთ, როგორც საშუალებას, რომლითაც მისსავლე დადგენას ვახდენთ... უარყოფის უარყოფა ადგენს სწორედ უარყოფას“ [3, გვ. 442].

როგორც ვხედავთ, ძირეული დასკვნის ეს მაგალითი, ანუ მასში მოცემული აზრის მსვლელობა სავსებით შეესაბამება დაუბოლოებელი დასკვნის წერეთლისეულ დადებით-დიალექტიკურ გაგებას, თუმცა თვით სავლე წერეთელს უნდა შეენიშნოთ, რომ მასთან უარყოფის უარყოფის განხილვაში ლოგიკური ცდა ჩაწყვეტილია ანუ არაა ბოლომდე განხორციელებული, ვინაიდან უარყოფის პირველივე ნაბიჯზე შეჩერება ლოგიკურადვე შეუძლებელია, — ცდა ლოგიკურის აუცილებლობით გადანაცვლდება უსასრულობაში.

ახლა მივმართოთ ძირეული დასკვნის თვით სავლე წერეთლის მიერვე ოპონირების მიზნით არჩეულ მაგალითს, სახელდობრ, ზოგადისა და ცალკეულის ერთმანეთისაგან მოწყვეტის ცდის მაგალითს. თუ შევეცდებით, რომ ზოგადი მოწყვეტით თავის ცალკეულებს, მასშინ ის ნაადრევი აღმოჩნდება იმ მხრივ, რომ უფრო ადრე ცალკეულები უნდა მოგვეწყვიტა იმ თავიანთი ზოგადისაგან, როგორცაა ცალკეულის ზოგადი იქნება და ა. შ. უსასრულოდ. ანუ ჩვენი ცდა აუცილებლობით უკუიქცევა უსასრულობაში. სავლე წერეთლის აზრით, ეს ძირეული დასკვნა (და საერთოდაც ძირეული დასკვნა) წარმოადგენს მხოლოდ უარყოფით დიალექტიკას, ვინაიდან ამ მოწყვეტის ცდაში წარმოშობილი უსასრულო რეგრესი მხოლოდ „უარყოფით ასპექტში ადგენს ზოგადისა და კერძოს განუწყვეტლობას“ ანუ „საპირისპიროს აუცილებლობას“ [4, გვ. 7].

ამ ძირეულ დასკვნაში ჩვენ რომ საქმი გვეჩონოდა მხოლოდ ზოგადისა და ცალკეულის განუწყვეტლობის, ერთიანობის უარყოფის შეუძლებლობასთან, განუხორციელებლობასთან, რომელიც წარმოგვიდგა უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესიო, ჩვენ მართლაც საქმი გვიჩნებოდა მხოლოდ უარყოფით და, მამსადადამე, არასრულ დიალექტიკასთან. ჩვენ ზემოთ უკვე მოვიყვანეთ ლევან გოციელის ძირითადი პასუხი ასეთ შედავებაზე, რომ აქ უარყოფითი რომ სწორედ თავისივე უარყოფითობით. სახელდობრ, მცდარობით ადგენს ოპოზიციას მყოფს, ამიტომ საქმი გვაქვს უარყოფითისა და დადებითის ერთიანობის და, მამსადადამე, დადებითი დიალექტიკის გარკვეულ ლოგიკურ ფორმასთან, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია კიდევ უფრო გავამახვილოთ და უფრო კონკრეტული გავხადოთ ლევან გოციელის ეს აზრი, ამასთან თვით სავლე წერეთლის უსასრულო დასკვნის დადებით-დიალექტიკური მოთხოვნის შესაბამისად.

როგორც უკვე ვნახეთ, უსასრულო დასკვნის წერეთლისეულ გაგებაში ძირითადი იყო რაიმეს უარყოფისას მისდამი მიზარობა, ანუ მისი დათხოვილი სახით შენარჩუნება. ლევან გოციელის ძირეული დასკვნის ახლა მოყვანილი მაგალითი სავსებით აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნას. მართლაც, აქ წარმოშობილ უსასრუ



ლობაში ლოგიკური რეგრესის ყოველ საფეხურზე ზოგადისა და ცალკეულის განუწყვეტლობა მონაწილეობს დადებითად და არა უკვე უუფლებული ან თავის საწინააღმდეგოში გადასულის სახით, სახელდობრ, „უფრო ადრეს“ ყოველ აქტში გამოხატულია არა მხოლოდ ცდის აუცილებლობით უკან ვადაწევა, არამედ, აგრეთვე, მისში ზოგადისა და დადებითის განუყრელობის დადებითი სახით მოვლინება, ანუ მის და მის აუცილებლობით მიმართვა. ჩვენ შეიძლება გვითხრან, რომ ის ასეთი სახით გვევლინება მხოლოდ იმიტომ, რომ ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ არ განხორციელებულა მოწყვეტა. ჩვენ ამაზე ასე ვუპასუხებთ: ჯერ ერთი, მოწყვეტის ცდის ყოველ აქტში ჩვენ ამავე მოწყვეტისათვის ჯერ კიდევ მოწყვეტის ცდის განხორციელებამდე ძალაუწევს ურად სწორედ დადებითი სახით ვიღებთ ზოგადისა და ცალკეულის კავშირს, ანუ ვიღებთ მათს დიალექტიკურ ერთიანობაში, სხვანაირად რომ ვთქვათ, მართალია, მათ ერთიანობას ვაწყვეტის მიზნით მივმართავთ, მაგრამ ჩვენნივე სურვილის საწინააღმდეგოდ თვით ამ მოწყვეტის ცდა აუცილებლობით მოითხოვს მათი კავშირის თუნდაც მიზნობრივად დროებით. მაგრამ მაინც დადებითი სახით მოაზრებას. სახელდობრ, იმისათვის, რომ ზოგადი მოვწყვეტილთ ცალკეულს, ჩვენ გვჭირდება ზოგადი სახით ვალაპარაკით ცალკეულზე. აქ, ჩვენ შეგვეძლოს ასეთი. თუმცა არასრული, მაგრამ მაინაზნობრივად პარალელისთვის მიგვემართა: იმისათვის, რომ ცოცხალი არსება მოვკლათ, ის ამისათვის აუცილებლობით ცოცხალი გვჭირდება, ჩვენ აქ, ცხადია, შეიძლება ვინმემ აჩქარებულად მიგვიითოს საპირისპიროთა ერთმანეთში გადასვლის უარყოფითი დიალექტიკაზე. მაგრამ, აქ, ცხადია, საქმე გვაქვს დადებით და არა უარყოფით დიალექტიკასთან, ვინაიდან საწინააღმდეგოს საწინააღმდეგოთი მოაზრება, კერძოდ ცალკეულის ზოგადით მოაზრება, უარყოფითი კი არა, დადებითი დიალექტიკაა, საპირისპიროთა ერთმანეთისათვის აუცილებლობის დადებითი დიალექტიკაა. მეორეს მხრივ, ჩვენ შეიძლება შეგვნიშონ, რომ, თუ უკანსვლის აქტთა მიმდევრობა სასრული აღმოჩნდება, მაშინ სწორედ მის უკანასკნელ საფეხურზე მოვლდება ბოლო აღნიშნულ ერთიანობას და განხორციელება ვაწყვეტა. ასეთი შენიშვნა შეიძლება მოგვეცეს მხოლოდ იმან, ვინც ვერ გაიგო თვით ძირითელი დასკვნის დიალექტიკური არსება, სახელდობრ, დიალექტიკით განპირობებული მისი უსასრულო ბუნება — უსასრულობაში უქუმობრაობა, ანუ მასში უსასრულობის ლოგიკური აუცილებლობა. ასეთი უკანასკნელი აქტის არსებობა შეუძლებელია, ვინაიდან ცდა დიალექტიკურ-ლოგიკური აუცილებლობით უსასრულოდ განააცვლდება და, მართალია, ამ უსასრულობაში ლოგიკური უკან სვლის, რეგრესის ყოველ საფეხურზე ზოგადისა და ცალკეულის დადებითი ერთიანობა მისი დარღვევის ცდის ობიექტია, მაგრამ ეს ცდა ყოველ ნაბიჯზე განუხორციელებელი რჩება და ასეთი სახით უსასრულოდ განააცვლდება და ასევე უსასრულოდ შენარჩუნებული რჩება ზოგადისა და ცალკეულის დადებითი ერთიანობა და მისი ვაწყვეტის ამ უსასრულო შეუძლებლობითვე შენარჩუნებული და ამითვე დასაბუთებული აღმოჩნდება.

გოიპრობ, შემოთქმულთან დავაშირებით გვაქვს საფუძველი ჩამოვაყალიბოთ ძირითადი დასკვნის დადებითი დიალექტიკურობის დამსაბუთებელი უფრო ზოგადი დებულება: რაიმეს უარყოფისას მისი ამ უარყოფისადმი უსასრულოდ დაუმორჩილებლობა, ანუ ამ უარყოფის უსასრულო შეუძლებლობა არის უარყოფაში მყოფის აუცილებლობის დასაბუთების გარკვეული, ამასთან სრულიად ახალი სახის ლოგიკური ფორმა. მოკლედ, უსასრულობისა და შეუძ-



ლებლობის დიალექტიკური სინთეზი არის ლოგიკური აუცილებლობის გარკვეული ფორმა.

ახლა ძირეული დასკვნა მოვსინჯოთ მისი ცალმხრივობა-სისრულის თვალსაზრისით კვლავ თვით სავლელ წერეთლის ლევიან გოკიელთან შედარებისა და უსასრულო დასკვნის სისრულის მისივე განსაზღვრის შესაბამისად. სავლელ წერეთელი წერს: „სასრული გამოუალემა ეყრდნობა პრინციპს“ „თუ მაშინ“. სასრული გამოუალემა არ არის სრული გამოუალემა, რადგან იგი პირობითი ხასიათისაა. არსებობს უსასრულო ლოგიკური გამოუალემა, რომელშიც ხორციელდება ლოგიკური კატეგორიის აზრი — სრული ლოგიკური გამოუალემა. ეს აიის არა მარტო საწინააღმდეგოთი გამოუალემა, არამედ წინააღმდეგობის ერთიანობა, რაც სრულ გამოუალემას წარმოადგენს. სრული გამოუალემა იგივეა, რაც უსასრულო ლოგიკური“ [4, გვ. 431].

ძირეული დასკვნა ტინიურად აკმაყოფილებს ამ დიალექტიკური სისრულის მოთხოვნას, მართლაც, ვინაიდან ის შინაგანად გაუნაწევრებელია, ამიტომ მისთვის პიოდაპირი აზრი არა აქვს თვით გამოთქმას „თუ მაშინ“ და მისი ადეკვატურია სუფიქსი „სას“, მაგალითად, „ზოგადის, თავის ცალკეულებისაგან მოწყვეტისას“; ის არ მიმართავს სხვას, შინაგანად რეფლექსურია, განუყოფელია და სინთეზურია, ვინაიდან მხოლოდ თავისთავის უარყოფით თვადამსახულებელია და მისი ეს შინაგანი სისრულე ბოლომდე ლოგიკურობის, სახელდობრ, უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესის განსაკუთრებული ლოგიკური ფორმითაა გამოხატული და ფორსირებული. ამასთან ერთად და ამავე განპირობებით ძირეულ დასკვნაში წარმოდგენილია დიალექტიკის სრული სპექტრი და სწორი მისი საკუთრივ ლოგიკური ფორმით: დაპირისპირებულთა ერთიანობა, კერძოდ დადებითისა და უარყოფის ერთიანობა, გამოხატული მკვლავობის სწორედ თავისივე მკვლავობით დადებითი როლის შესრულებით — ჰემ-მარიტების დასაბუთებით; დიალექტიკური უარყოფა და უარყოფის უარყოფა, იმ მხრივ, რომ უარყოფობაში მყოფი ახლა უკვე განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე, სახელდობრ, დასაბუთების დონეზე წარმოგვიდგება; რაოდენობის თვისობრივობაში გადასვლის სრულიად ახლებური და ამასთან ლოგიკური ფორმა-უსასრულობის დასაბუთების თვისობრივ მკვლავობაში გადასვლა და სხვა.

„ჩემი მიდგომის ძირითადი მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, — წერს ლევიან გოკიელ — რომ ნეუტრიკური მომენტი ძირეულ დასკვნაში ფეიკურიობს არა როგორც წინააღმდეგობა, არამედ როგორც უსასრულობაში შესაბამის რეგრესით წარმოდგენილი შეუძლებლობა. ძირეული დასკვნა ამით ლეზლობს სავსებით ლოგიკურ ხასიათს და მასთან ერთად შენარჩუნებულია იმის შესაძლებლობა, რომ „სიტყვისა“ და „საქმის“ შეპირისპირებასთან დაკავშირებით გამოვლინდეს პრაქტიკის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ლოგიკურის შინაგანი ხასიათისათვის“ [8, გვ. 193—194]. განსაკუთრებულად უნდა შევნიშნოთ, რომ ძირეულ დასკვნაში მონაწილე რეგრესი უსასრულობაში, უბრალოდ მკვლავობისას კი არ გამოხატავს, არამედ აუცილებლობით წარმოგვიდგენს ლოგიკური თვითუარყოფის დიალექტიკურ არსს.

ლევიან გოკიელის ლოგიკური კონცეფციისათვის მეტად საგულისხმოა სწორედ ის, რომ მასში საწყისი ალბუელია არა დაპირისპირებულთა ერთიანობის ზოგადი ფორმით, არამედ, ძირეული დასკვნის სახით, საწყისი თავიდანვე განსაკუთრებული საკუთრივ, სპეციფიკურად ლოგიკური ფორმით, რომელშიც მთელის მრავალმხრივობით ვლინდება ლოგიკური დიალექტიკა; კერძოდ, დაპირის-

პირებულთა ერთიანობა მასში სწორედაც რომ ვლინდება და არა თავიდანვე წინამძღვარება. ძირეული დასკვნის შინაგანი ორგანული სინთეზის ინგრადიენტები წმინდა ლოგიკური არიან: დიალექტიკური უარყოფის ლოგიკური ფორმა, მცდარობა-ჭეშმარიტება და დასაბუთება; ასეთივე წმინდა ლოგიკურია მათი გაუნაწევრებელი, ორგანული კავშირი.

სავლე წერეთლისათვის ლოგიკურის ძირია დაპირისპირებულთა, წინააღმდეგობათა ერთიანობა, ლევან გოციელისათვის კი — უსასრულობაში რეგრესით გამოხატული შეუძლებლობა და, როგორც ვნახეთ, ეს არაა სხვადასხვა, მაგრამ ტოლფასი არჩევანები — ჩვენს წინაშეა ერთი და იმავე იდეის კონკრეტულად განსხვავებულ რეალიზაციითა აკარგვიანობისა და შედარების რთული პრობლემა და თუმცა ამ სტრატეგიის ავტორს აქვს ამ მიმართულებით შემუშავებული გარკვეული შეხედულებანი, მაგრამ ამ საიუბილეო სტატიის ჩარჩოები მათთვის ვიწროცაა და შეუფერებელიც. ჩვენ ზემოთ უკვე გავეცანით სავლე წერეთლის ძირითად შედეგებს ლევან გოციელისადმი, მაგრამ, ვფიქრობ, არანაკლებ სიროზულია ლევან გოციელის კრიტიკული არგუმენტები, რომელიც ერთის შეხედვით თითქოს მხოლოდ დამატებით მოსაზრებას წარმოადგენს წერეთლის შედეგების გასაბათილებლად, ნამდვილად, კი, ის, ამასთან ერთად, წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობის ლოგიკურის ძირად მიღების იდეის გაუზიარებლობას, რაც გაკვრით უკვე იყო ზემოთ აღნიშნული და რაც ლ. გოციელის შემდეგი სიტყვებით უკვე სრულიად ცხადადაა გამოთქმული: „თუ ძირეული დასკვნის (და საერთოდაც უსასრულო დასკვნის, მ. ჭ.) უარყოფით მომენტს დავინახავთ წინააღმდეგობაში, მაშინ არსებობს იმის საშუალება, რომ ეს დასკვნა გადაგვარდეს უბრალო აპაგოგიურ მსჯელობად და თავისთავის უარყოფელ წინადადებათა მცდარობისათვის განმსაზღვრელი გახდება წინააღმდეგობის შეუძლებლობა...“ [8, გვ. 194—195].

ჩემთვის არაა ცნობილი, მოუხდა თუ არა სავლე წერეთელს ასეთ მოსაზრებაზე რეაგირება, მაგრამ, ვფიქრობ, რომ მისი გათვალისწინება მას აიძულებდა, ყოველ შემთხვევაში, უფრო დაეხეწა თავისი თვალსაზრისი ლოგიკური ძირის შესახებ, მით უმეტეს, რომ მისი კონცეფციის წინააღმდეგ მიმართული სხვა ორი ძირითადი არგუმენტი კვლავ ეხებოდა წინააღმდეგობის ერთიანობის მიღებას ლოგიკის ძირად, სახელდობრ, ერთი მათგანი მიუთითებდა დიალექტიკურ და ფორმალურ-ლოგიკურ წინააღმდეგობათა შეთავსების პრობლემის სიძნელეზე, ხოლო მეორე კი იმაზე, რომ თუ აზრისათვის წინააღმდეგობათა ერთიანობა მიჩნეული იქნება როგორც მისი იმანენტური, შინაგანი საკუთრება, მაშინ ისიც უნდა მივიჩნიოთ, რომ აზრს ექნება ასეთივე წმინდა საკუთარი განვითარების უნარიც. ასეთი შედეგებანი, ყოველ შემთხვევაში, რჩებიან ლევან გოციელის კონცეფციის გარეთ. ვინაიდან მასში ლოგიკურის ძირად აღებულია არა დაპირისპირებულთა ერთიანობა, არამედ, უსასრულობაში ლოგიკური რეგრესით გამოხატული შეუძლებლობა, ხოლო დაპირისპირებულთა ერთიანობა ძირეულ დასკვნაში შინაგანად ვლინდება და არა ისე, რომ მან თავიდანვე დაიკავოს საწყისი ადგილი.

ლევან გოციელმა დიალექტიკის ლოგიკური გასაღები უსასრულობაში დაინახა, სახელდობრ უარყოფით უსასრულობაში, რომელსაც თვითუარყოფის გზით დადებითი ანუ დამსაბუთებელი როლი შეასრულებინა. დიალექტიკისა და ლოგიკის, როგორც განსხვავებულთა იგივეობის რეალიზაციის ღრმა და კონკრეტულად ლოგიკური არსი აქ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ლოგიკურის საწყისი თავიდანვე სპეციალურად ლოგიკური სახითაა გამოხატული, სახელდობრ

თვითურყოფის გამოხატველ უსასრულო ლოგიკურის სახით, რომელშიც უკვე ბუნებრივად ვლინდება დიალექტიკის მთელი სპექტრი. ამ კონცეფციაში უსასრულობა მოგვიკლახება არა მხოლოდ ზოგადფილოსოფიური კატეგორიული სახით, არამედ, სწორედ, როგორც ლოგიკურ-დიალექტიკური.

ჩვენ აქ არ ვაპირებთ ამ კონცეფციითა არც ცალ-ცალკე და არც მათ დაპირისპირებაში დაწვრილებით განხილვა-შეფასებას და ყოველივე ჩვენს მიერ თქმული მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურება: სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის ღვაწლის აღნიშვნას დიალექტიკური ლოგიკის შექმნაში და ძირითადად მათი მეცნიერული ურთიერთობის იმ მომენტებზე მითითებას, რომელსაც დიდად სასარგებლონი აღმოჩნდნენ უკვე მათი სიცოცხლისას ან ასეთნი არიან მათი კონცეფციების შემდგომი ანალიზისა და განვითარებისათვის. გარდა ამისა, იმ გარემოებებზე მითითებას, რომელნიც ადასტურებენ დიალექტიკური ლოგიკის კონცეფციის რეალობას და სიცოცხლისუნარიანობას.

ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ დიალექტიკური ლოგიკის რეალობა და ნამდვილობა, პირველ რიგში, მისი სისტემურად ჩამოყალიბებული კონცეფციების არსებობით გამოიხატება. ამ რეალობისა და ნამდვილობის ფორსირება კი გამოხატულია დიალექტიკური ლოგიკის ერთმანეთისაგან კონკრეტულად განსხვავებული კონცეფციების არსებობით; აგრეთვე იმით, რომ ეს კონცეფციები ჩაისახენ და განვითარდნენ არა დიალექტიკური ლოგიკის შექმნის თვითმიზნის პათემოყვარე საფუძველზე, არამედ, როგორც გარკვეულ კვლევათა წამოწყებისა და განვითარების ფინალური შედეგები. სახელდობრ, სავლე წერეთელთან, როგორც მატერიალისტური დიალექტიკის უკუქცევითი ლოგიკური კავშირების გაღრმავებული შესწავლის შედეგი, ხოლო ლევან გოციელთან, როგორც მათემატიკის დაფუძნების პრობლემის გადაწყვეტის პროცესის ხანგრძლივი განვითარების შედეგი. ვფიქრობ, საერთოდ ვნოსიეოლოგიური და კერძოდ მეცნიერებათმცოდნეობის თვალსაზრისით განსაკუთრებულია თვით გოციელისეული ლოგიკური კონცეფციის გენეზისი.

ლევან გოციელის მეცნიერული მოღვაწეობის დასაბამი ასოცირებულია XIX—XX საუკუნეთა მიჯნაზე წარმოშობილ მათემატიკის საფუძვლების უძლიერეს კრიზისთან, რაც გამოიხატა სიმრავლეთა თეორიაში პარადოქსირების აღმოჩენით.

ლევან გოციელი თავიდანვე ღრმად ჩასწვდა იმ გარემოებას, რომ პარადოქსების პრობლემის გადაწყვეტა შეუძლებელია ტრადიციული ლოგიკის საშუალებებით, რომ საქმე ეხება თვით ლოგიკის თეორიის შემდეგი განვითარების აუცილებლობას და აი მათემატიკის დაფუძნების ხანგრძლივი გოციელისეული ცდა წარმოსდგა როგორც მათემატიკის საფუძვლებისა და ლოგიკის პრობლემების პარალელური და ურთიერთშემგები ანალიზი. ფენომენალურად განსაკუთრებულია ის გარემოება, რომ პარადოქსების ანალიზთან დაკავშირებით თანდათანობით გამოიჭედა ლევან გოციელის ძირითადი ლოგიკური იპოთეზა — უსასრულობაში რეგრესის მეთოდი და მათემატიკის დაფუძნების პროცესის წიაღში თანდათანობით და ბუნებრივად მომწიფდა მისი დიალექტიკის როგორც ლოგიკის სრული პოტენცია და ამ თეორიის საბოლოოდ ჩამოსაყალიბებლად საჭირო იყო მხოლოდ მცირე დრო ან ბიძგი. ამ შემთხვევაში ბიძგა დაასწრო დროს სავლე წერეთლის დაუბოლოებელი დასკვნის ზოგადი იდეის სახით, რამაც პირდაპირ დიალექტიკის როგორც ლოგიკის გოციელისეული თეორიის მთლიანად გაშლის ჯაჭვური რეაქცია წარმოქმნა.

ძნელია მეცნიერების ისტორიულ-ლოგიკურ განვითარებაში გამოჩანოს ისეთი განსაკუთრებული მოვლენის ანალოგი, როგორცაა სპეციალური მეცნიერების დაფუძნების ცდაში და ტალღაზე გარკვეული ფილოსოფიური მეცნიერების წარმოქმნა და ვფიქრობ, რომ ეს არის დიალექტიკური ლოგიკის რეალობისა და ნამდვილობის ერთ-ერთი ყველაზე უძლიერესი და მაინპონირებელი მაჩვენებელი.

ამასთან დაკავშირებით ყურადღება უნდა მივაპყროთ ამ პროცესის არა მარტო იმ დიალექტიკას, რომელიც გამოიხატება სპეციალური მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ამ უიშვიათესი ურთიერთგანპირობებული პროდუქტიული კავშირით, არამედ, აგრეთვე, თვით სათანადო შემეცნებითი ევოლუციის თავისებურ დიალექტიკას, რომელიც შეიძლება აღვნიშნოთ ლევან გოგიელის მეცნიერული შემოქმედების სამი ფაზით: 1) მათემატიკის დაფუძნება და ლოგიკურის ქმნალობა; 2) ლოგიკური და 3) მათემატიკის კვლავ დაფუძნება, მათემატიკის დაფუძნების წიაღში ჩასახული და ქმნალობაში მყოფი დიალექტიკური ლოგიკა, შემდეგ მოვლენილი და განვითარებული, კვლავ, ახლა უკვე მაღალ დონეზე, მიუბრუნდება სიმრავლეთა თეორიის იმავე პარადოქსებს, რომელთა ვადაწყვეტის ცდის წყალობითაც ის წარმოიშვა. ამოხსნის მათ იმ მხრივ, რომ აჩვენებს მათ ფსევდოპარადოქსულობას, რომ ისინი თურმე სულაც არ წარმოადგენენ ლოგიკურ წინააღმდეგობებს. მათი სახით ჩვენ საქმე ვვაქვს უსასრულოებაში ლოგიკური რეგრესიით დამძიმებულ ვარემოებებთან, რომ მათი არსი ცნებათა მეტაფიზიკაა, მოკლინა კი — ალოგიზმი. თუ მათ და მათ მონათესავე პარადოქსებსა და სოფიზმებს მივცემთ სწორ მიმართულებას, სახელდობრ, განვიხილავთ შესაბამის ძირეულ დასკვნათა ჭრილში, მაშინ ისინი, პირიქით, ჩადგებიან მეცნიერების სამსახურში და დასაბუთებენ მეტად მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ, ლოგიკურ და მათემატიკურ დებულებებს. მაგალითად, სიმრავლეთ თეორიის ასეთნაირად განხილული რასელის ცნობილი პარადოქსი „არაპრედიკაბელური“ ასაბუთებს ცნების შინაარსისა და მოცულობის ერთიანობას, სოფიზმი „ცრუ“ — აზრის აუცილებლობით მიმართებას საგნისადმი და ჭეშმარიტებისადმი, ანუ მის აუცილებლობით სემანტიკობას, რიშარის ცნობილი პარადოქსი — ენის ფუნქციის ლოგიკაში შეჭრის შეუძლებლობას და სხვა.

ამასთან ერთად ჩვენ ვხვდავთ, რომ თვით სიმრავლეთა თეორიის პარადოქსებს აქვთ არა მხოლოდ მათემატიკური, არამედ, პირველ რიგში ზოგად-ლოგიკური ხასიათი და როგორც ლევან გოგიელი აღნიშნავს, „ისინი იმყოფებიან ლოგიკის თვით გულში, ვინაიდან პირდაპირი კავშირი აქვთ ძირეულ დასკვნებთან და მათი ფილოსოფიური კატეგორიებისადმი გამოყენებასთან“ [7, გვ. 117] და ამდენადვე მათემატიკის დაფუძნების პრობლემა მნიშვნელოვნად ემთხვევა თვით ლოგიკის დაფუძნების პრობლემას.

დიალექტიკური ლოგიკის გოგიელისეული კონცეფციის რეალობა და ნამდვილობა უძლიერესი ძალით გამოიხატა სწორედ მისი განსაკუთრებული ქმედითობის სახით, რაც არა მარტო იმაშია, რომ ჩვენ პარადოქსების ბუნების გახსნის ისტორიულ-ლოგიკური ამოცანის ამოხსნა ვიხილეთ ლოგიკის როგორც დიალექტიკის კონკრეტულად სამუშაო მდგომარეობაში ყოფნის სახით, არამედ, აქ საქმე მიდის გაცილებით უფრო შორს, იმ მხრივ, რომ ჩვენს წინაშეა ლევან გოგიელის მიერ მათემატიკის დაფუძნების ზოგადი კარდინალური პრობლემის თავისებური გადაჭრა მისი დიალექტიკური ლოგიკის საშუალებებით, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენს წინაშეა მის მიერ ასეთ მაღალ მეცნიერულ დონეზე, დია-

ლექტიკური ლოგიკის დონეზე და ბაზაზე მათემატიკის დაფუძნების საკუთარი კონცეფციის შემუშავება.

ლევან გოციელის ლოგიკური მოძღვრება თავისი საბოლოო დასრულებული სახით წარმოდგენილია მისი ლოგიკის ორტომეულში (Л. П. Гокиели, Логика, т. I, 1965; т. II, 1967). ის წარმოადგენს დიალექტიკის, როგორც ლოგიკის მწყობრ თეორიას, რომელიც იწყება ლოგიკის საგნის განსაზღვრით, რომლის მიხედვითაც ლოგიკა არის ის ფილოსოფიური მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის სინამდვილისათვის და შემეცნებისათვის საერთო კანონზომიერებებს. აქ ლოგიკა, როგორც დასაბუთების სუბორდინაციული სისტემა, ეყრდნობა ისეთ თავდამსაბუთებელ საფუძველს, როგორცაა ძირეული დასკვნა. მასში თანმიმდევრულადაა განვითარებული ცნების, მსჯელობის, დასკვნის, ლოგიკური კანონის და დასაბუთების სისტემა. ამ ლოგიკაში კლასიკური ლოგიკა უარყოფილი კი არაა, არამედ დიალექტიკურად მოხსნილია ეგრეთწოდებულ წარმოებულ დასკვნათა თეორიის სახით. მასში სათანადო დიალექტიკურ-ლოგიკურ გამოხატულებას პოულობენ თვით „აზროვნების კანონები“.

ლ. გოციელმა თავისი ლოგიკური კონცეფცია შემუშავა ფილოსოფიისა, ლოგიკისა და მათემატიკის ღრმა დიალექტიკურ კავშირში. მან, კერძოდ, თავისი ზუსტი ადგილი მიუჩინა მეცნიერებათა სისტემაში მათემატიკურ ლოგიკას, აჩვენა რა, რომ ის თავისთავადი არის წარმოდგენს ერთ-ერთ წმინდა მათემატიკურ მეცნიერებას. მეორე მხრივ, სწორედ ის არის ის მათემატიკური დისციპლინა, რომლის საშუალებითაც წარმოდგება კერძოდ ლოგიკის ფორმალური აპარატი და ამდენად ის გვევლინება როგორც ლოგიკის გარკვეული მხარის მათემატიკური მოდელირების საშუალება. მას აქვს სხვა, არალოგიკური ინტერპრეტაციებიც, კერძოდ, ტექნიკური ინტერპრეტაცია და გამოყენება, რაც საერთოდ დამახასიათებელია მათემატიკური დისციპლინისათვის — თვისობრივად სრულიად განსხვავებული მოვლენებისა და სინამდვილის ფრაგმენტების მოდელირება.

ლევან გოციელის მიერ ლოგიკურში განვითარების იდეის ანალიზისათვის, მეტად მონერხებულადაა გამოყენებული კარლ მარქსის მათემატიკურ ხელნაწერებში ე. წ. „ჩამოსა“ და „გამოთავისუფლების“ თვალსაზრისების კრიტიკა და პრიორიტეტის მიცემა ე. წ. „სხვაობის“ თვალსაზრისისათვის; ლენინის მრავალი იდეა და დებულება, კერძოდ ის, რომ „ქვეშაირიტება მოცემულია არა თავში, არამედ ბოლოში, უფრო სწორად — გავრძელებაში“. საერთოდ მის მიერ ღრმად და დამუშავებული ლოგიკაში განვითარების პრობლემა და კერძოდ მოცემულია ისტორიზმის ცნების შესანიშნავი ანალიზი. ამასთან დაკავშირებით შესრულებულია ლოგიკაში რედუქციების იდეის მახვილი კრიტიკა. მოცემულია ლოგიკის თეორიის აგებისათვის ისეთი მნიშვნელოვანი ცნებების დამუშავება, როგორცაა დიალექტიკურ კავშირთა ტიპიურობა-არატიპიურობის ცნება, დიალექტიკური სინთეზურობის ცნება და სხვა ცნებები.

ლევან გოციელის ლოგიკური თეორიის სიღრმე და სიმწყობრე განპირობებულია იმით, რომ მან ლოგიკურის პრობლემა გადაწყვიტა მასთან დაკავშირებული ყველა ფუნდამენტური მეცნიერული კავშირისა და ასპექტის ანალიზის საფუძველზე. ეს ყოველმხრივი დასაბუთება და სიმწყობრე მეტად შთამაგონებელია როგორც ამ თეორიის რეალობისა და ნამდვილობის საუცხოო გამოხატულება.

მათემატიკის ისტორიულ-ლოგიკური განვითარების პროცესისათვის უნიკალურია ის გარემოება, რომ მათემატიკის დაფუძნების პრობლემის გადაწყვეტას საფუძვლად დაედო ლოგიკის როგორც დიალექტიკის კონცეფცია. დიალექტიკურმა ლოგიკამ გოციელს საშუალება მისცა მათემატიკური შემეცნების ისეთ სიღრმეებში ჩაწვდომისა, რომელნიც სრულიად მიუწვდომელი არიან არსებული ფორმალისტური კონცეფციებისათვის, მეორეს მხრივ, ასეთივე საფუძველზე იქნა უკუგდებული ცნებათა და პრინციპთა სათანადო მეტაფიზიკა. ნაჩვენებები იქნა, რომ ლოგიკური ცნებების სისტემის კრიტიკული აქსიომური ფორმალისტურების კი არა, ცნებებისათვის და დიალექტიკაში იმყოფება და სწორედ მეტად ღირსშესანიშნავია, რომ ამ მოძღვრებაში სიზუსტის კრიტიკული ფორმის გარეგან სიმბოლურ და, მაშასადამე, გრძობად-პლასტიკურ ინტუიციურ სფეროდან გადატანილია შინაარსობლივში, სახელდობრ, დიალექტიკურ-ლოგიკურში.

ამ თეორიაში თვით უსასრულობა ჩაყენებული ლოგიკისა და მათემატიკის სამსახურში. როგორც აღვნიშნეთ, აქ უსასრულობა მოგვევლინა როგორც სწორედ ლოგიკური ფენომენი.

მათემატიკის დაფუძნების გოციელისეული კონცეფცია უნდა დაეხასიათოთ, როგორც საერთოდ დიალექტიკურ-მატერიალისტური, კერძოდ დიალექტიკური-ლოგიკური, შინაარსობრივი, უეზულუდავი და პირდაპირი ანუ დადებითი.

საერთოდ დიალექტიკურ-მატერიალისტური იმიტომ, რომ მასში მათემატიკა განხილულია, როგორც სპეციალური მეცნიერება სინამდვილის რაოდენობრივი მხარის შესახებ და ამასთან ერთად დიალექტიკურ-მატერიალისტური ფილოსოფია შინაგანად მონაწილეობს მათემატიკის დაფუძნების პროცესში, კერძოდ ყველა ფილოსოფიური კატეგორიისათვის შენარჩუნებულია მათი ზოგადი ფილოსოფიური მნიშვნელობა თვით მათემატიკის შინაგან პლანში. მეორეც, მათემატიკა წარმოდგენილია როგორც გარკვეული ისტორიული განვითარება, აღნიშნული აზროვნების მეტაფიზიკური წესის პრიმატიდან დიალექტიკური წესის პრიმატზე გადასვლის ნიშნით და ბოლოს, ნაჩვენებია თანამედროვე მათემატიკის ღრმად დიალექტიკური, სინთეზური ხასიათი. კერძოდ, დიალექტიკური არ იმიტომ, რომ მათემატიკის დაფუძნების დარგი წარმოდგენილია განუყოფელ კავშირში ლოგიკის დიალექტიკურ თეორიასთან; შინაარსობრივი იმიტომ, რომ იმისთვის მათემატიკური ცნებათა შინაარსის გარკვევა და პრინციპული გამოიყვანა მათემატიკის დაფუძნების ფორმალისტური კონცეფციებისაგან. შეუზღუდავი იმიტომ, რომ ყველა სხვა კონცეფციისაგან განსხვავებით, რომელნიც დაფუძნების პრობლემის გადაწყვეტას ცდილობენ სათანადო ცნებათა და პრინციპთა ისეთი ხელოვნური შეზღუდვით, რომ მათემატიკისათვის სახიფათო მომენტები ამ ცნებათა და პრინციპთა წრის გარეთ დარჩნენ, ეს კონცეფცია აჩვენებს, რომ თურმე საჭირო არ იყო ხსენებული შეზღუდვა, ვინაიდან თვით სათანადო ცნებები და პრინციპები კი არა, მათი მეტაფიზიკური ვაგება და დამნაშავე ალოგიკური მდგომარეობათა წარმოშობაში; ამასთან დაკავშირებით, პირდაპირი ანუ დადებითი იმიტომ, რომ ეს კონცეფცია სიძნელეებს გვერდს კი არ უვლის, მათ კი არ გაუზრის მათი, სათანადო შეზღუდვის გზით, გარეთ დატოვებით, არამედ, პირდაპირი იერიში მიაქვს მათზე და ცდილობს ჩაწვდეს მათ ყველაზე ღრმა მიზეზებს.

კერძოდ, ასეთი მიდგომის პირობებში გამომუშავდა ზოგადი მეთოდოლოგია პარადოქსების ანალიზისა და ამასთან ერთად მათემატიკისათვის შენარჩუნებულ იქნენ ე. წ. არაპრედიკატული, მეტად მნიშვნელოვანი განსაზღვრებანი.



ლევან გოციელმა ასეთ ნიადაგზე არა მარტო მოახდინა კლასიკური მათემატიკის სათანადო რეაბილიტაცია, არამედ შეიმუშავა აგრეთვე მათემატიკის, თონდამენტურ ცნებათა და პრინციპთა ანალიზისა და, კერძოდ, მათ სფეროში წარმოშობილ სიძნელეთა დაძლევის დიალექტიკურ ლოგიკაზე დაყრდნობილი მეთოდოლოგია. სწორედ ამიტომ გვაქვს უფლება ვილაპარაკოთ მათემატიკის დაფუძნების გარკვეულ კონცეფციაზე—გოციელის ეულკონცეფციასზე.

ლოგიკა უნივერსალური მეცნიერებაა იმ მხრივ, რომ ის საყოველთაოდ საერთოა აზროვნებისათვის და ამიტომ ლოგიკის შესახებ ახალი მოძღვრება უნდა წარმოადგენდეს მის აღმოჩენას საერთოდ აზროვნებაში იმ, მაშასადამე, უნდა იყოს აზრის ახალი რეფლექსია და ვფიქრობ, რომ ლევან გოციელის მოძღვრების გენეზისი ამ აუცილებელ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს, ვინაიდან ეს ლოგიკა გამოვლენილია საერთოდ აზროვნების განვითარების ისტორიაში, დაწყებული არისტოტელეს „მხილების საშუალებით დასაბუთებელად“ და დამთავრებული ლენინის გენიალური იდეით დიალექტიკისა, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ. მის ისტორულ-ლოგიკურობაზე მჭევრმეტყველურად ლაპარაკობს ძირეულ დასკვნათა შინაგანი მოქმედება ძენონის აპორიებში, კლასიკურ სოფიზმებში, კანტის ანტინომიებში, ჰეგელის ლოგიკაში, დეკარტის „მე ვიჭვიანობ, მაშასადამე, ვარსებობ“ ანგუემენტში, სიმრავლეთა თეორიის პარადოქსებში, გოდელის ფენომენალურ აღმოჩენებში და სხვა. ამ კონცეფციის ქმედითობა და ზოგადობა იმაშიც გამოიხატება, რომ მან ლევან გოციელს საშუალება მისცა მთელი ფრანტი მთუგერიებელი იარაღით გავაშქრა მათემატიკის დაფუძნების თანამედროვე დივალისტური და ფორმალისტურ-მეტაფიზიკური კონცეფციების წინააღმდეგ.

როცა მე ლევან გოციელის ლოგიკური ქმნილების რეალობაზე, ნამდვილობაზე და ქმედითობაზე ვლაპარაკობ, ამით მსურს მივუთითო საერთოოაკ დიალექტიკის როგორც ლოგიკის რეალობაზე, ვინაიდან ერთი ასეთი კონცეფციის რეალობაც კი სრულიად საკმარისია საერთოდ ასეთი თვალსაზრისის რეალობის საჩვენებლად და ლევან გოციელის კონცეფცია მიმაჩნია საერთოდაც აზროვნების განვითარების და კერძოდ საქართველოში ფილოსოფიური აზრის ასეთ მწვერვალამდე კანონზომიერი ამაღლების მხოლოდ შემადგენელ ნაწილად და, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში საველ წერეთლის შემოქმედებასთან განუყრელ კავშირში.

რასაკვირველია, საველ წერეთლისა და ლევან გოციელის ლოგიკურ ქმნილებებს შორის პრიორიტეტის საკითხი ძნელია, ვინაიდან, ერთის მხრით, ლევან გოციელმა, რომელიც საველ წერეთელზე თითქმის 6 წლით უფროსია, თურმე გაცილებით ადრე დაიწყო დიალექტიკური ლოგიკის შექმნა, მეორეს მხრით, მისი სათანადო რეფლექსია, თვითგარკვევა, რაც დროის შედეგი შეიძლება ყოფილიყო, სინამდვილეში მოხდა საველ წერეთლის წყალობით. მაგრამ ამ ურთიერთობას, პირველ რიგში, უნდა შევხედოთ არა პრიორიტეტის კრიტერიუმით, არამედ, იმ მხრივ, რომ საქართველოში ისტორიული ტრადიციით ძლიერმა ფილოსოფიურმა აზრმა თავისი მრავალმხრივი განვითარების სხვადასხვა ასპექტში წარმოქმნა დიალექტიკური ლოგიკა, რომლის ჰეგმარითი ლიდერები იყვნენ საველ წერეთელი და ლევან გოციელი. უკვე 1961 წლის დისკუსიაზე გარგად გამოჩნდა ისიც, რომ ისინი ამ თავის მოღვაწეობაში არ იყვნენ განმარტოებულნი, არამედ დიალექტიკური ლოგიკა წარმოგვიდგა როგორც ერთი მთლიანი მოვლენა, თავისი მიმდევრებით.

მეტად სამწუხაროა, რომ ამ მიმართულებით ბოლო წლებში კვლევა-ძიება ძალზე შენედა, მაშინ როცა სავლე წერეთელმა და ლევან გოციელმა მყარი საფუძველი და ბევრი გადაწყვეტი პრობლემატ დაგვიტოვეს. იძლეა, რომ სავლე წერეთლის მე-80 და ლევან გოციელის 85-ე წლიანი განწყობანი ძლიერ იმპულსს წარმოშობენ ამ მიმართულებით აზრის ახალი აღზევებისათვის.

ეს ორი დიდი და ორიგინალური მეცნიერი არა მარტო არაჩვეულებრივად თანამემოქმედი იყო, არამედ, ჭეშმარიტი მეგობრობითაც იყვნენ დაკავშირებული და ეს მეგობრობა იმდენად შორს იყო წასული, რომ მათი ბედისა და ბედისწერაც ერთი იყო. საბოლოოდ კი მათ გაიმარჯვეს, როგორც მეცნიერებმა და ჰუმანისტებმაც. მათი მეცნიერული მემკვიდრეობა არ დარჩა მხოლოდ საქართველოს ფარგლებში, არამედ საბჭოთა მეცნიერების საერთო საგანძურში შევიდა და მათმა მნიშვნელობამ გამოხმაურება პოვა საზღვარგარეთაც. კერძოდ, ანერიკის შეერთებულ შტატებში, დასავლეთ გერმანიაში და ინგლისში. მაგალითად, ედუარდ ჰიუბერმა თავის წიგნში „Um eine Dialektische Logik“ [München, 1966] მიუთითა საბჭოთა კავშირში ისეთ ორ შესანიშნავ ლოგიკოსზე, როგორც სავლე წერეთელი და ლევან გოციელია. ისინი მოხსენიებულნი იყვნენ ამერიკის შეერთებული შტატების ბიოგრაფიულ ცნობარში, ხოლო ამერიკის ერთ-ერთმა ჟურნალმა თარგმნა და გამოაქვეყნა ლევან გოციელის ნაშრომი, მიძღვნილი, დეკარტის არგუმენტის „Cogito ergo sum“-ის მიმართ. 1958 წელს ს. წერეთელმა ვენეციაში გამართულ საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე გერმანულ ენაზე წაიკითხა მოხსენება „ლოგიკური აუცილებლობის ბუნების შესახებ“, ხოლო 1961 წელს ვარშავაში ლოგიკისა და მეთოდოლოგიის პრობლემებისადმი მიძღვნილ კოლოკვიუმზე წარდგენილი იყო მისი მოხსენება დასაბუთების არსის შესახებ და სხვა.

ამ ორი შესანიშნავი მოქალაქის, ადამიანის და მეცნიერის სახელთა უკვდავოფის საუკეთესო საშუალებაა, რა თქმა უნდა, მათ მიერ დატოვებული საოცრად მდიდარი და პროგრესული მეცნიერული მემკვიდრეობის ათვისება და მისი აღმავალი გზით შემდგომი წარმართვა.

ლიტერატურა

1. ავალიანი ს. სავლე წერეთელი, თბილისი, 1972.
2. „დისკუსია: ანგარიში ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ“. საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების 1961 წლის მოამბის № 2-ში; გვ. 119—305.
3. წერეთელი ს. დასაბუთების საწყისი, თბილისი., 1963.
4. წერეთელი ს. დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.
5. ჭიჭინაძე მ. ლევან გოციელი — მათემატიკოსი და ლოგიკოსი, „თბილისის უნივერსიტეტის შრომები 225“, მათემატიკა — მექანიკა — ასტრონომია 12, 1981;
6. Гокители Л. П., О природе логического, Тбилиси, 1958.
7. Гокители Л. П., Логика, т. I, Тбилиси, 1965.
8. Гокители Л. П., Логика, т. II, Тбилиси, 1967.

М. Н. ЧИЧИНАДЗЕ

О НАУЧНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ САВЛЕ ЦЕРЕТЕЛИ И ЛЕВАНА ГОКИЕЛИ

(К 80-летию со дня рождения Савле Бенедиктовича Церетели)

Резюме

Гениальный тезис В. И. Ленина о тождестве диалектики, теории познания и логики является указанием и призывом для изложения диалектики как логической системы.

Насколько известно автору данной статьи, впервые в нашей стране это удалось осуществить С. Б. Церетели, который выдвинул общую идею самообосновывающего вывода на основе самоотрицания, а затем предложил и его конкретную форму в виде логической формы единства противоположностей и на этой же основе построил определенную систему диалектики как логики.

Однако это выдающееся достижение С. Церетели следует рассматривать в общем контексте развития грузинской философской мысли и, прежде всего, в связи с творчеством Левана Петровича Гокиели, начало научной деятельности которого ассоциируется с возникшим на рубеже XIX—XX веков кризисом основ математики.

Именно церетелевская общая идея самообосновывающего вывода и вообще построенная на этой основе логическая система способствовали ускорению окончательного формирования гокиелевской концепции диалектики как логики, полная потенция которой созрела в длительной попытке обоснования математики. Л. П. Гокиели, дав другую конкретную реализацию этой идеи в виде так называемого коренного вывода, ядром которого является логический регресс в бесконечность, на этой же основе создал стройную систему диалектики как логики. Более того, эту же созревшую в самом процессе развития своей попытки обоснования математики логику он применил к парадоксам, показав их псевдопарадоксальность, а именно, что их сущность — метафизика, а явление — алогизм, но если их рассмотреть в разрезе коренных выводов, то мы получим обоснование разных глубоких философских, логических и математических положений. В связи с этим же им была развита определенная, основанная на диалектической логике теория обоснования математики, которую мы вправе именовать как гокиелевскую концепцию обоснования математики.

С другой стороны многоаспектные логико-математические исследования Л. П. Гокиели весьма плодотворно были использованы С. Б. Церетели для обоснования, освещения и интерпретации собственной логической концепции. В работе рассмотрен также ряд замечаний друг другу С. Церетели и Л. Гокиели, которые имели и имеют серьезное значение для дальнейшего развития этих теорий.

Таково замечательное взаимообуславливающее отношение между творчествами этих двух выдающихся ученых, плодом которого является диалектическая логика в Грузии. Реальность и жизнеспособность этих теорий диалектики как логики прежде всего в том, что они представлены как определенные логические системы; их реальность также в их генезисе, а именно в том, что С. Церетели пришел к созданию своей логической концепции в результате исследований так называемых обратных логических связей, а Л. Гокиели — в результате длительной эволюции собственных исследований проблемы обоснования

математики, в частности, разрешения парадоксов; их реальность, как именно новых теорий логики в том, что их основные моменты участвуют во внутреннем плане историко-логического развития мышления, начиная от Аристотеля до гениальных положений В. И. Ленина, наконец, их реальность с особой силой и эффективностью проявляется в их действенности, в частности, в исторически и логически уникальном применении гокиелевской логической концепции к раскрытию глубокой сущности парадоксов.

Эти замечательные ученые оставили нам прочную основу для дальнейших плодотворных исследований в этой области, и совпадающие между собой даты 80-летия со дня рождения С. Б. Церетели и 85-летия — Л. П. Гокиели должны послужить импульсом для дальнейших исследований по диалектической логике.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

გარონი უზანაზვილი

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის „ბრძოლა“ მარსამდელ ეთიკაში

შესრულდა ასი წელი ფ. ენგელსის ცნობილი ნაშრომის, მარქსიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწარმოების — „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“ — გამოქვეყნებიდან. მასში ყველაზე სრულად არის გადმოცემული დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის საფუძვლები.

ნაშრომში მოცემულია მარქსიზმის დამოკიდებულება ჰეგელის ობიექტურ იდეალიზმთან და ლ. ფოიერბახის მეტაფიზიკურ მატერიალიზმთან, კლასიკურ ღონეზე განხილულია დიალექტიკის, შემეცნების თეორიის, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი პრობლემები. ამ პრობლემების ფ. ენგელსისეული ანალიზი ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა არა მარტო საკუთრივ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმისათვის, არამედ აგრეთვე, ფილოსოფიის ისტორიის, დიალექტიკური ლოგიკის, მეცნიერული ათეიზმის, ეთიკის და სხვ. პრობლემების შემდგომი დამუშავებისათვის. ასე რომ, ფ. ენგელსის აღნიშნულ ნაშრომს — „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“ — ფილოსოფიის რიგი პრობლემებისთვის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს.

ფ. ენგელსის ამ ნაშრომს ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთიკის ცნობილი მეთოდოლოგიური პრობლემის — ეთიკის ისტორიის კლასიფიკაციისა და ტიპოლოგიზაციის პრობლემის მოსაგვარებლად. სიძნელე აქამაში მდგომარეობს, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპი, როგორც მეთოდოლოგიური, საყოველთაოა და მამასადამე უნდა გავრცელდეს მარქსამდელ ეთიკაზეც, რომელიც მთლიანად იდეალისტურია. პირველის პრეტენზია ბუნებრივია, მეორე კი — უეჭველი ფაქტია. ამ სიძნელიდან გამოსავალს გვიჩვენებს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპის და განსაკუთრებით ჰეგელისა და ლ. ფოიერბახის ეთიკური კონცეფციების ენგელსისეული შედარებითი ანალიზი.

უკანასკნელ ხანებში საბჭოთა ფილოსოფიაში აქტუალური გახდა მეთოდოლოგიური საკითხების განხილვა. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, როგორც მეთოდოლოგია, თავის სისწორეს და ძალმოსილებას ამტკიცებს იმით, რომ იგი ცოდნის სხვადასხვა სფეროში შემოქმედებითად გამოიყენება. სამწუხაროდ, ჩვენს ფილოსოფიაში გვაქვს ცოდნის ისეთი სფეროებიც, რომელთა მიმართ მარქსისტულ-ლენინური მეთოდოლოგიის ზოგი მოთხოვნა ცარიელი ფრაზის მნიშვნელობას არ სცილდება. ეს გარემოება ბევრ გაუგებრობას და სიძნელეს ბადებს როგორც საკუთრივ მეთოდოლოგიის, ისე მოცემული კონკრეტული სფეროს მიმართ. წინამდებარე წერილში საუბარი იქნება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ დებულების გამოყენებაზე მარქ-

სამდელი ეთიკის მიმართ; საკითხი ეხება იმას „მუშაობს“ თუ არა აღნიშნული ღებულება ეთიკის სფეროში, თუ „არ მუშაობს“, მაშინ მოქმენილი უნდა იქნეს ისეთი პრინციპი (ან პრინციპები), რომლის საფუძველზეც მოხდება მარქსამდელი ეთიკის შეფასება, მოგვარდება ეთიკურ მოძღვრებათა ტიპოლოგიის საკითხი.

ღებულება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ზრინციპია. ამ პრინციპის თანახმად, როგორც ცნობილია, მთელი ფილოსოფიის ისტორია მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიას წარმოადგენს. აღნიშნული პრინციპის კლასიკური გაგება მოგვცა ფ. ენგელსმა თავის ნაშრომში „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“. იგი წერს: „ყოველი ფილოსოფიის, განსაკუთრებით უახლესი ფილოსოფიის უდიდეს ძირითად საკითხს აზროვნების და ყოფიერების ურთიერთფიქვის საკითხი წარმოადგენს... ფილოსოფოსები ორ დიდ ბანაკად გაიყენენ იმისდა მიხედვით, თუ როგორ უპასუხებდნენ ისინი ამ საკითხს. ვინც აღიარებდა, რომ სული ბუნებაზე აღრე არსებობდა და, მაშასადამე, საბოლოო ინსტანციაში ასე თუ ისე ქვეყნის შექმნას სცნობდა — მათ იდეალიზმის ბანაკი შეადგინეს. სხვები კი, ვინც ბუნების პირველობას აღიარებდნენ, მატერიალიზმის ზხედასხვა სკოლას მიემხრნენ.“

ეს ორი გამოთქმა: იდეალიზმი და მატერიალიზმი თავდაპირველად სხვას არაფერს ნიშნავს, და აქაც ჩვენ მათ მხოლოდ ამ აზრით ვხმარობთ“ [1, გვ. 445].

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპს განიხილავს და თანმიმდევრულად იცავს ვ. ი. ლენინი თავის ნაშრომებში, განსაკუთრებით კი ცნობილ ნაშრომში „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ [2].

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების მიხედვით, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა ფილოსოფიაში ეხება ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიას. თავის გამოხატულებას ნახულობს ბუნების ფილოსოფიაში და ისტორიის ფილოსოფიაში. მაგრამ ეს საკითხი დღემდე სერიოზულად არ ყოფილა განხილული ფილოსოფიის ისეთ დარგებში როგორცაა ეთიკა და ესთეტიკა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და აქსიოლოგია.

რას ნიშნავს მატერიალიზმი და იდეალიზმი ეთიკაში?

ერთი შეხედვით ეს საკითხი თითქოს არავითარ სიძნელეს არ შეიცავს. ეთიკისათვის, ისევე როგორც სხვა მეცნიერებებისათვის, მეთოდოლოგიურ როლს დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი ასრულებს. ისტორიის მატერიალისტური გაგება არის საფუძველი ეთიკაში მატერიალისტურ და იდეალისტურ მიმდინარეობათა ერთმნიშვნელობისაგან გასარჩევად. ისტორიის მატერიალისტური გაგების თანახმად საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყოველგვარ ცვლილებას, საბოლოო ჯამში, საფუძველად უდევს ცხოვრების მატერიალური პირობების წარმოების წესი. შესაბამისად, ეთიკაში საქციელის (რამდენადაც ეთიკის საბოლოო ობიექტი საქციელია) განმსაზღვრელი ცხოვრების მატერიალური პირობებია. ზნეობრივი საქციელის ამგვარი ახსნა მარქსიზმის წარმოშობამდე ეთიკის ისტორიას არ ახსოვს. ამიტომ, მსჯელობა მარქსამდელ ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ უბრალოდ გაუგებრობას წარმოადგენს. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მარქსამდელ ეთიკაში მთლიანად იდეალიზმის სასარგებლოდ წყდებოდა; ე. ი. ზნეობის, ზნეობრივი

საქციელის ერთადერთ ქეშმარიტ წყაროდ და საფუძვლად ცნობიერების სფერო (ღვთაებრივი ნება, გონიერულობა, კეთილი ნება, ეგოიზმი და სხვ.) იყო მიჩნეული.

ამრიგად, თუ დებულებას — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ მარქსამდელ ეთიკაში — ისტორიის მატერიალისტური გაგების პოზიციიდან შევხედავთ, აშკარაა რომ ამგვარი „ბრძოლა“ ეთიკის ისტორიის ამ მომენტში არ არსებობდა და არც შეიძლებოდა არსებულყო.

საბჭოთა ეთიკურ ლიტერატურაში, განსაკუთრებით ეთიკის სახელმძღვანელოებში, დაბეჯითებით მეორდება, ზშირად ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე, დებულება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ. „ეთიკის ისტორიის ნარკვევებში“, სადაც ავტორებს ცოტა უხერხულობა უგრძნიათ მარქსამდელ ეთიკაში ამ დებულების გამოყენების გამო, წამოყენებულია დებულება ეთიკაში მატერიალიზმის ელემენტების არსებობის შესახებ. ეს ელემენტებია: მატერიალიზმმა ა) გაათავისუფლა ეთიკა რელიგიასთან კავშირისაგან, ბ) მატერიალისტებს გამოყავდათ მორალი ადამიანის ბუნებიდან, წინააღმდეგ იდეალისტებისა, რომლებიც ზნეობრივ პრინციპებს განიხილავდნენ როგორც ადამიანისაგან დამოუკიდებელ აბსტრაქტულ პოსტულატებს, გ) მატერიალისტები აღნიშნავდნენ გარემომცველი გარემოს გავლენას ადამიანის ზნეობრივ ბუნებაზე; დ) მატერიალისტების ეთიკურ მოძღვრებაში წამოწეული იყო ინტერესის როლი ზნეობრივ მსჯელობებში, ე) მატერიალისტების ეთიკა გამსკვალული იყო ოპტიმიზმით [6, გვ. 7]. ჯერ ერთი, საკითხის ამგვარად დაყენების დროს პრინციპულ სიძნელეს გვერდი აქვს ავლილი. საქმე ეხება არა „მატერიალისტური ელემენტების“ (უფრო ზუსტად, ფრაგმენტების) არსებობას, არამედ მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი პრინციპული დებულების გამართლებას ეთიკის ისტორიაში — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის არსებობის დამტკიცებას; მეორეც, ეთიკის ისტორიის სქემატურად წარმოდგენაც კი ნათელს გახდის, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ნიშნები არანაკლებად ახასიათებს აგრეთვე იდეალისტურ ეთიკას. აქ შეიძლება მიუყოთითო ჰეგელის მიერ ინტერესის შეუღლარებლად უფრო ღრმა გაგებაზე [4, გვ. 20], ვიდრე ეს XVII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებს ჰქონდათ, კანტის როლზე ზნეობის რელიგიაზე დამოკიდებულებისაგან განთავისუფლების საქმეში, ლაიბნიცის რადიკალურ ოპტიმიზმზე და სხვ. გარდა ამისა, გაუგებარია, რატომ უნდა ჩაეთვალოთ მატერიალისტებს აუცილებლად აქტივში ის გარემოება რომ მათ მორალი ადამიანის ბუნებიდან გამოყავდათ, ხოლო იდეალისტებს კი ნაკლად ის, რომ ზნეობრივ პრინციპებში ისინი ხედავდნენ ადამიანისაგან დამოუკიდებელ აბსტრაქტულ პოსტულატებს? ხომ აშკარაა, რომ მარქსამდელი მატერიალისტების ცდას — მორალი ადამიანის ბუნებიდან გამოეყვანათ, უფრო ცუდ იდეალიზმთან მიეყვართ, ვიდრე იდეალისტების მიერ ზნეობრივი პრინციპების ისეთ გაგებას, როდესაც ისინი განიხილებიან როგორც ადამიანის ცხოველური ბუნებისაგან დამოუკიდებელი.

მარქსამდელ ეთიკაში გვხვდება ზოგი ისეთი დებულება (ნორმა, პრინციპი, მოთხოვნა), რომელიც მარქსისტულმა მატერიალისტურმა ეთიკამ მიიღო; წავრამ, ჯერ ერთი, ცალკეულ დებულებათა გამო მარქსამდელ ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ ლაპარაკი არ იქნებოდა გამართლებული, მეორეც, განა ყველაფერი, რაც მარქსისტულმა ეთიკამ მიმკვი-

დროებით მიიღო, თავსდება ჩვენს მეთოდოლოგიურ პრინციპში? [8, გვ. 31]. მაგალითად, მარქსისტული ეთიკა იზიარებს კანტის ეთიკის ისეთ მოთხოვნებს, როგორცაა ზნეობის სიწმინდე, საყოველთაოობა და აუცილებლობა, აღნიშნული მოთხოვნები არც მატერიალისტურნი არიან და არც იდეალისტურნი. ისინი კაცობრიობის ზნეობრივი კულტურის მონაპოვარი არიან.

ზემოდამსახელებული მატერიალიზმის ელემენტებიდან იგანსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტების (პელვეციუსი, პოლბახი, დიდრო და სხვ.) ცნობილი დებულება გარემოს როლის შესახებ ადამიანის ჩამოყალიბებაში. ფრანგი მატერიალისტების მიხედვით, გარემოებანი განსაზღვრავენ ადამიანის ზნე-ხასიათს, თუმცა თვითონ გარემოებათა ცვლილებას ისინი ხსნიდნენ გონების საფუძველზე (შეზღუდულები, კეიჯანი მიფე და სხვ.). გარემოსა და აღზრდის როლზე მითითება ფრანგი მატერიალისტების მიერ არის ზნეობრივი საქციელის მეცნიერული ახსნის პირველი ცდა. კ. მარქსმა ამგვარი ახსნის სერიოზულ ნაკლებ მიუთითა ლ. ფოიერბახის შესახებ დაწერილ თეზისებში [1, გვ. 485].

ზნეობრივი საქციელის მეცნიერულ ახსნას იძლევა ისტორიის მატერიალისტური გაგება. რომელიმე კონკრეტული სიკეთის ან ბოროტების განმსაზღვრელი (ობიექტური) მატერიალური პირობების წარმოჩენა ნიშნავს საკითხის მატერიალისტურ ახსნას, მაგრამ ამგვარ ახსნას მოცემული საქციელის ზნეობრიობასთან თუ უზნეობასთან არაფერი ესაქმება. მაგალითად, როდესაც ქურდობის, როგორც (ბოროტი) საქციელის ახსნა უნდათ, პირველ რიგში ეჭებენ (უნდა ეძებდნენ) იმ ობიექტურ, საზოგადოებრივ პირობებს (და არა მარტო ოჯახურს) რომლებმაც მოცემული მოვლენა განაპირობეს. მაგრამ ამით (ახსნით) ქურდობის, როგორც უზნეო აქტის, როგორც ზნეობრივად უარყოფითი ღირებულების შესახებ არაფერია ნათქვამი. გაჭირვებული და შევიწროებული ცხოვრების ფაქტი კი უზნეობის გამართლებად არ გამოდგება.

XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტების მიერ გარემოსა და აღზრდის ღიდი მნიშვნელობის ჩვენებამ თავისებურად შეუწყო ხელი ისტორიის მატერიალისტური გაგების შემუშავებას; ამაშია მათი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დამსახურება ისტორიის წინაშე.

მარქსამდელ ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპს თავისებურად იცავს ა. ჰუსეინოვი [7, გვ. 13—14]. იგი გრძნობს სიძნელეს და აქედან გამოსავალი ასე წარმოუდგება: მთელი მარქსამდელი ეთიკის ისტორია არის იდეალისტური ეთიკის სივიწროვის, შეზღუდულობის მხილების, ჩვენების ისტორია, იმის მხილების ისტორია, რომ იდეალისტურ ეთიკას უნარი არ შესწევს ზნეობრივი პროცესები მეცნიერულად განაზოგადოს. რაკი ეთიკის ისტორია მისი იდეალისტური შეზღუდულობის მხილების ისტორიაა, მაშინ მამხილებელი თვალსაზრისი აუცილებლად იდეალისტური ეთიკის საპირისპირო ანუ მატერიალისტური იქნება. ამიტომ ავტორი გაბედულად ასკვნის:

«В домарксистской этике безусловно существовали определенные, все более нарастающие и углубляющиеся материалистические тенденции, представляющие „линию Демократа“» [6, გვ. 14].

უნდა ითქვას, რომ მტკიცება ეთიკაში „დემოკრიტეს ხაზის“ შესახებ გაცილებით მეტს ნიშნავს, ვიდრე მხოლოდ მატერიალისტური ელემენტების არსებობას; ასეთი „ხაზის“ არსებობა ეთიკაში ნიშნავს ჩამოყალიბებული „მატერიალისტური ეთიკური კონცეფციის“ არსებობას. ამგვარის მტკიცება მარქსამდელი ეთიკის მიმართ უბრალოდ შეცდომაა. „პლატონის ხაზი“ და „დემოკრიტეს ხაზი“ ონტოლოგიაში და გნოსეოლოგიაში არსებულ იდეალისტურ და მატერიალისტურ მიმართულებათა გამოხატულებაა. მეორე მხრივ, ეთიკაში „დემოკრიტეს ხაზის“ არსებობას თუ ვალიარებთ, მაშინ დემოკრიტეს ეთიკაც მატერიალისტური ეთიკის სანიმუშო გამოხატულება უნდა იყოს. მაგრამ მისი ეთიკა სრულიადაც არ გამოიყურება მომხიბლავად. დემოკრიტეს მიხედვით, ადამიანთა ურთიერთობა სხვა არაფერია თუ არა ატომებს შორის ურთიერთობა. ამგვარი ურთიერთობა კი სპობს ზნეობას, რადგან ეთიკური სუბიექტის ადვილს ადამიანისა და ერთიმეორის მიმართ გულგრილი ობიექტები იკავებენ. დემოკრიტეს მიერ ზოგიერთი საკითხის ეთიკური შეფასება რეაქციულია [3, გვ. 52—53].

ეთიკის ისტორიაში, ა. ჰუსენოვის მიხედვით, მატერიალისტური ტენდენციების გამომხატველნი იყვნენ ემპირიული (რეალისტური) სკოლები, რომლებსაც სისტემატური კამათი ჰქონდათ იდეალისტურ სისტემებთან [7, გვ. 14].

ემპირიზმი ეთიკაში არ ნიშნავს მატერიალიზმს. ემპირიზმის, როგორც ფილოსოფიური კონცეფციის, მიხედვით, ჩვენი ცოდნის ერთადერთ სარწმუნო წყაროს ცდა. გამოცდილება წარმოადგენს. ეთიკაში ემპირიზმის სახეობად ასახელებენ ევდემონიზმს, პედონიზმს, სპოზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიას, გონივრულ ეგოიზმს. ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს რომელიმე მათგანი მატერიალიზმთან უფრო ახლოს მდგომად ჩავთვალოთ, ვიდრე, დაეუშვათ, რიგორიზმი. არც ერთი მათგანი არ იძლევა და ვერ იძლევა ზნეობის თანმიმდევრულ დაფუძნებას. მატერიალიზმთან ევდემონიზმის სიახლოვეს იმაში ხედავენ, რომ უკანასკნელი მიწიერ ცხოვრებას, მატერიალურ ფასეულობებს გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებს. მატერიალურის ასეთი ვაგება თითქოს ეთანხმება მატერიალისტურ გნოსეოლოგიას და განსაკუთრებით მატერიალისტურ ონტოლოგიას, მაგრამ არ ეთანხმება ეთიკას. მატერიალური ღირებულებისთვის უპირატესობის მიცემა მატერიალისტურ ეთიკას არ იძლევა. ამის ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ ისეთი ეთიკური კონცეფცია, როგორცაა უტილიტარიზმი (ბენტამო, ჯემს მილი, ჯ. სტ. მილი) თავისი სარგებლობის პრინციპით [5, გვ. 135]. უტილიტარიზმის მთავარი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ზნეობის, ზნეობრივი ურთიერთობის ერთ-ერთ ასპექტს მთელი ზნეობრივი ურთიერთობის არსის გამოხატველად მიიჩნევს. იმაში მდგომარეობს აგრეთვე მისი იდეალიზმი.

იდეალისტურ და რელიგიურ წრეებში ერთ-ერთი გავრცელებული საბუთი მატერიალისტური ეთიკის შეუძლებლობის შესახებ ემყარება იმას, რომ მატერიალიზმის ამოსავალ პრინციპს — მატერიას, მატერიალურს, სხეულებრივს — ავრცელებენ ზნეობრივ ურთიერთობათა მთელ სამყაროზე. ამ გზით მიღებულ ზნეობის თეორიას აკრიტიკებენ როგორც მატერიალისტურს, თუმცა მას მატერიალისტურ ეთიკასთან საერთო არაფერი შეიძლება ჰქონდეს.

მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპი (ან უბრალოდ პარტიულობის პრინციპი) საბუთია ეთიკოსების მიერ ეთიკის ისტორიის მასალაზე მექანიკურად და თვითნებურად არის მიყენებული, არსებითად რომ ვთქვათ

აქ ეს პრინციპი ვა მოყენებულ იარც არის, იგი უბრალოდ ვა მო-
ცხადებულა. მიჩნეულია, რომ მატერიალისტებს აუცილებლად ეთიკაც
მატერიალისტური უნდა ჰქონოდათ, ხოლო თუ ამას არა აქვს ადგილი, ეს
ფილოსოფოსის არათანმიმდევრულობის ბრალა. დემოკრიტეს ფილოსოფიის
ამოსავალი პრინციპები მატერიალისტურია და ამიტომ მისი ეთიკაც მატერი-
ალისტური უნდა იყოს. ასევე ითქმის ეპიკურეს ეთიკური თვალსაზრისის შე-
სახებ.

დემოკრიტეს ეთიკური კონცეფციის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა, რომ
სწორედ ამოსავალი ზოგად-ფილოსოფიური პრინციპების გამო იგი არ შე-
ძლება მატერიალისტური იყოს. რაც შეეხება ეპიკურეს, როგორც ცნობილია,
მისი მორალური პრინციპი არის სიამოვნება. როგორც არ უნდა გავალამაზოთ
ეს პრინციპი (ვთქვათ, რომ ეპიკურეს მხედველობაში აქვს ზომიერი სიამოვნე-
ბა, რომ იგი უპირატესობას აძლევს ინტელექტუალურ, გონებრივ სიამოვნებას
და ა. შ.). სულერთია, იგი, როგორც დამფუძნებელი პრინციპი, მატერიალის-
ტური ეთიკისათვის მაინც მიუღებელი აღმოჩნდება.

სიამოვნება როგორც ღირებულება, პრინციპის რანგში აყვანილი, თავისში
შეიცავს დეგრადირების საფრთხეს, რაც ნათლად დაამტკიცა ეპიკურეს კონ-
ცეფციის შემდგომმა განვითარებამ. ამ განვითარების ბუნებრივი შედეგი იყო
ჰედონიზმი. ეპიკურეს ეთიკური პრინციპის (სიამოვნების) მთავარი ნაკლი
ამაში მდგომარეობს, რომ მასში ფსიქოლოგიური და ეთიკური საზღვრები არ
არის დადგენილი.

მარქსამდელ ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის მეთო-
დოლოგიური პრინციპის შემოტანით მატერიალისტური ეთიკის ისტორია
ფრიად შთამბეჭდავად გამოიყურება. უკვე დასახელებული დემოკრიტეს, ეპი-
კურეს, XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტების გარდა, გავრცელებული
აზრის მიხედვით, მატერიალისტურ ეთიკას ამუშავებდნენ XVII—XVIII სა-
უკუნის ინგლისელი მატერიალისტები ფრენსის ბეკონი (1561—1722), თომას
ჰობსი (1588—1679), ჯონ ლოკი (1632—1704), ჯონ ტოლანდი (1670—1722), დე-
ვიდ ჰარტი (1704—1757), ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი ბენედიქტ (ბარუხ)
სპინოზა (1632—1677) და სხვები. თუ კარგად არ დავაზუსტებთ, რას ნიშნავს
მატერიალიზმი ეთიკაში, მაშინ ეთიკის ისტორია არსებითად გაუგებარი იქნე-
ბა. მატერიალიზმის ამოსავალი პრინციპი — სამყარო მატერიალურია, იგი
ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს — საყმარისი არ არის, რათა
მის საფუძველზე ან მასზე დამყარებული ეთიკა მატერიალისტურად ჩავთვა-
ლოთ. მეტიც, თუ ლოგიკურნი ვიქნებით ეთიკაში ამ პრინციპის გატარების
დროს, მაშინ ეთიკის განადგურებამდე მივალთ.

ეთიკაში მატერიალიზმის პრინციპის გასატარებლად, პირველ რიგში, უნდა
გავითვალისწინოთ ეთიკის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის თავი-
სებურება. ეთიკას არ ძალუძს გადაჭრას კითხვა — რომელია სამყაროს
საწყისი — ყოფიერება თუ ცნობიერება? რომელია პირველადი — მატერია-
ლური თუ სულიერი? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა გულისხმობს პოზიციას,
რომელიც უკავია და უნდა ეკავოს კიდევაც პირველ ფილოსოფოსს უნივერსალ-
ის მიმართ. ეთიკის პოზიცია აქ განსხვავებულია. იგი არის შემფასებელი მეც-
ნიერება. ეთიკა აფასებს გარკვეულ ვითარებას (საქციელს) უმაღლესი მიზნი-
სა და გამოყენებულ საშუალებათა მიხედვით. ფილოსოფიის ძირითადი სა-
კითხი ეთიკაში აისახება აქსიოლოგიურ განასერში, კერძოდ, ღირებულებათა

მიმართების თვალსაზრისით. როგორც ღირებულება რომელია მაღალი და რომელი დაბალი —მატერიალური თუ სულიერი? (მატერიალურია —საარსებო, სასიცოცხლო, ღირებულ საგანთა სამყარო, სულიერია —პირველ რიგში გონთით ღირებულებანი). თუ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს მექანიკურად გადავიტანთ ეთიკაში, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ: მატერიალური არის მაღალი ღირებულება, გონისეული კი — დაბალი. თუ მატერიალიზმი ეთიკაში სწორედ ამას ნიშნავს, მაშინ ეთიკა როგორც დამოუკიდებელი აქსიოლოგიური დისციპლინა მოიხსენება. ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთ მანკიერ მხარეებს, როგორიცაა ქურდობა, მეჭრთამეობა, საქმოსნობა, სპექულაცია და სხვა — აქსიოლოგიური პოზიციიდან თუ შევხედავთ —საფუძვლად მატერიალური ღირებულებების უპირატესობის აღიარება უდევთ.

მატერიალიზმის ამგვარი გააზრება ეთიკაში ისევე მცდარია, როგორც მცდარია თვალსაზრისი, რომელსაც იდეალიზმის ცნებაში იდეალური მიზნებისაკენ მისწრაფება ესმის.

იდეალიზმში და მატერიალიზმში სრულიად გარკვეული შინაარსი იგულისხმება და მათი სხვაგვარი შინაარსით შეცვლა მხოლოდ გაუგებრობას მოიტანს. ამგვარი გაუგებრობის წინააღმდეგ იბრძოდა ფ. ენგელსი თავის ნაშრომში „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“. ფ. ენგელსი აკრიტიკებს შტარცეს, რომლისთვისაც იდეალიზმი სხვა არაფერია თუ არა იდეალური მიზნებისაკენ მისწრაფება. ფ. ენგელსი წერს: „შეუძლებელია გვერდი აუარო იმ გარემოებას, რომ ყველაფერმა, რაც აღამიანს ამოქმედებს, აუცილებლად მის თავში უნდა გაიაროს: თვით ჭამა-სმას აღამიანი მის თავში შეგრძნებული შიმშილისა და წყურვილის გავლენით იწყებს და იმავე თავში შეგრძნებული გაძღომის გავლენით ათავებს. გარე სამყაროს ზემოქმედება აღამიანის თავში აღიბეჭდება, აისახება შეგრძნებების, აზრების, ზრახვების, ნებლობითი გარკვეულობის. ერთი სიტყვით, „იდეალურ მისწრაფებათა“ სახით და, ამდენად წარმოადგენენისინი „იდეალურ ძალებს“, და თუ აღამიანს იდეალისტად ზღის ის გარემოება რომ იგი „იდეალურ მისწრაფებებს მისდევს“ და „იდეალური ძალების“ გავლენას ექვემდებარება. მაშინ, ყოველი რამდენადმე ნორმალურად განვითარებული აღამიანი ბუნებით იდეალისტი ყოფილა, და გაუგებარია, მატერიალისტები საზოგადოდ როგორღა არსებობენ?“ [1, გვ. 453].

მაშ, ფ. ენგელსს შეუძლებლად მიაჩნია მატერიალიზმისა და იდეალიზმის განსხვავება მარტოოდენ ისეთი ნიშნების მიხედვით, როგორცაა „იდეალური მიზნები“, „იდეალური მისწრაფებანი“, „იდეალური ძალები“. ფილოსოფიისთვის — ექნება ის ემპირიზმი თუ რაციონალიზმი, მატერიალიზმი თუ იდეალიზმი, რეალიზმი თუ ნომინალიზმი და სხვ. და ა. შ. — იდეალური მუდამ აუცილებელია. რაც შეეხება ეთიკას, იგი არსებითად არის მოძღვრება იდეალურ მიზანთა შესახებ. ის გარემოება, რომ აღამიანი თავის მოქმედებაში იდეალურითაა განსაზღვრული, ჯერ კიდევ არ ამტკიცებს მის მატერიალისტობას თუ იდეალისტობას. ასევე ითქმის, მაგალითად, კაცობრიობის მთლიანი პროგრესის იდეის შესახებ; აღამიანის რწმენას კაცობრიობის წინსვლის შესახებ საერთო არაფერი აქვს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობასთან. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის პრინციპი არ არის უნივერსალური გასაღები, რომლითაც ფილოსოფიის ყველა საიდუმლოს გავესწინოთ.

„მატერიალიზმი, — წერს ფ. ენგელსი, ფილისტერს ესმის როგორც ღორ-მუცელობა, ლოთობა, გართობა. ავხორცობა და ქედმაღლობა, ანგარება, სიძუნწე, სისხარბე, მოგების ძიება და საბირჟო გაიძვერობა, ერთი სიტყვით, ამ ცნებაში მთელი ის მუშყყიანი ბიწიერება შეაქვს, რომლითაც თვით სტკბება ფართულად; პირიქით, იდეალიზმი მისთვის არის სათნოების რწმენა. მთელი კაცობრიობის სიყვარული და საზოგადოდ „უკეთესი ქვეყანა“, რასაც იგი სხვების გასაგონად აქებს, მაგარმ რაც—თვით მას მხოლოდ მაშინ სწამს, როცა ჩვეულებად ქცეული „მატერიალისტური“ ექსცესების შემდეგ ნაბახუსევია ნ გაკოტრებული“... [1, გვ. 454].

ფილისტერისთვის „მიუღებელი მატერიალიზმი“ სხვა არაფერია თუ არა მატერიალიზმის პრინციპის მექანიკური გადატანა ეთიკაში. ასეთ ვითარებაში, მატერიალური ღირებულებისათვის უპირატესობის მიცემას, ყველა დანარჩენ ღირებულებებთან შედარებით, აუცილებლად უნდა მოჰყვეს ზნეობრივი კუროთხევა ისეთი მანკიერებებისა, როგორცაა ავხორცობა, ანგარება, სიძუნწე, სისხარბე, მოგების ძიება, საბირჟო გაიძვერობა და მრავალი სხვა. თუ ფილისტერი საჭაროდ კიცხავს „მატერიალიზმის ეთიკას“, ამ უკანასკნელს თავისი ამოსავალი პრინციპისა და უმაღლესი ღირებულების (მატერიალური ღირებულება) ძალით საჭაროდ შეუძლია სცნოს ფილისტერის ფართული „მუშყყიანი“ ეთიკა. მატერიალისტურ ეთიკას შეუძლია ეს არასასიამოვნო ვითარება თავიდან აიცილოს, თუ ყურად იღებს ფ. ენგელსის გაფრთხილებას: მატერიალიზმის (და იდეალიზმის) ცნებაში არ გაევივით ისეთი არაფერი, რაც აღმატება მათს მნიშვნელობას ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის საზღვრებში. მარქსამდელი მატერიალიზმი და მარქსამდელი ეთიკა არსებითად ისეთივე შიმართებაში არიან ერთიმეორესთან, როგორც მატერიალიზმი და იდეალიზმი საერთოდ. ეს გარემოება, ცხადია, აწვეავებს მარქსამდელი ეთიკური კონცეფციების კლასიფიკაციისა და ტიპოლოგიზაციის საკითხებს.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გარკვევისათვის მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს ლ. ფოიერბახისა და ჰეგელის ეთიკური კონცეფციების ფ. ენგელსისეულ შედარებას. ფ. ენგელსი წერს: „ფოიერბახის ნამდვილი იდეალიზმი მის რელიგიის ფილოსოფიასა და ეთიკაში მქლავნდება. ყოველ ადამიანურ ურთიერთობას მის თვალში მხოლოდ ერთი მხარე აქვს: მორალი. აქაც ფოიერბახი გასაოცარ სიღარიბეს იჩენს ჰეგელთან შედარებით. ჰეგელის ეთიკა ანუ მოძღვრება ზნეობაზე სამართლის ფილოსოფიაა და სამ ნაწილს შეიცავს: 1. განყენებულ სამართალს, 2. მორალს* და 3. საყოფაცხოვრებო ზნეობრივ ურთიერთობას, რომელსაც ეკუთვნის ოჯახი, სამოქალაქო საზოგადოება** და სახელმწიფო, რამდენადაც აქ ფორმა იდეალისტურია, იმდენად შინაარსი რელიგისტურია. აქ მორალთან ერთად შემოფარგლულია სამართლის, ეკონომიკის, პოლიტიკის დარგიც. ფოიერბახი სწორედ პირიქით იქცევა. იგი ფორმით რეალისტია. მისი ამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ სძრავს იმ საწყაროზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა“ [1, გვ. 458].

ფ. ენგელსის აქ მოტანილი მსჯელობა მრავალმხრივ არის საინტერესო. ფ. ენგელსის მიხედვით, მატერიალიზმი ეთიკაში უწინარეს ყოვლისა, ნიშნავს

* ქართულ თარგმანში წერია „მორალობა“ რაც სრულიად გაუგებარია, გვ. 458.

** ქართულ თარგმანშია — „ბურჟუაზიული საზოგადოება“.

ზნეობის განხილვას რეალური ცხოვრების შინაარსებთან მჭიდრო კავშირში. სწორედ ამიტომ იდეალისტ ჰეგელის ეთიკა უფრო მატერიალისტურია, ზოლო მატერიალისტ ლ. ფოიერბახის მორალის თეორია — იდეალისტური. ეთიკა მატერიალისტურია მაშინ, თუ მისი ამოსავალი არის ადამიანი, როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა. იდეალიზმი ეთიკაში ნიშნავს ეთიკური პრინციპების აბსტრაქტულობას, ზნეობის განხილვას იმ სინამდვილისაგან დამოუკიდებლად, რომელშიც მისი რეალიზაცია ხდება ან შეიძლება მოხდეს.

მეორეც, ის, რაც ითქვა, აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი ნიშანია ეთიკაში მატერიალიზმის გამართლებისათვის ანუ მატერიალისტური ეთიკის მიხედვით. შემთხვევითი არ არის, რომ ფ. ენგელსი, რომელიც უპირატესობას აძლევს იდეალისტ ჰეგელის ეთიკურ კონცეფციას მატერიალისტ ფოიერბახთან შედარებით. პირველს მანაც არ უწოდებს მატერიალისტურს; და ეს ადვილი გასაგებია. შესაძლებელია ეთიკა რეალურ ცხოვრებასთან იყოს მჭიდრო კავშირში, მაგრამ ის მაინც იდეალისტური იყოს. მთელი საქმე ისაა ა) როგორია ეთიკაში ამოსავალზე, საწყისი პრინციპი, ბ) როგორ არის განმარტებული რეალური ცხოვრების შინაარსები, გ) როგორ იაზრება კავშირი ეთიკურ პრინციპებსა და ცხოვრების რეალურ შინაარსებს ანუ დანარჩენ საზოგადოებრივ მოვლენებს შორის.

საკმარისია ამ ნიშნების გათვალისწინებით გონების თვალთ შევხედოთ ფოიერბახისა და ჰეგელის ეთიკურ კონცეფციებს, რომ მაშინვე აშკარა გახდეს მეორის უპირატესობა პირველთან შედარებით და ამავე დროს მისი იდეალისტურობა.

თუ ეთიკისათვის ამოსავალი არის და უნდა იყოს ადამიანი (ასე ვარაუდობს ფ. ენგელსი), მაშინ მატერიალიზმის ბოლომდე გატარება ეთიკაში ნიშნავს იმ საშუალოს განხილვას, იმ კონკრეტულ-ისტორიული გარემოს შეფასებას, რომელშიც მოცემულ ადამიანს უხდება ცხოვრება. სინამდვილის შეფასების დროს ადამიანი მასთან აწყარებს სპეციფიკურ, სრულად თავისებურ ურთიერთობას — ღირებულებით ურთიერთობას. ეს ურთიერთობა გამოიხატება პიროვნული აქტების შესრულებაში, რომელიც საერთოდ ზნეობრივი ურთიერთობის ძირითად შინაარსს შეადგენს. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ სინამდვილესთან ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობა ეთიკის ძირითად საკითხს შეადგენს.

ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობა გულისხმობს, რა უნდა იყოს და რა არ უნდა იყოს. მაშასადამე, ეთიკის ძირითადი საკითხი ღირებულებათა ურთიერთობაში გამოიხატება, ეს უკანასკნელი კი ხასიათდება იერარქიულობით, ღირებულებები ერთიმეორესთან რანგობრივ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან, ე. ი. ზოგი მაღალია, ზოგი — დაბალი. შეფასების აქტი, რომელიც ღირებულების არსებობას გულისხმობს, გამოხატავს რაიმეს მოწონებას, ან დაწუნებას, აღფრთოვებას ან აღტაცებას, ქებას ან გაკიცხებას და ა. შ. სრულიად უპირობო და ცნობიერების არასერიოზულობის მაჩვენებელი აქნებოდა აღნიშნული ემოციური აქტების მატერიალისტურ და იდეალისტურ აქტებთან დაყოფა. სინამდვილეში ხდება ისეც, რომ მტრის საქციელი ჩვენს მოწონებას, მაღალ შეფასებას იმსახურებს, თუმცა ამის გამო მტერთან „დამოხილვას“ არ ვაპირებთ. ისტორიიდან ცნობილია ბევრი შემთხვევა, როდესაც დაუძინებელი მტრები ერთიმეორის მაღალზნეობრივ, თავგანწირული, უაღრესად

მარჯვე ან გონივრული მოქმედების შესახებ ალტაცებისა და პატივისცემის გამოხატვის ან „თავილობდნენ“.

ღირებულების მიმართ „მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა“ არაფერს გვეუბნება. ღირებულებას (სიკეთე, ბოროტება, სამართლიანობა, სილამაზე და სხვ.), ისევე როგორც ჭეშმარიტებას, თავისი არსის მიხედვით, საერთო არაფერი აქვს მატერიალიზმთან და იდეალიზმთან. არ არსებობს მატერიალისტური და იდეალისტური ღირებულება, ისევე როგორც არ არსებობს მატერიალისტური და იდეალისტური ჭეშმარიტება. ღირებულებათა სამყაროში გამოირჩევიან ისეთი ცნებები, რომლებიც ზუსტად გველაპარაკებიან თვითონ ღირებულების, ღირებულების სხვადასხვა სახეების შესახებ. მათ აქვთ აშკარად გამოხატული მეთოდოლოგიური ხასიათი. ამგვარი აქსიოლოგიური ცნებებია პროგრესი, რეგრესი, უპირატესობა, პერსონი, რანგობრივი წესრიგი და სხვ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია პროგრესის და პერსონის ან პიროვნების ცნებები.

სწორი არ იქნებოდა პროგრესისა და რეგრესის ცნებები ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ცნებათა ანალიზიგებად ჩაგვეთვალა. ის გარემოება, რომ აზროვნების ისტორიაში მატერიალიზმი უმეტესად მეცნიერების მხარეზე გამოდიოდა, ჯერ კიდევ არ ამტკიცებს იმას რომ მას ასეთივე პროგრესული პოზიცია ეკავა დანარჩენ ღირებულებებთან მიმართებაში, მით უმეტეს, რომ მეცნიერულობის პოზიციას აუცილებლად არ მიეყავართ სიკეთის, მშვენიერების, სამართლიანობის ღირებულებათა დაცვისა და გამართლების პოზიციასთან.

ობიექტური ღირებულებები ამოცანებია, მოთხოვნებია. მათი განხორციელებისათვის აუცილებელია შესაფერის საშუალებათა ანუ საშუალება-ღირებულებათა გამოყენება. საშუალება-ღირებულებათა არსებობა აუცილებლად გულისხმობს ისეთი ღირებულების არსებობას, რომელიც უპირატესად მიზანია, იდეალია. ღირებულებითი მოვლენების იდეოლოგიური (ეროვნული, კლასობრივი, პარტიული და სხვ.) შეფასებები დაკავშირებულნი არიან არა თვითონ ღირებულებების პრობლემასთან, არამედ მის გადაწყვეტასთან. ეს კარგად ჩანს ნებისმიერი იდეალის რეალიზაციის მაგალითზე.

ყოველი ეპოქის იდეალი (სოციალური, პოლიტიკური, მორალური და სხვ.) სხვადასხვა გზებითა და საშუალებით ხორციელდება. ღირებულებათა რეალიზაცია ხდება ეროვნული, კლასობრივი, პარტიული, პროფესიული და სხვ. ინტერესებისა და მისწრაფებების ფონზე. შესაბამისად, ღირებულებათა განხორციელება ნიშნავს ერის, კლასის, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ინტერესების გათვალისწინებას. ამგვარად ჩამოყალიბებულ ღირებულებით სინამდვილეს, ე. ი. კულტურას აუცილებლად ექნება ეროვნული თავისებურებისა და კლასობრიობის ეპოქალური განსაზღვრულობისა და სოციალური ჯგუფის სპეციფიკურობის ნიშანი.

ეთიკის ისტორია არსებითად ზნეობრივ ღირებულებათა სამყაროს ცვალებადობისა და განვითარების ისტორიას წარმოადგენს. ღირებულების ბუნება და მისი მრავალგვარობის ფაქტი ახლებურად აყენებს საკითხს ეთიკურ მოძღვრებათა კლასიფიკაციისა და ტიპოლოგიის შესახებ. ღირებულებათა სამყაროს ათვისება მით უფრო სრული და ობიექტური იქნება, რაც უფრო „მარჯველ მოერგება“ მეთოდოლოგიური პრინციპი საკვლევ საგანს.



ღირებულებათა სამყაროში გზა რომ არ „დაგვებნეს“ აუცილებელია ისეთი პრინციპი, იმგვარი „ორიენტირი“, რომელიც დაგვიცავს ზნეობრივ-ღირებულებითი ხასიათის შეცდომებისა და დაბნეულობისაგან. საძიებელი ორიენტირი არ უნდა იყოს უცხო, გარედან მოტანილი, არამედ „თავისიანი“, აქსიოლოგიური ბუნების მქონე. წინააღმდეგ შემთხვევაში საკვლევ საგნამდეც ვერ მივალწევთ. გარდა ამისა, „ორიენტირი“ მხოლოდ სუბიექტური არ უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში საკვლევ საგნის ნამდვილი ბუნება გაუგებარი დარჩება. სუბიექტური მიზნებით განსაზღვრულმა „ორიენტირმა“ შეიძლება ზუსტად საკვლევ საგანთან მივიყვანოს, შეიძლება ეს სუბიექტური მიზანი ზუსტად „დავითხვეს“ საკვლევ საგნის ობიექტურ ღირებულებას, მაგრამ ამდენი „შეიძლება“ საპირისპიროს არსებობა ასევე ადვილად შეიძლება. კვლევის წესი, მეთოდი კი არ შეიძლება აღბათური იყოს. იგი ობიექტურობით, საყოველთაობით და აუცილებლობით უნდა ხასიათდებოდეს.

ორიენტირი, რომელიც არა მარტო სუბიექტური, არამედ, ამავე დროს ობიექტურია, „სწორად გვატარებს“ ღირებულებათა სამყაროში და ზუსტად საკვლევ საგანთან მივიყვანს, არის პიროვნება, პიროვნების ღირებულება. მაგრამ პიროვნება შეიძლება იყოს კეთილიც და ბოროტიც, ზნეობრივიც და უზნეოც; რომელი ავირჩიოთ ორიენტირად? უდავოა, რომ პიროვნების არსის გაგება ვრცელდება როგორც კეთილ, ისე ბოროტ პიროვნებაზე. რაში მდგომარეობს პიროვნების არსი?

პიროვნება არის ადამიანი. ადამიანის არსი, მარქსის მიხედვით, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობაა (ანსამბლია). პიროვნება რადიკალურად შეტია ადამიანზე, რადგან ყოველი ადამიანი არ არის პიროვნება. პიროვნებად ყოფნა ნიშნავს თავისუფლებას და დამოუკიდებლობას. თავისუფლებაში, ე. ი. სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობაში ვლინდება ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების არსი. არსის ქონა ადამიანს ავტომატურად როდ აქცევს პიროვნებად. აქ უდავოდ არის სიძნელე, რომლის გასაღებიც, ჩემი აზრით, გაუცხოების ფენომენის კ. მარქსისეულ ანალიზში შეგვიძლია ვნახოთ. ადამიანს თავისი არსი (რომელიც უკლებივე ყველა ნორმალურ ადამიანს აქვს) შეუძლია საკუთარი არსებობის შენახვის საშუალებად მოიხმაროს, სხვანაირად, მოიხმაროს არადანიშნულებისამებრ. ამ შემთხვევაში ადამიანის არსებობის წესი ცხოველურისაგან არსებითად არ იქნება განსხვავებული. პიროვნების ყოფიერება უბრალო არსებობისაგან იმით განსხვავდება, რომ მასში ადამიანის არსი განიხილება როგორც მიზანი და უპირატესად მიზანი*. ასე გაგებული ადამიანის არსი, როგორც პიროვნება შეიძლება იყოს და უნდა იყოს ორიენტირი ზნეობრივ-ღირებულებითი სამყაროს შემეცნებაში.

ეთიკური ცხოვრება, ზნეობრივი კულტურა საერთოდ შეიძლება შეფასდეს და უნდა შეფასდეს მისი პროგრესულობისა და რეგრესულობის პოზიციიდან. ღირებულებათა სფეროში პროგრესულობის ობიექტურ კრიტერიუმად ის უნდა ჩაითვალოს, რაც განვითარების უმადლეს მიზანს, უმადლეს ღირებულებას წარმოადგენს. ამგვარ ღირებულებას წარმოადგენს სწორედ პიროვნება. პიროვნება, ჯერ ერთი, ზნეობრივი კულტურის ყოფიერების წესს განსაზღვრავს (ამართლებს), მეორეც, ყველა დანარჩენი ღირებულება, საბოლოო ჯამში.

* უფრო დაწვრილებით ეს საკითხი განხილულია ჩემს შრომაში „ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკა“. თბ., 1980, გვ: 26—33.

მის მიმართ საშუალება-ღირებულებად უნდა განიხილავდეს, (აქ მწვავედ დგება პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა).

პიროვნების ღირებულებისათვის უპირატესობის მიცემა არ უნდა ნიშნავდეს არც ინდივიდუალიზმს და არც, მით უმეტეს საზოგადოების ღირებულებების უგულვებელყოფას. პიროვნებად ყოფნა ნიშნავს ვიწრო, ინდივიდუალიზტურ ინტერესებს და მისწრაფებებზე ამაოლებას და ზოგადასაკაცობრიო ღირებულებების მიხედვით მოქმედებას. სწორედ ამიტომ, პიროვნება ყოველთვის გამოდის როგორც საზოგადოების აქტიური წევრი. კონფლიქტიც, როგორც წესი, ხდება: ზოლმე პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის და არა ადამიანსა და საზოგადოებას შორის.

ზნეობრივი კულტურის სფეროში პიროვნების ღირებულების უპირატესი აღიარების მაჩვენებელი შეიძლება იყოს არა მარტო საყოველთაო ყურადღებისა და ზრუნვის ობიექტად მისი გამოცხადება, არამედ, უწინარესად ყოველისა, ადამიანის არსობრივ ძალთა განვითარებისათვის რეალური ხელშეწყობა. როდესაც ეს მიზანი, ე. ი. ადამიანის არსობრივ ძალთა განვითარება ხანგრძლივი დროის მანძილზე მაჩინდება ან იზღუდება გარეგან თუ შინაგან ძალთა ზემოქმედებით, მაშინ საზოგადოების სულიერი განვითარება, საბოლოო ანგარიშით, რეგრესისაკენ მიდის.

პიროვნება, პროგრესი, რეგრესი ის ღირებულებითი კრიტერიუმებია, რომელთა მიხედვით შესაძლებელია ეთიკის ისტორიის ობიექტური შეფასება. რაში მდგომარეობს შეფასების ობიექტურობის საფუძველი? რის მიხედვით დავადგინოთ ეთიკური შეფასების ობიექტურობა? ეთიკური შეფასების რაგვარობის განმსაზღვრელი ფაქტორი მრავალნაირი შეიძლება იყოს: დაწყებული ემპირიულ-ფსიქოლოგიურით და დამთავრებული ობიექტური სიკეთით. ეთიკურ შეფასებაში გამოხატულებას ნახულობს ამა თუ იმ ადამიანის, ადამიანთა ერთობის, რომელიმე სოციალური მოვლენის ზნეობრივი ღირებულება. ამდენად, ეთიკური შეფასება, არსებითად, სხვა არაფერია თუ არა ზნეობრივი შემეცნება, მამსაღამე, საკითხი ეხება ზნეობრივი შემეცნების ობიექტურობას.

მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში შემეცნების ობიექტურობის საფუძველია პრაქტიკა, როგორც ადამიანთა საწარმოო-მატერიალური (საგნობრივი) საქმიანობა. ზნეობრივი შემეცნების უშუალო საფუძველი არ არის საზოგადოებრივი პრაქტიკა: თუმცა იგი მის (ისევე, როგორც შემეცნების ყველა სხვა სახის) საფუძველში დგას. ზნეობრივი შემეცნების სპეციფიკურ საფუძველს წარმოადგენს შეფასებითი, ანუ ღირებულებითი გამოცდილება. ეს უკანასკნელი არის ზნეობრივი შემეცნების აქტების ერთობლიობა. ღირებულებითი გამოცდილება პიროვნებათა ურთიერთობას გამოხატავს. ამ ურთიერთობის ზნეობრივი სიმაღლე (ან სიდაბლე) იზომება სოციალური თავისუფლების იმ დონის მიხედვით, რომელიც მოცემულ ეპოქას გააჩნია. შესაბამისად, ამა თუ იმ ეპოქაში ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობა უნდა შეფასდეს იმის მიხედვით, თუ რამდენად ხელს უწყობს ის პიროვნების თავისუფლების განვითარებას. საზოგადოების ზნეობრივი პროგრესი უწინარეს ყოველისა, გამოიხატება პიროვნების ღირებულების, მისი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის დაცვაში და შემდგომ განვითარებაში.

რასაკვირველია, პიროვნება, პროგრესი, რეგრესი არ არიან ერთადერთი ღირებულებითი კრიტერიუმები რომლებიც ნაყოფიერად შეიძლება მოხმარებულ იქნენ ეთიკის ისტორიის პრობლემების გადმოცემა-განხილვის დროს.

წინამდებარე წერილის მთავარი მიზანი იყო ეჩვენებინა, რომ თანმიმდევრულად გატარებულ აქსიოლოგიურ თვალსაზრისს (და არა მარტო პიროვნებისა და პროგრესის ცნებები) შეუძლია მნიშვნელოვანი სარგებლობა მოგვიტანოს მარქსამდელი ეთიკის რიგი მეთოდოლოგიური (და არა მარტო მეთოდოლოგიური) საკითხების გამოკვლევაში.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ: მარქსამდელ ეთიკაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შესახებ მსჯელობა გაუმართლებელია. ეს, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ ამ პერიოდის მორალური ფილოსოფიის მატერიალისტური შეფასება შეუძლებელი იყოს. მატერიალიზმი და იდეალიზმი ეთიკაში კანონიერი თვალსაზრისებია. ისინი გამოხატავენ სამყაროსთან ადამიანის ღირებულებით დამოკიდებულებას. ეს მიმართება ძირითადად შეიძლება იყოს აბსტრაქტულ-საყოველთაო ან კონკრეტულ-ისტორიული. პირველ პოზიციაში ადამიანი, მისი ზნეობრივი ნორმები და ღირებულებები განიხილება როგორც უცვლელნი, მოცემული საზოგადოებრივი ურთიერთობისაგან დამოუკიდებლად. მეორე პოზიციაში ადამიანი და მისი ზნეობრივი სამყარო განიხილება კონკრეტულ-ისტორიულ შინაარსებთან მჭიდრო კავშირში. პირველი პოზიცია გვაძლევს ეთიკაში იდეალიზმს, მეორე კი — მატერიალიზმს.

ლიტერატურა

1. მარქსი კ., ენგელსი ფ. რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტ. II, თბილისი, 1950.
2. ლენინი ვ. ი. თხულებანი, ტ. 14, მეოთხე გამოცემა, თბილისი.
3. დანელია სერგეი, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 1978.
4. Гегель, Соч., т. 8, М.—Л., 1935.
5. Бентамъ Иеремия. Избр. соч., т. I, С-Пб., 1867.
6. Очерк истории этики. Под редакцией Б. А. Чагина, М. И. Шахновича, З. Н. Мелешенко, М., 1969.
7. Марксистская этика. Под общей редакцией профессора А. И. Титаренко, М., 1976.
8. Проблемы истории этики, ч. I, Вильнюс, 1985.

Г. Г. ШУШАНАШВИЛИ

«БОРЬБА» МАТЕРИАЛИЗМА И ИДЕАЛИЗМА В ДОМАРКСИСТСКОЙ ЭТИКЕ

Резюме

Борьба материализма и идеализма является всеобщим методологическим принципом марксистско-ленинской философии. Однако, он не проявляется одинаково в любой области философии. В работе дается попытка доказать, что принцип борьбы материализма и идеализма в области домарксистской этики не «работает» ввиду своей необоснованности, поскольку последняя целиком идеалистична.

Обоснование материалистической этики означает усмотрение ее своеобразия как философской науки. Этика не в состоянии решить вопрос: что является началом мира — бытие или сознание? или что первичнее: материальное или духовное? Основной вопрос философии отражается в этике в аксиологическом срезе, в частности, с точки зрения ценностных отношений. Если механически перенести основной вопрос философии в область этики, тогда материальное будет высшей ценностью, духовное — низшей. А это приводит к упразднению самой моральности. Проведение материалистического принципа в этике означает рассмотрение человека как морального существа, в тесной связи с конкретно историческим содержанием эпохи.

Классификация и типологизация домарксистских этических учений, нам кажется более приемлемой с точки зрения таких ценностных явлений, как прогресс и личность. Следовательно, домарксистские этические учения прогрессивны и регрессивны, т. е. они утверждают нравственную ценность личности — ее свободу и самостоятельность, или отрицают эту ценность.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფსიქოლოგია

ნ. ლ. სუმბაძე

ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ МЕЖЛИЧНОСТНОГО ПРИТЯЖЕНИЯ (ОБЗОР ЗАРУБЕЖНЫХ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

В последнее время наблюдается рост интереса к проблеме психологического изучения межличностных отношений, что находит отражение в многочисленности экспериментальных исследований. С середины шестидесятых годов в фокусе исследователей оказалось изучение межличностного притяжения или аттракции, и этот интерес оставался интенсивным на протяжении целого десятилетия.

В настоящей статье предпринята попытка объединения в единую схему многообразия данных, полученных в результате экспериментального изучения притяжения и проведенных в русле разных теоретических традиций. Являясь одним из измерений близких межличностных отношений, притяжение играет значительную роль во всех формах и на всех стадиях этих отношений. Межличностное притяжение определяет формирование отношений на добровольных началах (напр., дружба, товарищеские отношения и др.), а в отношениях, обусловленных внешними причинами (напр., родство, сотрудничество и др.) определяет глубину и интенсивность общения [7].

Систематическое исследование притяжения связано с введением Морено в 1934 году социометрического метода (после определения посредством социограммы звезд и изолятов в группе выявлялись личностные свойства, определяющие популярность в группе).

Общепринятой дефиницией притяжения является определение, данное Ньюкомом, 1961 [12], рассматривавшим притяжение как «любую прямую направленность (одной личности к другой), которая может быть описана в терминах знака (плюс или минус) и/или интенсивности». Многие авторы, в том числе и сам Ньюком, признают чрезмерную широту данного определения.

За пять десятилетий изучения притяжения определились три основных подхода в ее исследовании. Они связаны с пониманием притяжения как: 1. чувства, 2. социальной установки, 3. взаимоотношения. Исходя из понимания притяжения как одного из измерений межличностных отношений, считаем целесообразным рассматривать здесь притяжение как социальную установку.

Определяя притяжение, Е. Уолстер и У. Уолстер, 1969 [6] исходили из понимания притяжения как социальной установки. Основываясь на определении социальной установки, высказанном Каном и Стотландом, в 1959 году «как тенденции или предиспозиции индивида определенным образом оценить объект или его символ», Е. Уолстер и У. Уолстер определили притяжение/враждебность как «тенденцию или предиспозицию индивида положительно или отрицательно оценить другого или его символ». В согласии с вышеприведенными мнениями считаем целесообразным отметить определяющую роль компонента оценки в притяжении, хотя конечно же не следует игнориро-

вать или преуменьшать значение когнитивного и поведенческого компонентов притяжения.

Притяжение, как интерперсональное оценочное отношение, в большой мере связано с ролью оценки в процессе естественного отбора. По Олпорту и Одберту, 1936 [9] большинство из 18 000 прилагательных английского языка, обозначающих свойства личности (что составляет 4,5% лексического запаса) являются оценочными. Коннотативное значение других слов также указывает на их оценочный характер. (Ослуд и др., 1957 [9]). Н. Борулава, 1976 [1], рассматривая прилагательные грузинского языка, из обозначающих свойства личности 4 511 слов (что составляет 44,0% лексического запаса, 763 (или 16,9%) сгруппировала в социально-оценочную категорию, в группу, в которой ведущим является оценка. По мнению Осгуда, 1969 [9] структура значений языка отражает значимые для эволюции врожденные эмоциональные ответы. Исходя из факта неимения у человека специальных адаптационных механизмов, таких как: защитная окраска, наличие брони или яда и другие, способность человека символически представить хорошие/плохие аспекты другого человека значительна для процесса естественного отбора.

В любом взаимоотношении участвуют как минимум два участника. Один из таковых, с чьей позиции рассматривается взаимоотношение, обозначается нами воспринимающим, субъектом или личностью, — второй воспринимаемым, объектом или другим, т. е. индивидом, которого оценивает субъект. Взаимоотношение включает установление отношения между субъектом и объектом и условия его реализации.

По обычно используемой схеме эксперимента по притяжению субъекту один или два раза предъявляют другого, в основном в виде вербального описания свойств или социальных установок объекта. Реже субъекту предоставляется возможность встречи с другим или наблюдения за его поведением. Затем экспериментатор получает от субъекта оценку, данную им объекту по одному из индикаторов притяжения, заранее определенных экспериментатором (позиция на шкале притяжения, тенденция к афиляции, изменение интерперсональной дистанции и др.). Независимая переменная, влияние которой на притяжения исследует экспериментатор, может принадлежать к одной из следующих групп факторов:

Факторы, связанные с воспринимающим.

II. Факторы, связанные с воспринимаемым.

III. Интерперсональные факторы, т. е. факторы, связанные с установлением отношения между субъектом и объектом.

IV. Внешние факторы, связанные с условиями функционирования взаимодействия.

Рассмотрим основные типы экспериментов по межличностному притяжению, упорядоченные по данным группам факторов.

I. Факторы, связанные с воспринимающим.

1. Внутреннее состояние воспринимающего. Состояние воспринимающего значительно влияет на притяжение. Эмпирически доказана возможность внесения в экспериментальную ситуацию ощущений, выработанных у испытуемых до опыта, что со своей стороны влияет на притяжение к другому в экспериментальной ситуации. Изен, 1970 [16] показала, что испытуемые, хорошо справившиеся с задачей, больше, чем испытуемые, не справившиеся с ней, по-



могали незнакомцу. Изен приписала этот результат «теплому сиянию успеха». Похожие результаты были получены Гуо, 1971 [16] в исследовании, в котором состояние испытуемых непосредственно перед опытом было манипулировано фильмами, повышающими тонус или вызывающими депрессию. По мнению А. Лотт и Б. Лотт, 1974 [16], эти данные дают нам возможность заключить, что лица с хорошим расположением духа, полные оптимизма, вступают в новую ситуацию с предварительной установкой — положительно оценить находящихся в ней индивидов.

На большое значение самовосприятия внутреннего состояния указывают результаты экспериментов с ложным сердцебиением. В исследовании Валинса, 1966 [20] мужчинам-испытуемым больше нравились те изображения с обнаженными женщинами, во время восприятия которых они слышали якобы свое сильное сердцебиение. Эффект был налицо даже через два месяца после эксперимента.

2. Потребности воспринимающего. Психологические потребности воспринимающего, зачастую отраженные в самооценке, влияют на притяжение. По мнению Мэти и Аронсон, 1974 [17] необходимо различить длительную, хроническую самооценку от экспериментально-манипулированной острой самооценки. В эксперименте Дитиса, 1959 [17] во время групповой дискуссии испытуемые тайно оценивали желание иметь в будущем в группе других испытуемых. Во время перерыва испытуемый якобы случайно видел оценку, данную им другими членами группы. В них желание видеть испытуемого членом будущей группы было оценено крайне положительно или крайне отрицательно. Самое большое притяжение к группе показали испытуемые, хроническая самооценка которых была низкой, а оценка, якобы данная им группой — высокой. Самое меньшее притяжение к группе показали испытуемые, самооценка которых, так же как и групповая оценка, была низкой. В экспериментах Джакобса и др., 1971 [17] было показано, что испытуемые с низкой самооценкой сильнее, чем испытуемые с высокой самооценкой, реагировали на положительную обратную связь. Следует подчеркнуть, что эффект был налицо только в том случае, когда оценка была окончательной и в то же время однозначно положительной. В противном же случае более положительную реакцию показывали лица с высокой самооценкой. Мэти и Аронсон данный результат объясняют двумя противоположными эффектами самооценки: с одной стороны лица с пониженной самооценкой более нуждаются в положительной оценке, но с другой стороны им труднее в нее поверить.

Джонс, 1966 [17] в одной половине своих испытуемых вызывал острую отрицательную, а в другой — острую положительную самооценку. Выполненное затем испытуемыми задание оценивали три испытуемых, компетенция которых была известна испытуемым и была различной. Неудивительно, что испытуемые с острой, низкой самооценкой положительнее реагировали на положительного оценщика, чем на отрицательного. Тот же эффект наблюдался и у испытуемых с высокой самооценкой, но значительно в меньшей степени. Интересной была реакция испытуемых на компетенцию оценщика: лица с низкой самооценкой не принимали в расчет компетенцию оценщика, лица же с высокой самооценкой менее положительно оценивали некомпетентного положительного оценщика.

II. Факторы, связанные с воспринимаемым.

Можно сказать, что центральной фигурой в притягательных отношениях является субъект, то как он воспринимает другого. Но на то, как будет воспринят другой, значительно влияют также свойства и действия последнего.

Факторы, связанные с другим, мы считаем целесообразным рассмотреть, исходя из понятия награды. Концептуализация понятия награды опирается на гедонистический принцип объяснения социального поведения. В современной психологии гедонизм действует в виде различных теорий подкрепления [13].

Блау, 1964 [7], анализируя связь награды с притяжением, указывает на то, что основные социальные процессы, управляющие объединением людей, базируются на примитивных психологических процессах, лежащих в основе чувства притяжения между людьми и желания получения различного вида наград. Индивид чувствует притяжение к другому, если ожидает, что эта связь будет вознаграждающей. Психологические потребности и диспозиции субъекта обуславливают виды наград, которые окажутся для него особенно значительными. Блау подчеркивает различие между двумя видами ожидания: 1. Связь индивида с другим является сама по себе вознаграждающей; 2. связь индивида с другим обуславливает награду, которая находится вне рамок взаимоотношения. Блау исходит из широкого понимания притяжения, объединяющего оба типа ожидания. Экспериментальные исследования, ставившие целью установление детерминантов притяжения, также исходят из такого понимания притяжения, т. е. притяжения к другому по любому поводу.

А. Лотт и Б. Лотт, 1974 [16] выделяют четыре группы возможных наград. 1. Награда, исходящая из свойств другого (напр., красота, доброта). В данном случае удовольствие может исходить от пребывания вместе.

2. Награда, выраженная такими наблюдаемыми формами поведения как высказывание положительной оценки, улыбка и др.

3. Награда, исходящая из инструментального значения другого, выраженная компетенцией или властью другого.

4. Награда, исходящая из последовательной ассоциации другого с положительным для личности явлением.

Факторы, связанные с воспринимаемым, мы рассмотрим по вышеприведенной схеме Лотта и Лотт. Предварительно хотелось бы подчеркнуть важность некоторых опосредствующих переменных, связанных с воспринимаемым, таких как достоверность оценки и значение источника награды. Блау, 1964 [7] указывает, что по сравнению с непосредственному ожиданию выражение притяжения является спонтанной реакцией. Оценка теряет свое значение, если для воспринимающего становится ясно, что она преследует какую-то цель, будь то даже доставление удовольствия воспринимающему. Эффект влияния оценки на притяжение также опосредствован значением, которое для воспринимающего имеет источник награды.

1. Награда, исходящая из свойств другого.

а) Физическая привлекательность. Физическая привлекательность значительно влияет на притяжение, так как служит индикатором наличия у индивида широкого круга положительных свойств. Дион и др., 1972 [5] показали существование генерализованного стереотипа привлекательности. Идея связи экстерьерера с внутрен-



ними, личностными свойствами, как указывают Ланглуа и Стефан, 1981 [15] стара. Положительные герои сказок, в большинстве случаев в отличие от отрицательных, привлекательны.

Уже для трехлетних детей физическая привлекательность сверстников в значительной степени определяет притяжение. Очевидно, что привлекательность более важна на начальной стадии взаимоотношений. Дальнейшее знакомство, дающее дополнительную информацию о другом, уменьшает влияние физической привлекательности на притяжение.

Генерализованный стереотип привлекательности воздействует на систему ожиданий, тем самым влияя на реальное поведение другого, приводя в действие так называемый «эффект Пигмалиона» — в процессе взаимодействия поведение другого соответствует ожиданиям субъекта. О влиянии привлекательности на притяжение указывают и наблюдения Парке и Савина, 1975 [15]: матери более привлекательных детей в большей мере, чем матери менее привлекательных детей, глядели на своих детей и держали их в вертикальном положении. В экспериментальной ситуации привлекательным индивидам давали большую денежную компенсацию за нанесенный ущерб, чем менее привлекательным индивидам. (Стефан и Тали, 1974 [16]). В исследовании Эфрана, 1974 [15] привлекательную правонарушительницу меньше наказывали, чем непривлекательную. Но в случае, когда привлекательность была воспринята как средство манипуляции другими, строгость наказания была большей в случае привлекательности преступницы.

Влияние привлекательности на поведение было изучено Кюцбергом и др., 1968 [15], проверявшими гипотезу о связи социальной девиантности с привлекательностью посредством изучения влияния косметической хирургии на последующее поведение. Одной группе заключенных Нью-Йоркской тюрьмы с изъяном на лице или теле делали косметическую операцию. Через год после освобождения оценивали их рецидивизм, служебное продвижение, психологическую адаптацию и социальные взаимоотношения. За исключением наркоманов, прежние арестанты, подвергшиеся косметической операции, имели меньше случаев рецидива, лучшую психологическую и социальную адаптацию, чем бывшие заключенные с неудаленным изъяном.

Еще одной значительной импликацией стереотипа привлекательности является ее способность иррадиации. Сигал и Лэнди, 1973 [5] показали, что мужчины оставляли более благоприятное впечатление на воспринимающего в том случае, когда они были романтически связаны с привлекательными женщинами. Аналогично и сами испытываемые были уверены, что в подобном случае будут более положительно оценены.

Следует отметить неодинаковое влияние стереотипа привлекательности на мужчин и женщин. Оно много ярче выражено по отношению к женщинам, особенно в культурах, где от женщин меньше зависит выбор супруга. Хотя привлекательность во всех культурах влияет на притяжение, существуют межкультурные различия в стандартах красоты. В культурах с явно выраженным дефицитом пищи и распространенностью желудочно-кишечных эпидемий, полнота женщин является универсальным показателем красоты, в то же время указывая на богатство и здоровье [19].

6) Свойства личности. Лотт и др., 1970 [16] просили каждого испытуемого описать трех своих знакомых: одного, который им



больше всех нравился, одного, который им меньше всех нравился и одного, к которому они были нейтральны при помощи списка Андерсена, состоящего из 555 прилагательных. В описании лиц, больше всех нравившихся испытуемым, значимыми оказались следующие свойства: энергичный, внимательный, счастливый, разумный и правдивый. В описании же лиц, которые испытуемым не нравились, доминировали следующие свойства: недовольный, неискренний, ограниченный, придирчивый и эгоистичный.

О влиянии положительных свойств на притяжение указывает и эксперимент Эарли, 1968 [16], в котором дети запоминали имена других детей вместе с прилагательными сильно положительного или сильно отрицательного значения. Результатом было изменение поведения по отношению к детям, использованными в качестве обусловленных стимулов.

в) Поведение воспринимаемого. Экспрессивность поведения усиливает притяжение. В эксперименте Хендрика и др., 1971 [16] испытуемые наблюдали за видеозаписью дискуссии и затем оценивали ее участников. Лица, продемонстрировавшие высокий уровень экспрессивности, были оценены более положительно. Воздержание от агрессии также усиливает притяжение. В эксперименте Виилера и Смита, 1967 [16], наблюдавшим за дискуссией испытуемым больше всех нравился участник, воздержавшийся от оправданной агрессии против другого участника обсуждения. Несерьезная ошибка, допущенная компетентным или имеющим высокий статус лицом, усиливает притяжение к нему. Видимо, промах приближает его к среднему человеку, делая его более человечным (Аронсон и др., 1966 [16]).

2. Награда, исходящая из прямого положительного высказывания другого.

Влияние положительной оценки на притяжение мы рассмотрим в случаях: достоверности оценки, недостоверности оценки, чередования положительных и отрицательных оценок. В данной части мы будем в основном следовать Мэти и Аронсону, 1974 [17].

а) Влияние оценки на притяжение в случае достоверности оценки. В эксперименте Аронсона и Уорчел, 1966 [17] испытуемый вместе с сообщником экспериментатора обсуждал опросник социальных установок. Сообщник соглашался или не соглашался с испытуемым по пяти вопросам из семи. Затем испытуемому сообщали оценку, данную ему сообщником: она была положительной или отрицательной. Уже затем испытуемый оценивал сообщника и отмечал свое желание работать с ним в будущем. Результаты указывают на большое притяжение к сообщнику, оценившему испытуемого положительно. Примечательно, что в отношении сообщника, положительно оценившего испытуемого, было выражено притяжение независимо от того, соглашался он или нет с испытуемым в процессе обсуждения.

б) Влияние оценки на притяжение в случае недостоверности оценки. Джонс, 1964 [17] указывает, что люди всегда стараются найти причину поведения другого. Поэтому в случае похвалы критическим детерминантом является понимание мотивации другого. Именно от нее зависит тип реакции на положительное высказывание. В эксперименте Дикофа, 1961 [17] испытуемая беседовала с интервьюером о своих личностных качествах и переживаниях. Ей было известно, что сквозь одностороннее зеркало за ней наблюдала женщина, имевшая целью формирование впечатления об



испытуемой. После беседы испытуемая высказывала самооценку. Она также оценивала впечатление, созданное о ней наблюдательницей. После этого ей в одном случае сообщали, что наблюдательница была студенткой, изучающей формирование объективного впечатления о другом (условие точности); а в другом случае, что наблюдательница собиралась обратиться к ней с просьбой принять участие в ее собственном эксперименте (условие скрытого мотива). Впечатление, созданное наблюдательницей об испытуемой, было очень положительным, нейтральным или точно соответствующим самооценке испытуемой. Затем испытуемая отмечала степень притяжения к наблюдательнице по одиннадцатибальной шкале. Результаты показали, что при условии точности наблюдалась прямая положительная связь оценки с притяжением. В условии скрытой мотивации самое сильное притяжение к наблюдательнице было отмечено в случае, когда созданное ею впечатление соответствовало самооценке испытуемой.

Похвала в случае скрытого мотива может преследовать две цели: манипулирование другим и/или эксплуатацию другого. По Мэти и Аронсону о скрытом мотиве говорят, когда оценка имеет инструментальное значение. Эксплуатация определяется в качестве цели в том случае, когда оценка высказывается в пользу оценивающего. В случае, когда оценка высказывается в пользу реципиента оценки, она не служит для эксплуатации другого. Оценки, высказанные с целью манипулирования реципиента, могут быть или не быть эксплуатативными. В приведенном выше примере Дикофа, в условии скрытой мотивации мотив был манипуляторно-эксплуатативным. В исследовании же Пепитона и Шерберга, 1957 [17] мотив в одном случае был неэксплуатативно-манипулирующим, а в другом эксплуатативно-неманипулирующим. Испытуемому предъявляли письменное описание случая, в котором реципиент (А) был оскорблен другим (Б). В описании затем говорилось, что уже перед другим индивидом (В) другой (Б) скрывал мотив нанесенного им оскорбления. Оно касалось умственных способностей реципиента и его незначительного шанса успешно сдать экзамены, до которых оставалось мало времени. В условии неэксплуатативно-манипулирующего мотива (а), целью нанесения оскорбления было названо пристыдить (А) для стимулирования учебы и сдачи экзамена. В случае же эксплуатативно-неманипулирующего условия (б), целью оскорбления являлось произведение благоприятного впечатления на находящегося поблизости профессора. В данном случае была попытка манипулирования третьим лицом — профессором. По результату эксперимента оскорбитель с благом намерением (а) был оценен более положительно, чем оскорбитель с умыслом выгоды. Но даже оскорбитель, преследующий благородную цель, не был оценен достаточно высоко.

в) Чередование положительных и отрицательных оценок. Аронсон, 1966 [17] является автором модели интерперсонального притяжения «выигрыш-проигрыш». Модель описывает эффекты воздействия чередования положительных и отрицательных оценок на притяжение. Сам по себе тривиальный, но отличающийся от фона стимул способен вызвать сильный ответ, в то время как даже драматичный стимул, часто повторенный, может быть оставлен без ответа. В прототипном исследовании, проведенным Аронсоном и Линдером, 1965 [17], женщине испытуемой предлагали до начала якобы основного эксперимента принять участие в роли ассистента в эксперименте вербального научения. От нее требовалось подкреплять ука-

занные экспериментатором некоторые грамматические формы в высказываниях другого испытуемого, в действительности сообщника экспериментатора. Опыт проходил в семи сериях и после каждой серии испытуемая якобы случайно слышала, как ее оценивал сообщник. После завершения эксперимента ее просили оценить сообщника. Всего было четыре экспериментальных условия. а) В условии выигрыша испытуемая получала отрицательную оценку в первых трех случаях, затем нейтральную, с последующими тремя положительными оценками. б) В однородно-положительном условии во всех семи случаях испытуемая получала положительную оценку. в) В однородно-отрицательном условии испытуемая получала однородно-отрицательную оценку во всех семи случаях. г) В условии проигрыша испытуемая была оценена положительно в первых трех случаях, затем нейтрально и отрицательно — в последних трех случаях. Результаты соответствовали гипотезе модели, хотя эффект чередования был слабо выражен в случае проигрыша.

3. Награда, исходящая из инструментального значения другого.

В каждодневной ситуации людям награда в основном предоставляется не прямым путем, а посредством помощи в достижении цели. Исходящей от другого наградой может быть и совет. Наградой является также сотрудничество. Притяжение и сотрудничество взаимовлияют друг на друга: не только сотрудничество увеличивает притяжение, но и притяжение увеличивает объем сотрудничества. Классическим примером воздействия сотрудничества на притяжение является исследование, проведенное Шерифом и др., 1954 [21] в летнем лагере для мальчиков. Доселе незнакомые друг с другом мальчики были определены в одной из двух групп. У каждой группы был свой блок для проживания. Исследователям удалось посредством совместной проделанной работы создать в каждой группе атмосферу дружелюбия и сотрудничества. Далее экспериментаторы поставили целью создание вражеских отношений между группами, используя тактику соревнования. Результатом явилось сильное напряжение ситуации. Наиболее успешной тактикой для ее ослабления оказалось сотрудничество двух групп для решения общих задач. В ситуации общего врача — встреча сборной лагеря со сборной близрасположенного города по футболу и в ситуации с общей целью — ремонтирование системы водоснабжения лагеря. В конце исследования проведенное социометрическое измерение показало влияние фактора сотрудничества на притяжение. Друзьями были названы в основном члены своей группы, а в отдельных случаях назывались и мальчики другой группы.

4. Награда, исходящая из последовательной ассоциации другого с положительным для личности явлением.

Не только награда определяет положительное отношение к представляющему ее, но также и присутствие во время получения реципиентом награды делает для него присутствующего при этом притягательным (Лотт и Лотт, 1974 [16]).

В исследовании А. Лотт и Б. Лотт, 1960 [16] было показано, что дети после достижения успеха в игре предпочитали игру с членами своей группы, а в случае неудачи партнерами выбирали сверстников, не бывших свидетелями их неудачи. Дети, которые получали последовательное подкрепление в классе, показывали притяжение к одноклассникам в большей степени, чем дети, не получившие подкрепления или получившие отрицательное подкрепление.

Оказалось, что на степень притяжения к присутствующему влияет также и то, предоставляется ли награда безотлагательно или с задержкой. В эксперименте Лотт и др., 1969 [16] первоклассники выполняли легкую задачу при альтернативном присутствии двух ассистентов. Один из них был последовательно ассоциирован с безотлагательным получением награды, а другой — с задержкой на 10 сек. В контрольной группе оба ассистента поровну были ассоциированы с получением награды безотлагательно или с задержкой. Награду дети всегда получали автоматически. С целью контроля за личностных различий ассистенты менялись ролями. Результаты были однозначны: присутствие при безотлагательном получении награды оказалось связанным с притяжением.

III. Интерперсональные факторы притяжения — сходство

Являясь межличностным феноменом, притяжение подразумевает некоторое отношение социальных объектов друг с другом. Одной из форм отношения также является отношение сходства. Установление сходства является фундаментальным в весьма широком диапазоне явлений. Суждение о сходстве явлений или объектов необходимо для нормального функционирования организма, поскольку является основой категоризации, а следовательно, всякого знания [4]. В социальной сфере на восприятии сходства основываются такие явления, как принятие роли другого, эмпатия, идентификация, доверие.

Согласно Бершайд и Уолстер, 1978 [6] связь сходства с притяжением может быть обусловлена одной из трех возможностей. 1. Сходство является результатом атрактивных взаимоотношений. 2. Сходство является причиной притяжения. 3. Сходство обусловлено не личностными (внешними) факторами.

К этому следует добавить и мнение Д. Керкофа, 1974 [14], Дж. Джелисона и Д. Оливер, 1983 [13] о нормативном характере связи сходства с притяжением. Нарушение такой нормы приводит в действительности целую систему культурно-специфических санкций. Эта норма, по-видимому, интернализирована и ее нарушение вызывает ощущение внутреннего дискомфорта. В исследовании Джелисона и Оливер, 1983 [13] испытуемые заполняли состоящий из пяти вопросов опросник социальных установок. Вскоре они получали пакет со своим, а также с заполненным якобы другим испытуемым опросниками. Оценки, данные другим испытуемым, почти полностью соответствовали или не соответствовали выраженной испытуемым установке. Согласно инструкции, испытуемые должны были выразить свое оценочное отношение к испытуемому по семибальной шкале. Испытуемым сообщали, что на основе оценки, сделанной им по данным опросников по социальной установке, в последующем эксперименте уже другие испытуемые должны будут составить впечатление о нем. В инструкции также говорилось о том, какое впечатление было желательно составить о себе будущим испытуемым: положительное или отрицательное. Результаты показали, что когда требовалось создать благоприятное впечатление о себе, испытуемые выражали более сильное притяжение к схожему другому, чем к несхожему. В случае же, когда инструкция просила их создать неблагоприятное впечатление о себе, испытуемые выражали более сильное притяжение к несхожему, а не к схожему испытуемому.

На принципе положительной связи сходства с притяжением основан компьютерный брак — компьютер выбирает для индивида супруга со схожими свойствами, установками и интересами [10]. Реклама также использует притягательную силу сходства. Преобретая тот или иной рекламируемый предмет, вы станете похожими на изображенного на рекламе красавца.

Связь притяжения со сходством хорошо изучена. Поэтому рассмотрим лишь основные эксперименты по исследованию роли сходства.

1. Сходство по демографическим характеристикам.

Керкоф, 1974 [14] указывает, что в США брак определяется принципом гомогенности. Большинство супругов (особенно в случае первого брака) приблизительно одного возраста и расы, одной религиозной веры и схожего социо-экономического статуса. Но автор указывает на необходимость при объяснении подобных фактов принять во внимание роль социального контекста, определить то, насколько выбор представляет собой функцию притяжения, а не функцию распределения данных лиц в доступном обществе. Другими словами, необходимо уточнить, что определяет сходство — сферу доступных или же сферу желаемых людей. На ее важность указывает частота брака с представителями другой группы в группах меньшинства.

2. Сходство по личностным свойствам.

Новак и Лернер, 1968 [6] указывают, что о свойствах индивида мы можем судить по характеру его социального окружения. Об этом гласит и известное высказывание «скажи мне, кто твой друг, и я скажу кто ты». В экспериментах Риидера и Инглиша, 1974, Миллера и др., 1966 [6] подтверждается, хотя и недостаточно убедительно, влияние сходства по личностным свойствам на притяжение. Данное влияние связано и с распространенностью схожего свойства. По данным Джелисон и Цайзета, 1969 [22] схожее положительное свойство вызывало наибольшую степень притяжения, а схожее нежелательное свойство — наименьшую степень притяжения, когда данное свойство было менее распространенным.

Надлер и др., 1975 [22] указывают, что результатом сходства не всегда является притяжением. В случае, когда мы воспринимаем сходство с человеком, успехи которого значительно превышают наши, сходство уменьшает притяжение, так как в данном случае осложняется рационализация собственных неудач. Восприятие сходства с психически нестойкими также не увеличивает притяжение к ним.

3. Сходство по социальным установкам.

Сходство по социальным установкам является наиболее значительным детерминантом притяжения. Классическим является исследование Ньюкома, 1969 [11], проведенное им в общежитии Мичиганского университета. Наилучшим предсказателем притяжения незнакомых студентов оказалось сходство по социальным установкам. В эксперименте Шехтера, 1951 [11] исследовалось следствие отклонения социальной установки одного члена группы от установок остальной группы. Сообщник экспериментатора выражал различную долю сходства с мнением группы. После групповой дискуссии испытуемых просили ранжировать членов группы по степени притяжения. Лица, выражающие несогласие, обычно получали наименьший ранг.



На связь сходства по социальным установкам с притяжением, воздействует ряд факторов.

а) Значимость социальной установки. Связь сходства по социальным установкам с притяжением выражена тем сильнее, чем значительнее установка, по которой воспринимается сходство. В эксперименте Бирни и др., 1968 [6] при заполнении опросника по социальной установке испытуемые отмечали личностно-значимый вопрос. Затем им давали опросник, якобы заполненный другим испытуемым, и просили их оценить данного другого. Для установления притяжения важным оказалась значимость социальной установки, в которой константировалось сходство с испытуемым. В особо значимых вопросах влияние сходства на притяжение было в три раза сильнее, чем влияние сходства по незначительным вопросам.

б) Число и пропорция вопросов, в которых обнаружено сходство. В эксперименте Бирни и Нельсона, 1965 [11] изменялось как число схожих и не схожих социальных установок, так и их пропорция. Значительным фактором притяжения оказалась пропорция схожих и не схожих социальных установок, а не их абсолютное число.

в) Структура социальных установок. По мнению Тессера, 1971 [11] на притяжение влияет сходство по структуре социальных установок, т. е. сходство во взаимосвязи группы установок. В исследовании Джонсона и Тессера, 1972 [11] сходство по структуре социальных установок увеличивало притяжение в ситуации, где от испытуемого требовалось предсказание установки другого.

г) Стабильность социальных установок. В исследовании Блейка и Тессера, 1970 [11] было продемонстрировано, что индивиды со схожими стабильными социальными установками и несхожими нестабильными были привлекательнее индивидов со схожими менее стабильными социальными установками.

д) Распространенность социальной установки. Каплан и Ольшак, 1971 [11] высказали предположение, которое затем было экспериментально доказано, что испытуемые, которые воспринимали собственные социальные установки как менее распространенные, сильнее реагировали на согласие/несогласие с собственной социальной установкой, чем испытуемые, считавшие, что выражают установку большинства.

4. Сходство во взглядах.

По прогнозу теории социального сравнения сходство во взглядах, не поддающихся прямой проверке, способно вызвать более сильное притяжение, чем сходство в поддающихся проверке взглядах. В эксперименте Шроугере и Джона, 1968 [20] члены групп, состоящих из трех испытуемых каждая, оценивали ответы друг друга по опроснику социальной сенситивности. С каждым испытуемым один член группы соглашался, а другой не соглашался. Половина испытуемых была уверена, что тест был объективным и существовали правильные ответы, другая же половина была уверена, что тест был субъективным, и, следовательно, не существовало правильных ответов. В том случае, когда тест считался субъективным, член группы, выразивший несогласие, был оценен более отрицательно, а член группы, выразивший согласие — более положительно, чем в случае, когда тест считался объективным.

По гипотезе Гордона, 1966 [2] уверенность в собственных способностях и взглядах существенно влияет на выбор объекта афiliation — будет им схожий или не схожий другой. Экспериментально было доказано, что менее уверенные в своих взглядах люди предпочитают общение со схожими другими, а более уверенные — с несхожими.

5. Сходство по эмоциональному состоянию.

В классическом эксперименте Шехтера, 1959 [22] напуганные студентки колледжа могли выборочно провести несколько минут в ожидании электрошока в одиночестве или с другими испытуемыми. Испытуемые, ожидавшие получить сильный заряд, чаще, чем ожидавшие получения слабого заряда испытуемые, выбирали ожидание вместе с другими. По Шехтеру, полученные результаты могли быть объяснены одной из двух причин: 1. испытуемые выбирали ожидание с другими для уменьшения страха; 2. они выбирали ожидание с другими для сравнения и оценки своего уровня страха. Впоследствии было экспериментально доказано значение обоих мотивов. Эксперименты конструировались таким образом, чтобы изолировать эти две причины. В исследовании Джерарда и Раби, 1961 [22] испытуемым прикрепляли электроды, а затем давали ложные сведения о собственном физиологическом ответе. Испытуемые заранее были определены в группы сильного или слабого страха. Одной части испытуемых каждой из этих групп давали информацию о собственной физиологической реакции, а также о реакции трех других находившихся в другой комнате испытуемых. Другой части испытуемых давали информацию только о собственных реакциях, а третьей части не давали никакой информации. В экспериментальном условии сильного страха испытуемые наблюдали по приборам собственную сильную реакцию на электрошок, а испытуемые, находившиеся в экспериментальном условии слабого страха, получали информацию о своей слабой физиологической реакции на электрошок. Та часть испытуемых, которая получала информацию о реакции трех других, видела у них схожую со своей реакцией. Почти все испытуемые желали провести ожидание с другими. Разница была лишь в степени этого желания: 1. испытуемые, получающие информацию о реакциях других, высказывали желание в меньшей степени; 2. испытуемые в экспериментальном условии сильного страха высказывали более сильное желание провести ожидание с другими, чем лица, находившиеся в условии слабого страха.

В эксперименте Зимбардо и Формики, 1963 [22] исследовался мотив афiliation в условии стресса. Испытуемые могли ожидать получение электрошока вместе с другими испытуемыми, которые, как и они, собирались принять участие в эксперименте, или с уже прошедшими испытание. Испытуемые выбирали находившихся в схожих с ними условиях, т. е. тех, которые ожидали получение шока. Данный результат указывает на связь афiliation с сравнением эмоционального состояния.

Однако притяжение генерируется сходством не по всякому эмоциональному состоянию. В исследовании Сарнофа и Зимбардо, 1961 [22] было доказано, что в случае, когда испытуемые оказывались в тревожном состоянии (в эксперименте они должны были сосать соску-пустышку) испытуемые предпочитали ожидать начала эксперимента в одиночестве.



Эмоциональное возбуждение неоднозначно действует на притяжение. Хотя во многих экспериментах было продемонстрировано усиление афиляции под воздействием страха, но, видимо, данное отношение имеет как нижний, так и верхний пределы. В исследовании Джерарда и Раби, 1961 [22] испытуемые, которые были сильно напуганы в ожидании электрошока, предпочитали оставаться в одиночестве, Латане и Виилер, 1966 [22] брали интервью у моряков-новобранцев, участвующих в операции очистки после крушения пассажирского самолета. Часть моряков лишь регулировала движение, тогда как другие непосредственно искали тела погибших. Моряки были независимо классифицированы по ответам на опросник, как более и менее эмоциональные. Более эмоциональные моряки, участвующие в поисках погибших, выявили меньше желания разговаривать с другими в последующую после катастрофы неделю. А менее эмоциональные моряки выявили больше желания разговаривать в том случае, когда они принимали участие в поисках.

IV. Внешние факторы, связанные с условиями функционирования взаимодействия.

Кроме факторов, связанных с участниками общения и их взаимоотношениями, на протяжении может влиять ряд факторов, находящихся вне сферы взаимоотношений.

1. Близость.

Из внешних факторов притяжения самым значительным является пространственная близость индивидов. Пространственная аналогия отражена и в речи, тем самым указывая на тесную связь близости с отношениями. Мы говорим о близких, глубоких или поверхностных отношениях, о тесных контактах и др. Межперсональная дистанция является принятым индикатором притяжения. Исследование Фестингера и др., 1950 [6] проводилось в районе «Вестгейт Вест» с по многим признакам гомогенным населением, где проживали исключительно недавно вступившие в брак студенты. Дома были расположены дугообразно. Все дома, кроме крайних, были ориентированы на двор. Вследствие проведенного опроса выявилось значительное влияние архитектурной планировки на социальную жизнь жителей. Основным оказались два фактора: расстояние между квартирами и ориентация дома. Пространственная близость оказалась основным детерминантом дружеских отношений. Самыми близкими друзьями были названы: лица, живущие рядом — 41%, лица, живущие через две квартиры — 22%, лица, живущие в конце коридора — 10%. Но дистанция неоднозначно определяла выбор друзей: лица, живущие этажом выше или ниже (дома были двухэтажными с десятью квартирами на каждом этаже) были названы гораздо реже лиц, находившихся на том же расстоянии, но проживающих на том же этаже. Расстояние между этажами авторы назвали функциональной, что соответствует в психологии среды понятию барьера, субъективно увеличивающему дистанцию. Лица, находившиеся близко к функциональным точкам — лестнице и почтовому ящику, имели больше друзей, чем лица, квартиры которых находились дальше от таких точек. Жители домов, ориентированных на улицу, имели вдвое меньше друзей, чем жители ориентированных на двор домов.

По данным исследования Сегала, 1974 [6], проведенного им в школе полицейских штата Мэриленд, дружеские отношения опреде-

лялись тем, кто с кем сидел в классной комнате, что в свою очередь в начале года было определено по алфавиту. Близость в данном случае оказалась фактором более значительным, чем сходство, определенное по многим показателям. Ясно, что пространственная близость уменьшает издержки взаимодействия, делая ее более доступной и привлекательной.

2. Ожидание дальнейшего контакта.

Лишь факт ожидания общения с индивидом увеличивает силу притяжения к нему. В эксперименте Бершайд и др., 1968 [6] испытуемые предъявляли словесное описание личности, с которой испытуемый должен был провести определенное время. По описанию вырисовывался довольно-таки неприятный портрет. Через некоторое время испытуемые имели возможность заменить будущий контакт с данным индивидом на контакт с более приятным по описанию индивидом. Оказалось, что большинство испытуемых отказались от замены, предпочитая более неприятного индивида. В исследовании Бершайд и др., 1976 [6] экспериментаторы требовали от испытуемых в ближайшую неделю (или пять недель) встречаться лишь с выбранным экспериментатором партнером. После того, как партнер был назван, испытуемые наблюдали за видеозаписью дискуссии, в которой принимал участие будущий партнер. Оказалось, что чем больше времени ожидали испытуемые контакта с партнером, тем больше уделяли ему внимания во время прокручивания видеозаписи, более положительно оценивали его и были более уверены в правоте своей оценки. В эксперименте Мишеля и Грусекса, 1966 [18] дети, которым сообщалось, что учительница будет находиться с ними в течение нескольких месяцев, в большей степени имитировали ее даже явно привлекательные действия в ее отсутствие, в то время как дети, не ожидавшие длительного контакта с учительницей, в меньшей степени имитировали ее нейтральные действия.

3. Знакомство со стимулом — «эффект предъявления».

Зайонк, 1968 [6] показывал испытуемым фотопортреты незнакомых лиц. Часть портретов была экспонирована по 25 раз, часть же всего 2—3 раза. Затем испытуемых просили ранжировать портреты по степени привлекательности. Портреты, экспонированные по 25 раз, были оценены более положительно, чем реже экспонированные портреты. «Эффект предъявления» был изучен и установлен по отношению к незнакомым словам, лицам и людям в аудио- и визуальной презентации. В эксперименте Брокнера и Свэпа, 1976 [8] число экспозиции оказалось лучшим предсказателем притяжения, чем сходство по социальным установкам.

4. Переменные среды.

Гриффит, 1970 [11] манипулировал комфортность среды посредством изменения температуры в помещении, где проводился эксперимент. Реакция как на схожие, так и несхожие другие была более отрицательной при «жаре», чем при нормальной температуре. Данный эффект еще более усиливался, когда к высокой температуре добавлялась большая плотность людей в помещении.

В настоящей статье мы попытались систематизировать накопленные знания о межличностном притяжении по определяющим его факторам, не вдаваясь в теоретические предпосылки и интерпретации.



Нашей целью было представить данные основных на наш взгляд прототипных исследований по межличностному притяжению.

Исходя из понимания притяжения как социальной установки, т. е. предиспозиции определенным образом оценить объект или его символ, мы объединили определяющие притяжение факторы в четыре группы, каждая в свою очередь содержащую ряд факторов. В итоге материал организован следующим образом.

- I. Факторы, связанные с воспринимающим.
 1. Внутреннее состояние воспринимающего [16], [20].
 2. Потребности воспринимающего [17].
- II. Факторы, связанные с воспринимаемым — понятие награды [3], [7], [16].
 1. Награда, исходящая из свойств другого:
 - а) физическая привлекательность [5], [15], [19];
 - б) свойства личности [16];
 - в) поведение воспринимаемого: экспрессивность поведения, воздержание от агрессии, несерьезная ошибка [16].
 2. Награда, исходящая из прямого положительного высказывания другого [17];
 - а) влияние оценки на притяжение в случае достоверности оценки [17];
 - б) влияние оценки на притяжение в случае недостоверности оценки [17];
 - в) чередование положительных и отрицательных оценок [17].
 3. Награда, исходящая из инструментального значения другого [21].
 4. Награда, исходящая из последовательной ассоциации другого с положительным для личности явлением [16].
- III. Интерперсональные факторы притяжения — понятие сходства [4], [6], [10], [13], [14].
 1. Сходство по демографическим характеристикам [14].
 2. Сходство по личностным свойствам [6], [22].
 3. Сходство по социальным установкам [11];
 - а) значение социальной установки [6].
 - б) число и пропорция вопросов, в которых обнаружено сходство [11].
 - в) структура социальных установок [11].
 - г) стабильность социальных установок [11].
 - д) распространенность социальных установок [11].
 4. Сходство во взглядах [2], [22].
 5. Сходство по эмоциональному состоянию [22].
- IV. Внешние факторы, связанные с условиями функционирования взаимодействия.
 1. Близость [6].
 2. Ожидание контакта [6], [18].
 3. Знакомство со стимулом — «эффект предъявления» [6], [8].
 4. Переменные среды [11].

В заключение нам хочется отметить некоторые трудности, с которыми сталкивается попытка интерпретации множества полученных экспериментальных данных.

Одной из основных таких трудностей является чрезвычайно многообразие индикаторов, используемых исследователями при оценке интенсивности притяжения. В разных случаях такими индикаторами выступают: социометрический выбор, индикация на шкале притяже-



ния, ранжирование лиц по степени привлекательности, выбор друга, объекта дальнейшего контакта, сотрудничество, тенденция к аффиляции, интерперсональная дистанция, частота и длительность взгляда и др. Затруднительность подведения всех этих параметров под общий знаменатель препятствует формированию единой точки зрения на совокупность связанных с межличностной аттракцией явлений.

Значительный недостаток большинства работ по притяжению заключается в отсутствии логической последовательности в исследовании феномена в целом, фрагментарности, ограничении лишь некоторыми аспектами феномена притяжения, без попытки сведения данных в цельную, последовательную картину явления.

Недостатком представляется и рассмотрение связанных с притяжением явлений межличностных отношений в рамках схем типа «вход-выход», «черный ящик», и т. д., без уделения должного внимания опосредующим факторам, механизмам функционирования и развития притяжения, что не позволяет построить реалистическую модель или теорию притяжения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берулава Н. Свойства личности и язык. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.)
2. Сарджвеладзе Н. Исследование связи между социальным сходством и притяжением в зарубежной социальной психологии. Психологический журнал, 1982, №2, с. 152—162.
3. Allport, Gordon W. The Historical Background of Modern Social Psychology. In Lindzey, Gardner ed., Handbook of Social Psychology. vol. 1. 1959, Reading, Mass. p. 3—56.
4. Barnes, Barry. On the conventional character of knowledge. In Knorr-Cetina, K. D. & Mulkay, M. Science Observed Perspectives on the Social Study of Science. London, 1983.
5. Bar-Tal, Daniel & Saxe, Leonard. Perception of Similarly & Dissimilarly attractive couples & individuals. In Journal of Personality & Social Psychology. 1976, vol. 33. No 6. p. 772—781.
6. Berscheid, Ellen & Walster, Elaine. Interpersonal Attraction. 2nd ed. 1978.
7. Blau, Peter M. Exchange & Power in Social Life. N. Y. 1964.
8. Brockner, Joel & Swap, Walter C. Effects of Repeated Exposure & Attitudinal Similarity on Self-Disclosure & Interpersonal Attraction. In Journal of Personality & Social Psychology. 1976 vol. 33. No 5. p. 531—540.
9. Clore, Gerald & Byrne, Donn. A Reinforcement—Affect Model of Attraction. In Huston, Ted L. ed., Foundations of Interpersonal Attraction. N. Y. & L., 1974. p. 143—169.
10. Freedman, Jonathan., Sears, David I., Carlsmith, Merrill J. Social Psychology. 3rd ed. New Heaven.
11. Griffit, William. Attitude Similarity & Attraction. In Huston, Ted L. Ed., Foundations of Interpersonal Attraction. N. Y. & L. 1974. p. 285—308.
12. Huston, Ted L. A Perspective on Interpersonal Attraction. N. Y. & L. 1974. p. 3—28.

13. *Jelison, Jerald M. & Oliver, Deborah F.* Attitude Similarity & Attraction: an Impression Management Approach. In *Personality & Social Psychology Bulletin*. 1983. vol. 9. No 1. p. 111—115.
14. *Kerckhoff, Alan C.* The Social Context of Interpersonal Attraction. In *Huston, Ted L. Ed., Foundations of Interpersonal Attraction*. N. Y. & L. 1974. p. 61—78.
15. *Langlois, Judith N. & Stephan, Cookie White.* Beauty & the Beast: the place of physical attractiveness in the Development of Peer Relations & Social Behavior. In *Brehm, Sharon S. & Kassin, Saul M. Eds. Developmental Social Psychology. Theory & Research*. N. Y. 1981. p. 152—168.
16. *Lott, Albert & Lott, Bernice E.* The Role of Reward in the Formation of Positive Interpersonal Attitudes. In *Huston, Ted L. Ed., Foundations of Interpersonal Attraction*. N. Y. & L. 1974. p. 171—191.
17. *Meitee, David & Aronson, Elliot.* Affective Reactions to Appraisal from Others. In *Huston, Ted L. Ed., Foundations of Interpersonal Attraction*. N. Y. & L. 1974. p. 235—283.
18. *Mischel, Walter.* *Personality & Assessment*. N. Y. 1968.
19. *Rosenblatt, Paul C.* Cross-Cultural Perspective on Attraction. In *Huston, Ted L. E., Foundations of Interpersonal Attraction*. N. Y. & L. 1974 p. 75—95.
20. *Valins, S.* Persistent Effects of Information about Internal Reactions. Ineffectiveness of Debriefing. In *London, H & Nisbett, R. Thought & Feeling. Cognitive Alteration of Feeling States*. Chicago, 1974, p. 116—126.
21. *Walster, Elaine & Walster, William G.* Interpersonal Attraction. In *Seidenberg, Bernard & Snadowsky Alvin. Social Psychology: an Introduction*. N. Y. & L. p. 279—308.
22. *Wheeler, Ladd.* Social Comparison & Selective Affiliation. In *Huston, Ted L. Ed., Foundations of Interpersonal Attraction*. N. Y. & L. 1974. p. 309—323.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოსაქვეყნებელი მასალა წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ან რუსულ ენაზე. ქართულ ტექსტს უნდა ახლდეს რუსული რეზიუმე არა უმეტეს მანქანაზე დაბეჭდილი ერთი გვერდისა. წერილის მოცულობა, რეზიუმეს ჩათვლით, არ უნდა აღემატებოდეს ერთ საავტორო თაბახს (40 ათასი 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 ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

633/164



დასი 85 კაბ.

ინდექსი 76195