



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-3/2
1987

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4 . 1987



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

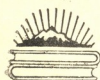
18x56

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца



4. 1987

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

მ.ქ. შხო კ. მარქაძის
სს, სსს. რესპობ.

ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე ზ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, ვ. თევზაძე, ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, შ. ნადირაშვილი,
ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), ო. ჯიბოვი (რედაქტორის მოადგილე),
პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Джиоев О. И. (зам. редактора), Кешелав В. В.,
Микеладзе З. Н., Надирашвили Ш. А., Прангишвили А. С.,
Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მიცენა“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 4

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაეცა წარმოებას 18. 9. 87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 9. 12. 87; შეკვ. № 3084;
ანაწყოების ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 9,8; პირ. საღ. გატარება 10. 2; საალრიცხო-საგამომცემლო თაბახი 6,5; გვ. 04667
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

შინაარსი

ფილოსოფია

ი. პალანდია, მეცნიერება და ხელოვნება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში	5
ლ. ცერცვაძე, გოეთე გენიის შესახებ	19
მ. მახარაძე, მიზეზობრიობის საკითხი შუა საუკუნეების კრეაციონიზმსა და ემანტიზმში	31
მ. ნანვიშვილი, ილია ქავჭავაძის საზროვნო საგნის რაობისათვის	41
პ. კორტავა, კულტურის წარმოშობის ფსიქოანალიზური კონცეფციის დასაგების ცდა	57

ფსიქოლოგია

ნ. ლაშხი, პიროვნული ფაქტორის როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში	69
ო. დემიძე (ქუთაისი), მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობის გაზრდის მოტივაციური ფაქტორები	79

ახალი თარგმანები

იმ. პანტი, პრაქტიკული გონების კრიტიკა	91
---	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

И. Дж. КАЛАНДИЯ, Наука и искусство в условиях научно-технической революции	5
Л. М. ЦЕРЦВАДЗЕ, Гёте о гении	19
М. К. МАХАРАДЗЕ, Вопрос причинности в средневековом креационизме и эманатизме	31
М. А. НАНЕИЦВИЛИ, О предмете мышления Ильи Чавчавадзе	44
В. В. КОРТАВА, Опыт изложения психоаналитической концепции возникновения культуры	57

ПСИХОЛОГИЯ

Н. Г. ЛАШХИ, Роль личностного фактора в смене социальной установки	69
О. Л. ДЕВИДЗЕ (Кутанси), Мотивационные факторы роста продуктивности мышления учеников	79

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Им. КАНТ, Критика практического разума	91
--	----

ფ ი ლ ო ს ო ზ ი ა

ირაკლი კალანდია

მეცნიერება და ხელოვნება მეცნიერულ-ტექნიკური რემოლუციის პირობებში

მეცნიერების როლი და მნიშვნელობა არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ასე საგრძნობი, როგორც XX საუკუნეში. საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში შეღწევის მასშტაბებითა და ინტენსიურობით თანამედროვე მეცნიერება, მართლაც, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს.

• მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში, მეცნიერებისა და ტექნიკის გაზრდილი საზოგადოებრივი მნიშვნელობისა და თვალსაჩინო წარმატებების ატმოსფეროში, ბუნებრივია დაისვას საკითხი სულიერი კულტურის სხვა კომპონენტთა მდგომარეობის, ამ კომპონენტებთან მეცნიერების მიმართების შესახებ. ამ მხრივ საინტერესოა სულიერი კულტურის ორი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტის — მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემის ანალიზი. ეს პრობლემა სულაც არაა ახალი, მაგრამ იგი სრულიად ახლებურად და აქტუალურად დგება დღის წესრიგში მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში. ეს პრობლემა მრავალი ნაშრომის თუ დისკუსიის ცენტრალურ თემად იქცევა როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში.

პირველ ხანებში მკვლევართა უმრავლესობა მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემას იკვლევდა ხელოვნების განვითარებაზე მეცნიერების ზემოქმედების ასპექტში, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკითხს ასე იხილავდნენ: რა გავლენას ახდენდნენ ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მეთოდები მხატვრული შემოქმედების ბუნების კვლევაზე. ამ გამოკვლევებში გამოვლენილია მეცნიერებისა და ტექნიკის უშუალო და პირდაპირი ზეგავლენა არა მარტო ხელოვნების ისეთ სახეებზე, სადაც მხატვრული ჩანაფიქრის განხორციელება ტექნიკურ ბაზას საჭიროებს (კინო, მხატვრული ფოტოგრაფია, ტელეხედა და სხვ.), არამედ, რაც უფრო არსებითია, ნაცადია იმის დასაბუთება, რომ მეცნიერული აზროვნება ზეგავლენას ახდენს მხატვრულ აზროვნებაზე.

მაგრამ მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ გამოავლინა საკითხისადმი ამგვარი მიდგომის ცალმხრივობა: მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემა როდი დაიყვანება მხოლოდ ხელოვნებაზე მეცნიერების, მხატვრულ აზროვნებაზე მეცნიერული აზროვნების ზეგავლენის საკითხზე. ეს პრობლემის ერთი მხარეა. სინამდვილეში ხელოვნებაც ზემოქმედებს მეცნიერებაზე, ხდება მხატვრული აზროვნების ზემოქმედება მეცნიერულ აზროვნებაზე, ამიტომაც, საესებით კანონზომიერია ის, რომ თანამედროვე მეცნიერებათმცოდნეობაში მეცნიერული შემოქმედების არსის გარკვევისას ხშირად მიმართავენ ანალოგიებს მხატვრულ შემოქმედებასთან; მეცნიერული შემოქმედების ბუნება ახსნილია მხატვრული შემოქმედებითი პროცესის სპეციფიკური თავისებურების საფუძველზე.

ცხადია, მეცნიერებაზე ხელოვნების ზეგავლენის, ან ხელოვნებაზე მეცნიერების ზემოქმედების საკითხის ცალმხრივი განხილვა პრობლემის არსს ჩქმალავს. ამ ვითარების სწორი, მეცნიერული ანალიზი მოცემულია ჟურნალების „ეპაროსი ფილოსოფიისა“ და „ეპაროსი ლიტერატურის“ რედაქციათა მიერ მოწყობილი მრავალი მაგიდის მონაწილეთა საუბრებში (იხ. „ეპაროსი ფილოსოფიი“, 1976, № 10, № 12). როგორც ამ საუბრებში, ისე ცალკეული ავტორების მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომებში საცესებით მართებულად არის დასმული საკითხი იმის შესახებ, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემა მხოლოდ მაშინ გადაწყდება წარმატებით, თუ მუდმივი და მჭიდრო კონტაქტები დამყარდება მეცნიერებისა და ხელოვნების წარმომადგენლებს შორის. მხოლოდ სხვადასხვა დარგის წარმომადგენელთა თანამშრომლობით შეიძლება გადაწყდეს მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობასთან დაკავშირებული კომპლექსური ხასიათის საკითხები, რომელთა აქტუალობა სულ უფრო აშკარა ხდება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მსვლელობის პროცესში.

სულიერი კულტურის კომპონენტთა ურთიერთმიმართების თაობაზე მრავალი თვალსაზრისია გამოთქმული. ცხადია, არსებობს ამ საკითხის როგორც მცდარი, ისე მართებული გადაწყვეტის ცდები. ავტორთა გარკვეული ნაწილი თვლის, რომ სულიერი კულტურის პროგრესი შესაძლებელია მის კომპონენტთა სპეციფიკის გათვალისწინებისა და მათი ჰარმონიული ურთიერთობის საფუძველზე. ცალკეულ ავტორთა ნაშრომებში გამოთქმულია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც კულტურის პროგრესი სულაც არაა დამოკიდებული მის კომპონენტთა ჰარმონიულ განვითარებაზე. მათი აზრით, ამა თუ იმ ეპოქაში ადგილი აქვს სულიერი კულტურის ზოგიერთი კომპონენტის როლისა და მნიშვნელობის ზრდას სხვა კომპონენტებთან შედარებით. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში ასეთ კომპონენტად მიჩნეულია მეცნიერება.

იმ დიდმა წარმატებებმა, რასაც მეცნიერებამ და მისმა მატერიალურმა გამოხატულებამ — ტექნიკამ მიაღწია ჩვენს ეპოქაში, წარმოშვა უკიდურესი ოპტიმიზმი ტექნიკურ მეცნიერებათა შესაძლებლობების მიმართ, ხელი შეუწყო ტექნიკური აზროვნების წესის აბსოლუტიზაციისა და უნივერსალიზაციის ტენდენციას. ბევრმა მოაზროვნემ ჩათვალა, რომ ადამიანისა და ადამიანური პრობლემების კვლევაში ასევე საგრძნობი წარმატებები მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიღწევა, თუ ამ სფეროში გამოყენებული იქნება აზროვნების ტექნიკური წესი.

ეს არის პოზიცია, რომელიც ძირითადად ე. წ. ზუსტ მეცნიერებაზეა ორიენტირებული და მოითხოვს მხოლოდ ამ მეცნიერებათა მეთოდებით იქნეს გამოკვლეული როგორც ფიზიკური რეალობის, ისე ადამიანთა სულიერი სამყაროს მოვლენები. რა თქმა უნდა, ზუსტ მეცნიერებაზე ორიენტაცია საკვებით კანონზომიერია, მით უმეტეს ჩვენს საუკუნეში, მაგრამ ამ მეცნიერებათა შედეგების უნივერსალიზაცია და აბსოლუტიზაცია, სულიერი კულტურის კომპონენტებიდან მეცნიერების როლის გაზვიადება, რაც სციენტისმიზნისთვის არის დამახასიათებელი, უკიდურეს და არამეცნიერულ თვალსაზრისად უნდა ჩაითვალოს.

ამ შეხედულების საპირისპიროდ ანტიციენტისმის წარმომადგენელთათვის დამახასიათებელია მეცნიერების როლის უგულვებელყოფა, ადამიანური არსის ერთადერთ გამომხატველად ღირებულებათა სფეროს აღიარება. მხედვე-

ლობაში აქვთ რა მეცნიერულ აღმოჩენათა არაპუშმანისტური მიზნით გამოყენების შემთხვევები, ანტიციენტისტური პოზიციის მომხრენი მოითხოვენ, რომ მთავარი ყურადღება გადატანილ იქნეს მორალურ პრობლემებზე, როგორც წმინდა ადამიანურ პრობლემებზე. მათი აზრით, მეცნიერებისა და ტექნიკის ყოველი პროგრესი კაცობრიობას თავს ახვევს უამრავ საჭირობოტო პრობლემას. ამიტომ მეცნიერებისა და ტექნიკის პროგრესის გზაზე ყოველი წინსვლა მათ მიერ ცხადდება ახალ ბოროტებად ადამიანების მიმართ. ამის გამო ისინი თვლიან, რომ საჭიროა ყოველნაირად შეფერხდეს შემდგომი მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი.

ნათელია, რომ ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს ცალმხრივ, არამეცნიერულ თვალსაზრისთან. მეცნიერების როლის არასწორ გაგებასთან, ანტიციენტისმის წარმომადგენლები მართლნი არიან, როცა მოითხოვენ, რომ მორალურ პრობლემებს, როგორც წმინდა ადამიანურ პრობლემებს, მეტი ყურადღება სჭირდებოდეს. მაგრამ ეს არ უნდა მოხდეს ადამიანთა მიერ სამყაროს ათვისების სხვა ფორმების, ადამიანური მოღვაწეობის სხვა სფეროებისადმი ყურადღების შენელების და, მითუმეტეს, სინამდვილისადმი ადამიანის დამოკიდებულების სხვა ფორმის მნიშვნელობის სრული უგულებელყოფის ხარჯზე.

ადამიანების მიერ სამყაროს ათვისების ერთ-ერთი სპეციფიკური ფორმაა თეორიული შემეცნება, მეცნიერება. განსხვავებით ცხოველებისაგან, რომლებიც იქმნაყოფილებენ რა თავიანთ ელემენტარულ ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, მუდმივად რჩებიან განვითარების ერთ დონეზე, ადამიანები ცდილობენ როგორც გარესსამყაროს, ისე საკუთარი თავისი გარდაქმნას; გარემომცველი სამყაროსა და საკუთარი თავისი შეცვლისაკენ მარადიული სწრაფვა ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი თვისებაა, ამის განხორციელების ერთ-ერთი მთავარი საშუალება კი — თეორიული შემეცნება, მეცნიერება.

კულტურის ბუნებიდან გამომდინარე, ცოლად მხოლოდ იმდენად წარმოადგენს კულტურის ელემენტს, რამდენადაც ის ადამიანის თავისებურ დამოკიდებულებას გამოხატავს სინამდვილისადმი, ეს დამოკიდებულება გარკვეულ თანაქვემდებარებაშია სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების სხვა ფორმებთან, ადამიანის მიერ სამყაროს ათვისების სხვა სახეებთან, კერძოდ, რეალურ ათვისებასთან, ანუ ადამიანის გარდამქმნელ მოღვაწეობასთან. სწორედ ის გარემოება, რომ ადამიანის გარდამქმნელ მოღვაწეობაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თეორიული შემეცნება, არის ერთ-ერთი მომენტი, რის გამოც მეცნიერება კულტურის ელემენტად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ მეცნიერება კულტურის ელემენტია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანებს სთავაზობს საშუალებებს ბუნებაზე გაბატონების და, შესაბამისად, სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, არამედ იმიტომაც, რომ აკმაყოფილებს ადამიანის ისეთ არსებით მოთხოვნილებას, როგორცაა შემოქმედების მოთხოვნილება. მეცნიერება ადამიანს მხოლოდ ტექნიკურ პრობლემათა გადასაწყვეტად კი არ სჭირდება, არამედ იგი ამავე დროს, გვევლინება ადამიანის შემოქმედებითი პოტენციალების, არსობრივი ძალების გამოვლენის ასპარეზად.

მაშასადამე, მეცნიერება სამყაროს კანონზომიერებათა შემეცნებისა და, შესაბამისად, ბუნებაზე გაბატონების ხერხებისა და მეთოდების გამოგონების წყალობით, გვევლინება როგორც სინამდვილის გარდაქმნის, ადამიანური ცხოვრების მრავალი პრობლემის გადაჭრის საშუალება. მაგრამ მეცნიერება ამავე დროს წარმოადგენს სარბიელს, სადაც ადამიანის შემოქმედებითი უნა-

რის გამოვლენა ხდება. ხოლო ის, თუ როგორ გარდაქმნის ადამიანი სამყაროს, როგორია მისი შემოქმედებითი პოტენციალები, რას მიაღწია ამ მხრივ ადამიანმა, ასახავს იმას, თუ რამდენად გარდაიქმნა თვით, ადამიანი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მეცნიერება და შესაბამისად ტექნიკა, როგორც ადამიანის არსობრივი ძალების გამოვლენა — განვითარების საფუძველი, გარკვეული აზრით, გამოხატავს ადამიანის ქმნადობის, მისი „გაადამიანების“ პროცესს.

ამრიგად, მეცნიერება გამოხატავს რა ადამიანის ქმნადობის, მისი „გაადამიანების“ და აქტივობის პროცესს, კულტურის მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს. რადგანაც მეცნიერება, შემეცნების პროცესი, გარდა ჭეშმარიტების დადგენისა (ობიექტური კანონზომიერების დადგენისა), იმთავითვე ხასიათდება, რომ გულისხმობს სუბიექტის აქტივობის გამოვლენას, სრული საფუძველი გვაქვს იმისა, რათა საგნის შემეცნება და ჭეშმარიტების მიღწევა, საგნის „ანექსიად“ არ ჩავთვალოთ. შემეცნების პროცესი სულაც არ არის ანექსიის მსგავსი. „ადამიანური შემეცნება თავისი ბუნებით სოციალურია. შემეცნება დიალოგია — დიალოგი სხვა ადამიანებთან, სხვა ეპოქებთან, სხვა კულტურებთან... ნამდვილ შემეცნებით ინტერესს ქონასთან არაფერი საერთო არა აქვს. შემეცნება არის „გაგება ფართო აზრით — გაგება საგნისა, ბუნებისა, ცხოვრებისა. გაგება კი გულისხმობს მოსმენას, ყურადღებას, საგნისადმი „გულისხმიერებას“... რამდენადაც შემეცნება გაგებასა და დიალოგს გულისხმობს, ის ადამიანის ჰუმანიზაციის პროცესს გამოხატავს“ [5, გვ. 40]. ე. ი. ნამდვილი შემეცნებითი შოლვაწეობა ხელს უწყობს ადამიანის ჰუმანიზაციის, სინამდვილის თეორიულ ათვისებასთან ერთად, პიროვნება თვითონაც იცვლება, სულიერად „მდიდრდება“ და ვითარდება.

ასეთნაირად გაგებული მეცნიერება წარმოადგენს არა მხოლოდ ახალი ცოდნის, ახალ-ახალი ჭეშმარიტების მიღების წყაროს, არამედ ამავე დროს სუბიექტის აქტივობის, თვითგანახლებისა და თვითგარდაქმნის საფუძველს.

თუ მეცნიერების მიმართ დამკვიდრებულია თვალსაზრისი, რომ ის გარესამყაროს შემეცნების შეუცვლელი, აუცილებელი ფორმაა, ხელოვნების შემთხვევაში ვითარება რამდენადმე სხვაგვარია. ხელოვნების, როგორც სინამდვილის მხატვრული ათვისების უმაღლესი ფორმის, არსებობა ჭერ კიდევ აუხსნელ გამოცანად რჩება. მიუხედავად ამისა, დასაბამიდანვე ხელოვნებას უარყოფელიც ბევრი ჰყავდა და მაღიარებელ-მამღერებელიც: ამა თუ იმ ფილოსოფიური თვალსაზრისის საფუძველზე ხელოვნებას ხან უარყოფდნენ, ხან ადამიანური აქტივობის უმაღლეს ფორმად მიიჩნევდნენ.

ამჟამად, როცა მეცნიერება და ტექნიკა არნახულ წარმატებებს აღწევს, ისევ დგება დღის წესრიგში საკითხი ხელოვნების არსის, უფლებამოსილების, მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის თაობაზე.

სციენტისტები, როგორც უკვე ითქვა, მოითხოვენ ყველაფრის შემეცნებას კერძო, ზუსტ მეცნიერებათა მეთოდებით. მიდიან რა უფრო შორს, ისინი უმნიშვნელოდ და უაზრობად აცხადებენ ყოველივეს, რაც ამ გზით არ შეიმეცნება, ე. ი. გრძნობების სფეროს, ხელოვნების, ზნეობის სფეროებს და სხვ.

მაგრამ როგორი დავისა და კამათის საგანიც არ უნდა გახდეს ხელოვნება, რაც არ უნდა პესიმიზტური, ხელოვნების მნიშვნელობის დამკნინებელი მოსაზრებანი გამოითქვას (ასეთ მოაზროვნეთა შორის საკმარისია დავასახელოთ: პლატონი, რომელიც სახელმწიფოდან პოეტების განდევნას მოითხოვდა; ჟან-

ქაც რუსო, რომელიც ადამიანთა ზნეობრივი დაცემის ერთ-ერთ მიზნად ხელოვნებას თვლიდა; ჰეგელი, რომლის მიხედვითაც რაც გინდა განვითარებული და სრულყოფილი გახდეს ხელოვნება, მისი ფორმა აღარ არის გონის უმაღლესი მოთხოვნილება, ვინაიდან ჰეგელის მიხედვით გონის უმაღლესი ფორმა არის თეორიული შემეცნება, ფილოსოფია), ფაქტობრივად, ის თვითონ „იკავს“ თავის თავს საკუთარი არსებობით, განვითარებითა და მისდამი ადამიანთა შეუწყობელი მისწრაფებით.

თუ კულტურა ადამიანის შემოქმედებითი უნარის გამოვლენის ასპარეზია, სულიერ ღირებულებათა რეალიზაციის პროცესია, რომლის დროსაც ადამიანი სხვა ინტერესებთან და მოთხოვნილებებთან ერთად იკმაყოფილებს მისთვის ერთ-ერთი არსებითი ხასიათის მოთხოვნილებას — შემოქმედების მოთხოვნილებას, მაშინ კულტურის სხვა კომპონენტთა შორის ხელოვნება არის სწორედ ის სფერო, რომელშიც ყველაზე ნათლად და აშკარად ვლინდება ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება. ამიტომაც არის, რომ ხშირად კულტურას აიგივებენ ლიტერატურასთან, ხელოვნებასთან. ამითვე უნდა აიხსნას ისიც, რომ როგორც წესი, კულტურის მუშაებად იწოდებიან მწერლები, მხატვრები, მსახიობები და სხვ. შემოქმედება როგორც ადამიანის არსობრივ ძალთა გამოვლენის პროცესი, არსებითია არა მხოლოდ ხელოვნებისათვის, არამედ სულიერი კულტურის სხვა ფენებისთვისაც, თუ შემოქმედების არის მდგომარეობს ახლის შექმნაში (ცხადია, ყოველგვარი ახლის შექმნა არ არის შემოქმედება), მაშინ შემოქმედება ისევე არსებითი მომენტია მეცნიერებისათვის და ზნეობის სფეროშიც, როგორც ხელოვნებისათვის. „შემოქმედება და აღმადრენა გეომეტრიაში ისევე საჭიროა, როგორც ხელოვნებაში“ — ამბობს ა. პუშკინი. მაგრამ არის ერთი ასეთი მომენტიც: შემოქმედებისათვის მნიშვნელოვანი უნდა იყოს არა მხოლოდ ახლის შექმნა, არამედ თავისუფლების ხარისხიც. მართალია, ხელოვანის შემოქმედება მხოლოდ მისი შთაგონებისა და ფანტაზიის ნაყოფი როდია (ხელოვნება ახლის ქმნა და ბაძვაც არის ამავე დროს), მაგრამ კულტურის სხვა ფენებთან შედარებით, ხელოვნებაში უფრო მაღალია თავისუფლების ხარისხი. როგორც ნ. ჰარტმანი აღნიშნავს „მხატვრული თავისუფლება არ მისდევს რაიმე ჭეარასს, ის არ არის აუცილებლობის თავისუფლება, როგორც არის ჭეარაობა. პირიქით, ის წარმოადგენს შესაძლებლობათა თავისუფლებას, ამასთან თითქმის უსაზღვრო შესაძლებლობათა თავისუფლებას... მისი მოდალური ტენდენციაა თავისუფლების ტენდენცია“ [9, გვ. 391].

თუმცა იმავე ნ. ჰარტმანის მიხედვით, ესთეტიკური თავისუფლება თვითნებობა როდია, რადგანაც მან ანგარიში უნდა გაუწიოს მთლიანობისა და ერთიანობის იდეას. მაგრამ რამდენადაც მთლიანობის აუცილებლობის იდეა გარედან არ არის თავსმოხვეული, ამიტომაც ესთეტიკურ თავისუფლებას არაფერი არ ეწინააღმდეგება, იგი შინაარსობრივად ესთეტიკური აუცილებლობის იდენტურია. „შემოქმედეს ის აძლევს სრულ თავისუფლებას შეიქრას იქ, სადაც ის მოისურვებს, მაგრამ მას შეუძლია ისურვოს მხოლოდ ის, რაშიც არის ერთიანობა და აუცილებლობა“ [9, გვ. 403].

ბუნებისუფლი მშვენიერებისა და ხელოვნებისუფლი მშვენიერების შედარებისას ჰეგელი გარკვეული მოსაზრებით უპირატესობას ანიჭებს მეორეს. იგი ამბობს „...ხელოვნების მშვენიერი უფრო მაღლა დგას ვიდრე ბუნება. რად-

გან ხელოვნების მშვენიერება გონისაგან შობილი და აღორძინებული მშვენიერებაა. თუ ფორმალურად განვიხილავთ, თვით უხეირო და უცაბედი აზრიც, როგორც კი ადამიანს თავში მოუვა, უფრო მალა დგას ბუნების ნებისმიერ ნაწარმოებზე; რადგან ამასთან უცაბედ აზრში წარმოდგენილია გონისეულობა და თავისუფლება“ [7, გვ. 8].

კანტიც აღიარებს ხელოვნებისეული მშვენიერების უპირატესობას იმის გამო, რომ ხელოვნებას გააჩნია გარკვეული თავისუფლება იმ საგნების მიმართ, რომელთაც გამოხატავს.

სწორედ ამიტომ ხელოვნება მიჩნეულია კულტურის ფენად, რომელშიც ყველაზე თვალნათლივ ვლინდება ადამიანის შემოქმედებითი უნარი. ხელოვნებაში, ისევე როგორც მთლიანად კულტურაში, გამოიხატება ადამიანის სწრაფვა სრულქმნა-სრულყოფილებისაკენ. ამის თაობაზე თომას მანი ამბობს: „კულტურა სრულებითაც არ დაიყვანება რომანებზე, მხატვრულ ტილოებსა და ლექსებზე; კულტურა სილამაზისადმი სასერიო სწრაფვა ან ფუფუნება როდია. მხოლოდ სულელს შეუძლია ასე იფიქროს, კულტურა ადამიანურობის სინონიმია. იგი ისაა, რითაც ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება. კულტურა — იდეალისადმი ადამიანის მარადიული სწრაფვის გამოხატულება; ეს არის ადამიანში იმთავითვე დაბუდებული მიღრეკილება გონიერების, ქეშმარიტებისა და სამართლიანობისადმი. კულტურა — ესაა მარადიული სწრაფვა სრულქმნა-სრულყოფილებისაკენ, რომლის ყველაზე ნათელ გამოხატულებას ხელოვნება წარმოადგენს“ [2].

ხელოვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქციაა ის, რომ იგი სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. მაგრამ აქ წამოიჭრება ასეთი საკითხი: მეცნიერებაც სინამდვილის ასახვაა. თუ ხელოვნება და მეცნიერება ერთსა და იმავე საქმეს „აკეთებენ“. მაშინ ან ერთია ზედმეტი, ან მეორე. ეს პრობლემა რომ კამათის და დავის საგანი გახდეს, ამაზე ზემოთ უკვე ითქვა. აღნიშნული დისკუსიების მსვლელობაში და ზოგიერთი ავტორის მიერ ამ ბოლო ხანს გამოქვეყნებულ ნაშრომებში ეს საკითხი სათანადოდ არის გაშუქებული. კერძოდ, დადგინდა, რომ არ შეიძლება სინამდვილისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულების დაყვანა შემეცნებაზე. ასახვის ცნებას სხვადასხვა კონტექსტში შეიძლება სრულიად განსხვავებული შინაარსები გააჩნდეს: ასე, მაგალითად, „სინამდვილის ასახვა მეცნიერებაში ყოველთვის ნიშნავს ამ სინამდვილის ცოდნას, მაშინ როცა იმავე სინამდვილის ასახვა, ვთქვათ, რელიგიაში ან მორალში, აუცილებლად არაა დაკავშირებული ცოდნასთან; უფრო ზუსტად, სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ რელიგიური წარმოდგენა ან მორალური პრინციპი იმის ცოდნას შეიცავდეს, რასაც იგი ასახავს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მარქსიზმისათვის ყოველი შემეცნება ასახვაა, მაგრამ არა ყოველი ასახვაა შემეცნება“ [4, გვ. 22—23].

მაშასადამე, დებულება — ხელოვნება ასახავს სინამდვილეს, არ არის ტოლფასი დებულებისა — მეცნიერება ასახავს სინამდვილეს, მაგრამ ამასთანავე, ესთეტიკური დამოკიდებულება და, შესაბამისად, ხელოვნება, სრულიად ავისუფალი როდია შემეცნებითი მომენტისაგან.

ცნობილია, რომ ბ. ბელისკი „ევგენი ონეგინს“ „რუსული ცხოვრების ენციკლოპედიას“ უწოდებდა, ვ. ი. ლენინი ლ. ნ. ტოლსტოის — „რუსული რევოლუციის სარკეს“, ასევე ცნობილია ფ. ენგელსის გამოთქმა იმის შესახებ, რომ საფრანგეთის საზოგადოების ყველაზე რეალისტურ ისტორიას გვიჩვენ-



ნებს ბალზაკი „ადამიანურ კომედიაში“. ფ. ენგელსი აგრეთვე იმასაც ამბობს, რომ მან ამ ნაწარმოებებიდან უფრო მეტი ვაიგო, ვიდრე იმ დროის ყველა სპეციალისტის — ისტორიკოსების, ეკონომისტების, სტატისტიკოსების წიგნებიდან. მართლაც, მხატვრული შემოქმედება ყოველთვის შეიცავს ეპოქის ასახვას, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოებში მოცემულია მხატვრული სიმართლის სახით.

რა თქმა უნდა, მეცნიერებაც ასახავს სინამდვილეს, ადამიანურ ყოფიერებას, მაგრამ არის ადამიანური ცხოვრების ისეთი სფერო, სადაც ხელოვნების მნიშვნელობა გაცილებით დიდია, ვიდრე მეცნიერებისა. ესაა — ადამიანთა შინაგანი, სულიერი ცხოვრება. ცხადია, მეცნიერებაც აღწევს ადამიანის სულის სიღრმეში, მაგრამ რა დიდ წარმატებებსაც არ უნდა მიაღწიონ ამ მხრივ, ეტყვით, ფსიქოლოგიამ ან კიბერნეტიკამ, ეს მეცნიერებანი ვერასდროს ვერ შეეცვლიან ადამიანის სულის, მისი შინაგანი სულიერი სამყაროს მხატვრულ ანალიზს.

მეცნიერება არკვევს ობიექტური სინამდვილის განვითარების კანონზომიერებებს, ცდილობს დაადგინოს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, მიმართებები ბუნებასა და საზოგადოებაში. ამის საფუძველზე ხდება გარესსამყაროს ათვისება და გარდაქმნა. ხელოვნება კი მიმართულია არა გარესსამყაროზე, არამედ ადამიანურ ყოფიერებაზე. ხელოვნებაში ყოველივე ადამიანის შინაგანი სამყაროს პრიზმაშია გარდატეხილი: „ყველასათვის ნათელია, რომ ხელოვნება არ ლაპარაკობს ისე გულგრილად, როგორც მეცნიერება... მეცნიერება მიმართულია ზაგნებისაკენ. ბუნებისაკენ, ხელოვნება — ადამიანისაკენ. მეცნიერული ცოდნა ჩვენ არაფერს არ გვავალებს, არაფრისაკენ არ მოგვიწოდებს ხელოვნებაში სწორედ ესაა მთავარი...“ [3, გვ. 66-67].

როგორ ახორციელებს ხელოვნება ამ თავის, მეცნიერებისაგან განსხვავებულ ამოცანას? „...ხელოვნება თავის ძირითად ამოცანას გამაფრებულად წარმოსახული ცხოვრებით წყვეტს, ისეთი ცხოვრებით, ისეთი სინამდვილით, რომელიც არ შეიძლება არ დაინახო, არ გაიგონო, არ იგრძნო; რომელმაც არ შეიძლება არ შეგძრას, არ აგაღეღოს, არ დაგწვას, რომელიც არ შეიძლება არ გიყვარდეს, ან არ გძულდეს, და ა. შ. რომელიც არ გაგაჩერებს არ მოგასვენებს, არ დაგაძინებს, რომელიც ჭეშმარიტად ადამიანურად გაცოცხლებს თუ გაცხოვრებს“ [3, გვ. 55-56].

ნათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ხელოვნების ცენტრში დგას ადამიანი თავისი სულიერი სამყაროთი, რომელიც სწორედ ხელოვნების მძლავრ შემოქმედებას ექვემდებარება. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, არსებითი განსხვავება მეცნიერებასა და ხელოვნებას შორის ის არის, რომ ადამიანთან მთი დამოკიდებულების ხასიათი განსხვავებულია: მეცნიერებისათვის ადამიანი „ცივი გონების“ საგანია, ხოლო ხელოვნებაში — განცდის და ემოციების.

ამაშია სწორედ მეცნიერებისა და ხელოვნების ერთ-ერთი განსხვავება. მაგრამ კულტურის ამ ორ კომპონენტს შორის განსხვავებასთან ერთად, გარკვეული ორგანული კავშირია, რაც კარგად გამოვლინდა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში. ეს ორგანული კავშირი ჩანს თუნდაც ისეთ ფაქტში როგორცაა ხელოვნებაში მეცნიერების ელემენტების შეჭრა: კინო, ტელეხედევა, ხელოვნებაში დოკუმენტურობის მომენტის არსებობა. როგორც ს. ზალი-

გინი აღნიშნავს: „ლიტერატურა, როგორც კი დოკუმენტურობას შეეხება, უახლოვდება მეცნიერებას, მეცნიერებასთან ერთად ასრულებს სამყაროს ფაქტოლოგიურ შემეცნების ამოცანას და ამასთანავე იგი მკითხველს უნდა წარუდგეს თავისი ფორმით; უნდა იყოს წაყიფებული, ჰქონდეს სიუჟეტი და საბოლოო ანგარიშით — ძლიერი და კვალიფიციური გავლენა უნდა მოახდინოს მკითხველზე“ [12, გვ. 48].

ასევე მნიშვნელოვანია ამ მხრივ მეცნიერებაში ხელოვნების ელემენტების გამოყენება, ის, რომ მეცნიერულ თეორიას წოდებება შინაგანი სიმწყობრე, ჰარმონიულობა, დამტკიცების სისადავე და ა. შ. მაგრამ მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთკავშირისათვის მთავარი ისაა, რომ როგორც მეცნიერებისათვის, ისე ხელოვნებისათვის არსებითია შემოქმედება.

მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთობის გარკვევისას, არ შეიძლება უყურადღებოდ დარჩეს საკითხი იმის თაობაზე, რომ მართალია, სინამდვილისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულება არ დაიყვანება შემეცნებით-თეორიულ დამოკიდებულებაზე, მაგრამ ესთეტიკური დამოკიდებულების ასახვითი (გარკვეული აზრით, შემეცნებითი) მომენტის უგულვებელყოფა არ შეიძლება, ვინაიდან სინამდვილისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულება, როგორც საერთოდ ნებისმიერი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი, ეწყარება ამ სინამდვილეზე გარკვეულ წარმოდგენას, ცოდნას. შემეცნება და სინამდვილისადმი დამოკიდებულების სხვა ფორმები ყოველთვის ერთიანობაშია. ამის თაობაზე სტატი-აში „ხელოვნების სპეციფიკის შესახებ“ თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსი ე. პრახტი შემდეგს ამბობს: „მეცნიერულ-თეორიული აზროვნება და სამყაროს პრაქტიკულ-სულიერი ათვისება, ცნება და სახე შემეცნების პროცესში სრულიად არ წარმოადგენენ პოლარულ ურთიერთდაპირისპირებულობებს. ისინი აზროვნების ერთიანი პროცესის ურთიერთშემავსებელ მხარეებს წარმოადგენენ“ [15, გვ. 155].

აღნიშნულ სტატიაში ე. პრახტს მოაქვს ი. ბეხერის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ხელოვნება — ეს მეცნიერებისაგან განსხვავებული, სპეციფიკური ადამიანური უნარია, რომელიც ადამიანს მთლიანად ეუფლება ემოციების გზით.

მაგრამ ამასთანავე, იმავე ი. ბეხერის აზრით, „პოეტურ აზროვნებაში ერთდროულად მოქმედებენ ცნება და გრძნობა, რათა გააუმჯობესოთ პოეტური აზრი ან მიანიჭონ მას რაიმე სახე“ [15, გვ. 158].

ამიტომაც, როგორც ე. პრახტი აღნიშნავს, უმართებულოა ზოგიერთი თეორეტიკოსის მოსაზრება, რომელიც ხელოვნებას მიიჩნევს კომუნიკაციის დაბალ ფორმად. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენელი ერთმანეთს უპირისპირებენ ხელოვნებას, როგორც „ემოციონალურ“ და „მასშალამე, დაბალი რანგის კომუნიკაციას და „ინტელექტუალურ“, ანუ ნამდვილ კომუნიკაციას.

ხელოვნებაში რომ ემოციებს ენიჭება მთავარი მნიშვნელობა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს რაციონალობა საერთოდ „განდევნილია“ ხელოვნებიდან.

არ შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ სამყაროს მხატვრული წვდომა-ათვისება არის „წმინდა“ გრძნობად-ემოციური, ხოლო მეცნიერული — წმინდა რაციონალური. სინამდვილეში, საქმე უფრო რთულადაა. როდესაც, მაგალითად, ესთეტიკურ ემოციებზეა ლაპარაკი, როგორც ს რუბინშტეინი მიუთითებს, ყოველთვის მხედველობაშია ინტელექტუალური ემოციებიც: „ხელოვნებაში

ემოცია და განსჯა უბრალოდ კი არ თანაარსებობენ არამედ ერწყმიან ერთმანეთს, რაც, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს მათ შორის დაპირისპირებას“ [15, გვ. 583].

ამრიგად, ხელოვნებასა და მეცნიერებას შორის, მიუხედავად მათი განსხვავებულობისა, გარკვეული ურთიერთობაა, ორგანული კავშირია. მაგრამ ამ კავშირზე მსჯელობისას ზოგიერთი ავტორი იმდენად აზვიადებს ხელოვნებისა და მეცნიერების საერთო მომენტებს, რომ მცდარ დასკვნებამდეც კი მიდის, როცა აცხადებს, რომ „არსებითად ხელოვანი და მეცნიერი ერთ საქმეს აკეთებენ“ [8, გვ. 125].

ასევე არ უნდა ჩაითვალოს მართებულად შეხედულება, რომელიც მეცნიერებასა და ხელოვნებას შორის მხოლოდ ცალმხრივ ზემოქმედებას აღიარებს. დამახასიათებელია ამ მხრივ აკად. ა. ალექსანდროვის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც: „...ლიტერატურა და ხელოვნება ალბათ ვერავითარ გავლენას ვერ მოახდენენ მეცნიერულ-ტექნიკური აზრის განვითარებაზე. დღემდე ასეთი ზეგავლენა უმნიშვნელო იყო. ხოლო ლიტერატურაზე და ხელოვნებაზე მეცნიერების ზეგავლენა ძალზე მნიშვნელოვანია“ [14].

ცხადია, აქ საქმე გვაქვს მეცნიერებისა და ხელოვნების, მეცნიერული და მხატვრული აზროვნების მიმართების ისეთ გაგებასთან, რომელიც ვერ ითვალისწინებს იმ მეტად უმნიშვნელოვან გარემობას, რომ ხელოვნებისა და მეცნიერების ურთიერთგავლენა არ ამოიწურება მათი ელემენტების უშუალო და ზედპირული ურთიერთშედეგით. ხელოვნება უმთავრესად იმით კი არ ახდენს მეცნიერებაზე გავლენას, რომ მხატვრული შედარებებით „ამარაგებს“ და ამდიდრებს მას, არამედ იმით, და ეს არის მთავარი, რომ მის პიროვნებას და, შესაბამისად, მის აზროვნებას ხდის დიალოგურს. სწორედ ასეთი ხასიათის იყო, მაგალითად, დოსტოევსკისა და ტოლსტოის გავლენა აინშტაინზე. თვით აინშტაინს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ ზნეობის პრობლემებზე მსჯელობის ინტერესი მას გაუღვიძეს დოსტოევსკისა და ტოლსტოის ნაწარმოებების გაცნობამ. მათ დიდი გავლენა მოახდინეს ა. აინშტაინის შეხედულებებზე არა მხოლოდ როგორც მწერლებმა, არამედ, როგორც დიდმა ეთიკოს-ჰუმანისტებმა.

მაგრამ მთავარი მხოლოდ ის როდია, რომ კარგი მწერალი თავისი ნაწარმოებებით გარკვეულ გავლენას ახდენს მეცნიერზე, როგორც ადამიანზე. ზნეობრივად სრულყოფის მას. ეს ზეგავლენა არ ამოიწურება მეცნიერის ზნეობრივი სრულყოფით და მისი ესთეტიკური ტკბობით. იგი, ეს გავლენა, უფრო რთული და მნიშვნელოვანია. ცნობილი ქიმიკოსი გილმ კაში ამ საკითხზე ასე მსჯელობს: „რა შეიძლება ხელოვნებამ — მუსიკამ ან, ვთქვათ, მხატვრობამ მისცეს ქიმიას? ...აი, რა: ბუნების მწყობრი და ამასთანავე, მრავალფეროვანი ჰარმონია უფრო „მისაწვდომია“ ესთეტიკურად განვითარებული ადამიანისათვის... სტრუქტურის სილამაზისა და მისი სიმეტრიული სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა მამოძრავებელ სტიმულად გვევლინება ქიმიკოსის გამოკვლევებში“ [10].

მაშასადამე, არ შეიძლება იმის უგულებელყოფა, რომ ადამიანის სულზე ზემოქმედების გზით ხელოვნება გაშუალებულ გავლენას ახდენს პიროვნების, მათ შორის, მეცნიერის მთლიან პიროვნულ სტრუქტურაზე და შესაძლოა ეს გავლენა გარკვეული მიმართულებით სტიმულის მიმცემი ან შემაფერხებელი იყოს.

ცნობილია, რომ ჩ. დარვინი სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ძალიან განიცდიდა უმაღლესი ესთეტიკური გემოვნების დაკარგვას. იგი წერდა: „ამ გრძნობების დაკარგვა ბედნიერების დაკარგვას უდრის და შესაძლოა გონებრივ უნარბუნეც ახდენდეს დიდ გავლენას, ხოლო უფრო მეტად ზნეობრივ თვისებებზე ზეგავლენაა სახიფათო, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში ადამიანის ემოციური მხარე სუსტდება“ [11, გვ. 148].

როგორც უკვე ითქვა, ხელოვნება, მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ადამიანისაკენაა მიმართული. მისი „ობიექტია“ ადამიანის სულიერი სამყარო. ამის წყალობით ხელოვნებას გააჩნია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია — ზნეობრივ-აღმზრდელი ბუნებითი ფუნქცია. ჭეშმარიტი ხელოვნების ნაწარმოები, მოქმედებს რა ადამიანის სულიერ სამყაროზე, ამდიდრებს და ავითარებს ადამიანის სულს, მის გონებას, გემოვნებას და, რაც მთავარია, ზნეობას.

ჯერ კიდევ არისტოტელედან მომდინარეობს თვალსაზრისი ხელოვნების „კათარზისული“, „განმწმენდავი“ ბუნების შესახებ, რომლის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ხელოვნებას, ხელოვნების ჭეშმარიტ ქმნილებას შეუძლია აკვამაღლოს ჩვენს ყოველდღიურ, ვიწრო, პირადულ ინტერესებზე და გვაზიაროს საზოგადოებრივ, ზოგადსაკაცობრიო იდეალებსა და მიზნებს. ამით ხელოვნება ჩვენში აღწევს პროგრესული, ჰუმანური იდეალების მხარდაჭერისა და მანკიერი მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლის გრძნობის „გაღვივებას“ და განვითარებას.

ამიტომაც, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში ადამიანის თაობაზე სციენტისტური შეხედულებების დაძლევის საქმეში ხელოვნებამ მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეასრულოს. ხელოვნების ეს დიადი მისია იმით არის პირობადებული, რომ ჯერ ერთი, მხატვრული შემოქმედების მდგომარეობაში ადამიანი განსაკუთრებული სიცხადით ამყდვენებს თავის თავს სციენტისტურ-ტექნიკისტური სურათისაგან განსხვავებული სახით და რაც მთავარია, „ხელოვნების ნაწარმოებში ადამიანი, საბოლოო ანგარიშით, სწორედ ამ სახითაა წარმოდგენილი არა იმ აზრით, თითქმის ხელოვნება სასურველ ილუზიას ქმნის ადამიანის თაობაზე, არამედ ხელოვნებისეულ პოზიციამო დაინახება ის, რაც ნამდვილად არის ადამიანი თავისი არსებითი შესაძლებლობის მიხედვით, მაგრამ რაც პრინციპულად დაფარული რჩება ტექნიკური წესით აზროვნებისათვის“ [1, გვ. 54].

ყოველივე ზემოთქმული კი ნათელს ხდის იმასაც, რომ სინამდვილესთან ადამიანის დამოკიდებულების სხვა ფორმების მიმართ მეცნიერული აზროვნების ჰეგემონობის იდეა, რაც სციენტისმის წარმომადგენელთათვის არის დამახასიათებელი, უსაფუძვლო და არამეცნიერულია.

მეცნიერული აზროვნების ჰეგემონობის იდეას, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, ის ფაქტიური ვითარება ასაზრდოებს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში მეცნიერებამ და ტექნიკამ არნახულ წარმატებებს მიიღწია, რამაც მეცნიერების ყოვლისშემძლეობის რწმენა დაბადა, მაგრამ განვითარების რა დონესაც არ უნდა მიაღწიოს მეცნიერებამ, იგი რჩება სინამდვილისადმი ადამიანის დამოკიდებულების ერთ-ერთ, მართალია, მნიშვნელოვან, მაგრამ მაინც სწორედ ერთ-ერთ და არა ერთადერთ ფორმად.

მეცნიერების წარმოდგენა ერთადერთ უმაღლეს კულტურულ ღირებულებად არის პოზიცია, რომელიც საზოგადოების ინტერესების ცალმხრივად წარ-



მართვის გამოხატავს. რამდენადაც მეცნიერება და მისი მატერიალური გამო-
ხატულება — ტექნიკა წარმოადგენენ მატერიალური სიმდიდრის ზრდის პირო-
ბას, ამდენად, საზოგადოება, რომელიც მატერიალური ფასეულობების ზრდას
აქცევს უმთავრეს ყურადღებას, საზოგადოება, რომლის კულტურა უმთავრე-
სად ქონაზეა ორიენტირებული და არა ყოფნაზე, სულიერი კულტურის კომ-
პონენტებიდან მხოლოდ მეცნიერებას აფასებს. შესაბამისად, მეცნიერება,
მეცნიერული მოღვაწეობა ითვლება საქმედ, ხოლო სულიერი კულტურის სხვა
სფეროების — ხელოვნების, ზნეობის, ფილოსოფიის ღირებულებებისა და მნიშ-
ვნელობის საკითხი ეჭვის ქვეშ დგება.

მაგრამ მეცნიერების როლის ასეთი გაგება ცალმხრივი და არასწორია
თუნდაც იმიტომ, რომ ადამიანური შემოქმედება არ დაიყვანება მეცნიერულ
კვლევაზე, არ ამოიწურება მეცნიერული კვლევით, ხოლო ღირებულებანი ასე-
ვე არ დაიყვანება ერთადერთ ღირებულებაზე — ჭეშმარიტებაზე.

ცხადია, მეცნიერებაზე ორიენტაცია კულტურისათვის სრულიად ბუნებ-
რივია, მითუმეტეს ჩვენს საუკუნეში, მაგრამ როგორც ვერნერ ჰაიზენბერგი
აღნიშნავს სტატიაში, რომელიც სინამდვილის ათვისების მხატვრული და თეო-
რიული ფორმების ურთიერთობის გოეთესეულ ანალიზს ეძღვნება, „თანამედ-
როვე ბუნების მეცნიერება... გვაწვდის ცოდნას, რომლის სისწორეც მთლიანო-
ბაში ეჭვს არ იწვევს; ტექნიკა კი საშუალებას გვაძლევს ეს ცოდნა შორსმი-
მავალი მიზნებისათვისაც გამოვიყენოთ. მაგრამ მიღწეული წინსვლა ღირებუ-
ლების შემცველია თუ არა, ამით ვერ გადაწყდება. ამას გადაწყვეტს ის წარ-
მოდგენები ღირებულების შესახებ, რითაც ხელმძღვანელობენ ადამიანები მი-
ზნის დასახვის დროს. ხოლო ეს წარმოდგენები ღირებულების შესახებ არ მო-
მდინარეობენ თვით ბუნებისმეცნიერებიდან“ [6, გვ. 232].

ამავე სტატიაში ვ. ჰაიზენბერგი აკეთებს საესებით სწორ დასკვნას იმის
შესახებ, რომ „რაციონალური ანალიზის სასარგებლოდ არ უნდა მოვაშოთ
სინამდვილის წედომის ყველა დანარჩენი ორგანო... საჭიროა სინამდვილეს მი-
ვწვდეთ ჩვენს ხელთ არსებული ყველა ორგანოთი“ [6, გვ. 237].

თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში, მეცნი-
ერებისა და ტექნიკის უპრეცედენტო განვითარების ეპოქაში კიდევ უფრო
ნათლად გამოიკვეთა ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი
რაციონალურობის, ანუ გონების ფეტოზიზაციის ტენდენცია. ამ პრობლემის
საინტერესო ანალიზია მოცემული ფრანკფურტის სოციალური ფილოსოფიის
სკოლის წარმომადგენელთა ნაშრომებში. ამ სკოლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი
მაქს ჰორკჰაიმერი ნაშრომში „ინსტრუმენტული გონების კრიტიკისათვის“ ასე
მსჯელობს: თუ წინათ სიკეთის, სამართლიანობის და სხვა იდეების მეტაფიზი-
კურ ჰიპოსტაზირებას ახდენდნენ, უფრო ხშირად კი ღმერთის ავტორიტეტს
ეფუძნებოდა მათი უფლებამოსილება, ახლა როცა ყველაფერი გონების, რაციო-
ნალურობის პრინციპს უნდა დამყაროს, ხოლო რადგან რაციონალურობა სარ-
გებლიანობაზეა დაყვანილი, ყველაფერი განიხილება როგორც საშუალება. მიზ-
ნების შესახებ კი აღარ იმის საკითხი. აღარ არსებობს მიზანი თავისთავად;
უაზრობად ცხადდება დისკუსია იმის შესახებ, თუ რომელ მიზანს მივაკუთვ-
ნით უპირატესობა სხვებთან შედარებით, აღარ აინტერესებთ, რა აზრი აქვს
იმას, რისთვისაც ესა თუ ის სასარგებლოდ ცხადდება“ [17, გვ. 17].

მ. ჰორკჰაიმერის მიხედვით, ასეთ პირობებში იდეები შინაარსს კარგავენ,
ისინი „ცარიელ ფორმებად“, „ნაჭუჭებად“ გვევლინებიან, რომელთა ჭეშმარი-

1979

ქ. ქ. შიო კ. მარქისი



ტობაზე აღარ ლაპარაკობენ. გონების სუბიექტივაციასთან ერთად, ხდება მისი ფორმალიზაციაც, რასაც თავისი შორს მიმავალი თეორიული და პრაქტიკული შედეგები აქვს: ეთიკის ან პოლიტიკის პრინციპები იმის მიხედვით კი არ ფასდებიან, თუ რამდენად შესაბამებიან ისინი სინამდვილეს, არამედ იმის მიხედვით, თუ რამდენად ეგუებიან ისინი არსებული ცხოვრების წესს. შეგუება, ადაპტაცია რაციონალურობის ერთადერთი საზომი ხდება, იმას კი არ იძიებენ, თუ რამდენად არის გამართლებული ის, რისადმი შეგუებულად ან შეუსაბამოდ აცხადებენ რაიმეს“ [17, გვ. 18-19].

რაც უფრო ფორმალიზებული და ინსტრუმენტალიზებული ხდება იდეები, მით უფრო ნაკლებად მოჩანს მათში აზრი საკუთარი მნიშვნელობით. ისინი ისევე განიხილებიან სარგებლიანობის, თვალსაზრისით, როგორც ნივთები, მანქანები.

კიდევ რა შედეგები მოსდევს გონების ფორმალიზაციას? აყენებს კითხვას მ. ჰორკჰაიმერი და შემდეგნაირად პასუხობს: „სამართლიანობა, თანასწორობა, ბედნიერება, ტოლერანტობა და სხვა მსგავსი იდეები, რომლებიც წინა საუკუნეებში გონების მიერ იყვნენ სანქციონირებულნი, კარგავენ გონით საფუძველს. სამართლიანობა და თავისუფლება რომ უსამართლობასა და ჩაგვრაზე კარგია, ამის მტკიცება ისევე შეუძლებელია ინსტრუმენტული გონებისათვის, როგორც იმის დაჩემება, რომ წითელი ლურჯზე უფრო მშვენიერია. ასევე უაზრობაა და შეუძლებელი ხდება იმის მტკიცება, რომ ერთი რომელიმე ცხოვრების წესი, რომელიმე რელიგია ან ფილოსოფია უკეთესია მეორეზე, უფრო მაღალია ან ჭეშმარიტი“ [17, გვ. 14, 19, 32].

გონების ამგვარი ინტერპრეტაციის დროს ხელოვნებასაც ეკარგება აზრი, სოციალური შინაარსი. იგი მთლიანად ნეიტრალიზებულია. ხელოვნებაც პოლიტიკისა და რელიგიის მსგავსად, ჭეშმარიტობის საკითხისაგან დაცილებული ხდება, იქცევა ერთ-ერთ ისეთ ნივთად, რომელიც უბრალოდ უნდა ნახო, მოისმინო, წაიკითხო, რამდენადაც რომელიმე სოციალური ჯგუფის წარმომადგენელი ხარ.

გონების ინსტრუმენტულმა გაგებამ, როგორც მ. ჰორკჰაიმერი მიუთითებს, ლოგიკურად გამოიწვია მეცნიერებისადმი ბრმა რწმენა და ფილოსოფიაშიც იმ მიმართულების საფუძველები განამტკიცა, რომელიც პოზიტივიზმად იწოდება, და რომლის მიხედვითაც ფილოსოფია მეცნიერების უბრალო დანამატია, მეცნიერების მონაპოვართა უბრალო განმარტებაა. ამით მ. ჰორკჰაიმერი მართულად მიანიშნებს პოზიტივისტური სციენტისმის ნაკლებ — მეცნიერების როლის ფეტიშიზაციის ტენდენციასზე.

გონების ინსტრუმენტული გაგება, რაც გონების კრიზისის, მისი წინააღმდეგობების გამოწვევის განმარტებელია, მ. ჰორკჰაიმერის მიხედვით, წარმოადგენს ინდივიდისა და ინდივიდუალიზმის კრიზისის გამოხატულებასაც.

ეს ვითარება ამჟამად კარგადაა გაცნობიერებული თანამედროვე დასავლეთის საზოგადოებაში, მაგრამ ჰორკჰაიმერის დამსახურება ის არის, რომ მან ერთ-ერთმა პირველმა გაამხვილა ყურადღება ამ საკითხზე. თუმცა კრიზისის სოციალური საფუძველის ჩვენება ვერ შეძლო და, შესაბამისად, ვერც ამ კრიზისიდან თავის დაღწევის გზა დასახა, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანია ინსტრუმენტული გონების ჰორკჰაიმერისეული ანალიზი იმ მხრივ, რომ ნათელს ხდის, თუ რა შედეგები შეიძლება მოჰყვეს საზოგადოებაში კულტურის უმთავრესად

ქონაზე, ფლობაზე, ორიენტირებას. რა თქმა უნდა, ქონაზე ორიენტირება უცხო არ არის კულტურისათვის, მაგრამ მხოლოდ ქონაზე ორიენტირება ადამიანს „ზოოლოგიური“ ინდივიდუალიზმისაკენ ეწევა, მაშინ როცა კულტურის ნამდვილი დანიშნულება, როგორც ითქვამს, ის არის, რომ ემსახურებოდეს ადამიანის არსებით მისწრაფებებსა და მიზნებს.

კულტურა ადამიანის გაადამიანების ღონეს გამოხატავს, ის ადამიანურობის სინონიმია. ამიტომაც, კულტურისათვის არსებითია ყოფნაზე ორიენტირება.

რამდენადაც თანამედროვე პირობებში ქონაზე ორიენტირება, მომხმარებლური ინტერესები შეიძლება ხელოვნებაშიც შეიჭრას, ხელოვნება თვითონ ვახდენს ამ ტენდენციების სულისკვეთების მატარებელი, ამდენად, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში მეცნიერებისა და ტექნიკის უპირატეს განვითარებასთან ერთად, მით უფრო მაღლდება და ძლიერდება ნამდვილი ხელოვნების როლი და პასუხისმგებლობა საზოგადოების წინაშე. ამჟამად ხელოვნებას ისე, როგორც არასდროს, ევალება გამოვიდეს „ზნეობრივი რეგულატორის“ როლში. ადამიანებში მომხმარებელი ტენდენციის მოჭარბების პირობებში, რაც კარგად გამოავლინა თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ, ქეშმარიტმა ხელოვნებამ „უნდა უჩვენოს ადამიანს მისი სახე, როგორც იგი არის, ოღონდ საკუთარ ადამიანურ არსებასთან მიმართებაში, მასთან დაპირისპირებასა და წინააღმდეგობაში, მან დაუფარავად უნდა უჩვენოს ადამიანს საკუთარი გადაგვარება, თავზარი დასცეს, შეაშფოთოს, შეაძრწუნოს, საკუთარი ხილვით და ამით „კვლავ გაადამიანების“ პათოსი აღუძრას“ [2, გვ. 97].

ლიტერატურა

1. კაკაბაძე ზ., კულტურის ზოგიერთი საკითხი, კრებულში: კულტურა და სოციალიზმი, თბილისი, 1975.
2. კაკაბაძე ზ., ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება, ნარკვევები, თბილისი, 1979.
3. შენგელია რ., ხელოვნების საზოგადოებრივი მნიშვნელობა, თბილისი, 1972.
4. ქავჭავაძე ნ., ესთეტიკის საკითხები, თბილისი, 1958.
5. ჭოვევი ო., კულტურა და საზოგადოებრივი ურთიერთობა. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1980, № 2.
6. შანიანი ვ. ბუნების გოეთესეული ხატი და ტექნიკურ-მეცნიერული სამყარო. „საუნჯე“, 1979, № 3.
7. ჰეგელი, ესთეტიკა. თბილისი, 1973.
8. Вопросы философии. 1976, № 12
9. Гартман Н. Эстетика. М., Прогресс, 1958.
10. Газ. «Правда», 1968, № 42.
11. Дарвин Чарльз. Воспоминания о развитии моего ума и характера. М., 1957.
12. Залыгин С. Черты документальности. Вопросы литературы. 1970, № 2.
13. Литературная газета. 1979, № 17.
14. Литературная газета. 1972, № 18.
15. Прахт Э. О специфике искусства. Вопросы философии, 1974, № 3.
16. Рубинштейн С. Основы общей психологии. М., 1946.
17. Horkheimer M. Zur kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a. M., 1974.
2. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 4

И. Дж. КАЛАНДИЯ

НАУКА И ИСКУССТВО В УСЛОВИЯХ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Резюме

Культура является процессом реализации духовных ценностей, обусловленных материальным способом производства. С одной стороны, она выражает уровень господства человека над природой, т. е. показывает, чего достигло общество в направлении развития науки и техники, и одновременно характеризует степень гуманизации человеческих отношений. Созидание культуры отражает становление, самоутверждение человека — субъекта и объекта культуры.

Исходя из такого понимания сущности культуры, наука является элементом культуры не только потому, что она предлагает людям средства господства над природой и, следовательно, для удовлетворения жизненных потребностей, но и потому, что она (наука) удовлетворяет такую существенную потребность человека, какой является творчество, представляет собой арену, поприще для выявления творческих потенциалов, сущностных сил человека.

Вместе с тем, наука не единственно важный элемент духовной культуры, как это утверждают представители т. н. сциентистской ориентации, а одна из форм отношения человека к действительности.

Подлинное развитие духовной культуры возможно лишь на основе гармоничного взаимоотношения ее компонентов. Гармония же подразумевает предвидение специфических особенностей всех компонентов и исключает переоценку или недооценку роли и значения того или иного компонента культуры. В этом отношении важное значение имеет дальнейшее развитие искусства. Ведь эстетическое органическим образом содержит в себе как интеллектуальную, так и нравственно-воспитательную функции. Иначе говоря, эстетическая способность, хотя и является одной из способностей человека, тем не менее ее основное значение заключается в том, чтобы «связать» друг с другом различные способности человека и тем самым обеспечить «единство разума», создать возможности для гармоничного единства личности.

В условиях современной научно-технической революции искусство должно выступить также в качестве своего рода «нравственного регулятора».

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
 აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლალი ცაგვანიძე

გოეთე გენიის შესახებ

ცნობილია, რომ ახალმა ფილოსოფიამ განსაკუთრებული ყურადღება მი-
 აპყრო სუბიექტის პრობლემას. ამან სავსებით ბუნებრივად ფილოსოფიური
 განაზრების ცენტრში მოაქცია ადამიანი, ადამიანური ინდივიდი ყველა თავისი
 უნარებითა და თავისებურებებით. ინდივიდის მრავალმხრივი მოღვაწეობის
 კვლევისას არ შეიძლებოდა არ წამოჭრილიყო ადამიანის შემოქმედებით მო-
 ღვაწეობასთან მჭიდროდ დაკავშირებული პრობლემის — გენიის პრობლემის
 აუცილებლობა. გენიის პრობლემას მრავალი ფილოსოფოსის შრომა მიეძღვნა.
 ამ საკითხს უძღვნეს თავისი თხზულებები ქარიშხლისა და შეტევის წარმომად-
 გენლებმაც, რომელთა ერთ-ერთი ლიდერია გოეთე. გოეთეს ინტერესი გენი-
 ოსის პრობლემისადმი ძალზე დიდი იყო. მან ბევრი ძალზე საინტერესო და
 მნიშვნელოვანი დებულება წამოაყენა ამ რთული პრობლემის შესახებ. ეს დე-
 ბულებები შუქს ფენენ როგორც მხატვრული შემოქმედების პრობლემას სა-
 ერთოდ, ისევე თავად დიდი გერმანელი პოეტისა და მოაზროვნის შემოქმედე-
 ბითი მოღვაწეობის თავისებურებასაც. ამდენად, მათი კვლევა არ შეიძლება
 ინტერესსმოკლებული იყოს.

გოეთე ეკერმანთან საუბარში ლაპარაკობს იმ გავლენაზე, რომელიც მო-
 ახდინა მასზე და გერმანულ კულტურაზე კანტმა. პოეტი მიიჩნევს, რომ კან-
 ტის აზრები ღრმად შეიჭრა გერმანულ კულტურაში. „მე — აღნიშნავს გოეთე
 — ჩემი ბუნებით კანტის მსგავსი გზა გავიარეო“. ჰ. ჩემბერლენი თავის წიგნში
 „იმანუელ კანტი“ ლაპარაკობს კანტის ამ გავლენის შესახებ და ყურადღებას
 აქცევს მის გამონათქვამს „მე გავიარე კანტის მსგავსი გზაო“ [11, გვ. 14]. მარ-
 თლაც, ეს გამონათქვამი უეჭველად მრავლის მოქმელია. ამასთან მნიშვნელო-
 ვანია გოეთეს შენიშვნა: არავითარ შემთხვევაში არ არის სულერთი, ჩვენი
 ცხოვრების რომელ პერიოდში მოხდება უცხო პიროვნების ზეგავლენა, „კანტ-
 ე — დასძენს პოეტი — შემოქმედება მოახდინა ჩემს ადრეულ ასაკზე, რაც
 ჩემთვის დიდად მნიშვნელოვანია“ [11, გვ. 14].

გოეთე ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში გაეცნო „წმინდა გონების კრიტიკას“,
 მაგრამ მასზე, როგორც თავად აღნიშნავს, განსაკუთრებული შთაბეჭდილება
 „მსჯელობის უნარის კრიტიკამ“ დასტოვა. ჩემბერლენის თანახმად, 1791 წლის
 მარტში გოეთე კანტის ნაწერებში იყო ჩაფლული, რასაც მისი ამ დროის ჩა-
 ნაწერები მოწმობს. უფრო გვიან — 1825 წელს გოეთე ლაპარაკობს „ჩვენს
 დიდებულ კანტზე“, 1836 წელს იმ „უსაზღვრო დამსახურებაზე“, რომელიც
 „მოხუც კანტს მიუძღვის შთელი სამყაროსა და ჩემს წინაშე“. გოეთე ასეთი
 სიტყვებით ახასიათებს კანტის წვლილს: „მან ჩემს საკუთარ თავზე მიმაქციე-
 ნა ყურადღება“ [11, გვ. 15].

დიდი გერმანელი პოეტის ეს გამონათქვამები ჩვენ მოვიყვანეთ არა იმი-
 ტომ, რომ მისი შეხედულებები გენიოსზე გაგვიფიქვებია კანტის შეხედულე-
 ბებთან. ჩვენ თავიდანვე გვსურდა გავგეხსნა ის გარემოება, რომ გოეთეს გა-

ნააზრებებს ამ პრობლემაზე თავის სააზროვნო მასალად „საყრდენ“ წერტილადაც კი კანტის თვალსაზრისი ეგულვობდა.

გოეთე, ადამიანის უნარების დახასიათებისას განასხვავებს სამ ცნებას: ტალანტს, ნატურას და გენიას. ტალანტი, გოეთეს აზრით, არის ის თანდაყოლილი უნარი, ნიჭი, რომელიც შემოქმედს განასხვავებს ჩვეულებრივი მოკვდავისაგან. ეს ნიჭი მსგავსია ნაზი მცენარისა, რომელიც საჭიროებს ნიადაგს, ხელს ყრელ ამინდს და მოვლას. ტალანტის მავალითად გოეთეს მოყვას ვალტერ სკოტი. „ვალტერ სკოტი, — ამბობს ის, — უდიდესი ტალანტია, რომელსაც ბადალი არა ჰყავს და სწორედ ამიტომ არაა საკვირველი, რომ იგი ასეთ უდიდეს შთაბეჭდილებას ახდენს მთელი მსოფლიოს მკითხველზე იგი მაძლევს უდიდეს საზრდოს აზროვნებისათვის და მე აღმოვაჩინე მასში სრულიად ახალ ხელოვნებას, რომელსაც თავისი საკუთარი კანონები აქვს“ [10, გვ. 569] ძნელი არ არის მიხვდეთ თუ რას ნიშნავს გამოთქმა „ახალი ხელოვნება, რომელსაც თავისი საკუთარი კანონები აქვს“: გოეთეს აზრით, ტალანტი უკვე არსებულ წესებს კი არ იყენებს, არამედ თავად არის კანონმდებელი, თავად უდგენს ხელოვნებას წესებს და ამიტომ რეზულტატიც თვისობრივად სრულიად ახალი ხელოვნებაა. ყოველი ტალანტის დაბადებით იბადება სრულიად ახალი ხელოვნება, რომელიც არც ერთ არსებულ წესს არ ემორჩილება და მხოლოდ მისთვის არსებული წესით, მასთვის შექმნილ წესზე არის აღმოცენებული. აქ შეუძლებელია არ გავავსენდეს კანტის აზრი — „გენიოსი არის ტალანტი (ბუნებრივი მადლი, ნიჭი), რომელიც წესს აძლევს ხელოვნებას“ [7, გვ. 322].

გოეთე, კანტის მსგავსად, ტალანტს ადამიანის თანდაყოლილ ნიშნად მიიჩნევს. „მხოლოდ თანდაყოლილმა ტალანტმა იცის ნამდვილად, — ამბობს გოეთე, — რა და რანაირად უნდა გაკეთდეს, ყველა დანარჩენი მეტ-ნაკლებად ხეტილობს წყევლიადში“ [10, გვ. 46]. ტალანტი თანდაყოლილი უნარია, რომლის გარეშე არ არსებობს ნამდვილი ხელოვანი, რადგან „ნამდვილ ტალანტს თანდაყოლილი ვაგება აქვს ფორმისა, პროპორციისა, ფერისა“ [10, გვ. 463]. გოეთე განსხვავებას ადგენს ტალანტსა და რაღაც ისეთს შორის, რომელიც აღმატებულია ტალანტზე. ეკერმანის სიტყვებით, დანტეს მიმართ სიტყვა „ტალანტის“ გამოყენებას გოეთე თვლიდა არასაკმარისად და მას უწოდებდა „ნატურას“: „თითქოს ცდილობდა ამით გამოეხატა ის წინასწარმეტყველური მადლის ყოვლისმომცველი ხასიათი, სიღრმე და უდიდესი თვალსაწიერი, რომელიც განასხვავებდა დანტეს“ [10, გვ. 254].

გენიოს ცნების გარკვევისათვის საინტერესოა გოეთეს თვალსაზრისი იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს გერმანულ Geist-სა და ფრანგულ esprit-ს შორის (მათი ზუსტად თარგმნა ძნელია, რადგან ისინი სხვა და სხვა კონტექსტში გამოხატავენ „გონს“ „გონებას“, მახვილგონიერებას), „ფრანგული esprit — თქვა გოეთემ, უფრო ახლოა იმასთან, რასაც ჩვენ გერმანელები ვეძახით — მახვილგონიერებას. Geist-ი ფრანგულად ყველაზე კარგად გადმოიცემოდა ორი სიტყვით esprit — გონება და âme — სული. ამ უკანასკნელი ცნებისათვის დამახასიათებელია პროდუქტიულობა, რომელიც არ გააჩნია ფრანგულ esprit-ს“.

ვოლტერი ფლობდა იმას, — თქვა ეკერმანმა, — რაც გერმანულად გამოითქმის Geirt-ით. მაგრამ რადგან ფრანგული esprit ამისთვის არაა საკმარისი, რას იხმარდნენ ამისათვის ფრანგები? „ამ შემთხვევაში ისინი იხმარდნენ გამოთქმას — „გენია“ — თქვა გოეთემ“ [10, გვ. 582]. ამგვარად, გენიოსის

ცნებაში გოეთე აერთიანებს გონებოს, სულის და მახვილგონიერების უნარს. გოეთე აღნიშნავს, რომ გენია ისევე როგორც ტალანტი, მემკვიდრეობითი არ არის, თანდაყოლილი უნარია, რომლის გადაცემა შეუძლებელია. „პოეზიისა და ფერწერის კანონები რამდენადმე გადაცემადია, მაგრამ რომ ვახდე კარგი პოეტი და ფერმწერი, უნდა გქონდეს გენია“. გოეთე, კვლავ კანტის მსგავსად, გენიას სულის თანდაყოლილ უნარად მიიჩნევს [7, გვ. 322].

მართალია, ტალანტი, გენია სულის თანდაყოლილი უნარებია, მაგრამ მათ გოეთეს აზრით, სჭირდება ტექნიკური მხარის დაუფლება. „ტალანტი იმისათვის კი არ იბადება, რომ თავის ნებაზე მიუშვას თავი, მან უნდა მიმართოს ხელოვნებას და კარგ ოსტატებს“ [10, გვ. 461]. მაგრამ ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს დაუღალავი მეცადინეობით შესაძლებელია ხელოვნების ნაწარმოების შექმნა. პოეტი აღნიშნავს: ვისაც არა აქვს საკმაო ტალანტი და დაბეჭიფებით მეცადინეობს მუსიკას, მისგან, რა თქმა უნდა, არასოდეს არ გამოვა ოსტატი“ [10, გვ. 461]. გოეთე ხაზს უსვამს იმ ვითარებას, რომ ხელოვანის ტალანტი თანდაყოლილია და რომ ნიჭს მოკლებული ადამიანი, რაოდენ გულმოდგინედაც უნდა მუშაობდეს, რაოდენ შრომისმოყვარეობითაც უნდა გამოირჩეოდეს, ვერ გახდება ჭეშმარიტი ხელოვანი. გენია გამორჩეულ ადამიანთა ხვედრია. მაგრამ გენია არასაკმარისი აღმოჩნდება, თუ არ გაიწვია ვარჯიშით.

გოეთე მხატვრული შემოქმედების ერთ-ერთ ძირითად პრინციპად მიიჩნევს დაოსტატებას. ეს კი მიიღწევა მუშაობით. 1772 წ. პერდერისადმი ვაგზავნილ წერილში ვკითხულობთ: „ჯერ ჰომეროსით შემოვიფარგლე, მერე სოკრატემ დამაინტერესა... დავიწყე ქსენოფონტესა და პლატონის შესწავლა და მაშინვე ამეხილა თვალი ჩემსავე უმწეობაზე. მერე თეოკრიტესა და ანაკრეონტს მივაშურე და ბოლოს რაღაცამ მიმიძეგა პინდარესაკენ, რომელშიც კიდევაც ჩავიკარგე. მეტი არაფერი გამიკეთებია და ერთთავად ქაოსში მაქვს ჯერაც ყველაფერი. კეთილმა სულმა განმისხნა ჩემი კოდლასდარი არსების მიზეზი, რაც ჩემთვის გასაგები ვახდა პინდარეს სიტყვებით: „საკუთარი თავის დაუფლების უნარი“. როცა შენ თამამად დგახარ ეტლზე და უხეღნავი რაშების „ოთხცხენა“ ველური სიშმაგით მიჰქრის, შენ კი — მის ძალთა უფალი — განაგებ, წარმართავ მას, მათარხით უეცრად შეაყენებ წინ მისწრავს და შეიძლება დაიოკო ყალყზე შემდგარი, მერე ადგილიდან მოსხლტე და ისევ გაქუსლავ, მიახვევიანებ, სცემ, აიძულებ შესდგეს, და ისევ მოსხლტე, ვიდრე თექვსმეტი ფეხი თანზომიერი სირბილით მიზნისაკენ არ გაგაქროლებენ — აი, ესაა ოსტატობა. ვარტულობა. მე ყველგან ვაკლილი ვარ მარტოოდენ, ყველაფერზე თვალი მრჩება და ხელი ვერაფრისათვის მომიკიდნია. წერა შემიძლია, მაგრამ კვლამი არ შემოირჩელება, ამიტომაც ვერ გავწავლულვარ. ვიოლონჩელოზე ვუკრავ, მისი აწყობა კი არ ძალმიძს, ნებისმიერი ხელოვანი არაბოობაა ვიდრე მისი ხელები პლასტიკურად არ ამუშაებულან“ [12, გვ. 12].

ამგარად, გოეთეს აზრით, რათა ხელოვანმა შეძლოს შექმნას ნამდვილი ნაწარმოები, საჭიროა ტექნიკის დაუფლება, რაც, რა თქმა უნდა, საკმარის დიდ შრომას მოითხოვს, ხოლო ამას ხელოვანი მიაღწევს მხოლოდ საკუთარი თავის დაუფლების საშუალებით.

გასაგებია რომ „ხელების პლასტიკური ამუშავება“ ტექნიკის დაუფლებაზე მიუთითებს, მიუთითებს უკვე არსებული წესების ცოდნასა და შეთვისება-

ზე, რომელიც ტალანტის დაქვემდებარებულ მომენტად უნდა ჩაითვალოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოველი ადამიანი, რომელიც შეძლებს დაეუფლოს ტექნიკას, შეძლებდა პრეტენზია ჰქონოდა გენიოსობაზე და მაშინ, ალბათ, მოხსნილი იქნებოდა „მოცარტისა და სალიერის“ მარადიული პრობლემა. მარადიული იმ თვალსაზრისითაც, რომ შეიძლება დროის გარკვეულ პერიოდში სალიერებმა პოპულარობასაც კი მიაღწიონ, მოიბოვონ უპირატესობა გენიოსზე, მაგრამ ყოველივეს დრო სჯის და მიუჩენს ადგოვს. სწორედ ამიტომ მიიჩნევს გოეთე, რომ ადამიანი, რაოდენ ბევრსაც უნდა მუშაობდეს, ნამდვილი ოსტატი — ხელოვანი — ვერ იქნება. „მაგრამ ისწავლის და შეძლებს დააფასოს ის, რაც შექმნილია ოსტატების მიერ“ [10, გვ. 601]. ამგვარად, გოეთე, კანტის მსგავსად, მიგნავს ოსტატობას — ამ სიტყვის მაღალი მნიშვნელობით იმ უნარიდან, რომელიც დასწავლის გზით მიიღება. ცოდნა და ოსტატობა ორი სრულიად განსხვავებული რამაა. ცოდნა უკვე არსებული წესის გამოყენებას მოითხოვს. ხოლო ოსტატობაში არსებული წესების ცოდნა მხოლოდ დაქვემდებარებული მომენტია იმ აუცილებელი პირობებისათვის რასაც ნაწარმოების ახლად შექმნა ეწოდება, ნაწარმოებისა, რომელსაც ცალკეული ხელოვანი საკუთარი წესებით ქმნის.

გოეთე, კანტის მსგავსად, იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ ოსტატობა როგორც „კეთება“, ახლის ქმნა, ხელოვნებას ბუნებისაგან განასხვავებს.

გოეთე თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ფიქრობდა, რომ შემოქმედის დანიშნულებაა „ბუნების საზრისის გამოხატვა“. შემდგომ იგი ხელოვნის ახასიათებს როგორც გონითი მოღვაწეობის განმახორციელებელს. ხელოვნება ადამიანური გონის ქმნილებაა. იგი ბუნების ნაწილია, მაგრამ, როგორც ადამიანის აქტიური მოღვაწეობის შედეგი, იგი „მალდება“ ბუნებაზე. „შემოქმედს არავითარ შემთხვევაში უფლებაც არა აქვს ისწრაფოდეს იმისაკენ, რომ მისი ნაწარმოებები გვიჩვენოს ბუნების ახალ ნაწარმოებად“ [3, გვ. 93]. პირიქით, შემოქმედება ბუნების გარდაქმნაა, ამიტომ საჭიროა მკვეთრი საზღვარი გაივლოს მათ შორის. „ბუნება წარმოშობს ცოცხალ, მაგრამ გულგრილ არსებას — წერს გოეთე. ხელოვანი — მკვდარს, მაგრამ მნიშვნელოვანს. ბუნება — ნამდვილს, ხელოვნება — მოჩვენებითს, ბუნების ქმნილებებში მკვრეტელმა თავად უნდა შეიტანოს მნიშვნელოვანი აზრი, გრძნობა, ეფექტი, განწყობილება, ხელოვნების ნაწარმოებში კი ყველაფერი ეს უკვე მოცემული უნდა იყოს“ [3, გვ. 84].

გოეთეს პრინციპის თანახმად, ცოცხალ ბუნებაში არაფერი არ ხდება ისეთი, რაც არ არის მჭიდრო კავშირში მთელთან და თუ ცალკეულ დაკვირვებაში მოცემული მოვლენა იზოლირებულად გვეჩვენება, თუ ჩვენი გვიხდება ექსპერიმენტებს შევხედოთ, როგორც იზოლირებულ ფაქტებს, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ისინი არსებობენ იზოლირებულად, და ჩვენი ამოცანაა ვიპოვოთ ამ ფენომენების, ამ მოვლენების კავშირი [2, გვ. 372], მივავნოთ ე. წ. „პირველფენომენს“, „ურფენომენს“.

ბ. ზებეკი აღნიშნავს, რომ გოეთეს შემოქმედებაში „ურფენომენი“ წარმოადგენს „ხილვადი სამყაროს ელემენტების აუცილებელ კავშირს, რომელიც სინამდვილის განსაზღვრული ნაწილისათვის, საგნების განსაზღვრული გვარისათვისაა ტიპური და შეიძლება კანონის სახით გამოიხატოს“ [14, გვ. 51].

„პირველსაწყისი“, „პირველფენომენი“ რეალობაა, იგი წარმოადგენს მეცნებების მიზანს, მაგრამ მისი შემეცნება გახსნის (Verstand) საშუალებით კი

არაა შესაძლებელი, არამედ იგი მიიღწევა „ღვთაებრივს ზიარებულს უმაღლესი გონის“ საშუალებით.

„პირველსაწყისზე“ ან „პირველფენომენზე“ მოძღვრება წარმოადგენს გოეთეს ფილოსოფიის ცენტრალურ იდეას. ბუნებისმეტყველებაში გოეთეს ამ მოძღვრებამ ვერ დაიმკვიდრა ადგილი, ხოლო ხელოვნებისათვის იგი სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. პოეტის სურვილი იყო აბსტრაქტული აზრისათვის მიეცა გრძობად-კონკრეტული სახიერი გამოსახულება. მისი სურვილი იყო „მთლიანის“ წვდომა, რომელიც შეიძლება მიღწეულიყო მხოლოდ „იღვის ადუკვატური“ ცდის საშუალებით.

გოეთოლოგიაში სამართლიანად მიჩნევენ გოეთეს „პირველსაწყისს“ პლატონის „ჩრდილთა“ სამეფოსაგან, რომელიც ჭეშმარიტი სამყაროს — იდეათა სამყაროს — სუსტ, უფერულ ანარეკლს წარმოადგენს. გოეთესათვის „ურფენომენი“ ნამდვილად არსებული საგანია, მხოლოდ ზედმიწევნით თავისებური. „ხელოვანს სურს მთელის მეშვეობით ელაპარაკოს ბუნებას, მაგრამ ამ მთელს იგი ვერ პოულობს ბუნებაში, რადგან იგი მისი სულის ნაყოფი, ანდა, თუ გნებათ გამანაყოფიერებელი, ღვთაებრივი სუნთქვის შთანაბრია“ [10, გვ. 321].

გოეთესათვის ხელოვნებას დამოუკიდებლობა აქვს. ხელოვნება, პოეტის აზრით, ბუნებისაგან მოწყვეტილი არ არის, მაგრამ ის განაზოგადებს და ახალ — მხატვრულ — სინამდვილედ აქცევს მას. „საჭიროა, ხელოვანი იცნობდეს საკუთარ ძალთა საზღვრებს, მან საკუთარი საუფლო უნდა შექმნას ბუნებაში; მაგრამ იგი მასშივე შეწყვეტს არსებობას, როგორც ხელოვანი, რაწაშს ბუნებასთან შერწყმას, თავისი თავის მასში მოხსნას მოიწადინებს“ [3, გვ. 95]. თუ ხელოვანს არა აქვს თავისი „საუფლო“, თავისი საკუთარი სამყარო, მთელთან ზიარების შესაძლებლობა, ის წყვეტს არსებობას როგორც შემოქმედი. ბუნების პირდაპირი გადატანა მხატვრულ ტილოზე, რაოდენ მომხიბლავიც არ უნდა იყოს იგი, ხელოვნების ნიმუშს ვერასოდეს ვერ მოგვცემს. „მხატვრულ ნაწარმოებს ბუნების წინაშე კი არ ევალება კეთილსინდისიერება, არამედ ხელოვნების მიმართ. ბუნების უერთგულეს მიბაძვას ჯერ ხელოვნების არც ერთი ნიმუში არ შეუქმნია. მაგრამ ხელოვნების ნაწარმოებში შეიძლება ბუნება სავსებით გაქრეს და მან მაინც ქება დაიმსახუროს“ [3, გვ. 116].

ამგვარად, გოეთე ერთგვარ ავტონომიას უქმნის ხელოვანს ხელოვნების სამყაროში; აქ იგია მბრძანებელი. და მთავარი მოთხოვნაა, რომ ხელოვანი ხელოვნების მიმართ იყოს კეთილსინდისიერი. ხელოვანს, როგორც შემოქმედს განუსაზღვრელი უფლებები აქვს იმ აზრით, რომ ის მქმნელია ახალი სინამდვილისა, ისეთი სინამდვილისა, რომელიც შექმნილია არა მიბაძვის, ე. ი. სხვის მიერ დადგენილ კანონზომიერებათა ხელოვნების საუფლოში გადმოტანით, არამედ საკუთარი კანონზომიერების დადგენით „ხელოვანს ორმაგი დამოკიდებულება აქვს ბუნებასთან. იგი ერთდროულად ბატონიცაა მისი და მონაც. იგი მისი მონაა იმდენად, რამდენადაც მან მიწიერი საშუალებით უნდა იმოქმედოს, რათა გასაგები გახდეს, მაგრამ მისი ბატონიცაა, რამეთუ ამ მიწიერ საშუალებებს თავის უმაღლეს ზრახვებს უმორჩილებს“ [10, გვ. 319].

ეს „უმაღლესი ზრახვებისადმი“ „მიწიერის დამორჩილება“ მხოლოდ შემოქმედი ადამიანისათვის არის შესაძლებელი, რამეთუ იგი უნდა ამაღლდეს ბუნებაზე და შეაღწიოს თავისუფლების საუფლოში, რადგან სწორედ თავისუფლების საშუალებით ახორციელებს ხელოვანი თავის შემოქმედებას. საგნის ზუსტი ასლი არ შეიძლება იყოს ხელოვნების ნაწარმოები, გოეთეს გამოთქმის

„ბუნების უბრალო მიბაძვის“ უმაღლესი შედეგი შეიძლება იყოს მხოლოდ საგნის დუბლირება... მივიღებთ 2 ძალს, ან ისეთ ბალს, რომელსაც ჩიტები დაყენაკვენ. ბუნების უბრალო მიბაძვის დროს შეიძლება გავვაოცოს მხატვრის ტექნიკამ, რომლის საშუალებითაც ის აღწევს საგნის ნამდვილობის შთაბეჭდილებას, მაგრამ მასში მოცემულია მხოლოდ ერთეული და არავითარი ზოგადი. მნახელი შესაძლებელია ტექნიკის დაუფლებით მიღწეულმა ოპერაციამ განაკვიფროს და სიამოვნებაც მიანიჭოს, მაგრამ „მას არა აქვს ხელოვნების სიმართლე — სილამაზის ეს ნიშანი“ [4, გვ. 446]. „ბუნების უბრალო მიბაძვა“ გოეთესათვის არის მხოლოდ ხელოვნების კარიბჭე.

მეორე მხრივ, გოეთე დაბალ შეფასებას აძლევს იმ მხატვრებს, რომლებიც უარყოფენ ცალკეულ დეტალებს მთლიანის გამოხატვის მიზნით, თვითნებურად ამახინიებენ ბუნების საგნებს. ასეთ ხელწერას გოეთე „მანერას“ უწოდებს. „ხელოვანმა, ცხადია, ერთგულად და მორჩილად უნდა მიბაძოს ბუნების ცალკეულ დეტალებს, მას არ მართებს ისე თვითნებურად შესცვალოს ცხოველის ჩონჩხის აღნაგობა, მყესებისა და კუნთების განლაგება, რომ ამის შედეგად მისი საკუთრივი ხასიათი დაირღვეს, რამეთუ ასე მოქცევას ბუნების მოსპობა ეთქმოდა. მხოლოდ მხატვრული აქტის უმაღლეს რეგიონებში, რომელთა მეოხებითაც იქცევა სურათი საკუთრივ სურათად, ენიჭება მას თავისუფალი გაქანება და შესაძლებლობა [10, გვ. 705]. ასე რომ, გოეთე უარყოფს როგორც ასლის გადაღებას, ასევე თვითნებურ მიდგომას ბუნებისადმი. გოეთე არაერთგზის ამტკიცებს, რომ ხელოვანი უაღრესად დამცირებელია, როცა მის სრულყოფილ ქმნილებას, მისი სულის, მისი ვარჯის ნაყოფს ბუნების პროდუქტამდე აქვეითებენ. ის თვლის, რომ ყველაზე სრულყოფილი მხატვრული მეთოდი არის „სტილი“ — რომელიც საგნის არსს წვდება [4, გვ. 401], ქეშმარიტ გამომსახველობას ხელოვნება აღწევს მაშინ, როცა ხელოვანი გამოხატავს მთავარ ხატს და ყველა დანარჩენს მას უქვემდებარებს. სტილი თავისებური მეთოდია რომლითაც უზოგადოესი გამოვლინდება განსაკუთრებულის მეშვეობით.

გოეთეს თვალსაზრისი შეგვიძლია შემდეგნაირად ჩამოვაცალიოთ: ხელოვნებაში სიმართლე ნამდვილობის იგივეობრივი არაა. მხატვრული სიღრმე გამოირიცხავს როგორც პედანტიზმს, ასევე სუბიექტივიზმს, ზერელობას, დილეტანტიზმს. ხელოვნების შედეგში იქმნება „სტილის“ საშუალებით. ვფიქრობთ, სწორად აღნიშნა მ. კაგანმა, გოეთეს მიერ სტილის გაგება უჩვეულო და თავისებური [6, გვ. 90].

ხელოვნების ქმნის პროცესი გოეთესათვის გარკვეული იდეალებითაა მოცული. გავიხსენოთ კანტის მიერ გენიის დახასიათების ერთი მომენტი. ის აღნიშნავს, რომ გენიოსს არ ძალუძს აღწეროს, გადმოგვეცეს თუ როგორ ქმნის იგი თავის ნაწარმოებებს. ეს პროცესი პრინციპულად დაუსწავლადია, მას მხოლოდ შთაგონება განაპირობებს. გოეთე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს შთაგონებას მხატვრულ შემოქმედებაში. ბაირონის ნიჭით აღფრთოვანებული გერმანელი პოეტი ანალიზებს მის შემოქმედებით უნარებს: იგი აღნიშნავს, რომ არავინ არ ფლობდა ისეთ პოეტურ ძალას, როგორიც გააჩნდა ბაირონს. „ის სულ შემოქმედების პროცესში უნდა ყოფილიყო... ის ქმნადა, როგორც ქალები მშვენიერ ბავშვებს შობენ, არც ფიქრობენ ამაზე და თვითონ არ იცნან, როგორ ხდება ეს“ [10, გვ. 274] და თუ ხელოვანისათვის საიდუმლოა ის, თუ როგორ ქმნის იგი თავის ქმნილებას, გასაგებია, რომ მისი წესად ჩამოყა-

ლიბება და სხვისთვის გადაცემა შეუძლებელია. „იმისათვის, რათა გახდეს კარგი პოეტი და ფერმწერი, უნდა გქონდეს გენია — ამის გადაცემა შეუძლებელია, რათა აღიქვა უბრალო პირველფენომენი, რათა გაიგო მისი მაღალი მნიშვნელობა და იმოქმედო მისით, უნდა გქონდეს პროდუქტული გონება, რომელსაც შეუძლია წვდეს მრავალს, ეს კი იშვიათი მადლია, რომელსაც მხოლოდ რჩეულ ადამიანებში ვხვდებით“ [10, გვ. 601].

რჩეული ადამიანები კი გოეთესათვის პიროვნებაა. „ქარიშხლისა და შეტევის“ ეპოქის წარმომადგენლისათვის ბუნებრივია პიროვნებაზე — ინდივიდზე აქცენტი. გასაკვირი არ არის, რომ გოეთეს კონცეფციაში სწორედ პიროვნულს, პიროვნებას ენიჭება პრიორიტეტი. თავის ლექსში „ბუნება“, გოეთე ლაბარაკობს იმაზე, რომ მიწის შეილებისათვის უმაღლესი ბედნიერება არის მხოლოდ „პიროვნება“. სწორედ პიროვნებაა შემოქმედი. გოეთე არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ხელოვნებაში უმთავრესი პიროვნებაა. ის წერს იმის შესახებ, რომ ხელოვანის ამ თვისებას ხშირად აქვეითებენ და შემოქმედის უდიდეს პიროვნებას განიხილავენ მხოლოდ როგორც პოეზიისა და ხელოვნების ქმნილებათა რაღაც უმნიშვნელო დანამატს [10, გვ. 551]. გოეთე აღნიშნავს, რომ არსებობენ საინტერესო ტალანტები, რომლებმაც ბევრი ისწავლეს და შეძლეს განეითარებინათ გემოვნება, მაგრამ მათი ნამუშევრების ხილვა უქმარისობის გრძნობას ბადებს; მათ თითქოს რაღაც აკლიათ. გოეთე მიიჩნევს, რომ მათ აკლიათ ვეჟაკურობა. მათ ნამუშევრებში არაა დამამოჩილებელი ძალა, რომელიც წარსული საუკუნის ნამუშევრებში ყოველთვის წარმოაჩენდა თავს; აქედან ცხადია, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ხელოვნებაში პიროვნელობას. „როდესაც ვენეციაში დგახარ ტიციანისა და ვერონეს ნაწარმოებებთან, გრძნობ ამ ადამიანების გონების სიმძლავრეს, როგორც ზოგად ჩანაფიქრში ასევე უმნიშვნელო წვრილმანების შესრულებისას. მათი უდიდესი ენერგიული გრძნობა სურათის ყველა ნაწილს აღწევს და მხატვრის პიროვნების სიმძლავრე აფართოებს ჩვენს საკუთარ არსებას და აგვამალღებს ჩვენს საკუთარ თავზე“ [10, გვ. 550]. გოეთე ფიქრობს, რომ მხატვარი არ უნდა მოჩილებდეს დროში გაშვებულ ზნე-ჩვეულებებს, ის უნდა იქცეოდეს ისე, როგორც მოლიერი, რომელიც „ბატონობდა თავისი დროის ზნე-ჩვეულებაზე. მოლიერი ზრდიდა ადამიანებს, აძლევდა რა მათ მართალ ქმნილებას“ [10, გვ. 292]. სწორედ ესაა პიროვნების გამოვლინება. გოეთე თვლის, რომ ნიჭიერი ახალგაზრდა ბევრია, ისინი წერენ ნორმალურ ლექსებს, მაგრამ საოცრად გვერან ერთმანეთს და არაფრით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და „რომ მოიძებნებოდეს ერთადერთი, რომელიც აღმატებოდა ყველა დანარჩენს, ეს კარგი იქნებოდა, რადგან სამყაროს ჭეშმარიტი მსახურება შეუძლია გაუწიოს მხოლოდ განსაკუთრებულმა“ [10, გვ. 293]. ასეთად ევლინება გოეთეს ბაირონი, რომელიც არა ჰგავს ყველა დანარჩენს და ყოველ მხრივ მათზე მაღლა დგას, რომელიც პიროვნებაა.

გოეთე თვლის, რომ პოეზია კაცობრიობის საყოველთაო საკუთრებაა და ყველგან, დოველ დროს მისი მატარებელი იყენებ ათასობით ადამიანები. გოეთეს მსოფლმხედველობაში პიროვნების განცდას, უშუალოდ ცდაში მოცემულ მოვლენას ენიჭება არსებითი მნიშვნელობა. გენიის თითოეული მახასიათებელი უშინარსო სიტყვად აღმოჩნდებოდა, რომ ის არ იყოს პიროვნების გენიის უშუალო ცდის შედეგად მიღებული ქმნილება, რომ მას არ ჰქონდეს დასამული განუმეორებლობის ბეჭედი.

გოეთესადმი მიძღვნილ წერილში ვინდებლანდი წერს, ქეშმარიტად დიდი პიროვნების ხასიათი გამოვლინდება იმაში, რომ მას ნათლად და სხვებზე მკაფიოდ აქვს გაცნობიერებული „კაცობრიობის საზღვრები“. „ამიტომაა გოეთეს სული სავსე უდიდესი მოწიწებით იმ საიდუმლოებების მიმართ, რომელიც ჩვენ გარს გვარტყია. — წერს ვინდებლანდი, — იმ ბნელი ძალებისადმი, რომლებიც მთელ ადამიანთა ცხოვრებას მოიცავენ. იმ მოწიწებით, რომელსაც ის გამო-სახავს, როგორც აღზრდის ზნეობრივ საფუძველს, მოწიწებით იმის წინაშე რაც ჩვენზე მაღლაა, იმის მიმართ, რაც ჩვენს ქვემოთაა ან ჩვენს გვერდითაა. იგი ამ დემონიურის ელემენტს პოულობს ბუნების შეუცნობად ზოგად ცხოვრებაში, იმ მაკროკოსმოსში, რომლის საიდუმლოებრივი სახე აღაფრთოვანებს მისი „ფაუსტის“ კაენით სავსე სულს, მაგრამ ზუსტად ასევე უდიდეს ძალებში, რომლებიც ბატონობენ ისტორიაში. ვინდებლანდს მოჰყავს გოეთეს სიტყვები:

„ყოველი უმაღლესი რანგის შემოქმედება, ყოველი დიდი ჩანაფიქრი, ყოველი დიდი აზრი, რომელსაც ნაყოფი მოაქვს და უკელოდ არ ქრება, არავის ძალაუფლებას არ ემორჩილება და ყოველგვარ ქვეყნიურ ძალაზე მაღლა დგას. ყოველივე ამას ადამიანი უნდა თვლიდეს ღვთიური გამოვლინების მოულოდნელ საჩუქრად, რომელიც მან უნდა მიიღოს, რომელსაც ის უნდა ეთაყვანოს ხალხიანი მადლიერებით. ყოველივე ეს იმ დემონურ ძალას ემსგავსება, რომელიც თავის ნებაზე ათამაშებს ადამიანს. ასეთ შემთხვევებში ადამიანს ხშირად უნდა შეეხედოდ, როგორც უმაღლეს იარაღს“. ვინდებლანდის თანახმად, ეს ეხება სწორედ დიდ პიროვნებებს; გოეთე პოულობს ამ მაღალ ელემენტებს რაფაელში, მოცარტში, შექსპირში, ნაპოლეონში [1, გვ. 151-152].

რათა გაარკვიოს, თუ რას ნიშნავს დემონიური გოეთესათვის, ეკერმანი უსვამს კითხვას პოეტს — შეიძლება თუ არა დემონიური გამოვლინდეს ცალკეულ მოვლენებში?

„უშეშველია — თქვა გოეთემ. სახელდობრ ყველა ისეთში, რომლებიც ჩვენ არ შეგვიძლია განვმარტოთ განსჯითა და გონებით. საზოგადოდ ის სრულიად სხვადასხვაგვარად ვლინდება მთელ ხილულ და უხილავ ბუნებაში. ზოგიერთი ქმნილება დემონიურობითაა გამსჭვალული, ზოგში დემონიურობა მხოლოდ ნაწილობრივ მოქმედებს.

— მეფისტოფელსაც ხომ არ ახასიათებს დემონიური ნიშნები?

— არა, უპასუხა გოეთემ, მეფისტოფელი ზედმეტად უარყოფითი არსებაა, დემონიური კი მხოლოდ დადებით ენერგიაში ვლინდება. ხელოვნების სფეროში, განავრძობდა გოეთე, იგი მუსიკაში უფრო მეტად ვლინდება, ვიდრე ფერწერაში. პაგანინისთვის იგი უღირესადაა დამახასიათებელი, რითაც აიხსნება, თუ რატომ ახდენს იგი ასეთ წარუშლელ შთაბეჭდილებას“ [10, გვ. 567]. გოეთე თვლის, რომ ამგვარ დემონურ არსებებს ბერძნები ნახევარღმერთებად აღიარებდნენ. თვით გოეთესთვისაც შემოქმედად ყოფნა, „ღმერთად ყოფნას“ ნიშნავს. ჰ. კორფი გოეთეს ნაწარმოების „პრომეთეს“ განხილვისას, აღნიშნავს, რომ გოეთესათვის შემოქმედად ყოფნა, არსებითად ღმერთად ყოფნას ნიშნავს: „ღვთაებრივი უღრმესი არსი მის შემოქმედებით უნარში ძეგს და თავისთავად სულ ერთია, სად მქლავდება ეს უნარი, კაცობრიობის საზოგადოდ შემოქმედებით ძალთახმევამი ანუ მის კულტურაში, — აკი პრომეთესიც, უწინარეს ყოვლისა, კულტურის შემოქმედად გვევლინება, — თუ სპეციალურად შემოქმედების იმ უმაღლეს სახეობაში, სადაც პრომეთესის ხატი ლექსის უკანასკ-

ნელ სტროფშია წარმოჩენილი, სახელდობრ ქანდაკების დარგში ე. ი. ხელოვნებაში“ [13, გვ. 158].

მაგრამ პიროვნების ღმერთად ქცევის გზა გოეთესათვის არაა ია-ვარდით მოფენილი. ამისათვის საჭიროა ადამიანმა უარი თქვას თავის საკუთარ ლტოლვებზე და ამაღლდეს მათზე. ამაში ჰპოვებს გოეთე თავის ცხოვრებისეულ იდეალს — ამაღლდეს თავის თავზე. გაარღვიოს საზღვრები თავისი საკუთარი არსებისა, რათა გაფართოვდეს მთელის წვდომამდე.

ადამიანმა უარი უნდა თქვას თავის ვიწრო გრძობებსა და ლტოლვებზე, უნდა გაიცინოს რეალური სამყარო, უნდა ეძებოს თავისი ადგილი. ადამიანს არა აქვს დასვენების, სიამოვნების უფლება, მან უნდა ქმნას. აკი თვითონ გოეთემაც ეს დაისახა მიზნად: „მე ყოველთვის მთელიდნენ ბედისაგან განებევრებულად. მე არ მინდა ვიწუწუნო და არ მსურს ვემღურო ბედს. მაგრამ არსებითად ჩემს ცხოვრებაში არაფერი არ იყო მძიმე შრომის გარდა და ახლა როცა სამოცდაათხუთმეტი წლის ვარ მინდა ვთქვა, რომ მთელი ჩემი ცხოვრების მანძილზე არ ყოფილა ოთხი კვირაც კი რომ ჩემი სიამოვნებისათვის მეცხოვრა. თითქოს ვაბრუნებდი ქვას, რომელიც ხელახლად გორდებოდა და საჭირო იყო მისი ხელახალი ატანა მაღლა“ [10, გვ. 203]. მაგრამ გოეთე იქვე დასძენს, რომ ნამდვილი ბედნიერება მოჰქონდა პოეტურ ჩანაფიქრებს და ხელოვნებას. ნათელია, რომ მის მიერ თავისი თავისი შეზღუდვა დაუღალავი შრომის რეაბილიტაცია. მისი შემოქმედებით განცდილი ბედნიერების საწინდარი იყო. ამგვარად, იმ შეზღუდვას, უარის თქმას სიამოვნებიდან, რომელზეც გოეთე ლაპარაკობს, აქვს თავისი დადებითი მხარე — შემოქმედება, ქმნა. საქმე ისაა, ფიქრობს გოეთე, რომ ააშენო რაღაც ისეთი, რაც კაცობრიობას მიანიჭებს სიხარულს [10, გვ. 273]. სწორედ ამ შენებაში, ამ ქმნაში, იმ სიხარულში, რომელსაც კაცობრიობა იღებს პიროვნება-შემოქმედისაგან არის დიდი აზრი შემოქმედებისა, სწორედ ის უქმნის სახელსა და უკვდავებას ქემშარიტ ხელოვანს. სწორედ შემოქმედებაა ყოველი გამოჩენილი ადამიანის დანიშნულება.

„ყოველი გამოჩენილი ადამიანი, — ფიქრობს გოეთე, — მოწოდებულია შეასრულოს რაიმე მისია; რაკი მან იგი შეასრულა, ასეთი სახით ამ ქვეყნად ის აღარ არის საჭირო და ბედისწერა მას სხვა დანიშნულებას აძლევს, მაგრამ ვინაიდან ამ ქვეყნად ყველაფერი თავისი ბუნებრივი გზით მიდის, ამიტომ დემონები მას ყოველ ნაბიჯზე ფეხს უდებენ, ვიდრე ის საბოლოოდ არ დაიღუპება. ასეთია ნაპოლეონისა და სხვა მრავალის ბედი. მოცარტი 36 წლისა გარდაიცვალა, რაფაელი თითქმის იმავე ასაკში, ბაირონი ოდნავ უფროსი იყო. მაგრამ ყოველმა მათგანმა ბოლომდე შეასრულა თავისი მისია და დრო დადგა მათი წასვლისა, რათა სხვებსაც დარჩენოდათ რაიმე ამ ხანგრძლივი არსებობისათვის დასახულ ქვეყანაში“ [10, გვ. 762].

აქ იკვეთება გოეთეს დამოკიდებულება სიკვდილთან, რომელზეც ორიოდ სიტყვით ასე შეიძლება ვთქვათ, სიკვდილი სიცოცხლის გამრავლებაა, მისი გამდიდრებაა, დანერგვაა ახალი ქმნისათვის. „სიკვდილი — გოეთესათვის — მხოლოდ ბუნების ხერხია, რათა ჰქონდეს ბევრი ცხოვრება“. სიკვდილი სიცოცხლის საზრისის უმაღლესი კრიტიკერიუმია. იგი განსაზღვრავს ცხოვრების „საზღვარს“. ცხოვრება მით მაღალია, რაც უფრო მეტია პიროვნების მიერ თავისი დანიშნულების შესრულების გზაზე განხორციელებადი სიკეთისა და სიხარულის მომტანი ქმნადობა.

გოეთე მიიჩნევს, რომ ადამიანს უნდა სჯეროდეს უკვდავებისა, რადგან

ამის უფლება აქვს, რადგან მთელი ცხოვრების განმავლობაში დაუღალავი მოღვაწეობა, შრომა უკვალების საფუძველი უნდა იყოს. აქედან გამომდინარეობს გოეთესათვის სასუქვარი დებულება: „მოკვდი და აღსდგები“. ესაა გოეთესეული პიროვნების „ცეცხლში კვდომისაკენ ლტოლვა“, ანუ როგორც კესელი აღნიშნავს „საყვარელ საქმეში თავის დათქმის ტრფილი“ [8, გვ. 65—67].

როგორც აღნიშნეთ, გენიოსის ფენომენის კვლევამ გოეთეს მოძღვრებაში ნათლად დაგვანახა ის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც აუცილებელია გენიოსისათვის. ეს არის თანდაყოლილი ნიჭი, რომელიც კანონმდებელი ხდება ხელოვნებისა, რომელიც წესს ქმნის და უდგენს ხელოვნებას. ეს ნიჭი მემკვიდრეობითი არ არის, ის თანდაყოლილი უნარია, რომლის გადაცემა შეუძლებელია. მართალია, ხელოვნების ქმნა მოიცავს ტექნიკურ მომენტს, რომელიც აუცილებელია, მაგრამ ის დაქვემდებარებული მომენტია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოველი ადამიანი დასწავლის შედეგად შეძლებდა შეექმნა ხელოვნების ნიმუში. სწორედ ის, რისი დასწავლაც არ შეიძლება, არის ბუნებრივი ნიჭი. ბუნებრივ ნიჭს სჭირდება ოსტატობა, საკუთარი თავის დაუფლება. მაგრამ მისი შემოქმედება, როგორც „კეთება“, განსხვავდება ბუნებისაგან, რადგან ბუნების ცოცხალ ქმნილებაში „მკვრეტელმა თავად უნდა შეიცნოს მნიშვნელოვანი აზრი, გრძობა, ეფექტი — განწყობილება“, ხელოვნებაში კი ეს ყოველივე მოცემულია, რადგან მასში გონების თავისუფალი აქტი იღებს მონაწილეობას. მხოლოდ ამგვარად გადაუმავლებელი მასალა იძენს მხატვრულ ღირებულებას. ამგვარად, კანტის მიერ ჩამოყალიბებული კონცეფცია გენიოსს სრულ თანხმობაშია გოეთესეულ თვალსაზრისთან. „გენია არის ადამიანის ის ძალა, — აღნიშნავს გოეთე, — რომელიც მოღვაწეობისა და მუშაობის მეშვეობით ქმნის კანონებს და წესებს“ [4, გვ. 318], მაგრამ ეს კანონები და წესები მხოლოდ მის მიერ შექმნილი ნაწარმოებისათვის არის ნორმატიული, მათი განმეორება ვერასოდეს ვერ მოგვეცემს ხელოვნების ქმნილებას. გოეთესა და კანტის აზრით, დამთხვევა ცხადია.

ავტორი სტატიისა „გოეთეს მოძღვრება გენიოსის ბუნების შესახებ“ ცდილობს გამოიწიოს კანტისა და გოეთეს თვალსაზრისი გენიოსის ბუნების შესახებ. ეს გამოიწივა შესაძლებელია მხოლოდ იმის შემდეგ, ამტკიცებს მიტლუშინი, რაც გოეთე, კანტის მსგავსად, დაადგენს გენიოსის ბუნების წევდომის ძირითად მომენტებს. კანტი ამ მომენტებით იფარგლება, ხოლო გოეთეს მიერ გენიოსის გაგება შევსებულია ისტორიულ-სოციალური შინაარსით.

ა. მიტლუშინის აზრით, გოეთე კანტის მსგავსად თვლიდა, რომ „გენია არ ისწავლება“. ამავე დროს ის თურმე მიიჩნევდა, რომ „გენიოსიდან შეიძლება ისწავლო სწორედ ის, რაც მას გენიად ხდის“. ჩვენი აზრით, გოეთეს არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ეს ურთიერთგამომრიცხავი აზრი. მიტლუშინს ეს სჭირდება, რათა ხაზი გაუსვას ისტორიულ მემკვიდრეობას, წარსულის ათვისების მნიშვნელობას გენიოსისათვის. აკრიტიკებს რა ვ. ასმუსს, რომელიც გოეთესთან გენიოსის გაგებას ზღუდავს პროდუქტიულობის ცნებით, ა. მიტლუშინი თავად გვთავაზობს შემდეგ განსაზღვრებას: „გენიოსი არის კულტურულ-ისტორიული მემკვიდრეობის ერთეული, რომლის წყალობითაც ხორციელდება პროდუქტიული ძალის და მყარი შემოქმედებითი პოტენციალის გადაცემა თაობიდან თაობაზე“ [9, გვ. 252]. ჩვენ დაკვირვებით წავიკითხეთ გენიოსის ეს დეფინიცია და ზივიჩნეთ, რომ იგი არ ეხება საკუთრივ გენიოსის ბუნებას. ა. მიტლუშინის მიერ შემოთავაზებული დეფინიცია საკითხს სულ სხვა პლანში აყენებს, კერძოდ,

ეს ეხება ტრადიციის მნიშვნელობას კულტურის განვითარების ისტორიაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჰ. ჰაინეს წერილი გოეთესადმი: „დიდი ხნის განმავლობაში ვერ გადამეწყვიტა — რაშია პოეზიის არსი. მიიხრეს შლეგელს შეეკითხო. მან მიიხრა: წაიკითხე გოეთე“. მე შევასრულე ეს რჩევა და თუ ჩემგან როდესმე გამოვა რაიმე ღირებულები, მე მეცოდინება, ვის უნდა ვუმაღლოდე ამას. მე ვემთხვევი უწმინდეს ხელს, რომელმაც მე და მთელ გერმანულ ხალხს უჩვენა გზა მარადიულობისაკენ“ [5, გვ. 35]. ამგვარად, ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ გენიოსის შემოქმედება მის შემდგომ თაობაზე განისაზღვრება არა საკუთრივ გენიოსის ბუნების არსის წვდომით არა იმის დასწავლით „რაც მას გენიად ხდის“, არამედ იმ სიმაღლის, იმ ახალი მწვერვალების დაპყრობით, რომელიც ადრეულ სიმაღლეთა ტოლფასია. რადგან, როგორც გოეთე მიიჩნევს, თუ მსოფლიო მიიწევს წინ, ახალგაზრდობას მაინც უხდება დაიწყოს ყვლაფერი თავიდან და თითოეული ინდივიდი ახლად განიცდის თავის თავზე მსოფლიო კულტურის ეპოქას [10, გვ. 331], რაც თავის თავად ცხადია, რადგან ყოველი ადამიანის უშუალო შეხვედრა ხელოვნების ქმნილებასთან „ახალი აღმოჩენის“ ტოლფასია. „ყოველ ხელოვნებაზე არსებობს მემკვიდრეობითობა. როცა დიდოსტატებს ვხედავთ, მაშინ ყოველთვის ვპოულობთ, რომ მან შესძლო თავის წინაპართა თვისებების გამოყენება და სწორედ ამის წყალობით გახდა დიადი. რაფაელის მსგავსი ადამიანები არ იზადებიან ცარიელ ადგილზე. ისინი უყრდნობიან ანტიკურ ხელოვნებას და ყოველივე იმ საუკეთესოს, რაც იყო შექმნილი მანამდე. მათ რომ არ შესძლებოდათ თავისი დროის უპირატესობის გამოყენება, მაშინ ისინი სალაპარაკოდაც არ ეღირობოდა“ [10, გვ. 318]. მსოფლიო კულტურის, როგორც მემკვიდრეობითი განძის ათვისება აუცილებელი მომენტია ყოველი ადამიანისათვის, მით უფრო გენიოსისათვის, როგორც კულტურის ღირებულებითი ორიენტაციის არსებითი პირობა. მაგრამ გენიოსის კულტურასთან მიმართება ერთ-ერთი და არა ერთადერთი აუცილებელი პირობაა გენიოსის ბუნების კვლევის დროს.

Л. М. ЦЕРЦВАДЗЕ

ГЕТЕ О ГЕНИИ

Резюме

В труде рассматривается учение Гёте о художнике и своеобразии художественного творчества. Автор сравнивает учения Канта и Гёте о гении, показывает, в чем совпадают и чем различаются они. В работе выделяются те аспекты, которыми обогатил Гёте концепцию своего предшественника — имеется в виду круг таких фундаментальных проблем, какими являются гений и эпоха, гений и национальная культура, гений и общество, гений и история.

ლიტერატურა

1. Виндельбанд В., Прелюдии, М., 1913.
2. Гете В. Избранные соч. по естествознанию, М., 1957.
3. Гете В. Об искусстве. М., 1936.

4. Гете В. Собр. соч., т. 10, М., 1939.
5. Гейне. Письма, т. I, 1935.
6. Каган М. Лекции по истории эстетики, II, Л., 1974.
7. Кант И. Собр. соч., т. 5, М., 1966.
8. Кессель. Гете и Западно-восточный диван. М., 1973.
9. Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981.
10. Эккерман И. П. Разговоры с Гете, М., 1934.
11. Chamberlain. Immanuel Kant, München, 1905.
12. Goethes Werke, Briefe, B. II, Weimar, 1887.
13. Korff H. Goethe in Bildwandel seiner Ljrick, 1, in Leipzig, 1958.
14. Siebesk U. Goethe als Denker, Stuttgart, 1905.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მიხეილ მახარაძე

მიზეზობრიობის საკითხი შუა საუკუნეების კრეაციონიზმსა და ემანატიზმში

შუა საუკუნეების აზროვნებაში ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა იყო ღმერთისა (მიზეზის) და სამყაროს (შედეგის) მიმართების გარკვევა. მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების გარკვევისას გათვალისწინებული უნდა იქნეს ფილოსოფიის ისტორია, ვინაიდან წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ობიექტური გაშუქება აუცილებელია კაცობრიობის კულტურული მემკვიდრეობის ათვისებისა და შეფასებისას. აღნიშნულ საკითხზე, ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დაგროვდა მრავალი თვალსაზრისი. დღეს მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას იკვლევენ ფიზიკაში, ქიმიაში, ბიოლოგიაში და ა. შ. ჩვენი შრომა ძირითადად ეხება მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების გაგებას შუა საუკუნეების აზროვნებაში. კერძოდ რა მიმართებაშია ღმერთი, როგორც მიზეზი სამყაროსთან, როგორც შედეგთან, ეს საკითხი განსხვავებულად ესმოდათ შუა საუკუნეების კრეაციონიზმისა და ემანატიზმის წარმომადგენლებს. კრეაციონიზმსა და ემანატიზმში მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების გარკვევისათვის აუცილებელია არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსების მსოფლმხედველობათა გაცნობა აღნიშნულ საკითხზე.

არისტოტელე (384—322) „მეტაფიზიკასა“ და „ფიზიკაში“ იხილავს მიზეზთა სახეებს და აღნიშნავს, რომ ჩვენი მიზანია შევიმეცნოთ პირველსაწყისი მიზეზები, ვინაიდან საგნის ცოდნა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ვიცით მისი პირველი მიზეზი [3, გვ. 70]. არისტოტელეს აზრით, მიზეზები ოთხი სახისანი არიან: ფორმალური, მატერიალური, მოქმედი და მიზნობრივი. მიზეზის პირველი სახე მიუთითებს, თუ რატომ არის საგანი ამნაირი და არა სხვანაირი; მიზეზის მეორე სახე არის მითითება სუბსტრატზე; მიზეზის მესამე სახე მოქმედების განმპირობებელია, კერძოდ, არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ „სიიდან იწყება მოძრაობა“. ეს კი შემდეგს ნიშნავს: სახლი რომ აშენდეს საჭიროა გარკვეული მოქმედება, ამიტომაც ეწოდა მიზეზის აღნიშნულ სახეს მოქმედი; მიზეზის მეოთხე სახეა მიზეზი როგორც მიზანი. მიზეზის ეს სახე მიუთითებს იმაზე, თუ რისთვის არსებობს საგანი. არისტოტელე „მეტაფიზიკის“ I წიგნის მე-7 თავში აღნიშნავს, რომ ჩამოთვლილ მიზეზთა ოთხი სახისაგან, ასე თუ ისე, პირველი სამი ასახულია ადრინდელ ფილოსოფოსთა ნაზარევეში. ხოლო მიზეზთა მეოთხე სახე — მიზნობრივი მიზეზი არავისთან არ გვხვდება. ამასთანავე, არისტოტელეს აზრით, მიზნობრივი მიზეზი, მიზეზთა ოთხ სახეს შორის ძირითადია.

იმის გასაგებად, თუ როგორ და რატომაა ძირითადი და გადამწყვეტი მიზნობრივი მიზეზი მიზეზთა აღნიშნულ სახეებს შორის, საჭიროა განხილული იქნეს შესაძლებლობისა და სინამდვილის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი არისტოტელეს ფილოსოფიაში. არისტოტელეს აზრით, არსებობს ორგვარი არ-

სებობა: ნამდვილი და შესაძლებელი, ისინი განსხვავებულნიც არიან და ერთი-ანობაშიც იმყოფებიან, ერთის ორ მხარეს წარმოადგენენ. ამასთანავე შესაძლებლობა მიისწრაფვის, რათა გახდეს სინამდვილე. არისტოტელე შესაძლებლობას ენერგიას უწოდებს, ხოლო ნამდვილ სინამდვილეს ენტელეხიას.

ზემოაღნიშნულიდან ცხადია, რომ არსებობის ორ სფეროში, ადგილი აქვს შესაძლებლობიდან სინამდვილისაკენ მისწრაფებას. ამ მისწრაფებას კი რაღაც საფუძველი უნდა ჰქონდეს, ე. ი. საჭიროა ისეთი მიზეზი, რომელიც შესაძლებლობის სფეროდან საგანს სინამდვილის სფეროში გადაიყვანს. საგნის მოზარობაში მოსვლის ახსნა, არისტოტელეს აზრით, რთული საქმეა, ამიტომაც ზოგიერთმა დაუშვა მუდმივი მოქმედება „მაგალითად ლევკიპესა და პლატონის მიხედვით, მოძრაობა არსებობს ყოველთვის, მარადიულად“. ისინი, არისტოტელეს შენიშვნით, არ მიუთითებენ თუ რამ გამოიწვია მოძრაობა.

არისტოტელე პირველი მამოძრავებელის არსებობის აუცილებლობის ჩვენებისათვის მიმართავს ცას, რომელიც მარადიულად არსებობს. მაშასადამე უნდა არსებობდეს ისეთი რამ, რომელმაც იგი მოძრაობაში მოიყვანა. თავის აზრს არისტოტელე ასრულებს შემდეგი დასკვნით: არსებობს მარადიული არსება, რომელიც უძრავია, მას არ გააჩნია სიდიდე, იგი განუყოფელი და უძრავია, ასეთი რამ არის წმინდა ფორმა ანუ ნამდვილი სინამდვილე. საბოლოოდ ეს არის ღმერთი, რომლისკენაც მიისწრაფვიან შესაძლებლობის მქონე საგნები და საგნების ეს მისწრაფება გამოწვეულია სწორედ ამ უმაღლესი ფორმით, ვინაიდან ის შესაძლებლობის სახით მოცემულია საგნებში. აქედან გამომდინარე, ეს უმაღლესი ფორმა მიზეზიცაა და მიზანიც. სწორედ ეს არის მიზეზის მეოთხე სახე— მიზნობრივი მიზეზი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, არისტოტელეს აზრით, არის ძირითადი¹.

ნეოპლატონური ფილოსოფიის მამამთავრის პლოტინის (205-270) მოძღვრებაში პირველმიზეზი ანუ ღმერთი არის ერთი. ეს ისეთი არსებაა, რომლის დასახასიათებლად ხილული სინამდვილის არსებათა მიმართ გამოყენებულ პრედიკატები არ გამოდგება. პირველი ერთი არის სრულყოფილების უმაღლესი სახე; ამასთან ერთად ის მარტივია, რთული რომ იყოს, მაშინ ის ნაწილების შემცველი იქნებოდა და, ამდენად სრულყოფილი აღარ იქნებოდა. პირველი ერთი არის მთელი სინამდვილის საფუძველი, ის არის ენერგია, რომელიც სრულყოფილების სისავსის გამო აუცილებლობით გადმოედინება^[7, ენ. V, წიგნი 2, § I]. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანი წინა ფილოსოფიური სისტემებისაგან იმაშია, რომ პირველმიზეზისაგან მთელი სამყაროს დედუცირება მანამდე ასე მკვეთრად არც ერთ მოძღვრებაში არ ყოფილა.

¹ მიზნობრივ მიზეზს შეეხო პლატონიც (427-347). პლატონის მიხედვით, სიკეთე არსებობაზე მაღლა მდგომია, წარმოადგენს არსებულთა საფუძველს. იგი აძლევს არსებულებს არსებობას და ყოფიერებას, მაგრამ იგი არსებობას არ წარმოადგენს, აღემატება მას ღირსებით. პლატონის ფილოსოფიაში „სიკეთის იდეა ყველაფრის საწყისია; ის არის მოძრაე და უძრავი სინამდვილის საბოლოო მიზანი“ [2, გვ. 327]. როგორც ვხედავთ, პლატონის სიკეთის იდეა მიზეზიცაა და მიზანიც. არისტოტელეს პლატონის ფილოსოფიის ეს მომენტი გათვალისწინებული აქვს, მაგრამ ფიქრობს, რომ პლატონთან ეს საკითხი ბოლომდე არ არის მიყვანილი.

პირველი ერთის შემდგომი საფეხური პლოტინის მიხედვით არის გონი, რომელიც ასევე მარადიულობით ხასიათდება, მაგრამ პირველ ერთთან შედარებით ის ნაკლებ სრულყოფილია. გონის საფეხურზე სიმარტივე აღარა გვაქვს, ის არის სიმრავლე ერთში. ნამდვილი თვითშემეცნება გვაქვს გონის საფეხურზე, ვინაიდან გონი ისე აზროვნებს, რომ თავისთავიდან არ გადის. ის თვითონაა მოაზროვნეც და სააზროვნოც.

გონი ქმნის სულს, რომელიც პლოტინის იერარქიულ სისტემაში მესამე საფეხურია. სული შეერთებულია საგნებთან.

იერარქიულ სისტემაში ბოლო მეოთხე საფეხურს წარმოადგენს ხილული სინამდვილე, მატერია. მატერია, პლოტინის აზრით, ორგვარია: გრძნობადი და მისი შესაბამისი ზეგრძნობად სფეროში. რადგანაც პირველი ერთი მარადიულია, ხოლო მისი არსება გადმოდენაა და ეს აქტივ მარადიულია, ამიტომაც სანამ იარსებებს პირველი ერთი, იარსებებც გადმოდენაც (გამომდინარეობა). ამრიგად, მატერიაც, იქნება ეს გრძნობადი თუ ზეგრძნობადი, მარადიულია, ასევე პლოტინი. ამ პუნქტში არის სიახლოვე არისტოტელეს ფილოსოფიასთან. არისტოტელესთანაც ხომ მატერია გარკვეულად სუბსტანციაა და ამდენად მარადიულიცაა: „მატერია არის სუბსტანცია, რამდენადაც ის არის სუბსტანციის შესაძლებლობა“ [2, გვ. 384-385]. ამ საკითხში არისტოტელე და პლოტინი გარკვეულად ერთ პოზიციაზე დგანან. მაგრამ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ პლოტინთან მატერია საბოლოო პუნქტია, ის იერარქიის ბოლო საფეხურია. მიზეზობრიობის ჯაჭვის ბოლოშია. არისტოტელესთან ამგვარ იერარქიას ვერ ვხვდებით. უფრო მეტიც, მატერია არისტოტელეს მოძღვრებაში მიზეზის როლსაც ასრულებს. როცა საკითხი ეხება მიზეზთა ოთხ სახეს, მატერიალური მიზეზი ერთ-ერთი ამათვანია.

დასასრულს კი უნდა აღინიშნოს, რომ პლოტინთან საგნების უკუდაბრუნება პირველსაწყისში იმის ძალით ხდება, რომ პირველსაწყისიდან გამოსულებს მუდამ აქვთ მისი (ე. ი. ღვთაების) ძალა, რის წყალობითაც უკუშებრუნდებიან თავის მიზეზს. ამ პუნქტშიც უნდა იყოს სიახლოვე არისტოტელესა და პლოტინის მოძღვრებათა შორის. არისტოტელესთანაც შესაძლებლობის სამყაროს საგნები პოტენციის სახით შეიცავენ წმინდა ფორმას და სწორედ ამის ძალით მოძრაობენ ნამდვილი მანამდვილის სამეფოსაკენ.

პლოტინის ფილოსოფიის ხაზს აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის მეორე დიდი წარმომადგენელი პროკლე (410-485). როგორც პლოტინთან, ასევე პროკლეს ფილოსოფიაშიც პირველსაწყისი არის ერთი. ემანაციის მეორე საფეხურს წარმოადგენს გონი, მესამეს სული, ხოლო მეოთხეს კოსმოსი. პროკლესთან, პლოტინის ფილოსოფიასთან შედარებით, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები უფრო დახვეწილი და დაზუსტებულია.

პროკლეს აზრით, შეუძლებელია, რომ არსებულებს მიზეზები არ გააჩნდეთ: ამ შემთხვევაში, არ გვექნებოდა საგნების ისეთი დალაგება, როდესაც ერთი საგანი მეორესთან მიმართებაში პირველადია, არ იქნებოდა განსხვავება წარმომშობელსა და წარმოშობილს შორის და, არც ცოდნა იქნებოდა არსებულთა შესახებ. აქ ძნელი არაა დავინახოთ სიახლოვე პროკლესა და არისტოტელეს თვალსაზრისებს შორის. როგორც უკვე აღინიშნა, არისტოტელეს მიხედვით, საგნის ცოდნისათვის აუცილებელია მისი მიზეზის ცოდნა. პროკლესთან არისტოტელეს ეს აზრი გაზიარებულია: „და ჩვენ მაშინ ვამბობთ ნამდვილად ვიცით, როცა ვიცით არსებულის მიზეზი“ [7, გვ. 11]. პროკლეს თა-

ნახმად, თუკი მიზეზები წრეში იტრიალებენ, მაშინ ერთი და იგივე აღმოჩნდება წინამავალიც და მომდევნოც, წარმომშობელიცა და წარმოშობილიც. აღნიშნულში იგულისხმება, რომ თუ მიზეზები წრეში ტრიალებენ, მაშინ ისინი არ უნდა განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, ვინაიდან, თუ განსხვავება იქნება, მაშინ ბოლო (თუ შეიძლება პირობითად ითქვას ბოლო, რადგან წრეა) ვერ იქნება საწყისის მიზეზი, ვინაიდან წინამავალი ყოველთვის მეტაა მომდევნოზე. ამიტომაც შეუძლებელია, რომ მიზეზები წრეში ტრიალებდნენ. თუ არსებულთა მიზეზებს წინ უსწრებენ ისევ მიზეზები და ა. შ. უსასრულოდ, მაშინ არ შეიძლება გვეჩინდეს ცოდნა რაიმე საგნის შესახებ, რადგანაც არ შეიძლება უსასრულოს ცოდნა. ამ შემთხვევაში, გვაქვს მიზეზთა უსასრულო რიგი, რომელთა ცოდნაც შეუძლებელია. ამიტომაც შეუძლებელია ამ მიზეზების მიერ გამოწვეული შედეგების ცოდნა. ამდენად, ამბობს პროკლე, არც ეს აზრია მისაღები.

ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, რომ პროკლესთან არსებულთა ცოდნისათვის საჭიროა, ამ არსებულებს გააჩნდეთ მიზეზები. თუ მიზეზი და მისგან გამოწვეული შედეგი განსხვავდება ერთმანეთისაგან და არ არსებობს მიზეზთა უსასრულო რიგი (ეს რომ ასეა, ვნახეთ), მაშინ უნდა არსებობდეს არსებულთა პირველმიზეზი, რომლისგანაც, როგორც საფუძველისაგან გამოდის ყოველი საგანი. ეს პირველმიზეზი კი აუცილებლად უნდა იყოს ერთი. ამას პროკლე ასე ასაბუთებს: სიმრავლე აუცილებლად ნაზიარებია ერთს, სხვა შემთხვევაში სიმრავლის ყოველი შემადგენელი ისევ სიმრავლე იქნებოდა (ის ხომ ერთიანობის პრინციპს არ ექვემდებარება) და ა. შ. უსასრულოდ. თუ ამ აზრს მივიღებთ, მაშინ ყოველი ნაწილის უსასრულობის უსასრულო რიცხვისაგან იქნება შედეგნილი. აქედან გამომდინარე, თუ არ იქნება ერთი, მაშინ არ იქნება არაფერი, რადგანაც გვექნება უსასრულოთა უსასრულო რიცხვი, რაზეც არაფრის თქმა არ შეიძლება. მაშასადამე პირველსაწყისი შეუძლებელია სიმრავლე იყოს, ის რომ არსებობდეს ნაზიარები უნდა იყოს ერთიანობის პრინციპს, სხვა შემთხვევაში ისეთ უაზრობას მივიღებთ, რაც ახლა აღვნიშნეთ.

თავის მხრივ ერთს არ სჭირდება სხვასთან ზიარება არსებობისათვის. ამ აზრის გასაგებად მივმართოთ ნეოპლატონიკოსების საერთო აზრს პირველსაწყისი ერთის შესახებ. ნეოპლატონიკოსების თანახმად, პირველსაწყისი ერთი არის მარტივი, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, ყველა არსებულთა საფუძველი, რომელიც ისე მოქმედებს და ისე ქმნის, რომ თავისი თავიდან არ გადის. თავისი თავიდან რომ გადიოდეს, მაშინ ერთი იმობრავებს, მაგრამ ის რომ მოძრაობდეს, მაშინ მას გარკვეული ადგილი დასჭირდებოდა და, თუ ის რომელიმე ადგილზე აღმოჩნდებოდა, მაშინ ნაწილებს შემცველი იქნებოდა. ნაწილების შემცველი კი ერთა არ არის. აქედან ცხადია, რომ ერთი პირველადია, ხოლო სიმრავლე მასთან შედარებით მეორადია.

საინტერესოა განხილული პირველმიზეზში არსებთა უკუდაბრუნების საკითხი პროკლეს ფილოსოფიაში. პროკლეს აზრით, თავის მიზეზში დაბრუნება შეუძლიათ მხოლოდ უსხეულო არსებებს, ვინაიდან დაბრუნება ნიშნავს დაბრუნებულისა და რაშიც ბრუნდება იმის გაერთიანებას. ასეთი რამის თქმა შეუძლებელია სხეულებრივი არსებების მიმართ. სხეულის მქონე ნაწილებიდან შედეგადა, რომლებიც სხვადასხვა ადგილას არიან და თავის თავში ვერ დაბრუნდებიან განცალკევების გამო. მაშასადამე სხეული ნაწილებისაგან შედეგადა, რის გამოც შეუძლებელია მათი გაერთიანება მიზეზთან. აღნიშნულის სა-

ფუძველზე პროკლე ასკენის, რომ თავის თავში დაბრუნება ახასიათებთ მხოლოდ უსხეულოებს.

არსებათა უკუდაბრუნება მიზეზში გულისხმობს მიზეზიდან გამოსვლასაც, რაც საბოლოოდ პირველმიზეზიდან არსებათა წარმოშობას გულისხმობს. პროკლეს აზრით, პირველი ერთიდან არსებათა წარმოშობა ხდება სრულყოფილებისა და სიჭარბის გამო „ის, რომ თავისი სრულყოფილების წყალობით კი არ ქმნიდეს, არამედ თავისი პოტენციის ნაკლოვანობით, მაშინ ის არ იქნებოდა უძრავი“ [7, გვ. 23].

პროკლესთან მოცემულია მიზეზ-შედგებობრივი კავშირებით შედგენილი იერარქიული კიბე, სადაც მიზეზი და შედეგი ერთიანიცაა და განსხვავებულია. მიზეზი და შედეგი მხოლოდ განსხვავებულინი რომ იყვნენ, მაშინ მიზეზს არაფერი არ ექნებოდა საერთო შედეგთან. მიზეზიდან წარმოშობილი შედეგი, წარმოშობელის (ე. ი. მიზეზის) მსგავსია. ეს მსგავსება კი განპირობებულია შედეგის მიზეზთან წილნაყარობის გამო.

მიზეზ-შედგებობრივი მიმართების გარკვევისას პროკლემ დახვეწა ტრიადის პრინციპი, რასაც შემდგომში დიდ ანგარიშს უწევდნენ დიალექტიკის თეორიის მიმდევრები. პროკლეს ტრიადის ძირითადი აზრის თანახმად, ყველა შედეგი იმყოფება მიზეზში და გამომდინარეობს კიდევ მისგან. გამომდინარეობა ხდება მეორადი საგნების პირველად საგნებთან მსგავსების საფუძველზე. რაც უფრო მსგავსია საგანი მიზეზისა, მით უფრო ადრე ხდება მისი გამოსვლა. პროკლე აჩვენებს, რომ შედეგი მთლიანად არაა ჩამოცილებული მიზეზს, სხვა შემთხვევაში შედეგს არაფერი არ ექნებოდა საერთო იმასთან, რაც რჩება მიზეზში და ისინი აღმოჩნდებოდნენ სრულიად განსხვავებული. მაშინ კი ვერ ვიტყვოდით, რომ მიზეზიდან მომდინარეობს შედეგი და მათ შორის კავშირი განუწყვეტელია. მაგრამ შედეგის მხოლოდ დარჩენაც არ შეიძლება მიზეზში, რადგანაც ამ შემთხვევაში არ გვექნებოდა მიზეზ-შედგებობრივი დამოკიდებულება და ვერ ვიტყვოდით, რომ ეს არის მიზეზი და ეს არის შედეგი. მაშასადამე იგივეობაში განსხვავებაც აუცილებელია. საბოლოოდ პროკლეს დასკვნა ასეთია: „რამდენადაც წარმოშობილი შეიცავს რაღაც იგივეობრივს წარმოშობელთან, ის რჩება მასში. რამდენადაც შეიცავს სხვას, ემანირდება (გამომდინარეობს) მისგან... ე. ი. ერთდროულად ის (წარმოშობილი) რჩება მასში (წარმოშობელში) და მომდინარეობს, და ერთი არაა განპირობებული მეორისაგან“ [7, გვ. 25—26]². „ერთი არაა განპირობებული მეორისაგან“ ნიშნავს შემდეგს: პირველსაწყისის გასვლა თავისთავიდან და დარჩენა თავისთავში ერთდროული აქტია და არა სხვა რამით განპირობებული.

როგორც ვნახეთ, ნეოპლატონიზმის ყველაზე მნიშვნელოვან წარმომადგენლებთან (პლოტინი, პროკლე) პირველმიზეზი (ღმერთი) და სამყარო გარკვეული აზრით ერთიანობაშია. ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხი სხვადასხვანაირად იყო გაგებული კრეაციონიზმსა და ემანატიზმში.

შუა საუკუნეების კრეაციონიზმი. ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი მსოფლმხედველობა შუა საუკუნეების აზროვნებაში იყო კრეაციონიზმი — მოძღვრება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის შესახებ, დროში, არაფრი-

2 ეს საკითხი ღრმასაფუძვლიანად იქნა დამუშავებული იოანე პატრიქის მიერ (იხ. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, შრომები, ტ. II, თბ., 1937, § 30-35).

საგან. კრეაციონიზმი რელიგიური მსოფლმხედველობაა, რომელსაც შუა საუკუნეების ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილიც აღიარებდა. შუა საუკუნეების იმ მოაზროვნეების უმრავლესობა, რომლებიც კრეაციის აქტს აღიარებენ, ძირითადად რელიგიური მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობენ.

სანი დიდი, მსოფლიო რელიგიის ქრისტიანობის, იუდაიზმისა და ისლამის გამართლებას ემსახურება მათი შესაბამისი დოგმატები. ამასთანავე სამივე ამ დიდი რელიგიისათვის კრეაციის დოგმატი საერთოა. საკითხის სიცხადისათვის, სანიმიუზოდ განვიხილოთ ქრისტიანული რელიგიის დოგმატები.

ქრისტიანული დოგმატიზმის ამოსავალია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა დროში, არაფრისაგან. დოგმატიზმის თანახმად, ღმერთი მარადიულია, სამყარო კი წარმავალი. ცნობილი მკვლევარის ა. ჰარნაკის გამოკვლევაში [5] აღნიშნულია, რომ ქრისტიანობას ორი მისწრაფება გააჩნია: რწმენა და რწმენის შეთავსება სამყაროს შემეცნებასთან. ამ ამოცანას ყველაზე კარგად გაართვა თავი კათოლიციზმმა, ზ. ჰარნაკის შენიშვნით, დოგმატები მარადიული არ არიან და სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული შინაარსის შემეცველნი იყვნენ. საინტერესოდ იხილავს ავტორი ფილოსოფიასთან ქრისტიანობის დამოკიდებულებას. ქრისტიანობაც, გარკვეული აზრით, ფილოსოფიაა, რამდენადაც მის რაციონალური შინაარსი გააჩნია. მაგრამ ამავე დროს იგი უპირისპირდება ფილოსოფიასაც, ვინაიდან ემყარება გამოცხადებას³. „გამოცხადება წარმოადგენს ქრისტიანული მოძღვრების უეჭველობას საბოლოო საფუძველს“ [5, გვ. 278].

დოგმატების ძირითადი აზრის მიხედვით, პირობითაა და წარმავალ სამყაროს უპირისპირდება თვითარსებული, უცვლელი და მარადიული, რაც არის სამყაროს მიზეზი, შემოქმედი [5, გვ. 279]. ეს მიზეზი განუყოფელია, ერთია, ღმერთია. მისი დახასიათება შეიძლება უარყოფითი პრედიკატებით. ა. ჰარნაკი იმომწმებს ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტებს, რომელთა მიხედვითაც ღმერთის სამყაროსთან დამოკიდებულება გამოხატულია სამი მიმართებით:

1. ღმერთი, როგორც სამყაროს პირველმიზეზი.
2. ზნეობრივი პრინციპი, ამასთანავე არის სამყაროს პრინციპი.
3. ღმერთი, როგორც უცვლადი და მარადიული პრინციპი, სამყაროს, როგორც წარმავლის, გარდამავლის საპირისპიროა.

ზემოაღნიშნული სამი მიმართებიდან არსებითია მესამე, რომლის თანახმადაც ღმერთი (პირველმიზეზი) და სამყარო (ხილული სინამდვილე) ერთმანეთის საპირისპიროა. ღმერთი უცვლელია, მარადიულია. მისგან განსხვავებით სამყარო ცვალებადი და წარმავალია. ა. ჰარნაკის აზრით, კათოლიკე ქრისტიანად ყოფნისათვის აუცილებელი იყო ღმერთის ერთიანობის, ღმერთისა და სამყაროს შემოქმედის, უმაღლესი ღვთაებისა და ძველი აღქმის ღმერთის იგივეობის რწმენა. ქრისტიანული მოძღვრების აუცილებელ შემადგენელ ნაწილს შეადგენდა დებულება სამყაროს დროში არაფრისაგან შექმნის შესახებ და თვალსაზრისი ბოროტების თავისუფლებისაგან წარმომავლობაზე.

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობის შეჯუბება-სინთეზის საფუძველზე ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ფილოსოფია, რომლის უმთავრეს ამოცანასაც შეადგენდა ქრისტიან-

³ იგულისხმება, რომ ფილოსოფია განსხვავებით რელიგიური მსოფლმხედველობისაგან, დასაბუთებას ემყარება.



ნობის ფილოსოფიური გამართლება. ეს კარგად ჩანს ქრისტიანული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ნააზრევში.

ანსელმ კენტერბერელი (1033-1109). ანსელმ კენტერბერიელის მსოფლმხედველობაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად წამოყენებულ არგუმენტებს, რომელთაგან ძირითადია ონტოლოგიური არგუმენტი. ანსელმის თვალსაზრისი ღმერთზე ზოგადად ასე შეიძლება დალაგდეს: ღმერთი მარტივი და სრულია, ღვთაებრივი სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს მატერია, რადგანაც ამ შემთხვევაში უმაღლესი არსება შექმნილ საგნებში დაიშლებოდა. ღმერთი საგნებს ქმნის არაფრისაგან.

ანსელმის ონტოლოგიური არგუმენტის შინაარსი ასეთია: ღმერთის ცნება აზრია უმაღლეს სრულყოფილებაზე, რომელზე უმაღლესის მოაზრებაც შეუძლებელია. რადგანაც მას ვიაზრებთ, ის გონებაშია. მაგრამ ღმერთი სინამდვილეშიც უნდა იყოს, ვინაიდან თუ ის მხოლოდ გონებაში იქნება, მაშინ შესაძლებელია მასზე უმაღლესის მოაზრებაც, რომელიც ამავე დროს სინამდვილეშიც იქნება. ღმერთზე უმაღლესის მოაზრება შეუძლებელია, ამიტომაც ღმერთის ცნება მის არსებობასაც გულისხმობს [12, გვ. 19]⁴.

როგორც უკვე ითქვა, ანსელმ კენტერბერიელის თანახმად, ღმერთი საგნებს ქმნის არაფრისაგან, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს რაიმე, რომლისაგანაც ღმერთი წარმოქმნიდა საგნებს. საგნებს წარმოშობამდე არავითარი რეალური არსებობა არ გააჩნდათ. შექმნის შემდეგ კი საგნები მარადიულნი არიან. ღმერთი მარადიულად აზრებს საგნების შექმნას, ამიტომაც საგნები თავისი იდეალური არსით ღვთაებაში მარადიულნი არიან. დროული ხასიათი კი მათ აქვთ არაღვთაებრივ, რეალურ არსებობაში [12, გვ. 124—125].

ალბერტ დიდის (1193-1280) აზრით, ფილოსოფიასთან (ე. ი. ცოდნასთან) შედარებით მალა დგას რწმენა. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა ალბერტ დიდს კრეაციონისტულად აქვს გაგებული. მისი აზრით, ღვთაების სამყაროს შესამეცნებლად გონება არაა საკმარისი და აუცილებელია მივმართოთ რწმენას [12, გვ. 188]. ღმერთის არსებობის პირდაპირი დასაბუთება შეუძლებელია, ვინაიდან მას არ გააჩნია მიზეზი [12, გვ. 189]. ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად ალბერტ დიდი იზიარებს ავეუსტრინეს თვალსაზრისს: 1) ერთ საგანს წინ უსწრებს მეორე, მეორე მესამე, და ა. შ. უნდა იყოს პირველი, რომლისაგანაც უნდა მომდინარეობდეს საგანთა რიგი. ეს პირველი არის ღმერთი. 2) სამყაროში ადგილი აქვს ცვალებადობას. უნდა იყოს პირველი უცვლელი, რომელიც ამ ცვალებადობის საფუძველი იქნება. ესაა ღმერთი. ღმერთი ყველაფრის პირველსაფუძველია, ყველაფრის შემქმნელია, იგი მარტივია და ა. შ. [12, გვ. 190].

ალბერტ დიდის აზრით, ღმერთი საგნებს ქმნის არა თავისი თავისაგან (მაშინ ის არ იქნებოდა პირველი) არამედ არაფრისაგან, რამდენადაც ის აბსოლუტური ნების შემცველია. არაფრისაგან შექმნა ნიშნავს, რომ შექმნამდე არ იყო არც სივრცე, არც დრო და საერთოდ არაფერი. აქედან გამომდინარე, ალბერტ დიდი ფიქრობს, რომ შეუძლებელია სამყაროს დასაწყისის უარყოფა. საბოლოო დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ, ალბერტ დიდის მსოფლ-

4 ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტის წინააღმდეგ მის სიცოცხლეშივე გაილაშქრა გაუნილომ, რომლის თანახმადაც ღმერთის შესახებ გონებაში არსებული ნათელი აზრი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მის (ღმერთის) რეალურ არსებობას.

მხედველობის მიხედვით, მთელი სამყარო თავისი მრავალგვარობით ღმერთის მიერაა შექმნილი და არამარადიულია [12, გვ. 192].

შუა საუკუნეების კრეაციონიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია თომას აკვინელი (1225—1274). თომა აკვინელის აზრით, არსებობს ორგვარი ქეშმარიტება: გონებითი და ზეგონებითი. პირველი გონებით მიიღწევა, მეორე გამოცხადებით. მათ შორის წინააღმდეგობა არაა, რადგანაც ორივეს საფუძველი ღმერთში აქვთ. თომას აზრით, გონების ქეშმარიტებანი ფილოსოფიის საგანია, ხოლო გამოცხადების ქეშმარიტებანი თეოლოგიის ობიექტია. ფილოსოფია ამოდის შექმნილიდან და მიდის ღმერთისაკენ, თეოლოგია პირიქით — ღმერთიდან შექმნილისაკენ. ფილოსოფიაც და თეოლოგიაც სპეკულატურ მეცნიერებას განეკუთვნებიან, მაგრამ თეოლოგია უფრო მაღალი საფეხურია, რამდენადაც უფრო სანდოა. ფილოსოფია კი ემყარება მაცდუნებელ გონებას. ამასთანავე თეოლოგია, რწმენის საიდუმლოების შემეცნებისათვის იყენებს ფილოსოფიას, ამიტომაც ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია [12, გვ. 201].

თომა აკვინელის კრეაციონიზმი ნათლად ჩანს მოძღვრებაში შექმნის შესახებ. მასთან შექმნის ცნება სამ მომენტს შეიცავს:

1) შექმნის იდეა უარყოფს წინასწარ მატერიის არსებობას, რომლისაგანაც ღმერთი შექმნიდა სამყაროს.

2) ბუნებით არარსი წინ უსწრებს არსს (არარსიდან ხდება წარმოქმნა).

3) შექმნა გულისხმობს, რომ სამყარო იქმნება არაფრისაგან, დროში, ე. ი. მას აქვს დასაწყისი [12, გვ. 217].

დასასრულს კი უნდა აღინიშნოს, რომ, აკვინელის მიხედვით, ღმერთი აბსოლუტურად მარტივია, მისი არსება და არსი ერთი და იგივეა. ღმერთი აუტოლებლობით კი არ ქმნის, არამედ თავისი ნებით.

ბონავენტურა (1221-1274) შუა საუკუნეების ცნობილი სკოლასტიკოსი და მისტიკოსია. იგი უარყოფს სამყაროს მარადიულობას. სამყაროს წინ უსწრებს არარსი, რომელიც არაა მატერია. სამყარო ღმერთის მიერაა შექმნილი არაფრისაგან და, მაშასადამე გააჩნია დასაწყისი. [12, გვ. 231-232]. ბონავენტურა უარყოფს ცოდნის მიღწევას გრძნობის მეშვეობით. მისი აზრით, ნამდვილი ცოდნა შესაძლებელია მხოლოდ მისტიკური ჭვრეტით [10, გვ. 183: 12, გვ. 232].

ბონავენტურას კრეაციონიზმი მედუნდება მის მისტიკაშიც. ბონავენტურას მიხედვით, ღმერთის ჭვრეტის სამი საფეხური არსებობს:

1) ყურადღების მიქცევა სხეულებრივ სამყაროზე, სადაც არის ღმერთის კვალი.

2) თავისთავში ღმერთის ჭვრეტა (ღმერთი სულში აისახება).

3) უშუალოდ ღმერთისადმი ყურადღების მიქცევა და ჭვრეტა [12, გვ. 233].

ბონავენტურას მსოფლმხედველობაში დიდი ადგილი უკავია ღმერთთან შერწყმას ექსტაზის მეშვეობით. ექსტაზის უნარს ღვთაება გვანიჭებს და მის გარეშე შეუძლებელია ღმერთის ჭვრეტა.

შუა საუკუნეების კრეაციონიზმის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები არიან არაბი ალგაეელი და ებრაელი ფილოსოფოსები ავიციბრონი და მოსე მაიმონი.

ალგაცელი (გარდ. 1111 წ.)⁵ აზრით, ფილოსოფია მცდარია, ჭეშმარიტების ერთადერთი სწორი გზა მისტიკური ჭკრეტა. ალგაცელისათვის მიუღებელია აზრი სამყაროს მარადიულობაზე და აღიარებს მის შექმნას არაფრისაგან. მისი აზრით, ღმერთის წედომა ექსტაზშია შესაძლებელი [12, გვ. 49].

ავიციებრონის (დაიბადა 1020 წ.) თანახმად, მთელი სამყარო არის ღმერთის ნების პროდუქტი. მართალია ავიციებრონს სამყაროს წყობის იერარქიული კიბე (ღმერთი-გონი-სული-მატერია), ნეოპლატონურად აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ მისი მოძრაობის ძირითადი ხაზი კრეაციონისტულია: ავიციებრონის მოძღვრებაშიც ღმერთი სამყაროს ქმნის არაფრისაგან [12, გვ. 61].

ებრაული რელიგიური ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენელი—მ. ი. ე. მაიმონი (1135-1204), ებრაული რელიგიური დოგმების გამართლებას ცდილობს არისტოტელეს ფილოსოფიით. მისი აზრით, ღმერთზე დადებითი პრედიკატების მიწერა შეუძლებელია. ღმერთის დახასიათება მხოლოდ უარყოფითად შეიძლება [12, გვ. 69]. ამასთანავე, მოსე მაიმონი აკრიტიკებს არისტოტელეს თვალსაზრისს სამყაროს მარადიულობაზე და აღიარებს ბიბლიურ მითს ღმერთის მიერ სამყაროს არაფრისაგან შექმნის შესახებ [11, გვ. 277]. ამ თვალსაზრისს მაიმონი ასე ამართლებს: რადგანაც სამყაროს მარადიულობის დასაბუთება შეუძლებელია, უნდა მივიღოთ მისი შექმნის იდეა. ეს კი რწმენაა და არა ფილოსოფიური ჭეშმარიტება. შექმნის იდეის დაშვებიდან მოსე მაიმონი ასკენის სამყაროს საწყისის არსებობას [12, გვ. 70-71].

როგორც უკვე ვნახეთ, არაბული და ებრაული რელიგიური ფილოსოფიის აქ აღნიშნულ წარმომადგენლებთან ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხი კრეაციონისტულადაა გაგებული. კრეაციის დოგმატის აღიარების საფუძველზე კი სხვადასხვა დროსა და ხალხების მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობის ერთ სიბრტყეში განხილვა გახდა შესაძლებელი.

შუა საუკუნეების აზროვნებაში კრეაციონიზმის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს წარმოადგენდა ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე ემანაციური მოძღვრება, რომელიც შეთვისებული და განვითარებული იქნა არეოპაგიტიაში, იოანე სკოტ ერიუგენასთან, მიქაელ ფსელოსთან, იოანე იტალოთან, ამალრიკ ბენელთან, დავით დინანტთან, იოანე პეტრიწთან. ეს თვალსაზრისი რენესანსის იდეურ საფუძველს წარმოადგენდა და საბოლოოდ ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლა კუზანელის პანთეიზმში გადაიზარდა [11, გვ. 90].

შუა საუკუნეების ემანტიზმი. ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე ემანტიზმის არსება კარგად მუდავნდება კრეაციონიზმთან დაპირისპირებაში. ემანაციური მოძღვრების თანახმად, სამყარო თავისი არსებებით არის პირველიმიზეზიდან აუცილებლობით გამომდინარე. ღმერთი არსებების სახელით ვლინდება სამყაროში. ღმერთი (პირველმიზეზი) ყველგანაა, რამდენადაც ყველა არსებაში არის მისი კვალი. ამასთანავე ღმერთიდან აუცილებლობით გამოსული არსებები იმავე აუცილებლობით უკუუბრუნდებიან თავის მიზეზს. ამის საფუძველზე კი ღმერთი და სამყარო, გარკვეული აზრით, ერთიანობაშია.

შუა საუკუნეების ემანტიზმის გამოჩენილმა წარმომადგენელმა — ი. ი. ე. ნე სკოტ ერიუგენამ, რომელიც მოღვაწეობდა IX საუკუნეში, ძველი

⁵ ალგაცელი მრავალი შრომის ავტორი ყოფილა. ამობენ, მთელი ისლამი, რომ დაღუპულიყო, შეიძლებოდა მისი აღდგენა ალგაცელის შრომების საფუძველზეო [12, გვ. 47].

ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე თარგმნა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომები, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა შეიძინეს ევროპული კულტურისათვის⁶. ერიუგენა განიცდიდა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენას. ეს გავლენა ყველაზე კარგად ჩანს როგორც ღმერთისა და სამყაროს მიმართების განხილვისას, ისე მისი ქრისტიანობისადმი დამოკიდებულებაში. ამიტომაც, ა. შტოკლის მართებული შენიშვნით, ერიუგენას სისტემაში ქრისტიანული იდეები კარგავენ თავის ჭეშმარიტ აზრს და მნიშვნელობას [12, გვ. 83].

ერიუგენას სისტემაში არსი დაყოფილია ოთხ ბუნებად. ერიუგენა როდესაც I ბუნებას ეხება, აღნიშნავს, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავდება ღმერთის მარადიულობა და საგანთა პირველსაფუძველვის მარადიულობა. ღმერთი მარტივი და მარადიულია, ხოლო საგანთა პირველსაფუძველვები მარადიული არიან იმდენად, რამდენადაც მარადიულად იქმნებიან ღმერთის მიერ. ამიტომაც ღმერთი იდეალურ სამყაროზე ადრე არსებობს არა დროში, არამედ თავისი ბუნებით. ერიუგენასთან ღმერთი არაფრისაგან ქმნის საგანთა მიზეზებს, მაგრამ ეს არაა არის ღვთაებრივი არაა, ვინაღინა ეს არაა არის იგივე ღმერთი [12, გვ. 96]. აქვე საყურადღებოა ერთი გარემოება: ისევე როგორც რელიგიურ დოგმატებსა და კრეაციონიზმის წარმომადგენლების ნაზრევში, ასევე ერიუგენასთან ღმერთი სამყაროს ქმნის არაფრისაგან. მაგრამ ერიუგენასთან ეს არაა თვითონ ღმერთია და, ე. ი. ღმერთი სამყაროს ქმნის თავისი თავისაგან. ეს კი არსებითად განსხვავდება კრეაციონისტული თვალსაზრისისაგან. ერიუგენასთან ეს თვალსაზრისი გატარებულია მოძღვრებაში მესამე ბუნების შესახებ. ა. შტოკლის აზრით, ემანაციური პანთეიზმი ნეოპლატონურ-იდეალისტურ ფორმაში ისე ნათლად არსად არაა გამოხატული, როგორც ერიუგენას მოძღვრების ამ ნაწილში [12, გვ. 97].

მოძღვრებაში მე-4 ბუნებაზე ნათლად ჩანს, რომ ღმერთში საგნების უკუდაბრუნების საკითხი ერიუგენას მოძღვრებაში ნეოპლატონურადაა გაგებული. მართალია ერიუგენა ცდილობს თავისი დოქტრინა მოარიგოს ქრისტიანობასთან, მაგრამ მისი სისტემა მაინც არაა ბოლომდე თანმიმდევრული ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. მასთან ქრისტიანული აზრი ყოველთვის ეთანხმება ადრე შემუშავებულ ნეოპლატონურ შეხედულებებს [12, გვ. 103]. აღნიშნულის თაობაზე ბ. რასელი შენიშნავდა, რომ ერიუგენას პანთეიზმი, რომელიც უარყოფდა შექმნის აქტის სუბსტანციურ რეალობას ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ მოძღვრებას [9, გვ. 429].

ამავე ხაზს აგრძელებენ ამალრიკ ბენელი (XII ს.-1206) და დავით დინანტი (XIII ს.). ამალრიკ ბენელი ერიუგენას გავლენას განიცდის. ამალრიკის აზრით, ღმერთი არის საყოველთაო მისწრაფების მიზანი და ამიტომაც ყველა საგანი ისევე უბრუნდება ღმერთს და მასში ისევე ხდება ერთიანი, განუყოფელი არსი, როგორც იყო ადრე, ღმერთიდან გამოსვლამდე. ეს მოსაზრება, ა. შტოკლის შენიშვნით, პანთეისტურია [12, გვ. 149].

დავით დინანტის მიხედვით, ღმერთი არის პირველი მატერია, რომელიც საფუძველად უდევს ყველა საგანს, სულიერსა და მატერიალურს, როგორც მა-

⁶ ბერტან რასელის აზრით, ერიუგენას მიერ ლათინურ ენაზე თარგმნილმა არეოპაგიტულმა თხზულებებმა უფრო დიდი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების ევროპული აზრის განვითარებაზე, ვიდრე საყოთრივ მისმა მოძღვრებამ [9, გვ. 423].

თი ერთიანი სუბსტრაქტი. არსებობს საგნების სამი სახე: სხეული, სული, სუბსტრაქტი. პირველი მატერიასთანაა ერთიანობაში, მეორე გონებასთან, მესამე კი ღმერთთან. აღნიშნული სამი პრინციპი (ღმერთი, გონება, მატერია) არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მათ შორის განსხვავება რომ იყოს, მაშინ საჭირო გახდებოდა მათი გამაერთიანებელი მატერია, რომელიც განსხვავების შემცველი იქნებოდა და აუცილებელი იქნებოდა მათი გამაერთიანებელი სხვა მატერია და ა. შ. უსასრულოდ. ამრიგად, დავით დინანტის აზრით, მატერია, გონება და ღმერთი ერთიანია [12, გვ. 150]. დავით დინანტის აქ დამოწმებულ თვალსაზრისში ნათლად ჩანს მისი მოძღვრებისათვის დამახასიათებელი ემანტიზმი.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევისას დიდი მნიშვნელობა აქვს ემანტიზმის ბიზანტიელი წარმომადგენლების — მიქაელ პსელოსისა და იოანე იტალის მსოფლმხედველობებს⁷.

მიქაელ პსელოსის (1018-1077) მსოფლმხედველობაში არსებობს წარმოშობა ასეა ახსნილი: ღმერთი პირველ რიგში წარმოშობს თავის მსგავს არსებებს. ეს არსებები მუდმივ ცვალებადობაშია, მაგრამ ისინი დროულად კი არ არიან, არამედ ნაზიარები არიან მარადიულობას [4, გვ. 140]. პსელოსის აზრით, ღმერთი გადის თავისი თავიდან, როგორც სიკეთის სრსავსიდან. ეს თვალსაზრისი ახლოსაა ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობასთან. ასე მაგალითად: პლოტინის მიხედვით, ღმერთის გასვლა თავისთავიდან ხდება სრულყოფილების სიჭარბის გამო, ხოლო პროკლესთან პოტენციის სიჭარბის გამო. ერთი რამ ექვს გარეშეა: მიქაელ პსელოსის მსოფლმხედველობა ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხში ნეოპლატონურია, უფრო ზუსტად, პსელოსთან გაზიარებულია ნეოპლატონური ემანტიზმი.

იოანე იტალი (XI ს.) იყო მიქაელ პსელოსის მოწაფე. ჩვენთვის საინტერესო საკითხებზე, იოანე იტალის თვალსაზრისი კარგად ჩანს იმ საბრაღდებო მუხლებში, რომელიც ეკლესიამ წაუყენა იტალს და რის საფუძველზედაც მას ერეტიკოსობა დასწამა. 11 მუხლიდან, სამში იოანე იტალს ბრალს სდებენ იმაში, რომ იგი ცისა და მიწის მარადიულობას აღიარებს, უარყოფს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას არაფრისაგან [6]. ამ საბრაღდებო მუხლებიდან ნათლად ჩანს, რომ იოანე იტალი ემანტიზმის თვალსაზრისზე იდგა, აღიარებდა სამყაროს მარადიულობას, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას.

ემანტიზმის პოზიციაზე დგას გერმანული მისტიკის მამამთავარი — მაისტერ ეკპარტი (XIII ს.). ეკპარტის აზრით, ღმერთს გააჩნია აბსოლუტური სიკეთე, რომელიც მას შექმნისაკენ უბიძგებს. შექმნა კი მარადიულია. თუმცა, ეკპარტის აღნიშვნით, შექმნა არაფრისაგან ხდება, მაგრამ მისი ეს თვალსაზრისი კრეაციონიზმს არ ნიშნავს. ეკპარტი იქვე აღნიშნავს, რომ შექმნილი ღვთაებრივნი არიან, სხვა შემთხვევაში ისინი არარაში გადავიდოდნენ. ეკპარტის აზრით, ღმერთიდან ხდება ყველა არსებულის გამოსვლა და ღმერთი ყველაფერშია [12, გვ. 209]. აქ შეიძლება პარალელი იქნეს გავლებული ერიუვენასა და ეკპარტის მსოფლმხედველობათა შორის. როგორც უკვე აღინიშნა, ერიუვენასთან შექმნა ხდება არაფრისაგან, მაგრამ ეს არაფერი თვითონ ღვთაებაა, ამიტომაც აქ შექმნა ფაქტიურად პირველმიზეზის გაშლის ტოლფა-

⁷ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ კონსტანტინოპოლის იმ ადგილში, რომელშიც პსელოსი და იტალი მოღვაწეობდნენ, მიიღო განათლება ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწმა. ვარაუდობენ, რომ პეტრიწი იყო იოანე იტალის მოწაფე.

სია. ეს კი ემანაციური თვალსაზრისია. მსგავსი ვითარებაა ეკპარტოანაც. სწორედ ამის გამო მისტიკურ ეკპარტის — აღიარებული მისტიკოსის მსოფლმხედველობა ემანატისტურადაა მიჩნეული.

როგორც ვნახეთ, ღმერთისა და სამყაროს, როგორც მიზეზისა და შედეგის მიმართება შუა საუკუნეების აზროვნებაში სხვადასხვანაირად იყო გაგებული. ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა, რომელიც გვხვდება ნეოპლატონიკოსებთან, შუა საუკუნეებში განავითარა ფილოსოფიურმა ხაზმა (ეროუგენა, ფსელოსი, იტალი, დინანტი, ეკპარტო...)⁸, სადაც ღმერთისა და სამყაროს მიმართება ემანატიზმის პოზიციიდანაა წარმოდგენილი. ეს კი ღმერთისაგან სამყაროს აუცილებლობით წარმოშობის აღიარებას ნიშნავდა. ემანტიზმის საპირისპიროდ, კრეაციონიზმში დაშვებულია ღმერთის მიერ საკუთარი ნებათა სამყაროსა და მასში შემავალი არსებების შექმნა, დროში, არაფრისაგან.

მაშასადამე შუა საუკუნეების აზროვნებაში ემანატიზმისა და კრეაციონიზმის თვალსაზრისები ღმერთის (პირველმიზეზის) და სამყაროს მიმართებაზე ერთმანეთს უპირისპირდება და, ამის შესაბამისად, რა თქმა უნდა ამ ცნებებში განსხვავებული შინაარსი იგულისხმება.

М. К. МАХАРАДЗЕ

ВОПРОС ПРИЧИННОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ КРЕАЦИОНИЗМЕ И ЭМАНАТИЗМЕ

Резюме

В средневековом мышлении представители креационизма и эманатизма по-разному понимали взаимоотношение бога (первопричины) и вселенной.

Согласно креационизму, мир создан богом из ничего во времени. В труде изложены основные принципы представителей креационизма (Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Альгацель, Авицеброн, Моисей Маймон и др.). Здесь же излагается точка зрения на догматы известного исследователя христианской религии А. Гарнака.

Из представителей эманатизма, согласно которым мир происходит из первопричины по необходимости, в труде рассмотрены взгляды Иоанна Скота Эриуены, Амальрика Бенского, Альберта Великого, Михаила Пселла, Иоанна Итала и Майстера Экхарта. В исследовании признается правомерной точка зрения, согласно которой эманатизм является главной философской основой Ренессанса.

ლიტერატურა

1. მახარაძე მ. მიზეზობრიობის საკითხი იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში „მაცნე“ (ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია), I, თბ., 1976.
2. წერეთლის ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968.

8 ემანტიზმის ხაზს მიეკუთვნება იოანე პეტრიწის მსოფლიომხედველობაც [1].

3. Аристотель. Метафизика, М., 1975.
4. Безобразов П. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Песел, М., 1890.
5. Гарнак А. История догматов, в книге «Общая история европейской культуры», т. VI, СПб., 1911.
6. Записки Императорского Новороссийского университета, т. 59, Одесса, 1893.
7. Плотин, Эннеады, «Вера и Разум», Харьков, 1898—1900.
8. Прокл, Первоосновы теологии, Тб., 1972.
9. Рассел Б. История западной философии, М., 1959.
10. Философская энциклопедия, т. I, М., 1960.
11. Философская энциклопедия, т. III, 1964.
12. Штёкль А. История средневековой философии, М., 1912.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მხეილ ნანეიშვილი

ილია ჭავჭავაძის საზროვნო საზნის ჩამოშლისათვის

ამა თუ იმ მოაზრებზე, მის ნაზრებზე, ცხადია, ვერ შევიქმნით საჭირო წარმოდგენას, თუკი ზუსტად და ნათლად არ გვექნება გათვალისწინებული, თუ რისი მოაზრება ეს ადამიანი, ანუ რაა მისი საზროვნო საგანი: თავდაპირველი კითხვა ამგვარ კვლევა-ძიებისას სწორედ ამ საზროვნო ობიექტის რაობას ეხება.

ჩვეულებრივ ეს კითხვა საგანგებო განხილვის საგანი არაა ხოლმე, რამდენადაც უმრავლეს შემთხვევაში წინასწარ ცნობილია შესასწავლი ავტორის დარგობრივი ვინაობა და, შესაბამისად, რაობაც იმ საგნისა, რომელიც მოცემულ დარგში იგულისხმება და რომლის ზოგადდარგობრივ კონტექსტშიც ბუნებრივად ისაზღვრება თვითონ ამ მოაზრის სპეციალური ინტერესის საგანიც. მაგრამ ილია ჭავჭავაძისა და სხვა მისდაგვარ მოაზრეთა (ე. წ. პუბლიცისტ-ლიტერატორთა) შემთხვევაში ზემოხსენებული საკითხი ცალკე განხილვას მოითხოვს.

საქმე ისაა, რომ, თავისი თემატიკით, ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტური ნაწერები (ამ წერილში არსებითად საკუთრივ მათზე მაქვს საუბარი) მეცნიერების (ფილოსოფიის ჩათვლით) სხვადასხვა დარგს ეკუთვნის, თუმცა მათი ავტორი არც ერთი ამ დარგის, როგორც ასეთის, სპეციალური (ამ აზრით „ნამდვილი“) წარმომადგენელი არაა. ხოლო თუკი ეს ასეა, მაშინ რაღა ანიჭებს ილიას აზრს იმ ავტორიტეტს, რომელიც დღესაც ჩვენი ეროვნული ცხოვრების ცოცხალი ისტორიული ფაქტია და მისი რეალური კულტურული ფაქტორი? როგორც ვხედავთ. აქ კითხვა ეხება ილიას, როგორც მოაზროვნის, კომპეტენციის სფეროსა, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სფერო მისი საზროვნო საგნისა: თავისთავად იგულისხმება, რომ ილიას კომპეტენციის საგანი ამ შემთხვევაში მისი საზროვნო საგანია, რომლის რაობის გარკვევაც მოგვეცემს პირდაპირ პასუხს კითხვაზე, თუ რაშია, კონკრეტულად, ილია ჭავჭავაძე ნამდვილად კომპეტენტური (ამ სიტყვის სპეციალური მნიშვნელობით), როგორც მოაზრე. ეგევე პასუხი იქნება საკმარისი იმის გასათვალისწინებლადაც, თუ რა ანიჭებს ილიას აზრს, ვთქვათ — რაიმე ეკონომიკურ საკითხზე გამოთქმულს, იმ ავტორიტეტს („მიუხედავად“ სათანადო კრიტიციზმისა), რომელზეც ზემოთ ითქვა. უეჭველია, ილია ჭავჭავაძის თვით საზროვნო საგანი არის დარგობრივ სხვადასხვაგვარ საკითხთა შემცველი და ილიაც, თავის უშუალო საგანზე საკვებით სუვერენულად მწერალი, შესატყვისი კომპეტენტურობით განიხილავს ამ საკითხებსაც ხსენებული საგნის კონტექსტში, მის სისტემაში. ვნახოთ, რა მიაჩნია თვითონ ილიას თავისი აზრის საგნად: რის მოაზრედ თვლის იგი თავის თავს? ამ საკითხზე მწერალს არაერთი გამონათქვამი აქვს, რომელთაგან აქ მხოლოდ ორს მოვიყვან.

საპროგრამო დანიშნულების წერილში „საქართველოს მოამბეზედ“ (1863) ილია ჭავჭავაძე ასე საზღვრავს თავისი სამოღვაწეო, შესაბამისად — საზროვნო, საგნის რაობას: „ჩვენი საქმე საქართველოს ხალხის ცხოვრებაა; მისი გა-

მჯობინება ჩვენი პირველი და უკანასკნელი სურვილია“ [4, ტ. III, გვ. 66]. ხოლო „ივერიის“ წინასიტყვაობაში“ (1877), ეხება რა საერთოდ ლიტერატურასა და, კერძოდ, პრესის საგანს, ილია წერს: „როგორც მთელს მწიგნობრობას, როგორც ყოველს გონითსა ძალას ადამიანისას და მის ნამოქმედარს, ისე ურუნალ-გაზეთობას საგნად ადამიანის ცხოვრება აქვს“ [4, ტ. III, გვ. 256]. ამგვარად, საგანი ლიტერატურისა (ხოლო ილია ჭავჭავაძე, როგორც მოაზროვნე, სწორედ ლიტერატურის წარმომადგენელია მიელი თავისი შემოქმედებით, ვითარცა კულტურის გარკვეული დარგისა, განსხვავებულის როგორც საკუთრივ მეცნიერებისაგან, ასევე ფილოსოფიისაგან), თვითონ ილიასვე თქმით, ცხოვრება ყოფილა. ადამიანის ცხოვრება, რაშიც ავტორი უპირველეს ყოვლისა გულისხმობს ცხოვრებას იმ „კოლექტიური ადამიანისა“ „რომელიცაა ერი, და ასე გაგებული ცხოვრების კონტექსტში — ცხოვრებას ცალკეული კაცისაც, ვითარცა ერი ს-შვილ ინდივიდისა. ილიას მიერ „ადამიანის ცხოვრება“ რომ სწორედ ასეა გაგებული, ეს კარგად ჩანს, სხვათა შორის, უკვე ციტირებული „ადგილიდანაც, სადაც საუბარია „საქართველოს ხალხის ცხოვრება“-ზე (და სწორედ აი ამ ცხოვრების სისტემაში — ინდივიდისაზეც).

ხოლო ერთ ცნობილ ლექსში („ჩემო კარგო ქვეყანავ...“) ილია ჭავჭავაძე უკვე „ქვეყანა“-ზე ლაპარაკობს, როგორც ასეთსავე „ზრუნვის საგან“-ზე. მაგრამ, თუკი ზუსტნი ვიქნებით ილიას სააზროვნო საგნის განსაზღვრაში, ამ შემთხვევაშიც უნდა ვთქვათ, რომ ზრუნვის საგანი ამ მოაზრისა და ამ სახით მისი აზროვნების საგანიც (ზრუნვა — აზროვნება), მისივე ფორმულის თანახმად, „საქართველოს ხალხის ცხოვრება“-ა რითაც ხანგასმულია სხენებული საგნის იდეაში ეროვნულ-ტიტორიული („საქართველოს“) და დემოკრატიული („ხალხის“) მომენტები, გვაქვს რა, ამგვარად, ეროვნულ-დემოკრატიული ფორმულა საგნისა, მასში ტერიტორიული მომენტის (ეროვნული საცხოვრისის, რომლის გარეშეც ერის ცხოვრებას მართლაც რომ „ადგილი“ არ აქვს) სპეციალური აღნიშვნით. „საქართველო“ (ამ შემთხვევაში ჩვენ სწორედ ეს ტერმინი გვიანტერესებს) გარკვეული ქვეყნის სახელია, ქვეყნის — როგორც კულტურულ-ისტორიული ერთეულის აღმნიშვნელი. იგი ქვეყნის, ვითარცა გარკვეული ერის სოფლის (სახელდობრ: ქართველი ერის...), როგორც ამ ერის სასოფელის, მისი „სასოფელი“ [1, გვ. 78—9] სახელ ქვეყნის („სახლი“ — სამფლობელო [3, გვ. 452]), სახელი არის. ფორმულა, რომელიც ზრუნვის საგნად საზღვრავს „საქართველოს ხალხის ცხოვრებას“, გულისხმობს თავის თავში ქვეყნის (რომელიც სოფელია, ჩვენ შემთხვევაში — საქართველო) როგორც ზრუნვის საგნის იდეას: ქვეყანა ზრუნვის საგანია იმ აზრით, რომ ამ ქვეყნის-ხალხის (რომელიც არის კიდევ ერი, უკანასკნელის დემოკრატიული გაგებით: „საქართველოს ხალხი“ — ქართველი ერი, სხენებული სოფელ-ქვეყნის, როგორც მაინც და მაინც „საქართველოს“, ერთადერთი მკვიდრი) ცხოვრებაა ეს ზრუნვის საგანი. ამ „ქვეყანა“-ში იგულისხმება სოფელი, რომლადაც ყოფნა (ქვეყნის სოფლ-ობა) არის კიდევ თვითონ ცხოვრება, ქვეყნის ამ სოფლობის (სოფლად ყოფნის) ნამდვილი შინაარსი. ასე რომ, ქვეყანაზე ზრუნვაში იგულისხმება ზრუნვა ქვეყანაზე როგორც სოფელზე, რომლადაც ჰაპოსტასირებულია ქვეყნის მასოფლებელი („მათავისსოფლებელი“. თუკი ასე ითქმის) ერის სათანადო ცხოვრება — შემოქმედება. ქვეყანაზე ზრუნვა არის ზრუნვა ერზე, რომელიც მკვიდრია გარკვეული ქვეყნისა და, როგორც ასეთი, ყოფს ამ ქვეყანას თავის სოფლად. ხოლო ერზე ზრუნვა, თა-



ვის მხრივ, არის ზრუნვა ამ ერის ცხოვრებაზე, რომელიც, როგორც უკვე ითქვა, არის შინაარსი ქვეყნის სოფლობისა, მაგალითად: გარკვეული ქვეყნის, სადაც მკვიდრობს ქართველი ერი, ამ ქვეყნის მასოფლებელი, საქართველობის (ასეთი სოფლად-ყოფნის) შინაარსი. ერთი სიტყვით, ლაპარაკობს რა, ზოგჯერ, ქვეყანაზე, როგორც ზრუნვის საგანზე, ილია ამ საგანში გულისხმობს „ქვეყნის ცხოვრებას“, ე. ი. ცხოვრებას ამ ქვეყნის მკვიდრი ერისა. რომელიც სხენებული ქვეყნის, ვითარცა თავისი სოფლის, სუბიექტია. ილია ჭავჭავაძის მთელი ნააზრუვის ანალიზიდან მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით: მწერალს თავის სამწერლო (სააზროვნო) საგნად ცხოვრება მიაჩნია, სახელდობრ — ერის ცხოვრება, რომელიც, ლოკალიზებულ-გაფორმებული ტერიტორიულად, „ქვეყნის“ სახელითაც გვევლინება.

თვითონ „ცხოვრება“-ში რომ ილია ყოფიერებას, ანუ, უფრო მარტივი სიტყვით, ყოფნას, გულისხმობს, ეს ცხადია და ამაზე აღარას ვიტყვი. ხოლო საკითხი ეხება იმას, თუ კონკრეტულად როგორ წარმოუდგენია ამ მოაზროვნეს ეს ზრუნვის საგანი ცხოვრება, რას აზრობს იგი მასში.

ამ საკითხზე ილიას არ დაუწერია საგანგებო ნაშრომი, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა, შეგვექმნა თეორიულად მწყობრი და თანმიმდევრული წარმოდგენა იმაზე, თუ როგორ ესმის თვითონ მწერალს თავისი სამწერლო საგნის რაობა, რას გულისხმობს იგი მის ცნებაში. ასეთი ნაშრომის შექმნა არც შედიოდა ილიას სამოღვაწეო ამოცანაში, რადგან მას, ავტორს, საქმე ჰქონდა არა რომელიმე ვიწრო აკადემიურ წრესთან, არამედ მთელ ერთან, რომელსაც იგი, ცხადია, ვერ დაელაპარაკებოდა აკადემიური ენით, არამედ რომლის ცნობიერებაზეც მას გავლენა უნდა მოეხდინა თვით ცხოვრებასავით ბუნებრივი, ყოველგვარი აკადემიური ჰირობითობისაგან თავისუფალი ცოცხალი სიტყვის მეშვეობით: ილია ჭავჭავაძე ფილოსოფოსი, ან მეცნიერების რომელიმე დარგის კაცი კი არაა, არამედ ერის მოძღვარია, რომელიც თავის „აუდიტორიას“ ესაუბრება ცხოვრების ცოცხალ ენაზე და არა მეცნიერების მიერ ხელოვნურად შემუშავებული აბსტრაქტული ტერმინებითა და ფორმულებით. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თვითონ ილიას მოაზრებული არ ჰქონდეს, მოაზრებული — სისტემურად და მეთოდურად, ცხოვრების გარკვეული კონცეპცია: ილია ჭავჭავაძის მთელი ლიტერატურული შემკვიდრეობა ნათელყოფს სწორედ იმას, რომ მწერალს იდეა ცხოვრებისა გარკვეულ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ საწყისებსა და მონაცემებზე აქვს შემუშავებული, იღონდ მას გადმოგვეცემს, რამდენადაც ამას თვით საქმის ინტერესი მოითხოვს. ცხოვრების თავისუფალ, ბუნებრივ ენაზე, როგორც ეს შეეფერება კიდევ ნამდვილ „ცხოვრების მოძღვარს“.

ახასიათებს რა ე. წ. „უარყოფლობის“ წარმომადგენელთ, იმ დროს რომ გამოჩნდნენ ჩვენში, ილია წერს: „კაცი, მაგალითებრ, მოგითხრობთ, რომ საქართველოს სამი ათასი წელიწადი უცხოვრია და ამ სამი ათას წელიწადში არც ხელი გაუწიდა, არც ჰქუა და გონება უმოქმედებია, არც გული და გრძნობა გამოუჩენიაო, არც წესი და რიგი ცხოვრებისა გამოუჩვენებია, არც არაფრის ცოდნა და გაგება ჰქონია, ერთის სიტყვით, ისტორია არ ჰქონიაო“ [4, ტ. III, გვ. 298]. რამდენადაც ისტორია ილიას გაგებით იგივე ცხოვრებაა („ცნობიერი ცხოვრება“), რომელსაც ერი აწარმოებს (ჩვენ კი სწორედ ერის ცხოვრება გვანტერესებს, ე. ი., ილიას მიხედვით, ცხოვრება როგორც ისტო-

რია), ციტირებული სიტყვიდან პირდაპირ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ, თუ ცხოვრებაში კონკრეტულად რას აზრობს, რას გულისხმობს მწერალი. თუკა განვაზოგადებთ ყოველივე იმას, რასაც აქ ჩამოთვლას ავტორი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცხოვრება, ილიას გაგებით, არსებითად შემოქმედება ყოფილა, შემოქმედება როგორც აზრის, ასევე საქმის სარბიელზე, და საერთოდ ყოველივე ის, რაც შეადგენს კაცის ადამიანობას, მის ასეთს (ე. ი. ადამიანად) ყოფნას. ასეთი გაგება ცხოვრებისა, მისი შინაარსისა, თავიდან ბოლომდე გასდევს ილიას აზროვნებას, თუმცა, ვიმეორებ, ცალკე, სპეციალურად, ავტორს არსად ჩამოუყალიბებია იგი, ისევე როგორც თავისი სხვა ზოგადი დებულებანიც ამავე თემაზე... ხოლო რა დასკვნის გაკეთება შეიძლება იქედან, რაც ზემოთ ითქვა ცხოვრების ამ ილიისეული გაგების გამო?

ცხოვრების უმარტივესი იდეა ყოფნის იდეაა, რომელსაც განვიხილავ, როგორც Sein-ტერმინის ზუსტ შესატყვისს. ხოლო ამ ყოფნას ორი ასპექტი აქვს, რომელთა მიხედვითაც იგი (ეს ყოფნა) წარმოგვიდგება, ვითარცა სადმე-რადმე-ყოფნა. ვლასარაკობთ რა კაცის ყოფნაზე, გასაგებია, თუ რადყოფნა იგულისხმება მასში: ესააკაცის (ერის) ადამიანად-ყოფნა, ამ აზრით ადამიანობა („ობა“||„-ება“—ყოფნა). ხოლო ასევე ცხადია ისიც, თუ სად-ყოფნა იგულისხმება ამავე ყოფნაში: სოფლად-ყოფნა. თუკი ყოფნის ამ ორ ასპექტს ერთდროულად წარმოვადგენთ, მივიღებთ ცხოვრების ვითარცა კაცის სოფლად-ადამიანობის, ე. ი. მისი სოფლად ადამიანად-ყოფნის (გინა ადამიანად სოფლად-ყოფნის...) იდეას. ხოლო ყოფნის სინონიმად შეგვიძლია ვიხმაროთ „გება“, რომლის შეტანთაც სათანადო გამოთქმაში იგივე იდეა მიიღებს ასეთს სიტყვიერ-საზრისობრივ გამოხატულებას: სოფლად-გება (ცხოვრება) — სოფლად ადამიანად-გება (ამ უკანასკნელი სახით — ზუსტად: სოფლად-ადამიანობა). ჩვეულებრივ, ცხოვრება იაზრება როგორც სოფლად-გება („კაცის ცხოვრება“ — კაცის სოფლად-გება), მაშინ როდესაც ზემოხსენებული იდეა ცხოვრებისა განმარტავს ამ „სოფლად-გებას“ ვითარცა სოფლად-გებას — რად? — ადამიანად „ყოფნის“ იდეის ანალოგიურად „გების“ იდეის ორმაგი ასპექტი: სადმე-რადმე-გება). „გების“ შემოტანა საშუალებას გვაძლევს ცხოვრების ვითარცა სოფლად-ადამიანობის იდეას ასეთი განმარტება მივცეთ: ცხოვრება, ანუ სოფლად-ადამიანობა, სხვა არაფერია, თუ არა **სოფლად-გება ვითარცა სოფლის გაგება-აგება**. ცხოვრების ეს იდეა სრულ შესატყვისობაშია ცხოვრების იმ გაგებასთან, რომელიც ილიას სათანადო ნაზრევეში წარმოდგენილი. ეს იდეა გამოხატავს ცხოვრების ვითარცა შემოქმედების („სოფლის მაშენებლობის“ როგორც იდეალურ, ასევე პრაქტიკულ სფეროში) და „სოფლისთვის“ (ზემოხსენებულ შემოქმედებაში საქმიანად განცხადებულის) გაგებას, რომელიც ილია ჭავჭავაძის ცხოვრების ფილოსოფიის დედააზრია. რა თქმა უნდა (და ეს უკვე აღინიშნა ზემოთ), სოფელზე ზრუნვა (და შესაბამისი შემოქმედება) არის ზრუნვა თვით იმ ყოფიერებაზე (ცხოვრებაზე), რომელიც, როგორც ვთქვი, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანობა, და რომელიც არის შინაარსი ქვეყნის სოფლობისა, ანუ სოფლის, როგორც ასეთის, ყოფნისა: სოფელი არის ქვეყანა, რომლის უპირველესი მახასიათებელი საზოგადოებაა, საზოგადოებრივი ყოფიერება [1, გვ. 99] (გავიხსენოთ „სოფლის“, ამ აზრით „ქვეყნისა“-ც, ვითარცა საზოგადოების (ერის, ხალხის...) და, შესაბამისად, ყოფიერების (ცხოვრების, ყოფის...) მნიშვნელობა, დამახასიათებელი არა მარტო ჩვენი ენისათვის). სოფლის (იმავე „ქვეყნის“, ვითარცა „მამულის“, „სამშობ-

ლოს“, ხოლო საკუთრივი სახელდებით, ჩვენს შემთხვევაში, საქართველოს“) როგორც „ზრუნვის საგნის“ იდეა ილია ჭავჭავაძის სოფლებდვის შუაგული იდეაა, რომლის პოეტური გამოთქმის ნიმუშებია „ჩემო კარგო ქვეყანა“, უკვე მოხსენიებული, და „მის აქეთ, რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული...“, რომელთა ანალიზისათვის, აღნიშნული აზრის დასამტკიცებლად, სამწუხაროდ, აქ ადგილი არაა. ამავე ლექსებში ნათლადაა გამოხატული გაგებაც ზრუნვისა, რომელიც ცხოვრების შინაარსია, ვითარცა — შემოქმედების, აზროვნებისა თუ საქმიანობის სახით.

„ცხოვრება ერთიანი მდინარეა ორი დიდის ტოტისა: ერთს რომ ხორცისათვის მოაქვს საზრდო, მეორეს — სულისათვის. თუ ან ერთი დაშრა, ან მეორე, — გვამი ერისა მკვდარია, ვითარცა უსულოდ ხორცი და უხორცოდ სული, სააქოსათვის მანცა“ [4, ტ. V, გვ. 342]. აზრი ნათელია: ილია ცხოვრებაში სიცოცხლის წარმოებას ხედავს, როდესაც ერი (ადამიანი), ცხოვრების სუბიექტი, ამ გაგებით თავისი მაცხოვარი (მაცოცხლებელი) გამოდის და, მაშასადამე, თვითონ ცხოვრებაც, შესაბამისად, ვითარცა თავის-მაცხოვარება გვევლინება (ცხოვრება — თავის-მაცხოვარება). ციტირებული სიტყვები უეჭველად მოწმობენ, რომ ილიას ცხოვრება, თანახმად მისი ჭეშმარიტი, ანუ კულტურული საზრისისა, სწორედ როგორც აი ეს თავის-მაცხოვარება! ესმის, ე. ი. თავის-მაცხოვრად ყოფნა (ამ აზრით — ადამიანობა) ერისა (და ერის-შვილ — ინდივიდ კაცთა). ადამიანობა თავის-მაცხოვარებაა და ცხოვრებაც, როგორც სოფლად-ადამიანობა, შესაბამისად, ვითარცა სოფლად-თავისმაცხოვარება ისაზღვრება. ხოლო თავის-მაცხოვარი მხოლოდ თავის-უფალი¹ შეიძლება იყოს, საიდანაც გვაქვს კიდევ ცხოვრების ვითარცა თავის-სუფლებების, ანუ სოფლად თავის-უფლად ყოფნის, იდეა. ამგვარად, ცხოვრება, განსაზღვრული როგორც თავის-მაცხოვარება, შესაბამისად იაზრება, ვითარცა თავის-უფლება (ადამიანი — თავის-უფალი არსება, რომლის არსებობაც, ანუ ასეთ არსებად ყოფნა სოფლად, იგივე სოფლად-ადამიანობა, როგორც თავისუფლება (თავისუფლობა) შესაძლებელი). რომლის გარეშეც, ცხადია, შეუძლებელია ცხოვრების ვითარცა შემოქმედების გაგებაც. ილია, როგორც ცხოვრების მოაზრე (სააზროვნო საგანი — ცხოვრება), ამ საგნის შესატყვისად წარმოგვიდგება, ვითარცა მოაზრე თავისუფლებისა, იგულისხმება რა ამ უკანასკნელის სახით თვითონ ცხოვრება თავისი ჭეშმარიტი, ანუ შემოქმედებითი (კულტურული), გაგებით.

ცხოვრების, როგორც თავისუფლების, რომელიც შემოქმედებაში გამოიხატება, იდეა ილიას გამოთქმული აქვს, სხვათა შორის, ქართველობისადმი მიმართულ ამ სიტყვებში: „...ვიძახით წარამარა „დრონი მეფობენო“ მაშინ, როდესაც დრო მხოლოდ იგი ქვევრია, რომელიც მარტო იმას ამოიძახებს ხოლმე, რასაც თითონ კაცი ჩასძახებს“ [4, ტ. III, გვ. 378]. იგივე აზრი მწერალს ასეც აქვს გამოთქმული: „ადამიანი ხატებაა ღვთაებისა განა ხორცითა? ადამიანს ხორცის გარდა ერთი სხვა მიჰმადლებია, რომლითაც იგი ადამიანობს ვითკერძო ღვთისაჲ. ის ერთი — სული და გულია, უქცნობლობის ნიჭით

1 აქ არ ვეხებები ამ სიტყვის საკუთრივ სოტეროლოგიურ გაგებას, რომელიც გამოხატავს სიკვდილისაგან ხსნის და, ამგვარად, ამავე მაცოცხლებლობის (ცხოველმყოფელობის) იდეას.

2 პირდაპირი ასოციაცია ქრისტოლოგიურ „უფალ-მაცხოვარ“-თან.

3 დაყოფა ჩემია. — მ. ნ.

და ღონით დალოცვილი. ეგ ღვთაებრივი ნიჭი, როგორც ყოველივე ღვთაებრივი ღრთთა მბრძანებელია და არა ყმა“ [4, ტ. III, გვ. 374]. ადამიანი თავის-უფალი და -მაცხოვარია, რამდენადაც იგი „ხატებაა ღვთაებისა“ და მისი წინსვლა მის ამ ღმერთის-ხატობა — ადამიანობაში სხვა არაფერია, თუ არა პროგრესი სწორედ თავისუფლების გზაზე, რომელიც არის კიდევ გზა შემოქმედებისა (შემოქმედება — თავის-უფლება).

„სახორციელო საზრდოს“ თავი რომ დავანებოთ, „სასულიერო საზრდოს“ წარმოება ზომ უთუოდ გულისხმობს შემოქმედებას, რადგან ამ საზრდოში ლიტერატურის, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის, ხელოვნების... პროდუქცია იგულისხმება. ზოლო რაც შეეხება მაინც და მაინც „სახორციელო საზრდოს“ აქაც აგრეთვე შემოქმედებასთან გვაქვს საქმე, რამდენადაც ამ საზრდოს წარმოებაც დაკავშირებულია სათანადო შემოქმედებითს ძალისხმევასთან, ამ შემთხვევაში ეკონომიკის სარბიელზე. ცხოვრების როგორც შემოქმედების იდეა ილიას პირდაპირ აქვს გამოთქმული უკვე ციტირებულ „ივერიის“ წინასიტყვაობაში — „ში, სადაც იგი წერს: „...ადამიანები განა მარტო მაყურებელნი არიან ცხოვრებისა, არამედ მოქმედნი პირნიცა. ცხოვრება არის თვითონ ამ პირთა ნამოქმედარი და ჭირნახული“ [4, ტ. III, გვ. 259]. ილია გვეუბნება, რომ ადამიანები „მაყურებელნი“ არიან ცხოვრების იმ ფაქტებისა, რომლებიც ადამიანებისევე ნამოქმედარნი არიან წარსულში, ახლა კი მათი ცხოვრების რეალურ ვითარებას შეადგენენ. ზოლო თვითონ შემოქმედება, რომლის ნაყოფიცაა ცხოვრების ეს ფაქტები, ცხოვრების როგორც კულტურული პროცესის შინაარსია. ადამიანი ზრუნავს თავის ცხოვრებაზე, როგორც თავის ადამიანობაზე, რაშიც იგი აზრობს იმ ყოფნას, რომელიც შემოქმედებაა: კულტურული ზრუნვა ცხოვრებაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი ეს „ზრუნვის საგანი“ ცხოვრება მისი მზრუნველი სუბიექტის მიერ გაგებულია, როგორც შემოქმედება. და როდესაც ამბობს ილია, რომ ადამიანი შემოქმედი თავისი ცხოვრებისა, იგი ამ უკანასკნელში გულისხმობს იმ კულტურულ-ზნეობრივად ღირსეულ ყოფნას, ე. ი. ჭეშმარიტ სოფლად-ადამიანობას, რომელიც იმავე შემოქმედებაში მდგომარეობს: ადამიანი „მკეთებელი“-ა თავისი თავისა, ვითარცა შემოქმედი არსების, რამდენადაც სხვა რამის „კეთებას“ ამ შემთხვევაში უბრალოდ აზრიც არ აქვს (ამის თაობაზე იხ. ილიას ნარკვევი „პედაგოგიის საფუძველები“, სადაც ავტორს მოყავს პიოტ დელა მირანდოლას იტყევები, რომლებსაც ილია ფრიალ საგულისხმო შეფასებას აძლევს [4, ტ. IV, გვ. 302]).

ზოლო დავებრუნდეთ ახლა ცხოვრების ვითარცა ადამიანობის (სოფლად-ადამიანობის) იდეას. აქ ერთხელ კიდევ გავხაზავ იმ გარემოებას, რომ სუბიექტად იმ ცხოვრებისა, რომელზეც ლაპარაკობს ილია, იგულისხმება ე რ ი, აი ეს „ეოლექტიური ადამიანი“ („... ადამიანი, ცალკე როგორც კერძო პირი და ერთად — როგორც საზოგადოება“ (III, 259—260), რომელიც არის კიდევაც ერი). ასე რომ, ცხოვრება, რომელიც ერის ცხოვრებაა, ჩვენ უნდა ვიზაროთ, როგორც სწორედ ერის სოფლად-ადამიანობა.

ერთი უთვალსაჩინოესი ნიშანი ადამიანობისა ისაა, რომ იგი პერსონალიზისა და სოციალობის განუყოფელ ერთიანობაში მდგომარეობს: ადამიანობა პერსონალიზობა და სოციალობაა ერთსა და იმავე ღროს, ერთი და იმავე ხარისხით, რამდენადაც თვითონ პერსონალიზობა და სოციალობა გულისხმობენ ერთმანეთს თავის თავში და ადამიანობის იდეაც ამ „ერთიერთობის“ გამოხატუ-

4. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 4



ლება: ადამიანობა პერსონალობაა, რომელიც თავის თავშივე გულისხმობს სოციალობას (ასოციალური პერსონალობა შეუძლებელია), და იგივე ადამიანობა სოციალობაა, რომელიც ასევე გულისხმობს თავის თავში პერსონალობას (იპერსონალური სოციალობა აგრეთვე შეუძლებელია). ერთი სიტყვით, იდეა ადამიანობისა გულისხმობს პერსონალურ და სოციალურ ყოფნას, რომლის ჯანუყოფელი მხარეებიცაა მისი ეს ფორმები, მხარეები — ურთიერთგანმსაზღვრელი და ურთიერთმაფუძნებელი. და აი ისმის კითხვა, თუ კონკრეტულად რა სახითაა შესაძლებელი ადამიანობა, როგორც ასეთი განუყოფლობა პერსონალობისა და სოციალობისა, როდესაც ერთიცა და მეორეც ნათლადაა გამოსახული თავის ბუნებრივობასა და ორგანულობაში? რამდენადაც იღის მხედველობაში აქვს ე რ ის ცხოვრება — ადამიანობა, გასაგებია, რომ ეს ადამიანობა უნდა იყოს ეროვნული, ე. ი. გარკვეული კულტურულ-ისტორიული ვინაობის სახისა. ადამიანობა, როგორც ჭეშმარიტი პერსონალობა (და ამდენად — სოციალობაც), შეიძლება იყოს მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული, იგულისხმება რა, თავის მხრივ, რომ კულტურა (და ისტორია, მისგან განუყოფელი) წარმოუდგენელია პერსონალობის გარეშე: „უპიროვნო კულტურა“ (და მისი შესატყვისი „ისტორია“-ც) აშკარა ნონსენსია. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანობაში, რომლის სუბიექტიც ე რ ი ა, ამ უკანასკნელის პიროვნება იგულისხმება, ხოლო ეს პიროვნება სხვა არაფერია, თუ არა ე რ ო ვ ნ ე ბ ა, რომელიც ქართველი ერის შემთხვევაში არის ქ ა რ თ ვ ე ლ ო ბ ა, ისევე როგორც, ვთქვათ, ინგლისელი ერის შემთხვევაში — ინგლისელობა და ა. შ. ამგვარად ქართველობა ჩვენი, როგორც ერის, ის კულტურულ-ისტორიული ვინაობაა (პერსონალობა) რომელიც ამავე დროს და სწორედ ამდენად ჩვენი სოციალობაცაა (ამ აზრით — ჩვენი საზოგადოება). „ქართველობა“ გარკვეული სოციალობის (და, შესაბამისად, პერსონალობის, იმავე პიროვნების) აღმნიშვნელი სახელია. მასში იგულისხმება ერის პიროვნების გამომხატველი სოციალობა, რომელიც თავის რეალობაში გვეძლევა, როგორც კულტურულ-ისტორიული ყოფიერება (ცხოვრება), ამ უკანასკნელის პერსონალური (ეროვნულის აზრით) სისტემა. ქართულ ისტორიულ აზროვნებაში შემუშავებული ცნება „ქართველობისა“ (ისევე როგორც „ოსმალობისა“, „ყიზილბაშობისა“... — ვითარცა ქართველობისადმი კულტურულ-პოლიტიკურად „ობოზიციურ“ ყოფიერებათა) ამ სახელის ქვეშ გულისხმობს პერსონალურად გარკვეული ტიპის სოციალობას, როგორც კულტურულ-ისტორიულ სისტემას ეროვნული ყოფიერებისა, ერის პიროვნული ცხოვრებისა. „ქართველობა“, ისევე როგორც სხვა მისდაგვარი სახელი, გარკვეულ ყოფიერებას აღნიშნავს, იგულისხმება რა მასში, ვითარცა მაინც და მაინც ყოფიერების აღმნიშვნელში, სოფლად-ქ ა რ თ ვ ე ლ ო ბ ა, ე. ი. ეროვნულ-პერსონალურად განსაზღვრული სოფლად-ადამიანობა გარკვეული ერისა. ცხოვრება, რომლის სუბიექტიც ქართველი ე რ ი ა, ვითარცა ამ უკანასკნელის სოფლად-ადამიანობა — ერის ის სოფლად-პიროვნებაა, რომელიც სოფლად-ქართველობის, ასეთი სოფლად-საზოგადოება — პიროვნების, სახით წარმოგვიდგება⁴. და, მართლაც „ქართველობა“-ში გამოითქმის არა მარტო პი-

⁴ „ერი ცხოვრობს“ ნიშნავს, რომ ერი სოფლად — ადამიანობს, რაც თავის მხრივ ნიშნავს იმას, რომ ერი სოფლად პიროვნებას, ანუ, თუკი ეს ერი ქართველია, სოფლად — ქართველობს (ქართველობა — ადამიანობა, როგორც გარკვეული პიროვნება). გასაგებია, რომ ქართველი ერისათვის მისი საადამიანო სოფელი საქართველოა, ე. ი. ქვეყანა, რომელიც ისაზ-

როვნების იდეა (რომლის თანახმადაც თითოეული ჩვენგანი იცავს „თავის (პირად!) ქართველობას“ როგორც საკუთარ პიროვნებას), არამედ იდეა საზოგადოებისაც: „ქართველობა“ გარკვეული საზოგადოების, რომელიც, ვითარცა ერი, გარკვეული პიროვნებაა, აღმნიშვნელი სახელიცაა.

ბოლოსავე ამბობდნენ წარსული ისტორიული ძნელბედობის ხანაში, ამა და იმ ადგილას „ქართველობა მოიშალა“-ო, ცხადია, ამ თქმაში იგულისხმებოდა ერთსა და იმავე დროს მოშლა ქართველობისა როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერებისაც და ვინაობისაც (ამ სიტყვათა საკუთრივი მნიშვნელობით), რამდენადაც ქართველობის ცნება სხვა არა იყო რა (და არის), თუ არა ცნება ვინაობა — ყოფიერებისა (გინა ყოფიერება — ვინაობისა). ანუ ამ ცნებაში იგულისხმება ერთნაირი ცხოვრების როგორც ერის პიროვნების იდეა (მე, ადამიანი, ვცხოვრობ, ე. ი. ვპიროვნებ: ჩემი ცხოვრება ჩემი პიროვნებაა, პიროვნების სწორედ როგორც სოფლად-მეობის, ასეთი პიროვნული გამომეტყველების მქონე მე-ყოფიერების, გაგებით). ამ იდეის თანახმად, ერის ეკონომიკური ცხოვრება („მაღალსულიერ“ სფეროებს თავი რომ დაეანებოთ) უნდა განვიხილოთ, როგორც მისი ეკონომიკური სოფლად-ადამიანობა, მისი ისტორიული პიროვნება, რომელიც ქართველი ერის შემთხვევაში ქართველობაა, სოფლად-ქართველობა (აქედან — ჩვენი ეკონომიკის როგორც ჩვენი აი ამ სოფლად-ქართველობის გარკვეული დარგის გაგებაც...). ასევე განიხილება დანარჩენი ცხოვრებაც თავის თითოეულ დარგობრივ ფორმაციაში. ჭეშმარიტად კულტურული სურათი ერის, ვთქვათ, იმავე ეკონომიკური ცხოვრებისა, ისაა, რაც გვიჩვენებს ამ ერს, როგორც ეკონომიკურად ადამიანს, წარმოგვისახავს რა თვითონ ამ ცხოვრებას, ვითარცა ამ ადამიანის ცხოვრება — პიროვნებას. „ჩვეულებრივი“ გამოკვლევა ამ სფეროში, ეკონომისტ-ისტორიკოსის ხელიდან გამოსული, ერის ეკონომიკური ცხოვრების, ასე ვთქვათ, „ანატომია“-ზე გვაძლევს წარმოდგენას, მამინ როდესაც ზემოხსენებული სურათი ამავე ცხოვრების კულტურულ-კაცობრივ ფიზიონომიას გვიხატავს, ამ შემთხვევაში, კერძოდ, ეკონომიკურს. ილია ჭავჭავაძის ნაწერები ჩვენი ერის ეკონომიკური ცხოვრების საკითხებზე სწორედ ქართველობის, ასეთი კულტურულ-ისტორიული ყოფიერების (რომელიც, ვიმეორებ, ერის ცხოვრება — პიროვნებაა), ეკონომიკურ საკითხებს განიხილავენ. ასე რომ, რაკი ვითხვა ეხება იმას, თუ რა კომპეტენციის საფუძველზე იძენენ ილიას ნაწერები, ვთქვათ. ეკონომიკურ თემაზე, იმ ავტორიტეტს, რომელიც მათ უთუოდ აქვთ. ჩვენ შეგვიძლია ეუბასუხოთ: იმ კომპეტენციის საფუძველზე, რომელიც ილიას აქვს, როგორც ქართველობის, ასეთი კულტურულ-ისტორიული სისტემის, მოაზრეს. ცხადია, აქ ლაპარაკია იმ სისტემაზე, რომელშიც ერის ზემოხსენებული ყოფიერება — პიროვნება იგულისხმება, ყოფიერება — პიროვნება როგორც სისტემა (ვიმეორებ: კულტურულ-ისტორიული).

სწორედ ამ კონტექსტში უნდა ვიპოვოთ ილიას საპროგრამო განცხადება 1881 წლის მაისის „შინაურ მიმოხილვა“-ში, სადაც „ბრძოლის (—ზრუნვის) საგნად“ ავტორი ასახელებს ჩვენს ვინაობას, მისი, ქართული პოლიტიკის ტრადიციული ფორმულის თანახმად, „გამოხსნა-აღდგენის“ გაგებით. რა იგულისხმება ამ „ჩვენს დაცემულ ვინაობა“-ში? — ცხადია, ქართველობა, ეს ჩვენი,

დღეობა, როგორც ჩვენი სა-ქართველო, ამ სახით სა-ადამიანო (ასეთი კულტურული ფაქტორის მქონე), მიწა-წყალი.

თითოეულისა ცალკე და ყველასი ერთად, კულტურულ-ისტორიული პიროვნება. ამჟამად, რომ სხენებული ვინაობის აღდგენაში ილია გულისხმობს ჩვენი სოფლად-ქართველობის, ვითარცა ჩვენი კულტურულ-ისტორიული პიროვნება — ყოფიერების, აღორძინებას. „კაცურ-კაცად იცხოვროს“, ასეთი თქმა ილიასი, ნიშნავს: კაცურ-კაცად იყოს — სოფლად, ასე სოფლად-უფოს. ხოლო ასეთი ყოფნა — ცხოვრების, მხოლოდ ამ სახით ღირსეულისა და ღირებულისა (როდესაც „ამ ქვეყნად ყოფნა“, ე. ი. სიცოცხლე როგორც ყოფიერება, რაცა კიდევ ცხოვრება, მართლაც „ღირს“), თავი-და-თავი, თავი — მიზეზიცა და თავი — მიზანიც, ჩვენს შემთხვევაში ქართველობაა, ანუ ქართველად (ამ ჩვენთვის კულტურულად ერთადერთი სახით შესაძლებელ „კაცურ-კაცად“) ყოფნა — ცხოვრება, ჩვენი ასეთი სოფლად-პიროვნება. ანალოგიური უპიზოდი გვაქვს „წერილებ-შიც ქართულ ლიტერატურაზე“, სადაც, ახასიათებს რა XIX საუკუნის 60-იან წლებში გამართულ ე. წ. „თაობათა ბრძოლას“, ილია აღნიშნავს, რომ ეს უცხო ნიადაგიდან გადმონერგილი ბრძოლა გვიქმნიდა საფრთხეს, „ჩვენ ჩვენი ალარ დაგვტყობოდა“ [4, ტ. III, გვ. 202]. რას ნიშნავს ეს „ჩვენობა“? — იმავე ვინაობას, რომელიც ამ სიტყვის („ჩვენობა“) კონტექსტში ირკვევა, როგორც პერსონალობა და სოციალობა ერთსა და იმავე დროს. ეს „ჩვენობა“ ქართველობის, რამდენადაც ილიასთან სწორედ ამ ვინაობაზეა ლაპარაკი, ზემოხსენებულ ორსავე ასპექტს გამოჰხაზავს, გვაძლევს რა ცხად სიტყვიერ გამოხატულებას ქართველობის (ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ეროვნული „-ობის“) ვითარცა იმ ყოფიერების იდეას, რომელშიც იგულისხმება ეროვნება, ანუ ჩვენი, როგორც ერის, და თვითივე ჩვენ-განის როგორც ერისა-განის, კულტურულ-ისტორიული პიროვნება, ვითარცა ზემოთ უკვე არა ერთგზის აღნიშნული პერსონალობა — სოციალობა. ქართველობის ვითარცა ჩვენობის გაგება ქართველობის როგორც იმ კოლექტიური პიროვნების იდეას გამოხატავს, რომელიც პიროვნებაა არა მარტო ჩვენ-საზოგადოებისა, არამედ თითოეული ჩვენგანისაც, ვითარცა ინდივიდ მე-პიროვნებასა. სწორედ ჩვენობის, როგორც ცალკე ჩვენ-განის შინაპიროვნების, გამოხატულებაა ისეთი ღრმა პიროვნული კითხვა, როგორიცაა: რანი ვიყავით (ჩვენი!) ასი წლის წინათ? და რანი ვიქნებით (ჩვენი!) ასი წლის შემდეგ? რა თქმა უნდა, პირადად მე არც ასი წლის წინათ ვყოფილვარ და არც ასი წლის შემდეგ ვიქნები, მაგრამ ჩვენ და ამ კოლექტიური პიროვნების სახით მეც, კიდევ ვყოფილვარ და კიდევ ვიქნები. ეს „ჩვენი“ ჩემი ტრანსისტორიული პიროვნების აღმნიშვნელია და იგი გულისხმობს ჩემს ყოფნას არა მარტო ჩემი თანამედროვეების, არამედ ჩემ შორეულ წინაპართა და შორეულ შთამომავალთა შორისაც, მათს — წინაპართა, თანამედროვეთა, შთამომავალთა — ერთიან ტრანსისტორიულ საზოგადოებაში. სწორედ ამ საყოველთაო და სათვითიველო ჩვენ-პიროვნების ცნობიერება განსაზღვრავს იმ ვითარებას, როდესაც „ყველაში თითო... არის და თითოში — ყველა“ [4, ტ. III, გვ. 76] და როცა „აღამიანი გრძნობს, რომ იგი შვილია გუშინდელისა, მოჭირანახულეა დღევანდელისა და დამბადებელია ხვალისა. წარსული, აწმყო და მომავალი — ერთ რთულ, დაურღვეველ ჯაჭვად მიაჩნია და იმ ჯაჭვში თავისი-თავი რგოლად, წინასა და უკანახედ მტკიცედ გადაბმულად“ [4, ტ. V, გვ. 151]. ამგვარად, ქართველობა, ვითარცა ჩვენი, ყველასი ერთად და თითოეულისა ცალკე, ჩვენობა, ჩვენი არა მარტო აქტუალური სოციალობაა, არამედ სოციალობა — ტრანსისტორიულიც, არის რა ეს მთელი სოციალობა ჩვენი ასეთივე (კერძოდ, ტრანსისტორიული) პერსონალობა,

რომელსაც ეს სოციალობა შეადგენს და რომელიც ამ სოციალობაში მდგომარეობს. ქართველობა, ისევე როგორც, ვთქვათ, ინგლისელობა, გინ ძველთუძველესი შემეობა, ასეთი კულტურულ-ისტორიული სისტემა პიროვნება — ყოფიერებაა, ყოფიერება — სოციალობა. რამდენი ერიცაა, იმდენივე ისტორიაა, რომელთაგან თვითელი არის ისტორია ერთი გარკვეული ერისა, ვითარცა ერთი გარკვეული სისტემის, თვითონ ამ ერად გასხეულებულის (როგორც, მაგალითად, ქართველი ერა — ქართველობის, ვითარცა გარკვეული კულტურულ-ისტორიული ყოფიერების, მასხეულებელი ერთი განუკვეთელი გვამი, რის საფუძველზე გვაქვს კიდევ „ქართველობა“, როგორც სახელი თვითონ ერისა). ასე რომ, ერის ისტორია (ხოლო სხვა ისტორია, ვიმეორებ, არც არსებობს კონკრეტულად) არის ისტორია იმ კულტურულ-ისტორიული სისტემისა, რომელსაც თვითონ ეს ერი წარმოადგენს, ვითარცა არსა — სათანადო ყოფნას, და რომელიც წარმოებს თავად, როგორც თვითონ ეს ისტორია.

ზემოთ ითქვა, რომ „ქართველობა“-ში ასევე თვით საზოგადოება იგულისხმება, როგორც გარკვეული ორგანიზმი, რომელიც წარმოდგენილ იქნა, ვითარცა კოლექტიური პიროვნება, ამ უკანასკნელის როგორც აგრეთვე ორგანიზმის (გვამის) გაგებით. ხოლო საზოგადოების და პიროვნების ჩვეულებრივი დაპირისპირებისას „პიროვნება“ ნიშნავს ინდივიდს, პიროვნების, როგორც ასეთი ყოფნის, მასხეულებელს, ანუ იგი, ამ შემთხვევაშიც, ხსენებული ინდივიდის სახით, გარკვეულ გვამს გულისხმობს. მაგრამ ქართველობაში ჩვენ ვაზრობთ სწორედ საზოგადოებას და მხოლოდ იმ პიროვნებას, რომელიც თვითონ ეს საზოგადოებაა, როგორც კოლექტიური პიროვნება, პიროვნება — საზოგადოება, არ აღვნიშნავთ რა ამ სახელით („ქართველობა“) ერთ რომელიმე ინდივიდ პიროვნებას, ცალკე კაცს, რამდენადაც „ქართველობა“ ამ შემთხვევაში ე. წ. კრებითი სახელია. მეორე მხრივ კი, ამავე „ქართველობა“-ში იგულისხმება ზემოსხენებული ორგანიზმ საზოგადოების შინაგანი პიროვნება — საზოგადოება, რომელიც გვეაზრება აგრეთვე, როგორც ინდივიდ პიროვნების ასეთივე შინაგანი პიროვნება. ვსავგებია, რომ ქართველობა, როგორც ის შინაგანი პიროვნება, რომელიც საზოგადოება არის (იგივე სოციალობა), გვამობრივ სწორედ საზოგადოებაში წარმოგვიდგება „პირადად“. რომელიც ატარებს კიდევ თავისი ამ შინაგანი პიროვნების, ე. ი. საზოგადოების, სახელს. ხოლო ცალკეულ პიროვნებას, როგორც სწორედ პიროვნებას, ეგვევი პიროვნება — საზოგადოება ახასიათებს, ვითარცა მისი შინაგანი პიროვნება, იმდენად, რამდენადაც ეს ინდივიდი პიროვნება მართლაც პიროვნებაა, როგორც ასეთი — საზოგადოების, ვითარცა პიროვნების, შემადგენელი და

5 ამ აზრით ინდივიდურ — მონადური, ატომურ — მონადური, ხოლო რამდენადაც თვით ეს ყოფიერება წარმოებს როგორც ისტორია და კულტურა, მისი მასხეულებელი ერა წარმოგვიდგება კიდევ, შესაბამისად, ვითარცა ისტორიისა და კულტურის (რომელიც შინაგანია ისტორიისა, როგორც: სოფლის გაგება-აგება — შინაარსი საკუთრივ სოფლად-გებას), მაპიპოსტასირებელ-მაპერსონიფიკირებელი გვამი. ხოლო ვლავარაკობ რა მინც და მინც ამ ყოფიერების ისტორიაზე, ამ უკანასკნელში ვგულისხმობ ხსენებული ყოფიერების სიუფერსა, რომელიც შეადგენს კიდევ თვითონ ამ ყოფიერებას, როგორც ისტორიის.

6 ცხადია, მე, როგორც ინდივიდა პიროვნება, არ ვიწოდები „ქართველობად“, თუმცა ითქმის, რომ ქართველობა ჩემი, როგორც ინდივიდის, პიროვნებაა, რომელიც ამ შემთხვევაში ჩემი შინაგანი პიროვნება — სოციალობაა, ამ აზრით ჩემი შინაგანი საზოგადოება (ე. ი. სიტყვა „საზოგადოების“, როგორც ე. წ. აბსტრაქტული სახელის, რაიმე თვისების და, საერთოდ, შინაგანი ბუნებისა თუ არსების აღმნიშვნელის, გაგებით).

წარმომადგენელი. საქმე ისაა, რომ პიროვნება მხოლოდ პიროვნებას ეპიროვნება, მხოლოდ პიროვნების მიმართ პიროვნებს (ანუ რამდენადაც ამ პიროვნებაში სწორედ ადამიანი იგულისხმება, თავის იდეაში განსაზღვრადი, როგორც ის კაცი, რომელიც პიროვნებაა, ვიტყვი: ადამიანი მხოლოდ ადამიანს ეადამიანება, მხოლოდ ადამიანის მიმართ ადამიანობს...). ხოლო ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც პიროვნებანი, როგორც იტყვიან, „ერთმანეთის საზოგადოებაში“ იმოფებიან, ამგვარად ერთ საზოგადოებას ქმნიან, არის რა თვით იგი ურთიერთპიროვნება ამ პიროვნებათა, ამათი მაპიროვნებელი, ამათი — საზოგადოება: საზოგადოება პიროვნებათა საზოგადოებაა, როგორც ამ პიროვნებათა მათს პიროვნებაში მდგენი ურთიერთპიროვნება. არა „ეპიროვნებ“, არამედ „ეპიროვნებთ“, რამდენადაც თუ შემოიღო ვიპიროვნო მხოლოდ სხვა პიროვნების მიმართ, რაც თავის მხრივ მოითხოვს, რათა იგი პიროვნებაც ასევე ჩემ მიმართ პიროვნებდეს: თითოეული პიროვნების პიროვნება-ში სწორედ ეს ურთიერთპიროვნება იგულისხმება, რომელიც არის კიდევ ამ ურთიერთპიროვნე პიროვნებათა იგი ერთობლივი პიროვნება — საზოგადოება, მათი მაპიროვნებელი. საზოგადოება პიროვნებათა ურთიერთპიროვნებაა, ამ პიროვნებათა, როგორც ვთქვი, მაპიროვნებელი, არის რა იგი ამგვარად კოლექტიური პიროვნება, ინდივიდუური პიროვნების სოციალურად მათუქმებელი. ჩვენი ურთიერთპიროვნება ჩვენი საზოგადოებაა (ურთიერთეპიროვნებთ, ანუ — ესაზოგადოებთ), რომელიც ჩვენ ი, ყველასი ერთად, პიროვნებაა, თითოეული ჩვენ-განის საკუთარ პიროვნებაში მაპიროვნებელი.. თქმულის „მორალი“ ისაა, რომ არავითარი „წინააღმდეგობა“ არ არსებობს პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, რამდენადაც საზოგადოება სხვა არაფერია, თუ არა ინდივიდუური პიროვნების (როგორშიაც გულისხმობენ ხოლმე პიროვნებას საკუთრივი გაგებით) მათუქმებელი კოლექტიური (სოციალური) პიროვნება, რომელსაც ეს ინდივიდუური პიროვნებანი შეადგენენ და წარმომადგენენ; რომ გარეშე ამ სოციალური პიროვნებისა, როგორიცაა ჩვენს შემთხვევაში ქართველობა, შეუძლებელია ინდივიდუალური პიროვნება, რამდენადაც ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა ინდივიდის საზოგადოება, რომელიც ინდივიდ პიროვნების სხვა პიროვნებათადმი მის (ამ ინდივიდის) მაპიროვნებელ პიროვნებაში მდგომარეობს; და რომ ინდივიდი მხოლოდ როგორც ჩვენ-განი არის შესაძლებელი, ვითარცა პიროვნება, რამდენადაც პიროვნების ზემოხსენებული პიროვნება (ურთიერთპიროვნება) სწორედ ჩვენ-შორის წარმოებს, როგორც თითოეული მოპიროვნე ინდივიდის ჩვენ-განად მოქმედი.

რაც შეეხება თვითონ საზოგადოებას, როგორც ორგანიზმს, იგი წარმოგვიდგება ვითარცა პიროვნებათა საზოგადოება, რომელშიც პიროვნებათა-შორისი კავშირი იგულისხმება. ხოლო ეს კავშირი სხვა არა არის რა, თუ არა ის ურთიერთობა პიროვნებათა შორის, რომელიც ზემოთ როგორც ამ პიროვნებათა მსაზოგადოებელ-მაპიროვნებელი ურთიერთპიროვნება დავახასიათე, საიდანაც თავისთავად ირკვევა სურათი საზოგადოებისა (ორგანიზმად წარმოდგენილის), ვითარცა ურთიერთობისა, რომელიც ურთიერთპიროვნებაა, ასეთი პიროვნება — ყოფიერება. და ილია ჭავჭავაძის ზრუნვაც ჩვენს ცხოვ-

7 ამგვარად, კაცის გადაამიანება ჩვენ შეგვიძლია ვიპიროვნოთ, როგორც: კაცის ვითარცა პიროვნების შექმნა, მისი ამ აზრით გაპიროვნება.

რებაზე, ჩვენს, როგორც ერის, ყოფიერებაზე, შესაბამისად წარმოგვიდგება, როგორც ზრუნვა ერის ამ ყოფიერება — პიროვნებაზე, რომელიც არის კიდევ ერის (და თვითული ჩვენგანის, ვითარცა ერისაგანის) საზოგადოება⁸. მეტად, რამდენადაც თვითონ „ერის“ ქვეშ ჩვენ ვაზრობთ საზოგადოებას, ზემოთქმულის კონტექსტში სათანადო ზრუნვაც, ერზე მიმართული, გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც ზრუნვა იმ ყოფიერებაზე, რომელიც საზოგადოების სახით თვით ერის იდეის შინაარსად იგულისხმება. ქართველობა გარკვეული ერის პიროვნება — საზოგადოებაა, ფაქტობრივ რეალიზებადი როგორც ამ ერის შვილთა (ვითარცა ერის, რომელსაც „ერთი სული, ერთი გული აქვთ, ხოლო ხორცი იმდენი, რამდენიც ცალკე ადამიანია“ [4, ტ. III, გვ. 375], აი ამ ემპირიულ „ხორცთა“ და ამით შესატყვის ინდივიდუალურ „სულთა“) პიროვნება — საზოგადოება. ელპარაკობთ რა ერზე როგორც საზოგადოებაზე, კონკრეტულად იგულისხმება, რომ ესაა ჩვენი ვითარცა ერის-შვილთა საზოგადოებაც, რომელთაც ერთმანეთთან გვაკავშირებს სათანადო ძმობა — ნათესაობა იმავე ქართველობის (რამდენადაც ქართველობაზე აქ საუბარია) სახით. საზოგადოების როგორც ძმობის გაგება ერთი დამახასიათებელ ნიშანთაგანია ილია ჭავჭავაძის აზროვნებისა, რის მაგალითადაც შეიძლება დავასახელოთ თუნდაც „ზოგიერთი რამ“. სხვათა შორის, ძმობის (რაცაა, მაგალითად, ქართველობა) იდეაზეა დამყარებული ის განსაზღვრაც ერის ცნებისა, რომელიც მოცემულია ილიას წერბრში „ოსმალის საქართველო“... ამგვარად გვაქვს ქართველობის როგორც გარკვეული ერის-შვილობის (ნათესაობის) იდეა, რომელიც თვითონ ერის-შვილთა შორის ხორციელდება, ვითარცა ძმობა და რომელიც ცხადყოფს, ამ სახით, სიყვარულის როგორც სხეულებული ყოფიერება — პიროვნების პრინციპის იდეას. მართლაც, რა შეიძლება ედოს საფუძვლად საზოგადოებას, როგორც ერთი ერის-შვილობის გამომხატველ ძმობას, თუ არა სიყვარული? ეს მეტად მნიშვნელოვანი და ვრცლად სალაპარაკო თემაა, რომელსაც აქ, ცხადია, ჯეროვნად ვერ შეეხებით, მაგრამ ერთ გარემოებაზე ამ იდეასთან დაკავშირებით, მინც შეჭერდები.

ეფრემ მცირეს იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ თარგმანში ნახმარი აქვს სიტყვა „შემოყვებისა“ „შეერთების“ მნიშვნელობით (ასეა განმარტებული ეს სიტყვა ამ ნაშრომის გამოცემისადმი დართულ ლექსიკონშიც [2, გვ. 284]). როგორც ჩანს, სხეულებული სიტყვა ეფრემ მცირის შემოქმედების ნაყოფია, რომელშიც გამოხატულია შეერთების, როგორც არსთა შექმნა-შედგენის წესის, საგულისხმო გაგება. ამ გაგების თანახმად ყოველგვარი არსი, აღმოცენ-

⁸ კარგად მესმის, რომ პიროვნებისა და საზოგადოების ეს ორმაგი გაგება (როგორც ორგანიზმისა, ინდივიდისა თუ კოლექტივის სახით, და, მეორე მხრივ, როგორც ყოფიერებისა) სიტყვათმხარებაში გარკვეულ უხერხულობასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ მგონია, რომ ასეთი გაგება თვითონ საგნის ბუნებას შეესაბამება და თანაც, რაც შეეხება თვით ამ სიტყვებს, კონტექსტიდან გასაგება იქნება, თუ რა მნიშვნელობით არის მოყვანილი რომელიმე მათგანი ამ შემთხვევაში.

⁹ ამით სახელობრ იმის თქმა მსურს, რომ საკუთრივ ერი, როგორც ასეთი, საზოგადოების სუბიექტია, რომლის მოვლენანი (ვინა წარმონაქმნი, აი ამ აზრით „შვილი“) ვართ ჩვენ, როგორც ინდივიდები, ვისშიც თვით ერი ლაპარაკობს, ვითარცა იმ ცხოვრების, რომლის მოქმედნი პირნიც ვართ, სუბსტანციური პირი, სწორედ ამ გაგებით სუბიექტი. ანუ ჩვენში ლაპარაკობს ერი როგორც ერთობა-ერთგულთა საზოგადოება, არის რა ეს ერთი პირი თვითონ ერი.

ბული გარკვეული ელემენტების შეერთების გზით, არის ნაყოფი ერთგვარი მეტაფიზიკური სიყვარულისა, რომლის საფუძველზეც წარმოებს კიდევ ეს შეერთება ვითარცა სწორედ „შემოყვსება“. აქ თითქოს ემპედოკლესებური იდეის ანალოგია უნდა გვეჩინდეს, ამ შემთხვევაში ტერმინოლოგიურად გაფორმებული. სავსებით ბუნებრივი იქნება, თუკი ამ ტერმინიდან გამოვიყვანთ ტერმინ „მოყვსობას“, როგორც ერთობის აღმნიშვნელსა და მისი ვითარცა სიყვარულის (ამ ერთობაში მონაწილე ელემენტ არსთა შორის) განმმარტებელს (სხვათა შორის, ქრისტიანულ მწერლობაში „ერთობა“, ცხადია კაცთაშორისი (და ჩვენც ხომ სწორედ ეს გვანტერესებს აქ), ასევე როგორც სიყვარულია გაგებულ და, შესაძლოა, ფერემის შემონაქმედი ტერმინი ამ ვითარების შემოქმედებითი ასახვა იყოს). რამდენადაც ეს „ერთობა“ — „მოყვსობა“ ჩვენ გვანტერესებს კაცობრივ დამოკიდებულებათა კონტექსტში, გასაგებია, რომ მათში სახელდობრ ნაგულისხმევი იქნება იდეა საზოგადოებისა ვითარცა ძმობის (ზემოხსენებული ქრისტიანული „ერთობა“ სწორედ ამ ძმობას გულისხმობს თავის თავში და ადამიანთა კორპორაცია, დამყარებული ისეთ ერთობაზე. შესაბამისად ტერმინ „ძმობით“ აღინიშნება კიდევ)¹⁰. ხოლო საქმე ისაა, რომ თვით სიტყვა „საზოგადოება“—ც ამავე ერთობის იდეას გამოხატავს.

(გაგრძელება იქნება)

ლიტერატურა

- 1 ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1975.
- 2 დამასკელი იოანე, დიალექტიკა. თბილისი, 1976.
- 3 ქართლის ცხოვრება. ტ. I, თბილისი, 1955.
- 4 ჭავჭავაძე ილია, თხზულებათა სრული კრებული. თბილისი, 1951—61.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

¹⁰ სოციალიზმის როგორც ძმობის (საზოგადოება—ძმობა) იდეის მეტად საგულისხმო გამოხატულებაა ქართული სასულიერო ლიტერატურაში „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“.

В. В. КОРТАВА

ОПЫТ ИЗЛОЖЕНИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

«Разве не странно..., что одна и та же эпоха порождает людей, стоящих на таких разных ступенях развития, как автор книги «Моя борьба» и автор книги «Неудовлетворенность культурой?»»

Лион Фейхтвангер [2, с. 455].

Мы считаем, что взгляд о коррелятивности морали и культуры уже в достаточной степени обоснован нами (см. Известия АН ГССР, 4, 1982, статья «К вопросу о духовном становлении человека в эпоху научно-технической революции»). Нам кажется, что из определения культуры, данного создателем психоанализа З. Фрейдом, также следует эта коррелятивность. Вот это определение: под человеческой культурой, пишет Фрейд, «...я разумею все то, чем человеческая жизнь вышшеается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных» [4, с. 135], но существеннейшим отличием жизни человека от жизни животных является опосредованность удовлетворения биологических импульсов. А это опосредование, ее формы регулируются моралью, которая выступает, таким образом, коррелятом культуры вообще.

Но прежде чем постараться изложить фрейдовскую концепцию культуры, необходимо рассмотреть концепты, образующие понятийный аппарат психоанализа. Всех понятий, естественно, мы рассмотреть не сможем, это заняло бы слишком много места и времени и не входит в нашу непосредственную задачу, но такие понятия, как невроз, либидо, толкование симптомов и сновидений, чувство вины и др. нам придется рассмотреть с целью более ясного понимания психоаналитической концепции возникновения культуры.

К числу наиболее распространенных психоневрозов принадлежит невроз навязчивых состояний (или невроз принуждения, как иногда называл эту болезнь Фрейд). «Основным симптомом заболевания являются навязчивые состояния. Это образы, мысли, страхи или действия, произвольно вторгающиеся в сознание, необоснованность которых больные понимают, с которыми они борются, но преодолеть их не могут» [1, с. 61]. Проявления невроза навязчивости крайне разнообразны. Здесь и навязчивое мытье рук, и страх заболеть какой-либо опасной для жизни болезнью, и страх произвольно произнести нецензурные слова в обществе людей, навязчивая проверка и перепроверка электроприборов, водопровода и газа перед выходом из дома или перед сном, навязчивые сомнения в правильности произведенных действий (например, правильность подсчета чисел), страх закрытых

или открытых пространств, страх перед определенными видами животных (собаки, мыши, тараканы, лошади, змея), перед определенными местностями, страх забывания, навязчивое прочтение реклам и всяких ненужных вывесок — словом, множество помех нормальному и бесперебойному течению психических процессов. Следует подчеркнуть один момент: хотя необоснованность и бесполезность (а часто и прямой вред) навязчивых состояний понимаются людьми, которые подвержены им, но все же доводы разума не в силах уничтожить их; часто на смену одной навязчивости приходит другая, и нужного эффекта не достигается.

Следует упомянуть еще о двух видах невроза: истерическом и неврастении. Первый характеризуется припадками смеха или плача, отнятием членов без органического их повреждения, общим понижением психических функций ввиду сосредоточенности на определенных болезненных переживаниях. Неврастения же характеризуется понижением самочувствия, потерей работоспособности, раздражительностью, потерей аппетита и другими симптомами. Все эти три вида неврозов Фрейд объединяет в понятие неврозов перенесения ввиду особой роли врача-психоаналитика при лечении этих болезней, которым в той или иной степени выражения подвержено значительное количество людей.

Для неврозов перенесения характерно критическое отношение к симптомам заболевания. Но «иногда критическое отношение на высоте переживания может временно утрачиваться больными (например, навязчивый страх заболеть сифилисом может временно перейти у больного в уверенность в том, что он болен сифилисом), и тогда навязчивое переживание переходит чаще всего в сверхценную, реже в бредовую идею» [1, с. 61]. В тех случаях, когда сверхценная идея или бред становятся хроническими, невроз перенесения переходит, по терминологии Фрейда, в нарцисстический невроз или, по терминологии обычной психиатрии, в психоз.

К сказанному следует присовокупить, что симптомов в неврозах, как правило, множество. И они ведут часто к тяжелым ограничениям в жизни больного. Например, страх открытых пространств вынуждает человека не выходить на улицу; боязнь насмешек ведет к значительным ограничениям в общении с людьми; неуверенность в правильности произведенных действий делает невозможным ряд профессий и т. д.

Фрейд начал свою карьеру практикующего врача-психиатра с невротических заболеваний. Гипноз, который он применял вначале под влиянием Бернхейма, не привел к желаемым результатам, так как он приводил к исчезновению симптомов на короткий срок, по истечении которого они снова возвращались. Случай с одной истерической больной навел его и Брейера на мысль, что в возникновении симптомов важную роль играет уже пережитое травматическое впечатление. С воспоминанием этого переживания состояние больной улучшилось. Однако Фрейд пошел дальше.

Уже после разрыва с Брейером он обнаружил, что за травматическим переживанием кроется другое, более раннее происхождение. Так цепь свободных ассоциаций приводила к забытым впечатлениям детства. Выяснилось, что в основе невротических симптомов лежат события раннего детства, забытые индивидом.

Фрейд занялся изучением того периода детства, следы которого, как правило, не сохраняются в сознательной памяти (приблизительно период до 5-ти лет). Но поскольку свободные ассоциации больных неизбежно упирались в эти годы, то Фрейд и ввел понятие бессознатель-

ной психической жизни, которая во всем подобна сознательной, не имея, однако, свойства осознанности.

Фрейд приступил к изучению детства с двух сторон: с одной стороны, это те забытые переживания, которые удавалось сделать осознанными у невротиков, а с другой — прямое наблюдение над детьми. Предпринятое им исследование диктовало введение понятия либидо, т. е. половой энергии, точнее, полового голода, действие которого проявляется с первых же дней существования человека. Первые проявления констатируемой таким образом сексуальности относятся к сосанию материнской груди (оральная фаза детской сексуальности). Лишение этого источника удовольствия, сопряженного с принятием пищи, оставляет глубокий след в бессознательной психической жизни индивида. Следующая за оральной фазой сексуальности — фаза анальносадистическая, связанная с процессами выделения. Как обнаруживают самые элементарные наблюдения, ребенок вовсе не испытывает отвращения к продуктам выделения, а рассматривает их как ценную субстанцию, и стремится удовлетворять потребность в дефекации не по увещанию взрослых, а тогда, когда это чревато наслаждением, в сексуальной природе которого нельзя сомневаться. С анальной фазой сексуальной конституции связаны также деструктивные наклонности ребенка, стремление разбивать предметы, терзать живые существа и причинять боль. Далее следует фаза уретральная, когда сексуальный интерес ребенка перемещается к собственным половым органам. Известно, какого труда стоит отучить ребенка «играть» своим членом. В этой «игре», несомненно сексуально окрашенной, ребенок находит наслаждение, служащее прообразом позднейшего самоудовлетворения.

Легко заметить, что в детской сексуальности, как ее описал Фрейд, которая, вообще говоря, не лишена объекта, средством наслаждения является собственное тело. Индивид в детстве, так сказать, аутоэротичен. Так появляются эрогенные зоны, далеко не всегда и не обязательно сосредоточенные в области гениталий, значение которых с течением времени забывается. Что касается психической направленности влечений ребенка, то здесь роковым образом главную роль играют родители (отец и мать, а также лица, их заменяющие — няни, воспитатели и т. д.), братья и сестры. Каждый индивид в детстве испытывает психическое влечение к родителю противоположного пола и питает агрессивные наклонности к родителю собственного пола. Объектом первых детских сексуальных влечений, например, эсгибиционизма (обнажение половых органов) являются родители. О роли родителей в детской сексуальности нам еще придется говорить, а пока отметим еще одну тенденцию психической жизни ребенка, которую Фрейд назвал инфантильным сексуальным исследованием. Ребенок живо интересуется всем, что связано с «секретом» его появления на свет. Он спрашивает родителей и, не получив удовлетворительного ответа, строит различные догадки сам. Задолго до Фрейда и помимо него известно, что дети проявляют гораздо большую проницательность в вопросах собственного появления на свет, чем это кажется взрослым. Автору этих строк довелось смотреть по телевидению заснятую скрытой камерой передачу, изображавшую дискуссию в детском саду. Когда были высказаны все взгляды относительно их появления на свет, большинство которых склонялось к тому, что их принес аист, то один из участников спора спросил: если нас приносит аист, то почему тогда мы похожи на папу и маму?

Несмотря на эти вспышки проницательности, ребенок все же не находит правильного ответа на вопрос и строит различные теории

размножения людей, которые названы Фрейдом инфантильными сексуальными теориями. Они сводятся в основном к происхождению из родительских экскрементов. Судьба инфантильного сексуального исследования, как указывает Фрейд, имеет самое серьезное влияние на развитие в дальнейшем умственных способностей ребенка.

Какова судьба этих инфантильных сексуальных устремлений? Они, как нетрудно убедиться, безжалостно подавляются именно теми лицами, которым безраздельно принадлежит любовь ребенка — родителями. Они отвергаются, как несоответствующие требованиям культуры. Под страхом утери любви близких ребенок подавляет их, подвергая вытеснению. Т. е. способ, которым он борется с ними, таков: он, одолевая их, отрицает их существование, переводя желание в бессознательное. В этом заключается сущность вытеснения (*Verdrängung*), имеющего в дальнейшем решающее влияние на формирование невротических симптомов.

Вслед за аутоэротической фазой сексуальности наступает названная первоначально Фрейдом латентной фаза сексуальности. Внешне она свободна от проявлений сексуальности, однако либидо здесь обращено на «Я», наступает состояние самовлюбленности, когда индивид относится к самому себе как к объекту любви. Конец этой фазы возвещает начало биологической зрелости, течение которой самым существенным образом зависит от баланса вытеснения и либидо, сложившегося в первые, уже забытые, годы жизни.

Центральной осью детской сексуальности является все же родительский комплекс, частным случаем которого выступает комплекс Эдипа — влечение мальчика к матери и агрессивные наклонности против всех, оспаривающих у него любовь матери (в первую очередь отец, а затем братья и сестры). Эдипов комплекс имеет и другую сторону: ребенок, случайно подглядевший половую связь родителей, воспринимаемую им как акт насилия, избития, может пожелать стать на место матери. Так возникает амбивалентная направленность чувств, играющая в дальнейшем важную, по мысли Фрейда, роль в этиологии неврозов.

Первая большая фаза сексуальности, таким образом, подвергается вытеснению. На смену ей приходит фаза самовлюбленности, которая никогда больше полностью не исчезает, называемая Фрейдом нарциссизмом, когда наслаждение извлекается из самолюбования — собственных движений, действий, разговора и т. д. Нарциссическая фаза сменяется периодом половой зрелости (в обычном смысле), когда уже предстоит выбрать объект любви (сексуального влечения). И здесь, как уже было сказано, важнейшую роль играет баланс вытеснения и либидо, сложившийся в первые пять лет жизни. Если вытеснение удалось полностью, то образуется нормальное половое влечение, эрогенными зонами являются только гениталии и субъект ищет удовлетворения во внешнем мире, находя объект противоположного пола в качестве сексуального партнера. Если вытеснение не удалось, то образуется извращенное (перверзное) половое влечение, объектами которого могут стать лица своего же пола и которые в отношении сексуальной цели не всегда имеют в виду гениталии партнера. Если же вытеснение удалось только частично, то мы получаем невротическую личность, которая в своих симптомах реализует преодоленные в детстве, но не уничтоженные и сохраняющиеся в бессознательном детские (инфантильные) формы сексуальности.

Следует сказать несколько слов о вытеснении. Вытесненное влечение не уничтожается, оно переводится на другие пути. Доступ к соз-

нению им закрыт. Они пользуются различными средствами для проникновения в сознание. Одно из таких средств — сдвиг, когда они переносятся на нейтральные в сексуальном отношении объекты, вызывают задержку в действии или в мыслительном процессе. Либи́до вообще имеет свойство подвижности. При удачном стечении обстоятельств и сексуальной конституции удается часть его направить на высокие цели, т. е. одухотворить (феномен сублимации). Но это возможно не всегда. Чаще всего вытесненное перверзное влечение требует выхода из конфликта между требованиями «Я» (требованиями культуры) и требованиями либи́до — индивид защищается вытеснением. Вместо прямого столкновения противоборствующих сил образуются невротические симптомы, которые мучают индивида и которые являются, таким образом, заменой удовлетворения извращенных половых влечений. Вместе с оживлением инфантильных сексуальных устремлений оживляются и психические констелляции, при которых они протекали, следовательно, центральное место в бессознательном занимает Эдипов комплекс, заключающийся как в желании инцеста, т. е. половой связи с близкими по крови лицами, так и в агрессивных наклонностях против них.

Фрейд подверг толкованию симптомы и сновидения невротиков методом свободных ассоциаций. Здесь не место распространяться о технике и методике этого толкования. Отметим только результаты, к которым пришел создатель психоанализа. Вытесненное влечение не находит себе путей к сознанию. Поэтому оно реализуется в симптомах. Но не только одно оно реализуется в симптоме. В симптоме находит свое выражение и противоположная тенденция: осуждение и наказание себя за запретное желание. Анализ симптома, переводящий содержащиеся в нем движения вновь на язык сознания, обнаруживает, что симптомы и сновидения, а также произвольные описки, опуски, забывание имен, намерений и т. д. выражают не только бессознательное влечение, но и наказание за удовлетворение влечения. Невротический индивид как бы впитал в себя родительские образы, произошла идентификация, в результате которой в психической жизни образуется новая инстанция — «Сверх-Я». Это «Сверх-Я», которое в процессе психоанализа удается вычлени́ть из всей массы представлений и образов, является олицетворением совести. Отсюда чувство вины, терзающее невротиков. Но о происхождении этого чувства они ничего не знают, так как им неизвестны те силы, борьба которых обусловила его появление. Часто, в зависимости от конкретного вида невроза, само это чувство остается неизвестным и осознать его удается только в процессе психоаналитического лечения. Тем не менее чувство вины остается важным фактором заболевания и находит себе удовлетворение в тех ограничениях, которым себя подвергает индивид.

Следует отметить еще одну черту невротических заболеваний. Невротик наказывает себя не за осуществленное запретное желание, а за умысел, за бессознательное намерение. Отсюда происходит феномен «всемогущества мыслей», характерный для неврозов. В бессознательном мысль приравнивается к действию, а от «Сверх-Я» ничего скрыть нельзя. И невротик наказывает себя как мучениями, причиняемыми симптомами, так и теми ограничениями, которым он подвергает себя, казалось бы, добровольно. На самом же деле происходит острая борьба между вытесненным, но стремящимся наружу влечением, и моральной инстанцией в нас, и компромиссным образованием выступает невротический симптом.

Постараемся теперь, после этих вводных замечаний, имеющих целью дать некоторое, хотя и далеко не полное представление о центральном аппарате психоанализа, выявить характерные черты фрейдовской концепции возникновения культуры. Она изложена в основном в трех работах Фрейда: в сравнительно ранней, «Тотем и табу (психология первобытной культуры и религии)», «Будущее одной иллюзии», посвященной проблеме религии вообще, и в более поздней работе «Неудовлетворенность культурой» (1930 г.).

«Тотем и табу» состоит из четырех статей, трактующих боязнь инцеста у примитивных народов, табу и амбивалентность чувств, анимизм, магию, всемогущество мысли, инфантильное возвращение к теме.

Слова «тотем» и «табу» давно уже стали общеизвестными. ими обозначаются определенные институты первобытного общества. Назначение института тотема, заменяющего религиозные и социальные установления у первобытных народов, как показал Фрейд, заключается в предотвращении инцеста. Фрейд пишет по этому поводу: «...пользуясь психоаналитическим освещением, можно по-новому понять факты психологии народов, потому что боязнь инцеста у дикарей давно уже стала известной и не нуждается в дальнейшем толковании. К оценке ее мы можем прибавить утверждение, что она представляет собой типичную инфантильную черту и удивительное сходство с душевной жизнью невротиков. Психоанализ научил нас тому, что первый сексуальный выбор мальчика инцестуозен, направлен на запрещенные объекты — мать и сестру, — и показал нам также пути, которыми идет подрастающий юноша для освобождения от соблазна инцеста. Но невротик обнаруживает постоянно некоторую долю психического инфантилизма, он или не мог освободиться от детских условий психо-сексуальности, или он вернулся к ним (задержка в развитии, регрессия)... Открытие этого значения инцеста для невроза встречает, разумеется, общее недоверие взрослых и нормальных... Приходится думать, что такое непризнание является прежде всего продуктом глубокого отвращения людей к их собственным прежним, подпавшим затем вытеснению, инцестуозным желаниям. Для нас поэтому важно, что на примере диких народов мы можем показать, как они предчувствовали угрозу в инцестуозных желаниях человека, которые позже должны были сделаться бессознательным, и считали необходимым прибегать к самым строгим мерам их предупреждения [3, с. 31].

Слово табу имеет множество смыслов. Но в основном оно обозначает ограничения, налагаемые на людей для предотвращения какой-либо опасности. Одно из основных свойств табу — способность распространяться от предмета к предмету, от лица к лицу, т. е. способность к заразе. Мы уже сказали о том, что невротические симптомы крайне разнообразны и часто один симптом сменяется другим, не меняя существа болезни. Это сходство в поведении цивилизованного человека и дикаря, естественно, бросилось в глаза Фрейду, который не преминул этим воспользоваться для обоснования своих взглядов: «навязчивым запрещениям свойственна опромная подвижность, они распространяются какими угодно путями с одного объекта на другой и делают этот новый объект, по удачному выражению одной моей больной, «невозможным». Такая «невозможность», в конце концов, охватывает весь мир. Больные навязчивостью ведут себя так, как будто бы «невозможные» люди и вещи были носителями опасной заразы, способной посредством контакта распространиться на все, находящееся по соседству. Те же признаки способности к заразе и к перенесению

мы подчеркнули... при описании запрещений табу. Мы знаем также, что кто нарушил табу прикосновением к чему-нибудь, что есть табу, сам становится табу, и никому не следует приходить с ним в соприкосновение» [3, с. 41].

Разумеется, не остались неиспользованными Фрейдом всякие табу, касающиеся прикосновения. Из наслаждения, извлекаемого ребенком прикосновением к собственным гениталиям, он выводит различные виды страха прикосновения, объясняя их амбивалентностью отношения. Вытесненное влечение не уничтожено, оно сохранило свой аффективный заряд. Но вместе с влечением имеется и запрещение, исходящее от любимых лиц. «Противоположность обоих течений невозможно примирить прямым путем, потому что они — только это мы и можем сказать — так локализируются в душевной жизни, что не могут притти в непосредственное столкновение. Запрещение ясно сознается, постоянное наслаждение от прикосновения — бессознательно, сам больной о нем ничего не знает. Не будь этого психологического момента, амбивалентность не могла бы так долго длиться и привести к таким последствиям» [3, с. 43].

Мы подчеркнули момент амбивалентности запретных влечений, так как он играет центральную роль в концепции возникновения культуры. Эту амбивалентность Фрейд исследует на множестве важных установлений первобытных племен, в частности, на обращении с врагами, на табу властителей и на табу мертвецов. Каждый раз исследование показывает наличие двух противоположных тенденций там, где обычное мышление находит, как правило, только одну. Например, в бессознательном имеется высокая оценка врага, предполагаемая церемониалом очищения, в бессознательном же имеются агрессивные наклонности против самых близких и дорогих лиц. Однако этот амбивалентный конфликт всегда подвергается сдвигу и искажениям, отсюда трудность понимания всевозможных предписаний табу, истинный смысл которых всегда открывается лишь специальным анализом.

Очень интересна психоаналитическая трактовка совести. Фрейд отмечает, что в некоторых языках обозначение совести едва отличается от обозначения сознания и это указывает на очевидную связь со знанием. Два примера доставляют немецкое «gewissen», произошедшее от «wissen» (знать), и русское «совесть», произошедшее от «ведать». После этого вводного замечания Фрейд пишет: «Совесть представляет собой внутреннее восприятие недопустимости известных имеющихся у нас желаний; но ударение ставится на том, что эта недопустимость не нуждается ни в каких доказательствах, что она сама по себе несомненна. Еще яснее это становится при сознании вины, восприятия внутреннего осуждения таких актов, в которых мы осуществили известные желания. Обоснование кажется тут лишним; всякий, имеющий совесть, должен почувствовать справедливость осуждения, упрек за совершенный поступок. Такие же точно признаки характеризуют отношения дикарей к табу, табу есть веление совести, нарушение его влечет за собой ужасное чувство вины, в такой же мере непонятное, как и неизвестное по своему происхождению». В сноске Фрейд продолжает: «интересна параллель, что сознание вины табу ничем не уменьшается, если нарушение его совершено по неведению, и что еще в греческом мифе с Эдипа не снимается вина из-за того, что преступление совершено им против воли и по неведению» [3, с. 80].

Тут же Фрейд использует аналогии, почерпнутые из психоаналитического изучения неврозов для доказательства происхождения совести на почве амбивалентности чувств. В частности, он указывает на

повышенную совестливость невротиков, объясняя это страхом перед заключавшимся в бессознательном влечении. Указывает он и на то, что «чувство вины родственно страху (Фрейд использует выражение «совестливый страх»), объясняя это тем, что либидо вытесненного желания превращается в страх.

Для доказательства своих взглядов Фрейд использует и анимистическое мировоззрение первобытного человека, и его веру в магию и всемогущество мысли. В самом деле, сходство магических ритуалов, точнее, лежащих в их основе представлений, с невротами бросается в глаза. Фрейд объясняет это общей инфантильной основой психики невротика и дикаря и теми особенностями бессознательной душевной жизни, которые он назвал «всемогуществом мысли». Как мы уже отметили, «Сверх-Я» наказывает не за реальное преступление, а за намерение, имеющееся в бессознательном. «Невротика, страдающего навязчивостью, может мучить сознание вины, какое было бы под стать убийце-рецидивисту; при этом он с самого детства может относиться к окружающим его людям с величайшей внимательностью и осторожностью. И тем не менее его чувство вины имеет основание, оно основано на интенсивных и частых желаниях смерти, которые в нем шепелятся по отношению к его ближним. Оно имеет основание, поскольку принимаются во внимание бессознательные мысли, а не преднамеренные поступки. Таким образом всемогущество мыслей, слишком высокая оценка душевных процессов в сравнении с реальностью, как оказывается, имеет неограниченное влияние в аффективной жизни невротика и во всех вытекающих из нее последствиях. Если же подвергнуть его психоаналитическому лечению, вводящему в его сознание бессознательное в нем, то он откажется верить, что мысли свободны, и будет всякий раз опасаться высказывать злостные желания, как будто бы от произнесения их они должны сбыться. Но таким поведением, как и проявляемым в жизни суеверием, он нам показывает, как он близок к дикарю, который старается одними только мыслями изменить внешний мир» [3, с. 97—98].

Далее Фрейд пытается уже в деталях проследить эпистемологическую ценность своей теории о стадиях развития либидо на примере мировоззрения первобытных людей — на примере анимистического мирозерцания. Так, он находит, что и у невротиков, и у дикарей происходит задержка на нарцистической стадии развития либидо, результатами чего оказывается произвольная вера во всемогущество мыслей. Результатом адекватного развития либидо является замещение принципа наслаждения, который властвует у младенца полностью и часто удерживает свои позиции и в дальнейшем, — принципом реальности, т. е. когда человек оказывается в состоянии противостоять неудовольствию, считаясь с реальностью в полном объеме, не убегая от нее в мир фантазии или ложных, но приятных представлений. Собразно с этим Фрейд классифицирует три основных типа отношений к миру: «если мы во всемогуществе мысли в состоянии видеть доказательства нарцизма у примитивных народов, то можем решиться на смелую попытку провести параллель между ступенями развития человеческого мирозерцания и стадиями либидинозного развития отдельного индивида. Анимистическая фаза соответствует в таком случае нарцизму, религиозная фаза — ступени любви к объекту, характеризующейся привязанностью к родителям, а научная фаза составляет полную параллель тому состоянию зрелости индивида, когда он отказался от принципа наслаждения и ищет свой объект во внешнем мире, приспособляясь к реальности» [3, с. 100—101].

В чисто гносеологическом отношении очень интересна оценка Фрейдом таких понятий, какими обычно пользуются при объяснении веры в духов, и часто даже религии. «Объяснение отдельного обычая или предписания у примитивных народов «суеверием» не должно быть единственной и настоящей мотивировкой и не освобождает нас от обязанности искать скрытые его мотивы. При господстве анимистической системы не может быть иначе как только так, чтобы всякое предписание и всякое действие имело систематическое основание, называемое нами теперь «суеверным». «Суеверие», как и «страх», как и «сновидение» представляют собой одно из временных понятий, которые не устояли перед напором психоаналитического исследования. Если раскрыть то, что скрывается за этими прикрывающими, как ширмы, действительное знание конструкциями, то окажется, что до сих пор душевная жизнь и культурный уровень дикарей оценивались ниже, чем они того заслуживают» [3, с. 107].

Вершиной теоретических построений «Тотема и табу» является объяснение Фрейдом гезеца религии и первых моральных предписаний. Важное место в этой предпринятой Фрейдом попытке проследить происхождение культуры занимает объяснение тотемизма. Тотемизм, напомним, заключается в выборе определенного животного или растения, от которого, по верованию примитивных народов, они произошли. Каждый клан имеет своего тотема. Тотемное животное нельзя убивать или принимать в пищу. Это животное убивается только в определенных торжественных случаях всем племенем. С тотемом связана экзогамия — запрещение вступать в половое сношение с членом своего же тотема, который первоначально наследовался по материнской линии. Естественно, установления тотема не исчерпываются приведенными только что, но для наших целей их достаточно. Отметим в качестве исторической справки, что связь тотема с экзогамией была вскрыта гениальным английским этнографом Фрезером, наиболее выделяемым Фрейдом среди ученых, занимавшихся психологией первобытных народов. Отметим также, что Фрезеровская «Золотая ветвь», часто цитируемая на страницах «Тотема и табу», была вторично издана в нашей стране в 1982 году. «Социальная сторона тотемизма выражается прежде всего в строго соблюдаемых запрещениях и многочисленных ограничениях. Члены клана тотема являются братьями и сестрами, обязаны один другому помогать и друг друга защищать... Узы тотема крепче, чем семейные узы; они не совпадают с последними, так как перенесение тотема обыкновенно происходит путем наследования по матери» [3, с. 115].

Фрейд ставит вопрос: как дошли примитивные люди до того, чтобы давать себе (своим племенам) названия животных, растений и неодушевленных предметов? Существующие до него теории он считает неудовлетворительными. Обзор попыток объяснения тотемистической экзогамии приводит Фрейда к следующему выводу: «единственный луч в эту тьму проливает психоаналитический опыт» [3, с. 115].

Для нас уже не будет неожиданностью, если мы вновь увидим, что Фрейд обращается к открытым им фактам из психологии неврозов, включающей в себя особенности инфантильной жизни.

Он упоминает о той близости, которая существует между ребенком и животным (в смысле отношения ребенка к животному). Далее он обращается к известным в психиатрии детским фобиям животных. Объектами фобий становятся собаки, кошки, лошади, реже птицы, довольно часто жуки и бабочки. Вместе со страхом ребенок питает живейший интерес к объекту фобии. Фрейд приводит наблюдение



одесского врача М. Вульфа: «...в возрасте 4-х лет... мальчик страдал фобией собак. Когда он на улице видел пробегающую собаку, он плакал и кричал: «милая собака, не хватай меня, я буду хорошо себя вести». Под «хорошо себя вести» он понимал: не буду больше играть на скрипке (онанировать)» [3, с. 138].

Психоаналитический опыт показывает, что ядро невроза образует родительский комплекс. Фрейд интерпретировал детские фобии животных как перенос амбивалентного влечения к отцу на животных. Благодаря вытеснению и сдвигу произошло перенесение чувств с отца, внушающего страх и уважение, на другое существо. В этом Фрейд видит проявление наряду с комплексом Эдипа комплекса кастрации, а в самой фобии животных — негативное выражение некоторых черт тотемизма. В качестве положительного тотемизма он довольно пространно разбирает другой случай амбивалентной направленности чувств к избранному как тотем животному.

Фрейд особо отмечает т. н. тотемистическое пиришество, уверяя, что оно с самого начала входило в тотемистическую систему. Вслед за Робертсоном-Смитом, автором фундаментального труда «О религии семитов», он приходит к выводу, что умерщвление жертвы первоначально считалось таким действием, которое каждому в отдельности запрещалось и оправдывалось только в таком случае, если все племя брало на себя ответственность» [3, с. 145]. И далее: «священная мистерия смерти жертвы оправдывается благодаря тому, что только этим путем можно установить священную связь, соединяющую участников между собой и с их богом» [3, с. 147].

Тотемистическое пиришество включает в себя торжественное умерщвление тотема, оплакивание его и коллективное поедание принадлежащими ему членами племени. «Оплакивание убитого обязательно, под страхом наказания; его главная цель, как замечает Робертсон-Смит при аналогичном положении, снять с себя ответственность за убийство» [3, с. 149].

Подготовив таким образом почву, Фрейд излагает психоаналитическую концепцию тотемизма. Согласно этой концепции, исходящей из дарвиновской картины первичного социального состояния человечества, в человеческом стаде господствовал жестокий тиран-отец, изгоняющий всех самцов из стада и единолично владеющий всеми самками. Изгнанные братья однажды объединились и убили отца-тирана, и, как это естественно для каннибалов-дикарей, съели его. «Жестокий праотец был несомненно образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы. Тотемистическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого замечательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия» [3, с. 151].

Каким образом из праубийства отца возникли нравственные ограничения?

Дело в том, что братья находились во власти амбивалентных чувств к отцу. После убийства нежные душевные движения по отношению к отцу усилились, положив начало раскаянию и чувству вины. Мертвый, — как говорит Фрейд, — стал сильнее, чем был при жизни. Он подробно излагает картину возникновения первых моральных ограничений. «Оба табу тотемизма, с которых начинается нравственность людей, психологически неравноценны. Только одно из них: необходимость щадить животное — тотем покоится всецело на мотивах чувства;



отец был устранен, в реальности нечего было исправлять. Но другое запрещение — инцеста имело также сильное практическое основание. Половая потребность не объединяет мужчин, а разъединяет их. Если братья заключили союз для того, чтобы одолеть отца, то по отношению к женщинам каждый оставался соперником другого. Каждый, как отец, хотел овладеть ими для себя, и в борьбе всех против всех погибла бы новая организация. Но самых сильных, кто могли бы с успехом взять на себя роль отца — было несколько. Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как, быть может, преодолеть сильные беспорядки, установить инцестуозный запрет, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они прежде всего и устранили отца. Они спасли таким образом организацию, сделавшую их сильными и основанную на гомосексуальных чувствах и проявлениях, которые могли развиться у них за время изгнания. ... С другим табу, защищающим жизнь животного-тотема, связывается право тотемизма считаться первой попыткой создания религии. Если ощущению сыновей животное-тотем казалось естественной и ближайшей заменой отца, то в навязанном им обращении с этим животным проявлялось нечто большее, чем потребность дать выражение своему раскаянию. С суррогатом отца можно было сделать попытку успокоить жгучее чувство вины, осуществить своего рода примирение с отцом. Тотемистическая система была как бы договором с отцом, в котором последний обещал все, чего только детская фантазия могла ждать от отца; защиту, заботу и снисходительность, взамен чего сыновья брали за себя обязанность печься о его жизни, т. е. не повторять над ним деяния, сведшего в могилу настоящего отца» [3, с. 153—154].

Итак, первое моральное состояние человечества Фрейд резюмирует в следующих словах: «...место патриархальной орды занял братский клан, обеспечивший себя кровной связью. Общество покаяется теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаяния, нравственность — отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины» [3, с. 155].

В заключительных пассажах «Тотема и табу» Фрейд дает психоаналитическое толкование более высоким формам религии, нежели тотемизм. Не лишена остроумия и его трактовка греческой трагедии, на которой мы, к сожалению, здесь не имеем возможности задержаться.

Другая работа Фрейда, написанная им в последний период творчества, — «Неудовлетворенность культурой», заслуживает особого рассмотрения, хотя много страниц в ней и посвящено вариациям на уже известную нам тему о чувстве вины. К тому же в это время уже появилось понятие «влечение к смерти», т. е. стремление всего живого к саморазрушению и переходу в изначальное неорганическое состояние. Под этим углом зрения он и рассматривает культуру, задаваясь вопросом о судьбе человечества. Прежде чем привести его ответ, точнее, его вопрос на вопрос, который теперь может показаться пророческим, отметим еще одну сторону психоаналитического лечения. Оно не заключается в простом совместном толковании снов, очиток, описок и других симптоматических действий больного. И врач, и больной исходят из существования нормального состояния как эталона и на нем строят те образцы, к достижению которых они стремятся. В случае человеческих масс такой эталон отсутствует, и, кроме того, нет внешнего авторитета, который принудил бы их подчиниться психоанали-

тическому воздействию с целью обуздания мощного влечения к саморазрушению. И Фрейд следующими словами заканчивает свой маленький, но очень емкий труд (напомним, что он не дожил до создания атомной бомбы и его слова сказаны за 9 лет до открытия цепной реакции): «Мне кажется, что вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли развитию культуры и в какой мере обуздать первичный позыв агрессии и самоуничтожения, нарушающий существование людей. В этом отношении, быть может, как раз современная эпоха заслуживает особого интереса. В настоящее время люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с его помощью они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. Люди это знают, и отсюда — значительная доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их тревожных настроений. Следует, однако, надеяться, что другая из двух «небесных сил» — вечный Эрос — сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?» [4, с. 270].

ЛИТЕРАТУРА

1. Свядаш А. М. Неврозы и их лечение, М., 1959.
2. Фейхтвангер Лион. Собрание сочинений в двенадцати томах, т. 4, М., 1964.
3. Фрейд Зигмунд. Тотем и табу, М., II, 1923.
4. Freud Sigmund. Studienausgabe, Band IX, Frankfurt am Main, 1974.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფსიქოლოგია

ნათა ლაშვი

პიროვნული ფაქტორის როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში

შესავალი. სოციალური განწყობის შეცვლისას მაღალეფექტური ცვლადების გამოყენების შემთხვევაში, როცა ცპ-თა ჯგუფის საერთო მონაცემები *მაქსიმალურ მაჩვენებლებს აღწევენ, ჯგუფში არიან ცპ-ები, რომლებსაც არ ეცვლებათ ან ნავარაუდევე მიმართულების საპირისპიროდ ეცვლებათ სოციალური განწყობა. მაგალითად, ჩვენს მიერ ჩატარებულ წინა ექსპერიმენტში ზემოქმედების მიზნით გამოყენებული საგანწყობო ინფორმაციის არაგერბალური საშუალებებით სხვადასხვა დატვირთულობის შემთხვევაში (მცირედ, ზომიერად, ჭარბად), მამაკაცებმა სოციალური განწყობის შეცვლის მაქსიმალური შედეგები მოგვეცეს არაგერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული ინფორმაციის მიწოდებისას (მცირედ და ჭარბად დატვირთულთან შედარებით), გოგონებმა კი არაგერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთული ინფორმაციის მიწოდებისას; სწორედ ამ მაქსიმალურად შედეგიან შემთხვევებში ცპ-თა 24%-მა არ შეიცვალა და 2%-მა საპირისპიროდ შეიცვალა სოციალური განწყობა. ამასთან აღსანიშნავია რომ ყველა ცპ ჩაყენებული იყო ერთნაირ ექსპერიმენტულ პირობებში: მათ ინფორმაციას აწვდიდა ერთი და იგივე კომუნიკატორი, ხოლო ინფორმაცია ერთგვაროვანი, შაბლონური იყო, როგორც ტექსტობრივად ისე არაგერბალურ საშუალებათა გამოყენების მხრივაც. რას უნდა გამოეწვია სოციალური განწყობის შეუცვლელობა ან საპირისპიროდ შეცვლა?

ჩვენ მისაღებად მივიჩნიეთ კელის [12, გვ. 18] მოსაზრება, რომელიც ასეთ შემთხვევებში, პიროვნული მახასიათებლების როლზე მიუთითებს და გამოყოფს მათ ორ სახეს: 1. პიროვნების მზაობა მიიღოს ან უარყოს მოცემული თვალსაზრისი ამა თუ იმ კონკრეტულ საკითხზე და 2. პიროვნების ზოგადი მზაობა მიიღოს ან უარყოს მოცემული თვალსაზრისი ნებისმიერ საკითხზე, ანუ მისი ზოგადი შთაგონებადობა.

პირველ შემთხვევაში ცპ-ის ქცევას განსაზღვრავს გარკვეული მორალური სტანდარტებისადმი ერთგულება, მშობლებისადმი ან ავტორიტეტული პირებისადმი იძულებითი მორჩილება ან პატივისცემა; ხოლო მეორეში — ცპ-ის ინტელექტუალური უნარი და მოტივაცია. ინტელექტუალურ უნარში კელი გულისხმობს შეთვისების, კრიტიკული შეფასების და დასკვნის გამოტანის უნარს, ხოლო მოტივაციაში — გაბატონებულ პიროვნულ მოთხოვნილებებს, ემოციურობას, დაცვის მექანიზმებს, ფრუსტრაციას, შემწყნარებლობას, ავზების ზღურბლს.

კელის აზრით, დაბალი ინტელექტის მქონე ადამიანებზე ძნელდება ზეგავლენის მოხდენა, რადგან მათ უჭირთ რთული აზრების გაგება. ატიტუდს ანუ სოციალურ განწყობას არ იცვლიან აგრეთვე აგრესიული, ასოციალური და მწვეავი ფსიქონერვოტული მდგომარეობის პირები, არც დაბალი თვითშეფასების მქონენი [12, გვ. 195].

როგორც ვხედავთ, თვის ცალკეული ფსიქიკური პროცესების, ფუნქციებისა და პიროვნული თვისებების ანალიზიდან აკეთებს დასკვნებს. მის ნაშრომში არ ჩანს მთლიან-პიროვნული ფაქტორები.

იმ პიროვნული ფაქტორების მთლიანობითი ბუნების დანახვა, რომლებიც განპირობებენ სოციალური განწყობის შეცვლას, ჩვენი აზრით, საეჭვო შესაძლებელია განწყობის თეორიის საფუძველზე. დ. უზნაძის აზრით, განწყობა არა რომელიმე ფუნქცია, არამედ მთლიან პიროვნული მდგომარეობაა, რომელიც სუბიექტში აღმოცენდება მოთხოვნილების და ამ მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელი სიტუაციის არსებობისას, როგორც მზაობა ისეთი აქტის განხორციელებისათვის, რომელსაც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შეუძლია [9, გვ. 271]. შ. ნადირაშვილმა ამ ორ კომპონენტს, ე. ი. მოთხოვნილებას და სიტუაციას, მესამე დაუმატა — ინსტრუმენტული შესაძლებლობები და აღნიშნა, რომ თუ ინდივიდს მოთხოვნილებების და მისი შესაბამისი საგნების ზემოქმედების დროს თავის ოპერატიულ სისტემაში არ აღმოაჩნდება მომავალი ქცევისათვის გამოსადეგი ოპერაციები, ინდივიდს არც ექმნება აქტივობის განწყობა, იგი პასიური მჭვრეტელის როლს იკავებს [4, გვ. 220].

ანდრეევას აზრით, უზნაძისეულ განწყობის თეორიაში, ერთი შეხედვით, თითქოს და საქმე ეხება პიროვნების ქცევის მართვას განსაზღვრულ პირობებში, თუმცა ამ პრობლემის უფრო ღრმა ანალიზისას ირკვევა, რომ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს სოციალურ ფსიქოლოგიაში, რადგან განწყობის უზნაძისეული გაგება დაკავშირებული არ არის იმ სოციალური ფაქტების ანალიზთან, რომლებიც პიროვნების ქცევას განსაზღვრავს. ის არ ითვალისწინებს ინდივიდის მიერ სოციალურ გამოცდილების შექმნას, დეტერმინანტთა რთულ იერარქიას რომლებიც განსაზღვრავენ იმ სოციალური სიტუაციის ბუნებას, რომელშიც პიროვნება მოქმედებს. განწყობა ამ თეორიაში, მისი აზრით, უმთავრესად ეხება ადამიანის მარტივი ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებების რეალიზაციის საკითხს. იგი იმოწმებს ბასინის აზრს, რომელიც თვლის რომ უზნაძის განწყობის, როგორც არაცნობიერის გაგება გამორიცხავს ამ ცნების გამოყენებას ადამიანის მოქმედების деятельность უფრო რთული, მაღალი ფორმების შესწავლისას [10, გვ. 354].

„განავითარა რა დ. უზნაძის თეორია, პიროვნების სოციალურ ქცევასთან დაკავშირებით, ნადირაშვილი მივიდა ახალ მნიშვნელოვან განზოგადებამდე. მან მიუთითა არა ორ დონეზე, როგორც უზნაძე ფიქრობდა, არამედ ფსიქიკური აქტივობის რეგულაციის სამ თვისობრივად განსხვავებულ დონეზე“ [11, გვ. 20].

შ. ნადირაშვილი თვლის რომ „პიროვნების აქტივობის დონეზე განწყობა მთლიან მდგომარეობას ასახავს, რომელშიც მისი როგორც ცნობიერი ისე არაცნობიერი ძალები და შინაარსები ივლიანსხმება. პიროვნების აქტივობის დონეზე განწყობა, როგორც მისი არსებობის მოდუსი, წესი გამოხატავს ფსიქოფიზიკური, ცნობიერი და არაცნობიერი ძალებს ორგანიზაციას, მომზადებას გარკვეული აქტივობისათვის. ამიტომ იგი, ცხადია, გაუცნობიერებდად ბიოლოგი-

ურ მოვლენად არ შეიძლება ჩაითვალოს. მასში ასახული და გათვალისწინებულია ის მოთხოვნებიც, რომლებსაც იდეალური, ესთეტიკური, მორალური და სხვა სოციალური ღირებულებების შექმნისა და მოხმარების ქცევები ვულისხმობენ. მათი ასახვა და გათვალისწინება პრინციპულად გაუცნობიერებად სხეულებრივ მდგომარეობაში შეუძლებელია. განწყობის საზრისი და მნიშვნელობა, ცხადია, არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს გაუცნობიერებად სხეულებრივ მდგომარეობაზე, რაც განწყობის ცნებას ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას დაუკარგავდა და ბიოლოგიურ ცნებად გადააქცევდა. განწყობის ინტელექტუალური, ემოციური და აქტივობის ტენდენციის კომპონენტების შესახებ ლაპარაკს დროს განწყობის სწორედ ამ შინაარსეული ასპექტის დახასიათება ხდება.

მაგრამ აქვე ნათლად უნდა აღინიშნოს, რომ განწყობის ეს კომპონენტები არ შეიძლება გაიგივებული იქნეს აზროვნების პროცესთან. ემოციურ განცდებთან და წებულობის აქტებთან, რომლებიც განწყობის საფუძველზე გაშლილი ცნობიერების სახით ვეძღვევა. განწყობის ინტელექტუალური, ემოციური და აქტივობის კომპონენტები ადამიანს ერთგვარი ინტელიციური, დიფუზიური განცდების სახით ეძლევა, რომლებშიც ამ განწყობის ვალენტური ნიშანია მოცემული. ამ გლობალურ ვალენტურ განცდებში პიროვნებას თავისი განწყობები ეძლევა [5, გვ. 234].

ამრიგად, ადამიანის მიერ განხორციელებული ფსიქიკური აქტივობის მთელი ნაკადი, შ. ნადირაშვილის აზრით [3 გვ. 339], მდგომარეობათა მიხედვით სხვადასხვა დონის ფსიქიკური აქტივობის სახით ხორციელდება. მაგრამ რა დონეზეც არ უნდა მიმდინარეობდეს ეს პროცესი იგი ყოველთვის რომელიმე სახის განწყობის საფუძველზეა ორგანიზებული (ინდივიდის დონეზე — პრაქტიკული ქცევის განწყობის საფუძველზე, სუბიექტის დონეზე — თეორიული ქცევის განწყობის საფუძველზე, ხოლო პიროვნების დონეზე — სოციალური ქცევის განწყობის საფუძველზე).

აქვე უნდა აღინიშნოს რომ ერთი და იგივე ხასიათის ქცევის მრავალჯერ შესრულების შემდეგ ამ ქცევათა საფუძველად მდებარე განწყობა ფიქსირებულ განწყობად და პიროვნების დისპოზიციურ ნიშნად იქცევა [5, გვ. 213], ამასთან ფიქსირებული განწყობა წარმოადგენს განმტკიცებულ და შენახულ აქტუალურ მომენტალურ განწყობას... მან შესაძლებელი თვითონ... დაიკავოს აქტუალურ მომენტალური განწყობის ადგილი, გადაიქცეს აქტუალურ განწყობად [3, გვ. 379]. დ. უზნაძის აზრით, ფიქსირებულ სოციალურ განწყობათა სისტემა ასრულებს მოთხოვნების როლს სოციალური აქტუალურ-მომენტალური განწყობის ფორმირების პროცესში, რომლის საფუძველზეც ხორციელდება პიროვნების აქტივობა.

ფიქსირებული განწყობის კლასიკურ მეთოდში საფიქსაციო ცდებს მოსდევს საკონტროლო ცდები, რომელშიც ფიქსირებული განწყობის აქტუალურ განწყობაზე გადასვლა უნდა მოხდეს. ფიქსირებული განწყობიდან ადექვატურზე გადასვლა რამდენიმე პერიოდს ანუ სტადიას შეიცავს, რომელიც სხვადასხვა პიროვნებასთან განსხვავებულია და ეს გადასვლის კანონზომიერებანი პიროვნებათა ტიპოლოგიურ სხვაობებს იძლევა. დ. უზნაძის [9, გვ. 189] აზრით, „დადგენილად უნდა ჩაითვალოს, რომ, თითოეულ ნორმალურ სუბიექტს ფიქსირებული განწყობის გარკვეული ტიპი აქვს“. იგი გამოყოფს განწყობის სამ ტიპს: დინამიკურს, სტატიკურს და ვარიაბილურს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვეყრდნობით რა შ. ნადირაშვილის აზრს, რომ „ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის თავისებურებათა წვდომისათვის აუცილებელია მხედველობაში იქნეს მიღებული არა მხოლოდ მისი მეორე და მესამე დონის ფსიქიკურ აქტივობის სპეციფიკური კანონზომიერებანი, არამედ ის კანონზომიერებანიც, რომლითაც ადამიანის პირველი დონის აქტივობა ხასიათდება“ [5, გვ. 159], ჩვენს წინაშე დასმული საკითხი ასეთ კონკრეტულ სახეს იღებს: ზემოდასახელებულ ცდებში ზოგიერთი ცდისპირის განწყობის არ შეცვლა ან საპირისპიროდ შეცვლა ხომ არ არის განპირობებული მათი განწყობის ტიპით (დინამიკურით, სტატიკურით, ვარიაციულურით)?

განწყობა გარემოსთან პიროვნების შეგუების მექანიზმს გვიხსნის. განწყობის ტიპი საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ პიროვნების გარემოსთან შეგუების თავისებურებანი, ხოლო სოციალური განწყობის შეცვლის უნარი ჩვენს გარემოსთან შეგუების ერთ-ერთ გამოვლინებად მიგვაჩინა.

კვლევების მეთოდში ამ საკითხის საკვლევად ჩავატარეთ ექსპერიმენტი ორ სერიად. პირველი სერიის მიზანი იყო იმ ცპ-ების შერჩევა, რომლებიც არ იცვლიან ან საპირისპირო მიმართულებით იცვლიან სოციალურ განწყობას (მაშინ, როცა ცპ-თა უმრავლესობა სოციალურ განწყობას იცვლის ნაგარაუდვე მიმართულებით). მეორე სერიაში კი ხდებოდა შერჩეული ცპ-ების ფიქსირებული განწყობის ტიპის დადგენა.

პირველ სერიაში ვცდილობდით სოც. განწყობის შეცვლისას მაქსიმალური შედეგების მიღწევას ორი სოციალური ობიექტის შესახებ. მასალად ვიყენებდით შესაბამისად ორ მოსაზრებას საწყისი პოზიციების ვასაზომად და ორ ტექსტს ამ მოსაზრებებზე საგანწყობო ზემოქმედებისათვის:

I მოსაზრება: „უკეთესი იქნება პროფესია შვილს მშობლებმა შეურჩიონ“.

I საგანწყობო ტექტი: „პროფესიის შერჩევა მეტად საპასუხისმგებლო საქმეა. ადამიანი ამ პრობლემის წინაშე დგება ისეთ ასაკში, როცა ჯერ კიდევ არ იცნობს პროფესიათა სპეციფიკას და თავისებურებებს. იმ მოთხოვნებს, რომელსაც პროფესია უყენებს სპეციალისტს. ამასთან მას ჯერ კიდევ არაა არ აქვს გაცნობიერებული თავისი მიდრეკილებები და უნარები, რის გამოც აკეთებს შემთხვევით არჩევანს, ხანდახან სხვების მიბაძვითაც.“

მშობლებს მეტი გამოცდილების გამო, უფრო ნათელი წარმოდგენა აქვთ სხვადასხვა პროფესიის თავისებურებებზეც და შვილების უნარებსა და მიდრეკილებებზეც, ამიტომ შეუძლიათ უფრო სწორი გეზი მისცენ მათ; უკეთესი იქნება პროფესია შვილს მშობლებმა შეურჩიონ“.

II მოსაზრება: „მამაკაცმა უნდა გაინაწილოს ის საქმეები, რაც წინათ მხოლოდ ქალის მოვალეობად ითვლებოდა, როგორცაა ჭურჭლის გარეცხვა, ლოგინის ალაგება, თავის ტანსაცმელის დაუთოვება, ბავშვების მოვლა“.

II საგანწყობო ტექტი: „საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე მოხდა ქალის ემანსიპაცია. ქალი გავიდა სამსახურში. მას გაუორმაგდა შრომა. სამსახურიდან დაბრუნებული დაღლილი ქალი შრომას ოჯახში აგრძელებს, მამაკაცი კი ტელევიზორს უყურებს ან წიგნს კითხულობს. მამაკაცის ნაკლები ინიციატივა ოჯახურ საქმიანობაში იწვევს კონფლიქტს. საჭიროა მდგომარეობის შეცვლა. ზემოთ ჩამოთვლილი საოჯახო საქმე და შვილების მოვლა, რაც წინათ მხოლოდ ქალის მოვალეობად ითვლებოდა კაცმაც უნდა გაინაწილოს“.

ექსპერიმენტული პროცედურა ცპ-ების 3-10 კაციან ჯგუფებს ვურიგებდით ფურცლებს, რომელზედაც დაბეჭდილი იყო ტურსტონის 7-ბა-

ლიანი ოთხი სკალა და ევუბნებოდით რომ ამ სკალეზე მათ უნდა შეეფასებინათ ოთხი მოსაზრება, შემდეგნაირად: უნდა შემოეხაზათ ის ციფრი სკალაზე, რომელიც მათ პოზიციას შეეფერებოდა: თუ ძალიან უარყოფდნენ შესაფასებელ მოსაზრებას — (3), საშუალოდ — (2), მცირედ — (1), ნეიტრალური პოზიცია — (0), თუ ეთანხმებოდნენ მცირედ — (1), საშუალოდ — (2), ძალიან — (3).

ცპებს ვუკითხავდით შესაფასებელ მოსაზრებებს ზემოთ მოცემული თანმიმდევრობით. რაკი გვინდოდა შეგვეჩინა ცპ-ები, რომელთაც სოციალური განწყობა არ ეცვლებოდათ, მაშინ როცა უმრავლესობა იცვლიდა მას, ჩვენს წინა ექსპერიმენტში მიღებულ შედეგებზე დაყრდნობით გადავწყვიტეთ ეაყებისათვის საგანწყობო ტექსტები მიგვეწოდებინა არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული, ხოლო გოგონებისათვის არავერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთული (არავერბალური საშუალებებით ინფორმაციის ზომიერად დატვირთვა ნიშნავს, რომ ტექსტის კითხვისას გამოიყოფა აზრობრივი ცენტრები ინტონაციითა და ექსტიკულაციით. არავერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთვა კი ნიშნავს რომ ინფორმაციაში აზრობრივი ცენტრების გამოყოფას ემატება ემოციურობის გამოამხატველი ნიუანსებუ მიმოიკისა და ტემპირის სახესხვაობის საშუალებით), რადგან ასეთ შემთხვევაში ინფორმაცია მეტ ზემოქმედების უნარიანობას ამჟღავნებს.

ექსპერიმენტის ამ სერიის შემდეგ შეიჩა 121 ცპ, რომლებიც სოციალური განწყობის შეცვლის მონაცემების მიხედვით ოთხ ჯგუფად დავყავით.

ცხრილი 1

ჯგუფი	I	II	III	IV	სულ
ცპ-თა რაოდენობა	36	24	26	35	121

წარმდგენილ ცხრილში მოცემულია ცპ-თა რაოდენობა ჯგუფების მიხედვით.

პირველ ჯგუფში გაერთიანებული არიან ცპ-ები რომლებმაც არც ერთ საკითხზე არ შეიცვალეს სოც. განწყობა ე. ი. რომელთა საწყის და ზემოქმედების შემდგომ პოზიციათა შორის განსხვავება არ არის, ე. ი. პოზიციათა შორის სხვაობა 0-ის ტოლია.

მეორე ჯგუფში — ცპ-ები რომლებმაც ერთ-ერთ საკითხზე შეიცვალეს აზრი სპირისპიროდ ე. ი. რომელთა საწყის და ზემოქმედების შემდგომ პოზიციათა შორის სხვაობა ერთ-ერთ საკითხზე მინუს ნიშნაინა, უარყოფითია.

მესამე ჯგუფში — ცპ-ები, რომლებმაც ერთ-ერთ საკითხზე არ შეიცვალეს აზრი, მეორეზე კი დადებითად შეიცვალეს. დადებითად შეცვლა ნიშნავს რომ საწყის და ზემოქმედების შემდგომ პოზიციათა სხვაობა დადებითია და ზემოქმედების შემდგომი პოზიციის ზრდის მაჩვენებელია. მეოთხე ჯგუფში — გაერთიანდნენ ცპ-ები რომელმაც ორივე საკითხზე შეცვალეს პოზიცია დადებითად.

მეორე სერია. ცპ-ების განწყობის ტიპის დადგენა ხდებოდა დ. უზნაძის ფქსირებული განწყობის კლასიკური მეთოდით. ცდები ტარდებოდა ჰაპტურ სფეროში. საგანწყობო ცდებში ვიყენებდით ორ მოცულობით განსხვავებულ (60 მმ და 40 მმ დიამეტრის) და წონით ტოდ (20 გრ) ხის ბურთებს; ხოლო

საკონტროლო ცდებში როგორც მოცულობით (ორივე 40 მმ დიამეტრის), ისე წონით ტოლ (20 გრ) ბურთებს. ფიქსირებული განწყობის ცდები თითოეულ ცა-ზე ტარდებოდა სამი დღის განმავლობაში.

პირველ დღეს: ა) თვალდახუტულ ცა-ებს ბუნებრივი გადაფასების დასადგენად ვაწვდიდით ტოლ ბურთებს და ვთხოვდით შეედარებინათ ისინი ერთ-მანეთისათვის სიდიდის მიხედვით. ბუნებრივი გადაფასების შემთხვევაში მარცხენა მხარეს ე. ი. თუ ტოლი ბურთებიდან მარცხენა ხელში მოწოდებული ბურთი დიდად მოეჩვენებოდათ, მაშინ საფიქსაციო ცდებში დიდ ბურთს მარცხენა ხელში ვაწოდებდით; ხოლო მარჯვნივ გადაფასების ან ადექვატური ადექმის შემთხვევაში, საფიქსაციო ცდაში დიდ ბურთს მარჯვენა ხელში ვაწოდებდით.

ბ) ავზნებადობის მინიმუმის დასადგენად ცა-ებს ერთი საგანწყობო ექსპოზიციით დიდ-პატარა ბურთების მიწოდების შემდეგ ტოლ ბურთებს ვაწოდებდით (საკონტროლო ექსპოზიციებში ტოლი ბურთების მიწოდება 30-ს არასოდეს არ აკარებდა).

გ) ავზნებადობის ოპტიუმის დასადგენი ანუ ფიქსირებული განწყობის ჩაქრობის ტიპის გამოსავლენად საფიქსაციო დიდ-პატარა ბურთების 20-ჯერ მიწოდების შემდეგ, ვაწოდებდით ტოლ ბურთებს 30-ჯერ.

მეორე დღეს: დ) კონსტანტობის საკვლევად ისევ 20-ჯერ ვაწოდებდით საფიქსაციოდ დიდ-პატარა ბურთებს და 30-ჯერ ტოლ ბურთებს.

ე) ამავე დღეს ცა-ებს უფიქსირებლად 20 საგანწყობო ექსპოზიციას მეორე დღისათვის — ლაბილობა-სტაბილობის დასადგენად.

მესამე დღეს ე) ვიკვლევდით ლაბილობა-სტაბილობას ტოლი ბურთებს 30 ექსპოზიციით.

დინამიკურად ვთვლიდით ცა-ებს რომლებიც „გ“ და „დ“ ცდებში ახერხებდნენ ფიქსირებული განწყობის გავლენისაგან თავის დაღწევას. ე. ი. კრიტიკული ობიექტის 5-ჯერ ზედიზედ ადექვატურ შეფასებას.

სტატკურად — რომლებიც ფიქსირებული განწყობის გავლენას თავს ვერ აღწევდნენ, ვერ ახერხებდნენ ტოლი ობიექტების ადექვატურ ადექმას.

ვარიაბილურად მივიჩნევდით ცა-ებს იმ შემთხვევაში; როცა „გ“ და „დ“ ცდებში ფიქსირებული განწყობის ჩაქრობის პროცესი სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობდა. სტაბილურად მივიჩნევდით ვარიაბილურ ცა-ებს იმ შემთხვევაში თუ „ვ“ ცდებში ფიქსირებული განწყობის ეფექტი (ერთი დღე-ღამის შემდეგ ჩატარებულ ცდაში) დასტურდებოდა. განწყობის დროში გამძლეობის განსაზღვრისას ჩვენ გადაწყვეტდით მნიშვნელობას არ ვანიჭებდით კონტრასტული ილუზიების რაოდენობას, სტაბილურად მივიჩნევდით თუ დადასტურდებოდა 2 და მეტი კონტრასტული ილუზია, ხოლო ლაბილურად იმ შემთხვევაში, როცა ფიქსირებული განწყობის ეფექტის გამოვლენას სტაბილობის ცდაში საერთოდ არ ჰქონდა ადგილი [1, გვ. 36—38].

კვლევის შედეგების ანალიზი: ცხრილი 2 შედგენილია ექსპერიმენტის პირველი და მეორე სერიის მონაცემების მიხედვით.

ცხრილიდან ჩანს, რომ I ჯგუფში განწყობის სტატკური ტიპია წამყვანი (77,8%), ხოლო დინამიკური (5,6%), ვარიაბილური (8,3%) და ისინი ვისაც არ გამოუმუშავდათ განწყობა (8,3%) უმნიშვნელოდ არიან წარმოდგენილი (სამივე ერთად შეადგენს 22,2%-ს.).

ცხრილი 2

განწყობის ტიპები	ცხ-თა ჯგუფები							
	I ჯგუფი		II ჯგუფი		III ჯგუფი		IV ჯგუფი	
	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%
დინამიკური	2	5,6	1	4,2	9	34,6	28	80
სტატიკური	28	77,8	16	66,6	7	26,9	3	8,57
ვარიაციული	3	8,3	7	29,2	10	38,5	4	11,43
განწყ. არ გამოუმუშავდათ	3	8,3	0	0,0	0	0,0	0	0,0
სულ	36	100,0	24	100,0	26	100,0	35	100,0

II ჯგუფში იმეც სტატიკური ცხ-ები ჭარბობს (66,6%), შემდეგ მოდის ვარიაციული (29,2%), ხოლო ბოლოს დინამიკური (4,2%).

III ჯგუფში ძნელია ერთი რომელიმე ტიპის დომინირების მკვეთრად გამოყოფა. აქ ვარიაციული 38,5%-ია, დინამიკური 34,6% ხოლო სტატიკური 26,9%.

ყველა ჯგუფის ცხ-ებისაგან განსხვავებით, IV ჯგუფში წამყვანია დინამიკური ტიპი (80%), ხოლო ვარიაციული (11,43%) და სტატიკური (8,57%) მცირედაა წარმოდგენილი.

განწყობის ტიპების განაწილების მიხედვით ჯგუფებს შორის განსხვავების სანდოობის მაჩვენებლები შემდეგ სურათს იძლევა:

ცხრილი 3

ცხ. ჯგუფები	X ²	P
I—II	1,34	> 0,5
I—III	17,0	< 0,01
I—IV	43,16	< 0,001
III—V	12,75	< 0,01

მე-3 ცხრილიდან ჩანს, რომ I და II ჯგუფებში ფიქსირებული განწყობის ტიპების განაწილება თითქმის ერთგვაროვანია და მათში წამყვანია სტატიკური ტიპი. I და II ჯგუფებს შორის განწყობის ტიპების განაწილება მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან: თუ I ჯგუფში სტატიკური ტიპი ჭარბობს, II-ში ძნელია ერთი რომელიმე ტიპის გამოყოფა. I-III ჯგუფებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა განწყობის ტიპების განაწილების თვალსაზრისით. IV ჯგუფში განწყობის დინამიკური ტიპი ჭარბდაა წარმოდგენილი.

ამის შემდეგ ჩვენ საჭიროდ ჩავთვალეთ მონაცემები ისე დაგვეჯგუფებინა, რომ თვალსაჩინოდ გამოჩენილიყო თითოეული განწყობის ტიპისათვის დამახასიათებელი ქცევის მანერა სოციალური განწყობის შეცვლისას. მიღებული შედეგები მოცემულია მე-4 ცხრილში.

ცხრილი 4

	დინამიკური		ვარიაციული		სტატიკური		განწყობა არ გამოუმუშავდა	
	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%	აბს. რაოდ.	%
არც ერთ საკითხზე არ შეიცვალა	2	5	3	12,5	28	51,9	3	100
ერთ-ერთ საკითხზე შეიცვალა საპირისპიროდ	1	2,5	7	29,1	16	29,6		
ერთ-ერთ საკითხზე შეიცვალა მეორეზე არ შეცვლილა	9	22,5	10	41,7	7	12,9		
ორივეზე შეიცვალა	28	70	4	16,7	3	5,6		
სულ	40	100,0	24	100,0	54	100,0	3	100

დინამიკური (განწყობის) ტიპის ცვ-ები სოციალური განწყობის შეცვლის ექსპერიმენტში უმთავრესად იცვლიან ორივე მოსაზრებას (70%) ან ერთს მაინც (22,5%). იშვიათია შემთხვევა, როცა ისინი არც ერთ საკითხზე არ იცვლიან (5%) ან საპირისპიროდ იცვლიან (2,5%) პოზიციას. მათ „ეცვლებათ“ ფიქსირებული განწყობა და სოციალურ განწყობასაც ადვილად იცვლიან.

ვარიაციული (განწყობის) ტიპის ცვ-ების პასუხებში დომინირებს შერეული პასუხები. მათგან ხან თანხმობაა მოსალოდნელი, ხან უარყოფა. უმეტესად ორი მოსაზრებიდან ერთზე იცვლიან აზრს, მეორეზე შეიძლება არ შეიცვალონ (41,7%) ან შეიცვალონ საპირისპიროდ (29,1%). მათი სოციალური ქცევა წააგავს მათი ტიპისათვის დამახასიათებელ ფიქს. განწყობიდან ადექვატურზე გადასვლის მონაცემებს. ერთ დღეს თუ ისინი დინამიკურ ტიპს უჩვენებენ, მეორე დღეს სტატიკური არიან.

სტატიკური ცვ-ების ნახევარზე მეტი—51,9%, არც ერთ საკითხზე არ იცვლის აზრს, 29,8% ერთ საკითხზე იცვლის საპირისპიროდ, 12,9% ერთ საკითხზე იცვლის მეორეზე არ იცვლის, 5,6 (სულ 3 ცვ) ორივეზე იცვლის და ეს სამივე ცვ., რომლებმაც ორივე საკითხზე შეიცვალეს სოციალური განწყობა, პლასტიკურ-სტატიკური ტიპის აღმოჩნდნენ. პლასტიკურობა შეგუებისაკენ მიმართულ ძვრებს განაპირობებს. სტატიკურ ტიპს არც ფიქსირებული განწყობა „ეცვლებათ“ და არც სოციალური.

ამრიგად, სოციალური განწყობა არ ეცვლებათ ან ეცვლებათ საპირისპიროდ ძირითადად სტატიკური ტიპის ცვ-ებს.

სტატიკური ტიპის ფიქსირებული განწყობის თავისებურებები — ახალი განწყობის გამოქმუშავების სიადვილე, მაღალი აგზნებადობა, გამომუშავების

შემდეგ სიმტკიცე, განწყობათა კონფლიქტები, სინამდვილის მიუღებლობა, გადანაცვლების შეუძლებლობა, რეალობასთან კონფლიქტები — თავისებურ დალს აჩვენებს სტატიკური ტიპის თავისებურებებს. ასეთი განწყობის მქონე პიროვნების იმპულსები ყველგან და ყოველთვის ჯიუტად მოითხოვენ საკუთარი ეგოისტური მიზნების განხორციელებას. მაგრამ რადგან ხშირად ამის რეალიზაცია შეუძლებელია, იგი ხდება გაღიზიანებული. სიტუაციის შემოქმედებით იგი იძულებულია შეაკავოს საკუთარი იმპულსები, ეგოისტური მიზნები, შეაფერხოს ჯიუტობა, კაპრიზები, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს საზოგადოებას. ამას მისგან მოითხოვს თავდაცვის მოთხოვნილება. იგი, როგორც გონიერი არსება, აფექტების ამ გზით შეკავებას ახერხებს, მაგრამ სწორედ ამიტომ იგი საკუთარ თავში ატარებს სიძულვილს, ბოროტებას, შურისძიებას, მტრობას და სხვა ამგვარ თვისებებს. იგი ხშირად ბოღმითაა აღვსილი და საქმარისია ამისათვის საბაბი, რომ ეს ბოღმა აფექტის სახით გადმოიღვროს [7, გვ. 227]. მის ხასიათში შეიძინევა შემდეგი თვისებები: უხეშობა, დაუღვევრობა, ჯიუტობა, ნეგატივიზმი, კაპრიზები, ინტრავერტული ტენდენციები, სიცრუე, ცინიზმი აგრესიული დამოკიდებულება ამხანაგებისადმი, ...შობლებისადმი, სუსტების მიმართ ძალმომრეობა, აფექტები [6, გვ. 36]. განწყობის „შეცვლის“ თავისებურებები გავლენას ახდენენ სოციალური განწყობის შეცვლის ხასიათზე. ფიქსირებული განწყობის თავისებურებები არა მხოლოდ შეესატყვისებთან სოციალური განწყობის თავისებურებებს, არამედ სავარაუდოა, სოციალური განწყობის ეს თავისებურებები მისი ფიქსირებული განწყობის თავისებურებების საფუძველზე აღმოცენდებიან. და რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სტატიკურ ტიპებს არ ეცვლებათ ფიქსირებული განწყობა, ისინი არც სოციალურ განწყობას იცვლიან.

დასკვნები:

1. ამრიგად, მართალია, კომუნიკატორის (მოსაუბრის) მახასიათებლები, ინფორმაციის შინაარსი და სტრუქტურა სოციალური განწყობის შეცვლის საფუძველია, მაგრამ ერთი და იგივე სოციალური ზეგავლენა შეიძლება სხვადასხვაგვარად იქნეს განცდილი სხვადასხვა პიროვნების მიერ, მისი ინდივიდუალური პიროვნული თავისებურებების მიხედვით.
2. პიროვნულ ფაქტორად, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის სოციალური ქცევის ხასიათს, შეიძლება მივიჩნიოთ ფიქსირებული განწყობის ტიპი.
3. სხვადასხვა განწყობის ტიპის მქონე პიროვნებებისაგან მოსალოდნელია სხვადასხვაგვარი რეაქცია სოციალურ შემოქმედებაზე, მაგალითად:
 - ა) დინამიკური ტიპის წარმომადგენლები ადვილად იცვლიან სოციალურ განწყობას.
 - ბ) სტატიკური ტიპის წარმომადგენლები ძირითადად არ იცვლიან ან საპირისპირო მიმართულებით იცვლიან მას.
 - გ) ვარიაბილური ტიპისაგან ყველაზე ნაკლებად ვარიანტია მოსალოდნელი — სოციალური განწყობის შეცვლა, არ შეცვლაც და საპირისპიროდ შეცვლაც.

Н. Г. ЛАШХИ

РОЛЬ ЛИЧНОСТНОГО ФАКТОРА В СМЕНЕ СОЦИАЛЬНОЙ УСТАНОВКИ

Резюме

Закономерности смены социальной установки раскрываются на базе теории установки Д. Узнадзе.

Анализ экспериментального материала показывает, что личностным фактором, играющим решающую роль в смене социальной установки, является тип фиксированной установки. Показано, что: динамический тип, «меняя» фиксированную установку, меняет и социальную; статический тип не меняет ни то, ни другое; переменный тип объединяет в себе качества и динамического и статического.

ლიტერატურა

1. გრიგოლავა ა., ფხაკაძე რ., ხოშტარია ნ. ფსიქოლოგიური ფაქტორების მნიშვნელობა ზოგიერთი ონკოლოგიური დაავადების შემთხვევაში, თბილისი, 1985.
2. ნათაძე რ. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1977.
3. ნადირაშვილი შ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
4. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ტომი I, თბილისი, 1983.
5. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ტომი II, თბილისი, 1985.
6. ნორაკიძე ვ. კონფლიქტის მატარებელი სუბიექტის განწყობა. ბათუმის პედ. ინსტიტუტის სამეცნიერო შრომების კრებული, 1941.
7. ნორაკიძე ვ. ხასიათის ფსიქოლოგია და მხატვრული ლიტერატურა, თბილისი, 1972.
8. უზნაძე დ. შრომები ტ. III—IV, თბილისი, 1964.
9. უზნაძე დ. შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1997.
10. Андреева Г. М. Социальная психология, М., 1980.
11. Ядов В. А. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности, Ленинград. 1979.
12. Carl J. Novland, Jrving L. Ganis and Harold H. KeLLy, Communication and Persuasion. Yale University, 1953.

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

ოზარ ღვიძია (ქუთაისი)

მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობის გაზრდის მოტივაციური ფაქტორები

თანამედროვე ეტაპზე აზროვნების პიროვნულ ასპექტებთან მიმართებაში შესწავლა აქტუალურ საკითხს წარმოადგენს. კიდევ უფრო მეტი, აზროვნების ზოგიერთ მკვლევარს აზროვნების ფსიქოლოგიის ამოცანად სწორედ აზროვნების პიროვნულ ასპექტებთან მიმართებაში შესწავლა მიაჩნიათ. ამის საილუსტრაციოდ პ. ვალპერიინისა და ა. ბრუშლენსკის შეხედულებათა განხილვაც კმარა [2;4]. ავტორების აზრით, აზროვნების ფსიქოლოგია ძირითადად ლოგიკის ან ფიზიოლოგიის ფარგლებში შესწავლებოდა და მათ რიცხვს მიაკუთვნებენ ე. პიაჟეს და ლ. ვიგოტსკის ფუნდამენტურ გამოკვლევასაც. აღნიშნული ავტორების აზრით, აზროვნების პიროვნული ასპექტი ნიშნავს იმას, რომ ის სუბიექტის ქცევაა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მის სუბიექტს ადამიანი წარმოადგენს. ადამიანის ყოველი ქცევა კი ირთავს თავის თავში სხვა ფსიქიკურ პროცესებსაც და რეგულირდება კიდევაც ამ პროცესების გავლენით. სწორედ ამით ხდება ადამიანის სამყაროსადმი, სხვა ადამიანებისადმი მიმართებათა რეალიზაცია. ეს მიმართებები, პირველ რიგში, ადამიანის მოტივაციებში ვლინდება.

აზროვნების მოტივაციური საფუძვლების შესწავლის აუცილებლობას ადრეულ პერიოდშიც უსვამდნენ ხაზს [3;6]. მიუხედავად ამისა, ამ მიმართულებით ინტენსიური კვლევა არ მიმდინარეობდა. ერთადერთი ასეთი გამოკვლევა ა. ზაპოროჟეცის სახელთანაა დაკავშირებული, მაგრამ მასთან ამას სისტემატური სახე არ მიუღია და მხოლოდ სკოლამდელი ასაკის ბავშვთა აზროვნებას ეხებოდა [5]. ა. ზაპოროჟეცი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ბავშვების მიერ ამოცანის ამოხსნაში შეფერხება გამოწვეული იყო არა მათი ინტელექტუალური ოპერაციების განუვითარებლობით, არამედ ამ ამოცანების აღმქვრელი მოტივების განსხვავებული გაცნობიერებით. ამ მიმართულებით მომხდარი ცვლილებები ინტელექტუალური პროცესის შეცვლას იწვევს. როგორც ჩანს, ა. ზაპოროჟეცი აზროვნების მოტივაციურ ანალოზს ახდენს.

უკანასკნელ წლებში შეიმჩნევა აზროვნებაზე მოტივაციური ფაქტორების გავლენის შესწავლის ინტერესის ერთგვარი გაძლიერება და ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი შედეგებიცაა მიღებული, მაგრამ ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ ეს გამოკვლევები მცირეა და უფრო მოზრდილ ადამიანთანაა ჩატარებული [7]. კიდევ უფრო შესამჩნევია მათი სიმცირე პედაგოგიურ და ასაკობრივ ფსიქოლოგიაში. არადა, სწორედ ამ სფეროებში აქვს ასეთ გამოკვლევებს დიდი ღირებულება, რამდენადაც ისინი ასაკობრივი განვითარების ერთ-ერთ ფაქტორად გვევლინებიან. აქ იგულისხმება, რომ მოტივაციური ფაქტორები გამოდიან ფსიქო-ფიზიკურ შესაძლებლობათა აქტივიზატორისა და გამოვლენის როლში. ამდენად, აზროვნებაზე მოტივაციური ფაქტორების გავლენის შესწავლა ასაკობრივი და პედაგოგიური ფსიქოლოგიის პოზიციები-

დანა საინტერესო. ჩვენ სწორედ ამ კუთხით ვიკვლევდით ექსპერიმენტულად. კონკრეტულად, ჩვენი მიზანი იყო შეგვესწავლა ჰეტეროგენული მოტივაციური ფაქტორების გავლენა გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნებაზე.

აღნიშნულ საკითხს ადრე დაწყებითი კლასების მოსწავლეებთან ვიკვლევდით და შედეგებიც მნიშვნელოვანი იქნა მიღებული. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საჭირო აღარ იყოს სხვა ასაკობრივ ჯგუფებშიც მსგავსი ექსპერიმენტების ჩატარება. პირიქით: ეს აუცილებელიცაა, რამდენადაც ერთმა და იმავე მოტივაციურმა ფაქტორმა სხვადასხვა ასაკობრივ ჯგუფში შეიძლება განსხვავებული შედეგი მოგვცეს. ეს ადრე ჩატარებულმა ექსპერიმენტებმაც გვიჩვენა: ძლიერი სასჯელის მოტივაციური ფაქტორი პირველი კლასის მოსწავლეებს აზროვნების პროდუქტიულობას მნიშვნელოვნად აქვეითებდა. მსგავს მოვლენას ადგილი აღარ ჰქონდა მეორე კლასელებთან. რა თქმა უნდა ამას მართო ინდივიდუალურ თავისებურებებს ვერ დაეპარალებით, იგი აშკარად ასაკობრივი განსხვავებთაა გამოწვეული. ეს გვიჩვენებს სხვადასხვა ასაკობრივი ჯგუფებისათვის, ცალ-ცალკე, მოტივაციურ ფაქტორთა დიდაქტიკური სისტემის დამუშავების აუცილებლობას. უფრო მეტიც: ამის გაკეთება აუცილებელია თითოეული იმ ფსიქიკური ფუნქციისათვის, რომლებიც სასწავლო ქცევაში არიან ჩართული. საქმე ისაა, რომ ერთი ფსიქიკური ფუნქციისათვის დადებითად მასტიმულირებელ მოტივაციურ ფაქტორს იგივე თვისება შეიძლება აღარ გამოაჩინდეს მეორესათვის.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი მიზანია ექსპერიმენტულად შევისწავლოთ ჰეტეროგენული მოტივაციური ფაქტორების გავლენა გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნებაზე.

რა არის გარეგანი, ჰეტეროგენული მოტივი?

სასწავლო ქცევის ანალიზის საფუძველზე შ. ჩხარტიშვილი გამოყოფს ჰეტეროგენულსა და ჰომოგენურ მოტივაციებს [1]. მეორეს ადგილი აქვს მაშინ როცა სწავლა შემეცნებითი ან ცოდნის ობიექტური ღირებულების მოტივების საფუძველზე მიმდინარეობს. ჰეტეროგენული მოტივებით სწავლის დროს სუბიექტი დაინტერესებულია არა სწავლითი აქტივობით და ცოდნა-ჩვეულების შექმნით, არამედ მას სხვა მიზანი აქვს. თუ ამ მიზნის მიღწევა სუბიექტმა სწავლის გარეშე შეძლო, იგი მასზე დიდი სიამოვნებით იტყვის უარს. ამ შემთხვევაში სასწავლო ქცევას აღძრავს მოტივი, რომელიც სასწავლო საგნისადმი ჰეტეროგენულია, მაგრამ დასახული მიზნის რეალიზაციას სუბიექტი ისე ვერ ახერხებს, თუ სასწავლო აქტივობა არ განახორციელა.

ჰეტეროგენული მოტივები იძულებით და თავისუფალ ხასიათს ატარებს. პირველ შემთხვევაში სწავლა იძულებით უკავშირდება მოზარდის რომელიმე ძირითად მოთხოვნილებას. მართალია, სწავლა ყოველთვის გამოდის აღიარების, პრესტიჟის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალებად, მაგრამ ხანდახან იგი სასჯელის აშორების როლში გვევლინება. თავისუფალი ჰეტეროგენული მოტივები კი საკუთარი მოტივაციური სფეროდან გამომდინარეობს და ამის გამო თავისუფალ ხასიათს ატარებს. რაც შეეხება თვითონ მოტივს, ჩვენ მასში ქცევის ღირებულებას ვგულისხმობთ.

ახლა გადავიდეთ იმ ექსპერიმენტების განხილვაზე, რომლებიც ჩატარებულ იქნა ჩვენს მიერ გარდამავალი ასაკის მოსწავლეებთან.



როგორც უკვე გვაქვს აღნიშნული, მსგავსი ექსპერიმენტები ადრე ჩატარებული გვექონდა დაწყებითი კლასის მოსწავლეებთან. მიღებული შედეგები აშკარად გვიჩვენებს ასაკობრივი თავისებურებების გათვალისწინების აუცილებლობას აზროვნებაზე მოტივაციური ფაქტორების გავლენის კვლევის დროს. ამ მხრივ, ძალიან საინტერესოა მოტივაციური ფაქტორების გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნებაზე გავლენის შესწავლა ამ ასაკის თავისებურებათა გამო.

გარდამავალ ასაკში, სხვა უამრავ გამოვლინებასთან ერთად, მეტად მნიშვნელოვანია მოზარდის პიროვნებაში გამოჩენილი სოციოგენური მოთხოვნა-ლებები. აღნიშნული მოთხოვნილებები ადრე ასაკშიც არსებობენ და ასრულებენ კიდევაც გარკვეულ როლს ბავშვის ცხოვრებაში. მაგრამ ახლა ისინი სპეციფიკური სახით გამოვლინდებიან, რაც პირველ რიგში, ბავშვობის დატოვებისა და დილობაში გადასვლის მოთხოვნილებაში იჩენს თავს. ეს უკანასკნელი კი დამოუკიდებლობისა და პრესტიჟულ მოთხოვნილებათა წინა პლანზე წამოწევაში იჩენს თავს. აღნიშნული სოციოგენური მოთხოვნილებები მოზარდის საქმიანობაში განმსაზღვრელი ხდება და მათი გათვალისწინების გარეშე საეჭვოა დადებითი შედეგის მიღწევა სწავლა-აღზრდის რთულ გზაზე. ისინი მოსწავლეთა ყოველწინა რეზერვის ამოქმედების საფუძველი შეიძლება გახდეს, მაგრამ არაა გამორიცხული საწინააღმდეგო მოვლენებიც. საქმე ისაა, რომ სოციოგენური მოთხოვნილებები არა მარტო აღზრდის ობიექტებს, არამედ აღზრდის საშუალებებსაც წარმოადგენს. ისინი სასწავლო-სააღმზრდელო საქმის ორგანიზაციაში გადაწყვეტ როლს ასრულებენ და ქცევის მოტივაცია გვევლინებიან. ამ გარემოების გამო, გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნებაზე მოტივაციური ფაქტორების გავლენის კვლევის დროს, ისეთი მოტივები შევარჩიეთ, რომლებიც მოზარდის პიროვნებაში არსებულ სოციოგენურ მოთხოვნილებებთან უშუალოდ არიან დაკავშირებული. კონკრეტულ მიზნად დავისახეთ გამოგვეკვლია: გარდამავალი ასაკის მოზარდები სოციოგენურ მოთხოვნილებათა მხოლოდ გამოვლენით კმაყოფილდებიან, თუ მათი დაკმაყოფილება-დამტკიცებისათვის გარკვეულ, ამ შემთხვევაში ინტელექტუალური ხარკის გაღებასაც არ დაერიდებიან?

ამის გასარკვევად სხვადასხვა სახის ექსპერიმენტი იქნა ჩატარებული, რომლებშიც გამოყენებული იყო როგორც თავისუფალი, ისე იძულებითი სახის მოტივაციური ფაქტორები. ყველა სახის ექსპერიმენტი მე-7 კლასის მოსწავლეებთან ჩატარდა, ისე რომ ერთი კლასის მოსწავლეები მხოლოდ ერთი სახის ექსპერიმენტში ლეზულობდნენ მონაწილეობას. თითოეულ ჯგუფში 35-35 ცდისპირი იყო გაერთიანებული, რომლებსაც ანაგრამების შესრულება ევალებოდათ. ანაგრამები ასოების წებისმიერად განლაგებულ მწკრივებს წარმოადგენდა, რომელთა საშუალებითაც სიტყვების შედგენაა შესაძლებელი. ჩვენს ცდებში ცდისპირებს სიტყვების შედგენის დროს ერთი პირობის დაცვა ევალებოდათ: ერთი ანაგრამიდან მათ მხოლოდ ერთი სიტყვა უნდა შეედგინათ, ისე რომ მასში ამ ანაგრამაში მოცემული ყველა ასო უნდა ყოფილიყო გამოყენებული. თითოეულ ცდისპირს 8-8 ანაგრამა ეძლეოდა და მათზე საშუალოდ 15 წუთი იყო გამოყოფილი.

აზროვნებაზე მოტივაციური ფაქტორების გავლენის ყველაზე კარგი და თვალსაჩინო მახასიათებელია აზროვნების პროდუქტიულობის ცვლილებაზე

დაკვირვება. ეს კი საკონტროლო ჯგუფის შექმნას მოითხოვს. ამის გარეშე შეუძლებელია მსჯელობა აზროვნების პროცესში მოტივაციური ფაქტორების რაიმე როლზე. უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ საკონტროლო ჯგუფის შექმნა გარკვეულ სინფლექსთანაა დაკავშირებული. ეს სინფლექსი პირველ რიგში გარეგანი მოტივების თავიდან აცილებაში გამოიხატება. საკონტროლო ჯგუფის ცდისპირები ისედაც, გარდა ინსტრუქციით აღძრული შემეცნებითი ინტერესისა ერთგვარი დავალების შესრულების მოტივითაც მოქმედებენ. ჩვენ, შეძლებისდაგვარად, ვცდილობდით გამოგვერიცხა აღნიშნულის გარდა. სხვა რაიმე გარეგანი მოტივაციური ფაქტორების ჩარევა საკონტროლო ჯგუფის ცდისპირების მუშაობაში. ამის მიღწევა კი ხერხდებოდა ცდისპირების დარწმუნებათ იმის შესახებ, რომ მათ ნამუშევრებს არც არაფერი შეამოწმებდა და არც არაფერი ნახავდა. ის ვითომდა მხოლოდ იმისათვის ეძლეოდათ, რათა უსაქმოდ არ დარჩენილიყვნენ იმ დროის განმავლობაში, ვიდრე მასწავლებლებთან პროგრამებთან დაკავშირებულ საკითხებს არ გავარკვევდით. სხვა მხრივ, საკონტროლო ჯგუფიც ისე იყო დაკომპლექტებული, როგორც მოტივაციური ჯგუფები.

განვიხილოთ თავისუფალი მოტივაციური ფაქტორებით ჩატარებული ექსპერიმენტების შედეგები.

პირველი სახის ექსპერიმენტი „ნიჭიერების კვლევის“ მოტივაციური ფაქტორით იქნა ჩატარებული. ე. ი. მიწოდებული ანაგრამები, ამ შემთხვევაში გამოდიოდნენ, როგორც მათი ნიჭიერების გაზომვის საშუალება. სინამდვილეში ისინი შეიძლება ასეთი ფუნქციის მატარებელნი არ იყვნენ. მაგრამ ცდისპირებს ვარწმუნებთ იმაში, რომ ეს შესაღწევი ნიჭიერების საზომია. ამ დროს გამოყენებულ ინსტრუქციას შემდეგი სახე ჰქონდა „მოსწავლეებო! მე ვარ ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი. ჩვენი ინსტიტუტი იკვლევს ადამიანების ნიჭიერებას. თქვენი ნიჭიერების შესწავლა მე მაქვს დავალებული. მართალია, უნიჭო არაფერია, მაგრამ არსებობს მეტ-ნაკლები ნიჭის ადამიანი. მე სწორედ თქვენი ნიჭიერების დონე უნდა დავადგინო. ნიჭიერების გაზომვის უამრავი საშუალება არსებობს. ერთ-ერთი აი ეს ანაგრამებია (ვაჩვენებთ ანაგრამებს და ვუხსნით კიდევაც მათი შესრულების პირობებს). იმისდა მიხედვით, ვინ რამდენ ანაგრამას გააკეთებს 15 წუთის განმავლობაში, სპეციალური ფორმულების საშუალებით გამოიანგარიშება მისი ნიჭიერების კოეფიციენტი. ყურადღებით და გულისხმიერად იმუშავეთ, რადგან თქვენზეა დამოკიდებული თქვენი თავის ნიჭიერად გამოჩენა“.

იმის გამო, რომ მოტივაციური ფაქტორი რეალურად ყოფილიყო განცდილი, ცდისპირებს ევალებოდათ საკუთარი ნიჭიერების შეფასება. შეფასება სხვადასხვა გრადაციებით უნდა მოეხდინათ: „ძალიან ნიჭიერი ვარ“, „საშუალო ნიჭიერი ვარ“ და ა. შ. მართალია, ჩვენი უშუალო მიზანი არ იყო მოსწავლეთა თვითშეფასების კვლევა, მაგრამ ურიგო არ იქნება იმ მონაცემების განხილვა, რომელიც ამ დროს იქნა მიღებული. მითუმეტეს, რომ თვითშეფასებამ როგორღაც გავლენა მოახდინა ცდისპირთა აზროვნების პროდუქტიულობაზე.

დაწყებითი კლასების მოსწავლეებთან ჩატარებულმა ექსპერიმენტმა გვიჩვენა ამ მოსწავლეების გაზვიადებული წარმოდგენა საკუთარ ნიჭიერებაზე. აქვე გამოჩნდა ისიც, რომ ასაკის მატებასთან ერთად კლებულობდა გაზვიადებულ წარმოდგენათა რიცხვიც. ეს კიდევ უფრო ნათლად გარდაიმაჯალი ასაკის მოსწავლეებთან გამოვლინდა. ახლა უფრო სჭარბობს საკუთარი ნიჭიერების საშუალო დონეზე შეფასების მაჩვენებლები. ასე მაგ. 35 ცდისპირიდან საშუალო ნიჭი-

რების მქონედ 23 ცდისპირი აცხადებს თავს, 2 ცდისპირი ნიჭიერად აფასებს თავს, 10 ცდისპირი კი თავს იკავებს შეფასებისაგან.

მეორე სახის ექსპერიმენტში მოტივაციურ ფაქტორად სკოლის მოსწავლეთა კოლექტივის წინაშე შექმბა იქნა გამოყენებული. ამ დროს გამოყენებული ინსტრუქცია შემდეგი სახის იყო: „სკოლის დირექციასთან შეთანხმებით გადაწყდა, რომ ყოველ დღით, ფიზკულტურის ვარჯიშების დაწყებამდე, მაღლობა გამოვუცხადოთ და ქებით მოვიხსენიოთ ის მოსწავლეები, რომლებმაც წინა დღით განსაკუთრებით გამოიჩინეს თავი. უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ აქ მხოლოდ წარჩინებული მოსწავლეები იქნებიან გამოცხადებული. ვისაც არ უნდა შექმბა და მაღლობის გამოცხადება, შეუძლია სწავლით არ შეიწყოს თავი. ამისათვის მათ არავინ დასჯით. უბრალოდ, არ მიიღებენ შექმბას. ამჯერად, ხვალ დღით შექმბას დიმიხსურებენ ის მოსწავლეები, რომლებიც ამ დავალებას კარგად შეასრულებენ (ვუხსნი ანაგრაშებს)“.

როგორც ხედავთ, ამ შემთხვევაში ანაგრამები შექმების მოპოვების საშუალებად გამოდიან და ამ უკანასკნელის მოპოვების ღირებულებას იძენენ.

რესამე ექსპერიმენტში ისეთი მოტივები შევარჩიეთ, რომლებიც უშუალოდ იყვნენ დაკავშირებული დამოუკიდებლობის, ბავშვობის დატოვებისა და დიდობაში ვადანვლის მოთხოვნილებებთან. თუ რას გულისხმობს ეს უკანასკნელი, ამაზე წარმოდგენას ამ დროს გამოყენებული ინსტრუქციის შინაარსის განხილვა მოგვეცემს: „ახალგაზრდებო! ამ ბოლო პერიოდში მეცნიერებს შორის წარმოიშვა კამათი თქვენი ასაკის ახალგაზრდების უნარებისა და შესაძლებლობების შესახებ. მეცნიერთა ერთი ჯგუფი ამტკიცებს, რომ თქვენი ასაკის მოზარდები ჯერ კიდევ პატარები და ბავშვები არიან. იმდენად პატარები, რომ არ შეუძლიათ დამოუკიდებელი ცხოვრება. მეცნიერთა მეორე ჯგუფი საპირისპიროს ლაპარაკობს. მათი აზრით, თქვენი ასაკის მოსწავლეები აღარ არიან ბავშვები, თქვენ უკვე მოზარდილები ხართ და ზოგჯერ მშობლებისაგან და მასწავლებლებისაგან დამოუკიდებლად შეგიძლიათ ცხოვრება. თუ ვინაა მართალი, ეს უკვე სპეციალური კვლევის საკითხია. ამ საკითხის გადაწყვეტა მეცნიერთა ჯგუფს, და მათ შორის მეც, დავალა. ჩვენ შედგენილი ვაქვს რაღაც დავალებები, რომლებიც დასმული საკითხის გადაწყვეტის საშუალებებს წარმოადგენენ. ვინც ამ დავალებებს შეასრულებს, ამით დაამტკიცებს, რომ ის უკვე დიდი ადამიანია და ამას გაითვალისწინებს ყველა, მშობლებიც და მასწავლებლებიც“.

როგორც ექსპერიმენტებში გამოყენებული ინსტრუქციების განხილვა გვიჩვენებს, მოტივაციური ფაქტორები უშუალოდ არიან დაკავშირებული მოზარდის სოციოგენურ მოთხოვნილებებთან.

ვიდრე იძულებითი მოტივაციური ფაქტორებით ჩატარებულ ექსპერიმენტებს განვიხილავთ, მოვანდინოთ ზემოთ აღწერილი თავისუფალი მოტივაციური ფაქტორებით ჩატარებული ექსპერიმენტების შედეგების აღწერა-ანალიზი.

პირველ რიგში აღსანიშნავია განსხვავებული სიტუაციების შექმნა, რომლებიც წარმოიშვა საკონტროლო და მოტივირებულ ჯგუფებში.

ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ, მოტივირებულ ჯგუფებში, ცდისპირები განსაკუთრებულ დაინტერესებას იჩენდნენ მიცემული დავალებისადმი. ამ და-

ინტერესების უშუალო მაჩვენებელი იმ კითხვების სიუხვეა, რომლებსაც იძლევიან ცდისპირები მიწოდებული დავალების შესახებ.

თავდაპირველად საკონტროლო ჯგუფის ცდისპირებიც აქტიურად იწყებდნენ დავალების შესრულებას. ეს აქტიურობა მანამ ვარტყვებოდა, სანამ ისინი გაიგებდნენ, რომ მათი მუშაობის შედეგით არავინ იყო დაინტერესებული. ყოველივე ეს იმ დავალებას, რომელიც ეძლეოდათ, აზრს მოკლებულად, ნაკლებ პიროვნული ღირებულებების საქმიანობად აქცევდა. მარტო ინსტრუქციით აღძრული შემეცნებითი ხასიათის მოტივები კი დაწყებული საქმიანობის ბოლომდე მიყვანას ვერ უზრუნველყოფდა.

თვითონ მოტივირებული ჯგუფებიც განსხვავდებოდნენ აქტიურობის მიხედვით. ამ მხრივ, განსაკუთრებით გამოირჩევიდნენ შექების მოტივაციური ფაქტორით მოქმედი ჯგუფის ცდისპირები. როგორც ჩანს, მისი საფუძველი მოტივაციური ფაქტორის მოქმედების ფარგლებით იყო გამოწვეული. აქ ის იგულისხმება, რომ თავის გამოჩენა, აღიარება კლასის საზღვრებით კი არ შემოიფარგლებოდა, არამედ მისი ასპარეზი სკოლის მთელი კოლექტივი იყო.

მოტივირებულ ჯგუფებში შექმნილი აქტიურობის მაღალი დონე თვალსაჩინოს ხდის მოტივაციური ფაქტორების როლს სწავლაში და, ამ შემთხვევაში, აზროვნების პროცესში. მოტივაციური ფაქტორი ამა თუ იმ პრობლემას აზრს, მნიშვნელობას ანიჭებს, რაც უზრუნველყოფს ამ ამოცანის მიღებას და მთელი ფსიქო-ფიზიკური ფუნქციების მასზე კონცენტრირებას.

ახდენს თუ არა ზემოთ განხილული მდგომარეობა აზროვნების პროდუქტიულობაზე გავლენას, ამაზე პასუხს ანაგრამათა შესრულების რაოდენობრივი მაჩვენებლების ანალიზი მოგვცემს. დაამულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად შეიძლება ან ცალკეულ ანაგრამათა შესრულების ან ჯგუფების მიერ საერთოდ შესრულებულ ანაგრამათა მაჩვენებლები შევადაროთ ერთმანეთს. ამავე კითხვას ნათელს ჰქვენს ერთი ცდისპირის მიერ შესრულებულ ანაგრამათა საშუალო მაჩვენებელთა შედარება. ჩვენ ბოლო ორი პარამეტრი ავირჩიეთ, მით უმეტეს, რომ ისინი ცალკეულ ანაგრამათა შესრულების მაჩვენებლების საფუძველზეა მიღებული. შედეგები იხ. ცხრ. № 1.

ცხრილი. 1

საექსპერიმენტო ჯგუფები	ანაგრამათა შესრულების საერთო მაჩვენებელი (ერთეულებში)	ერთი ცდის პირის მიერ შესრულებულ ანაგრამათა საშუალო მაჩვენებელი (ერთეულებში)
საკონტროლო	157	4,4
„ნიჭიერების კვლევის“ მოტივაციური ფაქტორი	220	6,2
შექების მოტივაციური ფაქტორი	264	7,5
„დამოუკიდებლობის“ და „დილობაში“ გადასვლის მოტივაციური ფაქტორები	260	7,4

როგორც ვიცი, თითოეული საექსპერიმენტო ჯგუფში 35-35 ცდისპირი იყო გაერთიანებული. თითოეული მათგანი კი 8-8 ანაგრამას ასრულებდა. ამდენად, მოსალოდნელ სწორ პასუხთა აბსოლუტური რაოდენობა 280-ს უტოლდება. როგორც ცხრილიდან ჩანს, მოტივირებული ჯგუფების მაჩვენებლები, „ნიჭიერების კვლევის“ მოტივაციური ფაქტორის გარდა, ძალიან ახლოს დგას სწორ პასუხთა აბსოლუტურ რაოდენობასთან. თუმცა „ნიჭიერების კვლევის“ მოტივაციური ფაქტორით მიღებული შედეგიც საკმაოდ მაღალია საკონტროლო ჯგუფის მაჩვენებელთან შედარებით. სხვაობა მათ შორის 63 ერთეულის ტოლია. თავისთავად ცხადია, რომ დანარჩენი მოტივირებული ჯგუფების მაჩვენებლები კიდევ უფრო მეტი იქნება საკონტროლო ჯგუფის მაჩვენებლებზე და სხვაობა მათ შორის შესაბამისად 107 და 103 ერთეულს შეადგენს.

ასევე მნიშვნელოვანი განსხვავებაა ერთი ცდისპირის მიერ ანაგრამათა შესრულების საშუალო მაჩვენებლებს შორის. საკონტროლო ჯგუფში ერთი ცდისპირი საშუალოდ 4,4 ანაგრამას აკეთებს, მოტივირებულ ჯგუფებში აღნიშნული მაჩვენებელი იზრდება და შესაბამისად 6,2; 7,5 და 7,4 ერთეული ხდება.

შედეგების როგორც თვისებრივი, ასევე რაოდენობრივი ანალიზი, თვალსაჩინოდ გვიჩვენებს თავისუფალი მოტივაციური ფაქტორების როლს გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნების აქტივობისა და პროდუქტიულობის გაზრდის საქმეში. განსხვავებული შედეგების მიღების სხვა მიზეზი ჩვენს ცდებში არ არსებობს. ზემოთ აღწერილი სხვადასხვა ექსპერიმენტი ჩატარებულ იქნა სხვადასხვა მე-7 კლასის მოსწავლეებთან ისე, რომ ერთი სახის ექსპერიმენტში მხოლოდ ერთი და იმავე კლასის მოსწავლეები მონაწილეობდნენ. შესაძლებელია სხვადასხვა კლასები განსხვავებული სიძლიერით ჩასითადებოდნენ, მაგრამ ეს განსხვავება ისეთი არ შეიძლება იყოს, როგორც ეს ჩვენს ექსპერიმენტებში გამოჩნდა. ის მხოლოდ და მხოლოდ მოტივაციური ფაქტორების მოქმედების შედეგია. ამას საკონტროლო ჯგუფის ცდისპირების ნამუშევრების უბრალო შემოწმებაც კი გვიჩვენებს. ამ ჯგუფის ცდისპირების მიერ გამოვლენილი დაბალი შედეგიანობა გამოწვეულია არა იმით, რომ ამ ჯგუფში გონებრივად ნაკლებ განვითარებული მოსწავლეებია მხოვდრილი. არა. ამის მიზეზი ისეთი მოტივების არარსებობაა, რომლებმაც მოტივირებულ ჯგუფებში უზრუნველყვეს მიწოდებულ დავალებზე მთელი ძალების მობილიზაცია. საკონტროლო ჯგუფში ბევრმა ცდისპირმა საერთოდ მიატოვა დავალებზე მუშაობა მამის, როცა მოტივირებულ ჯგუფებში მსგავს შემთხვევას არ ჰქონია ადგილი. ისინი მობილიზებულნი მუშაობდნენ იმ დროის განმავლობაში, რაც მათ ეძლეოდათ დავალების შესასრულებლად.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, „ნიჭიერების კვლევის“ მოტივაციური ფაქტორით ჩატარებული ექსპერიმენტის შედეგი მნიშვნელოვნად ჩამორჩება დანარჩენი ორი მოტივით მიღებულ შედეგებს. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი? განა გარდამავალი ასაკის მოსწავლეებისათვის აზრს მოკლებულია მათი თავის ნიჭიერად გამოჩენა? განა თავის თავის ნიჭიერად წარმოჩენა პრესტიჟულ მოთხოვნილებათა პირველ რიგში არ დგას? ჩვენი აზრით, ამის მიზეზი მოსწავლეთა მიერ თავის ნიჭიერებაზე დაბალი შეხედულება უნდა იყოს. როგორც ჩანს, ის ჯგუფში ჩვეულებრივ ნორმადაა ქცეული. ეს უკანასკნელი კი ფსიქოფიზიკურ აქტივობაზეც ახდენს გავლენას. შეიძლება დაბალი შედეგიანობა მიზეზი ჭარბი მოტივაცია იყოს? არა! იმიტომ, რომ ჭარბ მოტივაციას უფრო

სხვა მოტივაციური ფაქტორების დროს ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია მოსწავლეებისათვის დავალების შესრულებაში.

აქედან გამომდინარე, უნდა ვერიდოთ მოსწავლეებში პრეტენზიის დაბალი დონეების გამომუშავებას. არის პრაქტიკაში ისეთი შემთხვევები, როცა პედაგოგები თავისდაუნებურად, რომელიმე კლასს ცუდ კლასად გადააქცევენ. ეს ხდება ამა თუ იმ კლასზე უარყოფითი აზრის ჩამოყალიბებით. უარყოფითი აზრი შემდეგ ნორმად მიიღება კლასში, რაც საბოლოო ჯამში ამ კლასის მოსწავლეთა სასწავლო აქტივობაზეც ახდენს გავლენას.

ასეთია თავისუფალი ჰეტეროგენული მოტივაციური ფაქტორებით ჩატარებული ექსპერიმენტების შედეგები.

როგორც უკვე განვიხილეთ, იძულებითი მოტივაციური ფაქტორები სასჯელის მოლოდინის საფუძველზე წარმოიშვებიან.

მართალია, სწავლა ძირითადად აღიარებისა და წარმატების საშუალებად გვევლინება, მაგრამ არც ისე იშვიათია შემთხვევები, როცა ის სასჯელის აშორების საშუალებად გამოდის. სასჯელი სწავლაში ისევე აუცილებელია, როგორც წახალისება. განუსაზღვრელია მათი როლი მოსწავლეთა ზნეობრივ აღზრდაში, მაგრამ მისი უადგილოდ გამოყენება, ასაკობრივი და ინდივიდუალური თავისებურებების გათვალისწინების გარეშე, ხშირად ზიანის მომტანი შეიძლება გახდეს. ამის თქმის საშუალებას დაწყებით კლასებში ჩატარებული ექსპერიმენტების განხილვა გვაძლევს. როგორც გამოირკვა, ძლიერი იძულებითი მოტივაციური ფაქტორები დაბალი კლასების მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობის მატებას არ იწვევდა. პირიქით, ზოგიერთ კლასში ისინი აზროვნების დეზორგანიზატორისა და მისი პროდუქტიულობის დამცემის როლში გამოდიოდნენ. ამის მიზეზი აღნიშნული მოტივაციური ფაქტორებით გამოწვეული სტრესული სიტუაციების შექმნა იყო, რომელშიც წარმატებით მუშაობას მათი ფსიქო-ფიზიკური განვითარების მიღწეული დონე არ იძლევა. ამდენად, ასაკობრივი თავისებურებები, სხვა უამრავ ფაქტორებთან ერთად, მოტივაციის ოპტიმუმის განმსაზღვრელად გვევლინება. მოტივაციის ოპტიმუმის დადგენას კი გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მოტივაციური ფაქტორების წარმატებით გამოყენების საქმეში.

იწვევს თუ არა სასჯელის მოტივაციური ფაქტორი სტრესულ სიტუაციას გარდამავალ ასაკში, როგორ გავლენას ახდენს ის ამ ასაკის მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობაზე?

ვიღრე დასმულ კითხვებზე პასუხს გავცემდეთ, მანამ აღწეროთ ის მოტივაციური ფაქტორები, რომლებიც გამოყენებულ იქნა ექსპერიმენტებში. წინასწარ აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ჩვენ მხოლოდ ორი სახის ექსპერიმენტსა და მის შედეგებს განვიხილავთ.

პირველ ექსპერიმენტში გამოყენებულ იქნა გაკიცხვის მოტივაციური ფაქტორი. იგი შინაარსით შექმების მოტივაციური ფაქტორის საწინააღმდეგოა. ამ დროს გამოყენებულ ინსტრუქციას შემდეგი სახე ჰქონდა: მოსწავლეებო! სკოლის ღირეჟიასთან შეთანხმებით, ყოველ დღით, მთელი სკოლის მოსწავლეებისა და მასწავლებლების წინაშე, გაკიცხავთ იმ მოსწავლეებს, რომლებიც სწავლაში ჩამორჩებიან. რა თქმა უნდა, ამდენი ხალხის წინაშე შერცხვენა არ არის სასიამოვნო. ის თქვენს ავტორიტეტს შელახავს მთელი სკოლის თვალში. ჭერ-ჭერობით ასეთი მოსწავლეების გამოჰყვანება ჩემს მიერ მოტანილი დავალების საფუძველზე მოხდება, შემდგომ კი სასკოლო წარმატების სა-

ფუძველზე. მოსწავლეთა წინაშე მხოლოდ დავალების ცუდად შემსრულებლობა იქნებოდა გამოცხადებული და გაკიცხული. შეიძლება ზოგიერთისათვის გაკიცხვას აზრი არ ჰქონდეს. ასეთ მოსწავლეებს შეუძლიათ თავი არ შეიწყურონ დავალების შესრულებაზე. ოღონდ განაცხადონ ამის შესახებ და მათ პირდაპირ გაევიყვანთ გასაკიცხავად. თუ არ გინდათ გაკიცხვა და შერცხვენა, აგერ, ეს დავალება კარგად შეასრულეთ. იგია გაკიცხვის აცილების საშუალება (ეძლევათ ანაგრაშები და მათი შესრულების პირობები).

თუ როგორი სახე ჰქონდა მეორე იძულებით მოტივაციურ ფაქტორს, ამაზე ამ დროს გამოყენებული ინსტრუქციის შინაარსის განხილვა მოგვეცემს წარმოდგენას. „მოსწავლეებო! ქუთაისის განათლების განვითარებასთან შეთანხმებით გადაწყდა, გამოშვებულ იქნეს სატირულ-კარიკატურული გაზეთი. გაზეთში დახატული იქნება შესაბამისი სატირული ლექსებით ის მოსწავლეები, რომლებიც არ სწავლობენ. გაზეთი გამოკრული იქნება ქუჩებში და სკოლებში. ამ გაზეთში პირველად გამოსაქვეყნებელ მოსწავლეებს მე თვითონ შევარჩევ იმ დავალების საშუალებით, რომელიც თქვენ მოგეცემათ (ეძლევათ ანაგრაშები). ვინც ამ დავალებას ვერ შეასრულებს, ისინი დახატულნი იქნებიან გაზეთში. თუ ვინმესთვის ასეთ გაზეთში მოხვედრა სირცხვილს არ წარმოადგენს, მაშინ ანაგრაშების შესრულებაზე თავს ნუ შეიწყუბებთ. ის პირდაპირ გადაეცემა გაზეთის რედაქციას. მაგრამ ვფიქრობთ, ასეთ გაზეთში მოხვედრა არ უნდა იყოს სასიამოვნო. ეს ხომ სახელსა და ავტორიტეტს გაგიფუჭებთ ხალხის თვალში. ამიტომ თუ გინდათ ამის აცილება, მაშინ ეს ანაგრაშები კარგად შეასრულეთ“.

როგორც ვხედავთ, დაპირებული სასჯელები არაა ძნელად განსახორციელებელი პრაქტიკულად. მით უმეტეს, რომ მოსწავლეებისათვის ცნობილია ასეთი გაზეთის არსებობა ქალაქში. ამას მათი შეკითხვებიც ადასტურებს: „ისეთი იქნება, ქალაქის ცენტრში რომაა გაკრული?“-ო.

აღნიშნული მოტივაციური ფაქტორები ძირითადად არიან დაკავშირებული მოზარდის პრესტიჟულ მოთხოვნილებებთან. მოზარდებიც გულგრილი არ რჩებიან მისი შელახვისადმი. მიუხედავად იმისა, რომ მათ არაფერს აძლევენ დავალების შესრულებას, ისინი თავიდან არ იხსნიან მისი შესრულების მოვალეობას. პირაქით, მზად არიან შეასრულონ მიცემული დავალება და ეძებენ იმ გზებს, რომლებიც ააშორებთ მათ შეპირებულ სასჯელს. ეს კარგად ჩანს კითხვებში, თუ რა შემთხვევაში არ მიიღებენ სასჯელს და არის თუ არა ამისათვის ყველა ანაგრაშის შესრულება აუცილებელი.

დაწყებითი კლასების მოსწავლეებისაგან განსხვავებით, გარდამავალი ასაკის მოსწავლეებთან არ შეინიშნებოდა სტრესული სიტუაციების შექმნა, გარეწუნვად მიანიც. პატარა ბავშვები ისეთ მძიმე მდგომარეობაში ვარდებოდნენ, რომ საბოლოოდ ვეღარ ახერხებდნენ დავალებებზე მუშაობას. აქ კი მოზარდები გულმოდგინედ და გულსყურით იწყებდნენ ანაგრაშების შესრულებას. ეს კი თვალსაჩინოდ ასაბუთებს ზემოთ გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ ასაკობრივი განვითარების დონე მოტივაციის ოპტიმუმის ერთ-ერთ პირობას წარმოადგენს.

ახდენს თუ არა ზემოთ აღწერილი სიტუაციები გარდამავალ ასაკის მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობაზე გავლენას? ამისათვის საჭიროა შედეგების რაოდენობრივი მაჩვენებლების ანალიზი. ისე როგორც თავისუფალი პეტეროგენული მოტივაციური ფაქტორებით ჩატარებულ ექსპერიმენტებში,

ასევე ახლაც რაოდენობრივი მაჩვენებლების ანალიზსა და შედარებებს იმ პარამეტრებით მოვახდენთ, რომლებიც მაშინ გვექონდა გამოყენებული. მონაცემები მოტანილია ცხრ. № 2-ში.

ცხრილი 2

საექსპერიმენტო ჯგუფები	ანაგრამათა შესრულების საერთო მაჩვენებლები (ერთეულებში)	ერთი ცდისპირის მიერ შესრულებულ ანაგრამათა საშუალო მაჩვენებელი (ერთეულებში)
საკონტროლო	157	4,4
გაცივების მოტივაციური ფაქტორი	262	7,4
სატირულ-კარიკატურულ გაზეთში გამოცხადების მოტივაციური ფაქტორი	258	7,3

როგორც ვიცით, ცდებში 35-35 ცდისპირი მონაწილეობდა. თითოეული მათგანი 8-8 ანაგრამას ასრულებდა. ასე, რომ მოსალოდნელ სწორ პასუხთა აბსოლუტური რაოდენობა 280-ს უტოლდება. საკონტროლო ჯგუფის მაჩვენებელი ამ უკანასკნელს მნიშვნელოვნად ჩამორჩება და სხვაობა მათ შორის 123 ერთეულს შეადგენს. მოტივირებული ჯგუფების მაჩვენებლები კი თითქმის უახლოვდებიან მას, და სხვაობაც, შესაბამისად, მათ შორის მცირეა (18 ერთ. და 22 ერთ.). თავისთავად ცხადია, რომ მოტივირებული ჯგუფების მიერ ანაგრამათა შესრულების მაჩვენებლები აშკარად აღემატებიან საკონტროლო ჯგუფების შესატყვის მაჩვენებელს (105 ერთ. და 104 ერთ.).

ასეთივე მნიშვნელოვანი განსხვავებაა ერთი ცდისპირის მიერ შესრულებულ ანაგრამათა საშუალო მაჩვენებლებს შორისაც. საკონტროლო ჯგუფში ერთი ცდისპირი საშუალოდ 4,4 ანაგრამას ასრულებს, მოტივირებულ ჯგუფებში მათი მაჩვენებელი იზრდება და 7,4 და 7,3 ერთეულის ტოლი ხდება.

რას გვიჩვენებს შედეგების რაოდენობრივი ანალიზი? პირველ რიგში იმას, რომ იძულებითი მოტივაციური ფაქტორები გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნების აქტივობისა და პროდუქტიულობის გადიდების როლში გვევლინებიან. როცა სასჯელები მოზარდის პრესტიჟულ მდგომარეობათა შელახვის დაემუქრება, მაშინ ისინი ინტელექტუალურ ენერჯიას არ ზოგავენ მათ შესანარჩუნებლად.

მაგრამ ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ყოველგვარი სასჯელი, ყველა პედაგოგის ხელში, გამოიწვევს მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობის გაზრდას? რა თქმა უნდა არა. ამისათვის იძულებითი მოტივაციური ფაქტორების მოქმედების საზღვრები და ნორმები ექსპერიმენტულად უნდა იქნეს შესწავლილი. გარდა ამისა, ისეთი სასჯელები მოგვეცემს დადებით შედეგს, რომლის ფსიქოლოგიურ მხარესაც განიცდიან მოსწავლეები და შინაარსის მხრივაც მისაღებია მათთვის. არა ნაკლები მნიშვნელობა აქვს პედაგოგის ავტორიტეტსაც. ისეთი პედაგოგის ხელში, რომელსაც ავტორიტეტი დაკარგული აქვს, სასჯელსაც და წახალისებასაც ფასი არ აქვს. ის ისეთი პედაგოგის ხელშია მძლავრი

მეთოდური იარაღი, რომელიც პრინციპულობას და მომთხოვნელობას იჩენს და რომლის სიტყვაც პაერში არაა გამოკიდებული.

ზემოთ აღწერილი ექსპერიმენტული კვლევის საფუძველზე შეიძლება შემდეგი დასკვნების გაკეთება:

ექსპერიმენტულმა გამოკვლევებმა გვიჩვენა მოტივაციური ფაქტორების როლი გარდამავალი ასაკის მოსწავლეთა აზროვნების აქტივობისა და პროდუქტიულობის გაზრდის საქმეში. სხვა მიზეზი განსხვავებული შედეგების მიღებისა, საკონტროლო და მოტივირებულ ჯგუფებში, არ არსებობს. მოტივაციური ფაქტორები პიროვნულ აზრს აძლევენ პრობლემებს, რაც უზრუნველყოფს ამ პრობლემის შეწყნარებას და მთელი ფსიქო-ფიზიკური ენერჯიის მასზე მობილიზებას.

გარდამავალი ასაკის მოზარდები პრესტიჟულ მოთხოვნილებათა აქტიური სუბიექტებია. ერთი მხრივ, ეს აქტიურობა გამოიხატება იმით, რომ ისინი იბრძვიან მიაღწიონ სხვების მიერ მათ პრესტიჟულ მოთხოვნილებათა აღიარებას. მეორე მხრივ, ეს აქტიურობა იმაში გამოიხატება, რომ გარდამავალი ასაკის მოზარდები პრესტიჟულ მდგომარეობათა დასამტკიცებლად გარკვეული ხარკის — ჩვენ შემთხვევაში ინტელექტუალურის — გაღებასაც არ ერიდებიან. ისინი იმ საქმეში, რომელიც მის პრესტიჟულ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურება, ხალისით ებმებიან და ასრულებენ კიდევაც მას მაღალი აქტივობის დონეზე.

ექსპერიმენტული კვლევით მიღებული შედეგები გვიჩვენებს ასაკობრივი განვითარების თავისებურებათა გათვალისწინების აუცილებლობას. ამიტომ მასწავლებელს ყოველთვის უნდა ჰქონდეს მომარჯვებული იმ მოტივაციურ ფაქტორთა მთელი სისტემა, რომელთა მოქმედების ფარგლები და პირობები წინასწარაა დადგენილი. ნებისმიერად აღებულმა მოტივმა კი სასწავლო ქვევაში შემავალი ამა თუ იმ ფსიქიკური ფუნქციის დეზორგანიზატორისა და მისი პროდუქტიულობის დაცემის როლი შეიძლება შეასრულოს.

დასასრულ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება, რომელსაც ერთხმად აღნიშნავენ აზროვნების მოტივაციური სტრუქტურების მკვლევარები: აზროვნება, რომელიც პეტეროვცენული მოტივის საფუძველზე აღიძვრება, ამ უკანასკნელის არარსებობის პირობებშიც აგრძელებს მუშაობას. ამ დროს ადგილი აქვს მოტივთა — გარეგანი მოტივიდან შემეცნებითზე — გადაბრუნებას. გარეგანი მოტივები უნდა ემსახურებოდნენ შემეცნებითი ინტერესების გაღვივებას. მით უმეტეს, რომ გარეგან და შინაგან მოტივებს შორის არაა გადაულახავი საზღვარი. სწორი პედაგოგიური ზემოქმედებით შესაძლებელია მათი ერთმანეთში გადასვლა. რა თქმა უნდა ამ როლს უფრო კარგად ის მოტივაციური ფაქტორები შეასრულებენ, რომლებიც მოსწავლის აღიარების, წარმატებისა და ავტორიტეტის ამალგების საფუძველი გახდება.

გარდამავალი ასაკის მოსწავლეებისათვის ასეთი როლის შესრულება მოზარდის პრესტიჟულ მოთხოვნილებებთან დაკავშირებულ მოტივაციურ ფაქტორებს შეუძლია.

О. Л. ДЕВИДЗЕ

МОТИВАЦИОННЫЕ ФАКТОРЫ РОСТА ПРОДУКТИВНОСТИ МЫШЛЕНИЯ УЧЕНИКОВ

Резюме

В труде экспериментально изучено влияние гетерогенных мотивов на продуктивность мышления учеников переходного возраста. Нами были использованы мотивационные факторы разных видов, которые содержательно были связаны с поощрениями и наказаниями.

Установлено: 1. мотивационные факторы поощрения и наказания помогают концентрировать психо-физические силы учеников на задачах, которые и становятся фундаментом роста продуктивности их же мышления;

2. особенности возрастного развития являются одним из факторов оптимума мотивации.

ლიტერატურა

1. ჩხარტიშვილი შ., სწავლის მოტივაციური ფორმები, „სკოლა და ცხოვრება“, №2, 1975.
2. Брушлинский А. В., Мышление и прогнозирование, М., 1979.
3. Выготский Л. С., Развитие высших психических функций, М., 1960.
4. Гальперин П. Я., Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий, В кн.: Исследования мышления в советской психологии, М., 1966.
5. Запорожец А. В., Развитие логического мышления у детей в дошкольном возрасте, сб.: Вопросы психологии ребенка дошкольного возраста, М.—Л., 1948.
6. Рубинштейн С. Л., О мышлении и путях его исследования, М., 1958.
7. Телегина Э. Д. Мотивация в структуре мыслительной деятельности, В кн.: «Искусственный интеллект» и психология, М., 1976.

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

სხალი თარგმანები

ი. კანტი

პრაქტიკული გონების კრიტიკა

წიგნი II

წმინდა პრაქტიკული გონების დიალექტიკა

პირველი თავი

წმინდა პრაქტიკული გონების დიალექტიკის შესახებ საერთოდ

როგორც არ უნდა განვიხილოთ წმინდა გონება, — თუნდ მის სპეკულატიურსა და თუნდ პრაქტიკულ გამოყენებაში, — იგი მუდამ თავისი დიალექტიკის მქონეა, რადგან იგი მოითხოვს პირობათა აბსოლუტურ ტოტალობას ამა თუ იმ მოცემული განპირობებულისათვის, რაც მხოლოდ და მხოლოდ თავისთავად საგნებშია შესაძლებელი. მაგრამ ვინაიდან საგანთა ყველა ცნება უნდა შევეფუარდოთ ჰერეტებს, ესენი კი, ჩვენ, ადამიანებს, მარტოოდენ გრძობადი გავაჩნია, ე. ი. საგნები შეიმეცნებიან არა როგორც საგნები თავისთავად, არამედ მხოლოდ როგორც მოვლენები, ხოლო განპირობებულთა და პირობათაგან შემდგარ მოვლენათა რიგში ვერასოდეს შეგხვდებით უპირობოს — ამიტომ პირობათა ტოტალობის (შესაბამისად, უპირობოს) ამ გონებისმიერი იდეის მიყენებიდან მოვლენებისადმი გამოდინარეობს გარდუვალი მოჩვენებითობა, თითქოს ისინი (მოვლენები) იყვნენ საგნები თავისთავად (აქი ასეთად მიაჩნიათ კიდევაც ისინი მუდამ. გამაფრთხილებელი კრიტიკის უქონლობის გამო); ამ მოჩვენებითობის სიცრუეს ვერასოდეს შევაჩვენებდით, იგი რომ თვითონ არ ამჟღავნებდეს თავის თავს გონების საკუთარ თვთან წინააღმდეგობის მეშვეობით, რომელიც თავს იჩენს გონების ფუძედებულების — ყოველივე განპირობებულისათვის უპირობოს დაშვების — მიყენებაში მოვლენებისადმი. ამით გონება იძულებული ხდება, კვალდაკვალ მიჰყვეს ამ მოჩვენებითობას, გამოარკვიოს, თუ საიდან შობილა იგი და როგორ არის შესაძლებელი მისი თავიდან მოშორება; ეს კი შეუძლებელია სხვაგვარად, თუ არ წმინდა გონების მთელი უნარის სრულყოფილი კრიტიკის მეოხებით; ამგვარად, წმინდა გონების ანტინომია, რომელიც თავს იჩენს მის დიალექტიკაში, ყველაზე კეთილმოქმედია იმ ცდომილებათაგან, რომელშიაც კი შესაძლებელია კაცის გონება ჩავარდეს, რამეთუ იგი (ანტინომია) ბოლოს და ბოლოს გვაპოვინებს გასაღებს ამ ლაბირინთიდან თავის დასაღწევად: ხოლო როგორც კი მას მივაგნებთ, იმასაც აღმოვაჩენთ, რაც არასოდეს გვიძებნია, თუმცა გვეპირდება კია, სახელდობრ, საგანთა იმ მაღალი და უცვლელი წესრიგის ხედვას, რომელშიაც ჩვენ უკვე ამჟამად ვიმყოფებით და რომელშიაც შესაძლებელია გარკვეულმა დანაწესებმა მიგვითითოს, თუ როგორ განვაგრძობთ ჩვენი არსებობა უმაღლესი გონებისმიერი განკარგულების შესაბამისად.

წმინდა გონების კრიტიკაში დაწვრილებითაა ნაჩვენები, თუ მის (წმინდა გონების) სპეკულატიურ გამოყენებაში როგორ უნდა გადაიჭრას ხსენებული ბუნებრივი დიალექტიკა და როგორ უნდა ავიციდინოთ ამ სხვაფრივ ბუნებრივი

მონვენებითობით გამოწვეული ცდომილება. მაგრამ ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს გონებას უკეთესი დღე ადგეს მის პრაქტიკულ გამოყენებაში. ვითარცა წმინდა პრაქტიკული გონება, იგი სწორედ ასევე დაეძებს უპირობოს პრაქტიკულად განპირობებულისათვის (რაც მიდრეკილებებსა და ბუნებრივ მოთხოვნილებას ემყარება), თანაც, დაეძებს მას, არა როგორც ნების განმსაზღვრელ საფუძველს, არამედ, — როცა ეს უკანასკნელი (წორალური კანონის სახით) უკვე მოცემულია, — დაეძებს წმინდა პრაქტიკული გონების საეწინის უპირობო ტოტალობას, რომელსაც უმაღლესი სიკეთე (das höchste Gut) ჰქვია.

ამ იდეის პრაქტიკული, ე. ი. ჩვენი გონებისმიერი ქცევის შაქსიმისათვის საკმარისი, განსაზღვრა სიბრძნისმეტყველების (Weisheitslehre) საქმეა, ხოლო ეს უკანასკნელი, არის რამეცნიერება, ფილოსოფია იმ გაგებით, როგორც ეს სიტყვა ძველ ბერძნებს ესმოდათ; მათთვის ფილოსოფია ნიშნავდა იმ ცნებაზე მითითებას, რაშიაც უმაღლესი სიკეთე იგულისხმება და იმ ქცევაზე მითითებას, რომლის მეშვეობითაც მას (იმ სიკეთეს) მოვიპოვებთ. კარგი იქნებოდა, ეს სიტყვა რომ ჩვენც მისი ძველი მნიშვნელობით დაგვეტოვებინა, როგორც მოძღვრება უმაღლესი სიკეთის შესახებ, რამეთუ გონების სწრაფვას შეადგენს, იგი მეცნიერებად აქციოს. მართლაც, ერთი მხრივ, ის შემზღულადვი პირობა, რომელიც ჩვენ დაუერთეთ, შესაბამისი იქნებოდა ბერძნული გამოთქმისა (რომელიც სიბრძნის სიყვარულს აღნიშნავს) და, გარდა ამისა, საკმარისიც იმისათვის, რომ ფილოსოფიის სახელქვეშ მოგვექცია მეცნიერების სიყვარული, მაშასადამე, მთელი სპეკულატიური გონებისმიერი ცოდნის სიყვარულიც, რამდენადაც იგი გამოსადეგია როგორც ხსენებული (უმაღლესი სიკეთის) ცნების, ისე ჩვენი ქცევის განმსაზღვრელი პრაქტიკული პრინციპისათვის. ამავე დროს, იგი საშუალებას გვაძლავს, მხედველობიდან არ უქუვავდეთ ის ძირითადი მიზანი, რომლის გამოც — და მხოლოდ მის გამო — ძალგვიძს, ფილოსოფიას სიბრძნისმეტყველება უწოდოთ. მეორე მხრივ, ცუდი არ იქნებოდა, თავის თავზე ზედმეტად დიდი წარმოდგენა გაგვეფანტა იმათთვის, ვინც კადნიერად დიჩემებდა ფილოსოფოსობას. რაკი დეფინიციითვე წაუყუენებდით თავისთვის შეფასების ისეთ საზომს, რომელიც მათ პრეტენზიებს ფრთებს ერთობ შეაკვეცდა: სიბრძნის მოძღვარი ხომ მეტია მოწაფეზე, რომელიც ჯერ კიდევ არ მომწიფებულა იმდენად, რომ თავის თავსა და, მით უფრო, სხვებს წარმატების მტკიცე გარანტიით წარუძღვეს ესოდენ მაღალი მიზნისაკენ; იგი ნიშნავს სიბრძნის ცოდნის ოსტატს, რაც იმაზე მეტს მიგვანიშნებს, რასაც მოკრძალებული კაცი თავის თავს მიაწერდა; ამიტომ ფილოსოფია, ისევე, როგორც თვით სიბრძნე, ჯერ კიდევ იდეალად დარჩება, რომელიც ობიექტურად სრული სახით მართოდენ გონებაში წარმოიდგინება, სუბიექტურად კი, მხოლოდ ცალკეული პირის განუზრებელი სწრაფვის მიზანს შეადგენს; და ფილოსოფოსის სახელით ამ იდეალის დასაკუთრება მხოლოდ იმის სამართლიანი ხვედრია, ვისაც ხელეწიფება თავისი პიროვნების მაგალითზე გვიჩვენოს მისი (სიბრძნის) უტყუარი ზემოქმედება (საკუთარი თავის დაუფლებისა და იმ ეჭვშეუვალი ინტერესის სახით, რომელიც მას უპირატესად საზოგადო სიკეთის მიმართ აქვს). სწორედ ამას მოითხოვდნენ ბერძნები იმისაგან, ვისაც ხსენებული საპატიო სახელი უნდა დამსახურებინა.

ჩვენ კიდევ ერთ წინასწარ შენიშვნას გამოვთქვამთ წმინდა პრაქტიკული გონების დიალექტიკასთან დაკავშირებით, — უმაღლესი სიკეთის ცნე-

ბის განსაზღვრის თაობაზე (ამ დიალექტიკისაგანაც, თუ მისი გადაჭრა მოხერხდა, ისევე, როგორც თეორიული გონების დიალექტიკისაგან, უნდა მოველოდეთ უაღრესად სასიკეთო შედეგებს იმის წყალობით, რომ წმინდა პრაქტიკული გონების წინააღმდეგობები საკუთარ თავთან, გულახდილად მითითებული და დაუფარავი, გვაძულებენ, მისი საკუთარი უნარის ამომწურავი კრიტიკა მოვახდინოთ).

მორალური კანონი წმინდა ნების ერთადერთი განმსაზღვრელი საფუძველია; მაგრამ ვინაიდან იგი ოდენ ფორმალურია (სახელდობრ, მოითხოვს მარტოდენ მაქსიმის ფორმას, ვითარცა საყოველთაო კანონმდებლისას), იგი, როგორც განმსაზღვრელი საფუძველი, განეყენება ყოველსავე მატერიას, შესაბამისად, ნების ყოველსავე ობიექტს. მაშასადამე, უმაღლესი სიკეთე, თუნდაც იგი მუდამ წმინდა პრაქტიკული გონების, ე. ი. წმინდა ნების, მთელ სავანს შეადგენდეს, ამის გამო სრულიადაც არ ჩაითვლება წმინდა ნების განმსაზღვრელი პრინციპად; და მხოლოდ მორალური კანონი გვმართებს განვიხილოთ იმის საფუძველად, რომ უმაღლესი სიკეთე და მისი განხორციელება, ან მისთვის ხელის შეწყობა ობიექტად ვავიხადოთ. ეს შენიშვნა დიდი მნიშვნელობის მქონეა ისეთ დელეკატურ საკითხში, როგორცაა ზნეობრივი პრინციპების განსაზღვრა, სადაც უმცირესი ყალბი განმარტებაც კი შეხედულებებს ამახინჯებს; რადგან, ანალიტიკიდან მოჩანს, რომ, თუ მორალურ კანონამდე, კეთილის სახელით დავუშვებდით რაიმე ობიექტს, როგორც ნების განმსაზღვრელ საფუძველს და მისგან გამოვიყვანდით უმაღლეს პრაქტიკულ პრინციპს, ამას მუდამ მოჰყვებოდა ჰეტერონომია და მორალური პრინციპის უქუცღება.

მაგრამ თავისთავად ცხადია, რომ, თუკი უმაღლესი სიკეთის ცნება უკვე შეიცავს მორალურ კანონს, ვითარცა უპირველეს პირობას, მაშინ უმაღლესი სიკეთე მარტო ობიექტიკი არაა წმინდა ნებისა, არამედ — ამ კანონის ცნებაც; და წარმოდგენა მორალური კანონის არსებობის შესახებ, რომელიც ჩვენი პრაქტიკული გონების ძალითაა შესაძლებელი, იმავდროულად, წმინდა ნების განმსაზღვრელი საფუძველია, რადგან ნებას, მაშინ, ფაქტიურად განსაზღვრავს უმაღლესი სიკეთის ცნებაში უკვე შესული და ნაგულისხმევი მორალური კანონი, და არა სხვა რამ საგანი, ავტონომიის პრინციპის შესაბამისად. ნების განსაზღვრისას თუ ცნებათა ასეთი თანრიგი მხედველობიდან გამოვერჩია, ჩვენს თავს ვეღარ გავუგებთ და საკუთარ თავთან წინააღმდეგობა მოგვეჩვენება იქ, სადაც ყველაფერი სრულ თანხმობაშია ერთმანეთთან.

მეორე თავი

წმინდა გონების დიალექტიკის შესახებ „უმაღლესი სიკეთის“ ცნების განსაზღვრაში

„უმაღლესის“ ცნება უკვე შეიცავს იმ ორპირობას, რომელიც, თუ მას ყურადღებით არ მოვეყიდეებით, უსარგებლო დავას გამოიწვევს. „უმაღლესი“ შეიძლება ნიშნავდეს უზენაესს (supremum)¹, ან კიდევ, განსრულებულს (consummatum)². პირველი ის პირობაა, რომელიც თვითონ არის განუპირობებელი, ე. ი. სხვას არ ექვემდებარება (originarium)³; მეორე ის მთელია, რო-

მელიც არ წარმოადგენს ამავე სახის მასზე უფრო დიდი მთელის ნაწილს (perfectissimum)⁴. ანალიტიკაში დავამტკიცეთ, რომ სათნობა (როგორც ბედნიერების ღირსად ყოფნა) უზენაესი პირობაა ყოველივე იმისა, რაც კი სასურველად შეიძლება მოგვეჩვენოს, მაშასადამე, ის არის ბედნიერების მთელი ჩვენი მაძიებლობის პირობაც, ანუ უზენაესი სიკეთეც. მაგრამ ამით იგი ჯერ კიდევ არ არის მთელი და განსრულებული სიკეთე, ვითარცა გონიერ სასრულ არსებათა ნდომის უნარის საგანი; რადგან, ასეთად ყოფნას ბედნიერებაც სჭირდება, თანაც, არა მარტო იმ ცალკეული პირის მიყრდნობულ მსჯელობაში, ვისაც მიზნად თავისი თავი დაუსახაეს, არამედ თვით მიუყრდნობელი გონების მსჯელობაშიც, რომელიც პიროვნებას საზოგადოდ თავისთავად მიზნად განიხილავს. მართლაც, გსურდეს ბედნიერება, ღირსიც იყო ბედნიერებისა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მასში წილი არ გვდოს, შეუთავსებელია ისეთი გონიერი არსების სრულ ნებებასთან, რომელსაც, ამასთანავე, სრული ძალმოსილებაც აქვს, თუ კი შესაძლებელია ექსპერიმენტის სახით ასეთი არსება მოვიაზროთ. ხოლო ვინაიდან სათნობა და ბედნიერება ერთობლივად უმაღლესი სიკეთის ფლობაა ერთი პიროვნების მიერ, ამავე დროს კი, ბედნიერება და მასთან ზუსტ თანაფარდობაში მყოფი ზნეობა (როგორც პიროვნების ღირებულება და მისი ბედნიერების ღირსად ყოფნა), შესაძლებელი სამყაროს უმაღლესი სიკეთეს შეადგენს, — ამიტომ ამგვარი ვითარება მთელს, განსრულებულ სიკეთეს ნიშნავს, რომელშიაც სათნობა, მინც, ვითარცა პირობა, მუდამ უზენაეს სიკეთედ რჩება, რამეთუ მას აღარ მოეპოვება სხვა ზემდგომი პირობა; ბედნიერება კი მუდამ ისეთი რამ არის, რაც მისი მფლობელი-სათვის თუმცაღა სასიამოვნოა, მაგრამ თავისთავად არ წარმოადგენს უცდლობადაც და ყველა თვალსაზრისით კეთილს, არამედ მუდამქამს პირობად გული-სხმობს საქციელს, რომელიც მორალურად კანონშესაბამისია.

111

ერთ ცნებაში აუცილებლობით დაკავშირებული ორი განსაზღვრა გარდუვალად უნდა ერთდებოდეს, ვითარცა საფუძველი და შედეგი, სახელდობრ, ერთდებოდეს იმდაგვარად, რომ ეს ერთიანობა (Einheit) განიხილებოდეს ან როგორც ანალიზური (ლოგიკური დაკავშირება), ან როგორც სინთეზური (რეალური კავშირი), პირველ შემთხვევაში — იგივეობის კანონის მიხედვით, ხოლო მეორეში — მიზეზობრიობის კანონის თანახმად. მაშასადამე, სათნობის ბედნიერებასთან დაკავშირება ან ისე უნდა გავიგოთ, რომ სათნობისაკენ სწრაფვა და ბედნიერების გონიერული ძიება არის არა ორი სხვადასხვა, არამედ ორი სავსებით იგივეობრივი მოქმედება, რამეთუ პირველს მხოლოდ და მხოლოდ ის მაქსიმა სჭირდება პრინციპად, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს მეორეს; ან ამ დაკავშირებაში ის აზრი უნდა ჩავდოთ, რომ სათნობა წარმოშობს ბედნიერებას, როგორც რაღაც ისეთს, რაც პირველის (სათნობის) ცნობიერებისაგან განსხვავდება, ანუ წარმოშობს ისე, როგორც მიზეზი შედეგს.

ძველბერძნული სკოლებიდან, კაცმა რომ თქვას, მხოლოდ ორი მისდევს ერთნაირ ზერხს უმაღლესი სიკეთის ცნების განსაზღვრაში: ისინი სათნობას და ბედნიერებას არ თვლიდნენ უმაღლესი სიკეთის ორ განსხვავებულ ელემენტად, მაშასადამე, პრინციპის ერთიანობას ეძიებდნენ იგივეობის კანონის შესაბამისად; მაგრამ ისინი უთანხმოებას იჩენდნენ იმაში, თუ ამ ორთაგან რომელი მიაჩნდათ ძირითად ცნებად. ეპიკურელი ამბობდა: სათნობა ეს არის შეგნება საკუთარი მაქსიმისა, რომელიც ბედნიერებისაკენ მიგვიძღვის;

სტოელი ამბობდა: ბედნიერება საკუთარი სათნობის შეგნებაა. პირველი-სათნო კეთილგონიერება (Klugheit) და ზნეობა ერთია; მეორეს, რომელმაც უფრო მაღალი რანგი სათნობას მიანიჭა, მხოლოდ ზნეობა ესახება ჰემაროტი სიბრძნედ.

სამწუხაროა, რომ ამ აღამიანთა გამჭირახობა (რაც ვაოცებას იწვევს იმი-თაც, რომ მათ ასე ადრე უკვე მოსინჯეს ფილოსოფიური წვდომის ყველა შესა-ძლებელი გზა) ესოდენ წარუმატებელი გამოდგა, რაკი მათ იგივეობრივი ძიე-ბა დაიწყეს ისეთ უაღრესად არაერთგვაროვან ცნებებს შორის, როგორცაა ბედნიერება და სათნოება. მაგრამ მათი დროის დიალექტიკურ სულისკვეთე-ბას შეესაბამებოდა ის, რაც ზოგჯერ დღესაც აცდუნებს ხოლმე ნატიფი ჰკუის აღამიანებს: პრინციპებში არსებითსა და შეუკავშირებელ განსხვავებებს ისინი იმის მეშვეობით სპობენ, რომ მათ სიტყვიერ დავად გადააქცევენ ხოლმე და (ოლონდ სხვადასხვა სახელწოდებით) ცნების მოჩვენებით ერთიანობას ქმნიან. ეს, ჩვეულებრივ, ისეთ შემთხვევებში ხდება, როცა არაერთგვაროვან საფუ-ძველთა კავშირი ისე ღრმად დევს, ან ისე მაღლა, ან ფილოსოფიურ სისტემებ-ში უკვე მიღებულ მოძღვრებათა ისეთ სრულ გარდაქმნას მოითხოვს, რომ რე-ალურ განსხვავებაში ღრმად ჩახედვა სახიფათო ხდება და მოაზროვნენი ამჯო-ბინებენ, იგი ოდენ ფორმალურ განსხვავებად მიიჩნიონ.

112

თუმცა როგორც ერთი, ისე მეორე სკოლა ცდილობდა გამოეჩხრიკა ამ ორი პრაქტიკული პრინციპის — სათნობისა და ბედნიერების — იგივეობა, ისინი უსასრულოდ სცილდებოდნენ ერთმანეთს იმის გაგებაში, თუ რა გზით მიეგნოთ ამ იგივეობისათვის; ერთნი თავიანთ პრინციპს ათავსებდნენ ესთე-ტიკურში, მეორენი — ლოგიკურში, პირველნი — გრძნობადი მოთხოვნის ცნობიერებაში, მეორენი — ყოველგვარი გრძნობადი განმსაზღვრელი საფუძ-ვლებისაგან პრაქტიკული გონების დამოუკიდებლობაში. სათნობის ცნება, ეპი-კურელის მიხედვით, უკვე დევს პირადი ბედნიერებისათვის ხელის შეწყო-ბის მაქსიმუმი; ხოლო სტოელისათვის საკუთარი სათნობის შეგნება უკვე შეიცავს ბედნიერების გრძნობას. მაგრამ ის, რასაც შეიცავს სხვა ცნება, თუმცა იგივეობრივია შემცველი ცნების რაღაც ნაწილისა, მაგარა არა მთელი-სა; გარდა ამისა, ორი მთელი შესაძლოა ერთიმეორისაგან სპეციფიკურადაც განსხვავდებოდეს, თუნდაც ისინი ერთი ნაწილებისაგან შედგებოდეს, სახელ-დობრ, მაშინ, თუ ეს ნაწილები სრულიად სხვადასხვაგვარად კავშირდებიან ერთ მთელად. სტოელი ამტკიცებს: სათნოება შეადგენს მთელ უმაღლეს სიკეთეს და ბედნიერება მხოლოდ სათნობის მქონეობის შეგნებაა, რო-გორც სუბიექტის მდგომარეობისათვის კუთვნილისა. ეპიკურელი კი ამტკი-ცებს: ბედნიერება მთელ უმაღლეს სიკეთეს შეადგენს, და სათნო-ება მხოლოდ ბედნიერების მოპოვების მაქსიმის ფორმაა, სახელდობრ, საშუა-ლებათა გონივრული გამოყენება ბედნიერების მოსაპოვებლად.

მაგრამ ანალიტიკიდან ცხადდ მოჩანს, რომ სათნობისა და პირადი ბედ-ნიერების მაქსიმები, მათი უზუნაესი პრაქტიკული პრინციპის მხრივ, სრულიად არაერთგვარნი არიან და ისინი არათუ არ ეთანხმებიან ერთმანეთს, თუმცა კი ორივენი უმაღლეს სიკეთეს ეკუთვნიან, რათა ეს უკანასკნელი შესაძლებლად აქციონ, არამედ ერთსა და იმავე სუბიექტში ერთმანეთს ძალზედ ზღუდავენ და ზიანსაც აყენებენ. მაშასადამე, კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ არის უმაღლესი სიკეთე პრაქტიკულად შესაძლებელი — მი-უხედავად მისი პასუხის ყველა წინანდელი კოალიციური მცდელობისა, კლა-ვაც გადაუშრელ საკითხად რჩება. მაგრამ ანალიტიკამ გვიჩვენა ის, რაც მას

113

ძნელად ამოსახსნელ ამოცანად ზდის, სახელდობრ, რომ ბედნიერება და ზნეობა უმაღლესი სიკეთის ორი სპეციფიკურად სრულიად განსხვავებული ელემენტია და. შესაბამისად, მათი კავშირი არ შეიძლება შემეცნებულ იქნას ანალიტიკურად (ასე იქნებოდა, ვთქვათ, იმას, ვინც ბედნიერებას დაეძებს, ამგვარ საქციელში თავისი თავი რომ სათნოებამოსილად ჩათვალა მარტოოდენ თავისი ცნებების ანალიზის მეშვეობით, ან იმას, ვინც სათნოებას მისდევს, უკვე ამგვარი საქციელის შეგნების მეოხებით, ipso facto თავისი თავი რომ ბედნიერად მიეჩნია), არამედ მათი კავშირი ცნებათა სინთეზს წარმოადგენს. მაგრამ ვინაიდან ეს კავშირი შეიმეცნება როგორც აპრიორული, და ამიტომ როგორც პრაქტიკულად აუცილებელი — მაშასადამე, შეიმეცნება არა როგორც ცდიდან გამოყვანილი, — და უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობაც, ამგვარად, არ ემყარება რაიმე ემპირიულ პრინციპს, ამიტომ ამ ცნების დედუქცია უსათუოდ ტრანსცენდენტალური უნდა იყოს. აპრიორულად (მორალურად) აუცილებელია, რომ უმაღლესი სიკეთე ნების თავისუფლებით წარმოიქმნებოდეს; მაშასადამე, მისი (უმაღლესი სიკეთის) შესაძლებლობის პირობაც აუცილებლად უნდა ეფუძნებოდეს შემეცნების მარტოოდენ აპრიორულ საფუძველს.

I

პრაქტიკული გონების ანტინომია

უმაღლეს სიკეთეში, რომელიც ჩვენთვის პრაქტიკულია, ე. ი. ჩვენი ნების მეშვეობით ხორციელდება, სათნოება და ბედნიერება მოიაზრება, როგორც ერთმანეთთან აუცილებელ კავშირში მყოფნი; ასე რომ, წმინდა პრაქტიკული გონება ვერ დაუშვებს ერთს ისე, თუ მას მეორეც არ მიაკუთვნა. ასეთი კავშირი (როგორც ყოველგვარი კავშირი საზოგადოდ) ან ანალიტიკურია, ან სინთეზური. მაგრამ ვინაიდან მოცემული კავშირი ვერ იქნება ანალიტიკური, როგორც ეს ახლახან ვაჩვენეთ, იგი მოაზრებულ უნდა იქნეს, როგორც სინთეზური, სახელდობრ, როგორც მიზეზის შეერთება შედეგთან, რამეთუ იგი ეხება პრაქტიკულ სიკეთეს, ანუ იმას, რაც ქმედებათა მეშვეობითა შესაძლებელი. მაშასადამე, ან ბედნიერების ნდომა უნდა წარმოადგენდეს სათნოების მაქსიმისათვის აღმძვრელ მიზეზს, ან სათნოების მაქსიმა უნდა იყოს ბედნიერებისთვის მოქმედი მიზეზი. პირველი პირობა დად შეუძლებელია, ვინაიდან (როგორც ანალიტიკაში დავამტკიცეთ) მაქსიმები, რომლებიც პირადი ბედნიერების სურვილში ნების განმსაზღვრელ საფუძველს გულისხმობენ, სრულიადაც არ არიან მორალური და მათ ვერ დაეფუძნება ვერავითარი სათნოება. მაგრამ ასევე შეუძლებელია მეორეც, რადგან სამყაროში მიზეზ-შედეგთა ყველა პრაქტიკული შეერთება, როგორც ნების განსაზღვრის შედეგი, არ მისდევს ნების მორალურ ზრახვებს, არამედ მიჰყვება ბუნების კანონთა ცოდნას და ფიზიკურ უნარს, — რომ ეს კანონები ჩვენი მიზნებისათვის მოვიზნართ; მაშასადამე, ჩვენ არ უნდა მოველოდეთ სამყაროში ბედნიერების სათნოებასთან რაღაც აუცილებელსა და უმაღლესი სიკეთისათვის საკმარის შეერთებას მორალურ კანონთა თუნდაც უპუნქტუალურესი დაცვის მეშვეობით. ხოლო ვინაიდან ხელის შეწყობა უმაღლესი სიკეთისათვის, რომელიც ამგვარ შეერთებას თავის ცნებაში შეიცავს, ჩვენი ნების a priori აუცილებელი ობიექტია და განუყრელ კავშირშია მორალურ კანონთან, ამიტომ პირველის

114

(უმალესი სიკეთისათვის ამ გზით ხელი შეწყობის) შეუძლებლობამ მეორის (მორალური კანონის) სიყალბეც უნდა დაამტკიცოს. ამგვარად, თუ უმალესი სიკეთე პრაქტიკული წესების მიხედვით შეუძლებელია, მაშინ მორალური კანონიც, რომელიც გვიბრძანებს ამ სიკეთეს ხელი შევეწყოთ, ფანტასტიკურია, ცარიელ წარმოსახულ მიზნებზეა მიმართული და, მაშასადამე, თავისთავად ყალბია.

II

პრაქტიკული გონების ანტინომიის კრიტიკული მოხსნა

წმინდა სპეკულატიური გონების ანტინომია შეიცავს ასეთსავე წინააღმდეგობას ბუნებრივ აუცილებლობასა და თავისუფლებას შორის სამყაროებულ ხდომილებათა მიზეზობრიობაში. ეს უთანხმოება იქ იმის დამტკიცებით მოიხსნა, რომ სინამდვილეში არავითარი წინააღმდეგობა არ გვექნება, თუ ამ ხდომილებებსა და თვით სამყაროს, რომელშიაც ისინი ხდება, განვიხილავთ (რაც ასედაც უნდა იყოს), მხოლოდ როგორც მოვლენებს; რადგან, ერთი და იგივე მოქმედი არსება, ვითარცა მოვლენა (თვით საკუთარი შინაგანი გრძობის წინაშეც კი), გრძობად სამყაროში მიზეზობრიობის მქონეა, რომელიც (ეს მიზეზობრიობა) მუდამყამს ბუნების მექანიზმის შესაბამისად; მაგრამ იმავე ხდომილებასთან მიმართებაში — რამდენადაც, იმავდროულად, თავის თავს ნოუ-მენად განიხილავს (ვითარცა წმინდა გონებითსაწვდომს თავის დროის მიხედვით განუსაზღვრად არსებობაში) — იგი შესაძლებელია შეიცავდეს ამ ზემოხსენებულს, ბუნების კანონთა მიხედვით წარმართული, მიზეზობრიობის განმსაზღვრელ საფუძველს, რომელიც (ეს განმსაზღვრელი საფუძველი) თავად თავისუფალია ბუნების ყოველივე კანონისაგან.

სწორედ ასეთივე ვითარებაა წმინდა პრაქტიკული გონების არსებული ანტინომიის შემთხვევაშიც. ორ დებულებაში პირველი: რომ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა წარმოქმნის სათნო ზრახვის საფუძველს, უპირობოდ მცდა-რი ა; ხოლო მეორე: რომ სათნო ზრახვა აუცილებლად წარმოშობს ბედნიერებას, მცდარია არა უპირობოდ, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც სათნო ზრახვის აქ განვიხილავთ, როგორც მიზეზობრიობის ფორმას გრძობად სამყაროში, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ, თუ ამ გრძობად სამყაროში არსებობა მიგვაჩნდა გონიერი არსების არსებობის ერთადერთ სახეობად. ამგვარად, ეს მეორე დებულება ყალბია მხოლოდ გარკვეულ ი პირობის შემთხვევაში. მაგრამ, ვინაიდან მე არა მარტო უფლება მაქვს, ჩემი არსებობა ვიაზრო, როგორც ნოუმენისა განსჯითსაწვდომ სამყაროში, არამედ მორალური კანონის სახით (გრძობად სამყაროში) ჩემი კაუზალობის განსაზღვრის წმინდა ინტელექტუალური საფუძველიც მომეპოვება, ამიტომ შეუძლებელი არ არის, ზრახვათა მორალურობას, ვითარცა მიზეზს, თუ უშუალოა არა, შუალობითი კავშირი მაინც (ბუნების ინტელიგიბელური შემოქმედის მეოხებით) და, თანაც, აუცილებელი კავშირი ექნეს ბედნიერებასთან (ვითარცა შედეგთან გრძობად სამყაროში); თუმცა, რა თქმა უნდა, ხსენებულ კავშირს იმგვარს ბუნებაში, რომელიც მხოლოდ შეგრძნებათა ობიექტია, ვერასოდეს შეგვხვდებით სხვაგვარად, თუ არა შემთხვევით, და იგი ვერ იქნება საკმარისი უმალესი სიკეთისათვის.

115

ამგვარად, მიუხედავად საკუთარ თავთან პრაქტიკული გონების ამ მრჩეველებითი წინააღმდეგობისა, უმაღლესი სიკეთე მორალურად განსაზღვრული ნებისთვის აუცილებელი უმაღლესი მიზანია, მისი (პრაქტიკული გონების) ჰემორიტი ობიექტია; მართლაც, უმაღლესი სიკეთე პრაქტიკულად შესაძლებელია და ამ ნების მაქსიმუმი, თავიანთი მატერიის მხრივ რომ უმაღლეს სიკეთესთან კავშირს ამყარებენ, ობიექტური რეალობის მქონეა, რომელსაც (ამ ობიექტურ რეალობას) თვალდაპირველად, თითქოს, ემუქრებოდა ხსენებული ანტინომია ზოგადი კანონის მიხედვით ბედნიერებასთან ზნეობის დაკავშირებისა, მაგრამ ეს იყო მხოლოდ გაუგებრობის შედეგი, ვინაიდან მოვლენათა შორის მიმართება მიიჩნეეს თავისთავად ნივთთა მიმართებად ამ მოვლენებთან.

თუ ჩვენ იძულებული ვართ, ასე შორს ვეძიოთ შესაძლებლობა უმაღლესი სიკეთისა, გონება რომ ყველა გონიერ არსებას დაუსახავს ყველა მათი მორალური სურვილის მიზნად, სახელდობრ, ვეძიოთ გონებისთააწვდომ სამყაროსთან მის დაკავშირებაში, მაშინ უცნაურად უნდა მოგვეჩვენოს, რომ, მიუხედავად ამისა, ძველისა და ახალი დროის ფილოსოფოსებიც სათნოებასთან ბედნიერების სრულ თანაფარდობას სწორედ ამ ცხოვრებაში (გრძნობად სამყაროში) დაიძებდნენ, ან თავიანთ თავს არწმუნებდნენ. ეს თანაფარდობა შეგნებული გვაქვსო ასე, ეპიკურეცა და სტოელნიც ყველაზე მაღლა აყენებდნენ იმ ბედნიერებას, რომელიც წარმოიშობა სათნო ცხოვრების შეგნებიდან; პირველი თავის პრაქტიკულ მოთხოვნებში ისე დაბლა როდი იდგა, როგორც ეს შეიძლებოდა დაგვესკვნა მისი თეორიის პრინციპებიდან ამოსვლით, — რომელსაც (ამ თეორიას) იგი ახსნისათვის იყენებდა და არა მოქმედებისათვის, — ან როგორც ბევრმა მცდარად გაიგო ეს თეორია, რაკი „ემპიოფილების“ აღსანიშნავად „ტკობის“ ხმარებამ ისინი შეცდომაში შეიყვანა; პირუკუ, კეთილის ყველაზე უანგარო ქმნა მას მიაჩნდა უშინაგანესი სიხარულის მომნიჭებელი ტკობის ერთ-ერთ სახეობად, და მიდრეკილებათა დაოკება, ზომიერება, როგორც კი შეეძლო მოეთხოვა უმკაცრეს მორალისტ-ფილოსოფოსს, შედიოდა სიამოვნების მისეულ სქემაში (სიამოვნებაში იგი მარად მხიარულ გულს გულისხმობდა); იგი სტოელებს არსებითად მხოლოდ იმით შორდებოდა, რომ მამოძრავებელ საფუძველს ამ სიამოვნებაში ხედავდა, რასაც სტოელნი სავსებით სამართლიანად უარყოფდნენ: რადგან, ერთი მხრივ, ქველმა ეპიკურემ დაუშვა ის შეცდომა, რასაც დღეს იმეორებს ბევრი მორალურად კეთილგანწყობილი ადამიანი, თავიანთ პრინციპებს არასაკმაო სიღრმით რომ უფიქრდებიან; სახელდობრ, მან უკვე იმათათვის წანამძღვრად დაუშვა სათნოს უღიისკვეთების ქონა იმ პირთა მიერ, ვისი სათნოების მამოძრავებელი ზამბარების ჩვენებაც ჰსურდა (და, მართლაც, პატიოსანი კაცი თავს ვერ ჩათვლის ბედნიერად, თუ ჯერ თავისი პატიოსნების შეგნება არ მოუპოვებია; რადგან, სათნო ზრახვების მქონეს, მისი აზროვნების წესი აიძულებდა, მართლქცევის დარღვევათა შემთხვევაში, საკუთარი თავი გაეციხხა, ხოლო მორალური თვითგაციხვება მას წართმევდა ყოველივე იმ სიამოვნებით გამოწვეულ სიხარულს, რასაც მისი მდგომარეობა სხვაფრთვ მიაჩნებდა). მაგრამ საკითხავია: პირველად რისი მეშვეობით გახდა შესაძლებელი ასეთი სულსკვეთება და აზროვნების ეს წესი, — რომელიც საკუთარი არსებობის ღირებულების შეფასებას მოითხოვს, თუ მანამდე სუბიექტს საერთოდ მორალური ღირებულების არავითარი გრძნობა არ გააჩნდა? სათნო ადამიანი, რაგინდ დიდი ბედნიერებაც სწყალობდეს ფიზიკური მდგომარეობის მხრივ, რასაკვირველია, ვერ გაიხარებს ცხოვრებით, თუ თავის ყოველ მოქმედებაში პატიოსნებას ვერ ხე-

დავს; მაგრამ განა შეგვიძლია იგი იმთავითვე, — ანუ მანამდე, სანამ იგი თავისი არსებობის მორალურ ღირებულებას ეგზომ დიდად შეაფასებდეს, — სათნოებამოსილად ვაქციოთ იმით, რომ პატიოსნების შეგნებიდან მომდინარე სულიერ სიმშვიდეს შევეუქმებთ, თუკი მას ამ პატიოსნებისა საერთოდ არაფერი გაეგება?

მეორე მხრივ, აქ მუდამ არის საფუძველი იმ თვალთმაქციური ჩანაცვლებისათვის (*vltium subreptionis*)*, და თითქოსდა ოპტიკური ილუზიის მავნარად, როცა ჩვენს თვითცნობიერებაში ვერ ვახსავებთ იმას, თუ რასა ვ ე ქ მ თ. იმისაგან, თუ რას ვ გ რ ძ ნ ბ თ, — და ამ ილუზიას საყვებით თვით ყველაზე უფრო გამობრძმედილი ადამიანიც კი ვერ დააღწევს თავს. მორალური სულისკვეთება აუცილებლად არის დაკავშირებული იმის შეგნებასთან, რომ ნება განისაზღვრება უშუალოდ კანონის მეშვეობით. თუმცა შეგნება იმისა, რომ ნდომის უნარს ჩვენ განვსაზღვრავთ, მუდამ წარმოადგენს იმ კმაყოფილების საფუძველს, რასაც გვანიჭებს ამით გამოწვეული მოქმედება, მაგრამ ასეთი სიამოვნება (*Lust*), საკუთარი თავით ამგვარი კმაყოფილება (*Wohlfallen*) როდია მოქმედების განმსაზღვრელი საფუძველი; პირუქუ, კმაყოფილების ხსენებული გრძნობის საფუძველს წარმოადგენს ნების განსაზღვრა უშუალოდ, მხოლოდ გონების მიერ და ეს განსაზღვრა რჩება ნდომის უნარის წმინდა პრაქტიკულ, და არა ესთეტიკურ, განსაზღვრად. ხოლო რაკილა ეს განსაზღვრა შინაგანად ისევე აღგვძრავს სამოქმედოდ, როგორც სიამოვნების (*Annehmlichkeit*) ის გრძნობა, რომელსაც სასურველი ქმედებისაგან მოველით, ამიტომ ის, რასაც თავად ვიქმთ, ადვილად გვეჩვენება ხოლმე იმად, რასაც მხოლოდ პასიურად ვგრძნობთ, და მორალური მამოძრავებელი ზამბარა მიგვაჩნია გრძნობად იმპულსად, როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე ე. წ. შეგრძნებათა (აქ შინაგანი გრძნობის) ილუზიის შემთხვევაში. არის რალაც ძალზე დიადი ადამიანის ბუნებაში, — ის, რომ შეგვიძლია განსაზღვრულ ვიქნეთ სამოქმედოდ უშუალოდ წმინდა გონებისმიერი კანონის მიერ და იმ ილუზიის ტყვეობაშიც კი ჩავვარდეთ, თითქოს ნების ამ ინტელექტუალური განსაზღვრადობის სუბიექტური მხარე რალაც ესთეტიკური იყოს და განსაკუთრებული გრძნობადი განცდის (*sinnliches Gefühl*) შედეგს (ინტელექტუალური გრძნობა ხომ წინააღმდეგობრივი იქნებოდა) წარმოადგენდეს. ასევე ძალზე მნიშვნელოვანია, გულისყური მივაპყროთ ჩვენი პიროვნების ამ თვისებას და შეძლებისდაგვარად უკეთ შევეუწყოთ ხელი ამ გრძნობაზე გონების შემოქმედებას. მაგრამ სიფრთხილვ გვმართებს, ვაითუ ამ მორალური განმსაზღვრელი პრინციპის, ვითარცა მამოძრავებელი ზამბარის, ყალბი ხოტბა-დიდებათ. — როცა მას საფუძველად ვუდებთ სიამოვნების რალაცა განსაკუთრებულ გრძნობებს (მაშინ, როცა ეს გრძნობები მხოლოდ შედეგებია), — დეაქინით ან დევაქსიხვით ნამდვილი და საკუთრივ მამოძრავებელი ზამბარები, ან თვით კანონი. მშასადამე, პატივისცემა და არა ბედნიერებით კმაყოფილება ან ტკობა ყოფილა ის, რასაც შეუძლებელია წინ უძღოდეს რაიმე გრძნობა, გონებას რომ საფუძველად დაედება (რადგან ამგვარი გრძნობა მუდამ იქნებოდა ესთეტიკური და პათოლოგიური); და კანონის მეშვეობით ნების უშუალო იძულების ცნობიერება არამც და არამც არ არის ანალოგიური სიამოვნების გრძნობისა, თუმცა ნდომის უნართან მიმართებაში იგი სწორედ ამას აკეთებს, ოღონდ სხვა წყაროებიდან; მხოლოდ ასეთი წარმოდგენით თუ მივალწევთ იმას, რასაც დავეძებთ, სახელდობრ, იმას, რომ ქმედებანი სრულდებოდეს არა მარტო მოვალეობის შესაბამისად (როგორც სასიამოვნო გრძნობების შედეგი), არამედ —

მოვალეობიდან ამოსვლით, რაც ყოველივე მორალური აღზრდის ჰემეზარიტი მიზანია.

მაგრამ ჩვენ ხომ მოგვეპოვება სიტყვა, რომელიც იქნებოდა არა ტკბობის აღმნიშვნელი, მსგავსად სიტყვა „ბედნიერებისა“, არამედ გამომხატველი საკუთარი არსებობით (Existenz) კმაყოფილებისა, იმ ბედნიერების ანალოგიურად, რომელიც აუცილებლად თან უნდა ახლდეს სათნოების ცნობიერებას? დიახ, მოგვეპოვება! ასეთი სიტყვაა თ ვ ი თ კ მ ა ყ თ ფ ი ლ ე ბ ა (Selbstzufriedenheit), რომელიც საკუთრივ მნიშვნელობით მუდამ მიგვითითებს ხოლმე მარტოოდენ ჩვენი არსებობით მოგვირეც ნეგატიურ კმაყოფილებაზე, რასაც თან სდევს იმის შეგნება, რომ ამ ქვეყნად აღარაფერი გვეჭირდება. თავისუფლება და თავისუფლების ცნობიერება, ვითარცა იმის უნარისა, რომ შეუპოვარი რწმენით მივსდით მორალურ კანონს, არის დამოუკიდებლობა მიღრეკილებების საგან, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ჩვენი ნდომის განმსაზღვრელი (თუმცაი არა როგორც მათი იცირებელი) მოტივებისაგან მაინც; და რამდენადაც ჩემი მორალური მაქსიმების მიდევნებაში თავისუფლების ცნობიერება მაქვს, იგია ერთადერთი წყარო იმ უცვლელი კმაყოფილებისა, რომელიც აუცილებლობითაა მასთან დაკავშირებული და რომელიც არავითარ სხვა კერძო გრძნობას არ ემყარება; ამგვარ კმაყოფილებას შეიძლება ინტელექტუალური ეწოდოს. ესთეტიკური კმაყოფილება (ეს სახელი არ გამოხატავს მის საკუთრივ მნიშვნელობას), რომელიც ემყარება მიღრეკილებათა დაკმაყოფილებას, რაგინდ ნატიფადაც არ უნდა წარმოგვისახონ ეს მიღრეკილებები, მაინც ვერასოდეს გახდება იმის ადექვატური, რასაც მის შესახებ ფიქრობენ; რადგან, მიღრეკილებები ცვლილებას განიცდიან, ხელის შეწყობით იზრდებიან, ბოლოს კი მუდამ გვიტოვებენ იმაზე მეტ სიცარიელეს, რომლის ამოვსებაც მათი მეშვეობით თავდაპირველად გვეწავდა. ამიტომ არის, რომ გონიერ არსებობის მისი მიღრეკილებები ყოველთვის ტვირთად აწევს და თუმცა მათ ერთბაშად თავიდან ვერ იცილებს, მაინც სულ იმის ცდაშია, რომ ისინი როგორმე მოიშოროს. თვით იმისკენ მიღრეკილებასაც კი, რაც მოვალეობის შესაბამისია (მაგალითად, ქველმოქმედებისაკენ), მართალია, ძალუძს მორალურ ი მაქსიმების მოქმედება ძალზე გააადვილოს, მაგრამ ვერც ერთ ამათგანს ვერ წარმოქმნის, რადგან მორალურ მაქსიმებში ყველაფერი მომართული უნდა იყოს კანონის, ვითარცა განმსაზღვრელი საფუძვლის, წარმოდგენაზე. თუკი გვინდა, რომ ქმედება შეიცავდეს მორალურობას და არა მარტო ლეგალურობას. მიღრეკილება, სასიკეთოა იგი თუ არა, მაინც ბრმა და მონური, ხოლო სადაც საქმე ზნეობას ეხება, გონებამ არა მხოლოდ მისი (მიღრეკილების) ქომავლობა უნდა გასწიოს, არამედ მას ზედაც არ უნდა შეხედოს და, ვით წმინდა პრაქტიკულმა გონებამ, მარტო საკუთარი ინტერესი უნდა დაიცვას. თვით ისეთი გრძნობაც კი, როგორცაა სიბრალული და გულჩვილი თანაგრძნობა, თუკი იგი წინ უძღვის მოვალეობის საკითხის გააზრებას და განმსაზღვრელ საფუძვლად იქცა, თვით კეთილმოაზრე პირებსაც კი ტვირთად აწევება და მათს გააზრებულ მაქსიმებში არეგლარევა შეაქვს; იგი მათში აღძრავს სურვილს, ამ გრძნობას თავი დააღწიონ და მარტოოდენ კანონმდებელ გონებას დაექვემდებარონ.

ყოველივე ამიდან გასაგები ხდება, თუ წმინდა პრაქტიკული გონების ამ უნარის ცნობიერება საქმით (სათნოებით) როგორ წარმოქმნის საკუთარ მიღრეკილებათა დაუფლების ცნობიერებას, შესაბამისად, მათგან დამოუკიდებლობის ცნობიერებასაც, მაშასადამე, იმ უკმაყოფილებისაგანაც, რომელიც მი-

დრეკილებებს მუდამ თან ახლავს და, ამგვარად, წარმოქმნის ნეგატიურ მოწონებას საკუთარი მდგომარეობისა, ე. ი. კმაყოფილებას, რომლის სათავეც საკუთარი პიროვნებით კმაყოფილებაა. ამ სახით (სახელდობრ, არა უშუალოდ) თვით თავისუფლებას მოჰმადლებია ტკობის უნარი, რასაც ბედნიერებას ვერ ვუწოდებთ, ვინაიდან იგი დამოკიდებული არ არის რაიმე გრძნობის პოზიტიურ შემოერთებაზე; ზუსტად თუ ვიტყვით, იგი არც ნეტარებაა (Seligkeit), რამეთუ არ შეიცავს სრულ დამოუკიდებლობას მიდრეკილებებისა და მოთხოვნილებისაგან, მაგრამ ამ უკანასკნელს (ნეტარებას) იგი მაინც ჩამოჰგავს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ, ყოველ შემთხვევაში, შესაძლებელია ჩვენი ნების განსაზღვრა თავს თავისუფლად თვლიდეს მათი ზეგავლენისაგან და, თავისი წარმომოთბობი მაინც, ანალოგიურია იმ თვითმკვარობისა, რასაც მხოლოდ უზენაეს არსებას მივაწერთ.

წმინდა პრაქტიკული გონების ანტინომიის ამგვარი მოხსნიდან გამომდინარეობს ის, რომ პრაქტიკულ პრინციპებში შეგვიძლია ბუნებრივი და აუცილებელი კავშირის მოაზრება, როგორც შესაძლებლისა მაინც, ზნეობის ცნობიერებასა და მასთან თანაშეფარდებული ბედნიერების, ვითარცა მისი შედეგის, მოლოდინს შორის (ოლონდ, რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს, რომ შეგვიძლია ამ კავშირის შემეცნება და დანახვა); და რომ, პირუტყუ, ბედნიერების მოპოვების პრინციპებს არ ძალუძთ ზნეობის წარმოქმნა; მაშასადამე, უზენაესი სიკეთე (როგორც უმაღლესი სიკეთის პირველი პირობა) ზნეობაა, ხოლო ბედნიერება თუმცა შეადგენს მის მეორე ელემენტს, მაგრამ იმგვარად, რომ იგი მხოლოდ პირველის მორალურად განპირობებულ, მაგრამ აუცილებელი შედეგია. მხოლოდ ასეთი იერარქიის ძალითა უმაღლესი სიკეთე წმინდა პრაქტიკული გონების მთელი ობიექტი, და ამ გონებამ იგი აუცილებლად უნდა წარმოიდგინოს შესაძლებლად, რამეთუ მისივე მცნებაა — ყოველნაირად ხელი შეუწყოს უმაღლესი სიკეთის განხორციელებას. მაგრამ ვინაიდან თავის პირობასთან განპირობებულის ასეთი კავშირის შესაძლებლობა მთლიანად განეკუთვნება საგანთა ზეგრძნობად მიმართებას და იგი სრულიად ვერ მოგვეცემა გრძნობადი სამყაროს კანონთა საფუძველზე, — თუმცა ამ იდეის პრაქტიკული შედეგები, სახელდობრ, ქმედებები, რომლებიც მიზნად ისახევენ უმაღლესი სიკეთის განხორციელებას, გრძნობად სამყაროს განეკუთვნებიან. — ამიტომ შევეცდებით, ხსენებული შესაძლებლობის საფუძველები ვაჩვენოთ, ჭერ-ერთი, იმასთან მიმართებაში, რაც უშუალოდ ჩვენს განკარგულებაშია და, მეორეც, იმასთან მიმართებაში, რაც ჩვენს განკარგულებაში არ არის და რასაც გონება ვეაწვდის, როგორც უმაღლესი სიკეთის განხორციელებაში ჩვენი უუნარობის შემავსებელს (რაც პრაქტიკული პრინციპების მიხედვით აუცილებელია).

119

III

საკაჟულატურ გონებასთან კავშირში წმინდა პრაქტიკული გონების უპირატესობის შესახებ

თუ გონებით დაკავშირებულ ორ ან მეტ საგანს შორის ერთ-ერთი პირველი განსაზღვრელი საფუძველია ყველა დანარჩენთან კავშირისა, პირველობა მისი წილხვედრია. უფრო ვიწრო, პრაქტიკული გაგებით, ეს ნიშნავს, რომ უპირატესობა ერგება ერთ-ერთის ინტერესს, რამდენადაც მას (რომელიც ვერც

120

ერთ სხვა ინტერესზე უკან ვერ დადგება) ექვემდებარება სხვათა ინტერესი. სულის ყოველ უნარს შეგვიძლია მივაწეროთ ინტერესი, ე. ი. იმ პირობის შემცველი პრინციპი, რომლითაც — და მხოლოდ მისით — ხდება ამ უნარის ამოქმედება. გონება, როგორც პრინციპთუნარი, განსაზღვრავს სულის ყველა ძალის ინტერესს, მისი ინტერესი კი თვით მას განსაზღვრავს. თუ გონების სპეკულატური გამოყენების ინტერესი მდგომარეობს ობიექტის შემეცნებაში თვით მის უმაღლეს აპრიორულ პრინციპებამდე, მისი პრაქტიკული გამოყენების ინტერესია ნების განსაზღვრა საბოლოო და სრულ მიზანთან მიმართებაში. გონების ინტერესის რაიმე ნაწილს არ შეადგენს ის, რაც აუცილებელია გონების გამოყენების შესაძლებლობისათვის საზოგადოდ, სახელდობრ, ის, რომ მისი პრინციპები და მტკიცებანი არ ეწინააღმდეგებოდეს ერთმანეთს; ეს საზოგადოდ გონების მქონეობის პირობა გახლავთ; გონების ინტერესად ჩაითვლება მხოლოდ მისი (გონების) გაფართოება და არა, უბრალოდ, მისი თანხმობა საკუთარ თავთან.

თუ პრაქტიკულ გონებას ძალუძს დაუშვას, ან მოცემულად იაზროს მხოლოდ და მხოლოდ ის, რაც სპეკულატურ გონებას, თავისთავად აღებულს, შეეძლო მისთვის მის მიერ ნაწვდომი სფეროდან მიეწოდებინა, მაშინ უპირატესობა სპეკულატური გონების მხარეზეა. მაგრამ თუ დავუშვებთ, რომ მას (პრაქტიკულ გონებას), თავისთავად აღებულს, მოეპოვება პირველადი აპრიორული პრინციპები, რომლებიც განუყრელ კავშირშია ამა თუ იმ თეორიულ დებულებასთან, და ეს პრინციპები, ამასთან, მიუწვდომელია სპეკულატურ გონების ყველა შესაძლო განჭვრეტისათვის (თუმცაკი ისინი მას არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს), მაშინ საკითხავია: ამ ინტერესთანაა რომელია უმაღლესი (და არა ის, თუ რომელმა უნდა დაიხიოს მეორის წინაშე, ვინაიდან არაა აუცილებელი, რომ ერთი მეორეს ეწინააღმდეგებოდეს); ან სპეკულატურმა გონებამ, რომელმაც არაფერი იცის იმისა, რასაც პრაქტიკული გონება მას აღიარების მიზნით აწვდის, უნდა მიიღოს ეს დებულებები და (თუმცაკი ისინი მისთვის ტრანსცენდენტურნი არიან) უნდა შეეცადოს შეაერთოს ისინი საკუთარ ცნებებთან, როგორც მისთვის მიბარებული უცხო ქონება, თუ იგი უფლებამოსილია, გიუტად მისდოს საკუთარ, კერძო ინტერესს და ეპიკურეს კანონიკის⁸ შესაბამისად, ვითარცა ცარიელი ცრუ ბრძნობა, უარყოს ყოველივე ის, რაც ვერ დაგვიმტკიცებს თავის ობიექტურ რეალურობას თვალსაჩინო, ცდაში დამოწმებელი მავალითებით, თუნდაც იგი მჭიდროდ ერწყმოდეს გონების პრაქტიკული (წმინდა) გამოყენების ინტერესს და, თავისთავად აღებული, არც თეორიულ ინტერესს ეწინააღმდეგებოდეს? უარყოს მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ნამდვილად ზიანს აყენებს სპეკულატური გონების ინტერესს, რამდენადაც სპობს იმ საზღვრებს, ამ უკანასკნელმა თავის თავს რომ დაუწესა, და ამით მას (სპეკულატურ გონებას) უაზრო და შლეგი წარმოსახვის საპარპაშოდ ხდის.

ასეთი მოთხოვნის წაყენება სპეკულატური გონების მიმართ ნამდვილად დაუშვებელი იქნებოდა, თუ საფუძვლად ვიგულებდით პრაქტიკულ გონებას, როგორც პათოლოგიურად განპირობებულს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ პრაქტიკული გონება წარმართავდა მიდრეკილებათა ინტერესს მარტოოდენ ბედნიერების გრძობადი პრინციპის ხელმძღვანელობით. მუჰამედის სამოთხე, ან თეოსოფიებისა და მისტიკოსების ღვთაებასთან შერწყმა-განქარება, — იმისდა შესაბამისად, თუ ვის რას უკარნახებს მისი ჰქუა, — ყველა ეს და ამდაგვარი გონებას აპკიდებდა თავთვის უაზრობას, და მაშინ

121

უმჯობესი იქნებოდა, სულ არ გვეჩონოდა გონება, ვინემ იგი ამგვარად გვექცია ყველა ჭურის ზმანებათა ასპარეზად. მაგრამ თუ წმინდა გონებას, თავისთავად აღებულს, ძალუძს იყოს პრაქტიკული, და თუ იგი მართლაც ასეთია, რასაც გვიდასტურებს მორალური კანონის ცნობიერება, მაშინ იგი მუდამ ერთი და იგივე გონება ყოფილა, რომელიც, — თეორიული თვალსაზრისით იქნება ეს, თუ პრაქტიკული თვალსაზრისით, — აპრიორული პრინციპების შესაბამისად მსჯელობს; და მაშინ ნათელია, რომ თუმცა წმინდა გონებას, პირველი (თეორიული) თვალსაზრისით, არ ჰყოფნის უნარი, დაბეჭივებით დაადგინოს გარკვეული დებულებები, თუმცა ისინი მას არც ეწინააღმდეგებიან, მან, რამდენადაც ისინი (ეს დებულებები) განუყრელად ეკუთვნიან წმინდა გონების პრაქტიკულ ინტერესს, სწორედ ისინი უნდა აღიაროს, და, — რაკი ეს მოთხოვნა, მართალია, უცხო წყაროდან მომდინარეობს და მის ნიადაგზე არ არის ამოზრდილი, მაგრამ მაინც საკმარისად დადასტურებულია, — უნდა შეეცადოს, ისინი შეაჭეროს და შეაერთოს ყოველივე იმასთან, რაც მისი, ვითარცა სპეკულატური გონების, განკარგულებაში იმყოფება; თან, უნდა ახსოვდეს, რომ ეს არ არის მისი განჭვრეტები, არამედ ისინი მისი გამოყენების გაფართოებაა რაღაც სხვა, სახელდობრ, პრაქტიკული განხრით; და ეს სრულებითაც არ ეწინააღმდეგება მის ინტერესს, რომელიც თავაშვებული სპეკულაციის შეზღუდვაში მდგომარეობს.

მაშასადამე, როდესაც წმინდა სპეკულატური გონება და წმინდა პრაქტიკული გონება ერთ შემეცნებაში ერთდებიან, პირველობა ამ უკანასკნელს რჩება, — რა თქმა უნდა, იმ წინამძღვრის აღიარებით, რომ ამგვარი შეერთება შემთხვევითი და ნებისმიერი კი არ არის, არამედ აპრიორულად ემყარება თვით გონებას და, მაშასადამე, აუცილებელია, მართლაც, ასეთი სუბორდინაციის უქონლობა წარმოშობდა გონების წინააღმდეგობას საკუთარ თავთან: რადგან, წმინდა სპეკულატური და წმინდა პრაქტიკული გონება რომ მხოლოდ კოორდინირებულნი ყოფილიყვნენ, მაშინ პირველი (წმინდა სპეკულატური გონება) მაგრად ჩაეკეტავდა თავის საზღვრებს და მეორისაგან თავის სფეროში არაფერს შემოუშვებდა, ხოლო მეორე (წმინდა პრაქტიკული გონება) თავის საზღვრებს ყოველივეზე გადაჭიმავდა და, სადაც ამის მოთხოვნილებას იგრძნობდა, შეეცდებოდა, შიგ (ამ საზღვრებში) სპეკულატური გონებაც მოექცია. მაგრამ ამ რიგს ვერ შევებრუნებთ და წმინდა პრაქტიკულ გონებას ვერ მოვთხოვთ, დაექვემდებაროს სპეკულატურ გონებას, ვინაიდან ყოველივე ინტერესი, ბოლოს და ბოლოს, პრაქტიკულია; თვით სპეკულატური გონების ინტერესიც კი განაირობებულია და იგი მხოლოდ გონების პრაქტიკულ გამოყენებაში იძენს სისრულეს.

IV

სულის უკავაშვება, როგორც წმინდა პრაქტიკული გონების კოსტუმატი

უმაღლესი სიკეთის განხორციელება სამყაროში იმ ნების აუცილებელი ობიექტია, რომელიც მორალური კანონით განისაზღვრება, ხოლო ამ ნებაში ზრახვათა სრული შესაბამისობა მორალურ კანონთან უმაღლესი სიკეთის უპირველეს პირობას წარმოადგენს. მაშასადამე, იგი შესაძლებელი უნდა იყოს ისევე, როგორც შესაძლებელია მისი ობიექტი, რადგანაც იგი შედის უმაღლესი სიკეთისათვის ხელის შეწყობის იმავე მცნებაში. ხოლო ნების სრული შესაბამისობა მორალურ კანონთან არის სიწმიდე (Heiligkeit), — სრულყოფი-

ლება, რომელსაც ვერ მიალწევს გრძნობადი სამყაროს ვერც ერთი გონიერი ქმნილება თავისი არსებობის ვერც ერთ მომენტში. მაგრამ, ვინაიდან იგი (სიწმიდე), მიუხედავად ამისა, მოითხოვება, როგორც პრაქტიკულად აუცილებელი, ამიტომ მას შეიძლება შევხედეთ მხოლოდ უსასრულო აღმასვლაში ხსენებული სრული შესაბამისობისაყენ, და წმინდა პრაქტიკული გონების პრინციპების თანახმად აუცილებელიცაა, რომ ამგვარი პრაქტიკული წინსვლა ჩვენი ნების რეალურ ობიექტად მივიჩნიოთ.

მაგრამ ასეთი უსასრულო წინსვლა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ დაუშვებთ იმავე გონიერი ქმნილების არსებობისა (Existenz) და პიროვნების (Persönlichkeit) უსასრულო ხანგრძლივობას (რასაც სულის უკვდავებას უწოდებენ). მაშასადამე, უმაღლესი სიკეთე პრაქტიკულად შესაძლებელია მხოლოდ სულის უკვდავების დაშვების შემთხვევაში; ეს უკვდავება, როგორც განუყრელად დაკავშირებული მორალურ კანონთან, წარმოადგენს წმინდა პრაქტიკული გონების პოსტულატს (რაც, ჩემი გაგებით, არის თეორიული, მაგრამ, როგორც ასეთი, დაუმტკიცებადი დებულება, რამდენადაც იგი განუყრელი შედეგია a priori უპირობოდ ძალაში მყოფი პრაქტიკული კანონისა).

დებულება ჩვენი ბუნების მორალური დანიშნულების შესახებ, რომლის თანახმადაც, ზნეობის კანონთან სრულ შესაბამისობას შეგვიძლია მივაღწიოთ მხოლოდ უსასრულობაში მიმავალი პროგრესის გზით, უდიდესი სარგებლობის მომტანია არა მარტო სპეკულატური გონების უუნარობის შევსების თვალსაზრისით, რომელზედაც ახლა ვლაპარაკობთ, არამედ რელიგიასთან მიმართებაშიც. მის გარეშე ან მორალური კანონი სრულიად განძარცვულია სიწმიდისაგან, რადგანაც იგი ან შემწყნარებლად და, მაშასადამე, ჩვენს სიამოვნებასთან შეწყობილად გამოჰყავთ, ან ისე ძაბავენ ადამიანს თავისი მიუწვდომელი მოწოდების აღსრულებისაყენ სწრაფვაში და იმის მოლოდინში, რომ იგი მიალწევს სანუკვარ მიზანს, — ნების სიწმიდის სრულ დაუფლებას, — რომ თვითშემეცნების სრულიად საწინააღმდეგო თეორიული უზრუნველბეში ეფლობიან. ერთიცა და მეორეც მხოლოდ ხელს უშლის განუწყვეტელ სწრაფვას გონების იმ მკაცრი, უშეღავათო მოთხოვნის ზუსტი და განუხრელი მიდევნებისადმი, რომელიც რეალური მოთხოვნაა და არა იდეალური. გონიერი, მაგრამ სასრული არსებისათვის მისაწვდომია მხოლოდ უსასრულო წინსვლა მორალური სრულქმნილების დაბალი საფეხურებიდან უფრო მაღალი საფეხურებისაყენ. უსასრულო არსება, რომლისთვისაც დროის პირობა არაფერია, ამ ჩვენთვის დაუსაბამო მიმდევრობაში ხედავს მორალურ კანონთან შესაბამისობის მთელ სისრულეს; და სიწმიდე, — რომელსაც შეუვალად მოითხოვს მისი მცნება, რათა მის სამართალს შევესაბამებოდეთ იმ წილისდა მიხედვით, რომელიც მან ყოველ ჩვენთაგანს უმაღლეს სიკეთეში დაუღო, — მთლიანად მოცემულია გონიერ ქმნილებათა არსებობის ინტელექტუალურ ჰერეტაში. ხოლო ეს ერთადერთი, რაც ქმნილ არსებას შეიძლება შეხედვს ამ წილის იმედის თვალსაზრისით, იქნება მისი ნაცადი მორალური სულისკეთების ცნობიერება, რათა მის მიერ გამოვლილმა წინსვლამ უარესიდან მორალურად უმაჯობისაყენ, და უქცეველმა მიზანმა, რომელიც ამ გზით მისთვის ცნობილად გახდა, მას ჩაუწეროს სასოება შემდგომი უწყვეტი წინსვლისა, რამდენ

ხანსაც არ უნდა გასტანოს მისმა ცხოვრებამ, თვით ამ ცხოვრების მიღმაც კი* და რათა იგი საესებით ადექვატური გახდეს ღმერთის ნებისა (შემწყნარებლობისა და მიტევების გარეშე, რომლებიც შეუთავსებელია სამართლიანობასთან), მაგრამ არასოდეს აქ, ან თავისი მომავალი არსებობის ამა თუ იმ წარმოსახულ მომენტში, არამედ მხოლოდ თავისი (მარტოოდენ ღმერთისათვის თვალმისაწვდომი) წინსვლის უსასრულობაში.

V

ღმერთის არსებობა, როგორც წინდა პრაქტიკული გონების კოსტუმატი

წინა ანალიზში მორალურმა კანონმა მიგვიყვანა იმ პრაქტიკულ ამოცანამდე, რომელსაც მხოლოდ წმინდა გონება დაგვიწესებს ყოველგვარი გრძობადი მამობრავებელი ზამბარების გარეშე: სახელდობრ, მიგვიყვანა უმაღლესი სიკეთის პირველი და უმთავრესი ნაწილის, ზნეობის (Sittlichkeit) აუცილებელ სისრულემდე, და — რამდენადაც ეს ამოცანა საესებით მხოლოდ მარადიულობაში გადაწყდება — უკვდავების პოსტულატამდე. ამავე კანონმა გარღვევად უნდა მიგვიყვანოს უმაღლესი სიკეთის მეორე ელემენტის, სახელდობრ, ბედნიერების (Glückseligkeit) შესაძლებლობამდეც, რომელიც ამ ზნეობის შესაბამისი იქნება, — და ეს ისევე უანგაროდ უნდა ქმნას, როგორც წინათ, მარტოოდენ მიუერძობებელ გონებაზე დამყარებით, — სახელდობრ, მან უნდა მიგვიყვანოს ამ შედეგის ადექვატური მიზეზის არსებობის დაშვებამდე, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთის არსებობის, ვითარცა უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობის (ჩვენი ნების ეს ობიექტიკი აუცილებელ კავშირშია წმინდა გონების მორალურ კანონმდებლობასთან) აუცილებელი პირობის, პოსტულირებამდე. ჩვენი სურვილია, ეს კავშირი დამაჯერებლად ვაჩვენოთ.

ბედნიერება სამყაროში გონიერი არსების ის მდგომარეობაა, როცა მთელს მის არსებობაში ყველაფერი მისი სურვილისა და ნების თანახმად ხდება. ამგვარად, იგი ემყარება ფიზიკური ბუნების თანხმობას მთელ მის (გონიერი არსების) მიზანთან და, ასევე, მისი ნების არსებით

* და მაინც, სიკეთისაგან წინსვლაში საკუთარი სულსკვეთების უცვლელობის რწმენა ამგვარი არსებისათვის თავისით შეუძლებელი ჩანს. ამიტომაც ქრისტიანული მოძღვრება მას (ამ რწმენას) მხოლოდ იმ სულისად თვლის, რომელიც წმიდა-ყოფას (Heiligung) ახდენს, ანუ ქმნის ამ მტკიცე მიზანს და, მასთან ერთად, მორალურ წინსვლაში მდგრადობის ცნობიერებას. მაგრამ, რასაკვირველია, იმას, ვისაც შეგნებული აქვს, რომ თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი ბოლომდე უკეთესისკენ წინსვლაში გალია და, თანაც, წინსვლაში კეშმარტად ზნეობრივ პრინციპებს ემყარებოდა, უფლება აქვს, ჰქონდეს თუ დარწმუნებულობა არა, ის მანუგშებელი იმედი მაინც, რომ ამავე პრინციპებს უერთგულებს იმქვეყნიურ არსებობაშიც; და თუმცა იგი ამ ქვეყნად საკუთარ თვალში ვერასოდეს გამართლებას ვერ ჰპოვებს და ვერც ოდესმე ამის იმედი ექნება, თუნდაც მომავალში თავისი ბუნებრივი სრულყოფილების ზრდასა და მოვალეობათა მატებას მოელოდეს, მიუხედავად ამისა, სხენებულ წინსვლაში, რომელიც, მართალია, უსასრულოდ შორეული მიზნისკენ მიემართება, მაგრამ ღმერთისთვის მოპოვებულად ითვლება, მას უფლება აქვს, ნეტარი (selige) მომავლის იმედი იქონაოს, რადგან, ეს ის სიტყვაა, რომელსაც გონება იყენებს იმ სრული კეთილმოყოფობის (Wohl) აღსანიშნავად, რომელიც სამყაროს არც ერთ შემთხვევით მიზეზზე არ არის დამოკიდებული და, ისევე, როგორც სიწმიდე, წარმოადგენს იდეას, რომელსაც შესაძლებელია შეიცავდეს მხოლოდ უსასრულო პროგრესი და მისი ტოტალობა, და რომელსაც, მამასადამე, ქმნილი არსება ვერასოდეს ვერ მიადწევს საესებით.



განმსაზღვრელ საფუძველთან. მორალური კანონი, ვითარცა თავისუფლების კანონი, ბრძანებს განმსაზღვრელი საფუძველების მეშვეობით, რომლებიც სრულიად დამოუკიდებელნი უნდა იყვნენ ბუნებისაგან და ბუნების თანხმობისაგან ჩვენს ნდომის უნართან (ვითარცა მამოძრავებელ ზამბარებთან); მაგრამ მოქმედი გონიერი არსება სამყაროში არ წარმოადგენს სამყაროს მიზეზს და თვით ბუნების მიზეზს. მაშასადამე, მორალურ კანონში არ მოიპოვება მორალურობასა და მასთან თანაფარდებულ ბედნიერებას შორის აუცილებელი კავშირის უმციორესი საფუძველიც კი ისეთი არსებისათვის, რომელიც სამყაროს ნაწილია და ამიტომ მასზეა დამოკიდებული, და რომელსაც სწორედ ამის გამო არ ძალუძს იყოს ამ ბუნების მიზეზი საკუთარი ნების მეშვეობით, იმის მხრივ კი, რაც მის ბედნიერებას შეეხება, არ ძალუძს ეს ბუნება საკუთარი ძალებით მოიყვანოს სრულ თანახმობაში თავის პრაქტიკულ პრინციპებთან. ამისდა მიუხედავად, წმინდა გონების პრაქტიკულ ამოცანაში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უმაღლესი სიკეთისაკენ აუცილებელ სწრაფვაში, ამგვარი კავშირი პოსტულირებულია, როგორც აუცილებელი: ჩვენ გვმართებს, შევეცადოთ, ხელი შევუწყუთ უმაღლეს სიკეთეს (რომელიც, მაშასადამე, შესაძლებელი უნდა იყოს). ასე რომ, ზდება მთელი ბუნების მიზეზის არსებობის პოსტულირებაც, რომელიც (ეს მიზეზი) თვით ბუნებისაგან განსხვავდება და შეიცავს ამ კავშირის, სახელდობრ, ბედნიერების ზნეობასთან სრული თანხმობის, საფუძველს. თავის მხრივ, ეს უმაღლესი მიზანი უნდა შეიცავდეს საფუძველს ბუნების თანხმობისა არა მარტო გონიერ არსებათა ნების კანონთან, არამედ. აგრეთვე, ამ კანონის წარმოდგენასთან, — რამდენადაც გონიერი არსებები იწყებენ ამ კანონის ნების უმაღლეს განმსაზღვრელ საფუძველად — და, მაშასადამე, არა მარტო ზნეობის ფორმასთან, არამედ ამ არსებათა ზნეობრიობასთან, როგორც მათს მამოძრავებელ საფუძველთან, ე. ი. მათს მორალურ სულისკვეთებასთან. მაშასადამე, უმაღლესი სიკეთე სამყაროში მხოლოდ იმდენად არის შესაძლებელი, რამდენადაც ივლისსმება ბუნების ის უზენაესი არსება, რომელსაც მოეპოვება მორალური სულისკვეთების შესაბამისი კაუზალობა. ისეთი არსება კი, რომელსაც უნარი შესწევს, იმოქმედოს კანონთა წარმოდგენის მიხედვით, გონიერი არსებაა (Intelligens), ხოლო მისი კაუზალობა კანონთა ასეთი წარმოდგენის შესაბამისად — მისი ნებაა. მაშასადამე, ბუნების უზენაესი მიზანი, რამდენადაც იგი აუცილებლად უნდა ვიგულისხმოთ უმაღლესი სიკეთის პირობად, ის არსება ყოფილა, რომელიც ბუნების მიზეზია განსჯისა (Verstand) და ნების (Wille) მეშვეობით (ე. ი. ბუნების პირველშემოქმედი), ანუ ღმერთია (Gott). ასე და ამგვარად, უმაღლესი, მეორეული სიკეთის შესაძლებლობის (უკეთესი სამყაროს) პოსტულატი, ამავე დროს, უმაღლესი პირველადი სიკეთის ნამდვილობის, სახელდობრ, ღმერთის არსებობის, პოსტულატიცაა. როგორც ვხედავთ, ჩვენი მოვალეობა, ხელი შევუწყუთ უმაღლეს სიკეთეს; მაშასადამე, არა მარტო უფლება, არამედ მოვალეობასთან, როგორც მოთხოვნისაგან, დაკავშირებული აუცილებლობაცაა, წინამძღვრად დავუშვათ ამ უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობა, რაც, — რამდენადაც უმაღლეს სიკეთეს ადგილი აქვს მარტოდენ იმ პირობით, რომ ღმერთი არსებობს, — ამგვარი არსებობის დაშვებას განუყრელად აკავშირებს მოვალეობასთან; სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, მორალურად აუცილებელია, ღმერთის არსებობა ვცნოთ.

აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს მორალური აუცილებლობა სუბიექტური ია, ანუ მოთხოვნილებაა, და იგი არაა ობიექტური, ანუ თვით მოვალეო-

ბა, რადგან მოვალეობად ვერ გავიხდით ამა თუ იმ საგნის არსებობის დაშვებას (რამეთუ ეს დაშვება გონების მარტოოდენ თეორიულ გამოყენებას ეხება). თქმული არც ისე უნდა გავიგოთ, თითქმის აუცილებელი იყოს ღმერთის არსებობის აღიარება, როგორც ყოველგვარი ვალდებულებების საფუძვლისა (რადგან ასეთი საფუძველი, როგორც უკვე საკმარისად დავამტკიცეთ, მხოლოდ და მხოლოდ თვით გონების ავტონომიას ემყარება). მოვალეობას აქ განეკუთვნება მარტოოდენ სამყაროში უმაღლესი სიკეთის ქმნა და მისთვის ხელის შეწყობა, რომლის (უმაღლესი სიკეთის) შესაძლებლობის პოსტულირებაც, ამგვარად, დასაშვებია; მაგრამ ჩვენი გონებისთვის იგი სხვაგვარად მოუხაზრებადია, თუ არ უზენაესი მოაზროვნე არსების დაშვებით, რომლის არსებობის აღიარებაც, მაშინ, ჩვენი მოვალეობის ცნობიერებას უკავშირდება, თუმცა თვით ეს დაშვება თეორიულ გონებას განეკუთვნება; თუ მას განვიხილავთ მხოლოდ ამ უკანასკნელთან (თეორიულ გონებასთან) მიმართებაში, როგორც ახსნის საფუძველს, იგი პიპოთეზაა, ხოლო თუ მას განვიხილავთ იმ ობიექტის (უმაღლესი სიკეთის) გასაგებობასთან მიმართებაში, რომელიც მორალური კანონის მიერ გვეძლევა, მაშასადამე, განვიხილავთ პრაქტიკული მიზნით წარმართულ ჩვენს მოთხოვნილებასთან მიმართებაში, იგი რწმენაა (Glaube), თანაც, წმინდა გონების მიერ რწმენა (Vernunftglaube), რადგან მარტოოდენ წმინდა გონებაა (როგორც მის თეორიულ, ისე პრაქტიკულ გამოყენებაში) ის წყარო, საიდანაც რწმენა სათავეს იღებს.

ახლა კი, ამ დედუქციიდან გასაგები ხდება, თუ რატომ ვერ გადაუჭრეს ბერძნულმა სკოლებმა თავიანთი პრობლემა უმაღლესი სიკეთის პრაქტიკული შესაძლებლობის შესახებ; მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ ადამიანის ნების მიერ თავისი თავისუფლების გამოყენების წესი ამგვარი შესაძლებლობის ერთადერთ და საკმარის საფუძველად მიაჩნდათ და არასოდეს უფიქრიათ, რომ ამას დასჭირდებოდა ღმერთის არსებობის მოხმობა. უეჭველია, ისინი არ შემეცდარან, როდესაც დაადგინეს ზნეობის პრინციპი თავისთავად. ამ პოსტულატისაგან დამოუკიდებლად, გონების მარტოოდენ ნებასთან მიმართებაზე დამყარებით და, ამგვარად, იგი აღიარეს უმაღლესი სიკეთის უმთავრეს პრაქტიკულ პირობად; მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ იყო მისი (უმაღლესი სიკეთის) შესაძლებლობის მთელი პირობა. მართალია, ეპიკურელნი ზნეობის უმთავრეს საფუძველად სახავდნენ სრულიად მცდარ პრინციპს, სახელდობრ, ბედნიერების პრინციპს, და კანონად გვაჩეხებდნენ ნებისმიერი არჩევანის მაქსიმალური სიხარული მიღრეკილების შესაბამისად, მაგრამ ისინი საკმაოდ თანმიმდევრულად იქცეოდნენ, როდესაც, თავიანთი პრინციპის სიმდაბლესთან თანაფარდობით, უმაღლეს სიკეთეს ღირსებას ართმევდნენ და უფრო ღად ბედნიერებას არ მოელოდნენ, ვიდრე ისაა, რომლის მოპოვებაც შესაძლებელია ადამიანური ვითარებების (რამაც შედის თავშეკავება და მიღრეკილებათა დაოკება) მეშვეობით; ეს კი, როგორც ცნობილია, საკმაოდ ბეჩავი ბედნიერება გახლავთ და, გარემოებათა მიხედვით, ძალზე ცვალებადიც, თუნდაც აღარაფერი ვთქვათ იმ გამოხატულებებზე, რომლებიც მათ მაქსიმუმს განუწყვეტლივ უნდა დაეშვათ და რამაც ეს მაქსიმუმი კანონებად უვარგისი გახადეს. სტოიკნი, პირიქით, სავსებით სწორად მოიქცნენ, როდესაც თავიანთი უმთავრესი პრაქტიკული პრინციპი — სათნოება — უმაღლესი სიკეთის პირობად გამოაცხადეს; მაგრამ სათნოების ხარისხი, რომელიც მის (სათნოების) წმინდა კანონს სჭირდება, მათ ამ ცნობრებაში სავსებით მისაღწევად წარმოედგინათ, რის გამოც ისინი არა მარტო ცდილობდნენ, ადამიანის (ვისაც ისინი

ნი ბ რ ძ ე კ ა ც ი ს სახელით ნათლავდნენ) მორალური უნარი ადამიანის ბუნების ყველა საზღვარზე მაღლა გადაეჭიმათ და დაეშვათ ისეთი რამ, რაც ეწინააღმდეგება მთელს ჩვენს ცოდნას ადამიანის შესახებ, არამედ, და რაც მთავარია, მათ არ ჰსურდათ, ადამიანის ნდომის უნარის რაიმე განსაკუთრებულ საგნად მიეჩნიათ უმაღლესი სიკეთის მეორე შემადგენელი ნაწილი, სახელდობრ, ბედნიერება; თავიანთ ბ რ ძ ე კ ა ც ი ს, თითქოსდა იგი ღვთაება ყოფილიყოს. მისი პიროვნული უზადობის ცნობიერებით მოცულნი, ისინი განიხილავდნენ, როგორც ბუნებისაგან სრულიად დამოუკიდებელს (მისი კმაყოფილების თვალსაზრისით), და თუმცა ცხოვრების უკეთურობებს განაცხადებდნენ, მას ამ უკანასკნელთა მორჩილს არ ხდიდნენ (ამევე დროს, გვისახავდნენ მას ბოროტებისაგან თავისუფალ პიროვნებად). ამგვარად, მათ ჭეშმარიტად გამოტოვეს უმაღლესი სიკეთის მეორე ელემენტი, პირადი ბედნიერება, დაინახეს რა იგი მარტოოდენ მოქმედებასა და საკუთარი პიროვნული ღირსებით კმაყოფილებაში; მაშასადამე, იგი მოათავსეს მორალურად მოაზროვნე არსების ცნობიერებაში, რის მცდარობასაც მათ, ალბათ, საკმარისად ჩაავიწყებდა მათივე ბუნების ხმა.

128 ქრისტიანული მოძღვრება*, თუნდაც იგი რელიგიურ მოძღვრებად არ მი-

* ჩვეულებრივ ჰგონიათ, რომ ქრისტიანულ მოთხოვნებს ზნეობის თაობაზე, თავისი სიწმინდის მხრივ, არავითარი უპირატესობა არ გააჩნიათ სტეფთა მორალური ცნებების წინაშე; მაგრამ განსხვავება მათ შორის ძალზე თვალსაჩინოა. სტეფთა სისტემა სულის ძლიერების ცნობიერებას თვლიდა იმ ღირძად, რომლის ირგვლივაც უნდა ეტრიალა ყველა მორალური ზრახვას; თუმცა ამ სისტემის მომხრეები მსჯელობდნენ მოვალეობათა შესახებ და მათ საკმაოდ კარგადაც განსაზღვრავდნენ, მაგრამ ნების მამოძრავებელ ზამბარებსა და ნების ნამდვილ განსაზღვრველ საფუძველს ისინი ხელავდნენ აზროვნების ამაღლებაში შეგობნებათაგან მომდინარე მდებალ მოტივებზე, რომლებიც მხოლოდ სულის სისუსტის წყალობით არიან ძალმოხილნი. ამგვარად, სათნოება მათთვის იყო ერთგვარი გმობა ადამიანის პირუტყველ ბუნებაზე ამაღლებული ბ რ ძ ე კ ა ც ი ს ა, ინიც ამში ჰპოვებს კმაყოფილებას, და თუმცა სხვებს მოვალეობებს ჩაავიწყებდა, თავად მათზე მაღლა ღვას და არ ექვემდებარება ზნეობრივი კანონის დარღვევის ცთუნებას. მაგრამ სტეფთა ასე ვერ მოიქცეოდნენ, ეს კანონი რომ მთელი იმ სიწმინდითა და სიმკაცრით წარმოედგინათ, როგორც ეს საბარების მცნებაშია, თუ იღვანეობი ვგულისხმობთ რაღაც ისეთ სრულყოფილებას, რომლის ადექვატურაც ცდაში ვერაფერი მოგვეცემა, ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ამის გამო მორალური იდეები ტრანსცენდენტურია, ანუ ისეთია, რომ მათ ცნებას ვერასოდეს განვსაზღვრავთ საკმარისად, ან ამ ვგეგოდნება, მათ სულაც შეესაბამება თუ არა რაიმე საგანი, როგორც ეს სპეკულატური გონების იდეათა შემთხვევაში ხდება, არამედ, როგორც პრაქტიკული სრულყოფილების პირველხატება, ეს იდეები გვემსახურება ზნეობრივი ქვეყის აუცილებელ მეგზურებად და, ამავე დროს, შედარების საზომად. თუ ქრისტიანულ მორალს ფილოსოფიური ძმრიდან შევხედავთ და მას ბერძნული სკოლების იდეებს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ: კინიკოსთა, ეპიკურელთა, სტოელთა და ქრისტიანთა იდეებია; ბუნებრივი სისადავე, კეთილგონიერება, სიბრძნე და სიწმინდე. მათი მძიწვები გზა ბერძენ ფილოსოფოსებს იმდენად განსხვავებულად ესმოდათ, რომ თუ კინიკოსები ასეთად თვლიდნენ ჩვეულებრივ ადამიანურ განსჯას, დანაზრუნები საამისოდ მხოლოდ მეცნიერებას სცობდნენ; მაშასადამე, ერთნიცა და მეორენიც საამისოდ საკმარისად თვლიდნენ ოდენ ბუნებრივი ძალეების გამოყენებას. ქრისტიანული მორალი, რაკი იგი თავის მცნებას ესოდენ წმინდად და მკაცრად დავიწყებს (რაც ასედაც უნდა იყოს), ადამიანს ართმევს იმის იმედს, რომ, ამ ქვეყნად მაინც, ამ მორალისადმი სრულ ადექვატურობას მიაღწევს, თუმცა კვლავ აღადგენს ამ იმედს იმით, რომ, თუ მოვიქცევით ისე კარგად, რამდენადაც ამის უნარი შეგვიწევს შეგვიძლია ვიქონიოთ იმედი იმისა, რომ ის, რასი უნარაც არ შეგვიწევს, სხვაგნით მოგვემალება, თუნდ ვიცოდეთ, როგორ, და თუნდ არ ვიცოდეთ. არისტოტელე და პლატონი განსხვავდებიან მხოლოდ ჩვენი ზნეობრივი ცნებების წარმოშავლობის გაგებაში.

ვიჩნით, ამ თვალსაზრისით, იძლევა უმაღლესი სიკეთის ისეთ ცნებას (ღვთის სასუფეველისას), რომელიც, ერთადერთი, აკმაყოფილებს პრაქტიკული გონების უმკაცრეს მოთხოვნას. მორალური კანონი წმიდაა (უშეღავათა) და მოითხოვს ზნეთა სიწმიდეს, თუმცა ადამიანისათვის მისაღწევი ყოველივე მორალური სრულყოფილება, მულამყამს, მხოლოდ სათნოებაა, ე. ი. კანონშესაბამისი სულისკვეთება, გამომდინარე კანონისადმი პატივისცემიდან; მაშასადამე, ამ კანონის დარღვევისადმი განუწყვეტელი ღტოვის ცნობიერება, ან, ყოველ შემთხვევაში, საკუთარი ბიწიერების ცნობიერება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კანონის მიღვენებაში ბევრ არაჰემმარიუ (არამორალურ) აღმძვრელ საფუძველთა გარევის ცნობიერება, თავმდაბლობასთან (Demuth) შერწყმული თვითშეფასებაა და, ამგვარად, ქრისტიანული კანონის მიერ სიწმიდის მოთხოვნა, გონიერ არსებას სხვა გზას არ უტოვებს, თუ არ უსასრულობაში წინსვლას, რის გამოც ეს არსება უფლებამოსილია, თავისი უსაზღვროდ ხანიერი არსებობის იმედი ჰქონდეს. მორალური კანონისადმი სრულად შესაბამისი სულისკვეთების დიკებულება უსასრულოა, ვინაიდან ყოველსავე შესაძლებელ ბედნიერებას, მისი ბრძენი და ყოვლისშემძლე განმანაწილებელის მსჯელობაში სხვა შეზღუდვა ვერა გადაეღობება რა, თუ არ გონიერ არსებათა არასაკმარისი შესაბამისობა თავიანთი მოვალეობისადმი. მაგრამ მორალური კანონი, თავისთავად აღებული, არ აღგვითქვამს ბედნიერებას, რადგან ბედნიერება, საზოგადოდ ბუნებრივი წესრიგის შესახებ ჩვენი ცნებების შესაბამისად, აუცილებლობით არ უკავშირდება ამ კანონის მიღვენებას. ქრისტიანული ზნეთმოდღერება ამ ნაკლს (უმაღლესი სიკეთის მეორე განუყოფელი ნაწილის უქონლობას) ისეთი სამყაროს წარმოდგენით ავსებს, სადაც გონიერი არსებები მთელი სულთა და გულით ეძლევიან ზნებრივ კანონს; ეს გახლავთ ღვთის სასუფეველი, სადაც ბუნება და ზნეობა წმიდა პირველშემოქმედს ისეთ ჰარმონიაში მოჰყავს, რომელიც ერთისთვისაც და მეორისთვისაც (ბუნებისათვის და ზნეობისთვის), თავისთავად თუ ავიღებთ, უცხოა და ეს შემოქმედი გახლავთ ის, ვინც მეორეულ უმაღლეს სიკეთეს შესაძლებელს ხდის. ქრისტიანული მოძღვრება გონიერ არსებებს ამ ცხოვრებაშივე ზნეთა სიწმიდეს მძღოდ უწყებს, ხოლო მასთან შეთანაზომებულ სიკეთეს — ნეტარებას — მართოდ მარადისობაში მისაღწევ რადმე უსახავს: რადგან, ზნეთა სიწმიდე მულამ და ყოველგვარ მდგომარეობაში უნდა იყოს გონიერ არსებათა ქცევის პირველნიშუში, მისკენ წინსვლა კი ამ ცხოვრებაშივეა შესაძლებელი და აუცილებელი; რაც შეეხება ნეტარებას, იგი, ბედნიერების სახელით, ამ ქვეყნად სრულიად მიუღწევადია (რამდენადაც ეს ჩვენს უნარებზეა დამოკიდებული), რის გამოც იგი მხოლოდ და მხოლოდ სასოების საგნად ქცეულა. მიუხედავად ამისა, მორალის ქრისტიანული პრინციპი, თავისთავად, თეოლოგიური პრინციპი (მაშასადამე, ჰეტერონომია) კი არ არის, არამედ წმინდა პრაქტიკული გონების ავტონომიაა, რადგან იგი ღვთისა და მისი ნების ცოდნას საფუძვლად უდებს არა ამ კანონებს, არამედ — მხოლოდ უმაღლესი სიკეთის მიღწევას ამ კანონთა მიყოლის პირობით; ხოლო თვით ამ კანონთა მიყოლის ნამდვილ მამოძრავებელ ზამბარებს იგი ხედავს არა ამისაგან მოსალოდნელ, სასურველ შედეგებში, არამედ მართოდ მთავალეობის შესახებ წარმოდგინაში, რადგან მხოლოდ მისი (მოვალეობის) ზუსტი აღსრულება გვხდის ნეტარების მოპოვების ღირსად.

ასე მივყავართ მორალურ კანონს უმაღლესი სიკეთის, ვითარცა წმინდა პრაქტიკული გონების ობიექტისა და საბოლოო მიზნის, ცნების მეშვეობით რელიგიამდე, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა მოვალეობათა შემეცნებადღე ღვთის მცნებებზე, რომლებიც სანქციებზე, ე. ი. უცხო ნების თვითნებური, თავისთავად შეემთხვევივით განკარგულებები კი არ არის, არამედ ყოველი თავისთავად თავისუფალი ნების არსებითი კანონებია; ოღონდ ეს კანონები მაინც აუცილებლად უნდა განვიხილოთ, როგორც უზენაესი არსების მცნებები, რამეთუ მარტოოდენ მორალურად სრულყოფილი (წმიდა და კეთილი), ამასთანავე, ყოვლისშემძლე ნებისაგან და, მაშასადამე, ამ ნებასთან თანხმობით, შეგვიძლია მოველოდეთ უმაღლეს სიკეთეს, რომელსაც მორალური კანონი მისწრაფების საგნად გვიწესებს და მოვალეობად გვიხდის. ამიტომ არის, რომ აქაც ყოველივე ეფუძნება უანგარობასა და მხოლოდ და მხოლოდ მოვალეობას; ვერც შიშსა და ვერც იმედს ვერ ვღაიარებთ საფუძვლად მდებარე მამოძრავებელ ზამბარებად, რადგან, პრინციპებად ქცეულნი, ისინი მთლიანად აქარწყლებენ ქმედებათა მორალურ ღირებულებას. მორალური კანონი გვიბრძანებს, უმაღლესი შესაძლებელი სიკეთე ამ ქვეყნად ყოველივე ქცევის საბოლოო საგნად გავიხადოთ. მაგრამ ამის შესრულების იმედს ვერ შექნება სხვაგვარად, თუ არ ჩემი ნების თანხმობით სამყაროს წმიდა და კეთილი შემოქმედის ნებასთან; და თუმცა ჩემი პირადი ბედნიერებაც შედის უმაღლესი სიკეთის, ვითარცა იმგვარი მთელის, ცნებაში, სადაც უდიდესი ბედნიერება წარმოგვიდგება უზუსტეს პროპორციაში შეერთებულად ზნეობრივი სრულყოფილების უმაღლეს ზომასთან (რაც კი შესაძლებელია ქმნილ არსებათათვის), მაინც არა იგი (ჩემი პირადი ბედნიერება), არამედ მორალური კანონი, — რომელიც, პირუკუ, მკაცრი პირობებით შემოზღუდავს ჩემში ბედნიერების უსაზღვრო სურვილს, — გახლავთ ნების განმსაზღვრელი ის პრინციპი, რომელსაც უმაღლესი სიკეთისათვის ხელის შეწყობისავე მივყავართ.

130

ამიტომაც, მორალი, სწორად თუ ვიტყვით, არის არა მოძღვრება იმის თაობაზე, თუ როგორ მივალწიოთ ბედნიერებას, არამედ იმის შესახებ, თუ როგორ გავხდეთ ბედნიერების ღირსნი. თუ მას (მორალს) შეუერთდება რელიგია, მხოლოდ მაშინ ჩნდება იმის იმედიც, რომ ოდესმე ბედნიერებას იმ ზომით ვეზიარებით, რა ზომითაც გვიზრუნია, ცვაფილიყავით ამ ბედნიერების ღირსნი.

ყოველი ადამიანი ღირსია, ფლობდეს რაიმე ნივთს, ან მდგომარეობას, თუ ეს თანხმობაშია უმაღლეს სიკეთესთან. ახლა კი ადვილი დასანახია, რომ ყოველივე ღირსად ყოფნა (რადაცის ფლობისა) ზნეობრივ ქცევას ემყარება, რადგან უმაღლესი სიკეთის ცნებაში ზნეობრივი ქცევა ქმნის ყოველივე დანარჩენის (რაც ამა თუ იმ პირის მდგომარეობას შეეხება), სახელობრ, ბედნიერებაში წილის ქონის, პირობას. აქედან გამომდინარეობს, რომ: არასოდეს მორალი, თავისთავად განხილული, არ უნდა მივიჩნიოთ მოძღვრებად ბედნიერების შესახებ, ანუ მითითებად იმის თაობაზე, თუ როგორ ვეზიაროთ ბედნიერებას; რადგან, მას (მორალს) საქმე აქვს მხოლოდ და მხოლოდ ბედნიერების გონებისმიერ პირობასთან (*conditio sine qua non*), და არა მისი (ბედნიერების) მოპოვების საშუალებასთან. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მორალი (რომელიც მარტოოდენ მოვალეობებს გვაკისრებს, და არა თავ-

კერძულ სურვილთა მითითებებს იძლევა) სრულად იქნა გადმოცემული, მას შემდეგ, რაც გაიღვიძა უმაღლესი სიკეთისათვის ხელის შეწყობის (ღვთის სასუფეველთან მიახლოების) კანონზე დაფუძნებულმა მორალურმა სურვილმა, რომელიც მანამდე ვერც ერთ ანგარებიან სულში ფეხს ვერ მოიკიდებდა, და ამ სურვილის გამოისობით გადაიდგა ნაბიჯი რელიგიისაკენ, შესაძლებელი ხდება ამ მოძღვრებას ზნეობის შესახებ ვუწოდოთ მოძღვრება ბედნიერების შესახებაც, რამეთუ ბედნიერების იმედს მხოლოდ რელიგია ჩაგვისახავს.

აქედან ისიც მოჩანს, რომ, თუ დავსვამთ კითხვას სამყაროს შექმნაში ღმერთის საბოლოო მიზნის შესახებ, უნდა მივუთითოთ არა გონიერ არსებათა ბედნიერებაზე მასში, არამედ უმაღლეს სიკეთეზე, რომელიც ასეთ არსებათა ხსენებულ სურვილს ზედ კიდევ ერთ პირობას დაურთავს, სახელდობრ, ბედნიერების ღირსად ყოფნის პირობას, სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვი, — გონიერ არსებათა ზნეობრიობას; მხოლოდ ეს უკანასკნელი შეიცავს იმ საზომს, რომლითაც გონიერ არსებებს ძალუძთ იქონიონ ბედნიერების იმედი, ბრძენი შემოქმედის ნების შესაბამისად. მართლაც, თუ იმბრძენი, თეორიულად დანახული, უმაღლესი სიკეთისა შემოცნებაა, ხოლო, პრაქტიკულად, იგი ნიშნავს ნების შესაბამისობას უმაღლეს სიკეთესთან, მაშინ უზუნაეს, დამოუკიდებელ სიბრძნეს ვერ მივაწერთ იმ მიზანს, რომელიც მარტოდენ სიკეთეზე (Gütigkeit) იქნებოდა დამყარებული; რადგან, ამგვარი სიკეთის შედეგი (გონიერ არსებათა ბედნიერებასთან მიმართებაში) ძალგვიძს ვიპოვოთ მხოლოდ იმ შემზღუდველი პირობით, რომ იგი შეთანხმებული იქნება მისი (ღმერთის) ნების სიწმიდესთან (Heiligkeit)*, როგორც პირველად უმაღლეს სიკეთესთან. ამიტომ იმათ, ვინც სამყაროს შექმნის მიზანს ღვთის განდიდებაში ხედავს (იგულისხმება, რომ იგი გაგებულა არა ანთროპომორფულად, არა როგორც სურვილი ღვთისა, რომ განდიდებულ იქნეს), მგონი, საუკეთესო გამოთქმას მიავნო. მართლაცდა, ღმერთს არაფერი განდიდებას ისე ძალიან, როგორც ის, რაც ამ ქვეყნად ყველაზე ძვირფასია: მისი (ღვთის) მცნებისადმი პატივისცემა, იმ წმიდა მოვალეობის დაცვა, რომელსაც მისი კანონი გვაკისრებს, თუკი, ღვთის ბრწყინვალე ჩანაფიქრის თანახმად, ესოდენ დიდებული წესრიგი შესაბამისი ბედნიერებით დაგვირგვინდება. თუ ეს უკანასკნელი (ადამიანური ენით რომ ვთქვათ) ღმერთს სიყვარულის ღირსად ხდის, პირველის მეოხებით იგი თავყვანისცემის (აღორაციის) საგანია. მართალია, ადამიანებსაც

131

* ამ ცნებათა თავისებურების წარმოსაჩვენად იმასაც შევნიშნავთ, რომ თუმცა ღმერთს მივაწერთ იმ სხვადასხვა თვისებებს, რომელთა რაგვარობა გონიერ არსებათა შესაფერისდაც მოგვანია, და განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ ეს თვისებები ღმერთში უმაღლეს ხარისშია აყვანილი. მაგალითად, ძალა, ცოდნა, აქმყოფობა (Gegenwart), სიკეთე, და ა. შ., რაც გამოხატულია ისეთი სიტყვებით, როგორცაა: „ყოვლისშემძლე“, „ყოვლისმცოდნე“, „ყველაანმყოფი“, „ყოველადეკითი“ და სხვა, მიუხედავად ამისა, მოიძებნება სამი ისეთი თვისება, მხოლოდ და საკუთრად ღმერთს რომ მიეწერება და ისე, რომ ზედ სიღიდის აღნიშვნა არ დამატებ: ყველა ესენი მორალური თვისებებია: იგია ერთადერთი წმიდა, ერთადერთი ნეტარი, ერთადერთი ბრძენი, რამეთუ ეს ცნებები თავიანთ თავში უკვე შეიცავენ დუსაზღვრელობას. მათი რიგის მიხედვით, იგია, მასწავლებელი, წმიდა კანონმდებელიც (და შემოქმედის), სახიერო გამგებელიცა (და მყარობელი) და სამართლიანი მსაჯულიც; ეს სამი თვისება თავის თავში შეიცავს ყველაფერს, რითაც ღმერთი რელიგიის საგანი ხდება და რის შესაბამისდაც მეტაფიზიკური სრულყოფილებანი გონებაში ამ თვისებებს თავისთავად დაერთიან.

ძალუძი, კეთილის ქმნით სიყვარული მოიპოვონ, მაგრამ მარტოოდენ ამის გეო-
 ხებით ისინი ვერასოდეს ჰპოვებენ პატივისცემას. ასე რომ, უდიდესი ქველ-
 მოქმედებაც მათ მხოლოდ იმით მიაგებს პატივს, რომ იგი ღირსების (იმის,
 თუ ვინ რის ღირსია) შესაბამისად ზორციელდება.

აქედან თავისთავად გამომდინარეობს ის, რომ მიზანთა რიგში ადამიანი (და
 მასთან ერთად ყოველი გონიერი არსება) მიზანია თავისთავად, სხვა
 სიტყვებით თუ ვიტყვი, მას ვერასოდეს და ვერარა (თვით ღმერთიც კი) ვერ
 მოიხმარს ოდენ საშუალებად ისე, რომ იგი იმავდროულად არ იყოს მიზანიც;
 რომ, მაშასადამე, ადამიანობა, ჩვენს პიროვნებაში განსახიერებელი,
 წმიდა უნდა იყოს თვით ჩვენთვის, რადგან ადამიანი მორალური კრი-
 132 ნონის სუბიექტია, მაშასადამე, იმისა, რაც თავისთავად წმიდაა და
 რაც ის ერთადერთია, რის გამოც და რასთან თანხმობითაც ძალგვიძს სულაც
 რაიმეს წმიდა ვუწოდოთ. რადგან, ეს მორალური კანონი ეფუძნება მისი (ადა-
 მიანის) ნების, ვითარცა თავისუფალი ნების, ავტონომიას, რომელსაც (ამ ნე-
 ბას), თავისი ზოგადი კანონების ძალით, აუცილებლობით უნდა შეეძლოს იმავ-
 დროულად თანხმობაში იყოს იმ ნებასთან, რომლისადმი დაქვემდებ-
 ბარებაც მართებს.

(გაგრძელება იქნება)

მთარგმნელის შენიშვნები

1. supremum — უზენაესი.
2. consummatum — განსრულებული.
3. originarium — პირვანდელი.
4. perfectissimum — უსრულყოფილესი.
5. ipso facto — თვით ფაქტის ძალით.
6. vitium subreptionis — ჩანაცვლების შეცდომა.
7. ästhetisch — ნიშნავს გრძნობადს.
8. ეპიკურეს კანონიკი — ეპიკურეს ფილოსოფიის შესავალი; აქ შედის მისი შემეცნების თეორია და
 ლოგიკა. ეპიკურეს ფილოსოფიურ სისტემაში კანონიკს მოსდევს ფიზიკა (ბუნების-
 მოძღვრება), რომელსაც თავის მხრავ ეფუძნება მისივე ეთიკა.
9. conditio sine qua non — აუცილებელი პირობა.

გერმანულიდან თარგმნა
 ლამარა რამიშვილმა

ავტორთა საპუბლიკოდ

ჟურნალში გამოხუჭვენიბელი 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 ფრწხილებში. ავტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

6²¹/48



ფასი 85 კპ.

ინდექსი 76195

6¹⁰⁴/45