



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

75-9
88

ფილოსოფიისა და
უსიქოლოგიის
აერია

IV

73

1 . 1988

„საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“.
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 1

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ქურონალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

1. 1988

ს ა რ ე დ ა კ ც ი ო რ კ ო ლ ე გ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, შ. ნადირაშვილი,
ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), ი. ჯიოევი (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 მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 1

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადეცა წარმოებას 11.12.87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 29.1.88; შეკე. № 3958;
ანაწყობის ზომა 7×12; ქალაქის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 10,9; პირ. საღ. გატარება 11,3; სააღრიცხვო-სავაჭომეცმლო თაბახი 8,1; უე 04231;
ტრაჟი 800;

ფასი 85 კაპ.

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

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

შინაარსი

ფილოსოფია

ნ. ხომამაშვილი, ადამიანის ფაქტორის ზრდა სოციალიზმის სრულყოფის კანონზომიერება	5
ბ. გომეზაძე, მნიშვნელობის პრობლემა და მისი ანალიზის მეთოდები	12
ვ. რობაქაძე, თეორიული განწყობის როლი მეცნიერულ შემოქმედებაში	31
ი. ბათიაშვილი, პიროვნება და შინაგანი დრო	45
ლ. დალაკიშვილი, ენის კავშირისათვის ცნობიერების ინტენციონალურ ყოფასთან	60
თ. ბოჭორიშვილი, რ. ბ. პერის ღირებულების თეორიის კრიტიკა	64

ფსიქოლოგია

ი. იმედაძე, გადაწყვეტილების მიღება, მოტივი, ღირებულება	73
ლ. ჯრნაზიანი, პირველადი ემპათიური ურთიერთქმედების მექანიზმი დიადაში	91

ახალი თარგმანები

ფ. ნიცეში, ესე იტყოდა ზარატუსტრა	100
----------------------------------	-----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ი. კალანდია, ფილოსოფიური ლიტერატურის კარგი შენაქენი	117
ჟურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის 1987 წლის შინაარსი, № 1—4	122

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Н. Д. ХОМАШУРИДЗЕ, Возрастание человеческого фактора — закономерность совершенствования социализма	5
Г. И. ГОГУАДЗЕ, Проблема значения и методы его анализа	12
В. Г. РОГАВА, Роль теоретической установки в научном творчестве	31
И. Д. БАТИАШВИЛИ, Личность и внутреннее время	45
Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ, О связи языка с интенциональной жизнью сознания	60
Т. Г. БОЧОРИШВИЛИ, Критика теории ценности Р. Б. Перри	64

ПСИХОЛОГИЯ

И. В. ИМЕДАДЗЕ, Принятие решения, мотив, ценность	73
Л. Н. ДЖРНАЗЯН, Механизм первичного эмпатического взаимодействия в диаде	91

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Ф. НИЦШЕ, Так говорил Заратустра	100
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И. Дж. КАЛАНДИЯ, Ценное приобретение философской литературы	117
Содержание журнала «Мацне», серии философии и психологии за 1987 год, № 1—4	122

18.834

ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა

ნ ა ხ ა რ ს ო მ ა უ რ ი კ ი ა

ა დ ა მ ი ა ნ ის ფ ა კ ტ ო რ ის ზ რ დ ა ს ო ც ი ა ლ ი ზ მ ის ს რ უ ლ ყ ო ვ ის ა ნ ო ნ ო მ ი ი რ ე ბ ა ა

რაც დრო გადის, მით უფრო ვრწმუნდებით საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის XXVII ყრილობის მიერ მიღებული ძირითადი დებულებების ცხოველმყოფელობაში. ყრილობა ჩვენი ცხოვრების ჭეშმარიტად საეტაპო ანიშვნელობის მოვლენა გახდა. პარტიის კოლექტიურმა გონებამ პასუხი გასცა საზოგადოების შემდგომი განვითარების ძირეულ საკითხებს, თითოეული კომუნისტი, თითოეული საბჭოთა ადამიანი შეაიარაღა ახალი ამოცანების გადაწყვეტის გზების ნათელი მიმართულებით.

თავის სტრატეგიულ დებულებებს რომ სახავს და კომუნისტური მშენებლობის კონკრეტულ ამოცანებს წყვეტს, სკკ პარტია მუდამ ემყარება მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების მტკიცე საძირკველს. თანამედროვე პირობებში ამის ჭეშმარიტ დადასტურებას წარმოადგენს სკკ ცენტრალური კომიტეტის 1985 წლის აპრილის პლენუმზე წამოყენებული და სკკ XXVII ყრილობის მიერ დამტკიცებული ახალი თეორიული კონცეფცია და სტრატეგიული კურსი — ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარება, რომლის განხორციელება გულისხმობს ჩვენი საზოგადოების თვისებრივად ახალ საფეხურზე აყვანას, სოციალიზმის გეგმაზომიერ და ყოველმხრივ სრულყოფას.

სკკ პარტიამ დასახა ქვეყნის დაჩქარებული განვითარების ძირითადი ფაქტორები, რომლებიც უზუსტეს მეცნიერულ გაანგარიშებას ეყრდნობა. სახალხო მეურნეობის ინტენსიფიკაცია, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის კარდინალური დაჩქარება, მართვის სამეურნეო მექანიზმის ყოველმხრივი სრულყოფა ქვეყნის დაჩქარებული განვითარების ის მძლავრი ბერკეტებია, რომლებიც მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ამოქმედოს. ამიტომ არის, რომ პარტია ქვეყნის წინაშე მდგომი რთული და მრავალფეროვანი ამოცანების წარმატებით გადაწყვეტას უკავშირებს მასების ცოცხალ შემოქმედებას, ადამიანის ფაქტორის გააქტიურებას. „რაც უფრო ღრმად გარდაქმნა, — მიუთითებს ვ. ი. ლენინი; — რომლის მოხდენაც ჩვენ გვსურს, მით უფრო უნდა გავაძლიეროთ მისდამი ინტერესი და შეგნებული დამოკიდებულება, დეარწმუნოთ ამ აუცილებლობაში ახალ-ახალი მილიონები და ათეული მილიონები“ [2, ტ. 31, გვ. 612]. ლენინური დებულებაა ასახული საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამის ახალ რედაქციაში, სადაც ვკითხულობთ: „პარტია დასახული ამოცანების წარმატებულ გადაწყვეტას უკავშირებს ადამიანის ფაქტორის როლის გაძლიერებას. სოციალისტური საზოგადოება ეფექტიანად ვერ იფუნქციონირებს, თუ ცხოვრების ყველა სფეროში არ მიავნო მასების შემოქმედებითი საქმიანობის განვითარების ახალ გზებს. რაც უფრო მასშტაბური იქნება ისტორიული მიზნები, მით უფრო საჭიროა მილიონთა ბატონნატრონულად დაინტერესებული, პასუხისმგებლური, შეგნებული და აქტიური მონაწილეობა მათს მიღწევაში“ [3, გვ. 10].

ქვე. სსრ კ. მარქსის
სახ. საბ. რესპუბ.

კაცობრიობის ისტორიის ყველა დროის მოაზროვნეებს აინტერესებდათ ადამიანის პრობლემა, თუ რა ადგილი ეკუთვნის მას მარადიულ სამყაროში. „შეიცან თავი შენი“ — დიდი სოკრატეს ეს სიტყვები ამოკვეთილი იყო დელფოსში აპოლონის ტაძრის სვეტზე. ანტიკური პერიოდის, შუა საუკუნეების, ადრეული ფეოდალიზმის, რენესანსისა და რეფორმაციის სხვადასხვა ფილოსოფიურმა სკოლებმა სხვადასხვაგვარი პასუხი გასცეს ამ უაღრესად რთულ და საინტერესო პრობლემას. ბუჩუყაზიულმა სოციალოგიამ, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი რამ მნიშვნელოვანი აღნიშნა ადამიანის ბუნებაში, სწორად ვერ ვაარკვია მისი ადგილი და როლი საზოგადოებაში.

წარსულის მეგვიდრობაზე დაყრდნობით, მისი მეცნიერული ანალიზის, ნოვატორული აზრის შედეგად წარმოიშვა ადამიანის შესახებ სწორი, მეცნიერული, მარქსისტული გაგება. მარქსისტულმა მოძღვრებამ მოგვცა ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულების ისეთი თეორია, სადაც ერთის ბედნიერება განსაზღვრავს და დამოკიდებულია მეორეზე. ადამიანის ბუნების გაგებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს კ. მარქსის ფორმულირებას: „ადამიანური არსება როდია აბსტრაქტი, რომელიც ცალკე ინდივიდში ცხოვრობს, თავის სინამდვილეში იგი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობაა“ [1, გვ. 486]. ე. ი. მისი არსი სოციალურობაში მდგომარეობს, რომ ის არის ინდივიდუალურისა და სოციალურის ერთიანობა. სწორედ ამის გათვალისწინებით უნდა მოხდეს ადამიანის ყოველმხრივი შესწავლა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პრაქტიკულ ცხოვრებასთან კავშირის საფუძველზე მარქსის ამ პრინციპული დებულების გაანალიზებისა და შესწავლის საქმეში ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი, ამკარად შეიმჩნევა საკითხისადმი სქოლასტიკური და დოგმატური მიდგომა.

თანამედროვე პირობებში, როდესაც საზოგადოების წინაშე დგას დაჩქარებისა და გარდაქმნის უაღრესად რთული ამოცანა, წინა პლანზე დგება ადამიანის ფაქტორის როლი და მნიშვნელობა, პარტიამ საზოგადოებათმცოდნეებს ვადაპრით მოუწოდა, შემობრუნდნენ პრაქტიკის კონკრეტული საჭიროებისაკენ. უფრონალ „კომუნისტის“ შესახებ სკკპ ცენტრალური კომიტეტის დადგენილებაში ცალკეა გამოყოფილი თემა „ადამიანის ფაქტორის როლის ზრდა საზოგადოების წინსვლის განვითარებაში“, მასში კონკრეტულადაა დასახული ის ძირითადი პრობლემები, რაზედაც ყურადღება უნდა გამახვილონ საზოგადოებათმცოდნეებმა [5, გვ. 6].

აქედან გამომდინარე, განსაკუთრებით აქტუალობას იქონს ადამიანის მოქმედების ყველა ასპექტის — ბუნებრივ-ბიოლოგიური, სოციალური და მორალური ფაქტორების ურთიერთქმედების კანონზომიერებების კვლევა. მაგრამ მათ შორის დომინირებს სოციალური ფაქტორი როგორც ადამიანის არსებობის განსაზღვრელი საფუძველი. ადამიანს მრავალი მეცნიერება შეისწავლის, მაგრამ არც ერთს ცალკე არ შეუძლია მოგვეცეს ადამიანის შესახებ ცოდნის მთლიანი სისტემა. რაც შეეხება ადამიანის შესახებ კერძო მეცნიერებების მეთოდოლოგიურ საფუძველს, ის აუცილებლად უნდა ეყრდნობოდეს ფილოსოფიურ გამოკვლევებს, მარქსისტულ-დიალექტიკურ მეთოდს, ისტორიულ მატერიალიზმს; ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ადამიანის შესახებ ცალკეულ მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული ცოდნის ინტეგრაციასა და განზოგადებას ახდენს.

ცნება „ადამიანის ფაქტორი“ გულისხმობს სუბიექტურ მომენტს და ბუნებრივია მისი განხილვა უნდა მოხდეს ობიექტურთან დამოკიდებულებით. ლენინი სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების მრავალ პირობაში მკვეთრად გამოყოფდა ობიექტურ და სუბიექტურ ფაქტორებს და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ამ უკანასკნელს ჯერ რევოლუციის გამარჯვებისათვის, შემდეგ კი კომუნისტური საზოგადოების მშენებლობაში. „სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვება, — აღნიშნავდა ლენინი, — მხოლოდ მაშინ იქნება უზრუნველყოფილი, თუ პროლეტარიატი და უღარიბესი გლეხობა გამოიჩენენ საქმაო შეგნებულობას, იდეურობას, თავდადებასა და შეუპოვრობას“ [2, ტ. 27, გვ. 281—282].

სუბიექტური ფაქტორისა და ადამიანის ფაქტორის ცნებებს შორის განსხვავება ერთგვარად პირობითია. სუბიექტური ფაქტორი ეს არის სისტემა კლასების და სოციალური ჯგუფების გარკვეული პოლიტიკური, იდეოლოგიური, სოციალური, მორალურ-ფსიქოლოგიური წარმოდგენებისა, რომლებიც სხვადასხვა პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მიზნებით და საქმიანობით გამოიხატებიან და რომლებსაც საზოგადოების განვითარების ისტორიული ეტაპის შესაბამისი კონკრეტული ხასიათი აქვთ. როდესაც ვეხებით სუბიექტურ ფაქტორს, ბუნებრივია ვგულისხმობთ ადამიანის ფაქტორსაც, რადგან კლასების, სოციალური ჯგუფების გარკვეული პოლიტიკური, იდეოლოგიური, სოციალური, მორალურ-ფსიქოლოგიური შეხედულებები და პრაქტიკული მოქმედება მკლავდება ადამიანში, და პირიქით, როდესაც ვლაპარაკობთ ადამიანის ფაქტორზე ვგულისხმობთ სუბიექტურ ფაქტორს, ე. ი. ადამიანთა ერთობლიობის მოღვაწეობას, რომლებიც განსაზღვრავს კლასებისა და სოციალური ჯგუფების შეხედულებებს და პრაქტიკულ საქმიანობას. ისინი ახლოს არიან თავიანთი შინაარსითაც, რადგანაც ადამიანი ითვისებს იმ შეხედულებებსა და წარმოდგენებს, ცხოვრების ნორმებსა და წესებს, რომლებიც მკვიდრდება საზოგადოებაში.

ცნებაში „ადამიანის ფაქტორი“ უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვიგულისხმოთ ადამიანის მოქმედება, რომელიც ატარებს მიზანდასახულ, შეგნებულ ხასიათს. თუ როგორი შეხედულებებით და წარმოდგენებით, ცხოვრებისეული ორიენტაციით, მიზნებით, მოტივებით, მორალური ნორმებით ხელმძღვანელობს ადამიანი თავის მოღვაწეობაში, განსაზღვრავს მისი არსებობის არსს და საბოლოო შედეგს. ამიტომ ადამიანის ფაქტორის განხილვის დროს გასათვალისწინებელია, რომ საკითხი ეხება არა საერთოდ ადამიანს, არამედ მის სოციალურ თვისებებს: შეგნებას, შეხედულებებს, რწმენას, ყოველივე იმას, რითაც იგი ხელმძღვანელობს თავის მოღვაწეობაში.

ადამიანის ფაქტორის შინაარსი კონკრეტდება ქვეყნის განვითარების სხვადასხვა ეტაპისათვის, რომელშიც იმყოფება საზოგადოება. თანამედროვე პირობებში იგი უშუალოდ უკავშირდება დაჩქარების სტრატეგიით დასახულ ამოცანებსა და გეგმებს ეკონომიკურ, სოციალურ და სულიერ სფეროებში.

საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ადამიანურ ასპექტებს პარტია უთმობს პირველხარისხოვან მნიშვნელობას, სწორედ ამ საფუძველზეა განსაზღვრული ჩვენი პარტიის თანამედროვე პოლიტიკის პრიორიტეტული მიმართულება, ასეთი მიდგომა საკითხისადმი განპირობებულია სოციალისტური წყობის ბუნებით, რომლის პროგრამაში ჩაწერილია — „ყველაფერი ადამიანისათვის, ყველაფერი ადამიანის კეთილდღეობისათვის“. აქედან გამომდინარე კომუნის-

ტური მსოფლმხედველობის მთავარი განმასხვავებელი თავისებურება ის არის, რომ მის ცენტრში უცვლელად დგას ადამიანი, მისი ინტერესები და საზოგადოებრივი კ. მარქსის ცნობილი აზრი, რომ როგორც თვით საზოგადოება ქმნის ადამიანს, ისე ადამიანი ქმნის საზოგადოებას, — სამართლიანია ყველა საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციისათვის, მაგრამ სოციალიზმის პირობებში — და ამით ის პრინციპულად გამოირჩევა ყველა წინამორბედი სოციალური სისტემისაგან — ადამიანები საზოგადოებრივ ურთიერთობებს შეგნებულად ქმნიან. ამიტომ არის, რომ ჩვენი საზოგადოების დანმტკიცების, მის მიერ გადასაწყვეტ ამოცანათა გართულების კვალობაზე განუზომლად იზრდება ადამიანის ფაქტორის მნიშვნელობა.

დღეს, როდესაც დროის მოთხოვნა მკაცრად გვაყენებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს რადიკალური რეფორმის წინაშე, სოციალისტური საზოგადოების დაჩქარებული განვითარების ერთ-ერთ მთავარ საშუალებად მიჩნეულია ადამიანის აქტიური მიზიდვა მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესში. ამავე დროს პარტია გამორიცხავს უტალიტარულ მიდგომას, გამოდის ტექნიკრატული თეორიის, წარმოების პროცესში ადამიანის როლის დამცირების წინააღმდეგ. სკკ XXVII ყრილობამ მთელი სიცხადით მიგვითითა იმის შესახებ, რომ ეკონომიკის, ტექნიკის, მეცნიერების ახალ თვისებრივ მდგომარეობაზე აყვანა შეუძლებელია ადამიანის როლისა და პასუხისმგებლობის ამღლების გარეშე. საწარმოო ძალების მატერიალური წარმოების ისტორიული მოძრაობა სულ უფრო უახლოვდება იმ ზღვარს, როცა წარმოების შემდგომი პროგრესის საფუძველი ხდება არა მარტო და არა იმდენად შრომის ტრადიციული ნივთიერი სამყაროს უშუალო გამოავლება, არამედ თვით ადამიანის განვითარება, მისი შემოქმედებითი ძალების გაშლა.

ადამიანი, — როგორც მ. ს. გორბაჩოვმა აღნიშნა, — ეს არის ყველა ცვლილების გადაწყვეტი ფაქტორი. რაც უფრო შეგნებულია ადამიანი, რაც უფრო კარგად არის მომზადებული მსოფლმხედველობრივად, მეცნიერულად, ზნეობრივად, მით უფრო წარმატებით მიმდინარეობს ქვეყნის წინაშე დასახული ამოცანების გადაწყვეტა. გასათვალისწინებელია, რომ ჩვენი საზოგადოების წარმატებითი წინსვლა, სოციალისტური მშენებლობის დაჩქარება არ ემყარება მხოლოდ „შიშველ“ ენთუზიანზს. მასების შეგნების დიდ პოტენციურ შესაძლებლობას საფუძვლად უდევს ჩვენი საზოგადოების ძირითადი კანონი: წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრების არსებობა. იგი ობიექტურად განაპირობებს იმას, რომ კერძო მესაკუთრული „ჩემი“ გადააქციოს კოლექტივისტურ „ჩვენად“; პიროვნებაში ჩამოაყალიბოს ქვეყნის ბატონ-პატრონის გრძნობა. მაგრამ ამავე დროს სკკ XXVII ყრილობაზე ხაზგასმით აღინიშნა: „გულუბრყვილობა იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს ბატონ-პატრონის გრძნობის ჩანერგვა სიტყვით შეიძლებოდეს. საკითხისადმი დამოკიდებულებას აყალიბებს უწინარეს ყოვლისა ის რეალური პირობები, რომლებშიც ცხოვრობს ადამიანი, მისი შესაძლებლობა, რომ გავლენა მოახდინოს წარმოების ორგანიზაციაზე, შრომის შედეგების განაწილებასა და გამოყენებაზე“ [4, გვ. 60].

დღეს თუ მშრომელი თავს ბატონ-პატრონად ნაკლებად გრძნობს, ამის ძირითადი მიზეზი, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვეძიოთ არასრულყოფილ წარმოებით ურთიერთობათა არსებობაში, ჩვენი სამეურნეო მექანიზმის მოუქნელ სისტემაში, სოციალიზმის პრინციპების უგულვებლყოფაში. მარქსიზმის კლასი-

კოსები მიუთითებდნენ, — გარემოებები იმდენად ქმნიან ადამიანებს, რამდენადაც ადამიანები ქმნიან გარემოებებს.

პარტიამ, დაისახა რა მიზნად ადამიანში განამტკიცოს ქვეყნის ბატონ-პატრონის გრძნობა, შეიმუშავა ღონისძიებების რეალური სისტემა, რომელიც მატერიალურ საფუძველს წარმოშობს ამ ამოცანის წარმატებით განხორციელებისათვის.

პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ სამეურნეო მექანიზმის გარდაქმნა, რომლის არსი ის არის, რომ დაუფქვემდებაროთ მთელი ჩვენი წარმოება საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებს, ადამიანთა საჭიროებების დაკმაყოფილებას, მართვას მიზნად დავუსახოთ ეფექტიანობისა და ხარისხის გადიდება. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის დაჩქარება, შრომის შედეგებით მუშაკთა დაინტერესება, სახალხო მეურნეობის თითოეულ რგოლში, შრომით კოლექტივებში ინიციატივის განვითარება. ჰრულ სამეურნეო ანგარიშზე გადასვლა, თვითდაფინანსების და თვითანაზღაურების სისტემის ამოქმედება, სახელმწიფო მიღება სამეურნეო მექანიზმის გარდაქმნის ის ღონისძიებებია, რომლებიც რეალურად აპირობებს ადამიანის დაინტერესებულ დამოკიდებულებას საქმისადმი, თავის სამუშაო ადგილზე, მის შრომით კოლექტივში. იგი, ბუნებრივია, ამავე დროს ხელს უწყობს ადამიანის ყოველმხრივ გააქტიურებას, მასში ბატონ-პატრონის გრძნობის ფორმირებას.

ბატონ-პატრონის გრძნობის ფორმირებას განაპირობებს აგრეთვე პარტიის მიერ შემუშავებული ხალხის სოციალისტური თვითმმართველობის კონცეფციის ცხოვრებაში განხორციელება, სოციალისტური დემოკრატიის ყველა მხარისა და გამოვლინების ყოველმხრივი განვითარება. საქმე ეხება სახალხო დეპუტატთა საბჭოების, კერძოდ, ადგილობრივი საბჭოების საქმიანობის სრულყოფას, მართვაში დემოკრატიული საწყისების გაღრმავებას, საზოგადოებრივი ორგანიზაციების მუშაობის გააქტიურებას, სახელმწიფო და სხვა ვადაწყვეტილებების შემუშავებაში, მიღებასა და შესრულებაში შრომითი კოლექტივის როლის გაზრდას, საჯაროობის გაფართოებას, საბჭოთა ადამიანის სოციალურ-პოლიტიკური და პირადი უფლებებისა და თავისუფლებების მთელი არსენალის, სოციალისტური კანონიერების განმტკიცებას.

აღნიშნული არ გულისხმობს პასიური მეთვალყურის როლში დაველოდოთ ამ პროცესის გაფართოებას. დემოკრატიზაციის შემდგომი განვითარება ყველა ადამიანის აქტიურ მოქალაქეობრივ პოზიციაზეა დამოკიდებული. აქ სახეზეა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი ბატონ-პატრონის გრძნობის გამომუშავებასა და დემოკრატიის გაფართოებას შორის. ეს პრობლემები მეცნიერულადაა გაანალიზებული სკკპ ცენტრალური კომიტეტის 1987 წლის იანვრის პლენუმის მასალებში.

ადამიანის შრომითი აქტივობის ამაღლებას, მისი საქმისადმი დაინტერესებულ დამოკიდებულებას განსაზღვრავს აგრეთვე სოციალური სამართლიანობის იდეა, რომელიც ღრმად იქნა დასაბუთებული სკკპ XXVII ყრლობის მიერ. ბოლო პერიოდში ამ სფეროს ერთგვარმა შეუფასებლობამ მიგვიყვანა ისეთ მკვამარებად, როდესაც ადამიანების გარკვეული ნაწილი ერთგვარად ჩამოშორდა საზოგადოების საერთო მიზნებსა და მისწრაფებებს. ამან თავის მხრივ გამოიწვია ცხოვრების სოციალისტური წესისათვის დამახასიათებელი ისეთი ნორმების უგულვებელყოფა როგორცაა: პასუხისმგებლობა, საქმისადმი მეურნეობრივი დამოკიდებულება, შრომითი ღირსების აღიარება და ა. შ.

საჭიროა თითოეულ შრომით კოლექტივში ჩამოყალიბდეს ისეთი მორალურ-ზნეობრივი ატმოსფერო, რომელიც ხელს შეუწყობს საზოგადოებრივი სიმდიდრის სამართლიან განაწილებას, რომ ამ სიმდიდრის მეტი ნაწილი ერგოს კვალიფიციურ, კეთილსინდისიერ მუშაკს.

ადამიანის ფაქტორის გააქტიურებისათვის აუცილებელი პირობების შექმნა პარტიის ერთ-ერთი მთავარი მოთხოვნაა, სწორედ ამას ისახავს მიზნად სახალხო მოხმარების საქონლის წარმოებისა და მომსახურების სფეროს განვითარების კომპლექსური პროგრამა, საბინაო პრობლემების გადაწყვეტა, შრომის შინაარსში ღრმა გარდაქმნები, უწყვეტი განათლების ერთიანი სისტემის შექმნა, უშრომელი შემოსავლის, ლოთობის და ალკოჰოლიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა და სხვა ღონისძიებები. აღნიშნული პრობლემების გადაწყვეტაში მშრომელთა ფართო მასების უშუალო მონაწილეობა ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის მათში ქვეყნის ბატონ-პატრონის გრძნობის ფორმირებისათვის.

როგორც ცხოვრება ადასტურებს, ყოველთვის უმტკივნეულოდ არ მიმდინარეობს თეორიისა და პრაქტიკის, აზრისა და მოქმედების, იდეებისა და პოლიტიკის ერთმანეთში გადასვლის პროცესი. სწორედ ასეთ დროს საჭიროა გამოვიყენოთ ლენინური გაკვეთილები გარდაქმნის ორგანიზაციაში. მშრომელთა ცოცხალი შემოქმედება მიაჩნდა ლენინს ახალი წყობილების განვითარების მთავარ ძალად. ხალხთან მოთათბირების, ხალხთან კავშირის, მასების შუაგულში ყოფნის უნარი ეს ის ლენინური მოთხოვნებია, რომელიც დღეს განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს.

თანამედროვე პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა იდეოლოგიურ და აღმზრდელობით მუშაობას რომლის მიზანია მილიონობით ადამიანებს გაუღვივოს ინტერესი და შეგნებული დამოკიდებულება ქვეყნის წინაშე წამოჭრილი ახალი ამოცანებისადმი, დაარწმუნოს ისინი დასახულ რევოლუციურ გარდაქმნათა საჭიროებაში, მიაღწიოს იმას, რომ მშრომელებმა იგი საკუთარ საქმედ აქციონ. „შემოვებრუნოთ საზოგადოება ახალი ამოცანებისაკენ, მოვამზადოთ მათ გადაწყვეტას ხალხის, ყოველი შრომითი კოლექტივის შემოქმედებითი პოტენციალი — ასეთია ქვეყნის სოციალურ ეკონომიკური განვითარების დაჩქარების უპირველესი პირობა“ [4, გვ. 182] აღნიშნულია სკკპ ცენტრალური კომიტეტის პოლიტიკურ მოხსენებაში სკკპ XXVII ყრილობაზე.

ადამიანის მოღვაწეობის ანალიზის მეცნიერული მეთოდოლოგიის პრინციპები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ჩვენ საზოგადოებაში, რომელიც შეგნებული თვითსრულყოფის პროცესს ახორციელებს. რადგან ეს იძლევა იმის საშუალებას, რომ შევიძინოთ ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობების აგების საჭირო გამოცდილება, განვსაზღვროთ რეალური პროგრამები და გეგმები და მივაღწიოთ მათ უდიდეს ეფექტიანობას.

ლიტერატურა

1. მარქსი კ., ენგელსი ფ. რჩეული ნაწ., ტ. II.
2. ლენინი ვ. ი. თხზ. სრ. კრებული.
3. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამა. თბილისი, 1986.
4. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის XXVII ყრილობის მასალები. თბილისი, 1986.
5. „საქართველოს კომუნისტი“, 1986, № 10.

Н. Д. ХОМАНУРИДЗЕ

ВОЗРАСТАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ФАКТОРА — ЗАКОНОМЕРНОСТЬ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СОЦИАЛИЗМА

Резюме

Курс на ускорение социально-экономического развития страны провозглашен на апрельском (1985 г.) Пленуме ЦК КПСС, одобрен, творчески обогащен и утвержден XXVII съездом партии. Это — стратегический курс партии, нацеленный на качественное преобразование всех сторон жизни советского общества.

Партия сформулировала развернутую концепцию ускорения.

Основные факторы ускорения, в основе которого лежит интенсификация — научно-технический прогресс, совершенствование хозяйственного механизма, всей системы управления, повышение роли человеческого фактора, человека, его трудовой и общественной активности. Роль человека, его высокая организованность и активная деятельность — главный фактор ускорения социально-экономического развития. Социально-экономическая категория — человеческий фактор в условиях научно-технического прогресса — требует дальнейшего развития.

Статья содержит попытку освещения этих теоретических проблем в свете XXVII съезда КПСС и других новых партийных документов.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ბივი გოზააძე

მნიშვნელობის პრობლემა და მისი ანალიზის მეთოდები

შესავალი

ლოგიკური სემანტიკა თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის აუცილებელი და მეტად მნიშვნელოვანი დარგია, რომელიც შეისწავლის ფორმალური (ლოგისტიკური) სისტემების შინაარსეულ მხარეს. იგი იკვლევს ასეთი სისტემების მიყენების სფეროს, რომელიც შეიძლება იყოს რეალური ან იდეალური სინამდვილე. ლოგიკური სემანტიკის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემას, რომლის ირგვლივაც მრავალი სხვა პრობლემა იყრის თავს, წარმოადგენს ენობრივ გამოსახულებათა მნიშვნელობის ლოგიკური ანალიზი, და ამიტომაც ასეთი ანალიზის მეთოდების დამუშავება მის უპირველეს ამოცანას შეადგენს.

სანამ ენობრივი გამოსახულებების მნიშვნელობის ლოგიკური ანალიზის მეთოდებზე, მათ შორის მსგავსებასა თუ განსხვავებაზე მივუთითებდეთ, ორი ტერმინოლოგიური ხასიათის შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ.

როგორც აღენიშნეთ, ლოგიკური სემანტიკის სპეციფიკურობა ფორმალური სისტემების ინტერპრეტაციის, ენობრივ გამოსახულებათა მნიშვნელობის და მნიშვნელობასა და გამოსახულებებს შორის დამოკიდებულების კვლევა-სა და შესწავლაში მდგომარეობს. ბუნებრივად დაისმის კითხვა, რა იგულისხმება ენობრივი გამოსახულების მნიშვნელობის ქვეშ? — იგულისმება ობიექტი, რომელსაც ეს გამოსახულება აღნიშნავს (თუ, მაგალითად, აღნიშვნის თეორიის თვალსაზრისზე დავდებთ); აზრი, რომელსაც იგი გამოსახავს; თუ, ორივე ერთად? ლოგიკურ ლიტერატურაში ეს ტერმინი სამივე მნიშვნელობით იხმარება. შესაძლებელი გაუგებრობისა და უზუსტობათა თავიდან აცილების მიზნით აღენიშნავთ, რომ ჩვენ არასოდეს არ ვიხმართ ამ ტერმინს პირველი მნიშვნელობით; მეორე მნიშვნელობით ჩვენ ყოველთვის ვიხმართ ტერმინს „საზრისი“; სამაგიეროდ, ჩვენ ამ ტერმინს, ყოველთვის ვიხმართ მისი მესამე მნიშვნელობით, — როგორც აღსანიშნი ობიექტისა და გამოსახული აზრის ერთობლიობის აღმნიშვნელს (ასე აქვს ნახმარი ეს ტერმინი კარნაპსაც შრომაში „მნიშვნელობა და აუცილებლობა“).

არ არსებობს ტერმინოლოგიური ერთგვაროვნება და შეთანხმება, არც აღსანიშნი საგნისა და გამოსახული აზრის აღმნიშვნელი ტერმინების ხმარებაში. სხვადასხვა ავტორი ამ მიზნით ტერმინთა სხვადასხვა წყვილს იყენებს. ასე მაგალითად: გ. ფრეგე ობიექტს, რომელსაც სახელი აღნიშნავს, მნიშვნელობას (Bedeutung) უწოდებს, ხოლო გამოსახულ აზრს — საზრისს (sinn); ბ. რასელი პირველს დენოტატს (Denotation), მეორეს — მნიშვნელობას (Meaning); უ. ქუაინი შესაბამისად დესიგნატს (Designatum) და მნიშვნელობას (Meaning); ა. ჩერჩი — დენოტატს (Denotation) და საზრისს (Sense); რ. კარნაპი — ნომინატს (Nominatum) და საზრისს (Sense).

ჩვენ ყველგან ეხმარათ ტერმინებს დენოტატს და საზრისს, იმ ავტორთა კონცეფციების გადმოცემისა და განხილვის დროსაც, რომლებიც ამ ტერმინებს არ იყენებენ.

ლოგიკურ სემანტიკაში დღემდე არ არსებობს მნიშვნელობის დამაკმაყოფილებელი და ამდენად, ყველასათვის მისაღები თეორია. სინამდვილეში ადგილი აქვს რამდენიმე ერთმანეთისაგან განსხვავებულ თეორიას, რაც განპირობებულია მნიშვნელობის თეორიის წინაშე მდგარი სიძნელეებისა და პრობლემების გადაწყვეტისადმი განსხვავებული მიდგომით. მიუხედავად მნიშვნელობის თეორიების სიჭარბისა, ისინი მაინც იყოფიან ენობრივ გამოსახულებათა მნიშვნელობის ანალიზის ორ ძირითად მეთოდად; ერთია სახელდების მიმართების ან აღნიშვნის მეთოდი, რომელიც დასაბამს გ. ფრეგედან იღებს, ხოლო მეორე რ. კარნაპის ექსტენსიონალისა და ინტენსიონალის მეთოდი. პირველი სახელდების მიმართებიდან ამოდის და თვლის, რომ ენობრივი გამოსახულების მნიშვნელობის ქვეშ ივლისხმება ობიექტი, რომელსაც ეს გამოსახულება აღნიშნავს, და საზრისი, რომელსაც იგი გამოსახავს ან გამოთქვამს; მეორეს მიაჩნია, რომ ყოველი ტიპის ენობრივ გამოსახულებას (დესიგნატორს) გააჩნია ექსტენსიონალი და ინტენსიონალი. ლოგიკური ანალიზის ამ ორ მეთოდს შორის არ არსებობს განსხვავება ე. წ. ექსტენსიონალური კონტექსტების ანალიზის დროს. რასაც პირველი დენოტატს უწოდებს, მეორისათვის ექსტენსიონალია, ხოლო რაც პირველისთვის საზრისი, მეორისთვის ინტენსიონალი, ე. ი. ექსტენსიონალურ კონტექსტში მნიშვნელობის ეს ორი წყვილი ემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ ამ მეთოდებს შორის განსხვავება მაშინვე იჩენს თავს, როგორც კი საქმე არაექსტენსიონალური კონტექსტების ანალიზს შეეხება.

სახელდების მიმართების (აღნიშვნის) მეთოდი, მნიშვნელობის სემანტიკური ანალიზის ყველაზე გავრცელებულ მეთოდს წარმოადგენს. მისი ძირითადი ცნება სახელდების მიმართებისა (name-relation) საერთოა ამ მეთოდის ყოველი ფორმისათვის, მაგრამ მიუხედავად საერთო ძირითადი ცნებისა, ამ მეთოდის წარმომადგენელთა შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც არსებობს, რაც სახელდების მიმართების (აღნიშვნის) მეთოდის განსხვავებულ ფორმებს ქმნის. ასეთ განსხვავებულ ფორმებს გ. ფრეგეს, ბ. რასელის, ა. ჩერჩისა და უ. ქუაინის თვალსაზრისები წარმოადგენენ.

სემანტიკური ანალიზის აღნიშვნის მეთოდის დახასიათება და მისი კრიტიკული ანალიზი წინამდებარე წერილის ამოცანას შეადგენს.

იმისათვის, რომ ზაზი გაეცვას მნიშვნელობის თითოეული ამ თეორიის თავისებურებას და განვიხილოთ ის, გზები და მეთოდები, რომელთა საშუალებითაც ცდილობენ ისინი დაძლიონ მათ წინაშე მდგარი სიძნელეები და პრობლემები, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა თვით ამ სიძნელეების დახასიათება, პრობლემათა არსის ჩვენება; ამით, სხვათა შორის, გამოვლენილი იქნება ზოგიერთი აუცილებელი მითხვნა, რომელთა დაკმაყოფილებაც მოეთხოვება მნიშვნელობის ნებისმიერ თეორიას. სრულიად ბუნებრივია ჩანს, რომ ენის სემანტიკური ანალიზს საფუძვლად დაედოს სახელდების მიმართება. ამ მიმართების თანახმად, სახელი ეწოდება ისეთ ენობრივ გამოსახულებას, რომელიც უშუალოდ აღნიშნავს ან ასახელებს გარკვეულ (კონკრეტულ ან აბსტრაქტულ) ობიექტს. სახელდების მიმართების თეორია ერთმნიშვნელობის, საგნობრიობისა და ურთიერთშეცვლის პრინციპებს ემყარება.

ერთმნიშვნელობის პრინციპის შესაბამისად, ყოველი გამოსახულება, რომელიც გარკვეულ კონტექსტში მოიხმარება როგორც საკუთარი სახელი, არის სახელი მხოლოდ ერთი ობიექტისა; საგნობრიობის პრინციპის თანახმად, წინადადება ლაპარაკობს (საქმე აქვს) მასში შემავალი სახელების დენოტატების შესახებ; ურთიერთშეცვლის პრინციპის თანახმად კი, — თუ ორი გამოსახულება ერთი და იგივე ობიექტს აღნიშნავს (ასახელებს), მაშინ წინადადების დენოტატი უცვლელი რჩება, როდესაც ამ წინადადებაში ერთი გამოსახულება იცვლება მეორე გამოსახულებით.

სახელების მიმართების სამივე პრინციპი ნათელი ჩანს, მაგრამ მათი თანმიმდევრული გატარება და გამოყენება ნებისმიერი ენობრივი კონტექსტების მიმართ სერიოზულ სიძნელებებს წყდება.

I. დავიწყეთ ეგრეთწოდებული არაექსტენსიონალური კონტექსტის დახასიათებით, რომლის მიმართაც ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენება ქმნის სიძნელეს, რომელსაც რ. კარნაპმა სახელდების მიმართების ანტინომია უწოდა.

ბ. რასელი ურთიერთშეცვლის პრინციპის შემდეგნაირ ფორმულირებას იძლევა: „თუ A იდენტურია B-სი, მაშინ ყველაფერი, რაც ჭეშმარიტია ერთის მიმართ, ჭეშმარიტი იქნება მეორის მიმართაც, და თითოეული მათგანი შეიძლება შეიცვალოს მეორით ნებისმიერ მსჯელობაში ისე, რომ ამ მსჯელობის ჭეშმარიტება ან მცდარობა დარჩეს უცვლელი“ [6, გვ. 108].

მართლაც, თუ ორი საკუთარი სახელი ერთი და იგივე ობიექტს აღნიშნავს, მაშინ ცხადია, ყველაფერი ის, რაც ჭეშმარიტია ობიექტის მიმართ, რომელიც აღინიშნება პირველი სახელით, ჭეშმარიტი იქნება ობიექტისათვის, რომელიც მეორე სახელით არის აღნიშნული; ორი წინადადება, რომლებშიც ეს სახელები მონაწილეობენ, საგნობრიობის პრინციპის შესაბამისად, ერთი და იგივე ობიექტის შესახებ ილაპარაკებენ. ამრიგად, თუ ჭეშმარიტია წინადადება: „გიორგი IV შეხვედრია ვალტერ სკოტს“, მაშინ ჭეშმარიტი იქნება აგრეთვე წინადადება: „გიორგი IV შეხვედრია ვავერლეს ავტორს“, მაშასადამე, ამ და ნებისმიერ ამგვარ წინადადებაში, ჩვენ შეგვიძლია ნებისმიერი საკუთარი სახელი შევცვალოთ იმავე დენოტატიანი მეორე სახელით ისე, რომ მთელი წინადადების ჭეშმარიტების ფასი (მისი ჭეშმარიტება ან მცდარობა) ამასთან არ შეიცვალოს.

მაგრამ იგივეს არა აქვს ადგილი იმ წინადადებების მიმართ, რომლებიც არაექსტენსიონალურ კონტექსტებს განეკუთვნებიან. ამის საილუსტრაციოდ ავიღოთ შემდეგი წინადადება: „ერთხელ გიორგი IV უნდოდა ვაეგო, იყო თუ არა სკოტი ვავერლეს ავტორი“. სინამდვილეში, სკოტი მართლაც იყო ვავერლეს ავტორი, და ამიტომაც, შეიძლება გამოითქვას ჭეშმარიტი იგივეობის წინადადება: „სკოტი არის ვავერლეს ავტორი“. ახლა თუ იგივეობის ამ წინადადების საფუძველზე პირველ წინადადებაში დესკრიპციას „ვავერლეს ავტორი“ შევცვლით სახელით „სკოტი“, მივიღებთ ახალ წინადადებას: „გიორგი IV უნდოდა ვაეგო, იყო თუ არა სკოტი სკოტი“, რაც უდავოდ მცდარი წინადადებაა, რადგან არ შეესატყვისება სინამდვილეს, ფაქტიურ ვითარებას, გიორგი IV-ს აინტერესებდა ვალტერ სკოტის დამოკიდებულება ვავერლესთან და არა ის, ჭეშმარიტია თუ არა იგივეობის კანონის კერძო შემთხვევა.

მავსადამე, როგორც ხედავთ, არა ყოველ კონტექსტში შეიძლება ერთი გამოსახულების შეცვლა იმავე დენოტაციანი მეორე გამოსახულებით ისე, რომ მთელი წინადადების ჭეშმარიტების ფასი დარჩეს უცვლელი. ამდენად, ურთიერთშეცვლის პრინციპის შეუზღუდავი ხმარება, მისი გამოყენება არაექსტენსიონალური კონტექსტების მიმართ იწვევს მთელი წინადადების ჭეშმარიტების ფასის ცვლას და ამით წარმოშობს წინააღმდეგობას, რადგან ერთი და იგივე პრინციპის გამოყენებით ორ, ურთიერთსაწინააღმდეგო შედეგს ვღებთ.

II. მეორე სიძნელე დაკავშირებულია „გამორიცხული მესამის“ ლოგიკური კანონის გამოყენებასთან ისეთი წინადადებების მიმართ, სადაც „მოჩვენებითი საკუთარი სახელები“ მონაწილეობენ. ამ კანონის შესაბამისად, ორი ურთიერთგამომრიცხავი წინადადებაიდან (A არის B, ან A არის არა B) ერთ-ერთი ჭეშმარიტი უნდა იყოს. მავსადამე, ჭეშმარიტი უნდა იყოს ან „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე მელოტია“, ან „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არის მელოტი“. მაგრამ თუ ჩამოთვლით ყველა იმ საგანს, რომელიც მელოტია და აგრეთვე ყველა იმ საგანს, რაც არა მელოტია, ჩვენ ვერც ერთ მათგანში ვერ აღმოვაჩინებთ „საფრანგეთის თანამედროვე მეფეს“ [6, გვ. 108]. ამიტომ, ორივე ეს ურთიერთგამომრიცხავი წინადადება მცდარია. მავსადამე, წინადადებები, რომლებიც „მოჩვენებითი საკუთარ სახელებს“ შეიცავენ და განიხილებიან როგორც კონტრადიქტორული, არღვევენ „გამორიცხული მესამის“ ლოგიკური კანონის მოთხოვნას და ამით ქმნიან სიძნელეს, რადგან ვღებთ შედეგს, რომელიც ეწინააღმდეგება ჩვეულებრივ შემთხვევებს. როგორ უნდა გადაწყდეს ეს სიძნელე? როგორი უნდა იყოს აღნიშნული სიტუაციის მისაღები ანალიზი?

III. მესამე სიძნელე, რომელიც „არსებობის ანტინომის“ სახელწოდებით არის ცნობილი, აღმოცენდება არსებობის ე. წ. ერთეული უარყოფითი წინადადებების სემანტიკური ანალიზის დროს. მხედველობაშია სიძნელე, რომელსაც წარმოშობს ტერმინ „არსებობის“ როგორც პრედიკატის გამოყენება ლოგიკაში. ვთქვათ, გვაქვს წინადადება: „პეგასი არ არსებობს“. იგი გამოთქვამს ჭეშმარიტ მტკიცებას, რომ პეგასს არა აქვს ადგილი. ეს მტკიცება შეიძლება გამოითქვას შემდეგნაირად: „პეგასი არის არ არსებული საგანი“. მაგრამ, თუ პეგასი ნამდვილად არ არსებობს, მაშინ რომელი საგნის შესახებაა გამოთქმული მოცემული მტკიცება? პეგასი როგორღაც უნდა არსებობდეს, რომ წინადადება იყოს არა მხოლოდ ჭეშმარიტი, არამედ აზრიანიც, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში იმასაც ვერ ვიტყვოდით, რომ იგი არ არის. მაგრამ, რა სახის „არსებობაა“ ეს, რომლის შესახებაც უნდა გამოთქვათ პარადოქსალური მტკიცება: „იგი არსებობს როგორც არ არსებული საგანი“?

მავსადამე, ტერმინ „არსებობის“ როგორც პრედიკატის გამოყენება ლოგიკაში წარმოშობს სიძნელეს, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: თუ ტერმინი „არსებობა“ გაგებულ იქნა, როგორც არსებობა ყველაფერი იმისა, რაც შეიძლება მოაზრებულ იქნეს, როგორც მსჯელობის სუბიექტი, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ყოველი მტკიცება იმის არსებობისა, რაც აზროვნებისათვის არის მოცემული, უბრალო ტაქტოლოგიას წარმოადგენს, რომელიც ამბობს, რომ აზროვნებისათვის მოცემულია ის, რაც მოცემულია აზროვნებისათვის; ხოლო ყოველი მტკიცება იმის არ არსებობისა, რაც აზროვნებისათვისაა მოცემული: პარადოქსს ქმნის, რადგან თუ რაიმე არის აზროვნებისათვის მოცემული (ე. ი.

არსებობს). მაშინ მის მიმართ ვერ ვიტყვი, რომ იგი არ არის მოცემული (არ არსებობს) და თუ რაიმე საერთოდ არ არის აზროვნებისათვის მოცემული (ე. ი. არ არსებობს), მაშინ იმასაც ვერ ვიტყვი, რომ იგი არ არსებობს ე. ი. ვერავითარ მტკიცებას ვერ გამოვთქვამთ. როგორ დავძლიოთ ეს სიძნელე? რაშია გამოსავალი შექმნილი ვითარებიდან?

აღნიშნული სიძნელეები, რომლებიც აღმოცენდებიან ლოგიკური თეორიის წინაშე, ბ. რასელის თქმით, იმავე როლს ასრულებენ, რასაც ექსპერიმენტი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაში. ამ სიძნელეთა ასეთი თუ ისეთი გადაწყვეტა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქმნის განსხვავებას მნიშვნელობის სხვადასხვა თეორიათა შორის, რომელთა ძირითად თავისებურებათა ჩვენება და მათი კრიტიკული ანალიზი შრომის ამოცანას შეადგენს.

მნიშვნელობის ლოგიკური ანალიზის აღნიშვნის მეთოდი

3. ფრეგეს მნიშვნელობის თეორია აღნიშვნის მეთოდის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს, რადგან ენობრივ გამოსახულებასა და მის მნიშვნელობას შორის სემანტიკური დამოკიდებულების ასახნელად სახელდება მის მიმართ ება სიყნებე ე. ი. ენობრივ გამოსახულებას განიხილავს, როგორც აღნიშვნას იმისა, რაც ამ გამოსახულების აღსანიშნს წარმოადგენს. მან სერიოზული ყურადღება მიაქცია აღნიშვნელსა და აღსანიშნს შორის განსხვავებას და ამით დასაბამი მისცა აღნიშვნის მეთოდის გამოყენებას ლოგიკაში. აღსანიშნში ფრეგე განასხვავებს: ობიექტს (რომელიც შეიძლება იყოს კონკრეტული ან აბსტრაქტული ერთეული საგანი) და ფუნქციას (რაც, მისი აზრით, არის თვისება ან მიმართება): ამისდა შესაბამისად, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ობიექტისა და ფუნქციის აღნიშვნები. პირველს ეწოდება საკუთარი სახელი, მეორეს — ფუნქციის სახელი; მათგან მხოლოდ საკუთარი სახელები წარმოადგენენ სემანტიკური ანალიზის ობიექტს.

ფრეგეს მიზანია სამეტყველო ენის ლოგიკური ანალიზის გზით დაადგინოს ის პრინციპები და მოთხოვნები, რომელსაც უნდა აკმაყოფილებდეს მეცნიერული საჭიროებისათვის გამოყენებული ყოველი ენა. ამ მიზნით ფრეგემ დაძებნა, შემოიტანა და განმარტა დენოტატის (Bedeutung) და საზრისის (Sinn) ცნებები, რომლებიც გამოიყენა როგორც ენის ლოგიკური ანალიზის ძირითადი საშუალებები.

ფრეგე აფართოებს საკუთარი სახელის კატეგორიას და იმ ენობრივ გამოსახულებებთან ერთად, რომლებიც ჩვეულებრივად საკუთარ სახელებად იწოდებიან, მის სახეობებად მიიჩნევს, აგრეთვე, ერთეული ობიექტების აღნიშვნელ რთულ გამოსახულებებს (დესკრიფციებს) და თხრობით წინადადებებს, რომლებიც დასრულებულ აზრს გამოთქვამენ. ყოველ საკუთარ სახელს ფრეგე უკავშირებს დენოტატს (Bedeutung) და საზრისს (Sinn). სახელის დენოტატია ის ობიექტი, რომელსაც სახელი აღნიშნავს ის ასახვებს. სახელის საზრისი კი არის ის წესი, რა წესითაც სახელი გვეძლევა მის აღნიშვნაში. ყოველი საკუთარი სახელი გამოსახავს თავის საზრისს და აღნიშნავს თავის დენოტატს; მიმართება სახელსა, საზრისსა და მის დენოტატს შორის ისეთია, რომ ყოველ სახელს შეესატყვისება გარკვეული საზრისი, ხოლო ყოველ საზრისს — გარკვეული დენოტატი; ფრეგე თვლის, რომ მიმართება სახელსა, საზრისსა და დენოტატს შორის ყოველთვის უნდა იყოს ერთ-

მნიშვნელოვანი. ამიტომაც პრინციპს, რომელიც ამ მოთხოვნას გამოთქვამს, შეიძლება ერთმნიშვნელობის პრინციპი ეწოდოს.

მაგრამ ეს პრინციპი ყოველთვის როდი სრულდება ბუნებრივ ენებში: ერთი და იგივე სიტყვა, არა მარტო სხვადასხვა, არამედ ხშირად ერთი და იგივე ენაში, შეიძლება სხვადასხვა საზრისს გამოსახავდეს. ეს, რა თქმა უნდა, ერთმნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნის დარღვევას წარმოადგენს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ გამოსახულებას ყოველთვის აქვს საზრისი, თუ იგი გრამატიკულად სწორად არის აგებული და საკუთარ სახელს წარმოადგენს. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით მისი დენოტატის შესახებ. ჩვენ შეიძლება გვესმოდეს სახელის საზრისი, მაგრამ არაფერი ვიცოდეთ მისი დენოტატის შესახებ, გარდა იმისა, რომ ეს დენოტატი საზრისითა განსაზღვრული. უფრო მეტიც, შეიძლება გვესმოდეს საზრისი, მაგრამ დენოტატი, რომელიც საზრისით განისაზღვრება, საერთოდ არ არსებობდეს. საზრისი განსაზღვრავს სათანადო დენოტატს, მაგრამ არ განსაზღვრავს დენოტატის არსებობას. ამიტომაც, საზრისის მოცემულობა ჯერ კიდევ არ უზრუნველყოფს აუცილებლად სათანადო დენოტატის არსებობას.

საკუთარი სახელის ყოველი სახეობისათვის ფრეგე დაადგენს ობიექტებს, რომლებიც შეესატყვისებიან საზრისისა და დენოტატის ცნებებს, ე. ი. წარმოადგენენ დენოტატებსა და საზრისებს საკუთარი სახელის ყოველი სახეობისათვის.

მარტივი სახელის დენოტატია ობიექტი, რომელსაც სახელი აღნიშნავს, საზრისი კი — მითითება ამ ობიექტზე, ე. ი. ცოდნა იმისა, რომ ეს ობიექტი ამ სახელით აღინიშნება.

რთული სახელის (დესკრიფციის) დენოტატია, აგრეთვე, ერთეული ობიექტი, რომელიც სახელით აღინიშნება, საზრისი კი — ის წესი, რა წესითაც ობიექტი გვეძლევა მის აღნიშვნაში, ე. ი. ობიექტის აღწერა მისთვის დამახასიათებელი თვისებების (ან თვისებების) საშუალებით, რომელიც შემადგენელი ნაწილების საზრისების სახით არის ფიქსირებული.

წინადადების, როგორც საკუთარი სახელის კერძო შემთხვევის, დენოტატად ფრეგე ზიიჩნევს ქეშმარიტების ფასს, ხოლო საზრისად — წინადადების მიერ გამოსახულ აზრს. ქეშმარიტების ფასები (ქეშმარიტება, მცდარობა) ფრეგეს მიხედვით, წარმოადგენენ რეალურად არსებულ აბსტრაქტულ-იდეალურ ობიექტებს, რომლებსაც წინადადებები ასახელებენ; ქეშმარიტი წინადადებები ასახელებენ ქეშმარიტებას, როგორც თავის დენოტატს, ხოლო მცდარი წინადადებები — მცდარობას.

სახელს, რომელსაც აქვს საზრისი, მაგრამ არ გააჩნია დენოტატი, ფრეგე მოჩვენებით სახელს უწოდებს. ასეთი სახელები ხშირია ჩვეულებრივ სამეტყველო ენებში, სადაც მათი ხმარება სხვადასხვა გაუგებრობისა და შეცდომის წყაროს წარმოადგენს. ფრეგე სამეტყველო ენის ლოგიკური სტრუქტურის ნაკლად თვლის მასში ისეთი გამოსახულებების შესაძლებლობას, რომლებიც თავისი გრამატიკული ფორმით მრწოდებულნი არიან ობიექტის აღსანიშნავად, მაგრამ ამ მოთხოვნას არ აკმაყოფილებენ. ამ ნაკლისაგან, ფრეგეს აზრით, მთლიანად თავისუფალი სიმბოლური ენაც კი არ არის. სიმბოლურ ენაშიც, „გვხვდებიან ისეთი გამოსახულებები, რომლებიც თავს ავლენენ როგორც რაღაცის აღნიშვნენი, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში დღემდე, უდენოტატოდ

მაქ. სპ. კ. მარქსის
სახ. სახ. ინსტიტ.

არსებობენ; მაგალითად, ყველაზე ნელა დაღმავალი შწყრივი, ეს შეიძლება თავიდან იქნეს აცილებული, მაგალითად, განსაკუთრებული შეთანხმების საშუალებით. რომ ყველაზე ნელა დაღმავალი მწყრივის დენოტატი იყოს რიცხვი 0“ [4, გვ. 96].

თუ საკუთარ სახელს დენოტატი არ გააჩნია, მაშინ, ფრეგეს თვალსაზრისით, დენოტატი არ ექნება არც წინადადებას, რომელშიც ასეთი საკუთარი სახელი მონაწილეობს, თუმცა საზრისი (ე. ი. დასრულებული აზრი), ამის მიუხედავად, წინადადებას მინც შეიძლება ჰქონდეს. იმისათვის, რომ გარკვეული მტკიცების გამოთქმულ წინადადებას ყოველთვის ჰქონდეს დენოტატი (ე. ი. იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი), ყოველთვის უნდა ჰქონდეს დენოტატი მასში შემავალ საკუთარ სახელს. ამიტომაც იგი, ამ პირობების ყოველთვის შესრულების მიზნით, მოითხოვს რომ იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ენაში უდენოტატო საკუთარი სახელები გვხვდება, ჩვენ სპეციალური შეთანხმების საშუალებით მივაწეროთ მათ ასეთი დენოტატი რიცხვი 0-ის, ან ცარიელი კლასის სახით, როდესაც არ სრულდება დენოტატის არსებობის მოთხოვნა, ხოლო „კლასი ობიექტებისა მთლიანად“, როდესაც არ სრულდება დენოტატის ერთადერთობის მოთხოვნა. ამით თავიდან იქნება აცილებული ენაში მოჩვენებითი საკუთარი სახელების არსებობის შესაძლებლობა და, მაშასადამე, უზრუნველყოფა ის გარემოება, რომ წინადადებას ყოველთვის ჰქონდეს დენოტატი (ე. ი. იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი).

აღნიშნულის გამო, ფრეგე ლოგიკურად სრულყოფილი ენის (ლოგიკური აღრიცხვის) წინაშე შემდეგ მოთხოვნას აყენებს: „ყოველი გამოსახულება, რომელიც გრამატიკულად სწორად არის აგებული, როგორც საკუთარი სახელი, ნამდვილად უნდა აღნიშნავდეს ობიექტს, და ნიშანი არ უნდა იქნეს ენაში შემოტანილი, როგორც საკუთარი სახელი ისე, თუ არ არსებობს რწმენა, რომ მას გააჩნია დენოტატი“ [4, გვ. 96]. ეს მოთხოვნა უზრუნველყოფს მეცნიერების ენიდან მოჩვენებითი სახელების გამორიცხვის შესაძლებლობას და განაპირობებს იმას, რომ ყოველი საკუთარი სახელისათვის ასეთ ენაში არსებობდეს სათანადო დენოტატი. ეს გარემოება კი აუცილებელი პირობაა იმისა, რომ მეცნიერების ენამ დააკმაყოფილოს ერთმნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნა. ასეთ ენაში ყოველი გამოსახულება, რომელიც გრამატიკულად სწორად აიგება როგორც საკუთარი სახელი, გამოსახავს ერთადერთ საზრისს და აღნიშნავს ერთადერთ ობიექტს, როგორც დენოტატს. ე. ი. მიმართება საკუთარი სახელსა, მის საზრისსა და მის დენოტატს შორის ყოველთვის ერთმნიშვნელოვანი იქნება. ასე აგებს ფრეგე თავის ლოგიკურ აღრიცხვასაც. იგი აყალიბებს სპეციალურ (სემანტიკურ) წესებს, რომლებიც მის ლოგიკურ აღრიცხვაში ყოველი წესიერად აგებული სახელისათვის უზრუნველყოფენ გარკვეულ დენოტატს.

ამგვარად წყვეტს ფრეგე მოჩვენებითი სახელების პრობლემას. ფრეგეს თვალსაზრისით, მოჩვენებითი (ცარიელი) სახელიც აღნიშნავს ობიექტს და ასეთ ერთადერთ ობიექტს წარმოადგენს „ცარიელი კლასი“, როდესაც არ სრულდება დენოტატის არსებობის პირობა, ხოლო „ობიექტთა კლასი მთლიანად“ — როდესაც არ სრულდება დენოტატის ერთადერთობის პირობა. აქედან გამომდინარე, წინადადება: „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე მელოტია“, ფრეგეს თვალსაზრისის შესაბამისად, იქნება მცდარი, რადგან გარკვეული თვისება მიეწერება ცარიელ კლასს, მაგრამ წინადადება: „საფრანგეთის თანამედ-

როვე მეფე არ არის მელოტი“, ექნება კეშმარიტი, რადგან ცარიელ კლასს არ ახასიათებს რაიმე თვისება.

ახლა, როგორ წყვეტს ფრეგე ე. წ. არაექსტენსიონალური კონტექსტების პრობლემას. ფრეგე საზრისისა და დენოტატის ცნებების საშუალებით იძლევა ყოველი ენობრივი კონტექსტის ანალიზს, ადგენს სიტყვათა (საკუთარ სახელთა, მთელ წინადადებათა) დენოტატებს ყოველ მოცემულ კონტექსტში და ამის შესაბამისად აზუსტებს ყოველი ასეთი კონტექსტისათვის ურთიერთშეცვლის პრინციპის მართებული გამოყენების ფორმას. საზრისისა და დენოტატის ცნებებთა გამოყენებით განასხვავებს ფრეგე ე. წ. პირდაპირ და ირიბ, ანუ (როგორც მათ თანამედროვე ლოგიკაში უწოდებენ) ექსტენსიონალურ და არაექსტენსიონალურ კონტექსტებს ერთმანეთისაგან, რის საფუძველზეც იგი განასხვავებს სიტყვათა (საკუთარ სახელთა, მთელ წინადადებათა) პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს. პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს შორის განსხვავება კი მას, თავის მხრივ, საშუალებას აძლევს ურთიერთშეცვლის პრინციპი გაავრცელოს და გამოიყენოს არაპირდაპირი (არაექსტენსიონალური) კონტექსტების მიმართ ისე, რომ თავიდან აიცილოს ყოველგვარი შესაძლებელი წინააღმდეგობის წარმოშობა.

მაინც რაში მდგომარეობს არაექსტენსიონალური კონტექსტის ფრეგესეული ინტერპრეტაცია, რაც მას საშუალებას აძლევს ურთიერთშეცვლის პრინციპს მისცეს უნივერსალური ხასიათი? რას ემყარება ასეთი კონტექსტის ფრეგესეული გაგება? — სიტყვების (საკუთარ სახელთა, მთელი წინადადებების) საზრისთა (შესაბამისად, გამოსახულ აზრთა) გარკვევას გარკვეული სახის აბსტრაქტულ ობიექტებად. ასე შევალითად: წინადადება: „კომპარნიკი თვლიდა, რომ პლანეტათა ორბიტები წრიულია“, ირიბი ნათქვამია. ირიბი ნათქვამის ფრეგეს მიერ შემოთავაზებული გაგების შესაბამისად, დაქვემდებარებული წინადადება „პლანეტათა ორბიტები წრიულია“, მოცემულ კონტექსტში აღნიშნავს იმას, რაც ჩვეულებრივად მის გამოსახულ აზრს შეადგენს, და რაც ვლინდება, როგორც წინადადების დენოტატი ამ კონტექსტში ე. ი. ეს აზრი იქცევა გარკვეული სახის აბსტრაქტულ ობიექტად. მაგრამ რადგან ირიბ ნათქვამში დაქვემდებარებული წინადადების მიერ გამოთქმული აზრი ვლინდება როგორც მისი დენოტატი (და მაშასადამე, გარკვეული სახის აბსტრაქტულ ობიექტად იქცევა), მის მიმართ სავსებით შესაძლებელი ხდება ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენება, ე. ი. ასეთი აბსტრაქტული ობიექტი უკვე ექვემდებარება ურთიერთშეცვლის პრინციპის მოქმედებას. ურთიერთშეცვლის პრინციპის ასეთი გამოყენება კი იმაზე მიუთითებს, რომ კონტექსტი იქნეს მოცემულობით ხასიათს.

მაშასადამე, როგორც კი სიტყვა (საკუთარი სახელი, მთელი წინადადება) გარკვეულ კონტექსტში ავლენს თავის საზრისს (შესაბამისად, გამოსახულ აზრს), იგი მაშინვე ირიბ დენოტატად ე. ი. გარკვეული სახის აბსტრაქტულ ობიექტად იქცევა და როგორც ასეთი, ურთიერთშეცვლის პრინციპის მოქმედებას ექვემდებარება; ეს გარემოება კი იმაზე მიუთითებს რომ კონტექსტი იქნეს მოცემულობით ხასიათს, რაც ურთიერთშეცვლის პრინციპის უნივერსალურ პრინციპად აქცევს.

როგორც ვხედავთ, პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს შორის განსხვავება ფრეგეს საშუალებას აძლევს დაძლიოს სიძნელე, რომელიც ექმნება არაექსტენსიონალური კონტექსტის მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენ-

ბის შედეგად, ამასთან დაძლიოს ისე, რომ თავიდან აიცილოს შესაძლებელი წინააღმდეგობის წარმოშობა. ამიტომაც, არაექსტენსიონალური კონტექსტების ფრეგესული ინტერპრეტაცია, და სიტყვათა (საკუთარ სახელთა, მთელ წინადადებათა) პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს შორის განსხვავება, ასეთი კონტექსტების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენების შედეგად აღმოცენებული წინააღმდეგობის (ანტინომიის) გადაწყვეტის ერთ-ერთ შესაძლებელ მეთოდად უნდა მივიჩნიოთ, რაც ფრეგეს მნიშვნელობის თეორიის სპეციფიკურ თავისებურებას შეადგენს და ამ თეორიას სემანტიკური ანალიზის აღნიშვნის მეთოდის ერთ-ერთ ფორმად აქცევს. მაგრამ ამასთან ერთად, ის გარემოებაც უნდა აღინიშნოს, რომ, მართალია, სიტყვათა პირდაპირ და ირიბ დენოტატთა შორის განსხვავება უზრუნველყოფს არაექსტენსიონალური კონტექსტების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის არაწინააღმდეგობრივ გამოყენებას და ამდენად, იგი ანტინომიის გადაწყვეტის ფრეგეს მიერ შემოთავაზებულ მეთოდს წარმოადგენს, მაგრამ ასეთი განსხვავება უკვე აღარ აკმაყოფილებს „ერთმნიშვნელობის პრინციპის“ მოთხოვნას, არღვევს მას, და ამიტომაც, ახალ სიძნელეს წარმოშობს თეორიაში, რომლის დაძლევაც თეორიის შემდგომ გაართულებას იწვევს.

ეს ახალი სიძნელე, რომელზედაც რ. კარნაპმა მიუთითა, შემდეგში მდგომარეობს: ფრეგეს მეთოდის თანახმად, ერთი და იგივე სახელს, რომელიც ორ სხვადასხვა კონტექსტში მონაწილეობს, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული (პირდაპირი და ირიბი) დენოტატი მიეწერება. მაგრამ დენოტატთა რიცხვი გაცილებით უფრო შორს მიდის, ვიდრე სახელთა პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს შორის თავდაპირველი ფრეგესული განსხვავება. სინამდვილეში ეს ორი დენოტატი მხოლოდ დასაწყისია ერთი და იგივე სახელის დენოტატების უსასრულო მიმდევრობისა. თუ ფრეგეს მეთოდს გამოვიყენებთ რთული წინადადების მიმართ, რომელიც მოკლე, ირიბი წინადადებებისაგან შედგება, მაშინ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ სახელის ჩვეულებრივი დენოტატი, მისი პირველი ირიბი დენოტატი, მისი მეორე ირიბი დენოტატი და ა. შ. მაშასადამე, ფრეგეს მეთოდის ლოგიკურ შედეგს შეადგენს უსასრულო რიცხვი ახალი და სხვადასხვა სახის დენოტატებისა და იმისათვის, რომ ჩვენ შეგვეძლოს ყველა ამ ობიექტების (დენოტატების) შესახებ ლაპარაკი, ჩვენს ენას ამ ობიექტებისათვის უნდა გააჩნდეს უსასრულო რიცხვი სახელებისა. ამიტომაც სახელთა ამ უსასრულო მიმდევრობის შესაძლებლობის უზრუნველყოფა წარმოადგენს ფრეგეს მეთოდის საფუძველზე, სიძნელის ბუნებრივ გადაწყვეტას. და მართლაც, ა. ჩერჩი, რომელიც თანმიმდევრულად ავითარებს ფრეგეს ანალიზის მეთოდს, იღებს საკითხის ამგვარ გადაწყვეტას და სასურველად მიიჩნევს „რომ ობიექტენას მასში არსებული ყოველი სახელისათვის გააჩნდეს კიდევ სახელი მასთან დაკავშირებული საზრისისათვის“¹. სიძნელის ასეთი გადაწყვეტის შედეგად უარიყოფა სახელის ირიბი ხმარება, ყოველ სახელს ერთი და მხოლოდ ერთი დენოტატი მიეწერება, და ამდენად, „ერთმნიშვნელობის პრინციპის“ მოთხოვნაც სრულდება. მაგრამ ყოველივე ეს უკვე ჩერჩის მნიშვნელობის თეორიას ახასიათებს, რომლის შესახებ საუბარი ცოტა ქვემოთ გვექნება.

¹ A. Church, [Review Q] p. 47, ციტირებულია რ. კარნაპის შრომის „მნიშვნელობა და ფუნქციონალიზაცია“ მიხედვით. გვ. 202.

აღნიშვნის მეთოდის მეორე ფორმას ბ. რასელის ე. წ. „დესკრიპციის თეორია“ შეადგენს. „დესკრიპციის თეორიით“ რასელმა სრულიად ორიგინალური წვლილი შეიტანა ლოგიკურ სემანტიკაში. მან გაიზიარა ფრეგეს ლოგიკის ძირითადი იდეები, თუმცა მნიშვნელოვნად გარდაქმნა როგორც დასკვნის თეორია, ისე ის ძირითადი სემანტიკური პრინციპები, რომლებიც საფუძვლად ედო ამ თეორიას. ბ. რასელი აღარ იზიარებს როგორც საკუთარ სახელთა ფრეგესეულ თეორიას, ისე სახელდების თეორიის ძირითად პრინციპებს. მაშინ, როდესაც ფრეგე აფართოებს საკუთარი სახელის კატეგორიას, რასელი მიდის ამ კატეგორიის მინიმიზაციის მიმართულებით. იგი გამოსახულებათა უმრავლესობას, რომლებიც ენაში საკუთარი სახელის როლს ასრულებენ, განიხილავს როგორც მოჩვენებით, არანამდვილ დესკრიფციებს: ამასთან ერთად, უარყოფს წინადადებების, როგორც ქვემარტების ფასთა (ქვემარტება-მცდარობის) სახელების განხილვას. თუ რასელი წინადადებას საერთოდ განიხილავს როგორც სახელს, იგი მისთვის მხოლოდ მსჯელობის სახელს წარმოადგენს.

რასელი არ უარყოფს, რომ აღმნიშვნელ ფრაზას, დესკრიფციას (იქნება იგი ინდივიდუალური, თუ აბსტრაქტული) შეიძლება გააჩნდეს დენოტატი (შესაბამისად, ინდივიდუალური ან აბსტრაქტული ობიექტი), მაგრამ უარყოფს ასეთი ფრაზებისადმი რაიმე საზრისის მიწერის შესაძლებლობას, როდესაც ისინი განიხილებიან თავისთავად, იმ წინადადებებისაგან დამოუკიდებლად, რომელთა ენობრივ გამოსახულებებშიც ეს ფრაზები გვხვდებიან. ე. ი. ბ. რასელის თვალსაზრისით, აღმნიშვნელი ფრაზა სინკატეგორემატული გამოსახულებაა, რომელიც აზრიანი ხდება მხოლოდ წინადადებაში; რომელშიც იგი მონაწილეობს. საზრისი (აზრი) აქვს წინადადებას, რომელშიც აღმნიშვნელი ფრაზა მონაწილეობს, მაგრამ ეს საზრისი (აზრი) არ არის დამოკიდებული აღმნიშვნელი ფრაზის დენოტატზე. ამიტომაც, შესაძლებელი ხდება წინადადების საზრისის (აზრის) გამოხატვა სხვა სახის წინადადებით, რომელიც უკვე არ შეიკავს აღმნიშვნელ ფრაზას. დესკრიფციის ასეთი ინტერპრეტაცია რასელს საშუალებას აძლევს ყოველი წინადადება, რომელშიც აღმნიშვნელი ფრაზა გვხვდება, კონტექსტუალური განსაზღვრების გზით გარდაქმნას ისეთ წინადადებად, რომელიც უკვე აღმნიშვნელი ფრაზისაგან თავისუფალია, თუმცა, პირველი წინადადების ექვივალენტურ აზრს გამოთქვამს. ასე მაგალითად: როცა ჩვენ ვამბობთ „სკოტი არის ადამიანი“, გამოვთქვამთ შემდეგი ფორმის დებულებას „x არის ადამიანი“, რომლის საგანსაც წარმოადგენს სკოტი, მაგრამ, როდესაც ვამბობთ „ვავერლეის ავტორი არის ადამიანი“, იგი უკვე აღარ არის „x არის ადამიანის“ ფორმის დებულება და მას თავის საგანად არა აქვს „ვავერლეის ავტორი“. რას ნიშნავს წინადადების „ვავერლეის ავტორი არის ადამიანი“ ნამდვილი საზრისი (აზრი), შეიძლება გასაგები გახდეს მხოლოდ მაშინ, თუ ამ წინადადებას გაშლილი ფორმით გამოვთქვამთ: „ერთმა და მხოლოდ ერთმა არსებამ (entity) დაწერა ვავერლეი, და ეს ერთი არის ადამიანი“. ე. ი. ამ უკანასკნელი გამოსახულების საზრისი (აზრი), პირველის ექვივალენტურია. ახლა; რაც შეეხება დესკრიფციის „ვავერლეის ავტორი“ დენოტატის ინტერპრეტაციას. იგი შემდეგი იქნება: ყოველი წინადადება, რომელშიც „ვავერლეის ავტორი“ გვხვდება, განიმარტება ისე, როგორც იგი ახლახან იქნა განმარტებული. ამისდა შესაბამისად, მაგალითად, წინადადება „სკოტი არის ვავერლეის ავტორი“, გარდაიქმნება შემდეგ წინადადებად: „ერთმა და მხოლოდ ერთმა არსებამ დაწერა ვავერლეი და სკოტი არის ამ ერთის იდენტური“. მაშასადამე,

ზოგადად რომ ვთქვათ, თუ, „*c*“ არის აღმნიშვნელი ფრაზა (დესკრიფცია), მაშინ შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ *x*-ის ფასთა შორის მოიძებნებოდეს ერთი და მხოლოდ ერთი ისეთი *x*, რომლისთვისაც წინადადება „*x* იდენტურია *c*-სა“ („სკოტი იდენტურია ვავერლეს ავტორისა“) იქნება ჭეშმარიტი. ამის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ *x*-ის ეს ერთი და მხოლოდ ერთი ფასი არის დესკრიფცია „*c*“-ს დენოტატი, ე. ი. სკოტი იქნება აღმნიშვნელი ფრაზის „ვავერლეს ავტორის“ დენოტატი.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, რასელი სახელების მიმართების ანტინომიის სრულიად მარტივად წყვეტს; როგორც დავინახეთ, იგი წინადადებას „სკოტი არის ვავერლეს ავტორი“ ვაშლილი ფორმით წარმოადგენს, სადაც აღმნიშვნელი ფრაზა „ვავერლეს ავტორი“ უკვე აღარ გვხვდება როგორც წინადადების შემადგენელი, და ამიტომაც, სიტყვა „სკოტი“ აღარ შეგვიძლია ჩაგსვათ მის მაგივრად. მაშასადამე, ასეთი წინადადების მიმართ, ერთეული გამოსახულების უქონლობის გამო, ურთიერთშეცვლის პრინციპი აღარ გამოიყენება და ამიტომაც, ანტინომიის ის ფორმა, რომელიც ერთეული გამოსახულების ურთიერთშეცვლის შედეგად წარმოიშობა, იხსნება.

აღმნიშვნელი ფრაზის შემცველი წინადადებების ვაშლილი ფორმით წარმოდგენის უპირატესობას რასელი აგრეთვე იმაში ხედავს, რომ ასეთი გარდაქმნა, მისი აზრით, აზუსტებს წინადადებაში დესკრიფციის გამოყენებულ მნიშვნელობას (ე. ი. იმას, თუ რა აზრითაა დესკრიფცია წინადადებაში ხმარებული), მაშინ როდესაც ამის გარეშე იგი გაურკვეველია. როდესაც ვამბობთ: „გიორგი IV უნდოდა გაეგო არის თუ არა სკოტი ვავერლეს ავტორი“, ჩვენ ჩვეულებრივ მხედველობაში გვაქვს, ის, რომ 1) „გიორგი IV უნდოდა გაეგო, დაწერა თუ არა ერთმა და მხოლოდ ერთმა ადამიანმა ვავერლი და არის თუ არა სკოტი ეს ადამიანი“, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია მხედველობაში ვიჭონოთ აგრეთვე შემდეგი. 2.) „ერთმა და მხოლოდ ერთმა ადამიანმა დაწერა ვავერლი, და გიორგი IV-ს უნდოდა გაეგო. არის თუ არა სკოტი ეს ადამიანი“. როგორც ვხედავთ, როდესაც წინადადებაში დესკრიფცია (მოცემულ შემთხვევაში „ვავერლეს ავტორი“) გვხვდება, გაურკვეველია თუ რა აზრით არის იგი გამოყენებული, ნახმარი: არის იგი ნახმარი პირველი, თუ მეორე აზრით. დესკრიფციის „ვავერლეს ავტორი“ პირველი აზრით ხმარებას რასელი მეორად, ან დაქვემდებარებულ შესვლას (secondary occurrence) უწოდებს, ხოლო მეორე აზრით—პირველად, ან ძირითად შესვლას (primary occurrence).

პირველად და მეორად შესვლათა შორის განსხვავებას იყენებს რასელი, აგრეთვე, უდენოტატო აღმნიშვნელი ფრაზების, ან როგორც თვითონ უწოდებს, არასრული სიმბოლოების ნამდვილი ლოგიკური ბუნების გასარკვევად წინადადებაში, რომლებშიც ისინი გვხვდებიან, კერძოდ, წინადადებებში: „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე მელიტია“ და „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არის მელიტა“. რასელი შემდეგნაირად მსჯელობს. „თუ „*c*“ არის აღმნიშვნელი ფრაზა, ვთქვათ „ტერმინი, რომელსაც გააჩნია თვისება *F*“, „*c*-ს გააჩნია თვისება *Φ*“ ნიშნავს რომ „ერთ და მხოლოდ ერთ ტერმინს გააჩნია თვისება *F* და ამ ერთს გააჩნია თვისება *Φ*“.

ახლა, თუ აღმოჩნდა, რომ თვისება *F* არ მიეწერება არც ერთ ტერმინს, მაშინ, აქედან გამომდინარეობს, რომ „*c*-ს გააჩნია თვისება *Φ*“ მცდარია *Φ*-ის ყველა ფასისათვის. მაშასადამე, წინადადება: „საფრანგეთის თანამედრო-

ეგ მეფე არის მელოტი“, აშკარად მცდარია, ხოლო წინადადება: „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არის მელოტი“ მცდარია, თუ იგი ნიშნავს, რომ 1) „არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არ არის მელოტი“, მაგრამ ჭეშმარიტია, თუ ნიშნავს: 2) „მცდარია, რომ არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არ არის მელოტი“. ე. ი. წინადადება „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არის მელოტი“ მცდარია, თუ ფრანზის „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე“ შესვლა არის პ ი რ ვ ე ლ ა დ ი, და ჭეშმარიტია, თუ ამ ფრანზის შესვლა არის მეორადი. მაშასადამე, ყოველი წინადადება, რომელშიც „საფრანგეთის თანამედროვე მეფეს“ პირველადი შესვლა აქვს, არის მცდარი; ასეთი წინადადების უარყოფა არის ჭეშმარიტი, მაგრამ მასში „საფრანგეთის თანამედროვე მეფეს“ მეორადი შესვლა აქვს [6, გვ. 112].

საკითხისადმი ასეთი მიდგომა ბ. რასელს საშუალებას აძლევს მოხსნას სიძნელე, რომელიც დაკავშირებულია მოჩვენებით საკუთარ სახელებთან ან „უდენოტატო აღმნიშვნელ ფრაზებთან“. სიძნელე იხსნება იმით, რომ გამოსახულებები: „პეგასი“, „ღმერთი“, „მარტორქა“, „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე“ და ა. შ. განიხილებიან არა როგორც საკუთარი სახელები, არამედ როგორც არასრული სიმბოლოები. ამიტომაც, გამორიცხული მესამის ლოგიკური კანონის მოთხოვნის არაერთად დარღვევას არ ექნება ადგილი წინადადებებში, რომლებშიც ასეთი არასრული სიმბოლოები ვგვხვდება. თუ წინადადებას: „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არის მელოტი“ ავიღებთ მე-2 მნიშვნელობით ან ინტერპრეტაციით როგორც: „მცდარია, რომ არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არ არის მელოტი“, მაშინ, დადებითი და უარყოფითი წინადადება არ შეიძლება ორივე ერთად იყოს ჭეშმარიტი, ან ორივე ერთად მცდარი. მაგრამ თუ წინადადებას ავიღებთ პირველი მნიშვნელობით ან ინტერპრეტაციით, როგორც: „არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არ არის მელოტი“, მაშინ, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი წინადადება ორივე ერთად მცდარი იქნება; მაგრამ გამორიცხული მესამის კანონის მოთხოვნის დარღვევას არ ექნება ადგილი, რადგან წინადადება: „არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არ არის მელოტი“, არ წარმოადგენს შემდეგი წინადადების: „არსებობს ისეთი არსება, რომელიც არის საფრანგეთის თანამედროვე მეფე და არის მელოტი“ უარყოფას. ორივე ეს წინადადება მათში გამოთქმული ნებისმიერი (როგორც დადებითი ისე უარყოფითი) მტკიცების მიუხედავად ყოველთვის მცდარია, რადგან არ მოიძებნება ისეთი ობიექტი (დენოტატი), რომელსაც შეეძლოს აღნიშნულ მტკიცებათა დაკმაყოფილება. ასე ხსნის რასელი მეორე ანტინომიას.

რასელი აზუსტებს „არსებობის“ ცნების ლოგიკურ მნიშვნელობას და ამით ხსნის ე. წ. „არსებობის ანტინომიას“. ის, რაც ლოგიკაში იგულისხმება საგნის არსებობა-არარსებობის ქვეშ, რასელის მიხედვით, შემდეგს ნიშნავს: რაიმე საგანზე, როგორც არსებულზე, შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სათანადო ცვლადის ფასთა შორის მოიძებნება ისეთი ფასი, რომელიც წინადადებაში გამოთქმულ მტკიცებას აკმაყოფილებს; საგანი არ არსებობს, თუ სათანადო ცვლადის ფასთა შორის არ მოიძებნება ასეთი ფასი. საგნის არსებობა-არარსებობის ასეთი გაგების შემთხვევაში, ეს არსებობა-არარსე-

ბოზა წინადადებაში ფიქსირებულია უკვე სათანადო ოპერატორის (ეგზისტენციური კვანტორის) და არა პრედიკატის საშუალებით. მსჯელობის სუბიექტის როლს ასრულებს არა განსახილველი საგნის აღნიშვნა, სახელი, არამედ ცვლადი, რომელიც ეგზისტენციური კვანტორით არის შეკრული და რომლის ფასთა უბანშიც ეს საგანი იგულისხმება. მსჯელობის პრედიკატს კი წარმოადგენს თვისება (ან თვისებათა ერთობლიობა), რომლითაც ადრე საგანი იყო აღწერილი. ასე მაგალითად, თუ ჩვენ გამოვთქვამთ მტკიცებას, რომ „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე არ არსებობს“, ეს წინადადება, ერთ-ერთი ნოტაციით, შეიძლება შემდეგნაირად ჩაიწეროს $\neg [\exists x [A(x)]]$, სადაც A არის „საფრანგეთის თანამედროვე მეფედ ყოფნის“ თვისება. მთელი წინადადება იკითხება, როგორც: „მცდარია, რომ x-ის ფასთა შორის მოიძებნება ისეთი x-ი, რომელსაც „საფრანგეთის თანამედროვე მეფედ ყოფნა“ მიეწერება. ამ ჩანაწერში საფრანგეთის თანამედროვე მეფის არსებობა უკვე აღარ არის პრედიკატირებული, მაგრამ ფიქსირებულია უარყოფის შემცველი ეგზისტენციური კვანტორით. განსახილველი საგანი „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე“ უკვე აღარ ფიგურირებს, როგორც მსჯელობის სუბიექტი, თვისება A კი, რომლითაც მსჯელობის სუბიექტი იყო აღწერილი, პრედიკატად იქცევა, სუბიექტის როლს ასრულებს ცვლადი, რომელიც სათანადო კვანტორით არის შეკრული. ამრიგად, „არსებობა“ ინტერპრეტირებულია უკვე არა როგორც პრედიკატი, არამედ, როგორც ოპერატორი. ამ სახით დაფორმულირებულ წინადადებებში გამოთქმულია მტკიცება რომ პრედიკატი, შემდგარი იმ თვისებისაგან (ან თვისებებისაგან), რომლითაც ადრე დახასიათებული იყო საგანი, მიეწერება ობიექტთა ან ცარიელ, ან არცარიელ კლასს. ლოგიკაში ტერმინ „არსებობის“ ხმარების რასელის მიერ შემოთავაზებული წესი გვეუბნება: ნაცვლად გამოთქმისა „ეს საგანი არ არსებობს“, ვინმართ გამოთქმა: „ამ საგნის დესკრიფცია გამოყენებულია ცარიელი კლასის აღსანიშნავად“. მაშასადამე, რაიმე საგნის არსებობა თუ არარსებობა, გამოთქმული თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის ენაზე, ნიშნავს, „ცარიელია“, თუ „არ არის ცარიელი“ პრედიკატი, რომელიც ამ საგნის დამახასიათებელი თვისებისაგან (ან თვისებებისაგან) შედგება. ტერმინ „არსებობის“ მნიშვნელობის (საზრისის) ასეთი დაზუსტება შესაძლებლობას იძლევა არსებობის ფორმალურ-ლოგიკური პრობლემა განვასხვავოთ საგანთა რეალური, ონტოლოგიური არსებობის პრობლემისაგან. ლოგიკაში შესაძლებელია ლაპარაკი რაიმე საგანზე, როგორც არსებულზე, თუ სათანადო ცვლადის ფასთა შორის მოიძებნება წინადადებაში გამოთქმული მტკიცების დამაკმაყოფილებელი ფასი; და პირიქით, როგორც არ არსებულზე, თუ სათანადო ცვლადის ფასთა უბანში არ მოიძებნება ასეთი ფასი. მაგრამ საგნის არსებობის ასეთი მტკიცება არ ნიშნავს ამ საგნის რეალური, ონტოლოგიური არსებობის მტკიცებას. საგანთა რეალური არსებობა-არარსებობის პრობლემა არ არის ლოგიკური პრობლემა და ლოგიკა, როგორც ასეთი, მას სპეციალურად არ იკვლევს, თუმცა იგი იმვალისწინებს საგანთა რეალურ-ონტოლოგიურ არსებობა-არარსებობას და მას ემყარება. ლოგიკაში ტერმინ „არსებობის“ შემოაღნიშნული გაგება მიუთითებს ფორმალურ-ლოგიკური კვლევის სპეციფიკურ თავისებურებებზე, მის შედარებით დამოუკიდებლობაზე საკუთრივ ონტოლოგიური კვლევისაგან; მიუთითებს სწორედ შედარებით და არა აბსოლუტურ დამოუკიდებლობაზე ამ უკანასკნელისაგან. მტკიცება იმისა, „ცარიელია“ თუ „არ არის ცარიელი“ გარკვეული თვისებებ-

ბის მქონე საგანთა კლასი, ან არსებობს თუ არ არსებობს სათანადო ცვლადის ფასთა შორის ისეთი ფასი, რომელიც აქმაყოფილებს წინადადებაში გამოთქმულ მტკიცებას, საბოლოო ანგარიშში ამ საგანთა რეალური, ონტოლოგიური, არსებობა-არარსებობით განისაზღვრება და მას ემყარება, რადგან ტერმინ „არსებობის“ სხვაგვარი გაგება ასეთი მტკიცების შესაძლებლობას არ იძლევა. თუ ლოგიკური თვალსაზრისით არსებულად მივიჩინეთ ყველაფერი ის, რაც შეიძლება აზროვნებას მოეცეს, როგორც სააზროვნო საგანი, ანუ როგორც მსჯელობის სუბიექტი, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ასეთები შეიძლება იყვნენ არა მარტო რეალური საგნები, მოვლენები, მათი თვისებები, მიმართებები ან მათი უაღრესად აბსტრაქტული გამოხატულებები, არამედ გონების ისეთი კონსტრუქციებიც, რომელთაც არავითარი კავშირი არა აქვთ სინამდვილესთან და თვით მითითური არსებებიც; მაშასადამე, გარკვეული სახის ლოგიკური არსებობა ასეთ ობიექტებსაც უნდა მიენიჭოთ და მაშინ, ლოგიკური თვალსაზრისით ლაბრაკი საგანთა ამა თუ იმ კლასის, როგორც „ცარიელად“ არსებულის (ე. ი. არარსებულის) შესახებ, როდესაც არსებობის ქვეშ მისი აზროვნებისათვის მოცემულობა ივლდისხმება, პარადოქსს წარმოადგენს. რადგან თუ რაიმე არის აზროვნებისათვის მოცემული (ე. ი. არსებობს) მაშინ მის მიმართ იმას ვერ ვიტყვით, რომ იგი არ არის მოცემული (ე. ი. არ არსებობს). ხოლო თუ რაიმე საერთოდ არ არის აზროვნებისათვის „მოცემული“ (არ არსებობს), მაშინ იმასაც ვერ ვიტყვით, რომ იგი არ არსებობს, ასეთ შემთხვევაში ვერავითარ მტკიცებას ვერ გამოვთქვამთ. ლოგიკური თვალსაზრისით არსებობის ცნების ასეთი გაგების შემთხვევაში იხსნება ყოველგვარი განსხვავება რეალურ და არარეალურ საგნებს შორის, მეცნიერულ დებულებებსა და სუბიექტურ შეხედულებებს შორის. არ არსებობს არავითარი ფორმალური კრიტერიუმი, რომელსაც შეეძლოს განასხვავოს მეცნიერული თეორია არამეცნიერული, წმინდა სუბიექტური გონების კონსტრუქციისაგან. ამიტომაც, ასეთი განსხვავების ერთადერთი კრიტერიუმს მხოლოდ მატერიალური პრაქტიკა შეადგენს, რომელიც ადგენს თეორიის დამოკიდებულებას სინამდვილესთან. იმისდა მიხედვით, არის ცნებითი შემეცნება სინამდვილის ამა თუ იმ მხარის ადეკვატური თუ არაადეკვატური ასახვა, არსებობს განსხვავება მეცნიერულ თუ არამეცნიერულ თეორიას შორის, მეცნიერულ დებულებებსა და სუბიექტურ შეხედულებებს შორის, რეალურ და არარეალურ ობიექტებს შორის. მაშასადამე, ლოგიკაშიც საბოლოო ანგარიშში ისევ ონტოლოგიური თვალსაზრისი, ან როგორც ბ. რასელი ამბობს, „რეალობის გრძობა“ შეადგენს გარკვეული თვისებების მქონე საგანთა კლასის „ცარიელად“, თუ „არაცარიელად“ არსებობის მტკიცების საფუძველს. რასელის დესკრიფციის თეორიის ღირსება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ხაზს უსვამს რა ლოგიკური კვლევის თავისებურებასა და მის შედარებით დამოუკიდებლობას, არ წყვეტს მას ონტოლოგიური თვალსაზრისისაგან. აზუსტებს რა ტერმინ „არსებობის“ ლოგიკაში ზმარების მნიშვნელობას, იგი ამ მნიშვნელობას საგანთა, რეალურ, ონტოლოგიურ არსებობა-არარსებობის თვალსაზრისზე აყარებს, რითაც ხსნის ე. წ. „არსებობის პარადოქსის“ წარმოშობის შესაძლებლობას და უზრუნველყოფს ლოგიკის მეცნიერულობას საერთოდ. ამიტომ არის, რომ რასელი უარყოფს არარეალური საგნებისათვის გარკვეული სახის ლოგიკური არსებობის მინიჭების შესაძლებლობას და თვლის, რომ „ლო-

გიცას არ შეუძლია დაუშვას მარტორქები, ისევე როგორც ზოოლოგის, რადგან ლოგიკა რეალურ სინამდვილეს შეისწავლის, ისევე როგორც ზოოლოგია, თუმცა მის უფრო აბსტრაქტულსა და ზოგად ნიშნებს [7]. ამიტომ არის, აგრეთვე ის, რომ რასელი ისეთ ენობრივ გამოსახულებებს, როგორც არიან, მიაგლითად: „ბევისი“, „მარტორქა“, „ღმერთი“, „საფრანგეთის თანამედროვე მეფე“ და ა. შ. განიხილავს არა როგორც საკუთარ სახელებს, ან ნამდვილ აღმნიშვნელ ფრაზებს, რაც აუცილებლად გამოიწვევდა ინდივიდუულობა სფეროს გაფართოებას და ენაში ახალი ტიპის ცვლადების შემოტანას, რომელთა ფასებსაც მოაზრებადი ან წარმოსახვითი ობიექტები შეადგენენ, არამედ როგორც არასრულ სიმბოლოებს, რომელთა ხმარება ენაში არ მოითხოვს ინდივიდუულობა სფეროში რაიმე სახის აბსტრაქტული არსებების (ობიექტების) შემოტანას. ამგვარად წყვეტს რასელი სიძნელეს, რომელიც დაკავშირებულია ტერმინ „არსებობის“ გამოყენებასთან ლოგიკაში.

ბ. რასელის დესკრიფციის თეორიის, როგორც მნიშვნელობის სემანტიკური ანალიზის ერთ-ერთი ფორმის ძირითადი ნაკლი, ერთელი დესკრიფციებისა და კლასთა დესკრიფციების საზრისის უარყოფაში მდგომარეობს. ის ფაქტი, რომ ასეთი გამოსახულებები კონტექსტუალური განსაზღვრებების გზით შეიძლება გამოირიცხონ წინადადებებიდან, და რაც მათი საშუალებით გამოითქმის, შეიძლება აგრეთვე ითქვას მათ გარეშე, — ყოველივე ეს ძალიან დიდი მნიშვნელობის შედეგს წარმოადგენს, მაგრამ როგორც რ. კარნაპი აღნიშნავს, არა საკმარისი გამართლებაა ამ სახის გამოსახულებების საზრისის სემანტიკური ანალიზიდან გამოსარიცხავად [1, გვ. 214-215].

ა. ჩერჩის მნიშვნელობის თეორია გ. ფრეგეს თეორიის დაზუსტებასა და ბუნებრივ განვითარებას წარმოადგენს. ა. ჩერჩი იზიარებს ფრეგეს ძირითად სემანტიკურ იდეებს და საკუთარ სახელთა ფრეგესეულ თეორიას. მაგრამ ამასთან ერთად ითვალისწინებს რა იმ სიძნელეებს, რომლებსაც ეს თეორია წარმოშობს, არსებითი ხასიათის ცვლილებები შეაქვს მასში, რითაც ცდილობს დაძლიოს ეს სიძნელეები და უნივერსალური ხასიათი მისცეს თეორიას.

პირველი არსებითი ცვლილება, რომელსაც ფრეგეს თეორია განიცდის ჩერჩთან, ეხება ფუნქციის, როგორც არანაჯერის (ungesättigt) რამდენადმე პრობლემატური ცნების უარყოფას და ამის საფუძველზე პრინციპული განსხვავების უარყოფას ფუნქციასა და ობიექტს შორის. ა. ჩერჩი ფუნქციას იმავე რიგს აბსტრაქტულ ობიექტად მიიჩნევს, როგორსაც რიცხვი, კლასი ან მსჯელობა წარმოადგენს. ამიტომ, ჩერჩისათვის ფუნქციაც ისევე განსაზღვრულია, როგორც სხვა აბსტრაქტული ობიექტები. ცხადია, რაკი ჩერჩი უარყოფს პრინციპულ განსხვავებას ობიექტსა და ფუნქციას შორის და ამ უკანასკნელს გარკვეული რიგის აბსტრაქტულ ობიექტად მიიჩნევს, მისთვის აღარ არსებობს პრინციპული განსხვავება არც საკუთარ სახელსა და ფუნქციის ენობრივ გამოსახულებას შორის, რასაც იგი ფორმას უწოდებს. ა. ჩერჩის მნიშვნელობის თეორიის თავისებურებას შეადგენს ის, რომ მისთვის ფუნქციის ენობრივი გამოსახულება (ფორმა) სემანტიკური ანალიზის საგანს შეადგენს ისევე, როგორც საკუთარი სახელი. ე. ი. განსხვავება საზრისსა და დენოტატს შორის, რაც არსებითია ფრეგეს თეორიისათვის, თავისებური სახით ფუნქციის ენობრივ გამოსახულებაზეც (ფორმაზეც) ვრცელდება, რითაც ეს უკანასკნელი ენის აზრიან გამოსახულებათა კატეგორიის მიეკუთვნება.

აღნიშნულის საფუძველზე, ფრეგეს მნიშვნელობის თეორიის მოდიფიკაცია ჩერჩთან შეიძლება მოკლედ დახასიათდეს, როგორც, ჯერ ერთი, ტენდენცია ენის აზრიან გამოსახულებათა კატეგორიის დაყვანისა ორი სახის ენობრივ გამოსახულებაზე — საკუთარ სახელზე და ფორმაზე, — რომელთაგან თითოეულისათვის ცალ-ცალკე მნიშვნელობის ორი კომპონენტი განიჩნევა შესაბამისი სახით; და მეორე, როგორც ტენდენცია სინკატეგორემატულ გამოსახულებათა კატეგორიის დაყვანისა მინიმუმამდე.

მეორე, არსებითი ხასიათის ცვლილება, რომელსაც ფრეგეს თეორია განიცდის ჩერჩთან, საკუთარი სახელების ირიბი ხმარების, და მასშასადამე, მათი ირიბი დენოტატების უარყოფაში მდგომარეობს. როგორც დავინახეთ, ფრეგე განსხვავებს საკუთარ სახელთა პირდაპირ და ირიბ ხმარებას, და ამასთან დაკავშირებით საკუთარ სახელთა პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს. დენოტატების ასეთი განსხვავება ფრეგეს საშუალებას აძლევს დაძლიოს სიძნელე, რომელიც არაექსტენსიონალური კონტექსტების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენების შედეგად იქმნება და უზრუნველყოფს ამ კონტექსტების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის არაწინააღმდეგობრივ გამოყენებას; ამდენად, იგი „სახელების მიმართების ანტინომიის“ გადაწყვეტის ფრეგეს მიერ შემოთავაზებულ მეთოდს წარმოადგენს. მაგრამ საკუთარ სახელთა პირდაპირ და ირიბ დენოტატებს შორის განსხვავება ამავე დროს ეწინააღმდეგება ერთ-მნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნას, არღვევს მას და ამით ახალ სიძნელეს წარმოშობს თეორიაში, რომლის დაძლევა თეორიის შემდგომ გართულებას იწვევს.

იმისათვის, რომ ერთმნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნა იქნეს დაცული, და მასშასადამე, ფორმალიზებული ენის ყოველ საკუთარ სახელს ერთი და მხოლოდ ერთი აღსანიშნი ობიექტი გააჩნდეს, თავიდან უნდა იქნეს აცილებული საკუთარ სახელთა ირიბი ხმარება და მათი ირიბი დენოტატები. ამის მიღწევა იმ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ფორმალიზებულ ენას მასში შემავალი ყოველი სახელისათვის კიდევ ექნება სახელი მასთან დაკავშირებული საზრისისათვის. სახელთა ამ უსასრულო სიმრავლის შესაძლებლობის უზრუნველყოფა წარმოადგენს, ფრეგეს მნიშვნელობის თეორიის საფუძველზე, სიძნელის ბუნებრივ გადაწყვეტას და მართლაც, ჩერჩი სწორედ ამ გადაწყვეტას იღებს. იგი საკუთარ სახელთა ირიბ ხმარებას უარყოფს იმით, რომ ფორმალიზებულ ენაში სპეციალური სახელები შემოაქვს სხვა სახელების საზრისთა აღსანიშნავად [2, გვ. 19]; ამდენად, ყოველ საკუთარ სახელს ერთი და მხოლოდ ერთი დენოტატი მიეწერება და ამით ერთმნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნაც სრულდება. ამასთან ერთად, ასეთი ცვლილებების შედეგად ადგილი აღარ აქვს ერთი და იგივე სახელის ორგვარ (პირდაპირ და ირიბ) ხმარებას, და მასშასადამე, მის ორ (პირდაპირ და ირიბ) დენოტატს, არამედ ადგილი აქვს ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ორ სახელს, ორი განსხვავებული დენოტატით, რომელთა მიმართაც ურთიერთშეცვლის პრინციპი არ გამოიყენება. ურთიერთშეცვლის პრინციპის მიყენების არედ რჩება ენის მხოლოდ ისეთი გამოსახულებები, რომელთაც ერთი და იგივე დენოტატები გააჩნიათ.

აღნიშნული ცვლილება ა. ჩერჩს საშუალებას აძლევს თავიდან აიცილოს ერთი და იგივე საკუთარი სახელის დენოტატების სიმრავლე, რაც ფრეგეს თეორიის ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს, და ამით მიიღწიოს ერთმნიშვნელობის პრინციპის მოთხოვნის დაცვა; მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თეორიის

ასეთი მოდიფიკაცია, ამავე დროს, ფორმალიზებული ენის სტრუქტურის მნიშვნელოვან ვართულებას იწვევს ენაში საკუთარ სახელთა უსასრულო სიმრავლის უზრუნველყოფით. თუმცა, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავს რ. კარნაპი, ენის სტრუქტურის ვართულება არ შეიძლება მივიჩნიოთ არგუმენტად ჩერჩის მეთოდის წინააღმდეგ, სახელდების მიმართების მეთოდის სხვა ფორმებთან შედარებით: „პირიქით... — ამ მეთოდის ჩერჩისეული ფორმა სახელდების მიმართების ძირითად იდეებს განახორციელებს ყველაზე არაწინააღმდეგობრივად და სრულყოფილად, მეტისმეტად არ ზღუდავს რა მეთოდის ძირითად ცნებათა მიყენების სფეროს. ამიტომაც, ის მნიშვნელოვანი ვართულებები, რომლებსაც იგი იწვევს, განხილულ უნდა იქნეს როგორც არგუმენტო სახელდების მიმართების მეთოდის წინააღმდეგ საერთოდ, თუ კი არსებობს რომელიმე მეორე მოხერხებული მეთოდი, რომელსაც შეუძლია თავიდან აიცილოს ეს სირთულეები“ [1, გვ. 212].

სემანტიკური ანალიზის აღნიშვნის მეთოდის უკანასკნელ ფორმას უ. ქუაინის მნიშვნელობის თეორია წარმოადგენს. უ. ქუაინი, გარკვეული აზრით, ბ. რასელის ხაზს აგრძელებს ლოგიკურ სემანტიკაში. იგი სავსებით იზიარებს „არასრულ სიმბოლოთა“ რასელისეულ თეორიას, რაც ენიდან აბსტრაქტული ობიექტების გამორიცხვის შესაძლებლობას იძლევა და იყენებს მის ნომინალისტური პროგრამის განსახორციელებლად. ბ. რასელის მსგავსად, უ. ქუაინიც უარყოფს საკუთარ სახელთა კატეგორიის მეტისმეტად გაფართოების ტენდენციას და იგი მინიმუმამდე დაჰყავს. იგი საკუთარ სახელებად მხოლოდ ერთეულ გამოსახულებებს (სულ ერთია იქნება იგი მარტივი თუ რთული) მიიჩნევს. რაც შეეხება ზოგად ტერმინებსა და წინადადებებს, მათთვის ქუაინი ახალ სტატუსს დაადგენს; მისი აზრით, ზოგად ტერმინსა და წინადადებას გააჩნია ექსტენსიონალი და ინტენსიონალი და არა დენოტატი და საზრისი, როგორც ამას ადგილი აქვს ფრეგესთან და ჩერჩთან. ამიტომაც, ქუაინი თვლის, რომ ზოგადი ტერმინი და წინადადება არ უნდა იქნეს განხილული როგორც სახელი თავისი ექსტენსიონალისა. საკითხის ასეთ გადაწყვეტაში იგი სავსებით ეთანხმება რ. კარნაპის თვალსაზრისს.

უ. ქუაინის თვალსაზრისით არაექსტენსიონალური კონტექსტები არსებითად განსხვავდებიან ექსტენსიონალურისაგან; ასეთ კონტექსტებში აღმნიშვნელი (დესიგნატორები) „არ არიან მხოლოდ აღმნიშვნელი“, და არა მხოლოდ მართობენ აღსანიშნ ობიექტზე; ე. ი. ქუაინის აზრით, დესიგნატორები არა ექსტენსიონალურ კონტექსტებში არ ფუნქციონირებენ როგორც საკუთარი სახელები, და ამიტომაც, მათ მიმართ ურთიერთმეცვლის პრინციპი არ შეიძლება იქნეს გამოყენებული. ისინი, მისი აზრით, ბრჭყალებში მოთავსებული კონტექსტების ანალოგიურნი არიან. აღნიშნულის საფუძველზე უ. ქუაინი არაექსტენსიონალურ კონტექსტში ერთეულ გამოსახულებათა მიმართ ურთიერთმეცვლის პრინციპის გამოყენებას შეუძლებლად თვლის და, ამდენად, სახელდების მიმართების ანტინომიის თავისებურ გადაწყვეტას იძლევა. ეს გადაწყვეტა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არაექსტენსიონალურ კონტექსტში შემაჯავალ სახელს არ მიაწერს მის ჩვეულებრივ დენოტატს. ამ აზრით, საკითხის ასეთი გადაწყვეტა ეთანხმება ფრეგესეულ გადაწყვეტას; მაგრამ იქ, სადაც ფრეგე სახელს ირიბ დენოტატს მიაწერს, უ. ქუაინი საერთოდ არ მიაწერს არავითარ დენოტატს, და ამდენად, საკითხის მისეული გადაწყვეტა განსხვავდება ფრეგესეული გადაწყვეტისაგან.

უდავოა, რომ უ. ქუაინის თეორია ფრეგე-ჩერჩის თეორიასთან შედარებით იმ გარკვეულ უპირატესობას შეიცავს, რომ თავიდან იცილებს აღსანიშნობიერებისა და მათი შესატყვისი სახელების უსასრულო ზრდას, რაც ამ თეორიათა ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს; მაგრამ თეორიის ეს სიმარტივე მიღწეულია იმის ხარჯზე, რომ სახელების მიმართება მხოლოდ ექსტენსიონალური კონტექსტებით იფარგლება, ხოლო არაექსტენსიონალური კონტექსტები და კონტექსტები, რომლებიც ბრჭყალებშია მოთავსებული, ერთ ჯგუფში ერთიანდება.

როგორც დაინახეთ, არსებითად არაექსტენსიონალური კონტექსტების განსხვავებული ლოგიკური ანალიზი და მათთან დაკავშირებული სიძნელის გადაწყვეტის განსხვავებული გზებისა თუ მეთოდების გამოყენება ქმნის ჩვენს მიერ განხილული თეორიების სპეციფიკას და მათ შორის განსხვავებას განაპირობებს. გ. ფრეგე არაექსტენსიონალურ კონტექსტებში სახელებს ახალ დენოტატებს მიაწერს და ურთიერთშეცვლის პრინციპს ამის შესაბამისად იყენებს; ა. ჩერჩი ასეთი დენოტატებისათვის ახალ სახელებს აგებს ენაში და ამ გზით წყვეტს არაექსტენსიონალური კონტექსტების პრობლემას; ბ. რასელი „აღმნიშვნელი ფრაზის“ შემცველ წინადადებას კონტექსტუალური განსაზღვრებების გზით ისეთ წინადადებად გარდაქმნის, რომელიც „აღმნიშვნელ ფრაზას“ უკვე არ შეიცავს, თუმცა, თავისი საზრისით პირველის ექვივალენტურია. იგი ამ გზით უარყოფს ასეთი წინადადების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენების შესაძლებლობას და მასთან ერთად სიძნელესაც. უ. ქუაინი საკუთარ სახელებს არაექსტენსიონალურ კონტექსტებში „არა მხოლოდ აღმნიშვნელად“ მიიჩნევს. ე. ი. თვლის, რომ მათ ასეთ კონტექსტებში არ მიეწერებათ ძველი დენოტატები, მაგრამ არც ახალ დენოტატებს მიაწერს და ამ გზით გამოირიცხავს ასეთი კონტექსტების მიმართ ურთიერთშეცვლის პრინციპის გამოყენების შესაძლებლობას. თუ სიძნელის ფრეგე-ჩერჩისეული გადაწყვეტა, აღსანიშნობიერებისა და საკუთარი სახელების უსასრულო ზრდის გამო, შეცნეობების ენის სტრუქტურის გართულებას იწვევს, რასელისა და ქუაინისეული გადაწყვეტა მნიშვნელოვან შეზღუდვებს უყენებს ენას, რადგან სახელების მიმართებას მხოლოდ ექსტენსიონალური კონტექსტებით შემოფარგლავს.

Г. И. ГОГУАДЗЕ

ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ И МЕТОДЫ ЕГО АНАЛИЗА

Резюме

Проблема логического анализа языковых выражений относится к логической семантике. В логической семантике до сих пор нет удовлетворительной и, общепризнанной теории значения. Фактически существует целый ряд теорий, существенно отличающихся друг от друга и по-разному решающих трудности и проблемы теории значения. Однако, несмотря на множество теорий значения, они делятся на две основные группы. Первая называется методом отношения именованного или обозначения, вторая — методом экстенционала и интенционала. Метод обозначения — самый распространенный метод се-

მანტიკის ანალიზის მნიშვნელობა. მისი ძირითადი ცნობილი «რეალური» აღნიშვნის სახელია ყველაფერის მნიშვნელობის მეთოდი. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ მათი მიზანმიმართული განხილვის, მათი მიხედვით განხილვის მეთოდები არსებობს და მათი განხილვის მეთოდები არსებობს და მათი განხილვის მეთოდები არსებობს.

მისი მიხედვით, მათი განხილვის მეთოდები არსებობს და მათი განხილვის მეთოდები არსებობს და მათი განხილვის მეთოდები არსებობს.

ლიტერატურა

1. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
2. Черч А. Введение в математическую логику М., 1960.
3. Church A. The need for abstract entities in semantic analysis. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. 80. №1. 1951.
4. Frege G. On Sense and Nominatum, H. Feigl, W. Sellars, „Readings in Philosophical Analysis. N. Y., 1949.
5. Quine W. Notes on existence and necessity. L. Linsky, «Semantics and the Philosophy of Language»; Urbana, 1952.
6. Russell B. On Denoting, «Readings in Philosophical Analysis»; N. Y. 1949.
7. Russell B. Introduction to Mathematical Philosophy L. Linsky, „Semantics and the Philosophy of Language»; Urbana, 1952.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

პაპა რომაძე

თეორიული განწყობის როლი მაცნეებულ შემოქმედებაში

1. ადამიანის თავისებურებას ჩვეულებრივ ცხოველთან შეპირისპირებით არკვევენ. ცხოველი, როგორც ბუნების ნაწილი, ცხოვრობს გარემოში და ეგუება მას. არის რა ვიტალური მოთხოვნილებებით მართული, ის მუდამ მათა დაკმაყოფილების ცდაშია. ადამიანი კი, თუმცა ბუნებისაგან არის წარმოშობილი, მისი ყოფიერებით მნიშვნელოვნად სცილდება ცხოველის არსებობის წესს. მასაც აქვს ბიოლოგიური მხარე და უხდება ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვა, მასაც აქვს გარემო, მაგრამ ვიტალურის გარდა მას სხვა, საკუთრივ ადამიანური, გონითი მისწრაფებებიც გააჩნია, რომელთა დაკმაყოფილებისათვის ის „ამოირთვება“ გარემოდან და მიემართება სამყაროსაკენ. სამყარო კი როდია ინსტინქტთა დაკმაყოფილების ობიექტი, ის სპეციფიკურ-ადამიანური მისწრაფებების შემეცნების, შეფასებისა და გარდაქმნის ობიექტია. მაგრამ აქვს რა სამყაროსადმი (და გარემოსადმიც) ეს პოზიცია, ის, როგორც თვითცნობიერების მქონე არსება, საკუთარ თავსაც ხდის შემეცნების ობიექტად, რაც გაიზარეს ჯერ კიდევ ძველი ბერძნული ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა, რომელთათვისაც ფილოსოფია იყო „მოძღვრება სამყაროზე და ადამიანის ადგილზე მასში“.

ადამიანური მისწრაფებები, იმის მიხედვით თუ რა ბუნების არიან ისინი, ადამიანს მიმართავენ სხვადასხვა ღირებულებებისაკენ — ტემპარიტეტისაკენ, მშვენიერებისაკენ და სხვ. მაგრამ გარემო, მთლიანად ბუნებაც კი, უმეტეს შემთხვევაში, ვერ უზრუნველყოფს ადამიანურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას და ადამიანი მიმართავს მისი აქტივობის სპეციფიკურ ფორმას — შემოქმედებას. ის, მიმართული მისი მისწრაფებების შესაბამის ღირებულებებზე, ქმნის კულტურას.

სიტყვა „კულტურის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა — „ადამიანის მიერ გადამუშავებული საგნები“ — ერთგვარად დღესაც ინარჩუნებს მნიშვნელობას. კულტურაში საგანი იმავე სახით არ გვხვდება როგორითაც ბუნებაში და მას ადამიანის ხელი ატყვია. ადამიანური ყოფისათვის შექმნილი საგნებიც ისევეა კულტურა, როგორც პოეზია, თუმცა შეიძლება პირველი უფრო „ახლოს“ იყოს ბუნებასთან, მეორე კი — „შორს“.

თეორიული, ესთეტიკური და ზნეობრივი მისწრაფებები კი შესაბამისად თეორიულ, ესთეტიკურ და ზნეობრივ განწყობებს განსაზღვრავენ. მაინც ადამიანური განწყობებიდან წამყვანი როლი თეორიულს უნდა მიეკუთვნოს. პირველადი აქტი სწორედ შემეცნებითი აქტია. თუ არაფერი ვიცით აგნის ან საქმის ვითარების შესახებ, მათი შეფასება და გარდაქმნაც შეუძლებელი ხდება. ამიტომ არისტოტელეს ცნობილი დებულება „ბუნებით ყველა ადამიანი შემეცნებისკენ მიისწრაფის“ და მის მიერ შემოღებული მეცნიერებათა დაყოფის რიგი — თეორიული, პრაქტიკული და პროდუქტიული — ზოგადად მაინც შეიძლება სახელმძღვანელო პრინციპად მივიღოთ.

შემეცნების უშუალო მიზანი ჭეშმარიტება, ღირებულებაა. ეს ღირებულება კი მისი მნიშვნელობით სულაც არ არის მეორეხარისხოვანი თეორიული განწყობისთვის. თვით უკიდურესად ვოლუნტარისტული ფილოსოფიაც კი (ა. შოპენჰაუერი, ფრ. ნიცშე), რომელშიც ინტელექტი ნების მსახურად არის გამოცხადებული, ამ ინტელექტით მრბოვებელი ჭეშმარიტების თავისთავად ღირებულებას ერთგვარად მანც ცნობს.

თეორიული განწყობა არსებობს და ის ადამიანის ერთ-ერთ სპეციფიკურ მხარეს ქმნის. ამ განწყობის გამოვლენა შემეცნებითი აქტივობა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ცოდნა, ჭეშმარიტება, ადამიანს არ ეძლევა მზამხარეულად და ხშირად ინტელექტუალური ძალების ხანგრძლივ დაძაბვას, ძიებასა და მიგნებას მოითხოვს. ეს კი შემოქმედების გარეშე შეუძლებელია. მეცნიერული შემოქმედება ამ თეორიული განწყობის რეალიზაციაა.

განწყობის ცნებას ფილოსოფიაში საკმაოდ ფართო გამოყენება აქვს და მასში ადამიანის უნართა რაიმე სფეროსკენ მიმართულებას გულისხმობენ. მაგრამ მისი კვლევის საქმეში, განსაკუთრებით ფსიქოლოგიაში, გაკეთდა ბევრი, კერძოდ, განწყობის თეორიაში. ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე შ. ნადირაშვილი მონოგრაფიაში „პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია“, ავითარებს რა დ. უზნაძის აზრს, წერს: „შემეცნების განწყობა ადამიანს შემეცნების მოთხოვნილებისა და გაურკვეველი, პრობლემური სიტუაციის ერთიანობის, თანხვედრის საფუძველზე უჩნდება“ [2, გვ. 350]. სხვა ადგილას ავტორი ამ განწყობის განენისათვის არა ორი, არამედ სამი ფაქტორის მონაწილეობაზეც კი ლაპარაკობს — შემეცნების მოთხოვნილება, პრობლემური სიტუაცია და შემეცნების სტრუქტურები. თეორიული განწყობისა და მისი „გენეზისის“ ასეთი გაგება სავსებით მისაღებია, თუ ადამიანს მხოლოდ ფსიქიურ სუბიექტად ჩავთვლით და მის ძალთა ფუნქციობას ფსიქიურ დონეზე განვიხილავთ. ადამიანში კი, როგორც ამავე დროს გონით არსებაში, როცა მასში თეორიულ განწყობაზე ვლაპარაკობთ, უფრო ბუნებრივია ამ განწყობის სუბიექტურ ფაქტორად შემეცნებითი მისწრაფება მივიჩნიოთ, ობიექტურ ფაქტორად კი თვითონ ჭეშმარიტება, როგორც ღირებულება. სიტუაცია კი ამ განწყობის მხოლოდ აქტუალიზაციას შეიძლება უწყობდეს ხელს.

2. მაგრამ რა არის შემოქმედება? რა თავისებურებები ახასიათებს ადამიანის აქტივობის ამ სპეციფიკურ ფორმას?

ფილოსოფიაში შემოქმედება გაიგება როგორც ახლის შექმნა. ასე, კულტურა იმიტომაც შემოქმედდება, რომ ის „ახალია“ ბუნებასთან შედარებით. თითქოს ცხოველიც ეწევა „შემოქმედებას“, როცა, ვთქვათ, ფრინველი აკეთებს ბუდეს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ის ამ შემთხვევაში ინსტიქტით არის აღძრული და თან ფრინველებში ასეული თაობების მიერ ბუდე თითქმის ერთნაირად კეთდება. ადამიანური შემოქმედებისათვის კი დამახასიათებელია სიახლე და არა განმეორებადობა. გარდა ამისა, ის ღირებულებაზეა მიმართული. ეს არ ნიშნავს, რომ სიცოცხლე არ არის ღირებულება, მაგრამ „ბრმა“ სიცოცხლე ვერ დაადგენს საკუთარი თავის ღირებულებას, ეს შეუძლია მხოლოდ ადამიანს, რომელიც მას ობიექტად აქცევს და აფასებს ზნეობრივი და ესთეტიკური ნორმების პოზიციიდან.

რაც შეეხება შემოქმედების სახეებს, ლაპარაკობენ მხატვრულ, მეცნიერულ, ტექნიკურ, პოლიტიკურ და სხვა სფეროებში შემოქმედებაზე.

ანტიკურ ფილოსოფიაში ადამიანის შემოქმედებაზე, კერძოდ მხატვრულ შემოქმედებაზე, გააზრება გვხვდება პლატონის „ფედრუსში“, რაც, მისი აზრით, ლეთაბრივი ეროსის დახმარებით ხორციელდება. არც არისტოტელე ტოვებს შემოქმედებას უყურადღებოდ, მაგრამ ანტიკურობაშიც და შუა საუკუნეებშიც ადამიანის შემოქმედება მრავალხარისხის კვრეტასთან და ღმერთის ნებასთან შედარებით უმნიშვნელო როლი ეძლევა. სამაგიეროდ, აღორძინების ხანაში ადამიანი გაიკვება როგორც შემოქმედი და მისი ეს მხარე წამყვანი ხდება. მაგალითად, ჯ. ვიკოს თანახმად, ისტორიას ქმნის ადამიანი. ახალ დროში ი. კანტი იძლევა შემოქმედების ღრმა ანალიზს, თუმცა შემოქმედებას ის ხელოვნების სფეროთი ფარგლავს. შეღწევიან და რომანტიკოსებთან შემოქმედება ადამიანის უმაღლეს აქტივობად ცხადდება. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ კი (ა. ბერგსონი), რომელიც სიცოცხლისა და მისი არსებითი ნიშნის, ქმნალობის აბსოლუტიზაციას ახდენს, შემოქმედებას უპირისპირებს მექანიკურ-ტექნიკურ აქტივობას.

კ. მარქსთან შემოქმედება არის ადამიანის ის ისტორიულ-საგნობრივი აქტივობა, რომელშიც ადამიანი ქმნის საკუთარ თავსაც, მისი არსებითი მომენტი კი არის „იდეალური“ შინაარსის გასაგება.

საბჭოთა ლიტერატურაში შემოქმედების შესწავლის მნიშვნელობა სულ უფრო აქტუალურად ცნობიერდება. მკვლევართა უმრავლესობა შემოქმედების შესწავლას მეცნიერებათმცოდნეობის კომპლექსიად მიიჩნევს, თუმცა კომპლექსური კვლევის საჭიროებას ყველა აღიარებს. შემოქმედებას და მის მექანიზმს შრომები მიუძღვნეს ვ. ასმუსმა, ლ. ვიგოტსკიმ, ა. ლენტიევმა, მ. იაროშევსკიმ და სხვებმა, მაგრამ ისინი შემოქმედების კერძო ასპექტებს ეხებიან, უფრო ფსიქოლოგიურს. ზოგად-ფილოსოფიური შრომები კი არ გვხვდება, ამ მხრივ გამოიყვანისა ო. ტაბიძის მონოგრაფია „შემოქმედების არსი“.

ო. ტაბიძის მიხედვით, შემოქმედების გარეშე ადამიანი მოუზარებადი. ის ადამიანის არსებითი მხარეა, ოღონდ არის რა მხოლოდ პირველქმნა და არა გამეორება, მიზანძი, გადამუშავება და ა. შ. ავტორი მიუთითებს შემოქმედების შესწავლის სიძნელეზე, რადგან ის წამიერი, განუმეორებელი აქტია, მაგრამ ეს მისთვის არ ნიშნავს შემოქმედების შეუშენებლობას.

შემოქმედებას იკვლევენ, მაგრამ ეს კვლევა შემოქმედების ამა თუ იმ მხარეს ეხება. მაგალითად, შემოქმედების ფსიქოლოგია შემოქმედების კერძო ცდისეულ ასპექტს სწავლობს, მის გვერდით არის სოციოლოგიური კვლევაც. მაგრამ ისინი შემოქმედების არსს ვერ წვდებიან. ეს არსი ფილოსოფიაში უნდა გარკვიოს. ავტორი ამავე დროს მიუთითებს იმაზეც, რომ კერძო-მეცნიერული კვლევის მონაცემთა, მათი გარკვეული გარდაქმნის შემდეგ, ფილოსოფიაში გამოყენება შეიძლება და საჭიროც არის [3, გვ. 8]. ინტუიციას, შთაგონებას, წვდომას, და სხვ. აქვთ ფსიქოლოგიური მხარეც და ფილოსოფიურიც. ფსიქოლოგიური, ო. ტაბიძის აზრით, მათში, მათში სუბიექტური განცდითი მხარეა, ფილოსოფიური კი — ობიექტური.

შემოქმედება ახლის შექმნაა. ამიტომ შემოქმედებაში აღმოჩენის მომენტი წამყვანია. აღმოჩენის მომენტი კარგად ჩანს მეცნიერულ შემოქმედებაში, მაგრამ ის არც მხატვრული შემოქმედებისთვისაა უცხო. აქ ო. ტაბიძე თავისებურ თვალსაზრისს ავითარებს: ხელოვნებაც აღმოჩენაა, ოღონდ ადამიანური ყოფიერების აღმოჩენა მის მრავალსახეობაში. მხატვრულიც არ არის მოწყვეტილი რეალობას, ის ეხება რეალობას, მაგრამ გაითამაშებს მას. ამის საბუთად 3. „მაიკე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 1

ავტორს მოჰყავს ის, რომ ხელოვანი ასწორებს მის ნაწერს, აუმჯობესებს, შე-
 ბიექტურს ობიექტურის შესატყვისს ხდის [3, გვ. 24-28].

შემოქმედება აღმოჩენაა, ოღონდ ცხადია აქ შემთხვევითი აღმოჩენა უნდა
 გამოირიცხოს. აღმოჩენა აუცილებელი ნიშანია შემოქმედებისა, მაგრამ არა
 საკმარისი. შემოქმედებისთვის საჭიროა ის მოხდეს ღირებულების სფეროში.
 ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს შემოქმედების ობიექტურ, ინტერ-სუბიექტურ
 ბუნებაზე. მეცნიერულ შემოქმედებაში ეს ღირებულება არის ქვეშარიტება,
 რომელიც ობიექტურია. მხატვრულში კი ასეთი ღირებულებაა მშვენიერება.
 იგივე ითქმის „პრაქტიკულზეც“, მაგ., ტექნიკის სფეროში. ღირებულებაა რომ
 განსაზღვრავს სუბიექტის შთაგონებას, ანტიციპაციას.

შრომაში განხილულია შემოქმედების სახეები: ა) თეორიული მოღვაწე-
 ობა, რომელიც შემეცნებით აქტს გულისხმობს. შემეცნებით განწყობას ახასი-
 ათებს საქმის ობიექტურ ვითარებაში გარკვევა, ბ) პრაქტიკული მოღვაწეობა,
 რომელიც სინამდვილის გარდაქმნას ემსახურება, გ) ესთეტიკური განწყობა,
 რომელშიც ვხვდებით სინამდვილესთან გათავაშებას. ხელოვნება წვდება სი-
 ნამდვილეს, ოღონდ ამ სინამდვილეში სუბიექტურ არის ჩართული. რამაც წარ-
 მოშვა ილუზია, თითქმის ხელოვანს სინამდვილესთან საქმე არა აქვს, დ) მორა-
 ლური აქტი, რომელიც ერთი ნების მეორე ნებისადმი მოპყრობის აქტია. ამ
 განწყობის მიზანია სიკეთის განხორციელება, რაც ცხადია მის ობიექტურ ღი-
 რებულებაზე მიუთითებს.

შემოქმედება აქტიურობას, თავისუფლებას გულისხმობს. ეს კი ნიშნავს,
 რომ შემოქმედებითა განწყობამ თავი უნდა გაითავისუფლოს ბიოლოგიური
 და სოციალური არტახებისაგან. ამის შემდეგ ის მიიმართება შთაგონების,
 ანტიციპაციისა და ინტუიციისკენ.

შთაგონება არის შემოქმედლის მთელი ძალების მობილიზაცია და მომარ-
 თვა. ის არის დაძაბულობა, რომლის შემდეგაც ხდება მიგნება, რასაც კ. ბიუ-
 ლერმა „აჰა — განცდა“ უწოდა.

გარდა ამისა, შემოქმედი წინასწარ ხედავს მისი შემოქმედების პრო-
 დუქტს, რაც არის ანტიციპაციის უნარი. ამით ქაოსი თავიდან აიცილება და
 აქტივობა ერთი მიზნისკენ მიემართება.

ანტიციპაცია კი ეყრდნობა ინტუიციას, უშუალო, არადისკურსიული წვდო-
 მის უნარს: ის კი არის გრძნობადიცა და ინტელექტუალურიც. სწორედ ინტუი-
 ციაა მთავარი და არა დისკურსიული იგზა. ინტელექტუალური ინტუიცია მიაჯ-
 ნებს საქმის ვითარებას მეცნიერებაში, მხატვრული კი — ხელოვნებაში.

ავტორის მთავარი მიღწევაა შემოქმედების არსზე ყურადღების გამახვი-
 ლება და მისი ფილოსოფიური კუთხით კვლევა. ამით ის ემიჯნება ფსიქოლო-
 გიურ კვლევას, თუმცა ამ უკანასკნელის მიღწევებს საჭიროების მიხედვით
 იყენებს. ამ მხრივ შრომა მით უფრო მნიშვნელოვანია, რადგან ავტორთა უმ-
 რავლესობისთვის შემოქმედება და მასში ჩართული უნარები უმეტესად ფსი-
 ქოლოგიურია. ერთადერთი მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ო. ტაბიძის
 შრომაში შემოქმედების სახეებში შემოქმედებითი უნარების როლი არ არის
 საკმარისად დიფერენცირებული.

3. თუ მხატვრულ სფეროში შემოქმედების გააზრებას დიდი ხნის ისტო-
 რია აქვს, მეცნიერული შემოქმედების კვლევა ახალი მოვლენაა. მხოლოდ
 მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში, ისიც ბუნებისმეტყველებმა მიაქციეს მას

სათანადო ყურადღება — ჰ. ჰელმპოლცმა, ვ. ოსტეალდმა, ა. პუანკარემ და სხვებმა. მათი მიზანი იყო მეცნიერებაში შემოქმედების „მექანიზმის“ ცხადყოფა, თუმცა ისინი ითვისალისწინებდნენ შემოქმედის ბიოგრაფიას და პიროვნულ თვისებებსაც. ფსიქოლოგებიდან საინტერესო მონოგრაფია უძღვნა საკითხს თ. რიბომ, რომლის სახელწოდებაც „შემოქმედებითი წარმოსახვა“. ზოგი ამ სფეროში მეცნიერულ-ექსპერიმენტული შესწავლის პიონერად აცხადებს ფრ. ვალტონს. ვალტონმა ტესტების მოშველიებით სცადა შეესწავლა ადამიანის ინტელექტუალური უნარები და საკმაო შედეგებსაც მიაღწია ამ მხრივ. მაგრამ როგორც მეცნიერების შემდგომმა წინსვლამ უჩვენა, მართო ინტელექტის კვლევით არც შემოქმედების მექანიზმის გახსნა შეიძლება, არც იმის დადგენა, თუ რომელი ადამიანია ბუნებით „შემოქმედი“. დღის წესრიგში დადგა მთლიანი პიროვნების როლის შესწავლა ემოციის, ნების, განწყობის და სხვა მხარეთა გათვალისწინებით. შემოქმედების საკითხებს მიეძღვნა კონფერენცია, რომლის მასალებიც გამოქვეყნდა სათაურით „Creativity“ (1964 წ.). მნიშვნელოვანი შრომები შექმნეს ი. გეტცელსმა და ფ. ჯექსონმა, მიუთითებენ ჰ. რაისს შრომაზე „წარმოსახვა“, ე. რაუდსების და განსაკუთრებით ა. კოსტლერის ცნობილი წიგნზე „არქიმედეს წამოძახილი“ (გამოიცა 1965 წელს). ეს ავტორები მიუთითებენ ემოციური განწყობის როლზე, ინტუიციის გადაწყვეტ მნიშვნელობაზე, არაცნობიერის აქტივობაზე და ა. შ. ა. კოსტლერის აზრით, შემოქმედებით „სინთეზში“ ერთმანეთისაგან სრულიად შორს მყოფი მოვლენები ასოციაციით უკავშირდებიან ერთმანეთს.

მიუხედავად შრომათა სიუხვისა, მეცნიერული შემოქმედების კვლევის სფეროში ა. პუანკარეს დაკვირვებები ყველაზე მეტად იზიდავს მკვლევართა ყურადღებას.

პუანკარეს აზრით, მათემატიკური შემოქმედება სულაც არ არის უჩვეულო რაიმე რაიმე ახალი კომბინაცია. შემოქმედება იქაა, სადაც ამაო კომბინაციების გარეშე პირდაპირ საჭიროს მივაგნებთ: შემოქმედება არის არჩევანი. მათემატიკური დასაბუთება სილოგიზმთა რიგია და სწორედ ეს რიგია უფრო საინტერესო, ვიდრე ელემენტები. მაგრამ ეს რიგი წამიერად, მოულოდნელად მოდის და არა დისკუსიული გზით, ამას კი ინტუიცია სჭირდება. ერთერთ აღმოჩენას პუანკარე ასე აღწერს: დიდიხნის განმავლობაში ის ფიქრობდა მის მიერ მიგნებული ახალი ფუნქციებისათვის მათემატიკაში ადგილი მიეჩინა, მაგრამ ამაოდ. ერთხელ, სეირნობისას, როცა ის სხვა მოვლენებით იყო გართული, უცბად მას მოუვიდა აზრი, რომ ეს ფუნქციები იგივეა, რაც არა-ეკვილიდურ გარდაქმნებში გვხვდება. აქ ინტუიციის როლი ექვს არ იწვევს, მაგრამ პუანკარე მიუთითებს ასეთ „განათებად“ ხანგრძლივი ცნობიერი აქტივობის, ძიების მნიშვნელობაზეც, ურომლისოდაც განათება არ მოხდებოდა. განათების შემდეგაც საჭიროა ცნობიერი შრომა, შემოწმება, დამტკიცება და ა. შ. [7, გვ. 309-320].

ე. ი. შემოქმედება იწყება ცნობიერი „მე“-ს მუშაობით. ის სვამს კითხვას, აყენებს პრობლემას, მაგრამ ვერ წყვეტს მას. საჭიროა ცნობიერი მუშაობის შეწყვეტა და „საქმე გადაეცემა“ არაცნობიერ „მე“-ს, რომელიც ცნობიერს არაფრით არ ჩამორჩება, პირიქით, მას აქვს ფრიად ფაქიზი უნარი მისწვდეს იმას, რასაც ცნობიერი ვერ აღწევს — მოახდინოს არჩევანი. არაცნობიერში მიდის კომბინაციათა რიგი, რომელთაგანაც ცნობიერში ამოდის ყველაზე მოხ-

დენილი, ჰარმონიის დამაყვარებელი კომპინაცია. ასე რომ, საბოლოოდ ჰუნაკარესთვის წარმართველი ესთეტიკური გრძნობაა.

ცნობიერ „მე“-ში წესრიგია, არაცნობიერში კი — უწესრიგობა, რაც შესაძლოს ხდის კიდევ ამ უკანასკნელში არჩევანს.

ჰუნაკარესეულ აღწერას ჰგავს სხვა ავტორთა მიერ მოყვანილი სურათებიც. მათი უმრავლესობა მიუთითებს შემოქმედებაში ოთხ საფეხურზე: ა) პირველადი ცნობიერი მუშაობა, პრობლემის დაყენება და მისი გადაჭრის ცდები, ბ) ცნობიერი შრომის შეწყვეტა, აზროვნების „ჩასვლა“ არაცნობიერის სფეროში, ანუ, ე. წ. „ინკუბაციური“ პერიოდი, გ) უცაბედი განათება, „ინსაიტი“, ანუ, ამოცანის გადაჭრა ინტუიტიური წვდომით — შემოქმედების ცენტრალური მომენტი და დ) მიღებული შედეგების შემოწმება, მათი მორგება ძველ ცოდნასთან, ან პირიქით ძველისა ახალთან.

საბჭოთა ავტორთაგან მეცნიერულ შემოქმედებაზე იმუშავეს ვ. ასპუნმა, ა. ნალჩაჯიანმა, ბ. კედროვმა, მ. იაროშევსკიმ და სხვებმა. განსაკუთრებით საინტერესოა კედროვისა და იაროშევსკის თვალსაზრისები.

კედროვი მიუთითებს, რომ აღმოჩენა არის ახლის მიგნება, არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლა, ნახტომი. მთავარია ჩვენთვის არა ის თუ რა აღმოჩნდება, არამედ თუ „როგორ“ აღმოჩნდება ის [6, გვ. 65].

აღმოჩენას სამი საფეხური აქვს: ა) მოსამზადებელი, ანუ ფაქტების, მასალის დაგროვება, ბ) ნახტომი-აღმოჩენა, გ) აღმოჩენის შედეგების მნიშვნელობა თეორიისთვის.

აღმოჩენას აქვს სახეები: 1) ემპირიული (მაგ., რენტგენის მიერ X სხივთა აღმოჩენა), 2) თეორიული ანუ, ზოგადი ხასიათისა (რეზერფორდის მიერ სპონტანური დაშლის თეორიის შექმნა), 3) ტექნიკური გამოგონება (იარაღის ან ინსტრუმენტის შექმნა, ახალი ექსპერიმენტის დაყენება და სხვ.).

მოსამზადებელ პერიოდზე გვეუბნება მეცნიერის ბიოგრაფია, შავი ნაწერი და სხვა. მაგრამ, ვთქვათ, ლეგენდა იმის შესახებ, თითქოს მენდელეევის დაუსიზმრა მისი სისტემა, შეთხზულია. როგორც ბიოგრაფიულმა კვლევამ უჩვენა, მას სასწრაფოდ უნდა გაეგზავნა პეტერბურგში გამოცემლობისათვის სტატია. ჩქარობდა და აღმოჩენა მოხდა „ცაიტნოტში“ — ერთ დღეში! ცაიტნოტმა აიძულა მეცნიერი გარემოსგან მოეხდინა იზოლაცია, რამაც მისი ყურადღება მთავარზე მიმართა.

მაგრამ ეს რაც შეეხება შემოქმედების ფსიქოლოგიას. როგორც ვხედავთ, კედროვისათვის ინტუიცია ფსიქოლოგიური უნარია. მისი როლი დიდია. მაგრამ ლოგიკაც მძლავრი იარაღია ჭეშმარიტების მოპოვების საქმეში. სწორედ ლოგიკის ხერხებით მიიღწევა მოპოვებულის კლასიფიკაცია, ზოგადი კანონის დადგენა და სხვ.

ე. ი. კომპლექსური კვლევა აუცილებელია. მთავარია დავადგინოთ შემოქმედებაში ლოგიკურისა (ზოგადი) და ფსიქოლოგიურის (კერძო) მიმართება. თუ ლოგიკას აინტერესებს შემეცნების შინაარსეული მხარე, ფსიქოლოგია სწავლობს შემოქმედების „მექანიზმის“ ფორმირებას. ლოგიკის როლი ვადაწყვეტია საკითხის დასმისას, პასუხის ძიებისას, მიღწეულის მოწესრიგებისას, მაგრამ ძველი ხელს უშლის შემოქმედებას, აბრკოლებს მას და ეს დაბრკოლება კი უნდა გადალახოს ინტუიციამ, ფსიქოლოგიურმა უნარმა. ინტუიცია არ არის ლოგიკური ბუნებისა, მაგრამ ლოგიკურია მისი მოსამზადებელი საფეხური.

ასე რომ, კედროვის აზრით, შემოქმედებაში ლოგიკური და ფსიქოლოგიური უნარები თანამშრომლობენ.

3. იარაღშეცვლი შემოქმედების ინტერპრეტაციის ცდებს სამად ჰყოფს:

ა) ერთი თეორია განცდის ფსიქოლოგიაა და ინტუიციით ცდილობს ახსნას, ბ) მეორე — ქცევაზე დაკვირვებითა და ფორმალზაციით; გ) მესამე მიმართულება კი ინდივიდის ფსიქიურ მხარეს საზოგადოებრივი კულტურის გავლენის ქვეშ აქცევს.

ა) ინტუიცია არის მომენტალური, წამიერი „განათება“, რომელიც საქმის კითხვებს წვდება. ბევრი მეცნიერი მიუთითებს, რომ ასეთი განათება ცნობიერების „ველის“ გარეთ ხდება.

ა. პუანკარემ მიუთითა შემოქმედებაში ცნობიერსა და არაცნობიერ პერიოდებზე ჯ. უოლესმაც ნახა ფაზები: მომზადება, მომწიფება, განათება და შემოწმება. ყველგან ინტუიცია სპეციფიკურ შემოქმედებით მომენტად ითვლება, ის კი ქვეცნობიერი ახალიზით, შედარებით, განზოგადებით მწიფდება.

მაგრამ ქვეცნობიერს (არაცნობიერს) მაშინ აქვს ფასი, როცა მასში რაიმე პოზიტიური აზრი ჩაიდება. არაცნობიერი ცნობიერივით რომ მოქმედებდეს, ის ისევე ვერ მოახდენდა განათებას, როგორც ცნობიერი. ამიტომ არაცნობიერი პროდუქტიულ ცნებად უნდა ვაქციოთ.

ფროიდობმა მიაქცია ყურადღება იმას, რომ არაცნობიერი ცნობიერივით არ მოქმედებს; მაგრამ არაცნობიერი გაიგო როგორც ირაციონალური. გამოდის, რომ საბოლოო ჯამში ინსტინქტური ლტოლვა ქმნის შემოქმედებას. ინდივიდი, სუბიექტი აქ „ჩაკეტილ სისტემად“ არის გაგებული; მაშინ როცა აღმანი სოციალური არსება, კულტურული გარემოს შვილი.

სილრმისეულს მართლაც აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ ის ბიოლოგიური კი არ არის, არამედ იმ შინაარსით არის სავსე, რომელიც იქმნება მეცნიერის მეცნიერებათა სისტემაში პიროვნული ჩართვით. ეს კი საგნობრივ-ისტორიული შინაარსია [6, გვ. 104].

გეშტალტთეორიამაც სცადა ახსნა. პროდუქტიული აქტი მისთვის არის ერთი გეშტალტიდან მეორეზე გადასვლა, ეს კი არაცნობიერიდან ცნობიერში ამოტივტივების ნაცვლად, ცნობიერი გადასვლაა. მაინც აქაც შემოქმედება ცნობიერების ფარგლებში გაიგება, სინამდვილისადმი მიმართების გარეშე.

ბ) მეორე სახის თეორიაა ბიპევიორიზმი. მისი მთავარი ცნებებია სწავლა და პრობლემის გადაჭრა, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ შესწავლის ობიექტია ქცევა იმ სიტუაციაში, რომლისთვისაც რეაქცია ჯერ არ ჩამოყალიბებულა. აქაც საქმე „შემოქმედებას“ ეხება, მაგრამ განსხვავებით გეშტალტისტთა ცნობიერი მიხედვლისაგან, ბიპევიორისტებთან მიხედვლა შემთხვევით, ცდითა და შეცდომით ხდება. მიუხედავად ამისა, ბიპევიორიზმმა განახორციელა ფორმალისტაიცია, რომელიც მოახდინა სტიმულის (ნიშნის) საფუძველზე. გეშტალტისტთა მნიშვნელობა აქ ნიშანმა შეცვალა.

ფსიქოანალიზი, გეშტალტიზმი და ბიპევიორიზმი ინდივიდზე არიან ორბენტირებულნი, ინდივიდი კი ისტორიულ განვითარებაზეა დამოკიდებული.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში შტაინთალმა, ვუნდტმა და დილთაიმ სცადეს ინდივიდი ისტორიული გარემოთი გაეგოთ, მაგრამ თვითონ ისტორიული გარემო უკიდურესად იდეალისტურად, გონითად ესმოდათ. დილთაის გავლენით გაჩნდა ორგვარი ფსიქოლოგია — „ახსნითი“ და „გაგებითი“, საბუნებისმეტყველო და ისტორიული. აჰან კი ცხადია, ჩიხში შეიყვანა ფსიქოლოგია.

მხოლოდ მარქსიზმის მიერ შემუშავებულმა იდეამ ცნობიერების სოციალური დეტერმინაციის შესახებ გამოიყვანა ფსიქოლოგია ჩიხიდან. ცნობიერებასა და სინამდვილეს შორის ურთიერთობა გაგებულ იქნა როგორც „საგნობრივი მოქმედება“, რომელიც გარდაქმნის სამყაროსაც და თვითონ ადამიანსაც. სუბიექტ-ობიექტის ნაცვლად გაჩნდა სუბიექტი-პროდუქტი-ობიექტი. ამიტომაც შემოქმედებითი აქტი პროდუქტიული. მარქსისტულ გზას კვლევაში დაადგინა ლ. ვიგოტსკი, ს. რუბინშტეინი და ა. ლეონტიევი.

შემოქმედების კვლევა ინტენსიურად წარმოებს აშშ-ში. შეიქმნა გილფორდისა და ბარონის „შემოქმედებითი ტესტები“, რომლებიც უფრო ინტელექტს შეისწავლიან (მოძრაობა, დივერგენტობა და სხვ.). მაგრამ ასეთმა კვლევამ შედეგები არ მოგვცა. წარმოებს „საერთოდ“ აზროვნების შესწავლაც, მაგრამ მისი ისტორიული ბუნება არ არის მხედველობაში მიღებული.

მეორეს მხრივ კი, ყურადღება გამახვილებულია შემოქმედების მოტივაციანზე. მაგრამ თუ ფსიქოანალიზში ბნელ არაცნობიერს მიმართა, მის ნაცვლად ასეთ არაცნობიერად ინდივიდში მისი მადეტერმინირებული კულტურულ-ისტორიული პლანი უნდა მივიჩნიოთ. ის ქვეცნობიერი კი არა, „ზეცნობიერი“ა. ზეცნობიერი სისტემათა ის ქსოვილია, რომელიც იქმნება ინდივიდსა და კულტურულ გარემოს შორის ურთიერთობისას. ბიოლოგიური ქმნის ქვეცნობიერების სფეროს, კულტურულ-ისტორიული კი — ზეცნობიერისას.

ავტორი არ უარყოფს ბოლომდე ინტუიციას, მაგრამ ფიქრობს რომ ის შეპირობებულია ინდივიდის პიროვნების ისტორიით. ინტუიციის ვერბალიზაცია რომ არ შეიძლება, ეს მას მისტიკურად სულაც არ აქცევს. ინტუიცია და ფორმალიზაცია ერთმანეთს ავსებენ.

როგორც ვხედავთ, იარაღვესკისთვისაც ინტუიცია ფსიქოლოგიური ბუნებისაა. გარდა ამისა, მისი „ზეცნობიერი“, რომლითაც ის შემოქმედების ახსნას ცდილობს, დიდ სიახლოვეს ამყვანებს ფსიქოანალიტიკოსთა „სუპერ-ეგოსთან“.

ვრცელი მონოგრაფია ნაუძღვნა მეცნიერულ შემოქმედებას ბულგარელმა გ. გირგინოვმა.

გირგინოვი მიუთითებს, რომ მხატვრულთან შედარებით მეცნიერული შემოქმედება ნაკლებად არის შესწავლილი.

შემეცნების თეორიაში ეს ავტორი ეყრდნობა ტ. პავლოვის ასახვის თეორიას. მისი აზრით, არ შეიძლება ასახვისა და შემოქმედების დაპირისპირება, როგორც თითქოს პასიურისა და აქტიურის. რაც შეეხება მეცნიერულ შემეცნებას, ის ასახვისა და შემოქმედების უმაღლესი ფორმაა.

უმარტივესი ასახვა ფიზიკურია, ბიოლოგიური ასახვა კი უკვე აქტიურია, რაც ჩანს „არჩევანში“. ადამიანთან კი შემეცნებაში ახალი უნარი შემოდის — აზროვნება და ცნობიერება. ადამიანური შემეცნება კი რეგულირდება საზოგადოებრივი პრაქტიკით. ამავდროს ადამიანი მარტო შემეცნებელი როდია, ის მოქმედი, აქტიური არსებია.

შემეცნებელი რომ იდეალურ სახედ იქცევა ცნობიერებაში, ეს მასში შემოქმედებით მომენტზე მიუთითებს. მასში ადამიანის სუბიექტი, „მე“-ც ჩანს. არის რა საზოგადოებრივ პრაქტიკაში ჩართული, ის ადვილად ხვდება „პრობლემურ სიტუაციაში“, აქ კი ძველი ცოდნა აღარ არის საკმარისი და რეპროდუქციული ცოდნა პროდუქტიულმა უნდა შეცვალოს. აქ შემოდის შემოქმედება.

მეცნიერება ასახვის უმაღლესი ფორმაა, აქ ცოდნა ყოველდღიურ ცოდნას უსწრებს სიზუსტითაც და შემოქმედებითობითაც. თუმცა მეცნიერული შემოქმედება სუბიექტურია, ის ობიექტური ვითარებით არის დეტერმინირებული. მით უმეტეს, რომ სუბიექტის როლი დიდად გაიზარდა, რაც ჩანს დღეს იმაში, რომ ვთქვათ, მიკროსამყაროზე პირდაპირი დაკვირვება არ ხერხდება.

მეცნიერულ შემოქმედებას საერთოც აქვს მხატვრულთან და განსხვავებულობაც. იმის თქმა, რომ ხელოვნება ქმნის სინამდვილეს, მეცნიერება კი ასახავს, არ არის ზუსტი, რადგან მაღალ დონეზე ასახვა და შექმნა, ორივე სუბიექტურია. ამიტომ მეცნიერულ-შემეცნებითი და მხატვრული ასახვა, მეცნიერული და მხატვრული სახეები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან. მათში სუბიექტურობა მხოლოდ სახეთა თავისებურებებში იძლევა სხვაობას. ორივე სინამდვილის შემოქმედებითი ასახვა და ხელოვნებაში სუბიექტურს აუღაც არა აქვს მეტი ვასაქანი.

ხელოვნება შემეცნებითი მომენტისაგან არ არის თავისუფალი, მაგრამ თავის მხრივ არც მეცნიერებაა სინამდვილის ფოტოგრაფირება, შეაქვს რა სუბიექტური შინაარსი მეცნიერულ სურათში. ამ ორ სფეროში ზოგადი ბატონობს ერთეულზე, შემოქმედებითი პროცესის მთავარი მომენტის, წარმოსახვის როლზე, წარმოსახვა კი წამყვანია როგორც ხელოვნებაში, ასევე მეცნიერებაშიც. ფანტაზიის გარეშე არც მეცნიერებაში შეიძლება აღმოჩენა [4, გვ. 53].

წარმოსახვის გვერდით დიდ როლს ანიჭებენ ინტუიციას, რომლის თავისებურებაც უცუბალობაშია, წამიერ „განათებაში“. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა მისი მისტიფიცირება.

ასე რომ, მხატვრული და მეცნიერული შემოქმედება ბუნებით ერთია. მათ შორის სხვაობა არ არის შემოქმედების ხარისხში, არამედ შემოქმედების სპეციფიკაში.

მაგრამ რაღაა შემოქმედება? ძველმა ბერძენებმა ის ანალოგიის ძიებას, მიბაძვას შეადარეს. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი, რადგან შემოქმედების სპეციფიკა ახლის, ორიგინალურის მიგნებაა.

უმაღლესი შემოქმედება არის მეცნიერული შემოქმედება. მისი ფუნქციაა ბუნებაში, აზროვნებასა და საზოგადოებაში კანონების აღმოჩენა, თან მას მოეთხოვება იყოს „სისტემური ცოდნა“. ამიტომ მეცნიერება სისტემის ქმნაც არის.

შემოქმედებაში ეს მიიღწევა ნახტომით. აღმოჩენა და გამოგონება სწორედ ასეთი ნახტომია. ნახტომამდე შემოქმედს დელუქცია ეხმარება, მაგრამ განათების მომენტში დელუქცია იმსხვრევა და ახალი ჰორიზონტები ისახებან. ეს ნახტომი კი დიალექტიკურია.

ფილოსოფიურ შემოქმედებას ის თავისებურება აქვს, რომ აქ დგინდება კანონზომიერება ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის. ფილოსოფიურ შემოქმედებას ახასიათებს, ერთი მხრივ, უზოგადესი კატეგორიებით ოპერირება, მეორეს მხრივ კი, თვითონ შემეცნების მეთოდის კვლევის ობიექტად ქცევა სხვა მხრივ, ფილოსოფიური შემოქმედება ბუნებით არ განსხვავდება მეცნიერული შემოქმედებისაგან.

გ. გირგინოვი მეცნიერულ შემოქმედებაში ოთხ კომპონენტს გამოჰყოფს:

ა) მეცნიერული პრობლემა. პრობლემის დასმა პირველი შემოქმედებითი აქტია. ეს არის „ცოდნა არცოდნაზე“, მისი გაცნობიერება.

ბ) მეცნიერული შემოქმედების მეორე არსებითი კომპონენტია მეცნიერულ ფაქტთა თავმოყრა, აღწერა და სისტემატიზაცია. ავტორი განასხვავებს მეცნიერულ ფაქტს ნედლი ფაქტისაგან, ის ლოგიკურად დამუშავებული, ინტერპრეტირებულია, ნედლ ფაქტში კი ბევრია შემთხვევითი და არაკატეგორიზებული, ე. ი. მეცნიერული ფაქტი არის რაიმე მეცნიერული მეთოდით შესწავლილი და დადგენილი დისკრეტული ნაგლეჯი სინამდვილისა. ფაქტი მეცნიერული მასინ ხდება, როცა ის მეცნიერული სისტემის შიგნით ადგილს მოიპოვებს.

გ) ფაქტები კი ერთიანდებიან თეორიაში, სადაც კანონით უკავშირდებიან ერთმანეთს: ფაქტი ზოგადი კანონის წევრი ხდება. ეს განზოგადება უკვე შემოქმედებითი აქტია. დიდია როლი აბსტრაქციისა, მათემატიზაციისა, დაფუნდებისა (დასაბუთება, ახსნა). მწვერვალი კი ამ ძიებაში მაინც კანონის დადგენაა, ზოგადი, აუცილებელი კავშირის დადგენა მოვლენებს შორის. მნიშვნელოვანი მომენტია ჰიპოთეზის თეორიად ქცევა, რაც დასაბუთების გზით მიიღწევა.

დ) მეცნიერული შემოქმედება მეთოდის გარეშე შეუძლებელია. მეცნიერება ყოველდღიური ცოდნისაგან სწორედ სპეციფიკური, ზუსტი მეთოდის გამოყენებით განსხვავდება: მეცნიერული შემეცნება მეთოდურია, ყოველდღიური შემეცნების მეთოდი კი არაზუსტია, დაუმუშავებელი. სწორი მეთოდით არაერთხელ გახსნილა ქეშმარიტება, ე. ი. მეთოდის გამოყენება შემოქმედებაა. გარკვეული აზრით კი მეცნიერული თეორია თვითონ არის მეთოდი.

არამეცნიერულისაგან განსხვავებით, მეცნიერული ცოდნა სისტემატურია. ამიტომ სისტემის შექმნა ერთ-ერთი შემოქმედებითი მომენტია. ასე, მაგ., ჰეგელმა ტრიადის პრინციპით აავო ერთიანი სისტემა აზროვნებაზე, ბუნებასა და საზოგადოებაზე.

ადამიანი მოპოვებულ თეორიულ ცოდნას პრაქტიკაში იყენებს. თვითონ მეცნიერების „ქმნა“ არის აქტივობა, პრაქტიკა. მარქსის თქმით, ბუნება, აღებული იზოლირებულად, აბსტრაქტულად, ვერ შეიძენება სრულად. საჭიროა სინამდვილესთან საგნობრივი დამოკიდებულება, პრაქტიკა. პრაქტიკა ხდება ქეშმარიტების კრიტერიუმი. მაინც თეორიასა და პრაქტიკას სხვადასხვა მხონები აქვთ: თეორია იმეცნებს ობიექტს, პრაქტიკა კი გარდაქმნის მას. ამ დროს კი თვითონ გარდაქმნილი სუბიექტიც გარდაიქმნება. აქაც თეორიასა და პრაქტიკას შორის დიალექტიკური ერთიანობა უნდა ვეძებოთ. მეცნიერული ცოდნა მატერიალიზდება პრაქტიკით.

თეორიის პრაქტიკაში გამოყენებით კი მიიღება ტექნიკა (იარაღები, ინსტრუმენტები და სხვ.). ტექნიკაში ხდება თეორიული ცოდნის „გასაგნება“. დღეს ტექნიკაში მიღწევა არ შეიძლება მეცნიერების გარეშე.

ტექნიკაში შემოქმედება არის მეცნიერული ცოდნის მატერიალიზაცია, რისი ნიშნუიც არის, ეთქვათ, მანქანა. აქ ხდება ადამიანის ხელის ფუნქციის გადატანა მანქანაზე. მანქანა „გაადამიანურებული“ მატერიაა. ეს არის ტექნიკური შემოქმედება.

გ. გორგინოვიც გამოჰყოფს შემოქმედებაში ფსიქოლოგიურ და ლოგიკურ ასპექტებს. შემოქმედებაში ხდება ფსიქიურ ძალთა მძლავრი ამოქმედება. დიდია როლი განწყობისა და ქვეცნობიერის სფეროსი, ასევე ცნობისმოყვარეობისა, ჩვევებისა, მოტივაციისა და შთაგონებისა. ცალკეა მეცნიერების ლოგიკის შესწავლა. თუ ფორმალური ლოგიკა სწავლობს სწორი აზროვნების

ბერბეზსა და მეთოდებს, წესებს, მეცნიერების ლოგიკა შეისწავლის დაფუძნებულს, ახსნას, დასაბუთებლს, აქსიომატურ მეთოდს, მოდელირებას და ა. შ.

მთავარი მაინც მეცნიერების ფილოსოფიური გააზრებაა. ის სათავეს ბერბეზიდან იღებს და დღემდე აქტუალურია: მაგრამ ფილოსოფია მეცნიერულია, ის მეცნიერებაა და არა მასზე მალა მდგომი. ამიტომ ფილოსოფიური ცოდნა მეცნიერების თვითრეფლექსიაა.

ჩვენ ასე ვრცლად იმიტომ ვაღმოვეციტ გ. გივინოვის თვალსაზრისი, რომ ის თითქმის ამოწურავად ეხება მეცნიერებაში შემოქმედების სხვადასხვა მხარეს. ავტორი სამართლიანად უწოდებს შემოქმედებას პრობლემის დასმასაც, მის გადაჭრას, თეორიის აგებას, ფორმალიზაციას, კანონის მიგნებას და მეცნიერული ცოდნის პრაქტიკაში გამოყენებას. მაგრამ ავტორის პოზიციის მიღება ძნელია, როცა ის აიგივებს შემოქმედებას მხატვრულ სფეროში შემოქმედებასთან მეცნიერულ სფეროში. არც ის არის მართებული, წარმოსახვასა და ინტუიციას ერთნაირი როლი მივაკუთვნოთ ორივეგან.

4. ზემოთ განხილული ავტორების შრომათა მიხედვით როგორ უნდა გადაიჭრას მეცნიერული შემოქმედების პრობლემა, მისი „მაქანაზმისა“ და მასში ჩართული უნარებისა?

მიუხედავად შრავალი საინტერესო მიგნებისა, ერთის მხრივ, თვალში საცემია შემოქმედებითი უნარების არადიფერენცირებული განაწილება შემოქმედების სხვადასხვა სფეროში, ერთგვარად მათი ფუნქციების აღრევა. ისინიც კი, ვინც ინტუიციის პრიორიტეტს ცნობენ, არაფრით არ ასაბუთებენ საკუთარ აზრს. მეორეს მხრივ, ასეთივე აღრევა გვხვდება ამ უნართა ფსიქოლოგიური და გონითი მხარეებისა. ჩვენც უფრო მათზე ვაგამახვილებთ ყურადღებას.

ა) შემოქმედების კვლევის დიდი ტრადიცია მოდის ი. კანტისაგან. ბევრი დაწერია იმის თაობაზე, თუ რამდენად მისაღებია კანტის თვალსაზრისი, რომ მეცნიერებაში გვექვს აღმოჩენა, შემოქმედება კი, ამ ცნების ნამდვილი მნიშვნელობით, მხოლოდ ხელოვნებაში გვხვდება. ჩვენთვის არანაკლებ საინტერესოა მასთან წარმოსახვის როლისა და შემოქმედებითი პროცესის განხილვა.

ი. კანტმა სპეციალურად იკვლია წარმოსახვის როლი. წარმოსახვა მისთვის არის „უნარი, რომელიც საგანს მისი აწმყოში ყოფნის გარეშე წარმოიდგენს“. მაგრამ ერთია შემეცნებისთეორიული, მეორე კი — ესთეტიკური წარმოსახვა. თვითონ შემეცნებისთეორიული შეიძლება პროდუქტიულობაცა და რეპროდუქტიულობაც. რეპროდუქტიული, მოქმედებს რა ასოციაციის კანონებით, ფსიქოლოგიური უნარია და ამიტომ შემეცნებაში გამოუსადეგარი. პროდუქტიული წარმოსახვა კი საფუძვლად უდევს ყოველ შემეცნებას, რომლის „ტრანსცენდენტალური ფუნქციაც“ იმაში მდგომარეობს, რომ ჰერტცის მრავალსახეობა ერთიანობაში მოიყვანოს, იშუამავლოს ჰერტცისა და აზროვნებას შორის და შესაძლო გახადოს კატეგორიის მიყენება ცდისადმი [5, გვ. 205]. წარმოსახვა რომ ასე მნიშვნელოვანია კანტთან, ეს გასაგებია, მისთვის შემეცნება შექმნა და არა ასახვა.

საინტერესოა, რომ გოეთემ გაილაშქრა ი. კანტის (და ი. ტეტენის) მიერ სულის უნართა სამად დაყოფის წინააღმდეგ (აზროვნება, გრძნობა და ნება). ის წარმოსახვას (ფანტაზიას) შემეცნებით უნარებში არ რთავდა და მოითხოვდა მის გამოყოფას მეოთხე კლასად.

სამაგიეროდ, კანტის აზრით, ესთეტიკური წარმოსახვა შემოქმედებითია. ვენიასაც ის მხოლოდ ხელოვნებაში ცნობს და არა მეცნიერებაში, რადგან

ერთადერთი ხელოვნების ნიმუშია უნიკალური და განუმეორებელი. საქმე ისაა, რომ მეცნიერი ქმნის თავის თეორიას რაღაც წესების მიხედვით, კერძოდ, განსჯის წესების მიხედვით. ეს წესები კი ცნებიდან გამომდინარეობენ. ხელოვანიც ქმნის მის ქმნილებას გარკვეული წესებით, მაგრამ ისინი ცნებიდან არ მიიღებიან. არც არსებობს მზამზარეული წესები ხელოვნების ნიმუშის შესაქმნელად, ისინი შემოქმედების პროცესში ჩნდებიან. მეცნიერი განსჯის წესებს მიჰყვება და ამით აღწევს მიზანს, ამიტომ მისი მოღვაწეობა ცნობიერია. ესე იგი ნიუტონმა იცოდა, თუ როგორ აავო თეორია. ხელოვანი კი ესთეტიკურ წარმოსახვაზე ავებს თავის შედეგს, ის მთლიანად არ სცილდება განსჯის წესებს, თორემ ხელოვნების ნიმუშის ნაცვლად სხვებისთვის გაუგებარ სუბიექტურ ზმანებებს შექმნიდა, მაგრამ ის წარმოსახვის უნარით ამყარებს თავისუფალ ასოციაციებს, განსჯის „მოთხოვნებს“ კი მათ უქვემდებარებს. ხელოვანმა არ იცის, თუ როგორ ქმნის [1, გვ. 147].

მაგრამ კანტის მიერ შემოქმედების დახასიათება ცუდად ეგუება მეცნიერებაში შემოქმედების კვლევის შედეგებს. აღმოჩნდა, რომ, მეცნიერებაშიც მიგნება, აღმოჩენა, თეორიის დაბადება, თუნდაც რომ მათი მოსამზადებელი ინტელექტუალური პროცესი, კანტის სიტყვებით თუ ვიტყვით, ცნებიდან იყოს გამომდინარე, არა განსჯის წესების მკაცრი მიდევნებით, არამედ მათგან სწორედ ერთგვარი გადახრის დროს ხდება. ამაზე მიუთითებს მოულოდნელი ინტუიციური „განათება“.

თუ დღეს შემოქმედებას ეძებენ ადამიანის გონითი მოღვაწეობის ნებისმიერ სფეროში, კანტის შემდეგაც, მისი ფილოსოფიის განვითარებით აღმოცენებულ ბევრ მოძღვრებაში, ვაბატონდა თვალსაზრისი, რომ მეცნიერებაში (და ფილოსოფიაში) შემოქმედება გამორიცხულია და აქ მხოლოდ შემეცნებით უნდა შემოვიფარგლოთ, რადგან მეცნიერებაში რომელსაც თეორიული სუბიექტი ქმნის, დომინირებული ფაქტორია ობიექტი თავისი კანონზომიერებებით. მხოლოდ სუბიექტის აქტიური ბუნების, თვით შემეცნებისადმიც ადამიანის თავისუფალი პოზიციის აღიარება იძლევა იმის გარანტიას, რომ აქ შემოქმედება დავინახოთ.

ბ) შევვხებით ახლა შემოქმედებაში ჩართულ იმ უნარს, რომელსაც ინტუიციას უწოდებენ. ხშირად მასა და წარმოსახვას ერთმანეთში ურევენ.

ფილოსოფიაში ინტუიციად შემეცნების ისეთი ხერხია ცნობილი, რომელიც არადისკურსიული გზით, უშუალოდ წვდება ჭეშმარიტებას.

პლატონისთვის იდეებისკენ მიმავალი გზა, რა თქმა უნდა, დიალექტიკაა, მაგრამ მათი უშუალო შემეცნება მაინც ზე-გრძნობადი ჭკრეტის ძალით ხდება. არისტოტელესთან მეცნიერების აქსიომები ინტუიციის ობიექტებია. ის გვხვდება ბევრ სხვა ფილოსოფოსთანაც. მაგრამ ინტუიციასზე, კერძოდ, ინტელექტუალურ ინტუიციასზე მოძღვრება დამუშავდა ახალ ფილოსოფიაში, რ. დეკარტთან, რომლისთვისაც თანდაყოლილი იდეები ინტუიციით მოიპოვებიან. სპინოზასთან ის შემეცნების უმაღლესი უნარია, დღია მისი როლი ლაიბნიცთანაც. კანტი უარყოფდა ინტელექტუალურ ინტუიციას, თუმცა მან ძალაში დატოვა გრძნობადი. სამაგიეროდ ის კვლავ აღსდგა ი. ფიხტესთან. მართალია, შეღინგთან და რომანტიკოსებთან შეირყა ინტუიციის რაციონალური ბუნება, ა. ბერგსონთან კი მან ირაციონალური სახე მიიღო, მაგრამ ე. ჰუსერლის „არსის ჭკრეტაში“ ინტუიციის ინტელექტუალურობა ექვს არ იწვევს.

რა ბუნებისა ინტუიცია, ლოგიკური თუ მეტალოგიკური? არისტოტელესთვის დასაბუთება არ შეიძლებოდა ყოფილიყო დაუსრულებელი პროცესი, ის სათავეს იღებს თავისთავად ცხადი დებულებებიდან, რომელთა დასაბუთებაც არ შეიძლება. მაგრამ ის აქსიომებს თავის „ანალიტიკებში“ განიხილავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მისთვის ლოგიკის სფერო მხოლოდ დასაბუთების თეორიით არ შემოიფარგლებოდა. დეკარტთან, სპინოზასთან და ლაიბნიცთან თუმცა მკაცრად არის გამოიჯნული ერთმანეთისაგან შემეცნებაში ინტუიციური და დისკურსიული გზები, მათთვის ორივე მაინც ლოგიკური ბუნებისაა. მაგრამ ჰეგელი უარყოფს ასეთი „დაუსაბუთებელი“ დებულებების მიღებას, რადგან ეს მისთვის მეცნიერების ბუნებას ეწინააღმდეგება.

იმისდა მიუხედავად, ამ ორი ხაზიდან, თუ რომელი უფრო სარწმუნო ჩანს (დეკარტისა თუ ჰეგელის), მაინც შეცდომა იქნებოდა ინტუიციის ზელოგიკურ უნარად გამოცხადება. თუ სანიმუშოდ მივიღებთ დეკარტის Cogito-ს, ის რომ ლოგიკური ბუნებისაა, ეს უდავოა, ამყარებს რა აზროვნებასა და ყოფიერებას შორის აუცილებელ დამოკიდებულებას.

ჰემმარტივების ობიექტურობის, მისი აუცილებელი და საყოველთაო ბუნების იდეა მტკიცედ იკიდებს ფეხს უკვე ბერძნულ ფილოსოფიაში და დღემდე ინარჩუნებს ძალას. თეორიული განწყობა კი სწორედ ამ ჰემმარტივებასთან არის მიმართებაში, ამით განსაზღვრავს რა მეცნიერულ შემოქმედებაში ინტუიციის გადამწყვეტ მნიშვნელობას.

მაგრამ შემოქმედებაში ინტუიცია მხოლოდ საწყისი, საყრდენი დებულების მიგნებას არ ახდენს, მისით ნებისმიერი დებულება შეიძლება იქნეს მოპოვებული. ანუ, შემოქმედებითი ინტუიცია იმასაც წვდება, რაც დასაბუთებადია. ამ მხრივ კი ინტელექტუალური ინტუიციის როლი წამყვანია (თუმცა არც გრძნობად ინტუიციასა და ობიექტი იზოლირებული სახით მოცემული).

აქ კი დგება ინტუიციის წარმოსახვისგან გამოიჯნის პრობლემა. ხშირად გვხვდება შეცდომა, როცა წარმოსახვას თვალსაჩინო ხატებით ოპერირებას მიაწერენ, ინტუიციას კი — არა. ჯერ ეს ერთი, ინტელექტუალური ინტუიციის ჯერდით არსებობს გრძნობადიც, წარმოსახვა კი მუსიკაში და აბსტრაქტულ მეცნიერებებში (ფილოსოფია, ლოგიკა, მათემატიკა) არათვალსაჩინო შინაარსებს აკავშირებს.

ამიტომ მათ შორის განსხვავება ასე უნდა გავიგოთ: ინტუიცია ამყარებს შინაარსებს შორის არსებით, ლოგიკურ კავშირს, თუნდაც რომ თვითონ ფრიად „უჩვეულო ლოგიკით“ მწიფდებოდეს. წარმოსახვა კი, თუმცა ის თავისუფლდება მეხსიერების „ასოციაციის კანონებისგან“, თავისუფალს, მაგრამ მაინც ასოციაციურ კავშირს ამყარებს.

სწორედ ამის გამო, რა დიდიც არ უნდა იყოს წარმოსახვის ხედვრითი წონა მეცნიერულ შემოქმედებაში, გადამწყვეტ მომენტში ის ადგილს უთმობს ინტუიციას, ხოლო ხელოვნებაში, მხატვრულ შემოქმედებაში, წარმოსახვა პრევალირებს ინტუიციაზე.

ისევე როგორც წარმოსახვას მიეწერება ორი ფუნქცია — შემეცნებითი და შემოქმედებითი, ასევე შეიძლება ინტუიციის ორ ფუნქციაზე ლაპარაკი. მეცნიერებაშიც ისევე გვაქვს შემოქმედება, როგორც ხელოვნებაში. ორივეგან გვხვდება ახლის მიღწევა, მაგრამ, თუ ხელოვნებაში ეს ახალია „წარმოსახული სინამდვილე“, მეცნიერებაში შემოქმედებით რეალური სინამდვილე ახლებურად გაიგება.

ვ) თუ მხატვრული შემოქმედებისაგან მეცნიერული მნიშვნელოვან განსხვავებებს ავლენს, სამაგვიროდ მასთან ბუნებით ახლოს დვას ტექნიკური შემოქმედება. ამ უკანასკნელში მთავარი მომენტია თეორიული ცოდნის მომარჯვება. ტექნიკაში გამოგონება თეორიული ცოდნის „მატერიალიზაცია“.

დ) მიუხედავად დიდი ნათესაობისა მეცნიერულისა ფილოსოფიურ შემოქმედებასთან, ფილოსოფიურს რიგი თავისებურებები ახასიათებს, რაც სპეციალურ განხილვას მოითხოვს.

ე) რაც შეეხება ინტუიციაში მის ფსიქოლოგიურ მხარეს, ასეთად უნდა მივიჩნიოთ „აპა — განცდა“, ინტუიციის მიერ კი არსებითი, აუცილებელი კავშირის დამყარება იმაზე მიუთითებს, რომ ის ფსიქოლოგიური კი არა, პირველ რიგში შემეცნებითი უნარია.

ვ) შემოქმედებაში მიუთითებენ კიდევ ე. წ. შთაგონების როლზე. რა ადგილი უნდა მივუჩინოთ მას?

ფსიქოლოგიაში განასხვავებენ ფსიქიკურ პროცესებს (აღქმა, ყურადღება, აზროვნება და სხვ.) ფსიქიკური მდგომარეობისაგან (ემოცია). თუ აქ გავავლებთ საჭირო პარალელს და შემეცნებას გონით პროცესს ვუწოდებთ, მაშინ შთაგონება შეიძლება გავიგოთ იმ „გონით მდგომარეობად“, რომელსაც მზადყოფნაში მოჰყავს ადამიანური ძალები და პირობად ედება ნებისმიერი სახის შემოქმედებას.

В. Г РОГАВА

РОЛЬ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ УСТАНОВКИ В НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Резюме

Теоретическая установка является одной из ведущих человеческих установок. Она направляет познавательную активность, которая немислима без творчества.

По сравнению с изучением художественного творчества, изучение научного имеет небольшую историю. Лишь с середины XIX в. стало оно предметом исследований. Несмотря на значительные достижения в этой области, неприемлема психологическая интерпретация разных сторон научного творчества, встречающаяся у многих авторов. Также нужно отметить, что в этом виде творчества, не умаляя значения воображения, ведущую роль надо признать за интуицией.

ლიტერატურა

1. ბოქორიშვილი ა. კანტის ესთეტიკა, თბ., 1967.
2. ნადირაშვილი შ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1976.
3. ტაბიძე თ. შემოქმედების არსი, თბ., თბ., 1980.
4. Гиргинов Г. Наука и творчество, М., 1979.
5. Кант И. Сочинения, т. 3, М., 1964.
6. Научное творчество, М., 1969.
7. Пуанкаре А. О науке, М., 1983.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ირაკლი ბათიაშვილი

პიროვნება და შინაგანი დრო

ამ ნაშრომში განვითარებული მსჯელობების ძირითადი თემაა „დრო და პიროვნება“. კარგად ცნობილია, თუ რაოდენ დიდი პოპულარობით სარგებლობს იგი ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციაში; და უფრო მეტიც, ამ თემაზე გამახვილებულად რეაგირებს საერთოდ ყოველდღიური ცნობიერება და არა მხოლოდ ფილოსოფიური. ბუნებრივია ჩნდება კითხვა: რატომ? რატომ მნიშვნელობს განსაკუთრებული სახით ჩვენთვის ეს თემა? მოცემულ კითხვაზე პასუხი არ დაიძებნება ისეთ ტრივიალურ და გაცვეთილ გამოთქმებში, როგორცაა: „ყველაფერი დროით-წარმავალია“, „პიროვნების ცხოვრება დროში სარულაო“ და ა. შ. ამგვარ გამოთქმებში წარმოდგენილი შინაარსი არავითარ შემთხვევაში არ არის „მნიშვნელობის“ იმ უეჭველი ფაქტის ამხსნელი, რაზედაც კითხვა წამოვყვებით. პირიქით, აღნიშნული ტიპის გამოთქმები მხოლოდღა ნიღბავენ სრულიად სხვა „ტექსტს“, რომლის და სწორედ რომლის გამოც გასაგებები ხდება მოცემული თემის ნიშნულობა ჩვენთვის. ვფიქრობთ, რომ ჩვენი აზრი სწორ მიმართულებას აიღებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც კარგად ვცხადყოფთ ერთ ვითარებას: ცნობიერებისათვის თავისებურად ერთმანეთს ემთხვევა „დრო“ და „ყოფა“. და მას ამ დამთხვევისას ამავე დროს მხედველობაში აქვს „დროის“ არაჩვეული, ალბათ უფრო ფუნდამენტური შინაარსი. აღნიშნული დამთხვევა გასაგებს უნდა ზდიდეს ჩვენი თემის განსაკუთრებულობას ცნობიერებისათვის. აღნიშნული დამთხვევა გვეუბნება, რომ თუ კი კითხვა „ყოფნის“ თაობაზე ვაღამყვებტად მნიშვნელობს ჩემთვის, როგორც პიროვნებისათვის და იგი არც შეიძლება სხვაგვარად მნიშვნელობდეს, მაშინ ასეთივე ძალას იძენს „მეორე“ კითხვაც, კერძოდ, კითხვა აღძრული ე. წ. „პიროვნული დროის“ მიმართ.

წარმოდგენილ ნაშრომში ფიგურირებს არა უბრალოდ დროის ცნება, არამედ შინაგანი დროის, და ეს განსხვავება არსებით ანგარიშგაწევას საჭიროებს. „შინაგანი დროის“ ტერმინი ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის მონაგარია და მასში მოქცეული შინაარსიც გაფილტრული სახით სწორედ ამ თეორიაშია მოცემული. აქედან გამომდინარე, საჭირო ხდება ფენომენოლოგიის ცალკეული ელემენტების ექსპლიკაცია, რათა ნათელყოფთ შინაგანი დროის ცნების უფლებამოსილებას. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ იგი ყოველთვის შეიძლება გადაელოცოს თავისუფალ სარგებლობაში ისეთ აზროვნებას, რომელიც სუვერენულია ფენომენოლოგიის მიმართ.

თავის წიგნში „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისადმი“² ფენომენოლოგიურ ფუნდამენტურ განხილვებს პუსტერლი წყევს ნატურალური განწყობის თეზისის დახასიათებითა და შემდგომ ე. წ.

„გამორთვის“ ოპერაციის შემოტანით. საჭიროა აღვწეროთ, თუ როგორ ხედავს სამყაროს და თავის თავს ის ადამიანი, რომელიც იმყოფება ნატურალურ განწყობაში. ეს აღწერა ნათელი და შეკუმშული სახით ჰუსერლს ჩამოყალიბებული აქვს ე. წ. ნატურალური განწყობის გენერალურ თეზისში; იგი შემდეგს გვეუბნება:

მე ვპოულობ ჩემ წინ მუდმივად სახეზე მყოფ დროულ-ვრცელ სამყაროს, რომელსაც მე თავად განვკუთვნივ და რომელსაც განვკუთვნივან სხვა ადამიანებიც, ისეთივე სახით მიმართულნი სამყაროზე, როგორც მე. ამ სამყაროსეულ სინამდვილეს მე ვპოულობ, როგორც სალი მე, უწყვეტად მთლიან გამოცდილებაში და ვიღებ მას ისე, როგორც იგი წარმომიდგება ანუ, როგორც მუნყოფიერ სინამდვილეს.

ეს არის აღნიშნული გენერალური თეზისი, რომელსაც მიჰყვება ყოველდღიური ადამიანი და ყველა პოზიტიური (ნატურალისტური) მეცნიერება. ჰუსერლი მიგვითითებს: იმის მაგივრად, რომ დავრჩეთ ზემოთ აღწერილ ნატურალურ განწყობაში, ჩვენ გვსურს მისი რადიკალური შეცვლა და ახლა დავრწმუნდებით ამგვარი ცვლილების შესაძლებლობაში. მაშ, როგორ ხასიათს ატარებს გენერალური თეზისის მეთოდური შეცვლა? ჰუსერლი მიმართავს ე. წ. „ებოქეს“ ანუ „ბრჭყალებში ჩასმის“ მეთოდს. ეს უკანასკნელი არ ნიშნავს პოზიციის შეცვლას ნეგატივით ან კიდევ ვარაუდით. მისი მეშვეობით ჩვენ მხოლოდ გამოვრთავთ, ბრჭყალებში ჩავსვამთ გენერალურ თეზისს და ე. ი. მოვაქცევთ მას რაიმენაირი გამოყენების (Gebrauch) გარეთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ ჩვენ ვახდენთ გენერალური თეზისის განღივრებას (Umwertung)³. ასეთი მოქმედება კი უკვე სრულიად თავისუფალ ხასიათს ატარებს და იგი წმინდა რაიმენაირი თვალსაზრისულობისაგან. თვალსაზრისულობა ხომ მდგომარეობს სწორედ გარკვეული პოზიციის დაკავებაში გენერალური თეზისის მიმართ. ჩვენ კი თავისუფალი ვართ ყოველგვარი პოზიციურობისაგან „გამორთვის“ ოპერაციის შემთხვევაში.

ახლა ისმის კითხვა: რა შეიძლება კვლავ დადგენილ იქნეს, როგორც ყოფიერება, როდესაც მთელი სამყარო, მთელი რეალობა გამორთულია ეპოქის მიერ? ბრჭყალებში ჩასმის ოპერაციის გარეთ რჩება იმანენტური ყოფიერების სფერო, აბსოლუტური ანუ „ტრანსცენდენტალური“ სუბიექტურობის რეგიონი. ეს უკანასკნელი არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს მთლიან-სამყაროსეულ რეგიონის კერძო რეგიონს, არამედ პრინციპულად განსხვავდება მისგან და მისი ყოველი კერძო რეგიონისაგან. პირიქით, იგი სრულიად თავისებური სახით თავის თავში „ატარებს“ რეალურ-სამყაროსეულ მთელს ნამდვილი და შესაძლებელი „ინტენციონალური კონსტიტუციის“⁴ მეშვეობით. ახლა კვლავ ისმის კითხვა: რას ვვაუწყებ სუფრო კონკრეტულად ფენომენოლოგიური რედუქცია? იმას რომ ფენომენოლოგი ცხოვრობს (lebt) მხოლოდ რედუქციაში ანუ მეორე საფეხურის აქტებში. აღნიშნული დებულება შემდგომარად განმარტდება: თუ კი ნატურალურ განწყობაში ჩვენ მიმართული ვართ სამყაროზე და ნაიუთრად ვახორციელებთ იმ აქტებს, რომელთა მეშვეობითაც ზდება ამ სამყაროს დადგენა და შემეცნება, რედუქციის შედეგად ეს აქტები გამოირთვებიან ანუ ძალაში აღარ არიან. მე ვახორციელებ უშუალოდ არა ამ აქტებს, არამედ რედუქციებს მათზე. ე. ი. ფენომენოლოგს აინტერესებს, არა სამყარო ან სამყაროს შემეცნებადობა, არამედ მხოლოდ განცდათა ნაკადში დადგენილი სამყარო.

აქვე აღვნიშნავთ შემდეგს: ნატურალური განწყობის სფერო არ არის ერთადერთი, რაც ექვემდებარება რედუქციის ანუ „გამორთვის“ ზემოთ აღნიშნულ ოპერაციას. ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ველის სრულფასოვანი მოპოვებისათვის საჭირო ხდება რედუქციათა მთელი სერია და, კერძოდ, ამგვარი ოპერაციისადმი დაქვემდებარებული აღმოჩნდება წმინდა ლოგიკაც, როგორც *mathesis universalis*-ი, მატერიალურ-ეიდეტური დისციპლინებიც და თოლოგიური შინაარსის მქონე ტრანსცენდენტიც. ამ მცირედი ჩანართის შემდეგ გვინდა წამოვუბრათ კითხვა, ის კითხვა, რისთვისაც საერთოდ წამოვიწყეთ ფენომენოლოგიურ განხილვათა გადმოცემა: მას, როგორ წარმართავს ჰუსერლი დროის პრობლემის ანალიზს ფენომენოლოგიური შემეცნების საკუთრივ განხორციელებაში? იგი აღნიშნავს: დრო არის სახელი სრულიად შემოწრილ პრობლემათა სფეროსთვის და სწორედ რომ განსაკუთრებული სირთულის პრობლემათა სფეროსთვის. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა მკაცრად განსხვავებულ იქნეს ე. წ. ფენომენოლოგიური (ე. ი. შინაგანი) დრო ჩვენთვის ცნობილი კოსმიური დროისაგან. რედუქციის შედეგად მოხდა წმინდა ცნობიერების ამორთვა ამ უკანასკნელისგან, მაგრამ რედუქცირებულ სფეროში აუცილებლობით დარჩა მისთვის საკუთარი დრო, ე. ი. ფენომენოლოგიური დრო. ეს უკანასკნელი არ იზომება საპირისპიროდ კოსმიური დროისა. იგი არ იზომება არავითარი მზის მდგომარეობით, არავითარი საათით, არავითარი ფიზიკური საშუალებით და ე. ი. იგი პრინციპულად არავაზომავადი დროა.

დროითობა არის არა მხოლოდ ყოველი ცალკეული განცდის არსებისეული თვისება, არამედ აგრეთვე განცდათა ურთიერთდამაკავშირებელი აუცილებელი ფორმა. ყოველი ცალკეული განცდა ხანიერობს, მაგრამ ამ საკუთრივი ხანიერებით იგი ჩართულია ხანიერების უსასრულო კონტინუუმში, ე. წ. ავსებულ *erfüllte*) კონტინუუმში. მას აქვს ყოველმხრივ უსასრულოდ ავსებული დროითი პორიზონტი. წმინდა მე-ს ყოველთვის შეუძლია მიმართოს მზერა მიმდინარე განცდაზე და წვდეს მის ხანიერებაში, ანუ მზერა თანმიმდევრულად გააყოლოს მას. მეორე მხრივ კი, საქმის ვითარების არსებას განეკუთვნება იმის შესაძლებლობა, რომ მე-მ მზერა მიმართოს ტემპორალური მოცემულობის წესებზე და ევიდენტურად წვდეს რომ სხვაგვარად შეუძლებელია რაიმენაირი ხანიერი განცდა, თუ არა, როგორც ერთიანობად კონსტიტუირებული მოცულობის წესთა უწყვეტ დინებაში; შემდგომ იმასაც წვდეს, რომ დროითი განცდის ეს მოცემულობის წესი ისევ და ისევ განცდაა, ოღონდ ახალი სახისა და განხორციელების.

დროის თემის და, კერძოდ, ფენომენოლოგიური დროის თემის ერთ-ერთ საკვანძო პუნქტს წარმოადგენს „პორიზონტის“ საკითხი. რა ასპექტით ახასიათებს ეს ცნება წმინდა განცდათა ნაკადს? ყოველ განცდისეულ ახლა-ს აქვს უწინ-ის პორიზონტი და ეს პორიზონტი პრინციპულად შეუძლებელია იყოს ცარიელი ანუ ცარიელი ფორმა შინაარსის გარეშე, ე. ი. ნონსენსი. ყოველ განცდისეულ ახლა-ს აქვს მეორე სახის აუცილებელი პორიზონტი — შემდგომი-ის პორიზონტი და ესეც არ არის ცარიელი. განცდათა ეს ზოგადი თავისებურება არის ნაწილი კიდევ უფრო ფართოდ მომცველისა, რომელიც გამოითქმის არსებისეულ კანონში. ეს უკანასკნელი კი გვეუბნება, რომ ყოველი განცდა სხვებთან კავშირში ჩამოყვება არა მხოლოდ დროითი თანმიმდევრობის (*Folge*) თვალსაზრისით, არამედ ერთდროულობის თვალსაზრისითაც. და ე. ი. ყოველ განცდისეულ ახლა-ს აქვს იმ განცდათა პორიზონტიც, რომლებიც ასევე ახლა-მოდუსით ხასიათდებიან. რადგან ეს მოდუსი განცდის საწყის ფორ-

მას წარმოადგენს, ამიტომ ჰუსერლი ამ ჰორიზონტს უწოდებს წმინდა მე-ს საწყისობის ჰორიზონტს (Originaritätshorizont). ფენომენოლოგიური დრო-იერი ველის სრულყოფილი აღწერა შეიძლება მხოლოდ ამ სამივე აღნიშნული განზომილებით, რასთანაც დაკავშირებულია შემდეგი ვითარება: წმინდა მე-ს რეფლექტურმა მხერამ შეიძლება მოცემულად გაიცხადოს ნებისმიერი ცალკეული განცდა. მას აგრეთვე შეუძლია ერთი განცდიდან მეორეზე გადავიდეს, მაგრამ რაც შეეხება განცდათა სრულ მთლიანობას, იგი არასდროს არ იქცევა მოცემულად ცალკეული რეფლექტური მხერისათვის. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ინტუიტურად მისაწვდომია, თუმცა სრულიად სხვა სახის იდეაციისათვის. როგორ ხასიათდება ეს უკანასკნელი? ესაა უწყვეტი მსვლელობა ფიქსირებული განცდიდან მისი ჰორიზონტის ახალ განცდებზე და ამ მსვლელობაში ჩვენ ვწვდებით უკვე თავად განცდათა ნაყადს, როგორც ერთიანობას. ჩვენ ვწვდებით მას არა ისე, როგორც სინგულარულ განცდას, არამედ კანტონური იდეის წვდომის სახით.

ამით შევწყვეტთ „ფენომენოლოგიური დროის“ განხილვას და შევეცდებით ახლა უკვე თვალსაწიერში შემოვიტანოთ ჩვენი თემის სხვა ასპექტები. მკითხველი ნახავს, რომ ამგვარი „შეწყვეტა“ მხოლოდ და მხოლოდ დროებითია. რადგან ჩვენ იძულებული ვიქნებით კვლავ დაუბრუნდეთ აღნიშნული ცნების ინტერპრეტაციას ამჟამად წამოწყებული აზრთა მსვლელობის გზაზე.

როდესაც ფილოსოფიური მკვლევარი ხელს მოკიდებს „პიროვნების“ თემას, მის წინაშე განსაკუთრებული რელიეფურობით წამოიწევს საკითხთა წრე, შემოწერილი კონსტიტუირებისა და თანაკონსტიტუირების ცნებათა ირგვლივ. საგულდაგულოდ შეუდგე ცნობიერების და უფრო ზუსტად, პიროვნების კვლევას ისე, რომ ყურადღების გარეშე დაგრჩეს აღნიშნული ვითარება — სრულიად უაზრო წამოწყებაა. მკითხველს მივუთითებთ, რომ „კონსტიტუირება“ გვესმის, როგორც საერთოდ ცნობიერ-ყოფნის „ხერხემალი“ და ამასთან ერთად, მოცემული ცნება ჩვენთვის იმთავითვე კორელირებულია თანაკონსტიტუირების ცნებასთან, რომელიც ტოლფასოვანი ხარისხით განმსაზღვრელი უნდა იყოს პიროვნების კვლევისათვის. სწორედ თანაკონსტიტუირების საფუძველზეა შესაძლებელი დიალოგი. ეს უკანასკნელი მასზე მიუთითებს და იგი (ე. ი. დიალოგი) ზომ პიროვნული-ყოფნის უსაკუთრივეს სტრუქტურას განეკუთვნება. საკითხთა ეს წრე, რაზედაც ახლა ვლაპარაკობთ, ისევე და ისევე ძირეულ ფენომენოლოგიურ პრობლემატიკას შეადგენს და მკითხველი ნახავს, თუ ამ გზაზე როგორ გავციხადდება დროის შინაგანობის ფენომენიც.

კონსტიტუირების ცნება გულისხმობს, რომ ცნობიერების საქმიანობა საგნებისადმი საზრისის მიცემაში მდგომარეობს, რისი ქალითაც იგი აწარმოებს მათ და ე. ი. საგანი არა მხოლოდ თავს ამჟღავნებს ცნობიერების შესატყვის აქტებში, არამედ აგრეთვე მათი მეშვეობით თავის თავს ქმნის და განსაზღვრავს კიდევ. ცხადია, რომ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა მწარმოებელ საზღვრავს კიდევ. ცხადია, რომ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა მწარმოებელ ამგვარ ცნობიერებას ჰუსერლი განსაზღვრავს, როგორც აბსოლუტურად წმინდა ცნობიერებას; ამგვარი მაკონსტიტუირებელი სუბიექტი მას ამორთული ჰყავს სამყაროდან და სწორედ ამ სუბიექტის საკუთრივი გამოვლენისათვის მოითხოვს ფენომენოლოგიური მეთოდის თანმიმდევრულ შესრულებას. კონსტიტუირება არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს აბსოლუტურად თავისუფალ, თვითნებურ ქმნას. სუბიექტი საგნობრივ მნიშვნელობებს წარმოქმნის იმის მეშვეობით, რომ იგი თავისი ინტენციებით „რეაგირებს“ ნივთებზე, პარტნიო-

რობს მათთან. კონსტიტუირება თავისებური კითხვა-პასუხია ინტენციონალურ აქტივობასა და სავანს შორის. 1

ცხადია, რომ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა შორის ერთ-ერთი გენერალური ადგილი უკავია „დრო“-ს, და გასაგებია, რომ აქ მხედველობაში გვაქვს ე. წ. სამყაროსეული ანუ ქრონომეტრიული დრო. აკონსტიტუირებს რა ნებისმიერ სავანობრივ მნიშვნელობას, წმინდა სუბიექტი აკონსტიტუირებს „დრო“-საც. რას გვეუბნება ფენომენოლოგია ამასთან დაკავშირებით? ყოველდღიური ცნობიერება ფიქრობს, რომ ის „ცენტრი“, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება სამყაროს დროითი მნიშვნელობები, არის საათი. მაგრამ სინამდვილეში ასეთი ცენტრი ვარ მე, როგორც წმინდა ცნობიერება. საათი თავისთავად არ შეიძლება იყოს ცენტრირებული; იგი ადამიანებმა ანუ მეობრივი ცნობიერების მქონე არსებებმა დავადგინეთ ცენტრად, რამდენადაც ჩვენ განცდათა დინების გარკვეულ რეპრეზენტაციას ახდენს. ვიმეორებთ, რომ დროის ეს ტიპი ფენომენოლოგიაში დასასიათებელია „კონსტიტუირებულს“ პრედკატით. იგი ნივთობრივ ხდომილებათა კუთვნილი დროა და აგრეთვე ჩემიც; რამდენადაც მე გაგებულ ვარ, როგორც მხოლოდღა ამ ნივთობრივი სინამდვილით დეტერმინირებული, მასში ჩართული ერთ-ერთი არსება. ახლა ისმის კითხვა: როდის შეიძლება წამოვჭრათ საკითხი დროის პრინციპულად სხვა ტიპის თაობაზე, და კერძოდ, საკუთრივ ფენომენოლოგიური (შინაგანი) დროის თაობაზე? ბუნებრივია, მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოპოვებულია „ცნობიერების სიწმინდის“ ცნება, როდესაც მეობრივი ყოფნა მიგნებულია იმ რაკურსით, რა რაკურსშიც იგი სამყაროს-წარმომქმნელ ყოფნად აცხადებს თავს. ეს დრო უნდა გავეზღუდოთ იქნეს, როგორც ინტენციონალური სიცოცხლის იმანენტური სტრუქტურა და ე. ი. როგორც კონსტიტუირების პროცესის წმინდა დრო. ინტენციონალური სიცოცხლე მიზანსწრაფული აქტივობაა და როგორც ასეთი ესწრაფვის უკვე წინასწარმოცემული მასალის ანუ უკვე აქტუალიზებული მასალის საფუძველზე მოახდინოს აუცილებელი გარდაქმნები: მან უნდა აქტუალობის ველში შემოიყვანოს ის შინაარსები, რომლებიც მოცემული არიან პოტენციურობათა პორიზონტის სახით; და ამგვარად, უკვე წინასწარმოცემულიდან იგი დამიზნებულია ჭერ-კედევ გაუხსნელ-პორიზონტებზე და ასეთი სახით აწარმოებს კონსტიტუირების პროცესს. ნათელია, რომ აქ მონიშნული „გარდაქმნა“ არსებითად დროით სტრუქტურას გულისხმობს და სახელდობრ, თავის კუთვნილ დროით სტრუქტურას. უკვე-წინასწარ-მოცემულობა“ მიუთითებს წარსულის მოდუსზე; „პოტენციურობათა პორიზონტზე მიმართულობა“ — მომავლის მოდუსზე; ხოლო ცენტრი, ამოსავალი წერტილი ამ ინტენციონალური აქტივობისა არის აღნიშნული ორი მოდუსის თავისებური შესაყარი ანუ აწყყო. კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რომ ეს დროითი მახასიათებლები პრინციპულად სხვა განზომილებაში ძვეს, ვიდრე ჩვენთვის ტრადიციულად ნაცნობი ქრონომეტრიული მნიშვნელობები. ეს დახასიათება მოიპოვება მხოლოდღა „კონსტიტუირების“ ცნების საკუთრივ სფეროში.

ახლა გვსურს მკითხველს მივანიშნოთ ერთ გარემოებაზე: რამდენადაც უკვე ნათელია, ფენომენოლოგია თავის მსჯელობებში ამოდის „წმიდა მე“-ს „წმინდა ცნობიერების“ ცნებიდან და მხოლოდღა მას ისარისებს კონსტიტუირების ერთადერთ პირველწყაროდ. რაც შეეხება კონკრეტულ პიროვნულ-ყოფნას, იგი ისევე აქვს ბრჭყალებში მოთავსებული, როგორც ნებისმიერი ტრანსცენდენტური სავანობრიობა. ამავე დროს ნათელია ისიც, რომ ჩვენი კვლევის უშუალო თემას სწორედ პიროვნული-ყოფნის ასპექტები შეადგენენ და არა წმინდა

ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა. შეიძლება მავანს გაუჩნდეს კითხვა: რამდენად გამოსადეგია აქ წარმოდგენილი ფენომენოლოგიური განაზრგებანი აღნიშნული კვლევისათვის? ფენომენოლოგია არ არის პიროვნების ფილოსოფიური თეორია. მაგრამ ეს უკანასკნელი გვერდს ვერ აუვლის პირველს, იგი ყოველთვის ვალდებულია გაითვალისწინოს, და იწინამძღვროს ფენომენოლოგიური ძირეული მონაცემები. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „პიროვნულ-ყოფნაზე“ დამიზნებულმა კვლევამ უნდა იმთავითვე მხედველობაში მიიღოს ე. წ. ტრანსცენდენტალურის განზომილება, როგორც ამ ყოფნის ერთ-ერთი სპეციფიკური და მათუნდირებული ფენა. მან ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა უნდა გადაამუშაოს იმ თემატური კონტექსტის „სივრცე“-ში, რომელიც „პიროვნების“ მთლიანობით ფენომენს განეკუთვნება და სწორედ ამგვარი გადაამუშავებული სახით ივლდება თავის პრობლემატიკადაც. აქედან გამომდინარე, ის, რაც „კონსტიტუირების“ ასაქეტი ითქვა „წმინდა მე“-ზე, არსებითად ითქმის „პიროვნებაზე“. მართალია, პიროვნული ყოფნის წესი პრინციპულად ვერ გამოირიცხავს თავისი თავიდან კონსტიტუირებულად-ყოფნის მოდუსს და როგორც ასეთი, იგი გვავალდებულებს ეს ყოფნა განვიხილოთ სამყაროს კაუზალურ ჯაჭვში ჩართულ ვითარებად, მაგრამ ამავე დროს მხედველობიდან არ შეიძლება გამოგვებაროს ის არსებითი რაკურსი, რომელიც მოცემული ყოფნის წესის უსაკუთრივეს სპეციფიკას შეადგენს ნებისმიერი სხვის მიმართ. და ეს რაკურსი მას წარმოგვიჩინოს, როგორც კონსტიტუირების უნიკალურ წყაროს, როგორც სამყაროს-სეულ მნიშვნელობათა წარმოქმნისა და გამყდარების ერთადერთ სფეროს.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ პიროვნების კვლევაში წმინდა ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა აუცილებლად გადაამუშავებული და ე. ი. მოდიფიცირებული სახით შემოვა, და ახლა გვსურს მივუთითოთ ამგვარი მოდიფიკაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს შემთხვევაზე. მიმართავს რა „კონსტიტუირების“ ტრანსცენდენტალურ პრობლემატიკას სწორედ რომ პიროვნების ფენომენის კრილი და არა მისგან განყენებულად, ეს კვლევა აღმოაჩინებს იმის აუცილებლობას, რომ იგი უნდა განხილულ იქნეს თანაკონსტიტუირების კნებისაგან მოუწყვეტლად და რომ აქ სახეზეა ორგანულად ერთი მთლიანი პრობლემატიკა. „პიროვნულად-ყოფნა“ ხომ იმთავითვე გულისხმობს „სხვა-პირებთან-პარტნიორობის“ არსებით მოდუსს და პიროვნების ნებისმიერი გარკვეულობა საჭიროა განჭვრეტლ იქნეს სწორედ ამ „პარტნიორობის“ მოდუსის ფონზე. ის სპეციფიკური აქტივობა, რომელიც პიროვნული-ყოფნის პრევილენციას წარმოადგენს და რომელსაც ჩვენ ვახასიათებთ მაკონსტიტუირებული აქტივობის სახელით; არის ამავე დროს თანააქტივობა. არის პარტნიორობა მოდუაწიობის ამ სახეობაში. ჩვენ ვიცით, რომ ინტენციონალური სიცოცხლის ისტორიულობა ნიშნავს ახალი შისაძლებლობების გახსნას იმ გარკვეული საშუალებებისა და მეტოდების მოხმარებით, რომლებიც უკვე წინასწარმოცემულობის სფეროს განეკუთვნებიან. და, ამდენად, ჩემი სიცოცხლის ისტორიულობა აუცილებლობით მოუთითებს სხვათა სასიცოცხლო ინტენციებზე და როგორც ასეთი განუზოგადობელია. პარტნიორობისათვის იმთავითვე გახსნილი, და სწორედ ამ პარტნიორობის ძალით ქმედების უნარის მქონე, ეს ტელეოლოგიური სიცოცხლე თავის საკუთრივ კონსტიტუირებას აწარმოებს მხოლოდდა როგორც კონსტიტუირების განზოგადობულ საქმიანობის მონაწილე და ე. ი. როგორც თანამაკონსტიტუირებელი.

ყოველივე აქ თქმულიდან ნათელი ხდება ისიც, თუ შესაბამისად როგორ მოდიფიკაციას ამქვადენებს ფენომენოლოგიური დრო. პიროვნების კვლევის

სპეციფიკურ ჰერილში იგი აღარ შეიძლება გაგებულ იქნეს უბრალოდ იზო-ლირებული წმინდა სუბიექტის შინაგან დროდ და პრეტენზიას აცხადებს უფრო მეტ „სტატუსზე“, კერძოდ, ისტორიულობის აზრის მქონე დროის სტატუსზე⁷.

პეტროსას⁸ და მისი მაკონსტიტუირებელი სივცოცხლს საკითხს. უფრო სწორად, ამ საკითხის საკუთრივ ლოგიკას ფილოსოფოსი აუცილებლად მიჰყავს შემოქმედების თემისაკენ. ვიტყვი, რომ „შემოქმედება“ უშუალოდ იმავე სისტემის ელემენტია, რა სისტემასაც განეკუთვნებიან აქ განხილული ცნებები და კერძოდ: პიროვნების, დროის, კონსტიტუირება და ა. შ. ცნებები. ეს საზრისეული კავშირი „შემოქმედებასა“ და „კონსტიტუირებას“ შორის უთუოდ დამაჯერებელი ხდება, როგორც კი საკითხს წამოვკრით „შემოქმედების“ საწყისების თაობაზე. და მართლაცა, რაში უნდა ვეძებოთ „შემოქმედების“ საწყისები?

სუბიექტის სასივცოცხლო ნაკადი დასაწყისიდან ყოველთვის მოქცეულია უკვე მზა მნიშვნელობათა სამყაროსეულ ველში. იგი იღებს და ითვისებს წინასწარ გამზადებულ, საუკუნეების განმავლობაში დადგენილ მნიშვნელობებს; იგი იღებს სამყაროს, რომელიც უკვე „ქარგად ნაცნობი“ სამყაროა. მზა მნიშვნელობათა ველში ყოფნა ჩემი არსებობის საწყისობრივი ფორმაა. ეს არის ნიადაგი, რაზეც მე ფეხი უნდა ავიდგა და ამავე დროს ეს არის სხეულებთან ჩემი თანაყოფიერების აუცილებელი პირობა. მაგრამ თუ კი ჩემი ყოფნა ამოიწურება ამ მზა მნიშვნელობათა სამყაროში ყოფნით, თუ კი ირგვლივ ყველა ადგილი უკვე დაკავებული და შევსებულია, რამდენად შეიძლება ვილაპარაკო ჩემ პიროვნებად-ყოფნაზე? პიროვნება ხომ საჭიროებს თუნდაც მცირე „ღრიჭოს“⁹ სამყაროში, ჭერ კიდევ შეუვსებელ არეალს, რომლის შევსებაზეც იგი და მხოლოდ იგი იქნება პასუხისმგებელი. მაშასადამე, ვლაპარაკობთ რა პასუხისმგებლობის შესახებ, იგი ჩვენი ყურადღების ველში შემოდის შემდეგი ასპექტით და, კერძოდ, პასუხისმგებელი შემიძლია ვიყო იმდენად, რამდენადაც შესაძლებლობაში მაქვს თავისუფალი კონსტიტუირება, რამდენადაც ჩემი კონსტიტუირებითი მოღვაწეობა შეიძლება იყოს იმპროვიზაცია და არა უბრალოდ გამეორება-კომპილაცია. ის, რისი კონსტიტუირებაც მოხდა აი, ახლა ვინმეს მიერ და რაც მანამდე შეუვსებელი ვაკუუმი იყო, არის სწორედ ამ პეტროსის იმპროვიზაციის შედეგი. კონსტიტუირებითი აქტი, რომელიც მიმართულია იმპროვიზაციული საგნის დადგენაზე, შემოქმედებით ტალღას წარმოადგენს განვლათა მთლიან მდინარებაში.

შემოქმედების ფენომენი თავის თავში უშუალოდ აღმოაჩენს რისკის მომენტს. ჩემ მიერ იმპროვიზაციულად წარმოებული დადგენა (კონსტიტუირება) არასდროს არაა წინასწარ უზრუნველყოფილი. ჩემთვის უზრუნველყოფილია ის, რაც უკვე დადგენილია, ხოლო ჩემი შემოქმედების ბედზე არანაირ გარანტიებს არ ვპირდებიან. ამგვარი კონსტიტუირების ბედი თავიდან ბოლომდე ჩემი პიროვნული რისკის საქმეა და ე. ი. მე უნდა ვავებდო შემოქმედება.

ჩვენ მიერ წამოწყებულ ამ მსჯელობებს გააზრების თვალსაწიერში შემოაქვს ორი ცნება: ესენია: „შექმნა“ — „გაგება“, და კერძოდ, საკითხი ასეთი რა-კურსით შემოტრიალდება ჩვენ წინაშე: გულისხმობს თუ არა ცნობიერების შემოქმედებითი აქტი (ანუ იმპროვიზაციული კონსტიტუირების აქტი) ორივე ფენომენს? ასე ვიტყვოდით: როდესაც ჩემი ცნობიერების მოქმედების ძალით რაღაც გაცხადდება სამყაროში — ეს ნიშნავს, რომ სახეზეა უნიკალური დადგენითი აქტი, სახეზეა გაცხადება, რომელიც არ არის უბრალოდ გაკეთების ტოლფასი, და შემოქმედებაც ჩვენ გვესმის, როგორც სწორედ გამაცხადებელი მოღვა-

წეობა და არა უბრალოდ გამაყვებელი. მაგრამ აქვე შევნიშნავთ რომ გაცხადება (ანუ დადგენა) თავის თავში მომენტის სახით შეიცავს კეთებასაც და მოსმენასაც. იგი არც ერთს არ უიგივდება, იგი მათი ტოტალობაა და თითოეული მათგანი მხოლოდ ცალმხრივად წარმოგვიდგენს შემოქმედების ფენომენს. აი, ცნობიერება ჩაიდინა შემოქმედებითი ხდომილება და გაცხადა რაღაც — მან ამით ერთდროულად გადაიტანა ორი აქტი: მოისმინა და ქმნა, ქმნა და მოისმინა. თავის თავისუფალ კონსტიტუირებაში, ე. ი. შემოქმედებაში, ცნობიერება თვითონაა „დამნაშავე“, რადგან კონსტიტუირებული მის მიერაა კონსტიტუირებული, მისი ქმნილია. მეორე მხრივ, დამნაშავეა ცნობიერება არა უბრალოდ თავის თავიდან გამომდინარე. იგი დამნაშავედ აქცია რაღაცამ, რასაც მან მოუსმინა და მიჰყვა¹⁰. მხოლოდ ამ ორი მომენტის ტოტალობაში (და არა მექანიკურ ქანში) შეიძლება განჭვრეტელი იქნეს საძიებლო ფენომენი.

ზემოთ ვნახეთ. რომ შემოქმედების შესახებ მსჯელობა ლოგიკურად ანტიგუგუებს „რისკს“ თემას. და კერძოდ, მითითებული იყო ის ვითარება, რომ რისკი შემოქმედებითი აქტის (ანუ თავისუფალი კონსტიტუირებითი აქტის) არსებობად განუყრელი ელემენტი. ახლა კი გვინდა უფრო კონკრეტული სახე მივცეთ ამ დებულებას. ჩვენ ახრთა მსვლელობას შემდეგი ხასიათი აქვს: რისკისუფლა შემოქმედებითი აქტი, რამდენადაც იგი პერსონის თავისუფალ და ე. ი. იმპროვიზაციულ დადგენით აქტს წარმოადგენს. პერსონა ბედავს და შესაბამისად პასუხსაც აგებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავადაა „დამნაშავე“ წარმოებულ კონსტიტუირებაში, როდესაც კონსტიტუირება მის პირად თვითმომქმედებად გვევლინება და არა უბრალოდ გამოერებად. მაგრამ ცხადია, რომ გამოერებული დადგენები თავის დროზე „ვილიც“ ცნობიერების თავისუფალი იმპროვიზაცია უნდა ყოფილიყო. გამოერება არის საბოლოოდ ორიგინალის გამოერება და ორიგინალი კი თავად იმპროვიზაციაა. ამჟამად ჩემთვის სარისკო არ არის ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის კულტის კრიტიკა; მაგრამ უდავოდ საფრთხე ემუქრებოდა იმ ცნობიერებას რომელმაც ოდესღაც პირველი კრიტიკული თვლით განჭვრიტა ეს რიტუალი. მაშასადამე, ნებისმიერი კონსტიტუირებითი აქტი, აღებული თავის ორიგინალურ გამოვლენაში, შემოქმედებითი ბუნებისაა და ამდენად არსებითად რისკისეული აქტია. ახლა კი ისმის კითხვა იმის თაობაზე, თუ რა მომენტებს გულისხმობს დამადგენელი აქტის ე. წ. „რისკისეულობა“. ამისათვის მივმართავთ ჰუსერლის „Ideen...“-ს და გავაანალიზებთ კონსტიტუირების რამდენიმე არსებით შტრახს.

უბრველეს ყოვლისა, აღვნიშნავთ იმ ვითარებას, რომ ყოველი ჩემ მიერ წარმოებული დადგენა (კონსტიტუირება) მხოლოდ მაშინ იქნება ნამდვილი (wirklich), როდესაც იგი შესრულებდა გარკვეული რწმენით (დოქსა-ლური) მოდუსით, და ე. ი. თუ ჩემ მიერ დადგენილი არ არის აშავე დროს მიღებული გარკვეული რწმენით, მაშინ ჩვენ წინაშეა ე. წ. კვაზი-დადგენა, ანუ ნეიტრალიზებული (რედუცირებული) ფენომენოლოგიური აქტი. ფენომენოლოგიური რედუქცია არის სწორედ რწმენითი მოდიფიკაციების გამოართვა ანუ დადგენათა ნეიტრალიზაციის ოპერაცია. ასეთ შემთხვევაში მე არც მწამს, არც არამწამს, არც ვეჭვობ... ჩემ მიერ წარმოებულ ყველა დადგენას მე ვათავსებ ნეიტრალის მოდუსში ანუ ბრჭყალებში და ამ გზით ვადგაქცევ კვაზი-დადგენად. ამგვარი ნეიტრალიზაციის რეზულტატი არის შემდეგი: მე აღარ ვცხოვრობ ჩემს პირველად (ე. წ. პირველი საფეხურის) განცდით აქტებში, რადგან ამ ვითარებას ადგელი აქვს მხოლოდ როდესაც უჭრიტიკოდ მივყვები (ვენდობი) ჩემს მიერ წარმოებულ სასიცოცხლო აქტებს. განვიციდი და ვადგენ რა

არსებულს გარკვეული რწმენით, მე ვიწყობები ჯერ-კიდევ გულუბრყვილო ანუ კრიტიკამდელი განწყობის მდგომარეობაში, ხოლო ფეხბოროლოგურა განწყობის შემთხვევა კი ნიშნავს სწორედ ამ გულუბრყვილო მდგომარეობის დატოვებას ანუ ჩემი რწმენითი აქტების ამორტვას. ახლა კი დგება ერთი საკითხი: თუ კი ყოველგვარი ნამდვილი დადგენა საჭიროებს რწმენას და მის მოდიფიკაციებს (არრწმენა, ეჭვი, შესაძლებლობის რწმენა და ა. შ.), მაშინ განა შეიძლება ლაპარაკი აბსოლუტურ გარანტიებზე: განა შეიძლება რაიმე მომეცეს, რაიმე გამიცხადდეს საკმარისი გარანტიით მისი მხრიდან? ყოველი ვაცხადებულის, ყოველი მოცემული დამატებით საჭიროებს რწმენას მის არსებობაში, რადგან მხოლოდღა მოცემულად ყოფნა არ კმარა მისი ნამდვილი დადგენისათვის. აუცილებელია, რომ ვირწმუნო ეს ვაცხადებულის, აუცილებელია რომ თავი დავუქნო მას, ან არ დავუქნო ან დავუქვდე... და ე. ი. რალაციონარი რწმენით მივიღო იგი. მოცემული არასდროს არ მაძილებს თავის თავს, არ „მაწვება“, რადგან მე თუ რალაციონარად არ ვირწმუნე ეს მოცემული, იგი არც არასდროს არ დადგინდება ასე და ასე არსებულად აი, ეს ქალი, რომელიც ზის გეარდით სკამზე — რეი თვალსაჩინოდ ეხატება ჩემ მხერას. აქეთ-იქით იხედება, დგება, ბავშვს თვალყურს ადევნებს. ამ ქალს მე განუკერტ, როგორც ნამდვილად აი, აქვე არსებულს, და თუ კი ვინმე მკითხავს: რატომ — უთუოდ გამოკვირდება. კითხვას თავიდან ასე ვუპასუხებდი: იმიტომ, რომ მე მას ხედავ აი, აქვე მყოფ და იგი ძალზედ ცხადად მეძლება. შემდეგ თუ კი კარგად ჩავუკვირდები საქმის ვითარებას, უმალ მივხვდები შემდეგს: ჩემი პასუხი ნამდვილად არაღამა-გმაყოფილებელია. მე ამ ადამიანს განვიციდი როგორც ნამდვილად აქვე არსებულს, და ამისათვის საკმარისი არ არის მისი თვალსაჩინო მოკავშილეობა. ის, რომ ჩემ ხედვაში იგი დადგენილია ნამდვილად-არსებულად, გულისხმობს კიდევ შემდეგს: მე მწამს მისი არსებულად-ყოფნა. საწყის პასუხში მე გამოვტოვე, იგნორირება გავუკეთე ამ დოქსალურ მომენტს, მაგრამ თანმიმდევრული რეფლექსია მაიძილებს ვალიარო იგი.

ამგვარად, მოცემული მე-მ უნდა რალაციონარი რწმენით მიიღოს, მე-მ ზე-ლი უნდა ვაუწოდოს მას, რათა ეს უკანასკნელი დადგინდეს გარკვეული ტიპის არსებულად. თუ ნეიტრალობის კუთხე მიკავია, მაშინ ყოველგვარ წარმოჩენილი განცდით აქტებში (ამავე აქტების ჩათვლით) მომეცემა შესაბამისი ნეიტრალობის ტონალობით. ეს კი ნიშნავს, რომ არაფერს განუკერტ როგორც ან ნამდვილად არსებულს ან არარსებულს, ან საეჭვოს და ა. შ. ნამდვილი დადგენა საჭიროებს ჩემგან გარკვეული პოზიციის დაკავებას სამყაროსა და საკუთარი თავის მიმართ, ხოლო პოზიცია კი გულისხმობს რწმენას და რწმენით მოდიფიკაციებს. ვიშორებ რა ამ მანეიტრალიზებულ სათვალეებს, ჩემი ცნობიერება უმალ ტოვებს ფენომენოლოგიური განწყობის „აღუშფოთველ“ მდგომარეობას; ყოველგვარი კრიტიკული დაცვის გარეშე ვეშვება საკუთარ განცდათა ნაკადში: ჩემში ერთიგეორის მიყოლებით უწყვეტად იღვიძებენ რწმენითი რეაქციები: ისინი ხან რალაციონარ მიმეზიდებიან, ხან რალაციონარ უკუშავდებენ, ხან რალაციონარ მიამედებენ. მე მთლიანად მინდობილი ვარ ამ თავშეუვა-ვებელ სტიქიას და არც ვცდილობ მცირე ხნით შეეჩერდე, ნაპირზე გამოვძვრე და უცხო თვალთ შევხედო მას. ვცხოვრობ რა მასში და აყოფილი ვარ რა ამ ნაადრს, მისიგნალებს რა ცნობიერებაში ათასნაირი რწმენა, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ჩემ წინ იშლება „ცოცხალი“ სამყარო, ჯერ-კიდევ კრიტიკამდელი, წინა-მეტეორული სახიფათო ასპარეზი. ჩვენ ვამბობთ „სახიფათო“, რადგან „ხიფათის“ ცნება ფუნქციონირებას იწყებს მაშინვე, როგორც კი ცნობიერება

ტოვებს ნეიტრალობის პლაცდარმს. სანამ იგი ამ პლაცდარმზეა, ხიფათი არ არსებობს. მაგრამ საკმარისია მასში სუნთქვა დაიწყოს რწმენითმა განწყობამ, საქმარისია იგი ცდუნებამ აიყოლიოს და ყოველგვარი ფენომენოლოგიური რეფლექსის გარეშე მიენდოს საკუთარ განცდათა დინებას, რომ იქვე თავს წამოიყვანს ხიფათის ფენომენიც. უპოზიციობა გამოირიცხავს ხიფათს¹¹. ხიფათი ჩნდება პოზიციის გაჩენასთან ერთად. „ხიფათში-ყოფნა“ დოქსალური ცნობიერების არსებითი მოდუსია. როდესაც რაღაცა მოცემული მაქვს და მე უბრალოდ აღწერ, განვმარტავ, შუქს ვფენ ისე, რომ არავითარ რწმენით პოზიციას არ ვიკავებ მის მიმართ, მაშასადამე, როდესაც ჩემი საქმიანობა მოცემულის მიმართ შემოიფარგლება ნეიტრალური აღწერისა და განმარტების ოპერაციით, მაშინ შეიძლება სრულიად გარანტირებულად კი ვიყო ჩემი ქმედების სისწორეში. ხიფათი ამ გზაზე ჯერ კიდევ არ მიდარაჯებს, ხიფათი იწყება მაშინ, როდესაც გადავუხვევ აღნიშნულ მარშრუტს. არანაირი ნამდვილი დადგენა და ე. ი. არსებობის რწმენითი მიღება არ შეიძლება იყო საკმარისი გარანტიის მქონე. საკმარისი გარანტიაზე პრეტენზია აქვს მხოლოდ ნეიტრალურ აღწერას. და ე. ი. გარანტიის უკმარისობა გულისხმობს ჩემი ქმედების დაუზღვევლობას; მიმოითეთებს, რომ ეს ქმედება სახიფათო წამოწყებაა და მისი შესრულებისათვის მჭირდება რისკი. ყოველგვარი ნამდვილი დადგენა, ამ აზრით, რისკისეული აქტია და ცხოვრება განცდათა ნაკადში წინასწარი დაცვის გარეშე არის ცხოვრება რისკში, ხოლო რწმენა კი საკუთარი რისკით რწმენაა. აქვე არ შეიძლება იგნორირება გავუკეთოთ იმ გრადაციებს, რომლებიც მოცემულ შემთხვევაში ფიგურირებენ. საჭიროა მხედველობაში მივიღოთ „რისკის გრადაციათა“ ცნებაც და ეს ნიშნავს, რომ ყოველ პიროვნულ სასიცოცხლო აქტში იგი მეტი ან ნაკლები სავსებით არის წარმოდგენილი. „პიროვნების“ კვლევით დაკავებული შენეცნებისათვის არ შეიძლება, რომ აღნიშნული ვითარება გასათვალისწინებელი და საყურადღებო არ იყოს.

ამგვარად მკითხველის წინაშე ზოგად შტრახებში წარმოვადგინეთ შემოქმედების ფენომენი და შევეცადეთ გავეანალიზებინა იგი ამჟამად საყურადღებო ასპექტებიდან. ვიმეორებთ, რომ აქ გადმოცემული საკითხები ჩვენი ზოგადი თემის უშუალო ელემენტებს წარმოადგენენ და ამდენად გადასვლა, რომელსაც ახლა ვავაკეთებთ სრულიად ლოგიკური იქნება. კერძოდ, გვინდა ვაჩვენოთ, თუ რას ვაგვიჩხელს სწორედ შინაგანი დროის პრობლემა აქ განვითარებულ მსჯელობათა განასწრში, იმ მსჯელობათა, რომლებიც უტრიალებენ „კონსტიტუირების“¹², „რისკის“ თემატიკას. უპირველეს ყოვლისა, დავიწყეთ კითხვით; კითხვა კი შემდეგნაირია: როგორ უნდა გამოეთქვა ჩემი მიმართება დროსთან, რომელსაც ვუწოდებ ფენომენოლოგიურ (შინაგან) დროს? წინადადება: „მე ვარსებობ ამ დრო-ში“ არაა დექლარატიული იქნება აღნიშნული მიმართების გამოსახატვად. იგი ჩვეულებრივ მართებულა, როდესაც საქმე ეხება ე. წ. ქრონომეტრიის ანუ გარეგან დროს. ეს უკანასკნელი, როგორც სივრცის „მეზობელ-მეგობარი“, არის ის, რამაც მე იმთავითვე მოქცეული ვარ ბუნებრივი წესისდა მიხედვით. ჩვენ უკვე აღრეც მივუთითეთ რომ ფიზიკური დრო აუცილებლობით უნდა შეტანილ იქნეს კონსტიტუირებულ სავნობრიობათა სიაში, და რომ მისი კუთვნილი საზრისისეული სტრუქტურის წარმოქმნა-გამედავება გულისხმობს ცნობიერების ინტენციონალურ მოღვაწეობას. მე ვარ პერსონა და ჩემი ტრანსცენდენტალური აქტივობა განსაზღვრავს ამ სამყაროსეული სავნობრიობის — ქრონომეტრული დროის — არსებობას. მაგრამ იმადეროთლად ადვილი აქვს შებრუნებულ ვითარებას: მე თავად ვარ განსაზღვრული მის მიერ,

მე თავად ემორჩილები ქრონომეტრის დროს, და მინდა თუ არმინდა იძულებული ვარ მივყვე მის „დიქტატს“. რატომ? იმიტომ, რომ ჩემი პერსონალური ყოფნა იმდენადევა ნატურალური განზომილების მქონე, რამდენადაც ტრანსცენდენტალურის, და როგორც სწორედ ასეთი, როგორც ნატურალური ყოფნის წესით აღბეჭდილი, მე ჩაბმული ვარ სამყაროსეულ ხდომილებათა საერთო მწყობრში და ე. ი. ბუნებითგან მომდგამს დაქვემდებარებული ვიყო გარეგანი დროის მექანიზმს. ვინ ვარ მე? ამ ჩემი პერსონალური ვინ-ისთვის ერთ-ერთი არახელწამოსაკრავი მნიშვნელობა აქვს ე. წ. ხნოვანებით ეტაპებს. მე ვარ ახალგაზრდა, ვთქვათ 21 წლის, რაც არსებითი ნიუანსია ჩემი პერსონალური „გამომეტყველებისათვის“, და ე. ი. ამ გაზომვადი დროის გარკვეული ოდენობა ის თავისებური „თარგია“, რასაც ყოველთვის უნდა მოერგოს პერსონალური „ვინ“. ესაა ერთ-ერთი მაგალითი „დრო-ში და დროით განსაზღვრულად ყოფნისა“. ახლა კი კვლავ ვიმეორებთ კითხვას: როგორია პერსონის მიმართება შინაგან დროსთან? რა სპეციფიკის მქონეა იგი? წინასწარ მოვიხმართ ასეთ დახასიათებას: ეს მიმართება სრულიად დენატურალიზებულია და ამდენად ძირეულად განსხვავდება „გარეგან-დროში ყოფნის“ მოდუსისაგან, რომელზედაც ახლახან ვილაპარაკეთ. საჭიროა განვმარტოთ აღნიშნული „დენატურალიზებულობა“; იგი გულისხმობს შემდეგს: პერსონის მიმართება შინაგან დროსთან არის მიმართება მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა თავისუფლების დონეზე. მოცემულ შემთხვევაში პერსონას არაფერი არა აქვს თავს მოხვეული ბუნებრივი წესისდა მიერ და ე. ი. ამ მიმართებაზე იგი აბსოლუტურად თავად არის პასუხისმგებელი.

ეხება რა საქმე მიმართებას შინაგან დროსთან, პერსონა აქ არ გვევლინება ორგანზომილებიანი ყოფიერის ჩვეულ „როლში“. ეს ორგანზომილებიანობა ძალაშია გარეგან-დროში ყოფნის მოდუსისადმი, ხოლო აქ კი — სრულიად გამორიცხული. და კერძოდ: შინაგან დროსთან იგი მიმართებაში დგას მხოლოდდა როგორც წმინდა თავისუფალი აქტივობა. მან უნდა თავისი ნებით მიიღოს ეს დრო მისი არ-მიღების შესაძლებლობის ფონზე და ამ გზით საკუთარი ყოფნა დაადგინოს დრო-ში თავისდაუნებურად, თუნდაც ისევ და ისევ თავისი ინტენციონალობით კონსტიტუირებულ დროში, მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც იგი აბსოლუტურად თავისუფალი აქციით მიიღებს დროს და ე. ი. დროდ დადგინდება. ვიმეორებთ, რომ ეს დადგენა, როგორც მთლიანად პერსონაზე დამოკიდებული, როგორც მისი უსაკუთრივესი თავისუფლებით განპირობებული, აღარავითარ ბუნებრივ წესს არ გულისხმობს. კონსტიტუირების აქტი შედგება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც პერსონა მასზე იტყვის „ჰო“-ს, როდესაც იგი მას შეასრულებს, და სხვა პირობა აქ არ არის საჭირო. ტრანსცენდენტალური აქტის ერთადერთი პირობა მისი შესრულება-ჩაღწენაა. შესაბამისად, კონსტიტუირების წმინდა დროის არსებობაც აბსოლუტურად პერსონას თავისუფალი ჰო-არას საქმეა და მეტი არაფრის. თუ კი ზემო-მსჯელობებში გარეგანი დროის შესახებ მნიშვნელობდა თავისებური „ორმხრივობა“, სახელდობრ, დროის კონსტიტუირება პერსონის სპონტანობის მიერ და, მეორე მხრივ, მისი უნებური ანუ ბუნებრივი დაქვემდებარებულობა დროისადმი, ასეთი „ორმხრივობა“ სრულიად უმართებულო ჩანს შინაგან დროსთან მიმართების საკუთრივი სფეროსადმი.

შინაგანი დრო პერსონისათვის ბუნებას არ დაუქალებია. მისი არსებობა იწყება და მთავრდება თავისუფალი აქტის ჩადენით, კერძოდ, სამყაროსეულ

მნიშვნელობათა კონსტიტუირების აქტის, თუ კი პერსონა თანახმა ჩაიდინოს ეს აქტი, იგი თანახმა იცოცხლოს შინაგანი დროც, და აღნიშნული თანხმობა მხოლოდღა მისი თავისუფლების საქმეა. ჩვენ ვხედავთ, თუ კვლავ და კვლავ როგორ დატრიალდა „რისკის“ თემა საკითხთა მოცემულ წრეში: პერსონის მიმართება შინაგან დროსთან ნიშნავს მის თავისუფალ დადგენას ამ დროდ, და უფრო სწორად, დადგენის გარისკვას. პერსონა ბედებს, თანაც „სრულფასოვანა“ რისკის აზრით, რამდენადაც იგი თავიდან ბოლომდე თავად „წყვეტს საკითხს“ ამ დროის მიღება-არმიღების თაობაზე, ეს დრო ცოცხლობს და შეიძლება ცოცხლობდეს მხოლოდ მისი რისკისა და თავისუფლების ძალით.

დასკვნა

ნაშრომში ნაცადია იმის დასაბუთება, რომ პიროვნებისა და შინაგანი დროის თემის მნიშვნელობა ვეძიოთ „დროისა“ და „ყოფნის“ ან თავისებურ ურთიერთდაშთხვევაში, რომელიც ექსპლიციტურად თუ არაექსპლიციტურად ყოველთვის ძალაშია პიროვნული ცნობიერებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი თემატური მსჯელობები მოწოდებულნი იყვნენ გაეგრავათ სწორედ საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა ტიპის შინაარსი ივლისსხმება „დროისა“ და „ყოფნის“ მოცემულ ცნებებში, როდესაც ისინი ტოლფასობრივად აღებადგენ თავს. აქედან გამომდინარე, პიროვნების საკუთრივი სფეროს ჩვენებურ განშორებასაც, წარმართულს უბირატესად „კონსტიტუირების“ ასპექტიდან, მიზნად ჰქონდა ეჩვენებინა, რომ ეს ასპექტი ერთ-ერთი გადამწყვეტია მოცემული სახის კვლევისათვის, რომ პიროვნებისთვის საკუთრივი ყოფნა გულისხმობს სწორედ კონსტიტუირებით-ყოფნის მოღუსს და რომ ეს უკანასკნელი თავის თავში აღმოგვიჩენს დროის სრულიად სპეციფიკურ ფენომენს, უფრო ზუსტად კი, იგი თავს-აღმოგვიჩენს, როგორც ამ სპეციფიკური დროის, სახელდობრ, შინაგანის ტოლფასობრივი ვითარება. „შინაგანი დროის“ საზრისის ჯეროვანი გაშუქებისათვის საჭიროდ ეცანით წინასწარი ექსპლორატიული ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის კალკულ განხორციელებებში. რამდენადაც „კონსტიტუირება“ ჩვენს ანალიზში წარმოჩნდა, როგორც არსებითად ფუნდამენტური პიროვნების ფენომენისთვის, ამდენად ასეთივე სტატუსი უნდა მინიჭებოდა დროის იმ ტიპს, რომელიც კონსტიტუირების პროცესის წმინდა ხანიერებად ხასიათდება. ეს დრო ჩვენ შევეცადეთ მკაცრად ვანგვემიჯნა ტრადიციულად ცნობილი ფიზიკური დროისაგან და აგრეთვე მიუთითეთ, რომ მას არათვრივ საერთო არა აქვს. ე. წ. ფსიქოლოგიურ დროსთანაც. შინაგანი დრო არის არა ის „სუბტილი“, რაშიც შეიძლება მიმდინარეობდეს კონსტიტუირება და რითაც გაიზომებოდა იგი, არამედ ეს დრო უშუალოდ იგივეობრივია კონსტიტუირების პროცესის, ანუ ტოლფასობრივია მისი. აქედან გასაგები უნდა იყოს, რომ თუ კი პიროვნებისათვის საკუთრივი ყოფნა არსებითად თავს გვამცნობს კონსტიტუირების მოღუსიდან, მაშინ იგი უნდა ემთხვეოდეს დროს და კერძოდ, დროის იმ ტიპს, რომელიც „შინაგანის“ ტერმინით ხასიათდება.

ცნებათა ის თავისებური კალეიდოსკოპი, რომელიც დატრიალდა მოცემულ თემაში და სახელდობრ: „კონსტიტუირება“ და „თანაკონსტიტუირება“, „რისკი“ და „პასუხისმგებლობა“, „შემოქმედება“ და „შინაგანი დრო“, საჭირო გახდა პიროვნების ფენომენის რეფლექტური განათებისათვის. აღნიშნული ფენომენი თავის უზოგადეს მონახაზში გველაპარაკება ყოფნის განსაკუთრებულ წეს-

ზე, კერძოდ, ისეთ ყოფნაზე, რომელიც არსებითად ჩართულია რა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ველში, სწორედ ამ ველშივე ეწევა საკუთარი რისკითა და პასუხისმგებლობით, საკუთარი შინაგანი დროით თავისუფალ კონსტიტუირებას და ამდენად თავს ამჟღავნებს შემოქმედებით ყოფნადაც.

შ ე ნ ი შ ვ ე ბ ა ი

1. ჩვენთვის მეტად საყურადღებოა შინაგანი დროის ტიპის გამიჯვნა ნებისმიერი სხვა ტიპისაგან და აღვნიშნეთ, რომ ე. წ. „შინაგანობის“ ცნებასთან დაკავშირებით მუშავს შეიძლება გაუჩნდეს „ფსიქოლოგიური დროის“ ასოციაციები. რამდენადაც შინაგანი დრო მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ფიზიკური დროისაგან (რაზეც ნაშრომში საკმაოდ გამოკვეთილად არის მსჯელობა), ასევე იგი სადემარკაციო ხაზით უნდა გამოყოფილ იქნეს ფსიქოლოგიაში კარგად ცნობილი დროის ტიპისაგან. ეს უკანასკნელი ხასიათდება, როგორც გავსომავდი დროის სუბიექტური განცდა და ე. ი. მიგვითითებს, თუ როგორ შეიძლება განიცდიდეს ესა თუ ის სუბიექტი ქრონომეტრული მდინარების გარკვეულ ოდენობას: მე მომეჩვენა, რომ გაირბინა ხუთმა წუთმა, სინამდვილეში კი მთელ ნახევარ საათს გაუვლია — ვთქვათ, ასეთია დროის ფსიქოლოგიური განცდის მაგალითი. ფსიქოლოგიაში ამ დროის ექსპლიკაცია წარმოდგენილია შესაბამის კანონებში, მაგალითად, „დროის ემოციონალური დეტერმინაციის“ კანონში, რაც შეეხება ფენომენოლოგიურ (ანუ შინაგან) დროს. მას არაფერი საერთო არა აქვს ასეთი სახის დახასიათებასთან. იგი არც ობიექტურად გავსომავდი დროა და არც მისი სუბიექტური განცდა. ყოველივე ამ თქმულთან დაკავშირებით გვინდა თავისებური ილუსტრაცია გავუკეთოთ ფსიქოლოგიური დროის ტიპს და ამისთვის მივმართავთ ბაირონის შედეგ სტრიქონებს:

„Так, значит, ум переживает время
Не по часам, но меряет его
Отрадой или горечью, величиём
Иль милостью того, на что глядит“.

(Байрон, „Кайн“, Библиотека великих писателей под редакцией С. А. Венгерова. Т. II, часть 2, С.-Петербург, 1904, стр. 484).

2. Husserl E. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Erstes Buch. „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“ neue auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Haag Martinus Nijhoff, 1950. Auslieferung für Deutschland durch den Neomarius Verlag (Tübingen), 419 s.

3. როდესაც „Umwertung-ს“ ვთარგმნით არა „გადაფასებად“, არამედ, როგორც „განღირებულებას“, კმით ვგულისხმობთ მეტად საყურადღებო ვითარებას: სახელდობრ, ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში ადგალი აქვს ღირებულების ვაიმორთვის უაღრესად სპეციფიკურ ოპერაციას და არა ღირებულების უარყოფის, ვთქვათ, ერთი ღირებულების მეორეთი შეცვლის აქტს, რაც ნიცშესთან გვევლინება ე. წ. ღირებულებათა გადაფასებად.

- 4. ჰუსერლი, მით. შრომა, გვ 73,
- 5. ჰუსერლი, მით. შრომა, გვ. 197.

6. „კონსტიტუირების“ ცნებასთან დაკავშირებით წარმოდგენილი მსჯელობებისათვის ვსარგებლობთ შემდეგი ნაშრომით: კაკაბაძე ზ. „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“, 1985, 188 გვ.

7. აქედან ჩანს, რომ შინაგანი დრო ე. წ. სოციალური დროის საფუძველია და მარქსის მიერ განსაზღვრული ადამიანი (სახელდობრ, ობიექტურ სტატუსში განსაზღვრული), როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა თავის პირველ-ცნობიერ გამოხატულებას სწორედ შინაგან დროში ნახულობს. სწორედ ამდენად ის პრინციპულად განსხვავდება „ფოიერბახსიეული ადამიანისაგან“, როგორც ბიოლოგიურისაგან, რომელიც ყველა ეპოქასა და სიტუაციაში არსებითად ერთი და იგივეა.

8. მიუეთითებთ, რომ ჩვენ თემაში ერთი მნიშვნელობით იხმარება „პერსონა“ და „პიროვნება“.

9. ეს არაპროფესიული ტერმინი მხოლოდ თვალნათლივობისათვის ვიხმარებთ თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გარკვეული ასპექტის აღსანიშნავად.

10. „დამნაშავეობა“ გულისხმობს, რომ სხვაგვარად ეს მოქმედება ვერ იქნება შეგნებული და ე. ი. პიროვნება ვერც იქნება მასზე პასუხისმგებელი. აქვე უნდა აღინიშნოს შემდეგიც: ის, რასაც მე „ვუსმენ“, არაა აუცილებელი რეალურად არსებობდეს სივრცე-დროულ სამყაროში. აქ ლაპარაკია მის ინტენციონალურ მოცემულობაზე ცნობიერებისათვის.

11. მოცემულ შემთხვევაში საქმე ეხება აბსტრაქციის უმაღლეს დონეს, თორემ რეალურად ნეიტრალობის პოლიტიკაც პოლიტიკაა და უპოზიციოობაც პოზიციია.

И. Д. БАТИАШВИЛИ

ЛИЧНОСТЬ И ВНУТРЕННЕЕ ВРЕМЯ

Резюме

Работа содержит попытку доказать, что значимость темы личности и внутреннего времени следует искать в том своеобразном совпадении «времени» и «бытия», которое эксплицитно или неэксплицитно всегда в силе для личностного сознания. Можно сказать, что наши тематические суждения ставили себе целью выяснение вопроса о том, какого типа содержание подразумевается в данных понятиях «времени» и «бытия», когда они заявляют себя равнозначными. Исходя из этого, наше толкование собственной сферы личности, преимущественно в аспекте «конституирования», имело целью показать, что этот аспект — один из решающих для данного вида исследования, что собственное бытие личности подразумевает именно модус конституирующего бытия, и что этот последний в самом себе обнаруживает вполне специфический феномен времени, а точнее, он себя обнаруживает, как равнозначный

этому специфическому (а конкретнее, внутреннему) времени. Для подобающего освещения смысла внутреннего времени мы сочли нужным предварительный экскурс в отдельные измерения феноменологической философии. Поскольку «конституирование» в нашем анализе представилось как существенно фундаментальное для феномена личности, постольку таким же статусом надо было выделить тот тип времени, который характеризуется чистой длительностью процесса конституирования. Мы попытались строго отграничить его от традиционно известного физического времени и также указали, что оно ничего общего не имеет с т. н. психологическим временем. Внутреннее время является не тем «сосудом», в котором мог бы протекать процесс конституирования и которым могло бы оно измеряться, а непосредственно идентичным процессу конституирования, т. е. равноценным ему. Отсюда должно быть понятно, что если собственное бытие личности существенно себя заявляет в модусе конституирования, оно должно совпадать с временем, а именно — с тем типом времени, который характеризуется термином «внутренний».

Тот своеобразный калейдоскоп понятий, который завертелся в нашей теме, а именно: «конституирование» и «соконституирование», «риск» и «ответственность», «творчество» и «внутреннее время», был нужным для рефлексивного освещения феномена личности. Данный феномен в своих нанобших очертаниях говорит об особенном способе бытия, в частности, о таком бытии, которое в своей существенной включенности в общественные отношения ведет свободное конституирование на свой риск и свою ответственность, своим внутренним временем и постольку выявляет себя также творческим бытием.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-
კორესპონდენტმა ნ. კავჭავაძემ

ლევან ღალაქიშვილი

ენის კავშირისათვის ცნობიერების ინტენციონალურ ყოფასთან*

შეიძლება ითქვას, რომ ენა მუდამ იყო ფილოსოფოსთა ყურადღების საგანი. ამ უწყვეტი ინტერესის ერთგვარ თავ-ბოლოდ დგას ერთის მხრივ პლატონის, ხოლო მეორეს მხრივ თანამედროვე „ლინგვისტური“ ფილოსოფია, რომელიც ხელოვნურ ენებზე უწინარეს, ასე ვთქვათ, „მეტე ხალისით“ ეკიდება სწორედ ბუნებრივი ენის ანალიზის საქმეს. ინტერესი ბუნებრივი ენის რაობისა და ფუნქციების მიმართ ჩვენს დროში საგრძნობლად გაიზარდა. ამის მიზეზიცა და დადასტურებაც, ერთსა და იმავე დროს, არის ის ფაქტი, რომ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ბუნებრივ ენას თვლის: „ადამიანის ცხოვრების წარმართვისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმების შემცველ“ ფენომენად (1, გვ. 316—317).

ეს იმას ნიშნავს, რომ ალბათ, სწორედ ბუნებრივი და არა ხელოვნური — ენის ანალიზმა, მისმა სათანადო გავებ-შესწავლამ შეიძლება მოგვეცეს რაიმე სახის მნიშვნელოვანი მიგნება, რომელიც ადამიანის ცხოვრების სწორად ორიენტირებაში დაგვეხმარება. ერთი სიტყვით: ენის ფენომენით ფილოსოფოსთა დღევანდელ დანიტერესებას „ექსისტენციური კრიზისის“ გაცნობიერება უღვევს საფუძვლად.

„ექსისტენციური კრიზისი“, მისი მიზეზებისა და დაძლევის გზების ძიება შეადგენს ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფოსობის უმთავრეს მოტივს. ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფია გავებული ისე, როგორც ჩემი აზრით, პატონ ზურაბ კაკაბაძეს ესმოდა იგი, შეიძლება გამოდგეს კარგ ორიენტირად ბუნებრივი ენისაკენ მკვლევარის ყურადღების იმგვარად მიმართვისათვის, როგორი მიმართვითაც ენა თავისი უმნიშვნელოვანესი მხრით გამოჩნდება.

მოკლედ იმის შესახებ, თუ ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფიის რომელი მოპენტებია ხსენებული თვალსაზრისით საყურადღებო, მნიშვნელოვანი:

1. ე. ჰუსერლის მიხედვით, ადამიანი საგანთა თუ მოფლენათა წყების ჩვეულებრივი („რივითი“) წევრი კი არ არის. არამედ: იგი, გარკვეული აზრით, წარმომქმნელია თვითონ სამყაროსი. ადამიანი არის სამყაროს პარტნიორი თვით მისი (სამყაროს) წარმოქმნის საქმეში. ეს იმ გავებით ითქმის, რომ სამყარო იმ მნიშვნელობით, რომლითაც ის „სამყარობს“, არ არსებობს ადამიანის გარეშე.
2. სამყარო იქმნება ადამიანის ცნობიერების მიმართულებით (მიმართულობაში) აქტუალურად მოცემულ, გრძნობად ცდაში მოცემულ ვითარებებზე. ცნობიერება გრძნობად ცდაში მოცემულ საგანთა „პორიზონტების გახსნით“ აფორმებს საგანს, ქმნის მას როგორც სწორედ ასეთი მნიშვნელობის რაიმეს: „ცნობიერების შესატყვის აქტებში საგანი არა მხოლოდ აწვლავნებს თავს, არამედ

* წაკითხულია მოხსენება საქართველოს ფილოსოფოსთა საზოგადოების ახალგაზრდული სექციისა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს მიერ გამართულ სამეცნიერო კონფერენციაზე 1986 წლის 11 აპრილს. კონფერენცია მიეძღვნა პროფ. ზურაბ კაკაბაძის დაბადების მუსაოცე წლისთავს.

აგრეთვე განაზღვრავს და ქმნის თავის თავს, იღებს ყოფიერებას სწორედ მოცემული ზავნის სახით. ცნობიერების საქმიანობა (Bewußtseinsleistung) არის „საზრისის მიცენა“ (Sinngabung). აძლევს რა საგნებს საზრისსა და მნიშვნელობას, იგი ამით „აწარმოებს“ (erzeugt) მათ. სუბიექტი სამყაროს ყოფიერების არა მხოლოდ აღმომჩენია, არამედ მისი საფუძველიცაა“ [2, გვ. 97].

3. ყოველ აქტუალურ ცდას გარს აკრავს პოტენციულობების ჰორიზონტი, აქტუალური ცდა გულისხმობს და ამით წინასწარ საზავს შემდგომი ცდების შესაძლებლობებს. ანდენად აქტუალურ ცდაში მკლავდებდა „მითითებანი“ ცდის შესაძლებლობებზე. ინტერნაციონალური ანალიზი მიჰყვება ამ „მითითებებს“ და ამგვარად აფაროთების ცდას, ახორციელებს შემეცნებას [2, გვ. 85-86].

ე. ჰუსერლის ფილოსოფიიდან მოხმობილი ეს დებულებანი ცნობიერებას აქტიურ როლს აკუთვნებენ სამყაროს წარმოქმნისა და მისი შემეცნების საქმეში. რაკი სამყაროს, როგორც რალაც მნიშვნელობათა ერთიანობის, სისტემის, წარმოქმნაზეა ლაპარაკი, ბუნებრივია დაისევას კითხვა: რა კავშირია ცნობიერების შემოთავაზულისხმევ აქტივობასა და მნიშვნელობათა ენობრივ სისტემას შორის? თანამედროვე ენათმეცნიერების კლასიკურ ფონდში შესული ლიტერატურიდან ხომ ცნობილია რომ ენა რალაც უფრო მეტია, ვიდრე სამყაროს ცალკეულ ელემენტებს მორგებულ ბგერით კომპლექსთა ერთობლიობა, რომელსაც ადამიანი საკომუნიკაციო მიზნისათვის მოიხმარს! იქნებ ამ „მეტის“ წარმოქმნაში რალაცნაირად მონაწილეობს ცნობიერება თავისი ინტენციულობით?

ენობრივ მონაცემებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ სწორედ ასეა. ენობრივი მნიშვნელობანი მხოლოდ განფენილ, გრძნობად ცდაში მოცემულ საგანთა „ქარნახით“ არაა შექმნილი; მათს წარმოქმნაში ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრებაა „ჩარეული“.

ასე, მაგალითად: მრავალი ინდოევროპული ენისათვის საერთო ძირი, arm იარალს აღნიშნავს საზოგადოდ; მაგრამ ინგლისურ ენაში arm იარალთან ერთად მკლავსაც ნიშნავს. მკლავი ვთქვით და ადვილი შესაძლებელია, რომ ბგერების ეს შენაერთი მისი ძველი (დღეს უკვე მივიწყებული) მნიშვნელობით გულისხმობდეს რალაც ისეთს, რითაც რაიმე მოიკვოს. თუ ასეა, მაშინ შეიძლება ითქვას რომ ცნობიერების ინტენციონალურ ცხოვრებას სახელდების ენობრივი მოვლენის „ფარგლებში“ ორ ენაში იარალის მნიშვნელობა მიუცია ადამიანის სხეულის ნაწილისათვის; ქართული „მკლავი“ ინგლისური arm-ის (იარალის, ზოგადად) ერთგვარი „მეომრულ-სამონადირეო დაკონკრეტება“ ჩანს.

მორფოლოგიურად, ფორმის მხრივ, სიტყვა მკლავი აკმაყოფილებს ყველა პირობას საიმისოდ, რომ მასში „იარალის“, „რაიმეს საშუალების“ მნიშვნელობა ამოვიკითხოთ². ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც, ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრების ე. ჰუსერლისეულ დახასიათებას თუ ვიჭონიებთ მხედველობაში, საგნებით მოსალოდნელია, რომ მკლავი იარალს აღნიშნავდეს და, რაც აგრეთვე მეტად საყურადღებოა, ამგვარი დამშვების სასარგებლოდ, წმინდა ენობრივ მონაცემებზე დაყრდნობით, ლაპარაკობს თვითონ ე. ჰუმბოლდტი: „... ბირმულ ენაში მკლავი (pyka) არის გვარეობითი ცნება ყოველგვარი ინსტრუმენტისათვის — თოფიდან სატეხამდე“ [4, გვ. 294-295]. მეტიც შეიძლება ითქვას: ე. ჰუმბოლდტი იქვე დასძენს რაიმეს, რაც უდავოდ მხარს უმა-

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით მრავალ გამოკვლევაზე შეიძლება მიუთითოთ, მაგრამ ჩვენი მიზნისათვის ე. ჰუმბოლდტთან ერთად ფ. დე სოსიურის: [3, გვ. 98-99] დასახელებაც იკმარება.

² მკლავი-ი-ი-ით დაიშლება: მ-კერ-ავი, მ-ზეერ-ავი, მ-ბორავ-ი, მ-გულ-ავი და მისთ.

გრებს მოსაზრებას სიტყვის მნიშვნელობის „თავდაპირველადი ინტენციონალურობისა“. იგი წერს:

„ჩვენგან საერთოდ დაცილებულია სიტყვების ამოსავალი მნიშვნელობები. ის, რაც ყველა ენაში აღნიშნავს ჰაერს, ცეცხლს, წყალს, ადამიანს და ა. შ. ჩვენთვის არის უბრალოდ პირობითი ბგერადობა. ის, რაც იდო მის საფუძვლად, ხალხთა მიერ საგანთა ოდინდელი შეფასება მათი თვისებების მიხედვით, რომელთაც განსაზღვრეს სიტყვიერი ნიშნის არჩევანი, „შეუცნობი ღვრჩება“ [4, გვ. 295]. ვ. ჰუმბოლდტის ამ სიტყვებიდან ირკვევა, რომ სახელდების ენობრივი შოვნენა არ დაიყვანება ბგერათა შემთხვევითი თავმოყრის საგნისთვის „მორგებამდე“; სიტყვის მნიშვნელობა დროთა განმავლობაში ბუნდოვანდება, გაუგებარი ხდება, თორემ საწყისისეულად სახელდების პირველადი აქტი საგანთათვის საზრისის, მნიშვნელობის მიმნიჭებელია. ასევე: სანამ ენობრივი ერთეულის, სიტყვის მნიშვნელობა ცოცხლობს, არ გაბუნდოვნებულია, ის მნიშვნელობის მქონეა ამ ენაზე მოლაპარაკე მთელი ზალხისთვის, რაც იმას ნიშნავს რომ სიტყვის ქმნადობის პირველადი აქტი თავისებურად მეორდება მისი ხმარების ყოველ მორიგ შემთხვევაში მანამ, სანამ სიტყვაში ნაგულისხმევი („ინტენდირებული“) მნიშვნელობა ნათელია.

თუ ზემოაღნიშნულის კონტექსტში იძსაც დავძეთ, რომ ვ. ჰუმბოლდტი ერთგან წერს: საგანთა დიდი რაოდენობა მათი აღმნიშვნელი სიტყვებით არის შექმნილი და მხოლოდ მათში პოვებსო თავის არსებობას (бытие) [5, გვ. 324]; მაშინ შეგვეძლება ვთქვათ, რომ ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრება სახელდების პროცესშიც აქტიური, წარმომქმნელი საწყისის სახით ვლინდება.

როგორი იმპლიკაციები ალავია ასეთი დასკვნის „პოროზონტზე“ თანამედროვე ენათმეცნიერებისათვის, ეს ცალკე საუბრის თემაა, ახლა კი ერთი საკითხის შესახებ. ამ ნარკვევის სათაურად სწერია: „ენის კავშირისათვის ცნობიერების ინტენციონალურ ყოფასთან“. „ყოფა“, დღეისათვის უკვე თითქმის მთლად დაკარგული მნიშვნელობით, ქმნა აზ. და იმიტომ ვაძგობინე იგი „ცხოვრებას“, ან „სიცოცხლეს“, რომ ამათში ნატურალისტურ-პოზიტივისტურად ორიენტირებული თანამედროვეობა რაღაც საკმაოდ ქმედითს (ქმნასთან დაკავშირებულს) წარმოდგენას, შესაძლოა, ვერ ათავსებდეს; „ყოფა“ სიტყვის ძველ მნიშვნელობაზე მიითება კი ამგვარ შინაარსს ადვილად უნდა ავლენდეს.

სხვა აზრიცა აქვს ჩვენს ტექსტში „ყოფის“ ჩართვის. თუ ვიკითხავთ: რა გამართლება შეიძლება ჰქონდეს სიტყვათა ძველი, მივიწყებული მნიშვნელობების ძიებას (მკლავი, arm) „ადამიანის ცხოვრების წარმართვის?“ (იხ. გვ. 1) ამ კითხვაზე ნათლად პასუხის გასაცემად „ყოფის“ ეტიმოლოგია მკლავისას საინტერესოდ შეუკავშირდება.

ბატონ ზურაბ კაკაბაძის ნაწერებიდან ნათლად ჩანს კავშირის არსებობა პოზიტივისტურ-ნატურალისტურ ფილოსოფიასა და დღევანდელი ცხოვრების იმ თავისებურებას შორის, რომელსაც კომფორტით უსაზღვრო გატაცება ჰქვია.

პოზიტივისტურ-ნატურალისტური პოზიციიდან ადამიანი სამყაროს მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებათა ერთი რგოლია; ცხოვრება ფიზიკის კანონებს დაქვემდებარებული რამაა მხოლოდ. ცხოვრება უპირატესი აზრით, არის ცხოვრება შეძლებილადგვარად ხანგრძლივი. ცხოვრების გახანგრძლივება კი მოითხოვს სი-

3 შდრ.: ცხად-ყოფა, ნათელ-ყოფა, გა-ყოფა, და-ყოფა, ჩა-ყოფა, გადა-ყოფა იკარ-ყოფა და მი.თ. შე-ქმნასა და გარდა-ქმნას და „ყოფის“ ზმნური ხასიათი უეჭველო გახდება.

4 [2]-ში გვხვდება ცნობიერების ინტენციონალური „ცხოვრება“ ან „სიცოცხლე“.

ცოცხლის დაცვას ზიფათისაგან, რისკის თავიდან აცილებას; ამ მიზანს ემსახურება კომფორტი. მისი დახმარებით ხერხდება სხეულის რაც შეიძლება უზიფათოდ, მოხერხებულად, ურისკოდ მოთავსება ყოველგვარი მოულოდნელობისაგან საიმედოდ დაცულ გარემოში.

ზემოთქმულისაგან სახეებით განსხვავებული თვალსაზრისისკენ გვიბიძგებს, ან განსხვავებულ საცხოვრებო „პრინციპს გვთავაზობს“ მკლავის ეტიმოლოგიური ანალიზი. სხეული, ენობრივ მსოფლხედვაში დაფიქსირებული ინტენციის მიხედვით, არის მხოლოდ იარაღი, საშუალება ცხოვრებისათვის. ცხოვრება, უპირატესი აზრით, არაა უზიფათო ცხოვრება — შეძლებისამებრ ხანგრძლივი და უქში. ტანის სიმართლე არაა თავისთავადი მიზანი. ცხოვრება უპირატესი აზრით, არის მოქმედება, ქმედითი ცხოვრება; ანუ, როგორც ქართულად ითქმის, ყოფა-ცხოვრება, თუ ყოფას მისი ძველი, აქ მინიშნებული მნიშვნელობით გავიგებთ.

ჩვენ ენასა და ცნობიერების ინტენციონალურ ყოფას შორის საყარაუდოდ არსებული მიმართების სახის დადგენით დავიწყეთ. გამოირკვა, რომ კავშირი ამ ორ რაიმეს შორის მართლაც არსებობს: სიტყვის მნიშვნელობა ცნობიერების ინტენციის მონაწილეობით ფორმდება, ყალიბდება. ასეთი დებულების მიღებას ერთ მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივყავართ, რომელიც ენის რაობის განსაზღვრას შეეხება და ამბობს: ენა პირველად აღამიანურ ინტენციათა თავისებური საცავია და ამდენად, ისტორიის ძნელ, კრიზისულ პერიოდებში შეუძლია დახმარება გავვიწიოს ცხოვრების სანდო ორიენტირის ძიების საქმეში. ეს დასკვნაც, თავის მხრივ, იმით არის საყურადღებო, რომ გვეხმარება ენათა ნაირგვარობის, განსხვავებულ ენათა არსებობის ფაქტის ჯეროვნად შეფასებაში.

ლიტერატურა

1. კაკაბაძე ზ. ფილოსოფია და ცხოვრება. ხელოვნება, ფილოსოფია ცხოვრება. თბილისი, 1979.
2. კაკაბაძე ზ. «ექსისტენციური კრიზისის» პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია. თბილისი, 1985.
3. Ф. де Соссюр, Курс общей лингвистики. Труды по языкознанию. М., 1977.
4. В. Фон Гумбольдт, О различных строениях человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества. М., 1984.
5. В. Фон Гумбольдт, О влиянии различного характера языков на литературу и духовное развитие. М., 1984.

Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ

О СВЯЗИ ЯЗЫКА С ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ЖИЗНЬЮ СОЗНАНИЯ

Резюме

В статье утверждается, что интенциональная жизнь сознания (Э. Гуссерль) включена в процесс языкового творчества. Именованные языком предметы действительности производятся в соответствии с первичными интенциями сознания. Это положение иллюстрируется с помощью привлечения конкретных этимологических данных английского и грузинского языков. В доказательство основного тезиса статьи в ней приводятся некоторые лингвистические положения В. Гумбольдта.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-
 ორესპონდენტმა ნ. კაკაბაძემ

თინათინ აზოკრიშვილი

რ. ბ. პერის ღირებულების თეორიის კრიტიკა

ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი, რალფ ბარტონ პერი (1876-1957), გვევლინება ნეორეალისტური მიმდინარეობის ერთ-ერთ ფუძემდებლად ამერიკაში. ნეორეალისტთა ჯგუფი მალე დაიშალა და პერი ღირებულების კვლევით დაინტერესდა.

აქსიოლოგიაში პერი სუბიექტივისტურ მიმართულებას მიემხრო. მისი თეორია ითვლება სუბიექტივისტური აქსიოლოგიის კლასიკურ ნიმუშად ინგლისურენოვან სამყაროში.

ღირებულების ფენომენის კვლევას პერი იწყებს „თანამედროვე აქსიოლოგიური სიტუაციის“ აღწერით: მრავალი მეცნიერება იკვლევს ღირებულებას თავისი სპეციფიკის შესაბამისად, ანუ ცალმხრივად და არასრულყოფილად. ამერიკელი აქსიოლოგის აზრით, ღირებულების საკვლევად უნდა შეიქმნას სპეციალური მეცნიერება, რომელიც მიზნად დაისახავს იმ საერთო ნიშნების გამოყოფას, რომლითაც სხვადასხვა მეცნიერები ახასიათებენ ღირებულებას. ამით, მისი აზრით, დამყარდება ჰარმონია და წესრიგი ღირებულებათა აღრევასა და ქაოსის ნაცვლად, [2, გვ. 7-16].

როგორც ჩანს, ღირებულების ზოგადი თეორიის შექმნას პერი, სხვადასხვა მეცნიერების მონაცემებზე დაყრდნობით, ინდუქციური მეთოდით ცდილობს. ეს შესაძლებელია, საქმე რომ გვექონდეს რომელიმე სპეციალურ მეცნიერებასთან, მსგავსად ბიოლოგიის, ან ფიზიკისა, მაგრამ ამ შემთხვევაში იგულისხმება ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, აქსიოლოგია, რომელიც თუკი იარსებებს, კვლევს საკუთარი საგანი და მეთოდი უნდა გააჩნდეს და მას ვერ მოიპოვებს სხვა მეცნიერებათაგან.

პერის მიაჩნია, რომ ღირებულების თეორია აუცილებლად უნდა ემყარებოდეს რომელიმე სპეციალურ მეცნიერებას ადამიანის შესახებ და თავის აქსიოლოგიურ მოძღვრებას აფუძნებს ფსიქოლოგიასა და ბიოლოგიაზე.

ფენომენოლოგიური მოძღვრების, განსაკუთრებით კი ედმუნდ ჰუსერლის დანასახურებად ითვლება ფსიქოლოგიზმის, როგორც მეცნიერების გაუფასურების კრიტიკა. ფსიქოლოგიზმი მეცნიერებაში იწყებს აბსოლუტურის რელატივიზაციას, ობიექტურის სუბიექტივიზაციას და ა. შ. აქედან გამომდინარე, პერის აქსიოლოგიური თეორია, როგორც ფსიქოლოგიაზე დაფუძნებული, თავიდანვე განწარული იყო წარუმატებლობისათვის.

ღირებულების ცნებას პერი უკავშირებს ადამიანის ინტერესებს. ღირებულებასა და ინტერესს შორის, მისი აზრით, შესაძლებელია დამყარდეს ურთიერთმიმართებათა ოთხი ვარიანტი:

1. ლირებულებას არავითარი მიმართება არა აქვს ინტერესთან;
2. ლირებულება იწვევს ინტერესს;
3. ლირებულება მიეწერება ინტერესის მხოლოდ ისეთ ობიექტებს, როგორებიცაა: საბოლოო ჰარმონია, აბსოლუტური და ა. შ;
4. ლირებულება მიეწერება ნებისმიერი ინტერესის ყოველ ობიექტს [2, გვ. 27-28].

პერი განიხილავს თითოეულ ამ ვარიანტს და საბოლოოდ უპირატესობას ანიჭებს მეოთხეს: „ნებისმიერი ობიექტი, რაც არ უნდა იყოს იგი, იძენს ლირებულებას, როდესაც ინტერესი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, მიიმართება მისადმი“ [2, გვ. 115]. „ლირებულება არის სპეციფიკური მიმართება, რომელიც არსებობს ნებისმიერი ონტოლოგიური სტატუსის, რეალურისა თუ წარმოსახვითის მქონე საგნებსა და დანტერესებულ სუბიექტს შორის“ [2, გვ. 116].

ამგვარად, ინტერესის ცნებას პერი მიიჩნევს იმ ქვაკუთხედად, რომელზედაც შესაძლებელია აიგოს ლირებულების თეორია. თვით ინტერესის ცნებაში კი იგი გულისხმობს „... მოტორულ-აფექტური ცხოვრების ისეთ მახასიათებელს, რომელიც მოიცავს ინსტინქტებს, მისწრაფებებს, მიღრეკილებებს გრძნობებს, ნებელობას და ა. შ.“ [2, გვ. 140].

ლირებულება, პერის აზრით, მჭიდროდ არის დაკავშირებული მისი მაკონსტრუირებელი ინტერესის წახიათსა და მიმართულებასთან: თუ ინტერესი მიმართულია ფიზიკურად არარსებულისაკენ, შესაბამისად ლირებულებაც იქნება იდეალური. თუ ინტერესის ობიექტი არის მატერიალური საგანი, ლირებულება იქნება ეგზისტენციალური. თუ ინტერესი გამორჩეულ ინტენსივობით, იგი წარმოქმნის მდგრად ლირებულებას. ლირებულებამ შესაძლებელია დაკარგოს მდგრადობა, ანდა საერთოდ გაქრეს, თუ მუტაციის შედეგად ინტერესი ნაკლებად ინტენსიური გახდა. მეორე მხრივ, ინტერესთა ინტეგრაციის პროცესი ხელს უწყობს ახალ ლირებულებათა შექმნას, ძველის შეცვლას. ეგზისტენციალური ლირებულების იდეალურისაგან განსხვავებისას პერი სვამს რეალიზებული ლირებულების პრობლემას: „იდეალი არ ხდება უკეთესი, როცა იგი რეალიზდება: მაგალითად, თუ ღმერთს გავიგებთ როგორც იდეალს, მცდარი იქნებოდა გვემსჯელა, რომ მისი სრულყოფილება მოიცავს მის არსებობას. იგი სრულებითაც არ იქნება ნაკლებ სრულყოფილი, თუ არ იარსებებს“ [2, გვ. 115].

ეს მსჯელობა მოგვგონებს ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილ კამათს ღმერთის არსებობის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტის შესახებ, რომელიც ანსელმ კენტერბერელის სახელთან არის დაკავშირებული. როგორც ცნობილია, ეს არგუმენტი ჯერ კიდევ კენტერბერელის თანამედროვეებმა გააკრიტიკეს, ხოლო მოგვიანებით იგი კანტის მსჯელობის ობიექტად იქცა.

ლირებულების რეალიზაციის პრობლემას პერის აქსიოლოგიურ თეორიაში უკავშირდება ინტერესის დაკმაყოფილება. თავის ადრინდელ ნაშრომებში იგი აიგებდა ინტერესთა დაკმაყოფილებას და ლირებულებას: „ძირეული ლირებულება... რომლის საფუძველზედაც იწარმოება ყველა ზეოთბრივი ლირებულება, არის ინტერესთა დაკმაყოფილების ტოლფასი“ [3, გვ. 11]. ცხადია, რომ პერი უკიდურესი სუბიექტივიზმის პოზიციებზე დგას და ლირებულებას უტოლებს ინტერესის სუბიექტურ დაკმაყოფილებას. მოგვიანებით პერი შეეცადა თავი დაეღწია სუბიექტივიზმისაგან ლირებულების რეალაციურობის აღიარებით და რელაციაში მყოფი საგნების: ინტერესისა და მისი ობიექტის ურთიერთგამოყოფით. პედონისტური თეორიების კრიტიკის ფონზე, იმის მითითებით, რომ ისინი ვერ ასხვავებენ „სიამოვნებას“ და „სასიამოვნოს“ [2, გვ. 607], პერი შეეცადა თავი-

სი თეორიისთვისაც თავიდან აეცილებინა ჰედონისტური შეცდომა და ურთიერთსაგან გამოჯანა ინტერესი და მისი ობიექტი. თუმცა ობიექტები არსებობენ შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად, ღირებულნი ისინი მხოლოდ მაშინ ზღვებიან, პერის აზრით, როცა ინტერესი აღიძვრის მათ მიმართ. გამოდის, რომ ღირებულება არ არის ინტერესის დაკმაყოფილების ტოლფასი, არამედ იგი არის მიმართება ობიექტსა და ინტერესს შორის და არსებობს მანამ, სანამ ობიექტი არის ინტერესის საგანი, მიუხედავად მისი დაკმაყოფილება-დაუკმაყოფილებლობისა.

თეორიას, რომელიც ღირებულებად მიიჩნევს ინდივიდის ბიოფსიქიკური უნარების ეფექტურ ფუნქციონირებას, მისი ინტერესების დაკმაყოფილებას, ნატურალიზმი ეწოდება. პერის ღირებულების თეორია სავსებით მიესადაგება ამ თვალსაზრისს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პერის აქსიოლოგია ნატურალისტური ხასიათისაა.

ნატურალიზმი მიზნად ისახავს ეთიკური თეორიის გადაქცევას ემპირიულ მეცნიერებად თავისი ობიექტური მეთოდით მორალური მსჯელობის საქციონირებისათვის. ეს შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ნატურალიზმი დაგვანახებს, რომ მორალური მსჯელობა თავისი მნიშვნელობით ექვივალენტურია ემპირიული მსჯელობისა.

ნატურალისტური თეორიების კრიტიკა დაკავშირებულია ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსის, ჯორჯ მურის სახელთან. მან დაადგინა ე. წ. „ნატურალისტური შეცდომის“ არსი: „ფაქტებსა და ღირებულებებს აქვთ სხვადასხვა ონტოლოგიური სტატუსი და იმის აღმწერი დებულებებიდან, რაც არის, ვერ გამოიყვანათ იმის აღმწერი დებულებებს, რაც უნდა იყოს“ [1, გვ. 154]. ე. ი. ნატურალისტური შეცდომა არის მცდელობა ეთიკური ცნებების არაეთიკურის საშუალებით გამსაზღვრისა.

დაინტერესებული ქცევის მნიშვნელოვანი ნიშანია მისი კავშირი შემეცნებასთან. ინტერესსა და შემეცნებას შორის მჭიდრო კავშირია, მიაჩნია პერის. მისი აზრით, შემეცნების ობიექტი და ინტერესის ობიექტი არსებითად იგივეობრივი არიან. ინტერესის ობიექტები ისევე შეიმეცნებიან, როგორც ნებისმიერი სხვა ფაქტი, შემეცნებასა და დაინტერესებას შორის, პერის აზრით, ბევრი საერთოა. ისინი ორივე დაკავშირებულნი არიან მოლოდინთან. ადამიანისათვის არსებითია წინასწარდაგეგმილი, მიზანდასახული ქცევები, — მიაჩნია ავტორს. მიზნის დასახვა, თავის მხრივ დაკავშირებულია გარკვეულ მოლოდინთან. თუ მოლოდინი არ გამართლდა, მისი განმსაზღვრელი ინტერესი კორექტირდება. თუ ინტერესის ობიექტი მომავალშია, ზოლო ინტერესი კი არის მისწრაფება „ჯერ-კიდევ-მიუღწეველისადმი“ (not-yet-attained), პერის თანახმად, წარმოიქმნება პარადოქსული სიტუაცია: ინტერესის დაკმაყოფილება იწვევს ობიექტის გაუფასურებას, ღირებულების მოსპობას. ამაზე ხომ ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკაც მიგვითითებს: ადამიანები, როგორც წესი, მალე შეფასებას აძლევენ იმას, რისკენაც მიისწრაფიან და შედარებით უფლგარანი არიან უკვე მიღწეულისადმი. ამ სიტუაციას პერი უწოდებს ღირებულების თეორიის „ფუნდამენტურ პარადოქსს“ [2, გვ. 250], რომლის გადაჭრას იგი განმეორებადი, ანუ პერიოდული ინტერესის ცნების შემოტანით ცდილობს: ობიექტი ღირებულებად რჩება მანამ, სანამ იგი გვევლინება პერიოდული ინტერესის ობიექტად [2, გვ. 246].

შემეცნებასა და ინტერესს შორის მსგავსების ფარდა არსებობს განსხვავება: სხვაობა მდგომარეობს სხვადასხვაგვარ მიდგომაში, განწყობაში. შემეც-

ნებით განწყობა, პერის მიხედვით, მხოლოდ დასტურს ან უარყოფას გულისხმობს: „კი“ ან „არა“. რაც შეეხება ინტერესს, ამ შემთხვევაში განწყობა სხვაგვარია: აქ არ არის მხოლოდ დასტურ-უარყოფის განწყობა, აქ იგულისხმება გარკვეული კეთილგანწყობილება, მოწონება, სასურველობა, ანდა მათი საწინააღმდეგო განწყობები [2, გვ. 115].

სხვაობა შემეცნებასა და ინტერესს შორის ეხება მათ არსებობასაც: შემეცნების კავშირი ინტერესთან და აქედან ღირებულებასთანაც არ ნიშნავს, რომ ღირებულება თავისი არსებობის წესით დამოკიდებულია მის შემეცნებაზე. ღირებულებამ შეიძლება შეწყვიტოს არსებობა, თუ ინტერესი გაქრება, მაგრამ მას ვერაფერს დააკლებს მისი შეუმეცნებლობა, ის რომ იგი არ არის შემეცნებული: „ღირებულება ჩნდება, როცა ინტერესი წარმოიშობება, მიუხედავად ნებისმიერი ცოდნისა მის შესახებ“. [2, გვ. 140]. ამავე დროს, პერი მიიჩნევს, რომ ღირებულებანი შეგვიძლია ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ მათ შესახებ ცოდნის მიხედვით: ღირებულება სწორია, თუ ინტერესი სწორადაა წარმართული და პირიქით: თუ რაიმე მცდარად მიგვაჩნია ღირებულებად, შეცდომა არ გადააქცევს ღირებულებას „არა-ღირებულებად“ მანამ, სანამ სუბიექტი არ აღმოაჩენს მას. ანუ: ღირებულება არ ქრება იმის გამო, რომ ინტერესის ობიექტი აღმოჩნდა არასებულო. არასწორი ინტერესის ობიექტი შეიძლება აღმოჩნდეს არანაკლები ღირებულების მქონე, ვიდრე სწორი ინტერესის ობიექტი. აღმაინი, რომელმაც არ იცის, რომ ცდება და მტკიცედ იცავს თავის შეხედულებებს, ისევე წარმოქმნის ღირებულებას თავისი ინტერესით, როგორც იმ სიტუაციაში, როდესაც ინტერესის ობიექტი სწორია. მაგრამ შეცდომის გამომქლავების შემდეგ ობიექტის ღირებულება კლებულობს. მაგ.: შესაძლებელია ვინმე მაღალ შეფასებას აძლევდეს მხატვრულ ტილოს და მცდარად მიაჩნდეს იგი ტიციანის ქნილებად, მაგრამ ეს სრულებითაც არ გამოორიცხავს ამ ნამუშევრის ღირებულებას, თუმცა შეცდომის გამომქლავების შემდეგ ტილოს ღირებულება კლებულობს.

ამგვარად, ღირებულებათა ურთიერთშედარებისას, პერის აზრით, ანგარიშვასაწევია მათი ისეთი მახასიათებელი, როგორიც არის „სისწორე“. ამ კრიტერიუმის საშუალებით შესაძლებელია ერთმანეთს შევადაროთ ღირებულებები მათ შესახებ ცოდნის დონის მიხედვით. პერის მიაჩნია, რომ ცოდნა გავლენას ახდენს ადამიანთა სურვილზე და, აქედან გამომდინარე, მართავს იმ ღირებულებებს, რომელთა რეალიზაციისაკენ მიილტვის ადამიანი.

ღირებულებათა სფეროში ორიენტირებისათვის აუცილებელია მათი კლასიფიცირება. პერი გამოჰყოფს ღირებულებათა ურთიერთშედარების სამ სტანდარტს: ინტენსიობას, უპირატესობას და მომცველობას. მაგალითად, „ღვინო უკეთესია წყალზე, როდესაც:

1. ინტერესი ღვინოსადმი უფრო ინტენსიურია ინტერესზე წყლისადმი;
2. ღვინოს ანიჭებენ უპირატესობას წყალთან შედარებით;
3. ინტერესი ღვინოსადმი მოიცავს ინტერესს წყლისადმი“ [2, გვ. 616].

არც ერთი ამ სამ სტანდარტთაგან არ დაიყვანება მეორეზე, მიაჩნია პერის. ამ სამი სტანდარტის განხილვა, მისი აზრით, ევალება ყოველ აქსიოლოგიურ თეორიას.

პირველი პრინციპი, ინტენსიობა, იმაზე მიგვითითებს, რომ ინდივიდის ინტერესი რეალიზაციის სხვადასხვა ეტაპზე ზასიათდება სხვადასხვა ძალით, სხვადასხვა სიძნეველით. რაც უფრო ინტენსიურია ინტერესი, მით უფრო მაღალია ობიექტის ღირებულება. ინტენსიობის კრიტერიუმში საშუალებას გვაძ-

ლევს განვასხვავოთ ერთი და იმავე ობიექტისადმი ერთი და იგივე ინტერესის სხვადასხვა ფაზები.

როდესაც ინტერესი მიმართულია ერთდროულად რამდენიმე ობიექტზე, მოქმედებს უპირატესობის კრიტერიუმი. მაგ.: როდესაც გვწყურია, შეიძლება ღვინო ვარჩიოთ ცივ წყალს, ხოლო, ცივი წყალი კი — თბილს. ინდივიდი უპირატესობას ანიჭებს იმ ობიექტს, რომელიც უკეთ შეესაბამება მის წარმართველ მისწრაფებას [2, გვ. 658].

უპირატესობის კრიტერიუმი პერის უფრო მნიშვნელოვან მახასიათებლად მიაჩნია, ვიდრე ინტენსივობის. ინტენსივობა, მართალია ზრდის ღირებულებას, მაგრამ, ჩვეულებრივ, ინტენსიური ინტერესები უფრო ინერტულნი არიან „რჩებიან უპირატესობის უფრო დაბალ დონეზე“ [2, გვ. 635].

უპირატესობის კრიტერიუმს ძალა ეკარგება, როდესაც ერთმანეთს ეჯახება ორი სხვადასხვა ინტერესი. თუ ერთი ინდივიდი უპირატესობას ანიჭებს A ობიექტს, ხოლო მეორე — B-ს, უპირატესობის კრიტერიუმი ვერ დაგვანახებს, თუ რომელ ობიექტს აქვს უფრო მეტი ღირებულება.

სხვადასხვა ინტერესების ურთიერთშედარების საშუალებას გვაძლევს მომცველობის კრიტერიუმი, რომლის თანახმად „ობიექტები იძენენ დამატებით ღირებულებას მათდამი გამოვლენილი ინტერესების შეჯამებისას“ [2, გვ. 645]. ინტერესთა უფრო დიდი გჯუფი თანდათან მოიცავს უფრო პატარა გჯუფს, რაც საშუალებას მოგვცემს ღირებულებები მოვათავსოთ იერარქიულ წყობაში. უფრო მაღლა მოთავსდება იმ ობიექტის ღირებულება, რომლისკენაც მიმართულია ინტერესთა მაქსიმალური რაოდენობა“ [2, გვ. 626].

მომცველობის კრიტერიუმი, პერის აზრით, გვაახლოებს „ღირებულების ერთიან, ყოვლისმომცველ და სისტემატურ გრადაციასთან, სადაც ყოველი ობიექტი, კარგი თუ ცუდი, შესაბამისად ისეთ ადგილს იკავებს, რომელიც განპირობებულია მისი უკეთეს-უარესი მიმართებით სხვებისადმი“ [2, გვ. 626].

მომცველობა ინტერესსა და მის შესაბამის ღირებულებას ახასიათებს მათი უნარის გამო — ჩაერთონ რაიმე უფრო დიდ, ფართო სისტემაში, შევიდნენ მის მოცულობაში. ყოველი ობიექტის ღირებულების ზრდა დაკავშირებულია ურთიერთშეთანხმებულ ინტერესთა ზრდასთან.

მომცველობის კრიტერიუმს პერი მიიჩნევს უმაღლეს კრიტერიუმად დანარჩენებთან შედარებით. მას, პერის აზრით, საფუძვლად უდევს მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართება კერძო და სოციალურ ღირებულებებს შორის. „ზოგიერთი, თუ ყველა არა, ღირებულება, გარკვეული აზრით, გვევლინება საზოგადოებისა და სოციალურ მიმართებათა ფუნქციად“ [2, გვ. 472]. ეს მსჯელობა, ერთი შეხედვით, სავესებით დააჯერებლად ჟღერს, მაგრამ ამ საკითხის მომდევნო ანალიზმა გამოაშკარადა, რომ სოციალურ ღირებულებათა გენეზისის აქსნისას პერი მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის პოზიციებზე დგას. მას მიაჩნია, რომ ღირებულებათა საწყისი და ერთადერთი წყარო არის ცალკეული ინდივიდის ინტერესი. ამიტომ სოციალურ ღირებულებათა შესახებ საკითხის გადაჭრა და, საბოლოო ანგარიშით, მათი ურთიერთმიმართების ცხადყოფა უნდა დაედუქნოს ინდივიდუალური ინტერესების ურთიერთქმედებისა და ინტეგრაციის პრინციპებს.

სოციალურ ღირებულებათა მიმართ ავტორის ასეთ მიდგომას საფუძვლად უდევს მის მიერ საზოგადოების, როგორც მთლიანი სოციალური ორგანიზმის, სპეციფიკის არასწორი გაგება. მცირედი გამარტივებით პერის პოზიცია ასე გამოიყურება: საზოგადოება შესაძლებელია პერსონიფიცირებულ იქნეს, ანუ შეიძ-

ლება მხოლოდით რიცხვში წარმოვიდგინოთ ზოგადი ცნება, ანდა საზოგადოებრივად მივიჩნიოთ სუბიექტთა გარკვეული ერთობლიობა. ამ ორი შესაძლებლობიდან პერი ირჩევს მეორეს. „საზოგადოება არ არის სუბიექტი *sui generis*. თავისი წევრებისაგან განსხვავებით მას არ გააჩნია ნებისყოფა, თვითცნობიერება, ინტერესები, თავისუფლება და ვალდებულება. საზოგადოება არის „ისეთი სუბიექტების კომპოზიცია, რომლებიც ურთიერთშემოქმედებენ ინტერესების საფუძველზე“ [2, გვ. 471]. „საზოგადოება არის მამაკაცთა, ქალთა და ბავშვთა კრებული და სხვა არაფერი, გარდა მისი ადამიანური კომპონენტებისა. საზოგადოების ინტერესი არის ცალკეულ ინდივიდთა ინტერესების ორგანიზაცია“ [2, გვ. 472].

ინტერესთა სტრუქტურა, მათი ურთიერთმიმართება პერის მიაჩნია მხოლოდ ინდივიდზე დამოკიდებულად. პიროვნების განვითარების შედარებით აღრულ სტადიაზე მისი ინტერესები შესაძლებელია ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდნენ, მაგრამ მოწიფულ ასაკში კონფლიქტი წყდება და მყარდება ინტერესთა შესაბამისი ღირებულებების ჰარმონია. სოციალური ინტერესები წარმოიქმნებიან ორი ან რამდენიმე სუბიექტის ურთიერთობისას. საზოგადოების პროგრესს მივყავართ ინტერესთა უფრო მჭიდრო ურთიერთშესაბამისობასთან. ამიტომ მეტად აქტუალური ხდება ინტერესთა ჰარმონიზაციის, ურთიერთშეთანხმების პრობლემა, — მიიჩნევს ავტორი.

ინტერესთა ჰარმონიზაცია, მათი მოწესრიგება ისე, რომ ისინი არ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, შესაძლებელია მათი რაციონალიზაციის გზით, — მიაჩნია პერის. რაციონალიზაცია არის სოციალური ორგანიზაციისათვის დამახასიათებელი არასრულყოფილების თავიდან აცილების ეფექტური საშუალება. ეს ორგანიზაცია უნდა იქნეს რაციონალურად სრულქმნილი. პირადი თავისუფლება, რითაც ასე ამაყობს ანგლო-საქსონური საზოგადოება, შესაძლებელია დაცულ იქნეს მხოლოდ რაციონალურ საფუძველზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღირებულებას ძალუძს არსებობა მხოლოდ შეგნებული ურთიერთთანხმობის საფუძველზე, ანუ ინდივიდების მიერ თავიანთი ინტერესებისა და მათი გარემომცველი სამყაროს ინტერესების სრული შეგნებით. რაციონალიზაცია ააქტიურებს საზოგადოებრივ ინტერესს, რომელიც არის „ნება, მაგრამ არა კოლექტიურობის, როგორც ასეთის, არამედ ყოველი და ცალკეული პრობლემისა“ [4, გვ. 502]. „მხოლოდ ინდივიდს ძალუძს ამოარჩიოს ალტერნატივათა რიგიდან, მხოლოდ ინდივიდს ძალუძს შექმნას ინტერესთა იერარქია“ [4, გვ. 27].

პერის მიაჩნია, რომ ინტერესთა ურთიერთდაპირისპირება ბუნებრივი კონფლიქტის სახეს ატარებს და მისი მოსპობა შესაძლებელია ზნეობის საფუძველზე. „ზნეობა კონფლიქტს ამოსავალ წერტილად იღებს, ხოლო ინტერესთა ჰარმონიას კი — თავის იდეალურ მიზნად“ [5, გვ. 87].

ცალკეული ინდივიდის მსგავსად, რომელიც თავის ინტერესებს მიზნის შესაბამისად აწყობს, საზოგადოებაც წამოაყენებს ზნეობრივ იდეალს, რომელიც არის „უმაღლესი სიკეთე“, ანუ „ჰარმონიული ბედნიერების ნორმა“. მის შესაბამისად უნდა იქნეს ჰარმონიზებული ადამიანური ინტერესები და კლასიფიკაციურებული ღირებულებანი. [5, გვ. 88]. „ეს არის ინტერესების იმგვარი ორგანიზაცია, როდესაც ყოველი ინდივიდი ტყბება უკონფლიქტობით და სხვისი მხარდაჭერით, იქნება ეს პირადი ცხოვრება, თუ საზოგადოებრივი“ [2, გვ. 136].

თავისი მასწავლებლის, უილიამ ჯემსის მსგავსად, პერისაც მიაჩნია, რომ მორალურად არადაამაკმაყოფილებელი სიტუაცია, სადაც საზოგადოების ყველა წევრის ინტერესი არის დაკმაყოფილებული ერთი რომელიმე წევრის ხარჯ-

ზე, ან ნისი განოკლებით. პერის მიაჩნია, რომ ბევრის ბედნიერება ვერასოდეს აანაზღაურებს ერთის ტანჯვას [2, გვ. 671].

ეს იდეალური სიტუაცია, სადაც ყველა ინტერესი შეიძლება იქნეს დაკმაყოფილებული, ძალიან ჰგავს ქრისტიანულ მოძღვრებას, აგრეთვე, კანტის კატეგორიულ იმპერატივს. სინამდვილეში ინდივიდების ინტერესები, ისევე როგორც მათი ადგილი საზოგადოებაში, განპირობებულია მათი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობებით. ინდივიდების მიერ თავიანთი ინტერესების გაცნობიერება კი არა, არამედ საზოგადოების საწარმოო ძალების განვითარება და საკუთრების მისი შესაბამისი ფორმები წარმოადგენენ იმ რეალურ ბაზისს, რომელზედაც ვითარდებიან და ინტეგრირდებიან ინტერესები საერთო, ანდა ურთიერთდაპირისპირებულ, ჯგუფურ, ანდა კლასობრივ ინტერესებად. ამიტომ ვერავითარი „რაციონალიზაცია“ ვერ გაზღდება „სოციალური ინტეგრაციის“ საფუძველი. ამის საილუსტრაციოდ საქმარისა მიუხედავად ურთიერთდაპირისპირებული კლასების ანტაგონისტურ ინტერესებზე.

მცდარია პერის მიერ სოციალურის გაგება და მისი მისწრაფება საყოველთაო თანასწორობისაკენ. როგორც მარქსი აღნიშნავს: „კლასობრივ საზოგადოებაში თანასწორობის იდეა არის „იურიდიული ილუზია“. მარქსისტული თვალსაზრისით ინტერესიც სოციალური მოთხოვნილებით არის განპირობებული. იგი ამ მოთხოვნილებათა შემეცნებაა, გაცნობიერება.

მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინტერესი არ არის მოთხოვნილების იგივეობრივი, სხვაობა მდგომარეობს საგნობრივ განსაზღვრულობაში. მოთხოვნილება შესაძლებელია ბუნდოვანი იყოს საგნობრივად, რაც თითქმის არასოდეს არ ხდება ინტერესის შემთხვევაში. აქედან გამომდინარე, საგანი ინტერესის მიმართ განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ფუნქციას იქნის — იგი განსაზღვრავს ინტერესს. ინტერესის საგნის ობიექტური ღირებულება თვითონ ინტერესის ღირებულებასაც განსაზღვრავს, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება პერის კონცეფციას. ჩვენი აზრით, ინტერესი კი არ განსაზღვრავს საგნის ღირებულებას, არამედ პირიქით, საგანი ღირებული რომ არის სწორედ ამიტომ იწვევს ინტერესს. იგნეზისის მიხედვით ჯერ არის საგნის შეფასება, მისთვის ღირებულის კვალიფიკაციის მინიჭება და მხოლოდ შემდეგ იქნის თავს მისით დაინტერესება, თუ მხედველობაში გვაქვს ობიექტური ღირებულება. ინტერესი, როგორც ასეთი, არ შეიძლება იყოს საგნისათვის ღირებულების კვალიფიკაციის მიმნიჭებელი, რადგანაც ჯერ თვითონ ინტერესის ღირებულება უნდა გაირკვეს: ინტერესი, რომელიც მიმართულია პირადი მოთხოვნილების, სუბიექტის ნება-სურვილის დაკმაყოფილებისაკენ, საგანსაც ასევე შეაფასებს, იგი სუბიექტური ღირებულებების მქონე იქნება მხოლოდ. მაგრამ შესაძლებელია ინტერესი იყოს „უანგარო“, არაუტილიტარული, არაპრაგმატისტული. საგანი შეიძლება გვიანტერესებდეს ყოველგვარი პირადი „მოგების“ გარეშე, სარგებლობის გარეშე. ადამიანს ძალუქს განთავისუფლდეს საკუთარი მიზნებისადმი იძულებითი სამსახურისაგან. იგი ისეთ კვლევასაც აწარმოებს, რომელიც არ წარმოებს რაიმე ტექნიკური გამოყენებისათვის. ამის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია ფილოსოფიური კვლევა-ძიება. მას არა აქვს არავითარი „გამოყენებითი“ მიზანი. ამგვარი „უანგარო“ მიზნებით თუ ხელმძღვანელობს ინტერესი, მაშინ მისი თვალსაზრისით დანახული საგანიც ღირებული უნდა იყოს. როცა საგნის მიმართ ინტერესით არ ვართ განწყობილნი, არც ჰედონიკური და არც მორალური მოწოდება მის მიერ არ იქნება გამოწვეული. როცა საგანი აკმაყოფილებს მო-

თხოვნილებას და ის ამის გამო მოგვწონს, მას ამის გამო ვაფასებთ, ანდა ეთანხმება მორალურ კანონს და ამიტომ, სიამოვნებისა და მოწონების საფუძვლად ინტერესი გვევლინება. ამგვარი ინტერესი ვერ დაგვეხმარება ობიექტური ღირებულების წვდომაში. ღირებულების წვდომისას საესებით უნდა განვთავისუფლდეთ პერსონალური ინტერესებისაგან და მთლიანად უნდა „ჩავიძიროთ“ ობიექტურ პერსონალურ საგნობრიობაში. ერთადერთი ინტერესი უნდა იყოს ინტერესი, „გამომდინარე“ საგნიდან, ობიექტური ღირებულების მოთხოვნებიდან. ადამიანს აქვს უნარი მიიმართოს ობიექტისაკენ თვით ობიექტის გულისთვის, ისე, რომ მისით სარგებლობაზე არ იყოს ლაპარაკი, არ ჰქონდეს მიზნად მისი გამოყენება. ადამიანს აქვს არა მარტო უნარი და შესაძლებლობა ამგვარი მიდგომაშია. არამედ ვალდებულებაც, მოვალეობაც, ეს არის სპეციფიკური ნიშანი ადამიანის ყოფიერებისა საშუალოში. ადამიანს შესწევს ძალა უანგარო თეორიული კვლევისა, შეუძლია თავისი ბიოლოგიური სტატუსი შეცვალოს, არ მისცეს საშუალება ბიოლოგიურ ძალას მასზე გაბატონდეს. ღირსეულ ადამიანად ხომ იმას ვთვლით, ვინც თავისი ვიტალური მოთხოვნილების ხარჯზე სავალდებულო საქმე ვაკეთა. თავგანწირვა არის ადამიანის სიდიადის მომასწავებელი.

მაგრამ ისმის კითხვა, არის თუ არა საკმარისი თუნდაც ასეთი „უანგარო“ ინტერესი, „მალი“ ინტერესი საგნის მიჩნევისათვის ღირებულად? მიგვაჩნია, რომ არა. პირად დაინტერესებაზე მაღლა დგომა არის აუცილებელი, მაგრამ არა საკმარისი პირობა ღირებულების წვდომისათვის. „განწმენდა“ ყოველივე სუბიექტივისტურისაგან, ობიექტურ პოზიციებზე დგომა არის პირობა, საფუძველი ყოველგვარი მეცნიერული კვლევის დაწყებისა, ესთეტიკური ზედვისა, ეთიკური ქცევის და ა. შ. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება ამა თუ იმ მეცნიერების საგნისა და მეთოდის კვლევა, მისი სპეციფიკის გამოვლინება.

ამგვარად, პერის ღირებულების თეორიის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი მცდარია როგორც მეთოდოლოგიურად, ასევე შინაარსობრივადაც. ღირებულების თეორიამ, თუ მას მტრს მეცნიერებად იწოდებოდეს, უნდა მოქმედოს საშუალება სკეპტიციზმისაგან თავის დასაღწევად. მისი საკვლევი ობიექტი, ღირებულება, არ უნდა შეხედეს პრინციპულ წინააღმდეგობას, იგი თავისთავადობის, ობიექტურობის შემცველი უნდა იყოს. ღირებულების ობიექტურობა არ არის პლატონისეული ობიექტურობის მსგავსი, იგი სპეციფიკური ფენომენია და გულისხმობს სუბიექტის პოზიციას, მის მიმართებას ღირებულებისადმი. მაგრამ სუბიექტში არ უნდა ვიგულისხმოთ მისი ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა. აქსიოლოგია ფსიქოლოგიას ვერ დაეფუძნება, პერის თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ, რადგან ყოველი მეცნიერების არსებობის აუცილებელი პირობაა ფსიქოლოგიზმიდან თავის დაღწევა.

საკითხი, თუ როგორ არსებობენ ღირებულებები, რთულია და საკამათო, მაგრამ ერთი რამ ნათელია და ყოველმა აქსიოლოგიურმა თეორიამ უნდა მოაწეროს ხელი მასზე, რომ ღირებულებები არ არიან მხოლოდ სუბიექტური მოვლენები, ფაქტისადმი მეტნაკლებად უმიზეზოდ მიტმასნილნი, არამედ მოთავსებულნი არიან გარკვეულ რეალობით სტრუქტურაში. რეალობა მოიცავს და ავლენს ღირებულებებს და ისინი შეიძლება „დანახულ“ იქნენ მხოლოდ აბსტრაქციის მეშვეობით.

ლიტერატურა

1. Проблема ценности в философии, сборники, М.-Л., 1966.
2. Perry R. B., „General Theory of Value“, New York, Longmans, Green & Co, 1926.
3. Perry R. B. „Moral Economy“, New York, 1944.
4. Perry R. B., „Puritanism and Democracy“, New York, The Vanguard Press, 1944.
5. Perry R. B., „Realms of Value“, Cambridge. Harvard University Press, 1954.

Т. Г. БОЧОРИШВИЛИ

КРИТИКА ТЕОРИИ ЦЕННОСТИ Р. Б. ПЕРРИ

Резюме

Наша заинтересованность оценкой теории ценности Р. Б. Перри определяется его видным местом в буржуазной аксиологии.

Обосновывая ценность понятием интереса, Перри тем самым защищает неприемлемый в современной методологии науки психологизм.

Ценность приобретает значимость не на основе интереса к ней, как утверждает Перри, а наоборот, предмет вызывает интерес, поскольку он является ценным.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 წევრ-კორესპონდენტმა თ. ბოქორიშვილმა

ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა

И. В. ИМЕДАДЗЕ

ПРИНЯТИЕ РЕШЕНИЯ, МОТИВ, ЦЕННОСТЬ

Хорошо известно, что существует множество различных толкований понятия мотив. Высказано немало предположений о том, какая именно реальность стоит за терминном мотив и какова его роль в организации поведения. Концепций, версий, интерпретаций по этому поводу так много, что порой создается впечатление, будто каждый психолог мотивист имеет свою точку зрения по данному вопросу. Однако, к счастью, это не так. На самом деле существует довольно ограниченное число наиболее общих подходов и позиций в отношении понимания природы и функций мотива, и каждая частная модель, в конечном счете, относится к одной из них. Одна из старых теоретических традиций связывает понятие мотива с принятием решения, точнее, с фазой его подготовки. В этом случае мотив рассматривается как основание выбора или решения. Данная точка зрения сложилась в рамках классических представлений о периодах волевого процесса и связана с именами таких ученых как Мишот, Прюм, Пфендер, Линдворский и др. [50; 66]. Как полагает Томе, понимание мотива как основы решения является узким и не совпадает с распространенным на сегодняшний день употреблением данного термина [65]. Томе, очевидно, имеет в виду современную американскую и западноевропейскую психологию, что делает понятным тонкую оценку. Теория, связывающая понятие мотива с принятием решения, может распространяться только на произвольное, волевое поведение, поскольку принятие решения в традиционном понимании является важнейшим моментом именно волевой, специфически человеческой деятельности. В современной же зарубежной теории мотивации доминирует тенденция изучения более общих, универсальных мотивационных процессов, охватывающих всевозможные проявления активности живых систем. К сожалению, под влиянием бихевиористических традиций эта в целом важная для общей теории поведения тенденция во многих случаях приводит к размыванию границ между поведением животного и человека, к утере специфики механизма человеческой мотивации, связанной с произвольным, волевым уровнем регуляции деятельности. От этих издержек чрезвычайно широкой трактовки понятия мотив, разумеется, следует отказаться; но и сужение данного понятия в той мере, что оно оказывается соотносимым лишь с волевыми формами человеческой деятельности тоже не представляется эвристичным.

Правильно подмечено также, что теория, усматривающая в мотиве только основу принятия решения, имплицитно связывает его исключительно с начальным этапом деятельности, поскольку решение лишь предваряет разворачивающееся после него поведение. «Совершенно очевидно, что при таком понимании мотивации она как бы исключается из самого действия, выносится за скобки поступка, деятельности,

что вряд ли оправдано» [12, с. 148]. С этим соображением нельзя не согласиться. Мотив, безусловно, соотносится со всем процессом поведения, а не только с одной, пусть даже очень важной его частью.

Несмотря на отмеченные трудности, рассматриваемая точка зрения имеет также и немало достоинств. Это позволяет рассматривать ее как вполне жизнеспособную теоретическую позицию, а также, как солидную основу для еще более широкой системы взглядов на мотивацию. К ее сильным сторонам можно отнести то, что в ней четко разграничены периоды и этапы процесса деятельности. Далее в ней найдена и подчеркнута одна из специфических функций процесса мотивации, которая увязана именно с понятием мотива. Это позволяет отграничить стоящую за гермином мотив реальность от других явлений, участвующих в процессе мотивации поведения, наделив каждую из них собственной функцией. И, наконец, в ней заострено внимание на таких моментах и этапах поведения, где формируются механизмы и образования, играющие решающую роль во всей деятельности в целом.

Последнее обстоятельство особенно подчеркнуто в концепции Д. Н. Узнадзе, непосредственно принадлежащей к рассматриваемой линии понимания мотива. Д. Н. Узнадзе указывает, что «всякий выбор, безусловно, имеет какое-то основание, и в случае воли этим основанием является мотив» [46, с. 399]. Следует отметить, что речь идет именно о воле, волевом процессе. Место мотивации, мотива Д. Н. Узнадзе находит только в волевом поведении. Волевой процесс, согласно Д. Н. Узнадзе, содержит в себе три периода: 1) предварающий и подготавливающий решение; 2) принятие самого решения и 3) выполнение решения. Первые два периода, связанные с принятием решения¹, являются, по мнению автора, специфичными для воли. Таким образом, принятие решения выступает центральным моментом волевого процесса. А это в свою очередь подчеркивает особую роль процесса мотивации и феномена мотива.

Что же определяет исключительную важность акта принятия решения в конструировании поведения? Ответ на этот вопрос следует искать в более общих представлениях Д. Н. Узнадзе об установке и ее отношении к деятельности. Как известно, согласно общепсихологической теории установки, в фундаменте каждой деятельности лежит соответствующая установка, в которой отражены все необходимые и достаточные факторы осуществления целесообразного поведения. До начала волевого поведения также должна быть создана определенная установка. В процессе мотивации, предшествующем решению, происходит поиск и отбор всех необходимых для создания установки факторов, во время же акта принятия решения происходит их объединением в виде одной целостной установки, т. е. создание новой установки, обеспечивающей выполнение намеченной деятельности. Следовательно, согласно концепции Д. Н. Узнадзе, в период принятия решения, по существу, происходит формирование психологического механизма регуляции произвольного поведения.

Но как происходит выбор, на чем основывается субъект, отдавая предпочтение одной из поведенческих альтернатив? Именно на эти вопросы должна ответить теория мотивации. Д. Н. Узнадзе иллюстри-

¹ Строго говоря, эти два периода можно свести к одному, поскольку они представляют собой «по существу моменты одного и того же акта, акта решения» [46, с. 380].



рует свои рассуждения следующим примером. Скажем, перед человеком стоит дилемма: пойти на интересный концерт или остаться дома и работать? В этой довольно типичной конфликтной ситуации в результате мотивационного процесса должно быть принято решение в пользу одной из линий поведения. Естественно, что предпочтение будет отдано той альтернативе, которая будет иметь для субъекта большую значимость или ценность. «Именно это и есть мотив моего решения: он является осознанием преимущества ценности для меня, присущей тому или иному поведению, и в этом смысле мотив есть оправдание одного из них» [46, с. 400]. Допустим, осознал большую ценность работы, человек решает остаться дома. В это время ему сообщают, что на концерте будет присутствовать некто, встреча с которым имеет для него важное значение. Вновь начинается процесс мотивации, и теперь предпочтение отдается посещению концерта. Что же произошло? Было ли в этом случае принято решение в пользу отвергнутого ранее поведения? Д. Н. Узнадзе полагает, что дело обстоит иначе. В процессе мотивации было найдено новое поведение, имеющее большую ценность, чем поведение, связанное с работой. Но это уже другое поведение, ибо идти на концерт с целью встречи со знакомым и с целью получения эстетического удовольствия — психологически разные деятельности. Можно подумать, что в таком случае новая цель и есть мотив. Однако это не так. Ведь само появление в сознании новой цели не есть гарантия решения в ее пользу. Это произойдет лишь в том случае, если цель и стоящее за ней поведение имеет большую ценность, чем другие. Следовательно, найти новое поведение означает найти поведение с большей субъективной (для меня) ценностью. «Таким образом, в этом случае мотив выполняет ту роль, что он заменяет одно поведение другим, менее приемлемое более приемлемым, и этим путем создает возможность определенной деятельности» [46, с. 403]. Представляется вполне очевидным, что ничего кроме субъективно переживаемой полезности, значимости, важности или, лучше всего, ценности эту роль выполнить не может.

Ясно, что если непосредственной основой принятия решения является субъективная ценность выбираемой деятельности, то в рамках подхода, связывающего понятие мотива с принятием решения, мотив несомненно должен пониматься как субъективная ценность конкретной деятельности. Что же касается позиции Д. Н. Узнадзе, то несколько затруднительна ее односторонняя характеристика. Четкого определения мотива его работы не содержит. Данное обстоятельство создало плодотворную почву для различных толкований [22; 31; 51 и др.]. Мы полагаем, что Д. Н. Узнадзе связывал понятие мотива не с субъективной ценностью как таковой, а с тем, что создает, определяет ее, т. е. с потребностью — источником энергии, вопрос о котором, как мы убедимся впоследствии, имеет для него решающее значение во всей проблеме воли. Согласно Д. Н. Узнадзе, подготовительный период волевого процесса распадается на две части. В первой путем интеллектуальной активности устанавливается целесообразность или объективная ценность возможного поведения. Вторая же часть и есть собственно процесс мотивации. «Объективная ценность превращается для субъекта в актуальную ценность, благодаря мотиву. Действие, которое в данный момент ничего привлекательного для субъекта не содержит, благодаря ему превращается психологически в такое действие, которое становится для него носителем актуальной ценности. Короче: потребность, необходимую для возникновения установки волевого поведения, дает мотив» [44, с. 36—37]. В своей неопубликованной

«Тетради записок» Д. Н. Узнадзе высказывается еще более определенно: в процессе мотивации происходит подключение найденного в мыслительном плане поведения к источнику энергии, потребности. «Нахождение мотива есть нахождение потребности [7]. Следовательно, согласно Д. Н. Узнадзе, в роли мотива выступает потребность.

Однако, имея в виду сказанное, следует также обратить особое внимание на то, что теория поведения Д. Н. Узнадзе строится на принципе соответствия мотива и деятельности. Между мотивом и деятельностью имеется существенная связь. Каждому поведению соответствует свой мотив и наоборот. Д. Н. Узнадзе рассуждает следующим образом: «человек — существо сложное, у него много потребностей, и то или иное поведение может быть во многих отношениях приемлемо для него и во многих — неприемлемо» [46, с. 400]. Это, однако, не означает, что поведение имеет мотивы за и против него. «Говорить о борьбе мотивов совершенно лишено основания, нет столкновения мотивов за и против одного и того же поведения. Этой борьбы не существует потому, что нет одного и того же поведения, которое могло бы иметь различные мотивы. Было бы правильнее говорить, что есть столько же поведений, сколько и мотивов, дающих им смысл и значение» [46, с. 403].

В приведенном рассуждении можно найти достаточное основание для того, чтобы размежевать понятие потребность и мотив, хотя, как известно, в психологии преобладает тенденция их отождествления. В самом деле, если у поведения может быть только один мотив, то едва ли в роли мотива может выступать потребность. Между потребностью и поведением складываются существенно иные отношения. Во-первых, как отмечалось, сложность обширности потребностной системы человека неизбежно приводит к тому, что практически каждая развернутая деятельность приходит в противоречие с определенными потребностями. Во-вторых, любая более или менее сложная деятельность человека связана с целой системой совершенно различных потребностей. «При объяснении любого человеческого поступка надо учитывать побуждения разного уровня и плана в их реальном сплетении и сложной взаимосвязи» [36, с. 261]. За этим положением стоит реальный психологический факт, с которым нельзя не считаться. Не остается он незамеченным и для Д. Н. Узнадзе, что нашло свое отражение хотя бы в его высказываниях по поводу взаимосвязи между витальными и высшими потребностями. Он говорит о том, что в своем повседневном поведении человек удовлетворяет «не только ту потребность, которой непосредственно оно служит, но и высшие потребности. Таким образом, его низшие витальные потребности тесно переплетаются с высшими: наш голод это не только просто голод, не голый голод, процесс его удовлетворения должен считаться и с нашими высшими потребностями» [46, с. 405]. Явление полипотребностной регуляции поведения никак нельзя сбрасывать со счетов. Однако, как правило, на него не обращают должного внимания. Между тем, из него вытекают некоторые теоретические положения, имеющие принципиальное значение для построения общей теории поведения. В данном случае оно приводит нас к следующему умозаключению: раз с поведением связана более, чем одна потребность, а мотив у нее может быть только один, то потребность не есть мотив.

Разграничивая эти понятия, вместе с тем ни в коем случае нельзя упускать из виду теснейшую и неразрывную связь между ними. Наличие системы актуальных потребностей является необходимым условием возникновения, формирования и видоизменения мотива. Не



будучи потребностью, мотив как бы опирается на потребности. Мотив — это не переживание единичной потребности и, следовательно, оценка желательности ее предмета, а оценочное самоопределение субъекта в отношении того, какие потребности в какой мере будут удовлетворены данной конкретной деятельностью и каких затрат и усилий это потребует от субъекта в конкретных условиях физической и социальной среды. Мотив как общая субъективная ценность поведения интегрирует в единое целое оценочные отношения субъекта по поводу всех обстоятельств деятельности с точки зрения удовлетворения и фрустрации потребностей, охваченных данным поведенческим пространством.

Именно так, по нашему мнению, должен пониматься мотив, если он, согласно зародившейся в традиционной психологии воли точке зрения, является основой принятия решения. Сказанное необходимо соотносить с современными представлениями о психологии принятия решения. Тут, по-видимому, можно выделить два основных направления, имеющих самостоятельные теоретические истоки, собственный язык и приемы описания изучаемых процессов. Первое — это психологическая теория принятия решения, основывающаяся на т. н. теории принятия рациональных решений, разработанной в недрах математики. Второе — исследовательская линия восходит от Левина к Фестингеру, Брему, Джанису и др. и связана с проблемами снятия конфликта, редукации диссонанса и т. д. [48; 60; 62]. В первом случае основное внимание обращено на выявление переменных, создающих необходимые условия, основу для принятия решения. Поэтому в сущности анализируется период, предвещающий, подготавливающий решение. Во втором случае, наоборот, внимание сосредоточено, главным образом, на процессах, происходящих после принятия решения. Бесспорно, что оба эти аспекта взаимосвязаны и должны рассматриваться в рамках единой теории мотивации. Данный вопрос мы обсудим чуть позже, сейчас же имеет смысл несколько подробнее остановиться на процессе подготовки или детерминации решения, поскольку в настоящее время он наиболее полно представлен в психологии.

Существование обзорных и обобщающих работ по этому вопросу позволяет, не вдаваясь во все детали, указать лишь на наиболее важные для нашего анализа моменты [24; 48; 50]. Главный вопрос заключается в выяснении того, чем руководствуется человек, отдавая предпочтение той или иной альтернативе, т. е. чем определяется выбор. На этот вопрос еще в XVIII веке знаменитый математик Давид Бернулли ответил следующим образом: выбор основан на ожидаемой субъектом ценности варианта действия, которая представляет собой произведение его воспринимаемой ценности или полезности на субъективную вероятность получения полезного результата. Впоследствии, уже в сороковые годы нынешнего столетия, Дж. фон Нейман и О. Моргенштерн разработали математическую или формальную теорию принятия решения, в которой полезность и вероятность постулированы как две необходимые, самостоятельные и не взаимодействующие переменные, определяющие оптимальный выбор, и предложили ряд формальных методов и стратегий их вычисления. Эта теория получила большое распространение в различных областях, особенно в экономике. Были предприняты попытки построить на ее основе психологическую теорию принятия решения [24; 59]. Поэтому представители указанного направления высоко оценивают значение данной теории для психологии, приписывая ей такую же роль, которую сыграла в современной физике квантовая теория [24]. Подобная оценка представляется в

значительной степени преувеличением. Следует считаться с реальными сложностями, сопряженными с ее психологизацией. Ведь эта теория исходит из субъекта, который, принимая решение, исчерпывающе информирован, способен к различению и оценке большого числа альтернатив и строит свою активность лишь на рациональной основе [48]. Но может ли в качестве такого субъекта выступить обыкновенный человек с его реальными психологическими возможностями и особенностями? Ведь множество поведенческих решений принимается в условиях дефицита информации и времени человеком, у которого далеко не беспрельдены информационные возможности, возможности предвидения всех результатов и различения большого количества вариантов. Выбор зачастую происходит на основании бессознательных критериев; нередко случается, что решения, принимаемые интуитивно, оказываются лучше решений, опирающихся на сугубо рациональные или даже формализованные соображения и схемы [24; 39; 40]. Подобные весьма серьезные соображения обусловили появление категоричных оценок указанного направления как насквозь непсихологического и даже антипсихологического [15]. Но это, пожалуй, другая крайность. Да, математическая теория Неймана и Моргенштерна не является психологической теорией принятия решения. Но ориентированная на нее психологическая теория принятия решения, несмотря на свою явную увлеченность формальными методами, относится к психологии.

В наибольшей степени это относится к центральному понятию данной теории — понятию полезности. Она служит наиболее частым объектом критики. Наверное, можно спорить и о терминах; термин «полезность», действительно явно ассоциируется с утилитарностью. Тем более, что в заменителях нет недостатка: ценность, важность, нужность, значимость, валентность и пр. Это, конечно, не синонимы, но в данном контексте все они указывают на реальность, без выявления которой невозможно представить и понять, как происходит принятие решения. И хотя, безусловно, возникают большие трудности в связи с выделением, измерением и формальным выражением силы, уровня или степени того психологического явления, которое скрывается за неудачным для психологического анализа термином полезность, тем не менее психология уже далеко продвинулась в этом направлении, создав несколько теоретических моделей, дающих возможность предсказывать реальные выборы и решения не только в лаборатории, но, что особенно важно, в полевых исследованиях [48; 63; 66].

Как утверждает Ю. Козелецкий, аксиомы рациональной теории решения значительным образом согласуются с интуицией принимающих решение лиц. Это общее положение можно конкретизировать на примере анализа одного из самых важных аспектов проблемы, связанной с многомерностью полезности [24]. Данное явление обозначают и другими терминами: полифункциональность, поливалентность или, точнее и понятнее, полимотивированность. Суть дела заключается в том, что практически любая поведенческая альтернатива, любой вариант деятельности имеет целый ряд исходов, результатов или последствий, близких или более отдаленных, непосредственных или опосредствованных. За каждым из этих естественных результатов активности стоит соответствующая потребность. Однако отношение потребностей к результатам не одинаково. Оно может иметь либо положительное, либо отрицательное значение. Иначе говоря, некоторые результаты прямо или косвенно удовлетворяют, а некоторые, напротив, каким-то образом фрустрируют определенные потребности. Соответственно, у той или иной поведенческой альтернативы оказываются как



полезные, так и отрицательные аспекты. Вроом именуют это позитивной и отрицательной валентностью [66]. Глобальная полезность или, точнее, итоговая или суммарная ценность того или иного конкретного поведения — это взвешенная сумма его достоинств и недостатков или, иначе, алгебраическая сумма его частных ценностей (валентностей) [24; 48; 63].

Очень важно подчеркнуть, что психологическая основа решения вырабатывается не только на базе потребностей, удовлетворяющихся в какой-то мере в результате данной деятельности, но и с учетом тех потребностей, которые, как бы действуя в обратном направлении, определенным образом фрустрируются этой деятельностью. Это реально обстоятельство нашло свое отражение в различных вариантах моделей «результатирующей валентности» и «ожидаемой ценности» и было подтверждено в многочисленных эмпирических исследованиях [48; 63; 66]. Тем не менее, в теории поведения ощущалась необходимость зафиксировать данное обстоятельство посредством особого понятия. Учитывая это, представляется весьма продуктивным предложенное В. С. Магуном понятие цены деятельности. «Цена выступает в форме жертвы за удовлетворение потребности» [28, с. 60] и является выражением ограниченности энергетических, инструментальных, материальных, духовных возможностей и ресурсов человека, необходимых для удовлетворения потребностей. Поэтому удовлетворение одной потребности происходит за счет неудовлетворения другой. Количество и сила этих фрустрированных потребностей и определяет показатель цены деятельности, который самым существенным образом влияет на то, какой будет общая субъективная ценность или, по принятой нами терминологии, мотив деятельности.

Как видим, современное представление о психологических закономерностях процесса принятия решения также подводит нас к понятию субъективной ценности поведения. Таким образом, если мотив — это то, на чем основывается принятие решения, он должен пониматься как общая субъективная ценность предпочтенной деятельности. Но, видимо, имеет смысл взглянуть на положение вещей с точки зрения более общих положений, лежащих в основе описательной части общей теории поведения Д. Н. Узнадзе. Предметом психологии поведения, согласно Д. Н. Узнадзе, не является т. н. «физическое поведение», представляющее собой комплекс объективно зарегистрированных движений. «Психологически этот комплекс может считаться поведением только в том случае, если он переживается как носитель определенного смысла, значения, ценности. В поведении его превращает именно этот смысл, эта ценность, это значение» [46, с. 402]. Это означает, что появляется субъективная сторона активности, возникает деятель, непосредственно заинтересованный в данном поведении. Иначе говоря, приобретая определенную ценность, поведение находит внутреннее, субъективное оправдание, что в конечном счете делает его принадлежащим к психологической реальности. Если при этом иметь в виду то, что «роль мотива состоит в том, что то или иное физическое поведение превращается им в определенное психологическое поведение» [46, с. 406], то можно смело заключить, что субъективная ценность поведения и есть его мотив. Следовательно, основная функция мотива — это оправдание деятельности, без чего поведение не может рассматриваться как психологический факт. Это означает, что той или иной субъективной ценностью обладает любое поведение живого существа. Но ситуация, в которой происходит возникновение или выработка субъективной ценности, бывает весьма разнообразна. В усло-



виях сложной человеческой активности, где пересекается множество конкурирующих поведенческих линий и тенденций и где установить реальную субъективную ценность того или иного поведения довольно затруднительно, деятельность нуждается не просто в оправдании, но и в обосновании. При волевой деятельности человека в психологической ситуации принятия решения оправдание поведения достигается через обоснование его целесообразности, полезности, ценности.

Оправдывающая и обосновывающая функции мотива подчеркиваются также и другими исследователями [23; 30]. Это правильно. Однако при этом не следует замыкаться в рамках исключительно волевого поведения и процесса принятия решения. Следует руководствоваться более широким взглядом на проблему мотива, согласно которому мотив — это не только основа решения, он связан не только с волевой деятельностью, но и является необходимым структурным элементом любого поведения вообще. Как уже было сказано, активность без мотива, т. е. без какой-то субъективной ценности не является поведением в психологическом смысле слова. Поведение, не имеющее никакого субъективного оправдания, не будет вообще осуществлено, поскольку нисколько не затрагивает субъекта, лишено для него всякого смысла. В процессе активности животного или импульсивной активности человека автоматически осуществляется поведение, имеющее в данный момент большую субъективную ценность. Именно переживаемая субъектом общая ценность деятельности и оправдывает ее, сопутствуя поведению от начала до конца, постоянно сигнализируя о внутренней приемлемости ее общей направленности и конкретных особенностей реализации. Что же касается волевой сферы, где всегда существует конфликт между определенными поведенческими альтернативами, то здесь появляется насущная необходимость в обосновании решения в пользу одной из них.

Выявление этих функций чрезвычайно важно для постижения характера действия мотива на разных уровнях активности субъекта. Без этого невозможно также осветить вопрос о форме психического отражения, в котором мотив представлен как действующий структурный фактор деятельности. Вопрос этот сложный, и решить его путем жесткой увязки мотива с одним определенным психическим явлением невозможно. Каждый раз следует учитывать уровень и тип поведения, с которым соотносится мотив, и роль, которую этот последний играет в нем. Так, анализируя волевое поведение и учитывая обосновывающую функцию мотива, авторы говорят о том, что мотивация — это мыслительный процесс, а мотив явление идеальное [23], или о том, что мотив волевой деятельности появляется, переживается в форме оценочного суждения и тем самым обосновывает средствами интеллекта и логики нужность определенного поведения [50; 51]. С другой стороны, правомерно утверждение, согласно которому полезность действия выражается прежде всего в эмоциональной оценке, в значащем переживании [40], поскольку в сущности в этом случае эмоциональная оценка выполняет оправдывающую функцию. Следовательно, мотив как субъективная ценность поведения может выступать как в форме эмоциональной оценки, так и в форме оценочного суждения в зависимости от того, нуждается ли поведение просто в оправдании или дополнительно также и в обосновании.

Сказанное означает, что мотив является понятием функционального характера. Оно не связано жестко и однозначно с каким-либо одним явлением психики. В принципе функциональное понимание мотива отстаивается не столь уж малочисленной группой исследователей,



полагающих, что в качестве мотива могут выступать различные психологические феномены: потребности, чувства, интересы, цели, ощущения и пр. Предельно четко сказал об этом Ш. Н. Чхартишвили, который писал: «мотив является функцией какого-то явления, существующего в определенных отношениях, а не «вещной», содержательной особенностью: явление, выполняющее в этом соотношении роль мотива, в другом соотношении может не иметь никаких признаков мотива. Мотив как таковой может существовать только в процессе мотивации. Поэтому выяснение его природы возможно только в этом процессе. Если, например, подтвердится, как полагают некоторые, что и чувства выполняют роль мотива, то следует показать, что представляет собой эта функция, в силу каких особенностей и в каких обстоятельствах выполняет ее чувство. Простое указание на чувство недостаточно, поскольку оно прежде всего чувство, а не мотив» [50, с. 80].

Согласно изложенной нами точке зрения, мотив открывает субъекту ценность намеченного и реализуемого поведения и тем самым служит оправданию и обоснованию деятельности. Мотив является результатом оценочного отношения субъекта ко всем внутренним и внешним предпосылкам и условиям деятельности, которые попали в поле его зрения и были каким-то образом отражены и учтены. В зависимости от конкретных обстоятельств инициации и развертывания поведения, мотив вырабатывается то в процессе непосредственной эмоциональной оценки, выражаясь в виде эмоционально-смыслового образования, то формируется в результате сложной мыслительной, когнитивной активности, выступая в форме умозаключения, логического конструкта.

Следует, однако, со всей определенностью подчеркнуть, что сказанное может быть принято лишь в той мере, в какой вообще возможно противопоставлять друг другу аффект и интеллект, эмоциональное и когнитивное. Современная психологическая наука, давно преодолевшая атомистический подход субъективистической психологии, согласно которому психические явления по сути складываются из отдельных нерасчлененных эмоциональных, волевых и интеллектуальных элементов, склонна исходить из теоретического принципа изначально-го единства эффекта и интеллекта [25; 36]. В большом числе работ показано, что психологические реалии имеют весьма сложную синтетическую природу и что во многих случаях взаимопроникновение эмоционального когнитивного так велико, что их противопоставление вообще не имеет смысла. Особенно ярко это проявляется в сфере мотивации. Данное обстоятельство подметил еще Вундт, который понимал мотив как соединение представлений и чувств, первые из которых являются основанием, а вторые побудительной причиной поведения [10]. Причем приоритет отдается последним, что очень важно, поскольку потребностное начало поведения, безусловно, является стержневым фактором мотивационной сферы. Даже когнитивный элемент мотива — рациональная оценка ситуации деятельности и операционных возможностей субъекта — производится через призму потребностей. Значимость ситуации, отраженная в мотиве, определяется составом и силой потребностей, представляющих собой ядро мотивационных образований.

В сущности, схожее явление имел в виду Л. С. Выготский, рассуждая об анализе, расчленяющем сложные, целостные психические образования на единицы. Подобный анализ «показывает, что существует динамическая смысловая система, представляющая собой единство аффективных и интеллектуальных процессов. Она показывает, что 6. „მაცნე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 1

во всякой идее содержится в переработанном виде аффективное отношение человека к действительности, представленной в этой идее. Он позволяет раскрыть прямое движение от потребностей и побуждений человека к известному направлению его мышления и обратное движение от динамики мысли к динамике поведения и конкретной деятельности личности» [11, с. 22]. Из более близких к нам по времени разработок можно сослаться на представления Л. И. Божович относительно феноменов, в которых слияние аффекта и интеллекта порождает качественно новое функциональное образование, не сводимое ни к потребности, ни к сознанию [6]. О феноменах подобного типа много говорилось в процессе интереснейшей дискуссии по вопросу о так называемых значащих переживаниях, начало которой положил Ф. В. Бассин [5]. Можно сослаться также на современные исследования, посвященные раскрытию природы фиксированных социальных установок или аттитудов, которые многими авторами понимаются как феномены, представляющие собой некое единство трех компонентов — эмоционального, волевого и интеллектуального [62]. Социально-психологические исследования когнитивных процессов также приводят к выводу, что чувства без мысли или мысль без чувства предстают непродуктивными абстракциями [43].

Особенно следует отметить ситуацию, которая сложилась в сфере исследований эмоциональных процессов и смысловых образований. Относительно последних можно с уверенностью сказать, что они могут служить показательным объектом для иллюстрации положения об единстве аффекта и интеллекта [3; 4; 29] и др. Вообще нельзя не заметить, что понятие смысл и ценность имеют очень много общего. А поскольку мы строим свое понимание мотива на понятии ценности, то вопрос о взаимоотношении этих понятий и стоящих за ними явлений необходимо проанализировать отдельно. В рамках данной работы это не удается сделать. Что касается эмоций, то современные разработки вновь определенно приводят к мысли о невозможности резкого противопоставления эмоциональных и когнитивных процессов [55]. Тут можно указать хотя бы на т. н. когнитивно-аффективный подход, в основе которого лежит идея, что аффективные и когнитивные процессы взаимопроникают друг в друга на самых ранних стадиях онтогенеза, формируя основные человеческие мотивы, в которых знание и аффект представлены в неразрывном единстве [18].

Как с этим подходом, так и с некоторыми соображениями, изложенными в данном исследовании относительно функции мотива в регуляции поведения, перекликаются положения А. В. Запорожца, сформулированные по поводу т. н. «эмоционального воображения» и его роли и регуляции деятельности. Согласно этому взгляду эмоциональные процессы ответственны за приведение в соответствие общей направленности и динамики деятельности со смыслом, значением ситуации, которое она имеет с точки зрения удовлетворения в ней актуальных потребностей субъекта. Но, что особенно важно, речь идет не просто об эмоциях, а о некоторой функциональной системе, которая интегрирует аффективные и интеллектуальные процессы. «Развиваясь в этой системе, эмоции интеллектуализируются, становятся умными, обобщенными, превосходящими, а процессы познавательные, функционируя в данной системе, приобретают аффективный характер и начинают выполнять особую роль смыслоразличения и смыслообразования» [16, с. 270].

Таким образом, анализ феноменологии того, что мы называем мотивом или субъективной ценностью деятельности, показывает, что он



может быть представлен субъекту либо преимущественно в эмоциональной, либо в когнитивно-рациональной форме в зависимости от функции, которую он выполняет. Но в обоих случаях анализ улавливает лишь один из аспектов или же компонентов того интегрального психологического феномена, который обозначается термином мотив или субъективная ценность деятельности. В действительности же он представляет собой единство этих компонентов. В этом выражается единство аффекта и интеллекта, эмоционального и когнитивного. Этот принцип единства более всего приложим к анализу мотива как субъективной ценности деятельности. Мотив, следовательно, сложный феномен. Его структура бывает различной в зависимости от того, какой тип деятельности он обслуживает. В простых, произвольных, импульсивных видах деятельности доминирует эмоциональный компонент. В сложных произвольных, волевых видах деятельности принятие решения основывается на мотиве, сложившемся на уровне объективации и представленном в форме мыслительного, логического конструкта, неразрывно связанного со сферой «пристрастного».

Как уже было сказано, мотив определяется нами как субъективная ценность конкретной деятельности. К этому следует добавить некоторые пояснения. В частности, может возникнуть вопрос, для чего подчеркивать момент субъективности при определении психологического понятия мотива? Раз речь идет о психологической реальности, то его субъективность вроде бы является очевидной. Встает вопрос и о том, как следует понимать категорию ценности в рамках психологического анализа. На самом же деле эти вопросы взаимосвязаны, ибо, как мы убедимся в дальнейшем, вводя категорию ценности в психологию, невозможно обойти проблему объективности и субъективности ценностей.

Необходимо признать, что понятие ценности пока еще не нашло отчетливого места в системе психологических понятий. За рубежом исследования ведутся в разных направлениях. Прежде всего, это измерение отношения различных групп людей к определенным ценностям. С этой целью разработаны разнообразные методы-тесты для измерения ценностей и ценностных ориентаций. Наиболее популярен из них тест Олпорта—Вернона—Линдзее, который был создан на основе теоретических положений Э. Шпрингера [1]. Как известно, Шпрингером была предложена типология характеров личности в зависимости от того, каким ценностям отдается предпочтение. Шпрингер выделял шесть основных ценностей. Его идеи оказали наибольшее влияние на изучение ценностей в рамках мотивационно-характериологических исследований [1; 45; 54]. Выделяются еще три линии исследований: это возникновение, развитие и изменение ценностей на протяжении жизни индивида и влияние ценностей на протекание когнитивных процессов [58]. Кроме того, социально-психологическая линия, отождествляющая attitudes и ценности [28; 64].

Следует также отметить, что понятие ценности не пользуется особой популярностью среди советских психологов. Его редко связывают с конкретным психологическим явлением. Так, Н. И. Непомнящая употребляет понятие ценности для обозначения некоего центрального образования личности, его ядра, в котором как бы сплавлено субъективное и объективное и которое связывает воедино разнообразные отношения личности, определяя ее направленность [32]. Существует попытка связать ценность с понятием смысла [17].

Однако чаще всего понятие ценности привлекается при рассмотрении мотивационных процессов и, прежде всего, при анализе высших

мотивационных структур деятельности [15; 50; 56]. Именно здесь, как нам кажется, наметился подход, который можно обозначить как объективистический или аксиологический.

Дело в следующем. Как известно, природу и сущность ценностей изучает специальный раздел философии—аксиология. Основное направление мысли, с которым ведется непримиримая борьба в аксиологии, это психологизм, согласно которому ценности по сути представляют собой явления субъективного мира. Особую остроту приобретает вопрос о разграничении субъективных и объективных ценностей — вопрос о доказательстве реального существования объективных ценностей, без чего действительно невозможно обосновать самостоятельность и несводимость к психологии таких областей знания, как логика, этика, эстетика. К такой постановке вопроса должна с пониманием относиться и психология, поскольку психологизм в принципе неприемлем и для самой психологии [7]. Другое дело, как понимать онтологию объективных ценностей. Здесь, пожалуй, психология не имеет собственных интересов и мало чем может помочь в тех мучительных и, увы, не всегда успешных поисках, которые ведутся в этом направлении философиями совершенно различных убеждений и ориентаций [35; 38; 41; 49]. В частности, нередко утверждается (и с этим едва ли можно спорить), что ценность, существуя реально, объективно, не находится в плоскости материальной объективности, не является, так сказать, природным свойством предметов и явлений, которые отражаются психикой, скажем, в форме ощущения. Но важно то, что реальность, подразумеваемая в понятии объективной ценности, отражается человеческой психикой. Как говорил Кант, в отношении этических ценностей они бездейственны, если у человека нет способности их восприятия, если нет органа их восприятия, функцию которого, согласно Канту, выполняет разум. Иначе говоря, объективные ценности отражаются человеком в виде особых психических процессов и состояний. Они порождают особого рода психические, субъективные по своей природе явления, которые входят в класс мотивационных или оценочно-смысловых процессов. Имея в виду только это, можно говорить о ценности как предмете психологического анализа, т. е. о субъективных ценностях. «Фактическое сознание того или иного человека. — как справедливо отмечал Э. Шпрангер, — является масштабом не для объективных, а только для субъективных ценностей» [54, с. 296].

Мостом между психологической теорией мотивации и аксиологическими представлениями об объективных ценностях может служить достаточно распространенное понимание ценностей, как предмета потребностей для любого оценочного или пристрастного отношения субъекта [8; 34; 19; 42; 49; 58]. В этом случае понятие ценности становится синонимом понятия блага, которым охвачены те предметы и явления ситуации, которые квалифицируются как важные, полезные, нужные субъекту [28; 42]. Таким образом, в понятии ценность представлена объективная сторона того субъективного явления, каковым выступает потребность. Именно потребности, а не их предметы изучает психология. Нельзя не согласиться с Н. В. Кучеревской, которая также предостерегает от объективистических тенденций в психологии мотивации. «Иногда, — пишет она, — то, что отражается в потребности, в психологии называют «объективной потребностью». В рамках психологии, как нам представляется, неправомерен термин «объективная потребность». Мы можем говорить об объективном содержании потребности, либо об объективном процессе, отражающемся в виде по-

требности как психическом явлении» [26, с. 198]. То же самое можно сказать и относительно ценностей. Объективные ценности существуют, но они не принадлежат к психическим явлениям и, тем самым, не могут служить предметом психологического изучения.

Исходя из этого, трудно согласиться с точкой зрения А. Н. Леонтьева и его последователей, понимающих мотив как предмет потребности [27], вследствие чего такое подлинно психическое, субъективное явление онтологизируется как объективное. Вместе с тем, оно наделяется функцией побуждения, которую никак не может выполнить явление объективного мира [21]. Такая трактовка мотива выдвигается под предлогом преодоления традиционного и, как нам представляется, единственно возможного в психологии субъективистского понимания мотива. Сопоставляя эту точку зрения с тем, что было сказано о ценности как предмете потребности, вместе с объективизмом в ней можно усмотреть и аксиологизм. Впрочем, если сам А. Н. Леонтьев и не говорит прямо о ценности, как мотиве, то это делают другие исследователи, разделяющие его позицию. Так, Б. И. Додонов подчеркивает, что не следует взглядам А. Н. Леонтьева, понимая мотив как ценность, на которую направлена деятельность [13]. Ю. М. Жуков также пытается рассмотреть понятие ценности с точки зрения теории деятельности, находя много общего между ценностью и т. н. смыслообразующим мотивом. Однако эта позиция не до конца последовательна, поскольку, как утверждает автор, в качестве мотивов выступает лишь часть ценностей, другая часть, а именно этические ценности, является не мотивами жизнедеятельности, а некими принципами ее регуляции [15]². Как бы там ни было, для нас важно отметить, что всюду, где ценность отождествляется с мотивом, а последний понимается в духе представлений теории деятельности (т. е. как предмет, отвечающий потребности, а не как психический процесс, субъективное переживание потребности), в качестве мотива выступает объективная ценность, что, на наш взгляд, является проявлением объективизма и аксиологизма в психологии.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет именно о психологической теории деятельности, в рамках которой построена конкретная концепция мотивации. В ней показано и то, какое явление стоит за термином мотив, и то, какие функции он выполняет. Мы уже неоднократно обсуждали возникающие здесь сложности [20; 21]. Главным источником их, на наш взгляд, является положение о мотиве как предмете потребности. Непсихологичность этого положения вызвала множество

² Здесь можно найти много общего с трактовкой С. Ф. Анисимова и О. Г. Дробницкого, которые, рассуждая о морали как системе этических ценностей, подчеркивали, что она не организует особые виды моральных поступков, а является специфическим способом регуляции любой деятельности человека [2; 14]. Однако что это означает? Права этика, утверждая, что каждая деятельность человека, так или иначе, ориентирована на моральные ценности! Но за этим этическим принципом стоит совершенно реальный психологический механизм регуляции деятельности, а именно, механизм полимотивации, согласно которому мотивационная основа каждой деятельности состоит из системы потребностей, в которую, как правило, включены и потребности, отмеченные этическими ценностями. Они играют немаловажную роль в системе потребностей конкретных деятельностей, в силу чего каждая из них имеет свой моральный контекст. Но они могут выступать и как ведущие в системе потребностей. В этом случае перед субъектом встает задача утверждения этических принципов и ценностей и осуществляется собственно нравственная деятельность.

нареканий, что в свою очередь побудило некоторых представителей данной ориентации отреагировать на них. В частности, Ф. Е. Василюк в своем исследовании приходит к выводу, что представление А. Н. Леонтьева о мотиве как предмете вообще является не конкретно-психологической теорией, а лишь определенной формулировкой исходного для отечественной психологии методолого-теоретического принципа об изначальном единстве, гомогенности связи субъекта и мира, организма и среды. Этот принцип возник как оппозиция т.н. «эмпирическому постулату», который был эксплицирован Д. Н. Узнадзе при анализе некоторых зарубежных теорий и преодоление которого составило одну из основных задач созданной им теории установки. «Положить в основу психологической теории утверждение о том, что мотивом деятельности является предмет, — пишет Ф. Е. Василюк, — значит исходить из убеждения, что жизнь в конечном счете определяется миром» [9, с. 86]. С последним нельзя спорить. Но из этой основы вырастает конкретная психологическая теория, в которой оговорены различные функции мотива, принципы и характер его связи с потребностью, деятельностью, сознанием, личностью. При этом постоянно и настойчиво повторяется исходное определение. Все это убеждает, что предметное определение мотива является частью целостной психологической концепции мотивации, а не общим методологическим принципом. Ее основным недостатком, по нашему мнению, является объективизм и частное проявление этого последнего — аксиологизм.

Последнее еще в большей степени характерно для концепции мотивации Ш. Н. Чхартишвили. Чтобы понять ее истинный смысл, необходимо иметь в виду, что Ш. Н. Чхартишвили отталкивается от данной Д. Н. Узнадзе постановки проблемы воли, последовательно развив эту линию мысли и доведя ее до логического конца. Согласно Д. Н. Узнадзе, главной проблемой психологии воли является вопрос об источнике энергии волевого поведения. На психологию воли, писал он, налагается особая обязанность выяснить, из какого источника приобретает воля энергию своей деятельности. Этот вопрос встает постольку, поскольку «в случае воли источником деятельности или поведения является не импульс актуальной потребности, а нечто совсем иное, что иногда даже противоречит ему» [46, с. 377]. В поисках этого чего-то «совсем иного» Д. Н. Узнадзе пришел к понятию о т. н. высших потребностях, которые в конечном счете и были постулированы в качестве энергетического источника воли. Из всего сказанного логически вытекает вывод о том, что высшие потребности не являются актуальными потребностями. Однако для потребности как реально существующего состояния живой системы, действующего как побуждение, признак актуальности, очевидно, является атрибутивным. Не актуальная — стало быть, не побуждающая, не имеющая силу, не требующая действовать. Таковой может быть идея о потребности, а не сама потребность как живая психологическая реальность. Идея же не может побуждать, она не имеет силы. Тогда как, по словам самого Д. Н. Узнадзе, высшие потребности личности «имеют силу в каждом возможном частном моменте» [46, с. 404].

Чтобы избежать этих противоречий, следует предпринять одно из двух: либо отказаться от такой постановки проблемы воли, либо действительно найти новый, непотребностный источник энергии. Ш. Н. Чхартишвили избрал второй путь. Мы не будем здесь оценивать то, сколько успешно он его прошел, отметим лишь, что автор резко противопоставляет друг другу два вида поведения — импульсивное и волевое, приписывая каждому свой собственный источник энергии: первое-

му потребности, второму некую гипотетическую систему, называемую волей. Воля формируется в процессе воспитания и представляет собой способность личности действовать сообразно с нормами и ценностями общественной жизни вопреки актуальным потребностям. Эти объективные ценности и играют роль мотивов волевого поведения. Между волей и мотивом складываются такие же отношения, как между потребностью и ее предметом. Отличие лишь в том, что потребности направлены на конкретные предметы, а воля на общую ценность как явление более абстрактное [51]. Можно заключить, что для Ш. Н. Чхартишвили вопрос о мотиве не есть вопрос о побуждении, источнике энергии. Это скорее вопрос «предметной» направленности этого источника; объективные ценности опредмечивают волю и тем самым выступают в качестве мотива волевого поведения. Но та же логика не выдерживается в отношении импульсивного поведения. Мотивом импульсивного поведения выступает не предмет побуждающей его потребности (как в теории деятельности), а данная в эмоциональной форме субъективная ценность конкретного поведения. Следовательно, мотивом импульсивного поведения является эмоциональное переживание, явление субъективного мира, которое зависит от моментального состояния субъекта, меняясь в зависимости от силы и успешности удовлетворения потребности.

Другое дело мотив волевого поведения. Он абсолютно не зависит от потребностей индивида и его субъективных состояний. Он детерминирован общественными потребностями и представляет собой объективные ценности, которые находятся не в субъекте, а в идейной ситуации его деятельности. Таким образом, мотив волевого поведения является компонентом ситуационного, объективного фактора установки и поведения. Как и всякое явление, составляющее ситуацию поведения, объективная ценность отражается субъектом. Формой его психической презентации является оценочное суждение, которое лишено характерной для эмоционального переживания субъективности. Становление и изменение объективных ценностей зависит от объективных общественных процессов и не зависит от отдельных лиц и их душевного, субъективного состояния [51; 52; 53]. Но может ли такое явление вообще быть предметом изучения психологической науки? В одной из своих последних работ Ш. Н. Чхартишвили сам поставил так вопрос и ответил на него отрицательно. Категория объективной ценности не является психологической категорией, а соответствующая реальность — предметом изучения психологии [54, с. 150—151]. Но раз мотив есть объективная ценность то, следовательно, и он выводится из психологии. Его вероятным хозяином должна стать наука, изучающая объективные ценности, т. е. очевидно, аксиология. Это и есть аксиологизм.

Мы полагаем, что психология мотивации как часть психологии должна искать специфические мотивационные формы субъективного отражения явлений действительности. Специфические мотивационные переживания всегда опредмечены и соотносятся с совершенно различными объектами и явлениями реальности, оставаясь при этом всегда суть явлениями субъективными. Скажем, переживание голода так же субъективно, как переживание эстетической или любой другой «высшей» потребности. Но пища так же объективна, как и объективная ценность, на которую последние направлены. Возможно, опредмеченные объективными ценностями мотивационные состояния переживаются как более объективные, поскольку истоки того же голода находятся в самом организме, а высших потребностей в обществе, культуре.

Вполне возможно также и то, что императивность нравственных ценностей делает соответствующие мотивационные образования объективно высшими, первоочередными [37]. И вообще, формы психического отражения отличаются большей и меньшей субъективностью. Но ни в коей мере не следует забывать, что все эти различия относятся к явлениям субъективного мира.

В завершение хотелось бы вспомнить предупреждение А. Т. Бочоришвили: «если непсихологической науке грозит опасность, что при изучении своего объективного предмета к нему могут примешаться субъективные психические явления и вследствие этого стать жертвой психологизма и субъективизма, то психология также обязана быть настороже, чтобы чуждый элемент, объективную действительность не счесть психическим явлением, не объявить закономерность объективного закономерностью субъективного. В таком случае мы имели бы дело, например с физицизмом, механицизмом, математизмом, физиологизмом в психологии» [7, с. 16]. Мы бы добавили — аксиологизмом.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Анастаси А. Психологическое тестирование, том 2, М., 1982.
- 2 Анисимов С. Ф. Мораль и поведение, М., 1985.
- 3 Асмолов А. Г. Личность как предмет психологического исследования, М., 1984.
- 4 Асмолов А. Т., Братусь Б. С., Зейгарник Б. В., Петровский В. А., Субботский Б. В., Хараш А. У., Цветкова Л. С. О некоторых перспективах исследования смысловых образований личности. Вопросы психологии, 1979, № 4, с. 35—46.
- 5 Бассин Ф. В. О развитии взглядов на предмет психологии. — Вопросы психологии, 1971, № 4, с. 101—113.
- 6 Божвич Л. И. Проблема развития мотивационной сферы ребенка. В кн.: Изучение мотивации поведения детей и подростков, М., 1972, с. 7—44.
- 7 Бочоришвили А. Т. Психологизм и антипсихологизм в психологии, Тбилиси, 1965 (на груз. яз.).
- 8 Брожик В. Марксистская теория оценки, М., 1982.
- 9 Василюк Ф. Е. Психология переживания, М., 1984.
- 10 Вундт В. Очерк психологии, М., 1987.
- 11 Выготский Л. С. Собрание сочинений, т. 2, М., 1982.
- 12 Джидарян И. А. О месте потребностей, эмоций и чувств в мотивации личности. В кн.: Теоретические проблемы психологии личности, М., 1974, с. 145—169.
- 13 Додонов Б. И. Эмоция как ценность, М., 1978.
- 14 Дробницкий О. Г. Природа морального сознания, Вопросы философии, 1968, № 2, с. 26—37.
- 15 Жуков Ю. М. Ценности как детерминанты принятия решения. Социально-психологический подход к проблеме. В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения, М., 1976, с. 254—277.
- 16 Запорожец А. В. К вопросу о генезисе, функции и структуре эмоциональных процессов у ребенка. В кн.: Избранные психологические труды, М., 1986, с. 260—275.
- 17 Зейгарник Б. Ф., Братусь Б. С. Очерки по психологии аномального развития личности, М., 1980.
- 18 Изард К. Эмоции человека, М., 1980.
- 19 Ивин А. А. Основания логики оценок, М., 1970.

20. Имедадзе И. В. Некоторые дискуссионные вопросы теории деятельности А. Н. Леонтьева, «Мацне», серия философии и психологии, 1984, № 2, № 3.
21. Имедадзе И. В. К проблеме побуждения деятельности. Вопросы психологии, 1986, № 5, с. 124—131.
22. Какабадзе В. Л. Понятие мотива в психологии установки Д. Н. Узнадзе. В кн.: Психология, т. XVII, Тбилиси, 1986, с. 105—119 (на груз. яз.).
23. Кикнадзе Д. А. Система факторов действия и развития личности, Тбилиси, 1982.
24. Козелецкий Ю. Психологическая теория решений, М., 1979.
25. Крюгер Ф. Сущность эмоционального переживания. В кн.: Психология эмоций, М., 1984, с. 108—119.
26. Кучеревская Н. В. Социальная природа и социальное развитие потребностей. В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения, М., 1976, с. 193—211.
27. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность, М., 1975.
28. Магун В. С. Потребности и психология социальной деятельности личности, Л., 1983.
29. Мазур Е. С. Проблема смысловой регуляции в свете идей Л. С. Выготского. Вестник Московского университета, 1983, № 1, с. 31—40.
30. Надирашвили Ш. А. Социальная психология личности, Тбилиси, 1975.
31. Натадзе Р. Г. Общая психология, Тбилиси, 1977.
32. Непомнящая Н. И. О ценности и ее роли в структуре личности. В кн.: Проблемы формирования социогенных потребностей, Тбилиси, 1974, с. 124—127.
33. Николаичев Б. О. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении человека, М., 1976.
34. Петропавловский Р. В. Значение и ценность морали для личности. В кн.: Мораль: сознание и поведение, М., 1986, с. 151—181.
35. Проблема ценности в философии, Л., 1966.
36. Рубинштейн С. Л., Бытие и сознание, М., 1957.
37. Скрипник А. П. Моральные отклонения в поведении и сознании личности. В кн.: Мораль: сознание и поведение, М., 1986, с. 199—208.
38. Табидзе О. И. Человек — действительность и мечта, Тбилиси, 1986.
39. Тихомиров О. К. Принятие решения как психологическая проблема. В кн.: Проблемы принятия решения, М., 1976, с. 77—82.
40. Тихомиров О. К., Бирюков Б. В. Принятие решения как предмет методологических и психологических исследований. Послесловие к книге Ю. Козелецкого «Психологическая теория решений», М., 1979, с. 464—500.
41. Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры, Л., 1960.
42. Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме, Л., 1968.
43. Трусов В. П. Социально-психологические исследования когнитивных процессов, Л., 1980.
44. Узнадзе Д. Н. Основные положения теории установки. Труды Тбил. гос. ун-та, т. 19, 1941, с. 17—45 (на груз. яз.).
45. Узнадзе Д. Н. Общая психология. Труды, т. 3—4, Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).
46. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования, М., 1966.
47. Узнадзе Д. Н. Тетрадь для заметок. Рукописи (7/XII, 1944 г.) (на груз. яз.).
48. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности, Тбилиси, 1984.
49. Чхартишвили Н. Ш. Проблема мотива волевого поведения, Тбилиси, 1958 (на груз. яз.).
50. Чхартишвили Ш. Н. Воля и ее воспитание, Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).
51. Чхартишвили Ш. Н. Социальная психология воспитания, Тбилиси, 1974 (на груз. яз.).
52. Чхартишвили Ш. Н. Проблема личности в психологии установки. «Мацне», серия философии и психологии, 1974, № 2, с. 138—158.

54. Шпрангер Э. Два вида психологии. В кн: Хрестоматия по истории психологии, М., 1980, с. 286—300.
55. Эткинд А. М. Социально-психологические исследования эмоций в США. В кн.: Социально-психологические исследования в психоневрологии, Л., 1980, с. 148--155.
56. Ядов В. А. Регуляция и саморегуляция социального поведения личности: постановка проблемы. В кн.: Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979, с. 6—32.
57. Якуба Е. А. Право и нравственность как регуляторы общественных отношений при социализме, Харьков, 1970.
58. D u k s W. F. Psychological studies of values. Psychological Bulletin. 1955, vol. 52 N 1, с. 24—50.
59. Edwards W. Decision Making—Psychological Aspects—International Encyclopedia, of Social Sciences. N. Y. 1969, v. 4.
60. Festinger L. Conflict, decision and dissonance. N. Y. 1964.
61. Janis I. Motivational factors in the resolution of decisional conflicts. Nebraska Symposium on Motivation. Lincoln, 1959, с. 198—233.
62. Krech D., Crutchefield R., Ballachey E. Individual in Society: a textbook of Social psychology.—N. Y. 1962.
63. Mitchell T. R., Biglan A. Instrumentality theories: Current uses in psychology.—Psychological Bulletin. 1971, vol. 76, N 6, с. 432—454.
64. Rokeach M. The nature of human values N. Y. 1973.
65. Thomaе H. Die Bedeutung des Motivations—begriffes.—Handbuch der Psychologie, 2 Band, Allgemeine Psychologie, Göttingen, 1965. с. 19—40.
66. Vroom V. H. Work and Motivation. N. Y. 1964.

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

томным или триадическим пониманием психического акта как единства когнитивного (познавательного), эмоционального (аффективного) и поведенческого компонентов. Однако необходимо отметить, что в данном случае мы имеем дело не столько с готовой моделью эмпатии, сколько с общей схемой анализа, так как все еще нет единого мнения относительно внутреннего психологического содержания этих компонентов. Рассмотрим психологическое содержание и сущность каждого из упомянутых компонентов.

1. Когнитивный компонент. Разбор данного компонента эмпатического взаимодействия чаще всего сводится к анализу познавательных процессов. Однако, будучи важнейшим условием понимания когнитивного компонента эмпатии, разбор познавательных процессов зачастую оставляет вне поля зрения более элементарные единицы познавательного акта. Имеются в виду конкретные познавательные структуры (образы, модели, схемы, обобщения), составляющие содержательно-психологическую основу познавательных процессов¹.

Исходя из этих соображений, считаем целесообразным опираться в нижеследующем анализе когнитивного компонента эмпатического взаимодействия главным образом на понятие когнитивной структуры, определяемое нами как некое обобщенное схематическое отражение наиболее релевантных свойств объекта перцепции, которое в силу своей относительной структурной стабильности имеет довольно устойчивые формы проявления.

Важность понятия когнитивной структуры для анализа познавательного компонента эмпатического взаимодействия определяется прежде всего тем, что в процессе эмпатии, помимо эмоциональных явлений (роль которых иногда абсолютизируется, приводя к мистифицированным, парапсихологическим истолкованиям природы эмпатии), происходят сложные процессы подсознательного межличностного познания. Это значит, что восприимчивый комплекс передаваемой вербальной, невербальной и ситуативной информации, эмпатизирующий одновременно и понимает психическое состояние другого. Разумеется, для того, чтобы испытывать эмпатию с переживаниями объекта, субъект эмпатии должен хотя бы в общих чертах интерпретировать причины его поведения. Необходимость подобной интерпретации для успешного функционирования всякого межличностного взаимодействия (в том числе и эмпатического) подтверждается психологической концепцией детерминизма и теорией каузальной атрибуции Г. Келли.

Итак, в первую очередь предстает взыскать вопрос об информационно-психологическом содержании познавательных процессов, протекающих при поверхностном эмпатическом взаимодействии. На наш взгляд, содержание этих познавательных процессов в условиях поверхностного эмпатического общения составляют актуальные социальные роли, реализуемые в рамках конкретной ситуации эмпатического общения².

¹ Большой научный интерес представляют вопросы внутренней организации этих когнитивных структур, обсуждение которых в данном контексте не считаем целесообразным в виду наличия других, более обстоятельных разборов [5, с. 14].

² Социальную роль в личностном плане, то есть на уровне ее взаимного восприятия, осмысления и понимания, можно рассматривать как специфическую когнитивную структуру, которая в каждой отдельной социальной ситуации наполняется определенным содержанием относительно прав, обязанностей и «Я»-образов взаимодействующих партнеров.



Имея в виду то обстоятельство, что в любой социальной ситуации общающиеся индивиды выполняют определенные социальные роли, более конкретно можно сказать следующее: для того, чтобы в психике человека «А» возникла эмпатия к другому человеку «В», с которым он (она) в данной ситуации общается, «А» должен, по крайней мере, примерно представлять и понимать, в какой роли в данной ситуации выступает «В», т. е. какую социальную роль он выполняет. Это очень важно потому, что если нет понимания, соответственно и принятия роли другого, нет и полноценного взаимодействия. Поскольку каждое социальное взаимодействие имеет интересубъективную природу, т. е. функционирует при равном действенном участии всех членов взаимодействия, то следует также выяснить вопрос об особенностях ролевого поведения объекта эмпатии. Уже факт понимания эмпатизирующим («А») социальной роли объекта эмпатии («В»), говорит о коммуникации последним («В») своих переживаний. Таким образом, «В» исходит из определенных представлений своей роли, которые, в свою очередь, основываются на понимании экспектаций «А». Зачастую при переживании отрицательных эмпатогенных эмоций эти представления совпадают с традиционным стереотипом «жертвы» несправедливости, недоброжелательности и других агрессивных актов окружающих. Другими словами, «В» исходит из определенного «Я»-образа. Отсюда вытекает, что, подобно субъекту «А», объект эмпатии в равной степени понимает и принимает роль эмпатизируемого, т. е. субъект «В» по существу проходит через те же функциональные стадии ролевого самоопределения. Главное различие состоит в том, что объект и субъект эмпатии оперируют взаимодополняющими ролевыми ожиданиями, т. е., если «В» играет межличностную роль жертвы, то естественным онтологическим оправданием этой роли со стороны «А» могут быть межличностные роли, примыкающие к роли добродетеля, и наоборот.

Ролевое взаимодействие членов эмпатического общения во многом облегчается стереотипным характером обмениваемой информации. Но, говоря о стереотипной природе содержания ролей, реализуемых в эмпатическом взаимодействии, мы отнюдь не имеем в виду их догматичность и тенденциозность, как это принято считать, особенно в американской социально-психологической литературе по социальным предсудкам [10]. Приняв за основу положение об объективном [сигнальном] содержании (значении) стереотипов³, мы предполагаем, что относительно ролей, играемых членами эмпатического общения, существует достаточная степень согласия, т. е. они (роли) в известной степени конвенциональны. В свете этого факта становится понятной обычная адекватность эмпатических отреагирований отдельной личности или группы на определенные эмпатогенные стимулы. Ведь для того, чтобы дать примерно одинаковую эмпатическую реакцию на воспринимаемую информацию, необходимо, прежде всего, одинаково осмыслить и понять эту информацию, воплощенную в структуре конвенциональной социальной роли. Однако анализ процесса атрибуции в эмпатическом общении был бы не полным, если не учесть еще одну характерную черту приписываемых содержаний. Дело в том, что в процессе первичного эмпатического взаимодействия, наряду с общеориентировочными дифференциациями или социальной категоризацией общих характеристик роли воспринимаемой личности, происходит подсознательная конкретизация приписываемой роли с учетом конкретной специфики

³ Обзор взглядов немногочисленных сторонников этой точки зрения в западной психологии приводит Л. Н. Шихиров [9]. В советской социальной психологии эта мысль наиболее полно представлена А. А. Бодалевым [1, 120].

эмпатического общения и эмпатического объекта. Утверждая данное, мы опираемся на положение о наличии в каждом социально-культурном контексте определенных эмпатических и эмпаатогенных стереотипных ролей, коммуникация которых в непосредственном акте взаимодействия осуществляется посредством относительно универсальных в рамках данной социальной группы конвенциональных значений.

Таким образом, положение об атрибуции стереотипной социальной роли следует понимать как приписывание адекватных определенному содержанию эмпатического общения ролей. По-видимому, здесь кроется одна из многочисленных причин индивидуальных и ситуативных вариаций эмпатического поведения, так как способность одного и того же эмпаатогенного стимула вызвать соответствующие реакции, помимо других факторов, зависит и от актуализации у субъекта эмпатии адекватной стереотипной эмпаатогенной роли.

Во избежание недоразумений особо следует подчеркнуть, что адекватность стереотипных ролей, реализуемых в эмпатическом взаимодействии, вовсе не предполагает обязательного совпадения приписываемых и играемых ролей. Наблюдения показывают, что понимание роли другого нередко бывает ошибочным, т. е. стереотипная роль, приписываемая эмпатизирующим объекту эмпатии, не всегда соответствует действительности. Особенно наглядно это выступает при сознательном совмещении двух противоречивых ролей, когда личность (возможно, психопатического или макиавеллистического склада), исходя из интрадуационных соображений, как бы «раздваивается». Внешне он (она) подражает какой-либо приемлемой для других стереотипной роли, при этом скрывая свои истинные намерения и фактически выполняя совершенно другую, выгодную ему роль.

Однако здесь нас интересует не столько применяемые объектом эмпатии приемы интрадуации или модификации внешней экспрессии, сколько сам факт переживания эмпатизирующим реальных эмпатических эмоций к объекту эмпатии. Следовательно, можно предположить, что переживаемые эмпатические эмоции зачастую основываются на неадекватном понимании роли партнера, т. е. имеет место не принятие (как это утверждают интеракционисты), а приписывание (атрибуция) роли. В пользу данного вывода говорят результаты многочисленных психологических, психиатрических, криминологических и культурологических исследований [11; 12; 16; 18], а также содержательный анализ понятия «принятие роли», так как определенная часть явлений, традиционно именуемых принятием роли, в социальной психологии, по существу, является проявлениями процессов атрибуции роли. Кроме того, вывод об атрибуции роли подтверждается и самим характером поверхностного общения, поскольку, как показывает анализ ее феноменологии, основным ее свойством является относительный информационный дефицит, для преодоления которого с целью оптимальной социальной адаптации участники прибегают к приписыванию сформировавшихся когнитивных структур.

Особо показательна с точки зрения выявления функциональной значимости атрибуции роли в эмпатическом взаимодействии весьма своеобразная форма эмпатии с животными. Конечно, о полноценной эмпатии, в общепринятом ее значении как акте сопереживания, сочувствия или эмоционального понимания психологических особенностей другого человека, здесь вряд ли имеет смысл говорить. Однако, с другой стороны, специфичность объекта эмпатии в данном случае вовсе не может стать основанием для отрицания сходной феноменологии и сущности рассматриваемой формы эмпатии, поскольку, будучи различ-

ными в плане содержания, обе формы эмпатии (эмпатия с человеком и животным) обнаруживают единые процессуальные и феноменологические свойства. Контент-анализ вербализаций переживаний, возникающих при эмпатии «человек—животное» показывает, что основное место в ряде применяемых критериев и обозначений эмоций животных занимают антропоморфические суждения типа «животное чувствует», «ненавидит»; «любит» и т. п. Иными словами, описание эмпатогенного поведения человека и животного в основном осуществляется посредством одинаковых лексических единиц. Учитывая естественную ограниченность содержательной коммуникации человека и животного, можно заключить, что в данном случае мы имеем дело с процессом атрибуции сформировавшихся когнитивных структур относительно вероятных переживаний воспринимаемого животного. Об этом, в частности, свидетельствуют, с одной стороны, культурные различия эмпатической оценки переживаний отдельных животных, и, с другой — наличие наиболее эмпатогенных животных в разных культурных средах.

Положение о первичности процессов атрибуции в поверхностном эмпатическом взаимодействии подлежит дальнейшей конкретизации.

Во-первых, на настоящем этапе анализа проблемы мы можем с уверенностью судить об актуальности приписывания в условиях первичного или поверхностного эмпатического общения, т. е. при относительном информационном дефиците. Имеющиеся данные еще недостаточно валидны для дальнейшей генерализации наших выводов.

И, во-вторых, идея о первичности процесса атрибуции вовсе не предполагает механическую и чисто субъективную проекцию в психопатологическом и психоаналитическом понимании термина. Разумеется, всякое приписывание осуществляется на основе всего комплекса воспринимаемой социальной информации.

Таким образом, исходя из всего вышесказанного анализа когнитивного компонента эмпатического взаимодействия, можно выдвинуть предположение о том, что основным познавательным механизмом первичного эмпатического контакта является процесс атрибуции стереотипных когнитивных структур, которые в непосредственной социальной интеракции выступают в форме эмпатогенных социальных ролей.

II. Эмоциональный компонент. Аффективный компонент эмпатического взаимодействия, по принципу предметной отнесенности эмоций «...к некоторой структурной единице познавательного образа» [3, с. 41], предполагает восприятие субъектом эмпатии эмоций эмпатизируемой личности, передаваемых по каналам межличностной коммуникации, и активное (хотя и примерное) воспроизведение воспринимаемых переживаний в собственной психике.

Согласно концепции эмоций, разрабатываемой в советской психологии, эмоциональное явление имеет двойственное строение: отражаемое содержание (аспект отражения) и эмоциональное переживание (аспект отношения). Таким образом, наличие некоего содержания считается имманентным свойством всякого эмоционального явления. Продолжая цепь логических рассуждений, вытекающих из этого положения, можно утверждать, что подсознательное представление содержания, отражаемого субъектом в эмоциональном переживании, вовсе не является хаотичным конгломератом случайно подобранных свойств воспринимаемого объекта, а структурированным, динамическим и относительно устойчивым аффективно-когнитивным образованием, с которым, как правило, ассоциируются эмоции разного знака и модальности. Поскольку указанные типы аффективно-когнитивных структур являются компонентом эмоционального переживания, то вполне ве-

роятно, что основное их содержание составляют именно аффективные значения. Формированием этих структур объекты эмоций как бы «регламентируются», т. е. человек в процессе социализации вырабатывает определенные представления об условиях проявления, способах выражения, необходимой интенсивности проявления и других характеристиках эмоционального переживания, Указанная особенность эмоциональных переживаний отражена в понятии «норма эмоционального поведения» [8, с. 40]. Иначе говоря, переживаемые эмоции подвергаются регулируемому и контролирующему влиянию комплекса социальных факторов поведения.

Таким образом, из вышесказанного явствует, что основные характеристики эмпатической эмоции как специфической формы отражения определяются той аффективно-когнитивной структурой (отражаемым содержанием), которая актуализируется при перцепции данного эмпатогенного объекта. И так как, ввиду соображений, изложенных выше, в первичном эмпатическом взаимодействии тенденция атрибуции составляет скорее правило, чем исключение, то вполне логично предполагать, что эмоции, переживаемые при перцепции эмпатогенного объекта, являются выражением и следствием приписываемой объекту эмпатии аффективно-когнитивной структуры⁴.

Поскольку эмоции, переживаемые субъектом эмпатии при первичном эмпатическом общении, в конечном итоге основываются на приписываемой объекту эмпатии когнитивной структуре (конвенциональной роли), то можно выдвинуть предположение о **когнитивно-аффективном** характере этих структур (ролей).

Это значит, что в структуру ролей, приписываемых эмпатизирующим, входят прежде всего аффективные компоненты ожидаемого поведения объекта эмпатии⁵ или, другими словами, объект эмпатии отражается в его неразрывной личностной целостности (с известной долей условности), чем и по существу объясняется собственно сопереживание (стадия воспроизведения эмпатогенных эмоций) как эмоциональное приобщение к переживаниям другого. Смысл последнего утверждения станет более ясным, если вспомним о факте производности переживаемых эмпатических эмоций от приписываемой когнитивно-аффективной структуры (роли).

III. Поведенческий компонент. Данный компонент эмпатического взаимодействия включает комплекс коммуникативных средств, используемых партнерами эмпатического общения для внешнего выражения своих психических состояний, которые, в конечном итоге, воплощаются в активных поведенческих реакциях помощи и содействия объекту эмпатии. Конечно, ошибочно было бы полагать, что всякое эмпатическое переживание имеет одинаковую вероятность перерастания в активные поведенческие реакции. Это зависит от совокупности ситуативных, индивидуальных и социально-психологических факторов. Однако следует также учесть, что поведенческий компонент эмпатического взаимодействия не ограничивается актами взаимопомощи. Как явствует из вы-

⁴ Для более полной аргументации предложенного понимания условий возникновения эмпатических реакций можно сослаться на концепцию иерархической структуры эмоциональных процессов Л. М. Веккера [2, с. 136—155]. Аналогичных теоретических установок придерживаются и А. Т. Бек и М. Арнольд [13, с. 52—56].

⁵ Учитывая факт эмоциональной репрезентации акта эмпатии в сознании взаимодействующих партнеров, думаем, что решающим в актуализации соответствующей когнитивно-аффективной структуры субъекта эмпатии являются именно эмоциональные параметры поведения эмпатизируемого.

шеупомянутого определения, в этот компонент входит также весь комплекс средств эмпатической коммуникации. В этом смысле можно допустить, что всякое эмпатическое переживание при соответствующем внешнем проявлении имеет поведенческую структуру. Что касается действительности подобной коммуникации, то она определяется особенно-стями восприятия и интерпретации этой информации объектом эмпатии. Если переживания, испытываемые эмпатизирующим, интерпретируются как подлинно эмпатические (без корыстолюбивых и авторитарных намерений), то объект эмпатии испытывает приятное чувство психологического благополучия, при относительном восстановлении нарушенного стрессовым фактором психического баланса. Резюмируется, приведенная форма поведенческого компонента эмпатического взаимодействия по действительности вовсе не уступает актам взаимопомощи и содействия.

В свете сказанного становится очевидной вся условность выделения так называемой действенной или поведенческой эмпатии, так как, во-первых, она не обнаруживает специфическую феноменологию, отличную от свойств других форм эмпатии и альтруистического (просоциального) поведения, и, во-вторых, как эмоциональная, так и когнитивная эмпатия имеют свои весьма определенные поведенческие корреляты. В этом смысле, видимо, более целесообразно говорить не о действенной эмпатии *per se*, а о большей или меньшей доминантности поведенческого компонента эмоциональной и когнитивной эмпатии. Это касается дифференциации эмпатии и альтруистического поведения, что фактически игнорируется исследователями действенной эмпатии; считаем продуктивным выделение любой формы «эмпатического альтруизма», который включает лишь те формы альтруистического поведения, которые мотивируются эмпатическими переживаниями. Подобная дифференциация в анализе мотивации альтруистических актов необходима, поскольку альтруистическое поведение является полимотивационным феноменом, в основе которого зачастую лежат даже эгоистические мотивы.

Есть основания полагать, что вероятность развертывания эмпатически-поведенческих реакций подчиняется закону Йеркс-Додсона, согласно которому между уровнем возбуждения и уровнем выполнения определенных моторных актов существует прямолинейная зависимость. Конечно, на данной стадии исследования проблемы мы можем высказать лишь гипотетические предположения, которые должны пройти скрупулезную экспериментальную проверку.

Суммируя все вышесказанное относительно компонентов первичного эмпатического взаимодействия⁶, можно предложить следующую общую схему целостного эмпатического процесса (акта) в условиях поверхностного общения.

1. Опознание или идентификация воспринимаемого стимула. Включает операции сравнения, узнавания, выделения релевантных признаков и опознавания.

2. Интерпретация объекта. Предполагает операции определения ситуации, принятия и приписывания соответствующей стереотипной когнитивно-аффективной структуры и понимания роли члена эмпатического общения. Эта стадия примечательна тем, что происходит ин-

⁶ Излишне говорить, что обобщенное функционирование проанализированных компонентов в так называемом чистом виде возможно только на уровне научной абстракции. Данное уточнение очень важно потому, что изолированное рассмотрение или абсолютизация одного из указанных компонентов может привести к необоснованным обобщениям относительно природы эмпатии в целом.

тенсивное (зачастую сознательное) развертывание эмпатических эмоций.

3. Принятие решения относительно воспринимаемого содержания и активное эмоциональное отреагирование на переживания объекта эмпатии.

4. Поведенческие реакции, выражающиеся в конечном итоге в действительной эмпатической коммуникации и в актах взаимопомощи и содействия.

5. Установление относительного межличностного баланса и внутренняя переработка и обобщение партнерами всей информации.

Предлагаемая схема процесса (акта) эмпатии может вызвать некоторые возражения.

Во-первых, нам могут возразить, что приведенная схема феноменологически не оправдана, так как не учитывает факт возможной автоматизации (в условно-рефлекторном смысле) процесса эмпатии, а также наличие тех форм эмпатии, которые входят в группу явлений, именуемых «эмоциональный резонанс».

Однако следует особо подчеркнуть, что в данном случае речь идет отнюдь не о сознательных операциях. На современном этапе развития психологии вряд ли придется лишний раз доказывать, что недоступность определенного психического процесса непосредственному наблюдению или интроспекции не может стать основанием для далеких идущих выводов относительно ее отсутствия. В теории эмпатии уже накоплен достаточный материал, доказывающий подсознательный характер процесса эмпатии, что делает весьма затруднительным его идентификацию методом наблюдения или интроспекции. И более того: автоматизация определенного психического процесса вовсе не значит, что он протекает по совершенно иной психологической логике или же на уровне S—R бихевиористических зависимостей. Это было бы равносильно игнорированию всего комплекса имплицитных когнитивных операций, совершаемых личностью в условиях повседневного межличностного общения (человек как «практический психолог»). Поэтому думаем, что факт автоматизации отдельных форм эмпатического отреагирования и взаимодействия следует истолковывать в смысле переноса познавательных и эмоциональных процессов в подсознательную сферу психической деятельности.

Сказанное, конечно, не следует рассматривать как отрицание роли повторений в формировании более совершенных способов функционирования процесса эмпатии. Однако, если, с одной стороны, многократное воспроизведение эмпатических эмоций имеет лишь количественный эффект (т. е. по временному параметру), то, с другой стороны, как показывают исследования эффективности социального воздействия, многократное предъявление определенного стимульного содержания зачастую сопровождается эффектом насыщения или бумеранга.

Во-вторых, нам могут возразить, что при анализе эмпатии мы не апеллируем к понятию ценностей. На это, вполне естественное с точки зрения традиционной концептуальной схемы анализа эмпатии, возражение можно ответить следующим образом.

Можно ли говорить об информационно-психологическом содержании социальных ролей, абстрагируясь от ценностей членов эмпатического взаимодействия? Ценности (как и, кстати, многие другие психические образования) пронизывают все процессуальные звенья эмпатии и составляют необходимый компонент выполняемых партнерами эмпатического взаимодействия социальных ролей. Но только компонент, поскольку объяснение такого сложного и многогранного психического

процесса и феномена как эмпатия посредством одного лишь понятия ценностей является по крайней мере односторонним.

Легко заметить, что представленная схема эмпатического процесса (акта) обнаруживает определенное сходство с современным пониманием поведенческого акта вообще. Поэтому, не вдаваясь в излишнюю аргументацию с целью подтверждения уже установленных фактов, остановимся на основной идее приведенной схемы, т. е. положении об атрибутивном характере первичного эмпатического контакта.

Исходя из всего сказанного, можно сформулировать следующую гипотезу: механизмом эмпатии в поверхностном эмпатическом общении является процесс атрибуции (на основе воспринимаемой вербальной и невербальной информации) определенных когнитивных, генерализованных структур, которые в непосредственном эмпатическом взаимодействии проявляются в форме обобщенных ролевых представлений о партнере эмпатического общения.

Из выдвинутой гипотезы вытекает ряд других выводов о характеристиках ролевого поведения в эмпатическом общении — наличие соответствующих «Я»-образов у общающихся индивидов, взаимодополняемость играемых ролей, взаиморегуляция социального поведения посредством приписываемых ролевых ожиданий и т. д. Однако при более ближайшем рассмотрении выясняется, что все перечисленные выводы вытекают из указанного основного положения и, следовательно, могут быть обоснованы только при ее достоверном экспериментальном подтверждении, что и осуществлялось нами в серии эмпирических исследований [4]. Ограниченность объема данной работы не позволяет обстоятельно изложить полученные результаты. Ограничимся лишь указанием на то, что данные этих исследований однозначно подтвердили исходную гипотезу.

Очевидно, вышезложенный анализ не претендует на полноту. Интерпретация каждого отдельного проявления эмпатии на разных уровнях общения и в разных сферах деятельности должна исходить из специфики рассматриваемой формы. К примеру, накопились интересные психологические, социологические и этнографические факты, свидетельствующие о том, что эмпатия в глубинном общении протекает по совершенно иным психологическим закономерностям, основной из которых является подсознательная символическая коммуникация глубинных ценностных структур и некоторых бессознательных содержаний членов эмпатического взаимодействия. Понятно, что без подобной дифференциации различных форм эмпатического отреагирования практически невозможно построение целостной теории эмпатии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодалев А. А. Восприятие и понимание человеком. М., 1982.
2. Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 3, Л., 1981.
3. Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. М., 1976.
4. Джриазян Л. Н. Механизмы эмпатии в межличностных отношениях (на материале изучения малых студенческих групп). Автореф. канд. дис., Тбилиси, 1984.
5. Найссер У. Познание и реальность. М., 1981.
6. Обозов Н. Н. Межличностные отношения. Л., 1979.
7. Сарджвеладзе Н. И. О балансе проекции и интроекции в процессе эмпатического взаимодействия. — В кн.: Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1978, т. 3, с. 485—489.
8. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
9. Шихирев П. Н. Современная социальная психология США. М., 1979.

ახალი თარგმანები

პროფესორ მრეკლე ტატიშვილის მიმკვიდრებელია

ფ. ნიცუა

ესე იტყოდა ზარატუსტრა

წიგნი ყველასთვის და არავისთვის

წინასწარ სათქმელი

ეს თარგმანი ფრიდრიხ ნიცუმს ფილოსოფიური რომანისა „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ დაახლოებით ჩვენი საუკუნის ოც-ოცდაათიან წლებშია შექმნილი.

თარგმნა ქართული კულტურის შესანიშნავმა მოღვაწემ, ერუდიტმა და პოლიგლოტმა ერეკლე ტატიშვილმა (1884—1946), ვისი ცხოვრების მღვლეარებაც ასე აშკარად გამოსჭვივის თვით მშრალი ფაქტების ჩამოთვლის მიღმაც.

დაიბადა ქალაქ გორში, დაწყებითი განათლება იქვე მიიღო, შემდეგ სწავლობდა ელიზბეეტპოლის გიმნაზიაში. 1904—6 წლებში სწავლას განაგრძობს ლაიპციგის უნივერსიტეტში. ბრუნდება კურსის დაუმთავრებლად. აბატიმრებენ ანარქისტული მოღვაწეობის გამო. პატიმრობიდან განთავისუფლების შემდეგ იმუშავებდა ემიგრაციაში წავიდეს, ჯერ — თურქეთში, მერე კი — ევროპაში. 1909—11 წლებში მონაწილეობს უნივერსიტეტში სწავლობს იურისპრუდენციას, 1913 წელს ამთავრებს პარიზის პოლიტიკურ მეცნიერებათა უმაღლეს სკოლას საერთაშორისო სამართლის სპეციალობით. მიემგზავრება ლონდონში ჟურნალისტიკის შესასწავლად. პირველმა მსოფლიო ომმა მოუხსრო ბრიუსელში, სადაც იგი თედო სახოკიას ბინაზე ცხოვრობდა. ქართულ კოლონიასთან ერთად მიემგზავრება კონსტანტინეპოლში, სადაც წმინდა იოსების კოლეჯში ასწავლის უცხო ენებს. ბოლოს და ბოლოს ბრუნდება სამშობლოში. 1918 წლიდან ჯერ გორის ვაჟთა გიმნაზიაში, შემდეგ კი — ვაჟთა ქართულ გიმნაზიაში ასწავლის გერმანულ ენას. 1920—21 წლებში იყო საგარეო საქმეთა სამინისტროს პოლიტიკური განყოფილების გამგე, შემდეგ — ამავე სამინისტროს დირექტორი. 1921—23 წლებში ასწავლიდა ვაჟთა მესამე ტექნიკუმში (ყოფილი ქართული გიმნაზია). 1923 წელს ივანე ჯავახიშვილმა მიიწვია უნივერსიტეტში საერთაშორისო სამართლის ლექტორად, პარალელურად ასწავლიდა უცხო ენებსაც. დააარსა უცხო ენათა კათედრა. როგორც პედაგოგმა, აღზარდა დასავლეთ ევროპული ლიტერატურის საუკეთესო სპეციალისტები და მთარგმნელები. იყო წევრი ქართველ მწერალთა აკადემიური ასოციაციისა და აქტიურად თანამშრომლობდა ამ ასოციაციის ჟურნალ-გაზეთებში („ილიონი“, „საქართველოს სამრეკლო“, „პოეზიის დღე“, „კავკასიონი“, „ახალი კავკასიონი“). აქ გამოქვეყნებული მასალებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართული ესეისტიკის სამი შედევრი: ორი ესეი ბუდიშვილის ისტორიიდან „კრიშნა“ და „საკია-მუნა“; და ესეი „ფრიდრიხ ნიცუმი“, რომელიც მოხსენებლადაც წაუკითხავს ნიცუმესადმი მიძღვნილ საღამოზე. სხვადასხვა დროს ქართულ-

ლი თეატრებისათვის უთარგმნია შილერის „ვერაგობა და სიყვარული“, შოუს „კეისარი და კლეოპატრა“, გორკის „გეორ ბულიჩოვი“... თარგმნილი აქვს თეორიული ნაშრომები, მაგრამ მისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის გვირგვინი, ცხადია, ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ თარგმანია.

თითქოს საკმარისი დრო გვაშორებს ამ თარგმანის შექმნიდან, მაგრამ მისი ზემოქმედების ძალა, ენობრივი აქტივობა და სტილური ბრწყინვალეობა შეუძლებელია ვიწრო საზღვრებში ჩაეტიოს და, ამდენად, ოც-ოცდაათიანი წლები მხოლოდ გარკვეული ქრონოლოგიური მაჩვენებელია, რომელიც სხვა მხრივ უაღრესად საგულისხმოა, მაგრამ თარგმანის მხატვრული ღირებულების შეფასებისას ნაკლებმნიშვნელოვანი.

ეს თარგმანი, უპირველესად, ქართული მთარგმნელობითი ხელოვნების კუთვნილებათა, საერთოდ, ქართული კულტურის კუთვნილება.

ეს არის ერთ-ერთი რჩეული თარგმანი ჩვენს მთარგმნელობითი ხელოვნების ისტორიაში.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ სიტყვებში ოდნავადაც არაფერია გადაჭარბებული.

მიუხედავად იმისა, რომ მთარგმნელი მას, ალბათ, ჯერ კიდევ არ თვლიდა დასრულებულად და, რომ დასცლოდა, გააგრძელებდა ცალკეული ადგილების დახვეწასა და დაზუსტებას, ამ სახითაც შთაბეჭდილება ძალზე დიდია.

რადგანაც ჩვენში თარგმანის უმაღლეს შეფასებას გამოხატავს განსაზღვრება ქართული (ქართული ბიბლია, ქართული შექსპირი...), დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ თურმე ჩვენ გვქონია ქართული ზარატუსტრაც, რომლის არსებობის ფაქტიც ვიწრო წრისათვის, ერეკლე ტატიშვილის მოწაფეებისა და ახლობლებისათვის იმთავითვე იყო ცნობილი (მისი გარდაცვალების მერე თარგმანის ხელნაწერი ინახებოდა მის არქივში, შემკვიდრებთან. არქივი ამჟამად დაცულია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში).

მხოლოდ დღეს გაზნა შესაძლებელი მისი გამოქვეყნება.

გარდა შემეცნებითი და ესთეტიკური ღირებულებისა, „ზარატუსტრას“ ქართული თარგმანის გულდასმით გაცნობასა და შესწავლას, მთარგმნელობით ხერხებზე დაკვირვებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი დღევანდელი მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ლექსიკა მთლიანად ახალია, თარგმანის რიტმი და ენობრივი სტილი ჰქმნის ბიბლიისებურ სურნელებას და ეს სწორედ ის სტილია, რა სტილითაც უნდა ითარგმნოს დღეს ბიბლიური წიგნები.

ამ რიტმისა და ენობრივი სტილის მიგნება, ნიჟიერებისა და ფართო განათლების გარდა, ხანგრძლივი გარჯისა და ჯაფის ნაყოფიცაა. ვარაუდის გამოთქმა ისედაც შეიძლებოდა, მაგრამ ამას ისიც მოწმობს, რომ ე. ტატიშვილს ჯერ ცოტა სხვაგვარი რიტმითა და ენობრივი სტილით დაუწყია თარგმნა (იქამდეც გულმოდგინე ძიებებით შედეგად უნდა მისულყო), დაახლოებით ათი-თორმეტი გვერდი რომ უთარგმნია, რაღაც აღარ მოსწონებია და თარგმნას ხელახლა შესდგომა, ის რიტმი და ენობრივი სტილი უფრო გაუღრმავებია და დაუხვეწავს. თუმცა უაღრესად მდიდარი ენობრივი მარაგი ჰქონდა, ლექსიკონები გულდასმით შეუმოწმებია და ზოგიერთი სიტყვის მნიშვნელობა ცალკე აქვს ამოწერილი.

ზემოთ შევნიშნე, მთარგმნელს რომ დასცლოდა, ცალკეული ადგილების დახვეწასა და დაზუსტებას გააგრძელებდა-მეთქი.

ამის თქმის უფლებას მაძლევს ის ვითარება, რომ ზოგჯერ ტექსტში პირდაპირ გერმანული სიტყვა წერია, ზოგჯერაც მისი რუსული თუ ფრანგული მნიშვნელობანი. ეტყობა მთარგმნელი ზუსტი ქართული მნიშვნელობების ძიებას განაგრძობდა (ამავე მიზეზით ზრჯერ მთელი ფრაზა დატოვებული უთარგმნელად). საამისო მაგალითი ძალზე მცირეა. შედარებით უფრო ხშირად გვხვდება რომელიმე სიტყვასთან მიწერილი მისი სინონიმური სიტყვა ისე, რომ არც ერთი ვადაშილი არ არის. ეს ფაქტიც იმას მოწმობს, რომ მთარგმნელი არჩევდა, საბოლოოდ რომელი დაეტოვებინა.

ყურადღებას იქცევს ერთი საგულისხმო მომენტიც.

„ზარატუსტრას“ მეორე, მესამე და მეოთხე ნაწილებს ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს თვითონ ამ ფილოსოფიური რომანიდანვე ამოღებული ციტატები. ქართულ თარგმანში მეოთხე ნაწილს ეპიგრაფი არა აქვს (იგულისხმება, რომ მთარგმნელი ტექსტიდანვე ამოიწერდა იმ რამდენიმე მუხლს), ოღონდ თუ მეორე და მესამე ნაწილების ეპიგრაფებს ტექსტში შესაბამის ადგილებს შევეუდარებთ, აშკარად გამოჩნდება, რომ ერეკლე ტატიშვილს ეპიგრაფისათვის ის მუხლები პირდაპირ კი არ გადმოუტანია, არამედ ახალი ვარიანტები შეუქმნია. ცოტა სხვაგვარად გადმოაქვს იმ თავების სათაურებიც, საიდანაც ციტატებია ამოღებული.

სანიშნოდ, ვთქვათ, ერთი ფრაგმენტის ეს ორი ვარიანტი რომ ვნახოთ. ტექსტშია:

„...და მხოლოდ ოდეს ყველა უარმყოფთ კვლავ მოვალ თქვენთან.

ჭეშმარიტად, ძმანო, სხვა თვალთ მოგებნით მაშინ ჩემს მიერ დაკარგულთ, სხვა სიყვარულით შეგიყვარებთ მაშინ“ (ნაწ. 1, „გამცემი სიყვარულისათვის“).

მეორე ნაწილის ეპიგრაფადაა:

„— და ოდეს ყველანი უარმყოფთ კვლავ დაგიბრუნდებით.

ჭეშმარიტად, სხვა თვალთ გებნით მაშინ, ძმანო, ჩემ მიერ დაკარგულთ; სხვა სიყვარულით შეგიყვარებთ მაშინ“, ზარატუსტრა, გამღები სიყვარულისათვის.

განსხვავება არაარსებითი, მაგრამ შესამჩნევია. ასევეა მესამე ნაწილის ეპიგრაფიც. ეს მოწმობს, რომ მთარგმნელი ჯერ ისევ ეძიებდა, საბოლოოდ რომელი ვარიანტი აერჩია. შესაძლოა, ეს მეორე, ეპიგრაფისეული, და ტექსტშიც ამის მიხედვით შეეტანა ცვლილება, შესაძლოა ისევ პირველი, ტექსტისეული, ვარიანტი დაეტოვებინა, რადგან იქ ჯერ არაფერს ასწორებს.

„ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ თარგმანის დასაბეჭდად მომზადებისას ეს ვითარება ასევე დავტოვე. საერთოდაც ტექსტში არავითარი ცვლილება არ შემიტანია. თარგმანი იბეჭდება იმ სახით, იმ ენობრივი ნორმების დაცვით, როგორც ერეკლე ტატიშვილს ჰქონდა. ოღონდ როცა რომელიმე სიტყვასთან მისი სინონიმური სიტყვა ან გამოთქმა მიწერილი, დავტოვე ის სიტყვები, რაც ძირითად ტექსტშია. აქ ზედმეტად მიმაჩნია საამისო შემთხვევების ჩამოთვლა, ოღონდ წიგნისათვის დართულ შესავალ წერილში აღნუსხული იქნება ყველა ეს მაგალითი, ყველა ეს სინონიმური სიტყვა თავის მთლიან კონტექსტში. რაც შეეხება გერმანულადვე (ან რუსულად თუ ფრანგულად) დაწერილ სიტყვებს, პირობითად დაზუსტდა ეს სულ ოციოდე სიტყვა და ორიც უთარგმნელად და-

ტოვებული ფრაზა. აღდგენილი სიტყვები ტექსტში კაუტრებითაა გამოყოფილი.
„ზარატუსტრას“ მთარგმნელის პიროვნებასა და ღვაწლზე შესანიშნავადაა მოთხრობილი ვახტანგ ჭელიძის ესეიში „ერეკლე ტატიშვილი“ (წიგნი: „ფიქრები ხვალისდელ დღეზე“, 1975). ზოგიერთი ცნობისათვის იხ. აგრეთვე მანანა გელაშვილის „ერეკლე ტატიშვილი“ („ლიახვი“, 1986) და ჩემი „სეველა ერეკლე ტატიშვილისა“ („ცისკარი“, 1986, № 6).

როსლოვ ჩხვიძე

ღმერთის სიკვდილი

(კომენტარი „ზარატუსტრას წინასიტყვისა“)

1883 წლის თებერვალში ნიცშე ახალი თხზულების წერას შეუდგა. ეს თხზულება, ავტორის აზრით, მრავალი თვალსაზრისით უნდა ყოფილიყო ახალი: ჯერ ერთი, მისით უნდა დაწყებულიყო ახალი ფაზა თავად ფილოსოფოსის შემოქმედებისა, გარდა ამისა — და ეს მთავარია — ამ თხზულებაში ახლებურ, ორიგინალურ ფორმაში უნდა გაცხადებულიყო საეცებით ახალი მსოფლმხედველობა.

თხზულების პირველი მონაკვეთი დაიწერა რაბალში, გენუის მახლობლად: 1879 წლიდან ნიცშე — ბაზელის უნივერსიტეტის ყოფილი პროფესორი — ავადმყოფობის გამო აღარსად მუშაობდა და ხშირად იცვლიდა საცხოვრებელ ადგილს. დანარჩენი — მეორე, მესამე და მეოთხე — ნაწილები იწერებოდა 1884—85 წლებში სილს-მარიამი, ნიცამი, მენტონაში, ციურისში.

ნიცშეს ქმნილების სათაური ასეთი იყო: „ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“. ალბათ, არ შეეცდები თუ ვიტყვი, რომ ამ სათაურს ადვილად შეუძლია შეგვიყვანოს შეცდომაში: შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავტორი თავის წიგნში ზოროასტრიზმის ცნობილ მოძღვრებას გადმოსცემს. სინამდვილეში ეს ასე არ არის. თხზულების უკვე პირველი გვერდების გაცნობის შემდეგ აშკარა ხდება: ის, რასაც ამბობს ნიცშეს ზარატუსტრა, არ უთქვამს ზოროასტრიზმის შემოქმედს. მიუხედავად ამისა, ამ ცნობილი რელიგიური მოძღვრების შემოქმედის სახელი შემთხვევითობის ან ახირების შედეგად როდი „დასახლდა“ გერმანელი ფილოსოფოსის თხზულებაში. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ამ შემთხვევაში ენიჭება იმ გარემოებას, რომ, ნიცშეს თანახმად, სწორედ ზოროასტრიზმის დამაარსებელმა გაიაზრა პირველად სამყარო როგორც ორი, **ზ ნ ე ბ რ ი ვ ი ბ უ ნ ე ბ ი ს მ ქ ო ნ ე ს ა წ ყ ი ს ი ს** — ს ი კ ე თ ი ს ა და ბ ო რ ო ტ ე ბ ი ს — ბრძოლის სარბიელი, სწორედ მან შექმნა „ეს უაღრესად საბედისწერო ცდომილება, მორალი“ [1, გვ. 213]. ზარატუსტრამ შექმნა მორალი, თანაც მცდარი მორალი, რომლის სული და გულია სიკეთე და ბოროტება — პირველ ყოვლისა, ნიცშეს ეს თვალსაზრისი უნდა გავითვალისწინოთ, როცა გვსურს გავიგოთ, თუ რატომ იქცა ზარატუსტრა გერმანელი ფილოსოფოსის თხზულების გმირად. უნდა გავითვალისწინოთ კიდევ ერთი გარემოება, რომელზეცაა ლაბარაკი ნიცშეს „Ecce homo“-ში. საქმე ისაა, რომ, გერმანელი ფილოსოფოსის აზრით, ზოროასტრიზმის შემოქმედ ზარატუსტრას მორალში უმაღლეს სიკეთედ მიჩნეული იყო სიმართლისმო-

ყვარეობა: „ზარატუსტრა უფრო მეტადაა სიმართლის მოყვარული, ვიდრე რომელიმე მოაზროვნე“ (1,213). ამას კი, ფიქრობს ნიცშე, წესით არ შეიძლებოდა არ მოჰყოლოდა ზოროასტრიზმისათვის საბედისწერო შედეგები. მართალია, ფიქრობს ნიცშე, ისტორიულად ზოროასტრიზმი არ მისულა ამ შედეგებამდე, მაგრამ ლოგიკურად ეს შედეგები აუცილებელი იყო. დაახ, რადგან ზარატუსტრას მიერ შექმნილ მორალში უმაღლესი სათნოება სიმართლისმოყვარეობა იყო, ამ მორალის მქადაგებელს აუცილებლობით, შინაგანი ლოგიკის ძალით უნდა შეეცნო თავისი ქმნილების მოჩვენებითობა, მცდარობა და უარყოფის მცდარი მორალი. ეს არ მომხდარა, მაგრამ უნდა მომხდარიყო. ის, რაც არ მოხდა ისტორიაში, ხდება გერმანელი ფილოსოფოსის განაზრებაში: ზოროასტრიზმის, სიკეთე-ბოროტების მორალის შემოქმედი თავისივე მორალის უმაღლესი სათნოების — სიმართლისმოყვარეობის — საფუძველზე უარყოფს თავის ქმნილებას. ასე იბადება ახალი — ნიცშეს — ზარატუსტრა, არა „მორალისტი“, არამედ „იმორალისტი“ და, გასაგებია, რომ მისი მოძღვრება ზოროასტრიზმის საპირისპირო იქნება: ის ხომ ზოროასტრიზმის თვითუარყოფის შედეგია. სახელი ზარატუსტრა, წერს ნიცშე, „თვითდაძლევაა მორალისა სიმართლისმოყვარეობის საფუძველზე, თვითდაძლევაა მორალისტებისა მათ საპირისპიროში — ჩემში“ [1, გვ. 213]. შეგვიძლია ვთქვათ: ნიცშეს ზარატუსტრას სახელით ლაპარაკობს ყოფილი შემოქმედი მორალისა, რომელმაც თავისივე მორალის უმაღლესი პრინციპის საფუძველზე დაძლია საკუთარი თავი, იცვალა სახე.

მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ვთქვით, ნიცშესეული ზარატუსტრას მოძღვრება ძირითადად განსხვავდება „ტრადიციული“ ზარატუსტრას მოძღვრებინაგან, გერმანელი ფილოსოფოსის გმირს მაინც აქვს საერთო ნიშანი ზოროასტრიზმის შემოქმედთან — ისიც მოქადაგება, მასაც სურს დაამკვიდროს ახალი მსოფლმხედველობა, ადამიანთა ცხოვრების ახალი წესი.

განსაკუთრებული ინტერესი მსოფლმხედველობის საკითხებისადმი, კითხვებისადმი იმის შესახებ, თუ „როგორ ვცხოვრობთ“ და „როგორ უნდა ვიცხოვრობოთ“ ცხადად ჩანს ნიცშეს უკვე იმ შრომებში, რომლებიც ეკუთვნიან მისი ფილოსოფიური განვითარების პირველ პერიოდს, როცა ბაზელის უნივერსიტეტის ახალგაზრდა პროფესორი შოპენჰაუერის გავლენით ქმნიდა თავისებურ მეტაფიზიკურ მოძღვრებას — „არტისტულ მეტაფიზიკას“. მსოფლმხედველობის, ადამიანის რაობისა და ცხოვრების წესთან, თანადროულ კულტურასთან დაკავშირებული საკითხები განმსაზღვრელია ნიცშეს ფილოსოფიური განვითარების მეორე პერიოდშიც, როცა ის ებრძვის ყოველგვარ მეტაფიზიკას და ყოველივე „მაღალი“, „ღვთაებრივი“ ესმის როგორც „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“.

„ზარატუსტრაით“ იწყება ახალი ეტაპი ნიცშეს შემოქმედებაში. ცხადია, ამ თხზულებაში ვიპოვით ბევრ საკითხს, რომლებზეც ადრეც ბევრს ფიქრობდა ფილოსოფოსი, მაგრამ ისინი აქ წარმოსდგებიან ახალი ფორმით, ახალი სახეებისა და იდეების კონტექსტში. „ზარატუსტრაში“ ნიცშემ მიაგნო თავისებურ გარეგნულ ფორმას, რომელიც ყველაზე მეტად შეესაბამებოდა ახალი მსოფლმხედველობის მოქადაგებს — ეს თხზულება თავისებური ნაშავია, ორგანული შენაერთია ქადაგებისა, პოეზიისა და ფილოსოფიისა.

მსოფლმხედველობა, რომელსაც ამკვიდრებს „ზარატუსტრა“, მიმართულია ნიცშეს თანადროული კულტურისა და ცხოვრების წესის წინააღმდეგ. გა-

დამეტებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ „ზარატუსტრას“ ავტორი ერთ-ერთი იმათაგანია, ვინც არაჩვეულებრივი სიმძაფრით შეიგრძნო ბურჟუაზიული კულტურის ღრმა კრიზისი, გაცნობიერა და თავისებური ფორმით გამოხატა ის. შეიძლება ითქვას, რომ „ზარატუსტრას“ პრობლემატიკას და ძირეულ იდეათა წრეს ჰკვებავენ ევროპული კაცობრიობის წიაღში მიმდინარე კრიზისული პროცესები. უფრო მეტიც, მსოფლიო ლიტერატურაში, ალბათ, ცოტაა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც „ზარატუსტრასათვის“ დამახასიათებელი ფილოსოფიური საფუძვლიანობითა და პოეტური სახოვნებით გვიხატავს ბურჟუაზიული საზოგადოების მიმე სენს. ალბათ, არ შევეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ „ზარატუსტრას“ გაცნობის გარეშე აბსოლუტურად შეუძლებელია თანადროული დასავლური საზოგადოების სულიერი ცხოვრების უკიდურესი გასაჭირის ჭეშმარიტი გაგება. ამიტომ უდიდესი მადლიერების გრძობით უნდა მოვიგონოთ ზატონი ერეკლე ტატიშვილი, რომელმაც ტიტანური შრომა გასწია და ქართველ მკითხველს მისცა საშუალება მშობლიური ენაზე გაცნობოდა ნიცშეს ამ რთულ თხზულებას.

თანამედროვე დასავლური კულტურის უღრმეს კრიზისზე ნიცშე ლაპარაკობს თავისი ქმნილების პირველსავე გვერდებზე — „ზარატუსტრას წინასიტყვაში“. ამ კრიზისის შინაარსს ზარატუსტრა გადმოსცემს მოკლე დებულებით: „ღმერთი მკვდარია“.

ღმერთის სიკვდილის თემა „ზარატუსტრაში“ ერთ-ერთი ძირითადია. მეტსაც ვიტყვით — ის ამოსავალია თხზულებისა და ამავე დროს ფონია, რომელზეც გაიშლება და განვითარდება ყველა სხვა თემა.

რას ნიშნავს ღმერთის სიკვდილი?

თეზისი „ღმერთი მკვდარია“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომელიც ხდება ნიცშეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, ტრადიციული უმადლესი ღირებულებების გაუფასურებას. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ტრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტირებს აძლევდა ადამიანს, დაქარავა თავისი ძალა. „ღვთიურია“, „ზეგრძნობადი“, ტრანსცენდენტური სამეფო ილუზია, ცდომილება აღმოჩნდა. ადამიანი რჩება თავისი თავის ანაბარა, მას „ზემოთ“ არავის იმედი არ შეიძლება ჰქონდეს. დგება ნიჰილიზმის ეპოქა.

ზარატუსტრამ იცის, რომ ღმერთი მკვდარია. სწორედ ამიტომ ათი წლის განდევლობის შემდეგ ის უბრუნდება ადამიანებს: ურთიერთობა შეიძლება გქონდეს მხოლოდ ცოცხალ ადამიანებთან და არა „მკვდარ“ ღმერთთან. ზარატუსტრას ანტიპოდია განდევილი, რომელიც ტყეში შეხვდება მას: ამ ქრისტიანული ყაიდის ასკეტმა არ იცის, რომ ღმერთი მკვდარია და სურს შევება ღმერთთან ურთიერთობაში პპოვოს. ზარატუსტრასთვის ამგვარი ცხოვრება თავის მოტყუებაა, ის მიისწრაფვის ადამიანებისაკენ, რათა მიუტანოს „ძღვენი“ — „სწავლოს მათ, თუ როგორი არ უნდა იყოს და როგორი უნდა იყოს ადამიანი იმ სამყაროში, რომელშიც „ღმერთი მკვდარია“.

ნიცშე ძალზე ხელშეუსახებად გვიხატავს იმას, თუ როგორი არ უნდა იყოს ადამიანი — ამ მიზნით „ზარატუსტრას წინასიტყვაში“ გამოჩნდება „უკანასკნელი ადამიანი“.

„უკანასკნელი ადამიანი“ ღმერთის სიკვდილის პირშოა. ღმერთი მკვდარია და ამიტომ ადამიანი აღარ ცხოვრობს მალაღი მიზნით, მასში ჩაქრა ღმერთი ცეცხლი, ის კნინდება და „ყოველი ამცირებს“, ჩასჭიდება „პაწია“ ბენდიერბას, „მცირე სიამოვნებას საღვებისოდ და მცირე სიამოვნებას საღამოდ“. „უკანასკნელი ადამიანი“ — ფილისტერი თავისი რაციონალიზმით „ღემოკრატიული“ იღებთ, „პაწია“ ზრახვებით — ნიცშეს ყველაზე მეტად სძავს.

მაგრამ, ნიცშეს თანახმად, „უკანასკნელი ადამიანი“ სულაც არაა ღმერთის სიკვდილის ერთადერთი შედეგი: ზარატუსტრა ხედავს ადამიანის ცხოვრების სხვა წესსაც, ხედავს როგორც პერსპექტივას, მომავალს, შესაძლებლობას. ეს შესაძლებლობაა — ზეკაცი.

ასე შემოდის ახალი თემა „ზარატუსტრაში“. ზეკაცი უპირისპირდება „უკანასკნელ ადამიანს“, უპირისპირდება ადამიანს, რომელიც ტრადიციული მსოფლმხედველობის — განსაკუთრებით ქრისტიანულის — წილშია აღზრდილი, უპირისპირდება საერთოდ აქამდე არსებულ ადამიანს. ის იღვლია, მიზანია, რომელიც ჩნდება, როცა აშკარა ხდება, რომ ღმერთი მკვდარია: „ადამიანი არის რაობა, რომლის ძლევა ჰხამს“. ადამიანმა უნდა დაძლიოს თავისი თავი, რათა შეიქმნას ზეკაცი: „ადამიანი თოკია ცხოველისა და ზეკაცის შორის“, „გზად ყოფნა“, „გარდამავლობა“, „წარხდომა“, ის მიზანი კი არ არის, არამედ ხილია ზეკაცისავე.

ზეკაცი არ არის ახალი ბიოლოგიური სახე (როგორც ზოგჯერ ესმით ხოლმე), ის უმაღლესი ტიპის ადამიანია — სრულყოფილი არსება, რომელსაც არაფერი აქვს საერთოდ „მცენარისა და მოჩვენების ნაზავთან“, ე. ი. ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის დუალიზმით დაავადებულ არსებასთან, ზეკაცი „ამქვეყნიურია“, მთლიანია, სულდია, ერთგულია „მიწისა“, — აქ „მიწა“ უნდა გავიგოთ როგორც სიცოცხლე და არა როგორც რაღაც ინერტული მასა — სიცოცხლის საცხოვრება, ადამიანის არსებაში მოცემული პოტენციური ძალების მაქსიმალური რეალიზაციაა. სწორედ ამიტომ ის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანია — „მიწის აზრია“.

გზა ზეკაცისკენ რთულია. ის, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს უშომა სიძულვილს ყველა ძველი ღირებულებისა — ტრადიციულად გაგებული ბედნიერებისა, გონებისა, სიკეთე-ბოროტებისა. გზა ზეკაცისკენ ხიფათიანია, ის „თოკია უფსკრულს ზედა“ — მასზე ყველა ვერ გავივლის, ის ხიფათიანია როგორც გზა იმ ჯამბაზისა, რომელიც თოკიდან ვარდება „ზარატუსტრაში“. რთულია არა მხოლოდ გზა, არამედ უკვე მოწოდებაც ზეკაცისკენ: გართობას მოწყურებულ ადამიანებს არ აინტერესებთ ზეკაცი. ზარატუსტრასთვის აშკარა ხდება: ადამიანები, რომელთაც შემოქმედების ცეცხლი განელბული აქვთ, ზეკაცისკენ მიმავალ გზას ვერ დაადგებიან: ისინი მკვდრები არიან. ზარატუსტრა გაცელება მკვდრებს — ის ექებებს ცოცხალ „თანამგზავრებს“ — „შემოქმედო, მოსამკლეთ, მოხეიმეთ“, მხოლოდ ისინი გაუგებენ ზარატუსტრას, მხოლოდ ისინი გაკაფავენ გზას ზეკაცისკენ. სწორედ ამიტომ ის მიმართავს ყველას ვინც შემოქმედია, და არ მიმართავს არავის ისეთს, ვინც ამ უნარს მოკლებულია: „ზარატუსტრა“ არის „წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“.

თამაზ ზუაბიძე

მითითებული ლიტერატურა:

1. F. Nietzsche, Studienausgabe, Frankfurt am Main, 1968.

ნაწილი პირველი

ზარატუსტრას წინასიტყვა

1

ოდეს ზარატუსტრას შეუსრულდა ოცდაათი წელი, მიატოვა სამშობლო თვისი და სამშობლოს ტბა და განვიდა მთად. აქ სტკბებოდა თავისი სულით და მარტოობით და არ მოუწყენია ათსა წელს. ბოლოს იცვალა გული მისი და ერთს დილას წარმოსდგა რაჟერაჟთან, იბრუნა პირი მზისაკენ და ესე ესიტყვა:

„დიდო მნათობო! ვით იყო ბედნიერი უკეთუ არ გყავდეს ვისაც ასინათლებ.

ათი წელია მაღლით ესტუმრები ჩემს გამოქვაბულს: მოგბეზრდებოდა შენი ნათელი და ეს გზა უჩემოდ, გარეშე ჩემი არწივისა და გველისა.

ცისმარ დღეს გელოდებოდით, გვიზიარებდი შენს სიუხვეს და გლოცავდით ამისათვის.

ხედავ! გავბეზრდი ჩემი სიბრძნით. ვით ფუტკარი თაფლით დატვირთული, გვირვობ ხელთა ჩემდა წდომილთა.

მსურს განვცხდე და განვიდე ვიდრე კაცთა შორის ბრძენთ თვისი უმეცრებით და ღარიბთ თვისი სიმდიდრით კვლავ არ განიხარონ.

ამად მსურს შენებრ ქვედავეშვა: ოდეს მწუხრის უამს ზღვის გაღმით დაჰხვალ და კვლავ ქვეშეოს ასინათლებ, შენ უუხვესო მნათობო!

მმართვეს და ვეშვა, ესე იტყვიან ადამიანები, მათ ვეშურები დაღმით. მამ მაკურობხე შენ, თვალო წყნარო, უშურველად რომ უმზერ თვით უსაზღვრო ბედნიერებას!

დალოცე სასმისი განმზადებული დასათხვეად, რათა წყალი ოქროთი მდინარებდეს და წარიტანოს ყველგან ბრწყინვა ნეტარებისა შენისა.

ხედავ! სასმისსა ამას დაცლა სწყურის და ზარატუსტრას კვლავ კაცად ყოფნა“

— ესე დაიწყო ზარატუსტრას დასავეალი.

2

ზარატუსტრა მთიდან მწირად ქვედავეშვა და არავის შეპყრო. ხოლო ოდეს ტყეში შევიდა მეყსეულად გაჩნდა მის წინაშე მოხუცი, თავისი წმინდა სენაკი რომ დაეტოვებინა ტყეში ბალახეულობის საძიებლად და ესე მიმართა ზარატუსტრას:

„უტხო არ არის ჩემთვის ეს მგზავრი: ოდენ წლის წინათ აქ გაიარა. მას ზარატუსტრას უწოდებდნენ; ხოლო იგი შეცვლილა.

მაშინ შენი ნაცარი მიგქონდა მთად: დღეს განზრახულხარ შენი ცეცხლი ბარს მიაწოდო? არ გემინის სასჯელის, გადამწველთათვის?

დიახ, მეცნაურება ზარატუსტრა. სპეტაკია გამოხედვა მისი, ბაგენი მისნი ზიზღს არ დაუღარავს. განა ამად არ მიიმართება ვით მცეკვარი?

ზარატუსტრა შეცვლილა, ზარატუსტრა ბავშვად ქმნილა, ზარატუსტრას გაუღვიძნია: მამ რას ეძიებ მიმინარეთთან?

ვით ზღვაში სცხოვრობდი მარტოობით და ზღვა გზიდვოდა. ვავლახ, კვლავ ნაპირით ისწრაფი? ვავლახ, კვლავ გასურს შენი გვაში თვით ათრიო?“

ზარატუსტრა ეტყოდა: „მიყვარს ადამიანები“.

„რამ განმწირა, სთქვა წმიდანმა, ტყედ და უღაბნოდ, თუ არა ადამიანისადმი უსაზღვრო სიყვარულმა?“

აწ ღმერთი მჩუვარს, ადამიანი აღარ მიყვარს. ადამიანი ჩემთვის უსრული ნივთია. ადამიანისადმი სიყვარული დამღუბავდა“.

ზარატუსტრამ მიუთხო: „რა ვსთქვი სიყვარულისათვის! ადამიანებთან ძღვენი მიმაქვს“.

„არაი მისცე, სთქვა წმიდანმა, უკეთესია რაიმე წაართვა და ზიდდე მათთან ერთად — ეს მათთვის უმჯობესია: უკეთუ შენც გარგებს!“

და თუ გასურს მისცე რამ, არაა მისცე გარდა მოწყალებისა და ამასაც თვით გთხოვდნენ!“

„არ განვსცემ მოწყალებას, უბასუხებდა ზარატუსტრა, არ ვიყო საამისოდ ლატაკი“.

წმიდანი ჰქირადედა ზარატუსტრას და ეტყოდა: „მაშ ეცადე შენი საუნჯე მიაღებინო! იგინი არ ენდობიან განდგომილთ და არა რწმენით, რომ ძღვენით მივლივართ.“

ჩენი ფეხისხმა ეუტხოვბათ. ყურს მოჰკრავენ რა ღამით ლოგინში, გვიან მზის ამოსვლამდე, ადამიანის ფეხთა დგერას ერთმანეთს ეკითხებიან: ნეტავ ეს ქურდი საით მიიპარება?

ნუ წახვალ ადამიანებთან, დარჩი ტყეში! შეჰგავს ცხოველებთან წახვიდე! რად არ გასურს ჩემებრ ყოფა, — დათვი დათვთა შორის, ფრინველი ფრინველთა შორის?“

„და შენ, წმიდანო, რას აკეთებ ტყეში?“ ჰკითხა ზარატუსტრამ.

წმიდანმა ვითხვა: ვთხზავ საგალობელთ და ვგალობ და იდეს ვთხზავ საგალობელთ, ვიცინი, ვსტირი და ვბუტბუტებ: ესე ვადიდებ ღმერთსა. გალობით, ტირილით, სიცილით და ბუტბუტით ვადიდებ ღმერთსა, რომელ ჩემი ღმერთია. მაინც რა მოგაქვს საჩუქრად?“

ესმა რა ესე, ზარატუსტრამ წმიდანს თავი დაუყრა და იტყოდა: „რა მაქვს თქვენდამი საძღვენელი! ხოლო მიწვი ჩქარა წავიდე რათა არა წავართვა რა!“ — და განშორდნენ ერთმანეთს მოხუცი და ადამიანი, მოცინარნი ვით ბავშვები.

მარტოდ დარჩენილი ზარატუსტრა ესე გულისთბობდა: „მჯეროდეს? ამ მოხუც წმიდანს თავის ტყეში ღმერთის გარდა ცვალებადი არ სმენია!“

3

ოდეს ზარატუსტრამ მიაღწია ტყის მიღმა მდებარე ქალაქს, ნახა მოედნად თავმოყრილი ერი: ელოდებოდნენ ჯამბაზსა და ზარატუსტრა ესე ეტყოდა ხალხს:

გასწავით ზეკაცს. ადამიანი რაობაა, რომლის ძღვეა ჰხამს. რა ჰქმენით მის დაძლევად?

ყოველ არსთ ზე-რამ შეუქმნიათ: ხოლო თქვენ გასურთ ამ დიდი ტალღის მოქცევა იყვნეთ და ამჯობინებთ კვლავ ცხოველებად უკუიქცეოდეთ, ვიდრე სძლევდეთ ადამიანსა?

რა არის მაიმუნი ადამიანისათვის? დაცინვა ან მტკივანი სირცხვილი. იგივედ ჰყოფდეს ადამიანი ზეკაცისათვის: დაცინვა ან მტკივანი სირცხვილი.

განვლეთ გზა მატლით ადამიანამდე და ბევრი რამ თქვენ შორის მატლურია. ოდესღაც მაიმუნები იყავით და ახლაც ადამიანი უფრო მაიმუნია ვიდრე თვით მაიმუნი.

თვით უბრძნისიც თქვენ შორის მხოლოდ შეუსაბამობაა და მცენარისა და მოჩვენების ნახავი. ხოლო მე მოჩვენებად ან მცენარედ გარდაქმნას მოგიწოდებთ?

მოხედეთ, გასწავით ზეკაცს!

ზეკაცი მიწის აზრია. აღიარებდეს თქვენი ნება: ზეკაცი მიწის აზრია!

გაფიცებთ, ძმებო, იყავნეთ ერთგულნი მიწისა და არ უჭერიდეთ რომელინაი საიჩიოთი გაიმედებენ! იგინი მომწამლეულები არიან, მმეცნებითა თუ უმეცრებითა.

იგინი ცხოვრების მოძულენი არიან, მომაკვდავნი და თვით მოწამლულნი, მოპბებრდა იგი მიწას: დეე წარხდენ.

ოდესღაც ღვთის გამოა უდიდესი გინება იყო, ხოლო ღმერთი მოკვდა და მასთან ერთად მისი მავნებელნიც. აწ უსაშინლესია მიწის გამოა და პატივისცემა უცნობ წიალთა, ვიდრე მიწის აზრისა!

ოდესღაც სულს სხეული ეზიზღებოდა და არაი იყო ამ ზიზღის უდიდესი: — მას ჰსურდა იგი გამხმარი, საზიზღარი, დამშეული! ესე ლამობდა იგი მასა და მიწას გაჰტეოდა.

ჰოი, თვით ეს სული იყო გამხრჰვალი, საზიზღარი და დამშეული: სიმკაცრე იყო მისი ვნება!

ძმანო, თქვენც მითხარით: რას გაუწყებთ თქვენი სხეული თქვენი სულისას? ხოლო თქვენი სული სილატაკე, ბინძურება არ არის და ბეჩავი სიამე?

ჰეშმარიტად, ადამიანი ბინძური მდინარეა. ჰეშმარიტად, ზღვა უნდა იყო, ბინძური მდინარე შეერთო და არ წაიბილწო.

ხედავთ, გასწავით ზეკაცს: იგია ზღვა და ძალუძს შთანთქას თქვენი დიდი ზიზღი.

რა არის უზუნაეის თქვენ რომ შესძლებდეთ განცდას? იგი დიდი ზიზღის ყამია. ყამი ოდეს თვით თქვენი ბედნიერება, გონება და სათნოება გეზიზღებათ.

ყამი ოდეს იტყოდეთ: „რა არის ჩემი ბედნიერება! იგი სილატაკეა, ბინძურება და ბეჩავი სიამე. ხოლო ჰსამდა ჩემს ბედნიერებას ჩემი ყოფა გაემართლებინა!“

ყამი ოდეს იტყოდეთ: „რა არს ჩემი გონება! ხარბია ცოდნისათვის, ვით ლომი ჰამადისათვის? იგი სილატაკეა, ბინძურება და ბეჩავი სიამე!“

ყამი ოდეს იტყოდეთ: „რა არის ჩემი სათნოება! მას აროდეს შეუშფოთებვიარ. მოვიქანცე ჩემი სიქველით და ბოროტებითა! ყოველი ეს სილატაკეა, ბინძურება და ბეჩავი სიამე!“

ყამი ოდეს იტყოდეთ: „რა არის ჩემი სიმართლე! ვერა ვხედავ ვიყო მხურვალეება და ნახშირი. ხოლო მართალი მხურვალეება და ნახშირი!“

ყამი ოდეს იტყოდეთ: „რა არის ჩემი სიბრალული! ხოლო სიბრალული ჰვაარი არ არის ადამიანთა მოყვასს ზე რომ აცმევენ? ხოლო სიბრალული ჩემი ჰვარცმა არ არის.“

ამას იტყოდით? ამას ლალადებდით? ნეტარძი მსმენოდეს!

არა თქვენი ცოდვა — თქვენი კმაყოფა შეჰლალადებს ცასა, თქვენი ძუნწობა თვით ცოდვისათვის შეჰლალადებს ცასა!

ნეტარძი სად არის ელვა, თვისი ენით რომ აგზოცდეთ? სად არის შემ-
 ლილობა, რომ უნდა აგეცრათ?

მისმინეთ, გასწავით ზეკაცს: იგია ის ელვა, იგია ის შემწილობა! —

ოდეს ზარატუსტრა ამას იტყოდა ერთმა ერში წამოიყვარა: „გვაკმარეთ
 ლაპარაკი ჯამბაზისათვის; აწ გვაჩვენეთ კიდევ“. და ერი დასცინოდა ზარატუს-
 ტრას. ხოლო ჯამბაზს ეგონა ეს მისთვის იყო თქმული და შეუღდა საქმეს.

4

ხოლო ზარატუსტრა უმზერდა ხალხსა და ჰკვირობდა. შემდეგ იტყოდა:
 ადამიანი თოკია ცხოველისა და ზეკაცის შორის— თოკი უფსკრულს ზედა.
 სახიფათოა გაღმით ვლა, სახიფათოა გზად ყოფნა, სახიფათოა უკუმზერა,
 სახიფათოა კრთომა და შეჩერება.

ადამიანის შორის დიდია მხოლოდ ის, რომ იგი ხილია და არა მიზანი; იგი
 გარდამავლობაა და წარხდომა— ამით არის ადამიანი საყვარელი.
 მიყვარს, რომელთ ცხოვრება არ უწყიან თუ არ წარხდომით, რამეთუ გარდაე-
 ლიან. მიყვარს მძულვებელნი: დიდი მოთაყვანენი არიან, სურვილის ისარნი
 გაღმა ნაპირით.

მიყვარს რომელნი მსხვერპლისა და წარხდომისათვის ვარსკვლავთა გაღმით
 ფუძეს არ ეძიებენ, რათა წარხდნენ და მსხვერპლად შეიწირონ, არამედ მიწას
 ეწირებიან, რათა ოდესმე ზეკაცი დაემკვიდროს ქვეყანას.

მიყვარს, რომელი მმეცნებისათვის სცხოვრობს და რომელს ჰსურს ამით
 მცნოთ, რომ ოდესმე ზეკაცი ჰგებებს, და ესე ჰსურს წარხდომა თვისი.

მიყვარს, რომელი იღწვის და ჰპოვებს, რათა ზეკაცისათვის სახლი ალაგოს
 და განუშალოს მას მიწა, ცხოველნი და მცენარენი: ამით ჰსურს წარხდომა
 თვისი.

მიყვარს, რომელს თვისი სათნოება უყვარს: სათნოება ნებაა წარხდომად და
 ისარი სურვილისა.

მიყვარს, რომელი თავისთვის სულის არც ერთს ცვარს არ შეინახავს, არა-
 მედ ჰსურს მთლიანად სული იყოს თვისი სათნოების. ესე განვლის იგი ხილს
 ვით სული.

მიყვარს, რომელი თვისი სულისაგან ჰქმნის თვისი სწრაფვასა და თვის ბედსა:
 ესე ჰსურს მას თვისი სათნოებისათვის კვლავ ყოფა და არყოფა.

მიყვარს, რომელს არ ჰსურს სათნოებათა სიჭარბე. ერთი სათნოება მეტია
 ვიდრე ორი: იგი უფრო მეტად ნასკვია, რომელს ჰკილია ბედი.

მიყვარს, რომლის სული ნიაველება, რომელს არ ჰსურს მადლობა და არც
 გაღუბნის მას: რამეთუ მწრად გასცემს და თავს არა ზოგავს.

მიყვარს, რომელს ერცხვინება ოდეს კამათელი ჰსწყალობს და თავს ეკი-
 თება: ნუ თუ მე უსინდისო მოთამაშე ვარ? რამეთუ მას დაღუბვა ჰსურს.

მიყვარს, რომელი თვის საქმეთ ოქროს სიტყვებით წინამორბედობს და მეტ-
 სა ჰქმნიდეს, ვიდრე აღუთქვავდეს: რამეთუ ჰსურს თვის წარხდომა.

მიყვარს, რომელი ამართლებს მომავალთ და იხსნის აღსრულებულთ: რა-
 მეთუ ჰსურს წარხდომა თანდროულთაგან.

მიყვარს, რომელი წრთენის თვის ღმერთსა ღვთის სიყვარულისთვის: რა-
 მეთუ წარხდეს თვისი ღმერთის რისხვითა.

მიყვარს, რომლის სული ღრმადია თვით დაწყულულებული და რომელს
 მცირედი განცდა წარახდენს: ესე განვლის იგი ხალისით ხილსა.

მიყვარს, რომლის სული ისე აღვსილია, რომ იეიწყებს თავს და ყველაფერი მის შორისაა: ესე იქმნება ყველაფერი მის წარბნონად.

მიყვარს, რომელი თავისუფალია სულით და თვისი გულით: თავი მისი გულის შიგნეულია, ხოლო გული მას წარბნომად იზიდავს.

მიყვარს, რომელნი ადამიანთა თავზე დამხობილ ბნელი ღრუბლის მწირად ცვენილ მძიმე წვეთებს ემსგავსებიან: იგინი აუწყებენ ელვას და ვით მაუწყებელნი, წარხედებიან.

ხედავთ, ელვის მაუწყებელი ვარ და ღრუბლის მძიმე წვეთი: ხოლო სახელი ამა ელვისა — ზ ე კ ა ც ი.

5

წარმოსთქვა ეს სიტყვები ზარატუსტრამ, კვლავ თვალი გადაავლო ხალხს და დადუმდა. „შეხედე, გულისხმობდა იგი, გაჩერებულან და იციინან: ჩემსას ვერას მიმხვდარან. არ მაქვნდეს სიტყვა მათი ყურისთვის.

თანა-აძს ყურები შეუმუსრო, რათა ისწავლონ თვალეზით სმენა? ვიხმაურო ვით ნესტუნი და მქადაგებელი სინანულისა? ან თუ მათ მხოლოდ ენაბლუებისა სჯერათ?

რაიმე აქვთ, რომლით ყიფობენ. რას უწოდებენ მათ რომ ყიდ ჰქმნის? განათლებას უწოდებენ, ამით ღანსხვადებებიან თხების მწყემსთაგან. ამაღ არ ეამებათ თავისთვის სიტყვა „ზიზლი“-ს გაგონება. მაშ მათ ყიფობას მივმართავ.

მაშ უსაზიზლრესისას ვილაბარაკებ: ხოლო იგი უ კ ა ნ ა ს კ ნ ე ლ ი ა დ ა მ ი ა ნ ი ა“.

და ესე ეტყოდა ზარატუსტრა ერსა:

მოვალს ყამი, რათა ადამიანმა ირჩიოს მიზანი თვისი. მოვალს ყამი, რათა ადამიანმა დარგას ნერგი თვისი დიდი იმედისა, მისი ნიადაგი კვლავ საკმაოდ ღალიანია. ოდესმე ნიადაგი ურგები და უღალა იქმნება და არა დიდი ხე აღმოცენდება მისგან.

ვაგლახ! მოვალს ყამი, ოდეს ადამიანმა თვისი სურვილის ისარი ვედარ უწიოს ადამიანთა ზე და მისი მშვილდის ლარმა დაივიწყოს თრთოლა! გეტყვით თქვენ: თანა-აძს თავის შორის ქაოსს ზიღვიღე, რათა გიძდეს შვა მროკავი ვარსკვლავისა. ვეტყვით თქვენ: თქვენ შორის კვლავ ქაოსია.

ვაგლახ! მოვალს ყამი, ოდეს ადამიანი არა ვარსკვლავსა შვაგდეს!

ვაგლახ! მოვალს ყამი, უსაზიზლრესი ადამიანისა, რომელს აღარ ძალ ჰქონდეს თვისი მძულვარებებისათვის.

შეხედეთ! მე გიჩვენებთ თქვენ უ კ ა ნ ა ს კ ნ ე ლ ა დ ა მ ი ა ნ ს.

„რა არის სიყვარული? რა არის ქმნილება? რა არის სურვილი? რა არის ვარსკვლავი?“ — ამას ჰკითხულობს უკანასკნელი ადამიანი და თვალებს ახამხამებებს.

მაშინ დედამიწა უმცროს იქმნება და მასზედ დაჰბტის უკანასკნელი ადამიანი, რომელი ყოველს ამცირებს. მისი მოდგმა შეუმუსრავია, ვით მიწის რწყილისა; უკანასკნელი ადამიანი ყველაზე მეტსა სცოცხლობს.

„ვბოვეთ ზედნიერება“ — იტყვიან უკანასკნელი ადამიანი და თვალებს ახამხამებენ.

მათ დასტოვეს მიდამონი, სად ცხოვრება მკაცრი იყო: რამეთუ საჭირო-

ებენ სიბოზს. კვლავ მეზობელი უყვართ და მას ეკვრიან: რამეთუ საჭიროებენ სიბოზს.

სნეულება და უნდობლობა მათთვის ცოდვაა: ფრთხილად ვლიან. მხოლოდ რეგენი თუ წამოჰკრავს ფეხს ლოდებს ან ადამიანთ!

დროგამომწვევით მცირე საწამლავი: ეგი ტკბილ სიზმრებს მოგვრის. და ბევრი საწამლავი — სიამით სიკვდილისათვის.

კვლავ საქმიანობენ, საქმე გართობაა. ხოლო ზრუნვენ, რათა გართობა არ დაღვიდეს.

ალაზა მდიდრდებიან არც დატყვებიან: ორივე ფრთხილად სამძიმოა. ვინ მოისურვებს კვლავ მბრძანებლობასა? ვინ მორჩილებასა? ორივე ფრთხილად სამძიმოა.

არაა მწყემსი, და მხოლოდ ნახირი! ყოველს თანასწორი ჰსურს, ყოველი თანასწორია: რომელი უტხოვრდ ჰგრნობს, ნეტებით შეშლილთა სახლს თავს აფარებს.

„ოდესღაც მთელი ქვეყანა მცდარ იყო“ — იტყვიან უწარჩინებულესნი და თვალებს ახამხამებენ.

გონიერნი არიან და ყოველი უწყიან, რაც იყო: ესე მათ ხუმრობას ზღვარი არა აქვს. კვლავ ერთმანეთს ეკამათებიან, ხოლო მალე რიგდებიან — თორემ კუჭი მოეშლებათ.

აქვთ მცირე სიამოვნება სადღეისოდ და მცირე სიამოვნება სადამოდ: ხოლო პატივსა სცემენ ჯანმრთელობას.

„გბოვეთ ბედნიერება“ — იტყვიან უკანასკნელნი ადამიანნი და თვალებს ახამხამებენ. —

და აქ დასრულდა ზარატუსტრას პირველი სიტყვა, რომელს „წინასიტყვისადაც“ უწოდებენ: აქ შეაჩერა ბრბოს ყიყინამ და ჟრიაშულმა. „მოგვეც ჩვენ ეგ უკანასკნელი ადამიანი, ჰეი, ზარატუსტრა — ამას ჰყვიროდნენ — გვექნ ჩვენ უკანასკნელ ადამიანად! და ჩვენ გაჩუქებთ შენ ზეკაცს!“ და მთელი ერი ხარობდა და ენას ატაკატუნებდა.

ხოლო ზარატუსტრა შესწუხდა და გულისთხრობდა: „ჩემსას ვერას მიმხვდარან, არა მაქვს სიტყვა მათი ყურისათვის.

ძლიერ დიდხანს ვცხოვრობდი მე მთაში, ძლიერ ბევრს უსმენდი წყაროთ და ხეთ: და ამიტომ ველაპარაკები ვით თხის მწყემსით.

უდრეკია სული ჩემი და ნათელი, ვით მთა დილაობით. მაგრამ მათ ცივად ვეჩვენები და მასხარად საშინელის ხუმრობით.

და ესე მიყურებენ და იცინიან: და იცინიან რა, ვეზიზღები. მათ სიცილში ყინულია“.

ხოლო აქ მოხდა ის, რამაც ყოველი ენა დაადუმა და თვალნი უძრავ ჰყო. ამ დროს სწორედ ჯამბაზმა იწყო საქმე თვისი: იგი გამოვიდა პატარა კარიდან და მიდიოდა ორ კომკს შორის გაბმულ, მოედნისა და ხალხის ზემოდ კიდულ თოკზე. ოდეს მიაღწია შუა გზას, გაიღო კვლავ პატარა კარი, გამოხტა აჭრელბული მასხარას მსგავსი კაცი და სწრაფს ნაბიჯით გაჰყვა პირველს. „წინ, შე კოჭლო, შესძახა საშინელი ხმით, წინ ზანტო პირუტყვო, ქურდბაცაცო, დინგთეთრა! თორემ ჩემი ფეხით არ გიღუტუნო! რას დამრწიხარ აქ კოშკთა შორის? შენი ადგილი კომკშია იქ უნდა კარი გამოგიკეტონ, შენზე უკეთესს ეღობები გზად!“ და სიტყვა სიტყვით უახლოვდებოდა მას; მხოლოდ ერთი ნაბიჯი და რჩე-

ნოდა და აქ მოხდა იგი საშინელი, ყოველი ენა რომ დაადუმა და თვალნი უძრავ ჰყო: მან შეჰყვირა ვით ეშმაკმა და თავზე გადაახტა მას, ვინც გზად ეღობებოდა. ხოლო ამან, დინახა რა მეტოქის გამარჯვება, გონება დაჰკარგა და თოკი; ისროლა ჯოხი და ვით ფეხთა და ხელთა თერხვი ძირს წამოვიდა. და მოედანი და ხალხი ზღვას დაემსგავსა, ოდეს ქარიშხალი წამოუბერავს: ყველა ილტოდა და ერთმანეთზე გადადიოდა უფროსად იქ, სადაც გვამი უნდა დაეარდნილიყო.

ხოლო ზარატუსტრა უძრავად იდგა და სწორედ მის ახლო დავარდა გვამი, დასახიჩრებული და დაფლეთილი, მაგრამ ჯერ კიდევ ცოცხალი. მალე დამსხვრეული გონს მოვიდა და დინახა გვერდით დამოქილი ზარატუსტრა. „აქ რას აკეთებ? წარმოსთქვა მან ბოლოს, დიდი ხანია ვიცოდი, რომ ეშმაკი სარმას გამოძებდა. აწ ჯოჯოხეთისაკენ მიმართევს: არა გასურს ხელი შეუშალო?“

„პატიონებას გეფიცები, მიუფო ზარატუსტრამ, არ არსებობს მსგავსი, რასაც შენ ლაპარაკობ: არაა ეშმაკი და არც ჯოჯოხეთი. შენი სული უფრო ადრე მოკვდება ვიდრე სხეული: აღარაფრის გეშინოდეს!“

აღამიანმა უნდობლობით შეხედა. „თუ მართალს ამბობ, სთქვა მან, სიცოცხლის დაკარგვით არასა ვკარგავ. არა ვარ უმეტეს ცხოველისა, რომელს ცეკვა ასწავლეს გვემითა და შიმშილით“.

„არა, იტყოდა ზარატუსტრა. ხიფათისაგან შეჰქმენი შენი ხელობა. აქ დამაციირებული არაფერია. აწ შენი ხელობით იღუპები: ამიტომ ჩემის ხელით დაგასამარებ“.

ოდეს ზარატუსტრამ ეს სთქვა, მომაკვდავმა აღარა უპასუხა: ხოლო ხელს ამოძრავებდა, თითქოს ზარატუსტრას ხელს ეძიებდა სამადლობელად.

7

ამ დროს შეღამდა და მოედანი ჩრდილით მოიცვა: წავიდ-წამოვიდა ხალხი, რომელს დღის თვით ცნობისმოყვარეობა და შიშაც. ხოლო ზარატუსტრა იჯდა მიწაზე მიცვალეხულის გვერდით და ფიქრებში გართულიყო: ესე დაივიწყა მან დრო. ბოლოს დაღამდა და ცივმა ქარმა დაჰბერა მწირს. მაშინ წარმოსდგა ზარატუსტრა და გულისთხრობდა:

„ქვეშაირიტად, ზარატუსტრამ დღეს კარგად ისროლა ბადე! ადამიანი არა, მაგრამ ლეში მაინც დაიჭირა. ურვეითია ადამიანის არსებობა და კვლავ მარად უაზრო: მასხარაც მისთვის საბედისწეროა.“

ესუთრს ვასაწვლო ადამიანთ აზრი თვისი ყოფისა: რომელ ზეკაცია, ადამიანი — ელვა ბნელი ღრუბლისა.

ხოლო მათთვის კვლავ შორეული ვარ, და ჩემი აზრი მათ აზრს არ ელაპარაკება. ადამიანთათვის მე კვლავ სულელისა და ლემის შორის საშუალო ვარ.

ბნელია ღამე, ბნელნი არიან გზანი ზარატუსტრასი. წავიდეთ გაყინულო, გაშეშებული მეგობარო! იქ მიმყეხარ, სად ჩემის ხელით დაგასამარებ“.

8

ოდეს ზარატუსტრამ ესე გულისთქვა, გვამი მხრებზე აიკიდა და გაუდგა გზას. ასი ნაბიჯიც არ გაველო რომ მას ვილაც ადამიანი მიეპარა და რალაცას ჩასაჩურჩულებდა ყურში — და თურმე! იგი, მოლაპარაკე, კოშკის მასხარა იყო. „მოშორდი ამ ქალაქს, ჰოი ზარატუსტრა, ეუბნებოდა ის, აქ ბევრსა სძულხარ. სძულხარ ბოროტთ და მართალთ და გიწოდებენ მტერს და მოძულეს; სძულ-

ხარ მართლ-მორწმუნეთ და გიწოდებენ ზიფათს ბრბოისთვის. შენი ბედი იყო, სასაცილოდ რომ ავიგდე: და ჭეშმარიტად, შენ ლაპარაკობდი, ვით მასხარა. შენი ბედი იყო, მკვდარ ძაღლს რომ დაუმეგობრდი; ასე დამცირებით დღეს თავი გადარიჩინე. მაგრამ მოშორდი ამ ქალაქს ან ხვალ თავს გადაგახტები, ცოცხალი მკვდარს“. და სთქვა რა ეს, გაჰქრა ადამიანი; ხოლო ზარატუსტრა განაგრძობდა გზას ბნელი ქუჩებით.

ქალაქის კართან მას შეხვდნენ მესაფლავენი: ჭრაქი შენათეს, ემცნაურათ ზარატუსტრა და დასცინოდნენ მას. „ზარატუსტრას მკვდარი ძაღლი მიაქვს: ყოჩაღ, ზარატუსტრას მესაფლავეობა უყისრნია! ჩვენი ხელები ძლიერ სუფთაა მაგ შემწვრისათვის. თუ ზარატუსტრას ჰსურს ეშმაკს ნანადირევი მოსტაცოს? მას გამარჯვებით და გისურვებთ ბედნიერ ვახშამს! თუ ეშმაკი უკეთესი ქურდი არაა, ვიდრე ზარატუსტრა! — იგი ორივეს მოიპარავს, ორივეს შეგჰამს!“ და იცინოდნენ და ერთმანეთს ეჩურჩულებოდნენ.

ზარატუსტრამ არა-რა უპასუხა და განაგრძობდა გზას. ორი საათი იარა ტყე-ჭაობით და ხშირად ესმოდა მგლები მშვიდი ყმული და მასაც მოშვიდა და შეჩერდა ერთ განმარტოვებულ სახლთან, საიდან შუქი მოსჩანდა.

„სიმშვილო, იტყოდა ზარატუსტრა, შენ თავს მატყლები ვით ავავაჯი. ტყეში და ჭაობში თავს მატყლება ჩემი სიმშვილი და შუალამე. უცნაური ბუნებისაა ჩემი სიმშვილი. ხშირად ნასადილევს მესტუმრება, და დღეს იგი სულ არ მიგრძენია: ნეტავ სად დაყოვნდა?“.

ამასთან კარი დააკაუნა. მყის ერთი მოხუცი გამოვიდა ხელში სანთლით და იკითხა: „ვინ მესტუმრა მე და ჩემს ცუდს ძილს?“

„ერთი ცოცხალი და ერთი მკვდარი, უპასუხა ზარატუსტრამ. მომეციო მე საჭმელი და სასმელი. დღისით მე ეს დამავიწყდა. რომელი აჭმევს მშვიერს, თავის სულს აბურადებს: ამას იტყვის სიბრძნე“.

მოხუცი შევიდა სახლში, მალე უკან დაბრუნდა და შესთავაზა ზარატუსტრას პური და ღვინო. „ურგია ეს მზარე მშვიერთათვის და ამად ვცხოვრობ აქ. ცხოველი და ადამიანი მოდის ჩემთან — განდევილთან. მაგრამ უთხარ შენს თანამგზავრს სჭამოს და სჯას, იგი უფრო დაქანცულია, ვიდრე შენ“. ზარატუსტრამ მიუგო: „მკვდარი ჩემი თანამგზავრი, ძნელი იქნება მისი დაბურება“.

„ჩემთვის ერთია, სთქვა მოხუცმა მწყურალად, რომელი რეკდეს კარსა ჩემსა, მიიღებდეს რასაც შევთავაზებ. სჭამდეთ და მშვიდობით იყავით“.

შემდეგ ზარატუსტრამ კვლავ იარა ორი საათი, მისდევდა გზას და ვარსკვლავთა შუქს: ღამის ჩვეული მგზავრი იყო და უყვარდა ყოველი მძინარის სახეში ცქერა. ოდეს ირიყრა, ზარატუსტრა უდაბურ ტყეში გაჩნდა და გზა აღარსად სჩანდა. აქ ზარატუსტრამ ცხედარი ფულუროში შესდო თავის სიმაღლეზე — ესე ჰსურდა დაეფარა მგლებისაგან — თვით წამოწვა მოლზე და მყისვე ჩაეძინა მოქანცულს სხეულით, უდრეკს სულით.

ღიდბანს ეძინა ზარატუსტრას, ალიონმა და დილამაც გადაუარა მის სახეს. ბოლოს გაახილა თვალი: გაოცებული იყურებოდა ზარატუსტრა ტყესა და სიჩუმეში, გაოცებული იყურებოდა თავის შორის. შემდეგ სწრაფად წარმოსდგა, ვით მეზღვაური, რომელმან უეცრივ მიწა შეამჩინა და შეჰყვირა სიხარულით: რამეთუ მან იხილა ახალი ჭეშმარიტება. და ესე ესიტყვა თავის გულს:

„ვიხილე ნათელი: ვსაჭიროებ თანამგზავრთ, და ცოცხალთ, — არა მკედარ თანამგზავრთ და მცხედართ, რომელნი თან დამაქვს სადაც მოვისურვებ.

არამედ ცოცხალ თანამგზავრთ, რომელნი მომდევდნენ მე, რათა ჰსურთ თავის თავს მისდევდნენ — და იქ, სადაც მე მსურს.

ვიხილე ნათელი: არა ხალხს არამედ თანამგზავრთ ელაპარაკოს ზარატუსტრა! ზარატუსტრა არ იქმნება მწყემსი ჯოგისა და ძაღლის.

მრავალი გამოვსტაცო ჯოგს — ამაღ მოვედ მე. ხალხი და ჯოგი განმირისხდება: ავაზაკს მიწოდებენ მწყემსნი.

მწყემსნი, ვამბობ მე, ზოლო ივინი თავს კეთილთ და მართალთ უწოდებენ. მწყემსნი, ვამბობ მე; ზოლო ივინი თავს მართლმადიდებელთ უწოდებენ.

იხილე კეთილნი და მართალნი! ვინ სძულთ მათ უფროს? რომელი დაამსხვრევს მათ საუნჯეთა ფიცარს, მმუსრველი, ბოროტმოქმედი: — ზოლო ივია შემომქმედი.

იხილე მორწმუნენი ყოველ რწმენათა! ვინ სძულთ მათ უფროს? რომელი ამსხვრევს მათ საუნჯეთა ფიცარს, მმუსრველი, ბოროტმოქმედი: — ზოლო ივია შემომქმედი.

თანამგზავრთ ეძიებს შემომქმედი, არა ცხედართ, არა ჯოგს და არა მორწმუნეთ. შემომქმედი ეძიებს თანამშემომქმედთ, რომელნი სწერენ ახალ საუნჯეთ ახალს ფიცარზე.

თანამგზავრთ ეძიებს შემომქმედი და თანამოსამკლეთ: მათ შორის ყველაფერი მოსავლად მოწეულია. მას აკლია ასი ცელი: ესე ჰგლეჯს თავთავს და მრისხანია.

თანამგზავრთ ეძიებს შემომქმედი, რომელთ იციან ცელთა ლესვა. მმუსრველთ უწოდებენ მათ და მოძულეთ კეთილისა და ბოროტისას. ზოლო ივინი მოსამკლენი არიან და მოზეიმენი.

თანამგზავრთ ეძიებს ზარატუსტრა, თანამოსამკლეთ და თანამოზეიმეთ ეძიებს ზარატუსტრა: რას ვააქეთებს იგი მწყემსებთან და მკედრებთან!

და შენ კი ჩემო პირველო თანამგზავრო, შშვიდობით იყავი! კარგად დაგასამარე შენს ფულურო ხეში, კარგად შეგინახე მგლებსივან.

მაგრამ გშორდები, დროა. განთიადისა და განთიადის შორის მეწვია მე ახალი ქეშმარიტება.

არ ვიყო მწყემსი, არც მესაფლავე. აროდეს ველაპარაკო ხალხს: უკანასკნელად კელაპარაკე მკედარს.

შემომქმედთ, მოსამკლეთ, მოზეიმეთ შეეუერთდები: ვუჩვენებ ცისარტყელას და ზეკაცის ყველა კიბეთ.

განდგეილთ ვუგალობებ ჩემს საგალობელს და წყვილად დგომილთ; და რომელს ჰქონდეს ყური გაუგონარისთვის, გულს დაუმძიმებ ჩემის ბედნიერებით.

მივალ ჩემი მიზნისაკენ, მივალ ჩემის გზით; თავს გადაუვლი ფერხ-მხდალთ და ბრჯგუთ. იყოს სვლა ჩემი მათ დასაელად“.

ესე გულისხმობდა ზარატუსტრა და მზე სამხრობისას იყო. მოესმა ზემოდან ფრინველის მახვილი კივილი და გაოცებულმა შეხედა ზეცას. და! არწივი ფართე კრალეებით არღვევდა ჰაერს, მას ზედ ეკიდა გველი, მზავავსი არა ნადავლის, არამედ მეგობრისა: იგი არწივს ყელზე შემოხვეოდა.

„ეს ჩემი ცხოველებია!“ სიქვა ზარატუსტრამ და გულთ იხარებდა.

„უამაყესი ცხოველი მზის ქვეშ და უგონიერესი ცხოველი მზის ქვეშ და-საზვერად გამოსულან.

ჰსურთ შეიტყონ თუ ზარატუსტრა კვლავ ცოცხალია? მართლაც, თუ კვლავ ცოცხალი ვარ?

ადამიანთა შორის ჩემთვის უფრო სახიფათოა, ვიდრე ცხოველთა შორის, სახიფათო გზით მიდის ზარატუსტრა. დეე ჩემ ცხოველთ მიჩვენონ გზა!“

ოდეს ზარატუსტრა ამას ამბობდა, ტყის წმინდანის სიტყვები მოიგონა, ამოიოხრა და ეტყოდა თავის გულს:

„ნეტავ მეტად მეცნიერი ვიყო! ნეტავ სრულყოფით მეცნიერი ვიყო, ვით ჩემი გველი!

მავრამ მე შეუძლებელს მოვიტხოვ: მაშ ვსთხოვ ჩემს სიამაყეს, რათა ჩემი სიბრძნის თანმდევარი იყოს! და თუ ოდეს ჩემი სიბრძნე მიმატოვებს: — ეხ, მას გაფრენა უყვარს! — ჩემმა სიამაყემ იფრინოს ჩემ შესლილობასთან!“

— ესე დაიწყო ზარატუსტრას დასაუვალი.

(გავრძელება იქნება)

გერმანულიდან თარგმნა
 ვრეკლე ტატიშვილმა

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ფილოსოფიური ლიტერატურის კარგი შენამენი

ფილოსოფიის არსის, მისი დანიშნულების თაობაზე სხვადასხვა თვალსაზრისებია გამოთქმული. ერთ-ერთი თვალსაზრისის მიხედვით, ფილოსოფია სამყაროს შესახებ ოპერირებს ისეთი აბსტრაქტული, განყენებული კატეგორიებით და ცნებებით, რომელთაც თითქმის არავითარი კავშირი არა აქვთ ადამიანის რაობის, მისი ცხოვრებისა და სიცოცხლის საზრისის პრობლემასთან. მაგრამ, როგორც ზ. კაკაბაძე აღნიშნავს სტატიაში „ფილოსოფია და ცხოვრება“, საქმის ნამდვილი ვითარება ისეთია, რომ „ფილოსოფია სვამს და შეძლებისდაგვარად წყვეტს საკითხს, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას თავის უღრმესსა და უმნიშვნელოვანეს ფენაში ეხება და რომელზედაც რაღაცეგვარი პასუხი მუდამ მხედველობაში აქვს ცხოვრებას...“ (ზ. კაკაბაძე, „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“. ნარკვევები. თბილისი, 1979, გვ. 230).

ცნობილია მაქს შელერის მოსაზრებაც ამ საკითხზე. ნაშრომში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ იგი წერს: გარკვეული აზრით, ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემა შეიძლება დაყვანილ იქნეს საკითხზე იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანი და რა ადგილი, მდგომარეობა უჭირავს მას ყოფიერების ზოგად სტრუქტურაში. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ჰაიდეგერის შემდეგი სიტყვებიც: არც ერთ ეპოქას არ გააჩნდა ისეთი მრავალფეროვანი ცოდნა ადამიანის შესახებ, როგორც ახლანდელს; არც ერთ ეპოქას არ შეეძლო ასე ადვილად და ჩქარა მიეღო ეს ცოდნა, როგორც ახლანდელს. ამასთანავე, სწორედ ჩვენმა ეპოქამ ძალზე ცოტა იცის, თუ რა არის ადამიანი.

ადამიანის პრობლემასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევა, ანალიზი ყოველთვის იყო და კვლავაც რჩება ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენელთა უმნიშვნელოვანეს ამოცანად. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევიან ე. წ. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები.

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული, გავლენიანი და პოპულარული მიმდინარეობაა XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. სპეციალური ლიტერატურიდან საყოველთაოდ ცნობილია ამ მიმდინარეობაზე ა. შოპენჰაუერის, ს. კირკეგორის იდეების გავლენა; ცნობილია ისიც, რომ უშუალო სათავეს „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ფ. ნიცშეს ფილოსოფიიდან იღებს.

ამიტომაც აღნიშნული მიმდინარეობის ძირითადი იდეების გასაგებად და, შესაბამისად, XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მთელი რიგი დებულებების გასარკვევად, დიდი მნიშვნელობა აქვს შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევთა სწორ ინტერპრეტაციას.

ამ საკითხისადმი მიძღვნილ სხვადასხვა ენაზე არსებულ ლიტერატურას შეემატა თამაზ ბუაჩიძის გამოკვლევა: „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან“ (გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986, რედაქტორი დ. ქერქაძე, რეცენზენტები: ა. ბრეგაძე და ა. ბაქრაძე).

შესავალში ავტორი ხაზს უსვამს რა შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევთა განსხვავებასა და მსგავსებას, საცნობიო მართებულად შენიშნავს, რომ „ამ სამ ფილოსოფოსს, უპირველესად ყოველისა, ანათესავებს ის გარემოება, რომ ყოველი მათგანის ნააზრევში თავისებურად აირეკლა და გაცნობიერდა იმდროინდელი ბურჟუაზიული საზოგადოების ღრმა კრიზისი“ (გვ. 3). ხოლო თავისი, როგორც მკვლევარის ამოცანა, ავტორს შესავალშივე შემდეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: ადამიანის სიცოცხლის ირაციონალური ძალებისაკენ ფილოსოფიური აზროვნების შემობრუნება და მიმართვა ყველაზე მძლავრად შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევში განხორციელდა. ამით საწყისი მიეცა მძლავრ ფილოსოფიური ნაკადს, „რომელმაც თავისი გამოხატულება ჰპოვა ისეთ გავლენიან მიმართულებებში, როგორებიცაა „სიცოცხლის ფილოსოფია“ და ექსისტენციალური ფილოსოფია — „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ძიებათა თავისებური გაგრძელება და დასრულება. ამ მიმართულებათა გავლენა დღესაც მნიშვნელოვანია. ჩვენ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკეგორი სწორედ თანამედროვეებისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით გვიანტერესებს. ჩვენი მიზანია გავანალიზოთ და კრიტიკულად შევაფასოთ შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის მოძღვრება, გამოვყოთ ყოველი მათგანის ნააზრევში ის მხარეები, რომლებმაც განსაზღვრეს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზროვნების ძირეული მომენტები და ამით ხელი შევეწყობოთ ჩვენი დროის ფილოსოფიური კლიმატის ნათელყოფას“ (გვ. 5—6).

ნაშრომის პირველ ნაწილში გაანალიზებულია შოპენჰაუერის ნააზრევი. დაწერილებით და საფუძვლიანადაა განხილული მისი მთავარი ნაშრომები. ავტორი კრიტიკულად აანალიზებს შოპენჰაუერის ძირითად დებულებებს, — გამოთქმულს გნოსეოლოგიის, მეტაფიზიკის, ესთეტიკისა და ეთიკის ცენტრალური პრობლემების ირგვლივ, და მკითხველს სრული და ნათელი წარმოდგენა ექმნება შოპენჰაუერის რთულ ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე, რომელმაც მიუხედავად მისთვის დამახასიათებელი მთელი რიგი შინაგანი წინააღმდეგობებისა, უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა მისი შემდგომი დროის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე.

ფრიდრიხ ნიცშეს ნააზრევის ანალიზს ეძღვნება ნაშრომის მეორე ნაწილი. ავტორი, პირველ ყოვლისა, ითვალისწინებს ნიცშეს ფილოსოფიის ევოლუციის გარშემო წარმოებულ კამათს და ამ პრობლემის გადასაწყვეტად შემოთავაზებული პასუხებიდან იგი იმყარება ერთ-ერთს, რომლის მიხედვითაც ნიცშეს შემოქმედებაში სამ ძირითად ეტაპს გამოპყოფენ. ესენია: 1. ადრეული, ე. წ. „არტისტული მეტაფიზიკის“ შექმნის პერიოდი, 2. „პოზიტივისტური“ პერიოდი და 3. „ძალაუფლების ნებისა“ და „ზეკაცის“ იდეათა შექმნის პერიოდი. ნაშრომში ნიცშეს მოძღვრების ანალიზი წარმოებს სწორედ ამ პერიოდების გათვალისწინებით.

ნაშრომში საინტერესოდ და მიმზიდველადაა გადმოცემული ნიცშეს შეხედულებები ბერძნული ხელოვნების და, შესაბამისად, კულტურის ორი ურთიერთსაპირისპირო საწყისის — დიონისური და აპოლონური საწყისის შესახებ.

ხელოვნების ორ საწყისზე მსჯელობისას და ადამიანთა ტიპების გარჩევისას ნიცშე ერთმანეთს უპირისპირებს ხელოვნებას და მეცნიერებას. ამ საკითხის განხილვის დროს ავტორი აყალიბებს თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში უადრესად მნიშვნელოვან დებულებას იმის შესახებ, რომ ნიცშე ებრძვის არა მეცნიერებას, არამედ მეცნიერების კულტს, მეცნიერების გაფუტიშებას, „მეცნიერული სულის“ მოძღვარებას და გაბნეულობას. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების ნიცშესეული დაპირისპირება უმართებულოა, ... ნიცშეს „ანტიმეცნიერულ“ პათოსში ბევრი რამაა საინტერესო და მართებული — პირველ ყოვლისა კი ანტიციენტისტური მიმართულება. ნიცშეს არ სურს, — და სრულიად მართებულად, — რომ ადამიანის ყოფიერების ყველა სიძნელის გადაწყვეტა მეცნიერებას — ზუსტ გამოთვლას, გაზომვას, გამოანგარიშებას — დაეკისროს. მეცნიერების პრეტენზიები უსაზღვროა — მან შეიძლება ადამიანის უინტიმურესი ურთიერთობების — სიყვარულის ან მეგობრობის — მეცნიერულად მოწესრიგებაც კი იკისროს. ნიცშე მეცნიერების ამ უკანონო პრეტენზიების შეურაცხველი მტერია“ (გვ. 69).

როგორც ცნობილია, ნიცშეს მოძღვრების ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემაა ღმერთის სიკვდილის და, შესაბამისად, ნიჰილიზმის პრობლემა. ნიცშე თვლის, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკისა და რელიგიის მიერ შემოთავაზებული უმაღლესი ღირებულებანი გარკვეული მიზეზების ძალით ინგრევიან და ამით კაცობრიობას ეცლება „საყრდენი“. თუ მრავალი საუკუნის განმავლობაში კაცობრიობა ღმერთს იყო მინდობილი და ეს უკანასკნელი ანიჭებდა ადამიანთა სიცოცხლეს ღირსებას და კეთილშობილებას, ღმერთის სიკვდილით უფასურდებიან უმაღლესი ღირებულებანი და აუცილებლობით იჩენს თავს ნიჰილიზმი. „ნიჰილიზმი, ნიცშეს აზრით, არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკის, რელიგიისა და მორალის პრინციპებისადმი... გარედან დაპირისპირებული მოპარობა. ასეთი მოძრაობა მოკლებული იქნებოდა შინაგან აუცილებლობას. ნიცშეს სურს აჩვენოს, რომ ნიჰილიზმის ტენდენციები პოტენციურად და ფარული სახით მოცემულია ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში, უკვე იქ, სადაც ხდება ღირებულებათა გამომუშავება მიწიერი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს საფუძველზე. ამდენად, ტრადიციული მსოფლმხედველობა თავის წიადშივე შეიცავს თავისი მოსპობის პირობებს და ამიტომ ისტორიული განვითარების პროცესში მკაცრი აუცილებლობით მიდის თავის მიერვე დადგენილი ღირებულების გაუფასურებამდე“ (გვ. 80).

ნიჰილიზმი, ძველი ღირებულებების გაუფასურება, შინაგანად დაკავშირებულია სკეპსისთან, უიმედობასთან და ასეთ პასიურ ნიჰილიზმს ნიცშე თვლის კაცობრიობისათვის დამღუბველ მოვლენად, რადგან ის არის მხოლოდ ნგრევა. ამიტომ ნიცშეს მიხედვით, პასიური ნიჰილიზმის საფეხურზე გაჩერება ისტორიისათვის საბედისწერო იქნებოდა: „ნიჰილიზმით წერტილი უნდა დაეცას

ძველს, მაგრამ ნიპილიზმივე უნდა გახდეს ახლის შენების ფუძე. ნიპილიზმი უნდა იყოს არა დასასრული, არამედ გარდამავალი ფაზა. ნიპილიზმში, როგორც ყალბი ღირებულებების გაუფასურების პროცესში, მინიშნებულია ახალი გზა, გახსნილია ახალი შესაძლებლობები. ძველი ღირებულებების წგრევის პროცესი ბოლომდე უნდა იქნეს მიყვანილი... ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულებათა გაუფასურების პროცესი უნდა გადაიზარდოს ძველი ღირებულებების გადაფასების, ე. ი. ახალი ღირებულებების დადგენის პროცესში. ამით ნიპილიზმი ბოლომდე მიყვანს თავის საქმეს, გადალახავს თავის თავს და კაცობრიობას გამოიყვანს კრიზისული სიტუაციიდან. ამდენად, ღმერთის სიკვდილის ტრაგიკულ განცდას თან უნდა ახლდეს სიხარულით და იმედით აღსავსე გრძნობა ახალი პერსპექტივების ძიება-გახსნისა“ (გვ. 81).

ახალი ღირებულებების დადგენა ნიცშესთან უკავშირდება „ძალაუფლების ნებისა“ და „ზეკაცის“ პრობლემას. შოპენჰაუერისგან განსხვავებით, რომელიც თვლის, რომ სიცოცხლის აზსება ნებაა, ნიცშეს მიხედვით, სიცოცხლე არსებობის ნება კი არაა (სიცოცხლეს არ ნებავეს არსებობა, გინაიდან ის უკვე არსებობს), „არამედ განმტკიცების, გაძლიერების, სხვაზე ბატონობის ნებაა — ძალაუფლების ნებაა. არსებულის არსება, მაშასადამე, ძალაუფლების ნებაა“ (გვ. 82).

მას შემდეგ, რაც „ღმერთი მოკვდა“, ადამიანის ცხოვრების წესიც უნდა შეიცვალოს. შესაბამისად, ძველი ღირებულებებიც უნდა გადაფასდეს ასალი პრინციპების საფუძველზე. ეს პრინციპი ნიცშესთან არის „სრული სიცოცხლე“. სწორედ „სიცოცხლის ქემპარიტი არსების ერთგულება გაუხსნის ადამიანს გზას ზეკაცისაკენ, იმ ერთადერთი დიადი მიზნისაკენ, რომელიც აძლევს აზრს ცხოვრებას ღმერთის სოკვილის შემდეგ. ზეკაცი არის ანტიბოდი თანამედროვე ადამიანისა, ის ასახიერებს სიცოცხლის სისავსეს, ცხოვრების უმაღლეს, სრულყოფილ წესს, ადამიანის უმაღლეს ტიპს, შემოქმედ ინდივიდს, რომელიც თვითონ ქმნის ღირებულებებს და თვითონვე ადგენს თავისი მოქმედების ნორმებს. ზეკაცის შემოქმედება გულისხმობს ყოველი მიღწეულის სიძულვილს, დაძლევას, ახალი მიზნების დასახვას, თავისი თავის მარადიულ წგრევისა და აღშენებას“ (გვ. 86).

მართალია, ზეკაცის ნიცშესეული გაგება თავისებურად იქნება ინტერპრეტირებული გერმანული ფაშიზმის წარმომადგენელთა მიერ, მაგრამ მთავარი, როგორც შენიშნავს ავტორი, ის არის, რომ „ნიცშეს ფილოსოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გარკვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი უკუფენა, სწორედ ამან განსაზღვრა ის, რომ ნიცშეს მიერ დაყენებული პრობლემა ნიპილიზმისა, ტრაგიკული თემა ღმერთის სიკვდილისა სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა“ (გვ. 87).

ნაშრომის მესამე ნაწილში განხილულია ს. კირკეგორის ნააზრევი. ავტორი საესებით სწორად მიუთითებს, რომ ს. კირკეგორის „საკუთარი თვალსაზრისი გერმანული იდეალიზმის პრინციპებთან კამათში იკვეთება“ (გვ. 90).

ნაშრომში კირკევორის მოძღვრების რამდენიმე ძირითადი მომენტია განალიზებული. შედარებით სრულად და დაწვრილებით არის წარმოდგენილი კირკევორისა და ჰეგელის ნააზრევთა დაპირისპირება-განსხვავება. კერძოდ, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ „კირკევორისთვის მიუღებელია ჰეგელის დებულება ყოფიერებისა და აზროვნების იგივეობის თაობაზე“ (გვ. 90). იგი „ინდივიდის ინტერესების დაძვრობა, ადამიანის უშიშროება, ადამიანის „თავისთავადობა“, განუმეორებლობა მისთვის უმაღლესი ღირებულება“ (გვ. 91), მაშინ როცა „ჰეგელისათვის ცალკეული ადამიანი მხოლოდ აქციდენციაა, სუბსტანციაა ზოგადი — ობიექტური გონი. ადამიანის დანიშნულება გააზრება როგორც ინდივიდუალურის, საკუთრივის, ინტიმურის დაძვრა და ზოგადთან გაერთიანება“ (იქვე).

ნაშრომში მოკლედ და ნათლადაა გადმოცემული კირკევორის შეხედულებანი ადამიანის ყოფიერებაში ესთეტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთობის შესახებ, რწმენის (რელიგიური ცხოვრების), როგორც ღმერთთან „მისვლის“ თავისებური გზის თაობაზე და სხვ.

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ კირკევორისა და ჰეგელის დაპირისპირებით ავტორი კირკევორის ნააზრევის მნიშვნელოვან მომენტებს წარმოაჩენს, მაგრამ კირკევორის შეხედულებათა გადმოცემა (სარეცენზიო ნაშრომის წინა ორი ნაწილის მსგავსად) უფრო სრული და ამომწურავი იქნებოდა, მასში მოცემული რომ ყოფილიყო თუნდაც მოკლე, სქემატური დახასიათება კირკევორის მიმართებისა კანტთან, ფიხტესთან, შელინგთან, რომანტიკოსებთან. ეს, ვფიქრობ, აუცილებელიც იყო, ვინაიდან როგორც თვითონ ავტორი მიუთითებს, კირკევორის ყოველი მნიშვნელოვანი თხზულება აღნიშნულ ავტორებთან გარკვეულ დიალოგს წარმოადგენს.

ავტორმა, ცხადია, გარკვეული ამოცანა დაისახა როცა შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკევორის მოძღვრებათა ანალიზი გადაწყვიტა. ამ ამოცანის შესახებ მან გარკვევით თქვა შესავალში. სარეცენზიო ნაშრომის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ავტორმა კარგად გაართვა თავი დასასული ამოცანის განხორციელებას: თამაზ ბუაჩიძის ნაშრომი „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან“ წარმოადგენს საინტერესო და ორიგინალურ გამოკვლევას, რომელშიც შოპენჰაუერის, ნიცშეს და კირკევორის მეტად რთულ, ზოგჯერ კი წინააღმდეგობრივ დებულებათა საფუძვლიანი, ღრმა მეცნიერული ანალიზის შედეგად გამოკვეთილია ამ მოაზროვნეების ფილოსოფიურ მოძღვრებათა როგორც ნაკლოვანი, ისე დადებითი მხარეები და ნაჩვენებია მათი ადგილი და მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

სარეცენზიო ნაშრომში აქტუალურ და ადამიანებისთვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობის მქონე საკითხებზეა მსჯელობა; სპეციალისტებს რომ თავი დავანებოთ, არასპეციალისტი მკითხველიც კი ადვილად დარწმუნდება, რომ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკევორი თავიანთ მოძღვრებებში მთავარ ყურადღებას ამახვილებენ ისეთ პრობლემებზე, რომლებიც ყოველთვის აღელვებდა და აღელვებს ადამიანებს. ესაა ადამიანის რაობა, მისი დანიშნულების, ცხოვრებისა და სიცოცხლის აზრი და საზრისი, ნების, თავისუფლების, ინდივიდისა და

საზოგადოების ურთიერთობის საკითხები, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში კიდევ უფრო მეტ სიმწვავეს, აქტუალობას იძენენ და მართალია, შობენ პაუერის, ნიცშეს და კირკეგორის „მე-ერ ნაჩვენები გზები, — როგორც ავტორი მითითებებს, — ჩვენ ვერ დაგვაკმაყოფილებს, მაგრამ ამ გზათა გათვალისწინება, უეჭველად დაგვეხმარება ადამიანის ცხოვრების სწორი გეზის ძიებისას“ (გვ. 100).

ნაშრომის ავტორისათვის დამახასიათებელია მსჯელობათა ლოგიკური სიმწყობრე, ძირითად დებულებათა საფუძვლიანობა; გადმოცემის სტილი ნათელია და ლაკონურია. ნაშრომში მთელი რიგი რთული, ძნელად გასაგები დებულებები ისე ნათლადაა გადმოცემული, რომ იგი ანტერესს გამოიწვევს არა მარტო სპეციალისტებში, არამედ მკითხველთა ფართო წრეშიც. სარეცენზიო ნაშრომი ფილოსოფიური ლიტერატურის კარგი შენაძენია. ამიტომ, ვფიქრობ, მისი ასეთი მცირე ტირაჟით (1000) გამოცემა მართებული არ არის.

ირაკლი კალანდია

უშრნალ „მაცნე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1987
წლის უინაარსი, № 1—4.

ოქტომბრის რევოლუციის 70 წლისთავი

მასარაძე მ., საბჭოთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრი, № 2.
ნადირაშვილი შ., ფსიქოლოგიის განვითარება საბჭოთა საქართველოში, № 2.

ილია შავვაშაძის დაბადების 150 წლისთავი

გაფრინდაშვილი რ., ილია ქავჭავაძე და ზოგიერთი ეთიკური პრობლემა, № 3.
ნანდიაშვილი მ., ილია ქავჭავაძის საზრუნო საგნის რაობისათვის, № 4.

ფილოსოფია

- ბურჯალაიანი ა., გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში სიმბოლოს გაგების კრიტიკული შე-
ფასება, № 2.
დოლიძე მ., მიკროსაშუალო შემცენება და ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიური მეთო-
დი, № 1.
კალანდია ი., მეცნიერება და ხელოვნება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პარო-
ბებში, № 4.
კორტავა ვ., კულტურის წარმოშობის ფსიქოანალიზური კონცეფციის დასაბუთების ცდა, № 4.
ლეშავა ნ., სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის როლი საბჭოთა ახალგაზრდობის ღირე-
ბულებითი ორიენტაციების ჩამოყალიბებაში, № 1.
მელიქიშვილი დ., დასკვნა-დასაბუთებასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია ძველ ქარ-
თულში, № 1.
მთიბაღვაშვილი თ., სოციალისტური კულტურა და ჰუმანიზმი, № 3.
მასარაძე მ., მიზეზობრიობის საკითხი შუა საუკუნეების კრეაციონიზმსა და ემანატიზმში, № 4.
რამიშვილი ვ., თვითშემეცნების პრობლემის დაყენებისათვის, № 2.
სახინაშვილი ი., ეროვნული სპეციფიკის გარდაქმნა 60—70-იან წლების ქართულ მუსი-
კაში, № 1.
სულიაშვილი ნ., ჰაიდეგერის შეხვედრა პლატონთან ადამიანის თვითშეცნების საკითხში და
ფილოსოფია-თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგიის ერთდროული წარმოშობის თვალ-
საზრისი, № 2.
უშუაანაშვილი ბ., ზნეობრივი კულტურის ბუნება, № 3.
უშუაანაშვილი ბ., მატერიალიზმისა და იდეალიზმის „ბრძოლა“ მარქსადედი ეთიკაში, № 3.
ცირცვაძე ზ., რწმენისა და ცოდნის ურთიერთიმარტების საკითხისათვის მიუმთან და პირს-
თან, № 2.
ცირცვაძე ლ., გოეთე გენიის შესახებ, № 4.
პიშინაძე მ., სავლე წერეთლისა და ლევან გოციელის მეცნიერული ურთიერთობის შესახებ,
№ 3.

ჯიროში ო., კულტურის ადგილი საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დაჩქარებაში, № 3. *

ფსიქოლოგია

- ბაზიანიძე შ., ჩიტოშვილი მ., სოციალურ-ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტების მართვის ავტომატიზირებული სისტემის აგების ძირითადი პრინციპები, № 2.
- ბარკალანი ა., ექსპერიმენტულ-ფსიქოლოგიური მონაცემები ნარკომანიით დაავადებულთა ქარაქტეროლოგიური შესწავლის შესახებ, № 1.
- გიდმვანწიშვილი მ., ფსიქიაში ირელევანტური გამღიზიანებლის შემოსვლის ერთი თავისებურება, № 2.
- დვინძი ო., (კუთაისი), მოსწავლეთა აზროვნების პროდუქტიულობის გარდის მოტივაციური ფაქტორები, № 4.
- მასტანბაძე ო., ფიზიკის როლი აზროვნების განვითარებაში, № 1.
- ლაშხი ნ., არავერბალურ საშუალებათა როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში, № 2.
- ლაშხი ნ., პიროვნული ფაქტორის როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში, № 4.
- რამიშვილი დ., გნოსეოლოგიური დუალიზმი და დ. უზნაძის თეორია, № 2.
- სუმბაძე ნ., ინტერპერსონალური მიზიდვის ძირითადი ფაქტორები (საზღვარგარეთულ ექსპერიმენტულ ჯამოკვლევათა მიმოხილვა), № 3.
- ჯგბარიშვილი რ., განწყობის როლი მთარგმნელის მესხიერების ფუნქციონირების პროცესში, № 1.

ახალი თარგმანები

ბანტი ი., პრაქტიკული გონების კრიტიკა, № 1, 4.

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ბ. ბრეზაძე, ბ. ბაძრაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები (ნაწ. I—VII). მიმოხილვა, № 2.

ინფორმაცია

- კონკურსი სახლგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე, № 2
- ვლადიმერ გრიგოლავა (ნეკროლოგი), № 2.

6 88/68



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ფასი 85 კპ.

ინდექსი

76195