



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-3/2
1988

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

2 . 1988

„საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 2

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

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

2. 1988

ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა, ზ. მიქელაძე, შ. ნადირაშვილი,
ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), ო. ჯიბუაძე (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, № 2

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაეცა წარმოებას 25.03.88; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 9.6.88; შეკვ. № 1055;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 9,8; პირ. საღ. გატარება 10,15; საარტიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7,39;
ტირაჟი 1500;

ფასი 85 კაპ.

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

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

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

ბ. ნოდია, გაგების მეთოდის საზღვრები ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში	5
რ. კაბისოვი, ადამიანის ფაქტორი და კულტურა	23
პ. შიშვარდნაძე, მეტაფიზიკური შეკითხვის დასმა და მითოსური ცნობიერების მთლიანობა	38

ფსიქოლოგია

ბ. შოქორაძე, დ. უზნაძის განწყობის თეორიის სისტემატოლოგიური ანალიზი: მეტასრატუში	48
ბ. მაღლაკელიძე, ადამიან-ოპერატორის მოქმედების თავისებურებანი სიგნალის რეგულირების დროს	66

ჩვენი მემკვიდრეობა

დ. უზნაძე, შენიშვნების რვეული	72
---	----

ახალი თარგმანები

ფ. ნიჭიძე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა	92
--	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Г. О. НОДИА, Границы метода понимания в философской герменевтике	5
Р. С. КАБИСОВ, Человеческий фактор и культура	23
П. Э. ШЕВАРДНАДЗЕ, Метафизический вопрос и целостность мифического сознания	33

ПСИХОЛОГИЯ

Б. В. КОЧОРАДЗЕ, Систематологический анализ теории установки Д. Узнадзе: метастратум	48
Г. О. МАГЛАКЕЛИДЗЕ, Особенности деятельности человека-оператора при настройке сигналов	66

НАШЕ НАСЛЕДИЕ

Д. Н. УЗНАДЗЕ, Тетрадь заметок	72
--	----

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Ф. НИЦШЕ, Так говорил Заратустра	92
--	----

1/8. 835

ზია ნოღია

ბაგების მეთოდის საზღვრები ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში

გაგება საზოგადოდ, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი აზრით, ყოველგვარი შემეცნების აუცილებელი კომპონენტია. მაგრამ გაგებაზე როგორც შემეცნების განსაკუთრებულ მეთოდზე მსჯელობა ისტორიულად თანხედება ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ანუ, როგორც მათ XIX საუკუნის შუახანებიდან მომდინარე გერმანულ ტრადიციაში უწოდებენ, გონისმეცნიერებათა, გონისმეტყველების¹ მიერ თავისი დამოუკიდებელი ეპისტემოლოგიური სტატუსის დაფუძნების მცდელობას. ამიტომ გაგება უპირისპირდება ახსნას, რომელიც ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში აღიქმება არა გაგების საპირისპიროდ, არამედ მის პირობად: რაღაცა რომ გავიგოთ, მისი ახსნა უნდა შეგვეძლოს. თუ ახსნა მათემატიკური ბუნებისმეტყველების მიზანია და იმაში მდგომარეობს, რომ რაიმე მოცემულობა რეალური მიზნის დასაზღვრად ან ლოგიკური საფუძვლიდან გამოვიყვანოთ, გაგება გონითი საზრისის წვდომას, მოცემულობაში (ტექსტში, ისტორიულ ძეგლში, არქეოლოგიურ ნაპოვნში და ა. შ.) მის ამოკითხვას ნიშნავს, — ეს კი გონისმეტყველების მიზანს შეადგენს. ამდენად, გაგების მეთოდის დაფუძნება ჰუმანიტარული შემეცნების, როგორც შემეცნების განსაკუთრებული სახის, გამართლებასაც ნიშნავს.

ჩემი სტატიის ამოცანას ჰერმენევტული მოძღვრების ევოლუციის ისტორიულ ნიუანსთა კვლევა არ შეადგენს. ის უფრო ზოგადია: ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაზე დაყრდნობით გავარკვიო გაგების, როგორც შემეცნების სპეციფიკური მეთოდის, საზღვრები. აქ არ იგულისხმება ფორმალური შემოსაზღვრა, პასუხი კითხვაზე: რომელია გაგება? ლაპარაკია შინაგან საზღვარზე: სად თავდება გაგება, რა აღარ შეუძლია გაგების მეთოდს, რა უდებს მას ზღვარს. რა არის ის, რის იქით წასვლაც ჰერმენევტიკას აღარ შეუძლია, თუ უნდა თავის თავთან იგივეობა შეინარჩუნოს.

პირდაპირ ნაშრომის ძირითადი თეზისის ჩამოყალიბებით დავიწყებ: ჰერმენევტიკის საზღვარი სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებაა.

როგორია ამოსავალი სიტუაცია გაგებითი შემეცნებისა, რომელსაც ჰერმენევტიკა აღწერს? გვყავს შემეცნებელი სუბიექტი, და გვაქვს მის წინაშე მდგომი საგნობრივი მასალა — ტექსტი, დოკუმენტი, მატერიალური ნივთი და ა. შ. სუბიექტმა ამ მასალაზე — ე. ი. ობიექტზე — გარკვეული ოპერაციები (მათ ინტერპრეტაცია შეიძლება ვუწოდოთ) უნდა ჩაატაროს

¹ თუ Naturwissenschaft „ბუნებისმეტყველებად“ გადმოგვაქვს, Geisteswissenschaft-ს უპირიანი „გონისმეტყველება“ შეუთანადგომოთ.

დაქ. მსრ. კ. შარტალა
საბ. საბ. რეპობ.

და ამის მეშვეობით მიიღოს ცოდნა. არის თუ არა აქ რაიმე განსხვავება სუბიექტ-ობიექტის მიმართების თვალსაზრისით შემეცნების ტრადიციული მოდელისაგან, რომელზეც ევროპული გნოსეოლოგიაა ორიენტირებული?

ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკის ძირითადი წარმომადგენელი — ჰ.გ. ვადამერი საყვედურობს კიდევ ე. წ. რომანტიკული ჰერმენევტიკის ძირითად წარმომადგენელს — ვ. დილთაის იმისათვის, რომ გონისმეტყველების მეცნიერულობის დასაბუთება ბუნებისმეტყველების თარგზე სცადა, რაც ყველაზე მეტად სწორედ სუბიექტ-ობიექტის სქემის შენარჩუნებაში გამოიხატა. დილთაიც ისტორიული შემეცნების აუცილებელ პირობად თვლის სასიცოცხლო კავშირის გაწყვეტას შესასწავლ მოვლენასთან და მის მიმართ დისტანციის მოპოვებას [6, გვ. 4].

მაგრამ ჰერმენევტიკის დილთაისეულ კონცეფციასაც რომ დავაკვირდეთ, დავინახავთ, რომ, თუმცა დილთაი ექსპლიციტურად მართლაც არ ერჩის სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას და გონისმეტყველების დაფუძნებისას ბუნებისმეტყველების ნიმუშის გავლენისაგან ვერ თავისუფლდება, ეს მიმართება მასთანაც არსებით ტრანსფორმაციას განიცდის. იგივე ითქმის დილთაის წინამორბედზე — ფრ. შლაიერმახერზე, ვისგანაც იწყებენ ხოლმე ჰერმენევტიკის, როგორც მეთოდის შესახებ განსაკუთრებული მოძღვრების, ისტორიას.

შლაიერმახერის მიხედვით, ჰერმენევტიკა არის წარსული, ჩვენთვის უცხო კულტურის ძეგლის — მხატვრული, რელიგიური თუ ფილოსოფიური ტექსტის გაგების მეთოდი. საზოგადოდ, ძეგლის შესწავლისას მის მიმართ სამგვარი მიდგომა უნდა გავაჩიოთ: დიალექტიკა, გრამატიკა და ჰერმენევტიკა. დიალექტიკას საქმე აქვს ძეგლის საგნობრივ-შინაარსობრივ მხარესთან, იმასთან, თუ რაზე და რას ლაპარაკობს ავტორი. გრამატიკული ინტერპრეტაცია ორიენტირებულია მსჯელობის იმ თავისებურებაზე, რაც ზოგადია კულტურისათვის, რომელსაც ავტორი მიეყოფნება. რაც შეეხება ჰერმენევტიკას, მისი ამოსავალი ძეგლის, ტექსტის გამომსახველობითი მხარეა: ის, რაშიც ავტორის ინდივიდუალობა მჟღავნდება. გამომსახველობითი საშუალებების ანალიზის გზით და მათ მიღმა ინტერპრეტატორმა უნდა დაინახოს ავტორის ინდივიდუალობა, მისი გონითი მთლიანობა.

შლაიერმახერი, ისევე როგორც სხვა რომანტიკოსები, გენიოსის კანტისეულ კონცეფციას მისდევს. შემოქმედებითი აქტის სუბიექტი არის გენიოსი, ხოლო თვით ეს აქტი არაცნობიერად მიმდინარეობს. ჰერმენევტიკული პროცედურის მიზანი თანაშემოქმედება, შემოქმედებითი აქტის რეკონსტრუქციაა [11, გვ. 144], მაგრამ თუ გენიოსის შემოქმედებაში არაცნობიერი მომენტი მძლავრობს ცნობიერზე, ინტერპრეტატორის საქმიანობაში პირიქით ხდება. ამ განსხვავებას ემყარება შლაიერმახერის ცნობილი დებულება იმის შესახებ, რომ ჰერმენევტიკას ევალუება გაიგოს ავტორი უკეთ, ვიდრე თვით მას თავისთავი ესმოდა [11, გვ. 145]. მაგრამ ავტორზე უკეთ გაიგებთ ტექსტს თუ არა, ჰერმენევტიკა წარმოგვიდგება როგორც ორი სუბიექტის, ორი სულის, შეგვიძლია ვთქვათ — ორი გენიის: ავტორისა და ინტერპრეტატორის ურთიერთობა, კონგენიალური ურთიერთობა, რომელშიც საგნობრივი მოცემულობა — ტექსტი, ძეგლი — მხოლოდ გამამშუალებლის როლს ასრულებს.

ჰერმენევტიკის მოძღვრებამ უფრო სისტემური და დასრულებული სახე მიიღო ვილჰელმ დილთაისთან. ამას წინ უსწრებდა გერმანული ისტორიული სკოლის (დროიზენი, რანკე) მიღწევები, რასაც მეთოდოლოგიური გააზრება

სჭირდებოდა. საჭირო იყო ისტორიის, საზოგადოდ ჰუმანიტარული მეცნიერების მეცნიერებების, და ამავე დროს ბუნებისმეტყველების მიმართ მისი დამოუკიდებელი ეპისტემოლოგიური სტატუსის დაფუძნება. სწორედ ამ პრობლემატიკის ფონზე შემოიტანა დილთაიმ ახსნისა და ვაგების, როგორც შემეცნების ორი ტიპის ურთიერთგამიჯნავი მეთოდების, განსხვავება. ჰუმანიტარული ანუ გონის მეცნიერებანი იმით განსხვავდებიან ბუნებისმეცნიერებათაგან, რომ ადამიანის გვართან, მისი სულიერ-გონითი ცხოვრების ობიექტივაციებთან აქვთ საქმე. თუ ბუნებისმეტყველი მისთვის უტყბო რეალობას იკვლევს, „გონისმეტყველი“ საკვლევ მასალაში და მის მიღმა მეორე ადამიანს, მეორე სუბიექტს ხედავს, ვისთანაც უშუალო, დილაგური ურთიერთობის დამყარება შეუძლია. ამ „მეორე სულში“ შედრწევა პერმენენტიაკის ამოცანა. ამ შედრწევას „ვაგება“ ჰქვია და „ახსნას“ უპირისპირდება: „ბუნებას ავხსნით, სულიერ ცხოვრებას ვიგებთ“ [4, გვ. 143]. ამგვარი ვაგების შესაძლებლობის პირობა კი „იმაში მდგომარეობს, რომ სხვისი ინდივიდუალობის გამოვლენაში არაფერი შეიძლება იყოს ისეთი, რაც შემეცნებელ სუბიექტში არ არის“ [4, 334], — ე. ი. აპრიორულადაა დაშვებული პრინციპული ერთგვაროვნება შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის.

რა დასკვნები გამომდინარეობს ყოველივე ამიდან სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების თვალსაზრისით? ერთი მხრივ, გონის ობიექტივაციათა არსებობა აუცილებელი პირობაა გონის (როგორც სხვისი, ისე საკუთარის) შემეცნებისა: უშუალო ინტროსპექციის მეთოდი საკმარისი არ არის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვაგების მეთოდის მეშვეობით დილთაი ვარაუდობდა გონისმეტყველების, როგორც მეცნიერების დაფუძნებას — ე. ი. ვაგების, სხვისი სულიერ-გონითი ცხოვრების წვდომის აქტებით უნდა მიგვეღწია ობიექტური, ე. ი. საყოველთაოდ სავალდებულო ჰუმანიტარული მითითებისათვის. ყოველივე ეს უფლებას აძლევს იმგვარ მოაზროვნეს, ვისაც სუბიექტ-ობიექტის მიმართების დაძლევა მიუჩნევია თანამედროვე ფილოსოფიის ამოცანად, დილთაის ობიექტივიზმი დააბრალოს. მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება დილთაისთან (რამდენადმე, ალბათ, თვით მისი განზრახვის საწინააღმდეგოდაც) პრინციპულად სხვაგვარად გამოიყურება, ვიდრე საბუნებისმეტყველო შემეცნებაში. როგორც ბუნების-, ისე გონისმეტყველება რაღაც უშუალო საგნობრივი მოცემულობით იწყებენ და ამ მოცემულობაზე რაღაც პროცედურების ჩატარების გზით გადადიან მეორე რიგის რეალობაზე, რომელიც პირველის მიმართ საფუძვლის, მიზეზის, ამხსნელის (სიტყვის ფართო, არასპეციფიკური აზრით) ფუნქციას ასრულებს და შემეცნებელ ცნობიერებაში „განათების“ ეფექტს იწვევს. რეალობის ამ ორ დონეს შორის შესაბამისობის დამყარება არის სწორედ შემეცნების მიზანი. მაგრამ ამით მსგავსება მთავრდება. ბუნებისმეტყველებაში უშუალოდ მოცემულიდან მეორე რიგის რეალობაზე გადასვლისას ჩვენ მაინც ობიექტური რეალობის ფარგლებში ვრჩებით, ე. ი. პრინციპულად სხვა რანგის არსებულში არ გადავდივართ. ამიტომაც შესაძლებელი და ბუნებისმეტყველების განვითარებისთვის ჩვეულებრივი ამბავი ის, რომ „მეორე რიგის“ არსებული, უშუალოდ მოცემულობისთვის რომ ამხსნელის ფუნქცია შეუსრულებია, შემდეგ თვითონ გამოვიდეს უშუალო მოცემულობის როლში და თავის მხრივ ამხსნელი მოითხოვოს და ასე უსასრულოდ (ვაგისენოთ ლენინის ნათქვამი: „ადამიანის აზრი უსასრულოდ

ღრმავდება მოვლენიდან არსებისაკენ, ასე ვთქვათ, პირველი რიგის არსებიდან მეორე რიგის არსებისაკენ და ა. შ. და უ ს რ უ ლ ე ბ ლ ა დ“) [1, გვ. 257]. „გაგებით“ შემეცნებაში კი გონის ობიექტივაციიდან გადაღვივარ პრინციპულად სხვა რანგის არსებულზე — სუბიექტის სულიერ-გონითი ცხოვრების მთლიანობაზე, რომელიც „გაგების“ საბოლოო ინსტანციაა ჩვენთვის. ობიექტი — არა ესა თუ ის ობიექტი, არამედ გონის ობიექტივაციათა მთელი ერთობლიობა — აქ მხოლოდ გამაშუალებელია, მხოლოდ ინსტრუმენტი იმისათვის, რომ მეორე მე-სთან კონტაქტში შევიდეთ, მისი სულიერ-გონითი ცხოვრების მთლიანობას ვწვდეთ და ამით, თავის მხრივ, საკუთარი მე-ს საიდუმლოებაც ამოვიცნო. ამრიგად, ობიექტი (გონის ობიექტივაცია), თუმცა აუცილებელი წინაპირობაა შემეცნებისა, შემეცნების პროცესში უნდა მოიხსნას და მე-სა და შენ-ს შორის დაუბრკოლებელი დიალოგის საშუალება მოგვცეს. სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება დაძლეულ უნდა იქნეს და სუბიექტ-სუბიექტის მიმართებას დაუთმოს ადგილი. ამავე დროს, საეჭვოა, შემეცნების ამგვარმა მოდელმა მეცნიერული ობიექტურობის, როგორც საყოველთაოდ სავალდებულო კემპარტიბების მიღწევის, კრიტერიუმიც დააკმაყოფილოს (ესეც დილთაის კრიტიკა იქნება, ოღონდ პრინციპულად სხვა მხრიდან, ვიდრე დილთაის ვადამერი აკრიტიკებს). ძნელია ვეჭებოთ მეცნიერული ობიექტურობა იქ, სადაც ობიექტურობა, როგორც არსებობის ფორმა, პრინციპულად დაძლეულია. ცნობიერების ინტერსუბიექტური შინაარსიც რალაცნაირ ობიექტურ „დამაგრებას“, ფქსაციას მოითხოვს — უამისოდ მხოლოდ მე-ს მიერ შენის ცნობის ექსტაზიდა გვრჩება ხელთ. ასე რომ, დილთაიზეც შეიძლება გავაღრცელოთ შლაიერმახერის ჰეგელისეული კრიტიკა, რომელმაც ამ უკანასკნელს „სუბიექტურობის პრინციპის ჰიპერტროფია“ მიაწერა.

დასავლური ჰერმენევტული ფილოსოფიის განვითარების მეორე ეტაპი, რომელიც ჰაიდეგერით იწყება და ზენიტს 1960 წლიდან, ჰანს-გეორგ ვადამერის „ქემპარტიბებისა და მეთოდის“ გამოქვეყნების შემდეგ აღწევს, საპირისპირო ტენდენციით ხასიათდება. გაგების პრობლემა გნოსეოლოგიურიდან ონტოლოგიურ სიბრტყეზე გადავიდა: ჰაიდეგერისათვის ჰერმენევტიკა არის არა შემეცნების მეთოდი, არამედ ყოფნის წესი. „გაგება“, როგორც „ახსნი-სადმი“ დაპირისპირებული შემეცნების ხერხი, შეიძლება გავიგოთ როგორც ამ პირველადი გაგების „ექსისტენციური დერივადი“ [9, გვ. 143]. ეს პირველადი გაგება კი თვით ყოფნის, კერძოდ ადამიანის ყოფნის სპეციფიკური წესის, რომელსაც ჰაიდეგერი გამოხატავს სიტყვით Dasein — „აქ-ყოფნა“, „აგერ-ყოფნა“, ექსისტენციური სტრუქტურის შემადგენელია. მეტიც: აგერ-ყოფნის ეს „აგერ“ სწორედ გაგებაზე მიანიშნებს («Sein des Da ... wesenhaft Verstehen ist»). აგერ-ყოფნა იმიტომაა „აგერ“, რომ „გამგება“ («Dasein verstehend sein Da ist») [9, გვ. 144]. ეს აგერ-ყოფნა იგივეა, რაც სამყაროში-ყოფნა: არა ფიზიკურ სამყაროში, არამედ დროულ ჰორიზონტში, საზრისის სამყაროში ყოფნა და საზრისისადმი ღიაობა, საზრისზე ინტენცია. სწორედ ამაშია მისი „გაგებითი“ თუ „გამგები“, ჰერმენევტული ბუნება: „გაგება როგორც ღიაობა ყოველთვის უკავშირდება სამყაროში-ყოფნის მთელ ძირეულ აგებულებას“ (იქვე). ამის შესაბამისადაა წარმოდგენილი ჰაიდეგერთან გაგების აქტის განხორციელება: არა როგორც მეორე მე-ში, უცხო სუბიექტურობაში შედღწევა, არამედ როგორც ორი ჰორიზონტის —

ბუნებრივია, რომ, როგორც თავშივე აღვნიშნე, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა ცხოველი სჯაბასის საგნად სწორედ გადამერის წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ იქცა.

თუ როგორ ხდება ჰერმენევტული მიმართებიდან სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობის გამოდევნა, მკაფიოდ ჩანს, ხელოვნების ნაწარმოების ყოფნის წესის გადამერისეული ანალიზიდან, რომელსაც იგი თამაშის ცნების თავისებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე ახდენს. ამ ანალიზის ძირითადი ზათოსი მიმართულია კანტისა და მისგან მომდინარე XIX საუკუნის ევროპული ესთეტიკური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ძირითადი ტენდენციის — სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ. გადამერის მიზანია, ხელოვნების ნაწარმოების ონტოლოგია საერთოდ სუბიექტის გარეშე გაიზაროს (სუბიექტის მოხსნით კი, ცხადია, ობიექტიც იხსნება, რადგან სამყაროს ობიექტის ფორმაში სუბიექტი ადგენს). გადამერისეული ანალიზის ცენტრში თამაშის ცნების დაცენება თავისთავად ნიშანდობლივია, რადგან კანტთანაც ესთეტიკურის თავისებურება თამაშის ცნების მოშველიებით წარმოჩნდება, როგორც მთლიანად სუბიექტზე დამოკიდებული. კანტისათვის ლამაზი საგანი ის საგანია, რომელიც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემეცნებით უნარებს — წარმოსახვასა და განსჯას — თავისუფალი თამაშისათვის აღძრავს. ამ თავისუფალ თამაშს კანტი განსაზღვრავს როგორც „უმიზნო მიზნობრიობას“: წარმოსახვა და განსჯა მაშინ არიან თამაშის მდგომარეობაში, როდესაც გარედან, ობიექტიდან მოსული მასალის დახარისხება-მოწესრიგებას კი არ ახდენენ, არამედ მხოლოდ საკუთარი შინაგანი ბუნების თანახმად ფუნქციობენ, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შინაგან კანონს წმინდა სახით ახორციელებენ. ამ მდგომარეობაში სუბიექტის შემეცნებითი უნარები აღწევენ სრულ ჰარმონიას, და ამ ჰარმონიის შეგრძნებაშია სწორედ ესთეტიკური მოწონების, ლამაზი საგნით მონიჭებული ტკბობის შინაარსი. ამ მიმართებაში ობიექტი, როგორც ვხედავთ, მხოლოდ საბაბის როლს ასრულებს და მისი ესთეტიკური რაგვარობა მთლიანად სუბიექტზეა დამოკიდებული. ამასთან, ესთეტიკური სუბიექტივიზებული არა მხოლოდ აღქმელის, არამედ შემოქმედლის მხრიდანაც (როდესაც საქმე ხელოვნურ — ხელოვნების მიერ შექმნილ სილამაზეს შეეხება). კანტთან ხელოვნება იმასა ჰქვია, რაც განსაკუთრებულმა სუბიექტმა — გენიოსმა შექმნა. გენიოსისგან დამოუკიდებელი ონტოური გარკვეულობა ხელოვნების ნაწარმოებს არა აქვს.

გადამერისთვის თამაში არის არა სუბიექტისეული ავტონომიის ზეიმი, არა ინდივიდუალობის სრული თავისუფლების სიმბოლო, არამედ პრინციპულად ზეინდივიდუალური, ზესუბიექტური ხდომილება. თუ ტრადიციული გაგების თანახმად თამაშის რაგვარობა აიხსნება მოთამაშის სუბიექტური განწყობილებით, რომელსაც „არასერიოზულობას“ უწოდებენ, გადამერისთვის თამაშს გააჩნია საკუთარი გონი, საკუთარი ონტოლოგიური გარკვეულობა. ზოლო მოთამაშე ვალდებულია მიიღოს ეს გარკვეულობა და ჩაინთქას მასში. მოთამაშის ინდივიდუალური თავისუფლება ამ შემთხვევაში ამოიწურება თამაშში შესვლის, თამაშის არჩევის აქტით, რის შემდეგაც მოთამაშე იძულებულია შევიდოს საკუთარ ავტონომიას და თამაშის დინებას მისცეს თავი: სუბიექტის თვითგანცდის დონეზე ეს გამოითქმის როგორც „თავდაუწყებია“. ხელოვნების ნაწარმოების საზრისს თამაში მოიბოგებს იმდენად, რამდენადაც არის წარმოდგენა (Darstellung; გადამერის მიერ ამ სიტყვაში

ჩადებული აზრის უფრო ზუსტად გადმოსაცემად იქნებ სჯობდეს ამ სიტყვის „წარდგენად“ თარგმნა), სპექტაკლი. თამაშში სამყაროს ყოფნა თავს წარმოაჩენს, წარმოადგენს. ხელოვნების ნაწარმოები როგორც თამაში არის არა საგანი, არამედ სამყაროული ხდომილება, რომელშიც ყოფნის ნამდვილობა, მისი ქეშმარიტება ჩნდება, საჩინო ხდება. ხელოვნების ნაწარმოებში უნდა გავარჩიოთ ორი მხარე, რომელიც ნაწარმოების ჩვეულებრივი აღქმისას სინკრეტულად მოგვეცემა: „სახე“, ანუ ნაწარმოების შინაგანი საზრისობრივი მთლიანობა, და ამ სახის გათამაშება, წარმოდგენა მაყურებელთან, აღმქმელთან შეხვედრის აქტში. ეს გაყოფა ნაწარმოების დროით სტრუქტურას გვაგებინებს: სახე წარმოდგენის გარეშე წმინდა აბსტრაქტიცაა, ის ხელახლა რეალიზდება ნაწარმოების ყოველ წარმოდგენა-გათამაშებაში: ხელოვნების ნაწარმოები ზედროული კი არ არის, არამედ მუდმივი „აქყოყოფობით“ (Gegenwart) ხასიათდება. ნაწარმოების საგნობრივი მხარე მხოლოდ გაშუალების მომენტიცაა სახე-საზრისსა და მაყურებელს შორის.

ადვილი დასაწახია, რომ ამგვარი მიდგომა ხსნის ხელოვანის თვითმპარ სუბიექტურობას, როგორც ხელოვნების ნაწარმოების დადგენის საფუძველს. თუ ხელოვნების ნაწარმოები თავის რეალობაში, აგერ-ყოფნაში „ყოფნის ქეშმარიტების“ გაშუალებაა, ეს ქეშმარიტება ავტორისათვის საეაღდებულოა და მისი სუბიექტური „გენისი“ თვითნებობას ადვილი არ რჩება. როგორც მსახიობის ან მუსიკოს-შემსრულებლის ოსტატობა ნაწარმოების საზრისის განსაში ნდგომარეობს და სუბიექტური ვირტუოზულობის წინა პლანზე გადმოტანა მხოლოდ აბუნდოვანებს ამ საზრისს, ასევე საზოგადოდ ხელოვანის, ავტორის ამოცანაა „ყოფნის ქეშმარიტების“ საუეთესო გამაშუალეება, მედიში იყოს, რისთვისაც მან, უბარეველს ყოვლისა, სუბიექტის გულზვიადი ავტონომია უნდა დათმოს. შესაბამისად, ხელოვნების ნაწარმოების გაგება ნიშნავს ხელოვანის სუბიექტური თავისებურებების მიღმა და მათზე ყურადღების შეუჩერებლად ყოფნის ქეშმარიტების ხილვას. მაგრამ ავტორის სუბიექტურობასთან ერთად აღმქმელის სუბიექტურობაც იხსნება: ხელოვანი იმისთვის როდი შელეგია თავის მე-ს, რომ ქეშმარიტების წვდომით აღმქმელის სუბიექტური თვითგმარობა გაამაგროს. ვადამერი ამას ხელოვნების ნაწარმოების დღესასწაულთან შედარებით გვაგებინებს. დღესასწაულსაც აქვს თავისი საზრისობრივი ცენტრი, რომელიც მის ყოველ „გამართვაში“ ცოცხლდება. დღესასწაულის ამ საზრისობრივი ცენტრის მიმართ შესაძლებელია ორგვარი დამოკიდებულება: დამსწრისა და მონაწილის. თუ დამსწრე ინარჩუნებს სუბიექტ-ობიექტის მიმართებისთვის დამახასიათებელ დისტანციას, დღესასწაულის მონაწილისთვის ინშეუელია ბიროვნების ონტიური ცენტრის გადანაცვლება მის გარეთ — დღესასწაულის ხდომილებაში, რასაც ვადამერი განსაზღვრავს როგორც „თავის-თავის გარეთ ყოფნას“ (Aubersichsein), ანუ ექსტაზს, ასევე ხელოვნების აღმქმელი, მაყურებელი (მსმენელი, მკითხველი) თავისი სუბიექტურობის გარეთ გადის და ნაწარმოების საზრისობრივ ველში ინთქმება. ოღონდ ამით ხელოვნების აღმქმელი რაიმეს კი არ კარგავს — იგი ყოფნის ქეშმარიტებას, მათსადამე, საკუთარი ყოფნის ქეშმარიტებას, მის სისრულეს მიეახლება.

ძირითადი ჰერმენევტული მოძღვრების ამ მოკლე და სქემატური მიჩოხილვიდან შეგვიძლია გამოვიტანოთ ასევე სქემატური, ზოგადი დასკვნები. ჰერმენევტიკის განხილული ორი მოდელი (შლაიერმახერ-დილთისა და ჰაიდგერ-ვადამერისა) სხვადასხვა მხრიდან ძირს უთარის სუბიექტ-ობიექტის

მიმართებას, როგორც ადამიანისა და სამყაროს მიმართების ძირითად წეს-
პირველ შემთხვევაში ობიექტი კარგავს ონტოლოგიურ თვითკმარობას და
ჩქევნა წმინდა გამაშუალებლად ორ სუბიექტს („გამგებსა“ და „გასაგებს“ —
თუმცა, საბოლოო ჯამში გამგებს ისევ საკუთარი თავის „გაგება“ აინტერე-
სებს), მე-სა და შენ-ს შორის. მეორე შემთხვევაში უკვე სუბიექტი იძენს გა-
მაშუალებლის სტატუსს და ონტოლოგიური თავისთავადობა სინამდვილეს
ენიჭება, ოღონდ უკვე არა როგორც ობიექტს, — თავის თავში დასრულებ-
ულ საგნობრიობას, მე-ს ცენტრის გარშემო მტკიცედ კონსოლიდირებულ
სუბიექტურობას რომ უპირისპირდება, — არამედ როგორც „ყოფნის ხდო-
მილებას“, ხელოვნების ნაწარმოებში „თვითწარმოდგენის“ მეშვეობით თა-
ვად რომ მოუწოდებს სუბიექტს მე-ს ცენტრს დაშორდეს და საყოველთაო
თამაშის ფერხულში ჩაებას.



ამ დასკვნების შუქზე კითხვა ჰერმენევტიკის საზღვრების შესახებ შემდეგ-
ნაირად დაკონკრეტდება: რას გამოიციხავს ჰერმენევტიკა იმით, რომ სუბი-
ექტ-ობიექტის მიმართებას გამოიციხავს?

ცხადია, ის გამოიციხავს იმას, რაც წანამძღვრად სუბიექტ-ობიექტის მი-
მართებას გულისხმობს. ასეთი კი (თუ სამყაროსადმი რეალურ-პრაქტიკულ
დამოკიდებულებას განხილვის გარეშე დავტოვებთ) ორია: მეცნიერება
და კრიტიკა. განსხვავება ამ ორ დამოკიდებულებას შორის ისაა, რომ მეც-
ნიერული (იგულისხმება პოზიტიური მეცნიერება) დამოკიდებულების დროს
სუბიექტი შეფარდებითად პასიურია და ობიექტს უთმობს ინიციატივას (რაც
არ გამოიციხავს „სუბიექტის აქტივობას შემეცნების პროცესში“), კრიტიკის
დროს კი გამოხატულად აქტიურ, წამყვან პოზიციას იკავებს. სამყაროსადმი
მეცნიერული დამოკიდებულების „შედარებით პასიურობაში“ მე იმას ვგუ-
ლისხმობ, რომ ამ დროს ობიექტური სინამდვილე გადამწყვეტ, თვითკმარ ინ-
სტანციად წარმოგვიდგება და სუბიექტი მისგან გამომდინარე წარმართავს და
აფასებს თავის მოქმედებას. ეს მეცნიერების, მეცნიერული ცოდნის ყოველ-
გვარი კონცეფციის მიმართ არის სამართლიანი და არა მხოლოდ მარქსისტული
გნოსეოლოგიის მიმართ, რომელიც ცოდნას ობიექტური რეალობის ასახვად
წიხნევს. სუბიექტური იდეალობში, სოლიფსიზმიც რომ აიჩიოს თავის იდეო-
ლოგიად, სამყაროსადმი მეცნიერული მიდგომა მაინც ემპირიაზე, არსებობის
ობიექტისეულ ფორმაზეა ორიენტირებული და მას მიიჩნევს მეცნიერული
კამათის საბოლოო მსაჯულად. ამ აზრით, მეცნიერება ყოველთვის ობიექ-
ტივისტურია და ობიექტი ყოველთვის ძლევს, იმორჩილებს სუბიექტს.
ჩაგრამ ეს არასგზით არ ნიშნავს, რომ რაღაც ეტაპზე მეცნიერული ინტენციის
შატარებელმა სუბიექტმა შეიძლება უარი თქვას თავის მე-ზე და სიტყვა ობი-
ექტს გადაულოცოს, თავი ობიექტური სინამდვილის რუპორად, მედიუმად
გამოაცხადოს. ემპირია მხოლოდ მასალაა, დიფუზური ნაკადია, რომელიც
ასეთად დარჩება სუბიექტის, როგორც მტკიცე და შეუვალი ინსტანციის, შემ-
ხვედრი აქტივობის გარეშე: რაც გინდა მჭვრეტელობითი იყოს მეცნიერული
ცოდნის იდეოლოგია, ის მაინც ვერ გაექცევა იმის აღიარებას, რომ სწორედ
სუბიექტმა უნდა გადაარჩიოს, დაახარისხოს, მოაწესრიგოს ემპირიიდან მომ-
დინარე იმპულსები და შემდეგ ისინი მეცნიერული ცოდნის ყალიბში გადა-



აღწის. მოკლედ, სამყაროსადმი მეცნიერული მიდგომა გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის, როგორც მყარი, თავისთავში საფუძვლის მქონე ინსტანციების, ერთმანეთის პირისპირ დგომას ობიექტის პრიმატიით. რაც შეეხება კრიტიკას, სუბიექტი და ობიექტი აქაც იმავე „საწყის პოზიციებში“ არიან, ოღონდ ინიციატივას სუბიექტი იღებს თავის თავზე. კრიტიკაც იღებს ობიექტს, როგორც მყარ მოცემულობას (ჩვეულებრივ ის გულისხმობს, რომ ეს ობიექტი წინასწარ არის დამუშავებული მეცნიერული ცოდნის პროცედურებით), მაგრამ უბრალოდ კი არ აღიარებს მას, არამედ გარკვეული, იდეალურად მიღებული და სუბიექტის მიერ სანქცირებული ღირებულებებისა და ნორმების საფუძველზე აფასებს ობიექტს და მას შესაძლო გარდაქმნის საგნად სახავს (სუბიექტს შეიძლება ამ დროს პრეტენზია ჰქონდეს, რომ ეს ღირებულებები და ნორმები აპრიორული კი არაა, არამედ ისევ ობიექტური რეალობის სიღრმისეული შესწავლის, მისი ნამდვილი არსის განჭვრეტის შედეგადაა დანახული — მაგრამ მოცემულობის, ემპირიის მიმართ ისინი მაინც აპრიორულად, სუბიექტის ცნობიერებით გაშუალებულად წარმოდგებიან). ამის მიუხედავად, ობიექტს მოხსნა, ანიჰილაცია მაინც არ ემუქრება: სუბიექტი ერის არა ობიექტის ფორმით არსებობას როგორც ასეთს, არამედ კონკრეტულ ვითარებას, რომლის დროსაც ობიექტი, ობიექტური რეალობა ისეთი არაა, როგორც უნდა იყოს. ის ესწრაფვის არა ობიექტის ანიჰილაციას, არა ობიექტურობის მოხსნას, არამედ მის გარდაქმნას, შესწორებას იდეალური ნიმუშის მიხედვით (რომელიც თვითონ არის ცნობიერების ობიექტი-სეული წარმონაქმნი).

მაშასადამე, მივედით დასკვნამდე, რომ ჰერმენევტიკა, ხსნის რა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, ამით ანგრევს სინამდვილისადმი, ერთი მხრივ, მეცნიერული, მეორე მხრივ კი, კრიტიკული დამოკიდებულების წანამდგრებს და შეუთავსებელია მათთან. ეს დასკვნა დასტურდება ჰერმენევტული მოძღვრების ბედით და ადგილით დასავლეთის სულიერი ცხოვრების თანამედროვე სიტუაციაში. ერთი მხრივ, ჰერმენევტიკის, როგორც ჰუმანიტარული ცოდნის მეთოდოლოგიის, ძირითადი კონკურენტი ამ „თანამდებობის“ დასაყველად არის სტრუქტურალიზმი, რომელიც ჰუმანიტარული ცოდნის მეთოდოლოგიის დარგში სწორედ პოზიტიურ-მეცნიერულ, ობიექტივისტურ ტენდენციას ატარებს. მეორე მხრივ, ჰერმენევტიკის ძირითადი კონკურენტი ბურჟუაზიული ევროპის 60—70-იან წლებში ფილოსოფიური ცხოვრების ლიდერის „პოსტზე“ არის ე. წ. „იდეოლოგიის კრიტიკა“, რომლის კამათიც ჰერმენევტიკასთან (როგორც სკოლათა „ლიდერების“ — გადამერისა და ჰაბერმასის, ისე მათი მიმდევრების დონეზე) აღნიშნულ პერიოდში ამ ცხოვრების, ალბათ, ყველაზე ღირსშესანიშნავ მოვლენას წარმოადგენდა (ყოველ შემთხვევაში, დასავლეთ გერმანიის მასშტაბში).

როგორც ჰერმენევტიკისა და მეცნიერების, ისე ჰერმენევტიკისა და კრიტიკის მიმართება თავისთავად მეტად მნიშვნელოვანი და საინტერესო თემაა. ამ ნაშრომში მხოლოდ ჰერმენევტული ფილოსოფიისა და საზოგადოების კრიტიკული თეორიის ურთიერთობაზე, ამის საფუძველზე კი — საზოგადოდ გაგებისა და კრიტიკის მიმართებაზე შევჩერდები.

საზოგადოების კრიტიკული თეორიის პრეტენზიები გადამერის ჰერმენევტული მოძღვრების მიმართ ყველაზე მეტად გადამერთან ავტორიტეტისა და

ტრადიციის გააზრებასთან და მათი რეაბილიტაციის მცდელობასთან არის დაკავშირებული, — რაც თეორიულად ისევე სუბიექტივიზმის მისეული კრიტიკიდენ მომდინარეობს. წინარე მსჯავრის (Vorurteil; ნიშნულია, რომ ამ სიტყვას ქართულად ხშირად „კრუ-რწმენად“ თარგმნიან — ამით ფიქსირდება მისი წმინდად უარყოფითი საზრისი), ტრადიციისა და ავტორიტეტის კრიტიკა, რომელიც განმანათლებლობის უმნიშვნელოვანეს მსოფლმხედველობრივ მემკვიდრეობას შეადგენს, ემყარება სწორედ წარმოდგენას თვითმეარ, თავის თავზე დაფუძნებულ, შეუვალ სუბიექტზე, რომელმაც დეკარტის „კოგიტოში“ ნახა საიმედო საყრდენი. წინარემსჯავრი, ავტორიტეტი და ტრადიცია არის ის მოცემულობა, სუბიექტის ცნობიერი მოღვაწეობის ის წინასწარ შემუშავებული ფონი, რომლისგანაც იგი უნდა განთავისუფლდეს, რათა თავისი საქმე თავიდან, მხოლოდ საკუთარ თავზე დაყრდნობით, კოგნიტოსეული სიციხადი დაიწყოს. მათგან განთავისუფლების მეთოდი კი კრიტიკეა. კრიტიკის სამუშაოს ჩატარების გარეშე სუბიექტის სუვერენობა ვერ განხორციელდება. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია, რომ კრიტიკული თეორიისა და ანტი-სუბიექტივისტური ჰერმენევტიკის პოლემიკა ყველაზე მეტად სწორედ ამ ცნებების გარშემო მიმდინარეობს. ვადამერის თანახმად, გამგები ყოფნა იმთავითვე ჩაძირულია, „დგას“ ტრადიციაში და არავითარი საშუალება არ გააჩნია საიმისოდ, რომ „ამოხტეს“ იქიდან, დაიკავოს რაღაც პრივილეგირებული პოზიცია, რომელიც ყოველგვარ ტრადიციაზე მაღლა დააყენებდა და მისი „ობიექტური“ განსჯის, მსჯავრდების შესაძლებლობას მისცემდა. ტრადიციისაგან კი განუყოფელია ავტორიტეტიც. ავტორიტეტის, როგორც „იდეოლის“ მოშორება, ბეკონიდან მოყოლებული, ევროპულ განმანათლებლურ ტრადიციას სუბიექტის რეფლექსიური აქტივობის აუცილებელ წინაპირობად აქვს მიჩნეული: თავისი ძალმოსილების დასადგენად და დასადასტურებლად სუბიექტმა ჯერ „კონკურენტები“ უნდა მოიცილოს თავიდან. ყოველგვარი ავტორიტეტის დამხობის პათოსი შეიძლება ჰქონდეს იმგვარ მოძღვრებას, რომელიც აღიარებს სუბიექტისთვის აბსოლუტური ჰემარიტეტების წერტილის არსებობას, საიდანაც ყოველგვარი მოსაზრების და შეხედულების სანდო შეფასება შეიძლება. ვადამერისთვის ტრადიცია და ავტორიტეტი შეადგენენ წინარე-გაგების, წინარე-მსჯავრის აუცილებელ ფონს, აუცილებელ ამოსავალს, საიდანაც და სადაც შეიძლება და უნდა დაიწყოს ყოველგვარი „გაგებითი აქტივობა“. ვაგების ამოსავალი, საწყისი ისევე ვაგება უნდა იყოს.

ფილოსოფიის როგორც იდეოლოგიის კრიტიკის ჰაბერმასისეული კონცეფცია ტრადიციულ განმანათლებლურ პოზიციას მარქსისა და ფროიდის მოძღვრებებზე დაყრდნობით აკონკრეტებს. თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში მთლიანობა, „სისტემა“ ინდივიდის ინტერაქციის, დამორჩილების მიზნით თავს ახვევს მას გარკვეულ წარმოდგენებს, შეხედულებებს, იდეებს, რომლებიც თავის მთლიანობაში „იდეოლოგიად“ იწოდებიან და უქმნიან ინდივიდს რეალობის დამახინჯებულ, მაგრამ „სისტემისათვის“ ხელსაყრელ ვაგებას. ეს ეხება არა მხოლოდ აშკარად იდეოლოგიური საზრისის მქონე იდეებს, სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის შეხედულებებს, რომლებიც ამა თუ იმ კლასისა თუ სოციალური ჯგუფის ინტერესებს გამოხატავენ, არამედ — და უპირველეს ყოვლისა — თვით ენას, როგორც კომუნიკაციისა და გამოხატვის ძირეულ საშუალებას: ჰაბერმასისთვის ენა არის „ბატონობისა და სოციალური ხელისუფლების მედიუმი“, „საზოგადოებრივი ძალმომრეობის

დაკანონების საშუალება“ [8, გვ. 52 და 53]. ბუნებრივია, რომ ასეთ შემთხვევაში იდეოლოგია საზოგადოებისა და ინდივიდის სულიერი ცხოვრების, კულტურის ყველა მხარესა და დონეს მსჭვალავს. ფილოსოფოსსაც აღარა აქვს უფლება, რაღაც პოზიტიური დოქტრინების კონსტრუირებას მიჰყოს ხელი, რადგან მათში გარდუვალად შეაღწევს იდეოლოგიური დამახინჯების ბაცილა. ფილოსოფიას ფსიქოთერაპიის მაგვარი ამოცანა რჩება: იგი ამხელს იდეოლოგიურ შეხედულებებს იმით, რომ აჩვენებს მათ გამომდინარეობას კონკრეტული საზოგადოებრივი ინტერესებისაგან, რის შედეგადაც ცნობიერება განთავისუფლდება იდეოლოგიური მინარევისაგან და შესაძლებელი გახდება აღამიანის ჭეშმარიტი ემანსიპაცია. იდეოლოგიით მოწამლულ სამყაროში ფილოსოფია მხოლოდ კ რ ი ტ ი კ ა, კერძოდ — იდეოლოგიის კრიტიკა შეიძლება იყოს [7].

ბუნებრივია, რომ ასეთი კონცეფციისათვის გადამერიცული ჰერმენევტიკა მიუღებელი იქნებოდა. ტრადიციაზე, ავტორიტეტზე, ენაზე აპელირებით გადამერი, ჰაბერმასის აზრით, იმთავითვე იდეოლოგიის ჩარჩოებში ექცევა და საზოგადოებრივი ძალმომრეობის მიმართ შემრიგებლურ პოზიციას იკავებს — რეპრესიული „სისტემა“ ხომ ტრადიციას, ავტორიტეტს, ენას თავისი სტაბილურობის იარაღად იყენებს. გადამერი ამ კრიტიკას უსაფუძვლოდ მიიჩნევს: ტრადიცია და ავტორიტეტი იმისია, რომ ძალდატანების გარეშე იმოქმედონ ჩვენზე. ხოლო თუ მითთან სოციალური ძალმომრეობაა დაკავშირებული, ეს მათი არსიდან სულაც არ გამომდინარეობს — პირიქით, ეწინააღმდეგება მას. რაც შეეხება ენის დამახინჯებებს, მათი არსებობა, რა თქმა უნდა, ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ „სწორედ ესაა ჰერმენევტიკის საპატიო ამოცანა: ცნობიერად გამოხატოს ის, რაც ჩვენ ერთმანეთს გვაშორებს და ისიც, რაც გვაერთიანებს“ [5, გვ. 315]. ამასთან, გადამერს საკმაოდ ძლიერი კონტრარგუმენტიცა აქვს „იდეოლოგიის კრიტიკის“ ფილოსოფიის წინააღმდეგ: „იდეოლოგიის კრიტიკა რეფლექსიისა და გონების კომპეტენციას აზვიადებს. რამდენადაც ცდილობს განჭვრიტოს შენიღბული ინტერესები, საზოგადოებრივ აზრს რომ ამახინჯებს, ის წინასწარ გულისხმობს საკუთარ თავისუფლებას ყოველგვარი იდეოლოგიისაგან; ეს კი ნიშნავს, რომ იგი აღმერთებს საკუთარ ნორმებსა და იდეალებს, როგორც თავისთავად ცხადსა და აბსოლუტურს“ (იქვე). საიმიხლოდ კი იდეოლოგიის კრიტიკას არავითარი საფუძველი არ გააჩნია: იდეოლოგიის კრიტიკოსი თვითონ არის ისტორიული არსება, საზოგადოების წევრი და გაუგებარია, რას ემყარება მისი პრეტენზია ამ საზოგადოებაზე მალა დადგეს და ხედვის აბსოლუტური პერსპექტივა მოიპოვოს.

როგორ უნდა შევადგათ ეს დისკუსია? რა ჯობია — ვაგება თუ კრიტიკა? რა თქმა უნდა, ასე თუ დავსვამთ კითხვას, პასუხი ერთმნიშვნელოვანი ვერ იქნება: ერთიც საჭიროა და მეორეც. ისინი ავსებენ ერთმანეთს: რომ დავაკრიტიკო, უნდა ვავიგო — თუ არ მინდა, ჩემი კრიტიკა უსაფუძვლო იყოს. სწორია ფრანკფურტის სკოლის მესამე თაობის წარმომადგენლის რ. ბუნენრის აზრი, რომ „იდეოლოგიის კრიტიკისა“ და ჰერმენევტიკის კამათი მეთოდოლოგიურ დონეზე ვერ გაიგება. კ. პოპერმა, რომლის პოზიტივისტური მოძღვრება მიუღებელია როგორც ჰერმენევტიკისათვის, ისე იდეოლოგიის კრიტიკისათვის, მშვენივრად შეძლო მათი, როგორც ურთიერთშემახვლებლის, შერიაგება და ინტეგრაცია „ობიექტური გონების“ საკუთარ კონ-

ცეფციაში. ნამდვილი წინააღმდეგობა ჰერმენევტიკასა და საზოგადოების კრიტიკულ თეორიას შორის თეორიისა და პრაქტიკის მიმართების დონეზე უნდა ვეძებოთ. თუ „კრიტიკულ თეორიას“ სწორედ ზოგადი თეორიის ნაკლებობა ახასიათებს, ჰერმენევტიკა“ განზე დგება პრაქტიკული ამოცანებისაგან [3].

ჩემი აზრით, უფრო სწორი იქნება, თუ უბრალოდ ვიტყვი: ჰერმენევტიკა და კრიტიკული თეორია უპირისპირდება ერთმანეთს არა მეთოდოლოგიის, არამედ ფილოსოფიის დონეზე. წინააღმდეგობა არსებობს არა გაგებასა და კრიტიკას, არამედ ჰერმენევტულ ფილოსოფიასა და იმ მოძღვრებას შორის, რომელიც ფილოსოფიის ერთადერთ (ან თუნდაც უმთავრეს) ამოცანად იდეოლოგიის კრიტიკას მიიჩნევს. ხოლო თუ ამ წინააღმდეგობის შიგნით, სიღრმეში შევალთ, ეს არის წინააღმდეგობა სუბიექტის ონტოლოგიური სუვერენობის აღიარებასა და მის უარყოფას შორის, რომლებიც ვლინდება, შესაბამისად, სამყაროსადმი (უპირველეს ყოვლისა კი — კულტურული უნივერსუმისადმი) გაგებით დამოკიდებულებასა და სამყაროსადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებაში. ეს დაპირისპირება კარგადა აქვს გამოთქმული ჰერმენევტული ფილოსოფიის ფრანგ წარმომადგენელს პოლ რიკიორს: „ჰერმენევტიკის ყესტი არის ყესტი თ ა ე მ დ ა ბ ლ ო ბ ის ა, სასრულობის საუფლოში ყოველგვარი ადამიანური გაგების განმსაზღვრელ ისტორიულ პირობებს რომ აღიარებს; იდეოლოგიის კრიტიკის ყესტი გ უ ლ ზ ვ ი ა დ ი ა (ხაზი ორივეგან ჩენია — გ. ნ.), ის გამოხატავს აჯანყებას ადამიანური კომუნიკაციის დამახინჯებათა წინააღმდეგ“ [10, გვ. 87]. თავმდაბლობა და გულწვილობა: ალბათ, ამ ძველთაძველი ოპოზიციით შეიძლება გადმოვცეთ ყველაზე უკეთ ის სიღრმისეული დაპირისპირება, რაც ჰერმენევტულ ფილოსოფიასა და საზოგადოების კრიტიკულ თეორიას შორის გამართულ დისკუსიაში იჩენს თავს. თუ იდეოლოგიის კრიტიკა ახალი დროის ევროპული ფილოსოფიის იმ ძირითადი ხაზის გამგრძელებელია, რომელიც შუასაუკუნეობრივი რელიგიური მსოფლმხედველობის დაძლევიტ დაიწყო და ადამიანის სუბიექტურობის, ავტონომიურობისა და თვითკმარობის დასაბუთებას ცდილობს, ხოლო სამყაროს მისი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ობიექტად მიიჩნევს, ჰერმენევტული ფილოსოფია გამოხატავს თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებაში გავრცელებულ სეკუტიციზმს სუბიექტის შინაგანი რესურსების საკმარისობის მიმართ და ეძებს ახალ მისასვლელებს ზესუბიექტური რეალობისადმი, რომელიც ადამიანის ყოფნას იქნებ პეტერორომიულ, მაგრამ ნაღდ საზრისის მისცემდა.

ჰერმენევტიკისა და კრიტიკული თეორიის დაპირისპირების ფონზე პ. რიკიორის პოზიცია განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს. რიკიორი თანამედროვე ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია და ჰაიდეგერ-გადამერის ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის ხაზს აგრძელებს. ამასთან, ის ცდილობს შეარბილოს გერმანელ მოაზროვნეთა რადიკალურობა და შემრიგებლის როლში გამოდის: ჰაიდეგერისა და გადამერის ძირითადი იდეებიდან ეპისტემოლოგიური შედეგები გამოაქვს და ეძებს შეხების წერტილებს, შეიძლება ითქვას, თანამშრომლობის გზებს, ერთი მხრივ, ჰერმენევტიკასა და სტრუქტურალიზმს, მეორე მხრივ კი, ჰერმენევტიკასა და იდეოლოგიის კრიტიკას შორის. კერძოდ, იგი ცდილობს სვლას „კრიტიკული ჰერმენევტიკის მიმართულებით“ [10, გვ. 87], ე. ი. შესაძლებლად თვლის, რომ ჰერმენევტიკამ, საკუთარი ძირეული პრინციპებიდან გამომდინარე, შესაძლებლად იგივე ამოცანა

ნა, რასაც იდეოლოგიის კრიტიკა ისახავს მიზნად. ამასთან, რიკიორი განიხილავს კრიტიკულ თეორიას ზუსტად იმავე ასპექტში, რაშიც ის ამ ნაშრომში დგას: როგორც ჰერმენევტიკის საზღვარს [10, გვ. 64]. ასე რომ, რიკიორის მიზანია დაამტკიცოს თეზისი, რომლის საპირისპიროსაც აყენებს ამ სტრიქონების ავტორი. ამიტომ რიკიორთან „უთითებობების გარკვევა“ მეტად სასარგებლოა ჩემი თვალსაზრისის როგორც დასაბუთების (თუ ის, რა თქმა უნდა სწორია), ისე ნათელყოფისათვის.

18. 835

„კრიტიკული ჰერმენევტიკის“ შესაძლებლობის დასაბუთებას რიკიორი იწყებს გადამერის ჰერმენევტიკის და საერთოდ ჰუმანიტარული მეცნიერების, მისი აზრით, ძირითადი ანტინომიის განხილვით: ეს არის კოლიზია დისტანცირებასა (Verfremdung) და მიკუთვნებულობას (Zugehörigkeit) შორის [10, გვ. 64 და 131]. გადამერი — რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს ტრადიციის მისეულ მოძღვრებაში — მილიანად და საყვარელ მიკუთვნებულ უნდობის მხარეს იჭერს (სუბიექტი „ეკუთვნის“ ტრადიციას, ე. ი. კულტურულ უნივერსუმს) და უარყოფს დისტანცირებას, როგორც მეცნიერული, მათობეჭტივირებელი ინტენციის წინაპირობას — რითაც იკარგება კრიტიკული დისტანციის გამართლების შანსიც. რიკიორის მიზანია დასაბუთოს, რომ, გადამერის ნება-სურვილის საპირისპიროდ, მისივე კონცეფცია მოითხოვს დისტანცირების ცნების შემოტანას, ეს კი, საბოლოოდ, სუბიექტის კრიტიკულ პოზიციასაც გაამართლებს და ჰერმენევტიკასა და იდეოლოგიის კრიტიკას შორის ხიდებს გაგვადებინებს.

ჰერმენევტიკისა და იდეოლოგიის კრიტიკის კამათი რომანტიზმისა და განმანათლებლობის ძველ დავას აგრძელებს: „ერთ მხარეზეა განმანათლებლობა წინარემსჯავრთა წინააღმდეგ თავისი ბრძოლით, მეორეზე კი — რომანტიზმი თავისი წარსულზე ნოსტალგიით“ [10, გვ. 66]. მაგრამ ტრადიციული რომანტიზმი ამ კამათში წამგებთან პოზიციაში რჩებოდა: წინარემსჯავრის კრიტიკის წინაპირობას დეკარტისეულ მეთოდოლოგიზმზე დამყარებული მსჯელობის კულტი შეადგენს, რომანტიზმი კი განმანათლებლობას ისევ სუბიექტის, მსჯელობის ფილოსოფიის საფუძველზე — ე. ი., შეიძლება ითქვას, მტრის ტერიტორიაზე — ებრძოდა. თავისი წინამორბედისაგან განსხვავებით ახალი ჰერმენევტიკა მიხვდა, რომ განმანათლებლურ ტენდენციასთან დავას სჭირდება „ჩაღრმავება მსჯელობის ფილოსოფიის ქვევით, სუბიექტ-ობიექტის პრობლემატიკის ქვევით“ [10, გვ. 67]. ჰაიდეგერმა და გადამერმა ეს კი გააკეთეს, მაგრამ სიღრმე მეტი მოუვიდათ და უკან, ზედაპირზე დაბრუნება ვეღარ შეძლეს, თავიანთი ონტოლოგიური წინამძღვრებიდან ახალი ეპისტემოლოგიის გამოყვანის გზა ვერ აჩვენეს. უამისოდ კი მათ არა აქვთ უფლება, ამ ონტოლოგიას „ფუნდამენტური“ უწოდონ: „რადგან არაფერია ფუნდამენტური, თუ ნისვან რაღაც სხვა არ გამოიყვანება“ [10, გვ. 70]. ონტოლოგია თუ საფუძველია, მას რაღაც სხვა (კერძოდ, ეპისტემოლოგია) უნდა დაეფუძნოს.

„უკანდაბრუნების“ ამოცანას რიკიორი თავად კისრულობს და ამ საქმეში სწორედ დისტანცირების ცნების აღდგენას თვლის გადამწყვეტად. ამოდის რა ხელოვნების ნაწარმოების, როგორც უსუბიექტო თამაშის გადამერისეული ანალიზიდან (რახვეც წინა პარაგრაფში გვქონდა საუბარი), რიკიორი აგებს ტექსტის კონცეფციას, რომელიც გულისხმობს სამმაგი დისტანცირების დაშვებას. პირველი — ეს არის ტექსტის დისტანცირება მისი შემოქმედისაგან,

2. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 2

პაქ. სსრ კ. ნარქოპი
სახ. სახ. რედაქცია

ავტორისაგან — ტექსტის ავტონომია, რაც გაპირობებულია იმით, რომ ტექსტი იწერება, ამით ამოირთვება კონკრეტული კულტურულ-ისტორიული კონტექსტიდან და შესაძლებელს ხდის მის უთვალავ ახალ „რეკონტექსტიზაციას“ (ახალ-ახალ წაკითხვებს). დისტანცირების მეორე ასპექტი „ტექსტის საგნის“ (ფრ. chose du texte) ცნებას უკავშირდება. „ტექსტის საგანი“ ის სინამდვილეა, რაც ტექსტს მხედველობაში აქვს; ოღონდ (ამაში რიკიორი უშუალოდ მიჰყვება ვადამერს) აქ იგულისხმება არა ემპირიული რეალობა, არამედ ყოფნის არარეალობებული პოტენცია, რისი გაცხადება, გამჟღავნება სწორედ ნაწარმოების, ტექსტის დამსახურება. ტექსტის გავება სხვა არაფერია, თუ არა მის მიერ ჩვენს წინაშე გაშლილი ახალი, განსაკუთრებული სამყაროს წვდომა: „ის, რისი ინტერპრეტაციაც არის საჭირო ტექსტში, შემოთავაზებული ისაა, რომელშიც მე შემეძლო მეცხოვრა და რომელშიც შემეძლია ერთ-ერთი ჩემი სანუკვარი შესაძლებლობის პროეცირება“ [10, გვ. 142]. ყოფნის ახალი შესაძლებლობების გამჟღავნება კი თავის წინაპირობად გულისხმობს არსებობის ემპირიული დონისაგან დისტანცირებას. ამ დისტანცირებიდან კრიტიკამდე, თან სწორედ იმ ტიპის კრიტიკამდე, რასაც „იდეოლოგიის კრიტიკა“ ახორციელებს, ერთი ნაბიჯილია: „ნამდვილი“, „საკუთრივი“ ყოფნის ჩენა თავისთავად გულისხმობს „არანამდვილი“, „მოჩვენებითი“ ემპირიის კრიტიკას.

დაბოლოს, მესამეგვარი დისტანცირება ტექსტის აღქმის, გათავისების (Aneignung) დონეზე ხორციელდება. აქაც რიკიორი მაყურბლის, როგორც მონაწილის და არა დამსწრის, გადამერისეულ გავებას მისდევს (თუმცა თავისებურად). კითხვისას სუბიექტი საკუთარ მე-ს ახალ ვარიაციებს, სახეცვლილებებს ეცნობა, საკუთარი ყოფნის ახალ, მანამდე დაფარულ პოტენციებს სწვდება. ამას რიკიორის ენაზე ჰქვია „გაიგო საკუთარი თავი ტექსტის წინაშე“ [10, გვ. 143] (რაც უპირისპირდება ტექსტის უკან დამალული ავტორის ფსიქიკური ინტენციების მიკვლევას, კლასიკური ჰერმენევტიკა რომ მიიჩნევდა თავის მიზნად). ასეთი გავების წინაპირობა კი საკუთარი ემპირიული მე-სგან დისტანცირებაა. აქ, რიკიორის აზრით, ჰერმენევტიკა განსაკუთრებით ახლოს მიდის იდეოლოგიის კრიტიკასთან, კერძოდ მის იმ — ძირითად — ნაწილთან, რომელიც სუბიექტის ილუზიათა კრიტიკას აწარმოებს. „მასანადამე, სუბიექტის ილუზიათა კრიტიკა, მარქსისტულ ან ფროიდისტულ ყაიდაზე, შეიძლება და უნდა იქნეს შემოყვანილი თვით-გავებაში“ [10, გვ. 144].

შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს, რომ რიკიორის ეს „დისტანცირებები“ და შემდგომი გადასვლები „კრიტიკაზე“ მხოლოდ და მხოლოდ ჰაიდეგერ-გადაამერის ონტოლოგიური ჰერმენევტიკის ფარული შინაარსის გამომჟღავნებაა და არ ცვლის ამ მოძღვრების ძირითად მიმართულებას? შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ რიკიორმა გააკეთა ის, რისთვისაც ჰაიდეგერმა და ვადამერმა უბრალოდ „ვერ მოიცალეს“, ან „საჭიროდ არ ჩათვალეს“, ან უბრალოდ, „ვერ გააკეთეს“ — მაგრამ რისი გაკეთებაც პრინციპში შეეძლოთ — ე. ი. ებისტემოლოგიური დასკვნები გამოიტანა მათი ონტოლოგიური პრინციპებიდან?

ჩემი აზრით, რიკიორი იმთავითვე არასწორი გზით წავიდა, როცა თქვა, რომ ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკა ჰაიდეგერისა და ვადამერის სახით სუბიექტ-ობიექტის პრობლემატიკის „ქვევით“ ჩავიდა იმისათვის რომ ეს მიმართება ახლებურად დაეფუძნებინა და რაღაც ებისტემოლოგიური შედეგები მიეღო (კერძოდ, წინარემსჯავრის რეაბილიტაცია მოეხდინა). უნდა

აღინიშნოს, რომ ამის საფუძველი მას თვითონ ჰაიდეგერმა და გადაამერმა მისცეს: როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ჰაიდეგერი ჰერმენევტიკას, როგორც გონის-მეტყველების მეთოდოლოგიას, მეორადად მიიჩნევდა ჰერმენევტული ონტოლოგიის მიმართ (სადაც პირველადისა და მეორადის მიმართებაა, იქ გამოყვანაც უნდა იყოს), ხოლო გადაამერის წიგნს, ბოლოს და ბოლოს, „ჰეგელმართება და მეთოდოლოგია“ ჰქვია. მაგრამ ეს მხოლოდ ზოგადი განცხადებებია. მოძღვრებათა შინაარსის დონეზე კარგად ჩანს, რომ ონტოლოგიური ჰერმენევტიკის პროგრამა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების პრინციპული დაძლევა და არა მის „ჰეგელი“ დროებითი ჩაღრმავება. ამასვე უკავშირდება რიკიორის შენიშვნა, რომ ონტოლოგია მხოლოდ იმიტომ „ფუნდამენტური“, რომ მას შემდეგ ეპისტემოლოგია უნდა დაეფუძნოს. მაგრამ ეს სულაც არაა აუცილებელი: ონტოლოგია იმიტომაა ფუნდამენტური, რომ ფუნდამენტურთან, ძირეულთან — ყოფნასთან და მყოფთან (არსებულთან) აქვს საქმე. ფუნდამენტურში ჩასვლა აუცილებლობით სულაც არ ითვალისწინებს წინასწარ ჩაფიქრებულ „დაბრუნებას“ ეპისტემოლოგიურ დონეზე. სუბიექტ-ობიექტის მიმართების დაძლევა ჰაიდეგერის და გადაამერის ონტოლოგიის ძირითადი და დამოუკიდებელი პრინციპია და ეპისტემოლოგიური მოსაზრებებით სულაც არაა განსაზღვრული: ამიტომ ეპისტემოლოგიის დონეზე ვერც აღდგება. სხვა ამბავია, რომ ის საერთოდ შეუძლებლად აქცევს ეპისტემოლოგიას და ამ ფაქტის მიმართ შეიძლება უარყოფითი დამოკიდებულება გვეჩვენოს: მაგრამ ეს უკვე კრიტიკის საკითხია და არა ინტერპრეტაციისა.

ამის ნათელყოფა შეიძლება ცალ-ცალკე რიკიორის მიერ დადგენილი „დისტანცირებებისა“ და გადაამერის შესაბამის დებულებათა შედარებისას. ჯერ — რაც შეეხება ტექსტის ავტონომიურობას ავტორის მიმართ. გადაამერი ნამდვილად ამბობს, რომ ხელოვნების ნაწარმოების ვაგებისათვის „ფრჩხილგეში უნდა ჩაისვას“ ავტორის სუბიექტური, ფსიქიკური თავისებურებანი და მისი სოციალურ-კულტურული გარემო. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს „დისტანცირებას“, ანუ უბრალო აბსტრაქციას, როცა ავტორი-სუბიექტი მხოლოდ მხედველობის არიდან გადის, თუმცა თავისთავად სავსებით ინარჩუნებს თავის სუბიექტურობას, ხოლო ნაწარმოები — ტექსტი (აქ თვითონ ტერმინის შეცვლაცაა ნიშნული) ობიექტის სიმყარესა და თავისთავადობას ინარჩუნებს; გადაამერის ჩანაფიქრი არის არა სუბიექტისა და ობიექტის (ავტორისა და ნაწარმოების) ერთმანეთისაგან მოწყვეტა, აბსტრაქცია, არამედ ავტორის გათქვევდა ნაწარმოებში, რის შედეგადაც ვიღებთ არა სუბიექტსა და არა ობიექტს, არამედ ახალ ონტიურ წესრიგს, რომელსაც გადაამერი „ყოფნის თამაშს“ უწოდებს. თუ რიკიორის „ტექსტი“ მყარი ობიექტია, რომელსაც სხვადასხვა სუბიექტების მხრივ „რეკონტექსტიზაციათა“, წყაიბზავათა სერია ელის, გადაამერის „ნაწარმოები“ თამაშია, რომელიც ყოველთვის ხელახლა იმართება.

ანალოგიური ვითარებაა მეორე — მკითხველ-მაყურებლის ბოლოზე. რიკიორთან მკითხველი დროებით ტოვებს მოცემული, ემპირიული მე-ს საზღვრებს, რათა თავისი გამოუყენებელი რესურსები მოიხილოს, საკუთარი თავი უკეთ შეიტყოს და ილუზიებისაგან განთავისუფლდეს. ამით ნამდვილად ხდება სუბიექტის ემპირიული მდგომარეობის დაძლევა და, რაღაც აზრით, შესაძლოა, მისი „კრიტიკაც“, მაგრამ ეს არის მოძრაობა სუბიექტის გამდიდრების,

გაძლიერების, სრულყოფის მიმართულებით და არავითარ შემთხვევაში არა სუბიექტიურობის, როგორც ასეთის, როგორც ყოფნის წესის, დაძლევის მიმართულებით. რიკიორის პოზიცია, არსებითად, დილთაისთან დაბრუნებას ნიშნავს: დილთაისთვისაც გაგებითი გამოცდილების საჭიროება იმით იყო გამოწვეული, რომ ადამიანი უშუალოდ ვერ შეიქნობს საკუთარ თავს და თვით-შემეცნებისათვის, თვითგაგებისათვის როგორც სარკეში, გონის ობიექტივაციებში უნდა ჩაიხედოს (განსხვავება ისაა, რომ დილთაი „ტექსტის“ უკან მეორე სუბიექტს ხედავდა, რიკიორიც კი — „ტექსტის წინ“ — „ტექსტის საგანს“). გადამერის მაცურებელი-მონაწილე, ამისგან განსხვავებით, იმიტომ კი არ ებმევა ონტოლოგიური თამაშის ფერხულში, რომ სამომავლოდ თავისი სუბიექტიურობის ნაჭუჭი გაიფართოვოს, არამედ იმიტომ, რომ თვით ამ თამაშში ეზიარება ყოფნის ჭეშმარიტებას. „კარგი სუბიექტურობა“ ამ ჰერმენევტიკისათვის არ არსებობს.

ყველაზე ახლოს რიკიორი გადამერთან „ტექსტის საგნის“ კონცეფციაშია: ტექსტის (ნაწარმოების) უკან იმალება არა ავტორის სუბიექტური „სათქმელი“, „სულის ნაჭური“, არამედ „ყოფნის ჭეშმარიტება“. მაგრამ „ემპირიის კრიტიკის“ მოტივი აქ, ჩემი აზრით, ყურით მოთრეულია — ცხადია, გადამერის მოძღვრების თვალსაზრისით. ხელოვნების ნაწარმოები სამყაროს დაფარულ სიღრმეს, მის ჭეშმარიტებას აჩენს — ეს სულაც არ ნიშნავს იმის კრიტიკას, რაც უკვე თვალსაჩინოა. იმავე ლოგიკით უნდა გვეთქვა, რომ მეცნიერი, რომელიც თეორიულ განზოგადებაზე მივიდა, ამით ემპირიის ღონეს „უარყოფს“. რა თქმა უნდა, შეიძლება ხელოვნების ნაწარმოებში, რომელიც ემპირიისაგან განსხვავებულ სამყაროს გვიხატავს, ობიექტური სამყაროს კრიტიკა ამოვიკითხოთ. მაგრამ საამისოდ წინასწარ უნდა გვეყავდეს შესაფერისი ინტერპრეტაციები — სამყაროსადმი კრიტიკული დისტანციის მქონე სუბიექტი. გადამერის თედლაგიკური მითამაშე-მაცურებელი ასეთი ვერ იქნება — მას „განსაზღვრების თანახმად“ დაკარგული აქვს ყოველგვარი სუბიექტური დისტანცია.

ამრიგად, რიკიორის მშვიდობისმოყვარე დიპლომატიისა და მიუხედავად, ფრანკფურტის სკოლის კრიტიკული სუბიექტი ყოველისგამგები ჰერმენევტიკის სახლში ვერ დაივანებს. ეს, რა თქმა უნდა, — მგონი, ვიმეორებ — სულაც არ ნიშნავს გაგებისა და კრიტიკის — როგორც სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების სახეთა — ურთიერთგამომრიცხველ მიმართებას. რიკიორი, ლაპარაკობს რა გაგებისა და კრიტიკის ინტერესთა თანაბარ აუცილებლობაზე კულტურისათვის, ასკენის, რომ „როგორც კი ეს ორი ინტერესი რადიკალურად მოწყდება ერთმანეთს, ჰერმენევტიკა და კრიტიკა თავისთავად იქცევიან სხვა არაფრად თუ არა... იდეოლოგიებად!“ [10, გვ. 100]. აქ რიკიორი ცამდე მართალია, ოღონდ მხედველობიდან რჩება, რომ ისინი უკვე ქცეულან იდეოლოგიებად, — ან, უფრო სწორად, იმთავითვე იდეოლოგიებად ჩამოყალიბდნენ. სიტყვა „იდეოლოგია“ აქ შეგვიძლია ვიხმაროთ უბრალოდ „მსოფლმხედველობის“, ღირებულებათა სისტემის აზრით. ეს არის არა მოძღვრებები გაგებისა და კრიტიკის შერწყმა, არამედ ფილოსოფიური კონცეფციები, რომელთაგან ერთ-ერთი ადამიანის უმაღლეს უნარად მიიჩნევა გაგების, ე. ი. საკუთარ შეზღუდულ სუბიექტურობაზე უარის თქმისა და ზესუბიექტური

ჰერმენევტიკისადმი ღიადობის უნარს, მეორე კი — კრიტიკის, ე. ი. ადამიანის, როგორც ასეთის, ემანსიპაციისათვის, ამ ემანსიპაციის შემდგომი ყველა ძალის წინააღმდეგ თანმიმდევრული (თუმც, არსებითად, მხოლოდ იდეების დონეზე წარმოებულ) ბრძოლის უნარს. და როგორც ასეთები, როგორც მსოფლმხედველობრივი სისტემები, ისინი აშკარა ცალმხრივობებს წარმოადგენენ და ერთი საერთო ნაკლი ახასიათებთ: ერთიმეორეზე მეტად უფრო ხიან რაღაც პოზიციური პროგრამის აღიარებას. საკულისხმოა, რომ ორივე წარმართებით იყენებს ერთმანეთის წინააღმდეგ სოკრატულ არგუმენტს. მე უკვე მოვიყვანე ვადამერის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ „კრიტიკული თეორია“, ეწევა რა იდეოლოგიის — ყალბი, დამახინჯებული ცნობიერების — ყოველმომცველ კრიტიკას, არავითარ გარანტიას არ ფლობს იმისა, რომ თვითონ ამ კრიტიკაში რომელიმე იდეოლოგიის გაგლენით არ მოქმედებს. ჰერმენევტიკას საპასუხო დარტყმას აყენებს რ. ბუნერი სტატიაში „შესაძლებელია თუ არა ტრანსცენდენტალური ჰერმენევტიკა?“ [2]. ჰერმენევტიკა თავისი პრეტენზიით ტრანსცენდენტურია, ე. ი. თავისი შესაძლებლობის პირობები თვითონვე უნდა დაიდგინოს. მაგრამ პრეტენზიას ვერ აკმაყოფილებს, რადგან ყოველგვარ გაგებას კონკრეტულ ისტორიულ ტრადიციაში ჩაძირულად მიიჩნევს, საკუთარ თავს კი, როგორც გაგების გაგებას, უნივერსალურად, ე. ი. ყოველგვარი ტრადიციისათვის გამოსადეგად. ორივე შემთხვევაში არგუმენტი მიზანში ურტყამს, და ამის ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ არც გამგებ და არც კრიტიკულ სუბიექტს არა აქვთ სანდო ორიენტირები საკუთარი მოღვაწეობის შეფასებისა და წარმართვისათვის. ამიტომ კრიტიკულ სუბიექტს არავითარი საფუძველი არა აქვს იმისა, რომ რაიმე არ გააკრიტიკოს, ხოლო გამგებს — რაიმე არ მიიღოს.

ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი. თხზულებანი, ტ. 38.
2. Bubner R. Is transcendental hermeneutics possible? — In: Essays on explanation and understanding. Studies in the foundations of humanities and social sciences. Dordrecht (Holland), Boston (USA), 1977.
3. Bubner R. Theory and practice in the light of the hermeneutics-criticist controversy — „Cultural hermeneutics“, vol. 2, № 4, 1975.
4. Dilthey W. Gesammelte Schriften, B. 5, Leipzig—Berlin, 1924.
5. Gadamer H.—G. Hermeneutics and social science.—„Cultural hermeneutics“ vol. 2, № 4, 1975.
6. Gadamer H.—G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1965.
7. Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a/M, 1968.
8. Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik.—In: „Hermeneutik und Ideologiekritik“, Frankfurt a/M., 1971.
9. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1964.
10. Ricoeur P. Hermeneutics and the human sciences.—Cambridge, Mass., 1982.
11. Schleiermacher, Fr. Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch. In: „Seminar: Philosophische Hermeneutik“. Hrsg. von H.—G. Gadamer und G. Boehm. Frankfurt a/M, 1976.

Г. О. НОДИА

ГРАНИЦЫ МЕТОДА ПОНИМАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Резюме

Задача работы — исследовать границу понимания как специфического метода познания, представленного в философской герменевтике. Автор видит эту границу в отношении субъекта и объекта. Абсолютизация метода понимания приводит герменевтическое учение в обоих его основных вариантах — романтической герменевтике (Шлейермахер, Дильтей) и феноменологической герменевтике (Хайдеггер, Гадамер) к упразднению этой оппозиции. В романтической герменевтике объект исследования (текст, памятник культуры и т. п.) лишь опосредует отношения двух субъектов — исследователя и автора, как «я» и «ты» — и, таким образом, в свершившемся акте понимания подлежит снятию. В феноменологическом же варианте акт понимания считается достижимым лишь при условии отказа понимающего бытия от своей субъективности, полного ее растворения в хороводе играющего бытия. Вместе с противостоянием субъекта и объекта герменевтика в принципе упраздняет возможности двух фундаментальных типов отношения к миру: научного познания и критики. Поэтому автор считает тщетными попытки П. Рикера произвести синтез феноменологической герменевтики и критической философии.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის
 ინსტიტუტმა

Р. С. КАБISOB

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ФАКТОР И КУЛЬТУРА

Как бы мы не понимали категории «человеческий фактор» и «культура», какое бы содержание в них не вкладывали, диалектическое их единство, взаимосвязь и взаимообусловленность ни у кого из нас не вызывают сомнений. Нет сомнений потому, что уже на уровне чисто эмпирическом чуть ли не зримо чувствуем их единство, как бы ощущаем высвечивание каждой из них в другой. И действительно, будем ли мы понимать культуру в первоначальном ее значении («cultura») как возделывание, обрабатывание или как деятельность, степень совершенства технологии труда, уровень достоинств личности, сами материальные и духовные ценности, способ их постижения, воплощение и выражение человеческих сущностных сил, или социум в своей совокупности как нечто противоположное естественно-природному, или что-нибудь в этом роде, в ее интерпретации нам не обойтись без человека как ее субъекта. В то же время и человеческий фактор немислим без культуры совсем и вышеперечисленными ее значениями. При этом соотношение этих феноменов, разумеется, не исчерпывается отмеченным, в значительной степени внешним показателем, т. е. тем, что они в известной мере объяснимы исключительно друг через друга.

В диалектике ведь немало парных категорий, которые именно друг через друга и объяснимы. Но в том-то и дело, что в каждом из этих случаев и задача состоит в раскрытии специфики диалектической их связи, взаимозависимости, взаимообусловленности, где сложности и трудности как раз и определяются самой сложностью их структурно-функционального образования. А в этом отношении какая иная категория может сравниться с категориями «человек» и «культура», в которых (в частности, в «человеке») столь сложно, подчас даже причудливо, сочетаются материальное и духовное, сознательное и бессознательное, эмпирическое и теоретическое, интеллектуальное и эмоциональное, биологическое и социальное, физиологическое и психологическое, эстетическое и этическое и т. д.

К тому же и в «человеческом факторе» и в «культуре» и в их отношении немало еще таких проблем, многие из которых по-настоящему пока еще и не стали предметом должного внимания научной общественности, а ряд из них, несмотря на седую древность их происхождения, за последнее время почему-то в значительной мере потеряли научный интерес к себе. В качестве примера могу сослаться на проблему соотношения воли и сознания, чувства и мысли, сердца и головы. Но об этом ниже. А здесь пока отметим, что единство человека и культуры — именно в той социальной плоскости, в которой ставится сегодня вопрос о мобилизации всех внутренних и внешних импульсов активизации человеческого фактора — определяется многими показателями, в частности: — и тем, что сам человек является как предпосылкой зарождения культуры, так и создателем, потребителем, носителем и выразителем ее;

— и тем, что в человеке все его человеческое и по происхождению, и по своей сущности связано с культурой, так же как и сама культура в своем происхождении и в своей сущности восходит к человеческому началу. А все антикультурное в человеке восходит, надо полагать, к животному его началу;

— отсюда очевидно, что в человеке все его положительные начала — будь то нравственное совершенство (в частности, его честность, добросовестность, трудолюбие и т. д.), или жизненные установки, ценностные ориентиры, социальные требования и т. д. — восходят именно к культуре и находятся в прямой зависимости от неё. Во всем же негативном в нашей жизни легко узреть отторжение их носителей от культуры.

В плане поисков предпосылок активизации человеческого фактора важно заметить, что в производстве культура как предпосылка повышения производительности труда, кроме всего остального, выражается и в чувствовании самого материала, на который направлена наша деятельность, что подлежит обработке. Ибо качество продукции в большинстве случаев больше зависит от культуры обращения с материалом, нежели от самого материала. Момент этот очень удачно схвачен в русскоязычной народной сказке «Каменный цветок» и в замечательном грузинском фильме «Отец солдата».

Вспомним «Каменный цветок». Величайший мастер по камню, который, казалось бы, из самого трудно поддающегося человеческой воле материала делает то, с чем по силе растрогать сердца людей не может сравниться никакая другая вещь, — цветы. Мастер постарел и, чувствуя свой конец, желает передать свое искусство в наследство потомкам, обучив кого-либо этому искусству. Желавших оказалось очень много. Вот к нему приходит один, другой, третий... Каждому из них он дает молоток, зубило и камень и по первому же удару узнает, что мастера из него не получится. Наконец, появится новый искатель счастья и по первому же его удару мастер понял, что из него обязательно получится достойный продолжатель его искусства. Почему же? Только потому, что он, в отличие от других, к камню относился не как к бесчувственному материалу, а как к чему-то живому, остро чувствующему любой его удар и болезненно воспринимающему каждый его бездушный стук.

А «Отец солдата»? С какой глубины души у него вырываются слова, когда он берет комочек земли и, как бы рассуждая вслух, говорит: «О, какая жирная земля! Она говорит: «пахать надо — сеять надо, пахать надо — сеять надо...» А его отношение к виноградным лозам?! Сколько души он вкладывал, поправляя каждый листок на них и разговаривая с ними именно как с живыми. И как он болезненно воспринимал бездушное отношение молодого танкиста, направляющего на них броню своей машины.

Этот знающий цену земельного труда крестьянин, которому в жизни не раз приходилось выращивать виноградники именно как детей, конечно же, искренне не мог понять, как можно относиться к ним как к чему-то неживому. «Ему же больно!...» — вырываются у него слова.

У такого крестьянина, несмотря на какие погодные условия, урожайных годов просто не бывает. Примеры эти в полной мере убеждают в том, что качество продукции во многом действительно зависит от чувствования материала и что само это чувствование действительно служит мотивом или импульсом активизации человеческого фактора.

Что касается культуры отношения к труду, то о ней тем более приходится говорить как о важнейшем источнике повышения производительности труда, а значит, и активизации человеческого фактора.

Говоря о соотношении культуры и человеческого фактора в свете современных величественных задач перестройки, хочу обратить внимание еще на такую плоскость вопроса.

Человеческий фактор имеет свои внешние и внутренние истоки, предпосылки и стимулы, и коэффициент действия каждого из них строго определенно зависит и от степени его насыщенности культурой. Так, к примеру, к объективным предпосылкам активизации человеческого фактора, наряду со всем остальным, относятся: и критика, и самокритика, и социальная справедливость, и социалистическая демократия и т. д. Но плодотворность действия каждого из них определяется уровнем наличия в них культуры, без которой критика легко перерастает в хамство, социальная справедливость — в демагогию, социалистическая демократия — в анархию. Примеров тому на сегодня больше чем достаточно.

С тем же самым мы имеем дело и в субъективных предпосылках активизации человеческого фактора. К ним относятся, в частности: психологическая установка личности, её жизненные принципы, ценностные ориентиры, социальные требования и т. д. И не трудно догадаться, что конкретная их направленность и реальное содержание определяются культурным уровнем их носителя. Причем, амплитуда колебания между крайностями тут довольно широкая: от самопожертвования до животного эгоизма, от служения человечеству до замыкания в собственной персоне, от служения великим идеалам человечества до ограничения семейным бытом, от изысканного ценностного ориентира до вещизма, от тонкого эстетического вкуса до извращенного эстетического чувства, от глобальных социальных проблем времени до карьеризма.

Вполне очевидно, таким образом, что культура действительно составляет важнейший внутренний импульс активизации человеческого фактора и потому проблема культурного воспитания населения в связи с величайшими задачами перестройки становится как никогда актуальной.

Но особое значение человеческого фактора сегодня определяется не одними величественными задачами перестройки и ускорения самими по себе. Нет! Оно имеет более глубокие пласты, глубокие сущности, по отношению к которым сама перестройка и ускорение являются всего лишь следствиями, и поэтому, не разобравшись в первых, мы, естественно, не сможем составить полную картину о существе человеческого фактора. Такого рода более глубокие пласты, глубокие сущности усматриваются в первую очередь: а) в особенностях современной стадии развития научно-технической революции и б) в специфических особенностях структуры, функционирования и закономерностей развития самого социализма как качественно нового социального организма.

В первом из этих случаев имеется в виду компьютеризация, автоматизация, роботизация... производства, которые существенно сокращают в человеческой деятельности удельный вес физического, механического труда и соответственно увеличивают в ней именно интеллектуальное, творческое начало, что уже само по себе требует актуализации человеческого фактора хотя бы тем, что обращение с такими сложнейшими механизмами, а тем более дальнейшее их совершенствование

вание и развитие просто немислимы без высококвалифицированного инженерного труда с обязательной прибавкой желанья трудиться с удовлетворением.

Во втором же случае мы имеем в виду известную установку классиков марксизма-ленинизма о том, что переход от капитализма к социализму одновременно будет означать и переход, а точнее, «скачок из царства необходимости в царство свободы». Думается, что именно в этой установке содержится прежде всего ключ к разгадке всех тайн актуализации человеческого фактора на сегодня. Разумеется здесь следующее.

Известно, что человеческие действия всегда детерминируются чем-то, какими-то обстоятельствами, ситуациями, целями, намерениями, установками и т. д., которые в своей совокупности подразделяются на так называемые объективные и субъективные. Объективные — это те природные и социальные условия, обстоятельства и закономерности, которые детерминируют (вызывают) человеческую деятельность; субъективные — это от самого субъекта исходящие внутренние мотивации деятельности, в виде внутренней установки, воли, желанья, намерения, цели... Обе эти стороны человеческой деятельности находятся в сложнейших, диалектически противоречивых взаимосвязях, взаимозависимости и взаимообусловленности, что, кроме всего остального, выражается и в том, что — при в целом определяющем значении внешних факторов в определенных ситуациях — на передний план выходят именно субъективные факторы. Больше того, соотношение объективного и субъективного в человеческой деятельности составляет величину не постоянную, а переменную, которая исторически меняется в направлении постоянного увеличения в ней удельного веса субъективности; хотя сегодня трудно сказать, дойдет ли человечество на этом пути когда-нибудь до состояния полной замены местами объективного и субъективного в человеческой деятельности. Но для нас сегодня важнее знание и чувствование самой этой тенденции, а следовательно, и следование ей, нежели конечные его результаты, хотя и это не лишено научного интереса.

Анализ же соотношений этих типов факторов человеческой деятельности вместе с историческим опытом убеждают в том, что там и в той мере, где и в какой человеческие действия вызываются и определяются железной, от самого человека не зависящей необходимостью, там и в той мере при равных других условиях, естественно, вытесняются его субъективные импульсы и мотивы. А это в свою очередь означает соответствующую нейтрализацию, соответствующее лишение человеческой деятельности свободной, социально-волевой мотивации. А этим самым человеческая деятельность в известной мере лишается субъективных своих стимулов, и ровно в той мере, в какой она лишается этого, она становится и менее привлекательной, и менее продуктивной. Естественно, что все это никак не может способствовать активизации человеческого фактора, по крайней мере, до тех пор, пока в человеке не зародится и он не проникнется идеей необходимости избавления от подобной ситуации.

И действительно, о каком творческом характере и творческом отношении к труду можно говорить в мире частнособственнических отношений, если там не сам человек выбирает работу, а его выбирают самого, и он трудится не в сфере своих интересов и склонностей, а где придется!? Этим мы вовсе не хотим сказать, что социализм полностью преодолел этот недостаток и каждый волен выбрать сам свою работу

именно по своим склонностям и дарованиям и беспрепятственно реализовывать их. Больше того, мне представляется, что такого вообще никогда не будет и быть не может, поскольку общество на любой стадии своего развития нуждается и будет нуждаться в общественном разделении труда, и в этом разделении труда всегда будут сферы более приоритетные и менее приоритетные. По крайней мере, сегодня и в обозримом будущем, пока люди выбирают и, видимо, будут выбирать работу не столько по призванию, сколько по выгоде, по соображениям чисто меркантильным.

Но дело даже не столько в том, что в мире частнособственнических отношений, в частности, в капиталистическом, трудовые массы лишены возможности выбора сферы для приложения своих склонностей и дарований (что уже само по себе сковывает инициативку активной деятельности), сколько в том, что сам труд там становится отчужденным. Поэтому несколько хочу заострить внимание на этом вопросе, тем более что наши идеологические противники делают немало для извращения и фальсификации марксистского диалектико-материалистического понимания сущности отчуждения.

В отличие от прошлых и настоящих буржуазных ученых, сводящих отчуждение, как правило, к объективации субъективного, Маркс рассматривает его в трех органически между собой связанных и одно из другого вытекающих аспектах:

- а) в аспекте отношения трудящегося к продукту своего труда;
- б) в аспекте его (трудящегося) самоотчуждения в процессе самого производства и
- в) в аспекте извращения действительных отношений людей и к природе, и друг к другу, т. е. их общественных отношений в целом.

Первую из этих форм отчуждения — отчуждение отношений рабочего от продукта своего труда Маркс усматривает в условиях частнособственнического строя. Имеется в виду то обстоятельство, что рабочий, создавая продукцию, на её изготовление, безусловно, расходует определенные свои силы и способности, и в этом смысле, значит, воплощает в ней частицу своей жизни. А так как продукт этот принадлежит не ему, а хозяину, то в итоге вместе с лишением продукта своего труда он лишается и означенной частицы своей жизни. В результате получается, что рабочий создает общественное богатство, а оно оборачивается для него собственной нищетой. Характеризуя этот момент отчуждения, Маркс прямо так и пишет: труд «производит чудесные вещи для богатей, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего»¹.

Второй момент, вторая плоскость, или вторая форма отчуждения труда, по Марксу, состоит в том, что отчуждение труда не сводится к распределению производимого трудящимися богатства, а включает в себя, как решающий свой момент то, что отчуждение продукта труда само есть неизбежное следствие, неизбежный результат отчуждения именно самой трудовой деятельности человека в процессе общественного производства, что Маркс именует «самоотчуждением» рабочего от самого себя именно, в процессе производства. Маркс прямо так и ставит риторический вопрос: «Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства?»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., 1956, с. 562.

² Там же, с. 563.

Суть же дела, по Марксу, состоит в том, что труд в условиях частнособственнических общественных отношений для трудящегося выступает всего лишь как средство к жизни, а не средство развертывания его физических и духовных способностей и задатков. А это значит, что труд в таком случае для рабочего составляет не средство его самовыражения, не нечто принадлежащее его сущности, а нечто именно внешнее, вынуждаемое внешними обстоятельствами и, следовательно, служащее удовлетворению не его потребностей в труде, а каких-то иных потребностей. Естественно, что в такой ситуации рабочий в процессе своей трудовой деятельности лишь изнуряет себя, а не развертывает свою физическую и духовную энергию, свои задатки, склонности и дарования. И в таком случае труд, конечно, не является ни внутренней потребностью субъекта, ни средством удовлетворения его потребностей в труде, а следовательно, выражением его сущностных сил.

Следовательно, главное, по Марксу, в том и состоит, что отчуждение труда представляет собой «отношение рабочего к его собственной деятельности (а не только к продуктам этой деятельности — Р. К.) как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как немощь, оплодотворение — как оскопление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность) — как повернутая против него самого, он него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть самоотчуждение, тогда как выше речь шла об отчуждении вещи»³.

Продолжая эту же мысль, Маркс в «Капитале» пишет, что при капиталистическом хозяйстве «все средства для развития производства превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного человека... понижают его до роли придатка машины, превращая его труд в муку, лишают этот труд содержательности, отчуждают от рабочего духовные силы процесса труда в той мере, в какой наука входит в процесс труда как самостоятельная сила; делают отвратительными условия, при которых рабочий работает, подчиняют его во время процесса труда самому мелочному, отвратительному деспотизму, все время его жизни превращают в рабочее время, бросают его жену и детей под Джамгернаутову колесницу капитала»⁴.

Отмеченные две формы, или две плоскости отчуждения с железной необходимостью приводят к отчуждению и всей системы общественных отношений, в частности, к отчуждению человека от природы, с одной стороны, и от других людей — с другой. Первое из них состоит в том, что все многообразные отношения человека к внешнему природному миру вытесняются одним единственным — отношением к нему как к средству и предмету труда, в результате чего все богатство, многообразие и красота природы исчезают для такого человека.

«Даже потребность в свежем воздухе, — отмечает Маркс, — перестает быть у рабочего потребностью. Человек поселяется снова в пещерах, которые, однако, ныне отравлены душливым чумным дыханием цивилизации... Свет, воздух и т. д., простейшая, присущая да-

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 564.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 660.

же животным чистоплотность перестает быть потребностью человека»⁵.

Отчуждение же социальных форм общения людей, их отношений друг к другу Маркс усматривает именно в извращении их действительных отношений в силу превращения всего в мире капиталистическом в предмет кули и продажи. Именно это обстоятельство неизбежно приводит к тому, что при системе частнособственнических отношений главным мерилom человеческих достоинств, его ценности для другого становятся деньги. Они превращают, например, любовь — в ненависть, а ненависть — в любовь, добродетель — в порок, порок — в добродетель, верность — в измену, измену — в достоинство и т. д. В итоге то, чего человек не может достигнуть, благодаря своим природным задаткам, способностям, достоинствам, знанию и трудолюбию, он без особого труда приобретает за деньги, если, конечно, они имеются у него. Это чудовищное действие денег и есть реальное выражение господства отчужденной, отчуждающей и отчуждающейся родовой сущности человека, отчужденной мощи человечества⁶.

Социализм уничтожением частнособственнических отношений уничтожает и истоки и предпосылки означенных основных форм отчуждения труда и содержит в себе предпосылки принципиально иного отношения к труду, а именно, для превращения и становления отношения к труду (трудолюбие человека, его умение трудиться, профессиональное мастерство и т. д.) — в главное мерило человеческих достоинств.

Но вместе с тем исторический опыт показал, что создание социализмом нужных предпосылок для качественно нового отношения к труду не означает ни автоматического их установления и укрепления, ни полного снятия и преодоления отчужденного труда со всеми своими рецидивами и рудиментами. Напротив, по известным и неизвестным нам еще мотивам и закономерностям остатки всех форм отчужденного труда сохраняются в сознании и психологии людей и при социализме, и они, надо полагать, в той или иной своей форме и сущности сохраняются до реального торжества принципа коммунизма: «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям». Так разве мало у нас еще людей, которые в своем отношении к порученному делу (следовательно, к труду) больше пекутся о поисках возможностей улизнуть от работы, или же просто досидеть положенное время, нежели о поисках более эффективных средств повышения производительности труда, улучшения стиля и методов своей работы, которые и составляют основной стержень перестройки? И разве мы полностью изжили из своей среды и окончательно преодолели отмеченные при капитализме магические действия денежного чудовища? Но откуда в таком случае берутся люди, подобные Кунаевым, Рашидовым, Сушковым, Кузьминым, Хабеншивили и т. д.; и, наконец, Дьяченко Сергею Григорьевичу из романа Г. Молоткова «Контрабандист», который, с отличием окончив Московскую консерваторию и блестяще выступая на разных международных конкурсах скрипачей, на которых он не раз удостоивался самых высших наград, тем не менее занялся спекуляцией антикварными скрипками за рубежом?

⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., 1956, с. 600—601.

⁶ Там же, с. 619.

Мало ли у нас взяточников, казнокрадов, бюрократов и других антиподов системы социализма, о которых никак не скажешь, что это люди социалистического склада.

Думаю, к этой же категории людей следует отнести и так называемых временно не работающих, многие из которых тем только и заняты, что ищут разные предлоги и мотивы для оправдания своего праздного образа жизни.

Тем не менее преодоление отчужденного труда в основной своей сущности именно при социализме создает все необходимые условия и предпосылки для активизации человеческого фактора. К тому же, активизация человеческого фактора именно в сегодняшней своей постановке вопроса включает в себя как органический свой элемент и проблему борьбы с этими остатками отчужденного труда. Это борьба и с вещизмом, и с накопительством, и с частнособственнической психологией, и со стяжательством, и с вольным или невольным раболепством перед денежным соблазном, и со многим другим, которые уже одним своим существованием значительно тормозят процесс задействования всех импульсов активизации человеческого фактора.

Среди мотивов, актуализирующих и активизирующих человеческий фактор на сегодня, особое место занимает осознание и осмысление закономерного характера существования и функционирования истории человечества. Ибо одно дело, когда человек в приложении своих способностей и дарований предстает в собственных глазах лишь марионеткой в руках каких-то от него не зависящих всемогущих и все творящих сил, типа абсолютного духа (Гегеля), божественной воли (в религии), бессубъектной воли мироздания (Шопенгауэра) или чего-либо в этом роде; и другое дело, когда он знает и сознает, что именно он сам является творцом и собственной истории, и истории человечества. При этом в самом знании закономерного характера функционирования и развития истории для активизации человеческого фактора особое значение имеют те два установленных факта, согласно которым закономерности человеческой истории носят не однозначно детерминированный, а многомерно вероятный характер, и что потому относительно самого человека как субъекта истории исторические события совершаются не по канонам Лапласовской жестко механической необходимости, а согласно марксовского диалектического понимания необходимости, которая включает в себя как необходимый свой элемент и свободу, именно относительную свободу в человеческих действиях.

Все отмеченное выше, безусловно, составляет не всю гамму факторов актуализации и активизации человеческого фактора, а всего лишь основные его условия и предпосылки, и то, разумеется, не в полной мере. Но их реализация уже сама по себе приводит к существенному перемещению акцентов — в характеристике соотношения субъективного и объективного, стихийного и сознательного в историческом процессе от первых на последние. В то же время со всей категоричностью надо подчеркнуть, что результаты означенных факторов активизации человеческой деятельности находятся в прямой зависимости от степени безупречности их реализации. Так, допустим, результаты критики и самокритики зависят не только от справедливости их, но и от того, насколько своевременно и действительно будут реагировать на неё именно те вышестоящие органы, которые в состоянии привести в исполнение критические замечания. То же самое и с социалистической социальной справедливостью, социалистической демократией и т. д.,

результаты которых также зависят не от одного их провозглашения, а от уровня безупречности их соблюдения.

И в заключение хочу выразить пожелание, чтобы участники конференции высказали свои соображения по таким актуальным вопросам человеческого фактора, как: роль установки (Узнадзе) в взаимодействии человеческого фактора; соотношение сознательного и бессознательного, сознания и воли в этом процессе, на механизмы действия этих феноменов.

Лично мне они представляются на сегодня особо актуальными из следующих соображений. Во-первых, давно уже установлено, что результаты внешнего воздействия на субъект всегда находятся в прямой зависимости от их совпадения с внутренней установкой последнего. Но коль скоро дело обстоит именно так, то человек, который ставит перед собой ту или иную задачу, в данном случае задачу перестройки, должен прежде всего побеспокоиться о том, что и как надо сделать так, чтобы эти идеи, цели и задачи совпали именно с внутренней психологической установкой личности. А если не совпадают, то как переделать и перестроить последнюю на такой лад, чтобы она обязательно совпала с преследуемыми нами целями. Думается, что пока мы не овладеем механизмом управления — по крайней мере в определенных границах — внутренней установкой субъекта, до тех пор наши замыслы и цели такую преграду обязательно будут встречать на своем пути. А в этом отношении на вооружение также надо взять исторический опыт нашей партии, лично В. И. Ленина, который, как никто другой, мастерски владел и этим искусством.

И последнее: о проблеме воли и сознания.

Все мы—видимо, явно и неявно, сознаем, или по крайней мере, чувствуем, что ничто величественное в жизни не совершается не только без соответствующих идей, но и без соответствующих страстей. А это значит, что успех любого дела (в том числе и перестройки) будет зависеть от того, насколько удачно мы овладеем искусством управлять ими, управлять именно в смысле приведения их в полную гармонию в достижении цели. В необходимости этого любого из нас убеждает как собственный его опыт, так и исторический опыт всего человечества. Ибо ни для кого не секрет, что между сознанием и волей, мыслями и чувствами, у любого из нас имеется не только внутреннее единство, согласие, взаимопроникновение и взаимопонимание, но не в меньшей мере и принципиальные расхождения, несогласия и противоборства, где исход их «поединка» чаще, если не всегда, бывает просто непредсказуем. И лично мне представляется, что известные слова поэта: «Куда ты скачешь, гордый конь и где опустишь ты копыта?» — есть в известной мере и отчаяние поэта от бессилия разобратаясь в этой борьбе мысли и чувства, головы и сердца.

Какова же древность происхождения проблемы? Представляется, что своими историческими корнями она восходит примерно к мифологической стадии развития духовной жизни человечества. При этом имеется в виду следующее обстоятельство. Известно, что многие стороны человеческой жизни значительно раньше научных работников схватывают деятели искусства. И изображение кентавров лично мне представляется художественным выражением означенной проблемы. При этом в законности такой постановки вопроса могу сослаться не только на то, что при логическом другом подходе к ним (кентаврам) они просто не поддаются логическому объяснению, но и на строки из «Литературной газеты» от 7 мая 1986 г., принадлежащие опять-таки представителю искусства, известному советскому драматургу Викто-

ру Розову, который пишет: «Не мной определен человек как мифическое существо кентавр — слитность коня и всадника воедино. Я понимаю это образное определение и согласен с ним. Конь — это именно наши страсти, чувства, желания, порывы. Конь этот может быть до поры до времени покорным, но способен делаться бешеным, мгновенно понестись во весь опор и снести голову всаднику, если у того нет сил и навыков, чтобы совладать с нравом коня.

Сколько в жизни разных соблазнов, которые дразнят скакуну, на котором мы сидим. Но именно сидящий на коне может держать поводья и править. Вот тут-то, по-моему, и кроются корни наших возможностей. Научить, научиться управлять конем. Для этого человеку даны разум, воля и особая форма знания — интуиция». Ничего не скажешь, слова действительно насыщены предельно философской загадкой. И если действительно перебросить такой мост от искусства к философии, то можем сказать, что и последняя не обходила стороной означенную проблему. По крайней мере представляется, что в соотношении панлогизма Гегеля и панволюнтаризма Шопенгауэра нельзя не видеть проблеска проблемы с той только разницей, что если в произведениях искусства она представлена в диалектическом единстве своих противоположных сторон, то в отмеченных философских системах она, напротив, представлена в одностороннем превознесении одной из сторон за счет соответствующего игнорирования другой стороны.

Сказанное не только свидетельствует о самом наличии проблемы, но и о её прямой связи с вопросами перестройки и человеческого фактора, о том, что задействование человеческого фактора в существенной мере зависит и от нашего умения управлять как мыслями своими, так и чувствами, как сознанием, так и волей. Причем, управлять ими именно в плане умения сбалансировать их для гармонического действия в постижении преследуемой цели, в данном случае — цели ускоренного развития всей системы нашего социалистического строя.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა ნ. ჰეჭავაძემ.

პაატა შივარდნაძე

მეტაფიზიკური შეკითხვის დასვა და მითოსური ცნობიერების
მთლიანობა

მეოცე საუკუნის ფილოსოფიაში მეტად მწვავედ და აქტუალურად დაისვა მითოსის პრობლემა. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია და მისი შედეგები პრინციპულ წინააღმდეგობას წააწყდა ჰუმანიტარულ აზროვნებაში. ამ ერთგვარი კრიზისის გამოხატულება ისიცაა, რომ ფილოსოფიური აზრი სულ უფრო ხშირად მიმართავს მეცნიერების ცნობიერებამდელ ფორმებს. იგი თვლის, რომ მეცნიერული აზროვნების მიერ დაკარგული მთლიანობა ადამიანსა და სამყაროს შორის, თავად ადამიანთა შორის, ისევე როგორც თავის თავთან გაუცხოვება, შეიძლება აღდგეს მითოსური ცნობიერების გამოცდილებისა და ათვისების საფუძველზე. მითოსისადმი ერთგვარი ქედმაღლური დამოკიდებულება, რომელიც ქრისტიანობის ჩასახვიდან მოყოლებული დამახასიათებელი იყო ევროპული ცნობიერებისათვის, თანამედროვე კულტურაში მეორე უკიდურესობით, მითოსურის „გაფეტიშებით“ შეიცვალა. სხვადასხვა მიმართულებების წარმომადგენლები, სხვადასხვა ასპექტით, ინტენსიურად იკვლევენ მითოსს და მის აღდგენას თანამედროვე ადამიანის აზროვნებაში. ამ უზარმაზარ ლიტერატურაში მრავალი საგულისხმო პრობლემაა დასმული და მათი გადაჭრის არაერთი მნიშვნელოვანი ცდაა მოცემული. წინამდებარე წერილის მიზანია მითოსური ცნობიერების, მითოსური სქემის ბუნების შესწავლა და მეტაფიზიკური შეკითხვის დასმისათვის მისი მნიშვნელობის ანალიზი.

ცნობილია, რომ ადამიანის ცნობიერება არასდროს არაა ცალსახა — რაციონალური ან ირაციონალური. ცნობიერება სამყაროს მრავალფეროვნების გასაგებად ურთულეს სტრუქტურულ სახეს იღებს. სხვადასხვა ეპოქაში შეიძლება ვადაამყვეტი მნიშვნელობა ერთ-ერთ მიდგომას ჰქონდეს, მაგრამ ის არასდროს არ იქნება ერთადერთი, აბსოლუტური. ეპოქის ცნობიერება, როგორც წესი, კომპლექსურია და მხოლოდ თეორია მის შესახებ შეიძლება გამოხატავდეს რომელიმე ცალკეულ მიდგომას ან თვალთახედვას (რაციონალისტური, ემპირისტული, ირაციონალური, ტელეოლოგიური და ა. შ.). ანაქსაგორას სიტყვები, რომ ყველაფერი ყველაფერშია, მაგრამ თავისებური სახით [7, გვ. 32—33], რომელიც მან ერთეულ საგანთა შესახებ გამოთქვა, უფრო გამართლებულია სხვადასხვა კულტურათა შორის ურთიერთმიმართების გამოსანატავად. ყოველ საზოგადოებაში, სხვადასხვა დონეზე, სხვადასხვა საშუალებებითა და დამაჯერებლობით, გაცემულია პასუხი სამყაროს რაობისა და ადამიანის ცხოვრების საზრისთან დაკავშირებულ საკითხზე. ზოგან ეს მეცნიერების სახეს იღებს, ზოგან ფანტაზიის და ზოგანაც მითოსის, მაგრამ ამ-

3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 2

გვარი შეკითხვის დასმა და მასზე პასუხის გაცემა, ყველგან გარკვეული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებასთანაა დაკავშირებული. ეს ზოგადი დებულება ნათლად ჩანს მითოსური მსოფლმხედველობის სტრუქტურის ანალიზის დროს. მითოსური მსოფლმხედველობის ნებისმიერი განმარტება (პლატონი, არისტოტელე, ვიკო, შელინგი, კასირერი) წამოწევს ამა თუ იმ საკითხს, რომელიც ავტორისათვის მითოსში არსებობდაა მიჩნეული. ამასთანავე, სრულიანად ნათელია, რომ ეს ერთი ასპექტი ვერასოდეს ვერ ამოწურავს პრობლემის სტრუქტურულ მრავალფეროვნებას. ამგვარი განმარტებები, შესაძლოა, შედეგია საუკუნეების მანძილზე გაბატონებული კვლევის მონისტური მეთოდისა. ამ მეთოდის თანახმად, საკვლევი მოვლენის მრავალფეროვნება აუცილებლად ერთ ძირითად პრინციპზე დაიყვანებოდა და ყველა ასპექტი ამ ერთადერთ პრინციპში თავსდებოდა, ფუძნდებოდა. ვასაგებია, რომ ამგვარი ხასიათის ახსნა სასურველია, რადგან იგი ყველაზე ნათლად წარმოადგენს ასახსნელ ვითარებას; მაგრამ, ძალიან ხშირად, ახსნის ეს პრინციპი აღარ იბეჭდს საკვლევი საგნის კულტურას და ამით თვითონაც ზარალდება. ამიტომაცაა უფრო გამართლებული კვლევის მეთოდს კი არ მოერგოს საკვლევი საგანი, არამედ საგნის მოცემულობის მაქსიმალურად სრული და ამომწურავი ანალიზის საფუძველზე (აგრეთვე ინტერპრეტაციის საფუძველზე) დადგინდეს მისი სიღრმისეული კვლევის მეთოდი. რასაკვირველია, ანალიზიც კვლევაა, მაგრამ ამ დროს სასურველია ვიხელმძღვანელოთ საგნის ასპექტების გაცნობის პრინციპით, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ამ მომენტისათვის არ უნდა არსებობდეს ამგვარი ასპექტების მოცილების არანაირი პრეტენზია თუ სურვილი. სწორედ, ამის შედეგად დგინდება საკვლევი საგნის ასპექტები, გადასაჭრელი საკითხები და პრობლემები. აქ გამოყენებულია ნიკოლაი ჰარტმანის კონცეფცია საკითხის მიუკერძოებელი კვლევის თაობაზე. აქ კვლევის სამი საფეხურია: 1. შემეცნების ფენომენოლოგია; 2. აპორტიკა; 3. თეორია [1, გვ. 12—61]. ჰარტმანის მიერ წამოყენებული ეს მეთოდი ისეა აგებული, რომ მისი ონტოლოგიური (ე. წ. „ახალი ონტოლოგია“) პოზიცია გაამართლოს. ამასთან ერთად, ვფიქრობთ, აღდამანი ვერასდროს, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ აწარმოებს მიზნის გარეშე კვლევას. გარკვეული აზრით იმის თქმაც კი შეიძლება, რომ მიზნის გარეშე კვლევა, თავისთავად, უკვე მიზანია და ისეთივე ზიფათს შეიცავს ობიექტური კვლევისათვის, როგორც ის იდეალიზმი და მატერიალიზმი, რომლის თავიდან აცილებაც სურდა ჰარტმანს. ამრიგად, უფრო მიზანშეწონილი იქნება, მკვლევარმა არ დაუმალოს თავის თავს კვლევის მიზანი და შეგნებულად შეეცადოს მისგან გამოწვეული ნაკლოვანებების თავიდან აცილებას. შეიძლება აქ ბეკონის მეთოდიც გამოვსვს, რომელიც მკვლევარს თხოვდა ზღადა ეძებნა მის მიერ დადგენილი პრინციპისა და დებულების გამომრიცხავი ფაქტი ან ვითარება. ამას ბეკონი „ჯვრის ექსპერიმენტს“ უწოდებდა [5, გვ. 245]. ამგვარი შეგნებით უნდა მივუდგეთ მითოსური ცნობიერების კვლევასაც და შევეცადოთ მისი რთული სტრუქტურის ადეკვატურ გაცნობიერებას. მაგალითისათვის უფრო ანალოგიურია და ცნობიერის, შეუმეცნებადისა და შემეცნებადის სფეროთმომხატობა მითოსურ ცნობიერებაში. მითოსური ცნობიერება, ერთის მხრივ, სრული ირაციონალურობის შთაბეჭდილებას ტოვებს (აქ, დმერთების ჩათვლით, არავინ იცის თუ რა ბედი ეწევა), მეორეს მხრივ, მარადიული წრებრუნვის ანუ იგივეს დაბრუნების რწმენა, ყველაფერს რაციონალისტურ საფუძველზე აყენებს. იგულისხმება ის გარემოება, რომ „ბე-

დისწერის წიგნში“ ყველაფერი ნათელია და ირაციონალურობა ეხება მხოლოდ იმას, რაც ადამიანისათვის შეუღწევადია. თითოეული ზემოხსენებული კომპონენტის ვაბსოლუტურება გააღარიბებდა მითოსური ცნობიერების სურათს; ამასთანავე, მათი აუცილებელი ერთიანობა მესამე ფენას გულისხმობს, კერძოდ — ადამიანის ცნობიერების ისეთ სიღრმისეულ ფენას, რომელიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სანახევროდ ცნობიერია (კოლექტიური არაცნობიერი, არქეტიპი). ამგვარი, თავისებური კომპლექსური მიდგომით, მეთოდით, უნდა განალიზდეს მითოსური ცნობიერება საერთოდ და ის ეპოქები, სადაც, ერთის მხრივ, მითოსური ცნობიერებაა გაბატონებული და ქმნის კულტურის წარმმართველ ფენომენს, ხოლო მეორეს მხრივ, როცა იგი მეორე პლანზე გადადის და თითქოს ანულირებულია; თუმცა, მითოსი, როგორც სამყაროს ხედვის ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი ყოველთვის რალაციანირად ფიგურირებს მსოფლმხედველობის მთელ ქსოვილში.

„საგულისხმოა, რომ სიტყვები „ყოფიერება“, „არარეალური“, „ქმნადობა“, „ილუზორული“ არ გვხვდება ავსტრალიურ ან ძველმესოპოტამიურ ენებში; მაგრამ თუ ეს სიტყვები არ მოიძიება, საგნები თავისთავად მაინც ხომ არსებობენ; საქმე კი ისაა, რომ ყოველივე ეს მაინც უნდა „ითქვას“, ანუ გამოიხატოს ერთიან შეკრულ სტრუქტურაში სიმბოლოებისა და მითების სახით“ [9. გვ. 3]. თანამედროვე ფრანგულენოვანი მკვლევარის მირჩე ელიადეს მიერ გამოთქმული ეს სიტყვები ნათლად და ზედმიწევნით ზუსტად გამოსახავს მითოსური სქემის, მითოსური სტრუქტურის ონტოლოგიურ ბუნებას.

მითოსის მიმართება პიროვნების ცნობიერებასთან მეტად რთული, მრავლისმომცველი საკითხია. ცხადია მითოსს, ისევე როგორც ენას, ხელაფენებას, რელიგიას თავისი სპეციფიკური ადგილი უკავია ადამიანის ცნობიერ თუ არაცნობიერ შრეებში, „პლასტებში“; და მაინც, სრულიად აშკარაა მითოსის განსაკუთრებულობა კულტურის სხვა ფორმებთან შედარებით. პირველად მითოსის ფაქტში აისახა ცნობიერების გასვლა საკუთარი ფარგლებიდან და მითოსითვე გამოიხატა ამ ცნობიერების „უკან“ დაბრუნება (იგულისხმება სამყაროს, როგორც მთლიანობის წარმოდგენა და მასში საკუთარი ადგილის მოძებნა) — ეს კი პიროვნებისათვის მანამდე უცნობი სახეებითა და სიმბოლოებით აზროვნებას ნიშნავდა. ამგვარად, მითოსში შედგა პირველი მცდელობა ხატებითა და სიმბოლოებით ასახულიყო გარესამყარო. ასეთი მცდელობა, არსებითად, აბსტრაქტულ, განზოგადებულ აზროვნებას მოითხოვდა და ამდენად მჭიდროდ უკავშირდებოდა ინდივიდის ცნობიერის ჩამოყალიბებას. მართალია, მითოსის არსი ინტუიციურ-ირაციონალურია, ექვემდებარება ონტოლოგიურ პრინციპებს, მაგრამ მისი აზრობრივ-შინაარსობრივი მხარე სწორედ სახეებითა და სიმბოლოებით აბსტრაპირებასა და განზოგადებას გულისხმობს (ე. ი. რაციონალურს). ასე რომ, ცნობიერების გასვლა საკუთარი ფარგლებიდან და მისი „უკან“ დაბრუნება ეხება არა მითოსსქემის ონტოლოგიურობას, არამედ ამ სქემაზე აღმოცენებულ მითოსურ აზროვნებას. შესაძლოა წარმოიშვას წინააღმდეგობრივი აზრი იმის თაობაზე, თუ რამდენადაა მისაღები ერთი მხრივ, მითოსსქემის ონტოლოგიურობის, და, მეორეს მხრივ, მითოსის ინტუიციურ-ირაციონალური ბუნების ერთიან აზრობრივ პოზიციაში ვაერთიანება. ირაციონალიზმი ხომ არსებითად სისტემურობის წინააღმდეგაა მიმართული, მაშინ როცა მითოსსქემა სისტემის ყველა ნიშანს ატარებს. ასე

მაგალითად, შრომაში „ვაგნერის დაცემა“, ირაციონალიზმს ნიცმე განიხილავდა, როგორც ნებისმიერი სისტემისადმი დაპირისპირების ინსტრუმენტი. მისი აზრით, სისტემის შექმნის სურვილი უსინდისობაა. ირაციონალიზმი ან სისტემურობის წინააღმდეგ მიმართული ცნობიერება არ წარმოადგენს გნოსეოლოგიის გამართლებას (აქაც და შემდგომაც გნოსეოლოგია იხმარება, როგორც კატეგორიალური, ცნებითი შემეცნება); რადგან აბსოლუტური ირაციონალიზმი; თუ ამგვარი მოსაზრების შესაძლებლობას დაუშვებთ, თავისი არსით, ზართალია, ყოველი რაციონალური სისტემის რღვევას მოითხოვს (სწორედ ამით, ის თითქოს უახლოვდება ინდივიდის, როგორც უნიკუმის, შემეცნებისაკენ სწრაფვას), მაგრამ, მეორეს მხრივ, მას (ირაციონალიზმს) ახალი სისტემის შექმნის არანაირი „სურვილი“ არ გააჩნია. გნოსეოლოგია კი სისტემურობის გარეშე, სხვანაირად, საშუალო რაციონალური გააზრების სურვილის გარეშე, კარგავს თავის დანიშნულებას. გნოსეოლოგიის; საერთოდ შემეცნების მიზანს, გამომდინარე მისი დიალექტიკური ბუნებიდან, დრომოქმული, უკვე ახალი გამოცდილებებსა და მეცნიერული ცოდნისათვის ხელისშემშლელი სისტემის რღვევა და შედეგად ახალი სისტემის შექმნა წარმოადგენს. თუ ვიზუალურად წარმოვიდგინო — ირაციონალიზმი ესაა უსასრულოდ გრძელი ხაზი, რომელიც საბოლოოდ ჩაკეტილი წრეწირის პრინციპებამდე დაიყვანება, სწორედ ეს იქნება მისი ონტოლოგიურობის გამომჟღავნება; მაშინ როცა გნოსეოლოგია უფრო წყვეტილ ხაზს მოგვაგონებს. აქ ის აზრი იგულისხმება, რომელზეც კუზანელმა მიუთითა, როცა უსასრულობაში დაპირისპირებულთა ერთიანობა დინახა: „ამგვარად, მე ვამტკიცებ, რომ თუ შეიძლება არსებობდეს განუწყვეტელი ხაზი, ის იქნებოდა სამკუთხედი, ის იქნებოდა წრე ან ის იქნებოდა სფერო [3, გვ. 67].

შეკრული წრე თეორიულ აზროვნებაში, ტრადიციულად, ყველაზე ზუსტად ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, მითოსური სტრუქტურის, ხოლო მეორე მხრივ, მითოსური ცნობიერების, როგორც ამ კონკრეტულობიდან გამომდინარე ზოგადი მოვლენის არსს. ცნობილია, რომ არსებობს მრავალი მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ რა უნდა იქნეს მიჩნეული მითოსური ცნობიერების პირველად არქეტაპულ სქემად. წრე, როგორც აღინიშნა, სქემატური გამოხატულებაა მითცნობიერების ონტოლოგიური ბუნებისა. მაგრამ წრე, როგორც ეს არაერთხელ უცდიათ მკვლევარებს, შეიძლება დაყვანილ იქნეს სხვადასხვა შინაარსისა და აზრობრივი დატვირთვის მქონე სრუტეტურამდე. ამგვარი სტრუქტურა შეიძლება იყოს კოსმოლოგიური ან ასტროლოგიური (მთვარის ან მზის წრებრუნვა, დედამიწის წრიულობა და სხვ.); გეოგრაფიული (როგორც წესი აქ იგულისხმება ქალაქი, სასახლე, მდინარე და ა. შ.), მეტეოროლოგიური ან აქედან გამომდინარე ბუნების ციკლურ-მონაცვლეობითი (ზამთარი, გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა), ბიოლოგიური (დაბადება-სიკვდილი), მათემატიკური (აქ, ჩვეულებრივ, მართალია აბსტრაქტული აზროვნების მაღალი დონე იგულისხმება და თითქოს არ უნდა იქნეს ეს გაგებული, როგორც არქაული სტრუქტურა; მაგრამ რიცხვებს, როგორც წესი, ღია, ნაივური ცნობიერება მისტიკურ და ამ აზრით მითოსურ ნიშნებს მიაწერდა) და სხვა და სხვა.

ყოველი მათგანი (მითითებული თეორია) სწორია, გამართლებულია თავისებურად, როგორც რაღაც ასპექტიდან გამომდინარე, მაგრამ რომელიმეს გაბასოლუტურება მეორეს უარყოფას ნიშნავს; ეს მეორე კი ისეთივე გამარ-

თლებულია, როგორც პირველი და, აქედან გამომდინარე, მითოსური სტრუქტურების მკვლევარი იძულებულია ან მიიღოს რომელიმე მათგანი ან უარყოს ყველა და თავისი ორიგინალური ხედვა გამოამყვანოს ამ საკითხთან დაკავშირებით (რაც არსებითად კიდევ ერთი თეორიის დამატებას ნიშნავს და საკითხს კი არ ჰრის), ანდა დაეთანხმოს იმ მოსაზრებას, რომ წრე, როგორც გეომეტრიული, ისე ცნობიერებითი განზომილება, მიუხედავად კონკრეტულ-ცნობილობას მოკლებული და აბსტრაქტული ხასიათისა, მაინც ყველაზე ნათლად წარმოაჩენს მითოსური ცნობიერების არსს. ერთის მხრივ, მკვლევარს საშუალებას აძლევს ჩამოთვლილი მოსაზრებანი ერთნაირად გამართლებულად მიიჩნიოს, ხოლო მეორეს მხრივ, შეეცადოს მოიძიოს ყველაზე უფრო არქაული, პირველადი მითოსქემა. ასე რომ, ყოველივე ზემოთქმული კვლევის მეტოფიზიკის ეხება და წარმოადგენს გარკვეულ მცდელობას „გაუიოლოს“ სტატის ავტორს ჩამოთვლილ წინააღმდეგობათა დაძლევა.

აღსანიშნავია, რომ წრე შეიძლება განხილული იქნეს ორი თვალსაზრისით. ერთი — როგორც ჩაკეტილი სტრუქტურა და მეორეც — როგორც მუდმივობისა და უსასრულობის გამომხატველი მოვლენა. თუ მითოსური ცნობიერება შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ჩაკეტილი, დახურული სისტემა, რომელიც არსებითად არანაირ სტრუქტურულ განვითარებას არ ექვემდებარება, მაშინ ის ლოგიკურია წრიულობის პირველ ასპექტს დაუკავშირდეს. ამ თვალსაზრისით, წრიულობის მეორე ასპექტი — მუდმივობა და უსასრულობა, როგორც დიალექტიკურობის, ღიაობის, განვითარების გამომხატველი — ისტორიულ ცნობიერებას დაუკავშირდება. ეს ორი ცნობიერება (მითოსური და ისტორიული) არსებითად წინააღმდეგობრივი მოვლენებია, მაგრამ მით უფრო მნიშვნელოვანია მათი ერთიანობა წრის სახით. ამ ორი საწინააღმდეგო ასპექტის ერთიანობა არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც ანტინომიური პრინციპის გამომხატველი ფაქტი. ანტინომიურობაში ორი საწინააღმდეგო სისტემა ისე უბრუნდება ერთმანეთს, რომ ყოველ მათგანს სრულიად დამოუკიდებელი არსებობის შესაძლებლობა და „უწარი“ გააჩნია (თუმცა, აზროვნების კანონების თანახმად, ჭეშმარიტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთ-ერთი). ჩვენს შემთხვევაში კი მითოსური და ისტორიული ცნობიერება ცივილიზაციისა და კაცობრიობის განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე ურთიერთმონაცვლეობით დამოკიდებულებაშია. უფრო ნათელი რომ განდეს, თუ რა სახით გამოიხატება პრაქტიკულ განზომილებაში ამგვარი დებულება, შესაძლოა, ერთის მხრივ, მითოსური ცნობიერება დავაკავშიროთ სახელმწიფოში ტოტალიტარულ, დიქტატორულ რეჟიმთან, ხოლო მეორეს მხრივ, ისტორიული ცნობიერება, როგორც ღია სისტემა — სახელმწიფოს დემოკრატიულ სტრუქტურას. ამიტომაცაა ტოტალიტარიზმისათვის დამახასიათებელი ირაციონალიზმი, არაციონბიერის, როგორც ზოგადი პრინციპის წინ წამოწევა, მაშინ როცა დემოკრატიის დროს რაციონალური, ცნობიერი დგება წინა პლანზე. შესაძლოა აქ, ერთი შეხედვით, არასწორად იქნეს მიჩნეული განსხვავება დემოკრატიულსა და ტოტალიტარულს შორის, ვგულისხმობ იმ გარემოებას, რომ დემოკრატიული თითქმის რაციონალურის რღვევას მოითხოვს, ხოლო ტოტალიტარული, მისი ერთგვარი სისტემურობისაგან სწრაფვის გამო, რაციონალურს უტოლდება. მაგრამ ასეთი დებულება არ არის სწორი. დემოკრატიის პირობებში თავისუფლება სოციალურადაა გაცნობიერებული, ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ არჩე-

ჯანი ამ დროს ცნობიერი აქტია და ის თავისუფლებაც, რომელიც საფუძვლად უდევს მას, რაციონალურადაა გააზრებული მთელი საზოგადოების მიერ. სრულად საწინააღმდეგო სურათი გვაქვს ტოტალიტარიზმის პირობებში. ამაზე მეტყველებს ის გარემოებაც, რომ დაწყებული ალექსანდრე მაკედონელიდან (ისევე როგორც ეგვიპტურ, სპარსულ ან ბაბილონურ ტოტალიტარულ სახელმწიფოებში) მეფეს ყოველთვის პრეტენზია ჰქონდა ირაციონალურ, ზებუნებრივ წარმომოხაზზე, ეს კი მის შეუზღუდავ უფლებებს ამართლებდა. თანამედროვე სახის დიქტატურებიც ამგვარი ირაციონალიზმის სახესხვაობას წარმოადგენს. ოღონდ, ამჯერად მიუთითებენ არა ღვთაებრივ წარმომოხაზზე, არამედ ადამიანის ირაციონალურ ბუნებაზე, ამა თუ იმ რასის, ერის განსაკუთრებულ უფლებებზე. ასევე ირაციონალიზმის გამოძვლანებაა ბედისწერაც, რომელსაც წინასწარაც რომ იცოდე, მაინც ვერ აიცილებ თავიდან. მითოსურის ამავე ასპექტს ემყარებიან ის თეორიები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მითოსურ და საერთოდ ძველბერძნულ მსოფლმხედველობაში აზროვნება არ არსებობდა, როგორც დამოუკიდებელი, შეუცვლელი ღირებულების მქონე მოვლენა. ამავე აზრს ატარებს ლოსევი თავის „ანტიკური ესთეტიკის ისტორიის“ მრავალტომეულში [6]. თუმცა ეს არ არის მითოსური მსოფლმხედველობის ერთი ასპექტის გააბსოლუტურება. მითოსში მსოფლმხედველობის ყველა ჩანასახია მოცემული, ისევე როგორც ყველა მომდევნო მსოფლმხედველობაში მითოსი გარკვეული ასპექტით შეღავნდება. ამგვარი მოცემულობა უფრო ხშირად სტრუქტურული მნიშვნელობისაა და შეიძლება ზედაპირზე არც კი ჩანდეს.

ამგვარად, როგორც ჩანს, სისტემის რაციონალიზმი თუ ირაციონალიზმი, ერთნიშნადობა თუ მრავალნიშნადობა, ლოგიკური თუ ინტუიციური და ა. შ. მითოსური და ისტორიული ცნობიერების გამოხმატველია, ხოლო საზოგადოებისა თუ ცივილიზაციის განვითარების პროცესში ისინი ერთმანეთს ენაცვლებიან. თუმცა, ამ კონტექსტში არსებობს ერთი გარემოება, რომელიც გამოწვევის წარმოადგენს. ცნობილია, რომ გარკვეულ კულტურულ-სოციალურ ვითარებაში მითოსს სწორედ ტოტალიტარიზმის წინააღმდეგ აღორძინებენ ხოლმე და მას ადამიანის თვითღირებულებისა და თავისუფლების დასაცავად იყენებენ. ეს კარგად აისახა ჟან ანუისა და ჟან-პოლ სარტრის დრამატურგიაში. მითოსს აქ შეცვლილი აქვს ძირითადი ინტენცია და გამოყენებულია მითოსური მსოფლმხედველობის ელემენტები.

უნდა აღინიშნოს, რომ მითოსური ცნობიერება პიროვნების სტრუქტურაში მითოსის ფუნქციითაა განპირობებული. ერნსტ კასირერის აზრით, მითოსის ფუნქციას ისეთივე დამოუკიდებელი ადგილი უკავია, როგორც ენობრივ, ეთიკურ ან ესთეტიკურ უნარს [8, გვ. 29—59]. უფრო მეტიც, მითოსის ფუნქცია ყველა ამ ფორმაზე უფრო არქაულია. მითოსი უნიკალურია არა მისი გამოყოფილი, დამოუკიდებელი ადგილით (თუმცა არც ეს არის მეორეხარისხოვანი), არამედ მისი პირველადი, არქაული წარმომოხაზით. ის, ალბათ, ენასთან ერთად იქმნებოდა, რომელიც მისი არსებობის პირველი ფორმა და უპირველესი იარაღი იყო. ამასთანავე, ამგვარი უნიკალურობა იმ გარემოებასაც გულისხმობს, რომ ყველა სხვა ცნობიერებითი უნარი მითოსიდან იღებს საფუძველს. ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ყველა სხვა უნარი თუ ფორმა მითოსური სქემებით იფარგლება. აქ ლაპარაკია არა მითოსური სტრუქტურის შინაარსზე, აზრობრივ დატვირთვაზე, არამედ პრინციპზე. სქემა ეს გარკვეული პრინციპია, ხოლო მითოსის შემთხვევაში ის დოგმატური სახის პრინციპად გვევლინება

(დოგმატური) აქ იხმარება არა როგორც თეორიულად დაუსაბუთებლად მიჩნეული პოსტულატი, არამედ, როგორც რაღაც თავისთავად, არაცნობიერად მოქმედი მოვლენის აღმნიშვნელი (ცნება). რის საფუძველზე შეიძლება ამგვარი დებულების მტკიცება? რამდენადაა მიზანშეწონილი მითოსური ცნობიერების, მითოსის ფუნქციის დოგმის „რანგში“ აყვანა? — თუ მითოსური სქემები კაცობრიობის, ცივილიზაციის, საერთოდ ცნობიერების განვითარების პროცესში განუწყვეტელ შემოქმედებას ახდენს კულტურის ფორმებზე, მაშინ ის ადამიანის ცნობიერებისათვის უნივერსალურ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. მეორეს მხრივ, მითოსი შინაგანად არ ექვემდებარება განვითარებას, ის ერთგვარ მეტაფიზიკურ წრეს წარმოადგენს და თავისთავად უკვე დოგმატური პრინციპის მატარებელია. ის, რომ მითოსური ცნობიერება ისაზღვრება საკუთარ ფარგლებში და აიძულებს საერთოდ ცნობიერებასაც ამგვარ პრინციპს დაექვემდებაროს, ისეთი მოვლენით საბუთდება, როგორიცაა მითშემოქმედება. ისტორიულ დროში პიროვნება, განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე, ხასიათდება მითოსური ცნობიერებისადმი სწრაფვით. ეს იმიტომ ხდება, რომ ახალი მეცნიერული თუ სოციალური გამოცდილება ვერა ეტევა ძველ სქემაში. ამასთან ერთად, მას (მეცნიერულ გამოცდილებას) ძველის, კონკრეტული სახის მოვლენის დარღვევის ძალა და უნარი შესწევს; თუმცა, იმდენად, რამდენადაც მეცნიერული შემეცნება აბსოლუტურ ხასიათს არ ატარებს, ხოლო სოციალური გამოცდილება ზედმიწევნითი კონკრეტულობით გამოირჩევა, ყოველთვის რჩება ადგილი უნივერსალური სინთეზისათვის, ანუ მითოსის ფუნქციისათვის. ეს თავისუფალი ადგილი, მითოსის ფუნქციით რომ იცვლება პიროვნების ცნობიერებაში, უპირველეს ყოვლისა, იმითაა განპირობებული რომ ადამიანი მსოფლმხედველობის გარეშე, ანუ სამყაროზე მთლიანი წარმოდგენის გარეშე ვერ იარსებებს. ასე რომ, დროთა განმავლობაში იცვლება მხოლოდ მითოსის შინაარსი, აზრობრივი დატვირთვა, მაშინ როცა სქემა, სტრუქტურა უცვლელი რჩება. მითშემოქმედება სწორედ ისეთი მითოსის შექმნას გულისხმობს, რომელიც არსებობდა, ე. ი. სტრუქტურულად კი არ ვითარდება, არამედ საზოგადოების თუ ცივილიზაციის განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე სახეცვლილებას განიცდის. ეს ბუნებრივიცაა — ყველა ეპოქას თავისი შინაარსის შემცველი „მითი“ ესაჭიროება. მაშასადამე, ეპოქალური ცვლილებები ეხება არა მითოსურ სქემებს, არამედ მითოსის აზრობრივ, შინაარსობრივ მხარეს. აქ, ბუნებრივია, დაისმის კითხვა — რითი უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ მითოსური სქემები არ იცვლება? მხოლოდ იმ ფაქტის კონსტატაცია, რომ მითოსური ცნობიერება ინტოლოგიური ბუნებისაა, ე. ი. ადამიანის ბუნების სტრუქტურული ასპექტია, საკითხს მხოლოდ სანახევროდ ჰყენს შუქს და თანაც კონკრეტულად არაფერს ამტკიცებს. რადგანაც მრავალი ამგვარი ასპექტი არსებობს, საფიქრებელია, რომ მითოსური სქემები ხასიათდებიან რაღაც სხვა, არსებითი ნიშნით (სხვებისაგან განსხვავებულით), რის გამოც ისინი ასეთ „მდგრადობას“ იჩენენ გარედან მოქმედი ფაქტორების მიმართ. სრულიად თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მითოსური ცნობიერების ჩამოყალიბება ისტორიულ დროში, ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესს ემთხვევა. ანალიზის ბაზისის შექმნის ინტერესებისათვის პრინციპულად შეიძლება შეთანხმება იმის თაობაზე, რომ პრიმიტიული ინდივიდი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ გააჩნდა ინტელექტის განვითარების რამდენადმე ხელშესახები დონე, გარედან მოქმედ ფაქტორებზე ისევე რეაგირებდა, როგორც მითოსური ცნობიერების მატარებელი.

რებდა, როგორც ეს საერთოდ ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი მისი ხანგრძლივი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე. ემოცია ესაა რეაქცია და ამდენად რეზულტატი, შედეგი გარკვეულ ქმედებაზე. ლოგიკურია, ალბათ, ვივარაუდოთ, რომ მითოსი ამ ემოციის გააზრების, გამოლიანების, გაცნობიერების პირველ ცდას წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, მითოსურ სტრუქტურაში ყველაზე ნათლად აისახა პირველადი, არქაული სახის ემოცია. იგი ენაში ფიქსირდება და მსოფლხედვის, უფრო ზუსტად კი მსოფლგანცდის პირველ სახეს ქმნის. საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ ენის გამო ხასიათდება ამგვარი ემოცია მდგრადობით და ასეთი „შეურყველობით“. მართალია, მან, კაცობრიობის განვითარების პროცესში, დაკარგა თავისი უპირველესი დანიშნულება (რეაქცია გარკვეულ ქმედებაზე), სამაგიეროდ შეიძინა სრულიად ახლებური, სპეციფიკური შინაარსი — ის განუყრელად დაუკავშირდა მითოსურ სქემებს და მათი უნიკალურობის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი გახდა. ამგვარად, მითოსური სქემები ხასიათდებიან სრულიად სპეციფიკური ემოციით. სწორედ ამგვარი სპეციფიკური ემოცია უნდა ჩაითვალოს მითოსქემების უცვლელობის მიზეზად. ასეთი ემოცია ამგვარი სქემების არსია და რომ დაკარგულიყო ეს ემოცია, დიკარგებოდა თვით ეს სტრუქტურებიც. უფრო მეტიც, რომ არ ყოფილიყო ამგვარი სპეციფიკური ემოცია, არ იქნებოდა საერთოდ მითოსური ცნობიერება.

როდესაც მითოსქემებზე, ამ სქემების ემოციურ არსზე ვსაძებლობთ, სასარგებლოდ მივაჩინა ისეთ მოვლენაზე გავამახვილოთ ყურადღება. როგორცაა აქსიომა და აქსიომატური აზროვნება. მათ, ერთი შეხედვით, არავითარი კავშირი არა აქვთ მითოსურ აზროვნებასთან, მაგრამ ვფიქრობთ — აქსიომის როლის, აქსიომატური აზროვნების ნაწილობრივი განსაზღვრავ კი მითოსურ ცნობიერებასთან მიმართებაში, უფრო გაამდიდრებს მითოსური სქემის და მითოსური ცნობიერების შესწავლის პრობლემას.

აქსიომა დებულება ან დებულებათა სისტემაა, რომელიც საფუძვლად ედება გარკვეულ შემეცნებით მთლიანობას და, ამდენად, თავად დაუსაბუთებელია. მისი ერთადერთი დასაბუთება შეიძლება მდგომარეობდეს მასზე აგებული სისტემის საკმარისობაში. მითოსის ჩაკეტილი სტრუქტურა ამ საკმარისობაში ეჭვს არასოდეს იწვევდა (ცხადია, იგულისხმება მითოსში მცხოვრები ადამიანის თვალსაზრისი). ამგვარად, აქსიომა ის ერთ-ერთი საშუალებაა, რაზეც აიგება ნებისმიერი სისტემა (მათ შორის და პირველ რიგში მსოფლმხედველობრივი სისტემა). მითოსიც, აგრეთვე, წარმოადგენს გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ სისტემას. მაშასადამე, მითოსური ცნობიერება მითოსური, ძალზე სპეციფიკური, მაგრამ მაინც აქსიომების საშუალებით ქმნის მითოსურ სისტემას. რას შეიძლება ეწოდოს მითოსური აქსიომა? — მითოსური აქსიომა ესაა მითოსური ცნობიერების ერთგვარი „გასაღები“. მითოსური აქსიომატური ცნობიერება, სავარაუდოდ, არაცნობიერ, ინტუიციურ ლოგიკაზეა აგებული და არა წინარე ლოგიკურზე, როგორც ეს ლევი-ბრულს მიაჩნდა [4]. სწორედ არაცნობიერი, ინტუიციური ლოგიკა განაპირობებს მითოსური ქარგის აგებულებას. ამგვარად, როდესაც მითოსური ცნობიერების აქსიომატიკაზე ვსაძებლობთ, ვგულისხმობთ იმ გარემოებას, რომ ფაქტობრივად მითოსური ცნობიერება მანიპულირებს და მოქმედებს მითოსური აქსიომების საშუალებით. რომელიმე არქეტიპი შეიძლება მიჩნეული იქნეს მითოსურ აქსიომად. ასევე მითოსური აქსიომა ხატში უჩვეულო, ფანტასტიკური კომპონენ-

ტის რეალური არსებობის უფლება. ეს უკანასკნელი ყველაზე მეტად იმითაა განპირობებული, რომ მითოსურ ცნობიერებაში დოგმის, დოგმატიზმის პრინციპი მაქსიმალური ძალითაა გამჟღავნებული. ასევე შეიძლება ლაპარაკი მითოსის ერთგვარი ნებისყოფის შესახებ, რომელიც არსებითად ობიექტური სინამდვილის პოზიციიდან ახვევს თავს პიროვნებას. მითოსური ცნობიერება თავს იჩენს, როგორც დამორგუნველი ნება, ნება საყოველთაო და უცილობელი. იგი განსხვავდება ყველა ადამიანის ინდივიდუალურ ნებათა ერთიანობისაგან. ეს იმის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს, თუ როგორ თვისებრივად იცვლება ინდივიდუალურ ნებათა ერთიანობა საერთო სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში. ცხადია, მითოსური ნება არაფერს ემყარება და არც არაფერს შეიძლება ემყარებოდეს გარდა ამ ინდივიდთა ნებისა. მაგრამ მათი ინტერესების ერთიანობა, ურთიერთგადაჯავჭვა და ურთიერთგანსაზღვრა წარმოშობს ამ ერთიანობისაგან, როგორც უბრალო სიმრავლისაგან, თვისებრივად განსხვავებულ სიდიდეს; ეს უკანასკნელი კი უპირისპირდება და იმორჩილებს კიდევ თავის საფუძველს (კონფლიქტი ინდივიდუალურ ნებასა და მითოსურ ნებას შორის ყოველთვის პიროვნების მარცხით მთავრდება). გაუცხოება ერთეულის ნებისა მითოსურ ნებასთან, როგორც ბედისწერასთან, წარმოადგენს მათ შორის ინტუიციური კავშირის რღვევის დასაწყისსაც. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ოიდიპოსის, პრომეთეს, ანდა ელექტრას მითი, სადაც მიუხედავად მითოსური ნების გარეგნული შეურყევლობისა, მაინც არის კრიტიკა და საყვედური მის მიმართ დაწყებით სტადიაში. ამასთანავე, შესაძლოა, ამ პერიოდშივე ცნობიერების განვითარება და მეცნიერულად ამაღლება იყოს ის ფაქტი, რაზეც არისტოტელე ტრაგედიაზე მსჯელობისას გვეუბნება „პოეტიკაში“, რომ ტრაგედია იწვევს შიშსა და თანაგრძნობას (შიში შეუბრალებელი ბედისწერის, ბედის წინაშე, ხოლო თანაგრძნობა არსებობს, რადგან გმირი მაყურებლის აზრით, არ არის დამნაშავე) [2, გვ. 659].

ალბათ, ეს არის სწორედ ამ ეპოქაში შესაძლებელი პროტესტის უმაღლესი გამოხატულება. ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს ვთქვათ, რომ ძველი ბერძენი თითქოს სხვანაირად განიცდიდა მითოსს; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. თუ ჩვენ მას პიროვნებისათვის აუცილებელ გარკვეულ დამოუკიდებლობას წაევართმევდით, ვაგვიჭირდებოდა ადამიანი მოაზროვნე და თავისუფალ არსებად ჩაგვეთვალა. ადამიანი, თუ ის ადამიანია გარკვეული დონის თავისუფლება და თავისუფლებისაკენ სწრაფვა ახასიათებს. პირველ საფეხურზე ეს მითოსური ნების მიმართ იმ საყვედურსა და კრიტიკაში გამოქვლივნიდა, რაც კულტურის შემდგომი განვითარების საფუძველად, სტიმულად იქცა (საყვედური და წყევლა ბედისა, ბედისწერისა ჰომეროსიდან მოყოლებული თითქმის ყველგან ნათელია). ყველაფერი ეს, მართალია, ხდება არაცნობიერად, მაგრამ ეს სრულიად არ ამცირებს მითოსის როლს საერთოდ ცნობიერებაზე ზემოქმედების თვალსაზრისით. მითოსური ცნობიერების ყველაზე დიდი „ნაკლი“ ისაა, რომ იგი ვერასოდეს ვერ გააცნობიერებს საკუთარ თავს. მითოსურმა ცნობიერებამ საკუთარი თავი რომ გააცნობიეროს, ეს ამ ცნობიერების დაშლის ტოლფასი იქნება. ამდენად, მითოსური ცნობიერება ეს არაკრიტიკული ცნობიერებაა. ამგვარი არაკრიტიკულობა, აგრეთვე ის, რომ მითოსი ვერასოდეს ვერ გააცნობიერებს საკუთარ თავს, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მითოსური ცნობიერება არ ეწინააღმდეგება კრიტიკულ ან ისტორიულ

ცნობიერებას. უბრალოდ „ბრძოლის“ პოზიცია აქ არა ლოგიკურია, არამედ ირაციონალურ-ალოგიკური. ამას გარდა, მითოსური ცნობიერების ჩაკეტილობის გამო, მითოსური მსოფლმხედველობა არსებითად ერთნიშნადი სისტემის ფარგლებში ექცევა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ, როგორც სისტემის ამოსავალი წერტილი, ისე მისი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია ერთსახოვანია, ერთნიშნადია. ამ კონცეფციის გამოხატულება ისიცაა, რომ მითოსის დრო თანადროულია, მასში არ არის დროის სამობა (წარსული, აწმყო, მომავალი). მითოსში დროის ერთმნიშვნელოვნება ისევე და ისევე იმ მითოსურ ნებისყოფაზე მიგვანიშნებს, რომელიც დროის ფაქტორშიც მკლავდება. თუ უფრო გავაფართოვებთ მითოსური დროის ერთნიშნადობასა და მითოსური ნების ურთიერთმიმართებას, აქ პირდაპირ ირაციონალური კავშირი უნდა იყოს.

როგორც ჩანს, მიუხედავად იმისა, რომ მითოსური მსოფლმხედველობა, ზირველ რიგში, აქსიომატური ხასიათისაა (ისევე როგორც ლოგიკური სისტემა), ის მაინც არაკრიტიკულია. უფრო მეტიც, შესაძლოა სწორედ მისი აქსიომატური ბუნებაა ამგვარი არაკრიტიკულობის მიზეზი; რადგან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, აქსიომა დაუსაბუთებლად გვეძლევა, ხოლო აქსიომის არსებობის კრიტერიუმი, რომელიც სისტემისათვის მის საკმარისობაში გამოიხატება, არანაირად არ გულისხმობს კრიტიკულ ცნობიერებას. კრიტიკულ ცნობიერებას, სისტემისათვის აქსიომების საკმარისობის გარდა, ესაჭიროება ერთგვარი „შემოქმედებითი ლოგიკურობა“, დიალექტიკურობა. მითოსურ, არაკრიტიკულ ცნობიერებაში აქსიომებს შორის ერთხელ ჩამოყალიბებული ურთიერთმიმართების წესი ცვლილებას არ ექვემდებარება, მაშინ როცა ლოგიკურ, კრიტიკულ ცნობიერებაში ეს წესი გამუდმებით იცვლება. ამგვარად, სისტემისათვის აქსიომების საკმარისობა, როგორც აქსიომების არსებობის კრიტერიუმი, მთლიანად საზღვრავს მითოსურ, არაკრიტიკულ ცნობიერებას, ხოლო კრიტიკული ცნობიერებისათვის იგი (სისტემისათვის აქსიომების საკმარისობა) მხოლოდ მოვლენის ერთი მხარეა (მეორე მხარეა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, „შემოქმედებითი ლოგიკა“, და დიალექტიკურობა). სწორედ ამიტომ, როდესაც ვლაპარაკობთ, რომ მითოსური შინაარსები ჩამოყალიბდა ველური, პრიმიტიული ადამიანის ცნობიერებაში, ე. ი. მაშინ, როცა მას ღია, ნაივური დამოკიდებულება ჰქონდა სამყაროს მიმართ, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ რამიმე წინააღმდეგობას აქვს ადგილი (გულისხმობთ წინააღმდეგობას ღიაობასა, რომელიც ცნობიერების განვითარებასთანაა დაკავშირებული, და არაკრიტიკულობას შორის, რომელიც დახურულობასა და დოგმატურობას უტოლდება). შეიძლება ვივარაუდოთ, აგრეთვე, რომ ველური ცნობიერების ღიაობა ნიშნავდა არა იმდენად ახლის გაგების სურვილს, არამედ იმას, თუ რამდენად დამთხვევოდა ველურის არაცნობიერის წარმოდგენა სამყაროს სტრუქტურებს. ამის ერთ-ერთ დამამტკიცებელ საბუთად შეიძლება გამოდგეს რიტუალური ცეკვები, რომელიც საერთოდ მითოსის დასაწყის სტადიას წარმოადგენს. ამგვარ რიტუალურ ცეკვებში, ისიც რომ გავითვალისწინოთ, რომ ეს მიბაძვავა გარკვეული გარე ფაქტორისა, მაინც მოქმედებს რაღაც სხვა, რომელიც კრავს და ერთიანი ცეკვის სახეს აძლევს მას. ჩვენი აზრით, ეს შეიძლება იყოს, სწორედ, სწრაფვა (ცხადია გაუცნობიერებელი) არაცნობიერისა და გარესამყაროში არსებული „მისაბაძი ფორმების“ შეერთებისაკენ,

ოლონდ ისე, რომ მთავარი არაცნობიერი წარმოდგენაა, ის თუ რამდენად დაცნობიერება არაცნობიერი გარესამყაროს.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, მითოსური ცნობიერება საერთოდ ცნობიერების საკუთარ ფარგლებში ჩაქეტვას გულისხმობს. ასე რომ, მითოსური სქემით განპირობებულ მითოსური აქტივობის აუცილებლობას (გაცნობიერებულს თუ გაუცნობიერებელს) პიროვნების სტრუქტურაში ადამიანის მიერ აბსოლუტური შემეცნების პრინციპული მიუღწევლობა განსაზღვრავს. სწორედ აბსოლუტური შემეცნების პრინციპული მიუღწევლობა და ამასთან ერთად, სამყაროზე ერთიანი, მთლიანი წარმოდგენისაკენ სწრაფვა აყენებს ცნობიერების წინაშე მითოსური აქტივობის აუცილებლობას — ეს კი საზოგადოების, პიროვნების თუ კულტურის, ცივილიზაციის დონით განისაზღვრება. მითები ევროპიდესთან, ერთის მხრივ, და მითები სარტრთან ან კამიუსთან, მეორეს მხრივ, ანდა თუნდაც მითები თანამედროვე ფანტასტიკურ ლიტერატურაში, სწორედ ამ ნიშნის მიხედვით შეიძლება შევადაროთ ერთმანეთს. ამგვარად, პიროვნების მითოსური ფუნქციის, მითოსური სქემების დანიშნულებაა, ცივილიზაციის განვითარების ამ თუ იმ ეტაპზე შეინარჩუნოს ცნობიერების მთლიანობა მისი ერთგვარი „ჩაქეტვის“ გზით (რაც მსოფლმხედველობის, როგორც სისტემის ჩაქეტვას ნიშნავს). მითოსქემა არაცნობიერად არსებული პრინციპია და სურს თუ არ სურს ეს პიროვნებას, ის მაინც არსებითად იზღუდება თავის არჩევანში (იქნება ეს ეთიკურ-მორალური თუ ესთეტიკური არჩევანი). ექსისტენციალური კრიზისი, რწმენის დაკარგვა, მსოფლმხედველობრივი საზრისის მოშლა და ა. შ. ცნობიერის, როგორც ინდივიდუაციის პრინციპის რადიკალიზაციის შედეგად მიღებული ცალმხრივობის გამოხატულებაა. ამასთან ერთად, მითოსქემის დომინანტური, არაცნობიერად პრიმატული ფუნქციის არსებობა განუწყვეტლივ საზღვრავს ცნობიერებას. სწორედ ამიტომ, მისგან დაცილება, ანუ მის ონტოლოგიურ პრინციპებზე უარის თქმა წარმოშობს პიროვნების, როგორც ცნობიერი მოვლენის კრიზისს. არჩევანი, როგორი სახითაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, თითქოს მითოსქემაზე უარის თქმას ნიშნავს, მაგრამ ფაქტობრივად მასში მოქცეულ ძველ შინაარსზე აიგება. ამიტომაცაა, რომ მას შემდეგ რაც არჩევანი „შედგება“ (ანუ, როდესაც პიროვნება შეიქმნის ერთგვარ ილუზიას, რომ ვადაღვა რეალური ნაბიჯი აბსოლუტური შემეცნებისაკენ) იგი კვლავ მითოსქემის პრინციპებს უბრუნდება. ერთიანი შინააღობა მითოსქემის არსია. მითოსური ცნობიერება ამ ერთიანი შინააღობის გამოხატულებაა. ამიტომაც არჩევანის შემდეგ პიროვნება „ერთიანი შინააღობის“ მართალია, ცნობიერი არჩევანი (განსაკუთრებით მორალური) თავისი ბუნებით თითქოს ეწინააღმდეგება მითოსურ სქემას, მაგრამ არსით, ლაპარაკია შემდგარ არჩევანზე, რომელიც ერთიანი შინააღობას გულისხმობს, მითოსქემის იდენტური ზღვება. არაცნობიერი, ამ აზრით, მთლიანად ემთხვევა ცნობიერს და ერთი შეხედვით არჩევანის პრობლემიდან გამომდინარე გნოსეოლოგიური პრინციპი არქაული ცნობიერების ონტოლოგიურ პრინციპად იქცევა.

ამგვარად, ცხადია, რომ არჩევანი, როგორც ასეთი, არსებით კავშირშია მითოსურ ცნობიერებასთან; ამიტომაც, რაც უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ არჩევანის პრობლემას, მით უფრო მეტი შუქი მოეფინება მითოსურ ცნობიერებას და უფრო გამოიკვეთება ერთიანი შინააღობის მიმართება ზემოხსენებულ საკითხთან. ამასთან ერთად, ერთიანი შინააღობის კუთხით განხილული არჩევანის პრობლემა, რომელიც უშუალო კავშირშია მითოსურ ცნობიერებასთან, გან-

ხილული უნდა იქნეს ისეთი მოვლენის გათვალისწინებით, რომელსაც პირობითად შეიძლება მეტაფიზიკური შეკითხვა ეწოდოს. ამ პრობლემის დამუშავებას პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება მითოსური ცნობიერების, მითოსური სქემების გააზრებასა თუ ანალიზისათვის.

მეტაფიზიკური შეკითხვა თეორიული შემეცნების, გავების მთავარი პრინციპია. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი ტერმინი უფრო პირობით ხასიათს ატარებს. მეტაფიზიკური ეწოდება შეკითხვას მისი ბუნების სპეციფიკიდან გამომდინარე (მისთვის ასევე შეიძლებაოდა ფილოსოფიური გვეწოდებინა). ეს სპეციფიკა შემდეგში მდგომარეობს:

1. მეტაფიზიკური შეკითხვა ნებისმიერი პასუხის საფუძველ-მიზანია, სხვაწაინადად, ამგვარი შეკითხვა შესაძლებელ პასუხთან კანონმდებლურ დამოკიდებულებაშია და პოტენციურად განსაზღვრავს მის მიმართულებას. აქედან გამომდინარეობს, რომ

2. პასუხი შეკითხვასთან ყოველთვის დაქვემდებარებულ მიმართებაშია (რასაკვირველია, იგულისხმება დასაბუთებული, დაფუძნებული შეკითხვა). ნებისმიერი პასუხი შეკითხვაში დასმული პრობლემის აუცილებელ განმარტებას გულისხმობს — ეს რომ ასე არ იყოს, შეკითხვაზე პასუხის გაცემა, თავისთავად, არ იქნებოდა სწორი. სისწორე კითხვა-პასუხის იმ შინაგან ლოგიკურ ურთიერთმიმართებას გულისხმობს, რის გამოც ისინი ერთი მოვლენის ორ ნაწარედ აღიქმება.

3. მეტაფიზიკური შეკითხვა, კონკრეტულ-მეცნიერული ასპექტისაგან განსხვავებით, ამოუწურავია (აქ ის აზრია გატარებული, რომ დასმულ შეკითხვაზე კონკრეტული პასუხი არასდროს საბოლოო არ არის). ყოველი სწორი პასუხი აქ მხოლოდ საფუძველია ახალი, უფრო ღრმა პასუხისათვის. ასე რომ, ყოველი პასუხი ამგვარი შეკითხვის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ერთის მხრივ, ინტერპრეტაციაა, ხოლო მეორეს მხრივ, თეორიულ აზროვნებაში შემოქმედებითი, ინტუიციური ასპექტის პირობაც.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, შეკითხვა პასუხისათვის ერთგვარ კანონმდებლურ დამოკიდებულებაშია, ხოლო პასუხი ამ კითხვის ინტერპრეტაციაა. თუ ეს ასეა, მაშინ

4. შეკითხვა აძლევს პასუხს ფორმალურ კანონს. ვგულისხმობ, რომ დასმული მეტაფიზიკური შეკითხვა პასუხის კვლევის მეთოდსაც განსაზღვრავს. ყველა პასუხი მეტაფიზიკურ შეკითხვაზე სწორია, გამართლებულია თუ კმაყოფილდება შეკითხვის ფორმალური მხარე. სწორად ეს გარემოებაა იმის მიზეზი, რომ ხშირად ორი საპირისპირო მნიშვნელობის პასუხი ერთი და იმავე შეკითხვაზე ერთნაირად გამართლებულია. მთავარია დაკმაყოფილდეს შეკითხვის ფორმალური კანონი. აქ გარკვეული ანტინომიური პრინციპი იგულისხმება.

5. მეტაფიზიკური შეკითხვა უნდა იყოს „დაუინტერესებელი“ (ალბათ, ესეც მიგვანიშნებს შეკითხვაში მოცემული მიმართების პრიმატზე). ეს ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკური შეკითხვა მრავალნიშნადი, „მრავალსმეტქმელი“ მოვლენაა; ის არ წარმოადგენს მხოლოდ ერთი კონკრეტული მიმართულების, შინაარსის შემცველ ფაქტს. მეტაფიზიკური შეკითხვის კონკრეტულობა, უპირველეს ყოვლისა, ფორმის კონკრეტულობას გულისხმობს და არა დასმული პრობლემის შინაარსის, აზრის სიმარტივეს. მაგალითად, შეკითხვა „რა არის აღამიანი?“ კონკრეტული კითხვაა — ის აზრობრივი დატვირთვა კი, რასაც ეს



კითხვა შეიცავს შესაძლებელი პასუხების სახით და რაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, დასმული საკითხის ინტერპრეტირებით გამოიხატება, მრავალნიშნადობასა და სუბგესტიურობაზე მიგვანიშნებს. ასე რომ, მეტაფიზიკური შეკითხვის „დაუინტერესებლობა“ მრავალნიშნადობის ტოლფასია; ხოლო ამგვარი შეკითხვის კონკრეტულობა ფორმის კონკრეტულობას გულისხმობს.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, მეტაფიზიკური შეკითხვა არ წარმოადგენს მხოლოდ მეცნიერულ (ფილოსოფიურ) ცნებას. აქედან გამომდინარე დისმის კითხვა — რა ხდის მეტაფიზიკურ შეკითხვას აქტუალურს, საყოველთაოს? რატომა ერთი და იგივე პრობლემა ერთნაირად აქტუალური ყველა ეპოქის ადამიანისათვის? რატომ აღელვებდა შეკითხვა „რა არის ადამიანი?“ ერთნაირი სიმძაფრით ბერძენ პლატონს და მეოცე საუკუნის ევროპულ კასირერს? ან იქნებ სწორედ შეკითხვა, უფრო ზუსტად კი შეკითხვის ფორმალური მხარე გამოხატავს ყველაზე ნათლად ადამიანის პირველყოფილ, ნაივურ, სპონტანურ სწრაფვას სამყაროს, კოსმოსის შემეცნებისაკენ, გააზრებისაკენ, რაც ამავე დროს ნიშნავს მის მოქცევას გარკვეულ სტრუქტურაში?

როგორც ჩანს, შეკითხვა მხოლოდ გარემო ფაქტორებით გამოწვეული მოვლენა არ უნდა იყოს. შეკითხვა ადამიანის, როგორც გონიერი არსების მოთხოვნილებაა. ამ მოთხოვნილების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა საერთოდ შემეცნებაზე ლაპარაკი. თუმცა ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ შეკითხვა შემეცნების ინტერესებს ემსახურება. შემეცნებისათვის უფრო ფიზიკურ-მეცნიერული შეკითხვა გამოდგება — ამ დროს ერთი კონკრეტული პასუხი მოლიანად ამოწურავს და დააკმაყოფილებს დასმულ შეკითხვას. მეტაფიზიკური შეკითხვა, ამ კუთხით, თითქოს ანტიშემეცნებითა (თუმცა, ალბათ, ეს მისი შემეცნების სპეციფიკაა). იქმნება ისეთი პარადოქსული შთაბეჭდილება, თითქოს მეტაფიზიკური შეკითხვა არსებობს იმისათვის, რომ ხაზი გაესვას საყოველთაო და მუდმივი საკაცობრიო პრობლემების გადაუჭრელობას. სხვანაირად ვერ ავხსნით იმ გარემოებას, რომ ერთის მხრივ, ყოველი ახალი პასუხი თითქოს გვაახლოებს პრობლემის გადაჭრის გზასთან, მაგრამ მეორეს მხრივ, ართულებს და აბუნდოვნებს მას. სწორედ მეტაფიზიკურ შეკითხვაში აისახა ყველაზე ნათლად ადამიანის სწრაფვა ზედროულობასა და სივრცის გაუქმებისაკენ. საფიქრებელია, რომ ადამიანის თანდაყოლილი, ერთგვარი ინტუიციური-ირაციონალური ლტოლვა და ამავე დროს შეუძლებლობა ტრანსცენდენტური, ცდის მიღმიერი სამყაროს ჩაწვდომისა თავისი რეალური მნიშვნელობით მეტაფიზიკურ შეკითხვას უტოლდება. ნებისმიერ რელიგიაში ღვთაებრივი საწყისი ხომ მუდმივი შეკითხვის სახეს ატარებს. ადამიანი ცდილობს მასზე პასუხის ვაცემას, ახდენს მის ინტერპრეტირებას, სურს გაიგოს მისი არსი, მაგრამ ვერასოდეს შეიძლება მას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა: მეტაფიზიკური შეკითხვა, როგორც ადამიანის ცნობიერების სპეციფიკური ასპექტი, მიუხედავად მისი თეორიულ-აბსტრაქტული ხასიათისა, რეალურ, ჭეშმარიტ მნიშვნელობას პირველად, პრიმიტიულ აზროვნებაში იღებს. ნებისმიერი შეკითხვა ვაკვირვებით იწყება. პრიმიტიული ადამიანისათვის ამგვარი ვაკვირვება-შეკითხვა აზროვნების ფორმა იყო. აქ, ალბათ, უბრალო ლოგიკური ჭაჭვია — პრიმიტიულმა ადამიანმა არ იცის რა არის კოსმოსი, მთვარე. მას ვერ გაუგია, თუ რატომ გალობს ფრინველი ან რატომ ამოდის მზე ყოველდღიურად. ვაკვირვება, რომელიც მას ეუფლება არა იმდენად ინსტიქტურია (ეს

რომ ასე იყოს ჩვეულებრივ ცხოველებსაც იგივე განცდა დაეუფლებოდათ), რამდენადაც ცნობიერი. მისთვის ირღვევა ელემენტალური შეთანხმებულობა კოსმოსსა და ადამიანს შორის. ჩნდება გაკვირვება, რომელიც შექმნილი დისპროპორციითაა გამოწვეული (აქ საჭიროა გაკვირვება არ იქნეს არეული კრიტიკაში, რადგან ამის რეალური საფრთხე არსებობს. კრიტიკული გონება პიროვნების წმინდად თეორიულ ასპექტს წარმოადგენს). პრიმიტიული ადამიანის გაკვირვებას ღია, ნაივური შევითხვა მოჰყვება, ხოლო ამ უკანასკნელს ასეთივე პასუხი. ალბათ აქ უნდა ვეძებოთ მითოსის პირველი ელემენტალური სქემების, ისევე როგორც პირველი რიტუალური წეს-ჩვეულებების ჩამოყალიბების მიზეზი, მდგრადობა პიროვნების სტრუქტურაში მისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე, მისი გამოვლენის ფორმების არსებითი ცვლილებების მიუხედავად.

ლიტერატურა

1. თევზაძე გ. ბ., ნ. პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, თბილისი, 1967.
2. Аристотель, Сочинения, т. 4, М., 1983.
3. Кузанский Николай. Сочинения, т. 1, М., 1979.
4. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930.
5. Бэкон Ф., Сочинения, т. 2, М., 1972.
6. Лосев А. Ф., История античной эстетики, тт. I—VI, М., 1963—1980.
7. Рожанский И. Д., Анаксагор, М., 1972.
8. Cassirer Ernst, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2: Mythical Thought, New Haven and London, 1966.
9. Eliade Mircea, The Myth of the Eternal Return, Princeton University Press, 1954.

П. Э. ШЕВАРДНАДЗЕ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ВОПРОС И ЦЕЛОСТНОСТЬ
МИФИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Резюме

Мифологическая схема является онтологической основой мифического сознания вообще. Схема, какая бы она ни была, прежде всего предполагает принцип формального построения. Поэтому она всегда носит абстрагированный характер. Это обстоятельство, однако, не исключает, а наоборот, подчеркивает конкретное, неделимое и целостное значение мифологической схемы.

Если мифологическая схема является как бы «скорлупой» для мифосознания, то мифологическое мышление воспринимается как понятийное, содержательное дополнение к мифосхеме. Характерно, что мифологическое мышление вторично, поскольку содержание мифа может варьировать вплоть до взаиммонключающихся уровней, тогда как сама схема остается неизменной.

Мифосхема — носитель специфической эмоции. Это подтверждается ее неизменностью при варьировании мифологического мышления. Такая эмоция побуждает мифическое сознание в зависи-

мости от исторического развития человечества менять содержание мифов, оставляя саму схему неизменной. Таким образом, мифическое сознание объединяет мифосхему с мифологическим мышлением, при этом мифосхема становится первичной и основной частью мифологической ткани.

При рассмотрении проблемы изначальных, элементарных структур мифического мышления обнаруживается его непосредственная связь с так называемыми аксиомами мифического сознания. Изучение аксиоматики мифического сознания во многом может определить и разъяснить внутренние закономерности мифа.

Мифическое сознание как закрытая, замкнутая система противопоставляется историческому сознанию, системе «открытой», диалектической. При этом мифическое сознание отождествляется в государстве с тоталитарным строем, а историческое сознание — с демократическим.

Мифу вообще присуща воля, которая объективно воздействует на личность, субъект. Такая воля представляется как качественное выражение количественной суммы индивидуальных страстей. В результате воля (качественность) подчиняет свою основу — индивидуальное сознание (количественность).

Метафизический (философский) вопрос тесно переплетается с проблемой мифического сознания. Поскольку метафизический вопрос практически неиссякаем (каждый данный ответ на такой вопрос предполагает новый, более глубокий ответ), здесь на первый план выходит не столько содержание, сколько форма самого вопроса. Это означает, что такой вопрос волновал и примитивного, первобытного индивида. Ритуальные танцы, так же как и ритуальные обряды, которые в свою очередь считаются началом мифических отношений, возможно, являются первым ответом на поставленный метафизический вопрос.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ნ. ჰაკუბაძემ

ბადრი კორჩია

დ. უზნაძის განწყობის თეორიის სისტემატოლოგიური ანალიზი:
მეტასტრატუმი

დ. უზნაძის განწყობის ფსიქოლოგიური თეორიის კვლევა წარმოებს მეტად თუ ნაკლებად განსაზღვრული მეტამეცნიერული თვალსაზრისის გარეშე [11; 12; 15], რაც ვერ განაპირობებს ამ თეორიის ჩამოყალიბებას ისეთ უნიფიცირებულ, „უმალესი დონის ენის“ ტერმინებში, რომლებშიც შესაძლებელი ხდება სხვადასხვა თეორიის აღწერა და შედარება [18, გვ. 14]. ამიტომ ჩვენს ამოცანას შეადგენს, განვიხილოთ უზნაძის თეორია გარკვეული მეტამეცნიერული თვალსაზრისით. ამ მიზნით ჩვენ ავირჩიეთ დანიელი მეთოდოლოგის, კ. ბ. მადსენის მეტათეორიული (ან სისტემატოლოგიური, როგორც თვითონ უწოდებს [18, გვ. 9]) მიდგომა. ჩვენი არჩევანი განაპირობა შემდეგმა მოტივებმა: ა) სისტემატოლოგია წარმოადგენს ერთ-ერთ ყველაზე მეტად დამუშავებულ მეტათეორიას კონკრეტულად ფსიქოლოგიური თეორიებისათვის [23, გვ. 269]; ბ) აპრობირებულია 40-ზე მეტ ძირითად ფსიქოლოგიურ თეორიაზე [16; 18; 20, გვ. 171]; გ) ითვალისწინებს ძირითად მეტათეორიულ მიდგომებს [18, გვ. 19; 19, გვ. 22—27; 21, გვ. 15—66].

ჩვენ ვერ გადმოვცემთ მადსენის სისტემატოლოგიას მთლიანად, ადგილის სიმცირის გამო, ამიტომ შემოვიფარგლებით მხოლოდ რამდენიმე აუცილებელი განმარტებით.

სისტემატოლოგია მეტამეცნიერების, ან მეცნიერების შესახებ მეცნიერების დარგია [20, გვ. 168—170], რომელიც აწარმოებს მეცნიერული ფსიქოლოგიური თეორიების შედარებით შესწავლას და რომელსაც შეუძლია მეტათეორიის პროდუცირება [18, გვ. 32]. ფსიქოლოგიური თეორიების მეტათეორიული შესწავლა სავსებით ემპირიული და აღწერითი შესწავლაა: ფსიქოლოგიური თეორიების ანალიზი და შედარება, რისი შედეგითაც ფსიქოლოგიური თეორიების აღწერა და კლასიფიკაცია [18, გვ. 20].

თეორია ან „მეცნიერული ტექსტი“ არის სისტემატური, ინფორმატული ტექსტი, რომელიც შეიცავს აღწერით, ახსნით და მეტათეორიულ გამოხატვებებს. ეს გამოხატვებები ქმნიან იმავე ტექსტის სამ „ნაწილს“, „აბსტრაქციის სამ დონეს“ ან „მსჯელობის ფენას“ (სტრატას): აღწერითი სტრატუმი (ან ფენა. D(Descriptive) დონე), ახსნითი ან ჰიპოთეტური სტრატუმი (H(Hypothetical) — დონე) და მეტასტრატუმი (M(Meta) — დონე) [18, p. 34—35, 43]. სრულად განვითარებული თეორია შეიცავს სამივე ფენას [18, გვ. 34].

აღწერითი სტრატუმი ან „მონაცემების დონე“ ტექსტის ნაწილია, რომელიც მოიცავს მონაცემების კონკრეტულ აღწერას ექსპერიმენტებიდან და ემპირიული კვლევის სხვა სახეებიდან. სპეციფიკურ კონკრეტულ აღწერას ეწოდება „ოქმის წინადადება“. ვარდა ამისა, მონაცემების დონე შეიცავს მონაცემებს შორის მიმართების ზოგად, აბსტრაქტულ აღწერას — ე. წ. „ემპირიულ კანონს“. [17, გვ. 276—277; 18, გვ. 35—36].

ჰიპოთეტური სტრატეში ან H-დონე ტექსტის ნაწილია, რომელიც შეიცავს ჰიპოთეზების ფორმულირებებსა და ახსნისათვის და წინასწარმეტყველებისთვის მოდულების აგებას. H-დონე ქმნის „თეორიას“ ტერმინის ვიწრო და კონვენციონალური აზრით [17, გვ. 277; 26, გვ. 18—41]. ახსნის ქვეშ იგულისხმება ყოველდღიურ და მეცნიერულ ენაში ორ ან მეტ დაკვირვებულ ფაქტს შორის მიზეზობრივი ან „ფუნქციონალური“ მიმართების ფორმულირება. გამონათქვამებს, რომლებიც შეიცავენ ფუნქციონალური მიმართებების ფორმულირებებს დამოუკიდებელ ცვლადებსა და შუალედურ ცვლადებს შორის და შუალედურ ცვლადებსა და დამოკიდებულ ცვლადებს შორის, ეწოდება ახსნითი გამონათქვამები (მადსენის ეს განსაზღვრება თითქმის იგივეობრივია შუალედური ცვლადის ტოლმენისეული განსაზღვრებისა [24, გვ. 281]). ვინაიდან ცვლადები ზშირად პოსტულირებული ან ჰიპოთეტურია, ასეთმა ახსნითმა გამონათქვამებმა უნდა მოიცვან ჰიპოთეტური ჰარბი მნიშვნელობის მქონე ტერმინები. სახელობრ, ტერმინი „ახსნითი გამონათქვამი“ მოიცავს ტერმინ „ჰიპოთეზას“ [18, გვ. 36—37]. ჰიპოთეზა არის დაუკვირვებელი ან, შესაძლოა, დაუკვირვებადი ფუნქციონალური მიმართებების შესახებ სიმბოლური ფორმულირება. მაშასადამე, ჰიპოთეზა ყოველთვის უნდა შეიცავდეს ბოლოს და ბოლოს ერთ ჰიპოთეტურ ტერმინს მაინც, რომელიც წარმოადგენს ჰიპოთეტურ ცვლადს (ან H-ცვლადს), ე. ი. ჰიპოთეზები ყოველთვის განეკუთვნება მეცნიერული ტექსტის ჰიპოთეტურ სტრატუმს [18, გვ. 54]. ჰიპოთეზები შეიძლება დაკლასიფიცირდეს მათი შემადგენელი ტერმინების მიხედვით: 1. თეორიული ჰიპოთეზები ან მთლიანად ჰიპოთეტური, ახსნითი გამონათქვამები, რომლებიც აღნიშნავენ მხოლოდ ჰიპოთეტური ტერმინების (გარდა საჭირო სინტაქსური სიტყვებისა) შემცველ ჰიპოთეზებს. ეს ჰიპოთეზები აყალიბებენ ფუნქციონალურ მიმართებებს (ორ (ან მეტ) H-ცვლადს შორის (შემოკლებით H—H-ჰიპოთეზები); 2. ნაწილობრივ ემპირიული ჰიპოთეზები, ე. ი. ახსნითი გამონათქვამები, რომლებიც შეიცავენ ჰიპოთეტურ ტერმინებსაც და აღწერით ტერმინებსაც. აღწერითი ტერმინები წარმოაჩენენ დაკვირვებულ (ან ემპირიულ) ცვლადებს, რომლებიც შეიძლება დაიყოს დამოუკიდებელ (S) და დამოკიდებულ (R) ცვლადებად, აქედან, ამ ჰიპოთეზების ორი ქვეკლასი: ა) „S—H-ჰიპოთეზები“, ე. ი. ჰიპოთეზები, რომლებიც შეიცავენ S-ცვლადის წარმომდგენ აღწერით ტერმინს და H-ცვლადის წარმომდგენ ჰიპოთეტურ ტერმინს. ეს არის ახსნითი გამონათქვამები S-ცვლადებსა და H-ცვლადებს შორის ფუნქციონალური მიმართებების შესახებ, ბ) „H—R-ჰიპოთეზები“, ე. ი. ჰიპოთეზები, რომლებიც შეიცავენ H-ცვლადის წარმომდგენ ჰიპოთეტურ ტერმინს და R-ცვლადის წარმომდგენ აღწერით ტერმინს ე. ი. ეს არის ახსნითი გამონათქვამები H-ცვლადებსა და R-ცვლადებს შორის ფუნქციონალური მიმართებების შესახებ. სახელობრ. ფსიქოლოგიაში სრული „მიზეზობრივი კავშირი“ ან ფუნქციონალური მიმართება წარმოსდგება S—H—R — ჰიპოთეზით, როგორც სირთულის მინიმუმით [18, გვ. 55]. რაც შეეხება „წმინდა ემპირიულ ჰიპოთეზებს“ ან „S—R-ჰიპოთეზებს“, მათ მადსენი უწოდებს „კანონებს“ ან „S—R-გამონათქვამებს“ [18, გვ. 55], რომლებსაც განსაზღვრავს, როგორც დაკვირვებულ ი ფუნ-

ქიკონალური მიმართებების სიმბოლურ ფორმულირებებს (გამონათქვამებში ან მათემატიკურ ფორმულებში) და მიაკუთვნებს სრული მეცნიერული ტექსტის აღწერით სტრატუმს [18, გვ. 54]. დაბოლოს, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული მეცნიერული ჰიპოთეზები, რომლებიც განეკუთვნებიან მეცნიერული ტექსტის ჰიპოთეტურ დონეს, ექსპერიმენტულად შემოწმებულია [20, გვ. 166].

მეტასტრატუმი ან M-დონე ტექსტის ნაწილია, რომელიც შეიცავს ემპირიული კვლევის მეთოდების განმხილველ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს და თეორიის აგების განმხილველ მეტათეორიულ პრინციპებს. გარდა ამისა, M-დონე შეიძლება მოიცავდეს აგრეთვე ზოგიერთ ფილოსოფიურ ვარაუდს, როგორც ეპისტემოლოგიური გამონათქვამებია საზოგადოდ ცოდნის შესახებ და ონტოლოგიური გამონათქვამები. მაგალითად: „სული-სხეულის პრობლემის“ შესახებ. ეს ფილოსოფიური ვარაუდები, ჩვეულებრივ, არ არის ნათლად ჩამოყალიბებული, არამედ იგულისხმება პრინციპებისა და ჰიპოთეზების მიღმა [17, გვ. 277; 18, გვ. 41]. მეცნიერების მრავალი ისტორიკოსის და ფილოსოფოსის შესაბამისად, მადსენი განიხილავს მეცნიერულ თეორიებს, როგორც განსაზღვრულს არა მხოლოდ გამოკვლევებიდან მოპოვებული ემპირიული მონაცემებით, არამედ აგრეთვე ფილოსოფიური ვარაუდებით [22, გვ. 259], რომლებსაც მეცნიერები ფლობენ, სანამ დაიწყებდნენ კვლევას. გარდა ამისა, ეს ფილოსოფიური ვარაუდები გავლენას ახდენენ მთლიან მეცნიერულ „სტრატეგიაზე“: არჩეულ მეტათეორიულ და მეთოდოლოგიურ პოზიციებზე, მკობინებელი ჰიპოთეზებისა და მოდელების ტიპზე, ემპირიული მონაცემების ტიპზე, რომლებიც კვლევის საგანს წარმოადგენენ [17, გვ. 277].

მაშასადამე, მადსენის მიხედვით, თეორიის (მათ შორის ფსიქოლოგიური თეორიის) ანალიზის ერთეულებია მეტა-, ჰიპოთეტური და აღწერითი დონეები, რომლებიც ქმნიან აბსტრაქციის კონტინუუმს კონკრეტულიდან (D-დონე) განსაკუთრებულის ვაკლით (H-დონე) აბსტრაქტულისაკენ (M-დონე), რაც თანხმობაშია მარქსის მეტათეორიასთან, რასაც მადსენიც აღიარებს [19, გვ. 14].

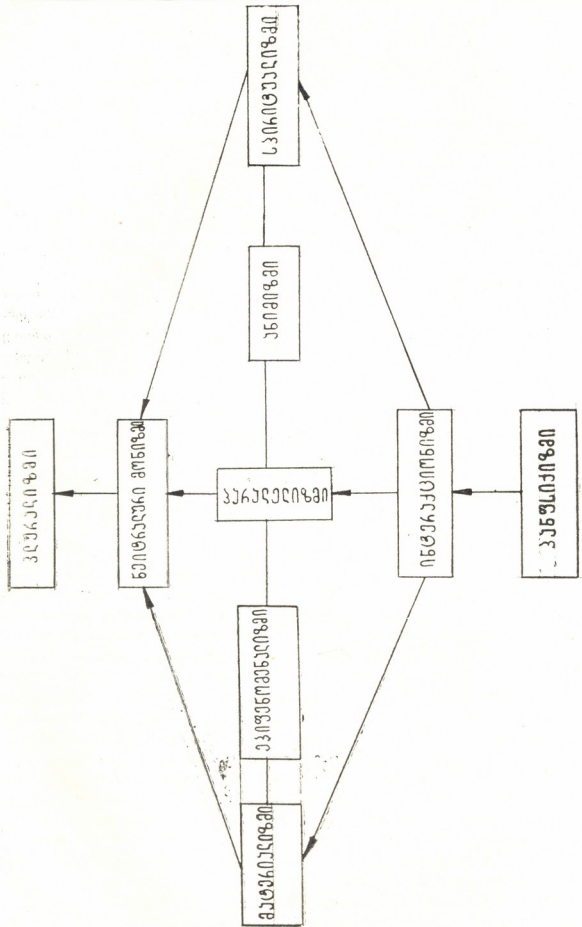
ჩვენი მიზანია, შევეხოთ უზნაძის თეორიის მხოლოდ მეტასტრატუმს, მაგრამ, ბუნებრივია, მოცულობის სიმცირის გამო ვერ განვიხილავთ უზნაძის თეორიის მეტასტრატუმის ყველა აღნიშნულ პრინციპს და გამონათქვამს და ვამჯობინებთ, შევჩერდეთ მეტასტრატუმის ერთ-ერთ უძირითადად პრობლემაზე — ე. წ. „სული-სხეულის“, ფსიქოსომატურ ან ფსიქოფიზიკურ პრობლემაზე [18, გვ. 42—44]. ამისათვის წინდაწინ საჭიროა განვიხილოთ თვალსაზრისები, რომლებიც არსებობს ფსიქოფიზიკური პრობლემის ვარშემო.

მადსენი აღნიშნავს, რომ თუმცა ფსიქოფიზიკური პრობლემა ფსიქოლოგიაში ყველაზე ფუნდამენტური ფილოსოფიური პრობლემაა, თანამედროვე ფსიქოლოგები იშვიათად გამოთქვამენ მკაფიოდ თავიანთ შეხედულებებს ამ პრობლემის შესახებ, შესაძლოა, ვინაიდან ისინი ფიქრობენ, რომ იგი განეკუთვნება ფილოსოფიას და რომ ფსიქოლოგია უნდა იყოს დამოუკიდებელი მეცნიერება. მაგრამ არც ერთი მეცნიერება არ შეიძლება იყოს დამოუკიდებელი ფილოსოფიისაგან (ყოველ შემთხვევაში, ეპისტემოლოგიისაგან) [18, გვ. 44]. ყოველ მეცნიერებას აქვს თავისი სპეციალური ეპისტემოლოგიური პრობლემები და მეტად ნაყოფიერია, როდესაც ჩამოყალიბებულია მკაფიო ეპისტემოლოგიური და სხვა ფილოსოფიური გამონათქვამები, ვინაიდან, ეს

უკანასკნელნი, შესაძლოა, გავლენას ახდენენ ფორმულირებებზე სხვა პრობლემების შესახებ, რომლებიც აბსტრაქციის „იერარქიაში“ უფრო „დაბლა“ მდებარეობენ. გარდა ამისა, ჰიპოთეტურ და აღწერით ფენებში პრობლემების შესახებ ფსიქოლოგებს შორის ბევრი დისკუსიის უკან დგას ფართული უთანხმოება ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაწყვეტის ირგვლივ [18, 44].

მადსენი იძლევა არსებული ფსიქოფიზიკური თეორიების კლასიფიკაციას სამ ძირითად კატეგორიად: 1. დ უ ა ლ ის ტ უ რ ი თ ე ო რ ი ე ბ ი: ა) ინტერაქციონიზმი (ურთიერთზემოქმედების თეორია); ბ) პარალელიზმი. II. მ ო ნ ის ტ უ რ ი თ ე ო რ ი ე ბ ი: ა) სპირიტუალიზმი (იდეალიზმი); ბ) მატერიალიზმი; გ) ნეიტრალური მონიზმი (მონიზმის ამ ნაირსახეობის კლასიკური ვერსია ჩამოაყალიბა სპინოზამ, რომელიც თვლიდა, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენები ერთი და იმავე იდენტური რეალობის ორი მხარეა, განხილული ორი განსხვავებული თვალსაზრისით; ერთი თვალსაზრისით („შინაგანი“) ნეიტრალური რეალობა ვლინდება, როგორც ფსიქიკური მოვლენები, ხოლო მეორე თვალსაზრისით („გარეგანი“) ნეიტრალური რეალობა წარმოსდგება, როგორც ფიზიკური მოვლენები). III. პ ლ უ რ ა ლ ის ტ უ რ ი თ ე ო რ ი ე ბ ი: არსებობს სამი ან თვით უფრო მეტი „რეალობა“ [18, გვ. 45]. პლურალიზმის თანამედროვე ნაირსახეობას წარმოადგენს სისტემური თეორია, რომლის თანახმად, ყველაფერი სამყაროში შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც „სისტემები“, ე. ი. ელემენტების და მათი ორმხრივი მიმართებების შემცველი მთლიანობები; „ელემენტები“ სისტემაში შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც „ქვესისტემა“, რომელიც, თავის მხრივ, შეიცავს ელემენტებს და ა. შ. [21, გვ. 36]. მადსენი ხაზს უსვამს, რომ ფსიქოფიზიკური პრობლემის შესახებ ყველა შესაძლო ლოგიკური ფორმულირება მოცემულია ამ ძირითადი თეორიების თ, რომლებიც შეიძლება მოცემული იყოს მეტად განსხვავებულ ვერსიებში [18, გვ. 45]. შემდეგ, იგი აღნიშნავს, რომ ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, მთელ ისტორიაში ჩამოყალიბებულ იქნა მხოლოდ დუალისტური (განსაკუთრებით პარალელიზმის ფორმით), მატერიალისტური (მისი სხვადასხვა ვერსიით) და ნეიტრალურ-მონისტური თეორიები ფსიქო-სომატური პრობლემის შესახებ [18, 45]. დაბოლოს, მადსენი იძლევა დიაგრამას, რომელიც წარმოადგენს საზოგადოდ ფსიქოფიზიკური თეორიების განვითარების ლოგიკურ სტრუქტურას (დიაგრამაში აღნიშნულ ზოგიერთ თვალსაზრისს ჩვენ ვერ შევხვებით ადგილის სიმკირის გამო). სქემაში (ფიგ. 1) განვითარების ლოგიკური სტრუქტურა არ შეესაბამება ქრონოლოგიურ ისტორიულ განვითარებას [21, გვ. 37].

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია გადავიდეთ დ. უზნაძის შეხედულებების ანალიზზე ფსიქოფიზიკურ პრობლემის შესახებ, რომელიც მისი თეორიის მეტასტრატუმს განეკუთვნება. უზნაძე თვლის, რომ „საკითხი ფსიქიკურისა და ფიზიკურის (ფიზიოლოგიურის) ურთიერთდამოკიდებულების ბუნების შესახებ უეჭველად თეორიის საკითხია“ [5, გვ. 203]. იგი აჩვენებს, რომ ამ პრობლემის ირგვლივ არსებითად ორი თვალსაზრისი იქნა წამოყენებული: ა) ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თეორია და ბ) ურთიერთზემოქმედების თეორია (იგივეობის თეორიას უზნაძე პირველთან დაკავშირებით იხილავს, როგორც პარალელისტური თეორიის იგივეობის მეტაფიზიკურ ჰიპოთეზას, რომელიც მოწოდებულია, ახსნას ფიზიკურ და ფსიქიკურ რიგებს

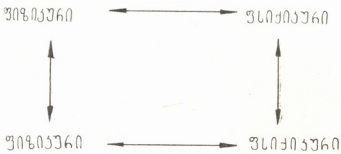


ფიგ. 1. ფსიქოლოგიური თეორიების განვითარების სისტემატური რეკონსტრუქცია მალსენის ფიგ. 2, 4-ის მიხედვით [21, გვ. 69].

შორის პარალელისტური შეთანხმებულობა და უზნაძეს მოჰყავს ფენურის ანალოგია შეხნიეილი სარკისა, რომლის ყოველი წერტილი იგივე რჩება მიუხედავად იმისა, თუ საიდან იქნება განხილული — შეხნიეილი თუ ამოხნიეილი მხრიდან, თუმცა თითოეულ ამ შემთხვევაში მიღებული სურათი შესაბამისად განსხვავებულია ჩვენი თვალსაზრისის მიხედვით [5, გვ. 214]. უზნაძის აზრით, ფსიქოფიზიკური პარალელოზმი ემყარება ბუნებისმეტყველების ორ მთავარ პრინციპს: დახშული კაუზალობის (ფიზიკური შედეგი ფიზიკური მიზეზითვე უნდა აიხსნას) და ენერჯის მუდმივობის. ეს უკანასკნელი გულისხმობს, რომ ბუნებაში ენერჯის (სივრცეში მასის გადაადგილების ან მექანიკური მუშაობის შესრულების უნარის) რაოდენობა უცვლელია და თუ რაიმე იცვლება, ეს მის განაწილებას ეხება სხვადასხვა მოვლენას შორის: ფიზიკური მიზეზის აღკვეთის შედეგად გამოთავისუფლებული ენერჯია უცვლელად გადადის ფიზიკურ შედეგში, ე. ი. ყველა ფიზიკური მოვლენა ერთი და იმავე არსის (ენერჯის) ფორმათა ცვალების მეტს, არაფერს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარეობს ფიზიკალიზმის ორი მეტათეორიული ნორმა: ა) ფიზიკურია სინამდვილის მრავალსახიანობის ერთი და იმავე ცნებისათვის დაქვემდებარება და სახელდობრ, ერთიანი თვალსაზრისის დაცვის აუცილებლობის დასაბუთება და ბ) ყველა ის თეორია, რომელიც ამ პრინციპს არ ეყრდნობა, თავის არასრულყოფილებას უკვე ამით ამტკიცებს [5, გვ. 207—208]. ერთი შეხედვით, უდავოა, რომ ურთიერთშემოქმედების თეორია ეწინააღმდეგება აშკარად დახშული კაუზალობის პრინციპსაც და ენერჯის მუდმივობის პრინციპსაც. ამ უკანასკნელს იმიტომ, რომ თუ ფსიქიკური მიზეზი იწვევს ფიზიკურ შედეგს, მაშინ ადვილი უნდა ჰქონდეს ენერჯის მატებას, ხოლო თუ ფიზიკური მიზეზი იწვევს ფსიქიკურ შედეგს, მაშინ უნდა ხდებოდეს ენერჯის კლება და მამასადამე, აშკარაა ორივე შემთხვევაში ენერჯის მუდმივობის რღვევა. ხოლო პირველს იმიტომ, რომ თუ ფიზიკური ფიზიკურითვე უნდა აიხსნას, ურთიერთშემოქმედების თეორიაში ხდება როგორც ფსიქიკურის ფიზიკურით ახსნა, ისე პირიქითაც [5, გვ. 208—209]. შემდეგ, უზნაძე გამოყოფს პარალელისტური თეორიის ორ სახეობას: 1. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მოვლენებს შორის არსებობს ურთიერთცალსახა დამოკიდებულება, ვინაიდან მათ შესაბამისობას ერთი რეალური არსი უდევს საფუძვლად, რომლის აუცილებელ გამოვლინებებსაც ამ ორი განზომილების მოვლენები წარმოადგენენ (სპინოზას, ფენერის, ემინგაუსის ნეიტრალური მონიზმი); 2. ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მოვლენებს შორის არ არის ურთიერთცალსახა დამოკიდებულება (წმინდა პარალელოზმი, მაგ., ვ. ვუნდტის). წმინდა პარალელოზმი არაა ცნობიერი ფსიქიკის საკითხს ღიად სტოვებს, ხოლო იგივეობის თეორიისათვის არაა ცნობიერი ფსიქიკის არსებობა აუცილებლობით დასტურდება, ვინაიდან თუ ყოველი ფიზიოლოგიური იწვევს ფსიქიკურ პროცესს, მაშინ ფსიქიკური პროცესი აქაც უნდა იყოს სახეზე, სადაც ეს უშუალო გამოცდილებით არ დასტურდება და მეორე მხრივ, თუ ყოველ ფსიქიკურ პროცესს გააჩნია ფიზიოლოგიური კორელატი, მაშინ ამ უკანასკნელთა ძიება უნდა ხდებოდეს იქაც, სადაც ამის გაცემა აზრს მოკლებულია მეცნიერების გამოცდილების საფუძველზე [5, გვ. 212—213]. მამასადამე, ასკენის უზნაძე, პარალელისტური თეორია: ა) ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის კავშირს კი არ უარყოფს. არამედ, ამტკიცებს, რომ ეს კავშირი არაა კაუზალური, არამედ პარალელისტური. შესაბამისობითი ხასიათისაა, ბ) ამტკიცებს, რომ, ერთი მხრივ, ფიზიკურის სფე-

როში, ხოლო, მეორეს მხრივ, ფსიქიკურის სფეროში, შესაბამისად მოვლენებს შორის მიზეზობრივი დამოკიდებულება არსებობს (თუ მიჩნეულია, რომ ფსიქიკურ მოვლენათა რიგში მიზეზობრივი მიმართების დადგენა შეუძლებელია, მაშინ სახეზეა თვალსაზრისი, რომელიც ფსიქიკურ მოვლენათა რიგს ფიზიოლოგიურის აჩრდილად, ან ეპიფენომენად აცხადებს და ამით ფსიქიკურის რეალურ არსებობას უარყოფს), გ) ასაბუთებს, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენათა ერთმანეთისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელ და საპირისპირო რიგებს წარმოადგენენ: ფსიქიკურის მიზეზი ფსიქიკურშივე უნდა ვეძიოთ, ფიზიკურის — ფიზიკურში და მოვლენათა ეს ორი რიგი ერთმანეთს ვერასოდეს ვერ შეხვდება [5, გვ. 213]. მაგრამ, უზნაძის აზრით, პარალელისტური თეორია უძლურია ახსნას: 1. აღნიშნულ განზომილებებს შორის შესაბამისობა ან პარალელიზმი [5, გვ. 214]; 2. ადამიანის კულტურული შემოქმედება (სკულპტურა, ფერწერა, მუსიკა, ხელნაწერები და ა. შ.) [5, გვ. 216]. 3. ყოველდღიური ემპირიული ფაქტები [5, გვ. 214].

უზნაძეს მიაჩნია, რომ აღნიშნულ სიძნელეებს კარგად უძღვება ურთიერთშემოქმედების თეორია, რომელიც ასევე წარმატებით უსწორებს ანგარიშს ბუნებისმეტყველების იმ პრინციპებსაც, რომლებსაც თითქოს ეწინააღმდეგება [5, გვ. 217—220]. მაგრამ ურთიერთშემოქმედების თეორია უშუალოდის პრინციპს ემყარება: „უშუალოდის თეორიის მიხედვით, სინამდვილე — ფიზიკური იქნება იგი თუ ფსიქიკური — პირდაპირ, ყოველი მუაწერის მონაწილეობის გარეშე, მოქმედებს ჩვენს ფსიქიკაზე. მაშასადამე, ფსიქიკა უშუალო დამოკიდებულებაში იმყოფება სინამდვილესთან: ისაა, რომ სინამდვილეზე მოქმედებს, და ისაა, რომ ამ უკანასკნელიდან მიმდინარე შემოქმედებას ღებულობს“ [4, გვ. 36]. მაშასადამე, უშუალოდის თეორია ურთიერთშემოქმედების თეორია შემდეგ პრინციპულ სქემას ემყარება:



ფიგ. 2. უშუალო ურთიერთშემოქმედების თეორიის ლოგიკური სტრუქტურა.

სახელდობრ, უზნაძე მიზნად ისახავს უშუალოდის პრინციპზე ან პოსტულატზე დამყარებულ ურთიერთშემოქმედების თეორიის დაძლევას და ამ დაძლევის საფუძველზე ახალი ფსიქოლოგიური სისტემის აგებას [6, გვ. 46—54; 9., გვ. 17—23; 2., გვ. 179]. თუ მივყვებით უზნაძის ლოგიკას, ამ აზრით მან შეიძლება მოგვეცეს მხოლოდ გაშუალებული ურთიერთშემოქმედების თეორია.

უშუალოდის პოსტულატის დაძლევის ლოგიკიდან შეიძლება შემდეგი დანასკვები გამომდინარეობდეს: ა) ფიზიკურს საზოგადოდ ფსიქიკურზე (ცნობიერზე და არაცნობიერზე) ზემოქმედება შეუძლია მხოლოდ რაიმე მუამავალი რგოლის (აღნიშნოთ პირობითად „Θ“ სიმბოლოთი) მეშვეობით;



ბ) ფსიქიკურს ფიზიკურზე ზემოქმედება შეუძლია მხოლოდ რაიმე შუამავალი რგოლის (Θ) მეშვეობით;

გ) ფსიქიკურს ფსიქიკურზე (არაცნობიერს არაცნობიერზე, ცნობიერს ცნობიერზე, არაცნობიერს ცნობიერზე, ცნობიერს არაცნობიერზე) ზემოქმედება შეუძლია მხოლოდ რაიმე „Θ“-ს მეშვეობით;

დ) ცოცხალ არსებას (მათ შორის ადამიანს) ფიზიკურის ფიზიკურზე ზემოქმედება შეიძლება ეძლეოდეს მხოლოდ იმავე „რაიმე Θ-ს“ მეშვეობით.

მაშასადამე, ეს ჰიპოთეტური შუალედური რგოლი უნდა წარმოადგენდეს კავშირის უნივერსალურ პრინციპს როგორც ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, ისე თითოეული მათგანის ფარგლებში შესაბამისად.

ამ მიზნით უზნაძეს შემოაქვს ბიოსფეროს ან ქვეფსიქიკურის [5., გვ. 189, 15., c. 252] ან პირველადი განწყობის [9., გვ. 24] ცნება. ბიოსფერო ან პირველადი განწყობა შუამავალი რგოლის როლს სწევს ფიზიოლოგიურსა და ფსიქიკურს შორის: ერთის მხრივ, გავლენას ახდენს ფიზიოლოგიურზე — ფიზიოლოგიური პროცესების სახეობათა ცვალებაზე და ამდენად, უზრუნველყოფს ფსიქიკის არაპირდაპირ გავლენასაც ფიზიოლოგიურზე და, მეორეს მხრივ, აშუალებს ფიზიოლოგიურის ზემოქმედებას ფსიქიკურზე [5., გვ. 222]. როგორია ბიოსფეროს, ქვეფსიქიკურის ან პირველადი განწყობის ცნების შინაარსი? „განსაზღვრულ განწყობილებაში მყოფი“, განსაზღვრული მოთხოვნილებების განმცდელი ცოცხალი არსება გარე სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა ზეგავლენას განიცდის. მაგრამ ამათგან მოცემულ მომენტში მხოლოდ ის შევა „ცოცხალი არსების ბუნებაში“, რომელსაც მის მომენტალურ განწყობილებასთან, მის მოთხოვნილებასთან აქვს ობიექტური კავშირი. ობიექტური ვითარების შეხვედრა სუბიექტურ განწყობილებასთან ცოცხალ არსებაში ახალ, სავსებით თავისებურ „განწყობილებას“ (ბრჭყალეაში ნახმარი სიტყვები და ფრაზები უზნაძისეულია, ბ. ქ.) ქმნის, რომელშიც ორივე მომენტის „გაერთიანება“ ან ურთიერთშეგუება (არამექანისტური მნიშვნელობით) ხდება. მაგრამ ეს უკანასკნელი ვითარება უკვე ამოცანის გადაწყვეტას ნიშნავს და რადგან ეს „განწყობილება“ ცოცხალი არსების მდგომარეობაა, იგი ამით გადაჭრილი ამოცანის მატარებელია [5, გვ. 188]. გაერთიანებული განწყობილება ან სიტუაცია არაცოცხალ ბუნებაში არასოდეს არ არის წარმოდგენილი, ვინაიდან სიტუაციაში სუბიექტური განწყობილების ან მოთხოვნილების მომენტიც არის მოცემული, ე. ი. გაერთიანებული განწყობილება ან სიტუაცია მხოლოდ ცოცხალი არსებისათვის არის დამახასიათებელი და ეს განსხვავებს მას არაცოცხალი ბუნებისაგან: სინამდვილე მხოლოდ ცოცხალ არსებას უყენებს განსაზღვრულ ამოცანას, ვინაიდან რეაქციის თავისუფალი არჩევის უნარი მხოლოდ მას აქვს და ამ უნარის დაკარგვა, ე. ი. ამოცანის გარეშე ყოფნა სიკვდილის ტოლფასია. და რადგან „თავისუფალი რეაქციის მიზანშეწონილებას მხოლოდ ობიექტურისა და სუბიექტური მომენტის გაერთმობლიანების განწყობილება უდევს საფუძვლად, გამოდის, რომ სიცოცხლის პრინციპს სწორედ ეს უკანასკნელი უნდა შეადგენდეს“ [5, გვ. 189]. იგი სინამდვილის ახალ სფეროს წარმოადგენს, რომელსაც შეიძლება ბიოსფერო ეწოდოს. ბიოსფერო არ არის ფსიქიკური სინამდვილე, ბიოსფეროში

შექმნილი განწყობილება არ არის სუბიექტის ფსიქიკური განცდა [5, გვ. 190], ამიტომ ბიოსფეროს უნდა ქვეფსიქიკური ეწოდოს [5, გვ. 191] ქვეფსიქიკური არე ობიექტურსა და სუბიექტურს (შეგრძნებას და ობიექტს) შუამავლობს, მათ დაპირისპირებულობას ხსნის მათი განუწყვერბელი მთლიანობის არსებობის სახით და წმინდა ფსიქიკურში ტრანსსუბიექტურის ვითარებას წარმოადგენს (მამასადამე, განსაზღვრავს შესაბამისობას ობიექტურ რეალობასთან). ობიექტურის ზეგავლენა ცოცხალ არსებაზე ქვეფსიქიკურ არეში თავის შესატყვის „ცვლილებას“ იწვევს, რომელიც სუბიექტურის ობიექტურით კორეგირებულ მოდიფიკაციას წარმოადგენს, სახელდობრ, ნეიტრალურ მდგომარეობას, რომელიც „...სუბიექტური ბუნების არ არის... მაგრამ არც ობიექტური ბუნებისა“ [7, გვ. 314; 9, გვ. 24; 10, გვ. 334] და ამიტომ ფსიქიკურ პროცესთა სახით ითარგმნება და მათ სინთეზებს საფუძვლად ედება [7, გვ. 314]. (მამასადამე, ალევატური შეგუება და კონკრეტური ასახვა მიმართებაშია არა საზოგადოდ ფიზიკურთან, რაც „ნივთთა თავისთავად“, არამედ სუბიექტურის ობიექტურით კორეგირებული მოდიფიკაციის მდგომარეობასთან, ბ. ქ.).

სახელდობრ, ძნელია დავეთანხმოთ, ა. შეროზიას, როდესაც იგი პირველად განწყობას ფსიქიკური მოვლენების რიგში (თუმცა კი ამ რიგის დასაწყისში) ათავსებს [15, გვ. 196]. პირველადი განწყობა ფსიქიკური კი არ არის (მაშინ უზნაძის პოლემიკას უშუალოდის პოსტულატის წინააღმდეგ ყოველგვარი აზრი დაეკარგებოდა), არამედ ფსიქიკური (ან „ქვეფსიქიკური“, როგორც უზნაძე ამბობს), სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის დაპირისპირების აზრით ნეიტრალური რეალობა, რომელიც შესაძლებლობას ქმნის ობიექტური გამაღიანებლის ენერჯის ფსიქიკის უქტად გადასაქცევად. ამის მიზეზია ის, რომ შეროზიას აზრით, უზნაძისათვის მთავარი პრობლემა იყო არაენობიერი ფსიქიკური პრობლემა [15, გვ. 236—238; 279], მაგრამ მას მხედველობის გარეშე რჩება, რომ უზნაძისათვის უმთავრეს პრობლემას წარმოადგენდა ახალი ფსიქოლოგიის აგება უშუალოდის პოსტულატთან დაპირისპირების საფუძველზე [6, გვ. 46—54; 9, გვ. 17—23; 2, გვ. 179], ე. ი. არა არაენობიერის პრობლემა, არამედ ფსიქოფიზიკური პრობლემა, ანუ პრობლემა იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის (ისევე როგორც ფსიქიკურისა და ფსიქიკურის) ურთიერთქმედება. როდესაც შეროზია არაენობიერი ფსიქიკურს (მისი აზრით, პირველადი განწყობას) გამაშუალებულ როლს მიაწერს [15, გვ. 238, 243], ამით ყოველგვარი აზრი ეკარგება უზნაძის თვალსაზრისს, ეინაიდან ფიზიკურისა და ფსიქიკურის გამაშუალებელ რგოლად ისევ ფსიქიკური (თუმცა კი არაენობიერი) ცხადდება. ამდაგვარი სამართლიანი კრიტიკა პირველადი განწყობის ფსიქიკურობის თეზისის წინააღმდეგ განხორციელებულია სარჯველაძის მიერ [14, გვ. 63], მაგრამ ა) თუმცა სარჯველაძემ ნათლად ხელდას პირველადი განწყობის ცნების ფილოსოფიურ შინაარსს [14, გვ. 61] და მის პარადიგმატულ მნიშვნელობას [14, გვ. 63], იგი არ აყალიბებს პირდაპირ მტკიცებებს ამ ცნების ფილოსოფიური სტატუსის შესახებ და სახელდობრ, ბ) იგიც ეძებს პირველადი განწყობის ცნების ემპირიულ რეფერენციას [14, გვ. 62—63] და გ) აქედან გამომდინარე, უარყოფს, რომ პირველადი განწყობის ცნება ნეიტრალურ სინამდვილეს გამოხატავს („მესამე სინამდვილე“) [14, გვ. 63]. უზნაძის „ქვეფსიქიკურის“ ცნებას შეროზია შემდეგნაირად აწინააღმდეგებს: რაე უზნაძე „ქვეფსიქიკურზე“ მსჯელობს, მაშინ ამ ტერმინით აღნიშნული რეალობა შეიძლება იყოს ან ფიზიკოლოგიური ან ფიზიკური [15, გვ. 247]. მაგრამ უზნაძის შემდგომი მსჯელობიდან ჩანს, რომ იგი (ქვეფსიქიკური) არც ფიზიკურია და არც ფიზიკოლოგიური. მამასადამე, ასევე უზნაძისა, თუ ქვეფსიქიკური მდგომარეობა არ არის არც ფიზიკური, არც ფიზიკოლოგიური, მაშინ იგი შეიძლება მხოლოდ არაენობიერი ფსიქიკური იყოს, ეინაიდან ჩვეულებრივი ფსიქიკური უზნაძესთან ენობიერებასთან იგივედება [15, გვ. 247], მაგრამ ძნელია მივიღოთ შეროზიას ასეთი შეფასება. ჯერ ერთი, უზნაძისათვის ბიოსფერო (ქვეფსიქიკური) ფიზიკოლოგიურს და ფიზიკურს კი არ უპირისპირდება, არამედ ფსიქიკურსა და ფიზიკურს (ფიზიკოლოგიურის ჩათვლით) [7, გვ. 314; 9, გვ. 24; 10, გვ. 334] და ბიოსფერო (ან პირველადი განწყობა) როგორც ქვეფსიქიკური იმდომ ხსიათდება, რომ უზნაძისთვის მთავარი პრობ-

ლმა, როგორც უკვე ვთქვით, იყო ფსიქიკის დასაბუთება და ფსიქიკის ფსიქიკითვე (თუნდაც არაცნობიერი ფსიქიკით) ახსნა, რის მიწერასაც ცდილობს შეროზია უზნაძისთვის, უზნაძეს ნივთი იმანენტური ფსიქოლოგის კალაპოტში მოაქცევდა, რომლის წინააღმდეგაც ცდილობდა ახალი ფსიქოლოგიის აგებას. შემდეგ, შეროზია მიიღეს უნივერსუმს ლოგოტურად ახარისხებს ფიზიკურ, ფიზიოლოგიურ და „ფსიქიკის მოვლენების დიდი წრის“ [15, გვ. 247] სფეროებდა და ყურადღების გარეშე რჩება პირველადი განწყობის ცნების დილაქტაციური ბასიათი, რომელიც აერთიანებს ამ სფეროებს ერთ განუწყვერებელ მთლიანში და არც ერთ მათგანზე არ დაიყვანება. ამიტომ შეროზია იძულებული ხდება „ფსიქიკის მოვლენების დიდი წრის“ სფეროს მიაკუთვნოს პირველადი განწყობა (იგივე საყვედური, ჩვენი აზრით, ძალა-შია ა. ბოქორიშვილის მიმართაც, რომელსაც აგრეთვე მხედველობის გარეშე რჩება დილაქტაციური „გადასვლა“ ფსიქიკურსა და ბიოლოგიურს შორის [1, გვ. 220]). დაბოლოს, ამის მიზნების, რომ შეროზია ცდილობს, მოუქმენოს პირველადი განწყობას კონკრეტული ემპირიული რეფერენცია (ფსიქიკური ემპირიული სინამდვილე) და სახელდობრ, იმის გაუცნობიერებლობა, რომ პირველადი განწყობის ცნება პრინციპულად მოულებულია ემპირიულ რეფერენციას და ფილოსოფიურ კატეგორიას წარმოადგენს [12, გვ. 141].

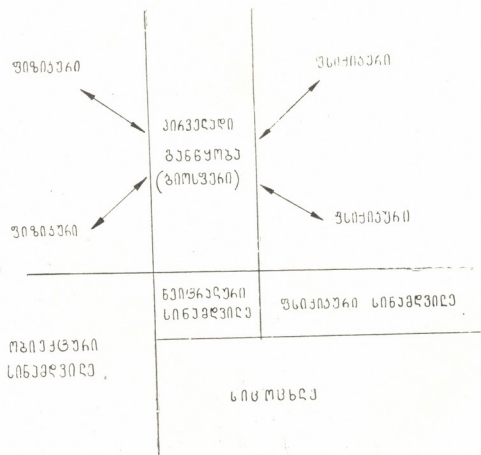
გარე გამიღიზიანებლისა და შინაგანი მდგომარეობის ზეგავლენით ქვე-ფსიქიკურ არეში ჩნდება აქტუალური, მთლიანი მდგომარეობის ცვლილება, რომელიც თავის ფსიქიკურ გამოხატულებას მთლიანი შინაარსის სახით პოულობს [8, გვ. 357—358]. **ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ი ს ა ს ა ხ ვ ი ს ა მ დ ო ნ ე ზ ე ხ დ ე ბ ა ფ ს ი ქ ი კ ი ს ა ფ ე ქ ტ უ რ ი, პ ე რ ც ე პ ტ უ ლ ი და რ ე პ რ ო დ უ ქ ც ი უ ლ ი შ ი ნ ა ა რ ს ე ბ ი ს წ ა რ მ ო ე ბ ა** [6, გვ. 166]. როდესაც გარე გამიღიზიანებლის ზემოქმედება სჭარბობს შინაგანი მდგომარეობის ზემოქმედებას ქვეფსიქიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილებაში, მაშინ ამ უკანასკნელის კონტექსტის საფუძველზე ფსიქიკაში აღქმის განცდა ჩნდება [8, გვ. 358]. როდესაც შინაგანი მდგომარეობის ზემოქმედება სჭარბობს გარეგანი გამიღიზიანებლის ზემოქმედებას ქვე-ფსიქიკური არის აქტუალური მდგომარეობის ცვლილებაში, მაშინ ამ უკანასკნელის კონტექსტის საფუძველზე ფსიქიკაში ჩნდება ილუზიის, ჰალუსინაციის, სიმარის და ოცნების მსგავსი განცდები [8, გვ. 358]. ამრიგად, გარეგანი და შინაგანი ზემოქმედება იწვევს ქვეფსიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილებას, რომლის კონტექსტიც განსაზღვრავს აღქმისებური განცდების (აღქმა, ჰალუსინაცია, ილუზია, სიზმარი, ოცნება) აღმოცენებას ფსიქიკაში. ქვეფსიქიკურ არეზე ყოველთვის ხდება გარე გამიღიზიანებელთა ტოტალური (არაიზოლირებული) ზემოქმედება, რაც განსაზღვრავს ქვეფსიქიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილების მთლიანობას (კონტექსტი ამ განწყობა) [8, გვ. 358]. ყოველი გარე ზემოქმედება (ძლიერი ან სუსტი) საკმაოდ თვალსაჩინო ანარეკლს პოულობს ქვეფსიქიკურ არეში (ბიოსფერულ განწყობილებაში), თუ იგი ქვეფსიქიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილებას (კონტექსტს, განწყობას) შეესაბამება [8, გვ. 358—359]. თუ გარე გამიღიზიანებლის ზემოქმედება არ შეესაბამება ქვეფსიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილებას ან თუ ქვეფსიქიკური არეს აქტუალური მდგომარეობის ცვლილება არ ხდება, მაშინ ფსიქიკაში ჩნდება წარმოდგენის განცდა [8, გვ. 359], რომელიც „...შეიძლება განვითარების შედარებით ადრინდელი საფეხურის ცოცხალ არსებასაც ჰქონდეს“ [6., გვ. 152; 10., გვ. 347]. ზუსტად ასევე, რადგან ქვეფსიქიკურ არეში (პირველადი განწყობაში, ბიოსფეროში) გამოწვეული გაერთმთლიანებული განწყობილება იმთავითვე („in nuce“) ვადაპირილი ამოცანის მტარებელია, „ინსტინქტურ მოძრაობათა სისტემა (და საზოგადოდ ცოცხალი არსე-

ბის მიზანშეწონილი თვალსაჩინო ქცევა. ბ. ქ.) უკვე შინაგანად გადაჭრილი ანოცანის გარეგნულად და ფაქტიურად გაშლის მეტს არაფერს წარმოადგენს“ [5, გვ. 188—189].

ჩვენ ვხედავთ, რომ უზნაძე ვარაუდობს ფიზიკური სამყაროს არსებობას თავისი დაწვლილი მიზეზობრიობით (აქვე უნდა შევიდეს ფიზიოლოგიური პროცესებიც), პირველადი განწყობის (ბიოსფეროს, ქვეფსიქიკურის) — რეალობის სრულიად თავისებური მონაკვეთის არსებობას თავისი კანონზომიერებებით, რომლის თავისებურებაც მდგომარეობს მის უნარში, შევიდეს მიზეზობრივ დამოკიდებულებაში როგორც ფიზიკურთან, ისე ფსიქიკურთან (ამიტომ ვერ დავეთანხმებით შეროზიას, რომელიც ამტკიცებს, რომ განწყობის პოსტულატი ფსიქიკური კალხალობის პრინციპის უარყოფა [55, გვ. 190]) და ფსიქიკურის არსებობას თავისი დაწვლილი მიზეზობრიობით. ასეთ პერსპექტივაში გასაგები ხდება, თუ როგორ არის შესაძლებელი ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიზეზობრივი ურთიერთზემოქმედება. მართლაც, იმისათვის, რომ ფიზიკური სტიმულის ენერჯის ფსიქიკის ფაქტად გადაქცევის ჩამოსცილდეს სასწაულქმედების ელფერი, ლოგიკურია ისეთი პროცესის (ან მდგომარეობის) დაშვება, რომელიც სპობს დაპირისპირებას წმინდა ობიექტურსა და წმინდა სუბიექტურს შორის და ამით შემაერთებელ ხილად წარმოსდგება მათ შორის. სხვა სიტყვებით, ობიექტური რეალობა ცოცხალი არსებისათვის შეიძლება აარსებოდეს მხოლოდ პირველადი განწყობის ან ბიოსფეროს სახით. ცოცხალი არსება თუ რაიმე რეალობასთან არის მიმართებაში. ეს მხოლოდ პირველადი განწყობა შეიძლება იყოს. მაგრამ თუ რაიმე სახით შეიძლება ეს რეალობა მას, ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ ფსიქიკური. მაშასადამე, ფსიქიკური არის ცოცხალ არსებაში უწყვეტად [5, გვ. 193] მოცემული განწყობითი (ან ბიოსფერული) სინამდვილის (ან მდგომარეობის) ფენომენოლოგიური გამოვლინება, ან სუბიექტური „თარგმანი“, ან ვანცდისეული გაშლა (უზნაძის ტერმინოლოგიით, [5, გვ. 191]). სახელდობრ, ფსიქიკური წარმოადგენს ობიექტურ სინამდვილესთან ცოცხალი ორგანიზმის ბიოლოგიურად მნიშვნელოვანი შედეგების, ობიექტურის სუბიექტური ასახვის (რომელიც ფილოგენეტურად და ონტოგენეტურად გამომუშავებულია და განმტკიცებულია და აღამიანის გვაროვნული გამოცდილების შედეგია) ფენომენოლოგიურ, ვანცდით ეკვივალენტს და ამიტომ იგი არ შეიძლება მიზანშეწონილობით არ ხასიათდებოდეს. მაშასადამე, უზნაძის მიხედვით, ცოცხალ არსებას ყოველთვის საქმე აქვს არა წმინდა ფიზიკურ გამლიზიანებულთან (რაც საბუნებისმეტყველო აბსტრაქციას), არამედ იმავეთვე უკვე სუბიექტივიზებულ, მის ცხოველმოქმედებაში, პრაქტიკულ გამოცდილებაში ჩართულ, უკვე „შეგუებულ“ გამლიზიანებულთან. აქედან გასაგებია, რომ პირველადი განწყობის გამოვლინების რეჟიმი „ორგამოსავლიანია“: საგნობრივ-ქცევითი და ვანცდითი (ფსიქიკური), რომლებიც ერთ მთლიანობას ქმნიან [5, გვ. 190—191; 9, გვ. 26]. თუ მოვიშველიებთ ფორმა-შინაარსის ცნებებს, მაშინ ფსიქიკური წარმოადგენს პირველადი განწყობის გამოვლინების, ვანცდითი ცნებების ან არსებობის ფორმას, ხოლო პირველადი განწყობა ფსიქიკურის მაკონსტიტუირებელი შინაარსია.

ამის შემდეგ ნათელი ხდება, თუ რა ცნება ასრულებს ზემოთყვანილი ჰიპოთეტური შუალედური რგოლის როლს და რატომ. რაც შეეხება ცნებას, ჩვენ ვნახეთ, რომ ეს არის პირველადი განწყობის (ან

ბ ი ო ს ფ ე რ ო ს, ქ ე ე ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი ს) ცნება. ხოლო მეორე პუნქტთან დაკავშირებით აშკარა ხდება შემდეგი: ა) კავშირში „ფიზიკური—ფსიქიკური“ პირველადი განწყობის ცნების შუაწევრად დაშვება საჭიროა იმიტომ, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური არსებითად განსხვავებული სფეროებია, ამიტომ მათი კავშირის შესაძლებლობის ასახსნელად აუცილებელი ხდება ისეთი სფეროს დაშვება, რომლის ბუნება გულისხმობს უშუალო მიზეზობრივ კავშირს, ერთის მხრივ ფიზიკურთან, მეორე მხრივ — ფსიქიკურთან, რადგან ორივეს თავისებურების მატარებელია მათ შორის წინააღმდეგობის მოხსნის გზით. გარდა ამისა, თუ არ მოხდა პირველადი განწყობის ასეთი გამაშუალებელი ცნების პოსტულირება, მაშინ „იკარგება“ აქტივობის სუბიექტი და გამოდის, რომ ფიზიკურთან ფსიქიკა ურთიერთქმედებს და არა ამ ფსიქიკის მქონე მთლიანი სუბიექტი; ბ) რატომ არის საჭირო კავშირში „ფსიქიკური—ფსიქიკური“ გამაშუალებელ პრინციპად პირველადი განწყობის დაშვება, ესეც გასაგებია, თუ არ იქნა აქაც ნაგარაუდღევი შუალედი რგოლი, მაშინ „იკარგება“ ფიზიკურთან მიმართებაში მყოფი აქტივობის ან ცხოველმოქმედების სუბიექტი, რომელიც ეგუება გარემოს (ფიზიკურს) და მაშინ უნდა მივიღოთ ფსიქიკური ავტომატიზმი, რომელშიც შინაარსები ცვლიან ერთმანეთს სუბიექტის ყოველგვარი მონაწილეობის გარეშე [4, გვ. 37; 9, გვ. 20, 22—23]; გ) კავშირში „ფიზიკური—ფიზიკური“ პირველადი განწყობის ცნების გამაშუალებელ პრინციპად დაშვება იმიტომ ხდება აუცილებელი, რომ ცოცხალი არსებისათვის ფიზიკურ მოვლენებს შორის მიმართება შეიძლება დამყარდეს მხოლოდ პირ-



ფიგ. 3. დ. უზნაძის ფსიქო-ფიზიკური თეორიის ლოგიკური სტრუქტურა.

ველად განწყობაში (სუბიექტში) შესაბამისად თითოეული ამ მოვლენის „გარდატეხის“ გზით; დ) რაც შეეხება კავშირს „ფსიქიკური—ფიზიკური“, აქ ძალაშია „ა“ პუნქტში მოცემული არგუმენტაცია.

სახელდობრ, უზნაძის მიერ წამოყენებული გაშუალებული ფსიქოფიზიკური ურთიერთხემაოქმედების თეორია ემყარება შემდეგ პრინციპულ სქემას (ფიგ. 3):

როგორც ამ დიაგრამიდან ჩანს, უზნაძის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიაში შეიძლება დახასიათდეს, როგორც გნოსეოლოგიური ნეიტრალური მონიზმი ან ბიოეპისტემოლოგია, ხოლო ონტოლოგიაში — როგორც პლურალიზმი ან ონტოლოგიური პლურალიზმი; გნოსეოლოგიური ნეიტრალური მონიზმი იმიტომ, რომ უზნაძის ფსიქოფიზიკური თეორიის მიხედვით, არსებობს სუბიექტურის და ობიექტურის გაერთიანების თვალსაზრისით ერთადერთი ნეიტრალური სინამდვილე, რომელშიც, ვინაიდან ობიექტური სუბიექტურშია გადასული [5, გვ. 184], შემეცნება იმთავითვე, in nuce არის განხორციელებული; ბიოეპისტემოლოგია იმიტომ, რომ ეს ერთადერთი ნეიტრალური სინამდვილე, რომელშიც შემეცნება იმთავითვეა განხორციელებული, ამავე დროს სიცოცხლის პრინციპს წარმოადგენს [5, გვ. 189]; ონტოლოგიური პლურალიზმი იმიტომ რომ სინამდვილე არ დაიყვანება რაიმე ერთ რეალობაზე (ფიზიკურზე, ფსიქიკურზე ან ნეიტრალურზე), არამედ მასში შეგვიძლია დავადასტუროთ სამივე ეს რეალობა (ამას უნდა დაემატოს, რომ ეს სქემა (ფიგ. 3) ამავე დროს, წარმოადგენს უზნაძის ფილოსოფიურ-გენეტიკურ თვალსაზრისსაც, რომელიც ეხება სამყაროს განვითარების თანმიმდევრობის პრობლემას [6, გვ. 6—12]).

ამასთან დაკავშირებით, ყურადღებას იპყრობს მადსენის ინტერპრეტაცია, რომელსაც იგი აძლევს მარქსისტული ფილოსოფიის (და ფსიქოლოგიის) მიერ ნაგულისხმევ ფსიქო-ფიზიკურ თეორიას. მადსენის აზრით, ლენინის ასახვის თეორია არ არის მექანიკური მატერიალიზმი, რომელიც უარყოფს ფსიქიკის არსებობას, არამედ უფრო „ბანფსიზმი“, ვინაიდან ფსიქიკა განისაზღვრება, როგორც მთლიანი სამყაროს ტოლფასი მატერიის იმანენტური თვისება, რაც დასტურდება ლენინის ხშირად ციტირებადი შემდეგი სიტყვებით: „...გარკვევით გამოსახულ ფორმაში შეგრძნება დაკავშირებულია მატერიის მხოლოდ უმაღლეს ფორმებთან (ორგანული მატერია), და შეგრძნების მსგავსი უნარის არსებობა თვით მატერიის შენობის საფუძველში შეიძლება ვივარაუდოთ“ [6, გვ. 11; 21, გვ. 467]. ხოლო უკვე რუბინშტეინის მიერ განვითარებული ფსიქო-ფიზიკური თეორია ნეიტრალურ-მონიზმის ფსიქიკური იგივეობის თეორიაა, ვინაიდან იგი აიგივებს ფსიქიკას ცერებრალურ პროცესთან. მართლაც, რუბინშტეინის მიხედვით, ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური ერთი და იგივეა და ასახვითი აქტივობებია, მაგრამ განხილული სხვადასხვა კუთხით და ამ ერთი და იგივეს ფსიქოლოგიური კვლევა მისი ფიზიოლოგიური კვლევის ლოგიკური გაგრძელებაა [21, გვ. 467—468] (ამას ჩვენ შეგვიძლია დავუმატოთ ბ. ლომოვის შემდეგი ტიპიური ფორმულირება: „ფიზიოლოგიისათვის ეს არის ფიზიოლოგიურ სარჩულზე ფსიქოლოგიური მოხატულობის დადების ამოცანა, ფსიქოლოგიისათვის — „ფსიქოლოგიური მოხატულობის“ მიღმა მისი „ფიზიოლოგიური სარჩული“ გამოვლენისა. არსებითად, ეს არის ერთი და იმავე ამოცანის სხვადასხვა მხარე, რომლის გადაწყვეტაც მოითხოვს

ერთობლივ გამოკვლევებს“ [13, გვ. 352]). დაბოლოს, მადსენის აზრით, ა. ლეონტიევი იძლევა სისტემური თეორიის თვალსაზრისს. ლეონტიევი მსჯელობს სხვადასხვა სისტემური დონის შესახებ და აღიანიანათავსებს სამ სისტემურ დონეზე: 1. ბიოლოგიური („ორგანიზმი“); 2. ფსიქოლოგიური („აქტივობის სუბიექტი“) და 3. საზოგადოებრივ-ისტორიული („სოციალური ყოფიერება“). ხოლო ეს თვალსაზრისი კი სისტემურ-თეორიული პლურალიზმის გამომხატველია [21, გვ. 468].

მადსენის ამ დასკვნის მართებულობაზე მიუთითებს ლეონტიევის აღნიშნული სისტემის ფორმალური (და ალბათ. ვარკვეულ ფარგლებში, შინაარსობრივად) მსგავსება პლურალისტური ინტოლოგიის ისეთი კლასიკური წარმომადგენლის სისტემასთან, როგორც არის კ. პოპერი, რომელიც ვარაუდობს „სამი სამყაროს“ არსებობას: 1. ფიზიკური სამყარო (ორგანიზმი სამყაროს ჩათვლით); 2. მენტალური სამყარო (ინდივიდუალური ცნობიერება); 3. კულტურული სამყარო (ფილოსოფიური და მეცნიერული თეორიები, რელიგიური სისტემები, ხელოვნების და „სხვა ინტელექტუალური პროდუქტები“ [21, გვ. 95]).

მადსენი ვარაუდობს, რომ თუ მისი ინტერპრეტაცია სწორია, მაშინ მარქსისტული ფილოსოფია და ფსიქოლოგია წარმოაჩენს ფსიქო-ფიზიკური თეორიის საინტერესო განვითარებას ლენინის პანფსიქიზმიდან რუბინშტიენის იგივეობის თეორიის გავლით ლეონტიევის სისტემურ-თეორიული პლურალიზმისაკენ [21, გვ. 468]. ეს კი შეესაბამება განვითარებას შუა ხაზის გასწვრივ ფიგ. 1-ზე და წარმოადგენს მოდელის ევრისტული ღირებულების დადასტურებას, ისევე როგორც აქცენტირებას ტერმინზე „დიალექტიკური“ გამონათქვამში „დიალექტიკური მატერიალიზმი“ [21, გვ. 468]. სახელდობრ, ასკენის მადსენი, „ჩვენი ანალიზი ადასტურებს, რომ დიალექტიკური ფილოსოფია პოლიისტური ფილოსოფიაა (პანფსიქიზმი — იგივეობის თეორია — სისტემურ-თეორიული პლურალიზმი)“ [21, გვ. 468].

მაშასადამე, ჩვენ ვხედავთ, რომ უზნაძის ფსიქო-ფიზიკური თეორია, როგორც არსებითად ბიოეპისტემოლოგიური, გნოსეოლოგიური მონისტური და ონტოლოგიური-პლურალისტური თვალსაზრისი (ვინაიდან უზნაძის თეორიაში ნაგულისხმევია სხვადასხვა, ორგანიზაციის ზრდადი სირთულის ხარისხის მქონე სისტემური დონე, რომელთაგან არც ერთი არ დაიყვანება წინა დონეზე და რომელთაგან თითოეულის გასაგებად გასათვალისწინებელია იერარქიულად როგორც უშუალოდ წინა, ისე მომდევნო სისტემურ დონესთან მიმართების მხარეები [19, გვ. 21]. კერძოდ, უზნაძის თეორიაში შესაძლებელია დადასტურდეს განსაზღვრული სისტემური თეორიის თვისებების მქონე შემდეგი სისტემური დონეები: ფიზიკური, „განწყობითი“ (პირველადი განწყობა), ფსიქიკური, ცნობიერი ან ობიექტივაციის. მაგალითად, დამახასიათებელია, რომ შ. ნადირაშვილი, რომელიც უზნაძის თეორია-პარადიგმით მუშაობს, იძლევა შემდეგ სისტემურ-თეორიულ გარჩევას: ინდივიდი, სუბიექტი, პიროვნება [3, გვ. 62—122]). ინტეგრაციული თეორიაა იმ აზრით, რომ შეიცავს ყველა ძირითად, ფუძემდებლურ საბჭოთა შეხედულებას ფსიქოფიზიკური პრობლემის გარშემო (პანფსიქიზმი-იგივეობის თეორია (ნეიტრალური მონიზმი) — სისტემურ-თეორიული პლურალიზმი). აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ დ. უზნაძის განწყობის ფსიქოლოგიური თეორიაში (რატომ არის ეს თეორია მაინც ფსიქოლოგიური და არა ფილოსოფიური, ნათელი გახდება მას შემდეგ, რაც

განხილული იქნება უზნაძის თეორიის ჰიპოთეტური და აღწერითი ფენები; ეს ჩვენი კვლევის შემდგომ ეტაპს შეადგენს და აქ ამაზე ვერ შევჩერდებით) წარმოდგენილი გადაწყვეტა ფსიქოფიზიკური პრობლემისა არის ერთ-ერთი (თუ ერთადერთი არა), შესაძლებელი დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით. დიალექტიკური პრინციპი განხორციელებულია უზნაძის პირველადი განწყობის ან ბიოსფეროს ცნებაში, რომელიც წარმოადგენს ფიზიკურისა და ფსიქიკურის განუწყვერებელ დიალექტიკურ ერთიანობას, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის დაპირისპირების თვალსაზრისით ნეიტრალურ რეალობას, ე. ი. ამ დაპირისპირების მოხსნას [14, გვ. 61], ისეთ რეალობას, რომელიც შესაძლებელს ხდის კავშირს ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის [4, გვ. 8—9; 7, გვ. 314]. მატერიალისტური პრინციპი დაკავშირებულია ობიექტური სინამდვილის გადაწყვეტი მნიშვნელობის აქცენტირებასთან ბიოსფერული მდგომარეობის ან პირველადი განწყობის ჩამოყალიბებაში და ამ სინამდვილის აქტიური და სუბიექტური ასახვის ხაზგასმასთან [4, გვ. 8—9; 9, გვ. 28]. და ბოლოს, ვითარება, რომ უზნაძის თვალსაზრისი მოიცავს მონიშნასაც და პლურალიზმსაც, კიდევ ერთხელ მიუთითებს მისი მდგომის არასწორ-ხაზოვან, დიალექტიკურ ხასიათზე.

სახელდობრ, ჩვენ მივაღწიეთ პუნქტს, სადაც დგება საკითხი პირველადი განწყობის ცნების მეტათეორიული სტატუსის შესახებ. ჩვენ ვნახეთ, რომ არსებითად ეს არის ფილოსოფიური ცნება და საკითხი მისი მეტათეორიული სტატუსის შესახებ შემდგენიარად უნდა გადაიჭრას: პირველადი განწყობის ცნება (ანდა პირველადი განწყობის ჰიპოთეზა) უზნაძის თეორიის მეტატრატუმს განეკუთვნება. მართლაც, პირველადი განწყობა სინამდვილეა (პროცესი ან მდგომარეობა), რომლის უწყვეტი მოცემულობა ყოველი ცოცხალი არსებისათვის (მათ შორის ადამიანისათვის) საფუძველს ან „კონტექსტს“ [8] ქმნის ფიზიკურის ფსიქიკურთან ურთიერთემოქმედების განხორციელებისათვის. სახელდობრ, პირველადი განწყობის ფილოსოფიური ცნება და ჰიპოთეზა (ფიზიკური — პირველადი განწყობა — ფსიქიკური) პრინციპულად არავერიფიცირებადია, ვინაიდან იგი ეხება „სხეულისა და სულის“ ურთიერთ დამოკიდებულების ფილოსოფიურ (ფსიქო-ფიზიკურ) პრობლემას [5, გვ. 205; 15, გვ. 180] და სწორედ არავერიფიცირებადობა, არაშემომგებადობა (untestability) განასხვავებს ფილოსოფიურ ჰიპოთეზას სხვა საბუნებისმეტყველო, მათ შორის, ფსიქოლოგიური ჰიპოთეზებისაგან [20, გვ. 166; 21, გვ. 50]. ამ ვითარების გაუცნობიერებლობა იწვევს პირველადი განწყობის ფილოსოფიური ცნებისათვის ფსიქოლოგიური, მაშასადამე, კონკრეტულ-ემპირიული სტატუსის მინიჭებას და სახელდობრ, ისეთი ფენომენისათვის ექსპერიმენტული დადასტურების ამაო ძიებას, რომელიც პრინციპულად არაექსპერიმენტაბელურია. (მართლაც, როგორ შეიძლება ისეთი „რეალობისათვის“ ემპირიული მონაცემების ძიება, „რომელიც უსწრებს კერძოულს ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“, რომელიც ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის ჯამს კი არ წარმოადგენს, არამედ ისეთ თავისებურ დამოუკიდებელ რეალობას, რომელიც განსაზღვრავს ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს და რომ-

ლის გამოვლინებებსაც ეს უკანასკნელი წარმოადგენენ [9, გვ. 24—25]. პირველადი განწყობის ცნება არ გულისხმობს არც ფსიქიკურ (ანდა ცნობიერ), არც ფიზიოლოგიურ (მოტორულ), არც არაცნობიერ ფსიქიკურ (ფროიდისეული გაგებით) შინაარსს, ე. ი. არც ერთ იმ მოვლენას, რომელთანაც შეიძლება საქმე ჰქონდეს ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ კვლევას. მაშასადამე, ეს ცნება ან „მეტაფიზიკური“ შინაარსის შემცველია, ან გამობატავს ზოგად ფილოსოფიურ პოზიციას, რაც, ჩვენი აზრით, სწორედ მხედველობაში აქვს უზნაძის თეორიას. თვითონ საკითხის დაყენება, რომ პირველადი განწყობა საფუძვლად უდევს როგორც ქცევას (ინსტინქტური, იმპულსური, ნებისმიერი ქცევები), ისე ფსიქიკური ფუნქციების ერთობლიობას (აღქმა, მსჯელობა, წარმოდგენა, ნებისყოფა, შთავგონება, დარწმუნებულობა, მახსიერება და ა. შ.) [5., გვ. 190—191; 9, გვ. 35—42], მიუთითებს პირველადი განწყობის ცნების უაღრესად ზოგად, ფილოსოფიურ სტატუსზე, როგორც კატეგორიაზე, რომელიც მთელი ფსიქიკური სინამდვილის ახსნის ერთიან, საყოველთაო ან უნივერსალურ პრინციპს წარმოადგენს და უდავოა, რომ ასეთი პრეტენზია შეიძლება მხოლოდ ფილოსოფიურ კატეგორიას ჰქონდეს.

უზნაძის თეორიის მსგავსი მეტათეორიული გაგება შეიძლება ენახოთ შეროზიას აღნიშნულ მონოგრაფიაში [15]. მართლაც, მისი აზრით, „ფიქსირებული განწყობის ცნება — განწყობის ექსპერიმენტული (კონკრეტული) და არა თეორიული (ზოგადი) ცნებაა. ხოლო ამა თუ იმ თეორიის (მეცნიერების) ექსპერიმენტულ ცნებას არ ძალუძს, შეასრულოს თვითონ ამ თეორიის (მეცნიერების) ძირითადი ახსნითი ცნების როლი, ვინაიდან, საბოლოო ჯამში, იგი (თერია, ბ. ქ.) ყოველთვის პოსტულირდება ზოგადი თეორიის (ფილოსოფიის) მეშვეობით, რომლის პარამეტრული ცნებების შესახებ აზრი თითქმის არასოდეს არ ექვემდებარება სივრცით ზუსტ შემოწმებას ექსპერიმენტების გზით“ [15, გვ. 180]. შეროზიას ამ მსჯელობიდან ჩანს, რომ ფიქსირებული განწყობის ცნებას იგი ექსპერიმენტულად ცნებად მიიჩნევს, ხოლო პირველადი განწყობის ცნებას — „თეორიულ“ ან „ზოგად-თეორიულ (ფილოსოფიურ)“ ცნებად, მაგრამ ჩვენ პრინციპულად ვერ დავეთანხმებით შეროზიას, რომ ექსპერიმენტულად დადასტურებულ ცნებას არ შეუძლია ახსნითი ცნების როლის შესრულება. პოზიტიურ მეცნიერებებში (მათ შორის ფსიქოლოგიაში) ახსნა სწორედ ასეთი ცნებების მეშვეობით ხდება და უნდა ხდებოდეს, ვინაიდან ემპირიულ საფუძველს მოკლებული ცნება (და თერია) მეცნიერულ ცნებას (და თეორიას) არ წარმოადგენს [17, გვ. 276—277; 18, გვ. 34; 19, გვ. 25; 20, გვ. 166; გვ. 266, შენ. 13]. სხვა საკითხია, რომ სრულ მეცნიერულ თეორიას გაანია აგრეთვე ფილოსოფიური ვარაუდების შემცველი მეტასტრატეგია, რომელიც, თუ კვლავ მივმართავთ შეროზიას სიტყვებს, „არ ექვემდებარება... შემოწმებას ექსპერიმენტების გზით“.

თუ მოცემული კატეგორიის მეტად აბსტრაქტული (ფილოსოფიური) ხასიათი სწორად იქნება გაგებული, მაშინ აღარ უნდა გაჩნდეს კითხვა, თუ როგორ არის, რომ განწყობით განსაზღვრული ფსიქიკური ფუნქციები (და ქცევები) ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, რაც უკვე კერძო ემპირიული კვლევის საგანია, რომელიც წარმოებს შესაბამისი მეცნიერების (ფსიქოლოგიის, ნეიროფსიქოლოგიის, კიბერნეტიკის და ა. შ.) თეორიების პიპოთეტურ (H) დონეზე ან პიპოთეტურ სტრატეგიაში. მაშასადამე, უზნაძის მიერ კლასიკური ემპირიული ფსიქოლოგიის, ბიპევიორიზმის, გეშტალტთეორიის და პერსონალიზმის (შტერნი) კრიტიკა, როგორც უშუალოდ პოსტულატზე დამყარებულის [4, გვ. 36—37; 6, გვ. 46—52; 9, გვ. 18—20] შეიძლება იყოს ამ ფსიქოლოგიური მიმდინარებების ფილოსოფიური წინამძღვრების ფილოსოფიური კრიტიკა და არა

საკუთრივ ფსიქოლოგიური (თეორიის H-დონეზე წარმოებული), რაც მეთოდოლოგიური შეუსაბამობა იქნებოდა.

მაგრამ მაშინ რა არის უზნაძის თეორიაში ისეთი, რაც განსაზღვრავს მას, როგორც არა ფილოსოფიურ, არამედ ფსიქოლოგიურ თეორიას? ერთადერთი რასაც ამის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს, არის ფიქსირებული განწყობის ცნება, რომელიც პირველადი განწყობის „შესაძლო ემპირიული ილუსტრაციაა“ (ვერბალური და მოტორული შეფასების განპირობების აზრით) და რომელიც არა მხოლოდ პრინციპულად ვერიფიცირებადია, არამედ სწორედ ექსპერიმენტულად ნაკვლევი თვითონ უზნაძის მიერ. მაშასადამე, ცნება, რომელიც უზნაძის თეორიას გადააქცევს მეცნიერულ ფსიქოლოგიურ თეორიად, არის ფიქსირებული განწყობის ცნება და საკითხი მისი მეტათეორიული სტატუსის შესახებ შემდეგნაირად უნდა გადაიჭრას: ფიქსირებული განწყობის ცნება (ანდა ფიქსირებული განწყობის ჰიპოთეზა) უზნაძის თეორიის ჰიპოთეტური სტრატუმის განეკუთვნება. ეს ნიშნავს, რომ ამ თეორიის ჰიპოთეტური სტრატუმის ძირითადი მეცნიერულ-ფსიქოლოგიური ახსნითი ცნება არის ფიქსირებული განწყობის ცნება, ხოლო ამავე ფენის ზოგად ჰიპოთეზას აქვს შემდეგი სახე: სტიმული-ფიქსირებული განწყობა-ცნობიერი ილუზორული ფსიქო-მოტორული აქტივობა (და არა „ფიზიკური — პირველადი განწყობა — ფსიქიკური“, რომელიც თეორიის მეტასტრატუმს განეკუთვნება). ის ფაქტი, რომ უზნაძემ ექსპერიმენტულად იკვლია მხოლოდ ფიქსირებული განწყობის ცნება, საკვებით ლოგიკურია, ვინაიდან მას არ შეეძლო ექსპერიმენტულად ეკვლია ისეთი რამ, რაც პრინციპულად არავერიფიცირებადია და ფილოსოფიურ ჰიპოთეზას წარმოადგენს (ფიზიკური — პირველადი განწყობა — ფსიქიკური) [6].

(გაგრძელება იქნება)

ლიტერატურა

1. ბოქორიშვილი ა. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები. ცალკე ამონაბეჭდი, ქუთაისი, 1955.
2. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ტ. 1, თბილისი, 1983.
3. ნადირაშვილი შ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
4. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. თბილისი, 1940.
5. უზნაძე დ. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები. „შრომები“ ტ. 2, თბილისი, 1960.
6. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები. „შრომები“, ტ. 6, თბილისი, 1977.
7. უზნაძე დ. Impersonalia. „შრომები“, ტ. 9, თბილისი, 1986.
8. უზნაძე დ. ალქმა და წარმოდგენა (ბიოსფერული ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით). „შრომები“, ტ. 9, თბილისი, 1986.
9. უზნაძე დ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები. თბილისის სახ. უნივ. შრომები, XIX, 1941.
10. უზნაძე დ. ობიექტივიაციის პრობლემა. თბილისის სახ. უნივ. შრომები, XXXIV, 1948.
11. ჩხარტიშვილი შ. პროფ. უზნაძე. ფსიქოლოგიის თეორიული საფუძვლები. საკანდიდისერტაცია. ქუთაისი, 1940.

12. Кипиани Н. В. Творчество как сущность..., Канд. диссерт. Тбилиси, 1986.
13. Ломов В. Ф. Методические и теоретические проблемы психологии. М., 1984.
14. Сарджველადზე Н. И. Бессознательное и установка: ещё раз об..., Сб. Бессознательное, т. IV, Тбилиси, 1985.
15. Шерозия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического. т. I, Тбилиси, 1969.
16. Madsen, K. B. Theories of Motivation Copenhagen, Munksgaard, 1959.
17. Madsen, K. B. Patterns of Preference and Models of Motivation. In: Berlyne, D. E./Madsen, K. B.: Pleasure, Reward, Preference. New York, London, 1973.
18. Madsen, K. B. Modern Theories of Motivation. Copenhagen, Munksgaard, 1974.
19. Madsen, K. B.: The Development of Metatheory/Chapt. 2 of the English Version of „Systematology“/Copenhagen, 1977.
20. Madsen, K. B. Theoretical Psychology: A Definition and Systematic Classification. In: Current Issues in Theoretical Psychology, ed. by W. J. Baker at al. North Holland, Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo, 1987.
21. Madsen, K. B. The History of Psychology in Metascientific Perspective. Copenhagen (in press).
22. Royce, S. R. Philosophic Issues, Division 24, and Future. American Psychologist, Vol. 37, № 3, March, 1982.
23. Royce, S. R. How we can best advance the construction of theory in psychology. Canadian Psychological Review, Vol. 19, № 4, october, 1978.
24. Tolman, E. C. A Psychological Model. In: Toward a General Theory of Action. Parsons & Shils editors, Cambridge, Massachusetts, 1967.

ბ. ვ. კოჩორაძე

СИСТЕМАТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРИИ УСТАНОВКИ Д. УЗНАДЗЕ: МЕТАСТРАТУМ

Резюме

В работе предпринята попытка применения систематологии К. Б. Мадсена к анализу психологической теории установки Д. Н. Узнадзе. Показано, что точку зрения Узнадзе о психофизической проблеме можно охарактеризовать как теорию опосредованного психофизического взаимодействия. Выявлено, что понятие первичной установки относится к метастрате теории, тогда как понятие фиксированной установки составляет гипотетическую стратегию рассматриваемой теории.

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

Г. О. МАГЛАКЕЛИДЗЕ

ОСОБЕННОСТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА-ОПЕРАТОРА ПРИ НАСТРОЙКЕ СИГНАЛОВ

Создание современных контрольно-измерительных приборов должно базироваться на всестороннем учете функциональных возможностей человека-оператора, работающего с ними. В настоящее время возможности автоматизированных контрольно-измерительных приборов по регистрации значений изменяемых величин достаточно велики, но инженерная психология столкнулась с новой, ставшей актуальной, проблемой — точной настройкой контрольно-измерительных приборов. Особая сложность данной проблемы состоит в том, что регулировать приходится так называемые слабые сигналы, характеристики которых близки к пороговым значениям. Поэтому важной задачей в решении этого направления является проблема разработки таких инженерно-психологических требований к органам управления, которые позволили бы оптимизировать выбор типа органов управления для настройки слабых сигналов [2; 4; 5].

В данной работе приведены результаты попытки исследования процесса деятельности человека-оператора при настройке слабоизменяющихся сигналов (с некоторыми характеристиками, близкими к пороговым значениям). Следует подчеркнуть, что самым важным моментом в деятельности человека является установка, которая согласно учению Д. Н. Узнадзе лежит в основе всякого поведения и проявляется в момент решения задачи [8].

В качестве базовой модели деятельности была выбрана настройка синусоидальных сигналов с медленно меняющейся амплитудой.

Очевидно, что время обнаружения изменения амплитуды сигнала зависит от скорости изменения предъявляемого сигнала, а также от типов характеров операторов по особенностям установки. Динамичные личности, фиксированная установка которых не оказывает чрезмерного сопротивления действующим на нее ситуациям, дают во время настройки сигналов меньшую ошибку, чем стабильные типы людей, которые затрудняются оказывать сопротивление тенденциям своей установки [8].

В свою очередь, при меньшей скорости изменения амплитуды сигнала требуется большая концентрация произвольного внимания, и, следовательно, время обнаружения изменения сигнала значительно увеличивается. Основная сложность задачи как испытуемого, так и экспериментатора, заключается в том, что оператору для идентификации изменения амплитуды сигнала приходится сравнивать представление о начальной амплитуде сигнала и представление о начальной амплитуде собственных управляющих движений с образом текущей амплитуды сигнала и с образом такущей амплитуды собственных движений [3].

Визуальный контроль осуществлялся на стрелочном электроизмерительном индикаторе М-2000 (СОИ № 1) и линейном газоразрядном индикаторе (СОИ № 2). Настройка и регулировка исследовались следующими органами управления:

№ 1 — прокатно-вращательная ручка с горизонтальной осью вращения (D=50 мм);

№ 2 — цилиндрическая поворотная ручка с вертикальной осью вращения с диаметром ручки (D=20 мм);

№ 3 — ползунковый рычаг с перемещением в фронтальной плоскости (L=100 мм);

№ 4 — ползунковый рычаг с перемещением в сагитальной плоскости (L=100 мм).

В эксперименте деятельность испытуемого состояла в следующем: испытуемый отслеживал синусоидальный сигнал частотой 0,3 Гц. В случайный момент времени ($\tau=60\pm 30$ с) начиналось изменение амплитуды предъявляемого сигнала ($A_n=70$ мм) со скоростью в диапазоне (0,1—0,5 мм/с). При обнаружении подобного изменения испытуемый должен был нажать кнопку на ручке управления, а затем ответить — увеличивается или уменьшается амплитуда сигнала, после чего управляющими действиями компенсировать изменение амплитуды сигнала.

Такая модель деятельности человека-оператора впервые была использована В. А. Пономаренко [7], потом нашлись и последователи. В работе [3] рассмотрена подобная операторская деятельность, но следует отметить, что в этих работах решались другие задачи, в частности, в работе [7] эксперименты проводились на фоне искусственных измененных состояний операторов, в работе [3] исследовался процесс принятия решения в контексте сенсомоторной деятельности типа слежения. Как отмечает П. К. Анохин, в функциональных системах принятие решения является не изолированным механизмом, изолированным актом, а одним из этапов в развитии целенаправленного поведения; «Мы ставим на первое место не «отдельности», например, память как память, как что-то изолированное. Память работает в системе, выполняет в ней свою роль. Это же относится и к мотивации, и к принятию решения, т. е. система объединяет все эти функции. Таким образом, принятие решения не является изолированным аппаратом или изолированной проблемой, оно часть большой системы»[1].

Для выявления особенности деятельности человека-оператора при настройке сигналов мы использовали методику В. А. Пономаренко [7], но преследовали другую цель исследования операторской деятельности. В частности, цель данного направления — исследование, связанное с определением характеристик органов управления (вид органа управления, диаметр) и систем отображения информации (СОИ) при регулировке сигналов, близких к дифференциальному порогу различия. Исходной гипотезой было то, что орган управления и СОИ, которые обеспечивают более точную работу человека-оператора для данного типа сигналов, позволят обнаружить изменение амплитуды сигнала и осуществить настройку раньше, чем менее точный орган управления и СОИ. Для этого было проведено экспериментальное исследование, в котором испытуемые определяли направление сигнала: уменьшение или увеличение амплитуды сигнала.

В каждом эксперименте испытуемый 10 раз обнаруживал изменение сигнала и осуществлял настройку. Для исключения угадывания изменения амплитуды предъявляемого сигнала последовательность 10 проб рандомизировалась, причем две из них проводились без изменения амплитуды сигнала.

Данная модель деятельности является по существу моделью совмещенной деятельности, так как оператору предписывалось как можно

точнее, быстрее и без ошибок обнаруживать изменение амплитуды сигнала и настраивать сигнал на заданное значение амплитуды.

Как показывают наши исследования и литературные данные [1; 3; 7; 8], эти задачи характеризуются большой сложностью, в результате чего разброс между отдельными пробами составляет значительную величину (большой коэффициент вариации). В табл. 1 приведены данные о времени обнаружения и определения направления изменения амплитуды сигнала в зависимости от органов управления и системы отображения информации. Данные были получены при скорости изменения амплитуды сигнала 0,4 мм/с.

Полученные данные показывают, что существует различие между средним временем обнаружения сигналов для различных органов управления, большой разброс в отдельных пробах приводит к большому значению стандартной ошибки, и в результате по критерию Стьюдента для всех рассматриваемых вариантов как для первого, так и для второго испытуемого не обнаружено статистически значимых различий на уровне значимости до 5%. С другой стороны, по критерию Фишера разброс значений тоже не показал статистически значимых различий, хотя видно, что разброс меняется больше чем в два раза.

Следует указать, что здесь существенно отличаются и индивидуальные различия для испытуемых, тем не менее для них время обнаружения сигнала достоверно не различается в связи с тем, что имеется большой разброс в отдельных пробах, то есть большая дисперсия результатов в одной экспериментальной пробе.

Таблица 1

Время обнаружения изменения амплитуды сигнала (t_S) и изменения направления амплитуды сигнала (t_R) в зависимости от органов управления и СОИ; условия эксперимента: коэффициент усиления—15; $f=0,3$ Гц; $v=0,4$ мм/с

Испытуемый 1

	ОУ1	ОУ2	ОУ3	ОУ4
СОИ 1	$8,8 \pm 2,5$	$9,1 \pm 4,5$	$10,3 \pm 5,1$	$11,7 \pm 3,8$
	$39,3 \pm 4,1$	$30,1 \pm 3,9$	$35,4 \pm 4,6$	$33,7 \pm 5,1$
СОИ 2	$7,3 \pm 2,0$	$6,2 \pm 5,1$	$5,9 \pm 4,1$	$7,4 \pm 2,8$
	$30,7 \pm 3,8$	$27,5 \pm 5,6$	$29,2 \pm 4,5$	$28,1 \pm 4,3$
Испытуемый 2				
СОИ 1	$10,1 \pm 3,2$	$8,2 \pm 4,4$	$9,7 \pm 2,3$	$9,0 \pm 2,7$
	$43,1 \pm 6,1$	$37,7 \pm 4,7$	$36,2 \pm 6,7$	$34,8 \pm 4,7$
СОИ 2	$9,3 \pm 4,9$	$8,0 \pm 3,5$	$7,8 \pm 5,1$	$6,3 \pm 4,1$
	$35,2 \pm 5,9$	$36,3 \pm 5,1$	$40,2 \pm 3,1$	$33,7 \pm 5,7$

В работе также была проведена оценка-проверка статистических гипотез о надежности определения направления изменения амплитуды сигнала, что осуществлялось оператором нажатием на кнопку.

Полученные данные по времени определения направления изменения амплитуды сигнала указывают на большую вариабельность отдельных проб, что приводит к значительной стандартной ошибке. В результате этого статистически значимое различие для различных сочетаний органов управления и СОИ также не обнаружено.

Проведенные эксперименты показали, что сложность решения данной задачи, а также многофакторность приводят к большой длитель-

ности обнаружения изменения сигнала и направления его изменения, в связи с чем оптимизация органов управления и СОИ невозможна. Фактор оптимальной или неоптимальной системы управления перекрывается дисперсией отдельных проб в результате сложности решения представленной задачи. Таким образом, данная методика не позволяет определить, какие системы управления более эффективны в данном случае, и различия между ними незначительны и находятся в оптимальной области различий.

Экспериментальные данные времени настройки амплитуды сигнала в зависимости от органов управления и СОИ приведены в таблице 2.

Таблица 2

Время настройки амплитуды сигнала (τ_p) в зависимости от органов управления и СОИ; условия экспериментов: коэффициент усиления—15; $f=0,3$ Гц; $v=0,4$ мм/с

Испытуемый 1	ОУ1	ОУ2	ОУ3	ОУ4
СОИ 1	45,1±4,1	34,6±4,7	40,8±5,0	39,1±5,8
СОИ 2	36,2±4,2	39,1±5,4	33,0±4,7	32,5±4,1
Испытуемый 2				
СОИ 1	48,1±6,9	42,0±4,8	40,0±7,2	38,8±5,2
СОИ 2	39,3±6,1	40,6±5,5	44,8±3,7	37,2±4,8

Сложность данной психофизической задачи обуславливает большой разброс времени обнаружения, что в свою очередь является следствием фиксирования установки оператора на постоянство амплитуды в период подачи постоянного входного сигнала. В течение нескольких секунд после изменения амплитуды сигнала испытуемые бессильно ассимилируют различие. Полная ликвидация фиксированной установки наступает постепенно, проходя определенные ступени затухания, после чего оператор обнаруживает изменение амплитуды. Время обнаружения амплитуды сигнала, как уже было отмечено, находится в функциональной зависимости от скорости изменения амплитуды входного сигнала, параметров органов управления и видов СОИ и органов управления. Большой разброс времени обнаружения, дисперсия которого перекрывает различие средних, неминуемо сказывается на определении эффективности системы. Сложность психофизической задачи обнаруживается также в ложных тревогах. Испытуемый часто нажимал на кнопку, когда не было изменения амплитуды сигнала. Иногда у испытуемых появлялось «обманутое ожидание», например, при постоянном увеличении амплитуды предъявляемого сигнала у испытуемого фиксировалась установка на увеличение, а при прекращении увеличения амплитуды оператор показывал уменьшение. Вышеизложенные психологические особенности принятия решения приводят к большому разбросу показателей деятельности операторов во время настройки сигналов [8].

Быстродействие процесса настройки представляет как самостоятельный интерес, так и в определенной степени характеризует передаточную функцию автоматизированной контрольно-измерительной системы (АКИС), переходный процесс настройки при ступенчатом воздействии входного сигнала.

В проведенном эксперименте по определению зависимости времени настройки от диаметра и передаточного отношения поворотной ручки на вход подавался сигнал, обеспечивающий отклонение стрелки СОИ на 3 см вправо или влево, засекалось время начала работы оператора и время окончания настройки с обеспечиваемой СОИ точностью. Процесс регистрировался на быстродействующем регистрирующем устройстве. Операторы предварительно обучались решению задачи.

Факторы Z_1 (диаметр) и Z_2 (КУ) варьировались на трех уровнях Z_1 — 10; 30 и 50 мм, а Z_2 — 10; 20 и 30 В. Переход к безразмерным переменным X_1 и X_2 ($X_1, X_2 \in [-1, 1]$) осуществлялся по известной методике [6].

Матрица планирования, результаты эксперимента (средние) приведены в таблице 3. Дисперсия была определена по большому количеству повторных опытов и равна $\sigma_0^2 = 10^{-4}$. $3\sigma(\sigma = 0,017$ с).

Полученная модель имеет вид

$$t = 1,030 - 0,041 x_1 - 0,070 x_2 + 0,032(3x_1^2 - 2) + 0,043(3x_2^2 - 2).$$

Взаимодействие между факторами оказалось незначительным. Оптимальные значения параметров, определенные из условий

$$\left. \begin{aligned} \frac{dt}{dx_1} &= 0 \\ \frac{dt}{dx_2} &= 0 \end{aligned} \right\},$$

имеют следующие значения:

$$\begin{aligned} x_{1\text{опт}} &= 0,21 & (z_{1\text{опт}} &= 34,2 \text{ мм}) \\ x_{2\text{опт}} &= 0,27 & (z_{2\text{опт}} &= 22,7) \end{aligned}$$

Таким образом, на эффективность решения задач настройки сигналов, изменяющихся со скоростью, близкой к дифференциальному порогу различения, вид и параметры органов управления практически не оказывают влияния. Оптимальные по быстрдействию настройки при ступенчатом входном сигнале значения диаметра цилиндрической поворотной ручки лежат в окрестности 35 мм, а передаточное отношение в интервале 20—25.

Таблица 3

	1	X_1	X_2	$3X \frac{^2}{1} - 2$	$3X \frac{^2}{2} - 2$	$X_1 X_2$			
1	1	1	1	1	1	1	0,98	3,01	
2	1	1	0	1	-2	0	0,93		
3	1	1	-1	1	1	-1	1,10		
4	1	0	1	-2	1	0	0,97	2,90	9,27
5	1	0	0	-2	-2	0	0,88		
6	1	0	-1	-2	1	0	1,05		
7	1	-1	1	1	1	-1	1,06	3,36	
8	1	-1	0	1	-2	-0	1,02		
9	1	-1	-1	1	1	1	1,28		
	9	6	6	18	18	4	$\sigma^2 = 3.10^{-4}$		
	9,27	-0,25	-0,42	0,57	0,78	-0,12	$\sigma = 0,017$		
	1,030	-0,041	-0,070	0,032	0,043	-0,03	$U_{RP} = 1,96$		

ЛИТЕРАТУРА

1. Анохин П. К. Проблема принятия решения в психологии и физиологии. В кн.: Проблемы принятия решения. М., 1976.
2. Буравихин А. В., Маглакелидзе Г. О. Регулировка сигналов с медленно меняющимися параметрами. — В кн.: Тезисы VI Всесоюзной конференции по инженерной психологии, выпуск П. Л., 1984, с. 25—27.
3. Денисов В. А., Ляскина Ж. Д., Чернышев А. П. Экспериментальное исследование сенсомоторной модели психической задачи. — В кн.: Психофизика сенсорных и сенсомоторных процессов (Под. ред. Забродина Ю. М.). М., 1984, с. 164—184.
4. Зазыкин В. Г. Инженерно-психологические аспекты взаимодействия человека с измерительным прибором. — В кн.: Тезисы докладов Всесоюзной научно-технической конференции «Аналитическое приборостроение. Методы и приборы для анализа жидких сред». Тбилиси, 1986, с. 49—50.
5. Маглакелидзе Г. О., Буравихин А. В., Медведев И. А. Исследование процесса регулирования слабых сигналов и разработка инженерно-психологических требований к органам управления пульта настройщика точной аппаратуры. — В кн.: Тезисы докладов Всесоюзной конференции по проблемам эргономического и психологического проектирования среды человеческой деятельности на промышленных предприятиях. Тбилиси, 1983, с. 369—370.
6. Налимов В. В. Теория эксперимента. М., 1971.
7. Пономаренко В. А., Черняков Г. М., Кострица В. Г. Психологические состояния оператора как предмет инженерно-психологических исследований. — В кн.: Вопросы кибернетики. Эффективность деятельности оператора. М., 1982, с. 131—145.
8. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ჩვენნი მემკვიდრეობა

ლიბირი უზნაძე

შენიშვნების რეპეტიტი

წინასიტყვაობა

„შენიშვნების რეპეტიტი“, რომელიც დ. უზნაძის არქივშია შემონახული, ავტორს შე-
პქონდა თავისი მოსაზრებები და დავიერებები. ეს ჩანაწერები გაეთვებულა დ. უზნაძის
მიერ 1944—49 წლებში და არსებითად ეხება მისი განწყობის ფსიქოლოგიური თეორიის
მრავალ ასპექტს. ავტორი აღნიშნავს, რომ ჩანაწერებში არ არის მოცემული საბოლოო პა-
სუხი ანუ თუ იმ საკითხზე; ერთსა და იმავე პრობლემაზე იგი წმირად საკმაოდ განსხვავებულ
მოსაზრებებს გამოთქვამს. ეს იმით არის პირობადებული, რომ დ. უზნაძე ამ პერიოდში
ინტენსურად ამუშავებს თავის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიას და ითვალისწინებს სხვადასხვა
საკითხის გადაჭრის მრავალ შესაძლო გზას.

ეს ჩანაწერები დ. უზნაძის შემოქმედებით ლაბორატორიაში ჩახედვის შესაძლებლობას
იძლევა და, ამდენად, მათ ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვთ განწყობის თეორიის შექმნის
ისტორიისათვის. გარდა ამისა, ჩანაწერები ნათელს ფენს იმას, თუ როგორ უდგებოდა
თავის თეორიას ავტორი — შემოქმედებთად, არადოგმატურად, მუდმივი ეპოქით, ცვალი-
ბისა და სიხალის შეტანის აუცილებლობის გრძნობით. ჩანაწერებში მოცემული ბევრი საკი-
ბი და რიგ პრობლემათა გადაჭრის გზები ვერ აისახა დ. უზნაძის გამოქვეყნებულ შრომებ-
ში. ავტორს არ დასცალდა ზოგი იდეის გამოზრუნება. მაგრამ საკითხები დარჩა და ბევრი
მათგანი დღესაც აქტუალურია განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიისათვის. მათი გადა-
წყვეტა, რასაკვირველია, დღევანდელი ფსიქოლოგიის მიღწეათა გათვალისწინებით უნდა მოხ-
დეს. მაგრამ ის, ვინც ამ საქმეს ხელს მოკიდებს, წარმოადგენს ჩანაწერებს გვერდს ვერ
აუფვის. აქ თვით განწყობის თეორიის ფუძემდებლის მიერ გამოთქმული ვარაუდები და
დებულებებია, რომლებსაც დღესაც არ აკლია დამარწმუნებულობა და აზრის სიძლიერე.

განსაკუთრებით გვხვდება თვალში ქცევის ფსიქოლოგიურ პრობლემატიკასთან არსებითად
დაკავშირებული საკითხების სიუხვე. მათ შორის გამოიყოფა მოსაზრებები ნებისყოფის რაო-
ბის, განწყობისა და მოთხოვნის ურთიერთმიმართების, ქცევის ორი პლანისა და ობიექ-
ტივაციის შესახებ. როგორც ჩანაწერებიდან ირკვევა, ობიექტივაციასთან დაკავშირებულ სა-
კითხებზე უკვე 1944 წელს იყო დასმული დ. უზნაძის მიერ. განსაკუთრებით დიდი მცენიერული
ღირებულების მასალაა მოცემული ემოციის განწყობისეული თეორიისათვის. როგორც ჩანს,
ავტორს განზრახული ჰქონდა სპეციალური გამოკვლევა ემოციური პროცესების შე-
სახებ. ჩანაწერების გარდა, ამას მოწმობს მის არქივში შემონახული ემოციის პრობლემასთან
დაკავშირებული „კონსპექტი“, რომელიც სხვა საარქივო მასალებთან ერთად გამოქვეყნდება
ამავე ჟურნალში.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ჩანაწერებს დ. უზნაძე თავისთვის აკეთებდა. ამიტომ
დედანში ბევრია როგორც სტილისტური, ასევე აზრითი ხასიათის შემოკლებები. ჩვენ შეე-
ცადეთ მაქსიმალური სიზუსტით აღგვედგინა დედნის ტექსტი. რედაქტირებას ვუწვევდით
მხოლოდ იმ ადგილებს, რომელთა გაგება დედნის მიხედვით შეუძლებელი იყო. საბედნიეროდ,
ასეთი შემთხვევები იშვიათობას წარმოადგენდა.

ტექსტი დასაბუქდალ მოამზადა
პროფ. ვ. კახაბაძემ და მეცნ. კანდიდატმა ი. იმედაძემ

რეეულში მოთავსებულია ამა თუ იმ საკითხზე აღმოცენებული აზრები, რომელნიც შემდეგ მუშავდებოდნენ ამა თუ იმ სახით. რეეულში დამუშავებული სახით ეს აზრები, როგორც წესი არაა მოთავსებული.

1. II. 1944 წ. ავტომატიზმის შესახებ.

ფსიქობათოლოგიაში დიდი ხანია ცნობილია ე. წ. ფსიქიკური ავტომატიზმები. მაგალ., ეპილექტიკის ფუგები. ეპილექტიკი ხანგრძლივ მოგზაურობას ასრულებს ბინდისებური ცნობიერების მდგომარეობაში. რასაკვირველია, მთელი ეს ქცევა სრულიად მიზანშეწონილად, ყოველ შემთხვევაში საეგზეთ მოწესრიგებულად მიმდინარეობს, რაც სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა, რომ იგი შესრულების პროცესში ცნობიერების ფარგლებს გარეშე დარჩენილიყო: არა, მთელი ეს ქცევა საეგზეთ ცნობიერია. მაგრამ მისთვის ისაა დამახასიათებელი, რომ იგი: 1. სრულიად არ ეთანხმება ავადმყოფის ნორმალურ მიზანდასახულებებს — ნორმალურ მდგომარეობაში იგი ასეთ მოგზაურობას სიგიჟედ ჩათვლიდა; 2. მას სრული ამნეზია ახასიათებს.

არსებულ თეორიებს ძალიან უჭირთ ამ „ავტომატიზმების“ ახსნა (უნდა იქნეს ეს ნაჩვენები ყველა მთავარი თეორიების მიმართ). მთავარი მიზეზი ისაა, რომ არც ერთი არსებული თეორია ანგარიშს არ უწევს იმ ფაქტს, რომ ფსიქიკის მუშაობა ორ პლანზე ხდება და ამათი ურთიერთში არევა არ შეიძლება (იხ. ჩემი „ყურადღება“). სწორედ ეს ფაქტია, რომ შუქს ფენს ავტომატიზმის ორივე ზემოაღნიშნულ თავისებურებას. განსაკუთრებით საინტერესოა ამნეზიის ფაქტი ამ კონტექსტში. რა გვამახსოვრდება და რა არ გვახსოვს თითქმის სრულიად? ის, რაც ისეა განცდილი, რომ ობიექტივირებული არ ყოფილა, განცდა (აღქმა) ობიექტივაციის გარეშე მეხსიერებაში არ რჩება. გვამახსოვრდება როგორც წესი ის, რაც მე-ს დაუპირისპირდა, რაც ობიექტივირებულ იქნა. აქედან თითქოს თავისთავად ნათელი ხდება, რომ ავტომატიკური ქცევის შინაარსი, ვთქვამთ ფუგა, ავადმყოფს იმიტომ არ ახსოვს, რომ იგი მის მე-სთან, მის ცნობიერ რაობასთან დაპირისპირების გარეშე, ე. ი. ობიექტივაციის გარეშე მიმდინარეობდა. მაგრამ არის კი მოწესრიგებული ქცევა ასეთ პირობებში შესაძლებელი? განწყობის თეორიის ელემენტური დებულებაა, რომ ქცევას განწყობა განსაზღვრავს და, მაშასადამე, მისი მოწესრიგებისათვის სრულიად არაა აუცილებელი ობიექტივაცია: ეპილექტიკის მოგზაურობა მისი აქტუალური განწყობის ნიადაგზე წარიმართება, რომელიც, რასაკვირველია, ერთის მხრივ, სიტუაციის თავისებურებაზეა დამოკიდებული, ხოლო მეორე მხრივ, ეპილექტიკის რომელიმე ძლიერ მოთხოვნის გამო (სურვილზე, იმპულსზე). ბინდისებური ცნობიერების მდგომარეობაში ხდება რაღაც, რაც ცნობიერ მე-ს აღკვეთავს. ამიტომ, რომ ობიექტივაცია მაშინ შეუძლებელი ხდება: რას უნდა ეძლეოდეს ობიექტი, თუ „მე“ არაა! და მაშინ, რაკი ეს „მე“ აღარაა, მისი მოთხოვნილების ცნობიერების შესახებაც აღარ შეიძლება ლაბარაკი, იმიტომ ძალას იძენენ უკვე ისეთი იმპულსები, სურვილები, რომელთაც არა აქვთ კავშირი ცნობიერი „მე“-ს მოთხოვნილებებთან და ამ იმპულსების ნიადაგზე სათანადო სიტუაციაში აღმოცენდება განწყობა, რომელიც „ავტომატიკურ“ ქცევას იძლევა.

ასეთია მოკლედ სქემა ფსიქიკური ავტომატიზმების თეორიისა, რომელიც განწყობისა და ობიექტივაციის ცნებებზეა აგებული.

3. II. 1944 წ. არაყიშვილის მოხსენების გამო (ერთხმიანი სიმღერა აღმოსავლეთ საქართველოში. ქალაქის ფოლკლორი, თბილისი).

იდეა საკითხი სხვადასხვა გავლენის (სპარსულის, არაბულის, სომხურის და სხვ.) შესახებ თბილისელთა სიმღერაზე: ეძებდნენ აქაურ სიმღერებში უცხო ნელოდიების კვალს და აქედან დაასკენიდნენ გავლენის ფაქტს. აღნიშნავდნენ ამა თუ იმ მელოდების არსებობას ძალიან დაშორებულ პუნქტებში, ქვეყნებში, იმდენად დაშორებულში, რომ ძნელი გამოსაკვლევია, თუ საიდან შემოიჭრა ეს მელოდია [და] რა გზით. ფოლკლორისტიკაში ცნობილია ე. წ. მოხეტიალე სიუჟეტი. იგივე საკითხი აქაც დგას. მაგრამ აქ ნაკლები საჭიროებაა, „მოხეტიალობის“ შესახებ ვილაპარაკოთ. ერთი და იგივე მელოდია შეესაძლებელია ავტოხტონური წარმოშობის იყოს ბევრ ადგილას; შესაძლებელია, იგი ცალკე პუნქტებში ერთდროულად დამოუკიდებლად იყოს აღმოცენებული. ხომ არავის აკვირვებს ფაქტი ე. წ. „გამომხატველ მოძრაობათა“ (Ausdrucksbewegung) ყველგან ერთნაირობისა. მელოდიაც გამომხატველ მოძრაობათა ჯგუფის მოვლენაა, ამიტომ არაფერია საკვირველი, რომ ერთი და იგივე მელოდია ბევრ ადგილას დამოუკიდებლად ყოველგვარი გავლენის გარეშე იყოს წარმოშობილი. გავლენის თეორიის მიმდევრების აქსიომატური, წინასწარ მიღებული აზრი შემდეგია: მელოდია და ის, რასაც იგი გამოხატავს, შემთხვევით არიან ურთიერთთან დაკავშირებული. ამიტომ მეორე ადგილას იგივე მელოდია გავლენის ბრალი უნდა იყოს, თორემ ხელმეორედ და ხელმესამედ როგორ შეიძლებოდა იგივე შემთხვევა განმეორებულიყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს წმინდა ემპირისტული და ასოციაციონისტური აზრი მცდარია; უფრო სწორი იქნება, თუ არა შემთხვევითად ჩავთვლით მელოდის კავშირს შინაარსთან (განცდასთან), არამედ არსებითად (Sachlich). მაშინ არაფერი იქნებოდა საკვირველი ერთისა და იმავე მელოდის მრავალ ადგილზე დამოუკიდებელი აღმოცენების აზრში. მაშ, კვლევა ასე უნდა წარიმართოს: იქნეს კვლეული, რა მელოდები გვხვდება სხვადასხვა ხალხში. გავლენის საკითხი მხოლოდ მაშინ დგება საკვლევად, როდესაც სადმე თავს იჩენს ისეთი მელოდია, რომელიც უცხოა ამ ხალხის განცდისათვის, უცხოა მასში გავრცელებული მელოდებისათვის. მოკლედ: მსგავსება, შეიძლება იგივეობაც, არ უნდა ჩაითვალოს ყოველთვის გავლენის შედეგად.

4. II. 1944 წ. Лурья А. Р. Психологический анализ премоторного синдрома, 1943.

ლურეას ნაჩვენები აქვს, რომ პრემოტორული ზომის ფუნქცია „დინამიკურ შინაქმების“ შექმნაში მდგომარეობს. მაგრამ მასვე აქვს ნაჩვენები, რომ თუ გარედან მივივით ამ „სქემებს“ — სენსორულ არეში ან სხვა დამხმარე ხერხს („კარტოტეკა“) — ავადმყოფი ახერხებს მთლიანის შექმნას, მაგალ., რითმს. სიუჟეტის აღდგენას და სხვ. ბუნებრივად ჩნდება საკითხი: როგორ ახერხებს მთლიანის შექმნას (მაგალ., მოთხრობის შემთხვევაში), თუ მას პრემოტორული ზონა დაზიანებული აქვს, რა აძლევს მას ამ მთლიანობის

აღდგენის უნარს? აქ თავს იჩენს კომპენსაციის (ან ვიკარიატის) ცნების როლი. სუბიექტი ამას ნერვ[ული] სისტემის სხვა ზონების საშუალებით ახერხებს, რომელთა სპეციალური ფუნქცია სქემატიზაციაში არ მდებარეობს, მაგრამ მოკლებული არაა შესაძლებლობას ეს როლიც შეასრულოს, ოღონდ თავის, ე. ი. არასპეციალურს, მაშასადამე, დაბალ დონეზე. გარე დახმარება, ასე ვთქვათ, „პროტეზები“ ამ ცენტრების ამ მიმართულებით სააქტუალიზაციოდ ხდება აუცილებელი. აქ შეიძლება ასეც გვეთქვა, და ეს ალბათ უფრო სწორი იქნებოდა, სინამდვილეში „სქემებს“ კი არა აქვთ როგორც გარკვეულ შინაარსებს. თუნდ დინამიკურსაც, ადგილი, არამედ განწყობას როგორც სუბიექტის მიოდუსს. მაშასადამე, პრემოტორული ზონა, რომელიც პირველ რიგში წარმოადგენს ამ განწყობის ფიზიოლოგიურ პირობას, არ აუქმებს მისი გავრცელებულობის აზრს მთელ სუბიექტზე, მაშ, სხვა ნაწილებზეც (განწყობის ირადიაცია ფაქტია ხომ!). მაშასადამე, როცა პრემოტორული ზონა დაზიანებულია, განწყობა (რაც საფუძვლად უდევს მთლიანობას) აღკვეთილი არაა მთლიანად: იგი, თუმცა დაბალ დონეზე, მაგრამ მაინც შეიძლება, თუ ამის პირობებს შევქმნით, მოქმედებდეს.

14. II. 1944 წ. ემოციის შესახებ (ჰიპოთეტური მოსაზრება).

შიში, მაგალითად! სუბიექტი გარკვეულს სიტუაციაში ხვდება — მისთვის რომ შიში გაჩნდეს, გარკვეული თავისებურებების მქონე სიტუაციაა აუცილებელი (ყოველ ემოციას აქვს თავისი აღმოცენების პირობები, რომელიც ყოველთვის უნდა იქნეს დადგენილი). ეს სიტუაცია სუბიექტში გაცდის, ლტოლვის განწყობას ჰქმნის (ზოგიერთ შემთხვევაში არავითარი განწყობა არ იქნება და, მაშ, არც არავითარი აქტივობა-ქცევა. საფიქრებელია, რომ ასეთ შემთხვევებში შოკი ჩნდება). განწყობა პოულობს თავის რეალიზაციას ცნობიერებაში შიშის სახით. მასში მოცემულია იმპულსი (ბიძგი, ტენდენცია ლტოლვისაკენ) და შიშის გამომწვევი ობიექტის ასახვა (წარმოდგენა). ორივე ეს ცნობიერი ელემენტი, რომელიც შიშშია გაერთიანებული, ხელს უწყობს ქცევის განხორციელებას — გაქცევას გარკვეული მიმართულებით და სხვ.

მაშინ ასე გამოდის: როდესაც სუბიექტი რაიმე ამოცანის წინაშე დგას, მასში გარკვეული ქცევის განწყობა ჩნდება, რომელიც პირველ რიგში (აღამიანის შემთხვევაში მაინც) ცნობიერებაში პოულობს თავის ანარეკლს, იწვევს გარკვეულს ემოციონალურ განცდას, რომელშიც გაერთიანებულია იმპულსი და გარკვეული ობიექტური შინაარსი (კონატიური და კონიტიური მომენტები). ეს ფსიქიკური შინაარსი განწყობის ქცევაში რეალიზაციის პროცესს აადვილებს და აზუსტებს: ხელს უწყობს ქცევას.

შეიძლება განწყობისა და ცნობიერების პრობლემის გადასაწყვეტად ამ მოსაზრებას ერთგვარი მნიშვნელობა ჰქონდეს. ჯერ ერთი, ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ცნობიერება განწყობის ნიადაგზე იკვება — განწყობა განსაზღვრავს მას. მეორე: ცნობიერებას თვითონ შეუძლია განწყობის გამოწვევა: წარმოდგენა და აზრი თვითონ ქმნიან სათანადო განწყობას. ეს გარემოება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია აღამიანის ქცევის მოვლენათა გაგებისათვის. ახლა ეს შესაძლებელი იქნება: თითქოს ირკვევა, თუ როგორ ხდება, რომ განწყობა ფსიქიკაში პოუ-

ლობს რელიზაციას და როგორ ხდება, რომ ფსიქიკას (ცნობიერებას) გარკვეული როლი ეკისრება ქცევის რელიზაციის პროცესში — მნიშვნელოვანი, სახელმძღვანელო. თითქოს ასე გამოდის: განწყობა თვითონ, ასე ვთქვათ, უშუალოდ როდი განსაზღვრავს ქცევას, არამედ ცნობიერების დახმარებით, ვერ ემოციონალური განცდის (ემოციების) და მერე უფრო დიფერენცირებული განცდების, სადაც განსაკუთრებით კოგნიტიური ელემენტი სჭარბობს (აზროვნება). როგორ ხდება ყველაფერი ეს, ამას უტარდლებითი საგანგებო დაკვირვება უნდა: შესაძლებელია და საფიქრებელი, რომ საქმე ასე იყოს: პირველად სუბიექტს უჩნდება არადიფერენცირებული, ერთგვარი დიფუზური მთლიანობითი განწყობა, რომელიც ემოციის სახით პოულობს რელიზაციას ცნობიერებაში. ეს ემოცია უკვე შედარებით უფრო დიფერენცირებული სახის განწყობას იწვევს — ეს იქნება პირველი განაწევრება იმ ზოგადი, პირველი განწყობისა. მერე: იმისდა მიხედვით, როგორ პირობებში მიმდინარეობს ქცევა, ამ პირობების და მიხედვით, შემდგომი განაწევრება განწყობისა. ამრიგად პირველი, ზოგადი, დიფუზური განწყობა თვითონ კი არ გადადის ქცევაში, ან რელიზაციას პოულობს ქცევაში, არამედ ქცევის პირობებისდა მიხედვით, მეტ ან ნაკლებ განაწევრებას იძენს და კონკრეტი ქცევა ყოველთვის ამ განაწევრებული განწყობის ნაწარმოებს, პროდუქტს წარმოადგენს.

28. II. 1944 წ. ქცევა

მთელი ინვენტარი ჩვენი მოტორული აქტებისა ჩვენი თანშობილი რეფლექსების მოძრაობებით ამოიწურება. განვითარება არა თვითონ მოძრაობათ ეხება, არამედ იმას, თუ რა სტიმულზეთანაა ეს მოძრაობები დაკავშირებული. მაშასადამე, განვითარება მხოლოდ ახალ რეფლექსებს — პირობით რეფლექსებს აძლევს ცოცხალ ორგანიზმს. ქცევა საბოლოო ანგარიშში ამ რეფლექსების ერთობლიობაა. იგი ამოიწურება S—R სქემით. ქცევის შესწავლა ამათი დადგენა და შესწავლაა. ეს არის ქცევის მოლეკულარული [გაგება], რომელიც ფსიქოლოგს ვერ დააკმაყოფილებს, ვერც ბიოლოგს საზოგადოდ, რადგან რეალური, კონკრეტული ქცევა ისეთია, რომ იგი თვითონ არავითარ შემთხვევაში არ ჰგავს S—R-ს. მაგალ. Tolman ასე ჩამოთვლის ქცევის მაგალითებს: გირთავა, რომელიც გარბის ლაბირინტში, კატა, რომელიც გამოდის ექსპერ-[იმენტული] გალიიდან, ადამიანი მიდის სადილად, ბავშვი გაურბის უცხო ქალს, ქალი რეცხავს სარეცხს ან ჭორიკანობს ტელეფონით... და სხვ. ამ აქტებს, როგორც მთელს, არ ამოსწურავს S—R კავშირი, იგი რეფლექსების ერთობლიობა შეიძლება იყოს, მაგრამ აქვს თავისი სპეციფიკური ნიშნები, რომლითაც იგი მნიშვნელოვანია: ხდება გარემოში (რეფლექსი კი შიგნით — კოფკა) და მიზანს ასრულებს, მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს, რასაც ვერ ვიტყვოდით მაშინ, თუკი ქცევას მასში შემავალ S—R-ზე დავიყვანდით. მაგრამ ფსიქოლოგიურად არც ესაა ქცევა: თითოეული მათგანი შეიძლება სულ სხვადასხვა ქცევას ეკუთვნოდეს, თვითონ მათ არ ეტყობა, თუ რომელ ქცევას ეკუთვნის: მაგალ., წერა შეიძლება თამაშშიც იყოს და სერიოზული საქმეც, ე. ი. ფსიქოლოგიურად სულ სხვადასხვა ქცევა. მაშასადამე, თუ გვინდა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ქცევის ძირითადი სახეები ან ფორმები დავადგინოთ, ამათ უნდა გადავცდეთ და ნამდვილი „მორალური“ ქცევა სხვა-

გან ვეძიოთ. — ჩვეულებრივი ადამიანის თვალსაზრისით ასეთი ქცევაა მაგალ., შრომა, თამაში.

ავიღოთ, მაგალ., ისევ წერა: 1) მოწაფე წერს თხზულებას, 2) მე ვწერ ანლა აი ამ რეველში ქცევის ცნების შესახებ, 3) ბავშვი თამაშობს „წერილობანას“, ე. ი. ვითომ წერილს წერს დედას, 4) კალიგრაფი ან მხატვარი წერს მხატვრულად. აქ თითოეული შემთხვევა სხვადასხვა ქცევის აქტია ფსიქოლოგიურად — ფიზიკურად — მოტორულად კი ყველა ერთი ქცევაა — წერა. როგორ გავარჩიოთ, თუ რომელ ქცევასთან გვაქვს ფსიქოლოგიურად საქმე? თვითონ მოტორულ აქტს ეს არ ეტყობა, საქმე იმაშია, თუ რა მოთხოვნილების იმპულსით ან რა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების მიზნით წარმოებს ეს მოტორული აქტი. პირველ შემთხვევაში წერა ემსახურება სწავლის მოთხოვნილებას, სწავლის მიზანს. მაშ, აქ თუ სუბიექტი ურთიერთობას ამყარებს სინამდვილესთან — წერს ეს იმიტომ, რომ მას გარკვეული მოთხოვნილება ანობრავებს და იგი მხოლოდ ისეთ აქტებს მიმართავს და ისეთ სიტუაციას იჩივებს, სადაც და რითაც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შეიძლება. რასაკვირველია, ყოველ „წერას“ აქვს თავისი უახლოესი მიზანი, იგი უახლოეს მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს, სახელდობრ დაწერის მოთხოვნილებას, მაგრამ აქ არ იგულისხმება ეს უშუალო, ეს იმანენტური მიზანი, იგულისხმება უფრო ძირითადი, საბოლოო ტრანსცენდენტური მიზანი ან მოთხოვნილება, რასაც ეს იმანენტური მიზნები და, მაშ, თვით აქტებიც ემსახურება.

რა ძირითადი მოთხოვნილებები აქვს ადამიანს, რომელნიც მას სინამდვილესთან ურთიერთობის დაჭერას ანუ ქცევის მიმართავს აიძულებს? Tolman განასხვავებს first-order orives და secondorder drives.

პირველადია: food-hanger, sex-hunger, exeretion-hanger, rest-hunger, sensory-motor-hunger.

მეორადია curiosity, self-assertion, — ესენი სასარგებლონი არიან პირველათვის. სწორია ეს თუ არა, ამოსასვლელ წერტილად მაინც გამოდგება და ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგი: როდესაც მოთხოვნილება ისეთია, რომ მის დასაკმაყოფილებლად რაიმე საგანი ა საჭირო მაგ., საჭმელი, მეორე სქესი... მაშინ უნდა განვასხვაოთ ორი ფორმა ქცევისა: ა) თუ საგანი არსებობს, პროცესი (ან აქტივობა) მისი დაკმაყოფილებისა (ჭამა...) — ეს იქნება consumatory behavior — მოხმარება. ბ) თუ საგანი არაა და მას შოვნა უნდა, მაშინ საჭიროა ქცევა ამ საგნის მოსაპოვებლად, რომელსაც შეიძლება პირობითად და პროვიზორულად შრომითი ქცევა — შრომა ეწოდოს. მაგრამ ეს უკანასკნელი ადამიანთა საზოგადოებაში ორგვარია: 1) სუბიექტს მხედველობაში აქვს კონკრეტული ადამიანის კონკრეტული მოთხოვნილება (წარმოადგენა, ვისთვის რა უნდა გააკეთოს) და იგი ამისდა მიხედვით წარმართავს თავის მოქმედებას. ეს იქნება მომსახურება. 2) სუბიექტს მხედველობაში აქვს განზოგადებული მოთხოვნილება და ამისდა შესატყვისი პროდუქტი, რომელიც აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნილებას, საუკეთესოდ ვისიც უნდა იყოს იგი, (იღება, ცნება მოთხოვნილებისა და პროდუქტისა). „შრომა“, ამ შემთხვევაშია ნამდვილი შრომა, წარმოებითი შრომა. მხოლოდ ამას შეიძლება „შრომა“ ეწოდოს.

როდესაც მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საგანი კი არაა საჭირო, მისი ასიმილაცია, არამედ თვითონ აქტივობის პროცესი, თვითონ

ძალების ამოქმედება, მაშინ ჩვენ ასეთი მდგომარეობა გვაქვს: ა) თუ ყველაფერი გვაქვს, რაც საჭიროა ამგვარი ამოქმედებისათვის, მაშინ ქცევას არაფერი უშლის ხელს და ჩვენ გვაქვს მოთხოვნილებათა მიხედვით: 1. თამაში, 2. სწავლა, 3. სპორტი, 4. გართობა და სხვ. ხოლო თუ საჭირო დამხმარე საგნები, ერთი სიტყვით, Supports არა გვაქვს და მათ მოპოება უნდა, მაშინ თავს იჩენს კვლავ მომსახურება, შრომა ე. ი. უკვე ზემოაღნიშნული ფორმები ქცევისა.

20. III. 1944 წ.

თუ პირველი პოსტულატი ტრადიციული ფსიქოლოგიისა უშუალოდ პრინციპია (იხ. ჩემი ფსიქოლოგია)⁴, მას მეორეც აქვს. ეს არის პოსტულატი, რომელიც ემპირიული კავშირების შემთხვევითობის იდეაში, შეიძლება ითქვას, კონექციონიზმის ან ასოციაციონიზმის იდეაში პოულობს თავის გამოხატულებას.

ზემოთ მე უკვე მქონდა ლაპარაკი (3. II) ამის შესახებ. მას მე მეორე პრინციპს ვუპირისპირებ — პრინციპს, რომელსაც შეიძლება ერთიანობის ან არსებობის პრინციპი ეწოდოს და რომელიც წინააღმდეგ ემპირიზმისა ამტკიცებს, რომ ჩვენსა და სინამდვილის მოვლენათა შორის არსებითი კავშირი არსებობს და ამიტომ ჩვენ, ძირითადად, სწორედ მიზანშეწონილ ქცევას მივმართავთ, ქცევას, რომელიც არსებითად არის დაკავშირებული ამოცანასთან — სიტუაციასთან და ამას ჩვენ შემთხვევით როდი წავაწყდებით, როგორც ეს Trial და error-ის თეორიაშია ნაგულისხმევი. უნდა ვიფიქროთ, რომ კიოლერის Einsicht, insight-ი და საზოგადოდ გეშტალტთეორია სწორედ ამას გულისხმობს, ოღონდ იგი ყველაფერს ამას გეშტალტს უდებს საფუძვლად: რადგანაც გეშტალტის ნაწილები არსებითად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული და არა შემთხვევითად, ამიტომ ყველგან ასეთი არსებითი კავშირებია მოსალოდნელი და ემპირიულად მონახული ან დადგენილი: არა ასოციაცია, არამედ გეშტალტკანონზომიერება. გარდა იმისა, რომ ძნელია ყველაფერი გეშტალტკანონზომიერებაზე დაიყვანო, კერძოდ Einsicht-ი განცდის კატეგორიას ეკუთვნის და მაშინ განცდის გარეშე მიზანშეწონილი ქცევა არ უნდა არსებობდეს, რაც უდავოდ შეუწყნარებელი დებულება არის. მე დღეს მხოლოდ ერთი მინდა აღვნიშნო: კავშირი ჩვენს ქცევასა თუ ფსიქიკურ აქტებსა და სიტუაციას შორის არსებითი რამაა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შეცდომა არ არსებობს. უნდა ხაზგასმით აღვნიშნოს, რომ ეს კავშირი ცნობიერებასა და სიტუაციას შორის როდი არსებობს უშუალოდ, არამედ სიტუაციასა და სუბიექტს შორის. იგი სუბიექტის განწყობაში იმსახება, ასე რომ ამ კავშირს განწყობითი ასახვა უდევს საფუძვლად (არა გეშტალტკანონზომიერება და არა ცნობიერი განცდილი Einsicht). ცნობიერი ან პრაქტიკული ასახვა მხოლოდ ამ განწყობის ხელმძღვანელობით მიმდინარეობს და ნის რეალიზაციას წარმოადგენს. ხოლო რეალიზაციის ცდა ასეთივე შეიძლება იყოს და ისეთიც, მამ, შემცდარიც, ოღონდ იგი ყოველთვის უნდა იყოს, მიზანმიმართული, რადგან მაინც განწყობითი ასახვის რეალიზაციის გზას წარმოადგენს.

ამრიგად, ჩემი თეორია ემიჯნება არა მარტო ემპირიზმს, არამედ გეშტალტ-თეორიის *Einsicht*-ის თეორიასაც. იგი გასაგებად და შესაძლოდ ხდის კავშირის არსებობითობის ასახვის, მაგრამ ამავე დროს შეცდომის შესაძლებლობასაც.

21. III. 1944 წ.

ჩემი — „ასაკობრივი გარემოს“ ცნება, რასაკვირველია, მხოლოდ კერძო შემთხვევაა უფრო ფართო იდეის გამოყენებისა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ მიზანშეწონილ ქცევასა და გარემოს შორის არსებითი კავშირი არსებობს. ეს ამა თუ იმ სუბიექტსა და მის გარემოს შორის [არსებითი კავშირის] ზოგადი პრინციპის გამოყენების კერძო შემთხვევაა, რომელზეც გუშინ (20. III) იყო საუბარი (იხ. ზემოთ). რაკი კავშირი არსებითია, ყოველ სუბიექტს საბოლოო ანგარიშში თავისი გარემო აქვს. ამიტომ გასაგებია, რომ ინტელექტის ცნებამ და მისი გაზომვის შესაძლებლობის საკითხმა ანგარიში უნდა გაუწიოს ამ გარემოებას: თავის გარემოში შეიძლება მისი შეფასება მხოლოდ.

5. IV, 1944 წ. გრძნობისა და ემოციის შესახებ (შემთხვევითი, შესამოწმებელი აზრი).

ადამიანი ორგვარი გარემოს წინაშე დგას, რომელიც მასზე, როგორც აქტიურ სუბიექტზე გავლენას ახდენს: ერთია გარე სინამდვილე და მეორე — მისი საკუთარი სხეულ ი. მართალია, გარე სინამდვილე მხოლოდ მისი სხეულის მუშაობით არსებობს მისთვის, ე. ი. გარე სინამდვილის ესა თუ ის მოვლენა მხოლოდ იმდენად და მხოლოდ მაშინ არსებობს მისთვის, რამდენადაც და როდესაც იგი რაიმე ცვლილებას ან რაიმე ეფექტს იწვევს ორგანიზმში. მაგრამ ამის მიუხედავად მაინც უნდა გავარჩიოთ ეს ორი გარემო ურთიერთისაგან. მაშინ ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა: ორგანიზმში მომხდარი ცვლილება, რითაც უნდა იყოს იგი გამოწვეული, თავის ანარეკლს პოულობს ცნობიერებაში გრძნობის სახით, ე. ი. სიამოვნების ან უსიამოვნების სახით, რამდენადაც ეს ცვლილება ან მოვლენა კარგია ან ცუდია ორგანიზმის უშუალო კეთილდღეობისათვის. შეიძლება ორგანიზმის სხვა მდგომარეობამაც ჰპოვოს ანარეკლი ცნობიერებაში: მაშინ გვექნება (შეიძლება) ვუნდტის გრძნობათა დანარჩენი ორი განზომილებაც. რაც შეეხება გარე გარემოს, მისი ყოველი ზემოქმედება, რასაკვირველია, რაღაც ეფექტს უთუოდ იწვევს ორგანიზმში. მაშასადამე, რამდენადაც ეს ეფექტი ორგანიზმის ცხოვრების მოვლენაა, ცნობიერებაში რაიმე გრძნობის სახით იჩენს თავს. მაშასადამე, გარემოს ზემოქმედებაც იწვევს გრძნობებს, ოღონდ [იმდენად] რამდენადაც სხეულში იწვევს რაღაც ეფექტს.

გარე სინამდვილე ცნობიერებაში ინტელექტ[უალურ] პროცესებში აისახება: წარმოდგენის (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) სახით. მაშასადამე, გასაგებია, რომ ყოველი წარმოდგენა რაიმე გრძნობასთან არის დაკავშირებული: იგი, ე. ი. მისი ობიექტის ზემოქმედება ხომ სხეულშიც რაღაც ცვლილებას იწვევს!

მოთხოვნილება რომ აღმოცენდება როგორც გარკვეული პროცესი ორგანიზმში, იგი პირველ რიგში სათანადო გრძნობების სახით აისახება ცნობიერებაში.

რებაში. ესაა რომ ორგანიზმს აქტივობის მდგომარეობაში ინახავს. ხოლო როგორ, რა სახით უნდა გაიშალოს ეს აქტივობა, ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია მისი დაკმაყოფილების სიტუაცია, და, მაშ, განწყობა, რომელსაც ეს სიტუაცია იწვევს ორგანიზმში. განწყობა გარკვეული ქცევის, აქტივობის შესრულების მზაობაა. მისი რეალიზაციის პროცესში ჯერ ემოციური განცდა (ვთქვათ, შიში) ჩნდება, რომელიც დაბალ საფეხურებზე გარკვეულ ქცევას (გაქცევას) გვაძლევს. შეიძლება ითქვას, რომ ემოცია იმ პულსია, რომელიც გარკვეული ქცევისაკენ მოგვიწოდებს, და რომელიც აღმოცენებულია აქტუალური განწყობის ნიადაგზე, განწყობისა, რომელიც აქტუალურმა სიტუაციამ შექმნა. ვთქვათ, ვხედავთ მხეცს, ეს შეხედვა იწვევს ორგანიზმში ჯერ ერთნაირს გრძნობებს (რადგან რაღაც ცვლილებებს იწვევს ნასში) და გარკვეულ მოტორულ მზაობას (გაქცევისას), როგორც რეალიზაციის განწყობისას, რომელიც სუბიექტში გაჩნდა... უფრო კონკრეტულად ამ საკითხზე შემდეგ!

P. S. გრძნობის ეს კონცეფცია გულისხმობს, რომ რაკი გარე სტიმული რაღაც ორგანულ პროცესს იწვევს ყოველთვის, და ესაა რაც გრძნობის სახით განიცდება, არ უნდა იყოს აუცილებელი, რომ აღქმა, შეგრძნება (ობიექტ-ცნობიერება) წინ უსწრებდეს გრძნობას: გრძნობის ზღურბლი შეიძლება გაცილებით დაბლა იდგეს, ვიდრე შეგრძნების ზღურბლი. ასეთ შემთხვევებში იგი თავს უნდა იჩენდეს ჩვენს საერთო გრძნობიერებაში, გუნებაში, Zumutsein და ა. შ.

6. IV, 1944 წ. ე. წ. გამომხატველი მოძრაობების შესახებ.

მე მგონია, სხეულებრივი ცვლილებები კი არ გამოსახვენ გრძნობას, არამედ, პირიქით, გრძნობა გამოსახავს ამ ცვლილებებს. საქმე ისაა, რომ ობიექტური ზეგავლენა სხეულში რაღაც პროცესებს — ცვლილებებს იწვევს. ხელსაყრელია ეს ცვლილებები თუ არა სიცოცხლისათვის, ამაზე გრძნობა მიუთითებს: სიამოვნებისა და ეს გრძნობა, თუ სხეულ. ცვლილებებს პლუს-მნიშვნელობა აქვთ, და უსიამოვნების — საწინააღმდეგო შემთხვევაში. გრძნობა სუბიექტური ნიშანია საქმის ობიექტური ვითარებისა. სუბიექტისათვის ეს ნიშანი (სიამოვნება-უსიამოვნება) მითითებაა მისი მოთხოვნების დაკმაყოფილების პროცესის ოსცილაციისა და აგრეთვე [იგი] ამ მოთხოვნების მდგომარეობის ცნობიერებაა. ბიოლოგიური მნიშვნელობა გრძნობისა, მამასადამე, ეჭვს გარეშე: чувство поддерживает активность субъекта და, მაშ, უზრუნველყოფს მისი მოთხოვნების დაკმაყოფილებას.

ამრიგად, ისეთი შინა ორგანული ცვლილებები, როგორცაა საერთოდ გისცერალური და სისხლის მოძრაობის ცვლილებები, ესენი არიან უწინარეს ყოვლისა, ის, რაც რეფლექსურად ჩნდება სუბიექტის გარემოს, ვთქვათ ასე, სტიმულის ზემოქმედების შედეგად. თუ ეს ცვლილებები ისეთია, რომ რაიმე მხრივ სასარგებლოა უშუალოდ ორგანიზმისათვის, ჩნდება სიამოვნება, თუ არა და — უსიამოვნება. რასაკვირველია, დიდი მნიშვნელობა აქვს, თუ რა აქტუალური მოთხოვნაა აქვს ყოველ მოცემულ მომენტში სუბიექტს ან საზოგადოდ რა მოთხოვნები ახასიათებს მას: ამ პროცესების მნიშვნელობა

ორგანიზმისათვის მის ფონზე იშლება და ირკვევა. Клод Бернар: Внешний фактор вызывает кроме психических реакций еще другие—автоматические (телесные), которые имеют существенное значение (Рибо, Психология чувств. стр. 8)⁵.

რაც შეეხება ემოციების თუ აფექტების ე. წ. გამომსახველ მოძრაობათ, აქ უნდა გავარჩიოთ ჯერ ერთი ის, რაც მათ გრძნობითს ტონს უდევს საფუძვლად და მერე უკვე ის, რაც თვითონ ემოციასთან, როგორც ასეთთან არის დაკავშირებული; ეს ყოველთვის შესაბამისი ტენდენციის, იმპულსის განხორციელებისათვის, ე. ი. გარკვეული ქცევისათვის (მაგალ., შიშის დროს გაქცევისათვის) საჭირო მოძრაობათა სისტემის მზადყოფნაა, ოღონდ არა სრულიად გარკვეული მიმართულებით, კონკრეტული სახის გაქცევისათვის საჭირო მოძრაობის მობილიზაცია და მზადყოფნა, არამედ საზოგადოდ გაქცევისათვის. მაგრამ რადგანაც გაქცევა საზოგადოდ არ არსებობს, არამედ გაქცევა ყოველთვის კონკრეტულია და ინდივიდუალური, ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ ასეთ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს გაქცევის მოთხოვნილებასთან — იმპულსის ან ტენდენციის სახით. ჩვეულებრივ ცვლილებებში ეს მოთხოვნები, ტენდენციები, თავის ანარქულს პოულობს რისი სახით: ემოციასთან დაკავშირებული მიმიკა-პანტომიმეური Ausdrucksbewegung-ის სახით. ამრიგად, ახლა გავარჩიოთ ე. წ. Ausdruckbewegung-ში ის, რაც გრძნობას ეკუთვნის და ის, რაც ემოციისაა. Ausdruck-თან [არც] პირველ შემთხვევაში გვაქვს საქმე და არც მეორე შემთხვევაში. მაგრამ ის, რაც ობიექტურად არაა გამოხატული, სოციალურ გარემოში ე. ი. ადამიანის მიერ გამოყენებული იქნა როგორც გამოხატულება. ეს გამოყენება შესაძლებელი შეიქნა მითომ, რომ გრძნობა, ემოცია არსებობდა და არა შემთხვევითად დაკავშირებული შესატყვის სხეულებრივ ცვლილებებთან.

8. IV. 1944 წ.

თუ გრძნობა (სიამოვნება) ფსიქიკური ანარეკლია ან ფსიქიკური დახასიათებაა იმ ცვლილების მიმართებისა სხეულთან საერთოდ, რომელიც ამ უკანასკნელში ჩნდება სტიმულის ზემოქმედების გამო, მაშინ შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ ჯემსის თეორია სწორია; იმიტომ რომ ამ თეორიის მიხედვით, გრძნობა იმ პროცესების შეგრძნებათა ჯამია, რომელიც სხეულში ჩნდება რეფლექტორულად სტიმულის ზეგავლენის გამო. მაგრამ აქ გამოდის, რომ გრძნობა შეგრძნებაა ე. ი. ინტელექტუალური პროცესია. ჩვენთვის კი სიამოვნება-უსიამოვნება შეგრძნება კი არაა, შემეცნებითი პროცესი კი არაა, არამედ სპეციფიკური განცდაა, რომელშიც შეფასების პროცესის არსება მარხია; არა შემეცნების, არამედ შეფასებისა.

9. IV. 1944 წ.

ყველაფერს ზემოთქმულს უნდა დავმატოს, რომ ყოველი აქტივობა, ასე თუ ისე ჩვენი ამა თუ იმ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება-დაუკმაყოფილებლობასთანაა დაკავშირებული. ეს უკანასკნელი კი სათანადოდ ორგანიზებული პროც. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 2

ცესების სახით იჩენს თავს ჩვენს სხეულში. მაშასადამე, ყოველ აქტივობას თუ ქცევას უთუოდ თავისი გრძნობის ტონი აქვს. ზოგადად შეიძლება ითქვას — გრძნობა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების თუ დაუკმაყოფილებლობის სპეციფიკური განცდაა. ამიტომ სიამოვნება კმაყოფილებაა, უსიამოვნება — უკმაყოფილება.

13—14. IV, 1944 წ. ვარიანტები ემოციის შესახებ (შემთხვევითი მოსაზრებები, მოსამზადებელი მასალა განწყობის თეორიისათვის).

I. თუ ვამოვალთ თვითონ ემოციის სიტუაციიდან: ვთქვათ, შიშის სუბიექტს აქვს თვითდაცვის მოთხოვნილება (ინსტინქტი). მას ხედება ობიექტი, რომელიც ემუქრება სუბიექტის სიცოცხლეს, კეთილდღეობას. მაშ, გვაქვს მოთხოვნილება და სიტუაცია შედეგი — გარკვეული ქცევის განწყობა. შეიძლება ამისი შედეგი ეს იყოს: ორგანიზმში გარკვეული ფიზიოლოგიური მდგომარეობა — უშუალოდ გამოწვეული ობიექტის ზეგავლენით (დამაქვეითებელი სასიცოცხლო ძალების) და განწყობის ნიადაგზე აღმოცენებულ მოძრაობათა სისტემის სპეციფიკური, კონკრეტული მხადყოფნა, ტენდენცია; ცნობიერებაში ამასთან ერთად, გარდა თვითონ ობიექტისა და გარემოს სხვა მოვლენათა წარმოდგენისა [არის] უსიამოვნება იმ ფიზიოლოგიური მდგომარეობის ნიადაგზე, რომელიც ობიექტმა აღძრა. თუ განწყობა უშუალოდ და დაუბრკოლებლად გადადის ქცევაში, მაშინ შეგვიძლია მხოლოდ გრძნობის მდგომარეობის შესახებ ვილაპარაკოთ — უსიამოვნება, ავზნებულობა, შვება-დაძაბულობა. ნამდვილი ემოცია, შიში ჯერ ვიფიქროვოთ, არა გვაქვს. თუ შეფერხდა, შეჩერდა განწყობის ქცევაში რეალიზაცია (ვთქვათ, გასაქცევი აღგოლი არაა, გაქცევა უიმედოა, საშიშროება ახლოსაა, ე. ი. დისტანცია S და O-ს შორის მცირეა, საშიშროება დიდია და გაქცევა საიმედო არაა), მაშინ შეფერხებული განწყობა ცნობიერებაში პოულობს თავის ასახვას ან ანარეკლს შიშის ემოციის სახით: გაძლიერებული უსიამოვნება (შესატყვისი ფიზიოლოგიური პროცესების გაძლიერების გამო) დაძაბვა. ავზნება და აგრეთვე გარკვეული მოძრაობათა ტენდენცია, რასაც ორგანიზმში შესატყვისება იმ ქცევის (მოცემულ სიტუაციაში გაქცევის) მოტორული სისტემის მდგომარეობა, რომელიც განწყობის ნიადაგზე უნდა განხორციელებულიყო. ე. წ. გამომხატველი მოძრაობები ემოციისა მათ მიერ პირობადებულ დამატებით ვისცერალურ პროცესებთან ერთად არის ემოცია, იგი ცნობიერებაში (ემოც. განცდა) და სხეულში (გამომსახველი მოძრაობები და სხვ.) ასახავს აქტუალური განწყობის ქცევაში რეალიზაციის შეფერხებისა.

რა ურთიერთობა არსებობს ამ კონცეფციის მიხედვით ე. წ. გამომსახველ მოძრაობათა და ემოციური განცდას შორის? პასუხი ნათელია, ერთი მეორესთან უშუალო კავშირში როდი იმყოფება: არც გამომხატველი მოძრაობები იძლევიან ემოციას (contra Jams) და არც პირიქით, ემოცია — გამომხატველ მოძრაობებს (contra Wundt და სხვ.), არა, ერთიც და მეორეც განწყობის შეფერხების ეფექტს თუ ანარეკლს წარმოადგენს.

II. მეორე ვარიანტი: ამოსავალი პუნქტი — მოთხოვნილება. სუბიექტი რომელიმე მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად ურთიერთობას ამყარებს გარემოსთან. ამ უკანასკნელის ზემოქმედება სუბიექტის ორგანიზმში ყოველთვის რაიმე ფიზიოლოგიურ ეფექტს იწვევს

პირდაპირ უშუალოდ, რეფლექსურად. ეს ფიზიოლოგიური მდგომარეობა — სასარგებლო თუ მავნებელი — ცნობიერებაში სიამოვნება-უსიამოვნებათა სახით გვეძლევა. ეს უსიამოვნება თავის მხრივ იწვევს საწინააღმდეგო პროცესებს სხეულში, სახელდობრ იმ პროცესების აგზნებას, რომელნიც რომ განხორციელებულიყვნენ, ამ უსიამოვნებას მოსზობდნენ და სუბიექტს დააკმაყოფილებდნენ. ვთქვათ, შიმშილის შემთხვევაში, ჭამის მოტორული სისტემის აგზნებას, საზოგადოდ მოხმარების ქცევის დაძაბვას, ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ცხოველის სექსუალური მოთხოვნილების აქტივაციის შემთხვევაში — მოთხოვნილების გამო უსიამოვნება და გააქტივება სასქესო სისტემისა. ცნობიერებაში ეს თავს იჩენს იმპულსის, სურვილის ან ნდომის სახით. ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ შიმშილის ემოციასთან გვაქვს საქმე. მაშ, ასე: უსიამოვნება და მისწრაფება მოხმარების აქტების შესრულებისა ცნობიერებაში და გარკვეული ფიზიოლოგიური სტატუსი და აგზნება ან მზაობა მოხმარებითი მოტორული აქტებისა — ე. წ. გამომხატველი მოძრაობა. აი, რა არის ემოცია. მაშ, იგი მოთხოვნილების დახასიათებაა: ემოციურია მოთხოვნილება. ვთქვათ, ახლა შიში! მოთხოვნილება თავდაცვის — საშიში ობიექტი — უსიამოვნება. აქედან აქტივაცია თავის დაღწევის მოძრაობათა სისტემის და, მაშ, ემოციური მდგომარეობა. ეს იქნება უკვე შიში. შედეგი: სიტუაციის შესაფერისად ქცევის გაშლა განწყობის ნიადაგზე, რომელიც ამ სიტუაციის შესატყვისი იქნება. ეს არის მეორე შესაძლო ვარიანტი ემოციის გაგებისა.

15. IV. 1944 წ. შეგრძნება და განწყობა.

დღევანდელი დაკვირვება, ერთი მრავალთავანია. ჩამეძინა და ამ დროს მეზობელ ოთახში ხმამაღლა დაიყვირეს, რალაც სიტყვა იყო. გამეღვიძა ერთბაშად და ყურში გარკვეული ბგერების კომპლექსი მოისმოდა. ბგერა ისმოდა, მაგრამ მნიშვნელობა არ ჩანდა და ბგერების კომპლექსი სიტყვად ვერ იქცა ჩემთვის: არ ვიცე, რა დაიყვირეს. ეს ფაქტი სრულიად არაორაზროვნად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ბგერითი სტიმული ძილშიც აღწევს ჩვენს სმენას, ძილშიც, როდესაც ჩვენი ცნობიერება, ჩვენი მე უმოქმედოა, როდესაც ის საწყისი, რომელიც მნიშვნელობას სწვდება, რომლისთვისაც მნიშვნელობა არსებობს, გამოთიშულია, გამორთულია, ინაქტიურია. ბგერა შეგრძნებაა, რომელიც რეფლექსურად ჩნდება, მაგრამ მნიშვნელობის აღმოჩენებისათვის სხვა საწყისია საჭირო. უშუალოდ ის არ ჩნდება, მას აქტიური საწყისი უნდა სუბიექტში — იგი განწყობის გარეშე ვერ გაჩნდება. ძილში შეიძლებოდა ასე მომხდარიყო: ბგერის შეგრძნება მიმედო და, თუ რომელიმე ფიქსირებული განწყობა მქონდა, მისი აქტუალიზაციის ნიადაგზე ამ ბგერებს შესატყვისი მნიშვნელობა მიეღო. მაშინ მე სიზმარში ვიქნებოდი. აქ კი ხმა ისე ძლიერი აღმოჩნდა, რომ ძილი დამიფრთხო, მაგრამ ნამდვილი გაღვიძება, გამოფხიზლება ვერ მოვასწარი, რომ შესატყვისი განწყობა გაჩენილიყო და სიტყვა თავისი მნიშვნელობით აღმექვა. შეიძლებოდა ასე მომხდარიყო: ხმა გამაღვიძა, მაგრამ ეს ხმა თავიდანვე სიტყვად აღვიქვი — ეს სიფხიზლის დაწყების სისწრაფეზეა დამოკიდებული. ამრიგად, მთელი ამ დაკვირვების აზრი ესაა: არსებობს ფსიქიკური რეფ-

ლექსიც. ის, რასაც მე შეგვრძნებდას ვუწოდებ. მაგრამ სენ-სორულ მასალას შინაარსს, მნიშვნელობას აქტიური სუბიექტი აძლევს, ასე თუ ისე განწყობილი სუბიექტი; მნიშვნელობათა სამყარო განწყობის ნიადაგზე არის აგებული. ამას მშვენივრად ამტკიცებს მოსიავას ცდებში მოცემული დაკვირვება: რუსულად კითხვის ფიქსირ[ებული] განწყობა. კრიტიკ[ულ] სიტყვა გერმანული. სანამ შესაფერის განწყობაზე გადავიდოდეს, ც-პირი კრიტიკ[ულ] სიტყვას ხედავს, მაგრამ გრძნობს სიცარიელეს, არ იცის რა უყოს მას, სად წაილოს. მანამდე, მაშ, იგი „შეგრძნებითი მასალა“ მხოლოდ.

16. IV. 1944 წ. ისევ ემოციის შესახებ.

მესამე კონცეფცია — კონფლიქტიდან გამოსვლა. მოსიავას ფენომენი: ც. პ. ექმნება მტკიცე ფიქსირებული განწყობა ლათინური შრიფტით კითხვისა. კრიტიკულ ცდებში დროგამოშვებით ეძლევა რუსული სიტყვა, რომელიც მან — თანახმად ინსტრუქციისა — რუსული ასოებით უნდა დაწეროს. შედეგი ასეთია: არის შემთხვევები, რომ ც. პ-მა იცის, რომ სიტყვა რუსულია და რომ იგი რუსულად უნდა დაწეროს, მაგრამ ამას ვერ ახერხებს ან ძალიან უჭირს სათანადო შრიფტით დაწერა. ასეთ შემთხვევაში თავს იჩენს საკმაოდ ძლიერი ემოციური განცდა, ზოგჯერ ძლიერ თვალსაჩინოც (ერთმა ც. პ-მა პირდაპირ მოსთხოვა ც. ხ-ს „ნუ მაძლევ რუსულ სიტყვებსო“!). რა პირობებში იბადება ემოცია? როდესაც ფიქსირებული განწყობაა და ც. პ-ს ისეთი ახალი ამოცანა ეძლევა, რომელიც მოითხოვს შესატყვისი განწყობის მომარჯვებას, რაც ვერ ხერხდება, ეს მის მიერ ემოციურად განიცდება; ემოციურად განიცდება ფაქტი არსებული განწყობისა და შესრულებული ამოცანის შეუფერებლობისა, ემოციურად განიცდება ის, რომ სუბიექტს ვერ მოუნახავს შესაფერისი განწყობა, რადგან მას ხელს უშლის აქტუალური ფიქსირებული განწყობა. აქ ემოციურად განიცდება გარემოება, რომ სუბიექტს ვერ მოუხერხებია ისეთი აქტების მისრულება, რომელიც ჩვეულებრივ არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს მისთვის (რუსულად წერა) და ნაცვლად რუსულად წერის ვარკვეული განზრახვისა, ის ხედავს, რომ წერს არარუსულად (ლათინურად) [აქ სახეზეა] შესასრულებელი განზრახვის შესრულების უძლურება ფიქსირებული განწყობის თავიდან აცილების გაძნელების გამო. ერთგვარი შინაგანი კონფლიქტი ჩნდება: განწყობასა და განზრახვას შორის, იმას შორის, რაც გინდა გააკეთო და რაც იძულებული ხარ გააკეთო. საჭიროა აღინიშნოს, რომ საქმის ვითარება აქ ასეთია: სუბიექტი რომ რუსულ სიტყვას იღებს, იგი ამჩნევს, რომ სიტყვა რუსულია — ახდენს ობიექტივაციას — თავს იჩენს შეფერხება, ზოგჯერ სრული შეჩერება, ყოველ შემთხვევაში ერთგვარი შეფერხება მაინც; ძველ განწყობას რუსულად წერის განზრახვა ელოდება წინ, მაგრამ სუბიექტი ვერ ახერხებს შესატყვისი განწყობის მომარჯვებას, რადგან ძველი ფიქსირებული განწყობა არ იძლევა ამის ნებას. ამრიგად ჩვენ გვაქვს შეფერხება ლათინურად წერის განწყობის რეალიზაციაში, მაგრამ არის შეფერხებაც რუსულად წერისა: განწყობის რეალიზაციას აფერხებს განზრახვა და განზრახვისას — [ფიქსირებული] განწყობა. იქ, სადაც საქმე გვაქვს ისეთ სუბიექტებთან, რომელთაც ეადვილებათ ცნობიერი განზრახვის შესატყვისი საკმაოდ ძლიერი განწყობის შექმნა, იქ ასევე ადვილად ხდება ფიქსირებული განწყობისაგან თავის დაღწევა და არავითარ ემოციას ადვილი არა აქვს;

თუ არაა კონფლიქტი, არაა შეფერხება და, მაშ, არც ემოციაა. ეს დაკვირვება თითქოს გვეუბნება, რომ იქ, სადაც ადამიანის ცნობიერ განზრახვას, მის სურვილს ხელს უშლის მისივე უნებური იმპულსი (მისი განწყობა), ყოველთვის ემოციური განცდა იბადება.

მაგრამ გვაქვს კი აქ საქმე ნამდვილ ემოციასთან? ერთი ცხადია, სუბიექტი აღიღებულა, ყოველ შემთხვევაში უსიამოვნებას განიცდის. უკმაყოფილებას, რომ ვერ ახერხებს უბრალო საქმის გაკეთებას. ზოგ შემთხვევაში ეს უკმაყოფილება ძალიან ინტენსიურია — ეფექტის სახესღებულობს (როგორც ზემოაღნიშნული ც. პ.-ის შემთხვევაში).

19.IV. 1944 წ.

ძირითადი მოთხოვნები
Tolman-ის მიხედვით

მე ასე ვიტყვოდი: ორგანიზმს აქვს:

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| 1. fead—hunger | 1. მოთხოვნა აქტივობისა, |
| 2. sex—hunger, | 2. მოთხოვნა დასვენებისა, |
| 3. specific contact—hunger, | 3. მოთხოვნა კვებისა, |
| 4. rest—hunger, | 4. მოთხოვნა სექსუალური, |
| 5. esthetik and play—hunger. | 5. მოთხოვნა ექსკრეციისა. |

გარკვეული ფიზიოლოგიური მდგომარეობა — მშვიდი სისხლი — იწვევს გარკვეულ ფიზიოლოგიურ პროცესებს, რომელნიც მვენე არიან ორგანიზმის სასიცოცხლო ძალებისათვის — ჩნდება უსიამოვნება. აქედან საწინააღმდეგო მისწრაფება — ხდება სტიმულაცია იმ პროცესებისა (სათანადო კუნთური ცვლილებები, სათანადო სისტემის დაძაბვა, სამოქმედოდ მზაობა) რომელნიც მოთხოვნების დაკმაყოფილების პროცესთან — მოხმარებასთან — არის დაკავშირებული (ჰამის მზაობა). შეიძლება იფიქროს კაცმა, რომ ეს უსიამოვნება+ სტიმულირებული მზაობა მოხმარებითი აქტივობისა არის შიშის ემოცია ანდა: ჰამის მოთხოვნისას აქვს ემოციური მზარე, ან ეს მოთხოვნა ემოციურია.

ანალიზი: ამ მოთხოვნების მდგომარეობაში უნდა ვაგარჩიოთ გრძნობითი ელემენტი (უსიამოვნება და აგზნებულობა) და მოტორიკის დაძაბულობა. ობიექტური შინაარსიც არის, მაგრამ არა წარმოდგენის სახით (ვთქვათ, პურის წარმოდგენა), არამედ რაიმე *toke eaton* (შეიძლება ეს იყოს განწყობის სახით, ვინ იცის). თუმცა, თუ შევჩერდებით, ეს წარმოდგენაც გაჩნდება.

მაგრამ მოთხოვნა ჯერ დაუკმაყოფილებელია. ის დაკმაყოფილება, თუ შესაძლებელია ობიექტი იქნება ხელში ჩაგდებული და მოხდება რელიზაცია მოხმარებითი აქტების მზაობისა, ე. ი. [სუბიექტი] შეჭამს: ესე იგი, ცხოველმა უნდა მიმართოს ქცევას, რომ ეს ობიექტი იშვოვოს. არის თუ არა ეს ქცევა ჩასახული ან ნაკარნახევი მოთხოვნაში? არა. იქ არაფერია ისეთი, რომ ამ ქცევაზე მიუთითებდეს. იქ მხოლოდ ერთია: ჰამის მზაობა და შეიძლება საჭმლისადმი განწყობა (როგორც ობიექტური ნომენტი). იმისათვის, რომ ქცევა გაირკვეს, საჭიროა სიტუაცია, რომელშიც საჭმელი არის ან არაა. საჭიროა მოთხოვნისა და სიტუაციის ურთიერთობაში მისვლა, რომ გაჩნდეს ტენდენცია გარკვეული ქცევისადმი. აქ ჩნდება

განწყობა ე. ი. სუბიექტის ისეთი მომართვა, რომ მან საკმელი ხელში ჩაიგდოს ამ პირობებში და ქცევას ეს განწყობა იძლევა.

რეალიზაცია განწყობისა ქცევად ასე ვითარდება: თუ [განწყობის] რეალიზაციას დაბრკოლება გადაეღობა (მოსიავს ფენომენი), ხდება მისი შეჩერება, შეფერხება, რაც ცნობიერებაში პოულობს თავის ანარეკლს, ასახვას თითქოს ემოციის სახით: შიში, რისხვა... ემოცია ამიტომ განწყობის თავისებური ასახვა გრძნობით თანხლებული. ემოცია შეუსრულებელი, უკეთ, განდევნილი განწყობაა (ამიტომ „კომპლექსი“ მართლაც ემოციონალურია ე. ი. არსებითად სუბიექტის შეჩერებული, არარეალიზებული განწყობაა).

შენიშვნა: ემოცია ადამიანს უფრო ხშირად აქვს, ვიდრე ცხოველს, რადგან ცხოველის გარემო და მოთხოვნილებები ვიწროა და მარტივი, ამიტომ ერთმანეთთან უკეთ შეგუებული. ცხოველის იმპულსური ქცევა უზრუნველყოფს მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, ადამიანის — [ქცევა] რთულია. ამიტომ უფრო ხშირია შეფერხება; [რაც იწვევს] ემოციას — და იქ იჩენს თავს აუცილებლობა ობიექტივაციისა, რომელიც აგრეთვე ემოციით იწყება ალბათ (რაა? გაკვირვება).

უფრო ემოციონალური იქნება ის სუბიექტი, რომელსაც ნაკლებ შეუძლია დააღწიოს თავი მოცემულ განწყობას და გადაინაცვლოს მეორეზე — შესატყვისზე (ცდები: ემოციონალურობა და გადაინაცვლება).

აქ რაღაც არეულია: უფრო სწორად ალბათ ასე იქნება. განწყობა ხდება დაბრკოლებას, იგი ფერხდება, უკეთ მისი რეალიზაცია ფერხდება, საჭიროა შემადერხებელი სიტუაციის შესატყვისი განწყობა და ქცევა ნაცვლად იმისა, რომელსაც მიყვებოდით.

20. IV. 1944 წ. მოთხოვნილება და განწყობა.

ისევ ძველი საკითხი — შეიძლება თუ არა მოთხოვნილება განწყობად ჩაითვალოს? ვოიტონისი მას „мотивационная установка“-ს უწოდებს. საზოგადოდ ხშირია, რომ ამ ორ ცნებას ურთიერთს ურევენ. მე მგონია, ძალაში რჩება ჩემი დებულება, რომ მოთხოვნილება მხოლოდ ერთ-ერთი ფაქტორია განწყობისა და არა თვით განწყობა — რომელიმე მისი სახეობა. საქმე ისაა, რომ განწყობის ცნებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს აზრი, თუ რომ რაიმე ქცევა იგულისხმება, რომლის განწყობის შესახებაც შეიძლება ლაპარაკი. მოთხოვნილება ზოგად განწყობას წარმოადგენსო. მაგრამ ერთი და იგივე მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ბევრნაირი ქცევის შესაძლებლობას გულისხმობს, რომელიც მას უზრუნველყოფს — შეიძლება ზოგი ისეთი ძალების ამოქმედებას მოითხოვდეს, რომელიც საწინააღმდეგო იყოს იმათი, რომლებსაც მეორე შესაძლო ქცევა გულისხმობს. მოთხოვნილება რომ განწყობა ყოფილიყო, მაშინ სუბიექტს ურთიერთის საწინააღმდეგო ძალები უნდა ამოქმედებია ან სამოქმედო მზაობაში მოყვანა, ე. ი. მაგალ., ერთსა და იმავე ელემენტში აგზნების პროცესიც გამოეწვია და იმავე დროს შეფერხებისაც, რაც, რა თქმა უნდა, სრულიად შეუძლებელია. მოკლედ: შეიძლება ერთსა და იმავე მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად სიტუაციისადა მიხედვით სრულიად ურთიერთის საწინააღმდეგო ძალების შემცველი ქცევის ამოქმედება შეიქნეს

საჭირო, იმდენად განსხვავებულისა, რომ მათ შორის არაფერი არ იყოს საერთო. მაშინ რისღა ზოგადი განწყობა იქნებოდა მოთხოვნილება! ჩვენ ეხედვით, რომ ქცევის თვალსაზრისით მას ასეთი გარკვეულობა არა აქვს. რჩება მხოლოდ ერთი — სწორედ ის, რისი სახელიც აქვს მას — რჩება სწორედ მოთხოვნილება, ტენდენცია, მისწრაფება იმისაკენ, რაც სუბიექტის ნაკლს, დეფიციტს შეავსებდა ერთი სიტყვით, რჩება წმინდა სუბიექტური კატეგორიის ფაქტი, რომელიც აუცილებელია იმისათვის, რომ სუბიექტს მონაცემ სიტუაციაში გარკვეული განწყობა გაუჩნდეს.

22. IV. 44 წ. ფსიქიკის ერთიანობა, ე. ი. მისი მოვლენების კლასიფიკაციის პირობითობა.

აქ მე მინდა აღვნიშნო, რომ შემეცნება, ემოცია და ნებელობა ცალკე არც ერთი არ არსებობს არა მარტო ფაქტიურად, არამედ იდეურადაც. ე. ი. შეიძლება ითქვას, რომ მართალია, ივინი ყოველთვის ერთად გვხვდებიან, ცალკე არც ერთი არ არსებობს; მაგრამ ეს ერთად ყოფნა მხოლოდ აუცილებელი შეკავშირება თავისი რომელიც დამოუკიდებელი ელემენტების ან შინაარსებისა. [რამე] შემეცნებით შინაარსთან (A) შეიძლება (B) — ემოცია ან (C) — აქტივობის აქტიც იყოს დაკავშირებული და სხვა შემთხვევებში B₁, B₂, B₃ და სხვ. [ემოციები] და E, H, C... აქტივობა არა უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ყოველს გარკვეულ შემეცნებით შინაარსთან მხოლოდ გარკვეული ემოციონალური და ვოლიტური აქტებია დაკავშირებული და რომ მთლიანობა ამაშია და არა დამოუკიდებელ ელემენტთა ერთდროფის აუცილებლობაში. სხვანაირად, ძველი ფსიქოლოგიის წინამძღვარია ე მ პ ი რ ი ზ მ ი, ა ს ო ც ი ა - ც ი ო ნ ი ზ მ ი, შე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ ო ბ ა — ამიტომ მთლიანი ყოველთვის შემთხვევითი შეკავშირება ABC-სი. მე კი ვამბობ ასე: ემპირისტული პოსტულატი შემცდარია, კავშირი არსებითია: ყოველი A მხოლოდ BC-სთან არის დაკავშირებული. სხვანაირად: რომელიმე აღქმა არსებითად მოითხოვს ასეთ ქცევას და გრძნობას ასეთს აფექტურ შინარსს, ძალიან საინტერესოა ამ თვალსაზრისით Grünbaum-ის მოხსენება IX ინტერნაციონალურ კონგრესზე (Beitrag zur Revision der Apraxiefrage, გვ. 199), რომელიც თითქოს გრძნობს ძველი ფსიქოლოგიის ამ შეცდომას. საინტერესოა აგრეთვე ლევინის მოძღვრება „Aufforderungscharacter“-ის შესახებ.

24. IV. 1944 წ. ისევ მოთხოვნილები და ქცევის შესახებ.

მოთხოვნილებაში არაფერია იმ ქცევისა, რომელსაც მის დასაკმაყოფილებლად მიემართავთ (შეიძლება ეს არ ეხებოდეს მოხმარებას). საქმე ისაა, რომ მოთხოვნილება რაღაცას გულისხმობს, რაც მიზანს წარმოადგენს ქცევისას, რასაც მან უნდა მიაღწიოს. მოთხოვნილება რომ თვითონ შეიცავდეს ქცევას, თუნდ განწყობის სახითაც, მაშინ მოთხოვნილებაში უკვე ყოფილა მოცემული ის, რაც მას აკმაყოფილებს და მაშინ ქცევის პრობლემა მოხსნილი იქნებოდა. საკმარისი იქნებოდა, რომ ცხოველს მოთხოვნილება გასჩენოდა, რომ მას უკვე ქცევის მიზნის გარეშე ქცევის რაგვარობა გადაწყვე-



ტილი ჰქონდა. მაშინ სიტუაციას, რომელშიც ქცევა იშლება და რომელიც მიზნის დაკმაყოფილების შესაძლებლობას იძლევა, არავითარი როლი, არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა. ზემოთ (20. IV) ჩვენ დავინახეთ, რომ ზოგადი განწყობის ცნება საქმეს ვერ შევლის. რა წამს იტყვის ვინმე, რომ სიტუაცია კონკრეტუზაციას აძლევს ქცევის განწყობასო, ამით უკვე ნათქვამია, რომ მოთხოვნილება მოქმედების, პროცესის ტენდენციას კი არ წარმოადგენს, არამედ უკვე შეიცავს უთუოდ რასღაც, რაც სიტუაციაში გვეძლევა და ამიტომაც, რომ ქცევის კონკრეტუზაცია კონკრეტული სიტუაციის გარეშე არ წეიძლება.

25. IV. 1944 წ. მახალბეი მოთხოვნილების ცნების დეფინიციისათვის.

წონასწორობის ცნება არ შეიძლება ამოსავალი პუნქტი იყოს ჩვენთვის, რაკი ჩვენი რწმენით ცოცხალი ორგანიზმი არსებითად ყოველთვის ერთგვარს დინამიკურ სიტუაციას წარმოადგენს. პუნებრივი მდგომარეობა ცოცხალი ორგანიზმისა არა წონასწორობა გარემოსთან და უძრავობაა, არამედ, პირიქით, მოძრაობა, აქტივობა. (ამიტომ აზრიც ცხოვრებისა შემოქმედებაა, ობიექტურ ღირებულებათა შექმნა და არა სუბიექტის კეთილდღეობა, მისი სიამოვნება: „ჩვენ მისთვის კი არ ვშრომობთ, რომ გვაშოთ, არამედ მისთვის გვაშოთ, რომ ვიშრომოთ“!). აქედან ცხადი ხდება, რომ ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის საბოლოო მიზანი ისაა, ეს აქტივობა შეინარჩუნოს. ამიტომ ყოველი კერძო შემთხვევა ამა თუ იმ მიზეზის გამო ამ აქტივობის შეფერხებისა ორგანიზმში იწვევს საწინააღმდეგოდ მიმართულ იმპულსს, იწვევს ტენდენციას აქტივობის შემაფერხებელი გარემოების თავიდან აცილებისა. აქტივობა შეიძლება შეფერხებულ იქნეს, მაგალ, გარკვეული ფიზიოლოგიური პროცესისაგან — ორგანიზმს აკლია საკვები, რაც იწვევს აქტივობის შეფერხებას, დაქვეითებას, რაც უსიამოვნების სახით განიცდება და აღმოცენდება მისწრაფება საკვების მოვისება და ამით აქტივობის უნარის აღდგენისა. მოთხოვნილება მისწრაფებაა აქტივობის უნარის აღდგენისაკენ, მისწრაფებაა იმის თავიდან აცილებისაკენ, რაც აფერხებს აქტივობის უნარს. რადგანაც ყოველს კერძო შემთხვევაში ასეთ შემაფერხებელ როლს სხვადასხვა გარემოება ასრულებს, მოთხოვნილება ამისდა შესატყვისად ყოველთვის კონკრეტი მისწრაფების სახეს ატარებს. ეს დებულება მოთხოვნილების შესახებ ერთნაირად ადვილად ვრცელდება ისეთ შემთხვევებზეც, როდესაც აქტივობას რაიმე ობიექტის უქონლობა (მაგალ., საჭმლის, სასმლის...) აფერხებს, და ისეთებზეც, რომლებშიც შემაფერხებელ როლს რაიმე აქტივობის შეუსრულებლობა ასრულებს (მოთხოვნილება თამაშის, მხატვრული შემოქმედების და სხვ.).

აქედან გამომდინარეობს გარკვეული დებულება მოთხოვნილებათა შესახებ. მათი ძირითადი სახეების დასადგენად საჭიროა გათვალისწინებულ იქნეს, თუ რა ძირითადი მომენტებია, რომ ორგანიზმის აქტივობას აქვეითებს, აფერხებს (Tolman-ის მიხედვით, მაგალ., ძირითადია: Food, sex და ა. შ. Stern: selbsterhaltungstriebე და ა. შ. ამ ძირითად მოთხოვნილებათა გარდა, ან ელემენტარულ (Stern) მოთხოვნილებათა გარდა, არის აგრეთვე უფრო მაღალი

მოთხოვნები (ადამიანის შემთხვევაში) ანდა second order drives და ასე შემდეგ (tolman). უნდა დაეუმართოთ, რასაკვირველია, ე. წ. quasi — ნოთხოვნილებები (ლევინისა).

1. V. 1944 წ. ობიექტივაცია და მისი შესაძლებლობა. როგორაა იგი შესაძლებელი განწყობის თეორიის ფარგლებში?

არ მინდა ეს აზრი დაიკარგოს: ჩვენი ქცევის მიმდინარეობაში განწყობის პლანზე თავის როლს, არა უმნიშვნელოს, რასაკვირველია, თამაშობს ფსიქიკური ფაქტორიც. და აი სწორედ იმ გარემოებას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა: როდესაც მოთხოვნებთან და აგრეთვე შესაძლოა სიტუაციის მოვლენათა თავისებურებების ნიადაგზე შეფერხების შემთხვევა აღმოცენდება, მაშინ, წინ იწევს ფსიქიკური შინაარსის ფაქტორი, სახელდობრ, ხდება გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტი: რადგანაც ფსიქიკური განცდაა ე. ი. რადგანაც იგი ცნობიერია — პირველადი მნიშვნელობით — ახლაცნობიერება თავისკენ მიიმართება. და ობიექტივაციის დაბადებაც ამაში უნდა ვუპოვოთ. მე აქ იმის თქმა მინდა, რომ რადგანაც ფსიქიკური შინაარსი ცნობიერია, იგი თავის თავში შეიცავს იმთავითვე ობიექტივაციის შესაძლებლობას, შესაძლებლობას იმისას, რომ იგი თვითონ გადაიქცეს ხელახალი (მეორადი) ცნობიერების საგნად. ეს დებულება, შესაძლებლობას ქმნის ვასაგები გავხადოთ ფაქტი ყოველ მოცემულ მომენტში ამა თუ იმ აზრების აღმოცენებისა ჩვენში — სპონტანური აზროვნების ფაქტი, ის გარემოება, რომ ჩვენ თითქოს განწყობის გავლენის გარეშე შეგვიძლია აზროვნება და რომ პირიქით, ამ აზრებით ზეგავლენას ვახდენთ განწყობის წარმართვას და ამითი ჩვენი ქცევის დაუფლებას, თავისუფალს, ნებისმიერ ქცევას.

3. V. 1944 წ. განწყობა — სინამდვილის ასახვა და გამოცდილების მნიშვნელობის უარყოფის შეუძლებლობა.

თუ განწყობა ასახვას სიტუაციისა, მაშინ რაღა საჭიროა სწავლა, გამოცდილება? ეს საკითხი მართებულია. მაგრამ გამოცდილების ნიადაგზე ჩვენ ეჩერდებით ისეთ ქცევაზე, რომელიც შესატყვისად გვანწყვეტინებს ამოცანას. და ეს შესაძლებელია ისეთ შემთხვევაში, როცა შესატყვის განწყობას ვიძენთ — ეს ქცევა (ნასწავლი) ხომ განწყობის ნიადაგზე იშლება ან მისი რეალიზაციაა. ამრიგად, დატულია преемственность, ერთიანობა, ე. წ. ინსტინქტური ქცევისა და შეძენილისა, რაც ტრადიციულ ბიოლოგისა და ფსიქოლოგიაში არაა: თანშობილი [საგან განსხვავებით] შეძენილის, სწავლის საჭიროება შეცვლილ პირობებში, გართულებულ გარემოში ხდება აუცილებელი, აგრეთვე მოთხოვნებთანაა გართულების შემთხვევაში.

5. წ. 1944 წ. გრძნობა და ობიექტური შინაარსი.

თანამედროვე ფსიქოლოგიაში საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ [არ] არსებობს ობიექტური ფსიქიკური შინაარსი (შემეცნებითი შინაარსი), რომ გრძნობის ტონი არ ჰქონდეს (Horwicz). მეორეს მხრივ, არ არსებობს

გრძნობა, რომ ობიექტ[ური] შინაარსთან არ იყოს დაკავშირებული (უობიექტო-გრძნობა არ არსებობს...). ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ გრძნობა და ობიექტ[ური] შინაარსი ფსიქიკ[აში] არაა ორი დამოუკიდებელი პროცესის დაკავშირება, მათი ერთად ყოფნა, კავშირი არაა შემთხვევითი ხასიათის მოვლენა. უნდა ვიფიქროთ ესა და ეს შინაარსი რომ ამა და ამ გრძნობას იწვევს, ეს არ შეიძლებოდა სხვანაირად ყოფილიყო: ამ შინაარსს თითქოს ეს გრძნობა ისევე აუცილებლად აქვს, როგორც სხვა თავისი ნიშნები. მაგრამ მეორე მხრივ, ეს ისეთი ნიშანია, რომელიც სუბიექტში იჩენს თავს. სუბიექტის მდგომარეობის სახით ვანიცდება. ეს გარემოება არ აღკვეთს იმ ფაქტს, [რომ] გრძნობა მაინც ობიექტ[ური] შინაარსის აუცილებელი გამოვლენაა სუბიექტში და არა თვითონ სუბიექტისაგან შეტანილი ნებისმიერად.

13. V. 1944 წ. ემოციონალური განცდების რომელიმე თვისებურების შესახებ.

ასეთი აზრი: გრძნობა (ემოციონალური განცდა) ორგანიზმის სასიცოცხლო აქტივობასთანაა დაკავშირებული. როცა ეს აქტივობა ფერხდება, მას რაიმე უშლის ხელს (სულერთია რა), ეს ვანიცდება როგორც — ემოციური შინაარსი, როდესაც ხელს უწყობს რაიმე, მაშინ როგორც + ემოცი[აური] შინაარსი, მაგრამ ორგანიზმის აქტივობა ყოველთვის რაიმე მიზნისაკენაა მიმართული, მას ყოველთვის რაღაც აქვს გასაკეთებელი. ამიტომ ასე შეიძლებოდა გვეთქვა: ემოციური განცდები მიზნის განხორციელების გზაზე ჩნდება. თუ მოცემულ მიზანს რაიმე უშლის ხელს, მის განხორციელებას რაიმე აფერხებს, მაშინ — ემოცია ჩნდება, თუ არა და + ემოცია. და აი ჩნდება საკითხი ამ ემოციური განცდების რომელიმე თვისებური მისი შესახებ. რამდენადაც ყოველი მიზანი და მისი შეფერხების თუ ხელის შეწყობის პირობები ყოველ მოცემულ შემთხვევაში თავისებურია, ამდენადვე თავისებური უნდა იყოს მასთან დაკავშირებული ემოციური განცდა. მაშ, ასე უნდა მოხდეს, უნდა მოხდეს, ანალიზი მიზნის და მისი შეფერხების ბუნების. ეს იქნება ანალიზი ემოციის კვალიტ[ეტური] სპეციფიკისა. ეს კონცეფცია იძლევა ემოციის კვალიტ[ეტური] ანალიზის შესაძლებლობის ფართო პერსპექტივას. ეს შეხედულება განსხვავდება ემოციის ჩვეულებრივი ბიოლოგიური თეორიებიდან. იქ ლაპარაკია იმაზე, თუ რაა სასარგებლო და რაა მავნებელი ორგანიზმისათვის. აქ ლაპარაკია სხვაზე: რა მიზანი აქვს ამჟამად ორგანიზმის აქტივობას. შეიძლება ეს მიზანი არც იყოს საბოლოოდ სასარგებლო, შეიძლება ეს მავნებელიც იყოს. თუ რაიმე ამ მიზნისთვის გამართულ აქტივობას ხელს უწყობს, ეს + ემოციურად ვანიცდება, თუ ხელს უშლის — ემოციად. ეს კონცეფცია თავისუფალია იმ სიძნელებებისაგან, რომელიც ახლავს ჩვეულებრივ ბიოლო[გიურ] თეორიებს.

14. V. 1944 წ.

ამას საკმარისად უახლოვდება შტერნი (იხ. მისი allg. Psych. 734f)⁶, და შეიძლება შემდეგი მისი დებულება მიღებული იქნეს: „In der Erlebnis-

auslese für Freud und Leid verrät sich die innere Zweckstruktur des Menschen“. (735).

14. V. 1944 წ. გრძნობა და ობიექტივაცია.

თუ გრძნობა — უსიამოვნების მაინც — მიზნისმიმართული აქტივობის შეფერხების შედეგად ჩნდება, ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მას შედეგად აუცილებლად ობიექტივაცია უნდა მოჰყვეს? ეს საკითხი მართებულია. მაგრამ პასუხი არაა უთუოდ დადებითი. სწორი ეს იქნება: ობიექტივაცია უსათუოდ გულისხმობს ასეთი გრძნობის წინასწარ აღმოცენებას: ყურადღება გაკვირვებით იწყება, ისე როგორც ყოველი აზროვნებაც (შეიძლება აქ უნდა ვეძიოთ ვასალები იმ ფაქტისა, რომ ყურადღება ეგოდენ მჭიდროდა დაკავშირებული სხეულებრივ ცვლილებებთან. ყურადღებასაც აქვს თავისი Ausdruck სხეულში, გრძნობის მსგავსად). მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველ გრძნობას უთუოდ ობიექტივაციაც მოჰყვეს. ცხოველში, მაგალ., ობიექტივაციას როგორც წესი არ აქვს ადგილი, უსიამოვნება კი უდავო ფაქტია.

(გაგრძელება იქნება)

კ ო მ ე ნ ტ ა რ ი ბ ი

1. აქ იგულისხმება არა ფსიქიკური, არამედ ე. წ. ამბულატორიული ავტომატიზმები.
2. ფუგა ეპილეფსიისა და ისტერიისათვის დამახასიათებელი ე. წ. ამბულატორიული ავტომატიზმის ერთ-ერთი გამოხატულებაა. შეცვლილი ცნობიერების მდგომარეობაში მყოფი ავადმყოფი უეცრად და მთელი სისწრაფით გარბის რაიმე მიმართულებით. მდგომარეობიდან გამოსვლის შემდეგ ავადმყოფს უმეტეს შემთხვევაში არაფერი ახსოვს შესრულებული ქცევის შესახებ და არც იცის საით და რისთვის გარბოდა.
3. დ. უზნაძე უთითებს, ლუროს ნაშრომის ხელნაწერზე. ეს ნაშრომი გადაამუშავებული სახით გამოქვეყნდა 1963 წელს წიგნში — А. Р. Лурия, „Мозг человека и психические процессы“, М., 1963.
4. იგულისხმება „ზოგადი ფსიქოლოგია“. თბ., 1940, ტრადიციული ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ დოგმატურ პრინციპს, დ. უზნაძის მიხედვით, წარმოადგენს ე. წ. უშუალობის პოსტულატი, რომელზედაც ავტორმა პირველად თავისი თვალსაზრისი გამოთქვა ამ ნაშრომში.
5. Г. А. Рибо, Психология чувств., СПб., 1898.
6. W. Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Haag, 1935.

ახალი თარგმანები

პროფესორ ბრიკლე ტაბიშვილის მიმკვიდრეობიდან

ფ. ნიცუა

ესე იტყოდა ზარატუსტრამ*

სულის ცვალება და „მიწის“ მოღალატეანი

(„ზარატუსტრას სიტყვათა“ კომენტარი)

„ზარატუსტრას სიტყვანი“ იწყება საუბრით სულის უცნაური სახეცვლილების შესახებ: სული იქცევა აქლემად, შემდეგ ლომად და ბოლოს ბავშვად.

რას ნიშნავს სულის ეს სამი სახე?

აქლემი — ეს ყველაფრის ამტანი, ღონიერი, მორჩილი ცხოველი „ზარატუსტრასში“ განასახიერებს ღვთისმოსავ ადამიანს, რომელიც თაყვანს სცემს ღმერთს და უდრტვიწველად ეზიდება უმძიმეს ტყვით — ტრანსცენდენტური სამყაროს არსებობის რწმენას. ნიცუსს ამ შემთხვევაში, უწინარეს ყოვლისა, ჭეშმარიტი ქრისტიანის რთული ცხოვრების გზა აქვს მხედველობაში: ღვთის მოშიში ადამიანი ზღუდავს პიროვნულს და თავის ქცევას მთლიანად უქვემდებარებს იმპერატივს — „შენ ხარ მოვალე“, — რომლის წყაროც იდეალურ ღირებულებათა სამეფოა, ღმერთია.

აქლემის სახე ნიცუსთან კაცობრიობის ისტორიული განვითარების გარკვეულ სადგურზეც მიუთითებს. ესაა პერიოდი, როცა კაცობრიობამ გაიზიარა სამყაროს პლატონისეული სურათი. პლატონმა გრძობად, ცვალებად, მოძრავ სამყაროს დუპირისპირა უცვლელი, მარადიულ იდეათა სამყარო — „ნამდვილი სინამდვილე“ — და უპირატესობა მისცა ამ უკანასკნელს. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, ნიცუსს თანახმად, ჭეშმარიტებად მიიჩნია ეს მცდარი გაორება და აქლემი თავისებური გამოხატულებაა კაცობრიობისა, რომელიც, ღმერთის ღრმა რწმენით აღვსილი, ერთგულად ემსახურება „იმქვეყნიურ“, მარადიულ, უცვლელ ღირებულებებს, „ჭერარსს“.

მაგრამ ისეალებე არ შეიძლება არ გამოქვანდეს. თავად ქრისტიანობის წილშივეა ამ გამოქვანების იარაღი — სიმართლისმოყვარეობა. „უწმირეს უღაბნოში“ განმარტებული აქლემი — ადამიანი, რომლის სიმართლისმოყვარეობამაც საესებო ბუნებრივად მოითხოვა ღრმა ჩიფიქრება სამყაროს თაობაზე, ღრმა მედიტაციები — თანდათან ეწეოთ აღივსება. ესაა ეჭვი, რომლის საგანიცაა სამყაროს მეტაფიზიკური გაორება. ეჭვი თანდათან იქცევა მყარ პოზიციად — ადამიანი იღაშქრებს „იმქვეყნიურის“ წინააღმდეგ, აქლემი იქცევა ლომად. ღვთისათვის ღმერთი მგვდარია, ამდენად, ტრანსცენდენტური სამყაროს ღირებულებები და იმპერატივები — „შენ ხარ მოვალე“ — მოჩვენებითია. ადამიანს აღარ სურს მორჩილება, მას სურს იყოს ყოველივეს ბატონ-პატრონი. იმპერატივს — „შენ ხარ მოვალე“ ღმომ უპირისპირებს თავის თავისუფლებას — „მე მსურს“. ღმომის თავისუფლება უარყოფითი, მხოლოდ უარყოფელი თავისუფლებაა: მას არ ძალუძს ახალი ღირებულებების შექმნა, მაგრამ ის უარყოფს ძველ ღირებულებებს და ამით უზაღებს საღუძველს ახალ ღირებულებათა ქმნას.

ლომი, ისევე როგორც აქლემი, ნიცუსს ნაზრეში კაცობრიობის ისტორიის გარკვეულ ეპოქაზე მიგვიითებს. ესაა თავად „ზარატუსტრას“ ავტორის თანადროული ეპოქა — ნიპოლიზმის ეპოქა. უშფოთველი, მშვიდი, მორჩილი აქლემი იქცა ღმომად, რომელიც

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1988, № 1.

ღვთაებრივ „არას“ ეუბნება ყველა ძველ მალღ ღირებულებას, მოვალეობას! ძველი ინგრევი, ჰეგელის ფასს. რა უნდა აეციოს ადამიანი ამ ღირებულებით ვაჟუღში?

ნიცმესთვის განისაყლო ასეთია: ძველი, შეცდომიან აგებული ღირებულებები უნდა შეეცალოს ახალმა ღირებულებებმა — სწორ საფუძველზე გამოუმუშაებულმა. ყველაფერი უნდა დაიწყოს თავიდან. ლომმა უნდა მიიყვანოს თავისი საქმე ბოლომდე — უარყოფს ღრმომოქმული ღირებულებები, შემდეგ კი ამ წმინდა უარყოფელმა ადგილი უნდა დაუთმოს მშენებელს, შემოქმედს, იმას, ვინც არ არის დამძიმებული ძველით და ყველაფერი თავიდან იწყებს — ლომი უნდა იქცეს ბავშვად. ბავშვი „ახალი დასაბამია“, მას არაფერი ძველი არ ამძიმებს, ის უშუალობაა, უმანკობაა, პირველსაწყისია, „თვით-ძრული ბორბალია“, რაც ნთავარია — ბავშვი შიშველი „არა“, შიშველი ნგრევა და უარყოფა, ე. ი. უარყოფითი თავისუფლება კი არ არის, არამედ შენება, ქმნა, პოეტიკური თავისუფლება, „ღვთაებრივი დასტურის“ თქმა, შემოქმედება, ანუ „თამაშია“. სამყაროში, სადაც აღარ ისმის შემოქმედი ღმერთის ხმა, შემოქმედი უნდა იყოს თავად „მინის“ ერთგული ადამიანი. მოთამაშე ბავშვად გადაქცევა გზა ზეკაცისაყენ და თავად ზეკაცობის აუცილებელი ელემენტია.

ზარატუსტრამ იცის, რომ ახალი ღირებულებების დამყვადებას ბევრი რამ და ბევრი ვინმე ეღობება წინ, „შემოქმედ თამაშს“ ბევრი ჰყავს მტერი — შეგნებული და უნებური.

აი, კათედრაზე დგას ბრძენი და საოცარი სერაფიმობით მოგვიწოდებს დაიცვათ ძველი სათონებანი, დაიცვათ, რათა მშვიდად გვექმნოს. მთავარია უშფოთველი ძილი: „პატივი და მოკრძალება ძილის წინაშე! ეს არის პირველი!“ შემოქმედებას, ბრძობას, ძიებას უპირობებდა ძილი, ახალ ღირებულებებს — ძველი.

აი, ჩვენს წინაშეა „საიქაოს მოტრფილე“. მას ყველაზე ღირებული და ძვირფასი სამყაროს „მიღმა“ ეგულება. ის შევებს ვლის ღმერთისაგან და ეს მაშინ, როდესაც, როგორც ამბობს ზარატუსტრა, „ტანჯვამ და უძღურებამ შექმნა ყოველი საიქაოსი“. ღმერთი ზარატუსტრასთვის ქმნილება სხეულთა, დაღლილთა, ძაბუნთა, ის მოჩვენებაა, ტყუილია და ღმერთის იმედით ყოფნა ტყუილში ცხოვრებაა.

აი, „სხეულის მეაღლე“. მას სხეული ღირებულებას მოკლებულად მიაჩნია და მხოლოდ სულის კეთილდღეობაზე ზრუნავს. ზარატუსტრას არ სწამს სულის აბსოლუტური დამოუკიდებლობა — აქ ნიცმე ტრადიციული იდეალიზმის მოპირისპირება. ღმერთის სიკვდილის ერთერთი შედეგი სხეულის რეაბილიტაციაა: ზარატუსტრასთვის „სხეული დიდი გონებაა“, სული კი „მცირე გონება“, მხოლოდ იარაღია სხეულისა.

ზარატუსტრას განსაკუთრებული სიძულვილის საგანია „სიკვდილის მქადაგებელი“ — მოწუწუწე, სულით „ქლევინი“, სიცოცხლით დაღლილი ადამიანი. სიკვდილის მქადაგებლისათვის სიცოცხლე მხოლოდ ტანჯვაა. ის ყველაფერში ეძებს საბუთს სიცოცხლის უარყოფისათვის.

ძნელი არ არის იმის მიხედვრა, რომ სიკვდილის მქადაგებელთა შორის ნიცმეს ეგულება ის ადამიანიც, რომელსაც ერთ ღროს ვთავანებოდა, — არტურ შოპენჰაუერი. სიცოცხლის უარყოფელი პესიმიზმური მსოფლმხედველობა — შოპენჰაუერის „ნების მეტაფიზიკა“ ექნება ეს, ბუღიზმი, თუ თავისებურად ინტერპრეტირებული ქრისტიანობა — ზარატუსტრაში მხოლოდ ზოზს იწვევს: „ყვერ ადამიანდაც არ ქმნილან ეს საშინელები: დეე იქადაგონ ცხოვრების უარყოფა და თვით აღიჯაონ“!

თამაზ ბუაჩიძე

ზარატუსტრას სიტყვანი

სანი ცვალებასთვის

გეტყვით სულის სამს ცვალებას: როგორ იქმნება სული აქლემად. აქლემი ლომად, და ბოლოს ლომი ბავშვად.

მრავალი არიან სიმძიმენი სულისათვის, ძლიერი და ბრვე სულისათვის, რომელი თავყანისცემა წიაღობს: მძიმესა და უმძიმესს მოითხოვს ძლიერება მისი.

რა არის მძიმე? ამას ჰკითხულობს სული ამტანი, მუხლს იდრეკს, ვით აქლემი, და ჰსურს მძიმედ დატვირთვა.

რა არის უმძიმესი, გმირნო? ამას ჰკითხულობს ამტანი სული, რათა იგი აღვიდო და განვიხარო ჩემის ძლიერებითა.

რას მოასწავებს ესე: დამდაბლდე, რათა აწუხებდე ამპარტავნობასა შენსა? აბრწყინო შეშლილობა შენი, რათა სცინოდე სიბრძნესა შენსა?

თუ იგი მოასწავებს: მივატოვოთ საქმე ჩვენი, ოდეს იგი ზეიმობს გამარჯვებასა თვისსა? ახვიდე მაღალ მთად, რათა მაცდურს გამოსცდიდე?

თუ იგი მოასწავებს: იკვებებოდე რკოითა და ბალახითა ცნობადისა და ჰეშმარიტების სიყვარულით სულისა სიმშვილით იტანჯებოდე?

თუ იგი მოასწავებს: იყო სნეულად და ნუგეშისმცემელთ შინ ისტუმრებდე და მოყვრობდე ყრუთ, რომელთ აროდეს ესმით თუ რა გწადიან?

თუ იგი მოასწავებს: შეხვიდე უწმინდურს წყალში, უკეთუ იგი ჰეშმარიტების წყალია, და არ იგერიებდე ცივ ბაყაყთ და ცხელ მყუართ?

თუ იგი მოასწავებს: ვიყვარებდეთ მოძულეთა ჩვენთა და ხელს უწვდიდეთ მოჩვენებას, ოდეს მას ჩვენი შეშინება ჰსურს?

სული ძლიერი იტვირთება ყოვლითა ამით უმძიმესითა: და ვით აქლემი, რომელი დატვირთული, უდაბნოს მიაშურებს, იგიც მიაშურებს უდაბნოსა თვისსა.

ხოლო უმწირესს უდაბნოში იქმნება მეორე ცვალება: აქ სული ლომად ექცევა, თავისუფლება ჰსურს მოპოვოს და იყოს უფალი თვისი საკუთარი უდაბნოსი.

თვის უკანასკნელს უფალს ეძიებს იგი აქ: მისი მტრობა განუზრახავს და თვისი უკანასკნელი ღმერთის, უნდა გამარჯვებისთვის შეებრძოლოს დიდს ვეშაპსა.

რომელია დიდი ვეშაპი, სულს რომ აღარა სწადიან უწოდოს არც უფალი და არც ღმერთი? „შენ მოვალე ხარ“ — ესე ეწოდება დიდს ვეშაპს. ხოლო ლომის სული იტყვის „მე მსურს“.

„შენ მოვალე ხარ“ გზად ელობება ოქროდ-ელვარე, ქიცვისანი მხეცი, და ყოველ ქიცვზე ბრწყინავს „შენ მოვალე ხარ!“

ათასწლოვანი ღირებულებანი ბრწყინავენ ამ ქიცვზე და ესე იტყვის უძლიერესი ყოველ ვეშაპთა შორის: „ჩემზე ბრწყინავს ყოველი ღირებულება“.

„ყველა ღირებულებანი უკვე ქმნილ არიან და ყოველი ქმნილი ღირებულება — ვარ მე. ჰეშმარიტად აღარ უნდა ყოფდეს „მე მსურს“. ესე იტყვის ვეშაპი.

ძმანო, რა საჭიროა ლომი სულში? რად არა კმარა ცხოველი მუშა, მორჩილი და პატივისმცემელი?

ახალ ღირებულებათა ქმნა — კვლავ ლომსაც არ ძალ უძს: ხოლო თავისუფლების მოპოვება ახალ ქმნადობისათვის — ჯერ არს ლომის ძლიერებისა.

თავისუფლების მოპოვება და ღვთაებრივი „არა“-ს თქმა თვით მოვალეობისათვის: ამისათვისაა, ძმანო, საჭირო ლომი.

ახალ ღირებულებათა ქმნის უფლების მოპოვება — უფროსად საშინელი მტაცებლობაა მორჩილი და პატივისმცემელი სულისათვის. ჰეშმარიტად ეს მისთვის ავაზაკობაა და ავაზაკი ცხოველის საქმე.

ერთს დროს ვით წმიდა-წმიდათა უყვარდა მას: „შენ მოვალე ხარ“, აწ მისთვის ჯერ არს ჰპოვოს თვით წმიდა-წმიდაში შეცდომა და თვითნებობა, რათა თვის სიყვარულს თავისუფლება მოსტაცოს: ამ ავაზაკობისათვის ლომია საჭირო.

ხოლო მითხარით, ძმანო, რასა ჰქმნის ბავშვი, რასაც ვერ იქმნდეს ლომი? რადაა საჭირო მტაცებელი ლომისათვის ბავშვად ყოფა?

ბავშვი უმანკოებაა და დავიწყება, ახალი დასაბამი, ლაღობა [თამაში], თვით-ძრული ბორბალი, პირველი ძვრა, თქმა ღვთაებრივი დასტურისა.

ღიას, შემოქმედ ლაღობისათვის [თამაშისთვის], ძმანო, ჯერ არს წმიდა დასტურის თქმა: აწ სულს თ ვ ი ს ი ნება ჰსურს, თ ვ ი ს ქვეყნიერებას შეიძენს ქვეყნის დამკარგავი.

გიაზბეთ სულის სამი ცვლილება: როგორ იქმნა სული აქლემად და აქლემი ლომად და ბოლოს ლომი ბავშვად.

ესე იტყოდა ზარატუსტრა. და ამ დროს იგი იმყოფებოდა ქალაქს სახელად: ჭრელი ძროხა.

სიკვლეთა კათედრათათვის

ზარატუსტრას უქებდნენ ერთს ბრძენს ძილისა და სათნოებისათვის კარგს მოლაპარაკეს: ამად ძლიერ ბატისა სცემდნენ და ასაჩუქრებდნენ, და ყველა ჰაბუკნი მიდიოდნენ და გარს ეხვეოდნენ მის კათედრას. მასთან წავიდა ზარატუსტრა და ჰაბუკებთან ერთად დაჯდა მისი კათედრის წინაშე. და ამას იტყოდა ბრძენი:

ბატევი და მოკრძალება ძილის წინაშე! ეს პირველია! და ერიდნეთ ყველას, რომელთ ცულად სძინავთ და ღამით ფხიზლობენ!

თვით ქურდიც მორცხვია ძილის წინაშე: მარად ჩუმად მიიპარება იგი ღამით. ხოლო ურცხვია ღამის გუშაგი, ურცხვად ატარებს იგი თავის საყვირს.

მცირე საქმე არ არის ძილი: ამად ჯერ არს მთელი ღღით ფხიზლობა.

ათჯერ ღღეში გმართებს თავის მოკვდინება: იგი ჰქმნის კარგს დაღლილობას და ყაყაოა სულისა.

ათჯერ ღღეში კვლავ ჯერ არს შენს თავს შენდობა უთხრა: თავის მოკვდინება სიმწარეა, და ცულად სძინავს შეუნდობელსა.

ათს ჭეშმარიტებას ჰპოვებდღე ღღეში: თუ არ შენ ღამითაც ეძიებ ჭეშმარიტებას და შენი სული დაიმშვევა.

ათჯერ ღღეში ჯერ არს გაიცინო და იხარებდღე: თუ არ ღამით შეგაწუხებს კუჭი, მამა მოწყენისა.

მცირენი უწყინ ამას: ხოლო ჯერ არს ყოველი სათნოება გქონდეს, რათა კარგად გეძინოს. სიცრუეს ვმოწმობდღე? ვმრუშობდღე?

გული მითქმოდეს მხვეალისთვის მოყვასისა? ყოველი ესე ცულად ეგუება კარგს ძილს.

და თვით ყოვლად-ქველთ ჯერ არს უწყიდნენ კვლავ ერთი რამ: თვით სიქველეთა თავის დროზე დასაძინებლად გასტუმრება.

რათა ერთმანეთს არ წაეჩხუნონ, ტურფა ქალები! და შენი გულისათვის, უბედურო!

ზავი ღმერთთან და მეზობელთან; ამას მოითხოვს კარგი ძილი. ზავი მე-
ზობლის ეშმაკთანაც! თუ არ — ღამით არ მოგისვენებს.

პატივი ხელისუფლებას და მორჩილება და თვით კოჭლს ხელისუფლებას!
ამას მოითხოვს კარგი ძილი. ჩემი დანაშაულია, რომ ხელმწიფება სიამოვნებით
მრუდე ფეხებით დაეხეტება.

ჯერ არს ჩემად უკეთესი მწყემსი ეწოდებოდეს, რომელს თვის ცხვარს
უმწვანეს ველზე აძოვებს: ესე შვენის კარგს ძილსა.

არა მსურს არცა მრავალი პატივი, არცა მდიდარი საუნჯე: ეს ტყირაპის
ანთებას იწვევს. გარნა ცუდია ძილი, უკეთუ კარგი სახელი არ მოგეპოვება
და მცირე საუნჯე.

პატარა საზოგადოება ჩემთვის უფრო სასიამოვნოა ვიდრე ბოროტი:
ხოლო ჯერ არს რათა თავს იყრიდეს და დაიშლებოდეს დროზე. ესე შვენის
კარგს ძილსა.

მომწონან ღატაკნი სულით: ივინი მოგერიან ძილს. ნეტარ არიან ივინი,
უფროსად ოდეს მარად დაუდასტურებ, რომ მართალნი არიან.

ესე მირბის ღღე სიქველისა. მოვალს ღამე, ვერიდები ძილის მოწოდებას!
არა ჰსურს პატივი მას, რომელი სიქველეთა უფალია!

არამედ ვბჭობ თუ რაი ვქმენ და რაისა ვბჭობდი ღღისით. ცოხნით ვეკი-
თხები თავს, მომთენი ვით ძროხა: რომელი იყვენ ათნი თავისძლევიანი შენნი?

და რომელი იყვენ ათნი შენდობანი და ათნი ჭეშმარიტებანი, და ათნი
მცინარებანი, რომელთ სათნო ჰყვეს გული ჩემი?

ვბჭობ რა ამას, ორმოც აზრთა მიერ რწეულს, თავს მატყდება ძილი, დაუ-
პატიჟებელი, უფალი სათნობათა!

ძილი მიდრეკს თვალთ: ივინი მიძიდებიან. ძილი შეეხება ჩემს ბაგეთ: ივი-
ნი ხსნილ იქმნებიან.

ჭეშმარიტად, რბილი ფეხისგულებით მეპარება ივი, უსაყვარლესი ქურდ-
თა შორის და მპარავს აზრებს: მე კი ვსდგევარ იქ რეგვენი ვით ეს კათედრა.

ხოლო დიდს ხანს აღარ ვრჩები მდგომარე: უკვე ძირს ვეცემი. —

ოდეს ზარატუსტრა ისმენდა ბრძენის ლაპარაკს, გულში იცინოდა: ნათე-
ლი აღმოხდა მის შორის. და ესე გულისთხრობდა:

რეგვენია ჩემად ეს ბრძენი თვისი ორმოცი აზრითა: ხოლო მწამს ივი
ძილის კარგი მცოდნეა.

ნეტარია, რომელი ამ ბრძენის მეზობლად სცხოვრობს! ესეთი ძილი გადამ-
დებია, თვით სქელი კედლის იქითაც გადამდებია.

ჯადოქარს თვით დაუბუღნია მისს კათედრაში და ამოდ არ ისხდნენ ჭა-
ბუქნი სიქველის მჭადაგებლის წინაშე.

მისი სიბრძნეა: იფხიზლე, რათა კარგად დაიძინო. და მართლად, უკეთუ
ცხოვრებას აზრი არ აქმნდეს და ვალად მქონდეს უაზრობის არჩევა, ავირჩევდი
ამ უაზრობას ვით უღირსესსა.

აწ ვუწყვი ნათლად პირველად ყოვლისა მას ჟამს რას ეძიებდნენ, ოდეს
სიქველის მოძღვარს ეძიებდნენ. კარგს ძილს ეძიებდნენ და მასთან ყაყაჩოე-
ბით კაზმულს სიქველესა.

ყოველ ქებულ მოძღვართათვის სიბრძნე უსიზმრო ძილი იყო: არ უწყვილ-
დენ ცხოვრების უკეთეს აზრსა.

ხოლო კვლავაც ჰგებენ მზგავსნი ამ სიქველის მოძღვრისა და არც ესე პატროსანნი: გარნა მათმა დრომ განვლო. დიდს ხანს აღარ იდგებიან: უკვე დაეცნენ.

ნეტარ არიან მძინარენი: მალე დაიძინებენ. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

საიქაოს მოტრფიალთათვის

ერთხელ ზარატუსტრამ მზგავსად საიქაოს ყველა მოტრფიალეთა, თავის ოცნება ადამიანთა გაღმით ისროლა. ტანჯული და ურვილი ღმერთის ქმნილად მომეჩვენა მაშინ ქვეყანა.

სიზმრად მომეჩვენა მაშინ ქვეყანა და ღვთის პოემად; ფერად კვამლად დგთაებრივად უმადურ ღმერთის თვალთა წინაშე.

სიკეთე და ბოროტება, სიხარული და ჭირვება, მე და შენ — ფერად კვამლად მომეჩვენა შემოქმედ თვალთა წინაშე. ისურვა ღმერთმა — თავის თავს თვალი აარიდა, — და ესე შექმნა ქვეყანა.

სიხარულით თრობაა ტანჯულისათვის თვის ჭირვებათა თვალის არიდება და თავის დავიწყება. სიხარულით თრობად და თავის დავიწყებად მომეჩვენა ერთხელ მე ქვეყანა.

ეს ქვეყანა, მარად უსრული, მარადი წინაღმდეგობის ანახატი და უსრული ანახატი — თვისი უსრული შემოქმედის სიხარულით თრობა: ესე მომეჩვენა ერთხელ მე ქვეყანა.

ესე ვისროლე მეც ერთხელ ჩემი ოცნება ადამიანთა გაღმით, მზგავსად საიქაოს ყველა მოტრფიალეთა. გაღმით ადამიანთა მართლად?

ჰე, ძმანო, იგი ღმერთი, რომელ მე ვქმენ, ადამიანის ქმნილი იყო და ადამიანის შეშლილობა, ვით ყველა ღმერთები!

იგი კაცი იყო და უზადრუქი წილი კაცისა და „მე“ ის: ჩემი საკუთარი ნაცრისა და მსურვალეებისაგან მეწვია იგი, ეს მოჩვენება, მართლად! არა საიქაოთი მოვიდა იგი.

რა იქმნა, ძმანო? მე ვძლიე თავს, ტანჯულს, ვზიდე საკუთარი ნაცარი მთად, და ჩემთვის უნათლესი უშუქი აღმოვაჩინე. და იხილე! მოჩვენება უკუ იქცა!

აწ მზგავს მოჩვენებათა რწმენა ჩემთვის განკურნებულისათვის ტანჯვა და წამება იქმნებოდა: ტანჯვა და დამცირება. ამას ვეტყვი მე საიქაოს მოტრფიალეთ.

ტანჯვამ და უძლურებამ შექმნა ყოველი საიქაონი; და ნეტარების ხან-მოკლე შეშლილობამ, რომელს მხოლოდ უფროსად ტანჯული განიცდის.

დადლილობამ, რომელს ერთი ნახტომით, სასიკვდილო ნახტომით, უკანასკნელი ზღვარი სწადია, უზადრუქმა უვიცმა დადლილობამ, რომელს თვით სურვილიც აღარა ჰსურს: მან შექმნა ყოველი ღმერთი და საიქაონი.

დამიჯერეთ, ძმანო! სხეული სასოწარკვეთილი სხეულით, — აფათურებდა გაბრუებული სულის თითებით უკანასკნელ კედლებთან.

დამიჯერეთ, ძმანო! იგი სხეული იყო სასოწარკვეთილი მიწით, — მას ესმა ყოფნის წილთა მეტყველება.

და მოისურვა უკანასკნელს კედლებში თავის გაყოფა და არა მხოლოდ თავის, — გაღმით „საიქაოს“ ყოფნა.

ხოლო „საიქაო“ სრულიად ფარულია ადამიანისაგან, იგი უკაცო, უაღმაინო ქვეყანაა, რომელი ზეციერი არარაობაა; და წილი ყოფნისა ადამიანთა არ ესიტყვება თუ არ ადამიანი.

ჰემმარიტად, ძნელია მტკიცება ყოველი ყოფნისა და ძნელია მისი ამეტყველება. მითხარით, ძმანო, განა უფროსად უცნაური ყოველთა კვლავ უკეთ არ არის ცხადყოფილი?

დიახ, ეს მე და „მე“-ს წინააღმდეგობა და აღრევა მეტყველებს სიმაართლით მის ყოფნას, ეს მქმედი, ნებითი, ფასმდეტი „მე“-ა ზომა და საფასი ყოველთა.

და იგი უფროსად მართალი ყოფნა, — „მე“ მეტყველებს სხეულიდან და კვლავ სხეული ჰსურს თვით ოდეს ოცნებობს და აღტაცობს და ბორგავს მსხვერული ფრთებითა.

მარად მართალი მე მასწავლის მეტყველებას: და რაც მეტს მასწავლის, მეტს სიტყვას ჰპოვებს იგი და ბატივისცემას სხეულისა და მიწისათვის.

ახალი ყოფობა მასწავა მე ჩემმა „მე“-მ. მას ვასწავი ადამიანთ: აღარ მარხვიდენ თავს ციურის სილაში, არამედ ამაყად დაჰქონდეთ იგი, მიწიერი — თავი, რომელი ჰქმნის მიწის აზრსა.

ახალს ნებას ვასწავი მე კაცთ: იგი გზა ისურვონ, რომელს ადამიანი ბრმად მისდევდა, კეთილად მოიხსენიონ იგი და არ გადაუხვიონ მას, ვით ჰმშვენის ავადმყოფთ და უშენთ.

ავადმყოფნი და უშენნი იყვენ მოძულენი სხეულისა და მიწისა და ჰპოვებდნენ ზეციურს და განტევების სისხლის წვეთთა: ხოლო თვით ამ ტკბილსა წაწამლავს ივინი სხეულს ესესხნენ და მიწასა.

ჰსურდათ თავის სილატაკეს გაჰქცეოდნენ, და ვასკვლავნი მათთვის მიუწოდომენნი იყვნენ. და ოხრავდნენ ივინი: „ჰე ნეტავ ციური გზა ჰგვიბდეს, რათა მივალწით სხვა ყოფასა და ნეტარებას!“ — მაშინ ჰპოვეს თვისი ზერელი და სისხლიანი სასმელი.

თვის სხეულისა და ამ მიწისაგან განკვეთილად მოჰქონდათ თავი ამ უმადურთა! ხოლო ვის უმადლიან ივინი თვისი განკვეთის კრუნჩხვას და ნეტარებას? თვის სხეულს და ამ მიწას.

ლმობიერია ზარატუსტრა სნეულთათვის. ჰემმარიტად არა რისხავს მათ ნუგეშისცემის გზათ და უმადურებას. ჰე, ნეტავ განიკურნებოდნენ, თავსა სძლევდნენ და ჰქმნიდნენ თვისთავის უფრო მაღალს სხეულსა!

არა რისხავს ზარატუსტრა განკურნებულს, ოდეს იგი სასოებით უმზერს თვის ოცნებას და შუალამისას თვისი ღმერთის საფლავის გარ-დაეხეტება: ხოლო მისი ცრემლები ჩემთვის კვლავ სნეულებაა და სნეული სხეული.

მრავალი სნეული ხალხი იყო მარად მათ შორის, რომელნი ოცნებობენ და ღმერთს ეძიებენ: საშინლად სძულდათ მემცენნი და იგი ახალგაზრდა ქველობა, რომლის სახელია: სიმაართლე.

მარად უკუ იხედებიან ბნელი დროებათაკენ: და მართლად მაშინ ოცნება და რწმენა სხვა იყო: გონების შესლილობა ღვთისდარი იყო და იჰვი ცოდვა!

კარგად ვუწყი ღვთისდართ: მათ ჰსურთ, რათა რწმედნენ მათ და იჰვი ცოდვა იყოს. კვლავ კარგად ვუწყი მე, რა ჰწამთ მათ უფროსად.

ჰემმარიტად არა საიქათნი და განტევის სისხლის წვეთები სწამთ მათ: მათთაც უფროსად სხეული სწამთ, სხეულია მათთვის საგანი თავად.

ხოლო იგი სხეული სნეული ნივთია მათთვის: და სიხარულით გაიძრობდნენ კანს. ამაღ უსმენენ მჭადაგებელთ სიკვდილისა და ჰჭადაგებენ საიჭაოთა. უკეთესია, ძმანო, ყური დაუგდოთ საღი სხეულის ხმას: იგი უფრო მართალი და უმანკო ხმაა.

უფრო მართლად და უფრო უმანკოდ მეტყველებს საღი სხეული, სრულქმნილი და სწორწახნაგი: და მეტყველება მისი მიწის აზრით. ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

სხეულის მემკვიდრეობის

სხეულის მემკვიდრეობა მსურს მივმართო ჩემის სიტყვით. ჯერ არს მათთვის არა გადაეჩვიონ ან გადააჩვიონ, არამედ გამოეთხოვონ თვის სხეულს და ამით დადუმდნენ.

„მე სხეული ვარ და სული“ — ამას იტყვის ბავშვი. და რად ჯერ არა არს ბავშვივით მეტყველება?

ხოლო მღვიძარი და მშვენიერ იტყვის: ყოვლად სხეული ვარ და არა რა გარეშე მისსა; და სული მხოლოდ ნიშანია რადაციისთვის სხეულში.

სხეული დიდი გონებაა, იგი მრავლობაა მხოლოდის გრძნობით, ომი და ზავი, ჯოგი და მწყემსი.

შენი სხეულის იარაღი თვით შენი მცირე გონებაა, ძმანო, რომელს შენ „სულს“ უწოდებ, შენი დიდი გონების მცირე იარაღი და ტიკინი.

„მე“ იტყვი შენ და ამაყობ ამ სიტყვით. ხოლო უდიდესია — ამას არ გსურს დაუჯერო — შენი სხეული და შენი დიდი გონება: იგი არ იტყვის მე, არამედ ჰქმნის „მე“-ს.

რასაც შენი გრძნობა განიცდის და სული მცნებს, აროდეს აქვს მიზანი თვის შორის. ხოლო გრძნობას და სულს ჰსურთ დაგაჯერონ, რომ იგინია ყოვლის მიზანი: ესეთია მათი ამაოება.

იარაღი და ტიკინია გრძნობა და სული: და მათ უკან ჰსუფევს კვლავ თვით. თვით კვლავ გრძნობის თვალთ ეძიებს და სულის ყურით უსმენს.

მარად უსმენს თვით და ეძიებს: იგი შეადარებს, აიძულებს, იმორჩილებს, ანგრევს. იგი მფლობელობს და თვით „მე“-ს მბრძანებელია.

შენ აზრთა და გრძნობათა უკანა, ძმანო, სდგას ძლიერი მბრძანებელი, უცნობი ბრძენი — მისი სახელია თვით. იგი შენ სხეულში სცხოვრობს, იგი შენი სხეულია.

შენს სხეულში მეტი გონიერებაა, ვიდრე შენს უკეთეს სიბრძნეში. და ვინ უწყის რად საჭიროებს შენი სხეული უთუოდ შენს უკეთესს სიბრძნეს?

შენი თვით დასცინის შენს „მე“-ს და მის ამაყ ნახტომთ. „რად ღირს ჩემთვის აზრის ეს ნახტომი და ფრთანი? იტყვის იგი. გზის აქცევაა ჩემი მიზნისათვის. მე ვარ მწე „მე“-სი და მის აზრთა გამღვიძებელი“.

თვით ეტყვის „მე“-ს: „აქ იგრძენი ტიკილი!“ იგიც სწუხს და ჰფიქრობს რათა აღარ შეწყუბდეს — და სწორედ ამაღ ჯერ არს ფიქრი.

თვით ეტყვის „მე“-ს: „აქ იგრძენი სიხარული!“ იგიც იხარებს და ჰფიქრობს რათა მრავლად იხარებდეს — და სწორედ ამაღ ჯერ არს ფიქრი.

სხეულის მემკვიდრეობა მსურს მივმართო ჩემის სიტყვით: რაიცა მათ მძულთ, მას პატივსა სცემენ. რამ ჰქმნა პატივისცემა და მძულვარება, საფასი და ნება?

მკმედმა თვით ჰყო თავისათვის პატივისცემა და მძულვარება, მან ჰყო თავისთავის სიხარული და ურვა. მკმედმა სხელმა ჰყო თავისთავის სული ვით ხელი თვისი ნებისა.

უგუნურობით და მძულვარებით კვლავ თქვენ თვითს ემსახურებით, თქვენ, მეძულენო სხელისა. გეტყვით თქვენ: თქვენს თვითს ჰსურს სიკვდილი და პირს უბრუნებს სიცოცხლეს.

აღარ ძალ უმს ქმნა რაც ესია მოვინება: — თვისზე უშორესი კმედობა. იგი სწყურია მას, იგია მისი სწრაფვა.

ხოლო აწ გვიანია: ამად წარხდება თქვენი თვით, თქვენ მეძულენო სხელისა.

წარხდომად ისწრაფის თქვენი თვით და ამად იქმენით მეძულენი სხელისა. აღარ ძალ გიძთ ქმნა თქვენზე უშორესისა.

და ამად რისხავთ სიცოცხლეს და მიწას. უგნებელი შურიანობაა თქვენი მძულვარების უქმური გამოხედვისა.

თქვენის გზით არ მოვდივარ, თქვენ მეძულენო სხელისა! არა ხართ ჩემთვის ხიდი ზეკაცისაკენ! —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

სიხარულთა და ვნებათათვის

ძმაო, უკეთეს სიქველე გაქვს და იგი შენი სიქველეა, არაჲ გაქვს სხვებთან საზიარო.

მართლად, გსურს მას სახელით უხმობდე და უაღერსებდე; გსურს ყურს მოსწევდე და ეხუმრებოდე.

და უყურე! აწ შენი სახელი ხალხთან საზიაროა და შენ სიქველესთან ერთად თვით ხალხი და ნახირი ხარ!

უკეთეს იქმდი და იტყოდი: „უთქმი და უსახელოა, რომელი სტანჯავს და ასიტკობებს ჩემს სულს და ჩემი წიადის სიმშლია“.

იქმნეს სიქველე შენი უმადლეს სახელრქვისა: და უკეთეს იძულებული ხარ შენი სიქველე ახსენო, ნუ გრცხვენის იგი ბრგუდ მოიხსენიო.

ახსენე და ბრგუობდე: „ესეა ჩემი სიკეთე, მიყვარს, ამად მომწონს და მხოლოდ ესე მსურს სიკეთე.“

არა მსურს იგი ვით სჯული ღვთისა, არა მსურს იგი ვით დადგინება კაცთა და უცილობა: არა წინამძღვრობდეს იგი საიქაოთა და სამოთხეთაკენ.

მიწიერი სიქველეა, რომელი მე მიყვარს: მცირეა მის შორის გონიერება და უფროსად მცირე — საზიარო გონება.

ხოლო ამ ფრინველმა ბუდე ჩემთან გაიკეთა: ამად მიყვარს იგი და უაღერსებ — აწ იგი ჩემთანა ზის ოქროს კვერცხებზე“.

ასე უნდა ბრგუობდე და აქებდე შენს სიქველეს.

ოდესღაც გულისთქმობდი და ამას ბოროტებას უწოდებდი. აწ მართლად სიქველენი დავრჩენია: იგინი შენი გულისთქმობით აღმოცენდნენ.

ამ გულისთქმათა შორის დამარხე შენი უზუნაესი მიზანი: და იგინი იქმნენ შენ სიქველედ და სიხარულად.

ერთია იყო მოდგმისაგან მწყარალთა, ვნებიანთა თუ მწვალეებელთა და შურისმაძიებელთა:

ბოლოს ყველა ვნებანი შენნი სიქველედ იქმნენ და ყველა შენი აესულნი ანგელოსებად.

ოდესღაც შენს ჭურღმულში გარეული ძაღლები გამოამწყვდიე, ბოლოს რგინი ფრინველებად იქმნენ და მომღერლებად.

შენი საწამლავისგან იმზადებ საღებუნს; შენს ძროხას — სევდას — სწველი, — და სვამ მისი ჯიქნის ტკბილს რძესა.

და არა ბოროტი იშვას შენს შორის, თვინიერ ბოროტებისა, რომელი შენ სიქველეთა ბრძოლით აღმოცენდეს.

ძმაო, უკეთუ ბედნიერი ხარ, მხოლოდ ერთი სიქველე გაქვნდეს და არ უმეტეს: და ესე მჩატედ გახვალ ხიდსა.

ხოლო ხდილნი არიან უფროსად ქველნი, გარნა იგი მიმე ბეღია: მრავალი წავიდა უდაბნოს თავის მოსაკლავად. მოიქანცა სიქველეთა ბრძოლისა და ბრძოლის ველად ყოფითა.

ძმაო, ომი და ბრძოლა ბოროტებაა? გარნა შენ სიქველეთა შორის უცილებია ბოროტება, უცილებია შური და უნდობლობა და ცილწამება.

შეხე, როგორ სწყურია შენს სიქველეს უზენაესი: ჰსურს შენი მთელი სული, რათა ესე იყოს მისი მახარობელი, ჰსურს მთელი შენი ძალა რისხვით, ძულელებით და სიყვარულით.

იჭვიანობენ ურთიერთ შორის სიქველენი და იჭვიანობა საშინელებაა. სიქველენიც იჭვიანობით დაიღუპებიან.

ვისაც იჭვის ალი გარსერთყმის, იგი ბოლოს შხამიანს ნესტარს თვისკენ იბრუნებს, ვით მორიელი.

ჰე, ძმაო, ჯერ არ გინახავს სათნოება თავს ცილწამებდეს და დაჰკენდეს? ადამიანი რამეა, რომელი ჯერ არს ძლეულ იქმნეს: ამად უნდა გიყვარდეს სიქველენი შენნი: — რამეთუ მათით წარხნები. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

ფერასულ ბოროტმემედისათვის

არა გსურთ ჰკლავდეთ. თქვენ მსაჯულნი და შემწირველნი, ვიდრე ცხოველი არ წაიხოქებს? შეხედეთ ფერწასულმა ბოროტმემედმა წაიხოქა: მისი თვალებით დიდი მძულვარება გამოკრთის.

„ჩემი მე რალაცაა, რომელი ჯერ არს ძლეულ იქმნეს: ჩემი მე ადამიანის დიდი მძულვარებაა: ეს გამოკრთის ბოროტმემედის თვალიდან.“

მან ჰსაჯა თავი თვისი, ესე ჟამია მისი ამაღლებისა: ნულარ განხლით ამაღლებულს კვლავ დამცირებასა!

არ არის ხსნა იმისა, რომელი თავის თავით ესე იტანჯვის, გარდა სწრაფი სიკვდილისა.

იყოს მკვლელობა თქვენი, მსაჯულნი, თანაგრძნობად, არა შურისძიებად. და ოდეს ჰკლავდეთ, ზრუნვიდეთ, რათა თვით თქვენ გამართლებდეთ ცხოვრება!

არა კმარს შერიგება თქვენ მიერ სასიკვდილოდ განწირულთან. იყოს მწუხარება თქვენი სიყვარულად ზეკაცისადმი: და ამით ამართლებდეთ თქვენ კვალად ცხოვრებასა.

„მტერი“ იტყოდეთ თქვენ, არა „ბოროტმემედი“; „ავადყოფი“ იტყოდეთ თქვენ, არა „გაიძვარა“; „რეგენი“ იტყოდეთ თქვენ, არა „ცოდელი“.

და შენ, წითელი მსაჯულო, უკეთუ ლაღად ჰყოფდე შენ მიერ აზრით ქმნილს: ყოველი კაცი ჰყვიროდეს: „შორს ამ უწმინდურებისა და მხამიანი ბატლისაგან!“

ხოლო აზრი სხვაა, საქმე სხვაა, საქმის სანახაობა სხვაა. მათ შორის მიზეზობრიობის ბორბალი არა ბრუნავს.

სანახაობამ აცვლევინა ფერი ამ ფერწასულს ადამიანს. თანადირსი იყო იგი თვისი საქმისა, ოდეს მას იქმოდა: ხოლო ოდეს ქმნა, ვერ აიტანა მისი სანახაობა.

მარად ხედვიდა თვის შორის ერთის საქმის მქმედს. შეშლილობას უწოდებდნენ ამას: გამონაკლისი იქმნა მის არსებად.

ხაზი ხიბლავს ქათამს; მის მიერ გასმულმა ხაზმა მოხიბლა მისი საცოდავი გონება — საქმის შემდეგ შეშლილობას უწოდებდნენ ამას.

მისმინე, მსაჯულნო! კვლავ სხვა შეშლილობა ჰკვიებს: იგი საქმის უწინარი სიბრძნეა. ჰე, საკმაოდ ღრმად ვერ შთასულხარტ ამ სულში!

და იტყვის მსაჯული წითელი: „რად ჰკლავდა ეს ბოროტმქმედი? ძარცვისათვის“. ხოლო გეტყვით თქვენ: მის სულს სისხლი სწყუროდა, არა ძარცვა: მას სწყუროდა მახვილის ბედნიერება!

ხოლო მისმა საცოდავმა გონებამ ვერ დაიტია ესე და დააჯერა. „რა ფასი აქვს სისხლს, იტყოდა იგი; არა გსურს გაძარცვო კიდევ? შური იძიო?“

და მან დაუჯერა თავის საცოდავს გონებას: ვით ტყვია დააწვა მას მისი სიტყვა, — და მაშინ, ჰკლავდა რა, ძარცვიდა. არა მოისურვა რცხვენა თვისი შეშლილობით.

და აწ კვლავ აწევს ტყვია დანაშაულისა და კვლავ მისი გონება ესე უდრეკია, ესე დამბლიანი, ესე მძიმე.

ნეტავ შესძლებდეს თავის გაქნევას, მისი ტვირთი გადმოსკდება: ხოლო ვინ გაანძრევს ამ თავს?

რა არის კაცი ესე? ზვინი სნეულებათა, რომელნი სულით ცხოვრებაში შეიჭრებიან: და აქ ეძიებენ სადავლსა.

რა არის კაცი ესე? ველურ გველთა ნასკვი, რომელნი იშვიათად ჰქმნიან ერთმანეთთან ზავს, — აქეთ იქით მიხიხივენ და ეძიებენ ქვეყანაზე სადავლსა.

შეხედეთ ამ საცოდავ სხეულს! როგორ ეწამა, რისთვის ისწრაფა, ეს ჰსურდა გაეგო მის სულს, — მან გაიგო იგი ვით მკვლელობის სიხარული და ჟინი მახვილის ტარებისა.

აწ ავად მყოფთ თავს ატყდება ბოროტება, რომელი სადღეისო ბოროტება: და მას ჰსურს სხვა აწამოს თავისი წამებით. ხოლო სხვა ღრონი სუფევდნენ და სხვა ბოროტება და სიქველე.

ოდესღაც ბოროტება ეჭვი იყო და ნება თვისობისათვის. მაშინ ავადმყოფი მწვალებლად ჰყოფდა და კუდიანად: ვით მწვალებელი და კუდიანი იტანჯებოდა იგი და ჰსურდა სხვა დაეტანჯა.

ხოლო ესე არ შედის თქვენს ყურში: თქვენ კეთილთ ავნებთ, მეტყვით თქვენ. გარნა რად მიღირან მე კეთილნი თქვენნი!

ბევრეული მეზიზღება თქვენ კეთილთა შორის, და მართლად არა მათი ბოროტება. ვისურვებდი, რათა შეიშალნენ და ამით წარხდნენ, ვით ეს ფერწასული ბოროტმქმედი!

მართლად, ვისურვებდი, რათა მათს მშვილობას ჭეშმარიტება ეწოდებოდა, ან ერთგულება, ან მართლმსაჯულება: ხოლო მათ თვისი სიკვლევე აქვთ, რათა ხანგრძლივად იცოცხლონ და უბადრუკი კმაყოფითა.

ვარ მოაჯირი ხეცსა ზედა: მომეჭიდნით, ვისაც მოჭიდება ძალუძს! ხოლო ვარ ყავარჯენი თქვენი. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

წარა-კითხვისათვის

ყოველ დაწერილთა შორის მიყვარს იგი, რაც ადამიანს თვისი სისხლით დაუწერნია. სისხლითა სწერდეს და შეიტყოდეს, რომ სისხლი სულია.

ადვილი არ არის სხვისი სისხლის შეცნობა: მძულს უსაქმურნი მკითხველნი.

რომელი სცნობდეს მკითხველს, არაფერსა ჰქმნიდეს მკითხველისათვის. კვლავ ერთი საუტუნე მკითხველთა — და თვით სული ამშორდება.

რომ ყოველისათვის წერის სწავლა ხსნილია, ეს დაჰლუპავს არა მხოლოდ წერას, არამედ აზროვნებასაც.

ოდესღაც სული ღმერთი იყო, შემდეგ კაცად იქმნა, აწ იგი ბრბოდ იქმნება. რომელი სისხლითა და იგავებითა სწერდეს, არა ისურვოს, რათა მას კითხულობდნენ, არამედ იზებირებდნენ.

მთაში მწვერვალიდან მწვერვალამდე უმოკლესი გზაა: ხოლო ამად ჭერ არს გძელი ფეხები გქონდეს. იგავნი უნდა მწვერვალთ მზგავსნი იყვნენ: და რომელთ იგავებით ელაპარაკებიან — ტანადნი და მაღლად ზრდილნი.

თხელი ჰაერი და წმინდა, განსაცდელის ახლოობა და სული, სავსე მხიარულის ბოროტებითა: ამათ შორის კეთილი თანხმობაა.

მსურს გარს მთის სულები მეზვიოდნენ, რადგან მამაცი ვარ. მამაცობა, რომელი განფანტავს მოჩვენებათ, თვით ჰქმნის თავის მთის სულთ, — მამაცობას სიცილი სწადია.

ალბა ვგრძნობ თავს თქვენ შორის: ეს ღრუბელი, ჩემს ქვეით რომ ვხედავ, ეს შავბნელობა და სიმძიმე, რომელთ მე დავცინი, — იგია თქვენი ავდრის ღრუბელი.

ზე მიხედვით, ოდეს ამალღებად ისწრაფით, მე დაბლით ვიყურები, რამეთუ ავმაღლდი.

თქვენს შორის რომელს ძალ უძს სიცილი და მასთან მაღლით ყოფნა? რომელი მაღალ მთებში ვლიდეს, იგი სცინოდეს ყოველს ტრაგედია-სანახობას და ცხოვრების მწუხარებას.

უდარდელნი, მკილაენი, ძალმომრენი — სწადია ჩვენი თავი სიბრძნეს: იგი დედაკაცია და მარად მხედარი უყვარს.

მეუბნებთ „ძნელია ცხოვრების ატანა“. ხოლო რად გეჭირვებოდათ დილაობით სიამაყე თქვენი და საღამოთი მდაბლობა?

ცხოვრება ძნელი ასატანია, ხოლო ნუ მოგაქვთ თავი ეზომ ფაქიზად! ყველა კარგი ვირები ვართ ტვირთისა და ხრდალების.

რად გაქვთ საზიარო კოკორთან ვარდისა, რომელი თრთის ოდეს ნამის ცვარი დაეძინება მის სხეულსა?

მართლად: გვიყვარს ცხოვრება არა ცხოვრების, არამედ სიყვარულისადმი შეთვისებისათვის.

არის მცირე შემლილობა სიყვარულში. ხოლო შემლილობაშიც მარად მცირე გონიერებაა.

და თვით მე, ცხოვრებად კეთილგანწყობილს, მეჩვენება პეპლებმა და საპნის ბუშტებმა და მზგავსთა მათთა ადამიანთა შორის უაღრესი უწყიან ბედნიერებისა.

ამ მსუბუქ სულელ კეკლუც მოძრავ პატარა სულთა ცქრილის მზერა — ეს აატირებს და აამღერებს ზარატუსტრასა.

ვიწამებდე ღმერთს, რომელმან როკვა უწყვიდეს.

და ოდეს ჩემი ეშმაკი ვიხილე, ვპოვე იგი დარბაივლე, ძირმაგარ, ღრმა, მხიარულ: იგი იყო სული სიმძიმისა, — მისით დაეცემის ყოველი.

არა რისხვითა, არამედ სიცილითა ჰკვლენ. აღიმართენით კვლად სულის სიმძიმისა!

ვისწავე სიარული: იმიერიდან ვრბივარ. ვისწავე ფრენა: იმიერიდან აღარა მსურს ხელსა მკრავდნენ, რათა ვიცვლიდე ადგილსა.

აწ მჩატე ვარ, აწ ვფრინავ, აწ ვხედავ თავს ჩემს ქვეით, აწ ჩემით ღვთაეზბა როკავს.

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

მთის ხათათვის

შეამჩნია ზარატუსტრამ, რომ ერთი ჭაბუკი გაურბოდა მას. და ერთს საღამოს, ოდეს იგი მწირად ვლიდა მთებში რომელი გარერტყა ქალაქსა, წოდებულს „ჭრელი ძროხა“, თვალი მოჰკრა ამ ჭაბუქს, რომელი ერთს ხეს მიყრდნობოდა და მოქანცული თვალებით უმზერდა ხეობას. ზარატუსტრამ ხელი მოხვია ხეს, ჭაბუკი რომ მიჰყრდნობოდა, და ესე იტყოდა:

„ვისურვებდე და ძალ არ მიძდეს ხელითა ჩემითა ამა ხის შერხევა.

ხოლო ქარი, რომელს ვერ ვხედავთ, აფორიაქებს მას და ჰღუნავს, საითაც მოისურვებს. უფრო საშინლად გღუნავს და გვაფორიაქებს ჩვენ უხილავი ხელი“.

მაშინ წარმოსდგა ჭაბუკი გაოცებული და იტყოდა: „მესმინა ზარატუსტრა, აწ მისთვის ვფიქრობდი“. ზარატუსტრამ მიუგო:

„რის გეშინის? — ხოლო იგივეა კაცთათვის, ვით ხეთათვის.

რაოდენ იგი მაღლისა და ნათელისკენ აიზიდება, ეოდენ ფესენი მისნი მიწისა, ბნელისა, სიღრმისა, — ბოროტისაკენ ისწრაფიან“.

„დახ, ბოროტისაკენ! შეჰყვირა ჭაბუქმა. ვით ჰპოვე სული ჩემი?“.

ზარატუსტრა ღმილით ეტყოდა: „ზოგიერთ სულს ვერ ვპოვებ; უკეთუ ჯერ არ აღმოაჩენ“.

„დახ, ბოროტისაკენ! შეჰყვირა კვლავ ჭაბუქმა.

მართალს იტყვი, ზარატუსტრა: ჩემს თავს აღარ ვენდობი მას აქეთ, რაც მაღლისკენ ვისწრაფი და აღარავინ მენდობა, — ნეტავ რატომ?

სწრაფია ჩემი ცვალება: ჩემი სადღეისო ჩემს გუშინდელს უარყოფს. ოდეს ავდივარ, ხშირად საფეხურებს გადავახტები, — ამას არ მაპატიებს არც ერთი საფეხური.

მაღლით თავს მწირადა ვგრძნობ. არავინ მესაუბრება, მარტობის ყინვა მაძაგძაგებს. რა მინდა ნეტავ მაღლით?

ჩემი მძულვარება და ჩემი სწრაფვა ერთად იზრდებიან; ეოდენ მაღლით მივდივარ, ეხომ მძულს იგი, რომელი მაღლით ვლის. ნეტავ რა სწადია მას მაღლით?

ვით მერცხვინება ჩემი აღმასვლით და ბორძიკით! ვით ვცინი ჩემს ქმინ-
ვას! ვით მეზოზლება მფრინავნი! ვით მოვიქანცე მაღლა ყოფნითა!“

აქ დადუმდა ჭაბუკი და ზარატუსტრა უმზერდა ხეს, რომელთან იღვწენ და ესე იტყოდა:

„აქ ეს ხე მწირად სდგას მთაზე; იგი იზარდა ადამიანთა და ცხოველთა ზე. და მომსმენი არ ეყოლებოდა უკეთუ ლაპარაკს მოისურვებდა: ესე მა-
ღლით იზარდა.

და ესე მოელოდება და მოელოდება, — ნეტავ რას მოელოდება? ძლიერ ახლოს სცხოვრობს იგი ღრუბლებთან: იგი პირველს ელვას მოელოდება.“

ოდეს ზარატუსტრა ამას იტყოდა, ჭაბუკმა ძლიერის მღელვარებით წარ-
მოსთქვა: „ზარატუსტრა სიმართლეს მეტყველებს. ჩემდა წარხდომად ვის-
წრაფი მაღლით სწრაფვით და შენ ელვა ხარ, რომელს ველოდებოდი! შემხე-
დე, რაღა ვარ მას შემდეგ, რაც შენ ჩვენ შორის გაჩნდი. შენდამი შურმა ა-
დამაბნია“. ესე იტყოდა ჭაბუკი და მწარედ სტიროდა. ხოლო ზარატუსტრამ
მას ხელი მოჰხვია და წაიყვანა.

და ოდეს განვლეს მცირე გზა, ესე დაიწყო ზარატუსტრამ:

გული მეწვის. უფროსად ვიდრე სიტყვანნი შენნი, შენი თვალები მაუ-
წყებენ შენს მომავალს განსაცდელსა.

არა ხარ ჯერ თავისუფალი, კვლავ თავისუფლებას ეძიებ. ღამის თევას
შეგაჩვია შენმა ძიებამ და დავძალა.

თავისუფალ ზენათ ისწრაფი, ვარსკვლავები სწყურიან შენს სულს, ხოლო
შენ უკეთურ სწრაფვათაც სწყურიათ თავისუფლებას.

შენი ველური ქოფაკნი იწვევენ თავისუფლებად, ყფავენ სიხარულით თავის
ორმოში, ოდეს შენი სული ისწრაფის შემუსრად ყველა საპყრობილეთა.

ჩემად, კვლავ საპყარი ხარ, რომელი თავისუფლებას ოცნებობს: ჰე, ვით
ბრძენდება ესეთ საპყართა სული, გარნა კვლავ ვერავდება და უკეთურდება.

განწმენდა მართებს სულით თავისუფალს. მის შორის კვლავ ძლიერია სა-
პყრობილე და ობი: კვლავ მისი თვალცი სტირვებს განწმენდას.

ღიახ, ვიცი შენი განსაცდელი, ხოლო ჩემი სიყვარულითა და იმედით გა-
ფიცებ: ნუ განაგდებ შენს სიყვარულსა და იმედსა!

კვლავ კეთილშობილად ჰგონობ თავსა და კეთილშობილი ხარ სხვათათვის,
რომელნი გძულებენ შენ და ბოროტი თვალით გხედვიან. უწყიდე, კეთილ-
შობილი ყველას გზად ეღობება.

კეთილთაც კეთილშობილი გზად ეღობება: და თვით ოდეს მას კეთილს
უწოდებენ, ესე ჰსურთ მისი მოშორება გზიდანა.

ახლის ქმნა ჰსურს კეთილშობილს და ახლის სიქველისა. ძველი ჰსურს
კეთილს და რათა ძველი სულ იყოს.

ხოლო არაა განსაცდელი კეთილშობილისა ოდეს იგი კეთილად გარდი-
ქმნეს, არამედ ანაზღად, მკილავად, დამღუბველად.

ჰე, ვიცნობდი კეთილშობილთ, რომელთ თვისი უდიდესი იმედი დაჰკარ-
გეს და შემდეგ ჰკიცხავდნენ ყველა დიდ იმედთა.

და იმ დღიდან სცხოვრობდნენ ანაზღად, ხანმოკლე სიამოვნებით და ვე-
 ლარ უწევდნენ დღეის გაღმით თვის მიზანსა.

„სულიც ავხორცობაა“ — ესე იტყოდნენ. მაშინ დაემტვრა ფრთები მათ
 სულს: აწ იგი დაძრწის და ჰბილწავს ყოველს საესე ქეჯნითა.

ოდესღაც გმირობა ჰსურდათ: აწ ავხორცი არიან. მწუხარება და საშინე-
 ლებაა მათთვის გმირი.

ხოლო ჩემის სიყვარულითა და იმედით გაფიცებ: არ განხადო შენის სუ-
 ლით გმირები! წმიდათ ინახდე შენს დიდსა იმედსა! —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

სიკვდილის მკადაგებელთათვის

არიან მკადაგებელნი სიკვდილისა: და ქვეყანა აღივსო ხალხით, რომლის-
 თვის ჯერ არს, რათა ცხოვრებით განკვეთას უქადაგებდნენ.

აღივსო ქვეყანა ზედმეტებით, წარხდა ცხოვრება ბევრეულთა ბევრეუ-
 ლით. ნეტავ „საუქუნო ცხოვრების“ აღთქმით აღიგავონ პირისაგან ცხოვრე-
 ზისა!

„უცვითლები“ ან „შეებები“: ესე უწოდებენ სიკვდილის მკადაგებელთ. ხო-
 ლო მათ სხვა ფერებითაც გაჩვენებთ.

ესენი უსაშინლესნი არიან, რომელნი თვის შორის მტაცებელ ცხოველს
 ატარებენ და არჩევანი არა აქვთ არ თუ აღტკინებისა და თვითმოკვდინებისა.
 მათი აღტკინებაც თვითმოკვდინებაა.

ჯერ ადამიანდაც არ ქმნილან ეს საშინელები: დეე იქადაგონ ცხოვრების
 უარყოფა და თვით აღიგავონ!

კლექიანები არიან სულით: დაიბადებიან რა, სიკვდილს იწყებენ და სწყუ-
 რიათ მოძღვრება დაღლილობისა და განკვეთისა.

დიდა მათი ხალისი მკვდრად ყოფნის, და ჩვენც დასტურ ვყოთ მათი
 ნება! ფრთხილად ვიყვეთ ეს მკვდარნი არ გავაღვიძოთ და ეს ცოცხალი კუმო-
 ნი არ წარვახდინოთ.

წინ შეეყრებათ სნეული ან მოხუცი ან ცხედარი; და მყისვე იტყვიან:
 „ცხოვრება უარყოფილია!“

ხოლო თვით არიან უარყოფილნი და მათი თვალი, რომელი ყოფნის მხო-
 ლოდ ერთს სახეს ხედვის.

სულის სიმძიმით მოსილნი, ყურმანვილნი მხოლოდ მცირე შემთხვევათა-
 თვის, რომელთ სიკვდილი მოაქვთ: ესე ელოდებიან და აღრჴენენ კბილთა.

ანუ: ტკბილეულს მიჰყოფენ ხელთ და დასციინან თვის ბალობასა: იგინი
 ცხოვრებას ეჭიდებიან, ვით ხავსსა და იცინიან, რომ კვლავ ხავსზე ჰკიდიან.

მათი სიბრძნე იტყვის: „რეგვენია, რომელი ცხოვრებად ყოვნდება, ხოლო
 ვით რეგვენი ვართ ყველა ჩვენ! და ესეა სწორედ ცხოვრებაში ურეგვენისი!“ —

„ცხოვრება მხოლოდ ჰირვებაა“ — ამას იტყვიან სხვები და არ სცრუო-
 ბენ: ზრუნვიდეთ თქვენი მოსპობისათვის! ზრუნვიდეთ, რათა ცხოვრება
 მოისპოს, რომელი მხოლოდ ჰირვებაა. —

ესე იტყოდეს თქვენი სიბრძნე: „თქვენით გამართებს სიკვდილი! გამართებს
 შენი თავი თვით მოჰპარო ცხოვრებასა.“

„ავხორცობა ცოდვაა, — ესე იტყვიან ზოგნი, რომელნი სიკვდილს ჰქა-
 დაგებენ, — განვდგეთ განსა და ვიყვენთ ბერწალ!“



„შობა სამძიმოა, — იტყვიან მეორენი — კვლავ რაღათა ვშვათ? მხოლოდ უბედურნი იშვებიან!“ იგინიც სიკვდილს ჰქადაგებენ.

„თანაგრძნობა გვეპირვება — ამბობენ მესამენი. წაიღეთ, რაც მახადია! წამიღეთ თვით მე. რათა უმცროს მბორკავდეს მე ცხოვრება!“

თვის მოყვასთ ცხოვრებას შეაძულებდნენ, უკეთუ თანაგრძნობით აღიესებოდნენ. ბოროტყოფა — იგი იქმნებოდა მათი ჭეშმარიტი სიკეთე.

ხოლო მათ ცხოვრებით განძარცვა ჰსურთ: რა ეღარდებათ, რომ თვისი ჯაჭვებით და ნობათებით კვლავ უმეტესად სხვათა ჰბორკავენ! —

და თქვენც, რომელთათვის ცხოვრება ველური ჯაფა და მოუსვენრობაა: განა ცხოვრებამ არ დაგქანცათ? განა ჯერ არ მომწიფდით სიკვდილის ქადაგებისათვის?

თქვენ ყველა, რომელთ ველური ჯაფა გიყვართ და ყოველი სწრაფი, ახალი, უცხოი, — თქვენი თავი ვერ აგიტანიათ, — თქვენი ბეჭითობა ლტოლვაა და სურვილი თავისდავიწყებისათვის.

უკეთუ ცხოვრებას მეტად იწამებდით, ნაკლებად მიენდობოდით წუთიერებასა. ხოლო არა გაქვნი თქვენ შორის საკმარისი შინაარსი ლოდინისათვის, — და თვით უქნარობისათვის.

ყოველგან გაისმის ხმა მათი, რომელნი სიკვდილს ჰკადაგებენ: სავსეა ქვეყანა მათით, რომელთ მართებთ, რათა სიკვდილი უქადაგონ.

ან „ცხოვრება დაუსრულებელი“: ჩემთვის ერთია, — ნეტავ სწრაფად წარხდებოდნენ!

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

ომისა და მათგარათვის

თვით ჩვენ მტერთაგან არ გვსურს შებრალება, და მათგანაც, რომელნი გულით გვიყვარს. მამ მათქმევინეთ სიმართლე!

ძმანო მხედრობით! მიყვარხართ გულით, ვარ და ვიყავი თქვენი მზგავსი. თქვენი მტერიცა ვარ. მამ მათქმევინეთ სიმართლე!

ვიცი თქვენი გულის მძულვარება და შური. არა იყვნეთ საკმაოდ დიდნი მძულვარებისა და შურის არ ცნობისათვის. მამ იყავით საკმაოდ დიდნი და თქვენი თავისა ნუ გერცხვინებთ!

და უკეთუ არ ძალ გიძდეთ ყოფად მმეცნების წმიდანებად, ჰყოფდეთ მის მხედრებად. იგინი არიან თანამგზავრნი და წინამორბედნი მზგავს წმიდანთა.

ვხედავ მრავალ ჯარისკაცთ: ნეტავ მრავალ მხედართ ვხედავდე! „ფორმას“ უწოდებენ, რაც თქვენ გაცვიათ: ნეტავ ფორმა არ იყოს, რასაც მით ჰფარავთ.

იყავით ისეთნი, რომელთა თვალნი მარად მტერს ეძებენ — თქვენს მტერს. და ერთის შეხედვით ზოგი თქვენს შორის მძულვარებას ატარებს.

თქვენს მტერს ეძიებდეთ, თქვენს ბრძოლას ბრძოდეთ, და თქვენი რწმენისათვის! და უკეთუ რწმენა თქვენი დამარცხდეს, თქვენი პატიოსნება მიინც ჰხმობდეს ძლევა-მოსილებას!

გმართებთ გიყვარდეთ ზავი, ვით გზა ახალი ომისათვის. და მოკლე ზავი, ვიდრე გძელი.

არ მოგიწოდებთ შრომად, არამედ ბრძოლად. არ მოგიწოდებთ ზავად, არამედ გამარჯვებად. იყოს თქვენი შრომა ბრძოლად, თქვენი ზავი — გამარჯვებად!

რომელთ მშვილდი და ისარი აქვთ შეუძლიათ სდუმდნენ და წყნარად ისხდნენ, თუ არა: დაიწყებენ ლაყბობას და კინკლაობას. იყოს თქვენი ზავი თქვენი გამარჯვება!

იტყვიტ სამართლიანი საქმე თვით ომს ამართლებს? გეტყვიტ თქვენ: კარგი ომია, რომელი ყოველ საქმეს ამართლებს.

ომმა და ვაჟკაცობამ მეტი ჰქმნა ვიდრე სიყვარულმა მოყვასისადმი. არა თქვენი თანაგრძნობა, არამედ თქვენი გულადობა იხსნიდა დღემდე უბედურთ.

„რა არის კეთილი?“ ჰკითხულობთ თქვენ: ვაჟკაცობაა სიკეთე. დღე გოგოები იტყოდნენ: „სიკეთეა ის, რაც ლამაზია“.

თქვენ უგულოთ გეძახიან: ხოლო თქვენი გული მართალია, და მე მიყვარს თქვენი გულწრფელობის მოკრძალება. თქვენ გერცხვინებათ თქვენი მოქცევების და ზოგთ თვისი მიტყვევის ერცხვინებათ.

თქვენ საზიზღრები ხართ? მაშ კარგი, ძმანო! შეიძოსეთ სიმაღლე, საზიზღართა ნიღაბი!

და ოდეს თქვენი სული დიდი იქნება, იგი მედიდურდება და თქვენს ამალგებაში ბოროტებაა. მე გიცნობთ თქვენ.

ბოროტებით ემზგავსებიან ერთმანეთს ამპარტავანი და სუსტი. ხოლო ერთმანეთის არა გაეგებათ რა. მე გიცნობთ თქვენ.

გმართებთ მხოლოდ მტრები გყავდეთ, რომელნი სიძულვილის ღირსნი არიან და არა მტრები ზიზღისათვის. ჯერ არს იამაყოთ თქვენი მტრებით: მათი გამარჯვება თქვენი გამარჯვებაც იქნება.

ამბობება — კეთილ-მხილებაა მონისათვის. კეთილმძღეობა თქვენი იყოს ზორჩილება. თვით თქვენი ბრძანება იყოს მორჩილებად.

კარგი მხედრისათვის „შენ მოვალე ხარ“ უფრო კეთილად ჰხმობს ვიდრე „მე მიწადა“. და თვით ყოველისთვის, რაც გიყვართ, ჯერ ბრძანებას მოუსმენდეთ.

თქვენი სიყვარული ცხოვრებისა იყოს თქვენი უმაღლესი იმედის სიყვარული: და თქვენი უმაღლესი იმედი იყოს ცხოვრების უმაღლესი აზრი!

ხოლო თქვენს უმაღლესს აზრებს ჩემგან მოისმენდეთ ბრძანებით — და ესე იტყვის: აღამიანი რამეა, რაც უნდა ძლეულ იქმნეს.

ესე იცხოვრეთ თქვენი ცხოვრება მორჩილებისა და ომისა. რა ფასი აქვს ხანგრძლივ ცხოვრებას. რომელი მეომარი მოისურვებს შებრალებას.

არ გინდობთ, მიყვარხართ გულით, ძმანო მხედრობით! —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

ახალი კარკისათვის

სადაც კვლავ ჰვებიენ ხალხნი და ჯოგნი, ხოლო არ ჩვენ შორის ძმანო: აქ სახელმწიფონია.

სახელმწიფო? რა არის იგი? ჩუ! ყურები აცქვიტეთ, აწ ვეტყვიტ, ჩემსა სიტყვას სიკვდილისათვის ხალხთა.

სახელმწიფო უცივესია ცივთა საშინელებათა შორის. ცივად სტყუის იგი; და ესე ცივი სიცრუე გამოდის მისი პირისაგან: „მე, სახელმწიფო, ვარ ხალხი“.

სიცრუეა ესე! მძიმედნი იყვნენ, რომელნი ჰქმნიდნენ ხალხთ და ამყარებდნენ, მათზე იმედს და სიყვარულს: ესე მსახურებდნენ იგინი ცხოვრებასა.

დამტყვევლნი არიან რომელნი მრავალთ მახეს უგებენ და მათ სახელმწიფოს უწოდებენ: იგინი ამყარებენ მათზე მახვილს და აღტყინებას.

ყოველგან, სადაც კვლავ ხალხია, მას არ ესმის სახელმწიფო და ეზიზღება იგი, ვით მძვირი თვალი და ცოდვა ზნე-ჩვეულებისა და უფლების წინაშე.

ამა სასწაულსა გაძლევეთ თქვენ: ყოველ ხალხს აქვს თავისი ენა კეთილისა და ბოროტისა: მეზობელს მისი არა ესმის. თვისი ენა ჰპოვა მან ზნე-ჩვეულებითა და უფლებით.

ხოლო სახელმწიფო სცრუობს კეთილისა და ბოროტის ყოველი ენით: და რას იტყვის, სიცრუეა და რაც აქვს, მოპარულია.

ყალბია მის შორის ყოველი; მოპარული კბილებით იკბინება იგი, მკბენარა. ყალბნი არიან თვით წიადნი მისნი.

აღრევა ენათა კეთილისა და ბოროტებისა: ამა სასწაულს გაძლევეთ თქვენ, ვით სასწაულს სახელმწიფოსათვის. ჭეშმარიტად სიკვდილის მომასწავებელია სასწაული ესე! ჭეშმარიტად ეგუება იგი სიკვდილის მქადაგებელთა!

ბევრეულთა-ბევრეულნი იბადებიან: ზედმეტათვის იქმნა სახელმწიფო აღმოჩენილი!

შეხედეთ მას ვით იზიდავს, ბევრეულთა-ბევრეულთ! ვით ჰგუდავს, იცოხნის და ამოიცოხნის.

„ჰქვეყნიერებაზე არაფერია ჩემზე უდიდესი: დამადგინებელი თითი ღვთისა“. — ესე ღრიალებს საშინელი მხეცი. და არა მხოლოდ დიდყურნი და ბეცნი რდრეკენ მუხლსა!

ჰე, თქვენ შორისაც, მაღალნო სულნო, ჰბუტბუტებს მისი ბნელი საცრუე! ჰე, იგი იცნობს მდიდარ გულთ, რომელნი უხვად ნიავდებიან!

დიახ, თქვენც ამოგიცნით მან, თქვენ მძლენო მოხუცი ღმერთისა! ბრძოლით მოიქანცეთ და თქვენი დალილობა აწ ახალ კერპს მსახურებს!

გმირთა და პატიოსანთა ამაღლა ჰსურს ახალს კერპსა! სიამოვნებით სთბება იგი კეთილსინდისიერების მზის სხივებით, — ცივი საშინელი მხეცი!

ყოველს მოგანიჭებთ თქვენ, უკეთუ აღიდებთ, ახალი კერპი: ესე ჰყიდულობს იგი თქვენს სიქველეთა ელვარებას და თქვენ ამაყ თვალთა გამოხედვას.

თქვენით ჰლამობს მოინადიროს ბევრეულთა-ბევრეული! დიახ, აღმოჩენილ იქმნა ჯოჯოხეთური ჯადო, სიკვდილის რაში მოყვრილად ღვთაებრივი დიდების სამკაულით.

დიახ, ბევრეულისათვის აღმოჩენილ იქმნა სიკვდილი, რომელს თავი მოაქვს ცხოვრებად: ჭეშმარიტად, კეთილი სამსახურია სიკვდილის ყველა მქადაგებელთათვის!

ამას ვუწოდებ სახელმწიფოს, სად ყოველი მზამსა სვამს კეთილიც და უკეთურიც; სად ყოველნი ერთმანეთს ჰკარგავენ, კეთილიც და უკეთურიც: სახელმწიფო, სად ნელს თვითმკვლელობას ყოველთა — „ცხოვრება“ ეწოდება.

შეხედეთ ამ ზედმეტთ! იგინი იბარავენ აღმოჩენელთა საქმეთ და საუნჯეს ბრძენთა: განათლებას უწოდებენ თვის ქურდობას — და ყოველი მათთვის სნეულებად და ბოროტებად!

შეხედეთ ამ ზედმეტ! მარად სწეულნი არიან. გამოანთხევენ თვის ნაღველს და ამას გაზეთს უწოდებენ. ერთმანეთს შთანთქვენ და ერთმანეთსაც ვერ ინელებენ.

შეხეთ ამ ზედმეტ! შეიძენენ სიმდიდრეს და ამით ღატაკდებიან. ხელმწიფეობა ჰსურთ და უფროსად საქე სახელმწიფეობისა, ბევრი ქანქარი, — ამ უმადლორო!

შეხეთ ვით მიცოცავენ, ეს მარჯვე მაიმუნები! ერთი მეორეს თავს აცოცდება და ისერის ტალახისა და უფსკრულისაყენ.

ივინი ტახტისაყენ ისწრაფიან: ესეა მათი შეშლილობა, — თითქოს ბედნიერება ტახტს იჯდეს! ხშირად ტალახი ტახტსა ზის — და ხშირად ტახტი ტალახსა ზე.

შეშლილები არიან ივინი, მიცოცავნი მაიმუნები და დასიცხულნი. სიმყრალით სავსეა მათი კერბი, ცივი საშინელი მხეცი: სიმყრალით სავსეა კრებული მათი, ეს კერპთმსახურნი.

თქვენცა გსურთ დაირჩიოთ მათ პირთა და აღტკინებათა ბედით? უკეთესია გასტეხეთ სარკმელი და ისწრაფოდეთ სუფთა ჰაერად.

მაშ ერიდენით ცუდს სუნს! ერიდენით ზედმეტთა კერპთმსახურებასა!

მაშ ერიდენით ცუდს სუნს! ერიდენით ამ აღამიანების მსხვეპლთა კვამლსა!

დედა-მიწა დიდ სულთათვის კვლავ შევებულია, მწირთათვის და წყვილად მობინადრეთათვის კვლავ ცარიელია მრავალი საჯდომი, სად სუფევს ოხრა წყნარ ზღვათა სუნნელებისა.

კვლავ შევებულია შევებითი ცხოვრება დიდ სულთათვის. ქეშმარტად, რომელს მცირედი აქვს, მით მცირედი არის პერობილი: დიდება ბეჩავს სიღატაკეს!

სად სახელმწიფო თავდება, მხოლოდ იქ იწყება აღამიან, რომელი ზედნეტი არაა: იქ იწყება სიმღერა საჭიროთა, სიმღერა მხოლოდი, უცალო.

სად სახელმწიფო თავდება — იქით გაიხედეთ ძიანო! ვერ ამჩნევთ მას, ცისარტყელას და ხიდსა ზეკაცისასა? —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

მოქალაქის ბუთათმისი

ილტოდ მეგობარო შენს მარტობად! ვხედავ ყურნი დაგზავია დიდ აღამიანთა ხმაურობით და დაკბენილი ხარ პატარათა ნესტარით.

ტყემ და კლდეთ ღირსეულად იციან შენთან ერთად დადუმება. კვლავ ემზავესე ხეს, რომელი შენ გიყვარს, შტოგანიანს: წყნარად, ყურმახვილად დაკიდებულია იგი ზღვაზე.

სად მარტობა თავდება, იქ ბაზარი იწყება; სად ბაზარი იწყება, იქ იწყება დიდ მსახიობთა ხმაურობა და ბუთილი მხამიანი ბუთებისა.

ქვეყანაზე უკეთეს საგნებს არა ფასი აქვს, უმისოდ, რომელი მათ პირველი გამოაფენს: დიდ აღამიანებს უწოდებს გამომფენთ ხალხი.

ნაკლები წარმოდგენა აქვს ხალხს დიდისა, ესე არს: ქმნალობისა. ხოლო ალლო აქვს დიდ საქმეთა ყოველ გამომფენელთა და მსახიობთა.

ახალ ღირსებათა აღმოჩენების გარს ბრუნავს ქვეყანა: უხილავად ბრუნავს. გარნა მსახიობთა გარს ბრუნავს ხალხი და სახელი: ესეთია „წუთისოფლის ტრიალი“.

სული აქვს მსახიობს, ხოლო სულის ნაკლები სინდისი. მარად სწამს, რითაც სხვებს მტკიცედ აწამებინებს, — თავის თავს აწამებინებს.

ხვალ სხვა რწმენა აქვს და ზევ კიდევ სხვა. სწრაფი გრძობები აქვთ, ვით ხალხსა და ცვალებადი ამიღები.

გადაბრუნება — მისთვის: მტკიცებაა. შეშლილად ქმნა — მისთვის: დაჯერება და სისხლი მისთვის ყოველ საბუთთა უკეთესია.

სიცრუეს და არარაობას უწოდებს იგი ქეშმარიტებას, რომელი მხოლოდ ფაქიზ ყურთ ესმის. მართლად, მხოლოდ ღმერთები სწამს, ქვეყანაში დიდი ხმაურობის გამომწვევნი.

სავსეა მოედანი უქმი მასხარებით — და ხალხი ამყოფს თვისი დიდი კაცებით! იგინია მისთვის წუთიერების უფალნი.

ხოლო წუთი ასწრაფებს მათ: იგინი შენც გასწრაფებენ და შენგანაც მოითხოვენ „ჰო“-ს ან „არა“-ს. ჰოი, გსურს მოექცე დასტურისა და უარყოფის შორის?

მოყვასი ქეშმარიტებისა იყავ უშურო ამ აბსოლუტურ და მსწრაფებელთა მიმართ! აროდეს ჩამოჰკიდებია ქეშმარიტება აბსოლუტის მაჯაზე.

განვედ შენს საფარში ამ მსწრაფებელთაგან: მხოლოდ ბაზარში თქვენი ცუდებიან კითხვებით: ჰო? ან არა?

ნელია ყოველ ღრმა წყაროთა თავგადასავალი: დიდხანს მართებთ მათ ლოდინი, ვიდრე გაიგებენ, თუ რა ჩავარდა მათ სიღრმეში.

ყოველი დიდი გზას უქცევს ბაზარსა და დიდებას; ბაზრისა და დიდების მოშორებით სცხოვრობდნენ დასაბამით ახალ ღირებულებათა მქმედნი.

შენს მარტოობას მიაშურე მეგობარო: გხედავ შხამიან ბუზებს დაუტყენიხარ. ილტოდი იქ, სად მკაცრი, ძლიერი ჰაერი ოხრავს.

შენს მარტოობას მიაშურე! ძლიერ ახლოს სცხოვრობდი მცირეთა და საბრალოთა! ილტოდე მათი უხილავი შურისძიებისაგან! შენს წინააღმდეგ იგინი არარაა, თუ არ შურისძიება.

ნულას მიაპყრობ მათ შენს ხელსა. ურიცხვნი არიან და შენდა წილად არ არის ყოფა ბუზთა საგერებლად.

ურიცხვნი არიან ეს მცირენი და საბრალონი და ვიეთნი ამყენი შენობანი უკვე დაჰლუპეს წვიმის წვეთთა და ღვარძლმა.

ქვა არა ხარ, ხოლო მრავალ წვეთით დაუღრღნიხართ. დაგამტკრევენ და დაგფხვნიან კვლავ წვეთნი მრავალნი.

გხედავ მოუქანციხართ შხამიან ბუზებს, ათას ადგილას გხედავ სისხლ-კაწრულს და შენს სიამაყეს თვით გოდებაც არა ჰსურს.

შენი სისხლი ჰსურთ მთელს უმანკოებით, სისხლი სწყურიათ მათ უსისხლო სულთ — და ამად იკბინებიან სრულის უმანკოებით.

ხოლო შენ ღრმაო, ღრმად იტანჯები თვით მცირე ჭრილობით; და ვიდრე განიკურნებოდნი მზგავსი შხამიანი მატლი კვლავ შენ სულზე მიცოცავდა.

ამად ამყად მეჩვენები, რათა ჰხოცდე ამ ბირწყუქთა. ხოლო გაფრთხილდი, რათა ჩვეულებად არ შეგექმნას ყველა მათი შხამიანი უსამართლოების ატანა!

იგინი ბზუიან შენს ირგვლივ თავის ზოტბითაც: თავისმობეზრებაა მათი ზოტბა. მათ შენი კანისა და სისხლის ახლოება ჰსურთ.

იგინი ლიჭნობენ შენ წინაშე ვით ღმერთისა და ეშმაკისა; ჩხავიან შენ წინაშე, ვით ღმერთისა და ეშმაკისა. არაფერია! იგინი მლიქნი არიან, ჩხავანანი — და არა უმეტეს!

ხშირად შენს წინაშე თავაზიანად მოაქვთ თავი. ხოლო ეს მარად მხდალთა გონიერება იყო. დიახ, მხდალნი გონიერნი არიან!

ბევრსა ჰფიქრობენ შენთვის თავისი ვიწრო სულით — მათთვის მარად საეჭვო ხარ. საეჭვოა ყოველი რისთვისაც ბევრს ჰფიქრობენ.

იგინი გსჯიან ყველა შენი სიჭველეთათვის. იგინი გულით შეგინდობენ მხოლოდ შენ შეცდომათ.

ფაქიზი და სამართლიანი ხარ, ამად იტყვი შენ: „უბრალონი არიან თვისი მცირე არსებობისათვის“. ხოლო მათი ვიწრო სული იტყვის: „ყოველი დიდი არსებობა დანაშაულებია“.

თვით ოდეს მათდამი ფაქიზი ხარ იგინი ჰგრძნობენ შენს ზიზღს; და შენი კეთილყოფისათვის ფარული ბოროტმქმედობით მოგიგებენ.

შენი ჩუმი სიამაყე აროდეს ესიამოვნება მათ გემოვნებას: ზეიმობენ ოდეს საკმაოდ თავმდაბალ იქმნები ამოებისათვის.

რასაც აღამიანთა შორის ამოვიცნობთ, მასვე გავაღვიებთ. მაშ ერიდეთ მცირეთ!

შენ წინაშე თავს მცირედ გრძნობენ და მათი მდაბლობა ზრჩოლავს და ღვივდება შენს წინააღმდეგ უხილავი შურისძიებით.

ვერ ამჩნევ ხშირად ოდეს მიუახლოვდები და ძალა ეცლებათ ვით კვალი ჩამქრალ ცეცხლსა?

დიახ, ჩემო მეგობარო, სინდისის მხილება ხარ მოყვასთათვისა არ შენი ღირსნი. ესე სძულხართ მათ და მზად არიან სისხლი გამოგწოვონ.

შენი მოყვასნი მარად შხამიანი ბუზები იქმნებიან; ყოველი, რაც შენს შორის დიდია — იგი უნდა ჰქმნიდეს მათ უფროს შხამიან და უფროს მგზავს ბუზებისა.

ილტოდე, ჩემო ძმაო, მარტობად. იქ სად მკაცრი, ძლიერი ჰაერი ჰქრის! შენი ბედი არაა ბუზების მაგერებლობა. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

(გაგრძელება იქნება)

გერმანულიდან თარგმნა მრეპლემ ტაბიშვილმა

6 253/130.



ფასი 85 კაპ.

ინდექსი 76195