

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-9/2
1988

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4 . 1988

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს

Журнал основан в 1980 году

გამოდის 3 თვეში ერთხელ

Выходит раз в 3 месяца

4. 1988

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა კ ც ი ო რ კ ო ლ ე გ ი ა :

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Джioев 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 შტაბი,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 4.

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაეცა წარმოებას 20.10.88; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 14.12.88, შუკ № 3277;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₂; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი თაბახი 9,80;
პირ. საღ. გატარება 10, 15; საარტიცხოვო-საგამომცემლო თაბახი 7,58;
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

რ. შინბელია, სოციალური კულტურის გენეზისის საკითხისათვის	5
ბ. სიბაშვილი, ღირებულების ობიექტურ-იდეალისტური გაგების კრიტიკა	20
ნ. სინბარულიძე, ნიკო ინაშვილის ეთიკური პრინციპები	33

ფსიქოლოგია

ბ. ძოგორაძე, დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მეტასტრატეგიაში: ძირითადი ცნებების სტატუსი	35
---	----

ჩვენი მემკვიდრეობა

დ. უზნაძე, შენიშვნების რვეული	53
---	----

ახალი თარგმანები

იშ. კანტი, პრაქტიკული გონების კრიტიკა	72
ფ. ნიცშე, ესე იტყულა ზარატუსტრა	99

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Р. П. ШЕНГЕЛИА, К вопросу о генезисе социальной культуры	5
Г. М. СИБАШВИЛИ, Критика объективно-идеалистического понимания ценности	20
Н. А. СИХАРУЛИДЗЕ, Нравственные принципы Нико Инашвили	33

ПСИХОЛОГИЯ

Б. В. КОЧОРАДЗЕ, Метастратум теории установки Д. Узнадзе: статус основных понятий	38
---	----

НАШЕ НАСЛЕДИЕ

Д. Н. УЗНАДЗЕ, Тетрадь заметок	53
--	----

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Им. КАНТ, Критика практического разума	72
Ф. НИЦШЕ, Так говорил Заратустра	99

18835

რომან შენგელია

სოციალური კულტურის გენეზისის საკითხისათვის

1. როცა სოციალური კულტურის გენეზისის პრობლემა დაგვინტერესებს, მაშინ ჩვენ უკვე გვაქვს გარკვეული წარმოდგენა, როგორც ჩვეულებრივ ამბობენ, ცნება, როგორც სოციალურის, ისე კულტურისა და გენეზისის შესახებ. თუ ჩვენ რაიმე ნიშნით (ან ნიშნებით) არ გავიაზრებთ გენეზისს, სოციალურს, კულტურას, მაშინ წინადადებას: სოციალური კულტურის გენეზისი — შეუძლებელია ჩვენთვის ერთმნიშვნელოვანი, ე. ი. გამოკვეთილი, ნათელი აზრი ჰქონდეს.

ბუნებრივი, ე. ი. ჩვეულებრივი ენის სიტყვის მიერ დასახელებული საგნის რაობა, ე. ი. ამ საგნის ნიშან-თვისების შესახებ წარმოდგენა, შესაძლებელია ჩვეულებრივი ენის საფუძვლად მდებარე ცნობიერებას არ სცილდებოდეს; შესაძლებელია ისიც, რომ ენიდან მიღებული საგნის რაობის შესახებ წარმოდგენა დაკონკრეტებული და ოდნავ განსხვავებულიც იყოს ერთ და იგივე ენას დაუფლებულ სხვადასხვა ინდივიდისთვის, უნებური თუ შემთხვევითი ცხოვრებისეული გამოცდილების გამო. მაგრამ შესაძლებელი კი არა, აუცილებელია, რომ ბუნებრივი ენის სიტყვით დასახელებული საგნის რაობის მეცნიერული წარმოდგენა განსხვავდებოდეს საგნის დამასახელებელი ბუნებრივი ენის სიტყვის საფუძვლად მდებარე ცნობიერების წარმოდგენისაგან.

იმის დაწვრილებით ახსნა-განმარტებას, თუ რატომ არსებობს ასეთი აუცილებლობა, ამჟამად ვერ შევუძლებთ. ჩვენი ახლანდელი ამოცანისათვის, იმის აღნიშვნაც კმარა, რომ მეცნიერული ცნობიერება უფრო ღრმად იჭრება საგანთა „საგნობრივ“, ობიექტურ ბუნებაში. ამიტომ მეცნიერება, მაშინაც კი როცა იგი ბუნებრივი ენის სიტყვებსა და სიტყვათა დაკავშირების წესებს იყენებს, ცდილობს, რაც შეიძლება საგნობრივი, ე. ი. საგანგებო ობიექტურობით დაკვირვებული, შედარებულ-შეჯერებულ-შემოწმებული და ლოგიკური შინაარსით აავსოს ისინი.

მეცნიერება ბუნებრივი ენით რომ რაღაც სხვას „ამბობს“, ამის სახელდახელო საბუთად შეიძლება შემდეგიც გამოდგეს: სპეციალური ფილოსოფიური განათლების არმქონე ქართველი კაცი, ქართული სალიტერატურო ენით დაწერილ ფილოსოფიურ თხზულებას ვერ წაიკითხავს, უფრო კარგად რომ ვთქვათ, ვერ ჩაწვდება თხზულების მეცნიერულ სიღრმეს, თუ, რასაკვირველია, თხზულებას ასეთი სიღრმე აქვს. მაგრამ ქართველი კაცი შესანიშნავად გაიგებს ყველა ქართულ ობიექტურ თუ პროზაულ თხზულებას, ქართული მხატვრული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალური დაუფლების გარეშე. სხვა მრავალთან ერთად, მიზეზი უთუოდ ისიცაა, რომ ჯერ ერთი, მართივად რომ ვთქვათ, სიტყვათა და წინადადებათა დაკავშირება მეცნიერებაში უფრო „დახლართულია“ ვიდრე ბუნებრივ ენაში. მეორეც, მეცნიერებაში

პაქ. სსრ კ. მარქსის
სახ. სახ. რესპუბ.
განათლების

ბუნებრივი ენის სიტყვით დასახელებულ საგანს სხვა რაობა, სხვა ნიშან-თვისებები აქვს. უფრო მარტივად და, ამიტომ, ზედაპირულად რომ ვთქვათ, მეცნიერებაში ბუნებრივი ენის სიტყვა სხვა შინაარსს იძენს.

ახალი საგნობრივი რაობის გამოსახატავად, მეცნიერება ზოგჯერ შეუფერებლად მიიჩნევს ბუნებრივი ენის სიტყვას და ახალ სიტყვას ქმნის. უფრო ხშირად ახალი საგნობრივი რაობის ანუ ცნების აღსანიშნავად, მეცნიერება ცდილობს, თუ ამის შესაძლებლობა აღმოჩნდება, ბერძნული ან ლათინური სიტყვა გამოიყენოს. ასე რომ მეცნიერული ენა, ზოგჯერ, ძალიან დაშორებულია ცოცხალ ბუნებრივ ენას.

მეცნიერულ და ბუნებრივ ენას შორის განსხვავება ნათელი რომ გახდეს, სანიმუშოდ უკიდურესი შემთხვევა ავიღოთ: გენეტიკოსები, გენეტიკის ერთ-ერთ დებულებას ასე გამოთქამენ: „რეცესიული ალელი მხოლოდ მაშინ მოქმედებს ფენოტიპზე, თუ გენოტიპი ჰომოზიგოტურია“. გენეტიკაში გაუთვითცნობიერებელ კაცს ეს წინადადება თავბრუს დაახვევს. ცნობილ ფიზიკოსს მაქს დელბრიუქისაც კი თავდაპირველად ქაჯურ ენად ეჩვენებოდა გაუგებარ სიტყვათა ეს გროვა, მაგრამ შემდეგ, როცა „საქმეში შევიდა“, წამოიძახა: — „ეშმაკმა დალახროს, სხვაგვარად ამას ხომ ვერც კი იტყვი“ (3, გვ. 4-5).

2. ბევრს ჩვენს ალქმის ობიექტს, მარტივად რომ ვთქვათ, ბუნების საგანსა და მოვლენას სასაუბრო ენა მოტივირებულ სახელს არქმევს, ე. ი. აზრის ობიექტად აქცევს. ეს კი თავის მხრივ იმას ნიშნავს, რომ ენა სახელდებული ალქმის ობიექტს გარკვეული ნიშნის (ან ნიშნების) მიხედვით მოიაზრებს, ე. ი. ალქმის ობიექტის თაობაზე გარკვეულ წარმოდგენას ანუ ცნებას ქმნის.

ამგვარ მოტივირებულ სახელებს, ე. ი. ენის ცნობიერებით შექმნილ ცნებებს წარმოადგენენ, სხვა მრავალთან ერთად, სიტყვებიც: გენეზისი, სოციალური, კულტურა. მართალია, ბუნებრივი ენის ეს სიტყვები გარკვეული ნიშნით ახასიათებენ, მოიაზრებენ საგნებს, ე. ი. ცნებებს წარმოადგენენ, მაგრამ გენეზისის ან სოციალურის მეცნიერული დახასიათება, მეცნიერული ცნება გაცილებით უფრო დეტალური და შინაარსიანია. ენას, როგორც ურთიერთობის საშუალებას, არ სჭირდება დასახელებული საგნის დეტალური დახასიათება. მეცნიერების ამოცანა და მიზანი საგნის ობიექტურ და დეტალურ შესწავლას მოითხოვს. ამას გარდა, მეცნიერება საგანს სხვადასხვა მიმართულებით და სხვადასხვა სიტუაციაში შეისწავლის. მას აინტერესებს საგნის წარმოშობის მიზეზიც, ისიც თუ რა შედეგის გამოწვევა შეუძლია მას, ისიც თუ როგორი სტრუქტურა აქვს საგანს, აინტერესებს თუ რა თვისებებს გამოაჩვენებს საგანი სხვა საგნებთან მიმართებაში და, თანაც, სხვადასხვა სიტუაციაში. მაშასადამე, შესაძლებელია, რომ ერთი და იგივე ალქმის ობიექტი მეცნიერებაში სხვადასხვანაირად შეისწავლოს, ე. ი. ერთ და იმავე ობიექტზე მრავალნაირი წარმოდგენა, ცნება შეიმუშაოს. შესაძლებელია ისიც, რომ ერთი და იგივე ალქმის ობიექტი, სხვადასხვა მიმართულებით შესწავლილი, განსხვავებულ მეცნიერებათა საგანი იყოს. ე. ი. შესაძლებელია არა მარტო ის, რომ ნომინალურად ერთ საგანზე მრავალი ცნება არსებობდეს, არამედ რამდენიმე მეცნიერებაც და თვისობრივად განსხვავებული ცნებებიც არსებობდეს.

სხვანაირად რომ ვთქვათ, პასუხისათვის კითხვაზე — რა არის ეს? — ენისათვის, როგორც ურთიერთგაგებინებისათვის, სრულიად საკმარისია ერთი სახელი, თუ სახელი მოტივირებულია, ერთი ცნებაა. მაგრამ მეცნიერებისათვის

კითხვაზე — რა არის ეს? — პასუხი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა გვანტერესებს, — რას ვკითხულობთ. თუ საგნის გრძნობადი სახე გვანტერესებს, მაშინ პასუხი ანუ ცნება სხვა იქნება, თუ მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულება გვანტერესებს, მაშინ — კიდევ სხვა: თუ სტრუქტურული აგებულება — კიდევ სხვა, თუ ფუნქციური თავისებურება — ასევე სხვა და ა. შ.

მართალია, ერთი და იგივე საგნის შესახებ მრავალი, ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული ცნება შეიძლება არსებობდეს, მაგრამ განსხვავებული ცნებები, განსხვავება გვარობითიც რომ იყოს, ზოგჯერ, მაინც გენეტიკურად არიან დაკავშირებული ისეთ ცნებასთან, რომლის შინაარსსაც საგნის გრძნობადი თვისება ან თვისებები წარმოადგენენ. ამგვარი ცნებები მეცნიერული კვლევა-ძიების, ასე ვთქვათ, საწყისი ცნებებია. საწყისი ცნებები იძლევიან სააზროვნო ობიექტს, რომელიც შემდეგ კვლევის მიზნის, პრობლემის ხასიათის კვალობაზე ამა თუ იმ მეცნიერულ დახასიათებას იძენს. ასეთ საწყის ცნებას, ჩვეულებრივ, ბუნებრივი ენა იძლევა. სწორედ ასეთი ბუნებრივი ენის სიტყვაა კულტურა.

კულტურა ენის ცნობიერების მიხედვით, ბუნებისგან განსხვავებით, არის ის, რაც ადამიანი წარმოადგენს, ძალისხმევს შედეგია. ეს არის ის პირველი ობიექტი, რაც კულტურის შესახებ მეცნიერების შესწავლის საგანს წარმოადგენს. შესაძლებელი კი არა აუცილებელია, რომ კულტურის მეცნიერულმა შესწავლამ გააღრმავოს ჩვენი ეს თავდაპირველი წარმოდგენა კულტურის შესახებ.

ყოველივე ზემოთქმული, მოკლედ, შეიძლება ასე გავიმეოროთ: კულტურის შესახებ პირველ წარმოდგენას ენის ცნობიერება გვაწვდის. მაგრამ, რასაკვირველია, ეს ჯერ კიდევ არ არის კულტურის მეცნიერული დახასიათება. ენის ცნობიერება მიუთითებს, რომ კულტურა როგორც მოვლენა ადამიანის საქმიანობის სფეროში ძვეს, მეცნიერულმა შესწავლამ უნდა ნათლად გამოკვეთოს, დააზუსტოს ადამიანის ყოველგვარი ქცევა წარმოადგენს კულტურას თუ მისი რომელიმე სახე; რადგან ენის ცნობიერება კულტურას შრომასთან აკავშირებს, ამიტომ საჭიროა საგანგებოდ დავაკვირდეთ ადამიანის შრომითი საქმიანობის თავისებურებას, შევისწავლოთ შრომითი საქმიანობის განხორციელების პირობები. შესაძლებელია ამგვარი შესწავლის დროს შრომითი საქმიანობის ისეთი ნიშან-თვისება აღმოჩნდეს, რომელიც ადამიანური საქმიანობის სხვა სფეროებსაც ახასიათებს და ამ საფუძველზე კულტურად გავიზაროთ არა მარტო შრომითი, არამედ ადამიანის საქმიანობის სხვა სახეებიც. შემდეგ, რადგან ენის ცნობიერება კულტურას ბუნებასთან დაპირისპირებაში იაზრებს, ამიტომ ადამიანური საქმიანობა ბუნებაში მიმდინარე პროცესებთან და ცვლილებებთან მიმართებაში უნდა განვიხილოთ.

კულტურის არსებობის პირობების, მიზეზებისა, თუ საფუძველების ბუნების მოვლენების არსებობის პირობებთან შედარებული გამოკვლევა, რასაკვირველია, კულტურის გარკვეულ დახასიათებას, ცოდნას, ცნებას მოგვცემს. კულტურის ამგვარ დახასიათებას შეიძლება კულტურის გენეტიკური ცნება ვუწოდოთ. მაგრამ კულტურა შეიძლება შესწავლილი იქნეს აგრეთვე მისი ფუნქციის თვალსაზრისით. ამ მიმართულებით კულტურის ფუნქციის ცნებას მივიღებთ. კულტურა შეიძლება შესწავლილ იქნეს აღნაგობის, სტრუქტურის თვალსაზრისით და აქ შედეგი კულტურის სტრუქტურის ცოდნა, კულტურის სტრუქტურის ცნება იქნება. კულტურის შესწავლა სხვა თვალსაზრისითაც შეიძლება.

შესაძლებელია კულტურის წარმოშობის, ფუნქციონის, სტრუქტურის (და საერთოდ კულტუროლოგიის პრობლემატიკის) შესახებ სხვადასხვა შეხედულება, მოსაზრება არსებობდეს, მაგრამ, ყველა შემთხვევაში, კულტურის გენეტიკური, ფუნქციური და სტრუქტურული ცნებები რომ განსხვავებულ შინაარსებს შეიცავენ, ეს არ შეიძლება სადავო იყოს.

3. კულტურის ცნების თაობაზე არსებული ლიტერატურა, ჩვენი აზრით, ბევრ სადავო მოსაზრებას შეიცავს. კულტურის პრობლემატიკისადმი მიძღვნილ ყველა ნაშრომში, კულტურის რაობის დადგენა, კულტურის ცნების განსაზღვრა აუცილებელია. თითქმის ყველა ავტორი, თუ მთლად ორიგინალურს არა, ოდნავ სახეშეცვლილ განსაზღვრებას სთავაზობს მკითხველს. „კულტურა ადამიანის შეგნებული, მიზანდასახული მოღვაწეობის შედეგია. იგი არის სინამდვილის გარდაქმნისა და შემოქმედების პროცესი, რომელიც გულისხმობს მიზნების დაყენებას და მათ რეალიზაციას“. (2, გვ. 72).

„თუ „კულტურის“ ცნება გავიგეთ ამ ტერმინის ეტიმოლოგიური აზრით („კულტურა“ ანუ შექმნილი როგორც „ნატურასთან“ როგორც შეუქმნელთან, ბუნებასთან დაპირისპირებულს), მაშინ გარდაუვალად ვაწყდებით სიძნელეს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის სამეურნეო და სოციალური ცხოვრების მოვლენათა კლასიფიკაციისათვის კულტურისეულ და ბუნებისეულ მოვლენებად ხელთ არ გვექნება მკაცრი კრიტერიუმი. რომელი დონე მივიჩნიოთ ადამიანთა ფილოგენეტურ (ისტორიულ) განვითარებაში ბუნებისეულად და რომლიდან დავიწყეთ კულტურის ისტორია? დღევანდელ საზოგადოებაში ადამიანის ცხოვრებისა და მოქმედების რა მხარეები მივიჩნიოთ ბუნებრივად, „ნატურისმიერად“ და რა — შექმნილად, ხელოვნურად, „კულტურისმიერად“. ასეთ საზომად ვერ მივიჩნევთ ვერც გარემოზე ზემოქმედების ნიშანს, რაც ახასიათებს ადამიანს მისი განვითარების ყველა დონეზე, და ვერც საზოგადოებრივად ცხოვრებას, რაც აგრეთვე ნიშანდობლივია ადამიანისათვის მისი გააღამიანების დროიდან და უფრო ადრეც. მაგრამ ამ სიძნელის წინაშე არ დავდგებით, თუ კულტურის ცნების განსაზღვრებაში ერთ-ერთ ნიშნად იმთავითვე შევიტანთ რაღაცა გონების მიერ დასახული (ამ გამოთქმის ფართო აზრით) ზეინდივიდუალური მიზნის ქონას, რომელიც (ეს მიზანი) ყოველი ცალკეული ინდივიდის მოქმედებას წარმართავს რაღაცა გარკვეული ხანით და იწვევს მის ცნობიერ გარდაქმნის აქტივობას...“ (2, გვ. 82).

„რა არის კულტურა? — წერს სახელგანთქმული, ნობელის პრემიის ლაურეატი ალბერტ შვაიცერი წიგნში „კულტურა და ეთიკა“ — ეს კითხვა დიდი ხანია უნდა აწუხებდეს კაცობრიობას, თავს რომ კულტურულ საზოგადოებად თვლის. მაგრამ, რა უცნაურია, მსოფლიო ლიტერატურაში დღემდე არავის არ დაუსვამს ასეთი კითხვა და, მით უმეტეს, არ უცდია მასზე ეპასუხა. ითვლებოდა, რომ რა საჭიროა კულტურის არსის განსაზღვრა, როცა თვითონ იგი თვალწინაა. თუკი ამ კითხვას ასე თუ ისე მაინც შეეხებოდნენ, მას ისტორიისა და თანამედროვეობაზე მითითებით უკვე დიდიხანია გარკვეულად თვლიდნენ. მაგრამ დღეს, როცა თავად ვითარებას გარდაუვალად მივყავართ იმის შეგნებამდე, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ კულტურისა და უკულტურობის სახიფათო აღრევის პირობებში, ვალდებული ვართ — გესურს ეს თუ არა — შევცადოთ გავარკვიოთ ნამდვილი კულტურის არსი. უადრესად ზოგადი ნიშნებით, კულტურა ესაა პროგრესი, მატერიალური და სულიერი პროგრესი როგორც ინდივი-

დების, ისე ყოველგვარ გავრთიანებათა. რისგან შესდგება იგი? უწინარეს ყოვლისა, როგორც ერთთა ისე მეორეთა არსებობისთვის ბრძოლის შემსუბუქებისაგან“ (5, გვ. 51).

„კულტურა გამომუშავებული იქნა როგორც მრავალმხრივი ადამიანური პრაქტიკის მსვლელობაში წარმოშობილი სრულიად სხვადასხვაგვარი პრობლემების გადაჭრის ხერხებისა და საშუალებების სპეციფიკური სისტემა“ (6, გვ. 81).

„კულტურასა“ და „ცივილიზაციას“ ხშირად ერთი და იგივე აზრით ამბობენ ხოლმე, მაგრამ ფილოსოფოსები ზოგჯერ ასხვავებენ მათ და უპირისპირებენ კიდევაც ერთმანეთს. ყველა არაა თანახმა მოცემული ტერმინების განსხვავებული ხმარებისა; მაგრამ ამას გადაამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, რამდენადაც მინიშნებული განსხვავება კაცობრიობის პროგრესის ორ ფენასა თუ მიმართულებას შორის უთუოდ გათვალისწინების ღირსია — დამოუკიდებლად იმისგან, ამ ორ ფენას ორი განსხვავებული ტერმინით — „კულტურით“ და „ცივილიზაციით“ — გამოვხატავთ, თუ ამ ტერმინებს თანაბარი მნიშვნელობით მოვიხმართ და თითოეულის მნიშვნელობაში ორ განსხვავებულ ფენას ვიგულისხმებთ“ (2, გვ. 27-28).

„კულტურა არის ადამიანისა და საზოგადოების ჩამოყალიბების მაჩვენებელი, ადამიანის გადაადიანურების, მისი ჰუმანიზაციის საზომი“ (4, გვ. 5).

„კულტურის ქვეშ ჩვენ გვესმის განხორციელებულ ღირებულებათა სამყარო, ღირებულებათა შესატყვისად გარდაქმნილი ადამიანის ბუნება და მისი ვარემო — ადამიანის მატერიალური და სულიერი საქმიანობის იარაღების, სოციალური ინსტიტუტებისა და სულიერ მიღწევათა სამყარო. კულტურა შრომის პროდუქტია ამ სიტყვის უმაღლესი და უფართოესი აზრით — შემოქმედებითი, გარდამქმნელი და თავისგარდამქმნელი საქმიანობის პროდუქტი“ (7, გვ. 10).

ლიტერატურაში კულტურის აღნიშნული (და მრავალი სხვაც, რომელიც ჩვენ აქ არ მოგვიტანია) განსხვავებული განმარტებანი გაცნობიერებულიც არის და გარკვეულად შეფასებულიც. ბარემ ესეც დავიმოწმით: „მარქსისტულ ლიტერატურაში კულტურის ბუნების შესახებ აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობს. ერთნი კულტურას განსაზღვრავენ როგორც მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა ერთობლიობას, რომელიც ადამიანის მიერ ბუნების ათვისების, ბუნების ძალებზე მისი ბატონობის დონეს გამოხატავს. მეორენი თვლიან, რომ ამგვარი განმარტება აღწერიითია და კულტურის თავისებურებას არ გამოთქვამს. ერთნი კულტურას ღირებულებითი ბუნების მოვლენად მიიჩნევენ და კულტურის სფეროდან გამორიცხავენ ყველაფერს, რაც რეაქციულია და კაცობრიობის პროგრესს არ გამოხატავს. მეორენი კულტურას ღირებულების ცნების მოშველიების გარეშე განმარტავენ და ასაბუთებენ ამ საზოგადოებრივი მოვლენის არაღირებულებითი ვაგების აუცილებლობას, რადგან ღირებულების ცნებას კულტურის ვაგებაში თითქოს შეფასებითი მომენტი შემოაქვს, რაც უცხო უნდა იყოს მეცნიერებისათვის. ერთნი თვლიან, რომ კულტურის რაობა, მისი ცვლილებებისა და განვითარების ასხნა შეიძლება მხოლოდ სულიერი მოღვაწეობისა და მისი საზოგადოებრივი ფორმების ანალიზის საშუალებით, რომლებშიც ის სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში ხორციელდებოდა. მეორენი სულიერ და მატერიალურ სფეროებად კულტურის დაყოფასაც არასაკმარისად მიიჩნევენ და ამტკიცებენ, რომ არსებობს კულტურის სამი სფერო — მატერიალური, სულიერი და მხატვრული.“

კულტურის ეს განსხვავებული ინტერპრეტაციები მის გარკვეულ ასპექტებს ასახავენ“ (2, გვ. 6-7).

ავტორის ეს შეფასება, საკმაოდ ძლიერ კრიტიკად შეიძლება ვაქციოთ: თუ კულტურის განსხვავებული ინტერპრეტაციები, ე. ი. განმარტებანი კულტურის გარკვეულ ასპექტებს ასახავენ, მაშინ, გამოდის, რომ ამ ინტერპრეტაციებს, თითოეულს ცალ-ცალკე, კულტურის მრავალფეროვნება მის ამა თუ იმ ასპექტზე დაჰყავს.

4. კულტურის არსის გამოთქმის პრეტენზიის მქონე ყოველი განსაზღვრება, ყოველი ცნება, იმის მიუხედავად, მეტ-ნაკლები სიზუსტით არის თუ არა მასში აღნუსხული ადამიანური საქმიანობის ესა თუ ის ნიშან-თვისება თუ კანონზომიერება, მეთოდოლოგიურად ნაკლოვანია სწორედ ამგვარი პრეტენზიის გამო. კულტურის ყოველი განსაზღვრება, როცა წინასწარ საგანგებოდ არ არის აღნიშნული თუ რა მიმართულებით, რა თვალსაზრისით ვახასიათებთ კულტურას, მდუმარედ ემყარება დაუსაბუთებელ რწმენას იმის შესახებ, რომ არსებობს რაღაც ერთი ბირთვი, არსი, სუბსტანცია, „იდეა“ კულტურისა, რომლისგანაც გამომდინარეობს როგორც მისი წარმოშობის თავისებურება, ისე მისი მოქმედების კანონზომიერება, სტრუქტურული აგებულება და მართულების ხასიათი.

კულტურის როგორც ბუნებრივი პროცესებისაგან განსხვავებული ადამიანური საქმიანობის მეცნიერული შესწავლისას, ვფიქრობთ, არ გამოდგება ისეთი პოზიცია, როცა კულტურად მიჩნეულია, ასე ვთქვათ, დადებითი, პროგრესული მიმართულების მქონე ადამიანური საქმიანობა. პროგრესული და რეგრესული (რეაქციული) მიმართულების ადამიანური საქმიანობა, რასაკვირველია, არსებობს და ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია კულტურა პროგრესული, ჰუმანისტური სულისკვეთებით გამსჭვალულ საქმიანობას ვუწოდოთ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ადამიანის ჰუმანურ და „მხეცურ“ საქციელს საერთო ძირიც აქვთ — თავისუფლება. ამიტომ კულტურის როგორც ადამიანური საქმიანობის შესწავლისას, თუ კულტურად მხოლოდ ადამიანის გაადამიანურების პროცესს მივიჩნევთ, ე. ი. თუ შესწავლის ობიექტად მართო იმას ვაქცევთ, რაც პროგრესული და ჰუმანურია, მაშინ ყურადღება მიუქცეველი დავგრძეება ერთი კომპონენტი, ერთი ძალა, სახელდობრ ის, რაც თავისუფალ ადამიანს ჰუმანიზაციისაკენ „უბიძგებს“. ხოლო თუ ამ „ბიძგების“ „მექანიზმი“ მიკვლეული და გამოკვლეული არაა, მაშინ ჩვენთვის უცნობი დარჩება თუ რა ტიტანური ბრძოლა სჭირდება ადამიანს საკუთარი მხეცობის წინააღმდეგ. ამ უკანასკნელის გარეშე კი, ჩვენ ვერასოდეს ვერ დავაფასებთ, ვერ შევიგრძნობთ რა ღირსება და პატივი ეკუთვნის გულთბილსა და ჰუმანურ ადამიანს უგულოსა და ტირანთან შედარებით.

მაშასადამე, კულტურის მეცნიერული შესწავლა უნდა გამოვარჩიოთ კულტურის ღირებულებითი დახასიათებიდან. ღირებულებითი ცნობიერება სხვა თვალთ უყურებს კულტურის ფენომენს. იგი მას გარკვეული პოზიციიდან აფასებს, მოსწონს ან არ მოსწონს, იღებს ან უარყოფს. ღირებულებითი ცნობიერებას კულტურის გარკვეულ მიზანთან შესაბამისობა აინტერესებს. ღირებულებითი ცნობიერებისათვის კულტურის რაობა ამ მიზნის შუქზე ჩანს. მიზნის შეცვლის შემთხვევაში კულტურის იგივე ფენომენი სხვაგვარ შეფასებას

მიიღებს. მეცნიერული დახასიათება კი ცდილობს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, განთავისუფლდეს რაიმე მიზნის თვალსაზრისით კულტურის დახასიათებისგან და იგი ობიექტურად, „მიუღვამოლად“, „თავისთავად“ ყოფიერებაში დაინახოს. ღირებულებით ცნობიერებას არ აინტერესებს თავისთავად რა ძალები, რა კომპონენტები წარმოქმნიან კულტურას, მისთვის საინტერესო მხოლოდ ისაა კარგია თუ არა, მოსაწონია თუ არა იგი.

ღირებულებითი დახასიათება რომ საერთოდ საგნის „სავნობრივი“ ობიექტური დახასიათება არ არის, შეიძლება შემდეგი მაგალითით ვახდეს ნათელი. ჩვენ ძალიან კარგად შეგვიძლია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ რაიმე „მარჯვე“ იარაღი „მოუხერხებელისაგან“. მარჯვე და მოუხერხებელი — საგნის, იარაღის ღირებულებითი დახასიათებანია. იარაღის მარჯვედ ჩათვლის შემთხვევაში, ჩვენ, რასაკვირველია, იარაღის ნივთიერი, ფიზიკური თვისებებიც გვაქვს მხედველობაში, მაგრამ ჩვენ, ამავე დროს, მხედველობაში გვაქვს გარკვეული ამოცანაც, მიზანიც. ოღონდ საქმე ისაა, რომ იარაღის სიმარჯვეს განსაზღვრავს არა მისი რომელიმე ნივთიერ-ფიზიკური თვისება, არამედ ამოცანა, მიზანი, ერთი და იგივე ფიზიკური თვისება, ვთქვათ დრეკადობა, მიზნის კვალობაზე, ხან მარჯვედ აქცევს იარაღს, ხან მოუხერხებლად.

ამრიგად, ობიექტის მეცნიერული დახასიათება განსხვავდება ღირებულებითი დახასიათებისგან. ერთი საგნის სავნობრივ დახასიათებას წარმოადგენს, მეორე, მიზნის შესაბამისს. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ერთი უფრო სრულყოფილად წყდება თავის ობიექტს, ვიდრე მეორე. ან, თითქოს ობიექტთა გარკვეული კლასისათვის ერთი უფრო მიზანშეწონილია, ვიდრე მეორე. მეცნიერული და ღირებულებითი ცნობიერება სხვადასხვა მიმართულებით მუშაობენ, ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან და თავისუფლად „გრძნობენ“ თავს ერთმანეთის გვერდით ჩვენს რეალურ ცხოვრებაში. ამიტომ, ბუნებრივია, არც თეორიამ არ უნდა დაუპირისპიროს ისინი ერთმანეთს, ჩვენი ცხოვრების შეუფერხებელი მდინარებისთვის ერთიც საჭიროა და მეორეც. შეფერხება და დაბრკოლება სწორედ მაშინაა შესაძლებელი, როცა საგნის სავნობრივ და ღირებულებით დახასიათებებს ერთმანეთში აჯურევენ.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, მე ვიზიარებ თვალსაზრისს, რომელიც, კულტურის მეცნიერული შესწავლისას, ცდილობს თავი შეიკავოს კულტურის ღირებულებითი დახასიათებისგან. ვინაიდან სწორედ მეცნიერებაა ერთადერთი, რომელსაც შეუძლია ჩაიხედოს, შევიდეს საგნის ობიექტურ ბუნებაში. რასაკვირველია, კულტურის მეცნიერება თავისებურ ცნებებს შეიმუშავებს, თავისებურ კანონებს დაადგენს. მაგრამ ყველა ისინი კულტურის მეცნიერული, საგნის ობიექტური ბუნების გამომთქმელი უნდა იყვნენ და არა ჩვენი სულისკვეთების შესატყვისი დახასიათებანი.

როგორც ითქვა, კულტურას როგორც ადამიანის საქმიანობას არ აქვს რაღაც ერთი, ერთადერთი სუბსტრატი. არსი, სუბსტანცია, ძირი. იგი მრავალი კომპონენტისაგან არის შედგენილი. მე ზოგიერთს, ჩემი აზრით, ძირითადად დავასახელებ: ა) გარეგანი, ჩვენი ნებისაგან დამოუკიდებელი, ასე ვთქვათ, ონტოლოგიური თავისუფლება; ბ) ჩვენგან მომდინარე შინაგანი თავისუფლება ანუ თავისუფალი ნება; გ) მაღალი (სულიერი) ღირებულებანი. ახლა, შეძლებისდაგვარად, თითოეული მათგანის დახასიათებას შევეცდებით.

5. არა მარტო ფილოსოფია, არამედ ყოველგვარი მეცნიერული (არა მეცნიერულიც) აზროვნება პირდაპირ თუ არაპირდაპირ თავისუფლებას ეხება.

პირდაპირ — როცა იგი საკუთრივ თავისუფლებას აქცევს თავის დაკვირვების თუ კვლევის ობიექტად; არაპირდაპირ — როცა იგი წესრიგზე, კანონზომიერებაზე, კოსმოსზე, ლოგოსზე, აუცილებლობაზე მსჯელობს. ბუნებრივია, ამიტომ, თავისუფლების პრობლემის სრულყოფილ განხილვას კი არა, მისი ასპექტების უმრავლესობის უბრალო დასახელებასაც ვერ მოვახერხებ. აქ თავისუფლებას მხოლოდ ზოგიერთ ზოგად მომენტზე იქნება ყურადღება მიქცეული.

თავისუფლების შესახებ მეცნიერული მსჯელობის დროსაც ჩვენი ყურადღება მის საგნობრივ, ობიექტურ ნიშან-თვისებებზე უნდა იყოს გამაზვილებული. შეძლებისდაგვარად თვალი უნდა ავარიდოთ თავისუფლების ჩვენთვის მნიშვნელობას, მასზე ღირებულების წარმოდგენას. მნიშვნელოვანია აგრეთვე, რომ თავისუფლება არ ავურიოთ პიროვნების უფლებაში.

ყველაზე ადვილად თავისუფლებას აუცილებლობასთან შედარებით მივუახლოვდებით. აუცილებლობა კანონზომიერებას დამორჩილებულად, განსაზღვრულად, სხვაგვარად შეუძლებლობად იაზრება; თავისუფლება კანონზომიერთან შედარებით მოულოდნელია; „უცნაურია“, იგი ისეთი რამაა, რაც არაა განსაზღვრული, მისი ყოფა-ქცევა დაუპროგნირებელია. აუცილებლობა, სხვაგვარად შეუძლებლობა, სხვით განსაზღვრულობა, სხვაზე დაქვემდებარებულობა — პასიურობაა. თავისუფლება სხვით განუსაზღვრელობა, სხვაზე დაუქვემდებარებლობა — აქტიურობაა. მაშასადამე, აუცილებლობასთან შედარებით, აქტიურობა, განუსაზღვრავი მოქმედება, თვითმოქმედება, სპონტანობა თავისუფლების სპეციფიკური ნიშანია.

აქტიურობა, თვითმოქმედება აქტიურს, თვითმოქმედს, ე. ი. სუბიექტს გულისხმობს. მაგრამ აქტიურობას გარემო, ასპარეზი, „გასაქანი“ ესაჭიროება. ჩვენ შეგვიძლია თეორიულად მოვიაზროთ ისეთი სამყარო, სადაც ყველა მოვლენა და პროცესი ერთმანეთით იქნება განსაზღვრული, სადაც ყველაფერი ყველაფერზე იქნება დაქვემდებარებული, ე. ი. ყველაფერი ყველაფრით იქნება განსაზღვრული. ეს იქნება რკინისებური აუცილებლობით შეკრული სამყარო, სადაც „თმის ერთი ბეწვიც ვერ ჩამოვარდება თავიდან, ღმერთის ნების გარეშე“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ ურთიერთგანსაზღვრულობის ისეთი მკაცრი აუცილებლობა, სადაც თვითმოქმედებისათვის, აქტიურობისათვის გარემო, ასპარეზი, გასაქანი არ იარსებებს.

მაშასადამე, თავისუფლება როგორც თვითმოქმედება რომ განხორციელდეს, ისეთი კანონზომიერი სამყარო უნდა არსებობდეს, სადაც ყველაფერი ყველა შესაძლო მიმართულებით არ არის განსაზღვრული; საგნებსა და პროცესებს შორის ისეთი კავშირი უნდა არსებობდეს, რომ მათ შორის სხვაგვარი დაკავშირებაც იყოს შესაძლებელი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამყაროში არსებული საგნებისა და პროცესების ურთიერთდაკავშირება, ურთიერთგანსაზღვრა ბოლომდე მიყვანილი, დამთავრებული არ უნდა იყოს. საგანთა და პროცესთა ურთიერთდამოკიდებულების, მათი ყოფა-ქცევის ყველა მიმართულებით განსაზღვრის დაუმთავრებლობას, მათი სხვანაირი დამოკიდებულებისა და დაკავშირების შესაძლებლობას, ე. ი. თვითმოქმედების ასპარეზის არსებობას მინდა ვუწოდო **ონტოლოგიური თავისუფლება**.

არაცოცხალ სამყაროში ონტოლოგიური თავისუფლების შესახებ მე ვერაფერს ვიტყვი, არც ცოცხალ ბუნების მიმართ შემიძლია ამ მიმართულებით რაიმე მნიშვნელოვანი ვთქვა.

ადამიანი არის ერთადერთი არსება ცოცხალთა სამყაროში, რომელსაც

„ბუნებრივზე“ მეტი მოთხოვნილება აქვს; მას არ აკმაყოფილებს ბუნებრივი ბუნება და იძულებულია გარდაქმნას იგი. ადამიანს არც საკუთარი თავის ბუნებრივი მოცემულობა აკმაყოფილებს და სახეს უცვლის, გარდაქმნის მასაც; მე ამ შემთხვევაში მხედველობაში არ მაქვს, თავისი საარსებო პირობების წარმოების პროცესში უნებურად რომ უმჯობესდება, იხვეწება და იცვლება ადამიანის ფიზიკური და სულიერი უნარები.

მაგრამ ამავე დროს ადამიანი არის ის ერთადერთი არსება რომელიც ბუნებამ თავისთავის ანაბარა დატოვა. მე იმის თქმა მიინდა, რომ სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გვარის გაგრძელებისათვის საჭირო მთელი რიგი მოქმედებისა ადამიანში ბუნების კანონზომიერებით, აუცილებლობით არ არის განსაზღვრული. ადამიანი თავისი სიცოცხლის შენარჩუნებისა და ცხოვრების წესის შექმნის მიმართულებით ბუნებრივი კანონზომიერებით, აუცილებლობით განსაზღვრული არაა. იგი ამ სფეროში ონტოლოგიურად თავისუფალია. ეს ვითარება, რა თქმა უნდა, ფანტასტიკურად, მაგრამ ერთ-ერთ ძირითად პუნქტში მაინც სწორად, ჭერ კიდევ „ბიბლიამ“ ვააცნობიერა. მამაზეციერმა სამყაროს გაჩენა რომ დაასრულა, პირველი ადამიანები, ჭერ ადამი და შემდეგ ევა შექმნა. უზრუნველყოფილი ცხოვრების შექმნის მიზნით, ღმერთმა ადამსა და ევას ედემის სამოთხეში მიუჩინა ბინა. მაგრამ ადამმა ევას ცდუნებას ვერ გაუძლო, ღმერთის დარიგებას გადავიდა და კეთილისა და ბოროტის გარჩევის (ცნობიერების) მონიჭებელი, აკრძალული ხილი იგემა. გაბრაზებულმა მამაღმერთმა პირველი ადამიანები სამოთხიდან გააძევა და ადამის სახით კაცობრიობას მიუსაჯა: „ოფლითა პირისა შენისათა სჯამდე პურსა შენსა“.

6. ამრიგად, ადამიანი ონტოლოგიურად, ე. ი. ობიექტურად, რა თქმა უნდა, მხოლოდ გარკვეული მიმართულებით, ბუნების კანონებით არ არის განსაზღვრული. მან თვითონ უნდა უზრუნველყოს თავისი სიცოცხლე (ოფლითა პირისა თვისითა სჯამდეს პურსა თვისსა), უნდა შექმნას თავისი ცხოვრების წესი და, უფრო მეტიც, უნდა შექმნას ის, რაც იქნება თვითონ საერთოდ.

მაგრამ ადამიანმა რომ თვითონ შექმნას თავისი ცხოვრება, თავისი ბედი, საკმარისი არ არის მარტო ის, რომ ბუნებამ მას მიანდოს თავისი თავის მოვლა-პატრონობა. ადამიანს უნდა შეეძლოს კიდევაც თავად იყოს თავისი ცხოვრების განმგებელი. მას უნდა შეეძლოს, გარეგანი თუ შინაგანი განსაზღვრის გარეშე, თვითონ დაიწყოს მოქმედება; იგი სუბიექტი, თვითმოქმედი, თავისუფალი მოქმედების უნარმქონე, ე. ი. არსებითად შემოქმედი უნდა იყოს. სხვა-ნაირად რომ ვთქვათ, ადამიანს უნდა შეეძლოს ნებება ნებისმიერი ქცევა, მოქმედება.

ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების პრობლემას ფილოსოფიაში ნებისყოფის თავისუფლება ჰქვია. ნებება, თავისუფალი ნებისყოფა, ნებისმიერი მოქმედება უფრო გამოკვეთილად იმპულსური მოქმედების ფონზე გამოიჩნდება. იმპულსური ქცევის საფუძველი აქტუალური მოთხოვნილებაა. იმპულსური მოქმედება აქტუალური მოთხოვნილებისაგან განსხვავებით, მომავლის თვალსაზრისით მოქმედებაა. ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს, თავი შეიკავოს აქტუალური მოთხოვნილებისაგან, რომ მომავლის თვალსაზრისით, მიზნის მიმართულებით მოქმედება შესძლოს. აქტუალური მოთხოვნილებისაგან თავის შეკავების უნარი, მომავლის, შორეული მიზნის მიხედვით საქმიანობა არის სწორედ ადამიანის შინაგანი თავისუფლება ანუ თავისუფალი ნება.

თავისუფალი ნების მიხედვით მოქმედებასაც, ნებისმიერ ქცევასაც აქვს საფუძველი, მოტივი. ნებისმიერი ქცევის მოტივი არის ამ ქცევის ღირებულება-გარკვეული მიზნის თვალსაზრისით, და არა აქტუალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. რადგან ნებისმიერი ქცევის საფუძველი ღირებულებაა, ამიტომ, გარკვეული აზრით, ნებისმიერი მოქმედებაც განსაზღვრულია, დეტერმინირებულია. მაგრამ ნებისმიერი მოქმედება პიროვნების თვითმოქმედება, თავისუფალი მოქმედება იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, იგი განთავისუფლებულია აქტუალური ვიტალური მოთხოვნილებისაგან და, მეორეც, ღირებულება მომავლის პოზიტივის მქონე ცნობიერებისათვის არსებობს. მომავლის ცნობიერება კი შეიძლება მხოლოდ იმ ცნობიერებას ჰქონდეს, რომელმაც საკუთარი თავი, საკუთარი მე განაყენა, გამოჰყო კონკრეტული სიტუაციებისაგან. მაშასადამე, ღირებულების ცნობიერება მხოლოდ იმ ცნობიერებას შეიძლება ჰქონდეს, რომელიც გაცილებულია აქტუალურ, კონკრეტულ მოთხოვნილებას და მოთხოვნილების ზოგადი წარმოდგენა აქვს. ადამიანს არა მარტო შიშის განცდა აქვს და შიშის საკვებით იკმაყოფილებს, არამედ მას იმის ცნობიერებაც აქვს, რომ მომავალშიც მოვივლება. ზოგადი მოთხოვნილების ცნობიერება ხედავს თუ ჰქმნის მიზნებს ანუ ღირებულებებს.

7. ღირებულება თანამედროვე მსოფლიო ფილოსოფიური და, მაშასადამე, მარქსისტული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა. ამჟამად ღირებულების პრობლემის ყოველმხრივი და, მით უმეტეს, ამომწურავი დახასიათების არც საშუალება გვაქვს და არც შესაძლებლობა. მე მხოლოდ ამ პრობლემის იმ ასპექტებს შევეხები, რომლებსაც, ალბათ, გარკვეული კავშირი აქვთ ზემოთ განხილულ საკითხებთან.

უბრველესად, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ უშუალოდ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებთან დაკავშირებული ღირებულებები და ე. წ. მაღალი სულიერი ღირებულებები. ღირებულების პრობლემიდან ჩვენი საკითხისათვის საინტერესოა იმის გარკვევა, თუ რა არის ღირებულებათა არსებობის საფუძველი, ზოგადად რომ ვთქვათ, როგორია ღირებულების ყოფნის წესი. ამ მიმართულებით ვიტალური და სულიერი ღირებულებათა შორის მკვეთრი განსხვავების შემჩნევა არის შესაძლებელი. ვიტალური ღირებულებანი ბუნებრივი და აქტუალური მოთხოვნილების საფუძველზე არსებობს. სულიერი ღირებულებების საფუძველად მდებარე მოთხოვნილებანი ბუნებრივად კი არ არსებობს, არამედ ისინი უნდა შეიქმნას. თუ ადამიანთა უმაღლეს მიზნებს, იდეალებს ღირებულებებად ჩავთვლით, და რომ ისინი ღირებულებებს წარმოადგენენ, ეს, ალბათ, სადავო არ უნდა იყოს, მაშინ უეჭველია, რომ უმაღლესი მიზნის, იდეალის მოთხოვნილება იქმნება, ჩნდება, იგი არ არსებობს ისე ბუნებრივად, როგორც, ვთქვათ, შიშის ან გამრავლების მოთხოვნილება.

საკითხი იმის თაობაზე თუ რა ქმნის სულიერი ღირებულებების საფუძველად მდებარე მოთხოვნილებებს, როგორია ამ ქმნადობის „მექანიზმი“ თუ „დინამიზმი“, ე. ი. სულიერი ღირებულებების არსებობის წესის საკითხი საგანგებო კვლევა-ძიების საგანია.

ყოველივე ზემოთქმული, მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ: ადამიანური საქმიანობა და მისი შედეგი, ადამიანის მიერ ისეთი რამის შექმნა, რაც ბუნებრივი კანონზომიერებით განსაზღვრული არაა, ე. ი. კულტურა შეუძლებელია ონტოლოგიური, ე. ი. ობიექტური თავისუფლების, სუბიექტის თავისუფლების და ღირებულების დამნახავი თუ შემქმნელი ცნობიერების გარეშე. მა-

შასადამე, კულტურის მეცნიერული შესწავლისას ამ მომენტების გათვალისწინება, სხვა მრავალთან ერთად, აუცილებელია.

8. ახლა შევეცადოთ, შეძლებისდაგვარად, თვალი მივადევნოთ სოციალური კულტურის გენეზისის ძველ საბერძნეთში.

პირველყოფილი საზოგადოებრივი წყობილება საბერძნეთში, ადამიანთა ერთიანობის გარკვეული ორგანიზაციის, წყობის წარმოშობით იწყება. ასეთ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ მანამდე ადამიანების ერთობას არ ჰქონდა ორგანიზაცია, რაიმე წესრიგი. ორგანიზებულობამდელი ერთობა შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ჯოგი, რომლის წევრებს ერთმანეთის მიმართ რაგინდარა ურთიერთობა შეიძლება ჰქონდეთ. სოციოლოგიაში, ჩვეულებრივ, მიღებულია ადამიანთა პირველყოფილი ჯგუფების შედარება ჯოგურად მცხოვრებ სხვა ცოცხალი ორგანიზმების ჯგუფებთან, საერთოდ სოციალურისა და ბიოლოგიურის შედარება და, რასაკვირველია, მათ შორის პრინციპული განსხვავების აღიარება.

თავდაპირველი, რაც ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს, როცა ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების თავისებურებაზე ვლაპარაკობთ ისაა, რომ ადამიანი ბიოლოგიურადაც განსხვავდება სხვა ბიოლოგიური არსებებისაგან. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ადამიანი ბიოლოგიურად სხვა ბიოლოგიურ არსებათა იგივეობრივია და განსხვავებას, ადამიანთა, ასე ვთქვათ, სოციალური „ბუნება“ ქმნის, თითქოს ადამიანში სპეციფიკური მხოლოდ საზოგადოებრიობაა. ადამიანის ბიოლოგია სპეციფიკური ბიოლოგიაა. ადამიანი სწორედ რომ ბიოლოგიური კანონზომიერებითაც განსხვავდება თუნდაც უადრესად მაღალგანვითარებულ, ადამიანის მსგავსი მიმოქნის ანატომიური, ფიზიოლოგიური, ფსიქოლოგიური კანონზომიერებისაგან.

მარქსისტი მკვლევარისათვის საესეებით ბუნებრივია ადამიანთა საზოგადოებრივი ორგანიზაციის, წყობის წარმოშობისა და განვითარების შესწავლა საბერძნეთის მაგალითზე. ძველ ბერძნებს კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში სრულიად განსხვავებული ადგილი უჭირავთ. ფრიდრიხ ენგელსის სიტყვით, „ჩვენ იძულებული ვიქნებით, როგორც ფილოსოფიაში, ისე სხვა დარგში მუდამ ვუბრუნდებოდეთ იმ პატარა ხალხის მიღწევებს, რომლის უნივერსალურმა ნიჭიერებამ და მოღვაწეობამ კაცობრიობის ისტორიაში მას ასეთი ადგილი მოუპოვა, რომლის პრეტენზია არც ერთ სხვა ხალხს არ შეუძლია ჰქონდეს“ [1, გვ. 28].

ბერძენთა პირველყოფილი საზოგადოებრივი წყობის ორგანიზაციის შესწავლისას, ისტორიკოსები უმთავრესად ჰომეროსის პოემებს მიმართავენ.

ჰომეროსის პოემები, თავისი იშვიათი მხატვრული ღირსების გარდა, ძვირფას ისტორიულ წყაროს წარმოადგენს როგორც მასალის სიმდიდრით, ისე მრავალმხრივობით. მათში იმ დროის ბერძენ ტომთა ყოფა-ცხოვრების დამახასიათებელ თვისებათა ბევრი ისტორიული მასალა არსებობს.

ჰომეროსის პოემების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ ბერძენ ტომთა საზოგადოებრივი განვითარების დასაწყისი ფორმა გვაროვნული წყობილება იყო. სხვა საბუთებს რომ თავი დაეხანებოთ, საკმარისია მოვიგონოთ რჩევა, რომელსაც ბერძენი ნესტორი აძლევს აქაველთა ლაშქრის მეთაურს აგამემნონს, ჯარი ფრატრიებად და ფილეებად დააწყოს, რათა მეომართა სიმამაცე უფრო გამოვლინდეს. ფრატრიებად და ფილეებად ლაშქრის დაწყობა მეომართა სიმამაცის

გაზრდას მხოლოდ მაშინ შეუწყობდა ხელს, თუ მათში სისხლით ნათესაობაზე დაფუძნებულ ძველისძველ ინსტიტუტს ვიგულისხმებთ.

ჰომეროსის საზოგადოება გვარების, ფრატრიებისა და ფილებებისაგან შედგება; იგი უკვე პატრიარქალური გვარია, მემკვიდრეობით ვარდამავალი მამაკაცის გაბატონებული უფლებებით. თუ ერთად თავს მოვუყრით ყველაფერს, რაც ჩვენ ბერძნული გვარის შესახებ ვიცით, მაშინ ასეთი ზოგადი სურათი წარმოგვიდგება: გვარი მტკიცედ შეკრული გაერთიანებაა. ყოველი გვარი თავს ლეგენდარული წინაპრიდან წარმოშობილად თვლის. ყოველ წევრს გვარისას აქვს ურთიერთშორის სისხლისმიერი ნათესაობის ცნობიერება. გვარს ჰყავს არჩეული მამასახლისი — არქონტი. გვარის წევრის მოკვლის შემთხვევაში მისი გვარისკაცები ვალდებული არიან სამაგიერო მიუზღონ მკვლელს და სისხლი აიღონ.

გვარი ფლობდა საერთო უძრავ ქონებას, რომელსაც თავის წევრთა შორის ანაწილებდა; ჰქონდა საერთო კულტი, საკუთრებეულები და სასაფლაო, სამაროვანი. ახალ დაბადებულს ან გვარშემოერთებულს, გვარის საერთო კრებაზე ამტკიცებდნენ. რაიმე თანამდებობის მემკვიდრეობის უფლება გვარში, ერთი გვარის წარმომადგენლებში გრძელდებოდა. მაგრამ ვხვდებით გვარში თანამდებობაზე არჩევასაც.

გვარის შიგნით, წევრებს შორის ქორწინება ჩვეულებრივ აკრძალული იყო. ეს იყო ალბათ, პირველი ადამიანური აქტი, როცა ბიოლოგიური პროცესი ცნობიერებით არის მოწესრიგებული. იგია ზნეობრივი ცნობიერების პირველი გამობრწყინება და ადამიანური საქმიანობის მაღალი იდეალებით განსაზღვრის, საკუთრივ ადამიანური ყოფნის დასაწყისი. ესაა ისეთი მოვლენა ადამიანთა ყოფაქცევაში, რომელსაც შეუძლებელია რაიმე ეკონომიკური საფუძველი მოეძებნოს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გვარის შიგნით, ე. ი. სისხლის ნათესავეებს შორის ქორწინების აკრძალვა პირველი თავისუფალი ქცევაა, რომელიც ღრუბულელებს ემყარება.

გვარები უფრო ვრცელ კავშირში — ფრატრიაში (ძმობაში) ერთიანდებოდნენ. თითოეული ფრატრია ირჩევდა ფრატრიაქს. ფრატრია იცავდა და მფარველობდა მასში შემავალ წევრებს, აკანონებდა ახალი წევრების მიღებას ფრატრიის შემადგენლობაში. იგი იყო საერთო კულტისა და ზნე-ჩვეულებების განმსაზღვრელი და ხელმძღვანელი. უფრო დიდ გაერთიანებას ფილებები წარმოადგენდნენ. თითოეულ ფილეს განსაზღვრული ტერიტორია ეკავა, ჰქონდა საკუთარი საკუთრებეული და გამოყოფილი ადგილი სადაც წევრთა საერთო კრება მიმდინარეობდა. ყოველი ფილე მტკიცესა და დახშულ სოციალურ ორგანიზაციას წარმოადგენდა, მათ წევრებს ერთიანობის ხანგრძლივი ტრადიცია და საერთო კულტი აკავშირებდათ. აღსანიშნავია, რომ უკვე ამ პერიოდისათვის არსებობდა ისეთი, ასე ვთქვათ, დესოციალიზებული ადამიანებიც, რომლებსაც დაკარგული ჰქონდათ გვაროვნულ ორგანიზაციასთან კავშირი. არსებობს ასეთი ადამიანების აღმნიშვნელი ტერმინიც — მეტანასტები.

ჰომეროსის დროინდელი საზოგადოების ძირითად საარსებო საშუალებას მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა წარმოადგენდა. პოემებში მოიბოვება ისეთი რეალები, რომლებიც, თითქოს მიწის საზოგადოებრივი საკუთრების არსებობაზე მიგვიჩივებენ. მაგალითად, პოეტი აქაველებისა და ტროელების ბრძოლას იმ ორ კაცს შორის მიჯნაზე დავას აღარებს, რომლებიც საზომით ხელში გააფთრებულნი ცდილობენ მიწის თანაბარი ნაკვეთი შემოიფარგლონ.

შესაძლებელია, რომ აქ საქმე გვექონდეს თემის წევრთა საერთო სახნავი მიწების ერთმანეთში განაწილებასთან. მიწის ნაკვეთს, რომელიც თითოეული ოჯახის განკარგულებაში იყო, პოემაში კლეროსი ეწოდება. ხოლო ტერმინი კლეროსი, ეტიმოლოგიურად „წილის ყრას“ ნიშნავს.

ჰომეროსთან დასტურდება ფაქტები, როცა სამხედრო წინამძღოლებს ხალხი სათემო მიწებიდან განსაზღვრულ ნაკვეთს გამოუყოფდა. ყოველივე ამის საფუძველზე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ძველ ბერძნებში არსებობდა სასოფლო თემი და სახნავი მიწების თემის წევრთა შორის წილისყრით დანაწილება და გადანაწილება ხდებოდა. თუმცა ეპოსის ის ადგილები, რომლებშიც ასეთ მომენტებზეა ლაპარაკი, ზოგჯერ ორაზროვანი და ბუნდოვანია. ამიტომ მკვლევარები ფიქრობენ, რომ მიწების დანაწილებისა და გადანაწილების ჩვეულება პოემების საბოლოო ჩამოყალიბების წინააღმდეგ დროს ეკუთვნის და იმ დროს, როცა „ილიადამ“ და „ოდისეამ“ დამთავრებული სახე მიიღო, იგი უკვე დაიწყებდას ეძლეოდა.

რა უფლებრივი სტატუსი ჰქონდა ცალკეულ ინდივიდს ძველ ბერძნულ საზოგადოებრივ გაერთიანებაში, როგორი იყო, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, პიროვნებისა და თემის დამოკიდებულება? უკვე ითქვა გვარისა თუ ფრატრიის წინამძღოლის არჩევის თაობაზე. ძველ ბერძნულ საზოგადოებაში თანამდებობაზე არჩევის პროცედურის თანამედროვე დემოკრატიად გააზრება, რა თქმა უნდა მოდერნიზაცია იქნება. მაგრამ ხელმძღვანელად რომ ირჩევენ, ე. ი. ხელმძღვანელობა მემკვიდრეობით რომ არ გადადიოდა, რომ „ხელმძღვანელად შობილის“ წარმოდგენა არ ჰქონდათ ჰომეროსის დროინდელ ბერძნებს, ეს უეჭველ ფაქტად უნდა ვაღიაროთ. ე. ი. უეჭველ ფაქტად უნდა ვაღიაროთ, რომ ჰომეროსის ბერძნებში გვარის წევრის არჩევა თუ გამორჩევა დამსახურების მიხედვით ხდებოდა. ხოლო იმ გარემოებას, დამსახურებას გარკვეული ასპარეზის ქონება ასე ვთქვათ, წინასწარი უფლება რომ სჭირდება, ამ უაღრესად მნიშვნელოვან ნიუანსს, ნუ მოვთხოვთ პირველყოფილ საზოგადოებრივ ცნობიერებას. მთავარი და საყურადღებო აქ ის არის, რომ თავდაპირველი საზოგადოებრივი ცნობიერება აცნობიერებდა პიროვნული დამსახურების სოციალურ ღირებულებას, მნიშვნელობას.

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობას ჰომეროსის ეპოქაში, თავისებური ასპექტით წარმოგვიდგენს საერთო საქმეების გადაწყვეტის პროცედურა. გვაროვნულ წყობილებაში მისი წევრების ნება-სურვილის გამომხატველი იყო საერთო კრება — აგორა. ყოველი დაუაყვაცებელი მამაკაცი სხვებთან უფლებრივად თანასწორი იყო და მონაწილეობდა გვარის სამეთურნეო თუ პოლიტიკური საქმეების გადაწყვეტაში. მაგრამ გვაროვნული საზოგადოება იცნობს, აგრეთვე პატივისცემით აღჭურვილ და გავლენიან პერსონებსაც.

გვაროვნულ საზოგადოებაში პატივისცემით და გავლენით სარგებლობდნენ წლოვანებითა და გამოცდილებით უხუცესნი (გერონტები). მათ საბჭოს ბუღე ეწოდებოდა. რომელიც ისევე ძველი დაწესებულება იყო, როგორც აგორა. ეს „დიდივე გამოცდილი მოხუცნი“ საერთო კრებაზე პირველნი გამოთქვამდნენ ხოლმე თავიანთ აზრებს.

ძველი ბერძნების საზოგადოებრივი ცხოვრების დამოწმებული ფაქტები იმაზე მიუთითებს, რომ ცნობიერება, ზოგადად აღებული, თავიდანვე მონაწილეობს ადამიანთა ცხოვრების მოწესრიგებაში. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ცნობიერება ადამიანთა ყოფის მარტოოდენ ანარეკლია, არა-

ააქ. სსრ კ. პარტიის
საბ. სახ. რესპუბ.
ბიბლიოთეკა

მედ იგი თავიდანვე მონაწილეობს საზოგადოებრივი ყოფის შექმნასა და მოწესრიგებაში. გვარის ყველა წევრის თანასწორობის იდეა, მხოლოდ ცნობიერებას შეუძლია შექმნას. ცნობიერებას შეუძლია „დაინახოს“, ან სხვანაირად რომ ვთქვათ, მხოლოდ ცნობიერებისთვის აქვს „ძალა“, მნიშვნელობა ობიექტურ თანასწორობას. ცნობიერების გარეშე შეუძლებელია წარმოიშვას ობიექტური თანასწორობიდან გამომდინარე უფლებრივი თანასწორობის მოთხოვნა. სამართლიანობა მხოლოდ ცნობიერებისათვის არსებობს. ცნობიერება ამ შემთხვევაში მისი ზოგადი მნიშვნელობით გვეხმის.

ამის ნათელსაყოფად თუ რისი თქმა მინდა, შემდეგი ვითარება წარმოვიდგინოთ. წარმოვიდგინოთ ისეთი სამყარო, რომელშიც არ არსებობს ცნობიერება. ასეთ წარმოდგენილ სამყაროში იარსებებს ყველა ფიზიკური, ქიმიური, ბიოლოგიური კანონზომიერებანი, რომლებიც გარკვეულ ძალთა მოწესრიგებულ ურთიერთობას წარმოადგენენ. ასეთ სამყაროში არავითარი მოქმედება და შედეგის გამოწვევა არ შეუძლია ნაცნობობას, სიყვარულს, ზიზღს, პატივისცემას და ა. შ. რადგან ისინი ცნობიერების გარეშე არ არსებობენ.

ცნობიერების სამყაროში იგივე ფიზიკური, ქიმიური, ბიოლოგიური მოვლენები ზემოქმედების ახალ ძალას იძენს. შემდეგი წარმოსახული სიტუაცია ადვილად დაგვარწმუნებს ამაში: ჩვენ სავეტბოთ თავისუფლად გავივლით ერთი მეტრის განის მქონე 100 მეტრის სიგრძის ფიცარზე, რომელიც ერთი მეტრი სიმაღლის მორგებზეა გადებული, მაგრამ თუ გავიარეთ, ოფლი მაინც დაგვასახამს, ოციოდ მეტრით დაშორებულ, 22 სართულიანი სახლების სახურავებზე გადებული, იგივე ერთი მეტრის განის მქონე, ფიცარზე. რა ხდება? რა ხდება და პრაქტიკულად თითქმის ერთნაირი ობიექტური ვითარება, ასე ვთქვათ, ერთნაირი ბუნებრივი გარემო ცნობიერების არსებობის გამო ზემოქმედების ახალ ძალას იძენს.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ცნობიერება ზოგადად ის უნარია, რომელსაც ობიექტურად არსებულ ვითარებათა თუ ხდომილებათა ისეთ თვისებებზე შეუძლია რეაგირება, ისეთი თვისებებისაგან შეუძლია მიიღოს ზემოქმედება, რომლებიც უცნობიერო სამყაროში ზემოქმედების ძალას არიან მოკლებულნი.

ჩვენ გვინდოდა, როგორმე გამოგვეყო „ზოგადად ცნობიერება“ ადამიანის ყველა სხვა თვისებებისა თუ უნარებისაგან. გვინდოდა, გამოგვეყო ადამიანთა უნარებიდან ის უნარი, რომელიც ობიექტურ ვითარებათა ისეთ თვისებებზე რეაგირებს, რომელიც შეუმჩნეველია ყველა სხვა თვისებისა თუ უნარისათვის. გვინდოდა როგორმე მოგვეხელთებინა ადამიანის ის უნარი, რომელიც სამყაროში ისეთ თვისებებს პოულობს, ობიექტური ვითარებებისაგან ისეთ იმპულსს იღებს, რომ ადამიანს „აიძულებს“ წინ აღუდგეს ბიოლოგიურ სიცოცხლეს. ჩვენ გვინდოდა გვეჩახა ძალა, რაც აიძულებს კაცს გაიხედოს „პურის“ იქით, ძალა, რომელმაც მას ათქმევინა „არა პურითა ხოლო...“

ეს რასაკვირველია, აბსტრაქტული ცნობიერების ლოგიკური კონსტრუირებით ვერ გაირკვევა. ამისათვის საზოგადოების რეალური ისტორიის ცოდნაა საჭირო. ჩვენს მიერ ძველებრძნულ საზოგადოებრივ წყობაზე ზოგიერთი მითითება, მხოლოდ იმისთვის თუ გამოდგება, რომ მოვინიშნოთ რა მიმართულებებით უნდა გავამახვილოთ ყურადღება, თუ გვინდა ადამიანთა საზოგადოებრივი წყობის არსებობისა და ცვლილების და, საერთოდ, ადამიანური საქმიანობის — კულტურის — შესახებ მეცნიერული წარმოდგენა შევიმუშაოთ.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფ. ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1950.
2. კულტურა და სოციალიზმი. 1975.
3. მღვდელაძე ნ. კიკნაძე ნ. გენეტიკის საოცრებანი, თბილისი, 1986.
4. ჯიოვიოი. რა არის კულტურა, თბილისი, 1986.
5. Альберт Швейцер. Культура и этика. 1973.
6. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
7. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.

Р. П. ШЕНГЕЛИА

Резюме

კ ვოპროსუ ო გენეზისე სოციალური კულტურის

По мнению автора, для существования культуры необходимы объективная, субъективная свободы, т. е. способность самодеятельности и целесообразное сознание или сознание ценности.

В статье дана попытка с этой точки зрения рассмотреть некоторые аспекты происхождения древнегреческой социальной культуры.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

გიორგი სიგაჟილი

ლირებულეების ობიექტურ-იდეალისტური გაგების კრიტიკა

როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისევე მეცნიერული ბჭობის დროსაც, ჩვენ ხშირად ვლაპარაკობთ ღირებულებაზე, ღირებულ საგნებზე. რაიმე ნივთის შესახებ ხშირად გვსმენია, რომ მას არავითარი ღირებულება არ გააჩნია, ანდა პირიქით, ვამბობთ, რომ ესა და ეს ნივთი ღირებულა, მას გააჩნია უდიდესი ღირებულება და ა. შ. იგივე ითქმის ხელოვნების (მხატვრის, მწერლის, პოეტის თუ სკულპტორის) მიერ შექმნილ ნაწარმოებზე, რომელიც საყოველთაო ყურადღებისა და კრიტიკული განხილვის საგანი გამხდარა.

უკანასკნელ დროს, მთელი რიგი საზოგადოებრივი მოვლენების სასიკეთო ცვლილებების პერიოდში პრესაში, რადიოსა თუ ტელევიზორულ ეკრანებში ხშირად გვესმის მსჯელობა „ღირებულებითი ორიენტაციის“ შესახებ, ანდა „ღირებულებათა გადაფასებაზე“, ძველი ღირებულებების შეცვლისა და მათ ნაცვლად ახალი ღირებულებების დამკვიდრების შესახებ.

ისმება კითხვა: რა იგულისხმება ცნებებში „ღირებულება“ და „ღირებულო“? რას ნიშნავს როდესაც ამტკიცებენ, რომ ესა და ეს საგანი ღირებულა, რომ მხატვრის მიერ შექმნილ ტილოს უმაღლესი ღირებულება გააჩნია, ან პირიქით, სულ არა აქვს არავითარი ღირებულება? სად, ან როგორ, რა ფორმით არსებობს ღირებულება? ვინ ან რა ქმნის ღირებულებას? იქნებ ღირებულება თავისთავად არსებობს იმავე ფორმით, რა ფორმითაც არსებობენ ობიექტური რეალობის მქონე საგნები? ან იქნებ მას არსებობის სულ სხვა ობიექტური რეალობისაგან განსხვავებული ფორმა გააჩნია? საინტერესოა რა ძალით არსებობს ღირებულება, რა ძალა აძლევს საგანს ღირებულებას? იქნებ ეს ძალა მართლაც ღვთაებრივი ძალაა და ღირებულებაც ღვთაებრივი წარმოშობისაა, ან იქნებ საქმე უფრო მარტივად, შემოკმედი (მხატვარი) ქმნის საგანს და საგანთან ერთად ქმნის ღირებულებასაც?

ამგვარი კითხვები ხშირად იზადება ღირებულ საგნებზე მსჯელობის დროს და ამ კითხვებზე პასუხი უნდა გასცეს ღირებულების თეორიამ, ანუ აქსიოლოგიამ („აქსიოლოგია“ ბერძნული სიტყვაა და ღირებულების შესახებ მოძღვრებას, ღირებულების თეორიას ნიშნავს).

ღირებულების არსებობის ნათლად წვდომის მიზნით მიზანშეწონილია სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების ორი სხვადასხვა პოზიციის, შემეცნებითი და შეფასებითი პოზიციების განხილვა.

შემეცნების მიზანია ჭეშმარიტების მიღწევა, რაც გამოიხატება სამყაროს საგანთა ადეკვატურ ასახვაში, სამყაროს მოვლენათა კანონზომიერების დადგენაში ადამიანის, შემეცნებელი სუბიექტის მიერ. ცხადია ადამიანისათვის სამყაროს ფენომენთა არსების, კანონის წვდომა ურთულესი საქმეა, რადგან

კანონი გრძნობადად მოცემული არ არის. ობიექტური რეალობის მქონე სამყაროს ფენომენთა შემეცნება იწყება გრძნობადი საფეხურით, ადამიანის შეგრძნებებითა და აღქმებით, ცოცხალი განჭვრეტით. შემეცნებელი სუბიექტი, შემეცნების საგანს უპირველეს ყოვლისა, გრძნობის ორგანოების საშუალებით უკავშირდება. შემეცნების გრძნობადი საფეხური ჯერ კიდევ არ იძლევა კანონთა თეორიულ ახსნას. შემეცნების მეორე, უფრო მაღალ საფეხურზე მიიღწევა განვითარების შინაგანი კანონების ცოდნა. ამრიგად, შენეცნების დროს შემეცნების სუბიექტი, ადამიანი ასახავს შემეცნების საგანს, ობიექტურ სინამდვილეს და ამით ჩვენს ცნობიერებას ამდიდრებს ახალი ცოდნით. შემეცნება არის ადამიანის მიერ ფაქტიური ვითარების დადგენა, ისე რომ მასში არა ჩანს ადამიანის, სუბიექტის დამოკიდებულება ობიექტურად არსებული ფენომენებისადმი. სუბიექტი, თუ შეიძლება ასე ითქვას ფაქტიური ვითარების გარეთ არ იყურება. იგი ფაქტების ადექვატურ ასახვას ახდენს, სადაც სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი, მისი, ასე ვთქვათ, ყოველგვარი „თვითნებობა“ განორიციხულია.

სამყაროსადმი ადამიანის შეფასებითი დამოკიდებულების დროს კი სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. შეფასებაში, ისევე როგორც შემეცნებაში საჭიროა სუბიექტ-ობიექტის, ადამიანისა და სამყაროს ფენომენთა შესაბამის წყვალთა ურთიერთმიმართება, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ ეს მიმართება იქნება შეფასებითი და არა შემეცნებითი. შეფასების დროს სუბიექტი შემეცნებელი სუბიექტია, ხოლო ობიექტი შეფასების საგანი. მათ შორის მიმართება კი შეფასებითი მიმართებაა, რაშიც მთავარია ის, თუ როგორია საგანი სუბიექტისათვის. შეფასების საგანი სუბიექტისთვის ღირებული საგანია, მას გააჩნია ღირებულება ადამიანისათვის. შეფასების საგანს აქვს ღირებულება შემეცნებელი სუბიექტისათვის. შეფასებაში მთავარია არა ფაქტიური ვითარების დადგენა, როგორც ეს შემეცნების პროცესში ხდებოდა, არამედ სუბიექტისთვის საგნის ღირებულების, მისი მნიშვნელობის გაგება ამა თუ იმ თვალსაზრისით. შემეცნებელი სუბიექტი შემეცნების აქტის განხორციელების შედეგად ასახავს რა შემეცნების საგანს ადექვატურად, ამით იგი გვაძლევს სინამდვილის შესახებ ჩვენი აზრის ისეთ შინაარსს, რომელიც მხოლოდ შემეცნების საგანზე საუბრობს. შემეცნების მიზანი ჭეშმარიტების მიღწევაა, შეფასების მიზანი კი ღირებულების წვდომაა. თუ შემეცნებითი მსჯელობისათვის დანახასიათებელია მხოლოდ საგნობრივი, ფაქტიური ვითარების ასახვა და ის ყურადღებას არ აქცევს არავითარ სუბიექტურ, პრაქტიკულ-ნებელობით მომენტს, შეფასებითი მსჯელობისათვის, რომელსაც ღირებულების მსჯელობასაც უწოდებენ, მთავარი სწორედ ეს სუბიექტური, პრაქტიკულ-ნებელობითი მომენტია. ღირებულებითი მსჯელობისათვის მთავარი სწორედ ისაა, თუ როგორია საგანი სუბიექტისათვის: მოსაწონია თუ არ არის მოსაწონი, კარგია თუ ცუდი, ბოროტია თუ კეთილი. ერთი სიტყვით, შემეცნებელი სუბიექტისთვის მთავარია საგნის განხილვა მოწონება-დაწუნების, მიღება-უარყოფის თვალსაზრისით. შეფასებით ანუ ღირებულებით მსჯელობაში შენეცნებელ სუბიექტს შეფასების საგანში მოსწონს დადებითი ღირებულება და არ მოსწონს უარყოფითი ღირებულება. შემეცნებელი სუბიექტი შეფასების საგანში სწვდება ღირებულებას.

ადამიანი ღირებულებას იწონებს ან იწუნებს საგანში. ამდენად ღირებულება ყოველთვის „რაიმეს“ ღირებულებაა, ღირებულება საგნის ღირე-

ბუღებაა, მაგრამ ღირებულების შესახებ ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ, თუ არ არსებობს საგნის შემფასებელი სუბიექტი, ადამიანი; ამდენად ღირებულება, არ არსებობს ადამიანის, სუბიექტის, „ვინმეს“ გარეშე, ისევე როგორც არ არსებობს იგი საგნის გარეშე. ღირებულება ადამიანსა და საგანს შორის თავისებურ მიმართებას გამოხატავს. ღირებულება შემფასებელსა და შესაფასებელს შორის შეფასებითი მიმართების აღმნიშვნელია. ასეთი მსჯელობის მიხედვით ჯერჯერობით მხოლოდ ის დადგინდა, რომ ღირებულება ყოველთვის არის როგორც „რაიმეს“, ისე „ვისმესთვის“ ღირებულება. კი მაგრამ რა ძალით აქვს საგანს ღირებულება? რა ძალა აძლევს საგანს ღირებულებას? იქნებ საგანი იმიტომაა ღირებული, რომ მე, სუბიექტს მომწონს ან არ მომწონს ე. ი. საგნის ღირებულება დამოკიდებულია ჩემს მოწონება-დაწუნებაზე და საგანს თავისთავად არაფერი ღირებულება არ გააჩნია შემფასებლის გარეშე? ან იქნებ პირიქითაა, საგანი მე მომწონს, ან არ მომწონს სწორედ იმიტომ, რომ მას გააჩნია ღირებულება თვითონ, თავისთავად, ობიექტურად და ჩემი მოწონება-დაწუნების ალტერნატივა სწორედ მისგან მომდინარეობს? როგორია საქმის ვითარება? საგნის ღირებულება განპირობებულია სუბიექტური ფაქტორებით და იგი წმინდა სუბიექტური წარმონაქმნია, სუბიექტის მიერაა შეტანილი საგანში, თუ ღირებულება თავისთავად, ყოველგვარ ცნობიერებასა და არსებობს ობიექტურად? ამგვარი ინტერპრეტაციები ღირებულების თეორიაში ცნობილია სუბიექტივისტური და ობიექტურ-იდეალისტური აქსიოლოგიათა სახელწოდებით.

ღირებულების მარქსისტულ-ლენინური თეორია უპირისპირდება ღირებულების არამარქსისტული თეორიების ორივე უკიდურესობას, ერთი მხრივ ღირებულების სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგისტურ, ხოლო მეორე მხრივ ობიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციებს. წინამდებარე ნაშრომი შემოიფარგლება ობიექტურ-იდეალისტური აქსიოლოგიის კრიტიკული განხილვით. ამ მიზნის განსახორციელებლად ღირებულების ობიექტურ-იდეალისტური თეორიების მრავალსახეობიდან წინ წამოვწიეთ ერთ-ერთი თვალსაზრისი, რომლის ძირითადი დამახასიათებელი თავისებურებანი, არსებითი მომენტები და წინა აღმდეგობები ტიპიურია აგრეთვე სხვა ობიექტურ-იდეალისტური აქსიოლოგიური სისტემებისთვისაც. ასეთ სისტემას, ჩვენი აზრით, წარმოადგენს გერმანული ნეოკანტიანელობის ბადენის სკოლის ერთ-ერთი ძირითადი წარმომადგენლის ჰაინრიხ რიკერტის ფილოსოფია.

რიკერტი ცდილობს შემოიტანოს ფილოსოფიის საგნის ახლებური, ვიღებლმ ვინდებლანდისაგან განსხვავებული, თვალსაზრისი ნეოკანტიანურ ფილოსოფიაში. მისი აზრით, ფილოსოფიას სურს: „აქციოს თავისი კვლევის საგნად სამყარო მის მთლიანობაში“ [11, გვ. 19]. ამ აზრს თავისებური კორექტივი შეაქვს ვინდებლანდის კონცეფციაში, რომლის მიხედვითაც სპეციალურმა მეცნიერებებმა სინამდვილის ყველა სფერო დაინაწილეს და ამდენად ფილოსოფიას ეკისრება საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ღირებულების კვლევა: ფილოსოფია არის კრიტიკული მეცნიერება აუცილებელი და ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ღირებულებების შესახებ.

რიკერტის აზრით, ფილოსოფიის ინტერესის სფეროა „სამყარო, როგორც მთელი“. მაგრამ რადგანაც ფილოსოფია თავდაპირველად შეიცავდა ყველა მეცნიერებას, ამ მეცნიერებათა განვითარებისა და გაფართოების პროცესში, ბუნებრივია, მისი ცნებაც უნდა შეცვლილიყო. მაგრამ „სამყარო, რო-

გორც მთელი“ ყოველთვის იყო ფილოსოფიის ძირეული და ნამდვილი საქმე. რა არის „სამყარო, როგორც მთელი“? იგი სხვა არაფერია, თუ არა „მე“ და „სამყარო“, ვიწრო მნიშვნელობით, ანუ „სუბიექტი“ და „ობიექტი“, რომელთა მიმართებასა და ერთიანობაშია მოცემული ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა. ფილოსოფიის ამოცანაა აჩვენოს, თუ როგორ ერთიანდებიან „მე“ და „სამყარო“ ერთიან ცნებაში „სამყარო, როგორც მთელი“. ფილოსოფიამ უნდა გადაწყვიტოს ეს პრობლემა.

რიკერტის აზრით, დასმული პრობლემის გადაწყვეტის ორი გზა არსებობს: თუ ამოსავალ მომენტად მივიჩნევთ ობიექტს და სუბიექტს ობიექტების სფეროში მოვითავსებთ, ამით მივალწევთ სამყაროს ერთიანობას, რომელიც სამყაროში ყველაფერს და მათ შორის სუბიექტსაც ობიექტად აქცევს. შეიძლება ამოვიდეთ სუბიექტიდან და ობიექტები მოვკებნოთ ყოვლისმომცველ მსოფლიო სუბიექტში. პირველ გზას შეიძლება ვუწოდოთ ობიექტივიზმი, მეორეს სუბიექტივიზმი.

ობიექტივისტური თვალსაზრისი გაერცელებულია იმ ფილოსოფოსთა შორის, წერს რიკერტი, რომლებიც ორიენტირებული არიან რომელიმე სპეციალურ მეცნიერებაზე, რომელიც სამყაროს შეისწავლის როგორც ობიექტებს. სხეულები რომ ობიექტებია, ეს თავისთავად ცხად დებულებად ითვლება. სხეულის გარდა არსებობს ფსიქიკა. თანამედროვე ფსიქოლოგია მასაც ობიექტად მიიჩნევს. სუბიექტი როგორც ფსიქიკურ პროცესთა ერთობლიობა, გათანაბრებულია ობიექტებთან, რადგან ფსიქიკური პროცესების მეცნიერული აღწერა და ახსნა ამ პროცესთა ობიექტივაციის გარეშე შეუძლებელია. სინამდვილე არსებობს ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილის სახით, რომელთა გარდა: „ჩვენ არ ვიცით არავითარი სხვა არსებობა“ [11, გვ. 21]. მიიჩნევენ — ფიქრობს რიკერტი — რომ სინამდვილის ორი სახის — ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილის — განსხვავებაა სწორედ ის, რაც შეადგენს „სუბიექტ-ობიექტის“, ანუ „მე“ და „სამყაროს“ დაპირისპირებას. ობიექტივიზმის დასკვნა ასეთია: „სამყარო, როგორც მთელი“ სხვა არაფერია თუ არა ობიექტების სამყარო, ობიექტების ერთობლიობა, რომელთაც მიეკუთვნება აგრეთვე სუბიექტიც, როგორც ფსიქიკურ პროცესთა ერთობლიობა. ობიექტივიზმისათვის ერთადერთი მეცნიერული ცნება სამყაროს შესახებ არის ობიექტების მიზეზობრივი კავშირის ცნება. ცხადია ამავე კაუზალური მწკრივის სრულყოფილებიან წევრად ითვლება სუბიექტიც.

როგორც ვხედავთ, რიკერტი ჭერჭერობით მხოლოდ გადმოგვცემს ობიექტივისტური ფილოსოფიის თვალსაზრისს და არ აფასებს მას. მისი აზრით, ამას აკეთებს სუბიექტივიზმი, რომელიც სამყაროს ქეშმარიტ არსებას ხედავს სუბიექტში. სუბიექტივიზმს მიაჩნია, რომ: „თავად მიზეზობრიობის კატეგორია შემეცნებელი სუბიექტის ფორმაა“ [11, გვ. 22], სუბიექტივისტების აზრით, სამყარო არსებობს სუბიექტისათვის, ობიექტური სინამდვილე, ობიექტების სამყარო მხოლოდ „მოვლენაა“, სამყაროს გარეგანი მხარეა, რომელსაც ობიექტურად ხსნიან, აღწერენ, ანდა წინასწარ განჭვრეტენ სპეციალური მეცნიერებანი. ფილოსოფია კი, მათგან განსხვავებით, სამყაროს შეიცნობს მის მთლიანობაში. სუბიექტივიზმის თვალსაზრისით, სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნებისთვის სამყაროს ობიექტად გადაქცევა კი არ არის საჭირო, — ამ შემთხვევაში სამყაროს არსებას ვერ ვწვდებით, — არამედ აუცილებელია უშუ-

ალო ჰვრეტა, ინტუიცია, ჩვენ თავში ჩაღრმავება: „მხოლოდ შინაგანი, საიდუმლო გზით სვლისას შევძლებთ ბოლოს და ბოლოს სამყაროს საიდუმლოების აღმოჩენას“ [11, გვ. 23] როგორც ვხედავთ, სუბიექტივიზმი უთითებს სამყაროს სუბიექტურ საწყისზე. მისთვის მთავარია სუბიექტური მიზანსწრაფვა, სასიცოცხლო მოღვაწეობა, ნება და მოქმედება. ობიექტივიზმი კი ახშობს ყოველგვარ სუბიექტურს. მისთვის არაფრის მოქმელია სასიცოცხლო მოღვაწეობა, ნება და მოქმედება. იგი მათ უბრალო ფსიქიკურ ფაქტებად განიხილავს. ობიექტივიზმი ძალით ჩართავს სუბიექტს ობიექტებში და ადამიანებს ავტომატებად, რობოტებად აქცევს. იგი უარყოფს ჩვენს პირად ცხოვრებას და ჩვენი „მეს“ აქტიურობას, სუბიექტივიზმის საწინააღმდეგოდ. სუბიექტივიზმი კი ებრძვის ყოველგვარ პასიურობას. მისთვის არ არსებობს მკვდარი საგნები, არსებობს მხოლოდ ცოცხალი მოქმედება.

რიკერტის მიზანია მსოფლმხედველობის შექმნა. დასმულ კითხვაზე თუ რა არის მსოფლმხედველობა, იგი პასუხობს, რომ მსოფლმხედველობა უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო მიზეზობრივი ახსნა. იგი არ დაიყვანება სამყაროს მიზეზობრივი აუცილებლობის ვაგებამდე. მსოფლმხედველობის ძირითადი ფუნქცია რიკერტისათვის უფრო მაღალია, ის გვიხსნის: „ჩვენი ცხოვრების საზრისი, ჩვენი „მეს“ მნიშვნელობას სამყაროში“ [11, გვ. 25], მაგრამ საზრისი და დანიშნულება სხვა რამეა, ვიდრე სინამდვილე. საზრისის საკითხის დასმით ჩვენ ვეძებთ სამყაროსთან ჩვენი მიმართების ბოლო მიზანს. ეს არის პასუხი კითხვებზე; საით მივდივართ? რა არის ჩვენი არსებობის მიზანი? რა უნდა ვაკეთოთ? რიკერტის აზრით, ამ კითხვებზე პასუხი უნდა გაცეს ფილოსოფიამ, როგორც მსოფლმხედველობამ, და არა სპეციალურმა მეცნიერებებმა, რომლებიც ვერასდროს ვერ მოგვეცემენ ჩვენი ცხოვრების საზრისის განმარტებას. ამ საკითხის გადაჭრას, რიკერტის აზრით, ვერ ახერხებს ობიექტური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც სინამდვილის პრობლემის გარეთ არ გადის და სუბიექტსაც კი მიზეზობრივ რიგში ჩართავს: „ობიექტივიზმი გარდაქმნის სამყაროს სრულ ინდიფერენტულ სინამდვილედ“ [11, გვ. 26]. ამით ის ცხადია კლავს იდეას ჩვენი ცხოვრების საზრისის შესახებ. რიკერტი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიური ობიექტივიზმი „სამყაროს როგორც მეთოს“ შესახებ, არის მტერი ჭეშმარიტი მსოფლმხედველობისა, რადგან სპობს ყოველგვარ პირად ცხოვრებას. იგი მხოლოდ ამწვავებს სამყაროს პრობლემას და აღრმავებს უფსკრულს ცხოვრებასა და მეცნიერებას შორის. ობიექტივიზმი ვერ გვაძლევს ცხოვრების საზრისის განმარტებას: „სამყარო გაგებულად, როგორც ობიექტი და სინამდვილე დაცლილია საზრისისაგან“ [11, გვ. 27].

ობიექტივიზმის საფუძვლიანი კრიტიკული დახასიათების შემდეგ, თითქოს რიკერტის სინაბათია სუბიექტივიზმისაკენ იხრება. სინამდვილეში ობიექტივიზმის კრიტიკა სულაც არ ნიშნავს სუბიექტივიზმის აღორძინებას. პირიქით, სუბიექტივიზმსაც მრავალ ნაკლს აღმოუჩენს იგი და მასაც ისევე უარყოფს როგორც ობიექტივიზმს, რადგან ვერც სუბიექტივიზმი იძლევა ცხოვრების საზრისის განმარტებას მიუხედავად იმისა, რომ იგი წინა პლანზე წამოსწევს ჩვენი „მეს“ აქტიურობას და სამყაროს განიხილავს როგორც ნებასა და მოქმედებას.

რიკერტის აზრით, სუბიექტივიზმიც არასრულყოფილია თუნდაც იმიტომ, რომ მისი გნოსეოლოგიური მსჯელობა დაფუძნებულია სამყაროს ობიექტთა გაიგივებაზე უბრალო მოვლენასთან. ანდა რას წარმოადგენს თვითონ ის სუბიექტი, რომლისთვისაც არსებობენ სამყაროს ობიექტები უბრალო სახით?

რიკერტის აზრით, მსოფლმხედველობის შექმნისათვის ძალიან ცოტას ნიშნავს სუბიექტის ნება და მოქმედება, რომელზეც ლაპარაკობს სუბიექტივიზმი. მთავარია ის თუ: „როგორია ის მიზნები და ამოცანები რასაც უნდა ემსახურონ ეს ნება და მოქმედება“ [11, გვ. 29]. ამაზე კი სუბიექტივიზმი არაფერს ამბობს. ცხადია, რიკერტის მთავარი პრობლემა სულ სხვაა, ვიდრე სუბიექტივისტური ნება და მოქმედება. მთავარია ცხოვრების საზრისის ძიება, მისთვის უმთავრესია ისეთი მსოფლმხედველობის შექმნა, რომელიც გავცემს პასუხს სამყაროს მნიშვნელობის შესახებ და განმარტავს: „აქვს თუ არა ჩვენ ცხოვრებას ღირებულება და რა უნდა გავაკეთოთ, რომ იგი გახდეს ასეთი“ [11, გვ. 29]. რიკერტის აზრით, ამ მიზნის განსახორციელებლად ობიექტივიზმის მსგავსად არც სუბიექტივიზმი გამოდგება. სუბიექტივიზმის მთავარი არგუმენტი ობიექტივიზმის მიმართ ის იყო, რომ უკანასკნელი სამყაროს აცლის ღირებულებას, მაგრამ ვერც თვითონ სუბიექტივიზმი სწვდება ღირებულებას. სამყარო როგორც ნება და მოქმედება ისევე გაუგებარია ამ სფეროში, როგორც ობიექტების სამყარო. მთავარი შეცდომა სუბიექტივიზმისა, რიკერტის აზრით, ის არის, რომ მას სინამდვილეზე სუბიექტის კატეგორიის გავრცელებით სურს სამყაროს მიანიჭოს საზრისი. ეს კი შეუძლებლად მიაჩნია რიკერტს, რადგან: „ყოველს-მომცველი მსოფლიო“ „მეც“ შეიძლება იყოს ისეთივე, მდაბალი და ყოველგვარ ღირებულებებს მოკლებული, როგორც ნებისმიერი ინდივიდუალური ადამიანური, ერთობ ადამიანური სუბიექტი“. როგორც ვხედავთ, რიკერტის მტკიცებით, ცხოვრების საზრისის პრობლემის გადაწყვეტას ვერც სუბიექტივიზმი გააძლევს, თუმცა მან დადებითი საქმეც გააკეთა თუნდაც ობიექტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში — აჩვენა, რომ სუბიექტის ობიექტებთან გათანაბრება არ შეიძლება.

ამრიგად, რიკერტი ასკვნის, რომ ობიექტური და სუბიექტური მეთოდები ვერ სჭრიან მსოფლმხედველობის პრობლემას. ამის საფუძვლად რიკერტი მიიჩნევს მათ ძირეულ შეცდომას — ისინი არ გადიან სინამდვილის, ყოფიერების ფარგლებს გარეთ. რიკერტის აზრით, სამყარო არ დაიყვანება სინამდვილეზე. სინამდვილე უფრო ვიწრო სფეროა, მხოლოდ სამყაროს ნაწილია. სინამდვილის სფეროს გარდა ჩვენ გვაქვს ღირებულების სფეროსთან: „ყოფიერების გარდა გვაქვს ღირებულებანი, რომელთა მნიშვნელობის გაგებაც გვსურს“ [11, გვ. 31], ფილოსოფია მოძღვრება „სამყაროს, როგორც მთელის“ შესახებ. ეს უკანასკნელი კი მოიცავს ერთი მხრივ სინამდვილეს, ხოლო მეორე მხრივ ღირებულებებს: „მხოლოდ ყოფიერებისა და ღირებულებების ერთიანობა შეადგენს იმას, რაც იმსახურებს სამყაროს სახელს“ [11, გვ. 31], მაშასადამე, სამყარო შედგება სუბიექტ-ობიექტისაგან, ანუ სინამდვილისაგან და ღირებულებისაგან, რომელიც თავისთავად სულ სხვა სფეროა ვიდრე სინამდვილე. ღირებულება რიკერტის მტკიცებით, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ყოფიერების ხასიათის მქონე, ანდა მითუმეტეს მისი ნაწილი: „ღირებულება საპირისპიროდ ნამდვილი ყოფიერებისა არ არის ამ უკანასკნელის ნაწილი“ [11, გვ. 31], ამ აზრის ერთგვარი პარადოქსული ხასიათის განმუხტვისა და გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით, რიკერტი მიუთითებს კონკრეტულ მაგალითზე, რომელთა ბუნებაშიც, მისი აზრით, შესანიშნავად სჩანს სინამდვილისა და ღირებულების მნიშვნელადი სფეროების ერთიანობისა და განსხვავებულობის თავისებურება. რიკერტის აზრით, ჩვენ

როდესაც ვლაპარაკობთ, რომ ზოგიერთ საგანს, მაგალითად ხელოვნების ნაწარმოებს, აქვს ღირებულება, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა ავუროთ ეს ორი ცნება ერთმანეთში. ღირებულება აუცილებლად უნდა განვასხვავოთ ამ ნაწარმოებისაგან, ანდა საერთოდ ღირებულებული ობიექტისაგან, რომელიც შეიცავს ღირებულებას: „ზოგიერთი ობიექტები ფლობენ ღირებულებებს ან უფრო ზუსტად, ზოგიერთ ობიექტებში განხორციელებულია ღირებულებანი“ [11, გვ. 32]. ღირებულება, რომელიც მქონდება სინამდვილეში, ცხადია არ არის ამ სინამდვილის იგივეობრივი და არც ერთ შემთხვევაში არ ემთხვევა მას. ანგვარი გამიჯვნის მიზნით, რიკერტი ღირებულებისაგან განსხვავებულ ღირებულ საგნებს „დოვლათს“ უწოდებს. რიკერტი მოითხოვს ღირებულების მკაცრ გამიჯვნას დოვლათისაგან. ღირებულება, რომელიც განხორციელებულია ღირებულ საგნებში ე. ი. დოვლათში, ცხადია არ წარმოადგენს თვით ამ უკანასკნელის იდენტურს. რიკერტს მოჰყავს მაგალითი: „ყოველივე რაც რაიმე სურათში სინამდვილეს ეკუთვნის — ტილო, საღებავები, ლაქი — არ წარმოადგენს ღირებულებებს რომლებიც მათთანაა დაკავშირებული“ [11, გვ. 32] მაშასადამე, ღირებულება დოვლათში ვლინდება, მასშია დალექილი, დოვლათში მქონდება მნიშვნელობის სახით. იგი ღირებულ საგნებში, დოვლათში განხორციელებული, ღირებულ ობიექტებში გამომდევნებული, მასში გაკრისტალბული არარსებული, მაგრამ მნიშვნელობის მქონე სფეროა, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ ატარებს რეალურ სინამდვილის ხასიათს.

ღირებულება, რიკერტის აზრით, ღირებულ ობიექტებში, დოვლათშია მოცემული, მაგრამ იგი მაინც დაკავშირებულია სუბიექტთან, რომელიც დოვლათის შეფასებას იძლევა: „ღირებულება, როგორც ჩანს მაინც დაკავშირებულია ობიექტების შემფასებელ სუბიექტთან“ [11, გვ. 32] რიკერტის ყურადღება ამჯერად უკვე გადაინაცვლებს ღირებულების სუბიექტთან მიმართების საკითხის კვლევისაკენ. იქნებ სინამდვილე, სწორედ იმიტომ გვევლინება დოვლათად, ფიქრობს რიკერტი, (მაგალითად მხატვრის ტილო ან მუსიკა ხელოვნების ნაწარმოებად, რომელთაც გააჩნიათ ჩვენთვის ესთეტიკური ღირებულებანი), რომ მას ღირებულებას ანიჭებს შემფასებელი სუბიექტი ე. ი. სუბიექტი, რომელიც იძლევა მის შეფასებას? რიკერტი გვაფრთხილებს, რომ საჭიროა მტკიცედ დავიცვათ თავი ამგვარი შეცდომისაგან და მკაცრად გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან ღირებულება და შეფასება, ისევე როგორც ეს გავაკეთებთ ღირებულებისა და დოვლათის გამიჯვნის შემთხვევაში.

რიკერტის აზრით, არაა სწორი იმ ფილოსოფოსთა თვალსაზრისი, რომელიც იცავენ შეხედულებას ღირებულებისა და შეფასების იგივეობის შესახებ. რიკერტი კატეგორიულად მოითხოვს ამ ცნებათა ერთმანეთში აღრევის საშიშროებისაგან თავის დაზღვევას. ღირებულება მკვეთრად განსხვავდება შემფასებელი სუბიექტის მიერ წარმოებული შეფასების ფსიქოლოგიური აქტისაგან, მსჯელობს რიკერტი, შეფასების პროცესი რეალურად არსებობს სინამდვილეში, ის დროშია. ეს ნიშანი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ღირებულების დამახასიათებელი თავისებურება, როგორც არარსებული მაგრამ მნიშვნელობის მქონე სფეროსი. რიკერტი კრიტიკის თვლით უყურებს იმ ფილოსოფიურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, სინამდვილე იქცევა დოვლათად, მაგალითად ხელოვნების ნაწარმოებად. მუსიკად ან სკულპტურის რაიმე ნიმუშად მხოლოდ მაშინ, თუ შემფასებელი სუბიექტი მიანიჭებს მას ამა თუ იმ ღირებულებას. ამ კონცეფციის მიხედვით, ღირებულება გაიგივ-

დება შეფასების პროცესთან. ლირებულების დაყვანა შეფასების ფსიქოლოგიურ აქტზე, ან მისი მიჩნევა ფსიქიკურ პროცესად, ლირებულების სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისის აღორძინებაა, რაც ესოდენ მიუღებელია რიკერტის შეხედულებებისათვის. ასეთ შემთხვევაში ლირებულება ხდება სინამდვილის, კერძოდ კი ფსიქიკური სინამდვილის ნაწილი. ასეთი გადაწყვეტა ცხადია ხელს არ აძლევს რიკერტის აქსიოლოგისტურ ნაზარევს, ლირებულება არ შეიძლება ემთხვეოდეს სინამდვილის არც ფიზიკურ და არც ფსიქიკურ სახესხვაობებს. მაშასადამე ლირებულება არ არის შეფასების ფსიქოლოგიური აქტი და ამდენად ლირებულების თეორიაც არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს ფსიქოლოგიის ნაწილად. ამ აზრით, რიკერტს მიაჩნია, რომ ანგარიში გაუსწორდა სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგისტურ თეორიებს, რომელთა ძირითად მეცდომას რიკერტი ხედავდა ლირებულებებისა და შეფასების ცნებათა იდენტურობაში. რიკერტი ეწინააღმდეგება რა ასეთ გაიგივებას, ამავე დროს მიაჩნია კიდევ, რომ: „ლირებულებანი ყოველთვის დაკავშირებულინი არიან შეფასებასთან, მაგრამ რადგანაც მხოლოდ დაკავშირებულნი არიან, სწორედ ამიტომ არ შეიძლება მათი გაიგივება ნამდვილ, რეალურ შეფასებასთან“ [11, გვ. 33]. ამგვარი მსჯელობის ერთგვარი პარადოქსულობა მოიხსნება რიკერტის მიერ შეფასების აქტისა და ლირებულებათა მიმართ მიყენებული არსებობა-არარსებობის ცნებათა მეშვეობით, რის შედეგადაც ნათელი ხდება ის გარემოება, რომ ლირებულებისა და შეფასების თავისებური მიმართება ურთიერთშორის სულაც არ ნიშნავს მათ იდენტურობას, არამედ მათ შორის მხოლოდ და მხოლოდ გარკვეული კავშირის არსებობას. ლირებულება სრულიად სხვა სფეროს კუთვნილებაა, ვიდრე შეფასების რეალური, ფსიქოლოგიური პროცესი, ამ უკანასკნელის შესახებ საკვებით ლოგიკურია არსებობა-არარსებობის ნიშნით მსჯელობა. რაც შეეხება ლირებულების პრობლემას, მასზე ასეთი კითხვის დასმა უაზროა. ლირებულების შესახებ ვერ ვიტყვივით იგი არსებობს თუ არა, ანდა თუ ვიტყვივით ამას არავითარი აზრი არ ექნება, რადგანაც: „ლირებულების პრობლემა მნიშვნელობის პრობლემაა და ეს საკითხი არავითარ შემთხვევაში არ ემთხვევა შეფასების აქტის არსებობის საკითხს“. რიკერტის აზრით, რომელიმე მეცნიერული დებულების თეორიული ლირებულება, ე. ი ამ დებულების ჭეშმარიტება განსხვავდება ამავე დებულების შეფასების აქტისაგან. ის ფაქტი, რომ რაიმე დებულება ყველას მიერ შეფასებულია ჭეშმარიტებად, ცხადია ჯერ კიდევ არ იძლევა ამ დებულების ჭეშმარიტების გარანტიას. და, პირიქით, ჯერ კიდევ აღმოუჩენელი ჭეშმარიტებები მნიშვნელობის მქონენი არიან მიუხედავად შესაბამისი შეფასების არსებობა-არარსებობისა.

ამრიგად, ლირებულება არ უნდა გავუიგივოთ არც შეფასებას და არც დოვლათს. ამ უკანასკნელს, ისევე როგორც პირველს არსებობის რეალური ფორმა გააჩნია. შეფასებისთვის დამახასიათებელია არსებობის ფსიქიკური ფორმა, დოვლათის როგორც ლირებული ობიექტის რეალური არსებობა მითუმეტეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ლირებულება კი არ ემორჩილება არსებობის არც რეალური, არც ფსიქიკურ ფორმას. ლირებულებისათვის არავითარი აზრი არა აქვს არავითარ არსებობას. ლირებულებანი არ ეკუთვნიან არც სუბიექტებს და არც ობიექტებს, ისინი ქმნიან თავისთავად, სუბიექტისა და ობიექტისაგან სრულიად დამოუკიდებელ, სინამდვილისაგან განცალკევებულ სამეფოს. ლირებულება, როგორც სამყაროს საზრისის ნიმუში და ყოველ-

გვარი ადამიანური მოქმედების საფუძველი, სინამდვილის იმმხარეული და „ზედროულვრცელად“ მნიშვნელადია. იგი ყოველგვარ არსებობაზე ამაღლებული ერთგვარი ზეარსებულია.

ამრიგად, სამყარო შედგება სინამდვილისა და ღირებულებისაგან. სუბიექტები და ობიექტები სამყაროს ერთი ნაწილია, კერძოდ კი სინამდვილეა, ხოლო მეორე საპირისპირო ნაწილი ღირებულებებია, რომლებიც არ არსებობენ სინამდვილეში. ღირებულებანი არ მიეკუთვნებიან არც სუბიექტებს და არც ობიექტებს. დოვლათი და შეფასება კი სხვა არაფერია, თუ არა ღირებულებათა შეერთება სინამდვილესთან. ღირებულების შეერთება-დაკავშირება სუბიექტის მხრიდან განხილული შეფასებაა, ხოლო ობიექტის მხრიდან, დოვლათი. ამ ორივე სფეროს კვლევა სპეციალურ მეცნიერებათა კომპეტენციაში შედის. ფილოსოფიას არ ეხება არავითარი სინამდვილისეული პრობლემის კვლევა: „ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც იწყება ღირებულების პრობლემა“ [11, გვ. 37], მაგრამ ფილოსოფიის პრობლემა „სამყარო, როგორც მთელი“. ეს უკანასკნელი თავის მხრივ შედგება ორი ნაწილისაგან, სინამდვილის ანუ სუბიექტ-ობიექტისაგან და ღირებულებისაგან. ფილოსოფიის პრობლემა სწორედ ამ ორი განსხვავებული სფეროს სინამდვილისა და ღირებულების ურთიერთმიმართებისა და ერთიანობის პრობლემაა.

* * *

სანამ რიკერტის ღირებულების თეორიის კრიტიკულ განხილვას შევეუდგებით, ჩვენი აზრით, მიზანშეწონილია ვაჩვენოთ ამ თვალსაზრისის დადებითი მხარეები, მათი მნიშვნელობა აქსიოლოგიის ისტორიაში.

რიკერტის ღირებულების თეორია აგრძელებს იმ გზას ღირებულების თეორიაში, რომელიც თავის არსებობას ლოტცეს ფილოსოფიიდან იწყებს. ცნობილია, რომ მნიშვნელობის ცნების შემუშავება მოხდა ლოტცეს მიერ პლატონის იდეების თეორიის ახლებური ინტერპრეტაციის დროს. შემდგომში იგი — ცნება, Geltung-ისა — ბევრი ფილოსოფოსის სისტემის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ცნების როლში გამოდის. ამ სისტემებს ეკუთვნის ნეოკანტიანური ფილოსოფიის ძირითადი წარმომადგენლების ე. ვინდელბანდისა და ჰ. რიკერტის აქსიოლოგიური მოძღვრებანი. ამ თეორიებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს საერთოდ აქსიოლოგიური აზროვნების შემდგომ განვითარებაზე.

რიკერტის ღირებულების თეორიის უდიდესი მნიშვნელობა მცლავნდება, რიკერტის მიერ გაწეულ უკომპრომისო ბრძოლაში აქსიოლოგიის სუბიექტ-ვიზმისაგან, კერძოდ კი ფსიქოლოგიზმისაგან განთავისუფლების საქმეში. რიკერტი ებრძვის ფსიქოლოგიზმს ღირებულების თეორიაში. რიკერტი უარყოფს სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგიური სკოლის ყოველგვარ სახესხვაობებს, მის რელატივისტურ და ანთროპოლოგისტურ ფორმებს. რიკერტის მიერ მოხდენილი ღირებულებისა და შეფასების ფსიქოლოგიური პროცესის გამოიჭვნა ერთმანეთისგან უეჭველად დადებით მომენტად უნდა ჩაითვალოს რიკერტის თეორიაში. ცნობილია, რომ სუბიექტივიზმის ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი სწორედ ღირებულებისა და შეფასების იდენტურობის თეზისს ემყარება. ღირებულების მიჩნევა ფსიქოლოგიურ აქტად, კერძოდ კი შეფასების ფსიქოლოგიურ პროცესად, ცხადია ნიშნავს სუბიექტივისტური თვალსაზრისის შემოტანას

ლირებულების თეორიაში. ამავე დროს ეს თეორია აქსიოლოგიას ართმევს დამოუკიდებელ ხასიათს. რიკერტის მიერ წარმოებული უშუღავათო ბრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ, სუბიექტივისტური აქსიოლოგიის მისებური კრიტიკა იცავს ლირებულების თეორიას სუბიექტივიზმისაგან, ფსიქოლოგიზმი-საგან და აქსიოლოგიის დამოუკიდებლობის დაცვას ემსახურება.

აქსიოლოგიის განთავისუფლება ფსიქოლოგიისაგან და შესაბამისად, ლირებულების გამიჯვნა შეფასებისაგან, რიკერტის ლირებულების თეორიას თავისთავად სწორი, აქსიოლოგიური პოზიციის არჩევის პერსპექტივას უქმნის. მაგრამ საბოლოოდ რიკერტის ბრძოლა სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ ობიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისის შექმნისაკენ იხრება.

რიკერტი სავსებით სწორად ახდენს ლირებულების გამიჯვნას, როგორც შეფასებისაგან, ასევე ლირებული საგნისგან, რომელსაც იგი დოვლათს უწოდებს. ლირებულება ცხადია არ არის ლირებული საგნის იგივეობრივი, ლირებულება და დოვლათი არ ემთხვევა ერთმანეთს. ლირებულება საგნის, დოვლათის ლირებულებაა. დოვლათს აქვს ლირებულება. ლირებულება დოვლათშია მოცემული, მასში მქლავდება მნიშვნელობის სახით. ლირებულება არ არსებობს, იგი მნიშვნელობს. არსებობს დოვლათი, რომელშიც განხორციელებულია ლირებულება. ლირებულება რომ საგნის ლირებულებაა და იგი ყოველთვის „რაიმეს“ ლირებულებად გვევლინება, ამგვარი მსჯელობა რიკერტის აქსიოლოგიის უსათუოდ სწორ მიგნებად უნდა ჩაითვალოს. რაც შეეხება შეფასებისა და ამდენად, შემფასებელი სუბიექტის სრულ იგნორირებას, თუნდაც სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისისაგან თავის დახსნის მოტივით, ამას, ჩვენი აზრით, არ უნდა ჰქონდეს არავითარი გამართლება.

რიკერტმა სრულიად სამართლიანად მოახდინა ლირებულებისა და სუბიექტის გამიჯვნა, მაგრამ ვერ ჩასწვდა მათ შორის არსებული მიმართების არსს. რიკერტმა ვერ მოახდინა ლირებულების დაკავშირება სუბიექტთან. თუმცა ფიქრობდა კი რომ ისინი მაინც როგორღაც არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან, მაგრამ ეს კავშირი აუხსნელი დარჩა რიკერტს, მან ვერ გაიგო იგი, ვერ ჩასწვდა ამ კავშირის ბუნებას.

სუბიექტივიზმის შიშით, რიკერტი მიდის იმის მტკიცებამდე, რომ ლირებულება მნიშვნელობს „თავისთავად“. ცხადია, ასეთი გაგება ეწინააღმდეგება თავად ლირებულების ფენომენის არსებას. ლირებულება გულისხმობს ლირებულებას „ვიწმესთვის“. ლირებულების თავისთავადობის აღიარება ლირებულებას აცლის მთავარ საყრდენს, სუბიექტურ საფუძველს, რის გამოც ლირებულება რიკერტის თეორიაში ჭეშმარიტების ცნებას უფიცილებს. ლირებულება ემთხვევა ჭეშმარიტებას და ეს გარემოება სრულიად არ აფიქრებს რიკერტს, უფრო მეტიც, იგი თვლის, რომ მეცნიერულ დებულებათა თეორიული ლირებულება ამ დებულებათა ჭეშმარიტებაა. ლირებულების თავისთავადობის დაშვება იწვევს არა მარტო ცნებათა ამგვარ არევასა და ქაოსს, არამედ იგი ამახინჯებს თვითონ ლირებულების არსს. ლირებულებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ იგი „ვისმესთვის“ ლირებულებაა, სხვა შემთხვევაში ყოველგვარი ცდა ლირებულების „თავისთავადობის“ დაშვებისა უაზროა და ფუჭ საქმედ გვევლინება: „ლირებულება, რომელიც „ვისმესთვის“ ლირებულება არ არის, აბსურდული ცნებაა“ [2, გვ. 304]. ამდენად, ლირებულების თავისთავადობის რიკერტისეული თვალსაზრისის უარყოფა საბოლოოდ ისეთი დასკვნის სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს, სადაც ნაჩვენები იქნება, ერთი მხრივ, რიკერტისე-

ული დაშვების სიმცდარე, და მეორე მხრივ, ამ დაშვების საწინააღმდეგო, და რაც მთავარია, სწორი პასუხის არსებობის შესაძლებლობა. ამრიგად ღირებულების თავისთავადობის რიკერტისეული გააზრების სიმცდარე კატეგორიულად უარყოფილია მარქსისტული აქსიოლოგიისათვის ასეთ მსჯელობაში: ღირებულება არის „თავისთავად“ — არა, ღირებულება არის ყოველთვის ღირებულება „ვინმესთვის“. ღირებულება არ არსებობს ისევე, როგორც „რაიმეს“ გარეშე, აგრეთვე არ არსებობს იგი არც „ვინმეს“ გარეშე, ეს უკანასკნელი გარემოება, ისევე უმთავრესია, როგორც პირველი. ღირებულება, რომელიც გვევლინება „არავისთვის“ ღირებულებად ცხადია ისევე ფუჭი და უაზროა, როგორც „არაფრის“ ღირებულება: ღირებულება ამდენად, ყოველთვის არის არა მხოლოდ „რაიმეს“ ღირებულება, არამედ აგრეთვე ღირებულება „ვისმკათვის“ [5, გვ. 116], ღირებულება ყოველთვის „რადაცის“ ღირებულებად „ვილაცისათვის“. ღირებულება სუბიექტსა და სავანს შორის მიმართებას გამოხატავს, იგი აღამიანსა და ღირებულ ობიექტს შორის თავისებური მიმართების აღმნიშვნელია: „ისინი გამოხატავენ მოვლენათა მნიშვნელობას აღამიანისათვის“ [12, გვ. 36].

რიკერტის აზრით, ღირებულება სუბიექტისაგან და ყოველგვარი ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი იდეალური არსია. ღირებულება არ არსებობს, იგი მნიშვნელობს, იგი იდეალური თავისთავადობაა. ზედროული და ზევრცეული სინამდვილის იმშხარეული და ზოგადმნიშვნელობის მქონე სფეროა.

რიკერტი მართალია, როდესაც უარყოფს ღირებულების დროსა და სივრცეში რეალურ არსებობას. ღირებულება მართლაც არ არსებობს რეალურად დროსა და სივრცეში. მაგრამ ამის გამო არ შეიძლება იმ დასკვნის გამოტანა რომ ღირებულებას არა აქვს არავითარი მიმართება. ღირებულება თავისი ბუნებით იდეალურია, მაგრამ ის ყოველთვის მიმართების გამოხატველია — გულისხმობს სუბიექტს უზოგადესი ფორმით მიანც. გარდა ამისა, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ღირებულების გაიგივება ჭეშმარიტებასთან. ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება, მას გააჩნია ღირებულება. ჭეშმარიტებას აქვს ღირებულება. მაგრამ თვითონ ჭეშმარიტება არ არის ღირებულება. ჭეშმარიტება მსჯელობის თვისებაა, ღირებულება კი არ შეიძლება იყოს ასეთი. ჭეშმარიტება შეიძლება პრედიკატის სახით მიეწეროს ღირებულებას, მაგრამ ღირებულება არ შეიძლება მიეწეროს მეორე ღირებულებას. ჭეშმარიტებისა და ღირებულების გაიგივება რიკერტის თეორიაში — ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, პროფ. კ. ბაქრაძის მტკიცებით — ფიხტეს ეთიკური იდეალიზმის ზეგავლენით ხდება.

რიკერტმა ვერ მოახერხა ღირებულების სინამდვილესთან მიმართების ახსნა. შუალედური სამეფოს საშუალებით რიკერტის მიერ გაერთიანებული და ერთ ცნებად შეკრული „საწყაროში, როგორც მთელში“, ორი ძირეულად განსხვავებული სფეროს, სინამდვილის, ანუ სუბიექტ-ობიექტის და ღირებულების სამეფოს ურთიერთკავშირი, ნაძალადეგ ხასიათს ატარებს: „შუალედური სამეფო ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლება ხიდად, რომელიც შეიძლება იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის შეერთებას“ [2, გვ. 304]. რიკერტის მიზანი სწორედ მესამე სამეფოს შემოტანას გულისხმობს, რომელსაც იგი საზრისის სამეფოს უწოდებს. მისი აზრით, სწორედ საზრისის სამეფო იქნება ის ნაკავშირებელი რგოლი, რის მეშვეობითაც გაიდება არსებობიდან მნიშვნელობაზე გადასასვლელი უცნაური „ბეწვის ხიდი“, რომლის საშუალებითაც

დაკავშირდება იმანენტური სინამდვილე ტრანსცენდენტურ ღირებულებასთან: „ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის ახსნა მან მოინდომა იმით, რომ მსჯელობის პროცესში გამოიყო ორი მათი შესატყვისი მხარე: მსჯელობა, როგორც რეალური, ფსიქიკური პროცესი და მსჯელობა, როგორც ლოგიკური, რომელიც სწვდება საზრისს“ [8, გვ. 248]. რიკერტის აზრით, სამყარო შედგება სამი სფეროსაგან: სინამდვილის, ღირებულებისა და საზრისისაგან. სინამდვილე ანუ სუბიექტ-ობიექტი, სადაც საქმე გვაქვს შეფასებასთან და დოვლათთან, სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის სფეროა, ხოლო ღირებულება კი ფილოსოფიის კვლევის საგანია. ფილოსოფია აერთიანებს რა ამ ორ სფეროს — ღირებულებას და სინამდვილეს, მესამე სფეროს — საზრისის საშუალებით სამყაროში, როგორც მთელში, ამით გვაძლევს მსოფლმხედველობას. თუ დავეუკივრებით შუალედური სამეფოს შემოტანა ვერ შევლის საქმეს. საზრისის სფერო ვერ იქნება მკაცრად დაკავშირებული ხიდი იმანენტური ანუ ფსიქიკური სინამდვილისა და ტრანსცენდენტური, იდეალური მნიშვნელობის მქონე ღირებულებისა: „იმანენტური ხომ ფსიქიკურია, მსჯელობის აქტია, ტრანსცენდენტური კი იდეალურია რომელიც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა“ [2, გვ. 304]. ცხადია ვერაფერს შევლის რიკერტს შუალედური სამეფოს შემოტანა: „შუალედური სამეფო კი არ აერთებს მათ, არამედ მათი გაერთიანების პრობლემა ამ სამეფოს განხორციელებაში გადააქვს“ [2, გვ. 304]. ეს კი პრობლემის გადაწყვეტა კი არა, არამედ პრობლემის გადაწყვეტის ამოცანაა, რადგან: „თავად შუალედურ სამეფოში წარმოიშობა მათი შეერთების, ერთიანობის პრობლემა; თავად შუალედური სამეფო უნდა იყოს იმანენტურის და ტრანსცენდენტურის ერთიანობა“ [2, გვ. 304]. რიკერტს მიიჩნედა, რომ საზრისის ცნების შემოტანით მოიხსნებოდა პრობლემა, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა, საზრისის ცნების შემოტანით რიკერტი ვერ გამოდის რთული მდგომარეობიდან. საზრისის ცნება ვერაფრით ვერ სწყვეტს პრობლემას. საზრისის ცნება ვერ ხსნის საკითხს, რადგან იგი თვითონ დგას ურთულესი პრობლემის წინაშე, გამოხატოს ორი პრინციპულად განსხვავებული ვითარება: ერთ შემთხვევაში იმანენტური, მსჯელობის აქტის საზრისი, ხოლო მეორე შემთხვევაში კი ტრანსცენდენტური საზრისი ანუ ღირებულება, რომელსაც მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებლად აქვს მნიშვნელობა. ამ შემთხვევაში საზრისის ცნება უბრალო, ფუჭ სიტყვად რჩება, რადგან მას ორი სხვადასხვა პრინციპულად განსხვავებული ვითარების, ორი სხვადასხვა საზრისის გამოხატვა და მათი ურთიერთდაკავშირება ევალება: „ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის კავშირის პრობლემა დაიყვანება ტრანსცენდენტური საზრისისა და იმანენტური საზრისის კავშირზე“ [2, გვ. 304]. ეს კი პრობლემის გადაჭრას კი არა, არამედ საკითხის ახლებურად, სულ სხვა ფორმით დაყენებას ნიშნავს, რომელზე პასუხიც რიკერტთან უკვე აღარ მოიძებნება.

ლიტერატურა

1. მარქსი და ენგელსი, გერმანული იდეოლოგია. რჩეული ნაწერები. ტ. 1. თბილისი, 1975.
2. ბაქრაძე კ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III. თბილისი, 1985.
3. ბუაჩიძე თ. ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება. თბილისი, 1987.
4. ბუაჩიძე თ. ჰუმანიტეტის ობიექტურობის შესახებ თბილისი, 1987.

5. ბუაჩიძე თ. ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა. თბილისი, 1976.
6. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები. თბილისი, 1966.
7. დიალექტიკური მატერიალიზმი. უნივერსიტეტის გამოცემა, 1970.
8. თევზაძე გ. გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია. თბილისი, 1976.
9. კოდუა ე. ისტორიის საზრისის საკითხისათვის. თბილისი, 1976.
10. შუშანაშვილი გ. ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკა. თბილისი, 1980.
11. Риккерт Г. О понятии философии. Логос, кн. I, 1910.
12. Чавчавадзе Н. Культура и ценности, Тбилиси, 1984.
13. Rickert H., Der Gegenstand der Erkenntnis, 1904.

Г. М. СИБАШВИЛИ

КРИТИКА ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ЦЕННОСТИ

Резюме

В статье на примере аксиологической теории немецкого неокантианского философа Г. Риккерта критически рассмотрена объективно-идеалистическая концепция ценности.

По мнению Риккерта проблема философии — проблема ценностей, которые не «существуют», а «значат» (gelten), имеют значение. Ценности принадлежат к общезначимому и самостоятельному царству, находящемуся по ту сторону действительности. Однако философия имеет дело с «целым действительности», т. е. с «миром как целым», поэтому она также должна решать вопрос об отношении и единстве действительности и ценности.

Риккерт совершенно правильно различает ценность и благо — предмет, в котором обнаруживается ценность, с одной стороны, и ценность и психологический процесс, акт оценки — с другой. Борясь с отождествлением акта оценки и ценности, Риккерт пролагает путь к обоснованию объективного характера ценности, к освобождению аксиологии от субъективизма, в частности — психологизма. Однако Риккерт не учитывает того, что ценность всегда является не только ценностью «чего-либо», т. е. предмета, но и ценностью для «кого-либо» — для субъекта, для человека. Он не смог также объяснить связи между ценностями и действительностью.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ნაზი სინარულიძე

ნიკო ინაშვილის ეთიკური პრინციპები

დიდმა ნ. ინაშვილის მნიშვნელობა ქართული საზოგადოებრივი აზროვნებისა და სოციალისტურ შეხედულებათა გავრცელების საქმეში. იგი უტოპიური სოციალიზმის წარმომადგენელია საქართველოში.

ნ. ინაშვილის ზნეობრივი პრინციპები ძირითადად გადმოცემულია მის წერილში — „ზნეობითი, გონებითი და ესთეტიკური გახსნა“, რომელიც 1868 წლის „დროის“ 36, 37, 38 და 39-ე ნომრებში იყო გამოქვეყნებული.

მისი აზრით, სოციალურ პროცესს განსაზღვრავს ადამიანის ზნეობრივი და გონებრივი გახსნა (განვითარება, — ნ. ს.).

რას გულისხმობს ზნეობრივ გახსნაში?

„ზნეობითი გახსნა არის დამოკიდებული კაცის სულიერს გახსნაზედ, და რამდენადაც უმდაბლესია ხარისხი მისი გახსნის, იმდენად დაბალია ზნეობითი გახსნის ხარისხიც“ [1, № 37].

აქედან აშკარად ჩანს, რომ ნ. ინაშვილი ზნეობის განვითარებას უკავშირებს პიროვნების სულიერ განვითარებას. თვით პიროვნების სულიერი განვითარების ხარისხიც ზნეობის განვითარებაზეა დამოკიდებული. თუ იგი დაბალი ხარისხისაა, ზნეობაც დაბალ დონეზე დგას.

ნ. ინაშვილი საზოგადოების განვითარების საფუძვლად ზნეობრივ ღირებულებებს განვითარებას მიიჩნევს.

„საზოგადოების ყოველგვარი კეთილმდგომარეობა არის დამოკიდებული სრულიად ზნეობითს, გონებრივს იდეებზე. ჩვენ ამას ისიც უნდა დავუშვათ, რომ იქ, სადაც არ არის სულიერი პროგრესი, იქ არ შეიძლება მატერიალურის კეთილმდგომარეობის გაუმჯობესება. წინმსწავლი სულიერი პროგრესი გაიტაცებს თავის მსვლელობაში მატერიალურს ქვეყანასაც და გამოუწოდებს ყოველგვარს მატერიალურს გაუმჯობესებას, გარეგანი მხარე ცივილიზაციისა ყოველთვის გამოააშკარავებს მის შინაგან სულიერ მხარესაც. ერთი ძალა მეოთხეთი განიზომება“ [1, № 36].

როგორც ვხედავთ, ნ. ინაშვილი ზნეობრივ პროგრესს უკავშირებს მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესებას. ცხოვრების მატერიალური, ეკონომიური მხარე სხვა არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ადამიანთა ზნეობრივი და გონებრივი განვითარების შედეგს.

მეტად საინტერესოა ნ. ინაშვილის შეხედულება ზნეობის მოქმედების შესახებ. იგი მას აღიარებს ფიზიკურ ძალას, რომელიც ისეთ ზეგავლენას ახდენს საზოგადოებაზე და იწვევს ცვლილებებს, რომ საერთოდ იმის განსაზღვრავს გეგმოს. თუ სად თავდება მისი მოქმედების ძალა, „ზნეობითი ძალა, როგორა-

თაც ფიზიკური, რაც უნდა მცირე იყოს იგი, არ გაპქრება და არ დაიკარგება საზოგადოებისათვის. იგი მოახდენს უმრავლეს ცვლილებებს და ჩვენ დაახლოვებოთაც ვერ განვსაზღვრავთ სად თავდება მისი მოქმედება“ [1, № 36].

6. ინაშვილი იძლევა ეთიკის, როგორც საგნის ზნეობის შესახებ, განსაზღვრებას. იგი მას ფილოსოფიის საგნად თვლის: „ეთიკა, რომლის საგანიც არის კაცის ზნეობის და ხასიათის შესწავლა, შეადგენდა მეტაფიზიკის ნაწილს და თუმცა წარჩინებულის ფილოსოფოსებისაგან მუშავდებოდა, მაგრამ... მათი ზნეობითი სწავლანი როგორც სისტემები, კიდევ კარგნი იყვნენ, მაგრამ არ ჰქონდათ ჯეროვანი სიმტკიცე და საფუძვლიანობა“.

ე. ი. ეთიკას მეტაფიზიკის ნაწილად თვლის. ამასთანავე, აღნიშნავს რა წარჩინებულ (ე. ი. სახელგანთქმულ — ნ. ს.) ფილოსოფოსთა დამსახურებას „ზნეობითი სწავლაში“. მიუთითებს, რომ მათ არ ჰქონდათ სიმტკიცე და საფუძვლიანობა, ე. ი. საკმარისი დასაბუთება, დამტკიცება.

ნიკო ინაშვილის აზრით, „ზნეობითი პრინციპი უნდა იყოს დამყარებული კაცის ცხოვრების დედა-კანონზე“ [1, № 36]. ე. ი. ზნეობა ადამიანის ცხოვრების საფუძველი და სათავეა, რადგანაც იგი წარმოადგენს საზოგადოების წევრს, მასთან „ზნეობითი კავშირითაა“ შეკავშირებული. KO

მიუთითებს რა ზნეობრივი პრინციპების მნიშვნელობაზე, ხაზს უსვამს ამ გარემოებას, რომ ადამიანის ქცევის შედეგით უნდა განისაზღვროს სიკეთისა და ბოროტების კრიტერიუმი. „ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ზნეობითი ღირსება ყოველის ჩვენის საქციელისა, უნდა ვცნობდეთ იმ შედეგებს, რომლებიც მოუცილებლად მოსდევნენ ჩვენს საქციელს. უნდა წინათვე ვხედავდეთ ბოროტი თუ კეთილი მოაქვს მას. ამ შემთხვევაში ზნეობითის პრინციპის არ ქონება აყენებს (აფერხებს, აჩქარებს, — ნ. ს.) ჩვენს მოქმედებას და არ მიგვიყვანს იმ მიზნამდის, რომლის მიღწევაც ჩვენთვის საწადინებელია“. (ე. ი. სასურველია, — ნ. ს.) [1, № 36] უზნეო ქცევით ადამიანი ვერ მიალწევს სასურველ მიზანს, რომ ზნეობის პრინციპი უნდა განსაზღვრავდეს ადამიანის ქცევას, მოქმედებას და იყოს „მაჩვენებელი მისის კეთილისა და ბოროტის შედეგისა“.

როგორ ესმის ნიკო ინაშვილს სიკეთე და ბოროტება?

ზნეობის კანონი და ზნეობითი ღირსება, მისი აზრით, განისაზღვრება კეთილის საქმეების რაოდენობით, ე. ი. სიკეთის ხარისხით, იმით, თუ „რამდენად მეტ სარგებლობას მოუტანს იგი სხვას (იგულისხმება სიკეთე, — ნ. ს.), იმდენად მოიპოვებს სიყვარულსა და პატივისცემას“ [1, № 36].

მაშასადამე, სიკეთე სხვისთვის სასარგებლო მოქმედებაა, ბოროტება კი ძავენ, საზიანო მოქმედებაა. ბოროტებაა, მისი გაგებით, სიმთვრალე, რომელსაც ცუდი შედეგი მოსდევს და ჭურღობა, სხვისი ნაშრომის მითვისება. ბოროტებაა „ზნეობითი მიზეზნი, რომელნიც დაარღვევენ კაცის ბედნიერებას. ეს მიზეზები არიან მავნებელნი. აგრეთვე არიან იმ გვარნიც, რომელიც განუმტკიცებენ კაცს ბედნიერს სიცოცხლეს, ეს მიზეზნი არიან მიცთვის სასარგებლონი“ [1, № 38.]

სიკეთეს, სხვისთვის სასარგებლო მოქმედებას, ბედნიერება მოაქვს ადამიანისათვის. იგი არის „საწადინებელი იმდენად, — აღნიშნავს ნ. ინაშვილი, — რამდენადაც ეხმარება ამ ბედნიერებას, ანუ რამდენადაც მისი მოკლება გავეხდის ჩვენ უბედურად“ [1, № 38]. ე. ი. სიკეთის ქმედებას ბედნიერება მოაქვს ადამიანისათვის, ხოლო ბოროტებას — უბედურება.

განმარტავს რა სიკეთესა და ბოროტებას, აღნიშნავს, რომ პიროვნებისათვის სიკეთესა და ბედნიერებას შეადგენს ის, რაც ეხმარება მოთხოვნილებას დაკმაყოფილებაში, ხოლო ბოროტება და ტანჯვა ის, რაც ამას ეწინააღმდეგება.

ნიკო ინაშვილის შეხედულებით, „სათნობა არის ჩემი მოქმედება მიმართული მოყვასისადმი იმის საკეთილოდ“ და რადგანაც „ადამიანი უფროა გაძლიერებულია უანგარობის მოტივები, იმდენად უფრო ელტვის საყოველთაო სიკეთეს“. ე. ი. ხაზს უსვამს სიკეთისქმედების ერთ-ერთ მოტივს — უანგარობას. მართლაც და, სადაც ანგარებაა, იქ ზედმეტია სიკეთეზე ლაპარაკი.

სიკეთეს იგი ბედნიერების საფუძვლად მიიჩნევს. რა არის ბედნიერება ნიკო ინაშვილის განმარტებით, „უქანასკნელი მიზანი კაცის ცხოვრებისა არის ბედნიერება, რომელიც გამოხატავს სრულს, დაკმაყოფილებულს სიცოცხლეს“ [1, № 36]. რასაკვირველია, ადამიანი რომ ბედნიერი იყოს, იგი უნდა არსებობდეს ფიზიკურად და დაკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილებანი. მაგრამ მართო ეს არ კმარა ბედნიერებისათვის. სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება არის არა ბედნიერების პირობა, არამედ მისი არსებობის პირობაც. მაგრამ ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, მაშინაა ბედნიერი, როდესაც საზოგადოება ბედნიერი. „ზნეობის პრინციპი არის საზოგადო ბედნიერება, როგორც პირველი და უქანასკნელი მიზანი კაცის მისწრაფებისა“ [1, № 36]. საზოგადო ბედნიერება კი არის „ჯამი ინდივიდუალურის ბედნიერებისა“.

არკვევს რა საყოველთაო ბედნიერებას, თვლის, რომ: „კაცობრიობის სიყვარული და მსოფლიო ბედნიერების წადილი არის უმაღლესი ხარისხი ზნეობითის გახსნისა (განვითარებისა, — ნ. ს.) და ვინც არ ამალღებულა ამგვარ ზნეობამდე, მისთვის ძნელი წარმოსადგენია საყოველთაო ბედნიერება“ [1, № 37].

ბედნიერება და ზნეობა ურთიერთდაკავშირებულია, რამდენადაც ზნეობის განვითარება, როგორც მისივე ნათქვამიდან ჩანს, დამოკიდებული ყოფილა კაცობრიობის სიყვარულსა და მსოფლიო (საყოველთაო, — ნ. ს.) ბედნიერებაზე. საყოველთაო, საზოგადო ბედნიერება კი არის ცალკეულ პიროვნებათა ბედნიერების ჯამი. ამ განმარტებაში იგუბნება ჯ. სტ. მილის გავლენა, რომლის შეხედულებითაც, უმაღლესი ბედნიერება შეესაბამება ადამიანის ზნეობრივ ბუნებას, ასევე უტოპისტ ოუენისა. როგორც ვიცი, ოუენი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა საყოველთაო ბედნიერებას.

ნ. ინაშვილი არ ცდილობს პიროვნება მოაქციოს საზოგადოებრივ ჩარჩოებში. მისი მისწრაფება და იდეალი მთელი კაცობრიობაა. „კაცობრიობა სხვა არაფერია, როგორც შემკრებლობა ინდივიდუუმებისა“ და თუ ინდივიდუუმები, ცალკეული პიროვნებები უბედურებასა და ტანჯვაში არიან, მთელი კაცობრიობაც უბედურია და იტანჯება.

ნ. ინაშვილი სრული ბედნიერების წყაროდ შრომას თვლის. „შრომა არის წყარო სრულის და ბედნიერის ცხოვრებისა ინდივიდისათვის“ და რომ იგი „არის უმაღლესი სათნობათაგანი და ვინც ამალღდება ამ ზნეობის სიმაღლემდე, ის არის ღირსი ჩვენის უღრმესის სიყვარულისა და იგი არის ზედ მიწვენილი ტიპი იდეალურის კაცისა“ [1, № 39].

აქ იგი ხაზს უსვამს შრომის ზნეობრივ ხასიათს. ავტორი იცავს ევროპის სოციალისტების მიერ წამოყენებულ შრომის უფლების პრინციპს. „...სამართალი ითხოვს, რომ შრომის უფლება გამოუარცხველად ყოველ კერძო პირს უნდა ჰქონდეს“ და „იყოს დაურღვეველი“.

ისევე, როგორც ქართველი სამოციანელები, ნიკო ინაშვილი საზოგადოების კეთილდღეობისათვის ზრუნვაში ზედავდა ზნეობრივ მოვალეობასა და ღირსებას. „ზნეობითი მოვალეობა ყოვლის მამულიშვილისა მდგომარეობს იმაში, რომ ის ემსახუროს თავის ხალხს და ეძიოს მისი სიკეთე“ [1, № 37]. რაც შეეხება ზნეობით ღირსებას, ისიც იმით განიზომება, თუ რაოდენი სიკეთე ჩაიდინა აღამიანმა.

ნიკო ინაშვილი მნიშვნელოვან როლს ანიჭებდა აღზრდას და განსაკუთრებით, ზნეობრივ აღზრდას, რომელშიაც ზედავდა უპირველესს იმედს. „უმეტესად ზნეობითს აღზრდაში არის ჩვენი უპირველესი იმედი“. ზნეობრივ აღზრდაში კი გულისხმობდა „სათნოების სიყვარულს უმაღლეს ხარისხამდე“, სიკეთის ქმედებას, მოძმისადმი სიყვარულს — „კაცმა უნდა შეიყვაროს თავისი მოყვასა, ისე, როგორც უყვარს თავისი თავი“.

ნიკო ინაშვილის დამსახურება იმაშია, რომ მან ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში პირველმა დასვა საკითხი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, დაფუძნების შესახებ, იგი აღნიშნავს ო. კონტის დამსახურებას, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა სოციოლოგიური მეცნიერების შემუშავებაში. „იმან — აღნიშნავს იგი — პირველმა დაამტკიცა ჭეოვანის სისრულით, რომ სოციოლოგია უნდა შემუშავდეს სამეცნიერო მეთოდით“. მას კარგად ესმის სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, როლი: „ეს არის ერთი იმ მეცნიერებათაგანი, რომელიც ყველაზედ მომეტებულად მიიჭყვევს ჩვენს ყურადღებას. აქ აიხსნებიან კითხვანი სიცოცხლისა და გახსნისა, ბედნიერებისა და კეთილისა“ [1, № 39].

მისი სოციოლოგიური შეხედულებანი ძირითადად სუბიექტური სოციოლოგიის დებულებებს ეყრდნობა. „ყოველი ინდივიდუმი არის გაჩენილი სრულის ცხოვრებისათვის, სადაც მისი ნიჭი უნდა ვრცლად გაიხსნან და მისანი სასიცოცხლო მოთხოვნილებანი მიუცილებლად დაკმაყოფილდნენ“. მაგრამ მისი ინდივიდი, პიროვნება საზოგადოების წევრია და მის გარეშე არ არსებობს და რომ „ყოველი სისრულე ჩვენი სულიერის ცხოვრებისა არის პირდაპირი შედეგი სოციალურის (საზოგადო) მოღვაწეობისა“ [1, № 39].

ნიკო ინაშვილის აზრით, სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებამ, შესაძლებელი უნდა გახადოს ცხოვრების ძირითადი კანონების დადგენა. ვინაიდან საზოგადოების განვითარების საფუძველი ზნეობრივ სრულყოფაში მდგომარეობს, ამიტომ ეს კანონი საყოველთაო ზნეობრივი კანონი უნდა იყოს.

ნიკო ინაშვილს დიდი დამსახურება მიუძღვის ქალთა განთავისუფლების საკითხის წამოყენებაში და მის სოციალისტურად განხილვაში. მისი აზრით, ქალის დამონების და მისი მოღუშადებლობის მიზეზი არის თანამედროვე სოციალური პირობები და თანამედროვე წყობილება. პიროვნების განთავისუფლების თეორიიდან იგი მივიდა მუშათა და ქალთა განთავისუფლების იდეამდე. ხოლო ამ იდეების, ე. ი. პიროვნების განთავისუფლებისა და მისი „სულის მრავალგვაროვან გახსნას“ (სრულყოფას, — ნ. ს.) იგი ზედავს სოციალისტურ წყობილებაში. ამრიგად, ავტორი პიროვნების თავისუფლების იდეიდან მივიდა სოციალიზმის აღიარებამდე.

„მთელი მეცხრამეტე საუკუნის მოძრაობა არის აღნიშნული ერთის დედაპირით (პრინციპით), რომელიც მდგომარეობს კაცის პიროვნების გახსნაში და განვითარებაში სქესის, ტომის და მდგომარეობის განუსაზღვრელად“

[1, № 39]. მისი ამოსავალი წერტილია პიროვნების თავისუფლება და განვითარება.

ნიკო ინაშვილი უტოპიური სოციალიზმის თვალსაზრისზე დგას. სოციალიზმის განხორციელებაში ის მნიშვნელოვან როლს ანიჭებდა სუბიექტურ ფაქტორს. მართალია, იგი ვერ აცდა დასავლეთის პოზიტივისტური ფილოსოფიის და სოციოლოგიის გავლენას, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია იმისათვის, რომ თვალსაჩინო როლი შეესრულებინა ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარებაში.

ლ ი ტ მ რ ა ტ შ რ ა

1. „ღრობა“, 1868.

Н. А. СИХАРУЛИДЗЕ

ПРАВСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ НИКО ИНАШВИЛИ

Резюме

Нико Инашвили — выдающийся представитель грузинской социально-этической мысли 19 в. Его этические принципы изложены в письмах «Этическое, умственное и эстетическое раскрытие», причем этическое развитие он связывает с духовным развитием личности, от которого зависит степень и качество нравственности.

Основой общественного развития Н. Инашвили считает нравственное и умственное развитие, но немалую роль при этом отводит фактору улучшения материального положения людей.

Моральное действие Н. Инашвили сравнивает с физической силой, дает определение этики, считает ее частью метафизики, отмечает заслуги выдающихся философов в «этическом обучении». Этика — основа человеческой жизни, а критерий добра и зла должен определяться результатами человеческой деятельности, количеством добрых дел. Добро он считает основой счастья. Личность рассматривает не только в рамках общества, но и шире — всего человечества. Счастье личности, по мнению Н. Инашвили, в труде, имеющем нравственный смысл. Нравственный долг — забота о благосостоянии общества. Отсюда и его взгляды на воспитание, особенно нравственное, на которое возлагал особые надежды.

Н. Инашвили первым в грузинской философии поставил вопрос о формировании социологии как науки. Он придерживался точки зрения утопического социализма, отдавая дань субъективному фактору. Влияние западной позитивистской философии не помешало ему сыграть большую роль в становлении грузинской общественной мысли.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ბაღრი ქობორაძე

დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მეტასტრატეგია: ძირითადი ცნებების სტატუსი

პირველადი განწყობისა და ფიქსირებული განწყობის ცნებები, როგორც ვნახეთ [9], თეორიის სხვადასხვა ფენას განეკუთვნება: პირველი — თეორიის მეტასტრატეგიაში, მეორე — ჰიპოთეტურ სტრატეგიაში.

აქ დგება შემდეგი პრინციპული საკითხი: რა განსხვავებაა მეტა- და ჰიპოთეტური ფენების ტერმინებსა და ჰიპოთეზებს შორის, საზოგადოდ, და დ. უზნაძის თეორიის მეტა- და ჰიპოთეტური ფენების ტერმინებსა და ჰიპოთეზებს შორის, კერძოდ. ჩვენ ამ საკითხს განვიხილავთ უზნაძის თეორიის მაგალითზე და შევეცდებით შემდეგ ზოგადი მეტათეორიული დასკვნების გამოტანას.

ჩვენ ვხედავთ, რომ უზნაძის თეორიის მეტა- და ჰიპოთეტური ფენების ძირითადი ჰიპოთეზების ფორმალური სტრუქტურა მსგავსია: „ფიზიკური (S) — პირველადი განწყობა (H) — ფსიქიკური (R) (M — დონე) და სტიმული (S) — ფიქსირებული განწყობა (H) — ცნობიერი ფსიქომოტორული აქტივობა (R) (H — დონე). ჩვენ ვხედავთ აგრეთვე, რომ თუ ეს ჰიპოთეზები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, ეს განსხვავება პირველ რიგში შეიძლება შეეხებოდეს მხოლოდ მათ „შუალედურ რგოლებს“ შორის განსხვავებას. სახელდობრ, აქ დგება შუალედურ ცვლადებსა (Intervening Variables, ან მოკლედ I. V.) და ჰიპოთეტურ კონსტრუქტებს (Hypothetical Constructs, ან მოკლედ H. C.) შორის განსხვავების საკითხი.

დისკუსია ამ მეტათეორიული განსხვავების შესახებ წამოიწიეს მაკორ-კურდიელმა და მილმა [16]. ავტორები იძლევიან შემდეგ „ლინგვისტურ შეთანხმებას“: შუალედური ცვლადის მთელი მნიშვნელობა ამოიწურება მისი ნაწარაუდვეი ფუნქციონალური (მათემატიკური) მიმართებით, ერთის, მხრივ, განსაზღვრულ დამოუკიდებელ ცვლადთან და, მეორეს მხრივ, განსაზღვრულ დამოკიდებულ ქცევასთან. მაშასადამე, ავტორების აზრით, ტრანზა „შუალედური ცვლადი“ უნდა შემოიფარგლოს თავდაპირველი ხმარებით, რომელსაც გულსხმობდა ტოლმენის განსაზღვრება. ასეთი ცვლადი არის სიდიდე, მოპოვებული ემპირიული ცვლადების სიდიდეების კომბინირებით; იგი არ შეიცავს ვარაუდებს არადაკვირვებულ ან დაუკვირვებელ პროცესების მოხდენის შესახებ; არ შეიცავს არც ერთ სიტყვას (ან ტერმინს), რომელიც არ არის განსაზღვრებადი ან ნათლად ან დაყვანის (რედუქციის) წინადადებად ემპირიული ცვლადების ტერმინებში და მხოლოდ დაკვირვებადის

შემცველი ემპირიული კანონების სანდობა ქმნის აუცილებელ და საკმარის პირობებს ამ შუალედური ცვლადების შემცველი კანონების სანდობისათვის [16, გვ. 103]. სახელდობრ, შუალედური ცვლადი ემყარება ოპერაციონალურ განსაზღვრებას [19, გვ. 2].

ჰიპოთეტური კონსტრუქტები „შეიცვენ ტერმინებს, რომლებიც არ დაიყვანებიან მთლიანად ემპირიულ ტერმინებზე: ისინი მიუთითებენ პროცესებზე და არსებზე, რომლებიც არ არის პირდაპირ დაკვირვებული (თუმცა, ისინი მოითხოვენ, არ იყვნენ პრინციპულად დაუკვირვებელი); მათი მათემატიკური გამოსახულება არ შეიძლება ჩამოყალიბდეს მარტივად, ტერმინების შესაბამისი დაჯგუფებით, პირდაპირ ემპირიულ განტოლებაში; და მოცემული ემპირიული კანონების ჭეშმარიტება აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა ამ კონსტრუქციების ჭეშმარიტებისათვის“ [16, გვ. 104]. მაშასადამე, ჰიპოთეტური კონსტრუქტი არ ექვემდებარება ოპერაციონალურ განსაზღვრებას, რომელშიც ბრიჯმენი შემდეგს ვულისხმობდა: ყველა ტერმინი ფიზიკაში (და სხვა მეცნიერებებში) უნდა პირდაპირ მიუთითებდეს დაკვირვებებზე ან, აბსტრაქტული ან თეორიული დაკვირვებების შემთხვევაში (მაგალ., „ტემპერატურა“), უნდა განისაზღვრებოდეს გაზომვის ოპერაციით (თერმომეტრით გაზომვა) [19, გვ. 2].

სახელდობრ, მაკორკუოდელისა და მილის მიხედვით, შუალედური ცვლადები (I. V.) და ჰიპოთეტური კონსტრუქტები (H. C.) შემდეგი ნიშნებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან: 1. „H. C.“-ში გამოიყენება „სიტყვები (კონსტრუქტისაგან განსხვავებული), რომლებიც არ არიან ნათლად განსაზღვრული (ან დაყვანილი) ემპირიული მიმართებებით. წამოვაცენებთ რა, ამ ჰიპოთეტური სიტყვების შემცველ წინადადებებს (პოსტულატებს), ჩვენ შეგვიძლია მოვიზოვოთ დედუქციით ემპირიული წინადადებები, რომლებიც შეიძლება შემოიწმინდეს. მაგრამ თვითონ სიტყვები არ არის განსაზღვრული პირდაპირ ან დაყვანილი ამ ემპირიულ ფაქტებზე“. [16, გვ. 96-97]. ეს არ ითქმის „I. V.“-ზე. 2. „I. V.“-ბის შემთხვევაში მათ საფუძვლად მდებარე ემპირიული კანონების ჭეშმარიტება ქმნის აუცილებელ და საკმარის პირობებს „I. V.“-ბის ჭეშმარიტებისათვის, ხოლო „H. C.“-ს შემთხვევაში, მის საფუძვლად მდებარე ემპირიული კანონების ჭეშმარიტება „H. C.“-ს ჭეშმარიტების მხოლოდ აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა. 3. „I. V.“-ს შემთხვევაში „ცნების რაოდენობრივი ფორმა, მაგალ., მისი „სიდიდის“ ზომა შეიძლება პირდაპირ გამოყვანილ იქნეს ემპირიული კანონებიდან მარტივად ტერმინების დაჯგუფებით. ჰიპოთეტური ცნებების შემთხვევაში ტერმინებს მხოლოდ დაჯგუფება არ არის საკმარისი“ [16, გვ. 97]. სახელდობრ, ასკენიან ავტორები, „ეს მინიჭება იმისა. რასაც რაიხენბახი უწოდებს „ჰარბ მნიშვნელობას“ (surplus meaning) (ამის შესახებ ქვემოთ, ბ. ქ.), ავტომატურად არღვევს ემპირიულ კანონებსა და თეორიულ კონსტრუქტებს შორის ეკვივალენტობას“ [16, გვ. 99].

ერთი შეხედვით, თითქოს მათემატიკური მტკიცებები შუალედურ ცვლადებს განსაზღვრავს, ხოლო ვერბალური დამატებები ანიჭებს ასეთ ცნებებს ჰიპოთეტურ ხასიათს. მაგრამ „არის მათემატიკური გამოსახულებები, რომელთა მნიშვნელობა არ არის განსაზღვრული სიტყვიერი ეკსისტენციალური თანხლების გარეშე, ვინაიდან ჩართული სიდიდეები მიუთითებენ არასადა-

კვირვებო (ე. ი. ჰიპოთეტურ) პროცესებზე ან არსებზე“ და „...ვერბალური მტკიცებების გამოყენება მათემატიკური ფორმულირებების გარეშე არ იძლევა გარანტიას, რომ ჩვენ ვეხებით ჰიპოთეტურ კონსტრუქტს უფრო, ვიდრე შუალედურ ცვლადს“ [16, გვ 102].

ტოლმენი ეთანხმება მაკორკუოდელისა და მილს „... რომ ეს განსხვავება შუალედური ცვლადების ფუნქციონალურ ან მათემატიკურ იდენტიფიკაციასა და შუალედური ცვლადების აღმნიშვნელ ან თვალსაჩინო (ostensive) იდენტიფიკაციას შორის მნიშვნელოვანია“ [22, გვ. 282]. იგი აგრეთვე ეთანხმება მათ, „... რომ ეს არის შუალედური ცვლადისადმი ორ განსხვავებულ მიდგომას შორის გარჩევა, რომელიც წაშლილი იყო წინა მიმოხილვებში“ [22, გვ. 282]. მაგრამ ტოლმენი არ ეთანხმება ამ ავტორებს „...რომ განსაზღვრების ამ ორი გზის შესაბამისად რეალურად მოცემულია თეორიის ორი სხვადასხვა კლასი“ [22, გვ. 282]. ტოლმენის აზრით, ფაქტობრივად ყველა თანამედროვე ფსიქოლოგიური სკოლა განსაზღვრავს შუალედურ ცვლადებს ამ უკანასკნელთა ნაგარაუდევო ფუნქციონალური მიმართებებით დამოუკიდებელ ან დამოკიდებულ ცვლადებთან და პოსტულირებული, თვალსაჩინო თვისებებით, რომლებიც აგრეთვე მიეწერება ასეთ შუალედურ ცვლადებს. სხვადასხვა თეორიას შორის განსხვავება მას ესახება არა იმაში, მიაწერენ თუ არა ისინი კონსტიტუტურ თვისებებს თავიანთ შუალედურ ცვლადებს, არამედ უფრო ამ მიწერილი თვისებების ბუნებაში [22 გვ. 282]. ასეთ მიწერილ თვისებებთან მიმართებაში, ტოლმენის მიხედვით, მოცემულია სამი მთავარი მიმდინარეობა თანამედროვე თეორიებში: 1. ნეიროფიზიოლოგიური მიმდინარეობა; 2. ფენომენოლოგიური მიმდინარეობა და 3. Sui generis მოდელის მიმდინარეობა.

ნეიროფიზიოლოგიური მიმდინარეობის თეორიები მიაწერენ თავიანთ შუალედურ ცვლადებს ნეიროფიზიოლოგიურ კონსტიტუტურ თვისებებს, ფენომენოლოგიური მიმდინარეობის თეორიები — უპირველესად ინტროსპექტულად მოპოვებულ, გამოცდილებით (experiential) მახასიათებლებს თავიანთ შუალედურ ცვლადებს. დაბოლოს, თეორიები, რომლებიც წარმოადგენენ sui generis მოდელის მიმდინარეობას, ქმნიან ახსნილი სტრუქტურების და პროცესების (ჰიპოთეტური კონსტრუქტების) წყობას, რომლებიც სესხულობენ ანალოგიებს ნებისმიერი სხვა დისციპლინიდან (მათემატიკიდან, ფიზიკიდან, კიბერნეტიკიდან, ფიზიოლოგიიდან, მექანიკიდან და ა. შ.) საჭიროებისა და მიხედვით (ტოლმენი თავის თეორიას ამ კატეგორიაში ათავსებს). ასეთ მოდელს აქვს საკუთარი ცდილური მიწერილი შუალედური კონსტიტუტური სტრუქტურები (და პროცესები) და ურთიერთდაკავშირებული მიზეზობრივი ფუნქციების საკუთარი სიმრავლე. იგი დახმარებას სწევს უკვე დაკვირვებული ქცევის ახსნაში და გაგებაში და აგრეთვე იძლევა ახალი, მოსალოდნელი ქცევების წინასწარმეტყველებას. რა თქმა უნდა, ასეთი მოდელი მზად უნდა იყოს, დაექვემდებაროს ცვლილებებს, რათა უკეთ შეესაბამოს ახალ ემპირიულ მონაცემებს [22, გვ. 282-283].

მადსენმა სცადა, მაკორკუოდელისა და მილის და ტოლმენის მიდგომების გაერთიანება. მადსენის მიხედვით, მეცნიერულ ტექსტში ტერმინებს, რომლებიც წარმოადგენენ შუალედურ ცვლადებს, შეიძლება ეწოდოს

ახსნითი ტერმინები, ან ჰიპოთეტური კონსტრუქტები. მაგრამ, მისი აზრით, შეიძლება იყოს განსხვავება ახსნით ტერმინებს შორის მათ „ჰიპოთეტურ დატვირთვაში“. ზოგი ახსნითი ტერმინი ადვილია განსასაზღვრავად აღწერით სტრატეგიასთან მათი პირდაპირ დაკავშირებით ე. წ. „ოპერაციონალური ან რედუქციული განსაზღვრების მეშვეობით“. განსაზღვრების ამ სახეს დაეყვას ჰიპოთეტური დატვირთვა ახსნითი ტერმინების დაკავშირების მეშვეობით ექსპერიმენტული ან სხვა დაკვირვებითი (observational) ოპერაციების აღწერაზე (შეად. ზემოთ ბრიჯმენის განსაზღვრებას). შეიძლება იყოს მხოლოდ მცირე განსხვავება აბსტრაქციის ხარისხში ამ ოპერაციონალურად განსაზღვრულ ახსნით ტერმინებსა და მეტად აბსტრაქტულ აღწერით ტერმინებს შორის (რომლებიც განეკუთვნება ტექსტის D დონეს). დანარჩენი ახსნითი ტერმინები არ არის ასე ადვილი, განისაზღვროს ოპერაციონალურად, ვინაიდან ისინი უფრო „მძიმედ“ არიან „დატვირთულნი“ ჰიპოთეტური მნიშვნელობით. თუ ეს მნიშვნელობა არ არის პირდაპირ განსაზღვრული ოპერაციონალურად, მას უწოდებენ „ჭარბ მნიშვნელობას“ (surplus meaning). ჭარბი მნიშვნელობა ხშირად ნასესხები ან „იმპორტირებულია“ (შეად. ტოლმენის ზემოთ მოყვანილ შეხედულებებს) სხვა სფეროებიდან ან გამოკვლევებიდან. ფსიქოლოგიაში ახსნითი ტერმინების ჭარბი მნიშვნელობა შეიძლება შემოტანილი იქნეს ისეთი განსხვავებული სფეროებიდან, როგორცაა, მაგალითად ნეიროფიზიოლოგია და კიბერნეტიკა. ტერმინი „ჰიპოთეტური კონსტრუქტი“ ხშირად შემოფარგლულია იმ ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ახსნითი ტერმინებით, რომლებიც პირდაპირ არ არის განსაზღვრებადი დაკვირვებით ოპერაციებზე მითითებით [18, გვ. 36-37].

ფსიქოლოგიაში იყენებენ ახსნით ტერმინებს, რომლებიც წარმოადგენენ ჰიპოთეტურ კონსტრუქტებს ჭარბი მნიშვნელობის რამდენიმე მხარის შემცველად. მაგრამ განსვლას აქვს ადვილი იმასთან დაკავშირებით. თუ ჭარბი მნიშვნელობის რომელ მხარეს უნდა შეიცავდეს „H. C.“. ზოგი ფსიქოლოგი იყენებს „H. C.“-ს, რომელსაც გააჩნია ფიზიოლოგიური ჭარბი მნიშვნელობა, ე. ი. ჭარბი მნიშვნელობა, ნასესხები ნეიროფიზიოლოგიიდან. ზოგი ფსიქოლოგი იყენებს ახსნით ტერმინებს, რომლებსაც გააჩნიათ მეტალოგიური ჭარბი მნიშვნელობა. ეს უკანასკნელი გადმოტანილია ფსიქოლოგების საკუთარი ინტროსპექციიდან ან ცნობიერების ფენომენოლოგიური ანალიზიდან. მაგრამ ახსნითი ცნებები იხმარება სხვა ადამიანების (და თვით ცხოველების) ქცევის ასახსნელად, ამიტომ ისინი მართლაც არიან ჰიპოთეტური კონსტრუქტები (მაშინ როდესაც ფსიქოლოგის მიერ საკუთარი ცნობიერების აღწერა არის უკვე მონაცემი [data]). დაბოლოს, ზოგი ფსიქოლოგი იყენებს ახსნით ტერმინებს, რომლებსაც გააჩნიათ ნეიტრალური ჭარბი მნიშვნელობა იმ აზრით, რომ ეს უკანასკნელი ნასესხებია ნეიროფიზიოლოგიისაგან და ინტროსპექციისაგან განსხვავებული სფეროებიდან, მაგალითად, კიბერნეტიკიდან, როდესაც ადვილი აქვს კომპიუტერის, როგორც კონკრეტული მოდელის გამოყენებას. (ძნელი არ არის ამ პარალელების მოძებნა ტოლმენის კლასიფიკაციასთან, რასაც თვითონ მაქსენიცი აღიარებს [18, გვ. 9]) [18, გვ. 46-47]. და კიდევ, როდესაც ძნელია „I. V.“-სა და „H. C.“-ს შორის მკვეთრი გარჩევა

ბოპოვება, ამ შემთხვევებისათვის მადსენი იძლევა კომპრომისულ აღნიშვნას — ტერმინს „ჰიპოთეტური ცვლადი“ (H. V.— Hypothetical Variable) [18, გვ. 48]. ამრიგად, თუ შევაჯამებთ, მადსენი იძლევა ახსნითი ტერმინების შემდეგ კლასიფიკაციას: 1. სხვადასხვა სახის ჰარბი მნიშვნელობის მქონე ახსნითი ტერმინები: a) „H. C.“ ფიზიოლოგიური ჰარბი მნიშვნელობით „H. C. (O)“ („O“—ორგანიზმული პროცესები“); b) „H. C.“ მენტალისტური ჰარბი მნიშვნელობით — „H. C. (M)“ („M“— „სულიერი პროცესები“ ან „სული“); c) „H. C.“ ნეიტრალური ჰარბი მნიშვნელობით — „H. C. (N)“ („N“— „ნეიტრალური პროცესები“). 2. ახსნითი ტერმინები რაიმე ჰარბი მნიშვნელობის გარეშე ან „შუალედური ცვლადები“. 3. ახსნითი ტერმინები გაურკვეველი ჰარბი მნიშვნელობით ან „ჰიპოთეტური ცვლადები“, რომლებიც გამოიყენება აგრეთვე, როგორც საერთო ტერმინი „I. V.“, —სა და „H. C.“-თვის. [18, გვ. 49].

სახელდობრ, მადსენი ალაგებს ახსნით ტერმინებს, ჰიპოთეტურობის (ან აბსტრაქციის) კონტინუუმზე ჰიპოთეტურობის ზრდის მიმართულებით აბსტრაქტული ადფერითი ტერმინებიდან შუალედური ცვლადების გავლით ჰარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტური კონსტრუქტებისაკენ. მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ შუალედური ცვლადიც და რაიმე ჰარბი მნიშვნელობის მქონე [H. C. (O), H. C. (M), H. C. (N)] ჰიპოთეტური კონსტრუქტიც ემპირიული რეფერენციის შემცველია. კერძოდ, შუალედური ცვლადი მიუთითებს პირდაპირ კონკრეტულ ემპირიულ (დაკვირვებულ) ობერაციებზე ხოლო ჰიპოთეტური კონსტრუქტი — პრინციპულად დაკვირვებადია („როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ჰიპოთეტური კონსტრუქტები შეიცავენ ორგანიზმის შიგნით აქტუალური პროცესების და არსების „ობიექტური არსებობის“ ცნებას, ჩვენ ვგულისხმობთ ობიექტური არსებობის იმავე სახეს, განსაზღვრულს იმავე ჩვეულებრივი კრიტერიუმით, რაც იგულისხმება, როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ სინგაპურის ობიექტური არსებობის შესახებ“ [16, გვ. 105]). შესაბამისად, „I. V.“ და „H. C.“, ორივე თეორიის ჰიპოთეტურ სტრატემს განეკუთვნება. მაგრამ უდავოა, რომ მეტასტრატემიც შეიცავს ჰიპოთეტურ ტერმინებს, რომელთა ჰიპოთეტური დატვირთვა კიდევ უფრო მეტია, ვიდრე ემპირიული რეფერენციის რაიმე ჰარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტური კონსტრუქტის შემთხვევაში. სახელდობრ, ეს ტერმინებიც ჰარბი მნიშვნელობის მქონე უნდა იყოს. მაგრამ ამ ტერმინების ჰარბი მნიშვნელობა ემპირიული რეფერენციის მქონე ვერ იქნება, ე. ი. ისინი პრინციპულად დაუკვირვებადია და სწორედ ამ პუნქტში უნდა ვეძიოთ მათი განსხვავება H-დონის ჩვეულებრივი H. C.-გან. სახელდობრ, ჩვენ წინადადებას ვიძლევათ, ეწოდოს მეტასტრატემის ჰიპოთეტურ ტერმინებს ფილოსოფიური (მეტაფიზიკური, ეპისტემოლოგიური, ფსიქოფიზიკური, ლოგიკური და ა. შ.) ჰარბი მნიშვნელობის მქონე, ან წმინდა ჰიპოთეტური კონსტრუქტები, რომლებიც მისცემენ მადსენის აბსტრაქციის კონტინუუმს ლოგიკურად დასრულებულ სახეს. მაშასადამე, მადსენის კლასიფიკაცია მიიღებს შემდეგ დასრულებულ გამოსახულებას: 1. H. C. (P) (ან H. C. ფილოსოფიური ჰარბი მნიშვნელობით „p“ „philosophical“). 2. a) H. C. (o); b) H. C. (M); c) H. C. (N) 3. I. V. 4. H. V.

ახლა ჩვენ ვხედავთ. თუ რაში ყოფილა პრინციპული განსხვავება მეტასტრატეგიაში შემავალ პირველადი განწყობის ცნებასა და ჰიპოთეტურ სტრატეგიაში შემავალ ფიქსირებული განწყობის ცნებას (და შესაბამის ჰიპოფიზებს), შორის: პირველადი განწყობა ფილოსოფიური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტური კონსტრუქტია, ხოლო ფიქსირებული განწყობა ნეიტრალური (არაცნობიერი ფსიქიკური [4, გვ. 41-43; 20, გვ. 314]) ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტური კონსტრუქტია.

მართლაც, დავუშვათ საპირისპირო, რომ პირველადი განწყობის ცნება H-დონის (და არა M-დონის) კუთვნილებაა. მაშინ ძირითადი ჰიპოთეზა შემდეგი სახით წარმოსდგება:

ფიზიკური გარემო, მოთხოვნილება პირველი განწყობა ცნობიერი ფსიქომორტული აქტივობა
→ (დამოუკიდებელი ცვლადი) (I. V. ან H. C.) → (დამოუკიდებელი ცვლადი)

პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ აქ ნაგარაუდფეი ყველა ფუნქციონალური კავშირი მიმართებაში მყოფი ცვლადების უშუალო კავშირს წარმოადგენს (გამარტივების მიზნით მხედველობის გარეშე ვტოვებთ ცნობიერი აქტივობის უკუხელომქმედებას). შემდეგ, ამ ფორმულის შუალედი წევრი — „პირველადი განწყობა“ უნდა იყოს ან უშუალოდ ურთი ცვლადი ან ჰიპოთეტური კონსტრუქტია. მაგრამ იგი უშუალოდ ურთი ცვლადი ვერ იქნება, ვინაიდან არ არის ოპერაციონალურად განსაზღვრული (პირველადი განწყობის ცნების სისტემატოლოგიის ტერმინებში განსაზღვრების შესახებ ქვემოთ). მაშასადამე, იგი უნდა იყოს ჰიპოთეტური კონსტრუქტია. მაგრამ მაშინ მას უნდა გააჩნდეს, ემპირიული რეფერენციის მქონე რაიმე ჭარბი მნიშვნელობა (ან „O“, ან „M“, ან „N“). თუ პირველადი განწყობა არაცნობიერი ფსიქიკური ფენომენია [4., გვ. 281-285] (ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ არაცნობიერი ფსიქიკური შეიძლება მხოლოდ ფიქსირებული განწყობა იყოს უზნაძის თეორიაში). ვინაიდან მხოლოდ ამ მტკიცებას მოეპოვება ემპირიული არგუმენტაცია [4., გვ. 41-43]), მაშინ გამოდის, რომ პირველადი განწყობას ტერმინს ჰქონია ნეიტრალური ჭარბი მნიშვნელობა [20, გვ. 314]. ე. ი. ფსიქოლოგიური ემპირიული რეფერენცია. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ განწყობის თეორიაში აღარ რჩება ცნება, რომელიც უშუალოდ პოსტულატის დასაძლევად იქნება განკუთვნილი. ვინაიდან ფსიქო-ფიზიკური პრობლემის (რომლის „უშუალო“ ინტერაქციონისტულ გადაწყვეტასაც გამოხატავს უშუალოდ პოსტულატი) გადასაწყვეტად მოწოდებულ ცნებას შეუძლია გააჩნდეს ემპირიული რეფერენცია. გარდა ამისა, თუ მაინც დავუშვით, რომ არაცნობიერი ფსიქიკური (პირველადი განწყობა ამ კონტექსტში), ე. ი. მაინც ისევ ფსიქიკური, აშუალებს ფიზიკურსა და ფსიქიკურს [15, გვ. 243] მაშინ თვითონ უზნაძე ყოფილა უშუალოდ პოსტულატის დამცველი [1, გვ. 221; 12, გვ. 63], რომლის წინააღმდეგაც პოლემიზირებს, რაც აშკარა აბსურდია. ამიტომ ან უზნაძის თეორია შეიცავს პრინციპულ შენაგან მეთოდოლოგიურ (ლოგიკურ) შეცდომას (რისი მტკიცებაც ძნელია ისეთი ღრმა მკვლევარის მიმართ, როგორც უზნაძე იყო), ან პირველადი განწყობის ცნება არის ფილოსოფიური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტური

კონსტრუქტი, რომელიც თეორიის მეტასტრატუმს (და არა ჰიპოთეტურ ფენას) განეკუთვნება.

მაშასადამე, უშუალოდ პოსტულატის შესახებ, მის თანახმად ან მის წინააღმდეგ ვარაუდების შესახებ მსჯელობა შესაძლებელია მხოლოდ M-დონეზე (მეტასტრატუმი). ხოლო H-დონეზე (ჰიპოთეტური სტრატუმი), რომელსაც განეკუთვნება ფსიქოლოგიური ემპირიული რეფერენციის (არაცნობიერი ფსიქიკური) ნეიტრალური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ფიქსირებული განწყობისა ჰიპოთეტური კონსტრუქტი (პრობლემას იმის შესახებ, არის თუ არა „ფიქსირებული განწყობა“ შუალედური ცვლადი ან ჰიპოთეტური კონსტრუქტი, ჩვენ ღიად ვტოვებთ; ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ვიღებთ ფიქსირებული განწყობის უფრო „ფრთხილ“ დახასიათებას, როგორც ჰიპოთეტური კონსტრუქტის) ხდება უშუალოდ პოსტულატის (ან სხვა რაიმე ფილოსოფიური ვარაუდის) მიღების ან არმიღების ანგარიშით და მოუკიდებლად, ჰიპოთეზების ფორმულირებებში უკვე უშუალოდ ფუნქციონალური კავშირების დაშვება ცვლადებს შორის. მაგალ., უდავოა, რომ ჰიპოთეტური (H) დონის S-H-, H-R- ან H—H-ჰიპოთეზებში პოსტულირებულია უშუალო ფუნქციონალური კავშირი S-ცვლადსა და H-ცვლადს შორის და H-და R-ცვლადს შორის, ისევე როგორც H-ცვლადსა და H-ცვლადს შორის. კერძოდ, სწორედ ასეთი უშუალო ფუნქციონალური კავშირებია ნაგულისხმევი უზნადის თეორიის ჰიპოთეტური სტრატუმის ძირითად ჰიპოთეზაში:

$$\text{ობიექტების მრავალჯერადი ზემოქმედება (S)} \rightleftharpoons \text{ფიქსირებული განწყობა (H.C.(N))} \rightleftharpoons \text{ცნობიერი შეფასებითი ფსიქომოტორული აქტივობა (R)}$$

და საყვედური, რომ ამ ჰიპოთეზაში მიღებულია უშუალოდ პოსტულატი, ცხადია, შეიძლება მხოლოდ სრულ მეთოდოლოგიურ გაუგებრობას ემყარებოდეს. ვინაიდან ეს საყვედური ამ შემთხვევაში არასწორი მისამართით იქნება გაგზავნილი ჰიპოთეტური სტრატუმისაკენ, მაშინ როდესაც უშუალოდ პოსტულატზე მსჯელობა მართებულია მხოლოდ მეტასტრატუმში. ხოლო ამ უკანასკნელში, როგორც დავრწმუნდით, უზნაძე თანმიმდევრულად ავითარებს გაშუალებული ურთიერთზემოქმედების ფსიქო-ფიზიკურ თეორიას. ეს იმას ნიშნავს, რომ მოყვანილ ჰიპოთეზაში ნავარაუდევო კავშირები არა მხოლოდ ცალმხრივად შეიძლება იყოს, არამედ ორმხრივაც, რასაც მიუთითებს სიმბოლო „ \rightleftharpoons “ და რაც ემპირიულად იქნა დადასტურებული ექსპერიმენტებში წარმოსახვის განმანწყობელ მოქმედებაზე [4., გვ. 143-158; 8].

პირველადი განწყობისა და ფიქსირებული განწყობის ცნებები განსხვავდებიან არა მარტო თავიანთი მეტათეორიული სტატუსით, არამედ, ასე ვთქვათ, „შიდათეორიული“ თვალსაზრისითაც. პირველადი განწყობის „მუშაობის რეჟიმი“ თეორიაში უწყვეტობით ხასიათდება, ვინაიდან ფიზიკურის ზემოქმედება ცოცხალ ორგანიზმზე უწყვეტად მიმდინარეობს და ამ უკანასკნელის ფსიქო-მოტორული პასუხიც (ქცევა) უწყვეტია [3, გვ. 193-194; 6, გვ. 358; 8, გვ. 338]. ხოლო ფიქსირებული განწყობის „მუშაობის რეჟიმი“ თეორიაში წყვეტილია, ვინაიდან ფიქსირებულ განწყობათა: წრიდან, რომლებიც გარკვეულ „საცავს“ ქმნიან [7, გვ. 29], ხდება ამა თუ იმ

ფიქსირებული განწყობის აქტუალიზება იმისდა მიხედვით, თუ როგორია ვარეგანი და შინაგანი პირობების მოთხოვნები. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ფიქსირებული განწყობის ცნებისადმი შეიძლება სიმრავლის ცნების მიყენება, სრულიად აზრსმოკლებულია პირველადი განწყობის სიმრავლეზე მსჯელობა. გარდა ამისა, არ ჩანს ფიქსაციის ტერმინის შემოტანის აუცილებლობა პირველადი განწყობის ცნების განვითარების ლოგიკიდან, ე. ი. არ ჩანს ამ ტერმინის აუცილებლობა თეორიის M-დონეზე, მაშინ როდესაც H-დონეზე სრულიად ნათელია როგორც მისი მეთოდოლოგიური და მეთოდიკური მნიშვნელობა [7, გვ. 29], ისე ევრისტული ღირებულება [ფსიქოლოგიური რეალობის შესწავლის აზრით]. შემდეგ, გამოდის, რომ ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა ფსიქიკური მოვლენა: (ან „ბიოსფერული საქმის ვითარების ფსიქიკური თარგმანი“), ფიქსირებული განწყობაც (როგორც არაცნობიერი ფსიქიკური) პირველადი განწყობის გამოვლინების ერთ-ერთი ფორმაა [10, გვ. 241 14, გვ. 225]. მაგრამ აქ დგება შემდეგი პრობლემა: თუ პირველად განწყობასთან მიმართებაში მისი ფსიქიკური გამოვლინებები (მათ შორის ფიქსირებული განწყობაც) ერთმანეთის მიმართ „თანასწორუფლებიანი“ წევრები არიან, როგორც პირველადი განწყობის ფსიქიკური ეკვივალენტები, მაშინ როგორ ხდება, რომ ერთ-ერთი ამ ფსიქიკურ ეკვივალენტთან — ფიქსირებულ განწყობა, იქნეს დანარჩენი ფსიქიკური წევრების მიმართ მთავარი ახსნითი ტერმინის, ე. ი. განმსაზღვრელი ფაქტორის მნიშვნელობას? ამ კითხვაზე პასუხი შეიძლება იყოს შემდეგი: ასეთ მნიშვნელობას იგი იქნეს იმდენად, რამდენადაც, ისევე როგორც სხვა არაცნობიერი ფსიქიკური მოვლენები, გავლენას ახდენს სხვა ფსიქიკურ ფუნქციებზე, ცვლის მათი მუშაობის რეჟიმს და ეს ვითარება ექსპერიმენტულად დასტურდება [4., გვ. 13-43, 93-110]. შემდეგ, თუ ფიქსირებული განწყობა პირველადი განწყობის გამოვლინების ერთ-ერთი (დანარჩენ ფსიქიკურ გამოვლინებებთან, როგორც ცნობიერ, ისე არაცნობიერ გამოვლინებებთან ერთად) ფორმაა, მაშინ პირველადი განწყობის მეცნიერული შესწავლის ერთ-ერთი გზა ფიქსირებული განწყობის ექსპერიმენტული შესწავლა ყოფილა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფიქსირებული განწყობის ცნების ექსპერიმენტული კვლევის დროს მიღებული შედეგები უნდა მიეწიროს პირველადი განწყობის ფილოსოფიურ ცნებას, რაც უეჭველი მეთოდოლოგიური შეცდომაა. ფიქსირებული განწყობის ემპირიული კვლევის შედეგად ჩამოყალიბებულ ფსიქოლოგიურ ჰიპოთეზებს, რომლებიც ქმნიან უზნაძის თეორიის ჰიპოთეტურ სტრატემს. შეაქვთ თავისი წვლილი საკუთრივ ფსიქოლოგიური თეორიების ახსნითი (ჰიპოთეტური) შესაძლებლობების გამდიდრებაში (რაც უზნაძის თეორიის ჩვენი სისტემატოლოგიური ანალიზის შემდგომ ეტაპს წარმოადგენს). დაბოლოს, უნდა ითქვას, რომ იქ, სადაც უზნაძე იძლევა კონკრეტული ემპირიულ-ფსიქოლოგიური გამოვლინებების — ქცევის, ნებელობის, წარმოსახვის, შთავგონების, დარწმუნებულობის, მეხსიერების და ა. შ. ახსნას პირველადი განწყობის ტერმინებში, შესაძლებელი ხდება ფსიქიკური გამოვლინებების მხოლოდ ფილოსოფიურ ახსნაზე მსჯელობა.

სახელდობრ, ჩვენ ვიძლევი პირველადი განწყობისა და ფიქსირებულ განწყობის ცნებების განსაზღვრებების შემდეგ რეკონსტრუქციას [18, გვ. 70] სისტემატოლოგიის ტერმინებში:

პირველადი განწყობა არის ფილოსოფიური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე პიპოთეტური კონსტრუქტი, გამომხატველი ფსიქიკურისა და ფიზიკურის პოლუსების გავრთიანების თვალსაზრისით ცოცხალ ორგანიზმში, როგორც მთლიან სუბიექტში მოცემული ნეიტრალური მდგომარეობის, რომელიც აშუალებს კავშირს როგორც ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, ისეთი თითოეული მათგანის ფარგლებში და საფუძვლად ედება ცოცხალი ორგანიზმის მიზანშეწონილ ფსიქიკურ აქტივობას.

ფიქსირებული განწყობა არის ნეიტრალური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე პიპოთეტური კონსტრუქტი, გამომხატველი არაცნობიერი ფსიქიკური მდგომარეობის, რომელიც მთლიან სუბიექტში იქმნება სტიმულის მრავალჯერადი ზემოქმედების შედეგად და განსაზღვრავს შესაბამის ცნობიერ შეფასებით ფსიქომოტორულ (ან სენსო-მოტორულ) აქტივობას.

ჩვენ არ ვეხებით აქ კონკრეტულ ქვეყნის ფსიქიკური განწყობის ცენტრალურ ცნებას (ტერმინს, რომელიც შემოგვთავაზა დ. ჩარკვიანმა) და პიროვნულ და სოციალურ სინამდვილეზე გავრცობულ ფიქსირებულ განწყობის ცნებას, რომლებსაც არ გააჩნიათ განხილულ თეორიაში პირდაპირი ექსპერიმენტული დასაბუთება.

ვინაიდან ფიქსირებული განწყობა განკუთვნილია ტექსტის H-დონეს, ე. ი. ტექსტის ემპირიული საფუძვლის მქონე ნაწილს, ჩვენ შევიცადეთ ჩვენს რეკონსტრუქციას უფრო ზუსტად გამოგვეხატა ის ემპირიული პროცედურები და მათი შედეგები, რომელიც აღვნიშნავთ ფიქსირებულ განწყობის შემუშავებას. ამიტომ ამოვიღეთ ფრაზა „ღიღი პიროვნული წონის“ შესახებ, რისი ემპირიული დემონსტრირება არსად არ ხდება უზნაძის თეორიაში. შემდეგ, აქ ავტოლეგელია გაკეთდეს კიდევ ერთი არსებითი ხასიათის შენიშვნა, რომელიც ეხება ფიქსირებულ განწყობის რეკონსტრუირებულ განსაზღვრების პასაჟს: „ფიქსირებული განწყობა არის... კონსტრუქტი, გამომხატველი... მდგომარეობის, რომელიც მთლიან სუბიექტში იქმნება“. ფიქსირებული განწყობის მთლიან სუბიექტურობის უზნაძისეული ექსპერიმენტული არგუმენტაცია შემდეგია: ერთი და იგივე ილუზორული ეფექტი ვლინდება აღქმის არა მხოლოდ ყოველ მოდალობაში (ძირითად მოდალობებში), არამედ გადადის კიდევაც ერთი მოდალობიდან მეორეზე. აქედან კი ვიღებთ დასკვნას ფიქსირებული განწყობის მთლიან სუბიექტურობის შესახებ [2, გვ. 81; 4, გვ. 40]. მაგრამ მართებულია თუ არა ასეთი დასკვნის გაკეთება? ცხადია, რომ არა. უკეთეს შემთხვევაში, აქ შეიძლება მხოლოდ პერსპექტიული აქტივობის სუბიექტის მთლიანობის შესახებ დასკვნის გაკეთება და არა საზოგადოდ სუბიექტის მთლიანობის შესახებ. მთლიან სუბიექტურობის შესახებ დასკვნის გამოტანა მართებული იქნებოდა მაშინ, როდესაც აღნიშნული ილუზორული ეფექტის მსგავსი ეფექტი დადასტურდებოდა ექსპერიმენტულად არა ერთი ფსიქიკური ფუნქციის (აღქმის) ფარგლებში, არამედ საზოგადოდ ყველა ფსიქიკურ ფუნქციის (მეხსიერების, აზროვნების, ემოციების, ნებელობის და ა. შ.) ფარგლებშიც, რაც ერთობ ძველ წარმოსადგენია. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც, ეს უკანასკნელი რომ დადგენილ ემპირიულ ფაქტს წარმოადგენდეს, მაინც რჩება ერთგვარი „კორაკონალური ნაშთი“, ვინაიდან ვერ ვიტყვი, რომ მთლიანი სუბიექტი ცალკე ფსიქიკური ფუნქციების ჯამს ან თუნდაც მთლიანობას წარმოადგენს [2, გვ. 36-37; 7, გვ. 18-20]. ვფიქრობთ, რომ საერთოდ საძვივია სუბიექტის მთლიანობის თეზისის ექსპერიმენტული შემოწმების საგნად გამოცხადება. ჩვენი აზრით, იგი უფრო დისკალბინათორისი კვლევის საგანი შეიძლება იყოს ან თვით ფილოსოფიური ანალიზის. ამიტომ მთლიანობის შესახებ ფრაზა ჩვენ შევიტანეთ ჩვენს რეკონსტრუირებულ განსაზღვრებაში, უზნაძის სწორედ ფილოსოფიური მიზანდასახულობის შენარჩუნების მიზნით. ესეც არ იყოს, ფიქსირებული განწყობა პირველადი განწყობის გამოვლენების ერთ-ერთი ფორმა, სახელდობრ, სპეციალური არაცნობიერი ფსიქიკური გამოვლენება, მაშასადამე, მაინც კერძო ხასიათის ფსიქიკური პროცესი, რომელიც საზოგადოდ სუბიექ-

ტის მილიანობის თეზისის დასადასტურებლად ვერ გამოდგება, რა დატვირთვასაც თავის თავზე სწორედ პირველადი განწყობის ცნება ღებულობს.

რა სიძნელეებთან მოუწევს პირველადი განწყობის ცნებას ანგარიშის გასწორება, თუ იგი არასწორად იქნება გამოყენებული, როგორც ემპირიული რეფერენციის მქონე ჰიპოთეტური კონსტრუქტი?

თუ პირველადი განწყობის ცნების ფილოსოფიური შინაარსის განყენებას მოვხდენთ, რასაც ყოველ ნაბიჯზე შეიძლება შევხვდეთ უზნაძის თეორიპარადიგმის მიმდევარი ფსიქოლოგების შრომებში, აღმოჩნდება, რომ ასეთ პირობებში ჩვენს წინაშე შეიძლება იყოს ტიპური მოტივაციური ცვლადი. მართლაც, მაშინ გამოდის, რომ პირველადი განწყობა აღძრავს (მოთხოვნილების დინამიკური ასპექტი) და წარმართავს (სიტუაციის წარმმართველი ასპექტი) ქცევას და განცდებს [2, გვ. 68, 86 3, გვ. 190 4, გვ. 54-61]. ხოლო მოვლენა, რომელიც ქცევის „ენერგეტიკული“ და წარმმართველი მხარეების წყაროს წარმოადგენს, თანამედროვე მოტივაციურ ფსიქოლოგიაში აღინიშნება, როგორც მოტივაცია [11, გვ. 20; 13, გვ. 33-34; 18, გვ.407, 414].

აქ ჩვენთვის არა აქვს პრინციპული მნიშვნელობა „მოტივაციისა“ და „მოტივის“ გარჩევა (მაგალ., ჰექსლეინისათვის მოტივი არის სასურველი მიზნობრივი მდგომარეობა „ინდივიდი-გარემოს“ მიმართების ფარგლებში, ხოლო მოტივაცია—განსაზღვრული მოტივით მოქმედების ბიძგი [13, გვ. 33-34]) და ტერმინი „მოტივაცია“ ფართო მნიშვნელობით იხმარება.

კერძოდ, ჩვენს წინაშე იქნება ტიპური ვექტორული ცვლადი, რომელიც დინამიკური და წარმმართველი ცვლადების გაერთიანებას წარმოადგენს [18, გვ. 53-54; 20, გვ. 49]. მაგრამ თუ ამ პირობებში პირველადი განწყობა ვექტორული მოტივაციური ცვლადის გამომატველად გვევლინება, მაშინ უნდა დადგეს საკითხი მისი ადგილის შესახებ მოტივაციის თანამედროვე ფსიქოლოგიურ ორიენტაციებს შორის.

მაღსენმა განახორციელა მოტივაციის ძირითადი ჰიპოთეზების კლასიფიკაცია ოთხ კატეგორიად, რომლებსაც მან უწოდა „მოტივაციის მოდელები“ (ვინაიდან ისინი წარმოადგენენ ურთიერთდაკავშირებული ჰიპოთეტური ცვლადების სისტემებს, რომლებიც შეიძლება გამოიხატოს „მოდელით“): 1. „ჰომეოსტატური“ მოდელი; 2. „აღძვრის“ (incentive) მოდელი; 3. „კოგნიტური“ მოდელი და 4. „ჰუმანიტური“ მოდელი [17, გვ. 289-290; 18, გვ. 420-426]. „ჰომეოსტატური“ მოდელი გულისხმობს, რომ ჰომეოსტაზის დარღვევა წარმოქმნის მოთხოვნილებას (need), რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ცენტრალურ „ბიძგს“ (drive). კოგნიტურ პროცესებთან ერთად ეს უკანასკნელი განაპირობებს ქცევას, რომელიც „აკმაყოფილებს“ მოთხოვნილებას და სახელდობრ, კვლავ აღადგენს ჰომეოსტაზს [17, გვ. 29] „აღძვრის“ მოდელის თანახმად, გარკვეულ გარეგან გამღიზიანებლებს გააჩნიათ დინამიკური ეფექტი, ე. ი. ისინი საფუძვლად ედებიან ორგანიზმში აქტივაციის ან ენერჯის მობილიზების მდგომარეობას. ეს დინამიკური მდგომარეობა, კოგნიტურ პროცესებთან ერთად, განსაზღვრავს ორგანიზმის ქცევას, რომელსაც ხშირად მოჰყვება გარეგანი დინამიკური გამღიზიანებლის რეაქცია. ამ გამღიზიანებლებს აქვთ წარმომავლობა სტიმულური ობიექტ-

ბიდან, რომლებსაც ეწოდება „აღმძვრელები“ (incentives), ე. ი. მამოტივირებელი სტიმულური ობიექტები [17, გვ. 293]. „კოგნიტიური“ მოდელი არსებობს ორი „ვერსიის“ სახით: პირველის მიხედვით, კოგნიტური პროცესები განსაზღვრავენ დინამიკურ პროცესებს და მათსადამე, კოგნიტურ პროცესებს. გააჩნიათ წარმმართველი და არაპირდაპირ-დინამიკური ეფექტი, მეორე „ვერსიის“ თანახმად, კოგნიტურ პროცესებს მოეპოვებათ საკუთარი „შინაგანი მოტივაცია“ (intrinsic motivation) [17, გვ. 294-295]. დაბოლოს, „ჰუმანისტური“ მოდელი ვარაუდობს, რომ არსებობს ადამიანის მოტივაციის განსაკუთრებული კლასი და ეს უკანასკნელი, ან ადამიანის ქცევა, გაგებულა, როგორც ინდეტერმინირებული („თავისუფალი ნება“) [17, გვ. 295]. გარდა ამისა, მადსენი, რომლის ეს კლასიფიკაცია, როგორც ვხედავთ, საკმაოდ სრულად ასახავს თანამედროვე მოტივაციის ფსიქოლოგიაში არსებულ მიდგომებს. არა მხოლოდ ალაგებს არსებულ მოდელებს, არამედ ცდილობს, აავსოს კომბინირებული მოდელი, რომელიც გაითვალისწინებს, ყოველ შემთხვევაში, პირველ სამ მოდელს, (ჰომეოსტატური, აღძვრის, კოგნიტური). იგი ამყარებს ამ კომბინირებულ მოდელს მეტათეორიულ ვარაუდზე და ჰიპოთეზაზე: ვარაუდის მიხედვით, აღნიშნული სამი მოდელი „ნაწილობრივ ჭეშმარიტია“, ვინაიდან შეესაბამება მოტივაციის განსხვავებულ კატეგორიებს, ან მოტივაციის მოდელები ყველა ჭეშმარიტია, მაგრამ მათ გააჩნიათ შემოსაზღვრული გამოყენებითობა, სახელდობრ, თითოეული მოდელი სანდოა მოტივაციის განსაკუთრებული კატეგორიისათვის [17, გვ. 296] ჰიპოთეზის თანახმად, მოტივაციის თითოეული კატეგორია მოიცავს განსაკუთრებულ სტრუქტურას თავის ტერმინ (რეტეკულარულ მაქტივირებელ სისტემასთან (RAS) დამატებით, რომელიც მოცემულია მოტივაციის ყველა სახეობაში). სახელდობრ, მადსენი გამოყოფს ჰიპოთალამურ მოტივებს (რომლებიც ძირითადად შეესაბამება ჰომეოსტატურ მოდელს), ლიმბურ მოტივებს (რომლებიც ძირითადად შეესაბამება „აღძვრის“ მოდელს) და კორტიკალურ მოტივებს და RAS-მოტივებს, რომლებიც ეთანადება კოგნიტური მოდელის ორივე „ვერსიას“ შესაბამისად [17 გვ. 297-299].

თუ ყოველივე ამას მივიღებთ მხედველობაში, მაშინ „პირველადი განწყობა“, როგორც მოტივაციური ცვლადი, უნდა მოიცავდეს ჰომეოსტატურ და აღძვრის თვალსაზრისებს. მართლაც, პირველადი განწყობის შემუშავების სუბიექტური ფაქტორი — მოთხოვნილება, უნდა გულისხმობდეს ჰომეოსტატურ მოდელს [2, გვ. 65—76], ხოლო ობიექტური ფაქტორი — სიტუაცია უნდა გულისხმობდეს აღძვრის მოდელს [5, გვ. 270—271]. და თუ გავითვალისწინებთ უზნაძის ობიექტივაციის ცნებასაც, მაშინ პირველადი განწყობის ცნება ობიექტივაციის ცნებასთან კომბინაციაში უნდა გულისხმობდეს კოგნიტურ მოდელსაც [4, გვ. 163-164]. მაშასადამე, გამოდის, რომ პირველი და განწყობის ცნება კავშირში უნდა იყოს იმ კომბინირებულ მოდელთან და თავის ტერმინის სტრუქტურებთან, რომლებიც ნავარაუდევია მოტივაციის პირველ სამ (ჰომეოსტატურის, აღძვრის, კოგნიტურ) მოდელში ან კატეგორიაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ პირველადი განწყობის ცნებისადმი მიწერილი იქნება მოტივაციური შინაარსიც, მაშინ აუცილებელი

ვახდება პირველადი განწყობის მკაცრ ლოკალიზაციაზე მსჯელობა (და არა უმაღლესი ნერვული სისტემით ზოგადი განსაზღვრულობის ბუნდოვანი მითითებები) თავის ტვინის ქერქის და ქერქქვეშა სტრუქტურებში, რაც სრული შეუსაბამობაა, ვინაიდან ა) უზნაძე ნათლად აცხადებდა, რომ პირველადი განწყობა ფიზიოლოგიურ მოვლენას არ წარმოადგენს [7, გვ. 24] და ბ) პირველადი განწყობის ცნება ფილოსოფიურ კატეგორიას წარმოადგენს. ამ ცნებაში ნაგულისხმევი შინაარსი გარდუვალი ფილოსოფიური აბსტრაქციაა, რომელსაც ანგარიში უნდა გაუწიოს ყველა მკვლევარმა, ვინც ფსიქიკის შესაძლებლობის პრობლემას ეხება არაპარალელისტური პოზიციებიდან: იგი ფიზიკური გამომზიანებლის ენერჯის ფსიქიკის ფაქტად გადაქცევის ლოგიკური შესაძლებლობის გამოხატულებაა: იმისათვის, რომ ამ „გადაქცევას“ ჩამოსცილდეს სასწაულქმედების იერი, აუცილებელია და საკმარისი, ვივარაუდოთ ისეთი ფუნქციონალური მდგომარეობის (ან „ნეიტრალური სინამდვილის“) არსებობა, რომელიც „მოხსნილი“, განუწევრებელი მთლიანობის სახით შეიცავს დაპირისპირებას ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის და სწორედ ამიტომ აშუალებს მათს ურთიერთქმედებას.

პირველადი განწყობის ცნებისათვის მოტივაციური სტატუსის მიწერასთან დაკავშირებულია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა — პრობლემა მიზანშეწონილი ქცევის ასახსნელად განკუთვნილი ჰიპოთეტური მოტივაციური ცვლადების რაოდენობის შესახებ [18, გვ. 414]. როგორც მადსენი აჩვენებს, აქ მოსალოდნელია ორი უკიდურესობა.

პირველი უკიდურესობა ეხება ე. წ. „ფსევდო-ასხსნით მიდგომას“: ხდება იმდენად ბევრი ჰიპოთეტური ცვლადის აგება, რომ სახეზეა თითო მოტივაციური ცვლადი ყოველი ასახსნელი ფაქტისათვის, ე. ი. მოცემულია იმდენივე მოტივაციური ცვლადი, რამდენიც არის ასახსნელი მიზანმართული ქცევის აქტი [18, გვ. 414]. როგორც სამართლიანად მიუთითებს პ. ჰეკაუზენი, ამის მიზეზია ის, რომ „...გამონაწერები დაკვირვებული ქცევითი ფენომენის აღწერებიდან არსებითად იგიველება მათს ახსნასთან, რაც აქცევს ამ ცნებების (მოტივაციის და მოტივის, — ბ. ქ.) განსაზღვრებებს მანკიერ წრეში.

...ჩვენ ვაძლევთ სახელწოდებას დაკვირვებულ ქცევას და ვთვლით, რომ ეს სახელწოდება შეიცავს მის იდუმალ არსს. სინამდვილეში კი ჩვენ მხოლოდ აღვნიშნავთ დაკვირვებული ქცევის განსაზღვრულ ფაქტებს, კერძოდ, მისი მიზანმართულობის ფაქტს.

ასეთი ფესვდოასხსნები ძალიან ხშირად არის წარმოდგენილი ფსიქოლოგიურ ენაში. ბავშვი თამაშობს, იმიტომ რომ მას აქვს „თამაშის მოთხოვნილება“, ადამიანები ეკონომიას ეწევიან, ვინაიდან მათ გააჩნიათ მომჭირნეობის მოტივი... (ჩვენ დავუმატებთ, რომ მოცემული პიროვნება იმიტომ ეწევა სიგარეტს, რომ მას გააჩნია სიგარეტის მოწვევის განწყობა და ა. შ., — ბ. ქ.). ამგვარ მსჯელობებს არა აქვთ არავითარი მეცნიერული ღირებულება, ისინი სიტყვებით ჩვეულებრივი თამაშია, რომელიც განსაზღვრება ადამიანთა სწრაფვით, დაიყვანონ დაკვირვებული მოვლენები ბოლოვად მიხეზებზე“ [13, გვ. 37]. მაგრამ, გონებამახვილად მიუთითებს ჰეკაუზენი, „დასკვნა აქედან, რომ ჩვენ ყველანი შეპყრობილი ვართ „ახსნის მოტივით“, ნიშნავს, კვლავ მოვექცეთ მანკიერ წრეში“ [13, გვ. 37]. ჰეკაუზენის აზრით, მოტივა-
4. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 4

ციისა და მოტივის ცნებები იძენენ ახსნით ღირებულებას, როდესაც განიხილებიან არა როგორც აღწერითი ერთეულები, არამედ როგორც ჰიპოთეტური კონსტრუქტები [13, გვ. 37].

მეორე უკიდურესობა, მადსენის მიხედვით, დაკავშირებულია ე. წ. „სპეკულატურ-ფილოსოფიურ მიდგომასთან“, რომელიც ცდილობს ახსნას ყველაფერი ერთი ან მეტად მცირე ჰიპოთეტური კონსტრუქტებით [18, გვ. 414]. ერთი შეხედვით, ასეთი მიდგომა ბუნებრივი ჩანს, ვინაიდან „თეორიების მიზანი ყოველთვის არის მონაცემების სიმრავლის დაყვანა მათი ორგანიზებით და სისტემატიზებით მცირე რაოდენობის კატეგორიებზე და შემდეგ, აბსტრაქტულ-აღწერითი კატეგორიების რაოდენობა შეიძლება ორგანიზდეს კოპერენტულ სისტემად მკარერიცხოვანი ჰიპოთეტური კონსტრუქტების შემოტანით“ [18, გვ. 414-415]. მაგრამ, აღნიშნავს მადსენი, შეიძლება იყოს მეტად ძნელი ან თვით შეუძლებელიც, „დაკავშირდეს ასეთი აბსტრაქტული ჰიპოთეტური ცვლადი ემპირიულ ცვლადებთან ოპერაციონალური განსაზღვრებით“ [18, გვ. 415].

გამოსავალია, ავტორის აზრით, მიდგომა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „ზომიერი ეკონომიური რედუქტცია“ ან „ოპტიმალური ახსნითი კონცეფტუალური სისტემა“, რაც შემდეგს ნიშნავს: აგებულ იქნეს ჰიპოთეტური ცვლადების ოპტიმალური რაოდენობა, ე. ი. ისეთი რაოდენობა, რომელიც გამოირიყხავს სპეკულატურ ფილოსოფიურ ორაზროვნებას ოპერაციონალური განსაზღვრებების მეშვეობით და არ აღწევს ისეთ დონეს, რომ ძალაში შევიდეს ფსევდო-ახსნითი მიდგომა [18, გვ. 415]. ნ. მილერმა, მაგალითად, წამოაყენა წესი, რომელიც გამოირიყხავს ფსევდო-ახსნით მიდგომას: შუალედური ან ჰიპოთეტური ცვლადის შემოტანა გამართლებულია, თუ იგი დაკავშირებულია ყოველ შემთხვევაში სამ S-ცვლადთან, ერთის მხრივ, და სამ R-ცვლადთან, მეორეს მხრივ. რაც შეეხება სპეკულატურ-ფილოსოფიურ მიდგომას, აქ ფსიქოლოგები, მადსენის აზრით, ჯერ-ჯერობით უნდა ენდნონ თავიანთ ინტუიციას [18, გვ. 415].

ჩვენი აზრით, ეს ორი უკიდურესობა ლოგიკურად გულისხმობს ერთმანეთს: სახელდობრ, ფსევდო-ახსნითი მიდგომა ლოგიკურად გამოიმდინარეობს სპეკულატურ-ფილოსოფიური მიდგომიდან. მართლაც, წინადადება „ყველა აქტივობას საფუძვლად უდევს განწყობა“ (სპეკულატურ-ფილოსოფიური მიდგომა თეორიის ჰიპოთეტური დონისათვის) ტოლფასია წინადადების „X აქტივობას X განწყობა განსაზღვრავს, Y აქტივობას Y განწყობა და ა. შ.“ (გავიხსენით ჰეკაუზენის მსჯელობა).

მაშასადამე, ჩვენ ვხედავთ, რომ თუ პირველადი განწყობის ცნებისადმი მიწერილ იქნა ფსიქოლოგიური მოტივაციური [ჩვენ ვამბობთ „ფსიქოლოგიური“, ვინაიდან მოტივაცია შეიძლება იყოს განხილული ფიზიოლოგიურ, ისევე როგორც ფილოსოფიურ ტერმინებში (რასაც ხშირად ფაქტიურად აკეთებს უზნაძე)] შინაარსი, მაშინ პირველადი განწყობის ცნების წინაშე დადგება როგორც ფსევდო-ახსნითი მიდგომის, ისე სპეკულატურ-ფილოსოფიური მიდგომის განხორციელების საშიშროება, ვინაიდან პირველადი განწყობის ცნება, როგორც ახსნის უნივერსალური ფილოსოფიური პრინციპი (M-დონე), შეიძენს კონკრეტულ-ფსიქოლოგიური ფაქტების ახსნის ერ-

• თ ა დ ე რ თ ი პრინციპის მნიშვნელობასაც (H-დონე), რითაც დაკარგავს ყოველგვარ ახსნით ძალას [18, გვ. 71; 21, გვ. 263] და ევრისტულ ღირებულებას. თეორიის ჰიპოთეტურ სტრატეგიაში (H-დონე) პირველადი განწყობის ცნების არაადეკვატური გამოყენება იწვევს ამ ცნების თეორიული ან ახსნითი ძალის, ასე ვთქვათ, „კომპრომეტაციას“, ვინაიდან ბუნებრივია, რომ უადრესად ზოგადი ფილოსოფიური შინაარსის მქონე კატეგორია იჩენს სრულ თეორიულ უძღურებას კონკრეტული ემპირიული ფსიქოლოგიური ფაქტების ახსნის დროს. ეს ცნება ეხება ქმედების სუბიექტს, როგორც მთლიანს, ხოლო მთლიანი სუბიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ფილოსოფიური ანალიზის და არა კონკრეტული მეცნიერების, მათ შორის, ფსიქოლოგიის, განხილვის საგანი, რომლებიც სწავლობენ ამ მთლიანი სუბიექტის კერძო (ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ, კულტუროლოგიურ) გამოვლინებებს. ამიტომ პირველადი განწყობის ცნებას აქვს ზოგადფილოსოფიური „მსოფლალქმითი“ (Weltanschauung) [20, გვ. 31-33] ღირებულება, რის გამოც იგი უადრესად ნაყოფიერი და ეფექტური ხდება თეორიის მეტადონეზე, როგორც ფსიქიკური სინამდვილის ახსნის უნივერსალური (ფილოსოფიური) პრინციპი.

რაც შეეხება ჩხარტიშვილის ექსპერიმენტს [14, გვ. 225-239], რომელსაც აქვს პრეტენზია, იყოს პირველადი განწყობის ემპირიული გამოკვლევა, უნდა ითქვას შემდეგი: ძნელია დავეთანხმოთ ჩხარტიშვილს, რომ იგი პირველად განწყობას იკვლევს. იგი ფაქტიურად ექსპერიმენტულად უქმნის ც. პ-ს მოგების მოტივაციას (მოთხოვნილებას და არა განწყობას, მთ უმეტეს, პირველად განწყობას), რომელიც თავისდა შესაბამისად ცვლის მიწოდებული მომგებიანი ობიექტების აღქმას. როგორც შეგვიძლია დავინახოთ, ეს სავესებით შესაბამეა „აღძვრის“ (incentive) მოტივაციურ მოდელს. ამასვე ადასტურებს უშუალოდ ექსპერიმენტის შედეგებთან დაკავშირებული ჩხარტიშვილისვე სიტყვები: „თუ შევადარებთ ცდების მონაცემებს, დაკავშირებულს ლატარიის გათამაშებასთან საკონტროლო ცდების მონაცემებთან, ვნახავთ, რომ მოგების ფაქტორის შეტანამ იმდენად გაზარდა „მომგებიან“ მხარეზე გადაფასებათა რაოდენობა, რომ აღქმის შინაარსზე (სიტუაციის შინაარსზე) მოთხოვნილების ზემოქმედების ფაქტი უდავოდ უნდა იქნეს აქ აღიარებული“ [14, გვ. 238].

ამრიგად, თუ შევაჯამებთ, პირველადი განწყობის ცნებისადმი ფსიქოლოგიური მოტივაციური შინაარსის მინიჭების შემთხვევაში, თავს იჩენს შემდეგი პრინციპული ხასიათის სიძნელებები: ა) საჭირო ხდება პირველადი განწყობის მკაცრ ლოკალიზაციაზე მსჯელობა თავის ტვინის სტრუქტურებში; ბ) რელიზდება ფსევდო-ახსნითი და სპეკულატურ-ფილოსოფიური მიდგომების მცდარი მეთოდოლოგიური პრინციპები.

ლიტერატურა

1. ბოჭორიშვილი ა. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები. ცალკე ამონაბეჭდი, ქუთაისი, 1955.
2. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. თბილისი, 1940.
3. უზნაძე დ. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები. „შრომები“ ტ. 2, თბილისი, 1960.
4. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, „შრომები“, ტ. 6, თბილისი, 1977.
5. უზნაძე დ. აღქმა და წარმოდგენა (ბიოფერული ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით). „შრომები“, ტ. 9, თბილისი, 1986.

7. უზნაძე დ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, თბილისის სახ. უნივ. შრომები, XIX, 1941.
8. უზნაძე დ. ობიექტივაციის პრობლემა, თბილისის სახ. უნივ. შრომები, XXXIV, 1943.
9. კოჩორაძე ბ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიის სისტემატოლოგიური ანალიზი: მეტასტრატუმი. ჟურნ. „მაცნე“ 1988, № 2.
10. ჩხატარაიანი შ. უზნაძე. ფსიქოლოგიის თეორიული საფუძვლები, საკანდ. დისერტ., ქუთაისი, 1940.
11. Нюттен Ж. Мотивация. Эксп. психол. Ред. Фресс П., Пиаже Ж., выпуск V, М., 1975.
12. Сарджвеладзе Н. И. Бессознательное и установка: еще раз об... Сб. Бессознательное, т. IV, Тбилиси, 1985.
13. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность, т. I, М., 1986.
14. Чхартишвили Ш. Н. Некоторые спорные проблемы..., Тбилиси, 1977.
15. Шерозия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического, т. I, Тбилиси, 1969.
16. Mascarenquodale K. and Meéhl P. E. On a distinction between hypothetical construct and intervening variables; Psychological Review, 1948, March, Vol. 55, № 2.
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/Cnapt. 2 of the English Version of »Systematology«, Copenhagen, 1977.
20. Madsen K. B. The History of Psychology in Metascientific Perspective, The Royal Danish School of Educational Studies, Copenhagen (in press.)
21. Royce J. R. How we can best advance the construction of theory in psychology, Canadian Psychological Review, Vol. 19, № 4, October, 1978.
22. Tolman E. C. »A psychological Model, in: Toward a General Theory of Action, Parsons — Shils editors, Cambridge, Massachusetts, 1:67.

ბ. ვ. კოჩორაძე

მეტასტრატუმ თეორიის უსაბუთო დ. უზნაძე: სტატუსი ოსოვნიხ პონიიი

Резюме

В работе показано, что проблема различия между терминами (и гипотезами) М- и Н-уровней теории предполагает необходимость признания, наряду с промежуточными переменными и гипотетическими конструктами, обладающими избыточным значением эмпирической референции (которые относятся к Н-уровню теории), гипотетических конструктов с философским избыточным значением (которые относятся к М-уровню теории). Следовательно, так как гипотеза первичной установки (S—O—R) и гипотеза фиксированной установки (S—H_v—R) формально не отличаются друг от друга, различие между ними сводится к разнице между избыточными значениями опосредующих членов — гипотетических конструктов. В частности, понятие первичной установки является гипотетическим конструктом с философским избыточным значением, а понятие фиксированной установки — гипотетическим конструктом с нейтральным избыточным значением. Следовательно, первое понятие принципиально не верифицируемо, тогда как второе по существу верифицируемо и фактически было экспериментально изучено в рассматриваемой теории.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის
 სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში

ჩ ვ ე ნ ი მ ი მ კ ვ ი ლ რ ე ო ბ ა

ლიბირი უზნაძე

შენიშვნების რვაშლი *

15. V. 1944 წ. Weggeföhle oder Ergebnisgeföhle?

დგება ასეთი საკითხი: მიღწეული მიზანი იწვევს კი გრძნობას? თუ შეიძლება მხოლოდ აქტივობასთან, მიზნის ძიებასთან იყოს დაკავშირებული გრძნობა, ე. ი. არსებობდნენ მხოლოდ Weggeföhle და არა Ergebnisgeföhle? მართლაც და, თუ მიზანს მივადწიეთ, მოხდა „შეგუება“, რაღა ადგილი უნდა დარჩეს გრძნობისათვის (იხ. ამის შესახებ Stern, გვ. 737). შტერნი აქ ლაბ-რაკობს იმის შესახებ, რომ მიზნის მიღწევის შემთხვევაში ჩვენ ძლიერ სიამოვნებას ვგრძნობთ „aber doch in seinem zu den gleichföhigen Umgebungsbedingungen“. ისე, თითქოს არ რჩებოდა ადგილი სიამოვნებისათვის, ამიტომაა, რომ სულ ახალსა და ახალ მიზნებს ვაყენებთ და ახალ-ახალისაკენ ვისწრაფვითო. მე მგონია, რომ საკითხის დაყენება არაა სწორი. საქმე ისაა, რომ ორივე ეს გრძნობა (Weg- u. Ergebnisgeföhle) ხვდება ერთმანეთს ან გულისხმობს ერთმანეთს, ან არ გამოირჩევა ერთმანეთს (აზრი არაა ადეკვატურად გამოთქმული). ყოველი გრძნობა აქტივობასთანაა დაკავშირებული: იგი განცდაა აქტივობის შეფერხებისა ან მისი დაუბრკოლებელი მიმდინარეობისა. მაგრამ ყოველი აქტივობა საბოლოოდ თავის კონკრეტულ ფორმებში უთუოდ რაიმე გარკვეული მიზნის განხორციელებისათვის მიმდინარე აქტივობაა. განყენებული აქტივობა, ან აქტივობა მხოლოდ როგორც აქტივობა, წარმოუდგენელია: არის მხოლოდ აქტივობა როგორც საშუალება ყოველს ცალკე შემთხვევაში ამა თუ იმ გარკვეული მიზნის განხორციელებისა. ამიტომ თვითონ აქტივობასთან დაკავშირებული სიამოვნება („Weggeföhle“) ნამდვილად მიზანთან მიახლოების პროცესთან დაკავშირებული სიამოვნებაა („Ergebnisgeföhle“), და ყოველი განხორციელებულ მიზანთან დაკავშირებული სიამოვნება აქტივობასთან დაკავშირებული სიამოვნებაა.

17. V. 1944 წ. იმპულსური ქცევა — ემოციებით წარმართული ქცევა.

უნდა განვასხვაოთ იმპულსური და ნებისმიერი ქცევა. იმპულსური ქცევის იმპულსები ემოციებიდან მომდინარეობს. შიშის ემოცია შეიცავს ხომ ლტოლვის ან ვაცლის ტენდენციას და როდესაც სუბიექტი ამ ტენდენციის იმ-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1988, № 2.

პულსს ემორჩილება და გარბის, იგი არა ნებისმიერად, არამედ იმპულსურად იქცევა. იგივე ითქმის, ვთქვათ, რისხვის ემოციის შესახებ ისე, როგორც სხვა-თა შესახებაც. ნებისმიერი ქცევა ემოციური იმპულსების შემაკავშირებელი და კოგნიტურად განსაზღვრული. მაშ რა იმპულსური ვითარებიდან მომდინარე, თავისთავად მიზანშეწონილად ნაგულისხმევი ქცევაა. რასაკვირველია, შესაძლებელია ე. წ. მაღალ ემოციებსაც ჰქონდეთ, და აქეთ კიდევ ასეთივე იმპულსი; და მაშინ მათაც შეუძლიათ ქცევის განსაზღვრა. ცხადია, ეს ქცევაც იმპულსური იქნება. მაშასადამე, არაა გამორიცხული ზნეობრივი ემოციებიდან გამომდინარე იმპულსური ქცევის არსებობა: შეიძლება ზნეობრივადაც იქცეოდნენ იმპულსურად! იგივე ითქმის, განსაკუთრებით, რელიგიური ქცევის შესახებ და აგრეთვე, ნეტად თუ ნაკლებად, ესთეტიკისა და ინტელექტუალურის შესახებაც.

P. S. არ დამავიწყდეს, უნდა დაწვრილებით გამოვივლიო ამ აზრის მართებულობა: გრძნობა მხოლოდ სიამოვნება-უსიამოვნება არსებობს, შეიძლება აგზნება-დამშვიდებაც მაგრამ ემოციებს რაც შეეხება — როგორც ემოციებსა და Sentiment-ებსაც — იგინი შეიძლება უფრო აქტივობის სფეროს მიეკუთვნონ, რომელთაც, რასაკვირველია, გრძნობის ესა თუ ის ტონი აქვთ ისე, როგორც გრძნობის ტონი აქვს კოგნიტურ შინაარსებსაც. ყოველ შემთხვევაში, თუ ასე არაა, რაღაც თავისებურება კი აქვთ მათ.

20. V. 1944 წ. შემეცნებითი პროცესები და პრაქტიკა.

სინამდვილესთან ადამიანის რომელი ურთიერთობაა პირველადი — შენეცნებითი თუ პრაქტიკული? ანდა სხვანაირად როგორაა? მოქმედებს სინამდვილე ადამიანზე (ან სხვა სუბიექტზე) ისე, რომ ამ სინამდვილის ჯერ კიდევ არაფერი იყოს მის ფსიქიკაში — იგი მისი ცნობიერების ფარგლებში ჯერ კიდევ არ იყოს შესული სრულიად, თუ პირიქით, ორგანიზმი ჯერ აღიქვამს, „შეიგრძნობს“ სინამდვილეს და მხოლოდ მერე იძლევა რეაქციას? მოკლედ: ჯერ პრაქტიკაა, თუ თეორია? პასუხი ცხადია, როდესაც საკითხის ასეთ დაყენებას გაითვალისწინებ. რასაკვირველია, სინამდვილე ისე მოქმედებს სუბიექტზე, რომ მასში უკვე მანამ იწვევს ეფექტს, სანამ ცნობიერებაში „ასახებოდეს. შეუძლებელია, საქმე ჰვრებთ დაიწყოს. სინამდვილესთან ურთიერთობას პრაქტიკული ხასიათი აქვს იმავეთვე. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ რეაქცია ყოველთვის რეფლექსური არაა. მაშ, რითაა იგი გაშუალებული, თუ [მას] შემეცნებითი არაფერი უსწრებს წინ. ასე ჩნდება აუცილებლობა განწყობისათვის. შემდეგ, განწყობიდან პრაქტიკული ქცევაც წარმოიშვა და თეორიაც. განწყობა — პირველადი ეფექტი — უკვე შეიცავს ელემენტებს ან მონენტებს, რომლიდანაც შეიძლებოდა განვითარებულყო „თეორია“: იგი ხომ „ასახვავა“ სინამდვილისა — რასაკვირველია, სპეციფიკური, არაჰვრებთითი, განწყობისეული; უამისოდ „თეორიის“ გენეზისი გაუგებარი იქნებოდა.

ამ შენიშვნის მთავარი აზრი ესაა: ის ნათლად გვიჩვენებს, რომ შეუძლებელია ცნობიერების კოგნიტური შინაარსი იყოს პირველადი, რომ ჯერ უნდა ასახული გქონდეს რაიმე, რათა მასზე რაიმე რეაქცია მიეცეს. ასე, რომ არაა გაუგებარი, რომ სინამდვილე მანამ მოქმედებს ჩვენზე, სანამ აღვიქვამდეთ მას; არაა შეუძლებელი (პირიქით!), რომ აღქმა კი არ უსწრებდეს წინ გან-

წყობას, არამედ განწყობა — აღქმას. ეს ერთი. მეორე აზრი კი ესაა ამ შენიშვნებში: თეორიული დამოკიდებულება თუ არა თეორიის უნარი, ჭვრეტითი დამოკიდებულების უნარი სინამდვილესთან *deus ex machina* იქნებოდა, თუ რომ მას წინ არ უსწრებს რაღაც, რაც ამ უნარის განვითარების შესაძლებლობას, ჩანასახს, გენეტიკურ ფესვებს შეიცავს, ე. ი. განწყობა, როგორც მე მესმის იგი.

23. VII. 1944 წ.

„ფუნქციონალურ ტენდენციებზე“ ტოლსტოის აზრი შესანიშნავად აქვს გამოთქმული (*Война и мир, Эпизод, М., 1944, с. 595*). ის ლაპარაკობს მოხუც გრაფინიაზე:

«В ней в высшей степени было заметно то, что заметно в очень маленьких детях и очень старых людях. В ее жизни не видно было никакой внешней цели, а очевидно была только потребность упражнять свои различные склонности и способности. Ей надо было покушать, поспать, подумать, поговорить, поплакать, поработать, поссердиться и т. д. только потому, что у нее был желудок, был мозг, были мускулы, нервы и печень. Все это она делала, не вызываемая ничем внешним, не так, как делают это люди во всей силе жизни, когда из-за цели, к которой они стремятся, не заметна другая цель — приложения своих сил. Она говорила потому, что ей физически надо было поработать легкими и языком. Она плакала как ребенок, потому что ей надо было просморкаться и т. д. То, что для людей в полной силе представляется целью, для нее, очевидно, был предлог».

მეორე ადგილას ტოლსტოის აქვს შესანიშნავი დაკვირვება აზროვნების შესახებ სიზმარში, რაც ეთანხმება ჩემს აზრს, რომ სიზმარში ჩვენ კი არ ვაზროვნებთ, არამედ აზრები გარედან მოდიან თითქოს, თითქოს ვინმე სხვა გვეუბნებოდეს ან გვაძლევდეს ამ აზრებს.

«...и опять кто-то сам ли он или кто — другой, говорил ему мысли и даже те же мысли, которые ему говорились в Можайске. «Жизнь есть все. Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это есть Бог...» (кн. IV, с. 491).

15. X. 1944 წ.

როგორ შეიძლება გაჩნდეს წარმოდგენილი სიტუაცია? შეიძლება ასე ვიფიქროთ: ჩნდება რაიმე მოთხოვნილება — მეტად თუ ნაკლებად ძლიერი — უფრო კი ძლიერი, და აი ამ მოთხოვნილებას შეუძლია გააადვილოს რომელიმე ფიქსირებული განწყობა და ამის ნიადაგზე შესაფერი წარმოდგენა. ასე რომ, შეუძლებელი არაა, მოთხოვნილება თუ განსაკუთრებით ძლიერია, მოცემული სიტუაციის ფაქტორი დაჩრდილოს და ნაცვლად ადექვატური განწყობისა, რომელიმე ძველი ფიქსირებული (მოთხოვნილებისათვის უფრო შესატყვისი) განწყობა გაჩნდეს და სიტუაცია მის ნიადაგზე იქნეს აღქმული —

შესაძლებელია ამრიგად „მცთარი რეაქცია“ ან ილუზია. რეაქციის ცდებში დადასტურებული *prenature* და *false Reactions*-ის ფაქტები შეიძლება ამით აიხსნას. *Expectation* და *intaction* როდესაც აქ იმოწმებენ (Gibson, Psych. Bull., November, 1941), ალბათ ამ მექანიზმის ნიადაგზე მოქმედებდნენ და იძლევიან აღნიშნულ რეაქციებს: ორივე „მოთხოვნილების“ მაღალი დონის არსებობაზე მიუთითებს.

21. XI. 1944 წ. პატარა შემთხვევითი დაკვირვება.

გწერ. უნდა დავწერო „აღჭურვილობის დისპოზიცია“. გწერ ასე: „აჰ...“ და ვჩერდები, ვეღარ განვაგრძობ წერას, რადგან მინდა „ჰ“ დავწერო მესამე ასოდ (ასეც უნდა ყოფილიყო ხომ!), მაგრამ ვერ ვწერ, არ მახსოვს როგორ იწერება — კარგა ხანს გრძელდება ეს მდგომარეობა, სანამ ყურადღებას არ მივაქცევ უკვე დაწერილს და ერთბაშად ვხედავ „ჰ“ თურმე უკვე დამიწერია ნაადრევად „ლ“-ს ნაცვლად. ვხედავ „ჰ“ როგორ იწერება.

ინტერპრეტაცია ალბათ ასეთი იქნება ამ ფაქტისა: როგორც ჩანს ხელი განწყობილია საწერად ამ შემთხვევაში „ჰ“-სიც. რადგან სხვა მიზეზების გამო მოხდა ამ განწყობის რეალიზაცია (დაიწერა „ჰ“), ახლა უკვე ძნელია ჰ-ს მოგონებაც, არა მარტო დაწერა მექანიკურად. ჩანს: ხელის განწყობა, ასე ვთქვათ, ჩვენი ფსიქიკური შინაარსებისათვის საჭირო განწყობაცაა. ან და მოკლედ ასეთი დასკვნა გამოდის: 1) თუ მოტორ[ული] განწყობის (ასოს დასაწერის) რეალიზაცია მოხდა, ხელმეორედ ეს განწყობა აღარ არის აქტუალური. 2) მოტორ[ული] განწყობა (ასოს დაწერისას) მისი ხატის მეხსიერებაში აღდგენის განწყობაცაა ე. ი. მოტორული განწყობა ხატის განწყობაცაა.

2. XII. 1944 წ. ვ. შტერნის Einstellung-ის ცნება.

შტერნის მიხედვით, დისპოზიციები გარკვეული დროის მონაკვეთით არის განსაზღვრული; მთელი სიცოცხლის, მისი რომელიმე პერიოდის (სიჭაბუკის ხანა) ან და რომელიმე ამოცანის გადასაჭრელად საჭირო დროის პერიოდით. ამ უკანსკნელ შემთხვევაში დისპოზიცია *Einstellung*-ის, *Haltung*-ის სახეს ღებულობს. *Einstellung*-ი მაშ, დისპოზიციაა. დისპოზიცია კი წარმოადგენს შინა ფაქტორს, რომელსაც გარე ფაქტორი უნდა დაემატოს, რომ გარკვეული განცდა მივიღოთ, თანახმად კონვერგენტუორიისა. დისპოზიციაში მანამდე არაფერია გარეფაქტორისეული. იგი სუბიექტური ფაქტორია, რომელშიც ობიექტურის არაფერია მოცემული. *Einstellung*-ი სწორედ ასეთი ოღონდ ნაკლები ხანგრძლიობის დისპოზიციაა: იგი სუბიექტური ფაქტორია მხოლოდ, ობიექტურის მასში არაფერია, სანამ ეს ობიექტური არ იმოქმედებს სუბიექტზე, არ შეხედება სუბიექტურ] ფაქტორს. ჩემი ცნება განწყობის სულ სხვა რასმე გულისხმობს. მის სტრუქტურაში სუბიექტური და ობიექტური იმთავითვეა მოცემული. განწყობა, თუ სუბიექტური ვითარებაზე სიტუაციამ არ იმოქმედა, არ არსებობს. სუბიექტური ფაქტორი მთხოვნილებების ფაქტორია და არა განწყობა.

2. XII. 1944 წ. მოთხოვნილება და ფიქსირებული განწყობა.

აქ ასეთი საკითხია: შეიძლება თუ არა მოთხოვნილება განწყობად იქცეს ზოგ შემთხვევაში მაინც? მაგალითად, შეიძლება არსებობდეს თუ არა კითხვის განწყობა, თამაშის განწყობა, სეირნობის განწყობა, თეატრში წასვლის განწყობა და სხვ. შეიძლება ამ საკითხს ასე მივუღებთ: გავარჩიოთ მოთხოვნილებათა ორი ჯგუფი: 1) მოთხოვნილება რისამც, რომლის საშუალებითაც კმაყოფილდება მოთხოვნილება, ასე ვთქვათ სუბსტანციონალური მოთხოვნილება (საჭმლის, სასმლის და სხვ. მოთხოვნილება) და 2) მოთხოვნილება რომელიმე სახის აქტივობისა — ფუნქციონალური მოთხოვნილება (სეირნობის, თამაშის, სწავლის... მოთხოვნილება).

სუბსტანციონალური მოთხოვნილებანი უშუალოდ არ კმაყოფილდებიან — საჭიროა აქტივობათა ნაირსახეობა, რომ საჭირო სუბსტანცია მოპოვებულ იქნეს და შემდეგ — მოხმარებული. მაგალითად, პურის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საჭიროა ჯერ მოპოვებულ იქნეს პური (მაგალითად ხენათესვა და სხვ...) და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ამ მოთხოვნილების (შიმშილის) დაკმაყოფილება. ასეთ მოთხოვნილებათა შემთხვევაში არავითარი აქტივობა არ დაიწყება, სანამ რაიმე გარკვეული სიტუაცია არ გაჩნდება, რომელიც სუბიექტში აღნიშნული მოთხოვნილების ნიადაგზე გარკვეული აქტივობის განწყობას არ გამოიწვევს, რომელსაც ეს აქტივობაც მოჰყვება. მაგრამ ვთქვათ, სუბიექტს ანალოგიური მოთხოვნილების აღმოცენების შემთხვევაში სრულიად გარკვეული სიტუაცია ჰქონია და მისი ზემოქმედების ნიადაგზე არაერთგზის გარკვეული ქცევის განწყობა გაჩენია. ასეთ შემთხვევაში იგი ამ გარკვეული ქცევის ფიქსირებული განწყობის პატრონად უნდა ჩაითვალოს. ასეთ სუბიექტს, გაუჩნდება რა აღნიშნული მოთხოვნილება, გაელვობება ფიქსირებული განწყობა და, მაშ, სათანადო ქცევაც. აქ საკმარისია მოთხოვნილება, რათა გარკვეული ქცევის განწყობა გაჩნდეს. მაგრამ თვითონ მოთხოვნილება ამის გამო განწყობად არ იქცევა, ე. ი. მოთხოვნილება თვითონ არაფერს შეიცავს ისეთს, რომ უშუალოდ ქცევა განსაზღვროს — ის მოთხოვნილებაა და არა განწყობა.

ფუნქციონალურ მოთხოვნილებათა შემთხვევაში ვითარება ასეთია. ვთქვათ, თამაშის მოთხოვნილება! იწვევს იგი უშუალოდ ქცევას და არის იგი განწყობა თუ არა? არსებობს თუ არა თამაშის განწყობა? თამაშის მოთხოვნილება პრინციპულად გულისხმობს აუცილებლად სიტუაციას, რომ გარკვეულ მოძრაობათა სისტემის — გარკვეული თამაშის — განწყობა შეიქმნას. თუ ეს განწყობა არ იქნა — და ის არ იქნება, სანამ სათანადო სიტუაცია არაა მოცემული — ისე არც თამაში იქნება. მართო მოთხოვნილება თამაშისა არაფერს თამაშისას არ შეიცავს. მაგრამ ვთქვათ, თამაში მინდა (გაჩნდა თამაშის მოთხოვნილება). ვინაიდან ათასგვარი თამაშის შემთხვევა მქონია ჩემს ცხოვრებაში, ამ მოთხოვნილების გამო, ამ შემთხვევათა ფიქსირებულმა განწყობამ უნდა გაიღვიძოს და მის ნიადაგზე მრავალი შესატყვისი სიტუაციების სურათმა, ხატმა, ერთი სიტყვით მათმა ცნობიერებამ უნდა იჩინოს თავი, მაგრამ არა თითოეულმა მათგანმა ერთი მეორის შემდეგ, არამედ ბოლოს და ბოლოს ერთბაშად, განზოგადებული სახით: ასე ჩნდება ზოგადი თამა-

შის სიტუაციის იდეური სახე (წარმოდგენა, იდეა, სახე). მაშასადამე, როდესაც გამოჩნდება თამაშის მოთხოვნილება, იგი იწვევს ფიქსირებულ განწყობათა მეშვეობით — თამაშის სიტუაციის განზოგადებულ სახეს ცნობიერებაში, და ამ უკანასკნელის და მოთხოვნილების ურთიერთობის პროდუქტად თ ა მ ა შ ი ს განწყობა ჩნდება, რომელიც იმით განსხვავდება ცალკეულ ფიქსირებულ განწყობათაგან, რომ ზოგადი სახე აქვს და, მაშ, ზოგად განწყობას წარმოადგენს. ამრიგად და ამ აზრით, თითქოს უთუოდ უნდა შეიძლებოდეს თამაშის განწყობის შესახებ ვილაპარაკოთ. რასაკვირველია, ის კონკრეტული თამაშის განწყობაც შეიძლება იყოს. ეს მაშინ, როცა მოთხოვნილების გამო რომელიმე კონკრეტული თამაშის ფიქსირებული განწყობა გაიღვიძებს.

საერთოდ რა შეიძლება დავასკვნათ: რაც უფრო გარკვეულ ქცევასთანაა დაკავშირებული მოთხოვნილება, მით უფრო ახლოა იგი განწყობასთან და მით უფრო შეიძლება განწყობა მისი სახელითაც აღინიშნებოდეს. რაც უფრო შორსაა და რაც უფრო მრავალფეროვანია ქცევა, რომელიც მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს, მით უფრო ნაკლებ შეიძლება მოთხოვნილებისა და განწყობის გაიგივება, მით უფრო ნათლად იჩენს თავს მათი ბუნების განსხვავებულობა. ამიტომ მოთხოვნილება მხოლოდ მაშინ მიუთითებს განწყობაზე, თუ არსებობს ფიქსირებული განწყობები, ამ მოთხოვნილების ნიადაგზე აღმოცენებულნი. მაშ, მოთხოვნილება თვითონ განწყობა არაა იმთავითვე პრინციპში. მაგრამ გამოცდილება — განწყობათა ფიქსაცია ქმნის შესაძლებლობას მოთხოვნილებისა და განწყობის პრაქტიკული დაახლოებისა. სხვანაირად ესეც შეიძლებოდა გვეთქვა: მოთხოვნილება თავისთავად არასდროს არ განსაზღვრავს მის დაკმაყოფილების აქტივობას: მას სიტუაცია უნდა დაემატოს, რომ სათანადო აქტივობის განწყობა გაჩნდეს, რომლის ნიადაგზეც იშლება აქტივობა. მაგრამ გამოცდილება, რომელიც ფიქსირებულ განწყობათა დაგროვებას წარმოადგენს, ჰქმნის შესაძლებლობას ელიმინირებულ იქნეს სიტუაცია და განწყობა მართო მოთხოვნილების შუალობით აღმოცენდეს.

3. XII. 1944 წ. ფიქსირებული განწყობა სენსორულ და მოტორულ არეში.

ასეთი ფაქტია შენიშნული (ა. მოსიავა): ც. პ.-ს ლათინურად წერის განწყობა უფიქსირდება. კრიტიკულ სიტყვებად ეძლევა რუსული სიტყვა, რომელიც მან რუსული ტრანსკრიფციით უნდა დაწეროს. მაგრამ მას რუსული არ ავინდობა — როგორ იწერება არ იცის. ბოლოს, ვთქვათ, მას ავინდობა, როგორ იწერება. მაგრამ [ეს რუსულად] წერას არ იწვევს, ხელი ღათინურად წერს, ის კვლავ ფიქსირებული განწყობის გავლენის ქვეშ იმყოფება. მაშ, ასეთი მდგომარეობაა: სენსორულ არეში ფიქსირებული განწყობა აღარაა, მაგრამ მოტორულში — კვლავ განაგრძობს აქტივობას. მეორეს მხრივ, დაკვირვება „ჰ.-ს“ შესახებ (იხ. ზემოთ, 12. XI, შემთხვევითი დაკვირვება)..

7. XII. 1944 წ. „არჩევს“ მომენტი უნდა იყოს თუ არა ჩართული ნებელობის ცდის სტრუქტურაში?

ნ. ახ-ს სწორედ ამას უსაყვედურებდნენ, რომ მის ცდებში არჩევანი გართათაა გამოტანილი, რომ ცდა არჩევანს არ ეხება, რადგან ც. პ. ინსტრუქციით ლებულობს მას. მაგრამ საყვედური უმართებულოა: არჩევანი ინტელექტუალუ-

რი აქტია და ნებელობის ექსპერიმენტში მას მხოლოდ აკესსორული როლი შეიძლება დაეკისროს. მართლაც და, რას წარმოადგენს ნებელობის პროცესი? სუბიექტურად შემდეგს: სუბიექტს უნდა გაუჩნდეს განწყობა იქცევისა, რომელიც ნებისმიერ ქცევადაა ნაგულისხმები, რომელიც შესასრულებელია. მაგრამ საიდან უნდა გაჩნდეს ეს განწყობა? როგორ უნდა შეიძინოს იგი სუბიექტმა? ნებელობის აქტის ადგილი აქაა: — ნებელობის აქტის საშუალებით. სახელდობრ, პროცესი ასეთი უნდა იყოს: სუბიექტმა უნდა გაიგოს, [თუ] როგორი ქცევაა მისთვის — როგორც პიროვნებისათვის (ობიექტურად) უფრო მიზანშეწონილი. რასაკვირველია, ეს საკითხი შეეხება იმ საკითხს (და არა ნებელობის), იგი ინტელექტუალური აქტის შედეგად გადაწყდება: მოხდება არჩევანი — ინტელექტუალურ სფეროში შესაძლოთაგან უფრო მიზანშეწონილი ქცევისა. მაშასადამე არჩევანი ინტელექტუალური აქტია, ეს არჩევანი ხდება ქცევის წინაპერიოდში. აქედან მოყოლებული ქცევის დაწყებამდე ჩვენს წინაშე დგას ნებელობის პროცესი — პროცესი ნებელობითი ქცევის შესატყვისი განწყობის შემუშავებისა. რა ხდება აქ? სუბიექტი ეძებს თავის თავში ისეთს რაიმეს, რაც ამ ქცევის იმპულსს წარმოშეგება მასში. მან უნდა ჩართოს ეს მიზანშეწონილად ცნობილი ქცევა რომელსამე თავისი ენერჯის წყაროში. სხვანაირად, ის ეძებს თავის თავში მოთხოვნილებას, რომელიც ამ ნებისმიერ ქცევასთან იქნება დაკავშირებული, ამ ქცევის მოთხოვნილებას: ეს არის მოტივაციის პროცესი. მონახვა მოტივისა ეს არის მონახვა მოთხოვნილებისა, რომელიც აუცილებელია, რათა აღნიშნული ქცევის განწყობა გაჩნდეს. თუ სუბიექტი ამ მოთხოვნილებით სიტუაციას წარუდგება (სიტუაცია წარმოსახული, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), მასში სათანადო განწყობის აღმოცენება უზრუნველყოფილია. ეს იქნება ის მომენტი, როცა სუბიექტი ეუფლება მიზანშეწონილად ცნობილი ქცევისათვის საჭირო განწყობას. ამას შეიძლება გადაწყვეტილების მომენტი ვუწოდოთ, ან აქტი. ეს იქნება საკუთრივ ნებისყოფის აქტი. ასეთია ზოგადი სქემა ნებელობის პროცესისა. რასაკვირველია, ეს სქემა შინაგანად დანაწევრებულია და დიფერენცირებული, მაგრამ პრინციპულად ახალი აქ არაფერი ჩნდება, რომ საჭირო იყოს მისი გათვალისწინება ზოგად თეორიაში. აქედან ნათელია, რომ არჩევანის აქტი, როგორც ინტელექტუალური აქტი არ ეხება არსებითად ნებელობის პრობლემას: საკუთრივ ნებელობის სტრუქტურაში მას ადგილი არა აქვს, თუმცა უიმისოდ ნებელობის აქტი სრულიად შეუძლებელია. ამიტომ ნ. ახ-ი არ ცდებოდა, როდესაც არჩევანს უკვე ინსტრუქციაში კარნახობდა.

სულ სხვა საკითხია, თუ თვითონ ინტელექტუალური აქტი ნებელობის აქტად იქნება ცნობილი. ე. ი. თუ ვოლუნტარისტულ თვალსაზრისს მივიღებთ. ან და თუ არა ინტელექტუალურ არჩევანს ვიგულისხმებთ, არამედ ვოლუნტარულს — საკუთრივ მოტივის მონახვის აქტს. მაგრამ ამას შეიძლება გადაწყვეტილება უფრო ეწოდოს, თუმცა არც ესაა მაინც და მაინც შესაფერი ტერმინი. (შენიშვნა: საჭირო იქნებოდა ნებელობის ტერმინოლოგიის გადახედვა და ახალის, უფრო მიზანშეწონილის შემოღება: ინტელექტუალური არჩევანისათვის, მერე — მოტივაციისათვის, მერე — გადაწყვეტილებისათვის...)

15. XII. 1944 წ. ნებელობის შინაგანი დიალექტიკა.

თუ სუბიექტს ამა თუ იმ ქცევის ჩადენისას არავითარი შინაგანი დაბრკოლების გადალახვა არ უხდება, იგი ყველაფერს ადვილად ჩაიდენს, მისთვის სულერთია, რას იზამს — მაშინ მისი ნებისყოფის შესახებ ლაპარაკი ზედმეტია: იგი იალქნიან ნავს გავს, რომელსაც ქარი იქეთ წაიყვანს, საითაც დაუბრავს. ასეთია, მაგალითად, შთაგონებადი ადამიანი. ნებისყოფის ადამიანს უნდა ჰქონდეს საკმაოდ გამძლე, მყარი და ძლიერი იმპულსი, თორემ უამისოდ გადაწყვეტილების შესრულებას ის ვერ მოახერხებს — შეიძლება გარემოებამ ყოველთვის შეაცვლევინოს ერთხელ მიღებული გადაწყვეტილება, სანამ განზრახულ საქმეს დაასრულებდეს. მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ სუბიექტი საერთოდ ძლიერი, მტკიცე სურვილების კაცი უნდა იყოს. მაშასადამე, როდესაც მის წინაშე ნებელობის აქტის საკითხი დგას, მას ამ მტკიცე სურვილების, ამ ძლიერი იმპულსების ალაგმვა უხდება. თუ მოახერხა ეს და ახალი ნებისმიერი ქცევის იმპულსზე გადავიდა. რომელიც მტკიცე და მყარი უნდა იყოს, რათა განხორციელდეს, მაშინ ის ნებისყოფის კაცი იქნება. განწყობის ენით რომ ვილაპარაკოთ, მაშ, ნებისყოფის ადამიანი ასეთი უნდა იყოს: მისი განწყობა, მტკიცეა, საკმაოდ სტაბილური და კონსტანტურიც. მაგრამ მას აქვს მეორე ასეთ განწყობაზე გადასაცვლების უნარი. მოკლედ ასე გამოდის: ნებისყოფა გულისხმობს ძლიერ იმპულსს, მაგრამ უნარს მისი დაძლევისას, ე. ი. იმპულსი ძლიერიც უნდა იყოს და ადვილად დასაძლევიც. ე. ი. თითქოს სუსტიც. ერთი სიტყვით, ნებელობა გულისხმობს სიმტკიცეს, მაგრამ ამავე დროს მისი დარღვევის უნარსაც. ესაა თითქოს ნებელობის შინა დიალექტიკა.

27. XII. 1944 წ.

XIX ს. მანალიზებული მეცნიერება, ანალიზებდა რა რთულ მოვლენებს და ავლენდა მის ელემენტებს, ივიწყებდა, რომ ანალიზის შედეგები მხოლოდ ინტელექტუალური პროცესის — ანალიზის — პროდუქტებს წარმოადგენენ და არა რეალურ სინამდვილეში არსებულ ელემენტებს. ამიტომ მაშინვე აყენებდა საკითხს: დადასტურებულ ელემენტთაგან რომელია პირველადი და რომელია მეორადი, ნაწარმოები, რომელია ძირითადი, და რომელია დამორჩილებული, მეორადი? კითხვა, რასაკვირველია, ყალბია, თუ ვიგულისხმებთ, რომ რეალობაში მხოლოდ მთლიანი გვეძლევა იმთავითვე; რომ ელემენტი მხოლოდ ხელოვნური პროდუქტია ჩვეულებრივ. სწორედ ასეთსავე ყალბ საკითხს წარმოადგენს, სხვათა შორის, ასეთი საკითხიც: გრძობაა პირველადი თუ შეგრძნება? ემოციონალიზმიცა და ინტელექტუალიზმიც ორივე მცდარია, რამდენადაც ამ ყალბი საკითხის პასუხის ცდას წარმოადგენს. სწორი გადაწყვეტა ასეთი იქნებოდა: ორივე — ემოციონალური და ინტელექტუალური — ძირითადში ნაწარმოებია და [წარმოადგენს] უფრო ღრმა მდებარე პიროვნული სფეროს (განწყობა) რეალიზაციას. განწყობა ორივეს შეიცავს — სუბიექტურსაც და ობიექტურსაც სტრუქტურულად (მოთხოვნილება და სიტუაცია) და მისი გაშლა ცნობიერების შინაარსის სახით ემოციურსა და კოგნიტურ ასპექტს ერთდროულად შეიცავს.

15. I. 1945 წ.

ზემოთ ჩანაწერში (5. V, 1944 წ.) აღნიშნული მაქვს აზრი, რომლის მიხედვითაც გრძნობა და შემეცნებითი შინაარსი არსებითად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ შემეცნებითი შინაარსი არსებითად არის დაკავშირებული გარკვეულ ემოციონალურ განცდასთან, რომ ეს კავშირი არაა გამოცდილების მიხედვით ცვალებადი. 27. XII, 1944 წლის ჩანაწერებში ხაზგასმულია, რომ შეგრძნება, გრძნობა, ქცევა — ყველაფერი ეს თანაბრად პირველადია, რადგანაც ყველაფერი ეს განწყობის გამოვლენაა, განვითარება. ამისდა მიხედვით, გასაგები ხდება პირველ ჩანაწერში გამოთქმული აზრის სისწორე: რადგან ორივე შემთხვევაში (გრძნობისა და შემეცნებითი შინაარსისა) საფუძველი განწყობაა, გასაგებია, რომ მათი კავშირი არაა შემთხვევითი ხასიათისა და გენეზისისა.

15. I. 1945 წ. უშუალოდ პოსტულატის მართებულების ფარგლებში.

არ იქნებოდა სწორი, თუ ვიფიქრებდით, რომ სუბიექტში არაფერი ჩნდება გარემოს ზემოქმედების შედეგად მისი უშუალოდ ბის გარეშე, რომ ყველაფერი სუბიექტის განწყობითაა გაშუალებული. ვფიქრობ, რომ იმ შემთხვევაში, როცა სუბიექტს არა აქვს არავითარი საჭიროება და მოთხოვნილება გარემოსთან ურთიერთობის დამყარებისა ან არა აქვს ამის შესაძლებლობა... შესაძლოა, გარემო მაინც მოქმედებდეს მასზე და უშუალო ეფექტს იწვევდეს მის ფსიქიკაში ან მის ორგანიზმში, ან მის სომატიკაში. ამ ეფექტს ყველგან რეფლექსები ან რეფლექსოიდური ეფექტი შეგვიძლია ვუწოდოთ. ასეთი იქნება: შეგრძნება — შემეცნების სფეროში, სიამოვნება — უსიამოვნება — ემოციონალურ სფეროში და რეფლექსები — მოტორულ სფეროში. თითქოს წინანდელი ფსიქოლოგიის დაკვირვება, რომლის მიხედვითაც, შეგრძნება, გრძნობა (სიამოვნება-უსიამოვნება) და რეფლექსები ჩვენი ფსიქიკისა და ქცევის ელემენტარულ შინაარსს წარმოადგენენ, მართებული უნდა იყოს. მაგრამ მართებული ამ აზრით: მასალა, რომლიდანაც აიგება ჩვენი განცდები, აქედანაა. ხოლო რა აიგება, როგორი იქნება თვითონ კონკრეტული განცდები ყოველ მოცემულ მომენტში, ეს დამოკიდებული უნდა იყოს იმაზე, თუ როგორია სუბიექტის მოთხოვნილება და ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სიტუაცია, რომელიც სუბიექტში შესატყვის განწყობას ქმნის — განცდები ამ განწყობაზეა დამოკიდებული.

რასაკვირველია, სინამდვილეში ესენი — მასალა და სუბიექტის განწყობა — ტლანქად როდი არიან გამოთიშული ურთიერთს. ამიტომ არის შემთხვევები, რომ წითლის გამლიზიანებელი სხვა ფერის შეგრძნებას იწვევს, მაგარი რბილად ჩანს... იგივე ითქმის განსაკუთრებით სიამოვნება-უსიამოვნებაზე. აგრეთვე მოტორული რეფლექსებია დამოკიდებული სუბიექტის მდგომარეობაზე.

5. II. 1945 წ.

კონკრეტზე ვისმენ მონღერალს. მღერის და თან აყოლებს განსაკუთრებით ხელებს ტაქტის მოძრაობებს, ისე როგორც მთელი სხეულისადაც. მება-

დება აზრი: ზივერსის შალ — ანალიზი! გასაგებად ხდის ამ მოვლენას; ტონი, მელოდია არა მარტო საბგერო ორგანოების გარკვეულ აქტივობას მოითხოვს, არამედ მთელი სხეულისასაც — განსაკუთრებით ყესტებს და პანტომიმურ მოძრაობასაც. აქედან საინტერესოა და გასაგები, რომ ხელოვნების ყველა დარგს წინ უსწრებდა დიფუზურობა ხელოვნებისა, ცეკვა, რომელიც შეიცავდა მთელი სხეულის მოძრაობას (თვითონ ცეკვა), ბგერის აპარატს (სინღერა) და სხვ.

განვითარება ამ ელემენტების დიფერენციის ხაზით წავიდა... ეს გარემოება საბუთია იმ დებულებისა, რომ ორგანიზმი როგორც მთლიანი მოქმედებს, და იქ, სადაც ნაწილობრივი პროცესები ჩანს მხოლოდ, ნამდვილად ეს ნაწილობრივი მხოლოდ დომინანტურია ამ შემთხვევაში და მის ქვემოთ მთელის ცვლილებაა დაფარული. განვითარება იმაში იჩენს თავს, რომ ამა თუ იმ ნაწილობრივის დომინანტობა ხდება შესაძლო, მისი წინ წამოწევა, ასე ვთქვათ, თითქმის განთავისუფლება სხვა ნაწილობრივი პროცესებისაგან.

6. II. 1945 წ. აქტიური და პასიური წარმოსახვის შესახებ.

ამ ორ ფორმას წარმოსახვისას განასხვავებენ — ვთქვათ, ოცნება და სიზმარი და მხატვრული შემოქმედება. შეიძლება ეს საკითხი სწორად გადაწყდეს ასე: ვნახოთ, როდის ვლაპარაკობთ აქტიურ წარმოსახვაზე! როცა სუბიექტი ერევა და წარმართავს ხატებს — ასწორებს მათ, აფასებს მათ... ერთი სიტყვით იყენებს ინტელექტუალურ ოპერაციებს: ანალიზსა და სინთეზს, შესაძლოა აბსტრაქციასაც. ე. წ. პასიური ფანტაზიის შემთხვევაში ჩვენ არ ვერევიტ პროცესში, არ ვაწარმოებთ სინთეზს ანალიზს... უბრალოდ ჩნდება ხატი, აღმოცენდება ხატი. მერე მივუბრუნდებით მას და აქტიურად გარდაექმნით ზემოაღნიშნული ოპერაციების გამოყენების შედეგად. ამიტომ შეიძლება უფრო სწორი იყოს ასეთი დებულება: წარმოსახვა, ფანტაზია ერთბაშად აღმოცენება ხატისა, მისი გაჩენა, სახელდობრ, „შინაგანი ხატის“ გაჩენა, რომელიც ვლინდება კონკრეტული ხატის სახით. „შინაგანი ხატის“ გაჩენა იქნება ფანტაზია, ხოლო ამ ხატის გამოვლენა ორგანოა — ან ერთბაშად და ავტონომიურად ჩნდება (სუბიექტი პასიურია) ან და თანდათანობით მუშავდება სუბიექტის ჩარევით. ე. ი. მისი აქტიური ოპერაციების დახმარებით. აქ ლაპარაკობენ აქტიური ფანტაზიის შესახებ. გამოდის („შინა ხატი“ ე. ი. განწყობა არარეალიზებული: გააქტივება ასეთი განწყობისა) — ორი გზა ამ „შინახატის“ ხილულ ხატად ქცევისა: ა) ერთბაში (ე. წ. პასიური) და ბ) თანდათან (აქტიური ფანტაზია), რომელიც იმდენად ფანტაზია არაა, რამდენად მისი დახმარება ინტელექტისა, ნებელობისა...

ზემოთქვამიდან ასე გამოდის. უნდა გავარჩიოთ ორი მომენტი. ე. წ. წარმოსახვის პროცესში: ერთი, ასე ვთქვათ, ფარული, შინაგანი გარკვეული განწყობა, რომელიც ესწრაფვის რეალიზაციას — მზაობა, სწრაფვა გარკვეული ხატის შექმნისადმი — ის, რასაც „შინახატი“ ვუწოდებ ზემოთ. და მეორე, აქ „შინახატის რეალიზაცია გარეთ, მისი გამოვლენა ცნობიერების შინაარსის გარკვეული ხატის სახით — შექმნა თვითონ გამოვლენილი ხატისა, ვთქვათ, „გარე

1 ლაპარაკია ზივერსის „ელერის ანალიზის“ კონცეფციაზე.

ხატისა“, (ოცნების ხატები, შემოქმედების პროდუქტები და სხვ.); რომელია წარმოსახვისათვის ძირითადი, ორივე თანაბრად მნიშვნელოვანია და არსებითი თუ არა? უნდა ვიფიქროთ, პირველი. იგია რომ იმ პულსს იძლევა გარე ხატების შექმნისას, და გარდა ამისა განსაზღვრავს კიდევ ამ ხატების ხასიათს, მათ როგორობას, კარნახობს, თუ როგორი უნდა იყოს ეს ხატები: აკი გარე-ხატი მისი გამოვლენაა, მისი რეალიზაცია!

ხოლო რაც შეეხება მეორე მომენტს, რაა ამაში სპეციფიკური წარმოსახვითი, ეს გამოსარკვევია. შემოქმედებითი ფანტაზიის (აქტიური ფანტაზიის) შემთხვევაში ყველაფერს სწყვეტს, თუკი „შინა ხატი“ არსებობს, ინტელექტუალური ოპერაციები (ანალიზი — სინთეზი...). ვინ იცის, შეიძლება „გარე ხატის“ შექმნა ტექნიკურ სიძნელეს წარმოადგენდეს მხოლოდ, ტექნიკა იყოს მხოლოდ!

11. II. 1945 წ. გრძნობა, ემოცია, აფექტი, ვნება.

გრძნობა — სიამოვნება-უსიამოვნება, აგზნება-დამშვიდება — სხეულში მიმდინარე პროცესების რეფლექტური ფსიქიკური ანარეკლია [რომელიც წარმოიშება] არსებული მოთხოვნილების ნიადაგზე. გარე სტიმულების (გარე-მოს) ზემოქმედების შედეგად აღძრული შინა პროცესები თუ თვითონ შინა-განი ცვლილებებით პირობადებული ან მათგან გამოწვეული შინა პროცესები ფსიქიკაში გრძნობის სახით პოულობენ თავის ანარეკლს. ამიტომ ყველაფერი, რაც ჩვენზე მოქმედებს, ყველაფერი გრძნობის ტონის სახით განიცდება. მაშ, მე ასე ვამბობ: გრძნობას მართლა ახასიათებს უნივერსალობა — უფრო ფართო აზრითაც, ვიდრე კიულზე გულისხმობდა — სახელდობრ: რაკი ყველაფერი მხოლოდ იმდენად არსებობს ჩვენთვის, რამდენადაც ჩვენ ორგანიზმზე მოქმედებს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყველაფერი ჩვენთვის არსებული ჩვენს ორგანიზმში რაღაც შინა პროცესებს იწვევს, რომელნიც ან მეტად შეესატყვისებიან ორგანიზმის მიზანდასახულობას, მის მოთხოვნილებებს ან ნაკლებად, ან ეწინააღმდეგებიან მას. მაშასადამე, უთუოდ რაიმე გრძნობას იწვევენ ან უფრო ან ნაკლებ გამოკვეთილს. მაგრამ გრძნობა ცალკე არ არსებობს — იგი მხოლოდ ტონია სხვა განცდებისა — იგი არაა დამოუკიდებელი შინაარსი. საქმე ისაა, რომ ჩვენ ყოველთვის რაღაც გარკვეულ მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად ვამყარებთ კავშირს გარემოსთან; არა მარტო მაშინ, როცა მოთხოვნილება გვაიძულებს ასეთი კავშირის დამყარებას, როცა ვცდილობთ ამ გარკვეული მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას, არამედ მაშინაც, როცა ასეთი აქტუალური მოთხოვნილება არა გვაქვს, როცა თვითონ გარედან მოდის ზეგავლენა (გვარდა მეხი!, ისროლეს თოფი!...) (ამ შემთხვევაში იღვიძებს თავდაცვის მოთხოვნილება). აღმოცენდება განწყობა, რომელიც გარკვეული მიმართულებით მოქმედებს კარნახობს, გარკვეული მოქმედების იმპულსს წარმოშობს. ეს იმპულსი არ არის რაღაც ცნობიერების გარეშე არსებული, რაღაც წმინდა ფიზიოლოგიური, არაფსიქიკური. ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ის მეტად ან ნაკლებად გარკვეული განცდაა, სახელდობრ განცდა, რომელშიც მოცემულია, რასაკვირველია, სწრაფვა, ტენდენცია, ბიძგი გარკვეული აქტივობისა, ერთგვარი ობიექტური შინაარსიც (დიფუზური გაურკვევლობიდან და ზოგადობიდან დაწყებული გარკვეულ ჩანოყალიბებულ მნიშვნელობამდე) და ყოველთვის სიამოვნება-უსიამოვნებისა

და ავზნება-დამწვინებულობის ტონიც. ამ განცდას ყოველთვის ემოციური ხასიათი აქვს, იგი ყოველთვის ამა თუ იმ ემოციას წარმოადგენს. იმპულსი, მასადაამე, ემოციის სახით გვეძლევა; — გრძნობა ამ შემთხვევაში აუცილებელი ტონია, შეიძლება უფრო სწორი იქნებოდა, თუ ვიტყვოდით, აუცილებელი ელემენტია ემოციის თქო. და აი, ეს უნდა გვეთქვა: გრძნობა ცალკე კი არაა, ემოციაში გვხვდება მეთქი (ქვემოთ ვნახავთ, რომ იგი კოგნიტურ შინაარსსაც უკავშირდება, ოღონდ სხვა საკითხია, უშუალოდ თუ ემოციის ნეშეგობით). ამრიგად, ასე გამოდის: ჩვენს აქტივობას საფუძვლად უდევს განწყობა, რომელიც ყოველთვის როდი გადადის პირდაპირ აქტივობაში, ქცევაში, არამედ აღძრავს ემოციურ განცდას, ემოციას (შინა...), რომელიც გარკვეული ქცევის იმპულსად განიცდება, ასე ჩნდება ყოველი იმპულსური ქცევა. ამის მიხედვით, ჩვეულებრივი, ნორმალური ემოცია ჩვენი ყოველდღიური ქცევის ორგანიზაციის საწყისს წარმოადგენს. მაგრამ შესაძლოა გარკვეულ სიტუაციაში არაჩვეულებრივი ინტენსიობის ემოცია გაჩნდეს. ეს ემოცია, რასაკვირველია, გარკვეული ქცევის ზეძლიერ იმპულსს მოიცავს, და სწორედ ამის განა იგი გამოირიცხავს მეორე ემოციის აღმოცენების შესაძლებლობას. ამიტომ იგი შეიძლება გადაიქცეს ქცევის არა ორგანიზაციის, არამედ დეზორგანიზაციის საწყისად. როცა ეს ემოცია აუტუტურია, ჩვენ აფექტის შესახებ ვლაპარაკობთ, ხოლო როცა იგი ქრონიკულია, ჩვენ მაშინ მას ვწოდებთ ვუწოდებთ.

15. II. 1945 წ. სიზმარი და ობიექტივაცია.

საკითხის სახით. სიზმრის მიმდინარეობა ისეთი ჩანს, რომ ადვილად იფარება კაცი, ფაქტიურად სიზმრის ცნობიერებაში შინაარსის ობიექტივაცია არ ხდება. განწყობის თეორიის ენით რომ ვილაპარაკოთ, სიზმრის ცნობიერების მთელი მიმდინარეობა უშუალო, პირველადი განწყობის გაშლას წარმოადგენს: შეფერხება, გაკვირვება, — კითხვა, „რა არის ეს“, მოკლედ, ობიექტივაცია არ არის — ცნობიერება შეუფერხებლად შლის თავის შინაარსს. მასში ყოველ მოცემულ მომენტში ერთი დომინანტური განწყობის აქტუალიზაცია გვაქვს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ზედმეტი საბუთია იმ დებულებისა, რომ სიზმარი არარეალიზებულის ან სხვა ფიქსირებული განწყობის რეალიზაციას წარმოადგენს... აქედან გასაგები ხდება, რომ სიზმარში აზროვნებას, ნებელობას, კრიტიკას სძინავს. სამაგიეროდ გრძნობა (ემოცია) და წარმოდგენა ან მისი აქტუალური შინაარსი მხოლოდ. ეს ძალიან საყურადღებო ფაქტია: მძინარე ადამიანი ნამდვილ ემოციას განიცდის (ვთქვათ, შინა), ხოლო ცნობიერების მთელი კოგნიტური შინაარსი, რასაკვირველია, წარმოდგენათა სამყაროს წარმოადგენს. ალბათ სწორედ ამიტომ, რომ გარესინამდვილე კი არ წარმართავს მძინარის ცნობიერებას, არამედ „შინა ფაქტორი“ (ფიქსირებული ან არარეალიზებული განწყობა სუბიექტისა). სიზმრის ცნობიერების შინაარსი წარმოადგენებისაგან აივება და ამიტომ „შეფერხებას“ ადვილი არა აქვს, და ობიექტივაციის საჭიროება არ ჩნდება — და ყველაფერი ისე მიდის, как по маслу: აზრიცა და ნებელობაც ასევე განწყობას ემორჩილება.

ამ მომენტში სიზმრის სწორ გაგებად შემდეგი მიმაჩნია: სუბიექტი სწყვეტს აქტიურ კავშირს გარემოსთან; იგი ზურგს აქცევს მას, იძინებს: სუბი-

ექტს არავითარი მოთხოვნილება არ აიძულებს მიმართოს გარესინამდვილეს და მასში თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალებები ეძიოს. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში არა გვაქვს პირობები, რომ განწყობა აღმოცენდეს გარემოს ზემოქმედების შედეგად — არც აქტუალური მოთხოვნილება და არც სიტუაციის სრული ზემოქმედება (თვალი დახუჭულია, კუნთური სისტემა მოღუნებული...). ერთი სიტყვით, ქცევა არავითარი არაა განზრახული, და მაშ, განწყობის აღმოცენების შესახებ ლაპარაკიც ზედმეტია. გასაგებია, რომ მძინარეს არა აქვს განწყობა, რომელიც აქტუალური გარემოს ზემოქმედების შედეგად და მისდა შესატყვისი სახით აღმოცენდებოდა და სუბიექტის ცნობიერების მუშაობას განსაზღვრავდა. მაშასადამე, მძინარეს არავითარი ასეთი მუშაობა არ უნდა ჰქონდეს. მაგრამ სიზმარი ხომ ფაქტია. მაშ, საიდან არის, თუ გარემო არავითარ განწყობას არ ქმნის? თუ სიზმრის ცნობიერება ფაქტია და გარემოდან მომდინარე განწყობა გამორიცხულია, მაშინ ცხადია, რომ ამ ცნობიერების შინაარსს რომელიღაც სხვა განწყობა უნდა განსაზღვრავდეს, რომელსაც აქტუალურ განწყობასთან ე. ი. მძინარის ფაქტურ გარემოსთან კავშირი არა აქვს. ეს განწყობა შეიძლება მხოლოდ რომელიმე განწყობა იყოს, რომელიც წარსულში ჰქონია სუბიექტს, რომელიმე მისი განსაკუთრებით აგზნებადი, ფიქსირებული განწყობა. ალბათ განსაკუთრებით ისეთი განწყობათაგანი, რომელსაც რეალიზაცია გაძნელებია და ამიტომ განსაკუთრებით მაღალი აგზნებდობით ხასიათდება. და აი, პროცესი ასეთი უნდა იყოს: სუბიექტს ძინავს. მაგრამ გარედან გამლიზიანებლები ხომ მოქმედებენ. მათ არაფერი შეუშლის ხელს, მძინარეში „ფსიქიკური რეფლექსები“ ე. ი. შეგვრძნებები გამოიწვიოს (მაგალითად, ჰაერის ტალღებმა ბგერის შეგვრძნება გამოიწვიოს), ამით სარგებლობს სუბიექტის აგზნებადი ფიქსირებული განწყობა და ამ შეგვრძნებადი მასალის, ვთქვათ, ბგერის, ასიმილაციას ახდენს (ბერგსონის მაგალითი — ძაღლის ყეფას „ძირს“, „ძირს“-ის სახით აღიქვამს) და ამრიგად გარკვეულ განწყობისეულ აღქმით შინაარსს ქმნის. არაფერი უშლის ხელს განწყობამ ეს შეგვრძნებით მასალა ასეთ აღქმის შინაარსად გადააშუშოს, როგორიც განსაკუთრებით შეეფერება მას — თავისი თავის მატყობილურად სრული რეალიზაცია ნიუბოვოს. სუბიექტი ხომ არ იგონებს ამ უამად ცნობიერების შინაარსს (აქ — ამ აღქმას) თავისი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. ამიტომ რატომ უნდა მოხდეს შეფერება მასში მაშასადამე, ობიექტივაციის აქტის არავითარი საჭიროება არ არსებობს ძილის სიტუაციაში, და სიზმრის შინაარსი ამ ობიექტივაციის გარეშე მიმდინარეობს. ახლა განვავრძობთ: გარე გამლიზიანებლის ზემოქმედება რომ აგზნებადი ფიქსირებული განწყობის აქტუალიზაციას იწვევს, ეს განწყობა პირველ რიგში შესატყვისი ემოციური განცდის სახით იჩენს თავს სუბიექტის ცნობიერებაში და ანრიგად ამ უკანასკნელის შემდგომი მუშაობის ჩამოყალიბებას აძლევს მიმართულებას — ცნობიერების მუშაობა ამ გრძნობის ფონზე იშლება...

16. II, 1945 წ. გავრძელება სიზმრის შესახებ.

საკუთრადღებოა მოთხოვნილების ფაქტორის გათვალისწინებაც, რომელიც შეიძლება მოქმედებდეს ძილშიც. ეს იქნება ყველა ისეთი მოთხოვნილება, რომელიც აღმოცენდება ორგანული პროცესების ავტონომიურ თუ ავტომატური მიმდინარეობის ნიადაგზე. მაგალითად, შიმშილი შეიძლება 5, „მაცნე“, ფილოსოფისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 4

ძილშიც გაჩნდეს, ან სქესობრივი მოთხოვნილება... ფიქსირებული განწყობა, რომელიც სიზმარს უდევს საფუძვლად, შეიძლება აქტუალიზირებულ იქნეს არა მარტო გარე გემოვნის ან ელვის ზემოქმედების—შესატყვისი შევარძების — საბაბით, არამედ რომელიმე აქტუალური მოთხოვნილების საბაბითაც. შეიძლება ეს საბაბი ორივე ერთად მოქმედებდეს — და ალბათ უფრო ხშირად ასეც ხდება — მაგრამ არაა გამორიცხული მათი ცალკე მოქმედების შესაძლებლობაც. ამისდა მიხედვით, ძნელი არაა გადაწყვიტოს ძველი საკითხი — ილუზიაა სიზმრის წარმოდგენა თუ პალუცინაცია. იქ, სადაც ფიქსირებულ განწყობას მხოლოდ მოთხოვნილების აღმოცენება ააქტუალებს, იქ არაა გამორიცხული, რომ ამ განწყობის რეალიზაცია (სიზმარი) გამოიწვიოს საბაბის გარეშე თვითონ იქმნებოდეს (პალუცინაცია და არა ილუზია). სხვა შემთხვევაში კი, რასაკვირველია, ილუზიასთან გვაქვს საქმე.

22. II. 1945 წ. შეგრძნების შესახებ.

რომ შეგრძნებას რეფლექსის ხასიათი აქვს, რომელიც მაშ, სტიმულის ზემოქმედების უშუალო შედეგად ჩნდება (პიროვნების შუალობის გარეშე), ამის დამატებით საბუთს შემდეგი წარმოადგენს: შეგრძნების ქვალიტეტი (ფერი, ბგერა...) უცვლელი რჩება, ე. ი. ორიგინალური, არყოფილი, ჩვენთვის უცნობი ქვალიტეტი არასდროს არ ჩნდება. სახელდობრ, არ დასტურდება იგი არც ფსიქოპათოლოგიურ შემთხვევებში (რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს). რაგინდ მწვავე ან თავისებური უნდა იყოს ბოდვა (Wahn), იგი შეგრძნებათა მოდალურ ქვალიტეტებს ვერ სცვლის და ახლად ვერ გარდაქმნის. გრულე ამბობს, რომ მხოლოდ „die Gemeinempfindung des Körpers aus der Sphäre die des Tastens, der Temperatur, des Druckes, der Lage, des Schmerzens liefern die der Art nach abnormen Eindrücke (პიტკოვის „Selbstempfindungen“). მაგრამ ნამდვილად ამ უკანასკნელ შემთხვევაში გვაქვს საქმე ჭეშმარიტად ორიგინალურ სენსორულ რომელობასთან. აქ ავადმყოფი, მაგალითად, თავის ტკივილის თავისებურ შთაბეჭდილებას ზე ლაპარაკობს. (ცნობები იხ. Gruhle, Ps. des Abnormen გვ. 29). ე. ი. ტკივილი ტკივილად რჩება, ოღონდ იგი ზოგჯერ ორიგინალურ შთაბეჭდილებას სტოვებს.

23. II. 1945 წ. მეხსიერება და განწყობა.

ჩემს წიგნში ნაჩვენებია, რომ განწყობა მეხსიერების მოვლენათა საფუძველს წარმოადგენს. ჩვეულებრივი ფიქსირებული განწყობა აქტუალურ აღქმაში იჩენს თავს უფრო ხშირად იმ მხრივ, რომ მას მეტად თუ ნაკლებად თავის შესატყვისად გარდაქმნის ისე, როგორც სიზმარშიც, მაგალითად, იგივე ფიქსირებული განწყობა გარედან მომდინარე ვალიზანებას სავსებით თავის შესატყვისად გარდაქმნის. ორივე შემთხვევაში აღქმასთან გვაქვს საქმე, რომელიც ფიქსირებული განწყობის ნიადაგზე ხორციელდება. მაგრამ ცხადში ფიქსირებული განწყობა ყოველთვის ვერ ახდენს სტიმულის ასიმილაციას. თუ სტიმული საკმარისად შორს დგას მისგან, შეუფერებელია მისთვის, მაშინ თავს იჩენს ადეკვატური განწყობა და ცნობიერებაში ამის შესატყვისად აღქმა ჩნდება. სიზმარში ეს არასდროს არ ხდება, სანამ სუბიექტს სიზმარი

აქვს (მას ძინავს): აქ ადექვატური აღქმა არასოდეს არ ჩნდება, რადგან სუბიექტს საქმე არა აქვს გარემოსთან (მასზე გარემო მოქმედებს, მაგრამ მისი მონაწილეობის გარეშე) და ამიტომაც სიზმარი ყოველთვის ფიქსირებულ განწყობის რეალიზაციას წარმოადგენს, მას ყოველთვის აღქმის ხასიათი აქვს სუბიექტისათვის. ფ ა ნ ტ ა ზ ი ი ს მოქმედების შემთხვევაში ახალი მდგომარეობა ისაა, რომ სუბიექტი ფხიზელია; მას არ ძინავს, მაშასადამე, გარკვეულ პრაქტიკულ ურთიერთობაში იმყოფება გარემოსთან და ამის გამო ადექვატური — აქტუალური განწყობებიც აქვს სინამდვილის მიმართ. ამ მიზეზის გამო ფანტაზიის ხ ა ტ ი წარმოდგენად განიცდება და არა აღქმად. ეს ფანტაზიის ხატი ისევე იქმნება, როგორც სიზმრის ხატები (ის სიზმარში ავტონომიურად იქმნება და არა შეგრძნების გადამუშავების შედეგად). მაგრამ რადგანაც სუბიექტს არ ძინავს და აქტუალური განწყობა აქვს, ეს ხატი წარმოდგენად განიცდება და არა აღქმად — ახლა მეხსიერების ხატი — როგორაა რომ იგი რეპროდუქციული წარმოდგენის სახით განიცდება?

27. II. 1945 წ. გაგრძელება, ფიქსირებული განწყობა და მეხსიერება.

ცნობა. რომ შეუქმნა [სუბიექტს] ფიქსირებული განწყობა X-ზე და მერე მისცე X' (მსგავსი X-სა), მას X-ად მიიღებს: ი ც ნ ო ბ ს. ასე უნდა იყოს ცნობის ყველა შემთხვევაში, ე. ი. ცნობას საფუძვლად უდევს არა ფსიქიკური კვალი რომელიმე კერძო შინაარსის განცდისა, არამედ გარკვეული ძალთა სტრუქტურა, ე. ი. განწყობა, რომელიც წინა განცდისას იყო შექმნილი.

30. III. 1945 წ. განვითარების შესახებ.

ერთი მომენტი უთუოდ განწყობის ფიქსაციის ფაქტია: რაკი განწყობის ფიქსაცია მისი აღმოცენების გაადვილებასა და განზოგადებას ნიშნავს, ცხადია, განვითარება მას უნდა ეყრდნობოდეს. მეორე მომენტი ალბათ ობიექტივაციის ფაქტია, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის განვითარებისათვის. უობიექტივაციოდ ფსიქიკა — აღქმა, წარმოდგენა, აზროვნება, ნებელობა — ვერასდროს ვერ მიალწევდა განვითარების მაღალ დონეს, რომელიც მას ადამიანის საფეხურზე აქვს. მაგრამ საგულისხმოა, რომ თითოეული ამ ფაქტორთაგანი განვითარების საწინააღმდეგო ელემენტებსაც შეიცავს. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს განწყობის ფიქსაციის მიმართ. ცხადია, ფიქსაციის შემთხვევაში მოცემულია შეჩერება, მიღწეულის განმტკიცება, [და] სუბიექტის ქცევაში ერთი და იმავე საფეხურის გაძლიერება, გააქტიურება: ფიქსაციის ფაქტი შეიცავს საწყისებს შეჩერება-ალკვეთისას. მაგრამ ეს გარემოება — ეს ორტენდენციანობა — უფრო იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რომ განვითარება მართლა განწყობის ფიქსაციის გზით მიდის და არა ამის საწინააღმდეგოდ: განვითარება ყოველთვის ყოველი მიღწეული საფეხურის განმტკიცებას გულისხმობს, რაც საჭიროა მის შესაძლებლობათა გასაშლელად და ფიქსაციის ცნებაში სწორედ ესეცაა მოცემული. ამის ანალოგიური თვალსაზრისით ობიექტივაციის ცნების ანალიზიც უნდა მოხდეს!

31. III. 1945 წ. განწყობის — „უქონლობის“ მდგომარეობა.

ეს მაშინაა, როცა სუბიექტი არ მოქმედებს, როცა მას „ზურგი აქვს შექცეული“ სინამდვილის მიმართ. მაგრამ ასეც შეიძლება მოხდეს: რომე-

ლომე ფიქსირებული განწყობა იყოს აქტუალური, მაგრამ მის საწინააღმდეგოდ მეორე იყოს ამოქმედებული. ამის გამო იგინი ურთიერთს აფერხებდნენ. ეს მდგომარეობა მაშინ თითქოს განწყობის „უქონლობის“ მდგომარეობა იქნებოდა. ყოველ შემთხვევაში საჭიროა ასეთი მდგომარეობის შექმნა და ნახვა, როგორ მიმდინარეობს მაშინ ამ „უქონლობის“ პერიოდში სუბიექტის ქცევა.

2. IV. 1945 წ. სიზმარი და ობიექტივაცია.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სიზმარში ობიექტივაცია არ ხდება: მთელი მისი შინაარსი ფიქსირებული განწყობის ნიადაგზე იშლება დაუბრკოლებლად. აქ მე იმის დამატება მინდოდა, რომ სიზმარი არა ჩვეულებრივ ადვილად ავიწყდება კაცს. ეს ცნობილი ფაქტია. მაგრამ ეს ფაქტი სიმპტომატურია. იგი იმაზე მიუთითებს, რომ სიზმარს მართლა ობიექტივაციის გარე მიმდინარეობა აქვს, რომ იგი მხოლოდ ფიქსირებული განწყობისეული ცნობიერების შინაარსია. ამას იმიტომ ვამბობ, რომ მეხსიერება არა-ობიექტივირებული შინაარსებისა ან არ ხერხდება ან ძლიერ გაძნელებულია. როდესაც ამბობენ, რომ დახსომება განზრახვის გარეშე არ ხდებაო (რადოსლავლევინის ცდები), ეს არსებითად იმას ნიშნავს, რომ მეხსიერება დასამახსოვრებელი მასალის ობიექტივაციას გულისხმობს.

4. IV. 1945 წ. სიზმარი და ნებელობა.

არასდროს არ დამავიწყდება ერთი სიზმარი: ვწევარ მკვდარი... გადაფარებული მაქვს ოქრომკედის საფარი... მინდა გავინძრე, გადავბრუნდე, წამოვდგე. ვგრძნობ უკიდურეს ძალისხმევას, მაგრამ ვერ ვინძრევი. ძლიერ უსიამოვნო გრძნობა, სრული უმწეობა. ვგრძნობ სიკვდილის მთელ საშინელებას. ეს ისაა, რომ უკიდურესი ძალისხმევის მიუხედავად, ვერ გაინძრევი. D. Stewart-ი თურმე არ უარყოფს ნებელობის მონაწილეობას სიზმარში და მაგალითად ასახელებს Aldruck-ს: „ნებელობა არის, მაგრამ სხეული არ გემორჩილება“. მაგრამ არა ნაკლებ საბუთად ეს ჩემი სიზმარი გამოდგება. მაგრამ იქ ჩემი განცდა ასეთი იყო: უკიდურესი ძალისხმევა, მაგრამ მისი აბსოლუტური უნაყოფობა — სრულიად ვერ ვინძრევი. შთაბეჭდილება სწორედ ასეთია „სხეული არ გემორჩილება სრულიად“. ძალისხმევა რომ მართლა ყოფილიყო ე. ი. ფიზიოლოგიურად რომ მართლა წარმოებულყო — სათანადო კუნთების ინერვაცია მომხდარიყო, შედეგი ხომ უსათუოდ ნამდვილი მოძრაობა უნდა ყოფილიყო. მაგრამ რაკი ასეთი რამ არ ყოფილა, მაშ, ნამდვილი ძალისხმევა როდი მქონია, არამედ მხოლოდ წარმოსახული ძალისხმევა — ძალისხმევა „თავში“ და არა ორგანიზმში. მაშ, ასე უნდა ვთქვათ: მე მქონდა სურვილი მოძრაობისა, იმპულსი და ამის ნიადაგზე წარმოსახული ძალისხმევა. ნებელობა აქ არაფერ შეუშია, როგორც ვხედავთ.

მაგრამ ხომ არის ასეთი შემთხვევა სიზმარში: ვთქვათ, გადაწყვიტე წასვლა სადმე, ადგები და მიდიხარ... ან სხვა ტიპის ქცევა, რომელიც ნებისმიერად უნდა ჩაითვალოს! უდავოდ მრავალია. მაშ, ყოფილა ნებისყოფის აქტი სიზმარში. არა! არც აქა გვაქვს ნამდვილ ნებელობის აქტთან საქმე. აქაც

წარმოდგენის სფეროში ვართ: მე ნამდვილად როდი მივდივარ. არამედ სიზმარს ვხედავ, თითქოს მივდივარ. ნებელობის აქტი სიზმარში არა გვაქვს ნამდვილად, აქ მხოლოდ წარმოსახვაა. მისი ნამდვილად სიზმარში მხოლოდ წარმოდგენა და გრძნობაა, სხვა არაფერი.

4. IV. 1945 წ. სწავლა.

სწავლა ორი აზრით შეიძლება გაგებული იქნეს 1). სწავლა ქცევის აქტი ან სახე, სწავლა—პროცესი (Verbum) და 2). სწავლა, როგორც ეფექტი ამ პროცესისა: პროდუქტი. ეს იქნება ახლის შექმნა. ორივე ეს ცნება არ ემთხვევა ერთმანეთს, სულ სხვადასხვაა. სწავლა მეორე აზრით, შეიძლება მრავალი ქცევის სხვადასხვა ფორმის შედეგი აღმოჩნდეს: ახლის შექმნა — სწავლა — ბევრი რამესი შეიძლება, როგორც, მაგალითად, თანაშის, ისე შრომის და სხვა ქცევის ფორმათა შედეგად. მაგრამ ამის გამო ეს ქცევის ფორმები სწავლად (პირველი აზრით) არ იქცევა. სწავლა ის ქცევის ფორმაა, რომელიც იმთავითვე განზრახულია სწავლისთვის (მეორე აზრით): სპეციალური ქცევის ფორმად, რომელსაც მიზნად ახლის შექმნა აქვს და არა სხვა რამ. ამიტომ სწავლა როგორც ქცევის ფორმა მართო ადამიანს აქვს, იგი საშუალო ასაკის ძირითადი ქცევის ფორმაა. მაშ, არაა სწორი ცხოველისა და ადრეული ბავშვის სწავლის შესახებ ვილაპარაკოთ (მეორე აზრით). ისინი რაღაცას სწავლობენ, რა თქმა უნდა, მაგრამ არა სწავლის პროცესში, არამედ სხვა ქცევის პროცესში, რომელთა თანამხლებ პროდუქტსაც (продукт) წარმოადგენს ეს მათი „სწავლა“.

8. IV. 1945 წ. „შინამეტყველება“.

ხშირად, მაგალითად, Выготский, შინამეტყველებას გარემეტყველებას (კომუნიკაცია) უპირისპირებენ სტრუქტურულადაც და ფუნქციონალურადაც. შინამეტყველება თავისთვის მეტყველებაა, კომუნიკატური—კი სხვისთვის. ამიტომ მათ სტრუქტურაც სხვადასხვა აქვთ. მაგრამ საქმე აქ ფუნქციაში არაა, იმიტომ რომ შენ თავს შეიძლება გაშლილი სტრუქტურითაც ელაპარაკო (თუმცა ეს საჭირო არაა საზოგადოდ, მაგრამ ზოგჯერ საჭიროა და სასარგებლო: საკითხის მოფიქრება, მისი მომწიფება მეტყველებაში — უკეთ წერილობითში—ხდება) და შეკვეცილი სტრუქტურით სხვასაც ელაპარაკო (დ. კაცი და კ. ლევანი, როგორც თვითონ ვიგოტსკიც მიუთითებს). საქმე სიტუაციასია — რამდენად თხოულობს იგი სიტყვის დახმარებას, სიტყვით შეფასებას, რომ სუბიექტსა და სუბიექტს შორის სასურველი კონტაქტი დამყარდეს. ამიტომ მე ვამბობ: ამ აზრით გაგებულს შინა- და გარემეტყველებას შორის იმდენი განსხვავება არაა, რომ ისინი როგორც მეტყველების ორი დამოუკიდებელი და ისიც პოლარული ფორმა დაფიქრისპიროთ ერთმანებოს. უკეთესი იქნება პირველს შინაკი არა თავისთვის მეტყველებათ (თუნდ ხმამაღალიც, საქმე ამაში არაა) ვუწოდოთ, ხოლო მეორეს — სხვისთვის მეტყველება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შინამეტყველების ცნება ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს. არა! საქმე ისაა, უთუოდ არსებობს მეტყველების არეში ფენა, რომელსაც ყველაზე უკეთ სწორედ შინა-

მეტყველების სახელწოდება შეეფერება. ეს ფენა ყოველგან უნდა ვიგულისხმოთ, სადაც კი რაიმე მეტყველება გვხვდება: სხვისთვის, თავისთვის, ზეპირი თუ წერილობითი, ხმამაღალი თუ ჩუმი. ეს არის მეტყველების განწყობის ფენა: სანამ მეტყველება დაიწყებოდეს, ხომ უდავოა ჩვენთვის, რომ სუბიექტის ძალების გარკვეული, განზრახული მეტყველების შესაბამისი მობილიზაცია, მზაობაში მოყვანა ხდება... თვითონ სუბიექტის როგორც მეტყველის სათანადოდ მომართვა ხდება! და ეს არის, ყოველს მოცემულ მომენტში, შინა-მეტყველება.

...ვიგოტსკი შინამეტყველების ანალიზის დროს ყოველთვის გულისხმობს და ამბობს კიდევ, რომ შინამეტყველება თავისთავთან მეტყველებაა იმ მიზნით, რომ რასაც ჩემ თავს ვუბნებ, [უნდა] გავიგო, თითქმის მეტყველების ფუნქცია აქაც კომუნიკაცია იყოს — კომუნიკაცია თავის თავთან (იხ. 301—302 გემისი *мышление и речь*). შინამეტყველებაში მე ვიცი, რაზე ვლაპარაკობ და ამიტომ პრედიკატიც საკმარისია, რომ გავიგო რასაც ვლაპარაკობ. მე მეგონია, თავისთვის ლაპარაკს კომუნიკაციის მიზნები არა აქვს; მითუმეტეს არ ვლაპარაკობ ჩემთვის, რომ ჩემ თავს ვუთხრა რაღაც, რაც უნდა მოვისმინო ან გავიგო და შესაფერი რეაქცია მივცე. უფრო სწორი იქნებოდა, თუ ასეთი მეტყველების ფუნქციად *Ausdruck*-ს ჩავთვლიდით. ყოველ შემთხვევაში მისი ელემენტები აქ ძლიერ დიდია; და მეორე: ობიექტივაციაა, რაც აქ მოტორს, [მოტივს] წარმოადგენს უმეტეს შემთხვევაში. აქედან მეტყველებაში. საზოგადოდ უნდა ვეძიოთ ამ მოტივების გავლენა. მარტო კომუნიკაცია, მარტო გამომეტყველება (*Ausdruck*) არ კმარა: ობიექტივაცია არ თამაშობს მცირე როლს და ეს ცნება ბევრს რასმე ხდის მეტყველებაში გასაგებს.

12. IV. 1945 წ. *Anspruchsbewegungen*, საზოგადოდ *Ausdruck*.

როდესაც ცოცხალ ორგანიზმზე რამე მოქმედებს, როდესაც იგი რაიმე შთაბეჭდილებას ღებულობს, ორგანიზმი როგორც მთელი იძლევა ეფექტს, მისი რეაქცია მთლიანი ორგანიზმის რეაქციაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ორგანიზმში ამ შთაბეჭდილების გამო ყველა მისი მნიშვნელოვანი პროცესები განიცდიან ზეგავლენას — ეფექტი მარტო ერთ რომელიმე სფეროში როდი იჩენს თავს, რომელიმე ერთი პროცესის ფარგლებში, არამედ — რაკი ორგანიზმი როგორც მთელი იცვლება ზემოქმედების შედეგად, ყველა მის პროცესში — სისხლის მიმოქცევაში, კუნთურ სისტემაში, ფსიქიკურ სფეროში... ვთქვათ, რაიმე საშინელი გარემოება ორგანიზმში რაღაც ცვლილებას იწვევს, როგორც განუწყვერებელ მთლიან ეფექტს და ეს ეფექტი არც მარტო ფსიქიკური სფეროს მოვლენაა, არც მარტო მოტორულს ან სისხლის მიმოქცევის სისტემისა. იგი მთლიანი ეფექტია პროცენტისა, სუბიექტის სპეციფიკური მოდელირება — ჩვენ ვიტყვოდით — განწყობაა, რომელიც ორგანიზმის ნაწილობრივი პროცესების ერთდროულ ამოქმედებაში ვლინდება. შინის შემთხვევაში ასე ხდება. მაშ: რაღაც საშინის ზემოქმედება აღძრავს სპეციფიკურ განწყობას, რომელიც რეალიზირდება სისხლის მიმოქცევის პროცესების (გულისცემა, გავითრება), კუნთური სისტემისა (გაქცევა) და ფსიქიკის პროცესების (შიშის გამოცემა) თავისებურ ცვლილებებში. მაშასადამე, ჩვეულებრივი აზრი, რომ ამ პროცე-

სებიდან ერთია ძირითადი (შიშის განცდა) და სხვები (გულისცემა და გაქცევა) უბრალოდ გამოხატულებაა, Ausdruck-ია მისი, არაა სწორი. ყველა ეს პროცესი ერთ სიბრტყეზეა განლაგებული და ისინი ერთმანეთის გამოხატულებას როდი წარმოადგენენ, არამედ — თანაბარუფლებიან პროცესებს, რომელნიც განწყობის რეალიზაციას იძლევიან თავიანთ სფეროში. ამიტომ ყველა ეს პროცესი შემთხვევით როდია ერთმანეთთან დაკავშირებული, არამედ არსებითად: აი, ეს ფსიქიკური განცდა, ეს სხეულებრივი მოძრობა, ასეთი მდგომარეობა სისხლის მიმოქცევის პროცესებისა შიშის დროს არ შეიძლება ნეიტრალური იყვნენ ურთიერთისათვის, ისინი არც ერთი არაა დამოუკიდებელი თავის რაგვარობაში, ისინი ყველანი ერთს ავლენენ, სახელდობრ, ორგანიზმის (თუ სუბიექტის) ერთ განწყობას. არსებითად ისინი ერთსა და ინასვე წარმოადგენენ, არსებითად ერთი არიან და არა მრავალნი, დამოუკიდებელი როგორობის მოვლენები, თუმცა თავთავის რადიკალურად განსხვავებული მოდალობის მოვლენებია (ერთი ფსიქიკური, მეორე მოტორული...). ალბათ ამის გამოა, რომ ამ პროცესებიდან ფსიქიკური (განცდა) შინა ხასიათისაა და ფარულია სხვისთვის, რადგანაც გარე გრძნობის ორგანოებისათვის მიუწვდომელია, ხოლო მოტორული — გარეთაა, გარეგრძნობის ორგანოებისათვისაა მისაწვდომი, ამ უკანასკნელს პირველის გარე გამოხატულებად (Ausdruck) თვლიან. ნამდვილად კი ამავე უფლებით შეიძლება გვეთქვა, რომ რაკი განცდა „უშუალოდ“ მეძლევა, იგი ჩემთვის ჩემი სხეულებრივი ცვლილებების გამოხატულებას წარმოადგენს. ორივე ეს შეხედულება უკვე იყო გამოთქმული: პირველი ჩვეულებრივ ფართოდ გავრცელებული შეხედულებაა — ტრადიციული შეხედულებაა, ხოლო მეორე არსებითად ისაა, რასაც ჭემსისა და ლანგეს თეორია ავითარებდა. როგორც ვნახეთ, ორივე მცდარი შეხედულებაა. ეს პროცესები — სხეულებრივი (მოტორული, მიმიკური...) და ფსიქიკური (განცდა) ორივე ერთი და იმავე განწყობის გამოვლენაა. ფსიქიკური და სხეულებრივი მიზეზობრივ ურთიერთობაში როდი იწყობებიან ურთიერთთან — უშუალობის თეორია ასე ფიქრობს — არამედ აქ სხვა მიზეზზე (განწყობაზე) [უნდა] მივუთითოთ.

(გაგრძელება იქნება)

ახალი თარგმანები

ივ. კანჭი

პრაქტიკული გონების კრიტიკა *

VI

წმინდა პრაქტიკული გონების კოსტულატა უმსახურ საბრძოლველ

ყველა ესენი ამოდიან ზნეობრიობის პრინციპიდან, რომელიც პოსტულატი კი არ არის, არამედ კანონია, რომლის ძალითაც გონება უშუალოდ განსაზღვრავს ნებას; ეს ნება, სწორედ იმის გამო, რომ იგი ამგვარადაა განსაზღვრული, როგორც წმიდა ნება, მოითხოვს თავისი დანაწესის შესრულების ამ აუცილებელ პირობებს. ეს პოსტულატები თეორიული დოგმები კი არ არის, არამედ პრაქტიკული თვალსაზრისით აუცილებელი დაშვებები (Voraussetzungen); მასადაამე, ისინი თუმცა არ ავრცობენ სპეკულატურ შემეცნებას, მაგრამ საერთოდ სპეკულატური გონების იდეებს (პრაქტიკულ სფეროსთან მათი მიმართების მეშვეობით) ანიჭებენ ობიექტურ რეალობას და ამ გონებას აღჭურავენ ისეთი ცნებების უფლებით, რომელთა შესაძლებლობის მტკიცებასაც კი იგი სხვაფრთხილად ვერ გაბედავდა.

ესენია უცვლადობის (Unsterblichkeit), თავისუფლების (Freiheit) პოსტულატები, თუ მათ პოზიტიურად განვიხილავთ (როგორც პოსტულატებს ამა თუ იმ არსების კაუზალობისა, რამდენადაც ეს არსება გონება-წვდომით სამყაროს განეკუთვნება) და ღვთის არსებობის (Dasein des Gottes) პოსტულატი. პირველი გამომდინარეობს მორალური კანონის სრულყოფილად შესრულებისათვის იმ პრაქტიკულად აუცილებელი პირობიდან, რომ ამ შესრულებას ხანგრძლივად (Dauer) ჰქონდეს. მეორე გამომდინარეობს გრძობადი სამყაროსაგან ჩვენი დამოუკიდებლობისა და იმ უნარის აუცილებელი დაშვებიდან, რომ საკუთარ ნებას განვსაზღვრავდეთ რაღაც გონება-წვდომითი სამყაროს კანონის, სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვი, თავისუფლების კანონის შესაბამისად. მესამე წარმოსდგება იმ აუცილებელი პირობიდან, რომ ამგვარ გონებითსაწვდომ სამყაროში არსებობდეს უმაღლესი სიკეთე უზენაესი დამოუკიდებელი სიკეთის, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთის არსებობის დაშვების მეოხებით.

მასადაამე, ჩვენს ლტოლვას უმაღლესი სიკეთისაკენ, რომელიც აუცილებელია მორალური კანონისადმი პატივისცემის გამო და ამ სიკეთის ობიექტური რეალობის დაშვებას, რაც აქედან გამომდინარეობს, პრაქტიკული გონე-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985, № 3,4; 1986, № 3,4; 1987, № 1,4.

ბის პოსტულატების შემწეობით ისეთი ცნებებისავე მიეყავართ, რომლებიც სპეკულატურ გონებას თუმცაღა შეეძლო ამოცანებად დაესახა, მაგრამ არ შეეძლო ისინი ამოეხსნა. ამგვარად, მათ მიეყავართ: 1. იმ ცნებებისავე, რომელთა ამოხსნაშიც სპეკულატური გონება ვერ გასცდებოდა პარალოგიზმებს (სახელდობრ, უკვდავების ცნებისავე), რადგან მას აკლდა მუდმივობის (Beharrlichkeit) წვდომა, რათა სუბსტანციის რეალურ წარმოდგენად ექცია უკანასკნელი სუბიექტის შესახებ ის ფსიქოლოგიური ცნება, რომელიც აუცილებლობით მიეწერება სულს თვითცნობიერებაში; ამას კი პრაქტიკული გონება ახორციელებს ხანიერების (Dauer) იმ პოსტულატის მეშვეობით, რომელსაც მოითხოვს მორალურ კანონთან შესაბამისობა უმაღლეს სიკეთეში, როგორც პრაქტიკული გონების მთელ მიზანში; 2. იმ ცნებისავე, რომლის შესახებაც სპეკულატური გონება არაფერს შეიცავდა, გარდა ანტინომიისა. ამ ანტინომიის ვადაჭრა მას შეეძლო დაეფუძნებინა მარტოოდენ იმ ცნებაზე, რომელიც თუმცა პრობლემატურად მოაზრებადია, მაგრამ თავისი ობიექტური რეალურობის მიხედვით მისთვის დაუმტკიცებადი და განუსაზღვრადია; სახელდობრ, მიეყავართ გონებითსაწვდომი სამყაროს კოსმოლოგიური იდეისავე და ამ სამყაროში ჩვენი არსებობის ცნობიერებისავე თავისუფლების პოსტულატის მეოხებით (თავისუფლებისა, რომლის რეალობასაც პრაქტიკული გონება დაადგენს მორალური კანონისა და, მასთან ერთად, გონებაწვდომითი სამყაროს კანონის მეშვეობით, რომელზედაც სპეკულატურ გონებას შეეძლო მხოლოდ მითითება, მისი ცნების განსაზღვრა კი არ შეეძლო); 3. იმისავე, რასაც სპეკულატური გონება კი იაზრებდა, მაგრამ იძულებული იყო, იგა განუსაზღვრელი დაეტოვებინა, როგორც ოდენ ტრანსცენდენტური იდეალი; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მნიშვნელობას სძენენ პირველარსების (Urwesen) თეოლოგიურ ცნებას (პრაქტიკული თვალსაზრისით, ე. ი. როგორც ხსენებული კანონით განსაზღვრული ნების ობიექტის შესაძლებლობის პირობას), ვითარცა გონებითსაწვდომ სამყაროში უმაღლესი სიკეთის უზუნაეს პრინციპს, ამ (გონებაწვდომით) სამყაროში უმაღლესი ძალაუფლებით აღჭურვილი მორალური კანონმდებლობის მეოხებით.

მართლა აფართოებს კი ამგვარად ჩვენს შემეცნებას წმინდა პრაქტიკული გონება? და იმანეტური ა პრაქტიკულ გონებაში ის, რაც ტრანსცენდენტური იყო სპეკულატური გონებისათვის? უდავოდ ასეა, ოღონდ მარტოოდენ პრაქტიკული თვალსაზრისით. რადგან, ამ გზით ჩვენ არც ჩვენი სულის ბუნებას ვიმეცნებთ, არც გონებითსაწვდომ სამყაროს და არც უზუნაეს არსებას იმ მხრივ, თუ რანი არიან ისინი თავისთავად, არამედ მხოლოდ მათი ცნებები გაეაერთიანეთ უმაღლესი სიკეთის, ვითარცა ჩვენი ნების ობიექტის, პრაქტიკულ ცნებაში; და ეს მოვახდინეთ სახსებით აპრიორულად, წმინდა გონების მიერ, ოღონდ მხოლოდ მორალური კანონის ძალითა და მასთან მიმართებით, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმ ობიექტთან მიმართებით, რომელსაც ეს კანონი გვიბრძანებს. მაგრამ ამით ჩვენ ვერც იმას აღმოვაჩინეთ, თუ როგორ არის შესაძლებელი თავისუფლება, და ვერც იმას, თუ მიზეზობრიობის ეს სახე როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ თეორიულად და პოზიტიურად, არამედ შევიცნობთ მარტოოდენ იმას, რომ ამგვარი თავისუფლება პოსტულირებულია მორალური კანონის მეშვეობით და ამ

134

კანონის გულისათვის. ასეთივე ვითარება გვაქვს დანარჩენ იდეათა შემთხვევაშიც, რომელთა შესაძლებლობასაც ვერასოდეს ვერ ჩაახვდება ადამიანური განსჯა, თუმცა უჩვეულებრივებს ადამიანსაც კი ვერავითარი სოფისტიკა ვერ დაარწმუნებს, რომ ისინი ჭეშმარიტი ცნებები არ არიან.

VII

როგორ არის შესაძლებელი ვიანჯროთ წმინდა გონების განვრცობა პრაქტიკულ თვალსაზრისით, თუ ამასთან ერთად არ განვავრცობთ მის ცოდნას, ვითარცა სპეკულატიური გონებისას?

მეტისმეტეი აბსტრაქტულობა რომ თავიდან ავიცილოთ, ამ კითხვას ახლავე გავცემთ პასუხს მოცემულ შემთხვევასთან დაკავშირებით: წმინდა შემეცნება რომ პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ა დ განვავრცოთ, აბრიორულად უნდა იყოს მოცემული რაღაც განზრახვა (Absicht), ანუ მიზანი, როგორც (ნების) ობიექტი, რომელსაც, ყველა თეორიული თაურდებულებისაგან დამოუკიდებლად, ნების უშუალოდ განმსაზღვრელი (კატეგორიული) იმპერატივი წარმოგვიდგენს, როგორც პრაქტიკულად აუცილებელს. ეს მიზანი აქ უ მ ა ლ ლ ე ს ი ს ი კ ე თ ე ა, მაგრამ ეს შეუძლებელია სამი თეორიული ცნების (რომლებსაც, ვინაიდან ისინი ოდენ წმინდა გონებისმიერი ცნებებია, არ მოექვევებით შესაბამისი ჭკრეტა, მაშასადამე, თეორიულ გზაზე ვერც რაიმე ობიექტური რეალურობა), სახელდობრ, თავისუფლების, უკვდავებისა და ღმერთის ცნებათა დაუშვებლად. ამგვარად, პრაქტიკული კანონის მიერ, რომელიც ამ ქვეყნად შესაძლებელი უმალლესი სიკეთის არსებობას ბრძანებს, პოსტულირდება წმინდა სპეკულატიური გონების ხსენებულ ობიექტთა შესაძლებლობა და ობიექტური რეალურობა, რომელიც მათთვის ხსენებულმა (სპეკულატიურმა) გონებამ ვერ უზრუნველყო; ამით წმინდა გონების თეორიულ შემეცნებას უდავოდ რაღაც ემატება, ოღონდ მატება იმაში მდგომარეობს, რომ ხსენებული ცნებებია, რომლებიც წმინდა გონებისათვის, ჩვეულებრივ, პრობლემატურია (ოდენ მოაზრებადია), ახლა უკვე ასერტორულად ცხადდებიან ისეთ ცნებებად, რომლებსაც მართლა მოეპოვებათ ობიექტები, ვინაიდან პრაქტიკული გონება გარდუვალად საჭიროებს ამ ობიექტთა არსებობას თავისი და, თანაც, პრაქტიკულად აუცილებელი, ობიექტის — უმალლესი სიკეთის — შესაძლებლობისათვის, რითაც თეორიულ გონებას უფლება ეძლევა, ისინი დაუშვას. მაგრამ თეორიული გონების ამგვარი განვრცობა როდი წარმოადგენს სპეკულაციის გაფართოებას, ანუ იმას, რომ ამიერიდან შეეძლებოთ ამ ცნებათა პოზიტიურ გამოყენებას თეორიული თვალსაზრისით. მართლაც, ვინაიდან აქ პრაქტიკულ გონებას სხვა არაფრისთვის მიუგნია, გარდა იმისა, რომ ეს ცნებები რეალურია და მათ თავიანთი (შესაძლებელი) ობიექტები მართლა მოეპოვებათ, თუმცა ანით მათი ჭკრეტის არავითარი ნიშან-წყალი არ გვეძლევა (რისი მოთხოვნა არც შეიძლება), ამიტომ მათი რეალობის ეს დაშვება არ ხდის შესაძლებელს რაიმე სინთეზურ დებულებას. მაშასადამე, ეს აღმოჩენა ოდნავადაც ვერ გვეხმარება ჩვენი ცოდნის განვრცობაში სპეკულატიური თვალსაზრისით, სამაგიეროდ, იგი ანას იქმს წმინდა გონების პრაქტიკული გამოყენებისას. სპეკულატიური გონების სამი ზემოხსენებული იდეა თავისთავად ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს შემეცნებებს; მაგრამ ისინი (ტრანს-

135

ცენდენტური) აზრებია, რომლებშიც არაფერია შეუძლებელი. აპოდიქტური პრაქტიკული კანონის მეოხებით კი ისინი, როგორც აუცილებელი პრობები იმის შესაძლებლობისა, რაზედაც ეს კანონი გვებრძანებს, რომ იგი ობიექტად გავიხადოთ, ისინი ობიექტურ რეალობას იძენენ; ე. ი. ეს კანონი იმას გვიჩვენებს, რომ მათ ობიექტები მოეპოვებათ, მაგრამ იგი ვერ გვიჩვენებს, თუ მათი ცნება რა მიმართებაშია ობიექტთან; ამიტომ ეს ჯერ კიდევ არ არის ამ ობიექტთა შემეცნება, რადგან ამის მეოხებით მათ შესახებ სრულებით ვერაფერს ვიმსჯელებთ სინთეზურად და ვერც თეორიულად განვსაზღვრავთ მათს გამოყენებას; მაშასადამე, შეუძლებელია მათი თეორიული მოხმარება გონების მიერ, ანუ ის, რაშიაც, საკუთრივ, მდგომარეობს გონების მთელი სპეკულატური ცოდნა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თეორიული შემეცნება — მართალია, არა ამ ობიექტთა, არამედ გონებისა საზოგადოდ — ამის შემწეობით იმდენად გაფართოვდა, რომ ხსენებულ იდეებს პრაქტიკული პოსტულატების მეშვეობით ობიექტები მიეცა, რამეთუ წმინდა პრობლემატურმა აზრმა პირველად ამის მეოხებით მოიპოვა ობიექტური რეალურობა. ამგვარად, ეს იყო არა მხოლოდ ზეგარძნობად საგანთა შესახებ ცოდნის გაფართოება, არამედ თეორიული გონებისა და მისი ცოდნის განვრცობა ზეგარძნობადთან მიმართებაში საზოგადოდ, რამდენადაც იგი (გონება) იძულებული გახდა, ელიარებინა, რომ ამგვარი საგნები არსებობს, თუმცა ვერ მოახერხა მეტი სიზუსტით განსაზღვრა ისინი და, შესაბამისად, ვერ შეძლო თვით ობიექტთა (რომლებიც ამიერიდან მას ეძლევა პრაქტიკულ საფუძველზე და მხოლოდ პრაქტიკული გამოყენებისათვის) შესახებ ამ ცოდნის გაფართოება; მაშასადამე, წმინდა თეორიული გონება, რომლისთვისაც ყველა ზემოთ ნახსენები იდეა ტრანსცენდენტური და უობიექტოა, ამგვარ მატებას უნდა უმადლოდეს მხოლოდ და მხოლოდ თავის წმინდა პრაქტიკულ უნარს. აქ იძენენ ისინი (ეს იდეები) იმანენტურობასა და კონსტიტუციურობას, ქმნიან რა საფუძველს იმისა, რომ წმინდა პრაქტიკული გონების აუცილებელი ობიექტი (უმალესი სიკეთე) სინამდვილედ იქცეს; ამის გარეშე ისინი არიან ტრანსცენდენტურნი და წარმოვიდგებიან სპეკულატური გონების წმინდა რეგულატურ პრინციპებად, რომლებიც მას (გონებას) იმას კი არ აკისრებენ, რომ ცდის ნიღმა რაღაც ახალი ობიექტი დაუშვას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მათი (ამ იდეების) ცდაში გამოყენება სისრულეს მიუახლოვოს. მაგრამ რაკი გონება ერთხელ დაეპატრონა ამგვარ ნამატს, იგი, ვითარცა სპეკულატური გონება (მარტოოდენ თავისი პრაქტიკული გამოყენების უზრუნველსაყოფად) ამ იდეებს ნეგატიურად უდგება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის ცოდნას მათ შესახებ კი არ განაგრძობს, არამედ განმარტავს, რათა, ერთი მხრივ, თავიდან აიცილოს ანთროპომორფიზმი, ვითარცა ცრურწმენის (superstition) წყარო, ე. ი. არ დაუშვას ხსენებულ ცნებათა მოჩვენებითი განვრცობა ფიქტიური ცდის მეოხებით, ხოლო, მეორე მხრივ, თავიდან აიცილოს ფანატისმი, რომელიც ცოდნის ასეთ-სავე განვრცობას გვირდება ზეგარძნობადი ჰერეტისა თუ მსგავსი გრძნობების მეშვეობით; ყოველივე ეს დაბრკოლებებს უქმნის წმინდა გონების პრაქტიკულ გამოყენებას და მისი თავიდან მოშორება, რასაკვირველია, უმკველად სჭირდება ჩვენი ცოდნის გაფართოებას პრაქტიკული თვალთახედვით,

რაც სრულებითაც არ ეწინააღმდეგება იმავდროულად იმის აღიარებას, რომ ამის მეშვეობით გონებას სრულიად არაფერი მოუგია სპეკულატიური თვალსაზრისით.

გონების ყოველგვარი გამოყენება ამ თუ იმ საგნის მიმართ მოითხოვს წმინდა განსჯით ცნებებს (კატეგორიებს), რომელთა გარეშეც შეუძლებელია, რომელიც გნებავთ, საგნის მოაზრება. ეს ცნებები გამოსადეგნი არიან გონების თეორიული გამოყენებისათვის, ე. ი. ამგვარი შემეცნებისათვის მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ, ამავე ღროს, საფუძვლად უდევთ ჰერტა (რონელიც მუდამჟამს გრძნობადია), მაშასადამე — მარტოოდენ იმისათვის, რათა მათი მეშვეობით მოხერხდეს შესაძლებელი ცდის ამა თუ იმ ობიექტის წარმოდგენა. მაგრამ ის, რაც აქ კატეგორიათა შემწეობით უნდა მოვიაზროთ ამ ობიექტის შესამეცნებლად, გონების იდეებია, რომლებიც ვერავითარ ცდაში ვერ მოგვეცემა. ოღონდ აქ ჩვენ ვეხებით არა ამ იდეათა ობიექტების თეორიულ შემეცნებას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მათ სულაც ობიექტები მოეპოვებათ. ამ ობიექტთა რეალობას ქმნის წმინდა პრაქტიკული გონება, და თეორიულ გონებას ამ შემთხვევაში ისლა დარჩენია, რომ ეს ობიექტები კატეგორიათა მეშვეობით მოიპოვოს; ეს კი, როგორც უკვე ზემოთ ცხადვყვით, სავსებით შესაძლებელია ჰერტის, გრძნობადისა თუ არაგრძნობადის) გარეშე, რადგან კატეგორიებს თავიანთი წყარო-სამკვიდრო წმინდა განსჯაში აქვთ, ვითარცა მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნების უნარში, დამოუკიდებლად ყოველივე ჰერტისაგან და მასზე უწინარეს, და ისინი უზღამ აღნიშნავენ მხოლოდ ობიექტს საზოგადოდ, რა გზითაც არ უნდა გვეძლეოდეს იგი. კატეგორიებს, რამდენადაც მათი ხსენებული იდეებისადმი მიყენება გვიხდება, შეუძლებელია ჰერტაში რაიმე ობიექტი იძლეოდეს; მაგრამ რომ ასეთი ობიექტი ნამდვილად არსებობს და, მაშასადამე, კატეგორია, როგორც ოდენ აზრის ფორმა, აქ ცარიელი არ არის, არამედ მნიშვნელობის მქონეა, ეს საკმარისად მტკიცდება იმ ობიექტის მეშვეობით, რომელსაც პრაქტიკული გონება უეშველად გვაწვდის უმაღლესი სიკეთის ცნების სახით, ანუ მტკიცდება იმ ცნებათა რეალურობით, რომლებიც უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობას სჭირდებიან; ოღონდ, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამგვარი მატება ოდნავადაც არ იწვევს ჩვენი ცოდნის გაფართოებას თეორიული პრინციპების მხრივ.

* * *

137 თუ, შენდევ ამისა, ღმერთის, გონებისაწვდომი სინამდვილისა (ღვთის სასუფეველის) და უკვდავების ეს იდეები განისაზღვრება იმ პრედიაკატებით, ჩვენი საკუთარი ბუნებიდან რომ არიან ნასესხები, მაშინ ამგვარი განსაზღვრა არ უნდა ჩათვალოს არც ამ წმინდა გონებისმიერ იდეათა გაგრძობადებად (ანთროპომორფიზმებად) და არც ზეგრძნობად საგანთა ტრანსცენდენტურ შემეცნებად; რადგან, ეს პრედიაკატები სხვა არაფერია, თუ არა განსჯა და ნება, დანახული სწორედ ისეთ მიმართებაში ერთმანეთთან, როგორადაც ისინი მოაზრებულ უნდა იქნენ მორალურ კანონში, მაშასადამე. მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელია მათი წმინდა პრაქტიკული გამოყენება. ამ შემთხვევაში ხდება განყენება ყოველივე დანარჩენისაგან, რაც ამ ცნებებისათვის ნიშანდობლივია ფსიქოლოგიურად, — სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ,

ნიშანდობლივია იმდენად, რამდენადაც ემპირიულად ვაკვირდებით ჩვენს ასეთ უნარს მის მოქმედებაში, — (მაგალითად, იმისაგან, რომ ადამიანის განსჯა დისკურსიულია და, შესაბამისად, მისი წარმოდგენები აზრებია და არა ჭკვრეტები, რომ ესენი დროში მოსდევენ ერთიმეორეს, რომ ადამიანის ნების კმაყოფილება მუდამეკამს დამოკიდებულია მისი საგნის არსებობაზე და ა. შ., რაც უზენაეს არსებაში გამოიციხულია); ასე რომ, იმ ცნებათაგან, რომელთა შემწეობითაც მოვიზარებთ წმინდა განსჯისმიერ არსებას (Verstandeswesen), გვრჩება მხოლოდ ის, რაც სჭირდება ჩვენ მიერ სწორედ მორალური კანონის მოაზრების შესაძლებლობას, მაშასადამე, გვრჩება ღვთის ცოდნა, ოღონდ მხოლოდ პრაქტიკული მიზნებისათვის; და თუ მოვიწადინებთ ეს ცოდნა თეორიულამდე განვავრცოთ, შედეგად მივიღებთ ისეთ განსჯას, რომელიც კი არ აზროვნებს, არამედ ჭკვრეტს (anschaut), საგნებზე მიმართულ ისეთ ნებას, რომლის კმაყოფილებაც სრულიად არ არის დამოკიდებული მათს (ამ საგანთა) არსებობაზე (რომ აღარაფერი ვთქვათ ისეთ ტრანსცენდენტალურ პრედიკატებზე, როგორცაა, მაგალითად, არსებობის ოდენობა, სხვაგვარად თუ ვიტყვი, ხანიერება, რომელსაც ადგილი არა აქვს დროში, ანუ იმ ერთადერთ შესაძლებელ საშუალებაში, რითაც არსებობა ძალგვიძს ოდენობად წარმოვიდგინოთ; ეს სულ ისეთი თვისებებია, რომელთა შესახებაც უძლურნი ვართ, შევიქმნათ საგნის შექმნეცნებლად გამოსადეგი ცნება, რაც გვასწავლის, რომ ისინი არასოდეს გამოადგებიან თეორიისათვის ზეგრძნობად არსებათა შესახებ. მაშასადამე, ამ მხრივ სრულიად მოკლებულნი ვართ სპეკულატური ცოდნის დაფუძნების შესაძლებლობას და მისი გამოყენება უნდა შემოვიფარგლოთ მარტოოდენ მორალური კანონის აღსრულებით.

ეს უკანასკნელი გარემოება იმდენად თვალსაჩინოა და ისე ნათლად მტკიცდება ფაქტით, რომ ყველა ე. წ. ბუნებრივღვთისსწავლელთ (natürliche Gottesgelehrte) — ცოტა არ იყოს, უცნაური სახელია* — თამამად შეგვიძლია მოვთხოვოთ, დაგვისახელონ თავიანთი საგნის თუნდაც ერთი განსასზღვრელი ნიშანი (წმინდა ონტოლოგიური პრედიკატების მიღმა) — ვთქვათ, განსჯის, ან ნების თვისება, — რომლის მიმართაც მთელი შეუვალობით ვერ დავასაბუთებდით, რომ, თუ მას ჩამოვაშორებდით ყოველივე იმას, რაც ანთროპომორფულია, ხელთ შეგვრჩებოდა მარტოოდენ სიტყვა, და ამ სიტყვას ვერ დავუკავშირებდით ვერავითარ ცნებას. რომელიც თეორიული შემეცნების გაფართოების იმედს მოგვეცემდა. რაც შეეხება პრაქტიკულ სფეროს, აქ განსჯისა და ნების თვისებებს შორის ჩვენ კიდევ გვრჩება მიმართების ცნება, რომელსაც პრაქტიკული კანონი (აპრიორულად რომ განსასზღვრავს სწორედ განსჯის ამ მიმართებას ნებასთან) ობიექტურ რეალობას ანი-

138

* სწავლულობა (Gelehrsamkeit) საკუთრივ მხოლოდ ისტორიულ მეცნიერებათა ერთობლიობას ნიშნავს. ამიტომ ღვთისსწავლელი მხოლოდ გამოცხადების თეოლოგიის მოძღვარს შეგვიძლია ვუწოდოთ, მაგრამ თუ სწავლულებს დავაჩქევდით იმათაც, ვინც დაუფლებია გონებაზე დაფუძნებულ მეცნიერებებს (მათემატიკასა და ფილოსოფიას), თუმცა ეს ეწინააღმდეგება ამ სიტყვის მნიშვნელობას (რომლის მიხედვითაც „სწავლულობა“ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რაც უსათუოდ სწავლით შეიძინება (ისწავლება) და რასაც, მაშასადამე, ვერ მივაკლვებთ ჩვენი გონებით). მაშინ ფილოსოფოსი, თავისი ღვთის ცოდნით, ვითარცა ბოზიტიური მეცნიერებით, მეტისმეტად უბადრუკ ფიგურად წარმოვიდგებოდა, რათა მისთვის ამის გამო სწავლულს გვეწოდებინა.

ჭებს. და რაჟი ეს მოხდა, მორალურად განსაზღვრული ნების ობიექტის ცნებას (უმადლესი სიკეთის ცნებას) და, წასთან ერთად, მისი შესაძლებლობის პირობებს — ღმერთის, თავისუფლებისა და უკვდავების იდეებს — ასევე რეალობა ენიჭება, ოღონდ მუდამ მხოლოდ მორალური კანონის გამოყენებასთან მიმართებაში (და არა რაიმე სპეკულატური მიზნით).

ამ შენიშვნების შემდეგ ძნელი აღარ არის პასუხი გავცეთ შემდეგ მნიშვნელოვან კითხვას: რას განეკუთვნება ღმერთის ცნება — ფიზიკას (და, მაშასადამე, მეტაფიზიკასაც, რომელიც შეიცავს მხოლოდ პირველის წმინდა აპრიორულ პრინციპებს ზოგადი მნიშვნელობით), თუ მორალს? ბუნების წყობისა თუ მისი ცვლილების ასახსნელად ღმერთის, ვითარცა ყოვლისშემქმნელის, მოშველიება, სულ ცოტა რომ ვთქვათ, არ იქნებოდა ფიზიკური ახსნა, არამედ იქნებოდა აღიარება იმისა, რომ ამით ჩვენს ფილოსოფიას ბოლო მოელო, რადგან იძულებულნი ვართ, დაეუშვათ ისეთი რამ, რის შესახებაც ჩვეულებრივ არ მოგვეპოვება არავითარი ცნება, რათა შევიქმნათ იმის გაგების შესაძლებლობა, რასაც თვალწინ ვხედავთ. მაგრამ მეტაფიზიკის მეოხებით შეუძლებელია ამ სამყაროს შემეცნებიდან მივაღწიოთ ღმერთის ცნებას და მისი არსებობის დამტკიცებას სარწმუნო დასკვნების მეშვეობით, რადგან მაშინ ეს სამყარო უნდა შეგვემეცნებინა, როგორც უსრულქმნილესი შესაძლებელი მთელი, მაშასადამე, ამ მიზნით შეგვემეცნებინა ყველა შესაძლებელი სამყაროებიც (რათა ისინი ამ უკანასკნელისათვის შეგვედარებინა), ე. ი უნდა ვყოფილიყავით ყოვლისმცოდნენი, რათა შეგვეძლებოდა გვეთქვა: ეს სამყარო მხოლოდ ღმერთის (როგორც ჩვენ შეგვიძლია ვიპოროთ ეს ცნება) მიერ გახდა შესაძლებელი. მაგრამ პირწმინდად შეუძლებელია ამ არსებობის არსებობის სრული შემეცნება მარტოოდენ ცნებებზე დამყარებით, ვინაიდან ყოველი ექსისტენციალური დებულება, ანუ იმგვარი დებულება, რომელიც იმ არსების მიმართ, რომლის ცნებასაც მე ვიქმნი, ამბობს, რომ იგი არსებობს, სინთეზური დებულებაა; სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვი, ისეთი დებულებაა, რომლის მეშვეობითაც მე ვცილდები ხსენებული ცნების საზღვრებს და მასზე (ამ არსებაზე) უფრო მეტს ვამბობ, ვინემ მის ცნებაში იყო ნაგულისხმევი: სახელდობრ, იმას, რომ ამ ცნებას, რომელიც განსჯაშია, კიდევ რაღაც საგანი შეესაბამება განსჯის მიღმა, — რასაც, ცხადია, ვერ განოვიყვანთ ვერავითარი დასკვნის საშუალებით. ამგვარად, გონებისათვის რჩება ასეთი შემეცნების მიღწევის ერთადერთი გზა, სახელდობრ, ის, რომ მან, როგორც წმინდა გონებამ, განსაზღვროს თავისი ობიექტი თავისი წმინდა პრაქტიკული გამოყენების უმაღლესი პრინციპიდან ამოსვლით (რადგან გამოყენება, უბრალოდ, ისედაც მიმართულია რაღაცის არსებობაზე, როგორც გონების შედეგისაზე). და მაშინ, მის ამ ამოცანაში, რომელსაც იგი ვერ გაეცევა, სახელდობრ, უმაღლესი სიკეთისაკენ ნების აუცილებელი მიმართვის ამოცანაში, თავს იჩენს არა მარტო აუცილებლობა ამგვარი პირველარსების დაშვებისა სამყაროში უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობისათვის, არამედ, რაც ყველაზე უფრო საგულისხმოა, ჩნდება ისეთი რამ, რაც სრულიად აკლად გონების წინსვლას ფიზიკური ბუნების გზით, სახელდობრ, ამ პიროველ არსების მკაცრად განსაზღვრული ცნება. ვინაიდან ამ სამყაროს მხოლოდ ნაწილობრივ ვიცნობთ, და კიდევ უფრო ნაკლებად ძალგვიძს იგი ყველა სხვა შესაძლებელ სამყაროებს შევადაროთ, ამიტომ მისი წესრიგის, მიზანშეწონილობისა და სიდიადის მიხედვით ძალგვიძს და-

ვასკვნათ მისი შენიშვნების სიბრძნესა, სიკეთესა, ძლიერებაზე და სხვა, მაგრამ არა იმაზე, რომ იგი ყოვლისმცოდნეა, ყოველადკეთილია, ყოვლისშემძლეა და ა. შ. რატომ უნდა შეგვიძლია დავუშვათ, რომ უფლება გვაქვს; ეს გარდუვალი ნაკლი შევავსოთ იმ ნებადართული და სავსებით გონიერული ჰიპოთეზის მეშვეობით, რომ თუ ჩვენი შემეცნებისათვის უფრო მისაწვდომ ესოდენ მრავალრიცხოვან სფეროებში გამოსჭვივის სიბრძნე, სიკეთე და სხვა თვისებები, მაშინ სამყაროს ყველა დანარჩენ სფეროშიაც საქმე ასევე იქნება; მაშასადამე, ჭკუასთან ახლოა, სამყაროს შემქმნელს მთელი შესაძლებელი სრულქმნილება მივაწეროთ. მაგრამ ეს არ გახლავთ ის დასკვნები, რითაც ჩვენს გამჭირახობას დავიკვებინდით, არამედ მხოლოდ ის უფლებებია, რომლებიც შეიძლება სამოწყალოდ გადმოგვივადონ და რომლებსაც დამატებით კიდევ სხვა რეკომენდაცია სჭირდება, რათა ამ უფლებებით სარგებლობა შეეძლოს. ამგვარად, ღმერთის ცნება (ფიზიკის) ემპირიული კვლევის გზაზე მუდამ რჩება პირველარსების სრულყოფილების შესახებ არა მკაცრად განსაზღვრულ ცნებად, რის გამოც მას ვერ მივიჩნევთ ღმერთის ცნებისათვის შესაფერისად (ხოლო მეტაფიზიკა მის ტრანსცენდენტალურ ნაწილში აქ არაფრის მომცემია).

როცა მე ვცდილობ, ეს ცნება მოვარგო პრაქტიკული გონების ობიექტს, ვრწმუნდები, რომ მორალური თაურდებულება მას უშვებს, როგორც შესაძლებელს, მხოლოდ იმ ვარაუდით, რომ არსებობს უმაღლესი სრულყოფილებით აღჭურვილი სამყაროს შემოქმედი. იგი უნდა იყოს ყოვლისმცოდნე, რათა ჩასწვდეს ჩემს ქცევას ჩემს უშინაგანეს ზრახვებამდე, ყველა შესაძლებელ შემთხვევასა და ყველა მერმისში; იგი უნდა იყოს ყოვლისშემძლე, რათა ამ ქცევას უწილადოს შესაბამისი შედეგები; ასევე, ის უნდა იყოს ყველგანმყოფი, მარადიული და ა. შ. მაშასადამე, მორალური კანონი უმაღლესი სიკეთის, როგორც წმინდა პრაქტიკული გონების საგნის, ცნების მეშვეობით განსაზღვრავს პირველარსების ვითარება უზენაესი არსების, ცნებას, რასაც ვერ მიაღწია გონების ფიზიკურმა (და, თუ უფრო ზემოთ გადავიწვდებით, ვერც მეტაფიზიკურმა), მაშასადამე, მთელმა სპეკულატურმა წინსვლამ. ამგვარად, ღვთის ცნება იმთავითვე განეკუთვნება არა ფიზიკას, ე. ი. სპეკულატურ გონებას, არამედ — ნორალს; იგივე შეიძლება ითქვას სხვა გონებისმიერ ცნებათა შესახებაც, რომლებიც ზემოთ განვიხილეთ, როგორც გონების პოსტულატები მის პრაქტიკულ გამოყენებაში.

თუ ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიაში, ანაქსაგორას გარდა, არსად მოჩანს მკაფიო კვალი წმინდა რაციონალური თეოლოგიისა, ამის მიზეზი ის კი არ გახლავთ, რომ ძველ ფილოსოფოსებს ჭკუა-გონება აკლდათ, აქამდე ამაღლებულიყვნენ სპეკულაციის მეშვეობით, და სხვა თუ ვერაფრით, სავსებით გონიერული ჰიპოთეზის საშუალებით მაინც; აბა, რა უნდა იყოს იმაზე ადვილი და ბუნებრივი, ვინემ ყოველი ჩვენგანისათვის მისაწვდომი აზრი — ნაცვლად სამყაროს სხვადასხვა მიზეზისა და მათი სრულყოფილების გაურკვეველი ხარისხისა, დავუშვათ ერთადერთი მიზეზი, რომელიც ყველა სრულყოფილებით იქნება შემკული? მაგრამ მათ სამყაროში არსებული ბოროტბანი მეტამეტად ყურადსაღებ კონტრარგუმენტად მოაჩნდათ, რათა თავიანთი თავისათვის ამგვარი ჰიპოთეზის დაშვების ნება მიეცათ. როგორც ჩანს, მათ ჭკუა და გამჭირახობა სწორედ იმით გამოაწყლავნეს, რომ

ამის უფლება თავს არ მისცეს და უფრო ბუნებრივ მიზეზებში დაუწყეს ჩხრეკა პირველარსებისათვის აუცილებელ თვისებებს და უნარებს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ამ გამჭირვალე ხალხმა ბუნების ძიებებში ისე შორს წაიწია, რომ ხელი მიჰყო თვით ზნეობის საკითხთა ფილოსოფიურ გამოკვლევას, — სხვა ხალხები კი ამ საკითხებზე მარტოდენ ლაყბობას სჯერდებოდნენ, — მათ გაუჩნდათ ახალი სურვილი, სახელდობრ, პრაქტიკული სურვილი, რომელმაც მათ დაუყოვნებლივ მიაგება პირველარსების განსაზღვრული ცნება; რაც შეეხება სპეკულატურ გონებას, იგი აქ მარტოდენ მაყურებლად დარჩა, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ის ღვაწლი დაიდო, რომ აღამაზებდა მის ნინადაგზე არნაშობ ცნებას, და ბუნების დაკვირვებიდან მოპოვებული მთელი წყება საბუთებით, რომლებმაც ახალა იჩინეს თავი, თუ ამ ცნებას ავტორიტეტს არ უქმნიდა (რომელიც მას უკვე მოპოვებული ჰქონდა), ყოველ შემთხვევაში, თეორიული გონების ფიქციური წვდომის ბრწყინვალეობით მოსაგდა.

141

* * *

ეს შენიშვნები წმინდა სპეკულატური გონების კრიტიკის მკითხველს საგნებით დაარწმუნებს იმაში, თუ თეოლოგიისა და მორალისათვის რაოდენ უაღრესად საჭირო და სასარგებლო იყო კატეგორიათა ამგვარი დამქანცველი დედუქცია. მაშინ მარტოდენ ამ გზით თუ შეიძლებოდა თავიდან აეცდინათ ის, რომ, რაკი კატეგორიებს წმინდა განსჯაში ათავსებდნენ, პლატონთან ერთად ისინი (კატეგორიები) თანშობილად მიეჩნიათ და ამაზე დაემყარებინათ ზეგრძნობადის თეორიათა წრესგადასული პრეტენზიები, რომლებსაც ბოლო არ უჩანს და რომლებმაც თეოლოგია მოჩვენებათა ჯადოსნურ ლამპრად გადააქციეს. ხოლო თუ კატეგორიებს შექმნილად ჩავთვლიდით, მაშინ ჩვენ მიერ არჩეული დედუქცია თავიდან აგვაცდენდა იმას, რომ, ეპიკურესთან ერთად, მათი ყველა და ყოველგვარი გამოყენება, — თვით პრაქტიკული მიზნებითაც კი, — გრძნობადი საგნებითა და მოტივებით შეგვეზღუდა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც კრიტიკამ, ხსენებული დედუქციის გზით, ჯერ ერთი, ის დაამტკიცა, რომ კატეგორიები ემპირიული წარმოშობის კი არ არიან, არამედ თავიანთი წყარო-სამკვიდრებელი a priori წმინდა განსჯაში მოეპოვებათ; მეორეც, დაამტკიცა, რომ, ვინაიდან კატეგორიები მიმართებაში არიან საგნებთან საზოგადოდ, დამოუკიდებლად ამ საგანთა ჭვრეტისაგან, ამიტომ ისინი, თუმცა თეორიულ შემეცნებას მხოლოდ ემპირიული საგნებისადმი მიყენებით ახორციელებენ, მაგრამ წმინდა პრაქტიკული გონების მიერ მოცემული საგნისადმი მიყენებულნი, ისინი ზეგრძნობადის განსაზღვრულ მოაზრებას ემსახურებიან, ოღონდ მხოლოდ იმდენად, რამდენადც ეს უკანასკნელი განისაზღვრება მარტოდენ ისეთი პრედიკატების მეშვეობით, რომლებიც აუცილებლობით განეკუთვნებიან წმინდა პრაქტიკულ, აპრიორულად მოცემულ მიზანს და ამ მიზნის შესაძლებლობას. წმინდა გონების სპეკულატურ შემოზღუდვას და მის პრაქტიკულ განვრცობას მოჰყავს, უპირველეს ყოვლისა, გონებათობის იმგვარ მიმართებაში, რომელშიც სულაც შესაძლებელი ხდება გონების მიზანშეწონილად გამოყენება; ეს მაგალითი ყველა სხვა მაგალითზე უკეთ გვიმტკიცებს, რომ თუ გვწადია, სიბრძნისაკენ მიმავალი გზა იყოს

საიმედო და არა გაუვალი, ან მიზანს აცდენილი, ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, იგი აუცილებლად მეცნიერებაზე უნდა გადიოდეს; ხოლო მივყავართ თუ არა მეცნიერებას ამ მიზნისაკენ, ამაში მხოლოდ მამინ დავრწმუნდებით, როცა მეცნიერება განსრულდება.

ვეშარიტებად ცნობის (Fürwahrhalten)

წმინდა გონებისეული მოთხოვნების შესახებ

142

წმინდა გონების მოთხოვნებს მისი სპეკულატიური გამოყენებისას მივყავართ მხოლოდ ჰიპოთეზებამდე, წმინდა პრაქტიკული გონების მოთხოვნებს კი — პოსტულატებამდე; რადგან, პირველ შემთხვევაში, იმისაგან, რაც თვითონ შედეგია, მიზეზთა რიგს აღმა-აღს მივყავები, სულამდისაც მსურს, და პირველსაფუძველი მჭირდება არა იმისათვის, რათა ამ შედეგს (მაგალითად, საგანთა მიზეზობრივ კავშირსა და სამყაროში არსებულ ცვლილებებს) მივანიჭო ობიექტური რეალობა, არამედ — მარტოდენ იმისათვის, რომ ჩემი მამიებელი გონება ამ მხრივ სავსებით დავიკმაყოფილო. ასე მაგალითად, ჩემს თვალწინა წესრიგი და მიზანშეწონილობა ბუნებაში და მე არ მჭირდება სპეკულაციაზე გადასვლა იმისათვის, რომ მათს ნაწილად იღობაში დავრწმუნდე, არამედ — მხოლოდ იმისათვის, რომ ისინი ავხსნა, მჭირდება მათ მიზეზად დავუშვა დემერტი, და რადგან დასკვნა შედეგიდან ვარკვეულ მიზეზზე, განსაკუთრებით კი, ესოდენ ზუსტად და სრულად განსაზღვრულ მიზეზზე, როგორაც დემერტი უნდა მოვიპოროთ, უდამყარებლად არასაიმედო და საეჭვოა, ამიტომ ასეთი დაშვება. უეჭველობის მხრივ, უფრო შორს ვერ წავა, ვიდრე ჩვენთვის — ადამიანებისათვის — ყველაზე გონივრული შეხედულებაა*. მეორე მხრივ, წმინდა პრაქტიკული გონების მოთხოვნებზე ემყარება იმ მოვალეობას, რომ არალაცა (უმაღლესი სიკეთე) გავხადო ჩემი ნების საგნად, რათა მას ყველა ჩემი ძალეობითი წევრუწყო: მაგრამ, ამასთან, მე გარდუვალად უნდა დავუშვა მისი შესაძლებლობა. მამასადამე, ამ შესაძლებლობის პირობებიც, სახელდობრ, დემერტი, თავისუფლება და უკვდავება. რადგან არ ძალმიძს მათი დამტკიცება ჩემი სპეკულატიური გონებით. თუმცა არც მათი უარყოფა შემძლია. ეს მოვალეობა ემყარება ამ უკანასკნელ დაშვებათაგან, რა თქმა უნდა, სრულიად დამოუკიდებლად და თავისთავად აპოდიქტიკურად უეჭველ კანონს, სახელდობრ, ნორალურ კანონს; ამიტომ იგი არ საჭიროებს არავითარ სხვაგვარ მხარდაჭერას თეორიული შეხედულების მხრიდან საგანთა შინაგანი ბუნების, სამყაროსეული წესრიგის იდუმალი მიზნისა თუ მისი განწყობის შესახებ იმისათვის, რომ უპირობოდ კანონშესაბამისი ქმედებანი სრულ ვალდებულებად გავვიხადო. მაგრამ ამ კანონის სუბიექტური ეფექტი, სახელდობრ, ამ კანონის შესაბამი-

143

* მაგრამ აქვე ვერ მოვიმიზეზებდით გონების მოთხოვნებს, თვალწინ რომ არ გვეკონდეს გონების პრობლემატურა, მაგრამ მაინც გარდაუვალი ცნება უპირობოდ აუცილებელი არსებობს. ეს ცნება განსაზღვრავს იხილვას და თუ ამას ზედ დაერთო განვრცობის მიწრაფებაც, მაშინ ეს იქნება ობიექტური საფუძველი სპეკულატიური გონების მოთხოვნებისა, რომ ზუსტად განსაზღვროს ცნება აუცილებელი არსებობა, რომელიც სხვა არსებობა პირველსაფუძველია, და ეს არსებობა ჩემი გზით ცნობილი გახადოს. ამგვარი წინასწარი, აუცილებელი პრობლემების გარეშე არ არსებობს მოთხოვნებიც, სოველ შემთხვევაში, წმინდა გონებისა მაინც; დანაჩენი მიღრეკილების (Neigung) მოთხოვნებებია.

სი და მისივე მეშვეობით აუცილებელი ს უ ლ ი ს კ ე ვ თ ე ბ ა, — ხელი შეეწყობთ პრაქტიკულად შესაძლებელ უმაღლეს სიკეთეს, — იმას მაინც გულისხმობს, რომ ეს უკანასკნელი შე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა; საპირისპირო შემთხვევაში, პრაქტიკულად შეუძლებელი გახდებოდა იმ ცნების ობიექტისაკენ სწრაფვა, რომელიც არსებითად ცარიელი და ობიექტის არმქონეა. ზემოთ ნახსენები პოსტულატები კი ეხებიან უმაღლესი სიკეთის შე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს მხოლოდ ფიზიკურსა ან მეტაფიზიკურ, ერთი სიტყვით, საგანთბუნებაში მოცემულ პირობებს, ოღონდ არა ამა თუ იმ სპეკულატიური მიზნის გულისათვის, არამედ წმინდა გონებისმიერი ნების პრაქტიკულად აუცილებელი მიზნისათვის, რომელიც (ეს ნება) ამ შემთხვევაში კი არ ი რ ჩ ე ვ ს, არამედ გონების მტკიცე ბრძანებას განუხრელად ე მ ო რ ჩ ი ლ ე ბ ა; ამ ბრძანებას ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ თავისი საფუძველი საგანთა ხასიათში აქვს, როგორც ისინი შეფასებულ უნდა იქნეს წმინდა გონების მიერ, ზოგადად აღებულნი, და იგი არ ემყარება მი დ რ ე კ ი ლ ე ბ ა ს (Neigung), რომელიც, იმის გულისათვის, რაც ჩვენ გვსურს ოდენ სუბიექტური მიზეზების გამო, სრულიადაც არ არის უფლებამოსილი, საამისო საშუალებები მყისვე შესაძლებლად ჩათვალოს, ან (სურვილის) საგანი ნამდვილ საგნად აღიაროს. ამგვარად, ეს გახლავთ ს ა ვ ს ე ბ ი თ ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი მ ო თ ხ ო ვ ნ ი ლ ე ბ ა და იგი თავისი თავის დაშვებას ამართლებს არა მხოლოდ როგორც მისაღები ჰიპოთეზა, არამედ როგორც პოსტულატი პრაქტიკული თვალსაზრისით; და თუ ვაღიარებთ, რომ წმინდა მორალური კანონი, ვითარცა წცნება (და არა როგორც კეთილგონიერების წესი), ყოველი ჩვენგანისათვის განუხრელად სავალდებულოა, მაშინ პატიოსან ადამიანს უფლება აქვს, თქვას: მე მ ს უ რ ს, რომ ღმერთი არსებობდეს; რომ ჩემი არსებობა ამ ქვეყნად, ფიზიკურ მიზეზთა ჯაჭვის მიღმა, ანუ წმინდა განსჯის სამყაროში, არსებობაც იყოს; და ბოლოს, რომ ჩემი არსებობა უსაბრუნო იყოს. მე დაჟინებით ვადავარცხებ, რაშია ჩემი ინტერესი (რამეთუ უფლებს ა რ ა მ ა ქ ე ს, მას რაიმე დავაკლო) ურყევად განსაზღვრავს ჩემს მსჯელობას ყველა ცრუბრძანობათა საპირისპიროდ, თუნდაც არ შემძლოს მათ საბუთებს პასუხი გავცე ან უფრო საჩინო საბუთები* დაგუპირისპირო.

* 1767 წ. თებერვალში „Deutsches Museum“-ში გამოქვეყნდა ნატიფი და ნათელი ჰკუის მქონე, აწ განსვენებული ვი ც ე ნ მ ა ნ ი სი წერილი, ვისმა ნაადრევმა სიკვდილმაც მეტად დავამწუხრა. ამ წერილში იგი სადავოდ ხდის უფლებას, მოთხოვნილებად დეასკენათ მისი საგნის ობიექტურ რეალობაზე, რასაც განმარტავს იმ შეყვარებულ ივი ვისი მაგალითით, ვისაც, ვაკვირებთ შეკვარებია რა მშვენიერების იდეა, რაც მხოლოდ მისი დანტაზიის ნაყოფია, სურს, აქედან დასკვნას, რომ ასეთი ობიექტი სადაც მართლა არსებობს. მე შიშაწინა, რომ ვი ც ე ნ მ ა ნ ი სავსებით მართალია ყველა იმ შემთხვევაში, როცა მოთხოვნილება ემყარება მი დ რ ე კ ი ლ ე ბ ა ს, რომელიც უძლეობა აუცილებლობით მოახდინოს თავისი ობიექტის არსებობის პოსტულირება იმისთვისაც კი, ვინც მას მაცდურ ტყვეობაში მოქცეული კიდევ უფრო ნაკლებად შეიცავს იგი ყოველი ადამიანისათვის ძალაში მყოფ მოთხოვნას, რის გამოც იგი სურვილთა ოდენ სუბიექტური საფუძველია. ხოლო აქ იგი ვეველინება გონების მოთხოვნილებად, რომელიც გამოდინარეობს ნების განმსაზღვრელი ობიექტური საფუძველიდან, სახელდობრ, მორალური კანონიდან, რომელიც აუცილებლად სავალდებულოა ყოველი გონიერი არსებისათვის, მაშასადამე, გვაძლევს იმის უფლებას, რომ ბუნებაში აპრიორულად დავუშვათ მისი (ამ კანონის) შესაბამისი პირობები და ამ უკანასკნელთ განუყრელად ავაუპირებს გონების სრულ პრაქტიკულ გამოყენებასთან. ის გახლავთ

* * *

იმისათვის, რომ თავიდან ავიცილოთ გაუგებრობანი ისეთი უჩვეულო ცნებების გამოყენებისას, როგორცაა წმინდა პრაქტიკული გონებისმიერი რწმენის ცნება, ნება მომეცით, აქ დავუერთო კიდევ ერთი შენიშვნა. იქნებ ვისმე მოეჩვენოს, რომ ამ შემთხვევაში გონებისმიერი რწმენა თვით მცნებად არის გამოცხადებული, სახელდობრ, მცნებად იმისა, რომ უმაღლესი სიკეთე შესაძლებლად იქნეს აღიარებული. თუ რწმენას მცნების სახით გვთავაზობენ, იგი უაზრობაა. გაეხსენოთ ზემოთ მოტანილი ანალიზი იმისა, თუ რის დაშვებას მოვითხოვთ უმაღლესი სიკეთის ცნებაში და დავინახავთ, რომ ასეთი შესაძლებლობის დაშვება არ შეიძლება მცნების სახით გვეძლეოდეს; არც რაიმე პრაქტიკული ზრახვა არ მოითხოვს მის აღიარებას, არამედ სპეკულატურ გონებას მართებს იგი აღიაროს ყოველგვარი თხოვნის გარეშე; რადგან, არავინ მოჰყვება იმის მტკიცებას, თითქოს თავისთავად შეუძლებელი იყოს, იმას, თუ რამდენად ღირსნი არიან, მორალური კანონის თანახმად, ბედნიერებისა გონიერი არსებანი სამყაროში, თანაზომიერად შეესაბამებოდეს ის, თუ რამდენად ექნებათ მათ ეს ბედნიერება. უმაღლესი სიკეთის პირველ უმაღლესი ნაწილის მიმართ, სახელდობრ, იმის მიმართ, რაც ზნეობას შეეხება, მორალური კანონი გვაწვდის მხოლოდ მცნებას და, მაშასადამე, მის ამ უმაღლესი ნაწილის შესაძლებლობაში დაეჭვება იგივე იქნებოდა, რაც თვით მორალური კანონში ეჭვის შეტანა. რაც შეეხება ამ ობიექტის მეორე უმაღლესი ნაწილს, სახელდობრ, ბედნიერებას, რომელიც სავსებით შესაბამება გონიერი არსების სხეულულ ღირსობას, რომ ბედნიერი იყოს, მართალია, ამგვარი შესაბამისობის შესაძლებლობის დაშვება სულაც არ საჭიროებს რაიმე მცნებას, რამეთუ თავად თეორიულ გონებას არაფერი აქვს ამის საწინააღმდეგო, მაგრამ იმ წესში, თუ როგორ ვიზრთ თავისუფლების კანონებთან ბუნების კანონთა ამგვარი ჰარმონია, არის რაღაც ისეთი, რაც არჩევანის წინაშე გვაყენებს; რადგან, თეორიული გონება აქ ვერ ახერხებს რაიმე გადაწყვეტოს აბოლიტიკური უეჭველობით, და შესაძლებელია არსებობდეს მორალური ინტერესი, რომელიც აქ გადამწყვეტი იქნება.

144

145

ზემოთ აღნიშნე, რომ ზნეობრივ ღირსებებთან ბედნიერების მკაცრი შესაბამისობა არც მოსალოდნელია და არც შეუძლებლად მისაჩნევი, თუ მხედველობაში გვექნება მართოდენ ბუნების გეზი სამყაროში და, მაშასადამე, უმაღლესი სიკეთის შესაძლებლობა ამ მხრივ მხოლოდ სამყაროს მორალური შემოქმედის დაშვების შემთხვევაშია მისაღები. მე ვაზნარახ თავი შევიკავე ამგვარი მსჯელობის უზღუდღვისაგან ჩვენი გონების სუბიექტური პირობებით, რათა ეს უზღუდღვა არ გამოეყენებინა მანამდე, ვიდრე შესაძლებელი არ გახდებოდა გონების მიერ ჭეშმარიტად ცნობის წესის უფრო ზუსტი განსაზღვრა. ფაქტიურად, ზემოთ ნახსენები შეუძლებლობა ოდენ სუბიექტურია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენს გონებას მისთვის შეუძლებლად მიაჩნია, მართოდენ ბუნების ტრიალზე დაყრდნობით,

მოვალეობა, რომ უმაღლესი სიკეთე განუახორციელოთ მთელ ჩვენი ძალების შესაბამისად; ამიტომ უმაღლესი სიკეთე შესაძლებელიც უნდა იყოს; მაშასადამე, ვერც ერთი გონიერი არსება ამ სამყაროში ვერ გაექცევა იმის დაშვებას, რაც აუცილებელია ამ სიკეთის ობიექტური შესაძლებლობისათვის. ასეთი დაშვება ისევე აუცილებელია, როგორც მორალური კანონი, რომელთან — და მხოლოდ მასთან — მიმართებაშიაც იგი ძალის მქონეა.

საკუთარ თავს განუმარტოს ესოდენ მკაცრად შესაბამისი და სავსებით მიზან-
შეწონილი კავშირი სამყაროს იმ ორ ზღომილებას შორის, რომლებიც ეგზომ
განსხვავებული კანონების მიხედვით ხდება; თუმცაღა, ისევე, როგორც ყველა
იმის მიმართ, რაც, ჩვეულებრივ, ბუნებაში მიზანშეწონილია, მას არ ძალუძს,
ბუნების ზოგად კანონებზე დაყრდნობით დაამტკიცოს, რომ იგი შეუძლებე-
ლია, ე. ი. არ ძალუძს ეს საკმარისად დაამტკიცოს ობიექტური საფუძვლები-
დან ამოსვლით.

მაგრამ, აი, ამოქმედდა სხვაგვარი გადაწყვეტი პრინციპი, რათა ბოლო
მოუღოს სპეკულატური გონების მერყეობას. მცნება — ხელი შევეწყობთ
უმაღლეს სიკეთეს — ობიექტურია (პრაქტიკულ გონებაში); მის შესაძლებლო-
ბასაც, საზოგადოდ, ასევე, ობიექტური საფუძველი აქვს (თეორიულ გონება-
ში, რომელსაც არაფერი აქვს ამის საწინააღმდეგო); მაგრამ გონება უძლურია
ობიექტურად გადაწყვიტოს ის, თუ როგორ წარმოვიდგინოთ ეს შესაძლებ-
ლობა: ბუნების საყოველთაო კანონების მიხედვით, ბუნების განმგებელი
ბრძენი შემოქმედის გარეშე, თუ მხოლოდ ამ უკანასკნელის აღიარებით? აქ
კი საქმეში ემბემა გონების (ერთი) ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი პ ი რ ო ბ ა: უმაღლესი სი-
კეთის შესაძლებლობის პირობად ვიაზროთ გონებისათვის ერთადერთი თეო-
რიულად შესაძლებელი და, ამასთანავე, მორალისათვის (რომელიც გონების
ო ბ ი ე ქ ტ უ რ კ ა ნ ო ნ ს ე ქ ე ვ ე მ დ ე ბ ა რ ე ბ ა) ერთადერთი ხელსაყრელი საშუალება:
ბუნების სამეფოს ზუსტი თანხმობა ზნეობის სამეფოსთან. მაგრამ ვინაიდან
უმაღლესი სიკეთისათვის ხელის შეწყობა და, ამგვარად, მისი შესაძლებლო-
ბის დაშვება ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ (ოღონდ მხოლოდ როგორც პრაქტიკული
გონების შედეგისა) აუცილებელია, ამავე დროს კი, ის, თუ როგორ გვესურს
ეს სიკეთე შესაძლებლად ვიაზროთ, ჩვენს არჩევანზეა დამოკიდებული, რაც
იმას ნიშნავს, რომ წმინდა პრაქტიკული გონების თავისუფალი ინტერესი გადა-
წყვეტს, სამყაროს ბრძენი შემოქმედი დაუშვას, — ამიტომ პრინციპი, რო-
მელიც ამ შემთხვევაში ჩვენს მსჯელობას განსაზღვრავს, თუმცა, როგორც
მითხონილება, ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ა, მაგრამ, ამავე დროს, როგორც ხელის
შემწყობი საშუალება იმისათვის, რაც ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ (პრაქტიკულად) აუ-
ცილებელია, იგი, მორალური თვალსაზრისით, ჭეშმარიტად მცნობი მაქს ი-
მ ის საფუძველია; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წ მ ი ნ დ ა პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი
გ ო ნ ე ბ ი ს მ ი ე რ ი რ წ მ ე ნ ა ა. ამგვარად ეს რწმენა ნამცნები (gebotten) კი
არ არის, არამედ იგი თავად მომდინარეობს მორალური სულისკვეთებიდან, ჩვე-
ნი მსჯელობის ნებაყოფლობითი განსაზღვრის სახით, რომელიც ესადაგება
მორალურ (ნამცნებ) მიზანს და ეთანხმება გონების თეორიულ მითხონილე-
ბასაც — დაუღწვთ პირველშემოქმედის არსებობა და შემდეგ იგი საფუძვლად
დაუდლოთ გონების გამოყენებას; ეს რწმენა, იქნებ, ზოგჯერ კეთილად მოაზ-
რე აღამიანებსაც შეერყეს, მაგრამ იგი არასოდეს გადავა ურწმუნობაში.

**ადამიანის შემეცნებით უნართა ბრძნულად შეხამებული პროპორციის
შესახებ მის (ადამიანის) პრაქტიკულ დანიშნულებასთან**

თუ ადამიანის ბუნება მოწოდებულია უმაღლესი სიკეთისაკენ ისწრაფოს,
მაშინ უნდა ჩაითვალოს, რომ მისი შემეცნებითი უნარების ზომაც, განსა-
კუთრებით კი, მათი ურთიერთთანაფარდობაც ამ მიზნის შესაფერისია. მაგრამ

წმინდა სპეკულატური გონების კრიტიკა ამტკიცებს, რომ გონება უაღრესად უქმარისია იმისათვის, რომ ამ მიზნის შესაბამისად გადაწყვიტოს მის წინაშე მდგარი უმნიშვნელოვანესი ამოცანები, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ხსენებული კრიტიკა არ უარყოფს ამავე გონების ბუნებრივსა და არაუფლებელსაყოფ ნართაულ მითითებებს, აგრეთვე, იმ დიდ ნაბიჯებს, რომლის გადადგმაც მას ძალუძს მის წინაშე დასახულ ამ დიად მიზანთან მისახლოვებად, რომლის მიღწევასაც თავისთავადობაში მაინც ვერ ახერხებს, თვით ბუნების უდიდესი ცოდნის დახმარებითაც კი. ასე რომ, ბუნებას ამ შემთხვევაში დედინაცვლურად უბოძებია ჩვენთვის ჩვენი მიზნისათვის საჭირო უნარი.

ახლა დავუშვათ, რომ ბუნება თანაგრძნობით შემოეგება ჩვენს სურვილს და მოგვანიჭა ის გამჭრიახობა თუ ნათელი ხედვა, რომლის ქონსაც დიდად ვისურვებდით, ან რომელიც, ზოგიერთთა წარმოდგენისამებრ, მართლაც გავვაჩნია. მაშინ რა მოჰყვებოდა ყოველივე ამას? იმ შემთხვევაში, თუ ამით მთელი ჩვენი ბუნება არ შეიცვლებოდა, მიდრეკილებები, რომლებსაც მუდამ პირველი სიტყვა ეკუთვნით, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვდნენ თავიანთ დამკაყოფილებას და, გონივრულ რეფლექსიასთან შეერთებულნი — თავიანთ მაქსიმალურსა და ხანგრძლივ დამკაყოფილებას ბედნიერების სახელით; ამის შემდეგ ამტყველდებოდა მორალური კანონი, რათა მიდრეკილებები სათანადო ჩარჩოებში მოექცია და ყველა ისინი ერთობლივად იმ უფრო მაღალი მიზნისთვისაც კი დაემორჩილებინა, არაერთარ მიდრეკილებას რომ არ სცნობს. მაგრამ ნაცვლად იმ დავისა, რომელიც მორალურ სულისკეთებებს უხდება მიდრეკილებებთან — და რომელშიც, რამდენიმე დამარცხების შემდეგ, სული თანდათან უნდა იკრებდეს მორალურ ძალას, — ჩვენს თვალწინ გამუდმებით აღიშრებოდა დემოკრატია და მარადიულობა თავიანთი მრისხანე სიდიადით (რადგან ის, რისი დამტკიცებაც სავესებით ძალგვიძს, ჩვენთვის ისეთივე სიცხადის მქონეა, როგორისაც ის, რაშიაც საკუთარი თვლით ვრწმუნდებით). კანონის დარღვევა, რასაკვირველია, არ მოხდებოდა და ნამცნებიც აღსრულდებოდა; მაგრამ ვინაიდან ვერავგარი მცნება ვერ ჩაგვაგონებს იმ სულსკვეთებას, რომელზე დაყრდნობითაც ჯერ-არს, რომ განხორციელდეს ქმედებები, აქ კი მოქმედების ბიძგი მუდამ მზადაა და გარეგანია, მაშასადამე, გონებას ნება არა აქვს, გზა გაიკვლოს, რათა მიდრეკილებათა წინააღმდეგ ძალა მოიკრიბოს კანონის ღირსებაზე ცხოველი წარმოდგენის მეშვეობით, — ამიტომ კანონშესაბამის ქმედებათა მეტი წილი ჩადენილ იქნებოდა შიშის გამო, მხოლოდ მცირედოდენ — იმედზე დამყარებით და სრულიად არც ერთი — მოვალეობის გამო; ხოლო ქმედებათა მორალური ღირებულება, — ანუ ის ერთადერთი, რაზედაც უზენაესი სიბრძნის წარმოდგენაში დაიყვანება პიროვნების ღირებულებაცა და თვით სამყაროს ღირებულებაც, — სრულებით შეწყვეტდა არსებობას. ამგვარად, ვიდრე ადამიანთა ბუნება დარჩებოდა იმად, რაც იგი არის ამჟამად, მათი ქცევა გარდიქცეოდა ცარიელ მექანიზმად, სადაც, მსგავსად ტყინების თამაშისა, თუმცა კი ლამაზი ყესტები გვაქვს, მაგრამ ფაგურები სიცოცხლეს მოკლებულია. მაგრამ ვინაიდან ჩვენ სულ სხვანაირად ვართ მოწყობილნი და ჩვენი გონების სრული დაძაბვითაც კი მომავლის მხოლოდ ძალზე ბუნდოვნად და ორაზროვნად დანახვა შეგვიძლია; და ვინაიდან სამყაროს გამგებელი თავის არსებობას და სიდიადეს მარტოოდენ გვაგვარაუდებინებს, იმის

საშუალებას კი არ გვაძლევს, რომ ისინი ვიხილოთ, ან ნათლად დავამტკიცოთ, ჩვენში არსებული მორალური კანონი კი, დარწმუნებით რომ არაფერს გვებრძობა და არც არაფრით გვემუქრება, ჩვენგან უანგარო პატივისცემას მოითხოვს, ხოლო როდესაც ეს პატივისცემა ჩვენში ქველდითი და უპირატესი ხდება, მაშინლა და ამის მეოხებით უფლებას გვაძლევს, შევიკვირიტოთ (ისიც თავალმოკვრიტო) ზეგრძნობადის საუფლოში — ყოველივე ამის გამო შესაძლებელია არსებობდეს ქვეშაირიტად ზნეობრივი, კანონისადმი უშუალოდ თავმიძღვნილი სულისკვრება, და გონიერ არსებასაც ძალუძს გვხვდეს იმ უმაღლეს სიკეთესთან ზიარების ღირსი, რომელიც შეესაბამება მისი პიროვნების მორალურ ღირსებას, და არა მარტო მის ქმედებებს. ამგვარად, აქაც მართებული იქნებოდა ის, რასაც საქმარისად გვასწავლის ბუნებისა და ადამიანის გამოკვლევა: რომ გამოუტნობ სიბრძნეს, რომლის წყალობითაც ჩვენ ვარსებობთ, თანაბარი პატივი მივაგოთ იმაშიაც, რაც მან დაგვიფარა და მაშიაც, რაც მან გავგიცხადა.

მეორე ნაწილი

წმინდა პრაქტიკული გონების მეთოდოლოგია

151 წმინდა პრაქტიკული გონების მეთოდოლოგიაში არ იგულისხმება წმინდა პრაქტიკული პრინციპებთან მიდგომის წესი (არც გაზრებაში და არც გაღმოცემაში) მათი (ამ პრინციპთა) მეცნიერული შემეცნებისათვის, ანუ ისე, რასაც, საკუთრივ მხოლოდ თეორიულ სფეროში ეძახიან მეთოდს (რადგან პოპულარულ ცოდნას სჭირდება ხერხი, მეცნიერებას კი — მეთოდი, ანუ გონების რაღაც პრინციპთა საფუძველზე იმგვარი მოქმედება, რაც ერთადერთი იძლევა იმის სწავლას, რომ შემეცნებისმიერი მრავლსახეობა სისტემად იქცეს). ამგვარს მეთოდოლოგიაში უფრო იმას ვვულისხმობთ, თუ წმინდა პრაქტიკული გონების კანონებს როგორ ვუპოვოთ გზა ადამიანის სულში შესაღწევად და მის მაქსიმუმზე ზეგავლენის მოსახდენად; სხვაგვარად თუ ვიტყვი, როგორ გავხადოთ ობიექტურად პრაქტიკული გონება სუბიექტურად პრაქტიკული.

ახლა კი საესებით ცხადია, რომ ნების ის განმსაზღვრელი საფუძველები, რომლებიც (და მხოლოდ ისინი) მაქსიმუმს საკუთრივ მორალურობას სძენენ და ზნეობრივი ღირებულებით მოსავენ, — სახელდობრ, კანონის უშუალო წარმოდგენა და მისი, ვითარცა მოვალეობის, ობიექტურად აუცილებელი მიყოლა ქმედებათა ნამდვილ მამოძრავებელ ზამბარებად უნდა დავსახოთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხელთ შეგვრჩება ქმედებათა ლეგალურობა და არა ზრახვათა მორალურობა; მაგრამ არც ისე ცხადია და, იქნებ, ერთი შეხედვით, ყოველ ჩვენგანს სრულიად დაუჭერებლადაც კი მოეჩვენოს, რომ წმინდა სათნოების ასეთ ჩვენებას ძალუძს სუბიექტურადაც მეტი ძალით დაიპყროს ადამიანის სული და ბევრად უფრო ძლიერი ზამბარობა გასწიოს ქმედებათა ამ ლეგალურობის მისაღწევადაც კი და იმ უფრო მტკიცე გადაწყვეტილებათა გამოსატანად, რომ ყველა სხვა მოსაზრების წინაშე უპირატესობა მივანიჭოთ კანონს მისადმი წმინდა პატივისცემის გამო, და არა რომლისმე სიამოვნებისეულ, ან საზოგადოდ ყოველივე იქიდან მომდინარე საცთურს,

რასაც ბედნიერებას ვათვლით, ან კიდევ იმას, რაც ტანჯვასა და უბედურებას გვიქადის. სინამდვილეში საქმის ვითარება სწორედ ასეთია და ადამიანის ბუნება რომ ასეთნაირად არ იყოს მოწყობილი, კანონის ვერავითარი წარმოდგენა ვერ შობდა ზრახვათა მორალურობას, თუნდაც საქმეში ათასგვარი შემოვლა და რეკომენდაციები ჩაერია. მაშინ ირგვლივ გამეფდებოდა ფარისევლობა. კანონი კი ჩვენში გამოიწვევდა ზიზღსა და სიძულვილს, თუნდაც პირადი სარგებლობის მიზნით მას მაინც კიდევ შევასრულებდით. ჩვენს ქმედებებში დაცული იქნებოდა კანონი სიტყუასიტყვით (ლეგალურობა), მაგრამ ჩვენს ზრახვებში არ იქნებოდა დაცული კანონის სულისკვეთება (მორალურობა): და ვინაიდან, ძალიანაც რომ ვეცადოთ, არ ძალგვიძს, ჩვენს მსჯელობაში გონებას სავსებით დავაღწიოთ თავი, საკუთარ თვალში უეჭველად ღირსებააყრილ, ბიწიერ ადამიანებად გამოვჩნდებოდით, თუნდაც ეს დამკირება შინაგანი სამსჯავროს წინაშე იმით გავვექარწყლებინა, რომ დაეტკებოდით სიამოვნებით, რომელიც ჩვენს მიერ აღიარებულ ბუნებრივსა თუ ღვთაებრივ კანონს, ჩვენი მცდარი წარმოდგენის მიხედვით, გაუთანაბრებდა პოლიციის შექანიზმს. ანგარიშს რომ უწყევს მარტოოდენ იმას, თუ რას სჩადიან, და სრულიად არ დაუძებს, თუ რა არის ჩადენილი საქმის გამომწვევი მიზეზი.

რასაკვირველია, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ჯერ კიდევ გაუზნდნავი, ან გაველუბრებული სულის მორალური სიკეთის გზაზე დასაყენებლად საჭიროა ერთგვარი წინასწარი ზომების მიღება, სახელდობრ, მოსალოდნელი სარგებლით მისი მონადირება, ან მოსალოდნელი ენებით დაფრთხობა; მაგრამ შენდევ, როგორც კი ეს მექანიზმი ცოტათი მაინც ამოძრავდება და სადავეებიც ამოქმედდება, გემართებს სულს მსწრაფლ ჩაუვნერგოთ წმინდა მორალური მოტივი; იგი სულს მატებს მისთვისვე მოულოდნელ ძალას — კაცშირი გაწყვიტოს ყოველგვარ გრძნობადობასთან, როცა კი ეს უკანასკნელი ვამეფებას მოიწადინებს, და გაღებული მსხვერპლის სანაცვლოდ უხვი ჯილდო ჰპოვოს თავისი გონებაწვდომითი ბუნების დამოუკიდებლობასა და სულიერ სიღიადეში, რომლისთვისაც იგი მოწოდებულია, — რასაც წმინდა მორალური მოტივი ახერხებს არა მარტო იმით, რომ იგი ერთადერთია, ხასიათს² (პრაქტიკულად თანმიმდევრული აზროვნების ჩვევას უცვლელი მაქსიმების შესაბამისად) რომ ქმნის, არამედ იმითაც, რომ იგი ადამიანს ჩავგონებს საკუთარი ღირსების გრძნობას. ამგვარად, ჩვენ გვსურს, ყოველი ჩვენგანისათვის მისაწვდომი დაკვირვებათა მეშვეობით დავამტკიცოთ, რომ ჩვენი სულის ეს თვისება, — წმინდა მორალური ინტერესის ამგვარი მიმღეობა და, მაშასადამე, სათნოების წმინდა წარმოდგენის მამოძრავებელი ძალა, თუ იგი ადამიანის გულთან ისე მივიტანეთ; როგორც საჭიროა, — უძლიერესი მამოძრავებელი ზამბარაა, ხოლო, როცა საქმე ეხება მორალური მაქსიმების ხანგრძლივსა და ზუსტ დაცვას, მაშინ იგი კეთილი ქცევის ერთადერთი მამოძრავებელი ზამბარაცაა; ამასთან, ისიც უნდა შევახსენოთ, რომ თუ ასეთი დაკვირვებები გვიჩვენებს მარტოოდენ ამგვარი გრძნობის ნამდვილობას და არა მისი ქვეთებით მიღწეულ ზნეობრივ გამოსწორებას, ეს ვერავითარ ზიანს ვერ მიაყენებს იმ ერთადერთ მეთოდს, რომელიც წმინდა გონების ობიექტურად პრაქტიკულ კანონებს, მოვალეობის ოდენ წმინდა წარმოდგენის მეშვეობით სუბიექტურად პრაქტიკულ კანონებად გარდაქმნის; და ამით არა მხოლოდ ცდება, რომ ამგვარი მეთოდი ფუჭი ფანტაზია ყოფილა. კარდგან, რაკი ეს მეთოდი ჯერ არ ამოქმედებულა, ვერც გამოცდილება გვეტყვის რასნუ მი-

შედგების შესახებ, არამედ მხოლოდ ის შეგვიძლია, რომ მოვითხოვით ჩვენს მიერ ამგვარ მამოძრავებელ ზამბარათა მიმღობის საბუთები, რომლებსაც აქ მოკლედ შევხვები, მერე კი ორიოდ სიტყვით მოგახაზავ ნამდვილი მორალური სულისკვთების დაფუძნებისა და გაღვივების მეთოდს.

თუ დავაკვირდებით, საით მიემართება ხოლმე საუბარი ქრელ საზოგადოებაში, სადაც თავი მოუყრიათ არა მარტო სწავლულთ და ბრძნობის მოყვარულთ, არამედ სხვადასხვა ხელობის მამაკაცებსა და ქალებს, შევამჩნევთ, რომ, ვარდა ამბების თხრობისა და ხუმრობისა, მათ კიდევ ერთ თავშესაქცევი აქვთ. სახელობრ, ჭკუისდამრიგებლური მსჯელობა: რაკი მოსთხრობი ამბები სულ ცხელ-ცხელი უნდა იყოს და, თანაც, საინტერესო, ისინი მალე იწურებიან, ხუმრობა კი ადვილად გადადის უხამსობაში. ხოლო იმათში, ვისთვისაც ყოველგვარი ბრძნობა მოსაწყენია, არავგარი ჭკუისდამრიგებლობა არ იწვევს ისე დიდ ინტერესს და საზოგადოებაშიც ისეთი გამოცოცხლება არ შეაქვს, როგორც მსჯელობას რომელიმე საქციელის ზნეობრივი ღირებულებების შესახებ, რაშიც მოჩანს ამა თუ იმ პირის ხასიათი. ისინი, ვისთვისაც თეორიული საკითხების სიბრძნე და სინატიფე, ჩვეულებრივ, მშრალი და მოსაწყენია, მყისვე საუბარში ებმებიან, თუ საქმე ეხება კარგი ან ცუდი საქციელის მორალურ შეფასებას; ამასთან, ისეთ სიზუსტეს, ჭკუას და სინატიფეს იჩენენ ყოველივე იმის შეთხზვაში, რაც შებლაღავდა, ან საეჭვოს გახდიდა ამ საქციელში ზრახვის სიწმინდეს და, შესაბამისად, მისი (საქციელის) ქველობის ხარისხს, რომ მსგავსი რამ სრულიად მოულოდნელია მათგან ნებისმიერი სპეკულაციის შემთხვევაში. ავთ შეფაებებში ხშირად გამოსჭვივის თვით იმ პირთა ხასიათი. რომლებიც სხვებს უყენებენ ბრალდებას. მაგალითად, ზოგი მათგანი, ვინც მიცვალებულთა განკითხვაში გაწაფულა, უპირატესად მიდრეკილია, პატივის ამყრელ შეფასებათაგან დაიცვას მათი ამა თუ იმ საქციელის სიკეთე, რაც საზოგადოების მსჯელობის საგნად ქცეულა, და საერთოდ დაიცვას პიროვნების მთელი ზნეობრივი ღირსება თვალთმაქცობისა და ფარული ბოროტების ბრალდებისაგან; სხვებს, პირუკუ, ეს ღირსება რომ სადავოდ აქციონ, უფრო მეტად, კიცხვასა და განქიქებაზე უპირავეთ თვალი. რა თქმა უნდა, ამათ მუდამ ვერ მივაწერთ იმ განზრახვას თითქოს მათ სურდეთ სრულიად გამოდევნონ სათნოება ადამიანთა ყველა ქმედებიდან და ამ გზით იგი ლიტონ სიტყვად აქციონ; ხშირად ეს უფრო კეთილმზრახველი სიმკაცრე გახლავთ, რომელსაც მიმართავენ ამა თუ იმ საქციელის ნამდვილი ზნეობრივი ღირსების განსაზღვრისას უშეღავათო კანონის შესაბამისად; ამ კანონთან, და არა ქვევის მაგალითებთან შედარება დიდდ აქვეითებს საკუთარ თავზე წარმოდგენას მორალურის სფეროში, და იგი არა მარტო ჩავვაგონებს თავმდაბლობას, არამედ მას მკაცრი თვითგამოცდისას ყოველი ჩვენგანი გრძნობს კიდევაც. მიუხედავად ყოველივე ამისა, უმეტესწილად ვრწმუნდებით, რომ ვინც ამგვარ მაგალითებში ზრახვის სიწმინდის დამკველად გამოდის, იქ, სადაც მოქმედი პირის პატიოსნება ივარაუდება, იგი ზრახვას სიამოვნებით მოსწმენდდა თვით უმცირეს ლაქსაც კი, რათა, ყველა ამ მაგალითში ეჭვის შეტანით და ყველა ადამიანური სათნოებისაგან სიწმინდის ჩამორეცხვით, სათნოება, ბოლოს და ბოლოს, ცარიელ ქიმერად არ იქცეს, ხოლო სათნოებისაკენ ყოველი მისწრაფება ფუჭ მანჭიობად და თავის თავზე ყალბ წარმოდგენად არ შეფასდეს.

154

გაუგებარია, თუ იმათ, ვისაც ახალგაზრდობის გაწვრთნა აკისრია, რატომ აქამდე არ მიმართეს გონების ამ მიდრეკილებას, — ხალისით მოეკიდოს წამოჭრილი პრაქტიკული საკითხების გამოწვლილვით განხილვას, და, რაკი აღზრდას საფუძვლად წმინდა მორალური კატეხიზმო დაუდეს, არ განხრიკეს ამჟამინდელი თუ ძველი ბიოგრაფიები იმ მიზნით, რომ წარმოეჩინათ იმ მოვალეობათა ხელჩასაჭიდი საბუთები, რასაც თავიანთ აღსაზრდელებს უქადაგებენ. ამით ისინი, სხვადასხვა ვითარებაში ჩადენილ მსგავს ქცევათა შეჯერებით, თავიანთ აღსაზრდელთ გაწაფავდნენ ამ ქცევათა დიდი თუ მცირე მორალური ღირსების შემჩნევასა და შეფასებაში, ისინი დაინახავდნენ, რომ თვით ყველაზე უასაკო ყრმაც კი, ჯერ კიდევ მოუმწიფებელი ამა თუ იმ სპეკულაციისათვის, მალე დიდ გამჭირახობას შეიძენდა და, თანაც, რაკი საკუთარ მსჯელობის უნარს წინსვლას შეამჩნევდა, ამ საკითხებსაც არანაკლები ინტერესით მოეკიდებოდა: მთავარი კი ისაა, რომ ამით აღმზრდელთ შეუძლიათ მტკიცე იმედი იქონიონ იმისა, რომ თუ ისინი ხშირად ავარჯიშებენ ბავშვებს, ერთი მხრივ, იმაში, რომ კარგი საქციელი მთელი მისი სიწმინდით შეიცნონ და მოიწონონ, ხოლო, მეორე მხრივ, მისგან უმცირეს გადახვევასაც კი ზიზღითა და სინანულით მოეკიდონ, მაშინ ამგვარი ვარჯიში ხანგრძლივად დაამჩნევს მათ მიერ ერთი საქციელის მოწონებასა და მეორის დაგმობას, თუნდაც იგი (ეს ვარჯიში) ამ წუთას სხვა არა იყოს რა, თუ არ მსჯელობის უნარის უბრალო თამაში, რაშიაც ბავშვები ერთმანეთს ეჯიბრებიან. ასეთი ჩვევა ქმედებათა ხშირ-ხშირი შეფასებისა, როგორც მოსაწონის თუ დასაგმობისა, საიმედო საფუძველს ჩაუყრის მათს პატიოსნებას მომავალ ცხოვრებაში. ჩემი სურვილი იქნებოდა ოღონდ, ბავშვები დაგვეზოგა და არ გაგვეწამებინა ე. წ. კეთილშობილი (ზეპატივისადები) ქცევის მაგალითებით, რაც ესოდენ უხვად არის მიმობნეული ჩვენს სენტიმენტალურ თხზულებებში, არამედ ყოველივე დაგვეფუძნებინა მოვალეობასა და ღირსებაზე, რომელიც ძალგვიძს და გვმართებს კიდევაც მოვიხვეწეთ საკუთარ თვალში იმ შეგნების საფუძველზე, რომ არც ერთი მთვანე არ შეგვიბღალავს. რადგან, ცარიელი სურვილები და მიუღწეველი სრულქმნის ნატურა წარმოშობს მარტოოდენ რომანის გმირებს, რომლებიც, აქაო და, არაჩვეულებრივი სიდიადის გრძნობით გამოვირჩევიით, ამგვარი კვენით თავიდან იცილებენ ჩვეულებრივი და მორალური ვალდებულების შესრულებას, რაც მათ უმნიშვნელო და მცირე ვალდებულებად ესახებათ*.

155

მაგრამ როდესაც ჩნდება კითხვა: რა არის საკუთრივ წმინდა ზნეობა, რომელზედაც, სასინჯი ქვისამებრ, უნდა შემოიწმინდეს ყოველი ქმედების მო-

* უარესად სასარგებლოა, ჭება შევასხათ ისეთ ქმედებებს, რაშიც გამოსქვივის დიადი, უნაგარო, თანამომობელი სულისკვეთება და ადამიანობა. მაგრამ აქ ყურადღების მიპყრობა გვმართებს არა იმდენად სულსა და ალტყინებაზე, რაც ძალზე ხანმოკლე და წარმავალია, არამედ გულის დაქვემდებარებაზე მოვალეობისადმი, რაც პრინციპებს შემცველი და ამიტომ უფრო ხანგრძლივი კვალის დამჩენია (სულის ალტყინება კი მხოლოდ წამიერი აზვირთება და მეტი არაფერია). ცოტაც რომ ჩავფიქრდეთ, უმალ აღმოვაჩენთ იმ დანაშაულს, რომელიც ამა თუ იმ მიზეზით კაცთამოდგმის წინაშე მივიკიდვს (თუნდაც იგი მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ, სამოქალაქო წეს-წყობილებით დაწვეულ ადამიანთა უთანასწორობის გამო, ერთნი ვტკებოდეთ გარკვეული უპირატესობებით, ხოლო მეორენი სწორედ ამ მიზეზით განიცდიდნენ დიდ გაჭირვებას), რაც თავიდან აგვიცილებს საფრთხეს, — მოვალეობაზე ფიქრი არ გამოდევნოს ეგოისტურმა წარმოდგენამ საკუთარი დამსახურების შესახებ.

რალური ღირებულება. — უნდა გამოვტყდე, რომ მარტო ფილოსოფოსი თუ განდის საეჭვოდ ამ საკითხის გადაწყვეტას, ხოლო ჩვეულებრივს ადამიანურ გონებაში იგი კარგა ხანია უკვე გადაჭრილი გახლავთ. — არა განყენებული ზოგადი ფორმულებით, არამედ ჩვეულებრივი გამოყენების მეშვეობით, მარჯვენა და მარცხენა ხელს რომ ვარჩევთ, იმის მსგავსად. ამგვარად, ჩვენი სურვილია, წმინდა ქველობის (Iugenu) საზომი, პირველ ყოვლისა, რაღაც მაგალითში ვაჩვენოთ, და თუ წარმოვიდგენთ, რომ ეს მაგალითი ათი წლის ბიჭუნას დავედეთ შესაფასებლად, დავაკვირდეთ, იგი, თავისთავად, მასწავლებლის მითითების გარეშეც, უსათუოდ ასე განსჯის თუ არა. ეუამბოი მას თუნდაც პატიოსანი კაცის ამბავი, თუ როგორ აიძულებენ ამ უკანასკნელს მხარი დაუჭიროს უდანაშაულო და, ამასთან, უმწუო ადამიანის ცილისმწამლებს (ეთქვით, ვავინსენოთ ანა ბოლუინის³. მაგალითი, ვისაც ბრალი დასდო ჰენრიხ VIII ინგლისელმა). ამ კაცს ჰპირდებიან სარგებელს, ეთქვით, ძვირფას საჩუქრებს, ან მაღალ წოდებას, მაგრამ იგი მტკიცე უარზეა. მსმენელას სულში ჩნდება თანხმობა და მოწონება, რადგან აქ საქმე სარგებელს ეხება.

156 შემდეგ იწყება მუქარა. ცილისმწამებელთა შორის არიან მისი საუკეთესო მეგობრები, ახლა რომ ხელი აუღიათ მასთან მეგობრობაზე, ახლო ნათესაეები, მეშვიდროების ჩამორთმევით რომ აფრთხობენ (იგი ხელმოკლედ ცხოვრობს), აგრეთვე, ძლიერნი ამა ქვეყნისა, ყოველთვის და ყველგან რომ მიუწვდებათ წასზე ხელი ვნების მისაყენებლად, და კიდევ ხელმწიფე, თავისუფლების აღკვეთით და თვით სიცოცხლესთან გამოსალმებით რომ ემუქრება, ტანჯვის ფილა რომ ბოლომდე აავსონ, მას არც იმ ტანჯვას დააკლებენ, მართლა გულის კიდემდე რომ შესძრავს ზნეკეთილ ადამიანს: უკან დახევას ევედრებენ იან ოჯახის წევრები, რომლებსაც უკიდურესი შიმშილი და გაჭირვება კარს მოსდგომია; და თუ წარმოვიდგენთ, რომ იგი პატიოსანი, მაგრამ გულჩვილი და საკუთარი გაჭირვების მიმართ მგრძნობიარე ადამიანია, თუ წარმოვიდგენთ იმასაც, რომ იგი ნატრობს, ნეტა სულ არ გასთენებოდა ის დღე, ესოდენ ენით აუწერელი ტანჯვა რომ მიაყენა და, მიუხედავად ამისა, ყოველგვარი ეჭვისა და ყოყმანის გარეშე, მაინც ერთგული რჩება საკუთარი გადაწყვეტილებისა — შეინარჩუნოს პატიოსნება, მაშინ დავინახავთ, თუ ნორჩ მსმენელს მოწონება თანდათანობით როგორ გადაუვა გაკვირვებაში, გაკვირვება — განცვიფრებაში, ბოლოს კი იგი აღიზნება უდიდესი თაყვანისცემითა და მხურვალე სურვილით, თავადაც გამოიჩინოს ასეთი კაცობა (თუმცა, რასაკვირველია, არა იმავე მდგომარეობაში ჩაეარდნილმა); ქველობა აქ სწორედ იმით არის ეგზომ ძვირფასი, რომ იგი ძვირად გვიჯდება, და არა იმით, რომ მას რაიმე სარგებელი მოაქვს ჩვენთვის. ასეთი განცვიფრებაც და თვით ამგვარ ხასიათთან დამსგავსების სურვილიც ამ შემთხვევაში მთლიანად ემყარება ზნეობრივი პრინციპის სიწმინდეს, რაც იმიტომ მოჩანს ასე თვალცხადლივ, რომ მამოძრავებელ ზამბარებს მოვამოროე ყოველივე ის, რასაც კაცნი ბედნიერებას ათვლიან. ამგვარად, რაც უფრო წმინდად იკვეთება ზნეობა, მით მეტი ძალით აჩნდება იგი ადამიანის სულს, საიდანაც შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თუკი ზნეობის კანონი და წმინდა სათნოების ხატი ჩვენს სულზე სულაც რაიმე ზეგავლენას ახდენენ, ანას მხოლოდ იმის მეოხებით ახერხებენ, რომ ისინი გულს აღგვიძრავენ, ვითარცა წმინდა და ჩვენი კარგადმოყოფობის რაიმე ზრახვასთან შეურვეელი ზამბარები. ამიტომაცაა, რომ ისინი მთელი თავიანთი სიდიადით სწორედ ტანჯვაში გამობრწყინდებიან.

ზოლო ის, რისი მოშორებაც ღონეს მატებს მამოძრავებელი ძალის მოქმედებას, დაბრკოლებად უნდა შეფასდეს. მაშასადამე, პირადი ბედნიერების მოტივთა ყოველგვარი შერევა აბრკოლებს მორალური კანონის ზემოქმედებას ადამიანის სულზე. გარდა ამისა, იმასაც ვამტკიცებ, რომ ზემოთ ნახსენებ გასაოცარ საქციელშიც კი, რომელსაც მოტივის სახით საფუძვლად ედო საკუთარი მოვალეობისადმი ღრმა პატივისცემა, სწორედ კანონისადმი ეს პატივისცემა გახლავთ, მსხენელის გულს რომ იპყრობს უშთამბეჭდავესი ძალით და არა დიდსულოვნების, ან კეთილშობილ აზრთა ქონის პრეტენზია. მაშასადამე, ჯერ-აზრს, რომ არა რაიმე ღირსება, არამედ სწორედ მოვალეობა ახდენდეს ჩვენს სულზე არა მარტო უგანსაზღვრულეს, არამედ, — თუ იგი თავისი ნაპოვნი შეუვალეობის შექმნა წარმოდგენილი, — უძლიერეს ზემოქმედებასაც.

ამ მეთოდზე მითითება განსაკუთრებით საჭიროა ჩვენს დროში, რადგან მკონიათ, რომ ნაზი და ჩვილი გრძნობებით, ან მალაღმარდოვანი და წრესვადასული მოთხოვნებით, — რომლებიც გულს კი არ ამაგრებს, არამედ უფრო აღუწებს, — სულს უკეთ არგებენ, ვინემ მშრალი და სერიოზული წარმოდგენით მოვალეობის შესახებ, რომელიც უფრო მეტად არგებს ადამიანის არასრულყოფილებასა და სიკეთეში წინსვლას. სრულიად მიზანშეუწონელია, ბავშვებს ნიმუშად დავუსახოთ საქციელი, როგორც კეთილშობილი, დიდსულოვანი, ან პატივსადები იმ განზრახვით, რომ ენთუზიაზმის ჩანერგვით მათ ამ საქციელის მიმართ კეთილად განვაწყობთ. ვინაიდან ბავშვები ძალზე ჩამორჩებიან უჩვეულებრივესი მოვალეობის აღსრულებაში და მის სწორ შეფასებაშიც, მათგან ხელთ შეგვრჩებიან მხოლოდ მეოცნებენი. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ უფრო მომწიფებულ და გამოცდილ ადამიანთა გულზეც ამგვარი წარმოსახვითი ზამბარები ახდენს თუ საზიანოს არა, ყოველ შემთხვევაში, არა ჭეშმარიტ მორალურ ზემოქმედებას მაინც, რისი მიღწევაც აკი ამ ხერხით უწადათ კიდევაც.

157

ყველა გრძნობამ, განსაკუთრებით კი იმათ, ესოდენ უჩვეულო დაძახულობას რომ იწვევენ, თავიანთი ზემოქმედება სწორედ მათი სიმძაფრის მომენტში და მათს დაცხრომამდე უნდა მოახდინონ; სხვაგვარად ისინი ვერაფერსაც ვერ მოახდენენ; გულს თუ მიაწოდეს ის, რამაც იგი აღაზნო, მაგრამ არ მიაწოდეს ის, რაც მას სიმაგრეს შესძენდა, იგი თავის ბუნებრივ, ზომიერ ფეთქვას უბრუნდება და იმ მოდუნებაში ვარდება, რომელშიც აღრეოყო. პრინციპები ცნებებზე უნდა აიგოს; ყველა სხვა საფუძველზე დამყარება ვერაფერს მოგვცემს, გარდა მწვავე განცდებისა, რაც პიროვნება ვერ მიანიჭებს ვერავითარ მორალურ ღირებულებას და ვერც საკუთარი თავისადმი ნდობას, ურომლისოდაც არ არსებობს მისი მორალური სულისკვეთებისა და მორალური ზნისათვის ცნობიერება, რაც უმადლესი სიკეთეა ადამიანში. თუ გვსურს, ეს ცნებები სუბიექტურად პრაქტიკული გახდეს, არ უნდა შევჩერდეთ ზნეობის ობიექტურ კანონებზე, რათა დავტყუოთ მათი საოცრებით და მაღალი შეფასება მივანიჭოთ მათ კაცობრიობასთან მიმართებაში, არამედ კანონთა წარმოდგენა უნდა განვიხილოთ ადამიანთან და მის ინდივიდუალობასთან მიმართებაში; რადგან ეს კანონი თუმცა უაღრესად პატივსადები სახით გვევლინება, მაგრამ არც თუ ისე მომხიბლავია, რისი გამოისობითაც ვერ ვიტყვით, რომ იგი ისეთ სტიქიას ეკუთვნოდეს, რომელსაც ადამიანი ბუნებრივად შესჩვევია. არამედ, პირუკუ, იგი ადამიანს აიძულებს, — ხშირად არც თუ თვითუარყოფის გარეშე, — ეს სტიქია მიატოვოს და მასზე აღმატებულს

158

მისდის; აქ კი ადამიანი ძლივს-ძლივობით ინარჩუნებს თავს და უკან დაბრუნების გაშუღმებული შიშით არის შეპყრობილი. მოკლედ, მორალური კანონი მოითხოვს მივსდიოთ მას მოვალეობისა და არა მისთვის უპირატესობის მინიჭების გამო, რომლის დაშვებაც სრულიად შეუძლებელია და არც ვგმობთ.

მოდით, მაგალითმა გვიჩვენოს, როდის უფრო მეტია მოტივის სუბიექტურად მამოძრავებელი ძალა: როცა ამა თუ იმ საქციელს წარმოვიდგენთ, როგორც კეთილშობილსა და დიდსულოვანს, თუ როცა მას წარმოვიდგენთ ოდენ მოვალეობად მკაცრ მორალურ კანონთან მიმართებაში? ვთქვათ, ზომალდი იძირება და ერთ-ერთი მგზავრი, ვინც ცდილობს, საკუთარი სიცოცხლის ფასად გადაარჩინოს ზომალდზე მყოფი ადამიანები, ბოლოს თვითონაც იღუპება; ასეთი საქციელი, თუმცა, ერთი მხრივ, მოვალეობად ჩაითვლება, მეორე მხრივ, და უპირატესად კი, იგი ღირსსაქები (verdienstliche) საქციელია; მაგრამ ჩვენს მიერ ამგვარი საქციელის მაღალ შეფასებას საგრძნობლად ასუსტებს საკუთარი თავის მიმართ მოვალეობის ცნება, რომელმაც აქ თითქოს ზიანი განიცადა. მეტი დამაჯერებლობის მქონეა სამშობლოსათვის დიდსულოვნად თავის გაწირვა; თუმცა აქაც ჩნდება ერთგვარი ეჭვი, მართლაც უცილოდ არის თუ არა მოვალეობა ასეთი ქმედება — საკუთარი განზრახვით და ბრძანების გარეშე ამ მიზნისათვის თავის გაწირვა? ამგვარ საქციელს არც გააჩნია მისაბაძი მაგალითის ძლიერება. მაგრამ თუ საქმე ეხება გარდაუვალ მოვალეობას, რომლის აღუსრულებლობაც ზიანს მოუტანდა მორალურ კანონს თავისთავად, კაცთა მოდგმის კეთილდღეობასთან რაიმე მიმართების გარეშე, და თუ იგი, ასე ვთქვათ, ამ კანონის სიწმიდეს ფეხქვეშ გათელავდა (ასეთ მოვალეობებს, ჩვეულებრივ, ღვთის წინაშე მოვალეობებს ეძახიან, რამეთუ ღმერთი მიგვაჩნია სიწმიდის იდეალად სუბსტანციაში), მაშინ მის (ამ კანონის) დაცვას ვუკიდებთ უღარესი პატივისცემით და მას ცწირავთ ყველაფერს, რაც კი რამ ძვირფასია ჩვენი უშინაგანესი მიდრეკილებებისათვის. ამ შემთხვევაში ცხადად ვგრძნობთ, თუ როგორ მტკიცდება და მაღლდება ჩვენი სულა ამგვარი მაგალითის მეშვეობით; მას ძალუძს დაგვარწმუნოს, რომ ადამიანის ბუნებას უნარი შესწევს, ეგზომ ამაღლდეს ყველა იმ მოტივზე, რასაც ბუნება გვიპირისპირებს. ი უ ვ ე ნ ა ლ ი ს ი ს ე შთამბეჭდავად აგვიწერს ამ მაგალითს, რომ მკითხველი ცხოვლად განიცდის იმ მამოძრავებელ ძალას, რომელსაც: შეიცავს მოვალეობის, ვითარცა მოვალეობის, წმინდა კანონი:

Esto bonus miles, tutoer benus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperat, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.⁴

159 თუ ჩვენს საქციელში დაეინახავთ რაღაც ისეთს, რაც ქების ღირსია და ამით ჩვენს თავმოწონებას ვაამებთ, მაშინ ქვეყის მოტივი რამდენადმე თავის-მოყვარეობას შეერევა და, ამგვარად, მას გაუჩნდება ერთგვარი ხელის წამშველგბლი მგრძნობელობის (Sinnlichkeit) მხრიდან. მაგრამ თუ ყოველივეს ვამჯობინებთ ოდენ მოვალეობის სიწმიდეს და თუ გაცნობიერებულნი ვაქვს, რომ ეს ხ ე ლ გ ვ ე წ ი ფ ე ბ ა, რამეთუ ჩვენი გონება ამას თავის მცნე-

ზად აღიარებს და გვეუბნება, ასე უნდა მოიქცეთო, — ეს იმას ნიშნავს, რომ საესებით ავმალღებულვართ, ასე ვთქვათ, გრძნობად სამყაროზე, და რომ ეს განუყრელად შედის კანონის ამავე ცნობიერებაში მგრძნობელობის დამძღვეი უნარის მამოძრავებელი ზამზარის სახით; და თუმცა ეს ყოველთვის არ არის დაკავშირებული ეფექტთან, თავის მხრივ, ეს უკანასკნელი (ეფექტი), იმის წყალობით, რომ ამ ზამზარასთან ხშირ ურთიერთობაშია და დასაწყისში ნისი გამოყენების მოკრძალებულ ცდებს მიმართავს, იმ იმედს ჩაგვიწერგავს, რომ იგი (ეს ეფექტი) ამოქმედდება, რათა თანდათანობით ჩვენში აღძრას უდიდესი და წმინდა მორალური ინტერესი მის (ამ ზამზარის) მიმართ.

ამ მეთოდის გეზი, მამ, ასეთია: თავდაპირველად მხოლოდ იმას ვლამობთ, რომ მორალური კანონების მიხედვით შეფასება ბუნებრივ საქმედ ვაქციოთ, რაც თან უნდა ახლდეს როგორც ყველა ჩვენი, ისე სხვათა თავისუფალი ქმედებების განხილვას; ხოლო იმის უწინარესი გამოძიებით, ქმედება ობიექტურად შეესაბამება თუ არა მორალურ კანონს და, თუ ასეა, სახელდობრ, რომელს, ჩვენს შეფასებას ერთგვარ ჩვევად გადავაქცევთ და მას ვაწრთობთ კიდევაც; ამასთან, იმ კანონს, რომელიც გვაწვდის ვალდებულებების მარტოდენ საფუძველს, ვასხვავებთ იმ კანონისაგან, რომელიც ფაქტიურად მვალდებელია (leges obligandi a legibus obligantibus)⁵, (მაგალითად, როგორც იმის კანონს, რასაც ჩემგან მოითხოვს ადამიანთა მოთხოვნილება, ვასხვავებ იმის კანონისაგან, რასაც ჩემგან მოითხოვს ადამიანთა უფლება; ამთგან, მეორე დამიწესებს არსებითს, პირველი კი — მხოლოდ არაარსებით მოვალეობებს); ამ გზით ვეჩვევით იმ ნაირგვარ მოვალეობათა გარჩევას, რომლებიც ერთ ქმედებაშია შენივთებული. მეორე მომენტი, მასზე ყურადღების გამახვილება რომ გემართება, ეს არის გამოძიება იმისა, (სუბიექტურად) მორალური კანონის გულისთვისაც მოხდა თუ არა ესა თუ ის ქმედება და, მაშასადამე, იგი მხოლოდ ზნეობრივად სწორია, ვითარცა მოქმედება, თუ ზნეობრივი ღირებულების მქონეცაა, ვითარცა ამ ქმედების ნაქსიმიდან გამომდინარე სულისკვეთება? ეჭვი არ არის, რომ ასეთი ვარჯიში და მისგან ნაბოძები კულტურა ჩვენი ოდენ პრაქტიკულის შესახებ მსკველი გონებისა თანდათან უსათუოდ აღგვიძრავს გარკვეულ ინტერესს თვით ამ გონების კანონისადმი, მაშასადამე, გავვიჩენს ინტერესს ზნეობრივად კეთილ ქმედებათა მიმართ. მართლაც, განა ჩვენ ბოლოს და ბოლოს ის არ გვიყვარს, რომლის შესწავლაც გვაგრძნობინებს, რომ ჩვენი შემეცნებითი ძალების გამოყენება გაფართოვდა? ამ უკანასკნელს კი, უპირატეს ყოვლისა, ზელს ის უწყობს, რაშიც მორალურ სისწორეს ვპოვებთ, რადგან გონებას, რომელსაც აქვს უნარი, პრინციპების მიხედვით აპრიორულად განსაზღვროს, თუ რა ჯერაის, რომ მოხდეს, მხოლოდ ასეთ ვითარებაში ძალუქს კარგად იგრძნოს თავი. ბუნების მკვლევარი ბოლოს სიყვარულით იმსვენება ხოლმე იმ საგნებისადმი, რომლებიც პირველად უსიამოდ აღიზიანებდა მის შეგრძნებებს, რაკი მათ აგებულებაში დიდი მიზანშეწონილობა დაინახა; მათი შემეცნება მის გონებას კვებავს; აკი ლაიბნიცს შეებრაღა ის მწერი. რომელიც მიკროსკოპით გულდაგულ შეისწავღა, და იგი კვლავ ფოთოლზე დასეა; რაკი მწერიზე დაკვირვებამ ცოდნა შესძინა, სწავლული მისადმი მადლიერების გრძნობით განიმსვენღა.

მაგრამ მსჯელობის უნარის ასეთი მოქმედება, ჩვენს შემეცნებით ძალეზე რომ გვაგრძნობინებს, ჯერ კიდევ ვერ ჩაითვლება ინტერესად თვით ქმედებებისა და მათი მორალურობისადმი. მისი წყალობით მხოლოდ იმას ვაღწევთ, რომ ხალისით ვებმეგობრებით ხოლმე ასეთ შეფასებებში, და იგი სათნოებას, ანუ მორალური კანონების მიხედვით აზროვნებას, სილამაზის ფორმას ანიჭებს, რომელიც თუმცა კი გვანცვიფრებს, მაგრამ ჯერ კიდევ არ გვწაღია (laudatur et alget)*; ისევე, როგორც ყველაფერი ის, რის განხილვაც სუბიექტურად ჩვენში წარმოშობს ჩვენივე წარმოდგენის ძალთა პარამონიის ცნობიერებას და რის გამოც ვგრძნობთ, რომ მთელს ჩვენს შემეცნებითს უნარს (განსჯას და წარმოსახვას) ღონე შეემატა, და ეს იმგვარ სიამოვნებას გვანიჭებს, რომელიც შეგვიძლია სხვებსაც გავუზიაროთ, თუმცა, ამავ დროს, ობიექტის არსებობის მიმართ გულგრილი ვრჩებით და მას განვიხილავთ მხოლოდ როგორც იმის საბაზს, რომ საკუთარ თავში მივაკვლიოთ ცხოველის ბუნებაზე ადამატებულ ტალანტებს. მაგრამ აქ საქმეში ებნება მეორე ვარჯიში, სახელდობრ, ის, რომ მორალური ხასიაღს ამსახველი მაგალითებით თვალსაჩინოდ ვაჩვენოთ ნების სიწმინდე, თავდაპირველად მხოლოდ როგორც ნების ნეგატიური სრულყოფილება, რამდენადაც მოვალეობის გამო ჩადენილ ქმედებაში მიდრეკილებათა არც ერთი მამოძრავებელი ზამბარა არ ახდენს ზეგავლენას ნების განსაზღვრაზე. ამით მოწაფეს ყურადღებას გაავახვილებინებთ მის თავისუფლებას, და თუმცა ამგვარი თვითდათრგუნვა პირველ ხანებში მას წვიმავს გრძნობას აღუძრავს, მიუხედავად ამისა, ვინაიდან ამისავე წყალობით მოწაფე თავისუფლდება ნამდვილ მოთხოვნილებათა ძალმომრეობისაგან, იგი, ამავ დროს, თავიდან იცილებს იმ ათასგვარ უსიამოვნებასაც, რამოცა ეს მოთხოვნილებები ხლართავს, და მისი სული სიამოვნების სხვა წყაროებს ეწაფება.

161 თუ წმინდა მორალურ გადაწყვეტილებათა შემეცნელი მაგალითების შემწეობით ადამიანს დავანახებთ მისთვის ჯერ კიდევ უცნობ შინაგან უნარს — გონითს თავისუფლებას, იგი შევებით ამოისუნთქავს და თავიდან მოიხსნის იმ უჩინარ ტვირთს, რომელიც გულზე მძიმედ დასწოლია. ეს ის უნარია, რომელიც შეგვაძლებინებს, მიდრეკილებათა გააფთრებულ მოზღვავეებას ისე დავაღწიოთ თავი, რომ ვერც ერთმა მათგანმა, თვით ყველაზე სანუგეარმაც კი, ვერავითარი ზეგავლენა ვერ მოახდინოს ჩვენს გადაწყვეტილებაზე. რომლისთვისაც ახლა ჩვენი გონება უნდა მოვიხსნაროთ. ეთქვათ, მართო მე ვიცი, რომ მტყუანი ვარ, და თუმცა ამის გულწრფელ აღიარებასა და მონანიებისათვის მზადყოფნას აღი წინააღმდეგობას უწევს ჩემივე პატივმოყვარეობა და თავის-მოყვარეობა, ან იქნებ სამართლიანი ანტიპათიაც ჩემს მიერ უთლებამოლაზხული კაცის მიმართ და, მიუხედავად ყოველივე ამისა, მე მაინც ძალმიძს ეს სიძნელეები უტყუავდო, — მაშინ აქ ჩნდება ცნობიერება მიდრეკილებათა და ბედნიერებასთან დაკავშირებულ გარემოებათაგან დამოუკიდებლობის, ცნობიერება საკუთარი თვითმკმარობის შესაძლებლობისა, რაც ჩემთვის, საერთოდ, სხვა მხრივაც მარგებელია. ამგვარად, მოვალეობის კანონი, იმ პოზიტიური ღირებულების მეშვეობით, რომელსაც მისი მიყოლა გვაგრძნობინებს, უფრო ადვილად მკვიდრდება ჩვენი თავისუფლების შეგნებაში საკუთარი თავისადმი პატივისცემის გზით, თუ ეს პატივისცემა ფესვმავარია, თუ ადამიანს არაფერი აფრთხობს ისე ძალიან, როგორც თვითგამოცდისას საკუთარ თვალში შერცხვენა და გაბიაბრუება; მაშინ ამგვარ პატივისცემას შეგვიძლია.



დავამყნოთ ყოველი ზნეობრივად კეთილი ზრახვა, რამეთუ იგია ერთადერთი და ყველაზე საიმედო გუშაგი, რომელიც სულს იფარავს უკეთური და მავნე სურვილების შემოტევისაგან.

მე აქ შევეცადე მხოლოდ მორალური წვრთნისა და განვითარების უზოგადესი მაქსიმები მეჩვენებინა. ვინაიდან მოვალეობათა მრავალნიერობა მოითხოვს კიდევ მაქსიმათა ყოველი სახეობის ცალ-ცალკე განსაზღვრას, რაც საქმეს ძალზე გააჭიანურებდა, ამიტომ ვთხოვთ, მაპატიოთ, თუ ამგვარს თხზულებაში, რომელიც მხოლოდ წინასწარი ცდაა, შორს აღარ წავალ და ზოგადი მონახაზით შემოვიფარგლები.

დასკვნა

ორი რამ ადავებს სულს სულ უფრო მზარდი განცვიფრებითა და მოწიწებით, რაც უფრო ხშირად და დიდხანს ვეფქრობ მათზე: ვარსკვლავებით მოჭედნილი ცა ჩემს თავზე და მორალური კანონი ჩემში. მე არ მიხდება, ისინი ვეძიო სადღაც წყვილიაღში, ან ჩემი გონსაწიერის მიღმა; ისინი ჩემს თვალწინაა და მათ უშუალოდ ვუკავშირებ ჩემი არსებობის ცნობიერებას. პირველი დასაბამს იღებს იმ ადგილიდან, რომელიც მე ნიჭირავს გარეგან გრძნობად სამყაროში და უსაზღვროდ აფართოებს ჩემს კავშირს სამყაროთა ზემოთმყოფ სამყაროებთან და სისტემათა სისტემებთან. თანაც, — უსასრულოდ განფენილ დროში მათი პერიოდული მოძრაობისა, მათი დასაბამისა და ხანიერებისა. მეორე კი სათავეს ჰპოვებს ჩემს უჩინარ თვითობაში, ჩემს პიროვნებაში, და იგი ისეთ სამყაროში წარმომაჩენს, რომელიც ჭეშმარიტად უსასრულოა, მაგრამ მხოლოდ განსაჯისთვისაა საგრძნობი; მე შევიცნობ, რომ ამ სამყაროსთან (მისი გზით კი, იმედროულად, ყველა ხილულ სამყაროსთანაც) მაკავშირებს არა, პირველის მსგავსად, შემთხვევითი, არამედ საყოველთაო და აუცილებელი კავშირი. სამყაროთა სიმრავლე, ერთი შეხედვით, თითქოს აუქმებს ჩემი, როგორც ცხოველური არსების, მნიშვნელოვნობას: ამ არსებამ, მას შემდეგ, რაც იგი მოკლე ხნით (ღმერთმა უწყის, როგორ) სასიცოცხლო ძალით აღიჭურვა, პლანეტას (ოდენ წერტილს სამყაროში) უკანვე უნდა მისცეს მატერია, რომლისგანაც გაჩნდა. მეორე, პირუკუ, უსაზღვროდ მალდა სწევს ჩემი, ვითარცა გონიერი არსების (Intelligenz), ღირსეულობას ჩემი პიროვნების სახით, რომელშიაც მორალური კანონი გამიცხადებს სიცოცხლეს, დამოუკიდებელს ყოველივე ცხოველურისაგან და თვით მთელი გრძნობადი სამყაროსგანაც კი, ყოველ შემთხვევაში, დამოუკიდებელს იმდენად, რამდენადაც ეს ძალმიძს დავასკვნა ჩემი არსებობის მიზანშეწონილი დანიშნულებიდან, რომელიც ამ კანონის მიერაა განსაზღვრული და რომელიც ამქვეყნიური სიცოცხლის პირობებსა და ჩარჩოებში კი არ არის მოწყვედული, არამედ უსასრულობაში მიიწევს.

162

მაგრამ თუმცა განცვიფრებასა და პატივისცემას ძალუძთ ვეზიძგონ ძიებისაკენ, ისინი ვერ შეგვივსებენ ძიების დანაკლისს. როგორ მოვიქცეთ, რათა ძიება სარგებლობის მომტანი იყოს და საგნის სილიადეს შეეფერებოდეს? დაე, აქ მაგალითები გამოგვადგეს გასაფრთხილებლადაც და მისაბაძადაც. წინათ სამყაროს განხილვა იწყებოდა იმ უდიდებულესი სანახაობით, რომელსაც შეგრძნებები გადაგვიშლიდა, ჩვენს განსჯას კი შეეძლო მთელი სიგრძე-სიგანით გასწვდომოდა მას; მაგრამ ბოლოს ყოველივე მთავრდებოდა ასტროლო-

463

გით: მორალი კი იწყებოდა ადამიანის ბუნების უკეთილშობილესი თვისების განხილვით, რომლის განვითარებაცა და გავლივებაც აურაცხელ სარგებლობას გვპირდება, მაგრამ იგი მთავრდებოდა მეოცნებეობით ან ცრუმორწმუნეობით. ასეთი ვითარება დასტურდება ყველა ჯერ კიდევ უხეშ მტკიცელობაში, სადაც საქმის მეტი წილი გონების ისეთ გამოყენებას მოუძის, რომელიც არ გვეძლევა ისე თავისთავად, როგორც, ვთქვათ, ფეხებს ვიყენებთ ხშირი ვარჯიშის შემწეობით, განსაკუთრებით კი მაშინ, თუ იგი (გონების ეს გამოყენება) ისეთ თვისებებს ეხება, რომლებიც ჩვეულებრივს ცდაში არც თუ ისე უშუალოდ და ყველასთვის მისაწვდომად მოჩანს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც, თუმცა კი გვიან, საქმეში ჩაერთო მაქსიმა — წინდაწინ კარგად ავწონ-დაწონით ყოველი ნაბიჯი, რომლის გადადგმაც გონებას განუზრახავს, და ეს ნაბიჯები არ გადადგათ სხვაგვარად, თუ არ ადრევე კარგად მოფიქრებული მეთოდის კალაპოტში, — სამყაროს სტრუქტურის შეფასებამ სულ სხვა მიმართულება მიიღო და შეუდარებლად უფრო ბედნიერ გამოსავლასაც მიაღწია. ქვის ვარდნამ და შურდულის მოძრაობამ, რომლებიც ელემენტებად და მათში თავჩენილ ძალებად დაშალეს, შემდეგ კი მათემატიკურად დაამუშავეს, ბოლოს მოგვცა სამყაროს წყობის ისეთი სურათი, რომელიც ნათელი და მერმისშიაც უცვლელია. ეს ცოდნა, იმედი, შემდგომს კვლევადიებაში კიდევ უფრო გაღრმავდება, მაგრამ ნურასოდეს შეგვაკრთობს იმის შიში, რომ მას ოდესმე უკუსვლა მოუხდება.

თუ ჩვენი ბუნების მორალურ საწყისთა განხილვაშიც სწორედ ამ გზას დავადგებით, ხსენებულმა მაგალითმა შეიძლება დაგვმოძღვროს და ასეთივე კეთილი შედეგის იმედი ჩაგვინერგოს. აკი ხელთ გვიპყრია მორალურად განმსჯელი გონების მაგალითები. თუ ამ მსჯელობებს ელემენტარულ ცნებებად დავშლით, ხოლო, მათემატიკის უქონლობის გამო, ჩვეულებრივს ადამიანურ განსჯაზე დაყენებულ მრავალჯერად ცდებში მივმართავთ იმ მეთოდს, რომელიც ქიმიკის მსგავსია და მდგომარეობს ენპირიულის გამოყენებაში რაციონალურისაგან, რაც შესაძლებელია ამ ცნებებში შეგვხედეს, მაშინ მათ ორთავეს გაეწმენდოთ და უეჭველობით დავინახავთ, რომელი რისი მაქნისია ცალ-ცალკე და თავისთავად; ეს, ერთი მხრივ, თავიდან აგვაცილებს ჯერ კიდევ უხეშში, გაუწვრთნელი შეფასების შეცდომებს, ხოლო, მეორე მხრივ (რაც ბერად უფრო საჭიროა), დაგვიფარავს იმ ახირებულ ალმაღრენათაგან, რომლებიც, ფილოსოფიური ქვის ადებტთა მსგავსად, ბუნების ყოველგვარი მეთოდური გამოკვლევისა ან ცოდნის გარეშე, მოჩვენებით განჰს აღგვითქვამენ, ნამდვილ განძს კი აქეთ-იქით ანიავებენ. ერთი სიტყვით: მეცნიერება (კრიტიკულად ნაძიები და მეთოდურად წარმართული) ის ვიწრო კარიბჭეა, რომელსაც სიბრძნის მოძღვრებაში შევყავართ. თუკი ეს უკანასკნელი ჩვენთვის არ ნიშნავს მარტოოდენ, იმას, თუ რისი ქმნა გვმართებს, არამედ იმასაც, თუ რა უნდა იქცეს მოძღვრთა გზისმკვლევად, რათა კარგად და ცხადლივ გაკვალონ სიბრძნის ის გზა, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი უნდა დაადგეს, და სხვებიც გაიყოლონ; ამ მეცნიერებას მფარველად მუდამ ეყოლება ფილოსოფია, და თუმცა პუბლიკა სრულებით ვერ მიიღებს მონაწილეობას მის უნატიფეს ძიებებში, მას მართებს ყურად იღოს მისი სწავლანი, რომლებიც მისთვის (პუბლიკისთვის) ქეშმარიტ სინათლეს შეიძენს მხოლოდ ასეთი დამუშავების შემდეგ.

მთარგმნელის შენიშვნები

1. Wizenmann, Thomas (1759—1787)—გერმანელი ფილოსოფოსი. ავტორი ანონიმურად გამოქვეყნებული ნაშრომისა: „Die Resultate der Jacobi, schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen“ (1786).
2. Charakter — კანტის გაგებით, ხასიათი ორგვარია: „ფიზიკური“, „ემპირიული“ და „მორალური“; ეს უკანასკნელი იგივეა, რაც ჩემი გონებისაწვდომი ვინაობა, ჩემი ინტელიგიბელური პიროვნება, მეობა.
3. ანა ბოლენი (1507—1536) — ინგლისის მეფე ჰენრი VIII მეორე ცოლი, ელისაბედ დედოფლის დედა, ჰენრი VIII ბრალი დასლო ლალატსა და სისხლის აღრევაში, რის გამოც სიკვდილით დასაჯა.
4. იუვენალისი (67—147 წწ.) — ძველი რომაელი სატირიკოსი პოეტი. თავის „რომაულ სატირაში“ წერს: „იყავ კეთილსაგნო, დამცველი კეთილი, ასევე, მსაჯული მიუდგომელი; თუ ოდესმე მოწმე გახდები ორპოფი და სეკუო საქმეებისა, თუნდაც ფალარისმა გიბრძანოს, ჩაადინო ცრუმოწმეობა და წამების მუქარით ვერაგობა გაიძულოს, დამიჭერე, უდღესი ცოდვა იქნება, სიკვდილს ამჯობინო სახელის გატეხა და სიციცხლის გულისთვის საქმე წაახდინო“.
- ფალარისი — სიცილიელი ტირანი (დაახლ. 560 წ. ჩ. წ. აღ-მდე). მზატარმა მას გაუკეთა სპილენძის ხარი, რომელსაც ქვეშ ციციხლს უნთებდნენ და ასე სჯიდნენ სიკვდილმისჯილთ.
5. leges obligandi a legibus abligantibus — ვალდებულების შემცველი კანონები მვალდებულები კანონებისაგან.
6. „აქებენ და უგულისყუროდ ეკიდებიან“ — სტრიქონი იუვენალისის „სატირებიდან“ (1. 74).
7. Weisheitslehre — გერმანიაში ეს სიტყვა იხმარებოდა მანამდე, ვიდრე სიტყვა „ფილოსოფია“ დამკვიდრდებოდა.

ძირითად ტერმინთა მთარგმანი

Assertion	— მტკიცება
Begebenheit	— ხდომილება
Beharrlichkeit	— მუდმივობა, მდგრადობა
Beschaffenheit	— რაგვარობა, თვისება, ხასიათი, აგებულება, კონსტრუქტუცია
Bestimmtheit	— განსაზღვრულობა, განპირობებულობა
Bestimmung	— განსაზღვრა, დადგენა, განპირობება მოწოდება, დანიშნულება, განსაზღვრულობა
Dauer	— ხანგრძობა
Demuth	— თავმდაბლობა, თვინიერება
Eigendünkel	— თვითგანდიდება, თავდაჭერება, ქედმაღლობა, ამპარტაუნობა
Egenliebe	— თავკერძობა, ეგოიზმი
Eigenwie	— საკუთარი ნება
Empfänglichkeit	— მიმღებლობა, მიმღეობა, მიმღეობის უნარი, მიმღეობითი მზაობა
Erfahrung	— ცდა, გამოცდილება
Erkenntnis	— შეგეცნება, ცოდნა
Erscheinung	— მოვლენა, ხდომილება, გამოვლენა
Existenz	— არსებობა
Fürwahrhalten	— ჭეშმარიტებად ცნობა, ჭეშმარიტად აღიარება, ჭეშმარიტად მიჩნევა
Gesetzgebung	— კანონმდებლობა
Gesinnung	— ზრახვა, სულისკვეთება, ხასიათი, აზრთა წყობა, პოზიცია, მიმართულობა, განწყობილება, მისწრაფება
Gewissheit	— უეჭველობა, უტყუარობა, სიცხადე
Heiligkeit	— სიწმიდე, წმინდანობა, ღვთაებრიობა

Hochschätzung	— მაღალი შეფასება, დიდი დაფასება
Intelligenz	— ინტელიგენცია, გონიერი არსება, მოაზროვნე არსება, გონებითსაწვდომი სამყაროს წევრი
intelligibel	— ინტელიგიბელური, ზეგრძნობადი, გონებითსაწვდომი, აზრითსაწვდომი
Lust	— სიამოვნება
Menschheit	— ადამიანობა, კაცობრიობა
Person	— პირი (პიროვნება)
Persönlichkeit	— პიროვნება, პიროვნეულობა, ზეგრძნობადი (ინტელიგიბელური) მგობა
Schuldigkeit	— ბრალეულობა
selig	— ნეტარი
Seligkeit	— ნეტარება
Sebst	— „მე“, თვითობა
Selbstbilligung	— თავმოწონება, თავმოთნეობა
Selbstständigkeit	— დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა
Selbstthätigkeit	— თვითქმედება
Selbstliebe	— ეგოიზმი, თავკერძობა
Selbstzufriedenheit	— თვითკმაყოფილება
Sinn	— შეგრძნება, ცნობიერება, საზრისი, მნიშვნელობა; innerer Sinn — შინაგანი შეგრძნება, შინაშეგრძნება.
Sinnenwesen	— გრძნობად-აღქმადი არსებები (საგნები)
Sinnlichkeit	— გრძნობეულობა, გრძნობადობა, შეგრძნებათა სფერო.
Sittengesetz	— მორალური კანონი, ზნეობის კანონი
Sittenlehre	— მოძღვრება ზნეობის შესახებ, ეთიკური მოძღვრება.
Sittlichkeit	— ზნეობა, ზნეობრიობა, მორალურობა, ზნეკეთილობა
Spor. taneität	— სპონტანურობა, თვითქმედება
Strafwürdigkeit	— დასჯისღირსობა
Superstition	— ცრურწმენა
Typik	— ტიპოლოგია
überschwenglich	— ტრანსცენდენტური
überverdienstlich	— ზედღირსსაქეები, ზებატივსადები
Unlust	— უსიამოვნება, უსიამობა
Unsterblichkeit	— უკვდავება; Unsterblichkeit der Seele — სულის უკვდავება
Urteil	— მსჯელობა
Urteilkraft	— მსჯელობის უნარი
Urwesen	— პირველარსება, პირველშიზენი
Vernunftbegriff	— გონებისეული ცნება
Vernunftkenntnis	— გონებისმიერი შემეცნება
Vernunftglaube	— გონებისმიერი რწმენა
Verstandeswelt	— გონებითსაწვდომი სამყარო
Verstandeswesen	— გონებითსაწვდომი სამყაროს წევრი, განჯისმიერი არსება
Vollendung	— განსრულება
Weltweisheit	— ფილოსოფია, მსოფლსიბრძნე; sittliche Weltweisheit — ზნეობის ფილოსოფია
Zulänglichkeit	— საკმარისობა, გამწვდომობა
Zurechnung	— შერაცხადობა

გერმანულიდან თარგმნა
ლავარა რამიშვილმა.

პროფესორ ირაკლი ტატიშვილის მიმავლიერი

ფ. ნიციშვილი

ესე იტყვოდა ზარატუსტრას*

ადამიანი, შემოქმედება, ღირებულება

(„ზარატუსტრას სიტყვათა“ კომენტარი)

ღმერთის სიკვდილის აღიარება ნიცშესთვის იმის მტკიცებასაც ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტი შემოქმედელი არის ადამიანი და არა ღმერთი. „ზარატუსტრას“ ავტორის თანახმად, ადამიანი არის შემოქმედელი უწინარეს ყოვლისა ღირებულებებისა, რომელთა საფუძველზეც შენდება და წარმოიშობება მისი ცხოვრება. ღირებულება — ჭეშმარიტიცა და ყალბიც — ადამიანის და მხოლოდ ადამიანის შემოქმედების ნაყოფია — სწორედ ამას უმტკიცებს თავის მოწოდებებს ზარატუსტრას: „ჭეშმარიტად, მშანო, ადამიანი თვით შექმენეს ყოველი თვისი ხიქველუ და ბოროტება. ჭეშმარიტად, იგი არავისგან აღუდიათ, არ უპოვიათ, არ ჩამოვარდნილა იგი, ვით ხმა ზეცისა“. ადამიანი აფასებს საგნებს და ამ შეფასების აქტში, ნიცშეს აზრით, ჩნდება „კარგი“ და „უცლი“, „კეთილი და ბოროტი“. შეფასების აქტით იქმნება ღირებულება, საზრისი ენიჭება საგნებს, შინაარსით იცვება „ყოფის კაკალი“: ტყუილად როლი თვლის ზარატუსტრას შეფასების უნარს ადამიანის ერთ-ერთ ძირეულ ნიშნად — „ამად ეწოდება მას „ადამიანი“, ეს არს: ფასმდებელი“.

ნიცშეს ამ სუბიექტივისტურ აქსიოლოგიას თავისი კრიტიკული პათოსიც აქვს. საქმე ისაა, რომ ღირებულებებს, ზარატუსტრას ავტორის თანახმად, ქმნის სუსტი, უღონო, დავადებული სიცოცხლე: შურიც შეიძლება იქცეს ღირებულების შემოქმედად, შური, რომელიც სიკეთის ნიღაბს აფარებს თავს. ქრისტიანული ღირებულებები, ტრადიციული „სიკეთე“ და „ბოროტება“ სწორედ სუსტი სიცოცხლის ნაყოფად ესახება ნიცშეს. უნდა ითქვას, რომ ძალზე ხშირად ნიცშეს მიერ გაკეთებული ფსიქოლოგიური ანალიზი ღრმაცაა და სწორიც: განა „უანგარობის“, „მოყვასის სიყვარულის“, „უმანუკების“ ნიღაბქვეშ იშვიათად გვიჩვენებს ანგარება, სიძულვილი, მანკიერება?! ნიცშე ადამიანის სულის დაფარული კუნძულების მიგნების ოსტატია, მისი „ფსიქოლოგიის“ მიზანია კეთილზნაინ ფასადს მიღმა იპოვოს ბნელი მოტივი: კაცო, რომელსაც სურს შური იძიოს, მაგრამ ამის ძალა არ შესწევს, აცხადებს სიკეთე და პატივება მალაღი ღირებულება და მე კეთილი და მპატივებელი ვარო; მშიშარა და ლაჩარი გვეუბნება, ქვეყანაზე ყველაზე ძნელი საქმე ჭირთა დათმენააო. ავბორცობა — გვეუბნება ზარატუსტრას — ხშირად ნიღაბს თავის თავს: როცა თავის საწაფელს ვერ აღისრულებს, იწყებს ჩვილს იმაზე, რომ მას დააკლეს რაღაც მალაღი — სულიერი. სუსტი სიცოცხლე უმტკიცებს ძლიერს — უმადლესი ღირებულება სიყვარულიაო, შთაავონებს ამას ნიჭოლო იმიტომ, რომ გადაარჩენა და საკუთარი სიცოცხლის განმტკიცება სურს — ცხვარი შთაავონებს არწივს გიყვარდეს მოყვასიო და არწივი — იმისთვის გაჩენილი ეს ფრინველი — გადაიქცევა შინაურ, „ყველას მოყვარულ“ არსებად.

ცხადია, ნიცშეს დაკვირვებები არ არის საფუძველს მოკლებული, მაგრამ ქრისტიანობის წარმოშობის ნიცშესული კონცეფცია აშკარად ბადებს უცმარობის გრძნობას: სიყვარული და უანგარობა შეიძლება იყოს ნიღაბი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი მხოლოდ ნიღბის სახით არსებობენ. ნიცშე ზედმეტად ეჭვიანია: ის ნიღაბს ეძებს იქაც, სადაც ეს ნიღაბი არ არსებობს, იქაც, სადაც სიყვარული მართლაც სიყვარულია და არა იარაღად ქცეული სიძულვილი.

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1988, №№ 1, 2, 3.

ქრისტიანობას ნიცმე აფასებს სიცოცხლის ფილოსოფიის კონტექსტში — უყურებს როგორც სუსტი სიცოცხლის გამოხატულებას. სწორედ ამიტომ ებრძვის ის ტრადიციულ ქრისტიანულ მცნებებს, ებრძვის თანამოზობისაკენ, მოყვასის სიყვარულისკენ მოწოდებას: ისინა, ნიცმეს აზრით, საბოლოო ანგარიშით, სიცოცხლეს ასუსტებენ.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ნიცმე კაცთმოძულეა (სამწუხაროდ, ჩვენში ამას ხშირად გაიგონებთ). დუნე, „ქაობისებური“ ცხოვრების არაჩვეულებრივი სიძულელია, „პაწია“ ბედნიერების მამიებლის, ფილისტერის ზიზი ზარატუსტრას ავტორს ბევრ, მკითხველის ყურისთვის ძნელად მოსასმენ სიტყვას ათქმევინებს, მაგრამ თავი და თავი ამ სიტყვებისა არის ზრუნვა სიცოცხლის — ადამიანის ცხოვრების — სრულქმნაზე სიცოცხლე უნდა იყოს სისხლსავსე, მამფერი, ჰეროიკული, რისკით და ხიფათით სავსე.

ამგვარად გაგებული იდეალი სიცოცხლისა, ცხადია, ვერ იგუვებს სენტიმენტალობას: „თანასობრალული მეგობრისადმი დამფარე მაგარი ნაწყუბით, გმართებს ამით ილესდე კბილს. მაშინ იკემებ შენ მის სინაზეს და სიტკბოს“, და კიდევ: „იყოს შენი თანასობრალული ამოცნობად. ჭერ სცანი, მსურს თუ არა შენს მეგობარს შენი თანასობრალული. იქნებ მას შენი უღრეკი თვალი უყვარს და გამოიხდება მარადისობისა“.

„მიწის“, ე. ი. სიცოცხლის ერთგულება „ქაობის“ ნაცვლად ითხოვს მოძრაობას, ომს, მამაცობას, ბრძოლას. ეს ერთგულება საფუძველი ქვეშაირი მეგობრობისა — შემოქმედ-მებრძოლთა მეგობრობისა, რომელიც, ზარატუსტრას თქმით, არც მონას ძალუძს და არც ტირანს: „მონა ხარ? მეგობრობა არ ძალგაძს. ტირანი ხარ? მეგობარი ვერ მოიპოვებს“.

მოყვასის სიყვარულს ზარატუსტრა უპირისპირებს „სიყვარულს შორეულისას“. ვინც შორეულს — ზეკაცს — არ უმზერს, ის აწმყოს ყოველდღიურობაში გაითქვიფება — ასეთია ნიცმეს თეზისა. სიყვარული შორეულისა, სიყვარული „სავანთა და ლანდებისა“ — ზარატუსტრას მოძღვრების ერთ-ერთი დედაბოძი: ის, რასაც ჩვენ ლანდებად, მოჩვენებად ვთვლით — უანგარო იდეალები, ზოგადი სიქველენი ზეკაცის ცხოვრებისა, რომლებიც ქრისტიანულის საპირისპირო არიან — ადამიანთა ორიენტირება უნდა გახდნენ. შემოქმედება უნდა გახდეს ბრძოლად ამ იდეალების საგნად ქვეყნისათვის: „მყობადი და შორეული იყოს მიზნა შენი დღეისა. შენ მეგობარში გუყვარდეს ზეკაცი“.

მაგრამ შორეულზე ზრუნვა, ზარატუსტრას თანახმად, ცხადია, არ გამოირცხავს თავისებურ ზრუნვას, მიმართულებას აწმყობზე, რომლის გამოხატულებაცაა ნიცმეს მიერ ოსტატურად აღწერილი ფენომენი „გამღები სიქველისა“.

ზარატუსტრას სძაგს ეგოიზმი, „უღატაკესი“, „დამშეული“ თავეკრძობა, „რომელს მარად ქურდობა მსურს, იგი სნეულთ თავეკრძობაა, სნეული თავეკრძობა“, ამ სენით შეუკრძობილი ადამიანი ცხოველს ემსგავსება, მას საზიარო აქვს „კატეთთან და მღლებთან“. ეგოიზმის ბრანცია — „ყოველი ჩემთვის“ ზარატუსტრასთვის ადამიანის ღრმა გადაგვარების ნიშანია.

ზარბთა და დავრდომილთა ამ თავეკრძობას ნიცმე უპირისპირებს „სელსა და წმიდა“ თავეკრძობას, რომლის გამოხატულებაცაა გამღები სიყვარული. ის თავეკრძობაა, რადგან ყველა ღირებულებათა მიმოვისებელია, მძარცველია, სურს მოიხვევოს ყველა საუნჯე. მაგრამ გამღები სიყვარულის ეს თავეკრძობა „სალი და წმიდაა“, რადგან ეს აურაცხელი სიმბოლოდ გამღებ სულს მითვისებელი აქვს მხოლოდ იმისთვის; რათა გასცეს, გასაჩუქროს. ეგოისტო თავს სჯულება საყუთარ პერსონას, მას მოაოვებელი კეთილდღეობის შესარჩუნება სურს და, ამდენად, ყოველგვარი ცვალებადობა და მოძრაობა აშინებს. გამღებ სულს სწყურია მსხვერპლად თავის მიტანა, საყუთარი თავის მთლიანად „დახარკვა“ — ამდენად, ის სიმყარის, გაქვავების, გაყინვის მოძულეა. მისი სტიქიაა გასაჩუქრება იმისა, რაც აბადია.

ეს გასაჩუქრება არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც დაჩაგრულისათვის მოწყალების გაღება: ეს ნიცმეს გაყალბება იქნებოდა. გასაჩუქრებას, გაღებას ნიცმესთან სიცოცხლის სავსებობა უდევს საფუძვლად. გამსაჩუქრებელია სისხლსავსე სიცოცხლე: ის იმდენად სავსეა, რომ არ შეუძლია არ გასცეს, არ ასაჩუქროს. საჩუქარი კი არ გაიცემა, არამედ „ღღერება“ სიყვარულისა და სიცოცხლის ძალთა სიჭარბის გამო. ამ სიჭარბის შედეგი სწორედ „საჩუქრება“ და არა „დახმარება“, „მოწყალება“, ის პირველ ყოვლისა ღირებულთა თავის-თავად და არა როგორც რაიმე მიზნის მიღწევის საშუალება.

... ნიცმეს თხზულების პირველი ნაწილი გამღები სიყვარულის შესახებ მოძღვრებით მთავრდება. გამღებ სიქველზე საუბარს მოსდევს ზარატუსტრას უცნაური სიტყვები: „მომშორდით და ერთდენით ზარატუსტრას... იქნებ გატყუებდით“: ზარატუსტრას არ სურს იყოს

ბრმა თავყანისცემის საგანი, არ სურს იყოს კერპი. ადამიანი ჰეშმარიტებასთან საკუთარი გამოცდილებით უნდა მივიდეს — მოწაფე არ უნდა დარჩეს მარად მოწაფედ. ზარატუსტრა შორდება თავის მოწაფეებს, რათა მომავალში შეხედეს მათ როგორც იმ ადამიანებს, რომლებმაც იპოვეს საკუთარი თავი. თავის მოწაფეებთან ერთად ის იხეივებს „დიად შუადღეს“ — ადამიანის დაისს, დროს, როცა მათი ნება ასეთი იქნება: „მკვდარი არიან ყველა ლმერაფები: აწ ვისურვოთ, რათა ზეცაში იცოცხლოს“.

თამაზ გუანიძე

მამაქალაქის გზისათვის

მარტოდ ვანდგომან გსურს, ძმაო? გსურს ეძიო გზა თვით შენი თავისაკენ? შეფერხდი მცირეს და მომისმინე.

„ადვილად ჰკარგავს თავის თავს, რომელი ეძიებს. ყოველი მარტობა ცოდვაა:“ ესე იტყვის ჯოგი. და შენ ხომ დიდს ხანს ჯოჯს ეკუთვნოდი.

ხმა ჯოგისა შენს შორისაც კვლავ ბანსა ჰპოვებს. და ოდეს იტყვი „ალარა მაქვს თქვენთან ზიარი სინდისი“ — ეს ჩივილია და ტანჯვა.

კვლავ იგი ზიარი სინდისი ჰქმნის თვით ამ ტანჯვას: და ამა სინდისის უკანასკნელი ბეჭეტი კვლავ აღვივებს შენს სევდას.

ხოლო შენ მიპყვები შენი სევდის გზას, რომელი გზაა თვით შენი თავისაკენ? მაშინ მაჩვენე შენი უფლება და ძალა ქმნად ამისა.

ხარ ახალი ძალა და ახალი უფლება? პირველი ძერა? ბორბალი თვით ძრული შესძლებ ვარსკვლავნი აძელო შენს ირგვლივ ბრუნვად?

ჰეი, მრავალნი არიან მნატვრელნი სიმაღლისა! მრავალნი არიან ზრახვანი პატივმოყვარეთა. მიჩვენე, რომ არა ხარ რიცხვისაგან მონატრეთა და პატივმოყვარეთა!

ჰეი, მრავალია მაღალი აზრი, რომელი მეტს არასა ჰქმნიან. ვიდრე საბერველი: იბერებიან და უფრო აცარიელებენ.

თავს თავისუფალს უწოდებ? მსურს მოვისმინო შენი უფალი აზრი და არა ის, რომ უღელი მოგიშორებია.

ხარ მათგან, რომელი უფლებათ უღლის მოშორებისა? ვიეთთ დაუკარგავთ უკანასკნელი ღირებულება. ოდეს მორჩილება დაუკარგავთ.

თავისუფალი რისგან? რა საქმე აქვს ამასთან ზარატუსტრას! ხოლო შენ თვალთა ნათელმა მაუწყოს მე: თავისუფალი რისთვის?

ძალგიძს შენთვის სიქველისა და ბოროტის დადგინება და შენსზედა შენი ნების აღმართვა, ვით კანონის? ძალგიძს იყვე შენი თავის მსაჯული და შურმგებელი შენის კანონისა?

საშინელია მსაჯულთან და თავის კანონის შურმგებელთან მარტოდ ყოფნა. ესე ისერიან ვარსკვლავს უდაბნო სივრცეში და მარტობის გაყინულს სუნთქვაში.

დღეს კვლავ იტანჯები ხალხის მრავლობით, შენ მხოლოდ: დღეს კვლავ შენთან არის შენი მძლეობა და შენი იმედები.

ხოლო ოდესმე მოგლის მარტობა, ოდესმე დაიხნიქება შენი სიამაყე და შენი მძლეობა კბილს აღრქენდეს. ოდესმე იყვირებ შენ: „მარტოდ ვმთენილვარ!“

ოდესმე ვეღარ იხილავ შენს სიმაღლეს და შენს სიმდაბლეს უფრო ახლოს: თვით შენი ამაღლება, ვით მოჩვენება, შიშით აღგავსებს. იყვირებ ოდესმე: „ყალბია ყოველი!“

არაიან გრძნობანი, რომელნი მარტოდ შეთენილთ მოკვლად ისწრაფიან: უკეთუ ვერ შესძლებენ, ჯერ არს თვით დაიხოცნენ! ხოლო შესძლებ შენ მკვლელად ყოფას?

უწყი, ძმაო, სიტყვას „ზიზილი“? და ტანჯვას შენი სამართლიანობისა, ქმნად სამართლიანობისა მათ მიმართ რომელთ შენ ეზიზილებით?

აიძულებ მრავალთ შენთვის აზრის შეცვლისათვის; ამაღ ივინი ბრალსა გხდიან. მიუახლოვდი და მაინც გვერდით გაუარე: ამას აროდეს გაბატებენ.

მათზე მაღლა მიდიხარ: და ეზომ მაღლა ვლი, მით მცირეს გზედავს თვალი შურისა. ხოლო მფრინავნი უფროსად სძულთ.

„ვით შესძლებდით ჩემდამი სამართლიანობას! — ამას იტყოდე შენ — ავირჩიე თქვენი უსამართლობა, ვით ნაწილი თანამედები ჩემი“.

უსანჯართლობას და ბინძურებას ესერიან ივინი მარტომყოფთ: ხოლო, ძმაო ჩემო, უკეთუ ვარსკვლავად ყოფნა გსურს, ამაღ არა გამართებს ნაკლებ უნათებდე მათ.

ერიდეთ ქველთა და მართალთა! ივინი დიდის ხალისით ჯვარს აცვამენ მათ, რომელნი ჰქმნიან თვის სიქველეს, — მათ მარტომყოფნი ეზიზილებათ.

ერიდე წმიდა უბრალოებას! მისთვის უკეთესია ყოველი არა უბრალო; უყვარს ცეცხლით თამაში — კოცონები.

ერიდე შენი სიყვარულის ჟინს. უფროსად სწრაფად გაუწოდებს მარტომყოფი ხელს პირველს, რომელიც გზად შეეყრება.

ვიეთთ გაუწვდიდე არა ხელს, არამედ მხოლოდ თათს: და მე მსურს, რათა შენს თათებს ბრჭყალები აქვნდეს.

ხოლო უბოროტესი მტერი, რომელს შენ შეეყრები, თვით შენ იქმნები; თვით ჩაუსაფრდები თავს ქებათა და ტყეთა შორის.

მწირო, დგომილი ხარ გზას შენი თავისაკენ! და შენსკენვე მიჰყეხარ და შენი შვიდი დემონისაკენ.

იყავი მწვალელებელი შენი თავისათვის და კუდიანი და მისანი და რეგვენი და იჯვით პურობილი და უკეთურ და ბოროტმკმედი.

გამართებს იწოდე შენს საკუთარ ალში: ვით გსურდა განახლება, თუ არ ნაცრად ყოფობდი!

მწირო, მმკმედინ გზითა ვლი: ღმერთი გსურს ჰქმნა შენი შვიდი ეშმაკისაკან!

მწირო, მიიქცევი გზითა სიყვარულისათა: თვით შენი თავი გიყვარს და ამაღ. მოვიძულებია თავი, ვით მხოლოდ მოსიყვარულენი მოიძულებენ.

მკმედობა სწყურია მოსიყვარულეს, რამეთუ სიძულვილი უწყის! რა უწყიდეს სიყვარულისა მან, ვინც არ უწყიდეს იმის მძულვარება, რაიც უყვარდეს!

შენის სიყვარულით და მმკმედობით, ძმაო, მიიქეც მარტობად და მხოლოდ შემდეგ სამართლიანობაც ჩანჩალით თან გამოგყვება.

ჩემის ცრემლებით, ძმაო, მიიქეც მარტობად. მიყვარს, რომელს ჰსურს თვისა ზე ქმნა და ესე წარხდომა. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

მონუს და უმარვილ დედაკაცთათვის

„რას დაეხეტები ესე მოკრძალებით ამ ბინდისას, ზარატუსტრა? და რასა ჩქმალავ წამოსასხამის ქვეშ?“

„ნაჩუქარი საუნჯეა? თუ ბავშვი, რომელიც შეგეძინა? თუ მპარავთა გზით დადიხარ, შენ მეგობარო ბოროტთა?“ —

მართლად, ძმაო, წარმოსთქვა ზარატუსტრამ, ეს საჩუქარი საუნჯეა: პატარა ქეშმარიტება, რომელს თან ვატარებ.

ხოლო იგი ზნიანია, ვით ბავშვი; და თუ პირს არ დაუხშობ, მაღალი ხმით ყვირილს დაიწყებს.

ოდეს მზის ჩასვლისას, ოდეს მარტოდ ჩემის გზით მივიდიოდი, ერთი მოხუცი დედაკაცი შემომეყარა და ესე ესიტყვა ჩემს სულს:

„მრავალჯერ ულაპარაკნია ჩვენთანაც, ქალებთან, ზარატუსტრას, ხოლო არა უთქვამს ჩვენთვის დედაკაცისა.“

და მე მივუგე: „დედაკაცისა მართებულია მხოლოდ მამაკაცთ ელაპარაკო.“

„მითხარი მეც დედაკაცისა, საკმაოდ მოხუცი ვარ, რათა ეს მყისვე დაევიწყო.“

და მე ყურად ვიღე თხოვნა მოხუცი დედაკაცისა და ვუთხარი:

დედაკაცისა ყოველი გამოცანა და ყველაფერს დედაკაცისას ერთი ამოცანა აქვს: მას ორსულება ეწოდება.

მამაკაცი დედაკაცისათვის საშუალებბაა: მიზანი მარად ბავშვია. ხოლო რა არის დედაკაცი მამაკაცისათვის?

ორ რამეს ეძიებს ნამდვილი მამაკაცი: ხიფათს და თამაშს. ამად სწადია დედაკაცი, ვით უხიფათესი სათამაშო.

ჯერ არს მამაკაცი აღზრდილ იქმნეს ომისათვის და დედაკაცი შვებად შემომრისა: ყოველი დანარჩენი რეგვენობაა.

არ ეგემება მეომარს ნაყოფი ფრიად ტკბილი, ამად მას დედაკაცი უყვარს; თვით უტკბილესი დედაკაცი კვლავ მწარეა.

დედაკაცი უკეთესად იცნობს ბავშვებს, ვიდრე მამამაკაცი, ხოლო მამაკაცი ბავშვურია, ვიდრე დედაკაცი.

ნამდვილს მამაკაცში ბავშვია ფარული, რომელს თამაში ჰსურს. მას აღმოაჩინეთ, დედაკაცნო, ბავშვი მამაკაცში!

იქმნეს დედაკაცი სათამაშო სპეტაკი და ფაქიზი, მზგავსად ქვისა პათიონისისა, მბრწყინავის სათნოებით ჯერ არ არსებული ქვეყნიერებისა.

ბრწყინადესს თქვენს სიყვარულში სხივი ვასკლავისა! იტყოდეს იმედი თქვენი: „ნეტავ ვშვიდე ზეკაცსა!“

იყოს თქვენს სიყვარულში გულადობა! გამართებთ თქვენის სიყვარულით სძლევედეთ, რომელნი შიშსა გგვრიან.

თქვენს სიყვარულში იყოს თქვენი პათიონება! ნაკლებად იცის დედაკაცმა პათიონებისა. ხოლო იყოს ეს პათიონება თქვენი: მარად მეტად გიყვარდეთ, ვიდრე უყვარხართ და აროდეს იყენეთ მეორე.

ემინოდეს მამაკაცს დედაკაცისა, რომელს უყვარდეს: მაშინ ყოველს მსხვერპლს განილებს და დანარჩენს მისთვის ფასი არა აქვს.

ემინოდეს მამაკაცს დედაკაცისა, რომელს სძულდეს: მამაკაცი სულიო მხოლოდ ბოროტია, ხოლო დედაკაცი სულით ცუდია.

ვინა სძულს დედაკაცს უფროსად? — ესე ეტყოდა რკინა მაგნიტს: „შენ უფროსად მძულხარ, მიზიდავ, ხოლო არა ხარ საკმაოდ ძლიერი, რათა მიმიტაცო“.

მამაკაცის ბედნიერებას ეწოდება: მე მსურს. დედაკაცის ბედნიერებას ეწოდება: მას ჰსურს.

„შეხედე, სწორედ აწ იქმნა ქვეყნიერება სრულად!“ — ესე გულისხმობს ყოველი დედაკაცი, ოდეს მთელის სიყვარულით ემორჩილება.

მართებს დედაკაცს მორჩილება და ჰპოვოს სიღრმე თვისი ზედაპირისა. ზედაპირია სული დედაკაცისა, მოძრავი, მჩქერვალე საფენი მცირე წყალსა ზედა.

ხოლო ღრმაა სული მამაკაცისა, ქვესკნელის ჭურღმულებში შფოთად ჩაიჭრება მისი ნაკადი: დედაკაცი გრძნობს მის ძლიერებას, ხოლო ესე ვერ შეუცნია. —

მაშინ მომიგო მოხუცმა დედაკაცმა: „მრავალი თავაზიანი სიტყვა სთქვა ზარატუსტრამ, უფროსად ვინც ამისთვის საკმაოდ ახალგაზრდაა.

საოცარია, ზარატუსტრა ნაკლებად იცნობს დედაკაცთ, ხოლო იგი მაინც მართალს ამბობს მათთვის! ნუთუ იმიტომ, რომ დედაკაცისათვის არაფერია შეუძლებელი?

და მაღლობად მიიღე მცირედი ჭეშმარიტება! საკმაო მოხუცი ვარ მისთვის!

შეახვიე იგი სახვეულით და პირი დაუხშე: თუ არა მაღალი ხმით იყვირებს ეს მცირედი ჭეშმარიტება?“.

„მომეც, დედაკაცო, შენი პატარა ჭეშმარიტება!“ ვეტყოდი მე. და ესე სთქვა მოხუცმა დედაკაცმა:

„ქალებთან მიდიხარ? მათრახი არ დაივიწყო!“ —.

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

კანონათვის იქაღნისი

ერთს დღეს ზარატუსტრას ლედვის ხის ქვეშ დასძინებოდა. ცხელოდა და ხელეებით სახე დაეფარა. მიეპარა იქედნე და ყელში უკბინა და ზარატუსტრამ შეჰყვირა სიმწარით. მოაშორა რა ხელი სახეს, შეხედა გველს: მაშინ იცნო მან ზარატუსტრას თვალები; უხერხულად გაბრუნდა და გაცლას აპირებდა. „არა, მიმართა ზარატუსტრამ, ჯერ მაღლობა არ მითქვამს! დროზე გამომადიე, გზა ჩემი კვლავ გრძელია“. „შენი გზა უკვე მოკლეა, წარმოსთქვა იქედნემ მწუხარებით, ჩემი შხამი სასიკვდილოა“. ზარატუსტრას გაეცინა. „როდის მოუკლავს გველის შხამს გველვეშაში? — სთქვა მან. მაგრამ უკან წაიღე შენი შხამი! არ იყო საკმაოდ მდიდარი, რათა მაჩუქებდე მას“. მაშინ იქედნე კვლავ შემოეხვია მას კისერზე და ჭრილობა აულოკა.

ოდეს ზარატუსტრამ უამბო ესე თვის მოწაფეთ, მათ ჰკითხეს: „და რა არის ზარატუსტრა აზრი ნაამბობისა?“ ზარატუსტრამ მიუგო:

„ზნეობის შემმუსვრელს მიწოდებენ ქველნი და მართალნი: ჩემი ამბავი უხუნოა.

ესე უკეთუ მტერი გყავთ, ნუ მიუგებთ მათ კეთილით ბოროტისათვის: ეს მას შეარცხვენდა. არამედ დაუმტკიცეთ, რომ მან სიკეთე გიყოთ.

და უკეთესია განრისხდეთ, ვიდრე არცხვენდეთ! და ოდეს გწყევლიან, არ მომწონს, რომ ლოცავთ. უკეთესია შენც ცოტა დაიწყევლო!

და უკეთუ დიდი უსამართლობა გეწიათ, მყისვე ხუთი მცირედით უპასუხეთ! საძაგელია ცქერა მხოლოდ უსამართლობით დაჩაგრული ადამიანისა.

ეს თქვენ უკვე იცოდით? განაწილებული უსამართლობა ნახევარი სამართალია. და მან უნდა იღოს თავს უსამართლობა, ვისაც ძალუძს მისი ზიდეა.

მცირე შურისგება უფრო ადამიანურია, ვიდრე არა შურისგება. და უკეთესი სასჯელი გადამლახველის უფლება და პატივი არ არის, მეც აღარა მსურს თქვენი სასჯელი.

უფრო დიდი კეთილშობილებაა თავის გამტყუნება, ვიდრე გამართლება. უფროსად ოდეს კაცი მართალია. ხოლო ამად საჭიროა საკმაოდ მდიდარი იყო.

არა მსურს თქვენი ცივი სამართალი; და თქვენი მსაჯულის თვალებით მარად ჭალათი გამოკრთის და მისი ცივი მახვილი.

მითხარით სად არის სამართალი, რომელიც სიყვარულია მხილავი თვალებით?

მაშ მიპოვეთ სიყვარული, რომელი ზიდეიდეს არა მხოლოდ ყოველს სასჯელს, არამედ ყოველ დანაშაულსაც.

მაშ მიპოვეთ სამართალი, რომელი ამართლებს ყოველს, გარდა გამასამართლებლისა!

კვლავ გსურთ ესეც მოისმინოთ? მისთვის, რომელს გულით სამართლიანობა მსურს, თვით სიცრუე ადამიანისადმი თანაგრძნობად გარდაიქმნება.

ხოლო როგორ შევძლებ სამართლიანობას გულით! როგორ შევძლო თვითეულს თვისი მიუგო! საკმარისია ჩემთვის: ყოველს ჩემსას ვაძლევ.

ბოლოს, ძმანო, ერიდნით არ მიაყენოთ უსამართლობა ყოველს განდეგილთ. როგორ დაივიწყებდა განდეგილი! როგორ ვადაგიხდიდათ!

ღრმაა, ვით ჭა, განდეგილი. ადვილია შიგ ქვის ჩაგდება: ხოლო ოდეს ძირამდე ჩაიძირება, ვინ მოისურვებს მის ამოღებას?

ერიდნით განდეგილთა შეურაცყოფას! და უკეთუ ჩაიღინეთ ეს, კიდევ მოჰკალით.

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

შვილისა და ქორწინებისათვის

ამ კითხვით მხოლოდ შენ მოგმართავ, ძმაო: ვით [საძირავს] ვისვრი მას შენს სულში, რათა გავიგო მისი სიღრმე.

ახალგაზრდა ხარ და ოცნებობ ქორწინებისა და შვილისათვის. გეკითხები: განა შენ ისეთი ადამიანი ხარ, რომელს უფლება აქვს ისურვოს თავისთვის შვილი?

გამარჯვებული ხარ, თვითმთრგუნავი, გრძნობის მბრძანებელი, უფალი შენი სიქველეთა? ამას გეკითხები.

თუ შენი სურვილით ცხოველი მეტყველებს და მოთხოვნილება? თუ მართლობა? თუ თვითუკმაყოფა?

მსურს, რათა შენი გამარჯვება და შენი თავისუფლება ოცნებობდეს შვილისათვის. გამართებს ცოცხალი ძეგლი აუგო შენს გამარჯვებას და თავისუფლებასა.

ჯერ არს, შენს ზე აშენებდე. ხოლო ჯერ თვით შენ უნდა აშენდე სწორ-
წახნაგად ხორციით და სულით.

არა მხოლოდ გან-გან იზრდებოდე, არამედ მადლით! ამაღ მწე იყოს შენ-
თვის ბალი ქორწინებისა.

ჰქმნიდე მალალს სხეულს, პირველს ძერას, თვითძრავ ბორბალს —
მექმედს ჰქმნიდე.

ქორწინება: ამას უწოდებ ორთა სურვილს ერთის ქმნისათვის, რომელი
მეტია ვიდრე მისი მექმნელი. ურთიერთდამი პატივისცემას, ვით მატარებელ-
თადმი ამა ნებისა, უწოდებ მე ქორწინებას.

ესე იყოს აზრი და სიმაზთლე შენის ქორწინებისა. ხოლო მას, რომელს
ბევრეულთა-ბევრეულნი ქორწინებას უწოდებენ — ეს ზედმეტნი, — ჰეი, რა
უწოდო?

ჰეი, იგი სილატაკე სულისა ორეულად! ჰეი, იგი სიბინძურე სულისა
ორეულად! ჰეი, იგი უბადრუკი კმაყოფა ორეულად!

ყოველს ამას ქორწინებას უწოდებენ; და ამბობენ მათი ქორწინება ცაში
იყო ქმნილი.

მაშ, აღარა მსურს იგი, ზედმეტთა ცა! არა ვსაჭიროებ მათ, ციურ ბადე-
ში გაბმულ ცხოველთა!

შორს იყოს ჩემგან თვით ღმერთიც, მის დასალოცავად რომ მოჩანა-
ლებს, რაც არ შეუერთებია!

ნუ დასცინით ამ ქორწინებათ! რომელ შვილი იყოს უსაბაბო მშობლები-
სათვის ტირილისა?

ღირსეულად მეჩვენა მამაკაცი იგი და მოწვეულად მიწის აზრისათვის;
ხოლო ოდეს მისი ცოლი ვნახე, შეშლილთა სადგომად მომეჩვენა ქვეყანა.

ღიახ, ვისურვე. რათა დედამიწა რყეულიყო ძრწუნებით, ოდეს წმინდანა
შეუღლდება ბატთან.

ეს მიიმართებოდა. ვით გმირი ჰეშმარიტებათა დათურგნად და ბოლოს
შეიძინა მცირემოკაზმული სიცრუე. ამას თვის ქორწინებას უწოდებს.

მეორე მიუჯარებელი იყო და ძნელად მომწონი. ხოლო ერთხელ სამე-
დამოდ წაახდინა თვისი საზოგადოება: ამას თვის ქორწინებას უწოდებს.

მესამე ეძიებდა მსახურს ანგელოსის სიქველით. ხოლო ერთხელ დედაკა-
ცის მსახურად გარდაიქმნა, აკლია ღა, რათა ანგელოსად იქმნეს.

ფრთხილნი არიან აწ ყოველნი მყიდველნი და ყველას ეშმაკი თვალები
აქვთ. ხოლო ცოლს თვით უეშმაკესი ტომარაში ჰყიდულობს.

მრავალი ხანმოკლე სისულელე — ამას უწოდებთ სიყვარულს. და მრავალ
ხანმოკლე სისულელეთ თქვენი ქორწინება აბოლოებს, ვით ხანგრძლივი სა-
სულელე.

თქვენი სიყვარული დედაკაცისა და დედაკაცის სიყვარული მამაკაცისა:
ჰეი, ნეტავ იგი თანაგრძნობა იყოს ტანჯულ და ფარულ ღმერთებისადმი! ხო-
ლო უფრო ხშირად ორი ცხოველი ერთმანეთს ამოიცნობს.

თვით თქვენი საუკეთესო სიყვარული მხოლოდ აღტაცების სიმბოლოა და
მტკივნეული მხურვალეა. ჩირაღდანია იგი, რომელი მალაღ გზებს უნდა
გინათებდეთ.

გმართებთ ოდესმე თქვენს ზე გიყვარდეთ! მაშ ი ს წ ა ვ ლ ე თ ჯერ სიყვა-
რული. ამაღ გმართებთ შესმა თქვენი სიყვარულის მწარე სასმისისა.

საუკეთესო სიყვარულის სასმისშიც სიმწარეა: ესე იწვევს იგი შენს სევ-
დას ზეკაცისათვის, ესე მოგაწყურებს შენ, მძქმედო!

წყურვილი მძქმედისა, ისარი და ნატვრა ზეკაცისათვის: სოქვი, ძმაო,
ესეა ნება შენი ქორწინებისათვის?

წმიდაა ჩემთვის ესეთი ნება და ესეთი ქორწინება. —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

თავისუფალი სიკვდილისათვის

მრავალი ძლიერ გვიან კვდება, ვიეთნი ძლიერ აღრე. კვლავ უცხოდ ხმა-
ურობს მოძღვრება: „დროზე მოკვდი!“

დროზე მოკვდი; ამას ასწავის ზარატუსტრა.

მართლად, რომელი აროდეს სცხოვრობდეს დროზე, დროზე როგორ
მოკვდება? უკეთესია არ დაბადებულიყო! — ამას ურჩევ ზედმეტ.

ხოლო ზედმეტნიც მნიშვნელოვნად სთვლიან თვის სიკვდილს, უფუჰქენ
კაკალსაც გატეხა ჰსურს.

მნიშვნელოვნად სთვლიან ყველანი სიკვდილს: ხოლო სიკვდილი კვლავ
დღესასწაული არ არის. ადამიანთ კვლავ არ უსწავლიათ უმშვენირეს დღე-
სასწაულთა კურთხევა.

გიჩვენებთ სრულქმნილად სიკვდილს, რომელი ცოცხალთათვის ნესტარი
და აღთქმაა.

თვისი სიკვდილით კვდება დასრულებული, გამარჯვებული, გარმოცული
დაიმედებულთა და აღთქმამდებულთა.

ჯერ არს სიკვდილის სწავლა; და არ იქმნეს დღესასწაული იქ, სად მომავ-
ლადვი ცოცხალთა ფიცს არ აკურთხებდეს!

ესე სიკვდილი უკეთესია; ხოლო მეორეა: ბრძოლაში მოკვდე და დიდი
სული გაანიავო.

ხოლო მებრძოლს და გამარჯვებულს თანაბრად ეზიზღებათ თქვენი დაღ-
რეპილი სიკვდილი, რომელი დაძრწის ვით ქურდი — და მაინც მოდის ვით
მბრძანებელი.

ჩემს სიკვდილს გიქვებთ თქვენ, თავისუფალს სიკვდილს, რომელი მოდის
ჩემთან, რადგან მწაღია.

და როდის ვისურვებ? — რომელს მიზანი აქვს და მემკვიდრე ჰყავს, მას
დროზე სიკვდილი ჰსურს მიზნისა და მემკვიდრისათვის.

და მიზნისა და მემკვიდრის პატივისცემისათვის იგი აღარ ჩამოჰკიდებს
ცხოვრების წმიდა ტაძარში დამტყნარს გვირგვინებს.

ქეშმარიტად არა მსურს თოვის დამრთველთ ვემზავსებოდე, იგინი სწე-
ვენ ქავს სიგრძით და თვით სულ უკან-უკან მიიწვევენ.

ვიეთი ფრიად მოხუცია თვის ქეშმარიტებათა და გამარჯვებისათვის;
უბილო პირს უფლება აღარ აქვს ყოველი ქეშმარიტებისათვის.

და ყოველი, რომელს დიდება სწყურია, დროზე უნდა გამოეთხოვოს პა-
ტივისცემას და ძნელი ხელოვნება გამოიჩინოს — დროზე წავიდეს.

ჯერ არს ჭამის შეწყვეტა, ოდეს იგი ფრიად გეამება: ეს იციან მათ, რო-
მელთ სურთ, დიდხანს ჰყავდეთ მოყვარულნი. არსებობენ მყავე ვაშლები,
რომელთ ბედი შემოდგომის უკანასკნელ დღემდე აცდევინებს: ამ დროს
იგინი მწიფდებიან, ყვითლდებიან, იღარებიან.

ვიეთი ჯერ გულით ბერდება, ვიეთი სულით. და ვიეთნი სიყრმითვე მოხუცი არიან: ხოლო ნაგვიანები ყრმა დიდხანს ყრმაა.

ვიეთს ცხოვრება არ სწყალობს: შხამიანი მატლი ღრღნის მის გულს. ეცადოს, რათა სიკვდილი სწყალობდეს.

ვიეთი აროდეს არის ტკბილი, იგი ზაფხულშივე ღვება. მხოლოდ სიმბდაღე აჩერებს მას თვის რტოზე.

ბევრეულთა ბევრეულნი ცხოვრობენ და ძლიერ დიდხანს ჰკიდიან თვის რტოებზე. ამოვარდეს ქარიშხალი, რათა ჩამოჰყაროს დამალი და ჭიანი!

მოვიდნენ მქადაგებელნი სწრაფი სიკვდილისა! ესენი იქნებიან იგი ქარნი და მრხველნი ცხოვრების ხეთა! ხოლო მე წელი სიკვდილის ქადაგება მესმის და მოთმინება მიწიერისა.

ჰეი, ჰქადაგებთ მიწიერის მოთმინებას? ხოლო ესე მიწიერი ძლიერ ვითმენთ თქვენ მაწყევარო!

ჰეშმარიტად, ძლიერ ნადრევედ გარდაიცვალა იგი ებრაელი, რომელს ხანგრძელი სიკვდილის მქადაგებელნი თაყვანსა სცემენ: მას აქეთ მისი ნადრევი სიკვდილი მრავალთათვის საბედისწერო შეიქმნა.

მხოლოდ ცრემლები და სევდა შეიმცნო ებრაელთა და სიძულვილი ქველთა და მართალთაგან: მაშინ შეიპყრო სიკვდილის ძლიერმა სურვილმა.

რატომ არ დარჩა უდაბნოში, მოშორებული კეთილთა და მართალთა: იქნებ ცხოვრება ესწავლა და მიწის სიყვარული ესწავლა და მასთან სიცილი!

დამიჯერეთ, ძმანო! ნადრევედ გარდაიცვალა; იგი უარყოფდა თვის მოძღვრებას, ჩემი ხნის რომ მოყრილიყო! საკმაოდ კეთილშობილი იყო უარყოფისათვის!

ხოლო უწიფი იყო იგი. უწიფად უყვარს ყრმას და უწიფად ეზიზღება მას აღამიანი და მიწა. ბმულ არიან მთანი მისნი და მძიმენი არიან კვლავ ფრთანი მისი სულისა!

ხოლო ვაყვაცო მეტად ბავშვია, ვიდრე ჰაბუჯი და ნაკლებად სასოწარკვეთა აქვს: უკეთესად უწყის მან სიკვდილისა და სიცოცხლისა.

თავისუფალი სიკვდილისათვის და თავისუფალი სიკვდილის შორის იგი იტყვის ღვთაებრივს „არას“, ოდეს დრო აღარაა „ჰო“-ისთვის: ესე უწყის მან სიკვდილი და სიცოცხლე.

მეგობარნო, არ იყოს სიკვდილი თქვენი გებად აღამიანისა და მიწისა: ამა თხოვნით ვემუდარები თქვენ სულის თაფლსა.

თქვენს სიკვდილში კვლავ სული ჰლუიოდეს და სიქველე თქვენი, ვით დაისი მიწასა ზედა: ან კარგად ვერ მომკვდარხართ.

მე თვით ისეთი სიკვდილი მსურს, რომ თქვენ, მეგობრებო, ჩემი გული-სათვის მიწა მეტად შეიყვართ, და კვლავ მიწად მივტკევი, რათა შვება ვბოვო მასთან, რომელმან მშვა.

ჰეშმარიტად ზარატუსტრას მიზანი ჰქონდა, ისროლა თვისი ბურთი: აწ მეგობარნო, იყავით ჩემი მიზნის მემკვიდრენი, თქვენსკენ ვისერი მე ოქროს ბურთს.

ყველაფერზე სასიამოვნოა თქვენი მზერა. მეგობრებო, ოქროს ბურთს რომ ისერი! და ესე მცირედ დავყოვნდები მიწაზე: მომიტყევეთ!

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

გაგლეგი სიხვარულისათვის

1.

ოდეს ზარატუსტრა გამოეთხოვა ქალაქს, მისი გული რომ შეეთვისა, წოდებულს: „ჭრელი ძროხა“, მრავალნი, რომელნი თავს მის მოწაფედ ეტყოდნენ, ამაღლდ გაჰყვნენ მას. ესე მივიდნენ გზაჯვარედინს: აქ ზარატუსტრამ უთხრა მათ, ამიერიდან მარტოდ ივლის, რამეთუ იგი მეგობარი იყო მარტოდმსვლელთა. გამოთხოვების დროს მოწაფეთ მიაწოდეს კვერთხი, რომლის ოქროს კაუჭზე მზეს ვეელი შემოხვეოდა. ზარატუსტრას ესიამოვნა კვერთხი, ზედ დაეყრდნო და ამას ეტყოდა მოწაფეთ:

მითხარით: ვით იქმნა ოქრო უმაღლეს საყიდელად! მად, რომ იშვიათა და უსარგო, ბრწყინავი და ნაზი ელვარებით: იგი მარად თავს შესთავაზებს.

მხოლოდ ვით სიმბოლო უმაღლესი სიქველისა, იქმნა ოქრო უმაღლეს საყიდლად. ვით ოქრო უბრწყინავს სახე გამლებს. ოქროს ბრწყინვალეობა ჰქმნის ზავს მთვარისა და მზის შორის.

უცხოა უმაღლესი სიქველე და უსარგო, ბრწყინავია და ფაქიზი ელვარებით: სიქველე გამლები უმაღლესია სიქველეთა შორის.

ჭეშმარიტად კარგად გულისგზმობთ თქვენ, მოწაფენო ჩემო, ჩემებრ ისწრაფვით გამლები სიქველისაკენ. რა გაქვთ საზიარო კატებთან და მგლებთან?

გწყურიათ მსხვერპლად თავის მიტანა და ძღვენად: ამაღლ გწყურიათ მოხვეჭა ყველა სიმდიდრეთა თქვენს სულში.

უძლია სული თქვენი საუნჯეთა და სამკაულთათვის: სიქველე თქვენი უძლია და სურვილი გადებისა.

აიძულებთ ყოველს თქვენთან და თქვენ შორის ყოფად, რათა თქვენი წყაროთი ვადმოინდეს, ვით ძღვენი თქვენი სიყვარულისა.

ჭეშმარიტად, ყველა საყიდელთა მძარცველად იქმნება ესეთი გამლები სიყვარული; ზოლო საღს და წმიდას უწოდებ მე ამ თავკერძობას.

არის სხვაგვარი თავკერძობა, უღატაკესი, დამშუელი, რომელს მარად ქურდობა ჰსურს, იგი სნეულთა თავკერძობაა, სნეული თავკერძობა.

მპარავის თვალით უჭკრეტს ყოველს მბრწყინავს; მშოიერის სიხარბით ზომავს იგი მას, ვის უხვი საჰმელი აქვს და მარად დაძრწის გამლები სუფრის ირგვლივ.

სნება და უჭმი გადაგვარება მეტყველებს ამ სიხარბით; დავრომილი სხეული მეტყველებს ამა თავკერძობების ქურდული სიხარბით.

მითხარით ძმანო: რა ჰგვივს თქვენთვის ცუდად და უცუდესად? გადაგვარება? — და გადაგვარებას ვმოწმობთ მარად, სად არაა სული გამლები.

მაღლით მიდის ჩვენი გზა, თაობით თაობად. ზოლო საშინელებაა ჩვენთვის გრძნობა გადაგვარებისა, რომელი იტყვის: „ყოველი ჩემთვის“.

მაღლით ისწრაფის ჩვენი გრძნობა: იგი ჩვენი სხეულის სიმბოლოა, სიმბოლოა ამაღლებისა. ამ ამაღლებათა სიმბოლონი სიქველეთა სახელები არიან.

ესე განელის სხეული მთელ: ისტორიას, იქმნება და იბრძვის. და სული — რა არის სული სხეულისათვის? მახარობელი მის ბრძოლათა და გამარჯვებათა, მეგობარი და ბანი.

კეთილისა და ბოროტის სახელები სიმბოლოა: არ გამოსთქვამს, არამედ მიგვითითებს. რეგენია, რომელს მათით ჰსურს შეემცენება.

ყური დაუდგეთ, ძმანო, ყოველს ქვამს, ოდეს სული თქვენი სიმბოლოებით მეტყველებს: მაშინ იქ არის წყარო თქვენის სიქველისა.

მაშინ აღიმართება სხეული თქვენი და მკვდრებით აღსდგება: თვისი ნეტარებით წარიტაცებს სულს, რათა იგი მშვენიერი იქმნეს და ფასმდებელი, და ყველა ნივთის მოყვარული.

უკეთუ თქვენი გული ფართოდ და სრულად სცემს, ვით მდინარე, კურთხევა და განსაცდელი მონაპირეთათვის: იქ არის წყარო თქვენის სიქველისა.

უკეთუ ხობტის და კიცხვის ზე დასდგებით და თქვენი ნება, ვით ნება მოყვარულისა, ისურვებს ყოველის ბატონობას: იქ არის წყარო თქვენის სიქველისა.

უკეთუ ყოველს სასიამოვნოს მოიძულებთ და რბილს ლოგინს, და არ ძალ გიძთ საკმაოდ და შორს მოისვენოთ ნებიერთაგან: იქ არის წყარო თქვენის სიქველისა.

უკეთუ ხართ ერთიანი ნების მსურველნი და ყველა საქირთების შეცვლას აუცილებლობას უწოდებთ: იქ არის წყარო თქვენი სიქველისა.

ქეშმარიტად ახალი კეთილი და ბოროტია იგი! ქეშმარიტად ახალი ღრმა ჩუხჩუხი და ხმა ახალი წყაროსი.

ძლიერებაა იგი ახალი სიქველე; უფალი აზრია იგი ბრძენი სულით: ოქროს მზე და მის ირგვლივ გველი მშვენიერებისა!

2.

იქ ზარატუსტრა ერთს წამს დადუმდა და სიყვარულით უმზერდა თვის მოწაფეთ. შემდეგ ესე განაგრძო: — და მისი ხმა იცვალა.

იყავნით, ძმანო, ერთგულნი მიწისა თქვენის სიქველის მთელის ძლიერებით! თქვენი გამლები სიყვარული და თქვენი მშვენიერება მსახურებდეს მიწისა აზრსა! ამას გთხოვთ და გაფიცებთ.

ნუ დაუტოვებთ თქვენს სიქველეს ფრენად მიწის გარეშე და თვისი ფრთებით მარადიულ კედლებზე ხეთქებად. ჰეი, მუდამ მრავალი იყო გაფრენილი სიქველე!

ჩემს მზგავსად, უკან დაუბრუნეთ გაფრენილი სიქველე მიწას — დიახ, უკან, სხეულს და ცხოვრებას: რათა მიწას აზრი მისცეს, ადამიანის აზრი.

ასჯერ სცადეს დღემდე სულმა და სიქველემ გაფრენა და უგზო-უკვლო ხეტიალი. ჰეი, ჩვენს სხეულში ბინადრობს ეხლაც ეს შეშლილობა და ეს ოცნება: იგი სხეული იქმნა და ნება.

ასჯერ სცადეს და შესცდნენ დღემდე სული და სიქველე. დიახ, საცდელი იყო ადამიანი. ჰეი, მრავალმა უმეტრებამ და შეცდომამ შეისხა ჩვენს შორის ხორცი!



არა მხოლოდ ათასი წლების გონიერება — არამედ მათი შეშლილობაც გამოკრთის ჩვენ შორის. სასიფათოა მემკვიდრედ ყოფნა.

კვლავ ყოველს ნაბიჯზე ვებრძვით მდედ შემთხვევას და მთელს კაცობრიობას დღემდე ზედ აწვა უაზრობა.

თქვენი სული და თქვენი სიქველე ემსახურებოდეს მიწის აზრს, ძმებო: და თქვენ დაადგენთ ყოველს საფასს ხელახლადა. ამად გშვენით იყვნეთ მებრძოლნი! ამად გშვენით იყვნეთ მემკვიდრნი!

მშვენიებით განსპეტაკდება სხეული; მშვენიებით მცადი ამალღება იყო; მშვენიეს სწრაფვანი კურთხეულ არიან; მშვენიეს სული მხიარულია.

მკურნალო, თვით განიკურნე: მაშინ შენ ავადმყოფსაც განკურნავ. მისთვის საუკეთესო დახმარება იქმნებოდა დანახვა მისი, რომელი თვით ჰკურნავს თავსა.

ათასია ბილიკი, რომლითაც არვის უგლია, ათასი ჯანსაღობა და ფარული კუნძულები ცხოვრებისა. უწურავია და კვლავ არ აღმოჩენილა ადამიანი და მიწა ადამიანისა.

იფხიზლეთ და ყური უგდეთ, თქვენ მწირნი! მომავლით იძვრიან ქარნი ფრთების იღუმალი შრიალით და მახვილ ყურთ აღწევს კეთილი უწყება.

თქვენ, დღეს მწირნი, თქვენ განდგომილნი, ერთს დროს ხალხი იქმნებით: თქვენგან, რომელთ თავი ირჩიეთ, რჩეული ხალხი აღმოცენდება: — ხოლო მისით ზეკაცი.

შეშმარიტად, მიწა კვლავ განკურნების ადგილად იქმნება! და უკვე ჰმოსავს მას ახალი სურნელება, განკურნების მცემელი, — და ახალი იმედი!

3.

სთქვა რა ესე ზარატუსტრამ დადუმდა ვით ადამიანი, რომელს უკანასკნელი სიტყვა არ უთქვამს; დიდს ხანს ყოყმანობდა და კვერთხს ამოძრავებდა. ბოლოს ესე იტყოდა: — და მისი ხმა იცვალა.

აწ მარტოდ ვლი, ჩემო მოწაფენო! წადით თქვენც მარტოდ! ესე მსურს! შეშმარიტად, გირჩევთ: მომშორდით და ერიდენით ზარატუსტრას! და კვლავ უკეთესია გრცხვენოდეთ მისი! იქნებ გატყუებდათ.

მშვენიე ადამიანს ჰშვენის არა მხოლოდ თვის მტერთა სიყვარული, არამედ მეგობართა სიძულვილიც.

ცუდი ჯილდოა მოძღვრისათვის, უკეთუ მოწაფენი მარად მოწაფედ რჩებიან. და რატომ არა ვსურთ, ჰკორტნოთ ჩემი გვირგვინი?

პატივისცა მცემთ; ხოლო რა იქმნება, უკეთუ ერთს დღეს თქვენი პატივისცემა წარხდება? ერიდენით, რათა კერპმა არ შეგმუსროთ!

იტყვით გწამთ ზარატუსტრა? ხოლო რა არის ზარატუსტრა? ჩემი მრწმენელინ ხართ: ხოლო რანი არიან მორწმუნენი!

ჯერ თავი არ მოგეძებნათ და მხოვეთ მე. ესე იქმიან ყველა მორწმუნენი; ამად აქვს ნაკლები ფასი ყველა სარწმუნოებას.

აწ მოგიწოდებთ მე დამკარგოთ და თქვენი თავი ჰხოვოთ; და მხოლოდ ოდეს ყველა უარმყოფთ, კვლავ მოვალ თქვენთან.

ქეშმარიტად, ძმანო, სხვა თვალთ მოგძებნით მაშინ ჩემს მიერ დაკარგულთ, სხვა სიყვარულით შეგიყვარებთ მაშინ.

ოდესმე კვლავ ჩემი მეგობრები შეიქმნებით და ერთის იმედის შვილნი; მაშინ მოვალ შესამედ, რათა თქვენთან ერთად ვიზიემო დიდი სამხარი.

იგი დიდი სამხარი, ოდეს აღამიანი იქმნება თვის შუა გზად ცხოველით ზეკაცად და იზეიმებს თვის გზას დასავალად, ვით უმაღლეს იმედს: რათა ესე — გზაა ახალი ცისკრისა.

მაშინ წარმხდომი თვით დალოცავს თავს, რათა იგი დაღმით მსვლეელია; და მზე მისი მშენებლისა სამხრად იქმნება.

„მკვდარნი არიან ყველა დმერთები: აწ ვისურვოთ, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს“ — იყოს ესე ნება ჩვენი დიდი სამხრობასა! —

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

(გაგრძელება იქნება)

გერმანულიდან თარგმნა მრეკლე ტაბიშვილმა

637/18

დასი 85 კაპ.

ონდექსი



საქართველოს
ენციკლოპედია

76195