



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-9/2
989

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

2 . 1989



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980
წლის იანვარში

Журнал основан в январе
1980 года

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

2. 1989

თბილისი
ТБИЛИСИ



„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕБА»

ს ა რ ე დ ა კ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Джюев 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

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გაღებულ წარმოებას 17.4.89; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 9.6.89;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი თაბახი 9,80;
პირ. საღ. გატარება 10, 15; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.01;
ტირაჟი 1000; შეჯ. № 1141; 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

© **«საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შიენე»,**
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1989, № 2.

ზინაარსი

ფილოსოფია

თეიმურაზ მთიბაღვაშილი, გლობალური პრობლემების კულტურფილოსოფიური ასპექტები	5
მიხაილ ნანიშვილი, ილია ჭავჭავაძის საზრუნო საგნის რაობისათვის	23
რევაზ გორდენიანი, კარლ იასპერსი და აღმოსავლური ფილოსოფია (ძენ-ბუდიზმი)	37
ზურაბ შიშელაძე, შემოქმედების ზოგადი თეორიის ესკიზი	54

ფსიქოლოგია

ირაკლი იმედაძე, ნებელობის პრობლემა და ქცევის რეგულაციის სახეები	62
ლია შვაცილავაძე, განზრახვის განხილვის ექსპერიმენტული გამოკვლევა (კრიტიკული მიმოხილვა)	80

კრიტიკა და გიგლიოგრაფია

ავთანდილ კოკიაშვილი, ადამიანი და ღირებულებათა სამყარო	98
---	----

ახალი თარგმანები

ფ. ნიცში, ესე იტყოდა ზარატუსტრა	103
---------------------------------	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Т. И. МТИБЕЛАШВИЛИ, Культурфилософские аспекты глобальных проблем	5
М. А. НАНЕГШВИЛИ, О предмете мышления И. Чавчавадзе	23
Р. Ш. ГОРДЕЗИАНИ, К. Ясперс и восточная философия (дзен-буддизм)	37
З. Н. МИКЕЛАДЗЕ, Эскиз общей теории творчества	54

ПСИХОЛОГИЯ

И. В. ИМЕДАДЗЕ, Проблема воли и виды регуляции деятельности	62
Л. Дж. КВАВИЛАШВИЛИ, Экспериментальные исследования воспоминания намерения (критический обзор)	80

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. Д. ПОПИАШВИЛИ, Человек и мир ценностей	98
---	----

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Ф. НИЦШЕ, Так говорил Заратустра	103
----------------------------------	-----



ფილოსოფია

თეიზურაჲ მთიბალაშვილი

19.229

გლობალური პრობლემების კულტურფილოსოფიური ასპექტები

§ 1. გლობალური პრობლემები და კულტურის ფილოსოფია. კულტურა სინამდვილის ათვისების სპეციფიკურ-ადამიანური ფორმაა. ამიტომ, სიძნელეები, რომლებიც სინამდვილის ადამიანური ათვისების პროცესში ჩნდებიან ხოლმე, კულტურის სიძნელებიცაა. ისტორიულად კაცობრიობა და მისი კულტურა ყოველთვის იდგა სხვადასხვაგვარი, „დიდი თუ მცირე“ სიძნელებების წინაშე, მაგრამ, ამ მხრივ, თანამედროვე ეპოქა, მაინც განსაკუთრებულია. თუ ადრინდელი სიძნელები გეოგრაფიულადაც და დემოგრაფიულადაც შემოსაზღვრული და ამიტომ, ლოკალური ხასიათის იყო, თანამედროვე სიძნელეთა ნაწილი მაინც, არსებითად, პლანეტალური მასშტაბისაა, მთელ კაცობრიობას მოიცავს და, ამ აზრით, გლობალურია. ეს სიძნელები მრავალი აქტუალური პრობლემის წინაშე აყენებს სხვადასხვა მეცნიერებებს. ამ მეცნიერებათა შორისაა კულტურის ფილოსოფიაც.

კულტურის ფილოსოფიისათვის გლობალური პრობლემების აქტუალობას მრავალი ფაქტორი განაპირობებს. ერთ-ერთი ასეთი ფაქტორია, მაგალითად ის, რომ მათ გადაწყვეტას ადამიანები იმ კულტურის საფუძველზე აპირებენ, რომლის სუბიექტებიც თვითონ არიან. ეს კულტურები კი ხშირად საკმაოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რაც, საბოლოო ჯამში, აისახება კიდევ ამ პრობლემისადმი ადამიანთა მიდგომის არაერთგვაროვნებაში. ამიტომ, გლობალური პრობლემების გადაწყვეტის პროცესში დიდი მნიშვნელობა ეხიჭება იმის გარკვევას, თუ სახელდობრ, როგორ როლს თამაშობენ ადამიანთა რეალურ ცხოვრებაში (გლობალური პრობლემებისადმი მიდგომის ჩათვლით) ისეთი განსხვავებული კულტურული ფაქტორები, როგორიცაა: სხვადასხვა მსოფლმხედველობები, ღირებულებითი ორიენტაციები და სხვა, რაც საკუთრივ კულტურის ფილოსოფიის სფეროში შემოდის. კულტურის ფილოსოფიისათვის გლობალური პრობლემების აქტუალობაზე მეტყველებს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც: ევროპული კულტურა საუკუნეთა მანძილზე გამოდიოდა „პრეტენზიით“, რომ სწორედ მას უნდა უზრუნველყო ადამიანის ბედნიერი მომავალი. ამ პრეტენზიას საფუძველს უმაგრებდა, ერთის მხრით, იმ მალალი ადგილის შეგნება, რომელიც ადამიანს მიუჩინეს კულტურის ევროპულ სისტემაში ჭერ აღორძინებამ, შემდეგ კი ახალმა დრომ, მეორეს მხრით კი, იმის რწმენა, რომ სწორედ ამ კულტურაში უნდა განხორციელებულიყო, როგორც ბუნებრივი გარემოს, ასევე მთელი საზოგადოებრივი ურთიერთობების დამორჩილება და გონიერი გარდაქმნა. და აი, ასეთი რწმენის უსაფუძვლოება მთელი სისრულით უკვე ბურჟუაზიულმა რევოლუციებმა წარმოაჩინა. თანამედროვეობამ კი „თავისი“ გლობალური სიძნელებითა და

საქ. ს. რ. მარქსის
სახ. სახ. რესპუბ.
გლობალური



პრობლემებით, საბოლოოდ შეურყია საფუძველი პროგრესის საყოველთაო წმენდას და ცხადი გახდა ამ პრობლემების კულტურულ-ფილოსოფიური ანალიზის გადაუდებელი საჭიროება.

ერთ-ერთი ასეთი პრობლემა, ომისა და მშვიდობის პრობლემაა. ევროპული კულტურის არსებით ნაკლოვანებად განიცდება, სახელდობრ, ის, რომ „მის ბაზაზე“, ჯერ-ჯერობით მაინც, ვერ მოხერხდა სხვადასხვა ხალხებისა და სახელმწიფოების ისეთი კულტურული ერთიანობის უზრუნველყოფა, რაც მათ შორის ომების შესაძლებლობას გამოიწვევდა.

ადამიანები სხვადასხვა, დიდსა თუ მცირე დაჯგუფებებში, ერთობებში ერთიანდებიან. ამ ერთობების ჩამოყალიბების მრავალფეროვან ფაქტორებს შორის, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი კულტურულ ფაქტორებსაც უკავიათ. ასეთებია, მაგალითად ადამიანთა ღირებულებითი ორიენტაციები. ნებისმიერი ადამიანის მსოფლმხედველობაში, ისეთი „ღირებულებითი ინფორმაციის“ გვერდით, რომელიც არეგულირებს ამ ადამიანების მიმართებას სხვა ადამიანთან (როგორც ადამიანთან), მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ისეთსაც, რომელიც არეგულირებს მის მიმართებას, ერთის მხრივ, საკუთარ სოციალურ ჯგუფთან და მის თითოეულ წევრთან, მეორეს მხრივ კი — სხვა სოციალურ ჯგუფთან და მის თითოეულ წევრთან. ამდენად, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ურთიერთმიმართების საკითხი, რამდენადაც მის ხასიათს კულტურული ფაქტორებიც განაპირობებენ, კულტურის ფილოსოფიის საკითხიცაა, რომლის კულტურფილოსოფიური ანალიზი გადაუდებელ საჭიროებად იქცა დღეს, ბირთვული იარაღის არსებობის პირობებში. ამ იარაღის არსებობის თვით ფაქტიც კი ზომ სწორედ იმაზე მეტყველებს, რომ ადამიანთა ურთიერთობების ამ სფეროში ჯერ კიდევ ბევრი რამ არ შეესატყვისება ნამდვილ კულტურულ მოთხოვნებს.

თანამედროვეობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გლობალური პრობლემა დაკავშირებულია იმ სიძნელეებთან თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრების ზნეობრივ სფეროში რომ იჩინეს თავი. სიძნელეებს ის ქმნის, რომ თანამედროვე ცივილიზებულ მსოფლიოში (იგულისხმება, უპირველესად, ევროპული ცივილიზაცია) იძალა და განსაკუთრებით საშიში ხასიათი მიიღო ადამიანთა ცხოვრების ისეთმა ორიენტაციებმა სადაც, ადამიანთა ინდივიდუალისმისა და ეგოიზმის გაძლიერების პირობებში, ზნეობრივმა ღირებულებებმა ერთობ მოკრძალებული ადგილი დაიკავეს.

იმ კულტურულ ფაქტორებს შორის, რომლებიც ადამიანებისა და მათი სოციალური ერთობების ცხოვრების განსხვავებულ ხასიათს, მათს, ასე ვთქვათ, სოციალური პოზიციების სხვადასხვაობას განაპირობებენ, ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი იმ განსხვავებულ მსოფლმხედველობებს, ან უკეთ, მსოფლმეგრძნებებს უკავიათ, რომლებშიც ნახულობენ კიდევ თავიანთ გამართლებას ადამიანთა განსხვავებული ღირებულებითი ორიენტაციები. ნებისმიერი მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ „ცენტრალურ ნერვს“ კი ადამიანის მიერ საკუთარი თავის, სამყაროში თავისი ადგილის, დასასრულ, გარემოსთან თავისი მიმართების ესა თუ ის ვაგება წარმოადგენს.

მსოფლმხედველობის ძირითადი, შეიძლება ითქვას გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მომენტი ადამიანთა ურთიერთმიმართების გარკვეული გაგებაა. ადამიანის ცხოვრების ზოგადი ხასიათი, ასე თუ ისე, საერთოდ, მთელ სინამდვილესთან მის მიმართებაში იჩენს თავს მაგრამ, სწორედ ადამიანთა

უშუალო ურთიერთობები წარმოადგენს მათი ცხოველმოქმედების გამოვლენის უმთავრეს და უძირითადეს სფეროს. ამ გარემოებას გარკვეულწილად ადამიანისთვის სოციალ-კულტურული გარემოს განსაკუთრებული მნიშვნელობა განაპირობებს. მაგრამ სხვა ადამიანთან ადამიანის მიმართება არ შეიძლება ერთმნიშვნელოვნად იყოს განპირობებული მხოლოდ ამ ფაქტით, რადგანაც ეს უკანასკნელი არ გამოირიცხავს სხვა ადამიანისადმი ცალმხრივ, მომხმარებლურ დამოკიდებულებას და მათი მხოლოდ საშუალებებად განხილვის შესაძლებლობას. ადამიანთა ურთიერთობების ჭეშმარიტად ზნეობრივი ხასიათი კი შეიძლება უზრუნველყოს ადამიანის მხოლოდ ისეთმა „სამოქმედო პროგრამამ“, ისეთმა მსოფლმხედველობამ, რომელშიც თვით ადამიანია ისე გაგებული, რომ გამოირიცხულია სხვა ადამიანის მხოლოდ საშუალებად მიჩნევის შესაძლებლობა. და თუ ევროპული კულტურა ვერ უზრუნველყოფს ადამიანთა ასეთ ურთიერთმიმართებას, ეს იმის მუწყებელია, რომ ევროპული ადამიანის მსოფლგანცდა რაღაცნაირად უშვებს ამის შესაძლებლობას.

მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი, ასეთი არსებითი მომენტი ადამიანისა და ბუნებრივი გარემოს ურთიერთმიმართების გარკვეული გაგებაა. ამ კონტექსტში კი წინ უკვე ე. წ. ეკოლოგიური პრობლემები წამოიწეეს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს პრობლემები, რამდენადაც ისინი კულტურას კი არ ეხებიან, არამედ ობიექტურ-ბუნებრივი (ძირითადად ცოცხალი ბუნების) გარემოს ყოფნა-არყოფნის საკითხს, არც უნდა იმსახურებდნენ კულტურის ფილოსოფიის ყურადღებას. მაგრამ ეკოლოგიური საფრთხე მხოლოდ იმ ობიექტურ ბუნებას, კი არ ემუქრება, რომელიც თანამედროვე ბუნებათმეცნიერულ ცოდნაშია „წარმოდგენილი“, არამედ იმასაც, რომელიც „არსებობს და ცოცხლობს“ სხვადასხვა ხალხების ენაში, მითოლოგიურ და რელიგიურ წარმოდგენებში, ხელოვნებაში და რომელიც მათი კულტურული არსებობის, მათი ისტორიისა და კულტურის მოუცილებადი მომენტია.

ეკოლოგიური სიძნელეების არსებობის ერთ-ერთ სიღრმისეულ საფუძველს ხშირად იმაშიც ხედავენ ხოლმე, რომ თანამედროვე ადამიანის მსოფლგანცდაში ბუნება საშუალებადაა წარმოდგენილი, რაც მისდამი მომხმარებლურ დამოკიდებულებას ბადებს.

ბუნება, რა თქმა უნდა, საშუალებაა, მაგრამ ისეთი, რომელსაც, ამავე დროს, ღირებულებაც (სახელდობრ ესთეტიკური) გააჩნია რაც, ვფიქრობთ, უნდა წარმოადგენდეს კიდევ როგორც მასთან ადამიანის არამომხმარებლური, ან უკეთ, არა მხოლოდ მომხმარებლური მიმართების, ასევე მისი ბედისადმი კულტურის ფილოსოფიის ყურადღების საკმაო საფუძველს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ბუნებასთან საზოგადოების მიმართების ყოველი ისტორიული ფორმა კულტურული ფაქტორია და ბუნებრივია კულტურის ფილოსოფია მას გვერდს ვერ აუვლის.

კულტურის ფილოსოფიას თავისი კვლევით შეუძლია და უნდა შეიტანოს კიდევ თავისი დადებითი წვლილი გლობალური სიძნელეების დაძლევაში, რამდენადაც ადამიანის არსებისა და გარემოსთან მისი მიმართების ახლებური გააზრებით, მას უნარი შესწევს სტიმული მისცეს ისეთი ახალი ტიპის აზროვნებისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმირებას, რომელაც მაქსიმალურად იქნება ორიენტირებული ამ სიძნელეების დაძლევაზე. ხოლო რაც შეეხება კვლევის მიმართულებას, ანუ ამ პრობლემების ფილოსოფიურ ასპექტებს, აქ პირველ რიგში, ონტოლოგიურ და ეთიკურ ასპექტებს გამო-

ყოფენ ხოლმე, (6,220-232), თუმცაკი აღინიშნება, რომ ასეთ გამოყოფას პირობითი ხასიათი აქვს, რადგანაც ეს ასპექტები ორგანულადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული.

§ 2. გლობალური პრობლემების ონტოლოგიური ასპექტი. გლობალური სიძნელეების გამომწვევი ფაქტორები მრავალი და თანაც სრულიად განსხვავებული ხასიათის შეიძლება იყოს. ეკოლოგიური სიძნელეების გამომწვევი პროცესები, მაგალითად, შეიძლება ადამიანზე დამოკიდებულნიც იყვნენ და დამოუკიდებელნიც, ადამიანის მიერ შექმნილნი და ამდენად, ხელოვნურიც და ისეთი ბუნებრივიც, რომლებიც მაინც ადამიანის მოღვაწეობით არიან გამოწვეულნი. ამიტომ, მიზანშეწონილი სჩანს მათი პირობითად სამ ჯგუფად დაყოფა: ერთში ისეთი ბუნებრივი პროცესები მოექცევიან, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებული ადამიანის საქმიანობასთან (მაგალითად, მზის ამოფრქვევები), მეორეში ასევე ბუნებრივი, მაგრამ, უკვე ადამიანის მოქმედებით გამოწვეული და მოქმედებაში მოყვანილი მოვლენები (მაგალითად, კონტროლს დაუქვემდებარებელი რადიოაქტიური დაშლის პროცესი), დაბოლოს, მესამე ჯგუფში მოექცევა ისეთი პროცესები, რომლებიც მძლიანად ადამიანის მოღვაწეობაზე არიან დამოკიდებული (მაგალითად, საწარმოო ნარჩენებითა და მანეგ გამონაბოლქვებით გარემოს დაბინძურება).

მიზეზთა პირველი ჯგუფის კვლევის სფერო არაფრით არ სცილდება ბუნების საზღვრებს, რის გამოც, მისი კვლევა მთლიანად კერძო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების საქმეა. რაც შეეხება მეორე და მესამე ჯგუფის მიზეზებს, აქ უკვე საბუნებისმეტყველო ცოდნა, თუმცაკი ფრიად საჭირო, მაგრამ მაინც არასაკმარისი ხდება, რადგანაც, საბოლოო ჯამში, აქ საქმე ადამიანის მოქმედებების განმაპირობებელ ისეთ ფაქტორებს ეხება, რომლებიც ბუნებას არ ეკუთვნიან.

ადამიანის მოქმედებაზე გარკვეულ გავლენას მისი ბუნებრივ-ბიოლოგიური მონაცემებიც ახდენს და გლობალურ სიძნელეებთან დაკავშირებული ამ ფაქტორის ბუნებათმეცნიერული კვლევა, ცხადია, საჭირო და აუცილებელია. ანალოგიური მიზეზით ასევე საჭირო და აუცილებელია კერძო საზოგადოებრივი მეცნიერული ცოდნაც. მაგრამ კერძომეცნიერული ცოდნა არასაკმაოა და მისი ფილოსოფიური ცოდნით „შეესება“ საჭირო, რადგანაც გლობალური სიძნელეების გამომწვევი, ადამიანის (და საზოგადოების) ცხოველ-მოქმედების ხასიათის სრულყოფილი გაგება შეუძლებელია მისი ღირებულებითი ორიენტაციების, მსოფლმხედველობის ხასიათის და სხვა ისეთი ფაქტორების გათვალისწინების გარეშე, რომელთა კვლევა საკუთრივ ფილოსოფიის, კერძოდ კი კულტურის ფილოსოფიის საქმეა.

გლობალური პრობლემების ბედში ამ კულტურული ფაქტორების როლის კვლევა, რამდენადაც აქ არსებითად საქმე გლობალური სიძნელეების არსებობის განმაპირობებელ სიღრმისეულ საფუძვლებს ეხება, შეიძლება ამ პრობლემების ონტოლოგიურ ასპექტში კვლევად მივიჩნიოთ.

ამ ასპექტში კვლევის წარმოება საჭირო იმის გამოცაა, რომ კულტურის ერთგვაროვანი მოვლენები, გლობალური პრობლემების ბედში, შეიძლება სულ სხვადასხვაგვარ როლს თამაშობდნენ. მსოფლმხედველობა, მაგალითად, როგორც ადამიანის ცხოვრების გარკვეული ორიენტაციის გამოხატულება, შეიძლება აფერხებდეს და ხელს უშლიდეს გლობალური სიძნელეების ჩა-

სახეცა და გარდაცემას, მაგრამ ის შეიძლება საპირისპირო როლსაც კი თამაშობდეს. აქ ყველაფერი თვით მსოფლმხედველობის ხასიათზეა დამოკიდებული.

მკვლევართა უმრავლესობას გლობალური სიძნელეები, უპირველესად, ევროპული კულტურის კრიზისის უშუალო გამოხატულებად მიაჩნია. ამ კრიზისის ისეთი გამოვლინებანი, როგორცაა: ნიჰილიზმი, მომავლის სასიკეთო პერსპექტივების რწმენის დაკარგვა და სხვა, რაც ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნის ადამიანის ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის, გარემოსადმი უპირატესად მომხმარებლური დამოკიდებულის მომძლავრებისათვის, ევროპული საზოგადოების „მსოფლმხედველობრივი კრიზისის“ უშუალო გამოხატულებაცაა. ევროპული კულტურის საფუძველმდებარე მსოფლმხედველობრივმა სისტემამ, საიდანაც ევროპული საზოგადოება ასწლულების მანძილზე სასიცოცხლო ენერჯიას „ივსებდა“ და რომელსაც ადამიანის უკეთესი ბედნიერი მომავლის რწმენა ემყარებოდა — არა თუ სოციალ-კულტურულ სინამდვილეში ადამიანისა და საზოგადოების საზიანო პროცესების აღკვეთა ვერ შეძლო, არამედ, ისინი ერთგვარად „სანქცირებულნიც“ გახადა. ეს კი იმის გამოც მოხდა, რომ ადამიანისა და გარემოს მიმართების ხასიათის ის გაგება, რომელსაც გაბატონებული ადგილი ეკავა ევროპული კულტურის სისტემაში, — ბოლომდე სწორი და გამართლებული არ იყო.

ევროპული კულტურის კრიზისის ხშირად მეცნიერებისა და ტექნიკის, უფრო ზოგადად მისი მატერიალური მხარის სწრაფ და უპირატეს განვითარებას უკავშირებენ ხოლმე.

კულტურის მატერიალური მხარის უზომო და სწრაფი განვითარება, საბოლოო ჯამში, მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციების იმ ცვლილების შედეგიც იყო, რაც ბოლო ასწლულების მანძილზე ევროპული საზოგადოების ცხოვრებაში ხდებოდა. ეს ცვლილებები სინამდვილის ახლებური გაგების საფუძველზე ადამიანისა და გარემოს (პირველ რიგში ბუნებრივი) მიმართების პრინციპულად ახალი ფორმის ჩამოყალიბებასთან იყო დაკავშირებული.

თანამედროვეობის ერთ-ერთ მანკიერ მხარედ ბუნებასთან მისი ცალმხრივი, ზედმეტად მომხმარებლური დამოკიდებულება და ფლობაზე ორიენტაცია მიაჩნიათ ხოლმე. ამ მოსაზრებას აქვს კიდევ რეალური საფუძველი, თუმცა, ეს ორიენტაცია, ალბათ, ყოველთვის საკმაოდ ძლიერი იყო და ეს არცაა გასაკვირი, რადგანაც ფლობა და მოხმარება აუცილებელია ადამიანის როგორც ბიოლოგიური, ასევე კულტურული არსებობის უზრუნველყოფისათვის.

ასეთ პირობებში, ადამიანის ინდივიდუალიზმისა და ეგოიზმის შემადგენხელისა და სულიერი ცხოვრების საფუძვლის როლი კულტურულ ფაქტორებს, სახელდობრ კი იმ რელიგიურ-მითოლოგიურ, თუ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებს ეკისრებოდათ, რომელთა ნიადაგზეც ადამიანთა ღირებულებითი ორიენტაციების ფორმირება ხდებოდა. მიუხედავად იმისა, თუ როგორ განიცდებოდა ბუნება: ადამიანის „ტოლსწორ“ და მასთან ორგანულ ერთიანობაში მყოფ სინამდვილედ (მაგალითად ბერძნულ-რომაული მითოლოგიური მსოფლგანცდა), თუ ღირებულებას მოკლებულ, ადამიანის ქეშმარიტ არსებასთან დაპირისპირებულ და ამდენად, უარსაყოფ და გადასალახ რეალობად (შუასაუკუნეების ქრისტიანობა), ამ მსოფლმხედველობებს და შესაბამისად, კულტურასაც გააჩნდა „ქმედითი იარაღი“ ადამიანის ბიოლო-

გიურ-ვიტალური, და სხვა არავონითი მიდრეკილება-მოთხოვნილებების შესაზღუდად და მათი დაკმაყოფილების ამა თუ იმ სულიერი დონის უზრუნველსაყოფად. ბერძნულ-რომაულ მითოლოგიურ მსოფლმხედველობაში უკვდავი ღმერთები, რომლებიც, არსებითად, ადამიანთა რეალური ცხოვრების ორიენტირებსაც წარმოადგენენ, მასზე ნაკლებად ეგოისტური, ხარბნი, მზაკვარნი და შურიანი როდი იყვნენ. მაგრამ იგივე ღმერთები, არც ადამიანის სულის ამალღებულ თვისებებს — ერთგულებასა და მეგობრობას, სიყვარულსა და მოყვასისთვის უანგარო თავდადებას მიაგებდნენ ნაკლებ პატივს. შუასაუკუნეების ასკეტიზმშიც ხორციელის დათრგუნვა და უარყოფა სიკეთის, ჰუმანიტებისა და მშვენიერების უმადლეს ღირებულებებთან, საბოლოო ჯამში კი, უზენაეს ღვთაებასთან მიახლოების უზრუნველყოფელ ცხოვრების წესად იყო მიჩნეული და არა რალაც თვითმიზანი.

რენესანსის ეპოქას არსებითი ცვლილებები შეაქვს საერთოდ მთელი სანამდვილის, კერძოდ კი გარემოსთან ადამიანის მიმართების გაგებაში. „აღორძინების ეპოქის გენიალური მხატვრები და მოაზროვნეები, — აღნიშნავს კ. დოლოვი, ნიკოლო მაკიაველის თხზულებათა კრებულის წინასიტყვაობაში, — უმნიშვნელოვანეს პრობლემებს აყენებენ და წყვეტენ რელიგიასთან მჭიდრო კავშირში“ [1, გვ. 103]. ეს ეპოქა გაბატონებული ღირებულებების შუქზე მიწიერი ღირებულებების გამართლებასა და, ამ გზით, დამოუკიდებლად მოაზროვნე და მოქმედი ინდივიდის დამკვიდრებას ესწრაფოდა. „შენ ნამდვილად გჯერა, რომ ღვთისთვის უმოქმედო, პავლე უფრო სასურველია, ვიდრე შრომისმოყვარე ადამი?... ქვეყნიერებიდან გაქცევისას შენ შეიძლება ციდან მიწაზე ჩამოხვიდე, მაშინ, როცა მე მიწიერ საგნებს შორის დარჩენით შეეძლებ ავამაღლო ჩემი გული მიწიდან ზეცისაკენ“, [4, გვ. 82]. სალიუტატის ეს სიტყვები მიწიერისა და ზეციერის მიმართების შესახებ ლ. მ. ბატკინს „მთელი აღორძინების კულტურის მშვენიერ ფორმულად“ [4, გვ. 82] მიაჩნია. და მართლაც, როგორც ის იტალიელი ჰუმანისტების ცხოვრებისა და აზროვნების სტილის საფუძვლიანი ანალიზით აჩვენებს „... ჰუმანისტური ეპოქა მხოლოდ საკუთარ (განსაკუთრებით ქრისტიანულ-ნეოპლატონურ) ტრადიციებს კი არ ავრძელებდა, არამედ მკვეთრადაც განსხვავდებოდა მისგან იმით, რომ ღროს ინდივიდის კონკრეტულ მონაპოვრად გადააქცევდა, რითაც ნამდვილი ღრვისა და ტრანსცენდენტალური მარადიულობის დუალიზმს გადალახავდა და პიროვნების თვითგანხორციელებასა და მისი ცხოვრების ხანმოკლე ვადას ადამიანში ღვთაებრივის ამქვეყნიურ ზეიმად მიიჩნევდა“ [4, გვ. 90]. ამდენად, აღორძინების ეპოქის თავისუფალმოაზროვნე ადამიანი საკუთარ თავს, მის მთლიანობაში, განიხილავს, როგორც გაღვთებრივებულ რეალობას. ადამიანის მიწიერი ლტოლვები, ვნებები, მისწრაფებები და ა. შ., ღირებულება იმის გამო, რომ ისინი სიკეთის, მშვენიერების და ა. შ. სუბსტანციურ ღირებულებებს არიან ნაზიარები. ცვალებად და არამდგრად მიწიერ სინამდვილესაც აქვს ღირებულება, რადგანაც მასში არის უცვლელი და მარადიული — ღმერთი.

აღორძინების მოძრაობა, რომელმაც თითქმის მთელი ევროპა მოიცვა, თავის თავს, პირველ რიგში, სქოლასტიკის მარწუხებისაგან ადამიანის თანდათანობითი გამოთავისუფლებით და მისი აქტიუობის მიწიერი სინამდვილისაკენ მიმართვით ამჟღავნებს. „აღორძინების ტიტანები, — აღნიშნავს ვ. რუტენბურგი, — სულთ ძლიერი მიწის შვილები, — ჩაებნენ ზეცის ფლობისა-

თვის, თავისუფალი ყოვლისშემძლე ადამიანისათვის ბრძოლაში“ [5, გვ. 141]. ადამიანი იწყებს ბუნების, ასე ვთქვათ, „გეოგრაფიული სივრცის“ აქტიურ ათვისებას, რაც იმის მომასწავებელიცაა, რომ მის გულსა და გონებაში სულ უფრო და უფრო მეტ ადგილს მიწიერ სინამდვილესთან დაკავშირებული ღირებულებები იკავებენ. მაგრამ, თეორიულ-მსოფლმხედველობრივ, ან თუნდაც, გრძნობადის დონეზე მიწიერი, ან უკეთ ობიექტურ-ბუნებრივი რეალობის ღირებულების აღიარება ამ სინამდვილის ადამიანისაგან განსხვავებასა და, ხშირ შემთხვევაში, მასთან დაპირისპირებას როდი მოხსნის. ამიტომ, ადამიანმა მასთან ურთიერთობა პრაქტიკულადაც უნდა მოაგვაროს. ამისთვის კი მას რაღაც საყრდენი და იარაღი სჭირდება, ასეთ იარაღად უკვე ამ ეპოქას, განსაკუთრებით კი ახალ დროს ბუნებათმეცნიერული ცოდნა წარმოედგინა.

ახალი დროის მიზანდასახულების ცენტრშიც, ადამიანი და მისი ბედნიერი მომავალი დგას. ხოლო, რაც შეეხება ამ მიზნის მიღწევის გზას, ასეთად ამ დროს ბუნებაზე გაბატონება, ძირითად საშუალებად კი ბუნებათმეცნიერული ცოდნა წარმოედგინა. ადამიანი ცხოვრობს ბუნებაში და იმისათვის, რომ ბედნიერი იყოს, უნდა გაბატონდეს მასზე. ეს კი ცოდნის საფუძველზე, ბუნების შემეცნების გზითაა შესაძლებელი.

ამრიგად, აღორძინების ეპოქამ თავისი კულტურის საფუძველმდებარე მსოფლმხედველობით სცადა მიწიერის და ზეციერის დუალიზმის დაძლევა ისე, რომ ეს ცდა არ განხორციელებულა არც მიწიერიდან ამოსვლით და არც მიწიერის საფუძველზე. ა. ლოსევის მოსწრებული შენიშვნით, ამ ეპოქის წამოყენებული დიალოგი (ზეციერსა და მიწიერს შორის) თავის უშუალო ამოცანად სრულიადაც არ ისახავდა ზეციერის უარყოფას და უხამის ადამიანის ობიექტურული ინტერესების გამართლებას, [2, გვ. 99]. ჰუმანიზმის ეპოქის „ამინდის შემქმნელი“ თავისუფლად მოქმედი და მოაზროვნე ადამიანი თავის თავს (მის მთლიანობაში) განიხილავს, როგორც ამქვეყნიურ სინამდვილეში ღვთაებრივის ყველაზე უფრო სრულყოფილ გამოვლენას, როგორც გაღვთაებრივებულ რეალობას.

მეორე არსებითი ათვისებულება ამ ეპოქისა ისაა, რომ აქ ჩაისახა ზა თანდათან სულ უფრო გამოიკვეთა ადამიანისა და ბუნების მიმართების ახალი კულტურული ფორმა, რომელმაც მსოფლმხედველობრივად დასრულებული და გაფორმებული სახე უკვე ახალი დროის დასაწყისში მიიღო. მასში ბუნება ღვთისაგან ადამიანის საცხოვრისად შექმნილ იმ რეალობად იყო წარმოდგენილი რომლის შემეცნებითა და რომელზე გაბატონებითაც ადამიანს ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის უნდა მიედღია. ევროპული კულტურის და მისი სუბიექტის შემდგომი ბედიც სწორედ იმაზე იყო ბევრად დამოკიდებული, თუ რამდენად თავსებადი აღმოჩნდებოდა ეს ორი მომენტი კულტურის ერთიან სისტემაში.

ბუნებათმეცნიერების მიზანი ცოდნის ობიექტური შინაარსის მოპოვებაა. ეს ადამიანის ისეთ შემეცნებითს პოზიციას მოითხოვს, საიდანაც მთლიანად იქნებოდნენ გამორიცხული ადამიანის როგორც პირადი: ემოციები, სურვილები, მიდრეკილებები და ა. შ., ასევე, მისი თეორიული ცნობიერების შემზ-

1. აქ ლაბარაკია ადამიანთა იმ მსოფლგანცდაზე, რომელიც დიალოგის გზით ცდილობს თეორიულ „ეთითაღფუძნებას“ და რომელიც ამ ეპოქის კულტურულ ნოვაციას განსაზღვრავს და განაპირობებს.

ლუდველ-შემბორკველი სხვადასხვა იდოლები (ბეკონი) — წარსულის კულტურული მემკვიდრეობა.

ასეთი, მკაცრად ობიექტური და დაუინტერესებელი თვალით დანახული ბუნება, ადამიანის წინაშე წარმოსდგება ურთიერთკავშირში მყოფ მრავალფეროვან მოვლენათა უსასრულობად, რომლის მოწესრიგებულ ხასიათსაც მასშივე მოქმედი, ასევე ობიექტური, შინაგანი, მყარი, განმეორებადი და ზოგადი კანონები განაპირობებენ. თეორიულ შემეცნებაში სინამდვილე ზოგადის, კანონის შუქზე დაინახება და ამიტომ აქ, ყველაფერი ის, რაც კანონებთან თანხმობაში არაა, ან მათ შუქზე ვერ აიხსნება — საერთოდ უგულვებელიყოფა.

ბუნების ასეთ ცოდნაში თავისთავად არაფერია კულტურის სახიანო და საპირისპირო. მეტიც, ის თვითონაა კაცობრიობის მნიშვნელოვანი კულტურული მონაპოვარი. მაგრამ, ის გარემოება, რომ ცოდნის ამ სურათს აქვს ერთადერთი ნამდვილობისა და ჭეშმარიტების პრეტენზია, ქმნის ადამიანის ასევე ნამდვილი და ჭეშმარიტი ცხოვრებისათვის მისი მნიშვნელობის გაზვიადებისა და გააბსოლუტების შესაძლებლობას. ამ შესაძლებლობის რეალიზაციის შემთხვევაში კი ზოგადსა და კანონს დაუქვემდებარებლის თეორიული უგულვებელიყოფა მის უარყოფაში გადაიზრდება. ასეთი ბედი ეწევა, მაგალითად, შემთხვევითობას. ის ან საერთოდ უარიყოფა, ანდა, რაღაც ზოგადი აუცილებლობის კერძო მომენტად ცხადდება, რაც, არსებითად, ასევე, მისი უარყოფაა. ასეთივე ბედი ეწევა თვით ადამიანს, ან უკეთ, ყოველივე იმას ადამიანში, რაც ზოგადს, კანონს არ ექვემდებარება და ამიტომ, მის საფუძველზე ვეღარ ვაიგება. დაბოლოს, ასეთივე ბედი ეწევა თვით ბუნებასაც, ოღონდაც არა როგორც ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებულ რეალობას, არამედ ადამიანურ, კულტურულ სინამდვილეში ჩართულ და, ამ გზით — გაადამიანურებულ, გასულიერებულ სინამდვილეს. ამიტომ, ბუნება წარმოსდგება მხოლოდ იმად რაც ექვემდებარება ზოგადს და რისი რაციონალური ვაგება და ახსნაცაა შესაძლებელი.

და მაინც, კულტურისათვის საგანგაშო აქ, თითქოს, ჯერ კიდევ არაფერია. მართალია ასეთ სინამდვილეში ადგილი აღარ რჩება ღვთისთვის და საერთოდაც, მთელი წინამავალი კულტურისათვის, ეგზომ ბუნებრივი „ზებუნებრივი არსებებისათვის“, ადამიანის ისეთ, მართლაც „ღვთაებრივ“, უნარებისთვის როგორცაა: თავისუფლება, შემოქმედებითობა, ავტონომიური ზნეობრივი ნება და ა. შ., მაგრამ ეს თითქოს ჯერ კიდევ არ უნდა ნიშნავდეს თვით კულტურის არსებისადმი დაპირისპირებას. მართალია ძველი კულტურა უარიყოფა, მაგრამ იქნებ შეიძლებოდეს ახალი ტიპის, მთლიანად რაციონალური კულტურის შექმნა, სადაც ყველაფერი საერთო ცენტრს, ზოგადს, კანონს დაექვემდებარებოდა და სადაც ყველაფერი, თვით ადამიანის ჩათვლით, ამ კანონივით რაციონალისტურად ახსნადი და გაგებადი იქნებოდა. მით უმეტეს, რომ ცნობიერად თუ არაცნობიერად, რაღაც ამის მსგავს პოზიციაზე იდგა ჩვენი ახლო წარსულის ზოგიერთი ცნობილი პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწე და, ალბათ, დღესაც დგას ტექნოკრატიული ინტელიგენციის საკმაოდ დიდი ნაწილი. თითქოს ამ ორი კატეგორიის ადამიანებს შორის, (ამ საკითხში მაინც) არაფერი არაა საერთო. მაგრამ, თუ ჩაუვკვირდებით, ზოგადი კანონი, სულ ერთია ის საზოგადოების იქნება თუ ბუნების, როდესაც

იგი ცალმხრივად და აბსოლუტური მნიშვნელობითაა გაგებული, ერთნაირად ანიველირებს და აუფასურებს, უბრალო ეგზემპლარებად აქცევს ორივე რიგის მოვლენებს — ბუნებრივსაც და საზოგადოებრივსაც. ასეთ შემთხვევაში ყველაფერი ის, რაც არ ექვემდებარება კანონს, ზოგადს, „გამოდის მისი „კონტროლიდან“, გაუგებრობად და არსებობის საკმაო საფუძველს მოკლებულად ცხადდება. აღნიშნული თვალსაზრისიდან გამომდინარე ლოგიკური დასკვნით, ასეთ შეფასებას ექვემდებარება ყველა და ყველაფერი, იქნება ეს: ზოგადი, ასე ვთქვათ, საყოველთაოდ მიღებული და აღიარებული სტანდარტებისაგან განსხვავებული, საკუთარი, განუმეორებელი და უნიკალური ინდივიდუალობის მქონე ადამიანი თუ გაბატონებული, ზოგად კანონთა შესატყვისად მიჩნეული და ამდენად ოფიციალურად აღიარებული შეხედულებებისაგან განსხვავებული შეხედულებები; უნიკალური და (სწორედ ამ უნიკალურობის გამოც) განუმეორებელი ღირებულების მქონე კულტურის მოვლენა, თუ ბუნების საგანი და ა. შ.

სინამდვილის ასეთი გაგება მრავალმხრივია საგულისხმო. უპირველეს ყოვლისა, იგი მიმართულია კულტურის არსების წინააღმდეგ, ანგრევს და ანადგურებს ყველაფერს ნამდვილად კულტურულს, რადგანაც ჰეშმარიტი კულტურა არც არსებობს უნიკალური და განუმეორებელი, ჰეშმარიტი შემოქმედების ნიშნით აღბეჭდილი მოვლენების გარეშე. იგი კულტურის არსების წინააღმდეგაა მიმართული იმ აზრითაც, რომ არსებითად, უარყოფს ყოველივე იმას, რაც რაციონალისტურ ანალიზს ბოლომდე არ ექვემდებარება და რისი ობიექტურობისა (საყოველთაობისა და აუცილებლობის აზრით) და მნიშვნელობის აღიარებაც, გარკვეულწილად, შინაგან გამოცილებასაც ემყარება და რასაც, ამიტომ, ყოველთვის თან ამ გამოცილებებაზე დამყარებული რწმენის მომენტიც ახლავს. ასეთია, მაგალითად, ღირებულება, რის გარეშეც კულტურა, უბრალოდ, არც არსებობს, რადგანაც კულტურა — ეს, ახალი, ღირებულებითი სინამდვილის შემოქმედებაა.

სინამდვილის აღნიშნული გაგება საგულისხმო იმითაცაა, რომ იგი არა თუ არაფრით არ ზღუდავს, გარკვეული აზრით, მსოფლმხედველობრივადაც ამართლებს ბუნებრივ და საზოგადოებრივ მოვლენებთან წმინდა მომხმარებლურ დამოკიდებულებას. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ბუნებისადმი მხოლოდ ობიექტურ-თეორიული დამოკიდებულება და მის საფუძველზე ჩამოყალიბებული მექანიკურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობა, აღიარებს ერთადერთ — ობიექტურ ბუნებას. ამით, ის, არსებითად, უარყოფს ბუნებას, როგორც კულტურას, როგორც ჩვენს კულტურაში ჩართულსა და ამ გზით გასულიერებულ-გაადამიანურებულ სინამდვილეს. ამით კი, იგი, არა მხოლოდ ასევე ობიექტურად არსებულ კულტურას უბირისპირდება, არამედ თვით ადამიანსაც — კულტურაში (მაგ., ჩვენს ბუნებრივ ენაში) წარმოდგენილი ბუნების ეჭვის ქვეშ დაყენებით და მისი ფაქტიური უარყოფით იგი არღვევს ადამიანის პიროვნულ მთლიანობას, მისი იმანენტური სამყაროს ერთიანობას, რამდენადაც გაადამიანურებულ-გასულიერებული ბუნება, ამ სამყაროს ორგანული და მოუცილებადი მომენტია.

დამბოლოს, სინამდვილის აღნიშნული გაგება ადამიანის ისეთი მსოფლგანცდის ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს, რომელშიც ერთიანი სინამდვილე გაყოფილი და გახლეჩილია ორ, ერთმანეთთან თითქმის მთლიანად დაპირისპირებულ მხარედ. ერთ მხარესაა „მე“, ანუ აღნიშნული მსოფლგანცდის სუ-

ბიექტი რომელიც პირადი გამოცდილებისა თუ სხვა გარემოებების საფუძველზე, არასოდეს ბრლომდე არ ეთანხმება საკუთარი თავის მექანიკურ ფიზიკალურ გაგებას — ხოლო მეორე მხარეს კი, მთელი დანარჩენი გარემო, სხვა ადამიანების ჩათვლით. ასეთი მსოფლგანცდა კი საუკეთესო „ბაზაა“ ადამიანის ეგოიზმისა და ინდივიდუალიზმის, გარემოსთან მისი წმინდა მომხმარებლური დამოკიდებულების განვითარებისთვის. ყოველივე ეს კი (იგულისხმება ყველა ზემოთხაზოთვლილი გარემოება) საუკეთესო ნიადაგია ზემოთ აღნიშნული გლობალური სიძნელეების წარმოშობისა და განვითარებისათვის. თუმცა, აქ ფერების ზედმეტად გაშუქება, ვფიქრობთ, მთლად სწორი არ იქნებოდა.

მართალია „ფიზიკოსებისა“ და „ლირიკოსების“ დიალოგში პირველთა ხვედრითი წილი საკმაოდ დიდია, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ არც ერთი წინა ეპოქის საზოგადოებას არ ჰყოლია იმდენი „ლირიკოსი“, რამდენიც თანამედროვეობას ჰყავს. სინამდვილის მექანიკურ-ფიზიკალური გაგება, ან მექანიკურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობაც ევროპულ კულტურაში სრულიადაც არ ყოფილა არც ერთადერთი და არც ყოვლისმომცველი. აქ ფრანგი მატერიალისტების გარდა, მთელი თავიანთი ღირსება-ნაკლოვანებებით, იყვნენ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიც, რომლებიც ასევე სინამდვილის დარღვეული ერთიანობის აღდგენა-გააზრებას ესწრაფოდნენ. ოღონდაც ამოსავალი მათთვის იყო სუბიექტის აქტიურობა, მისი თავისუფლება, შემოქმედების, შემეცნების და ა. შ. უნარები². ევროპულ კულტურაში იყო ასევე რომანტიზმის მძლავრი მიმდინარეობაც, რომელიც ადამიანის მექანიკურ-ფიზიკალური გაგების საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებდა და წინა პლანზე ადამიანის გონით უნარებს წამოსწევდა. ევროპული კულტურის ისტორია სრულყოფილად ვერ გაიაზრება ნეტკანტიანელების გარეშეც, რომლებმაც, არსებითად, შესძლეს სოციალ-კულტურული სინამდვილის ერთგვარადი და უნიკალური მოვლენებისა და მათი შემსწავლელი მეცნიერებების „პრესტიჟის დაცვა“. დაბოლოს ეს კულტურა სრულიად წარმოუდგენელია ხელოვანთა, კულტურისა და საზოგადო მოღვაწეთა იმ დიდი არმიის გარეშე, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე განსაზღვრავდნენ ევროპის სოციალურ-კულტურული მოძრაობის ჰუმანიტურ ხაზს და ქმედითად უპირისპირდებოდნენ ამავე მოძრაობის ანტიჰუმანურ და ანტიკულტურულ ტენდენციებს.

თანამედროვე კაცობრიობის მსოფლმხედველობრივი მემკვიდრეობის ანალიზისას აღნიშვნას იმსახურებს ის, რომ მასში სინამდვილე, არსებითად, ორ, ურთიერთგანსხვავებულ და მრავალ ასპექტში ურთიერთდაპირისპირებულ სინამდვილედია წარმოდგენილი.

სოციალ-კულტურული და ბუნებრივი სინამდვილეების ერთმანეთისაგან მოწყვეტა, ერთის თავისუფლების საფუძვლად, ხოლო მეორესი — შკატრი, მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებლობის სამეფოდ მიჩნევა, ცხადია, ასვამს კიდევ თავის დაღს თანამედროვე ადამიანის მსოფლგანცდასა და ობიექტურ-ბუნებრივ სინამდვილესთან მის მიმართებას, რაც, შემდგომ, პიროვნულ-ურთიერთობებშიც აისახება. ამ ფაქტის იგნორირება, ბუნებრივია, არ შეიძლება

² ამ კონექსტში მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ ეს ცდა ბოლოს, ჰეგელთან მარცხით დამთავრდა, ადამიანი კი ობიექტური და აბსოლუტური გონების მარიონეტად იქცა.



და იგი, მით უმეტეს დღევანდელ პირობებში, დროულად უნდა გადაიჭრას, რაც ან სოციალური და ბუნებრივი სინამდვილეების დუალიზმის დაშლევას, ან, თუ ეს შეუძლებელი აღმოჩნდება, მისგან გამომდინარე უარყოფითი შედეგების ყოველმხრივ შერბილებას მაინც საჭიროებს.

ისტორიულ გამოცდილებას თუ არ შევეჩებით, სადაც ამ ამოცანის გადაწყვეტას, ცხადია, სულ სხვა, სახელდობრ, სინამდვილის მონისტური ახსნის ტრადიციული მიზნით, ერთნაირად ცდილობდა როგორც მატერიალიზმი, ასევე იდეალიზმი, დღეს ამ დუალიზმის მოხსნის, ან მისი შერბილების ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან ცდებად უნდა მივიჩნოთ ე. წ. ბიოსოციალური თეორიები და განსაკუთრებით კი ილია პირგოეინისა და იზაბელა სტენგერლის, იდეები, რომლებსაც ისინი ავითარებენ ნაშრომში „წესრიგი ქაოსიდან“.

სოციობიოლოგიურ თეორიებს, მთელი მათი მრავალფეროვნების მიუხედავად უცვლელად ახასიათებთ ერთი საერთო ნიშანი — ადამიანისა და საერთოდ, მთელ სოციალ-კულტურული სინამდვილის ბიოლოგიზაციის ტენდენცია. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ი. დოკინსის „ეგოისტური გენის“ თეორია, რომელშიც ეს ტენდენცია ყველაზე უფრო რელიეფურადაა წარმოდგენილი.

დოკინსის თეორია, რომელიც ბიოლოგიური და სოციალური ევოლუციის მექანიზმის ასახვას ისახავს მიზნად, გენეტიკის თანამედროვე მონაცემების თავისებურ ინტერპრეტაციაზეა დაფუძნებული. მისი აზრით, ყველაფერი, რაც ვითარდებოდა, გარდუვალად უნდა ყოფილიყო ეგოისტიც. ეგოიზმი, გაგებული როგორც თვითშენახვის, თვითდაცკვიდრებისა და გამრავლებისაკენ სწრაფვა, მასთან საერთოდ ყოველგვარი ევოლუციის ძირითად პირობად და მამოძრავებელ ძალადაა გაგებული. ასეა ბიოლოგიურ სინამდვილეში, სადაც ყველა ცოცხალი ორგანიზმი და მათ შორის ადამიანიც გენის ეგოისტური „მიზნების“ მაქსიმალურად უკეთ შესრულებაზეა ორიენტირებული და ასევეა სოციალურ სინამდვილეშიც, სადაც „ეგოისტ გენს“ ასევე „ეგოისტი მიმი“ სცვლის. მიმი კულტურული გადაცემისა და მიბაძვის ერთგულია. მისი მაგალითებია: მოტივები, იდეები, მოსწრებული ფრაზები, ტანსაცმლის მოდეები და სხვა. მიმ-ების თვისება გენების ანალოგიურია: ხანგრძლივობა, გამრავლების უნარი, კობირების სიზუსტე და ა. შ. და საერთოდაც, მიმ-ები საკვირველად იმეორებენ გენების ბედს; არსებობენ რა მიმ-ების ჯგუფებში, ისინი ურთიერთმოქმედებენ კონკურენციის პრინციპის მიხედვით და ემორჩილებიან შერჩევისთვის. შერჩევა უპირატესობას იმ მიმ-ებს აძლევს, რომლებიც თავიანთ პირად საჭიროებებს კულტურულ გარემოს უგუებენ. ეს გარემო შეიცავს სხვა მიმ-ებს, რომლებიც ასევე ექვემდებარებიან შერჩევის პრინციპს. ამ პროცესში მიმ-ების ჯგუფი იშენს ევოლუციურად მდგრადი ერთეულის ატრიბუტებს, რომლის ძალითაც აქტიურად ეწინააღმდეგება მასში სხვა მიმ-ების შეჭრას და ა. შ. მიმ-ების ეს თეორია, დოკინსის აზრით, შეიცავს ერთ ფრიად მნიშვნელოვან და სერიოზულ მომენტს: მიმ-ები ისე ვითარდებიან, როგორც ეს თვითონ მათთვისაა სასარგებლო. სხვაგვარად, მიმ-ები ისევე უმოწყალონი და ეგოისტურნი არიან, როგორც გენები.

მწელი არაა იმის დანახვა, რომ სოციობიოლოგიური თეორიები ვერც გლობალური პრობლემების გადაჭრის გზად გამოდგება და მრავალი ახალი დამატებითი პრობლემის წინაშეც აყენებს ადამიანს. გლობალური სიძნელების გამოწვევს ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად, სრულიად სამართლიანად, ადა-

მიანის ეგოიზმისა და ინდივიდუალიზმის მოძალბა მიანიათ ხოლმე, სოციო-ბიოლოგია კი სწორედ მას მიიჩნევს ყოველგვარი ევოლუციის მთავარ და აუცილებელ მამოძრავებელ ძალად, რაც კარგად სჩანს დოკინსის თეორიაშიც. მართლაც, თუ ცოცხალი ორგანიზმების ყველა ფორმა გენების ეგოისტური „მიზნების“ მაქსიმალურად უკეთ შესრულებაზე არის ორიენტირებული და მხოლოდ ამაშია მათი არსებობის აზრი და დანიშნულება, მაშინ ცხადია, რომ ეგოიზმი იქცევა ადამიანის მარადიულ და ერთადერთ ნამდვილ, გენეტიკური კოდით იმთავითვე განსაზღვრულ ნიშნად, რომლისგან განთავისუფლებაც მას არ შეუძლია. მეტიც, დოკინსის ნააზრევიდან უშუალოდ გამოდის, რომ ადამიანის ეგოიზმისაგან განთავისუფლება არცაა სასურველი: თუ ადამიანი, როგორც მანქანა იქნება გენის მიერ მისი ეგოისტური მიზნების შესაბამისად და თუ ეგოიზმის გარეშე ევოლუცია არ არსებობს, მაშინ ცხადია, რომ ადამიანი მით უფრო უკეთ მოემსახურება ევოლუციის „მიზნებს“, რაც უფრო მეტად იქნება ეგოიტი. სხვაგვარად ადამიანი უკვე ვეღარ იქნებოდა ყველაზე უკეთესი „მანქანათა“ შორის, რადგანაც ის ვეღარ შეასრულებს თავის ძირითად, გენების ან თუნდაც, მიმ-ების გამრავლების, თვითშენახვისა და თვით-დამკვიდრების ფუნქციას, რაც შეეხება სოციობიოლოგიურ თეორიებთან დაკავშირებულ დამატებით პრობლემებს, ერთ-ერთი მათგანია, მაგალითად, თანამედროვე გენური ინჟინერიიდან გამომდინარე სამომავლო დასკვნები — სახელდობრ, ადამიანის გენეტიკურ სისტემაში ჩარევის გზით მისი წინასწარ დაპროგრამების შესაძლებლობის პერსპექტივა და მასთან დაკავშირებული ეთიკური პრობლემებიცა.

გლობალურ პრობლემებთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ უფრო მნიშვნელოვანია ი. პრიგოჯინის და ი. სტენგერსის შეხედულებები. ეხებიან რა ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობის საკითხს, ი. პრიგოჯინი და ი. სტენგერსი აღნიშნავენ: „ძველი კავშირი საფუძვლებამდეა დანგრეული. მაგრამ, ჩვენ ჩვენს დანიშნულებას ვხედავთ არა იმაში, რომ წარსული დავივიწყოთ, არამედ იმაში, რომ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების არაჩვეულებრივ მრავალფეროვნებაში შევეცადოთ იმ ძაფის მონახვას, რომელიც სამყაროს ერთიან სურათთან მიგვიყვანდა“ [3, გვ. 66]. ადამიანსა და ბუნებას შორის, ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში არსებული კავშირების მოშლის შემდეგ წარმოიშვა მათ შორის მიმართების ისეთი ფორმა, რომლის შედეგითაც ყველა ის სიძნელე, რომელიც თანამედროვე კაცობრიობის წინაშე დგას, დღეს, პროგოჯინისა და სტენგერსის აზრით, საჭიროა დიალოგის ახალი ფორმა. თუ ძველი დიალოგი ემყარებოდა მთელი მეტერიალური სინამდვილის გაგებას მკვდარ და ინერტიულ, შინაგან აქტივობას მოკლებულ სინამდვილედ, რომელშიც მკაცრი აუცილებლობა ბატონობს, დღეს ასეთი მდგომარეობის შეცვლის პირობები უკვე მომწიფდა და ეს, უპირველესად, საბუნებისმეტყველო მეცნიერების დამსახურებაა, რომლებმაც უკანასკნელ პერიოდში სრულიად შეიცვალეს ხასიათი. ამ გარემოებაში დიდი როლი იმ ბუნებათმეცნიერულმა აღმოჩენებმა ითამაშა, რომელთა თანახმადაც, თურმე სამყაროს მოწესრიგებაში შემთხვევითობა ძალზე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს და რომ არსებობენ სისტემაში რომელთა შიგნითაც აუცილებლობა ბატონობს და ისეთები, სადაც გარკვეულ პირობებში შემთხვევითობა იწვევს წინა პლანზე და ახალ წესრიგს უდებს სათავეს; რომ ამავე სისტემებში არსებობენ როგორც შექცევადი, ასევე შეუქცევადი პროცესები, რომლებიც ერთმანეთს კი არ გამოირიცხავენ,

პირიქით, მოითხოვენ და განაპირობებენ, რომ წესრიგი საბოლოო ჯამში, ქაოსისაგან იბადება და ა. შ. თუ „ძველებისათვის ბუნება სიბრძნის წყარო იყო, შუასაუკუნეების ბუნება ღმერთზე ლაპარაკობდა. ახალ დროში ბუნება იმდენად დამოუკნდა, რომ კანტმა საჭიროდ ჩათვალა მთლიანად გაეთიშა მეცნიერება და სიბრძნე ...დადგა დრო დასრულდეს ბუნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება, რაც შეეხება მეცნიერებას, ის ამისთვის მზადაა“ [3, გვ. 149]. სწორედ მისი აღმოჩენები იძლევიან იმ დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას, რომ „ხელოვნური შეიძლება დეტერმინირებული და შეუქცევადი იყოს, ბუნებრივი კი აუცილებლად შეიცავს შემთხვევითობისა და შეუქცევადობის ელემენტს. ამ გარემოებას სამყაროში მატერიის როლის ახალ გაგებამდე მივყავართ. მატერია უკვე აღარაა პასიური სუბსტანცია, როგორც ეს წარმოდგენილი იყო სამყაროს მექანიკურ სურათში, მისთვის ასევე დამახასიათებელია სპონტანური აქტივობა“ [3, გვ. 50].

ი. პრიგოჯინისა და ი. სტენგერსის შეხედულებები, მთელი სინამდვილის (ისინი ერთნაირად მსჯელობენ, როგორც მატერიალურ, ასევე სოციალურ სისტემებზე) მათებური, ახლებური დანახვა ფრიად საინტერესოა გლობალური პრობლემების გადაწყვეტის საკითხთან დაკავშირებით. საფიქრებელია, რომ იგი, გარკვეულად მართლაც შეუწყობს ხელს გლობალური სიძნელების შემაფერებელი მსოფლმხედველობის დამკვიდრებას. მაგრამ, აქ, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არსებობს სოციალურ-კულტურული სინამდვილას ბიოლოგიზაციის საფრთხე, მისი სპეციფიკის დაკარგვის საშიშროება, აგრეთვე ისიც, რომ შეუძლებელია მხოლოდ ბუნებაზე მეცნიერული შეხედულებების შეცვლის იმედად ყოფნა და იმის დამშვიდებელი მოლოდინი, რომ ამას მექანიკურად მოპყვება ყველა პრობლემის გადაჭრა: აგერ უკვე ორი საუკუნეა რაც ი. კანტმა ზნეობის ძირითადი კანონი — კატეგორიული იმპერატივი „აღმოაჩინა“, მაგრამ ამას ადამიანებს შორის ურთიერთობებში უზნეო ფორმების, მოძალებისათვის სრულიად არ შეუშლია ხელი. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ, თუ გლობალური პრობლემები უპირატესად, თეორიული ხასიათის პრობლემებია, სადაც წინა პლანზე შეიძლება მათმა გნოსეოლოგიურმა ასპექტმა წამოიწიოს, იმ სიძნელების დაძლევის საკითხი, რომლებსაც ეს პრობლემები უკავშირდებიან, უპირველესად, ადამიანის თავისუფალი ზნეობრივი ნების „კომპეტენციაა“. ამ თვალსაზრისით კი უკვე ამ პრობლემების ეთიკური ასპექტი წამოიწევს.

§ 3. გლობალური პრობლემების ზნეობრივი ასპექტი. ბუნებათმეცნიერული ცოდნა, მისი დიდი მნიშვნელობის მიუხედავად, არაა საკმარისი ბუნებასთან ადამიანის მიმართების ძირეული შეცვლისთვის. როგორც არ უნდა იყოს ჩვენს დღევანდელ ცოდნაში ბუნება წარმოდგენილი და ერთი წუთით ისიც რომ დაუშვათ, რომ „ხვალინდელში“ იგი თვით ადამიანამდევ კი „ამაღლდება“, მასთან, ისევე, როგორც მთელ სინამდვილესთან ადამიანის მიმართების წარმმართველი მისივე მსოფლმხედველობა და ღირებულებითი ორიენტაციებია, რაც უკვე არც მხოლოდ მეცნიერული ცოდნის საფუძველზე ყალიბდება და, მით უმეტეს, არც ამ ცოდნაზე არ დაიყვანება. მსოფლმხედველობა, არსებითად, ადამიანის ცხოვრების ორიენტაციაა, იგი სრულიად წარმოუდგენელია სინამდვილესთან ადამიანის ემოციონალურ-შეფასებითი დამოკიდებულების გარეშე, რასაც ადამიანის ცნობიერების შინაარსის საფუ-

საქ. სსრ კ. მარქსის
სახ. სახ. რესპობ.

ძველზე მისივე თავისუფალი ზნეობრივი ნება წარმართავს. ამასთან, ეს თავისუფლება გულისხმობს დამოუკიდებლობას და არაერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულობას, როგორც გარემოს ხასიათის, ასევე, თვით ადამიანის იმანენტური სამყაროს ისეთი შინაარსისაგან, როგორც თეორიული ცოდნაა. ამიტომ, მხოლოდ გარემოს ხასიათისა და მისი ცოდნის საფუძველზე, შეუძლებელია იმის ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრა, თუ როგორ შეაფასებს ადამიანი მასთან თავისი მიმართების დამკვიდრებულ ფორმებს და შესაბამისად, მიმართების როგორი ფორმები იქნება მიჩნეული და განცდილი მის მიერ ჯერარსად. ამის დასტური თანამედროვეობაა. დღეს, უკვე ბევრი გრძნობს ეკოლოგიური სიმწიფეებიდან მომდინარე საფრთხეს, ასევე, კარგა ხანია ნათელი გახდა, რომ ობიექტურ-ბუნებრივი სინამდვილე უფრო მეტია, ვიდრე მისი მექანიკურ-ფიზიკალური „სურათი“, მაგრამ თანამედროვე ცივილიზებული მსოფლიოს ძირითადი ორიენტაცია, გაბატონებული ცხოვრების წესი, ჯერ-ჯერობით მაინც, თითქმის ისეთივე რჩება, როგორც ასი და ორასი წლის წინათ იყო.

ჩვენი ასწლეული ბუნებრივია განსხვავდება წარსულისაგან. საგრძნობლად შეიჩნა, მაგალითად, წინა საუკუნეებისათვის ეგზომ ნიშანდობლივი პროგრესის რწმენა და თუკი ის მთლიანად არ გამქრალა, ამას საფუძველად ადამიანთა რაიმე მყარი „მსოფლმხედველობრივი პროგრამა“ კი არა, უფრო მათი სულის სიმტკიცე და ბუნებრივი ოპტიმიზმი უდევს, საგრძნობლად შესუსტდა ის ენთუზიაზმიც ადამიანის ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში რომ იგრძნობოდა. სამაგიეროდ კი იძალა იმედგაცრუებამ და ნიჰილისტურმა განწყობამ. მაგრამ, როგორც ამბობენ, „მოქმედება ზადებს უკუმოქმედებას“ უფრო ალბათ ამითაც აიხსნება თანამედროვეობის ძალზედ მაღალი, თანაც სულ უფრო მზარდი სოციალური აქტივობა. პროგრესულ მოაზროვნეთა უდიდესი არმია დღეს თითქმის მთელს მსოფლიოში იღწვის და იბრძვის იმისათვის, რომ როგორც ერთ ცნობილ სიმღერაში, დაე, მუდამ იყოს, ცა... დედა... მზე... და ა. შ. ე. ი. სიკეთე, სამართლიანობა, მშვენიერება და სხვა უმაღლესი ღირებულებები, რომლებსაცენაც მარადიულად ილტვის, ან უკეთ, უნდა ილტვოდეს ადამიანი და კაცობრიობა. მაგრამ, თანამედროვეობის ერთ-ერთი თავისებურება იმაშია, რომ ამ ღირებულებებისაკენ მიმართული ადამიანის რეალური ცხოვრება სათანადო მყარ მსოფლმხედველობრივ საფუძველს არ ემყარება.

მას შემდეგ, რაც ადამიანმა თავი ობიექტურ-რეალური სამყაროსაგან განასხვავა, თავისი ცხოვრების აკარგვიანობის ობიექტურ საზომსა და საყოველთაო ორიენტაციას საკუთარი თავის გარეთ ეძებდა და „ნახულობდა კიდევ“: ღმერთის, პირველმოზღვის, სუბსტანციის, ობიექტური კანონების, თუ სხვათა სახით. თუ თვითშემეცნების სოკრატესეულ მოწოდებას არ მივიღებთ მხედველობაში, ამ მხრივ, გამონაკლისი გერმანული კლასიკური ფილოსოფია იყო, მაგრამ ეს ცდაც, როგორც ცნობილია, მარცხით დამთავრდა. ამას ზედ დაერთო საზოგადოების ცხოვრებაში ბუნებათმეცნიერული ცოდნის როლისა და მნიშვნელობის განუზომელი ზრდა, რამაც, ერთის მხრივ, კიდევ უფრო გააძლიერა გარესამყაროზე ადამიანთა ორიენტაცია, მეორეს მხრივ კი, საფუძველი შეურყია ღმერთის რწმენას, რაც, ყველაფერთან ერთად, საუკუნეთა მანძილზე, ადამიანთა ცხოვრებას მაღალი ღირებულებებისკენაც წარმართავდა. სიკეთის, სამართლიანობის, თავისუფლების და სხვ. ჰუმანიტური იდეა-

ლები კვლავაც რჩებოდა საზოგადოებრივი გარდაქმნების მიზანდასახულობის ცენტრში, მაგრამ, ამ გარდაქმნების მასაზრდოებელ წყაროდ და ხასიათის განმსაზღვრელად, თანდათან, სულ უფრო და უფრო მეტად გვევლინება ობიექტურ-ბუნებრივი სინამდვილე და მისი ფუნქციონირების მექანიზმი. მაგრამ, ეს მექანიზმი, ცოდნის გარკვეულ საფეხურამდე, მაინც³ თავისი კაუზალური დეტერმინაციით და ყოველივე ინდივიდუალურისადმი „გულგრილი“ ზოგადი კანონებით ისეთი აღმოჩნდა, რომ ვერც ადამიანთა ცხოვრებისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის საყოველთაო და აბსოლუტური მასშტაბის როლში გამოდგა და არც ისეთი ყოვლისმომცველი მსოფლმხედველობრივი სისტემის შემუშავება გახდა შესაძლებელი, რომელიც უმაღლესი ღირებულებების შესატყვის ცხოვრების წესს გაამართლებდა და ადამიანის კულტურულ აღმასვლას შეუწყობდა ხელს. ასეთი მსოფლმხედველობისა და მასშტაბის გარეშე კი კულტურის „სულის სიჯანსაღისა“ და ადამიანთა სწორი ღირებულებითი ორიენტაციების შემუშავება-შენარჩუნება შეუძლებელი ხდება.

უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურა თითქმის ყოველთვის გრძნობდა ამ საფრთხეს, სხვადასხვა საშუალებით — წარმოდგენით, მხატვრული სახით, ცნებით — გამოხატავდა მას და მისთვის ხელმისაწვდომი ხერხებით, მის დაძლევისა და თავიდან აცილებასაც ცდილობდა. ხელოვნებასა და რელიგიას თუ არ შეეცხებით, საკუთრივ ფილოსოფიაში ამის ნათელი მაგალითია, ვთქვათ, სოკრატეს მიერ კრატისისებურად გაგებული ხილული სინამდვილის გააბსოლუტებიდან და საყოველთაო მასშტაბად მიჩნევიდან გამომდინარე სოფისტური დასკვნების წინააღმდეგ წამოწყებული ბრძოლა. ასეთივე მაგალითია ცნობილი ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია. დაბოლოს, ასეთივე ნათელი მაგალითია ი. კანტის მიერ მეცნიერული ცოდნის სფეროს შემოსაზღვრის გზით ადამიანთა სულიერი ცხოვრების მარეგულირებელი იდეების „უფლებამოსილების“ გამართლების ცდაც.

ვერობული კულტურის თანამედროვე მდგომარეობას თუ გავითვალისწინებთ, უნდა ითქვას, რომ ამ, და სხვა ასეთმა ცდებმა მთლად ვერ გაამართლა. და ალბათ, ამიტომაცაა, რომ იმათი დიდი ნაწილის მსოფლგანცდასაც ვისაც კაცობრიობის ნათელი მომავლის სჯერა და მისთვის იღწვის, რელიგიურობის ელფერი დაჰკრავს ხოლმე: თავიანთი ცხოვრების ორიენტაციის ჭეშმარიტების საზომად ისინი არცთუ იშვიათად ღმერთზე ან სხვა რომელიმე გარეშე ინსტანციასე მითითებენ. თანამედროვე ცივილიზებული კაცობრიობა უმაღლესი ღირებულებებისაკენ მიმართული ადამიანის სულიერი ცხოვრების გამართლებელი და მომავლის სასიკეთო პერსპექტივების „დამადასტურებელი“ მსოფლმხედველობის დეფიციტის პირობებში ცხოვრობს და ეს, უნდა ითქვას, ასე თუ ისე ჩვენს საზოგადოებასაც ეხება: ჯერ ერთი, ადამიანთა უმრავლესობას ერთობ ზერელე, ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს მარქსისტულ მსოფლმხედველობაზე და მეორეც, მისმა ჭეშმარიტმა ხასიათმა, ჩვენს ფილოსოფიულ ლიტერატურაშიც კი, მხოლოდ უკანასკნელ ორ-სამ ათწლეულში იწყო წარმოჩენა.

³ როგორც ი. კანტი ფიქრობდა, მიუხედავად იმისა, თუ რა არის სინამდვილე თავისთავად, იგი ჩვენთვის ისაა, რაც ჩვენ მის შესახებ ვიცით.



თანამედროვე ევროპული საზოგადოების ცხოვრების გაბატონებული წესის და ორიენტაციების არსებითი მსგავსება წინა საუკუნეებთან გარესამყაროზე ორიენტირებაა. ეს სამყარო კი იმდენად მრავალსახაა, რომ სურვილითა და მოწადინებით მასში, ხატოვნად რომ ვთქვათ, ღვთის ხილვაც შეიძლება და სატანისაც. სურვილითა და მოწადინებით, რამეთუ, სინამდვილის ჩვენეული ხედვის ხასიათი ბევრად იმაზეცაა ხოლმე დამოკიდებული, თუ სახელდობრ, რისი დანახვა გვსურს და რაზე ვართ ჩვენ ორიენტირებულნი. ჩვენს სურვილებსა და ორიენტაციებს კი უპირატესად გარემოს ხასიათი კი არ განსაზღვრავს, არამედ ის, თუ როგორნი ვართ და სრულყოფილების როგორ დონეზე ვიმყოფებით თვითონ ჩვენ. მართალია გარემოს ხასიათი მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ჩვენი შინაგანი სამყაროს ფორმირების პროცესსა და ხასიათს, მაგრამ ეს პროცესი არც ცალსახად და არც ერთმნიშვნელოვნად არ არის განსაზღვრული. ადამიანის გარკვეულ ავტონომიურობაზე და გარემოსაგან მის დამოუკიდებლობაზე ის ფაქტიც მეტყველებს რომ მის ფორმირებაში მნიშვნელოვან როლს მისივე ბიოლოგიური მონაცემები, ვთქვათ, მისი გენეტიკური ინფორმაცია ასრულებს, რომელშიც წარსულის სოციალ-კულტურული „ინფორმაციაა აღბეჭდილი“. მაგრამ, საკუთრივ ადამიანური თავისუფლების ჭეშმარიტი ბუნება მხოლოდ ზნეობის სფეროში ვლინდება. ადამიანის თავისუფლება, ეს, არსებითად, მისი ზნეობრივი ნების თავისუფლებაა, რომლის შემწეობითაც მას მისივე შემაფერხებელი აბსოლუტურად ყველა ძალისგან განთავისუფლება შეუძლია. ოღონდ, ეს იმაში გარკვევაცაა აუცილებელი, თუ სახელდობრ, რაა ნამდვილად შემაფერხებელი. ასეთი ვერ იქნება მაგალითად, ვერაფერითაღი ჭეშმარიტი ცოდნა, სინამდვილის რომელი სფეროსიც არ უნდა იყოს ეს. მართალია, დღეს ბევრი „უბედურების სათავეს“ სწორედ მეცნიერულ ცოდნაში ხედავს, ასევე, სულ უფრო ხშირად მსჯელობენ მეცნიერის მორალურ პასუხისმგებლობაზე, მაგრამ თავის თავად, არც ცოდნა და არც მეცნიერის თეორიული ინტერესი თავისში არაფერს ისეთს არ შეიცავს, რაც ადამიანსა და მის კულტურას საფრთხეს შეუქმნინდა. მეტიც, ცოდნა თვითაა კაცობრიობის უდიდესი კულტურული მონაპოვარი და თუ ადამიანის საზიანოდ მისი გამოყენებაც შეიძლება, ასეთი ხედვისგან ხომ კულტურის არც ერთი მოვლენა არაა დაზღვეული. რაც შეეხება მეცნიერის ზნეობრივი პასუხისმგებლობის აუცილებლობის მოთხოვნას, ეს ადამიანის თეორიული ცნობიერების ზნეობრივისადმი დაქვემდებარების მნიშვნელობით კი არ უნდა გავიგოთ, — რადგანაც ჭეშმარიტი ცოდნის ღირებულებითი, (როგორც კარგის და ცუდის) კლასიფიკაცია უაზრობაა, — არამედ ისე, რომ ყველა ადამიანი და უპირატესად მეცნიერი (რადგანაც მას მეტი შეუძლია) მორალურად ვალდებულია ცოდნა ბოროტების სამსახურში არ ჩააყენოს. ამისთვის კი უპირველესად, მეცნიერის ზნეობრივი აღზრდა და სრულყოფაა საჭირო, რადგანაც დიდი მეცნიერობა და მაღალი ზნეობრივი სისპეტაკე აუცილებლობით როდი გულისხმობენ ერთმანეთს.

იმ ადამიანთა ცხოვრების ორიენტაციის ერთადერთი ჭეშმარიტი „ავტორი“, რომლებიც გარე სინამდვილესთან ურთიერთობებში სიკეთისქმედების შინაგანი მოთხოვნილებიდან ამოდიან — მათივე ზნეობრივი ცნობიერება და თავისუფალი ნებაა. მართალია ისინი, საკუთარი ცხოვრების გამართლებას, არცთუ იშვიათად, როგორც აღინიშნა, გარეშე ინსტანციებში ეძებენ ხოლ-

მე, მაგრამ ეს მხოლოდ იმაზე მეტყველებს, რომ ადამიანებს, რომლებსაც, ჰეგელის ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, თავისუფლები არიან თავისთავად, ჯერ თავისთავის თავისუფლების საფეხურისათვის არ მიუღწევიათ: ისინი თავისუფლები არიან, მაგრამ ეს ჯერ არ იციან.

ადამიანის ზნეობრივ ცხოვრებას, რომლის გარეშეც სრულიად უსაფუძველო სიხანს გლობალური პრობლემების დაძლევაზე მსჯელობა, თვითკმარი საფუძველი, როგორც ეს ჯერ კიდევ ი. კანტმა ნათელყო, თავისივე თავში აქვს და არაერთარ გარეშე ინსტანციის არ საჭიროებს. ზნეობა იმ მედლის ერთი მხარეა, რომლის მეორე მხარესაც „თავისუფლება ჰქვია“. ეს უკანასკნელი კი ყოველგვარი გარეშე ძალისა თუ ინსტანციისაგან განთავისუფლებას გულისხმობს და ამიტომ, ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრება არც ყოვლისმომცველ ტრადიციულ-მონისტურ მსოფლმხედველობაში გამართლებას და არც ტრანსცენდენტურსა და აბსოლუტურ მასშტაბს არ საჭიროებს.

ადამიანის ზნეობრივი ცნობიერების მაღალ შინაარსსა და სრულყოფილების დონეს, მისი თავისუფალი ნების ჯერარსისაკენ წარმართვას გარემოს მეცნიერული ცოდნა, ან თუნდაც მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა კი არა, არამედ, უპირველესად მისი კულტურული განვითარება, მისი გონითი უნარების აღზრდა და დახვეწა უზრუნველყოფს, რისთვისაც მეცნიერული ცოდნა მხოლოდ ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორია. ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გონითი უნარი კი სხვისი—აზრის, პიროვნების, სოციალური ჯგუფის, ბუნების მოვლენის (და ა. შ.) — კეშმარტებისა და ღირებულების დანახვა-გრძნობის და შესაბამისად, არსებობის მისი უფლების აღიარების ის ადამიანური უნარია, რომელიც უნდა განსაზღვრავდეს კიდევ ამ სხვასთან მიმართების ხასიათსა და ფორმებს. თანამედროვე კაცობრიობის კულტურული სიმწიფისა და სრულყოფილების მიღწევის ეს გზა, რომელიც, ვიმეორებთ, სრულიად აუცილებელია გლობალური სიძნელეების ასევე გლობალურად დაძლევისათვის, ამავე დროს, ადამიანის ყველაზე ძნელად სავალი გზაცაა. ის, ჯერ ერთი, მხოლოდ საკუთარი ეგოიზმის, ინდივიდუალიზმისა და აბსოლუტიზმის დაძლევით გაივლება და მეორეც, ეს გზა ადამიანმა მხოლოდ თვითონ, საკუთარი მოწადინებით და თანაც, სრულიად მარტომ უნდა გაიაროს. სხვა ადამიანი მას შეიძლება მხოლოდ მისაბამ მაგალითად და ორიენტირად გამოადგეს, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ამ „მაგალითებისა“ და „ორიენტირების“ არსებობის ფაქტი ადამიანის მიერ ამ გზის გავლის შესაძლებლობაზე მეტყველებს, მათი დიდი მომხიბლაობა და მიზიდულობის ძალა კი იმის იმედსაც სახავს, რომ ადამიანი აუცილებლად გამოიყენებს ამ შესაძლებლობას, რაც მისი უპირველესი ზნეობრივი მოვალეობაცაა.

ლიტერატურა

1. Николло Макиавелли, Избранные сочинения, М., 1982.
2. Лосев А. Ф., Эстетика Возрождения, М., 1948.
3. Пригожин И., Стенгерс И., Порядок из хаоса, М., 1987.
4. Баткин Л. М., Итальянские гуманисты: Стиль жизни, стиль мышления, М., 1978.
5. Рутенбург В. И., Титаны Возрождения, Ленинград, 1976.
6. Взаимодействие общества и природы, М., 1986.

Т. И. МТИБЕЛАШВИЛИ

КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Резюме

Одной из глубинных основ глобальных проблем является господствующее в современном обществе мировосприятие, согласно которому человек, как бы выпадая из целостной картины мира, противопоставляется этой последней, истолкованной преимущественно физикально-механистически. И окончательное решение этих проблем возможно лишь в принципиально новом, преодолевшем этот дуализм и противопоставление мировоззрений, возникновение и утверждение которого, в свою очередь, предполагает решение ряда проблем — онтологических, гносеологических и этических. Философия культуры может и должна внести свой посильный вклад в дело решения глобальных проблем современности тем, что, рассматривая их в онтологическом, гносеологическом и этическом аспектах и по-новому осмысливая сущность человека и характер его отношения к окружающей среде, она может стимулировать новый тип мировосприятия, максимально нацеленный на преодоление глобальных трудностей.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა თ. მთიბელაშვილმა

მთიბელაშვილი - 22 - 22

მისხილ ნაწიწვილი

ილია შავჭავჭავაძის საზოგადოებრივი საზნის რაობისათვის*

(დასასრული)

ზემოთ სიტყვა გამიწყდა „საზოგადოება“-ზე, როგორც ერთობის იდეის გამომხატველზე.

მართლაც, „საზოგადო“ საერთოს ნიშნავს და „საზოგადო-ება“-ც, ამის შესატყვისად, იაზრება, როგორც რაღაც სა-ერთოდ, ანუ ისეთ რაღაცეა, რომლის დანიშნულებაც ჩვენი რამ ერთ-ად ყოფნა და რომელიც, მაშასადამე, ამ თავის დანიშნულებისამებრ, ჩვენი მაერთებელი არის (ჩვენი იმ რაღაც ერთად მყოფელი). ხოლო რამდენადაც ეს ჩვენი სა-ერთოდ (სა-ერთო რაღაცე) ყოფნა თვითაა ჩვენი სა-ერთო ყოფნა და, როგორც ასეთი, ჩვენი მაერთებელი, საზოგადოებაც, თავის ამ სიტყვიერ გამომხატულებაში, იაზრება, შესაბამისად, თვით ამ მაერთებელ (ამ აზრით სა-ერთო) ყოფნად, ვიტყვიტ რა ასე გაგებულ საზოგადოებაზე, რომ ესაა სა-იმ-ერთო ყოფნა, რომელიც ერია, საიდანაც გვაქვს კიდევ საზოგადოების როგორც სა-ერო (აი ამ აზრით „სა-ერთო“, რომლის „ერთ“-შიც სწორედ ერი ივულისხმება) ყოფნის იდეა. ამგვარად, საზოგადოება, ვითარცა იმ ერთად ყოფნა, რომელიც ერია, არის ერთად ყოფნა, სწორედ ამ აზრით: ერთ-ობა — ერ-ობა. ასე რომ, ვახორციელებთ რა ამ საზოგადოებას, ჩვენ რეალიზაციას ვუკეთებთ იმ ჩვენს ერთობას, რომელიც ჩვენი ერთობაა, — ჩვენი ერთად, სწორედ ამ ერთად, ყოფნა (საზოგადოებრივი „ერთად ყოფნა“ როგორც იმ ერთ-ად ყოფნა, რომელიც ერია და რომელიც არის კიდევ ჩვენი მასაზოგადოებელი (მასოციალუბელი და მასოციუმებელი) სიყვარულის იგი საგანი ერთი...). მაშასადამე, ჩვენ ერთად გვეყოფს საზოგადოება, ვითარცა ჩვენი ძმობა — მოყვსობა, რომელიც არის კიდევ; თვითონ, იგი ერთობა — ერთობა. სიყვარულია იგი სა-ერთო — სა-ერთო ძალა, რომელიც ერთად გვეყოფს და რომელიც ჩვენი ერთობის, ერთად ყოფნა — ცხოვრების, წესის არის. სიყვარული, როგორც ძმობა — მოყვსობა, თვითონ საზოგადოებაა, ასეთი ყოფნა, რომლის იდეაც ხსენებული ერთობა — ერთობაა. ერთი სიტყვით, ერთად, ამას გვასწავლიდა და გვასწავლის ილია შავჭავჭავაძე და საერთოდ მთელი XIX საუკუნის (უფრო შორს რომ არ წავეიდეთ, დროთა სიღრმეში) ქართული მწერლობა, გვეყოფს ურთიერთშორისი სიყვარული, რომელიც ჩვენს საერთო ყოფიერებას, როგორცაა საზოგადოება, ჩვენი ასეთი (გავიხსენოთ) პიროვნება, აგვარებს, ვითარცა ჩვენს ერთობა — ძმობას, ერთობა — მოყვსობას და რამდენადაც საზოგადოება, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, იგივე აღამიანობაა (ურთიერთაღამიანობა, ურთიერთპიროვნ-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1987, № 4.

ნების იდენტური), გასაგებია, რომ ჩვენი ეს ადამიანობა (სოფლად-ადამიანობა. ანუ ცხოვრება, რომელიც, ვითარცა სოფლად-გება, როგორც ამ სოფლის გაგება-აგება, ანუ კულტურა, წარმოებს) კაცთა-შორისი ძმობა — მოყვ-სობის სახითაა შესაძლებელი, ე. ი. ვითარცა სიყვარულის — ამ უდიდესი კულტურულ-სოციალური პრინციპის — სინამდვილე. ვამბობ რა, რომ სიყვარული, როგორც ეს ესმის ილიას, არის პრინციპი ყოფიერებისა. ამ უკანასკნელში გგულისხმობ საზოგადოებას, ვითარცა ერთადერთ ნამდვილ ადამიანობას, რომლის სუბიექტიც არის. სიყვარულის, როგორც ცხოვრების, ერის (კაცის) სოფლად-ადამიანობის პრინციპის იდეა ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე ქართულმა მწერლობამ საკუთრივ შეიმუშავა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, ამ იდეის სრულყოფილი გამოხატულებაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, რომლის ეს იდეოლოგიური ხაზი ამის შემდეგ არ წყდება ქართულ კულტურაში და სათანადო განვითარებას პოუვებს, ისტორიული პირობებისა და ამოცანების შესატყვისად, ქართულ ლიტერატურასა და საერთოდ აზროვნებაში. ილია ჭავჭავაძე თავის ლიტერატურულ შემოქმედებაში სწორედ ამ ხაზს აგრძელებს და ავითარებს, აყავს რა იდეა სიყვარულისა გააზრების ახალ საფეხურზე. ამ საქმეში მწერალი მარტო არაა, მას გვერდში უდგას მთელი დასი ეროვნულ-ცხოვრების იდეოლოგ მოაზრეთა, რომელნიც სამოღვაწეო სარბიელზე გამოდიან 60-იან წლებსა და მომდევნო ხანებში.

ხოლო რაც შეეხება იდეას საზოგადოებისა, როგორც გამოხატულია იგი თვითონ ამ სიტყვაში, აქ, გარდა ზემოთქმულისა, ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც აგრეთვე უნდა აღინიშნოს. მხედველობაში მაქვს ხსენებული სიტყვის ძირი „ზოგი“, საიდანაც თანმიმდევრობით ნაწარმოებია: „ზოგად“ — „საზოგადო“ — „საზოგადოება“. ძველქართულად ეს სიტყვა, გარდა თვითონ ზოგისა (ამ სიტყვის ახლანდელი გაგებით), აგრეთვე ხიშნავდა: ნაწილს და, კერძოდ, ნახევარს. ამ სამი მნიშვნელობიდან უზოგადესი, ცხადია, „ნაწილის“ მნიშვნელობაა, რამდენადაც „ზოგი“ (ახლანდელი გაგებით), იაზრება, როგორც სიმრავლის რაღაც ნაწილის აღმნიშვნელი („ნაწილისა“ და „ნახევრის“ ურთიერთმიმართება ამ მხრივ ისედაც ნათელია). ხოლო „ზოგად“ ძველქართულადვე „ერთად“-ზმნიშნელის მნიშვნელობით იხმარებოდა („ზოგად ვართ“ — ერთად ვართ), საიდანაც მიღებულ იქნა კიდევ „საზოგადო“, რომელიც სიტყვასიტყვით უნდა გვესმოდეს, როგორც „საერთად“, „საერთადყოფის“ („საერთადარსოს“) მნიშვნელობით. რაა ყოველივე ამაში ჩვენთვის საგულისხმო? — პირველ ყოვლისა ის, რომ იდეა საზოგადოებისა ზოგის იდეაზეა დამყარებული: ამ იდეის თანახმად, თვითეული საზოგადოება მხოლოდ ზოგის ერთობად იაზრება, რასაც თავისი ბუნებრივი გამართლება აქვს. ამგვარად, კაცობრიობის დაყოფა საზოგადოებად, ადამიანთა მთელი მასის ასეთი „დაზოგოება“ (ამ აზრით „დასაზოგადოება“), თვით სიტყვა „საზოგადოება“-შია პოსტულირებული. საზოგადოების ასეთი გაგების ბუნებრივობა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანები ერთდებიან ცალკეულ პერსონალურ ჯგუფებად არა გარეშე ბუნების მიმართ, რომლის მიმართ მათ, რა თქმა უნდა, არ შეუძლიათ სრულფასოვნად იადამიანონ (იპიროვნონ)!, არამედ სწორედ ერთმანეთის მიმართ, ურთიერთშორის. საზოგადოება პიროვნება-

1 თუმცა, თავისი სოციალობით მომცველნი, თვით ამ ბუნებასთანაც „შედიან საზოგადოებაში“, ამგვარად აპიროვნებენ რა მას.

თა საზოგადოებაა, რომელიც, როგორც ასეთი, არ შეიძლება იყოს თავად უპიროვნო: საზოგადოებაში გაერთიანებული ადამიანები კოლექტიურად პიროვნებენ (ეროვნობა, ვითარცა ეროვნობა), რასაც მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუკი არსებობს სხვა ასეთივე საზოგადოება, ასევე მოპიროვნე. საზოგადოებას თავისი ჭეშმარიტი სახე როგორც კოლექტიურ პიროვნებას აქვს, ხოლო ასეთ პიროვნებად ყოფნა საზოგადოებას მხოლოდ სხვა საზოგადოების მიმართ შეუძლია. საზოგადოება საზოგადოებს მხოლოდ როგორც სხვა საზოგადოების მიმართ მოპიროვნე საზოგადოება. საზოგადოება მხოლოდ საზოგადოებათა შორის შეიძლება არსებობდეს, რომელთა საზოგადოების სუბიექტიც ყველა ეს საზოგადოებაა. კაცობრიობის ვითარცა ერთა საზოგადოების მოქმედნი თვით ეს ერები არიან, რომლებიც საზოგადოებენ კაცობრიობად, როგორც თავთავიანთი საზოგადოების სრულყოფნი: საერთაშორისო ცხოვრება, რომელსაც უწოდებენ კიდევ „საკაცობრიო ცხოვრებას“, ამ ცხოვრების მოქმედ ერთა ერთეული ცხოვრების ერთი გარკვეული მხარეა, ერთი გარკვეული ასპექტი. ერისა და კაცობრიობის ეს ურთიერთმიმართება ქართულ ლიტერატურაში გაშუქებული აქვს ილია ჭავჭავაძის სკოლის ერთ-ერთ საუკეთესო წარმომადგენელს მიხეილ წერეთელს თავის მონუმენტურ ნაშრომში, ნიშანდობლივი სათაურით: „ერი და კაცობრიობა“ (1910)... საზოგადოება ზემოხსენებული „ზოგი“-დან რომ არ იყოს აღმოცენებული და მას რომ არ გამოხახავდეს თავისი არსებით, არ ექნებოდა საფუძველი საზოგადოების როგორც „ჩვენობის“ იდეასაც, რამდენადაც „ჩვენ“-ს აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუკი არსებობს სხვა „ჩვენ“, რომელთან მართლაც რომ დაპირისპირებაშიც („ჩვენ — თქვენ“) იგი „ჩვენ“ ირკვევა კიდევ თავის ამ კოლექტიურ პერსონალობაში. ანალოგიური მოსაზრებები უდევს საფუძველად საზოგადოების როგორც ძმობა — მოყვასობის გაგებასაც. მართლაც, ძმობა მხოლოდ მაშინ იქცევა სოციალურ ფაქტად, როდესაც მოძმენი გამოიყოფიან ადამიანთა საერთო მასიდან და განსაკუთრებულ კოლექტივს ქმნიან, სადაც შეერთებულნი არიან პირნი, რომლებიც დანარჩენთაგან განსხვავებით სწორედ ძმებად და მოძმეებად ისახებიან. ძმობას, როგორც ასეთს, აზრი მხოლოდ სხვათა ძმობასთან მართებაში აქვს, რამდენადაც იგულისხმება, რომ ძმები არიან არა ყველანი ერთად, არამედ ზოგანი: ძმობა სწორედ იმითაა ძმობა, რომ იგი ზოგათაშორისი ერთობაა. ეს ვითარება პირდაპირ კავშირშია ნათესაობასთან, რომლის საფუძველზედაც აღმოცენებულ მოყვასობად განიხილება კიდევაც ხსენებული ძმობა. ნათესაობას, როგორც სოციალურ ფაქტს, ასევე მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ამავე „ზოგის“ ფარგალში. ის მოსაზრება, რომ ყველა ადამიანი, როგორც ასეთი, ერთი მოდგმისაა და, შესაბამისად, ერთი ნათესაობის შემადგენელი, სრულიადაც არ მოდის წინააღმდეგობაში ამ ზოგადი ნათესაობის დაყოფასთან კონკრეტულ ნათესაობებად, რამდენადაც ამ უკანასკნელთ ძალა აქვთ სწორედ ზოგადი ნათესაობის ფონზე, — ნათესაობისა, რომლის შესატყვისიცაა ასევე ზოგადი კაცთმოყვარეობა, თავისთავად ჯერ კიდევ არასაკმარისი კონკრეტული საზოგადოების (კონკრეტული ძმობის) შესაქმნელად.

აქ შეგვიძლია ერთგვარად შევაჯამოთ ზემოთქმული და მოკლედ დავახსენათ ცხოვრების იდეა, რომლის წარმოებაცაა ილია ჭავჭავაძის აზროვნება. ამ იდეის თანახმად, ცხოვრება, რომლის ერთადერთი ნამდვილი სუბიექტიც არის, არის ამ უკანასკნელის სოფლად-ადამიანობა, რომელიც, თავის მხრივ, ხასიათდება ვითარცა ერის სოფლად პიროვნება — საზოგადოება, იგულისხმე-

ბა რა, რომ ეს პიროვნება — საზოგადოება არის კიდევ ამ თავის სუბიექტურის ყოფიერება. ეს უკანასკნელი, რამდენადაც იგი იაზრება, ვითარცა ადამიანობა და, როგორც ასეთი, პიროვნება, ამ თავის პიროვნულ კონკრეტობა-რეალობაში გვეძლევა გარკვეული ეროვნული ვინაობის სახით, როგორცაა ამ შემთხვევაში ქართველობა, ასეთი პიროვნულ-საზოგადოებრივი ყოფიერება. იგულისხმება, რომ ქართველობა ქართველი ერის პიროვნულად გარკვეული ადამიანობაა, რომელიც, ვითარცა ყოფიერება (ქართველი ერის სოფლად-ადამიანობა — მისი სოფლად-ქართველობა), გარკვეული კულტურულ-ისტორიული (კერძოდ: ფ ს ი ქ ო ი დ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი...) სისტემაა. ქართველობა (ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ეროვნული ვინაობა, ვითარცა „სადაურობა“ — ცხოვრების როგორც სოფლად-გების იდეაში უშუალოდ გულუბადი) არის ერის პიროვნება, რომელსაც შეადგენს ამ ერის შვილთა საზოგადოება როგორც მათი მოყვსობა, გამომხატველი მათი სათანადო ნათესაობისა (საზოგადოება ვითარცა მოყვსობა — ნათესაობა), მოყვსობის სახით — ძ მ ო ბ ა დ არსის, და ამ ნათესაობის იდეისაგან „ტერიტორიულად“ განუყოფელი გარკვეული ქვეყნის (სოფლის) მკვიდრობისა. უკანასკნელი გარემოება ნათლად მიგვიჩივებს, რომ ხსენებულ ეროვნულ პიროვნებაში, მაგალითად ქართველობაში, იმანენტურად მოცემულია იდეა სოფლისა, ვითარცა ეროვნული პიროვნების ორგანული ელემენტისა, იგულისხმება რა, სახელდობრ, რომ ქართველობის შემთხვევაში ეს სოფელი საქართველოა. აქედან — „მამულ-ზე, ე. ი. ერის განსაზღვრულ სოფელ ქვეყანაზე (ტერიტორიაზე), ზრუნვაც, როგორც ორგანული ელემენტი „ვინაობა“-ზე ზრუნვისა. მართლაც, თვითონ ადამიანობის იდეაც, ზოგადად აღებული, თავის თავშივე გულისხმობს ადამიანობის როგორც სახელდობრ სოფლად-ადამიანობის გაგებას: ადამიანობა სოფლად-ადამიანობაა, რომელიც წარმოებს კიდევ ვითარცა „სოფლისთვის ზრუნვა“, ამ სოფლის სათანადო გაგება-აგების სახით. შესაბამისად, საქართველოს, ვითარცა ქართველი ერის სოფელ-ქვეყნის, კულტურულ-ისტორიული ლანდშაფტი განიხილება, როგორც ლანდშაფტი თვითონ ამ ერის სოფლად-ადამიანობისა, რომელიც ამ შემთხვევაში ქართველობა (სოფლად-ქართველობა) და რომელიც არის კიდევაც ხსენებული ქვეყნის სოფლების, მისი სოფლად ყოფნის, შინაარსი. დაბოლოს, ქართველობა, ასეთი კულტურულ-ისტორიულად, ე. ი. კაცობრივ-პიროვნულად, კონკრეტული სოფლად-ადამიანობა, წარმოებადი როგორც სოფლის გაგება-აგება, შესატყვისი ყოფიერება — აზროვნებისა და ყოფიერება — საქმიანობის სახით, შესაბამისად იაზრება, ვითარცა კულტურა, ღროში მიმდინარე — როგორც ისტორია (ქართველობის როგორც კულტურისა და ისტორიის, ამ გაგებით კულტურულ-ისტორიული სისტემის, იდეა). ასე რომ, საბოლოოდ ცხოვრების იდეა, ვითარცა ილიას კონკრეტული: „ზრუნვის საგნისა“, დგინდება როგორც იდეა ქ ა რ თ ვ ე ლ ო ბ ი ს ა, რომელშიც ვაჭრობთ ქართველი ერის ყოფიერებას, რომელიც ისტორია და კულტურაა, ისტორია — როგორც სოფლად-გება, კულტურა — როგორც ამ სოფლად-გების შინაარსი სოფლის გაგება-აგება, წარმოებადი გარკვეული შემოქმედების სახით გონით-იდეალური თუ მატერიალურ-პრაქტიკული ცხოვრების სარბიელზე.

ამის შემდეგ შეგვიძლია მეტნაკლები სიცხადით გავითვალისწინოთ ილია ჭავჭავაძის სააზროვნო საგნის (ობიექტის) რაობა. თავში ვთქვი, რომ ამ მოაზროვნის საგანი, მისვე სათანადო გაშინათქვამთა თანახმად, არის ერის ცხოვ-

რება, — ცხოვრება ეროვნული, რომელსაც თვითონ ილია „საზოგადო ცხოვრების“ სახელით აღნიშნავს ხოლმე. გარკვეულ მსჯელობათა გზით, თვითონ ილიას ნაწერების ვათვალისწინებით, მივედი იმ დასკვნამდე, რომ ჩვენი მწერალი ამ „ცხოვრება“-ში გულისხმობს ჩვენს ე. წ. ვინაობას, რომელიც ტერმინ „ქართველობის“ სახით გააზრებულია, როგორც გარკვეული კულტურულ-ისტორიული სისტემა. ხოლო თუკი ვიკითხავთ ახლა, ილია ჭავჭავაძე, როგორც მოაზრე, აზროვნების რომელი დარგის წარმომადგენელია, აქაც სურათი, თვითონ სააზროვნო საგნის რაობის შუქზე, საბოლოო სინათლეს იძენს: ილია ჭავჭავაძე ქართველობის, როგორც ეროვნულად, აი ამ აზრით პიროვნულად, გარკვეული ყოფიერების, ვითარცა გარკვეული კულტურულ-ისტორიული სისტემის, იდეოლოგი არის. ილია ჭავჭავაძე იკვლევს ჩვენს ცხოვრება — ვინაობას, შეისწავლის მის სხვადასხვა ასპექტს: სოციოლოგიურს, ეკონომიკურს, იურიდიულს, ისტორიულს, საერთოდ ფილოსოფიურს, — როგორც ამ სისტემის იდეოლოგი. ილია ჭავჭავაძე ჩვენი, როგორც ერის, ცხოვრების ვითარცა ჩვენი სოფლად-ადამიანობის, რომელიც ჩვენს შემთხვევაში ქართველობაა (სოფლად-ქართველობა, სოფლად-ადამიანობის ეს კულტურულ-ისტორიული სახე), იდეოლოგი არის, რომელიც განიხილავს თავის საგანს მეცნიერულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, რამდენადაც ამას ეს მისი იდეოლოგიური შემოქმედება მოითხოვს და მის, როგორც იდეოლოგის, კომპეტენციაში შედის, ამ კომპეტენციას გამოხატავს. სწორედ იდეოლოგიაა აზრის ის სფერო, სადაც გვევლინება ილია, როგორც თავისი სააზროვნო საგნის სრული ბატონ-პატრონი და სადაც კომპეტენტურად მოქმედი დიახაც უნდა იყოს, ამ თავისი დიდი კომპეტენციის შესატყვისად, სოციოლოგიც, ეკონომისტიც, იურისტიც, ისტორიკოსიც... და, გასაგებია, ფილოსოფოსიც, რამდენადაც, ვიმეორებ, ამას საჭიროებს ცხოვრების იდეოლოგობის ეს მეტად რთული და განსაკუთრებული სააზროვნო უნარის მომთხოვნი საქმე. ამგვარად, ესაზღვრავ რა ამ ჩვენი მოაზრის დარგობრივ-საგნობრივ ვინაობას, ვიტყვი, რომ:

ილია ჭავჭავაძე, როგორც მოაზრე, არის ქართველობის, ასეთი ყოფიერების, ვითარცა გარკვეული კულტურულ-ისტორიული სისტემის, იდეოლოგი და, რამდენადაც ეს იდეოლოგი ცხოვრების, მისი ყველა დარგისა თუ მხარის, მეცნიერი და ერთობ ფილოსოფოსი უნდა იყოს, ილია ჭავჭავაძეც, ვითარცა იდეოლოგი ჩვენი ეროვნული ცხოვრებისა, ამ ცხოვრების სათანადო მეცნიერი და ფილოსოფოსი არის, ქართველობის ფილოსოფოსი და მეცნიერი — იდეოლოგი.

ახლა, რამდენადაც საჭიროა ილიას სააზროვნო საგნის სტრუქტურის ვათვალისწინება, მე მომიხდება შეჩერება საკითხზე, თუ როგორ წარმოუდგენია თვითონ ილიას ცხოვრება მისი ბუნებითი აღნაგობის თვალსაზრისით. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა შემდეგი ადგილი „წერილები-დან ქართულ ლიტერატურაზე“: „...ცხოვრება, — წერს ილია, — ყოველთვის ორ დიდ ტოტად დადის. ერთი ტოტი მოაზრე ცხოვრებაა, მეორე — მოსაქმე, რომელნიც ისე არიან ერთმანეთზე დამოკიდებულნი, რომ ხან ერთია მეორისაგან წარმოდგენილი, ხან მეორე პირველისაგან. თვით აზრიც სხვა არა არის რა ვარდა იმისა, რომ საქმეა ჭკერ განუხორციელებელი, და საქმეც — აზრია, უკვე განხორციელებული“ [1, ტ.—III, გვ. 204]. რა თქმა უნდა, ცხოვრების ერთიან

ნაკადში გარჩევა ზემოხსენებული „ორი ტოტისა“ ავტორის მხრივ არაფერს ორიგინალურს არ წარმოადგენს, მაგრამ ილიას აზროვნების ზოგად კონტექსტში (და, საერთოდ, ჩვენი მწერლობის ისტორიული ევოლუციის საერთო ფონზე) გარკვეულ გააზრებას მოითხოვს. მართლაც, როგორაა შესაძლებელი „მოაზრე ცხოვრება“? — ცხადია, როგორც აზროვნება, საიდანაც გვაქვს, შესაბამისად, ცხოვრების ვითარცა აზროვნების იდეა. ასევე, თუ ვიკითხავთ, როგორაა შესაძლებელი „მოსაქმე ცხოვრება“, აქაც ანალოგიური პასუხი გვექნება: როგორც საქმიანობა; საიდანაც გვაქვს უკვე, შესაბამისად, ცხოვრების ვითარცა საქმიანობის იდეა. ასეთი ვაგება ცხოვრებისა, მისი ასეთი წარმოდგენა, ვითარცა ყოფიერება — აზროვნებისა და საქმიანობის, სავსებით ესაბამება ცხოვრების როგორც სოფლად-ადამიანობის იდეას: ცხოვრება სოფლად-ადამიანობაა, რომლის წესიცაა აზროვნება და საქმიანობა და რომელიც, თავის ამ წესისამებრ, წარმოგვიდგება კიდევ თავად, ვითარცა თვით ეს აზროვნება და საქმიანობა, აზროვნება — როგორც სოფლად-გება ვითარცა სოფლ-გაგება და საქმიანობა — როგორც სოფლად-გება ვითარცა სოფლ-აგება. ხოლო ცხოვრების, როგორც აზროვნება-საქმიანობის, საგნად ილია ამავე ცხოვრებას მიიჩნევს, იგულისხმება რა, რომ აზრი ცხოვრებისა მის, როგორც ერის სოფლად-ადამიანობის, შემდგომ წარმატებაში ან როგორც ილია იტყვის, „განკარგება“-ში, ვინა „გამაჯობინება“-ში, ერთი სიტყვით, პროგრესში მდგომარეობს, რამდენადაც ადამიანობა, ილიასვე თქმით, ღმრთის ხატობა და მსგავსობაა, რომელიც შეიძლება ქეშმარიტობდეს მართო ამ ხატობა-მსგავსობაში განუწყვეტელი, შეუწყვეტელი წინსვლის, ანუ ხსენებული პროგრესის, გზით. ცხოვრების როგორც იმ შემოქმედების განსაზღვრა, რომლის საგანიც იგივე ცხოვრებაა, ანუ ცხოვრების ვითარცა ცხოვრებისავე შემოქმედების (წარმოების) იდეა, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ერთგვარ განმარტებას მოითხოვს.

თუ რა მიაჩნია ილიას ცხოვრების შინაარსად, ამაზე უკვე ითქვა: ყოველივე, რისი მოქმედიცაა ერი, თავის შვილთა ინდივიდუალური თუ კოლექტიური ძალისხმევის სახით, აზროვნებისა და საქმიანობის სარბიელზე, შეადგენს კიდევ ერის ცხოვრებას. მეორე მხრივ, ილია ცხოვრებას განიხილავს როგორც ზრუნვას (ნიკ. ბარათაშვილის ფორმულით: „სოფლისთვის ზრუნვას“), რომელსაც თავისი გარკვეული საგანი აქვს. საგულისხმოა, რომ ილია, თუ ერთგან ლაპარაკობს „ზრუნვის საგან“-ზე, სხვაგან ამავე საგანს განსაზღვრავს, როგორც საგანს ცხოვრებისას („ცხოვრების საგანი“). რაც თვალსაჩინოდ მიგვითითებს, რომ ავტორი ცხოვრებაში ზრუნვას აზრობს, რომ ცხოვრების, „მოაზრესი“-ც და „მოსაქმესი“-ც, რაობას იგი სწორედ ზრუნვაში ხედავს: ცხოვრება, აილია აზრით, ზრუნვაა, რომელსაც სათანადო საგანიც უნდა ჰქონდეს. და აი იქ ისმის კიდევ კითხვა, თუ რა შეიძლება იყოს ეს საგანი, რაზეც ილიას გარკვეული პასუხი აქვს: ასეთი საგანი მხოლოდ ცხოვრებავე შეიძლება იყოს. რა აზრით? წერილის ფარგლები საშუალებას არ მძლევს ეს საკითხი დაწვრილებით განვმარტო, მაგრამ ერთ ადგილს მაინც მოვიყვან ილიას ნაწერიდან, რომელიც თვითონ მოჰყენს გარკვეულ ნათელს დასმულ კითხვას: „ადრეც გვითქვამს და ესლაც ვიტყვი: კაცობრიობის დიდებულთა ნაღვაწთა თირკმლები რომ გაუსინჯოთ, მთელს კაცობრიობის ახოვანს პროგრესს თავიდან ბოლომდე გონების ნესტარი გაუტაროთ, ნახავთ, რომ ყოველივე ეს მართლა-და დიდებული ნაომარი კაცობრიობის ხელისა, გონებისა და მხნე-

ობისა სხვა არა არის-რა, თუ არ ძლევამოსილი სვლა კაცებურ ღირსებათა, გრძნობის აღსამატებლად მიმართული: რამოდენადაც ეს გრძნობა აღმატებულია, იმოდენად ძლიერია, როგორც ცალკე კაცი, ისე მთელ ერი“. და ცოტა ქვემოთ: „როგორც სხივნი მზისაგან, ყველა ნიჭი და მადლი ადამიანისა, სულიერი და ხორციელი, ამ გრძნობიდან წარმომდინარებს და ყოველივე ისევე უკან მიერთმევა, ვით თავის დასაბამს“ [1, ტ. III, გვ. 265]. აქ საუბარია გრძნობაზე, რომელსაც „ღირსების გრძნობას“ ეძახიან და რომელიც, როგორც ახლახან ვნახეთ, ჩვენს მწერალს წარმოდგენილი აქვს, ვითარცა თავი-და-თავი ცხოვრებისა, მისი თავი — მიზეზიცა და თავი — მიზანიც. ზოლოც ვნახით, თვითონ ეს გრძნობა რას ემყარება, რა ასულდგმულებს მას. ამაზეც ილიას გარკვეული პასუხი აქვს მოცემული თავის სხვა წერილში („შინაური მიმოხილვა“, 1882 წელი, აპრილი-მაისი), სადაც იგი, ეხება რა „შემოქმედებითს ძალს ცხოვრებისა“, წერს: „ეს შემოქმედებითი ძალი ცხოვრებისა სათავეა ყოველის წარმატებისა და მავ ძალის ძლიერებაზედ დამოკიდებულია ყოველი იმედი ცხოვრების წინ-წადგომისა და განკარგებისა. საცა ეგ ძალი აღძრული არ არის, იქ ცხოვრება დგას ვითარცა გუბე და გუბესავით შხამავს და სწამლავს გარეშემო ჰაერსა. ადამიანიც, ამ ჰაერში სულის მბრუნავი, ცოცხალ-მკვდარსა-ვით ზღაზვნით და ხანხალით დატანტალებს უგულოდ და უსულოდ ცხოვრების მოედანზედ როგორც სასაფლაოზედ, თითქოს მარტო იმისთვისათ, რომ ერთი პატარა ადგილი იშოვოს, საფლავი გაითხაროს და შიგ ჩაწვეს. საკვირველიც არ არის, იქ მაცხოვარი სიო განახლებისა არ დაჰბერს ცხოვრებას და ამის გამო დღევანდელი დღე მკვდარია ხვალისათვის, როგორც გუშინდელი დღევანდელისათვის იყო. ამიტომაც ადამიანს აღარც გუშინდელი ახსოვს, აღარც დღევანდელი სწამს და აღარც ხვალისდღეს ეტანება. ყოველსფერზედ გულაყრილია და ცხოვრობს მარტო იმისათვის, რომ მოკვდეს, როგორც მეტხორცი რამ, როგორც შემთხვევით მოსული და შემთხვევითვე წასასვლელი. ერთი სიტყვით, ადამიანი გამოფუყებულია, გამოცარიელებული, და ამიტომაც თვითონ მისი ცხოვრებაც სიკვდილია და არა სიცოცხლე.

გარნა იქ კი, საცა ეგ მადლიანი ძალა შემოქმედობისა აღძრულია, ადამიანი გრძნობს, რომ იგი შვილია გუშინდელისა, მოჭირნახულეა დღევანდელისა და დამბადებელია ხვალისა, წარსული, აწმყო და მომავალი — ერთ რთულ, დაურღვეველ ჯაჭვად მიაჩნია და იმ ჯაჭვში თავისი-თავი რგოლად, წინასა და უკანაზედ მტკიცედ გადაბმულად. მაშინ ადამიანი თავს მართლად ადამიანად სცნობს, ეგ ცნობა საკუთარი თავისა ღირსებას უღვიძებს, საკუთარი თავის ღირსება ჩაგრულყოფას ვერ ათმენინებს და დამკლავებული გამოჰყავს ცხოვრების მოედანზედ საომრად და საბრძოლველად². გმირებს, სახელოვან კაცებს, დიდებულ მოღვაწეებს ქვეყნისას — ეგ შემოქმედებითი ძალი ცხოვრებისა ჰბადავს“³ [1, ტ. V, გვ. 150—151]. ეს მრავალმხრივ საგულისხმო ადგილი განგებ ამოწერე მთლიანად, რათა მკითხველს მიეცეს საშუალება, თვითონ დარწმუნდეს, თუ რამდენად სამართლიანია მტკიცება, რომ ილია ჭავჭავაძე ცხოვრების სიკეთეს, რომელიც ამ ცხოვრებას ჰეშმარებ სიცოცხლედ აყოფს ადამიანისათვის, სწორედ შე-

² სწორედ აქ მოდის ღირსების გრძნობა შემოხსენებულ როლში მიზეზისა და მიზნისა ცხოვრების ყოველგვარი წარმატების საქმეში.

³ დაყოფა ყველგან ჩემია. — მ. ნ.



მოქმედებაში ხედავს, ცხოვრების როგორც შემოქმედების პროცესში. ნათლად და გარკვევით გვეუბნება, რომ კაცი თავს მხოლოდ მაშინ გრძნობს ადამიანად, როდესაც ცნობს იგი თავის თავს, როგორც ზიარს ცხოვრების შემოქმედ ძალთა, ანუ როდესაც თავის ცხოვრებას იგი განიცდის, ვითარცა ნაწილს ერის ერთიანი ცხოვრება — შემოქმედებისა. აქედან გასაგები უნდა იყოს ერის ზრუნვაც ცხოვრებაზე, მისთვის ჯეროვანი შემოქმედებითი სახის შესანარჩუნებლად: ცხოვრებას, ამ გავების თანახმად, შეადგენს არა მარტო, ვთქვათ, ეკონომიკური ცხოვრება, წარმოებადი სათანადო მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, არამედ ზრუნვა თვითონ ამ ცხოვრებაზე, როგორც ცხოვრება — შემოქმედების ერთ-ერთ ფორმაზე, რომელშიც ისახება ერის ყოფიერება, როგორც მისი ჭეშმარიტი, კულტურულ-ზნობრივი თვალსაზრისით, ადამიანობა. ერის ცხოვრება, ილიას აზრით, მდგომარეობს ერის სწორედ ამ ზრუნვაში მის ცხოვრებაზე ვითარცა მის ადამიანობაზე.

ახლა დავუბრუნდეთ ყოფიერების (ცხოვრების) ვითარცა აზროვნებისა და საქმიანობის იდეას. ციტირებული ადგილი ილიას „წერილები-დან ქართულ ლიტერატურაზე“ გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს იმაზე, თუ ავტორს როგორ ესმის ცხოვრების ამ ორი „ტოტის“, „მოაზრესი“ და „მოსაქმესი“, ურთიერთმიმართება და ამ მიმართების შუქზე როგორ ესახვის მას თვითონ ყოფიერების რაობა. ამჯერად მხედველობაში მაქვს ილიას სიტყვები აზრის როგორც „ჯერ განუხორციელებელი“ საქმისა და საქმის როგორც „უკვე განხორციელებული“. აზრის თაობაზე. ციტირებული ფრაგმენტიდან ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ის ყოფნა, რომელიც აქვს ერს ვითარცა ყოფიერება, ილიას ესმის როგორც სა-ქმე, ამ სიტყვის ვითარცა ქმნად-ჯერარსის⁴, გავებით: ყოფიერი ყოფნის (ამ აზრით „ყოფის“) ვითარცა საქმის მქონებელია, რომელსაც ეს სა-ქმე — ყოფნა აქვს ვითარცა მის როგორც სწორედ სა-ქმის მოქმედს. ადამიანობის ვითარცა ყოფიერების (ყოფიერად ყოფნის) იდეა ირკვევა, როგორც იდეა ამ ადამიანობისა ვითარცა საქმიანობის (საქმიანად ყოფნის), გვაქვს რა ამგვარად ყოფიერების ვითარცა საქმიანობის⁵ იდეა.

ცხოვრება, ილიას აზრით, ერთი რთული საქმეთა სისტემა საქმეა და ერთიც, ვითარცა ცხოვრების სუბიექტი⁶, ამ ცხოვრების სწორედ როგორც სა-ქმის იდეური და პრაქტიკული მოქმედი. კერძოდ, აზროვნება ამ სა-ქმე ცხოვრების ვითარცა აზრის წარმოებაა. და თვითონ ილია ჰავაჰავადიც, როგორც ცხოვრების მოაზრე, ცხოვრების ვითარცა საქმის მოაზრე არის, რომელიც იკვლევს, თუ რა საქმეები შეადგენენ ჩვენს ცხოვრებას მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში და, საერთოდ, რა საქმეს წარმოადგენს თვით ეს ცხოვრება, თავისი განვითარების ამ საფეხურზე, თავის მთლიანობაში. და მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც დადგენილია ცხოვრების საქმის რაობა, ანუ ის, თუ მოცემულ

⁴ რა თქმა უნდა, ქმნად-ჯერარის — ზოგადეროვნული, ე. ი. კულტურულ-ისტორიული (როგორც მხოლოდ და სწორედ ეროვნული შეიძლება იყოს, — ზოგადეროვნული) თვალსაზრისით.

⁵ ყოფ(ნ)ა — საქმე; საიდანაც გვაქვს; ყოფიერი — საქმიანი, ზოლო აქედან: ყოფიერება, საქმიანობა.

⁶ ითქმის, რომ საზოგადოება (ერი) თავისი თავის სუბიექტია, რაც ნიშნავს, რომ ხსენებული საზოგადოება თავისი თავის ვითარცა თავისი ყოფიერების (გავისხენით: საზოგადოება — ყოფიერება) სუბიექტი არის.

მონეტში რაა მისაჩნევი ცხოვრებაში ჭეშმარიტ სა-ქმედ, გამოდის იგივე ილია უკვე საკუთრივ მოსაქმის როლში და ხელს კიდებს აი ამ სა-ქმედ მიჩნე-
ულის პრაქტიკულ რეალიზაციას.

საგულისხმოა, რომ თვითონ სიტყვები „აზროვნება“ და „საქმიანობა“ სიტყვა „ყოფიერებას“-თან მიმართებაში გვაძლევენ ენობრივ მოდელს ზემო-
ხსენებულ იდეისა. ავიღოთ „აზროვნება“. რას გამოხატავს იგი თავისი მორ-
ფოლოგიით? — იდეას აზროვნებისა როგორც იმ ყოფნის, რომელიც აზრის
ქონებაში მდგომარეობს და რომელიც, რამდენადაც იგი, თვით სიტყვა „აზ-
როვნების“ თანახმად, თავის თავში გულისხმობს აზრის წარმოებას, ზემო-
თქმული ქონების იდეას წარმოადგენს კიდევ როგორც იდეას აი ამ წარმო-
ებისა: მაქვს ის, რასაც ვაწარმოებ, ანუ ქონება წარმოებაა. ცხადია, ასეთივე
გაგებაა ჩადებული სიტყვა „საქმიანობა“-შიც, ოღონდ აქ აზრის ნაცვლად
აღნიშნული ქონება — წარმოების საგნად საქმეა დასახელებული, ხოლო
აღნიშნული (ერი) თავისი ყოფა — ცხოვრების მოქმედია (იგივე მწარმოებე-
ლი), როგორც ამ ყოფის მოაზრე და მოსაქმე. ეს ყოფა მას, როგორც
მოაზრეს, ე-აზრება რა, ე. ი. როგორც აზრი ეძლევა (ყოფა ვითარ-
ცა აზრი), ხოლო, როგორც მოსაქმეს, ე-საქმება რა, ე. ი. როგორც
საქმე ეძლევა (ყოფა ვითარცა საქმე). ამგვარად ყოფის წარმო-
ება მიმდინარეობს, როგორც ამ ყოფა — ცხოვრების ვითარცა აზრისა და
საქმის წარმოება, რომელიც აზრის შემთხვევაში აზროვნებაა, ხოლო საქ-
მის შემთხვევაში — საქმიანობა, როგორც „აზროვნება“-ში გვაქვს აზრის ქო-
ნების ვითარცა ამ აზრის წარმოების იდეა, „საქმიანობა“-ში კი იდეა საქმის
ქონებისა ვითარცა ამ საქმის წარმოების, ასევე წარმოგვიდგება, ყოფიერების
ვითარცა აზროვნებისა და საქმიანობის კონტექსტში, თვით სიტყვა „ყოფიე-
რება“-ც, თავისი აღნაგობით სავსებით შესატყვისი „აზროვნებისა“ და „საქ-
მიანობისა“, როგორც გამოხატველი ყოფის ქონების ვითარცა ამ ყოფის
წარმოების იდეისა. ამგვარად, ყოფიერების ვითარცა აზროვნების იდეაში
იგულისხმება იმ ყოფნის იდეა, რომელიც ყოფის როგორც აზრის ქონება —
წარმოებაში მდგომარეობს, ხოლო ყოფიერების ვითარცა საქმიანობის იდეა-
ში იგულისხმება იმ ყოფნის იდეა, რომელიც ყოფის როგორც საქმის ქონე-
ბა — წარმოებაში მდგომარეობს; ცხადია, ეს ორგვარი ყოფა იგივეა, რაც
ილიას მიერ ხსენებული „ორი ტოტი“ იმ ერთიანი ყოფნისა, რომელსაც
„ცხოვრება“ ეწოდება და რომელშიც, ვიმეორებ, იგულისხმება ყოფიერება —
აზროვნება, „მოაზრე ცხოვრების“ სახით, და ყოფიერება — საქმიანობა, „მო-
საქმე ცხოვრების“ სახით. გარდა ამისა, საგულისხმოა ისიც, რომ „ყოფა“,
„ყოფიერება“-ში წარმოდგენილი, არა მარტო ყოფნას იგულისხმობს, არამედ
ქმნასაც, რომელიც, რამდენადაც საქმეში სწორედ ის იაზრება, რაც თავისთა-
ვად ქმნაა, ამ შემთხვევაში ვაიგება კიდევ, როგორც სა-ქმე⁷. ხოლო ზემოთ
აღნიშნა, რომ ილიას ჩვენი ყოფა (—ცხოვრება) ესმის როგორც საქმე, რომ-
ლის იდეალური მოქმედნი ვართ, ვითარცა ამ სა-ქმე ცხოვრების მოაზრენი,
და პრაქტიკულნი მოქმედნი — ვითარცა მისნი საკუთრივ მოსაქმენი. ამგვარად,

⁷ შენება, მაგალითად, თავისთავად აღებული, არის ქმნა (ამ აზრით იგივე ყოფა), რომე-
ლიც საქმეა თავისი მოქმედი სუბიექტისათვის: ვიქმთ — სა-ქმეს და, რამდენადაც შენებას
მისი სუბიექტი „იქმს“, ამდენად ეს ქმნა, რომელიც ამ შემთხვევაში შენებაა, შესაბამისად
ისაზღვრება კიდევ სახელდობრ სა-ქმედ.

აზროვნება და საქმიანობა განიხილება, როგორც ფორმები ყოფიერებისა, რომელიც ორივე შემთხვევაში საქმიანობაა და რომელიც თავდაპირველად წარმოგვიდგება, აზროვნების სახით, როგორც „ჯერ განუხორციელებელი“, ხოლო შემდეგ, საკუთრივ საქმიანობის სახით, როგორც „უკვე განხორციელებული“. ასე რომ, თვით სიტყვა „ყოფიერება“ გვიცხადებს ყოფიერების ვითარება საქმიანობის, აზროვნებისა თუ საკუთრივ საქმიანობის სახით წარმოებადის, იდეას, რომელსაც მტკიცედ და გარკვევით ადგას ილია ჭავჭავაძე თავის აზროვნებაშიც და ამ აზროვნების პრაქტიკაში „მახორციელებელ“ თავის საქმიანობაშიც.

ხოლო ცხოვრებაში ამ აზროვნებასაც და საქმიანობასაც საფუძვლად უდევს, როგორც ეს უკვე გაცხრით აღვნიშნე, ზ რ უ ნ ვ ა, რომელიც ილიასთან სხვაგვარად სიტყვა „ღვაწლით“ (გინა „მოღვაწეობით“...) აღინიშნება ხოლმე. რამდენადაც „მოღვაწეობა“ (გინა „ღვაწლი“...) უკეთ გამოხატავს იმ იდეას, რომელსაც ახლა უნდა შევებო, ამდენად შევჩერდებით სიტყვა „ღვაწა“-ზე, საიდანაც გვაქვს „მოღვაწე“, ხოლო აქედან — „მოღვაწეობა“-ც (გველისხმობ რა ამ უკანასკნელში ყოფნას („მოღვაწეობა“ — მოღვაწედ ყოფნა), რომლის წესიც ღვაწა და რომელიც თავის ამ წესისამებრ ფორმდება კიდევ თავის რაობაში, როგორც თვითონ ეს ღვაწა; რის გამოც ითქმის კიდევაც, რომ: მოღვაწეობა ის ყოფნაა, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ღვაწა...).

სხენებული ზმნა („ღვაწა“) პოლისემიური სიტყვაა, რომლის მნიშვნელობათაგან (რომლებიც, ვიტყვი აქვე, ერთმანეთთან ლოგიკურად მჭიდროდ არიან დაკავშირებული და ერთ გარკვეულ საზრისობრივ სისტემას ქმნიან) ამჟერად გამოვყოფ შემდეგს: 1. ზ რ უ ნ ვ ა და 2. შ რ ო მ ა და ბ რ ძ ო ლ ა. ამ მნიშვნელობათა საზრისობრივი ერთიანობა აშკარაა, შევნიშნავ მხოლოდ, რომ ძირითადი აქ ზრუნვის იდეაა, საიდანაც გამომდინარეობენ კიდევ იდეები შრომისა და ბრძოლისა. ივლისხმება, რომ, თუკი ზრუნვა ნამდვილია, ე. ი. საქმიანია, მას შრომისა და ბრძოლის სახე უნდა ჰქონდეს, და რომ შრომა და ბრძოლა, თავის მხრივ, სხვა არაფერი არიან, თუ არა ზრუნვის წესნი, მისნი რეალური გამოხატულებანი. „ვიღწევი“ ნიშნავს: ვზრუნავ, ე. ი. ვშრომობ და ვიბრძვი. ამგვარად, „ღვაწლში“, რომელზეც ლაპარაკობს ილია (გინა „ღვაწა“-ში, იმავე „მოღვაწეობა“-ში), ჩვენ უნდა ვიაზროთ ზრუნვა მისი ნამდვილი, საქმიანი სახით, ანუ: ზრუნვა — შრომა, ზრუნვა — ბრძოლა. და ერის ცხოვრება, ე. ი. მისი სოფლად-ადამიანობა, ილიას აზრით, სწორედ ეს ღვაწა — ზრუნვაა, აი ამ ზრუნვა — შრომისა და ზრუნვა — ბრძოლის გაგებით. ასეც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი, ილიას თანახმად, მოაზრე და მოსაქმე არსებაა (ანუ ერთი სიტყვით: მოსაქმე არსება, რამდენადაც „თვით აზრიც... საქმეცა“) და, მაშასადამე, მოაზრეც — მოსაქმეც) როგორც მოღვაწე არსება, რომლის აზროვნებაცა და საქმიანობაც წესია მისი სოფლად მოღვაწეობისა, მისი ამგვარი სოფლად-ყოფნისა, და, როგორც ასეთი, ერთიცა და მეორეც გარკვეული ფორმაა იმ ზრუნვისა, რომელსაც, მისი „საგნის“ შესატყვისად, „სოფლისთვის ზრუნვა“ უწოდა ნიკ. ბარათაშვილმა და რომელიც შეადგენს კიდევ ერის ცხოვრებას, მის სოფლად-ადამიანობას. სოფელი ქვეყანაა, რომლის მასოფლებელი ელემენტი, თვითონ ამ სოფელ — ქვეყნის სტრუქტურაში შემავალი, მისი სოფლობის სუბიექტი ერია და რომელიც თავისი ამ კულტურულ-სოციალური (ადამიანური) რაობის განმსაზღვრელი ელემენტის საფუძველზე ისაზღვრება კიდევ, როგორც პირველ ყოვლისა — თვითონ ეს ერი; ხოლო რამდენა-

დაც ერი, ვითარცა თავის-სუბიექტი (ამ აზრით თავის-უფალი), თავის როგორც ყოფიერების სუბიექტია, ამდენად ითქმის კიდევაც, რომ სოფელი სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ ის ყოფიერება, რომლის, ვითარცა „თავის“, ანუ საზოგადოების როგორც ყოფიერების, სუბიექტიცაა ერი. ამგვარად, ცხოვრების, როგორც სოფლისათვის ზრუნვის, იდეა იგივეა, რაც იდეა თვითონ ცხოვრებისათვის ზრუნვისა, — ცხოვრებისათვის, რომელიც, ვითარცა სოფლად-ადამიანობა, ერის სოფლად-პიროვნებაა, თავის თავში შემცველი თვითონ ქვეყნისაც, რამდენადაც მისი ვითარცა სოფლის შენება შეადგენს კიდევ ერის ამ სოფლად ადამიანობა — პიროვნებას.

ხოლო ვზრუნავთ იმისათვის, რაც გვიყვარს: ზრუნვის საგანი სიყვარულის საგანია. ცხოვრებისათვის, იმავე „სოფლისათვის“, ზრუნვა სხვა არაფერია, თუ არა ცხოვრების-, იმავე „სოფლის-“, მოყვარეობა. ამგვარად, ცხოვრების პრინციპი (და ეს იდეა ნათლადაა გამოხატული ილიასთან) არის სიყვარული, რომლის საგანიც თვითონ ცხოვრებაა და რომლის საქმიანი სახეებაცაა ზრუნვა. ცხოვრების როგორც მაცხოვარების იდეა სწორედ ამ სიცოცხლის-მოყვარეობას ემყარება, რომელიც სიცოცხლის წარმოებაში მდგომარეობს აზროვნებისა და საქმიანობის სახით. ცხადია, ხსენებულ „სიცოცხლე“-ში იგულისხმება ის „სულიერება“ (ცოცხალი — სულიერი), რომელიც გონიერებაა და რომელიც, ვითარცა ყოფიერება, სხვა არაფერია, თუ არა სოფლად-ადამიანობა, ქართველი ერის პერსონალურ შემთხვევაში — სოფლად-ქართველობის სახით. ამგვარად გვაქვს ცხოვრების, ანუ ერის სოფლად-ადამიანობის, როგორც სიყვარულის იდეა, რომლის ასპექტებიცაა იდეები სიცოცხლისა (ონტოლოგიური), სიბრძნისა (გნოსეოლოგიური) და სიკეთისა (აქსეოლოგიური), და რომლის რეალური (საქმიანი) ფორმაცაა ზრუნვა, თავად — აზროვნებისა და საქმიანობის სახით რეალიზებადი. სხვანაირად რომ ვთქვა, ცხოვრება, ვითარცა სოფლად-ადამიანობა, არის სოფლისთვის ზრუნვა, რომელიც სხვა სიტყვით აღინიშნება როგორც სოფლისთვის-მოღვაწეობა, აი ამ აზრით მართლაც რომ ადამიანობა: ადამიანობა, როგორც კულტურა, სხვა არაფერია, თუ არა მოღვაწეობა, ასეთი ყოფნა, რომელიც ამ სახით წარმოგვიდგება კიდევ, ვითარცა ცხოვრების, ანუ სოფლად-ადამიანობის, როგორც კულტურის სინამდვილე. იგულისხმება, რომ ცხოვრება, რომელიც, ვითარცა სოფლად-გება, სოფლის გაგება-აგებაა, ვარკვეული ხელოვნება არის, რაც გვაზრებიანებს კიდევ ამ ცხოვრებას, როგორც კულტურას: ცხოვრება კულტურაა, როგორც სოფლ-მშენებლობის ხელოვნება, ამ სოფლის გაგება-აგების სახით. ესმის რა ცხოვრება ვითარცა მოღვაწეობა, ილია ჭავჭავაძე ამ თავისი გაგებით გვაძლევს ცხოვრების როგორც კულტურის იდეას. ვიმეორებ: ცხოვრების როგორც მოღვაწეობის, ე. ი. ზრუნვა — შრომისა და ზრუნვა — ბრძოლის, გაგება ცხოვრების ვითარცა კულტურის გაგება არის და ილია ჭავჭავაძის იდეაც ცხოვრებისა ცხოვრების (ყოფიერების, ექსისტენციის...) ვითარცა კულტურის გაგებას გამოხატავს, რომლის თანახმადაც ერი მოქმედია თავისი ცხოვრება — ისტორიისათვის ვითარცა კულტურის. ამიტომაც, ვამბობ რა, რომ ილია ჭავჭავაძის, როგორც მოაზრისა და მოსაქმის, „ზრუნვის საგანი“ ცხოვრებაა, ამით ილიას ამ ზრუნვის საგნად ვსაზღვრავ ცხოვრებას როგორც კულტურას, რომელიც სოფლად ისტორიის სახით წარმოებს, ანუ ილია ჭავჭავაძე, თანახმად ამ გან-

საზღვრისა, წარმოგვიდგება მოღვაწედ, ვისი „ზრუნვის საგანი“-ც არის ცხოვრება, როგორც ისტორია და კულტურა.

არც ერთი დარგი მეცნიერებისა, რომელსაც საგნად აქვს ცხოვრება, ამ უქანასწავლის მიმართ ზრუნვის დარგად არ ისაზღვრება. ასე, მაგალითად, ჰოციოლოგი ისეთსავე „მზრუნველად“ შეიძლება მივიჩნიოთ მისი სამეცნიერო საგნის მიმართ, როგორც, ვთქვათ, ენტომოლოგი ან იქტიოლოგი — მზრუნველად სათანადო სამეცნიერო საგნისა. ხოლო ადამიანისათვის მის ცხოვრებას ჰემშარიტი სახე აქვს მხოლოდ როგორც ზრუნვის საგანს, რომლის მოაზრებაც, შესაბამისად, ამ ზრუნვის ხედვითი ფორმა უნდა იყოს (ხედვა — ზრუნვა)⁸. ილია ჭავჭავაძის განსხვავება ვინმე მეცნიერისაგან (გინ ფილოსოფოსისაგან, ერთი სიტყვით: საკუთრივ თეორიულად მოაზრისაგან) ისაა, რომ იგი სწორედ იმისი მოაზრება, რისი მოღვაწეცაა (ე. ი. რისი მზრუნველიც, როგორც ამ საზრუნავისათვის მშრომელი და მებრძოლი, აი ამ ჰემშარიტი სახით მზრუნველი), და რომ მისი აზროვნება, მიმართული გარკვეულ საგანზე, ამ უქანასწავლისათვის, მის სასიკეთოდ, მოღვაწეობის წესია. ვასაგებია, რომ ესაა, განსხვავებით წმინდა თეორიულისაგან, განსაკუთრებული ტიპის აზროვნება, გამომხატველი იმ ზრუნვისა, რომელიც, თავის მხრივ, საგნისადმი ამ ზრუნვის მასულდგმულელები სიყვარულის გამოხატულება არის და რომელიც, ამგვარად, აფუძნებს აზროვნებას, როგორც სიყვარულის გონივხედვითს რეალიზაციას (რამდენადაც ხედვა ტრფობაა, რომელიც თავის სრულყოფას თვით ამ ხედვაში პოუვებს)⁹. არც ფილოსოფიური და არც პოზიტტიური მეცნიერებანი, რამდენადაც ისინი თავიანთი საგნისადმი წმინდა თეორიული ინტერესით სულდგმულობენ, არ წარმოებენ ზემოხსენებული ზრუნვა — აზროვნების, სათანადო გონივხედვითი ტრფობის (ასეთი დინამიკური სიყვარულის) გამოხატველის, სახით. და ის ერთადერთი დარგი, სადაც ადგილი აქვს ასეთ აზროვნებას, წარმოებადს ბუნებრივ ენაზე, არის ლიტერატურა, რომელსაც „საქმე მთელ ერთანა აქვს“ (განსხვავებით საკუთრივ მეცნიერებისაგან). ცხოვრება ზრუნვის საგანია თავისი სუბიექტისათვის, რომელიც ერია, და ლიტერატურაც, როგორც ამ ზრუნვის გამომეტყველი, ცხადია, ასეთი შეიძლება იყოს, მხოლოდ ვითარცა გამომეტყველი თვითონ ერის, პირადად რომლის ზრუნვაცაა იგი „სოფლისთვის ზრუნვა“, გულისნაღებისა, მისი ცხოვრებისეული გულისთვისა და გულისსიტყვისა. ლიტერატურაში ილია თვითონ ერის, როგორც ასეთის, წარმომადგენლობას ხედავს მის (ერის) გულისმუსაიდუმლე შეილთა, ნამდვილ ერის-კაცთა, სახით, როდესაც საბოლოო კულტურული ვერდიქტი, ისტორიული განაჩენი ამ ლიტერატურის მიმართ, ისევ და ისევ თავად ამ ერს ეკუთვნის, რომელსაც, რა თქმა უნდა, ასეთი ინტელექტუალური უფლებამოსილება არ გააჩნია საკუთრივ თეორიული,

⁸ „ხედვას“ ზრუნვის მნიშვნელობაც აქვს. ცხოვრების ჰემშარიტი, ე. ი. თვითონ ამ ცხოვრების მისი სუბიექტისათვის რავარობის აღქმატური, ხედვა ცხოვრების ხედვა — ზრუნვის სახითაა შესაძლებელი, როგორც ხედვა ცხოვრებისა ვითარცა ზრუნვის საგნის.

⁹ „ჩემო კარგო ქვეყანავ...“ — „ქვეყანა“ თავის შეილთა „ზრუნვის საგანი“-ა, რადვან „გული“ ამ მამულიშვილთა მშობელი ქვეყნისადმი „ტრფობის ბუღია“. ხოლო ეს მამულიშვილური ზრუნვა, ცხადია, გამოიხატება იმ აზროვნებასა და საქმიანობაში, რომლებიც შეადგენენ „საზოგადო ცხოვრებას“, წარმოებადს „ცხოვრებისავე ესე თუ ისე მოსაწყობად და მისამართავად“ [1, ტ. III, გვ. 198].

წმინდამეცნიერული იდეების მიმართ. მაგრამ იმისათვის, რათა ერს შეეძლოს, ვეროვნად გაუძღვეს ამ თავის უფლება-მოვალეობას საკუთარი თავის, საკუთარი ყოფა-ცხოვრების წინაშე, საჭიროა, რომ იგი კულტურული განვითარების სათანადო დონეზე იდგეს, რასაც ემსახურება კიდევ განათლების სისტემა და იგივე ლიტერატურა, თავისი ამ შემთხვევაშიც ყველაზე მოქმედი ნაწილის — პრესის ჩათვლით. მეცნიერების მონაპოვარნი კულტურის ფაქტებად მხოლოდ მაშინ ფორმდებიან საბოლოოდ, როდესაც ისინი ლიტერატურის შინაარსად იქცევიან, როგორც ჭეშმარიტად საერო ცნობიერების კუთვნილებანი... აქედან — ილიას ზრუნვაც სახალხო განათლებასა და ლიტერატურაზე, ვითარცა ერის, როგორც თავისი ცხოვრების ნამდვილი კულტურული სუვერენის, სათანადო შემოქმედებით თავის-უფლობის საფუძველსა და საშუალებაზე.

ხოლო ილიას ზრუნვის საგნის რაობის გარკვევა ჩვენთვის იმ მხრივაცაა საგულისხმო, რომ ხსენებული საგანი არის განმსაზღვრელი ილიას აზროვნების (ისევე როგორც საქმიანობის) მიმართულებისა; ილიას სამოღვაწეო საგნის დადგენით ჩვენ ვადგენთ თვითონ მიმართულებას ამ საგანზე სწორედ მიზნობრივ ორიენტირებული მოღვაწეობისაც, კერძოდ — აზროვნების სფეროში, რამდენადაც საგანი ამ შემთხვევაში მართლაცაა როგორც მასზე მიმართული მოღვაწეობის სა-განი, ე. ი. სა-მიზნი („განი“ — მიზანი). იაზრება. როდესაც ვამბობ, რომ ილია ჭავჭავაძე ლიბერალიზმის, ასეთი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიმდინარეობის, კაცია; პირველ ყოვლისა მხედველობაში მაქვს ცხოვრების როგორც თავისუფლების ილიასეული გაგება, საიდანაც ირკვევა თავისუფლება ვითარცა ნამდვილი ზრუნვის საგანი ამ შოღვაწისა, რომელიც ამგვარად წარმოგვიდგება კიდევ, ვითარცა თავის-უფლების მოღვაწე. ხოლო ცხოვრების ვითარცა სოფლად-ადამიანობის იდეას, კულტურულ-ზნეობრივად განუყოფელს ცხოვრების როგორც თავისუფლების გაგებისაგან, უშუალოდ მიყვავართ ცხოვრების ვითარცა სოფლად-პირვნების იდეამდე, რომელიც კონკრეტული ერის, ამ სოფლად-ადამიანობა — პირვნების ერთადერთი ჭეშმარიტი სუბიექტის, შემთხვევაში გარკვეულ ვინაობად ისახება, როგორც, მაგალითად, ქართველი ერის შემთხვევაში — ვითარცა ამ ერის სოფლად-ქართველობა, მისი ასეთი პირვნება — ყოფიერება; და მაშინ ილიას პრინციპული, აბსოლუტური ზრუნვის საგნად დგინდება ქართველობა, ე. ი. გარკვეული ეროვნული ვინაობა, რაც, რა თქმა უნდა, ასევე სრულიად კონკრეტულ მითითებას გვაძლევს ილიას კულტურულ-პოლიტიკურ ორიენტაციაზე, მის როგორც კულტურულ-პოლიტიკური მოღვაწის სათანადო მიმართულებაზე: ადამიანი, რომლისთვისაც ერი უმაღლესი სოციალური არსია, და შესაბამისად, მასზე ზრუნვა — უზენაესი კულტურულ-ზნეობრივი იმპერატივი, ცხოვრების ყველა სხვა მოთხოვნათა თავისადმი მაქვემდებარებელი; ანუ ვისთვისაც „ჩვეყნად ცასა ღვთად მოუცია მარტო მამული“, — განა დღესავით არ არის ნათელი, თუ რომელ კულტურულ-პოლიტიკურ მიმართულებას ეკუთვნის? ამგვარად, ილიას საზოგადოებრივი საგნის რაობა მის სათანადო მიმართულებას გვირკვევს, რომელიც ყველაზე ზუსტად როგორც ეროვნული ლიბერალიზმი ისაზღვრება. ხოლო თუკი ამ მიმართულებას იმ მეთოდის მიხედვით დავახასიათებთ, რომლითაც ხელმძღვანელობს ლიბერალიზმი და რომელიც, სახელდობრ, დემოკრატიზმია (დემოკრატიზმი — ლიბერალიზმის მეთოდი), მაშინ ვიტყვი, რომ

რომ ილიას სახით ჩვენ საქმე ვვაქვს ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების მოღვაწესთან.

...ამაზე ვწყვეტ. ცხადია, აქ მე ვერ შევძელი ილიას სააზროვნო საგნის ყოველმხრივი გაშუქება, მაგალითად, სრულიად არ შევხებიათ ეროვნული ყოფიერების, როგორც კულტურული რეალობის, დარგობრივ სტრუქტურას და, ამასთან დაკავშირებით, ერის ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტის (კერძოდ, მას დარგთა) ურთიერთდამოკიდებულებას თვითონ ამ ყოფიერების (ცხოვრების), ვითარცა მისი სუბიექტის სოფლად-ადამიანობის, წარმოების საქმეში; არ შევხებიათ აგრეთვე ენისა (რომელზეც წარმოებს „მოაზრე ცხოვრება“ და რომელიც, ამგვარად, წარმოვედგება კიდევ, ვითარცა ენა თვით ამ ყოფიერებისა, მის ასეთს („მოაზრე“) ფორმაციაში) და სარწმუნოების ადგილს ცხოვრების, როგორც „ზრუნვის საგნის“, სტრუქტურაში. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, ნათელი უნდა იყოს, ზოგადად, ხსენებული საგნის ის მოდელი, რომლითაც ვხელმძღვანელობ ცხოვრების თემაზე ილიას ნააზრევის კვლევისას.

М. А. НАНЕИШВИЛИ

О ПРЕДМЕТЕ МЫШЛЕНИЯ И. ЧАВЧАВАДЗЕ

Резюме

Статья представляет собой попытку определить предмет мышления И. Чавчавадзе. На основе анализа соответствующих текстов, вышедших из-под пера писателя, делается общий вывод, что этим предметом является жизнь, единственным действительным субъектом которой мыслится нация. В результате дальнейшего рассмотрения конкретного содержания идеи жизни, лежащей в основе всего литературного наследия И. Чавчавадзе, в статье дается конечное определение интересующего нас предмета: это — грузинство («картвелоба») как национально, т. е. персонально — социально (нация: персона — социум) определенная культурно-историческая система бытия и сознания в их неразрывном единстве.

И. Чавчавадзе как мыслитель — идеолог этот живой человеческой (т. е. лично-общественно определенной) Мы-системы, которая и является действительным (в своей конкретной реальности) предметом его мысли.

ლიტერატურა

1. ჭავჭავაძე ილია, თხზულებათა სრული კრებული, თბილისი, 1851—61.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

რეპაზ გორღუნენი

ბარლ ინსანრსი და აღმოსავლური ფილოსოფია (ქენ-ბუღიზმი)

მათვის, ვინც თანამედროვე ექსისტენციალიზმის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში რამდენადმე ჩახედულია, უჩვეულო არ უნდა იყოს აზრი ევროპული ექსისტენციალიზმისა და აღმოსავლური აზროვნების მჭიდრო ურთიერთკავშირის შესახებ. თუმცა საერთოდ, როგორც ცნობილია, დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება პრინციპულად განსხვავებულია, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ორივეში გვხვდება არსებითი შეხების წერტილები, ორგანული კავშირები, საკვანძო პრობლემების ერთიანი წრე. ყველაზე არსებითი, რითაც დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება განსხვავდება, არის ის, რომ ევროპული აზროვნება თავისი ბუნებით რაციონალიზმისკენ იხრება, სადაც უპირატესობა ეძლევა მკაცრ ლოგიკურ-მეცნიერულ მოთხოვნებს, მაშინ როცა აღმოსავლური აზროვნების სტილი და სულისკვეთება უფრო მეტ უპირატესობას აძლევს აზროვნებაში „არარაციონალურს“, იღუმალს, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების საზღვრების დადგენას და გადალახვას.

ამასთან აზროვნების ამ ორი ტიპის განსხვავება-დაპირისპირება არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური, კატეგორიული აზრით. არ შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ რაციონალური ყაიდის სისტემებს მოიცავს, ხოლო აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება მხოლოდ „არარაციონალურს“, ცხდია, დასავლეთში ისევე როგორც აღმოსავლეთშიც, ადგილი ჰქონდა და აქვს საერთო ხაზიდან გადახვევების შემთხვევებს. ექსისტენციალური ფილოსოფია თანამედროვე დასავლეთის ისტორიაში სწორედ ისეთ მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც დალატობს ევროპული ფილოსოფიის ტრადიციულ რაციონალიზმს. ექსისტენციალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა — ყოველ შემთხვევაში მისი გერმანული ფრთა მანაც — დღეს ვერ თავსდება ტრადიციული რაციონალიზმის ფარგლებში, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში და თავისი შინაგანი ტენდენციებით აღმოსავლური აზროვნებისადმი ორგანულ ნათესაობას ამქადავებს.

შეიძლება დღეს თამამად ითქვას, რომ XX ს. გერმანული ექსისტენციალიზმის უდიდესი წარმომადგენლები (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი) თავისი აზროვნების საერთო ბასიათით ძირეულად არიან დაკავშირებულნი აღმოსავლური აზროვნების სულისკვეთებასთან, ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებასთან, თუ მხედველობაში მივიღებთ მათი მოძღვრების საერთო სტრუქტურას და მიზანდასახულებას.

მ. ჰაიდეგერს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ ყოფიერების საზრისის (Sinn von Sein) ძიების გზაზე ადამიანური ყოფის ღიაობაში, გახსნილობაში

(Erschlossenheit) მოცემული ყოფიერების მოსმენა ბუნებრივად მოითხოვს, დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების თავდაპირველი საწყისების აღდგენას და მათ მიახლოება-შეხვედრას. ეს იმის გამო, რომ ადამიანური ამქვეყნიური არსებობის წესი ერთი და იგივე ძირითადი, საერთო კონსტიტუციით გამოიხატება (სამყარო-ში-ყოფნა — in-der-Welt-sein), ხოლო ნებისმიერი ადამიანის არსება მის **ექსისტენცში** მდგომარეობს. ექსისტენცი, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი არ არის რაიმე ისეთი გარკვეულობა, რომელიც სამყაროსეული საგნის ან მოვლენის მსგავსად თეორიული, ცნებითი აზროვნების შესწავლის ობიექტად იქცევა. იგი არ ხდება სუბიექტ-ობიექტის ფორმით განხორციელებული შემეცნებითი პროცესის კანონიერი წევრი, შემეცნების სუბიექტისადმი დაპირისპირებული ობიექტი. ექსისტენცი ამგვარ შემეცნებაში უშუალოდ კი არ არის მოცემული, არამედ შუალობით. იგი არა-უშუალოა, ინდივიტულია. ვითარების მთელი უცნაურობა ისაა, რომ სწორედ ექსისტენცი არის ჩვენი აზროვნებისა და მოქმედების თავწყარო, საბოლოო მიზეზი, მაგრამ იგი თეორიული აზროვნების ეკრანზე, რაციონალური შემეცნების სიბრტყეზე, არასოდეს არ ჩანს უშუალოდ, არასოდეს არ ვლინდება როგორც ლოგიკურ-შეცნიერული შემეცნების საკვლევი ობიექტი. შეუძლებელია ექსისტენციის ცნებითი, კატეგორიული ათვისება, რადგან კატეგორიები თავის ძალმოსილებას ამქადავებს მხოლოდ სამყაროს საგანთა და მოვლენათა რეგიონების შესწავლის სფეროში. ადამიანის რაციონალური შემეცნებითი მზერა, თუკი იგი უშუალოდ ექსისტენციისკენ არის მიმართული, თავის სასურველ შედეგს ვერ აღწევს. ასე ფიქრობს მ. ჰაიდგერი. და პრინციპულად იგივე პოზიციას იკავებს ექსისტენციის გაგებაში კ. იასპერსიც. ექსისტენცი მისთვისაც არის ადამიანის არსებითი შინაგანი ბუნება, ადამიანის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მთელს ადამიანურ ცხოვრებას, მთელ საკაცობრიო ისტორიას წარმართავს, მაგრამ რომელიც თვითონ ლოგიკურ-შეცნიერული შემეცნებისათვის უხილავია. ექსისტენცი თეორიული გონებისათვის დაუნახავია, მოუხელთებელია, არარსებულია, ფარულად მოქმედია და, ამდენად, მას შეიძლება „უჩინმაჩინი“ (Tarnkappe) ეწოდოს, წერს კ. იასპერსი ექსისტენციის შესახებ.

ამგვარად, მ. ჰაიდგერის ინტერპრეტაციით, ის, რაც ადამიანის არსებად უნდა ჩაითვალოს, ანუ ის, რაც თვითონ ადამიანია არსებითად, შეუმეცნებელია რაციონალური შემეცნებისთვის. თეორიული გონებისთვის იგი არარაა, მოუხელთებელია. როგორც ცხოვრების შინაგანი ცენტრი, მოქმედებების და აზროვნების ერთიანი ბირთვი, ექსისტენცი არსებობს და ადამიანურ ყოფას ასულდგმულებს, მაგრამ როგორც რაციონალური შემეცნების ობიექტი, იგი არაფერია. არარსებულია, უცნობია, ილუმალბაა. კ. იასპერსი კი აღნიშნავს, რომ ის, რასაც იგი თავის ფილოსოფიაში ექსისტენცს უწოდებს, რელიგიის და მითოლოგიის ენაზე სულის სახელწოდებით არის ცნობილი. და სწორედ ეს სულად წოდებული რაიმე არის ყველაზე უცნაური და ილუმალი. სწორედ მასზე შეიძლება ითქვას ერთდროულად, რომ იგი არის და არც არის. მთლიანი ადამიანისათვის ექსისტენცი არის, რამდენადაც იგი ჩვენი არსებაა, ჩვენი აზროვნებისა და ქცევების უღრმესი ფუნდამენტი, მაგრამ იგი არ არის არსებული, სახეზე მყოფი, რამდენადაც შემეცნებისათვის, კერძოდ, რაციონალური შემეცნებისათვის მოუხელთებელი, „უჩინმაჩინი“ და შეუმჩნეველია.

ეს დებულება, რაზედაც აქ ყურადღებაა გამახვილებული, არის ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი. მისი „ანტირაციონალიზმი“ სწორედ ამაში ჩანს, მაგრამ გერმანელ ექსისტენციალისტთა ამ პოზიციამ შეიძლება შეცდომაში შეგვიყვანოს ექსისტენციალური მსოფლმხედველობის საერთო შეფასების დროს. ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გავრცელებულია აზრი, რომ თანამედროვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფია არის ირაციონალისტური და ანტისციენტისტური მიმდინარეობა. უნდა ითქვას, რომ ამგვარი შეფასება, ერთი შეხედვით, მართებული ჩანს, რადგან როგორც აღინიშნა, ეს პრინციპი რაციონალიზმისა და მეცნიერულ-ლოგიკურის წინააღმდეგ არის მიმართული, რამდენადაც მის საზღვრებს, მის უკმარისობას გვიმტლავნებს. მაგრამ თუ ამ ვითარებას უფრო ახლოდან დავუკვირდებით, მაშინ ნათელი გახდება ამ შეფასების არასიზუსტე. ყოველშემთხვევაში ასეთი შეფასება თავის დაზუსტებას მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ არც მ. ჰაიდეგერი და არც კ. იასპერსი თავიანთ მოძღვრებებს ირაციონალიზმად არ თვლიან და არც მეცნიერული შემეცნების წინააღმდეგ არასოდეს არ გამოსულან. მეცნიერებისა და რაციონალური შემეცნების უკუგდება, ირაციონალიზმის დასაბუთება მათ არასოდეს არ გაუხდიათ თავის მიზნად. პირიქით, ისინი იკვლევენ მეცნიერული შემეცნების ბუნებას, თავისებურებებს და ცდილობენ დაადგინონ მისი საზღვრები, ობიექტები. მთავარი ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ ერთმანეთში არ აერიოთ ერთმანეთისგან პრინციპულად განსხვავებული სფეროები — მეცნიერული აზროვნება და ფილოსოფიური აზროვნება, ფილოსოფოსობა. მეცნიერებას, რაციონალურ შემეცნებას თავისი საკუთარი საკვლევი ობიექტები და საზღვრები აქვს. საჭიროა მისი სპეციფიკის დადგენა, რაც ამავე დროს მისი არსების დადგენაც არის. უნდა გაირკვეს მეცნიერების და ფილოსოფიის თავისებურებები, მათი ურთიერთკავშირი. მათი არსების დადგენა ნიშნავს მათ ერთმანეთისგან გამოყოფას, განსხვავებას. მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის მოძღვრებათა მთელი პათოსი იქითაა მიმართული, რომ გაირკვეს ფილოსოფოსობის ჭეშმარიტი ბუნება, მისი საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მიზნები და მეთოდები. გაირკვეს თუ ადამიანის ექსისტენციალური თვითდადგენისა და თვითგამორკვევის პროცესში რა როლს თამაშობს ლოგიკურ-მეცნიერული, რაციონალური აზროვნება. ცნობილია, მაგ. რომ კ. იასპერსის სამტომიან ნაშრომში („ფილოსოფია“) მრავალი მსჯელობაა გამოთქმული ადამიანის ექსისტენციალური განვითარების, **აღმავლობის** შესახებ; ეს აღმავლობა რთული პროცესია. მისი ერთ-ერთი ფრთა სწორედ მეცნიერული, რაციონალური შემეცნებაა, რომელიც სამყაროორიენტაციად იწოდება. ხოლო მისი მეორე ფრთა არის ექსისტენციალური **განათება** (Erhellung), რომელსაც თავისი გამოვლენის სხვადასხვა ფორმები გააჩნია. ასევე მ. ჰაიდეგერი თავის „ყოფიერებასა და დროში“ სპეციალურად განმარტავს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიმართებას რაციონალიზმთან და ირაციონალიზმთან: მ. ჰაიდეგერს არც რაციონალიზმი აკმაყოფილებს და არც ირაციონალიზმი. მისი თვალსაზრისით, რაციონალიზმი მხოლოდ გონების შუქში მოჭკევის გამო, თავისებურად კიდევ აბნელებს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას — ექსისტენცს, ხოლო ირაციონალიზმი ცდება, როდესაც ადამიანის არსებას თავიდანვე ირაციონალურ, მოუაზრებად რაიმედ აღიარებს. ირაციონალიზმი თუმცა დაზღვეულია რაციონალიზმის შეცდომისაგან, მაგრამ თვითონაც ვერ ამჩნევს ექსისტენცის ნამდვილ ბუნებას და მისკენ მისვლის გზებს. იგი ვერ

ამჩნევს, რომ ექსისტენციის რეალიზაცია და თავის თავთან მისვლა ექსისტენციალურ განათებას მოითხოვს. მ. ჰაიდეგერის პრინციპი ამ საკითხში ასეთია: რაციონალიზმი იმის მიმართ, რასთანაც საქმე აქვს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, ბრმაა, ხოლო ირაციონალიზმი კი — ელამი.

გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებლები ხაზს უსვამენ ადამიანში სპეციფიკურ ადამიანურს — ექსისტენციის არსებობას. ისინი მისდევენ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ტენდენციას და აცხოველებენ კითხვას ადამიანის არსებითი რაობის, მისი შინაგანი ბუნების შესახებ. ადამიანი არის მათთვის მთელ სამყაროში ერთადერთი, უნიკალური არსება, რომლის წვდომა, ექსისტენციალური განათება რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის გაერთიანებას მოითხოვს. ადამიანის „დაფარული“ ბუნების გამჟღავნება გულისხმობს როგორც იმის გათვალისწინებას, რაც ადამიანმა რაციონალურად იცის თავის შესახებ, აგრეთვე იმის გათვალისწინებასაც, რაც და როგორც ექსისტენციალურად ნათდება. ადამიანური აზროვნება უფრო მეტია, ვიდრე რაციონალური შემეცნება; „ადამიანი უფრო მეტია ვიდრე მან თავის შესახებ იცის“, თეორიულ-მეცნიერულად იცის, ფიქრობს კ. იასპერსი.

გერმანული ექსისტენციალიზმის ამგვარი ექსისტენციალურ-ანთროპოლოგიური მიზანდასახულობა დიდ სიახლოვეშია აღმოსავლური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების საერთო ხასიათთან და ზოგიერთი აღმოსავლური სკოლა ფაქტიურად კიდევ მოიცავს ექსისტენციალიზმის უმთავრეს, საკვანძო პრობლემატიკას. დღეს შეიძლება თამამად ითქვას, რომ გერმანული ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი ფუძემდებლური ცნება (ექსისტენციალი) აღმოსავლური წარმომავლობისაა. ამაში გვარწმუნებს ჩვენ მაგ. კ. იასპერსის და დ. ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობების ამოსავალი პრინციპების შედარება.

დაისევე ტეიტარო სუძუკი (1870—1966 წწ.) XX ს. გამოჩენილი იაპონელი ძენ-ბუდისტი და ექსისტენციალისტი. იგი აღმოსავლური კულტურის დიდი მცოდნე და დამცველია. მის სახელთანაა დაკავშირებული ძენ-ბუდისტური პრინციპების დამუშავება და პოპულარიზაცია როგორც აღმოსავლეთის რელიგიურ-ფილოსოფიურ ცხოვრებაში ასევე დასავლეთში, ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებში. რამდენადაც დ. ტ. სუძუკის დიდხანს ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდებოდა აშშ-ში და ევროპაში იგი ღრმად გაეცნო დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების უმთავრეს ნაირსახეობებს. მას უშუალო კონტაქტები ჰქონდა დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ცოცხალ პროცესთან და მათ მთავარ წარმომადგენლებთან. როგორც მისი თვალსაზრისის გაცნობა გვარწმუნებს, მისთვის განსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა დასავლური აზროვნების ყველაზე „თანამედროვე“ მიმდინარეობა — ექსისტენციალიზმი. იგი დიდ სოლიდარობას უცხადებს გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებელს კ. იასპერსს და ექსისტენციალიზმის წინამორბედს ს. კირკეგორს. დ. ტ. სუძუკი ძენ-ბუდისტური პრინციპების დემონსტრირების დროს ხშირად ეყრდნობა და იმოწმებს როგორც ერთს, ასევე მეორეს. ექსისტენციალისტური მსოფლმხედველობის კ. იასპერსისეული მოდელი მისთვის მეტად ახლობელი აღმოჩნდა, რამდენადაც მისი ამოსავალი დებულებები ეხმაურება ბუდიზმის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო საინტერესო და ორიგინალური შტოს ძენ-ბუდიზმის მსოფლგაგებას.

დ. ტ. სუძუკი კარდინალური ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზის დროს ცდილობს დაეყრდნოს ძენ-ბუდისტურ თვალსაზრისს და დაიმოწმოს

დასავლური მიმდინარეობებიდან ექსისტენციალისტური სახელმძღვანელო დებულებები. ასევე კ. იასპერსი თავისი ექსისტენციალური მოძღვრების აგების დროს იყენებს აღმოსავლური ფილოსოფიის, კერძოდ, ბუდიზმის ღრმა ცოდნას და უმთავრესი პრობლემების გადაწყვეტისას სოლიდარობაშია ქენ-ბუდისტურ პოზიციასთან.

წინამდებარე ნაშრომში ნაცალია დ. ტ. სუძუკის და კ. იასპერსის მსოფლმხედველობათა ორგანული შეხების წერტილების ჩვენება, იმის ჩვენება, რომ რომელიმე ერთ-ერთის წამყვანი პრობლემის ანალიზი და გადაწყვეტა თავის ანალოგს პოულობს მეორე თვალსაზრისში. შეიძლება ითქვას, რომ პრობლემათა ძირითადი წრე კ. იასპერსის ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში და დ. ტ. სუძუკის ქენ-ბუდიზმში, თუ ამ მოძღვრებებს ანთროპოლოგიური ასპექტით შევხვდებით, ერთი და იგივეა, ხოლო მათი ანალიზი და გადაწყვეტა ანალოგიური. ამასთან უნდა ითქვას, რომ საერთო პრობლემების მრავალფეროვნების გამო მათი განხილვა აქ მთელი სისრულით შეუძლებელია. აქ შევეცდებით გამოვეყოთ მხოლოდ ტიპური ხასიათის რამდენიმე რადიკალური პრობლემა, რომელთა ანალიზითაც შეიძლება ზემოთ გამოთქმული დებულების სისწორის ჩვენება. აქვე შეიძლება მივუთითოთ იმ გარემოებაზეც, რომ ქენ-ბუდისტური თვალსაზრისი რომელიმე პრინციპის შესახებ შეუღებულად უფრო მარტივი და ნათელი ენით არის გადმოცემული, ვიდრე იგივე საკითხებზე ექსისტენციალისტური თვალსაზრისი, რადგან ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ენა როგორც ცნობილია, მათ ავტორთა ხელოვნურ და უჩვეულო ტერმინებითაა დამძიმებული. ამასთან ორივე მსოფლმხედველობისათვის საერთო ნიშანია კვლევა-ძიების ლოგიკურ-მეცნიერული მეთოდების იგნორირება, რაც დამატებით სიძნელეებს ქმნის ამ მოძღვრებათა ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციისათვის.

დ. ტ. სუძუკის აზრით, ქენის მოძღვრება არის უნიკალური და ორიგინალური აღმოსავლეთის რელიგიურ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მოძღვრებათა ისტორიაში. იგი საერთოდ საფუძვლად უდევს აღმოსავლურ კულტურას, აღმოსავლურ აზროვნებას. ქენი, ერთის მხრივ, შეიძლება მივაკუთვნოთ ეზოტერულ მოძღვრებათა რიცხვს და მეორეს მხრივ, არც არის ასეთი. ერთის მხრივ, ქენის პრინციპი მოჩანს როგორც სპეკულატურული მისტიციზმი, მაგრამ, მეორეს მხრივ, იგი არც შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად. დ. ტ. სუძუკი ცდილობს აჩვენოს, რომ ქენი არ არის მისტიური მოძღვრება. იგი განიხილავს მისტიციზმის სხვადასხვა სახეს: ოკულტისტურს, ირაციონალურს, რაციონალურს, ფანტაზიურს და სხვას. ქენი არ შეიძლება მივაკუთვნოთ არც ერთ მათგანს, მაგრამ ქენი აღმოსავლური მიმდინარეობაა და დასავლეთის აზროვნებასთან მიმართებაში მოსჩანს როგორც მისტიციზმი.

ქენი დიამეტრულად საწინააღმდეგო თვალსაზრისია დასავლური, ევროპული აზროვნებისა, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. დასავლური აზროვნებისათვის სპეციფიკურია სწორედ ლოგიკურობა, მეცნიერული, ცნებითი კვლევა-ძიების მეთოდები: ლოგიკური ანალიზი არაარსებითი წვრილმანების აუცილებელი გათვალისწინებით, დედუქციისა და ინდუქციის მეთოდით ზედმეტი ვატაცება, არაარსებითი მომენტების სინთეზირება და სხვა. აღმოსავლური გონება არსებითად სინთეზურია. იგი გადაჭარბებით არ უყურებს არაარსებითი მომენტების არსებობას და მიმართულია უმთავრესი, უარ-

სებითესი საკვლევისადმი, რათა ადამიანი ინტელიციით ჩაწვდეს მთლიანს, ძირითადს, ფუნდამენტურს. ძენის მოძღვრებაში ამიტომ ყველაზე რეალური არის ყველაზე აბსტრაქტული და პირიქით, ყველაზე აბსტრაქტული არის ყველაზე რეალური [6, გვ. 5]. აღმოსავლური გონება ამის გამო, შეიძლება ითქვას, არის მოუხელთებელი. (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დ. ტ. სუძუქი ახლაც და სხვა მსჯელობების დროსაც გონებისა და განსჯის ცნებებს ხმარობს ერთი და იგივე მნიშვნელობით, როგორც სინონიმებს. იგი არ ითვალისწინებს იმ პრინციპულ განსხვავებას, რასაც სათავე დაუდო კანტმა ამ ორი ცნების დადგენის დროს. რასაკვირველია, დ. ტ. სუძუქი მკვეთრად ასხვავებს აღმოსავლურ და დასავლურ გონებას, მაგრამ შეიძლება ამ მსჯელობებისას გონების მაგივრად სიტყვა განსჯა იხმაროს). აღმოსავლური აზროვნება, გონება ადვილად შესათვისებელი, გასააზრებელი არ არის. მასში არ არის ინდექსი, რითაც მისი შინაარსი უცბად გასაგები გახდებოდა სხვა ადამიანისათვის. მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „რალაცასთან“, რაც არ შეიძლება იგნორირებული იყოს, მაგრამ რაც ზელიდან გვიჭრება მაშინ, როცა მის მოხელთებას შევეცდებით. მოუხელთებლობა, არაფიქსირებადობა და ამავე დროს არსებითობა აღმოსავლური აზროვნების ბუნებაა.

აღმოსავლური აზროვნების პრინციპული განსხვავება დასავლური აზროვნებისაგან ჩანს იმაშიც, რომ დასავლეთის მოაზროვნისათვის საგანი ან არსებობს ანდა არ არსებობს. იმგვარი მტკიცება, რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს მისთვის შეუძლებელია. ჭეშმარიტებისადმი ანტითეზური მიდგომა დასავლეთისთვის გაუგებარია. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დასავლური აზროვნება ტრიალებს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონის ბატონობის სფეროში. მისთვის ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებიდან ან ერთია სწორი ანდა მეორე, თეზისი და ანტითეზისი არ შეიძლება ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს. საერთოდ, დაპირისპირებულ მხარეებს დასავლეთი მკვეთრად არჩევს და გადაჭარბებთაც აფასებს კიდევ. მაგრამ იგი ვერ გრძნობს ამავე დროს ამ დაპირისპირებულ მხარეების საერთო საფუძველს, ძირს; ვერ გრძნობს, რომ ანტითეზური, „დიალიქტიკური“, მხოლოდ დაპირისპირებულ მხარეთა სფეროში დარჩენილი აზროვნება, არის ნაკლოვანი, უკმარი, მხოლოდ მისი საშუალებით ვერ მოიპოვება მთლიანადამიანური არსება და საძიებელი ფილოსოფიური ჭეშმარიტებები, ძენის ჭეშმარიტებები.

დასავლური აზროვნების მიხედვით ასეა: არსებობს წარმოშობა-მოსპობა, დაბადება-სიკვდილი, საწყისი-დასასრული, კეთილი-ბოროტი, ჭეშმარიტი-მცდარი და ა. შ. დასავლეთელი მოაზროვნე, ვთქვათ ქრისტიანი ადამიანი, იტყვის რომ ყველაფერს აქვს დასაწყისი, რომ დასაწყისში იყო ღმერთი, „სიტყვა“, შემდეგ გაეჩნდით ადამიანები, ყოველგვარი არსებულები. ადამიანს, როგორც დასაწყისის მქონეს, აქვს დასასრულიც. იგი განწირულია სიკვდილისათვის. დასავლური აზროვნებისთვის დაპირისპირებული მხარეები გამოირიცხავენ ერთმანეთს. მისთვის არ შეიძლება ითქვას, რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს. აღმოსავლური გონება ამის საწინააღმდეგოდ იტყვის, რომ ადამიანები არც არასოდეს არ დავბადებულვართ და არც არასოდეს არ მოკვდებით. არ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, დაბადება და სიკვდილი. არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, არ არსებობს „სიტყვა“, შემოქმედება (კრეატურა) და ა. შ. დ. ტ. სუძუქი შემდეგ ამაფრებს ამ მსჯელო-

ბას და დასძენს, რომ ძენის მიხედვით არ არსებობს არც რაიმე, არსებული და არც არარსი, სიცარიელე, ხოლო ამის მომსმენი დასავლეთელი აღელვებით წამოიძახებს: ეს ხომ უაზრობაა! ეს ხომ სისულელეა! რაზედაც აღმოსავლეთელს შეუძლია უპასუხოს „მართალი ბრძანდებით, რამდენადაც საერთოდ არსებობს „აზროვნება“ ჩვენ არ შეიძლება გავექცეთ დილემას ან აბსურდთა უძირო უფსკრულს“ [6, გვ. 38].

დ. ტ. სუტუკის ამგვარმა მსჯელობამ მართლაც შეიძლება მსმენელის კანონიერი გაცემა გამოიწვიოს. ამ მსჯელობაში არ მოჩანს რაიმე მყარი, რაიმე საიმედო, ლოგიკური საფუძველი, დაკავებული პოზიციის გამამაგრებელი საიმედო არგუმენტები, ეს მჯელობა არც რაიმე სხვა დებულებიდან გამომდინარეობს და არც მოითხოვს სხვა რაიმე თეორიულ პრინციპთან კავშირს. საქმე ისაა, რომ დ. ტ. სუტუკი აქ თეორიულ-საგნობრივი აზროვნების სიბრტყეზე კი არ მსჯელობს და სათანადო ლოგიკური არგუმენტების მოშველიებას კი არ ცდილობს, არამედ უნდა საცნაური, საგრძნობი გახადოს ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, ადამიანური ყოფის ერთ-ერთი სპეციფიკური, ფუნდამენტური ვითარება: სუბიექტ-ობიექტზე დამყარებული შემეცნებითი პროცესი არ არის ერთადერთი პროცესი და იგი ვერაფრით ვერ ამოწურავს ადამიანის მთლიან, შინაგან ბუნებას. თეორიული აზროვნების სიბრტყეზე მყოფი სუბიექტ-ობიექტის მიმართება თვითონაა აღმოცენებული და დამყარებული ამ გაყოფამდელ, წინარე სუბიექტ-ობიექტამდელ ერთიანობაზე. სწორედ მასშია ადამიანის თავდაპირველი ერთიანობა, სწორედ მისკენაა მიმართული ძენ-ბუდიზმის კვლევა-ძიების მხერა.

დასავლური აზროვნება თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებაა. იგი სუბიექტ-ობიექტად დაშლილი შემეცნებითი პროცესია. ამგვარ აზროვნებას, წერს დ. ტ. სუტუკი, შეიძლება **ობიექტური** აზროვნება ვუწოდოთ, რამდენადაც ამგვარი აზროვნებიდან წარმომდგარი მსჯელობები თეორიული სუბიექტის, რაციონალური გონების მსჯელობებია. აქ ვერც ერთი კითხვა თუ პრობლემა ვერ ცილდება რაციონალური აზროვნების სიბრტყეს და პასუხად ისევ თავისგვარ, თეორიულ, ცნებითი ხასიათის მსჯელობებს მოითხოვს, მოელის. ამგვარი მსჯელობების დროს თეორიული სუბიექტი ყოველთვის სახეზეა და მიმართულია შემეცნების ობიექტზე. ეს სუბიექტი რაციონალურ ობიექტურ აზროვნებას ყოველთვის თან ახლავს და ამ დროს მნიშვნელობა არა აქვს თუ რა უშორეს ობიექტებზე შეიძლება იყოს მსჯელობა. უშორესი საგნებიც კი ვერ აღქმებენ შემეცნებელი სუბიექტის სახეზე ყოფნას. რაგინდ დაშორებულ ობიექტებზეც არ უნდა იყოს მსჯელობა, შემეცნებელ სუბიექტს არ შეუძლია მთლიანად გაქრეს, სახეზე მყოფი არ იყოს. აღმოსავლური აზროვნება, რასთანაც ძენ-ბუდიზმს აქვს საქმე, არ არის ჩვეულებრივი სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნება. აღმოსავლური აზროვნება მიგვანიშნებს იმაზეც, რომ ამგვარ აზროვნებაში მოაზროვნე თვითონ იკარგება. აქ შემეცნებელი სუბიექტი, რაციონალური სუბიექტის სახით, აღარ ფიგურირებს, იგი აღარ არის სახეზე არსებული. სწორედ ამიტომ, ფიქრობს დ. ტ. სუტუკი, შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლურ გონებას არ ახასიათებს „აზროვნება“. მას არ შეუძლია არც მტკიცება რაიმესი და არც რაიმეს უარყოფა. მას არ შეუძლია რაიმე კითხვაზე თქვას „ხო“ ანდა „არა“. ასეთ შემთხვევაში ყველაზე სწორი იქნებოდა ორივე პასუხის, „ხო“ და „არა“ უარყოფა, ანდა პასუხისგან თავშეკავება. წამოჭრილ კითხვებზე პასუხის არიდება ხდება თეორიული შემეცნებითი

ეკრანის უკმარისობის მიმნიშნებელი. დ. ტ. სუძუკი აქ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აღმოსავლური აზროვნებისთვის მოაზროვნე და აზროვნება ერთი და იგივეა, რაც შინაგანი ცდის მთლიანობის მაჩვენებელია. მხოლოდ მტკიცება, „ხოს“ თქმა, ანდა უარყოფა, „არას“ თქმა, ამ შინაგანი ცდის მთლიანობის გაყოფა იქნებოდა.

დ. ტ. სუძუკის მიერ წამოყენებული ძენ-ბუდიზმის პრინციპი შემეცნების შინაგანი მთლიანობის, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფამდელი წინარე ერთიანობის შესახებ თუ იგივეობრივი არა, საოცრად მსგავსია კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის მსჯელობებისა შემეცნებითი სუბიექტ-ობიექტის წინარე არავითარშეულობის ე. ი. ერთიანი ექსისტენციალური ძირის შესახებ, საიდანაც შემდეგ ხდება სუბიექტ-ობიექტად გაყოფა-გათიშვა (Spaltung). სწორედ ეს პრინციპი არის ერთ-ერთი ამოსავალი დებულება, რითაც ძენ-ბუდიზმი და კ. იასპერსის ექსისტენციოლოგია ერთმანეთს ენათესავენ.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებისათვის უმთავრესია არა თეორიულ-შემეცნებითი აზროვნება, არა „ცნებებით აგებული კონცეპტი“ არამედ პირადი, შინაგანი, სულიერი გამოცდილება. სწორედ ეს პირადი ცდა არის ადამიანისათვის ყველაფერი. ამიტომაც არა აქვს დიდი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა თეორიულ სწავლებას, საღმრთო წერილს, სუტრებს და შასტრებს, ანდა მათ განმარტებებს ბრძენ მოძღვართა მიერ. აქ უფრო მნიშვნელოვანია არა აღიარებულ ავტორიტეტთა თეორიული შეგონებები, არამედ პირადი, სულიერი გამოცდილება.

თუ დავუბრუნდებით ძენ-ბუდიზმის მისტიციზმთან დამოკიდებულების საკითხს, შეიძლება ითქვას, რომ ძენი მისტიციზმი იმდენად, რამდენადაც იგი, მისი ჭეშმარიტებები ლოგიკურ-ცნებითი აზროვნების ჩარჩოებში ვერ თავსდება და მისით არ ამოიწურება. რამდენადაც ძენ-ბუდიზმი უარყოფს ძენის ჭეშმარიტებების ლოგიკურ-მეცნიერულ ანალიზს იგი მისტიციზმი, მაგრამ, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი, რამდენადაც საბოლოოდ ძენი მოუაზრებელ, მოუხელთებელ ჭეშმარიტებებს არ ცნობს და აღიარებს მთლიანადამიანური არსების განათებას, ცდისეულ მოაზრებას, იგი მისტიციზმად არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ვინც მიაღწია სულიერ განათებას, ე. ი. ეზიარა ძენ-ბუდიზმის ჭეშმარიტებებს, მისთვის ძენი მისტიციზმი აღარ შეიძლება იყოს. ძენ-ბუდიზმი მისტიციზმად მოჩანს მხოლოდ ძენის ჭეშმარიტებების უზიარებლობისთვის, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ამასთან დ. ტ. სუძუკი როგორც იაპონიური კულტურის და აზროვნების დამცველი, ერთმანეთისგან განასხვავებს ინდურ და შორეულ აღმოსავლურ მისტიციზმს: ინდოელების მისტიციზმს იგი თვლის მეტად განყენებულად, მკვრეტელობითად, ამასთან ძალიან რთულად, რომელსაც თითქოს არა აქვს ცოცხალი, ნამდვილი კავშირი ადამიანის პრაქტიკულ სამყაროსთან, „შორეულ-აღმოსავლური მისტიციზმი“ კი მას პრაქტიკულ, უშუალო, და საოცრად უბრალო თვალსაზრისად მიაჩნია. ამ „მისტიციზმს“ არ შეუძლია სხვა რამ იყოს თუ არა ძენი“, წერს იგი [6, გვ. 6].

აღმოსავლური „მისტიციზმი“ ძენის სახით არ არის ირაციონალური, წარმოსახვით-ფანტაზიური მისტიციზმი.

დ. ტ. სუძუკი მიუთითებს, რომ ძენ-ბუდიზმის დახასიათების დროს მის მიერ გამოყენებული მრავალი სიტყვა, ისეთები მაგ., როგორცაა სუბიექტური, ობიექტური, შინაგანი, მთლიანი, ცდა, საგანი, არსებული, არარსებული და ა. შ. მიეკუთვნებიან თეორიულ-მეცნიერულ აზროვნების ცნებათა

ჯაქვს, რომელთა მნიშვნელობასა და ძალმოსილებას ადამიანის ცხოვრების შესწავლის დროს აღმოსავლეთი უარყოფს. ამიტომაც მისი მსჯელობები გაუგებარნი გამოჩნდებიან. წინააღმდეგობებით სავსე იქნებიან, რაციონალურად განწყობილი დასავლეთელი შოაზროვნისათვის. ამის უმთავრეს მიზეზს დ. ტ. სუძუქი ხედავს იმაში, რომ ადამიანური ენა ყველაზე არასანდო იარაღია, ინსტრუმენტი, რაც კი დღემდე შეუქმნია ქვეყნად ადამიანს. ენა აუცილებელი საშუალებაა ადამიანთა ურთიერთობისა, ადამიანთა არსებობა წარმოუდგენელია საზოგადოებაში ენის გარეშე, მაგრამ მისი გამოყენების დროს ყოველთვის დიდი სიფრთხილეა საჭირო. ჩვენ არ უნდა დავეშვათ ყველაზე საშინელი შეცდომა — ენა არ უნდა მივიჩნიოთ თვითონ ცდად, თვითონ რეალობად, უშუალო პირად გამოცდილებად, თორემ მაშინ „მთვარე გვეგონება თითი, რომელიც მხოლოდ მიგვითითებს მთვარეზე“ [6, გვ. 41]. ენა ჰგავს ორმხრივ მახვილს, რომელიც გამოყენების დროს დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუ იგი ჩვენ სწორად არ ვიხმარეთ და სწორად არ გავიგეთ, მაშინ შეიძლება მისით მტერიც დავაზიანოთ და საკუთარი თავიც. ამიტომაც ბრძენი კაცი ყოველთვის ფრთხილია მის მიმართ და ანგარიშგაუწეველად არ იყენებს მას ურთიერთობის იარაღად. საქმე ისაა, ფიქრობს დ. ტ. სუძუქი, რომ ენა ყოველთვის მიისწრაფის საზოგადოებისაკენ. მისი აუცილებელი თვისებაა საგნობრივობასთან, საზოგადოებასთან კავშირი. სწორედ ამის გამო მის მიერ გამოხატული აზრი, შინაარსი უკვე აღარ არის ნამდვილი, თავდაპირველი, პირადული განცდა. ამის მაგივრად ჩვენ ხელში გვრჩება ამ შინაარსის, განცდის იდეალიზირებული, განზოგადებული და ობიექტივირებული სახე. ეს სახე მხოლოდ ინტერპრეტაციაა იმისა, რაც თავდაპირველად იყო განცდილი ინდივიდის მიერ.

საერთოდ, ჩვენი თავდაპირველი განცდები შეიძლება გამოიხატოს ორი მიმართულებით, ორი ასპექტით 1. ობიექტური, გარეთ მიმართული სახით და 2. სუბიექტური, შიგნით მიმართული სახით. დ. ტ. სუძუქი განმარტავს, რომ აქ სიტყვა „სუბიექტური“ უნდა გავიგოთ არა ჩვეულებრივი, არამედ „შინაგნობის“ აზრით. განცდათა ამ ორგვარ რიგს დიამეტრალურად საწინააღმდეგო მიმართულებით მივყავართ. პირველ შემთხვევაში ე. ი. ობიექტური ნაკადის დროს ჩვენ ვეარდებით უსასრულო კამათში, უსასრულო ანალიზის სფეროში — ამით კი ვშორდებით საძიებელ რეალობას. ამასთან ამ დროს ენა და ინტელექტი ერთად, ურთიერთკავშირში მოქმედებენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ზდება ის, რაც უნდა მოხდეს — ვუახლოვდებით საძიებელ რეალობას, შინაგნობას. დასავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება სწორედ იმით ხასიათდება, რომ იგი ვატაკებულია ცნებითი ზოგადობით, სიტყვიერი საზოგადოებებით და ამით შორდება რეალობას. აქვე ჩვენ ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას კ. იასპერსის და დ. ტ. სუძუქის მსოფლმხედველობათა ძირითად პრინციპთა შედარების დროს: როგორც ერთისთვის, ასევე მეორისათვის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების პროცესი მიემართება ერთი და იგივე მიმართულებით, ერთი და იგივე მიზნით. ექსისტენციულოგიის ონტოლოგიური სტრუქტურის მიზანს შეადგენს ყოფიერების რაობის გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ყოფიერების ჩვენთვის ცნობილ სამ სფეროს ფარულად უდევს საფუძვლად (მომცველი — Umgreifende). ხოლო დ. ტ. სუძუქის ქენ-ბუდიზმში ამგვარი ყოფიერების ანალოგიურ საკვლევ მიზნად გამოდის რეალობა. ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი სწორედ რეალობის

წვდომა, გაგება, განცდაა. ამასთან უმნიშვნელოვანესი გარემოებაა ის, რომ ორივე მოძღვრებაში საბოლოო მიზნის განხორციელებისათვის აუცილებელი გზა ადამიანის შინაგანი ერთიანი ბუნების გავლა, ადამიანის სუბიექტ-ობიექტად გათიშულობამდე არსებული წინარე ერთიანობის გამჟღავნება-გაცნობიერება. თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებისთვის დაუნახავი ერთიანი ექსისტენციალური ძირის გამჟღავნება-დადგენა არის აუცილებელი გზა ყოფიერების, მომცველის ძიების გზაზე (კ. იასპერსი), ხოლო საძიებელ რეალობას ვერსად სხვაგან ვერ შევხვდებით თუ არა ადამიანის შინაგნობისკენ სვლით, ადამიანის თავდაპირველი გაუთიშავი ერთიანობის განცდით, წვდომით (დ. ტ. სუძუკი). ორივე შემთხვევაში მოძღვრებათა საერთო სტრუქტურა აშკარაა: მიზნად ცხადდება ონტოლოგიური პრობლემა, ხოლო ამ პრობლემის გადაჭრისათვის გზად გამოცხადებულია ადამიანის ბუნების, არსების ანთროპოლოგიური პრობლემა.

რადგან რეალობის ნამდვილი აზრი მხოლოდ „შინაგნობისკენ“ სვლით მოიპოვება, ხოლო თეორიულ-მეცნიერული კვლევა ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე იშლება და შორდება „შინაგნობას“, ამიტომ აღმოსავლური აზროვნებისათვის თეორიული კვლევა-ძიება, სჯა-ბაასი კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ ზედმეტი მსჯელობა-კამათისაგან თავშეკავება, **დუმილი**. უნდა აღინიშნოს, რომ ძენ-ბუღიზმის მიერ წამოყენებული დუმილის, თავშეკავების, აულელვებლობის, სიმშვიდის პრინციპი თავისებური მნიშვნელობისაა. იგი არავითარ შემთხვევაში არ უღრის ადამიანის უდარდებლობასა და უმოქმედობას. იგი არ არის უეცარი უღაბნოს უსიცოცხლო დუმილი, სიწყნარე ანდა „ცხენდართა სამარისებური სიჩუმე“. ძენის მოძღვრებაში აღიარებული სიჩუმე არის დუმილი „უძირო უფსკრულისა“, რომელშიც ქრება ყოველგვარი განსხვავებულობა, კონტრასტულობა და პირობითობა. დ. ტ. სუძუკი წერს, რომ ეს „უძირო უფსკრულის“ დუმილი გავს „ქუხილის წინარე სიჩუმეს“, იმ სიჩუმეს, რაც წინ უძღვის ვულკანის ამოფრქვევას. ამ დუმილში დაფარულია ვულკანის აქტიურობა.

ამ დუმილის ფარული აზრი არის ის, რომ მასში საქმე ეხება მუდმივად მარადიულს.

დ. ტ. სუძუკი მოითხოვს, რომ ჩვენთვის, ადამიანთათვის უმთავრესი ამოცანაა „გამოვიღვიძოთ ღრმა ძილისაგან“ და შევიძინოთ ახალი ცხოვრების წესი იმით, რომ მივმართავთ თავდაპირველ, შინაგან ცდას, აზრის აღმოსავლურ სახეს, აღმოსავლურ „აზროვნებას“. მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი მივალწიოთ საძიებელ რეალობას. რეალობის გაგება-განცდისათვის საჭიროა არა ინტელექტი ანდა გრძნობა, არამედ ცოცხალი ინტუიცია. შინაგნობა სავსეა სიცოცხლით, ცხოვრებით. ის იგივე რეალობაა. „შინაგნობა“ ანუ რეალობა არის ადამიანის თავდაპირველი მთლიანობის გამომხატველი ერთიანობა. შინაგანი კონკრეტული განცდები განიცდება სწორედ ამ რეალობაში ცოცხალი ინტუიციით და არა ინტელექტის დონეზე, თეორიულ-ლოგიკური აზროვნების სიბრტყეზე, ინტელექტის ზედაპირზე. დ. ტ. სუძუკი ამ ინტუიციას განასხვავებს გრძნობადი ინტუიციისაგან, აგრეთვე ინტელექტუალური ინტუიციისაგან. ეს უკანასკნელი ორი პირველისაგან განსხვავდება არსებითად იმით, რომ ისინი მაინც მიეკუთვნებიან ობიექტური აზროვნების სიბრტყეს და მოითხოვენ რაიმე დაპირისპირებულს სუბიექტისადმი. ხოლო ამ ცოცხალი ანუ „**ექსისტენციალური ინტუიციის**“ დროს არ არსებობს არც ობიექტი და არც სუბიექტი რეალური აზრით, წერს დ. ტ. სუძუკი. ექსისტენციალური

ინტუიციის დროს გვაქვს აბსოლუტური ყოფიერება და მხოლოდ აბსოლუტური ყოფიერება, რომელიც მალა დგას ყოველგვარ განსხვავებულობაზე, ყოველგვარ ამა თუ იმ ობიექტის გამოხატველ ცნებაზე, კატეგორიაზე. ექსისტენციალური ინტუიციის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ვლინდება რაიმე მიმართულებით, რაიმე გარკვეულ სიბრტყეზე, სფეროში. იგი, თუ შეიძლება ითქვას, არის აბსოლუტური ყოფიერება ასახული თავის თავში. მთელი სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით არის შედეგი ამ ინტუიციის გამოვლენისა, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი. ამ დებულებასთან დაკავშირებით დ. ტ. სუძუკი იხსენებს მისთვის დიდ ავტორიტეტს ევროპული ფილოსოფიიდან — მაისტერ ეკჰარტს: „ყოველივე დაიბადა ჩემს დაბადებასთან ერთად, მე დავბადე ჩემი თავი და ყოველივე საგანი. ჩემს ხელშია ჩემი და ყველა სხვა საგნის ბედი“. აქვე იხსენებს დ. ტ. სუძუკი ბუდას სიტყვებს: „მიწაზე და ცაზე მე ვარ ერთადერთი თავყანისცემის ღირსი“. ექსისტენციალური ინტუიციის წვდომას აქტი, უფრო ზუსტად, ამგვარი ინტუიციით რეალობის შეხების აქტი არის დაბადება. მისით ჩნდება ყოველივე — მიწა, ცა, სამყაროს მრავალფეროვნება და სხვა — მაგრამ ყოველივე ეს გაუგებარია ინტელექტის მოქმედების სფეროში იმის გამო, რომ ექსისტენციალური ინტუიცია დიალექტურულად საწინააღმდეგოა ინტელექტუალური ინტუიტივიზმისა.

ამგვარად, ადამიანის სულიერი ცხოვრებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა თეორიულ-ლოგიკური ჭეშმარიტებების სფეროში დარჩენას, არა „ცნებითი კოშკების“ შენებას, არამედ ექსისტენციალურ ინტუიციის აქტს, ამ აქტის მეშვეობით იღუმალის რეალობის წვდომას. ადამიანისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს პირად გამოცდილებას, რომელიც არის მისი სულიერი ცხოვრების ფუნდამენტი. სწორედ ამ ფუნდამენტზეა დაშენებული ადამიანთა მთელი სიტყვიერი და ცნებითი ცოდნის შენობა. მართალია ცალკე აღებული თვით ეს შენობაც შეიცავს იღუმალის რეალობის მიღწევის თავის საშუალებებს, მათ მიანც აქვთ ხელოვნური ხასიათი. ეს ხელოვნურობა აშკარად მქალავდება მაშინვე როცა ამ შენობას ვაქცევთ უმაღლეს რეალობად. ეს შენობა ხელოვნურია და ხელს უშლის ადამიანს თავისი ჭეშმარიტი ფუნდამენტის გამყლავებაში. სწორედ ამ ფუნდამენტის გაუაზრებლობის გამო მიაჩნიათ ძენ-ბუღიშვილი მისტიკურ მოძღვრებად. ვისაც არა აქვს გაგებულო და გადამწყვეტილი ცხოვრების ცენტრალური პრობლემა, მას არ შეუძლია ძენ-ბუღიშვილში მისტიციზმი არ დაინახოს, მაგრამ ის ვინც აღწევს ძენის „ფუნდამენტამდე“ მისთვის მისტიციზმი ვაქრება და მის ადგილს იჭერს განათლება, სულიერი განათება, რაც ძენის ენაზე **სატორად** იწოდება.

მთავარია ადამიანმა მიიღწიოს თავის შინაგან მთლიანობას. ამის შემდეგ გახდება მთელი სამყარო და მისი პირადი ცხოვრებაც სხვა შეფერილობის, ნამდვილი საზრისის მქონე. ამ საქმეში კი ინტელექტი ვერ გვიწევს დიდ სამსახურს. მას შეეყვაროთ „ულრან ტყეში“, მაგრამ არ გვიჩვენებს იქიდან თავის დაღწევის გზას. ლოგიკამ ჩვენ გვაქცია ისეთ „მშიშობად“, რომ უყოყმანოდ ემორჩილებით მის ბრძანებას, კანონებს. ჩვენ არ ვცდილობთ გადავლახოთ ლოგიკის ფარგლები უბრალოდ იმის გამო, რომ ეს შეუძლებელი გვგონია. სინამდვილეში კი ნამდვილი უმაღლესი საზრისის მქონე ჭეშმარიტებები არიან ლოგიკურ-თეორიული მსჯელობების ფარგლებს გარეთ, თეზისისა და ანტითეზისის, მტკიცებისა და უარყოფის საზღვრებს გარეთ. ადამიანები თავიდანვე შეჩვეულნი ვართ, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი, „ლოგიკურ დუალიზმს“.

ლოგიკურ ჯაჭვს, ჯერ ემორჩილებით მას და შემდეგ ვერაფრით ვერ მოგვიშორებია ის, რაც ჩვენ თვითონ მოვიხვეით თავს.

ძენ-ბუღისმის პათოსი მიმართულია ინტელექტის, მეცნიერების სამეფოს წინააღმდეგ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამოც: საქმე ისაა, რომ ადამიანის ინტელექტი, ძენ-ბუღისმის მიხედვით, თვითონვე იქმნის ილუზიას თითქოს იგი თავისუფალი იყოს, მაშინ როდესაც თავისი საკუთარი ბუნების მიხედვით არათავისუფალია. ინტელექტს შეცდომით გონია, რომ იმის გამო თუ კი იგი რამდენიმე შესაძლებლობიდან რომელიმეს აირჩევს, უკვე თავისუფალია. უნდა ითქვას, რომ ინტელექტს მართლაც მრავალგვარი არჩევის შესაძლებლობა და უნარი აქვს. მაგ. იგი სწავლობს სამყაროს, ბუნების, სიცოცხლის უთვალავ მოვლენებს და სავნებს, ახდენს მათზე დაკვირვებას. მაგრამ ყოველივე ეს ინტელექტის თავისუფლების მომასწავებელი კი არ არის, არამედ მისი არათავისუფლების. ამ ვითარების არსი ისაა, რომ ინტელექტი ამგვარი არჩევის დროს აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ბატონობის ქვეშ ექცევა. ინტელექტის უნარი იმისა, რომ აწარმოოს ანალიზი, დანაწევრება, სინთეზი და ა. შ. სინამდვილეში წარმოადგენს თვითმკვლელობას. ინტელექტი ამ გზით ახორციელებს თვითმკვლელობას და სწორედ ამითვე აღწევს თავისუფლებას. საწინააღმდეგო მხარეებიდან რომელიმეს არჩევა ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, რადგან ამ დროს ადამიანი კვლავ რჩება დაბრკოლების, წინააღმდეგობის წინაშე. თავისუფლება, ჭეშმარიტი აზრით გაგებული კი გვაქვს მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანი თავის გზიდან იშორებს ყოველგვარ დაბრკოლებას. ადამიანი ყოველგვარი წინააღმდეგობიდან უნდა იყოს თავისუფალი, რაც ნიშნავს მის „აბსოლუტურ თავისუფლებას“. ინტელექტი თავისი მოქმედების სამეფოში, როცა აწარმოებს ანალიზს და სინთეზს, შეფარდებითად, ფარდობითად თავისუფალია. იგი ამ დროს შემოსაზღვრულია რადგან იგი მსჯელობს, მსჯელობა კი არის საკანთა შეპირისპირება, დასტური ან უარყოფა. ამით კი წარმოიშობა ინტელექტის თვითშეზღუდვა, დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების გამორიცხვა. საკანთა და სიცოცხლის მოვლენათა მრავალფეროვნებიდან რომელიმეს არჩევა — აქ შედის ავრეთვე რაიმე აზრობრივი პრინციპის არჩევაც — მხოლოდ შეზღუდული თავისუფლებაა და არა აბსოლუტური. ადამიანის სულისთვის კი უდიდესი მისწრაფებაა სწორედ აბსოლუტური თავისუფლება. ამაშია მისი სიმშვიდე და ბედნიერება. ადამიანის სული მიესწრაფის ამ აბსოლუტურ თავისუფლებას. იგი გამჟღავნებით ამ სწრაფვაშია. ამ მისწრაფების დროს სული „კენესის და ჩვენ გვესმის ეს კენესა“. ჩვენ გვესმის ეს წუხილი, მაგრამ ვერ ვაღწევთ თავისუფლებას. ეს კი შესაძლოა, თუმცა ძალიან ძნელად. შესაძლებელია ნამდვილი, აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევა, უმაღლესი თვითდამკვიდრების, უმაღლესი მტკიცების მიღწევა, რომლის დროსაც უარყოფასა და მტკიცებას, დაპირისპირებებს შორის აღარ არსებობს წინააღმდეგობა. მხოლოდ თვითგაიგივების, თვითიდენტობის, თვითდამკვიდრების ძენ-ბუღისტურ ლოგიკას შეუძლია მისცეს ადამიანის სულს ის, რასაც იგი შინაგანად ასე დაჟინებით ესწრაფვის, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ინტელექტზე ამაღლებული ადამიანის სული განათების მიღწევის შემთხვევაში აღარ უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივ განპირობებულობებს, კავშირებს. იგი როგორც სულიერად ამაღლებული, განათებული და თავისუფალი, მიზეზობრიობის კანონს, კარმის სამეფოს, იქნება იგი ფიზი-

კური თუ მორალური ხასიათის, კი აღარ უარყოფს, არამედ მასთან თანხმობა-შია და „ისინი მიდიან ერთი გზით“.

დ. ტ. სუძუკი ადამიანს აღარებს გეომეტრიულ წერტილს, რაზედაც გადაიკვეთება ანუ რაც თავს უყრის სამ მთავარ ხაზს: ფიზიკურ-ბუნებრივს, ინტელექტუალურ-ზნეობრივს და სულიერს. ამ ხაზებიდან ადამიანს შეუძლია განიცადოს, შეიგრძნოს რომელიმე ხაზი სხვადასხვა ინტენსივობითა და კოორდინაციით, სამივე ხაზის ვათვალისწინებით, მაგრამ ხშირად ადამიანი ერთის ხარჯზე უშულებელყოფს დანარჩენს სხვას. ადამიანის ინტელექტს აქვს მიდრეკილება ვავიდეს თავისი მოქმედების ველიდან და მიემართოს სულიერისაკენ, რაც უღრის მის თვითმკვლელობას, მაგრამ ინტელექტს სწორედ ეს მოეთხოვება. ადამიანის ერთ-ერთი დიდი ამოცანა სწორედ ესაა, რაც უნდა განხორციელდეს მტკიცე გადაწყვეტილებით. ეს არის ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ნახტომი. ამ დროს სული თუმცა მთლიანად არ უარყოფს ინტელექტს, მაგრამ იგი გონებაზე მაღლა დგება და ახდენს თვითგამორკვევას.

ინტელექტის ანუ კანტის სიტყვებით „საერთო, საზოგადო ცნობიერების“ სფეროს გადალახვით ადამიანი აღწევს სულიერ თვითცნობიერებას, რომელიც ცნობიერების განსაკუთრებული სახეა. სწორედ ამგვარი თვითცნობიერებაა ის თავდაპირველი ერთიანობა, სადაც აღარა გვაქვს ადამიანის სუბიექტ-ობიექტად დაყოფა, გაორება იმად, რაც ინტუიტიურად იმეცნებს და იმად, რაც ინტუიტიურად შემეცნებული ხდება.

ეს არის აბსოლუტური თვითგაიგივება, რაშიც აღარაა სუბიექტ-ობიექტად გათიშვა, მყურებელი და საყურებელი, დამკვირვებელი და დასაკვირვებელი. ამ დროს ადამიანი არის არადიფერენცირებული ერთიანობა. მართალია ჩვეულებრივი ლოგიკით რაიმე არ არის თავისი საწინააღმდეგო მაგ. თეთრი — შავი, შავი — თეთრი, მაღალი — დაბალი და პირიქით, მაგრამ ამგვარი გაიგივება ბუდისტური თვალთახედვით შესაძლებელია და სწორედ ეს „არალოგიკურობა“ ჩვეულებრივი, ტრადიციული გაგებით, მთელს ჩვენ ცდას, ცხოვრებას უღდევს საფუძვლად. მხოლოდ ამ „არალოგიკურობით“ ანუ „ირაციონალურობით“ იძენენ ადამიანები სულიერ თვითცნობიერებას.

ამგვარად, ქენ-ბუდიზმი თავის მსოფლმხედველობას აყრდნობს მეტად თავისებურ ამოსავალ პრინციპზე: ადამიანის შინაგანი ბუნება, მისი იღუმალი არსება მდგომარეობს თავდაპირველ, არადიფერენცირებულ ერთიანობაში. ადამიანის სულიერი თვითცნობიერება გვიდასტურებს, რომ იდენტურია ის. რასაც ჩვენ სუბიექტსა და ობიექტს ვარქმევთ. ამ აბსოლუტურ იგივეობაში ნახულობს ქვეყნის მრავალფეროვნება თავის საწყისს. როცა ადამიანები კავშირში ვართ ამ მრავალფეროვნებასთან, ქვეყნის მოვლენათა სიმრავლესთან, ჩვენ არ შეგვიძლია მისი ბატონობისაგან განთავისუფლება, მაგრამ როცა ვმადლდებით სულიერი განვითარების გზით და ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას, არადიფერენცირებულ ერთიანობას, მაშინ ჩვენ ვთავისუფლდებით. ჩვენ ვაღწევთ სულიერ განათებას ანუ მას, რასაც ძენის ენაზე სატორი ეწოდება. სულიერი განათების, სატორის მიღწევა არ ნიშნავს სხვათაშორის აღამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფას, რასაც ხშირად მიაწერენ ბუდიზმს. დ. ტ. სუძუკის აზრით, ბუდიზმი საერთოდ და აგრეთვე ქენ-ბუდიზმიც არ უარყოფს ამქვეყნიური ცხოვრების დადებით მხარეებს, ნეტარებებს. იგი არ ქადაგებს ასკეტიზმს, ცხოვრებისაგან განდგომას. ამგვარი შთაბეჭდილება

ჩნდება მხოლოდ იმის გამო, რომ ბუდიზმი აქცენტს აკეთებს ადამიანის სულიერი ცხოვრების აღმავლობაზე, სულიერ სამყაროზე. ადამიანის მთელი ცხოვრება უნდა დაქვემდებარებული იქნეს სულიერი ცხოვრების სამყაროსადმი, მოუწოდებს ბუდიზმი. მხოლოდ საწინააღმდეგო შემთხვევაში უარყოფს იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ბუდიზმის და ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, იმ ქვეყნის სიდიადე, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, უფრო ნაკლებია, ვიდრე თვითონ ადამიანის სიდიადე. ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე ამაღლებული. ადამიანის სიდიადე არის ყველაზე მეტი რაც ქვეყნად არსებობს. იმ ქვეყნის სიდიადე, რასთანაც ჩვენ საქმე გვაქვს, ჩვენივე სიდიადით არის აზრდებული, განპირობებული, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ხოლო ჩვენი სულიერი სიდიადე შეიგრძნობა მხოლოდ მაშინ, როცა ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას და შის შუქში განვიხილავთ ყველაფერს. ბუდას მიერ ნათქვამი ზემოთ მოყვანილი სიტყვები სწორედ ამ ვითარების გამომხატველია. სწორედ მან განიცადა პირველად და ყველაზე მძაფრად ადამიანის სულის ეს მისწრაფება. ბუდას მიერ გაცნობიერებული ეს ღირსება, სიდიადე ჩადებულია, ბუდობს თითოეული ადამიანის შინაგან სამყაროში. მისი მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ხანგრძლივი და მრავალგვარი წამების, ძიების, გონებრივი და ზნეობრივი წინააღმდეგობების გადალახვით.

როგორც ვხედავთ, ლოგიკისადმი, რაციონალურ-მეცნიერული შემეცნებისადმი დამოკიდებულება ძენ-ბუდიზმში და კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში ძირითადად ერთი და იგივეა, ანალოგიურია. ისინი ანალოგიურნი არიან თავისი შინაარსით, როგორც ერთიანი მსოფლმხედველობის სტრუქტურული ელემენტები და აგრეთვე როგორც ერთი და იგივე ფუნქციისა და მიზანდასახულობის მატარებელნი. არც კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში და არც დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნება არ არის თვითკმარი, იზოლირებული პროცესი. იგი ორივეგან, თავისი საკუთარი ამოცანის გარდა ემსახურება ექსისტენციალური აზროვნების გაშლას, ექსისტენციალურ აღმავლობას, განათებას. დ. ტ. სუძუკი ხშირად განმარტავს, რომ ლოგიკის ერთგვარი „უარყოფა“ სრულიადაც არ არის ძენის უშუალო მიზანი, თვითმიზანი. ამის მაგივრად ძენს სურს აჩვენოს რომ ადამიანის იდეალური, შინაგანი ბუნების გახსნისათვის ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება სრულიადაც არ არის საკმარისი და რომ მის გარდა არსებობს ადამიანის შინაგანი მდგომარეობის ტრანსცენდენტალური გამოხატულება, რაც მიუღწეველია ინტელექტუალური სიბრძნისთვის. ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი სწორედ ისაა, რომ იგი აქცენტს აკეთებს ტრანსცენდენტალურ სიბრძნეზე და არა ინტელექტუალურ შემეცნებაზე.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით უნდა განვასხვავოთ ორგვარი, პრინციპულად ერთმანეთისგან განსხვავებული ცოდნის სფერო: ტრანსცენდენტალური ანუ არადიფერენცირებული ცოდნა (პრაქნა) და ფარდობითი ცოდნა (ვიჟნანა).

ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ანუ „ცოდნა“ არის ერთგვარი ყოვლის-მცოდნეობა, არადანაწევრებული ერთიანობა, რაშიც ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი და დაპირისპირებული სუბიექტი და ობიექტი. იგი არის ფარული საფუძველი ფარდობითი ცოდნისა. პირობითი, ფარდობითი ცოდნა კი არის ის, რაც ობიექტურ ცოდნად იწოდება და რაც ვადმოცემულია მეცნიერულ-ლოგიკურ ცოდნაში. მასშია სწორედ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. ამ ცოდნის შემოქმედია სწორედ ინტელექტი. ფარდობითი ცოდნა წარმოიშობა

ნენი „დუალისტური, დიალექტიკური“ აზროვნების სფეროში და შეიცავს როგორც სამყაროს კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა შესახებ ცოდნას, ასევე განყენებულ მოვლენათა შესახებ აბსტრაქტულ ცოდნას. თუმცა ისეთი მდგომარეობა გვაქვს, რომ ფარდობითი სახის ცოდნას თავის საფუძვლად უდევს ტრანსცენდენტალური ცოდნა, მაგრამ პირველს არა აქვს გაცნობიერებული ეს მდგომარეობა. ამიტომაც ფარდობითი ცოდნა არ ცნობს ტრანსცენდენტალურ ცოდნას და ცდილობს მხოლოდ თავის თავით დაკმაყოფილდეს. ეს კი ამაო მცდელობაა. იგი ვერ აღწევს თავის მიზანს. საქმე ისაა, რომ ადამიანი სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ეძიებს არა ფარდობით ცოდნაში, არამედ ტრანსცენდენტალურში. ამ მოთხოვნილებების წყაროდ საბოლოოდ ვერ გამოდგება ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ არ უნდა გავაფართოთ მისი სფერო. ადამიანი ვერასოდეს ვერ პოულობს ამგვარ ცოდნაში საიმედო თავშესაფარს. ინტელექტი სამყაროზე და სადღეისო პრობლემებზე, ყოველდღიურობაზე ფიქრის დროს შველის ადამიანს, მაგრამ რეალობაზე, ყოველივეს საზრისზე, ცხოვრების ცენტრალურ საკითხზე დაფიქრების დროს კი იგი უძლურია გასცეს სათანადო პასუხი — იგი პასუხთა დაუსრულებელ ნაკადში ვარდება. ადამიანი ამიტომაც ყოველთვის გრძნობს რაღაც დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას თავის სულის სიღრმეში. იგი განიცდის რაღაც სიცარიელეს, რაც ვერასოდეს ვერ შეივსება მეცნიერული თუ ფილოსოფიური ცოდნით, თუ იგი ობიექტური ცოდნის სიბრტყეზე რჩება. მეცნიერების და ფილოსოფიის სახით წარმომდგარი ფართობითი ცოდნა, რაგინდ მდიდარიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის შინაგან, სულიერ მისწრაფებებს და მოთხოვნებს. ცოდნის ამ სახეს ყოველთვის აკლია „რალაც“, უფრო ზუსტად, ადამიანის სულს ფარდობით ცოდნაში, ყოველთვის აკლია „რალაც“, იმის გამო, რომ იგი ვერ ეხება და ვერ ამოსწურავს მთელს რეალობას. მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ცოდნა არის შემძლე მოიცავს ადამიანის მთელი შინაგანი ბუნება, მთელი რეალობა, რომლის შედეგად ადამიანის თვალწინ მთელი სისრულით გადაიშლება სულიერი სამყაროს, ადამიანის ცნობიერების ორივე ველი — როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი.

ტრანსცენდენტალური ცოდნა ისეთი ცოდნაა, რომელსაც თავისი ბუნების მიხედვით „გაუცნობიერებელი ცოდნა“ შეიძლება ეწოდოს. იგი არადიფერენცირებულია, რომელმაც ჯერ კიდევ არ იცის საგანთა და მოვლენათა გამოიჯვნა, განსხვავება. იგი არის ადამიანის ერთიან, ექსისტენციალურ-მთლიან-დადამიანურ იდუმალ ბუნებასთან, მთლიან რეალობასთან წილნაყარი გარკვეულობა, განათება, რომელიც ამავე დროს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზნის — სატორის — აუცილებელი ასპექტი და შემადგენელი ნაწილია. ადამიანისთვის მოულოდნელი, დაუგეგმავი სულიერი ამბლები, განათების უნიშვიათესი წამი შეუძლებელია მიღმურობის, ტრანსცენდენტურის განცდის გარეშე. სატორი იმიტომ არის ადამიანის ხელახალი სულიერი დაბადების, ამბლების წამი, რომ ამგვარი „მოქცევის“ დროს ადამიანს მიღმურობის განცდა ეუფლება. დ. ტ. სუძუკი ტრანსცენდენტური სიბრძნის, ხედვის დახასიათების დროს იმგვარ ეპითეტებს, მახასიათებლებს იყენებს, რომლებიც ზედმიწევნით მორგებულია ექსისტენცის დახასიათებისათვის. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ იგივენაირი დახასიათება ზუსტად მიესადაგება ექსისტენცს, რასაც კ. იასპერსი ადამიანის არაუშუალოდ შესამეცნებელ, ინდივიქტულ არსებად მიიჩნევს. ექსისტენცი, როგორც ადამიანის საგნობრივი



აზროვნებისა და მოქმედებების თავწყარო, მაგრამ მაინც დაუნახავი და შემეცნებელი ინტელექტისათვის (ე. ი. „უჩინმაჩინი“) ანალოგიურია ადამიანის იმ იდეალური ბუნებისა, რაც თავს ამჟღავნებს ტრანსცენდენტალური ცოდნა-განათების დროს: იგი არსებობს როგორც „მოხეტიალე ნაპერწკლის გამოჩენა, რომელიც მოკრძალებულად, მაცდურად და მუდმივად წარიტაცებს ჩვენს გონებას. ჩვენ ვცდილობთ დავიჭიროთ იგი, დავინახოთ ახლოს, დავიღოთ ხელის გულზე. მოვუნახოთ განსაზღვრული სახელი, რათა როგორც ვარკვეულ კონკრეტულ ობიექტს დავეყრდნოთ, მივინდოთ. მაგრამ ამაოდ. ამაოდ იმიტომ, რომ იგი არ არის დუალისტურად განწყობილი გონების ობიექტი“ [6, გვ. 217].

ძენ-ბუღიზმს სურს გახსნას, გამოაღვიძოს ის „გაუცნობიერებელი ცნობიერება“, რომელიც იმალება ადამიანთა ჩვეულებრივი, ობიექტური, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების ჩარჩოებით შემოსაზღვრულ სფეროს მიღმა. ფარდობითი ცნობიერების მიღმა ის „გამოსაღვიძებელი ცნობიერება“, რომელსაც ძენ-ბუღიზმი ესწრაფვის.

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ, კ. იასპერსის და დ. ტ. სუძიკის მსოფლმხედველობების შედარების დროს, წინა პლანზე წამოგვეწია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი: ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის პროცესში რაციონალური შემეცნების ადგილისა და როლის პრობლემა. ნაჩვენები იქნა ამგვარი შემეცნების სტრუქტურის, ფუნქციის და მიზანდასახულების ანალოგიურობა კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში და დ. ტ. სუძიკის ძენ-ბუღიზმში. ნაშრომში სხვა პრობლემები ამ ძირითად პრობლემასთან კავშირშია ნახსენები. ამგვარი ანალიზიც თვალნათლივ გვიჩვენებს ამ ორი მოაზროვნის სულიერ ნათესაობას ფილოსოფიური კვლევის ამოსავალ პრინციპთა დაყენებისა და გადაჭრის დროს. მათ მოძღვრებათა რადიკალურ პრობლემათა წრე იგივეობრივია, ხოლო გაშუქება ანალოგიური. აქ უმთავრესია ის, რომ ერთი და მეორეც თავგამოდებული მსახურნი არიან მძლავრი ანთროპოლოგიური ტენდენციისა, რაც ფილოსოფიის ისტორიას უძველესი დროიდან მოკიდებული დღესაც წითელ ზოლად გასდევს. ორივე მოძღვრება ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის მისწრაფების სამსახურში ღვას. ადამიანის იდეალური ბუნების გახსნას ერთი „გასაღებთა გასაღების“ პოვნას უწოდებს, ხოლო მეორე, უდიდეს სულიერ განათებას, დიად ამქვეყნიერ მიზნის აღსრულებას.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: როგორც ვნახეთ ძენ-ბუღიზმი ხაზს უსვამს ადამიანის არსების, იდეალური ბუნების „რაციონალურობას“ იმდენად, რამდენადაც იგი რაციონალური უნარებით შეუმეცნებელია, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას თითქოს დ. ტ. სუძიკის ძენ-ბუღიზმი ადამიანში პრინციპულად არაცნობიერს აღიარებდეს. ადამიანის იდეალური ბუნება არ არის პრინციპულად არაცნობიერი საერთოდ მოუაზრებლის თვალსაზრისით. ძენის „გაუცნობიერებელი ცნობიერება“ არ უდრის ფსიქოლოგიაში და აგრეთვე ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული არაცნობიერის ტოლი. ეს ცნებები სინონიმები არ არიან. დ. ტ. სუძიკი მაგ. ზ. ფროიდის არაცნობიერს არ ეთანხმება. მისი აღიარების მთავარ ნაკლად მას მიაჩნია, ჯერ ერთი, ის, რომ ფსიქოანალიზის არაცნობიერი სრულიად გარეთ ღვას ყოველგვარი მოაზრებისაგან და მეორეც, არაცნობიერის ანალიზის დროს — რამდენადაც ეს ანალიზი შესაძლებელია —

ფსიქონალიტიკოსი მკვლევარი რჩება მაინც ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე. ფსიქონალიზის მომხრე უაღრესად სუბიექტურ გარკვეულობაზე მსჯელობს მაინც ისევე ობიექტურად, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. აქაც დ. ტ. სუტუკი თანხმობაშია გერმანულ ექსისტენციალიზმთან, კერძოდ კ. იასპერსთან: ექსისტენცი მარად უზილავი, მოუხელთებელი ადამიანური არსება კი არ არის, არამედ ექსისტენციალური აზროვნების სპეციფიკური სახით — განათებით მოსააზრებელი. ასევე დ. ტ. სუტუკის აზრით, ადამიანური არსება, მისი შინაგანი ბუნება, მარად დაფარული, მისტიური რამ კი არ არის, არამედ ტრანსცენდენტალური ცოდნით გამქლავებული, სატორში გამოვლენილი, განათებული არსება. თუმცა ტრანსცენდენტალური ცოდნა უცხოა „დუალისტური“, ფარდობითი ცოდნისათვის იმ მიზეზით, რომ ეს უკანასკნელი დევს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სიბრტყეზე და ობიექტური ცოდნაა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ორგანული კავშირი: ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ფარული საფუძველია ფარდობითი ცოდნისათვის და თავის განხორციელებისათვის საჭიროებს მას. გარდა თავისი საკუთარი საშუალებებისა ტრანსცენდენტალური სიბრძნე საჭიროებს აგრეთვე ფარდობითი ცოდნის გამოყენებას და დაძლევას. ტრანსცენდენტალური სიბრძნე, მიღმურობის განცდა სატორის წამში, სულიერი თვითცნობიერების ის ფორმაა, რომელიც დადასტურებული, ხანგრძლივი შინაგანი ძიებით მიიღწევა.

ლიტერატურა

1. Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
2. Вивекანანდა, Лекции о Родже-йог... Сосница, 1906.
3. Козловский Ю. Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
4. Радхაკришнан С. Индийская философия. Т. 1—2, М., 1956.
5. Киркегор С. Наслаждение и долг. Спб., 1894.
6. Судзуки Д. Т. Основы дзен-буддизма. 1960.
7. Современная буржуазная философия. М., 1978.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1927.
9. Iaspers K. Philosophie. Bd. 1—3, Berlin, 1973.
10. Iaspers K. Die großen Philosophen. München, 1957.
11. Saner H., Iaspers K. in der Diskussion, München, 1973.
12. Schneiders W. K. Iaspers in der kritik. Bonn, 1965.

Р. Ш. ГОРДЕЗИАНИ

К. ЯСПЕРС И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ (ДЗЕН-БУДДИЗМ)

В труде рассмотрены некоторые основные принципы экзистенциальной философии К. Ясперса и дзен-буддизма Д. Т. Судзуки.

Показано, что оба учения проникнуты пафосом решения антропологической проблемы «внутренней таинственной природы» человека. По немецкому экзистенциализму, сущность человека, т. е. экзистенция, имеет индиректную природу, которая не дается в научно-логическом познании. Она может быть «просветлена» («Erhellung») различными формами. И в дзен-буддизме эта «внутренняя таинственная природа» не охватывается рациональным познанием. Она может быть доступна только лишь внутреннему просветлению (Сатор).

В труде показано, что круг проблем и пути их решения в немецком экзистенциализме и в учении Д. Т. Судзуки в сущности аналогичны.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ზურაბ შიქელაძე

შემოქმედების ზოგადი თეორიის ესკიზი*

ნაკვეთი მეორე

ფრაგმენტები

ტრანსცენდენტალური ანთროპოლოგიისა

წინათქმა

დავთქვით დეფინიციად: მსახველი სახვის აქტის სუბიექტიაო.

უცილობლობისათვის: მსახველ-სუბიექტად ვცანით მხოლოდ ორი რამ. სახელდობრ ჰომო (ანთროპოს, უფრო ზუსტად: ჰომო საპიენს) და ჰომოთკრებული (ანუ სოციუმი, კერძოდ, ეთნოსი).

ამრიგად: მსახველის ზოგადი ცნება სპეციფიცირებულია ცნებებად ჰომოსი და სოციუმისა. ან კიდევ ასე: განხილულია მსახველი-ტერმინის ინტერპრეტაცია ყველა ჰომოს კრებულზე და აგრეთვე ამ კრებულის ნაწილებზე (მომცრო კრებულებზე). შევნიშნოთ: არაა მისახვედრად ძნელი, რომ სოციუმი სხვა არა არის რა, თუ არ ნაწილი ჰომოთა ერთობლიობისა.

შეგონება: მსახველის როგორც ასეთის, ანუ, ასე ვთქვათ, სპეციფიკაციამ დელი მსახველის, ფენომენოლოგია არ იყო და ვერც იქნებოდა ანთროპოლოგიური ან ფსიქოლოგიური. მსახველი როგორც ასეთი კია ფენომენი, ოღონდ ფენომენია იდეალური, აბსტრაქტული ბუნებისა: ზოგადი, არასპეციფიცირებული ფენომენია.

ამიტომაც ცხადია: მას ამ მის ზოგადობაში მხოლოდ მაშინ შეწვდება კაცი, თუკი მოახერხებს მსახველის ლოგოსი გამოქიროსისე, რომ მისი აღწერისას არ შეეპაროს მსახველთა რომელიმე სახეობის სპეციფიკუმი.

მაგრამ: ჰომო-სოციუმ-სპეციფიკაციის გაკეთებისთანავე ანთროპოლოგიური და ფსიქოლოგიური მიდგომა ზედგამოჭრილი აღმოჩნდება.

მისი სოფლიო

შეგონება: ჰომო-სუბიექტის ან სოციო-სუბიექტის მსახველად დაფიქსირებისთანავე უმაღვე საზრისობრივი მიუცილებლობით წავგადგება ცნება მსახველ-სუბიექტის სოფლიოსი, მისი სოფლიოსი, — სოფლიოსი, საცა ის სუფევს რალაცნაირად. ამ გაგებით მისი სოფლიოსასუფეველია მისი.

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1989, № 1.

ოლონდ: ერთი და იგივე მსახველი ერთზე მეტს სოფლიოში და, მაშ, განუსაზღვრელად ბევრს სოფლიოში სუფევს. ზოგჯერ — რამოდენიმეში ერთდროულადაც კი. სოფლიო ხომ შეიძლება იყოს შეთხზულიცა და ემპირიულ-ცდისეულიც, შეიძლება იყოს ოცნებისეული, ზღაპრისეული, მითითრიცა და, ბოლოს, ნამდვილიც, რომელიც, ალბათ, ერთადერთია.

ხოლო: კითხვაზე, თუ რომელი სოფლიოა ნამდვილი და რომელი — გამოგონებული, ოდითგანვე თავს იტყვის ჰომოთერებული. რომელი სოფლიოა ნამდვილი: არისტოტელესი, გალილეისა, ნიუტონისა თუ აინშტაინისა? ასე წამოაყენებენ ხოლმე კითხვას ფიზის-სოფლიოს თაობაზე და უპასუხებენ: დანამდვილებითობით არც ერთი! მაგრამ: დავსვათ თითქმის ასეთივე კითხვა მიმართ სრულიად სხვა გვარეობის სოფლიოებისა, რომელია უფრო ალალ-მართალი სოფლიო: ჰომეროსისა, დანტესი, შექსპირისა, ვაჟას თუ ტომას მანისა? აქ კი პასუხად ითქმის ხოლმე: თავის და გვა-რადო ყველა!

საკითხავი კია: დანამდვილებითობით არც ერთი თუ თავისდაგვარად ყველა?

აქ არც კითხვებია დასმული კორექტულად და ამიტომ არც პასუხებია მთლად გასაგები. ბჭობა ასეთი, რასაკვირველია, სოფიზმია, ოლონდ არა აღვილი ხელწამოსაკრავი, რამეთუ ჰომოს გონითი ყოფიერების ღრმა ფენებს გადასწვდომია. მაგრამ ამის თაობაზე ოდნავ მოგვიანებით მოგვიხდება საუბარი.



ამრიგად: დათქმული დეფინიციის მიხედვით, სოფლიო ვითარცა ვიეთი მსახველის სოფლიო ფუძებრივ, ანუ პრინციპში, ანთროპოცენტრისტულია, ან სოციოცენტრისტულია იმის კვალობაზე, ჰომოა მსახველი თუ სოციუმი.

ამიტომ: უპირანი არ იქნება ლაპარაკი რეალობაზე როგორც ნამდვილ სოფლიოზე. უკეთეს სოფლიო (გინა ნამდვილი, გინა შეთხზული) ფუძებრივ ჰომო-ან-სოციო-ცენტრისტულია, მაშინ „ნამდვილი სოფლიო ვითა რეალობა“ ნონსენსად ქდერს. მართლაცდა, თუკი რაიმე სოფლიოა, მაშინ ის დეფინიციისამებრ ჰომო-ან-სოციო-ცენტრისტულია, მაშ, ვერ იქნება ერთადერთი (რამეთუ ერთზე მეტი ჰომო და ერთზე მეტი სოციუმი არსებობს) და ამიტომ ვედარც რეალური (დათქმისამებრ რეალობა ხომ ერთადერთია). ასევე პირუკუც: თუ რაიმე რეალურია, მაშინ ის ერთადერთია და, მაშ, ვერ იქნება ჰომო-ან-სოციო-ცენტრისტული.

სხვათაშორის: ის, რაც ახლახან ითქვა სოფლიოთა მრავლობაზე და რეალობის ერთადერთობაზე, სულაც არაა უთავსი არშეუძლებელ კონცეფციასთან, რომლის მიხედვითაც თავად რეალობა მრავლობაა სინამდვილეებისა, ერთმანეთთაგან არა აუცილებლად დამოუკიდებელ სამყაროთა სახით რომ არიან პოენიერნი. არაა უთავსი იმიტომ, რომ სამყაროთა მრავლობა, თუკი ასეთი რამ საზოგადოდ არსებობს, შეპირობებული იქნება არა მრავლობით ჰომოებისა თუ სოციუმებისა, არამედ სხვა რალაც გარემოებით ფიზიკალური ან მეტაფიზიკალური ბუნებისა.

ამრიგად: ფუძებრივ უნდა გავასხვავოთ სამყარო და სოფლიო. სოფლიო ჰომო-ან-სოციო-ცენტრისტულია, სამყაროს კი სულაც არა ესაქმება რა იმასთან, არსებობენ თუ არა ჰომოები. ამ განსხვავების ზუსტი გამოთქმისათვის ზედგამოჭრილი ჩანს კონცეფცია ეიდოს-მორფომისა: სოფლიო ეიდოსია, ხოლო სამყარო მორფომაა. სოფლიო იმანენტური საგანია, ხოლო სამყარო — ტრანსცენდენტური საგანი. ან კიდევ ასე: სამყარო არსებობს, ხოლო სოფლიო სუფევს.

შეგახსენებთ: სუფევა შეიძლება განისაზღვროს ვითარცა არსებობა ეისიმე მიმართ.

ბჭობის ამ ეტაპზე მეტს ვერას ვიტყვით შესახებ სამყაროსა და სოფლიოს ურთიერთშორისი მიმართებისა.

ტრანსცენდენტალური მსტრემუმი

ითქვა: ვინმე მსახველს ეიდოსი-სოფლიო მორფომა-სამყაროს რეკონსტრუქტად თუ დაუსახავს, მაშინ იგი ლამობს ეიდოს-სოფლიოში შინააზრად ისეთი იმაგოსეული ჩანაფიქრი-იდეა ჩადოს, რომელიც შესაძლებლობისამებრ ზედმიწევნითი რეპრეზენტატი იქნება მორფომა-სამყაროსი.

ვივარაუდოთ ამასთანავე: შესრულებულია ყველა (ფენომენოლოგიური ანალიზისას მოთხოვნად ჩამოყალიბებული) პირობა ობიექტივატის რეკონსტრუქტად ყოფნისა.

მაშ: ზებჭეს წარუმართავს ასახვის აქტი.



ამ ზღურბლისპირა, ექსტრემალურ ვითარებაში თავმსახველსაც და მასთან წილნაყარ მსახველებსაც (ანუ მსახველებს ერთი თაობისას) სჯერათ, ჰგონიათ, სწამთ, მათ მიერ აგებული ეიდოსი პართლაც რომაა დედნად-ნაგულეები მორფომის რეკონსტრუქცია.

შეგანება: ზღურბლისპირა ვითარებებად რატომღაც მიიჩნევენ ხოლმე ოდენ ისეთთ, რომლებშიაც მოქცეულ ჰომოს თუ სოციუმს მხოლოდ ზეუსიამო-შო, შემაძრწუნებელი, ზარდამცემი განცდები დაუფლებია. მგონი: ზღურბლისპირა მაინც დამაინც უფსკრულისპირა არ უნდა იყოს. აღზევებისა და ნეტარების განცდების, მაგალითად, და, მაშ, საზოგადოდ ზესასიამო განცდების მომგვრელი ვითარებებიც არც თუ იშვიათად შეიძლება ექსტრემალური იყოს. სხვათაშორის: სინარულიც, ტრანსცენდენტურის წვდომას თან რომ ახლავს, ზომ ამდაგვარივე განცდაა!

შევთანხმდეთ: ზღურბლისპირა ვითარებას, რომელსაც ტრანსცენდენტურის წვდომის ფაქტში დარწმუნებულობა გამოუწვევია, ტრანსცენდენტურის წვდომაზე (ასახვაზე, რეკონსტრუქციაზე, რეპრეზენტაციაზე) იმანენტურის მომართულობის ექსტრემუმი, ანუ ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმი ვუწოდოთ.

ამგვარად: ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმის სუფევისას თავმსახველს და მასთან წილნაყარ მსახველებს ჰგონიათ, რომ მათი ბჭეები მისნობის დარად მარჩიელობენ.

„ჰგონიათო“, ორი რამ მიზეზით ჩაუერთე:

ერთი: თანახმად ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმის დეფინიციისა, მსახველთ არა გააჩნიათ რა ისეთი, ტრანსცენდენტურის მიმართ იმანენტურის ნადეკვატურობის ეჭვი რომ აღეძრა მათში. დიალაც, არა გააჩნიათ რა, გარდა იქნებ ერთობ საზოგადო მეთოდური სკეფსისისა, თადარიგიანობისათვის, წინდახედულობისათვის რომ მამართავენ ხოლმე, ვინცობაა ხელი მოგვეცაროსო, და სრულიად სამართლიანად მიმართავენ.

მეორე: ის ფაქტი, რომ მსახველთ არა გააჩნიათ რა ისეთი რამ მონაცემი, ეიდოს-სოფლიოს მორფომა-სამყაროს მიმართ ადეკვატურობაში რომ დაეჭვებდა, სულაც არ მოწმობს, რომ ასეთი ადეკვატურობა დასტურ სუფვეს. ბეტიც: ის არც თუ იშვიათად არ სუფვეს! აკი ნათქვამია: კაცთ ბჭობდა, ღმერთი ეცინოდაო!

ოლონდ: ამ ფაქტს ხელმოცარებისას დაადგენს ხოლმე მომდევნო თაობა მსახველებისა. რასაკვირველია, არა აუცილებლად უშუალოდ მომდევნო.

შეგნიშნავ: ინადეკვატურობიდან ადეკვატურობისაკენ, ხელმოცარებიდან ხელმარჯვებისაკენ სვლას, მართალია, მსახველთა თაობების ცვლა განსაზღვრავს და, მაშ, ისტორიული ფენომენია, მაგრამ ამის გამო ის სულაც არაა შემთხვევითი რამ მიმართ ჰომო-მსახველები. ხელმოცარების ფენომენი მათ მიმართ ფუძეფენომენია, ერთი ეკსისტენციალთაგანია. სწორედ ამიტომ, რომ რგი ისტორიის (თაობათა მონაცვლეობის) გასწვრივ ნიადაგ წაგვადგება ხოლმე.



მეტაეთიკური ხვეული: ჰომო ცოდვილიაო ფუძეებრივ და, მაშ, ცოდვილიაო მარად. ამიტომაც მას არ ძალუძსო არ ცოდავდეს და, მაშ, არ ცთებოდეს. ასეთი მსჯავრი დასდო კაცსა და კაცობრიობას მეტაეთიკურმა სოფლმეგრძნებამ. ეს ვერდიქტი ჰომოსაკრებულოს ბთელი წინაისტორიისა და გამოცდილების გათვალისწინებით იყო გამოტანილი.

ცხადია: თუ ვინმე ცოდვილია, მაშინ ის ცთომილიცაა, მაგრამ არა პირუკუ.

შეგონება: კოსმიური ცოდვისა რა მოგახსენოთ. კოსმიური ცთომა კი კაცისა არსათუო ფუძეფენომენია, როგორცა ვთქვით.

ტრანსცენდენტალური ილუზია

შეგახსენებთ: ვიეთი გაღმურის ასლად მავანი და მავანი გამოღმურის აგებისას ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმი კიდევ რომ სუფვედეს, მაინც, ჰომო-მსახველის კოსმიური ცთომისა გამო, გამოღმური შეიძლება არ აღმოჩნდეს ფარდი გაღმურისა, იმანენტური ტრანსცენდენტურისა, ეიდოსი მორფომისა.

მამსადაამე: იმაგოსეული იდეა-ჩანაფიქრი, რომელიც მსახველთ ეიდოს-სოფლიოში შინააზრად ჩაუღვეთ, ვერ იქნება ზედმიწევნითი რებრეზენტატი მორფომა-სამყაროსი. მაგრამ ამის შესახებ ამ ეიდოს-სოფლიოს ამგებმა თაობამ ჰომო-მსახველებისა არა იცის რა, კვლავ კოსმიური, არა შემთხვევითი ცთომისა გამო.

ასე რომ: თავმსახველსა და მასთან წილნაყარ მსახველებს, ერთი თაობის მსახველებს ჰგონათ, რომ მათ მიერ აგებული ეიდოსის შინააზრი დედნად ნაგულები მორფომის შინაარსის ფარდია.

ოლონდ: მათ კი ეგულებათ ასეთი მორფომა, მაგრამ არ იციან, რომ იგი არ არსებობს, სახელდობრ, რომ არ არსებობს მათ მიერ აგებული ეიდოსის შინააზრის ფარდი შინაარსის მქონე ტრანსცენდენტური საგანი.

არ არსებობს თავისთავად, თუმცა მათთვის, რასაკვირველია, არსებობს, ანუ სუფევს.

სუფევს ვითარცა რა?

ეს კითხვა ტყუილ-უბრალო, უქმი, ფუჭი ნუ გვეგონება. ჰომოთა მთელი თაობა, ზოგჯერ თაობებიც კი, იქცევიან ხოლმე ისე, ვითომცდა ეგ ეიდოსი-სოფლიო არსებობდეს, ცდილობენ ყოფაცა და ფიქრებიც მოარგონ ამ არ არსებულ რასმე, არც თუ იშვიათად ეთაყვანებიან, აღმერთებენ კიდევ მას...

ასე გადაეცვა ზოგ ეთნოსს (ან, უფრო მკაცრად, ასე გადაიქცია ზოგმა ეთნოსმა) ყოფა თვისი ტრაველიად, ვერ იქნა და ვერ განერიდა რა ვიეთ ფანტასმა-მორფომათა რეალობაში რწმენას!

ასე რომ: მართლაც არაა უქმი კითხვა: სუფევს ვითარცა რა? სხვათაშორის: მთელი აქამომდელი ცნებათკრებული და კონსტრუქციები შემზადება იყო პასუხისა ამ ფუძეკითხვაზე, რა თქმა უნდა, სხვა ფუძეკითხვებზეც პასუხებთან ერთად.

ფანტასმა-მორფომა სუფევს ვითარცა ჰიპოსტაზირებული ფსევდო-ეიდოსი.

ვითარცა ჰიპოსტაზირებული ეიდოსი იმიტომ, რომ ის, რაც სუფევს ვითა ფსევდოეიდოსი, ტრანსცენდენტურ საგანად განიცდება.

ვითარცა ფსევდო იმიტომ, რომ თვით ეგ ეიდოსი უსხეულოა, ზორცშეუსხმელია, მარტოოდენ შიშველი შინააზრია: ნაცვლად დეფინიციისამებრ სამკომპონენტანობისა, იგი მხოლოდ ერთკომპონენტანია, სახელდობრ მას კომპონენტებად აკლია გარემასალა და გარეხერხი.

ამსთანავე: რა თქმა უნდა, არა ყოველი ფსევდო ეიდოსი განიცდება ჰომოთთაობის მიერ დედნად ნაგულებს მორფომად, ტრანსცენდენტურ საგანად. ის კი არა, მეტწილად, თუმცაღა, მართალია, ჩვეულებრივს, არაგანსაკუთრებულს, არაზღურბლისპირა ვითარებებში, კარგად ჩანს ხოლმე, იგი მორფომად გამონაცხადი ფანტასმა რომაა მხოლოდ.

ვუწოდოთ: ტრანსცენდენტალური ილუზია, ტრანსცენდენტალური მოჩვენება მავანი და მავანი ჰომოთთაობის იმ განსაკუთრებულ, ზღურბლისპირა მდგომარეობას, რომელიც ჰომოთთაობას ტრანსცენდენტურ საგანად განაცდევინებს, ანუ აჰიპოსტაზირებინებს, იმას, რაც სუფევს ოდენ ვითა ფსევდოეიდოსი.

ტრანსცენდენტალური საგანი

ითქვა: ტრანსცენდენტალური ილუზია სუფევსო ნიდაგ, როცა ტრანსცენდენტურის წვდომას ლამობს ჰომო-მსახველთა კრებულს; განსაკუთრებით კი, საფიქრებელია, მაშინ, როდესაც დედნად ნაგულეები მორფომა, ანუ ტრანსცენდენტური საგანი. რთული მორფომაა, და, მაშ, როდესაც ასაგები ხდება სინთეზური ეიდოსი, რამაც იქნებ ერთზე მეტი თაობის სახეებით ენერგია შეიღოს.

თუ ამასთანავე ტრანსცენდენტალური ილუზიისას ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმიც სუფევს, მაშინ ფსევდოეიდოსი ტრანსცენდენტურ საგანთან ერთობ თავისებურ მიმართებაში მოექცევა: ფსევდოეიდოსი, მართალია, მაინც არ იქნება სრული ფლობა მორფომისა, არ იქნება ტრანსცენდენტური საგნის ნამდვილი რეპრეზენტატი, მაგრამ იგი არც სრული ფანტასმა აღმოჩნდება მიმართ დედნად ნაგულეები მორფომისა.

მეტიც: ტრანსცენდენტალური ილუზიისა და ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმის შეხვედრის ადგილას აღმოცენებული ეიდოსი ისეთია, რომ მის შინააზრში ნაწილობრივ თუ მიახლოებით მაინცა ხოლმე ნაწვდომი ტრანსცენდენტური საგანი.

მაშ: ტრანსცენდენტალური ილუზია ილუზიაა მორფომის სრული ფლობისა, მის ნამდვილ რეპრეზენტატად ყოფნისა. ეგ არისა და ეგ.

ასე რომ: ტრანსცენდენტალური ილუზია სულაც არ გულისხმობს ტრანსცენდენტურის წვდომაში უცილობლივ აბსოლუტური ხელმოცარების თვალწინარებას.

სწორედ ამიტომაცაა შესაძლებელი: ტრანსცენდენტალური ილუზიაცა და ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმიც ერთდროულად სუფევდეს, ანუ არსებობდეს მათი შეხვედრის ადგილი, მიმართ ერთი და იგივე ფსევდოეიდოსისა და ერთი და იგივე ტრანსცენდენტური საგნისა (რომლის მეტ-ნაკლებად ნაწილობრივი თუ მიახლოებითი რეპრეზენტაცია ეგ ფსევდოეიდოსი).

გუწოდოთ ტრანსცენდენტალური საგანი ტრანსცენდენტალური ილუზიისა და ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმის შეხვედრის ადგილას აღმოცენებულ ფსევდოეიდოსს (უფრო თავისუფალი სიტყვახმარებით — თვით სინთეზურ ეიდოსსაც, რომლის შინააზრიცაა ეგ ფსევდოეიდოსი).

ამრიგად: ვიეთი ფსევდოეიდოსი, ანუ შინააზრი მაგანი სინთეზური ეიდოსისა, მაშინ და მხოლოდ მაშინა ტრანსცენდენტალური საგანი, როცა ამხდარია შემდეგი პირობები:

ერთი: სუფევს ტრანსცენდენტალური ილუზია.

მეორე: სუფევს ტრანსცენდენტალური ექსტრემუმი.

მესამე: ფსევდოეიდოსი ნაწილობრივ თუ მიახლოებით ასახავს ტრანსცენდენტურ საგანს.

მაშ: ტრანსცენდენტალური საგანი ტრანსცენდენტური საგნის მეტ-ნაკლებად ფარდი რეპრეზენტატი ყოფილა.

ამასთან: ტრანსცენდენტური საგანი შეიძლება არვის მიერ იყოს აგებული (აგების თვისმიერობას თუ უკულებელყოფთ). ტრანსცენდენტალური საგანი კი ვისმე, რომელიღაც მსახველს აუგია.

გარნა: მაინც ვინ აგებს ტრანსცენდენტალურ საგანს? — რაღა თქმა უნდა, მსახველი. მაგრამ რომელი და როგორი?

მოვიგონოთ: ტრანსცენდენტალური საგნის აგებისათვის თავმსახველის ბჭეცა და თავმსახველთან წილნაყარ მსახველთა ბჭეებიც უნდა აზევდნენ, ანუ უნდა ამალდნენ ერთ, ერთადერთ ზებჭემდე.

ასე რომ: ტრანსცენდენტალური საგნის აგებაში მონაწილე მსახველნი, — მსახველნი ერთი თაობისანი, — ისე იქცევიან, თითქოსდა ტრანსცენდენტალურ საგანს აგებდეს ერთი მსახველი, რომლის ბჭე არის თავად ზებჭე.

ეს მსახველი, ეს ერთადერთი მსახველი, ცხადია, იდეალური მსახველია, ზემსახველია, რომლის რეალური ეგზემპლარებია ტრანსცენდენტალური საგნის აგებაში მონაწილე მსახველები. თავმსახველთან წილნაყარი ერთი თაობის მსახველები.

ბუნებრივია ითქვას: რათა რეალურმა მსახველმა ააგოს ტრანსცენდენტალური საგანი, იგი უნდა აზევდეს, ანუ უნდა ამალდეს ზემსახველამდე.

ვუწოდოთ ტრანსცენდენტალური მსახველი ტრანსცენდენტალური საგნის ამგებ ზემსახველს.

მაშასადამე: ტრანსცენდენტალურ საგანს ტრანსცენდენტალური მსახველი აგებს.

ტრანსცენდენტური ვითარება ზღვარი

იქნებ: მოულოდნელიც კი იყოს, მაგრამ თურმე მაინცაა შესაძლებელი იმანენტურში ტრანსცენდენტურის წვდომის (ზოგჯერ სასრული, ზოგჯერ კი უსასრულო) პროცესის ფუძე-იდეა ტრანსცენდენტალური საგნის (სინთეზური ეიდოსის შინააზრის) კონცეფციის ტერმინებში განიმარტოს.

საამისოდ: მიუცილებელი გახდება ელემენტარული მათემატიკის ერთი ცნება, სახელდობრ მიმდევრობის ზღვრის ცნება მოვიშველიოთ.

შეგახსენებთ: ასეთ მიდგომას თითქმის ორი საუკუნის ისტორია აქვს, მაგრამ რატომღაც მივიწყებას მისცემია. აქ წარმოდგენილი ვარიანტი ამ მიდგომისა, შეამჩნევს, ალბათ, დაკვირვებული მკითხველი, საკმარისად თავისებურია. თავისებურია იმის გამო, რომ ოდნავ და მაინც ფუძებრივ შინააზრ შეცვლილია ისეთი ცნებები, როგორცაა „იმანენტური“, „ტრანსცენდენტური“, „ტრანსცენდენტალური“, „საგანი“.

ვუწოდოთ ტრანსცენდენტალურ საგანთა მიმდევრობის ზღვარი ტრანსცენდენტურ საგანს, ანუ დედნად ნაგულვებ მორფომას, თუკი ამხდარია შემდეგი პირობები:

ერთი: ამ მიმდევრობის თვითეული წევრი მეტნაკლები მიახლოებებით ფარავს ტრანსცენდენტურ საგანს.

მეორე: ამ მიმდევრობის თვითეული მომდევნო წევრი წინა წევრზე არანაკლები მიახლოებით ფარავს ტრანსცენდენტურ საგანს.

საზოგადოებრივი მეცნიერებების
აქადემია

ცხადია: თავად ტრანსცენდენტური საგანი რომ ვერ იქნება ტრანსცენდენტალურ საგანთა მიმდევრობის წევრი.

მინც: როდისაა ტრანსცენდენტალურ საგანთა მიმდევრობა სასრული და როდის — უსასრულო?

სასრულია მაშინ, როცა ტრანსცენდენტალური მსახველის ბჭე, ანუ ზებჭე, გადაწყვეტს, რომ ამ მიმდევრობის ბოლო წევრი, ბოლო ტრანსცენდენტალური საგანი საკმარისად სრულად ფარავს ტრანსცენდენტურ საგანს.

უსასრულოა წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. უსასრულოა მაშინ, როცა ტრანსცენდენტალური მსახველის ბჭე დროის ყოველ მომენტში, ან, სხვანაირად, მსახველთა თაობების ცვლის ნებისმიერ ეტაპზე, ანუ მიუხედავად თაობათა მონაცვლეობისა, დაინახავს ტრანსცენდენტალური საგნისა და ტრანსცენდენტური საგნის ინადეკვატურობას და ბრძანებს, განაგრძეთო პროცესი ტრანსცენდენტალურ საგანთა აგებისა.

(გაგრძელება იქნება)

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

შეცდომის ბასწორება

1989 წლის № 1-ის მე-6 გვ-ზე ქვემოდან მე-2 სტრიქონი უნდა იკითხებოდეს:

მედისეული ქმნილება, შემონაქმედი, სახვა შესაქმეა.



ფსიქოლოგია

И. В. ИМЕДАДЗЕ

ПРОБЛЕМА ВОЛИ И ВИДЫ РЕГУЛЯЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Подход к решению проблемы воли, названный нами энергетическим [12], сформулирован Д. Н. Узнадзе до того, как им была разработана система представлений о двух уровнях регуляции активности, т. е. концепция объективации. В сороковые годы происходит заметная эволюция взглядов автора теории установки, характерным для которых становится акцент на процессы вторичного отражения, осознания, сознательной регуляции специфической человеческой деятельности и соответственно подчеркивание роли феноменов сознания и высших психических функций в формировании и изменении установок, лежащих в основе наиболее сложных форм активности. Это не могло не отразиться на позиции Д. Н. Узнадзе в отношении проблемы воли, которая также стала рассматриваться в контексте концепции объективации. Центр тяжести при постановке проблемы воли начинает перемещаться с энергетической парадигмы на парадигму сознания. Это означает не игнорацию роли мотивационных процессов в установлении специфики волевой деятельности, а изменение взгляда на сами эти процессы. На передний план стали выступать не вопросы, связанные с поиском новых энергетических источников, а проблема способа сознательной регуляции наличных форм побуждения.

Такова, на наш взгляд, общая тенденция развития представлений Д. Н. Узнадзе по проблеме воли. К сожалению, в последнем периоде своего творчества автор не успел разработать стройную и законченную систему взглядов о воле, реализующей все преимущества и возможности концепции объективации. Тем не менее, даже в тех малочисленных высказываниях, которые по этому поводу имеются, достаточно четко просвечивает общее направление мысли, которое, думается, может составить твердую основу для более конкретных теоретических разработок.

В заметке под названием «О воле», написанной в 1946 г., Д. Н. Узнадзе предлагает своеобразную точку зрения, противопоставляя ее позиции, согласно которой воля мыслится как некая самостоятельная сила [29]. Автор рассуждает так: у человека имеются некоторые главные, важнейшие потребности или стремления. Имеется два пути осуществления этих стремлений в поведении. В одном случае потребности непосредственно реализуются в деятельности. Если же это невозможно, приходится удовлетворять их опосредованным путем, как бы откладывая достижение основной цели. На самом деле это не откладывание, а осуществление цели обходным путем. В этом и заключается механизм воли — в возможности осуществления поведения, которое опосредованным путем ведет к реализации основных стремлений. Следовательно, воля — это не некая новая сущность или сила, а только способность человека к опосредованному действию. Источником этого свойства является мышление, разум. Именно он указывает человеку путь — сделай то-то и то-то и достигнешь цели. Си-

ла основного стремления распространяется на эти подчиненные цели; они получают энергию из основного стремления. В этом выражается действие воли.

Опосредованные поведенческие акты осуществляет и животное. Однако о воле можно говорить только в том случае, когда эти акты сознательно спланированы, осмыслены, т. е. построены на уровне сознания. Волевое опосредование, подчеркивает Д. Н. Узнадзе, есть прежде всего опосредование через сознание. Поэтому волевая деятельность может иметь разный уровень сложности в зависимости от того, как далеко зашли процессы сознательного опосредования. Воля — это система поведенческих актов, которые служат основной цели и строятся вокруг нее. Тем сильнее воля, чем в более широкую систему входит тот или иной поведенческий акт, чем больше дистанция между ним и основным стремлением.

Как уже было сказано, о воле можно говорить только там, где опосредованная регуляция деятельности осуществляется сознанием. Когда в качестве основного стремления выступают биологические потребности, то разница между животным и человеком сводится к тому, что поведение последнего строится на уровне сознания. В поведении животного опосредование имеет простой характер; в деятельности человека — сложный и сознательный. Но у человека имеются, кроме этого, моральные, эстетические, интеллектуальные, словом, высшие потребности. И вот возникает коллизия между биологическими и высшими потребностями. Человек как социальное существо вынужден строить свою деятельность на основе высших потребностей и, следовательно, действовать за счет и вопреки своим другим потребностям. В этом случае, отмечает автор, для воли открывается особенно широкое поле деятельности.

В этих рассуждениях привлекает внимание несколько моментов. Прежде всего, постановка проблемы воли здесь существенно отличается от той, которая основана на энергетической парадигме. Воля не есть новая сущность, новая сила. Истоки волевой деятельности лежат в хорошо известных, обычных актуальных потребностях. Главная роль в детерминации волевой деятельности отводится сознанию (парадигма сознания). Волевая деятельность отличается от неволевой (импульсивной) тем, что в первом случае поведение сложным образом опосредуется мыслительными процессами. Вопрос о виде побуждения как бы отодвигается на второй план. Он не является решающим для определения вида деятельности, с которым мы имеем дело. Деятельность остается волевой независимо от того, побуждается ли она биологическими или высшими потребностями. Решающим является то, что она регулируется на уровне сознания. При этом, правда, ставится вопрос о наиболее специфическом проявлении волевой активности, которая усматривается автором там, где имеются противоречия между актуальными потребностями, иначе говоря, там, где возникает мотивационный конфликт.

Во всем этом нетрудно увидеть много нового по сравнению с той позицией автора, где акцент делался на вопросе энергетики, побуждения [12]. Хотя надо отметить и то, что сама по себе данная точка зрения не является новой для психологической науки и в полной мере согласуется с пожалуй наиболее распространенной трактовкой воли как процесса, специфика которого заключается в построении и регуляции деятельности на уровне сознания [15; 23; 24; 46] и др. С другой стороны, конкретный вид этой общей точки зрения всецело зависит от того, как именно понимается деятельность, сознание и их

взаимоотношение. Иначе говоря, вопрос о сознательной регуляции деятельности должен быть поставлен и разрешен в контексте общепсихологической теории. Для нашего анализа, естественно, особое значение имеет то, какое место находит проблематика воли в системе общепсихологической теории установки. Как взаимосвязаны между собой воля и установка?

Некоторые общие соображения на этот счет Д. Н. Узнадзе высказал в своих последних работах [26]. В них, как известно, общепсихологическая теория установки была обогащена системой представлений об объективации. Воле отводится место именно в этой системе. Рассуждение строится так: в своей деятельности человек постоянно сталкивается со всевозможными препятствиями, преградами, сложностями. Если на первом уровне установочной регуляции не удастся справиться с ними, практическая активность останавливается (акт объективации) и в дело вступают процессы вторичного отражения, т. е. активность переводится в план мыслительной деятельности, включается рефлексивное сознание. Этот слой активности призван в теоретическом плане решить задачу, которая возникла в практическом, импульсивном поведении. Однако после того, как вопрос о природе препятствия разрешен и найден путь его преодоления, встает задача воплотить все это в реальной практической деятельности. Вопрос здесь, как отмечает Д. Н. Узнадзе, касается умения переключиться из плана объективации, мыслительной активности, в план актуального поведения. В этом случае, согласно автору, без воли не обойтись. Дело в том, что «в условиях работы человеческого мышления актуальной установки нет и вместо нее предполагается наличие установки, соответствующей той активности, которая считается целесообразной. Следовательно, субъект должен эту предполагаемую им установку сделать актуальной и реализовать ее непосредственно, вместо того, чтобы следовать за той установкой, которую он приостановил, задержал в действующем у него акте объективации» [24, с. 202]. Само мышление это сделать не может. Для этого у человека имеется особая способность — способность воли, задача которой «сводится к умению актуализировать установку, соответствующую должностному акту поведения» [24, с. 117].

Изложенное представление о воле, намеченное в русле концепции объективации, прокладывает новый путь мысли, создавая возможность новых теоретических решений. Однако оно является слишком общим. Возникает необходимость уточнения и конкретизации нескольких важных теоретических вопросов. В частности: во всех ли случаях объективации происходит разрушение и смена одной установки и формирование и актуализация других; соответственно, всегда ли происходящие тут процессы требуют подключения воли; может ли в результате постобъективационной умственной активности возникать некая неактуальная установка; как это согласуется с принципами теории установки и в чем, в связи с этим, заключается функция воли, как актуализирующей установку силы, наконец; какие конкретные психологические процессы составляют механизм волевой регуляции деятельности.

Уровень разработки этих вопросов решающим образом зависит от того, насколько точно описываются, квалифицируются и анализируются поведенческие реалии, имеющие тут место. На наш взгляд, можно представить себе следующую картину. В отличие от импульсивного поведения каждая типичная человеческая деятельность имеет некоторый подготовительный период. Эти периоды бывают неоди-

наковой продолжительности и складываются из различных и весьма разнообразных психологических процессов. Одно остается неизменным — возникновению установки типично человеческой деятельности всегда предшествует некоторая «психическая работа». Она протекает на уровне объективации и заключается в выработке необходимых для создания установки факторов. Тут очень многое определяют то, что именно включает механизм объективации, в какой сфере возникают преграды и проблемы, где и в чем субъекту предстоит разобраться. Именно от этого момента зависит психологическая квалификация той или иной деятельности. Чаще всего на уровне объективации решается вопрос о том, как осуществить активность. Иначе говоря, обрабатывается конкретный план деятельности. Это большая и сложная когнитивная активность. Ее отличительной чертой является то, что когниция в этом случае занята решением технических или операциональных проблем деятельности.

Отличается ли это поведение от импульсивного? Безусловно. В анализируемой деятельности самое активное участие принимают процессы продуктивного мышления, планирования и предвидения, воображения и произвольной памяти. Словом, высшие, произвольные психические процессы. Активность протекает на уровне рефлексивного сознания. В импульсивном поведении установка формируется непосредственно под влиянием актуальной потребности и наличной ситуации. В описанной деятельности, протекающей на уровне объективации, ситуационный фактор обрабатывается в когнитивном плане, его характеризуют как мыслимую, воображаемую ситуацию. Возникающая при этом исходная мотивация проходит, как бы выразился Ж. Нюттен, солидную когнитивную обработку, конкретизируясь в частных целях, составляющих общий ситуационный план деятельности [45]. В другом месте мы уже освещали протекающие здесь процессы с точки зрения теории установки [10]. В данном случае главное все-таки в том, что установка формируется на уровне сознания, при самом активном участии высших произвольных психических процессов. Это — произвольный уровень регуляции деятельности, поэтому такую деятельность мы вправе называть произвольной.

Однако иницирующие объективацию преграды, проблемы и затруднения возникают не только в сфере операциональной, но и в мотивационной. Иначе говоря, возникает необходимость ответить не только на вопрос, как делать, но и на то, что вообще делать и почему. Еще Клапаред, развивая функциональный подход к процессам сознания, возникающих в результате дезадаптации и задержки поведения, четко различал ситуации, в которых обрабатываются вопросы, связанные со способами, средствами и условиями осуществления цели, и ситуации, в которых сознание направлено на выявление предпочтительной для субъекта цели [37]. И действительно, последний случай существенно отличается от предыдущего как в смысле того, на что направлены процессы объективации, так и в смысле собственно психологического содержания этих процессов. Различие между ними велико в той мере, насколько отличаются друг от друга процессы решения задачи и принятия решения. В одном случае процесс преимущественно интеллектуальный, во втором — мотивационный или мыслительный и волевой, как это обозначает Клапаред. Когда деятельность прекращается ввиду возникновения несовместимых потребностей и поведенческих альтернатив, мотивационного конфликта, когда субъект вынужден выбирать между взаимоисключающими задачами деятельности, тогда предметом объективации становится субъектив-

ная ценность, личностная значимость каждой из них. Это означает, что мотивационный процесс начинает разворачиваться в сфере сознания.

Мы уже имели возможность высказать некоторые соображения на этот счет, которые, по нашему мнению, представляют определенное развитие взглядов Д. Н. Узнадзе [11]. Поэтому, не вдаваясь в подробности, приведем лишь некоторые основные положения, необходимые для данного анализа. Мотивация является процессом, в котором создается психологическая основа деятельности. Если стоять на позициях теории установки, то конечным продуктом процесса мотивации следует признать установку. Нет установки — нет деятельности. В рассматриваемой конфликтной ситуации или ситуации воли, как бы выразился Д. Н. Узнадзе, вся сложность формирования установки заключается в том, что силы субъективных факторов альтернативных деятельностей примерно равны. Лишь после того, как субъективная ценность одной из поведенческих альтернатив станет больше в достаточной мере для того, чтобы субъект принял решение в его пользу, создается установка, которая берет на себя функцию актуальной регуляции санкционированной деятельности. Акт принятия решения представляет собой некий водораздел, тут завершается действие одной и начинается действие другой установки — установки деятельности, которая была выбрана.

Принятию решения в волевом процессе Д. Н. Узнадзе отводил особую роль. Именно в нем он усматривал специфику этого процесса. Его представление о мотивации также самым тесным образом связано с явлением принятия решения. Известно, что процесс мотивации Д. Н. Узнадзе рассматривал как подготовительный период, предшествующий решению. В нем складывается мотив как психологическая основа принятия решения. В своем понимании мотива как субъективной ценности деятельности мы отталкиваемся от этого положения, однако распространяем процесс мотивации на всякое поведение, не ограничивая сферу его действия только волевой деятельностью. Это, наверно, естественно, если придерживаться более широкой трактовки мотивации как процесса формирования и изменения установки поведения любого уровня.

Мотив является одним из психических образований, возникающих и функционирующих в процессе мотивации, представляя собой необходимый элемент каждой деятельности. Мотив делает поведение внутренне приемлемым для субъекта. Выражая значимость, субъективную ценность деятельности, мотив оправдывает и обосновывает ее. Именно опираясь на мотив, субъект принимает решение на осуществление конкретной деятельности и начинает тем самым реализовывать соответствующую установку.

В импульсивном поведении все происходит просто и непосредственно. Данная в эмоциональной форме субъективная ценность (мотив) поведения выражает в этом случае оценочное отношение субъекта к факту полной доминанции одной актуальной потребности и наличия необходимых для ее удовлетворения внутренних возможностей и внешних условий. Поскольку преграды и помехи, заметно осложняющие активность как мотивационного, так и инструментально-ситуационного порядка, либо отсутствуют, либо по каким-то причинам не учитываются, субъективная ценность поведения оказывается достаточно высокой для того, чтобы субъект счел его приемлемым для себя. В этом случае отсутствует подготовительный период, пове-

дене автоматически санкционируется, установка возникает без задержек, не опосредуясь какими-либо более сложными психическими процессами, и ее реализация никогда не бывает отсроченной.

Однако в человеческой активности такие формы поведения встречаются сравнительно редко. Как правило, человеку приходится действовать в достаточно сложных условиях, учитывая многие обстоятельства ситуации, в которой должна разворачиваться деятельность, а также состояние инструментальных и операциональных возможностей ее осуществления. Подобрать оптимальный режим деятельности порой бывает очень нелегко, для этого требуется сложная мыслительная активность, которая протекает на уровне объективации. Сознание в этом случае занято решением «технических» вопросов деятельности. Высшие психические процессы опосредуют деятельность, установка на осуществление которой формируется при самом активном их участии. Субъект сам строит свою деятельность, сознательно решая вопрос, как ее осуществить. Такая деятельность была названа произвольной. Она регулируется установкой, созданной на уровне объективации. При этом акты объективации как при формировании соответствующей установки, так и ее дальнейшей коррекции, возникают в связи с проблемами, сложностями, преградами, появляющимися в ситуационном и операционном факторах установки. Как уже было сказано, в данном случае решаются вопросы технического воплощения цели деятельности, относительно нужности, значимости, ценности которой у субъекта нет никаких сомнений.

Но картина резко меняется, когда субъекту приходится выбирать между двумя и более целями и соответствующими деятельностями. В этом случае уже мотив механически не оправдывает деятельность, поскольку дилемма как раз в том и заключается, чтобы установить, какое именно поведение имеет большую субъективную ценность. Проблема эта возникает в мотивационно-потребностной сфере личности — это, по выражению Ш. А. Надирашвили [18], внутренняя, личностная проблема. Она связана с установлением истинных мотивационных приоритетов, с осознанием личностью смысла деятельности, с выявлением и изменением личностной значимости, ценности той или иной деятельности. Объективация в этом случае переводит активность на наиболее высокий уровень регуляции — на уровень активности личности [18; 19] или уровень личностной саморегуляции [1; 9; 35; 36]. Именно такую деятельность и следует называть собственно волевой. Она существенно отличается от той активности, за которой был закреплен термин «произвольная деятельность».

В чем именно заключается сходство и различие между произвольной и волевой деятельностью? Прежде всего, очевидно, что они имеют значительно больше общего между собой, чем с импульсивным поведением. Если выразить это на языке теории установки, главное здесь заключается в том, что в отличие от импульсивного поведения установка произвольной и волевой деятельности формируется и регулируется на уровне объективации. И это принципиально важно. Однако нельзя приуменьшать и значение того, что задачи, решаемые на уровне объективации, и процессы, обеспечивающие их решение, существенно отличаются друг от друга. Это, собственно, и позволяет различать произвольный и волевой уровни регуляции деятельности. Мы уже достаточно осветили этот вопрос. Поэтому заметим только, что во втором случае субъект стремится выявить, какая из конкурирующих деятельностей является личностно более ценной;

в первом же случае этот вопрос не стоит и дело сводится к разработке лучшего способа осуществления санкционированной личностью деятельности. Наверное, еще точнее было бы сказать, что в реальной волевой деятельности субъекту приходится решать обе проблемы, тогда как в чисто произвольной деятельности первая проблема в принципе отсутствует. В этой связи представляется очень точным замечание В. А. Иванникова о том, что волевое действие является дважды произвольным действием — по способу осуществления и по способу мотивации [7].

В начале волевой деятельности субъект находился в состоянии мотивационного конфликта. Мотивационный конфликт выражается в состоянии нерешительности; это как бы состояние между деятельностями, заполненное переживаниями несовместимости, напряженности, состояние, из которого субъект стремится выйти как можно скорее. Является ли это только психическим состоянием или ему можно дать какую-то поведенческую квалификацию. Можно поставить вопрос шире и спросить — нужно ли стремиться все состояния сводить к деятельности? Всегда ли психическая активность протекает в форме деятельности; всегда ли человек решает поведенческую задачу? Тут не место начинать серьезный разговор на эту тему. Одно ясно, что с точки зрения теории установки любое решение вопроса должно основываться на положении о наличии установки, ограничивающей соответствующий процесс, если, конечно, это психический процесс. Известно, что Д. Н. Узнадзе настойчиво искал установочную основу таких состояний как грезы, мечты, поток свободных ассоциаций, сновидения и пр. [25; 27]. В теории установки утвердилось положение, что они реализуют определенные установки (для этого специально было разработано понятие нереализованной установки). Однако это, разумеется, не снимает вопроса о том, являются ли названные и другие состояния непременно также и своеобразными формами деятельности?

Что касается состояния мотивационного конфликта, то его поведенческая квалификация не составляет большой сложности. Здесь все связано с деятельностью. Само состояние возникает из деятельности и существует для деятельности. Это активность, имеющая четкую мотивационную основу в виде потребности снятия конфликта, редукации диссонанса, уменьшения дискомфорта. Имеется ситуация, в которой эта активность протекает (в теории объективации Д. Н. Узнадзе употребляется термин «проблемная ситуация»). Есть и соответствующие возможности — способность осознания смысла деятельности, оценочные, саморегуляторные возможности личности. Словом, налицо все, что нужно для возникновения установки — установки, организующей поведение, благодаря которому субъект находит выход из мотивационного тупика, выявляет или создает определенный мотивационный приоритет, снимая тем самым преграду на пути развертывания наиболее ценной в настоящий момент для личности деятельности.

Таким образом, когда преградой для дальнейшего успешного осуществления деятельности выступает мотивационный фактор, в результате объективации включается механизм личностной саморегуляции, в котором ведущую роль играют оценочные суждения, акты поиска и изменения смысла, процессы приписания деятельности приемлемости или неприемлемости. Благодаря этому деятельность находит свое обоснование, вырисовывается ее субъективная ценность; деятельность получает полноценный и доминирующий мотив. Вся кол-

лизия в этом и заключается — одна деятельность должна стать более значимой, ценной для субъекта, чем другие. В способности произвольно, сознательно изменять, регулировать субъективную ценность деятельности и находить свое выражение функция воли. Однако реальный психологический механизм этого процесса практически еще не изучен. В самом общем виде он, очевидно, заключается в усилении самих наличных актуальных побуждений и подключении к ним дополнительных потребностей. Последнее, в свою очередь, может осуществляться двумя путями: через актуализацию новых потребностей или связывания находящихся в гетерогенном отношении к данной поведенческой задаче актуальных потребностей с каким-либо естественным результатом деятельности¹. Конкретизируется этот общий механизм в таких сознательных процессах как самоподдержка, самоподкрепление, самовнушение, самоконтроль и др. Приходится, однако, констатировать, что психологическая наука пока мало что знает об их истинной природе с тем, чтобы эффективно воздействовать на формирующие и коррекционные процессы². Тем не менее пути решения этих практических вопросов во многом определяются тем, как вообще ставится проблема детерминации деятельности. Для нас, естественно, особенно интересно выяснить, как все это выглядит с позиции теории установки.

Процесс личностной саморегуляции как процесс регуляции деятельности через сознание, изменение смысла, ценности поведения в теории установки может рассматриваться только с методологической позиции опосредованности установкой воздействия сознания на деятельность. Сознание не имеет прямого выхода в деятельность, как это утверждалось идеомоторной теорией [5]. Мост между деятельностью и сознанием наводится установкой. Непосредственная связь существует только между сознанием и установкой, причем последняя находится в столь же непосредственной связи и с деятельностью, в отношении которой она выступает подлинным регулятором [26; 28; 19]. Сознательно изменяя субъективную ценность деятельности, личность тем самым воздействует на установку. Д. Н. Узнадзе подчеркивает, что формирование и видоизменение установки собственно человеческой деятельности происходит в сфере сознания. Сознание «показывает субъекту, насколько приемлемо для него реальное осуществление этого поведения. Согласуясь с этим, т. е. в зависимости от осознания ценности возможного поведения у субъекта возникает установка его осуществления или неосуществления, и происходит так, что субъект обращается к акту поведения» [27, с. 92]. Если же

¹ В сказанном можно найти много общего с идеями и положениями, высказанными в последние годы различными авторами [1; 3; 7; 8; 13]. Особенно близка к изложенной позиции точка зрения В. А. Иванникова, согласно которой суть волевой регуляции заключается в произвольном изменении смысла действия. Правда, мы имеем в виду не действие, а деятельность, что безусловно существенно. Кроме этого, мы говорили о субъективной ценности, а не о смысле. Однако, учитывая то, что психологические реальности, стоящие за этими терминами, если и не идентичны, то имеют несравненно больше общего, чем различного, можно предположить, что в обоих случаях речь в сущности идет об одном и том же механизме.

² В настоящее время затруднения возникают даже при попытке четко различить друг от друга эти процессы [20]. Представляется, что их эмпирическое изучение должно вестись комплексно, с привлечением данных как общей психологии, так и патопсихологии, нейропсихологии, опыта психотерапии и психокоррекции, практики восточной психологии.

в процессе реализации установки возникают преграды и затруднения, в том числе и в виде «подрыва» мотивационной основы деятельности, за которым следует мотивационный конфликт, «в случае необходимости сознание контролирует и вмешивается в действие установки» [17, с. 165]. В этом случае и включаются механизмы сознательной, личностной саморегуляции.

В одной из последних записей Д. Н. Узнадзе мы находим термин, как нельзя лучше выражающий сущность происходящих в волевом процессе явлений. Д. Н. Узнадзе описывает процесс, который в сущности является разновидностью процессов, возникающих в результате объективации, но имеет специфические черты и поэтому назван автором субъективацией. В случае настоящей объективации субъект максимально объективен, он решает некую задачу как бы беспристрастно. Здесь сознание субъекта занято выявлением, оправданием и обоснованием уже имеющегося мнения или установки [29]. Если осмыслить содержание сказанного в свете изложенного представления о воле, то можно придти к важному соображению. В самом деле, если, как мы полагаем, мотив — это субъективная ценность деятельности и его функция заключается в оправдании и обосновании поведения, то мотивационный процесс, в котором происходит выявление или изменение субъективной ценности деятельности, является ничем иным, как субъективацией. Представляется, что мотивационный процесс, предшествующий возникновению установки, подготавливающий акт принятия решения тем, что делает мотив одной из деятельностей предпочтительной, т. е. субъективно более ценным, действительно имеет смысл обозначить термином субъективация. Таким образом, волевой процесс есть в сущности процесс субъективации.

Здесь уместно вернуться к соображениям Д. Н. Узнадзе о том, что воля актуализирует установку, созданную в плане объективации. По этому поводу возникают серьезные вопросы: что это за первичная установка, которая не актуальна³. И как, если даже допустить ее существование, воля приводит ее в актуальное состояние? Естественно возникает мысль, о том, что в данной ситуации вообще не следует говорить об установке как таковой. В процессе интеллектуальной обработки деятельности на уровне объективации формируется цель, задача, ситуационный план деятельности. Иначе говоря, складывается объективный фактор установки, а не сама установка [10]. Установка намеченной деятельности еще нет, ибо неготовой, нежизнеспособной, неактуальной первичной установки не существует. Установка либо существует как реально действующий системообразующий фактор деятельности, либо ее просто еще нет. Для того, чтобы такая установка возникла, необходимо разрешить мотивационную проблему, т. е. деятельность должна получить необходимую для ее санкционирования субъективную ценность. Лишь после этого создаются все условия для формирования установки, которая и возникает в акте принятия решения. Словом, процесс субъективации делает возможным возникновение установки, однако до принятия решения там никакая новая установка как таковая не вырабатывается.

Сказанное, разумеется, не означает того, что процесс субъективации вообще не связан с какой бы то ни было установкой. Согласно теории установки, каждый процесс, каждая активность детерминирована определенной установкой. В случае процесса субъективации

³ Очевидно, что в этом случае речь не может идти о находящейся в инактивном состоянии фиксированной установке.

также возникает необходимость выявить установку, которая обеспечивает его целесообразное протекание. Если же говорить в более привычных терминах, встает вопрос о том, какая установка регулирует подготовительный период волевой деятельности. В теории установки данный вопрос еще не разработан должным образом, поэтому остановимся на нем подробнее.

Прежде всего, следует вспомнить, что Д. Н. Узнадзе выделял три периода волевого процесса: 1) подготовительный, 2) принятие решения и 3) исполнение. Установка, на которой будет основываться та или иная развернутая в плане практического осуществления волевая деятельность, создается только в акте принятия решения. Понятно поэтому, что не эта установка будет определять характер активности на первом, подготовительном периоде волевого процесса. Но какая же установка тут действует? В «Общей психологии», где изложена энергетическая концепция воли Д. Н. Узнадзе, этот вопрос не затрагивается. Не располагая представлением об объективации и действии установок второго уровня психической регуляции, очевидно, было и невозможно найти полноценный ответ на этот вопрос. Поскольку концепция объективации была создана позже, в то время, по-видимому, можно было выдвинуть лишь следующее положение: актом принятия решения создается новая установка и начинается новая деятельность, непосредственно сменяющие предшествующую установку и деятельность. «Разрушение одной установки и создание другой происходит на основе внутренних сил самой установки. В одной и той же установке в одинаковой мере могут быть даны как характер определенного поведения, так и направленные против этого поведения соображения и источник волевых актов» [32, с. 75]. Следовательно, волевая деятельность подготавливается в предыдущей деятельности и, стало быть, первый период волевого процесса обеспечивается установкой предшествующего поведения.

Однако такой ответ не может считаться удовлетворительным. Ведь когда мы говорим о воле, то имеем в виду мотивационный конфликт, т. е. наличие конкурирующих мотивационных тенденций, тенденций несовместимых, не могущих сосуществовать в рамках одной установки. Поэтому старая установка обязательно разрушается. Это происходит по-разному. Бывает, что ситуация резко меняется, и внезапно актуализируется сильная потребность или группа потребностей. Вспомним пример Д. Н. Узнадзе: человеку неожиданно сообщают, что на концерте, на который он раньше отказался пойти ввиду срочной работы, будет лицо, встреча с которым для него является необходимой. Эта мотивационная сила разрушает установку, связанную с работой дома. Иногда же потребности, блокирующие возможность продолжения дальнейшей реализации действующей в данный момент установки, зарождаются и набирают силу постепенно. Скажем, чувство голода может нарастать медленно, не нарушая установку осуществляющейся деятельности. Однако всегда существует некий пороговый уровень, выше которого усиление соответствующей потребности создает конфликт, который уже невозможно урегулировать в рамках действия инерционных сил данной установки, вследствие чего она разрушается.

Как бы то ни было, в случае мотивационного конфликта субъект прекращает текущую деятельность и решает, какой из поведенческих альтернатив отдать предпочтение. Установка предшествующей конфликту деятельности разрушена, установка деятельности, по поводу которой будет принято решение, еще не создана. С другой сто-

роны, очевидно, что этот сложный мотивационный процесс, который был обозначен как субъективация, должен располагать соответствующей установочной основой. Но что это за установка и как она возникает? Принципиальную возможность разрешения этих вопросов дает разработанное в теории установки представление об объективации и уровнях психической регуляции. Общая теоретическая схема хорошо известна: препятствие на пути деятельности вызывает акт объективации, благодаря чему начинается мыслительная активность, направленная на выяснение причин задержки деятельности. Эта активность, протекающая в плане объективации, регулируется особой установкой, субъективным и объективным факторами которой являются, соответственно, теоретическая или познавательная потребность и проблемная ситуация. После того, как проблема будет решена, данная установка ликвидируется и актуализируется установка, которая обеспечит дальнейшую практическую деятельность.

Данная теоретическая схема разработана для того вида деятельности, который мы называем произвольным. Что касается ситуации воли, то тут деятельность прерывается в виду возникновения альтернативных поведенческих линий. Предыдущую установку разрушает новая, достаточно сильная для этого мотивация, актуализирующаяся эндогенно или экзогенно. Налицо не проблемная ситуация, а ситуация мотивационного конфликта. Соответственно мотивационную основу установки, регулирующую процесс разрешения этого конфликта (субъективации) составляет не теоретическая, познавательная потребность, а потребность, тенденция, стремление ликвидации конфликта, снятия диссонанса, восстановление равновесия, выхода из состояния напряженности, связанного с необходимостью действовать в каком-либо направлении и отсутствием интенциональной определенности.

Существование такой тенденции признается всеми исследователями психологии конфликта. Поскольку конфликт — это состояние, возникающее в результате одновременного действия взаимоисключающих тенденций, то оно характеризуется как негативное, связанное с отрицательными переживаниями напряженности и неопределенности и, в силу своей имманентной дискомфортности заключающее в себе четко выраженное побуждение выхода из него, тем более сильное, чем весомее альтернативные тенденции. Сказанное остается в силе для всех типов конфликтов, как бы они не были классифицированы: по комбинаторике тенденций, направленных на приближение и избегание [31; 38; 44] или по видам конфликтующих побуждений, имеющих потребностное или непотребностное происхождение [33]. В первом случае описываются ситуации, в которых могут находиться и животные и человек [30; 46], во вторых, акцент сделан на ситуациях волевой деятельности человека. Специфически человеческая деятельность и возникающие в ней конфликты до и после принятия решения экспериментально изучены в рамках концепции разрешения конфликта [42; 43] и когнитивного диссонанса [40]. Несмотря на то, что в этих теоретических моделях по-разному понимаются процессы до и после принятия решения, «конфликт до решения» в обоих случаях наделяется явно выраженной мотивационной тенденцией к редукции. Впрочем, то же самое Л. Фестингер говорит и о когнитивном диссонансе, возникающем, по его мнению, после принятия решения. Он прямо указывает, что диссонанс создает такую же мотивацию, как голод. Она побуждает и направляет поведение на его редуцию [41]. Другие авторы также считают, что диссонанс вызывает потреб-

ность его снятия [38, 39]. Однако, если это верно в отношении диссонанса, возникающего в когниции после принятия решения, тем более это относится к мотивационному конфликту, предшествующему решению. И хотя в концепции разрешения конфликта различаются два типа конфликта по критерию актуальности (конфликт типа здесь и сейчас и т. н., «антиципированный конфликт»), отмеченная общая характеристика в обоих случаях остается в силе. Вообще, по-видимому, можно утверждать, что мотивационный конфликт представляет собой частный случай состояния неконсистентности, в котором, согласно различным теориям, обязательно возникает тенденция к балансу, конгруэнтности, консонансу, которые по сути являются разновидностями тенденций к консистентности [39].

Сказанное убеждает, что в мотивационном конфликте, предшествующем решению, заложена вполне определенная побудительная сила, достаточная для того, чтобы служить потребностной основой, мотивационным фактором установки, ведущей за собой процесс субъективации. В этом процессе человек стремится выйти из состояния нерешительности, обеспечив одной из альтернатив большую субъективную ценность. Тут нет познавательного отношения к действительности. Проблемная ситуация манит, побуждает интерес, конфликтная ситуация, напротив, вызывает тенденцию как можно быстрее выйти из нее путем установления реальных личностных приоритетов. Потребности, действующие при этом, имеют различный характер. Таким образом, подготовительный период волевой деятельности определяет установка, возникающая на основе потребности снятия конфликта, ситуации конфликта и возможностей личности к саморегуляции.

Мы высказали точку зрения на проблему воли, в которой акцент делается на механизм саморегуляции, который личность включает для преодоления мотивационного конфликта на уровне объективации. Эта точка зрения, как мы полагаем, больше соответствует представлениям автора теории установки на втором этапе его творчества. Изложенная позиция позволяет увидеть новые моменты в той теоретической конструкции, которая построена на энергетической парадигме. Суть ее в утверждении, что «специфическим признаком воли является то, что она никогда не бывает реализацией актуального импульса и, следовательно, необходимому для деятельности энергию она всегда заимствует из другого источника» [28, с. 377]. В качестве этого источника Д. Н. Узнадзе определил высшие потребности «Я» (неактуальные)⁴. Это позволило четко разделить импульсивное поведение, побуждаемое актуальными потребностями, и волевою деятельность, основанную на неактуальных потребностях.

Настаивая на данном решении, Д. Н. Узнадзе специально обращается к анализу такой ситуации, которую трудно квалифицировать на основе предложенной схемы. Автор рассуждает следующим образом. В жизни человека часто бывают случаи, когда он по своей воле, сознательно обращается к поведению, к которому стремится и импульс актуальной потребности. Например, человек чувствует жажду. Импульс актуальной потребности влечет его к воде, которая находится под рукой. Но он не подчиняется этому импульсу, раздумывая,

⁴ Д. Н. Узнадзе действительно говорит именно о неактуальных потребностях как источнике волевой активности [28, с. 378]. Возникающие в связи с этим проблемы мы уже обсуждали [12].

можно ли пить воду в этих условиях. В конце концов он решает выпить воду, поскольку вода минеральная и ее пить не вредно, а даже полезно. После этого он пьет ее. В описанном случае нетрудно заметить многие признаки волевой деятельности. Но с другой стороны, наличие и факт удовлетворения актуальной потребности. Напрашивается вывод, что источником волевой деятельности может служить импульс актуальной потребности. Следовательно, противопоставлять волю и актуальную потребность нельзя. И тем не менее, Д. Н. Узнадзе пытается обосновать неправильность такого вывода. Рассуждение строится так: хотя в приведенном примере субъект, испытывающий жажду, после некоторого колебания удовлетворяет ее, мы не вправе говорить, что единственным источником побуждения тут выступает актуальная потребность. Дело в том, что «в действительности акт питья воды вызывается не только жаждой как таковой. Нет, субъект прибегает к этому акту — пьет воду — только после того, как вспоминает, что минеральная вода полезна. Если бы не так, жажда осталась бы жаждой и субъект отказался от воды. Так что дело не в том — выпьет субъект воду или нет, когда ему хочется пить. Дело в том, чем вызван этот акт: импульсом актуальной или же неактуальной потребности» [28, с. 378] (выделено нами — И. И.).

Это рассуждение любопытно во многих отношениях. Прежде всего, в нем фактически описывается весьма типичная для человеческой деятельности ситуация совместного побуждения деятельности двумя видами (в данном случае витальными и высшими) актуальных потребностей. Это так, поскольку совершенно очевидно, что жажда не может не участвовать в побуждении описанной деятельности, а что касается т. н. «неактуальной потребности», которую автор считает необходимым ввести в мотивационный состав этой деятельности, то очевидно, что ввиду обладания импульсом, вызывающим определенный поведенческий акт, ее характеристика как неактуальной теряет смысл. Исходя из этого, становится затруднительной однозначная квалификация деятельности в рассмотренном примере на основании критерия актуальности или неактуальности побуждающей потребности. Но самое главное для нашего анализа то, что в приведенном рассуждении Д. Н. Узнадзе фактически просматривается механизм регуляции деятельности через подключение личностно дополнительной мотивации как один из механизмов личностной саморегуляции.

Выходя за пределы конкретного примера и обобщив сказанное, следует, по-видимому, признать, что раз всякая потребность как психологический факт побуждения к активности актуальна, то по критерию актуальности строить различие между формами деятельности становится невозможным. Однако нельзя упускать из виду и рациональный момент, имеющийся в обсуждаемой точке зрения, а именно то, что степень актуальности потребностей бывает существенно различной. Именно это обстоятельство собственно и создает необходимость регуляции энергетического обеспечения конкурирующих деятельностей. Тут многое зависит от количества и типа потребностей, побуждающих ту или иную деятельность. Если исходить из принципа полипотребностей регуляции деятельности, согласно которому практически все относительно сложные формы человеческой деятельности побуждаются системой потребностей, то энергетический потенциал каждой деятельности определяется показателем, который складывается из суммы силы элементов данной системы. Однако сила, актуальность входящих в нее потребностей не одинакова. И тут на передний план выступает вопрос о типах или видах потребностей,

составляющих полипотребностную структуру. В многочисленных исследованиях было показано, что в дело побуждения сложных форм человеческой деятельности бывают вовлечены потребности всех видов: биогенные, психогенные, социогенные, функциональные, субстанциональные, витальные, высшие — какой бы типологии мы не придерживались. Д. Н. Узнадзе специально отмечает, как тесно переплетаются друг с другом даже такие разноуровневые потребности как витальные и высшие потребности «Я». Они, как правило, находят совместное удовлетворение в конкретной и единообразной человеческой деятельности [28, с. 405]. Это, конечно, не означает, что между ними не складываются иерархические отношения. Но это, безусловно, важное обстоятельство не может заслонить главное — то, что в реальной человеческой активности витальные и высшие потребности не могут быть приписаны соответственно только импульсивному или волевому поведению. Витальные потребности могут побуждать к обдуманной, произвольной человеческой деятельности, а высшие потребности вызывать ситуативное, импульсивное поведение. И нравственное поведение может быть импульсивным, отмечал в этой связи Д. Н. Узнадзе.

Теоретически ясно, что вид или уровень потребности не может однозначно квалифицировать деятельность как волевою. Это явствует из того уже отмеченного обстоятельства, что сложную, волевою деятельность как правило побуждают потребности разного уровня. Но даже если иметь в виду доминацию в полипотребностной структуре потребностей того или иного уровня, вопрос о волевой деятельности не решается в пользу потребности более высокого уровня. Как, скажем, квалифицировать активность все в том же примере Д. Н. Узнадзе с ситуацией выбора между такими деятельностями, как посещение концерта и работа дома. Если интерпретировать эту ситуацию в духе энергетической парадигмы, то здесь имеет место конфликт между желанием получить эстетическое наслаждение и чувством долга, необходимостью, связанными с работой. С точки зрения обсуждаемой позиции это означает, что за первой деятельностью стоит актуальная потребность, а за второй — неактуальная высшая потребность «Я»; поэтому первая из них импульсивная, а вторая — волевая. В случае, рассматриваемом Д. Н. Узнадзе, субъект принимает решение в пользу работы, и, следовательно, налицо типичная волевая деятельность. Но что бы мы сказали, если бы произошло обратное, и субъект отдал бы предпочтение деятельности, мотивированной эстетической потребностью? Строго придерживаясь логики анализируемого подхода, пришлось бы это поведение квалифицировать как импульсивное. Но разве можно считать импульсивным поведение, установка которого создана в плане воображаемой ситуации, а в данном случае дело обстоит именно так? Разумеется, нет. Что касается критерия потребности, то и он, очевидно, указывает на принадлежность этой деятельности к классу волевых, поскольку эстетическая потребность, согласно Д. Н. Узнадзе, является разновидностью высших потребностей, хотя и явно выступала, в данном случае, в качестве актуальной потребности.

Если, однако, вслед за Д. Н. Узнадзе продолжить анализ этого примера и рассмотреть ситуацию, в которой субъект меняет свое решение вследствие того, что появляется новый мотив посещения концерта (с целью деловой встречи), мы фактически получаем иллюстрацию механизма волевой регуляции деятельности, который в общих чертах был описан выше. В самом деле, почему было изменено

решение? Очевидно, потому, что отвергнутая ранее активность приобрела большую субъективную ценность; а произошло это благодаря подключению к исходной мотивации новой побудительной силы. То же самое, в сущности, происходит и на уровне личностной саморегуляции с той, пожалуй, разницей, что актуализация и вовлечение в деятельность новых потребностей, увязка выбираемой деятельности с более широким кругом побуждений и интересов личности происходит не случайно и ситуативно, а намеренно и произвольно, в результате специальной смыслообразующей «работы» сознания.

В конечном счете можно заключить, что различие между импульсивным и волевым поведением определяется не видом доминирующего побуждения, как этого требует построенная на энергетической парадигме концепция, а уровнем сложности целостного механизма регуляции психической деятельности, который включается в зависимости от сложности поведенческой задачи, решаемой каждой конкретной деятельностью. Согласно Д. Н. Узнадзе, таким механизмом признана установка и постулированы два уровня установочной регуляции деятельности. В последнее время широкое распространение нашел трехуровневый подход, предложенный Ш. А. Надирашвили, в котором выделены индивидуальный, субъективный и личностный уровни формирования и действия установок [17; 18; 19]. Рассмотренные в данном исследовании три формы деятельности: импульсивная, произвольная и волевая, в сущности, соответствуют этим уровням. Выделение этих форм деятельности можно представить как некую поведенческую конкретизацию трехуровневой модели установочной регуляции деятельности.

Что касается критерия потребности, то следует исходить из того, что все они актуальны, к какому бы классу или уровню они не относились. Соответственно как низшие потребности человека могут использоваться высшие уровни регуляции деятельности, так и высшие потребности могут побуждать поведения с относительно простыми способами регуляции. И тем не менее, то, какого вида или уровня потребность доминирует в мотивационной основе той или иной деятельности, имеет несомненное значение для ее психологической характеристики. От этого, в частности, зависит, какое волевитивно-эмоциональное переживание будет сопутствовать деятельности: переживание желательности или долженствования. А ведь именно с этим обстоятельством связан поиск непотребного источника энергии для волевой деятельности. Как было показано, и в случае деятельности, переживаемой как необходимость, побуждение исходит из актуальной потребности [12]; однако имеется целый ряд причин, вызывающих волевитивное переживание долженствования; среди них одним из главных был назван феномен несовпадения предметов деятельности и потребности. Это явление типично для деятельностей, которые побуждаются главным образом высшими потребностями «Я». Поэтому там, где в мотивационном конфликте сталкиваются высшие потребности с потребностями более низкого уровня, преимущественно в актуальности, императивности, эмоциональная привлекательность чаще всего бывает за последними. Задача процесса субъективации в этом случае заключается в увеличении субъективной ценности деятельности, соответствующей высшим потребностям, поскольку регулируется этот процесс на уровне личности, а с точки зрения высших интересов личности эти потребности наиболее важны. Зато, как это подметил А. Маслоу, они уступают потребностям более низкого уровня в насущности и неотложности; их удовлетворение легче отсрочить, ото-

двинуть, от них легче отказаться, принести в жертву. Эти наблюдения нашли свое выражение в сформулированном Маслоу принципе относительного приоритета актуализации мотивов, согласно которому для актуализации и реализации потребностей высшего уровня должны быть удовлетворены потребности предыдущих уровней [45].

В отечественной психологии данный принцип был уже неоднократно предметом критического рассмотрения [2; 6; 14; 16] и др. Не дискутируя с авторами по поводу в целом правильных замечаний, считаем нужным отметить, что данный принцип, хоть и не является универсальным, все же имеет известный смысл хотя бы в плане онтогенеза [31]. Что касается актуалгенеза деятельности, то тут действительно много спорного. Ведь одно дело классифицировать потребности по критерию насущности и неотложности⁵ (в чем, вероятно, есть рациональный момент), а другое — утверждать, как это делает Маслоу, что в случае конфликта потребностей разного уровня решение принимается в пользу потребности низшего уровня. Это фактически неверно, ибо противоречит каждодневному опыту любого нормального человека. Но этот же опыт свидетельствует и о том, что для преодоления давления со стороны низших потребностей человеку приходится прикладывать немалые усилия, тем большие, чем ближе их уровень к базальным биологическим, витальным потребностям. Словом, можно утверждать, что острота мотивационного конфликта достигает наибольшего накала, когда высшие потребности «Я» конкурируют с потребностями первичного уровня. Процесс личностной саморегуляции, корригирующий субъективную ценность деятельности, в этом случае особенно сложен. В таких сложных решениях, кстати, нередко помогает именно увязка одного из более или менее отдаленных естественных результатов деятельности с потребностями более низкого уровня, чем доминирующая потребность. Они как бы придают деятельности насущность и актуальность, значительно увеличивая ее субъективную ценность. Именно такие случаи имел в виду Ш. Н. Чхартишвили, рассуждая о т. н. «поведении с двойной природой». Он, в частности, указывал, что для воспитания воли необходимо как можно чаще создавать условия, в которых субъект сможет осуществлять «поведение с двойной природой» [34].

И действительно, овладение механизмом личностной саморегуляции невозможно, если на первых порах социальная среда, ситуация воспитания не будет создавать условия для усиления субъективной ценности требуемого от ребенка поведения путем подключения к исходной мотивации дополнительных актуальных потребностей (награда), или уменьшения привлекательности противоположного варианта действия (наказание). Со временем, постепенно ребенок все больше становится способным проводить эти психические действия во внутреннем плане, самостоятельно и, следовательно, осуществлять регулируемый процесс субъективации, овладевает способностью личностной саморегуляции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. М., 1980.

⁵ Первую попытку построить классификацию потребностей по данному критерию мы находим у Брентано [4].

2. Анциферова Л. И. Некоторые вопросы исследования личности в современной психологии капиталистических стран. В кн.: Теоретические проблемы психологии личности. М., 1974, с. 278—318.
3. Анциферова Л. И. О динамическом подходе к психологическому изучению личности. Психологический журнал, 1981, № 2, с. 8—18.
4. Брентано Л. Опыт теории потребностей. Казань, 1921.
5. Джемс У. Психология. Спб., 1898.
6. Джидарян И. А. Эстетическая потребность. М., 1976.
7. Иванников В. А. К сущности волевого поведения. Психологический журнал, 1985, № 3, с. 47—55.
8. Иванников В. А. Формирование побуждения к действию. Вопросы психологии, 1985, № 3, с. 113—123.
9. Иванников В. А. Произвольные процессы и проблема воли. Вестник Московского университета. Сер. 14, Психология, 1986, № 2, с. 18—29.
10. Имедадзе И. В. Проблема структуры установки. В кн.: Д. Н. Узнадзе — классик советской психологии. Тбилиси, 1986, с. 110—130.
11. Имедадзе И. В. Принятие решения, мотив, ценность. «Мацне», серия философии и психологии, 1988, № 1, с. 73—90.
12. Имедадзе И. В. К постановке проблемы воли — энергетическая парадигма. «Мацне», сер. философии и психологии, 1988, № 3, с. 78—89.
13. Калинин В. К. Вечерние лекции. В кн.: Эмоционально-волевая регуляция поведения и деятельности. Симферополь, 1983, с. 166—181.
14. Ковалев В. И. К проблеме мотивов. Психологический журнал, 1981, № 1, с. 29—44.
15. Корнилов К. Н. Воля и ее воспитание. М., 1957.
16. Ломов Б. Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1984.
17. Надирашвили Ш. А. Психология установки, т. 1. Тбилиси, 1983.
18. Надирашвили Ш. А. Психология установки, т. 2. Тбилиси, 1985.
19. Надирашвили Ш. А. Установка и деятельность. Тбилиси, 1987.
20. Никифоров Г. С. Теоретические вопросы самоконтроля. Психологический журнал, 1985, № 5, с. 19—31.
21. Нюттен Ж. Мотивация. В кн.: Экспериментальная психология. Ред. Пиаже Ж., Фресс П. М., 1975, с. 15—110.
22. Психологический словарь. М., 1983, с. 53—54 (Воля).
23. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1940.
24. Теплов Б. М. Психология. М., 1954.
25. Узнадзе Д. Н. Сон и сновидения. Тифлис, 1936.
26. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.
27. Узнадзе Д. Н. Общая психология. Труды, т. 3—4. Тбилиси, 1964.
28. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966.
29. Узнадзе Д. Н. Тетрадь для заметок. Рукопись 1944—1949 гг.
30. Хайнд Р. Поведение животных. М., 1975.
31. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. т. I, М., 1986.
32. Чхартишвили Ш. Н. Теоретические основы психологии установки Д. Н. Узнадзе. Канд. диссертация. Тбилиси, 1941.
33. Чхартишвили Ш. Н. Проблема мотива волевого поведения. Тбилиси, 1958.
34. Чхартишвили Ш. Н. Воля и ее воспитание. Тбилиси, 1964.
35. Шорохова Е. В. Социальная детерминация поведения. В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976, с. 5—28.
36. Ядов В. А. Регуляция и саморегуляция социального поведения личности: постановка проблемы. В кн.: Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Ленинград, 1979, с. 6—32.



37. Claparede E, D. Psychologie fonctionnelle. Revue philosophique 1933, NCXV, 5—17.

38. Cofer C. N., Appley M. H. Motivation: theory and research. N. Y. London, sydney. 1966.

39. Feldman S. (ed). Cognitive consistency. Motivational antecedents and behavioral consequences. N. Y., London, 1966

40. Festinger L. Conflict, decision and dissonance. Stanford, 1964.

41. Festinger L. The motivating effect of cognitive dissonance. In handzey (ed). Assessment of human motives. N. Y 1958, 65—86.

42. Janis I. E. Motivational factors in the resolution of decisional conflicts. In: Nebraska symposium on motivation. 1959, c. 198—231.

43. Janis I. L., mann L. A conflict—theory approach to attitude change and decision making. In: Greenwald A. G., Brock T. C. Ostrom T. M. Psychological foundations of attitudes. N. Y. 1968, p. 327—360.

44. Lewin K. A dynamic theory of personality. N. Y. 1935.

45. Maslow A. N. Motivation and personality. N. Y. 1954.

46. Nutten J. Motivation, planning and action. A relational theory of behavior dynamics. Louvain, Hillsdale, New Jersey. 1984.

Л. Дж. КВАВИЛАШВИЛИ

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВСПОМИНАНИЯ НАМЕРЕНИЯ (КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

ВВЕДЕНИЕ

Почти все исследования в области психологии памяти касаются изучения процессов научения и воспроизведения определенных содержаний (бессмысленных слогов, слов, цифр, картин, текстов разной величины и т. д.). В типичном эксперименте экспериментатор предъявляет испытуемому определенный материал, который тот должен запомнить и воспроизвести сразу или же по истечении определенного времени. Единственное, что требуется от испытуемого — это запомнить предъявленный материал. Что же касается момента воспроизведения (репродукции) данного материала, на это испытуемому указывает сам экспериментатор. Тем самым экспериментатор выступает как бы в роли сигнала. Именно поэтому некоторые психологи считают, что воспроизведение содержания всегда происходит с помощью определенных сигналов или т. н. опор воспроизведения [15]. Но в повседневной жизни людям довольно часто приходится припоминать без всяких опор. Например, когда человек принимает намерение совершить через некоторое время определенное действие (позвонить вечером другу), то в нужное время он сам должен вспомнить об этом без помощи каких-либо сигналов или опор. Именно поэтому, в отличие от припоминания содержания, вспоминание намерения некоторыми авторами характеризуется как безопорное вспоминание (*uncued remembering*) [15]¹. Данным обстоятельством, вероятно, и можно объяснить то, что люди в повседневной жизни или профессиональной деятельности так часто забывают свои намерения, что влечет за собой нежелательные, а порой и трагические последствия [24]. По данным одного исследования, половина случаев забывания, имеющих место в повседневной жизни, приходится на забывание намерения [10]. Несмотря на это, в психологии памяти исследовались только воспроизведение или узнавание ранее заученных содержаний. Как отмечает Дж. Мичам, в современной когнитивной психологии вряд ли найдется 12 статей, посвященных изучению вспоминания намерения или проспективной памяти [18]. Такая диспропорция, существующая между реальной частотой забывания намерения в повседневной жизни и количеством экспериментальных работ, посвященных данному вопросу, по нашему мнению, объясняется несколькими причинами.

¹ Разумеется, это не означает, что в вспоминании намерения опоры не играют никакой роли. Довольно часто люди принимают предостерегающие меры, т. е. сами создают определенные опоры (крестик на пальце, узелок в платке и т. д.), которые будут способствовать вспоминанию намерения. Однако, по нашему мнению, эти опоры все же не существенны, так как довольно часто вспоминание намерения происходит как бы само собой, без помощи каких-либо опор [2].

Во-первых, принятие намерения, его своевременное вспоминание и выполнение — сложный феномен, который можно анализировать с разных точек зрения. Действительно, всякое намерение существенным образом связано с актом принятия решения и является обязательным компонентом волевого поведения. Следовательно, намерение должно изучаться в связи с волевым поведением человека. С другой стороны, мы говорим о вспоминании или забывании намерения, а это означает, что намерение определенным образом связано и с процессами памяти². Однако под влиянием бихевиоризма изучение волевого поведения совсем прекратилось (в учебниках вместо разделов, изучающих волю, появились главы о мотивационных процессах, которые в сущности исследовались на животных), а в психологии памяти до 60-х годов доминировал эббингаузовский подход, и поэтому вопрос об изучении вспоминания намерения не мог возникнуть перед психологами, которые всецело были поглощены установлением закономерностей научения и воспроизведения определенных искусственных содержаний (бессмысленных слогов, несвязанных между собой слов, цифр и т.д.).

Далее, исследователи памяти не могли не замечать случаев забывания намерения, имеющих место хотя бы в их собственной повседневной жизни. Остроумный анализ интересных случаев забывания намерения был проведен еще в начале XX века З. Фрейдом [5]. Если, несмотря на это, вспоминание намерения все же не стало предметом специального изучения, то, вероятно, в этом определенную роль сыграло и то имплицитное допущение, согласно которому между вспоминанием намерения и припоминанием содержания не существует принципиальной разницы. Интересно, что подобную позицию занимают и некоторые современные исследователи. Так, например, Э. Лофтус на основе проведенных ею экспериментов делает вывод, что вспоминание намерения и припоминание содержания относятся к одной сфере памяти, так как оба подчиняются одинаковым закономерностям [17]. А английские психологи А. Бэдделей и А. Уилкинс пытаются доказать, что относительно вспоминания намерения можно применять ту же классификаторную схему (деление памяти на кратковременную/долговременную и на эпизодическую/семантическую), которая общепризнана в случае припоминания содержания [7].

И наконец, нельзя не отметить те трудности, с которыми связано экспериментальное изучение вспоминания намерения. Можно начать хотя бы с того факта, что невозможно экспериментально изучить все виды намерения. Действительно, существует два общих класса намерений: намерения, которые формируются на основе собственной потребности (когда человек сам принимает решение совершить определенное действие) и намерения, которые формируются на основе чьей-либо просьбы (когда человека просят выполнить какое-либо поручение через определенное время). К тому же здесь подразумевается, что в момент вспоминания намерения человек уже не на-

² Примечательно, что современные философы рассматривают намерение в связи с волевым поведением человека и посвящают изучению данного вопроса даже целые монографии [6], [9], [25], [26], тогда как представители современной психологии рассматривают намерение как проблему психологии памяти [7], [17], [8] и др.

ходится в одной комнате с тем, кто просил его выполнить определенное действие, в противном случае в нужный момент он может просто напомнить свою просьбу и, тем самым, выступить в роли сигнала или опоры (см. [15]). Следует отметить, что экспериментальное изучение подвержен именно этот последний вид намерения, т. е. намерение, возникающее по чьей-то просьбе. Действительно, экспериментальное изучение вспоминания намерения возможно лишь в том случае, если экспериментатор попросит испытуемого выполнить какое-либо поручение через определенный промежуток времени.

Однако множество трудностей возникает даже при изучении вспоминания намерения, основанного на просьбе. Эти трудности связаны с проблемами удовлетворения многочисленных требований, предъявляемых психологическому эксперименту вспоминания намерения. Эти требования будут изложены в следующем разделе. Затем мы попытаемся классифицировать проведенные в данной области эксперименты с помощью определенных принципов. И наконец, детально опишем эти эксперименты с тем, чтобы выяснить, насколько они удовлетворяют приведенным ниже требованиям.

ТРЕБОВАНИЯ, ПРЕДЪЯВЛЯЕМЫЕ ЭКСПЕРИМЕНТАМ ВСПОМИНАНИЯ НАМЕРЕНИЯ

I. Экспериментатор должен иметь возможность контролировать поведение испытуемого во время латентного периода, т. е. с момента принятия намерения до его выполнения. Фактически это означает, что все испытуемые должны быть заняты одинаковой деятельностью во время латентного периода. В противном случае интерпретация полученных данных будет весьма затруднена.

II. По возможности нужно исключить случаи, когда намерение вспоминается, но по каким-то причинам не выполняется, т. е. когда имеется расхождение между вспоминанием намерения и его выполнением. Так как обычно в экспериментах единственным индикатором вспоминания намерения является его выполнение, то существование подобного расхождения повлечет срыв целого эксперимента.

III. Испытуемые не должны знать о том, что цель эксперимента — изучение вспоминания намерения, в противном случае поведение испытуемых может существенно измениться. Действительно, если испытуемый будет знать, что исследуется вспоминание намерения, он приложит все усилия, чтобы вовремя выполнить намерение, т. е. уровень мотивации испытуемого настолько повысится, что может затмить действие всех остальных независимых переменных.

IV. Просьба экспериментатора по возможности должна создавать одинаковый уровень мотивации у всех испытуемых. Содержание просьбы нужно подобрать таким образом, чтобы у испытуемых было примерно одинаковое отношение к данной просьбе, т. е. один испытуемый не должен быть более заинтересован в выполнении просьбы, чем другой.

V. Просьба экспериментатора не должна иметь какого-либо отношения к основной инструкции эксперимента. Если просьба является частью основной инструкции, то вряд ли можно получить вариацию ответов, так как все испытуемые будут своевременно

выполнять ее³. В данном случае испытуемый будет знать, что, принимая участие в эксперименте, он должен выполнить по инструкции определенное задание, которое включает в себя ряд действий, количество и последовательность которых он и должен запомнить. Фактически здесь мы будем иметь дело не с феноменом воспоминания намерения, а с припоминанием последовательности и количества определенных содержаний. Другими словами, эксперимент нужно поставить таким образом, чтобы просьба экспериментатора (добавочное задание) не являлась одним из составных компонентов намерения, возникающего вследствие основной инструкции.

VI. Полученные данные должны быть экологически валидными (об экологической валидности см. [1] и [4]). Это означает, что экспериментатор должен изучать не искусственные намерения, а такие, которые часто имеют место в повседневной жизни людей. К сожалению, очень трудно моделировать такие экспериментальные ситуации, которые могли бы удовлетворить это последнее требование.

ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ СУЩЕСТВУЮЩИХ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫХ ПАРАДИГМ

Несмотря на трудности, связанные с удовлетворением вышеизложенных требований, в настоящее время уже проведено несколько экспериментов, цель которых — изучение воспоминания намерения. Эти эксперименты были проведены в разных условиях с использованием совершенно разных экспериментальных заданий. Однако мы все же попытались классифицировать их по нижеприведенным принципам.

Во-первых, проведенные до сих пор эксперименты изучали воспоминание намерений, возникающих на основе чужой просьбы. Во-вторых, в них исследовались либо единичные, либо повторяющиеся намерения. (Намерение бывает единичным в том случае, если испытуемого просят выполнить определенное поручение всего один раз, тогда как в случае повторяющегося намерения нужное действие нужно выполнить несколько раз). При исследовании воспоминания единичного намерения мы можем установить только то, выполнил испытуемый свое намерение или нет. Что же касается изучения повторяющегося намерения, то здесь мы можем уже получить количественные показатели воспоминания намерения для каждого испытуемого. Показателем может быть количество случаев воспоминания намерения, выраженное в процентах (см., напр., [21], [22]).

Эксперименты, исследующие как единичные, так и повторяющиеся намерения, можно еще разделить на два класса, так как некоторые эксперименты проводились в лабораторных условиях, а некоторые были фактически перенесены из лабораторий в повседневную жизнь испытуемых.

И наконец, проведенные эксперименты отличаются друг от друга еще и по содержанию задания (просьбе экспериментатора). В некоторых случаях просьба носила искусственный характер, а в не-

³ Хотя существуют эксперименты, в которых намерение не только входит в инструкцию эксперимента, но само является основной инструкцией (см. [11], [21], [22], [28] и др.). Однако это возможно лишь в тех случаях, когда экспериментальное задание слишком усложнено или когда эксперименты на длительное время включаются в повседневную жизнь испытуемых. Особенности подобных экспериментов будут рассмотрены ниже.

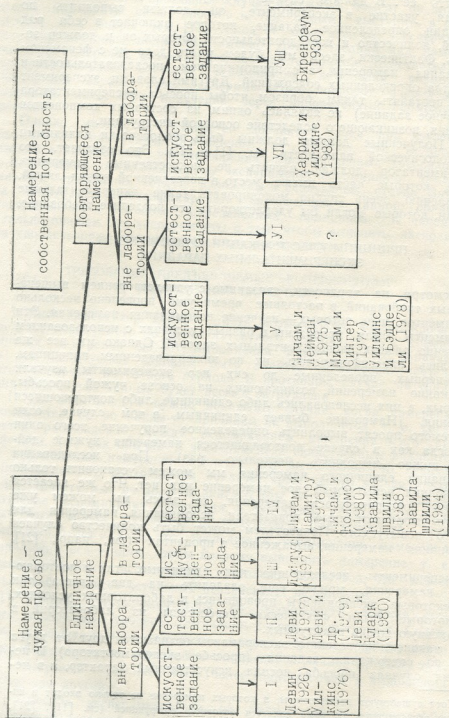


Рис. 1. Классификация существующих экспериментов, изучающих феномен впамяти намерения

которых — естественный, т. е. проведенные эксперименты могут отличаться степенью экологической валидности.

На основе вышеприведенных принципов мы выделили 8 экспериментальных парадигм, с помощью которых можно изучить феномен воспоминания намерения. При этом, как это можно увидеть на рис. 1, из этих восьми только одна — парадигма VI — не использована до сих пор психологами. Эта последняя подразумевает изучение повторяющегося намерения вне лаборатории, с использованием естественного задания. Однако американскими [21], [22] и английскими [28] психологами уже проведено три экспериментальных исследования, касающихся изучения повторяющегося намерения вне лаборатории с помощью искусственного задания. Ниже мы рассмотрим именно эти эксперименты.

ПАРАДИГМА V (ИЗУЧЕНИЕ ПОВТОРЯЮЩЕГОСЯ НАМЕРЕНИЯ ВНЕ ЛАБОРАТОРИИ С ИСКУССТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

В экспериментах Дж. Мичама и его соавторов [21], [22] экспериментатор раздавал испытуемым определенное количество пустых открыток (с наклеенной маркой и адресом экспериментатора), которые испытуемые должны были прислать экспериментатору в строго определенные дни. Если испытуемый посылал открытку с опозданием (например, на следующий день), тогда его результат фиксировался как забывание намерения.

В экспериментах же А. Уилкинса и А. Бэдделей [28] испытуемым раздавали маленькие «часы» (пластмассовые коробки), которые они должны были заводить (нажимать на кнопку) четыре раза в день в определенные часы в продолжение одной недели. Показателем забывания брали просроченное время, т. е. интервал времени (выраженный в минутах) от нужного момента до выполнения намерения.

Таким образом, вышеприведенные эксперименты дают исследователю возможность получить количественные показатели воспоминания или забывания намерения. К тому же процедура данных экспериментов очень проста: единственное, что требуется от экспериментатора, это то, чтобы он раздал испытуемым открытки [21], [22] или «часы» [28] и соответствующую инструкцию о том, в какие дни или часы нужно выполнить намерение. Следует также отметить, что для данных экспериментов не существует трудностей, связанных с удовлетворением вышеизложенного требования, согласно которому просьба экспериментатора не должна входить в основную инструкцию эксперимента. Действительно, просьба экспериментатора является в данных экспериментах и основной инструкцией, однако воспоминание намерения не теряет своего специфического характера, так как имеет место вариация ответов, т. е. часть испытуемых забывала вовремя выполнить намерение. Это объясняется перенесением опытов в повседневную жизнь испытуемых, которая полна заботами и более значительными делами, чем отправление пустых открыток экспериментатору или заведение пластмассовых коробок «часов». К сожалению, преимущества данных экспериментов этим и исчерпываются.

Во-первых, следует отметить, что проведение экспериментов вне лаборатории не гарантирует достижения высокой экологической валидности. Несмотря на то, что опыты проводились в повседневной

жизни испытуемых, выполняемое задание было в сущности все же довольно искусственным. Действительно, разве людям обычно приходится посылать кому-нибудь пустые открытки или заводить коробки четыре раза в день? Кроме этого, испытуемые знали, что цель эксперимента — изучение вспоминания намерения, что не могло не повлиять на их поведение. Они всячески старались не забывать вовремя выполнить намерение и с этой целью самовольно пользовались разными опорами: делали специальные заметки в календаре, клали открытки в такие места, где их можно было легко заметить и т. д. Однако не все испытуемые пользовались подобными опорами. С помощью проведенного по окончании опытов опросника выяснилось, что опорами большей частью пользовались те испытуемые, которые всегда (а не иногда) старались выполнить задание экспериментатора [21], [22]. Это, в свою очередь, означает, что уровень мотивации не был одинаковым у всех испытуемых. Вместе с тем, в экспериментах не была исключена возможность определенного расхождения между вспоминанием намерения в нужный момент и его фактическим выполнением. Испытуемый мог своевременно вспомнить об очередной посылке открытки, но по каким-нибудь непредвиденным обстоятельствам мог не пойти на почту. Аналогично испытуемый мог в нужный момент вспомнить о нажатии на кнопку специального устройства, но не мог выполнить это действие просто потому, что оставил его дома.

И наконец, ввиду того, что парадигма V подразумевает проведение экспериментов вне лаборатории, экспериментатор теряет контроль над поведением испытуемого и, таким образом, становится невозможным исключить действие разных непредвиденных факторов на вспоминание намерения.

Однако этот последний недостаток легко преодолеть, если использовать парадигму VII (см. рис. I), которая подразумевает изучение повторяющегося намерения с помощью искусственного задания не в повседневной жизни испытуемых (что характерно для экспериментов парадигмы V), а в строго контролируемых лабораторных условиях.

ПАРАДИГМА VII (ИЗУЧЕНИЕ ПОВТОРЯЮЩЕГОСЯ НАМЕРЕНИЯ В ЛАБОРАТОРИИ С ИСКУССТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

В настоящее время, насколько нам известно, существует только одно исследование, относящееся к данной парадигме [11]. В эксперименте Дж. Харриса и А. Уилкинса испытуемого просили одновременно выполнить два задания. Первое подразумевало просмотр двухчасового фильма (боевика) с целью запомнить его содержание, а второе — выполнение определенного искусственного действия с 3-х и 9-минутными интервалами. В частности, перед испытуемым лежала стопа из 16 карточек. На каждой из них крупными цифрами было обозначено определенное время, например, 2.15. Как только приближалось обозначенное на карточке время, испытуемый должен был взять эту карту и поднять руку, затем в следующий критический момент — следующую карту и т. д.⁴ Точное

⁴ Если испытуемый поднимал карту в продолжение первых 16 секунд критического момента, его ответ фиксировался как вспоминание намерения, если же он под-

время испытуемый мог узнать, лишь повернув голову и посмотрев на часы, которые находились за спиной испытуемого. Фактически проверка испытуемым часов означала, что он вспомнил о своем намерении, т. е. имел персеверацию⁵. Эксперимент Дж. Харриса и А. Уилкинса примечателен именно тем, что давал им возможность наблюдать и количественно выразить все случаи персеверации, что было бы совершенно невозможно при другой постановке опытов. Например, в экспериментах Дж. Минчама и его соавторов [21], [22], также А. Уилкинса и А. Бэдделей [28] было совершенно невозможно узнать, сколько раз вспоминал испытуемый о своем намерении во время латентного периода и какое отношение имели эти персеверации к своевременному вспоминанию намерения. Кроме этого, эксперименты Дж. Харриса и А. Уилкинса имеют еще и некоторые другие преимущества перед экспериментами парадигмы V: 1) в данном эксперименте была исключена возможность расхождения между вспоминанием намерения и его выполнением. Действительно, если испытуемый в нужный момент вспоминал о своем намерении поднять руку, то фактически ничего не мешало ему это сделать; 2) испытуемые знали, что изучалось в данном эксперименте, однако это знание не могло повлиять на их поведение, так как строгий контроль со стороны экспериментатора совершенно исключал возможность использования каких-либо внешних опор, что имело место в экспериментах парадигмы V; 3) во время латентного периода все испытуемые были заняты одинаковой деятельностью; 4) уровень мотивации испытуемых был примерно одинаковый, хотя и довольно высокий, так как большинство ответов происходило в первые 16 секунд критического периода.

Однако, несмотря на вышеперечисленные преимущества, нельзя не заметить крайне искусственного характера экспериментального задания, которое было к тому же довольно трудно выполнить. Искусственным оно было постольку, поскольку при просмотре фильма людям никогда не приходится выполнять аналогичного бессмысленного действия (поднимать карту)⁶. Что же касается трудности экспериментального задания, то она состояла в одновременном выполнении двух задач, что кроме вспоминания намерения требовало еще и умения быстро переключать свое внимание. Поэтому в данном эксперименте исследуемый феномен, по нашему мнению, был не совсем хорошо дифференцирован от других феноменов, что в свою очередь не могло не повлиять на конечные результаты опытов.

нимал карту после истечения этих 16 секунд, то ответ фиксировался как забывание намерения.

⁵ Под персеверацией мы подразумеваем невольное вспоминание намерения, его непроизвольное всплывание в сознании субъекта, которое может иметь место один или даже несколько раз во время латентного периода.

⁶ Однако сами Дж. Харрис и А. Уилкинс считают данное задание аналогичным той ситуации, когда домохозяйка смотрит телевизор, но время от времени заглядывает в духовку, проверяя степень готовности пирога.

ПАРАДИГМА VIII (ИЗУЧЕНИЕ ПОВТОРЯЮЩЕГОСЯ НАМЕРЕНИЯ В ЛАБОРАТОРИИ С ЕСТЕСТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

Из экспериментов, изучающих вспоминание повторяющегося намерения, нам осталось рассмотреть эксперименты советского психолога Г. Биренбаум, которые, подобно экспериментам Дж. Харриса и А. Уилкинса, также были проведены в лаборатории, но, в отличие от них, с помощью естественного задания [8]. Эти эксперименты были проведены еще в 20-х годах в Берлинском университете под руководством К. Левина. Примечательно, что работа Г. Биренбаум является самым первым экспериментальным исследованием в области вспоминания намерения.

В экспериментах Г. Биренбаум испытуемые должны были выполнить ряд заданий и решение зафиксировать письменно на лежащих перед ними листках бумаги одинакового цвета и размера. После того, как были даны общие инструкции о решении заданий, еще перед постановкой отдельных задач, экспериментатор предлагал испытуемому в конце каждого задания подписать лист своим именем. Именно это и было задание (намерение), забывание или вспоминание которого должно было особо исследоваться.

В данных экспериментах можно было получить количественные показатели вспоминания намерения. Все испытуемые были заняты одинаковой деятельностью в латентном периоде и их поведение было под контролем экспериментатора. По возможности была также исключена возможность возникновения расхождения между вспоминанием намерения и его выполнением. К тому же просьба экспериментатора, по-видимому, создавала одинаковый уровень мотивации. Испытуемые не знали, что цель эксперимента — изучение вспоминания намерения. По их мнению, в данных экспериментах изучались процессы мышления. И наконец, просьба экспериментатора была совершенно естественной, так как, по мнению испытуемых, их подпись была нужна экспериментатору для сортировки листов.

Таким образом, выходит, что экспериментальный метод Г. Биренбаум удовлетворяет требованиям, предъявляемым к экспериментам вспоминания намерения. Однако, когда аналогичным методом мы провели предварительные опыты на студентах ТГУ (испытуемым давалось 10 листов с разными задачами, при решении каждой задачи испытуемый должен был поставить свою подпись), мы не смогли получить никакой вариации: все испытуемые ставили подпись на все десять листов. По нашему мнению, здесь мы имеем дело со случаем, когда просьба экспериментатора входит в основную инструкцию эксперимента, являясь одним из ее составных компонентов. Действительно, в данных опытах испытуемые знали, что они должны были выполнить определенное задание (решить задачи), которое включало в себе ряд последовательных действий (компонентов), и просьба поставить свою подпись, вероятно, воспринималась ими как один из компонентов инструкции.

ПАРАДИГМА I (ИЗУЧЕНИЕ ЕДИНИЧНОГО НАМЕРЕНИЯ ВНЕ ЛАБОРАТОРИИ С ИСКУССТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

Подобно повторяющимся намерениям, единичные намерения можно также изучать в рамках четырех возможных экспериментальных парадигм. Однако все четыре, в отличие от парадигм

повторяющегося намерения, уже использованы психологами. К тому же, количество экспериментов по изучению воспоминания единичного намерения почти вдвое превышает число экспериментов, изучающих повторяющееся намерение.

Парадигма I была использована как К. Левиним [16], так и А. Уилкинсом [27]. В их экспериментах изучалось воспоминание единичного намерения вне лаборатории с помощью разных искусственных заданий. Так, например, в эксперименте А. Уилкинса было использовано то же задание, что и в экспериментах Дж. Мичама и Б. Леймана [21]: испытуемые в определенное время должны были послать экспериментатору одну пустую открытку. Что же касается эксперимента К. Левина [16], то в данном случае, по-видимому, мы не имеем дела с настоящим экспериментом. Дело в том, что, анализируя в своей работе волевые и намеренные действия человека, К. Левин только мимоходом отмечает, что когда студентам объявили, что, придя через неделю на следующую лекцию, они два раза должны подняться и спуститься по лестнице, большинство испытуемых не забыли выполнить это действие.

Однако здесь мы не будем рассматривать эксперименты А. Уилкинса и К. Левина, так как они почти идентичны экспериментам парадигмы V: единственное различие в том, что в данных экспериментах испытуемые должны были выполнить определенное искусственное задание всего один раз, а в экспериментах Дж. Мичама и Б. Леймана [21] (парадигма V) то же задание выполнялось несколько раз.

ПАРАДИГМА II (ИЗУЧЕНИЕ ЕДИНИЧНОГО НАМЕРЕНИЯ ВНЕ ЛАБОРАТОРИИ С ЕСТЕСТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

Данная экспериментальная парадигма была использована Р. Леви и ее соавторами в разные годы [12], [13], [14]. В этих экспериментах воспоминание единичного намерения изучалось вне лаборатории, с помощью совершенно естественных заданий. К тому же испытуемые не только не знали, что изучалось, но даже не подозревали о том, что являлись испытуемыми. Действительно, в одном эксперименте [12] матерей, принимающих участие в курсах поведенческой терапии (behavior therapy) своего ребенка, просили позвонить через неделю терапевту от 7 до 9 часов, чтобы уточнить дату следующей встречи. Во втором эксперименте [13] пациентам, которым сделали прививку против гриппа, давали специальные карточки, в которых нужно было отметить все симптомы, появившиеся вследствие прививки. Пациентов просили выслать заполненные карты через два дня после прививки. В третьем эксперименте [14] пациентам назначали день следующего визита и фиксировали число пациентов, выполняющих это задание.

Как видим, во всех вышеперечисленных экспериментах использовались такие естественные задания, которые полностью удовлетворяют требование об экологической валидности. Но, несмотря на высокую экологическую валидность, данные эксперименты имеют и серьезные недостатки. В частности, невозможно было контролировать поведение испытуемых во время латентного периода: испытуемые были заняты совершенно разными делами, что не могло не повлиять на своевременное воспоминание

намерения. Невозможно было также обеспечить одинаковый уровень мотивации к выполняемому заданию. Дело в том, что опыты проводились в медицинской сфере, где очень большое значение имеет вера пациента в то, что лечение будет эффективным. Если пациент не верит в эффективность лечения, т. е. если он слабо мотивирован, он может забыть свое намерение. Кроме того, в данных опытах не была исключена возможность расхождения между вспоминаемым намерением и его выполнением. Это расхождение могло быть обусловлено множеством причин: неимением времени или денег, возникновением разных непредвиденных обстоятельств и т. д. Вообще посещение медицинских учреждений воспринимается людьми как что-то неприятное и раздражающее, а иногда даже сопровождается чувством страха. Интересно, что с помощью специального опросника Дж. Мичам и С. Кушнер провели исследование, в котором выяснилось, что люди не забывают неприятные намерения, например, пойти к зубному врачу, как это думал Фрейд [5]. Наоборот, они часто вспоминают о нем во время латентного периода и в нужное время вспоминают это намерение, но из-за страха или каких-либо других причин оставляют его невыполненным [23].

ПАРАДИГМА III (ИЗУЧЕНИЕ ЕДИНИЧНОГО НАМЕРЕНИЯ В ЛАБОРАТОРИИ С ИСКУССТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

Данная парадигма была использована американским психологом Э. Лофтус [17]. В ее эксперименте испытуемого просили ответить на несколько вопросов (одна группа испытуемых отвечала на 5 вопросов, другая — на 15) и по окончании интервью назвать экспериментатору штат, в котором он родился. Это и было добавочной просьбой экспериментатора, которую по окончании опыта должен был вспомнить испытуемый.

Так как данный эксперимент проводился в лабораторных условиях, все испытуемые были заняты одинаковой деятельностью во время латентного периода. Испытуемые не знали, что объектом изучения было вспоминание намерения: по их мнению, они участвовали в исследовании общественного мнения. Просьба экспериментатора создавала, по-видимому, одинаковый уровень мотивации, так как маловероятно, чтобы один испытуемый был больше заинтересован в названии штата, где он родился, чем другой. К сожалению, остается еще несколько требований, которых данный эксперимент, по нашему мнению, не совсем удовлетворяет. Первое — это требование об экологической валидности. Сама по себе просьба экспериментатора назвать штат совершенно естественна. Однако (несмотря на заявление экспериментатора, что название штата в самом начале могло определенным образом повлиять на ход интервью), испытуемому могло показаться странным, почему нужно было отложить ее выполнение до окончания интервью. Так как все вопросы экспериментатора были заранее подготовлены, то было не совсем ясно, как эта информация могла повлиять на ход интервью. Следовательно просьба экспериментатора носила все же несколько искусственный характер и именно поэтому мы отнесли эксперимент Э. Лофтус к парадигме III, подразумевающей изучение единичного намерения в

лаборатории с искусственным заданием. Второе — это требование, согласно которому просьба экспериментатора не должна входить в основную инструкцию экспериментатора. Нам кажется, что эксперимент Э. Лофтус не совсем удовлетворяет и это требование. Действительно, в данном эксперименте испытуемый знал, что у него будут брать интервью, и поэтому просьба экспериментатора назвать штат, где он родился (т. е. ответить фактически еще на один добавочный вопрос), не могла не восприниматься испытуемым как один из компонентов основной инструкции. Это, в свою очередь, означает, что в данном эксперименте не должно быть никакой вариации, все испытуемые должны по окончании интервью назвать штат, где они родились. Однако Э. Лофтус все же смогла получить вариацию: когда интервью состояло из пяти вопросов, штат называли 68% испытуемых, а когда из 15 вопросов — то штат лишь 54%.

Подобный результат, по нашему мнению, можно объяснить следующим образом. Во введении нами было отмечено, что экспериментальным путем можно изучить намерения, возникающие на основе чужой просьбы и что в момент вспоминания намерения экспериментатор не должен быть в контакте с испытуемым. Действительно, если кто-нибудь просит человека выполнить поручение в определенное время и человек знает, что в этот «критический» момент тот, кто просил выполнить поручение, будет вместе с ним (скажем, в той же комнате), то маловероятно, чтобы вообще имело место формирование намерения выполнить просьбу. В данном случае человек может подумать, что в нужный момент сам проситель вспомнит о своей просьбе и напомнит ему о своем поручении. Поэтому он и не утруждает себя запоминанием намерения. В эксперименте Э. Лофтус некоторые испытуемые могли подумать, что раз по окончании опыта экспериментатор будет вместе с ними, то, следовательно, он повторит свою просьбу. Вариацию ответов Э. Лофтус могла получить именно за счет тех испытуемых, которые не называли штата, где родились, не потому, что забыли свое намерение, а потому, что у них и не возникало намерения вспомнить просьбу экспериментатора по окончании интервью⁷. К тому же в данном эксперименте не совсем была исключена и возможность расхождения между вспоминанием просьбы и ее выполнением. Действительно, восприняв просьбу назвать штат как часть основной инструкции, испытуемый мог по окончании интервью вспомнить о ней, но видя, что экспериментатор не повторяет свою просьбу, заключить, что экспериментатор не заинтересован в получении данной информации, и оставить просьбу невыполненной.

ПАРАДИГМА IV (ИЗУЧЕНИЕ ЕДИНИЧНОГО НАМЕРЕНИЯ В ЛАБОРАТОРИИ С ЕСТЕСТВЕННЫМ ЗАДАНИЕМ)

Нам осталось рассмотреть эксперименты, относящиеся к парадигме IV, в которых единичное намерение изучалось в лаборатории, но в отличие от эксперимента Э. Лофтус, просьба экспери-

⁷ Вообще здесь мы имеем дело с довольно серьезной проблемой экспериментального изучения вспоминания намерения. Действительно, в любом эксперименте, где имеет место забывание намерения, невозможно точно определить, чем оно вызвано в конкретном случае — действием независимой переменной, низким уровнем мотивации, или вообще отсутствием намерения.

ментатора не была искусственной, т. е. воспринималась испытуемыми как совершенно естественная. Как видно из рис. I, в рамках данной парадигмы проведено уже четыре эксперимента: два из них Дж. Мичамом и его соавторами [19], [20], а остальные автором данной статьи [2], [3]. К тому же в опытах американских психологов испытуемыми были дети, а в наших опытах — взрослые.

В исследовании Дж. Мичама и Дж. Дамитру [20] опыты проводились на двух группах детей (средний возраст которых был 5 лет 7 месяцев и 7 лет 7 месяцев). Каждого ребенка выводили из класса и везли в экспериментальную комнату (в коридоре ему показывали большой оранжевый почтовый ящик). В этой комнате ребенка просили нарисовать какой-нибудь рисунок. Увидев рисунок, экспериментатор хвалил ребенка и говорил ему, что он может принять участие в конкурсе, если опустит рисунок в оранжевый почтовый ящик, который ему показали в коридоре. После этого рисунок с конвертом оставляли там же на столе и продолжали опыт в другом конце комнаты, где детям проводили тест Роттера (Locus of Control test) в течение 7 минут. Критический момент наступал по окончании эксперимента. Действительно, выходя из комнаты, ребенок должен был вспомнить о том, что нужно бросить рисунок в почтовый ящик.

В исследовании Дж. Мичама и Дж. Коломбо [19] опыты проводились индивидуально на детях примерно того же возраста (средний возраст 5 лет 10 месяцев и 7 лет 8 месяцев). В начале экспериментатор просил ребенка напомнить ему по окончании опыта о шкатулке с сюрпризом, которую они могли вместе открыть. После этого, в продолжение семи минут, одна группа испытуемых отвечала на вопросы теста Роттера, а другая вместе с экспериментатором участвовала в простой игре картами.

Как видим, в первом эксперименте исследовалось намерение опустить рисунок в почтовый ящик, а во втором — напомнить экспериментатору открыть шкатулку с сюрпризом. Примечательно, что данные эксперименты удовлетворяют почти всем требованиям, предъявляемым экспериментам вспоминания намерения: испытуемые были заняты одинаковой деятельностью во время латентного периода; просьба экспериментатора не входила в основную инструкцию эксперимента, так как тест Роттера или игра в карты не имели никакого отношения к опусканию рисунка в почтовый ящик или напоминанию экспериментатору открыть шкатулку с сюрпризом; дети не могли догадаться о настоящей цели эксперимента; просьба экспериментатора не воспринималась ими как нечто странное или неестественное.

Но несмотря на эти положительные стороны, данные эксперименты были все же проведены таким образом, что не обеспечивали одинакового уровня мотивации у всех испытуемых. Разумеется, не все дети имели одинаковое желание принять участие в конкурсе [20], так же как и не все дети были одинаково заинтересованы сюрпризом [19]. Кроме того, в эксперименте Дж. Мичама и Дж. Дамитру существовала возможность расхождения между вспоминанием и выполнением намерения. Действительно, ребенок мог вспомнить намерение опустить рисунок в почтовый ящик, но не выполнить его из-за того, что передумал участвовать в конкурсе. Далее, так же как в эксперименте Э. Лофтус [17] (парадигма III), в

эксперименте Дж. Мичама и Дж. Дамитру испытуемый (ребенок) и экспериментатор находились в одной комнате в продолжение целого опыта и, услышав просьбу экспериментатора, ребенок знал, что в момент выполнения просьбы экспериментатор будет в той же комнате. Поэтому некоторые дети могли не выполнить просьбу не из-за того, что они забыли намерение, а из-за того, что у них вообще не возникало намерение, так как надеялись, что в нужный момент экспериментатор сам напомнит о своей просьбе.

Что же касается эксперимента Дж. Мичама и Дж. Коломбо, то по вышерассмотренным двум пунктам он имеет явные преимущества перед экспериментом Дж. Мичама и Дж. Дамитру. Во-первых, в данном эксперименте возможность расхождения между воспоминанием и выполнением намерения была, по-видимому, исключена: если ребенок вспоминал намерение, то ничего не мешало ему выполнить его — напомнить экспериментатору о шкатулке с сюрпризом. Во-вторых, несмотря на то, что ребенок и экспериментатор находились в одной комнате, в нужный момент экспериментатор мог не повторить просьбу, так как в данной просьбе подразумевалось, что сам экспериментатор мог забыть о шкатулке и именно поэтому просил ребенка напомнить ему о ней. Примечательно, что и в повседневной жизни довольно часто можно встретить подобные случаи, т. е. случаи, когда другой человек просит нас напомнить ему что-то в определенный момент будущего.

Несмотря на то, что эксперименты Дж. Мичама и его соавторов (особенно эксперимент Дж. Мичама и Дж. Коломбо [19]) удовлетворяют почти все требования, они все же малопригодны для изучения воспоминания намерения у взрослых, так как просьба экспериментатора, являясь совершенно естественной для детей, может восприниматься взрослыми как неестественная и странная. Действительно, просьба опустить рисунок в почтовый ящик с целью принять участие в конкурсе или просьба напомнить о шкатулке с сюрпризом может показаться взрослому странной и даже смешной. Именно поэтому в наших экспериментах, которые проводились со взрослыми, мы использовали такие задания, которые являлись естественными и адекватными для взрослых. Ниже мы приводим краткое описание этих опытов.

В первом эксперименте [3] экспериментатор говорил испытуемому, что опыт носит комплексный характер, так как после опыта в данной лаборатории испытуемый должен перейти в соседнюю лабораторию, где другой экспериментатор продолжит с ним опыт, после чего он должен вернуться обратно в первую лабораторию для окончательного опыта. Опыт, проводимый в первой лаборатории, состоял из двух тестов. По окончании работы испытуемый переходил в соседнюю комнату, однако экспериментатор останавливал его у дверей и просил разузнать у второго экспериментатора, какие результаты получил испытуемый Кандибадзе. Как только испытуемый входил в другую комнату, он сразу же передавал эту просьбу второму экспериментатору, который заглядывал в протокол ответов, делая вид, что действительно ищет данные этого испытуемого, а через некоторое время сообщал испытуемому, что, «по-видимому, данные Кандибадзе находятся не в этом протоколе, и чтобы интервал между первым и нашим экспериментами не получился слишком большим, будет лучше, если сперва проведем опыт, а после, пожалуйста, напомните мне об этом, и я постараюсь найти данные этого испытуемого». Именно это и была просьба,

которую испытуемый должен был вспомнить после восьмиминутного опыта, перед тем как вернуться в первую лабораторию.

В данном эксперименте в критический момент воспоминания намерения второй экспериментатор и испытуемый находились в одной комнате. Однако, так же как и в опытах Дж. Мичама и Дж. Коломбо [19], здесь мы имеем дело с тем единственным случаем, когда в момент воспоминания намерения тот, кто просит напомнить ему что-то (в нашем случае второй экспериментатор) и тот, кто должен выполнить эту просьбу, должны находиться в одной комнате. Это не только желательно, но и абсолютно необходимо.

Что же касается нашего второго эксперимента [2], то в нем экспериментатор и испытуемый не находились в одной комнате в момент воспоминания намерения. В данном эксперименте после измерения времени реакции экспериментатор сообщал испытуемому, что для продолжения опыта они должны перейти в соседнюю лабораторию. Там экспериментатор объяснял испытуемому, что прежде чем вторично измерить время реакции, он должен в продолжение пяти минут выполнять работу, требующую интенсивного внимания. Дав детальную инструкцию о том, какую работу нужно было выполнить, экспериментатор добавлял, что в комнате испытуемый будет работать один, так как присутствие экспериментатора могло повлиять на его работу. По истечении этих пяти минут испытуемый должен был сразу же вернуться обратно в первую комнату, чтобы экспериментатор мог вторично измерить его время реакции. После такой инструкции неожиданно раздавался телефонный звонок. Экспериментатор брал трубку, но разговор сразу же прерывался. Так как в данном эксперименте телефон (находившийся вне поля зрения испытуемого) выступал в роли непредвиденного фактора, экспериментатор обращался к испытуемому со следующей просьбой: «Чтобы телефон вам не мешал, я отложу трубку, но когда пройдут эти пять минут, пожалуйста, повесьте ее обратно». После этого экспериментатор запускал песочные часы и выходил из комнаты. Критический момент наступал по истечении пяти минут, когда, перед тем как вернуться в первую комнату, испытуемый должен был вспомнить о том, что нужно повесить трубку.

В наших экспериментах все испытуемые были заняты одинаковой деятельностью во время латентного периода, по возможности была также исключена возможность расхождения между воспоминанием и выполнением намерения. Испытуемые не знали, что цель данных опытов — изучение воспоминания намерения. По их мнению, изучалось время реакции, процессы мышления, внимание и т. д. Что касается уровня мотивации, то она была, по-видимому, одинаковой, так как маловероятно, чтобы некоторые испытуемые были более заинтересованы воспоминанием просьбы экспериментатора, чем другие. Кроме этого, просьба экспериментатора не только не входила в основную инструкцию эксперимента, но она вообще не имела никакого отношения к этой последней. И наконец, несмотря на то, что эксперименты проводились в лабораторных условиях, просьбы экспериментатора были совершенно естественными, так как на основе этих просьб у испытуемых возникали намерения, с аналогами которых можно довольно часто встретиться в повседневной жизни.

Таким образом, описанные нами эксперименты так или иначе удовлетворяют всем вышеперечисленным требованиям, однако это не означает, что проведение этих экспериментов не связано ни

с какими трудностями. Дело в том, что для проведения подобных экспериментов необходимы две комнаты (а в некоторых случаях и два экспериментатора), тогда как гораздо удобнее проводить опыты в одной комнате. В наших экспериментах латентный период намерения не превышал пяти-восьми минут, однако общая продолжительность опытов была 20—25 минут. Это происходило за счет выполнения тех заданий (предусмотренных основной инструкцией), которые должны были убедить испытуемого, что основная цель эксперимента — изучение внимания, мышления и т. д. Но для того, чтобы испытуемый действительно поверил этому, экспериментатор должен также обладать искусством актера. Действительно, если испытуемый догадается о главной цели эксперимента, то вряд ли он забудет выполнить просьбу, а если число таких загадливых испытуемых будет большим, то это фактически будет означать срыв целого эксперимента. Следует добавить, что саму просьбу нужно выбрать с большой осторожностью, так как не все естественные просьбы годятся для изучения воспоминания намерения. И наконец, в данных опытах невозможно получить количественные показатели воспоминания намерения для каждого отдельного испытуемого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проанализировав преимущества и недостатки всех экспериментов, проведенных в области воспоминания намерения, мы, естественно, можем задаться вопросом: какой из восьми выделенных нами экспериментальных парадигм должен отдать предпочтение психолог, собирающийся изучить феномен воспоминания намерения. Разумеется, I, II, V и VI парадигмы сразу же отпадают, так как они подразумевают проведение экспериментов вне лабораторий и, следовательно, принципиально не могут удовлетворить одно из самых главных требований, согласно которому все испытуемые должны быть заняты одинаковой деятельностью во время латентного периода. Что же касается III и VII парадигм, то они тоже не могут удовлетворить требование об экологической валидности, так как подразумевают использование искусственного задания.

Таким образом, нам осталось рассмотреть IV и VIII парадигмы. Анализ экспериментов, проведенных в рамках данных парадигм, показывает, что фактически не существует требований, которых не могли бы удовлетворить IV и VIII парадигмы. Однако это не означает, что проведение экспериментов в соответствии с этими последними гарантирует полный успех, так как выбрав одну из этих парадигм, экспериментатор сталкивается со множеством проблем, связанных с придумыванием адекватной естественной просьбы. Именно поэтому не все эксперименты, относящиеся к данным парадигмам, смогли удовлетворить все шесть требований.

Если же мы сравним эти две парадигмы, то придется признать, что парадигма VIII имеет одно явное преимущество: она дает нам возможность получить количественные показатели воспоминания намерения для каждого испытуемого в продолжение всего лишь одного эксперимента. Что же касается парадигмы IV, то с ее помощью вряд ли возможно получить количественные показатели, даже если повторить эксперимент с единственным намерением нес-

колько (скажем, десять) раз. Невозможно каждый раз просить испытуемого выполнить определенное естественное задание (повесить трубку), так как испытуемый сразу же догадается о настоящей цели эксперимента. Чтобы предотвратить это, экспериментатор должен каждый раз дать испытуемому какое-либо новое задание. Однако, если учесть, что не каждое естественное задание может быть изучено экспериментальным путем, сделать это не так просто. К тому же испытуемому может показаться странным, что во время каждого нового опыта экспериментатор просит его выполнить определенное поручение. Следовательно, если мы хотим получить количественные показатели вспоминания намерения, то обязательно должны использовать парадигму VIII. Однако в рамках этой последней проведено только одно экспериментальное исследование [8], повторить которое мы, к сожалению, не смогли. Это означает, что психологам еще только предстоит разработать такие экспериментальные методы, с помощью которых станет возможным исследовать повторяющееся намерение в лабораторных условиях. Разработка таких методов является, по нашему мнению, совершенно необходимой для дальнейшего интенсивного изучения феномена вспоминания намерения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурменская Г. В. Экологическая ориентация в современной американской психологии развития. Вопросы психологии, 1985, № 4, с. 155—162.
2. Квавилашвили Л. Дж. Экспериментальное изучение психологических факторов, влияющих на припоминание — забывание намерения. «Мацне» (Вестник АН СССР), серия философии и психологии, 1984, № 4, с. 95—111 (на груз. яз.).
3. Квавилашвили Л. Дж. Вспоминание намерения, как особая форма памяти. Вопросы психологии, 1988, № 2, с. 142—147.
4. Найссер У. Познание и реальность. М., 1981.
5. Фрейд З. Психология быденной жизни. М., 1910.
6. Anscombe G. E. Intention. Oxford: Basil Blackwell, 1958.
7. Baddeley A. D. and Wilkins A. Taking memory out of laboratory. In: J. E. Harris and P. E. Morris (eds), Everyday Memory, Actions and Absent-Mindedness. London, etc.: Acad. Press, 1984, с. 1—17.
8. Birenbaum G. Das vergessen einer vorahme. Psychologische Forschung, 13 (2—3), 1930, с. 218—284.
9. Brand M. Intending and Acting. Toward a Naturalized Action Theory. Cambridge, etc.: The MIT Press, 1984.
10. Crovitz H. F. and Daniel W. F. Measurements of everyday memory: Toward the prevention of forgetting. Bulletin of the Psychonomic Society, 1984, 22 (5), с. 413—414.
11. Harris J. E. and Wilkins A. J. Remembering to do things: A theoretical framework and an illustrative experiment. Human Learning 1, 1982, с. 123—136.
12. Levy R. L. Relationship of an overt commitment to task compliance in behavior therapy. Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry, 8, 1977, с. 25—29.
13. Levy R. L., Yamashita D. and Pow G. The relationship of an overt commitment to the frequency and speed of compliance with symptom reporting. Medical Care, 17, 1979, с. 281—284.
14. Levy R. L. and Clark H. The use of an overt commitment to enhance compliance; a cautionary note. Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry, 11, 1980, с. 105—107.

15. Levy R. L. and Loftus G. R. Compliance and memory. In: J. E. Harris and P. E. Morris (eds), *Everyday Memory, Actions and Absent-Mindedness*. London, etc.: Academic Press, 1984, c. 93—113.
16. Lewin K. Intention, will and need. In: D. Rapaport (ed), *Organization and Pathology of Thought*, New York: Columbia Univ. Press, 1951, c. 97—153.
17. Loftus E. Memory for intentions. *Psychonomic Science*, 23, 1971, c. 315—316.
18. Meacham J. A note on remembering to execute planned actions. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 3, 1982, c. 121—133.
19. Meacham J. A. and Colombo J. A. External retrieval cues facilitate prospective remembering in children. *Journal of Educational Research*, 73, 1980, c. 299—301.
20. Meacham J. A. and Dumitru J. Prospective remembering and external retrieval cues. *J. SAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, 6, № 65 (Ms № 1284), 1976.
21. Meacham J. A. and Leiman B. Remembering to perform future actions. Paper presented at the meeting of the American Psychological Association, Chicago, September, 1975. Also in: U. Neisser (ed), *Memory Observed*, San Francisco: Freeman, 1982, p. 327—336.
22. Meacham J. A. and Singer J. Incentive effects in prospective remembering. *Journal of Psychology*, 97, 1977, c. 191—197.
23. Meacham J. A. and Kushner S. Anxiety, prospective remembering, and performance of planned actions. *The Journal of General Psychology*, 103, 1980, c. 203—209.
24. Reason J. Skill and error in everyday life. In: M. J. A. Howe (ed), *Adult Learning: Psychological, Research and Applications*. London and New York: Wiley, 1977. c. 21—44.
25. Robins M. H. *Promising, Intending and Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
26. Tuomela R. *Human Action and its Explanation*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977.
27. Wilkins A. J. A failure to demonstrate effects of the „retention interval“ in prospective memory. Unpublished manuscript.
28. Wilkins A. J. and Baddeley A. D. Remembering to recall in everyday life: An approach to absent-mindedness. In: M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), *Practical Aspects of Memory*. London and New York: Academic Press, 1978, c. 27—34.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

აღმინანი და ღირებულებათა სამყარო

ფილოსოფიური ლიტერატურის ქართველი მკითხველი (და არა მხოლოდ ქართველი მკითხველი) არ არის განებივრებული სრულფასოვანი მონოგრაფიული გამოკვლევებით თანამედროვე საზღვარგარეთულ (ბურჟუაზიულ) ფილოსოფიაზე. ეს განსაკუთრებით ითქმის თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის ისეთ გავლენიან მიმდინარეობაზე, როგორცაა ფენომენოლოგიური სკოლა (ე. ჰუსერლი, მ. შელერი, ნ. ჰარტმანი, კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერი და სხვ.) და, კერძოდ, ე. წ. „ფენომენოლოგიური აქსიოლოგია“. სწორედ ამ მნიშვნელოვანი ხარვეზის შევსებას ისახავს მიზნად ამ ცოტა ხნის წინ გამოცემული გერონტი შუშანაშვილის მონოგრაფიული გამოკვლევა „ღირებულების იდეალისტური გავების კრიტიკა“ (გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1987).

სარეცენზიო ნაშრომი იწყება ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგადი სურათის აღწერით. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ავტორი, ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობებისათვის ნიშანდობლივია მკვეთრი დაპირისპირება ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ფილოსოფიის რაციონალიზმისადმი, იმ საყოველთაოსა და ზოგადისადმი, იმ აბსოლუტისადმი, რომელიც აუქმებდა ინდივიდუალურის თავისთავად ღირებულებას. სწორედ ინდივიდზე მალა მდგომი და მისი დამომონებელი ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ფილოსოფიის ამ აბსოლუტის (აბსოლუტური მე, აბსოლუტური გონი, სული...) წინააღმდეგ ილაშქრებდნენ სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან მდგარი ისეთი მოაზროვნეები, როგორც იყვნენ მ. შტირნერი, ს. კირკეგორი და ფ. ნიცშე.

ინდივიდუალისტურ-ანარქისტული პოზიციებიდან მ. შტირნერი მკაცრად ილაშქრებს და უარყოფს ინდივიდზე მალა მდგომ და მის გარეგანსაზღვრელ ყოველ ინსტანციასა და პრაქტიკულად ყველა ტრადიციულ ღირებულებას: ღმერთი, გონი, სული, სახელმწიფო, საზოგადოება, პარტია, მეფე, „სულთანი“, ოჯახი, ჭეშმარიტება, სიკეთე, სამართლიანობა და ა. შ. და ა. შ. ამ გზით შტირნერისეული ინდივიდი, მისი „ერთადერთი“ ცდილობს სრული დამოუკიდებლობისა და სუვერენობის მოპოვებას, „თავისი საქმის“ დამყარებას მხოლოდ „საკუთარ თავზე“, მაგრამ ინდივიდის ემანსიპაციისათვის ვებრძოლი შტირნერი მეორე უკიდურესობაში ვარდება; იგი ვერ ითვალისწინებს იმ მომაკვდინებელ საფრთხეს, რაც გარდუვალად ჩნდება გარესამყაროსაგან ამ ინდივიდის სრული იზოლირებისა და მის მიერ ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა სრული უარყოფის შედეგად — მსოფლმხედველობრივი საყრდენისა და ორიენტირის გარეშე დარჩენის საფრთხეს, ნიჰილიზმის საფრთხეს, რამაც მთელი ძალით მოგვიანებით ნიცშეს ფილოსოფიაში იჩინა თავი.

რაც შეეხება ს. კირკეგორს, ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ახალი ფილოსოფიისადმი მის დაპირისპირებას განსაზღვრავდა სწორედ ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა გადარჩენისა და რელიგიური რწმენის, ქრისტიანული რელიგიის რეაბილიტაციის მიზანი, „პირვანდელი ქრისტიანობის“ აღდგენა-აღორძინების ამოცანა; მაგრამ ზოგადისა და „ზოგადადამიანურის“ უარყოფის



გამო კირკვეორი ვერ წყვეტს თავის წინაშე მდგარ ამ პრობლემას, საზოგადოებისა და სამყაროსაგან მოწყვეტილი მისი ინდივიდი ვერც პოზიციური რწმენის საფეხურამდე ამაღლებას ახერხებს და ღმერთისაგან მოწყვეტილი, ხსნის ყოველგვარ იმედსმოკლებული ეს ინდივიდი სასოწარკვეთილებითა და აუტანელი სულიერი ტანჯვითაა მოცული.

არსებითად სწორედ ინდივიდუალიზმსა და ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა რადიკალურ უარყოფას უკავშირდება ის ღრმა მსოფლმხედველობრივი კრიზისი, რამაც მთელი ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია და კულტურა მოიცვა და რაც ნიცშემ ამ ორი ტევადი სიტყვით გამოხატა: „ღმერთი მკვდარია“. მაგრამ მძაფრი მსოფლმხედველობრივი კრიზისის გაცნობიერებასთან ერთად ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში იწყება მძიმე ბრძოლა ამ კრიზისის დაძლევისათვის, მსოფლმხედველობრივი რეორიენტაციისათვის, ახალ მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე ტრადიციულ ღირებულებათა რეაბილიტაციისათვის. და, უნდა ითქვას, რომ სწორედ ერთ-ერთ ამგვარ მსოფლმხედველობრივ საფუძველად მოევიწინა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას ჰუსერლის ფენომენოლოგია.

სათანადოდ ითვისისწინებს და გარკვეულად ემყარება რა თავისი წინამორბედების — ფენომენოლოგიური ეთიკის შორეული წინაპრის ფრ. ბრენტანოსა და ღირებულების ფილოსოფიის ფუძემდებლის ჰ. პლოტცეს მოძღვრებებს, ედ. ჰუსერლი ამავე დროს მძაფრად აკრიტიკებს მათ ფსიქოლოგისტურ მიდრეკილებებს ყველა სფეროში, მათ შორის ეთიკაშიც, როგორც ნაშრომშია ნათქვამი, ჰუსერლთან ეთიკაში ფსიქოლოგიზმის კლასიკურ სახედაა მიჩნეული ჰედონიზმი — ერთ-ერთი მიმდინარეობა ეთიკაში, რომელიც მიიჩნევს, რომ სიამოვნება და ტკბობაა ყველა ცოცხალის მისწრაფების საგანი და უმაღლესი ღირებულება და რომ თავად სიამოვნებაა სიკეთე.

წმინდა ანუ ფენომენოლოგიური ეთიკის დასაფუძნებლად ჰუსერლის ამოცანა იყო გრძნობად სფეროში, ემოციონალურის სფეროში აპრიორულის ჩვენება, იმ თავისთავადი ღირებულებების ჩვენება, რომლებიც ჩვენი გრძნობების საფუძველსა და ჩვენი მისწრაფებების საგანს წარმოადგენენ, მაგრამ, როგორც სარეცენზიო ნაშრომშია აღნიშნული, ჰუსერლმა ვერ შესძლო თავის წინაშე მდგარი ამოცანის ბოლომდე წარმატებით გადაჭრა.

თავის „მატერიალურ ღირებულებათა ეთიკაში“ ამ ამოცანის გადაჭრას შეეცადა მ. შელერი თავისებურად გაგებული ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეოთხე და მყარებით. მ. შელერმა მიზნად დაისახა ეთიკის დაფუძნება არა მოვალეობაზე, როგორც ეს კანტთან იყო და რის გამოც კანტის ეთიკას სამართლიანად დებენ ბრალს ფორმალიზმში (მოვალეობის აღსრულება მოვალეობისათვის მორალური სუბიექტის მიერ თავისი პირადი გრძნობების მხედველობაში მიუღებლად), არამედ — ღირებულებებზე, გრძნობად, მატერიალურ (ე. ი. შინაარსეულ) ელემენტზე. სახელდობრ, შელერის მიხედვით, მატერიალური ეთიკის საფუძველში ძევს ობიექტური და აბსოლუტური (პოზიტიური თუ ნეგატიური) ღირებულებანი, რომლებიც უცვლელნი და წარუვალ-წარუდინებელნი არიან პლატონის იდეების მსგავსად, რომელნიც ზნეობრივი სუბიექტის მოქმედება-მოღვაწეობისა და მისწრაფების საგანს წარმოადგენენ და რომელთა შემეცნებაც ხორციელდება ემოციონალური აქტების მეშვეობით (ე. ი. გრძნობად სფეროში).

სათანადოდ აფასებს რა მ. შელერის დამსახურებას ღირებულებითი ეთი-

კის დაფუძნების საქმეში, ავტორი ამავე დროს სამართლიანად აკრიტიკებს შელერს ადამიანური ცნობიერებისაგან, კაცობრიობისაგან ამ ღირებულებათა მოწყვეტისა და მათი გააბსოლუტების გამო, ადამიანისათვის ტრანსცენდენტურ და ირაციონალურ რაიმედ მათი წარმოდგენის გამო, საბოლოო ჯამში, ამ ღირებულებათა მაფუძნებელ ინსტანციად ღმერთის გამოცხადების გამო. სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, ღირებულებები არც თავისთავადნი და ადამიანური ცნობიერებისთვის ტრანსცენდენტურნი არიან და არც ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტი. ღირებულებანი მხოლოდ ადამიანურ ფენომენს წარმოადგენენ და „ჰომოს“ გარეშე არც არსებობენ და არც მნიშვნელობენ. ღირებულებანი ადამიანური გონის პროდუქტია, ისინი სამყაროში ადამიანის შემოტანილია, მისი დაფუძნებულია. მაგრამ ღირებულებათა ფუძემდებლები არიან არა ცალკეული ადამიანები, არა ინდივიდები, არამედ ე. წ. ადამიანური გონი, საზოგადოებრივი ცნობიერება. ღირებულებათა შემოქმედია კოლექტიური გონი, ადამიანური გვარი და ამ ღირებულებებს ძალა აქვთ ამ კოლექტივის ცალკეულ წევრებზე, ისინი მნიშვნელობენ ადამიანური გვარის ყოველი წარმომადგენლისათვის. უეჭველია, ფ. ნიცშეს მიერ ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა ძალადაკარგულად გამოცხადების შემდეგ მ. შელერისა და თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა წინაშე აშკარად დადგა ღირებულებათა ყოველი საშუალებით გაობიექტივირება-გააბსოლუტების ამოცანა, მაგრამ ადამიანური ცნობიერებისაგან მათი სრული მოწყვეტის გამო ეს მოაზროვნენი მეორე უკიდურესობაში ვარდებიან. როგორც ითქვა, ღირებულებანი ადამიანურ ფენომენს წარმოადგენენ, ისინი ადამიანური გონის, საზოგადოებრივი ცნობიერების პროდუქტს შეადგენენ და სწორედ ამიტომ, ისინი ისტორიულად ცვალებადნი არიან თავად საზოგადოებრივი ცნობიერების ცვალებადობა-ქმნადობის შესატყვისად.

ფენომენოლოგიური ეთიკის მეორე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი და მ. შელერის მატერიალური ღირებულებითი ეთიკის სისტემატური ფორმით განმავითარებელია ნ. ჰარტმანი. ნ. ჰარტმანი, ისევე, როგორც მ. შელერი ამოდის ღირებულებათა თავისთავადობიდან, ადამიანური ცნობიერებისათვის მათი ტრანსცენდენტურობიდან. მისი აზრითაც ღირებულებანი ჩვენგან (ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან) დამოუკიდებელი იდეალური საგნებია, პლატონური იდეებია; ისინი ყოველივე რეალური ყოფიერების მიღმა იმყოფებიან და მისით არ განისაზღვრებიან. პირიქით, ღირებულებანი — ეს იდეალური საგნები განსაზღვრავენ ადამიანთა ცხოვრებას, ყოველი ადამიანის ქცევა-მოქმედებას... „ღირებულება არის არხე, საწყისი, პრინციპი, რომლის წყალობითაც ყველა დანარჩენი — საქციელი, ზრახვა, ჯერარსი, მიზანი და სხვ. იღებს თავის საზრისსა და გამართლებას. რაიმე შეიძლება იყოს ღირებული მხოლოდ თავისი მიმართულების მეშვეობით თვითონ ღირებულებასთან“ (სარეც. ნაშრ. გვ. 59).

პრიორულობასთან ანუ ადამიანური გრძნობებისა და ემოციებისაგან დაშორუიდელობასთან ერთად ნ. ჰარტმანთან ღირებულება აბსოლუტურიცაა. ისტორიულად ცვალებადია, რელატიურია მართლდენ ამ ღირებულებათა შემეცნება, ღირებულებითი ცნობიერება და არა თავად ღირებულებანი, როგორც იდეალური საგნები. ასე რომ კაცობრიობის ისტორიის კვალდაკვალ ღირებულებათა ცვალებადობა, ძველ „სჯულის ფიცართა“ მარადიული მსხვრევა და ახალთა აღმართვა, მუდმივი მსოფლმხედველობრივ-ღირებულე-

ბთი რეორიენტაცია, რასაც კაცობრიობის ისტორიაში აქვს ადგილი, ნ. ჰარტმანის მიხედვით, სინამდვილეში ჩვენი ცოდნის ცვალებადობაა ღირებულებათა სამყაროს მიმართ და არა თავად ღირებულებათა მოძრაობა-ცვალებადობა. აქ ნ. ჰარტმანი მიმართავს ანალოგიას საბუნებისმეტყველო დისციპლინებთან — ისევე როგორც ჩვენი ცოდნის ისტორიული ცვალებადობა არ არყევს ბუნებისმეტყველური დისციპლინების (ფიზიკა, გეომეტრია, ფიზიოლოგია...) კანონებს, ასევე ზნეობრივი სუბიექტის მიერ ღირებულებათა რელატიური შემეცნება-ადიარება ვერაფერს აკლებს თავად ღირებულებათა თავისთავადობას და აბსოლუტურობას; — მაგრამ, ვფიქრობთ, ნათელი უნდა იყოს, რომ ეს ანალოგია უმართებულოა. საბუნებისმეტყველო დისციპლინების სფერო ადამიანური სამყაროსაგან დამოუკიდებელია და, შესაბამისად, ამ სფეროში მოქმედი კანონზომიერება მართლაც უცვლელ-მარადიული და აბსოლუტურია; ღირებულებათა სამყარო კი თავად ადამიანური სამყაროა, ღირებულებანი, როგორც ითქვა ადამიანური გონის, საზოგადოებრივი ცნობიერების პროდუქტია (და ღირებულებათა სამყარო თავად წარმოადგენს საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთ გარკვეულ ფორმას) და ისინი ცვალებადნი არიან ადამიანური ცნობიერების, ადამიანური ცხოვრების პირობების ისტორიული ცვალებადობა-ქმნადობა-განვითარების კვალდაკვალ.

ამოდის რა ღირებულებათა თავისთავადობისა და აბსოლუტურობის თეზისიდან, ნ. ჰარტმანი ცდილობს ამ თავისთავადი ღირებულებების მიერ ადამიანის, ზნეობრივი სუბიექტის განსაზღვრულობა-დეტერმინაციის სურათის გააზრებას ისე, რომ მასში შესაფერისი ადგილი მიეჩინოს ყოველი ცალკეული ადამიანის, ინდივიდის თავისუფლებას. ამ კონტექსტში ნ. ჰარტმანი მკაცრად ილაშქრებს სამყაროს ფისტე-ჰეგელიანური ტელეოლოგიური ანუ ფინალურ-დეტერმინისტული გაგების წინააღმდეგ. ნ. ჰარტმანის აზრით, ზნეობას მხოლოდ იქ აქვს ადგილი, სადაც ადამიანს, ინდივიდს ღირებულებების მიმართ „აგრეთვე სხვაგვარად ყოფნა შეუძლია“. და არა ღირებულებებთან მისი ნებისყოფის სრული შესატყვისობისას, არა ღირებულებებთან ნებისყოფის სრული დეტერმინირებისას (გვ. 75) და ინდივიდის თავისუფლებისათვის მებრძოლი ნ. ჰარტმანი მრავალ საყურადღებო მოსაზრებასაც წამოაყენებს ინდივიდის ნების თავისუფლების დასაცავად (იხ. სარეც. ნაშრომის III თავის § 8 და § 9). მაგრამ ღირებულებათა გააბსოლუტებისა და ადამიანური სამყაროსაგან მისი მოწყვეტის გამო, ღირებულება-შემოქმედებით მოღვაწეობაზე ადამიანური გონისათვის, საზოგადოებრივი ცნობიერებისათვის უარის თქმის გამო ნ. ჰარტმანი დასახულ მიზანს ვერ ახორციელებს. ღირებულებების უცვლელ-მარადიულად წარმოდგენა და ღირებულებათა სამყაროს მოწყვეტა ადამიანური სამყაროსაგან, საზოგადოებრივი ცნობიერებისაგან ნ. ჰარტმანის ეთიკისა და, საზოგადოდ, ფენომენოლოგიური ეთიკის არსებითი ნაკლია. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ავტორი, ღირებულებები უცვლელ-მარადიულნი კი არ არიან და მხოლოდ ღირებულებათა შესახებ ცოდნა, ღირებულებითი ცნობიერება კი არ იცვლება ისტორიულად, როგორც ეს ფენომენოლოგიური ეთიკის წარმომადგენლებს წარმოუდგენიათ, არამედ თავად „შემეცნების ცვლილება, საბოლოო ჯამში, ყოველთვის განსაზღვრულია შემეცნების საგნის ცვლილებით“ (გვ. 96). შემეცნების საგნის ცვლილება, ანუ ღირებულებათა ისტორიული ცვალებადობა კი განპირობებულია ცვლილებე-

ბით ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, თავად საზოგადოებრივ ცნობიერებაში...

როგორც სარეცენზიო ნაშრომის შინაარსის ამ მოკლე გადმოცემიდან ვხედავთ, ავტორმა წარმატებით გაართვა თავი მის წინაშე მდგარ ძნელ ამოცანას. მის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი და კრიტიკულად გაანალიზებული მართლაც რომ ხელუხლებელი თემა ჩვენში — ფენომენოლოგიური ეთიკა, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ანგარიშგასაწევი მიმართულებაა ეთიკაში. სავანგებოდ უნდა აღინიშნოს ჩვენში დღეს ასე საჭირო და აუცილებელ, მაგრამ დღემდე მაინც ასე იშვიათ უნარზე, რაც სარეცენზიო ნაშრომშია გამოვლენილი — დი-ალოგიურობის უნარზე, სხვისი აზრის, უცხო იდეოლოგიის მოსმენა-ჩაწვდომისა და ათვისების უნარზე. ავტორის მძიებელ თვალს მხედველობიდან არ რჩება ყოველივე დადებითი, პოზიტიური, რაც კი ფენომენოლოგიურ ეთიკაშია — იდეალისტურ ეთიკაშია წარმოდგენილი, იგი თამამად იღებს და ჩვენს ეთიკაში ნერგავს ფენომენოლოგიური ეთიკის ყოველ ჭეშმარიტ თეზისს, თუ იდეას, ყოველ ჭანსალ, რეალისტურ ელემენტს. ამასთანავე ფენომენოლოგიური ეთიკის ანტიისტორიზმისა და ანტიდიალექტიკურობის კრიტიკისას გ. შუშანაშვილი წამოჭრის და არგუმენტირებულად წყვეტს ღირებულებათა სამყაროს და ადამიანური სამყაროს ურთიერთმიმართების მრავალ საკითხს. და ამ საკითხების გადაწყვეტა, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, ხორციელდება ღირებულებათა სამყაროსა და ადამიანური სამყაროს მოუწყვეტელი კავშირისა და ერთიანობის ადამიანური სამყაროსათვის ღირებულებითი სამყაროს იმანენტურობის (ე. ი. შინაგანობისა და ორგანულობის) შესახებ სწორი ამოსავალი თეზისიდან.

სარეცენზიო ნაშრომისა და მისი ავტორის მიმართ გვაქვს ერთი სურვილის ხასიათის შენიშვნაც. სასურველი იყო ნაშრომის ისტორიულ ნაწილში უფრო სრულად ყოფილიყო გათვალისწინებული ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს როლი ჩვენი საუკუნის დასაწყისისა და დღევანდელ დასავლურ აქსიოლოგიაში. როგორც კარგად მოეხსენება ავტორს, სწორედ კირკეგორი და ნიცშე იყვნენ თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიისა და კულტურის ერთ-ერთი პირველი მესაძირკვენი და როცა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ამა თუ იმ წარმომადგენლისა და მთელი სკოლების გენეზისზე თუ წინაშობებდებზე, ფესვებზე დაისმის კითხვა, სანამ უფრო შორს დავიწყებდეთ ძიებას, სწორედ ამ მოაზროვნეებს უნდა მივმართოთ; მაინც მათ უნდა მივმართოთ, სულ ერთია, პოზიტიურ-კონსტრუქციული ფუნქცია ჰქონდათ მათ იდეებს თანამედროვე დასავლური აქსიოლოგიური თეორიების ფორმირებაში, თუ, პირიქით, ნეგატიურ-დესტრუქციული. და, ვფიქრობთ, სადავო არ უნდა იყოს ის ჭეშმარიტება, რომ ყველაზე უფრო ნეგატიურ-დესტრუქციული შინაარსის მოძღვრებაც კი (მაგალითად, ნიცშეს ფილოსოფია) თავისში მოიცავს ამავე დროს უდიდეს პოზიტიურ-კონსტრუქციულ ელემენტს, მძლავრ აღმშენებლობით მუხტს.

გ. შუშანაშვილის წიგნი „ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა“ ჩვენი არც თუ მდიდარი ეთიკურ-აქსიოლოგიური ლიტერატურის ნამდვილი შენაძნია; და მას უდავოდ ინტერესით წაიკითხავს თანამედროვე ბურჟუაზიული ეთიკისა და აქსიოლოგიის პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველი.

ამათანადო კოპიაშილი



ახალი თარგმანები

პროფესორ ირიკლე ტატიშვილის მიმოხილვით

ფ. ნიშუ

სამ იტყოდ ზარატუსტრა*

სამყარო როგორც ნება

(კომენტარი „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ მეორე ნაწილისა)

„ზარატუსტრას“ კითხვისას თანდათან ნათელი ხდება ნიქსეს ონტოლოგიური მრწამსი: ზარატუსტრამ თავიდანვე მოუწოდა ადამიანებს, ყოფილიყვენ „მიწის“ ერთგულნი, რადგან ზეგრძნობადი იდეალური სამყარო უმადლესი ღირებულებებისა — ღმერთი ილუზია აღმოჩნდა. შემდეგ გაირკვა, რომ „მიწა“ რაღაც პასიური, ინერტული ნივთიერი საწყისი კი არ არის, არამედ „სიცოცხლე“, „ცხოვრება“, ახლა, განსაკუთრებით მონაცვეთში „თვითძლევისათვის“, კონკრეტდება „სიცოცხლის“ ცნებაც. ზარატუსტრა ამბობს: „ხოლო სად ცხოვრებაა, იქ ნებაცაა, ხოლო არა ნება ცხოვრებისა, არამედ —ამას გასწევი შენ — ნება ხელმწიფებისა“. ირკვევა, რომ „მიწა“, ნებაა, ნება კი ყაველთვის ნებაა ძალაუფლებისა, არის „ნება ხელმწიფებისა“.

„ნება ცხოვრებისა“, „ნება არსებობისა“ — შოპენაუერის მეტაფიზიკის ძირეული ცნებაა. ნიქსე, მსგავსად თავისი ყოფილი მასწავლებლისა, „ვოლუნტარისტია“. მაგრამ მას უკვე არ აკმაყოფილებს „ნება არსებობისა“. „ვერ მოხვედრა, ცხადია, ჰუმპირტებს, ვინც მას სტყორცნა სიტყვა „ნება არსებობისა“: ნება ესე არ არსებობს! რადგან რაც არ არის, მას არც სურვილი შეუძლია; რაც არსებობს, ვით შეუძლია მას კვლავ არსებობის სურვილი!“ — ეს სიტყვები შოპენაუერის წინააღმდეგაა მიმართული: სამყარო ძალაუფლების ნებაა და არა არსებობის ნება.

პლატონისეული ონტოლოგია და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული პლატონური აქსიოლოგია აქ თავდაყირაა დაყენებული. სამყაროს საფუძველში მდებარედ უკვე აღარ იგულისხმება გონისეული, მყარი, უცვლელი, იდეალური; სამყარო — „მიწა“, „სიცოცხლე“ ანუ „ნებაა ძალაუფლებისა“, ის ირაციონალურია, დინამური, მარადი ბრძოლაა სხვასთან და საკუთარი თავთან. სიცოცხლე ქმნაღობაა, ჰუმპირტად ქმნაღი და ცოცხალი კი ნიქსესთვის არის ინ დივიდი, ერთეული, „აი ეს“ და არა აბსტრაქტული იდეა. ონტოლოგიურ შემობრუნებას თან ახლავს აქსიოლოგიური შემობრუნებაც: უმადლესი ღირებულებებისა არა ზოგადი, იდეალური, უცვლელი, არამედ ინდივიდუალური, კონკრეტული, დროსა და სივრცეში არსებული, უმადლესი ღირებულებებისა ძალაუფლების ნების მქონე ერთეულ არსებულთა ბრძოლა. ღმერთის სიკვდილი, სხვა მრავალ შედეგთან ერთად, ზოგადის და რაციონალურის ღირებულების გაუფასურებასაც ნიშნავს: უნიკალურობა, ძალაუფლების ნების განუყოფელი, „ერთგვარადი“ გამოვლენა პიროვნებაში, განსჯას, ზოგად წესს დაუმორჩილებელი ქმედება ადამიანისა — აი რა არის ღირებული ნიქსესთვის, ზოგადისა და იდეალურის კულტს ცვლის ინდივიდუალურისა და „მიწიერის“ კულტი. ამ პოზიციის ჩამოყალიბებაში უკვე დადი ირლი ითამაშა გერმანელი ფილოსოფოსის უადრესად უარყოფითმა დამოკიდებულებამ მისი დროის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ მანკიერებასთან: პიროვნების ნიველირებასთან, ცხოვრების მექანიზაციასთან, სტანდარტიზაციასთან, ზოგადად რომ ვთქვათ, ადამიანის გაუცხოებასთან. ნიქსე ინდივიდის უდიდესი ქომაგია, პიროვნების ინდივიდუალობის სრულ გამოქვეყნების გზას კი ის ხელდას ყოველი არსებულისა და, მამასადამე, აგრეთვე, ადამიანის ფუნდამენტური, არსებითი მისწრაფების სრულსა და სწორ რეალიზაციაში, სხვა სიტყვებით, ისეთ რეალიზაციაში, რომლის დროსაც ძალაუფლების ნება არ უღალატებს თავის თავს, არ შექმნის მოჩვენებით იდეალურ, ზეგრძნობად სამყაროს, არ გაუცხოვდება, დარჩება თავისი თავის და „მიწიერი“ სამყაროს ერთგული.

ის, ვინც სამყაროს საფუძვლად აზრისეულ საწყისს მიიჩნევს, — გავიხსენოთ თუნდაც

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, 1988, №№ 1, 2, 3, 4; 1989, № 1.

ბეგლი, — ცხადია, სამყაროს ფილოსოფიური დახასიათების მიზნით მიმართავს ცნებათა სისტემას, მკაცრ დასაბუთებას, „რაციოს“ საშუალებებს. ნიკუშესთვის სამყარო ნებაა, რაციონალურია. სწორედ ეს განსაზღვრავს „ზარატუსტრას“ ფორმას, ენას, სტილს: ეს თხზულება შორსაა ყოველგვარი სისტემურობისაგან, შორსაა თეორიული ბჭობისაგან. სამყარო, რომლის ფუძე ნებაა ძალაუფლებისა, აღდეკატურად გადმოიკვება იმ ენით, რომელიც ახლოსაა ხელოვანის, პოეტის ენასთან, შემთხვევითი როდია, რომ „ზარატუსტრაში“ მკითხველი ხედება „სიმღერებს“: ჭერ კიდევ ახალგაზრდა ნიკუშე მკიდროდ აკავშირებდა ერთმანეთთან ტრაგედიას, დიონისურს და მუსიკის სულს. სამყაროს დიონისური საწყისი თავისი გამომხატვის ერთ-ერთ ფორმას „სიმღერაში“ პოულობს. „ზარატუსტრას“ მეორე ნაწილში სამი სიმღერაა: „ღამის სიმღერა“, „ცეკვის სიმღერა“ და „სასაფლაო სიმღერა“. პირველი „მიჯნურთა სიმღერაა“. ამ ენით ლაპარაკობს „სიყვარულის წყურვილი“, დიონისური სწრაფვა და ტანჯვა. მიჯნური აქ სინათლეა, მარტოდ დარჩენილი „ნათელია“, მისი სიყვარულის საგანი კი არის ღამე, ბნელის არსებობის წესი, სინნელი, რომელიც „აღბებით“, „ნათლის ძღვნით“ ზედნიერია, მუდამ მოლოდინით და სურვილით აღვსილია. „ღამის სიმღერა“ დიონისურისა, მიძღვნილი სიბნელისადმი, როგორც სიცოცხლის აუცილებელი და მძალალო ღირებულება მისი მქონე ელემენტისადმი: „პეი, თქვენ ბნელნი, თქვენ ღამეულნი, მხოლოდ თქვენ ჰქმნით სიბოის მნათობით! პეი, მხოლოდ თქვენ შესვამთ რძეს და, სიტკბობას ნაოლას ჭიქნითა! „ცეკვის სიმღერა“ სიცოცხლეს ეგება: ქალთა ცეკვა, ზარატუსტრას ეტაცებას რომ იწვევს, სწორედ სიცოცხლის გამომხატულებაა; სიცოცხლის, როგორც მარად მომრავლის და „მოუხელთებელის“, გაომხატულება თავად ქალიც: „ხოლო მე ცვალებადი ვარ და ველური, და ყველაფრით დედავადი და არასათნოიანი“. „სასაფლაო სიმღერა“ ეძღვნება სიყრმის გატაცებებს, იმედებს, იდეალებს, აწ დამსხვრეულთ, „მიცვალებულთ“. ამ სიმღერის ბოლო ნაწილში ღრმა სევდას ცვლის ოპტიმისტური განცდა: ზარატუსტრამ იცის რომ მასში — და ყველა ადამიანში — არის ისეთი რაიმე, რასაც ვერ განადგურებ — ნება, რომელიც თან ახლავს ადამიანის მთელ ცხოვრებას. ნება კი განახლების იარაღია: „ღიაბ, არის ჩემ შორის უკოდველი და უმარხი, კლდეთა მძუსრავი: იგი ჩემი ნებაა. მდუმარე და უღრეკი ვლის იგი წლებსა. თვისი საყუთარი სვლით ჰსურს მას ვლა ჩემი ფეხით, ჩემს ძველ ნებას: გულქვაა მისი გრძნობა და უკოდველი“. ნების ამ „უკოდველობაში“ ჩანს მისი ერთ-ერთი ბრტული ნიშანი — ის თვითმღევის იარაღია. ძალაუფლების ნება არ არის მისწრაფება პასიურ შეგუებისაკენ, ის აქტიურია, შემოქმედებითია, მას ბატონობა, ზრდა და განმტკიცება სურს, ის გარემოს კი არ ეგუება, არამედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გარემოს იკუთვნებს. ეს განმტკიცება-განვითარება გულისხმობს არა მარტო ბატონობას გარემოზე, არამედ საყუთარი თავის დაძლევასაც. ის, რაც დღეს საოცნებოა, ხვალ უნდა მიიცივლოს, საფლავს შეგბაროს. ასე ხდება სიცოცხლის ამალღება და განმტკიცება. აქედან ნათელი ხდება, რომ ღირებულთა მხოლოდ ის, რაც ამ ამალღება-განმტკიცების ემსახურება ე. ი. ემსახურება „მიწას“, „სიცოცხლეს“, „ძალაუფლების ნებას“. თავად ისეთი პროცესი კი როგორცაა აზროვნება, სამყაროს „დაუინტერესებელი“ გააზრება, ნიკუშეს თანახმად, აუცილებელ პირობად მოითხოვს ინტერესს, ძალაუფლების ნების მოქმედებას: ნებას შეაქვს წესრიგი სამყაროში, ნება აძლევს არსებულს ისეთ სახეს, რომელიც შეიძლება გააზრებული იყოს. მყარი კანონები, მყარი ცნებები და კატეგორიები ნების ის იარაღებია, რომლებიც საშუალებას აძლევს ადამიანს იბატონოს სამყაროზე: „ყოველი ყოფილი ესურთ ჯერ მოაზრებადი ჰყოთ: რადღაც ეჭვი გაქვთ კეთილი უნდობლობით, რომ იგი უკვე მოაზრებადია. მაგრამ იგი თქვენ უნდა დაგემორჩილოთ და თქვენ წინაშე მოიხაროს! ესე ჰსურს თქვენს ნებას. უნდა გასწორდეს და სულს ჰქვემდებარებდეს, ვით მისი სარკე და ანარეკლი“.

თამაზ ბუაჩიძე.

ღამის სიმღერა

ღამეა: აწ უფროსად მეტყველებს ყოველი წყარო, და სული ჩემიც წყაროა.
 ღამეა: მხოლოდ აწ იღვიძებს მიჯნურთა სიმღერა. და სული ჩემიც ხომ
 მიჯნურთა სიმღერაა.

უცხრი, უცხრომელია ჩემში; მას ხშიანობა ჰსურს. სიყვარულის წყურვილია ჩემში, იგი მეტყველებს მიჯნურის ენითა.

ნათელი ვარ: ჰოი, ნეტარძი ღამე ვიყო! ესეა მწირობა ჩემი, რომ ნათლითა ვარ მოსილი.

ჰოი, ნეტარძი ღამე ვიყო და ღამეული! ვით მოვწოვდი მე ჯიქანსა ნათლისასა!

და თქვენც დაგლოცდით, თქვენ მოციმციმე მნათობნო და ცის ნათელნო მალღარნო! — და ნეტარ ვიქმნებოდი თქვენი ნათლის ძღვენითა.

ხოლო ჩემი ნათლის შორისა ვცხოვრობ, ვსუნთქავ ალს, ჩემ შორისიდან ამონახეთქსა.

არა ვუწყი ბედნიერება ამღებისა; და მრავლად მზმანებია: პარვა უნეტარესი უნდა იქმნეს ვიდრე აღება.

ღატაკი ვარ, ხომ ხელი ჩემი აროდეს ისვენებს გაცემით; შურიანი ვარ, რომ ვუშხერ მოლოდინით აღვიღო თვალთ და სურვილით განათებულ ღამეთა.

ჰოი, ვაება ყოველ გამღებთა! ჰოი, დაბნელება მზისა ჩემისა! ჰოი, წყურვილი სურვილისა! ჰოი, მაძრობით უძღებო სიმშვილო!

იგინი მიიღებენ ჩემგან: ხოლო ვეზიარები კვლავ მათ სულს? უფსკრულია გაცემასა და აღებას შორის, და უმცირეს უფსკრულზედაც უძნელესია ხიდის ვადება.

სიმშვილი აღმოცენდება ჩემი მშვენიერებიდან: მსურს დამწუხრება ჩემ მიერ განათებულთა, ძარცვა მსურს ჩემ მიერ დაჩუქრებულთა: ესე მწყურის ბოროტეული.

უკან წავიღო ხელი, როცა მეორე ხელი უკვე გამოწვდილია; დავაყოვნო, ვით აყოვნებს ჩანჩქერი ვარდნისას — ესე მწყურის ბოროტება.

ეს შურისძიება სწყურის ჩემ სიუხვეს: ესე ზრახვა სჩქერის ჩემი მხოლოდობით.

ჩემი ნეტარება წარხდა გაცემით, თვისი სიჭარბით დაიშთო სათნოება ჩემი.

სირცხვილის განსაცდელშია, რომელი ვასცემს, მარად გამღების სული და გული მარადი ვაღებთ დაყოფრებულთა.

თვალთა ჩემთა აღარ ბინდავს მათხვართა სირცხვილი; დაკორძდა ხელი ჩემი სავეს ხელთა თრთოლვისაგან.

სად გაქრა ცრემლი თვალთა ჩემთა და ჩვილობა გულისა ჩემისა? ჰოი, მხოლოდობა გამღებთა! ჰოი, სიჩუმე ყველა მნათობთა!

მრავალი მზე წრიალებს უდაბურ სივრცეში: ყოველს ბნელს თვისი ნათელით ესიტყვება, — ჩემთვის სღუმს.

ჰეი, მძულვარება ნათლის მნათობისათვის: უღმობლად ვლის იგი თვის გზას.

უმართებულო ყოველ მნათობთათვის თვის გულის სიღრმით, ცივი მზეთათვის, — ესე დაძრწის ყოველი მზე.

რბიან მზენი, ვით ქარიშხალნი, ესეა ცხოვრება მათი. თვის უღმობელ ნებას მიჰყვებიან იგინი, ესეა სიცივე მათი.

ჰეი, თქვენ ბნელნო, თქვენ ღამეულნო, მხოლოდ თქვენ ჰქმნით სითბოს

მნათობით! ჰეი, მხოლოდ თქვენ შესევამთ რძეს და სიტკბოებას ნათლის ჭიქ-
 ნითა!

ჰეი, ყინულია ჩემს გარემო, ჩემს ხელს ყინულოვანი სწევას! ჰე, წყურ-
 ვილია ჩემ შორის. იგი სჭირვობს თქვენ წყურვილსა.

ლამეა: ჰეი, რად ჰხამს ჩემდა ნათლად ყოფა! და წყურვილი ბნელისა!
 და მხოლოდობა!

ლამეა: ვით წყარო სჩქეფს ჩემ შორიდან ჩემი სურვილი, — მეტყველებასა
 ნთხოვს.

ლამეა: აწ უფროსად მეტყველებენ მჩქეფარე წყარონი. ჩემი სულიც მჩქე-
 ფარე წყაროა.

ლამეა: აწ იღვიძებს მიჯნურთა ყოველი სიმღერა. და ჩემი სულიც მიჯნუ-
 რის სიმღერაა. —

ესე იმღერდა ზარატუსტრა.

ცეკვის სიმღერა

ერთ საღამოს ზარატუსტრა თვის ჭაბუკებით ტყეში მიდიოდა; წყაროს
 ოქნაში წაწყდა მწვანე ხეებით და ბუჩქებით წყნარად მოცულ ველს; იქ
 გოგოები ცეკვავდნენ. როგორც კი გოგოებმა ზარატუსტრა იცნეს ცეკვა მია-
 ტოვეს; ხოლო ზარატუსტრა მიუახლოვდა მათ და ეტყოდა:

„ნუ შესწყვეტთ ცეკვას, ძვირფასო გოგოებო! არა ცელქობის დამგმობე-
 ლი მოვიდა თქვენთან ბოროტი თვალით, არა გოგოების მტერი.“

მე ღმერთის მეოხე ვარ ეშმაკის წინააღმდეგ: იგი სიმძიმის სულია. ვით
 ვიქნები, თქვენ მსუბუქნო, ღვთაებრივი ცეკვის მტერი? ან გოგოების ფეხების,
 მშვენიერი ნაკვეთებით?

მე ხომ ტყე ვარ და წყვილია ბნელი ხეებისა: ხოლო, ვინც ჩემ სიბნე-
 ლეს არ ერიდება, ჩემი კიპარისების ქვეშ ვარდის ბუჩქებსაც აღმოაჩენს.

იგი პატარა ღმერთსაც ნახავს, რომელიც გოგოებს ძლიერ მოსწონთ: წყა-
 როსთან წევს იგი მიყუჩებული, დახუჭული თვალით.

ქეშმარიტად ნათელ დღეს დაიძინა მან, ზარმაცმა! ალბათ ბევრი სდია
 ბებლებს?

ნუ გამიწყრებით, თქვენ მშვენიერნო მროკავნო, თუ მე პატარა ღმერთს
 ცოტა დაგსჯი! იგი იყვირებს და იტირებს — ხოლო იგი სასაცილოა თვით
 ცრემლებითაც!

და ცრემლებით თვალბზე ვთხოვთ მან ცეკვა; და მე თვით ვიმღერებ
 სიმღერას მისი ცეკვისათვის:

სიმღერას ცეკვისა და სიმძიმის სულის გაკიცხვისა. იმ უმაღლესი, ყოე-
 ლად ძლიერი ღმერთის გაკიცხვისა, რომელსაც „ქვეყნის უფალს“ — ეტყვი-
 ან. —

და ეს არის სიმღერა, რომელი ზარატუსტრამ იმღერა, ოდეს კუბიდონი
 და გოგოები ცეკვავდნენ:

ამას წინათ თვალი თვალში გაგიყარე, ო ცხოვრებაე! და მომეჩვენა თით-
 ქოს უძიროში ვიძირებოდი.

ხოლო შენ ამომიყვანე ოქროს ნემსკავით, კიცხვით იცინოდი ოდეს შენ უძირო გიწოდე.

„ესე იტყვიან ყველა თევზები, მითხარი: რასაც ისინი ვერ გაზომავენ უძიროა.

ხოლო მე ცვალებადი ვარ და ველური, და ყველაფრით დედაკაცი და — არასათნოიანი:

დაე თქვენთვის, მამაკაცნო, ვიყვე „ღრმა“, „ერთგული“, „მარადიული“, „იღუმალი“.

მაგრამ თქვენ, მამაკაცნო, თქვენი საკუთარი სიქველით გვასაჩუქრებთ. ჰე, თქვენ ქველნო!“

ესე იცინოდა იგი, თვალთმაქცი; ხოლო მას აროდეს ვუჯერებ და მის იცილს, ოდეს თავისი თავისთვის ცუდს ლაპარაკობს.

და ოდეს პირისპირ ჩემ ველურ სიბრძნეს ვესაუბრებოდი, მან მითხრა განრისხებულმა: „გსურს, ისწრაფი, გიყვარს, ამაღ მხოლოდ აღდიებ ცხოვრებას!“

თითქმის ბოროტად ვუპასუხე და განრისხებულს სიმართლე ვუთხარი; და უფრო ბოროტი პასუხი არ არის, ვიდრე საკუთარი სიბრძნისათვის „ქეშ-მარიტების თქმა“.

ესეა ჩვენ სამთა შორის. გულით მიყვარს მხოლოდ ცხოვრება — და ქეშ-მარიტად უმეტესად მაშინ, ოდეს იგი მძულს!

ხოლო უკეთუ სიბრძნისადმი კეთილგანწყობილი ვარ და ხშირად ძლიერ კეთილგანწყობილი: რადგან იგი ძლიერ მაგონებს ცხოვრებას!

მას მისი თვალეები აქვს, მისი სიცილი და მისე ოქროს ნემსკავიც: რა ვქნა, რომ ორივე ესოდენად ერთმანეთს ემზგავსება?

და ერთხელ ცხოვრებამ მკითხა: ვინ არის ეს სიბრძნე? — მე ვუპასუხე გაცხარებით: „ეხ დიახ! სიბრძნე!“

იგი სწყურიათ, და ვერ გაძლებიან, სცდილობენ დანახვას ჩადრის ქვეშ, ბაღით ეძებენ.

ლამაზია იგი? რა ვიცი! ხოლო თვით მოხუცი კობრებისათვის იგი მიმზიდველია.

ცვალებადია იგი და თავნება; ხშირად მინახავს იგი ტუჩებს იკვნეტდა და სავარცხლით თმას იბურძმენდა.

შეიძლება იგი ბოროტი და ყალბია და ყველაფრით დედაკაცია, ხოლო ოდეს თავისი თავისათვის ცუდს ლაპარაკობს, მაშინ არის უმთავრესად მიმზიდველი“.

ოდეს ამას ვეტყვოდი ცხოვრებას, მან ბოროტი სიცილით გაიცინა და თვალეები დახუჭა. „ვიზე ლაპარაკობ მაინც? სთქვა მან, ნუთუ ჩემზე?“

და თუნდაც მართალი იყო — განა ამას პირში ეტყვიან! ახლა კი მითხარი რამ შენი სიბრძნისა!“

ეჰ, მაშინ კვლავ გაახილე თვალი, ო საყვარელო ცხოვრებაე! და მომეჩვენა, უფსკრულში ჩავევარდი.

ესე მღეროდა ზარატუსტრა. ხოლო ოდეს დამთავრდა როკვა და გოგოები წავეიდ-წამოვიდნენ, მან მოიწყინა.

„მზემ დიდი ხანია გადიარა, სთქვა, მან ბოლოს; ველი დაინამა, ტყიდან ცივი სიო ჰქრის.

რალაც უცნაურობაა ჩემს ირგვლივ და ჩაფიქრებული იყურება. რაო? შენ კვლავ ცოცხალი ხარ ზარატუსტრა?

რატომ? რისთვის? რანაირად? საითკენ? სად? როგორ? განა სისულელე არ არის კვლავ ცხოვრება? —

ეჰ, ჩემო მეგობრებო, ესე სალამოა, რომ ჩემით კითხულობს? მომიტევეთ ჩემი მოწყენილობა!

სალამო მოვიდა: მომიტევეთ, რომ დასაღამოვდა!“

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

სასაზღაო სიზმარა

„იქ საფლავთა კუნძულია, მდუმარე; იქვეა საფლავები ჩემი სიყრმისა. იქ მივიტან მე სიცოცხლის მარად მწვანე გვირგვინს“.

ესე გულისეხიტიყვობდი, რა ვლიდი ზღვასა ზედა.

ჰე, სახენო და აჩრდილნო სიყრმისა ჩემისა! ჰე, თქვენ მზერანო სიყვარულისა, თქვენ ღვთაებრივო წამებო! ვით განმშორდით ეგრედ მეყსეულად! დღეს გიხსენიებთ, ვით ჩემ მიცვალებულთ.

თქვენით ჰქარავს ტბილი სურნელი, ჩემო სატრფო მიცვალებულნო, გულ და ცრემლ აღმძვრელი. ჰეშმარიტად, იგი შეაძრწუნებს და მსუბუქ ჰქმნის ვულსა მარტოდ მცურავისასა.

კვლავ უმდიდრესი ვარ და შურის აღმძვრელი — მე უმწირესი! ვინაიდგან მე გპყრობდით თქვენ და კვლავ თქვენ მე გპყრობთ: მარქვით ვისთვის რხეულა ხე ესეთი წითელი ვაშლებით?

კვლავ მემკვიდრე ვარ თქვენი სიყვარულისა და მიწა, ჰრელ ველური სათნოებით ყვავილდასხმული ხსოვნად თქვენდა, ჰე თქვენ, სატრფონო.

ჰე, ჩვენ ურთიერთისათვის ვიყავით შექმნილნი, თქვენ წარმტაცნო, უცხო სასწაულნო: არა ვით მშიშარა ფრინველნი მესტუმრებოდით მე და ჩემს სურვილს, — არა, ვით ერთგულნი ერთგულსა!

ღიახ, ერთგულებისათვის იყავით ქმნილნი, ვით მე, და ნაზი მარადისობისათვის: აწ ჰხამს ჩემდა ხმობა თქვენი ღალატის სახელით, თქვენ ღვთაებრივო მზერანო და წუთნო; სხვა სახელები ჯერ არ მისწავლია.

ჰეშმარიტად, ნაადრევად დამეხოცენით, თქვენ კლტოლგილნო. ხოლო თქვენ ჩემით არა ლტოლვილხართ, არცაღა მე თქვენით: უბრალონი ვართ ურთიერთისადმი ჩვენი ღალატისა.

ჩემდა კვლად თქვენ დაგაშთვეს, თქვენ, იმედთა ჩემთა მგალობელნო ფრთოსანნო! ღიახ, თქვენსკენ, სატრფონო, სტყორცნიდა ბოროტება მარად თვის რსარსა, კოდვად გულისა ჩემისა!

და მან დაჰკოდა! თქვენ ხომ ჩემი გულითადესნი იყავით, ჩემი კუთვნი, ჩემი საპყრობი: ამაღ გამართებდათ ყრმად სიკვდილი და მეტად ნაადრევდა!

ჩემთვის უსაკარებს სტყორცნიდნენ ისართა; იგი თქვენ იყავით, რომელთა კანი მზავასია გერმისა და მეტი ღიმილისა, რომელი ერთ თვალკვრით კვდება.

ამა სიტყვას მტერთა ჩემთა ვეტყვი: რად დარობს მკვლელობა თქვენით ჩემდა ქმნილ!

მკვლევლობისა უმეტესი ბოროტება ჰქმენით ჩემდა: კვლავ მოუვალრთ გამძარცვეთ მე: — ესე გეტყვიოთ თქვენ, მტერნო ჩემნო!

თქვენ ხომ მოსრეთ სახე სიყრმისა ჩემისა და სასწაული სატურფალი! თქვენ წარმატეთ თანასრბოლნი ჩემნი, ნეტარი სულები! მათ ხსოვნად დავსდებ ამა გვირგვინსა და ამა წყევას.

ესე წყევა თქვენზედა, მტერნო ჩემნო! ხომ თქვენ ჰყავით დამეულად ჩემი მარადიული, ვით ბგერა შემუსრული ცივ დამეში! ძლივს თვალი მოკვარი, ვით ღვთაებრივი თვალის გამოხედვას; — ვით წამს!

ესე მეტყოდა ერთხელ ჟამი კეთილი ჩემი უბიწოებისა: „ღვთაებრივ უნდა ჰყოფდეს ყოველი არსი“.

მაშინ თავს დამესხით უწმიდური მოჩვენებებით; ჰე, სად გაჰქრა აწ იგი ჟამი კეთილი!

„ყველა დღე ჩემთვის წმიდა უნდა იყოს“ — ასე ამბობდა ოდესღაც სიბრძნე ჩემი სიყრმისა: ჰეშმარიტად, სიტყვა მხიარული სიბრძნისა!

მაგარამ მაშინ მომპარეთ, მტრებო, ჩემი დამეები და შემეცვალეთ უძილო ტანჯვით: ჰე, სად გაჰქრა აწ ის მხიარული სიბრძნე?

ოდესღაც მსურდა ამომეცნო ჩიტი — ბედნიერების ნიშანი: თქვენ მომივლინეთ საზიზღარი ურჩხული — ბუ. სად გაჰქრა მაშინ ჩემი ნაზი სურვილი?

ოდესღაც აღთქმა მივეცე, უარი მეთქვა ყოველგვარ ზიზღზე: მაშინ ჩემი ახლობელნი და უახლოესნი ჩირქოვან მუწუტებად გადააქციეთ. ჰე, სად გაჰქრა მაშინ უკეთილშობილესი აღთქმა?

ვითარცა ბრმა მივიღიდი მე ოდესღაც ნეტარი გზებით: მაშინ ჰუჰყვი ისროლეთ ბრმის გზაზე და ახლა სძაგს მას თვისი ძველი გზა.

და როს ჩემთვის უძნელესი რამ მოვიმოქმედე და ჩემს ძლევათა გამარჯვებას ვზეიმობდი, მაშინ, ისინი, ვისაც მე ვუყვარვარ, აიძულეთ ეყვირათ, რომ ნე უბედურება მომაქვს მათთვის.

ჰეშმარიტად, ეს იყო მუდამ თქვენი საქმე: თქვენ მიწამლავდით ჩემს საუკეთესო თაფლს და ჩემი საუკეთესო ფუტკრების გულმოდგინებას.

უწვართეს გლახაკთ უგზავნიდით მარად მოწყალებას; ურცხვთ ასხამდით თავს ჩემს სიბრალულსა. ესე თვისი რწმენით დაჰკოდეთ ჩემი სათნოება.

და ოდეს ჩემს უწმიდესს მსხვერპლად მივიტანდი, თქვენი „კეთილმსახურება“ ისწავიდა მოტანად მასთან მსუქან ზვარაკთა: ესე დაშთებოდა უწმიდესი ჩემი თქვენი ქონის ხრაწით.

და როკვა მსურდა ოდეს, ვით აროდეს მეროკვოს: ყოველ ცათა ზე მსურდა მე როკვა. და თქვენ ჩემი საყვარელი მომღერალი გადაიბირეთ.

და იგი მღეროდა მწუხრად, სევდიანად; ჰე, იგი ჩამჩხაოდა ყურში, ვით ნესტუნი სამწუხრო.

მომღერალე მავკდინებოლო, ჰურტელო ბოროტეულისა, შენ უფროსად უბიწო! განმდებელ ვიყავი როკვად და შენი ხმით მოჰკალი ჩემი აღტივინება.

მხოლოდ ცეკვით ვუწყვი მე თქმა მაღალი საგნების სიმბოლოთა: და აწ უმაღლესი სიმბოლო ჩემი უთქმელად დაშთა ჩემს სხეულში!

უთქმელია ყველა ჩემი მაღალი იმედი! და ჩემი სიყრმისა ყველა სახენი და ნუგეშნი დამეხოცნენ!

ვით გადვიტანე? ვით დავიტიე და ვძლიე ჰრილობანი ესე? ვით აღდგა სული ჩემი ამა საფლავით?



დიახ, არის ჩემ შორის უკოდველი და უმარბი, კლდეთა მმუსრაფი: იგი ჩემი ნებაა. მდუმარე და უდრეკი ვლის იგი წლებსა.

თვისი საყუთარი სელით ჰსურს მას ვლა ჩემი ფეხით, ჩემს ძველ ნებას; გულქვაა მისი გრძნობა და უკოდველი.

უკოდველი ვარ მხოლოდ ტერფით. კვლავ ცოცხალ ხარ და თვისდარი, შენ უდამთენესო! კვლავ ზეამოიჭრები ყველა საფლავებით!

კვლავ ცოცხალია შენ შორის ჩემი უცნობელი; და ვით სიცოცხლე და სიყრმე ჯდომილ ხარ აქ საფლავთა ყვითელ ნამუსრზე.

დიახ, კვლავ ჩემთვის ყველა საფლავთა მმუსვრელი ხარ: ჩემო ნებაჲ, სალამი შენ! და სად საფლავნი ჰჭიებენ, ჰჭიებენ აღდგომანი.

ესე იმდერდა ზარატუსტრა.

თვითმკვანისათვის

„ნება ჭეშმარიტებისათვის“ ესე არ უწოდებთ თქვენ უბრძნესო იმას, რაც თქვენ გამოძრავებთ და გაცხოველებთ?

ნება მოაზრებადობისათვის ყოველი ყოფადისა: ესე ვუწოდებ მე თქვენ ნებას!

ყოველი ყოფადი გსურთ ჯერ მოაზრებადი ჰყოთ: რადგან ეშვი გაქვთ კეთილი უნდობლობით, რომ იგი უკვე მოაზრებადია.

მაგრამ იგი თქვენ უნდა დაგემორჩილოთ და თქვენ წინაშე მოიხაროს! ესე ჰსურს თქვენ ნებას. უნდა გასწორდეს და სულს ქვემდებარებდეს, ვით მისი სარკე და ანარეკლი.

აქ არის თქვენი მთელი ნება, თქვენ უბრძნესო, ვით ნება ხელმწიფებისა, და თვით მაშინაც, ოდეს კეთილისა და ბოროტებისათვის ლაპარაკობთ და ღირებულებათა შეფასებისათვის.

გსურთ კვლავ შექმნათ ქვეყანა, რომლის წინაშე მუხლს მოიდრეკთ: ესეა თქვენი უკანასკნელი იმედი და სიმთვრალე.

მართალია, სარაბრძენნი, ხალხი, — იგი მდინარეს ემზგავსება, რომელშიც ნავი წინ მისცურავს; და ნავში სხედან მოხეიმი და შებურულნი ღირებულებათა შეფასებანი.

თქვენი ნება და თქვენი ღირებულებები ჩაუშვით ყოფადობის მდინარეში; ძველ ნებას ხელმწიფებისა ვხედავ მე იქ, სადაც ხალხს კეთილი და ბოროტება სწამს.

ეს თქვენ იყავით, თქვენ უბრძნესო, რომელთაც მსგავსნი სტუმრები ამ ნავში ჩასხით, შეკავშეთ და ამაყი სახელები უწოდეთ, — თქვენ და თქვენი გაბატონებული ნება!

აწ წინ მიაქვს მდინარეს თქვენი ნავი: მან უნდა ზიდოს. რას იზამს, თუ გაწყვეტილი ტალა აქაფდება და კიდეს მრისხანედ შეებრძოლებად!

არა მდინარეა თქვენი ხიფათი და დასასრული თქვენი კეთილისა და ბოროტისა, თქვენ უბრძნესო: ხოლო თვით ის ნება, ნება ხელმწიფებისა, — უშრეტე მძემედი ნება ცხოვრებისა.

რათა ვივით ჩემი სიტყვა კეთილისა და ბოროტისათვის, ამაღ გეტყვით სიტყვას ცხოვრებისათვის და ყველა არსთა ზნესათვის.

არსს [ყოველივე ცოცხალს] გავსდიე მე, ვვლიდი დიდი და მცირე გზებით, რათა შემეცნო მისი ზნე.

ათასწახნავიან სარკით ვიჭერდი მის სახეს, ოდეს იგი სდუმდა: რათა მის თვალს ეთქვა რამ ჩემთვის, და მისი თვალი დამეღლაპარაკა.

ხოლო სადაც მე მარტო არსს ვბოვებდი, იქ მორჩილების სიტყვაც მესწოდა. ყოველი არსი რაღაც მორჩილია.

და აი მეორე: მას უბრძანებენ, რომელმა არ უწყის თავისთავისადმი მორჩილება, ესეა ზნე არსისა.

ხოლო ესე მესამე, ჩემ მიერ სმენილი: ბრძანება უფრო ძნელია, ვიდრე მორჩილება. და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ზიდავს ყოველ მორჩილთა ტვირთს და რომ ეს ტვირთი ადვილად გასრისავს მას: —

ცდას და შეუპოვრობას ვხედავ ყოველ ბრძანებაში. ოდეს ბრძანებს არსი, თავის თავს განსაცდელში ავდებს.

და თვით მაშინაც, ოდეს იგი თავის თავს უბრძანებს: მაშინაც უნდა გამოისყიდოს თვისი ბრძანება. თავისი საკუთარი კანონის მსაჯული უნდა შეიქმნეს იგი, შურისმგებელი და მსხვერპლი.

როგორ მოხდება ესე! ამას ვკითხულობ. რა დააჯერებს არსს, რათა მორჩილ იყოს და ბრძანებდეს, და ბრძანებს რა, მორჩილ იყოს?

მომისმინეთ, თქვენ, უბრძანესნო! შეამოწმეთ სერიოზულად, შევიჭერი თუ არა თვით ცხოვრების გულში და მისი გულის ფესვებამდე!

სადაც არსი [ცოცხალი] მინახავს, იქ ნებაც მიპოვნია ხელმწიფებისა; და თვით მსახურთა ნებაში მე მიპოვნია ნება ბატონად ყოფისა.

რათა უძლიერესს უსუსტესი ემსახუროს, ამას უკარნახებს მას თვისი ნება, რომელს უსუსტესზე ბატონობა ჰსურს, მხოლოდ ამ სიამოვნებისათვის არ შეუძლიან მას უარის თქმა.

და როგორც უმცირესი დანებდება უდიდესს, რათა მან სიამოვნოს და ბატონოს უმცირესზე: ეგრეთ უდიდესი ნებდება და ხელმწიფებისათვის ხიფათში ჩააყენებს — ცხოვრებას.

ესეა უდიდესთა თავგანწირვა, რომ იგი გამბედაობაა, და ხიფათი, და სასიკვდილო კამათლის თამაში.

და სადაც მსხვერპლია, მსახურება და სიყვარულის გამოხედვა, იქ ბატონობის ნებაც არის. ფარული გზით მიიპარება უსუსტესი უძლიერესთა კოშკისა და გულამდე — და აქ იპარავს ხელმწიფებას.

და ეს საიდუმლოება თვით ცხოვრებამ გაამხილა: „უყურე, სთქვა მან, მე ესა ვარ, რაც მარად თავის თავს უნდა სძლევედეს“.

„მართლად, თქვენ მას მძიმედობის ნებას უწოდებთ ან სწრაფვას მიზნისაკენ, უმაღლესისაკენ, შორეულისაკენ, მრავალფერადისაკენ: ხოლო ყველა ეს ერთია და ერთი საიდუმლება.“

„უკეთესია დავიღუპო, ვიდრე უარყო იგი ერთი; და ჭეშმარიტად, სადაც წარხლომა და ფოთლები სცივია, იქ ცხოვრება ეწირება ხელმწიფებისათვის!“

„ჰხამს ჩემდა ბრძოლა ვყო, და ყოფადობა [Werden], და მიზანი, და მიზნის წინააღმდეგობა! ჰე, ვინც ჩემს ნებას ამოიცნობს, გამოიცნობს აგრეთვე თუ როგორ უსწორ-მასწორო გზებით უნდა ვლიდეს იგი!“

„რასაც უნდა ვქმნიდე და რანაირადაც უნდა მიყვარდეს იგი — მალე მოწინააღმდეგე უნდა შევიქმნე მისი და ჩემი სიყვარულისა: ესე ჰსურს ჩემს ნებას.“

„და შენც, მმეცნე, ჩემი ნების ბილიკი ხარ და კვალი: ჭეშმარიტად ჩემი ნებაც ხელმწიფებისა მისდევს კვალს ჭეშმარიტების შენი ნებისა.

„ვერ მოახვედრა, ცხადია, ჭეშმარიტებას, ვინც მას სტყორცნა სიტყვა „ნება არსებობისა“: ნება ესე არ არსებობს!

„რადგან რაც არ არის, მას არც სურვილი შეუძლია; რაც არსებობს, ვით შეუძლია მას კვლავ არსებობის სურვილი!

„ხოლო სად ცხოვრებაა, იქ ნებაცაა: ხოლო არა ნება ცხოვრებისა, არამედ — ამას გასწავი შენ — ნება ხელმწიფებისა.

„მრავალს აფასებს სულდგმული მეტად, ვიდრე ცხოვრებას, ხოლო თვით შეფასებით ლაპარაკობს: ნება ხელმწიფებისა“.

ესე მასწავიდა ერთხელ ცხოვრება: და ამით ამოვიცნობ თქვენი გულის ამოცანას, თქვენ, უბრძნესნო.

ჭეშმარიტად გეტყვით თქვენ: სიკეთე და ბოროტი უმუსრი არ არის! მარად ჯერ არს მათთვის თავის ძლევა.

თქვენი ღირებულებებით და სიტყვებით კეთილისა და ბოროტისათვის თქვენ ძალადობთ, თქვენ, ღირებულებათა შემფასებელნო; და ეს არის თქვენი ფართული სიყვარული და თქვენი სულის ბრწყინვალეობა, თრთოლა და სწრაფვა.

ხოლო უფრო ძლიერი ძალადობა იზრდება თქვენ ღირებულებათაგან და ახალი ძლევა: მასზედ იმსხვრევა კვერცხი და კვერცხის ნაჭუჭი.

და რომელი უნდა კეთილისა და ბოროტის მმქმედი იყოს: ჭეშმარიტად ჯერ მმუსვრელი იყოს და დაამსხვრიოს ღირებულებანი.

ესე უზენაესი ბოროტება უზენაეს სიკეთეს ეკუთვნის: ხოლო ესე მმქმედიია. —

მხოლოდ მისთვის ვილაპარაკოთ, თქვენ, ბრძენნო, მართალია, ესეც ცუდია. სიჩუმე უარესია. ყოველი ჭეშმარიტება, რომლისთვისაც სდუმან, შხამიანად იქმნება.

დეე დაიმსხვრეს ყოველი, რასაც ჩვენ ჭეშმარიტებაზე დამსხვრევა შეუძლიან! კვლავ არა ერთი სახლია ასაშენებელი.

ესე იტყოდა ზარატუსტრა.

(გაგრძელება იქნება)

გერმანულიდან თარგმნა ერეკლე ტაბიშვილმა

6 153/96

ფასი 85 კაპ.



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ინდექსი

76195