



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-9/2
1990

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

112

1. 1990

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 1

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

1. 1990

თბილისი
ТБИЛИСИ

„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕБА»

ს ა რ ე ლ ა ქ ი ე რ კ ო ლ ე გ ი ა :

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

რ ე დ ა ქ ე ი ე რ მ ი ს ა მ ა რ თ ი : თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

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

ტ ე ლ ე ფ ო ნ ი 37-95-46 т е л е ф о н

გადაეცა წარმოებას 23.1.90; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.3.90;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქალაღის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი თა-
ბახი 9,8; პირ. საღ. გატარება 10,5; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7,31;
ტირაჟი 800; შეკ. № 182; 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 მეცნე»,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 1.

შინაარსი

ფილოსოფია

ა. ბურჯაღიანი, სიმბოლო და ადამიანური უოფიერება	5
ბ. ბუცხრიკიძე, ქართული წარმართული მიოლოგიის ეთიკური ასპექტები	20
მ. ბერეკაშვილი, ენის ადგილი და მნიშვნელობა ერის ჩამოყალიბებაში	31
ი. კახაბაძე-შვილი, ინტუიციის ორი განსხვავებული პრობლემის შესახებ	43
ნ. თომაშვილი, ენის გნოსეოლოგიური ფუნქცია	57
ვ. ლაფერაშვილი, ისტორიის მეცნიერულობის დაფუძნების ცდა ვიკოსთან	68

ფსიქოლოგია

დ. ნადირაშვილი, ფსიქოთერაპიული მეთოდები და პიროვნების სხვადასხვა ასპექტების ორგანიზაცია	80
ც. მავზარაშვილი, გადაწყვეტილების მიღების დროს ალტერნატივათა გადაფასებაში ინტელექტუალური და მოტივაციური პროცესების როლის საკითხისათვის	88
დ. ნადირაშვილი, კლიენტზე ცენტრირებული მეთოდის ევოლუციის საკითხისათვის	98

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ბ. თიშნაძე, იოზეფ შტალმახი, თავისთავად უოფნა და უოფიერების გაგება, ბონი, 1987	106
---	-----



СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

А. А. БУРДЖАЛИАНИ, Символ и человеческое бытие	5
Н. В. БУЦХРИКИДЗЕ, Этические аспекты грузинской языческой мифологии	20
Т. В. БЕРЕКАШВИЛИ, Место и значение языка в формировании нации	31
И. А. КАЧКАЧИШВИЛИ, О двух различных проблемах интуиции	43
Н. Н. ТОМАШВИЛИ, Гносеологическая функция языка	57
В. А. ЛАПЕРАШВИЛИ, Попытка обоснования научности истории у Вико	68

ПСИХОЛОГИЯ

Д. Ш. НАДИРАШВИЛИ, Психотерапевтические методы и реорганизация различных аспектов личности	80
Ц. О. МАВЗАРАШВИЛИ, К вопросу о роли интеллектуальных и мотивационных процессов в переоценке альтернатив в процессе принятия решения	88
Д. Ш. НАДИРАШВИЛИ, Об эволюции метода центрированной на клиенте терапии	98

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Г. В. ТФВЗАДЗЕ, Иозеф Шталаммах, Бытие в себе и понимание бытия. Бонн, 1987	106
---	-----

არსენ ზურჯალიანი

სიმბოლო და ადამიანური ყოფიერება

19.6.13

ცნობილია, რომ ადამიანური სამყარო პრობლემათა სამყაროა. პრობლემათა გარკვეულ რიგს ხსნის მეცნიერული აზროვნება. არსებობს პრობლემები, რომელსაც ვერ ახსნის მეცნიერება, მაგრამ რომელიც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, შემაწუხებელია ადამიანის სულისათვის. ამ უკანასკნელი რიგის პრობლემები თავისი მნიშვნელობით ადამიანისათვის, შესაძლოა, აღემატება კიდევ მეცნიერული რანგის პრობლემებს. კონკრეტულ მეცნიერულ აზროვნებას არ შეუძლია პასუხი გასცეს ადამიანური არსებობის შინაგან პრობლემებს, ვინაიდან ამ სფეროში მოუმარჯვებელია მეცნიერული ზუსტი მეთოდები. ზუსტი მეთოდები შეიძლება გამოვიყენოთ იქ, იმ სფეროში, რომელი სფეროც ემორჩილება სიზუსტისა და გარკვეულობის მეთოდებს. ადამიანური არსებობის შინაგანი სფერო განსხვავდება და გადის სიზუსტის სფეროს მიღმა, მასში გარკვეულობასა და სიზუსტეს გაურკვეველობა სჭარბობს. ადამიანი ცდილობს გაარკვიოს საკუთარი ყოფიერების საზრისი, მნიშვნელობა, რომლის ძირითადი ნიშანია საკითხის დასმა რა ვარ მე? რისთვის მოვედი ამ ქვეყნად? რა არის ჩემი როგორც ადამიანის საზრისი? ან კანტისებურად: რისი იმედი შეიძლება ნქონდეს მე, როგორც ადამიანს და არა როგორც შემშემცნებელ სუბიექტს, მეცნიერს?

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში იქნა დადგენილი შემეცნების სფეროში ტრანსცენდენტალური მე-ობის, ანუ ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის პრინციპი, რომელიც აერთიანებს კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიას. ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის კანტისეული მოძღვრება თავის აბსოლუტურ ფორმას იღებს ფიქტეს, ახალგაზრდა შელინგისა და ჰეგელის ფილოსოფიურ თვალსაზრისებში, სადაც შემოდის აბსოლუტური მე-ს თვითშემეცნების პრინციპი, რომელიც თავისი არსებით გადის შემეცნების გარეთ. აბსოლუტური მე, რომელიც წარმოადგენს თვითშემეცნების საფუძველს, ამავე დროს, შემეცნების საფუძველიცაა, შემეცნება რქვევა თვითშემეცნებად, ეს არის პრინციპი, რომელიც საყოველთაო და აუცილებელია. მე თვითშემეცნების საფუძველია, იგი გადის თვითშემეცნების ფარგლებს იქით და, რაკი საერთოდ აზროვნების პრინციპს წარმოადგენს, კანტის თანახმად, უნდა შეიცავდეს როგორც შემეცნებით აზროვნებას (ცნება, განსჯა) და თვითშემეცნებით (კატეგორიალურ) აზროვნებას, ასევე ამ პირველი ორის მიღმა მყოფ არაცნებითი აზროვნების სფეროს. მაშასადამე, აზროვნება, როგორც გაბატონებული მომენტი ადამიანში, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, იშლება ორ ძირითად სფეროდ, რომელიც ამოწურავს აზროვნებას, როგორც ასეთს: აზროვნებად, როგორც შემეცნებისა და ცნებითი აზროვნების სფეროდ და აზროვნებად, როგორც არაცნებითი აზროვნების სფეროდ. ორივე

პაქ. სსრ კ. მარქსის
საბ. საბ. რესპუბ.
ბიბლიოთეკა

აზროვნების ფორმას ერთი საფუძველი გააჩნია, ესაა აზროვნება როგორც ასეთი ადამიანური აზრი.

ფიზტესთან და ახალგაზრდა შელინგთან შემეცნება იცვლება თვითშემეცნების განვითარების დიალექტიკური პროცესით, სადაც აბსოლუტური მე, რომელიც აერთიანებს კანტის მიერ დიფერენცირებულ, ცნებით და არაცნებით აზროვნებას, იშლება თვითშემეცნების ისტორიად უმაღლესი დიალექტიკური სინთეზების ფორმაში. აბსოლუტური მე თვითობიექტივაციის პროცესში უპირისპირდება თავის თავს, როგორც არა-მე, ნეგაცია, ე. ი. პირველადი ობიექტი. თვითობიექტივაციის ამ მომენტში მე არის მე-სა და არა-მეს დიალექტიკური ერთიანობა. იგი ვითარდება პირველადი სინთეზის ფორმით, რომელიც წარმოადგენს ყოველი რეალობის საწყისს, მის შესაძლებლობას:

„1. თ ე ზ ი ს ი

აბსოლუტური ყოფიერება, მხოლოდ მე-ში და მე-ს მეოხებით პირველადად განსაზღვრული აბსოლუტური დადგენადობა.

2. ა ნ ტ ი თ ე ზ ი ს ი

აბსოლუტური არა-ყოფიერება, აბსოლუტური დამოუკიდებლობა მე-სგან და მხოლოდ მასთან დაპირისპირებაში განსაზღვრებადი აბსოლუტური არადადგენადობა.

3. ს ი ნ თ ე ზ ი

მე-ში აღქმით განპირობებული განსაზღვრული დადგენადობა, ე. ი. არა-მე-ს შესაძლებლობა (ეს შესაძლებლობა ნიშნავს ობიექტურ-ლოგიკურ შესაძლებლობას, რადგანაც არა-მე ხდება ობიექტად მხოლოდ აღქმის წყალობით მე-ში) და ვინაიდან ეს აღქმა მე-ში შესაძლებელია მხოლოდ წინამავალი სინთეზის საშუალებით (კატეგორიათა საშუალებით), საერთოდ შესაბამისობა სინთეზთან (კატეგორიებთან), საერთოდ, დროში არსებობასთან“ [8, გვ. 78].

აღნიშნული უმაღლესი დიალექტიკური სინთეზის მსვლელობა აბსოლუტური თვითშემეცნების პროცესში, როგორც აზროვნების ცნებითი ფორმის განვითარების დიალექტიკური ფორმა, ჩვენის აზრით, დამახასიათებელი უნდა იყოს აზროვნების არაცნებითი ფორმისთვისაც. ამის საფუძველია თვით აზროვნების დიალექტიკურობა საერთოდ, რომელიც ანალოგიის საფუძველზე იმის წინასწარი დასკვნის საფუძველს გვაძლევს, რომ არაცნებითი აზროვნების მომენტებიც ისეთივე დიალექტიკურ სისტემას უნდა ქმნიდნენ ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურის ძირითადი მომენტების გააზრებისას. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ არ გვაქვს აპრიორული მტკიცების უფლება, ვინაიდან აპრიორული მტკიცების სფერო ცნების სფეროა, ხოლო არაცნებით სფეროში შეგვიძლია მხოლოდ შინაგანი გაგების სიმბოლური ფორმით ვიმსჯელოთ.

ადამიანის შინაგან ყოფიერებას ვერ მივწვდებით ცნების საშუალებით, მაშასადამე ადამიანური ყოფიერების შინაგანობის წვდომა უნდა ვცადოთ არაცნებითი ანუ სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე, როგორც აღნიშნავდა ი. კანტი, „ადამიანის გარეშე ყოველი ქმნილება უდაბნო იქნებოდა, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ საბოლოო მიზანს და უსარგებლოა. მაგრამ აქ საქმე ეხება არა ადამიანის შემეცნებით უნარს (თეორიულ გონებას), რის მიმართაც

იძენს ღირებულებას სამყაროში ყოველივე დანარჩენის არსებობა, თუკი სანეროდ არსებობს ვილაც, ვისაც სამყაროს განჭვრეტა ძალუძს, რადგან, თუ ეს ჭვრეტა სამყაროსი მას არ წარმოუდგენს არაფერს, გარდა საბოლოო მიზანს მოკლებული ნივთიერებისა, მაშინ იქიდან, რომ ისინი შეიმეცნებიან, მათი არსებობა არ იძენს არავითარ მნიშვნელობას, და მისთვის საჭიროა დადგენილი იქნეს საბოლოო მიზანი, რომლის მიმართაც თვით სამყაროს ჭვრეტა იძენს მნიშვნელობას“ [6, გვ. 477].

რას წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერება, რა უნდა ვიგულისხმოთ ადამიანის შინაგან ყოფიერებაში? „რა არის ცხოველური. და რა „წმინდა“, სპეციფიკურ-პიროვნული ადამიანში, როგორია ჩემი დამოკიდებულება სამყაროსადმი, რა ადგილი უჭირავს ამ სამყაროში ერთი შეხედვით უძღურსა და პატარა, მაგრამ სინამდვილეში გრანდიოზული ძალებისა და უნარების მქონე არსებას, რა ურთიერთობაშია ადამიანის საზოგადოებასთან და თავის თავთან ეს უძველესი საკითხები, რომლებიც ადამიანის ყოფიერების მუდმივ მდგომარეობას ასახავენ, იარსებებს მანამ, სანამ არსებობს თვით ადამიანი. ადამიანის რაობის, მისი ცხოვრებისა და სიცოცხლის აზრისა და საზრისის ძებნა არასოდეს არ შეწყვეტილა, ხოლო ჩვენს დროში ამ ძიებამ კიდევ უფრო მეტი აქტუალობა და ფილოსოფიურობა შეიძინა“ [1, გვ. 3].

სიმბოლური აზროვნების მეშვეობით შეიძლება მივანიშნოთ ადამიანური ყოფიერების ურთულეს შინაგან სტრუქტურაზე და მის მომენტებში ანალოგიის საფუძველზე დიალექტიკურობა დავინახოთ.

რა შეიძლება ჩაითვალოს თვითშემეცნების უმაღლესი დიალექტიკური სინთეზის მიხედვით თვისის ანალოგიად არაცნებითი, ანუ სიმბოლური აზროვნების განვითარების პროცესში? უმაღლესი სინთეზის მიხედვით აბსოლუტურ იდეალიზმში თვისი წარმოადგენს აბსოლუტურ ყოფიერებას, აბსოლუტურ თვითდადგენას, რომელსაც, ჩვენის აზრით, ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურაში თვითშენახვის ანალოგიური უნარი უნდა შეესაბამებოდეს, ვინაიდან თვითდადგენა, საერთოდ აღებული, გულისხმობს ადამიანის თვითშენახვას სამყაროში და გამორიცხავს სხვას თავისი თავიდან. პირველი და უმაღლესი დებულება ადამიანური ყოფიერებისათვის უნდა იყოს თვითშენახვა, როგორც თვითდადგენის არაცნებითი ფორმა. თვითშენახვის უნარი ადამიანურ ყოფიერებაში ანალოგიურია თვითშემეცნების უმაღლესი დებულებისა „მე-მე“, რომელიც თავისი არსებით ობიექტურ-ლოგიკური აზროვნების უმაღლეს პრინციპს წარმოადგენს და დაწმენდილია ყოველივე ემპირიული და განცდისეულობისაგან, რასაც არა ერთხელ აღნიშნავენ ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი. ყოველგვარი ემპირიულისაგან და განცდისეულობისაგან განწმენდის გარეშე ვერ ვიმსჯელებთ თვითშემეცნების უმაღლესი პრინციპის აპრიორულობაზე. აპრიორულ-ლოგიკური გამორიცხავს თავისი თავიდან ყო-

1. ანალოგიას (თვისობრივი მნიშვნელობით) კანტი განსაზღვრავს, როგორც „მიმართების იგივობას საფუძვლებსა და შედეგებს (მიზეზებსა და შედეგებს) შორის, რამდენადაც მას აქვს ადგილი, მიუხედავად თავისთავად იმ ნივთთა თუ თვისებათა სპეციფიკური განსხვავებისა, რომლებიც თავის თავში მოიცავენ მსგავსი შედეგების საფუძველს ე. ი. განიხილებიან ამ მიმართების გარეშე“ [6, გვ. 502]. როგორც ცნობილია, შემდეგში ანალოგიის კანტიანული გაგება ფილოსოფიის უმაღლეს პრინციპად ითვლება ა. შოპენჰაუერმა.

2. თვითშენახვას კანტი იყენებს „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, როგორც ორგანიზმისათვის დამახასიათებელ თვისებას საერთოდ [6, გვ. 400].

ველგვარ განცდისეულობას, ემპირიულობას. ამ აზრით, არ შეიძლება ტოლოზის ნიშანი დაისვას ფიხტეანურ მე-სა და დეკარტის პირველადი აზროვნების პრინციპს შორის, ვინაიდან ფიხტესთან და ახალგაზრდა შელინგთან, აგრეთვე ჰეგელთან იგი წარმოადგენს თვითშემეცნების ლოგიკურ საწყისს, რომელიც დაწმენდილია ყოველგვარი განცდისეულობისაგან, ხოლო დეკარტთან უმაღლესი ძირითადი დებულება „cogito ergo sum“, თვით დეკარტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არის პირველადი განცდა საკუთარი აზროვნებისა, რომელიც ამავე დროს, მე მარწმუნებს ჩემს საკუთარ ყოფიერებაში, იმაში, რომ მე ვიპოვებ ჩემს საკუთარ ადამიანურ ყოფიერებას, რომ მე ვარ ამ დროს არა ობიექტი (ეს რომ ასე იყოს, მაშინ მე შესაძლებელი იქნებოდა შუალობითი, ობიექტური დასკვნის, სილოგიზმის საფუძველზე, რაც არა ერთხელ გამხდარა საკამათო ფილოსოფიის ისტორიაში), არამედ როგორც უშუალოდ ჩემი შინაგანი ყოფიერება, მე, რომელიც წინ უსწრებს, ლოგიკურად და არა ადამიანურ-ყოფიერებისეულად, ყოველგვარ თვითშემეცნებას. ამ ეტაპზე მე-მე არა ლოგიკურად, არამედ განცდისეულად, მაშასადამე, მე შეიძლება გაგებულ იქნეს არა როგორც ცოდნა, ან ცოდნის პრინციპი, როგორც ეს კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაშია დადგენილი, არამედ განცდა, უშუალო განცდა საკუთარი ყოფიერებისა, ანუ განცდისეული მოაზრება საკუთარი ადამიანური ყოფიერებისა. აბსოლუტურ იდეალიზმში თვითშემეცნების განვითარების ძირითადი მომენტი არის თვითობიექტივაციის ცნება აბსოლუტური უარყოფის საფუძველზე, რითაც შესაძლებელი ხდება თვითშემეცნების ისტორია (შელინგი), და არა თვით ადამიანური მე-ს მიერ თავისი თავის, როგორც მოაზროვნის და როგორც არსებულის უშუალო, პირველადი თვითგანცდა, ე. ი. განცდისეული მე. მაშასადამე, დეკარტესეული დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, შეიძლება გამოიხატოს, ჩვენის აზრით, შემდეგი ფორმით: „განვიცდი, მაშასადამე ვარსებობ“.

მაშასადამე, თვითშენახვის ეტაპზე ადამიანური ყოფიერების დამახასიათებელია დებულება „მე განვიცდი, მაშასადამე მე ვარსებობ“, ან, სხვაგვარად, მე განცდისეული აზროვნების საფუძველზე განვიცდი ჩემს მეს, მაშასადამე მე ვარ: „მე ვარ“ ნიშნავს, რომ მე ვარ თვით მე, ჩემს თავში ყოფიერი, არა „სხვით“ ან „სხვაში“, არამედ ჩემს თავში ჩემთვის და ჩემი საშუალებით დადგენილი, ე. ი. შენახული. ამ ეტაპზე, „სხვა“, როგორც „სხვა“, არ არსებობს ჩემი ადამიანური ყოფიერებისათვის, არამედ მხოლოდ უბრალოდ ყოფიერი მე, მაგრამ, არა აბსტრაქტულ-ყოფიერებითი მე, არამედ განცდისეულ-ყოფიერებითი მე. ეს ნიშნავს, რომ მე ჩემს თავს განვიცდი არა როგორც აბსოლუტურ ყოფიერებას, რომლის გარდა არაფერი არ შეიძლება არსებობდეს, არამედ როგორც შეზღუდულ, „სხვით“ შეზღუდულ ადამიანურ ყოფიერებას. მე გამორიცხავს „სხვას“, „არა-მე“-ს თვითშენახვის საფუძველზე, ადამიანური ყოფიერება შინაგანად გამორიცხავს თავისი თავისაგან „სხვას“, მაგრამ ეს უნარი სხვისი გამორიცხვისა, უარყოფისა თავის თავში უკვე აღარ არის თავისი თავის დადგენა, არამედ სხვისი გამორიცხვაა, შინაგანი უარყოფაა. ადამიანური ყოფიერება გამორიცხავს თავისი თავიდან „სხვას“, ანუ „არა-მე“-ს. მაშასადამე, აქ საქმე გვაქვს ადამიანური ყოფიერების ნეგატურ უნართან, რომელიც უარყოფის საფუძველზე პრინციპულად გამორიცხავს თავისი თავისაგან ყველაფერს, თვით თავის თავსაც, მაშასადამე, ადამიანურ-ყოფიერებისეულად მას შეუძლია უარი უთხრას „სხვას“ და თავის თავსაც. აქ

ადამიანური ყოფიერება პრინციპულად წარმოადგენს თავისუფლებას, რაც შესაძლებელია თავისუფლების უნარის საფუძველზე. თავისუფლების უნარი ადამიანურ-ყოფიერებისეული უნარია, ვინაიდან შინაგანად, ყოფიერებისეულად, ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ უარყოფაში, მას პრინციპულად შეუძლია უარყოს ყველაფერი. ეს უნარი არის ადამიანში დამანგრეველი, როგორც ნიცშე იტყოდა: „დიონისური“ საწყისი.

თავისუფლების უნარი სიმბოლური აზროვნების მეორე უნარია, რომელიც ადამიანური ყოფიერების უშუალო განცდის საფუძველზე უარყოფს „სხვას“. ამიტომ, მისი შემეცნება ცნების საფუძველზე შეუძლებელია. თავისუფლების შემეცნებას ცნების საფუძველზე უარყოფდა კანტი, რასაც თანამედროვეობაში იზიარებს კ. იასპერსიც, რომლის მიხედვითაც „თავისუფლება არ შეიძლება შემეცნებულ იქნეს, იგი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იაზრებოდეს ობიექტურად“ [12, გვ. 185].

ადამიანური ყოფიერება თავისუფლების უნარის საფუძველზე გამორიცხავს თავისი თავიდან ყოველგვარ „სხვას“ და განცდის საფუძველზე დაადგენს, რომ „სხვა“ არის არა უბრალოდ „სხვა“ არამედ, „თავის სხვა“, რომლის გარეშეც არ არსებობს თვით ადამიანური ყოფიერება. იგი „სხვაში“ დაადგენს თავის თავს, მაშასადამე, საკუთარ ადამიანურ ყოფიერებას, მაგრამ, ეს დადგენა უკვე აღარ არის უარყოფა, ე. ი. თავისუფლება, არამედ ჩვენ განსხვავებულ უნართან გვაქვს საქმე. ეს უნარი არის თავისი ბუნებით სინთეზი პირველი ორი უნარისა — თვითშენახვისა და თავისუფლებისა. იგი თავის იავეში მოიცავს პირველ ორს. თავისუფლების უნართან შედარებით, რომელიც არის ნეგატიური უნარი, სინთეზი წარმოადგენს პოზიტიურობას, დადგენას განცდის საფუძველზე. ასეთი განცდისეული, პოზიტიური უნარი უნდა იყოს რწმენა. რწმენა თავის თავში მოიცავს თვითშენახვისა და თავისუფლების უნარებს, მაშასადამე მე-სა და არა-მეს, „სხვის“ ერთიანობაა. რწმენა, შედარებით თავისუფლებასთან („დიონისური“ საწყისი), „აბოლონური“ საწყისია, იგი რწმენაა თავისი თავისა და „სხვისა“, რწმენა იგივე თვითშენახვაა, თავისუფლებით შეესებულო, იგი უფრო მაღალია, ვიდრე თვითშენახვის და თავისუფლების უნარი.

მაშასადამე, ადამიანური ყოფიერების შინაგან სტრუქტურას უნდა ჩმნიდეს სამი ძირითადი უნარის დიალექტიკური ერთიანობა, რომლებიც შეიძლება მივიანიშნოთ სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე:

1. თვითშენახვის უნარი,
2. თავისუფლების უნარი,
3. რწმენის უნარი.

აბსოლუტური თვითშემეცნების უმაღლესი დიალექტიკური სინთეზის ანალოგიის საფუძველზე შესაძლოა მივიანიშნოთ ადამიანური ყოფიერების შინაგანი პირველადი სინთეზის გაშლაზე:

1. თვისი — თვითშენახვა, ადამიანური ყოფიერება ადგენს თავის თავს განცდის საფუძველზე. უმაღლესი დებულება: „განვიცდი, მაშასადამე ვარსებობ“.
2. ანტითვისი — თავისუფლება. ადამიანური ყოფიერება უარყოფს „სხვას“ და თავის თავს.
3. სინთეზი — რწმენა. იგი წარმოადგენს პირველი ორის ერთიანობას და



ამავე დროს პიროვნების მთლიანობის, მისი ყოფიერების მთლიანობის საფუძველს.

ადამიანის შინაგანი პიროვნული ყოფიერება ტრიალებს ამ სამი უნარის დიალექტიკურ ერთიანობაში. დასაბუთება პირველადი სინთეზისა:

1. თეზისი — თვითშენახვა ადგენს თავის თავს. დგინდება ყოფიერება უშუალოდ თავის თავთან მიმართებაში (ეგოიზმი). თვითდადგენის ეს იმანენტური აქტი არ არის თვითცნობიერების საწყისი, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა მაგ. ფიხტეს და ახალგაზრდა შელინგის ფილოსოფიაში. თვითშენახვის ეტაპზე ცნობიერება კი არ ადგენს თავის თავს, არამედ ადამიანური ყოფიერება ადგენს თავის თავს შიგნიდან, თავისი თავის განცდის საფუძველზე. ამ ეტაპზე სიმბოლური აზროვნებით უნარის საფუძველზე ადამიანური ყოფიერება კი არ იმეცნებს თავის თავს როგორც მე-ს, არამედ იგი საკუთარი ყოფიერების განცდის საფუძველზე ყოფიერობს. ამ აზრით უნდა გავიგოთ ყოფიერების მიერ თავისი თავის თვითდადგენის აქტი.

ადამიანური ყოფიერება განიცდის საკუთარ ყოფიერებას, უპირველეს ყოვლისა, როგორც სიცოცხლეს და სიცოცხლისადმი სწრაფვას (ბერგსონი). მისი აუცილებლობა იმაშია, რომ არ არსებობს არავითარი ადამიანური ყოფიერება თვითდადგენის, თვითშენახვის გარეშე. მაშასადამე, აქ აზროვნების სიმბოლური უნარი უშუალო მიმართებაშია თავის თავთან, ამ ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებაში არ შემოსულა „სხვა“, ჯერ კიდევ ადამიანურ ყოფიერებაში არ დამდგარა „ექსისტენციალური განათება“, რომელიც, კ. იას-პერსის აზრით, „კი არ იმეცნებს, არამედ აბელაციას ახდენს მის (ექსისტენციის — ა. ბ.) შესაძლებლობაზე“ [9, გვ. 52—53].

მაშასადამე, ადამიანური ყოფიერება თვითშენახვის უნარში იაზრებს თავის თავს უშუალოდ და არ ახდენს არავითარ „აბელაციას“ საკუთარ შესაძლებლობაზე, ექსისტენციალურად. თავისი თავის განცდის საფუძველზე ადამიანური ყოფიერება, როგორც თავის თავთან უშუალო იგივეობა, გამოირიცხავს „სხვას“, როგორც „თავის სხვას“. თვითშენახვის ეტაპზე ადამიანური ყოფიერება უარყოფით დამოკიდებულებაშია „სხვას“-თან, „სხვა“ ადამიანური ყოფიერებისათვის, როგორც ფიხტე იტყოდა საზღვრითი ცნებაა, „ცარიელი ნეგაცია“.

2. ანტითეზისი — მისი აუცილებლობა იმაშია, რომ შეუძლებელია დადგინდეს ყოფიერება „სხვის“, „სხვასთან“ ურთიერთობის გარეშე, ადამიანური ყოფიერების უარყოფის გარეშე. ადამიანური ყოფიერების უარყოფა თავისუფლებას წარმოადგენს.

თავისუფლება არის სიმბოლური აზროვნების უნარი თავისი თავის შინაგანი ყოფიერების დადგენის საფუძველზე „სხვასთან“ მიმართებისა (ექსისტენციალური კომუნიკაციის საფუძველი).

მას შემდეგ, რაც ადამიანური ყოფიერება დაადგენს თავის თავს, იგი ცდილობს დაადგინოს თავისი თავის უარყოფა, ის „უტეხო“ მომენტი ყოფიერებაში, რომელიც ზღუდავს მის სიცოცხლეს, ეწინააღმდეგება ადამიანური ყოფიერების თვითშენახვას, და მიისწრაფვის მისი უარყოფისაკენ, ისევე, როგორც თავის მხრივ, ადამიანური ყოფიერება მიისწრაფვის საკუთარი ნეგაციის ნეგაციისაკენ. იგი უარყოფს „სხვას“, ისევე, როგორც „სხვა“ უარყოფს ყოფიერებას თვით თავისივე თავში. ჩვენის აზრით, თავისუფლება მდგომარეობს სწორედ „სხვის“ უარყოფაში ყოფიერების შიგნით, თავისუფლება

თავის თავში ყოველთვის გულისხმობს უარყოფას. აბსოლუტურად თავისუფალია ის, ვინც ყველაფერს უარყოფს როგორც „სხვას“, ასევე თავის თავსაც. მაშასადამე, თავისუფლების უნარი უარყოფაა თავისი არსებით.

სინთეზი — ჩვენის აზრით, შეუძლებელია არსებობდეს ადამიანური ყოფიერება თავის თავის დადგენის გარეშე (თეზისი), თავის თავის დადგენა შეუძლებელია „სხვის“ უარყოფის გარეშე (ანტითეზისი), ხოლო თავის თავის დადგენა „სხვის“ ერთიანობაში არის რწმენა, როგორც რწმენა თავისი თავისა და სხვისა, ამ გაგებით, შეიძლება ითქვას, რომ თავის თავში დაბრუნებული აზრი არის არა იდეა, როგორც ეს ლოგიკური აზრის შესახებ გამოდიოდა ჰეგელთან, არამედ რწმენა. რწმენა ყოველთვის წარმოადგენს რწმენას თავის თავისა, ან „სხვისა“. ამიტომ, ნაწილობრივ შეიძლება დავეთანხმოთ კანტს, იმ აზრით, რომ რწმენა არის „სულის ძირითადი დებულება“, მაგრამ არ მივგეჟინია სრულად რწმენის გამოცხადება „უმალესი მორალური მიზნის მიღწევის დარწმუნებულობად რომელიც ჩვენთვის არის მოვალეობა“ [6, გვ. 510—511]. ვინაიდან, თუ მხოლოდ ტელეოლოგიურ ასპექტში გავიგებთ რწმენას, მაშინ მხედველობიდან გვჩნება და უკანა პლანზე იწევს ყოფიერების მიმართება თავის თავთან, როგორც უარყოფით, ანუ თავისუფლებით გაშუალებული მიმართება. მივგეჟინია, რომ ამ აზრით, თავისუფლება წინ უსწრებს რწმენას, რწმენა თავის თავში მოიცავს მოხსნილი მომენტის სახით თავისუფლებას. რწმენა არ არის მხოლოდ მორალურ-რელიგიური ასპექტის მქონე, როგორც ეს კანტს აქვს გაგებული (კანტი „რწმენის საქმედ აცხადებდა ღმერთის ყოფიერებას და სულის უკედავებას“ [6, გვ. 508—509]), არამედ რწმენა აუცილებლობით გულისხმობს ადამიანური ყოფიერების მიმართებას თავის თავთან და მხოლოდ ამის შემდეგ „სხვას“-თან.

პირველადი ყოფიერებისეული სინთეზის მიხედვით შეიძლება გამოიყოს შესაბამისი მთავარი სიმბოლოები:

თეზისი — რა ვარ მე, როგორც სიცოცხლე, ადამიანური ყოფიერება; როგორც სიცოცხლე, ადამიანური ყოფიერება მე ვარ არარაობა, მიტოვებული ვარ, ჩემი ყოფიერების არსებობის ძირითადი მახასიათებელია შიში, საკუთარი თავის შიში და სხვა (ეგოისტური სიმბოლოები). აღნიშნული ექსისტენციალები რომ არ შეიძლება შემეცნებულნი იყონ ცნებითი აპარატით და რომ ისინი არ არიან, შესაბამისად, ცნებები, ამას აღნიშნავს კ. იასპერსი, როდესაც წერს, რომ „ის, რადაც მე ვიცი ჩემი თავი, არა ვარ სინამდვილეში თვით მე“ [11, გვ. 15].

ამ ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებაზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი არის „ექსისტენცია“, ანუ ყოფნა თავის თავის გარეშე (hinausgehen), როგორც ამას ამბობს მ. ჰაიდეგერი თავის მოგვიანო ნაშრომში „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“ (1947). საკითხის დასმა საკუთარი ყოფიერების წინაშე, თუ რა არის თვით ადამიანური ყოფიერება, წინ უსწრებს, ჩვენი აზრით, „თავის თავის გარეთ ყოფნას“, ვინაიდან თავის თავის გარეთ ვერ გავა ის, ვინც იმთავითვე თავის თავთან არ იმყოფება. თავის თავის გარეთ ყოფნის განცდას წინ უსწრებს თავის თავთან ყოფნის განცდა. თავის თავთან ყოფნის განცდა არის პირველი სიმბოლო, რომელსაც მოჰყვება „ექსისტენცია“, ან ექსისტენციალები, როგორცაა „ზრუნვა“, „მოცვა“ და სხვა. მაშასადამე, ჯერ არის ადამიანური ყოფიერების მიერ თავის თავის უშუალო განცდა, ხოლო მის საფუძველზე ჩნდება მისი მიმართება „სხვისადმი“, სულ ერთია რას ვუწოდებთ მას: არარას. შიშს, თუ სხვა

რაიმეს, ადამიანური ყოფიერების თავისი თავისაგან გაქცევა, მხოლოდ და მხოლოდ მას შემდეგ იწყება, რაც იგი დაადგენს თავის თავს როგორც არარაობას, შიშს: „სიკვდილისადმი მიმართება არსებითად არის შიში“ [7, გვ. 266], წერს ჰაიდეგერი. მაგრამ სიკვდილის შიში, ჩვენის აზრით, მაინც ასეთე ისე გულისხმობს თავის თავში არა მხოლოდ ადამიანურ ყოფიერებას, არაუფროდ სამყაროსაც და სამყაროში მის დროულობას. მაშასადამე, ყოფიერებისეული ექსისტენციალი „შიში“ კი არ არის, არამედ მხოლოდ ის კითხვებია, რომლებიც ეხებიან მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა ყოფიერებას. შესაბამისად, ჰაიდეგერი ადამიანურ ყოფიერებას რომ მიაწერს სიკვდილის შიშს, ეს არ გამოზღინარეობს თვით ადამიანური ყოფიერების თავის თავთან იგივეობიდან, არამედ იგი ჩნდება ადამიანური ყოფიერების თვითდადგენის შემდეგ, როდესაც იგი იწყებს „სხვასთან“ ურთიერთობას, ვინაიდან „სხვასთან“ ურთიერთობის დაწყებამდე ადამიანური ყოფიერება განიცდის შიშს თავისი არსებობისა, მაგრამ ეს შიში სიკვდილის შიშია, თუ სირცხვილის შიში, ეს ჯერ არ არის დადგენილი თეზისის დონეზე.

ანტითეზისი — თავისუფლება თვითაა სიმბოლო და არა ცნება. თავისუფლება არის უარყოფა. იგი არის პირველადი ნეგაცია, ე. ი. ის მომენტი, როდესაც ადამიანური ყოფიერება თავის თავში აღმოაჩენს „სხვას“ და ამყარებს მასთან მიმართებას, რომელიც თავის საფუძველში უარყოფას წარმოადგენს. ანტითეზისის მომენტი მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანური ყოფიერება უპირისპირდება „სხვას“, როგორც თავის „სხვას“. მაშასადამე, აქ იწყება „თავის თავისაგან“ ვასელის პროცესი უარყოფის საფუძველზე, ანუ რაც იგივეა „სხვის“ შემოსვლის პროცესი ადამიანურ ყოფიერებაში, ანუ, იასპერსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იწყება „ექსისტენციის განათება“.

შეუძლებელია თავისუფლების დადგენა თავისთავად, ობიექტურად, ცნების საფუძველზე. თავისუფლების ცნება ადამიანური ყოფიერებისათვის ცარიელი სიტყვაა. თავისუფლება ადამიანურ-ყოფიერებისეული უნარია, რომლის ძირითადი გამტკიცების ფორმაა უარყოფა, დადგენილი ადამიანური ყოფიერების ვანცდისეულ საფუძველზე. თავისუფლება არის უარყოფა თავისი თავისა და სხვისა. თავისუფალია ის, ვისაც შეუძლია უარი უთხრას, როგორც სამყაროს, ასევე თავის თავს. სწორედ ამ ასპექტში შეიძლება აღინიშნოს ერთგვარი მსგავსება ა. შოპენჰაუერის ფილოსოფიასა და ექსისტენციალიზმს შორის. აქ, არარა, შიში, კონკრეტდება უკვე, როგორც რალაცის შიში, ადამიანური ყოფიერების უარყოფის შიში „სხვის“ საფუძველზე. ამ ეტაპზე ხდება ყოფიერების მიერ „სხვის“ დადგენა როგორც მხოლოდ უარყოფისა. „სხვა“ ამ ეტაპზე არ არის გასაზრისებული, მაშასადამე, ჯერ კიდევ არ არის ყოფიერების მიერ დასმული კითხვა რა არის „სხვა“ როგორც ადამიანური ყოფიერება და როგორც სამყარო? თავისუფლების როგორც ანტითეზისის მომენტში ადამიანური ყოფიერება მხოლოდ და მხოლოდ მიმართულია „სხვის“-კენ და დგინდება რომ იგი არ არის ადამიანური ყოფიერება, იგი მისი უარყოფაა.

მაშასადამე, თავისუფლების უნარის საფუძველზე ჯერ კიდევ არ გვაქვს საქმე ადამიანური ყოფიერების დადებით სიმბოლოებთან, მახასიათებლებთან. ე. ი. ჰაიდეგერის სიტყვებით რომ ვთქვათ — „ზრუნვასთან“. ამიტომ ვერ დავეთანხმებით ჰაიდეგერს იმაში, რომ იგი ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურას აღნიშნავს „ზრუნვის“ ექსისტენციალით, ვინაიდან „ზრუნვა“ არ ახასიათებს მის მთლიან სტრუქტურას, კერძოდ, თვითშენახვის უნარს და თავი-

სუფლებების უნარს, როგორც ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურის მომენტებს. „ზრუნვას“ ჰაიდეგერი წარმოადგენს როგორც სამი მომენტის ერთიანობას: ესენია: „ყოფნა სამყაროში“ (In-der-welt-sein) „წინასწარ ყოფნა“ (Vorweg-sein) და „ყოფნა შიდა სამყაროულ ყოფიერებაში“ (Sein-bei-innerweltlichem-seiende), როგორც ვხედავთ, „ზრუნვის“ არც ერთი მომენტი არ არის წარმოდგენილი „სამყაროს“ ანუ „სხვის“ გარეშე, სამივე ექსისტენციული გულისხმობს სამყაროს, როგორც არსებულს და ადამიანურ ყოფიერებასთან მიმართებაში მყოფს. მაგრამ, თავისუფლების ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებას საქმე აქვს მხოლოდ თავის მიმართულებასთან „სხვისადმი“. ე. ი. აქცენტი გადაიტანება არა „სხვა“-ზე, არამედ მხოლოდ მისდამი მიმართულებაზე, მიმართებაზე, სამყარო ჯერ არ არის ადამიანური ყოფიერებისათვის „თავის სხვა“ შინაგანად, არამედ იგი მხოლოდ „სხვა“-ში არის ჩამალული, დეფარული. შესაბამისად:

სინთეზი — რწმენის სიმბოლო შეიძლება იყოს ორგვარი, ვინაიდან იგი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, სინთეზია:

ადამიანური ყოფიერების სიმბოლო — მე ვარ მე, ვინაიდან მე ვარ თავისუფალი, „სხვის“ სიმბოლო — 1. „სხვა“, როგორც ანალოგიური მე, ან საზოგადოება, სოციალური მომენტი ადამიანურ ყოფიერებაში; 2. „სხვა“, როგორც „არა-მე“: ა. სამყარო, როგორც ბუნება, მისი ყოფიერება; ბ. სამყარო, როგორც ზე-ყოფიერება.

შესაბამისად, რწმენა შეიძლება თავისი თავისაც და „სხვისაც“; „სხვაში“ ადამიანური ყოფიერება გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, თავის „სხვას“, მამასადამე „სხვაში“ ადამიანური ყოფიერება გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ „სხვა“ ადამიანურ ყოფიერებას, ვინაიდან მას „სხვისი“ ახსნის სხვაგვარი საფუძველი არ გააჩნია. იგი ყველაფერს თავისი თავით და თავისი შინაგანი მეობიდან გამოსული ხსნის, რაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ რწმენის ეტაპზე. ჩვენის აზრით, რწმენა ადამიანური ყოფიერების საფუძველი და არა თავისუფლება, როგორც ეს კ. იასპერსს ჰქონდა წარმოდგენილი. თავისუფლების ეტაპზე ადამიანური ყოფიერება მუდამ გაორებულია თავის თავსა და „სხვას“ შორის, თავისუფლებასა და რწმენას შორის, ვინაიდან ამ ეტაპზე იგი ჯერ კიდევ არ მისულა ერთიანობის საფუძველამდე. ერთიანობის საფუძველი არის თვით ადამიანური ყოფიერება, რომელმაც გადალახა თავისუფლების მომენტი და დაუბრუნდა თავის თავს, როგორც უკვე არა უშუალო ეგოისტური ყოფიერება, არამედ როგორც ადამიანური ყოფიერება, რომელიც თავის თავში შეიცავს თავის „სხვასაც“, ე. ი. თავისუფლებას. ადამიანურმა ყოფიერებამ თავის თავის დადგენით „სხვას“-თან ერთიანობაში აღმოაჩინა, რომ „სხვა“ არის არა რაღაც „უცხო“, არამედ თავისი „სხვა“, რომ „არარა“, რომელიც ადამიანურ ყოფიერებას უპირისპირდება, ჩემი „არარა“ და მასთან „სხვას“ არაფერი ესაქმება, რომ ღმერთი „ჩემი“ ღმერთია, რომ სამყარო „ჩემი“ სამყაროა, რომ ბუნება „ჩემი“ ბუნებაა, იგი ჩემში და ჩემთვის არსებობს, არ არსებობს ჩემთვის როგორც პიროვნული ყოფიერებისათვის ჩემზე უფრო დიდი საფუძველი (ისევე როგორც ფინტესათვის, შელინგისათვის და ჰეგელისათვის არ არსებობდა თვითონობიერებისეულ „მე“-ზე უფრო დიდი საფუძველი შემეცნებაში). ის, რომ ჩემი საფუძველი მე დავადგინე ჩემს ყოფიერებაში და არა ბუნებაში, ღმერთში ან ეშმაკში, რომ სიცოცხლე ჩემი სიცოცხლეა და სიკვდილი ჩემი სიკვდილია, ეს არის სწორედ რწმენა, ანუ ადა-

მიანური ყოფიერება მთლიანობაში. ამიტომ, შეცდომაა ის, რომ რწმენას თავისუფლებაში ურევნ და ადამიანური ყოფიერების მთლიანობის და თავის თავადობის გამოხატულებად თავისუფლება მიაჩნიათ. თავისუფლება მხოლოდ რწმენის, ადამიანური ყოფიერების მთლიანობის მომენტი. შინაგანად, რწმენა თავისუფლებას გულისხმობს, ამიტომ ადამიანური ყოფიერების მთლიანობა წარმოადგენს რწმენას. გამოსული ამ აზრიდან, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურას კი არ გამოხატავს ჰაიდეგერის „ზრუნვა“, არამედ იგი წარმოადგენს მისი სტრუქტურის გამოვლენის ფორმებს, მის ორიენტაციას სამყაროში; უნდა ითქვას, რომ ადამიანური ყოფიერება, თავისთავად, ერთი და მისი ექსისტენცილები სხვა. ადამიანური ყოფიერების დაყვანა მის ექსისტენცილებზე, როგორცაა „ზრუნვის“ სიმბოლოები, არ არის მართებული, ვინაიდან ადამიანური ყოფიერება, რომელიც ყოფიერობს მაგალითად: „სამყაროში ყოფნით“ მთლიანად იმყოფება სამყაროში, მთლიანად ყოფიერობს. ისე ხომ არ შეიძლება გავიგოთ, რომ ყოფიერების ერთი მომენტი სამყაროშია, ერთი წინ უსწრებს, ხოლო მესამე ყოფიერობს „ყოფიერების შიგნით არსებულისას“, ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ „ზრუნვა“ არ გამოხატავს ადამიანური ყოფიერების შინაგან სტრუქტურას, არამედ იგი მხოლოდ ადამიანური ყოფიერების ორიენტაციის მახასიათებელია სამყაროში და შესაძლებელია მხოლოდ რწმენის საფუძველზე.

ზემოთ მოყვანილი მსჯელობის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ მიზანს ვერ აღწევს აგრეთვე კ. იასპერსის მიერ ყოფიერების გაგებაც. იასპერსი გამოკყოფს ერთმანეთისაგან ყოფიერების 4 ტიპს, „რომელიც თვით ჩვენ ვართ“: 1. ემპირიული ყოფიერება; 2. საერთოდ ცნობიერება; 3. სული; 4. ექსისტენცია“.

პირველი სამი, იასპერსის აზრით, მიეკუთვნება „ჩვენს“ გაგებას, როგორც სამყაროულისა [10, გვ. 18], ხოლო მეოთხე არის თვით „ჩვენი თავი“. იასპერსი ყოფიერების ყოფიერობას გამოხატავს „მომცველის“ გაგებით, რითაც ამოიწურება ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურა. მაგრამ ფაქტიურად ადამიანური ყოფიერების შინაგან სტრუქტურას გამოხატავს სიტყვა „ექსისტენცია“, რომლის იქით იგი აღარ მიდის. ექსისტენცია მისთვის არის ყოველთვის მიმართული ტრანსცენდენტისაკენ, რაშიც ვლინდება ექსისტენცია. მაშასადამე, ექსისტენცია გაგებულია არა როგორც რაღაც შინაგანი სტრუქტურის მქონე, არამედ მის შინაგან სტრუქტურას ქმნის მიმართება ტრანსცენდენტურთან, რითაც, ჩვენის აზრით, ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურა კი არ იხსნება, არამედ იფარება, რადგანაც მიგვაჩნია, რომ მიმართება არ არის აპრიორულად ადეკვატური ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურისა. ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურა წინ უსწრებს ყოველგვარ მიმართებას ჰაიდეგერის „ზრუნვა“-საც და იასპერსის „მოცვასაც“ (Umfassen).

რწმენის უნარი არსებითია ადამიანური ყოფიერებისათვის, ამ ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებას შეიძლება, როგორც ვთქვით, სწამდეს თავისი თავი როგორც ადამიანური ყოფიერება, ან არარაობა; „სხვა“ ადამიანის ყოფიერება, როგორც თავის თავის ანალოგიური, ბუნების როგორც მუნყოფიერების და ღმერთის, როგორც ყოფიერების ყოფიერება ან არარაობა; მთავარი ამ ალტერნატივაში არის ადამიანური ყოფიერება, როგორც რწმენა — თვით-შენახვისა და თავისუფლების დიალექტიკური ერთიანობა. ამ გაგებით, რწმენ-

წა წარმოადგენს ადამიანურ ყოფიერებას მის სტრუქტურულ ერთიანობაში; ერთიანობა არის რწმენა, ადამიანური ყოფიერების მთლიანობა, გაორება არის თავისუფლება.

მაშასადამე, აზროვნების სიმბოლური უნარი იშლება სამ დიალექტიკურ მომენტად, თვითშენახვის, თავისუფლების და რწმენის უნარად, რომელთა ერთიანობასაც წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერება. აზროვნების სიმბოლური უნარი, თავის არსებით, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანური ყოფიერების პოტენცია, რომელიც შემოქმედების ნების საშუალებით შეიძლება გადავიდეს აქტუალურში. შემოქმედების ნება არის ადამიანის ისეთი უნარი, რომელიც აერთიანებს თავის თავში როგორც ადამიანური ყოფიერების პოტენციას, ასევე თეორიულ პოტენციასაც. შემოქმედების ნება არის თეორიულის და ადამიანური ყოფიერების პოტენციათა პრაქტიკული განამდვილების შესაძლებლობა, რაც თავის მხრივ ვლინდება თეორიულის პრაქტიკულ მოქმედებასა და ადამიანის ყოფიერებისეულ პრაქტიკულ მოქმედებაში. თეორიულის პრაქტიკული განამდვილება მეცნიერებაა, ხოლო ადამიანური ყოფიერებისა — ზნეობა, ხელოვნება, მითოლოგია, რელიგია და სხვა.

აზროვნების სიმბოლური უნარი განსხვავდება, საერთოდ, პრაქტიკისაგან, როგორც შემოქმედებისაგან, პრაქტიკული მიზანდასახული საქმიანობისაგან, სამყაროს გარდაქმნისაგან, ისევე, როგორც, ვთქვათ, ზნეობრივი ნორმა განსხვავდება ზნეობრივი ქცევისაგან რეალურ ცხოვრებაში და არა პოტენციაში, ან მანქანის მოდელი, არსებული ცნობიერებაში, მისი რეალობაში განხორციელებისაგან.

აზროვნების თეორიული და სიმბოლური უნარები ამოდიან აზროვნებიდან, როგორც „მზის სინათლის ორი სხივი“, წარმართული სხვადასხვა მიმართულებით. ბერგსონის შედარება რომ გამოვიყენოთ (თუმცა ბერგსონი ამ შედარებას ხმარობდა ინტელექტისა და ინტუიციის მიმართ), ისინი ადამიანში ავსებენ ერთმანეთს. ჩვენის აზრით, თვალსაჩინოებისათვის შეიძლება აღინიშნოს შესაბამისი ანალოგიური მომენტები როგორც თეორიულ, ისე სიმბოლურ აზროვნებაში:

აზროვნების სიმბოლური უნარი,	აზროვნების თეორიული უნარი,
1. თვითშენახვის უნარი	შეესაბამება 1. ანალიზის უნარი,
2. თავისუფლების უნარი	„ „ 2. აბსტრაქტიზმის უნარი,
3. რწმენის უნარი	„ „ 3. სინთეზის უნარი.

დამტკიცება:

თვითშენახვის უნარი ჩვენ განვსაზღვრეთ როგორც ადამიანური ყოფიერების უშუალო იგივეობა თავის თავთან; ანალიზის უნარი, შესაბამისად, განიხილავს თუ რა არის საგანი და რისგან შესდგება იგი.

თავისუფლების უნარი არის ადამიანური ყოფიერების მიერ განსხვავების, ანუ უარყოფის დადგენა, შესაბამისად აბსტრაქტიზმის უნარი არკვევს თუ რა მიმართებაშია ობიექტი „სხვასთან“, „სხვა“ ობიექტებთან (ხდება საერთო ნიშნის გამოყოფა განსხვავების საფუძველზე).

რწმენის უნარი არის ადამიანური ყოფიერების უარყოფით გაშუალებული მიმართება თავის თავთან. სინთეზის უნარი ადგენს იმას, რომ საგანი არის ამ საგნისა და სხვა საგნების დიალექტიკური ერთიანობა, როგორც განსხვავებულითა ერთიანობა.

ლებს ადგილი ჰქონდეს განცდისეულ ყოფიერებას და საერთოდ პიროვნულობას. დარწმუნებულობას ქმნის ობიექტური, მეცნიერული წინამძღვრები, რომლებიდანაც ლოგიკურად გამომდინარეობს ჭეშმარიტი დასკვნა, ე. ი. პოზიტურობა, რაიმეს დადგენა.

ამის საპირისპიროდ რწმენას ფიციერებაში განსაზღვრავს როგორც „ღრმა დარწმუნებულობას სუბიექტურის რეალობისა, ე. ი. უთუო მნიშვნელობისა და ჭეშმარიტებისა წინააღმდეგ ბუნებისა და გონების კანონებისა“ [3, გვ. 171]. ამ განსაზღვრების მიმართ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ჩვენის აზრით, რწმენა არ არის დარწმუნებულობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დარწმუნებულობა :ხასიათებს მენციერულ დებულებას, დასაბუთებას, დემონსტრაციას და სხვა. მაგრამ ფიციერებაში მართალია იმ დაშვებაში, რომლის თანახმად რწმენა სუბიექტური რეალობის უთუო მნიშვნელობაა, ე. ი. ადამიანურ-ყოფიერებისეულია და უპირისპირდება ბუნებისა და გონების კანონებს. რწმენა ღრმად ადამიანურ-ყოფიერებისეულია, სუბიექტურია. ფიციერებას ეს დებულება საესებით მისაღებად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ რწმენაში ფიციერებას ისევე, როგორც კანტს³, ესმის მხოლოდ რელიგიური რწმენა, რაც, ჩვენის აზრით, მიუღებელია. რწმენაში, ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ ადამიანური ყოფიერების თავისუფალ მიმართებას თავის თავთან თვითშენახვის საფუძველზე, რაც გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, თავისი თავისა და „სხვის“ დადგენაში, სადაც რელიგიური რწმენა „სხვის“ ერთ-ერთ რიგით რწმენით გამოხატულებას წარმოადგენს, ხოლო ფიციერებას, საერთოდ, რწმენა დაჰყავს სასწაულების რწმენაზე. იგი წერს: „რწმენა არის სასწაულების რწმენა, რწმენა და სასწაულები აბსოლუტურად განუყოფელია. ის, რაც ობიექტურად სასწაულია, ან სასწაულის ძალაა, ის სუბიექტურად რწმენაა — სასწაული რწმენის გარეგანი სახეა — რწმენა კი სასწაულის შინაგანი სულია — რწმენა არის გონის სასწაულება, სასწაული გრძნობისა, რომელიც თავისთავს გარეგან სასწაულზე ასაგნობრივებს მხოლოდ. რწმენისათვის არაფერია შეუძლებელი და ეს, რწმენის ყოვლადღიერება, ანამდვილებს მხოლოდ სასწაულს... რწმენა იმისთანა საგნებს ეხება, როჭლებიც ადამიანის სულის, ადამიანის გრძნობის, ადამიანის სურვილების ყოჭლისშემძლეობას ასაგნობრივებენ წინააღმდეგ ბუნებისა და გონების შეზღუდვებისა ე. ი. კანონებისა“ [3, გვ. 172—173].

რწმენის დაყვანა რელიგიურ რწმენაზე იგივეა, რაც ბუნების დაყვანა ზებუნებრივზე, ადამიანისა ზეადამიანურზე (ღმერთზე). „რწმენა სხვა არაფერია თუ არა რწმენა ადამიანის ღვთაებრიობისა“, მაგრამ, თუ ამ დებულებას თვით ფიციერებისეულად ლოგიკურად განავითარებთ ბოლომდე, მაშინ მივიღებთ, რომ ღვთაებრიობის საფუძველი ადამიანია, რწმენის საფუძველიც ადამიანია, რომელსაც, უპირველეს ყოვლისა, თავისი თავი უნდა სწამდეს „სხვასთან“ მიმართების საფუძველზე. მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ფიციერებაში სრულიად განსხვავებულ ასპექტში განიხილავს რწმენას, ესაა რელიგიის კრიტიკა, მისი არსების საკითხი და არა ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურული მთლიანობის დადგენა. იგი რწმენას იკვლევს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც რელიგიურსა და არა, როგორც ადამიანური ყოფიერების

³ კანტი წერდა, რომ ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება რწმენის საქმეა... ისინი არ შეიძლება ემპირიოდენდნ თეორიულ დასაბუთებებს და მიუწვდომელი არიან თეორიულ წმენებისათვის [6, გვ. 373—375].

2. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 1

შინაგანი მთლიანობის საფუძველს, თუმცა იგი რწმენას ე. ი. რელიგიურ რწმენას არ წყვეტს ადამიანური ყოფიერების შინაგან განცდით ბუნებას. ამ ასპექტით შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ყოფიერების შინაგანი ბუნების კვლევა, მართალია, რელიგიის კრიტიკის ფორმაში, კირკევორთან ერთად მოცემული აქვს ლ. ფოიერბახს, მაგრამ თუ კირკევორმა, ჰეგელის ფილოსოფიის საპირისპიროდ, პირდაპირ გაამახვილა ყურადღება ყოფიერების ექსისტენციურ კვლევაზე, ფოიერბახი აწარმოებს რელიგიის „ექსისტენციალურ“ კრიტიკას. ე. ი. მან, გარკვეული აზრით, მოგვცა ადამიანური ყოფიერების პრობლემები რელიგიასთან მიმართებაში, დაახლოებით ის, რაც ასი წლის შემდეგ, სხვა სიტყვებით წამოაყენა კ. იასპერსმა ექსისტენციის ტრანსცენდენტისაკენ მიმართების იდეაში, თანაც იმ განსხვავებით, რომ იასპერსი არ აწარმოებს რელიგიის და ტრანსცენდენტის კრიტიკას. ფოიერბახი წერს: „ღმერთი რომ სხვა არსება არის, ეს მხოლოდ მოჩვენებაა, მხოლოდ წარმოსახვაა. ღმერთი რომ შენი საკუთარი არსება არის, ამას შენ იმით გამოხატავ, რომ ღმერთი არის არსება შენთვის. ამრიგად, რა არის რწმენა, თუ არა ადამიანის თვითღარწმუნება, ეკვიპოტური რწმენა იმისა, რომ მისი საკუთარი სუბიექტური არსება არის ობიექტური... ღმერთის რწმენა არის ადამიანის ღმერთი. თუ ღმერთი არის, ისე და არის ის, როგორც მე მწამს და რომელიც მე მწამს, მაშინ ვანა სხვა რა არის ღმერთის არსება, თუ არა არსება რწმენისა? მაგრამ ვანა შეგიძლია გწამდეს კეთილი, როცა შენ თვითონ კეთილი არ ხარ, როდესაც შენ ადამიანზე დაეკვებულე ხარ, როცა ის შენთვის არაფერია? [3, გვ. 174]. რწმენის არსებად ფოიერბახი ადამიანის სურვილებს აცხადებს სამყაროს დაღუპვის შიშის საწინააღმდეგოდ. „რწმენის არსება არის, ის რაც ადამიანს სურს. მას სურს უკვდავი იყოს, მაშასადამე იგი უკვდავია, მას სურს, რომ არსებობდეს ისეთი არსება, რომელსაც ყველაფერი ის შეეძლებოდა, რაც ბუნებისა და გონებისათვის შეუძლებელია, მაშასადამე, არსებობს ასეთი არსება... რწმენა, სიყვარული და იმედი ქრისტიანობის სამებაა“ [3, გვ. 175]. მაშასადამე, რწმენის დაფუძნება ფოიერბახთან ხდება არა რაციონალური გზით, არამედ, გრძნობებზე, განცდებზე, ე. ი. ადამიანური ყოფიერების შინაგან სამყაროზე, არა ადამიანზე, ან მის იდეაზე საერთოდ, არამედ მის განცდისეულ აზროვნებაზე დაყრდნობით, საპირისპიროდ „გონებისა და ბუნების კანონებისა“, რაც ჩვენის აზრით, მატერიალიზმთან ერთად, ფოიერბახის ფილოსოფიის კიდევ ერთ სიახლეს უნდა წარმოადგენდეს ჰეგელის ფილოსოფიასთან შედარებით.

მაშასადამე, აკრიტიკებს რა რწმენას, ფოიერბახი, ამავე დროს, ადგენს ადამიანურ ყოფიერებას, რომლის გარეშეც აზრი არ აქვს არავითარ რელიგიას, არავითარ რწმენას. რწმენის არსება არის ადამიანის ყოფიერება, მისი ეხედვები, სურვილები. ადამიანური ყოფიერება არის განცდების პრიმაში გადატეხილი აზროვნება. ამიტომ, ამ კუთხით დანახული შეიძლება საკამათო იყოს კირკევორის მიერ ყოფიერების პრობლემების წინა პლანზე წამოწევის პირველობა ფილოსოფიაში. მართალია, ფოიერბახს არ უხმარია ტერმინი „ექსისტენცია“ თანამედროვე გაგებით, მაგრამ როგორც ჩანს ადამიანური ყოფიერების განცდისეული მხარის წინა პლანზე წამოწევა ჰეგელის ფილოსოფიის ბატონობის შემდეგ მხოლოდ კირკევორს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

ლიტერატურა

1. ბრეგაძე ა. ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის. თბილისი, 1979.
2. თევზაძე გ. მ. ჰაიდეგერი. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბილისი, 1970.
3. ფოიერბახი ლ. ქრისტიანობის არსება. თბილისი, 1956.
4. Гегель Г. Феноменология духа. Соч., т. IV, М., 1959.
5. Гайденко П. П. Экзистенциализм Мартина Хайдеггера. Сб. Современная буржуазная философия. М., 1972.
6. Кант И. Критика способности суждения. Соч., т. 5, М., 1966.
7. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen. 1960.
8. Schelling F. Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.—F.W.I. Schelling. Werke. Bd. I. Fritz Eckardt Verlag. Leipzig, 1907.
9. Iaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen. 1935.
10. Iaspers K. Der Philosophische Glaube. München. 1955.
11. Iaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin, 1956.
12. Iaspers K. Philosophie. Bd. II. Berlin. 1956.

А. А. БУРДЖАЛИАНИ

СИМВОЛ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ

Резюме

Как известно, мир человеческий — мир проблем. Определенный ряд проблем объясняется научным мышлением, но существуют и те проблемы, которые не объясняет наука, но которые не менее важны, а наоборот, мучительны для человека больше, чем научно объясняемые. Человек пытается дать ответ на вопрос о смысле собственного бытия, ответить на вопрос, что такое «я сам» не как познающий, а как человеческое бытие?

Решение указанных проблем возможно не с научной «точностью» и «определенностью», но символически — на основе символического мышления. Символическое мышление человека развивается в форме диалектического синтеза имманентных способностей: 1. тезис — самосохранение (эго), 2. антигезис — свобода, 3. синтез — вера. Человеческое бытие является диалектическим единством этих способностей, которые можно указать на основе символического мышления; выделяются соответствующие этим трем потенциям человеческого бытия символы, какими могут являться: «Я», «другое», символы веры и т. д.

Исходя из триадичности символического мышления указываются соответствующие аналогии в научном познании: 1. способности самосохранения в символическом мышлении соответствует способность анализа в научном познании, 2. свободе — способность абстрагирования. 3. вере — способность синтеза. На основе вышесказанного хода мыслей дается критика некоторых основных положений экзистенциализма М. Хайдеггера, К. Ясперса и других буржуазных философов.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

წესი გუბინიძე

მართული წარმართული მითოლოგიის ეთიკური ასპექტები

მითოსის თავისებურებისათვის. მითოსი ადამიანის გონითი კულტურის ის უძველესი ფენომენია, რომელსაც ჩვეულებრივ განმარტავენ, როგორც გარკვეული ტიპის მსოფლმხედველობას, პირველყოფილი ადამიანის მიერ გარე სამყაროს ათვისებას (ასახვას) თავისებური წინამეცნიერული და ფანტასტიკური ფორმით. რა თქმა უნდა, ასეთი განმარტება თავისთავად სწორია. მითოლოგია, მართლაც, მსოფლმხედველობაა, რამდენადაც იგი წარმოადგენს სამყაროს მთლიანობაზე და მასში ადამიანის ადგილის თაობაზე შეხედულება-თა, წარმოდგენათა მეტ-ნაკლებად მწყობრ სისტემას. მაგრამ ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ: როცა მითოლოგიაზე, როგორც გონითი კულტურის გარკვეულ წარმონაქმნზე, ვლაპარაკობთ, სრულიად თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. მითოსი არ არის მხოლოდ „მსოფლმხედველობრივი“ მოვლენა და, ამ აზრით, წმინდა „იდეოლოგიური“ წარმონაქმნი. ამიტომ სანამ უშუალოდ მითოლოგიაში ზნეობის პრობლემის ანალიზზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია მითოსის (მითოსური ცნობიერების) ზოგერთი თავისებურების გათვალისწინება, რომლითაც იგი არსებითად განსხვავდება ხალხური ზეპირსიტყვიერების სხვა ქანებისაგან (ვთქვათ ზღაპრისაგან). მითოსის ამ თავისებურებათა გათვალისწინების გარეშე ბოლომდე საფუძვლიანად ვერ გავიგებთ მისი ზნეობრივი ფუნქციონირების ხასიათსა და ორგანულ კავშირს მითოსური წარმოდგენების მატარებელი ადამიანის (ხალხის, საზოგადოების) სოციალურ ყოფიერებასთან. ამთავითვე ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ მითოსი და ფოლკლორი, ასე მაგალითად, ზღაპარი ტყუილია, სიცრუეა. ზშირად საგანგებოდ შეთხზული სიცრუე, რომელსაც, უეჭველად აქვს სიცრუის ფორმაში სიმართლის თქმის, სინამდვილისა და რეალობის სწორად გამოსატყვის პრეტენზია, და ალბათ, უწინარეს ყოვლისა, ამაში უნდა დავინახოთ სიბრძნე და ჭეშმარიტება ზღაპრისმიერი სიცრუისა. ამასთან, ზღაპარში მისი შემქმნელი ხალხის გარკვეული ეთიკური იდეალებია გამოთქმული (გმირობის, ვაჟკაცობის, კეთილგონიერების, ზნეობრივი სრულყოფილების, თავდადების და ა. შ.). მითოსიც მსგავსად ზღაპრისა, არის „ამბავი“, „თქმულება“, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ენაში, ენის სახით და ენის სტიქიაში არსებობს. ამ მხრივ იგი ჰგავს ზეპირსიტყვიერების სხვა სახეებს. და მიუხედავად ამისა სულ სხვაა მითოსი...

მითოსის პირველი, ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო თავისებურება, მდგომარეობს იმაში, რომ მისი შემქმნელი და მატარებელი ხალხის მიერ იგი განიცდება როგორც უცილობელი ჭეშმარიტება, სიმართლე, „ნამდვილი სინამდვილე“. ცნობილი ქართველი მეცნიერის ზ. კეცაძის მართებული მოსაზ-

რებით, სწორად უნდა მივიჩნიოთ „ხალხური, კერძოდ ხევსურული ლაქონური განმარტება ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ორი ეანრისა — „ამბავი ტყუილ არს, ანდრეზ — მართალა“, სადაც ამბავი „ზღაპარს“ ნიშნავს, ხოლო ანდრეზ უნდა შეესაბამებოდეს „მითოსს“ [3]. მართლაც, თუ მითოლოგიას მისი შემქმნელი ადამიანის მითოსური ცნობიერების თვალსაზრისით შევხედავთ, იგი სინამდვილის ფანტასტიკური ასახვა კი არ არის; არამედ თვითონაა ერთადერთი რეალური სინამდვილე. შესაბამისად, თუ მითოსურ ცნობიერებას იმანენტურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შევხედავთ და ამ პოზიციიდან მის შეფასებას შევეცდებით, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ „მსოფლმხედველობა“, რეალობის უკუფენა, სინამდვილის შესახებ ფანტასტიკურ წარმოდგენათა უბრალო სისტემა. იგი უფრო უძველესი პერიოდის ადამიანის მსოფლგანცდად და მსოფლმხედველობად წარმოვედგება. მითოსი განსაზღვრავდა შესაბამისი ეპოქის ადამიანის (თემის, საზოგადოების) მთელ რეალურ ყოფიერებას, მისი ცხოვრების ყოველდღიური ცხოვრების წესს. მითოსური ცნობიერების მქონე ადამიანი ცხოვრობდა საკუთარი მითოლოგიური შეხედულებისამებრ და ამ შეხედულების მიხედვით. მასში ჯერ კიდევ არ მომხდარა წარმოდგენისა და სინამდვილის, წარმოსახულისა და რეალურის, სიტყვისა და სავნის, „ხე ცოდნისა“ და „ხე ცხოვრებისა“ საბედისწერო გათიშვა. მითოსური მსოფლმხედველობა მისი მატარებელი ადამიანის ყოფიერების უშუალო, პირდაპირი და დაუმახინჯებელი ასახვა იყო, ვინაიდან აქ მითოლოგია როგორც მსოფლმხედველობა, როგორც წარმოდგენათა სისტემა და, ამ აზრით, „იდეოლოგია“ ჯერ კიდევ არ ქცეულა იმად, რასაც კ. მარქსი „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებდა; მსოფლმხედველობის ასეთი გაგება უფრო გვიანდელი ეპოქის მონაპოვარია. ამიტომ პირველყოფილი ადამიანი მის მიერ შექმნილ მითოლოგიურ სახეთა ჯადოსნურ სამყაროს განიცდის არა როგორც ბუნების ძალთა ფანტასტიკურ უკუფენას და, ამ აზრით, მხოლოდ ფანტაზიაში არსებულ მოვლენას, არამედ როგორც სინამდვილესა და რეალობას. მას ისევე სწამს მითოლოგიურ სახეთა რეალური არსებობა, როგორც ბუნების თვალჩინული მოვლენებისა. სწორედ ამაში მდგომარეობს პირველყოფილი ადამიანის მითოსშემოქმედების საოცარი უნარი. მითოსის ამ საკულისხმო თავისებურებაზე სამართლიანად მიუთითებს ჯერ კიდევ კლასიკური რომანტიზმის თეორეტიკოსებმა (შლეგელი, შელინგი და სხვა).

მითოსის და საერთოდ მითოსური ცნობიერების მეორე არსებითი თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ იგი ემყარება დროისა და დროულობის დენომენის არაისტორიულ, „გასივრცელებულ“ გაგებას. დრო აქ გაიგება როგორც მარადიულობის მოძრავი სახე, როგორც თავისებური „უქვამო ქამი“. მითოსური ცნობიერებისათვის უცხოა დროში ერთდროულობისა და თანმიმდევრობის მკაცრი გარჩევა. ამიტომ მითოსური რწმენით წინაპართა სულები კი არ კვდებიან. არამედ არსებობენ და მომდევნო თაობებში განავრცობენ არსებობას. მითოსისათვის უცხოა დროის დანაწევრება ნამყოფ, აწმყოფ და მყოფად. მითში ამიტომ ბუნდოვანია თაობათა შორის საზღვრების დადგენა. თუმცა დროის ასეთი განსაზღვრება, როგორც საბჭოთა მეცნიერი ვ. გაიდენკო აღნიშნავს, პირველად პლატონის ფილოსოფიაშია ფიქსირებული, მაგრამ იგი თავის დასაბამს უთუოდ მითოლოგიაში იღებს. დროულობის ამგვარი გაგების მიხედვით არ არსებობს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დრო როგორც რა-



დაც წარსული, აწმყო და მომავალი მომენტების ერთობლიობა, როგორც რაღაცნაირი „ხანიერება“. დრო, კოსმიური მთლიანობის თვალსაზრისით ერთიანია და დაუნაწევრებელი და, მაშასადამე, მას როგორც ხანიერებას არავითარი ცვლილება არ შეაქვს ყოფიერების ქმნადობაში, საერთოდ სამყაროს სტრუქტურაში. სინამდვილეში ყველაფერი ყოველთვის არის, — ის, რაც უნდა მოხდეს, უკვე მომხდარია, ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის. სხვათა შორის, დროის ასეთ „გასივრცელებულ“ გაგებას და უნივერსუმის ყველა შესაძლო ხდომილების უკვე მოცემულობას ეფუძნებოდა წინასწარმეტყველების, საერთოდ მანტიკის ფაქტი. ნათქვამიდან გამომდინარე, ყოფიერების საფუძველი მითიურია და არა ისტორიული; სამყაროს არავითარი ისტორია არ გააჩნია. მას აქვს მხოლოდ „წარსული“, რომელიც ამასთანავე მისი აწმყოცაა და მომავალიც. ეს „წარსული“ კი მითოსშია გადმოცემული. ამიტომ ე. კასირერის მართებული თვალსაზრისით, მითოსური აზროვნება თავისი „წარმოშობითა და ბუნებით ტრადიციული, კონსერვატიული აზროვნებაა. ადამიანის ამჟამინდელი არსებობის ახსნა მისივე დასაბამის საფუძველზე ხდება. ეს ტრადიციულობა ანიჭებს მას უცილობელი ჭეშმარიტების მნიშვნელობას და წინაპართა სიბრძნეს სიწმინდის შარავანდელით მოსაგვ მომდევნო თაობათა შეგნებაში. მითოსი ცდილობს სამყაროს დღევანდელი სახე ახსნას სამყაროს მითოსური წარსულიდან ამოსვლით. მითოსური ცნობიერებისათვის სიძველე და ტრადიციულობა ანიჭებს ყოველივეს ღირებულებას, პატივს, ზნეობრივსა და რელიგიურ მნიშვნელობას [1, გვ. 133].

მითის რაობისა და მნიშვნელობის შესახებ საყურადღებოდ მივგაჩნია ბ. მალინოვსკის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც, მითი მოვლენების აუხსნელობა კი არ არის, არამედ იგი რწმენის გამოხატულებაა. იგი უბრალოდ რაიმეს თხრობა კი არაა, არამედ სინამდვილის განცდაა. თუ მითს განვიხილავთ იმ ცხოვრებასთან კავშირში, რომელშიც იგი არსებობს, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი სიმბოლო კი არ არის, არამედ თავისი შინაარსის უშუალო გამოვლენებას წარმოადგენს. მითში მოცემული აუხსნელი მოვლენები მითმართულია ადამიანთა ცნობისმოყვარეობის, ან მორალური მისწრაფებების დაფუძნებისაგან. ყოველივე ეს კი უზრუნველყოფს სოციალური ურთიერთობისა და პრაქტიკული მოთხოვნილებების გაუმჯობესებას. იგი სრულყოფს იმ საზოგადოების მორალს, რომელშიც მითი ყალიბდება. გარე სამყაროს ათვისების პროცესში მითს მორალური ფუნქცია აკისრია.

ადამიანური კულტურის განვითარების პროცესში მითოლოგიასა და ფილოსოფიას გარკვეული საწყისი ეტაპი ერთიანობა აქვს. იმიტომ რომ ისინი ადამიანის მიერ სინამდვილის პრაქტიკულ-გონითი ათვისების ფორმებია. თითოეული მათგანი ცდილობს მოგვცეს სამყაროს გარკვეული სურათი და ამ სამყაროში განსაზღვროს ადამიანის ადგილი. არისტოტელეს აზრით, მითოლოგიისა და ფილოსოფიის ერთიანი საწყისი გაკვირვებაში მდგომარეობს. იგი წერს: „ის ეისაც მითები უყვარს, გარკვეული აზრით ფილოსოფოსია, ვინაიდან მითიც გაკვირვების საფუძველზე იქმნება“ [11, გვ. 69]. ადამიანის თავდაპირველად გაკვირვების საფუძველი, მისი ჩარემომცველი სინამდვილეა, რომლის ახსნასა და გადმოცემას იგი გონითი ერთიანობის სხვადასხვა ფორმებით ცდილობს. მითოსური აზროვნება სინამდვილის თითქმის ყველა მოვლენას ეხება. ამ თვალთ თუ შევხედავთ სინამდვილის მოვლენებს, თითქმის ვერაფერს ვერ ვნახავთ მასში, რაც მითით არ აიხსნება. მითოსური ცნობი-

რება სინკრეტული, დაუნაწევრებელი ხასიათისაა, იგი თავის თავში მოიცავს ყოველივეს, რომელიც შემდეგ საზოგადოების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე სამყაროს ათვისების სხვადასხვა ფორმებად დიფერენცირდება.

პირველყოფილ კულტურაში მითი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. მითოსმა დიდი გავლენა მოახდინა ადამიანთა მატერიალური და სულიერი ცხოვრების განვითარების ყველა მხარეზე. ადამიანებმა შექმნეს მითები და მათში ხალხის „სული“, რწმენა, მისწრაფებები, მიზნები გამოავლინეს. მითში ასახულია ხალხის ზნეობრივი პრინციპები, მისი ესთეტიკური იდეალები და სხვა. მითს მორალური სიბრძნის ფუნქცია აკისრია. მითის მორალურ ფუნქციას განაპირობებს ის გარემოება, რომ მასში გადმოცემული ამბავი ნამდვილად მომხდარ ამბად არის აღქმული იმ საზოგადოების მიერ, რომელშიც მითი შეიქმნა.

ქართული წარმართული მითოლოგიის გამართა ხასიათისათვის. ქართველმა ხალხმა შექმნა თავისი მითოლოგიური სისტემა, უძველეს ღვთაებათა პანთეონი. ქართული წარმართული პანთეონის აღდგენისათვის ივ. ჯავახიშვილმა მიუთითა გარემოებაზე, რომელიც შემდგომში მდგომარეობდა: „...არამცთუ საზოგადო ქართული, ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც საერთო წარმართობა არსებობდა, არამედ ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგია, საერთო ენაც ქართული ჰქონია“ [9, გვ. 116].

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუ საერთო ქართული წარმართობა არსებობდა, არსებობდა საერთო ენა, მაშინ მას საერთო სულიერი კულტურაც ექნებოდა. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ასეთი კულტურა ნამდვილად არსებობდა და მასში მნიშვნელოვანი ადგილი თქმულებებს ეკავა.

ქართველთათვის საერთო კულტურა, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი თქმულებებს უნდა ჰქონოდა, ვფიქრობთ შეიძლება წარმოადგენდეს წყაროს ისეთი ღირებულებების გენეზისის განსახილველად, როგორცაა ზნეობრივი ღირებულებები, ხოლო თუ ზნეობრივი ღირებულებები არსებობდა, მაშინ მათი გარკვეული იერარქიაც, გარკვეული შეფასებაც იარსებებდა. აქედან გამომდინარე, ჩვენს მიზანს წარმოადგენს წარმართული დროის კულტურაში, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი მითოლოგიას უკავია, განვიხილოთ ის მომენტები, რომლებიც ზოგჯერ პირდაპირ, ზოგჯერ გადატანითი მნიშვნელობით მიგვანიშნებენ იმ საზოგადოების ზნეობრივ ქცევათა, ზნეობრივ ნორმათა შესახებ, რომელშიც წარმოიქმნა და ჩამოყალიბდა მითოლოგიური სისტემა.

ზნეობრივ ურთიერთობათა გარკვევისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია ქართული მითოლოგიის პერიოდებზე მითითება. ქართული მითოლოგია ორ უმთავრეს პერიოდად იყოფა: პირველია ადრინდელი თემური საზოგადოების დარგობრივი ანუ პოლითესტური მითოლოგია, მეორეა ფეოდალური ხანის მონოთესტური მითოლოგია^{*}. თითოეულს თავისი სპეციფიკა და განვითარების გზები აქვს. ორივე მათგანი საკმაოდ არის წარმოდგენილი ქართულ ხალხურ პოეზიაში.

* ქართული მითოლოგიის პერიოდებად დაყოფისას ვიზიარებთ და ვეყრდნობით მ. ჩიქოვანის აზრს, რომლის მიხედვითაც ქართულ მითოლოგიაში არსებობს ორი ძირითადი პერიოდი: 1. ადრინდელი თემური საზოგადოების პოლითესტური მითოლოგია და 2. ფეოდალური ხანის მონოთესტური მითოლოგია.

ადრინდელი თემური საზოგადოების დარგობრივი ანუ პოლითეისტური მითოლოგია შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს წარმოდგენილი: 1. კოსმოგონური ღვთაებანი: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები; 2. დარგობრივი ღვთაებამაგებელნი: მორიგე, კვირია, დალი, სამძივარი, ოროველი; 3. ხატ-სალოცავები ანუ ღვთისშვილნი: კოპალა, იახსარი, პირქუში, ლაშარი. თეთრი გიორგი, წმინდა გიორგი; 4. სადიდებელნი; 5. სულეთი და შავეთი; 6. დევები და ქაჩები; 7. გველი და იველეშაპი [6, გვ. 18].

იმის შემდეგ, რაც უკვე შემოვსაზღვრეთ ჩვენი საკვლევი სფერო, შევიძლია შევუდგეთ ქართული პოლითეისტური მითოლოგიის პერსონაჟების განხილვას.

ქართული წარმართული მითოლოგიის პირველ პერსონაჟს წარმოადგენს მზე. მითოლოგიაში მზე სინათლის წყაროა, იგი ებრძვის სიბნელეს და მასთან ერთად ყოველგვარ ბოროტებას. მზე გარკვეული სიკეთის მატარებელია, იგი როგორც დედა კეთილად ექცევა ადამიანებს. მზის სიკეთე ერთ შემთხვევაში ქვეყნის ნათებაში მდგომარეობს, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგი სიცოცხლის მომნიჭებელია. მზე და მისი სიკეთე მორალურ კვალიფიკაციებს ემორჩილებიან. ხევსურულ ლექსში მზეს სამი უმთავრესი სიკეთე უკავშირდება. ეს სიკეთე მთიელთა წარმოდგენით ადამიანს უნდა გააჩნდეს. იგი შემდეგია: პირველი — პურადობა, გულუხვი მასპინძლობა; მეორე — მამაცობა, ე. ი. გმირობა-ვაჟაკობა თავისუფლების დასაცავად; და მესამე — თოფოსნობა, იარაღის კარგი მოხმარება.

ქართულ მითოლოგიაში მზე ქალღვთაებად არის წარმოდგენილი, რაც წარმართულ მითოლოგიაში მის უძველესობაზე მიუთითებს. კერძოდ, იგი არის მატრიარქატული ხანის ღვთაება, რომელიც საზოგადოების პატრიარქატულ ხანას უსწრებდა წინ.

პოლითეისტური მითოლოგიის მეორე ღვთაებას წარმოადგენს მთვარე. იგი ადრინდელი საზოგადოების მიერ აღიარებულია როგორც კაცღვთაება, რომელიც მზეს ცვლის. მატრიარქატის პატრიარქატით შეცვლის პერიოდში მითოლოგიაშიც ახალი ღვთაება შემოდის.

ადრინდელი თემური საზოგადოება მზესა და მთვარესთან ერთად ვარსკვლავებსაც ღვთიურ არსებებად განიცდიდნენ და მნიშვნელოვან როლს ანიჭებდნენ.

კოსმოგონური ღვთაებანი — მზე, მთვარე, ვარსკვლავები მთლიანად დარგობრივი მითოლოგიის ფარგლებში თავსდებიან, რომელსაც წინ უსწრებდა ე. წ. დაბალი მითოლოგია. დაბალი მითოლოგიის ცნებაში უძველესი ანიმისტური და ტოტემისტური გაგების საფუძველზე შემუშავებული სულეები და ადგილის მფარველნი თავსდებიან.

ქართული ხალხის ისტორიაში არსებობდა როგორც დაბალი, ისე მაღალი, განვითარებული მითოლოგია. სამართლიანად აღნიშნავს მ. ჩიქოვანი ქართული ხალხური პოეზიის წინასიტყვაობაში, — „პოეზიაში შესამჩნევი კვალი მხოლოდ საგვარეულო ტომობრივი მითოლოგიის მაღალმა საფეხურმა, დარგობრივ მითოლოგიად წოდებულმა საფეხურმა დატოვა“ [8, გვ. 35].

პოლითეისტურ მითოლოგიაში კოსმოგონური ღვთაებების შემდეგ უკვე დარგობრივი ღვთაებები მოდიან. მითოლოგიურ იერარქიაში პირველი ადგილი უჭირავს მორიგეს. იგი ქვეყნისათვის წესრიგის დამდგენია. მისი სამოქმედო ასპარეზი დიდია და ადამიანთა ყოველგვარ საქმიანობას მოიცავს.

ადამიანები მორიგისაგან მრავალ სიკეთეს მოითხოვენ. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ მორიგეს სიკეთის განხორციელება შეუძლია და ამას აკეთებს კიდევ. გარდა ამისა, ღვთისშვილთა თითქმის ყველა სიკეთისკმედება მორიგისაგან არის დაწესებული და მოწესრიგებული.

ქართულ წარმართულ მითოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქალღვთაება დალის. მატრიარქატის ხანაში, იგი კეთილი ქალღვთაებაა და ადამიანებს დიდ დახმარებას უწევს. დალი სიკეთის სიკეთით გადამხდელია. მისგან წყალობას, მხარდაჭერას მოელიან მონადირეები. დალი იმდროინდელი ქალღმერთია, როცა ქართველური ტომები მთლიანობას წარმოადგენდნენ და ცალ-ცალკე არ იყვნენ. მატრიარქატის და პატრიარქატის ბრძოლის შედეგად დალი კეთილი ქალღვთაებიდან ბოროტ ალად იქცა. ის მომენტი, რომ ღვთაება ეხმარება ადამიანს და ადამიანი ღვთაებას — დამახასიათებელია უძველესი მითოლოგიური საფეხურისათვის, სადაც ღვთაება და ადამიანი პარმონიულ ერთიანობაში იმყოფებიან.

წარმართულ მითოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხატ-სალოცავებს ანუ ღვთისშვილებს. ღვთისშვილებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი კოპალას უჭირავს. კოპალას ხალხი სხვადასხვა თვისებებს მიუწერს: მშვენიერებას, ღვთისშვილობას, დამპყრობლებთან ბრძოლას, ბოროტ ძალთა აღაგმვას და სიკეთის დამკვიდრებას, დიდ ფიზიკურ ძალას. წარმართულ მითოლოგიაში ფიზიკური ძალა განიხილება როგორც ზნეობრივი ღირებულება.

ყველა სიკეთე, რაც კოპალას გააჩნია მორიგე ღმერთისაგან აქვს მიანიჭებული. „ღვთისშვილთ დაბადებაში“ ვკითხულობთ, რომ მორიგემ კოპალა საგმიროდ გამოაწყო:

ჩაქმან ჩააცვა რკინისანიო,
 ჰიგუნ მისცა სინისანიო,
 მარტხენაზე ქოთან მისცა ნავთიანიო
 შიგა მათრახი ფესვიანიო.

ღმერთის გამოცდა სიმძიმის აწევაში გამოიხატებოდა, რაშიც კოპალას ბევრჯერ გამოუჩენია თავი. კოპალას უმთავრესი გმირობა ეშმაკ-მაცილებთან და დევებთან ბრძოლაში გამოიხატებოდა. ეშმაკ-მაცილებთან და დევებთან ბრძოლა ხალხს დიდ საგმირო საქმედ მიაჩნდა. ეს ბრძოლა ბოროტებასთან ბრძოლა სიკეთის დასამკვიდრებლად. ამ პერიოდში, ადამიანთა ისტორიული განვითარების ადრინდელ საფეხურზე ადამიანისათვის დამახასიათებელი თვისებებიდან ყველაზე მეტად დაფასებული და წინ წამოწეულია: სიმამაცე, გამბედაობა, მოთმინება და სხვა. ყოველივე ამის საფუძველი კი იყო ფიზიკური სიძლიერე. სწორედ ამიტომ ფიზიკური ძალა პირველყოფილი ადამიანისათვის უმთავრესი და უპირველესი სიკეთეა, იგი არის ყოველგვარი სათნოების წყარო და კრიტერიუმი.

კოპალა ბოროტების წინააღმდეგ იბრძვის იახსართან ერთად. როგორც კოპალა, ისე იახსარი გმირია, რომელიც შემდეგ ხალხს მიერ ღვთისშვილებულია. იახსარის თვისებები გადმოკეზულია სადიდებლებსა და ხალხურ ლექსებში, რომელთა მიხედვითაც იგი არის „ლალი“ და „სვეტად ჩამოსული“. სილაღეში გმირის თავისუფლება იგულისხმება, რაც აუცილებელი მომენტი სიკეთის განსახორციელებლად, ხოლო „სვეტად ჩამოსულობაში“ მითითებულია მისი ღვთაებრივი წარმოშობა. როგორც უკვე კოპალას დახასიათებისას

აღწინაშეთ, იახსარი და კობალა ერთად მებრძოლი გმირები არიან და ეს ბრძოლა მიმართულია ბოროტების წინააღმდეგ და სიკეთის დასამკვიდრებლად.

ქართველმა ხალხმა შექმნა თავისი მითოლოგიური სისტემა, უძველეს ღვთაებათა პანთეონი. ქართული მითოლოგიის უძველეს ნიმუშს წარმოადგენს ამირანის მითი. იგი ქართველთა ისტორიული განვითარების უძველეს საფეხტურზე წარმოიშვა და დღემდე განაგრძობს არსებობას. ამირანის მითი უნივერსალური ხასიათისაა, ვინაიდან ქართული კულტურის ყველა პრობლემა უკავშირდება ამირანის ეპოსს.

ქართველი ხალხი თავის იდეალებს და ღირებულებებს საუკუნეთა განმავლობაში ქმნიდა და სრულყოფდა. იგი ქმნიდა ზნეობრივ ნორმებს, რომლის დაცვასა და განხორციელებასაც უსახავდა მიზნად ადამიანებს, აყალიბებდა თავის შეხედულებებს სამყაროზე, ადამიანთა პრაქტიკულ ურთიერთ-დამოკიდებულებებზე, კეთილსა და ბოროტზე, მახინჯსა და მშვენიერზე და ა. შ. ამ იდეალების, მიზნების განსახორციელებლად ხალხი ქმნიდა გმირებს. ასეთ გმირებად წარმართული მითოლოგიიდან შეიძლება დავასახელოთ ამირანის თქმულების გმირები — ამირანი, ბადრი, უსუპი, ცამცუმი.

მ. ჩიქოვანი „მიჯაჭველ ამირანში“ სამართლიანად მიუთითებს, რომ „ამირანი იმთავითვე იქნა აღჭურვილი ორი საკაცობრიო იდეით, რომლის გადაჭრასაც ცდილობდა ადამიანის გონება. ეს არის — ბუნებასთან ბრძოლისა და სოციალური ბოროტების აღმოფხვრის იდეა“ [7, გვ. 90]. ამ ზოგადსაკაცობრიო იდეალების განხორციელებისათვის ბრძოლა ამირანს აყენებს ზოგადსაკაცობრიო გმირების გვერდით.

ამირანის მითში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გმირის ძმებს — ბადრისა და უსუპის, რომლებიც თქმულების მიხედვით გამოირჩევიან მშვენიერებითა და გონიერებობით. მასასადამე, საზოგადოებაში რომელშიც შეიქმნა აღნიშნული მითი, მნიშვნელოვან ღირებულებებს წარმოადგენდა: ფიზიკური ძალა, ვიწროება და მშვენიერება. ეს ღირებულებანი გმირის აუცილებელ მახასიათებელ მომენტებად გვევლინებიან.

თქმულებისათვის მნიშვნელოვანი მომენტიცაა ამირანის ბრძოლა ავსულებთან, ღრუბელთფალის კამარ-ქეთუს მოტაცება და თვითონ გმირის მიჯაჭვა ზნეობრივი ღირებულებების თვალსაზრისით თქმულებაში მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის მომენტი, რომ თქმულების გმირი ამირანი ებრძვის დევებს, ე. ი. ბოროტებას და სიკეთის განხორციელებას ემსახურება.

ამირანის ეპოსში ერთმანეთის გვერდით დგას კეთილი და ბოროტი ძალები. ბოროტ ძალთა შორის უმთავრესი ადგილი უჭირავთ დევებს. ზ. კიკნაძე „დევის“ შემდეგნაირ განმარტებას იძლევა ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემაში: — „დაევა“ ირანული სიტყვაა, რომლითაც აღინიშნება აპურამაზდას (ორმუზდის) ანუ ნათელი ღმერთის მოწინააღმდეგე არსებათა დასი, რომელიც მხარში უდგას მის საუკუნო ანტიგონისტს — ანგრი-მაინუსს (არიანსს). მთელი კაცობრიობის ისტორია ზოროასტრული რელიგიური მოძღვრების თანახმად, არის ბრძოლა აპურამაზდას ანგელოზებსა (ამუშა სპენტებს) და ანგრი-მაინუსს „დაეებს“ შორის. ბრძოლა რომელიც ზოროასტრული ესკატოლოგიით ნათლის ღმერთის გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს, ამ საუკუნო ომში ადამიანი არ არის, ვერც იქნება ნეიტრალური: ადამიანი არის, უნდა იყოს, ნათლის ღმერთის მხარეზე დედამიწის, მთელი ქვეყნიერების

მოპოვებისათვის ბრძოლაში, ებრძოდეს, ეწინააღმდეგებოდეს ყოველგვარ დევურ გამოვლენას გარე სამყაროში და საკუთარ თავში“ [2, გვ. 18] მაშინ-სადამე, დევებთან ბრძოლა ბოროტებასთან ბრძოლაა.

ამირანი ებრძვის, აგრეთვე, დევურ (ბოროტ) საწყისებს თვითონ ადამიანში, რაც ზნეობრივი თვითცნობიერების არსებობას უნდა მოასწავებდეს. დევური გამოვლინების წინააღმდეგ ბრძოლა გარე სამყაროში და განსაკუთრებით საკუთარ თავში, მნიშვნელოვან მომენტად უნდა მივიჩნიოთ ზნეობრივი ღირებულებების თვალსაზრისით. აქ ადამიანი ცდილობს თავისი თავის სრულყოფას, ზნეობრივი შეგნების დაფუძნებას. რა მომენტებს ვხვდებით ამირანის თქმულებაში, რომლებიც უმთავრესად ადამიანის მიერ თავის თავში დევური გამოვლინების უარყოფას? თქმულებაში წარმოდგენილია მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ცამცუმის ანდერძის გაცნობას უკავშირდება. ამ ანდერძის შესრულების მერე, ამირანი მზადაა წაიღოს ცამცუმის მიერ ნაანდერძევი სარჩო. ძმებმა დაუშალეს გმირს ნაანდერძევის წაღება. თქმულების ფშაური ვარიანტის მიხედვით ბადრი და უსუბი ურჩევენ ამირანს:

— ნუ ამირან, ძმათა მზესა, ნურა გინდა ნურავისა,
 გამოდი და გამოხტურე საყდარი და კარი მისა,
 თორემ გმირნი დაგვძრახავენ მკვდარი გაუძარცვე სხვისა!

აქ, როგორც ვხედავთ დაგმობილია სიხარბე, სხვისი ქონების მიტაცება, როგორც მანკიერება, რაც დამახასიათებელია დევური ბუნებისათვის და ადამიანისათვის კი მიუღებელი უნდა იყოს.

თქმულებაში ვხვდებით კიდევ ასეთ მომენტს — ამირანი და მისი ძმები დევების ქორწილში აღმოჩნდებიან.

...დევებსა ჰქონდათ ქორწილი, სიმღერა ამოდიოდა,
 შავკობატივეს, შეველით, ამირანს პური შიოდა,
 დედობილების ნაცხობი ქადა კეცებში შხიოდა,
 შამაჭრეს, შამაყენეს, კაცის თავ-ფეხი ღოდა,
 საღინით ღვინო მოგვართვეს, ყელშიაც ამოგვდიოდა,
 უსმელ-უჰმელად გაეძებით, ყელშიაც ამოგვდიოდა. !!!

თქმულების აქ მოტანილი ნაწილიდან ჩანს, რომ ადამიანი გმობს დევების ყოფას. მათი ცხოვრების წესს, კერძოდ, ადამიანის ხორცის ჭამას. ადამიანის ბრძოლა დევურ ბუნებასთან თავის თავში გვიანდელ გამოძახილს პოულობს ვეჯა-ფშაველას ლექსში „დევების ქორწილი“, რომელიც სათავეს პირდაპირ ლებულობს ამირანის მითიდან. ვეჯა-ფშაველასთან ეს მომენტი უფრო გამაჟღერებელია. პოეტის ლექსის შესახებ თ. ჩხენკელი წერს — „კაცი თუ მოძმე უდიდესი მნიშვნელობის ზნეობრივი დილემის წინაშე დგას. იგი ეთიკური ზასიათის სასტიკ და გამოუვალ სიტუაციაშია ჩაყენებული, რომელშიც მან არჩევანი უნდა მოახდინოს. მისი სულის კვილი შემზარავია. იგი იძულებულია უარყოს საკუთარი არსობა და თავისივე მაგვარის ანუ ადამიანის ხორცი შეჭამოს, არადა თვითონაც საზარელი სიკვდილი მოეღოს. მან ეს იცის, მაგრამ მან იცის ისიც, რომ ამ არაბუნებრივი და შემზარავი აქტით სიკვდილამდე განადგურდება, როგორც ადამიანი, როგორც კაცობრივი სული. როგორც ის, რაც მის ჭეშმარიტ არსობას წარმოადგენს. „ძმის ხორცი როგორა ეჭამო“ — ჰკვივის „ვინმე ყმა“ და ეს „ვინმე“ ყოველ ადამიანში დავანებული სინდისია. ამ კითხვაშია მოქცეული ადამიანის პირობა-

ნული მეობის, მისი კაცური ღირსების, მისი როგორც ადამიანის ყოფნა-არყოფნის ალტერნატივა“ [5, გვ. 12].

ადამიანის ბრძოლა თავის თავში დევური ბუნების წინააღმდეგ უკვე ზნეობრივი თვითცნობიერების ფაქტია, ადამიანი თავის თავს უკვე რაღაც გარკვეულ მიზანს უსახავს, გარკვეული არჩევანის წინაშე აყენებს. ამირანის მითში გადმოცემული ეს აღნიშნული მომენტი მიუთითებს ზნეობრივი ღირებულებების განსაზღვრული მოდუსის არსებობას იმ ხალხში, რომელმაც ეს მითი შექმნა. ეს იყო იმ ზნეობრივი ღირებულებების ადრინდელი სახე, რომლის მიხედვითაც ადამიანი ადამიანისათვის უმაღლეს ღირებულებას წარმოადგენს.

ამირანის მითში წარმოდგენილია აგრეთვე გმირის ქვეყნელში მოგზაურობა. ამირანი აქაც აგრძელებს თავის საგმირო საქმევს. ქვეყნელის მობინადრეებს წყალი უჭირთ, მათ ამირანი წყლის დამკავებელ ვეშაპს მოაშორებს და სასმელ წყალს უბრუნებს მათ. ხელმწიფე, რომლის შვილიც ვეშაპის შეშუპას გადაურჩა ჭილდოს სთავაზობს ამირანს. ამირანის პასუხი ასეთია: „მადლობელი ვარ ჭილდოსათვის, — თქვა თავდახრით ამირანმა, — ეს დიდი პატივია, მაგრამ მე არც ქონების მაძიებელი ვარ და არც ხელმწიფობისა. ძაღადობა შეჭაერება, ხალხის შეწუხებას ვერ ვითმენ, ის ვაკევეთ რაც შემედლო, თქვენგან სამაგიერო ჭილდოს არ მოვიტხოვ“ [8, გვ. 80]. თქმულების აქ მოტანილ ნაწილში კარგად ჩანს ამირანის ბუნება. მისი საქციელი ნამდვილად გმირის საქციელია. მის მიერ ჩადენილი საქციელი ნამდვილად სიკეთის კონკრეტული განხორციელებაა. იგი გმირია და სხვაგვარად მოქცევა არ ძალუძს. სიკეთის ქმედება მისთვის მოთხოვნილებადაა ქცეული. გმირის ამ სიტყვაში გაეხადებულა ამირანის თქმულების შემქმნელი ხალხის სულის შინაარსი, უმთავრესად ზნეობრივ-ეთიკური ასპექტით. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ეროვნული ხასიათი, როგორც ქართლოსიანთა მოდგმის თავისუფალი ნაციონალური ყოფის ერთ-ერთი აუცილებელი მომენტი სათავეს უძველეს წარსულში იღებს, რომლის კულტუროლოგიური საფუძველი მითოსია.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ადრეულ საფეხურზე, როდესაც შრომის იარაღები პრიმიტიული იყო, ზნეობრივ შეგნებაში დომინირებდა ინტერესთა და უფლებათა თანასწორობის, სამართლიანობის ნორმა.

სამართლიანობის აუცილებლობის შეგნება იქცეოდა ჩვევად, სამართლიანობის ზნეობრივ გრძნობად. სამართლიანობა პირველი ზნეობრივი გრძნობა, ერთ-ერთი პირველი სათნოება იყო. შესაბამისად უსამართლობა — პირველი მანკიერება და ბოროტება.

ამირანის მითში საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი მასალა, რომელიც სამართლიანობის ნორმის არსებობაზე მიუთითებს. თქმულების გმირი იბრძვის სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ. სოციალური უსამართლობის მაგალითად თქმულებაში შეიძლება დავსახელოთ ამირანისა და „ღვრიბატონის“ შეხვედრა. ამირანი ხალხის მოამავე გმირია, რომელიც იმსახურებს სამკურნალო წყლის მიცემას. გმირი უსამართლო წინააღმდეგობას აწყობს და კლავს ხელმწიფეებს. აქ მარტო პირადი ინტერესი არ არის ხელმწიფის მოკვლისა. ამირანის მოქმედებაში უფრო მაღალი მიზანიც შეიძლება დავინახოთ. ეს მიზანი სამართლიანობის დაცვაა. თქმულების აქ მოტანილ ნაწილში გმირი, ერთის მხრივ, იბრძვის სამართლიანობის განხორციელებისათ-

ვის, ხოლო მეორეს მხრივ იგი კლავს ადამიანს. ადამიანის მოკვლა კი სიკეთის ქმედებად ვერ ჩაითვლება, უფრო მეტიც, იგი ბოროტებაა. მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ ის მდგომარეობა, რომ აქ ქმედებას ახორციელებს ღმირი. ეს ქმედება ხორციელდება ისეთ ხანაში, რომელსაც ჰეგელი გმირობის ხანას უწოდებს და აღნიშნავს, რომ „ღმირები, ისეთი ინდივიდები არიან, თავიანთი ხასიათის დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებითა და თვითნებობით მთელ მოქმედებას თვითონ რომ კისრულობენ და ასრულებენ, ამიტომ მათში ინდივიდუალურ გუნება-განწყობილებად, პირად თვითნებობად მოჩანს, როდესაც ასრულებენ იმას, რაც სამართლიანი და ზნეობრივია“ [5, გვ. 214].

ზომის დასაწყისში აღვნიშნეთ, და აქ კიდევ უნდა გავიშვოროთ, რომ ივ. ჯავახიშვილიმა ქართული წარმართული პანთეონის აღდგენისას აღმოაჩინა, რომ არსებობდა საერთო წარმართული ქართული კულტურა, რომელშიც მთავარი ადგილი თქმულებებს ეკავა. სწორედ ეს გარემოება გვაძლევს საფუძველს იმის დასასაბუთებლად, რომ თუ ქართველთათვის საერთო კულტურა არსებობდა და მასში მთავარი ადგილი თქმულებებს ეკავა, მაშინ ამ თქმულებათა განხილვისას შეიძლება მოვნახოთ ისეთი მომენტები, რომლებიც ზნეობრივი ღირებულებების გენეზისზე მოგვცემენ გარკვეულ წარმოდგენას. წარმართული კულტურა საერთოდ და კერძოდ თქმულებები გარკვეული საზოგადოების მიერ იქმნებოდა, რომელშიც ამ ხალხის იდეალები, გარკვეული მიზნები იყო წარმოდგენილი. ხალხი თავისი მსოფლმხედველობის, თავისი იდეალების, გარკვეული ღირებულებების გადმოცემას თქმულების გმირების დახასიათებით იძლეოდა.

ქართული წარმართული მითოლოგიის გმირის დახასიათებით შეიძლება გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ ამ საზოგადოების ზნეობრივ ღირებულებებზე. ჩვენ ვნახეთ, რომ საზოგადოების განვითარების იმ საფეხურზე, რომელზედაც შეიქმნა წარმართული მითოლოგია, მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდათ მინიჭებული ისეთ ზნეობრივ ღირებულებებს, როგორცაა სიკეთე და ზოროტება, დიდი ფიზიკური ძალა, გმირობა, ეაყვაცობა, პურადობა, ზრუნვა ადამიანთა კეთილდღეობისათვის, ბოროტებასთან ბრძოლა სიკეთის დასამკვიდრებლად, თავისუფლება, სამართლიანობა, უანგარობა და ა. შ. თუმცა ეს ღირებულებანი ჯერ კიდევ არ არის ფორმულირებული და მკვეთრად ჩამოყალიბებული ეთიკის კატეგორიებში, ვინაიდან მითოსური აზროვნებისათვის, როგორც ვიცით, უცხოა ლოგიკურ-ანალიზური მსჯელობა, გარდა ამისა არც არის ასეთი მსჯელობის გამოსათქმელი სიტყვიერი გარსი. აქ, მითოსში ზნეობრივი ღირებულებანი გენეზისის, წარმოშობისა და განვითარების პროცესში მყოფის სახით გვევლინება.

ქართული წარმართული მითოლოგიის გმირების დახასიათების შემდეგ, რომელიც შეძლებისდაგვარად მოცემულია ჩვენს ნაშრომში, გვინდა დავასკვნათ, რომ იმ ზნეობრივ ღირებულებათა, ან ზნეობრივ შეხედულებათა შორის, რომელიც ქართულ წარმართულ მითოლოგიაშია მოცემული, მთავარი, მაორიენტირებელი ადგილი სიკეთეს უკავია, როგორც თავისთავად ღირებულებას. მითოლოგიის გმირებს სხვადასხვა თვისებები ახასიათებთ, სხვადასხვა უნარებით არიან აღჭურვილნი, მაგრამ თითოეული მათგანის მოქმედება, მთელი მათი მოღვაწეობა მიმართულია ბოროტების წინააღმდეგ და სიკეთის დასამკვიდრებლად.

ქართული წარმართული მითოლოგიის გმირები ღვთაებანი ან ნახევრად-

ლეთაებანი არიან. მათი ეს ლეთაებრიობა მნიშვნელოვან მომენტად მიგვაჩნია. გმირების ლეთაებრიობა იმ ღირებულებების ობიექტურ და ამავე დროს იდეალურ, ჭერაჩასულ ხასიათზე უნდა მიაწინებდეს, რომელიც ლეთაებრივი გმირების შემქმნელ ხალხში, საზოგადოებაში არსებობდა. ამ ღირებულებათა განხორციელება, რეალიზება ყველას არ შეეძლო, ამისათვის მოწოდებული და სათანადო უნარებით აღჭურვილნი იყვნენ მხოლოდ გმირები, რომელთაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ლეთაებრივი ან ნახევრადლეთაებრივი წარმომოხა ჰქონდათ.

ქართულ წარმართულ მითოლოგიაში ზნეობის კრიტერიუმს სიკეთე წარმოადგენს. სიკეთე აქ გავებულია როგორც თავისთავადი, ობიექტური ღირებულება.

სიკეთე უმაღლესი ღირებულებაა არა მარტო ამირანის თქმულებაში, არამედ ქართულ წარმართულ მითოლოგიაში საერთოდ. წარმართული მითოლოგიის. როგორც კოსმოგონიური ლეთაებანი, ისე დარგობრივი ლეთაებანი სიკეთის მფლობელნი არიან და მათ შეუძლიათ ეს სიკეთე ადამიანებს გადასცენ.

ლიტერატურა

1. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
2. კიკნაძე ზ. ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
3. ლიტერატურული საქართველო, 1982, 7 მაისი.
4. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, თბ., 1972.
5. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 9, თბ., 1977.
6. ჩიქოვანი მ. ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.
7. ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947.
8. ჩიქოვანი მ. ამირანის თქმულება, თბ., 1961.
9. ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
10. ჰეგელი, ესთეტიკა, თბ., 1973.
11. Аристотель. Соч., т. I, М., 1976.

Н. В. БУЦХРИКИДЗЕ

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ГРУЗИНСКОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Резюме

В статье грузинская языческая (в смысле нетеистическая, дохристианская) мифология представлена как определенная культурно-историческая система, выражающая бытие и миропонимание данного народа. В этой культурной целостности автор пытается найти и проанализировать нравственные ценности, без которых вообще не мыслится культура. В труде особое внимание уделяется анализу геройства как нравственного идеала и нравственной ценности. Феномен геройства в грузинской языческой мифологии рассматривается в тесной связи с такими понятиями как свобода, независимость (самостояние), преданность и т. д.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

თამარ ბაჩიაშვილი

ენის ადგილი და მნიშვნელობა ერის ჩამოყალიბებაში

ენისა და ერის ურთიერთმიმართების პრობლემა მეტად ძველია, რთული და მრავალსახა. განსაკუთრებული აქტუალობა ამ პრობლემამ შეიძინა დღეს, როდესაც ერთან და ენასთან დაკავშირებულმა საკითხებმა ახლებური გადაწყვეტა მოითხოვეს.

ჩვენს ქვეყანაში ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი პერიოდული გამოცემა, რომელიც არ ცდილობდეს რაღაც კუთხით ნათელი მოჭფინოს ისეთ მწვავე პრობლემებს, როგორცაა ერთაშორისი ურთიერთობა, ენობრივი პროცესები, ეროვნულ ენასთან დაკავშირებული საკითხები, ორენოვნება და მრავალენიანობა, ეროვნული პოლიტიკა და მრავალი სხვა.

ათწლეულების განმავლობაში ეს საკითხები ცალსახად და რეალური სიტუაციის გაუთვალისწინებლად წყდებოდა, ერთ-ერთი მიზეზი, როგორც ჩანს, იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენთან არ არსებობდა და არც არსებობს დღემდე თეორიული საფუძველი, მეცნიერული მიდგომა ამ საკითხებისადმი. ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ არ იყო არავითარი თეორია; მაგრამ ასეთი თეორიები, როგორც წესი, ერთხელ და სამუდამოდ მიღებულ დოგმატს ემყარებოდა, რომელიც ძალიან ღრმა და სამართლიანიც რომ ყოფილიყო, მაინც მოძველდებოდა, როგორც ძველდება ნებისმიერი თეორია. მითუმეტეს, თუ ის ეხება ისეთ ცოცხალ და განვითარებად მოვლენას, როგორც ერია. ეს თეორიები ეფუძნებოდნენ დაკანონებულ „აქსიომებს“, რომელთა შეცვლა, უგულებელყოფა ან თუნდაც ეჭვის ქვეშ დაყენება იკრძალებოდა. ამასთან მოცემული თეორიები არ ითვალისწინებდნენ სხვა სფეროებში მიღებულ შედეგებს, სხვა მეცნიერებათა მონაპოვარს, თუკი ის არ ესადაგებოდა მიღებულს საკავშირო ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში. ამგვარად, ზემოთხსენილი საკითხები მეცნიერული კვლევის ობიექტებს კი არ წარმოადგენდნენ, არამედ აღიარებული „პოლიტიკური კურსის“ გამოვლენებს აღნიშნულ სფეროში. გავიხსენოთ თუნდაც მოსაზრება „ერების შერწყმის“ შესახებ, რომელიც ყოველგვარი მტკიცების თუ დასაბუთების გარეშე იქნა მიღებული და რომელიც იხილებოდა, როგორც აუცილებელი მიზანი ეროვნული და, შესაბამისად, ენობრივი პროცესისა. ამ პირობებში მთელი მეცნიერული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კვლევა დაყვანილი იყო იმ გზების ძიებაზე, რომლებიც რაც შეიძლება მალე და რაც შეიძლება იოლად მიგვიყვანს ამ ნათელ მიზანთან, აღამიანთა „თვისობრივად ახალ ერთობასთან — საბჭოთა ხალხთან“.

იმისათვის, რომ თავი დავალწიოთ შექმნილ მძიმე ვითარებას, აუცილებელია ჩამოყალიბდეს მოცემული საკითხებისადმი მეცნიერული მიდგომა, რაც უფლისხმობს არა მარტო სხვა ქვეყნებში არსებული გამოცდილების გა-

თვალისწინებას. უცხოელ მეცნიერთა ნაზარევის შესწავლას, არამედ თვით საკითხის ახლებურად დაყენებას, არსებული სიტუაციის მრავალმხრივი შესწავლის საფუძველზე. უნდა იყოს არა ერთი თეორია, არა ერთი მიდგომა მოცემული საკითხებისადმი. თეორიათა სიმრავლე, შეხედულებათა სიჭრელე და მრავალფეროვნება მხოლოდ სარგებლობის მომტანია, ჭეშმარიტების დადგენის გზას.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კვლევა აღნიშნული საკითხებისა ცალსახად და მკაცრად შემოსაზღვრული მიმართულებით მიდიოდა. იკრძალებოდა არა მარტო განსხვავებული შეხედულება, არამედ მთელი რიგი ცნებების გამოყენებაც კი. ერთ-ერთ ასეთ ცნებად გვევლინება „სულის“, „გონის“ ცნება, რომლის გამოყენება და ხსენება დიდ თავდასხმებს იწვევდა ჩვენი მეცნიერების მხრიდან, როგორც უცხო, მავნე, იდეალისტური მონაგონისა. ამასთან, ამ ცნებებს ბევრი მნიშვნელობა გააჩნიათ, მათი გამოყენება მეტად მოხერხებულია, რამდენადაც ბევრი აზრის თუ შეხედულების უფრო გასაკვები ფორმით გადმოცემის საშუალებას იძლევიან. ეს განსაკუთრებით ჩანს ისეთ საკითხებზე მსჯელობისას, როგორც ერთან და ენასთან დაკავშირებული საკითხებია. მეტად ძნელია ილაპარაკო სულიერ კულტურაზე და გვერდი აუარო ცნება სულს, შეეხო „კულტურის ეკოლოგიას“ (მეტად პოპულარულ თემას ამ ბოლო დროს) ისე, რომ არ დააკავშირო ის სულიერთან.

მოცემული წერილის მიზანია ერთგვარად წარმოაჩინოს ენის მნიშვნელობა ერისათვის. ენის ამგვარი მნიშვნელობა თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. მიუხედავად ამისა ბოლო დრომდე ჩნდებოდა ნაშრომები, რომელთა ავტორები არ თვლიდნენ ენას ერის მნიშვნელოვან ნიშნად. ეს მათი უფლებაა, რომელიც არ გამოირიცხავს სხვა შეხედულებების არსებობის უფლებას.

სიძნელე იმითაც არის გამოწვეული, რომ არ არის დადგენილი ერის ფენომენის მეცნიერული ცნება. აქ ძირითადად არის ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიდგომა. პირველი, რომელსაც იზიარებდა საბჭოთა მეცნიერთა დიდი ნაწილი, აუფასურებდა ერს, თვლიდა მას დროებით, წარმატულ მოვლენად, ამიტომ ერის მეობის ყოველ გამოხატულებას ეძლეოდა უარყოფითი შეფასება, როგორც ჩამორჩენილს, ნაციონალისტურს, რეაქციულს და ა. შ. მეორე, პირიქით, ერს წარმოაჩენდნენ როგორც ადამიანთა ერთობის უმაღლეს და უცვლელ ფორმას, რომელმაც უნდა შეინარჩუნოს შეუცვლელი თავისი სახე, განერიდოს ნებისმიერ გავლენას. ასეთი შეხედულებები, როგორც წესი, ვარკვეული ერების შიგნით ჩნდებოდა და ჩნდება და ისინი, სამწუხაროდ, თავდება ნაციონალიზმის უკიდურესი გამოვლენით, რამდენადაც ერთი ცალკეული ერის უმაღლესი კულტურული მისიის აღიარება, მისი განსაკუთრებულობის და უნიკალური ხედრის მტკიცება ანიჭებს ამ ერის წარმომადგენლებს სიამაყის ყალბ გრძნობას, უქმნის მათ იმის განცდას, რომ ისინი უფლებამოსილნი არიან დაჩაგრონ სხვა ერი, მოახვიონ სხვას თავისი ნება; ფაქტიურად ორივე აღნიშნული მიდგომა საბოლოო ანგარიშით „რჩეული ერების“ არსებობაზე თანამდებდა სხვა „ნაკლებად ღირებული“ ერების ხარჯზე.

ერთი ისევე როგორც ეროვნება, წარმოადგენს სრულიად ბუნებრივ წარმონაქმს ადამიანთა ურთიერთკავშირისა, ის უფრო დიდი ერთობის, კაცობრიობის კონკრეტული გამოვლენაა, მისი არსებობის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც მოწოდებულია თავისებურად, თითოეულ ცალკეულ შემთხვევაში განსაკუთრებულად, მხოლოდ მისთვის ჩვეული სახით ასახოს, განავითაროს სა-

კაცობრიო ღირებულებები, მისი არსებობის წესი და სხვა. თითოეული ერი ერთი მთლიანის ცალკეულ მხარეს წარმოადგენს, რომელიც მწირდება და საბოლოოდ კვდება, სხვა მხარეების, სხვა ერების გარეშე, რომლებიც მას ავსებენ, ამიღიერებენ, და მხოლოდ ურთიერთკავშირში შეიძლება მათი არსებობის უზრუნველყოფა. ამ აზრით, თითოეულ ერს განსაკუთრებული მისია აკისრია, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ერის უნიკალური ისტორიული ბედი, რომელშიც ჩაქსოვილია მისი ენა, ტრადიციები, კულტურის მონაპოვრები, ხელოვნება... ეს ისტორიული ბედი, ერის მხრივ, შემთხვევითია, მაგრამ ამასთან მასში განსაკუთრებული სიცხადით თავს იჩენს ერის ღირებულებები, მისი მსოფლმხედველობა, რომელიც თავის მხრივ იცვლება და ვითარდება ერის ცხოვრების მანძილზე. ამ თვალსაზრისით, ერის სამსახური ყოველთვის უფრო მაღალია, უფრო საყოველთაოს სამსახურს ნიშნავს, ერის სულის საუკეთესო გამოვლენები, როგორც მაგალითად გოეთესთან, შექსპირთან, რუსთაველთან, ყოველთვის მთელ კაცობრიობას ამდიდრებდნენ, მის საერთო პოტენციალს ავლენდნენ, მის პროგრესს ემსახურებოდნენ და ძნელია იმის დაფიქსირება, თუ რომელმა ცალკეულმა ერმა შეიძინა მეტი.

ამგვარად, თითოეული ერი თავისებურად წყვეტს მსოფლიოს ძირეულ უმნიშვნელოვანეს პრობლემებს, თავისებურად პასუხობს მთელი კაცობრიობის მიერ დასმულ კითხვებზე და მხოლოდ ასეთი მასშტაბით ამოცანების გადაწყვეტით, ან თუნდაც დასმით, ფასდება ერის მნიშვნელობა, ერის სიცოცხლისუნარიანობა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ერს თავისი ამოცანებიც აქვს დროებითი, ამკამინდელი, რომელთა გადაწყვეტაც მას მუდმივად უხდება.

ენა ყოველდღიური ცნობიერების დონეზეც განიცდება როგორც ერის მეტად მნიშვნელოვანი ნიშანი. ამით უნდა აიხსნას, რომ მშობლიური ენის სიყვარული უტოლდება ქვეყნის, ერის სიყვარულს, მისი სამსახური — ერის სამსახურს.

„ერის აღმავლობა ყოველთვის უკავშირდება განსაკუთრებით სათუთ ზრუნვას თავის ენაზე, მის სიწმინდეზე“ [8, გვ. 140]. აღნიშნავს გ. შპეტი.

ენა არაა მარტო ურთიერთობის საშუალება, ის არის ერის რაობის გამოვლენის უპირველესი და უმნიშვნელოვანესი ფორმა; ჩემი, როგორც პიროვნების მიკუთვნებულობა მოცემული ერისადმი საშუალებას მაძლევს ჩავთვალო საკუთარი თავი მის ერთ-ერთ გამოხატულებად და მეორეს მხრივ, ერის სიცოცხლე, მისი სიძლიერე, კულტურა, არსებობის ხანგრძლივობა, მისი მარადიულობა ჩემი სიცოცხლე, ჩემი სიძლიერე, ჩემი მარადიულობაა, რამდენდაც მეც ვქმნი მას ნაწილობრივ: ჩემი ყოფნა, ცხოვრება ეროვნულ ენაზე ერის ყოფნაა. „მშობლიური ენა, წარმოადგენს რა ეროვნული თვითშეგნების საშუალებას... პრაქტიკულად უსაზღვროდ აფართოებს დროში და სივრცეში ჩემს შემოსაზღვრულ არსებობას, უსასრულობას მაზიარებს“ [7, გვ. 146].

ენას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ხალხთა ურთიერთობაში, მაგრამ ის არა მარტო გამაერთიანებელია, ცალკეული ადამიანების და ეთნიკური ჯგუფების შემკრელი, არამედ გამთიშველიც. ენები ერთგვარ ზღვარს, უფსკრულს ქმნიან ერებს შორის. ამ ზღვარის გადალახვა ყოველთვის ამიღიერებს ერს, აფართოებს მის თვალსაწიერს, რასაც, რასაკვირველია, მხოლოდ მაშინ აქვს ადგილი, როდესაც ამ ახალი კულტურის ღირებულებები, შემოსული უცხო ენის წყალობით, ზედბიან მშობლიურ ეროვნულ ენას.

ზშირად, როდესაც სურთ უარყონ ენის მნიშვნელობა ერისათვის, მოჰყავთ ებრაელების მაგალითი, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე გაფანტულები იყვნენ არა მარტო საერთო ტერიტორიის, არამედ ერთიანი ენის გარეშე. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ერად ჩამოყალიბების პროცესში მათ უეჭველად გააჩნდათ თავისი ტერიტორიაც და ენაც. სწორედ ამ საერთო ენაზე მოხდა მათი კონსოლიდაცია, რომელიც ისეთი მტკიცე აღმოჩნდა, რომ დღემდე შეუნარჩუნა მათ ეროვნული თვითშეგნება, თვითდასახელება, ეროვნული ხასიათი. ცნებაც „მამული“ წარმოადგენს მამობის, ძეობის ვაფართოებულ ცნებას. ერის, როგორც სისხლის ერთობის იდეამ, როგორც აღნიშნავს ს. ბულგაკოვი, მიიღო თავისი პლასტიკური გამოხატულება ბიბლიაში, რაც სხვა არაფერია, თუ არა თავისი განსაკუთრებული მეობის გაცნობიერება, გამოხატული რამდენიმე ათასწლეულის წინ მშობლიურ ენაზე ბიბლიაში.

მეორე, ებრაელთა (ისე როგორც ყველა სხვა დაქსაქსული, მაგრამ ერთ ერად არსებობის ცნობიერების მქონე ერის, მაგალითად ირლანდიელთა) სწრაფვა გაერთიანებისა და განათვისუფლებისაკენ მეტად შესამჩნევია, რაც კიდევ ერთ მაკონსოლიდირებელ მომენტს წარმოადგენს მათს ცხოვრებაში.

და კიდევ, როგორც კი ხალხები მიალწევენ თავის დამოუკიდებლობას და შექმნიან ეროვნულ სახელმწიფოს, ისინი მაშინვე ცდილობენ დაიბრუნონ ეროვნული ენა. ასე მოხდა ებრაელთა შემთხვევაშიც, რომელთაც სახელმწიფო ენად გამოაცხადეს ივრითი.

ენის უდიდესი მნიშვნელობის შესახებ ნ. ნათაძე აღნიშნავს: „ის, რომ საკუთარი ენა ერის ყველაზე თვალსაჩინო და ღრმა მახასიათებელია, ემიგრირული ფაქტია, მაგრამ ერი, როგორც იდეალური კატეგორია, ამ ფაქტის მიღმაც დგას. ფიგურალურად რომ ვთქვათ, ის, რომ homo sapiens-ს ბგერითი ენა გააჩნია და მისი გონი ამ ენაში ცოცხლობს, შემთხვევითია, მაგრამ თუ ერს საკუთარი ენა არა აქვს, მას უნდა ჰქონდეს იგი და, როგორც ივრითის მაგალითი მოწმობს, შესაძლოა იქნეს კიდევ ფაქტობრივად“ [1, გვ. 104].

ამგვარად, სწორედ ენაში, პირველ რიგში, თავს იჩენს ეროვნული: მეტიც, ეროვნული გამოხატულების ყველა ფორმა, იქნება ეს ეროვნული ხასიათი, კულტურა, ფსიქიკური წყობა თუ სხვა, ყალიბდება ენასთან ერთად და მოუცილებელია მისგან. მაგალითად, ერის ისეთი ნიშანი, როგორც კულტურის ერთიანობა, რომელიც, ისევე როგორც ენა, ერის არსებობის, თვითგამოხატვის და განვითარების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, თვითონ იქმნება და ვითარდება ენასთან ერთად, აისახება მასში, ისევე როგორც შემდგომში ენა ერთგვარად განსაზღვრავს მას. ეროვნული კულტურის ცნება კრავს თავის საზრისს, თუ არ არსებობს მისი ჩამოყალიბების ისეთი პირობა, როგორცია ერთიანი ენა. კულტურის და ენის ურთიერთდამოკიდებულების და კერძოდ, ენის მნიშვნელობის შესახებ ნ. ჭავჭავაძის წიგნში ვკითხულობთ. „ენა წარმოადგენს არა მარტო ექსპრესიის, კომუნიკაციის, სოციალიზაციის და ა. შ. საშუალებას, ის ამავე დროს ერის ერთ-ერთ კონსტრუქციულ ნიშანს წარმოადგენს, ზეინდივიდუალური ღირებულების ნიშანს, რომლისთვისაც პატრიოტები სწირავენ სიცოცხლეს. ყოველ შემთხვევაში, მზად არიან გასწირონ ის, ანუ მზად არიან გახდნენ კულტურის სუბიექტები, გამოვიდნენ თავისი ფსიქოფიზიკური ინდივიდუალობის საზღვრებს გარეთ“ [7, გვ. 146].

ამდენად, არ შეიძლება ენის მნიშვნელობის გატოლება ტერიტორიულ და ეკონომიკურ ნიშნებთან, რამდენადაც ენაში ვლინდება და ცნობიერდება თვით ამ ნიშნების მნიშვნელობაც. თუნდაც იგივე „მამულის“ ცნება, ის წარმოადგენს არა მხოლოდ ტერიტორიის, რომელზედაც ცხოვრობს ხალხი, არამედ გააჩნია მაღალი ეთიკური, ესთეტიკური, სოციალური ღირებულებაც. ტერიტორია, ბუნება გვევლინება არა მარტო იმ პირობად, რომელმაც გაერთიანა ადამიანთა ჯგუფი ფიზიკურად, საერთო მატერიალური (ეკონომიკური) ინტერესებით, ის ადამიანებთან „ურთიერთობის“ შედეგად, დ. ლიხაჩოვის სიტყვებით, „ხალხის სულის გამოხატულება“, „მამული“ ხდება. იქნეს ისეთ ღირებულებას, რომელიც გააჩნია მხოლოდ სულიერი ცხოვრების მქონე ადამიანთა ერთობლიობას. ის ცნობიერდება „სამშობლოს“ ცნებაში, რომელსაც ხალხი საუკუნეების მანძილზე იცავდა და რომელიც კვლავ მის ზრუნვას და დაცვას მოითხოვს. ერთი სიტყვით, ის ხდება კულტურის ფენომენი და მისი ერთიანობა გაპირობებულია არა მარტო მექანიკურად, ფიზიკურად, არამედ სულიერად ენაში. „ტერიტორიის ერთიანობა წარმოადგენს ერის აუცილებელ ნიშანს, მისი ფორმირების პირობას არა მარტო (და არა იმდენად) იმ ობიექტური გარემოების გამო, რომ ხალხმა უნდა სადმე ერთად იცხოვროს და აწარმოოს, იმისათვის, რომ შესძლოს ეროვნულ კულტურულ ორგანიზმში გაერთიანება, არამედ ძირითადად იმიტომ, რომ ეს ტერიტორია, ათვისებული და გარდაქმნილი ხალხის შრავალ თაობათა საქმიანობის შედეგად, მორთული მისი მატერიალური და სულიერი კულტურის ძეგლებით, უხვად მორწყული მის დამცველთა სისხლით, ღირებულებით — ნეიტრალური გეოგრაფიული ცნებიდან გადაიქცევა მშობლიური სახლის, სამშობლოს, მამულის ცნებად, მის ცოცხალ სივრცობრივ-დროით ველად საუკუნიდან საუკუნემდე“ [7, გვ. 147-148], და ეს ხდება შესაძლებელი მხოლოდ ენის მეშვეობით, დაუშატებლად ჩვენ, ენის წყალობით ხდება „სამშობლოს“, „მამულის“ ცნება „ცოცხალი სივრცობრივ-დროითი ველი საუკუნიდან საუკუნემდე“.

თუ ერის ცნების ისეთი აუცილებელი ნიშნები, როგორც საერთო ეკონომიკური ცხოვრება, ერთიანი ტერიტორია თავდაპირველად მისგან დაშორებული, გარეგანი ფაქტორებია, ისეთი ნიშნები, როგორც ენა და კულტურა, მოუცილებელია მისგან. მისი შინაგანი არსის გამოხატვას წარმოადგენენ, მისი სულის ცოცხალ გამოხატულებას. ამასთან ენა ის ძალაა, რომელიც ქმნის, აყალიბებს ერს ერად, უზრუნველყოფს ეროვნული ხასიათის განმტკიცებას, ერის გონებრივი, სულიერი უნარის წარმოჩენას. „ეროვნული თავისებურების ნებისმიერი შესწავლა“ — წერს პუმბოლდტი — „რომელიც არ იყენებს ენას, როგორც დამხმარე საშუალებას, იქნებოდა ამაო, ვინაიდან მხოლოდ ენაშია შთაბეჭდილი მთელი ეროვნული ხასიათი და ამასთან მასში, როგორც მოცემული ერის ურთიერთობის საშუალებაში ქრებიან ინდივიდუალობები, რათა გამომდევნდეს საყოველთაო“ [4, გვ. 353].

მაშასადამე, ენა ის სფეროა, რომელშიც ყველაზე სრულად წარმოჩინდება ერის სული, ისევე როგორც ეროვნული ხასიათი და ეროვნული კულტურა. მაგრამ ეროვნული სული არ არის ეროვნული ხასიათის სინონიმური ცნება, ისევე როგორც ეროვნული კულტურისა, თუმცა ორივე მათგანში იჩენს თავს.

როდესაც ჩასიათზე ლაპარაკობენ, ჩვეულებრივ გულისხმობენ სპეციფიკურ მოქმედებას ან ნებელობას, რომელიც ქცევას განსაზღვრავს, ქცევას არა მარტო წარსულში, არამედ მომავალშიც. ეს ქცევა დამახასიათებელია არა მარტო ცალკეული პიროვნებისათვის, არამედ ერისათვისაც, ის განსხვავებულია სხვა ერების, სხვა ხალხების ქცევისაგან. ამდენად ეროვნული ხასიათიც, რომელიც დამახასიათებელი, თავისებური, ინდივიდუალური ქცევების კომპლექსს წარმოადგენს, განსხვავებულია სხვა ერების ეროვნული ხასიათისაგან. ეს როდი ნიშნავს, რომ ერთი ერი ხასიათდება ისეთი ნიშნებით, რომლებიც უცხოა სხვა ერისთვის. იგივე ნიშნებით, თვისებებით შეიძლება ხასიათდებოდეს, და ხასიათდებოდეს კიდევ, სხვადასხვა ერები, მაგრამ სხვადასხვაა, თუ შეიძლება ითქვას, ამ ნიშნების ხარისხობრიობა, სტრუქტურა და, ამდენად, გამოვლენის ფორმები. კონკრეტული ხასიათის აღნიშვნისას იგულისხმება აგრეთვე, რომ ის თავს იჩენს დამახასიათებელი ქცევის სახით მეტნაკლებად მუდმივად. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მისი გამოყოფა. ალქმა როგორც ინდივიდუალურისა.

უნდა ითქვას, რომ ეროვნული ხასიათი არ არის ერის თანდაყოლილი თვისება. ისე როგორც ცალკეული ხასიათი, რომელიც წარმოადგენს, დ. უზნაძის სიტყვებით, „გარკვეულ განწყობათა გამოვლენის დისპოზიციას“, ჩამოყალიბებულს „გარემოს ზემოქმედების პირობებში“ [3, გვ. 195]. ასევე ეროვნული ხასიათიც ავლენს ერისთვის, ხალხისთვის დამახასიათებელ განწყობებს, რომლებმაც ერის ჩამოყალიბების პროცესში მიიღეს განსაზღვრული ტენდენციები, თავისი რაობა; მათი ფორმირება მოხდა გარემოს ზემოქმედების შედეგად და არა მარტო ფიზიკური გარემოსი, არამედ ტრადიციების, ე. ი. მთლიანად სოციალური გარემოს გავლენით.

რაც შეეხება ეროვნულ სულს, მისი საზრისი კიდევ უფრო ბუნდოვანია და ძნელად აღსაწერი. „მარტო ის (ეროვნული სულის თავისებურება—თ. ბ.), როგორც ის შექმნა ბუნებამ და ჩამოაყალიბა გარემოებებმა, განსაზღვრავს ეროვნულ ხასიათს, მარტო ამ უკანასკნელზეა დაფუძნებული ყოველი შემოქმედება ერის ისტორიაში, მის დაწესებულებებში, მის ნააზრებში, მასშია აღბეჭდილი მისი ძალა და ღირსება, რომელიც მემკვიდრეობით გადაეცემა მისგან ინდივიდებს“ [4, გვ. 47].

მაშასადამე, ეროვნული სული არის ის ძალა, ის ენერჯია, რომელიც თავის გამოვლენას კონკრეტულ ხასიათში პოულობს. სული სულიერში იჩენს თავს და სულიერში მისი გამოსახვა სწორედ ეროვნული ხასიათის მეშვეობით ხდება.

მიუხედავად იმისა, რომ მოხერხდა ეროვნული სულის და ეროვნული ხასიათის ცნებების გამოცხადება, ზემოთქმულიდან არ ირკვევა სულის და სულიერის, როგორც სულის გამოხატვის შედეგის საზრისი.

სულის მრავალი განმარტება და დახასიათება არსებობს. თითოეული მათგანი ცალმხრივად ახასიათებს სულს და არ ამოწურავს იმ ცნებას სულისას, რომელიც ხალხის ქცევის მასულდგმულეზღად და განმსაზღვრელად შეიძლება მოგვევლინოს. აღსანიშნავია კიდევ ერთხელ, რომ ხალხის სული მეტია, ვიდრე ეროვნული ხასიათი. ის საფუძვლად უდევს არა მარტო ეროვნულ ხასიათს, არამედ ეროვნულ კულტურას, ეროვნულ იდეალს, რაც მეტია ეროვნულ ხასიათზე. ეროვნული სული ერთგვარად ერის არსებობის ხანგრძლივობას, მის სიცოცხლისუნარიანობას განაპირობებს. არასაკვირველია,

ეროვნული ხასიათი გავლენას ახდენს ეროვნულ კულტურაზე და ეროვნული იდეალის ჩამოყალიბებაზე, მაგრამ მას დამოუკიდებელი საზრისი აქვს. ის შეიძლება ჰგავდეს სხვა მსგავს პირობებში მცხოვრები ერების ეროვნულ ხასიათს და არ უნდა იყოს ამ მხრივ შემთხვევითი ლაპარაკი სამხრეთელების ტემპერამენტზე ან ჩრდილოეთში მცხოვრებთა თავშეკავებულ ხასიათზე. რაც შეეხება ეროვნულ სულს, ის მეტი აბსტრაქტულობით გამოირჩევა, იდეალურის სფეროს განეკუთვნება, ამასთან ის უფრო ცალსახად ვლინდება ინდივიდუალურში.

გ. შპეტი, რომელიც სულის რამდენიმე დახასიათებას იხილავს, ირჩევს ისეთს, რომელიც, მისი აზრით, უნდა იყოს ეთნიკური ფსიქოლოგიის შესწავლის საგანი, რამდენადაც წარმოადგენს ხალხის ქცევის ძირითად მახასიათებელთა კრებულს, ანუ ეთნიკურ ხასიათს: „სული (გონი) აქ აღნიშნავს ერთგვარ კონკრეტულ ტიპს, სტილს, ანუ „ტონს“. მისი სახით ჩვენ გვაქვს იდეის თვალნათლივი, უშუალოდ შეგრძნებადი „ხატი“, როგორც ერთიანობა. მაგრამ არა განყენებულ-ლოგიკური და ამასთან თავისებურად კოლექტიური... ეს არ არის ხანმოკლე მდგომარეობა, არამედ წინ მიმავალი „ფორმა“. რომელიც ხატებში ბეჭდავს ერთგვარად არა მარტო ნიშანთა მოცემულ ერთიანობას, არამედ აგრეთვე თავის თავში ასახავს ნიშანთა მთელ იმ მასას, რომელიც შეგროვდა სულის ისტორიული „ფორმირების“ პროცესში... „სული“ წარმოადგენს თითქოსდა ექოს ამ ცხოვრებისეული მრავალსახეობისა, პასუხს მის თითოეულ ბეჭებაზე და ტონზე, რომელიც მოიცავს მას სრულად. მაგრამ განსაკუთრებულ სიმბოლურად პროეცირებულ კორელაციებში. ამგვარად, „სული“ ასახავს სინამდვილეს და ავლენს ჩვენს წინაშე კონდენსირებული სახით, მაგრამ ზუსტად, — თუმცა გარდაქმნილი და შემოქმედებითად გაფორმებული სახით, — კოლექტიური ორგანიზაციის განცდების ერთგვარ სტრუქტურას...“ [8, გვ. 90].

როგორც ვხედავთ, შპეტს ხალხის სული, და ამდენად ეროვნული სულიც, წარმოდგენია როგორც „ხატი“ გამოსახულ რაღაც დამახასიათებელ ნიშანთა, თვისებათა ერთობლიობა, „იდეის“ ანარქული. რამდენადაც ავტორს არა აქვს საგანგებოდ აღნიშნული, იცვლება თუ არა ეს „ხატი“, ვითარდება თუ უცვლელია, შეიძლება ვფიქროთ, რომ ის მოცემულია ერთხელ და სამუდამოდ, რომ მას არაფერი აღარ ემატება. სინამდვილეში ეს ასე არ არის და ეს შპეტის განსაზღვრებიდანაც ჩანს. ვინაიდან „სული“ თუ „გონი“ წარმოადგენს „ფორმას“, რომელშიც აღიბეჭდა ნიშანთა მთელი ერთობლიობა, შეგროვილი „სულის“ ჩამოყალიბების ისტორიულ პროცესში, ამიტომ ის უნდა იცვლებოდეს. ისტორიულობა ხომ პირველ რიგში ცვლილებას გულსხმობს: ეროვნული სული ეხმაურება ერის ცხოვრებაში მომხდარ თითოეულ მოვლენას. იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად მგრძობიარეა ის, რამდენად ძალღმს ასახოს ცხოვრების მთელი მრავალფეროვნება, რამდენად მდიდარია ასეთი ასახვის შესაძლებლობები, იმდენად თავისთავადი, სიცოცხლისუნარიანი და მდიდარია ერი. ეროვნული სული სწორედ ის ძალაა, რომელიც აყალიბებს ეროვნულ ხასიათს, ქმნის ერისათვის დამახასიათებელი ქცევის ფორმებს.

მეტად საეულისხმოა გ. შპეტის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ ხალხის სული ასახავს კოლექტიური ორგანიზაციის განცდების ერთგვარ სტრუქტურას. აღსანიშნავია, რომ ჰუმბოლტიც თვლის, რომ მთავარი მიზეზი, რის გამოც

გან ადამიანის არსის გამოსახატავად ამოირჩია სწორედ სიტყვა „სული“ (Geist) მდგომარეობს იმაში, რომ ეს სიტყვა გამოხატავს ადამიანის გრძნობიერ და ზეგრძნობიერ ბუნებას ერთდროულად. „ძნელი იყო მოკვენახა გამოთქმა, რომელიც გაღმოგვემდა ადამიანის არსს ერთდროულად ზოგადი და მაინც სპეციფიკური სახით, ისეთი სიტყვების მსგავსად, როგორც არსი (Wesen) და ძალა (Kraft). იმისათვის, რომ ასეთი გამოთქმა გამოდგეს, ის ერთდროულად უნდა მიგვანიშნებდეს მის გრძნობიერ და ზეგრძნობიერ ბუნებაზე, და გარდა ამისა, უნდა მიუთითებდეს მის ბატონობაზე ამ სფეროებზე“ [5, გვ. 343—344].

მაშასადამე, ეროვნული სული, ისე როგორც ადამიანის სული წარმოადგენს იმ არსს, რომელიც მოიცავს ერის გრძნობიერ და ზეგრძნობიერ ბუნებას. ამასთან, ის ასახეობს კონკრეტულ ხასიათში, რომელიც, თავის მხრივ, ელენდება განსაზღვრულ, ერისთვის დამახასიათებელ ნებელობაში, ქცევაში და ყალიბდება სოციალური გარემოს გავლენით.

ობიექტური სამყაროს კანონზომიერებანი თანაბრად ვრცელდება როგორც მთელ ბუნებაზე, სამყაროზე, ისე ადამიანზე. ადამიანის მოქმედებანი, ქცევა ემორჩილება ამ ობიექტური სამყაროს ზემოქმედებას. ჯერ კიდევ თეორიულ შეცნობამდე, ცნობიერ აღქმამდე გარემო ასახეობს ადამიანის ქცევაში და გარკვეული მიმართულებით წარმართავს მას. ადამიანში უნიკალური სახით მოცემულია უნარი შეინახოს, გამოყოს დამოკიდებულებები, დამახასიათებელი კანონზომიერი კავშირები, რაც წარმოგიდგება როგორც ერთგვარი განვითარებადი სისტემა, რომელშიც ხდება მოვლენების ასახვა. ასეთი ასახვა შესაძლებელია მოხდეს, და ხდება კიდევ, ენის მეშვეობით. ენა წარმოადგენს იმ პირობას, რომლის წყალობითაც მიმდინარეობს ადამიანის პრაქტიკის ფიქსირება გაუცხოებული და ამასთან ქმედითი სახით. ეს ასახვა და ფიქსირება ხდება, დ. რამიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ინდივიდუალურ ცნობიერებაში. მაგრამ ენა არ წარმოადგენს ერთი ადამიანის უნარის გამოვლენას. ის კოლექტიური ქმედების შედეგია. ენა არის სწორედ ეროვნული სულის გამოვლენა, ეროვნული სულის მატერიალიზებული მხარე. ეროვნული სულის მოქმედება, კონკრეტული ქმედება, ინდივიდუალური გამოვლენა ყოველთვის ცალკეული კონკრეტული ენაა, ამიტომ ენა განუყოფელია ეროვნული სულისაგან: ყველგან, სადაც ლაპარაკია ეროვნულ ენაზე, უეჭველად იგულისხმება ეროვნული სული. ამდენად სავსებით კანონზომიერია გ. რამიშვილის შენიშვნა „აქ თითქოსდა შეიკრა ჯადოსნური წრე: ხალხის სული როგორც „უმაღლესი პრინციპი“ აპირობებს რა ენების განსხვავებულობას და სპეციფიკას. თავის მხრივ თვითონ თხოულობს ახსნას ენის მეშვეობით“ [6, გვ. 10].

ამგვარად, გამოდის, რომ ხალხის სული თავის კონკრეტულ ინდივიდუალურ გამოვლინებებს დებულობს ენების სახით. როგორც ზოგადს შევიცნობთ კონკრეტულის, ერთეულის სახით, ისე ხალხის სულს შევიცნობთ ეროვნული ენების სახით. ამ აზრით ენის პირველადობა არ ნიშნავს იმას, რომ ის თითქოსდა მოწყვეტილია აზროვნებას, ეროვნულ ხასიათს, კულტურას და ა. შ. და რომ ეს უკანასკნელი მოპყვებიან დროში მას, როგორც კანონზომიერი შედეგები მიზეზს. ენა მოუწყვეტელია აზროვნებისაგან, ეროვნული ფსიქიკი-

საგან. ისინი ურთიერთგანაპირობებენ ერთმანეთს, ზემოქმედებენ ერთმანეთზე, მაგრამ ენაში ობიექტური კანონზომიერებების ასახვის დაფიქსირების, გაუცხოების გარეშე უაზროა ლაპარაკი აზროვნებაზე, დ. რამიშვილის სიტყვებით: „ენის პირველადობა წარმოადგენს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურ კანონზომიერებათა ადამიანური ფსიქიკის დონეზე ასახვის აუცილებელ პირობას, სხვა სიტყვებით, ასახვის თეორიის პრინციპის განხორციელების აუცილებელ პირობას“ [2, გვ. 165].

როდესაც ვიხილავდით სულის გ. შპეტისეულ განსაზღვრებას, ვახსენეთ გრძნობიერების მომენტი სულის რაობაში, კერძოდ, მისი გრძნობადი და ზეგრძნობადი ბუნება. ეს მომენტი თავს იჩენს ენაშიც; რა წამს ჩამოყალიბდა, ენა თავის სტრუქტურაში შეიცავს გრძნობად შეფასებებს. ის გვევლინება როგორც ერთიანი მექანიზმი, ერთიანი ქმნილება, რომელშიც თავს იჩენს ადამიანი, როგორც ჩამოყალიბებული პიროვნება თავისი აზროვნებით და გრძნობებით. ფსიქოლოგიაში ეს დებულება დ. რამიშვილთან იჩენს თავს: „ენობრივი მექანიზმის აუცილებელ მომენტებს წარმოადგენს აგრეთვე გეშტალტი, გეშტალტკვალიტეტი და საერთოდ გრძნობიერი ლირებულებების ქვალიტეტები, რომლებიც განსაზღვრულ ასპექტში ერთიანდებიან ერთ კლასში. საერთოდ დამოკიდებულებები, რომლებიც არ არის მოცემული ცნობიერებაში და ამასთანავე წარმართავენ მის კანონზომიერ სიტყვიერ გამოყენებას და საშუალოდ ენობრივი პროცესი, და მასთან ერთად მთელი მისი ცნობიერება აუცილებლად პროეცირდება გრძნობიერი შინაარსის მოვლენებში, და კერძოდ, მის გეშტალტურ კვალიტეტში, რომელიც დაკავშირებულია ემოციონალურ პროცესთან, რომელიც თავის მხრივ ჩნდება სუბიექტში ამ მოვლენის აღქმისას“ [2, გვ. 169].

ენა არ ჩნდება თანდათანობით იმ აზრით, რომ ჯერ ჩნდება ერთი სიტყვა, შემდეგ მეორე; ჯერ არსებითი სახელი და შემდეგ მეტყვევლების სხვა ნაწილები. ენა ერთიანი წარმონაქმნია, რომელიც თანდათანობით იხევეწება და მდიდრდება. მაგრამ მისი სტრუქტურა იმთავითვე ჩამოყალიბებულია. „ადამიანი ადამიანია მხოლოდ ენის წყალობით და იმისათვის, რომ შექმნას ენა, ის უკვე უნდა იყოს ადამიანი. როდესაც ვარაუდობენ, რომ ეს პროცესი მიმდინარეობს თანდათანობით, თანმიმდევრობით და თითქოსდა რაღაც რიგით, რომ მიღებული ენის თითოეულ ახალ ნაწილთან ერთად ადამიანი სულ უფრო ხდება ადამიანი და ამ გზით სრულყოფილების შედეგად ახერხებს მოიჯონოს ენის ახალი ელემენტები, არ ითვალისწინებენ ადამიანის ცნობიერების, ადამიანის ენის განუყოფადობას, არ ესმით გონების მოქმედების ბუნება...“ [4, გვ. 314].

ამრიგად, ენა არის ის, რაც განუყოფელია ადამიანისაგან, რაც მას ადამიანად ხდის. მაგრამ ამასთან არა ერთეულ განკერძოებულ ადამიანად, არამედ რაღაც კოლექტივის, ადამიანთა განსაზღვრული ჯგუფის — ტომის, ერის... წევრად. ხალხის სული, ადამიანთა ამ განსაზღვრული ერთობლიობის შემქმნელი და მასულდგმულებელი, გვევლინება როგორც მისი ენა.

ენა შეიქმნა, გაჩნდა ადამიანთა ერთობლივ ცხოვრებაზე ობიექტური სინამდვილის, სოციალური გარემოს ზემოქმედების პირობებში როგორც ამ გარემოს ასახვა და ამ ასახვის ადგილი არის ინდივიდუალური ცნობიერება.

მანასადამე, ენა წარმოადგენს წარმონაქმს, რომელიც ახდენს სოციალური გამოცდილების ფიქსირებას. ხალხის სული აძლევს ადამიანებს, როგორც უნიკალურ არსებებს, უნარს შექმნან ხარისხობრივად ახალი სფერო, ისეთი წარმონაქმნი, როგორცაა ენა, რომელიც ასახავს ყველა ძირითად მოვლენას ობიექტურ სამყაროში, მთელ სოციალურ გამოცდილებას. ასეთი ასახვა ხდება არა მარტო ენაში, არამედ კულტურაში, რომელიც როგორც მთლიანობა წარმოადგენს მაინც მეორად ქმნილებას, თუმცა აქტიურად უკუმოქმედს ენაზე და ადამიანთა ცნობიერებაზედაც. ეროვნული ენა, ეროვნული ხასიათი, ეროვნული კულტურა წარმოადგენენ ერთმანეთისაგან მოუწყვეტელ ურთიერთგანპირობებულ მოვლენებს. ამდენად ეროვნული სული გვევლნება როგორც ერის უნიკალური ბედი, თავისებური ინდივიდუალური ურთიერთობების გამოცდილება, ტრადიციები, ობიექტური სამყაროსადმი თავისთავადი მიდგომა, რაც ხორციელდება ენის საფუძველზე, ეროვნული ენის პირობებში. მისი უშუალო ზემოქმედების შედეგად, ამდენად, ეროვნული სული შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ხატოვანი სახელი იმის აღსანიშნავად, რაც აყალიბებს ერს მოცემულ ერაღ, აძლევს მას უნიკალურობას, თავისთავადობას, აყალიბებს მის იდეალებს, ღირებულებებს, მისიას, ე. ი. ერთგვარად აპირობებს მის მომავალს, უზრუნველყოფს მოცემული ერის როგორც ერის მომავალს.

და ბოლოს, ენას როგორც ერის ჩამოყალიბების პირობას, მის განუყოფელ მხარეს, უნდა გააჩნდეს ფუნქცია. ენა როგორც ენა თავს იჩენს მეტყველებაში, ამდენად ის გვევლინება როგორც ინფორმაციის გადაცემის საშუალება და ადამიანთა ურთიერთობის საშუალება. მაგრამ მარტო ამით ენის ფუნქციების შემოსაზღვრა არ იქნებოდა სწორი. სამართლიანია ვაისაგერბერის ცნობილი მოსაზრება, რომ თუ ენის დანიშნულებას შემოვსაზღვრავთ მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთობის საშუალებით, მაშინ უნდა ვაღაროთ, რომ ჭიანჭველებს, ფუტკრებს, ფრინველთა გუნდებს და სხვებს გააჩნიათ ენა, რაც, რასაკვირველია, ასე არ არის, თუმცა სიტყვას „ურთიერთობა“ აქ პირობითად თუ ვიხმართ.

ენას აქვს სოციალური ბუნება. ის ადამიანთა ერთობლივი ქმედებით, ერთობლივი ცხოვრების პირობებში გაჩნდა და გახდა ადამიანის ადამიანად ჩამოყალიბების პირობაც და შედეგიც. ადამიანი წარმოუდგენელია მისი ენის გარეშე. გაჩნდა რა ადამიანთა ერთობლივი ძალისხმევის შედეგად, ადამიანთა ჯგუფში და გახდა რა ერთგვარად ობიექტური სამყაროს ასახვის და განსხვისების, გაუცხოების საშუალება, ენამ ადამიანს მოუტანა თავისუფლება, დამოუკიდებლად არსებობის ძალა. ენის მეშვეობით ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ხდება სამყაროს ასახვა; ენა და მისგან მოუწყვეტელი აზროვნება უზრუნველყოფენ ადამიანის ინდივიდუალურობას, თავისუფლებას ანიჭებენ მას. და შემდგომში, მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც გაუჩნდა ენა, როგორც თავისუფალი პიროვნება, როგორც ინდივიდუალური სუბიექტი, ადამიანი ხდება ინფორმაციის გადაცემის შემქმნელი, ურთიერთობის დამყარების უნარის მქონე მასავით გონიერ. ცნობიერების მქონე ინდივიდუალურ სუბიექტებათა.

აქედან გამომდინარე, ენა გვევლინება ხალხთა ურთიერთობის საშუალებად არა იმიტომ, რომ ის ყველაზე მოსახერხებელი იარაღია ამისთვის,

რის გამოც შეიქმნა კიდევ. არამედ ის ამ ფუნქციას ასრულებს, რამდენადაც წარმოადგენს ადამიანის ადამიანურობის, პიროვნულობის სიზომს, აძლევს მას საშუალებას გაიუტხოოს სამყარო, გაითავისუფლოს თავი მისი მუდმივი უშუალო ზეგავლენისაგან და მხოლოდ ამის შემდეგ ადამიანი შედის კონტაქტში სხვა ადამიანებთან თავისუფალი გონიერი შეთანხმების საფუძველზე. ენა ყველაზე მოსახერხებელია ამისთვის. იმიტომ რომ ის ყველაზე ადეკვატურად გამოხატავს ადამიანის ადამიანურობას: მისი საშუალებით მოხდა სოციალური გამოცდილების რეპრეზენტაცია ცნობიერებაში და სრულიად გასაგებია, რომ ყველა ენას, როგორც ერთი თბიქტური სამყაროს ამსახველს, ერთი და იგივე არსების — ადამიანის ცნობიერებაში აქვს საერთო; ეს არის ლოგიკურობა. „თითოეული ენა — წერს დ. რამიშვილი — ხასიათდება თავისი მიდგომით, თავისი სოციალური გამოცდილებით თბიქტური სამყაროს ამომწურავი შინაარსის თვალსაზრისით. ლოგიკური თითოეულ ენაში არის ის, რაც მას საერთო აქვს სხვა ენებთან. რაც „რჩება იგივე“ ყველა სხვა ენაში. თითოეული ენობრივი კოლექტივის სპეციფიკური გამოცდილება ქმნის თანმყოფ პერიფერიულ გარემოცვას ლოგიკური მნიშვნელობის ირგვლივ, გარემოცვას, რომელიც მოდის ამ კოლექტივების სოციალურ-ისტორიულ სიტუაციებიდან“ [2, გვ. 57].

ამგვარად, ენა გვევლინება როგორც ერის დამახასიათებელი უმნიშვნელოვანესი ნიშანი, რომელიც არა მარტო წარმოადგენს სხვა ნიშნებთან ერთად მისი როგორც ერის წარმოქმნის საფუძველს, არამედ შემდგომშიც მისი განვითარების აუცილებელი პირობაა. ენის განვითარება მოუწყვეტელია ერის განვითარებისაგან, მისი სიკვდილი ერის სიკვდილი ნიშნავს, რამდენადაც ენის გაქრობილი იფიქტება და იკარგება ეროვნული სული, რომელიც მასაზრდოებელი და სიცოცხლისმიმცემია არა მარტო ეროვნული ენისა, არამედ ეროვნული კულტურისათვის, ეროვნული ხასიათისა და ეროვნული ფსიქიკისათვის. სწორედ ამიტომ თითოეული ადამიანი პასუხისმგებელია თავისი ერის წინაშე და სანამ მისი ერის სული ცოცხალია, ცოცხალია ისიც.

ლიტერატურა

1. ნათაძე ნ. ერი და ეროვნული კულტურა. თბილისი, 1984.
2. რამიშვილი დ. ენობრივი პროცესების ფსიქოლოგიური მექანიზმი და შემცენების თეორია. თბილისი, 1980.
3. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. თბილისი, 1940.
4. Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языковедению, М., 1984.
5. Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.
6. Рамышвили Г. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языковедения. В кн: «Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языковедению», М., 1984.
7. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
8. Шпет Г. Введение в этническую психологию. Госуд. Академия художественных наук. М., 1927.

Т. В. БЕРЕКАШВИЛИ

МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ ЯЗЫКА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИИ

Резюме

Проблемы, связанные с нациями и их языками, на сегодняшний день весьма актуальны. Такие вопросы, как межнациональные отношения, языковая и целиком национальная политика, многоязычие и др. требуют безотлагательного решения, что не представляется возможным без их теоретической оценки.

Вопрос о взаимоотношении нации и языка стар, и тем не менее полностью не изучен. Его исследования в нашей стране велись по заданной раз и навсегда схеме, без глубокого, объективного подхода, что особенно сказалось сегодня, когда во многих регионах страны сложилась напряженная национальная ситуация.

Язык является неотделимым признаком нации и, равно как национальная культура, национальная психика, национальный характер представляет собой проявление национального духа; при этом он первичен, но не в том смысле, что сформировался раньше мышления и культуры или независимо от них, а в том, что без него, без отражения, фиксирования, опредмечивания в нем объективных закономерностей бессмысленно говорить о мышлении и культуре.

Поскольку национальный язык — важнейшее проявление человеческого духа, жизнеспособность говорящих на нем индивидов равноценна стойкости и жизнеспособности их языка. Язык народа и, следовательно, сам народ тем богаче и жизнеспособней, чем полнее выражает он общечеловеческие ценности и то, насколько впадетены его судьба и деятельность в судьбу и прогресс человечества.

Таким образом, язык есть существенный признак нации, который не только является основой происхождения ее как нации, но и в дальнейшем представляет собой условие ее развития.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა თ. ბერეკაშვილმა

ივანე კახაიანი

ინტუიციის ორი განსხვავებული პრობლემის შესახებ

1. სიტყვა „ინტუიცია“, ჩვეულებრივ მეტყველებაში ხშირად მოიხმარება. მასში უმეტესად გულისხმობენ წინათგრძნობის დაფარულ უნარს, რომელიც ამა თუ იმ სიტუაციაში გარკვევის უტყუარ გეზს იძლევა. (ქართულ სიტყვა-ხმარებაში არსებობს კიდევ შესაბამისი გამოთქმა „ალო“, „გუმანი“). ძნელად შესამჩნევი არ უნდა იყოს ისიც, რომ ამ დროს მხედველობაში აქვთ არა ცნობიერების მოქმედების საფეხურებრივი სკლა, არამედ არაცნობიერი იმპულსი, რომელიც თითქოსდა არაფრითაა განპირობებული.

ინტუიციის პრობლემის მეცნიერული კვლევა-ძიება ითვალისწინებს „სალი აზრის“ პოზიციას. ინტუიციის ე. წ. „ყოველდღიური“ შინაარსი ადამიანის ფსიქიკური სამყაროს კიდევ ერთ თავისებურებაზე მიანიშნებს. ამიტომ, ბუნებრივია, ინტუიცია პირველ რიგში ფსიქოლოგიური მეცნიერების „ველზე“ უნდა შემოსულყო, რამაც ძალუწებურად შექმნა ინტუიციის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის პრიორიტეტი და მოუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიამ ჩამოაყალიბა აღნიშნული პრობლემის ფილოსოფიური სახე, ბევრი მკვლევარი ვერ პოულობს საზღვარს ინტუიციის ფილოსოფიურსა და ფსიქოლოგიურ განხილვას შორის. არადა, ასეთი საზღვრის გაუთვალისწინებლობა პოზიტიურ კვლევა-ძიებას აფერხებს.

ჩვენი ამოცანა, ამ შემთხვევაში, აღნიშნული საკითხის ნათელყოფით იდარალება.

წყალგამყოფი ინტუიციის ფილოსოფიურსა და ფსიქოლოგიურ განხილვას შორის უნდა განისაზღვროს საერთოდ ამა თუ იმ პრობლემის ფილოსოფიური კვლევის თავისებურებების გათვალისწინებით. ფსიქოლოგიისათვის, რომელსაც ადამიანის ფსიქიკა აინტერესებს, ინტუიცია გარკვეული ფაქტია. ფსიქოლოგი იკვლევს მას ე. ი. ადგენს ინტუიციის ფაქტის კანონზომიერებას (მსგავსად იმისა, როგორც ფიზიკა ბუნებაში არსებულ ფიზიკურ პროცესებს სწავლობს, ქიმია — ქიმიურს, ბიოლოგია — ბიოლოგიურს და ა. შ.). არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ ფილოსოფიის კვლევის სპეციალური ობიექტი, ფაქტის სახით, არ არსებობს (ფილოსოფიურ მოვლენაზე ლაპარაკი უაზრობაა). შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია თავისუფალია ფაქტობრივი განსაზღვრულობისგან და საფუძველს ასეთი განსაზღვრულობის მიღება, — პრობლემის დასმის თავისებურ წესში პოულობს. ფილოსოფიური განხილვას არეში შესაძლებელია შემოვიდეს ნებისმიერი ფაქტი, ოღონდ არა თავისი ვიწრო ემპირიული შინაარსის მიხედვით, არამედ ტრანსფორმირებული უნივერსუმის „ენაზე“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიის აინტერესებს საკვლევი ობიექტის არა „ფიზიკური“ დახასიათება, არამედ ამ ობიექტის შესწავლა მეტაფიზიკურ განსაზღვრაში, ანუ მისი ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსიოლოგიური სურათის მოცემა.

ინტუიციის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის, კვლევა გულისხმობს მის „გადაქცევას“ ფილო ს ო ფ ი უ რ კ ა ტ ე გ ო რ ი ა დ. უკეთ რომ ვთქვათ, ინტუიციის ფილოსოფიური სახე მის შემეცნებისთვლიურ დაფუძნებას მოითხოვს.

ამგვარი მოთხოვნის გათვალისწინებით შევეცდებით გამოვყოთ ინტუიციის ფილოსოფიური პრობლემა ინტუიციის ფსიქოლოგიური პრობლემა-საგან.

2. ინტუიციის ქვეშ ზოგადად გაიგება უშუალო წვდომა. თუმცა, უშუალო წვდომის ხასიათი არაა ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული. ერთია უშუალო წვდომა, როგორც ამა თუ იმ პიროვნების ინდივიდუალური თავისებურება, ფსიქიკური მახასიათებელი. ასეთ შემთხვევაში ინტუიციის გვევლინება დროში მიმდინარე ფსიქიკურ პროცესად და აღიარებულია როგორც მეცნიერებაში ახალ იდეათა აღმოჩენის, შემოქმედების იარაღი. მეორეა უშუალო წვდომა, არა როგორც ადამიანის ინდივიდუალობის მატყვენებელი, არამედ როგორც გარკვეული ცოდნის გაგების აუცილებელი პირობა. უკეთ რომ ვთქვათ, საქმე ეხება უშუალო წვდომის ობიექტურ სახეს; მის აუცილებლობას სუბიექტი კი არ განაპირობებს და, ამდენად მასზე ხდის დამოკიდებულს, არამედ, პირიქით, ინტუიციის როგორც უშუალო წვდომის მნიშვნელობა, ასეთ შემთხვევაში სცილდება სუბიექტურობის საზღვრებს და ობიექტური საზომის დონეზე ადის ე. ი. იქნის აბსოლუტურ მნიშვნელობას.

რამდენადაც, როგორც მივუთითეთ, ინტუიციის ფსიქოლოგიური განხილვა ინტუიციის ინდივიდის ფსიქიკაში ათავსებს — უეჭველია აღიარება იმისა, რომ უშუალო წვდომის ხასიათი არ განსაზღვრავს შედეგის, პროდუქტის — ცოდნის ხასიათს. უფრო ზუსტად: ასეთ შემთხვევაში უშუალო წვდომა არ იძლევა ასევე უშუალო ცოდნას, ე. ი. ისეთ ცოდნას, რომელიც არ საჭიროებს გაშუალება-დასაბუთებას. პირიქით, ინტუიციის, რომელიც ამ დროს უფიქროსი განათების, გაბრწყინების, მიხვედრის და ა. შ. ფაქტებით სახელდება, იძლევა მეცნიერისათვის სრულიად არაცხად იდეებს, რომლებიც ზედმიწევნით შემოწმება-დასაბუთებას საჭიროებენ მათი კვშიარტების მნიშვნელობის დასადგენად. მაშასადამე, აქ საქმე ეხება ინტუიციის ისეთ ცოდნასთან მიმართებაში, რომლის მეცნიერულობა ე. ი. კვშიარტება უნდა გაირკვეს.

განსხვავებული პრობლემა — ინტუიციის თავად ინტუიციურ ცოდნასთან მიმართებაში. აქ უკვე ლაპარაკია დისკურსიული შემეცნებისაგან განსხვავებულ ტიპზე — ცოდნის კვშიარტების უშუალო ხედვის უნარზე, რომელიც, მაშასადამე, ინტუიციური ცოდნის მიღებას უზრუნველყოფს. ამ შემთხვევაში გვიანტერესებს ინტუიციური ცოდნის რაობა, მისი ბუნება და ის საშუალება, რომლითაც ცოდნის უშუალობას ვწვდებით. ასეთ საშუალებას ინტუიციის წარმოადგენს. მაშასადამე, ინტუიციის ფილოსოფიური პრობლემა ინტუიციის განიხილავს, როგორც ისეთ უნარს, რომლის მეშვეობითაც ხდება ცოდნის კვშიარტების უშუალო წვდომა. ასეთი ცოდნა კი, შესაბამისად, ინტუიციური ცოდნაა. როგორც ჩანს, მიმართება ინტუიციის უნარსა და ინტუიციურ ცოდნას შორის კორელატურია.

3. საჭიროა გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი კვლევის გზაზე. წინა მსჯელობიდან გამომდინარე, საჭიროა განვასხვავოთ ინტუიციის, როგორც შემოქ-

მედების იარაღი¹, ე. ი. როგორც ახალი ცოდნის მოპოვების უშუალო პროცესი და ინტელიცია როგორც ჭეშმარიტების უშუალო წვდომის უნარი. ძალაშია კითხვა: რატომ არის ერთი ფსიქოლოგიის, ხოლო მეორე — ფილოსოფიის პრობლემა?

ახალი ცოდნის აღმოჩენის ინტელიციური პროცესის კვლევა ფსიქოლოგის საქმეა, რადგან იგი წარმოდგება სწორედ ფსიქიკური პროცესის სახით, რომელსაც დროითი გარკვეულობა ახასიათებს — იწყება და მთავრდება დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში. ინტელიცია, როგორც ფსიქიკური პროცესი, ასეთ შემთხვევაში, მთლიანად სუბიექტის სულიერი ცხოვრების, ფსიქიკური სამყაროს კუთვნილებაა. ამდენად, შესაძლებელია ვილაპარაკოთ ინტელიციური პროცესის განცდის შესახებ და დავახასიათოთ იგი ისეთი ნიშნებით, როგორცაა შთაგონება, გაბრწყინება, მიხედრა და ა. შ. ძნელი მისახვედრი არაა, რომ ინტელიციის ამგვარი განსაზღვრება უძლურია რაიმე გეამენოს ცოდნის თეორიული ღირებულების — მისი ჭეშმარიტება ამცდარობის შესახებ. ცოდნა ხომ თავის თავში სუბიექტ-ობიექტის სპეციფიკურ კავშირს გულისხმობს, ის ყოველთვის საგნობრიობის მატარებელი ე. ი. ობიექტური ხასიათის უნდა იყოს. ცოდნის ჭეშმარიტების მნიშვნელობა შემეცნების საგანთან მიმართებაში წყდება. ინტელიციის გნოსოლოგიურმა (ფილოსოფიურმა) კატეგორიამ (განსხვავებით აღმოჩენის ინტელიციური პროცესისაგან) სწორედ ცოდნის ჭეშმარიტების ე. ი. მისი ობიექტურობის უშუალო ხედვა უნდა უზრუნველყოს. მხოლოდ ამდენად აქვს მას უფლება ფილოსოფიის საზღვრებში დამკვიდრდეს.

აქ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: ითქვა, რომ უეცარი გაბრწყინების, შთაგონების და ა. შ. შედეგად მიიღება ახალი ცოდნა. ეს ისე არ უნდა გაევიგოთ, რომ აღმოჩენის პროცესი ინტელიციური შემეცნების ტოლფასია. ამ თითქოსდა ტრივიალურ მოსაზრებას პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება, რამდენადაც, როგორც მოგვიანებით ვნახავთ, ბევრი მკვლევარი ინტელიციურ შემეცნებას „უეცარი ნახტომის“ შემოქმედებით პროცესს უიგივებს. აღნიშნული გაუგებრობა შედეგია სწორედ იმ არასწორი ორიენტაციისა, რასაც ინტელიციის პრობლემის კვლევის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური საზღვრების გაუთვალისწინებლობა თუ ვერდადგენა ბაძებს. აღმოჩენის ინტელიციური პროცესი ინტელიციურ შემეცნებად მხოლოდ იმის გამო კი ვერ ჩაითვლება, რომ იგი ინტელიციურ ცოდნას არ გვაძლევს, არამედ იმიტომ, რომ ეს ორი დამოუკიდებელი საკითხია და მათ გადაკვეთის წერტილები პრინციპულად არ შეიძლება ჰქონდეთ. კიდევ უფრო მეტი: როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ინტელიცია, როგორც შემოქმედების იარაღი, აბსოლუტურად ვერაფერს გვეტყვის იმ ცოდნის ბუნების შესახებ, რომელიც შემოქმედებითი პროცესის რეზულტატია. ამ გზით მიღებული ცოდნის ხასიათს, მისი ჭეშმარიტების მნიშვნელობის დასაბუთების ლოგიკური ან ემპირიული საშუალებები ადგენენ. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება იგი მეცნიერების კუთვნილება. მაშასადამე, სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ ინტელიციის ფსიქიკური პროცესის შედეგად მიღებული ცოდნა არსებითად ლოგიკური, ან ემპირიული შემეცნების მიერაა „მიღებული“, რადგან დაფუძნებას მათი ფუნქციონირების გარეშე ვერ შეძლებს.

¹ მოკმეულ სტატიაში მხოლოდ მეცნიერულ შემოქმედებაზე ხდება აქცენტირება.

რაც შეეხება ინტუიციურ შემეცნებას, მან უნდა უზრუნველყოს ინტუიციური ცოდნის მიღება ე. ი. ისეთ ცოდნისა, რომელიც თავის თავში შეიცავს ჭეშმარიტების ყველა პირობას და ამდენად, თავის თავად ცხადია. ინტუიციური შემეცნების საზრისი სწორედ ჭეშმარიტების უშუალო წვდომაშია, როდესაც ზედმეტი ხდება ცდაზე და ლოგიკაზე მითითება.

4. ინტუიციის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ასპექტებს გამოიყვანა არ ნიშნავს ფსიქოლოგიზმის საშიშროებისაგან თავის დაცვას. ამ ორი ასპექტის ერთმანეთში არევა ან მათი ვერდანახვა მეთოდოლოგიური შეცდომაა და ექსპლიციტურად არ აუქმებს ფილოსოფიის სუვერენობას. ფსიქოლოგიზმი ფილოსოფიაში კი სწორედ ამისკენა მიმართული — მოითხოვს რა არა-ფსიქიკურის ფსიქიკურზე დაყვანას.

როგორც აღვნიშნეთ, ინტუიციცა მის ფილოსოფიურ განასერში წარმოადგენს ცოდნის ჭეშმარიტების უშუალო წვდომას. ფსიქოლოგიზმის საფრთხე აშკარაა, თუ ჭეშმარიტების უშუალობასა და ჭეშმარიტების უშუალობის განცდას შორის ტოლობის ნიშანს დაევსავთ. შეიძლება ვინმე ამა თუ იმ ცოდნის ჭეშმარიტებაში ურყევად იყოს დაწმუნებული, მაგრამ თავისთავად ეს ცოდნა სრულიადაც არ იყოს ასეთი, ცოდნის ჭეშმარიტების უშუალობას ფსიქოლოგიური ან ფსიქიკური ფაქტორები უნდა უზღუდოს. პირიქით, საყრდენი ამ შემთხვევაში ცოდნის ინტუიციური ბუნება უნდა იყოს, რომელიც „გვაიძულებს“ თავისი ჭეშმარიტების უშუალო ხედვას. ბუნებრივია, ასეთ შემთხვევაში საძიებელი ხდება ის პირობა, რომელიც მიგვანიშნებს, რომ გამოვედით მოჩვენების სფეროდან და ვწვდით ჭეშმარიტებას მის „ნამდვილობაში“. მაშასადამე, დღემა პრობლემა თავად ინტუიციურობის ობიექტური საზომის შესახებ — არის თუ არა იგი საბოლოო კრიტერიუმი. ვასაგებია, ასეთი საზომის აუცილებლობა სერიოზულ სიძნელეებს უქმნის ჭეშმარიტების უშუალო ხასიათის შესახებ მტკიცებას (იგი ხომ ფაქტობრივად გამაშუალებლის როლში გამოდის), მაგრამ, ასეა თუ ისე, ინტუიციის პრობლემის გავლენა ფილოსოფიურ გონზე ეკვს არ იწვევს. ამ შემთხვევაშიც, ჩვენთვის მთავარია პრობლემის მასშტაბურობა, ხოლო მისი პოზიტიური კვლევა ცალკე საქმეა.

აქვე შევნიშნავთ, რომ როდესაც ინტუიციური ცოდნის ფენომენზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში არ ვიღებთ ასეთი ცოდნის არსებობა-არარსებობის რეალური შესაძლებლობის ხარისხებს. აქ ინტუიციური ცოდნის „ფენომენოლოგიური“ არსებობის უფლებით ვსარგებლობთ. ეს უფლება კი ფილოსოფიური აზროვნების ძალის მონაპოვარია. ფილოსოფიის ისტორიაში უშუალო ცოდნის შემოტანა ფილოსოფიური გონის მოძრაობისა და განვითარების კალაპოტში მოექცა. ვფიქრობთ, რომ ეს განაპირობა აბსოლუტურის (როგორც საყრდენის) ძიებამ ფილოსოფიაში, როდესაც მაძიებელი ადამიანია, შემეცნებელი სუბიექტი, რომელიც ცდილობს საკუთარ თავში აღმოაჩინოს ეკვლისა და რეალაციის გარეშე მდგარი ცოდნის შეძენის უნარი. ლოგიკური და მით უფრო, ემპირიული „რესურსების“ არასაიმედოობამ უფრო განამტკიცა ინტუიციის მიმართ ნდობა. ინტუიციამ ფილოსოფიური გონის ბევრი მოთხოვნილება დააკმაყოფილა, იქნებოდა ეს ფილოსოფიისათვის საფუძველმდებარე პრინციპის ძიება „რაციონალიზმი“, შემეცნების ობიექტის კონსტრუირების აპრიორული პირობების კვლევა კანტის „კრიტიციზმი“, საენის ცოცხალ ინდივიდუალობასთან შერწყმა „სიცოცხლის ფილოსო-

ფიაში“ თუ „არსების კერეტა“ „ფენომენოლოგიაში“. მაშასადამე, გაჩნდა ცოდნის მიღების ახალი წყარო — ინტუიცია, რომლის მეშვეობითაც, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანი უშუალოდ განიხილავს, წვდება მოცემული ცოდნის ჭეშმარიტებას. ამისდა მიხედვით, თუ რა დონეზე ხორციელდება ჭეშმარიტების უშუალო წვდომა — აღქმის, ინტელექტის თუ ინტელექტის საფინალმდეგო დონეზე — განსხვავებენ ინტუიციის და, შესაბამისად, ინტუიციური ცოდნის სამ სახეს: გრძობადს, ინტელექტუალურს და ანტიინტელექტუალურს.

როგორც ინტელექტუალური, ასევე გრძობადი ინტუიციის ცნებათა შინაარსში ინტუიცია არ მნიშვნელობს როგორც შემეცნების დამოუკიდებელი უნარი. იგი წარმოადგენს გრძობის ორგანოსა და ინტელექტის თვისებას, ნიშანს.

ინტელექტის მიერ დანახული ცოდნის უშუალოა არ ვადის „რაციოს“ გარეთ და არა მხოლოდ არ ვადის, არამედ ეს ცოდნა რაციონალური აზროვნების უმაღლესი მონაპოვარია. ცოდნის დაუსაბუთებლობა „რაციოს“ ფარგლებში არ ნიშნავს არაინტელექტუალურობას, არამედ მის ზედმიწევნით ინტელექტუალურობაზე მიანიშნებს. ინტელექტმა უნდა შეძლოს ჭეშმარიტების უშუალო დანახვა იმ თვალთ, რასაც ინტუიცია ჰქვია. გონებამ აქ უნდა მიაღწიოს სრულ განხორციელებას რათა უეჭველი ცოდნა მოიპოვოს. მოკლედ, ინტუიცია ცხადდება ინტელექტუალური შემეცნების უმაღლეს სახედ.

ინტელექტუალურმა ინტუიციამ ფილოსოფიაში მას შემდეგ ჰპოვა დანიშნულება, რაც იგი მათემატიკაში აქსიომების აუცილებლობისა და საყოველთაობის საფუძვლად გამოცხადდა. ინტელექტმა, მსგავსად მათემატიკისა, ფილოსოფიის საფუძველში მდებარე პრინციპების აუცილებლობა და საყოველთაობა უნდა შეიმეცნოს. ამისათვის მას გააჩნია იარაღი — ინტუიცია.

ის მიმართულება ფილოსოფიაში, რომელიც გონების საშეჯავროს წინაშე წყვეტს ყველა პრობლემას — რაციონალიზმია. ინტელექტუალური ინტუიციის ცნება სწორედ მე-17 ს. რაციონალიზმში იღებს სათავეს დეკარტესთან, სპინოზასთან და ლაიბნიცთან.

გონების უსაზღვრო მონოპოლიის აღიარებამ ყველა სფეროში XVII ს. რაციონალისტებიდან მოყოლებული, უმაღლეს ქადასტურებას მიაღწია ჰეგელის სპეკულატიურ ფილოსოფიაში, სადაც გონების ქვეშევრდომად გამოცხადდა ყოველივე არსებული. თუმცა, ამ ხნის მანძილზე „რაციოს“ პრინციპებით ავებულმა შენობამ რამდენიმეჯერ განიცადა ძლიერი შერყევა.

პირველი სერიოზული ბზარი საიმედოდ აღმართული შენობის საფუძველში ემპირიზმის შემოტევის შედეგად გაჩნდა. ემპირიზმმა მნიშვნელოვნად შეზღუდა ინტელექტის მოქმედების არე გრძობადი შემეცნების სასარგებლოდ. მიუხედავად ამისა, იმდენად დიდია რწმენა ადამიანის რაციონალური შემეცნების შესაძლებლობათა მიმართ, რომ ზოგიერთი ემპირიკოსი (მაგ., ლოკი) იზიარებს ინტუიციის რაციონალისტურ გაგებას.

ემპირიზმის შემდგომ, ინტელექტუალური სიცხადითა და დედუქციური ლოგიკით აწყობილი სისტემა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკამ“ გაარღვია. გრძობადი ინტუიციის დაფუძნება კანტის კრიტიკული აზროვნების ერთ-ერთი პირველი (და ძირითადი) შედეგია, რომელიც საყრდენს აცლის რაციონ-

ნალისტურ ფილოსოფიას (რაციონალიზმს) და ადამიანის განსჯით უნარს გრძნობადი ინტუიციით მოპოვებული ცდისეული ცოდნისაკენ მიმართავს.

თუ XVII ს. რაციონალიზმმა ინტელექტუალური შემეცნების ველში მოაქცია მეტაფიზიკური სამყაროც, კანტის „სინთეზურმა მსოფლმხედველობამ“ ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობები გადასინჯა და მას ემპირიული სინამდვილის შესახებ მეცნიერების (ეკვილიდეს გეომეტრიისა და ნიუტონის ფიზიკის) ფილოსოფიური საფუძვლების კვლევა დაავალა, რაც შეეხება მეტაფიზიკურ სამყაროს, იგი შემეცნებისაგან გარიყული აღმოჩნდა. ასე გაჩნდა ახალი დროის ფილოსოფიაში ინტელექტისათვის ხელშეუხებელი — ირაციონალური სფერო, რომელიც, მართალია, ადრეული შელინგის, ფიხტესა და განსაკუთრებით ჰეგელის „გონმა“ გადაფარა, ხოლო შემდეგ პოზიტივიზმმა სრულიად განდევნა, მაგრამ რაკი ერთხელ აღმოცენდა, აღარ გადაშენებულა: თავისებური სახით ამოიზარდა და იმავე შელინგის „ბნელი მისწრაფების“, ხოლო მოგვიანებით შოპენჰაუერის „ირაციონალური ნების“ გავლით ბერგსონის ინტუიტივისტურ ფილოსოფიაში დამკვიდრდა. როგორც აღვნიშნეთ, არც ინტელექტუალური და არც გრძნობადი ინტუიციის არ მიუთითებს ინტუიციის დამოუკიდებელ უნარზე, ამიტომ, მათი გამოყენება ანა თუ იმ გნოსეოლოგიურ სისტემაში, არ ნიშნავს ინტუიტივიზმს.

ბერგსონის ინტუიტივიზმში გაცილებით გვიან, XX ს-ის დასაწყისში ყალიბდება. ესაა მიმდინარეობა, რომელიც თავიდან ბოლომდე ანტიინტელექტუალურია — ფილოსოფია და მეცნიერება, მსოფლმხედველობა და ლოგიკა, ინტუიციისა და ინტელექტის ალბათ ყველაზე მეტად აქ არიან შეუთავსებადნი. სამყაროს ადექვატური, დაუმახინჯებელი შემეცნების ერთადერთ იარაღად ინტუიციისა ცხადდება. იგი გამოთავისუფლებულია აღქმისა და ინტელექტის „ტყვეობიდან“ და სამყაროს გვანახებს მის არსებითობაში. ინტელექტუალური და გრძნობადი ინტუიციის ცნებებს ამ ფილოსოფიაში არა აქვთ საზღვარი.

გახადა რა ინტუიციისა ფილოსოფიის კუთვნილებად, ინტუიტივიზმმა თავად ფილოსოფიური ცოდნა გაიგო როგორც ინტუიციური, შესაბამისად, ფილოსოფიური შემეცნება — როგორც ინტუიციური შემეცნება. ინტუიტივიზმის სურვილი იყო წინ წამოეწია, გამოემხეურებინა ფილოსოფიის არსება — მისი მსოფლმხედველობრივი ბუნება. საჭირო გახდა ისეთი გზის გამოთხავა, რომელიც ფილოსოფიას სწორი, მისი არსებიდან გამომდინარე მიმართულებით წაიყვანდა. ეს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ინტელექტი, რადგან ინტელექტით მეცნიერება მუშაობს. ფილოსოფიისათვის ამოსავალი უნდა იყოს ინტუიციისა, ფილოსოფიამ ინტუიციის გზით უნდა იაროს, რათა „ხედველობის“ მისეული პრინციპი შეინარჩუნოს.

აღნიშნულ თვალსაზრისთა შეფასება ამ წერილის მიზანი არ არის. მცირე ისტორიული ექსკურსი მხოლოდ იმიტომ დაგვიჭირდა, რომ ინტუიციის ფილოსოფიური პრობლემის ჰორიზონტი გავეფართოებინა, მიგვენიშნებინა, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში არსებითად ინტუიციური შემეცნების და, შესაბამისად, ინტუიციური ცოდნის თავისებურებებს იკვლევდნენ.

5. ჩვენს მიერ ჩატარებული რამდენიმე ზერეღე ანალიზიდან ჩანს, რომ ინტუიციური ცოდნა განსხვავებული (თუ დაპირისპირებული არა) ხასიათისაა ვიდრე მეცნიერული ცოდნა. ეს განსხვავება მათი დაფუძნება-დასაბუთების წესში ვლინდება. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებაში შემოტანილი

ახალ იდეებს ინტუიციური შემოქმედების ნაცოფად თვლიან, მეცნიერული და ინტუიციური ცოდნის ჭეშმარიტებასთან მისასვლელი გზა ორად იყოფა: მას შემდეგ, რაც აღმოჩენა ვაკეთდა და სათანადო ემპირიული და ლოგიკური შემოწმებით იქცნებებოდა და ამცოდინდა გარკვეული ცოდნის სახით, ყოველი ადამიანი რომელიც მოცემული (უკვე აღმოჩენილი) ცოდნისთვისება-შესწავლას შეუდგება, სრულიად არ საჭიროებს მის ხელახალ აღმოჩენას, ანუ მისთვის სრულიად ზედმეტია, ამ შემთხვევაში, ინტუიციის შემოქმედებითი იმპულსი, ვინაიდან ამ ცოდნის ჭეშმარიტების დასაბუთების ლოგიკური ან ემპირიული გზა არსებობს და მკვლევარისათვის აუცილებელია ამ გზაზე შედგომა, რათა მისთვის საინტერესო მასალის ჭეშმარიტებაში გაერკვეს. ნიუტონის მსოფლიო მიზიდულობის კანონის გასაგებად ვერავითარ სამსახურს ვერ ვაგვიწევს ამ კანონის აღმოჩენის გახმარებული ფაქტი (იგი მხოლოდ ფსიქოლოგიისათვისაა საინტერესო), არამედ საჭიროა იმ ფიზიკურ-მათემატიკური აპარატის ფლობა, რომელიც აღნიშნულ კანონს ნათელყოფს. მაშასადამე, ერთის მხრივ, მეცნიერული ცოდნის დასაბუთების საკითხი ამ ცოდნის აღმოჩენის საკითხისაგან დამოუკიდებელია, ხოლო, მეორეს მხრივ, მეცნიერული ცოდნის დასაბუთების ძირითადი საშუალებები არაინტუიციურია.

ინტუიციურ ცოდნასთან მიმართებაში საქმე რამდენადმე იცვლება. მართალია, ინტუიციური ცოდნის დაფუძნება ამ ცოდნის წარმოშობის ფსიქიკური წინამძღვრების მიღმა დგას, მაგრამ მეცნიერული ცოდნისაგან განსხვავებით, ინტუიციური ცოდნის დაფუძნების ძირითადი (შეიძლება ითქვას, ერთადერთი) საშუალება ინტუიცია უნდა იყოს. ინტუიციური ცოდნის ბუნება იმგვარია, რომ მისი გავება ინტუიციის გარეშე წინააღმდეგობრივია. ინტუიციური ცოდნის ჭეშმარიტება ხომ უშუალოდაა მოცემული და, ამდენად, არ მოითხოვს დასაბუთებას (ვაშუალებას) ლოგიკის ან ცდის საფუძველზე. ფილოსოფიას აინტერესებს ინტუიცია სწორედ როგორც დაფუძნების საშუალება, როგორც ჭეშმარიტების უშუალო „დანახვის“ უნარი. ინტუიციური შემეცნების ტიპზე მსჯელობაც მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, როდესაც ხდება ჭეშმარიტების არავაშუალებული დადგენა [განსხვავებით, ვთქვათ, ფორმალურ-ლოგიკური შემეცნებისაგან, როდესაც ლოგიკური აპარატის (კნებების, განსაზღვრებების, ლოგიკური წესების და ა. შ.) მოხმარების გარეშე ჭეშმარიტებას ვერ დავადგენთ].

როგორც ჩანს, ინტუიციის ფილოსოფიური სახე კიდევ უფრო გამოიკვეთა, დავახასიათოთ რა იგი როგორც გარკვეული ტიპის ცოდნის (ინტუიციური ცოდნის) დაფუძნება-დასაბუთების საშუალება. ამდენად, უნდა ითქვას, რომ ინტუიციის მიერ ჭეშმარიტების უშუალო წვდომის თავისებურება უზრუნველყოფს ინტუიციური ცოდნის მიღებას და იმავდროულად, ცოდნის ინტუიციურობის ე. ი. უშუალობის დადასტურებას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ასეთ შემთხვევაში, ინტუიციის ცოდნის მიმღები და კრიტიკიული ფუნქციები ერთმანეთს ემთხვევა. აქ აუცილებელია კიდევ ერთხელ შევნიშნოთ, რომ ინტუიცია როგორც კრიტიციუმი, რომელიც ცოდნის თავისთავად სიცხადეს აჩვენებს, უნდა გაემიჯნოს სიცხადის ფსიქოლოგიურ განცდას. ასეთი გამიჯვნა აუცილებლობით ზადებს მოთხოვნას, რომ მოხდეს ცოდნის თავისთავადი სიცხადის (ინტუიციურობის) და ამ სიცხადის წვდომის ადექვანტური შერწყმა, ანუ რაც იგივეა, გაივიცდეს ცოდნის უშუალო წვდო-



მა და მისი ჭეშმარიტების დადგენა. ამ მოთხოვნის ფილოსოფიური ანალიზი სერიოზულ პრობლემებს აწყდება. ალბათ ამიტომ, სიცხადის კრიტერიუმი ჯერ კიდევ ბერძნული მეცნიერების ისტორიაში გახდა ეკვის საგანი ევკლიდესთან. აღნიშნული კრიტერიუმის აღიარების ფსიქოლოგიური (და, მაშასადამე, არაობიექტური) ძირები კარგად აქვს გამოყოფილი პოლონელ ფილოსოფოს კ. აიდუკევიჩს. მისი აზრით, „ზოგიერთი ფილოსოფოსი სიცხადის ფსიქოლოგიურ წყაროს იმ ფაქტში ხედავდა, რომ გამოცდილება ძალზე ხშირად ადასტურებს იმ მოსაზრებებს, რომლებიც საყოველთაო ჭეშმარიტებებად იქცევიან, თუნდაც ყოველ კონკრეტულ მომენტში არ მოხდეს მათი ემპირიული დამტკიცება. სხვები ფიქრობენ, რომ თვით სიცხადის ფენომენი განპირობებულია ჩვენი შემეცნებითი უნარების სტრუქტურით, რომელიც იმის გაფიქრების საშუალებასაც არ გვაძლევს, რომ სინამდვილეში საგნები სხვაგვარია, ვიდრე ისინი ჩვენს მიერ არის დანახული. პირველი თვლასაზრისი ცნობილია ფსიქოლოგიური ემპირიზმის სახელწოდებით, ხოლო მეორე ფსიქოლოგიურ აპრიორიზმად იწოდება“ [9, გვ. 198]. ცხადია, ინტუიციის ფილოსოფიური დაფუძნების მცდელობა ფსიქოლოგიზმის დაძლევის გზით უნდა წარიმართოს. ამის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა, ამ წერილში აღძრული, ინტუიციის შესახებ ორი განსხვავებული პრობლემის დაფიქსირება.

აქ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას მივაქცევთ ყურადღებას. ინტუიცია, როგორც ცოდნის სიცხადის — მისი ჭეშმარიტების კრიტერიუმი უნივერსალური ხასიათისაა. იგი ძალაშია მაშინაც, როდესაც ინტუიციური შემეცნების განსაკუთრებულობას, მის დამოუკიდებლობას ეჭვქვეშ აყენებენ. ინტუიცია ყოველგვარი ცოდნის დაფუძნება-დასაბუთებაში მონაწილეობს, თუ შეიძლება ითქვას, „გარს აკრავს“, ადასტურებს მის განხორციელებას. ამის თაობაზე კარგად მიუთითა კ. ბაქრაძემ. იგი წერს: „სიცხადის პრინციპმა დაკარგა ნდობა არა მარტო იმიტომ, რომ მას ბოროტად იყენებდნენ ფილოსოფიის ისტორიასა და მეცნიერებაში, არამედ იმიტომაც, რომ ბევრი, ერთი შეხედვით ცხადი, დებულება მცდარი აღმოჩნდებოდა ხოლმე და მინც ეს პრინციპი რჩება იმ მომენტად, რომლის მოხმარების გარეშეც ყველაზე მკაცრი დასაბუთებაც კი შეუძლებელია“ [1, გვ. 452]. ვფიქრობთ, ინტუიციის პრობლემის პოზიტიური კვლევა ამ მიმართულებით უნდა წავიდეს.

6. წერილის დასაწყისში მივუთითეთ, რომ ინტუიციის როგორც ფსიქოლოგიური პრობლემის კვლევისას გვაინტერესებს ადამიანის ფსიქიკური ინდივიდუალური თავისებურება — ახალი ცოდნის მოპოვება უეცარი გაბრწყინების, მიხედვრის და ა. შ. გზით. ვთქვით ისიც, რომ ასეთი გზით მიღებული ცოდნა არ წარმოადგენს ინტუიციურს თავისი ბუნებით, არამედ მოითხოვს დასაბუთებას, რათა გაირკვეს მისი ჭეშმარიტების მნიშვნელობა. ახლა საჭიროა ცოტა უფრო ფართოდ შევვხვთ ინტუიციას როგორც შემოქმედების იარაღს.

თავდაპირველად გავარკვიოთ, რას ვგულისხმობთ როდესაც აღმოჩენის ინტუიციურ პროცესს ინდივიდუალურ თავისებურებად ვთვლით? შთაგონების, უეცარი გაბრწყინების, მიხედვრის და ა. შ. ინტუიციური ფაქტების ინდივიდუალურ თავისებურებად მიჩნევისას, ვგულისხმობთ ამ ფაქტების რეალური, კონკრეტული არსებობის ინდივიდის მიერ განპირობებულობას, თუმცა ლოგიკურად მათი ფუნქციონირების აუცილებლობა ეჭვს არ

იწვევს, უფრო ზუსტად, მსგავსი შემთხვევების მოქმედებას ინდივიდის (მეცნიერის) ფსიქიკური ორგანიზაცია, პრობლემაზე მუშაობის ინდივიდუალური წესი განაპირობებს და არა თავად მეცნიერული პრობლემის ბუნება. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ არა იმას, რომ მეცნიერული შემოქმედებისათვის ინტუიციური ნახტომი შემთხვევითია, არამედ იმ უბრალო გარემოებას, რომ არაა აუცილებელი იგი ყველას გააჩნდეს. აქ კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივუთხოვთ ყურადღება: ერთია ის, რომ ინტუიციური ნახტომის გარეშე მეცნიერულ აღმოჩენას ადგილი არ ექნება, ხოლო მეორე საკითხია ის — ინტუიციური ნახტომის ყოველი შედეგი ჩაითვლება თუ არა აღმოჩენად მეცნიერებაში. ეს ცალკე მსჯელობის საგანია და მას ჩვენ არ შევუხებთ. აქვე შევნიშნავთ, რომ ინტუიციით, აღმოჩენის გარდა, ბევრ სხვა ფსიქიკურ თავისებურებას აღნიშნავენ. ამან ათქმევინა სწორედ ბუნებას: „ინტუიცია — ხარახურის კოლექცია, სადაც ვერც ერთი ყველა ინტელექტუალურ მექანიზმს, რომელთა გაანალიზება, მათი ზუსტი დასახელებაც კი არ ვიცით, ან ისეთებს, რომელთა ანალიზი ან სახელწოდება არ გვაინტერესებს“ [5, გვ. 94]. მიუხედავად ამისა, ბუნებ მანაც გამოყოფს ინტუიციით სახელდებულ რამოდენიმე თავისებურებას, როგორცაა: სწრაფი აღქმა, წარმოსახვა, შემოკლებული არგუმენტირება და საღი მსჯელობა“ (იქვე).

მართალია, აღმოჩენის ინტუიციური პროცესი ადამიანის (მეცნიერის) ინდივიდუალური ფსიქიკური მახასიათებელია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ აღნიშნული პროცესი არ ემორჩილება გარკვეულ კანონზომიერებას. ფსიქოლოგიური მეცნიერება, იკვლევს რა პიროვნების სპეციფიკურ თავისებურებებს, ცდილობს ახსნას, მიზეზობრივ ჯაჭვში მოაქციოს ე. ი. გამოიკვლიოს ახალი ცოდნის ინტუიციური გზით მიღების მექანიზმი. ამგვარი ამოცანის გათვალისწინების მიხედვით ფსიქოლოგიური მეცნიერების, უფრო სწორად, შემოქმედების ფსიქოლოგიის სფეროში შემდეგი საკითხები შემოდის: როგორია ინტუიციის, როგორც უეცარი გაბრწყინების ხასიათი — არის იგი აბსოლუტურად უპირობო თუ გაშუალებულია ლოგიკური აზროვნებით და უფრო მეტი — პრაქტიკული მოღვაწეობით? აქედან გამომდინარე, რაღაც ერთიანი პროცესის ნაწილია ინტუიცია თუ წარმოადგენს აზროვნების დამოუკიდებელ წესს? შემდეგ, გასარკვევია, აღმოჩენის ფსიქიკური პროცესი მართლა ნახტომისებრი ხასიათისაა, თუ ჩვენი გონების არაენობიერი მუშაობის ფორმაა და უეცარი გაბრწყინების ეფექტს ამ მუშაობის შედეგის ცნობიერების „ველში“ უეცარი შემოსვლა განაპირობებს? და თუ ეს ასეა, მაშინ საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ რა განსაზღვრავს არაენობიერის ცნობიერად ქცევის შესაძლებლობას. ასევე ფსიქოლოგიური მეცნიერების კომპეტენციას განეუთვნება იმის გადაწყვეტა, განსაზღვრავს თუ არა მეცნიერების ესა თუ ის პრობლემა მასზე მუშაობის რაიმე, მათ შორის ინტუიციურ გზას? როგორც ვხედავთ, საკითხთა ამ რიგში არ შემოდის ცოდნის (ინტუიციური თუ მეცნიერული) რაობის, მისი დაფუძნების, ტექნარიტების კრიტერიუმის პრობლემები. ინტუიციის ფსიქოლოგიური პრობლემა ინტუიციას ადამიანის ფსიქიკის სფეროში „კეტავს“ და სუბიექტიდან გასვლის, ტრანსცენდენტის პრეტენზიას არ უტოვებს.

ბა გამოწვეულია არა იმით, რომ უშუალო შემეცნების (და, შესაბამისად, ცოდნის) არსებობის შესაძლებლობა გამოირიცხება (ეს, როგორც ვცადეთ ვეჩვენებინა, დამოუკიდებელი პრობლემა) — ამ შემთხვევაში ლაპარაკია იმაზე, რომ შთაგონების აქტის არსებობის წესში პრინციპულად არ დევს უშუალობის ობიექტური მნიშვნელობა.

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით თვალსაზრისს, რომელიც ინტუიციის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ასპექტების გამოიკვანს მოითხოვს ინტუიციური აღმოჩენის ფარგლებში. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, „თუ ფსიქოლოგიური მიდგომა გულისხმობს ადამიანის ფსიქიკური მდგომარეობის და ფსიქიკური მოღვაწეობის თავისებურებათა შესწავლას, როდესაც იგი ინტუიციის აქტს განიცდის (შემეცნებითი, ემოციური, ნებელობითი ფაქტორების ურთიერთზემოქმედება, ინტუიციის აქტის განმახორციელებელი ფსიქოლოგიური მექანიზმის ფუნქციონირება, მასში ცნობიერისა და არაცნობიერის თანაფარდობა და მისთ.), გნოსეოლოგიური ანალიზის საგანს პირველ რიგში ისეთი საკითხები წარმოადგენს, როგორცაა ინტუიციური შემეცნების მიმართება ობიექტურ სინამდვილესთან, დამოკიდებულება იმ ცოდნას, რომელიც ინტუიციური აქტის დასაწყისში არსებობს, და იმ ცოდნას შორის, რომელიც ამ აქტის შედეგად მიიღება, ინტუიციის თანაფარდობა სხვა შემეცნებით ოპერაციებთან და სხვ.“ [6, გვ. 159]. მაშასადამე, ის, რაც ჩვენ შემოქმედების ფსიქოლოგიას დავაკისრეთ — აღმოჩენის ფსიქიკური პროცესის კანონზომიერების შესწავლა — ფილოსოფიის საქმედ ცხადდება. ასე რომ, ჩვენი აზრით, დამწვებულია ორი უზუსტობა: ჯერ ერთი, ძალზე დაეწროებულია ფსიქოლოგიის საზღვრები (თითქოს ის არავითარ კანონზომიერებებს არ იკვლევდეს) და მეორეც (რაც მთავარია), ფილოსოფიის ობიექტად გამოყვანილია ინტუიცია როგორც აღმოჩენის საშუალება, რაც როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ფილოსოფიისთვის არაშინაგანია.

7. ინტუიციისადმი მიძღვნილი ფილოსოფიური ლიტერატურა ჩვენში ნაკლებად უწევს ანგარიშს ინტუიციის ორ განსხვავებულ სიბრტყეზე კვლევას, მკვეთრად არ მიკვანს ინტუიციის ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ პრობლემებს. პირველ შემთხვევაში, ინტუიცია გვევლინება როგორც გარკვეული ტიპის ცოდნის — ინტუიციური ცოდნის — წვდომისა და დაფუძნების საშუალება. ხოლო მეორე შემთხვევაში ინტუიცია ახალი ცოდნის მოპოვებისა და მიღწევის გზაა. ამ ორ პრობლემას შორის პრინციპული განსხვავების იგნორირება ძირითადად ორი გზით ხდება: ან საერთოდ უგულებელყოფილია ინტუიციის ფილოსოფიური „სახე“ და იგი შეცვლილია ფსიქოლოგიური ანალიზით: ან კიდევ, მართალია, ხდება მინიშნება ინტუიციის კვლევის ორმაგ ხასიათზე, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში, ეს მინიშნება ინტუიციური აღმოჩენის ფარგლებს არ სცილდება.

ქართულ სინამდვილეში ინტუიციის მეცნიერული კვლევის გამოცდილება მწირია. ინტუიციისადმი მიძღვნილი სპეციალური მონოგრაფია ქართულ ენაზე არ არსებობს. ჩვენთვის ცნობილია რამდენიმე წერილი; მათ შორისაა ო. ლოლაძის სტატია „შემეცნებაში ინტუიციისა და ლოგიკის მიმართების შესახებ“, რომელიც, სამწუხაროდ, ვერ ცაყდა ინტუიციის პრობლემის კვლევის დამკვიდრებელ ჩარჩოებს. შევებებით ზოგიერთ პუნქტს, მით უფრო, რომ ისინი რამდენადმე ტიპიურია ჩვენს ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისების.



იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი ტოლობის ნიშანს სვამს ინტუიციურ შემეცნებასა და ინტუიციურ ნახტომს შორის. ამ სტატიის მიზანიც ისაა, რომ ინტუიციური ნახტომის ბუნება გაარკვეოს: არის იგი უშუალო თუ განპირობებულია ლოგიკური აზროვნებით და პრაქტიკული მოღვაწეობით. ამდენად, საკითხი იმას ეხება, „თუ როგორ გავიგოთ ინტუიციურ ნახტომში წყვეტილობის და უწყვეტობის დიალექტიკა“ [3, გვ. 79]. ავტორი ინტუიციური ნახტომის უშუალობასა და წყვეტადობას საყრდენს აცლის იმ მოსაზრებით, რომ ინტუიციას „წინ უძღვის დაძაბული დისკურსიულ-აზროვნებითი მოღვაწეობა და საერთოდაც, განსაზღვრულია როგორც მთელი ადრინდელი ცოდნის დონით, ისე შემეცნება-პრაქტიკის შინაგანი კავშირით“ [3, გვ. 78]. ამიტომ ის უწყვეტია, კერძოდ თეორიული აზროვნების არაენობიერი (და არა ირაციონალური) ფორმაა, როგორც ვხედავთ, საქმე გვაქვს მეცნიერული შემოქმედების პროცესში ინტუიციისა და ლოგიკის მიმართებასთან. ირკვევა, რომ მათი თანამშრომლობა არა მხოლოდ ნაყოფიერი, არამედ აუცილებელიცაა: ნახტომი ხორციელდება მაშინ, როდესაც მას წინ უსწრებს ლოგიკური აზროვნებითი მუშაობა, სახეზეა ჩვენს მიერ ზემოთ დახასიათებული სიტუაცია: ინტუიციური ნახტომის განუპირობებლობა ძალაში მხოლოდ განცდის თვალსაზრისით, თავისთავად კი „ინტუიციის გნოსეოლოგიური სტრუქტურის კომპონენტები თეორიულ-ლოგიკური შემეცნების კონსტიტუტური პრინციპების პომორფულია“ [3, გვ. 80].

მამასადამე, ამ შემთხვევაში, ინტუიციური შემეცნების არსებითი თავისებურება — კვშიარტების უშუალო წვდომა — საზრისს კარგავს. ინტუიცი იქცევა თეორიულ აზროვნებაში ჩართულ არაენობიერ პროცესად, რომელიც ნაერთოდ არ განსაზღვრავს შედეგად მიღებული ცოდნის ხასიათს და უფრო მეცნიერის ინდივიდუალურ თავისებურებად ჩაითვლება, ვიდრე შემეცნების აუცილებელ წესად.

ო. ლოლაძე ეკამათება ერთ-ერთ ავტორს, რომლის მიხედვით, ინტუიციის კვლევაში, მეცნიერულობა მხოლოდ „აზროვნების ფსიქოლოგიის ჩარჩოებში“ შეიძინა, და მოითხოვს განეასხევაოთ ინტუიციის ფილოსოფიურ-გნოსეოლოგიური და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია. თუმცა, ეს მოთხოვნა ცარიელ განცხადებად რჩება. ავტორი აღარ აკონკრეტებს მსჯელობას ასეთი განსხევეების მოხდენის აუცილებელ პრინციპებზე. პირიქით, იწუნებს სორეის, ჩვენი აზრით, ბოლომდე არათანმიმდევრულ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ „ფსიქოლოგია სწავლობს სპეციფიკურ თავისებურებებს, ცალკეული ადამიანის თავში აზროვნებითი მოღვაწეობის მიმდინარეობის სტრუქტურას. ფსიქოლოგიისაგან განსხევეებით ლოგიკა, მატერიალისტური დიალექტიკა იკვლევს იმ ზოგადს, „ინვარიანტულს“, აუცილებელს, ზოგადადამიანურს, რომელიც კვშიარტების ძიებისაკენ მიმართულ ყოველ შემეცნებით პროცესს ახასიათებს“ [3, გვ. 83]. ო. ლოლაძის აზრით, „ინტუიციის ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური ასპექტების სპეციფიკის დასადგენად აღნიშნული მოსაზრება არ გამოდგება, რადგან ფსიქოლოგიაში დადგენილი კანონზომიერება არ არის მხოლოდ ინდივიდუალური ცნობიერების კანონზომიერება. ფსიქოლოგიაც ზოგადსა და „ინვარიანტულს“ იკვლევს, მაგრამ ეს „ზოგადი“ ფსიქიკურის საყოველთაო მახასიათებელია“ (იქვე). ჩვენი აზრით, მართალია, მხოლოდ ზოგადობის მიხედვით არ განსაზღვრება ინტუიციის პრობლემის კვლევის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური საზღვრები. აქ მთავარია

თუ რა განსაზღვრავს თავად ზოგადობის განსხვავებულ შინაარსს ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში. ამ განსხვავების საფუძველი მოცემული დისციპლინების მიერ ინტელიციის კვლევის თავისებურ წესში უნდა ვეძებოთ. ინტელიცია კვლევის ფსიქოლოგიურ განასერში შემოქმედების ინტელიციური პროცესია, ფსიქოლოგიას აინტერესებს ამ პროცესის კანონზომიერება. კანონზომიერების დადგენა კი უკვე ზოგადის დადგენაა. რაც შეეხება ფილოსოფიურ სიბრტყეზე ინტელიციის პრობლემის დაყენებას, აქ უკვე საქმე გვაქვს ინტელიციურ ცოდნასთან, უშუალო ჰუმანიტეტებასთან, როგორც ისეთ ზოგადთან, რომლის წვდომა ინდივიდუალური თავისებურება კი არა, შემეცნების აუცილებელი წესია. ასე რომ, ფსიქოლოგიას ზოგადობის პრინციპულად განსხვავებული დონე აინტერესებს, ვიდრე ფილოსოფიას. ¹

საჭიროა კიდევ ერთ გარემოებას მივაქციოთ ყურადღება. ო. ლოლაძე წერს: „მარქსისტული კონცეფციის გამმიჯნავი დებულება ინტელიციზმთან მიმართებაში იმას ეხება, თუ როგორ გავიგოთ ინტელიციურ ნახტომში წყვეტილობის დიალექტიკა. მარქსისტული ფილოსოფიისა და ირაციონალიზმის პრინციპული განსხვავება ნახტომის არსის ასხნაში სწორედ აქედან იწყება... ინტელიციზმისათვის ინტელიციური ნახტომი სრული ალოგიზმია“ [3, გვ. 79]. არ გვგონია, ინტელიციზმის კრიტიკა ამ მიმართულებით ნაყოფიერი გამოდგეს. ინტელიციზმი, როგორც ცნობილია, არის ფილოსოფიური თეორია, რომელსაც რაციონალური შემეცნების (როგორც არასრულყოფილის) ჭაპირისპიროდ სურს დააფუძნოს ინტელიციური შემეცნება, რომლის უპირატესობა ისაა, რომ გვევლინება აბსოლუტურად უმჯობესი ცოდნის მიღების ერთადერთ წყაროდ. ინტელიციზმისათვის ამოსავალი ინტელიციური ცოდნის გამართლებაა, რომელიც წინააღმდეგობაში მოდის ყველა დანარჩენ ცოდნასთან (იქნება ეს რეალურ-ფაქტობრივი, ლოგიკური თუ ისტორიული), რომელთა ნაკლავანება იმაში მდგომარეობს, რომ თითოეული მათგანი მოითხოვს დასაბუთებას, ანუ „სხვით“ გაშუალებას. რაც შეეხება ინტელიციურ ნახტომს, ხეშოთ შეეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ უეცარი ნახტომის არსებობის წესში პრინციპულად არ დევს უშუალობის ობიექტური მნიშვნელობა. ახალი ცოდნის მიღების აღნიშნული გზა აუცილებლობით მოითხოვს უწყვეტობის აღიარებას. წყვეტადობის დაშვება, ამ შემთხვევაში, ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია. ინტელიციზმი ასეთ წინააღმდეგობას ვერ იტვირთავს. ინტელიციური ნახტომის წყვეტადობის და უწყვეტობის საკითხის ფარგლებში ინტელიციური შემეცნების და ინტელიციური ცოდნის არსებობის საფუძვლიანობის ძიება შეცდომაა. ინტელიციზმის კრიტიკა აზრანია იმ შემთხვევაში, როდესაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება შემდეგი საკითხები: როგორია ცოდნის აბსოლუტური უქველობისა და თავისთავადი სიცხადის აღიარების აუცილებელი და საყოველთაო პირობები? რაშია ჰუმანიტეტების უშუალო წვდომის ობიექტურობის გარანტია? რამდენად უპირობოა საზღვარი ინტელიციურსა და რაციონალურ შემეცნებას შორის? ეს კითხვები ინტელიციური შემეცნების (შესაბამისად, ინტელიციური ცოდნის) დაფუძნების სირთულეზე მიანიშნებენ და მათზე დადებითი ან უარყოფითი რეაქცია ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის სპეციფიკითაა განპირობებული.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ინტელიციის პრობლემის კვლევის სწორად გავებულ ორბუნებიაობაზე გაკვრით მოუთითებს ვ. ასმუსი. აკრიტიკებს რა პუანკარეს, იგი წერს: „მასთან ინტელიცია გამოდის ხან როგორც დასაბუთების

„არალოგიკური“ ელემენტი ან საფუძველი, ხან კიდევ როგორც აღმოჩენის უნარი... პირველი აზრით, იგი მინც დასაბუთების აპარატს ან სისტემას მიეკუთვნება და მაშინ, დგება საკითხი დასაბუთების ინტუიციურ და ლოგიკურ ელემენტებს შორის მიმართების შესახებ. მეორე აზრით, იგი გონების მოქმედებაა, რომელიც არ შედის დასაბუთების სისტემაში და წარმოადგენს არა ლოგიკის, არა შემეცნების თეორიის, არა მეთოდოლოგიის, არამედ შემოქმედების ფსიქოლოგიის, აღმოჩენის ფსიქოლოგიის, ევრისტიკის კვლევის საგანს“ [4, გვ. 244].

ჩვენთვის სასურველ მინიშნებას „დიალექტიკური მატერიალიზმის“ ქართულ სახელმძღვანელოშიც წავაწყდებით: „ინტუიცია როგორც მიხვედრა ან წინასწარგრძნობა არ არის გნოსეოლოგიური ბუნების მქონე. ინტუიცია როგორც გნოსეოლოგიური კატეგორია ცოდნის თეორიული ღირებულების ნათელყოფის საშუალებაა“ [2, გვ. 468].

ლიტერატურა

1. ბაქრაძე ვ. უახლესი და თანამედროვე ბერეუხიული ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები, რჩ. ფილ. თხზ., ტ. 3, თბ., 1985.
2. დიალექტიკური მატერიალიზმი, თბ., 1970.
3. ლოლაძე ო., შემეცნებაში ინტუიციისა და ლოგიკის მიმართების შესახებ, წიგნში: ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები, თბ., 1983.
4. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике, М., 1965.
5. Бунге М. Интуиция и наука, М., 1967.
6. Кармин А. С. Научные открытия и интуиция, в кн.: Природа научного открытия, М., 1986.
7. Лихошерстных Г. У. Интуиция в науке. ее природа и ее возможность, Вопросы философии, 1984, № 6.
8. Пуанкаре А. О науке, М., 1983.
9. Ajdukiewicz K. Pragmatic Logic. Warszawa, 1974.

И. А. КАЧКАЧИШВИЛИ

О ДВУХ РАЗЛИЧНЫХ ПРОБЛЕМАХ ИНТУИЦИИ

Резюме

В статье показана необходимость различия двух проблем интуиции — философской и психологической.

Интуиция в свете психологического обсуждения предстает протекающим во времени психическим процессом, именуемым как «внезапное озарение», «догадка», «откровение», «находка» и т. п. В этом отношении интуиция — индивидуальное свойство ученого и является одним из средств формирования научного знания, т. е. средством открытия новых идей в науке (научного творчества).

Философский анализ интуиции опирается на философскую категорию интуиции, которая уясняет теоретическую ценность знания — ее истинность и ложность. Здесь уже интуиция выступает как особый тип познания, который обосновывает интуитивное знание, т. е. такое знание, истинность которого сама по себе очевидна. Исходя из этого, интуиция как показатель очевидности знания является критерием ее истинности.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ინფორმაციული

ინფორმაციული ფსიქოლოგია

ადამიანში გარე სამყაროს სრული და ღრმა გავების, კვლევების წვდომის სურვილი სინამდვილისადმი მისი შემეცნებითი მიმართების განმსაზღვრელია. ეს მიმართება ყოველთვის გულისხმობს რამდენიმე კომპონენტის არსებობას. ესენია: შემეცნების საგანი, შემეცნებელი სუბიექტი, აზროვნების ფსიქიკური აქტი, აზროვნების აქტის შინაარსი ანუ აზრი და ენობრივი ნიშნები, როგორც აზრის მატერიალური ბაზა. „დასახელებული ხუთი კომპონენტის გარეშე არ არსებობს თეორიული მიმართება, არ შეიძლება განხორციელდეს შემეცნება, არ შეიძლება მიღწეული იქნეს კვლევება“ [2, გვ. 66].

სამყაროს შესახებ ინფორმაციის მოპოვებასა და გადამამუშავებაში გარკვეული ფუნქციის ქონა ენას გადააქცევს შემეცნების იარაღად. არ არსებობს ენა ცნობიერების გარეშე, არ არსებობენ იდეები ენისაგან მოწყვეტილად, წერდა მარქსი: „აზრი, იდეალური ყოველთვის არსებობს სწორედ როგორც მატერიალური ბუნების მქონე ნიშანთა მნიშვნელობა“ [2, გვ. 65].

ენა ხდის ცნობიერებას მოქმედს და პრაქტიკულს და საშუალებას აძლევს მას იარსებოს არა მხოლოდ ჩემთვის, არამედ სხვა ადამიანებისთვისაც, როგორც ჰეგელი ამბობდა, ენის მეშვეობით ხდება საკუთარი „მე“-ს ანუ ინდივიდის იზოლირების გადალახვა. ენა ცნობიერების თითოეული აქტის, მოძრაობის ფორმირების საშუალებაა, ხოლო ადამიანი, რომელიც ცნობიერების თითოეულ აქტს სიტყვით გამოხატავს, აზროვნებებს ამ აქტს პრაქტიკულად. ამის გარეშე ეს აქტები მიუწვდომელი დარჩებოდნენ თავად სუბიექტისათვისაც, ვის ცნობიერებაშიც ისინი იშვენ და რა თქმა უნდა, სხვათათვისაც. ამიტომ არის ენა ადამიანის მიერ საკუთარი მოღვაწეობის გაცნობიერების პირობა და მისი კონტროლის საშუალება.

სინამდვილის შემეცნებაში ენის გარკვეული როლის შესახებ წარმოდგენები ჯერ კიდევ მითოლოგიური აზროვნების პერიოდში არსებობდა. ენის და სინამდვილის, სიტყვის და საგნის შინაგანი ერთიანობა იმდენად ნათელი იყო მამინდელი ადამიანებისათვის, რომ სახელი აღიქმებოდა, როგორც მისი მატარებლის შემადგენელი ნაწილი. ენა და ყოფიერება იქ წარმოადგენს რაღაც იგივეობრივს თავის საფუძველში. „პრიმიტივისათვის ბუნება და საზოგადოება განუყოფელ მთლიანობას წარმოადგენს“ [4, გვ. 179]. სიტყვა, რომელიც ყოველდღიურობაში ადამიანის მოთხოვნების დაკმაყოფილებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, პრიმიტიულ გონებას ზოგჯერ ზებუნებრივ ძალადაც კი წარმოუდგება. ამიტომ, პირველყოფილი ადამიანი, რომელიც ათასგვარი საფრთხით არის გარემოცული, სამყაროს მიიჩნევს არა უტყვე-

უსიციოებლო არსებად, არამედ ცოცხლად, რომელსაც შეუძლია ადამიანის მოსმენა, მისი ენის გაგება. შესაბამისად, ბუნების ძალებისადმი სწორი მიმართვა ადამიანისათვის სასურველ შედეგს მოიტანს. მაგიური სიტყვა ყოვლისშემძლეა, იგი გაიზრება ნივთთან მჭიდრო კავშირში. სახელი არ არსებობს საგნის გარეშე, ამიტომ სახელზე ჩატარებული ყოველი ოპერაცია თვითონ ნივთზე ზემოქმედებად ითვლებოდა.

ბერძნული აზრის განვითარების შემდგომ პერიოდში დგება საკითხი ენის წარმოშობის შესახებ. ბერძენი ფილოსოფოსები იცვლევენ, თუ როგორ შეიქმნა სახელი — ბუნებრივად თუ შეთანხმებით. ისინი აყალიბებენ ასეთ შეხედულებას: თუ სახელი შექმნილია ბუნებრივად, მაშინ იგი ასახავს სახელდებულის არსს, ხოლო თუ ის შეთანხმების შედეგია, მაშინ იგი არ ასახავს დასახელებულის არსს და არ გააჩნია სხვისათვის აუცილებლობის ძალა.

დემოკრიტესათვის, მაგალითად, საგანთა გრძობად-აღქმადი თვისებები სუბიექტურია, პირობითია, ამიტომ სახელსა და საგანს შორის კავშირიც არ შეიძლება იყოს „ბუნებრივი“, იგი „პირობითია“. მისთვის სახელები ვერ ხსნიან საგანთა ქვეშარტ ბუნებას, მათი სუბიექტურობის და პირობითობის გამო. სახელთა შეთანხმებით წარმოშობის დასამტკიცებლად მას ჰქონდა ოთხი საბუთი: სახელთა მრავალმნიშვნელობა (ომონიმები), საგანთა სხვადასხვა დასახელებანი (სინონიმები), გადარქმევის ფაქტები (რაც საკუთარ სახელებს ეხება) და ისეთი საგნების არსებობა, რომელთაც არა აქვთ სახელები. დემოკრიტესათვის ენა წარმოიშვა ადამიანთა ურთიერთობის აუცილებლობით და პირველყოფილმა ადამიანებმა საგნებს სახელები მიანიჭეს, როგორც ამ საგანთა ხმოვანი ნიშნუები.

პერაკლიტესათვის „ვიცნ იცის სახელები, მან იცის საგნები“. სახელები საგანთა არსს გამოხატავენ მათს მოძრაობასა და ცვალებადობაში. მისთვის მთავარი იყო აესხნა, თუ როგორ შეეძლოთ ცალკეულ სიტყვებს მოვლენათა წინააღმდეგობრივი არსის ასახვა, იგი ფიქრობდა, რომ ასეთი სიტყვები ენაში ძალზე მცირე იყო. ყველა დანარჩენი სიტყვა საგანთა ბუნებას შეზღუდულად ასახავს. ისინი ასახავენ საგანთა მხოლოდ გარკვეულ მხარეს, როგორც მოვლენის არსიდან მოწყვეტილს.

პლატონთანაც დგება ეს საკითხი — შეიძლება თუ არა ნივთთა ბუნების გაგება მათი სახელის ცოდნის საფუძველზე, ანუ წარმოადგენს თუ არა სახელები ნივთთა შემეცნების საშუალებას?

პლატონისათვის სახელებისაგან კი არ უნდა შევისწავლოთ და ვიკვლიოთ საგნები, არამედ თავად მათგან. ნივთთა ქვეშარტება უნდა შევიცნოთ თავად ნივთებისაგან და არა მათი ლანდებისაგან, რასაც სახელები წარმოადგენენ. სახელი, და მით უმეტეს „ბგერა“, როგორც მიბაძვა, არ შეიძლება შემეცნების საშუალებად მივიჩნიოთ. მისი აზრით, სახელს შეეძლება პირობითი ღირებულება გააჩნია, თუმცა იგი მთლიანად პირობითიც არ შეიძლება იყოს, რადაცააირად უნდა ეთანხმებოდეს საგნის ბუნებას. მხოლოდ აქედან გამოდინარე შეიძლება ვილაპარაკოთ სახელთა სისწორეზე — ამბობს იგი. ყოველი ნივთის სახელი, უპ. ყოვლისა, გარკვეული მიმართებით ამ ნივთის არსების გამოხატველია. აქედან უნდა ამოსულიყო სახელთა პირველი მიმნიჭებელი, ანუ სახელების კანონმდებელი.

პლატონისათვის „სახელდება“ ნიეთის ბუნების ინტერპრეტაციაა, რომელსაც პლატონი „შთაგონებულ სიბრძნეს“ უწოდებს, ხოლო მისი შედეგი — „ტიბი“, „ნიმუში“, რომელიც ინარჩუნებს ობიექტურ მნიშვნელობას, დაკავშირებულია იმასთან, რაც „მარადიულია თავისი ბუნებით“. ნიეთის სახელი იდეალური არსების ერთგვარი ინტერპრეტაციაა, ამიტომ ეს ინტერპრეტაციები შეიძლება იყოს ან ახლოს, ან შორს საგნის ჭეშმარიტი ასახვისაგან. ნიეთის სახელი, როგორც მისი რეპრეზენტატი, ამ ნიეთის მეტნაყლებად სწორ ინტერპრეტაციად იქცევა.

დიალოგ „კრატილში“ ნაწარმოები ეტიმოლოგიური ძიებით, სხვადასხვა სახელისა და სიტყვის ანალიზით, პლატონი ამტკიცებს, რომ ჩვენს ყველაწიარ ინტერპრეტაციას შეიძლება ჰქონდეს უეჭველობის გარკვეული ხარისხი, შეიძლება სახელები საგნებთან იყვნენ ან ახლოს, ან შორს. მაგრამ მათში ყოველთვის არის რაღაც ობიექტური და არა მხოლოდ სუბიექტური. რადგან სახელებით გამოვსახავთ არ მთლიანად არსებას, არამედ მის ამა თუ იმ ობიექტურ და რეალურ ასპექტს. ამიტომ ეს ნაწილობრივი უტყუარობა სიტყვის ან სახელის მნიშვნელობისა, ჩვენი შემეცნებისათვის და მახასიათებელია აქტითა.

პლატონი იქვე აღნიშნავს, ენის კომუნიკაციური ფუნქციის შესახებ. ვინაიდან სიტყვები საგანთა აზრობრივ ნიმუშებს წარმოადგენენ, ამიტომ ენის არტიკულაციურ-აკუსტიკური აპარატი სახელის ფაქტიურ, ფიზიკურ ანუ ფონეტიკურ მხარეს ქმნის, მათი მეშვეობით მიმდინარეობს ურთიერთგაგება.

აქვე მინდა აღვნიშნო არისტოტელეს პოზიციის შესახებ ენასთან დაკავშირებით. მისთვის სიტყვა, პირველ რიგში, იყო ბგერათა კომპლექსი. ის სულიერი შინაარსი კი, რის ნიშნაც სიტყვა წარმოადგენდა, ენის სფეროების მიღმა იმყოფებოდა. არისტოტელე თვლიდა, რომ სიტყვები სემანტიკური არიან მხოლოდ „შეთანხმებით“ და არ შეიცავენ თავისთავში არაფერს „ბუნებრივად“. სახელები მშინ იძენენ პირობით მნიშვნელობას, როდესაც ზღვებიან „სიმბოლოები“.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უნდა დაეასკვნათ, რომ ენასა და შემეცნებას შორის არსებულ კავშირს ვერ კიდევ ანტიკურ აზროვნებაში მიექცა სერიოზული ყურადღება. მოაზროვნეთა ნაწილის მიხედვით (პერაკლიტე, პლატონი) სიტყვა სახელი, როგორც არსებული რეალობის აზრობრივი გამოხატულება, შემეცნების პროცესში მონაწილეობს, იგი გვეხმარება საგნის შემეცნებაში, რადგან მისი არსის ამსახველია (თუნდაც ნაწილობრივ) და მეორე პოზიცია — სახელი ადამიანის მიერ არის დადგენილი, პირობითია, იგი არ არის დასახელებულის არსის ამსახველი. მაგრამ შემეცნებისათვის აუცილებელია იმ აზრით, რომ საგნები ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ. ენას საგანზე სიმბოლური მინიშნების უნარი ვაჩნია.

ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან (პოპსი, ლოკი, ლაიბნიცი) ენა გვევლინება როგორც ადამიანთა შეთანხმებით დადგენილ ნიშანთა სისტემა.

პოპსის აზრით, ადამიანი გარკვეულ ნიშანთა შექმნის აუცილებლობამდე მიიყვანა ჩვენი ცნობიერების ცვალებადობამ და ჩვენი წარმოდგენების გარდამავლობამ. სწორედ ასეთი პირობითი ნიშნების მეშვეობით ზდება აზროვნება და ჩვენი წარმოდგენების დახსოვება და აღდგენა. ეს ნიშნები სხვადასხვა სახისაა და საგნებით ნებისმიერია. ერთ-ერთ ასეთ ნიშანს მიეკუთვნება ენა,

რომლის სიტყვებით ადამიანი აზრებს აღნიშნავს. სიტყვას ორი ფუნქცია აქვს, ჰობსის აზრით, ეს იწვევს ასოციაციურად წარმოდგენებს, რომლებიც ჩვენ ადრე გავგანდა, ხოლო, მეორე მხრივ, ის კომუნიკაციის საშუალებაა. ჰობსთან აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ სიტყვები საგანთა ნიშნები კი არ არის, არამედ მხოლოდ წარმოდგენების ნიშნებია. მისი აზრით, სიტყვების საგნებთან არევა იწვევს არა მხოლოდ ცალკეულ შეცდომებს, არამედ მცდარ ფილოსოფიურ შეხედულებებს.

ამავე აზრის არის ლოკი, როდესაც ამბობს, რომ ადამიანმა სიტყვებით აღნიშნა გონებაში არსებული იდეები. სიტყვასა და იდეას შორის არსებობს არა ბუნებრივი, არამედ თავისუფალი შეერთების შედეგად წარმოქმნილი კავშირი, რომლის ძალითაც რომელიმე სიტყვა, რომელიმე იდეის ნიშანი ხდება, ეს ისე სწრაფად ხდება, რომ თავად საგნები არ იწვევენ ისე სწრაფად შესაბამის იდეას. ლოკიცის გადაწყვეტილება ასეთია — არ ვიხმაროთ სიტყვა იდეის გარეშე — იდეები და მათი სახელები უნდა შეესაბამებოდნენ საგნებს და მათ ურთიერთობებს. გვეხმარება თუ არა ენა საგნის შემცენებაში, არის თუ არა მისი არსის ამსახველი? როდესაც ლოკი ენის მიზნებს აყალიბებს, იგი აღნიშნავს, რომ ენის მთავარი დანიშნულებაა, რაც შეიძლება მოხერხებულად და სწრაფად იგადასცეს ერთი ადამიანის იდეები და ცოდნა ნივთების შესახებ მეორე ადამიანს. თუ ენა ამას ვერ აღწევს, იგი ნაკლოვანია. ნივთების შესახებ ცოდნის გადაცემა კი მხოლოდ მაშინ შეუძლია ენას, თუ იდეები ნივთების რეალობას შეესაბამება.

ფაქტიურად ლოკთან ასეთი სქემა გვაქვს: საგანი — იდეა — ენა, ენა იდეის ნიშანია, ადამიანთა შეთანხმების შედეგად წარმოშობილი. ჰობსთანაც და ლოკთანაც ყურადღება მახვილდება ენობრივ ნიშანსა და მის მნიშვნელობას — აზრს შორის არსებულ მიმართებაზე, რომელშიც ვლინდება ენობრივ ნიშანთა გამომსახველობითი ფუნქცია. ნიშანი გამოსახავს მნიშვნელობას, აზრს. აზრი არსებობს მხოლოდ როგორც ენობრივ ნიშანთა მნიშვნელობა.

ენობრივ ნიშანთა ბუნება და როლი შემცენების თეორიის ზოგად პრობლემებთან კავშირში შემდგომში მრავალი ფილოსოფოსის კვლევის ძირითად პრობლემად იქცა.

რა არის ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა? — პირსი, რომელმაც ნიშანთა წრე სახე მოგვცა, შემცენების თეორიისათვის გამოსადეგად ნიშანთა მეორე „ტრიხოტომიის“ მიიჩნევდა. მან ნიშნები დაპყო აღსანიშნავ ობიექტებთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ამ „ტრიხოტომიაში“ პირსმა გააერთიანა ხატობრივი ნიშნები.

ხატისებური ნიშნები აღსანიშნავ საგანთა გამოსახულების ასლებს წარმოადგენენ. ისინი რეპრეზენტირებულ ობიექტებთან იზომორფულ შესაბამისობაში იმყოფებიან. მათ შიკუთვნებენ დიაგრამებს, ნახაზებს, სქემებს, რუკებს და ა. შ. ხატისებური ნიშნები ასრულებენ მოდელის ფუნქციებს. ალგებრული ნიშნები, ლოგიკური ფორმულები ამავე ნიშნებს მიეკუთვნება. პირსის აზრით, ხატისებური ნიშანი არის ერთადერთი ნიშანი, რომელიც არამხოლოდ აღნიშნავს თავის ობიექტს, არამედ უშუალოდ ასახავს მას. რომელიმე იდეის პირდაპირი გადაცემის საშუალებასაც მხოლოდ ხატისებური ნიშანი წარმოადგენს. ამიტომ ყოველი მტკიცება უნდა შეიცავდეს ასეთ ნიშანს; ვინაიდან, როდესაც ტარდება რაიმე დამტკიცება, ყოველთვის არსებობს მოლა-

პარაკე ან დამწერი, ან რაიმე ნიშნების მწარმოებელი, რომელიც ცდილობს გამოხატოს, ან შეგვატყობინოს ეს დამტკიცება.

სიმბოლოები, პირისისათვის, ყალბი ნიშნებია, ისინი ასორციელებენ თავის ფუნქციას ობიექტთან ყოველგვარი მსგავსებისა და ანალოგიის გარეშე. მათთან ფაქტობრივი კავშირის გარეშე. მაგრამ იმის გამო, რომ ისინი ინტერპრეტირებულიან არიან, როგორც რეპრეზენტატები, ნიშნის ობიექტთან კავშირი პირობითია. სწორედ ნიშანთა ამ ჭკუფს მიაკუთვნებს პირსი ენობრივ ნიშნებს — ტერმინებს, წინადადებებს, დასკვნებს.

ფ. დე სოსიური ლინგვისტიკას განიხილავდა, როგორც ნიშანთა სისტემის, ზოგადი თეორიის ერთ-ერთ ტოტს. იგი წერს „ენა არის ნიშანთა სისტემა, რომელიც გამოხატავს ცნებებს, შესაბამისად, იგი შეიძლება შეადარო დამწერლობას, ყრუ-მუნჯთა ანბანს, სამხედრო სიგნალებს, და ა. შ. იგი ამ სისტემათაგან უმნიშვნელოვანესს წარმოადგენს“ [10, გვ. 54]. სოსიურის მიხედვით, ენობრივი ნიშანი აკავშირებს არა საგანს და მის სახელწოდებას, არამედ ცნებას და მის აკუსტიკურ ხატს. ეს უკანასკნელი კი წარმოადგენს არა მატერიალურ ბეგრას, წმინდა, ფიზიკურ საგანს, არამედ ბეგრის ფსიქიკურ ანაბეჭდს, რომელიც ადამიანს მიღებული აქვს გრძნობის ორგანოებით. ამდენად, ენობრივი ნიშანი სოსიურთან არის ორმხრივი ფსიქიკური არსი: ცნება — აკუსტიკური ხატი. როგორც გ. რამიშვილი წერს, სოსიურმა ენა, როგორც ღირებულებითი რეალური სისტემა, გამოიჩინა ფიზიკური და ფსიქიკური ასპექტებისაგან და წარმოადგინა როგორც სამეტყველო კომუნიკაციის საფუძველი [5, გვ. 94].

ადამიანურ მოღვაწეობაში ენობრივ ნიშანთა როლს და ფუნქციებს სხვა დიდი ფილოსოფოსებიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. საკითხი იმის შესახებ, თუ კერძოდ რა გადააქცევს ნიშანს, და მათ შორის ენობრივ ნიშანსაც, ნიშნად ერთობ მნიშვნელოვანია.

ნიშნად ყოფნა არის არა რომელიმე საგნის ბუნებრივი თვისება, არამედ მისი ფუნქციონალური თვისება, რომელიც გამოვლინდება ნიშნობრივ მოღვაწეობაში. ის, რაც ნიშანს ნიშნად გადააქცევს, არის მნიშვნელობა, ანუ ნიშნის ფუნქციონალური თვისება, რომელიც ემყარება რაიმეს შესახებ ინფორმაციის ტარების დანიშნულებას. ჭერ კიდევ პლატონმა მიაქცია ყურადღება ნიშნისა და მნიშვნელობის დამოკიდებულებას. დიალოგ „კრატილში“ იგი წერს: „ბევრი თვლის, რომ სხეული, ანუ ხორცი (soma) მსგავსია საფლავის ფილისა (sema), რომელიც ფარავს მის ქვეშ დაკრძალულ ამქვეყნიურ სულს. ამავე დროს ეს ფილა წარმოადგენს აგრეთვე ნიშანსაც (sema). მისი მეშვეობით სული აღნიშნავს იმას, რისი გამოსახვაც სჭირდება და ამიტომ სხეული სამართლიანად ატარებს აგრეთვე სახელს (sema)“ [9, გვ. 438]. აქ პლატონი ნიშანსა და მნიშვნელობაზე ლაპარაკობს. ნიშანი (სხეული) ახდენს მნიშვნელობის (სულის) წარმოდგენას ან რეპრეზენტირებას. ენა ფლობს საგანზე სიმბოლური მინიშნების უნარს.

თუ მნიშვნელობის ქვეშ, ამ სიტყვის ფართო აზრით, ვავიგებთ ნიშნის თვისებას ინფორმაციის გადაცემისა, მაშინ ენობრივი ნიშანი მნიშვნელოვანი იქნება, თუ ის გადასცემს ინფორმაციას, ე. ი. იგი უნდა იყოს ასეთი სულ ცოტა ორი ინდივიდისათვის — იმისთვის ვინც გადასცემს ამ ინფორმაციას და ვინც იღებს მას. „გამოსახულება „რკინა ლითონია“ მხოლოდ გარკვეული კონფიგურაციის მქონე ნაბეჭდი ობიექტების ერთობლიობა კი არ არის, არა-

მედ წარმოადგენს ნიშანს, რომლის მნიშვნელობაც გაგებულ უნდა იქნეს ჩვენ მიერ“ [2, გვ. 65]. ენობრივ ნიშანთა გამომსახველობითი ფუნქცია ვლინდება მის მიმართებაში მნიშვნელობასთან, აზრთან.

მნიშვნელობის სემანტიკური საკითხები იკვლია გერმანელმა ლოგიკოსმა და მათემატიკოსმა ფრეგემ. მისთვის სახელდების პროცესი ეყრდნობა სამ პრინციპს — ერთმნიშვნელოვნება, საგნობრიობა, ურთიერთშეცვლადობა.

ერთმნიშვნელობის პრინციპით, ფორმალისტული ენის ყოველგვარი გამოსახულება, რომელიც სახელად გამოიყენება, წარმოადგენს მხოლოდ ერთი ობიექტის სახელს.

მეორე პრინციპის თანახმად, ყოველი წინადადება ლაპარაკობს ობიექტებზე, რომლებიც აღნიშნულია სახელებით, ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ შედიან წინადადებათა შემადგენლობაში.

მესამე პრინციპის მიხედვით, თუ სახელი, რომელიც შედის რთულ გამოსახულებაში, შეიცვლება სხვა სახელით, მაგრამ ისეთივე მნიშვნელობით, მაშინ მიღებულ რთულ სახელს ექნება თავდაპირველი მნიშვნელობა.

ფრეგეს სემანტიკაში ნებისმიერი სახელი (მარტივი თუ რთული) აღნიშნავს გარკვეულ საგანს, რომელიც წარმოადგენს სახელის მნიშვნელობას და გამოხატავს აზრს. ნიშნის მნიშვნელობა — ეს არის თავად საგანი, რომელიც აღნიშნება ამ სახელით. საზრისი — ეს არის თვისებათა ერთობლიობა, რომლითაც ხასიათდება საგანი და რომლითაც იგი გამოეყოფა მრავალ სხვა საგანს.

ფრეგე ცდილობს საგნობრიობის პრინციპის თანმიმდევრულობის გატარებას, მიიჩნევს რომ საგნობრივი მნიშვნელობა არის ამოსავალი და მნიშვნელოვანი სახე ნიშანთა მნიშვნელობებისა.

რ. კარნაპი მიჰყვება ტენდენციას რომლის მიხედვითაც ხდება ნიშანთა მნიშვნელობის ფორმალური დალაგება და უარყოფს საგნობრიობის პრინციპს, იგი მიხანშეწონილად მიიჩნევს საკითხს ობიექტების ლოგიკური არსებობის შესახებ. მისი აზრით, თეორიაში უნდა შემოვიტანოთ ისეთი ობიექტები, რომელთა ტერმინების განსაზღვრებანი არ იქნება ლოგიკურად დაპირისპირებული. კარნაპის აზრით, ძირითად სიძნელეს მნიშვნელობის განსაზღვრისას უმარტივესი ნიშნებისთვისაც კი (მაგალითად, სიტყვებისათვის და არა მათი კომპლექსებისათვის, რომლებიც წინადადებებს აღნიშნავენ ხელოვნურ ენებში) ქმნის სინონიმის პრობლემები. ლოგიკური პოზიტივისტების აზრით, ბუნებრივი ენის სიტყვათა მრავალმნიშვნელობა სწორედ მისი ერთ-ერთი ძირითადი ნაკლია, რომელიც ვერ უზრუნველყოფს ბჭობის ლოგიკურ სიზუსტეს და სიმკაცრეს.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ენობრივ ნიშნებში ხდება შემეცნების პროდუქტების, როგორც ამ ნიშანთა მნიშვნელობების მატერიალიზება, მათი გამოხატვა გრძნობად-აღქმადი ნიშნების საშუალებით. ბუნებრივი ენის გამოხატვა ხდება მეტყველებით და დამწერლობით. მაგრამ ენა არ ემთხვევა მეტყველებას და დამწერლობას. მეტყველება არის ენის რეალიზაცია ბგერათა კომპლექსების საშუალებით. ხოლო დამწერლობა — გრაფიკული ნიშნების, ასოების მეშვეობით. ენის მატერიალიზაციით ეოკალურ-აკუსტიკურ და მხედველობით-აღქმად ნიშნებში ჩვენი აზრები შედარებით დამოუკიდებლობას იღებენ და გარკვეულად კიდევაც უპირისპირდებიან სუბიექტს. როდესაც ენის ფენომენს ესწავლობთ უნდა ვეახსოვდეს, რომ ადამიანისათვის

არც მხოლოდ შიშველი აზრია მისაწვდომი და არც საზრისს მოკლებული ენობრივი გამოსახელება, რომ მხოლოდ ამ ორი მომენტის ერთიანობა ქმნის ენას და სინამდვილესთან ადამიანის თეორიული მიმართების განხილვის დროსაც ენობრივ ნიშნებთან დაკავშირებით, სწორედ ეს სემანტიკური ასპექტი უნდა იქნეს წამოწეული.

ენის გნოსეოლოგიური ფუნქციის კვლევის დროს გვერდს ვერ ავუვლით ენისა და ჭეშმარიტების ურთიერთმიმართების პრობლემას.

თ. ბუაჩიძე წიგნში „ჭეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ“ იკვლევს სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებითი მიმართების რომელ კომპონენტს შეიძლება მიეწეროს ჭეშმარიტება-სიყალბის ნიშანი. და მიიჩნევს რომ „ენობრივი ნიშანი აღებული თავისთავად, მავალითად, წინადადება განხილული აზრისაგან აბსტრაქტიზებული სახით, არც ჭეშმარიტია და არც ყალბი“ [2, გვ. 67], ისევე როგორც შემეცნების საგანი და შემეცნების სუბიექტი, რომლებიც უბრალოდ არსებობენ.

ორი დარჩენილი კომპონენტიდან, რომლებიცაა აზროვნების ფსიქიკური აქტები და აზრები, როგორც ცნობიერების იდეალური შინაარსები, ჭეშმარიტება-სიყალბე არ მიეწერება სხვადასხვა სუბიექტში სხვადასხვანაირად მიმდინარე ფსიქიკურ აქტებს, რომელნიც ცნობიერებაში სინამდვილის გადატანა-გადამუშავების ფუნქციას ასრულებენ. თ. ბუაჩიძის აზრით, ჭეშმარიტება-სიყალბის ნიშნები მიეწერება ცნობიერების იდეალურ შინაარსებს, რადგან ისინი სინამდვილის სურათის სინამდვილის სახის როლში გამოდიან. ჭეშმარიტების ნიშნით შეიძლება დახასიათდეს მხოლოდ აზრიანი ფენომენი. ჭეშმარიტება არის აზრიანი ფორმის თვისება. ამასთანავე ჭეშმარიტი ან ყალბი შეიძლება იყოს მხოლოდ დასრულებული აზრი — ასეთია მსჯელობა, რომელიც საგნობრივად ვითარების დამდგენი აზრია. „საგნის დახასიათება ისე, როგორც ეს უყანასკნელი არის თავისთავად, არის ჭეშმარიტება. მსჯელობა ყველა სხვა აზრიანი ფენომენებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მას აქვს პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე“ [2, გვ. 69]. მიუხედავად იმისა, რომ ცნებაც არის აზრიანი ფენომენი, ავტორის აზრით, მას არ ახასიათებს ჭეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი, ვინაიდან იგი არ წარმოადგენს დასრულებულ აზრს. ცნება დასრულებული აზრის შემადგენელი ნაწილია და ფუნქციონირებს მხოლოდ აზრის სხვა ნაწილებთან ერთად. ცნება არ არის საგნობრივი ვითარების დადგენა იგი არის საგნის არსებითი ნიშნების ასახვა.

თვალსაზრისი, რომელსაც ჭეშმარიტება ესმის, როგორც მხოლოდ მსჯელობის თვისება, სამართლიანად მიაჩნია ვ. ერჭომანიშვილსაც: „ჭეშმარიტება არის მსჯელობის ზოგადი თვისება, რომელიც გამოხატავს მსჯელობის შესაბამისობას ფაქტთან“ [3, გვ. 262]. ესაა ჭეშმარიტების ობიექტური მხარე. „ჭეშმარიტების „გნოსეოლოგიურ მხარეში“ კი გვეხმის მსჯელობა, რომელიც ვკადლევს ცოდნას ამ თვისების, ე. ი. ფაქტთან მსჯელობის შესაბამისობის ან შეუსაბამობის შესახებ“ [3, გვ. 262]. ავტორი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ მსჯელობის ჭეშმარიტების ცოდნა და ამ მსჯელობის ჭეშმარიტება არ ემთხვევა ერთმანეთს. ჭეშმარიტება, როგორც მსჯელობის თვისება, დამოუკიდებელია ჩვენი ცოდნისაგან, იგი განსაზღვრულია საგანთან და არა ჩვენს ცოდნასთან შესაბამისობით [3, გვ. 263].

ჭეშმარიტების ობიექტურ და გნოსეოლოგიურ მხარეებთან ერთად ვ. ერჭომანიშვილი მსჯელობს ჭეშმარიტების „ლოგიკურ მხარეზე“. აქ იღუ-

ლისხმება მოცემულ მსჯელობათა ჭეშმარიტება-მცდარობის ცოდნის საფუძველზე სხვა მსჯელობათა ჭეშმარიტება-მცდარობის დადგენა. ავტორის აზრით, ლოგიკურ სემანტიკას არ აინტერესებს მოცემული წინადადებების ჭეშმარიტება, საკითხი ეხება მხოლოდ საძიებელი წინადადების ჭეშმარიტების პირობას.

ჭეშმარიტების არსება მის ობიექტურობაში მდგომარეობს. მხოლოდ აქედან გამომდინარეობით აიხსნება მისი გნოსეოლოგიური და ლოგიკური მხარეები. „ჭეშმარიტება ცნობიერების შინაარსია, მაგრამ ისეთი შინაარსია, რომელიც სუბიექტის არც ერთი ფაქტორით არ არის განსაზღვრული, მთლად საგნის, სინამდვილის ასახვას, გამოთქმას წარმოადგენს და სწორედ ამაშია ჭეშმარიტების ობიექტურობის საფუძველი. ჭეშმარიტება ობიექტურია... ე. ი. ის ისეთი საგნობრივი ვითარების ასახვას წარმოადგენს, რომელიც არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად“ [2, გვ. 75].

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მსჯელობა საგნობრივი ვითარების ამსახველი აზრია. ეს აზრი კი გამოისახება ენობრივი გარსით — წინადადებით. წინადადების მნიშვნელობა მსჯელობაა. წინადადება თავად შედგება გარკვეული ენობრივი ნიშნებისაგან — სიტყვებისაგან, რომლებსაც, თავის მხრივ, მნიშვნელობა გააჩნიათ ცნების სახით. სიტყვა გარკვეულ აზრს, ცნებას გამოისახავს და ასახელებს გარკვეულ საგანს.

როგორც უკვე ვთქვით, ენობრივ ნიშანს, თავისი მნიშვნელობისაგან აბსტრაპირებულს, ე. ი. თავისთავად აღებულს, არ შეიძლება ჭეშმარიტება-მცდარობის მახასიათებელი ჰქონდეს. წინადადებას, რომელიც ენობრივი გარსია მსჯელობისა, ჭეშმარიტება-მცდარობა შეიძლება ახასიათებდეს მხოლოდ მასში მოცემული საზრისის, ე. ი. მსჯელობის საფუძველზე.

მსჯელობის ჭეშმარიტება-მცდარობა განისაზღვრება იმით, შეესაბამება თუ არა იგი ფაქტს. ჭეშმარიტია ისეთი მსჯელობა, რომლის მიერ დადგენილი საგნობრივი ვითარება სინამდვილის გარკვეულ ფაქტებშია განხორციელებული, ხოლო მცდარია მსჯელობა, რომლის მიერ მოაზრებული საგნობრივი ვითარება არ არის ქცეული სინამდვილედ.

ჭეშმარიტებასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვა ნათლად აჩვენებს, რომ წარმოდგენილია შემეცნების პროცესში აზრის და ენის ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად წარმოდგენა და განხილვა.

ენის სხვა გნოსეოლოგიურ პრობლემებთან ერთად ძალზედ მნიშვნელოვანია საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად ახერხებს ენა ჭეშმარიტი ცოდნის გამოხატვას. ჭეშმარიტი ცოდნა მსჯელობის იმ თვისების ცოდნაა, რომელიც მდგომარეობს მსჯელობის მიმართებაში სინამდვილესთან. ამა თუ იმ ენის შესაძლებლობები ასეთი ცოდნის გადაცემისა ფილოსოფოსთა დიდი ნაწილის ყურადღების ქვეშ მოექცა.

ლოგიკური პოზიტივისტებისა და ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის ტრადიციული ფილოსოფიური პრობლემები წარმოიშობიან ენის ცუდად ხმარებისას დაშვებული შეცდომების გამომდინარე, რის გამოც საჭიროა ენის თანამიმდევრული ანალიზი, რომელიც ნათლად მოპოვებს მეცნიერებისა და ჩვეულებრივი ენის ყველა ცნებასა და წინადადებას... საჭიროა, ენა, რომელიც გამოყენებული იქნება მეცნიერებაში, განწყენილი იყოს ჩვეულებრივი, ბუნებრივი ენის ნაკლოვანებებისაგან, რომელთაც წინააღმდეგობამდე მიეყვარათ.

ენის ასეთი განწყენდისათვის, კარნაპის მიხედვით, საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულ მეცნიერებათა წინადადებებისა და ცნებების ლოგიკური ანალიზი. ასეთი მეთოდი საშუალებას გვაძლევს გამოვიკვლიოთ მეცნიერების ცნებებსა და წინადადებებს შორის არსებული კავშირები, მივალწიოთ ამ წინადადებათა და ცნებათა საზღვრის მკაცრ განსაზღვრებას, მათი შინაარსის ერთმნიშვნელოვნად დადგენას.

ლოგიკური ანალიზის განხორციელების საშუალებას იძლევა ფორმალური ხეობის ენის გამოყენება. იგია იდეალური ენა, რომლის ტერმინებშიც ისე შეიძლება იყოს გამოყენებული ფორმალზებული მეცნიერების შედეგები, რომ აღდექატურად გაიხსნას მათი ლოგიკური ხასიათი. კარნაპის აზრით, ბუნებრივი ენებიც კი უნდა ვიკვლიოთ და წარმოვადგინოთ ხელოვნურად აგებული ენით. მას მიაჩნდა, რომ შესაძლებელია მეცნიერების იმდენად სრული ხელოვნური ენის აგება, რომ მასში ნებისმიერი სიმბოლოს მნიშვნელობა არაორაზროვანი და ნათელი იყოს კონტექსტის მიუხედავადაც კი.

ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლის — უიზდომის თვალსაზრისით, სინამდვილის გაგება ხდება ენის ფილოსოფიური ანალიზის მეშვეობით, რომელიც მდგომარეობს ყოველდღიური ენის გამოყენებით ფილოსოფიურ თავსატეხთა ამოხსნაში, მისი აზრით, ფილოსოფიური პარადოქსების, „მეტაფიზიკური ჯაუგებრობანის“ თავიდან აცილება შესაძლებელია ტრივიალურ, ცხად გამოთქმებში უფრო ნათელი გრამატიკული ფორმების მოძიებით. ხშირად, ფაქტის ახალი სიტყვიერი ფორმით წარმოდგენას შეუძლია გამოავლინოს ფაქტის რეალური ფორმა, ის რაც აქამდე დაფარული იყო ძველი სიტყვიერი ფორმით, წინადადებით. სწორედ ეს არის ფილოსოფიური ანალიზი და ფილოსოფიის ერთადერთი ფუნქცია. საჭიროა ბუნებრივი ენის სიტყვების ანალიზი, მაგალითად, ისეთი სიტყვებისა, როგორცაა „ცოდნა“, „აღქმა“, „ხედვა“, „სმენა“, რათა შედეგად მეცნიერს შეეძლოს ილაპარაკოს ის, რაც იცის, ან დაინახოს ის რაც არის, და არა პირიქით. საჭიროა არა რაიმეს აღმოჩენა, არამედ სინათლის მოფენა იმისა, რაც არის.

ამდენად, ენის მიმართ წაყენებული მოთხოვნები ჩვენი ცოდნის ზუსტად და სრულყოფილად გამოხატვის შესახებ მეტად მკაცრი აღმოჩნდა. ფორმალზებული ენების აგება თუ ბუნებრივ ენათა ენობრივი ფორმების ანალიზი, ფაქტიურად არის ენის დახვეწისა და სრულქმნის ცდა. ჩნდება უნივერსალური ენის შექმნის მოთხოვნილება, რომლის თაოსანიც ლიბნეცი იყო. იგი ცდილობდა შეემუშავებინა ისეთი რაციონალური და ფორმალური ენა, რომელიც ბუნებრივ ენათა განსხვავებას გადალახავდა და კახდებოდა საერთო ენა ადამიანებისთვის, განსაკუთრებით კი ეს უნდა ყოფილიყო ინტერნაციონალური ენა მეცნიერთათვის.

რ. კარნაპმა, რომელმაც ძველი ფილოსოფია გამოაცხადა ფსევდოწინადადებებითა და ფსევდოპრობლემებით საესე თეორიად, მიზნად დაისახა ასეთი დებულებების მეცნიერული ცოდნისაგან გამიჯვნა. საამისო საშუალებად კი მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი მიიჩნია. ლოგიკური ანალიზის განხორციელების საშუალებას იძლევა ფორმალზებული ენის გამოყენება. ანუ ენა, რომლის გამოსახულებები იგებიან გარკვეული წესების შესაბამისად. იგია იდეალური ენა, რომლის ტერმინებშიც შეიძლება ისე იყოს ფორმალ-

ზედული მეცნიერების შედეგები, რომ ადეკვატურად გაიხსნას მათი ლოგიკური ხასიათი.

მეცნიერებათა ერთიანობის იდეიდან ანვითარებს კარნაპი შეხედულებებს მეცნიერების ერთიანი ენის შესახებ. ასეთ ენას უწოდებს კარნაპი უნივერსალურს. ასეთი ენა მეცნიერების საბაზისო ენად უნდა იქცეს. მეცნიერული ცოდნა ზოგადი და ობიექტურია, ამიტომ ენა, რომელიც ამოსავალი უნდა იყოს მეცნიერების შინაარსისათვის თავადაც ზოგადმართებული ანუ ინტერსუბიექტური იქნება.

რ. კარნაპმა ბევრი იმუშავა უნივერსალური ენის დადგენისათვის. იგი უნივერსალურად ხან ფენომენების ენას მიიჩნევდა, ხან ფიზიკურ ენას, ბოლოს არჩევანი შეაჩერა ნივთთა ენაზე, რომლის უპირატესობაც დანარჩენ ენებთან შედარებით საბოლოოდ მაინც ეჭვქვეშ აღმოჩნდა. თუმცა კარნაპს არ დაუკარგავს რწმენა იმისა, რომ შეიძლება მოიძებნოს ენა, რომელიც პრიციპულად შესაძლებელს გახდის სხვა ენების მასზე დაყვანას.

უნივერსალური ენების ძიების ფაქტები მიგვანიშნებენ, რომ ადამიანი ენის დახვეწისა და სრულქმნისათვის მუდმივ მზადყოფნაშია. ეს არ ენება მხოლოდ მეცნიერული ენების დახვეწას, ეს იგრძნობა ბუნებრივ ენებთან მიმართებაშიც, როდესაც ენათა მრავალფეროვნებისა და ენათა ტიპების ერთგვაროვნებაში ეძებენ ადამიანთა ფუძე ენას, რომელიც საგანთა ნამდვილ ბუნებასა და არსს ეამოხატავს.

„ადამიანი ნატურით შეპყრუებს იმ ოქროს ხანას, როცა კაცობრიობა ერთ ენაზე მეტყველებდა. ეს ხანა მისთვის დაკარგული სამოთხეა“, წერს კასირერი [4, გვ. 208]. მისთვის „ენის ჭეშმარიტი ერთიანობა, თუ დაუშვებთ, რომ იგი არსებობს, ფუნქციონალური უნდა იყოს და არა სუბსტანციონალური. იგი გულისხმობს ფორმალურსა და არა მატერიალურ იდენტობას, რაც უნდა განსხვავდებოდეს ორი ენა ბგერითი სისტემისა და სრულქმნის მხრივ, ისინი მაინც ერთ ამოცანას ასრულებენ ენობრივი კოლექტივის ცხოვრებაში. ენის არსებითი მომენტია არა მრავალფეროვნება, არამედ საშუალებათა ნაყოფიერება და შორსმწვდომობა, რაც მის სრულყოფილებას აპირობებს“ [4, გვ. 208].

სხვა მკვლევართა აზრით, არ არის საჭირო ბუნებრივი ენები ერთმანეთს შეეადართო სრულყოფილების ნიშნის მიხედვით, ვინაიდან ნებისმიერი ენის ანალიზი საბოლოოდ გვიჩვენებს, რომ მისი მოჩვენებითი ნაკლოვანებები ბათილდება სხვა აშკარა უპირატესობით. კასირერის აზრით, თუ ენას მოვთხოვთ რომ იგი სრულყოფილად ასახედეს ყოფიერებასა და მის წეს-წყობას, მაშინ ენათა შეფასებისაგან თავს ვერ შევიკავებთ, ვინაიდან ერთმა ენამ შეიძლება უკეთ ასახოს ყოფიერება, ვიდრე მეორემ. მაგრამ თუ ენას მოვთხოვთ, რომ იგი უნდა იყოს, პირველ რიგში, შემოქმედებითი და კონსტრუქციული, მაშინ ენათა შეფასების კრიტერიუმიც სხვა გვექნება. ვ. ფონ ჰუმბოლდტისათვის ენა უპირველესად მოქმედებაა, წარმოქმნაა, ენერგიაა. ამიტომ მისთვის „არსებითია არა ენის „წარმონაქმნი“, არამედ ენის „ენერგია“. ამიტომაც ენობრივი პროცესის ჭეშმარიტი გამოხატველია არა წარმოქმნილი — ცალკეული სიტყვა, არამედ წინადადება. თუ ენა მოქმედებაა, მისი ბუნება მხოლოდ თვით ენის პროცესში მკლავდება და არა ენის წარმონაქმნთა, მზა ენობრივ ფორმათა კვლევა-ძიებაში“ [4, გვ. 209]. ამდენად, ბუნებრივი ენის უპირატესო-

ბის ნიშნად უნდა ჩაითვალოს არა მისი უნარი ასახავისა, არამედ მისი შემოქმედებითობა.

ამდენად, თუ მეცნიერების ენისათვის, ფილოსოფოსთა აზრით, მნიშვნელოვანია ენა, რომლის ყოველი სიტყვა, წინადადება ერთმნიშვნელოვნად არის განსაზღვრული და ერთნაირად გასაგები და მისაწვდომია ნებისმიერი ადამიანისათვის, ბუნებრივი ენებისათვის შემოქმედებითობა. მთავარია. ბუნებრივი ენები გაცილებით უფრო მრავალშრიანი და მოქნილია, ვიდრე ნებისმიერი ხელოვნური ენა. ადამიანის მიერ გამოყენებული ყველა ენობრივი სისტემა ფორმირდება და ინტერპრეტირდება ბუნებრივი ენის მეშვეობით. ვერც ერთი ფორმალიზებული ენა, რამდენად დასრულებულიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აღწევს ბუნებრივი ენის უნივერსალობას. თუმცა ფორმალიზებულ ენას უკეთ შეუძლია სპეციალური მეცნიერული ამოცანების გადაჭრა. იგი აზუსტებს მეცნიერულ ცნებებს და მკაცრი დამტკიცების იარაღს წარმოადგენს. ეს განსაზღვრავს ამ ენის სპეციფიკურ თავისებურებას, რაც მდგომარეობს მისი ნიშნების ერთმნიშვნელობასა და სტაბილურობაში, ნიშანთა სტრუქტურის განსაზღვრულობაში.

ბუნებრივი ენა არის არა ამორფული მასალა, რეზულტატი, ცრვონი, არამედ ფორმა ცენტრირებისა და ენერგიისა, რომელიც სინთეზური აქტივობაა, ახლის წარმოქმნის პირობაა. ბუნებრივი ენის შესაძლებლობათა ინტუიტიური ცოდნის საფუძველზე ხდება სწორედ ადამიანის მიერ სიტყვათშემოქმედება [5, გვ. 4]. ეს პროცესი კი, ვფიქრობთ, ვერ იქნება გათვალისწინებული ხელოვნურად შექმნილ უნივერსალურ ენაში.

ლიტერატურა

1. შარტსი ე. ვნგელსი ფ. რჩ. ნაწ., ტ. 1, თბილისი, 1975.
2. ბუაჩიძე თ. კეშპარტების ობიექტურობის შესახებ. თბილისი, 1964.
3. ერქომაიშვილი ვ. ლოგიკური პოზიტივიზმი. თბილისი, 1974.
4. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბილისი, 1983.
5. რამიშვილი გ. ენის ენერგეტული თეორიის საკითხები. თბილისი, 1978.
6. Личные теории языка и стиля, М.—Л., 1936.
7. Бегияшвили А. Современная английская лингвистическая философия, Тб., 1965.
8. Локк Дж. Сочинения, т. I, М., 1985.
9. Платон. Соч., т. I, М., 1968.
10. Соссюр Ф. Д. Труды по языкознанию.
11. Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965.

Н. Н. ТОМАШВИЛИ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ЯЗЫКА

Резюме

В работе исследуется проблема познавательной функции языка. На фоне концепций философов разных эпох рассмотрена природа языкового знака и его роль в связи с общими проблемами теории познания, вопросы взаимоотношения языкового знака и его значения, языка и истины.

В статье особое внимание уделяется семантическому аспекту языка.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

პასილ ლაფარაშვილი

ისტორიის მეცნიერულობის დაფუძნების ცდა ვიკოსთან

ვიკოს ფილოსოფიურ ასპარეზზე გამოსვლა მოუხდა იმ დროს, როდესაც მთელს ევროპაში გაბატონებული იყო კარტეზიანული ფილოსოფია. კარტეზიანიზმმა შეაღწია ისტორიის მეცნიერებაშიც და მისგან მოითხოვა მათემატიკური დასაბუთების მეთოდის გამოყენება და რადგანაც ისტორიის სამყარო არ ემორჩილება ზუსტი მეცნიერების მეთოდს, იგი ალბათური და არამეცნიერული მსჯელობის სფეროდ გამოცხადდა.

ისტორიის მეცნიერება, უფრო ზუსტად, გონის მეცნიერება, გადარჩენას მოითხოვდა, საჭირო გახდა მისი მეცნიერულობის დაფუძნების ზეგზის ძიება, ძველი ჰუმანისტური იდეების აღორძინება და ეს საქმე იტვირთა იტალიელმა მოაზროვნემ ჩანბატისტა ვიკომ.

ვიკოს მიზანია ისტორიის მეცნიერული დასაბუთება, ისტორიული მეცნიერების გადარჩენა და ეს უნდა გაკეთდეს არა რომელიმე ერთი ქვეყნის ისტორიული განვითარების მაგალითზე, არამედ უნდა დადგინდეს მსოფლიო ისტორიის განვითარების კანონზომიერება. ვიკომ უნდა შექმნას მსოფლიო ისტორიის ფილოსოფიური სქემა, უფრო ღირებული, ვიდრე ეს გააკეთეს მისმა წინამორბედებმა და კერძოდ, ავგუსტინემ.

ვიკოს ფილოსოფიური მოძღვრება დიდი ხნის განმავლობაში გაუგებარი დარჩა მეცნიერებისათვის. ამის მთავარი მიზეზი იყო ის ღრმა ისტორიზმი, რომლის სიძაღლემდე ვერ ამალდდა XVIII საუკუნის ვერცერთი მოაზროვნე, თუმცა დიდხანს ჩრდილში დგომა არ ეწერა ვიკოს ფილოსოფიურ მოძღვრებას.

ვიკოს იდეებმა დიდი გავლენა მოახდინეს გოეთეზე, ჰერდერზე, ჰუმბოლდტზე და განსაკუთრებით, ჰეგელზე, XX საუკუნის მარქსისტულად ორიენტირებულ მკვლევარებზე (პორუკაიმერი, მარკუზე, ადორნო). შემთხვევითი არ არის, რომ 1976 წელს ნიუ-იორკში, საერთაშორისო კონფერენციაზე, რომელიც მიეძღვნა ვიკოს ძირითადი ნაშრომის პირველი გამოქვეყნების 250 წლისთავს, მთელ რიგ მოხსენებებში გაისმა მარქსისა და ვიკოს გაერთიანების იდეა.

ამას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ თვითონ მარქსი ძალზე მაღალ შეფასებას აძლევდა ვიკოს ფილოსოფიურ ნააზრევს. 1862 წლის 28 აპრილს იგი წერს ორ წერილს: ერთს — მანჩესტერში ენგელსს, მეორეს — ბერლინში ლასალს. ორივე წერილში მარქსი ეხება ვიკოს. ლასალისადმი მიწერილ წერილში იგი წერს: მე მივაქციე ყურადღება იმას, რომ შენ, როგორც ჩანს, არ იცნობ ვიკოს „ახალ მეცნიერებას“, შენ, ეტყობა, ვერაფერი იპოვე მასში, მაგრამ ეს წიგნი გვაძლევს რომის სამართლის ფილოსოფიურ გაგებას. ვიკოსთან ჩანასახობრივ მდგომარეობაშია ვოლფი (პომეროსი), ნიბური (რომის მეფეთა ისტორია), ენათმეცნიერების საფუძვლები (თუმცა ფანტასტიკური სახით) და არაერთი გენიალური გამონაკრთომი [1, გვ. 512].

ვიკოს ფილოსოფიური მოძღვრების გასაღები მის ბიოგრაფიაშია, რომელიც მან თვითონ დაწერა. ვიკო არ იფარგლება მხოლოდ ბიოგრაფიული ფაქტების ქრონოლოგიური აღწერით და იძლევა საკუთარი ფილოსოფიური იდეების ისტორიას.

ჩანაბრისტა ვიკო დაიბადა 1668 წლის 23 ივნისს, იტალიის ქალაქ ნეაპოლში, ლარიბი ვაქრის ოჯახში. თავიდანვე უცნაური ბავშვობა დაეგება. 7 წლის გადმოვარდა მალალი კიბიდან და მთელი სამი წელი გაუნძრევლად იწვა. ექიმების ვარაუდით, თუ გადარჩებოდა, ნორმალური ვერ გაიზრდებოდა, მაგრამ ექიმების წინასწარმეტყველებას ახდენა არ ეწერა.

ვიკომ იმ დროისათვის შესაფერისი განათლება მიიღო ძირითადად დამოუკიდებლად, რადგანაც მას არ აკმაყოფილებდა ის ცოდნა, რომელსაც მაშინდელი სკოლები იძლეოდნენ. შეისწავლა ძველი ენები, სქოლასტიკა, თეოლოგია, ფილოსოფია, კანონმდებლობა. განსაკუთრებულ წარმატებებს მიაღწია იურისპრუდენციაში და 16 წლისამ შეძლო სასამართლოში საქმის მოგებაც კი, მაგრამ იგი არ გაპყოლია ვეჭილობას და განაგრძობს ცოდნის ჯალრმევებას. 9 წლის მანძილზე ვიკო აღმზრდელად მსახურობს ერთ-ერთი ეპისკოპოსის ნათესავებთან, ეს 9 წელი ყველაზე ნაყოფიერია ვიკოს ცხოვრებაში. იგი ღრმად ეუფლებოდა ფილოსოფიას, პოეზიასა და კანონმდებლობას. ვიკოს მასწავლებლებია: პლატონი, ვირგილიუსი, დანტე, პეტრარკა და რომის კანონმდებლები. ნეაპოლში დაბრუნების შემდეგ მან თავი უცხოდ იგრძნო. ამას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ იმ დროისათვის, ისევე როგორც მთელ ევროპაში, იტალიაშიც გაბატონებულია დეკარტეს ფიზიკა, ფილოსოფია ისწავლება დეკარტეს ძირითადი შრომებით, რომელშიც აგდებულია იხსენიება პოეზია, ისტორია, პლატონიში, რომელმაც, ვიკოს სიტყვებით, ძველი საბერძნეთი აღორძინა იტალიაში, მონასტრის მტვერშია გააქვევებული და ჩამარხული. დანტესა და პეტრარკას მზე ჩასვენებულია, ლათინური ენაც სულს ლაფავს — და ყოველივე ამის მიზეზია დეკარტეს ფილოსოფია. ვიკო კიდევ უფრო ღრმად ეუფლება პოეზიას, ფილოსოფიას, კანონმდებლობას და იწყებს ბრძოლას კარტეზიანისმის წინააღმდეგ.

ვიკოს აღიზიანებს მათემატიკის მეცნიერებათა პრეტენზია ერთადერთ ჭეშმარიტებაზე და ასაბუთებს, რომ მათემატიკის ანალიტიკური მეთოდი, რომელსაც დეკარტე გვთავაზობს, არ არის ეფექტური ყველა მეცნიერების მიმართ, თვით ფიზიკის ჩათვლითაც კი. რადგანაც მათემატიკას საქმე აქვს დიქტიურ ობიექტებთან, ჩვენი ცნობიერების მიღმა არსებულთან. დედუქცია, რომელიც უარყოფს ცდას, არაფრით არის უკეთესი სქოლასტიკურ სილოგისმზე, რომლის მცდარობა დაამტკიცა ბეკონმა. ვიკო ამ საქმეში ძირითადად ეთანხმება ბეკონს და სხვა ამოცანას ისახავს მიზნად — უჩვენოს ისტორიული შემეცნების უპირატესობა მათემატიკურთან შედარებით. ვიკოს აზრით, მათემატიკურ შემეცნებას არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია ისტორიულ შემეცნებასთან მიმართებაში. პირიქით, ისტორიული შემეცნება უფრო უტყუარი და ჭეშმარიტია. თუ მათემატიკურ სიდიდეებს არავითარი რეალური არ შეესაბამება სინამდვილეში, ისტორიას ქმნის თვით ადამიანი. ისტორიული შემეცნება ადამიანის ნაღვანის შემეცნებაა. ამიტომ მისთვის უფრო უტყუარი და ღირებულია თავის მიერვე შექმნილის შემეცნება, ვიდრე გამოგონილი სიდიდეებით ოპერირება, რასაც აკეთებს მათემატიკა. დეკარტთან შედარებით ვიკო უფრო პრაქტიკოსია, ამიტომ მისთვის მიუღებელია დეკარტის მეთოდი, რომლის ძირით

თადი აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ უარყოს გრძნობად-კონკრეტული, უარყოს და დაბნეულობად, ილუზიად გამოაცხადოს ის, რაც არ ეტევა დედუქციურ მეთოდში, ვიკოსთვის კი გრძნობად-კონკრეტულს გადაწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ჭეშმარიტების დადგენაში. ვიკო არ უარყოფს აბსტრაქციის მნიშვნელობას შემეცნების პროცესში, ოღონდ მას განიხილავს გრძნობად-კონკრეტულთან ერთიანობაში.

თავისი ძირითადი მიზანი რომ განახორციელოს ფილოსოფიის ისტორიაში, ვიკო ეძებს თანამოაზრეებს და მასწავლებლებს. იგი ყველაზე მეტად თავს ხრის პლატონისა და ტაციტის წინაშე, რადგანაც თავისი შეუდარებელი მეტაფიზიკური გონის გამო ტაციტი ხედავს ადამიანს ისეთად, როგორც არის ის, პლატონი კი — ისეთად, როგორც უნდა იყოს და სწორედ ეს ორი მოაზროვნე დაეხმარა მას თავისი იდეალური ისტორიის პირველსაწყისი გეგმის შედგენაში. ბოლოს და ბოლოს, ის ეცნობა ბეკონს და იგი ცდილობს ყოველთვის ოგალთახედვის არეში ჰყავდეს ეს სამი მოაზროვნე. ვიკოსთვის პლატონი ფარული სიბრძნის მატარებელია, რომელიც სათნოებებს სპეკულატიურად ჰჭრეტს. ხოლო ტაციტი — ხალხური სიბრძნის გამოხატულებაა. იგი პრაქტიკოსია. საგანთა და მოვლენათა განვითარების ასახვას ანიჭებს უპირატესობას, ხოლო ბეკონი ორივეზე მაღლა დგას, რადგანაც იგი აერთიანებს თეორიასა და პრაქტიკას. შემდეგ ვიკო მათ უმატებს გროციუსს და მისი სისტემაც შეივსო სამართლის თეორიით. ვიკო ამით ამთავრებს ე. წ. მოსამზადებელ სამუშაოს და 1725 წელს ნეაპოლში გამოდის მისი ძირითადი ნაშრომის, „ახალი მეცნიერების“, პირველი გამოცემა, რომელიც მრავალჯერ იქნა გადამუშავებული და საბოლოო სახით გამოქვეყნდა 1744 წელს.

რას წარმოადგენს ვიკოს ძირითადი ნაშრომი, რის თქმა სურს მოაზროვნეს? თვითონ ვიკო ასე განსაზღვრავს თავის ამოცანას: „ჩვენი მეცნიერების ბოზანია დაადგინოს ხალხთა განვითარების იდეალური ისტორია, მათი წარმოშობიდან დაეცემამდე“ [2, გვ. 118].

მასასადამე, ვიკოს ამოცანა ისტორიის კანონზომიერება დაადგინოს, შექმნას ისტორიის ფილოსოფია, რომელიც უფრო სარწმუნო იქნება, ვიდრე გეომეტრია და ამ საქმეში მას უნდა დაეხმაროს ის ძირითადი პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ისტორიას ქმნიან ადამიანები და ამიტომ მათი წარმოშობის მიზეზები უნდა ვეძებოთ ჩვენივე ცნობიერების მოდიფიკაციებში და იქ, სადაც საგნები თვითონვე ლაპარაკობენ თავიანთ თავზე, იქ გვაქვს სარწმუნო ისტორია. ჩვენი მეცნიერება ისევე ვითარდება, როგორც გეომეტრია, რომელიც ელემენტების დახმარებით აგებს და განჭკრეტს, თვითონ ქმნის სიდიდეებს. ისტორიის მეცნიერებაში ადამიანის კანონები უფრო რეალურია, ვიდრე გეომეტრიული სიდიდეები [2, გვ. 118].

მასასადამე, „ახალი მეცნიერება“ თავისი დამაჯერებლობითა და ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიით არაფრით ჩამოუვარდება გეომეტრიას. ისტორიზმის იდეა, რომელმაც ვერ პოვა მეცნიერული ახსნა ვიკომდედლ აზროვნებაში, მასთან ასპარეზზე გამოდის, როგორც ისტორიის ონტოლოგიური პრინციპი. ეს იყო პირველი სიტყვა ისტორიზმის მეცნიერული დაფუძნების საქმეში.

ისტორიული მასალის ახლებური გააზრება განსხვავებულ მიდგომასაც საჭიროებს. ვიკოს კარგად ესმის ამოცანის სირთულე და ამიტომ განსხვავებულ მეთოდს ეძებს, მეთოდს, რომელიც სრულიად განსხვავებული უნდა იყოს სხვა მეთოდებისაგან. განსხვავებული მეთოდის ძიების აუცილებლობას გან-

საზღვრავს ისტორიული მასალის სპეციფიკა. ვიკოს აზრით, ისტორიული მასალის კვლევის საქმეში ძალზე რთული პრობლემების წინაშე ვდგებით. სირთულეს ქმნის ისტორიაზე გაბატონებული სუბიექტური თვალსაზრისი, რომელიც გამოხატულებას პოულობს ერებისა და მეცნიერთა პატივმოყვარეობაში. ესაა იდეები, რომელთაგანაც უნდა გამოთავისუფლდეს მეცნიერება და რომლის აზრი ძალზე მარტივია. ყველა დღემდე არსებულ ერებიდან ყველაზე უძველესია ჩვენი ერი. ყველა მეცნიერის ნაშრომთან შედარებით ჩემი მეცნიერული მოღვაწეობა ყველაზე უტყუარი და ჭეშმარიტია, ვიდრე არ განვთავისუფლდებით ამ „ჩვენ“ და „ჩემი“-საგან, სუბიექტივიზმის ტყვეობაში დაერჩებით და ვერასოდეს გაივებთ ისტორიის ობიექტურ საფუძვლებს. ვიკო წინააღმდეგია ყოველგვარი ავტორიტეტის და მოითხოვს, საგნები და მოვლენები განვიხილოთ ობიექტურად. უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს დღემდე არ არსებულა არცერთი წიგნი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ ავცდებით სუბიექტივიზმს.

მას, რით უნდა დაიწყოთ, როგორია ის პირველი ონტოლოგიური პრინციპი, საფუძველი, რომელიც ჭეშმარიტების მატარებელი იქნება? სუბიექტივიზმის უარყოფა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს საკითხის გადაჭრას და ვიკო აღნიშნავს, რომ პირველ ონტოლოგიურ პრინციპს, რომლის ჭეშმარიტებაში შეუძლებელია ეჭვის შეტანა, წარმოადგენს ის, რომ ადამიანები თვითონ ქმნიან თავიანთ ისტორიას.

ვიკო მკაცრად ილაშქრებს იმ მოაზროვნეთა წინააღმდეგ, რომლებიც უარყოფენ ისტორიის შემეცნების შესაძლებლობას და ცდილობენ ღმერთის მიერ შექმნილი ბუნების შემეცნებას, რომელიც მხოლოდ ღმერთს ხელეწიფება. საზოგადოების განვითარების შემეცნება კი შესაძლებელია, რადგანაც ადამიანი მასში იმეცნებს იმას, რაც თვითონ შექმნა და ამიტომაცაა იგი ხელმისაწვდომი მისთვის. ვიკოს აზრით, ეს პარადოქსული სიტუაცია გამოწვეულია ადამიანური გონების ნაკლულობით, სიღარიბით, რომელიც სხეულითაა დამძიმებული და მხოლოდ თავის გარეთ ხედავს საგნებს, მას არ შეუძლია რეფლექსია, საკუთარ თავში ჩაღრმავება.

ამრავად, რამდენადაც ისტორიის ქმნიან ადამიანები, საჭირო ხდება საერთო კანონზომიერების დადგენა. საჭიროა დაიძებნოს ის ზოგადი ნიშნები, რომლითაც ემსავსებთან ერთმანეთს სხვადასხვა ერები. ადამიანმა ჯერ უნდა გაიგოს, შემდეგ განსაჯოს და განაერცოს ის ზოგადი ნიშნები, რომლებიც ახასიათებს სხვადასხვა ერების განვითარებას სხვადასხვა ეპოქაში, რადგან ისტორიული მასალა დამუშავებას მოითხოვს, ამიტომ თვითონაც ახლებურად აშუქებს მეთოდის პრობლემას. თუ დეკარტესა და ბეკონისათვის მეთოდი იარაღია, რომლითაც მივიღივართ ჩვენ მასალასთან და რაც არ ეტყევა მეთოდის ჩარჩოებში, იგი უარყოფილია, ვიკო სხვა გზით მიდის. მისთვის მეთოდი იგივეა, რაც მასალა. მეთოდმა მუშაობა უნდა დაიწყოს იმიტვე. რითაც იწყებს მასალა. მეთოდი გარედან კი არ შეგვაქვს ისტორიულ მასალაში, არამედ, პირიქით, თვით ისტორიული მასალის განვითარებამ უნდა შექმნას მეთოდი, რადგანაც ადამიანი ისტორიის სუბიექტიცაა და ობიექტიც.

ისტორიისადმი მეცნიერული მიდგომა ყოველთვის გულისხმობს რალაც უცვლელის, მუდმივის ძებნას. ვიკო ამ საკითხში მიმართავს სწორედ პლატონს, რომლისთვისაც იდეებისაკენ სულა წარმოადგენს ფილოსოფიური აზროვნების მთავარ ამოცანას, რადგან გრძნობადი სინამდვილე იდეალთა სამყაროს აჩრდი-

ლია, რომელიც ხელს უშლის მის შემეცნებას. ვიკო კრიტიკულად ამუშავებს პლატონს და ჰემმარტად დიდ ამოცანას ისახავს მიზნად. მისთვის იდეები, იდეალური ისტორია დოგმატურად წინასწარ მოცემული კი არ არის, არამედ კვლევის შედეგია. რეზულტატია, რომლებიც ასახავენ და ამავე დროს ქმნიან საგნებს. ვიდრე იდეა ჩამოყალიბებული იდეის სახეს მიიღებს, მან უნდა გაიაროს დასაბუთების მთელი გზა — ფილოსოფიური, ფილოლოგიური და ისტორიული.

ვიკოს არ მოსწონს არც არისტოტელეს და არც ძენონის მეთოდი, რადგანაც მათ ისტორიის კვლევისათვის რაიმე სარგებლობის მოტანა არ შეუძლიათ. იგი უპირატესობას ბეკონის მეთოდს ანიჭებს, თუმცა არც დედუქციურ მეთოდზე ამბობს უარს. ვიკოსთან გვაქვს როგორც კონკრეტულ-ისტორიული მასალის კვლევა, ისე ადამიანის ფილოსოფიური გააზრება, რომელსაც მან უწოდა „ადამიანური გონის მეტაფიზიკა“.

კარტეზიანიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც სოციალური მეცნიერების საკუთარ ფუნდამენტზე აგებას მოითხოვდა, რომელიც გაწმენდილი იქნებოდა ყოველგვარი ისტორიული მინარევისაგან, ვიკო იცავს თვალსაზრისს, რომ საზოგადოების შესახებ თეორიული მეცნიერება იმავდროულად ისტორიულიც უნდა იყოს. ეს ისტორიულობაა სწორედ ის, რაც ისტორიის მეცნიერებას უპირატესობას ანიჭებს მათემატიკასთან მიმართებაში და იგი უფრო ღირებულია შინაარსობრივი თვალსაზრისით, მაგრამ შინაარსობრივი ღირებულება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მის შემეცნებით ღირებულებასაც. ამიტომ „ვიკოს სურს ისტორიის ჰუმანური უპირატესობა არა მხოლოდ შინაარსობრივი. არამედ მისი შემეცნების მეცნიერულობის მეთოდური დაფუძნებითაც განამტკიცოს“ [4, გვ. 49].

ვიკოს სჭირდება არა კვლევის უბრალო „ხერხი“, არამედ უნივერსალური მეთოდი, რომელიც შეძლებს ისტორიული პროცესის განვითარების კანონზომიერების ახსნას. ონტოლოგიური პრინციპების აღმოჩენა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ისტორიის შემეცნებას, საჭიროა სწორედ ამ კანონზომიერების მექანიზმის ახსნა, ამ საქმეში კი ინდუქცია და დედუქცია ვერ გამოდგება. საჭიროა ახალი მეთოდი, ახალი ცნება, რომელიც მთლიანად გამორიცხავს ისტორიაზე ყალბ შეხედულებებს და მას მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნებს.

ვიკომ კარგად იცის, რომ ისტორიის ონტოლოგიური პრინციპები ის საფუძველია, რომელზედაც უნდა აღმოცენდეს ლოგიკური კონსტრუქციები: ლოგიკურმა უნდა ასახოს ონტოლოგიური, რადგანაც იდეების ბუნება ისეთივეა, როგორც იმ საგნებისა და მოვლენების, რომელთაც გამოხატავენ ეს იდეები. ამიტომ ისტორიის შემეცნების მეთოდური დაფუძნება ამ მეთოდის გნოსეოლოგიური უპირატესობის დაფუძნებაცაა, რომელიც ემყარება ისტორიის „ონტოლოგიურ სტატუსს“ ისტორიის სამყაროს ონტოლოგიურ უპირატესობას მათემატიკური ბუნებისმეტყველების სამყაროს მიმართ [4, გვ. 49].

მაშასადამე, ვიკოსთან ისტორიის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრინციპები დიალექტიკურ ერთიანობაში იმყოფებიან, მათი ერთიმეორეს მოწყვეტა შეუძლებელია, რადგანაც მასთან შესამეცნებელი და შემეცნებელი ერთი და იგივეა, თუმცა ეს იგივეობა და ისტორიის პრინციპების „ჩვენ-ადამიანური გონის მოდელირებაში პოვნა“ სრულიად გამორიცხავს სუბიექტივიზმს, რადგანაც არაფერია ჩვენს გონებაში ისეთი, რასაც სინამდვილეში არ შეესაბამებოდეს რეალური საგნები და მოვლენები. გონების მიზანია სა-

ჯანთა არსებისა და უცვლელი ბუნების აღმოჩენა და ამით წარსულზე სარწმუნო ცოდნა გვექნება, რადგანაც „საგნები თავის თავზე თვითონვე მოგვიტბრობენ“.

ისტორია და ისტორიული შემეცნების მეთოდი ვიკოსთან ორმაგი აზრით წარმოგვიდგება: ისტორია, როგორც რეალური მოვლენების თანმიმდევრობა, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარება და როგორც ამ პროცესის თხრობა, გადმოცემა. ეს ორი აქტი განუყოფელია ერთმანეთისაგან: იდეების ისტორია, ადამიანთა ისტორიული ცნობიერება, რეალური ისტორიული პროცესის აუცილებელი მხარეა, იგი შინაგანადაა ჩაწნული ამ რეალურ პროცესში, რომლის მოცილება შეუძლებელია, ვიდრე ადამიანი იქნება ისტორიის შემოქმედი. მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, თითქოს „საგანთა ისტორია“ მთელი სიტყვადი და სიზუსტით აღსახება „იდეათა ისტორიანი“. ვიკოს აზრით, საქმე პირიქითაა. საზოგადოების სულიერ ძეგლებში რეალური ცხოვრება დაფარულია და ჩამარბულია, „იეროგლიფებშია ჩადებული“. რომელთა წაკითხვა საჭირო და არა გადაადგება. ამიტომ ისტორიული მასალის დამუშავებისათვის ვიკოს შემოაქვს ვაგების ცნება, რომელიც საშუალებას იძლევა ისტორიული მასალა ახლებურად იქნეს წაკითხული.

როგორც აღვნიშნეთ, ვიკოსთან შემეცნებელი და შესამეცნებელი ერთი და იგივეა, მაგრამ საკითხი დგება მათი მიმართების შესახებ, ანუ როგორია შესაძლებელი შესამეცნებლისა და შემქმნელის იგივეობა. ვიკოსთან ეს საკითხი შეიძლება განგების ცნების ანალიზის — ადამიანურ მოქმედებათა ამ „დედოფლის“ საფუძველზე აიხსნას, რომელიც წარმართავს მთლიანად ადამიანურ მოქმედებებს და მამასადამე, ისტორიასაც. იგი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მიერ „საკუთარი გონის მოდიფიკაციებში“ ნაპოვნი ისტორიის სამყაროს პრინციპები. გამოდის, რომ ადამიანი ისტორიაში თავის მიერ შექმნილს კი არ იმეცნებს, არამედ იმას, რაც მისი მეშვეობით განგებამ განაზოციელა [4, გვ. 58]. გამოდის, რომ ისტორიის განვითარების კანონზომიერება მისი შინაგანი ატრიბუტი კი არ არის, არამედ განგების მიერაა მასში ჩადებული, გარედანაა თავს მოხვეული. რითი აიხსნება ეს უცნაური მტკიცება? განვიხილოთ, თუ რას წარმოადგენს ვიკოსთან ისტორია.

ისტორია ვიკოსთვის ადამიანთა ისტორიაა. მას ქმნის ადამიანი და ისტორიის სამყაროს პრინციპები მხოლოდ ისტორიაში არსებობს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ განგება სხვა არაფერია. „თუ არა ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგანი კანონზომიერება, რომელიც მხოლოდ ადამიანურ ყოფნაში არსებობს, როგორც ამ ყოფნის განმსაზღვრელი და წარმმართველი“ [4, გვ. 50].

მამასადამე, ისტორიის საზრისი იმანენტურიცაა და ტრანსცენდენტურიც: რადგანაც ადამიანი თავისი შინაგანი ბუნებიდან ამოსული ქმნის ისტორიულ სამყაროს, ამიტომ შემეცნებელი და შესამეცნებელი იგივეობრივია, მაგრამ, ეინაიდან იმეცნებს არა ცალკეული პიროვნება, არა კონკრეტული, ადამიანი, არამედ „კონკრეტული ზოგადი“, რომელიც ქმნის ისტორიას თავისი თავიდან, თავისი ყოფნის შინაგანი კანონზომიერებიდან, ამიტომ ადამიანისა და განგების მიზნები ემთხვევა ერთმანეთს, ჰარმონიაშია. ამიტომაცაა ისტორიული შემეცნება ღირებული და ჰერმარტი.

ისტორია ვიკოსთან სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანურ იდეათა ისტორია. იგი ადამიანური გონების მეტაფიზიკა და მეცნიერებათა დედოფალია,

რომელიც ფილოსოფიური განსჯით კი არ იწყებს, არამედ ადამიანური აზროვნების გარიჟრაჟით, ადამიანმა უნდა განჭვრიტოს, დაინახოს, რომ ისტორიაში არსებული კანონზომიერება განგების მიერ ჩადებული კანონზომიერებაა, ლეგიური წინასწარხედვაა, რომელიც სწორად წარმართავს ადამიანურ მოქმედებებს და ზღუდავს მათ ველურობასა და ბარბაროსობას.

ხოლო იქ, სადაც შექმნილი საგნები თვითონ ლაპარაკობენ თავის თავზე, გვაქვს სარწმუნო ისტორია და რამდენადაც განგებისა და ადამიანის მიზნები ერთხვევია ერთმანეთს, რამდენადაც ისტორიის წარმართველი განგება თავისი თავისი შეშევობით ივებს თავისი თავის ისტორიას, ამდენად „ახალი მეცნიერების“ მეთოდია გავება.

ძნელია მოიძებნოს ვიკომდეღ ფილოსოფიაში მეორე მოაზროვნე, რომელიც თეორიისა და მეთოდის ისეთ დიალექტიკურ ერთიანობას ასაბუთებდეს, როგორც ამას აღწევს ვიკო. თუმცა აქ ერთი საჩოთირო კითხვაც წამოიჭრება: მართალია, ადამიანი და განგება ისტორიაში ერთ საერთო მიზანს ემსახურებიან, მაგრამ ხომ არ არიან ისინი ლეგიური გონის მიერ გადასროლილი ისტორიაში? ეს ასე არ არის, რადგანაც „ადამიანი აქ წარმომადგენლობს საკუთარ ისტორიულ თვითონს. ადამიანი აქ იმეცნებს იმას, რაც თვითონ მან გააკეთა „განგებასთან“ დიალექტიკურ ერთიანობაში ყოფნის მეშვეობით. ამ ერთიანობის საფუძველზე შეუძლია ადამიანს „წინასწარგანჭვრეტა იმის, რაც იყო უნდა ყოფილიყო და იქნება“ — ისტორიის [4, გვ. 52].

ისტორიის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური დაფუძნება საშუალებას აძლევს ვიკოს ამტკიცოს მისი უპირატესობა მათემატიკისა და ფიზიკის მიმართ. როგორც ვიკო აღნიშნავს, მისი მეცნიერება ისეთივე „სიციხადითა“ და „უეჭველობით“ ხასიათდება, როგორც გეომეტრიის დებულებები: როგორც გეომეტრია თვითონ ქმნის სიდიდეთა სამყაროს და თვითონვე იმეცნებს მას, ასევე ისტორიული მეცნიერებაც თვითონ ქმნის თავის საგანს, მაგრამ ადამიანის მიერ შექმნილი „სიდიდეები“ უფრო უეჭველი და სარწმუნოა, ვიდრე წერტილები, ხაზები, ფიგურები და სხვა გეომეტრიული სიდიდეები, რომელთა დახმარებითაც მათემატიკოსი ახდენს ღვთის მიერ შექმნილი და არა თავისავე მიერ შექმნილი ბუნების ინტერპრეტაციას, რომელიც ვერასოდეს ვერ იქნება ისეთივე ზუსტი და ცხადი, როგორც ისტორიის შემეცნება, რომელსაც ქმნის თვითონ ადამიანი და რომელსაც იმეცნებს მისივე შემქმნელი ადამიანი. ესაა, ამავე დროს, ნამდვილად ღვთაებრივის შემეცნება, უმაღლესი ტკობის მომნიჭებელი.

მასადაამე, ადამიანი ისტორიაში ისტორიის შემქმნელიცაა და მისი შემეცნებელიც. იგი პატარა ღმერთია, თავისუფალია თავის ქმედებაში და არავისზე არაა დამოკიდებული. იგი აკეთებს იმას, რაც მისით განგებამ უნდა გააკეთოს და იცის: რას აკეთებდა, რას აკეთებდა, რა უნდა გააკეთოს მასში, როგორც ღმერთში, ცოდნა და შექმნა ერთი და იგივეა. ამიტომაცაა, ისტორიული მეცნიერება „ღვთაებრივი სიამოვნება“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვიკოს შემოაქვს შემეცნების — გავების ახალი ცნება. რომელიც მოწოდებულია გაათავისუფლოს ისტორია მკითხაობისა და ალბათობისაგან და მას მეცნიერული სტატუსი მიანიჭოს. ისტორიული შემეცნების ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენს ისტორიული ფაქტის რეკონსტრუქციის მოთხოვნა, რომელიც გულისხმობს ისტორიული წყაროს წინასწარ გაგებას.

გაგების „ობიექტს“ წარმოადგენს ენობრივი აზრი. პრობლემა დგას ასე: შესაძლებელია თუ არა ისტორიული მასალის გადათარგმნა, ენობრივი გამოხატვა, ენობრივი გაგება. ვიკოს თეორია ეფუძნება ენობრივი აზრის გაგების შესაძლებლობას. მისი აზრით, ენა შეიცავს ნიშნების სისტემას, რომელიც ბუნებრივი გზით წარმოიშობა და წარმოადგენს სამყაროს ასახვას მატერიალურად (შინაარსობრივად), ან სულიერად ამ ნიშნების მეშვეობით.

ნიშნები, რომლითაც დაიწყეს ადამიანებმა აზრის გამოხატვა, წარმოადგენდა ბუნებრივ საგნებს, რომელთაც მათ ლეთიური სული შთაბერეს, (მაგ.: ბერძნებთან „ზღვა“ ასოცირებული იყო ნეპტუნთან). ამიტომაც, რომ ბერძნებთან 30 ათასამდე ღმერთია. ყველა ბარბაროსმა ერმა გაიარა ეს ე. წ. მღწიე ენა — ღმერთების ენა, ვიდრე არ შექმნეს უფრო სრულყოფილი ენა და დამწერლობა.

ისტორიის განვითარებასთან ერთად იქმნება ე. წ. სიმბოლოების ენა. ვიკოს ასე წარმოადგენს ცივილიზაციის განვითარებას: ტყეში ხეტიალი, ქოხმახები, სოფლები, ქალაქები, სამოქალაქო საზოგადოება. აკადემია, მეცნიერთა საზოგადოება. ენის სრულყოფის პროცესი ამ პროცესს მისდევს, რადგანაც ეტიმოლოგიის პრინციპი გვეუბნება, რომ იდეების განვითარება შეესაბამება საგნების განვითარებას. თანდათან ხდება ენის ინდივიდუალიზაცია. ძველი ეგვიპტელები ყველა აღმოჩენას მიაწერენ პერმესს, რომაელები — რომულს, ბერძნები — ჰერკულესს და ა. შ. ისინი ქმნიდნენ ეპოქებს და ამიტომ ისტორიამ ისინი ღმერთებად აქცია. მაგრამ საკმარისია წარმოვიდგინოთ, რომ ისინი წარმოადგენენ ეპოქის სულის გამოხატულებას. მაშინვე ისტორიის ნისლი იფანტება და ჩვენ წარმოვიდგებთ რეალური ისტორია, რომლის გაგება შესაძლებელია.

მაშასადამე, ვიკოსთან მთავარია შემეცნებელმა გაიაზროს მარადიული იდეალური ისტორია, ჩასწვდეს მის ჭეშმარიტ აზრს ენაში გამოხატულს. მაგრამ საკითხი დგება, თუ როგორაა ეს პროცესი შესაძლებელი, როდესაც მას არასოდეს აქვს მოცემული „მსოფლიო ისტორიის“ სქემა, რომელშიც შემდეგ ცალკეული ისტორიული ფაქტი განლაგდება და გაიგება. ვისკოსათვის აქ ამოსავალია რაციონალური თეოლოგია და „ისტორიის წრიულობის“ თვალსაზრისი: „ისტორიული განვითარება წრიული ბუნებისაა და ისტორიული ეპოქები ამ წრეში თანმიმდევრობენ. ამ სისტემიდან ამოსვლით შეგვიძლია ჩვენ ვიკოს მიხედვით. წარსულის ხელახლა აღმოჩენა“ [4, გვ. 53].

მაგრამ ბუნებრივად ისმის კითხვა, ეს ხელახლა აღმოჩენა შეიძლება სხვა არა იყოს რა, თუ არა შესამეცნებლის ხელახლა რეკონსტრუირება. ეს ხელახლა კონსტრუირება ვიკოსთან ერთ შემთხვევაში წარმოვიდგებთ „განგების“ თვითკონსტრუირებად და თვითშექმნად, რის წყალობითაც ისტორიული ფაქტი, ეპოქა, როგორც უნიკალური და ინდივიდუალური, საერთოდ არ იარსებებს, რადგანაც განგება აქ თავის თავს იგებს და ქმნის იმით, რომ იგი თავის თავს მოუთხრობს თავის საკუთარ „მარადიულ ისტორიას“, ხოლო თუ „განგებისა“ და ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგანი კანონზომიერების იგივეობის თეზისიდან ამოვალთ, მაშინ ყოველი გაგება სხვა არაფერი იქნება, თუ არა თვით გაგება. „ასეთ გაგებას კი ალარაფერი ესაქმება სხვის გაგებასთან: არავითარი „სხვა“ სინამდვილეში არ იარსებებს, რადგან ისტორიის შემეცნება, თვითშექმნა და თვითშემეცნება ერთმანეთს დაემთხვა. ამით იარსებებს იმდენი „ისტორია“, რამდენი შემეცნებელიცაა“ [4, გვ. 53].

ეს გარემოება იმითაც შეიძლება აიხსნას, რომ ისტორია ვიკოსთან იმიტომ კი არ არის მეცნიერული, რომ იგი ზუსტია, არამედ იმიტომ: რომ ისტორია და ადამიანი ერთია და, მაშასადამე, „ზუსტმეცნიერული“ ამ ერთის თვითქმნილობის ერთ-ერთი მომენტია. ეს იდეა იქცა სწორედ ჰერმენევტიკის თეორიების ლაიტმოტივად. ამდენად, ჰერმენევტიკა დიდადაა დავალებული ვიკოსიდან: „გაგების წრე“, დღევანცა როგორც გაგება, ისტორიის ხელახლა პოვნა „საკუთარი გონის მოდიფიკაციებში“ დღევანცის მუშეობით. და ბოლოს, წარსულის წინასწარგანჭვრეტა, როცა წინასწარგანჭვრეტა ფაქტიურად მომავალსა და მომავალ თვითშექმნაზეა მიმართული — ესაა პრობლემები, რომელთა გარშემოც ჰერმენევტული აზრების მთელი ისტორია ტრიალებს“ [4, გვ. 54].

აშკარაა, რომ ვიკოსთან ისტორიის ონტოლოგიური დაფუძნება მის გნო-სეოლოგიურ დაფუძნებასაც გულისხმობს, რადგანაც ეს ორი ცნება მჭიდრო ურთიერთკავშირშია, მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა შეუძლებელია, მაგრამ ეს მხოლოდ თეორიული მსჯელობის დონეზეა, იგი მხოლოდ და მხოლოდ აქსიომატურ პრინციპებზეა აგებული და ცარიელ თეორიულ მსჯელობად დარჩება, თუ არ მოხდება მისი რეალიზაცია ისტორიაში. უფრო ზუსტად, ისტორიის ონტოლოგიურმა პრინციპებმა თავისი გამართლება უნდა ეძებოს ისტორიაში. ამიტომ ვიკო იწყებს მსოფლიო ისტორიის ანალიზს და ცდილობს უჩვენოს მისი კანონზომიერი ხასიათი ისტორიული ცვალებადობისა და, ამევე დროს, მისი ერთიანობის საფუძველი. ამიტომაც „აქსიომების“, ისტორიის ონტოლოგიური პრინციპების ანალიზის შემდეგ ვიკო დაწვრილებით განიხილავს მსოფლიო ისტორიის მსვლელობას და ცდილობს ისტორიულ მასალაზე დაყრდნობით დაადგინოს მისი განვითარების შეუქცევადი ხასიათი. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ იგი ამ თავისი ძირითადი პრინციპების ბოლომდე ერთვული ვერ რჩება, ვერ იძლევა ისტორიის განვითარების სრულყოფილ სურათს.

თავისი ნაშრომის შესავალ ნაწილში ვიკო არ ეთანხმება მოაზროვნეებს, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ძველმა ეგვიპტელებმა განსაზღვრეს ყველა სხვა ერების განვითარების გზა. იგი უარყოფს მარშამისა და სპენსერის აზრს, თითქოს ებრაელები მცირეოდენი ცვლილებებით დაესესხნენ ეგვიპტელებს რელიგიასა და პოლიტიკურ თეორიებს. ეს შეცდომა გაიმეორეს ბერძნებმა, ჩინელებმა და სხვა ერებმა. თუმცა თავისთავად მათ ეს არ გაემტყუნებათ, რამდენადაც მათ წარმოადგენაც კი არა აქვთ ერთა საერთო ისტორიაზე, რომლის შესწავლა უნდა დაიწყოს მითოლოგიით, რადგანაც წარმართთა პირველი ისტორია მითოლოგიურია, ამიტომაც ისტორიის მიზანია გაერკვეს ამ მითითებაში, დაალაგოს ისინი და შეძლოს მათში კანონზომიერების აღმოჩენა. ვიკო ისტორიის ცვალებადობას სამ სტადიად: ღმერთების, გმირებისა და ადამიანების სტადიად ყოფს, რომელიც ყველა განვითარების მახასიათებელია.

პირველ პერიოდში, რომელიც დიდი წყალდიდობით იწყება და 900 წელი გრძელდებოდა, ყველაფერი ღმერთების ნებაზეა დამოკიდებული, ენაცა და მმართველობაც ღვთიურია. ესაა ექსტიკულაცია, რელიგიაში შემორჩენილი და ორაკულების მმართველობა, რომლებიც ღმერთების უშუალო წარმომადგენლები არიან დედამიწაზე.

მეორე პერიოდი — ესაა გმირების საუკუნე, რომელიც ვიკოს აზრით, 200 წელი გაგრძელდებოდა და რომლის დროსაც ხდებოდა ქონებრივი დაყოფა. ესაა პერიოდი, როდესაც ადამიანი იწყებს საკუთარი ქონის მშენებლობას და

საკუთარი მეტურნეობის შექმნას, რამაც მიგვიყვანა ადამიანთა დაყოფამდე — კეთილშობილებად და მონებად, რომელთაგან პირველთ ყველაფრის უფლება გააჩნიათ, ხოლო მეორენი აღმსრულებლები არიან. ამ პერიოდში ენა იღებს იეროვლოფებისა და სიმბოლოების სახეს, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია სამხედრო ტერმინოლოგიით, სავაჭარეულო ვერბებით. რა თქმა უნდა, ამ მმართველობის ფორმებიც არისტოკრატიულია, რომელსაც ვიკო ოპტიმატების მმართველობას უწოდებს.

და მესამე — ეს არის ადამიანთა საუკუნე, ანუ თავისუფლების ხანა, რომელიც უფრო მალა დგას და უფრო ღირებულიცაა წინა ორთან შედარებით. რამდენადაც ამ ხანამ დასაბამი მისცა მონარქიებს, რომლებსაც ვიკო ძალზე აფასებს და მიიჩნევს თავისუფლების გარანტიად. იგი სხვა არაფერია, თუ არა გონიერი წყობა, რომლის დროსაც ყველა თანასწორია კანონის წინაშე, თვით მონარქის ჩათვლით. ამიტომაც მმართველობის ეს ფორმა ადამიანური, ხოლო ენა უკვე დამწერლობითია.

ისტორიის განვითარების ეს ტრადიციული ფორმები გვხვდება ყველა ერებში, დედამიწის ყველა კუთხეში, მეტ-ნაკლებად განვითარებული, რომლის მიზეზია ამა თუ იმ ერის კარჩაკეტილობა. მართალია, მსოფლიოში ისტორიის ამ ციკლზე ჩვენ არავითარი ისტორიული წყარო არ მოგვეპოვება, მაგრამ იგი გაგებული უნდა იქნეს მითოლოგიის საშუალებით. ესაა სწორედ მიზეზი იმისა, რომ ვიკო ასე დაწვრილებით იხილავს სხვადასხვა ერების მითებს და მათი გტიმოლოგიური შედარების საფუძველზე ცდილობს ისტორიის ცვალებადობა დაადგინოს.

ვიკოს აზრით, ამ პირველ პერიოდში უკვე ჩანასახოვანი სახითაა მოცემული კაცობრიობის მთელი სიბრძნე. თუმცა ეს სიბრძნე გამომწეურებასა და გაგებას მოითხოვს, რადგანაც იგი ძალზე დაშორებულია ჩვენგან. სწორედ მათში უნდა ამოვიკითხოთ მსოფლიო ისტორიის ეს სამი საფეხური, რომელიც უკვე გაიარა კაცობრიობამ ისტორიის განვითარების დასაწყისში და აქ ბუნებრივად ისმება კითხვა: როგორ ხდება შემდეგ საფეხურზე გადასვლა? აქ ვიკო გვევლინება წრებრუნვის თეორიის წარმომადგენლად. განვითარება და ცვალებადობა მასთან მხოლოდ გარკვეულ საფეხურზე ხდება და განვითარება შემდეგ ისევე თავიდან იწყება და გაივლის ყველა ამ სტადიას. ასე იყო ისტორიაში — ქრისტიანობამ დასაბამი მისცა ლეთიურ საფეხურს, შუა საუკუნეებში — გმირულს, რომელიც შეიცვალა ადამიანური საფეხურებით, თავისუფლების ეპოქით, რომლის გვირგვინი — მონარქიული წყობილებაა. მართალია, ვიკოსთან განვითარებას ჩაკეტილი ხასიათი გააჩნია, მაგრამ იგი არ უარყოფს უკანდახვევებსა და ზიგზაგებს, ნგრევებსა და კატასტროფებს, როგორც ისტორიული განვითარების ბუნებრივ პროცესს. როგორც პროფ. ე. კოდუა წერს, ვიკომ დაინახა მოვლენათა განვითარების ეს ერთი მხარე, განსაზღვრა იგი როგორც წრებრუნვა და ვერ გაიგო აღმავალი განვითარების ზიგზაგისებური ხასიათი, რაც მარქსმა გააკეთა [3, გვ. 36].

ვიკო ეძებს საერთოს სხვადასხვა ერების განვითარებაში და ასეთად მიაჩნია რწმენა, ქორწინება, დაკრძალვის ჩვეულება და არ არსებობს ერი, განვითარების როგორც საფეხურზეც არ უნდა იყოს იგი, რომ რელიგიური, საქორწინო და დაკრძალვის გარკვეული ცერემონიალი არ შეექმნა. ესაა სწორედ კულტურის საწყისი, რომელმაც ერები ცივილიზაციის შარავნაზე გამოიყვანა.

მამასადამე, ვიკოსთან ნაპოვნია ის საერთო, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ ერთა საერთო ბუნებაზე, არ არსებობს ერები, რომლებიც არ მიეკუთვნებოდნენ წარმართულ, ებრაულ, ქრისტიანულ, მუსლიმანურ რელიგიას. არ არსებობს ერები, რომელთაც არ ჰქონდეთ ქორწინების ცერემონიალი, რომლის გვირგვინია ოჯახი და სწორედ ოჯახი წარმოადგენს საზოგადოების საფუძველს. საზოგადოება არსებობას იწყებს სწორედ ოჯახით. ადამიანები, რომლებსაც დასაწყისში არ გააჩნდათ რელიგიური გრძნობა, დაეხეტებიან ტყეებში საზრდოს საძიებლად, ბუნების ძალების წინაშე შიშით აიძულეს მათ დაიწყონ ღმერთებზე ფიქრი, რელიგიური გრძნობის ჩასახვა საფუძველია საზოგადოების განვითარების დასაწყისისა. ეს შიში აიძულებს მათ ეძებონ ამხანაგი და შექმნან ოჯახი. პირველი მამები — პირველი ქურუმებია, პირველი მეფეები, პირველი ბრძენები, რომლებიც თავად ღმერთის ძალაუფლებას ემორჩილებიან. ღმერთები ბატონობენ დედამიწაზე და ვიკო ამ ხანას ოქროს ხანას უწოდებს, რადგანაც პირველადამიანები ველურობისა და სიმამაცის მიუხედავად ემორჩილებიან რელიგიებს, რომელთაც შექმნეს საზოგადოება. თანდათან ოჯახები იზრდებიან, მისი წევრები ხდებიან მოხეტიალე, მართოსული ადამიანები, რომელთაც მფარველობენ ოჯახის უფროსები, თანდათან იწყება განხეთქილება და მონები იწყებენ ბრძოლას მამების წინააღმდეგ. ეს ბრძოლა მთავრდება კლასების წარმოშობით, რომლის გვირგვინია სახელმწიფო ხელისუფლება. ბრძოლა უფრო მწვავედება და იწყება საზოგადოების დაშლა და ყველაფერი ისევ თავიდან უნდა დაიწყოს.

განვითარების ეს გზა კანონზომიერია და იგი ყველა ხალხმა უნდა გაიაროს, გამონაკლისი იმ შემთხვევაშია, თუ ერის განვითარებაში უფრო ცივილიზებული ერი ჩაერვა და დააჩქარებს ჩამორჩენილი ერის განვითარებას.

მამასადამე, სხვადასხვა ერების განვითარებაში ადამიანთა ქცევის საერთო ნიშნები საშუალებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ სოციალური მოძრაობის კანონზომიერებაზე, რომელიც განსხვავებულია ბუნებრივ აუცილებლობასთან შედარებით. ადამიანური მოღვაწეობის კანონზომიერებას განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერება და ნებელობა, ისინი ერთად განიცდიან ცვალებადობას. ასეთია მოკლედ ვიკოს ფილოსოფიური მოძღვრების ძირითადი შინაარსი.

ვიკოს ფილოსოფიური მოძღვრების შეფასებისას საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში შეინიშნება ორი ტენდენცია: ერთნი (ვ. ნ. მაქსიმოვსკი, მ. ა. კისელი) ძალზე აზვიადებენ ვიკოს დამსახურებას ფილოსოფიის ისტორიაში. მაქსიმოვსკი ცდილობს ვიკოს ნაზრევი განიხილოს მარქსის მატერიალიზმთან მკიდრო კავშირში და აღარაფერი უკლია ვიკო გამოაცხადოს ისტორიული მატერიალიზმის ფუძემდებლად. მართალია, ამის გარკვეულ საფუძველს იძლევა ვიკოს მოძღვრება, მაგრამ მაინც მისი ასე მატერიალისტურად წარმოდგენა ზედმეტად მიგვაჩნია, რადგანაც ვიკო ვერ ამაღლდა მატერიალიზმამდე და მის ფილოსოფიურ მოძღვრებას იდეალისტური ელფერი უფრო დაჰკრავს, ვიდრე მატერიალისტური.

სხვები (გ. ცინცაძე, ე. კოდუა, ვ. კალანდარიშვილი) უფრო ზომიერად უდგებიან ვიკოს ფილოსოფიური მოძღვრების შეფასებას და დამსახურებასთან ერთად ხაზს უსვამენ მის ნაკლოვან მხარეებსაც.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ:

1. ვიკოს მიზანია ისტორიის მეცნიერული დაფუძნება. იგი ამის გაკეთებას ცდილობს კარტეზიანიზმთან ბრძოლით და ამტკიცებს, რომ მათემატი-

კასა და გეომეტრიას არავითარი უპირატესობა არ გააჩნიათ ისტორიის მეცნიერების მიმართ, რადგანაც მათემატიკა და გეომეტრია გამოგონილი სიდიდებით ოპერირებს, თანაც იგი სხვის (ღმერთის) მიერ შექმნილ ბუნებას იმეცნებს. ისტორიული შემეცნების დროს კი ადამიანი იმეცნებს იმას, რაც მან თვითონ შექმნა. ადამიანი ისტორიისათვის „პატარა ღმერთია“ და ამიტომ შექმნილი და შემქმნელი ერთი და იგივეა.

2. სხვადასხვა ერების განვითარებაში ადამიანთა ქცევისა და მოქმედებამოღვაწეობის საერთო ნიშნები საშუალებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ სოციალური მოძრაობის კანონზომიერებაზე, რომელიც განსხვავებულია ბუნებრივი აუცილებლობისაგან. ადამიანური მოღვაწეობის კანონზომიერებას განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერება და ნებელობა, რომელიც ისტორიული განვითარების ასახვაა.

3. ვიკო იძლევა აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკის შესანიშნავ ნიმუშს, უარყოფს რა როგორც ბედისწერას, ისე შემთხვევითობას. ეს დიალექტიკა გვაძლევს შესაძლებლობას ვიფიქროთ სოციალური განვითარების კანონზომიერებაზე, რომელიც ადამიანის მოქმედებით განისაზღვრება, რომელსაც გააჩნია ცნობიერება და ნებელობა. ისტორიული პროცესის ამგვარი ვაგების საწინააღმდეგო მარქსიზმს არაფერი აქვს, ვიკო რომ სოციალურ კანონზომიერებას განგების ცნებით არ აღნიშნავდეს და ადამიანის თავისუფლებისაკენ სვლას წრეში არ კეტავდეს.

4. თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ კვლავ „შეაფიქროვა“ ჰუმანიტარული მეცნიერებები და ექვის ქვეშ დააყენა მათი მეთოდი, ზაზი გაუსვა რა მის ალბათურ ბუნებას. ამიტომაც, ვიკოს ფილოსოფიურ იდეებს დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა და დღესაც გვეხმარება ჰუმანიტარული მეცნიერებების უფლებების აღდგენაში.

ლიტერატურა

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 30.
2. Вико Д. Основания новой науки об общей природе нации. Ленинград, 1940.
3. კოღუა ე. ისტორიის ფილოსოფია. თბილისი, 1966.
4. ციციანი გ. ვაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პროვნების პრობლემა. თბილისი, 1975.

В. А. ЛАПЕРАШВИЛИ
ПОПЫТКА ОБОСНОВАНИЯ НАУЧНОСТИ
ИСТОРИИ У ВИКО

Цель Вико — научно обосновать историю. Он пытается сделать это посредством борьбы с картезианством, утверждая, что математика и геометрия не стоят выше исторической науки, поскольку геометрия оперирует вымышленными величинами, притом познает природу, которую создала не она сама, а создал Бог. Человек же, познавая историю, познает то, что создано им самим. Человек для истории — «маленький Бог» и поэтому одно и то же — создаваемое и создатель.

Вико возродил идеи древнего гуманизма и показал, что математический метод не имеет никакого преимущества перед методом гуманитарных наук — метод понимания так же совершенен, как и метод точных наук.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფსიქოლოგია

| ღიმიბრი ნადირაშვილი

„ფსიქოთერაპიული მეთოდები და პიროვნების სხვადასხვა ასპექტების რეორგანიზაცია“

ცხოვრების გართულების გამო ადამიანი მრავალი პრობლემის წინაშე დადგა. მას პრობლემები გაუმრავლდა ოჯახში, სამსახურში, ნაცნობთა და მეგობართა წრეში. სულ უფრო ძნელდება კონტაქტები და ნამდვილი პიროვნული კომუნიკაცია ადამიანთა შორის. ამიტომ სულ უფრო მრავლდება და ძლიერდება გაუგებრობანი ოჯახის წევრებს, თანამშრომლებსა და ნაცნობ-მეგობრებს შორის. ეს, ერთის მხრივ, კიდევ უფრო აძნელებს ადამიანთა შემდგომ კონტაქტებს და ურთიერთგაგებას, მეორეს მხრივ კი, ადამიანს სულ უფრო უჭირს თავის თავში გარკვევა, თავისი შინაგანი იმპულსების, ტენდენციების და ორიენტაციების გაცნობიერება და ორგანიზაცია. როდესაც გადახრები ამ მიმართულებით გარკვეულ საზღვრებს სცილდება და აშკარად პათოლოგიურ ხასიათს იღებს, ადამიანი კლინიკას მიმართავს, ან თვითონ საზოგადოება თავის ინიციატივით უწყევს მას სამედიცინო დახმარებას. ასეთ ვითარებაში ექვის ქვეშ დგება პიროვნების სრულფასოვნების საკითხი. სანამდე პიროვნებას თვითონ შეუძლია თავისი პიროვნული და სოციალური სინდნულუების მოგვარება იგი ყოველი გზით გაუბრბის ფსიქიატრთან ურთიერთობას. ისეთი დონის შინაგანი სიძნელების დაძლევაში, რომლებიც პათოლოგიურ ხასიათს არ ატარებენ, ადამიანებს საზოგადოება უნდა ეხმარებოდეს. ისეთი სახის დახმარება, რომლის მიღების დროს ადამიანს არ დაემუქრება მისი პიროვნული სტატუსის შელახვა, პიროვნებისათვისაც და საზოგადოებისათვისაც აუცილებელ საჭიროებად იქცა. ასეთი სახის დახმარება ფსიქოლოგიურ სამსახურს, არასამედიცინო ფსიქოკონსულტაციას შეუძლია, იგი ფსიქოლოგიური სამსახურის თანამედროვე ცივილიზებული ქვეყნების ცხოვრების აუცილებელ კომპონენტად იქცა. დღეისათვის ჩვენს ქვეყანაშიც ინტენსიურად ვითარდება ფსიქოლოგიური კონსულტაციისა და არასაექიმო ფსიქოთერაპიის სამსახური. მისი ეფექტური ორგანიზაცია პიროვნების ფსიქოლოგიურ ფუნდამენტური საკითხების შემდგომ დამუშავებას მოითხოვს, მისი წარმატებით განხორციელებისათვის ასევე საჭირო ხდება იმ მონაცემების გათვალისწინება, რაც პათოფსიქოლოგიაში დაკრძალა. ცნობილია, რომ ფსიქოთერაპიის ის მეთოდები, რომლებიც ფსიქოლოგიურ კონსულტაციასა და არასამედიცინო ფსიქოთერაპიას სჭირდება ჩვენში, აქამდე ფსიქოპათოლოგიაში მუშავდებოდა. ეს მდგომარეობა დიდხანს არ შეიძლება გაგრძელდეს. ფსიქოლოგიამ ინტენსიური მუშაობა უნდა დაიწყოს ამ მიმართულებით. უნდა შეიქმნას ფსიქოლოგიური კონსულტაციისათვის საჭირო მეთოდები, რომლებიც ფსიქოლოგები დაეხმარებიან ადამიანებს, მოიგვარონ თავისი პირადი პრობლემებიც. ჩვენ ახლა ისეთი პიროვნული პრობლემები გვაქვს მხედველობაში, რომლებიც ადამიანთა სულიერი დაავადების შედეგად არ ჩნდებიან. ასეთი პრობლემების რიგს მიეკუთვნება სოციალურ გარემოსთან შეგუების



სიძნელები. ადამიანებს ხშირად სამსახურში, ოჯახში და ნაცნობ-მეგობრების წრეში უჩნდებათ კონფლიქტები, რომლებიც მართალია პათოლოგიაში არ გადადიან, მაგრამ მაინც დიდ სიძნელებს უქმნიან მას. მათ გამო ადამიანები ხშირად ვეღარ ახერხებენ თავისი საქმიანობის ჩვეული წარმატებით შესრულებას, რაც აფერხებს, როგორც მის პიროვნულ განვითარებას, ისე საზოგადოების პრობლემების ნორმალურ მიმდინარეობას.

ასეთი პრობლემის წარმატებით გადაწყვეტისათვის საჭიროა დამუშავდეს როგორც პიროვნებისა და საზოგადოების ისე პიროვნებათაშორისი ურთიერთობის საკითხები. ასეთი მეცნიერული მონაცემების გარეშე შეუძლებელია იმ რეალური პრობლემების გადაწყვეტა, რომელიც დღეს ჩვენს საზოგადოებას აწუხებს. ფსიქოლოგიური სამსახურის აუცილებლობა იმითაც არის გამოწვეული, რომ ადამიანებს ამგვარი სიძნელების დასაძლევად არ უნდათ, რომ მიმართონ ექიმებს, რადგან მათთვის, სრულიად სამართლიანად, მიუღებელია თავისი თავის ფსიქიკურად დაავადებულ ადამიანად ჩათვლა, რის აღიარებასაც თავისთავად გულსხმობს ფსიქიატრთან მისვლა. ამას ისიც უნდა დაფუძნატოთ, რომ იმ სოციალურ-ფსიქოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტა, პიროვნული სიძნელების დაძლევა, რომელიც ამ დროს ადამიანებს სჭირდებათ ფსიქიატრის ფარგლებს სცილდება და ფსიქოლოგი სპეციალისტის სამსახურს მოითხოვს. აღნიშნული საკითხებისადმი პროფესიონალური მიდგომა ფსიქოლოგიური სამსახურის მაღალ მეცნიერულ დონეზე აყვასა მოითხოვს. ჩვენი მუშაობა ფსიქოლოგიური სამსახურის ამ სფეროს მეცნიერულ პრობლემატიკაში შედის.

როგორც აღნიშნული იყო ფსიქოლოგიური სამსახურის მეცნიერული ორგანიზაცია პიროვნების ბუნებისა და პიროვნებათაშორისი ურთიერთობის კანონზომიერებათა დადგენას მოითხოვს. ფსიქოთერაპიის ცნობილი მეთოდები პიროვნების გარკვეული თეორიების საფუძველზე არიან აღმოცენებული ან ფარულად გულისხმობენ თავის თავში გარკვეულ თეორიებს. დღეისათვის აქტუალური გახდა საკითხები ამ თეორიების ურთიერთობისა და მათი შესატყვისი ფსიქოთერაპიული მეთოდების ეფექტებისა. უპირველეს ყოვლისა, ცნობილია, რომ ფსიქონალიტიკური ბიპევიორისტული, კოგნიტური, პერსონალისტური და პიროვნების სხვა თეორიები, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მათ საფუძველზე აღმოცენებული ფსიქოთერაპიული მეთოდებიც მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ამავე დროს გავკვირვებას იწვევს ის გარემოება, რომ მიუხედავად მათ შორის არსებული მნიშვნელოვანი სხვაობისა, ყველა იმნიერა გარკვეულ დამდებით შედეგებს იძლევიან პიროვნებაზე ზემოქმედების თვალსაზრისით და დიდ დახმარებას უწევენ ფსიქოთერაპევტებს პიროვნებათა ფსიქიკური სიძნელების დაძლევაში. ეს გარემოება ძლიერ რწმენას უქმნის სხვადასხვა ფსიქოთერაპიული მეთოდებით მომუშავე ფსიქოლოგებს, რომ სწორედ მათ მიერ გამოყენებული მეთოდები იძლევა ადამიანის პიროვნებასთან მისვლის საუკეთესო საშუალებას. ამავე დროს ყოველი ცალკეული მეთოდის საფუძველზე მომუშავე ფსიქოთერაპევტს ბუნებრივად ექმნება რწმენა, რომ მის მიერ გამოყენებული მეთოდის საფუძველად მდებარე პიროვნების თეორია, მისთვის დამახასიათებელი პიროვნების გაგება, ყველაზე უფრო კარგად შეესატყვისება საქმის ნამდვილ ვითარებას, ისაა ყველაზე უფრო ახლოს ქეშმარიტებასთან. რის გამო შეიქმნა ასეთი მდგომარეობა ფსიქოთერაპიის სფეროში? ამ საკითხის ნათელიყოფის 6. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 1

შემდეგ შესაძლებელი იქნება გარკვეული წვლილის შეტანა ფსიქოთერაპიული მეთოდების განვითარებისა და პიროვნების უკეთ გაგების საქმეში.

ამ ამოცანის შესრულებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, პასუხი უნდა გავცეს საკითხს იმის შესახებ თუ რატომ იძლევა სხვადასხვა ფსიქოთერაპიული მეთოდი პიროვნებაზე ზემოქმედების ესოდენ მნიშვნელოვან ეფექტს. მიუხედავად იმისა, რომ ფსიქოთერაპიული მუშაობის დროს ფსიქოლოგები იყენებენ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მეთოდებს, რა იწვევს იმას, რომ ამ შემთხვევაში აღგილი აქვს ადამიანებზე ფსიქოლოგიური ზემოქმედების სასურველ შედეგებს. ჩვენ ვეცდებით ჩამოვაყალიბოთ ჰიპოთეზები, რომლებიც შესაძლებლობას მოგვცემს პასუხი გავცეთ ამ პრობლემას.

1. ერთადერთი ჰიპოთეზა, რომელსაც შეუძლია პასუხი გასცეს ამ პრობლემას, შემდეგში მდგომარეობს: მიუხედავად იმისა, რომ ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების პროცესში გამოიყენება ერთმანეთისაგან განსხვავებული მეთოდები, შესაძლებელია, რომ ისინი ფართულად შეიცავენ ზემოქმედების რაღაც საერთო, ზოგად საშუალებას, რის გამოც ისინი პიროვნებაში იწვევენ ერთ და იმავე ხასიათის სასიკეთო ცვლილებებს.

II. მეორე ჰიპოთეზა შემდეგში მდგომარეობს: შესაძლებელია, რომ სხვადასხვა ფსიქოთერაპიული მეთოდებით პიროვნების სხვადასხვა მხარეზე ზეგავლენა იქონიებს. ის ცვლილებები რომლითაც პიროვნება გამოდის კონფლიქტური მდგომარეობიდან, შესაძლებელია, თავისი ბუნებით მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. ეს ჰიპოთეზა იმასაც გულისხმობს, რომ ის სიძნელებები, რომლებიც პიროვნებას აქვს და რომლებიც დასაძლევია, თავისი ბუნებით სხვადასხვა ხასიათისაა, პიროვნების სხვადასხვა ასპექტებს ეხებიან და ამიტომაც, რომ მათი დაძლევა სხვადასხვა მეთოდებით ზდება.

თუ ეს ჰიპოთეზა გამართლდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენ მივაგენით პიროვნების მთლიანი სტრუქტურის ცალკეულ მხარეებს, რომლებიც დაგვეხმარებიან პიროვნების განვითარების საფეხურებისა და სტრუქტურის წვდომაში.

მაგრამ ამ ჰიპოთეზის გამართლების შემთხვევაში შეიძლება ისიც გვეფიქრა, რომ პიროვნება არ წარმოადგენს ერთიან, მთლიან რეალობას და მისი ფსიქიკური სიძნელების აღმოცენება, მისი მთლიანობის დარღვევიდან არ მოდის. ასეთ შემთხვევაში შეიძლება გვეფიქრა, რომ პიროვნებას სიძნელებები უჩნდება ფსიქიკის სხვადასხვა მხარის ფუნქციონის შეფერხებით. ამიტომ ფსიქოთერაპიული დახმარება ამ ცალკეული თვისებების ნორმალური ფუნქციონის აღდგენის გზით უნდა მოხდეს. ფსიქიკური კორექცია, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, პიროვნების კორექციას, აღდგენას არ გულისხმობს. თუ ეს ასეა, მაშინ ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის სხვადასხვა მხარის დარღვევათა გამოსწორება, კვალია, სხვადასხვა მეთოდების გამოყენებით უნდა მოხდეს.

აღნიშნული ჰიპოთეზის გამართლების შემთხვევაში კიდევ ერთი, სხვა სახის დებულება შეიძლება ჩამოგვეყალიბებინა, რაც სულაც არ არის უცხო ფსიქოლოგიაში. როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიაში არსებული პიროვნების თეორიები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ჭრჭერობით ვერ მოხდა მათი ინტეგრაცია ერთ ზოგად თეორიაში. პიროვნების სხვადასხვა ფსიქოლოგიური თეორია პიროვნების თავისებურ სპეციფიკურ

გაგებაზეა აღმოცენებული. ყოველი მათგანი პიროვნების თავისებურ გაგებას თელის მართებულად და სხვა თეორიის იგნორირებას ახდენს. მაგალითად, კოგნიტური ფსიქოლოგიის მიხედვით, ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის საფუძველს სინამდვილის შემეცნების პროცესები ქმნიან, არის პიროვნებას სინამდვილესთან შეგუების საფუძველი. ამიტომ ცხადია, არარაციონალური და არალოგიკური წარმოდგენები სინამდვილის შესახებ ადამიანს შესაძლებლობას არ მისცემს წარმატებით შეეგუოს საგნობრივ და სოციალურ გარემოს. ამ შემთხვევაში ადამიანს გაუჩნდება პრობლემები, რომლებიც მას ცხოვრებაში დიდ სიმწელებებს გაუჩენენ.

ასეთი შეხედულების მიხედვით, ფსიქოთერაპიის 'ძირითადი ამოცანა, ალბათ, იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ დაეხმაროს ადამიანს შეიმუშაოს რაციონალური და ლოგიკური შეხედულებები იმ საკითხებზე, რომელთაგანაც დაკავშირებით მას უჩნდება პრობლემები. ასეთი ფსიქოლოგიური ორიენტაციის მიხედვით, პიროვნება ცნობიერების პროცესების ერთობლიობის სახით უნდა იქნეს წარმოდგენილი და ფსიქოთერაპევტი უნდა დაეხმაროს მას, რათა სინამდვილის შესახებ მან შეიმუშაოს ლოგიკური და რაციონალური აზრები.

ფსიქოანალიტიკური თეორია პიროვნების სრულიად სხვაგვარ გაგებას ვეთავაზობს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანს ცხოვრებაში პიროვნული სიმწელებები უჩნდება იმის გამო, რომ იგი ცნობიერებიდან დევნის არასასურველ განცდებს, რომლებიც არაცნობიერ სფეროდან იწვევენ მის საქმიანობის დარღვევას და შეფერხებას. არაცნობიერი განცდების მავნე ზემოქმედებისაგან განთავისუფლებისათვის პიროვნება უნდა განთავისუფლდეს მათგან. ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს ისინი და შეიცნოს თავის ცნობიერებაში. ასეთ შემთხვევაში ისინი დაკარგავენ პიროვნებაზე მავნე ზემოქმედების ძალას. ამ ორიენტაციის მიხედვით, პიროვნებას ქმნიან მისი არაცნობიერი განცდების ერთობლიობა და ცნობიერებასთან მათი ურთიერთობა. ფსიქოლოგიაში ცნობილია პიროვნების კიდევ მრავალი სხვა ცალმხრივი თეორია, რომლებიც პიროვნების არსს ფსიქიკური აქტივობის სხვადასხვა ცალკეულ ასპექტებში ეძებენ. ასეთი თეორიებისათვისაც, ცხადია, პიროვნების ფსიქიკური სიმწელებები ფსიქიკის იმ სპეციფიკურ სფეროებში უნდა ვეძიოთ, რომელთა საფუძველზე ისინი აგებენ პიროვნების თეორიებს. მათში პიროვნების მთლიანობა ფსიქიკის ცალკეულ ასპექტებზეა დაყვანილი და პიროვნების მთლიანობა ამ ასპექტების ფარგლებითაა შემოსაზღვრული. ნამდვილი მთლიანობა პიროვნული თეორიის აგება, ცხადია, მათ ცალმხრივობათა დაძლევას მოითხოვს და ამავე დროს ყველა იმ მონაცემის გათვალისწინებას, რომელიც აღნიშნულ თეორიებს აქვთ მოპოვებული. განწყობის თეორია პიროვნების ასეთ ერთიან და მთლიან თეორიას წარმოადგენს. რომელმაც შესაძლებელი შეძლება გახადოს ყველა სხვადასხვა თეორიის მიერ მოპოვებული შედეგები.

იმის დასადგენად თუ რომელი პიპოთეზა შეესატყვისება საქმის ნამდვილ ვითარებას, ჩვენ ექსპერიმენტული მუშაობა ჩავატარეთ.

ექსპერიმენტი ცდისპირთა ორ ჯგუფზე ჩატარდა. ერთ ჯგუფში ცდისპირებზე ზემოქმედებას როჯერსისეული ფსიქოთერაპიული მეთოდით ვახდენდით. მეორეზე — რაციონალური ფსიქოთერაპიული მეთოდით.

ცდები მიმდინარეობდა ინდივიდუალურად. პირველ სერიაში ცდისპირებს ვთხოვდით მოეთხროთ თავის პრობლემებზე, რომლებიც მათ ბოლო ხანებში



აწუხებდათ. ამ პრობლემებზე ლაპარაკის დროს ჩვენ არ ვახდენდით მათი დებულებებისა და აზრების შეფასებას. ჩვენ მათდამი ვიჩენდით დიდ ყურადღებას, ვუჩვენებდით ჩვენ ემპათიას და ვახდენდით მის გაგებას. როჯერსის მეთოდის დაცვით, ჩვენი ურთიერთობა დაახლოებით ერთი საათი მიმდინარეობდა, მთელი პროცესი იწერებოდა მაგნიტოფონზე, პროცესი მთავრდებოდა იმის ვანცდით, რომ ცდისპირებმა, ისევე როგორც როჯერსისეული ფსიქოთერაპიის რეალურ პროცესში ვლინდება, მიაღწიეს თავისი პრობლემების რაღაცნაირ გაგებას და ექსპერიმენტატორმა ასევე რაღაცნაირად გაუგო მათ.

ექსპერიმენტის მეორე ვარიანტში ცდისპირები ასევე განიხილავდნენ თავის რეალური პრობლემებს; მაგრამ განხილვის დროს ექსპერიმენტატორი იწუხებდა მათი აზრებისა და შეხედულებების შეფასებას, იწუხებდა მათი განხილვა. ცდისპირებს უხდებოდათ მათი დაცვა და განმტკიცება გარკვეული მოსაზრებით. იმისდა მიხედვით თუ რამდენად არგუმენტირებული იყო დასაბუთება, ცდისპირები ბოლოს და ბოლოს იღებდნენ ან უკუაღებდნენ მათი პრობლემების გარკვეულ ვადაწყვეტას. ეს პროცესი დაახლოებით ერთი საათი მიმდინარეობდა.

იმის დადგენისათვის, თუ რა შედეგები მოიტანა პიროვნების პრობლემებზე განხილვის დროს მასზე როჯერსისეული და რაციონალური მეთოდებით ზემოქმედებამ, ჩვენ შევადგინეთ შედეგების აღრიცხვის მეთოდები. კრიტერიუმების სისტემები. ამ კრიტერიუმების ჩამოყალიბების დროს ჩვენ ძალიანად გამოვდიოდით როჯერსისა და დიუბუას შეხედულებებიდან პიროვნების განვითარება-რეორგანიზაციის შესახებ, რომლებიც ჰუმანისტური და რაციონალური ფსიქოთერაპიის შედეგად უნდა იქნეს მიღწეული. კრიტერიუმების ორი სისტემიდან ერთ-ერთი სისტემა აღრიცხავს იმას თუ რამდენად მოხდა პიროვნების მიერ თავის მე-ს სიღრმეში წასვლა, მეორე იმას, თუ რამდენად დაექსირა პიროვნების მიერ რაიმე ფსიქიკური წარმონაქმნი. მათ ჩვენ შემდგომში მოვიხსენიებთ „სიღრმის კრიტერიუმად“ და „ფიქსირების კრიტერიუმად“.

კრიტერიუმთა ეს სისტემები საშუალებას იძლევიან დადგინდეს ის მიმართულებები, რომლის მიხედვით შეიძლება მომხდარიყო ან არ მომხდარიყო ცვლილებები პიროვნებაში.

კლიენტზე ცენტრირებული მეთოდის პიროვნებაზე ზემოქმედების დამდგენი სიღრმის კრიტერიუმები შემდეგია:

1. ცდისპირი თავისი პრობლემების სიმპტომების განხილვიდან გადადის მე-ს შესახებ საკითხების განხილვაზე; სიმპტომებიდან — მე-სკენ.
2. იგარემოდან — მე-სკენ.
3. სხვებზე საუბრიდან — მე-ს შესახებ საუბარზე.
4. გაუცხოებერებული, ბუნდოვანი განცდებიდან — გაცნობიერებული შინაარსისაკენ.
5. წარსულიდან — აწმყოსაკენ.
6. ზოგადი განსჯიდან — თავის ვანცდებზე; თავის ემოციებზე, მიზნებზე, ღირებულებებზე.
7. აბსტრაქტულა მსჯელობიდან — მსჯელობაზე „მე ახლა და აქ“.
8. თავის გმობიდან — თავის პატივისცემაზე.
9. მე-ს დაშლალაბიდან — მე-ს მილიანობაზე.
10. დაძაბულობიდან — თავისუფალ ვანსჯაზე.

11. ძველი გამოუსადეგარი „რუქიდან“ — ახალი „რუქის“ შექმნა.
 12. მე-ს გამოუდღეფერენცირებლობიდან — მე-ს გამოდღეფერენცირებაზე.
 13. რეპრესირებული განცდების ვაცნობიერებისაკენ ტენდენცია.
 14. თავსმოხვეული სოციალური სტანდარტებიდან — საკუთარ შეხედულებებზე გადასვლა.
 15. ქცევაში დაცვით რეაქციებიდან — სპონტანურ ქცევაზე.
- რაციონალური მეთოდის პიროვნებაზე ზემოქმედების ეფექტების დასადგენად გამოიყო შემდეგი, ფიქსაციის კრიტერიუმები:
1. თავისი დებულების ან საწინააღმდეგო დებულების განმტკიცება.
 2. თემის შეცვლა — სხვა თემაზე გადასაცვლება.
 3. ქცევაში ლოგიკური „შეცდომების“ აღმოჩენა.
 4. თავისი მე-სა და ლოგიკის თავსებადობა.
 5. კერძო შემთხვევიდან — ზოგად კანონზომიერებაზე გადასვლა.
 6. პრობლემებზე პასუხის გამკეში ვარიანტების შემცირება ან ზრდა.
 7. პოზიციის სისტეტიდან, ყოყმანიდან — მტკიცე პოზიციაზე გადასვლა.
 8. საბოლოო გადაწყვეტილების (არჩეული ვჯის) ლოგიკური გამართვა.
 9. პრობლემების გადაჭრა.
 10. კონტრარგუმენტების შემცირება ან ზრდა.

ამ კრიტერიუმებით გაიზომა ცდისპირებზე, როგორც პიროვნებაზე ცენტრირებული მეთოდით, ისე რაციონალური მეთოდით ზემოქმედების დროს მიღებული შედეგები. როდესაც აღნიშნული სეანსების შინაარსები აკმაყოფილებდა მოცემულ კრიტერიუმებს, მაშინ ნიშანი „+“ მიეწერებოდა, როდესაც იგი არ აკმაყოფილებდა ამ კრიტერიუმებს, მაშინ ნიშანი „-“ მიეწერებოდა.

აღნიშნული კრიტერიუმების სისტემებს უნდა ეჩვენებინა თუ რა სახის ზემოქმედებას ახდენენ პიროვნებაზე ფსიქოთერაპიის რაციონალური და როჯერსისეული მეთოდები, პრინციპულად რა სახის ცვლილებები შეიძლება იქნეს მიღებული პიროვნებაზე, მათი საშუალებით ჩატარებული ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების დროს.

აღრიცხვამ მოგვცა შემდეგი შედეგები:

I. როჯერსისეული ფსიქოთერაპიული მეთოდით ზემოქმედების დროს ცდისპირების მსჯელობაში გამოწვეული ცვლილებები აღრიცხული იყო, როგორც სიღრმის კრიტერიუმებით, ასევე ფიქსაციის კრიტერიუმებით. აღმოჩნდა, რომ აღნიშნული კრიტერიუმების სისტემის მიხედვით ცდისპირებმა მკვეთრად გამოკვეთილი ცვლილებები განიცადეს. ცდის ბოლო ეტაპისათვის მათ მსჯელობებში 146-ჯერ დაკმაყოფილდა სიღრმისეული კრიტერიუმები და 4 შემთხვევაში — არა. როდესაც იგივე შედეგები რაციონალური კრიტერიუმებით გაიზომა, ისინი 27-ჯერ დაკმაყოფილდა, 74-ჯერ კი არა.

ამ შედეგებს შორის განსხვავება საკმაოდ დიდია $x^2=140,46$ $P<0,005$.

II. ასევე მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა ცდისპირების მეორე ჯგუფმა რაციონალური ფსიქოთერაპიული მეთოდით ზემოქმედების დროს: მათი შედეგებიც აღრიცხვის ორივე კრიტერიუმების სისტემით იქნა გაზომილი. აღმოჩნდა, რომ რაციონალური მეთოდებით ზემოქმედების დროს მიღებულმა შედეგებმა ფიქსაციის კრიტერიუმები დააკმაყოფილა 66 შემთხვევაში, ხოლო ეს კრიტერიუმები არ დაკმაყოფილდა 44 შემთხვევაში. სულ სხვა სურათი მივიღეთ იმავე შედეგების სიღრმის კრიტერიუმებით აღნუსხვის

დროს. აღმოჩნდა, რომ ამ დროს სიღრმის კრიტერიუმები დაკმაყოფილდა 14 შემთხვევაში, ხოლო 151 შემთხვევაში ეს კრიტერიუმები არ დაკმაყოფილდა. მაშასადამე, ის ცვლილებები, რომლებიც რაციონალური მეთოდის ზემოქმედებით ცდისპირთა მსჯელობაში გაჩნდა სრულიად გარკვეული, სპეციფიკური ბუნებისაა, იგი კარგად გამოიხატება ფიქსაციის კრიტერიუმებით. სიღრმისეული კრიტერიუმების მიხედვით შეუძლებელი ხდება მისი გამოვლენა. ამ კრიტერიუმებით სრულიად სხვადასხვად გამოიხატება აღნიშნული ცვლილებები, მათი საშუალებით გამოვლენილი შედეგები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან $\chi^2=84,9$; $P<0,005$.

III. აღნიშნული შედეგებიდან ნათლად ჩანს, რომ როჯერსისეული ფსიქოთერაპიული მეთოდის ზემოქმედებით ცდისპირების მსჯელობაში გამოწვეული ცვლილებები კარგად გამოიხატება სიღრმის კრიტერიუმებით. ამ შემთხვევაში სიღრმისეული კრიტერიუმები დაკმაყოფილდა 146-ჯერ, წინამდებარე შემთხვევისა, ხოლო რაციონალური მეთოდებით გამოწვეული პიროვნული ცვლილება დაკმაყოფილდა ფიქსაციის კრიტერიუმებით. ამ შემთხვევაში ეს კრიტერიუმები დაკმაყოფილდა 66—შემთხვევაში, წინააღმდეგ 44-ისა.

IV. მიღებული შედეგების საფუძველზე ნათელი ხდება, რომ როჯერსისეული ფსიქოთერაპიული მეთოდით პიროვნებაზე ზემოქმედების შედეგად ადგილი აქვს ცდისპირების მიერ თავისი მსჯელობის პროცესში თავის „შე“-ს სიღრმეში წასვლას, თავისი უნიკალური იანცდების განხილვის საგნად გადაქცევას. დამირისპირებით ადრე გამოცდილებაში მიღებული განცდებისა, ცდისპირები გადადიან ამჟამად, აქტუალურად მოცემული განცდების განხილვაზე.

V. ნათელი ხდება ისიც, რომ რაციონალური ფსიქოთერაპიული მეთოდით ზემოქმედების გამო ადგილი აქვს გარკვეული დებულებებისა და შეხედულებების განმტკიცებასა და ფიქსაციას. იგი ახდენს გარკვეული პოზიციის ლოკატორ დასაბუთებას, განზოგადებას და ობიექტურად მისაღები სახით ჩამოყალიბებას.

VI. ის ცვლილებები, რომლებიც ჩვენს ექსპერიმენტში როჯერსისეული და რაციონალური მეთოდების შედეგად მივიღეთ. მართალია პიროვნების არსებით გარდაქმნას არ იწვევს და ამიტომ პიროვნების რეალურ შეცვლასთან ან მისი სიძნელეების საბოლოო დაძლევისთან ჯერ კიდევ არა გვაქვს საქმე. მაგრამ ეს ცვლილებები გამოიხატება ცდისპირთა მსჯელობაში პიროვნული სიღრმის შეცვლაში მოთხოვნების და იანხილვის საგნის განსაზღვრაში, დროის მონაცემების ამორჩევაში, პიროვნულ სიღრმეში წასვლაში. ინტროვერსული ან ექსტროვერსული ორიენტაციის განმტკიცებაში და სხვა სახით, რომლებიც სერიოზულ გზებს სახავენ პიროვნებაში რეალური ცვლილებების გამოსაწვევად. ჩვენს ექსპერიმენტში გამოვლინდა ის ტენდენციები, რომლებიც მრავალჯერადი რეალიზაციის შედეგად შესაძლებელია მართლაც პიროვნულ ნაშნებად გადაიქცეს. რეალური ფსიქოთერაპიული მუშაობის დროს სწორედ ეს შედეგები უნდა იქნეს მიღებული.

VII. მიღებული შედეგების საფუძველზე ნათლად ჩანს, რომ ჩვენი პირველი პირობეზა არ გამართლდა. სხვადასხვა ფსიქოთერაპიული მეთოდები, კონკრეტულად როჯერსისეული და რაციონალური მეთოდები, თავისთავში არ შეიცავენ ისეთ ერთიან ზემოქმედების ფართულ საშუალებას, რომელიც მე-

თოდებისა და მასში ნაგულისხმევი პიროვნების თეორიების სხვაობის მიუხედავად ერთიან პიროვნულ ეფექტს გამოიწვევდა.

ჩვენი მონაცემების საფუძველზე განმტკიცდა მეორე ჰიპოთეზა, რომლის მიხედვით ფსიქოთერაპიის სხვადასხვა მეთოდი პიროვნების სხვადასხვა ასპექტების რეორგანიზაციას იწვევს. ისინი მთლიანი პიროვნების ძირითადი ასპექტის ბირთვის არ ეხებიან. მათ შეუძლიათ ერთმანეთის შეცვლა, ისინი ალტერნატიული არ არიან. იგივე უნდა ითქვას მათში ნაგულისხმევი პიროვნების თეორიების შესახებ. ისინი პიროვნების ერთიან, მთლიან თეორიებს არ წარმოადგენენ და ვერ მოიცავენ იმ ასპექტებს, რომლებიც სხვა ალტერნატიულ თეორიებშია ნაგულისხმები.

დ. შ. ნადირაშვილი

ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ И РЕОРГАНИЗАЦИЯ РАЗЛИЧНЫХ АСПЕКТОВ ЛИЧНОСТИ

Резюме

Исследование служит задаче экспериментальной проверки двух альтернативно поставленных нами гипотез.

I. Несмотря на то, что в процессе психотерапевтического воздействия используются отличные друг от друга методы, они скрыто содержат в себе некое общее средство воздействия, благодаря которому обеспечиваются одинакового характера благотворные изменения в личности.

II. Можно предположить, что различными психотерапевтическими методами оказывается воздействие на разные стороны личности. Изменения, благодаря которым личность выходит из конфликтного состояния, по своей природе могут значительно отличаться друг от друга.

Полученные нами данные подтвердили вторую гипотезу, согласно которой различные методы психотерапии вызывают реорганизацию разных аспектов личности. Они не альтернативны относительно друг друга и могут дополнять один другой. Эти методы не составляют целостной теории и не охватывают те аспекты, которые подразумеваются в других альтернативных теориях.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ციცინო მავჭარაშვილი

 გადაწყვეტილების მიღების დროს ალტერნატივათა გადაფასებაში
 ინტელექტუალური და მოტივაციური პროცესების როლის
 საკითხისათვის

თანამედროვე ფსიქოლოგიაში არსებობს განსხვავებული მოსაზრებები გადაწყვეტილების პროცესში ალტერნატივათა გადაფასების აღმოცენებისა და ამ ფენომენის ფსიქოლოგიური მექანიზმის შესახებ. კოგნიტური დისონანსის თეორიის მიხედვით, რომლის ავტორია ლ. ფესტინჯერი, ალტერნატივათა გადაფასებას ადგილი აქვს მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ და მას აქვს მიღებული გადაწყვეტილების შესაბამისი მიმართულება — ე. ი. იზრდება ამორჩეული ალტერნატივის მიმზიდველობა და მცირდება უუფედებულისა; ამის მექანიზმს წარმოადგენს პიროვნებაში აღმოცენებული კოგნიტური დისონანსის რედუქციის ტენდენცია [2; 7; 8; 9; 10; 12; 13]. თვითაქმის თეორიის მიხედვით, რომლის ავტორია დ. ბემი, ალტერნატივათა გადაფასება ასევე აღმოცენდება მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ და მას ასევე აქვს მიღებული გადაწყვეტილების შესაბამისი მიმართულება, მაგრამ მის მექანიზმს წარმოადგენს პიროვნების მიერ საკუთარი, უკვე მიღებული, გადაწყვეტილების აღქმა და აქედან გამომდინარე დასკვნა, რომ მას თურმე ამორჩეული ალტერნატივა უფრო მოსწონს, ვიდრე უუფედებული [2; 9; 10; 11]. კონფლიქტის გადაჭრის თეორიის მიხედვით, რომლის ავტორები არიან ი. ჯენინსი, ლ. მანი, რ. ჩაპლინი, ე. ტელიორი და სხვები, პიროვნებაში გადაწყვეტილების წინ შეიძლება აღმოცენდეს ორი სახის კონფლიქტი: ა) აქ და ახლა არსებული კონფლიქტი და ბ) ანტიციპირებული კონფლიქტი; პირველ შემთხვევაში ალტერნატივათა გადაფასება აღმოცენდება გადაწყვეტილების წინ და მას მომავალი გადაწყვეტილების შესაბამისი მიმართულება აქვს, ხოლო მეორე შემთხვევაში კი ალტერნატივათა გადაფასება აღმოცენდება გადაწყვეტილების შემდეგ და მასაც გადაწყვეტილების შესაბამისი მიმართულება აქვს [2; 9; 10; 14; 15; 16].

ქართველი ფსიქოლოგები გადაწყვეტილების პროცესში ალტერნატივათა გადაფასების ფენომენს ხსნიან დ. უზნაძის განწყობის თეორიის პოზიციებიდან. ამ თეორიის მიხედვით, გადაწყვეტილების მიღება პიროვნების დონეზე მიმდინარე ისეთი ფსიქიკური აქტივობაა, რომელიც მიზანშეწონილი ქცევის ქმნობრივობას ეწინააღმდეგება, ხოლო მიზანშეწონილი ქცევის საფუძველს წარმოადგენს ინდივიდის შინაგანი მდგომარეობა, რომელშიც ასახულია ინდივიდის მოთხოვნილება, მისი დაკმაყოფილების გარეშე და პიროვნების ქცევის ინსტრუმენტალური შესაძლებლობები. აღნიშნული სამი ფაქტორის ერთიანობა ინდივიდში არსებობს გარკვეული ქცევის განხორციელების მზაობის, განწყობის სახით [3; 1; 2]. მ. ბალიაშვილს მიაჩნია, რომ სოციალური განწყობის შეცვლის ფაქტი წარმოადგენს ფიქსირებული და აქ-

ტულური განწყობების ურთიერთმოქმედების შედეგს, ხოლო სოციალური განწყობის შეცვლის სახე დამოკიდებულია ფიქსირებული და აქტუალური განწყობის მდგომარეობაზე [1]. ბ. თავაურის მოსაზრებით, გადაწყვეტილების აქტის წინაზე სტადიაზე ალტერნატივათა გადაფასების განმსაზღვრელს წარმოადგენს მათ მიმზიდველობებს შორის სხვაობის დადგენის თეორიული ქცევის განწყობა, ხოლო გადაწყვეტილების აქტის შემდეგ ალტერნატივათა გადაფასების განმსაზღვრელად უნდა მივიჩნიოთ გადაწყვეტილების მიღებით აქტუალიზებული განწყობა, რომელიც პიროვნების მომავალი ქცევის განხორციელებას ედება საფუძვლად [2].

განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიაში გადაწყვეტილების მიღება განხილულია ნებელობითი პროცესების კონტექსტში. ნებელობითი აქტივობა, დ. უზნაძის მიხედვით, ოთხი სპეციფიკური ნიშნით განსხვავდება აქტივობის დანარჩენი სახეობებისაგან. იგი ამ ნიშნებს ასე ახასიათებს: „1) ნებელობის შემთხვევაში აქტუალური მოთხოვნის იმპულსი არასდროს მოქმედებს არ იწვევს; ნებისმიერი ქცევა არასდროს აქტუალური მოთხოვნის დაკმაყოფილების იმპულსს არ ეყრდნობა. 2) ნებელობის შემთხვევაში აქტივობის პროცესში შემავალი მომენტების, მე-ს და ქცევის, ობიექტივაცია ხდება: მე თავის ქცევას უპირისპირდება. 3) ნებისმიერი ქცევა აწმყოში მიმდინარე ქცევა კი არაა, იგი მომავალი ქცევაა: ნებელობა პროსპექტულია. 4) ეს მომავალი ქცევა მე-ს მიერ ითვალისწინება წინასწარ და საცხებით მე-ზეა დამოკიდებული: ნებელობა მთლიანად მე-ს აქტივობად განიცდება“ [5, გვ. 163].

ამ ნიშნებით განსხვავდება ნებელობითი აქტივობა ანუ გადაწყვეტილების აქტი იმპულსური აქტივობისაგან, ხოლო პროცესუალურად ის შემდეგ ფსიქოლოგიურ სურათს წარმოადგენს: 1) გადაწყვეტილების მიღების დროს პიროვნებას გარკვეული დამატულობის შეგრძნებები უჩნდება, რასაც ნ. ახმა თვალსაჩინოებითი მომენტი უწოდა; 2) მას ნათლად აქვს წარმოდგენილი, თუ რა უნდა გააკეთოს და ეს მომავალი მოქმედება მის მიერ სრულიად გარკვევით განიცდება, როგორც საკუთარი მომავალი მოქმედება; ამ ფაქტს ფსიქოლოგიაში გადაწყვეტილების მიღების საგნობრივი მომენტი ეწოდება; 3) გადაწყვეტილების მიღების დროს პიროვნების ცნობიერებაში აღმოცენდება სპეციფიკური განცდა „მე მინდა“..., „მე ნამდვილად მინდა“..., რაც გადაწყვეტილების მიღების აქტუალური მომენტს შეადგენს და 4) პიროვნება ძალისხმევას გრძნობს, რომელიც მით უფრო დიდია, რაც უფრო ძლიერია ნებელობის კონცენტრაცია გადაწყვეტილების მიღების დროს; ამ უკანასკნელს მდგომარეობითი მომენტი ეწოდება. დ. უზნაძე, ანალიზებს რა აღნიშნულ ოთხ მომენტს, ასკვნის, რომ მათგან სპეციფიკური ნებელობითი მნიშვნელობა გააჩნია მხოლოდ ერთს — აქტუალურ მომენტს, რომელიც გული-სხმობს სრულიად განსაკუთრებული, „ახლა მე ნამდვილად მინდა“ განცდის აღმოცენებას, საიდანაც დასაწყისს იღებს მომავალი ქცევის იმპულსი. რაც შეეხება დანარჩენ სამ მომენტს, ისინი, ნებელობითი აქტივობის გარდა, სხვა სახის აქტივობისთვისაც არიან დამახასიათებელი. განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის მიხედვით, „ახლა მე ნამდვილად მინდა“ განცდა წარმოადგენს სასურველი ქცევის შესატყვისი განწყობის შექმნის ასახვას ცნობიერებაში. ეს განცდა პიროვნებას მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ აღმოუცენდება [5].

დ. უზნაძის მიხედვით, ნებელობის პროცესი ანუ გადაწყვეტილების აქტი გარკვეულ პერიოდებს შეიცავს. ეს პერიოდებია: 1) გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც არკვევს, თუ რა მოსაზრებით რა უნდა დადგინდეს; 2) თვითონ გადაწყვეტილების პერიოდი და 3) გადაწყვეტილების შესრულების პერიოდი; ხოლო გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდი კი, დ. უზნაძის მიხედვით, ორი ფაქტორის მონაწილეობას გულისხმობს. კერძოდ: ა) ნებელობის შემთხვევაში პიროვნებას არჩევანის გაკეთება უწყევს: რა სჯობს? როგორი ქცევაა უფრო მიზანშეწონილი მისთვის? დ. უზნაძე ასკენის, რომ ასეთი კითხვა მხოლოდ მოაზროვნე არსების წინაშე შეიძლება დადგეს, მხოლოდ მოაზროვნე არსებას გააჩნია ამის მიხედვრის უნარი, თუ რაა უფრო მეტად და რაა უფრო ნაკლებად მიზანშეწონილი მისთვის. მაგრამ ინტელექტუალური პროცესის წარმატებით დასრულება არ არის საკმარისი იმისათვის რომ შესაბამისი ნებელობის აქტიც მოხდეს. ბ) პიროვნება, აზროვნების საშუალებით მიზანშეწონილი ქცევის დადგენის შემდეგ, მოტივების ძებნას იწყებს და მხოლოდ მოტივაციის პროცესს მოსდევს გადაწყვეტის აქტი. მოტივაციის პროცესი, დ. უზნაძის მიხედვით, წარმოადგენს მეორე ფაქტორს გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში: „გარკვეულ ქცევას, რომელსაც სუბიექტი არჩევს, გამართლება მოენახება. ის, რაც მას მოჰყვება შედეგად, სუბიექტისთვის უფრო დიდ ღირებულებას წარმოადგენს, ვიდრე სხვა ქცევა არჩევს შედეგი. სუბიექტის გადაწყვეტილების მოტივი სწორედ ესაა: იგი გაცნობიერება ამ ღირებულების უპირატესობისა, რომელიც ამა თუ იმ ქცევას აქვს ჩემთვის, და ამ აზრით იგი ერთ-ერთი მათგანის გამართლება“ [5, გვ. 166]. მაშასადამე, აზროვნების პროცესი არკვევს, თუ რა ქცევაა პიროვნებისათვის მიზანშეწონილი, მაგრამ ეს ფაქტი ჯერ კიდევ ინდიფერენტულია, მას არ გააჩნია აქტიუობის იმპულსი, რასაც აღნიშნულ პროცესს ახალი ფაქტორი ანიჭებს. ეს ფაქტორია მოტივი, რომელიც ემყარება რა პიროვნების მე-ს მოთხოვნილებებს, ახდენს შესატყვის მოდიფიკაციას.

აანალიზებს რა აზროვნების პროცესს, დ. უზნაძე აღნიშნავს, რომ აზროვნების პროცესის დასაწყებად აუცილებელია სიტუაციის ორი მომენტის არსებობა; ესენია: 1) სიახლე ან უჩვეულობა და 2) მისი პერსონალური ღირებულება. აზროვნების პროცესი იწყება გაკვირვების გრძობით, ხოლო მისი დასასრულისათვის სუბიექტში აღმოცენდება ის სპეციფიკური განცდა, რომელიც ფსიქოლოგიაში აპა-განცდის სახელწოდებით არის ცნობილი და რომელიც თან ახლავს პიროვნებაში აღძრული კითხვის გადაჭრას, გაკვირვების დაკმაყოფილებას. გაკვირვების განცდას დაძაბულობის ხასიათი აქვს, ხოლო აპა-განცდას შვების ემოციური ტონი ახლავს თან. „ამიტომ აზროვნების პროცესი, როგორც უაღრესად დინამიკური მდგომარეობა განიცდება, რომელსაც დასაწყისი და დასასრული მომენტი ერთ მთლიან დახშულ მიმდინარეობად აკავშირებს — ერთ მთლიან პროცესად, რომელშიც ყოველი წინა საფეხური გარკვევით ბოლო საფეხურისაკენ მიიმართება“ [5, გვ. 354].

დ. უზნაძე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „აზროვნების მიმდინარეობის დახშულობა, მისი სისტემატური მთლიანობა აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურებიდან გამომდინარეობს. ამ შემთხვევაში სრულიად განსაკუთრებულ როლს ის ამოცანა ასრულებს, რომლის გადაწყვეტაც მთელი ამ პროცესის მიზნად არის დასახული“ [5, გვ. 354].

აზროვნების პროცესის დაწვრილებით დახასიათებას ჩვენ არ შევუდგებით, რადგან ეს ჩვენი კვლევის მიზანს არ წარმოადგენს, მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ აზროვნების პროცესი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს გადაწყვეტილების მიღების თანმხლები მოვლენის — ალტერნატივათა გადაფასების აღმოცენებაში, რასაც ჩვენ ქვემოთ განვიხილავთ. ასლა კი გვიჩვენებს მოტივაციურ პროცესებს და მათ როლს ადამიანის ფსიქიკურ აქტივობაში განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის მიხედვით.

დ. უზნაძის მიხედვით, ყოველი გადაწყვეტილება, რომელსაც პიროვნება ღებულობს, განპირობებულია გარკვეული მოტივით. განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის მიხედვით, ადამიანის ყოველ ქცევას საფუძვლად უდევს და წარმართავს შესაბამისი განწყობა, რომელშიც გაერთიანებულია ამ ქცევის წარმართვისათვის საჭირო სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორები (ადამიანის მოთხოვნილება, მისი დამკაყოფილების სიტუაცია და ადამიანის ოპერატიული შესაძლებლობები). გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში, მოტივაციის პროცესის დროს, ხდება მომავალი ქცევის განწყობის ფაქტორთა შერჩევა, ხოლო თვითონ გადაწყვეტილების პერიოდში კი ხდება ამ შერჩეულ ფაქტორთა გაერთიანება, ანუ იმ ახალი განწყობის აქტუალიზაცია, რომელიც მომავალ ქცევას უნდა დაედოს საფუძვლად. რაიმე ახალი ქცევის სასარგებლოდ გადაწყვეტილების მიღება ნიშნავს უფრო დიდი სუბიექტური ღირებულების, სუბიექტური მნიშვნელობის მქონე ქცევის სასარგებლოდ გადაწყვეტილების მიღებას. მასმასადამე, პიროვნების დონეზე ქცევის მიზანშეწონილად მიმდინარეობაში გადაწყვეტ როლს ასრულებენ პიროვნების ინტელექტუალური და მოტივაციური პროცესები, რომლებიც განაპირობებენ პიროვნების მიერ ნებელობითი აქტივობის წარმატებით განხორციელებას. სწორი გადაწყვეტილებების მიღებას [5].

ყოველივე თქმული შეეხებოდა მოტივაციური და აზროვნების პროცესების როლს პიროვნების ქცევის მიზანშეწონილ მიმდინარეობაში, მაგრამ აღნიშნული პროცესები ასევე მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ გადაწყვეტილების თანმხლები მოვლენის — ალტერნატივათა გადაფასების, შინაგანი სტრუქტურისა და მექანიზმების ჩამოყალიბებაში. განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო დეტალურად.

გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდი, ანუ მისი წინმსწრები კონფლიქტის სტადია, იწყება იმპულსური ქცევის შეწყვეტით. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც იმპულსური ქცევა ვეღარ აკმაყოფილებს პიროვნების მოთხოვნილებებს. ამ დროს პიროვნება აცნობიერებს თავისი ქცევის არამიზანშეწონილობას, რაც იწვევს მასში გაჯერების გრძობის აღმოცენებას. აზროვნების პროცესის ერთ-ერთ ფაქტორს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს ქცევის ახალი, მიზანშეწონილი კურსის გამოხატვის აუცილებლობა, რაც განპირობებულია ახალი, უჩვეულო ან გაზრდილი პიროვნული ღირებულების მქონე სიტუაციის არსებობით. პიროვნება გამოეყოფა საკუთარ ქცევას, უპირისპირდება მას, ახდენს ამ ქცევის, საკუთარი მე-ს მოთხოვნილებების და უნარების, სოციალური ნორმების უშუალოდ მოკეპული და მომავალი, წარმოსახული, სიტუაციის ობიექტივაციას*. ობიექტივაციის აქტის საფუძ-

* ობიექტივაციის დ. უზნაძე განმარტავს, როგორც ამა თუ იმ საგანზე ადამიანის მიერ შემეცნებითი პროცესების წარმართვას, როდესაც ეს საგანი გადაიქცევა შემეცნების ობიექტად, ხოლო თვით ადამიანი კი ამ დროს შემეცნების სუბიექტის როლში გამოდის [5; 6].

ველზე აღმოცენდება აზროვნების პროცესები რომლებიც პიროვნების წინაშე დასახევენ ქვეყნის შესაძლო ალტერნატიულ კურსებს და გამოავლენენ თითოეული კურსის დადებითსა და უარყოფით მხარეებს.

ქვეყნის ალტერნატიული ვარიანტების შეფასებებს პიროვნება იმიტომ მიმართავს, რომ სწორად მოახდინოს არჩევანი, სწორად განსაზღვროს თითოეული ალტერნატიული ქვეყნის არჩევის გამო მოსალოდნელი შედეგები, თავიდან აიცილოს არასწორი გადაწყვეტილება, რომელიც გამოიწვევს კვლავ არამიზანშეწონილი ქვეყნის განხორციელებას და მისი მოთხოვნებიდან დაუწყაყოფილებლობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აზროვნების პროცესი მთლიან, სისტემატურ, დახშულ ხასიათს ატარებს და ეს მისი (აზროვნების) ძირითადი თავისებურებაა. ამდენად, გადაწყვეტილების წინარე სტადიაზე, მისი მოსამზადებელი პერიოდის დროს, პიროვნების ინტელექტუალური საქმიანობა, რომელიც იწყება მის მიერ საკუთარი თავის წინაშე დასმული კითხვით, თუ რომელი ალტერნატიული ქვეყნა სჯობს, უნდა დასრულდეს ერთ-ერთი ალტერნატივის უპირატესობის გამოვლენით; სხვაგვარად შეუძლებელია აზროვნების პროცესთა მიმდინარეობა და დასრულება; აზროვნების პროცესის დასაწყისის არსებობა თავისთავად გულისხმობს მისი დასასრულის არსებობას, რაც გადაწყვეტილების მოსამზადებელ სტადიაზე გამოიხატება ერთ-ერთი ალტერნატივისადმი უპირატესობის მინიჭებით. მაშასადამე, ჩვენის აზრით, გადაწყვეტილების წინარე სტადიაზე ალტერნატივათა გადაფასება სრულიად კანონზომიერი, მიზანშეწონილი მოვლენაა, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია გადაწყვეტილების მიღება; ჩვენის აზრით, სწორედ ალტერნატივათა გადაფასება წარმოადგენს იმ ერთადერთ საფუძველს, რომელსაც ემყარება პიროვნების მიერ გადაწყვეტილების მიღება; ალტერნატივათა გადაფასების ფაქტის არსებობის გარეშე სრულიად გაუგებარია პიროვნების ნებულობითი აქტივობა, ხოლო თვით ალტერნატივათა გადაფასების ფაქტი კი გამომდინარეობს პიროვნების, როგორც მოაზროვნე არსების, ინტელექტუალური პროცესების მიმდინარეობის თავისებურებიდან, როგორც ერთადერთი სწორი, ლოგიკური შედეგი ამგვარი (ინტელექტუალური) საქმიანობისა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დ. უზნაძის მიხედვით, ინტელექტუალური პროცესის წარმატებით დასრულება არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ შენატყვისი გადაწყვეტილება მიიღოს პიროვნებამ. აზროვნების პროცესის დასრულების შემდეგ ადამიანი სათანადო მოტივების ძეხვას იწყებს და როდესაც იპოვის ასეთებს, გააცნობიერებს რა ამორჩეული ალტერნატიული ქვეყნის ყველაზე მაღალ სუბიექტურ ღირებულებას, გაამართლებს აზროვნების პროცესის შედეგად მიჩნეულ საუკეთესო ალტერნატიულ ქვეყნს და მხოლოდ ამის შემდეგ ღებულობს გადაწყვეტილებას არჩეული კურსით მოქმედების შესახებ.

მაგრამ რა ვითარებაა გადაწყვეტილების შემდეგ? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა მსჯელობა ცოტა შორიდან დავიწყით. დ. უზნაძე აღნიშნავს, რომ მიზანშეწონილი ქვეყნა ხორციელდება მხოლოდ და მხოლოდ მოტივისა და საქმიანობის ურთიერთშესაბამისობის პირობებში, ანუ ყოველ ქვეყნს გააჩნია თავისი მოტივი და პირიქით; ადამიანს მრავალგვარი მოთხოვნილება (ვიტალური და უმალღესი) გააჩნია და მსგავს სიტუაციებში მისთვის ზოგჯერ სხვადასხვა ქვეყნა მისაღები და მიზანშეწონილი, მაგრამ, მი-

უნდადავად ამისა, არ არსებობს ქცევა, რომელსაც რამდენიმე მოტივი გააჩნია, არსებობს იმდენი ქცევა, რამდენიცაა მოტივი და ყოველ ქცევას სწორედ მოტივი ანიჭებს აზრსა და მნიშვნელობას. როდესაც ადამიანი რაიმე საქმიანობას ახორციელებს, როგორც წესი, მისი საქმიანობა მოიცავს მის რამდენიმე მოთხოვნილებას, რომელთაგან ზოგის დაკმაყოფილება ხდება და ზოგის — ფრუსტრაცია. ადამიანის ქცევის მოტივი, რომელიც ქცევის აღმძვრელს წარმოადგენს და მას სუბიექტურ ღირებულებას, მნიშვნელობას, აზრს ანიჭებს, ასახავს მოცემულ ქცევასთან დაკავშირებული ყველა მოთხოვნილების სუბიექტურ ღირებულებას, ანუ ზოგიერთი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების მაღალ სუბიექტურ მნიშვნელობას და სხვა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების დაბალ სუბიექტურ ღირებულებას არსებულ მომენტში, არსებულ სიტუაციაში. მაგალითად, თუ ადამიანს ძალიან უნდა მისი საყვარელი მწერლის ნაწარმოების წაკითხვა, მაგრამ იგი ამას კი არ აკეთებს, არამედ ასრულებს რაიმე დავალებას (ფიზიკურ ან გონებრივ სამუშაოს), რომელიც მას მომავალში აქვს წარსადგენი, იგი ზრუნავს საკუთარი მე-ს მომავალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე, მაგრამ სამაგიეროდ მას ფრუსტრირებული აქვს ესთეტიკური ტკბობის მიღების მოთხოვნილება. ამდენად, არსებულ მომენტში მისი საქმიანობის მოტივი ასახავს საკუთარი მე-ს მომავალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ზრუნვის მაღალ სუბიექტურ ღირებულებას ესთეტიკური ტკბობის მიღების მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სუბიექტურ ღირებულებასთან შედარებით. ამ აზრს დ. უზნაძე არაერთხელ გამოთქვამს თავის შრომებში, მათ შორის ნებელობითი აქტივობის ნიშან-თვისებათა დახასიათების დროსაც, სადაც იგი ამბობს, რომ „ნებელობის შემთხვევაში აქტიულობის მოთხოვნილების იმპულსი კი არ არის მოქმედების თუ ქცევის წყარო, არამედ სულ სხვა რამ, რაც შეიძლება ზოგჯერ ეწინააღმდეგებოდეს კიდევ მას“ [5, გვ. 166]. ცხადია, რომ „სულ სხვა“ რამეში დ. უზნაძე გულისხმობს ადამიანის სხვა მოთხოვნილებებს, რომლებსაც ჯერ არ გააჩნიათ დიდი სუბიექტური ღირებულება, მაგრამ რომლებიც გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში და თვითონ გადაწყვეტილების დროსაც იძენენ მას (დიდ სუბიექტურ ღირებულებას), რასაც განაპირობებს მოტივაციის პროცესი.

კონკრეტული საქმიანობის პროცესში ადამიანის მოთხოვნილებათა ინტენსივობა იცვლება: რომელი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაც ხდება აღნიშნული საქმიანობით, ის მოთხოვნილება საქმიანობის პროცესში ნაწილობრივ დაკმაყოფილების გამო კარგავს ინტენსივობას, სიძლიერეს, ხოლო სხვა მოთხოვნილების ინტენსივობა კი შეიძლება ამ დროს თანდათან გაძლიერდეს. მაგალითად, თუ დაგუბრუნდებით ზემოთ მოყვანილ მაგალითს, როდესაც ადამიანი ასრულებს რაიმე სამუშაოს (ფიზიკურს ან გონებრივს), რომელიც მას მომავალში აქვს წარსადგენი, იგი ზრუნავს საკუთარი მე-ს მომავალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე. როდესაც სამუშაო დასასრულს უახლოვდება, მისი მე-ს მომავალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე ზრუნვის მოთხოვნილება კარგავს ინტენსივობას, მაგრამ ინტენსივობას იძენს მისი საყვარელი მწერლის ნაწარმოების წაკითხვის მოთხოვნილება (ანუ ესთეტიკური ტკბობის მიღების მოთხოვნილება), რომელიც მას მანამდე ჰქონდა, მუშაობის დროს, მაგრამ იგი ნაკლები ინტენსივობის იყო.

ზოგჯერ ადგილი აქვს ისეთ შემთხვევებსაც, როდესაც ადამიანის კონკრეტული საქმიანობა მიმართულია მისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენ,

მავრამ აღნიშნული საქმიანობის დროს, მიუხედავად მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისა ამ მოთხოვნილების ინტენსივობა კი არ მცირდება, არამედ უფრო იზრდება. მაგალითად შესაძლებელია ადამიანი ისე ევატაცოს რაიმე საქმიანობამ (მაგალითად, წიგნის კითხვამ), რომ მან ვერ შენიშნოს სხვა მოთხოვნილების აღმოცენება (მაგ. ძილის, წყურვილის ან შიმშილის) მიუხედავად იმისა, რომ უკვე დიდი დროა გასული, რაც იგი დაკავებულია ამ საქმიანობით. ეს იმის გამო შეიძლება მოხდეს, რომ რაც დრო გავიდა, ადამიანს მით უფრო გაუძლიერდა ის მოთხოვნილება, რომლის უშუალო დაკმაყოფილებსკენ იყო მიმართული მისი საქმიანობა, მავრამ აღნიშნული მოთხოვნილების ინტენსივობის გაზრდა დროებითია და ბოლოს მაინც ადგილი აქვს მისი ინტენსივობის შემცირებას და სხვა მოთხოვნილების ინტენსივობის გაზრდას. მაშასადამე, კონკრეტული საქმიანობის პროცესში ადამიანის მოთხოვნილებათა ინტენსივობა იცვლება: ზოგის იზრდება, ზოგის მცირდება, ზოგი მოთხოვნილება მანამდე ადამიანს თითქმის არ გააჩნდა და ახლად აღმოცენდება და ა. შ. ადამიანის ყოველი მოთხოვნილების ინტენსივობა მოცემულ მომენტში არსებობს ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენ მიმართული საქმიანობის სუბიექტურ მნიშვნელობაში, სუბიექტური ღირებულებაში ანუ საქმიანობის მოტივში. რომელი მოთხოვნილებაც ყველაზე ინტენსიურია, ყველაზე დიდი სუბიექტური ღირებულებაც მის დაკმაყოფილებას გააჩნია, ანუ ყველაზე ძლიერია იმ საქმიანობის მოტივი, რომელიც მისი დაკმაყოფილებისკენ არის მიმართული. საქმიანობის პროცესში მოთხოვნილებათა ინტენსივობის ცვალებადობას თან სდევს ამ საქმიანობის სუბიექტური ღირებულების ცვლილებაც, ანუ საქმიანობის მოტივის სიძლიერის ცვლილება.

ყოველივე ეს, ჩვენის აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ მოტივაციის პროცესი გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში არ მთავრდება; იგი თან სდევს თვითონ გადაწყვეტილების აქტს, აძლევს რა მას სუბიექტურ აზრს, ღირებულებას, მნიშვნელობას. აგრეთვე, ჩვენის აზრით, მოტივაციის პროცესი თან სდევს იმ საქმიანობას რომლის განხორციელებაც გადაწყვიტა ადამიანმა, მანამ, სანამ ეს საქმიანობა არ დამთავრდება. მოტივაციის პროცესის გავლენის გამო უკვე გამოტანილი გადაწყვეტილება ან ძალაში ჩრჩება და მისგან გამომდინარე საქმიანობას ეძლევა აზრი, სუბიექტური მნიშვნელობა, რაც უზრუნველყოფს მის წარმატებით განხორციელებას, ან, თუ ამ საქმიანობის პროცესში ადამიანის მოთხოვნილებათა ინტენსივობა იცვლება, მაშინ იცვლება მისი მოტივიც, რაც გამოიწვევს საქმიანობის შეფერხებას და მის შეცვლას სხვა საქმიანობით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განწყობის ზოგადდისკოლოგიური თეორიის მიხედვით, ადამიანის ქცევის საფუძველს მისი განწყობა წარმოადგენს, რომელიც ყალიბდება ადამიანის მოთხოვნილების, მისი ოპერატიული შესაძლებლობებისა და სიტუაციის საფუძველზე [3]. იმპულსური ქცევის განწყობა ყალიბდება ადამიანის აქტუალური მოთხოვნილების, აქტუალურად, უშუალოდ მოცემული სიტუაციისა და ადამიანის ოპერატიული შესაძლებლობების საფუძველზე. ნებელობითი აქტივობის, ანუ გადაწყვეტილების მიღებისას ადამიანს ნებელობითი ქცევის განწყობა უყალიბდება საკუთარი მე-ს მოთხოვნილების, წარმოსახული სიტუაციისა და საკუთარი მე-ს ოპერატიული შესაძლებლობებისა და უნარების საფუძველზე, მავრამ ამ სამი ფაქტორის შერჩევა მხოლოდ მოტივაციის პროცესშია შესაძლებელი — მხოლოდ მო-

ტივაციის პროცესში შეუძლია პიროვნებას შეაჩიოს საკუთარი მე-ს ყველაზე უფრო მეტი სუბიექტური მნიშვნელობის მქონე მოთხოვნილება, მისი დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელი და საკმარისი ოპერატიული შესაძლებლობები და უნარები, და აგრეთვე მისი დაკმაყოფილებისათვის ყველაზე უფრო ხელსაყრელი სიტუაცია. ამ სამი ფაქტორის გაერთიანებით ხდება ნებულობითი ქცევის განწყობის ჩამოყალიბება, რასაც ადგილი აქვს თვითონ გადაწყვეტილების მიღების პერიოდში. გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ პერიოდში, როდესაც ადამიანს უკვე ჩამოყალიბებული აქვს ნებულობითი ქცევის განწყობა და მის საფუძველზე ახორციელებს ქცევას ამორჩეული კურსით, მოტივაციის პროცესი ამ ქცევის განწყობის (ნებულობითი ქცევის განწყობის) სუბიექტურ და ობიექტურ ფაქტორებს ანიჭებს აზრს, სუბიექტურ მნიშვნელობას, სუბიექტურ ღირებულებას. აღნიშნული საქმიანობის მოტივის შესუსტება ნიშნავს მისი განწყობის ერთი ან მეტი ფაქტორის სუბიექტური ღირებულების შესუსტებას, რის გამოც განწყობა კარგავს აქტუალობას, რასაც მოჰყვება ნებულობითი საქმიანობის შეფერხება და მისი შეცვლა სხვა საქმიანობით.

დაუბრუნდეთ ალტერნატივათა გადაფასების ფენომენს. ჩვენის აზრით, სწორედ გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ, მიმდინარე მოტივაციის პროცესი იწვევს ალტერნატივათა დისკრიმინაციას გადაწყვეტილების შემდეგ. საქმიანობის მოტივი ხასიათდება ინტენსივობით (სიძლიერით) და მიმართულებით [4]. თუ გადაწყვეტილების შემდგომი მოტივაციის პროცესი იგივე მიმართულების იქნება, როგორც იყო გადაწყვეტილების მოსამზადებელ და თვითონ გადაწყვეტილების პერიოდში მიმდინარე მოტივაციის პროცესი, მაშინ გადაწყვეტილების შემდეგ ალტერნატივათა გადაფასებას ექნება ისეთივე მიმართულება, როგორც მას ჰქონდა გადაწყვეტილების მოსამზადებელ და თვითონ გადაწყვეტილების პერიოდში და რომელიც აღმოცენდა ინტელექტუალური საქმიანობის შედეგად; ხოლო თუ გადაწყვეტილების შემდგომ რაიმე ფაქტორის ზეგავლენით მოტივაციის პროცესის მიმართულება შეიცვლება, მაშინ გადაწყვეტილების შემდეგ აღმოცენდება ალტერნატივათა დისკრიმინაცია, რომელსაც ექნება გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში აღმოცენებულ ალტერნატივათა გადაფასების და თვითონ გადაწყვეტილების საპირისპირო მიმართულება, ე. ი. გადაწყვეტილების პროცესში ამორჩეული ალტერნატივის მიმზიდველობა შემცირდება, ხოლო უკუგდებულისა კი გაიზრდება. ეს შესაძლებელია მოხდეს იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი გააცნობიერებს ამორჩეული ალტერნატივის ისეთ მხარეს, რომელიც ამცირებს მის სუბიექტურ ღირებულებას და რომელიც გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში მას უტრადლებიდან გამორჩა; თუ იგი გააცნობიერებს უარყოფილი ალტერნატივის თვისებას, რომელიც ზრდის მის სუბიექტურ ღირებულებას და რომელიც მას გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში ასევე უტრადლებიდან გამორჩა; თუ ადამიანი გააცნობიერებს საკუთარი მე-ს რომელიმე სხვა მოთხოვნილების უფრო დიდ სუბიექტურ ღირებულებას იმ მოთხოვნილებასთან შედარებით, რომლითაც იგი ხელმძღვანელობდა გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში და თვითონ გადაწყვეტილების მიღების დროს. ასეთი შემთხვევები, როგორც წესი, მთავრდება მიღებული გადაწყვეტილების ანულორებით და ახალი გადაწყვეტილების მიღებით.

შეშასაღამე, ჩვენის აზრით, გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში ალტერნატივათა გადაფასებას განაპირობებს ინტელექტუალური პროცესი, ხოლო გადაწყვეტილების შემდეგ ალტერნატივათა გადაფასებას განაპირობებს მოტივაციური პროცესი, რომელიც იწყება გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში, მაგრამ ამავე პერიოდში კი არ მთავრდება, არამედ გრძელდება თვითონ გადაწყვეტილების დროს და მის შემდგომ პერიოდშიც. გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში მოტივაციური პროცესი ალტერნატივათა გადაფასების აღმოცენებას არ განსაზღვრავს, რადგან ამ ფუნქციას ასრულებს ინტელექტუალური პროცესი.

ლიტერატურა

1. ბალიაშვილი მ. სოციალური განწყობის ჩამოყალიბება და პიროვნების აქტიუობა. თბილისი, 1975.
2. თავაუჩი ბ. არჩევანი და ალტერნატივათა გადაფასება. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985, № 4,
3. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ტ. 1, თბილისი, 1983. |
4. ნადირაშვილი შ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
5. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. შრომები, ტ. III—IV, თბილისი, 1964.
6. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები. შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1977.
7. Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. Современная социальная психология на Западе. М., 1978.
8. Аронсон Э. Теория диссонанса: прогресс и проблемы. В сб.: Современная зарубежная социальная психология. Тексты, М., 1984.
9. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность, т. I, М., 1986.
10. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность, т. 2, М., 1986.
11. Bem D. J. Self-perception: an alternative interpretation of cognitive dissonance phenomena.—In: Psychological review, 1967, 74.
12. Festinger L. A theory of cognitive dissonance, Evanston, 1957.
13. Festinger L. Conflict, decision and dissonance. Stanford, 1964.
14. 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. New-York, 1968.
15. Mann L., Janis I. L., Chaplin R. Effect of anticipation of forthcoming information of predecisional processes.—In: Journ. of pers. and soc. psych., 1969, 11g
16. Mann L., Taylor V. The effects of commitment and choice difficulty on predecisional process.—In: Journ. of soc. psychol., 1970, 82.

Ц. О. МАВЗАРАШВИЛИ

К ВОПРОСУ О РОЛИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ И МОТИВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ПЕРЕОЦЕНКЕ АЛЬТЕРНАТИВ В ПРОЦЕССЕ ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЯ

Резюме

В современной психологии существуют разные мнения о возникновении переоценки альтернатив и ее механизма в процессе принятия решения.

В общепсихологической теории установки Д. Н. Узнадзе приня-

тие решения рассматривается в контексте волевой деятельности человека. Согласно Д. Узндзе, процесс принятия решения состоит из трех периодов: 1) из подготовительного периода решения; 2) из периода самого принятия решения и 3) из периода выполнения принятого решения. В подготовительный период решения принимают участие два фактора: а) мыслительные процессы человека и б) его мотивационные процессы. По нашему мнению, мыслительные процессы являются определителями и механизмом переоценки альтернатив в подготовительном периоде решения. Кроме того, мы считаем, что мотивационные процессы продолжают действовать и в периоде самого принятия решения и в периоде выполнения принятого решения. Мы полагаем, что после акта принятия решения переоценка альтернатив также имеет место, но теперь уже ее механизмом являются те мотивационные процессы, которые действуют в это время, т. е. после принятия решения.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



დოკტორი ნადირაშვილი

კლიენტზე ცენტრირებული მეთოდის ევოლუციის საკითხისათვის

ზოგადად რომ ვთქვათ, ყოველ ფსიქოთერაპიულ მოდელს თავის მეთოდი და მიმდინარეობის პროცედურა ახასიათებს, ამ მხრივ თითოეულ მათგანს თავისი ორიგინალური დამახასიათებელი სპეციფიკა აქვს. პროცედურის ეს სპეციფიკობა ცულისხმობს ყოველი დეტალის და მოქმედების საზღვრებს, რომლებიც კი შეიძლება წარმოიშვას პაციენტსა და თერაპევტს შორის. ამ პროცესში გათვალისწინებულია თითოეული მხარისათვის შესაძლებელი ვარიანტები, რომელშიც შეიძლება იცვლებოდეს თითოეულის ქცევა, უფრო ზუსტად, ფსიქოლოგიური თეორიისათვის აუცილებელია ცოდნა იმისა თუ რა სფეროს შეიძლება შეეხოს ფსიქოთერაპევტის პრაქტიკული მოქმედების არე. ადრეული ფსიქოანალიზის პერიოდიდან ბევრჯერ თუმორისტულად იქნა გახსენებული ის ატრიბუტები (რბილი აღმოსავლური სავარძელი, გარკვეული სურათი, და სხვა წვრილმანი). რომლებსაც ზ. ფროიდი ხმარობდა; მაგრამ ეს რეალურად წვრილმანები არ იყო, არამედ სპეციფიკურ როლს თამაშობდა პაციენტსა და თერაპევტს შორის ურთიერთობის დასამყარებლად და პროცესის საკირო მიმართულებით წარმართვისათვის.

ახლა რაც შეეხება კლიენტზე ცენტრირებული თერაპიის პროცესული მხარის შესახებ, როგორადაც ეს პროცესი მისმა ავტორმა კ. როჯერსმა ჩამოაყალიბა, მის წინაპირობებზე და აუცილებელ ატრიბუტებზე, რომლის თანხლებაც ახასიათებს ამგვარ სენსს. პირველ ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ რანაირი ორიგინალურიც არ უნდა იყოს როჯერსის მეთოდი, იგი საფუძველს ზ. ფროიდის თეორიიდან იღებდა, რომელიც შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი ფსიქოთერაპიული მიმართულების გასათვალისწინებელ განვლილ ეტაპს, ისტორიას წარმოადგენს. რა შეიძლება ითქვას ზ. ფროიდის სენსების, პროცედურული მხარის ცენტრული სახის შესახებ? პირველ ყოვლისა, ეს იყო ფსიქოანალიტიკოსისა და ავადმყოფის მყუდრო ოთახში განმარტოების პროცესი, როდესაც ერთ-ერთი ინტელექტუალურად მიმოიხილავდა მეორის ფსიქიურ ცხოვრებას, მის უცნაურობებსა და თავისებურებებს. მაგრამ თუ ჩვენ შევეცდებით განვასხვავოთ ფუნქციები, რომლებსაც ინაწილებენ ფსიქოანალიტიკური პროცესის დროს ანალიტიკოსი და პაციენტი, ვნახავთ რომ აქაც მკაცრი დიფერენცირებაა მათ როლებს შორის. პაციენტი ეს ის ადამიანია ამ პროცესში, რომელსაც მოეთხოვება წინაყვივით გადამშლოს მეორე ადამიანის „წასაყოთხად“. თუმცა ზშირად თავისდაუნებურად ცდილობს დაძლიოს მისი ცხოვრების ის „გვერდები“, რომლებიც, როგორც ზ. ფროიდი იტყვოდა, განდევნილია მისი ცნობიერებადან. ასეთი იყო მაგალითად, თავისუფალი ასოციაციების მეთოდი ფსიქოანალიზში. რაც შეეხება ფსიქოანალიტიკოსის ძირითად ფუნქციას იგი იმაში მდგომარეობდა, რომ თუ შეიძლება ასე ითქვას,

დაუმუშაოს, დაულავოს, „გადაულეკოს“, პაციენტისათვის „მოუნელებელი“ ცხოვრების ფსიქოლოგი სფერო და ამგვარად გაცნობიერებელი, ახსნილი ამოცანა მიაწოდოს პაციენტს და დაარწმუნოს ამ ამოხსნის სისწორესა და ჭეშმარიტებაში. გარეგნულად და ფუნქციონალურად ასე იყო დაყოფილი ფსიქოანალიზის თეორიაში ანალიტიკოსისა და პაციენტის როლები. თავის დროისათვის და თეორიის ავტორისათვის პიროვნებათაშორის ურთიერთობის ასეთი ფორმა ფსიქიკური მკურნალობის უნივერსალურ მეთოდს წარმოადგენდა და ამანაც განაპირობა ფსიქოანალიზის ყოველმომცველი ზეგავლენა მეცნიერების და ხელოვნების თითქმის ყოველ მიმართულებაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ფსიქოთერაპიის ამ მიმართულებამ ესოდენ წარმატება მოიპოვა, იგი არ დაჩა გაყინული, ერთადერთი საშუალება, არამედ განვითარდა სხვადასხვა კუთხვებით და სპეციფიკით, რომლის ერთ-ერთ განსაკუთრებულ წარმატებით გზასაც კლიენტზე ცენტრირებული თერაპია წარმოადგენს. რა არის ამ თეორიაში ახალი, რა ასპექტზეა გამახვილებული ყურადღება ამ მიმართულებაში, რა ფილოსოფიური საფუძველი დაედო ადამიანის ამ გზით თერაპიას? ყოველ ამ კითხვაზე საჭიროა გაიცეს პასუხი. ამგვარად ჩვენ ყურადღებას ვუკავებთ კ. როჯერსის თერაპიული პროცესის ორიგინალურ ასპექტებზე და არა მისი თეორიის ფუნდამენტურ საკითხებზე. განსხვავებით ზემოთ მოხილული ფსიქოანალიტიკური პროცესისაგან როჯერსისეულ თერაპიაში კლიენტი არ აღიქმება, როგორც ავადმყოფი, რომელსაც ნორმისაგან გადახრა ახასიათებს, არამედ აღიქმება როგორც კლიენტი, რომელსაც გარკვეული სიძნელეები აქვს შექმნილი გარე სამყაროსთან ან საკუთარ თავთან ურთიერთობაში. ტერმინი „კლიენტი“ იმაზე მიანიშნებს, რომ იგი არაა ავადმყოფი, იგი ისეთივე საჭიროებაზეა მოსული დასახმარებლად, როგორც მოდიან კლიენტები ვეჟილთან, მალაზის გამყიდველთან, თავის საფუძველში ეს ერთგვარი პასუხია რთული კითხვისა, რომელიც ნორმისა და პათოლოგიის პრობლემას წარმოადგენდა, ეს პასუხია, რომელიც უარყოფს კითხვის ამგვარ დასმას და საერთოდ, საზღვრის ასრულებას ფსიქიკური ნორმის შესახებ, რადგან ეს თეორია პროვოცებს განიხილავს უნიკალურ, მუდამ განვითარებად სისტემად, რომელსაც ნორმის ჩარჩოები არ უნდა თრგუნავდეს. კლიენტ-თერაპევტის ურთიერთობაში ფსიქოანალიტიკური მიმართებისაგან განსხვავებით, ინიციატივა მთლიანად კლიენტის ხელშია გადასული, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანში ბუნებრივად არსებულ შინაგან პოტენციალს, რომელსაც ამ თეორიის მიხედვით უნარი აქვს ზრდა-განვითარებისა, ამისათვის მხოლოდ ხელშემწყობი პირობების შექმნა ესაჭიროება იგარემოსაგან, ხოლო წარმართველი მიმართულება მასშია ჩადებული, მსგავსად იმისა, როგორც მეცნარეში მზის მიმართულებით ზრდის პოტენციალია ჩანერგილი. გარეგნულად ეს აზრი კლიენტ-თერაპევტის ურთიერთობაში იმით არის გამოხატული რომ პრობლემატური თემის იმპულსი, მასზე მსჯელობა-გაცნობიერება, გადაწყვეტილებების და დასკვნების გამოტანა, ეს კლიენტის მხრებზე დევს სეანსის პროცესში და თეორიაში დევს მტკიცე არგუმენტაცია იმისა, რომ კლიენტს ძალუბა ამგვარი ფუნქციის შესრულება. როჯერსისეული თერაპიის პროცესისათვის, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ არ დგას პრობლემა ამგვარად. ნორმა — პათოლოგია, ყოველი ადამიანი უნიკალურად და ორიგინალურადაა გაგებული, ამიტომ ამგვარ სისტემაში გადაწყვეტი როლი ეკისრება (კლიენტს) პროვოცების განვითარებას, „ზრდის“ პროცესს, როგორც მას როჯერსი უწოდებს. ესაა,

სულიერი, მორალური, პიროვნული ზრდა-განვითარების პროცესი, რომელშიც იწლებს კლიენტის შინაგანი პოტენციალი, ხოლო თერაპევტი გარემო კლიმატის მომწყობის როლშია ჩაყენებული. მის ფუნქციაში შედის ისე შეუთავსოს თავისი ქცევა კლიენტს, რომ ყოველი ინიციატივა კლიენტის მხრიდან განვითარებასა და შედეგს იძლეოდეს, თვითონ კი თერაპევტი ზემოქმედების საშუალებებს კლიენტის შინაგანი პოტენციალის შეცვლაზე კატეგორიულად არ უნდა ახორციელებდეს. აქ საკითხავია, თუ რა უნდა მოიმოქმედოს კონკრეტულად თერაპევტმა, რომ შედეგად თეორიის შესაბამისი პრაქტიკული ქცევა განახორციელოს? თუ კი ალევგორიულობის სიმბოლიკას მივმართავთ, კლიენტი მცენარის პოზიციაში უნდა წარმოვიდგინოთ, ხოლო თერაპევტი მებლის როლში, რომლის ფუნქციასაც წარმოადგენს შეუქმნას მცენარეს საუკეთესო კლიმატური პირობები — წყალი, მზე, ნიადაგი, ჰაერი და ეს სწორედ მცენარის შინაგანი პოტენციალის „ხელახლა აღმოჩენით“ (ფსიქოთერაპიის კუთხით). ისეთი ნაწარმოებები, როგორცაა სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფე“ — (ოიდიპოსის კომპლექსი), შექსპირის „ჰამლეტი“ (ნევროზის გაჩენის პრობლემა) ამ ნაწარმოებთა ფსიქოლოგიის მიერ ხელახალმა წაყთხვამ (კერძოდ ზ. ფროიდის შემთხვევაში) საშუალება მისცა მას თავისი თეორიის კუთხით გაყანალიზებინა და მიეცა ახლებური ინტერპრეტაცია მხატვრული შინაარსისათვის. ამგვარი წაყთხვით ინტერპრეტაციის შედეგია შემდგომი ფართოდ გახმაურებული და ფსიქიკური სიძნელის „კომპლექსის“ სახელით წარმოდგენილი ფენომენი. ანტიკურ და შემდგომ პერიოდის მრავალ ნაწარმოებში აღწერილია პიროვნებათაშორის ურთიერთობის ფორმად ქცეული ისეთი დამოკიდებულებები, რომლებიც შემდგომში მეცნიერული ყაიდის ფსიქოთერაპიული მიმდინარეობების სახედ ჩამოყალიბდა.

ფსიქოთერაპიაზე ლაპარაკის დროს აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ეს არის პიროვნებათაშორის ურთიერთობის პროცესი, რომელშიც გამოიყენება მონაცემები კულტურის ისეთი სფეროებიდან, როგორებიცაა: ფილოსოფია, მეცნიერება, ხელოვნება, მხატვრული ლიტერატურა, რელიგია, ამგვარად შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ადამიანთა ურთიერთობის კომპლექსური სისტემა, რომელიც ყალიბდება და ვითარდება ზემოთ ჩამოთვლილი სფეროების საფუძველზე.

მოკემული თერაპიული მოდელისათვის დამახასიათებელი ურთიერთობა ამ მხრივ საინტერესოდ არის დახასიათებული ფ. დოსტოევსკის რომან „მეზობელი კარამაზოვის“ ერთ-ერთი თავში — „დიდი ინკვიზიტორი“, რომლის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ მასში მომწიფებულია ის ფილოსოფიური იდეები, რომლებმაც თეორიული სახით ჩამოყალიბება კ. როჯერსის კლიენტზე ცენტრირებულ თერაპიაში ნახა. პიროვნებათაშორის მიმართების აღწერილი ხერხი, ერთობ თავისებური და ორიგინალურია, თვით ამ თავს თავისი განსაკუთრებულობისა და დასრულებულობის გამო შეიძლება რომანი რომანში ფუნქციონირებდეს. მოთხრობის სტრუქტურული მხარე მნიშვნელოვანია პიროვნებათაშორის ურთიერთობის დაგეგმვის მხრივ. დოსტოევსკიმ ამგვარი ურთიერთობის მიმართების სახე გვიჩვენა, რომელშიც მაქსიმალურად შესაძლებელია, ერთი მხრივ, ერთი პერსონაჟის მიერ თავისი შინაგანი სამყაროს ჩვენება, მეორეს მხრივ კი, თვითმალმყავის, ახალი აღმოჩენები და მორალური ზრდა. ურთიერთობის ასეთი ფორმა, მოთხრობის სტრუქტურულ ფორმას წარმოადგენს. იგი ჰკავს ურთიერთობის იმ პრინციპს, რომელიც კ. როჯერსის კლიენტისა და



თერაპევტის ურთიერთობის ფილოსოფიურ კონცეფციაშია გამოხატული შეიძლება ითქვას ამ მსგავსების შესახებ? როგორც უკვე ზემოთ ვთქვით, როგერის თერაპიის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მაქსიმალურად განისაზღვროს თითოეული მხარის (თერაპევტ-კლიენტი) ურთიერთობის ასპარეზი, მკვეთრად განისაზღვროს ის შედეგებიც, რომელიც შეიძლება გამოიწვიოს ამ თერაპიულმა სეანსმა. რა გასაკვირიც არ უნდა იყოს დოსტოევსკიც თავის მოთხრობაში იგივე მიზანს ისახავდა. მოკლედ და მშრალად რომ გავისხენოთ ამ მოთხრობის სიუჟეტი იგი შემდგომში მდგომარეობს. უფროსი ძმა — ივანე კარამაზოვი თავის უმცროს ძმას, ალიოშას, ესაუბრება ცხოვრებისა და რწმენის საკითხზე და აცნობს თავის შემოქმედების ნაყოფს. რომელიც წარმოადგენს სტუდენტობის ასაკში დაწერილ მოთხრობას. ამბავი ხდება მე-16 საუკუნეში, ინკვიზიციის პერიოდში, მასში ორი მთავარი მოქმედი პირია, აღმსარებელი დიდი ინკვიზიტორი, როგორც მას ავტორი უწოდებს და ქრისტე, რომელიც ხალხს მონატრებული კვლავ მოევლინა დედამიწას. ზოგადად მოთხრობის შინაარსი ადამიანის ბედნიერებისა და თავისუფლების საკითხს ეხება, მაგრამ ახვედროს დიდი ინკვიზიტორისა და ქრისტეს ტანდემში განსახიერება თერაპიის როგერისა და ქრისტეს წარმოადგენს. ასევე მშრალად თუ აღვნიშნავთ სათქმელია ისიც, რომ მოთხრობაში განსაზღვრულია თითოეული მხარის აქტივობაც, დიდი ინკვიზიტორი სრული ინიციატივის მფლობელია საუბარში, იგი თავის პრობლემებით მოდის და თვითწარმავების პროცესში იმყოფება. ხოლო ქრისტე მთელი მოთხრობის განმავლობაში აიტყუვასაც არ ამბობს და მხოლოდ ემპატიით განწყობილი გულმოდგინედ მსმენელის, გამგების როლშია. ამ მხრივ თუ შევხედავთ დოსტოევსკის მოცემულ ნაწარმოებს. იგი როგერისა და თერაპიული მიმართულების წარმოშობის წინასწარმეტყველად გვევლინება.

მრავალმეტყველია მოთხრობაში გამოყენებული სიმბოლიკაც. შემთხვევით არ არის, რომ პერსონაჟებად გამოყვანილია ქრისტე და ეკლესიის ინკვიზიტორი, სიღრმისეულად მათ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ პიროვნებაზე ცენტრირებულ თერაპიაში, ფსიქოკონსულტანტისა და პაციენტის როლების ურთიერთობათა დასადგენად. ინკვიზიტორი განსახიერება პრობლემებითა და წინააღმდეგობებით სავსე პიროვნებისა, მაგრამ აქვე ნათქვამია ისიც, რომ მას ძალუძს თითქმის ყველაფერი, როგორც ფიზიკურად, ასევე ინტელექტუალურად, ეს ზოგადად ადამიანთა შესაძლებლობების სფეროს დახასიათებაა. მეორის მხრივ, ქრისტეს სახით ჩვენ ვხედავთ განსაკუთრებული პოზიციის მქონე თერაპევტს, უპირველესად ჰუმანურ თერაპევტს, რომელსაც სჯერა, ადამიანის შესაძლებლობებისა. იგი ემპატიას იყენებს ადამიანის პოტენციის გასაშლელად და ჩამოსაკალიბებლად. ერთადერთი ფორმის დამოკიდებულება, რომელიც ნაწარმოებშია გამოყენებული, ეს ემპატიია. ივანე კარამაზოვი დინალოში ამბობს:

« — Я хотел ее кончить так: когда инквизитор умолок, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику

и тихо целует его в его бескровные девятидесятилетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и говорит ему: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» И выпускает его на «темные стогна града». Пленник уходит».

მიუხედავად იმისა, რომ მოთხრობაში ქრისტე სიტყვას არ ამბობს და ქვევითაც მხოლოდ საუბრის ბოლოში კოცნის ინკვიზიტორს (ისევე, როგორც კლიენტზე ცენტრირებული თერაპიის პროცესში თერაპევტის ყოფნა), მისი არსებობა გვერდით უდიდეს ზეგავლენას ახდენს საუბრის მიმდინარეობაზე, კერძოდ კი იმ თვითაღრმავებაში და საკუთარი პრობლემების მორალურად, ნაბიჯ-ნაბიჯ გაშუქებაში, რომელიც თანამიმდევრულად მიმდინარეობს მოთხრობის პროცესში.

განსაკუთრებულ ამბლუას იღებს თვითაღრმავების პროცედურა, რომელიც თავისთავად დამახასიათებელი სპეციფიკაა როგერსისეული თერაპიისათვის, მაგრამ თვითაღრმავების პროცესს სჭირდება განსაკუთრებული გარემო და განსაკუთრებული დამოკიდებულება პარტნიორის, მეორე ადამიანის მხრიდან. ეს პროცესი პრინციპულად შეუსრულებელი დარჩება თუ კი პარტნიორი, მოსაუბრე დოკუმების და თავის იდეების თავზე მოხვევას გადაწყვეტს. მოთხრობაში ასეა გამოხატული „დიდი ინკვიზიტორის“ ეს მდგომარეობა:

— «А что значит: не имел недостатка в предупреждении и указаний?»

— Спросил Алеша.

— В том-то и состоит главное, что старику надо высказать».

როგორც ვიცით როგერსიანულ თერაპიაში თერაპევტის ქვევითი ატრიბუტია ერთობ შეზღუდული გარეგნულად, ის მსახურია, თუ კი ასე შეიძლება ითქვას, ადამიანისა, რომელიც თავისი ნებით მოდის მასთან. მოსულ კლიენტს თვითონ მოაქვს თავისი პრობლემა, რომელიც მან თერაპევტის თხოვნით ფსიქოთერაპიის პროცესში უნდა ჩამოაყალიბოს. აი, როგორ სიმბოლურ სახეს ატარებს მოთხრობის ამ ორი პერსონაჟის ერთმანეთთან შეხვედრა:

«Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас-же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему: — Это ты? ты? — Но, не получая ответа, быстро прибавляет: — Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде».

ალიოშას გაკვირვებაზე ივანე პასუხობს:

— «Но не все ли равно нам с тобою, что qui pro quo, что безбрежная фантазия? Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что, наконец, за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал».

— А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

— Да, так и должно быть во всех даже случаях, — Опять засмеялся Иван.

— Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано».

სიტუაცია ისეა გათვლილი, რომ გამოირიცხოს ყოველგვარი ხელისშემშლელი ან ფზიდან ამაცდენელი ფაქტორი, რომელიც შეიძლება გამოიწვიოს მეორე პერსონაჟის საუბარში ჩართვამ, ყურადღება და ემპათია მოდის მხოლოდ მეორე მხრიდან და ეს ქმნის უნივერსალურ პირობას აზროვნების თვითჩაღრმავების პროცესისათვის როგორც ვხედავთ სიტუაციური პირობები კი იქმნება თვითჩაღრმავების პროცესების განსახორციელებლად, მაგრამ რამდენად ღრმად არის ეს პროცესი ასახული მოთხრობაში? უნდა ითქვას, რომ მონოლოგი თემატურად გამოირჩევა თავისი სიღრმით და სასაუბრო თემის სირაულითა და ფილოსოფიურობით, საფიქრებელია, რომ ამგვარი ტექნიკური მეთოდი დოსტოევსკის ესაჭიროებოდა ახალი აღთქმის ბიბლიური სიუჟეტის გადმოსაცემად და მასში აღძრული პრობლემების ადამიანური არსის გასარკვევად, კერძოდ კი მთელი მონოლოგი წარმოადგენს თემატურად ერთი ბიბლიური სიუჟეტის ანალიზს — ეშმაკის მიერ ქრისტეს უღაბნოში ცდუნების ცდას მისი სამი შეკითხვით. მოუხედავად ბიბლიური სიუჟეტის გადმოცემა-ინტერპრეტაციისა, რომელსაც დიდი ინკვიზიტორი ეწევა, შეგვიძლია თუ არა დარწმუნებით ვთქვათ, რომ ეს პერსონაჟი თვითჩაღრმავებისა და საკუთარი მორალური შეხედულებების გადაფასებას ახორციელებს? ამ მხრივ უდავოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ პროცესები, რომლებიც ხდება პერსონაჟში, დამახასიათებელია კ. როჯერსის თერაპიული მეთოდის კლიენტის პოზიციისათვის, ინკვიზიტორში ხდება შინაგანად ღრმა თვითანალიზი, რომელმაც დიდი ეკალი უნდა დააჩინოს მის მორალურ „მე“-ს. ამჟვეყნიურად ყოვლისშემძლე ინკვიზიტორის მორალური შეხედულებების ცვლილებებზე შეტყვევებს მის მიერ ტყვე-ქრისტესადმი გამოტანილი განაჩენის შეცვლა. აი როგორი იყო მის მიერ გამოტანილი განაჩენი საუბრის პროცესში:

«Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мгновению моему бросится подгрести горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был, кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя».

აი, როგორ გამოიყურება საუბრის ბოლო და მათი განშორების ბოლო ეპიზოდი: Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и говорит ему:

«Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!». ამგვარი ცვლილება ურთიერთობაში უდავოდ თვითჩაღრმავების სპეციფიკის ნაყოფს წარმოადგენს. „დიდი ინკვიზიტორის“ როგორც მოთხრობის შინაარსის სტრუქტურა და მოვლენათა განვითარების დინამიკა, სწორედ მოხუცი ინკვიზიტორის სულიერი მდგომარეობის აღწერას წარმოადგენს, ხოლო ფონი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რომელზედაც მიმდინარეობს „ფსიქოთერაპიის ეს პროცესი“ ახალი აღთქმის ბიბლიურ სიუჟეტს.

თუ კი ჩვენ მოთხრობის სიუჟეტს ზედმიწევნით აღვწერთ და ვაღარებთ კ. როჯერსის კლიენტზე ცენტრირებული თერაპიის ატრიბუტულ ტერმინოლოგიას, მაშინ აღსანიშნავია, ამ პროცესისათვის დამახასიათებელი ფრიად

მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც ითვალისწინებს იმას, რომ დადებითად, შედეგიანად ჩატარებულ ამგვარ თერაპიულ პროცესს თან უნდა მოჰყვეს, როგორც ამას კ. როჯერსი უწოდებს, პიროვნების „ზრდა“. ეს გულისხმობს იმას, რომ პიროვნებამ უნდა ვადაფასოს, გადახედოს თავისი მორალური პრინციპები, დაინახოს ახალი გზა პიროვნულ განვითარებაში და ამ პროცესს ეტაპობრივი მნიშვნელობა ეძლევა ადამიანის ცხოვრებაში. ამგვარი ეტაპობრივი მნიშვნელობა ჰქონდა სტუდენტობაში დაწერილ მოთხრობებს ივანე კარამაზოვის შინაგანი განვითარების პროცესში, იგი ცხოვრების ამ ეპიზოდში დიდი ინკვიზიტორის მორალურ შეხედულებებს ეთანხმება, მაგრამ მასში შეინიშნება ზიციკ ახალი მიმართულებით, ამიტომ ჩვენ მოთხრობის სტრუქტურას, მთლიანად დამთავრებულ, კლიენტზე ცენტრირებულ სეანსს ვერ შევადარებთ, მას აკლია ბოლო სტადია, რომელიც აუცილებელია შედეგიანად დამთავრებული თერაპიული სეანსისათვის. ალიოშა კარამაზოვი გულმოდგინედ ეკითხება მას, რაც აუცილებელია საკითხის დადებითად გადაწყვეტისათვის, ანუ რა დაემართა მოხუცი ინკვიზიტორის რწმენას ასეთი ხანგრძლივი ურთიერთობის პროცესის შედეგად:

«— А старик?

— Поцелуй говорит на его сердце, но старик остается в прежней идее.

— И ты вместе с ним, и ты? — горестно воскликнул Алеша. Иван засмеялся».

კლიენტზე ცენტრირებულ თერაპიას გააჩნია კიდევ ერთი მახასიათებელი, ესაა ჩატარებული პროცესის კვალი პიროვნებაზე, ანუ მომხდარის დროში გამყოლობის ფენომენი. აქ ჩვენ უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ჩვენს მიერ გარჩეულ მოთხრობაში გადმოცემულია ორი ადამიანის საუბარი; ივანე და ალიოშა კარამაზოვებისა. ანალოგიაც დიდა, ივანესა და ინკვიზიტორს, ერთის მხრივ, და ალიოშასა და ქრისტეს შორის, მეორეს მხრივ, ასე რომ კლიენტზე ცენტრირებული თერაპიული მიდგომა გამოყენებული იქნა ამ ორივე შემთხვევაში, მაგრამ ივანე კარამაზოვში შეიმჩნევა რაღაც პათოლოგია, რაღაც გაუცნობიერებელი შინაგანი კონფლიქტი, რაც ეწინააღმდეგება არსებული სიტუაციის ვაცნობიერების პროცესს. თუ საბოლოოდ არა, გარკვეულ ვადამდე მაინც. თუ კი როჯერსის ტერმინოლოგიით ვიტყვით, ივანე არ თვლის თერაპიას დასრულებულად, არ სურს გააგრძელოს ამგვარი სეანსი, ყოველ შემთხვევაში, მისი თქმით, 30 წლამდე მაინც.

«А теперь ты направо, я налево — и довольно, слышишь, довольно. То есть, если я бы завтра и не уехал (кажется, уеду наверно) и мы бы еще опять как-нибудь встретились, то уже на все эти темы ты больше со мной ни слова. Настоятельно прошу.

...Даже и не заговаривай со мной никогда больше, — прибавил он вдруг раздражительно, — все исчерпано, так ли? А я тебе с своей стороны за это тоже одно обещание дам: когда к тридцати годам я захочу «бросить кубок об пол» то, где б ты ни был, я таки приду еще раз переговорить с тобою... хотя бы даже из Америки, это ты знай. Нарочно приеду».

ამ მონაკვეთში ჩანს ის დაუმთავრებლობის განცდა, რომელიც ორი ადამიანის ურთიერთობაში ნათლად აღინიშნება და ჩვენ ამ ურთიერთობასა და

თერაპიის პროცესს შორის პარალელს თუ ვაღვლებთ, მაშინ ეს თერაპიული პროცესის დაუმთავრებლობაზე მეტყველებს. იგივე არ შეიძლება ითქვას „დიდი ინკვიზიტორის“ როგორც მოთხრობის მიმართ, რომელშიაც არის დასმული ის წერტილი, რომელიც ახლავს თან დადებითად, შედეგიანად დამყარებულ კლიენტზე ცენტრირებულ თერაპიას, რომელშიაც აღმოჩენილია მიმართულება, ბიძგი მორალური ზრდისა, ზრდისა რომელიც მთელი ცხოვრების მანძილზე უნდა მიმდინარეობდეს ამ თეორიის მიხედვით ჯანმრთელად განვითარებად პიროვნებაში.

ფსიქოლოგიაში და კერძოდ ფსიქოთერაპიული მიმართულებების განვითარებაში მძლავრი იმპულსი იგრძნობა სხვადასხვა დისციპლინისა და ცოდნის წყაროთა მხრიდან. ასე მაგალითად, გეშტალტთერაპიას მკვებავი ფესვები აქვს აღმოსავლურ ფილოსოფიაში და კერძოდ რაჯა-იოგაში, ფსიქონალიზს ნიცშესა და კირკეგორას ფილოსოფიურ ნაშრომებში, რაც შეეხება კლიენტზე ცენტრირებულ კ. როჯერსის მიმართულებას, არც იგი გაჩენილა ცარიელ ადგილას, XX ს-ის დასაწყისში მხატვრულ და ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში, პერსონალური ურთიერთობების ჰუმანიზაციის ნიადაგზე მომწიფდა იდეები, რომლებმაც ჩამოყალიბება ზემოთ აღნიშნულ თეორიაში ნახეს. სწორედ ამ კუთხით იყო ჩვენთვის საინტერესო ვ. დოსტოვესკის რომანის ეს თავი.

Д. Ш. НАДИРАШВИЛИ

ОБ ЭВОЛЮЦИИ МЕТОДА ЦЕНТРИРОВАННОЙ НА КЛИЕНТЕ ТЕРАПИИ

Резюме

На современном этапе психотерапия как система лечения играет важную роль в психологической помощи человеку. Она располагает множеством интересных и действующих моделей, каждая из которых служит личности специфическими для себя методами.

В работе рассмотрен центрированный на клиенте психотерапевтический метод К. Роджерса, в формировании которого большую роль сыграли значительные достижения человечества в области религии, философии, медицины, психологии и литературы.

В работе проанализирована глава из произведения Р. Достоевского, в которой нашла художественное воплощение форма межличностного взаимоотношения, использованная затем в виде завершенной психотерапевтической модели в теории К. Роджерса.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ილია ზეინი, თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტი

(Josef Stallmach. *Ansichsein und Seinsverstehen*, Bonn Bouvier, 1987)

სათაურში აღნიშნული ორი ტერმინიდან პირველი ნიკოლაი ჰარტმანის ფილოსოფიის აღმნიშვნელადაა გამოყენებული, მეორე — მარტინ ჰაიდეგერის ნაზრებისა. ორივე დღევანდელი გერმანული ფილოსოფიისათვის დიდი მნიშვნელობისაა. ორივემ ჰუსერლის სკოლა გაიარა, ხოლო მანამდე ორივე ნეოკანტიანელთა სკოლაში ყალიბდებოდნენ: ნ. ჰარტმანი მარბურგის სკოლაში, მ. ჰაიდეგერი კი ფრაიბურგის სკოლის ერთ-ერთ ლიდერთან — პ. რიკერტთან. ფილოსოფიის უძველესი პრობლემა, საერთოდ არსებულის რაობის შესახებ, რომელიც ნეოკანტიანელებმა შემეცნების სფეროთი შეზღუდეს და მის ასახვად ცნობილი „ორი გზა“ წამოაყენეს, XX ს. ოციან წლებში ნ. ჰარტმანთან და მ. ჰაიდეგერთან ონტოლოგიურ საფუძველზე გადაინერგა, როგორც არსებულის თავისთავადობიდან შემეცნების გზა და ადამიანიდან, როგორც მყოფთაგან ყოფიერების ერთადერთი გამგებიდან ყოფიერებისაკენ სვლა. ორივენი ამტკიცებენ, რომ ყოველივეს მომცველის და ყოველივეს განმსაზღვრელის მოაზრება მხოლოდ მათი პრინციპებიდანაა შესაძლებელი. მათ მიაჩნდათ, რომ ჰუსერლის მიერ წამოყენებული, ეპოქალური მნიშვნელობის მოწოდება: „უკან თავად საგნებისაკენ“, მხოლოდ ასე განხორციელდება.

გერმანელი ფილოსოფოსები, რომელნიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გამოვიდნენ სამოღვაწეო ასპარეზზე, ცდილობდნენ XX ს. კულტურისათვის დიდი მნიშვნელობის მქონე საპირისპირო თეორიათა მორიგებას. ეს, ცხადია ნ. ჰარტმანს და მ. ჰაიდეგერსაც ეხებოდათ. თავად ამ მოაზროვნეებმა, მიუხედავად ზანგრძლივი ერთად მუშაობისა, ეს ვერ მოახერხეს. არც ერთს არ სურდა პ. რიკერტისათვის მიეზადა და „ორი გზის“ თანასწორუფლებიანობა ელიარებინა. მომდევნო თაობის ფილოსოფოსთათვის (ი. ბ. ლოტცი, გ. მარტინი და სხვ.) აღნიშნულ მოაზროვნეთა მიმართების პრობლემა აქტუალური გახდა. 1983 წ. ქართულ ენაზეც გამოიცა გ. მარტელაშვილის საფუძველიანი მონოგრაფია — „ფინალობის პრობლემა ნ. ჰარტმანისა და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში“. მაინცის (გფრ) უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორის ი. შტალმახის (დაბად. 1917 წ.) წინის — „თავისთავად ყოფნა და ფილოსოფიის გაგება“ — ქვესათაური ასეთია: „ახალი გზები ონტოლოგიაში ნიკოლაი ჰარტმანთან და მარტინ ჰაიდეგერთან“.

იოზეფ შტალმახი ფილოსოფიის და თეოლოგიის ბრესლაუსა და მიუნხენში სწავლობდა, ხოლო კლასიკურ ფილოლოგიას — ვიოტინგენსა და ტიუბინგენში. დისერტაცია თემაზე: „ძველი ბერძენი ადამიანის მიერ სამყაროსა და საკუთარი თავის გაგების შესახებ“, დაიცვა ტიუბინგენში 1965 წ. ლექციების კითხვის უფლება კი 9 წლით ადრე მოიპოვა ნაშრომით: „დინამიის და ენერჯია. ნარკვევები შესაძლებლობისა და სინამდვილის პრობლემის ისტო-

რიისათვის“. ი. შტალმახი ნ. პარტმანის ერთ-ერთი ყველაზე ახლობელი მოწაფე იყო, რომელიც იწვრთნებოდა მასთან ვიოტრანგენში. მაგრამ მაშინაც კრიტიკულად იღებდა მის მოძღვრებას. კრიტიკის წყარო ძირითადად ჰაიდეგერის ახალი აზროვნებიდან მოდიოდა და თანდათან მეტ მნიშვნელობას იძენდა შტალმახისათვის. თუმცა არ დიდ მოაზროვნეთაგან რომელიმეს უბრალო გადაწყვეტილად შტალმახი არასდროს ათვლიდა თავს (გვ. 3)¹.

შტალმახი თუმცა ჰაიდეგერის უპირატეს გავლენას დაემორჩილა, მაგრამ პარტმანის პრობლემატიკისათვის ზურგი არ შეუქცევია. იგი დღესაც ნ. პარტმანის ერთ-ერთ ყველაზე კომპეტენტურ მცოდნედ ითვლება. ამის საბუთად გამოდგება ნ. პარტმანის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი ლიტერატურის გადახედვა. 1982 წ. ა. ი. ბუხმა გამოსცა საიუბილეო კრებული — „ნიკოლაი პარტმანი. 1882—1982“, რომლის შესავალი წერილი და ერთ-ერთი ნარკვევი — „ონტოლოგიის ორი გზა — ნიკოლაი პარტმანი და მარტინ ჰაიდეგერი“, შტალმახს ეკუთვნის. მანვე შეადგინა ნ. პარტმანზე 1964 წლიდან გამოცემული ნაშრომების ბიბლიოგრაფია. მითითებული წერილი ონტოლოგიის გზების შესახებ, ჩვენი სარეცენზიო ნაშრომის ბირთვია. მაგრამ შტალმახი უფრო ადრეც ეშხადებოდა მისთვის. 1957 წ. ჟურნალში — „სქოლასტიკა“ მან გამოაქვეყნა წერილი — „ირაციონალურობის პრინციპი ნ. პარტმანთან“, ხოლო 1971 წ. ბარსელონაში, კრებულში — „ფილოსოფია“ დაბეჭდა წერილი სათაურით: „ჰაიდეგერის ნეგატიური ონტოლოგია“. სარეცენზიო წიგნი ავტორის ფილოსოფიურ ძიებათა შემაჯამებელია. შემთხვევითი არაა, რომ იგი შტალმახის 70 წლისთავზე გამოქვეყნდა. იგი მაძიებელი მოაზროვნეა, არც ისაა შემთხვევითი, რომ მისი დაბადების 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებულის სათაური იყო „აზროვნების ძველი კითხვები და მისი ახალი გზები“. კრებულის ავტორები თანამედროვე გერმანული ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლებია: გ. ფუნკე, ნ. ფიშერი, ვ. ტაიხნერი და სხვ.

ჰაიდეგერმა და პარტმანმა, შტალმახის აზრით, ახალი ონტოლოგია საპირისპირო მიმართულების ორ გზაზე დააყენეს. პარტმანისას შეიძლება კატეგორიათა ანალიზის გზა ვუწოდოთ, ჰაიდეგერისას კი — ექსისტენციალურ-ანალიზური. ორივე ხელახლა ააღორძინებს ყოფიერების საკითხს, მაგრამ თუ პარტმანისათვის საკითხის არისტოტელესეული დაყენება დღესაც სამაგალითოა, ჰაიდეგერისათვის — პირიქით. იგი თვლის, რომ მთელი აქამდელი ონტოლოგიის, როგორც მეტაფიზიკურის დესტრუქცია უნდა მოხდეს და ახალი, რადიკალურად განსხვავებული საწყისის ძიება დაიწყოს.

პარტმანი ყოფიერების საკითხს იკვლევს როგორც ისეთისას, რომელიც შესაგნობრივად თავისთავადმყოფია, ე. ი. შემეცნების საგნად ყოფნისაგან დამოუკიდებელია. შემეცნების მიზანი, ანუ მისი „სა-განი“ მხოლოდ ამგვარი შეიძლება იყოსო. ჰაიდეგერი კი მიემართება ყოფიერებისაკენ, რომელსაც ამგვარი გაყოფა არა აქვს. იგი ყოვლისმომცველია. მის გასაგებად ჰაიდეგერი ამოდის ყოფიერების გაგებიდან და ამდენად, ერთადერთ ყოფიერების-გამგებ ყოფიერიდან — ადამიანიდან. მხოლოდ ამ ყოფიერის, როგორც მუნყოფიერების თვითგანმარტებაში, ე. ი. ყოფიერების ადამიანური გაგების ექსპლიკაციაში და მის ისტორიაში შეიძლება ნახოს საფუძველი ახალმა ონტოლოგიამ. ამის შემდეგ კი მის გარეთ უნდა გავიდეს. უნდა გადაილახოს

¹ ნაშრომის გარეშე აღნიშნული გვერდი გულისხმობს სარეცენზიო წიგნს.

მთელი აქამდელი მეტაფიზიკის ნაკლი: „ონტოლოგიური დიფერენცის“ (ყოფიერების მყოფთაგან განსხვავების) დავიწყება (გვ. 2).

ორივე მოაზროვნე თავისებურად უარყოფს „მეტაფიზიკას“. ჰარტმანი უწევს მხოლოდ „მინიმუმს მეტაფიზიკისა“. მისთვის „მეტაფიზიკურია“ პრობლემათა ამოუხსნადი ნაშთი, რომელსაც შემეცნების ვერავითარი წინსვლა ვერ გადალახავს. ჰაიდეგერი, მართალია, ძველი მეტაფიზიკისადმი გაცილებით მკაცრია, მაგრამ შორსაა მეტაფიზიკის პოზიტივისტური კრიტიკისაგან. მას მეტაფიზიკის გადავლება კი არ სურს არამედ მისი „გამოყენება“, ე. ი. მასში გამოსადგვის ამოკითხვა და ისე გადალახვა.

ჰარტმანი აუცილებლად მიიჩნევდა იმის ამოკითხვას, რაც ყოველი საგნობრიობის მიღმა და არასდროს დაიშლება შემეცნების საგნის შინაარსად (გვ. 9). მას სურს ყოფიერების თავისთავად კავშირებში შემეცნების, როგორც ერთ-ერთი მიმართების ჩართვა.

ჰარტმანმა ჰუსერლის გავლენით, შემეცნებითი თეორია შემეცნების ფენომენოლოგიას დაუკავშირა. ამგვარი გნოსეოლოგია რომ რაციონალურად შეუმეცნებელს შეეჭახა, ამან ნათელი გახადა ჰარტმანისათვის ირაციონალურობისა და თავისთავადობის პრობლემათა კავშირი (გვ. 14). ჰარტმანი, ცხადია ხედავს, რომ ეს არ შეიძლება აბსოლუტურად ირაციონალური იყოს, ასეთი რამ შეუმეცნებადი კი არა — მოუაზრებადია, წინააღმდეგობრივია. მასზე არც „არცოდნის ცოდნა“ მოგვეცემა ოდესმე. სხვა რომ არაფერი, ირაციონალურის მოცემულობა ხომ რაციონალურად უნდა დადგინდეს? ამიტომ ჰარტმანი იცავს რელატიურად ირაციონალურის არსებობას. ოღონდ ეს იმგვარი რამ კი არ არის რაც ვერაჭერობით ირაციონალურია და შემდეგ სულ უფრო რაციონალური გახდება, არამედ ისეთი, რაც გონებისათვის მუდამ მიუდგომელი დარჩება, მაგრამ მარც უნდა დაუშვა მისი არსებობა (გვ. 16). შტალმახი სწორედ აღნიშნავს, რომ ჰარტმანისათვის ირაციონალურობა არის შემეცნების მოდალობა, უფრო ზუსტად, ჩვენი შემეცნების სასრულობის შედეგი. მოკლედ, ჩვენთვის ირაციონალური (გვ. 21).

ჰაიდეგერის ძირითადი ნაშრომის — „ყოფიერება და დრო“ — და ჰარტმანის პოზიციათა სხვაობის მთავარი ბუნქტი იყო ყოფიერების თავისთავადობის მიმართება აღამიანისადმი, რომელიც ჰარტმანისათვის არის სუბიექტი, ყოფიერების „გარეგნული“ გამოვლენა, მეორადი. ჰარტმანმა სწორედ ყოფიერების თავისთავადობის დასაცავად გაილაშქრა „ყოფიერების საზრისის თაობაზე კითხვის“ წინააღმდეგ. ეს კითხვა, ჰარტმანის აზრით, გამოყვანილია ნამდვილად ძირითადი კითხვადან, რომელიც არისტოტელემ დასვა „ყოფიერის როგორც ყოფიერის შესახებ“. ჰაიდეგერი ნაშრომში „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“ თვლიდა, რომ არისტოტელეს მიერ ონტოლოგიის ძირითად საკითხად წამოყენებული ეს კითხვა, შესაბამისად საერთოდ ტრადიციული მეტაფიზიკისა, ძირითად საკითხს (იმის თაობაზე თუ არის კოფიერება?) ცვლის საკითხით ყოფიერების გავების შესაძლებლობის შესახებ (გვ. 28). ჰარტმანმა კი სწორედ იმიტომ გაილაშქრა „ყოფიერების საზრისის თაობაზე კითხვის“ წინააღმდეგ, რომ სწორედ მას თვლიდა მეორადად, რადგან საზრისი და მნიშვნელობა მუდამ კორელატურია და ცნობიერებაზეა მიმართული. შტალმახი ფიქრობს, რომ სრულ თავისთავადობას ვერც ნ. ჰარტმანი აღწევს, რადგან „საგანი და შესაგნობრიობაც“, „ჩვენთვისყოფნა და თავისთავადყოფნაც“ კორელატურია (გვ. 29).

ირაციონალურობის საფუძველი რომელიც ნ. პარტმანმა შეიმუშავა, განსხვავებით ჰაიდეგერისაგან, თვით ყოფიერების ბუნებაში კი არაა, არამედ ჩვენი შემეცნების უნარის ძალაშია, კერძოდ, მის შეზღუდულობაში. პარტმანი კრიტიკულადაა განწყობილი ყოველივესადმი, რასაც სუბიექტივიზმისაკენ მიეყავართ. უარყოფითადაა იგი განწყობილი იმ კონცეფციისადმიც რომელიც ყოფიერთა სამყაროში სუბიექტს ცენტრალურ ადგილს ანიჭებს (გვ. 34). ცნობიერების ფილოსოფიის დებულებას — „ყოფიერების აზრში იმანენტურობის შესახებ“ იგი ცელის „აზრის ყოფიერებაში იმანენტურობის“ პრინციპით. ყოფიერების თავისთავადობა ირაციონალურის არსებობამ უნდა დასაბუთოს, მაგრამ იმის დაშვებით, როგორც სარეცენზიო წიგნშია აღნიშნული, უკვე გადალახულია „მეტაფიზიკის კრიტიკული მინიმუმი“ (გვ. 37). შტალმახი იმაშიც სწორია, რომ ტრანსინტილიგიბელური ინტელიგიბელობას მხოლოდ მაშინ შეუბრუნდება, თუ იგი უფრო მაღალი რანგის რაციონალობას დაუშვებს. რომელიც „ზეგანაიერია“ და არა ანტიგონიერი (გვ. 39; 161). აქ მხოლოდ იმაზე მითითება აკლია, რომ ეს ირაციონალიზმის წინააღმდეგ ჰეგელისა და ფოიერბახის მიერ შემუშავებული პოზიციაა.

ნ. პარტმანი შემოფარგლავს რაციონალურობას, რომელიც კორელატურ ცნებაა და წყდება იქ სადაც მიმართება წყდება. მივადგებით გადაუჭრად მაგრამ აუცილებელ პრობლემას. იგი „ილუმალია“ („გუჰაიმინს“). შტალმახის აზრით იგი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურის მინიმუმი. რომელიც სასრულ ცნებებში არასგზით არ მოექცევა. ამით ხორციელდება შეხვედრა ჰაიდეგერთან. ეს შეიძლება განვიხილოთ, როგორც კატეგორიულ-ონტოლოგიური ტრანსინტილიგიბელურის „ექსისტენციალური“ მობრუნება (გვ. 44). აქედან იწყება ჰაიდეგერის განხილვა, რომელიც ხელახლა და ახლებურად სვამს საკითხს „ყოფიერების საზრისის“ თაობაზე.

ამ კითხვას ჰაიდეგერი 50 წელი ეჭიდებოდა და რაც მოგვცა, თუ კარგად დავაკვირდებით, შტალმახის აზრით, მხოლოდ იმაზე მითითებაა თუ რა არ არის ყოფიერება. თავის აღრინდელ ნაშრომზე დაყრდნობით შტალმახი ამტკიცებს, რომ ჰაიდეგერის ყოველი პასუხი ამ კითხვაზე „ონტოლოგიური დიფერენცის“ ვარაიციებად ჩანს. ეს პასუხები გვეუბნებიან, რომ: ყოფიერება არაა ყოფიერი, ყოფიერება არაა ღმერთი, ყოფიერება არაა ადამიანი, ყოფიერება არაა ჰეგელიანობა, დაბოლოს ყოფიერება არაა არც ისტორია, ანუ ის რაც ყოფიერების ისტორიაში ვლინდება (გვ. 48). ყოველივე ეს მიდის იქამდე, რომ ყოფიერება ილუმალია.

„ყოფიერების“ გამოშხატველი სიტყვის ურთულესი ძიება, რომელსაც ჰაიდეგერი აწარმოებს, მარტო იქიდან კი არ გამომდინარეობს, რომ ევროპულმა აზროვნებამ ყოფიერების საზრისი დაივიწყა, არამედ უფრო ძირითადი ისაა, რომ ეს მოხდა სიტყვის და აღსანიშნავი საგნის შინაარსის ურთიერთმიწვევით, სიტყვის საგნის უბრალო ნიშნად ქცევით. ეს ცნებითი და გამოთვლითი აზროვნების თანმხლები პროცესია. იგი პლატონიდან დაიწყო და ევროპულ აზროვნებაში ერთდროულად კანონიერად გამოცხადდა შექსპირთან, ბოემესთან და ბეკონთან. ამით განისაზღვრება ჰაიდეგერის ძნელად გასაგები და ზოგჯერ ძნელად მისაღები, მაგრამ მუდამ საინტერესო მცდელობანი, რომელთა მიზანია ენობრივ ცნობიერებაში დაუქცილი უმდიდრესი შინაარსის უახსენებლად-ამოხსნა. ამ გზაზე სიტყვა „ყოფიერება“ მოწყდა თავის პირველად შინაარსს. ყოფიერთგან მის გასახსნავებლად მას „არარა“ უნდა ეწოდოს,

მაგრამ თუ აქ გავჩერდებით, რაღაც პოზიტიური პასუხი გვექნება ყოფიერების რაობაზე, რომელიც ახალ გადაუჭრად კითხვებს წარმოშობს. ამიტომ 1943 წ. წერილში — „რა არის მეტაფიზიკის“ ბოლოსიტყვა“ ჰაიდგერის წერს: „არაა როგორც სხვა ყოფიერთან მიმართებაში არის ყოფიერების პირბადე“, ე. ი. არაა თავისებური შიფრი პოზიტიურად კვლავ გაურკვეველი „ყოფიერების“ (გვ. 57).

თეოლოგიასთან და ღმერთის რწმენასთან ჰაიდგერის მიმართება დიდი ხანია გასცდა მისი მიმდევარი თეოლოგების წრეს. 1946 წ. „წერილში ჰუმანიზმის შესახებ“ ჰაიდგერმა ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ყოფიერება არაა არც ღმერთი და არც სამყაროს საფუძველი. ფილოსოფოსებმა ღმერთი ყოველივეს დაფუძნების სურვილით შემოიყვანეს. არისტოტელედან დაწყებული ფილოსოფია ყოფიერს როგორც ასეთს ონტო-თეოლოგიურად იაზრებდა. ფილოსოფოსთა ღმერთი არ შეიძლება იყოს თავად ყოფიერება. იგი არც თავის თავის მიზეზია. მაგრამ ეს არაა ათეიზმი. ამგვარი უარყოფა „შეიძლება უფრო ახლო იყოს ღმერთთან“ გვარწმუნებს ჰაიდგერი წერილში — „იდენტობა და დიფერენცი“ (1957).

ყოფიერების დეიწყება, რასაც ჰაიდგერი აბრალებს ევროპულ აზროვნებას, ცხადია, აბსოლუტური დეიწყების აზრით არ უნდა გავივით. ასე რომ იყოს მისი გახსენებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ჩვენ არ ვიცით რაა ყოფიერება, მაგრამ უკვე იმით, რომ მისი რაობის შესახებ ვკითხულობთ რაღაც გაგებაში ვაქცევთ მას, თუმცა არ შეგვიძლია ცნობიერად აღვადგინოთ თუ რას წარმოადგენს ეს „არის“. ამასთანავე, მხოლოდ ყოფიერების გაგების პირობებშია ყოფიერი მისაწვდომი და ასევე შესაძლებელი. მუნყოფიერების უპირატესობა ხომ ისაა, რომ „მის ექსისტენცის ყოფიერების გაგება მიეკუთვნება?“ ყოფიერების შესახებ კითხვა სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერების ამგვარი ონტოლოგიამდელი გაგების რადიკალიზაცია. აქედანაა რომ მისი ონტოლოგია რადიკალურად განსხვავდება ტრადიციულისა და თანამედროვესაგან, რომლის ნიმუშს ჰარტმანის ნააზრევი წარმოადგენს. ჰაიდგერთან სწორედ ამგვარი „მუნყოფიერების ონტოლოგია“ ვაქვს (გვ. 71). შტალმახი გვახსენებს რომ ეს არაა არც „ენკრეტული ონტოლოგია“, არც „ანთროპოლოგიის ონტოლოგიური დასაბუთება“ და არც რაიმე ექსისტენციალიზმი. ჰაიდგერს სურდა აქედან გაეგო ყოფიერება. რაც შეეხება იმ საკამათო დებულებას, რომლის თანახმადაც ყოფიერება მანამ არის სანამ არის მუნყოფიერება — იგი შტალმახს უბრალო ანალიტურ მსჯელობად მიაჩნია: ყოფიერებაზე ლაპარაკი მანამაა შესაძლებელი, სანამ არის რაიმე გაგება ყოფიერებისა (გვ. 71; 178). ამ ვითარების ტრივიულობამ არ უნდა დაგვავიწყოს მათი აუცილებელი კავშირი. და აქ ნათელია, რომ ყოფიერება როგორც ადამიანისგან განსხვავებული არ გამოდგება იმ ყოვლისშემოცველის აღსანიშნავად, რომელსაც ვეძებთ. ჰაიდგერს „შემაქვს ახალი სიტყვა — „ხლომილება“ („ერაიენის“). „ხლომილება ადამიანსა და ყოფიერებას ერთიმეორეს ახვედრებს მათ არსებითში“ (1957 — „იდენტობის პრინციპი“). იგი მათი ურთიერთათვისება და ტოლპირველადობა, ისევე როგორც ყოფიერებისა და ქეშმარიტების მიმართება (გვ. 95).

სპეციალურ ქვეთავში — „ექსისტენცი ყოფიერების ქეშმარიტებაში“ — შტალმახი მიუთითებს, რომ ჰაიდგერმა 1946 წლიდან „ექსისტენცის“ ხმარება დაიწყო, რათა ტერმინოლოგიურადაც გამოეხატა თავისი განსხვავება

და გამოიგვნა ახალ ექსისტენციფილოსოფიასთან (კირკეგორი, იასპერსი და მრავალი სხვ.). ამით ხაზი ესმის ადამიანის ექსტატურობას, რომ იგი თავის თავში არ განისაზღვრება, რომ საჭიროა ვარეთ გავსვა, ე. ი. ყოფიერების ჭეშმარიტებაში დგომა. ამასთანავე უნდა გვახსოვდეს, რომ ჭეშმარიტება ყოფიერების ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ყოფიერება არაა ჭეშმარიტება (გვ. 119).

ნაშრომის უკანასკნელი თავი გვეუბნება — „ყოფიერება არაა ისტორია“. აქ საფუძვლიანადაა განხილული ისტორიულობის მნიშვნელობა ჰაიდეგერის ძიებისათვის. მის კვალს ვაყვამ იგი მუნყოფიერების ისტორიულობიდან „ყოფიერების ისტორიისაკენ“ (გვ. 120). ისტორიაში, როგორც ყოფიერების გზავნილებაში („გეშჩიხლიხკაიტ“ და „გეშვიკლიხკაიტ“-ის ქართული შესატყვისი ძნელი მოსანახია). ისტორიაში უკეთ ჩანს ყოფიერების და ადამიანის შინაგანი კავშირი. ისტორია ქვეყნად ვლინდება როგორც ბრძანება. ამ გზავნილობის, როგორც ბედის ბუნების საძიებლად გამოყოფილია სამი ასპექტი: I. ადამიანისა და ყოფიერების ურთიერთდამოკიდებულება, სადაც იგი „ყოფიერების ბატონი“ კი არ არის, არამედ „ისტორიულად“ დამოკიდებულია მისზე, II. „თვით ყოფიერების“ არყოფნა ყველა მის გამოვლენაში, „საკუთარი არსის დამფარავი მალვა“, III. ისტორია როგორც ისეთი, რომელშიც „იღუმალების არსება არსებობს როგორც ყოფიერების ჭეშმარიტება“ და რომელშიც ამ ურთიერთმიყოფენების შედეგად ადამიანი ჩართულია ყოფიერებაში (გვ. 12).

ჰაიდეგერისათვის იღუმალება ვლინდება ყველა კითხვაში, რომელსაც ადამიანი თავის თავს, თავის გარემოს და სამყაროს უსვამს. ყოფიერების დავიწყება ამ იღუმალების დავიწყებაა (გვ. 137). მაგრამ ეს „იღუმალება ბატონობს, როგორც დავიწყებული და ამდენად „არარსებითად ქცეული არსება ჭეშმარიტებისა“, როგორც სიღრმისეული შემამოფთოებელი, როგორც უცნობი, მაგრამ მიწყვიე ბიძგი მეტაფიზიკური კითხვებისათვის“ (გვ. 137).

შტალმასის მიერ შერჩეული მოსაზრებანი ჰაიდეგერისა დამაჯერებელ ფონს უქმნიან მის დებულებას იმაზე, რომ ჰაიდეგერი იმთავითვე და უწყვეტად ამუშავებდა კითხვას— „რა არის მეტაფიზიკა“? პირველად ის აშკარად ცდილობდა ახალი, უფრო ფუნდამენტური მეტაფიზიკის დაფუძნებას და „მეტაფიზიკის“ შესავალიც მოგვცა. თანაც მასთან თავისი რთული დამოკიდებულების გამოსახატავად გამოიყენა ტერმინ „გადაღაბვის“ ის ფორმა რომელიც, აგრეთვე „მოკრეხას“ ნიშნავს („ფერვიინდუნგ“). იგი რაღაც პოზიტიურ გამოყენებასაც ნიშნავს და არა უბრალო მოცილებას, ანდა დამარცხებას (გვ. 139). ონტოლოგიური დიფერენცის მნიშვნელობის გარკვევის შემდეგ მეტაფიზიკა გამოჩნდება, როგორც ისეთი რამ, რომლის არსება არის „ყოფიერების შეპირებათა იღუმალების ისტორია“. ამის გაგება ნაბიჯია, რომელსაც „მეტაფიზიკიდან მეტაფიზიკის არსებაში გადაყვართ“. რაც იქ შეიძლება დაგვხედდეს მის მიხედვრას ცდილობდა ჰაიდეგერი 1966 წ. ლექციაში— „მეტაფიზიკის დასასრული და აზროვნების ამოცანა“. მეტაფიზიკის გადაღაბვით დასრულდაო მეტაფიზიკური აზროვნების ანუ ფილოსოფიური აზროვნების წესი. მისმა უკანასკნელმა გამოვლენამ დააფუძნა მეცნიერებათა საუკუნე და დაიწყო „მასში დაფუძნებული მსოფლიო ცივილიზაციის“ ეპოქა. აქ ფილოსოფია გაიხსნა ტექნიკურ მეცნიერებაში. აქედან ამოსული ფილოსოფიური აზროვნება კვლავ ფილოსოფიური ვერ იქნება. ის რასაც ჰაიდეგერი მოელოდა „არის აზროვნება, რომელიც არც ფილოსოფია და არც მეცნი-

ერება შეიძლება იყოს“. იგი ირაციონალურობა — ირაციონალურობის დაპირისპირებისაგან განსვ მდგარი აზროვნება უნდა იყოს, რომელიც იმით უნდა დაკმაყოფილდეს, რომ „ადამიანში იმ შესაძლებლობისათვის მზაობას“ გამოაღვიძებს, რომლის მოყვანილობა ბნელია და მოსვლა დაუდგენელი“ (გვ. 142). ამის შესაბამისად, „მოზრუნება“ რომელიც ჰაიდეგერის ნააზრევში მოხდა, შტალმახის აზრით, შეიძლება ასე გამოითქვას: ყოფიერების საზრისის შესახებ კითხვიდან „თვით ყოფიერების მოსვლის“ ლო დ ი ნ ის ა კ ე ნ. ეს ნიშნავს ყოფიერების ქეშმარიტებაში ყოფიერების მოქცევის ლოდინს. და ადამიანის არსებაც სხვა არაფერია თუ არა ყოფიერების მომლოდინედ ყოფნა, რომელსაც ამჯერად ცოდნის, მეცნიერებისა და ტექნიკის იმედო აღარ ექნება. ეს იქნება ის მდგომარეობა სადაც ყოფიერების და ადამიანის არსებანი ერთმანეთს მიეკუთვნებიან, ე. ი. განსხვავებაში გაუცხოება მოიხსნება. როგორც ჰაიდეგერს, ისე მის ინტერპრეტატორს არ სურთ ნაჩქარევად ამ მდგომარეობას „მისტკა“ უწოდონ, მაგრამ არც უარყოფენ ამის შესაძლებლობას. ამთავრებს რა თავის წიგნს ციკატით ჰაიდეგერის ნარკვევიდან, რომელსაც „მოზრუნება“ ეწოდება შტალმახი კიდევ ერთხელ მითითებს ჰაიდეგერის ნათესაობაზე იმ ფილოსოფიურ მიმართულებასთან, რომელიც პლოტინიდან მოდის და არეოპაგელის, მასტერ ეკპარტის, ნიკოლოზ კუზანელის გავლით, ევროპულ ფილოსოფიაში შედის, როგორც ყოფიერების მიღმა არსებული „გამოუთქმელის“ ძიების ცდა (გვ. 207).

ი. შტალმახი ღრმა ცოდნისა და ფაქიზი ალღოს მქონე მეცლევარია. ამან საშუალება მისცა მას ჰარტმანისა და ჰაიდეგერის კავშირი დაედგინა, თანაც ჰაიდეგერის პრიმატზე მითითებია. მაგრამ ამით საძიებელი საკითხები არ შემცირებულა. შტალმახი თავად ხედავს, რომ სიძნელეთა კვანძი ირაციონალურის ცნებით ივარება: აბსოლუტურად ირაციონალური წინააღმდეგობრივი დაშვება, შეფარდებითი კი ვერაფრით დაამტკიცებს თავის შეუმეცნებადობას. ამიტომ ჩვენი შენიშვნები იმდენად შტალმახთან კამათი არ არის რამდენადაც მასთან ერთად საკითხის ძიების ცდა. მას სურს ჰარტმანი და ჰაიდეგერი პოზიტივიზმისაგან გამოიჭოს. მაგრამ შეფარდებითი ირაციონალური, ერთის მხრივ, არასგზით არ დამტკიცდება როგორც შეუმეცნებადი, მეორეს მხრივ, რაციონალურს მხოლოდ ემპირიული ზოგადობის ღირებულებას უტოვებს. ირაციონალური, ამავე მიზეზით, არ გამოდგება არც შემეცნების საგნის თავისთავადობის საბუთად (ნ. ჰარტმანი) და არც მუნყოფიერებიდან ზარეთ გასასვლელად (მ. ჰაიდეგერი). ხომ შეიძლება იგი მხოლოდ სუბიექტის ანდა მუნყოფიერების წიაღში იყოს მოქცეული? „ზარეთ“ გასასვლელად, ალბათ, ახალი ონტოლოგიის მიერ დაწინებული დეკარტის „კოგიტოს“ მოშველიება იქნება საჭირო. ირაციონალურის ცნებასთანა დაკავშირებული ნეგატიური თეოლოგიის და ნეგატიური ონტოლოგიის არსებობაც. ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს ყოფიერების ნეგატიური განსაზღვრებისა, თუ უარყოფითი პრედიკატის ბუნება ამომწურავად არაა შემეცნებული. ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ყოფიერება არაა ადამიანი, ანდა ღმერთი, თუკი მათი ბუნება არ ვიცით სრულად. ეს კი გამოორიცხულია, რადგან მათ გასაგებად არსებითია სწორედ ყოფიერების გავება.

ჟურნალში გამოხუჭვენილებელი მასალა წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ან რუსულ ენაზე. ქართულ ტექსტს უნდა ახლდეს რუსული რეზიუმე არა უმეტეს მანქანაზე დაბეჭდილი ერთი გვერდისა. წერილის მოცულობა, რეზიუმეს ჩათვლით, არ უნდა აღემატებოდეს ერთ სააუტორო თაბახს (40 ათასი ასო ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

წერილში გამოყენებული ნაშრომების სია დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. აუტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

159/63

დასი 85 კაპ.



ქართული
ინტელექტი
2025 წლის
76195