

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის



მაცნე

675-9/2
1990

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

2. 1990

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 2

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე



ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980
წლის იანვარში

Журнал основан в январе
1980 года

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

2. 1990

თბილისი
ТБИЛИСИ

„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕБА»

ს ა რ ე დ ა კ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Джиноев О. И. (зам. редактора), Кешелава В. В.,
Микеладзе З. Н., Надирашвили Ш. А., Прангишвили А. С.,
Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაცემა წარმოებას 10.4.90; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 5.6.90;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი
თაბაზი 9.8; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბაზი 7.16;
ტირაჟი 800; შეჯ. № 1019; ფასი 85 კაპ.

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

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

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

წ. ხასანიძე, თავისუფლების კრეაციონისტული მოდელი	5
ბ. გომიზიანიძე, ახალი მეტაფიზიკის პუცილებლობის დასაბუთების მცდელობა ა. ნ. უაიტჰედის მიერ	21
ი. ტალანდაძე, „ბიოსოციალურის პრობლემის“ ზოგიერთი ასპექტი	35
მ. ცუცაქიანიძე, ეთიკური ტერმინები სულხან-საბა ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში	41
ბ. მურადაშვილი, ჭეგელის ფილოსოფია და რომანტიზმი	52
ნ. ბარამიძე, ვილჰელმ ვინდელბანდის ერთი ცნობილი შედარების გამო	43
ი. შილიძე, „მასობრივი“ და „სახალხო“ კულტურის შეფარდება	75

ფსიქოლოგია

ი. ჯიმიძე, სიწმრის ინტერპრეტაცია კ. გ. იუნგის მიხედვით	85
ც. მავზარაშვილი, სტრესის ფსიქოლოგიური პრობლემა და ალტერნატივათა გადაფასება	92
მ. წიკრიძე, მესხიერებაში სემანტიკური სტრუქტურების ფორმებისა და მექანიზმების შესახებ	101

ჩვენი მიმავლიდროება

დ. უზნაძე, Impersonalia	1
-----------------------------------	---



СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Э. М. ХАСАИА, Креационистическая модель свободы	5
Г. Ю. ГОГИБЕРИДЗЕ, Попытка обоснования необходимости новой метафизики А. Н. Уайтхедом	21
И. Л. КАЛАНДАДЗЕ, Некоторые аспекты «биосоциальной проблемы»	35
М. А. ЦУЦКИРИДЗЕ, Этические термины в грузинском словаре С.-С. Орбелиани	41
Г. П. МУРАДАШВИЛИ, Романтизм и философия Гегеля	52
И. Н. БАРАМИДЗЕ, По поводу одной «Крылатой фразы» В. Виндельбанда	63
Е. И. ЧЕЛИДЗЕ, Соотношение «Массовой» и «Народной» культуры	75

ПСИХОЛОГИЯ

И. О. ДЖИОЕВА, Интерпретация сновидений по К. Г. Юнгу	85
И. О. МАВЗАРАШВИЛИ, Психологическая проблема стресса и переоценка альтернатив	92
М. О. ЦЕРЕТЕЛИ, О формах и механизмах семантического структурирования в памяти	101

НАШЕ НАСЛЕДИЕ

Д. Н. УЗНАДЗЕ, Impersonalia	105
---------------------------------------	-----



ფილოსოფია

ზურაბ ხასიაი

თავისუფლების კრეაციონისტული მოდელი

1961

ა) კრეაციული თავისუფლების ცნება. ტერმინი „კრეაცია“ აღნიშნავს შექმნას. მაგრამ კრეაცია შექმნის განსაკუთრებული სახეა. თუ რაიმე იქმნება მოცემული, დადგენილი წესების მიხედვით, მაშინ ადგილი აქვს, უბრალოდ, შექმნას. თუ რაიმე იქმნება ისე, რომ შექმნის წესები და პრინციპები არაა მოცემული, დადგენილი და, ვარკვეული აზრით, პირველად აღმოიჩინება, მაშინ საქმე გვაქვს შემოქმედებასთან [3, გვ. 39—53]. თუ რაიმე იქმნება არა პრინციპებისა და კანონების მიხედვით, არამედ მათზე მაღლა, მაშინ საბჭუთა შემოქმედების განსაკუთრებული სახეობა, რომლითაც ტრადიციულად ქრისტიანული თეოლოგია დაინტერესდა და კრეაცია უწოდა. კრეაცია რაიმე პრინციპებისა და წესების თანახმად კი არ ხდება, არამედ, პირიქით, თვით პრინციპები და წესები, მთელი თავისი საყოველთაო მნიშვნელობითურთ, დასაბამს იღებენ კრეაციიდან. კრეაცია, მკაცრი აზრით, თვით მათი შექმნაა.

ნათქვამიდანაც ჩანს, რომ კრეაციის შინაარსი ეწინააღმდეგება მეცნიერების უძველეს და ფუძემდებლურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც ყველაფერს თავისი საფუძველი აქვს და აუცილებლობით გამოდინარეობს მისგან. ამ აზრით, მეცნიერებისათვის ყველაფერი ექვემდებარება რაღაც აუცილებლობას, ზოგად წესს. კრეაცია კი სწორედ ამ უკანასკნელზე მდგომარეობს. ამიტომ ის პრინციპულად მიუღებელია მეცნიერებისათვის და უკეთეს შემთხვევაში რელიგიურ საიდუმლოებას შეადგენს.

ჩვეულებრივ, კრეაცია კიდევაც ითვლებოდა ღვთის პრიორიტეტად; ამასთანავე არა ყოველგვარი ღმერთისა. მაგალითად, ფილოსოფიური ღმერთი სრულიადაც არ ყოფილა კრეაციული — ის ჩართული იყო კანონზომიერების წრეში. კრეაცია მხოლოდ რელიგიურ ღმერთს ახასიათებს, ისიც არა უგამონაკლისოდ. პოლითეისტურ რელიგიაში კრეაცია მოჩვენებითია. ერთიანობაში სამყაროს გააზრების მსოფლმხედველობრივი პრინციპი, როგორც წესი, მიდრეკილია ღმერთების დამოუკიდებლობის და მათი ყოველშემძლეობის აღკვეთისაკენ და მათს ზემოთ უზენაესი ძალის გულგებისაკენ. საბერძნეთში ამგვარ ძალად მოგვევლინა ბედისწერა.

კრეაციული ღმერთის ტიპური ნიმუშია ქრისტიანული ღმერთი, რამდენადაც ის აბსოლუტური პიროვნებაა. აბსოლუტის პიროვნელობა თავისთავად გულისხმობს მის ყოფნას სამყაროს საზღვრებს იქით. შესაქმე და აბოკალიფისი მიუთითებს ბუნების, სუბსტანციის მიმართ აბსოლუტის პიროვნულ უპირატესობაზე. მაგრამ სუბსტანციასა და პიროვნებას შორის ურთიერთმიმართების ამგვარი გაგებით ქრისტიანობამ ამავე დროს ადამიანური კრეაციის შესაძლებლობაც მოიცვა. თანამედროვეობის ბევრმა ფილოსოფოსმა

პროფ. სპ. კ. მარქისი
 შპს „მაცნე“
 თბილისი

სწორედ ამ ნიშნით განმარტა რენესანსული ინდივიდუალიზმი და ბურჟუაზიული ცივილიზაცია მთელი თავისი ჰიპერტროფიულობით აქედან განვითარებულ მახინჯ ადამიანურ კრეაციად გამოაცხადა [6, გვ. 514; 9, გვ. 77—78].

ქვემოთ ჩვენ სწორედ ადამიანის კრეაციულ თავისუფლებაზე ვისაუბრებთ. ამ უკანასკნელში ზოგადად გვესმის ადამიანის თავისუფლება საყოველთაო საზრისისაგან, კერძოდ, მასზე მალლა დგომა იმ აზრით, რომ თვით ქმნის ამ საყოველთაო საზრისს არაფრისაგან. იმის მიხედვით, თუ რა ხარისხითაა წარმოდგენილი ადამიანის შემოქმედის ძალის უპირატესობა, პირველად ადინიშნული საზრისის მიმართ, ჩვენ გამოვეყოფთ კრეაციული თავისუფლების სამ ძირითად ფორმას: „ირონიულს“, „ტრაგიკულს“, „აბსურდულს“.

ბ) „ირონიული“ თავისუფლება. „ირონიული“ თავისუფლების გასაგებად მახინჯიშეწონილია უპირველესად გავიანზროთ ის, რასაც ზემოთ ვუწოდებთ ღვთაებრივი კრეაციიდან ადამიანურზე გადასვლა. პირველად ამ კურსმა თავი იჩინა რენესანსში; მაგრამ ფილოსოფიური დაფუძნება მან მიიღო გვიან და, როგორც ჩანს, კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაში.

კანტისეული სუბიექტის კრეაციულობა უპირველესად იმაშია, რომ შემეცნება თავის საწყისში შექმნაა. შემეცნების საგანი იქმნება შემეცნებელი სუბიექტის მიერ ამ უკანასკნელის კანონებით. ამ შექმნის სუბიექტურობის ხაზგასასმელად კანტს შემოაქვს წარმოსახვის ცნება და მას შემეცნების თეორიის საფუძვლად დებს [4, გვ. 10—18]. მაგრამ წარმოსახვის პროდუქტული უნარი, რომელიც კანტის შემეცნების თეორიაში მანც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ზოგად-ობიექტური სტრუქტურითაა შეზღუდული, ძლიერად წამოიწევს კანტის ესთეტიკაში. აქ ის ხელოვანის წარმოსახვად გვევლინება. ხელოვანის წარმოსახვა, მოკრით რომ ვთქვათ, თავისუფალია ზოგადისადმი სამსახურისაგან. ის, როგორც მორეფლექსე უნარი, თვით ქმნის ამგვარ ზოგადს. ამ აზრით, ხელოვანის წარმოსახვა თვით ქმნის იმ წესს და პრინციპს, რითაც სუნთქავს დიადი პოეტური სამყარო. ნაწარმოებს პოეტურს ხდის არა მისა „რა“, არამედ მისი „როგორ“. ამასთანავე ეს „როგორ“ განისაზღვრება არა ობიექტურად არსებული ზოგადი წესით, არამედ — ხელოვანის წარმოსახვით. მაშასადამე, ესთეტიკური წარმოსახვის წმინდა სახე — პოეტური წარმოსახვა ზოგად წესებზე მალლა დგას, მათი შემქმნელია და, ამ აზრით, ხელოვანი არის გენიოსი, წარმოსახვა კი — გენიალური. თუ დავუბრუნდებით ჩვენს თემას, შეიძლება ითქვას, რომ ხელოვანის თავისუფლება, ესთეტიკური თავისუფლება კრეაციულია.

„ირონიული“ თავისუფლების კონცეფცია არსებითად დაიბადა მაშინ, როცა გენიალობის ვიწრო ესთეტიკური თეორია იენის წრის რომანტიკოსებმა საკუთრივ ესთეტიკურის სფეროდან შორს გაიტანეს და ესთეტიზმად აქციეს. ამით კანტის ფილოსოფიის პირობები აშკარად დაირღვა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ კანტთან გენიალობის ესთეტიკურა თეორია არც ისე „ვიწრო“ იყო, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს, და ეს თეორია თვით იძლეოდა ერთგვარ საფუძველს იენტურ-რომანტიკული ინტერპრეტაციისათვის. საჭივე ისაა, რომ ესთეტიკას კანტთან, კრეაციული თავისუფლების თავისი დოქტრინით, ჰქონდა პრეტენზია წინა ორი „კრიტიკის“ გაერთიანებისა. ამით გენიალური თავისუფლების კრეაციონისტულ თეორიას გზა ეხსნებოდა ესთეტიკურის ფარგლების გადალახვისკენ და თავისუფლების ზოგად თეორიად ჩამოყალიბებისაკენ. კანტის მოძღვრების ეს ტენდენცია კარგად შე-

ამწინა და ზემოთ აღნიშნული ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ მძლავრი მუშაობა გასწია შილერმა. მისი დოქტრინის კლასიკურ სულს ხშირად აშკარად ეწინააღმდეგებოდა ამავე დოქტრინის არაკლასიკური დასკვნები. ამ უკანასკნელთ სული შთაბერა ფრიდრიხ შლეგელმა.

„თანამედროვე, სანტიმენტალური პოეტის“ შილერისეულ მოდელს შლეგელი ხსნის ფიხტეს „უსასრულო სუბიექტურობის“ პრინციპიდან გამოსვლით; პოეტი ქმნის თავისთავის გასაგნების, ობიექტივაციის გზით. ეს მისი თვითდამკვიდრების ერთი აუცილებელი მხარეა. ობიექტივირება ისევე ვერ ამოწურავს მის თავისუფლებას, როგორც ფიხტესთან საზღვრის დადგენა — პრაქტიკულ „მე“-ს, მისი თავისუფლების უსასრულო შინაარსს. ამიტომ თვითგასაგნებას, ობიექტად საკუთარი თავის დადგენას, რაც ხელოვნების ნაწარმოების სახით განხორციელდა, მოჰყვება მეორე ასევე აუცილებელი აქტი — უარყოფითი პოზიციის გატარება შექმნილისადმი. ამ უარყოფას ის მიზანი და აზრი აქვს, რომ ხაზი გაესვას შექმნილის არანამდვილობას შემქმნელთან შედარებით, მის დამოკიდებულებას შემოქმედზე, რომელზეც შეიძლება ითქვას, რომ ის ერთია ნამდვილი. ორივე ეს აქტი ერთნაირად აუცილებელია შემოქმედის დასახსი-ათებლად. ამ ვითარებისათვის, როცა ადასტურებ უარყოფის მიზნით და, პირიქით, უარყოფ დადასტურების მიზნით, შლეგელმა შეარჩია პლატონიდან აღებული ტერმინი „ირონია“.

ირონიის შლეგელისეული ცნების სწორი გაგებისათვის მთავარია არ აგვერიოს ირონიის უსასრულო სუბიექტურობა ფიხტესეულთან. ფიხტესეული „მე“ პრაქტიკულია და გულისხმობს პიროვნული მომენტის სრულ დაქვემდებარებას ზოგადისადმი. შლეგელისეული „მე“ კი ესთეტიკურია და გულისხმობს პირველ რიგში წარმოსახვის რეფლექსური ძალის თავისუფალ, კერძოდ, კრეაციულ მიმართებას ზოგადთან. წარმოსახვა გენიალურია და ის თვით ქმნის ზოგადს. ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ზოგადის შექმნა თვითნებურია და ზოგადი ისევე ქრება ამ თვითნებობაში, როგორც იბადება .მისგან.

შლეგელისეული ირონიის გააზრებისას არ უნდა გამოვგრჩე მხედველობიდან, რომ ეს გენიალური წარმოსახვის თამაშია და არა მოკვდავის უბრალო, ემპირიული თვითნებობა. წარმოსახვა პირველად ქმნის ზოგადს. ასე პოეტი ქმნის პოეტურ სამყაროს. ადამიანები ალტაცებულნი არიან ამ სამყაროთი. მაგრამ ის, რაც სიდიადეს ანიჭებს უკანასკნელს, არის არა რომელიმე ობიექტურად არსებული კანონი, არამედ — პოეტის წარმოსახვის ძალა. უკანასკნელის „პროდუქტულობა“, კრეაციულობა იმაშია, რომ ის ქმნის სინამდვილეს არაფრისაგან — კანონებისა და პრინციპების, ზოგადი, ობიექტური წესების არარსებობის პირობებში. ის ქმნის სილამაზეს არა „სილამაზის კანონების“ მიხედვით“, არამედ პირველად ქმნის მას თავის კანონებიანად, ესე იგი ქმნის თვით კანონებს სილამაზისა. სილამაზის კანონების ძალა წარმოსახვის პროდუქტულ. კრეაციულ უნარშია. ამაშია ქმნა არაფრისაგან, კრეაცია. შლეგელის ესთეტიკაში ამტკიცებს, რომ ამგვარივე წარმოშობისაა ყოველივე ჭეშმარიტად გონითი; არა მხოლოდ სილამაზე, არამედ ჭეშმარიტებაც და სიკეთეს.

ჭეშმარიტება საგანთან აზრის შესაბამისობაში კი არ მდგომარეობს, არამედ — „საყოველთაო და აუცილებელი“ საგნის ტრანსცენდენტალურ შექმნაში. კანტისაგან განსხვავებით, შლეგელი დაუმატებს, რომ ეს შექმნა ტრანსცენ-

დენტალური სუბიექტის ზოგადი სტრუქტურიდან, თეორიული სუბიექტიდან კი არ მოდის, არამედ — პროდუქტული წარმოსახვიდან, ესე იგი გენიალური პიროვნებიდან. ნათქვამი ნიშნავს, რომ მხოლოდ გენიოსმა იცის „ყოფნის საიდუმლოება“. ის, რაც ჩვეულებრივ ითვლება სამყაროდ, „მის აღმატებულება ობიექტურ სინამდვილედ“, სინამდვილეში გენიოსის წარმოსახვის თავისუფალი თამაშის პროდუქტია. ის აძლევს დასაბამს ეგრეთწოდებულ სინამდვილეს და ამ უკანასკნელის დასასრულიც მის ხელშია. „მე“ პირველად ქმნის ყოფნას საერთოდ, როგორც შუა საუკუნეების აბსოლუტი ქმნიდა არაფრისაგან მატერიასა და სამყაროს, მანამდე, სრულიად არარსებულს“ [12, გვ. 350]. შლეგელი თავისი ფილოსოფიის დედაარსის გადმოცემისას ამბობდა: „ეს შემოქმედებითი ფილოსოფიაა, რომელიც მოდის თავისუფლების იდეიდან და მისდამი რწმუნდიან. ის აჩვენებს, რომ ადამიანის გონი კარნახობს თავის კანონებს ყოველივე არსებულს და რომ სამყარო მისი ხელოვნების ნაწარმოებია“ [10, გვ. 132].

იგივე თქმის სიკეთეზე. ნამდვილი სიკეთე — ეს ზნეობრივი მაქსიმებით ეთიკური ხელმძღვანელობა კი არაა, არამედ — მათივე თავისუფალი შექმნა. „სიყვარულის მსგავსად, — აცხადებს შლეგელი, — სიქველაც წარმოიქმნება მხოლოდ მაშინ, როცა მას ქმნიან არაფრისაგან“ [7, გვ. 442]. შესაბამისად, ნამდვილად მორალური ადამიანი დვას მორალს ზევით, მხოლოდ „ხუმრობით“ ქველობს და, რა თქმა უნდა, არ შეუძლია არ ატარებდეს გარკვეულ ირონიას საყოველთაოდ მიღებული „საზოგადოებრივი“ მორალის მიმართ.

ამგვარად, შლეგელთან თეორიული და მორალური ღირებულებები ფაქტურად უქმდება: კერძოდ კი, დაიყვანება ესთეტურზე და ამით აღიარებულია გენიალობის კულტი, კულტი გენიალური თვითნებობისა ადამიანური მოღვაწეობის ყველა სფეროში. მართლაც, სამყაროსათვის კანონების თავსმოხვევა, კანონების ეს კრეაციული შემოქმედება გენიალური თვითნებობაა. „მხოლოდ ის ერთი, — წერს შლეგელი, რომანტიული პოეზიის შესახებ, — უსასრულო და თავისუფალია და თავის ძირითად კანონად სცნობს იმ პოეტის თვითნებობას, რომელიც არ უნდა ემორჩილებოდეს არავითარ კანონს“ [10, გვ. 173]. საქმე ისაა, რომ რამდენადაც წარმოსახვის კრეაციული შემოქმედება წინ უსწრებს წესებს და კანონებს და თვით ქმნის მათ პირველად, ამდენად ის თვითნებობაა და შექმნილის იქვე უარყოფის შემძლეცაა. სწორედ ამაშია ირონიის უარყოფითი მომენტი, კრეაციის საკუთრივ რომანტიულ შინაარსს რომ განაპირობებს. ამითვე რომანტიული ყოფნა სამყაროზე ზევით მოკლებულია, ასე ვთქვათ, შუასაუკუნეობრივ „სერიოზულობას“ და ირონიულია. შლეგელი საგანგებოდ უსვამს ზახს კრეაციის სახუმარო ხასიათს. თვითდამკვიდრებისათვის ხელოვანმა იქვე უნდა უარყოს შემოქმედების ნაყოფი, აქციოს შემოქმედება ხუმრობად და მოახდინოს, შილერის ტერმინს თუ ვიხმართ, თავისი „მოუხელთებლობის“ რადიკალიზება. ამ დროს, ცხადია, შემოქმედი გონის ამაღლებული შინაარსი უცნაურად ენასკვეება რაღაც სრულიად საპირისპიროს. შლეგელსაც, ვისი ცხოვრებაც, სამწუხაროდ, სავსებით შეესაბამებოდა მისივე მოძღვრებას, შეეძლო განეცხადებინა: „ჩემი გონება ხომ ხშირად გადახტება ხოლმე ამაღლებულიდან უმდაბლესზე!“ [7, გვ. 742]. ამ გზით უარყოფა არა მხოლოდ „ყოველდღიურობის პროზა“, არამედ — ყოველი სიდიადეც, რამდენადაც კი ეს უკანასკნელი დადგენილი, ობიექტივირებული რამ არის. ამავე დროს, — და ეს უმთავრესი და სწო-

რედ იენურ-რომანტიულია, — ის უარიყოფა ხუმრობით, როგორი ხუმრობითაც შეიქმნა. ასე იქცევა ირონია, არაფრის წინაშე ქედს რომ არ იხრის, ვიწრო მხატვრული პრინციპიდან ცხოვრებისეულ პოზიციად. „პოეტური თვითნებობის პრინციპი, — ამბობს შლეგელი, — აქვს პრაქტიკული მნიშვნელობაც. არსებობს ისეთი გარდუვალი ვითარებები, რომელთა მიმართაც თავისუფალი ვიქნებით მხოლოდ ერთი გზით — შევცვალოთ ისინი თვითნებობის თამამი აქტით და მივიღოთ ყოველივე ეს პოეზიად“ [10, გვ. 439].

გენიალური თვითნებობის სუბიექტი აბსოლუტურად თავისუფალია. ის თვით ქმნის წესებს, რომლებიც აუცილებელია სამყაროსათვის, კერძოდ, „მოკვდავთათვის“, ოღონდ არა თვით მისთვის, გენიოსისათვის. ის თვით ანიჭებს სიცოცხლეს მათ და ამდენად მათგან, ცხადია, თავისუფალია. ის მედიდურად ლივლივებს ქვეყნიერების ზემოთ, ამაყად უმზერს მას მიუწვდომელი სიმაღლეებიდან. ეს თავისუფლება ყოველგვარი აუცილებლობისაგან, სრულიად არაფერს რომ არ ავალებს სუბიექტს, გადადის სრულ უქმობაში. ამ პოზიციიდან შლეგელი ამრუხით უყურებდა შრომის ბურჟუაზიულ-პროტესტანტულ იდეალს და მასზე ზემოთ უქმობას აყენებდა. „უქმობა, — წერდა ის, — ერთადერთი მსგავსებაა ღმერთთან, რომელიც ჩვენ შემოგვრბა სამოთხიდან გაქვების მერე... ის უნდა განვაკითხოთ ხელოვნებად, მეცნიერებად, რელიგიად კი... ნეტარ ღვთაებათა ყველაზე სისხლსავე ცხოვრება „წმინდა უქმობა“ [10, გვ. 444].

ამგვარ თავისუფლებას, შლეგელის მიხედვით, ფსიქოლოგიურად შეესაბამება ტკბობა. ამავე დროს ეს ტკბობა, განსხვავებით შილერისეულისაგან, მომდინარეობს არა ანტიური, ოლიმპიური ზომიერების განცილიდან, საკუთარ არსობლივ ძალთა შინაგანი პარმონიის შეგრძნებიდან, არამედ სწორედ პირიქით, — ყოველგვარი ზომის მოშლიდან, კოლოსალური უზომობიდან, კერძოდ, ყოველგვარი ყოფნის წინაშე უსაზღვრო უპირატესობის განცილიდან. ეს ირონიული ტკბობა არსებითად განსხვავდება კირენაიკული და ეპიკურული ტკბობისგანაც. კირენაიკული „წამით ტკბობა“ უმთავრესად ხორციელია, მაშინ როცა ირონიული ტკბობა ესთეტურია, კერძოდ, — გენიალურ-ესთეტური. რაც შეეხება ეპიკურულ ტკბობას, ის უმთავრესად გონებისმიერია და ამდენად გულისხმობს აუცილებლობისადმი დაქვემდებარებას, მაშინ როცა ირონიული ტკბობა პიროვნულ-ნებელობითია, გადის ყოველგვარი აუცილებლობის ფარგლებიდან და ამ უკანასკნელის ხარჭზეც კი არსებობს.

ამგვარად, შლეგელი ქმნის თავისუფლების ფრადი ორიგინალურ კონცეფციას — ირონიული თავისუფლების კონცეფციას. ნამდვილი თავისუფლება საყოველთაოდ ამალდება კი არაა, არამედ საყოველთაოზე ამალდება: გენიალური მხატვრული წარმოსახვის ირონიული უპირატესობა ყოფნასთან, ერთნაირად რომ გულისხმობს როგორც საყოველთაოს შექმნას არაფრისაგან, ისე მის უარყოფას იქვე, და ამით გამოწვეულ ფსიქოლოგიურ განცდას ტკბობისა. აი „ირონიული“ თავისუფლების არსი.

ამ კონცეფციის სისუსტე მისივე მთავარ პუნქტში — გენიალობის სუბიექტურობაშია. ამით გენიალური შემოქმედების კრიტერიუმი იყარვება და იქმნება საშიშროება დარჩეს უარყოფა დადგენის, შემოქმედების გარეშე. ამ გზით კი „ირონიული“ თავისუფლება უტიფრობაში და თავხედობაში გადადის, რაც კარგად შეინიშნეს შლეგელის თანამედროვეებმა [8, გვ. 482]. კონცეფციის გაკოტრებას მარჯვედ შეუწყო ხელი თვით შლეგელმა, რომელმაც

მოუზომავად ირისკა დოქტრინის პრაქტიკული დემონსტრირება რომელიც „ლუცინდათი“ და პირადი ცხოვრებით. აქ შლეგელს უთუოდ აქვდა გენიალობა და, როგორც მოსალოდნელი იყო, „ირონიული“ თავისუფლებაც „უტიფრობაში და თავხედობაში“ (მეგვრისა და შილერის გამოთქმებია) გადაიზარდა. როგორც თ. სტეფანუნი შენიშნავდა, ეს შლეგელის პირადი ტრაგედია კი არ იყო მხოლოდ, არამედ — შემოქმედების ტრაგედია [11, გვ. 172—194]; ჩვენი ტერმინით რომ ვთქვათ, ეს ადამიანური კრეაციის ტრაგედია იყო. შლეგელისეული „ტკბობა“, თანამედროვე მანერაზე რომ ვთქვათ, მალავდა დიდ ნევროზს, რომელმაც ნელ-ნელა იწყო თავისი ნამდვილი სახის გამოჩენა და თან მოიყოლა თავისი ადექვატური ფსიქოლოგიური გამოხატვა, ტკბობისაგან სრულიად დაშორებული.

ბ) „ტრაგიკული“ თავისუფლება. თავისუფლება როგორც ადამიანური კრეაცია გულისხმობდა ცალკეული ადამიანის პიროვნების დაყენებას ღმერთის ადგილზე. თავიდან ასეთი „გადაადგილება“ აღიქმებოდა, ასე ვთქვათ, ოპტიმისტურად, ყოველგვარი აუცილებლობისაგან განთავისუფლებულ ადამიანს დაეუფლა არაჩვეულებრივი სიმსუბუქის განცდა, ჰერშილიციის მსგავსი. მაგრამ თანდათან კრეაციული თავისუფლების განცდაში თავისი კუთვნილი ადგილის დაკავება იწყო „მედლის მეორე მხარეში“ — პასუხისმგებლობის განცდამ და ამის კვალობაზე თავისუფლების მთლიან განცდაში პესიმიზმისტურმა ელფერმა იძალა. არაჩვეულებრივი სიმსუბუქის განცდამ ადგილი დაეთმო არაჩვეულებრივი სიმძიმის განცდას. ეს განცდა ედრებოდა ჰერკულესისას, წუთით ატლანტასს რომ შეენაცვლა ცის თაღის შეკავებაში. მაშინ გმირისათვის ნათელი გახდა, რომ ასეთი სიმძიმეებისათვის როდი გაჩენილა ადამიანის მხრები; რომ ღვთაებას ადამიანი ვერ შეეცვლის. „ირონიული“ თავისუფლების ტრაგიკომედიაშიც ის გამოსჭვივოდა, რომ კრეაციულ თავისუფლებას ადამიანური ძალისხმევა არ ეყოფა. შესაბამისად, ამგვარი თავისუფლების ტვირთქვეშ ტკბობის განცდაზე ლაპარაკი ზედმეტია.

თავისუფლების განცდის ეს მეტამორფოზა ტიპურია ნიცშესთან, თუკი მის არტულ მთლად ერთმნიშვნელოვან მოძღვრებას ზეკაცის შესახებ განემარტავთ ექსისტენციალისტურად, და მეტადრე დოსტოვესკისთან. კრეაციული თავისუფლება, რომანტიკოსებთან დამატკობელი რომ იყო, აქ იქცევა ტრაგიკულად.

ჩვენი აზრით, ნიცშეს მოძღვრებაში ყოველთვის მეტოქეობენ „დიონისიზმის“ და „აპოლონიზმის“ ურთიერთსაწინააღმდეგო ნაკადები. თუ პირველს მივანიჭებთ უპირატესობას, მაშინ ნიცშე ტიპურ სიცოცხლის ფილოსოფოსად წარმოგვიდგება და ძალაუფლების ნება დგება ინდივიდზე მალა. შესაბამისად, ზეკაცი წარმოგვიდგება ძალაუფლების ნების წმინდა განხორციელებად ცალკეულ ინდივიდში. ქრისტიანული მორალი ამ განასერში ძალაუფლების ნებაა, მომდინარე სუსტი, პაწია სიცოცხლიდან, ზეპიროვნული, დიადი კოსმიური სიცოცხლის წინააღმდეგ. ამიტომ უკანასკნელი, რომლის მატარებელიც არის ზეკაცი, გულისხმობს ინდივიდის თავისუფლებას მორალური ნორმებისაგან, ეთიკური „ტვირთისაგან“ და ყოველივე იმის საწეიონირებას, რაც ზელს უწყობს ინტენსიურ სიცოცხლეს, ძალაუფლების ზრდას, გაფართოებას. ამგვარი არსებისათვის, ზეკაცისათვის უცხოა თანაგრძნობის მორალი, მოყვასის წინაშე მოვალეობის გრძნობა.

ზეკაცის მიმართ დავუშვებთ ამგვარ „აპოლონიზმს“, მაშინ ზეკაცი უნდა იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი ნება, სანამ ის იქნება ძალაუფლების ნება. მან თვით უნდა აირჩიოს ძალაუფლება. შესაბამისად, „ღირებულებათა იერარქიაში“ ძალაუფლების ნებას აჭარბებს ზეკაცის პიროვნება. ძალაუფლების ნება და მისი მეორე მხარე — „ღმერთის სიკვდილი“ კოსმიურ-უპიროვნო ვითარებიდან სრულიად პიროვნულ ვითარებად იქცევა. ამჯერად ზეკაცი პიროვნებაა, რომელიც თვითონ კლავს ღმერთს და ირჩევს პირად ძალაუფლებას ღმერთის საწინააღმდეგოდ. აი ახალი ღმერთების ზეკაცური კუთხევის, ახალ ღირებულებათა შემოქმედების არსი.

ამიერიდან თვით ზეკაცი დაადგენს „პატარა კაცებისათვის“ მორალურ აბსოლუტებს, „ღმერთებს“, „საყოველთაო ღირებულებებს“. ამ ღირებულებათა „აბსოლუტურობის“ წყარო და, მაშასადამე, ერთადერთი აბსოლუტური ღირებულება იქნება ზეკაცის თვითნებობა და არა ღმერთი, ბუნება, ტრადიცია, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ ხოლმე. ბრბოს წარმოუდგენია, რომ ზეკაცს თავყავს სცემს მისი „სამართლიანობისათვის“, „სისწორისათვის“, ესე იგი ემსახურება რაღაც საყოველთაოს და არა ცალკეულ პიროვნებას. სინამდვილეში კი ერთმა ზეკაცმა იცის, რომ მას ეთაყვანებიან მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ძლიერია. მისი ძალა განაპირობებს მის „სისწორეს“ და არა პირიქით. მისი ნორმების ძალა თვით ნორმებში კი არაა, არამედ — მასში, ზეკაცში. მის თვითნებობაში, გენიალური წარმოსახვის პროდუქტული ძალა, რომანტიკოსებთან რომ ფიგურირებდა, გარკვეული აზრით, შენარჩუნებულია ნიცშესთანაც, ოღონდ ჭკერტის მომენტი აქ აშკარად ვოლიტიზებულია.

ასეთი ზეკაცი, „წმინდა ზეკაცისაგან“ განსხვავებით, ტრაგიკულია. ტრაგედია აქ მომდინარეობს არა მხოლოდ კრეაციიდან, არაფრისგან შექმნიდან. ასეთ პირობებში ტრაგიკული იქნებოდა შლეგელისეული ხელოვანიც, მაშინ როცა ის, პირიქით, ტკბებოდა ყოველივეს ამაოებით გენიალური შემოქმედების სიმაღლიდან. ტრაგედია აქ არც მარადიული განმეორებიდან მომდინარეობს. ეს უქანასკნელი თავისთავად სულაც არ შეიცავს ტრაგიზმს. მართლაც, წარსულის დიდი მეტაფიზიკური სისტემები აშკარად შეიცავდნენ მარადიული განმეორების იდეას, მაგრამ ეს მათ არ ხდოდა ტრაგიკულს. რაღაც დადებითი და მისაღები შეუძლებელია იქცეს საშინელებად მხოლოდ და მხოლოდ განმეორების გამო. ზეკაცის ტრაგედია მომდინარეობს საკუთარი თავის სრულიად ცნობიერი, პიროვნული გატანით საყოველთაოს მიღმა, მისი დადგომით საყოველთაოს საპირისპიროდ, რითაც საკუთარი თავი გაწირულია აბსოლუტური წარმატებისათვის ანუ, ნიცშესათვის საყვარელი „შოპენაუერისეული ალევორით, იმ ადამიანით. რომელიც ოკეანის შუაგულში მცხუნვარე მზის ქვეშ ზის აისბერგზე იმის მკაფიო ცნობიერებით, რომ აისბერგი დადნება და თვითონაც მის კვალზე უსაზღვრო წყვილიაღში დაინთქმება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ზეკაცის ტრაგედია იქიდან მოდის, რომ ის აღდგენს თავისთავს ღვთის საწინააღმდეგოდ, „კლავს ღმერთს“ და თავისთავზე იღებს კოლოსალურ პასუხისმგებლობას ღვთის წინაშე. ეს კი ნიშნავს, რომ ღმერთი მკვდარი კი არაა, არამედ მოკლულია ზეკაცის პირადი ძალისხმევით, მოკლულის აბსოლუტური მნიშვნელობის პირობებში. ზეკაცის ნების კოლოსალობა, მისი სწორედ ზე-ადამიანურობა იმაშია, რომ ზეკაცი კლავს პრინციპს, ზეკაცურ მკვლელობად რომ ღირს, ესე იგი აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონე პრინციპს.

ზეკაცის აი ამგვარი ინტერპრეტაცია თუ აგვისნის მის ტრაგიკულობას და საერთოდ ნიცშეს მოძღვრების ტრაგიზმს. ყველა სხვა შემთხვევაში ნიცშეს ტრაგიზმზე ლაპარაკი ფილოსოფიურ ნიადაგს მოკლებული გვეგონია.

მარადიული დაბრუნების იდეა კი არ ჰბადებს, არამედ მხოლოდ აძლიერებს ამ ტრაგიზმს იმაზე მითითებით, რომ ღვთის მკვლელობა დიონისური აფეთქებისას კი არ ჰქვია, რაც ადამიანის პიროვნებას აშკარად შეუმსუბუქებდა პასუხისმგებლობას, არამედ — მკაფიოდ მოფრქვნილი აქტია, შესრულებული ზედმეტად ნათელი ცნობიერებითაც კი და, ამ აზრით, სამუდამოდ, როგორც ეს რასკოლნიკოვის შემთხვევაშია. ზეკაცისათვის გამოირჩეულია იმედი, რომ დრო მოუშუშებს ტრავმას და ტკივილებს და დეგზირება მისი მძიმე დანაშაულის და ამით აბსოლუტური წარმავლობის დავიწყებაში. მარადიული დაბრუნება დროს შეჩერებაა. დრო არ გადის და მკვლელობის მომენტი, დანაშაულის უმძიმესი განცდა რომ ახლავს თან, მარადიულია. ამაშია მარადიული დაბრუნების არსი.

ვუწოდოთ ამგვარად განმარტებულ ზეკაცს „ტრაგიკული ზეკაცი“. ის, განსხვავებით „წმინდა ზეკაცისაგან“, გრძობს უდიდეს პასუხისმგებლობას „ზოგადის“ წინაშე და იმავდროულად მასზე ზემოთ დგას. აი ამაშია არსი ტრაგიკული თავისუფლებისა, ადამიანს მხრებზე რომ აწევს ზეადამიანურ ტვირთად.

იმი გაჩვენება, თუ რომელი ნაკადია ნიცშესთან უფრო ძლიერი — „დიონისიზმი“ თუ „აპოლონიზმი“ და, შესაბამისად, საითკენ იხრება უფრო მისი ზეკაცი — „წმინდისკენ“ თუ „ტრაგიკულისკენ“, არ შეადგენს ჩვენს ამოცანას. მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ „ტრაგიკული“ თავისუფლება როგორც კრეაციული თავისუფლების ვარიანტი — ეს „ტრაგიკული“ ზეკაცის თავისუფლებაა.

უკიდურეს შემთხვევაში, თუ ნიცშესთან არა, დოსტოევსკისთან მიინც სახეზეა „ტრაგიკული“ ზეკაცი და მისი „ტრაგიკული“ თავისუფლება. დოსტოევსკიც „ღმერთის სიკვდილის“ იდეიდან ამოდის, მაგრამ ნიშნულია მასთან ამ „სიკვდილის“ ორი ასპექტის ურთიერთდაცილება. პირველი ასპექტი ღმერთის უპიროვნო, ანონიმურ მკვლელობაში მდგომარეობს. მკვლელად ამ დონეზე გვევლინება არა პიროვნული ნება, პიროვნება, არამედ — ისტორიული პროცესი, კერძოდ — საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარება, რომელმაც თან მოიტანა ცნობიერების „პოზიტივიზაცია“. საბუნებისმეტყველო, ევრეთწოდებულ პოზიტიურ მეცნიერებათა განვითარებამ წარმოშვა პოზიტივისტური მსოფლმხედველობა, სამყარო ღმერთის თვისიერი.

ნათელი გონების ყმაწვილი ივანე კარამაზოვის უახლეს ბუნებისმეტყველებასთან გაკონობა სრულიად ლოგიკურად მიიყვანა პოზიტივისტურ დასკვნებთან: სამყარო ფორმალურ მიმართებათა უსულუჯულო სისტემაა, ადამიანი კი ერთი ნამცეციაა მასში. არავითარი ღმერთისათვის ადგილი აქ არ ჩანს.

დოსტოევსკის პრობლემატიკაშიც „ღმერთის სიკვდილის“ მხოლოდ მირველი დონეა, რომელსაც პირობით შეიძლება ვუწოდოთ თეორიული სიკვდილი. არ არსებობს ღმერთი თეორიისათვის. მაგრამ არსებობს თუ არა ის მთელი მსოფლმხედველობისათვის, ადამიანის მთლიან-პიროვნული განწყობისათვის? შეიძლება თუ არა, რომ ღმერთის სიკვდილი იყოს არა ანონიმური, არამედ პიროვნული? არა მხოლოდ გონების საქმე, არამედ — ავრთვე ნებისა?



აქ „ღმერთის სიკვდილის“ ცნობიერება უფრო შორს მიდის და წინა ხედში გამოდის „ღმერთის სიკვდილის“ მეორე ასპექტი, რომელმაც დოსტოევსკი ზეკაცის თემასთან მიიყვანა.

კარამაზოვის ტიპის პოზიტივისტური წანამძღვრებიდან, „კარამაზოვში-ნიდან“ ამოსვლით ჯერაც სრულიად ყმაწვილი რასკოლნიკოვი საგაზეთო სტატიკაში შემდეგნაირად მსჯელობს: თუ ღმერთი არაა, მაშინ მორალი მხოლოდ სიყალბეა, პირმოთენობაა, თავის უკან რომ მალავს ანგარებასა და ეგოიზმს. დამალვა სუსტთა საქმეა. მაშასადამე, მორალი სუსტთა თავშესაფარია. ადამიანის ასეთ უმწეო ტიპს რასკოლნიკოვი უწოდებს მლიოს. ძლიერს არ სჭირდება თავისი ეგოიზმის დამალვა, ესე იგი საკუთარი აბსოლუტური წარმავლობიდან გაქცევა და მარადისობის ილუზიას მიტმასნება. ამიტომ სრულიად შეგნებული თვითნებობა ძლიერთა უფლებბაა, ნამდვილი თავისუფლებბაა. მორალი სუსტების თავშესაფარია, ძლიერი კი მასზე მალდა დგას. ამ ძლიერი კატეგორიის ადამიანს რასკოლნიკოვი „ბონაპარტს“ უწოდებს, რომელიც ნიცშეს „წმინდა“ ზეკაცს შეეფარდება. „ბონაპარტი“ ისაა, ვინც შეგნებულად და უმტკივნეულოდ აყენებს თავისთავს ღმერთზე მალდა.

მაშასადამე, ღმერთის არარსებობის პირობებში ადამიანური ყოფნის ორი ვარიანტია: „მლილური“ და „ბონაპარტული“. თვითცნობიერების ფუნდამენტური აქტი, რომელმაც უნდა დაადგინოს, თუ ვინ ვარ მე — „მლილი“ თუ „ბონაპარტი“, ზორციელდება „ექსპერიმენტული“ მკვლელობის ფორმით. დგება ზეკაცის დადგენის საბუდისწერო მომენტი. რასკოლნიკოვი ყოველგვარი „დიონისური“ ემოციების გარეშე, ინტელექტის და ნების მაქსიმალური ძალისხმევით, საგანგებოდ ნათელი ცნობიერებით იმისა, თუ რას აკეთებს, არღვევს ღვთის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მცნებას „არა კაც ჰკლა!“ და კლავს არსებითად უდანაშაულო და უმწეო დედაბერს. ამასთანავე მკვლელობის ფიზიკურად საძაგელი ფორმა სპეციალურად ფიგურირებს წინა ხედში, რაც ემსახურება მკვლელის მიერ თავისი მოქმედების გაცნობიერებას თვით ფსევრამდე, ძირისძირამდე. მკვლელი ხაზგასმულად არ ახლებს ხელს ძვირფასეულობას და ფულს — ამით თვითცნობიერებისათვის ნათელი ხდება მკვლელობის მოტივი — მოკლულ იქნეს პრინციპი და არა დედაბერი.

უკვე იმავე საღამოს იჩენს თავს ის ნიშნები, რომლებიც განასხვავებენ რასკოლნიკოვს „წმინდა“ ზეკაცისაგან — მკვლელს რაღაცა ძალა ეწევა მკვლელობის ადგილისაკენ. ეს ნიშნავს, რომ მასში „ბონაპარტიზმის“ იდეას აშკარად ავიწროებს კვალის დატოვების ბუნდოვანი სურვილი, სასჯელის წყურვილი. ის თანდათან ემსგავსება იმ ძვალს, რომელსაც, ნიცშეს მოხდენილი შედარებით, სინდისის ძალი ღრღნის. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სახეზეა „წმინდა“ ზეკაცისათვის, „ბონაპარტისათვის“ ფრიად უცხო ფენომენი — სინდისის ქენჯნა, მონანიების, სასჯელით განწმენდის სურვილი. ნიცშესეული სიბრძნე, რომ „სასჯელს არ შეუძლია განწმენდა, რამეთუ დანაშაულს არ ძალუძს დასვრა“. სულ უფრო მიუწვდომელი ჩანს რასკოლნიკოვისათვის. არც ის აფორიზმი ნიცშესი, რომ „ტანჯვა სხვისი სჯობია!“ აღარაა გასაგები რასკოლნიკოვისათვის.

თუ სასჯელისაკენ რასკოლნიკოვის ლტოლვის მოტივი ზნეობრივი განწმენდის მოთხოვნილებაა, მაშინ თვითცნობიერების ფუძემდებლური აქტი დამთავრებულია „მლილობის“ დიავნოზით: რასკოლნიკოვი „მლილია“. საბჭოთა მკვლევარები ძირითადად ასეც განმარტავენ რასკოლნიკოვის მოქმედებას.

და ნაწარმოების სათაურს. მაგრამ ნაწარმოების ფინალი იმაში ვგარწმუნებს, რომ რასკოლნიკოვი ზნეობრივად არაა შეცვლილი. ის დანაშაულს სულაც არ ინანიებს და იგივე „გამოუსწორებელ“ დემონად რჩება. მაშ, რა იყო ეს მოძრაობა სასჯელისაკენ? სასჯელის წყურვილი რაიმე ეთიკური მიზნის გარეშე? ასე იტყოდა მასოზისტური ინტერპრეტაციის მომხრე ფსიქოანალიტიკოსი.

ჩვენი აზრით, სასჯელის წყურვილი რაიმე ახალი მოძრაობა არაა მკვლელობისა. ის პირდაპირ გამომდინარეობს მკვლელობის განსაკუთრებული „ექსპერიმენტული“ შინაარსიდან. მკვლელობის მიზანი ლუთაებრივი პრინციპის ზეკატური მოკვლაა, პრინციპის მოკვლა კი მოითხოვს „საჯაროობას“. ქურდულად მოკლული პრინციპი ცოცხალი რჩება. ზოგადად მალა დადგომა დანაშაულის „პუბლიკაციას“ მოითხოვს. საქმეში ერევა „ენის გამოყოფის“ დოსტოვესკისეული ფაქტორი. ზოგადად მალა დადგომის დემონური ექსპერიმენტი გრძელდება რასკოლნიკოვის „ცხოვრებაში“ — ზეკაცი მზად უნდა იყოს თავზე აიღოს მკვლელობის მთელი მორალურ-იურიდიული შედეგები. მოკლული პრინციპის აბსოლუტური მნიშვნელობაც აქ შეიცნობა და ზეკაცად ადამიანის კურთხევის შესაძლებლობაც — გაუძღვებს თუ არა პერკულესის ადამიანური მხრები ატლანტის ზეადამიანურ ტვირთს. დანაშაული როგორც ზოგადად გადაბიჯება და სასჯელი როგორც ამ ნაბიჯის მონელება ერთნაირად შედის „ტრაგიკულ“ თავისუფლებაში და ზეკაცის წილხვედრია. უფრო სწორად, დანაშაული და სასჯელი ზოგადად გადაბიჯების ორი ღრმა რელიგიურ-მეტაფიზიკური შინაარსის მქონე შინაგანად ერთიანი ეტაპია, რომელთა გავლის შემთხვევაში „პრინციპის მკვლელობა“ ჩადენილია უზნაოდ და საბოლოოდ. სასჯელის ფენომენში რასკოლნიკოვმა მთელი სიმწვავეთი განიცადა აბსოლუტური მნიშვნელობა პრინციპისა „არა კაც ჰკლა!“ და, აქედან — თავისი ზეკატური თავისუფლების არსი, რასკოლნიკოვის ზეკაცობა მით უფრო ნამდვილია, რაც უფრო ნამდვილია მისთვის მოკლული პრინციპის მნიშვნელობა. ამიტომ ტანჯვა ამგვარი თავისუფლების არსებითი მომენტია. ამ აზრით, რასკოლნიკოვის თავისუფლება შინაგანად ტრაგიკულია.

აქ თავს იჩენს აშკარა წინააღმდეგობა კრეაციული თავისუფლების სტრუქტურაში, რომელიც ჭერ კიდევ არ ჩანდა „ირონიულ“ თავისუფლებაში. თუ ზოგადი ინარჩუნებს აბსოლუტურ მნიშვნელობას — და სწორედ ესაა „ტრაგიკული“ თავისუფლების ერთი აუცილებელი პირობა — მაშინ მასზე ამაღლება, რაც „ტრაგიკული“ თავისუფლების მეორე აუცილებელი პირობაა, აზრდაკარგული ჩანს. თავისუფლების დადებითი შინაარსი მოუხელთებელი რჩება. მასში უაზრობის, „აბსურდის“ ელემენტი შემოდის.

დ) „აბსურდული“ თავისუფლება. კრეაციული თავისუფლების „აბსურდულ“ ვარიანტს ჩვენ ა. კამიუსთან ვხედავთ. აქ სუბიექტი, ინდივიდი საზოგადოებისა და ღირებულებას ქმნის უსაზრისო და უღირებულებო სამყაროში ამ უკანასკნელის ყოველგვარი კანონზომიერების საწინააღმდეგოდ. ეს ქმნა თავისუფლებაა, რამდენადაც მხოლოდ სუბიექტის ძალისხმევიდან მომდინარეობს და მის თვითდამკვიდრებას ემსახურება. ეს თავისუფლება, თავის მხრივ, კრეაციულია, რამდენადაც სამყაროს ობიექტურ და ზოგადკანონზომიერებას არ ემყარება და, ამ აზრით, არაფრიდან იწყება. ზოლო ეს კრეაციული თავისუფლება „აბსურდულია“, რამდენადაც აზრის საწინააღმდეგოა, აზრობლივ გამართლებას და ახსნას სრულიად მოკლებულია.

ვნახოთ ყოველივე ეს უფრო დაწვრილებით. /



კამიუსთან ფიგურირებს აბსურდის ორნაირი ვარიანტი. ერთია აბსურდი, რომელიც ობიექტურ სამყაროს, ნივთთა ობიექტურ ვითარებას ახასიათებს. ვუწოდოთ მას ობიექტური აბსურდი. მეორეა აბსურდი, რომელიც ადამიანის თავისუფალ ყოფნას ახასიათებს, ვუწოდოთ მას სუბიექტური აბსურდი.

ობიექტური აბსურდის ყველაზე აბსტრაქტული ასპექტი ისაა, რომ სამყარო, კამიუს აზრით, „შეუვალა“ შემეცნებისათვის. „მე არ ვიცი, — ამბობს კამიუ, — სამყაროს აქვს თუ არა საზრისი; ამის გაგება აღემატება ჩემს ძალებს. მაგრამ მე ვიცი, რომ არ ძალმიძს ამ საზრისის შეცნობა... ამ აზრით, სამყარო ძვეს ჩემი სიტუაციის მიღმა“ [14, გვ. 47]. კამიუ, კანტთან სრული თანხმობით, ამტკიცებს, რომ „მე შემიძლია რაიმე ვიცოდე მხოლოდ ადამიანურის ფარგლებში“ [14, გვ. 47].

ობიექტური აბსურდის უფრო კონკრეტული ასპექტია ადამიანური შემეცნებისათვის მოცემული, მასში შემოსული ფენომენური სამყარო. თეორიულად ის გასაგებია და, ამ აზრით, აქ აბსურდი არაა. მაგრამ ის გაუგებარია ტელეოლოგიურად, საზრისის მხრივ. გასაგებია ფენომენთა „რატომ“, ესე იგი მათი მიზეზები და, ამ აზრით, აბსურდი არაა მეცნიერებაში. სამაგიეროდ გაუგებარია ფენომენთა „რისთვის“, ესე იგი მათი მიზანი, დანიშნულება და, ამ აზრით, მეცნიერება მთლიანობაშია აბსურდული რამ. აუცილებლობა, რომელიც ბატონობს ფენომენთა სამყაროში, მხოლოდ გარეგანია, მოკლებულია ტელეოლოგიურ, საზრისისეულ შინაარსს. ის ბედისწერაა და არა დემრითი. ამიტომ საზრისის მაძიებელი სუბიექტისათვის ის მთლიანად უდრის შემთხვევითობას. საგნები, ფენომენები მხოლოდ შემთხვევით უკავშირდებიან ერთმანეთს. ბუნება შეუვალ სიმკვრივეთა ერთობლიობაა. ჰერაკლიტეს აფორიზმი: „სამყარო მარჯვედ გაფანტული ნაკვების გროვაა“, სავსებით მიუღებოდა ამ ვითარებას. ქვის მეტაფორა ყოველთვის იზიდავს კამიუსს. საგნები არსებობენ ურთიერთგარემედებარეობის პრინციპით, მიზეზობრიობის ფატალურ ჯაჭვში და, ამ აზრით, ქვესავით შეუვალი არიან ერთმანეთისათვის. ამ ქვისებური შეუვალობის მთავარი აზრი მაინც ტელეოლოგიურ შეუვალობაშია. ნივთები შეუვალა უპირველესად საზრისის მაძიებელი სუბიექტისათვის, გონისათვის.

ამგვარად, ობიექტური აბსურდი, უფრო კონკრეტულად, ნიშნავს სამყაროს უთანაზომობას გონთან, საზრისის მაძიებელ ცნობიერებასთან. ადამიანის უმნიშვნელოვანეს კითხვას საზრისის შესახებ სამყარო არ უპასუხებს. ის ცივია, შეუვალა, ყრუა. სამყარო ცივი კედელივით აირეკლავს ადამიანის მხურვალე კითხვას და ნამსხვრევებად უბრუნებს უკანვე. ეს ობიექტური აბსურდი რომ აქვს მხედველობაში, კამიუ წერს: „სამყაროს ეს შეუვალობა და უცხოობა არის აბსურდი... აბსურდი არის შეუსაბამობა ადამიანის მისწრაფებებსა და სინამდვილეს შორის, კონტრონტაცია ადამიანის მოქმედებასა და რეალობას შორის“ [14, გვ. 114]. ყოველივე ის, რაც ითქვა აბსურდის ამ წინარეფლექსური შინაარსის შესახებ, შეიძლება შეჯამდეს კამიუს სიტყვებით: „აბსურდი არის ადამიანის მეტაფიზიკური მდგომარეობა სამყაროში“ [5, გვ. 48].

ამ „მეტაფიზიკური აბსურდისგან“ უნდა განვასხვავოთ ის აბსურდი, რომელიც ამოდის ადამიანის ცნობიერებიდან და წარმოადგენს ადამიანის გარკვეულ რეაგირებას „მეტაფიზიკურ“ აბსურდზე, მის ნებელობითს მიმარ-

თებას უკანასკნელისადმი, ნივთთა ობიექტური ვითარებისადმი. ამ სუბიექტური აბსურდის თეორიაა კამიუსთან თავისუფლების თეორია.

ობიექტურ აბსურდთან მიმართების ერთი გზა, კამიუს აზრით, ტრადიციული ფილოსოფიის კურსია. უკანასკნელი კამიუს ესმის როგორც აბსურდის „სუბიექტივისტური დეკორაცია“. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციული ფილოსოფია არსებითად არც კი იცნობდა აბსურდს.

„ლმერთის სიკვდილი“, კამიუს თანახმად, ნიშნავდა ამ „დეკორაციის“ გახუნებას და ობიექტური აბსურდის გამქდავენებას. ამიერიდან გონების გზით სიარული ამ უღმერთო სამყაროს გამართლება და დეკორაციებით თვალთმაქცობაა. რომან „უცხო“ პროტაგონისტ მერსოს, რომლისთვისაც ღმერთი მკვდარია, აღარ იზიდავს ეს ცრუ, თვალთმაქცური რეალობა. და უარს ამბობს მის „დეკორაციებზე“. უპირველესად ამით განირჩევა ის სხვათაგან და უცხო ხდის მათთვის. „ლმერთის სიკვდილის“, აბსურდის გამცნობიერებელი მერსო უსიცოცხლოდ, მექანიკური ინერციით მონაწილეობს ცხოვრებაში. გზა რომელსაც ის ადგას აბსურდულ სამყაროში, ერთგვარად „დიონისურია“. თავის აბსურდულ სიტუაციას ის გადაწყვეტს იმით, რომ მოხსნის თავის ცნობიერებას, პიროვნებას აბსურდის უსიცოცხლო რიტმში და, მეტადრე, ბიოლოგიურ ექსტაზში. ის თითქოს „იძინებს“ აბსურდში. ამ თვალსაზრისით დამახასიათებელია მკვლევლობის ისტორია. მან ჩაიდინა მკვლევობა, რომელიც მთლიანად მისი ნებისა და გონების მონაწილეობის გარეშე მოხდა. ეს მკვლევობა თითქოს „გადახდა“ მას თავზე. ეს ნებელობითი აქტი კი არ იყო, არამედ — კაუხალური, მიზეზ-შედეგობრივი ფაქტი; კერძოდ, შემთხვევითი ფიზიკური ფაქტის (მზე, სიცხე) მიერ მეორე, ამ ფაქტისათვის გარეგანი ფიზიკური ფაქტის (ჩახმახის გამოწვევა) გამოწვევა. ამიტომ ეს მკვლევობა არაა ქრისტიანული „არა კაც ჰკლა!“-ს დარღვევა და დიამეტრულად განსხვავდება ზეკაცური, ვთქვათ, რასკოლნიკოვისა და კარამაზოვ-სმერდიაკოვისეული მკვლევობისაგან.

მერსოს „დიონისური“ გზა, გზა ინდივიდის მიძინებისა და გაქრობისა მიუღებელია კამიუსათვის. კამიუ „აპოლონისტია“, ინდივიდზე მზრუნველი, ფხიზელი ცნობიერების, „სიფხიზლის“ პატივისმცემელი. მერსო მხოლოდ აცნობიერებს აბსურდს და „ებრძვის“ მას მხოლოდ იმით, რომ „იძინებს“ მასში. კამიუ კი ითხოვს გამოღვიძებას, ფილოსოფიურად რომ ვთქვათ, „მე“-ს დადგენას. აქტი, რომელშიც უნდა მოხდეს ეს პირველადი დადგენა, არის ნება, რამდენადაც „მე“ კამიუსათვის პირველ რიგში ნებაა და არა აზროვნება.

აბსურდულ სამყაროში ნების დადგენა პირველ რიგში შეიძლება იყოს მხოლოდ ნების დაპირისპირება აბსურდთან. საინტერესოა კამიუს მიერ ამ აქტის აღწერა, სპეციალურად წარმართულ კარტეზიანულ სტილში: „მე ვყვირივარ, რომ არაფერი მწამს და ყოველივე აბსურდია. მაგრამ მე არ შემობღობი ვეჭვობდე ჩემს ძახილში და მე უნდა მწამდეს უკიდურეს შემთხვევაში ჩემი პროტესტი. ამგვარად, პირველი და ერთადერთი სიცხადე, რომელიც შეძლევს თვით აბსურდის ცდაში, ეს ამბოხია... მე ვჯანყდები, მაშასადამე, ჩვენ ვარსებობთ!“ [5, გვ. 99—100].

ამგვარად, ჩემს ყოფნას ვხედავ, ესე იგი თვითცნობიერების აქტს ვახორციელებ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ვჯანყდები აბსურდის, ბედისწერის, სამყაროს წინააღმდეგ. ახლა საკითხი შეიძლება შეეხებოდეს ამ ამბო-

1963

საქ. ასრ. კ. მარქსის
სახ. საბ. რესპუბ.
ბიბლიოთეკა



ხის კონკრეტულ შინაარსს. უკანასკნელის პირველ ვარიანტად ვამიუხსენებ გვევლინება ცალი გულას ამბოხი.

კალიგულამ, კამიუს ინტერპრეტაციით, პირადი უბედურების ნიადაგზე დაკარგა ღვთის რწმენა. წარმოიშვა ობიექტური აბსურდის კამიუსეული ვითარება. კალიგულა უჭანყდება აბსურდს პროგრამით: მიადწიოს იმას, რასაც გამორიცხავს აბსურდი — სიზრისს, ღმერთის გადარჩენას. ცხადია, ლაპარაკია არა ტრადიციულ ღმერთზე, რომელიც კალიგულასათვის უკვე მოკვდა, არამედ — იმპერატორ-ღმერთზე. აბსურდი, რომელმაც კალიგულა გასწირა აბსოლუტური წარმავლობისათვის, ჟნდა დამარცხდეს იმით, რომ კალიგულამ უღმერთო სამყაროში მინც დასძლიოს წარმავლობა თვითგაბსოლუტებით. თვითგაბსოლუტება კი შეუძლებელი იყო კალიგულასათვის სხვათა შთანთქმის, სხვათა თავისუფლების, სხვათა სიცოცხლის თავად შემომატების და სხვებისათვის მათი წართმევის გარეშე. ამ გზაზე ახალგაზრდა იმპერატორმა ავანტიურათა, მკვლელობათა ფანტასტიკური კორიანტელი დააყენა ქვეყანაში, მაგრამ თვითვე შეიქნა მორიგი სისხლიანი პროვოკაციის მსხვერპლი. ის შეთქმულებმა მოჰკლეს. სიცილის წინ კალიგულა დარწმუნდა, რომ, ბედისწერის წინააღმდეგ ამხედრებული, ბედისწერისავე საქმეს აკეთებდა ბერძნული ტრაგედიის პროტაგონისტივით. საბედისწერო აუცილებლობის რკალის გარღვევა ვერ განხორციელდა და თავისუფლება არ დადგინდა. ეს ნიშნავს, რომ აბსურდთან ბრძოლა თავადაც აბსურდია. კალიგულას ბრძოლა ობიექტური აბსურდის წინააღმდეგ ამ უკანასკნელის ნაწილად იქცა და ამით, როგორც ასეთი, გაუქმდა. შესაბამისად, ამბოხის კალიგულური ვარიანტი სწყვეტს ამბოხად ყოფნას, მოხსნის თავისთავს და უძღურია დაადგინოს „მე“. ამით აბსურდის გაცნობიერება ბოლომდე მიდის — შეცნობილი ხდება მისი ტოტალობა, აბსოლუტურობა, ბერძნულ ბედისწერასთან იგივეობა.

თუ აბსურდის ბოლომდე გაცნობიერება აბსურდთან ბრძოლის თავადაც აბსურდულობაში გვარწმუნებს, მაშინ როგორღაა შესაძლებელი, საერთოდ, ამბოხი და „მე“-ს, როგორც აბსურდთან დაპირისპირებული თავისუფალი ნების დადგენა? კამიუს პასუხი ასეთია: ამბოხი შესაძლებელია, მხოლოდ როგორც სიზიფური. ესაა ის სუბიექტური აბსურდი, ერთადერთს რომ ძალუძს მე-ს დადგენა, მისი გამარჯვება ბედისწერაზე, აბსურდზე.

სიზიფური ამბოხის მთელი საიდუმლოება მოულოდნელ რამეში მდგომარეობს — ამბოხის უპერსპექტივობის ფხიზელ გაცნობიერებაში. ღმერთებმა, ბედისწერამ დასაჯეს სიზიფე აბსურდით — აკეთოს უაზრო საქმე. კამიუს აზრით, სიზიფე ამ სასჯელით არავისგან გამორჩევა — ეს ზოგადადამიანური სასჯელია. სიზიფეს გამორჩეულობა, ამასთანავე უნიკალური, სხვა რამეშია. ჩვეულებრივ, თვალს არიდებენ ხოლმე აბსურდს, არჩევენ მოიტყუონ თავი, რომ სიცოცხლე არაა უმომავლო; რომ არის საფუძველი იმედისათვის. ამით აბსურდულ სამყაროში იწყებენ ღმერთის, გონიერების რწმენას. მაგრამ სწორედ ამაში და არა რამე სხვაში მდგომარეობს, კამიუს აზრით, აბსურდის, ბედისწერის გამარჯვება ადამიანზე. მორწმუნეობიდან და კალიგულას ზეკაცობიდან სიზიფესაკენ შემობრუნება იწყება მაშინვე, როგორც კი ვიწყებთ განთავისუფლებას ცრუ იმედებისაგან: „საქმეები ბევრად უკეთ წავლენ, როგორც კი ერთხელ და სამუდამოდ გავწყვეტთ კავშირს იმედთან“ — ამბოხს კამიუს [5, გვ. 83]. ეს ნიშნავს სიზიფეს მიერ იმის გაცნობიერებას, რომ მას არ უწერია ლოდის აგორება დანიშნულების ადგილზე.

მამასადამე, სიზიფეს ერთი არსებითი ნიშანი — ეს არის ფიზიკური ცნობიერება, თავისუფალი ყოველგვარი მეტაფიზიკური, რელიგიური, ესთეტიური „თრობისაგან“. სიზიფე რეალისტიკა — სცნობს მხოლოდ იმას, რაც არის, რაც ნათლად ესმის და, კამიუს სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმით განსხვავდება „აბსურდის რელიგიის“ წარმომადგენლებისაგან, რომ არასდროს არ აკეთებს „ნახტომს უცნობში“. სიზიფე აღივსება ღმერთების სიძულვილით და ზიზღით განაგრძობს ლოდის გორებას. ამგვარად, შრომა, ნათელი ცნობიერება და ზიზღი — აი მთავარი შტრიხები სიზიფეს პორტრეტისათვის.

სიზიფეს გზა, კამიუს აზრით, ერთადერთია მე-ს გადასარჩენად პირდაპირი ან არაპირდაპირი თვითმკვლელობისაგან, და ასევე ერთადერთი გზა აბსურდზე, ბედისწერაზე გამარჯვებისაკენ. „არ არსებობს ბედისწერა, — აცხადებს კამიუ, — რომელსაც ვერ გადალახავ შეზიზღებით“ [14, გვ. 66]. პირდაპირი ბრძოლა ბედისწერასთან გამარჯვების იმედით იქნებოდა ბედისწერის გამარჯვება და ადამიანის მარცხი. ბრძოლა ბედისწერასთან გარდაუვალი წარუმატებლობის ცნობიერებით არის ადამიანის გამარჯვება ბედისწერაზე, მისი ერთადერთი და უმაღლესი თავისუფლება. ნამდვილი თავისუფლება ისაა, რომ ეუჭანყდები ბედისწერას ამ ჯანყის უმომავლობის გაცნობიერების პირობებში.

ასეთი თავისუფლება აბსურდული რამაა. ამას ნათლად და ლაკონურად გამოთქვამს თვით კამიუ: „ვიმუშაოთ და ვქმნათ არაფრისთვის, ვაშენოთ სილისგან იმის ცოდნით, რომ აშენებულს მომავალი არ უწყერია, რომ ის ისევ დაინგრევა და რომ ყოველივე ეს ისევე უმნიშვნელოა, როგორც მთელი ეს საუკუნო გაწამაწია — აი აბსურდული აზრის მიერ დადგენილი ძნელი სიბრძნე“ [5, გვ. 207].

ამგვარად, თავისუფლებაც აბსურდია, ოღონდ სუბიექტური აბსურდია, ობიექტური აბსურდისაგან არსებითად რომ განსხვავდება.

კრეაციული თავისუფლება აქ წარმოდგება მთელ თავის წინააღმდეგობრივ შინაარსში: ინდივიდი, დამყარებული მხოლოდ თავისთავზე აბსოლუტურ არარაში, ესე იგი საზრისის აბსოლუტურად არარსებობის პირობებში ქმნის „საზრისს“ არა აბსოლუტის მიმართულებით, მასთან თანხმობით, როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდებოდა ფილოსოფიაში, არამედ აბსოლუტის წინააღმდეგ; აბსოლუტისა, რომელიც ანადგურებს ინდივიდს მისი „საზრისებითურთ“. ესაა სწორედ აბსურდი; აბსურდი ლოგიკურადაც და ფსიქოლოგიურადაც. ლოგიკურად იმიტომ, რომ აზრი არ აქვს აბსოლუტის წინააღმდეგ ბრძოლას. ფსიქოლოგიურად იმიტომ, რომ დაუჯერებელი ჩანს შეინარჩუნო მებრძოლის სული და, მითუმეტეს, გრძნობდენ გამარჯვებას ამ ბრძოლაში, უკანასკნელის სრული უმომავლობის მკაფიო გაცნობიერების პირობებში. ამგვარი თავისუფლების დადებითი შინაარსის განცდა და დანახვა ჩვენ შეუძლებელი გვეკონია.

კრეაციული თავისუფლების ისტორიული განვითარების ჩვენს მიერ გადმოცემულ საფეხურებზე („ირონიულ“, „ტრაგიკულ“, „აბსურდულ“) თავისუფლება სულ უფრო პრობლემატური, გარკვეული აზრით, სულ უფრო უშინაარსო და ძნელად საცნობარ ხდება. „აბსურდული“ თავისუფლება ამ ზღვის ლოგიკური დასრულება.

ლიტერატურა

1. ბუაჩიძე თ. თანამედროვე ბერეუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, თბილისი, 1984.
2. პოპიაშვილი ა. ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორის და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბილისი, 1988.
3. ტაბიძე ო. შემოქმედების არსი, თბილისი, 1980. ¹
4. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания, М., 1966.
5. Великовский С. И. Грани «несчастливого сознания», М., 1973.
6. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки, М., 1980.
7. Гайм Р. Романтическая школа, М., 1891.
8. Гегель. Сочинения, т. XI, М., 1930.
9. Давыдов Ю. Н. Бегство от свободы, М., 1978.
10. Литературная теория немецкого романтизма, Л., 1934.
11. «Логос». Международный ежегодник по философии культуры, М., 1910.
12. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий, М., 1965.
13. Ницше Фр. Полное собр. сочинений, т. I, М., 1912.
14. Camus A. Der Mithos von Sisyphos, Rowohlt, 1960.

З. М. ХАСАИА

КРЕАЦИОНИСТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СВОБОДЫ

Резюме

Креационистической называется свобода, толкуемая как творчество из ничего. Креация исторически считалась приоритетом бога. Однако в западной философии постепенно стали говорить и о человеческой креации. Креационистическая модель человеческой свободы заключается в утверждении, что человек способен сотворить объективные ценности выше объективных законов и даже вопреки им, полагаясь только на собственную сугубо индивидуальную и субъективную волю.

Историческая линия эволюции этой модели через «ироническую», «трагическую» и «абсурдную» свободы приводит в неизбежный тупик.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

პუბლიკაციები

ახალი მიტაფიზიკის აუცილებლობის დასაბუთების მცდელობა
ა. ნ. შაიტბერგის მიერ

XX საუკუნის დასაწყისში დასავლეთის ფილოსოფიაში განსაკუთრებით მწვავედ დადგა აზროვნების დამოუკიდებელი თეორიული ღირებულების პრობლემა. მისი დადებითად გადაწყვეტა ამავე დროს ფილოსოფიის, როგორც ადამიანური მოღვაწეობის სპეციფიკური დარგის, არსებობის გამართლებაცაა. ზუსტი მეცნიერება ადამიანს გარემოსთან უკეთ შეგუების პირობებს უქმნის, ხელოვნება აკმაყოფილებს მის ესთეტიკურ მოთხოვნილებებს, რელიგია და მორალი განსაზღვრავს ადამიანის ზნეობრივ ღირებულებას. კონკრეტული მეცნიერებანი, ხელოვნება და მორალი აბსოლუტურად ამოწურავს ადამიანის „პრაქტიკული“ ინტერესების სფეროს. მაშ რაღა არის ფილოსოფიის კვლევის საგანი?

ტრადიციულად სპეკულატიური გონების საქმედ მეტაფიზიკურ-კოსმოლოგიური თეორიის აგება ითვლებოდა. ფილოსოფიას საქმე ჰქონდა მეტაფიზიკურ ჭეშმარიტებებთან, ანუ ისეთ სფეროსთან, რომელიც ცდის, ემპირიის გარეთაა მოთავსებული და ამავე დროს მრავალსახიანი ემპირიული სამყაროს განმსაზღვრელი და მარეგულირებელია. მათ შორის, ვისაც ეპკვი შეჰქონდა სპეკულაციის ყოვლისშემძლეობაში, კანტი ერთადერთი იყო ვინც სკეპტიციზმს არ დაემორჩილა და მისი გადასინჯვა მოინდომა:

„ადამიანის გონებას განსაკუთრებული ბედი დაჰყოლია მისი ცოდნის ერთ ევარეობაში, მას აწუხებს ისეთი საკითხები, რომელთა მოცილება მას არ ძალუძს, რადგან ისინი მისთვის თვით ვონების ბუნებას მოუხვევია თავს, მაგრამ, არც პასუხის ვაცემა შეუძლია, ვინაიდან ისინი აღემატებიან ადამიანის გონების ყველა უნარს“ [8, გვ. 14]. კანტმა მეტაფიზიკა გამოაცხადა ერთგვარ ასპარეზად, სადაც პრინციპულად შესაძლებელია ყოველგვარი შეხედულება, მაგრამ შეუძლებელია რაიმე გარკვეული, ერთმნიშვნელოვნად დასაბუთებული ცოდნა. თეორიულად ერთნაირად დასაშვებია მატერიალიზმი და სპირიტუალიზმი, ათეიზმი და თეიზმი და არც ერთი მათგანი არაა თეორიულად აუცილებელი.

კანტმა სამყარო შემეცნებელი ცნობიერებისათვის გაყო ტრანსცენდენტურად და იმანენტურად და პირველი მათგანი გონებისათვის მიუწვდომლად გამოაცხადა. ადამიანი იმეცნებს მხოლოდ იმ სამყაროს, რომელიც მისივე ცნობიერების მოქმედებებით არის აგებული. სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური რეალობა გონებისთვის მიუწვდომელია. ცნობიერებისა და მისგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობის ურთიერთდამოკიდებულების ამგვარი ინტერპრეტაციის შედეგად ცნობიერება აღმოჩნდა ჩაკეტილი თავის თავში. ცხადია, ასეთ ვითარებაში ყოველი ფილოსოფიური პრობლემა

თეორიის სფეროში უნდა გადაწყდეს ცნობიერების შიგნით, ონტოლოგიურთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე. კრიტიკული ფილოსოფიის ეს ძირითადი მომენტი, რომელსაც თვით კანტი ფილოსოფიაში კოპერნიკისებურ გადატრიალებას უწოდებდა, დიდ გავლენას ახდენს XX საუკუნის მთელ რიგ მოაზროვნეებზე. მაგალითად, ისეთი ფართოდ გავრცელებული ფილოსოფიური მოძრაობა, როგორცაა ნეოკანტიანელობა, XIX ს. 60-იანი წლებიდან დაწყებული ცდილობდა ფილოსოფიის შემოფარგვლას შემეცნების თეორიით, ფილოსოფიასა და გნოსეოლოგიას შორის ტოლობის ნიშნის დასმას. XX საუკუნის 20-იანი წლებისათვის ნეოკანტიანელობა დამთავრდა თავისი ლოგიკური შედეგით: „ნათელი გახდა, რომ ყველა ის თეორია, რომელიც ადამიანის წინაშე მდგარი ზოგადი პრობლემების ასხნას მხოლოდ ცნობიერების შინაგანი რესურსებით შეეცდება, განწირულია“ [7, გვ. 9].

ამრიგად, ცნობიერების სფეროდან ონტოლოგიურის სფეროსკენ გასვლა იქნა გნოსეოლოგიური პრობლემებითაა ნაკარახვევი. ნეოკანტიანელობამ წარმოაჩინა ახალი ონტოლოგიის საჭიროების აუცილებლობა. ნიკოლაი პარტმანმა (1882—1950) ასე ჩამოაყალიბა ახალი ონტოლოგიის სამუშაო მეთოდი: იმისათვის, რომ შემეცნება არ მოსწყდეს მოცემულობის სფეროს ანუ ემპირიულ სინამდვილეს, მოცემულობის მაქსიმუმიდან უნდა გამოვიყვანოთ მეტაფიზიკურის მინიმუმი.

მეტაფიზიკის უარყოფის ნიშნით ვითარდება XIX ს. ბოლოსა და XX-ს დასაწყისში მძლავრი ფილოსოფიური მიმდინარეობა პოზიტივიზმი, მისი მრავალი ნაირსახეობით. თეიუსტ კონტიდან (1798—1857) მოყოლებული პოზიტივისტები თვლიან, რომ ფილოსოფია უნდა მოეშვას კვლევის საკუთარი სპეციალური მეთოდის ძიებას, ხელი უნდა აიღოს მეტაფიზიკური ჭეშმარიტების შეშეცნების მცდელობაზე. პოზიტივისტური გაგებით სამყარო არის ის, რასაც მასზე გვეუბნება მეცნიერება. ფილოსოფიის კვლევის ერთადერთი სფერო სწორედ მეცნიერული მონაცემები უნდა იყოს.

პოზიტივიზმის საპირისპიროდ მეტაფიზიკური პრობლემების გაშუქების იდელებლობის მოთხოვნიდან ამოდის ისეთი გავრცელებული ფილოსოფიური მიმდინარეობა, როგორცაა ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმი, განსაკუთრებით კი მისი ონტოლოგიური ფრთა. ამ მიმდინარეობის სპეციფიკას წმინს საკუთრივ ონტოლოგიური, მეტაფიზიკური პრობლემების, დამუშავების მოთხოვნა გნოსეოლოგიურთან ყოველგვარი წინასწარი მიმართების გარეშე. ნეორეალისტები ცდილობენ თავი დააღწიონ გნოსეოლოგიზმის მძლავრ შემოტევას. გაათავისუფლონ ფილოსოფია ეპისტემოლოგიისაგან.

მიუხედავად იმისა, რომ ნეორეალისტებმა ბევრი რამ „ისესხეს“ ნეოპოზიტივიზმისაგან (მაგ. მატერიალური სუბსტანციის არსებობის კრიტიკა და სხვა). ისინი მეტად განსხვავებულ შეხედულებებს გამოთქვამენ ფილოსოფიის ძირითად საკითხში. „ნეოპოზიტივიზმი მატერიალური სუბსტანციის უარყოფის შემდეგ კიდევ ერთ ნაბიჯს დგამს სუბიექტური იდეალიზმის მიმართულებით, იგი უარყოფს გარეგანი სამყაროს რეალობას; საკითხს ასეთი რეალობის შესახებ უსაზრისოდ თვლის და მას მეცნიერული აზროვნებიდან გამორიცხავს“ [5, გვ. 33]. ამგვარი პოზიცია პრინციპულ წინააღმდეგობაშია ნეორეალიზმთან. რომელიც იცავს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ რეალობას და მისი შეცნობის შესაძლებლობას აღიარებს. თუ როგორი ხასიათისაა ეს რეალობა (მატერიალური თუ იდეალური) ჩვენი თე-

მისათვის ამჯერად ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, ამიტომ მასზე აქვეამდ აღარ შევიჩერდებით.

ნეორეალიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია გამოჩენილი ბრიტანელი მათემატიკოსი და ფილოსოფოსი ქალფრედ ნორთ უაიტჰედი (1861—1947). მისი კოსმოლოგიური თეორია ფრიად ორიგინალური მოვლენაა XX საუკუნის დასაწყისის ფილოსოფიაში. უაიტჰედმა მიზნად დაისახა აეგო ყოვლისმომცველი მეტაფიზიკური თეორია, რომელიც ანტიკური ანდა ჰეგელის ფილოსოფიური მოძღვრებების მსგავსად სისტემაში მოაქცევდა მთელ არსებულ ცოდნას ადამიანსა და სამყაროზე. უაიტჰედის აზრით, ფილოსოფია უნდა დაუბრუნდეს კანტამდელი აზროვნების წესს, როდესაც მეტაფიზიკის უფლებები არ იყო შელახული. მეტაფიზიკა ვალდებულია მოახდინოს მეცნიერების, კულტურისა და რელიგიის ეფექტური კონტაქტი. სამივე მათგანი უნდა გაერთიანდეს ერთ აზრობრივ სკემაში.

უაიტჰედის პოზიცია ფილოსოფიური სისტემის ღირებულების საკითხში მით უფრო ორიგინალური გამოჩნდება, თუ გავითვალისწინებთ საერთოდ სისტემებისადმი დამოკიდებულებას მის თანამედროვეთა შორის. ეს დამოკიდებულება ყველაზე უფრო მკვეთრად გამოხატულია ფ. ნიცშეს (1844—1900) ნაწარმოებში „ვაგნერის დაცემა“. „სისტემის შექმნის სურვილი არის პატიოსნების ნაკლოვანება“ — წერს ნიცშე. ჰეგელის შემდგომ აბსოლუტურობაზე პრეტენზიის მქონე ჩაკეტილი სისტემებისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება ეპოქის საერთო სულისკვეთების გამოვლენაა.

უაიტჰედს ღრმად აქვს გამჭდარი სამყაროს ერთიანობის რწმენა. იგი თვლის, რომ ეს ყველა ადამიანისთვის დამახასიათებელი ფუნდამენტური ვითარებაა. ამიტომ ერთიანი სამყაროს ყოველი ფაქტი უნდა აიხსნას ერთი და იგივე უსოვადესი პრინციპებით. მეტაფიზიკა მოწოდებულია გააუქმოს ყოველგვარი დუალიზმი — ადამიანსა და სამყაროს, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის არსებული დაპირისპირება. უაიტჰედი არ ეთანხმება პოზიტივიზმის მოთხოვნას საზღვარი დაედოს ყოველივე მოაზრებადს და კვლევა არ გასცდეს მკაცრი ანალიზის ფარგლებს. რელიგიური მოტივები, თავისუფალი ფანტაზია მისი კოსმოლოგიის ისეთივე სრულუფლებიანი წევრია, როგორც ყოფიერის, არსებულის მეცნიერული ანალიზი. უაიტჰედს სურს შექმნას მონისტური ფილოსოფიური თეორია, რომლის კატეგორიები განმარტავს ყოველ არსებულ ფაქტს. რაიმე საკითხის უყურადღებოდ დატოვება, არამეცნიერულობის, დაუსაბუთებლობის მომიზეზებით, მისთვის მიუღებელია.

უაიტჰედი აღიარებს ობიექტური რეალობის ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებობას. იგი თვლის, რომ ობიექტური რეალობის შემეცნებაში მოქცევა და კატეგორიალურად განსაზღვრა პრინციპულად შესაძლებელია. ფილოსოფიამ უნდა გამოიკვლიოს სამყაროს ელემენტებს შორის არსებული უნივერსალური ურთიერთკავშირი. ამასთან დაძლეული უნდა იქნეს სუბიექტისა და ობიექტის მკაცრად გამიჯვნის ტრადიცია. სამყარო თავისი ბუნებით ერთიანია და შემეცნების პროცესში სუბიექტი მთლიანობაში ეუფლება მას, ხოლო დანაწევრება და დანაწევრებულთა შეერთების აპორიები შემდეგ ჩნდებიან — ფიქრობს უაიტჰედი.

იმისათვის, რომ უკეთ გავიგოთ უაიტჰედის ფილოსოფიის საერთო მისწრაფება და გავერკვეთ მისი წარმოშობის ხელშემწყობ პირობებში, აუცილე-

ბელია მოკლედ განვიხილოთ ინგლისურ-ამერიკული ნეორეალიზმის ძირითადი პრინციპები, შევეცადოთ გავარკვიოთ ამ მიმდინარეობის სპეციფიკა.

აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება. რალიზმის ცნება XX საუკუნეში სრულიად განსხვავებულ, ხშირად თავისი არსებით საწინააღმდეგო მიმართულებებს აერთიანებს. იგი „მოიცავს“ მახის, ბრენტანოს, მზაინონგის, დიალექტიკური მატერიალიზმის და მრავალ სხვა ფილოსოფიურ თეორიებს. მოკლედ, რეალისტი ეწოდება ფილოსოფოსს, რომელიც იკვლევს სუბიექტისგან დამოუკიდებელ რეალობას, მიუხედავად იმისა თუ რას გულისხმობს რეალობის ქვეშ. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ ყველგან როცა ვხმარობთ ტერმინს — ნეორეალიზმი, ვგულისხმობთ არა მთლიანად რეალიზმს ფართო გაგებით, არამედ მის ერთ-ერთ სპეციფიკურ მიმართულებას — ინგლისურ-ამერიკულ ნეორეალიზმს.

ნეორეალიზმში გამოიყოფა ორი ძირითადი მიმართულება: თეორიულ-შემეცნებითი და ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური. პირველი მიმართულების წარმომადგენლებია: ინგლისში ჯ. ე. მური (1873—1958), რომლის ფილოსოფიაც ითვლება ნეორეალიზმის დასაწყისად, ექვსი ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. ბ. ჰერი, ე. ბ. ჰოლტი, უ. პ. მონტეგიუ, უ. ტ. მარვინი, ე. გ. სპოლდინგი და უ. ბ. პიტკინი, რომლებიც ცნობილი არიან ერთობლივი ნეორეალისტური შრომებით. მეორე მიმართულების განვითარება დაკავშირებულია ძირითადად ს. ალექსანდერისა (1859—1938) და ა. ნ. უაიტჰედის მოძღვრებებთან.

პირველი მიმართულების წარმომადგენლები ძირითად ყურადღებას აქცევენ შემეცნების საგნის პრობლემას. ისინი უეჭველად თვლიან ადამიანის „სალი აზრის“ შეხედულებას ობიექტური რეალობის ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებობის შესახებ და ცდილობენ მის თეორიულ დასაბუთებას. სუბიექტისა და მისგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტის მიმართების გარკვევა ნეორეალიზმის გნოსეოლოგიური მიმართულების უპირველესი პრობლემაა.

საერთოდ ნეორეალიზმს აშკარად ეტყობა მახისმის, ფ. ბრეტანოს (1848—1917) „ობიექტივიზმისა“ და ა. მაინონგის (1853—1921) „ობიექტთა თეორიის“ გავლენა. როგორც ცნობილია, ყველა ეს თეორია რეალობის ობიექტურობის შენარჩუნებას გრძნობადი მონაცემებისათვის ობიექტური ხასიათის მინიჭებით ცდილობდა. ნეორეალიზმი იზიარებს ამ თვალსაზრისს.

ნეორეალიზმის კრიტიკის მთავარი ობიექტია ბერკლის ფილოსოფიის ძირითადი თეზისი — „არსებობა ნიშნავს აღქმულად ყოფნას“, რომელსაც თანამედროვე სუბიექტური და აბსოლუტური იდეალიზმი საესებით ეთანხმება. ალექსანდერი იდეალისტური სისტემებს, რომლებშიც რეალობა განსაზღვრულია ცნობიერების ფორმებით, ადარებს პტოლომეს სისტემას: ისევე როგორც პტოლომემ „აიძულა“ სამყარო ებრუნა დედამიწის გარშემო, იდეალისტები „აიძულებენ“ რეალობას იბრუნოს გონების გარშემო. ალექსანდერის აზრით, საჭიროა შეიქმნას „კომპრენიკისებური მეტაფიზიკა“, რომელიც მიუჩენს გონებას თავის ჭეშმარიტ ადგილს სამყაროში [15, გვ. 259] ამგვარი მეტაფიზიკის აგება შესაძლებელია ევოლუციის თეორიის გამოყენებით, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ავხსნათ ცნობიერების წარმოშობა განვითარების გარკვეულ ეტაპზე. ჭერ კიდევ მურმა წამოაყენა ნეორეალიზმის ძირითადი პრინციპი, რომელიც გულისხმობს ევოლუციის თეორიის მსოფლ-

მხედველობითი მნიშვნელობის აღიარებას: შემეცნების აქტის არსებობა გულისხმობს ცნობიერებაში მისგან დამოუკიდებელი რეალობის შემოსვლას, გულისხმობს იმ გარემოს არსებობას, რომელშიც წარმოიშვა და განვითარდა ცნობიერება.

განვითარების მამოძრავებელი ძალების, მისი მექანიზმის ინტერპრეტაციაში ნეორეალიზმი აბსოლუტურად ეთანხმება ამ პერიოდში გავრცელებულ შემოქმედებითი ევოლუციის თვალსაზრისს. ალექსანდერი თვლის, რომ განვითარების პროცესში თვისობრივად ახლის წარმოშობის მეცნიერული განმარტება შეუძლებელია. განვითარების მამოძრავებელი ძალა ემპირიული სამყაროს გარეთ მდებარეობს. ეს არის ღვთაებრივი იმპულსი ანუ როგორც ალექსანდერი უწოდებს — ნიზუსი (nisus).

საბოლოო კამში ნეორეალიზმი არ უარყოფს ობიექტური რეალობის სუბიექტურ ხასიათს, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს ცნობიერების პირველადობის აღიარებისგან. ამავე დროს ნეორეალიზმი ასახეის თეორიის პრინციპული წინააღმდეგია. მათი აზრით, ასახეის თეორია, იქნება ის მატერიალისტური თუ იდეალისტური, არის დუალისტური. ერთიანი სამყარო იყოფა ორ ნაწილად: ობიექტურად არსებულად და მის ცნობიერ ხატად. ნეორეალისტები თავიანთ თეორიას უწოდებენ „ეპისტემოლოგიურ მონიზმს“, რომლის არსი მდგომარეობს შემდეგში: დამოუკიდებლად არსებული საგნები შემეცნების პროცესში თვით იქცევიან ცნობიერების შინაარსად: ცნობიერებაში შემოდის არა საგნის ასლი, მისი ხატება, არამედ თვით საგანი. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი თავისი ბუნებით ერთიანი საგანი ერთდროულად ცნობიერების შინაარსიც იყოს და ინარჩუნებდეს მისგან დამოუკიდებლობას? რ. ბ. პერი (1876—1957) გამოსავალს „დამოუკიდებლის იმანენტურობის“ მისეულ კონცეფციაში ხედავს. ის წერს: „რეალიზმის საერთო შემეცნების თეორიაში აუცილებელია განვასხვავოთ ორი მისი შემადგენელი ნაწილი. პირველს მე ვუწოდებ „იმანენტობის“ თეორიას, რომელიც ნიშნავს: როცა მოცემული საგანი A შეცნობილია, თვით A შედის მიმართებაში, რომელიც აქცევს მას იდეად ანუ ცნობიერების შინაარსად. მეორეს მე ვუწოდებ „დამოუკიდებლობის“ თეორიას, რომელიც აღნიშნავს, რომ A იმგვარად შეიძლება გახდეს ცნობიერების შინაარსი, რომ შეინარჩუნოს დამოუკიდებლობა ამგვარი სტატუსის მიმართ“ [25, გვ. 308]. ამრიგად, განსხვავება ცნობიერების შინაარსსა და საგნებს შორის არის მხოლოდ ფუნქციონური და არა შინაარსობრივი. ცნობიერება და ყოფიერება შედგება ერთი და იმავე ელემენტებისაგან. აზრობა და საგნის ლოგოსი აბსოლუტურად იგივეობრივია. მხოლოდ საგანი ცნობიერების მიერ კი არ არის შექმნილი, არამედ დამოუკიდებლად არსებობს. ნეორეალისტები განასხვავებენ არსებობის ორგვარ ტიპს: არსებობა (existense) და იდეალური არსებობა (subsistense). არსებობის პირველი ტიპი ახასიათებს მხოლოდ დროულ-ვრცულად (ფიზიკური საგნები) ან მხოლოდ დროულად (ფსიქიკური იდეები) გარკვეულ ელემენტებს. მეორე ტიპის არსებობა ახასიათებს საგნების მათემატიკურ და ლოგიკურ დამოკიდებულებებს, ანუ რეალურ არსებობას მოკლებულ, მაგრამ მაინც არსებულ ობიექტებს. იდეალური არსებობის დაშვება რეალურის გვერდით ნეორეალისტური თეორიის, ისევე როგორც ყველა სხვა სახის იდეალისტური რეალიზმის, ქვაკუთხედი. ნეორეალისტები მას სწორედ იმას უსაყვედურებენ, რომ მან სამ-

ყაროს ელემენტებად მხოლოდ შეგრძნებები გამოაცხადა და უარყო „ლოგიკური კონსტანტების (მუდმივების) დამოუკიდებელი არსებობა. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ნეორეალისტებისთვის ფილოსოფიის ისტორიაში უმაღლეს ავტორიტეტს პლატონი წარმოადგენს. სწორედ პლატონმა დაადგინა პირველად ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი იდეალური არსებობა.

შედარებისთვის მოვიყვანთ ამ საკითხზე მატერიალისტურ თვალსაზრისს, რომელიც ქრონოლოგიურად იმავე პერიოდში არსებობდა ქართულ ფილოსოფიაში: „არსი არსებობს, არსებობს უპირველეს ყოვლისა თავისთვის, მაგრამ გავლენას, ღირებულებას, კანონს, იდეას (ანუ ისეთ ვითარებებს, რომელთაც ყველაზე ხშირად მიაწერენ იდეალური არსებობის პრედიკატს, — გ. გ.) თავისთვის არსებობა არ გააჩნიათ. „გავლენა არის „ვიმმეს“ მიმართ, „ღირებულება“ არის ფასდადება „ვიმმეს“ მიერ, ან დაფასება „რაიმესი“. კანონი არის კანონი „რომელიმე“ ვითარებისა ან განწყობილებისა, თითოეული მათი არსებობა გამართლებულია რაიმე ურთიერთობაში და მიმართებაში. გამონაკლისს არ შეადგენს არც „იდეალური საგანი“. იდეალობა თავისთავად საგნობრიობის შემცველი კი არ არის, არამედ ის არის საგნობრიობის ასპექტი. იდეა რეალობის სქემათა და არა რეალობისგან დამოუკიდებელი ექსისტენცია. „იდეალურ საგანს“ არსებობის პირველობა არ შეიძლება გააჩნდეს, მას მხოლოდ საგნის დამატებითი სახე შეიძლება ჰქონდეს. ერთი სიტყვით, არც ერთ დასახელებულ ირეალურ „საგანს“ დამოუკიდებელი საგნობრიობა არ გააჩნია, საგნის დამოუკიდებლობა კი ასპექტია არსის თავისთავადი არსებობისა. ეს „საგნები“ ყოველთვის სხვისთვის არსებობენ და ამიტომ, დაბოლოს ისინი საგნები არ არიან“ [8, ტ. I, გვ. 435].

ზემოთ მოყვანილი შედარებიდან ნათელია თუ რა განსხვავებაა ამ საკითხში იდეალიზმსა (ამ შემთხვევაში ნეორეალიზმს) და მატერიალიზმს შორის. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ეს ორი განსხვავებული პოზიცია შესაფერის რეალიზაციას პოულობდა ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მიმდინარეობაში: რეალიზმსა და ნომინალიზმში. თუ იდეალური არსებობა დამოუკიდებელია საგნებისა და სუბიექტისაგან — ეს რეალისტურ-იდეალისტური თვალსაზრისია, ხოლო თუ იდეალური არსებობა არის მხოლოდ საგნებთან კავშირში — ნომინალისტურ-მატერიალისტური. ნეორეალიზმი საესეებით დგას ბველი, ტრადიციული რეალიზმის ნიადაგზე.

ნეორეალიზმის ყველა ძირითადი პრინციპი გამოყენებული და ორიგინალურად გადამუშავებულია უაიტჰედის ფილოსოფიაში. მაგრამ ჩვენი ნაშრომის თემის ინტერესებისგან გამომდინარე გამოვეყოფთ ნეორეალისტური ფილოსოფიის ერთ ძირითად მომენტს, კერძოდ, გნოსეოლოგიურის სფეროდან მეტაფიზიკურის სფეროსკენ გასვლის აუცილებლობის მოთხოვნას. ნეორეალისტები იმიტომ მოითხოვენ მეტაფიზიკური სფეროს კვლევას, რომ ის მიაჩნიათ ემპირიული სამყაროს აუცილებელ ქვემდებარედ.

კანტის შემდეგ ყოველი მეტაფიზიკური თეორია მეტაფიზიკის საარსებო უფლების დადგენით იწყება. ამ მხრივ არც უაიტჰედის ფილოსოფიაა გამონაკლისი. აქვს თუ არა მეტაფიზიკას არსებობის უფლება? რა არის მისი სპეციფიკური კვლევის სფერო და მეთოდი? როგორ კავშირშია მეცნიერებასა და რელიგიასთან? არსებობს თუ არა მისი ჭეშმარიტების რაიმე კრიტერი-

უმი? ეს კითხვები დასმულია უაიტჰედის სპეკულატიური ფილოსოფიის შესავალში. მათზე პასუხის გაცემა ამავე დროს მეტაფიზიკის რაობის გარკვევასა და მისი სამოქმედო პროგრამის ჩამოყალიბებასაც ნიშნავს.

როგორც ცნობილია, მეტაფიზიკის ბუნებისმეცნიერებისგან დამოუკიდებლად არსებობის პრობლემა მეტად აქტუალური გახდა XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში. ამ პრობლემის ანალიზით იწყება ზემოაღნიშნულ პერიოდში თითქმის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა. ცნობილია აგრეთვე, რომ მიმდინარეობათა უმეტესობა მეტაფიზიკას ცრუ მეცნიერებად თვლის, უარყოფს მის მნიშვნელობას მეცნიერული აზრის შემდგომ განვითარებაში. პოზიტივისტები, პრაგმატიკები და სხვა მათი ტიპის მოაზროვნენი (რომლებიც ამ პერიოდში უმრავლესობას შეადგენდნენ და ერთგვარად გამოხატავდნენ ეპოქის სულიკვეთებას) თვლიდნენ, რომ მეტაფიზიკას არ გააჩნია კვლევის საკუთარი სფერო და მეთოდი. ყოველგვარ ცოდნას არსებულის შესახებ იძლევიან კონკრეტული მეცნიერებანი. მეცნიერების ფარგლებშივე ზდება ყოველგვარი შესაძლებელი განზოგადება, რომლის ფაქტობრივი ვერიფიკაცია რეალურად შეიძლება განხორციელდეს. რამდენადაც ფაქტობრივი ვერიფიკაცია ჰუმანიტეტების ერთადერთი კრიტერიუმი, ხოლო მეტაფიზიკური განზოგადებების მიმართ ასეთი რაიმეს მიყენება შეუძლებელია, ამდენად, მას არა აქვს არსებობის უფლება. მეცნიერების არსებობას აქვს აგრეთვე, პრაქტიკული მიზანშეწონილობის გამართლება. მეტაფიზიკა არ ეხება ადამიანის პრაქტიკული ინტერესების სფეროს (პრაგმატული აზრით) და, ამდენად, მისი არსებობა პრაქტიკული მიზანშეწონილობის თვალსაზრისითაც გაუმართლებელია. ასეთია ამ პერიოდში ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებათა დამოკიდებულება მეტაფიზიკის მიმართ, რომელსაც უაიტჰედი კატეგორიულად არ ეთანხმება.

უაიტჰედი იცავს ფილოსოფიის ავტონომიას მეცნიერებისაგან. იგი არ ეთანხმება პოზიტივიზმის მოთხოვნას რეალობის ერთადერთ შემადგენელ ელემენტებად მივიღოთ მეცნიერული ფაქტები. მისი აზრით, მეცნიერული კატეგორიები მხოლოდ აბსტრაქციებია და არ გამოხატავენ რეალურად არსებულ საგნების არსებას. ამ დებულების დამტკიცებას უაიტჰედი ცდილობს ნიუტონის მექანიკის კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე.

ნიუტონის ფიზიკაში, რომელშიც ბუნება დაყვანილია მატერიალური ნაწილაკების მექანიკურ გადაადგილებაზე, ეს ნაწილაკები შეიძლება განისაზღვროს მათი ადგილმდებარეობითი სივრცის გარკვეულ წერტილში და დროის გარკვეულ მომენტში. უაიტჰედი საგნის ამგვარ განსაზღვრას უწოდებს „მარტივ ლოკაციას“ (simple location). „მარტივი ლოკაციის“ ცნება გული-სხმობს სივრცისა და დროის ურთიერთდამოკიდებულებას, მათ სუბსტანციურობას, რაც უარყო მეცნიერების შემდგომმა განვითარებამ.

მაგრამ უაიტჰედს, როგორც ფილოსოფოსს, ნიუტონის მექანიკისტური თეორიის სუსტი ადგილები ნაკლებად აინტერესებს. მისთვის მნიშვნელოვანია ის ფილოსოფიური დასკვნები, რომლებიც ამ თეორიიდან გამომდინარეობენ. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ნიუტონის მთავარი შეცდომა მეცნიერული აბსტრაქციისა და რეალობის გაიკვეთაში მდგომარეობს. „მარტივი ლოკაცია“ არის მეცნიერული აბსტრაქცია და არა რეალურად არსებული ვითარების გამოხატველი ცნება.

მეცნიერული კატეგორიების ამ სახით კრიტიკა ახალი არ არის. ფილოსოფიის ისტორიაში მისი დაწყება დაკავშირებულია შელინგისა (1775—1854) და ბერგსონის (1859—1941) სახელებთან. საჭიროა მოკლედ დავახსიათოთ ბერგსონის დამოკიდებულება მეცნიერული მეთოდის მიმართ, რადგან მისი გავლენა უაიტჰედზე აშკარაა.

ბერგსონი, ისევე როგორც უაიტჰედი, ცდილობს აავოს ისეთი ფილოსოფია, „რომლისთვისაც ხანგრძლივობა არის რეალობის არსი... რეალობა — იქნება ის სული თუ მატერია — გვევლინება ჩვენი; როგორც მუდმივი ქმნადობა. იგი მუდმივ ქმნადობასა და ქრობაშია, მაგრამ არასოდეს არ არსებობს დამთავრებული სახით“ [13, გვ. 243]. ბერგსონი ცდილობს გამოძებნოს „შემეცნების ისეთი ფორმა, რომლის მეშვეობით ჩაეწყვდებით რეალობის არსს. მისი მიზანი წმინდა გნოსეოლოგიურია — იგი შემეცნების ახალ საშუალებებს დაეძებს. ბერგსონი თვლის, რომ ინტელექტუალური აზროვნებისთვის სრულიად გაუგებარია რეალობა, როგორც ქმნადობის პროცესი, როგორც შემოქმედებითი ევოლუცია. ინტელექტი მარადიული ცვალებადობის პროცესში მხოლოდ უცვლელ ფაქტებს აფიქსირებს. იგი ასე იმიტომ მოქმედებს, რომ პრაქტიკის იარაღია. ინტელექტი ქმნადობის პროცესიდან პრაქტიკულად საინტერესო ნაწილების აბსტრაქციას ახდენს. სპეკულაციური გონება უნდა წვდეს შემოქმედებითი ევოლუციის პროცესს, „მაგრამ როცა სპეკულაცია რეალობის ბუნებას უყურებს ისე, როგორც ამას პრაქტიკული ინტერესი მოითხოვს, იგი უუნარო ხდება დაინახოს ჭეშმარიტი ევოლუცია, რადიკალური ქმნადობა“ [13, გვ. 244]. ინტელექტი მეცნიერების იარაღია. მეცნიერება კი პრაქტიკას ემსახურება. ინტელექტი ცნებებით ოპერირებს. ცნებაში კი ცვალებადობის გამოხატვა შეუძლებელია. ეს იგივეა მოვიაზროთ მოძრაი უძრავის საშუალებით. ფილოსოფია არ უნდა იყენებდეს მეცნიერულ კატეგორიებს. მას უნდა გააჩნდეს და გააჩნია კიდევ შემეცნების სპეციფიური საშუალება, ეს არის ინტუიცია. მეცნიერული აბსტრაქციების კრიტიკის აუცილებლობა უაიტჰედს ბერგსონის ფილოსოფიისგან მემკიდრეობით აქვს მიღებული.

მეცნიერული აბსტრაქციების კრიტიკა უაიტჰედის მეტაფიზიკაში კიდევ დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ მას სამყაროს ყოველი შემადგენელი ელემენტი ესმის, როგორც შემოქმედებითად განვითარებადი ორგანიზმი, რომელიც ყოველ სხვასთან აუცილებელ კავშირშია და რომლის მთლიანობაში აღქმა მეცნიერებას არ შეუძლია. უაიტჰედი, ორგანიციისტული თეორიის დაწვრილებითი ანალიზი არ შეადგენს ჩვენი შრომის საგანს, ამიტომ მეტად მასზე აღარ შევჩერდებით.

უაიტჰედის აზრით, მეცნიერება აყალიბებს სამყაროს ჭეშმარიტ სურათს, წარმოადგენს რა მოძრა, ცვალებად სამყაროს უძრავად. იგი დინამიური პროცესის გამოხატვას ცდილობს სტატიკური ცნებებით. ამას გარდა მეცნიერება ეხება მხოლოდ „ნახევარ სინამდვილეს“ უაიტჰედი წერს: „მეცნიერება ვერ პოულობს ვერავითარ მიზანს ბუნებაში; მეცნიერება ვერ პოულობს ვერავითარ შემოქმედებას ბუნებაში; ის პოულობს მხოლოდ თანამიმდევრობის უბრალო წესებს... ფიზიკური მეცნიერების უძღურების მიზეზი მდგომარეობს იმ ფაქტში, რომ ასეთ მეცნიერებას საქმე აქვს მხოლოდ ნახევარ სინამდვილესთან, რომელიც მოცემულია ადამიანურ ცდაში. ის იკვლევს მხოლოდ ზედამიწულ გარსს და უარყოფს სხეულს, რომელსაც არსებითი მნიშვნე-

ნელობა აქვს“ [25, გვ. 211]. ისტორიულად მეცნიერების ზემოაღნიშნულ ნაკლს ავსებდა რელიგია (ფართო აზრით აღებული), რომელიც მითოლოგიურ ფორმებში აფიქსირებდა მიზნობრიობასა და ღირებულებას სამყაროში. მას შემდეგ, რაც კანტმა, კიდევ ერთხელ ქრისტიანი თეოლოგების (მაგ. ტერტულიანეს) მსგავსად, ერთმანეთისგან მკაცრად გამიჯნა ცოდნისა და რწმენის სფეროები, ფილოსოფიური აზროვნებისთვის ისინი შეუთავსებლნი არიან. უიატჰედი მათ კვლავ შეერთებას მოითხოვს: „ფილოსოფია თავისუფლდება უნაყოფობისგან მეცნიერებასა და რელიგიასთან მკიდრო კავშირით. თავის უმაღლეს დანიშნულებას ის მიადრწევს მათი, სახელდობრ, მეცნიერებისა და რელიგიის შერწყმით აზრის ერთიან რაციონალურ სქემაში“ [20, გვ. 23], ამრიგად, გამოიკვეთა მეტაფიზიკის დანიშნულება უიატჰედის ინტერპრეტაციით. მეტაფიზიკის ამოცანა ის კი არაა, რომ უბრალოდ დააფიქსიროს ბუნების მოვლენათა თანამომდევრობა პრაქტიკული გამოყენებისათვის. არამედ გაარკვიოს ყოველი არსებულის ტალეოლოგიური დანიშნულება და მისი დამოუკიდებელი ღირებულება.

მეცნიერებისა და რელიგიის შეერთების მცდელობა მიანიშნებს იმაზე, რომ უიატჰედის ფილოსოფიამ ვერ გადალახა მის წინაშე წამოჭრილი სიძნელებები ნატურფილოსოფიაში. უიატჰედი ცდილობდა კვლევა არ გაეტანა ბუნების გარეთ, ბუნება აეხსნა თვით მისი ელემენტების ურთიერთკავშირის საფუძველზე. რაც აბსოლუტურად სწორი პოზიციაა. იგი არ მოითხოვს რწმენის გამორიცხვას და მით უმეტეს რწმენისა და რელიგიის გაიგივებას. ამისათვის მან შექმნა ე. წ. ექსტენსიური აბსტრაქციის მეთოდი, რომელიც მოწოდებული იყო მოეცა ბუნების ყველაზე კონკრეტული, ფუნდამენტური ელემენტების ურთიერთკავშირის ანალიზი. მეტაფიზიკაში კი უიატჰედმა აშკარად მიმართა რელიგიას მეცნიერული ინტერპრეტაციის შესავსებად. უიატჰედი ძირითადად სწორად აკრიტიკებს პოზიტივიზმსა და პრაგმატიზმს ფილოსოფიის მეთოდის საკითხში. ისინი ააბსოლუტურებდნენ კვლევის მეცნიერულ მეთოდს და მოითხოვდნენ მის გაბატონებას ფილოსოფიაში. უიატჰედი მართალია, როცა თვლის, რომ ფილოსოფიას უნდა ჰქონდეს მეცნიერულისგან განსხვავებული საკუთარი მეთოდი, მართალია იმაშიც, რომ მეცნიერული ცოდნა ვერ ამოწურავს ყოველგვარ ცოდნას ბუნების შესახებ. მაგრამ ფილოსოფიაში რელიგიის გამოყენების მცდელობა მეცნიერული ინტერპრეტაციის შესავსებად არის ყოველი ფილოსოფიის *testimonium paupertatis* (უძლურების მოწმობა), როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავს ა. ბოგომოლოვი [15, გვ. 261].

რა საშუალებები გააჩნია მეტაფიზიკას ესოდენ რთული ამოცანების შესასრულებლად? ექნება თუ არა ასეთ შემთხვევაში მას ჭეშმარიტების კრიტიერიუმი? ამ კითხვებს უიატჰედი თავისებურად პასუხობს.

არც ერთი ზოგადი თეორია, იქნება ის მეცნიერული თუ მეტაფიზიკური, არ შეიძლება იყოს მუდმივი, უცვლელი ან სრულყოფილი (სამყაროს კანონზომიერებათა ამომწურავი ცოდნის თვალსაზრისით), რადგან პირველად პრინციპებს ვერ მივწვდებით, მათ შეიძლება მხოლოდ მივუახლოვდეთ—თვლის უიატჰედი. მაგრამ ეს საერთოდ აზროვნების ხვედრია. ამან არ უნდა შეგვაშინოს. შემეცნება ხელს ვერ აიღებს თავის ძირითად პრინციპზე, რომელიც განზოგადებაში მდგომარეობს. განზოგადების გარეშე ჩვენ საქმე გვექნება

მხოლოდ „შიშველ ფაქტებთან“ ასეთ შემთხვევაში კი ყოველგვარი ზოგადი ცოდნა, რაც მეცნიერების დედარსია, გამოირცხულია.

მსგავს მოსაზრებას უაიტჰედზე რამდენადმე ადრე 1920 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ფილოსოფიის შესავალი“ გამოთქვამს შ. ნუტუბიძე (უაიტჰედის ძირითადი მეტაფიზიკური წიგნი „პროცესი და რეალობა“ გამოიცა 1929 წ.): „მეტაფიზიკა ისეთივე ნაწილია ფილოსოფიისა, როგორც თან ახლავს ყოველ თეორიულ მეცნიერებას, როდესაც იგი შეუდგება ზოგად დებულებათა გამოყვანას და ამ პროცესში გასცდება ცდის პირდაპირ კარნახს და ჰიპოთეზათა ნიადაგზე დგება“ [10, გვ. 8]. აქვე შეიძლება აღინიშნოს ისიც, რომ უაიტჰედისა და ნუტუბიძის ორ დასახელებულ ნაშრომში ბევრი რამ გვხვდება საერთო ფილოსოფიის ავტონომიური ხასიათის დასაბუთებისას. კერძოდ, ფილოსოფიის დამოუკიდებელი თეორიული ღირებულების ძიება, ფილოსოფიასა და ვნოსეოლოგიას შორის მიმართების დადგენა, ფილოსოფიის, როგორც მიზნის და არა საშუალების გაგება და სხვა.

მაშ, სადამდე შეიძლება გაგრძელდეს განზოგადების პროცესი? პოზიტივიზმის მტკიცებას, რომ ფაქტობრივი მასალის უმაღლესი განზოგადება უნდა განხორციელდეს მხოლოდ ზუსტი მეცნიერების ფარგლებში ანუ სანამ შეესაძლებელია მათი ფაქტობრივი ვერიფიკაცია, უაიტჰედი არ ეთანხმება. ფაქტობრივი შემოწმებისა და პრაქტიკული მიზანშეწონილობის მოთხოვნა, რომელიც გამართლებულია მეცნიერების მიმართ, გაუმართლებელია წაუყუყუნოთ მეტაფიზიკასაც. იმისათვის, რომ მეტაფიზიკური თეორია გახდეს სრულყოფილი სულ სხვაგვარი მოთხოვნების დაცვაა საჭირო.

როგორც ვხედავთ, აქამდე უაიტჰედის მსჯელობის პროცესი გარკვეულ თანხმობაშია დიალექტიკურ მატერიალიზმთან. არც ერთი თეორია არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი, რადგან სამყარო უსასრულოა და შემეცნება მუდმივ განვითარებაში იმყოფება. ასევე მართალია უაიტჰედი, როცა ამტკიცებს, რომ ვერიფიკაციის ცდასთან ემპირიასთან შედარების მოთხოვნას უმართებულად უყენებენ ფილოსოფიას.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, ცოდნის ჭეშმარიტება-მცდარობის პრობლემა თეორიის სფეროში არ შეიძლება გადაიჭრას. ეს იმიტომ განპირობებულია, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია არის ასახვის თეორია. მასში კი, ცოდნის ჭეშმარიტება თუ მცდარობა დამოკიდებულია იმაზე თუ რამდენად ადექვატურადაა ცნობიერებაში ასახული მისგან დამოუკიდებელი საგნობრივი ვითარება. კარლ მარქსი თავის თეზისებში ფოიერბახის შესახებ წერს: „საკითხი იმის შესახებ, შეუძლია თუ არა ადამიანურ აზროვნებას საგნების შეცნობა იმ სახით, როგორც ისინი სინამდვილეში არსებობენ, სრულიადაც თეორიული საკითხი არ არის, არამედ პრაქტიკულია. ადამიანმა პრაქტიკით უნდა დაამტკიცოს თავისი აზროვნების ჭეშმარიტება, ე. ი. რეალურობა და ძალა. მისი გამოღმურობა. ხოლო კამათი პრაქტიკიდან გამოთიშული აზროვნების სისწორის ან უსწორობის შესახებ, წმინდა სქოლასტიკური საკითხია“ [2, გვ. 125]. მარქსის ამ თეზისიდან ჩანს, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი თეორიის ჭეშმარიტების ერთადერთ კრიტერიუმად პრაქტიკას მიიჩნევს. უაიტჰედი კი სრულიად განსხვავებული გზით მიდის. როგორც ნეორეალისტი, იგი საერთოდ არ ცნობს ასახვის თეორიას. მაშ რა მოთხოვნებს უყენებს უაიტჰედი მეტაფიზიკას იმისათვის, რომ ის გახდეს „გამოყენებადი“?

თავისი ძირითადი მეტაფიზიკური ნაშრომის — „პროცესი და რეალობა“ — შესავალში უაიტჰედი აყალიბებს სპეკულატური ფილოსოფიის საკუთარ ფორმულირებას: „სპეკულატური ფილოსოფია არის მისწრაფება ჩამოყალიბდეს ზოგადი იდეები ურთიერთდაკავშირებული, ლოგიკური, აუცილებელი სისტემა, რომლის ტერმინებში განიმარტება ჩვენი ცდის ყოველი ელემენტი... ფილოსოფიური სქემა უნდა იყოს მთლიანი, ლოგიკური და ინტერპრეტაციის მხრივ — გამოყენებადი და ადექვატური... სპეკულატური ფილოსოფიის იდეალს აქვს ორი მხარე: რაციონალური და ემპირიული. რაციონალური მხარე გამოხატულია ტერმინებით — „მთლიანი“ და „ლოგიკური“ ხოლო ემპირიული მხარე ტერმინებით — „გამოყენებადი“ და „ადექვატური“ [20, გვ. 3—6].

როგორც ვხედავთ, უაიტჰედის მიხედვით, სპეკულატური ფილოსოფიის საიმედოობის პირველი პირობა მისი ლოგიკური, მთლიანი და აუცილებელი ხასიათია. ეს იმას ნიშნავს, ამტკიცებს უაიტჰედი, რომ სისტემის ყოველი ფუნდამენტური იდეა ანუ კატეგორია იმგვარადაა დაკავშირებული სხვა კატეგორიებთან და მთელ სისტემებთან, რომ დამოუკიდებლად იგი უშინაა-არსოა. ამაში გამოიხატება სპეკულატური ფილოსოფიის მთლიანობა. ტერმინი „აუცილებელი“ ნიშნავს, რომ სისტემაში „ჩადებულია მტკიცება ყველა შესაძლებელ ცდაში მისი უნივერსალურობის შესახებ“ [20, გვ. 6].

აქ თავისებურად აღორძინებულია (თუმცა თავად უაიტჰედი წყაროზე არ მიუთითებს) კანტის აზრი სისტემურობის, როგორც ჰეგელიანობის ერთგვარი კრიტიკიუმის შესახებ. როგორც ცნობილია კანტის აზრით, ტრანსცენდენტალურ სისტემაში ყველაფერი უნდა მოვიპოვოთ, როგორც ორგანიზმი. ეს ორგანიზლობა მიუთითებს ამ სისტემის საგნის — წმინდა სპეკულატური გონების — ორგანულ აგებულებაზე, რომელშიც მთელი ემსახურება ყოველ ნაწილს და ყოველი ნაწილი, თავის მხრივ, მთელს. ასეთი კავშირი გარანტიას გვაძლევს აღმოვაჩინოთ თვით უმცირესი ნაკლოვანებაც კი სისტემის მთლიანობაში გამოყენების დროს. სისტემა როგორც მისი ნაწილების აუცილებელი კავშირი, კანტის აზრით, არის ჰეგელიანობის თავისებური კრიტიკიუმი [16, გვ. 83]. ჩვენთვის უცნობია ეყრდნობა თუ არა უაიტჰედი კანტს ამ შემთხვევაში. საერთოდ იგი ხშირად ხაზს უსვამს საკუთარი ცოდნის არასრულფასოვნებას ფილოსოფიაში. მაგალითად, იგი აღნიშნავს, რომ ჰეგელს ის მხოლოდ გადმოცემით იცნობს, ორიგინალში კი ერთი გვერდიც არ წაუკითხავს [24, გვ. 88]. თუმცა, ეს მას ხელს არ უშლის ჰეგელის სისტემისადმი ნეგატიურ დამოკიდებულებაში. საფიქრებელია, რომ უაიტჰედი კანტს იცნობს ნეოკანტიანელებისაგან, რომლებიც იმ დროს კანტის სრულუფლებიან მემკვიდრეებად ითვლებოდნენ.

ცხადია, მხოლოდ ლოგიკური სრულყოფილება და შინაგანი სიმტკიცე ვერ მიანიჭებს საიმედოობის გარანტიას მეტაფიზიკურ თეორიას. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია ლოგიკურად უნაკლო თეორიები, რომლებმაც ვერ გაუძლეს დროის გამოცდას. მაგ. სპინოზას ფილოსოფია ლოგიკური სრულყოფილების ნამდვილი ნიმუში იყო და ამ მხრივ უაიტჰედი ნაკლებად თუ გაუწევს მას კონკურენციას. ამიტომ ლოგიკურ სრულყოფილებასა და შინაგან სიმტკიცესთან ერთად აუცილებელია სისტემა იყოს ემპირიულად ყოველს-მომცველი, უნივერსალური. უაიტჰედი ხაზს უსვამს მეტაფიზიკის რაციონალური და ემპირიული მხარეების ღრმა ურთიერთკავშირს. მეტაფიზიკა უნდა

იყოს რაციონალურად სრულყოფილი და ემპირიულად ყოველისმომცველი. ერთი მხარე მეორის გარეშე შეუძლებელია არსებობდეს. სისტემა ისე უნდა იყოს აგებული, რომ ყოველი მხარე აწვდიდეს საპირისპიროს არსებობისთვის აუცილებლად საჭირო ფაქტორს.

სისტემის ეპირიული უნივერსალურობა ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკა უნდა მოიცავდეს ყველა შესაძლებელ ინდივიდუალურ ცდას: „ყველაფერი რაც ნაპოვნია „პრაქტიკაში“ უნდა მოექცეს მეტაფიზიკური აღწერის სფეროში. თუ აღწერა არ მოიცავს მთელ „პრაქტიკას“ მეტაფიზიკა არასრულყოფილია და საჭიროებს გადასინჯვას [20, გვ. 17].

მაგრამ სად არის იმის გარანტია, რომ ზოგადი, ლოგიკურად დაკავშირებული, აუცილებელი, ფუნდამენტური იდეების სისტემა ემპირიულად მართლაც საყოველთაო იქნება? უაიტჰედი პასუხობს: „პირველი პირობა განზოგადების მეთოდის მაქსიმალური გამოყენებაა (მისი გამოყენებადობის საზღვრებამდე). მისი წარმატების გამოცდად ითვლება მისი გამოყენება უშუალოდ წარმოშობის ფარგლებს გარეთ“ [20, გვ. 8]. ამრიგად, გარკვეული ინდივიდუალური ცდის ფაქტების მაქსიმალური განზოგადება მეტაფიზიკის არსებობის აუცილებელი პირობაა. თუ განზოგადება სწორადაა წარმოებული იგი უნდა იყოს ადექვატური ყველა შესაძლებელი ინდივიდუალური ცდის მიმართ. მაგრამ რადგან ამის ამომწურავად შემოწმების საშუალება არ არსებობს, განზოგადების წარმატების გამოცდად ითვლება მისი გამოყენება უშუალო წარმოშობის ფარგლებს გარეთ.

ამრიგად, უაიტჰედის მიზანი ნათელია: სპექულატურმა ფილოსოფიამ განზოგადების მეთოდის მაქსიმალური გამოყენებით უნდა შეიმუშაოს ურთიერთდაკავშირებული, ლოგიკური და აუცილებელი ფუნდამენტური იდეების სისტემა ანუ მეტაფიზიკის კატეგორიალური სქემა, რომელშიც ფიქსირებული იქნება ყოფიერების 'კატეგორიალური სტრუქტურა. ეს მეტაფიზიკური სქემა უნდა იყოს ემპირიულად უნივერსალური. ამასთან, მას არ უნდა ჰქონდეს სამყაროს კანონზომიერებათა ამომწურავად ახსნის პრეტენზია: „ფილოსოფია ვერ შეინარჩუნებს საკუთარ სტატუსს, სანამ მისი ჰემშარიტი მიზანი პროგრესის ყოველ საფეხურზე შესაბამისი კატეგორიალური სქემის შემუშავება არ გახდება“ [20, გვ. 11].

რამდენად სწორად წარმართა უაიტჰედმა პოლემიკა ფილოსოფიის ავტონომიური სტატუსის შესანარჩუნებლად? უდავოდ დადებითად უნდა შეფასდეს მისი პოზიციის ნეგატიური ნაწილი. უაიტჰედი სამართლიანად აკრიტიკებს მექანიცისტური ფილოსოფიის ცალმხრივ ხასიათს. ენგელსი წერდა, რომ ახალი დროის ბუნებისმეტყველებამ უდიდეს მიღწევებთან ერთად დაგვიტოვა აზროვნების მეტაფიზიკური ტრადიცია, რომელიც სამყაროს საგნებს განიხილავს განცალკევებულად, არა მოძრაობაში, არამედ უძრაობაში [1, გვ. 27]. ასევე სამართლიანია უაიტჰედის კრიტიკა პოზიტივიზმის მიმართ, როცა ის იცავს ფილოსოფიის კვლევის მეთოდისა და სფეროს ავტონომიას, მაგრამ როცა ის ცდილობს ახალი მეტაფიზიკის (პიუმესებური გაგებით) დაფუძნებას, ძალიან ხშირად წყდება მეცნიერულ ნიადაგს, მიმართავს რელიგიას. სწორედ იმიტომ, რომ ვერ შეათავსა რწმენა და ცოდნა, უაიტჰედის მეტაფიზიკური მეთოდის გამოყენებით აგებული ყოფიერების ორგანიცისტული თეორია

უფრო დიდი მეცნიერისა და მოაზროვნის თავისუფალი ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენს, ვიდრე არგუმენტირებულ მეცნიერულ თეორიას. მაგრამ, უაიტჰედის უდავო დამსახურებაა სისტემებისადმი უარყოფითი განწყობის პერიოდში ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური სისტემის აუცილებლობის დასაბუთების და უახლეს მეცნიერულ მონაცემებზე მისი დაფუძნების ცდა.

Г. Ю. ГОГИБЕРИДЗЕ

ПОПЫТКА ОБОСНОВАНИЯ НЕОБХОДИМОСТИ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ А. Н. УАЙТХЕДОМ

Резюме

Выдающийся математик и философ нашего времени А. Н. Уайтхед (1861—1947) поставил перед собой задачу построить всеобъемлющую метафизическую теорию, которая объяснила бы каждый факт, существующий во вселенной, определенными всеобщими принципами. Уайтхед в отличие от позитивистов, требовал для философии собственную сферу и собственный метод исследования. Этот метод должен был обосновать новую органистическую философию. В отличие от Канта, который поставил под сомнение самую возможность метафизики как науки и строго разграничил сферы знания и веры, Уайтхед старается вернуть философии метафизический способ мышления.

В отдельных случаях метафизика Уайтхеда открывает интересные перспективы. Особенно высокую оценку заслуживает его критика позитивизма, а также субъективно-идеалистических направлений, когда он защищает автономию философии. Но он не сумел теоретически обосновать синтез науки и религии, знания и веры.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფ. ანტი-დიურინგი, თბ., 1952. |
2. ენგელსი ფ. ლუდვიგ ფიურბახი, თბ., 1930. |
3. ლენინი. ვ. ლ. თხზ., ტ. 14, თბ., 1950. |
4. არისტოტელე. მეტაფიზიკა, თბ., 1964.
5. ავლიანი ს. თანამედროვე პოზიტივიზმის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბ., 1964.
6. გოგობერიძე მ. რჩ. ფილ. თხზ., ტ. I—III, თბ., 1970.
7. თევზაძე გ. ნიკოლაი პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, თბ., 1966.
8. კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979. |
9. შანტაძე გ. კატეგორიების პრობლემა უაიტჰედის ფილოსოფიაში, თბ., 1970.
10. ნუცუბიძე შ. ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 1920.
11. უზნაძე დ. ანრი ბერესონი, თბ., 1920. |
12. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970.
13. Бергсон А. Творческая эволюция. М., С.-Петербург, 1914.
14. Кросер П. Культ философии Уайтхеда в США. Философские науки, № 3, 1969.
3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 2



15. Современный объективный идеализм. М., 1963.
16. Тевзадзе Г. В. Понятие системы у И. Канта. Философские науки, № 4, 1984.
17. Френкель Г. Злоключения идей. М., 1959.
18. Юдина Н. С. Проблема метафизики в Американской философии XX века. М., 1978.
19. Perry R. B. Present Philosophical Tendencies. N. Y., 1955.
20. Whitehead A. N. Process and Reality. N. Y., 1969.
21. Whitehead A. N. An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge. Cambridge, 1938.
22. Whitehead A. N. Science and Modern World. N. Y., 1925.
23. Whitehead A. N. Adventure of Ideas. N. Y., 1933.
24. Whitehead A. N. Essays in Science and Philosophy. N. Y., 1948.
25. Whitehead A. N. Modes of Thought. Cambridge, 1938.
26. Whells H. Process and Unreality. N. Y., 1950.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ირინე კალანდიაძე

„ბიოსოციალურის პრობლემის“ ფორმირთი ასპექტი

რა არის ცნობიერება? დაკავშირებულია თუ არა იგი ადამიანთან, ან წარმოადგენს თუ არა მატერიალური სინამდვილის განვითარების პროდუქტს?

საკითხი ცნობიერებისა და შემეცნების ბუნების შესახებ დიდი ხანია აწუხებს კაცობრიობას.

ამის შესახებ არსებობს სხვადასხვა აზრი. ფილოსოფოსების გარკვეული ნაწილი ფიქრობს, რომ ცნობიერება დამოუკიდებელია ტვინის მდგომარეობისაგან; იგი ყალიბდება რაღაც შინაგან მდგომარეობაში და წარმოადგენს თვითცნობიერებას [2, გვ. 158].

საიდან გაჩნდა სიტყვა თვითცნობიერება? შეიძლება ამ სიტყვას, რომელსაც ფილოსოფოსი თავისი აზრის უფრო ზუსტად გამოსახატავად ხმარობს, ღრმა ფესვები აქვს მეცნიერებებში, პირველყოელისა, ინფორმაციის გადამუშავების დიდ და რთულ სისტემათა თეორიებში.

ამ საკითხის გასარკვევად საჭიროდ მიგვაჩნია რამდენიმე სიტყვა ვთქვათ იმის შესახებ, თუ როგორ ახდენს ინფორმაციის გადამუშავებას თავის ტვინი.

დღევანდით „ბიოსოციალური პრობლემების“ განხილვით. რას წარმოადგენს ეს პრობლემა და რატომ არის დღეს აქტუალური?

როგორც ვიცით, ადამიანის ბიოლოგიური ასპექტის შესწავლას ემსახურება ბიოლოგიური მეცნიერებანი, ხოლო სოციალური სისტემების განვითარების კანონზომიერებებსა და ფუნქციონირების საკითხებს სწავლობს სოციოლოგია. გარდა ამ ასპექტებისა, დღევანდელმა დღემ დასვა სოციო-ბიოლოგიურის პრობლემაც.

ცივილიზაციის პროგრესმა „ადამიანის პრობლემა“ წინა პლანზე წამოსწია. ადამიანის აქტიურობის ზრდამ თანამედროვე ეპოქაში დიდი წარმატებები მოიტანა, მაგრამ ამასთანავე უარყოფითმა თანმხლებმა მომენტებმა იჩინა თავი; სახელდობრ, ადამიანი თავის თავს დაუპირისპირდა, დაისვა „გაუცხოების პრობლემა“, წარმოიშვა ეკოლოგიური კრიზისის საშიშროება. გარდა ამისა, თანდათან იწყო განვითარება სოციოლოგიზატორულმა და ბიოლოგიზატორულმა ტენდენციებმა. ამ პრობლემების გადაჭრის აუცილებლობამ მათი ფილოსოფიური ანალიზიც მოითხოვა და სწორედ ამაში მდგომარეობს ადამიანის პრობლემებისადმი ბიოსოციალური მიდგომის აღმოცენების მიზეზი.

ბიოსოციალური მიდგომა არც მეცნიერული მიმართულებაა და არც ახალი მეცნიერების ჩანასახი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მიდგომა არის პოზიცია, რომელიც მიგვაჩივებს, რომ შეუძლებელია ადამიანის შესწავლა მხოლოდ ბიოლოგიურ ან მხოლოდ სოციოპუმანიტარულ დონეზე.

უარყოფითი ტენდენციები, რომელზეც უკვე ითქვა, დღეს მსოფლიოში ორი ძირითადი სახით არსებობს:

1. ბიოლოგიზატორული კონცეფცია ემყარება რედუქციონიზმს, რომელიც ამტკიცებს რეალიზმის მაღალი დონის მოვლენათა დაყვანას უფრო დაბალ დონეებზე ასე, მაგალითად, ფსიქიკურის დაყვანას ფიზიოლოგიურსა და ინფორმაციულ პროცესებად. ამ მიმართულებას ჰყავს ისეთი ავტორები, როგორცაა „ეგონისტურა გენის“ თეორიის ავტორი დოკინსი („ЭГОНИСТИЧЕСКИЙ ГЕН“, 1977). „გენკულტურული კოველოტეიური“ თეორიის ავტორი უილსონი („Социобиология, новый синтез“, 1975) და სხვა მრავალი. ბიოლოგიურის აბსოლუტიზაცია ძირითადად ამ მიმართულებებს ახასიათებს.

2. სოციოლოგიზატორული ტენდენცია კი მთლიანად უარყოფს ადამიანის ბიოლოგიური ბუნების შინაარსობლივ მხარეს, მიდის მეორე უკიდურესობაში, ადამიანის ბიოლოგიური ასპექტი დაჰყავს ვიტალურ ფუნქციონირებამდე და უქვემდებარებს ადამიანის წინასწარ დასახულ პროგრამას.

ამვე დროს ადამიანის შესახებ დაგროვებული ცოდნის ანალიზი, კოლოსალური მასალა ადამიანის შესწავლის ხაზით, რომელიც ბიოლოგიამ, ფსიქოლოგიამ, სოციოლოგიამ, მედიცინამ, გერონტოლოგიამ, პედაგოგიკამ და სხვა მეცნიერებებმა დააკროვეს, ჯიუტად ლაპარაკობს ადამიანში ბიოლოგიურისა და სოციალურის ორგანულ ერთიანობაზე, რასაც, თავის მხრივ, მიეყვარებო ბუნებისმეტყველების ჰუმანიტარიზაციასთან. აქტუალური ხდება თეორიულ-ბიოლოგიური ანალიზი დიალექტიკის პრინციპების გათვალისწინებით.

ასეთ ვითარებაში ფილოსოფიის დარგის მუშაეების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა ყოველგვარი რედუქციონიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, მისი მანიკერების გამოვლინება. ამასთან დაკავშირებით მეტად მნიშვნელოვანია იმის ეზარკვევა, თუ რა მონაწილეობას იღებს თეორიული ბიოლოგია სამყაროს ანამედროვე მეცნიერული სტრატის შექმნაში, ან როგორ უნდა მოხდეს ბიოსოციოლოგიის კონცეფციის განსეოლოგიური ანალიზი. ბიოლოგიური კანონზომიერების სპეციფიკის გამოვლენა მოითხოვს მატერიის სტრუქტურული ორგანიზაციის, სტრუქტურული დონეების ანალიზს, მათ დადგენას, სისტემურობის, ევოლუციის პრინციპების განზოგადებას, ექსტრაპოლაციას და, რაც მთავარია, ბიოლოგიური მიზანშეწონილობის ბუნების ღრმა შესწავლას.

ბიოლოგიურ ცოდნას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ისეთი მეცნიერებისათვის, როგორცაა ფსიქობიოლოგია, ბიოსოციოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ეკოლოგიური კვლევები და სხვა. ყოველივე ამას მიეყვარებო მეცნიერული ცოდნის ინტეგრაციის იდეამდე, რომლის განხორციელებაში დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას, რომლის პროგრესული განვითარება მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს სხვა მეცნიერებათა პროგრესს. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ ადასტურებს სხვადასხვა მეცნიერებათა, განსაკუთრებით საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა თანამშრომლობის აუცილებლობას. ამ თანამშრომლობაში ჩართულია სოციოლოგიური მეცნიერებანიც, ვინაიდან მათ, ისევე როგორც სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს, ცნობიერებასთან, გონთან აქვთ საქმე.

ჩვენ ამჟამად გვინტერესებს არა უშუალოდ სოციალური, არამედ მისი მიმართება ბიოლოგიურთან, სახელდობრ, ბიოსოციოლოგიის პრობლემა. ეთვლით, რომ მათ შორის მკიდრო ურთიეთკავშირია და მათი ერთიანობა ახალ

თვისებრიობას ავლენს. ამიტომ ბიოსოციალური არ დაიყვანება ერთ-ერთ მათგანზე — სოციალურზე ან ბიოლოგიურზე.

ბიოსოციალურის პრობლემის განხილვისას არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ამ პრობლემის სოციოლოგიური ნაწილი მეტად არის შესწავლილი და ბიოლოგიურ მხარეს თუნდაც იმდენად უნდა ყურადღების მიქცევა, რომ უკეთ გავიგოთ მისი შინაარსი.

ამ პრობლემის ანალიზის პროცესში მთავარი მნიშვნელობა აქვს ცენტრალური ნერვული სისტემის — თავის ტვინის — შემსწავლელი მეცნიერების შედეგების ფილოსოფიურ ანალიზს. უწინარეს ყოვლისა, ის უნდა ითქვას, რომ ადამიანის თავის ტვინი არ არის პასიური მიმღები გარე ინფორმაციისა. იგი წარმოადგენს უჯრედების (ნეირონების) ერთობლიობას, რომელიც განუწყვეტელ მუშაობას ეწევა — იღებს ინფორმაციას და გადაამუშავებს, აგრეთვე ცენტრალურ ნერვულ სისტემას აქვს საკუთარი ინიციატივა სენსორულ ორგანოებზე ზემოქმედებისა. არეგულირებს რა მათ მოლვაწეობას, უფრო მეტიც, მოდიფიკაციასაც კი ახდენს. ინფორმაციის „რედაქტირება“, ნაკადის რეგულაცია რთული პროცესებია და კონტროლის ამ სახეს უკუმოქმედება ეწოდება. ნეირონების ქსელში არის კავშირების გარკვეული სისტემა და სწორედ ამ კავშირებს აქვს ძალიან დიდი მნიშვნელობა.

ფიზიკური ენერჯია, რომელიც მიიღება რეცეპტორებით (რეცეპტორები — „ჰიშკარია“, საიდანაც ტვინი გარემოს უკავშირდება) ტრანსფორმირდება ნერვულ იმპულსებში. ეს იმპულსები აღწევენ სინაპტურ ქსელებს (კავშირების სისტემა), სადაც დისკრეტული სიგნალები კოდირდებიან პოტენციალთა მიკროსტრუქტურებში. რას წარმოადგენს ეს მიკროსტრუქტურები?

თუ თავის ტვინის ფუნქციის ანალიზის ერთეულად წინათ მიჩნეული იყოს ნეირონი, დღეს შეიძლება შემოტანილ იქნეს ორბროცესიანი მექანიზმის ცნება — ნეირონული კავშირები. ეს ნეირონული კავშირები ქმნიან სივრცულ-დროით კონფიგურაციებს და მერე უკვე ეს დინამიური სტრუქტურები წარმოადგენენ ერთეულებს. თავის ტვინი ახორციელებს მუდმივ გარდაქმნებს დისკრეტულის პერმანენტულში და პირიქით (კოდირების პრინციპი). მეხსიერების პროცესი მთლიანად დამოკიდებულია კოდებზე და არა მარტო მეხსიერება.

ადამიანის მოქმედების მამოძრავებელი ძალა მოთხოვნილებაა, რომელიც გარკვეული ინფორმაციის მიწოდებასთან არის დაკავშირებული. ამასთანავე ინფორმაცია შეიძლება ერთი და იგივე იყოს, მაგრამ ორგანიზმის ბარიერებზე გარდატეხისას ის იღებს სრულიად სხვა სახეს, იმის მიხედვით, თუ რა მდგომარეობაში იმყოფება ინფორმაციის შესვლის დროს ორგანიზმის უფრო სისტემა, რა შინაგან აქტივობებს აქვს ადგილი, ენერჯიის რა მინიმუმი აკმაყოფილებს სტაბილობისათვის აუცილებელ პირობას. ვასაგებია, რომ შიდა სისტემების ცოდნას დიდი მნიშვნელობა აქვს. დისტრესის მაგალითი მარტივად ხსნის ამ აზრს. სტრესი ახალ სიტუაციასთან შეგუებას ნიშნავს — ნორმალური მდგომარეობის აღდგენას ორგანიზმული გარდაქმნების ხარჯზე, როცა გარდაქმნის მუშაობა უარყოფით ემოციებთან არის დაკავშირებული, მაშინ საქმე ევაქვს დისტრესთან. დისტრესთან ბრძოლის საშუალებად გ. სელიეს მიაჩნია ორი პირობის შესრულება: 1. ნერვული სისტემის ადაპტაცია და 2. გარემო პირობების რეგულაცია.

მეორე პირობის შესრულება დიდ სირთულეებთან არის დაკავშირებული, ხოლო პირველი თითქოს შედარებით ადვილი, მაგრამ არანაკლებ სიმძიმისა აღმოჩნდა, ვინაიდან ნერველი სისტემის ადაპტაცია თავისთავად მხოლოდ ნაწილობრივ ხდება. დანარჩენწილად კი დამოკიდებულია ადამიანის მიერ თავისი ნერველი სისტემის რეგულაციაზე.

ჯერ კიდევ თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიურ საკითხებზე გამართულ III საკავშირო კონფერენციაზე ზაზგასმით იყო აღნიშნული, რომ სამყაროს თანამედროვე მეცნიერული სურათი არ შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც მარტო ფიზიკური, მთლიანად ობიექტივირებული სურათი, იზოლირებული „ადამიანის პრობლემისაგან“. ასეთი რამ უკვე აღარ შეესაბამება დღევანდელ მეცნიერულ შემეცნებას. ადამიანი, როგორც შემეცნებელი სუბიექტი, სამყაროს მეცნიერული სურათის განუყრელი ნაწილია, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ „ადამიანის პრობლემის“ გადაწყვეტა უნდა მოხდეს ადამიანის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ინტეგრაციის შედეგად. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, „ბიოსოციალურის პრობლემა“ ადამიანის პრობლემაა და ადამიანის ირვლივ ფოკუსირდება როგორც სოციოლოგიური, ასევე ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ფილოსოფიური მიდგომები.

ადამიანის წინაშე დგება საკითხი სამყაროს შემეცნების შესახებ. ამ საკითხის გადაჭრაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს ჰოლოგრაფიულ მოდელს. ეს მოდელი გამოიყენება ისეთ შემთხვევაში, როცა სისტემის თავისუფლების სარისხი დიდია და ელემენტების სუპერპოზიციას აქვს ადგილი. იქმნება შთანვლელობა, რომ ასეთ სისტემაში მუშაობს შემთხვევითი განაწილების პრინციპი, მაგრამ თურმე არსებობს ტრანსფორმაციის კანონები, რომლებიც ჰოლოგრაფიულ სფეროს გადააქცევს სტრუქტურულად. ეს ფურიეს ტრანსფორმაციებია.

ფიზიკური ჰოლოგრაფიის პრინციპის მიხედვით, ნეიროჰოლოგრამის ძირითადი შინაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ რეზონანსული ინფორმაციის საშუალებით აღდგება მთელი ჰოლოგრამის ფილტრით დამახსოვრებული და კოდირებული.

ნეირონული კოდირება განაპირობებს პირდაპირ და უკუკავშირებს. „გადაკოდირება საოცრად ძლიერი ადაპტაციური და კონსტრუქციული ინსტრუმენტია, რომლითაც სარგებლობს ორგანიზმი, რათა იმოქმედოს გარე სამყაროში“ — ამბობს კ. პრიბრამი.

„ენა, რომლის საშუალებითაც გადაიცემა ინფორმაცია, არ შეესატყვისება და არც უნდა ემთხვეოდეს იმ ენას, რომლითაც სარგებლობენ ადამიანები გრძელმანეთთან ურთიერთობისას“ — ასეთია აზრი მაკ-კალოკისა და პიტისისა.

ნეიროჰოლოგრაფიის მამამთავრის კ. პრიბრამის აზრი ასეთია: შესაძლებელია, სამყარო მხოლოდ სტრუქტურულობის პრინციპით არ არის აგებული! დასაშვებია, რომ იგი ჰოლოგრაფიულად იყო აგებული. ასეთ შემთხვევაში ჰოლოგრაფიულ სურათს აქვს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური ღირებულება. მაგრამ ეს მხოლოდ ჰიპოთეზაა; ხოლო იმ კითხვაზე, თუ რა საშუალებები გვაქვს სამყაროს აღქმისათვის, ამაზე ჰოლოგრაფიული მოდელი გარკვეულ ინფორმაციას გვაძლევს.

ბუნებისმეტყველების პრინციპების პირდაპირი გადატანა სოციოპუმანიტარული ცოდნის არსენალში სწორი არ იქნება. მეთოდოლოგიური განსხვავება ამ ორ სფეროს ხელს არ უშლის, რომ ითანამშრომლონ ახალი კონცე-

პტულური სისტემის შესაქმნელად. მეცნიერულ მასალაზე დაფუძნებულ კონცენტრულური სისტემის შექმნა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ჰუმანიტარული ცოდნის გამოყენებით. ამის შედეგად შეიძლება შეიქმნას ცოდნის ახალი სფერო, რომელიც უკვე აღარ იქნება კონკრეტულ-მეცნიერული; საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ბუნებისმეტყველების ჰუმანიზაცია რთული პროცესია.

ბიოლოგია ჰუმანიზაციის პროცესში მონაწილეობს ისეთი ფუნდამენტური საკითხებით, როგორცაა ევოლუციის პრობლემა, რომელსაც დღეს გლობალური ხასიათი აქვს. ბევრი მეკლევარი ფიქრობს, რომ ევოლუციის პროცესი მნიშვნელოვანწილად ატარებს მიმართულ ხასიათს. ევოლუციის ეს ნიშანი კავშირშია თვითორგანიზაციის პრინციპთან. თვითორგანიზაციის, თვითრეგულაციის და თვითკონტროლის პარამეტრები ზედმიწევნით სპეციფიკური თვისებაა ცოცხალი ბუნებისა, რომლის პრინციპებზეც დღეს იქმნება ბიოანალოგიები კიბერნეტიკაში და რასაც პირდაპირ მივყავართ ადამიანამდე, რომელიც გარემოში მოქმედებს მიზანდასახულობის პრინციპით. ადამიანი მიზანდასახულობის გარეშე ბუნებაში და სოციალურ გარემოში არ არსებობს, მაგრამ, როგორც ცნობილი გახდა, მხოლოდ სოციალური მიზნებით არ განმარტება მიზანდასახულობის პრინციპი ბიოლოგიაში — მიზანდასახულობა სუბიექტს არ შეაქვს ობიექტში; მაგრამ არც ამ უკანასკნელიდან გამოაქვს, როგორც მისი საკუთარი ატრიბუტი. იგი სუბიექტისა და ობიექტის პრაქტიკული ურთიერთქმედების თვისებაა [3, გვ. 50].

სუბიექტის ამ შემხვევაში აქვს დიდი წილი, რომლის უგულებელყოფა შეუძლებელია.

დავიწყით დნმ-ით, რომელშიც განხორციელებულია აბსოლუტურად დეტერმინირებული კავშირები და მიმართულია ასიმეტრიულობის გაზრდისაკენ; მუტაციები მაკრომოლეკულებში უმეტესწილად არ ატარებს შემთხვევით ხასიათს. შინაგანი თვისებებით გაპირობებული შეზღუდვების სისტემა მუშაობს ცილების შემთხვევაში; იგივე შეიძლება ითქვას ზემოლექულურ სტრუქტურებზეც (რიბოსომები და სხვა). უჯრედის დონეზე ორგანულ სისტემაში თითოეულმა ნეირონმა „იცის“ თავისი ადგილი, განვითარების პროცესში ნეირონი იზრდება „მიზნის“ მიხედვით, უარყოფს ერთი სახის უჯრედებს, არჩევს შესატყვისის და ქმნის მუდმივ კონტაქტებს მემბრანის უბანში, თითქოს იცოდეს კავშირების რა სისტემა უნდა დამყარდეს, რომელთაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ გარემოსთან კონტაქტისათვის. [4, გვ. 347].

გადავიდეთ ტვინის სტრუქტურაზე; როგორც ვიცით, ტვინის ძირითადი თვისება გამოიხატება კოდირებისა და გადაკოდირების უნარიანობაში. კოდების შექმნაში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ორგანიზმულ ინსტრუქტაჟს და როგორც კ. პრიბრამი ამბობს, „სამყარო ჩვენს შიგნით“ ცოდნას [5, გვ. 191]. არც ერთი კოდი არ იქმნება მხოლოდ ადაპტაციით გარემოსთან და მხოლოდ მიღებული ინფორმაციით.

ესაზოთ ეს მომენტი ფსიქოლოგიაში. პროფესორი შ. ნადირაშვილი განსაკუთრებით მივეითითებს შემდგომზე: „განწყობის“ განვითარების პროცესში უსწამემ ურთიერთისაგან გაარჩია განწყობის ორი ფორმა:

ა) განწყობის დაბალი ფორმა, რომელიც ინდივიდის იმპულსური ქცევის და მასთან დაკავშირებული ცნობიერების პროცესების მიზანშეწონილ მიმდინარეობას განაპირობებს.

ბ) „განწყობის“ მაღალი, რთული ფორმა, რომლის ფორმირებაში, გარდა აღნიშნული ფაქტორებისა, აზროვნება და ნებელობა მონაწილეობს, რომელთა დახმარებითაც პიროვნებას უმუშავდება ისეთი განწყობა, რომლის საფუძველზედაც შესაძლებელი ხდება სოციალური მოთხოვნილებების შესატყვისი შეგნებული ქცევის განხორციელება [1, გვ. 5].

აქაც სუბიექტურის დიდ მნიშვნელობას ესმება ხაზი.

ჩემი აზრით, ბიოლოგიასა და ფსიქოლოგიას აქვს საერთო პრობლემა; ეს არის ადამიანის როლის პრობლემა ბიოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ პროცესებში.

ფაქტობრივად ბიოლოგიამ და ფსიქოლოგიამ არსებითად უკვე დასვა სუბიექტურისა და ობიექტურის ურთიერთობის საკითხი, რაც მათ ორთავეს აინტერესებს.

ამრიგად, თანამედროვე მეცნიერებამ, განსაკუთრებით ბიოლოგიამ, ბიოსოციალურის ცნების მართებულობის თეზისი წამოაყენა. ადამიანის ცნობიერების მოღვაწეობა სწორედ ბიოსოციალური ბუნებისაა. ამდენად, თანამედროვე ბიოლოგია ბევრ საინტერესო მასალას იძლევა ჰუმანიტარული და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების ურთიერთკავშირის დასაბუთებისათვის.

ლიტერატურა

1. ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია, ნაწ. II, თბ., 1985.
2. «Вопросы философии», 1986, № 2.
3. Иванов В. П., Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977.
4. Куфлдер С., Николс Дж., От нейрона к мозгу, М., 1979.
5. Прибрам К., Язык мозга, М., 1975.

И. Л. КАЛАНДАДЗЕ

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ «БИОСОЦИАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМЫ»

Резюме

В работе дана попытка исследования проблемы человека как социо-психо-био-философской проблемы. Подчеркивается значение биологии для более глубокого изучения сущности человека. Утверждается, что только комплексное изучение человека даст желаемый результат исследования столь глобальной проблемы.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მერი ცუცქერიძე

ეთიკური ტერიმინები სულხან-საბა ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი არ არის მხოლოდ ლექსიკოგრაფიული მიზნით შედგენილი. აქ მოცემულ ცნებათა განმარტებები გვარწმუნებენ, რომ ავტორის მიზანს შეადგენდა, აგრეთვე გარკვეული მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის გადმოცემა (ზოგადი ფორმით). საბას რომ ასეთი ამოცანა შეგნებულად ჰქონდა დასახული, ამას მოწმობს ლექსიკონის წინასიტყვაობა. სულხან-საბა ორბელიანი ლექსიკონის შედგენისას სრულიად შეგნებულად იდგა იმ თვალსაზრისზე, რომ ლექსიკონში სხვადასხვა ტერმინის განმარტებისას წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიური და მეცნიერული ცოდნა. ლექსიკონის შინაარსი გვიჩვენებს, რომ ეს მართლაც ასეა. ლექსიკონში საბა ცდილობს „ქეშმარიტი და დამაჯერებელი“ ცოდნის ასახვას, რომელიც, როგორც სინამდვილის შესახებ ცოდნა, თავისი ღირებულების თავის თავშივე შემცველია.

სულხან-საბა ორბელიანის ეთიკურ ცნებათა განსაზღვრებები, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, ქმნიან შეხედულებათა ერთ მთლიან სისტემას, ეს უკანასკნელი კი ერთიანობაშია იმ მსოფლმხედველობასთან, რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი ავითარებს თავის წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“.

ყველაზე ფუნდამენტური ცნება—„ზნეობა“—ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ზნეები“ [8, გვ. 281]. ეს სიტყვა მრავლობითის გამომხატველია და გვიჩვენებს, რომ ზნეობა არის ზოგადი რამე, რომელიც კონკრეტულ „ზნეებს“ აერთიანებს. „ზნე“ კი არის „ჩვეულებით რაიცა საქმე სჭირდეს, კეთილი გინა ბოროტი“ [8, გვ. 281]. „საქმე“ საბას მიხედვით არის „მოქმედება სიტყვიერებრივი“, ე. ი. სიტყვიერი არსებობისთვის არის დამახასიათებელი. სიტყვიერი არსება არის ადამიანი და იგულისხმება, რომ მხოლოდ მას ახასიათებს „საქმის“ უნარი; აქედან გამომდინარე ზნეობაც მხოლოდ ადამიანისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი.

„კეთილი საქმის“ ცნებაში იგულისხმება „კეთილი, ესე არს ნაწილი კეთილობისა, ხოლო კეთილობა — ტბა რამე უყიდო, ხოლო სიკეთე არს წინაპე და ეზო კეთილობისა“ [8, გვ. 361—362]. „კეთილი ნათელი არს გონიერი“ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“.... ამ განმარტებას ეყრდნობა და იზიარებს საბა. ხოლო „სიკეთის“ ცნების განმარტებისას პროკლე დიოდონოსის თვალსაზრისს მისდევს.

ამ განმარტებებიდან ვიტყვი, რომ „კეთილი საქმე“, მოქმედება, არის ადამიანის გონიერული საქციელი, რომელიც ამასთანავე (ნათელთან არის შედარებული. თანაც კეთილი შეიძლება იყოს ესა თუ ის კონკრეტული მოქ-

მედება; „კეთილობა“ უფრო ზოგადი ცნებაა, რომელიც ტიპური კონკრეტული კეთილი მოქმედებების ერთიანობაა, ხოლო სიკეთე უზოგადესი ცნებაა, რომლითაც უნდა შეფასდეს ადამიანის ზნეობრივი ბუნება საერთოდ.

კეთილის ცნების სხვადასხვა ვარიანტებს გვთავაზობს საბა. მაგალითად: „კეთილა — კეთილად შეიცვალა“, „იკეთილუნება — ჩვეულების ცვლებისაგან კეთილად შეიცვალა“ [8, გვ. 324], „ნაკეთვარი — კეთილნაქმარი“, „ნაკეთილარი — კეთილქმნილთაგანი“ [8, გვ. 565], „საკეთილო-საკარგო“ [8, გვ. 527].

მოცემულია, აგრეთვე, „კეთილმძღვობის“ საგულისხმო განმარტება: „ესე არს სიწმინდით თავს დება“ რომელსა ნამეტნავ სიბრძნედ უწოდიან“ [8, გვ. 362].

ბოროტებას საბა მრავალი ასპექტით ახასიათებს, მაგრამ ყველა შემთხვევაში იგი სიკეთესთან ან კეთილთან არის დაპირისპირებული: „ბოროტი — ავის მოქმედი და ავი. ავის მოქმედი, გინა უკეთილო, ბნელი არს გონიერი. მავი — ესე იგი არს, რა-იგი არა გენებოს, იგი გიყოს კაცმან. ბოროტი არს, რა კეთილი მოაკლოს“ [8, გვ. 109]. ამ განმარტებიდან ნათლად ჩანს, რომ ზღვრობება არის შეგნებულად ჩადენილი ცუდი (ავი საქციელი), რომელიც საზიანოა სხვისთვის.

ბოროტებას სხვადასხვა მიმართებით გამოხატავენ ცნებები: „იბოროტა — სიბოროტე ქმნა“ [8, გვ. 320], „უბოროტესი — ბოროტის უარესი“ [8, გვ. 281], და „ბოროტმძღვობა — მზაკერებით და სივერაგით წინააღდგომა“ [8, გვ. 362]. ამ განსაზღვრებებიდან ნათლად ჩანს დაპირისპირება სიკეთესა და ბოროტებას შორის და ამავე დროს მათი ერთიანობა, ისიც, რომ ისინი ერთმანეთს აძლევენ აზრს და ერთიმეორის გარეშე მათი გაგება შეუძლებელია („ბოროტი არს რა კეთილი მოაკლოს კაცმან“).

საყურადღებოა დებულება ბოროტების, როგორც ნაკლოვანი სიკეთის შესახებ. ეს არის ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დებულება, რომელიც, თავის მხრივ, სათავეს იღებს არისტოტელეს ეთიკაში. საფიქრებელია, რომ სულხან-საბა ორბელიანი იცნობდა ნეოპლატონიზმის რელიგიას და ფილოსოფიას (ქართული ინტერპრეტაციით), რომელიც ქართულ აზროვნებაში საკმაოდ იყო გავრცელებული.

სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულება სიკეთისა და ბოროტების ცნებების შესახებ, რომელიც ლექსიკონშია მოცემული ასახულია მის მხატვრულ შემოქმედებაში. „სიბრძნე სიცრუის“ კრებულში სიკეთისა და ბოროტების ერთიანობისა და წინააღმდეგობის ბრწყინვალე ნიმუშია მოცემული.

სიკეთე, საბას აზრით, არის დადებითი, სრულყოფილი, ამაღლებული, ნათელი. ბოროტება — უარყოფითი, ნაკლულოვანი, ბნელი, დაბალი რანგის მოვლენაა. სიკეთის და ბოროტების ნიშნით ახასიათებს საბა „სიბრძნე სიცრუის“ გმირებს: ერთი მხრივ, მეფეს, ვეზირს, მასწავლებელს და უფლისწულს, მეორე მხრივ, სახლთუხუცესს რუქას, რომელიც ბოროტების სიმბოლოა.

სიკეთის ცნება დაკავშირებულია სიბრძნის, გონიერების, ცოდნის არსებობასთან. სიკეთისა და ცოდნის გაიგივებით, სულხან-საბა ორბელიანი, ზნეობის გაგებაში სოკრატეს თვალსაზრისს იზიარებს. მაგრამ არ ეთანხმება სოკრატეს იმაში, რომ ბოროტება უცოდინარობის ბრალია და არ არის ადამიანის შეგნებასთან დაკავშირებული.

სიკეთისა და ბოროტების შესაბამისად განხილულია სათნოებისა და მანკიერების ცნებები. „სათნოება არს საშუალი ნამეტნაობისა და ნაკლებობისა;

სათნოება არს საშუალი უსამართლოდ მოგებისა და უწესოდ წაგებისა. უკეთუ ძლიერება სიმართლისა და სიბრძნისაგან იყოს განშორებული არა არს სათნოება“ [9, გვ. 256]. „მანკიერება“ არის „გულთ ვნება აღუხოცველი“ [9, გვ. 168]. სათნოების განმარტებიდან ეგებულობთ, რომ იგი ორი ბოროტების — ნამეტნაობისა და ნაკლებობის საშუალოა; რადგან ბოროტება — მანკიერება და ვნება ერთი რიგის ცნებებია, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ სათნოება ვნებათა გაზომიერებაც ყოფილა.

საბას ზნეობრივ შეხედულებებში სიკეთისა და ბოროტების შემდეგ ყველაზე მნიშვნელოვანია სამართლიანობის ცნება. ლექსიკონში სამართლიანობის ცნების (სხვადასხვა ასპექტით) აღმნიშვნელი ტერმინებია „სიმართლე — მართლობის ქონება“ [9, გვ. 279]; ეს განმარტება საბას კორინთელთა ეპისტოლედან აქვს გადმოღებული. „მართალი — უტყუარი“ [9, გვ. 279] აღებულია დაბადების წიგნიდან. „სამართალი — სჯა, სამართლად განყოფილება ღირსებისაებრ თითოეულისა“ [9, გვ. 259]; ტერმინ „მართებულის“ საბასეული განმარტება ასეთია — „რიგიანი საქნელი ქმნას“ [9, გვ. 179]. თითოეული მათგანი აწესტებს სამართლიანობის ცნებებს. სამართლიანობის ცნების მორალური შინაარსი ამ ცნების თვით საბასეული განმარტებიდან ხდება ნათელი, რომელიც ადამიანის მიერ ისეთი ქმედებაა, რომელიც რიგიანია, ე. ი. კარგია და ამასთან მის ღირსებას უკავშირდება. სიკეთე და სამართლიანობა ერთმანეთთანა დაკავშირებული. სამართლიანობის მოპოვება და დამყარება საბას ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად მიიჩნია.

სამართლიანობის იდეა „სიბრძნე სიკრუის“ არაკებში გადმოცემულია არსებულ უსამართლობაზე აქცენტის გაკეთებით და შესაბამისად სამართლიანობის შინაარსის დადგენით.

სამართლიანობის იდეას ქადაგებს საბა თავის სასულიერო შემოქმედებაში. „სამართლიანობა ის არის, რომ სხვას არაფერი გავუჭირვოთ; ჩვენ ჩვენი მოგვეცეს და სხვისი სხვასა“ [10, გვ. 3]; ეს ზნეობრივი პოზიცია შესანიშნავად არის გამოთქმული რუსთაველთან — რაცა ვის რა ბედმან მისცეს დასჯერდეს და მას უბნობდეს; ხოლო უფრო მოგვიანებით დავით გურამიშვილთან („სწავლა მოსწავლეთა“).

სულხან-საბა ორბელიანის მიერ სამართლიანობის გაგება ემყარება ღირსების მიხედვით ადამიანთა განსხვავებას. კერძო საკუთრების გაჩენასთან ერთად სამართლიანობის ცნებამ დაკარგა თავისი პირვანდელი შინაარსი, რომელიც ადამიანთა შორის თანასწორობას გულისხმობდა. ადამიანის ღირსება კლასობრივ საზოგადოებაში მისი საზოგადოებრივი სტატუსით განისაზღვრებოდა. დეოდალურ-ქრისტიანული მორალი, რომლის იდეოლოგიაც წარმოადგენდა სულხან-საბა ორბელიანი, ადამიანთა თანასწორობად მიიჩნევდა ღმერთის მიერ მათ გაჩენას და პირველ ცოდვაში ერთიან მონაწილეობას.

სიკეთესთან ასევე მჭიდროდ არის დაკავშირებული სათნოება, როგორც ქველმოქმედება. „ქველი“, მათეს სახარების დამოწმებით, საბას გაგებული აქვს, როგორც „მოწყალე, გინა კეთილი“ [7, გვ. 308]. ქველმოქმედება, შესაბამისად, არის სიკეთის მოქმედება, სიკეთისქმედების მოტივი ყოველთვის გულისხმობს ცალკეულ პიროვნებათა ან საზოგადოებისათვის სასარგებლო მოქმედებას.

სიკეთისქმედების ცნებას უკავშირებს საბა მადლიერების გაგებას. არის სიკეთისქმედება, რომელიც ადამიანის მიერ ხორციელდება უშუალოდ ამ

პრინციპის გამო და არა სამაგიეროს მიღების მიზნით, არც შიშის გამო და არც სიყვარულის გამო. მადლი არის კეთილი და ქველი საქმის კეთება ადამიანის მიერ. მადლის კეთება სიკეთეა და ბოროტების საპირისპიროა [9, გვ. 425]. ამ ცნების განმარტებიდან ნათლად ჩანს, რომ სიკეთისქმედების პრინციპი ადამიანს გარედან კი არ აქვს მოცემული, არამედ თვით მასშივეა, მის მიერ არის შეგნებული (გაცნობიერებული) და არჩეული მხოლოდ სიკეთის კეთების მიზნით.

სულხან-საბა ორბელიანი სათნოებათა რიგს მიაკუთვნებს ადამიანისთვის დამახასიათებელ ქადებით მორალურ თვისებებს. მაგალითად, სიმშვიდე არის. საბას აზრით, ადამიანის ხასიათის ნიშანი, რომელიც გამოიხატება მოთმინებაში ჩვენს მიმართ ჩადენილი ბოროტებისადმი, სიმშვიდე და სიჯაბნე განსხვავდებიან. სიჯაბნე არის სხვის მიმართ ჩადენილი ბოროტებისადმი გულგრილობა [7, გვ. 206].

ადამიანის დადებით თვისებად მიიჩნევს საბა სიმდაბლესაც „სიმდაბლე არს, გული აღზევებული და შემუსვრილი“, „მდაბალი — უთავაზო, უზვავო“ [9, გვ. 177]. „სწავლანში...“ საბა ასე ახასიათებს ამ თვისებას „სიმდაბლე ჰგავს მიწასა შავსა და ფერხითა დასათრგუნველსა, რომელი ნაყოფად აღმოაცენებს მწვანისა კეთილსა და ყვავილთა მშვენიერთა... სიმდაბლე არს სიმდიდრისაგან სიმცირისა ნდომა... სიმდაბლე არს მორჩილება... ამპარტავნებისაგან მოკვეთა, აღუზვავებლობა“ [9, გვ. 53—54].

ადამიანის პატიოსნებად მიიჩნევს საბა „კეთილის მიპყრობას სიტყვით და საქმით“ [9, გვ. 238]. უფრო სრული და ამომწურავი დახასიათება შეუძლებელია.

მიშენელოვანია და ყურადსაღები ლექსიკონში განმარტებული გულისხმიერების ცნება. „გულის-ხმა არის გონებით ხმა და გულთა შეღება. ვიეთთა-მე გულის-ხმად აღუწერთ: გულსა არა აქუს ხმაი, არამედ ახმა და შეღება, რომელი ითქმის გულის-ხმად“. ამ განმარტებაში მოცემულია ზნეობრივი ცოდნისა („გონებით ახმა“) და ზნეობრივი გრძნობის („გულთა შეღება“) ერთიანობა, რომელთა არსებობა აუცილებელია ზნეობრივ პიროვნებად ყოფნისათვის.

სულხან-საბა ორბელიანი ადამიანში ორგვარი ძალის მოქმედებას განასხვავებს: ეს ძალებია გრძნობადობა და გონიერება. გონიერი მოქმედებით ადამიანი სიკეთეს ჩადის, გრძნობადობა, თუ იგი გონებას არ ემორჩილება, ადამიანს ბოროტი საქციელისკენ უბიძგებს. ადამიანის გრძნობადი (არავონიერი მიდრეკილებანი) უნდა დაიძლიოს გონებით.

ზნეობრივად იხრწნება ადამიანი, საზოგადოება, როცა დაბალი უნარები გაბატონდებიან გონიერებაზე. ადამიანის მანკიერ თვისებებად, რომლებიც მას ბოროტებისკენ უბიძგებენ საბა თვლის: უსინდისობას, უსამართლობას, სიკრუტეს, ცბიერებას, სიძუნწეს, უძღურობას, უგულობას, სიხარბეს, შურიანობას, ღალატს, ქურდობას, დაქსაქსულობას, ავსიტყვაობას, მემთვრალეობას, მფლანგველობას, პირფერობას, ეგოისტობას, ამპარტავნობას, მექრთამეობას, უნდობლობას, ქედმაღლობას და ა. შ.

სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებები მანკიერების შესახებ ასახავენ მისი თანამედროვე საზოგადოების ზნეობრივ ცხოვრებას. მაგალითად, სამართლიანობის ცნებას უპირისპირდება უსამართლობის ცნება. საბას მი-

ხედვით, სამართლიანობა რიგიანი საქნელის ქმნა. „უსამართლო“ კი საბას მიხედვით არის „არასამართალი“ [9, გვ. 308] ე. ი. ურიგო, უწესო, ცუდი და აგი საქმის ქმნა. უსამართლობას საბა სიცრუესთან კავშირში მოიაზრებს. უსამართლოდ შეძენილ (მოგებულ) ქონებას „მამონას“ უწოდებს [9, გვ. 167], უსამართლობაა ასახული არაკებში: „უსამართლო შირვანშაჰ“, „ქოსა და ყადი“, „ყარყატის თავგადასავალი“ და სხვა.

სიცრუე, მატყუარობა, როგორც ადამიანისათვის დამახასიათებელი მანკიერი თვისება, საბას აზრით, სამდ იყოფა, „ცრუობად, ცილად და ჭორად. სიცრუე არს სრულიად ტყუილი იყოს; ცილი არს შეწამებული და მსგავსი ტყუილისა, ხოლო ჭორი არს, რა ამბავი გაისმის და ამბის მიმღებელი არა საცნაურ იყოს და არცა ვინ ამბისა მის ჭეშმარიტება იცოდეს“ [9, გვ. 300].

შურის საბასეული განმარტება როგორც „მწუხარება სხვისა კეთილისა ზედა“ [9, გვ. 356]. შეიძლება კლასიკურად ჩაითვალოს. შურის სხვადასხვა სახეებს განიხილავს საბა: ერთ-ერთი მათგანია „ღაზობა“ — „არა თუ ოდენ მწუხარებისა ქონება, არამედ უძვირფასესიცა, რამეთუ ენებოს მოსპობა კეთილის-მოქმედისა მის მოყვასისასა“ [9, გვ. 356].

მტრობას საბა განმარტავს როგორც „აეის მდომს“ [9, გვ. 522]. ამ ცნების შინაარსი ფართოდ არის ასახული „სიბრძნე-სიცრუის“ კრებულში. ამპარტავენობა და ქედმაღლობაც მანკიერებებია. ამპარტავენობა, ესე არს თუისისა ნაქმარისა მომწონებელი და უმზგავსოს დიდების მოყვარე, გულ-მაღალი და სწავლის მოთაჲლე [9, გვ. 11].

საინტერესოა საბას მიერ „უმანკოს“ ცნების განმარტება: უმანკო, ეს არის „გულითა, გონებითა და საქმითა წმინდა, გინა ძვირ უსხენებელი“ [9, გვ. 304]. უმანკო ადამიანი არის სათნოების განსახიერება. ეს საერთოდ პიროვნების ზნეობრივი სრულყოფილების გამოხატულებაა.

გამოყოფს რა სათნოებებსა და მანკიერებებს, საბა უპირისპირებს მათ ერთმანეთს და ასწავლის ადამიანებს, რომ „მოვიკვეთოთ ურჩება, ამპარტავენება, სილაღე, ზეარობა, სიძულვილი, ძვირის-ზრახვა, გულბოროტება, თვით-სჯულება, თავდაჯერებულება, შური, მუღლი, ბრძოლა, ცუნდრუკება და ყოველივე ესე ვითარნი“, მათ მაგიერ შევიძინოთ „სიმდაბლე, სიმშვიდე, სიყვარული“ [7, გვ. 116].

ეთიკური აზროვნების ისტორიის შესწავლა ცხადყოფს იმ ფაქტს, რომ ბოროტება, როგორც სიკეთის საწინააღმდეგო ვითარება ამ უკანასკნელთან ერთად ვითარდება და ემსახურება ადამიანის ცნობიერებაში და მოქმედებაში სიკეთის განმტკიცებას. ადამიანის მიერ ბოროტების შეგნება სიძულვილს იწვევს ამ მანკიერებისადმი და მასში გამოიმუშვდება მისი საწინააღმდეგო განწყობა. ბოროტება მხოლოდ სიკეთის ნაკლებობა კი არ არის, არამედ ის, რაც ეწინააღმდეგება სიკეთეს, ხელს უშლის მის განხორციელებას. მაგრამ ბოროტება, ამავე დროს, გულისხმობს სიკეთეს, როგორც თავის თავის უარყოფას. ადამიანის მიერ არასასურველი, უარყოფითი ვითარების გაცნობიერება, რომელიც გამოითქმება მორალური ნორმით „ასე არ უნდა მოიქცე“, წარმოშობს წარმოდგენას ჭეშარსული აუცილებლობის შესახებ, იმის შესახებ თუ როგორ უნდა მოიქცე.

საყურადღებოა სელხან-საბა ორბელიანის შეხედულება სინდისის შესახებ. სინდისი ერთდროულად გრძნობისეული ფენომენიცაა და გონებისეულიც. სინდისი შესრულებული საქციელის ზნეობრივი მნიშვნელობის გაცნო-

ბიერება კი არ არის მხოლოდ, ემოციური განცდაც, რომელიც მკლავდება შესრულებული საქციელის გამო. სინდისი, როგორც ადამიანის ქცევის მკონტროლებელი, გონებისეული ფენომენია. იგი ადამიანის მიერ თავისი საქციელის თვითშეფასებაა.

სინდისი არის პიროვნების მიერ საზოგადოების და თავისი თავის წინაშე საკუთარი მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის გაცნობიერება. სინდისი სულიერი წარმოშობისაა და განისაზღვრება ადამიანის სოციალური ყოფიერებით და აღზრდით.

„სინდისი, მამხილებელი გონება“ [9 გვ. 277], განმარტავს საბა. სინდისის ფენომენთან არის დაკავშირებული საბას შემოქმედებაში სინანულის და სირცხვილის გრძნობები. „სინანული, ესე არს ცოდვის ქმნისათვის მწუხარება და ვაება, ხოლო შენანება — საკანონოსა ვარდახდა“ [9, გვ. 281]. „სირცხვილი, არის შიში უბადოთა (ცუდი, ავი) საქმეთა გამო“ [9, გვ. 3—8].

სინანული არის უსიამოვნების განცდა, რასაც იწვევს დაშვებული შეცდომა. სინანულის საფუძველი გონების, და მოქმედების ჩამდენი ნების შეცდომაა. სინანულის განცდაში ადამიანური ბუნების შელახვა კი არაა, არამედ პირიქით, ადამიანური ბუნების წყალობით აქვს ადგილი სინანულის განცდას. დანაშაულის მონანიება მოითხოვს ადამიანის ბუნების სიმტკიცეს და აქტიურობას. ამის გამო აღიარებული შეცდომა და მონანიებული დანაშაული პატიებას იმსახურებს.

სინდისის ფენომენთან სირცხვილის გრძნობის მიმართებას ასაბუთებს გ. ბანძელაძე¹.

ყურადღებას იქცევს ლექსიკონში „სათნოს“ ცნების განმარტება „სათნო, ნებისყოფილი“ [9, გვ. 256]; თუ ყველა სათნოება, და საერთოდ ზნეობა, როგორც სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებებიდან ვიტყობთ გონებას, შეგნებას უკავშირდება. „სათნოს“ ცნების განმარტება გვაძლევს შესაძლებლობას ვნახოთ, რამდენად აქვს მას გაცნობიერებული ნების თავისუფლების როლი ადამიანის ზნეობრივ მოქმედებაში. აქ „ნების მყოფელობა“ უნდა ნიშნავდეს ნებით მოქმედებას. ნებითი მოქმედება, სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, ისეთი მოქმედებაა, რომლის მიზეზიც არის შინაგანი, თვით მოქმედების სუბიექტში მყოფი. ნებითი მოქმედება არ არის გამოწვეული არც გარეგანი ძალებით, ვისიმე ძალდატანებით და არც უცოდინარობით, შეუგნებლობით [9, გვ. 585]. მოქმედება, რომელიც იძულებით და უცოდინარობით არის გამოწვეული, სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, არის უნებლიე მოქმედება [1, გვ. 39]. შეხედულება, რომ უნებურია ის მოქმედება, რომელიც იძულებით და უმეცრებით არის გამოწვეული, როგორც ცნობილია არისტოტელესგან მომდინარეობს. არისტოტელეს აზრით, „უნებურია ის, რაც ხდება იძულებით ან უმეცრებით“ [9, გვ. 39]. სავარაუდოა, რომ არისტოტელეს ეს შეხედულება სულხან-საბა ორბელიანს უნდა ცოდნოდა ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის შრომების მეშვეობით.

საბა იზიარებს არისტოტელედან მომდინარე შეხედულებას, რომ ურთი-

¹ შერცხვენის ცნებაში იგულისხმება პიროვნების გაიცილება, მისი ბოროტი ნების გამოჩენა-გამოაშკარაება და საზოგადოების მხრივ მისი დაგმობა. შერცხვენა ადამიანის ღირსების შელახვაა. სირცხვილი არის გრძნობა, რომელიც პიროვნების პასუხისმგებლობას განაპირობებს სხვა ადამიანის, ან საზოგადოების წინაშე. სირცხვილის გრძნობა არის პასუხისმგებლობა სხვის წინაშე. სინდისი კი გამოხატავს პასუხისმგებლობას საკუთარი თავის წინაშე.

ერთისაგან უნდა განვასხვავოთ ნებისითი მოქმედება და მოქმედება წყვეტილებით გაშუალებული, ან როგორც თვითონ უწოდებს „წინააღრჩევითი“.

რა თავისებურებები ახასიათებს „წინააღრჩევით“ მოქმედებას? ნებისითის განსაზღვრებაში საბა წერს, რომ „წადიერება, წინააღრჩევა და ჭერჩინება ნებათაგანნი არიანო“ [9, გვ. 584]. ესენი ნებისმიერი მოქმედების მთავარი და თან განსხვავებული მომენტებია.

„წადილი“ საბას განმარტებით არის „ნდომის ქონა“. „წადილი განიყოფების სამად: გულის-თქმად, გულის-წყრომად და განზრახვად“; „წადიერი“ კი არის „მოწადინებით მდომი“ [9, გვ. 375].

„გულის-თქმა“ არის „გონებით ნდომა“, „გულისწყრომა“ არს მდულდრებაი გულისა გარემოის სისხლისა, ფოფინებისაგან ნაღვლისა, ანუ აღმღვრევა მისისა ქმნილი; არს ოდესმე გულის-წყრომაი, რომელი წადიერება არს ნაცვლის-მიგებად... სამ არიან გულისწყრომანი: რისხუა, ბორგუა და დარილი. რისხუა არს გულისწყრომა ჭეროანი შემცოდეთათვის, ბორგუა არს მიმყოვრებული ნაღველი და დაუცადებელი, უწესო გულის-წყრომა. ხოლო დარილი არს რისხუა მეძიებელი ჟამთა ტანჯვისათვის ვისამე, რომელ არს მზერა“ [9, გვ. 63]. გულის-წყრომის ეს განმარტებაც საბას ფსალმუნიდან აქვს აღებული.

„წადილის“ ცნების დასახელებული სახეებიდან მნიშვნელოვანია და საინტერესო თუ როგორ განმარტავს საბა განზრახვის ცნებას: „განზრახვა უკვე არს გამოძიება თვით ქმნულთათვის, არამედ წინააღრჩევითა, ვინავე განგულვებით წინათვე გამორჩეულთაი საუწყო უკვე, რამეთუ განზრახვა უფროს გულვებადთა და გამოსაძიებელთა ზედა იხილვების, არამედ წინააღრჩევა წინათვე გამორჩეულთა გვარქმნილთა ზედა“ [9, გვ. 135—136].

განზრახვა ანუ წადიერება და გულის-თქმა წადიერების სხვა სახისაგან, კერძოდ გულის-წყრომისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი „სიტყვიერი სულის“ წადიერებითი ძალაა. იგი სიტყვიერი, გონიერი წადილია, განსხვავებით გრძნობადი წადიერებითი ძალისაგან — გულის-წყრომისაგან.

წინააღრჩევა (უწინ გამოირჩევა) და წადილი — განზრახვა არ არის ერთი და იგივე, საბას შეხედულებით, წინააღრჩევა არის უწინ გამორჩევა [9, გვ. 381]. ეს განმარტება საბას იოანე დამასკელიდან აუღია. იქვე თვითონ აღნიშნავს, რომ ამ ცნების შესახებ უფრო ფართოდ შეგიძლიათ ცოდნა მიიღოთ ნემესიოს ემესელის შრომებიდან. საბას შეხედულებით, გონიერი არსებები იმით განსხვავდებიან პირუტყვისაგან, რომ მათ მოქმედებას უშუალოდ წადილი როდი აღძრავს, მათი მოქმედება გაშუალებულია წინააღრჩევით ე. ი. გადაწყვეტილებით.

განზრახვა იმას ეხება რაც ჭერ კიდევ გამოიძიება, წინააღრჩევა კი იმას, რაც გამორჩეულია და გადაწყვეტილია. განზრახვა და წინააღრჩევა ყველაფერს კი არ ეხება, არამედ მხოლოდ იმას, რის შესრულება ან არ შესრულება ჩვენს ხელთ არის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, განზრახვასა და წინააღრჩევას იმასთან აქვს საქმე, რაც „ჩვენ ქვეშეა“ და არა იმასთან, რაც „იძულებით“ ე. ი. აუცილებლობით ხდება.

სულხან-საბას მოთხოვნილებათა გარკვეული სახე წარმოდგენილი აქვს, როგორც ადამიანის საქციელის აუცილებელი მატერიალური საფუძველი, რომელიც მას განსაზღვრავს ნებელობის მონაწილეობის გარეშე. მაშასადამე,

არსებობს საჭირო, აუცილებელი, რის დაძლევაც შეუძლებელია და რის საწინააღმდეგოს არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს. მაგალითად, აუცილებელია, რომ ცოცხალი ადამიანი სუნთქავდეს, ამის საწინააღმდეგო, რომ ცოცხალი ადამიანი არ სუნთქავდეს — შეუძლებელია. ბუნებრივია ასეთი რამ არ შეიძლება „ჩვენ ქვეშე“ იყოს და ამდენად, განზრახვისა და წინააღრჩევის საგანს წარმოადგენდეს. მაგრამ „საჭიროს“ გარდა არსებობს ისეთიც, რომელსაც საბა „საგებს“ უწოდებს. „საგები“ ის, რაც შეიძლება ერთნაირად ასეც იყოს და ისეც, მაგალითად, წაეკითხოთ წიგნი თუ არ წაეკითხოთ. მაშასადამე, საბასთვის, ის, რაც ნებელობის საგანია „ჩვენ ქვეშე“, არის არა „საჭირო“ (აუცილებელი), არამედ „საგები“, ე. ი. ერთნაირად შესაძლებელია, როგორც ერთი, ისე მეორე მხრით. მხოლოდ ასეთის შესახებ აქვს ადგილი განზრახვას და წინააღრჩევას.

საბას შეხედულებაზე განზრახვის პროცესის შესახებ სრული წარმოდგენა რომ გვექონდეს, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის ფაქტიც, რომ საბა „გამგონებლობას“ მიაწერს „ბრტობასაც“. „გამგონებლობითისანი არიან ბრტობაცა და თანა (სათნო) ყოფა და მიმართებანი საქმის მიმართ და მიზეზნი განვლთოლვანი საქმეთანი, ხოლო განთვისებულად გულისხმის-ყოფაი გულისხმის-საყოფელთა, ხოლო სათნობანი და მიწთომილებანი და განმზრახველობითნი და წინააღმრჩევლობითი ძალი“ [8, გვ. 130]. „ბრტობა“ არის საბას მიხედვით „გასინჯუთა გასწორება“ [8, გვ. 37]. ხოლო „გასინჯუა“ არის „გეხილოა“ თუ „განხრეკა“ [8, გვ. 53]. ამ განმარტებების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ბრტობა“ განზრახვის შედეგია, მაგრამ „განზრახვისა მიერ განბრტობილი“ — ეს არის წმინდა აზროვნების გზით მოპოვებული, ეს კიდევ არ არის ის, რასაც „წინააღრჩევა“ ეწოდება. ამრიგად, თუ საბა განასხვავებს „ბრტობისა“ და „განზრახვის“ ცნებებს, ეს ნიშნავს, რომ განზრახვის შედეგად მოჰყვება არჩევანი წმინდა აზროვნების გზით, რაც არის „ბრტობა“.

ნების მოქმედება ვერ აიხსნება თუ არ გვეცოდინება რას გულისხმობს სულხან-საბა ჭერ-ჩინების ცნებაში. ჭერ ჩინებული საბას განმარტებით ისაა, რაც სათნოდ მიაჩნიათ („სათნო უჩინდასავეით“) [9, გვ. 406]. რა მხრივ შეიძლება ასე გაგებული ჭერჩინება (ეს ცნება იოანე დამასკელთან გვხვდება) „ნებათაგანი“ იყოს, ე. ი. ნებელობის მომენტი იყოს? ცხადია, იმ მხრივ, რომ ვიდრე ჭერჩინებას არ გრძნობს ადამიანი განზრახვით და ბრტობით მიღებული სადამი, ე. ი. ვიდრე განზრახვითა და ბრტობით მიღებული „სათნო არ უჩინას“, მის მანამდე „უბრატესად გამორჩევას“ ე. ი. „წინააღრჩევას“ ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს.

ამრიგად, საბას შეხედულება, რომ „ჭერჩინება“ „ნებათაგანია“ ისე უნდა იყოს გაგებული, რომ განზრახვით არჩეულისადმი ადამიანი გრძნობს ჭერჩინებას, ე. ი. „სათნო უჩინას“, და მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს ადგილი მის „უწინ გამორჩევას“ ანუ „წინააღრჩევას“. „წინააღრჩევის“ შემდეგ ვადაწყვეტილების მიხედვით ვიწყებთ მოქმედებას ან თავს ვიკავებთ მოქმედებისაგან. ე. ი. საბა განასხვავებს ნებისმიერ და წინააღრჩევით მოქმედებებს. ამასთანავე, მისი აზრით, წინააღრჩევა არ დაიყვანება არც წადილზე და არც განზრახვაზე. ე. ი. წინააღრჩევა სპეციფიკურია და არ დაიყვანება საქციელის სხვა გამოწვევებზე. ამდენად, საბა წინააღრჩევაში ნებელობის არსს ხედავს. მისთვის ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების პრინციპს წინააღრჩევა წარმოადგენს.

ზემოთქმულის საფუძველზე ვასაგებია ისიც რა აზრით ამბობს საბა, რომ „გამგონებლობის“ სფეროს მიეკუთვნებიან „სათნობანი“ და „მიწთომილება-ნი“ — ესენი „გამგონებლობის“ სფეროშია იმდენად, რამდენადაც წარმოადგენენ „ჩვენ ქვეშეს“ „საგების“ სფეროს და თვითმფლობელობიდან, თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე მოქმედებებია. ამ მოსაზრებას შუქს ჰფენს საბას მოძღვრება ეთიკურ სათნობათა შესახებ.

სულხან-საბა ორბელიანმა თავის შემოქმედებაში მეცნიერული ფორმით („ქართული ლექსიკონი“) და მხატვრული სახეების მეშვეობით („სიბრძნე სიკეთისა“) წარმოადგინა თავისუფალი არჩევანის პრობლემა, რომელიც განასხვავებს მორალს სოციალური რეგულაციის სხვა ფორმებიდან. თავისებურია საბასთან ამ პრობლემის დასმა და გადაწყვეტა. ნების თავისუფლება — ეს, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის, როგორც გონიერი არსების უნარია; საბა შემდეგ თვალსაზრისს ავითარებს: თავისუფალია თუ არა ადამიანი ამა თუ იმ მოქმედების არჩევაში, ეს დამოკიდებულია იმაზე, როგორ დამოკიდებულბას იჩენს საზოგადოება ამა თუ იმ საქციელისადმი. საზოგადოება განიხილავს რა ადამიანის მოქმედებას, როგორც საქებას ან საქაგებელს ამით აკისრებს მას განსაზღვრულ პასუხისმგებლობას; რომელ მოქმედებას აირჩევს ადამიანი — ეს უკვე მის ნებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ ისმის კითხვა: თავისუფალია თუ არა ადამიანი, რომელიც ამა თუ იმ საქციელს ჩაიდენს? მისი მოქმედება ხომ მისი ბუნების, ნიჭის, ჩვევების, მთელი ფსიქიკური აგებულების გამოვლენაა. ამ აზრით, ადამიანი არ შეიძლება იყოს თავისუფალი თავის არჩევანში. მაგრამ საზოგადოების მხრივ დაკისრებული პასუხისმგებლობა მას ავალებს შეეცავოს თავი აკრძალული საქციელისაგან და შეასრულოს დადებითი მოთხოვნები. ეს რომ შეძლოს ადამიანმა ამიტომ აუცილებელია მისი აღზრდა. სათნობა ხომ მოქმედების, ვარჯიშის (წვრთნის), აღზრდის შედეგია. აღზრდა ხორციელდება იმ ღირებულებათა შესაბამისად, რომლებიც მოცემულ საზოგადოებაში ბატონობენ ან გარკვეული ძალის მქონენი არიან. ადამიანის აღზრდის შესაძლებლობა უკვე ლაპარაკობს ადამიანის, როგორც თავისუფალი არსების შესახებ.

სულხან-საბა ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში მოცემულია ცოდნა ეთიკის ფუნდამენტური კატეგორიების შესახებ. ზნეობა ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნად არის მიჩნეული. სიკეთე არის ეთიკის უზოგადესი კატეგორია, რომელიც კეთილობის საწყისი და მისი არსებობის საფუძველია. კეთილი ისეთი რამაა, რომელიც ხასიათდება სინათლისა და გონიერების ნიშნით.

ბოროტების ცნება, სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, საწინააღმდეგო მნიშვნელობა აქვს. იგი უარყოფითი ატრიბუტებით არის დახასიათებული, როგორცაა: ავი, უკეთილო, ბნელი. „ბოროტი არს რა კეთილი მოკლას“, ბოროტების ასეთი გაგება ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვისაა დამახასიათებელი. იოანე დამასკელის აზრით, ბოროტება სხვა არაფერია თუ არა სიკეთის კლება, ისე როგორც სიბნელეა — სინათლის კლება, ვინაიდან სიკეთე არის სულიერი სინათლე, ხოლო ბოროტება სიბნელე [2, გვ. 50].

სიკეთისა და ბოროტების, როგორც დადებითი და უარყოფითი ზნეობრივი პიროვნების მახასიათებლების შესაბამისად სულხან-საბა ორბელიანი გამოყოფს ხასიათის დადებით და უარყოფით ნიშნებს, რომლებიც სათნობისა და მანკიერების ცნებით გამოითქმება; სათნობა სულხან-საბას შეხედულებით არის ორ უკიდურესობას „ნამეტნაობასა და ნაკლებობას“ შორის საშუალო;

ხოლო მანკიერება, არის ადამიანის უარყოფითი ზნეობრივი თვისებების ერთობლიობა, რომელიც ვნებებთან (გულის-თქმა, გულის-წყრომა) არის დაკავშირებული.

ზნეობა (სათნოება და მანკიერება) სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, ადამიანის გონებასთან და ნებასთან არის დაკავშირებული. საბა განასხვავებს ადამიანის ნებით მოქმედების სახეებს: თავისუფალი, იძულებითი და უმეცრებით ჩადენილი მოქმედებანი.

ნების თავისუფლება გამოიხატება იმაში რომ ადამიანს მოქმედების მიზეზი „თავის თავშივე აქვს“ ე. ი. გაცნობიერებული აქვს. იძულებით და უმეცრებით ჩადენილი მოქმედების მიზეზი ადამიანს „გარედან ეძლევა“ ამიტომ ასეთი მოქმედება ზნეობრივად არ შეიძლება შეფასდეს. ნების თავისუფლების დამახასიათებელი ძირითადი ელემენტებია: 1) „წადიერება“, „განზრახვა“, (სურვილის თავისუფლება); 2) „წინააღრჩევა“ (არჩევანის თავისუფლება) და 3) „ჯერჩინება“ (გადაწყვეტილების მიღება). ადამიანი თვითონ არის თავისი მოქმედების საწყისი და „თვითმფლობელი საქმეთა თვისთა ზედა“. ადამიანის მიერ თავისი თავის ფლობა დაკავშირებულია გონიერებასთან. გონებით შეუძლია ადამიანს მართოს თავისი მოქმედება, განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელიც მხოლოდ ბუნებრივი ინსტიქტებით მოქმედებენ. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია დათრგუნოს ბუნებით მოცემული მიდრეკილებები, მოთხოვნილებები, სურვილები („ნებები“) და მართოს ის გონიერი განსჯის საფუძველზე, ამიტომ ადამიანს, როგორც გონიერ და „თვითმფლობელ“ არსებას აქვს თავისუფლების და არჩევანის უნარი. რას აირჩევს, როგორ მოქმედებას აირჩევს ეს ადამიანის ნებაზე დამოკიდებული.

სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემული ეთიკური ცნებების ანალიზის საფუძველზე მისი შეხედულებები შეიძლება შემდეგი ძირითადი ნიშნების მიხედვით დალაგდეს:

- 1) სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართება;
- 2) ნების თავისუფლება, როგორც ზნეობრივი თავისუფლების არსებითი გამოვლენა.

სიკეთისა და ბოროტების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებებს აშკარად ეტყობა ნეოპლატონიკოს პროკლეს (დიოდოხოსის) გავლენა. კერძოდ, საბა ეყრდნობა მის ძირითად დებულებას, რომლის მიხედვითაც სიკეთე არის საწყისი და უპირველესი მიზეზი ყოველივესი. ასევე აღსანიშნავია ნების თავისუფლების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებებზე ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის შრომების გავლენა. საბა აანალიზებს ნების თავისუფლების ძირითად მომენტებს: სურვილის თავისუფლება („განზრახვა“, „წადილი“), არჩევანის თავისუფლება („წინააღრჩევა“) და გადაწყვეტილების მიღება („ჯერჩინება“). მისი აზრით, ნებისმიერი მოქმედების საწყისი თვითონ ადამიანში დევს.

მართალია სულხან-საბა ორბელიანი თვითონ არსად არ ასახელებს არისტოტელეს, მაგრამ მისი შეხედულება, რომ სათნოება არის ნამეტნაობისა და ნაკლებობის საშუალო, არისტოტელეს ფილოსოფიიდან გამომდინარეობს.

ნებისმიერი და უნებლო მოქმედების განსხვავება, რომელიც საბას ლექსიკონშია მოცემული, არისტოტელეს თვალსაზრისს ეყრდნობა. განზრახვის ცნების საბასეული ანალიზიც არისტოტელეს გავლენით არის აღბეჭდილი.

არისტოტელე წერს: „ჩვენ განვიზრახავთ იმის შესახებ რის ქმნაც ჩვენ ქვე-შეა“ [1, გვ. 41].

ზნეობრივი თვისებების (როგორებიცაა სათნოება, მანკიერება სიმდაბლე, გულისხმიერება, სინანული, სირცხვილი) დახასიათებას სულხან-საბა ორბელიანი იძლევა ბიბლიის, სახარებების და ფსალმუნის საფუძველზე მიღებული ცოდნიდან.

აღნიშნულ წყაროებზე დაყრდნობით ყალიბდება სულხან-საბა ორბელიანის ეთიკურ შეხედულებათა სისტემა, რომლის მეცნიერულ დასაბუთებას გვაძლევს „ქართული ლექსიკონი“.

ლიტერატურა

1. არისტოტელეს ეთიკა. თარგმანი ბერძნულიდან ე. რადლოვის მიერ სანკტ-პეტერბურგი, 1908 (რუს. გამოც.)
2. იოანე დამასკელი, გარდამოცემი უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისათ. თხზ. სრული კრებული. ტ. I, სანკტ-პეტერბურგი, 1931 (რუს. გამოც.)
3. ნუცუბიძე შ. კრიტიკული ნარკვევები (აზროვნება და შემოქმედება), თბილისი, 1966.
4. ნუცუბიძე შ. ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები IX, თბილისი, 1979.
5. ორბელიანი სულხან-საბა, სიბრძნე სიკრფისა, თბილისი, 1986.
6. ორბელიანი სულხან-საბა, გიორგი ლეონიდის რედაქციით, ტფილისი, 1928.
7. ორბელიანი სულხან-საბა, სწავლანი, თქმულნი სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. თხზ. ტ. III, თბილისი, 1963.
8. ორბელიანი სულხან-საბა, ქართული ლექსიკონი, წიგნი I. თბილისი, 1966.
9. ორბელიანი სულხან-საბა, ქართული ლექსიკონი, გამოცემული რაფ. დ. ერისთავის რედაქტორობით, არსენ კალანდაძის სტამბა, 1884.
10. რუსთაველი შოთა, ვეფხისტყაისანი, სტროფი 7, თბილისი, 1988.
11. ხიდაშელი შ. მახარაძე მ. ნეოლატორი იდეების ასახვა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში. თბილისი, 1986.

М. А. ЦУЦКИРИДЗЕ

ЭТИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ В ГРУЗИНСКОМ СЛОВАРЕ С.-С. ОРБЕЛИАНИ

В грузинском словаре Сулхан-Саба Орбелиани дается истолкование фундаментальных категорий этики, таких как нравственность, добро, зло и др. Нравственность, с точки зрения Сулхан-Саба Орбелиани, связана с разумом и волей человека. Он различает следующие виды волевой деятельности: свободная, вынужденная и действие, совершенное по неведению. Свобода воли выражается в том, что причина действий человека находится «под ним», т. е. ему подчиняется, причина же действий, которые были совершены вынужденно и по неведению, дается человеку извне, поэтому эти акты нравственно-положительно не оцениваются.

Характеризуя свободу воли, Сулхан-Саба Орбелиани в ней выделяет следующие основные элементы: а) намерение, желание, (свобода желаний), б) предпочтительный выбор «ჩინააგრევაჲ»), в) счесть должным, полагание («დჯერჩინება»). Человек как разумное существо обладает способностью свободы выбора.

В работе проводится исторические параллели с представителями античной и средневековой философии (Сократ, Платон, Аристотель, Немесий Эмесский, Дамаскин и др.); показано их влияние на творчество С.-С. Орбелиани.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ბიული მუშადაშვილი

ჭეგელის ფილოსოფია და რომანტიზმი

ჭეგელისა და რომანტიკოსების დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიისადმი

„თანამედროვეობის გასაგებადაა საჭირო წარსული, ვანა შეიძლება უსასრულობის ერთ რგოლს მივებთან და მას არ გავცილდეთ?“.

(შლეგელი, „რომაელთა და ბერძენთა შესწავლისათვის“).

საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილ ცოდნასთან ერთად რომანტიზმიც ჭეგელის ფილოსოფიის წყაროდ გამოდის. ზერელე და შემთხვევითი არ უნდა იყოს ჭეგელის შემოქმედების კავშირი რომანტიკოსთა შემოქმედებასთან.

რომანტიზმის, როგორც ამ სახელით გაფორმებული ლიტერატურული და ფილოსოფიური მოძღვრების გამოჩენა მე-18 საუკუნეს უკავშირდება; იგი უცებ ევლინება კაცობრიობას, მაგრამ ნაძალადევი და უადგილო არაა ეს გამოვლინება. რომანტიკოსთა თქმით უცებ ჩნდება ყველი, მაგრამ ფარული პროცესი უსწრებს მცენარეში მის გამოვლენას. გარკვეულ საფეხურზე საიდუმლო ყოფნის სახით იხსნება — თავის თავიდან ამოაქვს პროცესს შედეგი; ამავე დროს ორივე განსხვავდება ერთმანეთისაგან; განსხვავებულთა ერთმანეთში გაქრობის და ერთმანეთიდან დაბადების ამხსნელი მარადიული შინაარსია.

ის, რისგანაც ერთნაირად დავალებულია რომანტიკოსთა შემოქმედება და ჭეგელის მოძღვრება, არის ანტიკური ფილოსოფია.

ერთდროულად ორი სულისკვეთება გამოხატა ანტიკურმა ფილოსოფიამ — გარემობარე ლეთაებრივის შემეცნებას ესწრაფვის ქვეყნისგან ზურგშექცეული; იგი სხვა სამყაროს მისჩერებია და მხოლოდ აზროვნებით იმეცნებს მას. მაგრამ ბოლომდე ვერ ჩაწვდა თავის თავს ანტიკური ფილოსოფია — იგი ვერ აცნობიერებს იმ გარემობას, რომ მარადიული მოიცავს მის აზროვნებას და მთლიანად მას ეცხადება; მარადიულს ესწრაფვის ადამიანი და მარადილობაც როგორღაც „ეძებს“ ადამიანს.

ერთმანეთისაგან გათიშული ორი სამყაროს — ლეთაებრივის და ამქვეყნიურის მომავარებელი ბერძნული ფილოსოფია არის მარტოდ დარჩენილი ღმერთის და უგზოუკვლოდ დაკარგული ქვეყნის გოდება. ხოლო მეორეს მხრივ, თავის გაუცნობიერებელ შედეგში იგი სასრულის და მარადიულის ურთიერთგანმსჭვალვის შედეგად განპირობებული შემოქმედების უსასრულობას გულისხმობს. აქ პირველი მომენტი აწმყოს ასახავს, მეორეში კი მობევალი ჩანს.

ორი სამყაროს წარმოდგენაში გამოსჭვივის მათი მთლიანობა და შექმნების ისტორიაც კეშმარიტების ამ მომენტის გამართლებას ემსახურება.

ესა თუ ის ფილოსოფიური მოძღვრება იმ სახელს ატარებს, რასაც უშუალოდ აცნობიერებს. ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი ორი სამყაროს წარმომადგენი აზროვნება მეტაფიზიკური აზროვნებაა; რომანტიზმი და სპეკულატიური ფილოსოფია კი საპირისპიროთა გამჭვირვალედ, ერთიანობაში დანახვის შესაძლებლობა.

ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნება მაინც არის რომანტიზმის წყარო და რომანტიზმი მისი შედეგი. ორივე ავსებს ერთმანეთს. ამავე დროს დრო და სივრცის მანძილით დაშორებული ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან; სამყაროს ხედვაში ყოველ მათგანს დამახასიათებელი სპეციფიკა აქვს — მეტაფიზიკურ აზროვნებაში აბსოლუტურად გარემდებაზე მარადიული არ ეხება ჭეყანას, გათიშული და დანაწევრებულია სამყარო, ხოლო ადამიანი უნუგეშოდ მიტოვებული. უიმედობასა და ქაოსში აზროვნებაა ერთადერთი, რომლის შემწეობითაც ცნობიერებაში შორი სივრცე შემოდის.

ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი ორი სამყარო მყარადაა გამჯდარი ბერძნების წარმოდგენაში; აქ სიცოცხლე აკლია ღვთაებრივ ყოფნას, ჭეყანას კი საზრისი; ორი ტენდენცია ვლინდება ძირითადად ბერძენთა შემოქმედებაში. მასში იგრძნობა უფრო მაღლის, ყოვლისმომცველის დაბადების შვაობა; ბევლი უშვადებს ახალს საფუძველს.

მეტაფიზიკური აზროვნების მიერ არაცნობიერად მიგნებული მომენტი — სასრულის და მარადიულის ურთიერთგანმსჭვალვის შესახებ ერთმანეთისაგან მოწყვეტილმა ორი სამყაროს გაგებამ დაფარა; აქ ძირითადია გათიშვა, ერთიანობა კი მყისიერადაა წარმოდგენილი. ორ განსხვავებულ სულისკვეთებას იტევს ეს შთაგონება; ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი ორი სამყაროს — მარტოდ დარჩენილი ღმერთის და უგზო-უკვლოდ, საზრისს გარეშე დაკარგული სამყაროს გაგება მას აწმყოში სტოვებს, მათი ერთიანობის წვდომა კი მომავლის, საქმეა.

გათიშვასა და დანაწევრებაზე მაღლა მდგომი მთლიანობის გაცნობიერებისკენაა მიმართული ფილოსოფია; მის რეალობად ქცევას ემსახურება ისტორიაც.

ერთიანობის იდეა ზმანებასავით ადგას მეტაფიზიკას; თანდათანობით მასში უნდა წაიშალოს გათიშულობა; მაღალი ფორმა ძალდატანების გარეშე მოადგა დაბალს და მისი გარდაქმნის აუცილებლობა გამოხატა.

ორი განწყობა ვლინდება მეტაფიზიკურ აზროვნებაში — იგი ცნობიერად ამტკიცებს საზღვარს, ხოლო არაცნობიერად შლის და აუქმებს.

ჭეველი აზროვნებით ამართლებს მარადიულის და სასრულის მთლიანობას, ამავე დროს, რომანტიზმის ძირითადი თემაცაა ეს საკითხი; ამალეებულ, პოეტურ სულისკვეთებას აზროვნება კვებავს ფარულად; პოეზიისა და ფილოსოფიის ურთიერთშეჭრაში არაფერია გასაოცარი — მთელი სამყაროსა და მის ამსახველ ნიჭთა გამაერთიანებელი სულისკვეთება აქვს კეშმარიტებას.

მე-18 საუკუნის მიწურულის აზროვნების მსგავსად, რთულ მეთოდთა სისტემას ეყრდნობა ანტიკური ფილოსოფიაც. გამოკვეთილი აზროვნებით ორივე ხასიათდება, მაგრამ განსხვავდებაცაა მათ შორის — ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნება არის ძიება; რა თქმა უნდა, შედეგაც აქვს ამ ძიებას, მაგრამ ამ შედეგში მათთვის ბევრი რამ შეუუმცნებელია. ერთმანეთისაგან

მოწყვეტილი ორი სამყარო — ღმერთი, რომელიც თავის თავში ჩაკეტილია და სამყარო საზრისის გარეშე, საკუთარ თავს აუქმებს; მხოლოდ ერთმანეთში შეჭრის შედეგად გაჩენილი ქმნადობაა მარადიული.

ჰეგელის ფილოსოფიას გათვალისწინებული აქვს მრავალსაუკუნოვანი კვლევის შედეგი და მას აზროვნებით ამართლებს. სასრულისა და მარადიულის მთლიანობის გამამართლებელ ფილოსოფიას უჩვეულო ხედვა შემოაქვს — მარადისობის ფონზე ჩანს სამყარო, სამყაროს სახით წარმოდგენა უსასრულობა.

ფილოსოფიაში პოეზია იჭრება. არაფერია აქ გასაკვირი; ჰეგელიანობის ღირსებაა საზღვრის გარღვევა; მარადიულთან მთლიანობას ამტკიცებს ცნობიერების ყოველი ფორმა და პირიქით, ამოუწურავ შესაძლებლობათა გამოსავლენად ჭირდება მარადიულს ყველა მათგანი.

მე-18 საუკუნის დასასრულს ჩამოყალიბებული ფილოსოფია აზროვნებით ამართლებს სასრულის და მარადიულის ურთიერთგანმსკველვას და კიდევ რაღაც სჭირდება მის სრულყოფილად გამოსატყველად — პოეზიას ეს რაღაც; ფილოსოფიამ პოეზია მოითხოვა და პოეზიამ ფილოსოფია.

„საქმე იმაში როდია, რომ ბიბლია პოეზიას გვაგონებს, პომეროსთან კი ვეზუდებმა დოგმები, არამედ იმაში, რომ შთავგონება და ენთუზიაზმი ერთ სულთქმაში რამდენიმე გრძნობას აერთიანებს. უზარმაზარი ხანძარია შთავგონება: მიწიდან ცას უერთდება და ერთმანეთს უკავშირებს“ [3, გვ. 383] მარადიულის და სასრულის მთლიანობას ჰეგელი აზროვნებით ამართლებს. იგი გრძნობადში იწყებს ძიებას და მარადიულში პოულობს პასუხს; ამავე დროს დასაწყისი არ ავიწყდება ბოლოში გასულს. გრძნობადს გასცილდა, ამავე დროს უსახო სივრცეს არ ეჭიდება; რთული გზა ერთმანეთთან აკავშირებს ამოსავალს და საბოლოოს — მარადისობაში ჩანს ქვეყანა და ქვეყანას მარადიულის ნაპერწკალი თავის თავში საქმუნელი აქვს.

მარადიულთან წილნაყარ სამყაროს მე-18 საუკუნის ფილოსოფია, მასთან ერთად რომანტიზმი აფასებს, როგორც სასწაულს და საიდუმლოს.

სამყაროს ყველა წვეთს მარადიული აერთიანებს; ამ ერთიანობის უმაღლესი გამოხატულება სიყვარულია. რომანტიკოსთა შეფასებით სიყვარულის ადვილი არსადაა ერთმანეთისგან გათიშული ორი სამყაროს წარმოდგენაში. ჩაკეტილი ღმერთი თავისთან შეერთების სიხარულს არ ანიჭებს სამყაროს; „ეული, რომელშიც სიყვარული ცოცხლობს, იშვიათია. ვებედავ და ვამბობ; ეს გრძნობა ვერ წარმოდგინათ ძველ სამყაროში — ფედრას ბედისწერა არ აძლევს გასაქანს: ანაკრონტს ვნება უბიძგებს; ტიბულის განცხრომა კი მადრიჯალის შესადარია. ხელოვნურს ემსგავსება სიყვარული, უბადრუტობა და განცხრომა რომ ვერ უძლევი“ [3, გვ. 368].

რომანტიკოსებს მიჯნურობა აქვთ მხედველობაში, სიყვარულზე როცა ლაპარაკობენ, ადამიანს ირჩევენ, რადგან იციან, იქიდან მეტყველებს საიდუმლო.

ადამიანს უბოძა სიყვარულის ნიჭი არსთა გამრიგემ; „სიყვარული ნიშნავს სხვაში ცხოვრობდვ და საკუთარ თავს მისით ავსებდვ!“ [3, გვ. 369].

განსაზღვრებად შეიძლება მივიჩნიოთ ნათქვამი, რომელიც უბრალოა ერთის შეხედვით: ადამიანმა, გარკვეულ დროსა და სივრცეში შეზღუდულმა არსებამ, თავისთავში სხვა დაიტია. ამით მარადიულში გაიხსნა იგი; ორი სულისკვეთება ვლინდება ადამიანში — ერთის მხრივ, მასში არის ყოველივეს



თავის თავში ჰარმონიული გადმოტანის სულისკვეთება, მეორეს მხრივ, მის-სწრაფება სხვაში გასვლისა; ეს ორი ტენდენცია სამყაროსთვის არსებითია და გარეგანი ძალა არ სჭირდება.

სამყარო ერთიანია, მაგრამ მისი წედომის გზა ყოველთვის ერთი არაა. შემეცნების დონით განპირობებულმა ქაოსმა შეიძლება დაჩრდილოს საფუძველში მდებარე მთლიანობა და ამიტომ, იმედთან ერთად ნაღველს იტევს რომანტიკოსთა შემოქმედება.

რომანტიკოსები განიცდიან ეპოქის უკულმართობას, ჭეშმარიტებას უკუნივით რომ ფარავს; მაგრამ მცდარობა მხოლოდ ეფარება ჭეშმარიტებას; ჭეშმარიტება კი თავის თავში აჭრობს სიმცდარეს; შემთხვევითის და წარმავლის მორევშია ყველა ეპოქა, მაგრამ იგი მიუხედავად ამისა ჭეშმარიტის გადარჩენას მაინც ახერხებს. დასაწყისში შემთხვევითია მეტი, შემდეგ კი აუცილებელი ბატონდება.

შეტისმეტი მოსდის ზოგიერთ კრიტიკოსს, როცა აბსოლუტურ უიმედობას მიაწერს რომანტიკოსებს. მთელი სამყაროს მარადიულ გარდაქმნას და ფერისცვალებას განიცდიან რომანტიკოსი შემოქმედები; უყურებენ უკუ-ღმართ აწმყოს, ამავე დროს აწმყოს შორდებიან და მომავალში იხედებიან. ძირითადია არა ის, რაც არსებობს, არამედ ის, რადაც დღევანდელი ყოფნა გარდაიქმნება. შემართებით აღსავსე სულს ამაში ეჭვი არ ეპარება.

„ნეტავ რას ნიშნავს არსებობა? კითხულობს ლოკი; ეს იმას ნიშნავს, რომ განიცდიდე; იმას შეიძლება უწოდო უდიდესი ადამიანი, ვინც ბუერს განიცდის. ტრამპლებზე იზრდებიან ალვის ხეები; აქ მათ მუდამ ქარიშხალთან უწევთ ჰიდილი“ [1, გვ. 434].

რომანტიკოსები ჭეშმარიტების ფრაგმენტებს კი არ იმეცნებენ. არამედ მათში ცხოვრობს ჭეშმარიტება, რომელთანაც ნიახლოებისთვის დროა საჭირო.

რომანტიზმი მარადიულში ხედავს სამყაროს და მარადიულის ნაპერწკალს ხედავს სამყაროში. მე-18 საუკუნეში იკვეთება რომანტიზმი, როგორც ლიტერატურული და ფილოსოფიური მოძღვრება. მაგრამ უცაბედი არაა ეს მოვლენა; იგია შემთხვევითს გადარჩენილი ჭეშმარიტების მარცვალი. რომანტიზმს, როგორც მარადიულის ძალით სამყაროს ერთიანობის შემეცნებელ მოძღვრებას, გათიშული ურთიერთობანი ედება სათავედ და იგი ამ გათიშული ურთიერთობის საფუძლად მდებარე ერთიანობას წარმოაჩენს. გათიშული ნაწილები მთელმა უნდა დაფაროს; ესაა მარადიული ქმნადობის ისტორია; ტრადიციული ბედებს ახალს და ახალი ძველს თავის თავში შეიცავს. ისინი ერთმანეთის წყალობით არიან ძველი და ახალი. რომანტიკოსებმაც იციან ეს და ახალს და ძველს პრინციპულად არ უპირისპირებენ. ✓

რომანტიკოსები, ისევე როგორც პეგელი, არც თავისთავით ზღვარდებულ ღმერთს სცემენ თაყვანს და არც საზრისის გარეშე დაგდებულ სამყაროს; ისინი გარკვეულ დროში ცხოვრობენ, თავისი ეპოქით ზღვარდებული ყოფნა ახასიათებთ, ამავე დროს მარადიულის შემეცნებამდე მალღდებიან. თვისობრივი გარკვეულობის საზღვარი მარადიულში იხსნება და პირიქით. თვისობრივი მარადიულის სხივს საკუთარ თავში შეიცავს. საპირისპიროთა შორის აბსოლუტური ზღუდე როდია საზღვარი, არამედ წერტილი, საიდანაც სიახლე იბადება. რომანტიკოსები აღიღებენ სამყაროს, როგორც მარადიულთან

წილნაყარს, ამავე დროს თითოეულს უყვარს სამშობლო, როგორც ერთ-ერთი სახე მარადიულის. მათ შემოქმედებაში ეროვნულმაც თქვა სათქმელი.

ინგლისელი და ფრანგი რომანტიკოსები მართალია, სოციალური და ეკონომიური პრობლემებით არიან გატაცებულნი, მაგრამ ეს ვიწრო, ერთეულ მიზანთა სამსახურს არ ნიშნავს. რომანტიკოსებმა იციან, რომ მარადიულ ქეშმარიტებას ეფარებიან ეს პრობლემები და მათი გადაჭრით სურთ მარადიული სინათლე გადაარჩინონ.

„როცა სიმშვიდე ჩამოვარდება, კაზარმებში ბრუნდებიან ჯარისკაცები. ხალხი სამშობლოს უბრუნდება, მაგრამ არეულობა მაინც არ ცხრება; ყალიბდებიან პარტიები! ხალხი ბრბოდ დაძრწის! ერთმანეთს ებრძვიან დაპირისპირებული ბანაკები; ქუჩაში ვასვლას ვერ ბედავენ მესაკუთრენი. ომი გათავდა, მაგრამ ბოროტება, ღვარძლი და ცოფი ისევ ტრიალებს! პოლიტიკური ომი ლიტერატურულმა და რელიგიურმა ბრძოლამ შეცვალა. სხვა იარაღი აუღიათ თოფებისა და ზარბაზნების მაგიერ. სისხლივით იღვრება მელანი ახლა“ [2, გვ. 417].

ინგლისურის და ფრანგულისაგან განსხვავებით ღრმად თეორიულია გერმანული რომანტიზმი. წარსულის მეგვიდრეობა ასაზრდოებს მას ფართულად; წარსულის საგანძურში გერმანული რომანტიკოსები ბერძნულ პოეზიას და აზროვნებას აქცევენ ყურადღებას, მის სულს წვდებიან. ამავე დროს ცდილობენ საკუთარი ფილოსოფიის და პოეზიის გაჩენის აუცილებლობა დაინახონ.

ანტიკური ფილოსოფია მარადიულის წვდომაცაა და ამავე დროს ქვეყნისაგან მისი მოწყვეტაც; იგი ქეშმარიტია იმით, სასრულო სიმადლიდან რომ უყურებს სამყაროს და ცდება იმაში, მარადიულში ჩენილი ქვეყანა რომ ვერ დაუნახავს.

„107. წმინდა აბსტრაქციას ემსახურებოდნენ ძველ სამყაროში, თანამედროვეებში ჭარბადაა მოცემული პოეტური სპეკულაცია“ [5, გვ. 51].

ქეშმარიტებისაკენ სწრაფვაცაა მეტაფიზიკა და მისი შეზღუდვაც — იგი მარადიულის შემეცნებას ესწრაფვის; ამავე დროს თავის თავი ზღუდავს მას. თავის თავში გაქვავებული შინაარსი კი არის სიმცდარე; აქ ზღუდეების გადალახვის აუცილებლობა იგრძნობა, მაგრამ ამას თანდათანობით იმეცნებს ფილოსოფია. აბსტრაქცია როდია მარადისობა და სამყარო — აზრს მოკლებული სურათი; მარადიულის წვეთია სამყარო და სამყაროს მეტობა მარადისობა — აქ ჩერდება ფილოსოფია და პოეზია უნდა დაიწყოს.

*
*
*

თავისებური ხასიათი აქვს გერმანულ რომანტიზმს. აქ ყოველ ავტორს განუმეორებელი სულთქმა ახასიათებს. შლეგელი, ნოვალისი, ტიკი, ჰაუფი — ყველა მარადისობის ფონზე ხედავს სამყაროს, ამავე დროს თავისი ხელოვნების სპეციფიკას გამოკვეთს ყველა მათგანი და ამაში საკვირველი არაფერია. ქეშმარიტ შემოქმედებაში ერთმანეთს მუდმივად ავსებს კერძო, ზოგჯერ, ავტორისეული, ეროვნული და საკაცობრიო.

ფ. შლეგელი ფილოსოფიის, ხელოვნებისა და რელიგიის მიჯნას ეხება. მასში ერთნაირადაა შერწყმული აზროვნების სიმკაცრე და ხელოვნების სახიერება. რომანტიკოსთა მიხედვით რელიგია, ფილოსოფია და ხელოვნება

ერთ ძირზე ამოდის. ამ ერთიანობაში კვლევის მიზნით შლეგელმა ფილოსოფია ამოირჩია, შლაიერმახერმა ფილოსოფია და რელიგია, ვაკენროდერმა კი—ხელოვნება.

„ხელოვნება პრაქტიკაა, სპეკულაცია—მეცნიერება, რელიგია კი მარადიულის წედომა და შემეცნება. მარადიულის გარეშე წარმავლობაზე ამბობს განა შეძლებდა ხელოვნება? მარადიულის გარეშე ჩონჩხი იქნებოდა სპეკულაცია“ [6, გვ. 51].

ვაკენროდერის შემოქმედებაში სასრულის და მარადიულის ერთიანობაზე არაა ლაპარაკი; იგი აუცილებელ ჭეშმარიტებადაა მიჩნეული; ვაკენროდერი ცდილობს მის გამოთქმას შესაბამისი ფორმა გამოუძებნოს. ბუნებას გარკვეული ყოფნა ახასიათებს, ამავე დროს გარდაქმნის და ფერისცვალების შესაძლებლობა შეაქვს მასში მარადისობას. ამის გამო ბუნების შესაძლებლობებს სრულად ვერ ამოიცნობ—ესაა იდუმალება.

„ქების ღირსია, როცა ბრძენკაცი ესწრაფვიან ჭეშმარიტებას, მაგრამ ისინი ხშირად ცდებიან; ვანსაკუთრებით მაშინ, როცა სურთ ვაამიშვლონ ცის საიდუმლო—ჩვეულებრივ სავანთა სახით ქვევით მიწაზე ჩამოიტანონ და გაურკვევლობის გარდა დათრგუნონ! ნუთუ ადამიანს აქვს იმედი, რომ ერთიანად გამოაქვენებს დღის სინათლეზე იმას, რასაც ღმერთმა იდუმალების კალთა გადააფარა?“ [7, გვ. 139].

წარმავალსა და ცვალებადში მარადიულის შემეცნებაა ფილოსოფია, ამავე დროს ცალკეულ ფილოსოფოსთა შორის განსხვავება ამ საკითხის გადაჭრის მიხედვით არსებობს. ცვალებადობაში აზრს ვერ ხედავს ანტიკური ფილოსოფია; აქ მხოლოდ თავის თავში ჩაეკტილი, აუმღვრეველი ბნელი არსებობს.

რომანტიკოსებიც განიცდიან ცვალებადობას და მდინარებას—მაგრამ ბერძნების მსგავსად გვერდზე როდი რჩებიან—თვად არიან მას აყოლილნი. ისინი გრძნობენ, რომ წარმავალის მარადიულში გაქრობა და იქიდან ახლებური წარმოდგომა ცვალებადობა.

„ბედნიერია ვინც მშრალ აზროვნებას თავის დროზე ზურგი აქცია, მძლავრ მოძრაობას ვინც შეუერთდა, სულს გვიფართოებს და საუცხოო რწმენამდე გვამალვებს იგი; ამ რწმენას მიეყვართ საყოველთაო, ყოვლის-მომცველ სიყვარულამდე!“ [7, გვ. 76].

ვაკენროდერის შემოქმედებაში ბუნება არის განსხვავებულთა ურთიერთ-შეჭრის შედეგად გაჩენილი იდუმალების ცოცხალი სარკე; პირველ საწყისის ძიებისკენ გვიბძგებს ცოცხალი და არაცოცხალი—ცელქი მდინარე, რომლის სარკესავით პრიალა გულზე მთვარე ხანძრად აალებულა; სალი კლდეებით მოზღუდული წარმტაცი მდელი. „მარადიულ საწყისს ვეძებთ, ამავე დროს ბუნების სილამაზის წყალობით ვრწმუნდებით, რომ აქვე უნდა დავინახოთ მისი წვეთი! ფერად სახეებს უჩვენებს ბუნება და ამით გვიტაცებს. იგი მძლავრობს და ძლიერობს; ადამიანი მიჰყვება მის სილამაზეს და ამავე დროს მარადიულ საწყისს იმეცნებს ჭრელ თამაშში. თავბრუსდამხვევი მრავალფეროვნება მოულოდნელად იკვრება და ამ წერტილიდან კვლავ გვშორდება უსასრულო სამყაროს სახით“ [7, გვ. 83].

რომანტიკოსთა მიხედვით, მარადიული არის ურცხვი რამის შესაძლებლობა. წარმავალი კი ამ შესაძლებლობათა ცოცხლად ჩვენებაა.



ამის მიგნების გზა პირდაპირი როდია. ქვეყანას ზოგჯერ ზურგს აქცევს [8] და მარადიულს ეძებს რომანტიკოსი. მძიმე ტვირთს იღებს; რთულ გზაზე დადის, მაგრამ ეს გზა მოწყენილი და ცარიელია.

სიცარიელე სისასესს, უსახო სივრცე გარკვეულობას, უაზრობა კი საზრისს მოითხოვს; აქ ერთმანეთს სხვა სიძლიერით ეხება რომანტიკოსის ხედვაში ორი სამყარო — მარადიულში გაუჩინარებით სამყარო თავის სტიქიას, დიდ პოტენციალს პოულობს.

რომანტიკოსთა შემოქმედებაში ეს გზა შთამბეჭდავდა დახატული — სიცარიელე მოძრაობას, სიცოცხლეს ითხოვს.

ზუსტად ასევე, აბსტრაქციათა დაძლევის და უსაზღვრო შესაძლებლობის წმინდა საწყისამდე ამძღვების გზას აზროვნებით ამართლებს ჰეგელი. იგი მიიღებს, ამავე დროს ძღვეს ქაოსში ტრიალს და ქვეყნისაგან ზურგის შექცევას; მიზანი ქვეყანას თავის თავში აქვს და მოძრაობა მის გარშემო მიმდინარეობს.

იგივე პროცესს, რაც ერთდროულად კაცობრიობის და ინდივიდის თვითცნობიერების ჩამოყალიბების გზას წარმოადგენს, „ფენომენოლოგიის“ მსგავსად გოეთეს „ვილჰელმ მაისტერის“ ეხება.

საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან მოწყვეტილად არ ხდება ვილჰელმ მაისტერში ინდივიდუალური ცნობიერების განვითარება, ადამიანმა წუთისოფელში უამრავი რამ უნდა გადაიტანოს, იგი ეყრდნობა სხვათა გამოცდილებას, იმეცნებს კანონებს, განვლტვის და ებრძვის სიბნელეს; ცდუნებაც ერევა, მაგრამ დაკარგულ გზას ისევ პოულობს; ამგვარ ჭიდილში ადამიანურობის უშუალოდ საფეხურამდე მალდება.

ასევე უნივერსალურ სისრულეს აღწევს „ფენომენოლოგიაში“ ცნობიერება — იგი შეზღუდული და ვიწროა დასაწყისში, ბოლოს აბსოლუტურ ცოდნამდე მალდება; აქ, რა თქმა უნდა, არ გვაქვს წიგნების კითხვით მიღებული გამოცდილება — ესაა გამოცდილებას დაყრდნობილი, აქტიური პროცესი.

რალაც დონეზე ადამიანის წარმოდგენაში ერთმანეთსაა მოწყვეტილი ქვეყანა და მარადიული. ბოლოს ხდება ადამიანი, რომ დანაწევრება და გათიშვა მთლიანობის ფონზე არსებობს.

მთელსა და ნაწილს, სასრულსა და მარადიულს შორის აბსოლუტური ზღუდე არ არსებობს; პირიქით, წარმავლის გარსი წმინდა შესაძლებლობების ჩვენების და ერთ ადგილზე მოქცევის მიზნით არსებობს; რალაც დონეზე ადამიანს აწყობს დანაწევრება, ბოლოს იმეცნებს, რომ ნაწილი მთლიანობას გულისხმობს და მთელის მხრივ მოხსნას მოითხოვს.

თვითშემეცნების ამ გზას ჰეგელის მსგავსად ხატავენ რომანტიკოსები და ფრაიბურგები: ამაზე ხშირად ლაპარაკობს ბევრი ავტორი.

მაგალითად, გროტჰუზინი ერთმანეთს ადარებს „ფენომენოლოგიას“ (1807) და გოეთეს „ვილჰელმ მაისტერს“ (1795); ერთის მიხედვით, გამოცდილება აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, ცნობიერება მოიპოვოს თავის თავის შესახებ; ასევე, მეორის მიხედვით, რთულ გზას გაივლის ადამიანი, ვიდრე ცოდნას მოიპოვებს საკუთარი არსების შესახებ; „ფილოსოფიური რომანი და რომანის მსგავსი ფილოსოფიაა მათი სახით ჩვენს წინაშე“ [4, გვ. 373].

დ'ონდის გამოკვლევის მიხედვით, დიდია რომანტიკოსთა და ფრაიმაუ-ერერთა გავლენა ჰეგელზე, მაგრამ ეს ერთმანეთის თხზულებების გაცნობით და აზრთა გაზიარებით არ აიხსნება. ესაა ეპოქის მიერ მოტანილი, კაცობრიობის შემეცნების საფუძველზე მოპოვებული აზრები, რომელსაც თითოეულმა რაღაც შემატა.

„განზრახული არა გვაქვს „ჯადოსნური ფლეიტის“ ან „ვილჰელმ მაისტერის“ მიხედვით გავუკეთოთ „ფენომენოლოგიას“ კომენტარები; ჰეგელის შემოქმედება შორს მიდის, ჩვენ ვესურს, ვაჩვენოთ, რომ აზრებით, რომელთაც ჰეგელზე მოაზდინეს გავლენა, სხვებიც იყვნენ ვატაცებულნი; ამ აზრებმა უამრავი ადამიანი აამოძრავა და პირიქით, თითოეულმა მას რაღაც შემატა. ამ აზრით და ამ ფარგლებში მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ჰეგელზე ფრაიმაუერერთა და რომანტიკოსთა გავლენა“. ყოველ ეპოქას საკუთარი სულ-თქმა ახასიათებს; განუშეორებლის შექმნაშია ჩართული იგი მთლიანად; ესაა ცოცხალი და დაუნაწევრებელი პროცესი, სადაც ცხოვრება და შემოქმედება ერთმანეთს განაპირობებს; ცხოვრებაა შემოქმედების სათავე, შემოქმედება კი ცხოვრების ასახვა, მისი გარდაქმნა.

ამ ორ მომენტს, რა თქმა უნდა, კავშირი აქვს წარსულთან და მომავალთან აწმყოს სახით წარმოდგება გარდასული შემოქმედება, ამავე დროს მომავალს ედება საფუძვლად.

მთლად ნელად, უადგილოდ როდი ჩნდება ახალი, ისაა ძველში ჩასახულის განვითარება, ამას მხოლოდ მე-18—19 საუკუნეთა მიჯნაზე წარმოდგარი შემოქმედება აცნობიერებს.

მთლიანობა არაა ორი სამყაროს, ამ ორი განსხვავებული მხარის მომენტური, მყისიერი შეხება, სადაც თითოეული პრიმიტიულად არსებობს; ესაა სრული შერწყმა, სადაც თითოეული საწინააღმდეგოს განაპირობებს, კონკრეტულ გარკვეულობათა სახით ჩვენს წინაშე მარადიულის წვეთი, მარადიულის შესაძლებლობათა ჩვენება, კონკრეტული გარკვეულობა.

მარადიულთან წილნაყარობით განპირობებული ფერისცვალების ნიჭი აქვს კონკრეტულ გარკვეულობას. ამ მდგომარეობას საუკეთესოდ გამოხატავს ქმნადობა; იგია მარადიულის და წარმავალის, მოძრაობის და უძრაობის შერწყმით წარმოდგარი პროცესი.

აქ მოძრაობასა და უძრაობაზე, წარმავალსა და მარადიულზე მალაღჯას მთლიანობა და ურთიერთგანმსკვალვა; ამის შემეცნებას ახალი ცნებები სჭირდება. საუკეთესოდ გამოხატავს ამ მდგომარეობას იმდროინდელ აზროვნებაში შემოპრილი ცნება ქმნადობისა; პირველად რომანტიკოსთა შემოქმედებაში გვხვდება იგი როგორც ტერმინი; მართალია, იგი მარადიული მომენტის თავის თავში მქონე მოძრაობას აღნიშნავს, მაგრამ ფილოსოფიურ ლოგიკას დაქვემდებარებული განსაზღვრება არა გვაქვს ამ შემთხვევაში. ლოგიკას დაქვემდებარებულ განსაზღვრებად ეს სიტყვა, რასაც რომანტიკოსთა შემოქმედებაში ჭეშმარიტი შინაარსი აქვს, ჰეგელის ფილოსოფიაში გარდაიქმნება და ამ თანდათანობით დადგენის პროცესს იძლევა არ გააჩნია — ამას განაპირობებს ეპოქის მოთხოვნილება.

ჰეგელის შემოქმედებაში არაფერია გაქვავებული; ყოველივე ქმნადობის პროცესშია ჩართული. მოძრაობაში — სახეთა წაშლის და ახლებურად დადგენის პროცესში სრულყოფილად გარდაიქმნება არასრულქმნილი.

აქ ერთნაირადაა ასახული გარკვეული ყოფნა, განუმეორებელ უფლებებში განმტკიცებული ეპოქა და ამავე დროს მისი წაშლის, ახლებურად დადგენის პროცესი.

მოძრაობით და კიდლით აღსავსე დროს ასახავს ჰეგელის შემოქმედება — ფილოსოფიის და პოეზიის ძალაა ამავე დროს მასში შერწყმული.

ჰეგელის შემოქმედებაში ერთნაირი სიძლიერითაა დაჭერილი კანონი და კანონის სრულყოფილად გამოთქმის ძიება, ხერხი; ეს ორი მხარე — სიღრმე და სიღრმის გამოთქმის სწრაფვა — შემოქმედების ადრეული წლებიდანვეა გამოკვეთილი. თანმიმდევრული, მკაცრი ლოგიკა, აზროვნების რთული სქემები სრულყოფილად გამოთქმის მიზნით მეცნიერების საზღვრის გადალახვას და პოეზიას მოითხოვს. ასეთია ჰეგელის ადრეული და შემდგომი პერიოდის თხზულებები; ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ფილოსოფოსი, რომელიც იმეცნებს, ამავე დროს შემეცნებულის სრულყოფილად გამოთქმის მიზნით პოეზიის აუცილებლობას შეიგრძნობს.

ყურადღების ღირსია ჰოლდერლინისადმი მიძღვნილი ლექსი „Eleusis“. ჰეგელის შემოქმედების საიდუმლოს იტყევს ეს ლექსი. მისი მსოფლმხედველობაა აქ წარმოდგენილი. უძველესი, ყველაზე მეტად ბერძნული კულტურითაა ჰეგელი გატაცებული; მისი აზრით, თანამედროვეობაში მოიპოვება იქ დაწყებული ძიების პასუხი. მარადიულის შემეცნებისაკენაა მიმართული ანტიკური ფილოსოფია, თანამედროვე კი მარადიულის ნაპერწკალს ხედავს ამქვეყნიურში. ამიერიდან ფხიზლად აქვს მოპოვებული პასუხი საკუთარ თავზე და სამყაროზე, როგორც მარადისობის ნაპერწკალზე.

ჰეგელის მსოფლმხედველობაა ლექსში მხატვრული ფორმით გადმოცემული. მის ჩამოყალიბებაში კი წარსულის მემკვიდრობასთან ერთად წვლილი ჰქონილი და ბრძოლით სავსე აწმყოს მიუძღვის. ეპოქის მაჯისცემა იგრძნობა ჰეგელის შემოქმედებაში; იგი მას ცოცხლად განიცდის, ამავე დროს ამ ეპოქაში თავად უჭირავს განუმეორებელი ადგილი.

რომანტიკოსისთვის დამახასიათებელი განცდებიც ირევა ლექსის დასაწყისში. სრულად განმსჭვალავს ერთმანეთს ხედვა და ხედვის გამოთქმის წესი და ხერხი; მარტოდ ხეტიალი ბუნებაში, იდუმალების და სიმშვიდის ტრფიალი, სევდიანი მოგონებები, მთვარიანი ღამე, ზღვა და ნისლი — ყველაფერი ერთადაა წარმოდგენილი.

„შეების მომგვრელი ღამე მამლევს თავისუფლებას —
შორს სივრცეში, მთების მიღმა მიცურავს !
ცისფერი ნისლით მოსაღებელი ყვითელი მთვარე,
აურაცხელ აღმასთა დარად კრთის
შორს სივრცეში ზღვა და მდინარე“*.

მაგრამ ლექსი რომანტიკული განცდებით და კულტურის სიყვარულით არ ამოიწურება; წარსულით გატაცება და ამაღლებულისადმი სწრაფვა იმ დროის სამსახურშია ჩართული.

* D'Hondt J. D. „Verborgene Quellen des Megelschen Denkerks“, Akađ. Verlag, Berlin 1966.

ბონაპარტისა და ბანსკითის მიმართება ძველ ბერძენთა
შემოქმედებაში

ჰეგელის შემოქმედება ანტიკური კულტურითაა დაკავებული. ამ კულტურაში კი აზროვნების და აზროვნებამდელი ეტაპი ერთნაირად იგულისხმება. ამავე საკითხებით რომანტიკოსი შემოქმედებაც არიან გატაცებულნი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჰეგელის და რომანტიკოსთა შემოქმედებაში თავისებურად, ამავე დროს მართებულად დგას გავლენის საკითხი; გავლენა მშრალ მიბაძვას არ ნიშნავს; აქ ძირითადია არა გარეგანი ნიშნები, არამედ შინაგანი სიღრმე და სული. წარსულის მიმართ ამგვარ დამოკიდებულებაში იმყოფება ჰეგელისა და რომანტიკოსთა შემოქმედება, მათ შემოქმედებაში გადმოტანილია წარსულის სული, ამავე დროს მის განვითარებას ემსახურება თითოეული.

ბერძენთა შემოქმედებაზე გატაცებით ლაპარაკობენ ჰეგელი და რომანტიკოსი შემოქმედები. ბერძენთა კულტურის ღირსება (აქ ერთნაირად იგულისხმება როგორც ფილოსოფია, ასევე ეტაპი, რომელიც წინ უსწრებს ფილოსოფიის გაჩენას) ყველგან მოდებით არ აიხსნება, ამ თვისებით ბარბაროსული ხასიათდება.

თვითმყოფადობაში, სრულყოფილებასა და თავისუფლებაში მდგომარეობს ბერძნული ხელოვნების ღირსება; იგი თანშობილი ნიჭის განვითარებაა; მას არ ახასიათებს სხვათა ხასიათის, სხვათა ჩვევის გაუკუღმართებული მიბაძვა, ამავე დროს სხვათათვის ესთეტიკური ტკობის მინიჭების უნარს არ გამოირიბხავს. სრულყოფილად გამოკვეთილი ერთეული აქ „იდეალამდე მაღლდება“; არაფერია ამ შემთხვევაში ხელოვნური და თავს მოხვეული — აქ სიხარულს საზღვარი არა აქვს.

რომანტიკოსთა მიხედვით, ბერძენთა ხელოვნებაში სრულადაა დახატული ადამიანის ბუნება; აქ არაა რომელიმე ნიჭის, ან უნარის გავრცელება — ყველა ნიჭი ავლენს განუმეორებელ შესაძლებლობას, ამავე დროს არ წყდება ჰარმონიულ მთლიანობას.

ამ შემთხვევაში უდიდესი ძალა სდევს სილამაზეს; აქ ძალა უხეშობას არ ნიშნავს და გონებამახვილობა აზროვნების დახლართულობას. უსიცოცხლო ხელოვნება ნიჭიერების გარეშე და პირიქით — ნიჭი წვრთნის გარეშე წარმოადგენს ცარიელ შესაძლებლობას. ეს ორი მხარე ერთმანეთს აუცილებლობით განაპირობებს; აბსოლუტურად სხვა ხელოვნური „იძულებითი შემოქმედება“, როცა განსჯა გათიშვით და ხელოვნური შეკოწიწებით რალაციის შექმნას ცდილობს. ის მოკლებულია მთლიანობას, სადაც ყველაფერი ერთი სასიცოცხლო ძალით სულდგმულობს. რომანტიკოსებს არ მოსწონთ თანამედროვეობაში ფეხმოკლებული „ნაძალადევი შემოქმედება“ „მოხერხებულად დაკემსილ, ერთმანეთით გადაფარულ ნაკლეჯთა გროვას“ რომ ვთავაზობს.

ჰეგელს და რომანტიკოსებს ერთი აზრი აქვთ ბერძენთა შემოქმედების შეფასების დროს. ზოგჯერ მსგავსია აგრეთვე აზრის გამოთქმის ფორმაც, მაგრამ ეს მექანიკურ განმეორებას არ ნიშნავს; მსგავსებას ადექვატური შეფასება, ჰეშმარიტი ჩაღრმავება განაპირობებს, ამ შეფასების დროს ძირითადია სწორი შემოქმედებითი ალღო და ნაძალადევისგან შორს დგომა.

ეხედავთ, რომ ჰეგელზე უდიდესია, როგორც ძველების, ასევე თანამედროვეთა გავლენა, ოღონდ გავლენა ზერელე, გარეგნული მიბაძვით არ აიხსნე-

ბა. ამ შემთხვევაში ამოსავალია შემოქმედის ბუნება, რომელსაც ძველი საკუთარ თავში გადააქვს და მას კვლავ ბადებს ახლებურად.

ლიტერატურა

1. Гюго В., О гении, М., 1820.
2. Дешан Э. Война в мирное время, (1824).
3. Де Сталь А. А. Ж. О поэзии (1812), в кн. «Литературные манифесты западно-европейских романтиков», М., 1980.
4. Турчин, Эпоха романтизма в России, М.
5. Шлегель Ф., Из критических фрагментов, М., 1797.
6. Шлегель Ф. Иден.
7. Шлейермахер Ф. О религии, М., 1799.
8. Novalls. Das Märchen von Hyazinth und Rosenblüte. Deutsche Romantische Märchen, Moskau, 1980.

Г. П. МУРАДАШВИЛИ

РОМАНТИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

Резюме

Философия Гегеля сложна и беспредельна; познания человечества, накопленные веками, являются источником ее; творчество немецких романтиков в этом отношении привлекает особенное внимание.

Гегель и романтики дали общую характеристику античной философии; по их мнению, «древние служили поэтической абстракции, а для новых главным является спекуляция». Спекуляция — вершина гегелевского мышления — не ограничивается только философией, она является также поэтичной и ничего здесь удивительного нет — всегда прорывается сквозь границы познания истинное творчество.

Спекулятивный или положительно-разумный момент постигает единство определений в их противоположности, этот момент также является главным в подлинном творчестве; в философии он выражается путем мышления, а в поэзии посредством образов.

По мировоззрению Гегеля и романтиков взаимопроникание конечного и метафизического упраздняет представление движения как хаоса и божественного, как замкнутого в себе. В античной философии движение является определением случайного, не содержащего в себе истину, которая является превосходством божественной вечности: в стремлении к ее познанию человека иссушают совокупность абстрактных понятий, которые, по мнению Гегеля и романтиков, не расширяют дух и не ведут к всеобщей, всеобъемлющей любви.

Выражением единства противоположностей является становление.

В античной философии в отличие от новой противоположные — бытие и ничто, движение и неподвижность, божественная и предметная определенность являются голыми абстракциями. Элеаты, например, единственной истиной признавали только бытие; по их представлению его качествами были неподвижность и неизменность. Гераклит, в отличие от них, хотя сообщает о том, что все течет, но с своей стороны попадает в крайность тем, что движение представляет как нечто абстрактное. В творчестве Гегеля и романтиков становление не является голым и скудным определением, оно понимается в богатом и в то же время конкретном смысле.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ნინო ბარამიძე

ვილჰელმ ვინდელბანდის ერთი ცნობილი შეფარების ბამო

ფილოსოფია თავის ერთ-ერთ სპეციფიკას სხვა მეცნიერებებთან მიმართებაში იმიტაც ადგენს, რომ იგი პრობლემად იხდის თვით საკუთარი კვლევის საგანს. თუ სხვა მეცნიერებათათვის საგანი უპრობლემოდაა მოცემული, ხოლო პრობლემებს თვით საგნის კვლევა ბადებს, ფილოსოფიამ ჯერ თვით საგანი უნდა გაიხადოს პრობლემად. ყველა ჭეშმარიტი ფილოსოფია და ფილოსოფოსი აქედან იწყებს. ამ გარემოებამ ფილოსოფიის ისტორიაში ისეთი თვალსაზრისი წარმოშვა, რომელიც გარკვეულად კრძალავს ფილოსოფოსობას იმაზე მინიშნებით, რომ თითქოს დღემდე ვერ იქნა მიღწეული ერთსულოვნება ფილოსოფიის საგნის დასადგენად, ვერ მოიხაზა თითქოს ფილოსოფიისათვის ერთი საგანი. ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ ამ საყვედურში ზედაპირულად არის რაღაც სწორი ვითარება დაჭერილი: ყველა ეძებდა მთელი სინამდვილის რაღაც საიმედო საყრდენ-საწყისს, მაგრამ მიგნებული თუ დადგენილი საწყისები განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. თუ ამ საყრდენ-საწყისების ძიებაში ვერავითარ პროგრესს და მანუგეშებელს ვერ ვიპოვით, მთელი ფილოსოფიის ისტორია მართლაც „გაუმართლებელ ექსპერიმენტად“ შეიძლება მოვხატოთ, მაგრამ ფილოსოფიისათვის სასარგებლოდ და საბედნიეროდ უნდა ითქვას, რომ პროგრესი ამ მიმართებით დღეისათვის უცილობლად დადგენილია და არც ფილოსოფოსები გარჯილან ამჟამად. სწორედ ფილოსოფიის საგნის სირთულე განაპირობებდა მის პრობლემატურობას და ამ საგნის ჭეშმარიტად წარმოჩენა ერთი რომელიმე ფილოსოფოსის, თუ მთელი ფილოსოფიური სკოლის ძალას აღემატებოდა.

ამ თვალსაზრისით უნდა შეფასდეს ფილოსოფიის ისტორიაცა და ყოველი ფილოსოფოსიც. ფილოსოფიისათვის ისევე თვალნათლივ და უშუალოდ რომ იყოს მოცემული მისი საგანი, როგორც ვთქვათ, ფიზიკისათვის ფიზიკური ობიექტი, ფილოსოფიაც ამდენ დავიდარაბას გადარჩებოდა. თუკი შემოვიხიანა ფილოსოფიის ისტორიამ იმდაგვარად მოფილოსოფოსენი, ვინც ამოსავლად მიიჩნევდნენ ფიზიკურის (თუნდაც ფსიქიკურის) რაიმე ელემენტს, ყველა ისინი ამ ისტორიამ დოგმატიკოსებად და გულუბრყვილო მოაზროვნეებად მონათლა. ნამდვილი ფილოსოფია თავისი ბუნებით კრიტიკულია და ეს იმას ნიშნავს, რომ უსაბუთოდ არ შეიძლება რაიმეს ვეყრდნობოდეთ და მასზე ვაგებდეთ შემდეგ მსოფლმხედველობას. ამდაგვარად მოაზროვნის პირველ ნიშნულად ძველ დროში სოკრატეა აღიარებული, ხოლო ახალ დროში, არც თუ გადაჭარბებულად, — იმანუელ კანტი. კანტმა მართლაც შექმნა ეპოქა ახალი დროის ფილოსოფიაში და მის მიერ შექმნილი მემკვიდრეობის და-

ლი დაეტყო მის შემდეგ აღმოცენებულ ყველა ფილოსოფიურ წამოწყებას დღემდე.

ბადენის ნეოკანტიანური სკოლაც ერთ-ერთია, რომელმაც თავისებურად შეხედა კანტის მოძღვრებას და სცადა მისთვის მიეცა ახლებური ვაგრძელება. ამ სკოლას უნდა ვუმაღლოდეთ კანტის აქსიოლოგიურ წაყითხვას და საერთოდ აქსიოლოგიის პრობლემების წინა პლანზე წამოწევას. ამ პრობლემებმა დღეს საყოველთაო აღიარება ჰპოვეს და ორგანულად მონახეს თავისი ადგილი მსოფლმხედველობრივ თეორიებში. შეიძლება აქვე დაეაფიქსიროთ, რომ ბადენის ნეოკანტიანური სკოლის მიერ მოპოვებული შედეგები ფილოსოფიის საგნის რაობაზე ანგარიშგასაწევი აღმოჩნდა შემდგომში ყველასათვის, ფილოსოფიის ისტორია ამ სკოლას გვერდს ვერასოდეს აუღლის.

ამჯერად, ჩვენ მხოლოდ ერთ პრობლემურ საკითხს შევეხებით. მხედველობაში გვაქვს ბადენის ნეოკანტიანური სკოლის ფუძემდებლის ვ. ვინდელბანდის ცნობილი გამოთქმა, „რომელმაც შემდეგში ფილოსოფიის თითქმის ყველა სახელმძღვანელო „შემოიარა“. თვით ეს გამოთქმა ორი ნაწილისაგან, ორი შედარებისაგან შედგება და, რატომღაც უპირატესობას მეორეს ანიჭებენ. პრინციპულად აქ სადავო არაფერი შეიძლება იყოს, მაგრამ ვინდელბანდის აზრის რაღაც ნიუანსზე პირველიც მინიშნებს, მოვიტანოთ ეს ორივე შედარება ჯერ ფართო კონტექსტის გარეშე, მინიატურული სახით: 1. ცალკეული საგნები დაურიგდათ ცალკეულ მეცნიერებებს და ფილოსოფია დაემსგავსათ პოეტს, რომელსაც ქვეყნის განაწილებაზე და აგვიან და (ხზვასმა ჩვენია, — ნ. ბ.). 2. ფილოსოფია დაემსგავსა მეფე ლირს, რომელმაც მთელი ქონება შეიღებს დაურიგა, თვითონ კი როგორც მათხოვარი ვააგდეს ქუჩაში [3, გვ. 15, 16]. ახლა ის მცირე კონტექსტები გავიხსენოთ, საიდანაც ეს შედარებები გამომდინარეობენ. პირველი შემთხვევისათვის ვითარება ასეა წარმოდგენილი: უკვე მე-18 საუკუნემ დააყენა საკითხი — შესაძლებელია თუ არა მეტაფიზიკა (ფილოსოფია) მეცნიერების სტატუსით თვით სპეციალურ მეცნიერებათა გვერდით. პასუხი მოკლეა — ფილოსოფიამ თვითონ დაამხო თავისი თავი, დაკარგა საგანი და რაღა საჭიროა „ცარიელი სიტყვა“. ამ პასუხის მთავარ ავტორად, ალბათ, ვინდელბანდი ი. კანტს გულისხმობს. ეს მცირე კონტექსტი აღძრავს უკვე ასეთ კითხვასაც; რა საჭირო იყო შილერის ლექსიდან („Die Theilung der Erde,“) შედარების მოტანა. უფრო ფართო კონტექსტიდან შევიტყობთ, რომ ფილოსოფიას ხელთ ეპყრა მთელი სამყარო, თვითონვე გაანაწილა, თვითონვე დაიტოვა თავი უსაგნოდ და როგორ გავიგოთ ამ შემთხვევაში და გვიანება.

გამოთქმის მეორე ნაწილი, მეორე შედარება ამ მხრივ უფრო კორექტულია და, ალბათ, ამიტომაც ანიჭებენ მას უპირატესობას. ეს ნაწილი კი ასეა შემზადებული: მიუხედავად მე-18 საუკუნიდან მომდინარე გაფრთხილებისა, შემდეგ კვლავ სცადეს მეცნიერებათა ნავლეჩებიდან „სამყაროს შეკონსერვება“, მაგრამ იგი მხატვრულ კომბინირებას („ცნებათა პოეზია“ — ლანგი) უფრო ჩამოგავდა, ვიდრე მეცნიერებას. ამდენად, ფილოსოფია მაინც უსაგნოდ რჩება.

კარგად რომ გავარკვიოთ ჩვენი მიზანი, ჯერ ვინდელბანდის მთავარ ჩანაფიქრს ვადმოვცემ: ფილოსოფიის მხოლოდ ძველი გამგების ფარგლებში დარჩენით ვხდებით იძულებული, რომ დაეაფიქსიროთ დღეისათვის მისი უსა-

გნოდ დარჩენა (ლაპარაკია ფილოსოფიის ისტორიის უახლეს პეროდზე). ფილოსოფიის ახლებურად გაგებამ კი (ამგვარი გაგება სათავეს კანტიდან იღებს) უნდა წარმოაჩინოს მისი (ფილოსოფიის) ნამდვილი საგანი, რომელსაც იგი აღიარავს დაკარგავს.

ჩვენ შორის ვართ იმისაგან, რომ ვ. ვინდელბანდს ფილოსოფიის ისტორიის უცოდინარობა დავწამით — მისი ორტომიანი ფილოსოფიის ისტორია დიდხანს სანიმუშო სახელმძღვანელოდ დარჩება ყველასათვის, მაგრამ საკითხის ზემოთ მინიშნებული სახით დაყენება გარკვეული ეკვისათვის მაინც განგვაწყობს — მართლა პრინციპულად დაუპირისპირდა ფილოსოფიის ახლებური გაგება ვ. ვ. ძველ გაგებას? ნუთუ ფილოსოფიის ისტორიის კანტამდელ მონაკვეთში არავის მიერ არ ყოფილა თუნდაც მინიშნებული ფილოსოფიის კუშმარტი საგანზე? აი, ამას გვინდა მივაპყროთ ყურადღება და საამისოდ ჯერ ვ. ვ. მოსწრებული ფრაზის წინამავალი დიდი კონტექსტი უნდა განვიხილოთ, ხოლო შემდეგ ფილოსოფიის საგნის ვინდელბანდისეული გაგების შეპირისპირება მოვახდინოთ ფილოსოფიის საგნის ისტორიულ გაგებასთან (თუ გაგებებთან).

ვ. ვინდელბანდი ჯერ იქიდან იწყებს, რომ დაადგენს თვით სახელწოდება „ფილოსოფიის“ ბუნდოვანებას. იმდენი რამე იწოდებოდა დღემდე ფილოსოფიად და იმდენი ვინმე ფილოსოფოსად, რომ მათი შედარებაც კი ვერ ხერხდება და თუ მინც მოვახერხებთ, სავალალო შედეგს მივიღებთ: როგორც სახელი „პავლე“ არავითარ საერთო ნიშნზე არ მიგვითითებს იმათ შორის, ვინც ამ სახელს ატარებს, ასევე ფილოსოფიად წოდებულ მოძღვრებებს შორის ამ სახელის (ფილოსოფიის) მეტ საერთოს ვერ აღმოვაჩინოთ. ცხადია, ასეთ შემთხვევაში უარი უნდა ეთქვას ფილოსოფიის ისტორიას [3, გვ. 9]. ვინდელბანდი არ ამბობს უარს ფილოსოფიის ისტორიაზე და ამდენად იმუღებულაა მიუთითოს იმ ვითარებაზე, რომელიც ამ ისტორიას შესაძლებლად ხდის. ფილოსოფიამ დღემდე განვლო ოთხი ფაზაო, იტყვის ვინდელბანდი, და ამ ფაზებს შორის არის ღრმა კულტურული კავშირი. ამ ოთხი ფაზის გაცნობამ ვინდელბანდთან უნდა წარმოაჩინოს ფილოსოფიის კუშმარტი საგნის მოპოვების ისტორია. პირველ ფაზაში ფილოსოფოსობა მეცნიერულობას, განსწავლულობას, ყველაფრის ცოდნას ნიშნავდა (ეს საფეხური უკავშირდება პლატონ-არისტოტელეს ხანას). აი როგორ ახდენს ამ თავისი მოსაზრების დემონსტრირებას ვინდელბანდი: პლატონი ამტკიცებდა, რომ ადამიანთა უბედურებას მანამდე არ მოეღება ბოლო, ვიდრე სახელმწიფოს მმართველად ფილოსოფოსნი არ მოევიწიებიან, ან მმართველნი არ გაფილოსოფოსდებიანო. რა უნდა იგულისხმებოდეს აქ „ფილოსოფიაში?“ თუ ფილოსოფია აქ ნიშნავს „მეტაფიზიკურ მეოცნებეობას“, ან არაპრაქტიკულ „კაბინეტის პროფესორებს“, მაშინ ძნელი დასაჯერებელია, რომ პლატონი ასეთ ხალხს ჩაუგდებდა ხელში სახელმწიფოსა და ქვეყნის ბედს, დასძენს ვინდელბანდი. მაშ, ერთადერთი, რაც აქ შეიძლება ადეკვატურად გავიხსნის „ფილოსოფიის“ აზრს, ესაა მეცნიერულობა, განსწავლულობა. სახელმწიფოს უნდა მართავდნენო ყოველმხრივ განსწავლული მეცნიერნი, ყოველსმცოდნენი, ვ. ი. ფილოსოფოსები [3, გვ. 10—11]. ფილოსოფია ნიშნავდა ყოველსმცოდნეობას. ფილოსოფია დამიზნებული იყო მეცნიერულად მთელ სამყაროზე. ბერძნებთან და შემდეგაც ფილოსოფიის ისტორია ესაა მეცნიერების ჩასახვისა და განვითარების ისტორია [3, გვ. 12].



ერთ (მეორე) გარკვეულ ფაზაში კულტურულმა და ცხოვრებისეულმა პირობებმა ფილოსოფიას რაკურსი შეუცვალეს, იგი ჩაყენებულ იქნა საკუთრივ ცხოვრების სამსახურში. ბედნიერებისა და სიკეთის მიძიებელი ადამიანისათვის მახვილი სწორედ ბედნიერებაზე და სიკეთეზე გაკეთდა, მაგრამ ფილოსოფიამ, როგორც ყოვლისმცოდნეობამ, კეთილშობილი საშუალების როლი იკისრა — არა ცოდნა ცოდნისათვის, არამედ, ცოდნა ბედნიერებისათვის [3, გვ. 13]. ფილოსოფიამ დანიშნულება კი შეიცვალა, მაგრამ თავის ბრეტენიაზე ხელი არც ამ ფაზაში აუღია — იგი ყოვლისმცოდნეობიდან პირდებოდა ადამიანს ბედნიერების გარანტიას. თურმე ამ ეტაპზეც ხელი მოეცარა ფილოსოფიას, ვერ გამოდგა ბედნიერებისათვის ჭეშმარიტ მეგზურად და ასეთი მეგზური ახლა რელიგიებში დაინახეს; ფილოსოფიამაც მისი სამსახური იკისრა იმდაგვარად, რომ მოწოდებაზე არც აქ უთქვამს უარი. ღმერთის მხოლოდ მეცნიერული შემეცნება (რწმენის გვერდით) ბედნიერების ნამდვილი გარანტიაა [3, გვ. 14]. ეს ფაზა მოიცავს მთელ შუა საუკუნეებს. ახალ დროში ადამიანური უნარების, განსაკუთრებით გონების აღზევების პირობებში, ფილოსოფია ითავისუფლებს თავს მსახურის როლისაგან და უბრუნდება თავის პირვანდელ ფაზას — ცოდნა, როგორც თვითმიზანი. მაგრამ ეს ფაქტიურად დაბრუნება კი არ არის, არამედ ახალი ფაზა, რომელმაც მიგვიყვანა ცოდნის თეორიამდე, შემეცნების თეორიამდე, რაც „ძველი საგნის“ დაკარგვის მოსწავებს: „არა ყველაფრის ცოდნა, არა რაიმე საგნის ცოდნა საერთოდ, არამედ, ცოდნის ცოდნა, ცოდნის თეორია, შემეცნების თეორია, ე. ი. „უსაგნო ცოდნა“ [3, გვ. 15]. და ეს ყოველივე უკავშირდება კანტის სახელს. კანტის ფილოსოფიას სწორი გაგება და გაგრძელება უნდა მოენახოს, რათა შერჩეს ფილოსოფიას თავისი ჭეშმარიტი საგანი და აწი მიიწი დადგეს ფილოსოფია სწორ გზაზე. აი, ამ საქმეს მოკიდეს ხელი ბადენელებმა, და, როგორც ეგონათ, გაასრულეს კიდევ. როგორია შედეგი?

კანტის მიერ ნაჩვენები გზით წასვლის შემდეგ ფილოსოფიას მიეცემა ჯერ ასეთი განსაზღვრება: ფილოსოფია იქნება საყოველთაოდ სავალდებულო ღირებულებათა შესახებ კრიტიკული მეცნიერება [3, გვ. 23]. გვიხსენიოთ კანტი: იგი აღიარებს ფაქტიურად არსებულ მეცნიერებას, ფაქტიურად ჭეშმარიტად წარმომდგარ ღებულებას, მაგრამ იგი ახდენს მათგან განყენებას და „უწყობს გამოცდას“ მათ მაღალი კრიტერიუმიდან. ასეთი კრიტერიუმი საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის იდეალი — ესაა საფუძველი და მასთან მიმართებაში უნდა შემოწმდეს ფაქტიური ცოდნის მარაგი. მეტაფიზიკურად ცნობილმა ცოდნის მარაგმა ამ შემოწმება-გამოცდას ვერ გაუძლო, ვერ დადგინდა ჭეშმარიტად. ამდენად, უარი ეთქვა მეტაფიზიკას, მაგრამ ფილოსოფიას საგანი მიიწი დარჩა და, როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიას საყოველთაოდ სავალდებულო, ზოგადმნიშვნელოვან ღირებულებათა შესახებ კრიტიკული მეცნიერება ეწოდა. ვინდებლანდი განიხილავს ჯერ მეცნიერულ და შემფასებელ მსჯელობებს, შემდეგ მეცნიერულ მსჯელობებშიც დაადგენს შემფასებელ ელემენტს და ყველას მათ ერთ სიბრტყეში მოაქცევს. ამის შემდეგ გამოიკვეთება ე. წ. შეფასებათა „ქაოსის“ არსებობა და ზოგადმნიშვნელოვან ღირებულებათა აუცილებლობა. ფილოსოფიას არ აინტერესებს ის, რაც ჭეშმარიტად ან მცდარად იწოდება სინამდვილეში, არც მშვენიერება და სიმახინჯე, ბოროტი და კეთილი ფაქტიურ ვითარებაში. ამდაგვარ შეფასებათა სიჭრელე საზოგადოებაში ბუნებრივად აუცილებელია, მაგრამ ამდაგვარი აუცი-

ლებლობა ვერ ადგენს ვერც ჭეშმარიტს ნამდვილ ჭეშმარიტად (საყოველთაოდ სავალდებულო), ვერც სიყალბის ყალბობას ყველასათვის და ა. შ. თუმცა ყოველი ამგვარი ფაქტიური შეფასების დროს იგულისხმება შემეფასებლის მოთხოვნაც — სხვათა ალიაროს მისი ამდაგვარობა; ვინდელბანდს უკვე ეს გარემოება მიაჩნია საკმაო საფუძვლად იმისათვის, რომ ფილოსოფიას დაუსახოს მიზნად — ეძიოს ზოგადმნიშვნელოვან ღირებულებათა სისტემა. რა თქმა უნდა, ყველას აქვს უფლება იფიქროს ისე, როგორც ფიქრობს, ჩათვალოს თავისი თუ სხვისი აზრი ჭეშმარიტად, რადგან იგი მას აუცილებლად მიაჩნია, მაგრამ ამგვარ შეხედულებებს უპირისპირდება ღირებულებათა აბსოლუტური პირობები, რომელთან მიმართებაშიც უნდა წყდებოდეს ჭეშმარიტებისა და მცდარობის საკითხი, ე. ი. არის აბსოლუტური პირობები, რომელიც ადგენს, როგორი უნდა იყოს ჭეშმარიტი და მცდარი ცოდნა, მიუხედავად იმისა, ფაქტიურად არსებობენ შესატყვისი დებულებები თუ არა [3, გვ. 30].

ვ. ვინდელბანდი ერთხელ კიდევ შეგვახსენებს ვითარებას: როდესაც ვლაპარაკობთ ფილოსოფიის საგანზე, არ უნდა ავრიოთ იგი ფაქტიურ, ნამდვილ საყოველთაოში, საყოველთაოდ მნიშვნელადში. ფილოსოფიას საქმე აქვს იდეალურთან (ხაზი ჩემია, — ნ. ბ.), მასთან, რაც უნდა იყოს, რაც ღირსია ნამდვილობის. ამასთან დაკავშირებით იგი შემოიტანს ნორმალური ცნობიერების ცნებას და ფილოსოფიის ახალ განსაზღვრებასაც — ფილოსოფია მეცნიერებაა ნორმალური ცნობიერების შესახებ [3, გვ. 34, 37], თუ რას წარმოადგენს ნორმალური ცნობიერება; ფილოსოფიამ უნდა დაადგინოს, გამოავლინოს ამ ცნობიერების მონაწილეობა ყველა პირობებში (ეცოდინება რა ამ ცნობიერების მოღვაწეობის სათანადო პირობები).

მხოლოდ ყოველივე ამის შემდეგ გვინდა დავაყენოთ ასეთი საკითხი: ნუთუ მართლა უცხო იყო ძველი ფილოსოფიისათვის საკუთარი საგნის ისეთი გაგება, როგორიც უახლოეს დროში ნეოკანტიანელებმა (განსაკუთრებით ვინდელბანდმა და რიკერტმა) 'ჭეშმარიტებას' ნუთუ მართლა პროკრუსტეს სარეცელი დაგვიკრძალა იმისათვის, რომ შევადაროთ ფილოსოფიის საგნის ე. წ. ძველი და ახალი გაგებები? ვფიქრობთ, რომ არა. ძნელია ამ ასპარეზზე გაყვე ვინდელბანდს, მაგრამ დავიწყოთ თვით ანტიკური ფილოსოფიის მაგალითით. თუ მართლა მათი ფილოსოფოსობა „ყოველისმცოდნეობის“ პრეტენზიით ხასიათდება, მაშინ თავს უფლება მივცეთ და ვიკითხოთ — რა პოზიტიურ-მეცნიერული ცოდნით გაგვამდიდრეს? ფაქტია, რომ ფილოსოფიის ისტორიკოსები, მათ შორის ვინდელბანდიც ფილოსოფიურ „ათვლას“ სოკრატედან, პლატონიდან და არისტოტელედან იწყებენ. ვიკითხოთ, რას ეძებდა სოკრატე. მისი დიალოგები ეყრდნობოდა ასეთ ფაქტს: ბევრს და ყველას ეგონა, რომ ჭეშმარიტად იცის ის, რაც იცის. დიალოგის პირველი მიზანი იყო ეჩვენებინა ყველასათვის, რომ სოკრატესავით ჩამხედარიყვენ საქმის ნამდვილ ვითარებაში — ვიცით მხოლოდ ის, რომ არაფერი არ ვიცით. რას უნდა ნიშნავდეს ეს? ნუთუ მართლა არაფერი იცოდნენ სოკრატეს მსმენელებმა (ან მით უმეტეს, თვითონ სოკრატემ), თუ ეს წმინდა სოფიზმია. რა თქმა უნდა, ეს არც სოფიზმია, და სოკრატემაც და მისმა მოწაფეებმაც „რადაც იცოდნენ“, როდესაც დიალოგში ებმებოდნენ და არც ისაა გამორიტყული, რომ იცოდნენ ჭეშმარიტად (გავიხსენოთ თვით ვინდელბანდი — ფაქტიურად



შეიძლება ყველას მიაჩნდეს ჭეშმარიტად თავისი შეფასება, როგორც საყოველთაოდ აუცილებელი).

მაშ, რა აინტერესებდა სოკრატეს? მან დაადგინა, რომ ცოდნა ყოველთვის დარჩება დოქსა-შეხედულების დონეზე, თუ საყოველთაოდ აუცილებელი (სავლდებულო) პირობა არ მოიხაზა აზრის ჭეშმარიტებისათვის. ეს სოკრატესთან (შემდეგ პლატონთანაც) გარკვეულად უკვე ნიშნავს: როგორი უნდა იყოს ცოდნა, რომ იგი იწოდებოდეს ჭეშმარიტად, როგორი უნდა იყოს ქცევა, რომ იგი იწოდებოდეს სიკეთედ და ა. შ. აქ უკვე გარკვევით ლაბარაკია იდეალზე, რომლის შესახებაც ამდენს ბუბოდა ვინდებლანდი, ხოლო პლატონს ფილოსოფიის ისტორიაში ყველაზე ღირებულად აღგვის მისი „იდეათა იდეალური სისტემა“, რომელიც მან რეალობის პრედიკატით დაახასიათა ალბათ იმის გამო, რომ ყველა რეალობათა შორის უღირსებულეს რეალობად მიიჩნია. თუ სოკრატე-პლატონის ამგვარი ფილოსოფიის დანაწილება მოხერხდებოდა ალბათ გავეციოდებოდა გვეთქვა, რომელი პოზიტიური მეცნიერება რას წაიღებდა აქედან. საინტერესოა ერთი ფაქტიც: თავის „პრელუდებში“ ვინდებლანდი ერთ-ერთ წერილს წარუძმდვარებს პლატონის გამოთქმას: „მე ვიცი, რომ მხოლოდ ცოტანი ფიქრობენ, ან შეუძლიათ ფიქრონ ასე“-ო. აქაც ხომ ფილოსოფიის ის საგანია მინიშნებული, რომელიც ვინდებლანდმა კანტის განვითარებით დაადგინა [3, გვ. 300].

როგორ მოვეპყრათ ახალ დროში, თუნდაც დეკარტესა და ლაიბნიცს. გარკვეული აზრით, ისინი ენციკლოპედისტები არიან, მაგრამ ნუთუ გაუდიფერენცირებული იმათი ფილოსოფიური და მეცნიერული მოღვაწეობა? ან-ვითარებენ პოზიტიურ მეცნიერებებს და ამავე დროს ფილოსოფოსობენ, განა აღრეულია ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა საგანი მათთან. დეკარტე რომ მათემატიკას „აიდეალებდა“, ყველასთვის ცნობილია, მაგრამ რატომ აქცია ამ მეცნიერების დებულებები თუნდაც მეთოდოლოგიური დაეკვების საგნად? იგი იყო რიგ ჭეშმარიტებათა ავტორი და მათ ჭეშმარიტებაში მას არ შეეძლო დაეკვებულყო. მაშ რას ეძებდა, რატომ ეკვებდა? უნდა დაეკვდე ყველა ფაქტიურ დებულებათა ჭეშმარიტებაში, თუ არ იცი ზოგადმნიშვნე-ლადი, საყოველთაო და აუცილებელი პირობები ჭეშმარიტებისა, ანუ იდე-ალი ჭეშმარიტად ყოფნისა. სხვა საქმეა „იბოვა“ თუ არა მან ასეთი პირო-ბები, მთავარია, რომ მისი საგანი ამ დროს ფილოსოფიაა და არა კერძომეც-ნიერული ცოდნა.

ლეიბნიცი მეცნიერებათა უნიფიკაციის მომხრეა და ამ ძიების გზაზე იგიც ფილოსოფოსად გვევლინება. „მეცნიერების თეორია“, თუ „ცოდნის თეორია“, რომელიც ვინდებლანდმა ფილოსოფიის დაუტოვა „განაწილების“ შემდეგ, გამოკვეთილად უკვე ფილოსოფიურია ლეიბნიციან.

უფრო დამაჩერებელია ვითარება სპინოზასთან და ჰეგელთან. არცერთი მათგანის მოძღვრებას რომ არ იზიარებს ვინდებლანდი, ვასაგებია, მაგრამ ნუთუ მათთანაც არაა გამოკვეთილი ფილოსოფიის ის საგანი, რომელიც სწო-რედ რომ არაპოზიტიურ-მეცნიერულია? ვერსად გავეჭვებით იმ ფაქტს, რომ სპინოზა „მეცნიერული ყაიდით“ ცდილობს მისწვდეს ფილოსოფიის საგანს. ამის გამო მას ვინდებლანდი „მათემატიკურ პანთეისტსაც“ უწოდებს. ასევე უდავოა ისიც, რომ ჰეგელმა კატეგორიულად მოითხოვა ფილოსოფია ქცე-ულიყო სიბრძნის მოყვარულიდან საკუთრივ სიბრძნე-ჭეშმარიტებად. ნუთუ

აქაც მეცნიერული ცოდნა და ფილოსოფიური ცოდნა გაიგივებულია? ნუთუ სპინოზაც და ჰეგელიც იმდენად „ყოვლისმცოდნეები“ არიან, რომ მათ სისტემაში მთლიანად პოზიტიურ-მეცნიერული ცოდნაცაა წარმოდგენილი, რომელიც საჭირო შემთხვევაში ყოველთვის შეიძლება გამოიყოს.

თვით სპინოზას შესახებ ვინდელბანდი ასე მსჯელობს: რამდენად „ბედის ირონიად“ მოჩანს ის ფაქტი, რომ გარდაცვალებიდან 200 წლისთავეზე, დედაქალაქის მოედანზე აღმართავენ მის ძეგლს, იმ ამაო ინტერესთა ხმაურის შუაგულში, რომელსაც იგი ორგანულად ვერ იტანდა, ვინაიდან ძალიან კარგად გაიგო მისი ბუნება. ამ გვეგვამ წარმართა იგი ადამიანური სულის სრული და უმაღლესი შემეცნებისაკენ [2, გვ. 71]. სპინოზა შეიძლება ცდებოდა, როდესაც მათემატიკური გზით ცდილობდა მიედგინა „სანუტყვარი საკნისათვის“, მაგრამ მისი ღმერთი რომ „იდეათა სამყაროს სისტემის იდეალია“, ეჭვს არ იწვევს [8, გვ. 83]. ცხადია, ფილოსოფიის სავანი არ ემთხვევა მასთან პოზიტიურ მეცნიერებათა სავანს: საერთოდ არ ყოფილა იგი არასოდეს დამიზნებული ამ უკანასკნელზე.

უფრო რთულია ვითარება ჰეგელთან. იგი ქმნის უნიკალურ (შეიძლება ითქვას ფილოსოფიის ისტორიაში სანიმუშო) სისტემას, რომელსაც „მეცნიერებათა ენციკლოპედიას“ უწოდებს. აქ ყოვლისმომცველობის პრეტენზია მართლაც სახეზეა, თითქოს. ნამდვილად კი ამ ვეებერთელა სისტემას არ უხერხდება „დაშლა“ კერძო მეცნიერულ და საკუთრივ ფილოსოფიურ ცოდნად, რომ არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ჰეგელს არც საკუთრივ „სამოქალაქო ისტორია“ გაუმდიდრებია „ისტორიული ქვეშარტებით“ და არც ბუნებისმეტყველება, თვით ისტორიული და ბუნებისმეცნიერული იმდროინდელი ცოდნის მარაგი არაა წარმოდგენილი ამ სისტემაში. ჰეგელის ერთი ცნობილი გამოთქმა (ეუწოდოთ მას სისტემიდან მომდინარე დასკვნა) — „მით უარესი ფაქტებისათვის“ — კარგად შეესადაგება თვით ვინდელბანდის მიერ მიღწეულ „ზოგადმნიშვნელად ღირებულებებს“, რომლებიც კი არ არსებობენ (ან შეიძლება არც არსებობდნენ), არამედ ღირსი არიან არსებობის. ამ ფონზე და მხოლოდ ამ ფონზე გვინდა შევნიშნოთ, რომ მართალია ვინდელბანდის პოზიტივისტთა მსგავსად ფილოსოფია უსავანოდ არ დაუტოვებია, მაგრამ გამოთქმა, რომ ფილოსოფიამ დაუფრიგა ყველაფერი კერძო მეცნიერებებს, ან რომ თვით მეცნიერებებმა დაირიგეს და გაინაწილეს „ფილოსოფიური სინამდვილე“, მეტი რომ არ ვთქვათ, არა კორექტულია, მით უმეტეს, თუ ეს „დანაწილება“ განხორციელებულა ახალ დროში. ვფიქრობთ, როგორც ადრეული, ისე ახალი დროის ფილოსოფიური შემკვიდრებობიდან არაფერი არაა კერძო-მეცნიერულად დასანაწილებელი. თვით კერძო მეცნიერებანი კი ამ შემკვიდრებობაში ვერაფერს თავისას ვერ იპოვინდნენ.

უდავოდ მართალია პროფ. კ. ბაქრაძე, როდესაც ბადენელთა მიერ საციოთხის ამგვარად დაყენების გამო წერს: არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სპეციალურმა მეცნიერებებმა წაართვეს ფილოსოფიას და თვითონ გაინაწილეს „მთელი სინამდვილე“. ასეთ პირობებში ფილოსოფია ვერ აიცილენდა „მეტაფიზიკის გზას, რომელიც ასე არ მოსწონთ ნეოკანტაიანელებს. „მეტაფიზიკისაგან“ თავის დაღწევა და კანტის არათანმიმდევრობისაგან განთავსუფლება შესაძლებელია სინამდვილის მხოლოდ მონისტური ვაგების საფუძველზე, რომელშიც ორგანულად ჩაერთვის ე. წ. „ზოგადმნიშვნელადი ღირებულებების“ სისტემა [2, გვ. 399—400].

ყურადღება გვინდა მივაქციოთ ერთ გარემოებას. ფილოსოფიის საგნის (თუ უსაგნობის) შესახებ ვინდებლანდისეულ ფიგურალურ გამოთქმას მაშინ ბევრმა აუბა მხარი. კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის თავისებურმა მარცხმა, ხოლო კერძო მეცნიერებათა ნამდვილმა „ბუმმა“ შეა ეს ვითარება — გულის აცრუება ტრადიციულად ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. გულაცრუების ეს ტალღა მსკვლავს მთელი მეოცე საუკუნის აზროვნებასაც. არაფერს ვაშობთ თანამედროვე პოზიტივისტურ სულზე — აქ მეცნიერების პრიმატი იმდენად წარმოჩენილია, რომ ფილოსოფიას საერთოდ უარი აქვს ნათქვამი.

არ შეიძლება არ დაეინახოთ მსგავსება ვინდებლანდის ცნობილ გამოთქმასა და თითქმის იმავე პერიოდში ფ. ენგელსის მიერ წამოყენებულ ერთ დებულებას შორის: ფ. ენგელსი ამ კონტექსტში ასე მსჯელობს: ჰეგელის დიალექტიკურმა სისტემამ ვერ გაამართლა. საჭირო იყო მისი დიალექტიკის გადაჩენა მატერიალიზმის საშუალებით (მხოლოდ არა XVIII საუკუნის!). ასლი მატერიალიზმი კი არსებითად დიალექტიკურია და იგი „ადარ საჭიროებს მეცნიერებებზე მალა მდგომ ფილოსოფიას“. ამას მოსდევს დებულება, რომელიც დიდხანს „თავსატეხი“ გახდა საბჭოთა ფილოსოფოსებისათვის: „ჩოგორც კი თითოეულ ცალკე მეცნიერებას წაუყუყუნებთ მოთხოვნას ნათლად გამოიჩინოს თავისი ადგილი საგნებისა და საგნების შესახებ ცოდნის საყოველთაო კავშირში, ყოველი განსაკუთრებული მეცნიერება ამ საყოველთაო კავშირის შესახებ ზედმეტი ხდება. მაშინ ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს კიდევ, არის მოძღვრება აზროვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. ყოველი დანარჩენი შედის პოზიტიურ მეცნიერებაში ბუნებისა და ისტორიის შესახებ“ [1, გვ. 32]. რომ შევაფასოთ ამ დებულების აზრი თავისი დროის ისტორიულ კონტექსტში, ფ. ენგელსის ერთი შენიშვნაც გვათვალისწინოთ: გამოყოფილი მეცნიერებები თვითონვე იცნობიერებენ თავიანთ ადგილს ცოდნის საყოველთაო კავშირში, ე. ი. ადგენენ „საკუთარი ცოდნის“ მიმართებას ცოდნის საერთო სისტემასთან. ამისათვის კი თურმე საჭირო ყოფილა „თანდაყოლილი თვისება — ნიჭი, რომლის გასავეითარებლად სხვა საშუალება არ არსებობს, ვიდრე დღემდე არსებული ფილოსოფიის შესწავლა“.

რა დასკვნები შეიძლება გვაკეთოთ აქედან? ცნობილია, რომ მარქსიზმმა დაგმო მეტაფიზიკა, როგორც მეთოდი (დიალექტიკის საპირისპიროდ) და როგორც ფილოსოფია ძველი გაგებით. სინამდვილე მისთვის ერთია, როგორც მშავლ საგანთა ურთიერთშეკავშირებული მთელი. ყოველი ცალკეული მეცნიერება სწავლობს რა თავის საგანს, სწავლობს კავშირებსაც („ადგენს თავის ადგილს ცოდნის საყოველთაო კავშირში“). ამდენად სხვა მეცნიერება ამ კავშირების შესახებ ზედმეტი ხდება, ასეთად კი თავი მოჰქონდა ძველ ფილოსოფიას. ფაქტიურად ფილოსოფიას უარი აქვს ნათქვამი. ვგებ იმან ვადაარჩინოს „ფილოსოფია“ რომ მითითებულია „დიალექტიკისა და ლოგიკის“ დამოუკიდებელ მნიშვნელობაზე, ან კავშირების გასააზრებლად „დღემდე არსებული ფილოსოფიის შესწავლის აუცილებლობაზე“! კონტექსტიდან ირკვევა, რომ დიალექტიკა და ლოგიკა აზროვნების შემსწავლელი მეცნიერებაა, ხოლო ენაიდან ძველი ფილოსოფიიდან „დამოუკიდებელ მნიშვნელობას“ მხოლოდ ეს მეცნიერება ინარჩუნებს, ალბათ უნდა ვივულისხმოთ, რომ მეცნიერებებმა სწორედ მათი შესწავლით უნდა გაიადვილონ „საყოველთაო კავშირების“

წვდომა, თორემ ძველი ფილოსოფიის დანარჩენი შინაარსიდან ნაწილი ალბათ საერთოდ უმნიშვნელოა, ანდა ნაწილი უშუალოდ მეცნიერებათა კომპეტენციასა გადასული. ვიცით ისიც, რომ მარქსიზმმა თითქოს გადატრიალება მოახდინა ფილოსოფიის ისტორიაში და შედეგად მივიღეთ „დიალექტიკური მატერიალიზმი“, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს ფილოსოფია „აღარ საჭიროებს მეცნიერებებზე მალა მდგომ ფილოსოფიას“, ე. ი. თვითონ არ აყენებს თავს მალა სხვა მეცნიერებებზე. იქნებ მას შეიძლება რიგითი მეცნიერების ადგილი მაინც მიეკუთვნოს? — არც ეს, ვინაიდან საყოველთაო კავშირებს თვით მეცნიერებები ადგენენ და ამდენად ფილოსოფიაც უსაგნოდ რჩება.

ჩვენ არ ვეხებით ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერებათა საგნების ურთიერთმიმართების რთულ პრობლემას. ჩვენ მხოლოდ იმაზე მივუთითებთ, რომ საკითხის ენგელსისეული დაყენება და გადაწყვეტა ფილოსოფიას ფაქტიურად უსაგნოდ ტოვებს. შეიძლება პარადოქსად მოგვეჩვენოს, რომ ჰეგელის დიალექტიკაზე ორიენტირებული მოძღვრება ფილოსოფიას უსაგნოდ ტოვებს, მაგრამ ამასაც შეიძლება თავისი გამართლება მოეძებნოს. ჰეგელის სისტემისათვის დამახასიათებელი უნივერსალობა და უნიფიკაცია — ჭეშმარიტების ერთ სიბრტყეში ძებნა — მატერიალისტურად ორიენტირებული მიმდევრის ხელში, ბუნებრივია, ფილოსოფიას უსაგნოდ დატოვებდა (შემთხვევით არ მომხდარა, რომ წლების მანძილზე ე. წ. მარქსისტული ფილოსოფიიდან თანმიმდევრულად ამოვარდნილიყო ლოკია, ესთეტიკა და ეთიკა, რომ არაფერი ვთქვათ ონტოლოგიაზე).

ერთი ფრიად საყურადღებო გაკვეთილი ამ მიმართულებით მ. ჰაიდეგერმა დავეიტოვა: არავინ დავობს იმაზე, რომ მეტაფიზიკას, ტრადიციულად ფილოსოფოსობას ისე არავინ დასხმია თავს დღემდე, როგორც ჰაიდეგერი, მაგრამ მასაც ფილოსოფია უსაგნოდ არ დაუტოვებია. მან აღუდგინა თუ მოუძებნა საგანი ფილოსოფიას. თავს არც იმაზე გამოვიდებთ, თუ რამდენად სწორად დაადგინა მან ეს საგანი. ამის შესახებ დღესაც ბევრს დაობენ. საინტერესოა ვინდელბანდისეული გამოთქმის კონტექსტში როგორ გვესახება ამ საგნის დადგენა ჰაიდეგერთან.

ვინდელბანდს, გარკვეული მოსაზრებით, „აქსიოლოგიური რეალიზმის“ წარმომადგენელი შეიძლება ვუწოდოთ, მაგრამ ამ „რეალიზმამდე“ იგი შემეცნების თეორიიდან, ცოდნის თეორიიდან მოვიდა. „მეცნიერებათმცოდნეობა“ კი ალბათ სათავეს კანტიდან იღებს. უნდა ამოვდიოდეთ მეცნიერების ფაქტიდან, ხოლო შემდეგ მის შესაძლებლობათა პირობების გარკვევით შეიძლება „აქსიოლოგიურ რეალიზმამდეც“ მიხვიდე. უკვე კანტთან შეიძლება ამოვიკითხოთ ის, რომ სინამდვილე (მოვლენათა ერთიანობა), ანუ არსებული, მეცნიერებებმა გაინაწილეს. უკვე არსებულის, როგორც არსებულის შესახებ ბჰობენ მხოლოდ მეცნიერებანი. ერთი შესაძლო გაგარჩელება ამგვარი ბჰობისა მიგვიყვანს კრიტიკამდე, კრიტიციზმამდე. ფილოსოფია წარმოდგება მეცნიერული ცოდნის კრიტიკად, ანუ ცოდნის შესაძლებლობათა დამდგენ კრიტიკად.

საკუთრივ ბადენის სკოლის წარმომადგენლები კრიტიციზმმა აქსიოლოგიურ ძიებამდე მიიყვანა, რითაც ისინი ბევრი საყურადღებო და მნიშვნელოვანი მიხვედრის ავტორებად გვევლინებიან. რა შეიძლება ითქვას ამ მიმართულებით ჰაიდეგერის შესახებ: 1) ჰაიდეგერმა თანამიმდევრული ბრძო-

ლა გამოუცხადა ტრადიციულ მეტაფიზიკას თავისი დუალიზმით თუ მონიზმით, უსაყვედურა მას პრობლემის არასწორად დაყენების გამო. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მან საერთოდ უარი თქვა ძველ ფილოსოფიაზე. ეს ფილოსოფია რომ ეძებდა „რალაცას“, ფაქტია, მაგრამ თუ ეს რალაც დღემდე მაინც დაუდგენელი, მიუწვდომელი აღმოჩნდა, ეს ფილოსოფიის (საერთოდ) ბრალი როდია; იგი ეძებდა ამ „რალაცას“ იქ, სადაც არ უნდა ეძებნა, ვინაიდან ეს „რალაცა“ სწორედ რომ „რალაცა“ არ არის: რალაცა არის იქ, რაც არის, რაც არსებობს. 2) მეტაფიზიკის კრიტიკას ჰაიდეგერი სციენტისმამდე არ მიუყვანია. აი, აქ უნდა ითქვას ჰაიდეგერის შესახებ ის, რაც მას ვინდელბანდისეული ფიგურალური გამოთქმის კონტექსტში თავისებურად გამოაჩენს. ჰაიდეგერი არ უარყოფს მეცნიერებას, მეცნიერულ ცოდნას. იგი მას აფასებს და სათანადო ლირიულ ადგილსაც მიუჩენს. ამ კონტექსტში ჰაიდეგერი გარკვეულად ეთანხმება და უერთდება ვინდელბანდის გამოთქმის პირველ ნაწილს: ყოველივე არსებული (არსებული სინამდვილე) მთლიანად და განუყოფლად მეცნიერებათა კომპლექტის განეკუთვნება. მოკლედ ეს ვითარება ჰაიდეგერს ასე აქვს გადმოცემული: 1. ყველა მეცნიერებას საქმე აქვს თვით არსებულთან, როგორც ასეთთან. არის ზუსტი, უფრო ზუსტი და ნაკლებად ზუსტი მეცნიერებანი, მაგრამ არსებულის შესწავლის თვალსაზრისით მათ არავითარი უპირატესობა ერთმანეთზე არ გააჩნიათ: ყველა ისინი ცდილობენ წარმოაჩინონ თავიანთი „არსებულის“ არსებითი მხარე და ამას წარმატებით აღწევენ. 2. მაგრამ მეცნიერებათა ასეთი მიმართულება არსებული სამყაროსადმი მისაღებია საკუთრივ ადამიანური ექსისტენციით — ადამიანია ავტორი მეცნიერების და თვითონ როგორც არსებული გულისხმობს მეცნიერებამდელ თუ მეცნიერების გარეშე მოქმედებას თუ უმოქმედობას: მეცნიერება თითქოს ამისაგან ითავისუფლებს თავს და მთლიანად ექვემდებარება თავის „არსებულს“, საგანს. ადამიანიც არსებულია გარკვეული აზრით და იგიც, როგორც ავტორი მეცნიერებისა, იბრება ყოველივე არსებულში, ქმნის „არსებულთა ერთობლიობას“ ისე, რომ ამის წყალობით გაიხსნება არსებული როგორც, ის არის. აქ მთავრდება მეცნიერების საქმე. აქ ღვინდება „მეცნიერული ექსისტენცია“ — „მუნყოფიერება“ — როგორც არსებულთა ერთობლიობა¹. ამ ვითარებაში ჰაიდეგერი დაადგენს შემდეგს: ა) ის, რისკენაცაა მიმართული ჩვენი სამყაროსთან დამოკიდებულება, არის არსებული და მეტი არაფერი. ბ) ის, რითაც ხელმძღვანელობს ყოველგვარი განწყობა (მეცნიერებამდელი თუ მეცნიერების გარეშე), წარმოადგენს თვითონ არსებობას და მეტს არაფერს; გ) ის, რასაც „ამუშავებს“ (იმეცნებს) სამყაროში შეჭრილი კვლევა, ისევ თვითონ არსებულია და მეტი არაფერი. ყოველი მეცნიერი ამყოფს რა თავისი გამოკვლევით გარდა არსებულისა მიანიშნებს რალაც მეტზე. გამოსაკვლევი მხოლოდ არსებული და მეტი არაა. ჰაიდეგერი გვაფრთხილებს, რომ ეს არ ჩავთვალოთ სიტყვების თამაშად: მეცნიერება გარკვევით ამბობს, რომ მისი კვლევის საგანია მხოლოდ რა (არსებული!) და არა არაა. უკვე გამოკვლე-

1 „მეცნიერული ექსისტენცია“-ის აღსანიშნავად რომ ვხმარობთ „მუნყოფიერება“-ს, ამის გამო ჰაიდეგერი გვაფრთხილებდა: იგი არ გავიგოთ ისეთ ყოფიერებად, რომელიც დაუპირისპირდებოდა რალაც მიღმურს, პრინციპულად განსხვავებულს, ესაა ყოფიერება, რომელსაც არსის „ერთობლიობაში“ (არსებულთა ერთობლიობაში), „მეცნიერულ ექსისტენციაში“ შეაქვს სიმარტივე და სიმპატილე. იგი აქ ლიობის სფეროს, მის „განათებულობას“ გულისხმობს არსებულისაგან რადიკალური განხვავებით [4, გვ. 231].

ულია „რა“ არსებულის დაპირისპირება არაა-არაფერთან, უმნიშვნელოთან, არარსებულთან. ე. ი. მეცნიერებას მივყავართ არააჰს საზღვართან [4, გვ. 33—34] და გვეტოვებს მას ჩვენ „თავსატეხად“. ეს ყველაზე რთული პრობლემა ჰაიდეგერის მოძღვრებაში და მას ჩვენ აქ მთელი „სიმძლავრით“ ვერ წარმოვაჩენთ, ყურადღებას მივაპყრობთ მხოლოდ ერთ ფაქტს: ჰაიდეგერი წერს, რომ არსებულთა ერთობლიობა როგორღაც უკვე მოცემული უნდა იყოს, რომ მეცნიერებამ მოახდინოს უარყოფა, მეტი არაა. თუ არ იქნებოდა წარმოჩენილი როგორღაც არსებულის მთელი ერთობლიობა, შეიძლება ვინმეს კიდევ ევარაუდა არააჰს არსებობა (ან სხვა რაიმეს!) არსებულში. მხოლოდ უკიდურესად სრულყოფილად წარმოჩენილ არსებულთა ერთობლიობას მივყავართ ნამდვილ არაამდე [3, გვ. 35]. აქ გვახსენდება სწორედ ვინდელბანდის (ასევე ენგელსის) მინიშნება იმაზე, რომ მეცნიერებებმა გაინაწილესო სინამდვილე. როგორც ეტყობა, ამ ფაქტს არც ჰაიდეგერი უარყოფს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ იგი ამ ფაქტიდან ცდილობს ფილოსოფიის კუშმარიტი საგნის წარმოჩენას და არც თუ უსაფუძვლოდ.

შეგვეძლო აქ გავრჩერებულყავით, მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიული პერსპექტივისათვის, ვფიქრობთ, დიდი იმედის მომცემია პრობლემის ჰაიდეგერისეული გადაწყვეტა, რომელიც მოკლედ ასეა წარმოდგენილი: ადამიანური ყოფიერება შეიძლება აღმოჩნდეს არსებულთან ურთიერთობაში მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი „შეჭრილია“ არააჰში. არსებულთან გავლა ჩვენი ყოფიერების საფუძველში ხდება. ეს უკვე მეტაფიზიკაა — იგი განეკუთვნება საკუთრივ ადამიანურ ბუნებას; მეტაფიზიკა სასწავლო დისციპლინა როდია; იგი თუ სწავლობს, სწავლობს არა რას, არამედ არააჰს; მეტაფიზიკა თვითაა ადამიანური ყოფიერება. თვით არაა გვაძლევს დაუბრუნდეთ მეტაფიზიკის (ფილოსოფიის) ძირითად საკითხს — რატომაა რომ არის არსებული და არა პირიქით — არაა [4, გვ. 43].

ისღა დაგვრჩენია დავასკვნათ, რომ ვინდელბანდის ცნობილი ხატოვანი გამოთქმა ნამდვილად შემზადებული აღმოჩნდა ისტორიულად. მეცნიერებათა „მძლავრობის“ ეპოქა კვლავაც გრძელდება, მაგრამ მოღვაწეობით, ასევე კაცობრიობის ბედზე საერთო ზრუნვით, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საყოველთაოდ დაფიქსირდება ფილოსოფიის საგნის ნამდვილობა და მისი კუშმარიტი მნიშვნელობა.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფრიდრიხ. ანტი-დუერინგი, 1952.
2. Бакрадзе К., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960.
3. Виндельбанд В., Прелюдии (философские статьи и речи). изд. О. Е. Жуковского. СПб., 1904.
4. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Н. Н. БАРАМИДЗЕ

 ПО ПОВОДУ ОДНОЙ «КРЫЛАТОЙ ФРАЗЫ»
 В. ВИНДЕЛЬБАНДА

Резюме

Речь идет об известной фразе В. Виндельбанда (из «Прелюдии»): «Все отдельные предметы розданы особым наукам — философия подобна поэту, который опоздал к дележу мира» [2, с. 15], или «философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и которому вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу» [2, с. 16].

Автор отстаивает следующие положения. 1) Подобная постановка вопроса не случайна. В ту эпоху, а затем и в XX веке, невиданный размах позитивных наук и техники был многими воспринят как «копец бесплодных философских раздумий». Философия будто стала излишней; в какой-то степени это обстоятельство было зафиксировано и в марксизме [1, с. 32]. 2) Сам В. Виндельбанд спасает философию тем, что все же находит для нее специальный предмет [2, с. 23]. 3) Вызывает сомнение факт «роздачи философией всего своего имущества» особым наукам. Та философия, которая будто щедро роздала свое имущество отдельным наукам, предельно ясно объявлена уже И. Кантом не наукой; следовательно, от этой «не науки» наукам нечего было почерпнуть полезного. 4) Вся подлинная история философии — наглядное свидетельство того, что т. н. философские познания не «проверяются» спецнаучными критериями.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

Е. И. ЧЕЛИДЗЕ

СООТНОШЕНИЕ «МАССОВОЙ» И
«НАРОДНОЙ» КУЛЬТУР

(ПО СТРАНИЦАМ «ТЮРЕМНЫХ ТЕТРАДЕЙ» А. ГРАМШИ)

Вопросы «массовой культуры» давно уже привлекают внимание как западных, так и советских исследователей. Множество статей, монографий, книг посвящено кругу проблем, связанных с «массовой культурой». Этот круг действительно широк. В поле зрения исследователей — вопросы формирования «массовой культуры» в условиях «массового общества» и распространение ее с помощью средств массовой информации, исторические истоки феномена «массовой культуры» и — в работах советских авторов — анализ концепций буржуазных социологов.

Все без исключения исследователи — прежде всего западные — исходят в своих концепциях, в своем понимании «массовой культуры» из признания противоречивости культуры, находящей свое выражение в том, что в обществе существует по крайней мере две культуры, противоположные по своим истокам, сферам функционирования, по связям с традициями народной культуры и с различной ориентацией на высокую художественность. Делят культуру на научную и гуманитарную (Ч. П. Сноу), традиционную и новаторскую (Дж. Сантаяна), популярную и для избранных (Д. Макдональд), старую и радикальную контркультуру (Ф. Слейтер).

Но чаще всего «массовая» культура противопоставляется «элитарной». Под «массовой» культурой подразумевается определенного рода феномен, заключающийся в производстве «духовного ширпотреба», рассчитанного на неразвитые вкусы потребителя, на не критичность его восприятия, на потакание слабостям и поддержание иллюзий. Содержание массовой культуры определяется средствами массовой коммуникации, она функционирует как товар, предназначенный для продажи. Вульгаризируя достижения «высокой» культуры, она «подтачивает» единство культуры, раскалывает его.

В отличие от массовой, «высокая» представляется уделом избранных, составляющих узкий круг посвященных, призванных оценивать и творить культуру, открывать новые горизонты, что зачастую непонятно и враждебно массам. «Высокая» культура есть «элитарная» культура.

Противопоставление «массовой» и «элитарной» культур по сути есть проецирование на сферу культуры концепции «усредненной массы» и «властвующей элиты» (Р. Миллс, Э. Фромм, Д. Белл).

Подобное противопоставление не вдруг появилось в культурологии и социологии. Еще в конце XIX в. появляются идеи — провозвестники элитарной концепции культуры, высказанные М. Гюйо («Искус-



ство с точки зрения социологии»), в работах Ф. Ницше. В XX в. О. Шпенглер («Закат Европы») прямо связывает кризис европейской культуры с цивилизованным, «массовленным» человеком, «абсолютно лишенным традиций, растворяющимся в бесформенной массе»¹. «Массовленная» культура — предсмертные спазмы аристократической культуры. В 30-е годы XX в. Х. Ортега-и-Гассет объявляет эру нового, «нечеловеческого» искусства, которое обращается к особо одаренному меньшинству и будет искусством касты, а не демоса»².

Во всех вышеупомянутых работах понятие «массовой» культуры связывается с целым кругом определений — «популярной», «народной», «демократической» культурой, и противоположными — «элитарной», «официальной», «высокой» культурой. Каждое из них действительно отражает определенный аспект того явления, что культура находится в состоянии разрыва себя с собой, что в обществе не существует культурного единства. Западная социология пользуется целым веером характеристик «массовой культуры», давая яркую картину «индустрии грез», «искусства ширпотреба». Концепция «массовой культуры», в различных вариантах выраженная в работах и статьях западных социологов, выразительно описывает также механизм действия «массовой культуры». Но причины ее возникновения и функционирования остаются в тени, зачастую ищутся не в глубине классово-социальных отношений общества, а на поверхности, и сводятся к бытованию непосредственного распространителя культуры — «массовых коммуникаций», то просто к неразвитости вкусов масс. Часто ставится знак равенства между «массовой» и «народной» культурами, «массовая культура» якобы есть выражение и продолжение ущемленных народных «низов». Ключом же к концепции «массовой культуры» может явиться лишь глубокий анализ социально-политической организации общества, идеологического «среза» общественной жизни и переход от этого анализа к типам массового поведения и сознания.

Большой интерес для исследования круга вопросов, связанных с «массовой культурой», представляют философские заметки («Тюремные тетради») итальянского марксиста Антонио Грамши. Написанные в годы тюремного заключения (1929—1935), заметки содержат много интересных идей, связанных с культурой, постановку проблем и указание на обстоятельство, могущие разрешить эти проблемы. Его наблюдения и выводы актуальны и по сей день и во многом превосходят пути решения сегодняшних исследователей. Понятно, что терминология заметок несет на себе печать условий и времени, в которых ему приходилось работать.

Грамши рассматривает проблемы культуры в свете исторической обстановки в Италии начала XX в., которая (как, впрочем, и всюду в Европе) характеризовалась отсутствием «национального единого целого», отрывом интеллектуальной элиты от масс, разрывом между «высокой» культурой и жизнью, кризисом особой формы цивилизации, культуры и нравственности. Разрыв же между повседневной жизнью и культурой чреват интеллектуальным застоем и является препятствием для исторического прогресса. По мнению Грамши, он может быть преодолен на почве единства «нации—народа», когда новая культура

¹ О. Шпенглер, *Закат Европы*, Т. I, М.—Л., 1923, с. 31.

² Ортега-и-Гассет, *Дегуманизация искусства*. — В сб. *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, вып. 2, изд. ИНИОН, АН СССР, М., 1980, с. 119.

уходит «корнями в богатую почву народной культуры»³, не опускаясь до примитива, а, наоборот, поднимает его до правды и высокой художественности.

Граммши рассматривал культуру, обращаясь к широкому кругу вопросов — философия, истории, литературе, культурной организации, воспитанию. Но к какой бы теме он не обращался, основная проблема, его занимающая — преодоление раскола культуры, отсюда — проблема народности искусства, когда культура превращается «в элемент координации деятельности людей, в элемент их духовного и нравственного уклада»⁴. Культура же рассматривается не в статичном состоянии, а как созидательная деятельность человека во всех ее проявлениях, как процесс освобождения и развития самосознания.

Для Граммши культура является подлинно «высокой», если она превращается в культурное движение, т. е. вызывает к жизни соответствующую интеллектуальную концепцию действительности практическую деятельность и волю, активность масс. Существующий в обществе раскол культуры указывает на ее кризис, зачастую скрываемый созданием видимости культурного единства — стандартизацией образа мыслей, которая «принимает национальное или даже континентальные размеры»⁵. Стандартизация, навязывание стереотипов становится необходимостью в обществе, где единство «нации — народа» поддерживается лишь искусственно; становятся возможностью там, где происходит «расщепление», социальная атомизация индивидов, где труд не дает удовлетворения, отчуждает; становится, наконец, действительностью там, где навязываемая культура использует некоторые элементы традиционной «низовой» культуры. Общество массового товарного производства, где действует коммерческий фактор, неизбежно рождает массовое искусство и массовую культуру, потакающие самым различным вкусам, в том числе неразвитым и убогим. Но речь идет не просто о различных вкусах. «Вкус является «индивидуальным или свойственным небольшим группам, здесь же речь идет о больших массах, и поэтому нельзя не говорить о культуре как историческом явлении, о существовании двух культур»⁶.

Граммши в анализе двух культур обращается к сфере, к которой до него никто не обращался — к «романам-приложениям», распространенной среди широкой публики занимательной литературе, обладающей низким художественным уровнем, но вышедшей огромными тиражами. «Романы-приложения» можно назвать прообразами сегодняшнего массового «чтива» — комиксов. В «романе-приложении», как в зеркале, отразился круг проблем, связанных с другими явлениями «массовой культуры» — «поп-музыкой», «поп-артом», «китчем» и тому подобными продуктами уже сегодняшней культуры для широкого потребления.

Граммши довольно подробно разбирает различные типы популярного романа. Среди них и приключенческие (Сю, Дюма), и детективные (Конан-Дойль), романтические (Гюго), судебные (Бальзак и Достоевский), что указывает, по его мнению, на существование различных культурных слоев в народе. Граммши не интересуют эстетические проблемы (жанр, композиция) этого рода литературы, он пытается вскрыть природу, истоки, назначение «романов-приложений». Граммши

³ А. Граммши. Избр. произведения в 3-х тт., М., 1959, т. III, с. 512.

⁴ Там же, с. 14.

⁵ Там же, с. 251.

⁶ Там же, с. 515.



выясняет причины популярности зачастую низкопробных произведений, и подмечает одну из черт, роднящую все типы «романов-приложений» — авантюрный характер повествования, захватывающие дух похождения сверхгероев (сегодня сказали бы — «суперменов»). По мнению Грамши, авантюризм читаемых романов оттого имеет огромную популярность, что он противостоит все более жесткой, терроризирующей дисциплине социальной организации. В жизни все меньше остается места духу первооткрывателей, духу тайны и фантазии, человек становится «одномерным». В то же время принудительная рационализация деятельности большей части человечества имеет обратную сторону — ненадежность, авантюризм каждодневного существования, навязанного другими. «...Поэтому мечтают о «красивой» и интересной аванюре, к которой должна привести своя собственная свободная инициатива, в противовес аванюре «гадкой и отвратительной»⁷. Ту же основу имеет и тяга «романов-приложений» к герою — «сверхчеловеку», своего рода «супермену», обладающему демоническими чертами и «сказочными» биографиями. Причем, как подмечает Грамши, иногда они приобретают значение исторических персонажей, в то время как биографии реальных людей («звезд экрана», «героев спорта», модных писателей) подкрашиваются и приукрашиваются, дабы они соответствовали «нимиджу» (что, впрочем, более характерно для наших дней с их развитыми возможностями молниеносного распространения любой легендарной истории). И разве вера в сверхгероя, то, что «он приобретает в жизни народа своеобразную сказочную конкретность»⁸, когда уже не делают различия между вымышленным лицом и историческим персонажем — разве это не есть попытка прыжка в несбывшееся в реальной жизни чудо? Это — «искусственный рай» по контрасту с убожеством и узостью их личной жизни»⁹. И неважно, что цветы поддельные. Впрочем, и шедевры высокой культуры можно муффицировать, лишить соков жизни, что и делает успешно «фабрика тиражирования стандартов». Ведь зачастую продукция «масскультуры» пользуется всеми приметам подлинной культуры — обладает содержанием и формой, увлекательным сюжетом, драматическим противоборством характеров; кроме того, сделана технически безупречно. Одним словом, имеет «наружность» подлинной культуры, улавливает некоторые характерные особенности внешней стороны действительности — ее видимость, риторизм, под которым Грамши понимал напыщенность, ханжество, «хождение на ходулях» (яркий представитель риторического — Д'Аннунцио, итальянский писатель начала XX в., — «разыгрывает комедию даже стоя перед зеркалом, для себя»). Но риторика не просто стилевое излишество, это красивая, сладкая оболочка, призванная скрыть серую убогую жизнь.

Можно сказать, что «массовая культура» находится на казенном счету у официальной идеологии, которая создает версии реального существования, удобную для действительных создателей «массовой культуры». «Коммерческий фактор» и определенный вкус публики здесь также совпадают. «Коммерческий фактор» форму своей продукции берет у «высокого искусства», содержанием же пользуется казенным, официальным. Потребитель массовой культуры оказывается завербованным модой, штампами, иллюзиями, мифами. Жизнь серая, будничная, ничем не примечательная — неофициальна, «красивая жизнь» —

⁷ Там же, с. 534.

⁸ Там же, с. 546.

⁹ Там же, с. 539.

«звезды», «супермены», — официальна, разрешена для показа и ражания. Она действительна, в то время как реальная жизнь оказывается как бы несуществующей. Потребитель массовой культуры смотрит на жизнь в перевернутый бинокль («не верь глазам своим!»), его сознание раздваивается, мифологизируется. «Массовая культура» заставляет принимать на веру образы-клише, трафареты сознания, т. е. создает некритичное, пассивное сознание. Можно сказать, что массовая культура в значительной мере держится на мифотворчестве. Как и всякие мифы, творения «массовой культуры» принимаются за правду, какими бы нереальными они не были. Принятие на веру любой, самой фантастической истории, легенды, воздействие прежде всего на эмоции, а не на область рационального, здравого смысла всегда было сильной стороной мифологического воздействия на массовое сознание. Как известно, мифотворчество господствовало над духовной жизнью человечества в течение сотен тысяч лет. С помощью мифа человек приобщался к познанию мира, традициям и опыту поколений, в то же время эмоционально переживая свои взаимоотношения с действительностью. По мере рационализации познания эмоциональное переживание истины о себе и своем месте в мире становится прерогативой искусства, которое в своих высших образцах дает возможность человеку почувствовать правду о самом себе, «очиститься истиной» (Как замечает один из советских исследователей «массовой культуры», «цель подлинного искусства — заставить человека взглянуть в лицо истине»¹⁰, пережить ее). «Массовое» же паразитирует на стремлении человека к истине, добру, красоте. С одной стороны, «маскульт» формирует потребителя, не нуждающегося в правде, с другой — подсовывает потребителю подделки под искусство, зачастую во всем имитирующие образцы-шедевры, но не обладающие глубинной чертой «высокого» искусства — способностью потрясти человека, заставить взглянуть на себя критически, перевернуть душу. А это возможно, когда творение культуры затрагивает личные проблемы человека, и в то же время соприкасает его с пульсом общечеловеческих, «не мельчит» человека. «Массовое» искусство, как и миф, часто опирается на «исчезнувшее» прошлое, а не на такие условия существования, которые уже сформировались или находятся в процессе развития»¹¹.

«Массовая культура» не только подражает «высокой» культуре, но и прямо фальсифицирует шедевры, что выражается в многочисленных адаптированных, так называемых «карманных» изданиях классического искусства. Ведь «некоторые стороны духовной жизни могут иметь двойное выражение: чисто механическое, с сенсационной интригой (Сю) и «лирическое» (Бальзак, Достоевский)»¹².

Своими успехами «массовая культура» обязана и тем, что сумела «драматизировать места и мотивы, явно связанные с народной идеологией»¹³, ведь в ней часто используются сюжеты — из фольклора, сказок, легенд, различные образы популярных героев. Страсти, изображенные в подделках «массовой» культуры, оказываются «человечными, близкими каждому по собственному опыту — «месть, честь, материнская любовь» и т. д. Можно добавить, что «маскульт» пользуется и «вечными» темами мифологии — рождение, смерть, противоборство стихий. Такой прицел часто попадает в точку: «читатели из народа не

¹⁰ Ю. Бородай. Психанализ и «массовое искусство». — В сб.: «Массовая культура: иллюзии и действительность». М., 1975, с. 178.

¹¹ А. Грамши. Избр. произведения в 3-х тт., т. 3, с. 340.

¹² Там же, с. 535.



могут уже провести грань между реальным миром истории прошлого и миром фантастики, воспринимают персонажей романа как людей действительно живших»¹⁴.

Но стремление «массовой культуры» проникнуть в возможно более широкие слои общества, рядясь в привычные одежды, не может «сделать «массовую культуру» действительно народной. Ведь народная культура выражает интересы «нации—народа», удовлетворяет потребности индивида в самовыражении и общении. Несмотря на зачастую неизвестное авторство, она носила всегда глубоко личностный характер, устанавливала диалог между художником и аудиторией. В суррогатах же «массовой культуры» — зачастую выхолащено все, кроме интриги и сюжета. Она низводит искусство до уровня либо развлечения, либо абстрактных форм, она рассчитана на омассовленное, стандартизированное сознание.

Поэтому Грамши и приходит к выводу, анализируя «романы-приложения», что они — «сон с открытыми глазами», что возникают они на почве потребности в «иллюзии» — по контрасту с убогой монотонностью жизни. «Романы-приложения» — наркотик от боли жизни, подобные мечтания появляются как «комплекс неполноценности (социальной)»¹⁵.

«Массовая культура» оказывается нужна в обществе, где интеллигенты «не сумели выработать современный гуманизм, способный распространяться вплоть до самых грубых и необразованных слоев, как это было необходимо с национальной точки зрения, остались связанными с устаревшим, ... абстрактным, слишком индивидуалистическим и кастовым миром»¹⁶.

Каковы же пути преодоления мира кастовой культуры? Как может быть превзойдена данная стадия культуры?

Для Грамши культурная двумириность в обществе предстает как разрыв целостности человека, начиная от экономической деятельности и кончая самосознанием индивида. На одном полюсе в социальной организации — вещная деятельность, совершенно далекая от духа человеческой культуры, на другом — манипуляция вещной деятельностью, управление ею, претендующая и на представительство культурного творчества. «Низы» общества, народ оказывается не имеющим и не способным иметь собственную, глубокую, обладающую эстетической ценностью культуру. Грамши убежден, что это не так, что «высокая» культура всегда имела внутренние связи с народной культурой, иначе ей грозило вырождение в узкую, кастовую замкнутость.

Грамши замечает, что в существующей кастовой культуре имеет-ся глубокое противоречие между интеллектуализмом элиты и необразованностью, традиционностью сознания масс. Это противоречие не может быть разрешено созданием художников, хотя бы и стоящих на голову выше, чем большинство создателей «романов-приложений», тем более, что и художников нельзя создать искусственно. Можно лишь бороться «за новую нравственную жизнь, которая не может не быть внутренне связана с новой жизненной интуицией, ... пока она не станет способом чувственного восприятия и «видения» реального мира, а, следовательно, культурой».

¹³ Там же, с. 521.

¹⁴ Там же, с. 545.

¹⁵ Там же, с. 524.

¹⁶ Там же, с. 522.



Преодоление разорванности культуры не есть только ликвидация экономического разрыва, отчуждения производственной деятельности (что Грамши, будучи марксистом, подчеркивал), но также и преодоление расщепленности сознания, мировоззрения индивида. Ведь создание новой культуры без изменения духовного мира человека, без осмысления им своего места во времени истории невозможно. Отсюда и исходило понимание Грамши философии как феномена культуры (и «философии практики» — как Грамши называл марксизм, — также). Грамши представлял философию как духовный «стержень» культуры общества, часть культуры, ориентирующую человека в выборе собственного мировоззрения, которое в свою очередь руководит практической деятельностью человека. Никакая борьба с «идолами» стандартизованного сознания невозможна без критического постижения истины, как с помощью эмоционального воздействия искусства, так и рациональными методами мышления.

Грамши замечает, что мыслительная деятельность человека, с самого рождения «автоматически» принадлежащего разным сообществам, уже содержит в себе, даже когда она несознательна и стихийна, пережитки прошлых исторических фаз и проблески будущей философии человечества. Низшей формой философской культуры является житейский смысл, или народная философия, поскольку и в минимуме интеллектуальности практической деятельности заключено определенное мировоззрение, что фиксируется в языке. «Житейская философия» отражается в воззрениях, представлениях, верованиях — во всем комплексе фольклора. Уже народные выражения (например, «философски смотреть на вещи») имеют зачатки научного представления — подчеркивается именно сознательное направление мировоззренческой деятельности индивида.

Философия отличается от житейского смысла последовательностью, систематичностью, а самое главное — историзмом и критичностью. Критикуя, человек поднимается до передовой мысли мира и начинает осознать, кем он является в действительности, определяет свое место в историческом процессе. «Философия есть критика и преодоление житейского смысла, в этом случае она совпадает со «здравым смыслом», противопоставляющимся смыслу житейскому»¹⁷ (Под «здравым смыслом» Грамши понимает более высокую ступень мировоззрения). Каждая философия есть усовершенствованное мировоззрение эпохи (или хочет им стать), в то же время каждая эпоха в снятом виде содержит всю прошлую историю. Для «человека массы» житейский смысл является отношением к действительности, причем насквозь противоречивым: одно сознание непосредственно содержится в самой практической деятельности индивида, другое — словесно выраженное, стихийно воспринятое от различных социальных групп, несет в себе этические представления и волю. Но даже будучи противоречивым, житейский смысл делает объекты общества и природы, себя самого достоянием рационального мышления, тем более житейский смысл, стремящийся привести к стройности свои разрозненные элементы.

Критически переосмысленное собственное мировоззрение разрывает пути механически навязанных существующей отчужденной культурой стереотипов. Человек массы начинает вырабатывать собственную личностную мировоззренческую позицию. Он перестает быть объ-

¹⁷ Там же, с. 15.



ектом манипулирования со стороны «массовой культуры», на веру лозунги, идеологические клише, рекламные мифы. Свергая собственных «идолов», человек готов видеть богатство возможностей в действительности, преодолеть страх перед различными «табу», взглянуть истине в глаза, какой бы горькой она ни была. А значит, постичь «тайну» «высокой» культуры, осознать ее ценность.

Однако в целом, говорит Грамши, мировоззрение народа меняется с большим трудом, особенно та часть, которая облечена в форму норм поведения. Здесь всегда присутствует причудливая комбинация старых и новых взглядов, в ней силен иррациональный элемент веры. «Массы как таковые, — пишет Грамши об истории распространения новых мировоззрений в народных массах, — не могут усваивать философию иначе, как веру»¹⁸, причем новые убеждения крайне неустойчивы, что видно на примере судьбы религии и церкви. Грамши отмечает, что организующую силу мировоззрения остро почувствовала еще церковь, в частности католическая. Религия, как и любая идеология, стремится стать житейским смыслом хотя бы узкого круга людей, и она им отчасти стала. Она стала элементом житейского смысла, повседневной культуры, но таким элементом, который не поднимает индивидуальное мирозерцание до более высокой формы культуры, а старается удержать его в границах «вечных истин». Авторитарность догм религии не могла, конечно, способствовать выработке критично-го мировоззрения.

Религия представляется прообразом истинной философии, философии, которая стала бы обновленным житейским смыслом, но более последовательным и убедительным по форме и отвечающей интересам народа по содержанию.

Для Грамши философия является истинной и прогрессивной, лишь если она выливается в культурное движение. Философия предстает как цепь вершин житейского смысла народа, и как источник, более или менее устойчивый, самого житейского смысла. Мерой исторического значения философии оказывается воздействие на культуру общества, т. е. подчеркивается созидательная функция философии не только в сфере интеллектуальной, но и в сфере практической этики. «Масса людей, приведенная к единому и последовательному образу осмысления реальности — это философский факт, куда более значительный и «оригинальный», чем открытие каким-нибудь философским гением «новой истины, остающейся достоянием узких групп интеллигенции»¹⁹. Поэтому философия эпохи — не только философия философов, группы интеллигенции или того или иного слоя массы — это совокупность всех элементов, ставшая нормой коллективных действий, или иначе — философия, ставшая историей. В определенном смысле философия и история неразделимы, т. к. философия становится историческим фактом — это совокупность изменений, произведенных философией в действительности, изменивших ракурс направленности действительности. С точки зрения Грамши, та или иная философия является истинной, если она становится мировоззрением народа.

Но даже верная теория, замечает Грамши, становясь достоянием масс, превращается в житейский смысл со всеми его издержками.

В отношении между теоретическим достижением и практическим воплощением теории Грамши видел противоречие. Препятствующие

¹⁸ Там же, с. 29.

¹⁹ Там же, с. 14.

обстоятельства для ликвидации противоречия он видел в том, что общественная практика мыслится народными массами в границах житейского смысла, метод же познания и овладения классической философией требовал значительно более высокого уровня категориального мышления.

Анализ понятия «житейский смысл» в сравнении с «философией философов» — еще один аспект проблемы разрыва культуры, проблемы «высокой» и «низкой» культур. «Житейский» смысл, как одно из проявлений «низкой» культуры, стремится к «высокой» и впитывает в себя ее элементы, но будучи эклектичным и стихийным, выражает отношение человека к миру действительности в случайной, по сути искаженной форме. «Зерна» высокой культуры, в данном случае философии как формы культуры, прорастают в целостную культуру крайне медленно. «Житейский смысл» как конгломерат различных «вечных» истин — братства, любви, свободы — противоречив. С одной стороны, они выражают народный идеал, и этим прогрессивны, с другой — предстают внеисторическими сущностями, а потому под их вывеской возможны и реакционные движения. Поэтому по сути житейский смысл и ортодоксален, и чувствителен к несоответствию внешнего, практического мира своим идеалам.

Итак, мы видим, что в преодолении раскола культуры Грамши исключительную роль отводил теории, в частности, философии. Не философия философов, не концепция группы интеллигенции, а той, что становится мировоззрением, «нормой коллективных действий», «философией эпохи», отвечающей жизненным интересам масс, возвышающей самосознание, пробуждающей творческие силы индивида. Только в том обществе, где признается право на самостоятельное свободно-критическое овладение истиной — там преодолевается раскол культуры, там возможно единство и равенство всех членов общества. Когда же право мыслить узурпируется одними, а за другими признается лишь право подчиняться — это означает, что подобное «распределение» двух мировоззрений выгодно «властвующей элите». «Отличание масс, — говорит Грамши, — условие политического господства марксов»²⁰. Но этот разрыв в обществе на элитарную и «низкую» культуры сам в свою очередь ударяет по верхам. Они начинают относиться к культуре как к средству для поддержания существующих порядков. Вот тогда-то и насаждается стандартизация мыслей, приобретающая характер национальной катастрофы». Для «оболванивания» оказываются хороши все средства, все формы воздействия — с помощью не только печатной продукции, как это было во времена Грамши, но и используя телевидение, кино, музыку, изобразительное искусство. Этим сознание разных индивидов приводится к общему знаменателю, стереотипизируется, одурманивается.

«Массовая культура», предполагая своего антипода — «элитарную культуру», оказывается закономерностью в обществе, где «омассовленный» индивид является объектом манипуляции со стороны «верхов», где он превращается в атомизированную «песчинку», поглощающую культурные стандарты, где он отделен от возможности влиять на культурную политику.

Реальные пути разрешения противоречий массового общества Грамши видел в действительно поступательном движении общества

²⁰ Там же, с. 178.

от нивелирующей культурной организации к утверждению демократической общности: через приобщение масс к высокой культуре — через образование непосредственно, а не путем представительства; в активнo-критической позиции масс, что может проявиться лишь в привлечении масс к управлению обществом; в интеллектуальной самостоятельности индивидов, которая существует только там, где есть требование «свободы мысли, и свободы выражения мысли (печати и собраний)»²¹.

Таким образом, в «Тюремных тетрадах» Грамши поставил проблемы, характерные для культурной жизни «массового общества», общества, где существует раскол культуры на «элитарную» (в виде герметического искусства) и «массовую» (в виде всевозможных стандартизованных поделок). На примере «романов-приложений» Грамши выделил характерные черты «массовой культуры»: паразитирование на творениях «высокой» и традициях «народной» культур; способность отвлекать от дисгармонии повседневной жизни и лишать человека индивидуальности; аморализм и стремление выдать себя за отражение типичных проблем народных низов.

Но продукция «массовой культуры» в действительности — отрицание культуры в ее высоком предназначении утверждения свободы и моральных ценностей. Нравственная жизнь масс для Грамши немислива без создания новой культуры, «которая, несомненно, означает последовательную, единую, получившую национальное распространение концепцию жизни и человека, «светскую религию», философию, которая стала именно культурой, то есть породила определенную этику, определенный образ жизни, определенное гражданское и личное поведение»²². Овладение целостным историческим мировоззрением есть важнейшая культурная деятельность. Без нее не может быть достигнуто единство «нации-народа», ликвидирован разрыв между «высокой» и «низкой» культурой. Культура тогда предстает подлинно «высокой», когда она превращается в «культурное движение», т. е. выливается в соответствующую интеллектуальной концепции практическую деятельность и становится активной нормой поведения.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 წიგნ-კორესპონდენტებმა ო. ჭიოგემამ

²¹ Там же, с. 178.

²² «Грамши о литературе и искусстве». — «Контекст 1973», Литературно-теоретические исследования. М., 1974, с. 353.

ფსიქოლოგია

ორინა ჯიოჯი

სიზმრის ინტერპრეტაცია კ. ზ. იუნგის მიხედვით

როგორც ცნობილია, თავისი განვითარების პირველ ეტაპზე ოფიციალურ მეცნიერებად აღიარებული ფსიქოლოგია უმთავრესად ელემენტარულ—ძირითადად, ფიზიოლოგიურ ასპექტთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ფენომენებს შეისწავლიდა. მაგრამ თავად ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი—ვილჰელმ ვუნდტიც კი ამ ეტაპს ფსიქოლოგიის განვითარებაში მხოლოდ და მხოლოდ „გარდამავალ მდგომარეობას“ უწოდებდა. იგი ხაზგასმით აღნიშნვდა, რომ ფსიქოლოგიის მეთოდთა დახვეწამ და გამდიდრებამ არ უნდა გამოიწვიოს ფსიქოლოგიის ამოცანათა მოცულობისა და მნიშვნელობის შემცირება, გვერდის ავლა იმ სულიერი პროცესების მიმართ, რომლებიც სამართლიან ინტერესებს იმსახურებენ. სწორედ ასეთი სულიერი პროცესებია შვეიცარიელი ფსიქოლოგის, „ანალიზური („კომპლექსური“) ფსიქოლოგიის“ დამფუძნებლის კარლ გუსტავ იუნგის ყურადღების ცენტრში, რომლის გამოკვლევებსაც სხვადასხვა მიზეზთა გამო ხშირად სათანადო ყურადღება არ ექცევა, — უწინარეს ყოვლისა, ალბათ, იმის გამო, რომ იუნგის კონცეფცია გაგების უამრავ სხვადასხვა, ურთიერთსაპირისპირო შესაძლებლობას იძლევა, ინტერპრეტაციის უამრავ ვხას ხსნის. ჩვეულებრივ, იუნგის კონცეფციას „მისტიკურად“ მიიჩნევენ და მართლაც, მას ასეთი ინტერპრეტაციაც შეიძლება მიეცეს. ს. ავერინცევის აზრით, იუნგის ფსიქოლოგიაში სამი სხვადასხვა ნაწილი შეგვიძლია გამოვყოთ: 1. კონკრეტული მეცნიერული დაკვირვებები; 2. ბოლომდე დაუმტკიცებელი, მაგრამ დამაჯერებელი სამუშაო ჰიპოთეზები; 3. ირაციონალური სპეკულაცია. როგორც ავერინცევი აღნიშნავს, იმის ფიქრი, რომ სწორედ ეს მესამე ნაწილი პირველ ორსაც აკლის პოზიტიურ მხარეს და ამიტომ საჭირო არაა მათი სერიოზული განხილვის საგნად ქცევა, ეს იგივეა, რომ ვიფიქროთ, თითქოს „მეცნიერულთა“ პირველი ორი შრიდან მესამეზეც გადადის მხოლოდ იმიტომ, რომ იუნგის წიგნებში „ყოველივე ეს ერთიმეორის გვერდითაა მოცემული“. ამ პოზიტიურზე იუნგთან მიუთითებს დ. უხნაძეც თავის ნაშრომში „ძილი და სიზმარი“ [1, გვ. 66, 51, 58].

პრაქტიკულმა გამოცდილებამ იუნგი იმ აზრამდე მიიყვანა, რომ არსებობს ვარკვეული მოტივები და კომბინაციები, რომლებიც საყოველთაოპიროდ გამოირჩევიან, — ისინი საოცრად ერთნაირად ვლინდებიან არა მარტო მითებში და სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ ჯგუფთა რწმენებში, არამედ სიზმრებშიც, ხილვებსა და აკვიატებულ იდეებში თანამედროვე ადამიანებისა. ამასთან არსებითია, რომ ეს განმეორებადი მოტივები; სქემები, როგორც ჩანს, რაღაც შინაგანი ლოგიკის მიერ იქმნებიან და გარე სამყაროს ლოგიკით არ არიან

დენტრმინირებული. აქედან გამომდინარე, იუნგი უშვებს ჰიპოთეზას, რომ არაცნობიერი მუდმივად წარმოშობს ერთგვარ სქემებს („არქეტიპებს“), რომლებიც ხასიათდებიან იუნგის მიერ მხოლოდ ფორმალური მხრივ. შინაარსობრივ დახასიათებას პირველხატება („არქეტიპი“) მხოლოდ მაშინ იღებს, როცა ცნობიერებაში აღწევს და ცნობიერი გამოცდილების მასალით იესება. (არქეტიპის ფორმალური და შინაარსობრივი მხარის ურთიერთმიმართების ანალიზი იუნგს მოჰყავს კრისტალიზაციის პროცესი).

რაც შეეხება მეთოდს, რომლითაც იუნგი სიზმრისეულ მასალას ამუშავებს: იუნგი სიზმარს უდგება, როგორც უცხო ენაზე დაწერილ ტექსტს და იყენებს ფილოლოგების მეთოდს უცნობი სიტყვების შემცველი ტექსტის გაშიფვრისას: ფილოლოგს ტექსტში რაიმე უცხო სიტყვა თუ შეხვედა, ის კონტექსტს ჩაუყვირდება, მონახავს ტექსტის სხვა ადგილებს, სადაც იგივე სიტყვა მეორდება და ასე დაადგენს ამ სიტყვის მნიშვნელობას. სიზმრის შინაარსთა ფსიქოლოგიური კონტექსტი კი იმ ასოციაციურ ქსელში უნდა ვეძიოთ, რომელშიც სიზმრისეული გამონათქვამია ჩართული. ამასთან, საჭიროა უდიდესი სიფრთხილე, რომ სიზმარს თვითნებური ინტერპრეტაცია არ მიეცეს — ცნობიერ მოლოდინს ინტერპრეტაციის შედეგი, როგორც წესი, სწორი ანალიზის შემთხვევაში არ შეესატყვისება. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზ. ფროიდთან შედარებით იუნგი გაცილებით მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა სიზმრის ინტერპრეტაციისას ინდივიდუალურ მომენტს. იგი ყოველთვის ხაზს უსვამდა სიმბოლოთა გამოყენების მეტად ინდივიდუალურ ხასიათს სიზმრებში და სასტიკი წინააღმდეგი იყო „დაშტამპული სიმბოლიკის მიხედვით“ ინტერპრეტაციისა. სიზმრის ინტერპრეტატორს, იუნგის მიხედვით, არა მარტო ცოდნა ესაჭიროება, — მისთვის ასევე საჭიროა ინტუიცია და ინდივიდუალური მიდგომა. უსუსტად ერთი და იგივე ხატებები შესაძლოა სულ სხვადასხვა რამის სიმბოლოებს წარმოადგენდნენ, მაშინაც კი, თუ, ვთქვათ, მხოლოდ ერთი განმასხვავებელი ფაქტორი, მაგალითად ასაკია შემოსული.

იმისათვის, რომ მეტი ნათელი მოეფინოს სიზმრის ანალიზის პროცესს იუნგის მიხედვით, მოვიყვანოთ ფრაგმენტს სიზმართა სერიიდან იუნგისეული ინტერპრეტაციითურთ კ. გ. იუნგის შრომიდან „ფსიქოლოგია და ალქიმია“ [2]. მაგრამ აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ფსიქოლოგიური კონტექსტი მოცემული არაა: მასალის „სიწმინდის“ შენარჩუნების მიზნით იუნგს ამ პაციენტთან არ უკუშავია. — არ უკვლევია მისი ასოციაციები. სამაგიეროდ, მოცემულია არა ცალკეული სიზმარი, არამედ სიზმრების სერია, რაც იგივე კონტექსტია: ძალიან ფილოლოგიასთან რომ გავაგლოთ პარალელი, ეს ის შემთხვევაა, როცა არა ერთი, არამედ მრავალი ტექსტია ჩვენს ხელთ. ასე რომ, უცხო სიტყვების მნიშვნელობას დავადგენთ, თუ ყველა ამ ტექსტს წავიკითხავთ და მიმართებაში მოვიყვანთ ჩვენთვის საინტერესო სიტყვების მათში მოცემულ ასპექტებს. ესეც რომ არ იყოს, როცა საქმე არქეტიპებთან გვაქვს, იუნგის აზრით, პაციენტის მიერ კონტექსტის მოცემა არცაა საჭირო: არქეტიპი ხომ კოლექტიური არაცნობიერიდანაა წარმომდგარი, კოლექტიური არაცნობიერია კი (რომელსაც იუნგი განასხვავებს ინდივიდუალური არაცნობიერისაგან) საერთო აქვს ყველას, ისე რომ ამ შემთხვევაში ეჭიშს თავისი ცოდნის საფუძველზე დაყრდნობით თვითონ ძალუქს პაციენტისათვის კონტექსტის მიწოდება, თუკი ამ უკანასკნელისათვის თავისი სიზმრების აზრი გაუვებარი რჩება.

I სიზმარი:

სიზმრის მნახველი იმყოფება რაღაც საზოგადოებაში, და იქიდან წამოსვლისას სხვის ქუდს იხურავს თავზე საკუთარის ნაცვლად.

იუნგისეული ინტერპრეტაცია: გერმანულად, შეგამებისას „ყველაფერს ერთ ქუდში ვუყრით თავს“. ქუდი თავს გვიფარავს. ამრიგად, ქუდი მოიცავს მთელ პიროვნებას და ამ პიროვნების ღირსების, მნიშვნელოვნების გამომხატველია [ანალოგიურად, ჩვენშიც ქუდი ოდითგანვე პიროვნების ღირსების ნიშანი იყო, მისი საჭიროობის, მისი ყოფნის გამართებულობისა საზოგადოებრივი თვალსაზრისით, რასაც ადასტურებს გამოთქმები: „კაციც ეგ ყოფილა და ქუდიც მაგას ჰხურებია“, „ცა ქუდად არ მიიჩნდა და დედამიწა ქალამნად“ (ე. ი. იმდენად გაბერილი წარმოდგენა ჰქონდაო საკუთარი პიროვნების შესახებ) და ა. შ.] რაც შეეხება ქუდის თავზე დახურვას, იუნგს აქ ასეთი პარალელები მოჰყავს: გვირგვინის დადგმით მეფე შვის ლეთაბრივ ბუნებას ეზიარება; ვთქვათ, დოქტორის ქუდი სწავლულის საპატიო წოდების ნიშანია. შესაბამისად, სხვისი ქუდის დახურვა სხვისი ბუნების მიღებას უნდა ნიშნავდეს (აქაც შეგვიძლია გავიხსენოთ ქართული გამოთქმა: „სადაც წახვალ, იქაური ქუდი დაიხურე“). რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს „სხვა“? გერმანულში ამ შემთხვევაში ემთხვევა სიტყვები „სხვა“ და „უცხო“ (fremd, ე. ი. უცნობი, ჩვენი ცნობიერებისთვის კი უცხო, უცნობი ისაა, რაც არ არის ცნობიერი, ე. ი. არაცნობიერი (აქ უნდა გავითვალისწინოთ იუნგისეული თვალსაზრისი არაცნობიერობის შესახებ). ამრიგად, სიზმრის მნახველის მიერ ამ ქუდის დახურვა ნიშნავს, რომ მოსალოდნელია, არაცნობიერმა ფენომენებმა იჩინონ თავი მის პიროვნებაში: „არაცნობიერი თავისი ფიგურებით უკვე ჩრდილივით ატუზულა მის უკან და ცნობიერებისაკენ მიილტვის“ [2, გვ. 67]. აქ იუნგი პარალელს ავლებს მეირინკის „გოლემთან“.

II სიზმარი:

სიზმრის მნახველი მატარებლით მგზავრობს და ფანჯრის წინ დგება ისე, რომ თანამგზავრებს ფანჯარაში ყურებას უშლის, მაშინ როცა საჭიროა, რომ იმათაც დაინახონ რაიმე.

იუნგისეული ინტერპრეტაცია: პროცესი დაიძრა, და სიზმრის მნახველისათვის ცხადი ხდება, რომ ის თავის უკან მდგომთ, ე. ი. თავისი პიროვნების არაცნობიერ კომპონენტებს სინათლეზე ეფარება. უკან ჩვენ თვალები არა გვაქვს, ამიტომ „უკან“ უხილავი, ე. ი. არაცნობიერი სფეროა, სიზმრის მნახველი ფანჯრისკენ მიმავალი გზიდან რომ იხილოს, ე. ი. გზიდან ცნობიერებისაკენ (სინათლისაკენ), მაშინ არაცნობიერი შინაარსები გაცნობიერდება.

III. პინაგოგიური ენოქალური შთაბეჭდილება:

ზღვის ნაპირთან. ზღვა ხმელეთზე გადმოდის, ყველაფერს ფარავს, აპის შემდეგ სიზმრის მნახველი უკაცრიელ კუნთულზე ხედება.

იუნგისეული ინტერპრეტაცია: ზღვა კოლექტიური არაცნობიერის სიმბოლოა, ვინაიდან ის თავისი ზედაპირის ქვეშ გამოუცნობ სიღრმეებს ფარავს. სიზმრის მნახველის უკან მდგომნი, არაცნობიერის აჩრდილისებრი პერსონიფიკაციები ნიაღვარივით შეიჭრნენ ცნობიერების მყარ მიწაზე. ასეთი შეჭ-

რები შიშის ზარს გვეცემს ხოლმე, ვინაიდან ირაციონალურია და აუხსენელია მისთვის, ვისაც ეხება. ისინი პიროვნებაში მნიშვნელოვან ცვლილებებს მოასწავებენ, და თანაც პირად საიდუმლოს წარმოადგენენ, რომელიც ამ ადამიანს თავისი გარემოცვისაგან აუცხოებს და აცალკევებს. ეს ისეთი რამაა, რისი თქმაც არავისთვის არ შეიძლება“. ამ მდგომარეობაში მყრთ ადამიანს ეშინია, სულიერად (ან, მშეინიერად*) არანორმალურად არ ჩათვალოს, და გარკვეული მხრივ მისი შიში გამართლებულია, — სულით ავადმყოფებსაც ხომ მსგავსი რამ ემართებათ. ინტუიტურად შეცნობილი შეჭრიდან პათოლოგიურამდე, მართალია, შორსაა, მაგრამ არასპეციალისტმა ეს რა იცის. საიდუმლოს წყალობით ფსიქიკური იზოლაციის შედეგი, როგორც წესი, ფსიქიკური ატმოსფეროს გამოოცხლებაა ადამიანებთან დაკარგული კონტაქტის სანაცვლოდ, ე. ი. არაცნობიერი აქტიურდება, და ესაა მიზეზი, რომ სწორედ უდაბნოში მოხეტიალეებს, მეზღვაურებს და განდევნილებს უჩნდებათ ხილვები და პალუცინაციები. ამიტომაცაა, რომ უკაცრიელი, უდაბური ადგილები ე. წ. პრიმიტივებს ეშმაკებისა და სხვა აესულების სამყოფლად მიაჩნიათ.

IV სიზმარი:

სიზმრის მნახველი ქალებითაა გარშემორტყმული. რაღაც ხმა მასში ამბობს: „მე ჭერ მამაჩემს უნდა გამოვეყო“.

იუნგისეული ინტერპრეტაციიდან ამჭერად გამოვეყოთ სიზმრის მხოლოდ ერთი ნაწილის ანალიზი. მამა, როგორც ტრადიციული სულის წარმომადგენელი, — როგორც ეს მრავალ რელიგიურ მრწამსშია დამკვიდრებული, — მას გზაზე ელოდება. იგი სიზმრის მნახველს ცნობიერებასა და მის ღირებულებებზე აჯაჭვებს. მამა სიზმრებში ის ფიგურაა, რომელიც გადამწყვეტ რჩევებს, აკრძალვებს, ბრძანებებს იძლევა (იხ. ავრ. 3). მისთვის დამახასიათებელი ინტელექტუალიზმითა და რაციონალიზმით ის დაბრკოლებებს ქმნის, საიდანაც შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არაცნობიერი აშკარა წინააღმდეგობაშია ცნობიერების ტენდენციებთან, და რომ მიუხედავად ამ დაპირისპირებულიობისა, სიზმრის მნახველი უკვე მნიშვნელოვანწილად არაცნობიერის მხარეზეა. ასე რომ, არაცნობიერი თავისთავადი, დამოუკიდებელი ფენომენია და ცნობიერების რაციონალისტურ განსჯას არ ექვემდებარება. ამის აღიარება ინტელექტისათვის, რა თქმა უნდა, ადვილი არაა, — ეს ხომ ინტელექტის, ადამიანის უმთავრესი იარაღის, თუ მთლიანად არა, ნაწილობრივ მაინც უგულებელყოფის მოთხოვნაა. ეს მოთხოვნა კი თანამედროვე ადამიანისათვის ძნელი „შესაწყნარებელია“.

V. ვიზუალური შთაბეჭდილება:

გველა წრეს შემოწერს სიზმრის მნახველის ირგვლივ, რომელიც მიწაში ფესვადგმულივით გახევებული დგას.

წრის შემორტყმა უძველესი მაგიური საშუალებაა, რომელსაც იყენებდნენ, როდესაც განსაკუთრებული იდუმალი რამ ჰქონდათ განზრახული. წრე, რომელიც გარს ვაკრავს, გვიცავს სამშეინველის** გარეგან საფრთხეთაგან,

* გ.რმ. seelisch, რუს. душевно.

** გ.რმ. die Seele, რუს. душа.

რომლებიც მოსალოდნელია ადამიანისათვის, რომელიც ასეთი საიდუმლოს წყალობით იზოლირებულია. ძველ დროში წრეს იყენებდნენ რაიმე ადგილის, როგორც წმინდა და ხელშეუვალის, მონიშნის საშუალებად. სიზმრის მნახველის ადგილზე გაშვება კომპენსაციაა მისი თითქმის უძლეველი სწრაფვისა, გაექცეს არაცნობიერს. ამ ხილვის შემდეგ პაციენტს შეუძლებს სასიამოვნო ვანცდა გაუჩნდა, და ეს გასაგებია, — მან ხომ შეძლო ე. წ. ტემენსის, ტაბუდადებული არის შექმნა, რომელშიც არაცნობიერის განცდა მისთვის შესაძლებელი შეიქნა. ამით აქამდე უსიამოვნო იზოლაცია განზრახვის დონემდე იქნა აყვანილი, მიზანმიმართული ხასიათი მიეცა და ამიტომ შიშისმგვრელი აღარაა.

VI. ვიზუალური შთაბეჭდილება:

კიბეზე სახეშებურვილი ქალი ზის.

აქ პირველად ჩნდება იუნგის მიერ ე. წ. „ანიმას“ მოტივი. ანიმა არის პერსონიფიკაცია არაცნობიერისა, რომელიც მამაკაცს ქალის სახით ევლინება. რაც შეეხება კიბეს, იუნგს აქ მოჰყავს პარალელები ალქიმიიდან, ძველი ეგვიპტური წეს-ჩვეულებებიდან და სხვა მსგავსი წყაროებიდან, რამდენადაც, მისი აზრით, ამ სიზმრებში მიმდინარე პროცესს ისტორიული ანალოგია ინიციაციის რიტუალში მოეპოვება. კიბეზე ასევე გვირგვინდება მოვლენით, რომელსაც ალქიმიასში *solificatio*-ს (განბრწყინება) უწოდებენ: მას, ვინც ინიციაციას იღებს, თავზე ჰელიოსის გვირგვინი ედგმება.

განსაკუთრებით საინტერესოა XV სიზმარი, სადაც სიზმრის მხილველის დედა წყალს ასხამს ერთი ვარცლიდან მეორეში — პაციენტის დის ვარცლში. ეს მოქმედება საზეირო ვითარებაში მიმდინარეობს, ვინაიდან „მას დიდი მნიშვნელობა აქვს გარე სამყაროსათვის“. აქ ისევ ვხვდებით შეცვლის, ჩანაცვლების მოტივს, რომელიც I სიზმარშივე გამოვლინდა. თუკი მამა კოლექტიური ცნობიერების, ტრადიციული სულის წარმომადგენელია, დედა კოლექტიურ არაცნობიერს, სიცოცხლის უშრეტ წყაროს განასახიერებს. მამასადაამე, არაცნობიერი სიცოცხლის ძალებს ადგილსამყოფელს უტევის, რაც მიანიშნება თვალსაზრისის, პოზიციის, მიდგომის შეცვლაზე. ამრიგად, ახლა და ხდება სიცოცხლის წყლის მატარებელი. ვაჟი დედასთან დაქვემდებარებულ მდგომარეობაშია, დასთან კი — არა. ასე რომ, ინტელექტის დეგრადაცია გრძნობითი სამყაროს და, მასთან ერთად, პიროვნების გათავისუფლებას ნიშნავს არაცნობიერის ტყვეობიდან, ე. ი. ინფანტილიზმისაგან. თუმცა და ჯერ კიდევ წარსულის გადმონაშთია, მაგრამ შემდეგი სიზმრებიდან ვგებულობთ, რომ ის ანიმას ხატების მატარებელი იყო. ამიტომ შეგვიძლია მივიღოთ, რომ სასიცოცხლო წყლის გადასვლა დედის ხატებიდან დის ხატებაში დედის ანიმითი ჩანაცვლებას ნიშნავს. ეს მოვლენა, როგორც წესი, არაცნობიერად ხორციელდება. დისა და სხვა მსგავსი ფიგურების გავლით შემდგომ ანიმას ხატება სატრფოს ფიგურაში გადაინაცვლებს.

რატომ იღებს წყალი ასეთ მნიშვნელობას ინტერპრეტაციისას? იუნგის აზრით, წყალი, რომელსაც დედა (არაცნობიერი) დის ჭურჭელში ასხამს, მშვიდვიერ არსებაში ჩაბუდებული სიცოცხლის შესანიშნავი სიმბოლოა. იუნგს მისი სინონიმები მოჰყავს ალქიმიური ტექსტებიდან, სადაც ის მრავ-

ვალი სხვადასხვა სახელით იწოდება: „ჩვენი წყალი“, „ცოცხალი წყალი“, „ცოცხალი ვერცხლი“; ყოველივე ამით წყალი, აბსტრაქტული სულის ობლივიტორული უსხეულობის საპირისპიროდ, ხასიათდება როგორც ცოცხალი არსება, რომლისთვისაც მატერიალურობა უცხო არაა.

რაც შეეხება იმას, რომ ამ ცერემონიალს სიზმარში პაციენტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, ეს მითითებაა სიზმრის მართლაც კოლექტიურ მნიშვნელობაზე და აგრეთვე ამ პროცესის დიდ მნიშვნელობაზე თვით სიზმრის მხილველისათვის.

XIII სიზმარი:

ვიღაც კაცი მას ხელისგულზე დაყრილ ოქროს მონეტებს უწვდის, სიზმრის მნახველი კი შეძრწუნებული დაბლა ყრის ფულს და მაშინვე ნანობს თავის საქციელს. შემდეგ რაღაც შემოსაზღვრულ ადგილზე ვარიეტე იმართება. იუნგისეული ინტერპრეტაცია: ოქრო ისაა, რის ხელში ჩავდებთაც ყველა ლამობს (აქ ისევ — პარალელები აღქიმიდან). მისი პოვნა სწორედ იმიტომაც ძნელი, რომ ის ყველგანაა, მაგრამ ისეთი სახით, რომ ძნელად საცნობია (ამ სიზმარში — მონეტების სახით). ვარიეტესა და სხვა საინტერესო დეტალებზე სიზმართა ამ სერიაში, სამწუხაროდ, აქ ვერ შევჩერდებით.

აღსანიშნავია, რომ სიზმრის მხილველს აღწერილ შემთხვევაში ცნობიერად წარმოდგენაც არ ჰქონდა იმის შესახებ, რაც მის არაცნობიერში მიმდინარეობდა. მაგრამ სიზმრებში იგი ისე იქცევა, თითქოს ამ უცნაური სულიერი ფენომენების კარგი მცოდნე იყოს. სინამდვილეში კი, იუნგის აზრით, იგი წარმოადგენს ავტონომიური სულიერი აქტივობის ექსპონატს, ისევე როგორც შუა საუკუნეების ალქიმიისტი ანდა ანტიკური ნეოპლატონიკოსი. ისე რომ, არაცნობიერიდან, იუნგის მიხედვით, ისევეა შესაძლებელი ისტორიის დაწერა, როგორც ობიექტურად მოცემული ტექსტებიდან; და პირიქით, ისტორიის, მითოლოგიის და ა. შ. ცოდნა გვეხმარება თანამედროვე ადამიანთა სიზმრების ინტერპრეტირებაში და საშუალებას გვაძლევს არაცნობიერში მიმდინარე მოვლენების წვდომისა, რომლებიც სიზმრის სახით გვევლინებიან და პიროვნებისათვის საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავენ. ამას დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს თერაპიული თვალსაზრისითაც, თუნდაც დიაგნოსტიკური მიზნებისათვის. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ იუნგი, სიზმრის ანალიზიდან გამომდინარე, ადამიანის არა მარტო ფსიქიკური, არამედ ორგანული, ფიზიოლოგიური მდგომარეობის შესახებაც სვამდა დიაგნოზს თავისი ზემოთ აღწერილი მეთოდის გამოყენებით. იუნგის მიღწევები ამ სფეროში მეტად საკულისხმოა და საფუძვლიან შესწავლას იმსახურებს.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. ძილი და სიზმარი. თბ., 1936.
2. C. G. Jung, Psychologie und Alchemie. Olten und Freiburg im Breisgau. Walter V., 1975.

И. О. ДЖИОЕВА

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СНОВИДЕНИЙ ПО К. Г. ЮНГУ

Резюме

В статье дается краткое описание юнговского метода толкования снов; в качестве иллюстрации приведены несколько снов с юнговской интерпретацией. Юнговское толкование сновидений интересно, своеобразно, богато историческим и мифологическим материалом, используемым при интерпретации, особенно — при интерпретации т. н. архетипичных снов; этот подход позволяет также уделить должное внимание индивидуальным особенностям личности. Описываемый метод Юнга имеет высокую практическую ценность в психотерапии, в психогигиене, при диагностике.

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

სიცინო მავზარაშვილი

სტრესის ფსიქოლოგიური პრობლემა და ალტერნატივათა გადაფასება

სტრესის ცნება პირველად შემოიტანა კანადელმა მკვლევარმა ჰ. სელიემ [6], რის შემდეგაც იგი დამკვიდრდა არა მხოლოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში, არამედ ყოველდღიურ სასაუბრო ენაშიც.

1936 წ. პათოფიზიოლოგიურმა დაკვირვებებმა ჰ. სელიემ მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ცოცხალ ორგანიზმს გააჩნია ერთიანი მექანიზმი დაზიანებაზე პასუხისა და ეს მექანიზმი არის სტრესი, ანუ პასუხი სტრესორის (დამაზიანებლის) მოქმედებაზე. ჰ. სელიემ ასე განსაზღვრავს სტრესს: „სტრესი არის ორგანიზმის არასპეციფიკური პასუხი მისდამი წაყენებულ მოთხოვნებზე“ [6, გვ. 27]. ეს მოთხოვნა აღმოცენებული სიძნელისადმი შეგუების მოთხოვნა. ჰ. სელიემ მიხედვით, სტრესი ბიოლოგიური პროცესია. მისგან განრიდება არ არის საჭირო და შეუძლებელიცაა. ჰ. სელიემ ასხვავებს სტრესისა და დისტრესის ცნებებს: იგი აღნიშნავს, რომ სტრესთან დაკავშირებული მოქმედება შეიძლება სასიამოვნოც იყოს და უსიამოვნოც, ხოლო დისტრესთან დაკავშირებული მოქმედება ყოველთვის უსიამოვნოა — „ზიანის მომტან ანუ უსიამოვნო სტრესს უწოდებენ დისტრესს“ [6, გვ. 25]. ჰ. სელიემ მიხედვით, სტრესის დონე მით უფრო დაბალია, რაც უფრო გულგრილია ადამიანი, სტრესის მინიმალურ დონეს ადგილი აქვს ძილის დროს მაგრამ ეს მინიმალური დონე არ არის ნულოვანი, სტრესის ნულოვანი დონე. ჰ. სელიემ მიხედვით, უდრის სიკვდილს. ჰ. სელიემ აზრით, ბიოლოგიური სტრესი იგივეა, რაც ორგანიზმის ადაპტაცია გარემო პირობებთან, ამიტომ იგი სტრესს უწოდებს ზოგადადაპტაციურ სინდრომს (შემოკლებით — შას-ს). ჰ. სელიემ მიხედვით ზოგადადაპტაციური სინდრომი ანუ ბიოლოგიური სტრესის სინდრომი შედგება სამი ფაზისაგან. ესენია: 1) შფოთვის რეაქცია; 2) წინააღმდეგობის ფაზა და 3) გამოფენის ფაზა. სტრესორის მოქმედება ორგანიზმზე გამოიხატება ამ ორგანიზმში ჰომეოსტაზის დარღვევაში, ხოლო სტრესი ანუ ზოგადადაპტაციური სინდრომი მდგომარეობს ამ ჰომეოსტაზის შენარჩუნებაში.

რ. ლაზარუსის მიხედვით, „სტრესი გულისხმობს ადამიანისა და ცხოველისადმი წაყენებულ ჰარბ მოთხოვნებს, რომლებიც იწვევენ ფიზიოლოგიური, სოციალური და ფსიქოლოგიური სისტემების წონასწორობის დარღვევას“ [3, გვ. 21]. მან ჰ. სელიემ მიერ აღწერილი ბიოლოგიური სტრესის სინდრომის ფსიქიკურ გამოვლინებებს უწოდა „ემოციური სტრესი“ [3]. როგორც ლ. კიტაევ-სმიკი აღნიშნავს, ამ ტერმინის ქვეშ მკვლევარები გულისხმობენ ფსიქიკური გამოვლინებების ცვლილებათა ფართო წრეს, რასაც თან ახლავს სტრესის ბიოქიმიური, ელექტროფიზიოლოგიური და სხვა კორელატების არა-

სპეციფიკური ცვლილებები. თვითონ ლ. კიტაევ-სმიკი ძირითადად იზიარებს რა პ. სელიეს აზრს იმის შესახებ, რომ ცოცხალი ადამიანი ყოველთვის განიცდის სტრესს, მაშინაც კი, როდესაც სძინავს, თვლის, რომ ადაპტაციური აქტივობის არასპეციფიკური გამოვლინებები ორგანიზმზე ნებისმიერი, მისთვის მნიშვნელოვანი ფაქტორების ზემოქმედების დროს შეიძლება აღინიშნოს, როგორც სტრესი ამ სიტყვის ფართო გაგებით [3]. იგი სტრესორს განსაზღვრავს, როგორც „ადამიანი — ვარემო“ სისტემის კომპონენტების შესაბამისობის ხარისხს. იგი წერს: „სტრესოგენული სიტუაცია ადამიანს უყენებს მოთხოვნებს, როლებიც მის მიერ აღქმება ან როგორც უფრო მეტი, ვიდრე მას აქვს საშუალება მათზე პასუხისა, მოპყვება დისტრესი, ან როგორც ისეთი, რომელიც სუბიექტს საშუალებას აძლევს რეალიზაციაში მოიყვანოს თავისი შესაძლებლობები და უპასუხოს მათ და ამის საშუალებით მიაღწიოს სასურველ შედეგებს. ამავე დროს მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ამ მოთხოვნათა და მათზე პასუხის სუბიექტური განუსაზღვრელობა, აგრეთვე პასუხის დეგრადაცია ან უარყოფითი შედეგების სუბიექტური მნიშვნელობა“ [3, გვ. 53].

მ. დიაჩენკო სტრესის ფენომენის ანალიზისას იყენებს „დაძაბული სიტუაციის“ ცნებას. ამგვარ სიტუაციებში ქცევის ანალიზის მიხედვით მ. დიაჩენკო ასხვავებს ცალკეულ სიტუაციებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდება დროის და შინაარსის მიხედვით, მაგრამ გააჩნიათ მსგავსი ფსიქოლოგიური სტრუქტურა. ეს სიტუაციებია: 1. ხანმოკლე დაძაბული სიტუაცია; 2. ხანგრძლივი დაძაბული სიტუაცია; 3. დაძაბული სიტუაცია განუსაზღვრელობის ელემენტით; 4. დაძაბული სიტუაცია, რომელიც მოითხოვს სასწრაფო მოქმედებისადმი მზაობას; 5. დაძაბული სიტუაცია, რომელიც აერთიანებს დროის დეფიციტს და მოულოდნელობას; 6. დაძაბული სიტუაცია, რომელიც დაკავშირებულია მცდარი ინფორმაციის მოწოდებასთან; 7. „დომინანტური მდგომარეობის“ დაძაბული სიტუაცია — ფსიქოფიზიოლოგიაში მდგომარეობას, როგორც აღნიშნავს მ. დიაჩენკო, რომლის დროსაც ადამიანი შეუღწევადია მრავალი ზემოქმედების მიმართ, ეწოდება „დომინანტური“ მდგომარეობა; 8. კრიტიკული სიტუაცია, რომელიც პიროვნების წინაშე აყენებს დილემას — დამარცხება ან ფსიქოლოგიური გამარჯვება. საზოგადოდ კი დაძაბულ სიტუაციას მ. დიაჩენკო განმარტავს, როგორც საქმიანობის პირობების ისეთ გართულებას, რომელსაც გააჩნია პიროვნებისა და კოლექტივისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა [2].

სტრესის გამოვლინების ერთ-ერთ აუცილებელ თანმხლებ კომპონენტს წარმოადგენს სუბიექტში (ან ცხოველში) სხვადასხვაგვარი ემოციის (დადებითის ან უარყოფითის) აღმოცენება. ამიტომ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია სტრესის ფსიქოლოგიური პრობლემის განხილვისას მიმოვიხილოთ ის გამოკვლევებიც, რომლებიც ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში ცნობილია ქვეყნზე ემოციური რეაქციების* ვალებნის კვლევათა სახელწოდებით.

* ქვემოთ მოყვანილ კვლევებში ავტორები ემოციური რეაქციის ცნებაში გულისხმობენ როგორც დადებით, ისე უარყოფით ემოციურ რეაქციებს. იმისათვის, რომ არ დაირღვას მათ მიერ გამოყენებულა ცნებათა აპარატი, ზეენც გამოიყენებთ ემოციური რეაქციის ცნებას, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ემოციური რეაქციების აღსანიშნავად.

ფიზიოლოგიურად ემოცია არის ძლიერი აქტივობის შესაბამისი რეაქცია. ფიზიოლოგიურად ემოციური რეაქციები ერთმანეთისაგან განსხვავდება არა თვისებრივად, არამედ რაოდენობრივად [7].

ემოცია აღმოცენდება მაშინ, როდესაც ქცევის ჩვეული, თავისუფალი მიმდინარეობა ვერ ხორციელდება, წინააღმდეგობას აწუღება. ასეთ სიტუაციას თან ახლავს მოტივაციის გაზრდა. მაშასადამე, ემოციურ ქცევას ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც მოტივაცია გაზრდილია (მოტივაცია გაგებულა, როგორც ქცევის აღმძვრელი და მიმმართველი) [8].

პ. ფრესი, სხვადასხვა მკვლევართა მონაცემებზე დაყრდნობით, აღნიშნავს, რომ მოტივაციის გაძლიერებასთან ერთად იზრდება რაიმე მოქმედების შესრულების ხარისხი, მაგრამ მხოლოდ გარკვეულ ზღვრამდე: თუ მოტივაცია მეტისმეტად დიდია, შესრულების ხარისხი იკლებს; გარდა ამისა, მოტივაციის ოპტიმუმი სხვადასხვა განსხვავებული ამოცანების შესრულებისას იერქმება და დოდსონმა მთელი რიგი ექსპერიმენტების შედეგების საფუძველზე ჩამოაყალიბეს კანონი, რომელიც ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში ცნობილია იერქს-დოდსონის კანონის სახელწოდებით და რომლის მიხედვით ძნელი ამოცანის შემთხვევაში ოპტიმუმი მიიღწევა სუსტი მოტივაციის დროს, ხოლო ადვილი ამოცანის შემთხვევაში ოპტიმუმი მიიღწევა ძლიერი მოტივაციის დროს [8]. პ. ფრესს მიაჩნია, რომ „არ არსებობს ემოციოგენური სიტუაცია, როგორც ასეთი. იგი დამოკიდებულია სუბიექტის შესაძლებლობებსა და მის მოტივაციას შორის არსებულ მიმართებაზე“ [8, გვ. 78]. ემოციოგენური სიტუაცია, მისი აზრით, აღმოცენდება მაშინ, როდესაც ინდივიდს გააჩნია ადაპტაციის საშუალებებთან შედარებით ჭარბი მოტივაცია. სხვადასხვაგვარი ემოციოგენური სიტუაციების კლასიფიკაციის მიზნით პ. ფრესი აჯგუფებს მათ სამ ჯგუფად, რომელთაგან პირველი ჯგუფის დამახასიათებელი თვისებაა სიახლე, მეორე ჯგუფის — უჩვეულობა და მესამე — მოულოდნელობა, მაგრამ თვითონვე აღნიშნავს, რომ მრავალი სიტუაცია ხასიათდება ამ თვისებებიდან რამდენიმე მათგანით. ფიზიოლოგიურად რეაქციები სიახლეზე, უჩვეულობა-სა და მოულოდნელობაზე მსგავსია, ისინი წარმოადგენენ გენერალიზებული აგზნების პროცესს. პ. ფრესი საკუთარ და სხვა მკვლევართა (იანგის, ვალონის, ჟანეს, ხების და სხვ.) მონაცემებზე დაყრდნობით ემოციის გამოწვევას მიზეზებს აჯგუფებს კატეგორიულად იმის მიხედვით, თუ სუბიექტის შესაძლებლობების და მოტივაციის ერთობლიობიდან — ამ ორი ფაქტორიდან რომელი მათგანი იწვევს შეუსაბამობას. სუბიექტის შესაძლებლობების შესახებ პ. ფრესი აღნიშნავს, რომ თანაბარი პირობების არსებობისას ყველაფერი, რაც იწვევს ძლიერ ანუ ჭარბ მოტივაციას, წარმოადგენს ემოციური რეაქციების მიზეზს. რაც შეეხება ჭარბ მოტივაციას, პ. ფრესის მიხედვით: ა) ზოგჯერ იგი აღმოცენდება მაშინ, როდესაც ადამიანი ძლიერ არის დაინტერესებული რაიმე საქმიანობის შედეგით და გარემოებები არ აძლევენ მას მოქმედების საშუალებას; ბ) ზოგჯერ ჭარბ მოტივაციას ადგილი აქვს მოქმედების შემდეგ; გ) ჭარბ მოტივაციას ადგილი აქვს სოციალურ ქცევაში; დ) ჭარბ მოტივაციას ადგილი აქვს ფარუსტრაციის შემთხვევაში; ე) მოტივაციის გაზრდა იწვევს კონფლიქტს. რომელსაც ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც ინდივიდს გააჩნია ორი, ერთმანეთთან შეუთავსებელი მოთხოვნილება და როდესაც სუბიექტი ადვილად ვერ ლებულობს გადაწყვეტილებას. პ. ფრესის აზრით, ემო-

ციის აღმოცენების მიზეზს შეიძლება წარმოადგენდეს არა მხოლოდ რეალურად არსებული სიტუაცია, არამედ პირობითი კავშირების წარმოქმნაც — ნეიტრალურმა სტიმულმა შეიძლება მიიღოს ემოციოგენური მნიშვნელობა იმის გამო, რომ იგი შეუღლებული იყო ემოციოგენურ სიტუაციასთან; აგრეთვე ზოგჯერ ისეთი სიტუაცია, რომელიც თავისთავად არ გამოიწვევდა სუბიექტში არავითარ ემოციას, ემოციოგენური ხდება იმის გამო, რომ იგი იწვევს ემოციას სხვა სუბიექტებში, ე. ი. ხდება ემოციური რეაქციის გადაღება ერთი სუბიექტიდან მეორეზე, ზოგჯერ მთელ ჯგუფზეც. პ. ფრესის მიხედვით, არსებობენ ემოციათა როგორც ხანმოკლე, ისე ქრონიკული წყაროები. ემოციის გამომწვევი სტიმულაციის განმეორებისას ისეთ სიტუაციაში, რომლისადმიც შეუღლებელია ადაპტაცია, ვითარდება შფოთვის და ხანდახან ნევროზული მდგომარეობები. პ. ფრესის აზრით, ყველა მსგავსი პირადული თუ სოციალური კონფლიქტი, რომლებიც ვერ პოულობენ გადაწყვეტას, იწვევენ იმას, რასაც პ. სელიემ უწოდა სტრესი.

ც. კოროლენკო გამოპყოფს ფიზიკურ, ფიზიკო-ქიმიურ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ექსტრემალურ ფაქტორებს. ამ ბოლო ჯგუფში ც. კოროლენკო გამოპყოფს ფაქტორებს, რომლებისთვისაც დამახასიათებელია „ჰიპოზტიმულაცია“ იმ ფაქტორებისაგან, რომლებისთვისაც „ჰიპერსტიმულაცია“ დამახასიათებელი [4].

ვ. მედევეცი გამოპყოფს პირობათა ორ ტიპს, რომლებიც სიტუაციას ექსტრემალურს ხდიან; ესენია: ფიზიკური და ინფორმაციულ-სემანტიკური [5]. როგორც ლიტერატურის ანალიზმა გვიჩვენა, ყველა სქემატური შეხედულება სტრესოგენულ პირობებზე მრავალ ასპექტში ემთხვევა ემოციოგენურ ფაქტორებზე სქემატურ შეხედულებებს, რადგან სტრესის ძირითად კომპონენტს ყოველთვის წარმოადგენს ესა თუ ის ემოცია. ლაბორატორიულ პირობებში ემოციოგენურ სიტუაციათა შექმნის რამდენიმე მეთოდი არსებობს. Mcgrath-ი ერთმანეთისგან ასხვავებს ექსპერიმენტულ პირობებში ცდისპირზე ემოციოგენური ზემოქმედების ორ ძირითად ტიპს [9]:

1. ცდისპირზე ემოციოგენური ზემოქმედება ფიზიკურ სტიმულთა მეშვეობით, რაც ე. წ. „ფიზიკურ სტრესს“ განაპირობებს. ასეთი სტიმულებია ელექტროშოკი და სხვ.

2. ცდისპირზე ემოციოგენური ზემოქმედება გარემოს ფსიქოლოგიური და სოციალ-ფსიქოლოგიური მახასიათებლების მანიპულირებით, რაზედაც ცდისპირი ე. წ. ფსიქოლოგიური სტრესით“ რეაგირებს. ამგვარი სტრესორებია: ცდისპირის მოთავსება შეფასების ზიფათის სიტუაციაში, ცდისპირის მიერ მარცხის განცდა შესრულებულ ამოცანაში და სხვა.

3. ცდისპირის ემოციური რეაქციის გამოწვევა ცდისპირის მიერ შესასრულებელი ამოცანის თავისებურებათა საფუძველზე. მაგალითად, ცდისპირის მიერ რისკთან დაკავშირებული დავალების შესრულება და სხვა [9].

ი. სარასონი იხილავს ემოციოგენური სიტუაციის მოდელირების შემდეგ მეთოდებს [11]:

1. ექსპერიმენტატორის მიერ მიღწევაზე ორიენტირებული ინსტრუქციის გამოყენება. ასეთი ინსტრუქციის მაგალითია: „ამოცანა, რომლის შესრულებაც გევალებათ, თქვენი აზროვნების დონის გასაზომი საშუალებაა“.

2. ცდისპირის შეზღუდვა დროით, დავალებული ამოცანის შესრულებისას.



3. ცდისპირის მიერ შესრულებული ცდისეული ამოცანის შეფასების შემოღების გამოყენებისას ფსიქოლოგები იკვლევენ ცდისპირის მიერ ორი შესრულებული ამოცანიდან მეორე ამოცანის შესრულებაზე პირველი ამოცანის შესრულების რეალური ან ფიქტიური შეფასების შემოქმედებას.

4. ექსპერიმენტებში ცდისპირზე ემოციური შემოქმედების მიზნით მიმართავენ თავად ცდის მასალის შესაბამის კონსტრუირებასაც, მაგალითად, ცდისპირს აწვდიან რთულ ცდის მასალას.

5. ემოციოგენური სიტუაციის შექმნისას გამოიყენება სოციალური ცვლადებიც, როგორცაა ექსპერიმენტატორის დამოკიდებულება ცდისპირისადმი და სხვა.

რაც შეეხება სოციალურ ფსიქოლოგიაში სტრესის კონცეფციის გამოყენებას, რ. ლაზარუსის მიხედვით, სოციალურ ან ბუნებრივ გარემოში, სადაც იმყოფება ადამიანთა ჯგუფი, შეიძლება აღმოცენდეს ე. წ. სიტუაციური სტრესი, რომელიც მიუთითებს, რომ ბუნებრივი ან სოციალური პირობები უყენებენ ჰარბ მოთხოვნებს ჯგუფის შესაძლებლობებს კოლექტიური მიზნის მიღწევაში. J. B. Perry და M. D. Pugh.

ეთანხმებიან რა რ. ლაზარუსს სიტუაციური სტრესის შესახებ გამოთქმულ შეხედულებებში და ახდენენ სტრესული სიტუაციების დიფერენციაციას სამი კრიტერიუმის მიხედვით: 1) სტრესის წყაროს; 2) სტრესის ლოკალიზაცია და 3) სტრესის შემოქმედების ხანგრძლივობა, აღნიშნავენ, რომ სტრესული სიტუაციების შესწავლისას არანაკლები მნიშვნელობა აქვს მეოთხე განზომილებას — შემოქმედების სფეროს [10].

მაშასადამე, ფსიქოლოგიაში სტრესის ფენომენის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ჩვენის აზრით, სტრესული მდგომარეობა ისეთი მდგომარეობაა, რომელიც ხასიათდება რომელიმე, მათ შორის შუოთვის, ემოციის აღმოცენებითა და გაზრდით; არსებული გარემო პირობებისადმი ადამიანის შეგუების გაძნელებით; ხოლო სტრესოგენური სიტუაცია ისეთი სიტუაციაა, რომელიც აღნიშნულ ძვრებს იწვევს ადამიანში, ანუ რომელიც იწვევს რომელიმე, მათ შორის შფოთვის, ემოციის აღმოცენებასა და გაზრდას, არსებული პირობებისადმი შეგუების გაძნელებას — შესაბამისად, ადამიანის ადაპტაციური უნარებისა და სისტემების უფრო მეტ მობილიზაციას, ელდრე ეს ხდება ნეიტრალურ სიტუაციაში.

ადამიანს ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხშირად უხდება საქმიანობა სტრესოგენულ სიტუაციებში. ზოგჯერ ადგილი აქვს ისეთ შემთხვევებს, როდესაც რაღაც მიზეზით აღმოცენებულ სტრესოგენულ სიტუაციაში პიროვნება ახორციელებს ისეთ საქმიანობას, რომელიც შინაარსობრივად არ არის დაკავშირებული სტრესოგენული სიტუაციის გამომწვევ ფაქტორთან. მაგალითად, სტრესოგენულ სიტუაციაში ადამიანს ხშირად უწევს გადაწყვეტილების მიღება, რაც მდგომარეობს რამდენიმე ალტერნატივიდან ერთ-ერთას არჩევის აუცილებლობაში. როგორ ხდება გადაწყვეტილების მიღება სტრესოგენულ სიტუაციაში? რა განსხვავებაა ნეიტრალურ სიტუაციასა და სტრესოგენულ სიტუაციაში გადაწყვეტილების მიღებას შორის? დ. უხნაძის განწყობის ზოგად-ფსიქოლოგიური კუთრის მიხედვით, გადაწყვეტილების წინარე კონფლიქტის სტადიაზე პიროვნება ახორციელებს ინტელექტუალურ საქმიანობას, რომელიც არკვევს — თუ რა მოსაზრებით რა უნდა გადაწყვიტოს პიროვნებამ [1]. ეს პროცესი მთავრდება არსებულ ალტერნატივათა დისკრიმინაციით, ე. ი.

პიროვნება, მსჯელობს რა თითოეული ალტერნატივის დადებითსა და უარყოფით მხარეებზე, მათი არჩევის გამო მოსალოდნელ შედეგებზე, აცნობიერებს საუკეთესო მათგანის უპირატესობას სხვებთან შედარებით. ასე ხდება, როდესაც პიროვნება ნეიტრალურ მდგომარეობაშია, რაც შეეხება სტრესულ მდგომარეობას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლიტერატურაში არსებობს მონაცემები, რომელთა თანახმად, თუ სტრესული მდგომარეობა არის საშუალო და არ აღემატება ოპტიმუმს, ადგილი აქვს პიროვნების საქმიანობის ეფექტურობის ზრდას [8]. მაგრამ ეს მონაცემები შეეხება ისეთ შემთხვევებს, როდესაც სტრესოგენული ფაქტორი და პიროვნების საქმიანობა შინაარსობრივად კავშირშია ერთმანეთთან, მაგალითად, როდესაც პიროვნება თავისი საქმიანობის მიხედვით მოელის ან ჯილდოს ან სასჯელს.

თუ განვიხილავთ ისეთ შემთხვევას, როდესაც სტრესოგენული ფაქტორი და პიროვნების ისეთი საქმიანობა, როგორც არის გადაწყვეტილების მიღება, არ არის კავშირში ერთმანეთთან, შემდეგ სურათს მივიღებთ: პიროვნება სტრესულ მდგომარეობაშია, რაც მის მიერ განიცდება, როგორც ნეგატიური მდგომარეობა; სტრესული მდგომარეობა და სტრესოგენული სიტუაცია პიროვნებისათვის აქტუალურია, მათი სტრესოგენულობის გამო, მაშასადამე, პიროვნების ცნობიერება, მისი ფსიქიკური უნარები მიმართულია ამგვარი სიტუაციის დარღვევისაკენ, სტრესული მდგომარეობიდან გამოსვლისაკენ. წარმოვიდგინოთ, რომ ამგვარ სიტუაციაში პიროვნების წინაშე დადგა გადაწყვეტილების მიღების ამოცანა, ანუ რამდენიმე ალტერნატივიდან ერთ-ერთის არჩევის ამოცანა, მაგრამ ისე, რომ ეს ალტერნატივები არ არის დაკავშირებული სტრესოგენულ ფაქტორთან. რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნება მიმართავს აზროვნებით-შეფასებით საქმიანობას, რომლითაც დიფერენციალურად გადაწყვეტილების წინაშე სტადია და რომელიც მიმართული იქნება მოცემული ალტერნატივებიდან ერთ-ერთის, საუკეთესოს, გამოვლენისაკენ; მაგრამ რადგან სტრესული მდგომარეობის აქტუალობის გამო პიროვნების ცნობიერება, მისი ფსიქიკა მიმართულია სტრესოგენული სიტუაციისაკენ, სტრესოგენული ფაქტორისაკენ, სტრესული მდგომარეობიდან გამოსვლისაკენ, ამიტომ პიროვნება სათანადო ყურადღებას ვერ დაუთმობს ალტერნატივათა განხილვას, მათი დადებითი და უარყოფითი მხარეების გამოვლენას; მისი ინტელექტუალურ-შეფასებითი საქმიანობა იქნება ზერელე და ხარვეზოვანი, რის გამოც ამ სტადიაზე პიროვნების მიერ გაცნობიერებული და გამოვლენილი ალტერნატივათა განსხვავება, მათი გადაფასება გამოხატული იქნება უფრო მცირე სიდიდით, ვიდრე ნეიტრალურ სიტუაციაში. დ. უზნაძის მიხედვით, გადაწყვეტილების წინაშე სტადიაზე პიროვნების პროცესს მოსდევს მოტივაციის პროცესი, რომლის შედეგადაც პიროვნება აცნობიერებს იმ ღირებულებების უპირატესობას, რომელიც ამა თუ იმ ქვეყანა აქვს მისთვის [1]. ჩვენის აზრით, სტრესულ მდგომარეობაში გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში პიროვნება ვერც გადაწყვეტილების მოტივის მოძებნას დაუთმობს სათანადო ყურადღებას და მაშასადამე, მოტივაციის პროცესიც ზერელე იქნება, რადგან პიროვნების ცნობიერება მიმართულია სტრესოგენული ფაქტორისაკენ. მაშასადამე, გადაწყვეტილების მოსამზადებელი პერიოდი სტრესულ მდგომარეობაში, ისევე, როგორც ნეიტრალურში, გულისხმობს ორი ფაქტორის — აზროვნებისა და მოტივაციის პროცესების — მონაწილეობას, მაგრამ ნეიტრალური მდგომარეობისგან განსხვავებით, სტრესულ მდგომარეობაში



აღნიშნული ორივე ფაქტორი — როგორც აზროვნების, ასევე მოტივების პროცესები — ზერელე და ხარვეზოვანია, რაც გამოვლინდება გადაწყვეტილების წინარე სტადიაზე ალტერნატივათა გადაფასების მცირე სიდიდით.

მოტივაციის პროცესი, ჩვენის აზრით, არ მთავრდება გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში, იგი თან სდევს როგორც თვითონ გადაწყვეტილების პერიოდს, ისე მის შემდგომ პერიოდს, როდესაც პიროვნება ახორციელებს იმ საქმიანობას, რომლის შესრულებაც მან გადაწყვიტა, მანამ, სანამ ეს საქმიანობა არ დასრულდება. მოტივაციის პროცესი ანიჭებს გადაწყვეტილებას და მისგან გამომდინარე საქმიანობას აზრს, სუბიექტურ მნიშვნელობას, აძლევს იმპულსსა და მიმართულებას. ჩვენი აზრით, სტრესულ მდგომარეობაშიც ფსიქიკური აქტივობის ასეთივე მიმდინარეობას აქვს ადგილი: მოტივაციის პროცესი, რომელიც აღმოცენდება გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში და ხარვეზოვანია, არ მთავრდება ამავე პერიოდში, იგი თან სდევს როგორც გადაწყვეტილების პერიოდს, ისე მის შემდგომ პერიოდს, როდესაც პიროვნება ახორციელებს იმ საქმიანობას, რომლის შესრულებაც მან გადაწყვიტა, მანამ, სანამ ეს საქმიანობა არ დამთავრდება. იმისათვის, რომ სტრესულ მდგომარეობაში მდგომი პიროვნების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას აზრი, სუბიექტური მნიშვნელობა გააჩნდეს, უნდა შევიხსნო მოტივაციური პროცესის ხარვეზები, რომელიც მას ახასიათებს გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში, რაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ისევე მოტივაციური პროცესის, გადაწყვეტილების შემდგომ მიმდინარე მოტივაციური პროცესის საშუალებით და რაც გამოვლინდება გადაწყვეტილების პროცესში ქცევის არჩეული ალტერნატიული კურსის მიმზიდველობის გაზრდითა და ქცევის უკუგადაბრუნებელი ალტერნატიული კურსის მიმზიდველობის შემცირებით; თითქოს მოსალოდნელი უნდა იყოს, რომ გადაწყვეტილების შემდგომ გადაწყვეტილების მოტივი კიდევ უფრო შესუსტდეს და ამან გამოიწვიოს ალტერნატივათა დისკრიმინაცია გადაწყვეტილების საპირისპირო მიმართულებით, რასაც მოპყვება გადაწყვეტილების ანულირება, მაგრამ, ჩვენის აზრით, სტრესულ მდგომარეობაში მოვლენათა ასეთ მიმდინარეობას ადგილი არ აქვს; სტრესული მდგომარეობის აქტუალობის გამო პიროვნების ცნობიერება, მისი ყურადღება და სხვა ფსიქიკური უნარები მიმართულია სტრესოგენული ფაქტორისაკენ, სტრესოგენული სიტუაციის დაძლევისაკენ; პიროვნებამ იცის, რომ თუ იგი მოახდენს უკვე მიღებული გადაწყვეტილების (თუნდაც ნაჩქარევი, კარგად მოუფიქრებელ და ნაკლებად დასაბუთებულ გადაწყვეტილების) ანულირებას, მას მოუწევს ხელახლა მსჯელობა ასარჩევი ალტერნატივების დადებითი და უარყოფითი მხარეების შესახებ, რათა მიიღოს ახალი გადაწყვეტილება, ეს კი მას ხელს შეუშლის იმოქმედოს, რათა დაძლიოს სტრესოგენული ფაქტორის მოქმედება, გამოვიდეს სტრესული მდგომარეობიდან, ამიტომ პიროვნება არ ახდენს უკვე მიღებული გადაწყვეტილების ანულირებას, მით უმეტეს, რომ მან ეს გადაწყვეტილება მიიღო, მართალია, ხარვეზოვანი და ნაკლებად დასაბუთებული, მაგრამ მაინც რაღაც მსჯელობის საფუძველზე, რაღაც ინტელექტუალური საქმიანობისა და რაღაც მოტივების გამოქმენის შედეგად.

მაშასადამე, ჩვენის აზრით, სტრესულ მდგომარეობაში გადაწყვეტილების მოსამზადებელ პერიოდში ინტელექტუალური და მოტივაციური პროცესები ხარვეზოვანია, რის გამოც ალტერნატივათა გადაფასება გადაწყვეტი-

ლების წინაზე სტადიაზე აღმოცენდება მცირე სიდიდით. მაგრამ გადაწყვეტილების შემდეგ პერიოდში მოტივაციის პროცესი ავსებს გადაწყვეტილების წინაზე სტადიაზე მიმდინარე მოტივაციის პროცესის ხარვეზებს და განაპირობებს გადაწყვეტილების შემდეგ ალტერნატივათა გადაფასების კვლავ აღმოცენებას, რომელსაც აქვს გადაწყვეტილების შესაბამისი მიმართულება — ანუ იზრდება ამორჩეული ალტერნატივის მიმზიდველობა და მცირდება უკუგდებულისა. ასეთ გავლენას ახდენს, ჩვენის აზრით, პიროვნების სტრესული მდგომარეობა გადაწყვეტილების პროცესში ალტერნატივათა გადაფასებაზე, როდესაც არსებული ალტერნატივები და სტრესოგენული ფაქტორი შინა-არსობრივად არ არის დაკავშირებული ერთმანეთთან.

ლიტერატურა

1. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. შრომები, ტ. III—IV, თბილისი, 1964.
2. Дьяченко М. М., Кандыбович Л. А., Пономаренко В. А. Готовность к деятельности в напряженных ситуациях. Минск, 1985.
3. Китаев-Смык Л. А., Психология стресса. М., 1981.
4. Короленко Ц. П. Психология человека в экстремальных условиях. Л., 1978.
5. Медведев В. И. Психологические реакции человека в экстремальных условиях. В кн.: Экологическая физиология человека. Адаптация человека к экстремальным условиям среды. М., 1979.
6. Селье Г. Стресс без дистресса. М., 1982.
7. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М., 1981.
8. Фресс П. Эмоции. В кн.: Экспериментальная психология. Под ред.: Фресса П., Плаже Ж. т. 5, М., 1975.
9. Achievement, stress and anxiety: the series in clinical and community psychology. Ed. Heing W. Krolne, Lothas Loux, n. g. London, 1982
10. Collective behavior. Response to social stress. Ed. J. B. Perry, Jr. and M. D. Pugh. West publishing company, St. Paul, New-York, Los Angeles, San Francisco, 1978.
11. Stress and Anxiety. vol. 1. Ed. Ch. D. Spielberger, J. G. Sarason, Washington, 1975.

ც. ო. მავზარაშვილი

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СТРЕССА И ПЕРЕОЦЕНКА АЛЬТЕРНАТИВ

Резюме

Иногда имеют место такие случаи, когда человек находится в стрессовом состоянии по той или иной причине и в это время ему приходится принимать решение, т. е. делать выбор между несколькими альтернативами, которые по смыслу своему, по содержанию не связаны со стрессором.

На переоценку альтернатив в процессе принятия решения стрессовое состояние человека, по нашему мнению, влияет следующим образом: в подготовительный период решения в стрессовом состоянии, так же, как и в нейтральном, принимают участие мыслительные и мотивационные процессы, первые из которых в обеих ситуациях обуслав-

ლიაობთ ვოზნიკოვოენიე პერეოენკი ალტერნატივთ ვთმ პერიოდე პრინატიი რეშენიი; იდიაკი ვ სტრესოვოვ სოსთიაიი ვ პოდგოთოვითელიმ პერიოდე რეშენიი, პო იაშემუ მნიენიუ, პერეოენკი ალტერნატივთ იმეოთ მენიშუი ველიჩინუ, ჸემ ვ ნეიტრალთმ სოსთიაიი. პრინიოი თაოი რაზნიცი ივლიეტა სტრესოვოვ სოსთიაიი, ია პრეოდოლენიე კოტორო ნაპრავლენი ვსე ვნიმანიე, ვსე პსიქიქესიე სილთ ჸელოვოკა, იზ-ზა ჸეო მისლთელთნიე ი მოტივაციოიიე პროცესთ ვ პოდგოთოვითელიმ პერიოდე რეშენიი პროტეაკიოთ ს ნეკოტორთმ ნეოდოსტაკთმ.

ი ვ სტრესოვოვ, ი ვ ნეიტრალთმ სოსთიაიი პოსლე პრინატიი რეშენიი, თაკ ჸე, თაკ ი ვ მომენტ პრინატიი რეშენიი, იმეოთ მესო მოტივაციოიიე პროცესი, კოტორთ ნე პრეკრაქტეტა ვ პოდგოთოვითელიმ პერიოდე რეშენიი. იი იბუსლავლიეტ, ია იაშ ვიკლად, იალიქე პერეოენკი ალტერნატივთ პოსლე აქტა რეშენიი, იდიაკი ვ სტრესოვოვ სოსთიაიი, ვ ილთიქე იტ ნეიტრალთმ, პერეოენკი ალტერნატივთ იმეოთ ბოლშუი ველიჩინუ; მექანიზმთ ითო რაზლიქია ივლიეტა მოტივაციოიიე პროცესი პოსლე პრინატიი რეშენიი, კოტორთ იმეოთ სოეი ცელიე ვოსპოილნთ ნეოდოსტაკთ ინთელექტუალთნიე ი მოტივაციოიიე პროცესოვთ ვ პოდგოთოვითელიმ პერიოდე რეშენიი ვ სტრესოვოვ სოსთიაიი ი თემ სათმ იტ-ვერდიტ იჸე პრინატიე რეშენიე, ვეილთიქიე იო სუბიექტივთუ ცენთნიე.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 დ. უზნაძის სპ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

М. О. ЦЕРЕТЕЛИ

О ФОРМАХ И МЕХАНИЗМАХ СЕМАНТИЧЕСКОГО
СТРУКТУРИРОВАНИЯ В ПАМЯТИ

Цель данного исследования — изучение структур и механизмов хранения информации в памяти в связи с языком. Язык мы рассматриваем с позиции теории установки, следуя которой он является результатом неосознанного отражения закономерностей объективного мира и его отношений с человеком [2]. Этот процесс осуществляется механизмом установки и обуславливает его многозначность. Исходя из этого, мы предполагаем, что язык является основной формой репрезентации информации. Что же касается основы структурирования естественных понятий, то это то же, что и основа их использования (Рамишвили Д. И.), а именно, функция, предполагаемая в понятии объекта в отношении: «имеющий потребность субъект — внешняя среда (объект)». Механизм хранения и структурирования информации в памяти хорошо объясняется теорией установки [3; 4]. По этой теории, когда субъект, удовлетворяя свою потребность, устанавливает отношения с внешней средой, она для него уже не индифферентна, а приобретает удовлетворяющее эту потребность значение. По нашему мнению, этот акт приобретения значения и является механизмом семантического структурирования в памяти. Для удовлетворения потребности при частом установлении субъектом отношения с одним и тем же объектом внешней среды (или когда это отношение имеет большой личностный вес), возникшее в это время целостно-личностное состояние — установка — фиксируется, и объект оценивается субъектом в соответствии с его конкретной потребностью.

Такое же значение придается и другим объектам, в свою очередь удовлетворяющим эту потребность. Объекты, удовлетворяющие одну и ту же потребность, объединяются в одной группе. Таким образом, в естественном понятии объекты объединяются по признаку выполнения ими одной и той же функции.

Особо следует отметить, что хотя акт придания значения и его основа субъектом неосознаны, он свободно и адекватно использует слова. Это мы объясняем тем, что субъект действует на основе той фиксированной установки, которая создалась при формировании естественного понятия во время прошлого опыта. Каждый человек является носителем своего исторического и индивидуального опыта, большая часть которого представлена в форме языка. Основой как накопления опыта, так и его использования, являются механизмы действия установки. Воспроизведение (репродукция) естественного понятия осуществляется также путем актуализации фиксированной установки. Таким образом, при использовании естественного понятия происходит поднятие из памяти не только его (как это кажется с первого взгляда), но и всех тех отношений, которые установлены субъектом с объектами, удовлетворяющими его потребность. Они представлены в виде установки, бессознательно зафиксированной во время всего индивидуального прошлого (и вместе с тем, исторического) опыта человека. Так, что, как только появится (или повторится) соответствующая



той или иной фиксированной установке ситуация, в субъекте автоматически срабатывает механизм реализации этой установки, адекватно воспроизводящей естественное понятие.

Для подтверждения вышеизложенных положений мы экспериментально изучили структуры естественных понятий и основной принцип их построения. Целью опыта было поднятие из памяти (активизация) структуры, соответствующей омониму¹, и изменение его значения.

Если, как мы полагаем, семантическое структурирование происходит посредством механизма фиксированной установки по признаку практической функции объекта, то за изменением значения омонима (функции предполагаемых объектов) должно последовать и изменение соответствующей структуры. Для поднятия из памяти структуры естественного понятия мы модифицировали опыт Кинча [4], где установлено, что при свободном припоминании заученных списков слов испытуемые группируют их по классам.

В поставленном нами опыте испытуемым читали список слов и требовали запомнить их как можно больше. Список был составлен из 11 грузинских слов 3 категорий (мебель, орудия труда и природа). Экспериментальным словом являлся омоним, одно значение которого соответствовало категории орудий труда, а другое — природы. При свободном припоминании испытуемые могли его группировать как в одну, так и в другую категорию. Этим опытом, проведенным в контрольной группе испытуемых, мы выявили более распространенное значение данного омонима.

С испытуемыми экспериментальной группы проводился тот же опыт с тем отличием, что между заучиванием и воспроизведением списка слов они заучивали и воспроизводили 3 грузинские поговорки, в которых экспериментальное слово (омоним) было использовано в значении «природа». Таким образом, мы зафиксировали менее распространенное значение омонима (см. табл. № 1). Это должно было вызвать при воспроизведении изменение группы омонима и объединить его в зафиксированную нами категорию². Экспериментальная и контрольная группы включали по 50 испытуемых. Как ожидалось, при репродукции испытуемые группировали слова по категориям.

Экспериментальное слово объединялось или в группе «орудия труда», или «природа», хотя были и редкие случаи, когда омоним воспроизводился отдельно (табл. № 1).

Таблица № 1

группы	«природа»	«орудия труда»	—
количество испытуемых	12	33	5

Вычислив σ [1] для наших результатов, мы получили доверительные границы параметров: с вероятностью 0,95 можно утверждать, что отличие полученных нами результатов от параметра не превышает

¹ Использование омонима облегчает процедуру изменения значения естественного понятия.

² Можно было бы предположить действие ретроактивной интерференции. Но, как известно, она имеет место при качественно одинаковых материалах и выявляется в количественном ухудшении результатов. Как мы убедимся ниже, в нашем опыте этого нет.

ет 0,14 для группы «природа», 0,12 — для «орудия труда» и 0,08 для случаев отдельного воспроизведения омонима.

В экспериментальной группе в количественном отношении получены такие же результаты, что и в контрольной: в обоих случаях воспроизведено в среднем по 9 слсв. Но в качественном отношении в экспериментальной группе результаты другие (см. табл. № 2): нет случаев отдельного воспроизведения омонима; появились случаи, когда омоним воспроизводился на границе групп «орудия труда» и «природа», так что невозможно определить принадлежность омонима к той или иной группе без дополнительного анализа. Такие случаи мы назвали переходными группами.

Нашей целью было выяснить: вызывает ли изменение значения омонима смену его структуры в памяти. Поэтому в переходных группах проблему принадлежности омонима к той или иной группе можно решить, определив, воспроизводится ли в этих случаях омоним в значении «природа». В переходных группах «природа» — «орудия труда» омоним сперва воспроизведен в значении «природа», так как заучивание поговорок вызывает фиксацию этого значения омонима.

Таблица № 2

группы	количество испытуемых
„орудия труда“	12
„природа“	14
„природа“ — „орудия труда“ ³	19
„орудия труда“ — „природа“	5

В переходных же группах второго типа, хотя омоним сперва воспроизводится значением «орудия труда», но потом он группируется и значением «природа». Итак, переходные группы мы можем объединить с группой «природа». Полученное таким образом новое распределение частот показано в таблице № 3.

Таблица № 3

группы	„орудия труда“	„природа“
количество испытуемых	12	38

Вычислив σ^2 [1] этих результатов, мы получили доверительные границы параметров: с вероятностью 0,95 можно утверждать, что отличие полученных нами результатов от параметров не превышает 0,12. Таким образом, результаты можно считать статистически надежными. Надежность распределения частот подтверждает и сравнение результатов экспериментальной и контрольной групп с помощью критерия X^2 ($X^2=28,32$; с.с. = 2; $p < 0,001$).

Результаты контрольного опыта показывают, что при репродукции естественные понятия группируются по признаку выполнения одной и той же функции объектами, предполагаемыми в этих понятиях. В экспериментальной группе изменение значения омонима при вос-

³ Терминами «природа» — «орудия труда» и «орудия труда» — «природа» обозначены переходные группы двух типов.



произведении вызвало и изменение группы этого слова. Эти результаты подтверждают наше предположение о том, что основой семантического структурирования в памяти является практическая функция объектов, подразумеваемых в естественном понятии. По этому признаку структурирование семантической информации осуществляет, как уже было сказано, механизм фиксированной установки, который и служит неосознанному отражению и фиксированию общих отношений субъекта с внешней средой в течение его исторического и индивидуального прошлого опыта. Активизированная при воспроизведении фиксированная установка вызывает поднятие из памяти всех тех естественных понятий, соответствующие объекты которых выполняют одну и ту же функцию в отношении субъекта с внешней средой. Результатом этого процесса является в контрольном опыте воспроизведение экспериментального слова, объединенного в группе с теми естественными понятиями, соответствующие объекты которых выполняют ту же функцию, что и объекты, подразумеваемые в данном значении омонима. В экспериментальной же группе из-за изменения значения экспериментального слова оно воспроизводится не вместе с прежними естественными понятиями, а в новой группе, естественные понятия (подразумеваемые в них объекты) которой выполняют другую, соответствующую второму значению экспериментального слова, функцию.

Интересно проанализировать и переходные группы. С помощью заучивания поговорок мы добились активизации менее распространенного значения омонима. Это искусственное изменение временное, что и проявляется в появлении переходных групп.

Опыт показывает, что механизмом хранения и переработки семантической информации в памяти является фиксированная установка, в которой неосознанно отражаются общие отношения между субъектом, имеющим потребность, и объектами, ее удовлетворяющими. Эти отношения фиксируются в языке посредством механизма установки. Язык является формой структурирования семантической информации, в которой неосознанно запечатлены внешняя среда, ее закономерности и объекты с точки зрения удовлетворения ими той или иной потребности человека: экспериментально установлено, что структурирование информации в памяти осуществляется по признаку ее практической функции (а не логическим принципом).

Воспроизведение того или иного естественного понятия происходит путем активизации соответствующей фиксированной установки, так что при использовании естественного понятия за его поднятием из памяти следует и активизация всех отношений, существующих между субъектом, имеющим потребность, и объектами (соответствующими этому понятию), ее удовлетворяющими. Эти отношения представлены в памяти в виде языка посредством неосознанно зафиксированной установки в течение исторического и индивидуального опыта субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Квавилашвили Дж. Использование статистических методов в психологии, изд. ТГУ, 1974 (на груз. языке).
2. Рамишвили Д. К психологической природе повседневных понятий, Психология, IX, Тб., 1954.
3. Узиадзе Д. Общая психология, Тб., 1964 (на груз. языке).
4. Узиадзе Д. Труды, т. 6, Тб., 1977 (на груз. языке).
5. Хофман Н. Активная память, М., 1986.

БЗПЕО ИМПЕРСОНАЛИА

Д. Н. УЗНАДЗЕ

IMPERSONALIA*

«Если отвлекаться от тех предложений, в которых указательное местоимение имеет в виду какой-нибудь определенный предмет или явление и которые поэтому ошибочно причисляются к impersonalia, как например, *es ist Karl*, *es ist vollendet* и тому подобное, то настоящими impersonalia следует считать т. н. метеорологические предложения» — говорит Вундт¹.

Безразлично, прав Вундт или нет: в любом случае бесспорно, что ни один из видов предложения так не распространен в языках мира в форме имперсоналий, как т. н. метеорологические предложения.

Поэтому совершенно естественно возникает вопрос: какой такой особенностью обладают метеорологические явления, что каждый язык вынужден облечь их в форму имперсональных предложений, в то время как по отношению к другим явлениям один язык удачно выражает лицо, а другой в этом отношении проявляет полное бессилие? Этот факт имеет симптоматическое значение, и его методологическое значение для выяснения психологической природы т. н. impersonalia никакому сомнению не подлежит. И мы должны начать с этого пункта для выяснения своеобразного психологического содержания метеорологических предложений с тем, чтобы пролить свет на своеобразное психологическое содержание подлежащих обсуждению предложений в ожидании выяснения природы всяких «моросит», «морозит», «холодно», «жарко»², и т. п., которые, как известно, считаются имперсоналиями или, по выражению Гейзе, бессубъектными предложениями³. Следовательно, согласно традиции, акт суждения находит в нем свое выражение. Но в суждении подразумеваются т. н. субъект и предикат, а в бессубъектных предложениях субъект отсутствует. Поэтому встает проблема: или impersonale суть суждения, и тогда должен быть найден их субъект, или же оно не является суждением и тогда «моросит», «морозит» и им подобные не могут быть сочтены предложениями, если верно, что они всегда являются словесным выражением

* Статья переведена с грузинского по публикации в журнале «Известия АН ГССР, серия философия и психология», 1980, № 1. Подготовлена к печати по опубликованному в журнале «Чვენი მედიწერება» («Наша наука») (1923, № 1) тексту проф. О. Табидзе под рубрикой «Наше наследие».

¹ W. Wundt *Völkerpsychologie*, II B., Die Sprache, 2 Teil, 3 Aufl., 1912, с. 226.

² Безличные глаголы в русском и грузинском в силу понятных причин не всегда совпадают. Поэтому мы заменим грузинские impersonale приблизительно русскими эквивалентами (Прям. перев.).

³ Steinthal, *Zeitschrift f. Völkerpsychologie*, B. I, с. 89.

ем суждения; или же, наконец, impersonale являются не только предложениями, но и, несомненно, суждениями, и тогда актом суждения не предполагаются в качестве необходимых элементов субъект и предикат.

История решения проблемы impersonale знает две господствующие тенденции. Для обеих характерно предубеждение, что здесь мы имеем дело с настоящим актом суждения, а различие между ними заключается в том, что согласно первой тенденции здесь субъект считается необходимым элементом суждения и она пытается подтвердить его существование и в impersonale, а вторая вовсе не считает его органической частью суждения, и очевидно, в факте impersonale усматривает один из аргументов своей теории суждения. Первая тенденция наиболее представлена Зигвартом, Ерузалемом и Вундтом; вторая — школой Brentano.

I. «Эти предложения, — говорит Зигварт, — могут быть сочтены «бессубъектными» только в том узком значении, что им не достает субъект — предиката (Dingsubjekt); но они вовсе не являются исключением из выражающего суждение общей природы предложения: они содержат синтез с предшествующим известному общему явлению, и именно это последнее является тем, что обозначает субъект»⁴, и в то же время личные окончания глагола его подразумевают. Но синтез представления предшествующего явления с известным общим представлением в понимании Зигварта есть лишь наименование (Benennung) и ничего более. Следовательно, имперсональные предложения представляют собой всего лишь настоящие суждения наименования (Benennungsurteil): «моросит» то же самое, что и «то, что я вижу, есть дождь», — а это означает, что воспринятое как S явление следует предполагать, а в качестве P — обозначенное глаголом наименование.

II. Воззрение Вундта отличается от вышеизложенного. По его мнению, учет истинной природы impersonalia проясняет то обстоятельство, что в древних языках гораздо реже встречаются бессубъектные формы, чем в новых. Бесспорно, что в соответствующих содержанию имперсональных предложениях и сегодня находится элемент, который вынуждает нас выраженный глаголом субъект явления выразить суффиксом глагола, а в некоторых современных языках обозначать даже отдельным местоимением, как это, напр., в немецком: es regnet. Но это элемент невыясненного значения, и поэтому сам субъект предложения должен быть сочтен невыясненным. Это, по мысли Вундта, объясняется тем, что «он психологически обозначает весь комплекс постоянного содержания восприятия, который дан в подразумеваемом глаголом явлении или состоянии; из этого содержания то одно выдвигается в сознании на передний план, то другое, и именно из такой психологически колеблющейся природы вытекает невозможность его логического выражения»⁵. Одним словом, в т. н. impersonalia мы обязательно подразумеваем субъект, и он является логически невыясненным предметным понятием (Gegenstandsbegriff), а психологически является целым комплексом содержания тех восприятий, которые даны нам вместе с обозначенными глаголом явлением или состоянием. Вначале, рассуждает Вундт, они имели форму полного предложения, и

⁴ Sigwart. Logik, B. I., 3. Aufe., 1904, s. 83. См. также s. 80 ff.

⁵ W. Wundt. Völkerpsychologie, B. II, 278.

„das eigentliche impersonale scheint demnach ein Stück Abbreviatursprache zu sein, das unter der Wirkung häufiger Gesprächs aus einer einst vollständigen Satzform hervorging“⁶.

Одновременно Вундт думает, что «по своему непосредственному содержанию истинные имперсоналии являются именно простыми повествовательными высказываниями, которые столь же далеко отстоят от намерения наименования высказанного или каузального понимания, как и от цели особого принятия его действительности»⁷.

III. Ерузалем по существу стоит на почве взглядов Лотце, Шуппе, Прантля и Бергмана⁸. Impersonalia и для него является полным двучленным суждением и, следовательно, в нем должен подразумеваться и субъект: «у impersonalia обязательно должен быть субъект», — говорит Ерузалем. И далее: «Презенс суждений восприятия и, следовательно, презенс и метеорологических суждений содержит очевидное отношение к пространственному полю повествователя, и именно это пространственное поле должно быть принято субъектом высказывания»⁹. Особенно это относится к метеорологическим предложениям, но не с меньшим правом может быть отнесено ко всем остальным имперсоналиям, хотя бы и к таким предложениям, каково, например, немецкое *es fehlt an Geid*. По мнению Ерузалема, с таким выражением, безусловно связан вопрос: *wo fehlt es an Geld?* И одна часть конкретной действительности — *wo es an Geld fehlt* — является настоящим субъектом таких суждений.

IV. Совершенно иного взгляда придерживается школа **Брентано**. Как известно, Брентано считает суждение простой, независимой функцией, в котором мы имеем дело только с принятием или отрицанием того или иного представления. Следовательно, совершенно не необходимо, чтобы суждение сопровождалось двумя обычными членами — субъектом и предикатом. В этом отношении impersonalia имеют образцовое значение: здесь перед нами только одно представление и суждение исчерпывается актом принятия или непринятия его содержания.

Таким образом, бессубъектность имперсонального предложения вовсе не мешает ему взять на себя выражение содержания суждения. Но с суждением какой природы мы имеем дело, когда мы облачаем его в имперсональное словесное одеяние?

Один из последователей школы **Брентано**, известный Марти дает вполне определенный ответ на этот вопрос. По его мнению, в т. н. бессубъектном предложении мы должны понимать только и в особенности экзистенциальные суждения¹⁰ или «мелкий дождь существует». Несомненно, что Марти здесь ничего нового не говорит, т. к. подтвердить экзистенциальную природу impersonalia попытался еще Герберт, а после него и Штайнталь, который подразумеваемый в имперсональном предложении субъект усматривает в самом глаголе, так что impersonalé он трактует как носитель внутреннего субъекта¹¹.

⁶ Там же, S. 229.

⁷ Там же, S. 226.

⁸ K. Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 1895. с. 126

⁹ Там же.

¹⁰ Marty, Über subjektlose u. d. Verhältnis der Grammatik zur Psychologie und Logik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, B. 17—18—19.

¹¹ Там же.

Нет нужды в отдельной и особой оценке всех здесь упомянутых воззрений. Основное положение, откуда все они вытекают, одно, а именно то, что в бесубъектных предложениях мы всегда должны иметь дело с выражением суждения. Поэтому можно считать вполне достаточным, если прежде всего мы сделаем это положение предметом нашего рассуждения.

В самом деле, что мы испытываем, когда, например, факт жары обозначаем одним словом «жарко»?¹² Для этого нам необходимо хотя бы мимоходом коснуться психологии **восприятия** и частично суждений¹³.

«Морозит», «светает», «стемнело», «холодно!» Несомненно, что перед нами протекает определенный объективный процесс, а в нашем сознании начинает двигаться поток ощущений. Следует подразумевать, что сами по себе эти ощущения представляют собой бесформенный материал, и они не имеют никакой связи друг с другом. Но они мгновенно поворачиваются лицом друг к другу и вместе со многими другими представлениями связываются для слияния в цельный определенной формы комплекс.

Что лежит в основе этого процесса установления связи? Не своеобразии ли внутренней природы самих ощущений? И не это, т. к. в полученном таким путем комплексе не должно иметь место такое переживание, которое преодолело бы пределы самих ощущений и указало бы на расположенную по ту их сторону сферу. Действительно, этот комплекс отмечен именно знаком восприятия **объективной реальности**.

Может быть, в основе лежит наш предварительный опыт слияния в единый комплекс таких же ощущений в аналогичных случаях? Но нет, т. к. вопрос относится не к повторному генезису восприятия, а к повторному процессу его (слияния, восприятия материала ощущения, — В. К.). Исключено и это, т. к. объективное является принципиальным антиподом субъективного и психологического, и было бы чудом, чтобы лежащее за пределами психического дало направление для того процесса, который призван к оформлению содержания психического. Возможно, тогда его определяющий фактор следует искать в бессознательном? Но это невозможно до тех пор, пока под содержанием бессознательного мы будем предполагать содержание того же сознания, с той лишь разницей, что оно здесь лишено характерного (атрибутивного — В. К.) для сознания момента знаемости (сознаваемость):

¹² Отметим еще раз, что *impersonale*, приведенные в тексте, по вполне понятным причинам не всегда (и даже часто) не совпадают с *impersonale* русского языка. Поэтому мы вынуждены заменять их близкими по смыслу эквивалентами. Примечания такого рода еще 2—3 раза встретятся в переводе. Но совершенно очевидным фактом остается то, что смысл оригинала от этого не страдает и не препятствует (в основном) пониманию мыслей Д. Н. Узнадзе. (Прим. перев.).

¹³ Вся эта глава только мельком касается нашей теории восприятия, суждения и суждения. Она является всего лишь неполным предварительным докладом, поскольку цель намерения доставить достаточное доказательство высказанных здесь основных положений. Все это может быть потребовано только от того пространного исследования, которое в настоящее время готовится к печати и в своей главной части касается психологии мышления.

о содержании сознания можно говорить только в пределах сознания, и бессознательные ощущения — восприятие, чувство и воля совершенно справедливо считаются бесспорным образцом *contradictio in adjecto*.

Мы думаем, что восприятие психического материала в определенном комплексе, который своей законченной формой располагается в предполагаемой по ту сторону содержания сознания области объективного, подобно тому или иному объективному предмету, состоянию или восприятию явления, — слияние в этом комплексе определяется той пока еще неизвестной областью субпсихического, которая опосредует объективное и субъективное, ощущение и объект и в чисто психическом (комплекс ощущений) предстает в виде транссубъективной ситуации. Мы думаем, что интенция к объекту, которая скрыта в каждом переживании восприятия, возможно, основана только на этой субпсихической области.

Трудно внести ясность в природу этого последнего, т. е. все транспсихическое только в психическом одеянии становится ясным для нас. Но одно все-таки необходимо принять, а именно: то, что она представляет собой пока еще неизвестную часть действительности, которой совершенно чужды противоположные полюсы субъективного и объективного и которое имеет дело с внутренним, нераздельным фактом их ничем не оскверненного существования.

Если мы представим в раздельности эти два противоположных полюса, тогда мы вынуждены будем признать, что воздействие объективного на живое существо, вызывающее в этой субпсихической области соответствующее себе «изменение», является адекватным выражением объективного, т. к. оно не носит субъективной природы. Но так как оно не имеет и объективной природы, поэтому оно истолковывается (в тексте — переводится. — В. К.) в виде психических процессов и, следовательно, кладется в основу этих последних. Получается так, что в переживании восприятия само объективное положение представляется постигнутым и вещно схваченным. У нашего сознания в осознанном виде имеются только два полюса: объективного и субъективного. Поэтому легко понять, что антитеза субъективного и объективного для человеческого разума совершенно непримирима и должна была на долгое время остаться незамеченной. Когда Платон трактовал познание процесса воспоминания и, следовательно, считал истину существующим до акта познания готовым фактом, или когда Лейбниц рассуждал о предустановлении гармонии духовного и физического, то несомненно, что и тот и другой не имели зримого видения этой субпсихической реальности, и это было причиной того, что они имели достаточно ясные прозрения некоторых бесспорных истин, но у них отсутствовала сила для объяснения этих последних, т. к. для этого нужно было, чтобы упомянутая сфера открылась не для их смутного, а ясного познания.

Итак, мы думаем, что материал ощущений, который представлен в нашем сознании, по природе отмеченной в субпсихической сфере действительности, сливается в совершенно определенный комплекс и поэтому всегда представляется нам в качестве восприятия объективного содержания. Само восприятие, разумеется, со своим статусом комплекса ощущений сохраняет свою психическую природу, но оно носит и объективное значение, поскольку оно в качестве «запечатленного» в субпсихической области объективного положения усматривает охваченной именно объективную реальность.



Но разве всегда эта объективная реальность предстает охватченной? Для сознания субъекта, разумеется, да. Но придание формы нашему сознанию, придание ему объективности не всегда же определяется сообразно одному только субпсихическому. К сожалению, сознание человека, узкое и ограниченное, подвержено и другим влияниям, имеющим чисто субъективное значение и генезис, и поэтому становится возможным такое слияние ощущений и представлений в виде комплекса, который возне не соответствует тому, на восприятие которого они претендуют. Следовательно, применение меры истинности и ложности к воприятию вовсе не следует считать не подходящим, и я думаю, что не было бы неправильным, если бы акт суждения раз и навсегда был лишен монополии, которая была передана ему Аристотелем в отношении истины; и это тем более, что в конце концов суждение само по себе является вторичной функцией и подразумеваемая в нем истина является только реконструкцией возможной истины восприятия.

Не стоит тратить слова на то, что восприятие ближе суждения стоит к истине, если в понятии этого последнего подразумевать не психическое и не объективное только, но «запечатленную» в субпсихической сфере сущность транссубъективной действительности; поэтому содержание психического, в данном случае руководство по отношению к объективному облегчается актуальным «состоянием» ощущений субпсихического.

А в суждении же наоборот: воздействие транссубъективного на субъект не дано ведь непосредственно; поэтому сущность объективного в сфере субпсихического менее актуальна, а акт отношения материала сознания, в этом случае представлений, значительно лишен руководства субпсихического. Когда мы рассуждаем: «роза красная», то представление «красное», конечно, направлено к объективному; по отношению здесь, по субпсихическому сравнению, руководствуется бледным состоянием. В этих условиях легко можно себе представить, что акт отношения испытывает влияние большего числа чуждых моментов, чем в процессе восприятия. Кроме того, мы в процессе восприятия впервые создаем определенной формы комплекс содержания сознания и представляем в нем объективное. В акте суждения, наоборот, уже созданному комплексу (восприятию, представлению), которому значительно не достает коэффициента содержания сознания и который, главным образом, сохранен лишь благодаря субстрату субпсихического состояния, — в акте суждения этот уже созданный комплекс мы вновь восстанавливаем, и восстанавливаем, разумеется, под руководством субпсихического состояния. Этот бледный, почти совершенно лишенный сознательного и психического содержания комплекс, который имеет своим основанием, как мы только что отметили, ставший бессознательным субстрат субпсихического состояния, есть то, что мы обычно называем **понятием**. В акте суждения, т. е. когда мы производим предикацию, понятие (субъект) мы вручаем различным представлениям и, следовательно, на его канве строим вновь комплекс представлений (или ощущений). **Суждение**, как видите, должно считаться процессом **реконструкции восприятия** или процессом **сооружения понятия представлением** и высшей инстанцией его правильности, несомненно, является правильность того восприятия, реконструкция которого в нем происходит.

Но в акте суждения проверяется и правильность самого восприятия, т. к. восстановленное в суждении восприятие может значительно

отличаться от обычного восприятия, но тем не менее оно может быть ближе к истине, чем последнее.

Итак, мы получаем довод для утверждения того, что не только восприятие должно считаться инстанцией суждения, но и суждение — инстанцией восприятия. Это положение можно было бы считать образцом *circulus vitiosus*, если бы принцип эвидентности восприятия или суждения содержался бы в них самих. Но мы уже договорились, что его следует искать в другом месте.

Нам могут возразить, что наша теория суждения принимает во внимание только одну группу суждений, что ею совсем не учитываются суждения такого значения, каковы т. н. **суждения отношения**, где мы, несомненно, имеем дело не с реконструкцией суждения, а с отношением двух данных моментов.

Но рассмотрим коротко основные образцы суждений отношения и мы увидим, что наша теория обойдется здесь без существенных изменений. Для этого будет вполне достаточно, если мы учтем только те суждения, которые касаются **равенства, сходства, тождества и различия**¹⁴. Когда сравнение касается двух воспринятых объектов («это дерево то, такое же, то же самое, другое дерево») — то в нашем сознании два комплекса ощущений; но когда мы сравниваем это дерево с тем деревом, то переживаемые в одном комплексе ощущения мы помещаем во второй комплекс, то частично, то полностью. Поэтому несомненно, что и здесь происходит вторичная реконструкция одного из комплексов и в зависимости от того, с какой полнотой удается перенесение пережитых в первом комплексе ощущений во второй, мы утверждаем или сходство, или равенство, или тождество и различие между воспринятыми объектами.

А когда один из членов сравнения выступает только в виде представления или понятия, то момент реконструкции осуществляется с еще большей наглядностью; но есть случаи, когда членами сравнения являются только понятия (например, «человек» и «животное»). Здесь момент реконструкции виден менее наглядно. Но несомненно, что в процессе сравнения решающее значение имеет полное или частичное подтверждение, открытие, перенесение признаков одного понятия в другое. Следовательно, понятие в этом случае приобретает к содержанию сознания (в виде признаков) и несомненно поэтому, что и здесь мы не сталкиваемся с существенно отличающимся процессом.

Отсюда ясно, что в суждении мы действительно с необходимостью имеем дело с **двумя** моментами, с **субъектом** и **предикатом**, ни один из которых не выходит за пределы сознания, т. к. оба строятся из материала сознания и очевидным образом носят сознательный характер: субъект — это то понятие (или восприятие, или представление), по канве которого воздвигается подлежащее реконструкции представление, а предикат — то обособленное содержание сознания (отдельное ощущение, представление), которое принадлежит субъекту и помещается в комплекс подлежащего реконструкции восприятия или представления.

¹⁴ Так как, хотя бы психологически, к основным типам всякого отношения должны быть причислены только эти; все остальные или только выводятся отсюда или приобретают свое различие из особенности членов отношения. Ср. — Ebbinghaus — Dürr. Grundzüge d. Psychologie, II B., 1913, s. 287 f.

Совершенно другое положение в случае с восприятием. Здесь вместо двух только один момент представлен в качестве, принадлежащем сознанию, а именно: то содержание сознания, которое под руководством субпсихического слито в один цельный комплекс и представляется восприятием объективного. В отличие от этого второй момент — объект, на который направлен материал ощущений и который, будучи воспринимаем, как состояние субпсихической области, — расположен по ту сторону сознания, почему невозможна его представленность в сознании. Мы его не «чувствуем», для нашего непосредственного сознания он не существует, т. к. сознанием характеризуются только психические явления. Поэтому вполне естественно, что в основном выражении восприятия отмечен только один его момент, тогда как в суждении обычно находим выражение обоих.

Перевод В. В. Кортава

(Продолжение следует)

ჟურნალში გამოხუჭვენიბელი 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 აღმატებოდეს ერთ სააქტორო თაბახს (40 ათასი ასო ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

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

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

დასი 85 კაპ.

ბ 147/30

ინდექსი

