



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

3. 1990

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, №3



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

3. 1990

თბილისი  
ТБИЛИСИ



„მეცნიერება“  
«МЕЦНИЕРЕБА»

## ს ა რ ე დ ა კ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

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

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

---

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

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

ტელეფონი 37-95-46 телефон

---

გადაეცა წარმოებას 10.4.90; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.8.90;  
ანაწილის ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი  
თაბახი 9,0; საადრიცხო-საგამომცემლო თაბახი 7.81;  
ტირაჟი 800; შეტ. 1737; ფასი 85 კაპ.

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

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

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მიწენ“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 3.

**შ ი ნ ა ა რ ს ი**

**ფილოსოფია**

ბ. ბაინდურაშვილი, მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება უ. ჭემსის მიხედ- ვით . . . . .	5
ლ. ალექსიძე, პროკლეს „კავშირის“ 122-ე თავის ნიკოლოზ მეთონელისეული ინტერ- პრეტაცია . . . . .	19
ბ. მეტრეველი, ადამიანის შესახებ მარქსამდელ მოძღვრებათა ისტორიიდან . . . . .	30
ლ. ჩინჩალაძე, პიროვნების ყოველმხრივი პარმონიული განვითარების საკითხისათვის . . . . .	46
ვ. ვაგანინი, დროის პარამეტრიანი მათემატიკის შესახებ . . . . .	62

**ფსიქოლოგია**

ბ. ბოჭორიშვილი, ინტუიცია და თვითდაკვირვება . . . . .	71
ბ. ქოჩორაძე, დ. უზნაძის განწყობის (ფსიქოლოგიური) თეორიის ძირითადი მეთოდო- ლოგიური ვარაუდები . . . . .	86

**ახალი თარგმანები**

მანისტერ მაჰარტი, ქაღაგება . . . . .	102
--------------------------------------	-----

**კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია**

ვ. ხიშტი, ფიზიკური შემეცნების გზები, ანუ „ბრანსკის ხეობა“ . . . . .	107
---	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

Г. А. БАИНДУРАШВИЛИ, Взаимоотношение науки и религии в концепции В. Джемса . . . . .	5
Л. З. АЛЕКСИДЗЕ, «Первоосновы теологии» Прокла (122-я глава) в интерпретации Николая Мефонского . . . . .	19
К. А. МЕТРЕВЕЛИ, Из истории домарксистских учений о человеке . . . . .	30
Л. Г. ЧИЧЛАДЗЕ, К вопросу всестороннего, гармонического развития личности . . . . .	46
В. О. ВАГАНЯН, О математике с параметром времени . . . . .	62

### ПСИХОЛОГИЯ

Г. А. БОЧОРИШВИЛИ, Интуиция и самонаблюдение . . . . .	71
Б. В. КОЧОРАДЗЕ, Основные методологические допущения психологической теории установки Д. Н. Узнадзе . . . . .	86

### НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

МЕРСТЕР ЭКХАРТ, Исповедь . . . . .	102
------------------------------------	-----

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

В. П. ХЮТТ, Пути физического познания, или «ущелье Бранского» . . . . .	107
---	-----

საქართველოს  
წიგნობის ეროვნული  
სამსახური

## ფილოსოფია

ბიზ ბაინდუარაშვილი

მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება უ. ჯამისის მიხედვით

თანამედროვე მეცნიერული პროგრესის პირობებში მნიშვნელოვნად შეირყა რელიგიის მსოფლმხედველობითი პრეტენზიები, სულ უფრო და უფრო ძნელდება. ამ პრეტენზიების დასაბუთება, ამის მიუხედავად, თანამედროვე პირობებშიაც ვხვდებით მეცნიერებისა და რელიგიის შერიგების, მათ შორის წინააღმდეგობების მოხსნის ცდებს, რომლის ერთ-ერთ საკმაოდ ორიგინალურ ცდას უ. ჯემისის თვალსაზრისი წარმოადგენს.

ადამიანის აქტივობას, მიუთითებს ჯემსი, აქვს ორი ფორმა — ინტელექტუალური და ნებითი. პირველის გაშლა მეცნიერებაა, მეორის — რელიგია. სამყარო მეცნიერების ობიექტია, ხოლო ღმერთი რელიგიის. ზოგიერთი მოაზროვნის მტკიცება იმის შესახებ, რომ მეცნიერული და რელიგიური თვალსაზრისების შეთვისება შეუძლებელია, რომ მეცნიერული და რელიგიური ცდა არ არის ერთნაირი, რომ იგი პირველს ესმის როგორც მოვლენის ობიექტურობა, ხოლო მეორესათვის ცდა თავისი არსით სუბიექტურია, მას არ მიაჩნია მართებულად და თვლის, რომ საკითხის პრაგმატისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან განხილვის შემთხვევაში საკვებით შესაძლებელია მათი შერიგება, მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული კავშირის არსის წვდომა.

მეცნიერების ობიექტიცა და რელიგიის ობიექტიც ცდაში გვეძლევა, ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ არის. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ახსნაშია; მაგრამ როგორც მეცნიერების, ასევე რწმენის ობიექტებიც ახსნაზე არ არიან დამოკიდებული. ამიტომაც, ასკენის ჯემსი, მეცნიერებასა და რელიგიას, შემეცნებასა და რწმენას შორის არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს რაიმე კონფლიქტი. ჯემსს ასეთი მტკიცებისათვის საფუძველს აძლევს ცნება „ცდის“ თავისებური გაგება.

ცნება „ცდა“ პრაგმატიზმში საერთოდ და კერძოდ ჯემსთან მეტისმეტად ფართო მნიშვნელობით იხმარება. ასეთი გაგება შესაძლებლობას იძლევა ამ ტერმინებში ვიგულისხმოთ ნებისმიერი რამ; ცდა მოიცავს ყოველივეს, რასთანაც კი გვაქვს საქმე, რაც შეიძლება ადამიანის მიერ იქნეს განცილილი, რაც კი შეიძლება იყოს წარმოდგენილი ცნობიერებაში. მათ შორის სიზმარი, ჰალუსინაციები, სპირიტუალისტური ხილვანი და ა. შ. რაც შეეხება ცდის ობიექტურ საფუძველს, ეს საკითხი ჯემსს საერთოდ არ აინტერესებს. ონტოლოგიური საკითხი ჯემსმა ფსიქოლოგიური საკითხით შეცვალა, არსებობის საკითხი შეცვალა საკითხით — შევიგრძნობ თუ არა მე, აღვიქვამ მას არსებულად თუ არა.

19.6.13

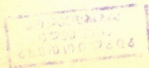
საქართველოს  
ეროვნული  
ბიბლიოთეკა



ცდა ცნობიერების ნაკადს, განცდათა ნაკადს, განცდათა ერთობლიობას წარმოადგენს (შეგრძნებები, ემოციური მდგომარეობანი, ნებითი იმპულსები, განწყობილებები და ა. შ.). თავის სტატიაში „არსებობს თუ არა ცნობიერება?“ ჯემსი მიუთითებს, რომ არ იქნებოდა მართებული თუ ვიტყვოდით, რომ ცდა ცნობიერების მდგომარეობაა. პირიქით ცნობიერება არის ცდის გარკვეული მდგომარეობა. ამით მას იმის თქმა სურს, რომ ცდა პირველადია, ამოსავალია, რომელშიაც ერთი და იგივე ნაწილი შეიძლება წარმოსდგეს ხან როგორც შემეცნებელი სუბიექტი ანუ ცნობიერება, ხან კი როგორც შემეცნებელი საგანი ანუ ობიექტი. „წმინდა ცდას“ მე ვუწოდებ სიცოცხლის უშუალო ნაკადს, — მიუთითებს ჯემსი, — რომელიც მასალას აძლევს ჩვენს რაფლექსიას, რომელიც გვიან იჩენს თავს თავის დისკურსიული კატეგორიებით. მხოლოდ შედარებით ახალდაბადებულ ჩვილებთან და ადამიანებთან, რომლებიც ძილის წამლების, ავადმყოფობის ანდა ცემის გამო ნახევრადკომატოზურ მდგომარეობაში იმყოფებიან, შეიძლება დავუშვათ, რომ მათ აქვთ წმინდა ცდა ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ე. ი., რომ არც ერთი „აი ეს“ ჯერ კიდევ არ გამოქვამებულა მათთვის გარკვეულ „სახელდობრ რად“, თუმცა ასეთად გარდასაქმნელად მზად არის; ...ის განუწყვეტლად იცვლება, მაგრამ იცვლება ისე განუსაზღვრელად, რომ მისი ფაზები იჭრებიან ერთიმეორეში და არ არის შესაძლებლობა დავიჭიროთ მათი განსხვავების ან გაიგივებისათვის საყრდენი წერტილი. წმინდა ცდა — ეს არის შეგრძნების ან გრძნობის მხოლოდ სხვა სახელი. ... მისი სიწმინდე მხოლოდ შედარებითი ცნებაა, რომელიც მიუთითებს ჯერ კიდევ სიტყვად არ გადაქცეულ შეგრძნებათა შესაბამის რაოდენობაზე“ [7, გვ. 185]. ჯემსის მიხედვით, ცდაში არ გვეძლევა საგანი, მას გამოჰყოფს თვითონ სუბიექტი, „გამოჭრის“ მას შეგრძნებათა ნაკადიდან. ცდაში მასალა შეგრძნების ნაკადის სახით გვეძლევა, ხოლო მთელ კონკრეტულ რეალობას ჩვენ თვითონ ვქმნით. შეგრძნებათა ქაოსიდან ნებისმიერად გამოვყოფთ იმას, რაც გვჭირდება წმინდა ადამიანური თვალსაზრისით, რაც ჩემთვის არის მთავარი, გამოვყოფ იმას, რაც მე მინდა რაც ხელსაყრელია ჩემთვის, რაც სასარგებლოა ჩემთვის, რაც ეკონომიურია ჩემთვის, რაც ჩემს ტემპერამენტს უდგება.

ჯემსი არ უარყოფს სამყაროს არსებობას, მაგრამ ფიქრობს, რომ შემეცნების პროცესში ჩვენ ვახდენთ ამ სამყაროს „გაადამიანურებას“, მის „ჰუმანიზირებას“. შემეცნების პროცესში შეგვაქვს ჩვენი, წმინდა ადამიანური ნიშნები, თვისებები, რომლებიც სამყაროს არ ახასიათებს და ამიტომაც გასაგებია, რომ შემეცნება რეალურ სამყაროს არ ასახავს, რომ სამყაროს სურათი, რომელსაც ადამიანი ქმნის შემეცნების პროცესში, განპირობებულია ადამიანის თვისებებით და არა საგანთა ობიექტური ვითარებით, სამყაროს თავისებურებებით. თითოეულ სუბიექტში ცდა სპეციფიკური და ინდივიდუალურია. სინამდვილის ასეთი პლურალისტური გაგებიდან გამომდინარეობს პლურალისტური თვალსაზრისი გნოსეოლოგიაშიც. იგი აღიარებს ნებისმიერი რწმენის, ჰიპოთეზის, პოსტულატის კანონიერებას, თუ კი ისინი მოცემული შემთხვევისათვის ვარგისად იქნებიან მიჩნეულნი.

როგორც ვხედავთ, ჯემსი რეალურ საგნებს ცვლის საგნის ცოდნით, ხოლო ეს უკანასკნელი მასთან არის არა არსებული საგნის ასახვა, არამედ სუბიექტის მიერ შეგრძნებებიდან გარკვეული სუბიექტური პრინციპების საფუძველზე აგებული სურათი; „საგნის ცოდნა“ მოწყვეტილია რეალურ სა-





განს. ცდის ამგვარი გაგების პირობებში სამყაროს არსებობის საკითხი მეტაფიზიკურ საკითხად იქცევა, მეცნიერული თეორიის აგებისათვის იგი სავსებით ზედმეტი ხდება. ამიტომ, რომ ჯემსი უმართებულოდ მიიჩნევს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის დაყენებას. მისი აზრით, ეს საკითხი, ისევე როგორც მისი მატერიალისტური და იდეალისტური გადაწყვეტაც, უნდა ამოღებულ იქნეს ფილოსოფიიდან.

ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტაზე უარის თქმა, ცდა მის გარეშე გადაწყვეტილ იქნეს გნოსეოლოგიური პრობლემები, და საერთოდ ფილოსოფიური პრობლემატიკის გნოსეოლოგიით შემოსაზღვრა, დამახასიათებელია სუბიექტური იდეალიზმისათვის. ასეთი ცდა ჩვეულებრივ მარცხით თავდება, რადგანაც გნოსეოლოგიური პრობლემები უშუალო კავშირშია ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტასთან, ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტის გარეშე შეუძლებელია გნოსეოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტა. ამ მხრივ გამონაკლისს არც ჯემსი შეადგენს. გნოსეოლოგიური პრობლემების განხილვისას იგი ფაქტიურად ემყარება ონტოლოგიური პრობლემების გარკვეულ გადაწყვეტას — აგნოსტიციზმს. ამიტომაც როდესაც იგი უარს ამბობს ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტაზე, იგი არსებითად უარყოფს არა საერთოდ ონტოლოგიას, არამედ მატერიალისტურ ონტოლოგიას.

მიუხედავად ჯემსის მტკიცებისა, რომ „ცდა მთლიანად თავისუფალია და არაფერზე არ არის დაფუძნებული“ და რომ იგი შემეცნებელი სუბიექტის კონტროლის გარეშე არსებობს, მასთან იგი მაინც სუბიექტურ განცდად წარმოსდგება არა მხოლოდ თავისი არსებობის ფორმით, არამედ იმის გამოც, რომ ის არ არის ობიექტური რეალობის ასახვა. ამ მხრივ პრაგმატიზმი არაფრით განსხვავდება ემპირიოკრიტიციზმისაგან. ამიტომ მიუთითებდა ლენინი, რომ მანჩიზმა და პრაგმატიზმს შორის განსხვავება მეთაფარისხოვანი მნიშვნელობის მქონეა; როგორც ერთის ისე მეორის არსი მათი სოლიდისტური პოზიციის შენარჩუნების ცდაში მდგომარეობს.

ცხადია, შემეცნების პროცესში ყველა შეგრძნებას ერთნაირი მნიშვნელობა არ ენიჭება, საგნის შემეცნების პროცესში ყველაფერს ერთნაირი ყურადღება არ ექცევა, მაგრამ წინააღმდეგ ჯემსის მტკიცებისა, ამ დროს ამოვლივართ არა სუბიექტური პოზიციებიდან, არამედ საგნის, მოვლენის არსის შემეცნების ინტერესებიდან, გამოვყოფთ არა იმას, რაც ჩვენ გვინდა, არამედ რაც საჭირო და აუცილებელია მოვლენის არსის, მისი სტრუქტურის, მისი კანონზომიერების დადგენისათვის, გამოვლივართ საგნის, მოვლენის არსის ინტერესებიდან და არა იქიდან თუ რა არის ჩვენთვის სასარგებლო, ანდა რა გვეჩვენება ასეთად.

წინააღმდეგ ჯემსის მტკიცებისა, მეცნიერული ცოდნა არის ამ ცოდნისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ასახვა; ცდა არის სინამდვილის პრაქტიკაზე დაფუძნებული გრძნობად-ემპირიული შემეცნება; მართალია ცდა დამოკიდებულია პრაქტიკასა და ადამიანთა შემეცნებითი აქტივობის განვითარებაზე, მაგრამ მას აქვს ობიექტური შინაარსი, იგი როგორც ადამიანთა პრაქტიკულ-შემეცნებითი მოქმედების შედეგე, ასახავს ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების ობიექტური კანონების ფლობის იმ დონეს, რომელსაც ადამიანებმა მიღწიეს ისტორიული განვითარების მოცემულ დონეზე.



რელიგიური ცდა ტრადიციულად გავებული იყო როგორც „მისტიკური ცდა“, რომლისთვისაც ზებუნებრივთან შერწყმა დამახასიათებელი. ჭემსი ამ ცნებას ჩვეულებრივი მნიშვნელობით ხმარობს. მისთვის რელიგიური ცდა ისეთივეა როგორც მაგ., მხატვრული, ზნეობრივი, მეცნიერული და ა. შ. ცდა. როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ჭემსმა ონტოლოგიური საკითხი ფსიქოლოგიური საკითხით შეცვალა, ამიტომაც მისთვის რელიგიური ცდა ისეთივე ნამდვილი და რეალურია, როგორც ნებისმიერი მეცნიერული, ანდა ცხოვრებისეული ცდა. რაკი მორწმუნის ცდაში მოცემულია ღმერთი როგორც რეალური არსება, იგი არსებობს მისთვის. მისტიკური ცდა ვაკავშირებს რწმენის ობიექტთან.

ონტოლოგიური საკითხის ფსიქოლოგიური საკითხით შეცვლის გზით ცოდნასა და რწმენას შორის წინააღმდეგობის მოხსნის ჭემსისეული ცდა მიუღწეველი რჩება. საქმე იმაშია, რომ როგორც ჭემსი მიუთითებს, მისტიკური ცდის ობიექტის ადამიანური ენით აღწერა შეუძლებელია, იგი ცნობიერებისათვის გაუგებარია. გამოდის რომ ის, რაც „გასაგებია“ მისტიკური ცდით, გაუგებარია ცნობიერებისათვის, მისტიკური ცდიდან ცნობიერებაზე გადასვლა ვერ ხერხდება. ცნობიერებასა და მისტიკურ ცდას შორის, როგორც მართებულად მიუთითებს ვ. გოგობერიშვილი, ხიდი ჩატეხილია. თუ მისტიკური ცდისათვის ზებუნებრივი აშკარად ჭეშმარიტია, ცნობიერებისათვის ის მხოლოდ სავარაუდოა და კვლავ რწმენის სახნად რჩება. ცნობიერებას არ ძალუძს რაიმე ჭეშმარიტი გვიტხრას ზებუნებრივი სამყაროს შესახებ, მან მხოლოდ უნდა იწამოს იგი და ისე უნდა მოეპყრას მას, თითქოს მის შესახებაც შეიძლება გვეჩინდეს ჭეშმარიტი ცოდნა, თუ კი მას ფენომენალური სინამდვილის პრინციპებით გავიაზრებთ. ამრიგად ჭემსმა აღიარა „ორი ცდის“ არსებობის აუცილებლობა, ხოლო შემდეგ ერთი ცდის (მეცნიერულის) საფუძველზე სცადა მეორე ცდის შედგენა საფუძვლიანობისა და აუცილებლობის გააზრება. მეცნიერული ცდის საშუალებით ცდილობს გაამართლოს მისტიკურის არსებობის უფლებიანობა [2, გვ. 146], მაგრამ წარმატებას ვერ აღწევს.

სადავო არ არის რომ მეცნიერული შემეცნების ერთადერთი წყარო არის ცდა. მეცნიერება ემყარება ფაქტებს, რომლებიც ცდაში გვეძლევა. მაგრამ ის, რასაც მეცნიერება ფაქტს უწოდებს, არ არის უბრალოდ მოცემული, უბრალოდ განცდილი რეალობა, როგორც ამას ადგილი აქვს რელიგიური ცდის შემთხვევაში. მეცნიერებისათვის ფაქტი არის კონსტანტირებული და კონსტანტაციის შესაძლებლობის მქონე რეალობა; როდესაც მეცნიერი ფაქტის ბუნების გარკვევის ამოცანას ისახავს, იგი იმყოფება ამ ფაქტის მიღმა და აკვირდება მას, ისევე, როგორც ეს შეეძლო გაეკეთებინა ნებისმიერ სხვა გონებას. მეცნიერება ასეთი დამკვირვებლის მიღმა არსებული ფაქტების დაკვირვების, შესწავლისა და ჯრთიერთშედარების გზით გამოპყოფს მათში საერთოს, სწვდება მათ შორის არსებულ მიზეზობრივ კავშირს; მეცნიერება ვერ დაკმაყოფილდება უბრალოდ ცდაში ფაქტის მოცემულობით, იგი უფრო შორს მიდის, ახდენს ფაქტების სისტემატიზაციას, ეძიებს კანონებს, რომლებსაც ეს ფაქტები ექვემდებარებიან. ყოველივე ამის შედეგად დადგენილი კანონები მაინც არ წარმოადგენენ აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზიის მქონე მტკიცებებს, არ წარმოადგენენ დოგმებს; მეცნიერება

მზალაა საჭიროების შემთხვევაში შეავსოს, დააზუსტოს, სრულყოს ეს კანონები.

რელიგიური ცდა, მისტიკური წვდომა პრინციპულად განსხვავებულია მეცნიერული ცდისაგან. მისტიკური წვდომა იწყება იმით, რომ უეცრად თავისთავად ცხადი ხდება „ჭეშმარიტი სიბრძნე“. ამასთან, მეცნიერული ცდისაგან განსხვავებით, ჭეშმარიტების გახსნის, მისი სიცხადის გრძნობა რელიგიური ცდის შემთხვევაში უფრო ადრე აღმოცენდება, ვინემ რაიმე კონკრეტულის გაგება, ხოლო თვით გაგება არის გამოცხადების მომენტში მიღებულ ცდაზე რეფლექსიის შედეგი. მისტიკური გამოცხადების პირველი და უშუალო შედეგი არის იმის რწმენა, რომ შემეცნება შესაძლებელია გამოცხადების ანუ ინტუიციის გზით, შეგრძნებების, განსჯისა და ანალიზის გარეშე.

მისტიკური შემეცნების რწმენა, თავის მხრივ, ეფუძნება რწმენას იმის შესახებ, რომ მოვლენათა სამყაროს მიღმა არსებობს რეალობა, რომელიც მისგან სავსებით განსხვავებულია, რომ ეს რეალობა ყველგან და ყოველთვის ჩვენს გვერდითაა. მისტიკოსი კარგად ხედავს იმას, რასაც სხვები მხოლოდ ბუნდოვანად შეიგრძნობენ და ეს ცოდნა, მისი ღრმა რწმენით, ისეთია, რომლის წინაშეც ყველა სხვა ცოდნა უვიცობად გამოიყურება. ცოდნის არსებულ დონეში დაეკვება, რაც მეცნიერული შემეცნების წინსვლის აუცილებელი პირობაა, მისტიკური შემეცნებისათვის უცხოა და ამიტომაც უცხოა მისთვის პროგრესი. როგორც ზედავთ განსხვავება მეცნიერულ ცდასა და რელიგიურ ცდას შორის პრინციპული ხასიათისაა, ამიტომაც მათი ერთ ონტოლოგიურ სიბრტყეზე მოთავსება, მათ შორის წინააღმდეგობის არ არსებობის მტკიცების ცდა გაუმართლებელი და უსაფუძვლოა.

ჯემსის გაგებით, რელიგიური ცდა წმინდა ინდივიდუალურ მოვლენას წარმოადგენს, რომელიც სოციალური გარემოს ზემოქმედების გარეშე აღმოცენდება. რელიგიური ცდის ამგვარი გაგება პრინციპულად გაუმართლებელია. რელიგიური ცდა ინდივიდუალურ ფსიქიკაში თავისთავად არ აღმოცენდება. რელიგიური ცდა, რელიგიური გრძნობა რელიგიურ რწმენის განცდას წარმოადგენს. იგი ინდივიდის მიერ იმ რელიგიური რწმენისა და წარმოლოინის ათვისების შედეგია, რომელსაც ინდივიდი ითვისებს სოციალური გარემოსაგან. მეორეს მხრივ, რელიგიური ცდა იმ რელიგიური ემოციების დინამიკური სტრუქტურისადმი ზიარების შედეგია, რომელიც აღმოცენდება მორწმუნეებთან ინდივიდის უშუალო ფსიქოლოგიური კონტაქტების გზით. რელიგია არის მორწმუნის ფსიქიკის ფუნქციონალურ-ფსიქოლოგიური და შინაარსობრივ-დელოლოგიური მხარეების ერთიანობა და ამიტომაც მისი წმინდა ინდივიდუალურ მოვლენად მიჩნევა არ იქნებოდა მართებული. „თვით რელიგიური ცდის ცნება, — მიუთითებს ამერიკელი ფილოსოფოსი მ. კოენი, — მეტისმეტად ზერელეა და მეტისმეტად არ შეესატყვისება ამ ტერმინისადმი არსებულ ქედისმოხრას იმისათვის, რომ იგი რაიმე სპეციალურის ახსნისათვის გამოადგეს. ამ ტერმინის ბუნდოვანება აძლიერებს ამერიკელ ფილოსოფოსთა საერთო ტენდენციას აიყვანონ რელიგიური ცდის რანგში ყველა ის სადავო დებულება, რომელიც რელიგიას ეხება, რაც მეტისმეტად წააგავს უფრო ძველი ლეთისმეტყველების ცდას ნებისმიერი დოგმა აიყვანათ ადამიანის გონების ინტუიციის ანდა რელიგიური ცნობიერების უშუალო გამოცდილების რანგში. ფორმულირებათა შორის სხვაობა მეთოდებს შორის განსხვავებას არ ნიშნავს [8, გვ. 214].“

რელიგიური ცდის ნამდვილობის დასასაბუთებლად ჯემსი იყენებს ფსიქოპათოლოგიური სფეროდან აღებულ ემპირიულ ფაქტებს; იმოწმებს ბლუიდს და საიმონდს, რომლებიც აღწერენ შემთხვევებს, როდესაც ნარკოტიკული საშუალებებით პაციენტებში გამოიწვიეს რელიგიური განცდები და პალუცინაციები, რომლებიც რელიგიური ექსტაზის ანალოგიური იყვნენ. ჯემსი არ უარყოფს მისტიკურ მდგომარეობათა პათოლოგიურ ხასიათს, მაგრამ იმავე დროს მიუთითებს, რომ „... ამით ექსტაზით გამოწვეული ცნობიერების მდგომარეობა არ კარგავს იმ ღირებულებას, რომელიც მას შეიძლება ჰქონდეს ჩვენთვის, როგორც ჩვენი შემეცნების საზღვრების გაფართოებას“ [6, გვ. 402].

მისტიკური მდგომარეობანი, მათი პათოლოგიური ხასიათის მიუხედავად, ასევე ნარკოტიკული ნივთიერებებით გამოწვეული რელიგიური განცდები, ჯემსის აზრით, არის ადამიანზე ღმერთის სუბლიმიანლურ დონეზე ზემოქმედების შედეგი.

ამერიკელი ფსიქოლოგი ჯ. ლეუბა მსგავსად ბლუიდისა და საიმონდისა ლაბორატორიულ პირობებში იწვევდა „ღმერთის ჩემთან არსებობის განცდას“ და ამ ფენომენის კვლევის შედეგად იგი ჯემსის საპირისპირო დასკვნამდე მივიდა. მისი აზრით, ასეთი შემთხვევები წარმოადგენენ საიყაროს ადამკვატური აღქმიდან გადახრის შემთხვევებს. იმ შემთხვევებში „...რომლებშიაც გრძნობის ორგანოებიდან მიღებული რაიმე მონაცემების არ არსებობისას განიცდება ღვთაებრივის „არსებობის“ შეგრძნება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ღვთაებრივის არსებობის განცდა არავითარი ღირებულების მქონე არ არის. იმის მიუხედავად თუ რას ფიქრობს მისი განმცდელი ადამიანი. ღვთაებრივის არსებობაში დარწმუნებულობის ძალა თავისთავად არ არის საკმარისი საბუთი, ისევე როგორც არ არის საკმარისი გრძნობების უცილობელი მონაცემები ილუზიებისა და პალუცინაციების შემთხვევები“ [9, გვ. 141]. თუ კი შესაძლებელია ჰიზნოზისა და ნარკოტიკების საშუალებით გამოიწვიოთ რელიგიური ექსტაზისა და მისტიკურის მსგავსი მოვლენები, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ რელიგიური ექსტაზი და მისტიური მოვლენები გამოწვეულია არა ზებუნებრივი მიზეზებით, არამედ საესეებით მატერიალური საფუძვლებით და რომ წარმოადგენენ ნორმალური ფსიქიკური პროცესების დარღვევის ერთ-ერთ ფორმას.

როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ჯემსის მიხედვით, რწმენისა და მეცნიერების ობიექტებიც ცდაში გვეძლევა, სხვაობა მათ შორის თავს იჩენს მხოლოდ ახსნისას, მაგრამ არც მეცნიერების და არც რწმენის ობიექტის რაგვარობა არ არის დამოკიდებული ახსნაზე.

ჯემსი უდავოდ მართებულად მიუთითებს, რომ მეცნიერების ობიექტი, რომელიც ცდაში გვეძლევა, არ არის დამოკიდებული იმაზე თუ როგორ ინტერპრეტაციას მიიღებს იგი. სინათლის ფაქტი არ შეიცვლება იმის მიხედვით თუ რომელი თეორიის საფუძველზე მოვახდენთ მის ახსნას. მეცნიერულ ცდაში მოცემული ფაქტის არსებობა არ არის ამ ფაქტზე წარმოებული ჩვენი ინტელექტუალური აქტივობის შედეგი; ახსნა შეადგენს ამ ფაქტის ჩვენს მიერ გაგებულ არსის შინაარსს და მასზე აბსოლუტურად არ არის დამოკიდებული თვითონ ფაქტი, მისი რაგვარობა. მაგრამ, წინააღმდეგ ჯემსის მტკიცებისა, პრინციპულად განსხვავებულ ვითარებას აქვს ადგილი რწმენის ობიექტის შემთხვევაში. ჯემსის გაგებით, რელიგია პირადულია, ინ-

დივიდუალურია, არსებობს მისი იმდენი ნაირსახეობა, რამდენიც ინდივიდია; რელიგიური რწმენის ობიექტი არსებობს მხოლოდ რელიგიურ სულეებში, რელიგიური ობიექტები მხოლოდ მორწმუნე ადამიანის რელიგიურ განცდებშია მოცემული. ამიტომაც რწმენის ობიექტის თავისებურება განისაზღვრება რელიგიური ცდის თავისებურებით, რელიგიური ცდის ობიექტის ახსნის რავგარობით.

პრინციპულად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან აგრეთვე მეცნიერული ფაქტისა და რელიგიური ცდის ობიექტების ახსნაც. მეცნიერული ფაქტის ახსნისას ამ ფაქტის ჩვენი გაგება არ არის „ასოლუტური“, არ არის უცვლელი, არა აქვს მას ასოლუტური ჭეშმარიტების პრეტენზია. რელიგიური ინდივიდისათვის რელიგიურ ცდაში მოცემული სიმბოლოები მეცნიერული შემეცნებისაგან განსხვავებით, „აუცილებელი“, „უცვლელი“, „აბსოლუტურად ჭეშმარიტნი“ არიან. ამრიგად მეცნიერებისა და რელიგიის ობიექტები ერთიმეორისაგან პრინციპულად განსხვავებული არიან როგორც არსებობის, ასევე ახსნის მხრივაც და ამიტომაც მეცნიერებასა და რელიგიას შორის კომპრომისი შეუძლებელია, ისინი ერთმანეთთან შეუთავსებადნი არიან.

უ. ჯემსი რადიკალური ემპირიზმის პოზიციებზე დგას. რადიკალური ემპირიზმის პოსტულატიდან თუ ამოვალთ, შეუძლებელია მეცნიერებისა და რელიგიის შერიგება: მეცნიერული ცდის შემთხვევაში მეცნიერული სიმბოლოები ემსახურებიან ცდის ობიექტზე მეცნიერულ ობერაციებს, რელიგიურ ცდაში კი რელიგიური სიმბოლოები ემსახურებიან არა რელიგიურ ცდაში მოცემულ ფაქტებზე შემეცნებით ობერაციებს, არამედ შეადგენენ მის შინაარსს; რელიგიური ობიექტის ახსნა თვით რწმენის ობიექტის შინაარსია. მეცნიერული ცდის შემთხვევაში ფაქტის აღქმა, ფაქტის გაგება არ ცვლის ცდაში მოცემულ ფაქტს. რელიგიური ცდის შემთხვევაში რწმენის ობიექტის გაგება არის რწმენის ობიექტის შინაარსი, ეს უკანასკნელი კი მთლიანად სუბიექტური რეფლექსიის პროდუქტს წარმოადგენს.

მეცნიერული ცდა ორ მომენტს გულისხმობს — შემეცნებელსა და შესამეცნებელს, შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს. ამ ორი მომენტის არსებობის გარეშე შემეცნება არ განხორციელდება და მამასადამე არც მეცნიერულ ცდას ეწევა ადგილი. რელიგიური გრძნობის მატარებელი სუბიექტის მდგომარეობა არ იძლევა ამ აუცილებელი გარეგნის შესაძლებლობას. სუბიექტი, რომელიც მთლიანად მოცულია უსასრულობასთან ურთიერთობის გრძნობით, არ წარმოადგენს შემეცნებელ სუბიექტს, ხოლო რელიგიური გრძნობა — შესამეცნებელ ობიექტს. მეცნიერული ცდის შემთხვევაში სუბიექტი ახდენს მისგან გარეთ არსებული ობიექტის შემეცნებას, რელიგიური ცდის შემთხვევაში კი ადგილი აქვს შინაგანის გარეთ გამოტანას, შინაგანის გარეთ პროექციას. ამიტომაც არ არის გამართლებული მეცნიერული ცდისა და რელიგიური ცდის ერთ სიბრტყეზე წარმოდგენა.

ჯემსი გრძნობს ამ სიძნელეს და, მისი დაძლევის მიზნით, მიმართავს ცნობიერების ველის თეორიას. მისი მტკიცებით, მეცნიერებისა და რელიგიის დამაკავშირებელ რგოლს წარმოადგენს ცნობიერი. და ქვეცნობიერი მე-ს კავშირი ამ კავშირშია როგორც მეცნიერების, ასევე რელიგიის სინამდვილის საერთო ამოსავალი წერტილი. რელიგია მიისწრავის გაამდიდროს ცნობიერა ქვეცნობიერის საშუალებით, მეცნიერება კი მიისწრავის ქვეცნობიერის გა-

მოვლინება დაიყვანოს ცნობიერ ფორმებსა და კანონებზე. თუ კი მეცნიერებას ამგვარად გავიგებთ, მიუთითებს ჭეშმის, მაშინ თეოლოგიის ძირითადი დებულებები და საერთოდ ის მეთოდი, რომელსაც ის იყენებს რელიგიური რწმენის დასადგენად, თავის გამართლებას ჰპოვებს თვითონ მეცნიერებაში.

ქვეცნობიერი ან არაცნობიერი ფსიქიკურის არსებობას თანამედროვე მეცნიერება არ გამოიციხავს. დღეისათვის ისიც დასაშვებად არის მიჩნეული, რომ ეს არაცნობიერი უფრო ფართო მოცულობისა იყოს და სავსებით განსხვავდებოდეს იმისაგან, რაც ჩვენს ცნობიერებაშია წარმოდგენილი, მაგრამ ეს არაცნობიერი რომ ნამდვილი ცდა იყოს, ამისათვის აუცილებელია სუბიექტის განცდაში მოცემული იყოს ის, რასაც ობიექტური ეწოდება. მართალია, გვწამდეს ღმერთი ეს იმას ნიშნავს, რომ გვწამდეს ღმერთის არსებობა ჩვენი რწმენისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ეს არის ჩვენი განცდის სუბიექტური თვისება; რაღაც უსასრულოს, იმქვეყნიურის არსებობის განცდას თავისებურად არ შეუძლია ცდის ობიექტურობისა და რეალობის გარანტირება.

მაგრამ ჭეშმისათვის აუცილებელი არ არის შესამეცნებელის რეალურად არსებობა, მისთვის ყველაზე არსებითი არის რწმენა. რელიგიური ცდა თავისთავად არ არის და არც ოდესმე შეიძლება იყოს ობიექტური, ე. ი. სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, მისგან განცალკევებული, მაგრამ სუბიექტი ანიჭებს ობიექტურ მნიშვნელობას იმ რწმენას, რომელსაც დებს ის ამ რეალურ ცდაში. ეს მდგომარეობა, მიუთითებს ჭეშმი, მხოლოდ რელიგიური ცდისათვის არ არის სპეციფიკური, იგი ახასიათებს მეცნიერულ ცდასაც. თვით ობიექტურის იდეა თავისში გარკვეულ რწმენას შეიცავს. ყოველგვარი სუბიექტურობისაგან თავისუფალი რეალობის არსებობის კატეგორია არსებითად არის რწმენა. ყოველგვარი შემეცნების ცენტრალურ მომენტს, ჭეშმის მიხედვით, წარმოადგენს არა სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება, არა შესამეცნებელის შემეცნებლისაგან რეალურად დამოუკიდებლად არსებობა, არამედ შესამეცნებელის ობიექტურად არსებობის რწმენა. აქედან გამომდინარე, იგი თვლის რომ მეცნიერება უნდა გავათავისუფლოთ ობიექტური ჭეშმარტების მიღწევის პრეტენზიისაგან. ფაქტებს შორის არსებული კავშირები შეიძლება მხოლოდ ვიწამოთ, რწმენის გარეშე მეცნიერება ვერ იარსებებს, მეცნიერულ დებულებებსაც და რელიგიურ დოგმებსაც საფუძვლად რწმენა უდევს.

ჭეშმს კარგად ესმის, რომ რელიგიური რწმენის გასამართლებლად რაიმე რაციონალური არგუმენტის მოტანა შეუძლებელია. ამიტომაც იგი ამ მიზნის მისაღწევად იყენებს რაციონალური ემპირიზმის პოსტულატს და ჭეშმარტების პრაგმატისტულ თეორიას. რწმენა უშუალოდ განიცდება და ეს უკვე მისი არსებობის დასაბუთებაა. ზოგიერთი ადამიანი ღმერთის თანა-არსებობას, მასთან ურთიერთობას განიცდის არა ნაკლებ ცხადად და ძლიერად, ვინემ სხვა ადამიანებისა და საგნების არსებობას. რამდენადაც მათთვის რელიგიური ცდა რეალობაა, ამდენად არავითარი საფუძველი აღარ რჩება იმისათვის, რომ ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რაც მასში განიცდება.

რელიგიურ რწმენას აქვს თავისი შედეგები, იგი ცვლის ადამიანის ცხოვრებას, მის საქციელს. ამიტომაც ჭეშმარტების პრაგმატისტული პრინციპის შესაბამისად, იგი ჭეშმარტად უნდა მივიჩნიოთ. „პრაგმატიზმის პრინციპე-

ბის შესაბამისად, — მიუთითებს ჯემსი, — ჰიპოთეზა ღმერთის შესახებ ჯემს-მარიტია, თუ კი ის იწვევს კმაყოფილებას ამ სიტყვის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით. ... გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ის ნამდვილად გვემსახურება ჩვენ“ [5, გვ. 82—183]. „რელიგია ადამიანისათვის იოლსა და სასიხარულოს ხდის იმას, რაც სხვა პირობებში მისთვის მკაცრი აუცილებლობის უღელი იქნებოდა“ [6, გვ. 45—46].

როგორც ვხედავთ, ჯემსი არსებითად გვთავაზობს რელიგიის ფსიქოლოგისტურ დასაბუთებას, რელიგიის საფუძველს ადამიანის ემოციურ ბუნებაში. მის მოთხოვნელებებში პოულობს, ღმერთის რწმენის გამართლება ხდება რწმენის სურვილით. გამოდის რომ ადამიანის ნებით არის განსაზღვრული არა მხოლოდ ემპირიული, გრძნობადი სამყარო, არამედ თვით ზებუნებრივის არსებობაც კი. რწმენის ნება, ჯემსის აზრით, თავისთავში გულისხმობს ინტელექტუალურ ჩაურევლობას. მაგრამ იმავე დროს მიუთითებს, რომ „რწმენა აუცილებელია“ ცოდნისა და ჩვენი მოქმედების ინტერესებისათვის [4, გვ. 104]. მაგრამ აუცილებლობის მოთხოვნა შეუძლებელია დასაბუთების გარეშე. ამრიგად, ჯემსი, ერთის მხრივ, გამოირიცხავს რწმენის ინტელექტუალური დასაბუთების შესაძლებლობასა და საჭიროებას, მეორეს მხრივ კი, უხდება მისი აუცილებლობის დასაბუთება. ეს წინააღმდეგობა შეუძენველი არ დარჩა ჯემსს და იძულებული გახდა ელიარებინა, რომ „ინტელექტუალისტური სიძნელებები ვერასოდეს გადაწყდება ინტელექტუალური გზებით და რომ ამ სიძნელებიდან ნამდვილი გამოსავალი იმაში კი არ მდგომარეობს რომ მოვნახოთ ასეთი გადაწყვეტა, არამედ უბრალოდ იმაში, რომ ყურები და-ვისწოთ, როდესაც ეს საკითხი დგება“ [7, გვ. 161].

რელიგიის ჯემსისეული გაგების სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფციის მიხედვით, ინდივიდუალური ცნობიერება განიხილება როგორც რაღაც თავისთავში დახშული და გარესამყაროსთან დაპირისპირებული რამ, ხოლო რელიგიური ხატები, წარმოდგენები და განცდები როგორც ინდივიდუალური ფსიქიკის სპონტანური აქტივობის შედეგი, რომელიც თავისი ახდენს მათ პროდუცირებას. რელიგიური რწმენის საფუძვლად მიჩნეულია რელიგიური გრძნობა, რელიგიური ცდა.

ადამიანის ფსიქიკის ამგვარ გაგებაში უგულებელყოფილია ადამიანის სპეციფიკა, მისი ბუნების სოციალური ხასიათი. სპეციფიკური ადამიანური ფსიქიკური ფუნქციები და სხვა სახის უნარები ადამიანს მზა, დასრულებული სახით, მემკვიდრეობით არ გადაეცემა. ისინი ვითარდებიან, ყალიბდებიან, როგორც სოციალურ გარემოსთან ურთიერთობის შედეგი, სოციალური მოქმედების პროცესში და მის საფუძველზე. ამასთან, როგორც ცნობილია, გადაამწყვეტ როლს ადამიანის ფსიქიკის ფორმირებაში ასრულებს ინტერიორიზაციის პროცესი, გარეგან მოქმედებათა გაშინაგება, მათი შინაგან ფსიქიკურ აქტიობად გარდაქმნა. ინდივიდის რელიგიურობა არის საზოგადოებრივ-ფსიქოლოგიური ურთიერთობის ინტერიორიზირებული თვისება. რომლის ძირითად ნიშანს წარმოადგენს რწმენა ზებუნებრივის არსებობის შესახებ. რელიგიური გრძნობა მხოლოდ იმ ადამიანში აღმოცენდება, რომლის ცნობიერებაშიც არის ინტერიორიზირებული რელიგიური რწმენა. წინააღმდეგ ჯემსის მტკიცებისა, რელიგიური რწმენა პირველადია, რელიგიური გრძნობა კი მეორადი. რელიგიური რწმენა არის რელიგიური გრძნობის ობიექტი, ამაშია სწორედ რელიგიური გრძნობის სპეციფიკა. ჯემსს არ უხნდა და-

ინახოს რელიგიური გრძნობის ეს თავისებურება და სხვა გრძნობებთან ათანაბრებს მას. რელიგიური გრძნობის მეორე სპეციფიკური ნიშანი იმაში მდგომარეობს, რომ მასში ემოციური გაბატონებულია ინტელექტუალურზე.

რელიგიის სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფცია ისეთივე ანტიმეცნიერული ხასიათისაა, როგორც თეოლოგიური. თუ თეოლოგიური კონცეფცია ღმერთის პოსტულირებას პირდაპირ ახდენს, სუბიექტიურ-იდეალისტური კონცეფცია კარს უდებს ფიდეიზმსა და თეოლოგიას იმით, რომ ადამიანის ცნობიერებას განიხილავს როგორც ისეთ განსაკუთრებულ არსს, რომელიც თვითონ ახდენს რელიგიური იდეებისა და წარმოდგენების წარმოქმნას.

იმ მიზნით, რომ დაასაბუთოს მეცნიერებისა და რელიგიის თავსებადობა, ჯემსი ცდილობს, ერთის მხრივ, დაკინოს მეცნიერება, დაიყვანოს იგი რალაცა ხარისხის სასარგებლო „რწმენებზე“, მეორე მხრივ, კი აამაღლოს რელიგიური რწმენა მეცნიერული კეშმარიტების დონეზე. მაგრამ იგი ვერ იჩენს თანამიმდევრობას. ამ მტკიცებისას რწმენას იგი იხილავს ფსიქოლოგიურ ასპექტში — მისი ფორმირების, აქტუალიზაციისა და მიმდინარეობის მიხედვით, ხოლო დასკვნას აკეთებს გნოსეოლოგიურ ასპექტზე — შემეცნებით პროცესში მისი შინაარსის, ადგილისა და როლის შესახებ. ვ. ი. ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ცნობიერების მოვლენების შესწავლის დროს დაუშვებელია ფსიქოლოგიური და გნოსეოლოგიური ასპექტების აღრევა, უკანასკნელის პირველი შეცვლა [1, გვ. 141]. ამ მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური პრინციპის უგულვებლყოფა დამახასიათებელია საერთოდ ბურჟუაზიული ფსიქოლოგ-რელიგიის-მკოდნეებისათვის.

რწმენა რთული წარმონაქმნია, რომელსაც, გარდა იმისა, რომ იგი ფსიქოლოგიური ფენომენია, გააჩნია გნოსეოლოგიური და სოციალური ასპექტებიც. მისი სპეციფიკის გაგება შეუძლებელი გახდება, თუ იგი განხილულ იქნება როგორც მხოლოდ ფსიქოლოგიური ფენომენი.

მეცნიერების სასარგებლო რწმენაზე დაყვანით და ამ რწმენის რაციონალური საფუძველის ძიებაზე უარის თქმით, ჯემსმა ფაქტიურად უგულვებლყო მეცნიერების სპეციფიკა. საქმე იმაშია, რომ რწმენის საფუძველზე განხორციელებული მოქმედების წარმატებულობა და თვით იმის რწმენა, რომ ეს მოქმედება წარმატებით განხორციელდება, განსაზღვრულია არა რწმენით, არამედ რეალური ვითარებით და მისი ცოდნით, ე. ი. იმით თუ რამდენად არის რწმენა დამყარებული რეალობის ცოდნაზე. ამიტომაც ვერ შესძლო ჯემსმა იმის ჩვენება, თუ როგორ ხდება რწმენიდან მეცნიერულ ცოდნაზე გადასვლა და იძულებული გახდა დოგმატურად გამოეცხადებინა „რწმენის ნების“ პრიორიტეტი.

მეორეს მხრივ, რელიგიიდან ობიექტური ელემენტების გამორიცხვას და მის სუბიექტივისტურ გაგებას რელიგიის გაუქმებამდე მიყვავართ. ამასთან დაკავშირებით, ფრანგი ფილოსოფოსი-ფიდეისტი ე. ბუტრუ მიუთითებდა: „გამორიცხეთ რელიგიიდან ყოველგვარი ობიექტური ელემენტი და თქვენ მას დაიყვანთ რალაც ისეთზე, რაც არ განსხვავდება ინდივიდუალური გამოცდილებისაგან და რაც უკვე აღარ შეიძლება დახასიათდეს როგორც რელიგია“ [3].

ჯემსმა ვერ შესძლო მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული წინააღმდეგობის მოხსნა, ვერ შესძლო რელიგიისათვის მტკიცე ფუნდამენტის



შექმნა; უშედეგო აღმოჩნდა მისი ცდა რელიგიის რანგში აეყვანა სუბიექტური ილუზია. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგანაც მან რელიგიას ისეთი პრედიკატები მიაწერა, რომლებიც შეუთავსებელია მეცნიერებასთან. რელიგია მასთან ირაციონალურია, სუბიექტურია, ინტუიტურია, ინდივიდუალურია და, მაშასადამე, არსებობს იმდენი რელიგია, რამდენიც ინდივიდი; რელიგიურ ფენომენს ობიექტური საფუძველი არა აქვს, იგი სუბიექტის გარეთ არ არსებობს, იგი სუბიექტის რწმენაზე დაიყვანება, იგი გრძნობების რელიგიაა.

რელიგიის საპირისპიროდ მეცნიერება რაციონალურია, მისი სავანი ობიექტურად არსებობს, იგი ზოგადია და სწორედ თავისი ზოგადობის წყალობით არის მეცნიერება. მეცნიერება ობიექტურის ასახვას წარმოადგენს და არა სუბიექტურ რწმენას, მისი სარგებლიანობა განპირობებულია მისი ჭეშმარიტებით და არა პირიქით.

მეცნიერება და რელიგია, მიუთითებს ბ. რასელი, სხვადასხვა გზას იყენებს დასკვნებისათვის: რელიგია დედუქციის გზას მიმართავს, მას დასკვნები გამოჰყავს ზოგადი წანამძღვარებიდან, რომლებიც რწმენის გზით არიან მიღებულნი. გამოცდილებამ გვიჩვენა, რომ ეს გზა დასკვნების გამოსატანად სახიფათოა, რადგანაც შესაძლოა ეს პრინციპები ყალბი იყოს, ანდა თვითონ განსჯის პროცესი იყოს მცდარი. რელიგიისაგან განსხვავებით მეცნიერება იწყებს კონკრეტული ფაქტებიდან, რომლებიც დაკვირვების ან ექსპერიმენტის გზით არიან მოპოვებულნი. ასეთი ფაქტების გარკვეულ რაოდენობაზე დაყრდნობით მეცნიერება აყალიბებს ზოგად წესს. თუ ეს ზოგადი წესი ჭეშმარიტია, ფაქტები, რომლებსაც იგი ემყარება იქცევიან მის კერძო შემთხვევებად. ზოგადი წესი ჰიპოთეზის სახით არის მიღებული. თუ ჰიპოთეზა შესაძლებლობას იძლევა გარკვეულ პირობებში დაკვირვებადად გახადოს ზოგიერთი ისეთი ფენომენი, რომელთა დაკვირვებაც ადრე ვერ ხერხდებოდა, მაშინ ჰიპოთეზა გარკვეულ ფარგლებში დასტურდება, გარკვეულ ფარგლებში იგი ჭეშმარიტია [10]. მეცნიერება იმეცნებს ობიექტურად არსებულ ზინამდვილეს, რელიგია კი შემეცნების ობიექტად სახავს არა იმას, რაც არის, არამედ იმას, რაც უნდა იყოს.

რელიგიური რწმენა, მიუთითებს ბ. რასელი, მეცნიერული თეორიისაგან იმითაც განსხვავდება, რომ მან უნდა გვაუწყოს მარადიული და აბსოლუტურად სარწმუნო ჭეშმარიტება, იმ დროს, როდესაც მეცნიერება ყოველთვის სავარაუდოა — ის აღიარებს, რომ მოცემულ მომენტში არსებულ თეორიებში ცვლილებების შეტანა ადრე თუ გვიან აუცილებელია; მისი მეთოდი თავად გამორიცხავს სრულ და საბოლოო დასაბუთებას [10, გვ.135—136]. მეცნიერება მზა და ამომწურავი ჭეშმარიტებების ერთობლიობას კი არ წარმოადგენს, არამედ ჭეშმარიტების წვდომის პროცესია, შეზღუდული ცოდნიდან უფრო სრულ, უფრო ღრმა და უფრო ზუსტ ცოდნასთან მიახლოების პროცესია. ამ პროცესს არა აქვს დასასრული, ჭეშმარიტება შეფარდებითია, რამდენადაც აზროვნება ობიექტს ასახავს არა მთელ თავის მთლიანობაში, არამედ მხოლოდ გარკვეულ, განუწყვეტლად ცვალებად პირობებსა და მიმართებებში. „... ადამიანის აზროვნებას, — მიუთითებს ვ. ი. ლენინი, — თავისი ბუნებით შეუძლია მოგვეცეს და კიდევაც გვაძლევს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, რომელიც სდგება შეფარდებით ჭეშმარიტებათა ჯამისაგან. ყოველი საფეხური მეცნიერების განვითარებაში ახალ მარცვლებს უმატებს აბსოლუტური ჭეშმარიტების ამ ჯამს, მაგრამ ყოველი მეცნიერული დებულების

ჭეშმარიტების ფარგლები შეფარდებითია, ხან ფართოვდება, ხან ვიწროვდება ცოდნის შემდგომი ზრდის გამო [1, გვ. 162].

ჯემსის მიხედვით, რწმენას ემყარება არა მარტო რელიგია, არამედ მეცნიერებაც. ამასთან რელიგიურ და არარელიგიურ რწმენას შორის პრინციპული სხვაობა არ არის. ამიტომაც წინააღმდეგობა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის მოჩვენებითია, მათ შორის კომპრომისი შესაძლებელი და აუცილებელია.

ჯემსი მართებულად მიუთითებს, რომ რწმენა არც მეცნიერული ცდისათვის არის უცხო. რწმენას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ინტუიციისა და ჰიპოთეზის შემთხვევაში, მეტიც, მეცნიერებაში არსებობს და გამოიყენება ე. წ. „რეგულატორული პრინციპები“, რომლებიც მეცნიერებას გარკვეულ სამსახურს უწევენ მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებამ არ იცის ასეთ პრინციპებს აქვთ თუ არა შესაბამისი ობიექტები სინამდვილეში. მაგრამ ამ პრინციპებს არა აქვთ სინამდვილის ასახვის, ობიექტური ჭეშმარიტების პრეტენზია. პრაგმატიზმი შემეცნების ამ მხარის აბსოლუტიზაციას ახდენს და მიიჩნევს, რომ მეცნიერება მხოლოდ ამგვარ პრინციპებზეა აგებული. ასეთი აბსოლუტიზაციის პირობებში სინამდვილე ამ პრინციპებს გარეთ რჩება და მეცნიერება უკვე აღარ წარმოადგენს სინამდვილის აზრობრივ ასახვას [9, გვ. 380]. ჯემსი არ ასხვავებს ცოდნას რწმენისაგან, ცოდნის ადგილას იგი რწმენას აყენებს, აზროვნების ფუნქციად მიიჩნევს არა სინამდვილის შემეცნებას, არამედ რწმენის გამოქმუშავებას.

მეცნიერებაში ფართოდ გამოიყენება ჰიპოთეზები. ისინი შემეცნების აუცილებელ ელემენტებს წარმოადგენენ. პრაქტიკული და მეცნიერული მოქმედების პირობებში ჰიპოთეზები იქმნება იმ შემთხვევაში, როდესაც გვესურს გავცდეთ ცდის საზღვრებს, როდესაც გვინდა ვიცოდეთ იმაზე მეტი, ვინემ ცდა იძლევა, როდესაც ადამიანს არა აქვს აუცილებელი მონაცემები კანონზომიერების დასადგენად, ანდა გადაწყვეტილების მისაღებად და როდესაც ეს უკანასკნელი აუცილებელი არიან შემდგომ მუშაობაში სახელმძღვანელოდ, ანდა დამატებითი ცოდნის მოსაძიებლად. ჰიპოთეზას თან ახლავს რწმენა მისი ჭეშმარიტების შესახებ, რომელიც ხშირად საკმაოდ მაღალი ხარისხისაა. მაგრამ ჰიპოთეზა აბსოლუტურად განსხვავდება რელიგიური ცდისაგან. იგი მართალია არ იძლევა საბოლოო ცოდნას, მაგრამ აუცილებელი საფეხურია უფრო ადეკვატური შემეცნებისა და ობიექტური სინამდვილის წარმატებით გარდაქმნისათვის.

ჰიპოთეზას არა აქვს ჭეშმარიტების პრეტენზია, მაგრამ აღმოცენდება ზუსტად დადგენილი ფაქტების საფუძველზე, ის არ ეწინააღმდეგება მეცნიერების ამ სფეროში უკვე დადგენილ დებულებებს, მისი ჭეშმარიტების ალბათობა დასაბუთებულია ლოგიკურად. მისგან განსხვავებით რელიგიური რწმენა არ წარმოადგენს დადგენილი ფაქტებისა და კანონზომიერებების განზოგადებას, პირიქით გამოხატულებაა ადამიანების უუნარობისა ჩაწვდნენ მოვლენებს შორის მიმართებებს, მათთვის სპეციფიკურ კანონზომიერებებს. რელიგიური რწმენის ძირითადი დოგმები ეწინააღმდეგება მეცნიერების მონაცემებს, მოკლებულნი არიან ლოგიკურ დასაბუთებას.

მეცნიერებაში ჰიპოთეზის ღირებულება განისაზღვრება არა იმით, თუ რამდენად მოხერხებულია იგი, არამედ იმის მიხედვით თუ რამდენად ადე-

ქვატურად არის მასში ასახული საკვლევი მოვლენების ობიექტური თვისებები და კანონზომიერებანი.

ჰიპოთეზა პრინციპულად აგრეთვე იმით განსხვავდება რწმენისაგან, რომ ჰიპოთეზა იქმნება არა იმისათვის რომ ვიწამოთ იგი, არამედ იმისათვის, რომ შევამოწმოთ და გავადრმაგოთ ჩვენი ცოდნა ობიექტური სამყაროს შესახებ. შემოწმება ჰიპოთეზის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, რელიგიური რწმენა კი ყოველგვარ შემოწმებას გამოირიცხავს.

ჯემსი იზიარებს ა. ბერგსონის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ინტელექტი ბიოლოგიური წარმატების საშუალებაა, ხოლო ჭეშმარიტების ნამდვილ საფუძველს წარმოადგენს ინტუიტური რწმენა; ნამდვილი ცოდნა რწმენიდან იზადება. არც ბერგსონი და არც ჯემსი საჭიროდ არ თვლიან იმის დასაბუთებას, თუ რატომ იმსახურებს მეტ ნდობას ინტუიტური გზით წვდომილი იდეის მართებულობის განცდა ლოგიკური გზით მიღწეულის მართებულობის განცდასთან შედარებით. ინტუიტური წვდომა დამახასიათებელია არა მხოლოდ რელიგიური ცდისათვის, არამედ მეცნიერული ცდისათვისაც და ეს წარმოადგენს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან არგუმენტს ჯემსისათვის იმის დასამტკიცებლად, რომ შესაძლებელია კომპრომისი მეცნიერებასა და რელიგიას შორის.

19.6.13

ინტელექტუალურისა და ინტუიტურის, ლოგიკურისა და ინტუიტურის ისეთი დაპირისპირება, როგორსაც ადგილი აქვს ბერგსონთან და ჯემსთან, გაუმართლებელია. ლოგიკურისა და ინტუიტურის დაპირისპირება გაუმართლებელია იმიტომ, რომ ორივე მათგანი ინტელექტის მხარეება და წარმოადგენენ ერთი მთლიანის ნაწილებს. ინტუიცია არ არის რალაც ზეგონივრული, ზეინტელექტუალური, რალაც მისტიკური ჰერეტა, შემეცნების რალაც განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც აღქმისა და აზროვნების გვერდის ავლით ხორციელდება. იგი გრძნობადისა და რაციონალურის ერთიანობას წარმოადგენს, მას საფუძვლად უდევს ადამიანის მიერ ინფორმაციის გადაამუშავების განსაკუთრებული ფორმა. ინტუიცია არის იდეის, გადაწყვეტილების პირდაპირი ჰერეტა, ლოგიკური აზროვნების შუალობის გარეშე ჰერეტა, ლოგიკური ოპერაციების შესრულებამდე ჰერეტა. ინტუიციის პროცესში არ ხდება ყველა იმ ნიშნის გაცნობიერება, რომელთა მიხედვითაც კეთდება დასკვნა, არ ხდება ყველა იმ ხერხის გაცნობიერება, რომელთა საშუალებითაც იგი ხორციელდება.

ინტუიცია ხასიათდება ჭეშმარიტებაში დარწმუნებულობის მაღალი ხარისხით, თავს იჩენს ისეთი განცდა, თითქოს შეუძლებელია ინტუიციით წვდომილის ჭეშმარიტებაში დაეჭვება, მაგრამ იდეის ჭეშმარიტად განცდა და მისი ჭეშმარიტება ყოველთვის არ ემთხვევა ერთმანეთს. ინტუიციით წვდომილი ისეთივე შესაძლებლობას შეიცავს იყოს არა ჭეშმარიტი, როგორსაც ინტელექტით წვდომილი. შეცდომის შემთხვევაში ინტუიციის თანხმობები ძლიერია სუბიექტური დარწმუნებულობა სერიოზულ ნაკლად იქცევა, ინტუიცია ძნელად დასაძლევ მოტყუებად წარმოსდგება. ამიტომაც ინტუიცია, რომელიც არ არის შემოწმებული და ფაქტებით განმტკიცებული, არ არის შემდგომი განსჯის გზით დადასტურებული, არ არის თანხმობაში მოყვანილი სხვა იდეებთან, ჭეშმარიტების არა საკმარისი გარანტიის მქონეა, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი უმნიშვნელოვანესი ჭეშმარიტება სწორედ ინტუიციის გზით არის მიკვლეული. მეცნიერება მხოლოდ იმ მოსაზრებებს თვლის ანგარიშგასაწევად, რომლებიც ეჭვმიტანილობის შემოწმებას.

2. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 3

საქართველოს  
განათლების  
მინისტროს  
ბიბლიოთეკა

ჯემსს არ უნდა დაინახოს, რომ რელიგიური რწმენა თავისი გნოსეოლოგიური ბუნებით პრინციპულად განსხვავებულია არარელიგიური რწმენისაგან. ეს უქანასკნელი სტიქიურად ემყარება ადამიანის პრაქტიკული და მეცნიერული მოქმედების ქეშმარიტ მონაპოვრებს, წარმოადგენს პოტენციურ ცოდნას, საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ცხოვრების აუცილებელ ელემენტს, ქეშმარიტების ძიების სტიმულატორს. რელიგიური და არარელიგიური რწმენის პრინციპული სხვადასხვაობა, მათი შეუთავსებლობა, აშკარა ხდება მათ ცოდნასთან, როგორც მეცნიერულად დადგენილ ქეშმარიტებასთან, მიმართებაში განხილვისას.

#### ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი., თხზულებანი, ტ. 4, გამოც. მე-4, თბ., 450.
2. გოგობერიშვილი ვ. გ., პრაგმატიზმის ფილოსოფია. თბ., 1966.
3. Бутру Э., Наука и религия в современной философии. М., 1910.
4. Джемс У., Зависимость веры от воли. Спб., 1904.
5. Джемс В., Прагматизм. Спб., 1910.
6. Джемс В., Многообразие религиозного опыта. М., 1910.
7. Джемс У., Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
8. Коэн М., Американская мысль. М., 1958.
9. Попова М., А. Критика психологической апологии религии. М., 1972.
10. Рассел Б., Религия и наука. В кн.: Б. Рассел, Почему я не христианин, М., 1987.
11. Юшкевич П., О прагматизме. В кн.: В. Джемс, Прагматизм, Приложение, Спб., 1910.

#### Г. А. БАИНДУРАШВИЛИ

### ВЗАИМООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ В КОНЦЕПЦИИ В. ДЖЕМСА

#### Резюме

В целях обоснования совместимости науки и религии В. Джемс, с одной стороны, умаляет науку, сводя ее в той или иной мере к полезным «верованиям», с другой же стороны, он старается возвысить религиозную веру до уровня научной истины. Однако в этих утверждениях он проявляет непоследовательность — рассматривается вера в психологическом аспекте, а умозаключение строится на ее гносеологическом аспекте. Такое смешивание гносеологического и психологического аспектов приводит зачастую к субъективному идеализму.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლელა ალაქიძე

პროკლეს „კავშირის“ 122-ე თავის ნიკოლოზ მეთონელისაღი ინტერპრეტაცია

XII საუკუნის ბიზანტიელი თეოლოგი, ქ. მეთონის ეპისკოპოსი ნიკოლოზი პროკლე დიადოქოსის (V ს.) კრიტიკოსი და კომენტატორი იყო. მისი ეპოქის ზოგიერთი მოღვაწე (მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალოსი, ეგსტრათიოსი — ბიზანტიაში<sup>1</sup>, იოანე პეტრიწი — საქართველოში) ნეოპლატონიკოსთა შრომებს იყენებდა და იწონებდა. ქრისტიანულ ორთოდოქსულ დოგმებში ნეოპლატონურ დებულებათა შემოღწევა ნიკოლოზ მეთონელს საშიშ ცდუნებად მიაჩნდა. ამიტომ მან განიზრახა ნეოპლატონიზმის უდიდესი სისტემატიკოსის, პროკლე დიადოქოსის შემაჯამებელი ტრაქტატის „კავშირის ღმრთისმეტყველებითნი“-ს განმარტება და მხილება<sup>2</sup>. თავის კომენტარში მეთონელი თავების მიხედვით განმარტავს და განაქიქებს „კავშირს“ (ისევე, როგორც პეტრიწი თავების მიხედვით განმარტავს და განადიდებს მას)<sup>3</sup>. მეთონელი ცდილობს ცხადყოს პროკლეს დასკვნათა უსაფუძვლობა, გამოავლინოს ლოგიკური წინააღმდეგობები მის მსჯელობაში, აჩვენოს, რომ პროკლეს დებულებები (მაგ. მისი გამონათქვამი „ყველა ღმერთი“, რაც, მეთონელის აზრით,

<sup>1</sup> იხ. Nicolas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology. Ed., introd. by Athanasios D. Angelou. Athens, 1984, pp. XX, LIII—LVIII.

<sup>2</sup> მეთონელის ამ ნაშრომს *Ἀνάπτυξις* ეწოდება. ეს სიტყვა „გახსნას“, „განმარტებას“ ნიშნავს, იგი შეიძლება „მხილებასა“ და, აქედან გამომდინარე, „უარყოფასაც“ გულისხმობდეს (შესაბამისად, მეთონელის ნაშრომის სათაურის ლათინური თარგმანია Refutatio, ინგლისური — Refutation). ეფრემ მცირე ამ სიტყვას თარგმნის „აღსნა“-დ და „თარგმანება“-დ (დიონ. არეოპ. „საღმ. სახ.“ 9, 5; 1, 1), ხოლო ამავე ძირის ზმნას — „განმარტება“-დ (იქვე, 2, 7; 8, 1). დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“ (9,5) დართულ მკჟსიმე აღმსარებლისა (VII ს.) და გერმანოზ პატრიარქის (VIII ს.) კომენტარების თანახმად, წმ. დიონისე *ἀνάπτυξις*-ს უწოდებს განმარტებას ან ცხადყოფას ნათქვამში დაფარული აზრისა (Patr. Gr. IV 376. აქვე, ამ სიტყვის ლათინური თარგმანია reseratio). ეს ფრაზა ეფრემ მცირეს ასე აქვს ნათარგმნი: „აღსნა“ უწოდს თარგმანებით განმარტებასა, რომელ არს გამოცხადება ძალსა სიტყუთა დაფარულებისასა“ (ხელნაწ. A 110, გვ. 160). მეთონელისგან განსხვავებით, არეოპაგელთან ყველა ხსენებულ შემთხვევაში *ἀνάπτυξις*-ის დადებითი მნიშვნელობა იგულისხმება.

<sup>3</sup> იოანე პეტრიწისა და ნიკოლოზ მეთონელის მიმართებისათვის იხ. Г. В. Тевзадзе. Иоанн Петрици и Николай Мефонский. Резюме докладов второго международного симпозиума „Грузия в контексте историко-литературных взаимосвязей Востока и Запада“. Тбилиси, 1988, с. 63.

პოლითეისტური მსოფლმხედველობის გამოხატულებაა უძლურია წინ აღუდგეს ოთოლოქსულ ქრისტიანულ დოგმებს (მაგ. სამების უზენაესობისა და ერთარსების შესახებ)<sup>4</sup>. მეთონელი მეტისმეტად გულმოდგინე კრიტიკოსია, მასთან ხშირია გამეორებები და უსაფუძვლო საყვედურები; ზოგჯერ იგი სწორედ იმას უწუნებს პროკლეს, რაც ქრისტიანულ ფილოსოფიასთან ადვილი შესათანხმებელი იყო. მაგალითად, მეთონელი ხშირად უპირისპირებს პროკლეს დიონისე არეოპაგელს, რომელიც მისთვის უცილობელი, ლეთაბრივი ავტორიტეტია. ცნობილია, რომ რწმენით ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული, დაახლოებით ერთი ეპოქის ორი უდიდესი მოღვაწე — პროკლე და (ფსევდო) დიონისე არეოპაგელი მრავალ ფილოსოფიურ საკითხს ერთმანეთის მსგავსად წყვეტდნენ. ამ მსგავსების გამოვლენა პროკლესა და არეოპაგელის მიუყვარძებელი მკითხველისთვის იოლი იყო, მით უფრო არ გაუჭირდებოდათ ეს იმ ქრისტიან ფილოსოფოსებს, რომლებსაც ნეოპლატონიზმი მოსწონდათ და ქრისტიანული თეოლოგიის ნაკადში მის ჩართვას ცდილობდნენ. შესაძლოა, ამიტომაც ასე ხაზგასმით აღნიშნავდა ნიკოლოზ მეთონელი პროკლესა და არეოპაგელს შორის ღრმა განსხვავების არსებობას, და ამას კონკრეტული მაგალითებითაც ასაბუთებდა, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში ამ ორი ფილოსოფოსის შეხედულებათა მსგავსების დასადასტურებლად უფრო გამოდგებოდა, ვიდრე მათ შორის განსხვავების საჩვენებლად. ასე მაგალითად, უსაფუძვლოა მეთონელის საყვედურები პროკლეს მიმართ, ვითომ მის ერთს, არეოპაგელის ღმერთისგან განსხვავებით, ზესთაობა (პოფატეიკოროვა — ტრანსცენდენტობა) აკლია. სუსტი არგუმენტია, აგრეთვე, პროკლეს მიერ ხშირად ხმარებული გამოთქმის „ყველა ღმერთი“ დაპირისპირება ღმერთის არეოპაგელისეულ განსაზღვრებასთან, რომლის თანახმად ღმერთი ერთიც არის და სამიც, და მათზე უზეშთაესიც (საღმ. სახ. 13, 3; მეთონ. 113, 1—3). მეთონელმა თითქოს არ იცის, რომ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში „ღმერთები“ ონტოლოგიური კატეგორიაა, თითოეული მათგანი სამყაროს არსთა განყენებულ მიზეზს წარმოადგენს; ღმერთთა არსებობის დაშვება ნეოპლატონიკოსისათვის კი არ გამორიცხავს, არამედ პირიქით, გულისხმობს და აუცილებლობით მოითხოვს კიდევ უზენაესი ღმერთის — ერთის არსებობას. „ღმერთები“ არც ქრისტიანული ფილოსოფიისთვის აღმოჩნდნენ მიუღებელნი; არეოპაგელის თანახმად, „ღმერთები“ ისინი არიან, ვინც „განღმრთობილია“ (საღმ. სახ. 2, 11). მაგრამ მეთონელი თითქოს ვერ ამჩნევს არეოპაგელის მიერ ღმერთთა ხსენებას, შესაძლოა, იმიტომაც, რომ არ იყოს გამართლებული პროკლეს „პოლითეიზმი“ (მეთონელის ტერმინი — *πολυθεω. ἰσ.* მეთ. 17, 20). საინტერესოა, რომ უდიდეს ბიზანტიელ თეოლოგს, მაქსიმე აღმსარებელს (მისი კომენტარები დიონისე არეოპაგელის შრომებზე გერმანოზ კონსტანტინეპოლელი პატრიარქის კომენტარებთან ერთადაა მოცემული ბერძნულსა და ქართულ, ედრემ მცირისეული (XI ს.) თარგმანის ნუსხებში) არ ეჩითიერებოდა ღმერთის „მრავლობითობა“, — მისთვის „ღმერთთა“ არსებობა არ გამორიცხავდა (პირიქით) უზეშთაესი ღმერთის, სამგვამოვანისა და

<sup>4</sup> მეთონელის მიერ პროკლეს კრიტიკის მეთოდის შესახებ იხ. მეთონელის დასაბ. გამოც., გვ. VIII—LIX. აქვეა მითითება იმ თავებზე, სადაც მეთონელი მზადაა, გარკვეული ცვლილებებით, გაიზიაროს პროკლეს ცალკეული დებულება, თუკი ისინი ქრისტიანობას შეეთანხმება (იქვე, გვ. LIX).

ერთარსების, არსებობას; ღმერთებად, მაქსიმეს მიხედვით, იწოდებიან ანგელოზნი და წმინდანთა სულნი, რომელთაც მადლით მიიღეს ღვთაებობა. „საღმრთოთა სახელთათვის“ 1,1-ის კომენტარში იგი წერს: „ღმერთმთავრობა ითქუმიის სამგუამონისა და ერთარსისა ღმრთეებისათეს, რომელი მთავრობს ღმერთთა ზედა, რომელ არიან მის მიერ მადლით მიმღებელი განღმრთობისანი ანგელოზნი და სულნი წმიდათანი. ამათ ზედა მთავრობს წმიდა სამება, ვითარცა მხოლოდ ბუნებით ღმერთი, დაუწყებელი და დაუსრულებელი, ხოლო ანგელოზთა და წმიდათა მისგან მიუღიეს დაბადებულება და მადლით განღმრთობა“ (A 110, გვ. 9). არც გერმანოზ პატრიარქს უკვირდა „მრავალღმერთობა“; „საღმ. სახ.“ 2, 11-ის ერთ-ერთ ადგილს იგი ასე განმარტავდა: „დაღაცათუ მრავალ არიან ღმერთნი და უფალნი, გარნა ეგრეთცა ერთ არს ჭეშმარიტი ღმერთი“<sup>6</sup>. ერთღმრთეებად უწოდს მამაჲა და ძესა და წმიდასა სულსა, ხოლო მრავალღმერთ სახელდებულ მათ, რომელთა ჭეშმარიტისა და ბუნებით ერთღმრთეებისაგან წმიდისა სამებისა მადლით და დამბადებულობით მიუღებდეს განღმრთობა“ (A 110, გვ. 36). დაახლოებით ასევე განმარტავს ამ ადგილს თომა აქვინელი: „მრავალი ღმერთი წარმოიქმნება (fuit) იქიდან, რომ ღმერთი სხვა ქმნილებებს განაღმრთობს ღმერთის თანასახოვნებით (per conformitatem ad Deum), იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ძალუძს ეს განღმრთობილთაგან თითოეულს; სრულყოფილად კი არ შეუძლიათ მისი თანასახოვნება და არა არსებობის გამო იწოდებიან ღმერთებად. და თუმცა არიან და იწოდებიან მრავალნი მადლ-მიღებულნი (beatificati) ღმერთებად, მიუხედავად ამისა არის ერთი მთავარი (principalis) ღმერთი, რომელაც ყველა ზიარებულ (communicatam) ღვთაებრიობაზე მალაა — ზეარსებითად არსებული ერთი ღმერთი“<sup>7</sup>.

ნეოპლატონიკოსები „ღმერთს“ უწოდებდნენ გონებას, სულს, ანგელოზებს, დემონებს და სხვა. მეთონელისთვის, ცხადია, ესეც მიუღებელი იყო: მისი აზრით, შემოქმედი ერთია, არ შეიძლება გონებაზე ან სულზე როგორც საწყისებზე ლაპარაკი — ღმერთი ხომ თავად არის მათი შემოქმედი. ცხადია, ამ აზრს იზიარებდა ყველა ქრისტიანი, მათ შორის — დიონისე არეოპაგელი და მისი ზემოთ ხსენებული კომენტატორები. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „საღმრთოთა სახ.“ 1, 1-ის კომენტარი. აქ არეოპაგელი წერს: „რამეთუ, ვითარ-იგი ჭეროვან არს რწმუნებად ყოვლად ბრძნისა და უჭეშმარიტებისა ღმრთისმეტყუელებისა, შემსგავსებულად თითოეულისა გონებათა გამოუცხადების და ეხუენების ღმერთი“<sup>8</sup>. მკითხველი ამ ნათქვამს საგანგებოდ, ალბათ, არც ჩაუფიქრდებოდა, გერმანოზ პატრიარქს რომ „გონებათა“ ზე არ გაემახვილებინა ყურადღება. კონსტანტინეპოლელი პატრიარქის, ორთოდოქსი ქრისტიანის კომენტარი სრულიად მოულოდნელად ამ შემთხვევაშიც ნათელიყოფს არეოპაგელის ენის დამოკიდებულებას „გარეშეთა ფილოსოფოსთა“

<sup>5</sup> ბერძნული ღედნის თანახმად —  $\xi\zeta \mu\epsilon\theta\acute{\iota}\nu\epsilon\alpha\varsigma$ , ე. ი. „ზიარებით“ (Patr Gr. IV 188A). საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ევრემის თარგმანი ღედნის შინაარსს ადეკვატურად გადმოსცემს, თუმცა სიტყვათა სიზუსტე არ მისდევს.

<sup>6</sup> შემოკლებული ციტატა არეოპაგელიდან, რომელიც, თავის მხრივ, I კორ. 8,5-ს იმეორებს, სადაც ამავე საკითხზეა ლაპარაკი.

<sup>7</sup> S. Thomas Aquinatis in Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio. Taurini-Romae, 1950, p. 69.

ენაზე: „არა ხოლო კაცთათჳს იტყჳს საზომისაებრსა გამოცხადებასა, არამედ ანგელოზთათჳსცა, რომელთა ჩუეულ არს გონებად წოდებად, მსგავსად სიტყჳსა ვიეთმე გარეშეთა ფილოსოფოსთასა, რომელნი ზეცისა წესთა გონებად იტყჳან, რამეთუ ყოლად გონება არს არსება მათი“ (A 110, გვ. 10). მაშასადამე, გერმანოზ პატრიარქი აღნიშნავს, რომ არეოპაგელი, ისევე, როგორც წარმართი ფილოსოფოსები, რომლებიც ზეციური კანონზომიერების გამომხატველ ძალებს „გონებას“ უწოდებდნენ (პლატონური ხაზი ფილოსოფიაში, რომელიც დემიურგს „გონებად“ განსაზღვრავს), ხმარობს ამ სიტყჳს ანგელოზთა აღსანიშნავად (რადგან, ტრადიციის გამო, „ჩუეულ არს“...). მაგრამ მაქსიმეს ზემოხსენებული კომენტარის თანახმად, ანგელოზი ხომ, როგორც ღმერთისგან მადლით განღმრთობილი, თავადაც ღმერთად იწოდება. მაშასადამე, VII—VIII საუკუნეების დიდი ბიზანტიელი თეოლოგები აღიარებდნენ და თვითონვე მიუთითებდნენ, რომ წმ. დიონისე „გარეშე ფილოსოფოსთა“ ტერმინებს ხმარობს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან მათი ბუნებრივი შეთანხმების საფუძველზე: უზეშთაესი ერთარსება და სამგვა-მოვანი ღმერთის მიერ შექმნილთა შორის ანგელოზნი არეოპაგელის მიერ „ღმერთებადაც“ იწოდებიან (როგორც ლეთიერობის მადლით მაჟღენი) და „გონებებადაც“ (როგორც არსებით გონებად მყოფნი). ყოველივე ეს ნეოპლატონური ტრადიციის ფორმალურად და, ნაწილობრივ, შინაარსობრივად აღეკვატურე გამოხატულება იყო. მეთონელი კი, როცა პროკლეს არეოპაგელს უპირისპირებს, არეოპაგელის ასეთი გაგების შესაძლებლობას თითქოს არ ითვალისწინებს. მისი აზრით, დაუშვებელია, რომ პროკლე „ღმერთს“ მრავლობით რიცხვში ხმარობს, ან სულისა და გონების საწყისობასა და მიზეზონებაზე მიუთითებს. მეთონელი იმასაც ამტკიცებს, რომ რაც ზიარებით არსებობს — ვთქვათ, ანგელოზი, — მასზე ვერ ვიტყვი, რომ იგი ღმერთია, არამედ უნდა ვთქვათ — რომ ღვთაებრივია (მეთ. 151, 9—11). ცხადია, ეპისკოპოსის ეს განცხადება სავსებით შეესაბამება პროკლესა და არეოპაგელის მსოფლმხედველობებს; რაც ხელს არ უშლიდა არც ერთსა და არც მეორეს ანგელოზები მაინც „ღმერთებად“ მოეხსენებინა და რასაც მეთონელის წინამორბედი კომენტატორები მასზე გაცილებით სწორად და საღად, ქრისტიანობისათვის არა შეუტრაცხყოფელად აღიქვამდნენ და განმარტავდნენ (პეტრიწი—პროკლეს, მაქსიმე-გერმანოზი — არეოპაგელს). ასე რომ, ფორმალურად მაინც პროკლეს „ღმერთები“, და სხვა ბევრი რამ მისი ტრაქტატიდან, ორთოდოქსი ქრისტიანისთვის, რომელიც არეოპაგელის ავტორიტეტს აღიარებდა, ასე ადვილად უარსაყოფი და „სამხილებელი“ არ იყო, როგორც მეთონელს ეგონა. სხვა საქმე იქნებოდა, მას რომ პროკლესა და არეოპაგელის „ღმერთთა“ შინაარსობრივ, სიღრმისეულ განსხვავებაზე მიეთითებინა. ეს განსხვავება კი, ალბათ, საბოლოო ჯამში ანტიკურ-ნეოპლატონური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობების განსხვავებათა ამოსავალზე დაიყვანება: პროკლეს „ღმერთები“ აუცილებლობით (ემანაციის შედეგად) არიან ღვთაებრივი, ქრისტიანული ანგელოზები კი — ღმერთის ნებითა და მადლით.

პროკლეს „კავშირნიდან“, გარდა ზოგიერთი ცალკეული დებულებასა, მეთონელმა მხოლოდ 122-ე თავი მოიწონა. ეს თავი, მისი აზრით, გარკვეული შესწორებების შემთხვევაში, მისაღებია, რადგან აქ გამოთქმულ დებულებებს პროკლე არეოპაგელს დაესესხა.



მოგვყავს 122-ე თავის მეთონელისეული კომენტარის თარგმანი. ის ნაწილი, რომელიც მეთონელთან და პროკლესთან ურთიერთშესაბამისია, პარალელურად მოგვყავს.

ნიკოლოზ მეთონელი. თ. 122.

გარდა „ყველასი“<sup>8</sup> და მრავალმერთობის სხვა გამოხატულებისა, აგრეთვე იმისა, რომ სიკეთე და ერთი ღვთაებრიობის არსებად არის განსაზღვრული<sup>9</sup>, სხვა მხრივ ეს თავი<sup>10</sup> ღვთისნიერია (εὐσεβεία). ამიტომ ვფიქრობ, რომ დიდი დიონისეს თეოლოგიიდან გაითავისა<sup>11</sup> ამ აღმებულები და ასე რჩეული თეორემები, ათენში რომ ეზიარა მას, და შეურია ღვთისმოსაობის თესლებს მანკიერი ღვარძლი — უღმრთო მრავალმერთობის დოგმები. ასე ხომ უფრო მშვენიერი იქნებოდა ამ თავის გადმოცემა<sup>12</sup>:

[პროკლე]

[მეთონელი]

ყველა ღვთაებრივი განავებს მეორეულებს<sup>2</sup> და განგებულთა ზემდებარეა; ამასთანავე, არც განგება შეანელებს თავის შეურეველსა და ერთიან ზეობას, არც განყენებულთა

ღმერთი განავებს ყველა არსს<sup>2</sup> და განგებულთა ზემდებარეა; ამასთანავე, არც განგება შეანელებს თავის შეურეველსა და ღვთაებრივ ზეობას, არც განყენებულთა ზეარსობა<sup>3</sup>

8 იგულისხმება პროკლესეული πᾶν τὸ μὲν (თ. 122).

9 ეს უკანასკნელი დებულება მეთონელის მხრიდან უსამართლო კრიტიკაა: სიკეთე და ერთი პროკლეს როგორც ღვთაების არსება განსაზღვრული არა აქვს, მოცემულ თავში იგი ლაპარაკობს ყველა ღმერთის ერთიან ზეობასა და იმაზე, რომ ისინი სიკეთეებს წარმოადგენენ. მეთონელს თითქოს დაეიწყა, რომ თავად პროკლეს თანახმად (თ. 119) ღმერთი კეთილია არა არსებით (κατ' ἴσιν), არამედ ზეარსებითად. საყვედურის მიზეზი კი, ალბათ, ის არის, რომ პროკლესთან 122-ე თავის თანახმად, ღმერთები სიკეთეებს წარმოადგენენ და თავისივე არსებობით (τῶν ἑἶναι) გადასცემენ მომღვეწოებს სიკეთეს. მაგრამ creatio-ის რწმენაზე დამყარებული მსოფლმხედველობის მიმდევარ მეთონის ეპისკოპოსს დაუშვებლად მიანდა ნეოპლატონური თეზისი იმის შესახებ, რომ ღმერთი თავისი არსებობითვე არის შემოქმედი. პროკლეს 76-ე თავის კრიტიკისას მეთონელმა გამოთქვა აზრი, რომ შემოქმედება შემოქმედის სურვილის ნაყოფია, პროკლე კი „ღვთაურ ნებას უგულუბელყოფს და წარმოქმნილთა გაჩენას მხოლოდ შემოქმედის არსებობით განსაზღვრავს, [საიდანაც გამოდის], რომ იგი უნებლიე შემოქმედებას მიაწერს შემოქმედს; ამიტომაც შემოქმედებას (ποίησιν) კი არ უწოდებს მას, არამედ წარმოქმნას (παραγωγή) (მეთ. 78, 16—79,1). თავად მეთონელს თანახმად კი ღმერთი ყველაფერს თავისი ნებით ქმნის და არა არსებობით; არსებობით იგი მხოლოდ ძეს შობს და სულ წარმოქმნის, მაგრამ ესეც უნებლიეთ კი არა ხდება, არამედ სამთა ერთიანი ნებითა და თანხმობით (მეთ. 79,15—18). გარდა ყოველზე ზემოთქმულისა, მეთონელის მიერ 122-ე თავის კრიტიკა იმიტაც უნდა ყოფილიყო განაირაობებელი, რომ პროკლე აქ ღმერთზე, ძირითადად, აღმატებით ხარისხში არ ლაპარაკობს, ე. ი. მას ἄπειρα — წინდებულს გაერშე ახასიათებს, რაც მეთონელს დაუშვებლად მიანდა.

10 τῶν τὸ κερφαίων. τῶν — გაძლიერებული ფორმაა ნაცვალსაზღვასა „ეს“; მეთონელი თითქოს ხაზს უსვამს, რომ დადებითა დახასიათება სწორედ ამ თავს (მხოლოდ მას) ენება, და არა სხვას.

11 καλοσθέναι. ნიშნავს „მოიპარა“, მაგრამ ეს, ალბათ, მეტრისმეტად უხეში თარგმანი იქნებოდა მეთონელის პროკლესადმი დამოკიდებულების მიპართაც კი უფრო, ალბათ, „ჩუმჩუმად დაესხება“, „იხარავება“, „გათავისა“ იგულისხმება.

12 აქედან დაწყებული, პარალელურად მოგვყავს 122-ე თავის პროკლესა და მეთონელის ტექსტების თარგმანები. ციურებს ქვემოთ განმარტავთ.



ერთიანობა<sup>3</sup> აუქმებს განგებას. რადგან [ლმერთები], თავის ერთიანობასა<sup>3</sup> და მყოფობაში<sup>4</sup> არსებულნი, ყველას ავსებენ<sup>1</sup> თავისი ძალით. და ყველა,

შემძლე მათი ზიარებისა, იგემებს სიკეთეთ, რომელთა მიღებაც ძალუძს ზომისაებრ საკუთარი გვაშოვნებისა. ისინი კი თავად არსებობით, განსაკუთრებით კი წინარეარსებობით<sup>3</sup>, სიკეთეებს არსებულთ უბრწყინებენ. რადგან [ლმერთები] სხვა არა არიან რა თუ არა სიკეთენი, და თავად არსებობით

ყველას უშურველად ანიჭებენ<sup>1</sup> სიკეთეთ, არა გაანგარიშებით დანაწილების მქმნელნი;

ხოლო ესენი თავის ღირსებისამებრ ღებულობენ,

ისინი კი თავისი მყოფობით (σπαρξυ) გასცემენ<sup>4</sup>. არც განმგებელნი შეიწყნარებენ მიმართებას (αχζαυ) განგებულთა მიმართ, რადგან არსებობით — რანიც არიან — აკეთილებენ ყველას, და ყოველი, რომელიც არსებობით არის მქმნელი, უმომართებოდ ქმნის (რადგან მიმართება დანამატია არსებობისა, ამდენად — ბუნების გარეშეა);

არც განყენებულნი რომ არიან, აუქმებენ განგებას. რადგან ასე ხომ გააუქმებდნენ (რაც დაუშვებელია) თავიანთ მყოფობას, რომლის თვისებაც სიკეთე არის.

აუქმებს განგებას. რადგან [ლმერთი], საკუთარ ზეობაში<sup>3</sup> არსებული, ყველას ავსებს<sup>1</sup> თავისი ძალითა და მოქმედებით<sup>5</sup>, და ყველა, რამდენადაც თვითიუღს ძალუძს ზიარება, იგემებს სიკეთეთ, რომელთა მიღებაც ძალუძს ზომისაებრ საკუთარი გვაშოვნებისა. რადგან ზეგადმომდენი სიკეთის სიმდიდრისა<sup>6</sup>,

ყველას უშურველად ანიჭებს<sup>1</sup> სიკეთეთ, არა გაანგარიშებით დანაწილების მქმნელი<sup>1</sup>. რადგან: „იტყვს, რამეთუ არა ზომით მოსცა ღმერთმან სული“-ო [ი. 3,34]<sup>7</sup>, არამედ ყველას მთელ განძს ერთბაშად გაღმოდენს,

თვითიუღი მას [თავის] ღირსებისამებრ ღებულობს, განძი კი კვლავ რჩება შეურეველი და მთლიანი, იგი დანაწილებისაგან არავითარ განყოფას არ განიცდის. და ამგვარად არც განგების გამო კნინდება ღვთაებრივი ზეობის ფასი (ζξ:άμα).

არც ზეობის გამო უქმდება განგება. რადგან ასე ხომ გაუქმდებოდა ღვთაებრივი სარგებლიანობაც (αργαῖος), რაც დაუშვებელია:

რადგან სიკეთის გადაცემა ხდება ყველაფრისაყენ, რაც კი ზიარების შემძლეა, და საუკეთესო არის არა კეთილსახოვანი, არამედ კეთილისმოქმედი. ის კი არსებულთაგან ან არაფერს ექნება, ან ექნება ღმერთებს არსებულთა უწინ.

რადგან ხომ არ შეიძლება ზიარებით როგორღაც კეთილთ უკეთესი სიკეთე ახასიათებდეს, ხოლო პირველად კეთილთ — უღარესი.

რადგან სიკეთის თვისებაა — გადასცეს ყველას, ვინც კი მიღების შემძლეა, და განგება იგივეა რაც კეთილმოქმედება. ხოლო ეს მეტია კეთილსახოვნად ყოფნაზე;

წესია, რომ საუკეთესოსა და პირველ კეთილს უკეთესი განეკუთვნებოდეს — კეთილმოქმედება, თუკი მეორეულ კეთილებს მეორეული განეკუთვნება — კეთილსახოვნად ყოფნა, როგორებიც არიან ღვთაებრივი ანგელოზები.

განმარტავთ ციფრებით აღნიშნულ ადგილებს:

1. ეს ციფრები ყველა შემთხვევაში აღნიშნავს იმ ადგილებს, სადაც პროკლე ღმერთებზე მსჯელობს, მეთონელს კი მთელი თავი — ღმერთთან დაკავშირებული ყველა შემთხვევა, გასაგები მიზეზების გამო, მხოლოდით რიცხვში გადმოაქვს. საინტერესოა, რომ მეთონელისგან განსხვავებით და პროკლეს ადეკვატურად, პეტრიწი 122-ე თავის კომენტარში განმარტავს, რომ პროკლე აქ ლაპარაკობს ერთთა და ღმერთთა — და არა თავად ერთის (ღმერთის) განგებაზე: „იტყვს ესთა, ვითარმედ განაგებენ ერთნი და ღმერთნი, ხატნი და იგავნი მის ერთისანი“ (იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, 1937, გვ. 161, სტრ. 11—12).

2. „ყველა ღვთაებრივი (მეთონელთან: ღმერთი) განაგებს მეორეულებს (მეთონელთან: ყველა არსს)“. ამ შემთხვევაში ორი რამ არის საინტერესო:

ა) მე-15 თავის კომენტარში მეთონელი სწორედ იმიტომ უპირისპირებს პროკლეს არეოპაგელს, რომ არეოპაგელი არა მარტო უზუნაესთა მიმართ უღარესთა აღპყრობაზე მეტყველებს, არამედ იმასაც ამბობს, რომ მაღალნი მდაბალთ განგებითად უკუმიიქცევენ და იმასაც, რომ უკეთესნი უღარესთა მიმართ განგებითად მიიქცევიან (მეთ. 22,3—10). როგორც ჩანს, მეთონელს უნდოდა ხაზი გაესვა ღმერთის ქმნილებისადმი პიროვნული მიმართებისთვის, რაც *πρώσις*-ში (განგება, ზრუნვა) გამოიხატება (ამავე თავში გამოთქმული მეთონელის განსაზღვრების თანახმად, „განგება იგივეა, რაც კეთილმოქმედება“). მე-15 თავის კომენტარში ნიკოლოზ მეთონელმა თითქოს ვერ გაითვალისწინა, რომ ამავე ტრაქტატის 122-ე თავში პროკლეც განაცხადებს, რომ ღვთაებრივი განაგებს ყველაფერს, რაც მის შემდეგაა. მართალია, აქ კვლავ აუცილებლობით განგებასთან, და არა თავისუფალ ნებასა და ქმნილისადმი პიროვნულ მიმართებასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ ამ ძირეულ განსხვავებას მეთონელი არ აღნიშნავს, ამიტომ ფორმალურად, ტერმინოლოგიურად მაინც მას არა ჰქონდა უფლება მე-15 თავის კომენტარში პროკლესთან არეოპაგელი დაუპირისპირებინა ღმერთის არსთა მიმართ განგებით დამოკიდებულების საკითხში.

ბ). პროკლეს დებულებაში „ღმერთები განაგებენ მეორეულებს“ მეთონელი ცვლის უკანასკნელ სიტყვას შენიტყვებით: „ყველა არსს“. გასაგები შესწორებაა: „მეორეული“ არ გამოხატავს იმას, რომ ღმერთი ყველაფრის შემოქმედია, არ გულისხმობს ყველა არსებულს, განსხვავებით მეთონელის ვარიანტისაგან. შესაძლოა, ისიც იყო, რომ „მეორეული“ ვერ გამოხატავდა ღვთაებრივი განგებისა და მადლის უშუალოდ, ნეოპლატონური იერარქიული თანმიმდევრობის გარეშე ყველასთვის გადაცემას. მაგრამ მთავარი მაინც სხვა არის: ქმნილება არ შეიძლება ღმერთის მიმართ „მეორედ“ იწოდოს, ეს ეწინააღმდეგება ღმერთის მიუწვდომლობის ქეშმარიტებას, რომელსაც, მეთონელის აზრით, პროკლე ხშირად უგულებელყოფდა; მეთონელის თანახმად, ღმერთზე თქმა — „პირველადი“ მას თავისთავად მეორის, მესამისა და ა. შ. გვერდით აყენებს, მათთან მისი შედარების საშუალებას იძლევა, რაც დაუშვებელია (იხ. 8-ე თავის კომ.: მეთ. 12, 11—16 და სხვა). ცნობილია, რომ ამავე მიზეზის გამო იოანე პეტრიწი „კავშირის“ ბოლოსიტყვაობაში უპირთებულად თვლიდა იოანეს სახარების დასაწყისის ტრადიციულ წაყოფას „პირველითგან იყო სიტყუად“ და საჭიროდ მიაჩნდა მისი შეცვლა ასეთი თარგმანით: „დასაბამსა შორის იყო სიტყუად“ (რაც, თავისთავად, ბერძნულ დედანს ზუსტადაც ასახავდა). პეტრიწის აზრით, ვინც ამბობს „პირველითგან“, მათ „არა უწყიან, რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი, და მათი არაას თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა, ვითარ ითქუმის კაცი კაცისა პირველად, და ცხენი ცხენისა და არაას თუ წინა-უკუმო, თუმცა კაცი ცხენსა და ცხენი კაცი. ვინაჲ თუ სიტყუა მამისა ღმრთისა პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ აწ მათი, მაგრა თანმებუნებე მათდა და ერთი ნაბადთა და წარმოჩენილთაგანი“ (პეტრიწი, ტ. II, 219, 10—18). მაშ, პეტრიწის თანახმად, სიტყვა — ღმერთზე არ შეიძლება ითქვას „პირველითგან“, რომ იგი ქმნილების „თანმებუნებედ“ არ ვიგულისხმოთ. პეტრიწის ეს განმარტება გარკვეულწილად პროკლეს ერთის — ღმერთის გაგებზასაც შეესატყვისება და მეთონელის მსოფლმხედველობასაც. რაც შეეხება პეტრიწის შედარებას: ღმერთი ვერ იქნება პირველი ქმნილებისადმი, ისევე როგორც კაცი ვერ იქნება პირველი ცხენის მიმართ, რადგან ისინი სხვადასხვა ბუნებისანი არიან — ვფიქრობ, ასეთი ანალოგია, მეთონელის მსჯელობისა და აზროვნების სტილს თუ გავითვალისწინებთ, მისთვის სრულიად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო.

3. პროკლეს „ერთიან ზეობას“ მეთონელი ამჯობინებს „ღვთაებრივ ზეობას“; როგორც ჩანს, „ერთიანი“-ც შემზღულდველ კატაფატიკად მიაჩნდა. იგივე უნდა ითქვას პროკლესეული „განყენებული ერთიანობის“ შეცვლაზე მეთონელთან „განყენებული ზეობით“. ამავე ტიპის ცვლილებას განეკუთვნება პროკლეს ნათქვამის „თავის ერთიანობაში“ (იგულისხმება: თვითეული ღმერთი თავის საკუთარ ერთიანობაში) შეცვლაზე — ღმერთის „საკუთარ ზეობაში“.

4. მეთონელი გამოტოვებს პროკლეს ნათქვამს: ღმერთები, „თავის... მყოფობაში არსებულნი“; როგორც ჩანს, „მყოფობა“ (ა. ლოსევის თარგმანით — наличие бытия), რომელიც ნეოპლატონური გაგებით ყველას თავისი აქვს, მეთონელს ღმერთის ბუნების შეზღუდვად მიაჩნდა. ქვემოთ პროკლე კვლავ იტყვის ღმერთებზე, რომ „ისინი თავისი მყოფობით გასცემენ“, რასაც

მეთონელი კვლავ გამოტოვებს, ოღონდ ამჯერად სხვა ნათქვამით შეცვლის: „ღმერთი ყველას მთელ განძს ერთბაშად გადმოუდენს“.

5. „მოქმედებით“ (ἡσυχαια). ეს სიტყვა მეთონელის ჩამატებულია, პროკლესთან იგი არ არის. ეს ცვლილება, ალბათ, ღმერთის ქმედითობას უსვამს ხაზს: მას შეუძლია არა მარტო შესაძლებლობა გადასცეს სხვას (რაც აუცილებლობით განპირობებული შემოქმედების ნაყოფი იქნებოდა), არამედ აქტივობაც.

6. მეთონელმა ამოიღო პროკლეს ტექსტი, სადაც ნათქვამია, რომ ღმერთები „თავისი არსებობით, განსაკუთრებით კი წინარეარსებობით, სიკეთებს არსებულთ უბრწყინებენ“. „არსებობით“ სიკეთის მინიჭება, და საერთოდ, „არსებობით“ ღვთაებრივ შემოქმედებაზე ლაპარაკი რომ მეთონელის აზრით დაუშვებელი იყო, ზემოთაც ითქვა. ამოღებული ადგილის ნაცვლად მეთონელი ჩაურთავს: „რადგან ზეგადმომდენი სიკეთის სიმდიდრისა“ — კვლავ ზეობაზეა აქცენტი.

7. მას მერე, რაც პროკლე და მეთონელი „შეთანხმდნენ“, რომ ღმერთი (ღმერთები) უშურველად, უნაგარიშოდ ანიჭებს ყველას სიკეთეს, მეთონელი მოულოდნელად და ძალიან ნიჭიერად ჩაურთავს „პროკლეს“ ტექსტში ციტატას იოანეს სახარებიდან: „იტყუს, რამეთუ არა ზომით მოსცა ღმერთმან სულ“ (ი. 3, 34). ღმერთის მიერ ყველაფრისათვის არსებობის შესაძლებლობისა და თავად არსებობის უშურველად მინიჭება არეოპაგელს ასე აქვს გადმოცემული: „ზეშთაძალისასა ღმერთსა უგალობთ... ყოველთა არსთა შემღებელ-ყოფისა და ესევითარად ყოფისა მიმნიჭებელსა უშურველად მიფენითა ყოველად მდიდრისა მის და ზეშთა ვარდამატებულისა ძალისა მისისაჲთა“ (საღმ. სახ. 8,6). სახიერების მიღება მიმღების სიმარჯვით განისაზღვრება; „საღმ. სახ.“ 4,20-ის კომენტარში გერმანოზ პატრიარქი განმარტავს: „...რამეთუ არარაჲ არს არსთაგანი ყოველად უნაწილო კეთილისაგან, არამედ ყოველნი სიმარჯუსაებრ ძალისა თვისისა მიიღებენ სახიერებისაგან“ (A 110, გვ. 84). ღმერთის მიერ მადლის ულევად მონიჭება და ის, რომ მისი მიღება მიმღების სიმარჯვეზეა დამოკიდებული, არეოპაგელს „ღმერთის საჩინო სახის“, „მარად მნათობი მზის“ მაგალითით აქვს წარმოდგენილი: „და ყოველსავე განანათლებს, რაოდენსა ძალ-უც მიღებაჲ ნათლისა მისისაჲ, და ზეშთა ყოველთა განფენილად აქუს ნათელი თსი. ამისთს ყოველსავე ზედა ხილულსა გარდაჰფენს და ზედა ქუე მიაწევს ბრწყინვალებას თსთა შარავანდეთსა. ხოლო რომელი რაჲ ვერ მიიღებს ნათელსა მისსა, ესე არა უძღურებისაჲ არს, არცა სიმცირისაჲ ნათელთ-მიმღებელთსა, რომელთა ვერ განიმარტეს მიღებაჲ ნათლისა. ვინაჲცა მრავალთა უმარჯობისა მქონებელთა თანა-წარჰკვდა შარავანდედი და შემდგომნი მათნი განანათლნა. და არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადა-იგი არა მიიწევის ზეშთაგარდარეულითა სიდიდითა თსთა ბრწყინვალებათაჲთა. და ქმნასაცა გრძნობადთა გუამთსა თანა-შეეზავების და ცხოველობისა მიმართ ძრავს და ზრდის, ალაორძინებს და სრულყოფს, ეანსწმენდს და განაახლებს“ (საღმ. სახ. 4,4). ამ ადგილის განმარტებისას მაქსიმე აღმსარებელი ხილული მზიდან კვლავ იმისკენ მიაპყრობს მკითხველის მზერას, ვისი სახეც არის ეს მზე (იგი თითქოს აფრთხილებს, რომ მზის ნათლის ვერ-მიღება მიმღების უძღურებით განისაზღვრება, ღმერთის მადლის მიღება მიმღებთა ნებაზეა დამოკიდებული): „ვითარ ესე გრძნობადი მზე ყოველთავე ხილულთა განანათლებს, ხოლო რომელმან ვერ მიიღოს

ნათლისა მისისაგან, იგი თვისსა უძღურებისაგან ვერ მიიღებს მას, ეგრეთვე ღმრთისათჳს გულისკმა-ყავ, რამეთუ ყოველნი მის მიერ წმიდა იქმნებიან, რომელთაცა თუთ ინებონ, ზოლო რომელნი არა-წმიდა იქმნენ, თუთ ნეფსით დაშთებიან არაწმიდებასა შინა. კეთილად უკუე შემოილო რაჲ სახედ ხილული უხილავისა და დაბადებული დამბადებელისა და შექმნული მზე მზისა მის ქეშმარტისა, ყოველთა შემოქმედისა...“ (A 110, გვ. 54). როსტევან მეფე კი, თინათინს რომ დაარიგებს, მეფე აუცილებლად უხვი უნდა იყოსო, კვლავ მზის მაგალითს მიმართავს: „ვარდთა და ნეხეთა ეინათგან მზე სწორად მოეფინების, დიდთა და წერილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!“ (ვეფხ. 49—50. თბ., 1988).

პროკლესა და მეთონელის 122-ე თავის დანარჩენი ტექსტი გაცილებით მეტად სხვაობს, ამ განსხვავებათა დანახვა ორივე ტექსტის პარალელურად მკითხველს არ გაუჭირდება. ზოგ სხვაობას მაინც აღვნიშნავთ.

მეთონელი კვლავ გამოტოვებს იმ ადგილს, სადაც არსებობით სიკეთის ქმნაზეა ლაპარაკი. გამოტოვებულია აგრეთვე პროკლეს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ „ყოველი, რომელიც არსებობით არის მქმნელი, უმიმართებოდ (*ἀσχετως* — უკავშიროდ) ქმნის“. ჩანს, მიმართება-კავშირებზე ლაპარაკი (რაც ღვთაებრივი ბუნების ცვლილებას გულისხმობს იმის მიმართ, რასაც განაგებს), მეთონელის აზრით, მეტისმეტი დაკინება იქნებოდა ღმრთისა (თვად პროკლეს განსაზღვრებით ზომ „*αχθένει* — დანამატია არსებობისა“ — იქვე). სხვა თავების კომენტარებიც ადასტურებს, რამდენად შეუფერებლად მიაჩნდა მეთონელს ამ სიტყვის ხმარება ღვთიურთან მიმართებით (თ. 90 და სხვა). ცხადია, ღმრთის ბუნების ცვლილება განგებულის მიმართ პროკლესთვისაც მიუღებელი იყო, მეთონელისთვისაც (თუმცა ამ შემთხვევაში მან ეს პასაყი, როგორც აღვნიშნეთ, სულ გამოტოვა) და პეტრიწისთვისაც: 122-ე თავის კომენტარში იგი შესანიშნავად განმარტავს, თუ როგორ შეიძლება (და ეს აუცილებელია), რომ ღვთაებრივი განგება განხორციელდეს „უსქეტოდ“ (ე. ი. განგებულთან მიმართებისა და კავშირის გარეშე, ან, უფრო ზუსტად, შეუქცევლად).

დანარჩენ სხვაობებს აღარ აღვნიშნავთ, როგორც ვთქვით, ისინი ტექსტებიდანაც ჩანს. ყველა აღნიშნული განსხვავება საკმაოდ ტიპიურია, ისინი საერთო წარმოდგენას გვიქმნიან პროკლესადმი მეთონელის დამოკიდებულებაზე — რა იყო მეთონელისთვის პროკლეში მიუღებელი. სხვა თავსაც კომენტარებშიც, ძირითადად, მსგავსი შენიშვნებია.

### Л. З. АЛЕКСИДЗЕ

#### «ПЕРВОСНОВЫ ТЕОЛОГИИ» ПРОКЛА (122-ая глава) В ИНТЕРПРЕТАЦИИ НИКОЛАЯ МЕФОНСКОГО

#### Резюме

В статье рассматривается стиль комментирования и критики византийским теологом XII века Николаем Мефонским сочинения Прокла Диадоха (V в.) «Первосновы теологии». Критикуя Прокла с позиции христианства, комментатор часто противопоставляет ему Дио-

ნითია არეოპაგითა, იგნორირუა ვ ბოლშინსტვე სლუჩაევ ნალიჩე სხოდსტვა მეჟუ ფილოსოფსკიმი ასპექტაიმი იხ მიროვოზრენიი. უპოტრებლემი პროკლემ ონტოლოგიჩესკი ტერმინ «ბოგი» მეფონსკიი ოშიბოჩნო ტრაკტუეტ კაკ პრიზნაკ პოლითეიზმა ი ნე უჩიტუვაეტ, ჩო სამ სვ. დიონისიი ტაკჟე უპოჩინალ «ბოგოვ». ვ ოტლიჩიე ოტ ნიკოლაი მეფონსკოგო, მაქსიმ ისპოვედნიკ (VII ვ.) ნე ზამალჩივალ ზავისიმოხტე ეზუკა არეოპაგითა ოტ მანერე ილჟოჟენიე ეზუკისკი ფილოსოფოვ ი ობსტოიელნო ობიასნიალ ზნაჩენიე უპოტრებლემოგო ხრისტიანსკიმ თეოლოგმ ტერმინა «ბოგი». ვ სტატიე პრივოდატსე ტექსტე გრუზინსკოგო პერევიდა ეფრემა მცირე (XI ვ.) კომენტარიევ მაქსიმის ისპოვედნიკა კ სოჩინენიამ დიონისიი არეოპაგითა.

ვ სტატიე ოსობო რასმატრივატსე 122-ე გლავა «პერვოოსნოვ თეოლოგიი» პროკლა, ოკაზავაშაიე ჩატიჩნო პრიემლემოი დია მეფონსკოგო: ვ კომენტარიამ ონ პოვტორიეტ ეტუ გლავუ ს ნეკოტორიმი პოპრავკაიმი, სპოსობსტვოიუშიჩიმი, პო ეგო მნიენიე, სოგლასოვანიუ დანიი გლავა ს ხრისტიანსკიმი დოგმაიმი. ვ სტატიე პარალელნო პრივოდატსე პერევიდო ტექსტოვ 122-ე გლავა პროკლა ი ეე ილჟოჟენიე ვ ინტერპრეტაციი მეფონსკოგო; პოიასნიეტსე სუტ ილენიენი, ვნესენიხ კომენტატორმ ვ დანიი ტექსტ.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



### კონსტანტინე მარქსაველი

## ადამიანის შესახებ მარქსამდე მოძღვრებათა ისტორიიდან

(ლამეტრი, ჰელვეციუსი, რუსო, პისტალოცი)

ჩვენს მიერ ამ საკითხის გამოკვლევაში ერთ-ერთი მთავარი მომენტი ის არის, რომ ადამიანის გაანალიზებული გაგებანი შევადგასოთ ახალგაზრდა მარქსისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით. მაგრამ ერთი მოძღვრების მეორისათვის მნიშვნელობა შეიძლება სხვადასხვანაირი იყოს, ვინაიდან შეიძლება მოხდეს დებულებების, ცნებების, აზრების პირდაპირი ან მოდიფიცირებით გადატანა, გამოყენება, ან განხორციელდეს ზემოქმედება, ზეგავლენა.

**ლამეტრი ადამიანის შესახებ.** ადამიანის ლამეტრისეულ გაგებას რომ გადმოვცემთ აქ, ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია წინასწარვე ვიმსჯელოთ ახალგაზრდა მარქსისათვის მის მნიშვნელობაზე. ამაში პირველ რიგში თვით მარქსს უნდა დავემყაროთ. მისი მიხედვით ლამეტრი იყო ცენტრი იმ მიმართულებისა, რომელიც მომდინარეობდა კარტეზიანული მატერიალიზმიდან, „მისი ადამიანი-მანქანა აწყობილია დეკარტის ცხოველი-მანქანის ნიმუშის მიხედვით“, და შემდეგ, ორი მიმართულება ფრანგულ მატერიალიზმში, რომელთაგან ერთი უშუალოდ ერთვოდა სოციალიზმსა და კომუნისმს, ერთმანეთს ეხლართებოდა განვითარების პროცესში და თვით ლამეტრის ნაწარმოებებშიც ერთდებოდა. თუ დავუკვირდებით ნათქვამს, მასთან ერთად სხვა გარემოებებს, შეგვიძლია დავასკვნათ: 1. ლამეტრის ნააზრვეი უშუალოდ ერთვოდა სოციალიზმსა და კომუნისმს. კონკრეტული, პროგრესული, დადებითი შინაარსი ამ მიმართებით იყო აზრები ადამიანის მატერიალურ ერთიანობაზე, მის გრძობადობაზე, სულის მატერიალისტური გაგება, შეხედულებანი მოაზროვნე მატერიაზე, აზროვნების უნარის გრძნობებით, მათი მონაცემებით განსაზღვრულობაზე, სულიერი მოვლენების დამოკიდებულებაზე სხეულის მდგომარეობისაგან, გრძნობების წარმართველ როლზე ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში და ა. შ. და ვინაიდან სოციალისტებისა და კომუნისტების მოძღვრებებს ადამიანის შესახებ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ მარქსისათვის ამ მიმართებაში ლამეტრის მნიშვნელობა ახსნილია. 2. ახალგაზრდა მარქსი ძალიან კარგად იცნობს ლამეტრის მოძღვრებას ადამიანის შესახებ, რომელიც მნიშვნელობს, შეიძლება ითქვას, მუშაობს მის თეორიულ აზრში, მაგრამ მექანიციზმისა და სხვა ნაკლოვანებათა გამორიცხვით, მისი ადამიანის კონცეფცია უარყოფს მექანიციზმსა და მეტაფიზიკას. 3. ფოიერბახის გზით გადავიდა მარქსი მატერიალიზმზე. ფოიერბახის მოძღვრება ადამიანზე მთავარი იყო მისი კონცეფციისათვის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ ამ საფუძველზე წარმოიქმნა ადამიანის ეს ახალი კონცეფცია. XVIII—XIX საუკუნეებში მარქსამდე მრავალი მოძღვრება წარმოიშვა ადამიანის შესახებ, ფილოსოფოსების, ეკონომისტების, პედაგოგების, სოციალისტების, კომუნისტების თეო-



რიები. ისინი სწავლობდნენ ადამიანს, მის ბუნებას და ამ გზით ცდილობდნენ გადაეწყვიტათ საზოგადოების, ეკონომიკის, აღზრდის პრობლემები. ყველა მათ ერთობლივად განსაზღვრეს მარქსის თვალსაზრისის წარმოქმნა, მათ შორის, ამ ეპოქალურ მოვლენაში ლამეტრიც იყო. ახალგაზრდა მარქსმა გააგრძელა ეს ტრადიცია, მემკვიდრეობით მიიღო ამ მოძღვრებათა პრობლემები, ერთიანობაში განიხილა ადამიანი და საზოგადოება ადამიანის ახალ კონცეფციაში. ვფიქრობთ, ეს ერთ-ერთი მომენტია მეცნიერული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინამძღვრებისადმი მიღვთვამი.

ზემოთ თქმულს, რაც ლამეტრთან დაკავშირებით აღვნიშნეთ, მისი ზოგადი აზრით უფრო მეტი ძალთა და მასშტაბით აქვს მნიშვნელობა ჰელვეციუსისა და აგრეთვე რუსოს მიმართ, ნაწილობრივ პესტალოცის მიმართ, ამასთან მარქსისათვის მათს მნიშვნელობაზე უფრო კონკრეტულ აზრს ქვემოთ გამოვთქვამთ. ახლა მოვახდინოთ ჯერ ლამეტრის თვალსაზრისის მოკლე გადმოცემა— ანალიზი, რომ ამით ამავე დროს გარკვეულწილად ვაჩვენოთ რამდენად სწორი შეიძლება იყოს ზემოთ ნათქვამი.

შრომაში „ადამიანი-მანქანა“ ლამეტრი მექანიკთა, ადამიანურ სხეულს თვლის მანქანად, რომელიც თვითონ იმართება და უწყვეტ მოძრაობაშია. იგი ასაბუთებს ადამიანის სხეულებრივი მხარის მდგომარეობის დიდ, სწორად გადამწყვეტ ზეგავლენას მის სულზე, ამ ზეგავლენას თვლის საკვების, ასაკის, ამინდის, კლიმატის და ა. შ. რეზულტატად, ასაბუთებს, რომ სხეულის მდგომარეობისაგან მჭიდროდ არის დამოკიდებული სულის სხვადასხვა მდგომარეობანი. ლამეტრი აკონკრეტებს აზრს ამ მიმართულებით, დიდ ყურადღებას უთმობს ადამიანის სხეულებრივი მხარის, ტვინის დახასიათებას და საკითხს გონების ჩასახვის შესახებ, აღნიშნავს, რომ ოთხფეხიანებს ადამიანთან ერთად ტვინის საერთოდ ერთნაირი მოხაზულობა, შემადგენლობა, გარეგანი სახე და მდებარეობა აქვს, განსხვავება იმაშია, რომ ადამიანს სხეულთან შედარებით ტვინის უფრო დიდი მასა აქვს და ტვინში უფრო მეტი ნაოჭები. დიდ მნიშვნელობას მიანიჭებს იგი ასევე ტვინის შემადგენლობასა და მის მოწყობილობას, თვლის, რომ ტვინის კარგი და მდიდარი ორგანიზაცია, ასევე სხეულის ძალთა სიდიდე საერთოდ ზრდის სულის გამჭრიახობას.

ლამეტრისთან ევოლუციონიზმის ელემენტს ვხვდებით. მისი აზრით, სიტყვებისა და ენის გამოგონებამდე ადამიანი იყო თავისებური ცხოველი, მაიმუნისა და სხვა ცხოველებისაგან განსხვავდებოდა იმით, რომ ავლენდა მსჯელობის უფრო მეტ უნარს, ამასთან იფარგლებოდა ინტუიტიურად ცოდნით. ხედავდა მხოლოდ ფორმებსა და ფერებს, მაგრამ ვერ არჩევდა მათ, თავის გრძნობებსა და მოთხოვნილებებს გამოთქვამდა დაუნაწევრებელი ბგერებით, შემდეგში „იწყეს აღმოცენება სიტყვებმა, ენებმა, კანონებმა, მეცნიერებებმა, ხელოვნებამ; მათი დახმარებით გაპრიალდა ჩვენი გონების დაუმუშავებელი აღმასი“ [4, გვ. 78]. სხენებულ შრომაში ეს მიჩნეულია გონების შექმნად, ცხოველიდან ადამიანზე გადასვლა გაგებულა როგორც უწყვეტი პროცესი.

ტვინს ლამეტრი ადარებს ვიოლინოსა და პიანინოს, აღნიშნავს, რომ ტვინის სიმებს მათ მსგავსად ეხებიან „მელერი სხივები“, ანუ სიტყვები, ისინი ღებულობენ სტიმულს და გამოსცემენ ან იმეორებენ სიტყვებს, რომელნიც მათ ეხებიან. მისი აზრით, ტვინი ისეა მოწყობილი, რომ არ შეუძლია არ ხეთავდეს სახეებს, არ ასხვავებდეს საგნებს, იმის შემდეგ, რაც თვალმა, მოწყობილმა ოპტიკის კანონების შესაბამისად, მიიღო გამოსახულებანი. და რო-

დესაც საგნებს შორის არსებულ განსხვავებათა ნიშნები გამოუმჟღავნებია და აღინიშნებია ტვინში, ფიქრობს ლამეტრი, სული განიხილავს მათ აუცილებლობით, მაგრამ ეს შესაძლებელი ვახდა მხოლოდ ნიშნების აღმოჩენისა და ენის გამოგონების საფუძველზე. იგი წერს, რომ მთელი მეცნიერება არის გამოყენება ამ ნიშნებისა, რომელნიც აღნიშნავენ ფორმის მქონე საგნებს, მთელი ჩვენი ცოდნა გროვია ამ სიტყვებისა და ფიგურებისა, რომელნიც ჩვენ თავში ტოვებენ კვალს, რის დახმარებითაც ვიხსენებთ და ვასხვავებთ, საგნებს, სიტყვები და ფორმები, რომელნიც ამ სიტყვებით აღინიშნებიან, ამბობს იგი, ისე მჭიდროდ არიან ურთიერთდაკავშირებული ჩვენს ტვინში, რომ თითქმის შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ საგნები სახელწოდების ან ნიშნების გარეშე, რომელნიც მათ ეფარდებიან.

სულის მოღვაწეობაში ლამეტრის ყველაფერი დაჰყავს წარმოსახვაზე. იგი ასე ავითარებს ამ მიმართებით თავის მსჯელობას: ყველაფერი აღიქმება წარმოსახვის მიერ, სულის სხვა უნარები, ისეთი როგორიც არიან მსჯელობის, განსჯის, მეხსიერების უნარები წარმოადგენენ სულის არათავისთავად ნაწილებს, მათ აყალიბებს წარმოსახვა, ისინი არიან მხოლოდ მოდიფიკაცია „განსაკუთრებული გვარის ტვინის ქსოვილისა“, ამ ქსოვილზე როგორც „ჯადოსნურ ფანარზე“ აისახებიან, აღიბეჭდებიან საგნები; წარმოსახვა ზუსტად მოიცავს ყველაფერს, საგანთა დიდ სიმრავლეს, გამოჰყავს მათგან დასკვნათა დიდი ჯაჭვები, დასკვნები გამოჰყავს საგანთა შედარებით, მათში სრული მსგავსების პოვნით, სული დასკვნებში ქმნის ახალ ურთიერთმიმართებებს, ეს არის გონების ჩასახვა.

ლამეტრი აღიარებს ტვინში განსაზღვრულ ადგილს, საიდანაც გამომდინარეობენ ყველა დანარჩენი უმნიშვნელოვანესი სულიერი ფუნქციები. მას თვლის საწყისად ნერვებისა, რომელთა მეშვეობით ვლინდებიან ყველა ეს ფუნქციები. იგი უარყოფს ადამიანის სულის იდეალისტურ გაგებას, სულს არ ასხვავებს სხეულისაგან, იმას „რაც აზროვნებს ჩვენს ტვინში“ მიიჩნევს ტვინის და საერთოდ ჩვენი სხეულის ნაწილად, იმდროინდელ ბუნებისმეტყველებაზე დაყრდნობით ავითარებს ადამიანის მატერიალური ერთიანობის თვალსაზრისს, შესაძლებლად თვლის ადამიანის ჰარმონიისა და მატერიალური ერთიანობის შემეცნებას. ამ ერთიანობის მისი ერთ-ერთი საბუთი ასეთია: ნერვების დაძაბულობა, რომელსაც თან ახლავს ტკივილი, იწვევს აგზნებულობას, რომელიც აბნელებს გონებას და ართმევს მას ნებას, ხდება პირიქითაც, გონების უზომო დაძაბვას სხეულში შეაქვს უწყსრიგობა. ასეთი სულისკვეთებით ავითარებს ის თავის მსჯელობას, ასაბუთებს სულის ანუ გონებისა და სხეულის განუყრელ კავშირს, გამოირიცხავს ადამიანის ბუნების იდეალისტური გაგების შესაძლებლობას.

იმისათვის, რომ უფრო მკაფიოდ გავუსვათ ხაზი ლამეტრის მატერიალიზმს, აღვნიშნოთ კიდევ ერთი წახნაგი ადამიანის ბუნებისა და მატერიის მის გაგებაში, ამისათვის მოვიყვანოთ მისი ერთ-ერთი მსჯელობათაგანი მატერიისა და აზრის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. იგი წერს: „მე ვთვლი აზრს ისე მჭიდროდ დაკავშირებულად ორგანიზებულ მატერიასთან, რომ მე ის მეჩვენება მის თვისებად, ელექტრობის, მოძრაობის უნარის, შეუღწევადობის, განუფიქრობის და სხვათა მსგავსად“ [4, გვ. 125]: მისი აზრით, „მატერიას ახასიათებს საოცარი თვისება აზროვნებისა...“ ეს აზრები ანიჭებენ

ავტორის თვალსაზრისის ადამიანის შესახებ კიდევ უფრო მეტ განსაზღვრულობას.

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად ნაკლოვანებებისა და მაშინდელი დონისა, ლამეტრის მოძღვრებაში საკმაოდ ვხვდებით დადებით შინაარსს, რომელსაც მნიშვნელობა ჰქონდა სხვა მოაზროვნეებისათვის.

**ჰელვეციუსის მოძღვრება ადამიანზე.** ფრანგული მატერიალიზმის წარმომადგენელთაგან, რომელთაც შექმნეს და გამოიმუშავეს თავიანთი თვალსაზრისი ადამიანის შესახებ, ერთ-ერთი იყო ჰელვეციუსი. ჩვენთვის აქ ფრიად მნიშვნელოვანია, როგორც ეს ლამეტრის შემთხვევაში იყო, მისი მარქსისეული დახასიათება, რომლის მიხედვით ჰელვეციუსმა მატერიალიზმს მიანიჭა ფრანგული ხასიათი, მიუყენა იგი ცხოვრებას. ამ დახასიათების უფრო კონკრეტული შინაარსი ასეთია: „გრძნობადი შთაბეჭდილებანი, თავის თავისადმი სიყვარული, სიამოვნება და სწორად გაგებული პირადი ინტერესი შეადგენენ მთელი მორალის საფუძველს. ადამიანის გონებრივ უნართა თანასწორობა, გონების მიღწევების ერთიანობა წარმოების მიღწევებთან, ადამიანის ბუნებრივი სიკეთე, აღზრდის მთელი ძლიერება — აი მისი სისტემის მთავარი მომენტები“ [2, გვ. 44]. იქავე მსჯელობდა ავტორი ფრანგული მატერიალიზმის იმ მიმართულებაზე, რომელიც სოციალიზმსა და კომუნიზმს ერთვოდა, განიხილავდა ამ მომენტებს როგორც მისთვის დამახასიათებლის, აღნიშნავდა დასკვნებს, რომელნიც მათგან მიიღებოდა. ამას გარდა იგი წერდა, რომ XVIII საუკუნის მატერიალიზმის კავშირი კომუნიზმთან საჭიროებს დაწვრილებითს გაშუქებას. და ჩვენ ვეხებით სწორედ ამ საკითხსაც, ამ კავშირს (მას ცოტაოდენ შევეხებთ ლამეტრთან). მაგრამ ვილაპარაკებთ აქ მხოლოდ ჰელვეციუსის შესახებ და ამასთან შევეხებით მისი მოძღვრების მხოლოდ ზოგიერთ მომენტს და იმდენად, რამდენადაც მის შინაარსს მნიშვნელობა აქვს ჩვენს მიერ განხილული საკითხის თვალსაზრისით შემდგომი მოაზროვნეებისათვის, პირველ რიგში ფურიესათვის და ამ საფუძველზე უკვე მარქსისათვისაც. თავისი ეს თეორია მან განავითარა ტრაქტატებში „გონების შესახებ“ და „ადამიანის შესახებ“.

ადამიანის შესახებ მოძღვრებაში ჰელვეციუსი, რომელიც ადამიანს, მის ტალანტებს და სათნოებებს აღზრდა-განათლების პროდუქტად თვლის, გამოდის ადამიანისა და მისი გარემოს, სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულებიდან და ამ საფუძველზე თვით ადამიანის მგრძნობიერი ხასიათიდან. მაგრამ როგორ ვიგებთ ეს მგრძნობიარობა? ტრაქტატში „გონების შესახებ“ ფიზიკურ მგრძნობიარობაზე ჰელვეციუსი წერს, რომ მას წარმოადგენს „გარეგანი საგნების მიერ ჩვენზე მოხდენილი სხვადასხვა შთაბეჭდილებების მიღების უნარი“ და შემდეგ იქვე — „ჩვენს უნარში, შევამჩნიოთ სხვადასხვა საგნების მსგავსებანი და განსხვავებანი, შესაბამისობა და შეუსაბამობა, მდგომარეობს ჩვენი გონების ყველა ოპერაციები. მაგრამ ეს უნარი სხვა არაფერია თუ არა ფიზიკური მგრძნობიარობა: ყველაფერი, მამსადამე, დაიყვანება შეგრძნებაზე“ [3, გვ. 150]. ასეთ განსაზღვრებას აძლევს ის ამ ცნებას. იგი ამბობს: ადამიანი გარშემორტყმულია საკანთა უსასრულო სიმრავლით, ისინი ზემოქმედებენ მასზე. იწვევენ შეგრძნებებს, ამ შეგრძნებათა და საკანთა შედარების საფუძველზე ადამიანს გამოაქვს უსასრულოდ მრავალი მსჯელობა, ვინიდან, „მსჯელობათა ბუნება შედგება შეგრძნებათა ბუნებისა“. ამ თვალსაზრისში ყველა იღეა და მსჯელობა დაყვანილია შეგრძნებებზე. ტრაქტატში 3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 3.

„ადამიანის შესახებ“ განვითარებულია აზრი, რომ თუ შეგრძნებანი სუსტია, ისინი არაა გაცნობიერებული და შედეგად გაუცნობიერებელია შესაბამისი მსჯელობანიც, ხოლო თუ ისინი ძლიერია და გაცნობიერდებიან, მაშინ შთაბეჭდილების ძალა ხდება „ყურადღების მოტივად“, რაც იწვევს მსჯელობის წარმოქმნას, გაცნობიერებულ, შეგნებულ ხასიათის მსჯელობის წარმოქმნას. ავტორის მიხედვით, ამ საფუძველზე აღმოცენებული მსჯელობები არის რეზულტატი სავანთა შედარებისა, რაც ჩვენი დაინტერესებით ხდება, ინტერესი კი აუცილებლად ემყარება ბედნიერებისაკენ მისწრაფებას, ეს კი შედეგია ფიზიკური მგრძნობიარობისა, რომელშიც ადამიანის ყველა სიამოვნება და ტანჯვა არის ფესვადგმული. იგი აქ აკეთებს დასკვნას, რომ ფიზიკური სიამოვნება და ტანჯვა ყველა ადამიანური საქციელის საწყისია, თვის მათ ადამიანის მამოძრავებელ ძალებად.

ფიზიკურ მგრძნობიარობაზე დამყარებით პელევეციუსი ცდილობს ახსნას ვნებების ბუნება და ბევრი სხვა რამ. იგი მსჯელობს სათნობაზე, კანონმდებლობაზე, ვნებებზე, მათს ურთიერთდამოკიდებულებაზე და ამტკიცებს, რომ ადამიანები შეიძლება სათნო გახადო მხოლოდ კარგი კანონებით, რომ თავის ხელოვნებით კანონმდებელს შეუძლია გამოვიდეს ადამიანთა მიერ თავის-თავისადმი სიყვარულიდან და აიძულოს ისინი პატივი სცენ ერთმანეთს, იყონ სამართლიანი ერთმანეთის მიმართ. მაგრამ ასეთი კანონების შექმნისათვის საჭიროა, ფიქრობს ის, ადამიანის გულისა და გონების ცოდნა, უნდა იცოდეს, რომ ადამიანებს ახასიათებს თავისთავისადმი სიყვარული და ერთმანეთისადმი გულგრილობა, რომ ისინი იბადებიან არც ბოროტნი და არც კეთილნი, ისინი მხოლოდ ხდებიან ასეთნი, რაც დამოკიდებულია იმისაგან, აერთიანებთ თუ ყოფთ მათ თავისი ინტერესები. ეს ფილოსოფოსი ამბობს, რომ თავისთავისადმი უპირატესობის მინიჭების გრძნობას განიცდის თითოეული, ეს დაკავშირებულია გვარის შენარჩუნებასთან და ადამიანებში წარუშლელად არის აღბეჭდილი თვით ბუნების მიერ. მისი აზრით, კანონმდებელმა უნდა იცოდეს, რომ სიყვარული სიამოვნებისადმი და ზოზლი ტანჯვისადმი გამოწვეულია ფიზიკური მგრძნობიარობით, რომ ამ უკანასკნელისაგან წარმოსდგება ყველა ჩვენი მანკიერებანი და სათნოებანი.

ფიზიკური მგრძნობიარობის თავისეული შეფასებიდან გამომდინარე პელევეციუსი შრომაში „ადამიანის შესახებ“ აღნიშნავს, რომ ახალდაბადებულს არ ახასიათებს არავითარი ვნებები, ერთადერთი რაც მას ახასიათებს, ესაა სიყვარული თავისთავისადმი, ყველა დანარჩენი ვნება ხელოვნურია, ანუ შეიძინება ცხოვრების პროცესში, საზოგადოებაში. იგი თვლის, რომ ისეთი ვნებები, როგორცაა სიამაყე, შური, პატივმოყვარობა, სიძულწე, სურვილი მოძრაობისა და აკრეთვე იდეების გამოყენებისა აკვიდანვე არ იჩენს თავს, ყველა ისინი და აკრეთვე სიყვარული სიმდიდრისადმი წარმოიშობიან საზოგადოებრივი ცხოვრების მიერ. ხსენებულ ნაშრომში ავტორი მსჯელობს ვნებათა გენეალოგიაზე და ამტკიცებს, რომ ადამიანში არის მისი განმასულიერებელი. ერთი სიცოცხლისეული საწყისი, ფიზიკური მგრძნობიარობა, რომ ის ბადებს სიყვარულის გრძნობას სიამოვნებისადმი და სიძულვილს ტანჯვისადმი, ანუ თავისთავისადმი სიყვარულს, ეს უკანასკნელი წარმოშობს სიყვარულს ბედნიერებისადმი, რომელიც ბადებს იძალაფლებისადმი სურვილს, ხოლო ეს დასაწყისს აძლევს ყველა ხელოვნურ ვნებას.

ამ საკითხების კვლევაში ჰელვეციუსი უფრო ზოგად ფილოსოფიურ პრობლემას მიადგება და დეიზმისაკენ იხრება, მიმართავს ზებუნებრივ ძალას. მისი აზრით, ღმერთმა ჩასდო სამყაროში განვითარების ერთადერთი აუცილებელი პრინციპი: მან „უთხრა მატერიას“ „მე განიჭებ შენ ძალას“ და სივრცეებში უწესრიგოდ მოხეტიალე ელემენტები დაქვემდებარენ მოძრაობის კანონებს, წარმოქმნეს შეერთებათა სიმრავლენი და თანამედროვე სამყარო წონასწორობაში და ფიზიკური წესრიგით. იგი აღნიშნავს, რომ, როგორც ჩანს, ასე იყო ადამიანის შემთხვევაშიც: ღმერთმა უთხრა მას, რომ აჯილდოებს მგრძნობიარობით — ღმერთის ნების იარაღით და უნდა შეასრულოს მისი წინასწარდასახულობანი, ათავსებს მას სიამოვნებასა და ტანჯვას შორის, რომელნიც დაიცავენ მის აზრებსა და საქციელს, ისინივე წარმოშობენ ყველა ვნებას, იქნებიან მისი სურვილების, შიშის, იმედების, ანტიპატიების, სინანლის, დაბნეულობის, ზნეობრივი სისტემების წყარო, გაუხსნიან მას სულიერი სამყაროს ბედნიერებას და ა. შ. როგორც ვხედავთ, აქ დაბეჯითებით მტკიცებაა ფიზიკური მგრძნობიარობის პირველადი ხასიათის შესახებ ყველა ვნების მიმართ.

ჰელვეციუსი ვნებების ძლევამოსილების პოზიციაზე დგას. ფიზიკურ სამყაროში, ფიქრობს იგი, მოძრაობა ქმნის და ანადგურებს ყველაფერს, აცოცხლებს და ინახავს; მის გარეშე ყველაფერი მოკვდება და გაიყინებოდა, და ვნებები ასეთსავე როლს ასრულებენ ზნეობრივ სამყაროში, მოჰყავთ ყველაფერი მოძრაობაში, სიხარბე ერეკება გემებს შორეულ ნაოსნობაში, გაჰყავს გზები კლდეებში, ანგრევს მთებს, აღმართავს განუშეორებელ ნაგებობებს, ასხამს როდოსის თავთავს, სიყვარულმა შექმნა მოძღვრება სულის უკვდავების შესახებ ქერივის მწუხარების შესამსუბუქებლად და ა. შ. ვნებათა ეს ძლევამოსილება განსაკუთრებული რელიეფურობით გამოდის ძლიერი ვნების განმარტებაში, რომელიც ამ საკითხების განხილვისას არის მოცემული ავტორის მიერ ნაშრომში „გონების შესახებ“. ის ასეა ფორმულირებული: „ძლიერ ვნებაში მე ვგულისხმობ ისეთ ვნებას, რომლის საგანი ისე აუცილებელია ჩვენი ბედნიერებისათვის, რომ მისი ფლობის გარეშე ცხოვრება აუტანლად გვეჩვენება“ [3, გვ. 358]. ზემოთ აღნიშნულის გარდა სხვა მრავალი მაგალითით ახდენს ჰელვეციუსი ვნებათა ძლევამოსილების შესახებ თავისი შეხედულების ილუსტრაციას, კერძოდ ეხება ვნებათა როლს მეცნიერებაში, ხაზს უსვამს დიდებისადმი ვნების მნიშვნელობას, შეუპოვრობასა და ძალას, რასაც იგი უნერგავს იმათ, ვინც მისწრაფვის სახელის მოხვეჭისათვის მეცნიერებაში, ხელოვნებაში, მოჰყავს ციყრონის სიტყვები, რომელიც ასეთ ადამიანებს უწოდებდა „მშვიდობიან ვშირებს“, აღნიშნავს, რომ დიდ ადამიანებს ბაღებზე მხოლოდ დიდი ვნებები. იგი ამტკიცებს, რომ ვნებათა მოღვაწეობაზეა დამოკიდებული ადამიანის გონებრივი მოღვაწეობა. მისი გამოთქმით, ვნებები ციური ცეცხლია, რომელიც აცოცხლებს ჩვენს სულიერ სამყაროს, ისინია ძალა, რომელსაც შეუძლია გამოგვიყვანოს უძრაობიდან და გონებაჩლუნგობიდან. მოგვანიჭოს „ყურადღების ის განუწყვეტლობა, რომელთანაც დაკავშირებულია მაღალი ტალანტი“.

ვნებებს, ფიქრობს ჰელვეციუსი, ერთნაირად მოაქვს როგორც სიკეთის ისე ბოროტების ნაყოფი, მათი მოქმედების მექანიზმი ბაღებს როგორც ჩვენს მანკიერებებს, ისე ჩვენს სათნოებებს, ისინი რომ არ გაგვანდეს, სხვა არავითარი საშუალება არ იქნებოდა ადამიანების კარგ ადამიანებად გადაქცევისა,

მათი მეშვეობით შეიძლება ცალკეული პიროვნების საერთო სიკეთისაკენ წარმართვა. მისი აზრით, ადამიანთა მანკიერებანი და მათი უმრავლესობის ზიზღი სათნოებისადმი არ არის შედეგი ადამიანთა ნატურის სიწამხდრისა, მათი მიზეზია უვარგისი კანონები, კანონმდებლობის არასრულყოფილება. ამ მსჯელობებს და ბევრ ზემოთ ნათქვამს უშუალოდ ეკვრის ფურიეს მოძღვრება ენებების შესახებ, ბევრი გადადის ამ შინაარსიდან მასთან.

მაგრამ არა მხოლოდ ამ მომენტებით არიან ეს ორი მოაზროვნე დაკავშირებული ერთმანეთთან, არამედ ბევრი სხვა მომენტითაც. ჩვენ აქ აღვნიშნავთ კიდევ მხოლოდ ორ მათგანზე. კონკრეტულად მხედველობაში გვაქვს მოძღვრებანი ფუფუნებისა და ბედნიერების შესახებ, რომლებსაც ორივე მოაზროვნე დიდ ყურადღებას უთმობს, ეს ანათესავებს მათ, ჩანს, რომ ჰელვეციუსმა ძლიერი გავლენა მოახდინა ფურიეზე, მათ ბევრი საერთო აქვთ. რას ამბობს პირველი ფუფუნების შესახებ? იგი განსაზღვრავს ფუფუნების ცნებას: „მკაცრი აზრით ფუფუნებად შეიძლება გავიგოთ ყოველგვარი ზედმეტობა. ანუ რაც არაა უპირობოდ აუცილებელი ადამიანის არსებობასათვის“ [3, გვ. 160]. და ავტორი ამასთანავე აღნიშნავს, რომ ცივილიზებული ხალხისათვის ეს ცნება შეფარდებითი ხდება, რომ ასეთ შემთხვევაში ფუფუნებად უნდა ეთვროთ „მის მიერ თავის სიმდიდრეთა გამოყენება იმაზე, რასაც სხვა ხალხი ზედმეტობად თვლის“. ხოლო „კერძო პირის ფუფუნება არის აგრეთვე მის მიერ თავისი სიმდიდრის გამოყენება იმაზე, რაც შეიძლება წოდებულ იქნეს ზედმეტობად იმ მდგომარეობასთან მიმართებაში, რომელიც უკავია ამ ადამიანს სახელმწიფოში და იმ ქვეყანასთან მიმართებაში, რომელშიც იგი ცხოვრობს“ [3, გვ. 161]. ჩვენ მოვიყვანეთ აქ ეს განსაზღვრებანი იმისათვის, რომ აღვნიშნოთ მათი ავტორის და ფურიეს სიახლოვე, ფუფუნების საკითხი ორივესთან ადამიანის შესახებ მოძღვრების შემადგენელი ნაწილია; ფურიესთან იგი გაცილებით მაღალ თეორიულ დონეზეა დამუშავებული, რის აქ განხილვა შეუძლებელია.

ჰელვეციუსი ლაპარაკობს ფუფუნებაზე სარგებლიანობის თვალსაზრისით და ორ გავებას განიხილავს. ერთის მიხედვით, მისი აზრით, ფუფუნება ხელს უწყობს ხალხის კეთილდღეობას, ფუფუნების საუკუნე არის სახელმწიფოს ძლევადასრულების საუკუნე, სიმდიდრის ზრდა, ფულის მოდენა წარმოქმნის ახალ სიამოვნებებს, არბილებს ზნეჩვეულებებს, იძლევა სახსრებს მუშა მანის არსებობისათვის, ფუფუნება ამრავლებს სახელმწიფოს ცხოვრებისეულ ძალებს, ავითარებს მრეწველობას, ხელს უწყობს ნავსადგურებისა და გემების მშენებლობას, ადამიანებს უზრუნველყოფს პროდუქტების სიმდიდრით და ა. შ., მეორე თვალსაზრისი ფუფუნებას მიიჩნევს დამლუპველად. ჰელვეციუსი კი თვლის, რომ თავისთავად ფუფუნება არაა მავნებელი, მაგრამ ასეთად იქცევა არათანაბარზომიერი განაწილების შედეგად, როცა უმცირესობა იხრჩობა მასში, ხოლო უმრავლესობა საჭიროებს აუცილებელს. იგი აღნიშნავს, რომ ორივე ეს გავება ემყარება არასაკმაო ცოდნას და არ არიან დამაკმაყოფილებელნი, ტრაქტატში „ადამიანის შესახებ“ ვრცლად მსჯელობს ფუფუნების შესახებ, გამოდის იმ მოაზროვნეთა წინააღმდეგ, რომელნიც ამტკიცებენ ფუფუნების მავნებლობას, ასაბუთებს, რომ უფრო მეტად სათნო არიან თავისუფალი შეძლებული ხალხები, რომელთა სიმდიდრე მეტადაა თანასწორად განაწილებული. ხსენებულ ნაშრომში განვითარებულია აზრი, რომ საზოგადოებაში ყველა ინდივიდი ერთნაირად უნდა იყოს დანაკმებელი, სა-

ერთო სიყეთეს ყველა ერთნაირად უნდა უწყობდეს ხელს, სამუშაოები უნდა იყოს განაწილებული თანაბრად და მხოლოდ ამით შეიძლება მოაშორო საზოგადოებას მანყიერებანი და სიწყამხდრე, ნათქვამია აგრეთვე რომ, თუ სახელმწიფოში არსებული წყობილების პირობებში ფუფუნებას ზიანი მოაყვს, მდგომარეობის შეცვლის ერთადერთი საშუალებაა კანონების, სახელმწიფოს მართვის შეცვლა, რომ ფუფუნების გაძევება სახელმწიფოდან, რომელშიც მამოძრავებელ საწყისს ფულისადმი სიყვარული წარმოადგენს, დაღუპავს, სახელმწიფოს. აქ ბევრ რამეში ფურიემდე შორს არაა.

ნაშრომში „ადამიანის შესახებ“ ვრცლად განიხილავს ავტორი ბედნიერების საყითხებს და აეთიარებს ამ მიმართებით თავის აზრებს. იმის შემდეგ რაც დაასაბუთა საზოგადოებაში სიმდიდრის თანაბარი განაწილების აუცილებლობა, იგი იძლევა ბედნიერების თავისი გაგების გადმოცემას, მსჯელობს მისი პირობების შესახებ და ა. შ., ასაბუთებს, რომ სიმდიდრის ასეთი განაწილება აუცილებელია ბედნიერების თანაბარი განაწილებისათვის. იგი თვლის, რომ კანონმდებელთა ამოცანაა გახადოს ადამიანები მაქსიმალურად ბედნიერი, მათი ბედნიერება უნდა უთავსდებოდეს საზოგადოებრივ სიყეთეს. ჰელვეციუსის აზრით, მან დაასაბუთა, რომ ტალანტები და სათნოებანი აღზრდის რეჟულტატია და ხალხების ბედნიერება თვით მათ ხელშია, დამოკიდებულია იმაზე, რა გულმოდგინებით სრულყოფენ ისინი მეცნიერებასა და აღზრდას.

ფუფუნებისა და ბედნიერების საყითხებს ჰელვეციუსი განიხილავს არამარტო საზოგადოების მიმართ, როგორც ვნახეთ, არანაკლებ არის ამ განიხილვაში აგრეთვე მეორე ასპექტი, ასპექტი ადამიანისა, ადამიანის ინდივიდისა.

დასასრულს აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყველაფერი, რაც ზემოთ გადმოვეციით ვნებების, მათი გენეზისისა და საფუძვლის, ვნებების ძლევაშისილების, ფუფუნების, ბედნიერებისა და აღზრდის შესახებ, ნამდვილად ერთვის სოციალიზმსა და კომუნისმს, პირველ რიგში ფურიეს მოძღვრებას, მათში გადადის აგრეთვე მისწრება გაგებული იქნეს ადამიანი, შეიქმნას ადამიანის კონცეფცია და ამ ბაზაზე აიხსნას აგრეთვე საზოგადოებრივი ცხოვრების საყითხებიც. და, რა თქმა უნდა, ჰელვეციუსის თეორიას ამ კონკრეტული შინაარსით, ამ მიმართებით აუცილებლად ჰქონდა მნიშვნელობა ახალგაზრდა მარქსისათვის, რაც ზოგადად უკვე აღვნიშნეთ.

დიდი მუშაობა გასწიეს ადამიანის შესწავლაში კლასიკოსმა პედაგოგებმა ჩვენთვის მიზანშეწონილია შევჩერდეთ აქ მხოლოდ ორ მათგანზე.

**ადამიანის ბუნება რუსოს პედაგოგიურ ნააზრევში.** თავისი მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ რუსოს გამოჰყავს ზოგადფილოსოფიური საფუძვლიდან. ხოლო მასზე დაშენებული აქვს თავისი პედაგოგიური სისტემა. როგორია ეს საფუძველი? რუსო იზიარებს დეიზმის იდეებს, არის დუალისტი, თვლის, რომ არსებობს ღმერთი როგორც მსოფლიო ნება და მსოფლიო გონება, სიყეთის წყარო, რომელსაც მოჰყავს სამყარო მოძრაობაში და ასულიერებს ბუნებას, რომ მატერია ობიექტურად არსებობს, მაგრამ ინერტულია. შესაბამისად, ადამიანის ბუნებაში რუსო სცნობს ორ საწყისს, სულიერსა და მატერიალურს, პირველს განიხილავს როგორც მეორე საწყისის განმასულიერებელს, ამ საფუძველზე ახასიათებს მასთან ადამიანის ბუნებას გონება, თავისუფალი ნება, თავისუფლება.

მაგრამ როგორია აქ კონკრეტული შინაარსი? — რთული, იგი მთელი სისტემაა: რუსო ამბობს, რომ ჩვენ ვიბადებით მგრძობიარენი და დაბადებიდანვე სხვადასხვა გვარად მოქმედებენ ჩვენზე გარშემო საგნები, იწვევენ შეგრძნებებს, ამ საფუძველზე ასაბუთებს იგი ჩვენში პირველადი განწყობილებების არსებობას, რასაც ბუნებას უწოდებს. მისი აზრით, ბუნებამ ისე მოაწყო დასაწყისში ადამიანი, რომ უშუალოდ აძლევს მხოლოდ სურვილებს, რომელნიც აუცილებელია მისი შენახვისა და დაცვისათვის, და უნარებს ამ სურვილების დაკმაყოფილებისათვის, რომ ეს ორი მომენტი დასაწყის ეტაპზე წონასწორობაშია, რომ ყველაფერი დანარჩენი თითქოს სულის სიღრმეშია მოცემული და შემდგომ ვითარდება საჭიროებისდა მიხედვით, ხოლო როცა იწყებს ამოქმედებას ვირტუალური უნარები, ყველას უსწრებს წინ ყველაზე აქტიური უნარი — ფანტაზია, რომელიც ასაზრდოებს სურვილებს.

მგრძობიარენი რომ ვართ რუსოსთან ეს ნიშნავს — გვახასიათებს მგრძობიარეობა. გვაქვს გრძობები, რაც ადამიანის ბუნებას განეკუთვნება, თანდაყოლილია. გრძობები მასთან რთულ სისტემადაა წამოდგენილი: აღზრდის საკითხებთან დაკავშირებით წიგნში „ემილი ანუ აღზრდის შესახებ“, რომელსაც ჩვენ ვაანალიზებთ, ხუთი შეგრძნების ორგანოს შესაბამისად განიხილავს ავტორი შეხების, ხედვის, სმენის, ყნოსვის და გემოვნების გრძობებს. მისი აზრით, გონებაში ყველაფერი ამ გრძობებიდან შემოდის, ეს ორგანოები და გრძობები გონების იარაღებია, რომელთაც სხეული გვაწვდის, აზროვნების სწავლისათვის საჭიროა მათი წვრთნა.

გრძობების მეორე ჯგუფია ხსენებულ ნაშრომში ჩვენში შინაგანად მოცემული ვნებები და გრძობები, ისინი ჩვენს შიგნით არიან. ამრიგად, რუსოს აზრით, ადამიანის ბუნებაში მოცემულია აგრეთვე ვნებები, ისინი ჩვენი თავისუფლების, თავდაცვის იარაღია, ემსახურებიან ჩვენს თავდაცვას. იგი თვლის, რომ ამ ბუნებრივი ვნებების რაოდენობა ძლიერ განსაზღვრულია და მათ ფაქტიურად ერთი წარმომავლობა აქვთ. ამის შესახებ „ემილი“-ში ვკითხულობთ: „ჩვენი ვნებების წყარო, ყველა სხვა ვნებათა სათავე და საფუძველი ერთადერთი ვნება, რომელიც ადამიანთან ერთად იბადება და საკვირამდე არ სტოვებს მას, არის თავის თავის სიყვარული: იგი თავდაპირველი, თანდაყოლილი ვნებაა, იგი ყველა სხვა ვნების წინამორბიდი...“ [1, გვ. 331]. ავტორის აზრით, ამ თავდაპირველი, პირველსაწყისი ვნების მოდიფიკაცია, ცვლილება ყველა დანარჩენი ვნება, მაგრამ მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი არათუ სასარგებლოა, არამედ მავნებელიც კია. მიიმართება საწყისის წინააღმდეგ და ასეთ შემთხვევაში ადამიანი დგება ბუნების გარეთ, ეწინააღმდეგება თავის თავს. მაშასადამე, ეს ვნება იმდენად სიღრმისეულია და ადამიანის ბუნებისადმი ისეთი კუთვნილია, რომ თუ მისი სახეცვლილება მის წინააღმდეგ მიიმართა, ადამიანი დგება მისი ბუნების გარეთ, შედეგად ეს ვნება თვითონ წარმოადგენს ბუნებას. რუსო იკვლევს ვნებების, გრძობების მთელ მასივს, სხვასთან ურთიერთობის, თავმოყვარეობის, სიძულვილის, სიყვარულის, სიამაყის, სიკეთის, ბოროტების, სიბრალულის, თანაგრძობის და სხვა გრძობებს. იგი ბუნების შესაბამისად თვლის ადამიანში მხოლოდ ისეთი გრძობების განვითარებას როგორცაა გულკეთილობა, ჰუმანურობა, თანაგრძობა და სხვა.

ადამიანის შესახებ რუსოს მოძღვრებაში ვხვდებით ცნებებს ფიზიკური ძალებისა და გონების ძალებისა, რომელნიც გაიგებიან ადამიანის არსების კუთვნილებად. თორმეტი, ცამეტი წლის ბავშვში იგი აღნიშნავს ძალების სწრაფ



განვითარებას. ნიქსა და ძალების სიჭარბეს, რაც მისი აზრით, სხვა ასაკში გამოირიცხებოდა. ამიტომ ბავშვი „ასე ვთქვათ, გადაისერის მომავალში თავისი არსების იმ ნაწილს, რომელიც ამჟამად მისთვის ზედმეტია“, მიუჩენს ადგილს თავის ხელეშში. თავის თავში და თავის არსებაში, რაც კეთდება, ფიქრობს ამ აზრების ავტორი, მუშაობის, სწავლის, მეცადინეობის მეშვეობით. როგორც ვხედავთ აქ ფიზიკური და გონების ძალები ადამიანის არსებად, მის ნაწილად გაიგება.

ადამიანის არსებაში გულისხმობს რუსო აგრეთვე მოთხოვნილებებს, რომელთა შესახებ მრავალ ადგილას ლაპარაკობს, მაგ. ერთგან მსჯელობს აღზრდის მიმდინარეობაში ბუნებრივი წესის დაცვაზე და აღნიშნავს, რომ ბავშვის სხეულის გასამაგრებლად და გასაზრდელად ბუნებას აქვს საშუალებები და მას წინააღმდეგობა არ უნდა გავუწიოთ, კერძოდ, მისი კონსტიტუცია მოითხოვს განმტკიცებისათვის, რომ, როცა მოეხალისება იხტუნოს, ირბინოს, იყვიროს, ოღონდ უნდა გვაჯარჩიოთ ბუნებრივი მოთხოვნილება სხვა მოთხოვნილებისაგან. სხვაგან, როცა განიხილავს გემოვნების გრძნობას, რუსო მსჯელობს ისეთ მოთხოვნილებებზე, რომელნიც ქვეყნის შემოქმედისაგანაა მონიჭებული, და ისეთზე, რომელთაც ჩვენ თვითონ ვაძლევთ ჩვენს თავს, ლაპარაკობს მოთხოვნილებების ცვალებადობაზე, მაგრამ მიუთითებს მათს თედამორველ ბუნებაზეც.

როდესაც ხსენებულ ნაშრომში ლაპარაკია ცოდნისმოყვარეობასა და მისი დამოკიდებულების საკითხზე ინსტიქტთან, რომელიც აცოცხლებს ადამიანის სხედასხვა უნარებს სხეულისა და მისდა კვალად გონების მოღვაწეობას, საქმე გვაქვს ადამიანის ბუნების სხვა მნიშვნელოვან ელემენტთან. ადამიანისათვის დამახასიათებელ ცოდნისმოყვარეობას, ავტორის აზრით, აქვს საფუძველი, მისი პირველი საფუძველი არის ადამიანისათვის თანდაყოლილი მისწრაფება, ბუნებრივი ლტოლვა, ანუ ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი მისწრაფება, ლტოლვა კეთილდღეობისადმი, რომელსაც იგი უწოდებს ინსტიქტს. მაშასადამე, ეს მისწრაფება, ლტოლვა აქ გამოდის ადამიანის ბუნების შინაარსის ელემენტად. გაიგება როგორც ბუნება. 1

გონება, ნება, თავისუფლება რუსოსთან ადამიანის ბუნების მახასიათებელია, ამ ბუნებაში მოცემულია და აქ საკუთრივ მათი კონკრეტული დახასიათება შეიძლება. ის ამტკიცებს, რომ ადამიანი არის აქტიური არსება, როდესაც აქტიურად მოქმედებს, როდესაც მოქმედებს თავისი ნებით და შეგნებით, რომ ნებასა და გონებაზე ჩვენ ვივებით ჩვენი საკუთარი ნებიდან და საკუთარი შეგნებიდან. რა მიზეზი განსაზღვრავს ჩემს ნებას, რა მიზეზი განსაზღვრავს ჩემს მსჯელობას? რუსოს მიხედვით, ორივე შემთხვევაში საბოლოოდ ერთი მიზეზი მოქმედებს. რაში მდგომარეობს ადამიანის თავისუფლება? — „ემილი“-ს ავტორის აზრით, იმაში, რომ ადამიანი ირჩევს ერთს, ან მეორეს, ირჩევს ან კარგს, ან ცუდს. მაგრამ რა განსაზღვრავს ამ არჩევანს, ნების თავისუფლებას? ჩვენ ვირჩევთ კარგს, ამბობს იგი, როცა ვადგენთ სწორ მსჯელობას, ცუდია არჩევანი თუ არასწორად ვსჯით. ამრიგად, გამოდის, რომ ნების მიზეზი არის მსჯელობა, ამ უკანასკნელის მიზეზი კი არის ადამიანის გონების უნარი, გონიერება ადარებს, სჯის. ასეთია აქ ადამიანის ბუნების ამ ელემენტების კავშირი.

გრძნობიარობის გავების შესაბამისად, რუსოს თეორიის მიხედვით, ყველა იღვა გარედან მოდის, სანამ შევიმეცნებდეთ ჩვენ ვგრძნობთ, გრძნობადო-

ბა წინ უსწრებს გონებას. გრძობას დიდი მნიშვნელობა მიეწერება რუსოსთან ადამიანის არსებობასთან მიმართებაში, გრძობები განიხილება სიცოცხლის განგრძობასთან მიმართებაში და ინდივიდთან მიმართებაში, ისინი, მოცემულნი ჩვენში შინაგანად, ბუნების შესაფერისია, თანდაყოლილია და უზრუნველყოფენ სიცოცხლის განგრძობას საერთოდ. ინდივიდში ეს გრძობები მასთან არის თავისთავის სიყვარული, კეთილდღეობის სურვილი, შიში მწუხარებისა და შიში სიკვდილისა, ამით ინდივიდიცაა აღებული მის მიმართებაში თავისთავთან. მაგრამ რუსო მას სხვა მიმართებაშიც იხილავს, თავის მოძქესთან, სხვა ადამიანებთან მიმართებაში და აქ ადამიანზე მსჯელობს თავისებურად როგორც სოციალურ არსებაზე. თუ ადამიანი სოციალური არსებაა, ან სურს აახდეს სოციალური არსება, ფიქრობს იგი, მას „ისეთი თანდაყოლილი გრძობებიც უნდა ჰქონდეს, რომლებიც მის მოდგმას შეეხებიან“, იგი თვლის, რომ სწორედ ასეთი ორმაგი მიმართება — მორალური სისტემა წარმოშობს სინდისის იმპულსს. სინდისი, მისი გამოთქმით, არის ღვთაებრივი ინსტინქტი, უკვდავი და ზეციური ხმა, რომელიც მიუძღვის უვიც, სუსტ, მაგრამ გონიერ და თავისუფალ არსებას, იგი მას მიაჩნია სხვა გრძობების დარად თანდაყოლილად, ბუნებრივად მოცემულად ადამიანში.

კიდევ ასეთი შტრიხი. ყოველი ადამიანი, წერს რუსო, იბადება ტიტველი, ღარიბი, მას მოელის უბედურებანი, გაჭირვება, მწუხარება, ყოველგვარი ტანჯვა, ბოლოს ყველა კვდება, ესეც ადამიანის არსს შეადგენს მისი გაგებით.

ჩვენ ძირითადად მოვხაზეთ ადამიანის ბუნების რუსოსეული გაგება, რაზეც დამყარებულია აღზრდის მისი ბუნებისეული მეთოდი.

**პესტალოცის მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ.** პედაგოგიური აზრის ისტორიაში პესტალოცამდე არავის იხე არ დაუფუძნებია პედაგოგიური სისტემა ადამიანის ბუნების, არსების ისეთ ღრმა ფილოსოფიურ შესწავლაზე, როგორც ეს მან გააკეთა, მიუხედავად იმისა, რომ ამოსავალი პუნქტები ეკლექტური ჰქონდა.

სწავლებისა და აღზრდის თავის მეთოდს პესტალოცი უწოდებს ბუნებისეულს და იმიტომ, რომ, მისი აზრით, ყველა მისი საშუალება ხელს უწყობს ადამიანის ბუნების განვითარების საერთო მსვლელობას. თავისი პედაგოგიური სისტემის თეორიულ საფუძველზე იგი ლაპარაკობს ბევრ თავის ნაწარმოებში, მაგრამ მთავარი ამ მიმართებით მოცემული აქვს, პირველ რიგში, ნაშრომში „გედის სიმღერა“. მასში ავტორი ამბობს ელემენტარული განათლების მისი იდეის შესახებ, რომ ის არის ადამიანის მოდგმის მონაცემებისა და ძალების ბუნებისეული განვითარებისა და ფორმირების იდეა, აქ იგი სვამს კითხვას: რა არის ადამიანის ბუნება? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა, მისი აზრით, ნიშნავს გამთარგმნო ადამიანის ნამდვილი არსება, ადამიანის ბუნების დამახასიათებელი ნიშნები. იგი უპირისპირებს ადამიანს ცხოველს, ამტკიცებს მათ განსხვავებას და წერს: „მე არ შემძლია სხვანაირად, მე უნდა ვალიარო, რომ ადამიანის ბუნების ჰუმანიტატი არსება — ესაა ერთობლიობა მონაცემებისა და ძალებისა, რომელნიც ასხვავებენ ადამიანს ყველა დანარჩენ არსებათაგან დედამიწაზე. მე უნდა ვალიარო, არა ჩემი წარმავალი სისხლი და ხორცი, არც ადამიანური სურვილების ცხოველური არსება, არამედ ჩემი ადამიანური გულისა და ადამიანური გონების მონაცემები, ჩემი ადამიანური

უნარები დაოსტატებისა — აი, რა შეადგენენ ჩემს ბუნებას, ან, რაც იგივეა, ჩემს ადამიანურ ბუნებას“ [5, გვ. 399]. როგორც ვხედავთ, ადამიანის არსება, ბუნება აქ გაგებულია როგორც ადამიანის მონაცემებისა და ძალთა ერთობლიობა და, შემდეგ, არამარტო ადამიანია განსხვავებული სხვა არსებათაგან, არამედ თვით ადამიანშია განსხვავებული ერთმანეთისაგან ცხოველური და ადამიანური არსება, ბუნება.

საიდან არის აქ მიღებული ცნება „ძალა“? როგორია მისი შინაარსი? ეს ირკვევა ავტორის გამოთქმებიდან. მისი აზრით, ადამიანში არის სურვილი, მისწრაფება, მას თითოეულ ცალკეულ შემთხვევაში რაღაც სურს, რაღაცისკენ მიისწრაფვის, იგი მოქმედი არსებაა და აქვს ძალა ამ მოქმედების განხორციელებისა, ამ ძალას გრძნობს ნდომისა და მისწრაფების ყოველ მოცემულ შემთხვევაში. და აი, ეს არის ასახული აქ ადამიანის, ადამიანის ბუნების ძალის ცნებაში. ამასთან იგი სხვა მოაზროვნეთაგანაა აქ გადმოსული.

პესტალოცი აღნიშნავს, რომ ადამიანის ყოველი ძალა ხასიათდება გარკვეული მისწრაფებებით საკუთარი განვითარებისაკენ და ეს განვითარება განისაზღვრება მარადიული, უცვლელი კანონებით, რომ თითოეული ამ კანონებიდან გამომდინარეობს ადამიანის შესაბამისი მონაცემების თავისებურებიდან და განსხვავებებიან ერთმანეთისაგან ისევე, როგორც ადამიანის ის ძალები, რომელთაც ისინი ახასიათებენ. პესტალოცი ავითარებს აზრს, რომ ეს კანონებიცა და ძალებიც ადამიანის ბუნების ერთიანობიდან გამომდინარეობენ და ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული, არიან წონასწორობასა და ჰარმონიაში, რომ ადამიანის ყველა ძალები ვითარდებიან მჭიდრო ურთიერთკავშირში და ერთმანეთზე გავლენას ახდენენ. მისი აზრით, ჭეშმარიტად და ბუნებისშესაბამისად უწყობს ხელს ადამიანის ფორმირებას მხოლოდ ის, რაც ზემოქმედებს ადამიანის ბუნების ყველა ძალაზე მათს ერთობლიობაში, ზემოქმედებს გულზე, გონებაზე და ხელზე, მოიცავს მთელ ადამიანს. ყველაფერი ის, რაც არ იპყრობს ადამიანის მთელ არსებას, ფიქრობს იგი, არ უწყობს ხელს მის განვითარებას, ფორმირებას ბუნების შესაბამისად, ვინაიდან ასეთი ზემოქმედება ცალმხრივია, მოიცავს მხოლოდ ერთ ან რამდენიმე ძალას, არღვევს წონასწორობას. ეს იწვევს, წერს იგი, განათლების საშუალებათა მოწყვეტას ბუნებისაგან, არასწორ აღზრდას, კაცობრიობის მიერ თავისი ბუნებრიობის დაკარგვას, განათლების დარღვევაში „მიკვავართ რაღაცნაირი ნახევარადამიანების ფორმირებამდე“.

ადამიანის ძალების დახასიათებაში პესტალოციდან არსებითია და აგრეთვე ძლიერ მნიშვნელოვანი აზრი, რომ ამ ძალების განვითარება დაკავშირებულია მათს ვარჯიშთან, რომ ადამიანის ბუნების ძალები ბუნების შესაბამისად ვითარდებიან უმთავრესად მხოლოდ ვარჯიშის მეშვეობით, მაგრამ ისინი ფორმირდებიან და ვითარდებიან თვით ადამიანის მიერ და იმ საფუძველზე, რომ თვით ძალა აიძულებს ადამიანს ამას. პესტალოცი წერს: „და თვით ბუნება თითოეული ამ ძალისა აიძულებს ადამიანს მათს ვარჯიშს. თვალს სურს უცქიროს, ყურს — უსმინოს, ფეხს — იაროს და ხელს — მიიტაცოს. მაგრამ ასევე გულსაც სურს სწამდეს და უყვარდეს. გონებას სურს იაზროვოს ადამიანის ბუნების ყოველ მონაცემში ჩადებულია ბუნებრივი მისწრაფება გამოვიდეს უსიცოცხლო და უცოდინარობის მდგომარეობიდან და იქცეს განვითარებულ ძალად, რომელიც განუვითარებელ მდგომარეობაში ჩადებულია მასში მხოლოდ თავისი ჩანასახის და არა თვით ძალის სახით“ [5, გვ.

344]. ამ მსჯელობაში ძლიერ ღრმა აზრია. მონაცემი, ძალის ჩანასახი ძალად იქცევა. ადამიანის ბუნების ძალები თვითონ არიან აქტიური თვით თავიანთი ბუნებით, თვით თავიანთი არსებით, ისინი მხოლოდ ასე არსებობენ, ამ აქტივობაშია მათი არსი, ამასთან აქ ნაკლიც არის. |

მაგრამ რა მონაცემებია დამახასიათებელი ადამიანისათვის, მისი ბუნებისათვის? ისინი სამგვარია ავტორის აზრით, სხეულის მიმართ ის აღნიშნავს მონაცემებს ძალებისა და სისხარტის ყოველმხრივი განვითარებისათვის, გონების მიმართ — მონაცემებს გარეგანი და შინაგანი ჭერეტისათვის და სულის მიმართ — მონაცემებს, რომ იმხიარულოს, უყვარდეს, იმედოვნებდეს და ა. შ. საჭიროებანი და მოთხოვნილებანი აიძულებენ ბავშვს, ამბობს იგი, ინსტინქტურად გამოიყენოს მონაცემების ყველა სახე, ბავშვი სულ უფრო ხშირად მიმართავს ამას, რაც მასში თანდათანობით აყალიბებს ჩვევებს, ამ ჩვევათა გამოყენება ავითარებს მათს საფუძველში მდებარე მონაცემებს, აყალიბებს და განამტკიცებს ძალებს, რომლებმაც ისინი იქცევიან. განვითარების შემდგომ პროცესში ბავშვი სულ უფრო ხშირად იყენებს ძალებს, ფიქრობს პესტალოცი, არა უშუალო საჭიროებებთან და მოთხოვნილებებთან დაკავშირებით, რაც იწვევს ძალების განთავისუფლებას, ისინი გამოიყენებიან თავისუფლად, ამას მივყავართ მათი ჰარმონიული გამოყენებისაკენ. ამ პროგრესს იგი უწოდებს ბუნების გზას ადამიანის გვარის განვითარებაში. ადამიანის ბუნების მონაცემებისა და ძალების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ აზრს ის ავითარებს სხვა საკითხებთან კონტექსტშიც, კერძოდ, ელემენტარულ განათლებას ყოფს სამ ნაწილად მონაცემების სახეობათა შესაბამისად, ეს ნაწილებია — ელემენტარული ინტელექტუალური განათლება, ფიზიკური ელემენტარული განათლება, ზნეობრივი ელემენტარული განათლება. პირველის მიზნად პესტალოცს მიაჩნია ადამიანის გონებრივი მონაცემების სწორი, ყოველმხრივი და ჰარმონიული განვითარება და მისთვის ინტელექტუალური ჩვევების ჩანერგვა, მეორეს — ადამიანის ფიზიკური მონაცემების სწორი ჰარმონიული განვითარება და მისთვის ფიზიკური ჩვევების ჩანერგვა, მესამისა — ადამიანის ზნეობრივი მონაცემების სწორი ჰარმონიული და ყოველმხრივი განვითარება და მისთვის ზნეობრივი ჩვევების ჩანერგვა.

„გედის სიმღერა“-ში ავტორი მსჯელობს ადამიანის ერთიან ბუნებრივ ხასიათსა და ბუნებრივ განვითარებაზე, მის ბუნებაზე, აკეთებს ღრმა თეორიულ ანალიზებს. იგი აღნიშნავს, რომ ბავშვი იქმნება ბუნებისაგან როგორც ერთიანობა, განუყოფელი მთელი მრავალმხრივი გონებრივი, ზნეობრივი და ფიზიკური მონაცემებით, თავისი ბუნების მიხედვით ბავშვს სურს ყველა ამ მონაცემის განვითარება, სადაც ბუნება ხელმძღვანელობს ბავშვს იქ ზღვება ყველა ამ მონაცემთა განვითარება მათს ჰარმონიულ ერთიანობაში. ავტორი ფიქრობს, რომ ბუნება ავითარებს ამ მონაცემებს მათ ურთიერთკავშირში, თითოეულ მათგანს ავითარებს მეორისა და სხვების მეშვეობით, გონების მონაცემების განვითარებით ავითარებს ფიზიკურ მონაცემებს, გრძნობების მონაცემების განვითარებით ავითარებს გონებრივ მონაცემებს და პირუტყვ. ბუნება ავითარებს და ალიძებს არა ამა თუ იმ სახის რომელიმე მონაცემს, ამბობს იგი, არამედ მოცემული სახის ყველა მონაცემს, ალიძებს არა მხოლოდ ერთს გონებრივი მონაცემებიდან, არამედ ერთად მათ ყველას, ავითარებს ყველა გულისმიერ გრძნობას და არა მხოლოდ რომელიმე მათგანს. მისი მტკიცებით, ასეთივეა ვითარება სხეულებრივი განვითარების მიმართაც,

ბუნება ავითარებს ბავშვში არა მხოლოდ რომელიმე უნარს, გაწაფულობას, მაგ. ყვირილს, შეშის ჭრას, ცურვას და ა. შ., არამედ ცდილობს და აღწევს, რომ ბავში მთელი მოცულობით მტკიცედ ფლობდეს თავის ხელებსა და ფეხებს. პესტალოცის აზრით, თუ ვითარდება ადამიანის მონაცემებიდან თუნდაც ერთადერთი, ეს ხელს უწყობს და აადვილებს ყველა დანარჩენი სულიერი ძალების განვითარებას. შესაბამისად, იგი ამტკიცებს, რომ თუ ბავშვს საკმაოდ ეხმარებიან მხოლოდ ერთადერთი მონაცემის განვითარებაში, ამით აღვიძებენ ამავე დროს ყველა დანარჩენ მონაცემს, რომ თუ ვალვიძებთ, ვავითარებთ და ვაყალიბებთ ბავშვის გონებას, ჩვენ არ შეგვიძლია ამავე დროს არ გავალვიძოთ და გავაცოცხოთ გულის ყველა მთავარი ძალა, არ ვავარჯიშოთ ადამიანი ფიზიკურ ჩვევებში, რომელნიც მას სჭირდება.

ჩვენ საკმაოდ ვილაპარაკეთ ადამიანის ბუნებისა და მისი განვითარების შესახებ. მაგრამ როგორ მოქმედებს ბუნება და როგორ ავითარებს იგი ადამიანს? პესტალოცის პასუხის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრების დასაწყისში ბუნების მოქმედება ვლინდება დედისა და ბავშვის მოქმედებაში, დედის მეშვეობით ბუნება წვრთნის, ასწავლის ბავშვს, და სწავლებისათვის მკაფიო მაგალითს ხედავს ის ამაში. იგი აღწერს დედის მოქმედებას და ამბობს, რომ დედას, უძღურსა და გაუნათლებელს, გარეგანი დახმარებისა და ხელმძღვანელობის გარეშე, შეგნებულცი კი არა აქვს თუ რას აკეთებს, კი არ ასწავლის ბავშვს, არამედ აწყნარებს, სურს იგი დაასაქმოს, რომ დედა ავითარებს ბავშვის ყურადღებას, დაკვირვების უნარს, უხსნის მთელ სამყაროს, ამზადებს გრძნობების გამოყენებისათვის, ყველაფერ ამას და ბევრ სხვა რამეს აკეთებს, რითაც მისდევს ბუნების გაუცნობიერებელ ზვას, და ეს კეთდება ბუნების მიერ დედის მეშვეობით.

ბუნება თვითონ ბუნებრივად ავითარებს ადამიანს, მაგრამ ეს განვითარება არ ხორციელდება მასზე ზემოქმედების გარეშე, აღნიშნავს პესტალოცი, მისი აზრით, უნდა დავეხმაროთ ბუნებას, რომ ეს აღმასვლა განვითარებაში, ადამიანის ფორმირებაში განხორციელდეს, ანუ ადამიანის ხელოვნება შესატყვისი უნდა იყოს ამ ფორმირებისადმი. უნდა აყალიბებდეს ადამიანს ბუნების შესაბამისად. ასეთად მიაჩნია მას თავისი მეთოდი, რომლის ბუნების შესაბამისობას იმაში ხედავს, რომ იგია ადამიანთა მოღვაწის ინტელექტუალური, მორალური და ფიზიკური მონაცემებისა და უნარების მთელ მათს ერთობლიობაში სრული მოცულობით აღძვრისა და განვითარების საშუალება, რომ როგორც ბუნებრივი მოღვაწეობა მარტივ ოჯახურ ცხოვრებაში მოიცავს და ავითარებს ადამიანის ყველა მონაცემსა და უნარს, ასევე ისიც მოიცავს ადამიანს ყველა მისი მონაცემითა და უნარით და ავითარებს მას, ამასთან ხდის ცენტრალ ზნეობრიობის ყველა მონაცემს.

მთელ ამ განხილვასა და გადმოცემაში ჩვენი ერთ-ერთი მთავარი მიზანია ნათელი გავხადოთ თუ როგორია განხილულ მოძღვრებაში ადამიანის მახასიათებელი ცნებების — „მონაცემები“, „ძალები“ „უნარები“ — მნიშვნელობის მასშტაბი. ამაზე უკვე გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს და, ჟღერო სრული რომ გავხადოთ იგი, ძლიერ მოკლედ განვიხილოთ ხსენებული მეთოდის ერთ-ერთი მომენტის კონკრეტული შინაარსი, სახელდობრ, სწავლების ნაწილში. რომ გააძლიეროს ბუნების ზემოქმედება გონების განვითარებაზე, ამბობს პესტალოცი, ათასწლეულების გამოცდილებამ კაცობრიობას მისცა ისეთი საშუალებანი როგორიცაა ენა, უნარი ხატვისა, წერისა, თელისა, გა-

ზომვისა, რომელთა წყაროს წარმოდგენს ჭვრეტა. მაგრამ რა არიან ისინი? ამ მიმართებით პესტალოცი ავითარებს აზრს, რომ შემეცნებას თავის საფუძველში აქვს სამი ელემენტარული ძალა: ბგერების წარმოთქმისა, გრძნობადი წარმოდგენისა, ანუ გარეგანი ჭვრეტისა, საგნის გრძნობადი აღქმისა და შინაგანი ჭვრეტისა, ანუ საკუთარი შთაბეჭდილებების ჭვრეტისა. ისინი დაკავშირებული არიან გარეგან საგნებთან, რომლებიც ხასიათდებიან ფორმებითა და რიცხობრივი მიმართებებით. მისი აზრით, გარეგანი ჭვრეტა იძლევა ყოველგვარი ფორმების შემეცნებას, შინაგანი — რიცხობრივი მიმართებებისა, იგი საფუძველია ანგარიშისა და გამოთვლისა, ყველაფერი ამის ათვისება ხდება ენის მეშვეობით. ამ საკითხების განხილვაში პესტალოცი ლაპარაკობს შემდეგ, რომ ადამიანი იბადება, იზრდება ამ ძალების მოქმედების წყალობით, აღიქვამს გარემომცველ სამყაროს, აღიფერენციურებს მას, ხედავს, იგი შედგება ცალკეული საგნებისაგან, რომელნიც სიმრავლეს შეადგენენ, რომ ადამიანი გამოჰყოფს მათ როგორც ერთეულებს, აღიქვამს და ნათელს ხდის თავისთვის მათს ზომებს, პროპორციებს, რიცხობრივ მახასიათებლებს და ყველაფერს გამოთქვამს ენით, რომ ამ ძალების მოქმედების პროცესში ბუნებრივი გზით ხორციელდება შთაბეჭდილებათა გაცნობიერება, ბუნდოვან შთაბეჭდილებათა უსასრულო სიმრავლიდან წარმოიქმნება ნათელი შთაბეჭდილებანი, ხოლო შემდეგ მკაფიო ცნებები. პესტალოცი მტკიცებით, ეს არის ბუნებრივი გზა შემეცნებისა და იმისათვის, რომ სწავლება იყოს ბუნების შესაბამისი, უნდა ვეხმარებოდეთ ბუნებას და მივდიოდეთ ამ გზით.

გადმოცემული ცხადად გვიჩვენებს, რომ ადამიანის ბუნების „ძალების“, „მონაცემების“, „უნარების“ ცნებებზე დაყრდნობით ყველაფერი განხილულ მოძღვრებაში. პესტალოცი აქ ნაკლიც აქვს, ადამიანის ბუნების ძალები მიაჩნია ღმერთისაგან ჩანერგილად, გარე სამყაროსაგან დამოუკიდებლად და განეთარებისადმი მისწრაფების თავისთავადი უნარით აღჭურვილად.

როგორ უნდა შევადგასოთ რუსოსა და პესტალოცის მნიშვნელობა ახალგაზრდა მარქსის თვალსაზრისის ჩამოყალიბებისათვის? მრავალთაგან ერთი მომენტი აღვნიშნოთ. ახალგაზრდა მარქსის ადამიანის კონცეფციაში არსებითი ძალების ცნება შემუშავდა ადამიანის შესახებ მარქსამდელი თეორიების ბაზაზე და ზეგავლენით. ამ თეორიებს შორის იყო რუსოსა და პესტალოცის მოძღვრებანი, სადაც ადამიანის, მისი შინაგანი ბუნების კვლევაში მსჯელობა იყო ადამიანის ბუნების ძალებზე; ოღონდ პესტალოცის მხრივ მხოლოდ არაპირდაპირ ზეგავლენაზე შეიძლება ლაპარაკი.

#### ლიტერატურა

1. რუსო ჟ. ჟ. ემილი ანუ აღზრდის შესახებ. თბილისი., 1949.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. Соч., т. 2, М., 1955.
3. Гельвеций К. А. Об уме. Избр. соч., т. I, М., 1973.
4. Паметри Ж. О. Человек-машина. С.-Пет., 1911.
5. Песталоцци И. Г. Лебединая песня. Изб. пед. произв., т. 3, М., 1965.

კ. ა. მეტრეველი

## ИЗ ИСТОРИИ ДОМАРКСИСТСКИХ УЧЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ

Резюме

В работе анализируются учения о человеке Ламетри, Гельвеция, Руссо и Песталоцци. Ламетри, правда, механически, но материалистически понимает человека; Гельвеций исследует человека, его внутренний мир, исходя из его чувствительного характера, его (в частности, и Ламетри) теория «вливается» в учение Фурье о человеке; Руссо и Песталоцци говорят о внутренней природе человека, его силах. Эти теории, наряду со многими другими учениями о человеке, не могли не иметь значения для концепции человека молодого Маркса, Песталоцци мог повлиять лишь опосредованно.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლილია ჩინალაძე

პიროვნების ყოველმხრივი ჰარმონიული განვითარების  
საკითხისათვის

საკითხი პიროვნების ყოველმხრივი, ჰარმონიული განვითარების შესახებ უაღრესად აქტუალურია და მრავალპლანიანი.

ჩვენს მიზანს შეადგენს პიროვნების არსობრივი ძალების განხილვა დი-ალექტიკურ ერთიანობაში: ურთიერთკავშირსა, ურთიერთგანპირობებულობა-სა და შესაბამისობაში.

პიროვნების ცნებაში იგულისხმება ადამიანის შეგნებული დამოკიდებუ-ლება საზოგადოებისა და სხვა ადამიანისადმი, მისი უნარების და ნიჭის სრულყოფილი საზოგადოებრივი გამოყენება. რაც უფრო ღრმად აცნობიერ-ებს ადამიანი საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებს და უფრო აქტიურად მოქ-მედებს ამ მოთხოვნილების შესაბამისად თავისი უნარისა და ნიჭის სრული გამოყენებით, მით უფრო ნათელია ადამიანის პიროვნება, მით უფრო დიდ როლს ასრულებს იგი, როგორც საზოგადოებრივი განვითარების დიდმნიშვნე-ლოვანი ფაქტორი. პიროვნების განვითარება მისი თვითცნობიერების გან-ვითარებაა, ხალხთან მისი კავშირების გაცნობიერება-ვალრმავეება, მისი საზო-გადოებრივი მნიშვნელობისა და აქტიურობის ზრდაა. პიროვნების განვითარებას, უპირველეს ყოვლისა, წარმოებითი ურთიერთობის ხასიათი განაპი-რობებს და ამ აზრით არის პიროვნება საზოგადოებრივი ურთიერთობის პრო-დუქტი. რაც შეეხება პიროვნების ყოველმხრივ განვითარებას, მასში იგუ-ლისხმება ადამიანის ყოველმხრივი უნარების: ინტელექტუალური, მორალუ-რი, ესთეტიკური და ფიზიკური უნარების თანაბარზომიერი განვითარება. თუ სათანადოდ არ ვითარდება რომელიმე მათგანი, ზიანი ადგება ყველა სხვა მხარის განვითარებას, საერთოდ პიროვნების თვითგამოსახულებას და საზო-გადოების სულიერი და ზნეობრივი პოტენციალის გაშლა-განვითარებას. უწყვეტი გონებრივი განვითარების გარეშე, ინტელექტუალური კულტურის უქონლად ადამიანი არა თუ ვერ შეძლებს პროფესიული მოვალეობის სრულ-ყოფილად შესრულებას, არამედ კონფლიქტურ მდგომარეობაში მყოფი, უძ-ლური იქნება სწორი მორალური არჩევანი გააკეთოს, გადაჭრას ცხოვრების გზაზე წამოჭრილი წინააღმდეგობანი და კოლიზიები. გონებრივი პიროვნო-ნის თვალსაწიერის გაფართოების, ინტელექტუალური კულტურისა და შე-მოქმედებითი უნარების განვითარების გარეშე შეუძლებელია ესთეტიკური აღქმის და ესთეტიკური შექმნის უნარის გამომუშავება, ჯანმრთელობა და ფი-ზიკური კეთილდღეობა. ასევე შეიძლება ვიმსჯელოთ ადამიანის სულის სხვა შემადგენელი კომპონენტების: მორალური, ესთეტიკური და ფიზიკური უნა-რის განვითარება-სრულყოფის მნიშვნელობაზე სულის სხვა შემადგენელი კომპონენტისა და სულისა და სხეულის ჰარმონიული განვითარებისათვის.



იდეა პიროვნების ყოველმხრივი, ჰარმონიული განვითარების შესახებ წამოყენებული იყო ანტიკური დროის, ალორძინების ეპოქის, განმანათლებელთა პერიოდის მოწინავე მოაზროვნეების მიერ. მაგრამ ახალი სრულყოფილი ადამიანის ჩამოსაყალიბებლად აუცილებელი იყო ადამიანებს შორის ისეთი ურთიერთობანი, რომელშიც ცალკეული პიროვნება ერწყმის მთელი საზოგადოების ცხოვრებას, ხოლო მთელი თავის გამოხატულებას ჰპოვებს თითოეული პიროვნების ცნობიერებაში [7, გვ. 103].

შრომის ანტაგონისტური დანაწილების შედეგად თითოეული ადამიანი ასრულებს ადამიანთა საგნობრივი მოღვაწეობის როგორც მთელის ნაწილს. შრომის დანაწილებასთან ერთად ნაწილდება თვით ადამიანიც [5, გვ. 303].

თითოეული ადამიანი ამა თუ იმ შრომითი ფუნქციის შემსრულებელია. ამიტომ ადამიანის განვითარება ცალმხრივად წარმოებს. მის უნართა განვითარება საგრძნობლად ჩამორჩება საზოგადოებრივი კულტურის დონეს.

კერძო საკუთრება ხელს უწყობს სოციალური კავშირების დეფორმაციას: ადამიანთა განცალკევებას, განმხოლოებას, მარტოობის ზრდას. გაუცხოებულ ხასიათს ღებულობს თვითონ ინდივიდთა ურთიერთობანი.

ადამიანის ყოველმხრივი განვითარებისათვის, მისი ხასიათის მთლიანობის და მორალური თვისებების, გონების და გრძნობების ჰარმონიული განვითარებისათვის ფართო სარბიელი იქმნება ისეთ საზოგადოებაში, სადაც არ არსებობს ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია, ადგილი აქვს მწარმოებელთა თავისუფალ ასოციაციას, ხალხის მისწრაფებას სოციალური სამართლიანობისადმი.

ასეთი საზოგადოების განვითარება მოითხოვს მოღვაწეობის მთლიანობას, რომელიც ხდება თითოეული ადამიანის მოთხოვნილება, ადამიანი თვით შრომით პროცესში ითვისებს შრომითი ფუნქციების მრავალსახეობას: საშემსრულებლოს, საგანმკარგულებლოს, ადმინისტრაციულ-საკონტროლოს, ორგანიზატორულს, სამეცნიეროს, ხდება უნივერსალური და შემოქმედებითი სუბიექტი, რაც გულისხმობს ადამიანის ყველა უნარის სრულყოფას, მის ჰარმონიულ განვითარებას. ეს კი ქმნის საზოგადოების და პიროვნების შემოქმედებითი პოტენციალის გაშლა-განვითარების საშუალებას.

შემოქმედების ზოგადფილოსოფიურ განსაზღვრებას, მისი როგორც ადამიანის თვითდამკვიდრების წესის დადგენა წარმოადგენს. შემოქმედებაში ყალიბდება, ვითარდება და მკვიდრდება ადამიანი.

სამყაროსადმი შემოქმედებითი დამოკიდებულების არსებით მომენტს წარმოადგენს ადამიანის შემოქმედება სამყაროზე, მატერიალური სინამდვილის შეცვლა საზოგადოების განვითარების ისტორიულად ჩამოყალიბებული მოთხოვნილების შესაბამისად.

საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესი ის რეალობაა, რომელშიც ყალიბდება ადამიანური შემოქმედებითი ძალები და უნარები. ამ თვალთახედვით ადამიანის როგორც შემოქმედებითი არსების განსაზღვრა ნიშნავს განსაზღვრო იგი, როგორც ისტორიული არსება.

ადამიანი ყოველთვის იყო თავისი ისტორიის შემოქმედი. რამდენადაც შრომა მოქმედების მიზნობრივად წარმართვას, ამიტომ იგი წარმოების ამა თუ იმ წესისაგან დამოუკიდებლად ყოველთვის ახორციელებს შემოქმედებით ფუნქციებს. მაგრამ ადამიანთა მოღვაწეობა არ ხორციელდებოდა პიროვნულ-თავისუფალი თვითმოქმედების ფორმით.

ადამიანთა ისტორიულ-შემოქმედებითი ჩასიათის რადიკალური ცვლილება, შეგნებულ თავისუფლებად მისი ამაღლება შესაძლებელია ისეთ საზოგადოებაში, სადაც გამორიცხულია ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია, ადგილი აქვს მწარმოებელთა თავისუფალ ასოციაციას, გონივრულ კონტროლს დაქვემდებარებულ წარმოებას. მარქსიზმის ფუძემდებლებმა განსაზღვრეს ამ გარდატეხის ისტორიული მასშტაბი, უწოდეს რა მას „კაცობრიობის ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში“ [1, გვ. 338]. დაახსიათეს ის, როგორც ნამდვილი ისტორიის დასაწყისი, როდესაც პირველად ხდება შესაძლებელი ისტორიული შემოქმედების თვითმოქმედ ფორმაზე გადასვლა, ინდივიდთა თვითმყოფი და თავისუფალი განვითარება, რომლის დროსაც ყალიბდება და მტკიცდება ადამიანის ახალი პოზიცია სამყაროში, წარმოიშვება ისტორიული პროცესის თავისებურად ახალი სუბიექტი.

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი სოციალიზმის პირობებში ხელს უწყობს პიროვნების შემოქმედებითი უნარების განვითარებას. არსობრივი ძალების განვითარებისათვის შრომა შემოქმედებით ხასიათს უნდა ატარებდეს. შემოქმედებით შრომაში ადამიანი თავისუფალია თვითონ მიზნის არჩევაში.

შემოქმედებითი მოღვაწეობის ზოგიერთი მომენტი შეიძლება გამოვაშკარაოთ აუცილებლობის და თავისუფლების კატეგორიების მეშვეობით, რომლის განსაკუთრებულ შემთხვევას შემოქმედება წარმოადგენს.

მარქსი აღნიშნავს, რომ ნამდვილ თავისუფლებას ავტომატიზებული წარმოების შექმნის პირობებში სავანთა თვით ბუნების მიხედვით ადგილი აქვს მატერიალური წარმოების სფეროს მიღმა, მის მიღმა იწყება ადამიანური ძალების განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმიზანს, თავისუფლების ჭეშმარიტ სამეფოს, რომელიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ აუცილებლობის ამ სამეფოში, როგორც თავის საკუთარ ბაზისში [7, გვ. 387].

მწარმოებლური შრომა წარმოშობს თავისუფლების საყოველთაო ფორმას, მოქმედებას ბუნების შემეცნებელი აუცილებლობის შესაბამისად, რომლის ბაზაზე წარმოიშვება თავისუფლების განსაკუთრებული სახეობა, რომელიც დაკავშირებულია თვით ადამიანის შემოქმედებითი უნარების განვითარებასთან.

ადამიანის თვითდამკვიდრება ხდება, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივი და სოციალური სინამდვილის რეალური შეცვლის საშუალებით.

თავისუფლების ამ საყოველთაო ფორმის ბაზაზე წარმოიშვება მისი განსაკუთრებული სახეობა, რომელიც უშუალოდ ემთხვევა ადამიანთა ყოველმხრივი განვითარების აუცილებლობას.

თავისუფლება ეს არა მხოლოდ მოქმედებაა შემეცნებელი და პრაქტიკულად ათვისებული აუცილებლობის შესაბამისად, არა მხოლოდ ამ მოქმედების შედეგების გათვალისწინებაა, არამედ ადამიანთა უნარების სრული, ყოველმხრივი განვითარება და გამოყენება.

აუცილებლობის და თავისუფლების ეს განსაკუთრებული ერთიანობა — აუცილებლობისა, რომელიც თავისუფლებად იქცევა და თავისუფლება, რომელიც ადამიანის მთლიანი, ყოველმხრივი განვითარების ახალ აუცილებლობად ქცეულა, — წარმოადგენს შემოქმედებითი მოღვაწეობის მამოძრავებელ ძალას, ადამიანის დამოუკიდებლობის, ინიციატივის შინაგან წყაროს შრომის ნებისმიერ სფეროში, მდიდარი ინდივიდუალობის დადგენის საშუალებას. ამი-

ტომ თავისი წარმოშობის მიხედვით, თავისი არსისა და დანიშნულების მიხედვით შემოქმედება ღრმად ჰუმანისტურია, „მდიდარი ადამიანი, — შენიშნავს ს. გოლდენტრიხტი, — ადამიანია, რომელიც საჭიროებს ცხოვრების ადამიანურ გამოვლენას მთელ მის საეგოებაში, ადამიანი რომელშიც მისი თვითრეალიზაცია შინაგან აუცილებლობას, მოთხოვნილებას წარმოადგენს“ [9, გვ. 85].

მარქსის მიხედვით, ნამდვილად შემოქმედებითს წარმოადგენს მოღვაწეობა პიროვნების ყოველმხრივი უნარების გამოვლენისა და რეალიზაციისათვის. სახელდობრ, ადამიანური ძალების სიმდიდრის განვითარების აუცილებლობის შესაბამისი მოქმედება წარმოადგენს შემოქმედებითს და ამდენად ორივემალურს.

გამომგონებლობა წარმოადგენს შემოქმედებით მოღვაწეობას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი შეიცავს თავისში მოქმედებასაც, რომელიც განპირობებულია ადამიანური ძალების სიმდიდრის განვითარების აუცილებლობით, იქ სადაც ცოდნა ახალი ადამიანური თვისებების ფორმირების სამსახურშია ჩაყენებული სწორედ შემეცნების ეს პლანი ხდის გამომგონებლობას, სწავლულის მოღვაწეობას შემოქმედებად. ა. არსენიევი საეგებით მართებულად აღნიშნავს: „შემოქმედების მომენტში სწავლული მოქმედებს არა მხოლოდ როგორც პროფესიონალი, არამედ როგორც ადამიანი, პიროვნება“ [8, გვ. 157]. როგორც ჰეგელი აღიარებდა, ახალი ცოდნის მიღება თვითმიზანი არ არის, არამედ უმნიშვნელოვანესი საშუალებაა პიროვნების ყოველმხრივი განვითარებისათვის. შემოქმედებითი შეიძლება ვუწოდოთ მხოლოდ ისეთ აღმოჩენებს და გამოგონებებს, რომლებიც შეიცავენ თავისში, თუნდაც რომელიმე ხარისხით ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების ისტორიულ აუცილებლობას.

რამდენადაც სოციალისტური წარმოებითი ურთიერთობის პირობებში მეცნიერება ხდება წარმოების პროცესის მყარი თეორიული საფუძველი, ხოლო თავის მხრივ, წარმოების პროცესი წარმოადგენს მეცნიერული ცოდნის უშუალო ტექნოლოგიურ გამოყენებას, ამდენად თითოეული მწარმოებელი შეიძლება შემოქმედებითად ვითარდებოდეს.

პავლოვმა ჩამოაყალიბა ოპტიმისტური შეხედულება თავის ტვინის ქერქის წვრთნის უდიდესი, თითქმის განუსაზღვრელი შესაძლებლობის, ნერვული სისტემის უმაღლესი პლასტიკურობის, ადამიანის ბუნების დამუშავების შესაძლებლობის შესახებ.

ამგვარი ოპტიმისტური თვალსაზრისი აქარწყლებს ზოგიერთი ადამიანის ნააზრევს იმის შესახებ, რომ თითქოს ფართო განათლება, მრავალმხრივი სპეციალიზაცია, უნივერსალური ცოდნა უარყოფითად მოქმედებდეს თავის ტვინზე და ახშობდეს შემოქმედებითი აზროვნების განვითარების შესაძლებლობას. ჩვენს სინამდვილეში ნიჭისა და უნარის განვითარება მხოლოდ ამ პირობით არის შესაძლებელი და არა ვიწრო სპეციალიზაციის საფუძველზე. ფართო განათლება აუცილებელია იმიტომ, რომ ადამიანი სწორად გაერკვეს კულტურული, თეორიულ-სამეცნიერო და ტექნიკური ინფორმაციის მუდმივად მზარდ ნაკადში. მრავალმხრივი სპეციალიზაცია იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ მწარმოებელი გამოდგეს მუდმივად განვითარებადი წარმოების ცვალებადი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოება, რომ მეცნიერება თავისი განვითარების თვითონ ლოგიკით მოითხოვს ფართო მსოფლგაგების სპეციალიზაციას. მეცნიერების განვითარების

დიალექტიკა ისეთია, რომ მეცნიერების შემდგომ პროგრესთან ერთად გრძელდება მისი დიფერენციაცია, რომელიც ცოდნათა გაერთიანების, ინტეგრაციის ტენდენციას წარმოშობს. მეცნიერული შემეცნების დღევანდელი ეტაპისათვის დამახასიათებელია ანალიზისა და სინთეზის სიძლიერე. სხვადასხვა მეცნიერების ურთიერთგამსჭვალვის პროცესი აუცილებელს ხდის ფართო პროფილის მეცნიერის მომზადებას, რომელსაც ეცოდინება ამ მეცნიერების მეთოდების გამოყენება. ეს აუცილებელია სამყაროს სულ უფრო ღრმა შემეცნების, საზოგადოების საკეთილდღეოდ მისი დაჩქარებით გარდაქმნისა, პიროვნების ინტელექტუალური განვითარებისა და სოციალური თვითდამკვიდრებისათვის.

პიროვნების ჰარმონიული განვითარებისათვის უპირველესად საგულისხმოა ინტელექტუალური განვითარება. ინტელექტუალურ განვითარებაში ორი მომენტია საყურადღებო: პიროვნების შემოქმედებითი უნარების განვითარება და მსოფლმხედველობრივი წრთობა. ორივე ეს მომენტი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ერთმანეთთან.

პიროვნების შემოქმედებით განვითარებაში თეორიული ცოდნის ისეთი მარაგი იგულისხმება, რომელიც მას მისცემს შესაძლებლობას გონებრივი შრომის ერთსა ან რამოდენიმე სფეროში საზოგადოებისათვის სასარგებლო ღირებულება შექმნას. ადამიანის ფუნდამენტურ ტენდენციას შემოქმედებით-გარდამქმნელი მოღვაწეობა წარმოადგენს, ამიტომ ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილება ხელს უწყობს მასში სათნობათა ფორმირებას, ისეთი ზნეობრივი ნიშან-თვისებების ჩამოყალიბებას, როგორც არის პრინციპულობა და სიმტკიცე, სიმართლე და გულღიაობა, გმირობა და სიმამაცე, შეუპოვრობა, დიდსულოვნება და თავმდაბლობა, სიკეთისქმედების გამო შინაგანი ღირსეულობის, ვალმოხდილების შეგნებისა და სუფთა სინდისის განცდა. ხოლო შემოქმედებით მოთხოვნისაში დაუკმაყოფილებლობა იწვევს ნერვულ გაღიზიანებას, ფსიქიკურ არასიმყარეს, არასრულფასოვნების კომპლექსს, რაც ხელსაყრელ პირობას ქმნის ისეთი მანკიერების წარმოშობისათვის, როგორც არის შური, პატივმოყვარეობა, უფლებამოყვარეობა, ჭორაობა, ცილისწამება, უპრინციპობა, მლიქვნელობა მიდრეკილება ნარკოტიკული საშუალებების მიღებისადმი და სხვა.

მაგრამ იმისათვის რომ ადამიანი შემოქმედებითად ვითარდებოდეს, თავის პოტენციურ უნარ-შესაძლებლობას სრულყოფილად ავლენდეს, მას უნდა ჰქონდეს ისტორიული ცნობიერება, ფართო მსოფლმხედველობრივი თვალსაწიერი. მეცნიერული მსოფლმხედველობის გარეშე ადამიანი ვერ გააცნობიერებს სოციალური დინამიზმით გამოწვეულ საზოგადოებრივ მოთხოვნებს, ვერ გაერკვევა სიცოცხლის საზრისში, ურთულეს კონფლიქტურ სიტუაციაში მყოფი იძულებული იქნება მიმართოს სიცოცხლის აზრის ანტიმარქსისტულ კონცეფციებს, რამდენადაც ადამიანის ცნობიერებაში გაბატონებულს წარმოადგენს ან მოწინავე მეცნიერული მსოფლმხედველობა ან მისი საწინააღმდეგო — ბურჟუაზიული. ეს კი ზღუდავს პიროვნების უნარებისა და შესაძლებლობის გამჟღავნება-განვითარებას. მისი ინტერესების სფეროში დომინირებულ მნიშვნელობას იძენს: დაუოკებელი ლტოლვა მატერიალური კეთილდღეობის, სიმდიდრისა და ფუფუნებისადმი, წარმატების გარეგანი სიმბოლოებისა და კარიერისადმი. სოციალური ორგანიზმი დაპირისპირებულ ტენდენციათა, დადებითი და უარყოფითი ღირებულების, სიკეთისა და ბოროტების

ბრძოლის სარბიელია. მსოფლმხედველობა კი წარმოდგენათა და შეხედულებათა ისეთი სისტემაა, რომელშიც აისახება სამყაროში არსებული დაპირისპირებული ტენდენციები, კონფლიქტები და წინააღმდეგობანი და ნაჩვენებია მათი გადაწყვეტის გზები, საზოგადოების განვითარების პერსპექტივა და ობიექტური კანონზომიერებანი, ამიტომ მსოფლმხედველობრივი განვითარება სოციალური ოპტიმიზმის მასაზრდოებელი წყაროა, რომელიც საფუძვლად ედება ადამიანის შემოქმედებით, გარდამქმნელ და გამაერთიანებელ მოღვაწეობას, ხოლო ისინი, ვინც მოკლებულნი არიან მეცნიერულ მსოფლმხედველობას, დაბნეულობას ავლენენ ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვანი გარდაქმნების პერიოდებში. საზოგადოებრივი ცხოვრების გზაზე წარმოშობილი ჭიბნელები, წარუმატებელი ექსპერიმენტები, სერიოზული შეცდომები და ხარვეზები მათში იწვევენ ნებისყოფის პარალიზებას. ისინი ჩვენი გვირუკი წარსულისა და აწმყოსადმი ნიჰილისტურ დამოკიდებულებასა და მომავლისადმი სკეპტიკურ განწყობილებას ავლენენ, სოციალური პასიურობით დიდ ზიანს აყენებენ სხვა ადამიანთა და საზოგადოების განვითარებას, ხოლო თვითონ მოკლებულნი არიან იმ სიხარულსა და ბედნიერებას რაც თან ახლავს სოციალურ თვითდამკვიდრებას.

პიროვნების ყოველმხრივი, ჰარმონიული განვითარების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პირობაა მორალური განვითარება.

ერთობლივი შრომითა და ბრძოლით მოპოვებული ადამიანთა ერთნაირი დამოკიდებულება ღირებულებითი ორიენტაციებისადმი უდიდეს ზნეობრივ-ფსიქოლოგიურ ენერჯიას ბადებს ადამიანთა კავშირთა თვითობის, შემჭიდროების და ერთობლივი თანაგანცდისათვის. თანაგანცდა მნიშვნელოვან სტიმულს ქმნის თითოეული მშრომელის განვითარებისა და ურთიერთგამდიდრებისათვის, პიროვნებათაშორის ჰარმონიული ურთიერთობისა და მათ შორის კავშირის განმტკიცებისათვის.

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და მასთან დაკავშირებული უნიფიკაცია, უნივერსალიზაცია, რომელიც ეხება წარმოების საშუალებების განვითარებას და რომლებიც ქმნიან სხვადასხვა იარაღების, მანქანების კონსტრუქციებში მსგავსებას, ზეგავლენას ახდენს მათ ექსპლოატაციაზე. ვითარდება პროფესიების შეთავსების ტენდენცია. ყოველივე ეს ხელს უწყობს სოლიდარობისა და ურთიერთგაგების ზრდას. ხოლო ეს, თავის მხრივ, ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნის პიროვნების შემოქმედებითი უნარებისა და თვითმყოფობის განვითარებისათვის.

შემოქმედებითი პროტენციის მუდმივი განვითარებისა და გაშლის ტენდენცია და პიროვნების სოციალური აქტივობა, მისი სულიერი მოთხოვნილებისა და დადებითი ღირებულებითი ორიენტაციების ზრდა წარუდგენენ მას უფრო მაღალ მოთხოვნილებას მისი შესაძლებლობის რეალიზაციისათვის, ადამიანებს შორის კავშირების და ურთიერთობის უფრო მაღალი დონის მისაღწევად, მათი სულიერი ურთიერთგამსჭვავლისათვის.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის უჩვეულოდ სწრაფი რიტმი, საზოგადოებრივი ცხოვრების დიდი დინამიზმი ადამიანის ცნობიერებაში მრავალწინააღმდეგობას, კოლიზიას და კონფლიქტს წარმოშობს, კონფლიქტს ხშირად ძნელად გადასაპრელს, ადამიანის მზარდი სოციალიზაცია, ამასთანავე ადამიანური ურთიერთობის გაშუალების გაძლიერება სულ უფრო საგრძნობს ხდის უშუალო, ემოციური კონტაქტებისადმი მოთხოვნილებას.

ადამიანთა ურთიერთობის სფერო დიდ შესაძლებლობას ქმნის მათი მორალური განვითარებისათვის. ადამიანთა შორის ურთიერთმიმართება გულისხმობს სხვა ადამიანის აზრებსა და გრძნობებზე უშუალო გამოხმაურებას. ინფორმაციების ურთიერთგაცვლა ადამიანებს შორის კავშირს მჭიდროს ხდის, ხელს უწყობს მათი იდეურ-ზნეობრივი პოზიციის გამომუშავებასა და განმტკიცებას.

ურთიერთობისას ნამდვილი სიხარული და ფუფუნება მოაქვთ ადამიანებს, რომლებსაც უნარი აქვთ ისე მოქეცენ სხვა ადამიანებს, როგორც თანასწორს. ეს კი მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც ადამიანს უბრალოება ახასიათებს. უბრალოება პიროვნების მორალური ძლიერების ცნობიერებაა, მისი მნიშვნელობისა და სრულფასოვნების ცნობიერება. ამასთანავე ის არის საკუთარი პოზიციისა და მოქმედების სისწორეში დარწმუნებულობა, რაც მას შესაძლებლობას აძლევს ადამიანთა მიმართებაში იყოს უშუალო და გულწრფელი. უბრალოება შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს ურთიერთობის პროცესში წარმომობილი წინააღმდეგობანი გადაჭრას ოპტიმალურად მიზანშეწონილი ტაქტიკის გრძნობით, კეთილშობილურად, ადამიანის ღირსების შეუბღალავად, მისდამი კეთილმოსურნეობით და სიფაქიზით.

წარმატება შიდაპიროვნული ურთიერთობის ჰუმანიტურ მოწყობაში სულელოდ ამდიდრებს ინდივიდს, აპყავს იგი მორალური მსოფლმეგრძნების უფრო მაღალ საფეხურზე.

პიროვნებათაშორის ურთიერთობაში წარუმატებლობას, განხეთქილებას, სიკარეულეს თან ახლავს მორალური სამყაროს გამოფიტვა.

ურთიერთობისა და ადამიანთა სოლიდარობის ზრდას საგრძნობლად უწყობს ხელს ისეთი ზნეობრივი თვისებები, როგორცაა: ურთიერთპატივისცემა, ამხანაგობა, ნდობა, თანაგრძნობა, კეთილმოსურნეობა. ყოველივე ეს ადარბოებს ადამიანებს შორის ურთიერთობაში ზნეობრივ-ფსიქოლოგიური „ნდობის ველს“, რომლის გარეშე შეუძლებელია ვითარდებოღეს ნამდვილი ჰუმანურობა და კოლექტივიზმი, პირდაპირობა და გულღიაობა.

იმისათვის, რომ ადამიანთა ურთიერთობანი ჰუმანიზმის პრინციპის მიხედვით ვითარდებოდეს, უპირველეს ყოვლისა, ურთიერთგაგებაა საჭირო.

ურთიერთგაგების შინაგანი საფუძველია იდენტიფიკაციის მექანიზმი ანუ ურთიერთმსგავსება.

ადამიანი განიცდის სიმპათიას, თანაგრძნობას და თანაგანმცდელია სხვა ადამიანისადმი, თუ მას უნარი აქვს იგრძნოს ან წარმოიდგინოს თავი სხვა ადამიანის მდგომარეობაში, თუ მისთვის გასაგები, მისაღები და მახლობელია იმ ადამიანის პოზიცია და თვალსაზრისი, რომელთანაც ის ურთიერთობაშია.

ადამიანთა შორის ურთიერთობაში რაც უფრო მეტია მსგავსება ღირებულებით ორიენტაციებში, მით უფრო მეტი შესაძლებლობაა ურთიერთგაგებისათვის. მხოლოდ ასეთ ვითარებაშია შესაძლებელი გქონდეს განვითარებული უნარი, წარმოიდგინო თავი სხვა ადამიანის მდგომარეობაში, ცნობიერებაში ადაღინო მისი ფიქრები და განცდები და იყო თანაგანმცდელი, რაც ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნის ადამიანთა შორის უფრო სრული მორალური რეზონანსისათვის: თანაგრძნობის, დიდსულოვნებისა და თანადგომისათვის.

სოციალისტური ცხოვრების წესის შემდგომი სრულყოფა, ადამიანური ურთიერთობის კულტურის განვითარება, ცოდნის სულ უფრო სრულყოფილი გამოყენება მეტ შესაძლებლობას ქმნის ადამიანთა ურთიერთგაგებაში

მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად, სხვა ადამიანისა და საკუთარი სულიერი სამყაროს აღიარებისათვის.

საზოგადოების განვითარებასთან ერთად სულ უფრო ინტენსიურად მიმდინარეობს პიროვნების ინდივიდუალიზაციისა და პერსონიფიკაციის პროცესი.

პიროვნების პერსონიფიკაციის ისეთი ნიშნები, როგორცაა: საკუთარი ღირსების გრძნობის, ინდივიდუალური თვითცნობიერების ზრდა, საკუთარი თავისებურებისა და ღირსების ადექვატური შეფასების მოთხოვნილება, თვითონ თავისთავად სრულიად არ ქმნიან სიძნელეს, ურთიერთობაში დამაბურობას, კონფლიქტურ სიტუაციებს. მაგრამ მაშინ, როდესაც ადამიანს გაზვიადებული წარმოდგენები აქვს საკუთარ პერსონაზე, ხოლო სხვებთან მიმართებაში ზედმეტად კრიტიკულია და მომთხოვნი, ასეთ შემთხვევაში ურთიერთობის პროცესში ადგილი აქვს ადამიანების მიერ ერთმანეთის არასაკმაო გაგებას, ერთმანეთით ემოციურ უკმაყოფილებას.

მორალური ურთიერთგაგება იქნება უფრო ზუსტი და ღრმა იმ შემთხვევაში, როცა ურთიერთობის კულტურაში სრულად იქნება გათვალისწინებული თითოეული ადამიანის სულიერ-პიროვნული სიმდიდრის მრავალსახეობა. ვაფასებდეთ ადამიანს მისი განუმეორებელი ინდივიდუალობის შესაბამისად და არა მხოლოდ ამა თუ იმ მიზნის გამოყენებისათვის სასარგებლო თვისებების მიხედვით — ნიშნავს მოვექცეთ მას ჰუმანურად.

უაღრესად საგულისხმოა ა. ტიტარენკოს მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, რომ „ინტეგრირებული პიროვნების მოქმენა ერთიან მთლიან მორალურ ღირებულებებში, ორიენტაციებში, მათი გაგება ინდივიდუალურ განუმეორებლობაში — ნიშნავს მოვეკიდოთ მას არა ფორმალურად, არამედ ზნეობრივი დანტერესება გამოვავლინოთ მისდამი. რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაშია შესაძლებელი სავსებით ვალიაროთ პიროვნების თვითღირებულება. მისდამი ამგვარი დამოკიდებულებით ადამიანი გრძნობს თავის მორალურ მნიშვნელობას, გარემომცველათვის მის ნამდვილ შეუცვლელობას, რომლებიც იმსახურებენ თავისთავად პატივისცემას და არა მხოლოდ მისი წარმატებანი და უნარები, ამგვარი ზნეობრივი თვითგრძნობა კეთილსასურველი ემოციურ-ფსიქოლოგიური საფუძველია ადამიანში საკუთარი ღირსების გაცნობიერებისათვის“ [6, გვ. 165].

იმისათვის, რომ ადამიანთა შორის ურთიერთობას მყარი ხასიათი ჰქონდეს, აუცილებელია სხვა ადამიანის შეფასებისას არ ვიყოთ მაქსიმალურად მომთხოვნი. ადამიანის ღირსება-ნაკლოვანება პირობადებულია გენეტიკური მონაცემებით, ტემპერამენტის, ფსიქიკის, ხასიათის, ასაკის თავისებურებით, სოციალური გამოცდილებით, აღზრდის სისტემით, გარემო პირობებით, რომელშიც ის იმყოფება და ა. შ.

ასეთი დიფერენცირებული შეფასების გარეშე შეუძლებელია ადამიანთა შორის ნორმალური ურთიერთობანი. ამასთანავე საგულისხმოა, რომ ზოგჯერ ადამიანის არასწორი მორალური ქცევა ბოროტი ნებით კი არ არის გამოწვეული, არამედ შეცდომით, სიტუაციაში გაურკვევლობით ან ადამიანის სისუსტით, როცა იგი ვერ თრგუნავს ქვენაგრძნობას და სიტუაციურად მას ემონება.

პიროვნებათა შორის პარმონიული ურთიერთობის დასამკვიდრებლად ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს პიროვნების თვითაქტიუობას, მიღრეკილებას

თვითსრულყოფისადმი, რაც შესაძლებელია განხორციელდეს მაღალი მორალური კულტურის ვითარებაში.

ვისაც შინაგანი თვითშეგნება განვითარებული აქვს, იგი არაიშვიათად განიცდის საკუთარი თავით უკმაყოფილებას: უნდა ვიყოთ უფრო წმინდა და ქმედითი, უფრო მტკიცე, პატიოსანი და მომთხოვნი. საკუთარი თავით უკმაყოფილება, ზნეობრივი ძიების პათოსი, მისწრაფება სრულყოფისადმი წმიდათაწმინდა გრძნობაა, რომელიც დამახასიათებელია ნამდვილი ადამიანისათვის. ტოლსტოი ამბობდა, „რათა ვიცხოვროთ აპტიოსნად უნდა გამოვიმუშაოთ ცხოვრების სიმწვანეებსა და წინააღმდეგობებთან კიდილის, მუღმივი ბრძოლისა და მიზანსწრაფვის უნარი“ [15, გვ. 293].

ო. დრობინცკის აზრით, „რეფლექსირება ქმნის პიროვნების სულიერი ცხოვრების დაძაბულობას“ [1, გვ. 273], მაგრამ ეს ისეთი დაძაბულობაა, რომელიც სტიმულს აძლევს პიროვნების ზნეობრივ და კულტურულ ცხოვრებას, გზას უღობავს თვითდამშვიდებას, გულგრილობას და კულტურულ ჩამორჩენილობას.

წვრილმან ეგოისტურ ვნებებსა და მიდრეკილებებზე ბატონობის ცნობიერება წარმოადგენს სტიმულს ზნეობრივი თვითსრულყოფისათვის. ტოლსტოი წერდა: „ძნელია დასძლიო სულის ცუდი განწყობილება და ადამიანისადმი არაკეთილმოსურნეობა, მაგრამ შესაძლებელია და თუნდაც ერთხელ გამოსცადო, მაშინ განიცდი ისეთ სიხარულს, რომ მოინდომებ კვლავ განიცადო იგი“ [15, გვ. 293].

ზნეობრივი „ემოციური სიყრუე“ ძალიან დიდ ზიანს აყენებს არა მხოლოდ იმას, ვისაც აწყენინეს, არამედ ვინც აწყენინა. უსულგულო ადამიანი უარს ამბობს რა სიკეთისქმედებაზე, ძარცვავს საკუთარ თავს, მოკლებული აღმოჩნდება ადამიანური ურთიერთობის უდიდეს სიხარულს.

„ემოციური სიყრუე“, უსულგულობა ბადებს გარედან მეთვალყურის პოზას; არა თუ ხელს უწყობს, არამედ ეწინააღმდეგება ცხოვრებისადმი აქტიური დამოკიდებულების განვითარებას.

თანაგანცდის უნარის, გულითადობის უკმარისობა თავის გამოხატულებას პოევებს უტაქტობაში, უხეშობაში, სისასტიკეში, დემონსტრაციულ გულგრილობაში. ხოლო ეს თავის მხრივ საშუალებას ქმნის ემოციური განცალკევებისათვის.

ემოციური გულისხმიერების ნიჭი, უნარი საკუთარივით განიცადო სხვა ადამიანის, საზოგადოების, ერის, ქვეყნის, კაცობრიობის სატკივარი ადამიანთა მოღვმის საფუძველია, საზოგადოების პროგრესის მნიშვნელოვანი პირობაა.

სუხომლინსკი წერდა: „ყველაზე მთავარია ადამიანში განვითაროთ თანაგანცდის უნარი, რომლის წყალობითაც მას არ შეეძლება არ აკეთოს სიკეთე“ [14, გვ. 226].

რაც უფრო ადამიანურდება ადამიანი, მით უფრო მეტი შესაძლებლობა იქმნება შემოქმედებითი პოტენციების გაშლისათვის, ადამიანური არსობრივი ძალების გამტანუნებისათვის.

ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პირობაა ფიზიკური სრულყოფა, რომლისთვისაც სიმპტომატურად არა მხოლოდ ნივთიერებათა ცვლის, აგზნება-შეკავების პროცესების ნორმალური მიმდინარეობა, არამედ ენერჯის ნაჭარბისა და სულის მხნე განწყობილების არ-



სებობა. ფიზიკურ სრულყოფაში იგულისხმება აგრეთვე ისეთი სრულყოფილი მამოძრავებელი ჩვევების გამომუშავება, რომელიც უზრუნველყოფს შრომისუნარიანობის ხანგრძლივობას და ფიზიკურ მზაობას ფიზიკური შრომის ამა თუ იმ სახეობის ასათვისებლად.

ფიზიკური სრულყოფა, ჯანმრთელობა ადამიანის ნორმალური ცხოველ-მოქმედების, ზნეობრივი ენერგიის ერთ-ერთი პირობაა. ადამიანის ფიზიკური ორგანიზაციის სიძლიერე და მრავალმხრიობა მნიშვნელოვნად განაპირობებს მისი შინაგანი, სულიერი სამყაროს სავსეობასა და სიმდიდრეს.

რადგანაც სიკეთისქმედების განსახორციელებლად ნებისყოფა არის საჭირო, ამიტომ დიდი ყურადღება უნდა ეთმობოდეს ნებისყოფის წრთობის ფიზიკურ პირობასაც. ეს იმითმ რომ ნებისყოფა არა მხოლოდ ინტელექტუ-ალური, ზნეობრივი ენერგიიდან მომდინარეობს, არამედ ფიზიკური ენერგი-იდანაც. ნებისყოფა და მისი ერთ-ერთი ფორმა — ყურადღება დიდად არის დამოკიდებული ნერვული სისტემის მდგომარეობაზე. თუ ნერვული ცენტრე-ბი იფიტება, ნერვული პროცესების აღდგენა გაძნელებულია, შეუძლებელი ხდება ხანგრძლივი მეცადინეობა, შრომა. ფიზიკურ სისუსტეს თან ახლავს უუნარობა ინტენსიური და ხანგრძლივი ყურადღებისადმი. ნებისყოფის სი-სუსტე ძალიან ხშირად ფიზიკური განვითარების უკმარისობით აიხსნება. თუ მხედველობაში მივიღებთ აგრეთვე იმ ფაქტს, რომ დაუცხრომელი ენერგია მოღვაწეობის ნებისმიერ დარგში წარმატების მთავარი პირობაა, კიდევ უფრო ცხადი გახდება ფიზიკური სრულყოფის, ფიზიკური და ფსიქიური ჯანმრთე-ლობის აუცილებლობა.

ფიზიკურ წრთობას სამეცნიერო ტექნიკური რევოლუციის პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ავტომატიზაცია და კომპლექსური მექანიზაცია სულ უფრო ზედმეტს ხდის ორგანიზმის უშუალო კავშირს გა-რემომცველ ბუნებასთან. ეს კი ნაკლებ ეფექტურს ხდის ორგანიზმის ფუნქ-ციურ პლასტიკურობასა და საფრთხეს უქმნის ორგანიზმის ძვალ-კუნთოვან განვითარებას.

ადამიანის ფიზიკური სრულყოფა, ჯანმრთელობა ცხოვრების სოციალურ პირობებზეა დამოკიდებული, მას უფრო სოციალური ფაქტორები განსაზღვ-რავენ, ვიდრე ბიოლოგიური. თუმცა ადამიანის გარემოსთან წონასწორობის დარღვევის მექანიზმი ბიოლოგიურია, მაგრამ რამდენადაც ბიოლოგიური გა-შუალებულია სოციალურით, მისი ორგანიზმის ფუნქციების დარღვევის შე-დეგები შეუძლებელია იყოს წმინდა ბიოლოგიური ხასიათის.

პათოლოგიურ გადახრებს, განსაკუთრებით მოქმედების ნერვულ-ფსიქი-კურ სფეროში იწვევს ადამიანის სხვადასხვა უნარის განუვითარებლობა, პროფესიების ცალმხრივი გამოვლენა.

შემთხვევითი არ არის, რომ მარქსი ავადმყოფობას განსაზღვრავს, რო-გორც თავის გამოვლენაში შებოჭილ სიცოცხლეს.

ყველა ანტაგონისტურ ფორმაციაში ცალმხრივი საწარმოო შრომა ის ძირითადი პათოგენური ფაქტორია, რომელიც ხელს უწყობს სხვადასხვა ავადმყოფობის და ანომალიის გავრცელებას, ასუსტებს საერთო წინააღმდე-გობას ორგანიზმის არაკეთილსასურველი შემოქმედებისადმი.

რამდენადაც ადამიანის ბიოლოგიური ორგანიზაცია სოციალურად გარ-დაქმნილია, ბუნებრივია, რომ ჯანმრთელობის, ფიზიკური სრულყოფის საფუ-ძველს უნდა წარმოადგენდეს ადამიანის მიერ სოციალური ფუნქციების

სრულფასოვანი შესრულება, ადამიანის ყოველმხრივი უნარის (ფიზიკური, ინტელექტუალური, ზნეობრივი და ესთეტიკური) სრულყოფილი საზოგადოებრივი გამოყენება.

თავისუფალი შემოქმედებითი შრომა იძლევა სიხარულის შეგრძნებას, ბაღებს რწმენას საკუთარი ძალებისადმი, ამალღებს შრომისუნარიანობას. შთაგონების მომენტში ადამიანი განიცდის ენერჯის მოზღვაებას. დაძაბული და სასარგებლო შრომის შედეგია ფიზიკური კეთილდღეობის შეგრძნება.

სპეციალისტები ამტკიცებენ, რომ რაც უფრო ადრე დაიწყება სულიერ ძალთა „ვარჯიში“ და რაც უფრო დიდხანს გაგრძელდება იგი, მით უფრო ნაკლები საშიშროებაა ტვინის უჯრედების გადაგვარებისათვის.

სიცოცხლე ადამიანებთან საზოგადოებრივი კონტაქტების, კავშირების განვითარება-გაღრმავებაა. „საზოგადოებრივი კონტაქტები იწვევენ შეჯიბრებას და სასიცოცხლო ენერჯის თავისებურ აგზნებას“ [6, გვ. 337].

შესაძლებლობისა და აუცილებლობის ფარგლებში სხვისთვის ზრუნვა, თანაგრძნობა, თანამონაწილეობა, სხვა ადამიანის, კოლექტივის, ერის, საზოგადოების სიყვარული ძალოვნეს გვატებს, გვანიჭებს სიმხნევესა და გამძლეობას.

არათავისუფალი, არაშემოქმედებითი შრომა, შრომა, რომელიც ძალთა ხელოვნურ ვარჯიშს წარმოადგენს, იწვევს ავადმყოფობას, ფიზიკურ დაძაბუნებას. უწროვნილი ტვინი ბერდება მნიშვნელოვნად უფრო ადრე, ვიდრე ტვინი, რომელიც ექვემდებარება დატვირთვას.

ა. ჩეხოვის ნაწარმოების „ავადმყოფი“ მთავარი პერსონაჟი „მწერალი“ რომელიც ნერვო-ფსიქიკურ გამოფიტვას უჩივის, ექიმის შეკითხვაზე, თუ რა შრომით საქმიანობას ეწევა, პასუხობს: „მე უბრალოდ ვთარგმნი უცხოურ ლიტერატურას და მხოლოდ სათაურებს ვუცვლი და იცით რა ძნელია ეს“.

ავადმყოფობის, ნადრევი სიკვდილის მიზეზად შეიძლება დავსახელოთ გარემომცველ წრესთან მყარი კონტაქტების დარღვევა, ადამიანის ისეთი უარყოფითი ზნეობრივი მახასიათებლები, როგორცაა: ეგოიზმი, შური, ბოროტი სიხარული, პატივმოყვარეობა, სიხარბე და ა. შ. რომლებიც „ავადმყოფობის მეკავშირეს“ წარმოადგენენ.

ბოროტების შედეგად ჰქნება და იფიტება ადამიანის ნერვო-ფსიქიკური სამყარო. დოსტოევსკის ნაწარმოების „დანაშაული და სასჯელი“ მთავარი პერსონაჟი რასკოლნიკოვი ბოროტმოქმედების შემდეგ მარტოობის და სასოწარკვეთილების მტანჯველმა გრძნობამ მოიცვა. მკვლელობის ჩადენის ფაქტმა რასკოლნიკოვი მოწყვიტა სხვა ადამიანებს. ისეთი მახლობელი ადამიანებიც კი როგორც დედა და და, ისე აღიქმება მის მიერ, როგორც სრულიად უცხო ადამიანები. თუ რაოდენ შეარყია ბოროტებამ რასკოლნიკოვის სულიერი სამყარო, ეს ნათლად ჩანს სონია მარმელადოვასთან საუბრიდან: „მიზნად მქონდა მოხუცი მევახშის მკვლელობა, ფაქტიურად კი თვითმკვლელობა გამოვიღე“.

ადამიანის ფიზიკური წრთობისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია ფიზიკური შრომა.

ჯანმრთელობის, ფიზიკური სრულყოფის ერთ-ერთი პირობა არის დასვენება. ყოველ შრომაში კანონზომიერია ჯანსაღი დაღლა, მაგრამ იგი ძალოვნის გამოფიტვამდე არ უნდა მივიდეს.

ადამიანები, რომელთაც ერთადერთ კმაყოფილებად შრომითი ცხოვრება გაუხდათ, კარგავენ დასვენების რაციონალური ფორმების გამოყენებისა და გართობის უნარს, რაც მნიშვნელოვნად აქვეითებს მათ ცხოველმოქმედებასა და შრომისუნარიანობას, უარყოფითად მოქმედებს ადამიანის ჯანმრთელობაზე. შრომით დაღლილ-დაქანცული ადამიანი საჭიროებს ორგანიზმის გადართვას ახალ, სულისა და სხეულის გამამხნეველ საქმიანობაზე (იგულისხმება დასვენების სხვადასხვა ფორმები: გართობა, თამაში, ექსკურსიები და ა. შ.). დასვენების ფორმების რაციონალური გამოყენება, ენერჯის ხარჯვა თამაშის თუ გართობის დროს აძლიერებს სასიცოცხლო ძალების მოქმედებას, რაც ხელს უწყობს ადამიანის სოციალურ აქტივობას.

დასვენება, გართობა და თამაში მყარი სიხარულისა და კარგი თვითგრძნობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პირობაა. ამასთანავე ის ხელს უწყობს სხვადასხვა დაავადებისადმი ორგანიზმის წინააღმდეგობის უნარის გადიდებას. შემთხვევითი არ არის, რომ ინგლისელი ფიზიკოსი ჰარვეი (XVII საუკუნე) აღნიშნავდა, რომ თეატრალური წარმოდგენების ერთი დღე ქალაქის მცხოვრებლების ჯანმრთელობისათვის იძლევა უფრო მეტს, ვიდრე ყველა წამალი, რომელსაც ისინი ღებულობენ წლის განმავლობაში.

ადამიანის ფიზიკური კეთილდღეობის და სულიერი წრთობის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას ფიზკულტურა წარმოადგენს. ფიზკულტურა და სპორტი ხელს უწყობს ისეთი დადებითი ზნეობრივი თვისებების ფორმირებას, როგორც არის შეუპოვრობა, სიმამაცე, ამტანობა, დისციპლინა, კოლექტივიზმის გრძნობები და ა. შ.

ფიზკულტურას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე პირობებში. სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის ვითარებაში ახალი რთული ტექნიკა ადამიანებისაგან მოითხოვს ღრმა ცოდნას და სათანადო ჩვევებს, ისეთი პიროვნული ნიშან-თვისებების აღზრდას, როგორცაა: სწრაფი და შეუმცდარი გადაწყვეტილების მიღების უნარი, რთულ სიტუაციებში საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის აღება. ყოველივე ეს იწვევს დიდ ემოციურ და ინტელექტუალურ დატვირთვას, რაც შეიძლება ავადმყოფურ ზეგავლენას ახდენდეს ადამიანის ნერვულ, ფსიქიკურ და ფიზიკურ ჯანმრთელობაზე.

ადამიანის ფიზიკური სრულყოფის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს აღნიშნავდა ვ. გორნიევსკი, რომ „ტანვარჯიშის საშუალებით მიიღწევა ცენტრალური ნერვული აპარატის (ტვინის) ისეთი ფუნქციური განვითარება, რომლის დროსაც მთელი ძვალკუნთოვანი სისტემა მიიღებს რა ტვინის ბრძანებას, უბრალო და რთულ მოძრაობებს შეასრულებს დიდი სიზუსტით, საჭირო ძალითა და საერთოდ სასურველი მიმართულებით“ [3, გვ. 24].

ჯანმრთელობა, ფიზიკური სრულყოფა სულიერი სიმხნევისა და ოპტიმისტური იდეალების წყაროა.

დობროღობოვი შენიშნავს: „ჯანმრთელობა აუცილებელი ბუნებრივი პირობაა ამღლებული სულიერი მოღვაწეობისათვის“ [12, გვ. 231].

ფიზიკური სისუსტე, ავადმყოფობა სულიერ დაძაბუნებას იწვევს და ქმნის პესიმისტურ განწყობილებას, ხელს უწყობს სოციალურ ინერტულობას და პასიურობას.

ადამიანის ყოველმხრივი პარმონიული განვითარებისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ესთეტიკურ კულტურას. ესთეტიკური კულტურა

ხელს უწყობს პიროვნების უმაღლეს განვითარებას, რომელიც საჭიროა სრულფასოვანი ცხოვრებისა და ბედნიერებისათვის.

ესთეტიკური კულტურის განვითარებაში არსებით როლს ხელოვნება თამაშობს, რადგანაც ხელოვნება სინამდვილის ასახვის უნივერსალური ფორმაა, რომელიც ცხოვრებას მხატვრული სახეების საშუალებით მთელ მის სავსეობაში, მრავალმხრიობასა და დინამიურობაში ასახავს.

მოწინავე ხელოვნება საზოგადოების განვითარების ტენდენციის ჩვენებით და ადამიანის სულზე ემოციური ზემოქმედების გზით ავითარებს მოქალაქეობრივ გრძნობებს, ალაგზნებს შრომისა და ბრძოლის ენთუზიაზმს, აჯანსაღებს ზნეობას, ავითარებს მშვენიერების გრძნობას. ვ. ი. ლენინს ხელოვნება მიანიჭდა ხალხთა მასების აზრის, გრძნობებისა და ნებისყოფის გაერთიანების მძლავრ საშუალებად, რომელიც ხალხს რაზმავს ახალი საზოგადოებრივი წყობილებისათვის საბრძოლველად. სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირებით, სათნოების შეგნებული მხატვრული პროპაგანდით, ხელოვნება ხელს უწყობს მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის გრძნობების აღზრდას, სათნოებათა ფორმირებას. ამიტომ ხელოვნება წარმოადგენს ადამიანის არა მხოლოდ მხატვრული, არამედ იდეოლოგიური სიმწიფის საუკეთესო საშუალებასაც.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია ხელს უწყობს რა სააზროვნო უნარების განვითარებას, განსაზღვრულ საშიშროებას ქმნის, რომ ადამიანი არ აღმოჩნდეს ცივი აზრის ტყვეობაში. ეს საშიშროება რომ ავიცილოთ, თითოეული ადამიანი უნდა ეზიაროს ხელოვნების შესანიშნავ ნიმუშებს.

ჩვენთან ადამიანის გრძნობების ჩამოყალიბება ჯერ კიდევ არ გამხდარა მიზანიმართული ზრუნვის საგანი. ძალიან დიდი ყურადღება ეთმობა ინტელექტუალური თვისებების აღზრდას, ცოდნის შექმნას და ჯეროვან ყურადღებას არ უთმობენ ადამიანის ემოციურ სამყაროს, მისი გრძნობების განვითარებას. მაშინ როდესაც „ადამიანური ემოციების გარეშე, — როგორც აღნიშნავდა ლენინი, — არასოდეს არ ყოფილა, არ არის და არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტების ადამიანური ძიება“ [2, გვ. 112]. დიდია ხელოვნების როლი ასოციაციური აზროვნების გამომუშავებაში. ცოდნის ცალკეული სფეროს დიფერენციაციის ღრმა პროცესს თან ახლავს ის, რომ ამყამად მეცნიერული აღმოჩენები უმეტეს წილად კეთდება მომიჯნავე მეცნიერების ბაზაზე. საფუძველს ამისათვის, წარმოსახვის მოქნილობას, აღქმის მთლიანობას სწორედ ხელოვნება, სამყაროს ესთეტიკური აღქმა ქმნის. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი ადამიანი გულგრილობას იჩენს ესთეტიკური კულტურისადმი. ამასთან დაკავშირებით ინტერესსმოკლებული არ იქნება მოვიტანოთ ერთ-ერთი ახალგაზრდა ადამიანის აზრი მისი წერილიდან: „ჩემი მიზანია გავხდე კარგი სპეციალისტი, ხოლო ტრეტიაკოვკაში წასვლა შეიძლება მერეც, პენსიაზე გასვლის შემდეგ“. მაშინ როდესაც ჩვენი საზოგადოების იდეალს პიროვნების ყოველმხრივი, პარმონიული განვითარება წარმოადგენს.

ადამიანის ესთეტიკური განვითარება ბავშვობის წლებიდანვე უნდა იწყებოდეს და გრძელდებოდეს მთელი სიცოცხლის განმავლობაში.

ჩარლზ დარვინის აღიარებით, ხელოვნებამ მის მეცნიერულ შემოქმედებაში უდიდესი როლი ითამაშა. დიდი ბუნების მკვლევარის აზროვნების შემართება, რომელმაც არსებული წარმოდგენები გადააბრუნა წარმომოხილი იყო წარმოსახვის სითამამით. დარვინი სინანულის ღრმა გრძნობას განიცდი-

და მოხუცებულობაში ესთეტიკური ინტერესების დაკარგვის გამო. რაც უფრო მტკივნეულად გრძნობდა ეს ადამიანი ესთეტიკური უნარების შედარებით შესუსტებას, მით უფრო განიცდიდა იგი პროფესიული განვითარების ცალმხრივობას, მით უფრო მძაფრად გრძნობდა იგი, თუ რა საზიანოდ მოქმედებს გონებრივ უნარებზე ესთეტიკური აღქმის უნარის დაჩლუნგება [13, გვ. 147].

ინჟინერს თუ აგრონომს, ექიმს თუ პედაგოგს, მეცნიერს და ა. შ. რომლებიც მოკლებულნი არიან ესთეტიკურ კულტურას, არ ძალუძთ გაიგონ ხელოვნება, რაფინირებულად აღიქვან ბუნების მშვენიერება და ადამიანის სულის სილამაზე, შეუძლებელია იყვნენ კარგი სპეციალისტები, რამდენადაც ისინი ძარცვავენ საკუთარ თავს და ისპობენ ჰარმონიულად განვითარების შესაძლებლობას.

იმისათვის, რომ ესთეტიკურმა კულტურამ პიროვნების ზნეობრივ განვითარებაზე დადებითი როლი იქონიოს, იგი მჭიდროდ უნდა იყოს დაკავშირებული ადამიანის სოციალურ გამოცდილებასთან. ხელოვნებით გატაცება საზოგადოებრივ პრაქტიკასთან მჭიდრო კავშირის გარეშე აუფასურებს პიროვნების რეალურ ცხოვრებას. თუმცა ხელოვნების ნაწარმოებების საშუალებით ადამიანი შეიძლება სწორად აფასებდეს რთულ მორალურ სიტუაციებს, მაგრამ პრაქტიკულ ცხოვრებაში უძლური აღმოჩნდეს თავისუფალი არჩევანი გააკეთოს კონფლიქტების კოლიზიების, წინააღმდეგობების გადასაჭრელად.

ხელოვნების ზემოქმედება ადამიანზე დიდია მაშინ, როცა მას გამოუმუშავებული აქვს შინაგანი მოთხოვნილება ფლობდეს ესთეტიკურ კულტურას და მუდმივად ავითარებდეს მას.

გახდება თუ არა მხატვრული სახე მოქმედების იდეალი, იმაზეა დამოკიდებული გამოიწვევს თუ არა ხელოვნების ნაწარმოები სიყვარულს, ვანრიხების, სიძულვილის, შეუპოვრობის, თავდადების და ა. შ. გრძნობებს, ხოლო ხელოვნების ზემოქმედების ეფექტურობა მაშინ იზრდება, თუ ხელოვნება ეხმარება ადამიანის შინაგან სამყაროს, მის მსოფლმხედველობას, კულტურას და განათლებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხელოვნებამ შეიძლება უარყოფითი ზემოქმედება მოახდინოს. ასე მაგ., ქანდაკება ვენერა მილოსელის შიშველი სხეულის გამოსახულებით განათლებულ, კულტურულ ადამიანში ამაღლებულ გრძნობებს აღძრავს ხოლო გაუნათლებელში კი ბიწიერ ვნებებს.

ადამიანის ყოველმხრივ, ჰარმონიულ განვითარებაში დიდი მნიშვნელობა აქვს მუსიკას.

მუსიკა ადამიანის ფიზიკური და სულიერი კეთილდღეობის საუკეთესო საშუალებაა. მუსიკა აკეთილშობილებს და აფაქიზებს ადამიანის სულს. ხელს უწყობს აზროვნების სიღრმესა და სინატიფეს, პიროვნების თვითგამოსახულებასა და სოციალურ თვითდამკვიდრებას, რამდენადაც მუსიკაში, როგორც აღნიშნავს ა. ლუნაჩარსკი, ასახულია სამყაროში არსებული კონფლიქტები და წინააღმდეგობანი და მისი ჰარმონიულად გადაჭრის გზები. ა. გრუზინბერგის თქმით, „ცნობილია მუსიკის როგორც გამაუტკივარებელი საშუალების სამკურნალო ზემოქმედება სულიერ მანკიერებათა წინააღმდეგ. მუსიკას შეუძლია ადამიანის სულში გამოიწვიოს დიდმნიშვნელოვანი ძვრები“ [10, გვ. 112].

პიროვნების სოციალური თვითგამოსახულებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს მხატვრულ თვითმოქმედებაში მონაწილეობას.

მხატვრული თვითმოქმედება უანგარობის აღზრდის საუკეთესო საშუალებაა. ამასთანავე თვითმოქმედება გვასწავლის გავიგოთ თითოეული მოვლენის სირთულე, წინააღმდეგობა და განვიცადოთ ამ წინააღმდეგობის დაძლევათ გამოწვეული სიხარული, სრულყოფისადმი სწრაფვის სიხარული. არა მხოლოდ ხელოვნების მოხმარება, არამედ მის შექმნაში უშუალო მონაწილეობა ხელს უწყობს ადამიანში „მე“-ს განუმეორებლობის გამოვლენას, თითოეული სოციალური ამოცანის გადაწყვეტაში ინდივიდუალურის, ორიგინალურის შეტანას.

ესთეტიკური კულტურა არა მხოლოდ ავითარებს ადამიანის ცხოველმოქმედებას და ხელს უწყობს ადამიანის შემოქმედებით — გარდამქმნელ და გამაერთიანებელ მოღვაწეობას, არამედ მას აქვს აგრეთვე სხვა ადამიანის მიმართ კეთილმოსურნეობის მნიშვნელობაც. ადამიანის ზნეობრივ მოვალეობას შეადგენს აგრეთვე ის, რომ ესთეტიკური კულტურით კმაყოფილებას, სიამოვნებას, ტკბობას ანიჭებდეს სხვას. მაგრამ ესთეტიკურ კულტურას იმაზე მეტი დრო არ უნდა ეთმობოდეს, ვიდრე ეს აუცილებელია და საჭირო პიროვნების სოციალური აქტივობის განვითარებისათვის. ესთეტიკური კულტურით ზედმეტი გატაცება ზნეობრივად უნდა იკიცხებოდეს, რამდენადაც ის ძარცვავს იმ დროს და იმ უნარს, რაც უნდა ხმარდებოდეს სოციალური ფუნქციების სრულფასოვან შესრულებას. მით უმეტეს, ადამიანი ესთეტიკურად ვითარდება არა მხოლოდ შრომის გარეშე, არამედ თვითონ შრომის პროცესში, სოციალური ფუნქციების განხორციელების პროცესში.

თავისუფალ, შემოქმედებით შრომაში, ბუნებისა და სოციალური გარემოს გარდამქმნელ შრომაში ვლინდება ამაღლებულის, მშვენიერის გრძნობა.

შემოქმედებითა შთაგონებამ ათქმევინა ერთ სწავლულს: მოეძებნე დებულება, საიდანაც შეიძლება ცეკვის გაჩაღება, სხვა მეცნიერი კი სურვილს გამოთქვამს გახდეს ბეთხოვენის მასშტაბის ადამიანი. რომელ ცეკვის გაჩაღებაზეა აქ ლაპარაკი, ან როგორ შეიძლება სწავლული შევადაროთ ბეთხოვენს. მათ მხედველობაში ჰქონდათ შემოქმედ ადამიანთა ინტელექტუალური ძალების თავისუფალი თამაში, რომელთათვისაც შრომა „მუსიკალური, პოეტური გამხდარა, გათანაბრებია კომპოზიტორის, დირიჟორის შრომას“ (მარქსი).

ესთეტიკურად განვითარებული ადამიანი ისწრაფვის თავის შრომაში შეიტანოს ესთეტიკური საწყისი, რაც ვლინდება საწარმოო გარემოს გალამაზებაში, ლამაზად გაფორმებული პროდუქციის შექმნაში. ამ მიზანს ემსახურება ტექნიკური ესთეტიკა.

რაც უფრო ჰარმონიულად ვითარდება ადამიანი, მით უფრო დიდია მისი როლი ბუნებისა და საზოგადოების გარდამქმნის საქმეში, მით უფრო მაღალია თვითდამკვიდრებადი პიროვნების მორალური ღირებულება.



ლიტერატურა

1. ენგელსი ფ. ანტი-დღეობი, თბილისი, 1952.
2. ლენინი ვ. ი. თხზულებანი, ტ. 20, თბილისი, 1951.
3. გორნიევსკი ვ. ი. ფიზიკური განათლება. 1913.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. I. М., 1955.
5. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. 20. М., 1961.
6. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23. М., 1960.
7. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 25. ч. II. М., 1962.
8. Арсеньев А. С. Наука и человек. В кн.: «Наука и нравственность». М., 1971.
9. Гольдентрихт С. О. Природа эстетического творчества. М., 1977.
10. Грузенберг А. Гений и творчество. Л., 1924.
11. Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1973.
12. Добролюбов Н. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1948.
13. Дарвин Ч. Воспоминание о развитии моего ума и характера. (Автобиография). М., 1957.
14. Сухомлинский В. А. О воспитании М., 1978.
15. Толстой Л. Н. Исповедь. Т. 20. М., 1965.
16. Титаренко А. Н. Анти-идеи. М., 1978.

ლ. გ. ჩინჩალაძე

კ ვოპროსუ ვსესტორონნეგო, გარმონიკესკოგო რავიტია ლიკნოსი

Резюме

В работе раскрывается сущность всестороннего, гармонического развития личности. В понятии всестороннего, гармонического развития личности мыслится равномерное развитие основных сущностных сил человека: интеллектуальных, моральных, эстетических и физических, их взаимная связь, обусловленность и диалектическое единство. Отставание в развитии одной из них ущербно сказывается на развитии всех остальных сторон, самовыражении личности, раскрытии духовного, нравственного и экономического потенциала общества.

Без непрерывного интеллектуального развития человек не только не сумеет полноценно выполнить свой профессиональный долг, но, находясь в конфликтной ситуации, сделать правильный моральный выбор, решить противоречия и коллизии на жизненном пути. Вне интеллектуальной культуры, умственного и творческого развития невозможно развитие полноценного эстетического восприятия, создание эстетического, прочного здоровья и физического совершенства. Также можно рассуждать о влиянии развития, совершенствования моральных, эстетических и физических способностей на иные компоненты, гармоническое развитие личности.

Чем гармоничнее, всестороннее развивается человек, тем выше его роль в преобразовании природы, общества и самого себя, тем выше моральная ценность самоутверждающейся личности.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში

В. О. ВАГАНЯН

(Ахалцихе)

## О МАТЕМАТИКЕ С ПАРАМЕТРОМ ВРЕМЕНИ

## ВВЕДЕНИЕ

Все физические объекты подвержены непрерывным изменениям во времени. Это — одно из самых существенных свойств физического мира. Поскольку научные теории призваны иметь также выход на практику (непосредственный или опосредованный), то они должны все шире и глубже учитывать указанное свойство.... «законы, если только они должны быть доступны нашему познанию, могут быть познаваемы лишь как функция изменения времени» [10, с. 23].

В теориях изменения во времени в той или иной степени лишь описываются. Сама же теория не подвергается непрерывным изменениям во времени. Этим она противоречит сущности природы. «Природа, как эволюционирующая система с многообразно взаимодействующими подсистемами упорно сопротивлялась попыткам сведения ее к универсальной схеме, не содержащей к тому же время» [13, с. 121]. Теория, непрерывно изменяющаяся во времени, о физическом мире дала бы информацию более достоверную.

При построении теории «во времени» должны учитываться свойства времени. Естественно предполагать, что в теории «во времени» должны существовать правила, которых не придерживаются в теории «вне времени». Не является ли отсутствие таких правил в обычных теориях фундаментальным упущением? Нет оснований предполагать, что эти упущения не порождают противоречия или неправильные (в смысле соответствия с действительностью) понятия, методы, утверждения. «Индивидуальными свойствами вещей, как и местными и временными обстоятельствами можно пренебречь — не потому, что мы уверены в теоретической безукоризненности такого пренебрежения, а потому, что видим в нем практические удобства» [26, с. 103—104]. Не дорого ли обходятся науке эти удобства?

Рассмотрение теории «во времени» если возможно, то относительно: соответствующая метатеория — теория «вне времени»; если и метатеория рассматривается «во времени», то метаметатеория — теория «вне времени» и т. д.

Мы пока ставим задачу не изложения теории «во времени», а выявления метаматематических расхождений в основаниях теорий «во времени» с теорией «вне времени».

Интuitивное понятие «теория вне времени» на полноту не претендует: ясно, что «теория вне времени» вне времени не существует, следовательно, в теорию «вне времени» входит некоторый компонент времени. А теория «во времени», как бы ее ни построить, вряд ли сможет выразить все свойства времени.

Традиционная (непостулированная) абстракция от времени, значительная, но не полная, а «введение времени» в теорию хоть и эту



абстракцию сужает (приближает к действительности), но полностью не устраняет.

В данной работе делается попытка учета одного существенного свойства времени в построении теории и выявляются вытекающие из этого следствия. Получение следствия применяются в обычных теориях.

## 1. Понятие о динамически корректной теории

В обычной (статичной) теории  $F$  в разное время появляется одна и та же формула  $A$ . Этого нет в природе: ни объекты, ни события в природе тождественно не повторяются. «...Событие во Вселенной, проходящей через данную стадию один раз, должно отличаться от соответствующего события при повторном прохождении этой же стадии» [16, с. 57].

Абстракция отождествления приравнивает разные экземпляры одной и той же формулы — исключает из этих формул их временные и другие физические различия. При такой абстракции от времени в теории не учитываются свойства физических объектов, выражающие изменения во времени. Если это учитывать, то экземпляры одной и той же формулы  $A$ , фигурирующие в теории  $F$ , заменяются формулами вида  $A(t_0)$ ,  $A(t_1)$ ,  $A(t_2)$ , ... В этих формулах общее то, что они принадлежат одному и тому же классу (в традиционном смысле равны между собой), а различаются по значению параметра времени  $t$ . При этом теорию  $F$  будем обозначать через  $F(t)$ .  $F$  будем называть статичной теорией, а  $F(t)$  — динамической теорией. Нашей ближайшей задачей является нахождение некоторых математических расхождений между теориями  $F$  и  $F(t)$ . Эти расхождения могут выражаться системой правил  $S$ , которых не придерживаемся при построении статичных теорий. Если потребовать от статичной теории  $F$ , чтобы она удовлетворяла системе правил  $S$ , то получается несколько отличная от  $F$  статичная теория  $F$ , которую назовем динамически корректной теорией.

Динамически корректные теории адекватнее отражают действительность: Поэтому естественно потребовать от любой статичной теории, чтобы она была динамически корректной.

## 2. Однозначность времени

Возникает сложная проблема выражения свойств времени через структуру теории. Начнем с одного существенного свойства времени.

Каждый физический объект  $Q(t)$  в момент времени  $t$  находится в связях с другими объектами. В данный момент времени  $t$  объект  $Q(t)$  единствен. В любой другой момент времени  $F$  объект  $Q(t)$  также единствен, но не тождествен  $Q(t)$ . Это свойство физического мира назовем однозначностью времени.

Каждая формула  $A(t)$  в момент времени  $t$  находится в связях с другими формулами. В данный момент времени формула  $A(t)$  единственна. Эта единственность в статичных теориях не учитывается: формула связей  $A(t)$  с другими формулами допускает неоднократное использование  $A(t)$  (в один и тот же момент времени  $t$ ). Необходим принципиально иной формализм, адекватный однозначности времени. В следующем пункте дадим одну из наиболее естественных экспликаций понятия однозначности времени.

### 3. N-арное правило

Пусть, например,  $F$  — формальная теория.

Пусть  $M$  и  $N$  — ппф теории  $F$ .  $M$  — подформула формулы  $N$  и нет в  $F$  ппф  $P$ , чтобы  $M$  была подформулой  $P$ , а  $P$  — подформулой  $N$ . В этом случае  $M$  назовем основной подформулой формулы  $N$ . Если формула  $M$  в  $F(t)$  записана в момент времени  $t$ , то скажем, что  $M$  имеет показатель времени  $m(t)$ .

Отметим три способа записи формул. Способ  $R_1$ : знаки формулы записываются последовательно слева направо. Способ  $R_2$ : знаки формулы записываются последовательно справа налево. Способ  $R_3$ : все знаки формулы записываются одновременно.

Однозначность времени:

Показатели времени всех входящих любой ппф  $M$ , которые являются основными подформулами ппф  $N$ , при любом способе записи  $R_i$  ( $i=1,2,3$ ) формулы  $N$ , равны между собой.

От любой динамически корректной теории требуем ее удовлетворения условию однозначности времени.

Формулы, при записи которых не соблюдается однозначность времени, считаем неправильно построенными формулами.

Рассмотрим, например, ппф  $A\alpha A$  статичной теории  $F$ , где оба вхождения  $A$  — основные подформулы формулы  $A\alpha A$ ,  $\alpha$  — логический или специальный знак теории  $F$ .

Формуле  $A\alpha A$  в динамической теории  $F(t)$  соответствует формула вида  $A(t_1)\alpha A(t_2)$ . При ее записи способами  $R_1$  и  $R_2$   $t_1$   $t_2$ . При записи способом  $R_3$   $t_1=t_2$ . При записи формулы  $A$  способом  $R_3$  в первом случае основная подформула  $A$  в  $A\alpha A$  имеет в  $F(t)$  два показателя времени —  $a(t_1)$  и  $a(t_2)$ , во втором случае — один показатель времени  $a(t_1)$ . При записи формулы  $A\alpha A$  однозначность времени не соблюдается:  $A\alpha A$  — не ппф.

Мы пришли к заключению, которое назовем бинарным правилом: Если оба вхождения ппф  $A$  в ппф  $A\alpha A$  теории  $F$ , где  $\alpha$  — логический или специальный знак теории  $F$ , является ее основными подформулами, то  $A\alpha A$  не ппф в теории  $F$ .

Бинарное правило можно обобщить и получить  $N$ -арное правило: если хотя бы два вхождения ппф  $A$  в ппф  $A\alpha_1, A\alpha_2 \dots \alpha_{n-1} A$  теории  $F$ , где  $\alpha_i$  — логический или специальный знак теории  $F$  ( $i=1,2, \dots, N-1$ ) являются ее основными подформулами, то  $A\alpha_1 A\alpha_2 \dots \alpha_{n-1} A$  не ппф в теории  $F$ .

При построении динамически корректной формальной теории можно просто вводить дополнительное правило образования: формула считается правильно построенной, если в ней ее каждая основная подформула имеет не более одного вхождения.

### 4. Математический реализм

К основаниям математики и логики будем подходить с материалистических позиций. Считаем, что это — единственно верный путь. Наша вера основывается на том, что идеи, выдвинутые нами во введении, не только вполне согласовываются с истинным философским мировоззрением, но и исходят из него. Поэтому у нас нет необходимости в философских принципах, отличных от материалистических.

Наши идеи являются лишь конкретными проявлениями материалистического мировоззрения. Нашу интерпретацию материализма в основаниях математики будем называть математическим реализмом:

Математический реализм-концепция по основаниям математики. Ее центральная идея — рассмотрение математики во времени, в ее развитии, в соответствии с диалектикой ее объектов.

Математический реализм базируется на некоторой исходной (статичной) концепции по основаниям математики и продолжает ее в динамическом направлении. В качестве исходной концепции выбирается та, которая в данном случае практически более целесообразна или которая обеспечивает математике достаточную в данное время строгость (например, интуиционизм с допущением формализации, формализм с интуиционистскими или иными ограничениями, но возможно, без тех ограничений, которые не существенны в данном случае или вообще).

«Ни одно из трех направлений в основаниях математики — интуиционизм, формализм и логицизм — не в состоянии полностью осмыслить отношения между тавтологическими системами и (внематематическими) опытными проверками, что является их истинным намерением, то есть сделать эти отношения частью самой математики» [12, с. 43].

Основная цель математического реализма — лучшее, что доступно его статичной части (формализму, интуиционизму, логицизму,...), — познание связей математики с действительностью, математизации этих связей, их всестороннее развитие (в частности, приведение к форме, имеющей прикладное значение). «Научный реализм должен быть истолкован в смысле научной методологии, способной обеспечить, в конечном счете, полное объяснение реальности» [23, с. 36].

Статичная математика — первое приближение к действительности, динамическая математика — второе приближение. Следующие приближения, возможно, будут связаны с введением в математику других физических параметров.

Рассел каждому утверждению присваивал особую величину — «тип». Метод решения парадоксов Н. Винером «также состоит в присваивании некоторого параметра каждому утверждению: этим параметром служит время, в которое оно высказано. В обоих случаях мы вводим параметр, который можно назвать параметром униформизации, и с его помощью устраняем двусмысленность, которая обусловлена лишь пренебрежением этим параметром» [1, с. 200]. Здесь примечательно введение параметра времени. Но эта идея у Н. Винера носит слишком локальный, подсобный характер, не развивается качественно, не обобщается.

Интуиционистская математика и логика не лишили классическую математику и логику права на существование. А это сохраняет в них известные парадоксы. Некорректное употребление актуальной бесконечности может породить парадоксы, но никто еще не доказал, что известные парадоксы порождены этим. Такая позиция актуальную бесконечность либо отвергает полностью, либо ограничивает: «Путь к разрешению парадоксов теории множеств связан с установлением границ применимости понятия актуальной бесконечности» [7, с. 17]. В одних парадоксах используются конечные множества, в других — актуально бесконечные множества. Все известные парадоксы имеют идентичные структуры. Из этого следует, что актуальная бесконечность не является подлинным источником этих парадоксов.

Особого внимания заслуживает положение Брауэра, что первичная интуиция неотделима от интуиции времени [21]. Связь с временем, к сожалению, интуиционистами в дальнейшем не изучается, не получает конкретно-математического воплощения. Так можно было

глубже вникать в философские вопросы обоснования математики, в частности, в проблему парадоксов.

Некоторые математики логические антиномии считают достоянием истории [14, с. 15], полагая, видимо, что аксиоматическая теория множеств не может быть противоречивой, хотя проблему парадоксов нельзя признать полностью разрешенной даже при наличии доказательства непротиворечивости аксиоматической теории множеств, если такое доказательство не даст интуитивного объяснения причин возникновения парадоксов, без чего получится не решение, а обход проблемы.

В существовании парадоксов Рассел обвинял непредикативные определения (однако его теория типов дошла до механизма действия данных парадоксов, но не смогла дойти до причин их возникновения). Другие ученые обвиняют «наивные» понятия [11, с. 10], третьи — логику [4, с. 26], четвертые — «неустранимые определения» [19, с. 112—140], [20, с. 37—48], пятые — «высокую степень абстрактности и «универсальности» понятия множества» [3, с. 9], шестые — «принцип абстрактного тождества» [24, с. 749] и т. д. «В математическом мире полного согласия в вопросе о происхождении парадоксов и способах избавления от них нет до сих пор (1976) и весьма сомнительно, чтобы оно когда-либо наступило» [5, с. 224]. Проблема остается открытой и поныне (1989 г.).

Думаем, что глубже идут те, кто связывает парадоксы с принципом абстрактного тождества. Закон тождества Локк считал бессмыслицей [8, т. I, с. 593], а Гегель его не признавал законом мысли. Это — пустая тавтология [2, т. I, с. 197]. Этот принцип ( $A$  есть  $A$ ) утверждает тождество предмета себе (независимо от времени —  $B$ ,  $V$ ) и этим отрицает изменение и развитие. Приравнивая неравные, этот принцип вводит в познание противоречие. Динамическая математика, эксплицирующая изменения во времени, нейтрализует это противоречие принципа тождества.

Но этот принцип очень удобен в познании. Его полностью отвергать практически невозможно. Можно только накладывать ограничения.  $N$ -арное правило — одно из ограничений принципа тождества.

Первоисточник парадоксов — отсутствие времени в теориях. Некоторое его наличие (в динамически корректных теориях), как увидим, устраняет известные парадоксы.

$N$ -арное правило — одно из конкретных математических выражений математического реализма. Парадоксы и некоторые другие проблемы будем рассматривать с учетом  $N$ -арного правила.

## 5. Парадоксы.

Рассмотрим парадокс Рассела.

$A$  — множество всех тех и только тех множеств  $X$ , которые не являются элементами самих себя:

$$(X \in A) \iff (A \notin X) \quad (1)$$

Вместо  $X$  подставив  $A$ , приходим к противоречию:

$$(A \in A) \iff (A \notin A) \quad (2)$$

Согласно бинарному правилу, в динамически корректной теории множеств  $X \notin X$ ,  $A \in A$ ,  $A \notin A$  не ппф. Следовательно, формулы (1) и (2) не ппф (бессмыслицы). Аналогично можно показать, что все известные парадоксы выражают не ппф (бессмыслицы).

## 6. Аксиомы параллельных

Эйнштейн писал: «Прежде всего возникло учение о пространственных отношениях между телами безотносительно к изменениям во времени — евклидова геометрия» [18, т. 4, с. 104]. Согласно А. А. Фридману, геометрия нашего мира изменяется со временем [17].

Попытаемся изменения во времени, выражаемые  $N$ -арным правилом, применить к аксиомам параллельных.

Пусть  $A$  — точка,  $p, q, z$  — прямые абсолютной геометрии. Высказывание «прямые  $a$  и  $b$  принадлежат одной плоскости и не пересекаются» обозначим через  $a \parallel b$ .

$P_0q$  читается:  $(A \in P \cap q) \& (P \cap q \neq \emptyset) \& (P \alpha Z) \& (q \alpha Z)$

Аксиому параллельных геометрии Евклида представим в виде:

$$\forall A \forall Z \exists U! ((A \bar{\in} Z) \Rightarrow U \circ U) \quad (3)$$

Аксиому параллельных геометрий Лобачевского представим в виде:

$$\forall A \forall Z \exists U \exists V ((A \bar{\in} Z) \Rightarrow ((U \circ V) \& (U \# V))) \quad (4)$$

Согласно бинарному правилу, в динамически корректной геометрии Лобачевского  $U \circ U$  — не пф. Следовательно, не пф также формула (3). Поэтому, постулировав (4) в динамически корректной абсолютной геометрии, не получим противоречащего (4) высказывания (3).

Аксиому параллельных динамически корректной геометрии Евклида можно представить, например, в виде:

$$\forall A \forall Z \exists U! ((A \bar{\in} Z) \Rightarrow \overset{\circ}{U}),$$

где  $\overset{\circ}{U}$  читается:  $(A \in U) \& (U \alpha Z)$

Ф. Гонсет сущность геометрии усматривал в диалектическом синтезе чистой геометрической структуры и ее физической основы [22]. Согласно этому тезису, наш путь ведет к сущности геометрии.

## 7. Некоторые свойства чисел.

Согласно бинарному правилу, в динамически корректной теории чисел  $\Phi$  формулы  $a+a$  и  $a \times a$  не пф. Формулы  $a+a$  и  $a \times a$  можно сохранить в  $\Phi$ , заменив, например, формулами  $\overset{\circ}{a}$  и  $\overset{\circ}{a}$  соответственно, в которых  $a$  имеет единственное вхождение. В этом случае  $\overset{\circ}{a}$  и  $\overset{\circ}{a}$  уже не будут частными случаями формул  $a+b$  и  $a \times a$ , но основные связи с этими формулами сохраняются.

### 1. Простые числа

В  $\Phi$  уже будут делители и соответственно простые числа двух видов.

а) Натуральное число  $m$  называется  $\alpha$ -делителем натурального числа  $p$ , если  $p = m \times k$  ( $m \neq k$ ,  $k \in \mathbb{N}$ ).

Натуральное число  $p$  называется  $\alpha$ -простым числом, если имеет ровно два  $\alpha$ -делителя.

Множество  $\alpha$ -простых чисел обозначим через  $P_\alpha$ :

$$P_\alpha = \{2, 3, 4, 5, 7, 9, 11, \dots\}$$

б) Натуральное число  $m$  называется  $\beta$ -делителем натурального числа  $p$ , если  $p = \overset{\circ}{m}$ .

Натуральное число  $p$  называется  $\beta$ -простым числом, если не имеет  $\beta$ -делителей.



Множество  $\beta$ -простых чисел обозначим через  $P_\beta$ :

$$P_\beta = \{2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, \dots\}$$

Множество классически простых чисел ( $\alpha$ -простых чисел) обозначим через  $P_\alpha$ :  $P_\alpha = P_\alpha \cap P_\beta = \{2, 3, 5, 7, 11, 13, \dots\}$

Классическая проблема распределения простых чисел статичной теории чисел в динамически корректной теории чисел заменяется проблемами распределения  $\alpha$ -простых,  $\beta$ -простых и  $k$ -простых чисел.

## II. Гипотеза Ферма.

При  $n=2$   $x^n = \ddot{x}$ . Но в общем случае при  $n \geq 3$  для определения степени  $x^n$  необходимы две операции. В частности, необходимы две операции для определения  $x^p$ ,  $P \geq 3$ ,  $P \in P_k$ .

В определении уравнения  $x^2 + y^2 = z^2$  используется только одна операция умножения, а в определении уравнений  $x^p + y^p = z^p$ ,  $P \geq 3$ ,  $P \in P_k$ , используются две операции умножения.

В статичной теории чисел для доказательства гипотезы Ферма достаточно доказать, что уравнение  $x^p + y^p = z^p$ ,  $P \geq 3$ ,  $P \in P_k$ , не имеет в натуральных числах. В динамически корректной же теории чисел в этом случае, в отличие от случая, когда  $p=2$ , требуется использование двух операций умножения. Здесь проблема Ферма принимает другой вид. Возможно, использование в ней двух операций умножений при  $p \geq 3$  имеет существенное значение.

## 8. Автономные точки

В динамически корректной трехмерной евклидовой геометрии  $E$  точку  $(x, y, z)$  обозначим:

$$(x, y, z) = \begin{cases} |x| \alpha_1 |y| \beta_1 |z|, & \text{если } x \geq 0, y \geq 0, z \geq 0; \\ |x| \alpha_2 |y| \beta_2 |z|, & \text{если } x \geq 0, y \geq 0, z \leq 0; \\ |x| \alpha_3 |y| \beta_3 |z|, & \text{если } x \geq 0, y \leq 0, z \leq 0; \\ |x| \alpha_4 |y| \beta_4 |z|, & \text{если } x \geq 0, y \leq 0, z \geq 0; \\ |x| \alpha_5 |y| \beta_5 |z|, & \text{если } x \leq 0, y \geq 0, z \geq 0; \\ |x| \alpha_6 |y| \beta_6 |z|, & \text{если } x \leq 0, y \geq 0, z \leq 0; \\ |x| \alpha_7 |y| \beta_7 |z|, & \text{если } x \leq 0, y \leq 0, z \leq 0; \\ |x| \alpha_8 |y| \beta_8 |z|, & \text{если } x \leq 0, y \leq 0, z \geq 0. \end{cases}$$

Согласно тернарному правилу, если модули хотя бы двух координат точки равны, то знаковосочетание  $|x| \alpha_i |y| \beta_i |z|$  ( $i=1, 2, \dots, 8$ ) не ппф в  $E$ .

Если знаковосочетание  $|x| \alpha_i |y| \beta_i |z|$  ( $i=1, 2, \dots, 8$ ) не ппф, то соответствующую точку трехмерного евклидова пространства назовем автономной.

На сфере с центром в начале координат автономные точки расположены на трех окружностях. Эти окружности назовем автономными.

Точку  $|x| \alpha_i |y| \beta_i |z|$  ( $i=1, 2, \dots, 8$ ) назовем: 1) автономной точкой I рода, если  $x=y=z$ ; 2) автономной точкой II рода, если две ее коор-

динаты равны, а третья равна нулю: 3) автономной точкой III рода, если модули двух ее координат равны, а третья равна нулю. На автономных окружностях существуют две автономные точки I рода, 6 автономных точек II рода и 12 автономных точек III рода.

Можно ли придать автономным точкам физический смысл?

Автономные точки представляются неправильно построенными формулами. Это можно истолковать так: координаты соответствующих реальных точек не имеют смысла в их обычном понимании.

Естественны физические интерпретации, при которых автономным точкам соответствуют точки физических аномалий.

## V период исторического развития математики

Математику по своему историческому развитию принято делить на четыре крупных периода:

I — Зарождение математики (до VI—V вв. до н. э.)

II — Математика постоянных величин (до XVII в.)

III — Математика переменных величин (до XIX в.)

IV — Математика переменных отношений (XIX—XX вв.)

Математику IV периода часто называют современной математикой. Это условное название, поэтому лучше использовать точно характеризующее название — математика переменных отношений.

Иногда утверждают, будто математика «входит в новый, пятый этап кибернетической математики» [6, с. 226]. Это неверно: каждый период полностью включает все предшествующие периоды, а через кибернетическую (машинную) математику представляются только те части содержательной математики, которые можно формализовать. Поэтому теорема Гёделя о неполноте, другие ограничивающие формализм теоремы ограничивают также машинную математику. Следовательно, методология математики не может определяться машинной математикой.

По нашему мнению, V период исторического развития математики — математика переменных формул — формул, зависящих от параметров. Если в качестве параметра взять время  $t$ , то получится динамическая теория. Если полагать всегда  $t=0$ , то как частный случай из динамической теории получаем статичную теорию.

Математика переменных формул является обобщением математики переменных отношений, которая получается из первой как частный случай при постоянном нулевом параметре. В будущем, думаем, появятся теории, не только математические, зависящие от физических параметров. Это обратный к математизации процесс. Наряду с математизацией произойдет также «физикизация» (и не только «физикизация») наук, тем самым природа будет познаваться науками глубже, точнее.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Г. Вейль писал: «Вопрос о последних основах математики и ее смысле остается открытым: мы не знаем, в каком направлении будет найдено его последнее решение, и даже не знаем, можно ли вообще ожидать объективного ответа на него» [9, с. 3].

Нам кажется, нужно ставить вопрос не о последних основах (такой вопрос вряд ли можно раз и навсегда решить), а о первых, качественно новых основах. Их выявление мы связываем с математическим реализмом. Первенец математического реализма — динамически кор-

ректная математика технически чуть сложнее обычной, но точнее описывает действительность.

Приложение показывает, что такая математика имеет существенное практическое значение. Однако динамическую математику не выставляем как альтернативу статичной математике. Она — одна из форм математического описания действительности. Существование разных математик — неоспоримая реальность [25, с. 82].

Нами сделан лишь первый шаг в неизвестном направлении. Следует ли второй шаг? И каким он будет? Не приведет ли этот путь к физической математике? В любом случае созрела историческая необходимость в такой математике. «В воздухе висит необходимость создания новой математики, лучше приспособленной к описанию ситуации природа — человек, а может быть, и нескольких математик» [15, с. 252].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Винер Н. Кибернетика. М., 1983.
2. Гегель Г. В. Наука логики, в 3-х томах. М., 1970—1972.
3. Ершов Ю. Л., Палютин Е. А. Математическая логика. М., 1979.
4. Карри Х. Основания математической логики. М., 1969.
5. Клини С. К. Математическая логика. М., 1973.
6. Кольман Э. Философские проблемы современной математики — сб.: «Философия и естествознание». М., 1965.
7. Конечное и бесконечное. Киев, 1982.
8. Локк Дж. Избранные произведения в двух томах. М., 1960.
9. Математики о математике. М., 1982.
10. Мейерсон Э. Тождественность и действительность. Спб., 1912.
11. Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М., 1971.
12. Мизес Рихард фон. Математические постулаты и человеческое мышление. Сб.: «Очерки о математике». М., 1973.
13. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
14. Расёва Е., Сикорский Р. Математика метаматематики. М., 1972.
15. Тростников В. Н. Конструктивные процессы в математике. М., 1975.
16. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964.
17. Фридман А. А. Мир как пространство и время. М., 1965.
18. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М., 1965—1967.
19. Veermann H. Der Prädikatenkalkül mit limitierten Variablen. Grundlegung einir natürlichen exakten Logik und Symb. Logik, 24 (1959).
20. Veermann H. Zu den Widersprüchen der Logik and der Mengenlehre deutsch. math. Verein, 40 (1931).
21. Brouwer L. E. I. Over de grundlagen der Wiskunde. Amsterdam, 1907.
22. Gonseth F. Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique, Paris, 1936.
23. Gutting G. Husserl and scientific realism. Philosophy and phenomenological research, Buffalo, 1973, Vol. 39, № 1.—P. 42—56—Bibliogr.
24. Korzybski A. Science and Sanity. Lake, Ville 1948.
25. Murata T. French empiricism. One of the studies on the foundations of mathematics. „Comment. Math. Univ. St. Pauli“, 1960, 8, № 2.
26. Sillier E. C. S. Humanism. London, 1912.



## ფსიქოლოგია

გელა გოპორიშვილი

### ინტუიცია და თვითდაკვირვება

ორი ცნების დაპირისპირება თითოეული მათგანის შინაარსის გარკვევის მიზნით, მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში საკმაოდ გავრცელებული ხერხია. ასეთი კვლევა მრავალ მხრივია გამართლებული და მეცნიერული პრაქტიკით დადასტურებული. ურთიერთობაში მოვლენები ავლენენ თავიანთ ისეთ ნიშნებსა და თვისებებს, რომლებიც ამ მოვლენათა იზოლირებულად განხილვის დროს მკვლევარისათვის შეუმჩნეველი რჩება. საკითხის სიღრმეში შესვლა ჩვენ თვალწინ წამოჭრის ახალ საკითხებს. კერძოდ, შეიძლება მოგვიხდეს პასუხის გაცემა კითხვაზე, თუ რას წარმოადგენს თვითონ საგანი, შესასწავლი მოვლენა თავისი სტრუქტურით, აგებულებით: საგანი, მოვლენა არსებობს თავისთავად, თავისი საკუთარი არსებით, თუ იგი არის ურთიერთობათა შედეგი, ანუ სხვაგვარად, ერთ საგანს შეუძლია თუ არა არსებობა, თუ იგი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ სხვა საგანთან თუ საგნებთან ურთიერთობაში და ამდენად მათი წყალობით? საქმის ვითარება დამატებით შეიძლება კიდევ გაართულოს საკითხის დასამამ ასეთ ასპექტში: ესა თუ ის საგანი თავისთავად და ადამიანთან (მკვლევართან) მიმართებაში რჩება თუ არა ერთი და იგივე? მაგ., 350 ჰერცის სიხშირის ელექტრომაგნიტური ტალღა ადამიანისათვის (მისი თვალისათვის) არის ფერი, მაგრამ თავისთავად იგი მხოლოდ განსაზღვრული სიხშირის ტალღაა; ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფსიქოლოგიურ მოვლენასთან, მეორე შემთხვევაში — ფიზიკურთან...

ამიტომ რომელიმე კონკრეტული საგნის რაობის განსაზღვრისას წინასწარ უნდა გვქონდეს პრინციპული შეთანხმება თვით საგნის, როგორც ასეთის, რაობის შესახებ. ამას გვაკლდებულებს ჩვენ ის ძირითადი მეთოდოლოგიური პოსტულატი, რომლის შინაარსი იმაში გამოიხატება, რომ საგნის შესწავლის მეთოდს განსაზღვრავს თვით საგნის სპეციფიკა. საკითხის გადაჭრის ამ მიმართულებით წარმართვა, რა თქმა უნდა, არ არის ერთადერთი შესაძლებელი გზა და იგი სავალდებულო არ შეიძლება იყოს იმ ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენლებისათვის, რომელთათვისაც შემეცნება შესამეცნებლის წინასწარ მოცემულობას კი არ უშვებს და ემყარება მას, არამედ თვით შემეცნება არის შემეცნების საგნის შექმნა: შემეცნების საგანი კი არ არის შემეცნების შესაძლებლობების პირობა, არამედ პირიქით, შემეცნება არის შემეცნების საგნის შესაძლებლობის პირობა...

ორი ცნების ერთმანეთთან შედარებისას, როგორც წესი, ერთ-ერთი უკეთაა ცნობილი, ერთ-ერთის შინაარსი მეტ-ნაკლებად განსაზღვრულია. ამოცანა მდგომარეობს მეორე ცნების შინაარსის დაზუსტებაში, ანუ ნაცნობით უცნობის განსაზღვრებაში. ინტუიცია და თვითდაკვირვება ისეთი ცნებებია, რომელთა შინაარსები ერთგვაროვნად დადგენილი არ არის. ინ-

ტუიციბა ბეერად უფრო დაუზუსტებელ შინაარს შეიცავს, ვიდრე თვითდაკვირვება. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა ფსიქოლოგიაში თვითდაკვირვების მეთოდის შესახებ არსებულ აზრთა სხვადასხვაობას თუ მივიღებთ მხედველობაში, თუ ანგარიშს გავუწევთ თვითდაკვირვების მეთოდის შესახებ წამოყენებულ ზოგიერთ საბჭოთა ფსიქოლოგის დებულებებს, იძულებული ვიქნებით საერთოდ ავიღოთ ხელი ამ მეთოდის ასე თუ ისე მისაღებად, ზოგად განსაზღვრებაზე: იდეალიზმის შემოტყვისაგან თავის დაცვის ამოცანამ, იდეალიზმის შიშმა საერთოდ რამდენიმე მსხვილი საბჭოთა ფსიქოლოგი მიიყვანა თვითდაკვირვების, როგორც ფსიქოლოგიური კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი მეთოდის მეცნიერულობის უარყოფამდე. ჩვენს მიზანს ამჟამად არ შეადგენს ამ საქმის ვითარების კვლევა და ზოგჯერ ჩვენ არც მიგვაჩნია საჭიროდ ანგარიში გავუწვიოთ აზრობრივად ისეთ უსუსურ განცხადებებს თვითდაკვირვების ვარგისიანობის შესახებ, როგორცაა, მაგალითად, იმის თქმა, რომ თვითდაკვირვების ერთ-ერთი ნაკლია ის, რომ მისი წარმოება ყველას არ შეუძლია! (ანალოგიით ამ ავტორმა უნდა თქვას: მხატვრობის ნაკლია ის, რომ იგი ყველას არ შეუძლია!).

თუ ზოგიერთ ამგვარ მოსაზრებას ავუვლით გვერდს, ჩვენ მოვახერხებთ ფსიქოლოგიური თვითდაკვირვების მეთოდის ძირითადი ნიშნების აღნიშვნას. ეს კი დაგვეხმარება ინტუიციის ცნების განსაზღვრებაში.

ჩემთვის პირველ რიგში საინტერესოა ინტუიციის ცნების შინაარსის დადგენა, განსაკუთრებით იმ სპეციფიკის დადგენა, რითაც განსხვავდება ეს ცნება თვითდაკვირვებისაგან. იგულისხმება, რომ, რახან დაისვას ამ ცნებათა შინაარსების შედარების საკითხი, მათ შორის არის რაღაც საერთო, რაც ბადებს კითხვას მათი ურთიერთგამიჯვნის შესახებ.

როგორც თვითდაკვირვება, ისე ინტუიციბა მოწოდებულია იყოს შემეცნების მეთოდი. ამ ნიშნით ისინი ერთი და იგივე არიან. მაგრამ იმის შემდეგ, რაც დაისმის კითხვა მათი სამოქმედო არსების ან შემეცნების ობიექტის წვდომის სპეციფიკურობის შესახებ, თვითდაკვირვება და ინტუიციბა წარმოგვიდგებიან განსხვავებულ მეთოდებად. თვითდაკვირვება ქარის ერთ-ერთი კერძო, სპეციალური მეცნიერების სპეციფიკური მეთოდი. ამ მეთოდის გამოყენების გარეშე ფსიქოლოგია მის წინ მდგომ ამოცანებს ვერ გადაჭრის. რამდენადაც ფსიქოლოგიის სპეციფიკურ მეთოდს თვითდაკვირვება შეადგენს, ამდენად ეს მეთოდი საკმაოდ დიფერენცირებულია და ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების მთელ მანძილზე ყოველთვის ითვლებოდა ფსიქიკურის წვდომის ერთ-ერთ არსებით საშუალებად. ეს არ ნიშნავს, რა თქმა უნდა, რომ თვითდაკვირვება ყოველთვის და ყველას მიერ ერთგვაროვნად იყო გავებული.

თვითდაკვირვება, როგორც განცდის უშუალო დაკვირვება განმცდელის მიერ, არამცთუ არ გამოიციხავს სხვაგვარ, გაშუალებულ დაკვირვებას, არამედ, პირიქით, გულისხმობს აუცილებლობით მოვლენათა გაშუალებულ წვდომას, უშუალო და გაშუალებული კორელაციური ცნებებია და ამდენად ერთ-ერთის ცალკე არსებობა (ან არარსებობა) განაპირობებს მეორეს არსებობასაც (ან არარსებობასაც). ჩვენ უაზრობად მიგვაჩნია იმის მტკიცება, რომ მხოლოდ გაშუალებული შემეცნებაა ჰემმარტი შემეცნება, ხოლო უშუალო შემეცნება შეუძლებელია და განუხორციელებელი ფაქტია.

ინტუიციბა, როგორც შემეცნების არსებითი და ჰემმარტი მეთოდი, მრავალი მოაზროვნის მეცნიერულ სისტემაშია წარმოდგენილი. მათ შორის მნი-

შენლოვანია ანრი ბერგსონის კონცეფცია. ამიტომ ჩვენ, უპირატესად, ინტუიციის ცნების შინაარსის განსაზღვრისას ბერგსონის დებულებებს დავმყარებთ.

ანრი ბერგსონი შემეცნების, კერძოდ, ფსიქიკურის შემეცნების პრობლემის გადასაწყვეტად მოითხოვს წინასწარ განხილვას იმ პირობებისას, რომლებიც საფუძვლად ედებიან ქეშმარიტი შემეცნების განხორციელებას. ბერგსონს მიაჩნია უეჭველ ქეშმარიტებად და ფაქტად ის გარემოება, რომ ფსიქიკური მოვლენები მეტწილად, ყოველდღიურობაში, არ გვეძლევიან თავის უშუალოებაში ისე, როგორც ისინი არსებობენ სინამდვილეში. პირიქით, ხშირია შემთხვევა, როცა გაცდის ადგილს იჭერს სიმბოლო, ეს კი ცვლის და სხვა სახით წარმოგვიდგენს ნამდვილ, რეალურ ფსიქიკას. ასეთ ვითარებაში ფსიქიკის შემეცნების ამოცანა მდგომარეობს იმ დანამატებისა და დამახინჯებებისაგან ფსიქიკის განთავისუფლებაში, რაც უკარგავს მას ნამდვილ სახეს. იგულისხმება, ეს ფაქტორები რომ არ ყოფილიყვნენ, ფსიქიკა ისე შემოვიდოდა ცნობიერებაში, როგორცაა იგი სინამდვილეში. ამ შემთხვევაში ფსიქიკის შემეცნების პრობლემა, როგორც ამოცანა, როგორც სპეციფიკური სიძნელის გადალახვა, არც დაისმებოდა: ფსიქიკის მოცემულობა საკმაო პირობა იქნებოდა მისი შემეცნებისათვის, არ იქნებოდა განსხვავება ფსიქიკის ჩვეულებრივ მოცემულობასა და მის ადეკვატურ შემეცნებას შორის. მაგრამ, ბერგსონის მტკიცებით, რახან ფაქტობრივი მდგომარეობა ასეთი არ არის, ჩნდება ფსიქიკის შემეცნების გნოსეოლოგიური პრობლემა.

როგორაა შესაძლებელი ფსიქიკის განწმენდა, მისგან უცხო ელემენტების ჩამოშორება, რომლებიც ფსიქიკის ნამდვილ შემეცნებას, მის ადეკვატურ ასახვას ახერხებს?

ფსიქიკის განწმენდა უცხო ელემენტებისაგან შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ გვეცოდინება ის პროცესი, რომელმაც გამოიწვია ფსიქიკის დამახინჯება, მისი წარმოდგენა არაადეკვატური სახით, ფსიქიკის გასივრცელება და სიმბოლიზაცია. ამის ცოდნა, ცხადია, იქნება მხოლოდ დასაწყისი ბერგსონის კრიტიკული გნოსეოლოგიისა, პოზიტიურა თეორიისათვის მოსამზადებელი მუშაობა.

ინტუიციის პრობლემა ფსიქიკის ორგვარად (რეალურად და სიმბოლიურად) არსებობასთან დაკავშირებით ისახება შემდეგნაირად: ფსიქიკური უნდა იქნეს შემეცნებული ადეკვატურად, ე. ი. ისე, როგორცაა იგი სინამდვილეში, ხოლო შემეცნებული შინაარსი გადმოცემული იქნეს ყველასათვის მისაწვდომი ფორმით. ეს ამოცანა ადვილი ჩანს. თითქოსდა საჭმე ეხება შეცდომა-დამახინჯების თავიდან აცილებას, ფსიქიკის განწმენდას უცხო შენარევებისაგან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ინტუიციის ეს აქტი უნდა გავიგოთ როგორც სიტყვა-სიმბოლოებიდან უკან მობრუნება საგნებისაკენ, ნამდვილი სინამდვილისაკენ. შეცდომა რომელიც მდგომარეობს სინამდვილის დამახინჯებულ წარმოდგენაში, გამორიცხული არ არის სინამდვილის არც ერთ სფეროში, შემეცნების არც ერთ ნაირსახეობაში. სინამდვილის აღდგენა მის უფლებებში არის კანონიერი მოთხოვნა და მას აქვს საყოველთაო ხასიათი. ინტუიციის მოქმედების სპეციფიკა თითქმის იმაში უნდა დავინახოთ მხოლოდ, რომ საჭმე ეხება ფსიქიკური სინამდვილის უშუალო წვდომას, ამ სინამდვილესთან მისვლის გზას და იმას, თუ რას ეწოდება ამ ვითარებაში შე-

მეცნება: საგნებთან, მოვლენებთან მისვლა და მათი წვდომა ორიგინალში და აღეკვატურად.

მაგრამ მდგომარეობა სხვაგვარად აქვს ბერგსონს წარმოდგენილი. ფსიქიკის მოცემულობა წმინდა ხანიერებაში უნდა მივიჩნიოთ ნორმალურ ვითარებად, ხოლო სტატიკურად განცდილი განცდა, განცდის დამახინჯებული სურათის აღმოცენება ჩაითვლება მაშინ შემთხვევითად. თითქოს ასე უნდა იყოს, მაგრამ შემდგომში ირკვევა, რომ ფსიქიკის გაქვავება, მისი მოვლენება ვრცელად სახით, მისი სტატისტიკურობა ემყარება ღრმად მღებარე მიზეზებს, რომ ის სრულიადაც არ არის შემთხვევითი ფაქტი და, მაშასადამე, აქედან გამომდინარე, მისი დაძლევა ერთი ხელის დაკვრით შეუძლებელია.

ირკვევა, რომ სტატისტიკურობის ნიშანი რეალობას აქვს მხოლოდ ინტელექტუალური შემეცნების სფეროში. წმინდა ხანიერებაში მოცემული ფსიქიკური მდგომარეობანი ერთმანეთს ერწყმიან და ქმნიან მარტივ კვალიტეტებს. სიმულანტური სიმრავლეცა და სუქსესიურიც ამ წესს ემორჩილებიან.

მოსარიგებელია შემდეგი წინააღმდეგობანი: თუ სიმრავლე, როგორც მრავალფეროვნება, საჭიროა და უნდა იყოს, ერთიანობის ბედი ჩანს უარყოფითად გადაწყვეტილი. ანდა, თუ ფსიქიკური ცხოვრების ერთიანობა ძალაში უნდა ჯარჩეს, მაშინ ის არ უნდა იაზრებოდეს როგორც უძრავი სინამდვილე, ცოცხალ სიმრავლეს მოკლებული. თუ ეს სიმრავლე მოკლებულია ნამდვილისა და დისტინქტიურებულ გარკვეულობას, საგნობრივ რაობასა და დასრულებულობას, სიმრავლის ყოველი მომენტი თუ ამიერიდან იქმნება, მაშინ ამ „სიდიდის“ აღნიშვნა სიმრავლის ცნებით ჩანს დაუსაბუთებელი: ერთიანობა, რომელიც არ შეიცავს დასრულებულსა და თავისთავად ერთეულებს, ვერ ჩაითვლება სიმრავლედ. სხვანაირად: შეუძლებელია წმინდა ხანიერებაში შეჭრა, თუ ამოვდივართ ერთიანობისა და სიმრავლის ცნებებიდან და ამათი საშუალებით გვსურს ხანიერების წვდომა. იგივე ითქმის ხანიერების აღეკვატური გამოთქმის შესახებ.

აქ შეიძლება სხვა სიძნელეებიც წამოიჭრას: წმინდა ხანიერებაში, ბერგსონის მტკიცებით, ცნობიერების მონაცემები არც იწყებიან და არც ქრებიან. ასეა ერთი მხრივ, მეორე მხრივ, ცნობიერების ყოველი მდგომარეობა არის რაღაც ახალი მის წინამორბედთან შედარებით. მათი რედუქცია, დაყვანა სხვა რამეზე არ არის შესაძლებელი. ამ ორი დებულების მორიგება შეუძლებელი ჩანს.

ინტელექტუალური შემეცნების განუყოფელი ბატონობის საფუძველი შერყეულად უნდა ჩაითვალოს: არის სინამდვილე, რომელიც ამ გზით არ შეიშეცნება. ამ დებულების სისწორე გვაძლევს საფუძველს დავუშვათ, რომ არსებობს ორი სახის შემეცნება მაინც. საჭიროა, მაშასადამე განისაზღვროს თითოეულის სპეციფიკა. აქ ერთგვარი სიფრთხილეა დასაცავი: არ უნდა მოხდეს, რომ შემეცნების არსის განსაზღვრება საერთოდ განისაზღვროს წინასწარ ინტელექტუალური ნიშნით. ეს იქნებოდა საკითხის წინასწარი გადაწყვეტა. პირიქით, ის, თუ რა არის საერთოდ შემეცნება, რა ნიშნები აქვს შემეცნების ორ დასახელებულ სახეობას (ინტელექტუალურსა და ინტუიციურს), უნდა გაირკვეს ამ სახეობათა გარკვევის შემდეგ.

თუ გამოირკვეა, რომ ღრო და სივრცე გვევლინებიან შემეცნების აუცილებელ ფორმად მხოლოდ მოვლენათა სფეროში, რელატივობათა ფარგლებ-

ში, მაშინ ბუნებრივია დადგება საკითხი აბსოლუტური შემეცნების შესახებ, რომელიც არ შემოიფარგლება მოვლენებით.

ბერგსონის ნააზრევში გარკვეული ჩანს ისიც, რომ ჰომოგენური დრო და სივრცე, რომლებზედაც არის აქ ლაპარაკი, არის მხოლოდ ცნობიერების სტატიკურ ასპექტში. რეალობა და მისი წვდომა ამიტომ თავისუფალი უნდა იყოს ჰომოგენური დროისა და სივრცის მონაწილეობისაგან.

რახან ინტელექტუალურია ის შემეცნება, რომელიც დროსა და სივრცის ფონზე წარმოებს და რელატივობას ვერ შორდება, ინტელიციურმა შემეცნებამ უნდა მოგვაწოდოს განსხვავებული ქეშმარიტება. თუ მეტაფიზიკაში ვგულისხმობთ თავისთავადი სინამდვილის წვდომას, ინტელიცია იქნება შემეცნების ის სახე, რომლიდანაც უნდა ველოდეთ მეტაფიზიკის შექმნას, დაფუძნებას. ბერგსონის ინტელიციეზმი არის მეტაფიზიკა, რაშიც იგულისხმება ნამდვილი რეალობის შემეცნება. მეტაფიზიკის მეთოდია ინტელიცია, განსხვავებით ინტელექტუალური აქტებისა, რომლებიც ვერ შორდებიან მოვლენათა სფეროს, წვდებიან მხოლოდ ზედაპირულობას.

მოკლედ, ინტელიციის პრობლემა ბერგსონის ნააზრევში შემდეგი დებულებების სახით შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი:

1. არსებობს ორგვარი შემეცნება: ინტელექტუალური და ინტელიციური. პირველი მოიხმარება მაშინ, როდესაც ჩვენ ვცხოვრობთ ყოველდღიურობაში და მიმართული ვართ გარეთ. ყოველდღიურობა ხასიათდება ასე: ის არის მიმართული მოქმედებაზე, ქცევაზე; ის არის არსებითად ქმედობა. შემდეგ: სიცოცხლე — ცხოვრება და მოქმედება წარმოებს მატერიალურ სამყაროში. ინტელექტუალური შემეცნება მიზნად ისახავს მოქმედებას, „კეთებას“ და შესაბამისად ეგუება იმ პირობებს, რომლებიც არის საჭირო მოქმედებისათვის. ეს ერთი. მეორე მხრივ, მას ახასიათებს ის, რომ იგი შეიძენება მატერიალურ სამყაროს. ინტელექტუალურ შემეცნებას მიზნად ყოველთვის პრაქტიკული ამოცანა აქვს დასახული. ის ცვლის მატერიალური სამყაროს ფორმებს მიზნის შესაბამისად და ამდენადაც ამ შემეცნებას მუდამ პრაქტიკული ინტერესი ამოქმედებს. ამიტომ ჩვენ თუ გვინდა უ-ინტერესო შემეცნება, შემეცნება შემეცნებისათვის, საჭიროა განვთავისუფლდეთ იმ ფორმებისაგან, რომლებიც გაჩნდნენ სხვა მიზნით, სხვა დანიშნულებისათვის. ინტელიცია უნდა იყოს წმინდა, — უ-ინტერესო შემეცნება. ინტელიციის პრობლემა არის პრობლემა უინტერესო შემეცნებისა.

2. რამდენადაც ინტელექტუალური შემეცნების ფორმები იწვევენ რეალობის გადასხვაფერებას, მის შეცვლას, სხვათა სახით წარმოდგენას, ამ გზით მიღებული ცოდნის შინაარსი იქნება მხოლოდ მოჩვენება, რეალობის სიმბოლო მხოლოდ და არა თვითონ რეალობა. ამ გაგებით ინტელექტუალური შემეცნება არის ყოველთვის რელატიური, სხვადასხვა უბანზე მეტნაკლებად რელატიური შემეცნება. რელატიური შემეცნება აპროქსიმალურად უახლოვდება აბსოლუტურს, არიან შემეცნებაში, რომელნიც ახლოს არიან აბსოლუტურ შემეცნებასთან, მაგრამ საეხებით მას არასოდეს არ ემთხვევიან. ინტელიციური შემეცნების პრობლემა, რომელიც თავისუფალია მოქმედების ფორმების დანართისაგან, არის იგივე, რაც არის უშუალო მეტაფიზიკური შემეცნების პრობლემა.

3. რეალობა არის მარადიული ქმნადობა, შეუწყვეტელი თვითცვლილება და თვითმობრუნება, ხოლო სიცოცხლის შენარჩუნება მოითხოვს მოქ-

მედებას. ადამიანური მოქმედება თავისთავად გულისხმობს რაღაც სტატიკურს, დასრულებულს. ინტუიციური შემეცნება არის ქმნადობისა და უწყვეტი ცვალებადობის შემეცნება და ეს იგივეა, რაც უინტერესო და აბსოლუტური შემეცნება.

4. ადამიანის მოქმედებათა შორის შეიძლება გავარჩიოთ ორი სახე. ერთ შემთხვევაში ვაშხადებთ პრაქტიკულ ცხოვრებაში მოსახმარ ნივთს, რომლის მოდელი წინასწარ უკვე მოცემულია და რომლისთვის საჭირო ქცევის მექანიზმი ცნობილია. ყოველი ასეთი ნივთის კეთება საჭიროებს ერთგვაროვანი ქცევის აქტების განმეორებას. ამის შედეგად ხდება მოქმედების სულ უფრო მზარდი მექანიზაცია და ფიქსაცია.

მეორე მოქმედება შეიძლება ხეზოდეს, მაგ., მხატვრული ნივთის შექმნას, საკუთარი ფანტაზიის რეალიზაციას. ამ შემთხვევაში ლაპარაკი რაიმე წინასწარ მოცემულ მოდელზე გაუშართლებელია. ამიტომ არა გვაქვს მოქმედების არც წინასწარ მოცემული გეგმა. აქ ყველაფერი დამოკიდებულია ინდივიდის შინაგანი არსის აქტუალობაზე. ამ საქმეში ჩართულია ინტუიცია. აქ ვლინდება ადამიანის თავისუფალი ნება და ამიტომ ბერგსონის მოძღვრების თანახმად, ინტუიციის პრობლემა ნების თავისუფლების პრობლემასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული და ქმნის ერთ მთლიან პრობლემას, რომლის გადაწყვეტა არის ერთდროულად როგორც ინტუიციის, ასევე ნებისყოფის პრობლემების გადაწყვეტა.

5. ყოველდღიური მოქმედება მოითხოვს მის მექანიზაციას, ელემენტების უცვლელობას. ასეთი მოქმედება მიმდინარეობს მატერიალურ გარემოში. მატერიის ქმნადობა, მატერიის შექმნა გულისხმობს, როგორც ტენდენციას მაინც, მიმართებას სტატიკურობისაკენ, მზაობა-დამზადებისაკენ, დასრულებისაკენ. აქ, თუ შეიძლება ითქვას, ქმნადობა მიმართულია უცვლელისაკენ, უძრავისაკენ, უსიცოცხლოსაკენ. მაგრამ თუ არსებობს ასეთი რეალობა, რომლის არც ერთი მხარე არ არის სტატიკური, ე. ი. თუ არსებობს წმინდა ქმნადობითი რეალობა, ჩვენ მას აღვნიშნავთ სიცოცხლის სახელწოდებით და მისი პრობლემა, სიცოცხლის რაობის საკითხი დამთხვევა ინტუიციის პრობლემას. რამდენადაც ინტუიცია შორდება სტატიკურს და წვდება ქმნადობას, მისი პრობლემა ემთხვევა სიცოცხლის პრობლემას, რამდენადაც სიცოცხლის არსი მდგომარეობს ქმნადობაში.

6. რამდენადაც სიცოცხლე, ბერგსონის ნაზრევის მიხედვით, მის საწყისეულ მდგომარეობაში, მის საფუძველში არის ცნობიერების ცხოვრება და რამდენადაც ცნობიერების წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ წმინდა ხანიერებაში, ინტუიციური შემეცნების პრობლემა ემთხვევა ცნობიერების წმინდა სახით შემეცნების ამოცანას. ინტუიციის შესაძლებლობა და წმინდა ხანიერებაში ცნობიერების წვდომის შესაძლებლობა ერთი და იგივე პრობლემაა.

ადამიანები მოქმედების სუბიექტები არიან, ისინი კონტაქტში არიან მატერიალურ სამყაროსა და ადამიანთა საზოგადოებასთან. აქ ყველგან არის საჭირო ინტელექტუალური შემეცნება, მისი ფორმები. ამას ადამიანი ისე შეუხარდა და შეეჩვია, რომ მისდა უნებურად იგი ინტელექტუალურ შემეცნებას მოიმარჯვებს ხოლმე იქაც, სადაც საქმე გვაქვს სიცოცხლესთან, ნამდვილ რეალობასთან, ხანიერებასთან. ცნობიერების სტატიკური ასპექტი, მისი არაბუნებრივი მდგომარეობა გადატანილია და გავრცელებულია მთელ

ცნობიერებაზე, თვით ცნობიერების არსზე, მის შინაგან ბუნებაზე, წმინდა ხანიერებაზე.

ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ როგორ შეიძლება წარმოვიდგეს ინტელიციის ბერგსონისეული გაგება?

რამდენადაც საქმე ეხება ბერგსონის შეხედულებას, ინტელიციის განხილვა უნდა მოხდეს ორი თვალსაზრისით: ფსიქოლოგიურ-გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით და განვითარების ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით.

პირველ რიგში უკუგდებული უნდა იქნეს ის აზრი, რომ თითქოს, ბერგსონი ინტელიციაში გულისხმობდეს ისეთ აქტს, რომელიც ყველაგან და ყოველთვის, სადაც ის არის, ერთნაირი იყოს. ბერგსონის შეხედულებას ინტელიციის ასეთი წარმოდგენა არსებითად ეწინააღმდეგება. ინტელიციაში ბერგსონი გულისხმობს აქტთა სიმრავლეს, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათ აქვთ ერთი საერთო ნიშანი, რაც მათ აქცევს ინტელიციად. ინტელიციური შემეცნების ეს მომენტები თითოეული თავისებურად არის რეალობის, სინამდვილის წვდომა.

საერთოდ, ცნობილია ინტელიციის ორგვარი გაგება. ერთია მისი გაგება ფართო მნიშვნელობით, რომელიც შეიცავს აგრეთვე გაგებას ვიწრო მნიშვნელობით. პირველი გაგება შეიცავს ორგვარ მნიშვნელობას. ერთია ინტელიცია, როგორც სიცოცხლის წვდომა, სინამდვილეში ცნობიერების უშუალო წვდომა. მეორეა სამყაროს მოვლენების უშუალო ინტელექტუალური წვდომა. აქ იგულისხმება მატერიის უშუალო წვდომა. საერთოდ რომ ითქვას, ინტელიცია გულისხმობს ყოველგვარი უშუალო შემეცნების საფუძველს.

ინტელიციის ვიწრო გაგება იგულისხმობს სიცოცხლის, ცნობიერების ინტელიციას, შემეცნებას, რომელიც საწინააღმდეგოა ინტელექტუალური შემეცნებისა.

ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი, მაშასადამე, რომელიც ბერგსონის ინტელიციზმთან დაკავშირებით უნდა იქნეს განხილული, არის ინტელექტუალური შემეცნების ინტელიციური საფუძველის გარკვევა, იმის დადგენა, თუ რა გენეზისი და გამართლება აქვს მას (თუ იგი მართლა არსებობს) და რა დამოკიდებულებაშია იგი საკუთრივ ბერგსონისეულ ინტელიციასთან, რომელიც, თითქოს, მიჩნეულია ანტიინტელექტუალურ ვითარებად.

ინტელიციური შემეცნება (თუ ის არსებობს) არის აბსოლუტური შემეცნება და, პირიქით, აბსოლუტური შემეცნება არის უეჭველად ინტელიციური შემეცნება. ეს ნიშნავს შემდეგს: როდესაც საგანს ვხედავთ მხოლოდ გარედან (მაგ: მოძრაობას), გარს ვუვლით მას და ერთხელაც არ ჩაეჩნედავთ თვით ამ საგნის შიგნით, ერთხელაც არ მივალთ მასთან პირდაპირ, უშუალოდ, ჩვენი შემეცნება იქნება რელატიური, ე. ი. ჩვენი ცოდნა საგნის შესახებ იქნება მიმართებითი, სიმბოლოსთან, ხატთან, ნიშანთან მიმართებით. ჩვენი ცოდნა საგნის შესახებ ამ შემთხვევაში იქნება ნიშნისეული, სიმბოლოსეული, ხატისეული. არაფერი გვეცოდინება თვითონ საგნის შესახებ, არ გვექნება თვითონ საგნის პირდაპირი „აღქმა“.

ინტელიციური შემეცნება გამოირიცხავს შუამავალს შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის. შემეცნებელი პირდაპირ უნდა მივიდეს შესამეცნებელთან, მოძრავ საგანთან. შემეცნებელი შიგნიდან უნდა მოექცეს ამ საგანს. თითქოს, თვითონ უნდა „გაიაზროს“ საგნის მდგომარეობა და ამით ის ისე განიცადოს, ისე „აღიქვას“, როგორც არის იგი თავისთავად, სინამ-

დვილის სახით. ამ ვითარების გამოსახატავად ბერგსონი ხმარობს სიტყვა „სიმპათიას“. შემეცნებელსა და შესამეცნებელ საგანს შორის უნდა იყოს სიმპათიური ურთიერთობა, შემეცნების სუბიექტი უნდა იყოს შემეცნების ობიექტის მიმართ სიმპათიურ დამოკიდებულებაში, ისინი უნდა „დაემთხვენ“ ერთმანეთს, შეერწყან ერთმანეთს. ამის შედეგად უნდა მოიშალოს ზღვარი მათ შორის და ამით იქნეს უზრუნველყოფილი შემეცნების აბსოლუტურობა. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება არსებობდეს აბსოლუტური შემეცნება და მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი, ბერგსონის აზრით, ინტუიციური და აბსოლუტური შემეცნების ურთიერთშეპირობება: ყოველი ინტუიციური შემეცნება აბსოლუტურია და ყოველი აბსოლუტური შემეცნება — ინტუიციური. როდესაც, მაგ., საქმე ეხება ჩვენი ცნობიერების ინტუიციურ შემეცნებას, მაშინ ერთმანეთს უნდა დაემთხვეს ჩვენი მე და ცნობიერება.

ბერგსონის ამ ძირითად თეზისს თუ კიდევ გავაღრმავებთ და შევეცდებით იგი გავავრცელოთ ყველა მოვლენაზე, საკითხმა შეიძლება ასეთი სახე მიიღოს: არის თუ არა საკუთარი ცნობიერების რეფლექსური შემეცნება ინტუიცია?

პასუხი ამ კითხვაზე შეიძლება გაიცეს მხოლოდ იმის გათვალისწინების შემდეგ, რაც ნათელი გახდება, რომ საკუთარი სულიერი მონაცემების, ცნობიერების მოვლენების მეცნიერული შემეცნება ხდება რეტროსპექტიულად, ცოცხალი განცდის გავლის შემდეგ. ყოველივე ეს მიგვიითბებს იმაზე, რომ ცნობიერების რეფლექსია, როგორც აუცილებელ მომენტს, შეიცავს სტატიკურობას.

რამდენადაც სტატიკური მომენტი არის მხოლოდ ილუზია და არანამდვილი, ამდენად ასეთი ნიშნით დახასიათებული რეალობის შემეცნების დროს საქმე გვაქვს არა ნამდვილ სინამდვილესთან, არა ჩვენ საკუთარ შინაგან არსთან, არამედ უსიცოცხლო, დეფორმირებულ ხედვასთან, სიბოლურ აღქმასთან.

თუ კიდევ ჩავუღრმავებთ საკითხის შინაარსს, ინტუიციის განსაზღვრებამ შეიძლება ასეთი სახე მიიღოს: ინტუიცია არის სპეციფიკური მნიშვნელობით უშუალო და უინტერესო შემეცნება და, როგორც ასეთი, იგი განსხვავდება ყოველგვარი პრაქტიკული, თითქოსდა, უშუალო შემეცნებისაგან. როდესაც ცნობიერების ცოცხალი პროცესის გავლის შემდეგ წარმოებს უსიცოცხლო „დანაშთის“ რეტროსპექტიული ხედვა, საქმე გვაქვს პრაქტიკული ამოცანით დატვირთულ აქტებთან. ეს არ არის ის ინტუიცია, ის უჭუალობა, რომელზედაც ლაპარაკობს ბერგსონი. ბერგსონისეული ინტუიციური შემეცნებისათვის საჭიროა შემეცნების საგანს ჩამოვაშოროთ ინტერესიანი რეფლექსიისათვის აუცილებელი ვითარებანი და აღვადგინოთ პირველი მდგომარეობა, როცა ცნობიერება ცოცხალი იყო. ყოველივე ამის გათვალისწინების შედეგად ინტუიცია შეიძლება განისაზღვროს, როგორც უინტერესო უშუალო შემეცნება, მიმართული მოცულობის საწყისისეული მთლიანობისაკენ.

ინტუიციის უშუალობაში სხვადასხვა ვითარებები შეიძლება იქნეს ნაგულისხმევი. მაგალითად, კონკრეტული აღქმის აგება წარმოებს შემდეგნაირად: მოცემულია წმინდა აღქმითი აწყობა შინაარსი და მომენტანური ინტერესის შესაბამისი მოგონება საკუთარი წარსულიდან. ხდება ამათი შერწყმა-შეერთება ისე ინტენსიურად, რომ სრული შთაბეჭდილება იქმნება იმისი,



რომ ეს „ნაწარმოები“ კი არ არის, არამედ უშუალო მოცემულობაა. იქმნება უშუალობის ილუზია, რომელიც მით უფრო „დამაჯერებელი“ ჩანს, რაც უფრო ღრმად ვართ ჩაფლული ნივთობრივ ინტერესში, მოქმედების პროცესში. აქაც, მამასადამე, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ უშუალობაზე, მაგრამ არა დაბეჯითებით, არა მტკიცედ. იგივე ითქმის ცნობიერების სტატიკურ ასპექტზე: „გაქვეყნებული“ მდგომარეობანი აქ იმდენად ფარავენ ცნობიერების ნამდვილ ნაკადს, რომ ნამდვილი უშუალო თავსდება უკანა რიგში და ჩანს მხოლოდ გაშუალებულიად მისაწვდომი, აქ ილუზია თითქმის რეალურად იქცევა. ნამდვილი ინტელიციური შემეცნების განხორციელება შესაძლებელი ხდება ილუზიის ბორკილების გატეხით. ილუზიური კი მაშინაა მოცემულობა, როდესაც შესამეცნებელ საგანს ვხედავთ მხოლოდ გარედან. ცნობიერების სტატიკური ასპექტი არის შედეგი იმ „არანორმალური ვითარებისა“, რომელიც გამოიხატება ჩვენი „მდგომარეობის“ გარედან ხედვაში, ნაცვლად იმისა, რომ ვიყოთ ჩვენს მდგომარეობაში, ერთი ვიყოთ მასთან ერთად, ვიყოთ ცოცხალი ნაკადის შიგნით და არა გარეთ, და არ ვახდენდეთ იმის ობიექტივაციას, რაც ნამდვილად არის სუბიექტური. ასე იქმნება ცნობიერების სტატიკურობის მოჩვენება. თუ ჩავუღრმავებთ ჩვენს თავს, თუ ვიქნებით ჩვენთან აბსოლუტურად ერთი, თუ აღვიქვამთ ჩვენს თავს შიგნიდან, მაშინ თავისთავად გაქრება ცნობიერების სტატიკური მომენტი და მოგვეცემა უშუალოდ ჩვენი ცნობიერება. როგორც ამ სპეციალურ შემთხვევაში, ისე ყველა სხვა შემთხვევაშიც, როდესაც ვალწევთ ინტელიციას, როდესაც შესამეცნებელ საგანთან მივდივართ უშუალოდ, ქრება ცნობიერების სტატიკური ასპექტი, რომელიც პრაქტიკული ინტერესის პროლექტია.

ინტელიცია, რამდენადაც მას აქვს აბსოლუტური შემეცნების პრეტენზია, უნდა წარმოადგენდეს ჰომოგენური სივრცის დაძლევას. ჰომოგენური სივრცე, რამდენადაც იგი მატერიას ედება საფუძვლად, არის მოქმედებისადმი რელატიური ილუზია, რომელიც ქმნის ერთგვარ ბარიერს ჩვენსა და რეალობას შორის და გვიკრძალავს სინამდვილესთან მისვლას. იქმნება ვითარება, რომ ამ ილუზიაში დარჩენა შეუძლებელს ხდის საგანში გადასვლას, საგანში „ჩასახლებას“. ინტელიციის აქტის განხორციელება ამ ბარიერს სპობს. რასაკვირველია, სივრცის ბარიერის გადალახვა არ ნიშნავს, რომ ვრცელი საგნები მოგვეცემიან არავრცეულად. ეს ნიშნავს, რომ საგნის უშუალო წვდომის შემთხვევაში ჰომოგენური სივრცის ნაცვლად ჩვენ გვეძლევა საწყისისეული კონკრეტული განფენილება. ამასთანავე ქრება აგრეთვე ჰიბრიდული ცნება „ჰომოგენური დრო“ და ჩვენ ვალწევთ ნამდვილ წმინდა ხანიერების შემეცნებას.

ბერგსონის მოძღვრების საფუძველზე აბსურდია „ნივთის“ ინტელიციის წაიდო, ანუ ცნობიერების სტატიკური ასპექტის ინტელიცია. „ნივთები“ ინტელიციისათვის არ არსებობენ. რამდენადაც ინტელიცია არის უკან მიბრუნება საწყისისეულ მთლიანობისაკენ, ის არ შეიძლება შეიცავდეს ატომისტურ, დისტინქტურ ნაწილებს. ამიტომ ინტელიცია ყოველთვის არის ქმნადობის შემეცნების აქტი, ყოველგვარი მოძრაობის შემეცნების აქტი, სადაც შესამეცნებელს წარმოადგენს საწყისისეული და უსასრულო მრავლიანობა. ის აღწევს იმას, რასაც ინტელექტი ამაოდ ესწრაფვის. ინტელექტი ყოველთვის ქმნადობის გარეთაა, იგი ქმნის ქმნადობის ცნებას, იღვას საერთოდ, მაგრამ წვდება, აღწევს მხოლოდ მას, რამაც უკვე დამთავრა თავისი ქმნადობა.

რამდენადაც ინტუიცია დგას პრაქტიკულ ინტერესთაგან გარეთ, ამიტომ იგი არ არის რელატიური, არამედ აბსოლუტური. ინტუიცია ადგის იქერს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვით ქმნადობაში. ქმნადობის წვდომისათვის აუცილებელია თვით ქმნადობაში „გადასახლება“, მაგრამ ამავე დროს უნდა გვახსოვდეს, რომ მასში ყოფნა არ ნიშნავს მასთან დაპირისპირებაში ყოფნას, არამედ მასთან ერთად მიმდინარეობას, საგნის ხანიერებაში ჩართვას, იმ „შიმართულებით“ სვლას, რაც ახასიათებს შემეცნების საგანს.

ინტუიციის აქტებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს არა მარტო ინტუიციის საგანთა სხვადასხვაობა, არამედ აგრეთვე თვით აქტთა სხვადასხვაობაც. იგულისხმება, განსხვავებულ ინტუიციებს აერთიანებს მათი ინტუიტურობა და ამ მხრივ ინტუიცია ერთია. ბერგსონი ლაპარაკობს როგორც სიცოცხლენობიერების, ასევე მატერიის ინტუიციაზე. რამდენადაც ინტუიცია ფართო მნიშვნელობით არის მეტაფიზიკა, უნდა შეიძლებოდეს ყოველგვარი რეალობის ინტუიციით წვდომა. ცნობიერების ინტუიციასა და მატერიის ინტუიციას შორის განსხვავება ვლინდება ხანიერების დაძაბულობაში (degré de tension).

წმინდა აღქმა ისეთივე ურთიერთობაშია მატერიასთან, როგორშიდაცაა ნაწილი მთელისადმი, ე. ი. მასში მოცემული შინაარსი იგივეა, რაც მატერიის მონაკვეთი თვითონ. ცნობიერება აქ არის, ბერგსონის მიხედვით, მატერიის არჩეული ნაწილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: პრაქტიკული საჭიროებისათვის შერჩეული მატერიის ნაწილები, როგორც მატერიის ნაწილები, არის მატერია, ხოლო რამდენადაც ისინი არიან გამოყოფილნი, არიან ცნობიერების მოვლენები. ერთდროულად არის მატერიაც და ცნობიერებაც, ის არის აგრეთვე წმინდა აღქმა, ე. ი. მატერიის შემეცნება. ეს ხომ არსებობდა იგივეა, რაც შემეცნებელი სუბიექტის დამთხვევა მატერიისადმი, ე. ი. იგივე ინტუიცია?! თუ, მაშასადამე, წმინდა აღქმა უნდა იყოს მატერიის ინტუიცია, მაშინ ის არ უნდა იყოს მთლიანობისაგან გამორჩეული ხატი, არამედ ამ მთლიანობაში უნდა იყოს ჩართული და თანაც — „მომენტანური“ უნდა იყოს. პრინციპულად, მაშასადამე, შესაძლებელია მატერიის ინტუიციური შემეცნება, მაგრამ ფაქტობრივად ასეთი ინტუიციისაგან შორსა ვართ. ამისათვის აუცილებელია სრული განძაბულობა ხანიერებისა (დაძაბულობის აბსოლუტური მოშვება), რაც განუხორციელებელია ფაქტიურად. „...ამგვარად, ჩვენი ხანიერების ინტუიცია... ჩვენ ვვრთავს კონტაქტში ხანიერებათა მთლიან კონტინუუმში, რომელსაც უნდა შევეცადოთ გავყვეთ ხან ქვემოთ, ხან ზემოთ... თვით მეტაფიზიკაშიც“ [5, გვ. 1419].

ინტუიცია არის სინამდვილის ადეკვატური შემეცნება. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ეს შემეცნება არის ინდივიდუალურის და არა რაღაც ზოგადისა, რომელიც მოკლებულია კონკრეტულობას და, მაშასადამე, ნამდვილობასაც. ამდენად, ინტუიცია არის მეს, პიროვნების შემეცნება. მეორე მხრივ, ინტუიცია არის დამთხვევა შემეცნებლისა შესამეცნებელთან და დაქვემდებარება შესამეცნებელი რეალობის რითმისადმი. ინტუიციას დაძაბულობის სხვადასხვა საფეხურები აქვს. მაქსიმალური დაძაბულობის ინტუიციები იშვიათია, ისინი წამიერი გაშუქების სახით გვეძლევიან და არ ფიქსირდებიან. დაძაბულობა ხანდახან შეიძლება დაეცეს და დამყარდეს ერთგვარი პასიურობა, ამ შემთხვევაში ჩვენი შინაგანი მეს ერთიანობა ირღვევა და ჩვენ ვიწყებთ ცხოვ-

რებას ჩვენი აზრის გარეთ, ჩვენს თავს ვხედავთ გარედან. სტატეკურ ასპექტში. საწყისისეული მარტივი მთლიანობა გადადის დისტინქტიურ მდგომარეობაში და იღებს უსასრულო სიმრავლის სახეს, საიდანაც საწყისისეული მთლიანობის მიღწევა უკვე შეუძლებელი ხდება. ამ ვითარებაში გაბატონებულია ინტელექტუალური განწყობა.

ინტუიციური შემეცნებიდან ინტელექტუალური გადასვლა შეიცავს როგორც უარყოფით მომენტს, ასევე დადებითსაც. უდიდესი, ინტელექტუალური აქტებით გამოუსწორებელი, შეუვსებელი ხარვეზი აქ არის ის, რომ ასეთი შემეცნება არასოდეს არ არის ორიგინალის შემეცნება და მუდამ შეიცავს იმის საფრთხეს, რომ შემეცნებამ მიიღოს სიმბოლიური სახე, რომელიც არასოდეს არ არის ორიგინალის ეკვივალენტი. მაგრამ რადგან ეს გადასვლა არის გადასვლა ინტუიციიდან ინტელექტუალურზე და ამავე დროს ის არის გადასვლა ინტუიციიდან სწორედ ინტელექტუალურ შემეცნებაზე, მას აქვს ერთგვარი ღირსება, უპირატესობა: ამით, ერთი მხრივ, შესაძლებელი ხდება ინტელექტუალური ფორმების წვდომა განსხვავებით რეალობის ნაწილების წვდომისა, მეორე მხრივ, ამ გზით ვალწევთ ნათელსა და დისტინქტიურ ადამიანისათვის ჩვეულის შემეცნებას. \*

ბერგსონისეული ინტუიციის სპეციფიკის გასაგებად აუცილებელია ის სინამდვილე იქნეს ყურადღებით დანახული, რასაც ინტუიცია წვდება. ამ სინამდვილეს მხოლოდ ინტუიცია წვდება. ამიტომ ცნობილი ლოკისეული დებულება გონებაში მხოლოდ იმის მოცემულობის შესახებ, რაც გრძნობებშია, ბერგსონისთვის მიიღებს ასეთ სახეს: *Nihil est in intellectus, quod non prius fuerit in intuitio*. თუ სენსუალისტ-ემპირიკოსებისათვის შემეცნების არსებითი იარაღი იყო შეგრძნება, ხოლო რაციონალისტებისათვის გონება, ბერგსონისათვის აბსოლუტური შემეცნების ორგანოდ მიჩნეულია ინტუიცია. ამიტომ ბერგსონის ინტუიტივიზმი რაციონალიზმის ძირითადი პრინციპების წინააღმდეგ ილაშქრებს. რაციონალიზმის, როგორც განსჯის თეორიის წინააღმდეგ გალაშქრება ბერგსონის უშუალო დამსახურება არ არის. ასეთივე მიზანდასახულება ჰქონდა ჰეგელს, მაგ., როდესაც აბსოლუტური შემეცნების მეთოდად სპეკულაციური გონი აღიარა.

ბერგსონი სიცოცხლის ან, როგორც თვითონ ხმარობს, ცოცხალის შემეცნებას ესწრაფვის, მაგრამ არა ისეთი სიცოცხლის, როგორც შეიძლება მატერიალურ სინამდვილეს ახასიათებდეს, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს ფიზიკური სიცოცხლე. ინტუიციურად შემეცნებული სიცოცხლე არის სიცოცხლის უშუალო, შინაგანად წვდომა, ამ სახით, როგორც ცნობილია, ჩვენ, პირველ რიგში, გვეძლევა ჩვენი სულიერი სამყარო, ჩვენი განცდება. აქ ამიტომ ბუნებრივად იბადება კითხვა: ხომ არ არის ერთი და იგივე განცდის მოცემულობა და ინტუიციურად რაიმეს შემეცნება? ხომ არ შეიძლება ვთქვათ: როდესაც ფსიქიკურ ცხოვრებას შევხედავთ მისი ონტიური სახით, ის იქნება განცდა, ხოლო როდესაც მას შევხედავთ შემეცნების თვლით, ის იქნება უშუალოდ წვდომილი სინამდვილე, გაცნობიერებული ფაქტი, ინტუიცია, რომლის შინაარსი არის განცდა. განცდა არის ცნობიერების სახით მოცემული სპეციფიკური სინამდვილე, რომელიც ყველაასათვის „ცნობილია“ თავის მოცემულობით უკეთ, ვიდრე სხვა რამ. იბადება კითხვა: სად არის განსხვავება განცდის ინტუიციასა და განცდის ცნობიერებას ანუ განცდის (შინაარსი) გან-

ცდას (აქტი) შორის? გამოდის, რომ განცდის არსებობა იგივეა, რაც განცდის შემეცნება. ეს კი თავისთავად შლის განსხვავებას ფსიქიკასა და ფსიქოლოგიას შორის.

საკითხის გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ განცდის სპეციფიკის, მისი არსებითი ნიშნების დადგენის საფუძველზე. თვითდაკვირვება, როგორც განცდის უშუალოდ შემეცნებისათვის მოწოდებული მეთოდი ფსიქოლოგიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე განსხვავებულად ხასიათდებოდა, აზრთა სხვადასხვაობა ეხებოდა არა მხოლოდ თვითდაკვირვების ვარგისიანობას, მის შესატყვისობას შესასწავლი ობიექტისადმი, არამედ თვით ბუნებას თვითდაკვირვებისას. თვითდაკვირვების პრობლემატიკის ზოგადი განხილვაც ჩვენ შორს წავეყვანდა. ამიტომ ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია თვითდაკვირვების, როგორც განცდის წვდომის პირდაპირი გზის შესახებ ვიმსჯელოთ ს. კრავკოვის წიგნის — „თვითდაკვირვება“ — მიხედვით.

თვითდაკვირვება ხშირად ფართო მნიშვნელობით იხმარება. მასში გულიწმობენ არა მარტო სულიერი მოვლენების უშუალო მოცემულობას, არამედ აგრეთვე ამ მოვლენათა კანონზომიერებათა წვდომასაც, ანუ თვითდაკვირვებაში საერთოდ საკუთარი თავის ყოველგვარ შემეცნებას ან ცოდნას გულისხმობენ. ასე ესმოდა დაახლოებით თვითდაკვირვების ცნება ჯ. ლოკს. ს. კრავკოვი სამართლიანად არ იზიარებს თვითდაკვირვების ცნებას ასეთ გაფართოებას. მისი მტკიცებით, თუ თვითდაკვირვება არის სპეციფიკური ფსიქოლოგიური მეთოდი, იგი მხოლოდ ფსიქიკური სამყაროს სპეციფიკით უნდა შემოიფარგლოს, „რადგანაც ჩემი ფსიქიკის შესახებ ყოველგვარი ზოგადი დებულებებისა და კანონების აღმოჩენა არის ლოგიკური კანონების მიხედვით მოაზროვნე გონების რეზულტატი უკვე მოპოვებულ მასალაზე“ [3, გვ. 21]. ამიტომ, კრავკოვის მტკიცებით, თვითდაკვირვებაში უნდა იგულისხმებოდეს მხოლოდ ნედლი ფსიქიკური მასალის მოპოვება. თუ ფსიქიკურ მოვლენათა კოფასეულ დაყოფას ვავიზიარებთ როგორც აღწერით (Descriptionsbegriff) და ფუნქციონალურ [(Funktionsbegriff) ცნებებად, ინტროსპექციით მოპოვებულად მაშინ ჩაითვლება, ცხადია, აღწერილობითი ცნებები.

რამდენადაც ინტროსპექცია არის განცდის აღქმის სპეციფიკური სახე, მის ცნებაში არ შეიძლება შევიდეს შეფასებითი მომენტები. ყოველგვარი შეფასება არის მეორეული მომენტი: ჯერ უნდა არსებობდეს ის, რისი შეფასებაც შეიძლება დავისახოთ მიზნად.

თვითდაკვირვების ბუნების გასარკვევად აუცილებელია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ განცდა და ცნობიერება. ყველაფერი, რაც ცნობიერებაში გვეძლევა, არ არის ფსიქოლოგიის საგანი. ასე რომ იყოს, იარსებებდა ერთი მეცნიერება, რამდენადაც შემეცნებელი ყველაფერი ცნობიერებაშია, გაცნობიერებელია. განცდა, ფსიქიკური თვითონ კი არ არის ცნობიერება, არამედ ერთ-ერთი შინაარსია მისი. ცნობიერების შინაარსი შეიძლება იყოს როგორც ფსიქიკური განცდა, ასევე მატერიალური სამყაროს მოვლენები. განსხვავება ცნობიერების ამ შინაარსებს შორის, ცხადია, არის. ეს განსხვავება არსებითია და მისი იგნორირება, ან არასწორად გაგება, ხშირად ედებოდა საფუძველად უამრავ გაუგებრობას მეცნიერებაში. თუ მატერიალური მოვლენები შეიძლება არსებობდნენ ცნობიერებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, ფსი

იკურთ არსებობს მხოლოდ ცნობიერებაში, ცნობიერად: არაცნობიერი ფსიქიკური შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა და საღად მოაზროვნეთათვის იგი არ არსებობს.

ფსიქიკური თავისი არსებით უკვე ცნობიერების შიგნითაა, ცნობიერების მოვლენაა, მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს, რომ იგი უკვე შემეცნებულია? ანუ არის თუ არა ერთი და იგივე საგნის გაცნობიერება და მისი შემეცნება? ეს კითხვა სერიოზული კვლევის საგნად შეიძლება გამხდარიყო, რომ არ არსებობდეს ფსიქიკურის ფაქტი. განიცდის, ფსიქიკურის უბრალო არსებობა საკმაო საფუძველია იმის დასამტკიცებლად, რომ გაცნობიერება საგნისა, მისი ცნობიერებაში მოცემულობა და ამ საგნის შემეცნება არ არის ერთი და იგივე: მთელი ფსიქიკური სამყარო ცნობიერია, მაგრამ ამის გამო მთელი ფსიქიკური სამყარო არ არის სრულიადაც შემეცნებული, პირიქით, ეს არის ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების უსასრულო ამოცანა. ცხადია, ყოველგვარი შემეცნებული უკვე არის გაცნობიერებული, მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ გაცნობიერება არის აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობა შემეცნებისათვის.

ამის შემდეგ ვასარკვევი რჩება საკითხი: რით განსხვავდება ფსიქიკურის გაცნობიერება მისივე თვითდაკვირვებისაგან, ანუ ყოველი განცდა, ფსიქიკური, უკვე თავისი არსებობის სპეციფიკური ფორმის გამო (ის, რომ იგი ცნობიერია), არის თუ არა ამავე დროს თვითდაკვირვების ობიექტი? ამ კითხვაზე შეიძლება გაცემული იქნეს მხოლოდ უარყოფითი პასუხი. «ცხადია, რომ ცნობიერება, რომელიც აქვს ფსიქიკურს თავისთავად, თავისი არსებობის ფაქტით, არ არის იგივე, რაც მას ენიჭება თვითდაკვირვების გამო. ცნობიერების პირველი სახე თავის შინაარსთან ერთად არის მათი დაშორება და ერთმანეთისადმი დაპირისპირება არ ხდება. ხოლო ცნობიერება, რომელიც თვითდაკვირვების გამო ეძლევა განცდას, ე. წ. სუბიექტის დაპირისპირებას შეიცავს. აქ განცდა და მასზე მიმართული ცნობიერების აქტი დაპირისპირების ურთიერთობაში იმყოფებიან: ცნობიერება მიმართულია განცდაზე, რომელიც მის წინ დგას, როგორც დაკვირვების საგანი. ის ფსიქოლოგიური მასალა, რომელიც ჩვენს მეცნიერებას სჭირდება, მხოლოდ ასეთი ცნობიერების წყალობით მოიპოვება. მაგრამ იმისათვის, რომ ასეთი მასალა მოვიპოვოთ, აუცილებელია პირველადი ცნობიერება, რომელიც ფსიქიკურს, როგორც ასეთს, მუდამ თან ახლავს: თვითდაკვირვების მასალა, როგორც ასეთი, ახალ მასალას კი არ იძლევა, პირველადი ცნობიერებისათვის უცხოს, რამედ ამავე მასალას იძლევა იმგვარად, რომ იგი მეცნიერების მეთოდოლოგიურ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. თვითდაკვირვება განცდის მეორედ გაცნობიერებას ნიშნავს, სადაც თვით სტრუქტურა ცნობიერებისა არსებითად განსხვავებულია, ვიდრე უშუალო, პირველადი ცნობიერების შემთხვევაში» [1, გვ. 47].

ამგვარად, ცნობიერების ორი პლანის არსებობის აღიარება საშუალებას ვვაძლევს გავერკვეთ თვითდაკვირვების სტრუქტურაში, მის შესაძლებლობაში, ე. წ. პირველადი ცნობიერება თან ახლავს ყოველთვის ფსიქიკურს, ფსიქიკური ცნობიერებაში არსებული მოვლენაა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ თავისი არსებობით ფსიქიკური უკვე შემეცნებულია. შემეცნებისათვის აუცილებელი სამწვეროვანს საქმის ვითარება ფსიქიკურისათვის უცხოა. რაც შეეხება თვითდაკვირვებას, აქ სხვაგვარ ვითარე-

ბასთან გვაქვს საქმე. თვითდაკვირვების აქტში ფსიქიკური და დამკვირვებელი სუბიექტი ერთ გაუნაწევრებელ მთლიანობაში კი არ გვეძლევა, არამედ ზდება სპეციფიკურ შემეცნებითი დაპირისპირება ფსიქიკურსა და შემეცნებელ სუბიექტს შორის. თვითდაკვირვების მეთოდი ფსიქოლოგიაში მოწოდებულია დესკრიფციული ამოცანის გადასაჭრელად, ახსნითი ამოცანები მის მიმართ არ დაისმის. ცხადია, მხოლოდ დესკრიფცია მოვლენის შემეცნებისათვის საკმარისი არ არის, მაგრამ ამის გარეშე შემეცნება შეუძლებელია. თვითდაკვირვება სპეციფიკური ფსიქოლოგიური მეთოდია და იგი გამოიყენება მხოლოდ განცდის, ფსიქიკურის შემეცნებისათვის, როგორც მისი უშუალო წვდომა. კუროზულად შეიძლება გამოიყურებოდეს საწინააღმდეგო აზრი, მტკიცება იმის შესახებ, რომ ობიექტური სამყაროს მოვლენებიც უშუალოდ გვეძლევა ცნობიერებაში. მაგრამ ასეთი აზრი გამოთქმულია სრულიად კატეგორიული ფორმით ცნობილი რუსი ინტუიტივისტის ნ. ლოსკის მიერ. იგი სრულიად ნათლად და გარკვევით იცავს დებულებას, რომ „...უშუალო დაკვირვების მეთოდი გამოსადეგია არა მარტო სუბიექტურისადმი, არამედ აგრეთვე ობიექტური სამყაროსადმიც“ [4, გვ. 205].

ნ. ლოსკი ჭარბად განიცდის იმანენტური ფილოსოფიის ზეგავლენას, კერძოდ, შუპეს ზეგავლენას. ამიტომ ცნობიერების ლოსკისეული გაგება სპეციფიკურია და შესაძლებლად მიიჩნევს მთელი ტრანსსუბიექტური სამყაროს მოთავსებას ცნობიერებაში. ნ. ლოსკის მოძღვრების ძირითადი პრინციპი, რომ შემეცნების საგანი არის ცნობიერების სუბიექტისადმი ტრანსცენდენტური; ხოლო სუბიექტის ცნობიერებისადმი იმანენტური, იძლევა საშუალებას ვილაპარაკოთ ობიექტური სამყაროს იმანენტურად, უშუალოდ მოცემულობაზე.

ჩვენი მოსაზრებები ნ. ლოსკის ინტუიტივიზმის შესახებ ჩვენ გამოთქმული გვაქვს ნაშრომში: „ინტუიტივიზმის ერთი სახეობის შესახებ (ნ. ლოსკი)“ [4, გვ. 205]. აღენიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ცნობიერების სტრუქტურა და ძირითადი ბუნება ნ. ლოსკის გაგებული აქვს ძალზე თავისებურად.

როგორი მიმართება შეიძლება დავამყაროთ ზემოდახასიათებულ ინტუიციურ მეთოდსა და თვითდაკვირვებას შორის? ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ ეს კითხვა აღარ უნდა ჩანდეს ძნელად პასუხგასაცემი. ინტუიციითა და თვითდაკვირვებით მოპოვებული მასალა როგორც უშუალო მოცემულობანი ერთია, ერთსა და იგივე საქმის ვითარებას წარმოადგენენ, მაგრამ თვითდაკვირვება თუ აშკარად შემეცნებითი აქტია, რამდენადაც, როგორც აღვნიშნეთ, აქ ზდება შემეცნებელი სუბიექტისა და შესამეცნებელი ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირება, ინტუიციის აღწერილ (ბერგსონისეულ) გაგებაში ასეთ დაპირისპირებას ვერ ვნახულობთ, პირიქით, ბერგსონი პრინციპულად გამორიცხავს შემეცნების ინტუიციურ აქტში სუბიექტ-ობიექტის დაშორებას და მათ ურთიერთდაპირისპირებას. ამ სიტუაციაში შეიძლება ითქვას, რომ ინტუიცია არის ე. წ. პირველადი ცნობიერების დონეზე მიმდინარე პროცესი, რომელიც პირობაა შემეცნებისა და არა თვით შემეცნება.

## ლიტერატურა

1. ბოკორიშვილი ა., ჩხარტიშვილი შ. ფსიქოლოგია, თბილისი, 1950.
2. ბოკორიშვილი გ. ინტუიციების ერთი სახეობის შესახებ (ნ. ლოსკი), პუშკინის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. 21, თბილისი, 1967.
3. Кравков С. В. Самонаблюдение, М., 1922.
4. Лосский Н. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. С.-Петербург, 1903.
5. Bergson Henri, Oeuvres, édition du centenaire, Paris.

## გ. ა. БОЧОРИШВИლი

## ИНТУИЦИЯ И САМОНАБЛЮДЕНИЕ

## Резюме

Содержание понятий интуиции и самонаблюдения в психологии определены не одинаково. Если основные функции самонаблюдения для психологов в основном понимаются одинаково, этого нельзя сказать об интуиции: каждый ученый по-своему определяет содержание этого понятия. Для внесения некоторой ясности в определение понятия интуиции в статье делается попытка противопоставления в понимании самого известного интуитивиста Анри Бергсона общепринятому понятию самонаблюдения.

В бергсоновском понимании интуиция есть акт полного слияния познающего с познаваемым, тем самым игнорируется гносеологическое противопоставление между субъектом и объектом процесса познания. Следовательно, интуиция скорее дает нам материал для познания, чем сама является познанием.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

### ბადრი ქოჩორაძე

#### ღ. უზნაძის განწყობის (ფსიქოლოგიური) თეორიის ძირითადი მეთოდოლოგიური პარაუღმები

განწყობის ცნების ანალიზისას ჩვენ შევეცადეთ [9; 10; 11] აქცენტობა გაგვეკეთებინა ამ ცნების ორ მნიშვნელობაზე: მნიშვნელობაზე, რომლითაც იგი ხდება (ან შეიძლება გახდეს) ფილოსოფიური ბჭობის საგანი (პირველადი განწყობა) და მნიშვნელობაზე, რომელიც მოწმდება (და ზუსტდება) კონკრეტული მეცნიერული (ფსიქოლოგიური) კვლევის შედეგად (ფიქსირებული განწყობა). ამასთან, მხოლოდ გაცერთი შევეხეთ ე. წ. აქტუალური განწყობის ცნებას, ან განწყობის ცნებას პოზიტიური მნიშვნელობით [10, გვ. 46].

ჩვეულებრივ, უზნაძის მიერ (და მისი მიმდევრებისაც) ეს უკანასკნელი განიმარტება, როგორც **რალაც მდგომარეობა** (მზაობა, მომზადება და ა. შ.), რომელიც გარკვეული პირობების საფუძველზე იქმნება [4, გვ. 58; 8, გვ. 298]. ფაქტიურად, ამ ტიპის განსაზღვრებები თეორიაში წარმოადგენს ე. წ. **ეკზისტენციალურ** (მაგ. ფროიდის პიპოთეზა არაცნობიერი და წინაცნობიერი სისტემების შესახებ „ლინზის მოდელში“, ისევე როგორც მისი მოგვიანო პიპოთეზა იდის, ეგოს და სუპერეგოს შესახებ პიროვნების სტრუქტურულ მოდელში) **პიპოთეზას** (პიპოთეზები, რომლებიც გამოთქვამენ რაიმეს არსებობას, ან, თუ გამოვიყენებთ ბ. რასელის ტერმინოლოგიას, თუმცა სხვა კონტექსტში — ცნება  $\exists$  [33, გვ. 227]), რომელსაც შესაბამისი ადგილი უჭირავს პიპოთეზების არსებულ კლასიფიკაციაში [25, გვ. 51—53; 27, გვ. 73], და ამიტომ მასში რალაც ბუნდოვან მდგომარეობაზე მითითება ამ მდგომარეობაში ნაგულისხმევი შინაარსის **კონკრეტისაციის** გარეშე არ შეიძლება დამაკმაყოფილებლად ჩაითვალოს. ამ მიმართულებით შემდგომ დაზუსტებებში [12, გვ. 210—211] მეტი სიცხადება შეტანილი, მაგრამ განსაზღვრებებში კვლავინდებურად ფიგურირებს სიტყვა „მდგომარეობა“, როგორც მთავარი, თუმცა არაექსპლიციტური ტერმინი: სახელდობრ, დგება საკითხი, განწყობის თეორიის ენის ფარგლებში ტერმინების ხმარების, სინტაქსისა და სემანტიკის შესახებ. მაგალითად, შეიძლება თუ არა იმავე აზრით ვილაპარაკოთ, „წარმოდგენის ჩამოყალიბებაზე ჩვენში“, როგორც „ჩვენში განწყობის ჩამოყალიბებაზე“, ე. ი. კორექტულია თუ არა ორივე შემთხვევაში „ჩამოყალიბებაზე“ მსგელობა, თუ, ვთქვათ, „ყალიბდება“ მხოლოდ განწყობა, ხოლო წარმოდგენა „ითარგმნება (ან ეკრანირდება) ცნობიერების ენაზე“. ან რამდენად კანონიერია განწყობის ერთი და იმავე ცნების ხმარება ფრაზებში „ორი სიტყვის ორი მნიშვნელობა ორ სხვადასხვა განწყობას ემყარება“, „საგანი ზემოქმედებს სუბიექტზე, ქმნის მასში შესაბამის განწყობას, რაც საფუძველად ედება ამ საგნის აღქმას“, „ობიექტივაციის საფუძველზე და ნებისყოფის ზემოქმედების



შედევად სუბიექტში იქმნება განწყობა, რომელიც განსაზღვრავს ნებისმიერ ქცევას“ და ა. შ. თუ „გავაერთმნიშვნელიანებთ“ ან „ფრჩხილებს გარეთ გავიტანთ“ განწყობის ტერმინს, მაშინ მივიღებთ ფორმულირებას „განწყობა განსაზღვრავს სიტყვის მნიშვნელობას, აღქმას, ქცევას და ა. შ.“ თანაც ხაზგასასმელია, რომ აქ ივლლისხმება განწყობის ცნების არა ის მნიშვნელობა, რომლითაც იგი უშუალოდ პოსტულატის დასაძლევად არის განკუთვნილი, ე. ი. არა ფილოსოფიური მნიშვნელობა [9, გვ. 62; 10, გვ. 43—46], არამედ მნიშვნელობა, რომელსაც თითქმის მეცნიერული ჰიპოთეზის პრეტენზია უნდა ჰქონდეს. მაგრამ არის თუ არა ეს ფორმულირება განწყობის თეორიის, როგორც ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის მთავარი ვარაუდი, და თუ არის, რამდენად პოზიტიურია იგი? ე. ი. შეიძლება იგი იყოს პრინციპულად პოზიტიური, თუ მხოლოდ მეთოდოლოგიური ვარაუდი? უნდა ითქვას, რომ სიმართლეს ეს უკანასკნელი უფრო ჰგავს, ვინაიდან ჯერჯერობით „განწყობა — ფსიქიკური აქტივობის მთელი მრავალსახიანობა“ მეცნიერული (პოზიტიური) თვალსაზრისით არადაშაჯერებელია და ამ თვალსაზრისით უპრეცედენტო იქნებოდა ფსიქოლოგიური (და არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური) მეცნიერების მთელს ისტორიაში. მაშასადამე, შესაძლოა რომ უზნაძე ყოველთვის ბოლომდე თანმიმდევრულად არ ატარებს ხაზს, რომ განწყობის ვარაუდი მეთოდოლოგიური პრინციპია ასეუბითად და მას ხშირად პოზიტიურ კონტექსტებშიც ხმარობს. ე. ი. გამოდის, რომ, თუ განწყობის ცნების ფილოსოფიური შინაარსის განყენებას მოვახდენთ, ჩვენ შეიძლება დაგვჩჩეს (თუ ფიქსირებული განწყობის ცნებას არ მივიღებთ მხედველობაში) მხოლოდ გარკვეული ზოგადი მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომლითაც უნდა ხელმძღვანელობდეს მკვლევარი ფსიქოლოგიური მოვლენების ემპირული (და თეორიული) შესწავლის დროს. მაგრამ მაშინ განწყობის ცნების რა პოზიტიური მნიშვნელობა რჩება მოცემულ თეორიაში? პირველი რაც შეიძლება ვუპასუხოთ, არის ის, რომ ფიქსირებული განწყობის ცნება მისა ორი შესაძლო მნიშვნელობით: როგორც ცნობიერი შეფასებითი ფსიქომოტორული აქტივობის განმსაზღვრელი [9, გვ. 64; 10, გვ. 44—46] და როგორც საზოგადოდ გამოციდილების (სენსო-მოტორული და ვერბალურ-სიმბოლური; სხვათა შორის, სრულიად არ არის ნათელი, როგორ არის შესაძლებელი, რომ ამ სხვადასხვა ტიპის მოვლენებს ჰქონდეს ერთი საფუძველი) ორგანიზაციის ფორმა [8, გვ. 324—326]. ამასთან, თუ მაინც ვინმემ ეჭვის ქვეშ დააყენა განწყობის ცნების მეთოდოლოგიური (ე. ი. აქ ჩვენ არ ვგულისხმობთ პირველადი განწყობის ცნებას [10, გვ. 46]) სტატუსი და ჩათვალა, რომ იგი მაინც პოზიტიური შინაარსის შემცველია, მაშინ სრული გარდუვალობით გამოაშკარავდება მისი მანკიერება ამ განზომილებაში [10, გვ. 49—50]: მოხდება აღწერითი ტერმინის, როგორც ახსნითის (ჰიპოთეტური კონსტრუქტის) ხმარება და მასთან აღრევა, რაც წარმოშობს ტავტოლოგიურ და მეცნიერული თვალსაზრისით ცარიელ („მეცნიერული პრობლემების „ცარიელი ცნებების“ (empty concepts) გადაწყვეტები ხასიათდებიან განზოგადებული მეტაფორებისადმი მათი დაბრუნებით (როგორც „უკუკავშირი“, ან „განმტკიცება“, ან „სასიცოცხლო სივრცე“) რაიმე სერიოზული მცდელობის გარეშე, აჩვენონ დეტალებში, თუ ეს ცნებები ფაქტიურად როგორ მიეყენებიან ფართო წრეს სპეციფიკური ფენომენებისა, რომელთა ერთად ჰარმონიულად შეკრება საკუთარ ჭერქვეშ ამ ცნების მიერ არის ნავარაუდელი“ [19, გვ. 42—43; 15,

გვ. 37; 10, გვ. 50]) მსჯელობებს ან, რაც იგივეა, ძალაში შევა ფსევდო-ახსნითი და სპეკულატურ-ფილოსოფიური მიდგომების მცდარი პრინციპები [23, გვ. 414—415]. მაგრამ მაშინ როგორ გავიგოთ განწყობის ცნების ხმა-რება მრავლობითობის მნიშვნელობით — ფრაზეები „ორი განწყობა“, „განწყობები“ და ა. შ.? როგორც ჩანს, პრინციპული პასუხი, რომელიც არ არ-ღვევს განწყობის თეორიის ენის სემანტიკურ ველს, შემდეგში მდგომარეობს: **ამ კონტექსტებში შეიძლება იგულისხმებოდეს მხოლოდ ფიქსირებული განწყობის ცნება** [10, გვ. 45]. შემდეგ, თუ სწორია მსჯელობა რომ განწყობის ცნება ფილოსოფიური მნიშვნელობის (პირველადი განწყობა) განყენების პირობებშიც მხოლოდ მეთოდოლოგიური პრინციპია და არა პოზიტიური მე-ცნიერული ჰიპოთეზა, ვლტებულობთ მოულოდნელ შედეგს: გამოდის, რომ თითქოს, ე. წ. აქტუალური და ფიქსირებული განწყობები იგივეა, ვინაიდან ახსნის დადებითი შინაარსის მატარებელი მხოლოდ ფიქსირებული განწყობის ცნება რჩება. სახელდობრ, როდესაც ფიქსირებული განწყობა აქტუალ-იზირდება, იგი საფუძვლად ედება, როგორც აქტივობის უნივერსალური დეტერმინანტი (ჰიპოთეტურ (H) განზომილებაში) ფსიქიკურ პროცესებს და მათ მრავალსახიანობას. **მაშასადამე, ის, რაც აქტუალური ხდება, შეიძლება იყოს მხოლოდ ფიქსირებული განწყობა**, ე. ი. არა აქტუალურიდან მივდი-ვართ ფიქსირებულ განწყობამდე, რაც თითქოს სრულიად ტრივიალუ-რია თეორიაში, არამედ პირიქით, ფიქსირებულიდან აქტუალურისაკენ. მაშა-სადამე, განწყობის თეორიის ძირითადი შემოწმებადი [28, გვ. 40—41; 29, გვ. 259], ზოგადი ჰიპოთეზა შემდეგია: არსებობს ფიქსირებული განწყობების (თანშობილი და შეძენილი) ოპერატიული საცავი [1, გვ. 111; 3, გვ. 179, 257], რომელთაგანაც თითოეულის ან რამდენიმეს ანსამბლის აქტუალიზება ხდება შინაგანი და გარეგანი გარემოს მოთხოვნების შესაბამისად. ობიექტი-ვაციის უნარს შეაქვს თავისი კორექტივები ამ საცავის სტრუქტურაში, რი-თაც ადამიანი განსხვავდება სხვა ცოცხალი ორგანიზმებისაგან. ხოლო ადა-მიანები განირჩევიან ერთმანეთისაგან ამ „გვაროვნულად“ იგვეგობრივი, მაგრამ „სახეობრივად“ სპეციფიკური საცავის ფარგლებში [8]. ხოლო მე-თოდოლოგიურად ეს საცავი უნდა შესწავლილ იქნეს განწყობის პრინციპის საფუძველზე. მაგრამ საკითხავია, თუ ფიქსირებული განწყობის ცნება წამო-ყენებულია როგორც ზოგადფსიქოლოგიური ახსნითი ცვლადი (მთელი ფსი-ქიკური სინამდვილის ახსნა), მაშინ აქაც მაინც ჩნდება იგივე სიძნელეები, რომლებზედაც ზემოთ გვეკონდა საუბარი (თუმცა, ამ შემთხვევაში არსებობს ერთგვარი გამოსავალი, რომელსაც მადსენი „ზომიერ ეკონომიურ რედუქ-ციას“ უწოდებს [23, გვ. 415]); თუ არა, მაშინ იგი მხოლოდ ქვეყის ასახსნე-ლადაა განკუთვნილი, როგორც მოტივაციური, ე. ი. მავნერგოზებელი და წარ-მმართველი, ანუ ვექტორული ცვლადი [23, გვ. 53—54]. როგორც ჩანს, კანო-ნიერი უნდა იყოს ანალიზი ორივე დონეზე. მეორეს მხრივ, ნათელია, რომ **ის, რაც ფიქსირებულია, გულისხმობს იმასაც**, რაც ფიქსირდება და სრული გარდუვალობით ვლტებულობთ „საკუთრივ განწყობის“, ან აქტუალური გან-წყობის ცნებას, რომელიც თითქოს შეიძლება კორელირებდეს ჩვენ მიერ გა-მოყოფილი პირველადი განწყობის ამ „მეთოდოლოგიური“ განწყობის ცნებებიდან ერთერთთან ან ორივესთან. ამ უკანასკნელთა ანალი-ზიდან ჩანს, რომ ვერცერთი მათგანი ვერ იქნება ის, რაც რჩება ფიქ-სირებული განწყობის ცნების „დეფიქსირების“ შედეგად. ჩვენ ზემოთ

აღნიშნეთ, რომ ერთი შეხედვით, არა აქტუალური განწყობის ცნებიდან მოვდივართ ფიქსირებულისაკენ, არამედ პირიქით. მაგრამ ხომ გასაგებია, რომ მას შემდეგ, რაც გარეგანი და შინაგანი მოთხოვნების საფუძველზე ფიქსირებული განწყობების საცავიდან შეირჩევა კონკრეტული ფიქსირებული განწყობა, იგი თავისი ფუნქციონალური მდგომარეობით უნდა განირჩეოდეს იმ მდგომარეობისაგან, რომელიც საცავში ყოფნის დროს გააჩნდა და სახელობრ, ლოგიკურია, რომ იგი გახდეს აქტუალური. მაგრამ მაშინ რა შინაარსი ივლისსხმება აქტუალური განწყობის ცნებაში ისეთი, რომელიც განსხვავებული იქნება პირველადი, ფიქსირებული და „მეთოდოლოგიური“ განწყობების ცნებების შინაარსისაგან?

სახელობრ, ჩვენ მივადექით ანალიზში პუნქტს, რომელშიც გამოვლინდა ორი აზრობრივი ერთეული: პირველი — ეს არის ერთეული, რომელსაც დავარქვით „მეთოდოლოგიური განწყობა“, და მეორე — რომელსაც ვუწოდებთ „აქტუალური განწყობა“. ნათელია, რომ თუ ჩვენ გვსურს, ვიყოთ თანმიმდევრული ჩვენს მსჯელობაში, ამ ტერმინების განმარტებაში არ უნდა დავკმაყოფილდეთ მითითებით, რომ სახეზეა „რალაც მდგომარეობა“ რომელიც ამა და ამ პირობებში იქმნება და ა. შ.

დავიწყეთ იმის განმარტებით, რასაც ვუწოდებთ „მეთოდოლოგიური განწყობა“. ამის შესახებ უზნაძე სრულიად არაორაზროვნად ავითარებს მსჯელობას.

ყოველი აქტივობა არის სუბიექტის გარემოსთან მიმართება. გარკვეული მოთხოვნილება, სუბიექტისათვის საჭირო საგანი, რომელიც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის არის განკუთვნილი, იწვევს სუბიექტის ძალების ამ საგნის (გარემოს) მიმართულებით ზემოქმედებას, რაც ქმნის საფუძველს ქცევის განსახორციელებლად [6, გვ. 432—438]; სახელობრ, მოთხოვნილება, საგანი და სუბიექტის ძალები, უზნაძის მიხედვით, ქცევის ანალიზის არსებითი ერთეულებია, რაც სავსებით მართებულად არის აღნიშნული შემდგომ შეფასებებში [2, გვ. 202—234; 12, გვ. 210—211]. ვინაიდან მოთხოვნილებასთან მიმართებაში არის მისი დაკმაყოფილების საგანი და ეს უკანასკნელი განაპირობებს როგორც ძალების ამოქმედების რაგვარობას, ასევე საკუთრივ ძალების რაგვარობასაც, ამიტომ, საბოლოო ჯამში, საგანი განსაზღვრავს ქცევის რაგვარობას და, მაშასადამე, აქტივობა ყოველთვის სავსებრივია [6, გვ. 432—433]. სუბიექტი არის ძალთა მთლიანობა [6, გვ. 433]. გარემო უშუალოდ მოქმედებს სუბიექტზე, როგორც მთელზე. სუბიექტი ძალთა ისეთი მთლიანობაა, რომ ნაწილები კი არ განსაზღვრავს მთელს, ან ნაწილები და მთელი დინამიკურად კი არ ურთიერთზემოქმედებენ, არამედ მთელი განსაზღვრავს ნაწილებს, ე. ი. სუბიექტი როგორც მთლიანი, განსაზღვრავს თითოეული ცალკეული ძალის ამოქმედებას [6, გვ. 433—434]. სუბიექტის ყოველი ძალა შეიძლება ამოქმედდეს როგორც გარეგანი იძულებით (სავსებრივი მოთხოვნილება), ისე შინაგანი იმპულსითაც, ე. ი. სუბიექტის თითოეულ ძალას გააჩნია ამოქმედების საკუთარი, შინაგანი ტენდენცია — ფუნქციონალური ტენდენცია. „ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა აქტივობაა... მას თვითონ აქტივობის მოთხოვნილებაც აქვს, ე. ი. მოთხოვნილება იმ ძალებისა და იმ მიმართულებით ამოქმედებისა, რომელნიც ამა თუ იმ მიზეზით მას უმოქმედო მდგომარეობაში დარჩა, მოთხოვნილება, რომელიც ფუნქციონალური ტენდენციის სახელწოდებით შეგვიძლია აღვნიშნოთ... იმ

შემთხვევაში, როდესაც ადამიანი აღარაა იძულებული პრაქტიკული მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად იმოქმედოს, ფუნქციონალური ტენდენცია იჩენს თავს და ადამიანი კვლავ იწყებს აქტივობას. აქ ...ქცევა გარედან კი აღარაა განსაზღვრული: აქ იგი შინაგანი იმპულსიდან გამომდინარეობს და იმ განწყობით წარმართება, რომელიც პირველად თვითონ პროცესში როდი ყალიბდება, არამედ გარკვეული სახით სუბიექტის წარსულიდან მომდინარეობს“ [6, გვ. 435—436]. **სუბიექტი ყოველ მოცემულ მომენტში წარმოადგენს ძალთა გარკვეულ განწყობას** [6, გვ. 433]. ყოველი კონკრეტული მოთხოვნილებისათვის და მისი დაკმაყოფილების ყოველი კონკრეტული სიტუაციისათვის, რაც იწვევს კონკრეტული ძალების ამოქმედებას, **ხდება (არსებობს) ყველა დანარჩენ ძალთა მთლიანობის ისეთი გადასტრუქტურება, გადაწყობა ან მოდიფიკაცია**, რომ ყოველი კონკრეტული მოთხოვნილების და კონკრეტული სიტუაციის უშუალო ზემოქმედების შედეგად მოდიფიცირდება (მთლიანი) **სუბიექტი როგორც ძალთა მთლიანობა**, რომლის უშუალო შედეგს კონკრეტული ქცევა წარმოადგენს (იქვე). მთელი უნდა გადასტრუქტურდეს (გადაეწყოს) ყოველი, რაგინდ მცირე აქტის (ე. ი. ნაწილის) შესასრულებლად (იქვე). თუ განწყობა არის სუბიექტის ძალთა განწყობა, მაშინ **(საგნობრივი) მოთხოვნილება გარეშე ცვლადს წარმოადგენს**. მართლაცდა, საკითხავია, რა უნდა მოსდიოდეს განწყობას, როდესაც სუბიექტი არ განიცდის რაიმე საგნობრივ მოთხოვნილებას. საგნობრივი მოთხოვნილება და მისი დაკმაყოფილების სიტუაცია კი არ ქმნის განწყობას, არამედ უკვე არსებულ ძალთა განწყობის გადაწყობას (გადასტრუქტურებას) ან მოდიფიკაციას იწვევს [6, გვ. 436] (ეს ვითარება მართებულად არის შემჩნეული რ. საყვარელიძის მიერ, მაგრამ რატომღაც განიხილება, როგორც ავტორის საკუთარი ინტერპრეტაცია [14, გვ. 311], მაშინ როდესაც, როგორც ვხედავთ, პირდაპირ პოსტულირებულია უზნაქსთან. იმავე მხარეს უზნაქის თვალსაზრისში გაუსვია ხაზი მოცემული სტატიის ავტორთან პირადი საუბრისას დ. ამირეჯიბმა). თუ ფუნქციონალური ტენდენცია ფიქსირებული განწყობის მეშვეობით განმტკიცებულ ფორმას წარმოადგენს [7, გვ. 63] და სუბიექტის ყოველ ძალას გააჩნია საკუთარი ფუნქციონალური ტენდენცია [6, გვ. 435—436], მაშინ ლოგიკურია ვარაუდი, რომ სუბიექტის კონკრეტული ძალისა და ფიქსირებული განწყობის ცნებები **თანაფარდ ცნებებს წარმოადგენენ**. თუ ეს ასეა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ სუბიექტის განწყობა არის ფიქსირებულ განწყობათა (ანუ სუბიექტის კონკრეტული ძალების) განწყობა (ან მთლიანობა) და მაშინ განწყობა მართლაც სუბიექტის მოდუსს წარმოადგენს. განწყობა განსაზღვრავს მიზანშეწონილ (ან აზრიან) [6, გვ. 434] ქცევას, ვინაიდან: „ერთსა და იმავე დროს სუბიექტსაც უწევს ანგარიშს და საგნობრივ სინამდვილესაც“ და „... იმ ძალებს ამოქმედებს, რომელნიც სწორედ საჭირო საგნის შესატყვისად უნდა ჩაითვალოს, და ისე ამოქმედებს ამ ძალებს, როგორც ეს ამ საგნის დასაფლობადაა აუცილებელი“ (იქვე).

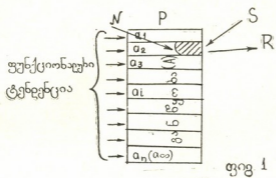
ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ზემომოყვანილი მსჯელობა წარმოადგენს არა იმდენად კონკრეტულ პოზიტიურ ჰიპოთეზებს, რამდენადაც იმას, რასაც კ. პოპერი უწოდებს მეთოდოლოგიურ წესებს ან შეთანხმებებს, რომლებიც „... შეიძლება აღიწეროს, როგორც ემპირული მეცნიერების თამაშის წესები“ [28, გვ. 52—53]. თუ ამოვალთ აღნიშნული მსჯელობიდან, როგორც საფუ-

ძელიდან, მაშინ უზნაძის თეორიის მეთოდოლოგიური წესები ან შეთანხმებები, სავარაუდოა, შემდეგნაირად ჩამოყალიბდეს:

1. სუბიექტის განწყობა კი არ იქმნება, არამედ მხოლოდ გადაწყობა (გადასტრუქტურდება) შესაბამისი შინაგანი და სიტუაციური ფაქტორების ზეგავლენით (ე. ი. ეს არის განწყობის უწყვეტი არსებობის ვარაუდი ყოველ მოცემულ მომენტში).

2. სუბიექტის ფიქსირებული განწყობები სუბიექტის შემადგენელ ძალებს წარმოადგენს; და თითოეულ ძალას გააჩნია ამოქმედების საკუთარი წყარო — ფუნქციონალური ტენდენცია.

3. საკუთრივ „მეთოდოლოგიური განწყობის“ ვარაუდი: ფსიქოლოგიური მოვლენების შესწავლისას მკვლევარი უნდა ამოვიდეს ისეთი მთლიანობის თვალსაზრისიდან, რომელიც განსაზღვრავს დომინანტურად (ე. ი. გადაწყვეტია ზემოქმედება „მთლიანი—ნაწილები“ და არა „ნაწილები—მთლიანი“) ყოველგვარ კერძო გამოვლინებას და ეს მთლიანი შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც საზოგადოდ აქტივობის სუბიექტის შინაგან ძალთა განწყობა, რომელიც ყოველი გარეგანი და შინაგანი იმპულსების ზეგავლენით გადაწყობა (გადასტრუქტურდება) და როგორც ასეთი, როგორც ახალი მთლიანობა, საფუძვლად ედება ნებისმიერი კერძო აქტივობის განხორციელებას (ე. ი. ეს არის პოლისტური ვარაუდი).



ფიგ 1

დავეუწვათ, რომ P არის პერსონა ან სუბიექტი,  $a_1, a_2, \dots, a_i, \dots, a_n(a_\infty)$  ( $a_n$  ფაქტურად გულისხმობს ადამიანის ძალთა ბოლოვადობას, მაგრამ თუ ვალიაგებთ, რომ ადამიანის ძალები არ არის ბოლოვადი, არამედ ამოუწურავია („მეკროკოსმოსი“), მაშინ გამართლებულია „აა“ სიმბოლოს ხმარება) — მისი ძალები, N — მოთხოვნილება, S — სიტუაცია,  $\sum_{i=1}^n a_i$  — ძალთა სისტემა (ან მთლიანობა),

$\frac{\partial a}{\partial t} \sum_{i=1}^n a_i$  — ძალთა სისტემის ცვლილება (ან მოდიფიკაცია, გადასტრუქტურება), R — ქცევა, მაშინ ზემოთხსენილი „მეთოდოლოგიური განწყობის“ ვარაუდი შემდეგნაირად შეიძლება ფორმულირდეს: (ფიგ. 1), „მთლიანი P განსაზღვრავს მის კერძო  $a_i$  ძალებს, სახელდობრ, N-ითა და S-ით სტიმულირებული ნებისმიერი  $a_i$ -თვის არსებობს მთლიანი  $\sum_{i=1}^n a_i$  სისტემის ისეთი  $\frac{\partial a}{\partial t} \sum_{i=1}^n a_i$  ცვლილება, რომ

N-ითა და S-ით მოდიფიცირებული მთლიანი  $\frac{\partial a}{\partial t} P(A)$  სუ ბიექტი განსაზღვრავს R ქცევას“.

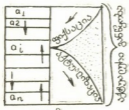
სახელობრ, განწყობის ცნება, (პირველადი განწყობის ცნებისაგან განსხვავებით [9: 10]), როგორც „ძალების“ ან „შესაძლებლობების“ ან რაღაც X ერთობლიობის“ განწყობა, შესაძლოა, გაგებულ იქნეს უფრო როგორც მეტაფორა (ან, ყოველ შემთხვევაში, მეთოდოლოგიური ვარაუდი). ვიდრე რაიმე ჭარბი მნიშვნელობის მქონე ჰიპოთეტურა კონსტრუქტი [10, გვ. 42]. (ფიგ. 1).

4. ზემოხსენებულ კონტექსტებში ხმარებული ტერმინი „განწყობა“ შეიძლება დახასიათდეს როგორც აქტუალური განწყობა და მაშინ ფიქსირებული განწყობა არის „შევიწროებული“ აქტუალური განწყობა ან აქტუალური განწყობის „ჩაბრუნებული ან ჩახვეული“ ფუნქციონალური მდგომარეობა (ფიგ. 2).

5. აქტუალური განწყობა „კოდირდება“ ფიქსირებულ განწყობაში (ფიქსაცია) (ფიგ. 2).

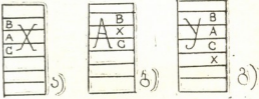
6. ფიქსირებული განწყობა „დეკოდირდება“ აქტუალურ განწყობაში (აქტუალიზაცია) (ფიგ. 2).

7. სუბიექტი (აქტუალური განწყობა) არის ძალთა მთლიანობა.
8. სუბიექტის მთლიან სისტემაში ძალები (ფიქსირებული განწყობები) ურთიერთქმედებენ.
9. ეს ურთიერთქმედებები იერარქიულად არის ორგანიზებული.
10. არსებობს გარჩევა აქტუალური განწყობის საკუთრივ აქტუალიზებულ და შექენილ სახეებს შორის (ფიგ. 3. ა, ბ, გ).



ფიგ. 2

ფიგ. 3



a) აქტუალიზაციის შემთხვევაში (ფიგ. 3, ა, ბ) არსებული ძალების (ფიქსირებული განწყობების) „რაოდენობა“ იგივე რჩება;

b) შექენილი აქტუალური განწყობის (ახალი გადასტრუქტურება) შემთხვევაში არსებული ძალების (ფიქსირებული განწყობების) „რაოდენობა“ იცვლება (ფიგ. 3, გ).

11. სუბიექტის მთლიანი სისტემა მუშაობს „სუმაციის“ რეჟიმში, ე. ი. არცერთი ძალა (ფიქსირებული განწყობა) არ „იკარგება“: ახალი გადასტრუქტურებისას ყოფილი აქტუალური განწყობა ფიქსირებულ მდგომარეობაში გადადის.

12. როდესაც სუბიექტის სისტემაში სახეზეა მცირე „განსვლა“ არსებულ მდგომარეობასა და შექენილს შორის (ე. ი. ივლისხმება არსებული აქტუალური განწყობის გადასტრუქტურება) ან რაც იგივეა, როდესაც გადასტრუქტურების „ზომა“ მცირეა, მაშინ სისტემაში შეიძლება ხდებოდეს „პერიფე-

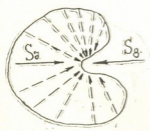
რიული“ ცვლილება ან გადასტრუქტურება, როდესაც სახეზეა ძლიერი „განსვლა“ — შეიძლება ვიმსჯელოთ „ცენტრალურ“ ცვლილებაზე.

13. აქტუალური განწყობა (სუბიექტი) არის იერარქიულად ურთიერთ-მოქმედი აქტუალური განწყობების „ჩახვეული ან ჩაბრუნებული“ ფუნქციონალური მდგომარეობების ან რაც იგივეა, ფიქსირებული განწყობების (ძალების) დინამიური ორგანიზაცია, და ამ აზრით წარმოადგენს მზაობას.

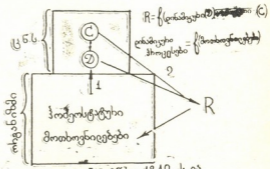
14. ობიექტივაცია წარმოადგენს სუბიექტის სისტემის თვითგადასტრუქტურებას (თვითრეგულაციას) სისტემის შინაგანი მიმართებებიდან გამომდინარე.

15. ზემომოყვანილი ვარაუდების კონკრეტული შინაარსით (ე. ი. რა და რა პირობებში, რა დროში და სივრცეში, რა ფაქტორების ზემოქმედებისა, განზომის რა ექსპერიმენტული სკალების გამოყენებით და ა. შ.) შევსების შემთხვევაში მიიღება პოზიტიური (მეცნიერული) ჰიპოთეზები განწყობის შესახებ.

თუ განწყობის ცნება ამ აზრით იქნება გაგებული, მაშინ აქტუალური განწყობა და პიროვნება (ყოველ მოცემულ მომენტში), როგორც ქცევის სუბიექტი, ფუნქციონალური თვალსაზრისით იგივეობრივი ყოფილა [12, გვ. 215, 217]. ე. ი. ფრაზები „ქცევის უშუალო განმსაზღვრელი არის აქტუალური განწყობა“ და „ქცევის უშუალო განმსაზღვრელი არის პიროვნება“ სინონიმური მნიშვნელობით შეიძლება იქნეს ნახშირი ისევე, როგორც სქემები: „სტიმული (S) — განწყობა (H) — ქცევა (R)“ და „სტიმული (S) — პიროვნება (P) — ქცევა (R)“. მაშასადამე, ფუნქციონალური თვალსაზრისით პიროვნების ცნება ამოიწურება აქტუალური განწყობის ცნებით, ხოლო სტრუქტურულად — ურთიერთმოქმედი, იერარქიულად ორგანიზებული ფიქსირებული განწყობების ანსამბლის (მოთხოვნილებათა (ფუნქციონალური და სუბსტანციონალური) [7, გვ. 55] სისტემის დამატებით) ცნებით. ამ მსჯელობიდან გამომდინარეობს, რომ განწყობის ფსიქოლოგიური თეორია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც პიროვნების მოტივაციური თეორია (იმ აზრით, რომ პიროვნება არის ქცევის უშუალო დეტერმინანტი — აღმძვრელი და წარმმართველი [13, გვ. 20; 15, გვ. 33—34; 23, გვ. 407, 414]), ამასთან, „განწყობის“ მეთოდოლოგია ემყარება პოლისტურ-ჰომეოსტატურ მოდელს:

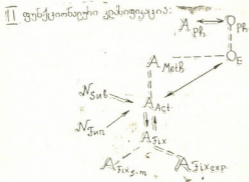
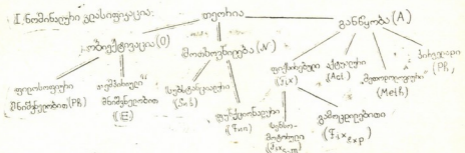


ფიგ. 4 (S<sub>გ</sub> და S<sub>გ</sub> — შესაბამისად შინაგანი და გარეანი სტიმულები)



ფიგ. 5 — მაღსენის [23, გვ. 29] ფიგ. 18-10-ის და მაღსენის [22, გვ. 29] ფიგ. 11-3-ის მიხედვით.

მთლიან სტრუქტურაში (სისტემაში) წონასწორობაში სულ მცირედი დისბალანსის აღმოსაფხვრელად მობილიზდება მთლიანი სტრუქტურა მისი შემადგენელი ყველა შესაძლებლობით (ძალით) და არა მხოლოდ რომელიმე ქვესისტემა ან შესაძლებლობა, რომლის უშუალო დანიშნულებას აღნიშნული დისბალანსის აღკვეთა წარმოადგენს, ვინაიდან სტრუქტურაში გადაბმული მნიშვნელობის მქონეა მიმართება „მთლიანი—ნაწილი“ და არა „ნაწილი—მთლიანი“ (ფიგ. 4). ჰომეოსტატური მოდელის (ბერნარი, კენონი, ფროიდი) „სპეციალური ნიშანი ის, რომ ყველა ბიოლოგიური პროცესი — ქცევის ჩათვლით — განსაზღვრულია „ჰომეოსტაზის“, ე. ი. ორგანიზმში წონასწორობის ობტიმალური მდგომარეობების დარღვევით და ბიოლოგიური პროცესები — ქცევის ჩათვლით, — გრძელდება, სანამ ჰომეოსტაზი აღდგებოდეს (ან ორგანიზმის სიკვდილამდე)... ჰომეოსტაზის დარღვევა განაპირობებს საჭიროებას (ან მოთხოვნილებას, need, — ბ. ქ.), რომელიც თავის მხრივ, განსაზღვრავს ცენტრალურ ბიძგს (ან ტენდენციას, drive, — ბ. ქ). კოგნიტურ პროცესებთან ერთად ეს ბიძგი განსაზღვრავს ქცევას, რომელიც ასუსტებს — ან „აკმაყოფილებს“ — მოთხოვნილებას (ან საჭიროებას, need, — ბ. ქ.), და, სახელდობრ, კვლავ ამყარებს ჰომეოსტაზს“ [23, გვ. 420] (ფიგ. 5).



თუ შევჯამებთ ზემოთქმულს და აღრუელი ანალიზის შედეგებს [9, 10; 11], შესაძლებელი ხდება წარმოადგინოთ ტერმინების კლასიფიკაციის სამი სქემა, როგორც „პირველი მიახლოება“, რომლებიც ემყარება უზნაძის თეორიის სამ ძირითად ცნებას: განწყობის, ობიექტივაციის [12, გვ. 208] და მოთხოვნილების ცნებებს (სახელდობრ, კლასიფიკაციაში გათვალისწინებულია უზნაძის თეორიისათვის პარადიგმატული ცნებები, რომლებ-



ბიც ქმნიან მის „ახსნით ბადეს“ და მხედველობის გარეშეა დატოვებული თეორიისათვის ისეთი სპეციფიკური კონსტრუქტები, როგორც მაგალითად თამაშის, სწავლის და ასაკობრივი გარემოს კონსტრუქტებია).

III. მეტაფსიქოლოგია ან „სტრუქტურფიქცია“

M		$\hat{O}_{P\Phi}$	$A_{P\Phi}$	$A_{Met\Phi}$			
H		$O_E$	$N_{Su\Phi}$	$N_{Fun}$	$A_{Act}$	$A_{FlX_{5-m}}$	$A_{FlX_{c\Phi}}$
D		„უზნაძის ეფექტები“					

ვინაიდან ანალიზში ჩვენ შევეხეთ უზნაძის თეორიას, საზოგადოდ, ამიტომ იმ ინფორმაციის საფუძველზე, რომელიც მოგვეპოვება [9; 10; 11], შევეცდებით განვიხილოთ ისევე, ასე ვთქვათ, „პირველ მიხლოებაში“ უზნაძის თეორიის, როგორც მთლიანის [23, გვ. 62] ზოგიერთი ასპექტი.

თეორია, თუ იგი გაგებულია სისტემატოლოგიის ტერმინებში [9, გვ. 48], როგორც მთლიანი, უწინარესად შეიძლება გაანალიზდეს შემდეგ ტერმინებში: ა) სისტემატური ორგანიზაცია, ბ) რეპრეზენტაციის სიზუსტე, გ) გამოყენებული მოდელების განზომილებიანობა და დ) ეპისტემოლოგიური თვისებების რაგვარობა.

ა) თუ თეორია ან მეცნიერული ტექსტი არის ინფორმატული და სისტემატური მსჯელობა, მაშინ, ეს უკანასკნელი ფორმალური თვისება სხვადასხვა თეორიას განსხვავებული ხარისხით შეიძლება გააჩნდეს. სახელდობრ, ესენი შეიძლება იყოს: ა) ახსნითი ესკიზები (explanatory sketches) ანუ თავისუფლად ორგანიზებული ტექსტები, რომელთა შემადგენელი მსჯელობები მეტად მსგავსია ყოველდღიური ცხოვრების ინფორმატული მსჯელობებისა, აბსტრაქციის სამ დონედ [23, გვ. 63], რაიმე სტრუქტურის და აშკარა, ფორმალიზებული ახსნითი გამონათქვამების (კანონები და ჰიპოთეზები) გარეშე; ბ) სისტემატური თეორიები სამივე ფენად სტრუქტურით და მკაფიოდ ფორმულირებული რამდენიმე მნიშვნელოვანი გამონათქვამით („ჰიპოთეზები“ „თეორემები“ და ა. შ.) და ც) დესპეციური თეორიები, ორგანიზებული, როგორც დედუქციური სისტემები, ე. ი. ლოგიკური და მათემატიკური სიმბოლოების ენაში ჩამოყალიბებული აქსიომების და გამომდინარე თეორემების ლოგიკური იერარქია [23, გვ. 64]. თუ ამ ტერმინებში განვიხილავთ უზნაძის თეორიას, როგორც მთლიანს, მაშინ ეს უკანასკნელი, არსებული მონაცემების საფუძველზე, სისტემატურ თეორიად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც არ არის იმდენად თავისუფლად ორგანიზებული, როგორც ახსნითი ესკიზი, მაგრამ არ არის იმდენად სტრუქტურირებული, როგორც დედუქციური თეორია, ვინაიდან უზნაძის თეორიაში შეგვიძლია დავადასტუროთ მსჯელობის სამივე დონე (9).

ბ) რეპრეზენტაციის სიზუსტე; აქ გასარჩევია: ა) წმინდა ვერბალური თეორიები, ბ) ნაწილობრივ სიმბოლიზებული თეორიები და ც) მათემატიკური თეორიები [23, გვ. 64—65], რომლებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მათემატიკური აპარატის გამოყენების მეტნაკლებობის ხარისხით, ასეთი აპარატის სრული არაგამოყენებიდან (ა) დაწყებული და სრული გამოყენებით (ც) დამთავრებული. სახელდობრ, ამ თვალსაზრისით, უზნაძის თეორია შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც წმინდა ვერბალური თეორია.

გ) გამოყენებული მოდელების განზომილებიანობა შემდეგი დაყოფით: ა) ვერბალური ანალოგიები, ბ) ორგანოზომილებიანი მოდელები, ც) სამგანზომილებიანი მოდელები და დ) კომპიუტერული სამოდულო პროგრამები. [23, გვ. 65]. ამ კლასიფიკაციის მიხედვით, უზნაძის თეორია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც თეორია, რომელიც იყენებს ვერბალურ ანალოგიებს.

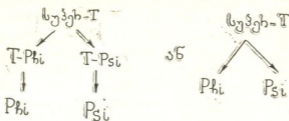
დ) ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით თეორიები შეიძლება დაიყოს: 1) წმინდა აღწერით თეორიებზე რაიმე ჰიპოთეტური სტრატუმის და მეტასტრატუმის გარეშე შემდეგი ქვესახეობებით: ა) ქცევითი აღწერითი ან S—R თეორიები (მაგ., სკინერის), ბ) ფენომენოლოგიური აღწერითი თეორიები (პიუმი, ჰუსერლი, ივერსენი), ც) ფიზიოლოგიური აღწერითი ან „რედუქციული თეორიები“; 2) ახსნითი თეორიები სრული სტრატეგიაციით, რომლებიც ახსნებში გამოყენებული ჰიპოთეტური კონსტრუქტების მიხედვით იძლევიან შემდეგ დაყოფას: ა) ფიზიოლოგიური ახსნითი ან S—O—R თეორიები ფიზიოლოგიური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე [10, გვ. 42] ჰიპოთეტური ტერმინების (H.C.) გამოყენებით, (პელოვის, ჰეზბის, ბერლინის და ა. შ. თეორიები), ბ) ნეიტრალური ახსნითი ან S—H<sub>N</sub>—R თეორიები ნეიტრალური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე H.C.-ს ან შუალედური ცვლადების (I. V.) გამოყენებით (ფროიდის, ტომენის, ლევინის, ჰალის და ა. შ. თეორიები), ც) მენტალისტური ახსნითი ან S—M—R თეორიები მენტალისტური ჭარბი მნიშვნელობის მქონე H.C.-ს გამოყენებით (კლასიკური ფსიქოლოგია); 3) საინტერპრეტაციო, Verstehen — ან M—თეორიები, რომლებიც იძლევიან სხვა ადამიანის „სულის“ ინტუიტურ „გაგებას“ (understanding, Verstehen) (ე. წ. Geisteswissenschaftliche Psychologie (დილტე, შპრანგერი), ჰუმანიტური ფსიქოლოგია). ამასთან, მოცემული ეპისტემოლოგიური კლასიფიკაცია შეესაბამება ეპისტემოლოგიური თეორიების სამ ტიპს გ. როისის „ფსიქოეპისტემოლოგიის“ მიხედვით: ემპირიულს, რაციონალურს და მეტაფორულს, რომლებიც შესაბამისად წარმოადგენენ სამი კოგნიტური პროცესის — აღმის, აზროვნების და ინტუიციის — ხაზგასმას [30] სახელდობრ, წმინდა აღწერით თეორიებს შეესაბამება ემპირისტული ეპისტემოლოგია და აქცენტირება აღქმაზე, Verstehen — თეორიებს — მეტაფორიზმი ინტუიციამდე აქცენტირებით, მაგრამ არა ყველა ახსნით თეორიას — რაციონალიზმი აზროვნებაზე აქცენტირებით (აქ უფრო სახეზეა ემპირული რაციონალიზმი ან რაციონალური ემპირიზმი აღქმისა და აზროვნების ხაზგასმით) [23, გვ. 66—68].

თუ ეპისტემოლოგიურ კლასიფიკაციას გავითვალისწინებთ, მაშინ უზნაძის თეორია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ახსნითი თეორია, კერძოდ, ნეიტრალური ახსნითი ან  $S-H_N-R$  თეორია, ვინაიდან მასში გამოიყენება არსებითად ნეიტრალური ჰარბი მნიშვნელობის მქონე H.C. [10, გვ. 46] და სახეზეა ტექსტის სრული სტრატეფიკაცია სამ ფენად. სახელდობრ, მასში ნაგულისხმევი ეპისტემოლოგიური თეორია შეიძლება იყოს რაციონალიზატურ-ემპირისტული, აღქმავზე და აზროვნებაზე, როგორც მეცნიერული ცოდნის მოპოვების ძირითად საშუალებებზე აქცენტირებით და იგი შეიძლება კორელირებდეს ნეიტრალურ-მონისტურ ფსიქოფიზიკურ თეორიასთან [23, გვ. 69].

ამრიგად, თუ შევავაჭამებთ, წინამასწარ მიიძღება ითქვას, რომ უზნაძის თეორია ა) სისტემატური თეორიაა; ბ) წმინდა ვერბალური თეორიაა; გ) იყენებს ვერბალურ ანალოგიებს; დ) ნეიტრალური ახსნითი ან  $S-H_N-K$  თეორიაა, რომელიც ემყარება რაციონალიზატურ-ემპირისტულ ეპისტემოლოგიას და კავშირშია ნეიტრალურ-მონისტურ ფსიქოფიზიკურ თვალსაზრისთან (სახელდობრ, ამ უკანასკნელ პუნქტში მივიღეთ განსვლა ჩვენს ადრეულ შეფასებასთან [9, გვ. 60].

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ის „რეალობა“, რომელიც წინ „უსწრებს კერძოულს ფსიქოლოგიურსა და ფიზიოლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“ და რომლის გამოვლინებებსაც ეს უკანასკნელი წარმოადგენს [5, გვ. 24—25] შეიძლება აისახოს მხოლოდ ფილოსოფიურ ცნებაში [9, გვ. 62] და, რომ ამ ვითარების გაუთვალისწინებლობა წარმოშობს სერიოზულ აზრობრივ წინააღმდეგობებს თეორიაში [10, გვ. 43]. მაგრამ ამის მიუხედავად თუ მაინც მივიჩნევთ, რომ აღნიშნულ გამონათქვამში საქმე გვაქვს არა ფილოსოფიურ, არამედ პოზიტიურ (ემპირიულად შემოწმებად) ცნებასთან, მეორეს მხრივ, თავს იჩენს შემდეგი გარემოება. სახელდობრ, თუ ახსნა გავებულ იქნა, როგორც ზოგადი პრინციპების სისტემიდან დედუქციურად ასახსნელი ფენომენის გამოყვანა, მაშინ რედუქციონისტული თეზისი შეიძლება ნიშნავდეს: ფსიქოლოგიის კანონები შეიძლება და უნდა დედუქირდეს (გამოყვანილ იქნეს) ახსნითი სისტემებიდან ფიზიოლოგიური ენის ტერმინებში [26, გვ. 263]. დავუშვათ, რომ არსებობს სანდო ოქმის წინადადებების წყება ქცევის (Psi) და ფიზიოლოგიური ფუნქციების (Phi), შესახებ. დავუშვათ, რომ არსებობს ქცევის თეორიის ენის ტერმინებში ჩამოყალიბებული თეორია  $T-Psi$ , რომელიც შესაძლებელყოფს Psi-ის დედუქციას და ასევე ვივარაუდოთ თეორია  $T-Phi$ , რომელიც აფუნქცებს Phi-ს, ე. ი.  $T-Psi \rightarrow Psi$  და  $T-Phi \rightarrow Phi$ . საკითხავია, რას შეიძლება ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში რედუქციონისტული გამონათქვამი. იგი შეიძლება ნიშნავდეს დამქვემდებარებელი (ან აღმატებული, superordinate) თეორიის (სუპერ-T-ს) ჩამოყალიბებას, რომელიც ან  $T-Phi$  და  $T-Psi$  შუალობით, ან მათ გარეშე, პირდაპირ, შესაძლებელყოფს Phi-სა და Psi-ს დედუქციას [26, გვ. 265] (ფიგ. 7)

7. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1990, № 3.



ფიგ. 6. მენდელისა და აქსენის მე-8 ცხილდის მიხედვით [26, გვ. 265]

ასეთი სუპერ—T წარმოადგენს ახსნითი სისტემების ზრდადი ამომწურავობის ჩვეულებრივ სამეცნიერო მიზანს. მაგრამ გარდა იმისა, რომ „... სუპერ—T-ს ჩამოყალიბება ხდება იმდენად არარეალისტური, რომ რჩება ხელშესახებ მომავალში სერიოზული განხილვის მიღმა“, „... იმისათვის რომ მოიცვას ფენომენების უფრო ფართო წრე, შესაძლოა, საჭირო გახდეს სუპერ—T-ს შემკმნელი ნეუტონისათვის ქიმიური, ბიოფიზიკური ან თვით უფრო ორიგინალური ტერმინების გამოყენება სისტემის აგებისას“ [26, გვ. 266]. სახელდობრ, თუ უზნაძის თეორიას პოზიტიური აზრით აქვს განზრახული, მოიცვას ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური ფენომენები, მაშინ იგი აღმოჩნდება რედუქციონიზმის მუქარის წინაშე, ვინაიდან ასეთი მოცვა განხორციელდება არა, ასე ვთქვათ „ზევიდან“, უფრო „მაღლა მდებარე“ სისტემური დონის საფუძველზე, არამედ „უფრო დაბლა“ მდებარე სისტემურ დონეზე (ბიოქიმიური და ბიოფიზიკური პროცესები), ვინაიდან სწორედ ეს უკანასკნელია ფსიქოლოგიურ და ფიზიოლოგიურ დონეებთან მიმართებაში საკმარისად დიდი მოცულობის, რომ გახდეს მათი ერთად გაანალიზების საფუძველი, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ უზნაძის თეორიას, შესაძლოა, აქვს მნიშვნელოვანი ხარვეზი ანალიზის პოზიტიურ დონეზედაც, ე. ი. საკუთრივ ევრისტული თვალსაზრისითაც, ვინაიდან რედუქციონიზმის სახეობისდა მიუხედავად, ნებისმიერი თეორია ევრისტულობის მხრივ ფასდება პროგნოსტური ეფექტიანობის მიხედვით [26, გვ. 266—267]. სახელდობრ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ხარვეზი, რომელსაც ლაკატოსმა [20, გვ. 161—162], პოპერის [28, გვ. 80] კვალდაკვალ, უწოდა ad—hoc-ობა (ad—hocness) თავისი ნიუანსებით: ad hoc<sub>1</sub> თეორიები, რომლებსაც არ გააჩნიათ უმეტესი (excess) შინაარსი წინამორბედ (ან კონკურენტ) თეორიებთან შედარებით, ე. ი. რომლებიც არ წინასწარმეტყველებენ რაიმე ახალ ფაქტებს; ad hoc<sub>2</sub> თეორიები, რომლებიც წინასწარმეტყველებენ ახალ ფაქტებს, მაგრამ მთლიანად მარცხს განიცდიან — მათი არც ერთი უმეტესი შინაარსი არ დასტურდება [20, გვ. 175] (ან ad hoc<sub>1</sub> თეორია, რომლის დამოუკიდებელი შემოწმების შესაძლებლობა არ არსებობს; ad hoc<sub>2</sub> თეორია, რომლისთვისაც არ არსებობს დამოუკიდებელი პოზიტიური მონაცემები [20, გვ. 161—162]; ad hoc<sub>3</sub> თეორიები, რომლებიც არ არის არც ad hoc<sub>1</sub>, და არც ad hoc<sub>2</sub>, მაგრამ მაინც არადამაკმაყოფილებელია იმ აზრით, რომ მათ შეიძლება გააჩნდეთ ვარაუდი, შემდეგ უკუავდონ იგი, დაბოლოს, „გადაარჩინონ“ ეს უკანასკნელი დახმარებ (auxiliary) ჰიპოთეზით [26, 18 172].

რომელიც არ არის ad hoc ზემოხსენებული ორი მნიშვნელობით. ხოლო ამ უკანასკნელს უკვე შესაძლოა ძალუძს, იწინასწარმეტყველოს ახალი ფაქტები შემდგომი დადასტურებით (რაც მრავლად არის წარმოდგენილი თანამედროვე სოციალურ ფსიქოლოგიაში) [20, გვ. 175]. ამრიგად, ad—hoc-ობის ხარისხები საპირისპირო მიმართებაშია შემოწმებადობისა (testability) და მნიშვნელოვნობის (significanec) ხარისხებთან [20, გვ. 161—162]. სავარაუდოდ, უზნაძის თეორია შეიძლება დახასიათდეს როგორც ad hoc<sub>1</sub> ან ad hoc<sub>2</sub> (მაგ., ობიექტივაციის პიპოთეზა შეიძლება დამხმარე პიპოთეზად ჩაითვალოს). ამის მიზეზია, ალბათ, II მსოფლიო ომამდე შექმნილი ძირითადი თეორიებისათვის დამახასიათებელი „სტილი“, რომელთა ორგანულ კუთვნილებას უზნაძის თეორია შეადგენს. კერძოდ, ა) ამ პერიოდის მთავარი ნიშანი იყო იმ „ამომწურავი“ თეორიების განვითარების მცდელობა, რომლებსაც, თითოეული თეორეტიკოსის მიზნის მიხედვით, უნდა შესძლებოდათ, ყოველ შემთხვევაში, პოტენციურად, ფსიქოლოგიის ყველა მონაცემის მოწესრიგება და ბ) კონკურენციაში მყოფი თითოეული „თეორიული“ სტრუქტურა ფაქტიურად წარმოდგენდა არათანაბრად განვითარებულ პროგრამას თეორიის მიმართულებით, არასრულს თვით მის ყველაზე მაღალგანვითარებულ პუნქტებში და ხასიათდებოდა ცალმხრივი დამოკიდებულებით ემპირიული მასალის შეზღუდულ სფეროზე [18, გვ. 296]. თავის მხრივ, ამას საფუძვლად ედო თეორიული ინტერესის მქონე, ამ პერიოდში განსწავლული ფსიქოლოგების დამოკიდებულებების სისტემა, რომლებიც დღესაც ძალაშია და ხელს უშლის თეორიული ფსიქოლოგიის წინსვლას (რომლის სერიოზული დაფუძნების ენერგიული მცდელობები სახეზეა [16; 17; 21; 24; 27; 30; 31; 32]). ამ დამოკიდებულებებს შორის აღვნიშნავთ მხოლოდ ზოგიერთს, რომლებიც მნიშვნელოვანია უზნაძის თეორიის შეფასების თვალსაზრისით: ა) რწმენა, რომ ფსიქოლოგიამ უკვე შეითვისა ძირითადი ემპირიული ფაქტების საკმარისი რაოდენობა ამომწურავი თეორიის შემუშავების მცდელობების დასადასტურებლად [18, გვ. 296]; ბ) რწმენა, რომ ტიპიური ექსპერიმენტული სიტუაციები რეპრეზენტატიული ქცევების შეზღუდული წყების შესწავლისათვის შეიძლება იდენტიფიცირდეს a priori ანალიზით, როგორც განსაკუთრებული ინდუქტიური საფუძვლით ყველა ქცევის ადეკვატური თეორიული კანონების ჯგუფისათვის (სენსო-მოტორული ქცევის განზოგადება ქცევაზე საერთოდ უზნაძესთან); გ) რწმენა, რომ თეორიული პროგრამები თეორიებია, პიპოთეტური მიხვედრები — კანონები, ბუნდოვნად ჩამოყალიბებული თვალსაზრისების ნაწინასწარმეტყველები შედეგები — თეორემები; დ) რწმენა, რომ ვინმეს „თეორიული გუნდის“ წევრების მიერ შეგროვილი ექსპერიმენტული მონაცემები შეიძლება იყოს სარწმუნო მაშინ, როდესაც გუნდისგარეთა მონაცემები შეიძლება არ იყოს სარწმუნო (უზნაძის შესაბამისი გამონათქვამები ბიპევიორიზმის, გეშტალტთეორიის, ფსიქონალიზის მისამართით); ე) რწმენა, რომ მეტბოლ თეორიულ პოზიციებს შეიძლება მიეყენოს გადამწყვეტი დარტყმა კრიტიკული ექსპერიმენტებით [18, გვ. 297]. (მაგ., ცდები პოსტპიპოტური შთაგონების

გამოყენებით გაცრუებული მოლოდინის თეორიის წინააღმდეგ უზნაქესთან [7, გვ. 41—43]).

ჩვენ შევეხებთ თეორიის, როგორც მთელის ზოგიერთ მხარეს, დანარჩენი მხარეების ანალიზი ჩვენი შემდგომი კვლევის საგანს წარმოადგენს.

#### ლიტერატურა

1. ნადირაშვილი შ. ა. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1975.
2. ნადირაშვილი შ. ა. განწყობის ფსიქოლოგია, ტ. 1, თბ., 1983.
3. ნადირაშვილი შ. ა. განწყობის ფსიქოლოგია, ტ. 2, თბ., 1985.
4. უზნაძე დ. ნ. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940.
5. უზნაძე დ. ნ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, თბ., სახ. უნივ. შრომები, XIX, 1941.
6. უზნაძე დ. ნ. ბავშვის ფსიქოლოგია, „შრომები“, ტ. 5, 1967.
7. უზნაძე დ. ნ. განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, „შრომები“, ტ. VI, 1977.
8. უზნაძე დ. ნ. განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, „შრომები“, ტ. VI, 1977.
9. ქოჩორაძე ბ. ვ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიის სისტემატოლოგიური ანალიზი. მეტასტრატეში. „მაენე“, 1988, № 2.
10. ქოჩორაძე ბ. ვ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მეტასტრატეში. ძირითადი ცნებების სტატუსი „მაენე“, 1988, № 4.
11. ქოჩორაძე ბ. ვ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მეტასტრატეში. ობიექტივაციის ცნება „მაენე“, 1989, № 3.
12. Надирашвили Ш. А. Основные положения общепсихологической теории установки. Сб. Д. Н. Узнадзе — классик советской психологии. Тб., 1986.
13. Ньюттен Ж. Мотивация. Эксп. психология. Ред. Фресс П., Пиаже Ж., выпуск V, М., 1975.
14. Сакварелидзе Р. Т. К общепсихологическому статусу исследовательской программы Д. Н. Узнадзе. Сб. Д. Н. Узнадзе — классик советской психологии. Тб., 1986.
15. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. т. 1, М., 1986.
16. J. Greenberg at al. A Reaction to Greenwald at al (1988): Under what Condition Does Research Obstruct Theory Progress? Psychological Review, Vol. 95, No 4, 1988.
17. Greenvald A. G. and Pratkanis A. R. On the Use of „Theory“ and the Usefulness of Theory. Psychological Review, Vol. 95, No 4, 1988.
18. Koch S. Theoretical Psychology, 1950: An Overview. Psychological Review Vol. 58, N 2, 1951.
19. Krech D. Comments. In: Towards Unification in Psychology. Joseph Roysse editor. The First Banff Conference on Theoretical Psychology. Toronto, Buffalo, 1970.
20. Lakatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: Criticism and the Growth of Knowledge. Ed. by Imre Lakatos & Alan Musgrave. Cambridge, 1970.
21. Mackay D. G. Under What Conditions Can Theoretical Psychology Survive and Prosper? Integrating the Rational and Empirical Epistemologies. Psychological Review, Vol 95, No 4, 1988.
22. Madsen K. B. Patterns of Preference and Models of Motivation. In: Berlyne, D. E. Madsen, K. B. Pleasure, Reward, Preference. New York, London, 1973.
23. Madsen K. B. Modern Theories of Motivation, Munksgaard, Copenhagen, 1974.
24. Madsen K. B. Theoretical Psychology: A Definition and Systematic Classification. In Current Issues in Theoretical Psychology: Ed. by W. S. Baker at al North Holland, Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo, 1987.
25. Madsen K. B. The History of Psychology in Metascientific Perspective. Royal Danish School of Educational studies, Copenhagen.

26. Mandler C. and Kessen W. The Language of Psychology. New York, London, 1959.
27. Moser K. and Gadenne V. Under What Conditions Does Confirmation Seeking Obstruct Scientific progress? Psychological Review, Vol. 95, No 4, 1988.
28. Popper K. The Logic of Scientific Discovery, New York, 1953.
29. Popper K. Conjectures and Refutations. New York 1962.
30. Royce J. The Present Situation in Theoretical Psychology. In: Towards Unification in Psychology. Joseph Royce editor. The First Banff Conference on Theoretical Psychology. Toronto, Buffalo, 1970
31. Royce J. How we can best advance the construction of theory in psychology. Canadian Psychological Review, Vol. 19, No 4, October, 1978.
32. Royce J. Philosophic Issues, Division 24, and Future American Psychologist, Vol. 37, No 3, March, 1982.
33. Russel B. Logic and Ontology. The Journal of Philosophy. Vol. L IV, № 9, April 25, 1957.

### Б. В. КОЧОРАДЗЕ

## ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ УСТАНОВКИ Д. Н. УЗНАДЗЕ

### Резюме

В работе сделана попытка рассмотреть основные методологические допущения теории установки Узнадзе, которые можно охарактеризовать по Попперу как «правила игры эмпирической науки». Выделены возможные значения понятия установки: «методологическая установка» и «актуальная установка». Представлена схема базовых смысловых единиц рассматриваемой теории, которые составляют «объяснительную сетку» этой последней. Осуществлена предварительная оценка некоторых формальных, эпистемологических и содержательных свойств теории Узнадзе в целом в терминах, имеющихся в философии науки и метатеории классификаций.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

## ახალი თარგმანები

ბოძლვარი ეპარტი

ძალაბაბა:

BEATI PAUPERES SPIRITU, QUIA IPSORUM EST REGNUM COELORUM

ნეტარებამ განახენა ბაგენი თვისნი სიბრძნისანი და თქვა: „ნეტარ იყვენენ გლახაკნი სულთა, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათაჲ“ (მათე 5, 3). ყველა ანგელოზი, ყველა წმინდანი და ყოველი, რაც როდისმე დაბადებულა, უნდა დადუმდეს, როდესაც მამა-უფლის ეს მუდმივი სიბრძნე ლაპარაკობს, რამეთუ ყოველი სიბრძნე ანგელოზთა და ყოველთა ქმნილთა, არის ერთი წმინდა არაა ღმერთის უძირო სიბრძნის წინაშე. ამ სიბრძნემ თქვა, რომ გლახაკნი ნეტარ არიან.

არის ორნაირი სიგლახაკე: ერთი გარეგანი სიგლახაკეა, ის კარგი და ძალზედ სანაჭებოა იმ ადამიანში, რომელიც მას ნებით იღებს ჩვენი მაცხოვრის იესო ქრისტეს სიყვარულისათვის, ვინაიდან მან თვით მიიღო იგი მიწაზე. კვლავ ამ სიგლახაკეზე არ მსურს მე ვილაპარაკო. ნამდვილად კი არის კიდევ ერთი სხვანაირი სიგლახაკე, შინაგანი სიგლახაკე, რომელიც ჩვენი მაცხოვრის ამ სიტყვებში ნათელიყოფა: „ნეტარ არიან გლახაკნი სულითა“.

ახლა მე თქვენ გთხოვთ, ისეთნი (გლახაკნი) იყოთ, რომ თქვენ ეს სიტყვა გაიგოთ, რამეთუ მე თქვენ ვეტყვით მარადიული ჭეშმარიტებით: თუ თქვენ ამ ჭეშმარიტებას, რომლის შესახებაც ჩვენ ახლა გვინდა ლაპარაკი არ გაითავისებთ, მაშინ შეიძლება ვერ გამოგოთ.

ზოგიერთი ადამიანი მკითხავდა, (მაინც) რა უნდა იყოს სიგლახაკე თვით თავის თავში და რა უნდა იყოს გლახაკი. ამაზე ჩვენ უნდა ვუპასუხოთ.

ეპისკოპოსი ალბრეხტი ამბობს: ის არის გლახაკი, ვისაც არა აქვს დაქმნა-ყოფილება არც ერთი ნივთისაგან, რაიც ღმერთს ოდესმე შეუქმნია, — და ეს კარგი ნათქვამია. მაგრამ ჩვენ ვიტყვი (კიდევ) უფრო უკეთ, სიგლახაკე (კიდევ) უფრო ამაღლებული ვაგებით: ის ადამიანია, ვისაც არაფერი სურს, არაფერი იცის და არაფერი აქვს. ამ სამი პუნქტის შესახებ მინდა ვილაპარაკო, და მე გთხოვთ ღვთის სიყვარულის გულისათვის, რომ თქვენ ეს ჭეშმარიტება გაიგოთ შეძლებისდაგვარად. თუკი ვერ გაიგებთ, ნუ დანაღვლიანდებით, რამეთუ მე იმისთანა ჭეშმარიტების შესახებ მსურს საუბარი, როგორსაც მხოლოდ მცირეოდენი კეთილი ადამიანი თუ ვაიგებს.

ჯერ ერთი, ვამბობთ ჩვენ, ის არის გლახაკი ადამიანი, რომელსაც არაფერი სურს. ეს აზრი ზოგიერთ ადამიანს სწორად არ ესმის: ესენი ის ადამიანები არიან, რომელნიც მონანიებაში და გარეგან გავარჯიშებულობაში თავიანთ თვითდაჭერებულ „მე“-ს მისდევენ, მაინც კი ამას დიდ დამსახურებად მიითვლიან. ღმერთო, შემიწყალე, რამეთუ ამნაირი ადამიანები ასე მცირეს იმეცნებენ ღვთაებრივი ჭეშმარიტების შესახებ! ეს ადამიანები იწოდებიან წმინდანებად გარეგნულ შეხედულებათა საფუძველზე, თუმცა-ღა შინაგანად ისინი ვიკრები არიან, რამეთუ ვერ სწვდებიან საკუთრივ აზრს ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა. მართალია, (ასევე) ეს ადამიანებიც ამბობენ, რომ ის არის გლახაკი, ვისაც არაფერი სურს, მაგრამ ამ აზრს აგრერივად განმარტავენ: ადამიანი ისე უნდა ცხოვრობდეს ნება არასოდეს აღისრულოს





რაიმეში, (პირიქით, უფრო მეტად) ღმერთის ყოვლადსაყვარელი ნების აღსრულებისაკენ უნდა ისწრაფოდეს. ამნაირი ადამიანები კეთილნი არიან, რადგან მათი შეხედულებანი კეთილნია; ამიტომ ჩვენ უნდა შევაქოთ ისინი. თავის კეთილმოწყალებაში ღმერთს შეუძლია მათ ცის სასუფეველი აჩუქოს. მე კი ვამბობ ღვთაებრივი ჭეშმარიტებით, რომ ეს ადამიანები არც მართალი გლახაკნი არიან და არც გლახაკნი მსგავსებით. ისინი დიდნი სჩანან მხოლოდ იმ ადამიანთა თვალში, რომელთაც უკეთესი არ უნახავთ. მაინც-კი ვამბობ მე, რომ ისინი ვირები არიან, რომელთაც ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა არაფერი ესმით. თავიანთი კეთილი განზრახვის გამო შეუძლიათ მათ ცის სასუფეველის დამკვიდრება, მაგრამ იმ სიგლახაკის შესახებ, რომელზედაც მე მსურს ლაპარაკი, არაფერი უწყით.

(ახლა) თუ ვინმე შემეკითხებოდა, მაშ რაღაა გლახაკი, რომელსაც არაფერი მსურს, ამაზე მე ვუპასუხებ და ვიტყვი ასე: სანამ ადამიანს ეკუთვნის ნება, რომლის ძალითაც მას ღმერთის ყოვლადსაყვარელი ნების აღსრულება ნებავეს, არა აქვს (ამისთანა) ადამიანს სიგლახაკე, რომლის შესახებაც გესურს ჩვენ საუბარი, რადგან ამისთანა ადამიანს აქვს (კვლავ) ნება, რომლითაც ღმერთის ნების დეკმაყოფილება ნებავეს, და ეს კი არ არის სწორი სიგლახაკე, რამეთუ, თუ ადამიანს სურს ჭეშმარიტი სიგლახაკე ჰქონდეს, მაშინ ის თავისი შექმნილი ნებისაგან ისე დამოუკიდებელი უნდა იყოს, როცა ის იყო, როდესაც (ჯერ) კიდევ არ იყო. რადგან, გეუბნებით მარადიული ჭეშმარიტებით: სანამ გაქვთ ნება ღმერთის ნების აღსრულებისა და მარადიულობისა და ღმერთის მოთხოვნილება, მანამ იქნებით არანამდვილი გლახაკნი, რადგან მხოლოდ ის არის გლახაკი, ვისაც არაფერი სურს და არაფერს ეძიებს.

როდესც მე ჯერ კიდევ ჩემს პირველმიზეზში ვიდექ, იქ არ მყავდა ღმერთი, და იქ ჩემი მიზეზი თვით ვიყავ. მე არ მსურდა არაფერი, არ ვიღწეოდი არაფრისაკენ, რადგან ვიყავ დამოუკიდებელი ყოფნა და შემეცნებელი თვით ჩემი თავისა ჭეშმარიტების სიტკბოებაში. იქ მსურდა თვით ჩემი თავი და მის მეტი არაფერი; რაც მსურდა ის ვიყავ მე, და რაც ვიყავ, ის მსურდა, და იქ ვიდექ ღმერთისაგან და ყოველი ნივთისაგან დამოუკიდებლად. როდესაც კი ჩემი დამოუკიდებელი ნების გადაწყვეტილებიდან გამოვედი და ჩემი შექმნილი ყოფნა მივიღე, მაშინ მყავდა მე ღმერთი; რადგან სანამდე იქნებოდა ქმნილებანი, ღმერთი (ჯერ) არ იყო „ღმერთი“: ის უფრო მეტად იყო, რაც იყო. როდესაც კი ქმნილებანი იქმნენ და მათ შექმნილი ყოფნა მიიღეს, მაშინ ღმერთი თვით თავის თავში არ იყო ღმერთი, არამედ ქმნილებაში.

ახლა ვამბობთ ჩვენ, რომ რამდენადაც ღმერთი „ღმერთია“, ქმნილებათა უმადლესი მიზანი არაა. რადგან ასეთივე მაღალი ყოფნის ხარისხი აქვს (ასევე) უმცირეს ქმნილებას ღმერთში. ყოფილიყო ისე, რომ ბუზს გონება ჰქონოდა და გონების გზით ღვთაებრივი ყოფნის მუდმივი მორევის მოძებნა შეძლებოდა, რომლიდანაც ის გამოვიდა, მაშინ ჩვენ ვიტყოდით, რომ ღმერთი ყველაფერთან ერთად, რაც ის როგორც „ღმერთია“, ვერც ერთხელ ბუზის სისახესის დაკმაყოფილების შექმნას ვერ შეძლებდა. ამიტომ ვემუდარებით ღმერთს, რომ „ღმერთისაგან“ დამოუკიდებელი ვიყოთ და რომ ჭეშმარიტებას იქ ვფლობდეთ და მუდმივად ვიკავებდეთ, სადაც უმადლესნი ანგელოზნი ბუზი და სული მსგავსნი არიან, იქ სადაც მე ვიდექ და მსურდა, რაც ვი-

ყავ და ვიყავ რაც მსურდა. რადგან აგრერიგად ვამბობთ ჩვენ: თუ ჰსურს ადამიანს ნებით ღატაკი იყოს, ისე ცოტა უნდა სურდეს და მცირედისკენ ისწრაფოდეს, როდესაც სურდა და ისწრაფოდა, როცა ჯერ (კიდევ) არ იყო; და ამგვარად არის გლახაკი, რომელსაც არაფერი სურს.

მეორედ ის არის გლახაკი, ვინც არაფერი იცის. ჩვენ ვთქვით (ამასთან დაკავშირებით), ადამიანმა ისე უნდა იცხოვროს, რომ არც თავისთვის, არც ჰემარიტებისთვის, არც ღმერთისთვის იცხოვროს. ახლა კი ვამბობთ სხვას და ვაგრძელებთ ნათქვამს: ადამიანმა, რომელსაც ამდაგვარი სიგლახაკე სურს, ისე უნდა იცხოვროს, არც კი იცოდეს, რომ ის არც თავისთვის, არც ჰემარიტებისათვის, არც ღმერთისთვის ცხოვრობს. პირიქით, ის ისე დამოუკიდებელი უნდა იყოს ცოდნიდან, არ იცოდეს, არც იმეცნებდეს და არც იღებდეს, რომ ღმერთი მასში ცხოვრობს, — უფრო მეტიც: ის ყოველი შემეცნებიდან თავისუფალი უნდა იყოს, რაც მასში ცხოვრობს. რამეთუ, სანამ ადამიანი (კვლავ) ღმერთის მუღმივ არსში იღვა, იქ არ ცხოვრობდა მასში სხვა არაფერი, რაც იქ ცხოვრობდა, ის თვითონ იყო. რადგან, ამგვარად ვამბობთ ჩვენ, ადამიანი ისე დამოუკიდებელი უნდა იყოს თავისი საკუთარი ცოდნისაგან, როგორც ამას იქმოდა როცა ის (ჯერ კიდევ) არ იყო, და მან უნდა დაუთმოს ღმერთს იმოქმედოს, რაც მას სურს, და ადამიანი დამოუკიდებელი (უნდა) იდგეს.

ყველაფერი, რაც ოდესმე ღმერთიდან მოსულა, წარმოდგენილია წმინდა ქმედებით. ადამიანისათვის განსაზღვრული ქმედებანი კი არის: სიყვარული და შემეცნება. ახლა ისმის საკამათო კითხვა, რაში ძვეს უპირატესად ნეტარება. ზოგიერთ მოძღვარს უთქვამს, ის ძვეს სიყვარულში, სხვანი ამბობენ, ის ძვეს შემეცნებაში და სიყვარულში, და ესენი უფრო ზუსტად ამბობენ. ჩვენ კი ვამბობთ, რომ ის ძვეს არც შემეცნებაში და არც სიყვარულში, უმალ სამშეინველშია ერთი რაღაც, საიდანაც მომდინარეობს შემეცნებაც და სიყვარულიც: ის თვით არ იმეცნებს და არ უყვარს, როგორც ამას სამშეინველის ძალები იქმენ. ვინც ამ (რაღაცას) გაიცნობს, ის შეიცნობს, რაშიც ძვეს ნეტარება, ამას არა აქვს არც წინ, არც შემდგომ, და არ ელოდება არაფერს მომავლისას, რადგანაც მას არ შეუძლია არც მოივოს და არც დაკარგოს. ამის გამოა ის ცოდნას მოკლებული, რომ ღმერთი მასში იქმს; ეს უმალ თვით იგივეა, ის თვით სარგებლობს იმგვარად, როგორც ღმერთი ამას იქმს.

იმგვარად დამოუკიდებელი და ბარიბარში უნდა იდგეს ადამიანი, ვამბობ მე, არაფერი იცოდეს და იმეცნებდეს, რომ ღმერთი მასში იქმს, და ასე შეუძლია ადამიანს იყოს სიგლახაკის მფლობელი.

მოძღვარნი ამბობენ, ღმერთი ყოფილა ყოფნა და გონებრივი ყოფნა იმეცნებს ყოველ ნივთს. მე კი ვამბობ: ღმერთი არც ყოფნა და არც გონებრივი ყოფნაა, და არც ამას იმეცნებს და არც იმას. ამიტომ არის ღმერთი დამოუკიდებელი ყველა ნივთისაგან — და (სწორედ) ამიტომ არის ყველა ნივთი. ვისაც კი ახლა სურს სულში გლახაკი იყოს, ის უნდა გლახაკი იყოს ყოველი საკუთარი ცოდნისაგან, ისე რომ არაფერი უწყოდეს, არც ღმერთისა და არც ქმნილის და არც თვით თავის თავის შესახებ. ამიტომაც აუცილებელი ადამიანი იმისკენ ილტვოდეს, რომ ღმერთის საქმეთა შესახებ არაფერი იცოდეს და არაფერს იმეცნებდეს, აი, ამგვარად შეიძლება იყოს ადამიანი დამოუკიდებელი საკუთარი ცოდნისაგან.

მესამედ ის არის გლაზაკი, ვისაც არაფერი აქვს. ბეგრ ადამიანს უთქვამს, ის იქნებოდა სრულყოფილება, რომ არაფერს ფლობდე მიწიერ მატერიალურ ნივთთაგან, და ეს მართლაც ჭეშმარიტია იმ აზრით, როდესაც ვინმე ამას წინასწარგანზრახულად იცავს. მაგრამ ეს ის აზრი არ არის, რომელსაც მე ვგულისხმობ.

ამის წინ მე ვთქვი: ის იქნებოდა გლაზაკი, რომელსაც (არც ერთხელ) არ სურს ღმერთის ნების აღსრულება, რომელიც პირიქით ისე ცხოვრობს, რომ თავისი საკუთარი ნებისა და ღმერთის ნებისაგან ისე დამოუკიდებელი იყოს, როცა ეს იყო, სანამ ის ჯერ (კიდევ) არ იყო. ამ სიგლაზაკეზე ვამბობთ ჩვენ, რომ ეს უმაღლესი სიგლაზაკეა. მეორედ — ვთქვით ჩვენ, რომ ის იქნებოდა გლაზაკი ადამიანი, რომელმაც (თვით) ღმერთის საქმეთა შესახებ თავის თავში არაფერი იცის. თუ (ვინმე) ცოდნისა და შექმენებისაგან ამგვარად დამოუკიდებელი დგას, ნამდვილი სიგლაზაკე ესაა. მესამე სიგლაზაკე კი, რომლის შესახებ მინდა სიტყვა ვთქვა, არის უაღრესად დიდი, ეს არის ის, რომ ადამიანს არაფერი აქვს.

ახლა იყავით ზედმიწევნით ყურადღებიანი! მე ეს (უკვე) ხშირად მი-  
 თქვამს, და დიდი მოძღვარნი ამბობენ ამას ასევე: ადამიანი ყოველი საქმისა  
 და ნივთისაგან, შინაგანისა თუ გარეგანისაგან, დამოუკიდებელი უნდა იყოს  
 ისე, რომ მას საკუთარი სავანე ღმერთისა ჰქონდეს, სადაც ღმერთი ქმედ-  
 ბას შეძლებდა. ახლა კი ვამბობთ ჩვენ სხვაგვარად; რომ იყოს ასე ადამიანი  
 ყველა ნივთისაგან, ყოველი ქმნილებისაგან, თვით თავისი თავისაგან და  
 ღმერთისაგან დამოუკიდებელი იდგეს, იდგეს კი ისე, რომ ღმერთმა მასში  
 ქმედების ადგილი იპოვოს, (მაშინ) ამაზე ვიტყოდით ჩვენ: როდემდისაც ეს  
 ადამიანში ძვეს, ადამიანი ვერ იქნება გლაზაკი უშუალო სიგლაზაკით, რამე-  
 თუ ღმერთი თავის საქმეებში იმისკენ კი არ მიისწრაფის, რომ ადამიანს თა-  
 ვის თავში სავანე ჰქონდეს, სადაც ღმერთი ქმედებას შეძლებდა, არამედ  
 (მხოლოდ) ის არის სიგლაზაკე სულში, როდესაც ადამიანი ისე დამოუკიდე-  
 ბელი დგას ღმერთისა და ყოველი მისი საქმისაგან, რომ ღმერთი, თუ მას  
 სამშვინელში საქმიანობა ენდომებოდა, აუცილებლობისდამახედვით თვით იქ-  
 ნებოდა სავანე, სადაც მას ქმედება ენდომებოდა, და ამას იქმოდა (უცილობ-  
 ლად) სიამოვნებით. რამეთუ რომ მოექმებნა ღმერთს ასე გლაზაკი ადამიანი,  
 ასე იქმს ღმერთი თავის საკუთარ საქმეს და ადამიანი ასე განიცდის ღმერთს  
 თავის თავში, და ღმერთი არს საკუთარი ადგილი თავისი საქმისა; ადამიანი  
 (კი) არის წმინდა ღმერთ-განმცდელი მისი (=ღმერთის) საქმის ფაქტის  
 შეუქმე, რომ ღმერთი ერთია, რომელიც თვით თავის თავში იქმს. მხოლოდ  
 აქ, ამ სიგლაზაკეში (კვლავ) მიადღწევს ადამიანი მუდმივ ყოფნას, რომელშიც  
 იყო, არის და მარადიულად დარჩება.

არს წმინდა პავლეს სიტყვა, რომელშიც მას უთქვამს: „ყოველივე, რაც  
 მე ვარ, ეს ვარ ღმერთის მადლით“ (I კორ. 15, 10). (ჩემი) სიტყვა კი ახლა  
 ბრწყინავს მადლსა და ყოფნაზე, შემეცნებასა და ნებაზე და ყოველ სურ-  
 ვილის (ფლობაზე) მადლა — როგორ შეიძლება ამგვარად წმინდა პავლეს  
 სიტყვები ჭეშმარიტი იყოს? ამაზე ეს უნდა ვუპასუხოთ: რომ მხოლოდ  
 სიტყვები წმინდა პავლესი იქნებოდა ჭეშმარიტი, რომ მადლი მასში იყო, ეს  
 უშუალოა, რადგან ღმერთის მადლი ხელს უწყობდა მასში „შემთხვევითო-  
 ბის“ არსებითობაში აღსრულებას. როდესაც კი მადლი (ვა)თავდებოდა და  
 მისი საქმე შესრულებული იქნებოდა, მაშინ რჩებოდა პავლე ის, რაც იყო.

რადგან ასე ვამბობთ ჩვენ, რომ ადამიანი ისე გლახაკად უნდა იდგეს, რომ ის არც ადგილი ყოფილიყოს და არც ჰქონოდეს, სადაც ღმერთი ქმედებას შეძლებდა; სადაც ადამიანს (კვლავ) თავის თავში ადგილი უკავია, იქ მას კვლავ განსხვავებულობა უკავია. ამიტომ ვთხოვ ღმერთს, რომ მან მე ღმერთთან ბარიბარში გამხადოს; რამეთუ ჩემი არსებითი ყოფნა ღმერთს ზემოთაა, რამდენადაც ჩვენ ღმერთს როგორც ქმნილებათა (და)საწყისს აღვიქვამთ. სახელდობრ ღმერთის იმ ყოფნაში, სადაც ღმერთი ყოველ ყოფნასა და ყოველ განსხვავებულობაზე ზე არს, იქ ვიყავ მე თვით (ჩემი თავი), იქ მსურდა მე თვით ჩემი თავი და იქ შევიმეცნებდი მე თვით (სურვილს), ამ ადამიანის (=ჩემი) შექმნისა და ამიტომ ვარ პირველმიზეზი თვით ჩემი, ჩემი ყოფნის მიხედვით, რაიც მუდმივია და არა ჩემი ქმნადობის მიხედვით, რაც დროულია და ამიტომ ვარ დაუბადებელი და ჩემი დაუბადებლობის წესის კვალი ვიყავი არ შემიძლია მოვეკდე. ჩემი დაუბადებლობის წესის (კვალად) ვიყავი მუდმივად, ვარ ახლა და დავრჩები მარადიულად. რაც მე ჩემი დაუბადებულობის მიხედვით ვარ, ის მოკვდება და განადგურდება. რადგანაც ის მოკვდავია: ამიტომ ის დროსთან ერთად უნდა დაიღუპოს. ჩემს (მუდმივ) დაბადებაში დაიბადა ყოველი ნივთი, და მე ვიყავ მიზეზი თვით ჩემი და ყოველი ნივთისა; და მსურვებოდა, მაშინ არ ვიქნებოდი არც მე და არც ყოველი ნივთი; მაგრამ რომ არ ვყოფილიყავი მე, მაშინ ასევე არ იქნებოდა „ღმერთი“; რომ ღმერთი „ღმერთია“, ამიტომ ვარ მიზეზი; არ ვყოფილიყავი მე, არ იქნებოდა ღმერთი „ღმერთი“. ეს ცოდნისათვის არ არის აუცილებელი.

ერთი დიდი მოძღვარი ამბობს, რომ მისი გარღვევა უფრო კეთილშობილია, ვიდრე მისი გამომდინარება და ეს ჭეშმარიტია. როდესაც მე ღმერთიდან გამოვმდინარდი, მაშინ თქვა ყოველმა ნივთმა: ღრმეთი არს; მაგრამ მე ეს არ მხდის ნეტარს, რამეთუ აქ შევიცნობ ჩემს თავს, როგორც ქმნილებას. გარღვევაში კი სადაც დამოუკიდებელი ვდგავარ ჩემი საკუთარი და ღმერთის ნებისაგან და ყოველი მისი საქმისაგან და თვით ღმერთისაგან, იქ ვარ მე ყოველ ქმნილებაზე (ზემოთ) და ვარ არც „ღმერთი“ და არც ქმნილება. ვარ უფრო მეტად, რაც ვარ და რაც ვრჩები ახლა და ყოველთვის. იქ ვიღებ სწრაფვას, რომელიც ყოველ ანგელოზზე მალა ამიტანს. ამ სწრაფვაში ვიღებ ისე დიდ სიმდიდრეს, რომ ღმერთი ჩემთვის საკმარისი არ არის, ყოველივე იმით, რითაც ის „ღმერთია“, და ყოველი მისი ღვთაებრივი საქმით; რამეთუ ამ გარღვევაში ჩემს წილად მოდის, რომ მე და ღმერთი ერთია. იქ ვარ, რაც ვიყავ, და იქ არც მაკლდება და არც მემატება, რამეთუ იქ ვარ უძრავი მიზეზი, რომელიც ყოველ ნივთს ამოძრავებს. მხოლოდ აქ ღმერთი (მეტად) ადგილს ვეღარ პოულობს ადამიანში, რამეთუ ადამიანი აღწევს ამ სიგლახაკით იმას, რაც ის მარად იყო და დავრჩება. მხოლოდ აქ არის ღმერთი ერთი სულთან და ეს არის საკუთარი სიგლახაკე, რომლის მოძიებაც უნდათ ხოლმე.

ვინც ამ სიტყვას ვერ გაიგებს, გულს ნუ დაიდარდიანებს. რამეთუ სანამ ადამიანი ამ ჭეშმარიტებას არ გაითავისებს, ამ სიტყვას მანამდე ვერ გაიგებს, რადგან ეს დაუფარავი ჭეშმარიტებაა, უშუალოდ ღმერთის გულიდან გამოსული.

ისე ცხოვრება რომ შეგვძლებოდეს, ეს მარადიულად განგვეცადოს, (ამაში) ღმერთი იყოს ჩვენი შემწე! ამინ!

გერმანულიდან თარგმნა **მამუკა ხაბინაშვილი**

## კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

### ПУТИ ФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ, ИЛИ «УЩЕЛЬЕ БРАНСКОГО»

(РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ КНИГИ В. П. БРАНСКИЙ. ТЕОРИЯ ЭЛЕМЕНТАРНЫХ ЧАСТИЦ КАК ОБЪЕКТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ. Л., ИЗД-ВО ЛГУ, 1989, 257 с.).

«Пути, не сочинения»  
М. Хайдеггер.

«Методолог, подобно альпинисту, обозревает ситуацию, так сказать, с вершины, от которой отходят многочисленные ущелья. Во многих из них трудятся исследователи... Преимущество позиции методолога заключается в том, что он может объективно оценить «перспективность» соответствующих «ущелей» и, что самое главное, обнаружить «ущелье», до которого исследователи еще не добрались».

В. П. Бранский.

Монографию В. П. Бранского по богатству содержащихся в ней идей, труда и значимости я бы осмелился сравнить с известными тремя Критиками разума: появилась Четвертая критика — Критика Физического Разума. Это даже не сочинение видного ленинградского философа, но скорее (аналогично тому, как М. Хайдеггер обозначил свои творения) — пути-дороги «случающиеся», т. е. «имеющие место быть» в современном физическом познании. И необходимо добавить — в самом современном!

Эти пути, со всеми их заблуждениями, прозрениями, тупиками и — разумеется же! — достижениями, прогнозами наводят на размышления (иногда печальные: о собственной некомпетентности — нельзя объять все чудеса «несчетного множества» физического мира и его интеллектуального воспроизводства). Поэтому автор пишет, собственно, не рецензию в обычном смысле, а эссе по поводу... Для эссе характерен личный момент. Начну с него.

...Лет десять назад, будучи в Ленинграде на конференции, я спросил профессора А. С. Кармина: «А где же Бранский?». И получил странный ответ вполне в стиле тонкого юмора Анатолия Соломоновича: «Бранский погряз в унитарной симметрии!».

Только сейчас, при изучении книги, до меня «дошел» полный смысл ответа. Действительно, рецензируемая работа представляет собой завершающий этап в цикле монографий автора по основам современного физического познания — предыдущие монографии — о проблеме наглядности (Л., 1962) и о об основаниях синтеза релятивизма и

квантового подхода (Л., 1973). Это требовало долголетней и тяжелой работы по основам математического аппарата (теория групп) и его почти бесчисленных импликаций в различных вариантах современной квантовой теории поля (не говоря уже о подразумеваемом «само собой» знании тензорного анализа и «базовых» физических теорий относительности и квантов). В этом автору помогло более чем 20-летнее участие в работе семинара физфака ЛГУ (основанного акад. В. А. Фоком в 1947 г.); стажировка в Московском физическом институте им. П. Н. Лебедева и в Институте теоретической физики им. А. Пуанкаре (Париж), где он как раз и «погрязал» в унитарной симметрии и ее физических импликациях; консультации с крупнейшими советскими и зарубежными физиками (напр., проф. Ж. Вилье во Франции). Это — работа, которой хватило бы на две «нормальные» жизни — одну «физическую» (как физика-теоретика), а другую — «философскую». И вот итог: пока еще никто из советских философов не «осмеливался» предпослать такое посвящение своей работе: «Посвящается 50-летию выхода классической работы Е. Вигнера о представлениях групп Пуанкаре!» (Интересно, знает ли кто-либо из наших философствующих физиков о существовании этой работы? Если да, то очень мало! А ведь она представляет собой такую основу теории элементарных частиц, каковой в 1925 г. соответствовала работа Гейзенберга по формулировке матричного варианта квантовой механики).

Однако темой к самой книге послужили пути развития современного физического познания в плане построения общей теории элементарных частиц (ТЭЧ) за последние 50 лет ее развития. Эта теория еще не завершена. Свою собственную конструкцию ее завершения — квантовую теорию относительности (КТО) — автор в результате скрупулезного философско-методологического анализа (включая формулировку новых физических принципов и основ соответствующего математического аппарата (!), доводит до стадии дедуктивно разворачиваемой схемы, то есть до стадии, на которой начинается уже узко-специализированная работа физика-теоретика, специалиста в области ТЭЧ. Отсюда следует естественное «распадение» монографии на две части (вспомним указание на «две жизни!»). В первой части (состоит из предисловия, глав I и V) дана философия проблемы и показаны методологические пути ее решения). Эта часть с удовольствием будет прочитана философами-«физиками» и предназначена для них и методологов вообще. Во второй части (состоит из глав II, III, IV) разработаны основы теоретической схемы новой, будущей квантовой теории относительности (квантовая «клепсодинамика»), и эпиграфом к ней должен быть перефразированный лозунг платоновской Академии: «Да не войдет сюда никто, не знакомый с теорией групп!».

Начнем со второй части. Центральной физической идеей всей концепции КТО Бранского является квантовый принцип относительности и его понятнейшее ядро — понятие квантовой системы отсчета (КвСО). Автор специально предупреждает, что с обычной классической точки зрения понятие КвСО может показаться не только бессмысленным, но и просто абсурдным (с. 40), для его осмысления в полном объеме требуется «совершенно исключительное воображение» (с. 211, слова Фейнмана об условиях изобретения новых идей в физике).

Действительно квантовомеханическое движение, как известно, носит бестраекторный характер и связано с процессом измерения. По-

следний требует подключения к физической ситуации прибора как макрообъекта с классическим описанием. Каким образом можно представить механическое (бестраекторное!) движение микрообъекта относительно макроприбора и взаимное относительное «движение» макроприбора «вокруг» микрообъекта? И как при этом будет «выглядеть» физический мир? Другими словами, каков физический смысл выражения: макрообъект В находится в состоянии относительного движения по отношению к микрообъекту А? На помощь приходит понятие косвенного измерения. Суть его в том, что результаты «классического» измерения физической величины макрообъекта могут быть переведены на язык квантовомеханического описания (описание в позиций КвСО) того же объекта: «чтобы узнать, как «выглядит мир с точки зрения А, нет надобности «устанавливать» на А макроскопические масштабы и часы» (с. 40).

Установив таким образом принцип «перевода» макронизмерений в микроописание, автор далее вводит операторное описание КвСО и формулирует соответствующий принцип квантовой относительности как обобщение релятивистской относительности в пространстве квантованной группы Пуанкаре (с. 46). Самое важное состоит в том, что релятивизм более не отождествляется со специальным принципом относительности в непрерывном пространстве — времени Минковского, но в квантованном.

Проблема квантования пространства — времени (и соответствующей группы Пуанкаре) рассматривалась в физике и ранее, но без введения понятия КвСО результаты оставались чисто формальными, т. е. «нефизичными». Автор отмечает, что вплотную к постановке проблемы в содержательном плане подошел Вигнер в 1939 г. (в упомянутой статье). Вигнер отметил, что физический смысл групповых операций «пока неизвестен». В. П. Бранский показывает, что на основе нового понимания физической относительности (собственно «квантовая» относительность) всей математике может быть придан адекватный физический смысл. Более того, может быть предложен проект новой динамической теории (квантовая теория относительности или «клепсодинамика»).

То новое, что автор монографии внес в содержательно-физическую разработку новой (будущей!) квантовой теории элементарных частиц, кратко резюмируется в следующих положениях.

Во-первых, определен физический смысл задачи квантования группы Пуанкаре в связи с квантованием плоского пространства — времени Минковского — именно плоская разновидность этого «пространства» и именно относительно квантованной (а не обычной) группы определяет математику всего физического «дела» и допускает адекватное физическое осмысление.

Во-вторых, установлено, что основные физические отношения, выражаемые идеей синтеза так наз. «внутренней» и пространственно-временной симметрии реализуются на основе математики указанного квантованного многообразия, т. е. неизбежен переход от непрерывной к дискретной фундаментальной пространственно-временной симметрии.

В-третьих, показано, что фейнмановское взаимодействие (которое, собственно говоря, является содержанием современной квантовой теории поля) является гносеологически неизбежной, но все-таки «превращенной» формой выражения более глубокого индукционно-редукционного процесса, нового типа взаимодействия, не известного «до сих пор в физике» (с. 117). В связи с пониманием этого так наз. «нефейнмановского» взаимодействия с философской точки зрения возникает



фундаментальная гносеологическая проблема, которая в монографии определена как процесс макрокопизации. «Суровая диалектика» этого гносеологического процесса состоит в следующем. Сущность ультрамикроскопических явлений раскрывается в идеях и понятиях, требующих принципиального отказа от макропонятий и представлений. Но само установление верности знаний может происходить лишь на основе своеобразного возврата к этим понятиям. «Эта суровая диалектика пронизывает всю деятельность физика-теоретика, и вырваться из ее крепких объятий... невозможно» (с. 201). Этой темой определяется переход к анализу совокупности философско-методологических идей монографии (гл. I и V).

Целью всей монографии является разработка «иллюстративного» (в строгом физико-математическом смысле) варианта основ квантовой теории относительности, исходя из идеи синтеза методологии Эйнштейна (релятивизм) и Бора (квантование). Для обоснования конкретной формы такого единства методологий, а также в целях демонстрации ее практического задействования автором разработана и представлена целая система историко-методологических, философско-методологических, онтологических и гносеологических принципов и идей. Все это отлито в оригинальную концепцию построения физического знания и конкретно продемонстрировано на примере возможного создания физической теории.

Характерной особенностью концепции автора является ее своеобразная логическая «жесткость» — принципы и идеи, а также логические связующие ходы настолько плотно «упакованы», что конкретно-математическо-методологические рекомендации и разработки навязываются с «железной» необходимостью. Вообще при чтении работ В. П. Бранского трудно освободиться от впечатления, что их автор обладает какой-то особой логической силой. Сказанное можно проиллюстрировать следующим сравнением. Исследователи установили, что в философской системе древнего Парменида (6 век до н. э.) впервые открыта и задействована логика и дедуктивная рациональность таким образом, что логических ошибок в его рассуждениях нет. Исходные постулаты — бытие есть, а небытия нет — тоже вроде не вызывают сомнений. Но вот «железный» вывод из всего этого об отсутствии движения повергает в замешательство. Понадобилась вся гениальность Аристотеля (разработка понятия потенциального бытия), чтобы показать, в чем Парменид был как бы неправ. Аналогичное происходит и по отношению к логике Бранского: многие не примут его «онтологического ригоризма», но вот показать, где автор был бы «неправ», — уву! не так просто. Для этого следовало бы проделать сравнимую по трудности работу мысли по построению альтернативной концепции в целом!

В целостной концепции автора соответствующий анализ позволяет абстрагировать и относительно «развести» несколько слоев: онтологические основы и гносеологические схемы, общая методологическая теория построения физического знания вообще (на основе анализа ее исторического развития на примере теории элементарных частиц; как бы (попутно дается «критика физического разума» — разбор успехов, тупиков, уклонений объективно необходимых заблуждений и блужданий физического познания) конкретная парадигма построения физической теории. Заодно ставятся и решаются некоторые общие вопросы физического познания: эвристическая роль философских принципов при построении физической теории, современная роль моделей и модельных представлений, проблема происхождения и сущности те-



оретического знания, существо «макроскопической» роли субъекта. По всем этим вопросам даны оригинальные решения, высказано «новое слово». Размеры эссе-рецензии позволяют лишь кратко остановиться на освещении и обсуждении только некоторых из этих проблем, которые автору представляются наиболее важными и интересными.

Онтологические основы концепции автора как бы фундируют все выводы и итоги. Исходной является так наз. атрибутивная модель материального объекта (угловой камень всей концепции). Модель развита в концепцию **онтологического негеоцентризма**. В соответствии с этой теорией, к примеру, при построении физического знания о микромире следует исходить из того, что микрообъекту свойственна своя особая микро-причинность, микро-пространство (время), микро-движение, дискретность и т. д. Автор показывает, как, исходя из этого и учитывая другие принципы философского и методологического характера, отсюда следует далеко нетривиальный вывод о необходимости квантования именно плоского пространства — времени Минковского при создании адекватной теории квантовой относительности (так наз. «дистонный» подход; от слов «дискретный» и «относительный»). Наоборот, заблуждением физического мышления является, к примеру, широко распространенный «диотонный» (от слова «дискретный») и «общая теория относительности») подход. Таким образом, обычная перспектива развития теории элементарных частиц, связанная с совмещением принципов ОТО и квантовой механики предстает в методологическом анализе как тупиковая (хотя и имеющая эвристичные выходы, но как сказал бы Аристотель — лишь «по совпадению», т. е. не в силу сущностных причин, но сопутствующих). Эвристичность тупиковых ходов мысли исследователей автор объясняет при анализе роли и сути метафорического, образительного и функционального (математического) моделирования в процессе построения теоретического знания. Конкретно ставится и выясняется эвристическая роль философских принципов в этом процессе (селективная роль отдельных принципов, наряду с другими физическими и методологическими соображениями, почти однозначно детерминирующая выбор-конструирование фундаментальной теоретической схемы теории).

Среди гносеологических проблем важнейшей представляется уже упомянутая проблема макроскопизации и своеобразная трактовка «макроскопической» природы субъекта познания. Исследователь практически и теоретически живет в макромире, который представляет собой самосогласованную систему атрибутов движения физического объекта, прерывности, относительности, пространства — времени и т. д. Он склонен явленное ему макро-содержание этих атрибутов принимать в абсолютном смысле и переносить его на микромир. При этом, правда, физики пытаются как-то изменить это старое содержание физических атрибутов таким образом, чтобы оно стало более или менее адекватным микромиру. Но это изменение касается лишь явления, а не сути (т. е. это мысленное изменение содержания недостаточно «сумасшедшее»). Таким образом, исследователи остаются в плену так наз. онтологического макроцентризма — объективно гносеологическое заблуждение, согласно которому макросодержание физических атрибутов адекватно также и их микросущности (с той или иной степенью варьированности их явления, т. е. макропроявления). Макроцентризм гораздо более упрочен в сознании, чем преодоленный с таким трудом в свое время геоцентризм. В качестве типичного проявления макроцентризма автор анализирует известную специалистам физико-теоретическую аналогию Дж. Уилера в оправ-

дание «законности» экстраполяции закономерностей ОТО на микромир («рябь» Уилера, см. с. 217).

Другая сторона макроцентризма связана с необходимостью «суровой диалектики» макроскопизации адекватных микромиру понятий. Макроскопизация представляет собой гносеологический процесс «заземления» микропонятий (точнее — их систем) с целью их проверки на истинность и придания им такой формы, которая соответствует самой природе процедуры познания макросубъектом негеоцентрической сути микромира. Таков, к примеру, фейнмановский метод описания на локальном и «обменном» языке — негеоцентрической сущности нелокального и необменного взаимодействия, представляемого новыми квантованными теоретико-групповыми взаимоотношениями.

Гносеологическая трактовка фейнмановского метода квантовомеханического описания реальности («диаграммы Фейнмана») с позиций теории макроскопизации и ее онтологических предпосылок представляет на наш взгляд центральное звено всей теоретико-познавательной конструкции В. П. Бранского. Все это требует специального исследования на предмет соответствия и расхождения этой схемы с тем, что обычно называют «квантовомеханической гносеологией». Так, неясным остается вопрос о соотношении схемы Бранского с узловым пунктом так наз. проблемы измерения в квантовой механике. Имеется в виду боровский постулат целостности и неделимости квантового явления и соответствующий этому принцип редукции (невоссоздаваемой завершенности) процесса измерения «законченности» опыта (в его квантовомеханической трактовке). Так, на наш взгляд, фейнмановский анализ квантовомеханического взаимодействия и измерения (см. «Фейнмановские лекции по физике», М., 1966 3, гл. 3, с. 70—71), не «сстыкуется» с идеями «гносеологического негеоцентризма» Бранского, ибо требует учета нефизического процесса как онтологического фактора процесса измерения (решающим является, например, не разделение на три пучка, но то действие, когда «ставятся перегородки»: Фейнман, указ. соч., с. 70).

В заключение нельзя не привести образно-художественное сравнение самого автора относительно собственной концепции критики «физического разума» и предложенной модели построения квантовой теории относительности (КТО): сторонник КТО подобен врывающемуся на бал-маскарад с улицы субъекту, который срывает маски с присутствующих. При этом он убежден, что маски — это «плохо», ибо «маски остаются масками, даже если с их только помощью и можно проникнуть в сокровищницу микромира. Поэтому: долой маски: Но не теряется ли при этом смысл бала — МАСКАРАДА?? Исследование В. П. Бранского заставляет серьезно задуматься о сути и месте маскарада и маскосрывания не только на балу физического познания.

В. П. Х ю т т, (Таллин)

## ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოხოქვეყნებელი მასალა წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ან რუსულ ენაზე. ქართულ ტექსტს უნდა ახლდეს რუსული რეზიუმე არა უმეტეს მანქანაზე დაბეჭდილი ერთი გვერდისა. წერილის მოცულობა, რეზიუმეს ჩათვლით, არ უნდა აღემატებოდეს ერთ საავტორო 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 სამღვივანო წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

663/115

ფასი 85 კპ.



ინდექსი 76195