



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-ტ
1993

13

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4. 1993

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

Известия Академии наук Грузии



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

4. 1993

თბილისი
ТБИЛИСИ

„მეცნიერება“
«МЕЦНИЕРЕБА»

სარედაქციო კოლეგია:

მ. ბალიაშვილი (რედაქტორის მოადგილე), თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ვ. კე-
შელავა, ზ. მიქელაძე, ლ. მჭედლიშვილი (რედკოლეგიის მდივანი), შ. ნადირა-
შვილი, გ. ნოდია (რედაქტორის მოადგილე), თ. ნონიაშვილი, დ. ფარჯანაძე,
ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი), შ. ხიდაშელი.

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Балиашвили М. С. (зам. редактора), Буачидзе Т. А., Кешелавა
В. В., Микеладзе З. Н., Мчедlishვილი ლ. ი. (секретарь редколлегии),
Надирашвили Ш. А., Нодია Г. О. (зам. редактора), Нониашвили
Т. А., Парджанадзе Д. Ш., Тевзадзе Г. Б., Хидашели Ш. В., Чав-
чаваძე Н. З. (редактор)

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19

Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

ტელეფონი 37-85-46 телефон

გადაცემა წარმოებას 23.8.1993; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.3.94;
ანაწყობის ზომა 7×12; ქალაქის ზომა 70×108^{1/16}; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი თაბახი 11.20;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.74;
ტირაჟი 200; შეკვეთა № 69;

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია

ლევან დალაქიშვილი, ჰერაკლიტეს ერთი ფრაგმენტის გაგებისათვის	5
თეიმურაზ ბალარჯიშვილი, ჰერბერტ მარკუზეს „ერთგანჯომილებიანი ადამიანის“ კრიტიკული ანალიზი	19
გიული მურადაშვილი, გონის მომენტი ისტორიაში	32
ზურაბ მახანია, ყოფიერება, ცნობიერება და სული სიცოცხლისა	45

ფსიქოლოგია

ინბა კურცხალია, ადამიანთა შორის ურთიერთობები და კონფლიქტი	60
ლალი სურგანიძე, ქართველთა ყოველდღიური ცნობიერების კვლევა ქართული ხალხური ფრაზეოლოგიზმების ბაზაზე	66
დავით ჩარკვიანი, სოციალური რისკის სიტუაცია და სუბიექტის მოლოდინები	86

ჩვენი მემკვიდრეობა

დემეტრი უზნაძე, ლეონიდ ანდრეევის ტრაგედია „ანათემა“	98
---	----

კრიტიკა და გიგლიოზგრაფია

გურამ თევზაძე, ნეოკანტიანელობის შეფასება თანამედროვე გერმანულ ფილოსოფიაში	103
მამუკა ბიჭაშვილი, საინტერესო გამოკვლევა	118
შალვა ადუიშვილი (ნეკროლოგი)	121
ვლადიმერ ნორაძე (ნეკროლოგი)	122
გიორგი შუშანაშვილი (ნეკროლოგი)	124
ზურაბ მიქელაძე (ნეკროლოგი)	125

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Л. Н. ДАЛАКИШВИЛИ, К пониманию одного фрагмента Гераклита.	5
Т. О. БАЛАРДЖИШВИЛИ, Критический анализ «одногомерного человека» Г. Маркузе	19
Г. П. МУРАДАШВИИ, Момент разума в истории	32
З. Н. ВАХАНИЯ, Бытие, сознание и дух жизни	45

ПСИХОЛОГИЯ

И. Б. ҚУРЦХАЛИА, Взаимоотношения между людьми и конфликт	60
Л. Д. СУРМАНИДЗЕ, Исследование обыденного сознания грузин на базе фольклорных фразеологизмов	66
Д. А. ЧАРКВИАНИ, Ситуация социального риска и ожидания субъекта	85

НАШЕ НАСЛЕДИЕ

Д. Н. УЗНАДЗЕ, Трагедия «Анафема» Леонида Андреева	98
--	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Г. В. ТЕВЗАДЗЕ, Оценка неокантианства в современной немецкой философии	103
М. БИЧАШВИЛИ, Интересное исследование.	118
ШАЛВА АДЕИШВИЛИ (некролог)	121
ВЛАДИМЕР НОРАКИДЗЕ (некролог)	122
ГЕОРГИЙ ШУШАНАШВИЛИ (некролог)	124
ЗУРАБ МИКЕЛАДЗЕ (некролог)	125

ფილოსოფია

ლევან ღალაქიშვილი

ჰერაკლიტეს ერთი ფრაგმენტის გაგებისათვის

ერთი საფულისხმო თვალსაზრისის მიხედვით, ჰერაკლიტეს ფილოსოფოსობის შინაგანი მამოძრავებელი მოტივი — ესაა თავისებური რეაქცია ელეატურ რაციონალიზმსა და ზალზოსნურ მისტიკაზე იმ მიზნით, რომ სიბრძნისმეტყველური დასაბუთება მოუხერხდეს საფუძველშერყეულ ტრადიციულ ბერძნულ პოლითეისტურ მსოფლმხედველობას¹.

ბერძნული კულტურისათვის მისი სათავიდანვე დამახასიათებელი იყო ცხოვრების ტრაგიზმის ცხადად ხედვა და მძაფრი განცდა. ამის საბუთად ფ. ნიცშეს მეფე მიდასისა და დიონისეს მხლებელი სილენოსის გასაუბრების თქმულება მოაქვს. მიდასის კითხვას, თუ რა არის ადამიანისათვის საუკეთესო ხედარი, სილენოსი ასე პასუხობს: „ყველაზე უკეთესი შენთვის სრულიად მიულწეველია: არ დაიბადო, არ იყო, არარა იყო. შემდგომ ამისა კი შენთვის უმჯობესია — მალე მოკვდე“ [16, გვ. 63].

ადამიანის ყოფნისათვის მოუცილებლ ტრაგიზმს ბერძენის ცნობიერებაში მისი წარმავლობა განსაზღვრავს; ის, რომ მუდმივი ქვეყნად არაფერია, ყოველი დანაბადი მცირე ხანს შეჰხარის მზეს, მერე კი — სიკვდილის კერძია. ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ყველაზე კრიზისულ ეტაპებზე აგორაზე გამართული საუბრების პრაქტიკა იცნობს ლამის წესად დამკვიდრებულ მოვლენას, როცა ეოფნის ავანჩავანის მორიგი პესიმისტურ-ფილოსოფიური გააზრების შემდეგ ყველაფრის ავის მომლოდინე ორატორის ერთი ან რამდენიმე მსმენელი ნებით განერიდებოდა სიციცხლეს. ადამიანი, ერთი მხრივ, ბუნების მოვლენა და განქარების ბუნებრივ წესს მორჩილებს, მეორე მხრივ კი, მან „იცი“ თავისი ინდივიდუალობის უპირობოდ მაღალი არაფარდობით ფასი, ყველაზე მეტად უღირს ყოფნა და ეს მოურიგებელი წინააღმდეგობა ბუნების უცვლელ წესსა და ინდივიდის უსანუკერეს სწრაფვას შორის ბერძნებთან ხშირად მხოლოდ სიკვდილით, უკეთ, თვითმკვლევლობით მოიხსენებოდა.

ჰერაკლიტეს **παρὰ φρασας** („ბუნების შესახებ“) ერთგვარ სიკვდილთან შეშირიგებლის ტვირთს იცისრებს; მან უნდა დაასაბუთოს, რომ ბუნება ნამდვილად არსებული კარგია და რომ მხოლოდ უგნურს ეჩვენება ის უწესრიგო „კოშმარულ ფანტომად“ [2]. მოკლედ რომ გადმოვცეთ ჰერაკლიტეს

¹ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის გადმოცემისას ძირითადად ვყვარდნობი ს. დანელიას შესანიშნავ წიგნს: „ანტიკური ფილოსოფია“ (სოკრატის წინ).

20389

საქართველოს
მეცნიერებათა
აკადემია



ფილოსოფოსობის შინაარსი, ასეთი გამოგვივა სათქმელი: სამყაროს ველ არსებულს უმაღლესი სიბრძნე (*ἀρχαί, σόφια*) მსკვალავს. ამასთან ლოგოსი ცნება კი არა რეალობაა. ის თვითონ სამყაროს საგნებშია იმანენტურად მოცემული; კერძო საგნებისა და მოვლენების გარეშე ლოგოსი არ არსებობს.

სამყაროს შიგნით ბუნებრივ მოვლენებს შორის არის წინააღმდეგობა (*εναντιόση*); ყოველი ინდივიდუალობა აქ სხვას უარყოფს, რადგან თვით იმდენადაა ეს განსაზღვრული ინდივიდუალობა, რამდენადაც განირჩევა სხვისაგან: „მაგრამ ეს წინააღმდეგობა არის არა რეალური ბრძოლა ინდივიდუალობათა შორის, ბრძოლა, რომელიც სპობს მათ, არამედ ის არის მხოლოდ ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელიც ასაბუთებს მათ არსებობას“ [2, გვ. 138—139]. ისევე, როგორც სქესთა შორის არსებული დაპირისპირება საფუძვლად იმარჩავს არა ერთფრთის მოსპობას, შურსა და მტრობას, არამედ ერთმანეთისკენ ლტოლვა-სიყვარულზეა დაშენებული; ბუნებრივ მოვლენათა შორის არსებული უნივერსალური წინააღმდეგობაც — რომელზედაც სამყაროა აგებული და რომელიც საგანთა არსებას ქმნის — „არის არა რეალური ბრძოლა ან შური და მტრობა, არამედ მხოლოდ ლოგიკური დამოკიდებულება, რომელიც სიყვარულს სამართალს და ჰარმონიას სრულიადაც არ რიცხავს. ეს ლოგიკური დამოკიდებულება რეალური ბრძოლით არ იფარგლება. რადგან ბრძოლა კი არა, არამედ მშვიდობაც და სიყვარულიც ამ წინააღმდეგობის გამო არსებობენ“ [2, გვ. 138—139].

აქედან ჰერაკლიტესთან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ ბუნების პრიციპი რეალური ბრძოლა ან რეალური მშვიდობა კი არაა, არამედ ის მათ მიღმაა, ლოგიკურია და ამდენად აზრი, „თითქოს ეს ქვეყნიერბა უსამართლობაზე იყოს აგებული, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს“ [2, გვ. 138—139].

ჰერაკლიტეს მიხედვით, ბუნებაში ყველაფერი ცვალებადია, მაგრამ ცვლილება მუდამ წესშეწონილია, *ἀρχαί*-ის, *σόφια*-ის შესაბამისად ხდება: ამიტომ მსოფლიო ბრძნულად მოწყობილი კოსმოსია და მზესაც კი არ ძალუძს მისთვის „მიზომილისაგან“ (*τὰ μέτρα*) გადახვევა [2, გვ. 142].

სოციალურ ყოფაზე გადატანილი ეს ბუნებითი ჰარმონიული პრიციპი საზოგადო სამართლიანობისა და კეთილდღეობის პატივისცემით პირადულს ნაცვლად *ἀρχაί*-ის კარნახით ცხოვრებას განუსაზღვრავს ადამიანებს. მათთვის უდიდესი უზნეობისა და უბედურების მიზეზსაც ჰერაკლიტე მედიდურებაში (*μέγιστος*) ხედავს; ზნეობის პოზიციიდან სანაქებო ვითარებასთან მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როცა ადამიანი სამყაროს ნაწილად სცნობს თავს და შეგნებულად ექვემდებარება მსოფლიო გონებას (*ἀρχαί*), ანუ სიბრძნეს (*τὸ σόφισ*).

ამრიგად, ჰერაკლიტემ ერთმა პირველთაგანმა ბერძენთა შორის, ყველაზე ადამიანური პრობლემა, თუ რა არის და როგორ ხამს ყოფნა, საკვებით ბერძნულად გადაწყვიტა, როცა სამყარო ლოგოსს დაქვემდებარებულ მთლიანობად ანუ კოსმოსად დაინახა და ადამიანს, ვითა ინდივიდს, ზოგადისადმი (*κοινόν*) შეგნებული მორჩილება დაუწესა უმაღლეს ზნეობრივ პრიციპად. მის ფილოსოფიაში მარად ცვალებად სამყაროსთან ადამიანის „შერიგების“

უზრუნველყოფად გამოდის ზოგადი, გონება, *ἀγαθόν*-ი, რომელიც სუბსტანციურია, ყოველივე არსებულს განწონის — ცხადია, ყოველ ადამიანსაც, თითოეულ „ამ“ ინდივიდსაც — და ყოველთა არსებულთა (*ἐξ ἕνθε*) კანონ-შეწონილების ჩვენებით აშოშმინებს მარად ყოფნის მოწადინე ცნობიერებას. უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში, რომელიც ადამიანისაგან სამყაროს შეწყნარებას ეხმარება, ის არის, რომ ყოველი არსებულის სხვად ქცევას მისი კვლავ მოქცევა სდევს: რაც ერთ დროს იყო, დღეს აღარაა, მაგრამ ხვალ ისევ იქნება. ასეთ ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემას მართლაც შეეძლო ყოველი მისი მიმდევრისთვის ერთგვარი სიმშვიდე მოეგვარა: ყოველის საერთო საფუძველი, ცეცხლით სიმბოლიზებული *ἀγαθόν*-ი არის ადამიანშიც, ის რეალობაა — არა ცნება; ის ცოცხალია (პილოძოიზმი), მუდამ იყო, არის და იქნება. ლოგოსი არის მარად ცოცხალი ცეცხლი (*πῦρ ζῆλναι*), რომელიც „თანაბარზომიერად ხან იფეთქებს, ხან იშორდება“ [8, გვ. 103], მაგრამ მთლად აროდეს ქრება: „სად წაუხვალ მარად უქრობ ცეცხლს?“ [8, გვ. 102].

მაგრამ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიამ ვერ შეძლო სამუდამოდ ჩაეწყნარებია მარად ყოფნის მაძიებელი ადამიანის ეჭვიანი კითხვა თავისი საბოლოო ხედვრის რაგვარობაზე. ჰერაკლიტესთან ლოგოსი, რომლის სიმბოლოცაა მარად ცოცხალი ცეცხლი, უკვდავების ერთგვარ გარანტიად გამოდის იმის გამო, რომ ყოველ ინდივიდშია მოცემული და ასე თითოეულ მათგანში ქმნის რაღაც უცვალეზლს², მისი — ლოგოსის — „განაჩენი“ ყოველი სამყაროულის მიმართ არის მარადიული ცვლა ყოფილ ფორმებთან კვლავ დაბრუნებით. ფილოსოფიური აზრის შემდგომმა განვითარებამ ეპიქტეტს დააყენა დასაჯერებლობა იმისა, რომ ლოგოსთან ნაზიარებობის გამო მარადიული შეიძლება იყოს ადამიანის ინდივიდუალობა. ეს ეპიქტეტს ხელოვნებაშიც აისარკა. დუინურ ელევგიებში რ. მ. რილკე წერს:

„Blühen und verdorren ist uns zugleich bewußt.
Und irgendwo gehn Löwen noch und wissen,
solang sie herrlich sind, von keiner Ohnmacht“ [17, 263].

თუ ჰერაკლიტე საგანთა ცვლების პროცესის მთლიანობაში ხედვას ბრძენთა საქმედ თვლის, რომელიც სამყაროში არსებულ წესრიგს აღმოგვაჩენინებს, მის მარად კოსმოურობას ცხადყოფს და ამ გზით ინდივიდს, როგორც ამ კოსმოსის ნაწილს, მის საბოლოო ხედვრს დააჯერებს; რილკესთან სხვაგვარია ვითარება: სამყაროს წესრიგის ხედვა სანუგეშოს არაფერს ეუბნება ადამიანს, ვინაიდან წესიერად აქ (სამყაროში) ინდივიდის კვდომა, მისი ქრობა მიმდინარეობს. პრობლემა აქ ისაა, რომ ლოგოსი ან, უკეთ, მასთან ნაზიარებობა არ წარმოადგენს ინდივიდუალობას არა თუ საცხებით, არამედ იგი არ შეეხება მის ყველაზე არსებითს; საეპიქტეტო ლოგოსური წესრიგის უცვლელობა ინდივიდის სულის უკვდავების საწინდრად ვარგოდეს.

ზემოთ მოკლედ მიმოვიხილეთ ჰერაკლიტეს ფილოსოფია და მისი უმთავრესი სათქმელის სადღეისო დამაჯერებლობაზეც ვთქვით ასევე. როგორიც არ

² ამ მხრივ საგულისხმოა ჰერაკლიტეს შემდეგი ფრაგმენტი: „სულის ბუნებითი ნიშანია თეოთმზრდელი ლოგოსი“ [8, გვ. 113].



უნდა იყოს ამ დამარწმუნებლობის ხარისხი, ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის მიხედვით. შედეგი მეტად საყურადღებოა, რადგან იგი ნათლად სვამს პრობლემას ყოფიერის მარადიული ცვალებისა და იმავდროული უცვლელობისა³. ჩვენი ნარკვევის მომდევნო არამიმოხილვითი ნაწილის მიზანია ამ პრობლემის გააზრება დღევანდლობისთვის საგულისხმო ვითარებათა შეძლებისამებრ სრული გათვალისწინებით.

დებულებას, რომელიც ჩვენი საგანგებო ინტერესის საგანი გამხდარა, პლატონი ასე აყალიბებს „კრატილოსში“:

Λέγει πῶς Ἡράκλειτος ὄτι πάντα ᾗσθησι καὶ ἰσθῆναι μένει, καὶ ποταμὸν ἴσθῃ ἀπειχάζων τὰ ἕντα λέγει ὡς οἷς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμπαίγῃ⁴ [15, გვ. 66].

Περὶ φύσεως-ის ავტორი τὰ ἕντα-ში, ალბათ, ემპირიულ საგნებს გულისხმობს პირველ ყოვლისა და იქნებ საგანგებო გამორჩევითაც; საკუთრივ და მხოლოდ⁵; მაგრამ τὰ ἕντα-ს ცნების შინაარსი, მისი სემანტიკა თავისუფლად იტევს ისეთ გარკვეულობებს, რომლებიც ემპირულ მონაცემთა თავმოყრად არ აღიქმება. τὰ ἕντα, ანუ უოველივე რაც არსებობს, გულისხმობს, სხვათა შორის, ისეთ ფენომენებსაც, როგორიცაა ხელსაწყო ან ხელოვნების ქმნილება⁶; ან ცალკე ეპოქის კულტურა მის მთლიანობაში, ან რომელიმე ერთი ეროვნული კულტურა ამავე რიგის სხვა ფენომენებთან შეპირისპირებით.

ვცადოთ პასუხი გავცეთ კითხვას: რაში მდგომარეობს ხელოვნების ნაწარმოების ან სულაც მთელი კულტურის (ვთქვათ, რომელიმე ერთი ეროვნული კულტურის) მდინარისნაირობა, თუ ჰერაკლიტეს ზემოთ ხსენებულ τὰ ἕντα-ში მათ ვიცულისხმებთ.

ხელოვნების ნაწარმოები, ვთქვათ, ფერწერული ქმნილება, აუცილებლად მოითხოვს არსებობისათვის რაღაც მატერიალურ საფუძველს. დაზგური ფერწერის ნიმუშისათვის ასეთია ტილო, ხე, მუყაო ან ფერთა „დასაყრდნობად“ გამოსადეგი სხვა რამ მასალა. ძველი ტაძრის ინტერიერში ფრესკის ტექნიკით შესრულებულ ქმნილებას „საყრდენად“ თუ „სამაგრად“ აქვს საგანგებოდ შემზადებული „გრუნტი“ კედლისა. ყველა ეს მასალა, (ἢ ἄλλῃ) როგორც რაღაც მატერიალური, ცვლილებას ექვემდებარება: იშლება, ხელოვნების ნიმუშის „საყრდენად“ უფარგისი ხდება. ეს ცვლილებაა და ამასთან იმდენად მნიშვნელოვანი, რომ მთელი მეცნიერება არსებობს მისი თავიდან აცილების ხერხთა შესახებ, რათა ხელოვნების ქმნილებათა დაცვა ასეთი ნგრევისაგან შესაძლებელი იყოს. დაშლა-ნგრევა-განადგურება ემუქრება

3 ერთი მოხუცებული ჩიოდა: სახელი და გვარიღა დავრჩიო. ამ დაჩივლების საყოველთაოდ ვასაგები სიმწარე კარგი საბუთია იმისა, რომ ჰერაკლიტეს პრობლემა — ყოველთა ყოფიერთა გამუდმებული ცვალებისა — დღესაც უკლებლივ ინარჩუნებს ოდინდელ მძაფრ აქტუალობას.

4 „ამბობს ერთგან ჰერაკლიტე, რომ ყოველივე იძვრის, არაფერი რჩება უცვლელად და, აღარებს რა არსებულთ მდინარის ნაკადს, დასძენს: ერთ მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ“.

5 ἢ φύσις-ის მნიშვნელობათა ველი არ გამოირცხავს ამგვარ დაშვებას, თუმცა არც უცილობელს ხდის მის უპირატესობას სხვა გაგებებთან შედარებით. [13; 9].

6 ამითი არსებობის წესის გამორკვევას — თუმც სხვა რიგის პრობლემათა კონტექსტში — მიიპარტავს მ. პაიდევგერი ნაშრომში: „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“, რომელიც ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებთან ერთად მნიშვნელოვანი ფაქტორია წინამდებარე ნარკვევის შექმნისათვის.

ქვით ნაგებ ტაძარსაც, მეტადრე, მის ორნამენტულ ნაწილში; ამიტომ ამ სტატიის ბოლოს ხელოვნების ამ ქმნილებათა აღდგენა-დაცვის ასევე რთული ხელობა.

მასალა ფერწერული ქმნილებისათვის ასევე ის საღებავები, რომელთა განაწილება მოსახატ ზედაპირზე ქმნის ფერწერულ ნიმუშს იმ აზრით, რომ უამისოდ — ფერთა გამოუყენებლად — ფერწერული ქმნილება არ შეიქმნება. ქმნილების მასალობრივი შედგენილობის ეს ნაწილიც ცვალებადია და ამიტომ საჭირო ხდება ფერწერულ ნამუშევართა მოთავსება განათების, ტემპერატურისა თუ ტენიანობის მხრივ საგნგებოდ გამართულ სივრცეში, რაც ჩვეულებრივ კეთდება კიდევ ხელოვნების ქმნილებათა დაცვის მიზნით.

ხელოვნების ნაწარმოების არსებობისთვის აუცილებელი მთელი ეს მატერიალური, მასალობრივი მხარე, მიუხედავად მისი განუზომლად დიდი მნიშვნელობისა, არ არის საკუთრივ და თვითონ ქმნილება. საკვირველია და უცნაური, მაგრამ ხელოვნების ქმნილება ისევე შორს დგას საკუთარი მასალობრივისაგან, როგორც საჭადრაკო კომბინაციის ხიბლი იმ **შაჟ**-დან, რომლისგანაცაა დამხადებული კომბინაციაში ჩართული ფიგურები ან სათამაშო დაფა. სწორედ ამიტომ ქმნილების შემტკიცება-გამაგრებისთვის ჩატარებული მუშაობა არ ითვლება შემოქმედების ერთჯერად და ვერვისგან ხელსახელებ პროცესში ჩარევად.

რაკი ასეა, როცა ხელოვნების ქმნილების შესაძლო მდინარისნაირობაზე ვიკითხავთ, პასუხი მისი ცვალებების ადგილის მდებარეობაზე სულ სხვაგან უნდა ვეძებოთ ვიდრე **შაჟ**-ა.

მართალია, ტილოს ფერწერულობა მასზე დატანილი ფერების გამო არსებობს, ხოლო ტაძრის ამშენებელი ქვის, ვითა მასალის ფერსა და სხვა აღქმად თვისებებსაც ითვალისწინებს შენებისას; მაგრამ ორივე შემთხვევაში მასალის ყველა თვისება მხატვრულ ჩანაფიქრს, მის მთლიანობას მორჩილებს და იმდენად არის მისგან ათვისებული, რომ თავისთავადი მნიშვნელობა სავსებით ჩამორთმეული აქვს.

ხელოვნების ქმნილება როგორც არა-მასალა, როგორც თვით იგი, არის რალაც აღქმულ-განციდელი და გაგებული. ზედსართავების ამ წუებით ჩვენ ვუახლოვდებით იმ არეს, რომელსაც ხელოვნების ქმნილება თავისად ინარჩუნებს და რომლის საფუძველზეც მხოლოდ ჩანს თვითონ ის. ხელოვნების ქმნილების აღქმა-გაგება (მიღება-განცდა) სხვადასხვაობს დროთა მიხედვით. ყოველი ახალი ეპოქა მის წინამორბედთაგან რამდენადმე განსხვავებულად აღიქვამს და იგებს ხელოვნების „ერთსა და იმავე“ ნაწარმოებად. დიდ ხელოვანთა შედეგები გამოუკლებლივ, თუმც მეტ-ნაკლები სიცხადით, ადასტურებენ ამას. ხელოვნების ქმნილების ეპოქათა მიხედვით განსხვავებული გაგება არის სწორედ ის, რასაც ქმნილების მდინარისნაირობა შეიძლება ვუწოდოთ⁷.

⁷ ცოტა სხვა კუთხით შეეხება პრობლემათა ამავე წრეს ზოსე ორტიგა ი გასეტი, როცა წერს: „შეშარიტად განსაცვიფრებელი და ენიგმურია ის ღრმა შინაგანი ერთობა, რომელსაც ყოველი ისტორიული ეპოქა ინარჩუნებს თავის ნებისმიერ გამოკლენაში. ერთნაირი შთაგონება, ერთი და იგივე სასიცოცხლო სტილი ფეთქავს ყველა ხელოვნებაში, ასე ძლიერ რომ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ახალგაზრდა მუსიკოსი ანგარიშიუცემლად ცდილობს ბგერებით მოახდინოს ზუსტად იმავე ესთეტიკურ ფასეულობათა რეპროდუცირება, რომელთა ხორტყმისმასაც მიეღტვის მისივე თანამედროვე მხატვარიც, პოეტიც და დრამატურგიც. მხატვრული გრძნობის ეს საყოველთაო ერთობა ძალაუნებურად უნდა იწვევდეს ერთნაირ

მაგრამ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში **αὐτὸ αἶψα**-ს მდინარისნაირობა მის მიწვივ ცვლებადობას არ ნიშნავს მხოლოდ; მდინარეში არის რაღაც უცვლელიც: სათავე, კალბოტის საერთო მოყვანილობა, სიგრძე-სიგანე, დაქანების ხარისხი, დინების სისწრაფე და ა. შ. ამდენად რისამე მდინარისნაირობის სრულად გასათვალისწინებლად საჭიროა მასში უცვლელის მოძიება. რა არის ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობის უცვლელი?

ის, რომ მისი გაგება-აღქმა-მიღების ეპოქალური განსხვავებულობის მიუხედავად, ხელოვნების ქმნილება თავის თავთან იგივეობრივად აღქმა-გაიგება: დროთა ვითარებაში ჩვენ არა მხოლოდ რამდენადმე განსხვავებულად გვესმის ხელოვნების ესა თუ ის ქმნილება, არამედ ამასთანავე ისიც ვიცით, რომ ქმნილება ერთია და იგივე; ჩვენ გვაქვს არა მხოლოდ ეპოქალურად განსხვავებული გაგებანი რომელიმე ქმნილებისა, არამედ მისი სხვადასხვაგვარად გაგების მთელი ისტორიაც. ხელოვნების ქმნილებას დიაქრონიკა, ისტორიაში ვიწნობთ და ვადასტურებთ მის იგივეობას. ისტორიის კი შესაძლებელს ხდის ადამიანის ყოფნის ის ფუნდამენტური წესი, რომელსაც ისტორიულობა ეწოდება.

ისტორიულობა არის ადამიანის ყოფნის შინაგანი წესი, რომელიც თვით ისტორიის შესაძლებლობის პირობას ქმნის და ვლინდება ადამიანის უცვლელ თვისებაში, — იყოს თავისივე წარსულით განსაზღვრული, ამ წარსულის მიხედვით ადგენდეს თავის ვინაობას [1, გვ. 9]. ამრიგად, ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობის უცვლელი ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტურ სტრუქტურაში, ისტორიულობაში უფილა გამდგარი. და არა მხოლოდ ეს; ეპოქების მიხედვით განსხვავებულ აღქმა-გაგება-განცდასაც ხელოვნების ქმნილებისა ამ აღქმა-გაგების ისტორიულობა ჰქვია.

გამოდის რომ ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობა მთლიანად დაიყვანება ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტურ სტრუქტურაზე — ისტორიულობაზე, რომელიც თავისში გულისხმობს რაღაც მიწვივ ცვლადსაც და უცვლელსაც. საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობის „დაძირვა“ ორგვარ, თითქოს ურთიერთსაპირისპირო აზრით გაგებულ ისტორიულობაში არ ნიშნავს პრობლემის რაღაც რთულსა და გაურკვეველზე მიგდებას და ასე მის თავიდან მოცილებას: როცა ადამიანი საკუთარ წარსულს იძიებს, ირკვევს, აყურადებს, ანუ ისტორიულად მყოფობს — თავისი წარსულის საფუძველზე ადგენს თავის ვინაობას — იგი დაინტერესებული უმზერს ამ წარსულს არა მხოლოდ უშუალო „ახლას“ პოზიციიდან, არამედ მომავლის „წინასწარხედვისა“ და მისი შემზადების ნებით, რადგან ისტორიულობა ვითა წარსულის ფლობა და მისით საკუთარი ვინაობის დამდგენობა არაა კომპიუტერისებურად ინფორმაციის ნეიტრალური შენახვა, არამედ ესაა წარსულის გამოსადეგად ათვისებულ ქონა, რაც თავისთავად მოითხოვს წარსულის მუდმივი გადააზრების შესაძლებლობას ყოველი „ახ-

სოციალურ შედეგებს“ [3, გვ. 5]. მხატვრული გრძნობის ეს საყოველთაო ერთობა, რომელზედაც ავტორი საუბრობს და რომელიც, ჩანს, ეპოქალურ-ცვლადია, შეადგენს საფუძველს ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობისა.

⁸ ისტორიულობის ურთიერთობას ისტორიასა და დროულობასთან საგანგებოდ იკვლევს შ. ჰაიდენგერი „ყოფიერება და დრო“-ში; იხ. ამ ნაშრომის მეექვსე პარაგრაფი: „ონტოლოგიის ისტორიის დესტრუქციის ამოცანა“ [14, გვ. 19—27] და..

⁹ ისტორიულობის ამ ასპექტზე იხ. [1, გვ. 5—18].

ლას“ თვალსაწიერიდან, მოითხოვს წარსულის ეპოქათა მიხედვით განსხვავებულ შეფასება-გაგებათა პრინციპულ შეუზღუდავობას. ისტორიულობა როგორც წარსულით ყოველი ახლას თავისებურებას შეწონილი დაინტერესებულობა მუდამ ითვალისწინებს მომავალსაც¹⁰.

ამრიგად, კითხვას $\epsilon\acute{\alpha}\ \nu\alpha\alpha$ -ს იმ ნაწილის შესახლო მდინარისნაირობაზე, რომელსაც ხელოვნების ქმნილებანი შეადგენენ, დადებითად ვუპასუხეთ და აღვნიშნეთ, რომ ამ ფენომენთა მდინარისნაირობას განაპირობებს არა მათი მასალის ($\eta\acute{\mu}\lambda\eta$) სიმყიფე და ცვალებადობა, არამედ ისტორიულობა როგორც ადამიანის ყოფნის შინაგანი წესი.

ისტორიულობის შესახებ მეტიც უნდა ითქვას, სახელდობრ, — რომ სწორედ მისით გადადის სულიერ-გონითი აქტივობის ობიექტივირებული შედეგი კულტურის ერთი სფეროდან მეორეში. ასე, მაგალითად, ყინწვისის ან-გელოსი ან ჰ. ბოსხის მიერ ფერწერულად აღმკული ხატი თავდაპირველად შიდასაქვლესიო ცხოვრების განაწესით იყო აღვილმიჩენილი და დანიშნული სრულიად არა ესთეტიკური ტკობისათვის; ხოლო დღეს „იგივე“ ფენომენები ხელოვნების ქმნილებებად ქცეულან. ასევე, სანამ რელიგიური რწმენა სკეფსისისა და ათეისტური მსოფლმხედველობისთვის შეუვალი რჩება, მონასტერი ლეთისმსახურებისათვის განცალკევებული, სოფლისაგან მოშორებით სამუშაო საყუდელია ბერთა; მაგრამ სკეპტიციზმის ან ათეისტური მსოფლმხედველობის გაბატონების შემთხვევაში იგივე მონასტერი, ამა თუ იმ ეროვნული ხელოვნების ძეგლად ქცეული, კულტურის სიძველეთა დამცველი სამსახურების საზრუნავი ხდება. მისით ახლა უკვე მასობრივ დაინტერესებას იჩენენ: ესთეტიკოსი, ცნობისმოყვარე მოგზაური, ხელოვნებათმცოდნე... ერთი სიტყვით, მონასტერი აწ უკვე მეტწილ ესთეტიკურ ტკობას, ტურისტულ ცნობისწადილსა და მეცნიერის პატრეს დახარბებული ხალხისთვის საინტერესო თვალსაწიერო, ან სულაც, ტურისტული ინდუსტრიის მესვეურთათვის სახირო ობიექტად იქცევა.

ეს-ეს არის ჩვენ საგანგებოდ გავამახვილეთ ყურადღება ადამიანის ყოფნის ისტორიულობის გამო კულტურული ფენომენის სახეცვლილების ზოგად ტენდენციასზე; მაგრამ ამით სულაც არ უარყოფთ იმავე ისტორიულობას დაყრდნობილ სხვა ვითარებას, — რომ, ამ ცვლილების მიუხედავად, ფენომენი ინარჩუნებს თავთან იგივეობას. მაგალითად: ჯგრის მონასტერი მის ეპოქალურ ფუნქცია-დანიშნულებათა სხვადასხვაობის მიუხედავად, ერთია

10 მ. ჰაიდერის მტკიცებით, ადამიანი... „არის“ მისი წარსული თავისი ყოფიერების საბით, რაც... მუდამ მისი მომავლიდან „ხდება“ [6, გვ. 41]. დედანში ასე იკითხება: Das Esein „ist“ seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her „geschieht“ [14, გვ. 20].

ისტორიულად მყოფობის მომავალზე ორიენტირებულობას კარგად გრძობს ფ. ნიეშეც, ის წერს: „წარსულის ცხოვრებისათვის გამოყენების უნარის გამო მხოლოდ, და ყოფილის კვლავ ისტორიად გადაქცევის მეოხებით ხდება ადამიანი ადამიანად“ [11, გვ. 164]. ყოფილის კვლავ ისტორიად გადაქცევა“ აქ $\eta\ \{\tau\alpha\rho\iota\alpha\}$ -ს ფუძისეულ-ბერძნული მნიშვნელობით გაგების გზით უნდა იქნეს გააზრებული. მაშინ გამოვა, რომ ფ. ნიეშეს თვალსაზრისით, ადამიანი იქ იწყება, სადაც ყოფილს აყურადებენ, გამოიკითხავენ მას.

$\eta\ \{\tau\alpha\rho\iota\alpha\}$ -ს ფუძისეულ-ბერძნული მნიშვნელობას შეეხება [1].



და იგივე — ქართული კულტურის ძეგლი, ქართველთა სულიერ-მორალური ღვაწლის შედეგი.

ამგვარად: ხელოვნების ქმნილების მდინარისნაირობის ცვლადიცა და უცვლელიც ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტურ სტრუქტურაში, — ისტორიულობაში „მარხია“. ახლა გავიაზროთ საკითხი: ეროვნული კულტურის მდინარისნაირობა სადღაა; რაშია მისი ცვლადი და უცვლელი. თუ ეროვნული კულტურა მისთვის იმანენტური ტენდენციების მიხედვით ვითარდება, ის „მიედინება“; ზოლო თუ ასცდა ამ შინაგან გეზს — ის დამშრალა, თუნდაც რომ ქმნიდეს კულტურის ახალ ფაქტებს და ამ მხრივ ძალზე პროდუქტიული იყოს.

ერთი შეხედვით შეიძლება ისე ჩანდეს, რომ ამით ჭერ მხოლოდ ეროვნული კულტურის ცვლადზე ვთქვით, მაგრამ არა — ჩვენ მის უცვლელსაც შევებეთ, რადგან განვითარების შინაგანი ტენდენციები ეროვნულ კულტურას დასაბამიდან მოსდევს და მათი კალაპოტით სვლა დენაცაა და ამავე დროს „იქვე დგომაც“. ამ ნათქვამის სისწორეს ვერ ცვლის ახალ, ჭერ უცნობ ტენდენციათა გამოჩენაც კულტურაში. თუ ეს სიახლე შინაგანი განვითარების შედეგია, იგი ამით „უძველესიცაა“.

ძალზე სქემატურად ეს შეიძლება ითქვას ეროვნული კულტურის მდინარისნაირობაზე. საზოგადოდ კი ამ თემაზე საუბარს მეტად ართულებს ეროვნული კულტურის როგორც მთელის წვდომის არაჩვეულებრივი სიძნელე-ყოვლის ერთობლივ განმხილველი (ანუ სინობტიკური) ინტუიციისთვის ეროვნული კულტურა მისთვის იმანენტურ ტენდენციათა საერთო ხასიათის მხრივ რამდენადმე მაინც გასაგებია; მაგრამ ცნებათა ნათლად ჩამოყალიბებული სისტემით მის შესახებ საუბარი შეუძლებელია, რადგან ჭერაც არ არსებობს ასეთი საუბრისათვის საჭირო ენა. მინიშნებებით თუ მივუახლოვდით სათქმელს, ისიც ბევრია.

ჩვენთვის საგულისხმო ფრაგმენტის განხილვა იმასაც გვაფიქრებინებს, რომ გვაქვს უფლება: ისტორიულობა როგორც ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტური სტრუქტურა \neq $\text{საზოგადოებრივი მდინარისნაირობის ერთიანი საფუძვლად ვიგულისხმობთ, განურჩევლად იმისა, თუ რის ცვლას ეხება საქმე — მატერიალური საგნებისა თუ სულიერ-გონითი სფეროს ფენომენებისა. მართლაც, რას ნიშნავს, მაგალითად, ისეთი აშკარად მატერიალური საგნის მდინარისნაირობა, როგორც კლდეა, თუ არ იმას, რომ დროის სხვადასხვა მომენტში ფიქსირდება მისი ცვლილებანი, ვთქვათ, ასეთი სიტყვებით: „კლდე ორად გაიპო“... „ნამსხვრევებად იქცა“... „ნამსხვრევები იშლება“... „ნაშალი წყალს წაუღია“... „კლდე გაქრა“.$

რაიმეს მდინარისნაირობა ფაქტია იქ, სადაც მის ცვლებას ცნობიერება აფიქსირებს¹¹. ეს კი შესაძლებელია იმის გამო, რომ ცნობიერება დიპქრონიულია, მას ახსოვს „ასეთი“ და „ამგვარი“ ვითარებანი, მათი ცვლა ანუ განვითარება (სხვად ქცევის და არა პროგრესისტული მნიშვნელობით) ხშირად იმ ზომამდე, როცა ვითარების ფაზებს შორის მსგავსება მთლიანად იშლება, ვითარება ქრება.

¹¹ არ უნდა იყოს აუცილებელი საგანგებოდ შეჩერება იმაზე, რომ ცნობიერება ჯასცემს ყოველი არსებულის უცვლლობის „მოწმობასაც“.

ცნობიერებით რაიმე ვითარების დაფიქსირება არა ჰგავს გადასაღებად მართული და შემთხვევით უმეტეაღყურეოდ მომუშავე კამერის მიერ ფოტოგრაფიულ „ჩანიშვნას“ ყველაფრისა, რაც ობიექტივის წინ გაკრთება. ცნობიერება ჩასანიშნ კადრებს მათი მნიშვნელობის მიხედვით შეარჩევს; მაგალითად, კლდის ჩამოშლა უღელტეხილის ან სანადირო ადგილების გადასხვაფერებაა.

ცნობიერებისთვის ბუნების ყოველ მცირედ სახეცვლილებას ცხოვრებასთან რამენაირი კავშირის გამო ენიჭება მნიშვნელობა, ცვლილება არის ცვლა რაიმეს რადსახმარობისა ან სავარგულობისა¹², ხოლო რადგან ცხოვრება ყოფნის საზრისის ფლობით (ან მისი დაუფლების მცდელობით) აღემატება სიკოცხლეს და არის ის, რაც არის, ყველაზე მატერიალურის მცირედი ცვლაც საზრისთან კავშირის გამო ლოგოსურია და, არსებითად, სიღრმეში განუსხვავებელი ხელოვნების ქმნილების ან ეროვნული კულტურის მდინარის-ნაირობისაგან.

რე ხევა-ს მდინარისნაირობა საზრისის მაძიებელი (ანუ კულტურისანი) ცნობიერებისთვის და მისით არსებობს, ხოლო ისტორიულობა ამ ცნობიერებისა — როგორც წარსულის მოძიებლობა საკუთარი ვინაობის დადგენისა და მომავლის რეალიზაციის მიზნით — ხატოვნად რომ ითქვას, იგივეა რე ხევა-ს მდინარისნაირობისთვის, რაც მდინარისთვის — ქანობი.

პერაკლიტეს განხილული ფრაგმენტი სამყაროს შეეხება, რე ხევა-ს უზოგადეს თავისებურებას გამოთქვამს. ჩვენ ვეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ სამყაროს შემადგენელი რომელი ფენის მიმართ რა აზრით ვრცელდება დებულება ყოვლის მდინარისნაირობისა, სამყაროს შემადგენელი ფენები იმდენად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, რომ თითოეულის აღწერას თავისებური მიდგომა სჭირდება. ამასთანავე უნივერსუმის ერთიანად მოცვა ცნობიერებისთვის განუზოციელებელი ამოცანაა და ამიტომ დაისმის საკითხი სამყაროსთან უშჯობის მისადგომების გამორჩევისა; საკითხავია ისიც, თუ რა კრიტერიუმი არსებობს მისადგომთაგან უპირატესის ამორჩევისა.

რადგან ადამიანი ის არსებაა, რომელიც ყოფნის საზრისს დაქმნის, მისი სამყაროს უპირატესი შრე ის იქნება, რომელიც ამ საზრისს უფრო უშუალოდ, მეტი სიცხადით ავლენს. ყოფნის საზრისს ადამიანს ყველაზე უშუალოდ სულეერ-გონითი შემოქმედების სფეროში უტრიალებს; ამიტომ მისი სამყარო Par excellence სულიერ-გონითი შემოქმედებისა და ამ შემოქმედების ობიექტივირებული შედეგებისაგანაა „აწყობილი“.

ასე, ძაგალითად: ტაძრისგან მიეზომება ადგილი სამყაროში ისეთ საგნებს, როგორცაა: ბალახის ღერო, ქვის ლოდი, გახსნილი ცის კამარა, ხნულის სიღრმე, ზღვის სივრცე, მისი ტალღის სიმაღლე და დარტყმის ძალა. ტაძარია საზომი ქარიშხლის დაწოლისა და მიწისძვრის ბიძგისა; რადგან სტიქია „სულ ბოლო ინსტანციაში“ თავის მნიშვნელობას მის მიმართ ტაძრის სიმედგრიდან იძენს¹³.

12 ზობს რადსახმარობა რისამე ვიტალურ-ყოფითი გამოსადგომის აღმნიშვნელად გვექონდეს, ხოლო სავარგულობა — შოთას „ველა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგის“-ს გახსენებით — გონითი ვარგის სფეროსთვის დარჩეს.

13 „ტაძარი თავისის მდებარეობით პირველად ანიჭებს ნივთებს სახეს და ადამიანებს თავისი თავის ხედვას“ [7, გვ. 42].



ეროვნული

ამის მოქმედი უნდა მოელოდეს რეპლიკას: იქნებ ამ მნიშვნელოვან საკითხში ბოლო ინსტანცია ის იყოს, რასაც ადამიანთა სიცოცხლის მსხვერპლი ჰქვია? კითხვა უსაფუძვლოდ დასმული არ არის, მაგრამ მე მაინც ამგვარ პასუხს ვირჩევ: ადამიანი თავის უშინაგენს არსს საზღვრით სიტუაციებში ავლენს. ასე, მაგალითად, ომში ის თვით სიცოცხლის ფასადაც ხალისით იცავს თავის სალოცავებს, სამშობლოს როგორც მისი ერის კულტურით ათვისებულ მიწა-წყალს. იცავს იმ საზრისს, რაც მის კულტურულ თემს შეუქმნია და შთა-უქმნია კულტურის ძეგლებში და მომავლისთვის გადაუტია. ეს კი მაძლევს უფლებას, ზემოთ გამოთქმულ აზრზე დავრჩე: სტიქიის მნიშვნელობის დამდგენ საბოლოო ინსტანციად ტაძრის, ან ზოგადად, — კულტურულ ფასეულობათა სიმედვარე მიმაჩნდეს.

თუ პატიოსნად გავითვალისწინებთ ადამიანის სამყაროს შექმნაში კულტურის იმ „ავანგარდულ“ ფენომენთა როლის განსაკუთრებულობას, რომელთა შესახებაც ეს-ესაა ვლაპარაკობდი, მაშინ ძალზე ადვილად აღმოჩნდება დღეის მეტად მტკივნეული პრობლემის, ეთნო კონფლიქტების მოსაგვარებლად გამოსადეგ უმართლეს გზაზე. საკმარისია ერთა განსახლების ტერიტორიებს ერთხელ მაინც შევავლოთ თვალი როგორც ამა თუ იმ კონკრეტული კულტურის განფენის სივრცეებს; ქვეყანაში კონკრეტული კულტურით ათვისებული მიწა-წყალი დავინახოთ, რომ უქვევლი შეიქმნეს მისი ასე ამთვისებული ერის უკონკურენტო მესაკუთრის უფლებამოსილება ხსენებულ ტერიტორიაზე.

კარგა ხანია ერთგვარ მოდურ თემად იქცა ლაპარაკი ჩვენი ეპოქისთვის დამახასიათებელ სავალალო თავისებურებაზე, რომელსაც კულტურის კრიზისის სახელით ნათლავენ. მაგრამ ლაპარაკი ერთია და სატყვიარის მოვლისთვის საჭირო ღონისძიება — სხვა. დაუსრულებელი ლაპარაკი, თუ მას შიგნიდან, მოლაპარაკის სინდისიდან გამოსავლის მონახვის წრფელი ნება არ ასულდგმულებს, ლაყბობად იქცევა და მას ზიანი ბევრად მეტი მოაქვს, ვიდრე სარგებელი ან, მით უმეტეს, ხსნა.

აუცილებელია ნათლად გავაცნობიეროთ, თუ რაში მდგომარეობს თანამედროვე ეპოქის კულტურის კრიზისი: — თვით კულტურის ცნებაში რაღაც მნიშვნელოვანის, ადამიანის ღირსებასთან განუყოფლად დაკავშირებულის ვერ გულისხმავოფის საერთო სენში, საქმე იქამდე მიდის, რომ ერთად ყოფნის აუცილებელ პირობათა ნუსხაში არ შეაქვთ ერის კულტურული თვითცნობიერება; ის, რომ ერი თავისი კულტურის საფუძველზე, ამ კულტურის შინაარსის შინაგნი ფლობის — თუ ამ შინაარსისაგან დაუფლებულობის — საფუძველზე აცნობიერებს თავს ერთად.

ლაპარაკობენ ერზე ვითა პიროვნებაზე; თვითდამდგენობაზე ვითა პიროვნულობის არსებით, განმსაზღვრელ ფაქტორზე, მაგრამ თვითდამდგენობა აქ აბსტრაქტულად გაეგებათ — როგორც წმინდა ცნება, როგორც ასეთი, მოწყვეტით ყოველგვარი კონკრეტული შინაარსისაგან. ამბობენ, რომ პიროვნება თავის თვისით დადგინების ძალით არის პიროვნება, მაგრამ თვლიან, რომ ინდივიდის პიროვნულობისთვის არა აქვს მნიშვნელობა ერთგულს. პიროვნულობა დაცლილია კონკრეტული სულიერ-გონითი, კულტურული შინაარსისაგან, მისი კავშირი ამგვარ შინაარსთან შეუმჩნეველი რჩება.

Item მზად არიან ეთნიკურ წარმონაქმნს ერის ვითა პიროვნების სტატუსი დაუდგინონ მხოლოდ იმის საფუძველზე თურომ ამ წარმონაქმნის შემა-

დგენელი ინდივიდები, ყველანი ერთად, აცნობიერებენ თავიანთ მიკუთვნებას კულტურულ ღირებულებას რომელიც განსაზღვრული სოციალური „ჩვენ“ კრებისადმი და შეუცდომლად ფლობენ თავის ეთნონიმს; ხოლო თუ ეს პიროვნებანი — როგორც ერთობა — პლემბისციტით გამოხატავენ კოლექტიურ ერთსულოვნებას პოლიტიკური შინაარსის განცხადების მხარდასაჭერად, უკვე ძალაში შემოდის ლაყობა პიროვნების ყოველად აღმატებულ, თავისთავად ღირებულებაზე, მის უფლებებზე და ა. შ. არაეინ დაგიდევთ, ხედავს თუ არა ეს „პიროვნება“ ვინმეს თავის გარშემო; იცის თუ არა, რომ ყველაფრის უფლება არა აქვს; რომ თავისი სამშობლოს ფარგლებს გარეთ ქვეყნის საგანგებო ნორმას უნდა დაუქვემდებაროს თავი, თუკი აქვს პრეტენზია პიროვნებად იწოდებოდეს, ერი ერქვას. აღარაეინ დაგიდევთ იმასაც, აქვს თუ არა ასეთ „ერ — პიროვნებას“ სამშობლოს რაობის რამდენადმე ნათელი გასაზიარებელი გაგება; აქვს თუ არა უნარი, საკუთარი კულტურული თვისებების განხილვის საფუძველზე სხვის სამშობლოდ ხედავდეს უცხო კულტურით ათვისებულ სივრცეს.

კულტურის კრიზისის უპირველესი ნიშანი და ამავე დროს მისი ყველაზე სავალალოდ დამამძიმებელი ფაქტი ისაა, რომ პიროვნება დაჩიავდა, კოლექტიური ვნებები დედაშიწას აზნაზარებენ; ფიქრები სამართლიანობის, უფლების, ღირსების, მოვალეობათა შესახებ, რომლებიც ძველი (და მოძველებული) ფილოსოფოსების ოპუსებში მარხია, ნაკლებად „აშინებს“ მასებს, ისინი ფოთლების შვაგვით მისდევენ უმსგავს შეძახილს და, როგორც წესი, მითმეტი ხალისით, რაც უფრო დაუსაბუთებელი, უნიდაგოა მოწოდება. ეს არც არის საკვირველი თუ გავითვალისწინებთ, რომ დღეის ეპოქალური განწყობილების საფუძველს ნიჰილიზმი და აბსურდის განცდა შეადგენს.

თანამედროვე ადამიანს ყოველივე თანაბრად უღირს, მას „არაფერი აქვს დასამტკიცებელი“ [5, გვ. 33]. ასეთ დროს საქციელის მიმზიდველობას პირველ ყოვლისა მისი სიბოროტის ხარისხი განსაზღვრავს. გაუგონარი, უმაგალითო ბოროტების ჩადენა როგორც სენსაცია საამოდ უღიტინებს ბრბოისა და მისი ლიდერის (ან ლიდერების) კოლექტიურ გრძნობებს. სიამოვნებას აძლიერებს ნადავლის ფასი, ჯოგური გრძნობა, რომელიც შეიძლება გამოხატოს სიტყვებით: „ჩვენ ეს შევქელით“ და ბოროტმოქმედების თანმხლებ სხვა გარემოებათა პრაქტიკულად ამოუწურავი სპექტრი.

ოდესღაც, ალბათ, იყო დრო, როცა ადამიანის გადაუდებელ ამოცანას შეადგენდა სამყაროს იმ ნაწილის კანონზომიერებათა დადგენა, რომელშიც სიცოცხლეა გაშლილ — ბუნებრივი სასიცოცხლო გარემოს შესწავლა თვით სიცოცხლის დასაცავად აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა. ამ დროს სამყაროსკენ მავალი უმჯობესი გზით სვლა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათაგან ითხოვდა მეგზურობას.

დღეის ვითარება სხვაგვარია. თანამედროვე ადამიანი ტექნიკურად სრულყოფილად ფლობს ბუნებას, გაბატონებია კიდეცაც მას და... არ იცის როგორ იცხოვროს; მისი პრობლემა მეტაფიზიკურია.

ადამიანს როგორც ბუნების ბოლოვად ნაწილს, აქვს საფუძველი მომავალს პესიმისტურად უცქერდეს, მაგრამ მასვე შეუძლია თვალის გაღწევა „შორეთს“, ყოფნისთვის მიზომილი დრო ნადავლად ჩათვალოს და იმდენაირად იცხოვროს, ყოფნის რამდენ თავისთვის სინტერესო საცხოვრებო პარა-



დიგმასაც დაინახავს მისთვის ნაცნობ კულტურებში. ცხადია, ეს უკვე ნადავლია ადამიანს მიეცემა იმ დროის ფარგლებში, რამდენსაც იცოცხლებს და იმ პირობით თუ კაცობრიობის მიერ სულიერი ძალისხმევით შექმნილი საკუთრივ ადამიანური სამყაროსაკენ იბრუნებს პირს. ნაირგვარი კულტურის უოფნითად გამოცდის საქმეში საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი ვერ გასწევენ მეგზურობას; აქ ერთგვარი „გამგები კულტუროლოგია“ იქნება საჭირო — არა კიდევ ერთი ახალი დარგი მეცნიერებისა (რომელიც „განდობილთა“ პრივილეგირებულ კასტას ჩაბარდებოდა), არამედ თავისებური უოფნის ნირი პიროვნებისა ან მთელი იმ სოციუმისა, რომელიც შინაგანად მზად არის ერობას ლიტონი სიტყვით არ იქადდეს და ნამდვილად იყოს ერი.

ჩვენი მწირი დრო წმირად კულტურულობად თვლის მავანის კარგად ინფორმირებულობას სხვადასხვა ეპოქისა და დარგის ხელოვნების სტილთა თავისებურებების შესახებ, მხატვრულ და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გათვითცნობიერებულობას. კულტურულობის ნიშნადა აქვთ მუსიკის, ფილოსოფიის, რელიგიის, მხატვრობისა და სულიერი შემოქმედების სხვა საერთო საკითხებზე ლაპარაკის უბრალო ჩვევა.

ამ დროს ნაკლებად ფიქრობენ იმაზე, რომ კულტურულობა არსებითად უოფნის საზრისის მამიებლობაა. ყოველი ეროვნული კულტურა უოფნის თავისებურ საზრისს შეიცავს და გვიმხელს კიდევ, თუ კარგად ჩავეძიებით.

ღმერთისა და საუკუნო სასუფეველის არსებობაში იმედგადაწურული ნიცშე განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას გრძნობდა ყოველივე არსებულისათვის; ეს პასუხისმგებლობა მისგან თავისათვის კანონისა და წესრიგის დადგენას ითხოვდა [10, გვ. 172]. რა პასუხისმგებლობას უნდა გრძნობდეს ადამიანი ისეთი არსებულისადმი, როგორცაა ეროვნული კულტურა და რა კანონი, რა წესი უნდა დაეუდგინოთ თავს ამ პასუხისმგებლობით?

საგულისხმოა: ნიცშეს ზარატუსტრას საგონებელში ავდებს თავისი ჩრდილი, რომელსაც აღარ სწამს ჭეშმარიტების არსებობა და ყველაფრის ნებადართულობას ჰგონებს, ჩრდილი განძარცვული სიკეთისაგან, ყველაფერი იმისაგან, რისკენაც გული მიუვიდოდა, ჩრდილი, რომელმაც აღარ იცის, თუნდა თავი როგორ, რისთვის უყვარდეს, ჩრდილი უმიზნოდ მოხეტიალე და მხოლოდღა ამოების მხედველი. ზარატუსტრა გაუბრძის ამ თავის ჩრდილს, წასვლამდე კი ამას დაუბარებს: გაფრთხილდი, რომელიმე „იწრო რწმენის“ ბადეში არ გაეხვიო, არ შეეპყრობინო რომელიმე სასტიკ ცდომილებასო [12, გვ. 198].

ღირებულებათა სისტემის მოშლას, ყოვლის გაუფასურებას ნამდვილად ახლავს საფრთხე ერთი დიდი უბედურების აღმოცენებისა: თუ ადამიანს აღარა სწამს არც ჭეშმარიტების და არც სიკეთის არსებობა, თუ ყველაფერი თანაბრად უღირს, მაშინ ამ წუთისოფელში „რაოდენობითობის ეთიკის მიმდევარს უჩნდება სურვილი სიცოცხლის ყოველ სწრაფვას მაქსიმალური გასაქანის მისცეს. ეს კი იწვევს სხვისი ინტერესების არად ჩაგდების აუცილებლობას. ჩნდება სხვის საზიანოდ საკუთარი ნების შეუზღუდავად გალალების იმპულსი, ძალაუფლების ნება საზღვარს გადადის, ნგრევის, კვლის, განადგურების ეინი უოფნის ერთადერთ „ძლიერ მსაზღვრელად“ იქცევა და სწორედ ეს არის „იწრო რწმენის“ ბადეში მოხვედრა.

ასეთი პერსპექტივის საპირსპიროდ არსებობს სხვადასხვა კულტურაში დაცული, მუდამ განუმეორებელი „სვე უოფნის“ პარადიგმის საცხოვრებო

პრინციპად ამორჩევის შესაძლებლობა. ამ დროს კულტურა როგორც ყოფნის უნიკალური წესი ცხოვრებით გამოიცილება და დასტური ეძლევა არსებობის უფლებასზე.

პოზიტიურ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მონაცემებზე ორიენტირებული ფილოსოფია sub specie aeternitatis ჩვენთვის სასურველს ვერაფერს გვეუბნება, მაგრამ ეს ვერ უარყოფს ყოველი ერთი, „ყოველი ამ“ კულტურის საცხოვრებო პარადიგმის ყოფნით მოსინჯვის მიმზიდველობას¹⁴.

ეროვნული კულტურა — ძა შუა — ს ისეთივე შემადგენელი, როგორც ცაა ქვა და მიწა, ბალახი და წყალი ან ტაძარი, ლექსი და სიმღერა — ჩვენს კრიზისულ, ბოროტის ქმნად მიდრეკილ დროში ღირსია მზრუნველი ხელისა და დაცვის. ის თავისი შინაგანი ყოფნისთვის სახელმძღვანელოდ გამოსადეგი ტენდენციებით საგანგებო მნიშვნელობის მქონე ფენომენია. ყოველ ეროვნულ კულტურაში „სხვაგვარი ყოფნის“ შესაძლებლობა ძვეს, სათანადო რეაქტივაციის შემთხვევაში ეს შესაძლებლობა გამოსადეგია ჩიხში შესული ცხოვრების გეზის კორექტირების საქმეში.

სხვა რომ არა იყოს რა, თვით ფაქტი ნაირგვარ ეროვნულ კულტურათა — როგორც ყოფნის თავ-თავისებურ წესთა — არსებობისა, განძის მფლობელის გრძნობებს აღუძრავს ყველას, ვისაც უნარი შესწევს კულტურაში ცხოვრების უნიკალური მოდელი დალანდოს.

თუ პლანეტა დედამიწა, როგორც ცხოვრებისათვის განკუთვნილი ალაგა, უნდა გადარჩეს, აუცილებელია სამყაროდ Par excellence ყოფნის საზრისის მაძიებელი სულიერ-გონითი შემოქმედება გავიგოთ ყველა მისი ობიექტივირებული შედეგითურთ. მაშინ ქვეყნებს, როგორც ამა თუ იმ კონკრეტული კულტურებით ათვისებულ სივრცეებს თავ-თავიანთი კანონიერი პატრონები „გამოუჩნდებათ“ და გვეცოდინება, როგორ უნდა ავიცილოთ თავიდან დამპყრობლური ომები — ცოცხალ ლეშთა ზორიანი სულის სასაკლავოზე.

სამყაროსაკენ უპირატესად კულტურის გადასახედიდან გახედვა დღეისთვის უკვე მეტისმეტად დიდ ბარბაროსობას გვაშორებს და ამასთან არც პერაკლიტეს ფილოსოფიის აქტუალურობას განდის სადავოდ.

ლიტერატურა

1. დალაქიშვილი ლ. სამყაროში ყოფნა ხედვის ერთი კუთხით განხილვისას. „მაცნე“, 1991, № 1.
2. დანელია ს. ანტიკური ფილოსოფია (სოკრატის წინ). თბილისი, 1926.
3. ხოსე ორტეგა ი გასკელი. ხელოვნების დემონიზაცია. თბილისი, 1992.
4. პრუსტი მ. წიგნის კითხვა. თბილისი, 1993.
5. სარტრი ჟ.-პ. „უცხო“ განმარტება. სარკის მეორე მხარე. თბილისი, 1993.
6. პაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო. თბილისი, 1989.
7. პაიდეგერი მ. დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა. თბილისი, 1992.
8. პერაკლიტე. ფრაგმენტები. „ლარი“, № 1, თბილისი, 1991.

¹⁴ პოლ გოგენის „შორი ბეტილი“ კარგი საბუთია თქმულის სისწორისა. ასევე საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით მარსელ პრუსტის შემდეგი სიტყვები: „დაე, გემოვნებიაშია ადამიანებმა საკუთარი ოთახი თავიანთი მოსაწონი საგნებით ააესონ. მე კი მხოლოდ იმ ოთახში შემძლია ცხოვრება და ფაქტი, სადაც ყველაფერი არის ქმნილება და ღიადი ჩემი ცხოვრებისაგან ძალზე განსხვავებული ცხოვრებისა, ჩემგან განსხვავებული გემოვნებისა, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო ჩემს აზროვნებასთან; ოთახში, სადაც ჩემი წარმოსახვა ეგზალტრებულია იმ გარემოცვით, რაც არის „არა-მე“ [4, გვ. 31—32].

2 „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1993, № 4

9. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.
10. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сочинения в двух томах, т. I. М., 1990.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Сочинения в двух томах, т. I. М., 1990.
13. Benseleer. Griechisch-Deutsch Wörterbuch. Leipzig, 1985.
14. Heidegger. M. Sein und zeit. 1927.
15. Plato. Cratylus. With an English translation by H. N. Fowler. Harvard University Press.
16. Nietzsches, Werke. B. I, Leipzig.
17. Rainer Maria Rilke. Gedichte. Moskau, 1981.

ლ. ნ. დალაკიშვილი

კ პონიმანიუ ოდნოუ ფრაგმენტა გერაკლიტა

რეზიუმე

В статье анализируется известное изречение Гераклита—„...В одну реку дважды не вступишь.“ Это изречение рассматривается применительно к таким сферам Сушого (τὰ ὑψα) как произведение искусства и национальная культура в целом.

Утверждается, что „рекообразность“ этих феноменов основывается на фундаментальной структуре человеческого бытия—историчности.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

თეიმურაზ ბალარჯინაშვილი

პერბერტ მარკუზის „ერთბანსოციალიზმის ადამიანი“ კრიტიკული ანალიზი

1. საკითხის დაყენება

მე-20 საუკუნე კაცობრიობის ისტორიაში განსაკუთრებულ ეპოქას ქმნის. ესაა უდიდესი სოციალური ძვრების, ომების, იმპერიების მსხვერვის, ყველა ტრადიციულ კულტურულ ღირებულებათა გადაფასების ეპოქა. ეს საუკუნე გაახსენებს ადამის შთამომავლობას თავის თავს იმითაც, რომ მან მოინელა 70-წლიანი სოციალისტური ექსპერიმენტი, რომელიც თითქმის პანაკეად მოუვლინეს მისმა ბელადებმა კაცობრიობას. ამ საუკუნეშივე გავხდით მოწმენი მანამდე არნახული მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა, რომელსაც ასევე იმედის თვალთ უცქერდა თავიდანვე კაცობრიობა. და მაინც XXI საუკუნეში შეაბიჯებს კაცობრიობა ბევრი პასუხგაუცემელი კითხვით, რომელთა შორის უკანასკნელი როდია ადამიანის თავისუფლების პრობლემა. ალბათ, ფილოსოფოსნი და სოციოლოგები არასოდეს ისე არ გარჯილან ამ პრობლემის ნათელსაყოფად და გადასაჭრელად, როგორც XX საუკუნეში და, უნდა ვივარაუდოთ, რომ პრობლემა ახალ სიმწვავეს მაინც შეიძენს მომავალში. ეს იმის გამოც, რომ გზიდან ჩამოცილებული აღმოჩნდა ერთ-ერთი გავლენიანი მესიანისტური მოძღვრება კომუნისმის სახით. ამიერიდან ხსნის კომუნისტური მოდელით თავს არავინ მოიტყუებს. არადა თავისი იდეოლოგიით თუ 70 წლიანი პრაქტიკით მან სერიოზულად დააფიქრა ჩვენი პლანეტის ჰუმანისტურად მოაზროვნე ადამიანები, მას გარკვეულ ანგარიშს უწევდნენ, მასთან „აჭერებდნენ“ თავიანთ თვალსაზრისებს. ამის მოწმე შეიძლება დღეს ერთი სერიოზული დასკვნაც გააკეთოს: პროგრესის საერთო საკაცობრიო ტენდენციებში ფაშიზმმა და კომუნისმმა კონკურენტუნარიანობა კი დაკარგეს, მაგრამ მათ „თავისი სიტყვა“ მაინც თქვეს: გზა ადამიანთა პრაქტიკული თავისუფლებისაკენ ნამდვილად საჭიროებს საკუთრივ თავისუფლების იდეის კორექციას, თუ გადახალისებას. ეს მოთხოვნა არ გაჩენილა უშუალოდ ფაშიზმშია თუ კომუნისმის მარცხის შემდეგ. ფაშიზმისა და კომუნისმის პრაქტიკამ თავის დროზევე დაბადა ეს მოთხოვნა და ბევრმა ფილოსოფოსმა თუ მეცნიერმა გაბედულად მიჰყო ხელი სწორედ „ტრადიციული თავისუფლების იდეის“ კორექციას.

ფრანკფურტის სკოლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, პერბერტ მარკუზე (1898—1979 წწ.), ერთი იმათაგანია, რომლის მსოფლმხედველობამ დიდი გავლენა იქონია პლანეტის მოსახლეობის სხვადასხვა ფენაზე. მარკუზე არის თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთი გავლენიანი სკოლის პო-

პულარული წარმომადგენელი. იგი კარგა ხნის მანძილზე დასავლეთის ყველაზე რადიკალური ძალების ბელადად ითვლებოდა. ჩვენი მიზანია მარკუზესეული „ერთგანზომილებიანი ადამიანის“ გაგების ანალიზის საფუძველზე ვუჩვენოთ, რომ მარქსიზმის შემდგომ და მის პარალელურად აღმოცენებულ ახალ მოძღვრებათა გათვალისწინება დროული აქტუალობით იყო ნაკარნახევი.

2. „ერთგანზომილებიანი ადამიანი“

I. ერთგანზომილებიანი საზოგადოება. მარკუზეს „კრიტიკული თეორია“ სველაზე უკეთესად აისახა ნაშრომში — „ერთგანზომილებიანი ადამიანი“. განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების იდეოლოგიის გამოკვლევა, თავისუფლების პრობლემის ულტრარადიკალური გადაჭრა მან სცადა ჯერ კიდევ ნაშრომში „ეროსი და ცივილიზაცია“. „ერთგანზომილებიანი ადამიანი“ კი წარმოდგენს ცდას მოგვეცეს სურათი ერთგანზომილებიანი კულტურის, მისი შინაგანი ტენდენციებისა და კრიზისული თერაპიის შესახებ.

მარკუზე იწყებს იმ ტოტალური გაუცხოების ანალიზით, რამაც კაცობრიობას თავისივე მრავალჯერადი განადგურების საშუალებანი შეაქმნევინა. მიუთითებს იმ სავალალო ფაქტზე, რომ საზოგადოება არ არის დაინტერესებული დაადგინოს ამის მიზეზები, გახსნას მათი არსი და გამოვიდეს მათ წინააღმდეგ, რადგან ისინი იჩრდილებიან აშკარა გარეგანი საფრთხით, რომელიც დასავლეთისათვის აღმოსავლეთია, აღმოსავლეთისთვის კი — დასავლეთი [13, გვ. 11].

ამ საშიშროებას, მარკუზეს აზრით, ბაღებს მალაღგანვითარებული ინდუსტრიული სახელმწიფო. მასობრივი კომუნიკაცია კერძო პირების ინტერესებს ყველა გონიერი ადამიანის ინტერესად ასაღებს: თანამედროვე სახელმწიფოში ინდივიდის ნიველირება ხდება ძალის პოზიციიდან.

მარკუზეს აქვს პრეტენზია გამოიკვლიოს დღევანდელი ინდუსტრიული საზოგადოების განვითარების ალტერნატივები. შექმნას „კრიტიკული თეორია“. „ეს არის თეორია, რომელიც აანალიზებს საზოგადოების გამოსაყენებელ ან გამოუყენებელ, ანდა ცუდად გამოყენებულ შესაძლებლობებს ადამიანთა მდგომარეობის გაუმჯობესების მიზნით“ [13, გვ. 12].

ამ თეორიამ უნდა გააშუქოს ინდივიდუალური ძალების განვითარების პერსპექტივები. ამისათვის საჭიროა აბსტრაქციათა მთელი რიგი, რათა არსებული ორგანიზაციიდან ნამდვილი ტენდენცია გამოიხატოს. ეს ნიშნავს, იმას, რომ ძველის შეცვლა არსებული მოსახლეობის რეალურ მოთხოვნილებას უნდა წარმოადგენდეს.

მალაღგანვითარებულ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ხდება ურთიერთ-საპირისპირო ძალებისა და შეხედულებების ინტეგრაცია.

დღევანდელ კაპიტალისტურ სამყაროში, ბურჟუაზია და პროლეტარიატი „კვლავინდებურად რჩებიან ფუნდამენტალურ კლასებად“ [13, გვ. 15], მაგრამ ისინი აღარ ითვლებიან ისტორიული გარდაქმნების მატარებლად; მათი საერთო მოთხოვნილებაა „სტატუს ქვოს“ შენარჩუნება. ამის გამო კრიტიკა მალაღ აბსტრაქტულ დონეზე გადაიტანება.

თითქმის აღარაა ნიადაგი თეორიისათვის, მაგრამ, მარკუზეს აზრით თავისებური ცვლილება ახლა უფრო საჭიროა, ვიდრე არასდროს. ამის მოთხოვნილება აქვს მთლიან საზოგადოებას. ამას ამტკიცებს ისეთი წინააღმდეგო-



ბები, როგორცაა ტექნიკის დესტრუქციულობა და გიგანტური პროდუქტიულობა, სიმდიდრე და სიღატაკე. ჯერ კიდევ გვაქვს განსხვავება ჰემარტიზა და ყალბ ცნობიერებას შორის. მასში ინტეგრირებულნი ვერ გრძნობენ საკუთარ გაუცხოებას, ამიტომ ახასიათებთ ყალბი ცნობიერება. ასეთი საზოგადოება უნდა დაინგრეს, მაგრამ განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოება წინააღმდეგობას უწევს ყოველგვარ ოპორტუნიზმს, თეორიულს თუ პრაქტიკულს. განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების წინააღმდეგ მარქსიზმი კარგავს რაციონალურ მატრიანსცენდირებელ საშუალებებს. მარქსიზმი ჩამოყალიბდა მაშინ, როცა კაპიტალიზმი არ იყო გადასული იმპერიალიზმში და ამდენად არსებობდა რეალური სოციალური ძალა, კაპიტალიზმის დასანგრევად მოწოდებული, მაგრამ XIX საუკუნის ბოლოდან, თანდათანობით ინტეგრაციასთან ერთად, ეს კლასები კარგავენ თავიანთ კრიტიკულ არსს, ხოლო «კრიტიკული თეორია» საჭიროა იმიტომ, რომ ამ ახალ რეალობას «შეუთავსოს მარქსიზმი». ინტეგრაციასთან ერთად ჩნდება «ერთგანზომილებიანობის» პრობლემა. განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების ადამიანი, ტექნიკური მანიპულაციების შესაძლებლობების გამო, თავის თავს აიგივებს არსებულ სოციალურ წყობასთან და კარგავს მისი ტრანსცენდირების უნარს. იგი დილემის წინაშე დგას: 1. განვითარებულ ინდუსტრიულ საზოგადოებას აქვს შესაძლებლობა არ დაუშვას არავითარი თვისებრივი ცვლილება თვალსაწიერ მომავალში. 2. არსებობენ ძალები, რომელთაც შეუძლიათ ეს ჯებირი გაარღვიონ და საზოგადოება «ააფეთქონ», [13, გვ. 17]. გაბატონებულია პირველი ტენდენცია; შეიძლება სიტუაცია შეიცვალოს, მაგრამ თანამედროვე პირობების ანალიზის მიხედვით მარკუზეს ამაშიც ეპარება ეჭვი.

მარკუზეს კონკრეტული ანალიზის ცენტრში დგას ტექნიკური საზოგადოება და ერთგანზომილებიანობის გავრცელება. მარკუზე ამტკიცებს, რომ ტექნიკაში დღესდღეობით არ შეიძლება დაეინახოთ ნეიტრალური ინსტრუმენტი. ტექნიკა, როგორც ასეთი, არ შეიძლება მოვწყვიტოთ მის გამოყენებას. ტექნოლოგიური საზოგადოება ბატონობის ისეთი სისტემაა, რომელიც სწორედ ტექნიკის ცნებიდან გამოიყვანება. მარკუზე გეთვავაზობს ტექნიკის გამოყენების ტრადიციული კრიტერიუმების უარყოფას, მაგრამ დადებითი კრიტერიუმების შესახებ ვერაფერს ამბობს. აქაც ნეგაციის დონეზე რჩება.

საშუალებები, რომლის მიხედვითაც საზოგადოებას ორგანიზაციაში მოჰკავს ცხოვრება, იმთავითვე გულისხმობს «პირველად არჩევანს» ზეალურ ისტორიულ ალტერნატივებს შორის; ეს უკანასკნელი თავისთავად განისაზღვრებიან მემკვიდრეობით მიღებული მატერიალურ-სულიერი კულტურით, ხოლო არჩევანი დამოკიდებულია საზოგადოების ინტერესებზე. ამათთან ერთად, ის წარმოადგენს შემდგომი ისტორიული განვითარების ანტიციპაციას. იგი გარკვეული «პროექტია» და ამ თვალსაზრისით თავისუფლების გამოკლებულია. მაგრამ ეს დასაწყისია, შემდეგ კი ყველაფერი მექანიკური დეტერმინაციის გზით მიდის. ასე მაგ., ჯერ კიდევ ბერძნების მიერ არჩეული «პროექტი» დღეს გადაიქცა ტექნიკურ უნივერსუმად, რომელიც ამავე დროს პოლიტიკური უნივერსუმიცაა. ეს ადრეული «პროექტის» გვიანდელი საფეხურია, რომელშიც ბუნება განიხილება, როგორც უბრალო მასალა ბატონობისა. განვითარების პროცესში ეს «პროექტი» გარდაქმნის მთელ ჩვენ მატერიალურსა და იდეალურ ყოფიერებას. ტექნიკურ მედიუმში კულტურა, პოლიტიკა და ეკონომიკა ერთიან სისტემად გარდაიქმნებიან, რომლებიც მოიშობიან, ან შეიერთებენ ყოველგვარ ალტერნატივას.



ამგვარად, ტექნიკური პროგრესი თანდათან ტექნოლოგიურ ში გადაიზრდება, რაც სხვა პოლიტიკურ შედეგებს იძლევა. მარკუზეს მთელი ეს თეორია ეძღვნება რევოლუციური კლასის სიკვდილის იდეას.

ტექნოლოგიური რაციონალიზმის ტოტალური ერთიანობა არის გონების იდეის უკანასკნელი და უმაღლესი ფაზა, რომლის შემდგომი განვითარება შეუძლებელია.

ტექნიკური პროგრესის შედეგად, მაღალგანვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელია კომფორტაბელური, შეხმატკბილებული ცხოვრება; აზროვნების ავტონომია და პოლიტიკური ოპოზიციის უფლება თანამედროვეობაში კარგავენ თავის თავდაპირველ ძირეულ კრიტიკულ ფუნქციას. საზოგადოება (სახელმწიფო) ცდილობს ინდივიდების მოთხოვნილებები იმ ხერხით დააკმაყოფილოს, რომლითაც თვითონ არის ორგანიზებული.

პოლიტიკური ძალაუფლება დღეს ხორციელდება ძალის მანქანურ პროცესზე და აპარატურა-ტექნიკურ ორგანიზაციაზე გაბატონების საშუალებით; მაღალგანვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების მთავრობას, მხოლოდ მაშინ შეეძლება დაიცვას და განიმტყიცოს მდგომარეობა, თუკი მას აღმოაჩნდება უნარი მოახდინოს ინდუსტრიული ცივილიზაციის განკარგულებაში მყოფი ტექნიკური, მეცნიერული და მექანიკური პროდუქტიულობის მობილიზაცია, ორგანიზაცია და გამოყენება. მანქანა ხდება პოლიტიკური ინსტრუმენტი; ადამიანის ყოველგვარი (ბიოლოგიური და სულიერი) მოთხოვნილების დაკმაყოფილება დამოკიდებული აღმოჩნდება არსებული დაწესებულებების სისტემაზე.

მარკუზე ასხვავებს ნამდვილ და მცდარ მოთხოვნებს. მცდარია მოთხოვნები წაყენებული ინდივიდისადმი იმ საზოგადოებრივი ძალებისაგან, რომლებიც დინტერესებულნი არიან თვით ინდივიდის მორჩილებაში ყოფნით. ეს არის მოთხოვნები, რომლებიც უკვდაყოფენ მძიმე შრომას, აგრესიულობას, ტანჯვასა და უთანასწორობას. ეს „რეპრესიული მოთხოვნები“ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში შენიღებულია, რადგანაც ინდივიდები მანიპულირებულნი არიან, არ არიან თავისუფალნი იმისათვის, რომ პასუხი მოგვეცენ — რა არის მათთვის ჭეშმარიტი მოთხოვნილებანი.

ტექნიკის განვითარებით ხდება ვიტალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება და მონობის სუბლიმაცია. ამრიგად, მუშა თავის მონობას ვერ გრძნობს. იგი კარგავს სოციალურ-კრიტიკულ განზომილებას. ადამიანებს აერთიანებს ერთი განზომილება. ისინი ერთიანდებიან „მომხმარებელ საზოგადოებაში“. მუშის თავისუფლება დამოკიდებულია „მონობის ცნობიერებაზე“. ეს უკანასკნელი კი შეფერხებულია მოთხოვნილებებისა და დაკმაყოფილებების ბატონობით.

აქვე საინტერესოა აღვნიშნოთ, ამ ასპექტით, მარკუზეს საოცარი მსგავსება თავის მასწავლებელთან, ჰაიდეგერთან. ჰაიდეგერის აზრით, დღევანდელ ცივილიზებულ ადამიანს იმონებს თავისივე შექმნილი მანქანა. „ინტელექტს მინდობილი ადამიანი თავად გაუიგივდა სამყაროს საგნებს, ობიექტებს, ინტელექტი და ლოგიკა მხოლოდ იგივეობრივს ხედავს ადამიანსა და საგნებს შორის“ [3, გვ. 543]. ამით, ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანი კარგავს სპეციფიკრობას, თავის ჭეშმარიტ სამყაროს, ადამიანები მხოლოდ ერთმანეთს ბა-



ძვენი. „ამ თვალთ დანახულ საზოგადოებაში არ შეიძლება რაიმე ამაღლებული, იდუმალი, განუმეორებელი“ [3, გვ. 544].

მარკუზე თითქმის იმეორებს ჰაიდეგერს: „... ადამიანები კვლავ შეიცნობენ თავიანთ ნივთებში საკუთარ თავს. საკუთარ სულს სცნობენ ისინი საკუთარ ავტომობილში, მიმღებში, საკუთარ სამხარეულოს აღჭურვილობაში“ [13, გვ. 29]. ამით ისევ და ისევ გამოთქმულია ადამიანების ის ტრაგიკული გაუცხოების შედეგი, რაც ტექნიკის განვითარებამ და მოგებისათვის მისმა ცალმხრივმა გამოყენებამ მოიტანა. ეს გაუცხოება მით უფრო მტკივნეულია ადამიანისათვის, რომელმაც ღმერთიც დაკარგა, ამის შემდეგ დარჩა მხოლოდ ის, რომ ადამიანებმა თავიანთ ძირითად მიზნად ფიზიკური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება დაისახეს.

მარკუზეს აზრით, ტექნოლოგიური კონტროლი გვევლინება, როგორც გონების განსახიერება. დღეს პირად შინაგან სამყაროს თავს ესხმის ტექნოლოგიური სინამდვილე. მასობრივი კომუნიკაციისა და ტრანსპორტის საშუალებები, ფართო მოხმარების საგნები: ბინა, საყვები, ტანსაცმელი, გართობისა და ინფორმაციის, ინდუსტრიის მიღწევები ზორციელდება დადგენილი წესებით და ჩვევებით, გონებრივი და მგრძნობიარე რეაქციებით, რომლებსაც მომხმარებელი მეტ-ნაკლები სიამოვნებით მწარმოებლებს მრწერს, აქედან გამომდინარე კი — მთელ სისტემას. ნაწარმი ადამიანების მანიპულაციას ახდენს. ის მოითხოვს ყალბ ცნობიერებას, რომელიც შეგუებულია თავის სიყალბესთან. რამდენადაც ეს სასარგებლო პროდუქტი მეტი რაოდენობის ადამიანებსა და უფრო მეტი საზოგადოებრივი კლასებისათვის ხდება ხელმისაწვდომი, — მათთან ერთად არსებული ინდოქტრინაცია რეკლამაა, — იგი თავის თვისებრივ ცვლილებას ეწინააღმდეგება უკეთ, ვიდრე ადრე; ასე წარმოიქმნება ნიმუში ერთგანზომილებიანი აზროვნების და ურთიერთობის, რომელშიც იდეები, ლტოლვანი და მიზნები, რომლებიც თავისი შინაარსით ენისა და ქცევის არსებული სამყაროს ტრანსცენდირებას აკეთებენ, ან უარყოფილია, ან ამ სამყაროს გაგებამდე დაყვანილი.

მარკუზეს ეს აზრი ახალი არ არის; თანამედროვე ტექნოლოგიური სამყაროს ინდივიდუალობდაკარგული ადამიანი კარგად დაახსიათა ჰაიდეგერმა. მან ამისთვის მშვენივრად მორგებული ტერმინიც კი შემოიტანა გერმანულ ენაში — განუსაზღვრელი ნაცვალსახელი *man-ი*, რომელიც აღნიშნავს არაკონკრეტულ სუბიექტს; *man-ი* ჰაიდეგერმა გაასუბსტანტივა და საშუალო უპიროვნო ადამიანის აღმნიშვნელად აქცია. „*Man-ი* ისაა, ვინც ყველა თავის მოქმედებას გაამართლებს ჩვეულებრივზე, საერთოზე მითითებით. ასე აკეთებენ სხვებიც, სხვები ხომ უარესსაც აკეთებენ, იტყვის იგი და ეს საკმაო საბუთად მოაჩნია“ [13, გვ. 544]. ჰაიდეგერის *Man-ი* უარს ამბობს პირად პასუხისმგებლობაზე და ყოველთვის საზოგადოებრივად დაკანონებულს ეთანხმება. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მარკუზე ამაზე არსად მიუთითებს.

მარკუზეს აზრით, ერთგანზომილებიანობა მთლიანად არ სპობს ადამიანებში გონებრივ, მეტაფიზიკურ და მხატვრულ მოთხოვნილებებს. მაგალითად, ადამიანებისათვის ისეთი ერთობლივი საქმიანობა, როგორიცაა „ერთობლივი წირვა ამ კვირაში“, ან „რატომ არ ვცადოთ ერთხელ მაინც ღმერთთან ურთიერთობა?“ [13, გვ. 34]. — შეიძლება ჩაითვალოს სუსტი პროტესტის სახედ. ჩემის აზრით, ეს მხოლოდ გაუცხოებულ ადამიანის მიერ ღმერთის ძიების უსუსური ცდაა და არა რაიმესადმი პროტესტი.



მუშათა კლასის ეკონომიკური „ინტეგრაციის“ კვლობაზე პოლიტიკური ინტეგრაცია არსებულ სისტემასთან. ასეთ შემთხვევაში უმრავლესობის ნების გამოხატვა ტრადიციული დემოკრატიული ინსტიტუტებით ყალბია. აქედან გამომდინარე, უიმედოა პარლამენტარიზმის გზით პოლიტიკური ბრძოლა. დასავლეთის კომპარტიების „პარლამენტარიზმს“ მარჯუზე უპირისპირებს „რადიკალიზმს“ (უფრო ზუსტად ექსტრემიზმს); აქედან გამომდინარე, ის საყვედურს გამოთქვამდა მშვიდობიანი თანაარსებობის პოლიტიკის გამო.

მარჯუხეს რადიკალიზმი განწირულობას უფრო ჰგავს, რომელიც მზადაა კრიზისის დასაძლევად ეველადიერზე წავიდეს.

მარჯუზე განაგრძობს: „განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების პირობებში ტექნიკური რაციონალურობა, თავისი ირაციონალური გამოყენების მიუხედავად, განხორციელებულია წარმოების პროცესში“ [13, გვ. 43]. ტექნიკური რაციონალურობა განხორციელებულია თვით მმართველობის აპარატში. მარქსის საპირისპიროდ დღეს მონობა შენიღბული სახით წარმოგვიდგება განვითარებულ ინდუსტრიულ სახელმწიფოებში (სოციალისტური ქვეყნების ჩათვლით). მუშათა კლასი ინტეგრირებულია „სამომხმარებლო საზოგადოებაში“. ის არავითარ უკმაყოფილებას აღარ გამოთქვამს.

მარჯუზე სვამს კითხვას: „შეიძლება თუ არა, რომ დარღვეული იქნეს ამ აღმავალი საწარმოო ძალისა და რეპრესიის ჯაჭვი?“ [13, გვ. 54]. მას მიაჩნია, რომ ავტომატიზაციამ საზოგადოება რევოლუციური უნდა გახადოს. თითქოს მუშამ ახლა უნდა გაწყვიტოს ჯაჭვი, რაც მას მექანიზმთან აკავშირებს, მაგრამ ავტომატიზაციის პირობებში იზრდება „თეთრსაყელოიანი“ მუშების რიცხვი. ისინი პროფკავშირების მეშვეობით ეხმარებიან მმართველობის აპარატსა და ნაკლებად ზრუნავენ საკუთარ ემანსიპაციაზე.

მარჯუზემ სწორად შეამჩნია ეს ტენდენცია; ინდუსტრიალიზაციის პირობებში ამ გზას ვერ ასცდა ე. წ. სოციალისტური ქვეყნის მუშაც. ამიტომ, რომ იგი მარქსიზმის ძირეულ ვადახალისებას მოითხოვს. მარქსიზმის პრაქტიკა „სოციალისტური ქვეყნების“ სახით ვერ ამართლებს თავისუფლების დიად ჩანაფიქრს.

II. ერთგანზომილებიანი კულტურა. მარჯუზე ამოდის იქიდან, რომ ადამიანის ერთგანზომილებიანად ქცევა თავისებურად აისახება კულტურაში. ის აქსიომის სახით უშვებს, რომ კულტურაც ინტეგრირებულია. ამის ნათელსაყოფად გვიპრდება რამოდენიმე ცნების განხილვას.

ინდუსტრიული საზოგადოების მიღწევები და წარუმატებლობანი აუფასურებენ მის მაღალ კულტურას. ძველი ღირებულებები — ინდივიდუალობა, ჰუმანიზმი, ტრაგიკული და რომანტიკული სიყვარული — გვევლინებიან ჩამორჩენილი განვითარების საფეხურის იდეალად. ხდება კულტურის უარყოფა. ადამიანს დღეს უფრო მეტი შეუძლია, ვიდრე წარსულში ხელოვნების ნაწარმოებთა გმირებსა და ნახევარღმერთებს შეეძლოთ.

კულტურის ახალ ნიშანთვისებად გვევლინება ის, რომ ანტაგონიზმი კულტურასა და საზოგადოებრივ სინამდვილეს შორის იწყება მაღალი კულტურის მიერ უცხო და ტრანსცენდირებული ელემენტების აღმოფხვრით, რომელთა ძალითაც ის სინამდვილის სხვა განზომილებას შექმნიდა. [13, გვ. 76]. ორგანოზომილებიანი კულტურის ეს ლიკვიდაცია ისე კი არ ტარდება, რომ კულტურის ღირებულებანი უკუგდებულა, არამედ არსებულ სისტემას ერწყმის და რეკლამისათვის გამოიყენება.

ხელოვნების იდეალები ითქვიფება მომხმარებლურ საზოგადოებაში ჰერცენის იდეალების ნიმუშები აზრს იძენენ მხოლოდ პროპაგანდაში და ბიზნესში. იდეალი ეთიშება სულსა და გონებას, ადამიანის შინაგან სამყაროს და გარდაიქმნება ოპერაციონალურ ტერმინად და პრობლემად.

ძველი სახეები ახალ კულტურაში კვლავ ინარჩუნებენ არსებობას, მხოლოდ სულ სხვა ფუნქციებით. მაგალითად, ქალი ვამპირი, ეროვნული გმირი, ნერვული დიასახლისი, განგსტერი, ატარებენ ფუნქციას, რომელიც მისი კონკრეტული წინამორბედებისაგან ძალიან განსხვავდება. ისინი აღარ არიან ცხოვრების სხვა სახის სურათები, არამედ უფრო ამ ცხოვრების ის ტიპები და განწყობილებანია, რომელნიც არსებული ცხოვრების განმტკიცებას უფრო ემსახურებიან, ვიდრე მის უარყოფას.

კონფლიქტი პროგრესის სამყაროსთან, ბიზნესის წყობილების უარყოფა, ანტიბურჟუაზიული ელემენტების არსებობა ბურჟუაზიულ ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, არ არის მიმართული არც ამ წყობილების ესთეტიკურად დაბალი დონისაკენ და არც რომანტიკული რეაქცია. ეს არის დაღუპვისაკენ მიმავალი ცივილიზაციის დარდის გამოხატვა. ცნება „რომანტიკული“ — დაქვეითებულია ცილისწამების ტერმინამდე, რომელიც ჩირქს სცხებს ყოველ ავანგარდულ პოზიციას.

ლიტერატურა და ხელოვნება იმეცნებდნენ სინამდვილეს, რომლითაც სააშკარაოზე გამოჰყავდათ ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობა. მისი ჭეშმარიტება მდგომარეობდა იმის მოთხოვნაში, რომ შექმნილიყო სამყარო, რომელშიც ადამიანურ არსებობას საფრთხე არ დაემუქრებოდა. ამჟამად, საზოგადოების დანაშაულებანი, ჯოჯოხეთი, რომელიც ადამიანმა ადამიანს მოუშადა, გახდნენ დაუმარცხებელი კოსმიური ძალები. დაძაბულობა რეალურსა და შესაძლებელს შორის გადაიქცა გადაუჭრელ კონფლიქტად. „მადამ ბოვარის“, „რომეოსა და ჯულიეტას“ ტრაგედიები დღეს მოხსნილია. ამგვარად, დღეს მათი ცხოვრების ხელოვნებაში გადატანა, აღარაა ხელოვნება. განვითარებული ტექნიკური რაციონალიზმი ხელოვნებას იდეალს აცლის. ამგვარად, თუ ადრე კულტურა ოპოზიციამოი ედგა რეალობას, ახლა თითქმის მთლიანად უდრის მას, იგი მთლიანად გარდაიქმნა „მასობრივ კულტურად“, მატერიალური კულტურის უშუალო შემადგენელ ნაწილად. კულტურა წარმოჩენილია დღეს როგორც საერთო განვითარების პროდუქტი, რომელიც მთლიანად ეთანხმება და უდრის ეკონომიკურ ურთიერთობას საზოგადოებაში.

მაღალ ხელოვნებას გააჩნია თავისი საკუთარი სიტუაციები და სტილი: სალონები, კონცერტები, ოპერა და თეატრი იმისათვის არსებობენ, რომ შექმნან სინამდვილის სხვა განზომილება. ასეთ ღონისძიებებში მონაწილეობის მიღებით, სადღესასწაულო მომზადებით, ისინი სწვევტენ ადამიანებს ყოველდღიურობისაგან და მათ ტრანსცენდირებას ახდენენ. დღეს ეს არსებითი უფსკრული ხელოვნების სახეებსა და ყოველდღიურ მოთხოვნილებებს შორის, რომელიც მხატვრულ გაუცხოებაში ღია სახით იყო წარმოდგენილი, უფრო და უფრო ჩაკეტილი ხდება მაღალგანვითარებული ტექნოლოგიური საზოგადოების შედეგად. ხელოვნების ნაწარმოებები შეეისისხლხორცენ საზოგადოებას და ცირკულაციას განიცდიან, როგორც მორთულობის არსებითი შემადგენელი ნაწილები. ამის მაგალითებია ის, რომ ბახის მოსმენა შეიძლება სამზარეულოში, პლატონზე და ბოდლერზე ლაპარაკობენ უნივერსა-



ლებში. ამით მათ დღევანდელობაში დაკარგეს თავიანთი ჰუმანიტარული მნიშვნელობა — „სტატუს ქვოს“ წინააღმდეგ გალაშქრებისა.

ხელოვნების ნიმუშებს დღეს ყველა თავისი თითებით ეხება. „ეს ნიშნავს, რომ ისინი თავისი თითებით რადიოს ლილაკს ატრიალებენ, ანდა ახლომდებარე მალაზიაში მიდიან მის შესაძენად“ [13, გვ. 85]. ამის შედეგად, წინაინდუსტრიული სურათები კარგავენ თავის ძალას.

მაშინ, როდესაც საზოგადოება ტრანსცენდენციის სურათებს იმ გზით განაიარაღებს, რომ იგი მათ ყოველდღიურ ხმარებაში ასხამს ხორცს, ეს მოწმობს იმ მასშტაბებს, რომლებშიც გადაუჭრელი კონფლიქტები მოგვარდებიან, ტრავმებისა და რომანსში პროტოტიპული ოცნებები და საშიშროებანი შესაძლოა პრობლემის ტექნიკური გადაჭრისათვის იყვნენ საჭირო. ფსიქიატრს აწუხებს დონ ჟუანების, რომეოების, ჰამლეტებისა და ფაუსტების მდგომარეობა, — აწუხებს და ჰკურნავს მათ. მსოფლიოს ბატონები (იგულისხმება პრეზიდენტები, — თ. ბ.) თავის მეტაფიზიკურ ხასიათს კარგავენ. მათი გამოსვლები ტელევიზიით, პრესკონფერენციაზე, პარლამენტში და საჯარო საუბრები ვერ გამოდგება დრამისათვის.

რომანტიკული, წინაინდუსტრიული სამყარო განმსჭვალული იყო ტანჯვით, მძიმე შრომითა და ტკივილით, რომლებიც, თავის მხრივ, სიამოვნებისა და ყოველგვარი სიხარულის ფონს ქმნიდნენ. ადრე არსებობდა „ბუნება, ხალისიანი გამოცდილების სფერო“, რომელიც ახლა აღარ არსებობს. ამით დაიკარგა ადამიანის თავისუფალი აქტივობის ფართო ასპარეზი. ის სფერო, სადაც ადამიანს შეეძლო ხალისის მიღება, მკაცრად შემოისახლვრა. მაგალითად, ორი მოსიყვარულე პიროვნების მდელოზე ნებივრობა და დღევანდელობაში მათი მანქანით სეირნობა რომ შევადაროთ ერთმანეთს, მეორე შემთხვევაში „ლიბიდოს“ განსაზღვრავს მექანიზებული გარემო და იგი თავისი სრული ფორმით ვერ მკლავდება. სულიერ აპარატში შესამჩნევად შემცირებულია დაძაბულობა სასურველსა და ნებადართულს შორის. რეალურობის პრინციპი აღარ მოითხოვს მამოძრავებელი ძალების მოთხოვნილებათა გადასხვაფერებას, ინდივიდი უნდა მოერგოს სამყაროს.

მარკუზეს ისე გამოუდის, თითქოს დღევანდელ კულტურას აბსოლუტურად არაფერი აკავშირებდეს წინარე ხანის ისტორიულ კულტურებთან. თანამედროვე კულტურა წარმოდგენილია მთლიანად თანამედროვე ეკონომიკური ურთიერთობებიდან წარმოშობილად.

ამაში კი მას ვერ დავეთანხმებით: როგორადაც არ უნდა ამჟღავნებდეს დღევანდელი კულტურა თავის „ერთგანზომილებიანობას“ — თავის მორგებულობას ტექნოლოგიზირებულ საზოგადოებაზე, მასში მაინც მოჩანს („მოდარაჯე კაცის თვალით“) ის იდეალები, რომლითაც სულდგმულობდა საუკუნეებში ადამიანი და რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ ღირებულება.

III. ერთგანზომილებიანი აზროვნება. „ერთგანზომილებიანი კულტურის“ გონისმიერ საწყისებს მარკუზე „ერთგანზომილებიანი აზროვნებაში“ ეძებს. ისევე, როგორც ტექნოლოგიური საზოგადოების მიერ კლასობრივი წინააღმდეგობა რელატივირებულია, ასევე რელატივირებულია სხვაობა საზოგადოებრივ ყოფიერებასა და ცნობიერებას შორის. ცნობიერება ჩაინთქმება საზოგადოებრივი სისტემის მიერ. შედეგად ვლელობთ მიბაძვას, პიროვნების უშუალო იდენტიფიკაციას საზოგადოებასთან. ცნობიერების ეს შეწოვა საზოგადოებრივი მექანიზმის მიერ გვხვდება ყოფიერების ყველა შემთხვევაში.

მოთხოვნილებათა სისტემა, საზოგადოებრივი პირობების შესაბამისად არის შედარებით დამოუკიდებელი, არამედ იგი გარდაიქმნება, როგორც უკანასკნელის ფუნქციონალური შემადგენელი ნაწილი. ჩნდება „რეპრესიული მოთხოვნილებანი“, ე. ი. ისეთები, რომლებიც პიროვნებას კი არ ემსახურებიან, არამედ სისტემის შენარჩუნებასა და განვითარებას. ყოველდღიური აზროვნების გამოხატვის ხერხები ერთნაირად შეიზღუდებიან ინტეგრაციით. „ერთგანზომილებიანი აზროვნების“ თეორიულ საფუძვლად გამოდის პოზიტეიზმი. სარეკლამო აგენტები ბატონებსა და მსახურებს შორის ამყარებენ „ერთგანზომილებიან ურთიერთმოქმედებას“. ეს თავისთავად გამოდის კრიტიკული წარმოდგენების წინააღმდეგ. გაბატონებული ენობრივი ფორმები ჩვეულებად იქცევა. გამოთქმაში „თანდათან ქრება დაძაბულობა მოვლენასა და სინამდვილეს, ფაქტსა და ფაქტორს შორის, სუბსტანციასა და ატრიბუტს შორის. ავტონომიისა და აღმოჩენის, დარწმუნებისა და კრიტიკის ელემენტები აღვიღს უთმობენ გამოხატვას, დამტკიცებასა და მიბაძვას“ [13, გვ. 104]. ავტორიტეტული ელემენტები განსაზღვრავენ საუბარსა და ენას. მეტყველებაში აღარ ხდება შეცნობილის შეფასება. ამის შედეგად ენა ამქვეყნებს იმის ტენდენციას, რომ მოხდეს გონებისა და ფაქტის თანხმობადობა, ასევე ქეშმარიტებისა და სინამდვილის პარამონია.

ბიუროკრატიული აპარატის ენა უბრძანებს ხალხს, რომ ეს ან ის გააკეთონ, იყიდონ ან რამეს შეეთვისონ. ყოველივე ეს გადადის სტილში და შემდეგ სინტაქსში, სადაც წინადადების სტრუქტურა იმდენად შემოკლებული და შემჭიდროებულია, რომ წინადადების ნაწილებს შორის აღარ რჩება არავითარი „ადგილი“. ყოველი ახალი გამოთქმა გამოიყენება პრაგმატული ურთიერთკავშირისათვის. საზოგადოებრივი და პირადი აზრი ტყუილებს საყოველთაოდ აღიარებს და მის საშინელ შინაარსს ფარავს. „შემოკლების სინტაქსი“ არიგებს წინააღმდეგობებს, საზოგადოება ცეცხლს ეთამაშება. ეს საშიშროება, მარკუზეს აზრით, წარმოადგენს ტექნოლოგიური საზოგადოების ბატონობას გონებაზე და მატერიაზე.

პოლიტიკური და კომერციული საქმიანობა აერთიანებს საწინააღმდეგო მხარეებს. ამ ხერხით ის შთანთქავს პროტესტის ენას. მაგალითად, მმართველობის ორგანოები ამტკიცებენ, რომ სინამდვილეში მშვიდობა ომის მიჯნაზე ვითარდება.

მარკუზე შემოკლებებშიც ხედავს ერთგანზომილებიანი აზროვნების გავლენას. მაგალითად, ნატო იმას არ გვაფიქრებინებს მისი აზრით, რასაც ჩრდილო ატლანტიკის პაქტი გამოხატავს, კერძოდ კი ჩრდილო ატლანტიკის ეროვნებათა ხელშეკრულებას. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ კითხვის თვალით შევხედავდით მასში საბერძნეთისა და თურქეთის თანამონაწილეობას. შემოკლება თავის ძირითად ფუნქციას ფარავს. მას შემდეგ, რაც ის ოფიციალური სიტყვა ხდება და მეორდება საზოგადო ხმარებაში, იგი კარგავს ყოველგვარ შემეცნებით ღირებულებას და ემსახურება იმას, რომ უდავო ფაქტი აღიაროს. ეს ენა, რომელიც ადამიანებს განსაზღვრულ მნიშვნელობებს ახვევს თავს, ეწინააღმდეგება ტერმინების განვითარებასა და გამოთქმას. თავისი პირდაპირობითა და უშუალოდ იგი ხელს უშლის კონკრეტულ აზროვნებასა და საერთოდ აზროვნებას, რადგან ტერმინი არ არის იდენტური საგანთან და მის ფუნქციასთან. ადამიანებს არ სჯერათ ამ ენის, ან ყურადღებას არ აქცევენ მას, და მიუხედავად ამისა, მისდა შესაბამისად იქცევიან. ყოველივე ამას მიე-



ყავართ ტრაგედიაში, ტრაგედიის «გმირი იქნება არა რიტუალური მსხვერპლი, არამედ ხალხი» [13, გვ. 123].

IV. **გალილეისებური მეცნიერება.** «ერთგანზომილებიანი ადამიანის» ჩიხში მოქცევის თაობაზე მსჯელობას მარკუზე ამთავრებს თანამედროვე მეცნიერების კრიტიკით. მისი აზრით, ამ უნივერსალური «ერთგანზომილებიანობის» მიზეზი არის მეცნიერება; ე. წ. გალილეისებური მეცნიერების რეალიზებამ ცხოვრებაში, — რომელსაც ყველაფრის გამოთვლა და გათვალისწინება ჰგონია შესაძლებელი, — ტექნიკაში და ეკონომიკაში, პოლიტიკაში და მორალში, ხელოვნებაში და ფილოსოფიაში, — ერთ სფეროში გამონაკვეთად ყოველგვარი ადამიანური მოქმედება. ამ მეცნიერებამ ცხოვრების მოწყობის განსაკუთრებული მეთოდი და ტექნიკა შეიმუშავა. ესაა ინდუსტრიული საზოგადოების ცხოვრების ეფსი და ეს მეთოდი ცხოვრების ყველა სფეროში განხორციელდა. თანამედროვე «ერთგანზომილებიანი საზოგადოება» «ერთგანზომილებიანი აზროვნებით», საბოლოო ჯამში არის გალილეისებური მეცნიერების ტრიუმფი. ის გახდა ცხოვრების, აზროვნებისა და შეგრძნების პირველსახე. მან წარმოშვა თანამედროვე მორალი, ეკონომიკა და კულტურა. ამის შედეგად ყოველგვარი ალტერნატივა ქრება. ტექნოლოგიური რაციონალიზმის ბატონობა გადაიზრდება პოლიტიკურ ბატონობაში. იდეოლოგიის ყველა ფორმა რეპრესიულ სახესღებულობს.

V. **ერთგანზომილებიანი ფილოსოფია.** ტექნოლოგიური საზოგადოების წარმოშობამდე ჭეშმარიტების ცნება ორგანზომილებიანი იყო, — ამტკიცებს მარკუზე. პლატონის დიალექტიკაში მოცემული ცნებები: არსებობა, არარსებობა, მოძრაობა, ერთი, მრავალი, მთელი, იგივეობა, წინააღმდეგობა — ღია ცნებებია, მათი სრული დეფინიცია არ ხერხდება, აქვთ ღია ჰორიზონტი და მნიშვნელობათა მთელი სერია, რომლებიც კომუნიკაციის დროს თვითონ ქმნიან სტრუქტურას და არასოდეს იხურებიან. ასე რომ, არსებობს წინააღმდეგობა დიალექტიკურ აზროვნებასა და რეალობას შორის. ჭეშმარიტი განსჯა რეალობას აფასებს არა მისივე კრიტერიუმებით, არამედ ისეთი ცნებებით, რომლებიც მოწოდებულნი არიან ამ რეალობის «განადგურებისაკენ». მათი განხორციელება აუცილებელს ხდის «არსებული წყობის განადგურებას»; ასე რომ, პლატონის ლოგია თავისი არსით რევოლუციურია. თუმცა ფილოსოფია არასოდეს რევოლუციური არ გამხდარა რეალურად, მაგრამ სინამდვილე ყოველთვის იყო მისთვის ის, რაც კრიტიკულია, უნდა დაძლეულიყო. მოაზროვნე, არაერთგანზომილებიანი ადამიანი ეძებს «უკეთეს სინამდვილეს», სინამდვილეს, რომელიც უფრო იმსახურებს არსებობის უფლებას. ამის შემდეგ ფილოსოფია თანდათანობით დაშორდა რეალობას და მივიღეთ არისტოტელეს ლოგია, რომელიც სრულიად ინდიფერენტულია საგნების მიმართ. მისი ლოგია ამყარებს კავშირს ცნებასა და ბატონობას შორის. ფორმალური ლოგია პირველი ნაბიჯია მეცნიერული აზროვნებისაკენ. არაფერი შეცვლილა ისტორიულად იმ თვალსაზრისით, — არისტოტელეს შემდეგ, — რომ ლოგია ბატონობის იარაღად იქცა.

«ფორმალური ლოგიკის იდეა თვითონ არის ისტორიული მოვლენა, გონიერი და ფიზიკური ინსტრუმენტების ყოვლისმომცველ კონტროლამდე და გამოთვლისაკენ განვითარების პროცესში» [14, გვ. 227]. მარკუზეს მიხედვით, «გვიანდელი ევროპული აზროვნება არის ფილოსოფიის განადგურე...

ბა, პირველადი ფილოსოფიური გეგმის გარდაქმნა საზოგადოებრივ პრაქტიკულ მიზნებთან კავშირში. ამ განვითარების ერთი ხაზი უმალღეს წერტილს აღწევს თანამედროვე მეცნიერულ გონებასა და მის ტექნიკურ გამოყენებაში.

VI. „ერთგანზომილებიანი ადამიანის“ შესახებ მარკუზეს შეხედულებათა კრიტიკული ანალიზი. ადამიანის ერთგანზომილებიანად გაგება მარკუზესთან აუცილებლად დამყარებული უნდა იყოს ისეთ ერთ პრინციპზე, რომელიც გაერთიანებდა პოლიტიკას, ეკონომიკას, კულტურას, სოციოლოგიას, ტექნიკას, ენას, ფსიქოლოგიას და სხვა. ასეთად ის მიიჩნევს რაციონალიზმს, რომელიც თავიდანვე „ბატონობის მოდუსს“ გულისხმობს. ერთგანზომილებიანობას აფუძნებს ტექნიციზმამდე მისული რაციონალიზმი. მარკუზე ამაში ადანაშაულებს „პირველად არჩევანს“ რომელიც შემდეგ ისეთ ობიექტურ პროცესად იქცა, ყოველგვარ ცვალებადობას რომ ეწინააღმდეგება. აქედან ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ლოგიკურად ეს „არჩევანი“ თითქოს პიროვნებამ გააკეთა. ისმის კითხვები: როდის და ვინ გააკეთა ასეთი არჩევანი? რატომ გახდა ეს არჩევანი ისტორიის განმსაზღვრელი? რატომ განსაზღვრავს შემდგომ ისტორიას, რომელიც თავისუფალმა სუბიექტმა დასახა, არადადამიანური გაუცხოებული ძალები? რატომ არ არიან სტუდენტები დეფორმირებულნი, პროლეტარები კი არიან? მარკუზე ამ კითხვებზე რაიმე დამაჯერებელ პასუხს ვერ იძლევა.

მარკუზეს აზრით, ერთგანზომილებიანობა ძირითადად გამოწვეულია წარმოებაში ტექნიკური რაციონალიზმის დანერგვით, აქედან გამომდინარე ის ვერავითარ განსხვავებას ვერ ხედავს კაპიტალიზმსა და სოციალიზმს შორის და უნდა ითქვას, გარკვეული მოსაზრებით, სწორადაც.

ადამიანის მიმართება ბუნებასთან ძირითადად შრომაში გამოიხატება. თუ შრომა გაყიდვის საგანია და მას უაზროდ ფლანგავენ, ხდება განსხვავება. ეს დამახასიათებელია ინდუსტრიული საზოგადოებისათვის. მაღალგანვითარებული ტექნიკა თითქოს იმის საშუალებას იძლევა, რომ ადამიანმა ვიტარული მოთხოვნილებებისათვის საჭირო პროდუქციის წარმოებას ნაკლები დრო დაუთმოს, დანარჩენი დრო კი სულიერი ღირებულების შექმნას მოახმაროს. ნამდვილად კი ჭერჭერობით მუშა-ძალის უაზრო ხარჯვა გამოხატულებას პოულობს მილიტარიზმში, ომებში, უაზრო რეკლამებში და სხვა.

რადგანაც მარკუზე წინააღმდეგობების მთავარ წყაროს სოციალურ-ეკონომიკურ სფეროში არ ეძებს, ის ტექნიკის არსებასა და მოვლენას ურევს ერთმანეთში. მარკუზეს თვითონ ტექნიკა მიაჩნია ბოროტ საწყისად, მისი გამოყენება მეორეულ ვითარებად გაიზარება. მთლიანად მარკუზეს ნაზრებისათვის წინააღმდეგობრივია ის ამბავი, რომ „სუბიექტს“ თავისივე „არჩეული“ ზვისაგან ვერ გადაუხვევია, თუნდაც მისი კატასტროფულობა გააცნობიეროს.

და მაინც ვფიქრობთ, რომ მარკუზე თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოების ჩიხიდან გამოყვანაზე სათანდო რეკომენდაციებს იძლევა. ერთგანზომილებიანი ადამიანი „დასახსნელია ამ ტყვეობიდან“ და ამისათვის სწორედ რომ რევოლუცია საჭირო, მხოლოდ არა მარქსისტულად გაგებული რევოლუცია; მან შემთხვევით როდი გადაიტანა აქცენტი „პროლეტარიატიდან“ ახალგაზრდობაზე. რევოლუცია აუცილებელია და იგი უნდა მოხდეს



სწორედ პირველ რიგში ცნობიერების სფეროში. მონური ცნობიერების აბ-ტიპოდს მარკუზე სწორედ სტუდენტ ახალგაზრდობაში ხედავდა.

ჩვენ პოსტკომუნისტურ საზოგადოებრივ განახლებას მოვესწარით; თი-თქოს დადასტურდა ის ფაქტიც, რომ ე. წ. სოციალიზმიც „ბუნებრივ კალა-პოტში“ აღმოჩნდა. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ „სოციალიზმის შემო-ბრუნება“ დაიწყო სწორედ აზროვნების კლასიკური სტერეოტიპის დაძლევის მოთხოვნით. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ატომური კატასტროფის მოახლოებით შეწუხებულმა მეცნიერებმა დასავლეთში უფრო ადრე 50-იანი წლების დასასრულს წამოაყენეს აზროვნების წესის რადიკალური შეცვლის საყოველთაო მოთხოვნა, უნდა ვალიართ, რომ მარკუზეს თეორიას ამ მი-მართულებით საკმაო საფუძველი „გამოენახა“. ვინ იცის, საკაცობრიო რე-ვოლუციურ განახლებას (ამის აუცილებლობა თეორიულად უკვე დადასტუ-რებულია) ცნობიერებაში რევოლუციური განახლებიდან უნდა ველოდოთ!

ლიტერატურა

1. ასათიანი გ., თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგია, თბილისი, 1969.
2. ლუტიძე ბ., თაობათა ურთიერთობა საზოგადოებაში, თბილისი, 1971.
3. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970.
4. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. III, თბილისი, 1974.
5. Боноски Ф. Две культуры, М., 1978.
6. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы, М., 1977.
7. Маркс К. Экономически-философские рукописи, М., 1944.
8. Мухачев В. В. Критика философско-социологических воззрений Герберта Маркузе, Автореферат, Свердловск, 1973.
9. Общественные науки в СССР, № 2, 1973., серия III, философские науки.
10. Социальная философия франкфуртской школы, М., 1978.
11. Философская энциклопедия, т. 5, М., 1970.
12. Штейгервальд Р. „Третий путь“ Герберта Маркузе, М., 1971.
13. Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Neuwieder-Berlin. 1967.
14. Johan Pall Arnason, Von Marcuse zu Marx. Neuwieder und Berlin. 1971.

Т. О. БАЛАРДЖИШВИЛИ

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ „ОДНОМЕРНОГО ЧЕЛОВЕКА“

Г. МАРКУЗЕ

Резюме

Одномерность человека у Г. Маркузе обосновывается рационализмом, доведенным до техницизма. Само это обстоятельство понимается как следствие „первичного выбора“. Естественно ставятся вопросы: если этот „выбор“ сделан кем-либо, то кем именно и когда? Ответов на эти вопросы, разумеется, нет. Также не находим у Маркузе ответа на выдвинутые

им положения—почему из-за отчуждения „Пролетарии“ деформированы, а студенты—нет.

Заслуживает пристального внимания, безусловно, положение Маркузе о том, что революция в современном мире неизбежна, но она будет не „марксистской“, а революцией в сознании. Симптомы этой революции к концу XX столетия пока что говорят в пользу теории Г. Маркузе.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ბიული მარაღაზხილი

გონის მომენტი ისტორიაში

გასული საუკუნის ისტორიულ მოვლენათა წარმართველი გახდა ზოგად-საკაცობრიო ღირებულებანი, გამართლებული იმდროინდელ მოღვაწეთა, მათ შორის ჰეგელის მსოფლმხედველობის წყალობით; მაგრამ ზოგან ეს პროცესი წარიმართა უკიდურესი გაგებით; კერძოდ ისე, რომ ზოგადმა აბსოლუტურად დაფარა და უგულვებელყო კერძო, ეროვნული. ამ პროცესმა ვერ გაითვალისწინა, ზოგჯერ კი შეგნებულად არ მიიღო გაფრთხილება, ჰეგელის მიერ უმთავრესად რომ იყო მიჩნეული: საკაცობრიო ღირებულებათა აბსტრაქტული მნიშვნელობით გაგება თავს იჩენს ეროვნულის უგულვებელ-ცოფაში.

ცოდნა ზოგადის და კერძოს განმსჭვალვის შესახებ წარმოადგენს ჰეგელის მსოფლმხედველობის საფუძველს; ამ ცოდნას ამზადებს განაზრების პროცესი, შემოქმედების წინა პერიოდის თხზულებებში რომაა გამოხატული. ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ამაღლება, ამავე დროს მარადიულის მომენტის აღმოჩენა საკუთარ თავში; ამგვარი ხედვა კი განვითარებულ ადამიანურ ცნობიერებას და გონებას საჭიროებს.

წარსულისადმი პოზიცია ყველა სფეროში ერთგვაროვნად როდია გამოხატული. ჰეგელის მიერ სხვადასხვანაირადაა ის წარმოდგენილი ფილოსოფიის და ისტორიის მიმართ. ფილოსოფიაში ძველი ახალში აგრძელებს სი-ცოცხლეს მეტი ჭეშმარიტებით; სხვა ვითარებაა ისტორიაში; ისტორია არ მოყვება და აბსოლუტურად ვერ იმეორებს კანონებს, უძველეს კონსტიტუციებში უზენაესად რომ იყოს მიჩნეული.

რაც იყო, შეუძლებელია აწმყოში განმეორდეს აბსოლუტური გაგებით; იმაზე უაზრო არაფერია, როცა წამდაუწუმ ვახსენებთ წარსულს და ვეძებთ ანალოგიებს საფრანგეთში, ან ძველ საბერძნეთში.

აზროვნებაში ძირითადია გონი; გონი არის უმაღლესი შესაძლებლობა; მაგრამ ის ამავე დროს მიღმური, ან განსაკუთრებული შესაძლებლობა არ არის, ზოგიერთის ფიქრში რომაა მხოლოდ მოცემული. ჰეგელის მიხედვით, სამყაროს მართავს გონება; ყოველივე კი თავისითვე ლაპარაკობს იმაზე, რომ მთავარია არამართო სიყვარული, არამედ უმაღლესი მოარსეს შეცნობაცაა აუცილებელი და ძირითადი.

„ღმერთს როდი სურს, რომ უაზრონი და უგრძნობელნი იყვნენ მისი შეი-ლები; არამედ ის, რომ იყვნენ თავმდაბალნი და შემეცნებით მდიდარნი; გაი-აზრონ ის, რასაც ქვია ღვთაებრივი“ [4, გვ. 15].

ცოდნა ზოგადის და კერძოს მთლიანობაზე ჰეგელის მიერ სხვადასხვა სამყაროდანაა დანახული; ამ ცოდნას საყოველთაო, ფართო მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ყველა სფეროში თავისებურადაა გამოვლენილი.

ჰეგელი მიუთითებს, რომ ადამიანის მოქმედებას, არც თუ ისე იშვიათად, წარმართავს კერძო ინტერესები; გვხვდება საზოგადო მოვლენებიც, როგორცაა სიკეთე და მამულის სიყვარული; მაგრამ ყოველივე არის მეტისმეტად იშვიათი, უმეტეს წილად გავრცელებულია პატივმოყვარეობა, შურა, ეგოიზმი.

საზოგადო მოვლენებადაა მიჩნეული სიჭკველე, მამულის სიყვარული; განურჩეველი, აბსტრაქტული ვაგებით რომ ესმოდეს სიკეთე, მაშინ ჰეგელი არ ილაპარაკებდა მამულის სიყვარულზე.

საკაცობრიო ამ შემთხვევაში არ შემოდის ისეთი ვაგებით, რომ ეროვნულის გრძნობა დაეკარგოთ; ცოდნა ზოგადის და კერძოს მთლიანობაზე არის უმაღლესი; ჰეგელის მიერ წარმოდგენილია ამ ცოდნის მიღწევის პროცესი; ერთეული მიდრეკილებები და სურვილები საშუალებანია უფრო მაღალის დანახვის და მიღწევისათვის; ჰეგელმა წარმოდგინა გონის განვითარების პროცესი; ყველაფერი წარმოდგენილია უდიდეს ცხოველმყოფელობაში; ეს კი იმითაა მიღწეული, რომ საყოველთაობა არ მდგომარეობს ინდივიდუალურის უარყოფაში.

ისტორია მაშინ იწყება, როცა იშლება და ვითარდება გონი; ეს გაშლა გამოვლინდება ადამიანურ ნებაში; შესაძლებლობის სახით მოცემული ნება და აზროვნება აზროვნება და ნება არ არის; თუკი გვსურს, რომ ისინი ამაღ მივიღოთ, მათ უნდა ჰქონდეთ გარკვეული ფორმა და კონკრეტული შინაარსი.

ფილოსოფიას, ხელოვნებას და სახელმწიფოს აქვთ ერთი შინაარსი; მისი გამოხატვა კი ხდება სხვადასხვა ფორმით; ხელოვნებას ეს შინაარსი მოაქვს მხატვრულ სახეთა შემწეობით; ფილოსოფიაში კი ყოველივე მიღწეულია აზრის წყალობით.

სახელმწიფო მაშინ წარმოიშობა, როცა ადამიანში იღვიძებს გონი; სახელმწიფოს საფუძველი არის ღვთაებრივი საწყისი.

„ადამიანური ყველა ღირსება არსობს სახელმწიფოს წყალობით“ [4, გვ. 24].

კანონი ნებისა და გონის ობიექტურობაა მის ჰეგემარიტებაში; მხოლოდ ის ნებაა თავისუფალი, რომელიც ამგვარად ვაგებულ კანონს ემორჩილება; ამ შემთხვევაში საკუთარ თავს ემორჩილება, არის საკუთარ თავთან და ამდენად არის თავისუფალი.

ჰეგელის შემოქმედებამ საფუძველი მოამზადა, რომ საკაცობრიო არ გვესმოდეს აბსტრაქტული მნიშვნელობით; ჰეგელი ისტორიას ერთფეროვან მასად არ წარმოგვიდგენს.

„შინაარსი, რომელიც მოცემულია და მოარსება კონკრეტულ ისტორიულ სინამდვილეში, ერის სულია საკუთრივ; სახელმწიფო, თუ ის ნამდვილია, ყველა საქმეში განმსკვალული უნდა იყოს ამ სულით“ [4, გვ. 48].

ზოგად ადამიანურის გამოვლენის თავისებურებები ჰეგელის შემოქმედებაში ვრცელადაა წარმოდგენილი; მაგრამ ყოველივე არ ხდება ეროვნული დავიწყებით. ეროვნულის ნიადაგზეა წარმოდგენილი საკაცობრიო ცოცხალი საუნჯის სახით.



პირველსაწყისის შეცნობა ინდივიდის არსის გახსნას გულისხმობს. შემძლებლობა აბსტრაქტულ ზოგადს არა აქვს და ამდენად ის არც შეიძლება შემოქმედების სათავედ ჩაითვალოს.

რაც შინაგანია, ჰეგელის მიხედვით, არ არის დახშული; მისი გამოხატვა ხდება აზროვნების წყალობით; ადამიანი ამ შემთხვევაში საკუთარი თავის წინაშეა დაყენებული; ზუსტად ასევე ერიც საკუთარ თავს უმზერს რელიგიაში, კულტში, ზნე-ჩვეულებებსა და დაწესებულებებში.

ეროვნული, თუ მისი საფუძველი არაა საწყისისეული, ადგილს ვერ დაიმკვიდრებს კაცობრიობის ისტორიაში; შემოქმედება არ არსებობს ამ მომენტის გარეშე და ხალხიც უამისოდ ყოველთვისაა შეუმჩნეველი და დაკარგული; ამ მდგომარეობის ნაყოფი კი არის ნგრევა და სიკვდილი.

საფრანგეთის რევოლუცია. სახელმწიფოს საწყისი არის ზნეობრივი; იგი ამავე დროს არის ფილოსოფიის, ხელოვნების და რელიგიის საფუძველი; ამგვარ წვდომას თავისითვე შემოაქვს შინაგანობის და არსისეული მთლიანობის ტულისკვეთება; ყოველივე კი თავისითვე გამორიცხავს გარეგნულ დამოკიდებულებას სახელმწიფოსადმი.

„სამართალი, კონსტიტუცია და დაწესებულებანი უნდა შეესატყვისებოდეს თავისუფალი ნების კანონს; გონი უნდა იყოს მათი საფუძველი; ისინი უნდა ამართლებდნენ ღვთაებრივის არსებობას ადამიანში“ [4, გვ. 422].

ისტორიის ფილოსოფიის მისია მხოლოდ შეცნობა როდია; შეცნობამ ნიადაგი უნდა მოამზადოს გონის შესაძლებლობების გაშლისთვის მსოფლიო და ეროვნული მასშტაბით.

საფრანგეთის რევოლუციას ჰეგელი უწოდებს დიდებული მზის ამოსვლას. „ქვეყანა ამ დროს ენთუზიაზმით იყო მოსილი, თითქოს მოვიდაო დრო, როცა ქვეყანას შეურიგდა ღმერთი“ [3, გვ. 414].

რა ვითარება იყო საფრანგეთში, რომ ჰეგელმა თქვა ეს სიტყვები? თავისუფლების იდეები რევოლუციური გზით რად განხორციელდა საფრანგეთში? ამის მიზეზი არ უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ის, რომ მგზნებარე ბუნებისანი იყვნენ ფრანგები; უფრო ღრმა იყო ყოველივეს მიზეზი. იმდროინდელი საფრანგეთი იყო პრივილეგიათა ცარიელი, ყალბი აგრეგატი; ყოველივე გამოიხატებოდა ზნეობრივ გადაგვარებასა და გარყვნილებაში, სულიერის დაჩლუნგებასა და უსირცხვილო უსამართლობაში; დათრგუნული იყო ხალხი, იფლანგებოდა ხაზინა; არც ვის ახსოვდა ამ დროს სახელმწიფო, საერო, ზოგადი.

გონი ჰეგელის მიხედვით არაა ცარიელი შესაძლებლობა; მას უდიდესი ცხოველყოფილება და სიცოცხლისუნარიანობა ახასიათებს; ამის ცხადყოფა კი ჰეგელისავე ეპოქაში მოხდა ისტორიულ პროცესთა შემწეობით.

რევოლუციას ერთადერთ გზად როდი აცხადებს ჰეგელი; ძალდატანება და იძულება იყო უკიდურესი გზა, რაც განაპირობა დამცირებამ, რელიგიურმა ფანატიზმმა და სილატაკემ.

სხვა ვითარება იყო ამ დროს გერმანიაში; რეფორმაცია აქ არ მომხდარა რევოლუციის გზით; ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ ყველა საქმე და ყველა მიზანი განმსჭვალული იყო სულიერებით; გერმანიაში განმანათლებლური იდეები ხორციელდებოდა თეოლოგიის გზით; აქ არ იყო შეუვალი ზღუდეები სასულიერო და საერო წოდებას შორის, დიდგვაროვნებასა და ხალხს შორის.

ჰეგელის შემოქმედება ძველის და ახლის ჩამოყალიბების მიჯნაზეა გაყოფილი. მომდგარი: ყოველივე მას საფუძველს აძლევს უშუალოდ აწმყოზე არ იყოს მიჯაჭვული. ის დგას მარადიულ ზნეობრივ ღირებულებათა წინაშე; მისი კრიტიკის საგანია უარყოფითი მოვლენები აწმყოშიც და წარსულშიც; თანამედროვე ეპოქაში მიმდინარე კოლონიზაციის პროცესები, ფანატიკური რელიგიური სექტები.

ჰეგელის შემოქმედება არის გახსნილი და შეკრულიც; ყოველივეს შემწეობით კი მასში გამოირიცხულია დოგმატური დახშულობა და ქაოსი; ამ შემთხვევაში ღირებულების მქონედ ისტორიაში ის უნდა მივიჩნიოთ, რაც იყო ე. ი. აქვეს წარსული; ფილოსოფიაში კი ის, რაცაა მარადიული მოარსე.

ჰეგელის მიერ ამავე დროს წარმოდგენილია ისტორიული ქმნადობის პროცესებიც; მისი შემოქმედების ღირსებას წარმოადგენს ის, რომ მსოფლიო ისტორიის მამოძრავებლად მიჩნეულია თავისუფლების საწყისი; ჰეგელი აღნიშნავს, რომ რეალურად გამოხატული თავისუფლება ნიშნავს არჩევანის თავისუფლებას, რომ კანონებში გამოხატული უნდა იყოს მთელი სახელმწიფოს კეთილდღეობაზე ზრუნვა.

კანონების, სახელმწიფო წყობის, მმართველობის ფორმების და დაწესებულებათა შესახებ შეიძლება არსებობდეს განსხვავებული აზრები. მაგრამ ამავე დროს უნდა სუფევდეს იმის შეგნება, რომ ყოველივე არის მეორე ხარისხოვანი და საჭიროა მათზე ამადლება, როცა მთლიანობის შესახებაა ლაპარაკი.

კრიტიკული დაძლევის მომენტები. ბერძნული ფილოსოფიაა ჰეგელის გატაცების საგანი; ჰეგელი მიიმართება წარსულისაკენ; ეს მიმართვა მდგომარეობს ანტიკური აზროვნების თავისებურებათა გაცოცხლებაში და ამავე დროს მის დაძლევაშიც; ჰეგელი ცდილობს გამოხატოს ანტიკური მსოფლმხედველობის არსი; ის ამ შემთხვევაში შეზღუდული არ არის მხოლოდ წარსულით. ჰეგელის შემოქმედებაში ახალი მსოფლმხედველობაა გამოხატული; მისთვის ადამიანურ სამყაროში ჩაღრმავებაა ნიშანდობლივი.

ბერძნული ფილოსოფია ჰეგელის მიერ უდიდეს მრავალფეროვნებაშია წარმოდგენილი; ფილოსოფია თვით ბერძენი ხალხის ცხოვრების საფუძველზეა წარმოშობილი, მაგრამ ის ამავე დროს შორსაა წასული საკაცობრიო მასშტაბის პრობლემებზე დაფიქრებით.

გერმანელი ფილოსოფოსები და განმანათლებელნი განმსჭვალულნი არიან ბერძნული კულტურით; მათი სამწერლო ენა არის ლათინური. გერმანული წარმოშობის ბელადნი იწოდებიან რომაელ პატრიციებად; მაგრამ ეს ხდება გარეგნულად, მხოლოდ ერთი შეხედვით; გერმანელთა შემოქმედებაში სინამდვილეში სუფევს სხვა სული; მასში მთავარია თავისუფლების ზნეობრივი პრინციპი; მასთან ჰეგელი მიდის ასევე თავისუფალი გზით; ესაა აზროვნება — ფილოსოფიის სამყარო, რომელიცაა სამყაროს საწყისისეული მთლიანობის შემცნობი.

ჰეგელი აცოცხლებს ეროვნულ (ხალხურ) სულს; ამ საკითხზე მსჯელობისას მას ზომიერბა აქვს დაკული; ამ შემთხვევაში ხალხურის მიმართ მოწიწებაა გამოხატული; ჰეგელი მოკრძალებით ლაპარაკობს იმ კუთხეებზე, რომლებმაც დაიცვეს ეს სული.

დუნაის და რაინის დასავლეთი სანაპიროები იმყოფებოდა რომაელთა



განმგებლობაში; იმ არემარეში კი რაინსა და ელბას შუა რომაელები, გადარჩენილია ეს სული.

ჰეგელი აღნიშნავს რომ ბერძენთა და რომაელების ჩამოყალიბება ხდებოდა სხვებთან შერწყმით და დაახლოებით; ძნელია იმ ტომთა სადაურობის დადგენა, რომლებიც შედიოდნენ მათ განმგებლობაში; ეპოქა, რომლებშიც მიმდინარებოდა ეს პროცესები არის წინა ისტორიული და მასში ჯერ კიდევ ბევრი რამაა შეუსწავლელი; ჰეგელი აღნიშნავს, რომ მეცნიერებას დღესაც აღელვებს პელაზგების სადაურობის საკითხი; ისინი სხვებისგან იმ დროში უამრავი ღირსებით იყვნენ გამორჩეულნი.

საბერძნეთში შემოქმედება ისახებოდა სხვებთან შერწყმით და დაახლოებით; ყოველივეზე კიდევ ლაპარაკობდნენ ბერძენები; „პრომეთეს, ვისისამშობლოც კავკასია იყო, ისინი აღიდებდნენ იმით, რომ მან პირველმა ცეცხლი მოუტანა ადამიანებს“ [4, გვ. 215].

თავისუფლებისათვის მზადების პროცესი. პიროვნების როლს ჰეგელი არ უარყოფს, მაგრამ პიროვნება მის მიერ წარმოდგენილია ქვეყანასთან და სამყაროსთან არსისეულ მთლიანობაში; გონი ამ შემთხვევაში მხოლოდ შემოქმედის კუთვნილება არ არის; ისაა საყოველთაო ადამიანური იჩი და უნარი.

ფიქრის, ზნეობრივად და ესთეტიკურად დახვეწის პროცესები ჰეგელის მიერ წარმოდგენილია ცოცხლად, აქტიურ ქმედებაში. ამ შემთხვევაში ეპოქის სულისკვეთებაა გამოხატული; უსამართლობა გადადის მეორე უსამართლობაში — იძულებით, ძალდატანებით მოსპობაში; ეს პროცესი იმ დროს ივე გამოიხატა საფრანგეთის რევოლუციის სახით; მაგრამ ჰეგელისათვის რეფორმაცია — ადამიანში მომხდარი ძვრებია მთავარი; სინდისის თავისუფლების გარეშე მისთვის არაფერს არა აქვს აზრი; ეს პროცესი ჰეგელმა წარმოადგინა ღრმა, შინაგანი ხედვით.

რეფორმაცია და განმანათლებლობა, რაზეც ჰეგელი ზოგადად მსჯელობს, ემთხვევა დროს, როცა ევროპაში ყალიბდება კაპიტალიზმი; მაგრამ ჰეგელი ამ პროცესებს დეტალურად არ აღგვიწერს; ფეოდალიზმის ეპოქაში მიმდინარე ძვრები მას მეტი კონკრეტულობით აქვს წარმოდგენილი.

ჰეგელის შემოქმედება თავისებური გახედვაა წარსულში; მაგრამ ყოველივეს წარსულის აბსოლუტურ განმეორებად ვერ ჩავთვლით; მე-18—19 საუკუნეთა შემოქმედებას ეჯავრება „მესაფლავენი“, რომელნიც გარდასულს არიან მიჯაჭვულნი. ყველა ეპოქა მათ მიერ განუმეორებელ ინდივიდუალურ თავისებურებებშია განცდილი.

აზროვნება ხელმძღვანელობს იმით, რაცაა უმაღლესი მოარსე. ჰეგელმა ისტორია წარმოადგინა როგორც განუყოფელი მთელი; საკაცობრიო მის მიერ ეროვნულის საფუძველზეა განცდილი. ისტორიას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში აქვს რაღაც განუმეორებელი, მისეული; სახელმწიფო და ზნეობრივი პრინციპები ჩაისახა აღმოსავლეთში; მათი განვითარება კი მოხდა დასავლეთში; პირველსაწყისისეულობა და გონისმიერი სუბსტანციურობა წარმოადგენს აღმოსავლეთის საფუძველს; დასავლეთისთვის კი ძირითადია აზროვნებით მიმართვა პირველსაწყისისაკენ.

ჰეგელის შემოქმედებაში საგანგებოდაა დამუშავებული გზა ანტიკურიდან გერმანული ფილოსოფიისაკენ; საწყისისეული, რის წვდომასაც ჰეგელი ესწრაფვის, არ ეტევა აზროვნების სქემებში; ყოველივე კი იმ განწყობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, აღმოსავლეთისთვის რომაა ნიშანდობ-

ლოვი, მაგრამ ამაზე ჰეგელი არაფერს ამბობს; ყოველივეს თავად უხდა მიხვედეს მკითხველი.

აზროვნების გახსნის წანამძღვრებს ჰეგელი ხედავს კავკასიურ რაასში; ეს რაა არის აღმოსავლურისა და დასავლურის თავისებური სინთეზი.

მითოლოგიური წინა ისტორია და სახელმწიფოებრივი ისტორია საბერძნეთში ერთმანეთისგანაა გამიჯნული; თუმცა მითები გვიანდელ შემოქმედებაშიც ძირითად თემად გამოდის, მაგრამ ეს სამყარო მოაზროვნის თვალითაა დანახული; ადამიანის მიერ სამყაროში შეტანილი სინათლე, შრომა, ბოროტებასთან ბრძოლა ადამიანის ღვთაებრიობაზე მეტყველებს.

ჰეგელი შეეცადა მითი ახლებურად გაეცოცხლებინა აზროვნების წყალობით; მაგრამ ყოველივემ მოითხოვა საფუძველი, რასაც იმდროინდელი ეპოქა მოკლებული იყო, ამიტომ ჰეგელის შემოქმედებაში ყოველივე გაუჩინარდა განსჯის რთულ სქემებში.

კავკასიურ რასას ჰეგელი ხედავს სხვა თვალთ — ესაა ინტელექტით განმსჭვალული აღქმა, რომელიც საზრდოობს ზნეობრივი საწყისით; ეს ხედავა ჩვენ წინაშე დგას გამოცხადების სახით, მაგრამ ჰეგელისათვის ცნობილია ამ რასაზე იმდროინდელი გამოკვლევებიც (ამ რასას ჰეგელის მიხედვით მიეკუთვნებიან: ქართველები, სპარსელები, ეგვიპტელები, სომხები და სირიელები). ფილოსოფოსი მიუთითებს, რომ გონის შესაძლებლობა პირველად გაიშალა ძველი ზენდის უძველეს კულტურაში; საყოველთაო ზოგადამდე ამალეობა უკვე აზროვნებაზე მეტყველებს, ამაში კი თავისუფლების საწყისია გამოვლენილი; სინათლე (ეცხლი) სიმბოლურად უკვე გულისხმობდა აზროვნების სინათლეს, იმ სინათლეს, რომელიც ადამიანში არსობს; აქვეა გამოხატული აზრი განვითარების შესახებ.

ჰეგელი დასაწყისშივე აღნიშნავს, რომ აზროვნება თავისითვე მოითხოვს სრულყოფილებას და სისრულეს, რომ აზრის უმწიფარობით და უნდობლობით ადამიანი ვერ იამაყებს; ამ მხრივ იგი დასავლური შემოქმედების სულისკვეთებას აცოცხლებს: ესაა შეცნობის სურვილი — ადამიანი უნდა იყოს თავმდაბალი და ბრძენი.

თვითშემეცნების მოწოდება ჰეგელის შემოქმედებაში გაიხსნა მეტი შინაგანობით; აღმოსავლურის დასავლურთან ისტორიული კონტაქტი გამოიხატა ბერძნული სამყაროს სპარსეთთან შეხებით; ამ შეხებას საერთო ჰქონდა ისტორიული ქმნადობის პრინციპი, რითაც სპარსეთი ოდითვე იყო გამორჩეული; მაგრამ ბერძნებში ეს პროცესი იყო შინაგანი და მოწესრიგებული; ყოველივემ კიდევ მოამზადა საფუძველი ქმნადობის ცნების განმარტებისთვის; დასავლურ აზროვნებაში შემდგომ (ჰაიდელგერი) მთავარია იმის მცდელობა, რომ გონი იმთავითვე იყო შემოკრებილი, აზროვნება კი საწყისისეულად მთლიანი.

მიუთითებენ რომ, გამოკვლევები იბერთა ეთნოსის შესახებ რატომღაც უყურადღებოდაა დარჩენილი. წარსულში ასეთად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ცნობილი მეცნიერის ჰუმბოლტის გამოკვლევები; აწმყოში კი ი. ჯავახიშვილის და ნ. მარის შრომები.

„ჰუმბოლტმა ბასკური ენის და პირენეების ნახევარკუნძულის უძველესი მოსახლეობის ვინაობის კვლევის საფუძველზე დაადგინა, რომ პირენეების, იტალიის და ხმელთაშუა ზღვის პირველადი მოსახლეობა იყო იბერიული მო-

სახლებო; ყოველივეს დაემატა ნ. მარის მიერ შემერული ენის გამოკვლევა და ნათესაობის დადგენა შემერულსა და თანამედროვე ქართულს შორის.

მცირე აზიის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ამ მოდგმას ეკუთვნოდა და მესხები ანუ მოსხები, კაპადოკიელები, კოლხები, ტაოხები და სხვანი არიან ამ მოდგმის წარმომადგენელი; როგორც ვხედავთ ეს არის სხვადასხვა განშტობიანი ერთი და იმავე მოდგმისა, რასაც მეცნიერებაში ქართველური ანუ პალეოკავკასიური მოდგმა ეწოდება (...). პალეომედიტერანული (პალეოკავკასიური) კაცობრიობის ზეობის ხანად მიჩნეულია ეპოქა უძველესი დროიდან მესამე ათასწლეულამდე; მესამე ათასწლეულიდან იწყება დაკინება ამ რასისა, მისი ასიმილირება მოსული ინდოევროპელების მიერ; ამ დროიდან და უფრო გვიან წამოიწევს წინ ხეთური, ძველბერძნული და ელინური სამყაროები (...). პერსესმა და მისმა გმირებმა ნათელმხიველური, პროიბერიული კულტურა გადაიყვანეს აზროვნებით კულტურაზე, კერძოდ ინტელექტისმიერ ელინურ კულტურაზე“ [1, გვ. 194].

გონითი და განსჯითის მომენტების გამოვლენის თავისებურებებზე კავკასიურ რასაში და დასავლურ აზროვნებაში მომავალში უფრო ვრცლად იქნება ლაბარაკი; ზოგადი, აქსიომატური დებულებანი გამდიდრდება კონკრეტული გამოკვლევებით.

ბრძოლა სოციალური სამართლიანობისთვის. ჰეგელის ეპოქის განწყობილება, რაც გამოიხატა სოციალური სამართლიანობისთვის ბრძოლაში, გაიშალა შემდეგშიც (მე-19 საუკუნის 90-იანი წლები).

ახალი ამ დროს აგრძელებს ტრადიციებს, წარსულს რომ ეკუთვნის; იკვებება ისეთი პრობლემებიც, რომელთა დამუშავება ხდება საკუთრივ აწმყოში; ყოველივე გამოიხატება ერის ცნების განმარტების მცდელობაში.

„ერი არის ადამიანთა ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიური ცხოვრების და იმ ფსიქიური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაც კულტურის ერთობა“ [2, გვ. 5].

განსაზღვრებაში გაცოცხლებულია გერმანული აზროვნების ტრადიცია; მასში შემოკრებილია არსებითი ნიშნები, რომელნიც არსობენ მთლიანობაში, განვითარებასა და სასიცოცხლო ქმედებაში.

ჰეგელის შემოქმედების ფუძე აზრს სამყაროულ მრავალფეროვანებასა და მთლიანობაზე აქვს მრავალი ასპექტი. მათ გამართლებას და გაშლას ემსახურება აზროვნების რთული პროცესი; აქვეა ლოგიკური განმარტებანი, მაგრამ ერის ცნება ჭერ კიდევ არაა განმარტების საგანი; საამისოდ საჭირო იყო ერთგვარი მოსამზადებელი პროცესები; ამაღ შეიძლება ჩაითვალოს ეროვნული და კლასობრივი ჩაგვრის გამწვავება რითაც ესოდენ ხასიათდება მე-20 საუკუნის დასაწყისი; ამ დროს მომძლავრდა ბურჟუაზიული კოსმოპოლიტიზმი: რომ ეროვნული თვითმყოფობის იდეას თითქოს გასკლოდეს ქაში.

განვითარების იდეა განმარტებაში ტრადიციული აზროვნებიდანაა გადმოსული, მაგრამ ხდება გადაჭარბებაც, განსაკუთრებით მაშინ, როცა დანართში გამოთქმულია აზრი, რომ თითქოს კაპიტალიზმამდე არ არსებობდნენ ერები; მართებული იქნებოდა იმის აღნიშვნა, რომ ფეოდალური და მონათმფლობელური წყობილების დროს ერები არსებობდნენ სხვა ისტორიულ პირობებსა და სინამდვილეში; კაპიტალიზმისათვის კი ის იყო ნიშანდობლივი, რომ შეიქმნა ერთიანი ეკონომიური ბაზისი; ყოველივემ კი შექმნა ნიადაგი ეროვნ-

ნული მთლიანობისთვის და ამაზე კიდევ მიუთითებენ მარქსიზმის კლასიკოსები; მათი წყალობით ხორციელდება იმ დროში იდეები სოციალური და ეროვნული თანასწორობის შესახებ.

ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიაში პროცესები — განმანათლებლური სულისკვეთება, იდეები თანასწორფლებიანობასა და ძმობაზე არ გამოიხატებოდა მონარქიის წინააღმდეგ ბრძოლის მოწოდებაში; მაგრამ ჰეგელმა ამავე დროს შეიგრძნო ახალი შესაძლებლობები, რომელთათვისაც მონარქია და კაპიტალიზმი იმდროინდელი ფორმით და შინაარსით იყო შეუსაბამო.

აზროვნება ღვთაებრივ რეგისტრში. აზროვნებისთვის იმავეთვე თავისუფლება მთავარი; თავისუფლება კი მიიღწევა ჰეგელიანობის წევრობით; ეს საწყისი ამავე დროს განვითარების პირობაც არის; ეს მასში გამოვლინდა, როცა ანტიკურმა ფილოსოფიამ სპეკულატურ განაზრებებს მოუშადა საფუძველი.

ბერძენთა ხელოვნებაში (ჰეგელის აზრით) ღვთაებრივი არის გამოცხადებული და გახსნილი; აგრეთვე მშვენიერიც თავის იდეალობაში უკვე არის ინდივიდუალურობით აღბეჭდილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აზროვნების არსი კიდევ არაა ჯერ მის ჰეგელიანობაში გახსნილი [5, გვ. 31]. ჰაიდეგერის აზრით კი (ჰეგელისაგან განსხვავებით), ბერძენთა შემოქმედებაში აზროვნება იმავეთვეა ჰეგელიანობაში გამოვლილი და ეს ამავე დროს არის მისი განვითარების ზენიტი. ძველებსთვის ცნობილია ისიც, რომ ეს ზენიტი ნიშანდებულია ზედროული მყისიერებით; ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ცნებათა დაღვინა და აზროვნება არის მჭირი, ხანგრძლივი პროცესი; ეს გზა იოლი როდია; გზა მუდამ გაუგებრობის საფრთხეშია; მისი გაკვალვა მოითხოვს წვრთნას. ესაა სმენის მუდმივი შემოკრება და გამოცდა.

ჰაიდეგერი აცოცხლებს დასავლური აზროვნების არსს და აზროვნებას წარმოგვიდგენს ჰეგელიანობის შემცნობად; არსიეული მთლიანობისკენ ისწრაფვის დანაწევრებული განსჯითი ლოგიკა; ლოგიკურის მომენტებზე ყურადღების გამახვილებით ჰეგელი სამსახურს უწევს მომავლის ფილოსოფიას, რამაც აზროვნება უშუალოდ უნდა მიიღოს მის საწყისისეულობაში.

ლოგიკურის ფორმები ჰეგელთან აზრის განვითარების საფეხურებია; ლოგიკურს სამი ფორმა აქვს: აბსტრაქტული ანუ განსჯითი, დიალექტიკური ანუ უარყოფითი — გონებრივი და სპეკულატური ანუ დადებითი — გონებრივი; ისინი არ არიან ერთმანეთისგან გათიშულნი, არამედ წარმოდგენილი არიან არსიეულ მთლიანობაში; განსჯა განსაზღვრებებს აცალკევებს ერთმანეთისგან და ცდილობს თითოეული წარმოგვიდგინოს საკუთარი, მის სიმკაცრეში; მაგრამ განსჯა არაა საბოლოო, ურყევი რამ, — ის არის ერთ-ერთი მომენტი; მისი დანიშნულება მდგომარეობს გაურკვეველობის წინააღმდეგ ბრძოლაში; განსჯის გარეშე ადამიანი მერყეობს აქეთ-იქით და ვერას ამბობს გარკვევით, ჰეგელი განსჯას მიაგებს თავის კუთვნილ ადგილს. „განსჯა საერთოდ საგნობრივი ქვეყნის ყველა სფეროში იჩენს თავს და ამა თუ იმ საგნის სრულყოფილებისთვის არსებითაც აუცილებელია ის, რომ მასში განსჯის პრინციპი თავის უფლებით კუთვნილ ადგილს პოვებს; ასე მაგალითად, სახელმწიფო ვერ იქნება სრულყოფილი, თუ მასში ჯერ კიდევ არ მომხდარა პროფესიათა გარჩევა და მათი ცნების თანახმად პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ფუნქციები ჯერ არ ჩამოყალიბებულა“ [3, გვ. 183].

დასაბუთება ცოდნას გამოკვეთილს და მყარს ხდის; განსწავლა მისაღებია მხოლოდ ამ თვალსაზრისით; მაგრამ ყოველივე არაა დახშობა საკუთარ თავში; ჰეგელის აზროვნების გვირგვინია დიალექტიკა; აზროვნება დიალექტიკურია შინაგანად აუცილებელი, მყარი გარდუვალობით; დიალექტიკა გადის სასრული ველიდან; ის არის სისტემის მქონე, ამავე დროს სამყაროში უსასრულოდ გაშლილი და ამდენად სისტემის გამრღვევი: „ასე მაგალითად, ამბობენ: ადამიანი მოკვდავია და სიკვდილს განიხილავენ როგორც ისეთ რამეს, რასაც მიზეზი და საფუძველი გარეგან გარემოებებში გააჩნია; განხილვის ამ წესის თანახმად არსებობს ორი დამოუკიდებელი თვისება; თვისება სიცოცხლისა და მოკვდაობისა; ჭეშმარიტი გავება კი ისაა, რომ სიცოცხლე როგორც ასეთი, საკუთარ თავში ატარებს სიკვდილის შესაძლებლობას“ [1, გვ. 185].

ლოგოკურის მომენტები. ჰეგელი იღწვის, რომ მისმა შემოქმედებამ პირველმსუფვეთან და სამყაროსთან არ გაწყვიტოს კავშირი; ეს მისწრაფება ძველებშიც იყო გამოვლენილი; ჰეგელი აღნიშნავს, რომ ელვეელთა შემოქმედება არის ფილოსოფოსობის დასაწყისი; ჰაიდეგერისთვის კი ყოველივე არის სპეკულატიური აზროვნების დასაწყისი; მისი აზროვნება სამყაროულ საწყისისეულობაშია გაშლილი, იმეორებს, ამავე დროს ახლებურად მიუბრუნდება ერთისკენ მიმართვას, დამახასიათებელს ტრადიციული აზროვნებისთვის; აზროვნება და მეტყველება („ლოგოსი“) გადანაცვლება გამაერთიანებელ ერთადერთში; ეს მიმართვა ძველებში გამოიხატა აზროვნების ფორმით; მიმართვა ერთისკენ ახალდროულ შემოქმედებაში თუმცა ტრადიციული აზროვნებიდანაა გადმოსული, მაგრამ ის ამ შემთხვევაში წარმოდგენილია სამყაროული, ცოცხალი ფორმით; ტოტალობა არის ჰეგელის აზროვნების გვირგვინი; ის ისეთი მთლიანობაა, რომელიც თავისითვე მოითხოვს მრავალფეროვანებას და სიმრავლეს; საკაცობრიო ფასეულობანი, უმთავრესად რომაა მიჩნეული ახალდროულ აზროვნებაში, ეროვნულის უარყოფა როდია; ტოტალობა საწყისისეული, სამყაროული ჰარმონიაა და, ამდენად, ის არის ქაოსის და უსიცოცხლო აბსტრაქციითა უარყოფელი.

ჰაიდეგერის ზოგიერთ თხზულებაში აზროვნების ტრადიციული წესია გაშლილი; ყოველივე წარმოჩინდება მთლიანობისკენ სწრაფვით და იმის გააზრებაშიც რომ საწყისისეული შემოკრებილობა ბატონობს ერთად თავმოყრაში; როცა თავისითვე შემოკრებილი დამსწრე გააზრებულია როგორც დაუცველი.

განი. აზროვნების ზედროული მყისიერება ძველების მიერ მის ჭეშმარიტ უმკველობაშია აღიარებული; ერთია განსწავლა და მეორე ის, რაც არ იზღუდება განსწავლით, ამას სულიერებას ვეძახით; ძველების აზროვნებამ დაჯილდოებულია ამ ნიჭით.

ამ სულისკვეთებას აცოცხლებს ჰაიდეგერი და აგრეთვე ჰეგელიც, როცა შეგვახსენებს, რომ ამაღლება თავად აზროვნებაა და წარმოუდგენელია ფილოსოფოსს არ ჰქონდეს ეს ნიჭი; მაგრამ ჰეგელმა აგრეთვე მოსინჯა კონკრეტული გზებიც, რომელიც გვიჩვენებს გზას ამ ნახტომისაკენ: განვითარებას, თვისობრივად მეტის გაჩენას საიდუმლო აქვს ზედროულში.

ჰეგელის აზროვნების ფუძე-თვისება, გამოვლენილი ყოვლისმომცველ სიყვარულში, არაა ქედისმოხრა ქაოსის წინაშე.

ჰეგელი ფიქრობს, რომ ბერძნულ ხელოვნებაში ღვთაებრივი უკვეა გამოცხადებული და გახსნილი; ფორმა განმსჭვალულია იმით, რასაც სულიერ-

ბას ვეძახით; მაგრამ ყოველივე წარმოდგენილია მკვერტელობითი ფორმით და აზროვნების არსი არაა ჭერ კიდევ გახსნილი.

ჰაიდგერი (ჰეგელისგან განსხვავებით) ფიქრობს, რომ ღვთაებრივის გამოხატვა ბერძნებმა მოახერხეს არამარტო მხატვრულ სახეთა შემწეობით, არამედ აზრის წყალობით; სულიერი გამოხატვის ჰპოვებს იმაში, ჩვენ რომ მარადიულობას ვეძახით; მარადიულის წვდომა კი არ გამოიხატება სასრულის აბსტრაქტულ უარყოფაში; აზროვნება არის სიცოცხლესთან მყოფი; თუმცა ჰეგელთან ჰარბადაა განსჯითი ძიებანი, მაგრამ ამის მიუხედავად მის შემოქმედებაში ახალდროული აზროვნების სულია გამეფებული: ღმერთი არის გამოცხადებული, გონი კი გაშლილი; ჰეგელი ცდილობს უკიდურესობათა დაძლევის, გონი არ იყოს აბსტრაქტული და არ გამეფდეს ქაოსი.

გონი არის ის, რაც ნამდვილია; შემოქმედება არის იმის გაშლა, რაცა უშუალოდ მოარსე; შეცნობა ყველა წვრილმანის ცოდნა როდია; ის არ გამოიხატება ამა თუ იმ მიდრეკილვების, ან სისუსტის ცოდნაში, გონი არის ის, რაც ქეშმარიტია ადამიანში; ისაა თავისთავად და თავისთვის მოარსე; ყოველივეს ცოდნა აუცილებელია მწვავე პოლიტიკურ ვითარებაში, როცა არსადაა ზნეობა და სამართალი [5, გვ. 7].

დამოკიდებულება ერთობისადმი. ჰეგელის შემოქმედებას შეიძლება შევხედოთ სხვადასხვა კუთხით და თვალსაზრისით: მათ შორის ყველაზე საინტერესოა ჰეგელის დამოკიდებულება მის თანამედროვეობასთან: ჰეგელის შემოქმედებაში აღმატებული მნიშვნელობის მქონეა აწმყო, როგორც წარსულის გამანათლებელი.

ჰეგელზე იმ პიროვნებებმა მოახდინეს გავლენა, ვინც იყვნენ მისი თანამედროვენი — შილერი, რუსო, შელინგი, გოეთე, ჰილდერლინი, კაროლინა, ფონ გუნდეროტი, ჰერდერი, იაკობი, შუბარი; პიროვნებები, ვისთანაც ჰეგელს ჰქონდა ურთიერთობა, იყვნენ ერთობის წევრები, რომელიც უხილავ, ზეციურ ეკლესიად იწოდებოდა; ეს იყო ზნეობას დამყარებული ქრისტიან მმათა ერთობა. ღონდის ცნობის მიხედვით. დიდი მემამულე ფონ მოზერი 1785 წელს ამბობს ყველას გასაგონად, რომ ამ ერთობის თესლო მოზნეულია მთელ დედამიწაზე; ერთობა რაღაც უცხოში არ ეძებდა გადარჩენის იმედს და მონებივით არ დებდნენ ფიცს ბატონის, ან ღვთის წინაშე; მათ არ უყვარდათ პირის გამტეხნი და რაიმეს თავისუფლად იღებდნენ, ან არ ეთანხმებოდნენ.

საკაცობრიო ღირებულებებს, — იმ დროინდელი მოღვაწენი რომ არიან გატაცებულნი — ეროვნული კულტურა უმზადებს საფუძველს; ზოგადი ამ შემთხვევაში ერთეულის უარყოფის გზით არაა მიღებული.

ჰეგელი ლესინგის გავლენას განიცდის („ნათან ბრძენი“, „ერნესტი და ფალკი“), ამას როდი მალავს ჰეგელი, მაგრამ ამავე დროს ცდილობს სიტყვას გაუფრთხილდეს; მას საიდუმლოს შენახვის აუცილებლობა სპეკულატიურად აქვს გააზრებული:

„წმინდა გრძობა — თქმის ვერძალე,
 განა შეიძლება სოფისტურ მიკიბულ-მოკიბულ ლაპარაკზე
 და ენადგარეფილ ყებდის ბაქიბუქზე გაცვალო ჰეშმარიტება?
 წმინდა ქალღმერთო, ასე იოლად არ იპოვებინ შენი ძენი.“

დ'ონდი მიუთითებს ნიუანსებზე, რითაც ჰეგელი ლესინგისგან არის დავალებული; ლექსი აუწყობელია და გაუმართავი; ამის მიზეზი კი არის ბევრი რამის საიდუმლოდ დატოვების სურვილი.

1843 წელს გახდა ლექსი მკითხველისთვის ცნობილი. როზენკარანცმა იგი ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ აღმანახში გამოაქვეყნა; 1929 წელს კი ჰაერინგს ხედა ტიუბინგენის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში მისი აღმოჩენის ბედნიერბა; ზოგიერთი პოეტური გამოთქმა მასში გოეთს „ვერტერს“ და ჰოლდერლინის „ჰიპერიონს“ გვახსენებს; ჰეგელი ჰერესსაც ახსენებს; ეს ხსენება შეიძლება აიხსნას ელინიზმით გატაცებით და ჰოლდერლინის სიყვარულით; ელადელთა ცხოვრებას და მათ ღმერთებს შილერის შემოქმედებაშიც ვხვდებით; მაგრამ წარსულში ჰეგელის გახედვისას აღმატებულია ქრისტიანული სული; ისაა წარსულის გამნათებელი.

ჰეგელის შემოქმედების საყრდენია სიცოცხლე, როგორც ამოუწურავი ტოტალობა და სინათლე ნეობლატონური გაგებით; ყოველივეთი გოეთე, შილერი და ლესინგიც არიან გატაცებულნი; ჰერდერის საფლავის ქვაზეცაა ამოტვიფრული სიცოცხლე, სინათლე და სიყვარული.

ჰეგელის „ფენომენოლოგიას“ და გოეთეს „ვილჰელმ მაისტერს“ ამ მხრივ ზშირად ადარებენ ერთმანეთს; სამყაროსა და ადამიანურ არსს ჰეგელი აზროვნებით იმეცნებს; გოეთე კი მას გამოხატავს მხატვრულ სახეთა შემწეობით. ერთ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ფილოსოფია, რომელიც რომანს გვაგონებს, მეორე შემთხვევაში კი, ფილოსოფიური რომანი. ჰეგელი-სეული განაზრებანი სიკვდილსა თუ სიცოცხლეზე მიგვიძღვის რომანტიზმის სათავეებისაკენ; მათთვის ძვირფასია ლეგენდები ქალღმერთ იზიდაზე; გოეთე და მისი უფროსი ძმებიც არიან ამ ქალღმერთით გატაცებულნი; მოცარტის „ჩადოსნურ ფლეიტაში“ ერთ-ერთი ჰიმნი ამ ქალღმერთისადმი მიძღვნილი; შილერსაც ის ეზმანება საისის ნანგრევებში:

დ'ონდი გვაწვდის ცნობას, რომ 1826 წელს იტალიაში ჩამოსხმული იზიდას ქანდაკება მიუღია როზელისაგან საჩუქრად ჰეგელს. ჰეგელი თავის თხზულებებში ამ ქალღმერთს ზშირად ახსენებს; მაგრამ მის შემოქმედებაში სხვა სიმბოლოებსაც იპოვით; ასეთია მაგალითად ჭვარი, რომელიც შემოწნულია ვარდებით; ეს სიმბოლო უფრო ადრე გვხვდება გოეთეს შემოქმედებაში, როგორც ვნების და აღდგომის სიმბოლო [6, გვ. 269].

სიმბოლოებს თუმცა შორეული ყოფიდან, ანტიკური საბერძნეთიდან იღებს ჰეგელი, მაგრამ მის შემოქმედებაში მაინც ქრისტიანული სულია მთავარი.

ჰეგელის და მის „უფროს ძმათა“ შემოქმედებაში საერთოს ბევრს იპოვნით; ეპოქა თავისითვე ამზადებს საფუძველს იმისთვის, უამრავი რამ ადექვატურად იყოს აღქმული; ჰეგელის აზროვნების ზენიტი არის კონკრეტულის გამდიდრება ზოგადით; საკაცობრიო ღირებულებანი ეროვნულს ამდიდრებს შინაარსით და პირიქით.

სახელმწიფოებრიობა. — განმტკიცებული ეროვნული კულტურით და ქრისტიანული რწმენით — საფუძველია იმისთვის, რასაც საკაცობრიო ღირებულებებისკენ ფიქრის მიმართვას ვეძახით.

ადამიანზე ზრუნვა, მის ჭირ-ვარამზე წუხილიც დაბადებულია ზოგად-ღვთაებრივისკენ ფიქრის მიმართვით; ჰეგელი გრძნობს საზოგადოების გარდაქმნის აუცილებლობას; მაგრამ ყოველივე არ გამოიხატება მონარქიის წი-

ნააღმდეგ ბრძოლაში; „ქრისტემტყუანთა“ საყვედურები ზერელე სამოქალაქო იერარქიისადმი გამოსუვივის „უფროს ძმათა“ შემოქმედებაშიც; მაგრამ მათგან ყველა როდი იყო რევოლუციით გატაცებული; მონარქია მისაღები იყო ბევრი მათგანისთვის.

1789 წელს მათიცი შემდეგ ცნობას გვაწვდის: ისინი არიან საზოგადოების რჩეულნი და დემაგოგთაგან შორს მდგომნი წესრიგს ითხოვენ; მონარქია მისაღებია ბევრისთვის მათ შორის; და მხოლოდ რეფორმათა გატარებისთვის იღვწიან რელიგიის სფეროში; ზოგიც კონფორმისტულადაა რელიგიისადმი განწყობილი და იბრძვის სოციალური გარდაქმნებისთვის.

ამ მოძრაობის მიმდევრებს შორის იძებნება ჰეგელის უამრავი ნაცნობი; მაგრამ ყოველივე არაა იმის დადასტურება, რომ მათი მიმდევარია ჰეგელი; მას განათლება და რეფორმაცია ესახება პროგრესულ მოვლენად გერმანიაში და საჭიროდ თვლის, რომ შეინაარსი, — მონარქია რომ ემსახურება, გამოიხატოს ახალი ფორმით.

იმდროინდელი კულტურა სულდგმულობს ზოგადსაკაცობრიო, მაღალ-მოქალაქეობრივი ინტერესებით; ჰეგელზე გაელენას ახდენს იმ დროის კრიტიკული ფილოსოფია; ბონვილი, ვისაც რელიგიისადმი გულგრილობის უმთავრეს მიზეზად მიაჩნია კერძო საკუთრება, რომელიც ჯერ კიდევ ვერ აღწევს თავს შეზღუდულობას და მთელის ინტერესებს ვერ გამოხატავს; ეპისკოპოსი ფოშე შესაძლებლად მიიჩნევდა მშვიდობიანი გზით სოციალური რეფორმის განხორციელებას; მან ტრაგიკულად დაასრულა სიცოცხლე; ბონვილი დააპატიმრეს; მხოლოდ თერმიდორ-კონტრრევოლუციის თვემ მოუტანა თავისუფლება; დ'ონდის ცნობით, ორდენის წევრთა რიცხვმა მალე 2500 წევრს გადააჭარბა; ვასახელებთ ზოგიერთ მათგანს, ვისი თხზულებებიც ჰეგელმა ახალგაზრდობაშივე საგულდაგულოდ წაიკითხა: ნიკოლაი, ბიესტი, გოდიკე — სახელგანთქმული ჟურნალისტები ბერლინიდან; რაინჰოლდი, იაკობი, ჰერდერი, ვილანდი და გოეთე; პედეგოგი ჰამპე; ჰარდენბერგი, პრუსიის მმართველი იმ დროს, როცა ჰეგელი ბერლინში მიიწვიეს პროფესორად.

საფრანგეთშიც უამრავი მიმდევარი ყავდა ამ მოძრაობას; ორდენმა არსებობა 1785 წელს შეწყვიტა; იგი დაარბიეს, რადგან რევოლუციამ მათი უნდობლობა გამოიწვია.

ლიტერატურა

1. გამს ხუ რ დ ი ა ზ. საქართველოს სულიერი მისია. წერილები. თბილისი, 1991.
2. ს ტ ა ლ ი ნ ი ი. მარქსიზმი და ნაციონალური საკითხი, თბილისი, 1955.
3. ჰ ე გ ე ლ ი. ფილოსოფიურ შეცნიერებათა ენციკლოპედია. ნაწილი I, ლოგიკის მეცნიერება. თბილისი, 1962.
4. Г е г е л ь. Философия истории. Соч. Т. 8. М., 1935.
5. Г е г е л ь. Философия духа, Енци. фил. наук, Т. 3. М., 1977.
6. H e i d e g g e r M. Ein Brief areinen jungen Studenten. Vorträge und Aufsätze, Т. 2. Tnbingen, 1967.
7. G o e t h e. Gedichte, bd. 3. Berlin, 1965.

Г. П. МУРАДАШВИЛИ

МОМЕНТ РАЗУМА В ИСТОРИИ

Резюме

Нравственное начало—отблеск божественности в человеческом разуме—по Гегелю является основой философии и религии в государстве; в этих познаниях заключается внутренняя целесообразность, само собой исключая все случайное и внешнее.

В творчестве Гегеля особое место занимают общечеловеческие ценности; но это почитание не является отрицанием отдельного—народного; национальное представляется как живая действительность на основе всеобщего.

Почва к познанию первоистины создается открытием человеческого существа; этим свойством не обладает абстрактное, мертвое понятие; оно не является началом творческого созидания.

Предпосылки к открытию собственной сущности мышления по Гегелю замечается в Кавказской расе (Грузия, Мидия, Египет); названная раса является посредником между Западом и Востоком; в этом случае перед нами своеобразное совмещение, которое выражается в соединении рассудка и разума, интеллектуального и непосредственно нравственных моментов; по этому вопросу Гегель также известен по исторически и археологическим открытиям.

В творчестве Гегеля (под влиянием романтиков) замечается стремление к новому мифологическому мышлению, но по поводу подготовительного процесса всё же остается рассудительная логика,

Зачатки становления хотя обнаруживаются в Кавказской расе (Иран) но внутренней целесообразностью они представляются только на Западе; это все создает почву для логической трактовки понятия: „Становление“; и эта трактовка принадлежит Гегелю; исторические процессы, происходящие в те времена, проникнуты этой логикой: несправедливость и религиозный фанатизм переходит в другую крайность—в революцию, но для Гегеля важным является реформация—духовное возрождение. В творчестве Хайдегера становление отходит на задний план; в этом случае главным является внутренняя сосредоточность,

Основной тезис гегелевского учения о мировой гармонии имеет разные аспекты; главным из них является принцип о взаимопроницании конкретного и всеобщего. В этом случае представляется логическая трактовка понятий, но сущность нации еще не стала объектом осознанного толкования.

В познаниях о нации (И. Б. Сталин) возраждаются позитивные моменты традиционного мышления, они представлены во внутренней взаимосвязи и в развитии.

ზურაბ პახანია

ყოფიერება, ცნობიერება და სული სიცოცხლისა

„საყოველთაო მიზეზშედგობრიობა შმაგ ნაკადსა ჰგავს, რომელიც იტაცებს და თან მოაქანებს ყოველს. რაოდენ უბადრუკნი არიან ეს პოლიტიკოსები, რომლებსაც ფილოსოფოსებად მოაქვთ თვით... რას მიეღტი, კაცო? ჰქმენ ის, რაც დღესაა შენგან საჭირო. თუ შეგიძლია, მისდიე მიზანს და ნუ იყურები აქეთ-იქით, აბა, ვინ მიმხერსო მე. ნუ გაქვს პლატონის რესპუბლიკის ამქვეყნად დაარსების იმედი. კმაყოფილი იყავ იმითაც, თუ საქმე ერთი ნაბიჯით მაინც მიიწევს წინ; და ნუ მიიხნევ ამ წინსვლას უმნიშვნელოდ და უფასურად. მაგრამ ვინ შეეცლის კაცთა აზროვნების წესს? არადა, რას უნდა მოველოდეთ ამგვარი ცვლილების გარეშე — გარდა კირთების ქვეშ მგმინავი მონობისა და მლიქვნელური მორჩილებისა?“.

მარკუს ავრელიუსი [3, IX/29]

ხალხს ფილოსოფია განყენებულ და არაცხოვრებისეულ რამედ მიაჩნია. „განყენებულად, ფილოსოფიურად“ კი დაგეთანხმებიან რაიმე დებულების სიმართლეს, მაგრამ როგორც კი ცხოვრებისეულ გამოყენებაზე მიდგება საქმე, უცებ ეცვლებათ განწყობა: თითქოს ცხოვრებაში სულ სხვა კანონები მოქმედებდეს. და სწორედ ამიტომაც. ყოფაცხოვრება ასე არეული ადამიანთა მიერ. სინამდვილეში ადამიანები ყოველთვის რაღაც ფილოსოფიურ მრწამსს ეფუძნებიან (ქვეცნობიერად მაინც), და წრფელი ცხოვრებისეული ფილოსოფიის უარყოფა სხვა ფილოსოფიის გაბატონებას იწვევს.

ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხი — ესა ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების საკითხი. მაგრამ ეს საკითხი ცხოვრებისთვისაც ერთ-ერთი უმთავრესია, მისი ფესვები და განშტოებები მსჭვალავს არამართო მეცნიერების საფუძვლებს, არამედ ცხოვრების საჭირობოტო საკითხებსა და თვით მის ძირებს. ყოველივე ეს უშუალოდ ეხება საქართველოს ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების სამთავრობო თუ არასამთავრობო პროექტებსაც, რომლების ყველაზე სუსტი მხარე ცხოვრების ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური, სულიერი გააზრებაა, უფრო სწორად კი, ამ გააზრების უქონლობა. პროექტები, არსებითად, მთლიანად ემყარება ძირითად მარქსისტულ დებულებებს: ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას, ხოლო თვით ყოფიერების საფუძველი — ფართოდ გაგებული საწარმოო ურთიერთობებია; სწორედ საწარმოო ურთიერთობათა განვითარებაა კაცობრიობის კულტურული განვითარების ხერხემალი, და საზოგადოების გაჯანსაღებისათვის მცდელობაც პოლიტიკისა და ეკონომიკის გაჯანსაღებას ეფუძნება. თუმცა, მარქსიზმი დიალექტიკური მოძღვრებაა. ამიტომ ამ



დებულებებსაც არბილებს უკუმიმართებების დაშვებით: გარეგნულ-საქარ-გლებში კულტურას („ზედნაშენის“ ამ უმთავრეს ნაწილს) თავისთავადობა და დამოუკიდებლობაც ახასიათებს, და უფრო მეტიც: უკუზემოქმედების მოხდენაც შეუძლია საფუძველზე, „ბაზისზე“, ანუ ეკონომიკაზე. მაგრამ არსებითი საზრისი ამით არ იცვლება: პირველადი, წამყვანი, განმსაზღვრელი მაინც პოლიტეკონომიკაა (ფართო აზრით).

ჩვენს პროექტებშიც ასეა: საკმარისია, გარდავექმნათ და გავაჭანალოთ საქართველოს პოლიტიკური წყობილება და ეკონომიკა, და ადამიანებიც შეიცვლებიან და ახლებურად დაიწყებენ შრომასა და ცხოვრებას, და ჩვენი ერის უმთავრესი შესაჭირები თავისთავად დადგება გამოსწორების გზაზე. სხვათა შორის, არსებითად ასევე ფიქრობს ხალხის დიდი ნაწილიც (მათ შორის, კომუნისტების ყველაზე შეურიგებელი მოწინააღმდეგეებიც).

სწორედ ესაა ის მიამიტური უპასუხისმგებლობა, რომელიც დაქცევას უქადის საქართველოს, ის მრწამსი, რომელმაც არნახული ზიანი მიაყენა არამარტო მეცნიერებასა და კულტურას, არამედ მთელს ერებსა და სახელმწიფოებს — და რომელსაც მაინც ვერ ელევებიან და „მეცნიერულობის“ ერთადერთ საყრდენად მიაჩნიათ გულის სიღრმეში: გარემოება განსაზღვრავს ადამიანს, პოლიტეკონომიკა განსაზღვრავს სულს.

ჯერ ერთი, ამგვარი ფილოსოფია ძალიან საზიანოა საზოგადოებისათვის და კაცობრიობისათვის, ვინაიდან აყრუებს ადამიანთა პასუხისმგებლობის გრძნობას, აჩლუნგებს ზნეობრივ შეგნებას და კულტურის ერთ-ერთ უზენაეს მონაპოვარს — სინდისს. ადამიანებს (ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად) ამგვარი განწყობა უმკვიდრდებათ: „რა ჩემი ბრალია, ეს ამ ვაობრებულმა ცხოვრებამ ჩამადენინა, ეს გაუკუღმართებული ყოფა და გარემოება მაიძულებს და რა ვქნა, ყოფიერებამ ამგვარად განსაზღვრა ჩემი ცნობიერება და რა ჩემი ბრალია“. მართლაც, საბჭოთა ხალხი დაახლოებით ამდაგვარი ლოგიკით ამართლებს მცონარებას, მექრთამეობასა თუ სხვა უკეთურებას. ცხოვრებამ, ყოფიერებამ წაახდინა. და ის კი ავიწყლებათ, რომ ხანდახან ორ ძმას შორისაც კი მხოლოდ ერთის ცნობიერებას წაახდენს ყოფიერება და მეორე კი რატომღაც არ ემორჩილება ამ „საყოველთაო მეცნიერულ კანონს“. იმიტომ, რომ ის ერთი ცხვარია, და არა პიროვნება, ადამიანია, და არა კაცი, და სწორედ ამიტომ ვრცელდება მასზე ის „ობიექტური მიზეზები“.

რასაკვირველია, ადამიანებს წინათაც და ამჟამადაც, ჩვეული სისუსტისა გამო, ყოველთვის აქვთ ცთუნება, რომ გარემოებას გადააბრალონ თავიანთი ცოდვები და იმდაგვარი ობიექტივისტური ლოგიკით გაიმართლონ თავი (ეს ბალღური, ანუ უნდილი, ინფანტილური, განუვითარებელი პიროვნების საქციელია: „ჩემი ბრალი არ არის, იმით მასწავლეს, ცულმა ბიჭებმა“, ანდა; „ჩვენს კლასში ყველა ასე შერება რა ჩემი ბრალია“). ეს ძალიან ადვილი გზაა, და სწორედ ამიტომაც ზნეობრივად უფასური. და როდესაც სახელმწიფო და მეცნიერება თავის აღიარებულ მრწამსად გაიხდის ამ სულმოკლეობას, როდესაც დაუქანონებს ხალხს ამ ისედაც მიმზიდველ და მაცდურ გზას — რაღა დარჩება ზნეობისაგან, სინდისისაგან? დარჩება ის, რაც დარჩა — საბჭოთა ადამიანი.

„ახალ აღთქმაზე“ უფრო მკვეთრად და პირდაპირ ლაღადებს პიროვნების უზენაესი თავისუფლებისა და შესაბამისი პასუხისმგებლობის დამამკვიდრებელ მცნებებს მარკუს ავრელიუსი: „არ არსებობს ამქვეყნად ძალადო-

ბა, რომელსაც შეეძლოს არჩევანის თავისუფლება წაგართვას... ყოველგვარად გასსოვდეს; არავის ძალუძს აღგიკვეთოს ის, რომ მოქმედებდე და მსჯელობდე წრფელი ბუნების თანახმად“ [3, II/9, XI/36]. რასაკვირველია, არც ერთი ჰქუათმიყოფელი არ უარყოფს იმას, რომ ყოფიერება (ეს სიტყვა უვარგისია, მაგრამ სიმარტივისათვის არ შევცვლი მას) მეტნაკლებად ზემოქმედებს ცნობიერებაზე. ეს ზემოქმედება მით უფრო ძლიერია, პიროვნულად რაც უფრო ღარიბია და სუსტია ადამიანი და რაც უფრო დამორგუნველია ან პირიქით უჩვეულოდ აღმაგუნველია ყოფიერება (მაგალითად, სასტიკი მტარვალობის პიროვნებებში, ანდა საყოველთაო ალტანებისას და სხვა). მაგრამ ზემოქმედება ერთია და განსაზღვრავს — სულ სხვა. მარქსისმისათვის არსებითად საჭიროა სწორედ განსაზღვრა, ისიც არა განსაკუთრებულ პირობებში, არამედ ჩვეულებრივადაც, და მხოლოდ ზემოქმედება არაა საკმარისი. საერთოდ, ზემოქმედების აღიარებას არავითარი მეცნიერება და განსაკუთრებული მოძღვრება არ სჭირდება: ეს ისედაც ყველასათვის ცხადია მატერიალიზმის „აღმოჩენა“ სწორედ ის იყო, რომ მატერიალური ობიექტური ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას; ხოლო მარქსისტულმა მატერიალიზმმა დაუმატა მოძღვრება „ეკონომიკური ბაზისის“ შესახებ: რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების განმსაზღვრელი ყოფიერება, თავის მხრივ, ეფუნება მატერიალური წარმოების სფეროს, ეკონომიკურ ურთიერთობათა სისტემას, — რომელზე „ხედნაშენია“ საზოგადოებრივი ყოფის დანარჩენი ნაწილები: სამოქალაქო და სახელმწიფო წყობილება, დაწესებულებანი, სამართალი, კულტურა, მთელი საზოგადოებრივი ცნობიერება. მთელი საბჭოთა და აგრეთვე ნასაბჭოთარი აზროვნება გამსჭვალულია ამგვარი მრწამსით. მაგალითად, დღეს ალბათ უკვე სასაცილოდ ჩანს, ერთ-ერთი საუკეთესო საბჭოთა ფილოსოფოს-ისტორიკოსი ე. სოლოვიოვი თავის ნამდვილად საინტერესო და კარგად დაწერილ ნარკვევში კლასობრივ-ეკონომიკური მიზეზებით რომ ცდილობდა ე. პ. სარტრის ფილოსოფიის თავისებურებების ახსნას [9]. ჩვენმა მეცნიერებამ და საზოგადოებამ მარქსიზმი ვითომ კი უარყო, მაგრამ როგორც კი საქმე საქმეზე მიდგება, მაშინვე აღმოჩნდება, რომ მარქსიზმის გარდა არვითარი სააზროვნო საფუძველი არ გავაჩნია. მაგალითად, ჩვენი მეცნიერებიც, განსწავლული თუ ფართო საზოგადოების წარმომადგენლებიც ნარკომანიის, პროსტიტუციის, შობადობის შემცირების, აგრესიულობის არნახული ზრდისა თუ სხვა შესაჭირებთან შეჯახებისას ბოლოს მაინც მხოლოდ არსებითად მარქსისტული სოციალურ-ეკონომიკური უღლეური გააზრების ამარა აღმოჩნდებიან ხოლმე. მარქსისტული მრწამსი გაცილებით უფრო ღრმად და მკვიდრადაა გამჯდარი ჩვენს საზოგადოებაში, ვიდრე ეს ზერელე შეხედვით ჩანს.

სიმოკლისათვის, საკითხში გასარკვევად განვიხილოთ თვალსაჩინო მაგალითი: საზოგადოებრივი ცხოვრება შევადაროთ ადამიანის სხეულის ცხოველქმედებას (ეს მხოლოდ ზატოვანი შედარებაა და არა „ბიოსოციალური“ თეორია). ორივე მთლიანობაში მოქმედებს, მაგრამ სხვადასხვა ნაწილთა და სხვადასხვა დონეთა შეთანხმებულ ქმედებათაგან შედგება. რომელი მათგანია განმსაზღვრელი? მატერიალური წარმოების შესაბამისი სხეულში საკვების მომწელებელ-შემთვისებელი ნაწილია, სიმარტივისთვის, ვთქვათ, მუცელი. რასაკვირველია, მუცლის მუშაობა გავლენას ახდენს მთელი სხეულის ცხოველქმედებაზე, ადამიანის გუნება-განწყობილებაზე და, ნაწილო-



ბრივ — აზროვნებაზეც კი (რადგანაც ყველაფერი ერთიანი და მოკიდებული). ეს გავლენა განსაკუთრებით ძლიერდება, როდესაც ადამიანი სულიერად მწირია (მაგალითად, ლუარსაბ თათქარძის შემთხვევაში ის თითქმის განმსაზღვრელი ხდება), ანდა როდესაც მუცლის მუშაობა ძალიან მოშლილია: ეს ურევს სხვა ნაწილების მუშაობას, უფუჭებს ადამიანს გუნებას და გარეგნობას, ასუსტებს მთლიან სხეულს, ნაღვლიან ფიქრებსა და გრძნობებს წარმოშობს (შემთხვევითი არაა, რომ ძალიან ბევრ ენაში ნაღვლიანობა ნაღველს ან ღვიძლს უკავშირდება).

მაშასადამე, მართალია ის, რომ საზოგადოების ჯანსაღი სიცოცხლისათვის საჭიროა მოწესრიგებული მეურნეობისა და კარგი ეკონომიკური წყობილების, საერთოდ კარგი კანონების ქონა. უხეირო წყობილება წაახდენს ხალხსაც და სახელმწიფოსაც (საერთოდ, საქმის გაფუჭება — ადვილია, გაკეთებაა ძნელი). მოშლილი სახელმწიფოს სამკურნალოდ აუცილებელია, რომ მისი ეკონომიკაც განიკურნოს. ეს ყველაფერი მართალია, მაგრამ აქედან სრულებითაც არ გამომდინარეობს ის, რომ ეკონომიკა ყოველთვის არამართო ზემოქმედებს, არამედ განსაზღვრავს კიდევაც საზოგადოებრივ ცნობიერებას; რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების გასაჯანსაღებლად არამართო აუცილებელი, არამედ საკმაო რისიკოა ეკონომიკის გაჯანსაღება; რომ ეკონომიკურ ურთიერთობათა გონივრული აწყობა თავისთავად გამოასწორებს საზოგადოების თუნდაც „სამეურნეო“ ნაკლოვანებებს: სიზარმაცეს, უთავბოლობას, მექრთამეობას, მფლანგველობას, შრომის კულტურის არქონას... (თუნდაც დავუშვათ, რომ ეს ნაკლოვანებები ერთ დროს სწორედ უხეირო ეკონომიკამ გააჩინა — რაც არცაა მთლად სწორი — დღეს ისინი უკვე ადამიანთა თვისებებია). მუცლის რაიმე კერძო სენის მკურნალობა კი შეიძლება მხოლოდ მუცლის ფარგლებში, ანდა სულაც ეს სენი თავისთავადაც გაივლის, თუკი სხვა ყველაფერი მართელია. ასევე რაიმე ცალკეული ეკონომიკური ნაკლოვანება ან თავისით გამოსწორდება, ანდა მისი შველა მხოლოდ ეკონომიკური ღონისძიებებით შეიძლება. მაგრამ როდესაც მუცლის მუშაობა მთლიანად აშლილია, როდესაც ეს არა ერთი კერძო სენითაა გამოწვეული, არამედ ურევს კუჭიც, ნაწლავებიც, ღვიძლიც, ნაღველიც, თირკმელებიც... — ეს ხომ იმის ნიშანია, რომ მუცელში კი არა, საღდაც სხვაგან უნდა ვეძიოთ მთავარი ფესვები ავადმყოფობისა. მუცელი ხომ არაა სხეულის განმსაზღვრელი. მართალია, სხეულს აუცილებლად სჭირდება საკვები, მაგრამ ასევე აუცილებლად სჭირდება ჰაერი: და რომელია მთავარი — მუცელი თუ ცხვირი და ფილტვები? მთავარი — ყოველთვის მთლიანობაა, ხოლო ამ მთლიანობაში განმსაზღვრელია არა ერთი რომელიმე ნაწილი, არამედ ყველაფრის განმსჭვალავი, გამაერთიანებელი და მმართველი „ნერვიული სისტემა“, ანუ სამშენიველი, ანუ მშენივერი სული, რომელიც, თავის მხრივ, გონითი სულითაა განსაზღვრული (მართლაც, თანამედროვე მედიცინა სულ უფრო და უფრო უახლოვდება იმ უძველეს ჰეშმარიტებას, რომ ყველა არასპეციფიკური სხეულებრივი აშლილობა მთლიანობითია და სულიდან მომდინარეობს). ასევე, ჩვენი ეკონომიკის მკურნალობას გონივრული ეკონომიკური ღონისძიებები კი აუცილებლად სჭირდება, მაგრამ მხოლოდ ეს ძალიან არასაკმარისია და უშედეგოდ ჩაიფუშება, თუკი თავს — საზოგადოებრივ ცნობიერებას არ ეშველა. ხოლო მხოლოდ მუცლის მკურნალობით თავი ვერ განიკურნება.



ამ შედარების შემდეგ ისტორიული წიაღსვლით შევეცდები ძირითადი ასრის დასაბუთებას. განვიხილოთ კაპიტალიზმის ჩასახვა-განვითარების ისტორია. ეს საკითხი თავისთავადაც ძალიან საჭირობოროტოა, რადგანაც ჩვენში ხალხის უმრავლესობას მასზე ძალიან ზერელე წარმოდგენა აქვს. წმინდად მარქსისტული სქემის მიხედვით, მიაჩნიათ, რომ საწარმოო ძალთა განვითარების შედეგად (რაც მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ნაყოფია) შეიქცა-ლა საწარმოო ურთიერთობები, ანუ საზოგადოების ეკონომიკური წყობილება, რამაც პოლიტიკური ცვლილებებიც გამოიწვია. ჯერ საყოველთაო არეულობა, განუკითხაობა და „ჭუნგლების კანონები“ სუფევდა, მაგრამ ამ აუცილებელი, „ობიექტურ-ისტორიული“ საფეხურის გავლის შემდეგ ასევე „ობიექტურ-ისტორიული“ კანონების ძალით თანდათან დამყარდა ჯანსაღი, მუშა წყობილება, რომელმაც თაობები აღზარდა და განსაზღვრა „ხედნაშენის“, ანუ სულიერი კულტურისა და მოქალაქეობრიობის სწრაფი განვითარება... მაგრამ ისტორია სულ სხვაგვარ სურათს ამჟღავნებს!

კაპიტალისტური ურთიერთობები პირველად იტალიის ქალაქ-რესპუბლიკებში ჩაისახა, XV—XVI საუკუნეებში, მაგრამ იქ აღარ განვითარებულა იტალიის დაპყრობისა და მრავალსაუკუნოვანი შეხუთვის გამო. შემდეგ, XVI—XVII საუკუნეებში, კაპიტალისტური ურთიერთობები ჩაისახა და განვითარდა პოლანდიაში, გერმანიაში, ინგლისში, მაგრამ მთავარი აქ ისაა, რომ ამ ჩასახვას წინ არ უძღოდა არავითარი რევოლუციურად მნიშვნელოვანი „საწარმოო ძალების განვითარება“ (რაც დაიწყო ერთი საუკუნით გვიან: XVIII და განსაკუთრებით XIX საუკუნეში); არამედ წინ უძღოდა სულ სხვა რამ: ახალი მსოფლმხედველობა, ახალი საზოგადოებრივი იდეალები, ახლებური სარწმუნოება და მისწრაფებები. კერძოდ, იტალიაში ეს იყო რენესანსული მსოფლმხედველობა, ქრისტიანობის რენესანსული შეცვლა და განახლება, რომელმაც განაპირობა ძირეული ცვლილებები არამარტო წარმოებაში, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა დარგში — პედაგოგიკაში, ღვთისმსახურებასა და ღვთისმეტყველებაში, ხელოვნებაში, მეცნიერებაში, ენებში, სახელმწიფო და სამოქალაქო კანონებში თუ ყოფაში, ოჯახურ ცხოვრებაში და ასე შემდეგ [6]. გერმანიაში, პოლანდიაში და ინგლისში ყველა სიახლის მოთავე და განმსაზღვრელი იყო პროტესტანტიზმი, ანუ ქრისტიანობის რეფორმაციული გარდაქმნა: ლუთერისა და კალვინის მოძღვრებები (რომლებიც, სხვათა შორის, გაცილებით უფრო მკვეთრი, რადიკალური იყო, ვიდრე რენესანსული). თავიდან რეფორმაცია და რენესანსი ერთად ვითარდებოდნენ, მაგრამ შემდგომ გადაჭრით დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. გარკვეული მიზეზების გამო გაიმარჯვა რეფორმაციამ და კაპიტალიზმის განვითარებაც მთლიანად მას დაეფუძნა. ხოლო სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუცია და საწარმოო ძალთა სწრაფი აღმავლობა თვით იყო შედეგი კაპიტალიზმისა, და არა პირიქით! იმ სახელმწიფოებში, სადაც რეფორმაციამ ფეხი ვერ მოიკიდა, კაპიტალიზმის განვითარებაც ძლიერ დამუხრუჭდა: იტალია, ესპანეთი, საბერძნეთი, რუსეთი, პოლონეთი, ბულგარეთი, უნგრეთი, რუმინეთი, მხოლოდ ნაწილობრივ — საფრანგეთი და სხვა. მხოლოდ ის, რომ ზოგიერთი ეს სახელმწიფო დაპყრობილი იყო, არაა საამისოდ აკმარისი მიზეზი: ესპანეთი ან რუსეთი არ ყოფილა დაპყრობილი და ძლიერი სახელმწიფოც კქონდათ; მეორე მხრივ, ჩეხეთი დაპყრობილი იყო, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია კაპიტალიზმის განვითარებისათვის. საერთოდ, პო-



ლონეთი და ჩეხეთი ძალიან ახლოს არიან ერთმანეთთან როგორც ქვეყნები და ასევე ისტორიული ბედითაც და გეოპოლიტიკური ვითარებითაც. მაგრამ პოლონეთში კაპიტალიზმი საკმაოდ გვიან და შედარებით სუსტად განვითარდა, და ეს, მიუხედავად იმისა, რომ ჩეხეთს არა აქვს ზღვაზე გასასვლელი, პოლონეთს კი აქვს! შემთხვევით პირიქით რომ ყოფილიყო, მარქსისტული ისტორიოგრაფია ამას მაგრად ჩაებლაუჭებოდა და საკუთარი სიმართლის გამამტკიცებელ სანიმუშო მაგალითად აქცევდა! მაგრამ პირიქით რომაა?... სხვათა შორის, დღესაც კი პოლონეთის ცხოვრების დონე ვერ შეედრება ჩეხეთისას (ამ დროს კი როგორც ძველ, ისევე ახალ საკაცობრიო სულიერ კულტურაში პოლონეთის წვლილი მეტია, ვიდრე ჩეხეთისა). არსებითი განსხვავება ამ ორ მოქმედ ერს შორის სულ „მარტივი“ რამაა: ჩეხებმა მიიღეს პროტესტანტიზმი, პოლონელებმა კი კათოლიკობა შეინარჩუნეს. სწორედ ამან განაპირობა ძირეული განსხვავება მათ შემდგომ განვითარებაშიც.

რასაკვირველია, მოკლედ შეუძლებელია ამ მრავალმხრივი და რთული მოვლენების გამოკვლევა. შეიძლება მოკლედ გამოითქვას რეფორმაციული მსოფლმხედველობის ის ქვაკუთხედი, რომელსაც დაემყარა კაპიტალიზმის განვითარება, და რომელმაც ძირეულად შეცვალა ორთოდოქსული ქრისტიანული მრწამსი. საკვანძო საკითხი — ესაა ადამიანის ამქვეყნიური შრომის საკითხი. რენესანსმა საერთოდ ამქვეყნიურობა და ბუნება აღაზივდა, ღმერთის მიერ გაწყობილ ლამაზ ბაღად შერაცხა ის და ადამიანის ამქვეყნიური შრომა კეთილი მებაღის პატიოსან რუდუნებას შეადარა — რომელიც თავისი გონებით, გრძნობით, მხატვრული გემოვნებითა და მარჯვე ხელებით აგრძელებს და ავითარებს ღმერთისთვის სასურველ საქმეს, — ღმერთის სადიდებლად და აგრეთვე საკუთარი მეობის დასამკვიდრებლად და გამოსახატავად (ბევრს ამგვარი მრწამსი ჩვეულებრივი ქრისტიანობა ჰგონია — უხეში შეცდომაა, რადგანაც ეს იყო სწორედ რენესანსის მიერ დამკვიდრებული, თავისი დროისათვის ფრიალ მკვეთრი სიახლე, რომელსაც ძნელად თუ მოეძებნება საფუძველი შუასაუკუნეების კანონიკურ ქრისტიანობაში... არადა, რაოდენ ახლობელია ეს მრწამსი ქართული სულისათვის...). პროტესტანტიზმი ამქვეყნიურობას არ განადიდებდა, პირიქით, შედარებით ორთოდოქსულ ქრისტიანობასთან, — კიდევ უფრო მუქად ხედავდა მას. შრომის ღვთისათნობა სულ სხვა გზით დამტკიცდა.

ყოველი ადამიანი თავისთავადი პიროვნებაა, ღმერთის ხმას იგი თავისი სულის სიღრმეებში ისმენს: და არა ეკლესიაში და არა ხელთდასხმული საშლველოების იერარქიული კიბის მეშვეობით ჩამომდინარს (რენესანსი ასე შორს არ მიდიოდა — ეკლესიას არ უარყოფდა). ამიტომ ყოველ ადამიანს დამოუკიდებელი მოქმედების უზენაესი უფლება ეძლევა მან საკუთარი გონებითა და ალღოთი უნდა გადაწყვიტოს ყველაფერი, საკუთარი ხელებით უნდა განახორციელოს და საკუთარი სინდისით უნდა განსაჯოს. შესაბამისად, პიროვნებას უდიდესი პასუხისმგებლობის კირთი აწევება: ყოველი შეცდომა თვითონ უნდა ზღოს. ადრე ადამიანს მიმტყვებელი პატრები, „მამები“, მღვდლები ჰყავდა; პროტესტანტიზმმა გაზრდილი, დეაქტაცებული პიროვნების მსოფლმხედველობა დააკანონა: „მამა“ მხოლოდ ზეცაშია და ამ პირქუშ ქვეყნიერებაში კი მისი ხმა მხოლოდ საკუთარ სულში უნდა ეძიოს. „მამამ“ მოავლინა თვისი ძე ქრისტე, რათა ჭეშმარიტება განეცხადე-

ბინა, განესიტყვებინა ადამიანებისათვის. შემდეგ ამქვეყნად დარჩა ქრისტეწმული ნამოღვაწარი, დარჩა ბიბლია და სულიწმიდა. სხვა მშველელს, სხვა მშველელს, სხვა „მამიკოს“ ტყუილა ნუ ნატრობ. საკუთარი გონებითა და გულით უნდა ჩასწვდე ბიბლიასაც და სულიწმიდასაც. ვერც რომის პაპი — დიდი მამა გიშველის თავისი ბრიყვეული დადგენილებებით და ვერც სხვა „პატერები“ — პატარა მამები... — ეს ყველაფერი გამოხატავს პროტესტანტულ ინდივიდუალიზმს, რაც კაპიტალისტური მოქალაქეობრიობის, სამართლის, ზნეობისა და ყოფის საფუძველია. უ. კრომველის დევიზი იყო: „ღმერთი და ჩემი მარჯვენა“. მართლაც, ჭანსალი კაპიტალიზმი შეუძლებელია, თუკი პიროვნება ასეთი არაა: პიროვნულად შეგნებული, პასუხისმგებელი, მოქმედი, დამოუკიდებელი, გერგილიანი (ინიციატივიანი) — რომელიც არც საკუთარი უფლებებისა და თავისუფლების შელახვას მოითმენს და არც უზენაეს კანონს დაარღვევს. და ასეთი პიროვნებები აღზარდა არა „ეკონომიკურმა ბაზისმა“, არამედ აღზარდეს იმ ოჯახებმა და იმ საზოგადოებებმა, რომლებსაც სწამდათ პროტესტანტიზმი და შვილებსაც შესაბამისად ზრდიდნენ. ზოლო ეს „ეკონომიკური ბაზისი“ კი პირიქით — მეტსმეტად მოჭერილი და მწირი იყო; დასავლეთში დღემდე შემორჩა წესჩვეულება, რომლის მიხედვითაც უმდიდრესი ოჯახებიც კი შვილებს ძალიან ღარიბულად ზრდიან.

პროტესტანტიზმის მეორე უძირითადესი სიახლე იყო ის, რომ შრომა ღვთისათნო საქმეა, ადამიანის ამქვეყნიური მოწოდებაა. არა ბერის ასკეტიზმი და განდგომაა გზა თვითსრულყოფისა (როგორც ეს კათოლიკობასა და მართლმადიდებლობაშია) — არამედ ამქვეყნიური ვაჟკაცური შრომა, ოღონდ შრომა თავისუფალი პიროვნებისა, და არა მონისა: მონა იძულებით და ზნეშევაებით ან წუწუნ-გინებით შრომობს, და ერთი სული აქვს, რომ როგორმე მიაფუჩჩოს და თავიდან მოიცილოს დავალება. თავისუფალი კაცო კი თვითონ ივალებს სამუშაოს, თვითონაა ბატონ-პატრონი და ამიტომ შრომობს აზრიანად და შეგნებულად. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მისი შრომა უფრო ადვილია — მაგრამ აუკლებელი სიმწიფების გადალახვა და ჭირთათმენა მისთვის უზენაეს გამოცდასავითაა, ღირსებისა და კაცობის საქმეა, თვითდამკვიდრებისა და ზნეობრივი თვითსრულყოფის გზაა: ისევე როგორც ბერისათვის — სხეულებრივი ტანჯვის ატანა. კ. მარქსმა ძალიან ზუსტად და მოხდენილად შენიშნა: პროტესტანტიზმმა საეკლესიო ღვთისმსახურება გააუქმა, მაგრამ სამოქალაქო ყოფა აქცია ღვთისმსახურებადო; ბერობა გააუქმა, მაგრამ ყოველი მოქალაქე აქცია ბერადო; საეკლესიო რჯული გააუქმა, მაგრამ ყოველი პიროვნების სულში კიდევ უფრო მტკიცე რჯული ჩაბეჭდაო [8, გვ. 44].

როგორც ჩანს, მარქსის ეს მოხდენილი და ღრმა გამონათქვამი ჰეგელის იმ დებულებებს ეფუძნება, რომლებშიც სხარტადაა აღწერილი ის სიახლეები, რაც რეფორმაციამ (პროტესტანტიზმმა) შეიტანა ქრისტიანობაში: „... რაც ტრადიციულ ქრისტიანობაში სიწმიდედ მიიჩნეოდა, განიდევნება ზნეობრიობის მიერ. უბიწოების აღთქმის ნაცვლად მნიშვნელობა ენიჭება ქორწინებას, და მით ადამიანის ცნობიერებაში უმაღლეს ზნეობრივ ადგილს ოჯახი იკავებს. უპირობის აღთქმის ნაცვლად ფასობს საკუთარი გარჯითა და შრომით თავის რჩენისკენ მიმართული ქმედება და პატიოსნება ამგვარად შექმნილი ქონების მოხმარებაში და აღებ-მიცემობაში, რაც სამოქალაქო საზოგადოების ზნეობას წარმო-



ადგენს. რელიგიური მორჩილების აღთქმის ადგილს იკავებს მორჩილება და ნონისადმი და კანონის მიერ დადგენილი სახელმწიფო დაწესებულებების მიმართ, რაც ქეშმარიტი თავისუფლებაა, რადგან სახელმწიფო იგივე თავისთავის გამანამდვილებელი გონებაა. ესაა სახელმწიფოს ზნეობრიობა. მხოლოდ ამგვარადაა შესაძლებელი სამართლისა და ზნეობის არსებობა. არაა საკმარისი, რომ რელიგია გვიყენებდეს მოთხოვნას: „მეცით ღვთისა ღმერთსა და კეისარსა კეისრისა“, რადგან საქმე სწორედ ისაა, თუ როგორ განისაზღვროს რაა კეისარისა, ანუ რა ეკუთვნის ამქვეყნიურ ხელისუფლებას... ქორწინების ზნეობრიობა უქორწინო მდგომარეობის სიწმიდის საპირისპიროდ, ქონების მოპოვებისა და გაფართოებისკენ მიმართული ქმედების ზნეობრიობა უპოვებობისა და მასთან დაკავშირებული უქმობის საპირისპიროდ, სახელმწიფოსეული უფლებისადმი მორჩილების ზნეობრიობა—მოვალეობასა და უფლებას მოკლებული რელიგიური მორჩილების სიწმიდის საპირისპიროდ“ [4, § 552].

ამრიგად, ცხადად გამოიკვეთა პროტესტანტიზმის არსება: ესაა „პატიოსანი და შრომითი სამოქალაქო ცხოვრების სარწმუნოება“, რომელიც ღვთისა და მადლით მოსაეს და აქურთხებს ამგვარი ყოველდღიური ყოფის საფუძვლებს — ოღონდ, რასაკვირველია, არა ვითარცა თვითმკმარ ღირებულებებს, არამედ ზეციურ ქრისტიანულ მოწოდებასთან განუყოფელ კავშირში. ზოლო ტრადიციულ ქრისტიანობაში ამქვეყნიური ყოველდღიური ყოფა, სახელმწიფო და ქონების მოსაპოვებლად გარჯა ძალიან დაბალ ღირებულებებზე იყო შერაცხული — გავიხსენოთ თუნდაც სახარებისეული მცნებები, რომლების თანახმად ნემსის ყუნწში აქლემის გაძვრენა უფრო ადვილია, ვიდრე მდიდარი კაცის მოხვედრა სამოთხეში და რომ ქრისტეს ქეშმარიტმა მოწაფემ უნდა მიატოვოს მთელი ამქვეყნიური სიბრძნე და ქონება... გავიხსენოთ აგრეთვე ცნობილი სახარებისეული მოწოდება „ნუ ზრუნავთ ზვალისთვის: ველის ყვავილები და ფრინველები არ შრომობენ, მაგრამ...“ კაპიტალიზმის თვით არსების ძირეულად საწინააღმდეგოა ამგვარი სულისკვეთება! და სანამ ეს სულისკვეთება არ შეიცვლება, მანამ ვერანაირი სოციალურ-პოლიტიკურ-ეკონომიკური რევოლუცია ვერ დაამკვიდრებდა კაპიტალიზმს.

მაგრამ კაპიტალიზმს, გარდა „მაღალი“ დასაყრდენისა, მეორე, „მდაბალი“ დასაყრდენიც ჰქონდა: ეს იყო დაპყრობილი სახელმწიფოების უწყალო ძარცვა და მათგან ურიცხვი დოვლათისა თუ მუშახელის თითქმის მუქთად ამოქაჩვა. ამ დასაყრდენის გარეშე თანამედროვე დასავლეთის ნივთიერი სიმდიდრე ისეთი დიდი არ იქნებოდა, როგორც ამჟამადაა (თუმცა სულიერი სიმდიდრე, ალბათ, უფრო მაღალიც კი იქნებოდა და მთელ კულტურას არ ექნებოდა გამჭვდარი ის მომავლდინებელი ცოდვა, რომელიც ძირს უთხრის და კიდევ გამოუთხრის მას...). მაგრამ ეს მეორე დასაყრდენი არაა ისე შინაგანად აუცილებელი, როგორც პირველი, მაგალითად, აშშ-ს ქალაქი სოლთ-ლეიქსითი და მისი მიდამოები მთლად ტრიალ მინდორზე დააარსა ერთერთმა პროტესტანტულმა სექტამ — მორმონებმა, რომლებსაც დოვლათის არავითარი წყარო არა ჰქონით, გარდა საკუთარი ვაჟაკური შრომისა. საკმაოდ მწირი და მკაცრი ბუნებრივი პირობების მქონე ეს მიდამოები კიდევ გამდიდრდა და კიდევ აყვავდა სხვა ხალხის ყვლეფის გარეშე.

აი, ამგვარად აღზრდილი ადამიანების მრავალი თაობის ასკეტურმა შრომამ აღაშენა დასავლეთის სულიერი და ნივთიერი სიმდიდრენი. ეს იყო

თავდადებული, თავდაუზოგავი შრომა ბერ-მოქალაქისა, რომლისთვისაც მომჭირნობა, თადარიგიანობა, მეოჯახეობა და წესიერება ბუნებრივი ზნეობრივი მცნებები იყო. ამგვარმა პიროვნებებმა შექმნეს დემოკრატიული წყობილებაც და გონივრული ეკონომიკაც — და არა პირიქით! საერთოდ, ევროპულ ფილოსოფიაში და ისტორიოგრაფიაში საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ ევროპული ფეოდალიზმი „ცეზაროპაპისტულ“ კათოლიკურ ქრისტიანობას ეფუძნება, ხოლო კაპიტალიზმი — პროტესტანტულ ქრისტიანობას, განმანათლებლობასა და ლიბერალიზმს. მთლიანობაში ხალხი ისე ცხოვრობს, როგორც სწამს (პროტესტანტიზმისა და კაპიტალიზმის სულიერი წინამძღვრების შესახებ იხ., მაგ., [5, გვ. 178—205] და [8, გვ. 45—72]).

მოვიხიშოთ აშშ-ის ისტორიაც, ვითარცა კაპიტალიზმის ჩასახვა-განვითარების ყველაზე სუფთა მაგალითი.

სამართლებრივი სახელმწიფოს დამყარებას წინ არ უძღოდა არავითარი „ჯუნგლების კანონების“ ეკონომიკა და ყოფა, სამართლებრივი სახელმწიფო დაეფუძნა არა წინა, „ობიექტურ-ისტორიულ“ საფეხურს, არამედ მთლიანად ამერიკელი ხალხის რწმენას, შეგნებას, გონიერებას, გერგილიანობას, შრომისმოყვარეობასა და სინდისს! ცხენების თქარა-თქური და თოფების ბათქაბუთქი, ისევე როგორც ლინჩის წესით დასჯა, მხოლოდ სამხრეთ შტატებში იყო, და ისიც, ისტორიული თვალსაზრისით, საკმაოდ უმნიშვნელო მოვლენად. მაგრამ საქმე ისაა, რომ აშშ-ის სახელმწიფო ჩამოყალიბდა სამოქალაქო ომში ჩრდილოეთ შტატების გამარჯვების და სამხრეთ შტატების დამარცხების შემდეგ, და მთლიანად ჩრდილოეთ შტატების წყობილებასა და შეგნებას დაეფუძნა, იმ უაღრესად პატიოსან, მაღალზნეობრივ და შრომისმოყვარე შეგნებას, რომელიც გამოხატულია თ. ჯეფერსონის, ბ. ფრანკლინის, ჯ. ვაშინგტონის, ა. ლინკოლნის და სხვათა ნააზრევში. აი, მაგალითად, ა. ლინკოლნისგული ერთი-ერთი მცნება: „თუკი ვიციო, რომ 100 კაცში ყველა დამნაშავეა, გარდა ერთისა — სჯობს დაუსჯელი დარჩეს 99 დამნაშავე, ვიდრე დაისაჯოს ერთი უდანაშაულო“. ესაა „ჯუნგლის კანონი“? და საქმე ისაა, რომ ამერიკელებს ამგვარი ზნეობა აკლბდათ კი არ ჰქონდათ აფარებული, არამედ სულში და გონებაში ჰქონდათ გამჯდარი — და იმიტომაც დაამკვიდრეს სამართლებრივი და წარმატებული სახელმწიფო. ხოლო ვინც „ჯუნგლებით“ დაიწყო — ის სამუდამოდ ჩარჩა კიდევაც „ჯუნგლებში“ (მაგალითად, ლათინური ამერიკის სახელმწიფოები). „ჯუნგლები“ ვერ განვითარდება სამართლებრივ სახელმწიფოდ ისევე, როგორც „რევოლუციურ ტერორს“ ვერ დაემყარება „კაცობრიობის ნათელი მომავალი“. სიკეთე მხოლოდ და მხოლოდ სიკეთეზე შეიძლება აიგოს.

XIX საუკუნის ბოლოსაც კი — მაშინ, როდესაც ევროპაში ათასგვარი თავაშეგებული „იზმი“ პარპაშებდა — აშშ იმდენად მკაცრად პურიტანული იყო, რომ ხალხს ემილი დიკინსონისა და ედგარ პოს უწყინარი რომანტიკაც კი მიუღებელ უზნეობად ეჩვენებოდა, ხოლო ჭონებრივი სიუხვით განცხრომა — საძრახის ფუფუნებად შიანდათ! ასეთი იყო მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი, და, სხვათა შორის, სინამდვილეში ამჟამადაც არსებობდა ასეთია. რასაკვირველია, მრავლდებიან განგსტერები, განებვირებული მუსიკოსები, კინომსახიობები თუ ჟურნალისტები, შერეკილები და მრავალი სხვა ჯურის ხალხი, მაგრამ ეს საზოგადოებრივი ფენები, ისევე როგორც მთელი სახელმწიფო, ჩვეულებრივი უმრავლესობის მხრებზეა,

და საკმარისია, გამოეცალოს ეს მხრები — და ყველაფერი უცებ ჩაინგრება და ჩაიშლება ისე, რომ ვერავითარი „ეკონომიკური ბაზისი“ ვეღარ უშველის.

მაგრამ, სურათი რომ ცალმხრივი არ გამოვიდეს, უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე დასავლეთი მაინც საკმაოდ მოდუნებულა და მომხმარებლურ სულისკვეთება სძლევს აღშენების. შედარებით გაძლიერდა საზოგადოებრივი და სამეურნეო სიძნელეები, ვრცელდება ძალადობა და ნარკომანია, საქმოსნობაში სულ უფრო წინაურდებიან გაიძვერები და სჯაბნიან პატიოსან მშრომლებს, შერიყა ზნეობა და ოჯახი.. ერთი ამერიკელი სასულიერო მოღვაწე, „დამფუძნებელთა“ ნამდვილი სულოვანი მემკვიდრე, ასე გამოთქვამდა თავის წუხილს: „დამფუძნებელ და აღმაშენებელ დედათა და მამათა თაობას გამნიავებელ შეილთა თობა მოჰყვა“ (იგულისხმება როგორც ნივთიერი, ასევე სულოვანი მხარეც). მართლაც, ტრადიციულ დასავლურ კულტურას განებობრების, გაფუფუნების, ანგარების, მოყირკებისა და უსულოვნების მღრღნელი სნება აქვს ფამჯდარი (რაც ძალიან გავზიადებულად და გამოკვეთილ-გაშავებულად, თუმც ფრიად მაღალმხატვრულად გადმოცემულია ო. იოსელიანის ფილმში „მთვარის ფავორიტები“). ამას რამდენიმე ღრმა შინაგანი მიზეზი აქვს და, ჩემის აზრით, გარდაუვალია და საბედო ის წერო თანამედროვე ტექნოკრატიული ცივილიზაციისათვის (ეს ცალკე წერილის საგანია).

ასეა თუ ისე, თანამედროვე დასავლეთის მორკმულობა მემკვიდრეობით მიღებულ აქანებას (ინერციის ძალას) ეფუძნება მეტწილად. უკანასკნელ თაობებს მზამზარეული დახვდათ ნივთიერი დოვლათიცა და მყარი და გამართული სახელმწიფოებრივი დაწესებულებებიც, აღზრდის წესჩვეულებებიცა და ბავშვობიდანვე შეთვისებული საკუთარი საქმიანი თვისებებიც — მოკლედ, აწყობილი ცხოვრება. ამ ცხოვრების აწყობა კი ბერ-მოქალაქეთა მრავალი წარსული თაობის ხელების, გერგოლის, გონების, სინდისისა და რწმენის მონაღვაწია. მათი ღირსეული გამგრძელებლების, პატიოსანი მოქალაქეებისა და მეოჯახეების მხრებზეა თანამედროვე დასავლეთის კულტურა და ყოფა თავის კომფორტიუროთ, ტექნოკრატიუროთ და თავისი გასენილი ნაწილითუროთ.

ოდითგანვე ასე იყო: ჯერ ჩნდებოდა ახალი სარწმუნოება, რომელიც სულიერად გარდაქმნიდა ადამიანებს. თუმცა ეს გარდაქმნა არასდროს ისეთი მკვეთრი არ ყოფილა, როგორც მოძღვრების მიხედვით მოითხოვებოდა, მაგრამ მაინც საკმარისი იყო საიმისოდ, რათა ადამიანებს შეეცვალათ ყოფისა და წარმოების წესი. ჯერ ქრისტიანობა გავრცელდა და მერე გადავარდა მონათმფლობელობა; ჯერ პროტესტანტიზმი გაჩნდა, და მერე — კაპიტალიზმი; ჯერ მარქსიზმი გავრცელდა და მერე — სოციალიზმი... აწიცი ასე იქნება.

ესაა საზოგადოების განვითარების ბუნებრივი, ევოლუციური გზა („მამულისა ჩვეულებისამებრ სვლა“), რომელსაც სულიერი დვრიტა წარმართავს, რომლის ყოველი სიახლე ჯერ სულიერია და შემდეგ — ნივთიერი, ყოველი გარეგანი ცვლილება წინასწარ შინაგან მზადყოფნას რომ ეფუძნება (ესაა „კონსერვატიზმის“ სიბრძნე).

ამ წრფელ გზას ძირშივე არღვევს ყოველგვარი რევოლუციური გზა. არსებობდა, რევოლუციური ტიპისაა ყველა ის გზა, რომელიც კანონების,

ეკონომიკური მქანისშემების, ხელისუფლებისა თუ წყობილების შეცვლას, ანუ გარეგან ცვლილებებს სახავს თავისუფლებისა და ბედნიერების საწინდრად (ნახტომისებრი ცვლილება გამართლებულია ერთადერთ შემთხვევაში: დამპყრობლისაგან თავის გამოსხნისას — ამ შემთხვევაში დამპყრობლის მოცილება სწორედ საკუთარი შინაგანი სულიერი გზის გახსნისთვისაა საჭირო!).

ამ თვალსაზრისით საეჭვოა უცხოეთიდან გადმოღებული ნაადრევი რეფორმების გზაც. რუსეთის ისტორია ამის თვალსაჩინო მაგალითია: რუსეთში შემოღებული რეფორმები — საპირისპიროდ ევროპისა! — არ გამომდინარეობდა ერის შინაგანი მზადყოფნიდან და ამიტომ ფრიად საეჭვო შედეგებსაც იწვევდა: მოყოლებული პეტრე I-ის მიერ წამოწყებული რეფორმებიდან ვიდრე ბოლშევიკურ რევოლუციამდე — რომელიც მსოფლიო ისტორიაში ყველაზე უფრო ნაძალადევი, ნაჩქარევი, ხელოვნური და უკეთური რევოლუციაა. ერის შიგნიდან მოუწიფებელი გარეგანი ცვლილებები (ახალი კანონები, ახალი ეკონომიკური პოლიტიკა, ახალი ხელისუფლება...) მხოლოდ ზედაპირულად ცვლის ცხოვრებას, ვინაიდან ხალხის უდიდესი ნაწილი, არსებითად, ისევ ძველებურად ცხოვრობს — ცხოვრობს ისე, როგორცაა შინაგანად, როგორი შეგნების, რწმენისა და განვითარების პატრონიცაა. „პროგრესულ ინტელიგენციას“ და „ჩამორჩენილ ხალხს“ შორის უფსკრული ჩნდება... (რუსული მწერლობისა და საზოგადოებრივი მეცნიერების ერთ-ერთი უმთავრესი და უმწვევესი საკითხი). კაცობრიობის ყველა ჰეშმარიტად ბრძენი მოძღვარიც უპირველსად სულიერი გარდაქმნისაკენ და აღზრდისაკენ მოუწოდებდა, და არა სოციალურ-ეკონომიკურ-პოლიტიკური და სხვა გარეგანი რევოლუციებისაკენ: მოსე, ზარათუსტრა, ბუდა, კენ-ფუ-ძი, სოკრატე, ყველა ქრისტიანი მოციქული და მოღვაწე, ლუთერი და კალვინი, წმ. თომას მორი, ფრანგი თუ ამერიკელი განმანათლებლები, ლ. ტოლსტოი, მაჰატმა განდი და ილია ჭავჭავაძე.. ყველა სხვა გზა ფუჟია და ბოლოს ბოროტებამდეც მივა. სწორედ ამის გამო იყო, რომ მარტინ ლუთერი, ერთ ხანობაზე ამბოხებული გერმანელი ერის მამამთავარი, მაშინვე განუდგა გლეხთა ამბოხებას და დაგმო ის, როგორც კი ეს ამბოხი სისხლიან ძალადობაში გადაიზარდა: „1525 წელს ლუთერი სამუდამოდ უარყოფს ფართო იდეურ-პოლიტიკურ ჩანაფიქრებს, უარყოფს იმას, რომ ერთბაშად შტურმით სძლიოს „უსამართლო წყობილებას“. ამიერიდან სულიერი რეფორმატორის ძალისხმევა მიმართულია იქითკენ, რომ ახალი ეკლესიის წიაღში აღზარდოს გერმანული ბიურგერობა გაუთვალისწინებლად ხანგრძლივი ბრძოლისათვის; გახადოს ის განსწავლული, აღმოფხრას მასში შრომისადმი გულგრილი დამოკიდებულება და სიზარმაცე (რაც შუა საუკუნეებს ახასიათებდა); ააცილოს მას ადგილი გამდიდრების ცთუნება — ერთი სიტყვით, ასწავლოს ბიურგერობას სამეურნეო ცხოვრების მძიმე ჯვრის ღირსეულად ზიდვა“ [9, გვ. 68]. ე. სოლოვიოვის ამ სიტყვებში ზუსტადაა გადმოცემული კაპიტალიზმის ჩასახვის ნამდვილი, არსებითი ღვრიტა.

მაშასადამე, გარეგნული გარდაქმნები, თუნდაც კეთილი მიზნისკენ მიმართული, მხოლოდ მაშინაა კეთილისმყოფელი და ნაყოფიერი, თუკი ხალხი შინაგანად უკვე მომწიფებული, განწყობილია საამისოდ. ანუ, გარეგან გარდაქმნას შინაგანი აღზრდა-გარდაქმნა უნდა უსწრებდეს წინ. ძალიან ღრმად და მოხედნილად მსჯელობდა ე. ჰუმბოლდტი უკვე 1792 წელს: „გონების ყვე-



ლაზე მშვენიერი და სავსებით მომწიფებული აზრისთვის სინამდვილე არასდროს, არც ერთ ხანში არაა მზად: იდეები მიუწვდომელ ნიმუშებად ცოცხლობს მათ შემოქმედთა სულელებში. ამიტომ ძალიან დიდი სიფრთხილეა საჭირო, როდესაც ცხოვრებაში ინერგება თვით ყველაზე უდავო თეორიებიც კი... დანერგვა უნდა დაიწყოს არაუადრეს იმ დროისა, როდესაც ცხოვრება თითქმის აღარ შეეწინააღმდეგება თეორიის ბუნებრივ შედეგებს; გარდა ამისა, ყოველგვარი სიახლე იმგვარად უნდა ინერგებოდეს, რომ ის რაც შეიძლება უფრო მეტად გამომდინარეობდეს თვითონ ხალხის გონებიდან და სულიდან“ [10].

ამავე აზრებს ავითარებს ჰეგელიც: „... ასე იმსხვრევა კანონები, თუნდაც მათი შინაარსი ჭეშმარიტი იყოს, ისეთ სინდისთან შეჯახებისას, რომლის გონიც მათი გონისგან განსხვავებულია და მათ თავის სანქციას არ აძლევს. მხოლოდ და მხოლოდ ახალი დროის უგუნურებაა იმის იმედი, რომ შერყენილი ზნეობა, მისი სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია და კანონმდებლობა სარწმუნოებაში ცვლილებების შეუტანლად იქნეს შეცვლილი: რომ რევოლუციია რეფორმაციის (სულოვანი გარდაქმნის) გარეშე განხორციელდეს; რომ სარწმუნოებას და მის სიწმიდეებს მშვიდად შეუთავსდეს მისი საწინააღმდეგო სახელმწიფოებრივი წყობა; რომ შესაძლებელი იყოს კანონების მყარად დამკვიდრება გარეგანი გარანტიების გზით — მაგ., ე. წ. პალატების მეშვეობით, რომლებსაც ფინანსების განსაზღვრის ძალაუფლება აქვთ მინიჭებული... ხსენებული კანონები დამბალ საყრდენებს წარმოადგენს იმ ადამიანთა სინდისთან შედარებით, რომლებმაც უნდა მოიხმარონ ეს კანონები, თვით იმ გარანტიების ჩათვლით“ [4, §. 552]. ჰეგელის ეს სიტყვები, რომლებიც მრავალსაუკუნოვან სიბრძნეს და გამოცდილებას ემყარება, დრამა ჭეშმარიტებას ღალადებს, თუკი დავუმატებთ, რომ სიტყვა „სარწმუნოება“ გაგებულ უნდა იქნეს არა ვიწროდ, ვითარცა რომელიმე კანონიკური მრწამსი, არამედ ფართოდ — ვითარცა ადამიანთა სასოება, ანუ სულოვანი საფუძვლები, მათი უმთავრესი ღირებულებები, რაც მათი ცხოვრების საზრისს შეადგენს, რითაც სულდგმულობენ და რისი გულისთვისაც ცხოვრობენ და წვალობენ ადამიანები ყოველდღიურად და სინამდვილეში — და არა ფუჭი სიტყვებითა და დროდადრო გარკვეული საწესო ქმედებებით, რაიმე მრწამსისთვის ხარკის გაღებით (მაგალითად, ზშირია ისეთი ადამიანები, რომლებიც გარეგნულად ნამდვილი ქრისტიანები არიან, მაგრამ შინაგანად მათი ცხოვრების მთავარი საზრისია ქონება, თანამდებობა, ოჯახი, მეცნიერება, ხელოვნება თუ რომელიმე სხვა ამქვეყნიური ღირებულება — მაშინ სწორედ ეს ღირებულებები შეადგენს მათ არსებით სარწმუნოებას, და არამარტო კანონიკური ქრისტიანობა).

ამგვარად გაგებული სარწმუნოება, ანუ, უფრო ზუსტად, ძირეული სულოვანი ღირებულებები ანუ სასოება განსაზღვრავს მთელ საზოგადოებრივ ყოფიერებასა და ცნობიერებას, და სანამ ისინი არ შეიცვლება (უბიარატესად ახლებური აღზრდით) — მანამ ფუჭია საზოგადოების გარდაქმნის ყოველი მცდელობა. ზოლო ის, რომ სარწმუნოების არსების ამგვარი ფართო გააზრება არაა უცხო თვით ჰეგელისთვის, ცხადი ხდება მისივე სხვა გამონათქვამებიდან, მაგალითად: „რელიგიის ფილოსოფიამ უნდა დაინახოს ლოგიკური აუცილებლობა აბსოლუტად შეცნობილი არსების შემდგომი და შემდგომი განსაზღვრის პროცესში, მან უნდა შეიცნოს, ღვთის

რომელ განსაზღვრებას შეესაბამება, პირველ ყოვლისა, კულტის მოცემული სახე, შემდეგ — როგორ შეესაბამება პრინციპს, რომელიც ამა თუ იმ რელიგიის არსებას შეადგენს, მოცემული ხალხის საერთო თვითცნობიერება — იმის ცნობიერება, თუ რაა ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება — და, ამგვარად, რაა ხალხის ზნეობის, ხასიათის, მისი სამართლის, ნამდვილი თავისუფლებისა და სახელმწიფო წყობილების, ისევე როგორც მისი მეცნიერებისა და ხელოვნების პრინციპი. იმის განჭვრეტა, რომ ამა თუ იმ ხალხის სინამდვილის ყველა ეს მხარე ერთ სისტემურ მთლიანობას შეადგენს და რომ მათ ერთი გონი ქმნის და აყალიბებს, საფუძვლად ედება შემდეგ განჭვრეტას — რომ რელიგიათა ისტორია მსოფლიო ისტორიას თანხვედება“ [4, § 562]. მთელი საზოგადოებრივი კულტურისა და ყოფის სიღრმისეულ განმსაზღვრელად ძირეული სულოვანი ღირებულებების დასახეაზე დამატებული კვლევა გაგრძელდა, კერძოდ. ვ. დილთაის, ს. ბულგაკოვის [5], ე. პუსერლისა და მისდაკვალად, ქართველი ფილოსოფოსის ზ. კაკაბაძის ნაშრომებში [2, 7]; ხოლო სიღრმისეული ფსიქოლოგია-კულტუროლოგიის მამამთავარმა კ. გ. ჟუნგმა გაარკვია [11], რომ ჯერ ერთი, ადამიანის სასოება, ანუ ნამდვილი სარწმუნოების არსება (პეგელისეული „საერთო თვითცნობიერება, რომელიც ამა თუ იმ რელიგიის არსებას შეადგენს“) — შეიძლება არც იყოს გაცნობიერებული და ძირეულ არაცნობიერ მამოძრავებლად რჩებოდეს; და მეორეც — თვით ამ სასოების განმაპირობებელი მთავარი ონტოლოგიური ძარღვი — ესაა არა იმდენად სიკვდილის შიში და მარადიულობისკენ მისწრაფება (როგორც ამას მიიჩნევს, განსაკუთრებით, ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია და ფსიქოლოგია), არამედ მისწრაფება მყოფისა სულ უფრო და უფრო სრული ყოფნისაკენ, ანუ სრული სისავსისაკენ: ქონების, ძალაუფლების, შემეცნების, ხელოვნების, კანონიკური მორწმუნოების, ზორციელი ტრფიალისა, შვილიერების თუ სხვა გზებით. ამრიგად, „ეკონომიკური ინტერესი“ (ქონების გზა) და პატივმოყვარეობა (ძალაუფლების გზა), რასაც მარქსიზმი და ზოგიერთი სხვა მოძღვრება ადამიანისა და ისტორიის უმთავრეს მამოძრავებლად მიიჩნევს, ისევე როგორც სქესობრივი ლტოლვა „ლიბიდო“ (ზორციელი ტრფიალის გზა), რასაც ფროიდიზმი მიიჩნევს უმთავრეს მამოძრავებლად — ნამდვილად არსებული, მაგრამ მხოლოდ ცალკეული კერძო და თანაც მეორეული გამოწვევლებია გაცილებით უფრო ზოგადი და ღრმა ონტოლოგიურ-სარწმუნოებრივი მისწრაფებისა.

სიცოცხლის ფილოსოფიამ და კ. გ. ჟუნგის სიღრმისეულმა ფსიქოლოგიამ თვალნათლივ აჩვენეს, რომ ცხოვრების უპირველესი განმსაზღვრელი და მამოძრავებელი არაა არც მატერიალისტების „ყოფიერება“ და არც იდეალისტების რაციონალური „ცნობიერება“. ვინაიდან ადამიანთა თვით ნამდვილ სარწმუნოებასა და შეგნებას, მათ ცნობიერებას საფუძველი არარაციონალურ, არაცნობიერ სიღრმეებში აქვს (ყოველივე ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. [1, თავი 1 და 6]). ამიტომ, ღრმა თვალთახედვით, არც საზოგადოებრივი ცნობიერებაა საბოლოო განმსაზღვრელი. ცნობიერებაც თავის მხრივ უფრო ღრმა რამითაა განსაზღვრული. ცნობიერებასაც და ყოფიერებასაც სიცოცხლე განსაზღვრავს: სული სიცოცხლისა, ანუ ყოველი ადამიანის სულში იმთავითვე ჩანერგილი უძირითადესი დაუოკებელი მისწრაფება სრული სისავსისაკენ, საკუთარი არსების რაც შეიძლება სრული განხორციელებისაკენ და ამ გზით მარადიულობასთან ზიარებო-

საკენ. სიცოცხლის არსება — დაუოკებელი მიღმასწრაფებაა. როგორც ვაზი, უსაზღვროდ რომ მიმოიზრდება ან ცხოველთა ყოველი სახეობა უსაზღვრო განვრცობას რომ ლამობს, მიღმა და მიღმა... ადამიანს ეს მისწრაფება სულიერ დონეზე აქვს განვითარებული და სწორედ ესაა მისი ადამიანურობა: ამალღება უბრალო ყოფიდან და ყოფნა რალაც უზენაესის გოლისთვის, მისწრაფება ჩვეულებრივი ყოფნის მიღმა და მიღმა. სხვადასხვა ხანაში და სხვადასხვა ეროვნების ადამიანები მიღმასწრაფების სხვადასხვა საშუალებას აცნობიერებდნენ. ეს იყო ყველა სარწმუნოების დედაარსი: დაწყებული უძველესი გულუბრყვილო სარწმუნოებებიდან და დამთავრებული ამალღებულ-დახვეწილებით (ამის შესახებ დაწვრილებით — იხ. [1, თავები 1, 5, 6]). იგივე განსაზღვრავდა საზოგადოებრივ ცნობიერებასაც. საზოგადოებრივი იდეალები, ანუ ის უზენაესი, უპირობო, თვითმიზნური ფასეულობები, რომლებიც საზოგადოების ცხოვრების საზრისს შეადგენს და რისკენაც მისისწრაფვის შინაგანად საზოგადოება — განსაზღვრავს მთელ საზოგადოებრივ ყოფას, ზნეობას, ცნობიერებასაც და კულტურის თავისებურებებსაც (მე ვეყრდნობი, განსაკუთრებით, ზურაბ კაკაბაძის ნააზრევს [2; 7]). მაგალითად, თანამედროვე მსოფლიოში თითქმის საყოველთაოდ გამეფებულია სხვადასხვა ძველი თუ ახალი რელიგიის ნაირსახეობებთან უცნაურად შერწყმული ტექნოკრატიულ-კომფორტისტულ-პროგრესისტული სარწმუნოება შესაბამისი იდეალებით, მისწრაფებებით, მოქმედებებითა და ღვთისმსახურებით (ქურთულები დემოკრატი პოლიტიკოსები და ტექნოკრატი მეცნიერები არიან; მეცნიერები თავიანთ „ტაძრებში“ ატარებენ ხალხისთვის ყოველად გაუგებარ „ღვთისმსახურებას“, რომლის შედეგებსაც ხალხისთვის ნაწილობრივ გაააგები ენით ღვთადებენ; და ესაა თანამედროვე საზოგადოებისთვის უზენაესი და უპირობო ჭეშმარიტება, რომელშიც არავის არა აქვს ეჭვის შეტანის უფლება და რომლისთვისაც საზოგადოება უდიდეს თანხებსა და მსხვერპლს ნებაყოფლობით თმობს). თუმცა ამ სარწმუნოებას უკვე წყალი აქვს შემდგარი და თანდათან ირღვევა...

სული სიცოცხლისა თავისი დაუსრულებელი მიღმასწრაფების ახალ გზას იკვლევდა — უსასრულო ჭეშმარიტება ახალი წახნაგით გამობრწინდებოდა; ბრძენთა და წინასწარმეტყველთა მეშვეობით თანდათან გააცნობიერებდა საზოგადოება ამ ახალ წახნაგს ჭეშმარიტებისა, შეიცნობდა თვითგანხორციელების, მარადიულობასთან ზიარების ახალ გზას — ეს ახალ სარწმუნოებას ბადებდა; ახალი სარწმუნოებით ადამიანები ახლებურად აღიზრდებოდნენ — და ხალხიც თანდათან იცვლებოდა; შეცვლილი ხალხი ახლებურ წესებს, ახლებურ ზნეობას, ახლებურ ყოფასა და მეურნეობას ამყარებდა — და იცვლებოდა პოლიტეკონომიკური წყობილებაც... და რასაკვირველია, ყოველი შემდგომი საფეხურის ცვლილება უკუგავლენას ახდენდა წინა საფეხურზე.

როგორც ყურძნის მოყვანას აქვს თავისი ბუნებრივი თანმიმდევრობა და ხანგრძლიობა, ასევე არ შეიძლება საზოგადოებრივი განვითარების საფეხურთა თანმიმდევრობის არევა ან მათი დაჩქარება. ყველაფერი ჯერ შიგნიდან უნდა მომწიფდეს, აუჩქარებლად და საფუძვლიანად, და მხოლოდ ამის შემდეგ თუ გაიფურჩქნება ხილულ ყვავილად, ბუნებრივად და ძალდაუტანებლად. ერთკვირიან გარეგან ცვლილებას წინ ერთწლიანი უხილავი შინაგანი განვითარება უნდა უძლოდეს, რათა გამოვიდეს არა ჭიმიური ფშუტ-

ყვავილა, არამედ საამური ნამდვილი ყვავილობა, — რომელსაც მოსდევს მწიფობა, თესლოვანება და უკვდავება სიცოცხლის სულისა.

ლიტერატურა

1. ვახანია ზ. ვარძი და მისი თანასახეები (ფილოსოფიის ინსტიტუტის 1988—1992 წლების წლიური ნაშრომები).
2. კაკაბაძე ზ. ეგზისტენციალური კრიზისის პრობლემა და ჰესერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია. თბილისი, 1985.
3. მარკუს ავრელიუსი. ფიქრები. თბილისი, 1982.
4. ჰეგელი. გონის ფილოსოფია. თბილისი, 1984.
5. Булгаков С. Два града (исследования о природе общественных идеалов), т. 1 М., 1911.
6. Горфункель А. Х. Философия эпохи возрождения. М., 1980.
7. Какабадзе З. Феномен искусства. Тбилиси, 1985.
8. Соловьев Э. Ю. Мартин Лютер—вождь немецкой бюргерской реформации. В. сб. Религии мира. М., 1983.
9. Соловьев Э. Ю. Ж.-П. Сартр. В сб. Буржуазная философия XX века. М., 1971.
10. В. фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.
11. Юнг К. Г. Избранные труды по аналитической психологии, т. 1, II. Цюрих, 1929.

З. Н. ВАХАНИЯ

БЫТИЕ, СОЗНАНИЕ И ДУХ ЖИЗНИ

Резюме

Статья написана в стиле эссе. Критически рассмотрена главная заповедь марксистской философии—о ведущем значении общественного бытия, по отношению к общественному сознанию. На основании привлечения как философских, так и конкретно—исторических доводов, показана несостоятельность этой заповеди. В общих чертах намечается также положительная альтернатива, проходящая между материализмом и идеализмом и приближающаяся к „философии жизни“ — о ведущем значении бессознательного, саморазвертывающегося Духа Жизни, неудержимого трансцендентирования. Указана острая злободневность основной темы статьи для современных нравственных и социально-экономических проблем бывших „соц. стран“.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფსიქოლოგია

ივანე კუცხალია

ადამიანთა შორის ურთიერთობები და კონფლიქტი

ადამიანებს ყოველთვის აინტერესებდათ საკითხი თუ რა პირობებშია შეუწყნო ხელი ადამიანის ჩამოყალიბებას გონიერ არსებად; ნაწარმოები ისტორიისა და ფილოსოფიაში, ლიტერატურისა და ხელოვნების ნაწარმოებები გვიჩვენებენ, რომ კაცობრიობა, საუკუნეების განმავლობაში, გადასაწყვეტად ერთსა და იმავე პრობლემებს უბრუნდებოდა: რა არის ადამიანი; რა კანონზომიერებებით მიმდინარეობს ადამიანთა თანაარსებობა იმ ჯგუფებში, რომელთაც საზოგადოებრივად მიიჩნევენ; რა ფაქტორებით არის გამოწვეული ეს თანაარსებობა; ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა თუ ინდივიდუალია, რომლისთვისაც საზოგადოება მხოლოდ ზიანის მომტანია, რადგან თრგუნავს მასში მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ ინდივიდუალურ ნიშნებს; როგორია ამ საზოგადოებრივი გავლენის სპეციფიკა, და ა. შ. საკითხების ნუსხა შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს. თვალსაჩინო კი ერთი რამ არის: სხვადასხვა დროისა და ეპოქის მოაზროვნეები თითქოსდა დახშულ წრეზე ტრიალებდნენ და მუდმივად იმ საკითხებს უბრუნდებოდნენ, რომლებიც შეიძლებოდა უკვე გადაწყვეტილად მიეჩნიათ. საქმე, ალბათ, იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველ ახალ ეპოქას, ახალ საუკუნეს პრობლემის მისეული ხედვა მოაქვს და ის, რაც წინა საუკუნეში მოაზრებულად და გადაწყვეტილად ჩანდა, ახალი დროის შესაბამისად ახალ გადაწყვეტას მოითხოვს. მიზეზი ამისა, კაცობრიობის განვითარებაა, კაცობრიობის განვითარება კი, უპირველს ყოვლისა, მის სულიერ წინსვლას გულისხმობს, რაც კულტურის განვითარებით მიიღწევა. ეს მოვლენა, თავისთავად, დაღს ასეა მს საზოგადოებაში მაცხოვრებელი თითოეული ადამიანის შინაგან სამყაროს, მის პიროვნებას (არ არის აუცილებელი, რომ ეს პროცესი ცნობიერად მიმდინარეობდეს), მაღლა სწევს მოცემული საზოგადოებრივი დაჯგუფების კულტურულ დონეს და ქრის თითქოსდა ახალ პრობლემებს, რომელთა ანალიზისას, ნათელი ხდება, რომ სინამდვილეში ისინი იმ ძირეული და რთული პრობლემების თანადროულ ინტერპრეტაციებს წარმოადგენენ, რომლებზეც ჩვენ ზევით გვექონდა ლაპარაკი.

ადამიანი სოციალური არსებაა, რადგან მას არ შეუძლია არსებობა სხვა ადამიანების გარეშე. მეცნიერთა აზრით, უმეტესი ნაწილი სპეციფიკურად ადამიანური თვისებებისა, როგორცაა, მაგალითად, ლინგვისტური კომუნიკაცია, რეფლექსური აზროვნება, თვითკონტროლი — ადამიანთა ჯგუფური თანაარსებობის შედეგია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები სხვა ცოცხალ არსებებზე უფრო მეტად არიან დამოკიდებულნი ერთმანეთზე. ამის კარგ

ილუსტრაციას თუნდაც ის ფაქტი წარმოადგენს, რომ ყველა ცოცხალი არსებობის ნაშიერთაგან ყველაზე უმწეო ადამიანის შვილია. მაშინ, როცა მწერები თუ ცხოველები დაბადების დღიდან, სხვათა დახმარების გარეშე წარმატებით ერთვებიან რთულ სასიცოცხლო ციკლში, ჩვილი ბავშვი აუცილებლად დილუპება, თუ მას დახმარებას უფროსები არ გაუწევენ და საქმე მხოლოდ ბიოლოგიურ გადაჩენაში არ მდგომარეობს. მაშინაც კი, თუ სოციუმისგან იზოლაციაში მყოფი ბავშვი ფიზიკურად გადარჩება, შემდეგში იგი უკვე ვეღარ მოახერხებს სოციალიზაციის პროცესში ჩართვას, რადგან ამის საფუძველი სწორედ ბავშვობის პერიოდში ყალიბდება. ასეთ შემთხვევაში, ადამიანი ცხოვრების ბოლომდე იზოლირებული რჩება საზოგადოებისაგან.

მაშასადამე, თუ ადამიანთა თანაარსებობას ასეთი დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, ჩვენს მიზანს სწორედ ადამიანთა ჯგუფებისა და ჯგუფში ადამიანთა შორის ურთიერთობების შესწავლა უნდა წარმოადგენდეს.

მაგრამ რა იგულისხმება ადამიანთა ჯგუფის ანუ სოციალური ჯგუფის ცნების ქვეშ? ბუნებრივია, რომ საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანები ურთიერთობენ ერთმანეთთან. შეგვიძლია თუ არა, რომ გარკვეულ ურთიერთობაში მყოფ ადამიანთა ჯგუფს ჩვენ სოციალური ჯგუფის სტატუსი მივანიჭოთ? სოციალური ფსიქოლოგებისა და სოციოლოგების აზრით, სოციალური ჯგუფი წარმოადგენს ინდივიდთა ერთობლიობას, რომლებიც მოქმედებენ, როგორც ერთი მთლიანი და რომელთაც გააჩნიათ საერთო მიზნები და მისწრაფებები. სწორედ ეს უკანასკნელი განასხვავებს სოციალურ ჯგუფს ადამიანთა უბრალო თავყრილობებისაგან. Robert E. Rark-ის განმარტებით, ჯგუფი შეიძლება განიხილოს, როგორც ადამიანთა ერთობლიობა, რომელსაც ჩართულნი არიან თანამიმდევრულ კოორდინირებულ ქმედებაში (საქმიანობაში), რომელიც ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად ექვემდებარება საერთო მიზანს, რომლის მიღწევა გარკვეულ დაკმაყოფილებას მოუტანს ჯგუფის წევრებს.

მაგრამ, თუ ჩვენ ჯგუფს განვიხილავთ, როგორც ადამიანთა გაერთიანებული ქმედების ფორმას, იბადება კითხვა: რა აიძულებს ცალკეულ ადამიანს, რომელიც ფიზიკურად დამოუკიდებელია დანარჩენებისაგან, გააჩნია გარკვეული სურვილები და მისწრაფებები და არა აქვს ბიოლოგიური აუცილებლობა სხვებთან კოაპერირებისა, ჩაერთოს ჯგუფის მუშაობაში და დაემორჩილოს ჯგუფის ნორმებს? და არა მხოლოდ დაემორჩილოს, არამედ ისეთნაირად შეუწყოს თავისი ქცევა დანარჩენებისას, რომ საბოლოო ჯამში სახეზე იყოს ქცევის ერთი მთლიანი ხაზი.

მკვლევართა ნაწილის აზრით, ასეთ მექანიზმს „შეთანხმება“ წარმოადგენს. ამ ცნებაში იგულისხმება, რომ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მოტივირებულ ინდივიდებს შესწევთ უნარი იმდენად შეუწყონ ერთმანეთს საკუთარი მოქმედებები, რამდენადაც მათ შორის არსებობს შეთანხმება. შეთანხმება ორ ადამიანს შორის შეიძლება ეფუძნებოდეს თუნდაც მათ მსგავს წარმოდგენას სამყაროს შესახებ. მაშასადამე, თუ ჩვენ შეთანხმების ცნებას შევათავსებთ სოციალური ჯგუფის პარკერისეულ განმარტებას, მივიღებთ, რომ შეთანხმება არის სამყაროს საერთო სურათის ჩამოყალიბება იმ ადამიანებში, რომელნიც გაერთიანებულნი არიან ერთობლივ ქმედებაში. ეს არის უწყვეტი პროცესი, რომელიც შედგება მთელი რიგი ურთიერთქმედებებისაგან. შეთანხმების არსებობა ნიშნავს, რომ გარკვეული დროის განმავლობა-



ში სხვადასხვა ადამიანებს აქვთ სიტუაციის ერთნაირი ხედვა და განსაზღვრა [3].

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შეთანხმება ეტაპობრივი პროცესია, რომელიც თანდათანობით მიიღწევა. იგი იშვიათად თუ არის თავიდანვე სრული და აბსოლუტური, აუცილებლად არსებობს გაურკვევლობის ელემენტები, რომლებიც კომუნიკაციის პროცესში თანდათანობით მცირდება და ქრება.

მაგრამ იბადება კითხვა: როგორ მყარდება შეთანხმება ადამიანებს შორის, რა გზებით მიიღწევა ურთიერთგაგება ადამიანებში?

ურთიერთობისა და კოოპერაციის პროცესში, ადამიანებს უნდა შესწევდეთ უნარი „იწინასწარმეტყველოს“ სხვა ადამიანების ქცევა, რათა გამოუმუშავდეს ქცევის ერთიანი ლოგიკური ხაზი გარკვეული მიზნის მისაღწევად, მაგრამ რას ვგულისხმობთ ჩვენ, როცა ვამბობთ — ქცევის წინასწარმეტყველება? იაკობ ლევი მორენოს მიერ ფსიქოთერაპიაში შეტანილი იქნა ტერმინი „ტელე“, რაც ნიშნავს ემოციების ორმხრივი მიმოცვლის პროცესს ფსიქოლოგსა და კლიენტს შორის. ჩვენ შემთხვევაში, ამ ცნების გამოყენება გულისხმობს მოცემულ სოციალურ ჯგუფში ადამიანებს შორის ემოციური ურთიერთობის დამყარებას, რაც ნიშნავს გარკვეული ქცევის განხორციელებამდე, კონკრეტული ინდივიდის მიერ მეორე ინდივიდის სუბიექტური განცდების გათვალისწინებას. გარდა ამისა, სოციალური ჯგუფის თითოეულ წევრს გააჩნია გარკვეული უფლებები, მაგრამ ამავე დროს აკისრულია გარკვეული მოვალეობებიც ჯგუფის წინაშე. ამ ურთიერთდაკავშირებული უფლებებისა და მოვალეობების შაბლონს როლი ეწოდება. იგი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ქცევის მოსალოდნელი ფორმა, რომელიც მოცემულ სიტუაციაში მოსალოდნელია და მოითხოვება ადამიანებისაგან, თუ ცნობილია ის პოზიცია, რომელიც მას უკავია ერთობლივ ქმედებაში. ადამიანის მოვალეობას კი წარმოადგენს აკეთოს ის ქმედება, რომლის კეთებასაც იგი თავისთვის აუცილებლად მიიჩნევს, გამომდინარე იმ როლისაგან, რომელსაც ის თამაშობს, ადამიანის უფლებას წარმოადგენს მოთხოვნა, რომ ჯგუფის დანარჩენმა წევრებმა, თითოეულმა ცალ-ცალკე, შეასრულონ თავისი ვალდებულებები, როგორც ამას ჯგუფის მოცემული წევრი აკეთებს [3].

რადგან ასეთი „როლი“ სოციალურ ურთიერთობებში ადამიანს გააჩნია, შეთანხმების მიღწევა სწორედ როლების ურთიერთმიღების პროცესს ეფუძნება. როცა მიიღწევა შეთანხმება, ინდივიდს ეძლევა საშუალება ჩაწვდეს სხვა ადამიანის სამყაროს, გაუგოს მას და „იწინასწარმეტყველოს“ მისი ქცევა, ხოლო მაშინ, როცა ადამიანს უმუშავდება სხვა ადამიანის ქცევის მიმართულების განსაზღვრისა და გაგების უნარი, ვითარდება შეგუების მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც არის შესაძლებელი ადამიანთა ჯგუფური ცხოვრება. შეთანხმების მექანიზმი, რომელიც ჩვენ ზემოთ მოკლედ მიმოვიხილეთ, არის ერთ-ერთი ფაქტორი, რომელიც უწყობს ხელს ჯგუფის მუშაობას.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ შეთანხმება როლების ურთიერთმიღების პროცესს ეფუძნება. მაგრამ შესაძლებელია არსებობდეს შემთხვევები, როცა ერთი ჯგუფის წევრებს შორის ან სხვადასხვა ჯგუფების წევრებს შორის როლების ურთიერთმიღების პროცესი ნაკლები წარმატებით მიმდინარეობს. იმ შემთხვევაში, როცა ინდივიდი რამდენიმე სოციალური სამყაროს ზღვარზე იმყოფება ანუ მონაწილეობს რამდენიმე სოციალურ ჯგუფში, ადგილ აქვს მის მიმართ ამ სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების მიერ განსხვავებული

მოთხოვნების წაყენებას, რომელთა ერთდროული წარმატებით შესრულებაც შეუძლებელია. მაშასადამე, წყდება როლების ურთიერთმიღების პროცესი კონკრეტულ ინდივიდსა და მოცემულ სოციალურ ჯგუფს შორის და მოქმედებას იწყებს მექანიზმი, რომელსაც სოციალური კონფლიქტის ცნებით აღნიშნავენ.

სოციოლოგიურ ლიტერატურაში კონფლიქტის მრავალი განსაზღვრება არსებობს. თუ დავეყრდნობით ლიუს ა. კოზერის განმარტებას [1], სოციალური კონფლიქტი განიხილება როგორც ბრძოლა გარკვეული ფასეულობებისათვის, ძალაუფლებისა და შესაძლებლობებისათვის, რომლის დროსაც მეტოქეების მიზანს ერთმანეთის განადგურება წარმოადგენს.

გეორგ სიმელის აზრით, კონფლიქტი სოციალიზაციის ფორმაა: ეს იმას ნიშნავს, რომ სოციალური ჯგუფისათვის დისპარმონია (ამ შემთხვევაში კონფლიქტი) ისეთივე აუცილებელია, როგორც ჰარმონია, რადგან კონფლიქტი, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, არ წარმოადგენს ნეგატიურ ფაქტორს, რომელიც არღვევს ჯგუფის მუშაობას, ჯგუფის ფორმირებაში კონფლიქტს დიდი წვლილი მიუძღვის, რადგან მის ერთ-ერთ ფუნქციას ჯგუფის შეკავშირება წარმოადგენს. საზოგადოებაში ინდივიდებს შეიძლება ობიექტურად საერთო პოზიციები გააჩნდეთ, მაგრამ ამ საერთო ინტერესების გაკონბიურებას ისინი მხოლოდ კონფლიქტის საშუალებით ახერხებენ. მკვლევართა აზრით, ამის თვალსაჩინო მაგალითებს ეთნიკური, ეროვნული და პოლიტიკური კონფლიქტები იძლევიან.

ფსიქოლოგების მიერ ექსპერიმენტულად იქნა დასაბუთებული, რომ, ინდივიდისათვის ღია ავრესიას, ფარულთან შედარებით, გაცილებით მეტი დაკმაყოფილება მოაქვს. არსებობს მოსაზრება, რომ სოციალური სისტემისათვის ღია კონფლიქტი გაცილებით ნაკლებად არის დისფუნქციონალური, ვიდრე ფარული. როდესაც ჯგუფი ვერ უძლებს კონფლიქტს, ეს იმის მანიშნებელია, რომ კავშირები ჯგუფის წევრებს შორის იმდენად სუსტია, რომ ისინი ვერ იტანენ დარტყმას, რომელსაც მათ კონფლიქტი აყენებთ და მთლიანობის შენარჩუნების მიზნით აუცილებელია ცვლილება.

გ. სიმელის აზრით, კონფლიქტები, რომლებიც გამოწვეულია ინტერესების შეჯახებით ან პიროვნებათა შორისი შუღლით, შეიცავენ შეზღუდვის ელემენტებს იმ ხარისხით, რა ხარისხითაც ბრძოლა მხოლოდ მიზნის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს. თუ მიზნის მიღწევა არის შესაძლებელი რაიმე სხვა საშუალებებით, გამოიყენება სწორედ ეს სხვა საშუალებები. კონფლიქტი მხოლოდ ერთ-ერთ ფუნქციონალურ ალტერნატივას წარმოადგენს.

მაგრამ არის შემთხვევები, როცა კონფლიქტის წყაროს ავრესიული იმპულსები წარმოადგენენ, რომლებიც ცდილობენ გამოიმკლავნებას ობიექტის მიუხედავად; აქ არ არსებობს არავითარი შეზღუდვები, რადგან ამ აფექტივებს იწყებს არა მიზნისგან სწრაფვა, არამედ ავრესიული ენერჯის მოქმედებაში მოყვანის სურვილი.

ასხვაგვარად რა კონფლიქტს, როგორც საშუალებას და კონფლიქტს, როგორც თვითმიზანს, ადგენენ კონტრარიუმს, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი ხდება რეალისტური და არარეალისტური კონფლიქტების გამოყოფა ერთმანეთისაგან. კონფლიქტებს, რომლებიც მიმდინარეობენ ჯგუფიდან, მისი წევრების მიერ გარკვეული მოვალეობების შეუსრულებლობის გამო და რომლებიც მიმართულნი არიან ობიექტზე — იმდენად, რამდენადაც ისინი ყო-



ველთვის გარკვეული შედეგის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს ლისტური კონფლიქტები ეწოდება [1]. რაც შეეხება არარეალისტურ კონფლიქტებს, ისინი გამოწვეულია იმ დაძაბულობის მოხსნის აუცილებლობით, რომელსაც თუნდაც ერთ-ერთი მათგანი განიცდის. ანტისემიტიზმი (იმ შემთხვევების ფარდა, როცა კონფლიქტი ებრაელებსა და სხვა ჯგუფებს შორის გარკვეული ფასეულობების გამო იწყება) არარეალისტური კონფლიქტის აშკარა გამოხატულებას წარმოადგენს, რადგან ებრაელები კარგ ობიექტს წარმოადგენენ აგრესიის მოხსნისათვის. აგრესორისათვის ის ფაქტი, თუ ვინ არის მის წინაშე — ებრაელი თუ ზანგი, მეორეხარისხოვანი საკითხია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არარეალისტური კონფლიქტი ნაკლებ სტაბილურია, ვიდრე რეალისტური, რადგან ადვილად შესაძლებელია მის საფუძვლად მდებარე აგრესიულობის გადაყვანა სხვა არსებში, ვინაიდან მას არა აქვს პირდაპირი კავშირი ობიექტთან. რეალისტური კონფლიქტი კი შეწყდება, თუ მოქმედი პირი იპოვის სხვა გზებს მიზნის მისაღწევად.

ბუნებრივია, რომ კონკრეტულ სოციალურ რეალობაში, ჩვენ არ ვხვდებით წმინდა რეალისტური ან არარეალისტური სახის კონფლიქტებს, არამედ საქმე გვაქვს ხოლმე შერეული ტიპის კონფლიქტებთან: სიტუაციებს, სადაც ადგილი აქვს რეალისტურ კონფლიქტებს, შეიძლება თან ახლდეს არარეალისტური გრძნობები.

განვიხილოთ საკითხი თუ რა მოვლენები იჩენს თავს იმ შემთხვევაში, როცა ჩვენ გვაქვს საქმე კონფლიქტთან ჯგუფის შიგნით და ჯგუფთა შორის.

გ. სიმელის მიერ გამოთქმულ იქნა მოსაზრება, რომ მჭიდრო კავშირები ჯგუფის წევრებს შორის ხელს უწყობენ კონფლიქტის ინტენსივობის ზრდას, თუ რა თქმა უნდა, არსებობს საწინდარი კონფლიქტისათვის.

კონფლიქტი ჯგუფსა და მის წევრს შორის უმეტეს წილად სოციალური სიძულვილის გამოვლენას წარმოადგენს, რადგან ეს სიძულვილი ჯგუფის წევრის მიმართ მიმდინარეობს არა პირადი მოტივებიდან, არამედ იმიტომ, რომ ეს წევრი საფრთხეს უქმნის ჯგუფის ფუნქციონირებას. კონფლიქტში მყოფი ორივე მხარე ეყრდნობა არა მხოლოდ კონკრეტულ ნიადაგს, რომელმაც დაბადა კონფლიქტი, არამედ სოციოლოგიურ ნიადაგსაც; მას სძულს თავად ჯგუფის მტერი, საინტერესოა, რომ თუ ჯგუფს რაიმე საფრთხე ემუქრება რომელიმე წევრის მხრიდან, ანუ შიგნიდან, ჯგუფი ამჭიდროვებს თავის რიგებს და მობილიზაციას უკეთებს თავის ძალებს, რადგან შინაგანი მტერი ემუქრება ჯგუფის ერთიანობას [4].

რაც შეეხება ჯგუფის კონფლიქტს გარე ჯგუფებთან, ასეთი სახის კონფლიქტი უფრო მკაცრად განსაზღვრავს მოცემული ჯგუფის საზღვრებს და აძლიერებს ჯგუფის წევრთა შორის კავშირებს.

ჩვენ ზემოთ შევეცადეთ მოკლედ მიმოგვეხილა ის ურთიერთობები, რომლებიც მყარდება ადამიანებს შორის ჯგუფური თანაარსებობის პირობებში. მაგრამ ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენდა განხილვა სოციალური ჯგუფისა, როგორც ინდივიდუუმების ერთობისა, რომლებიც გარკვეული დასახული მიზნის განსახორციელებლად ჯგუფურად თანაარსებობენ. ეს უფრო სტიქიური, სპონტანური პროცესია, რომელიც იყო და არის კიდევ აუცილებელი ადამიანთა ფიზიკური გადარჩენისათვის. იგი მჭიდროდ უკავშირდება იმ შორეულ წარსულს, როცა პირველყოფილი ადამიანები ჯგუფებში ერთიანდებოდნენ. რათა შესძლებოდათ არსებობა გარემოს მკაცრ პირობებში (ბევრი,

სპეციფიკურად ადამიანური თვისება, როგორცაა, მაგალითად, ვერბალური კომუნიკაცია, სწორედ ჭგუფური თანაარსებობის პირობებში ჩამოყალიბდა). მაგრამ დღესაც, თუ ადამიანები დაიქსაქსებიან და გაწყვეტენ ერთმანეთთან კავშირთიერთობას, შეინარჩუნებენ კი ისინი ადამიანურ თვისებებს, პიროვნულობას?

შესავალში ჩვენ აღვნიშნეთ და ახლაც გვინდა ხაზი გავუსვათ იმ ფაქტს, რომ ცალკეული ადამიანი პიროვნებად კი არ იზადება, არამედ ყალიბდება და ნიადაგს პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის საზოგადოება, სოციუმი ქმნის. ადამიანურ თვისებებსა და პიროვნულ უნიკალურობას ადამიანი მხოლოდ სოციუმში, საზოგადოებაში ცხოვრებისას იძენს, რადგან სწორედ აქ არის მოცემული აუცილებელი პირობები, რომლებიც ადამიანს ადამიანის იერს აძლევს, ანიჭებს მას იმ თვისებებსა და უპირატესობებს, რომლებიც განასხვავებენ მას ცხოველისაგან.

მაშასადამე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ ადამიანთა ჭგუფურ თანაარსებობას ხელს უწყობს გარკვეული მექანიზმები, რომლებიც თავიდან ჭგუფური თანაარსებობის პირობებში ყალიბდებიან. ჩვენ მხოლოდ ორი ასეთი მექანიზმი განვიხილეთ — შეთანხმება და კონფლიქტი და ვნახეთ, რომ ეს თითქოსდა სრულიად საწინააღმდეგო შინაარსის მექანიზმები მსგავს როლს ასრულებენ — მათ ფუნქციას ჭგუფის შინაგანი მთლიანობისა და მისი საზღვრების დაცვა წარმოადგენს.

ლიტერატურა

1. Козер А. Льюис. Функции социального конфликта. Лондон, 1968.
2. Морено Л. Н. Социометрия. Экспериментальный метод и наука об обществе. Подход к новой политической ориентации, М., 1958.
3. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1967.
4. Тернер Д. Структура Социологической теории. М., 1991.
5. Marvin Shaw, Jack M. Wright. Scales for the measurement of attitudes New-Jork, 1967.

И. Б. КУРЦАЛИА

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ И КОНФЛИКТ

Резюме

В статье анализируются некоторые механизмы поддерживающие и регулирующие совместное проживание людей в социальных группах. Были рассмотрены только два таких механизма—согласие и конфликт.

На основе анализа можно сделать вывод, что по сути свой противоположные механизмы играют идентичные роли—в их функции входит защита границ и целостности группы.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ლალი სურამანიძე

ქართველთა ყოველდღიური ცნობიერების კვლევა ქართული ხალხური ფრაზოლოგიკის ბაზაზე

აწლებების მანძილზე საბჭოთა იმპერიის ხალხთა ფსიქოლოგია შეგნებულად იყო განზე მიტოვებული და მიჩუმათებული. ეთნოგრაფთა და ისტორიკოსთა გამოკვლევები ვერ ავსებდა იმ ვაკუუმს, რომელიც ბუნებრივად გაჩნდა ფსიქოლოგიური კვლევის არარსებობის გამო. ამდენად, ფსიქოლოგიური მეცნიერებაც სსრკ-ის მასშტაბით ჩამორჩა მსოფლიო მეცნიერებას კულტუროლოგიისა და ისტორიული ფსიქოლოგიის სფეროში [7; 10].

თვით ფსიქოლოგიაში აქტუალურად დგას „განვითარებლად სოციოკულტურულ სისტემებში პიროვნების სოციოტიპური და ინდივიდუალური გამოვლენის კვლევის პრობლემა“, რადგან ამგვარ სისტემებში ჩართული ადამიანი „მემკვიდრეობით იღებს ტიპურ სისტემურ თვისებებს და იმავდროულად ამ სისტემათა ისტორიული ცვალებადობის პოტენციურ მატარებლად გვევლინება“ [7, გვ. 33]. მეორეს მხრივ, იკვეთება „პიროვნების კვლევაში ისტორიულ-ევოლუციური მიდგომის აუცილებლობა“ (იქვე).

ფსიქოლოგიური პრობლემატიკისადმი ამგვარი მიდგომა განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს იმის გათვალისწინებით, რომ ადამიანური ფსიქიკის ჩამოყალიბება ხდება არა მხოლოდ მოცემული კონკრეტული ეპოქისთვის აქტუალურად მოქმედი ღირებულებებითა და მიმართებებით, არამედ წინა ეპოქათა მსოფლმხედველობისა და იდეების ზეგავლენითაც. „უნივერსალური კატეგორიები“ — ცალკეული ეპოქის ადამიანთა „სამყაროს სურათის“ ძირითადი კომპონენტები მსჭვალავენ კულტურის ყველა სფეროს და იმავდროულად, ადამიანის ფსიქიკის განმსაზღვრელ კატეგორიებსაც წარმოადგენენ [8]. საზოგადოება ამ კატეგორიებს მის წევრებს თავს ახვევს არა შეგნებულად, არამედ უნებლიედ და ასევე ხდება მათი აღქმაც და შესისხლხორცეცაც. ამგვარი „ადამიანთა მსოფლმხედველობის საფუძვლად მდებარე ღირებულებითი ორიენტაციების ცოდნის გარეშე შეუძლებელია კულტურის გაგებაც“ [8, გვ. 18].

სოციალურ-ეთნიკური ფსიქოლოგიის კვლევაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება ლინგვისტურ ფაქტორს, რადგან „...ენა გვევლინება ხალხის ისტორიული გამოცდილების ქეშმარიტ ყულაბად ბევრად უფრო მეტად, ვიდრე კულტურის რომელიმე სხვა სფერო“ [14].

ენობრივი ფაქტორი, „როგორც ხალხის ისტორიული გამოცდილების ყულაბა მთელი სისრულით ავლენს თავს ენობრივ ფოლკლორში, რადგან ფოლკლორი კაცობრიობის განვითარების აღრეული ეტაპებიდანვე სოციალურ-ეთნიკური ერთობლიობის მსოფლმხედველობისა და თვითცნობიერების გა-



მოხატვის ძირითადი ფორმა იყო“ [11, გვ. 409]. ამიტომაც მას ერის ფსიქოლოგიის შესწავლისას განსაკუთრებულ როლს ანიჭებენ და ექსპერიმენტულ კვლევის დროს ეროვნულ-კულტურულ სპეციფიურ შესამეცნებელ კონტექტებს ძალზე ხშირად სწორედ ფოლკლორის (ანდაზები, იგავები, თქმულებები და სხვ.) ანალიზით გამოყოფენ [2]. ფოლკლორი თავისი არსით უშუალოდაა ჩაწნული ხალხის ყოფასა და ფსიქოლოგიაში, მისი კონტექსტი მატერიალურად ფიქსირებული არ არის; ფოლკლორზე საუბრისას ყოველთვის იგულისხმება ის ხალხური გარემო, რომლის მეხსიერებასა და ფსიქიკაშიც იგი არსებობს [9, გვ. 9]. ფოლკლორული კონტექსტი აჩენს ტექსტს, რომელიც მას ჰვავს და, ამდენად, ხალხურ შემოქმედებაში ტექსტი და კონტექსტი უახლოვდება ერთმანეთს — მათ შორის წინააღმდეგობა არ ჩნდება. ეს განუყრელობა სცილდება ესთეტიკური სფეროების ფარგლებს და ასახავს შემოქმედების კოლექტიურ წესსა და ხალხური გარემოს კოლექტიურ მსოფლმხედველობას [9, გვ. 9].

ამგვარი დახასიათება სამართლიანია ზეპირსიტყვიერების, მათ შორის, ე. წ. „მცირე ფოლკლორის“ (აფორიზმები, ფრაზეოლოგიზმები, ანდაზები) მიმართაც. მკვლევართ განსაკუთრებით იზიდავს „მცირე ფოლკლორისთვის“ დამახასიათებელი „აზრის განზოგადებულობა, სიღრმე, ლაკონიზმი, სტილის დახვეწილობა და ... ზუსტი გამომხატველობა“ [15], აგრეთვე ის, რომ „მცირე ფოლკლორს“, განეკუთვნება რა ენის (და არა მეტყველების) შემდგენელ ერთეულთა რიგს, მასობრივი აღდგენადობის უნარი აქვს და ცნობილია ამ ენის ყველა თუ არა, უმრავლესი მატარებლისთვის [12, გვ. 13].

„მცირე ფოლკლორი“, მათ შორის ფრაზეოლოგიზმები, სხვადასხვა ფორმით მოიცემიან. ქცევის ფორმით გამოხატული ქმედითი გამონათქვამების (ფრაზეოლოგიზმების) ერთობლიობა იმ სტრატეგიადაც გვევლინება, რომელიც ასახავს ინდივიდის ან ჯგუფის ღირებულებათა სისტემას, ავლენს პიროვნების ღირებულებით და სოციალურ ორიენტაციებს. „ხანიერი სიბრძნის“ გამო ფრაზეოლოგიზმით გადმოცემული ქცევითი მოდელი ეროვნული (ან კულტურალური) ერთობის წარმომადგენელთათვის გარკვეულწილად წარმოადგენს რაიმე ქცევისადმი ფიქსირებულ განწყობასაც, რომელიც შესატყვის პირობებში რეალიზაციის მზაობაშია. ამას გარდა, ზმნური ფორმით გადმოცემული ფრაზეოლოგიზმები, როგორც უკვე აღინიშნა (იხ. „მაცნე“, 3, 1992), აღამიანის შეფასების და, ამდენად, მის აღმწერ საშუალებასაც წარმოადგენს.

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ჩვენი ყურადღება შეჩერდა ფრაზეოლოგიზმთა ერთ-ერთ ნაირსახეობაზე — ქართულ ხალხურ ხატოვან გამოთქმებზე, როგორც ქართველთა მენტალური თავისებურების ამსახველ მასალაზე.

ამგვარად, კვლევის მიზანს წარმოადგენდა ქართველთა ყოველდღიური ცნობიერების კვლევა ფოლკლორული ფრაზეოლოგიზმების ბაზაზე. ამ მიზნის მისაღწევად გადაწყდა შემდეგი ამოცანები:

- 1) ქართულ ფოლკლორულ ფრაზეოლოგიზმთა სემანტიკური სივრცის კვლევა;
- 2) მათში იმპლიციტურად მოცემული პიროვნების შეფასების კრიტერიუმთა ექსპლიციტება და მათი ურთიერთმიმართების ანალიზი სემანტიკურ სივრცეში.



მასალად გამოყენებულ იქნა 200 ქართული ხალხური გიზში (ხატოვანი თქმა), ამოკრეფილი ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონებიდან (2,3). ყოველი ფრაზეოლოგიზმი, დაბეჭდილი ცალკე ბარათზე, აღწერდა რაიმე ქცევას ან მდგომარეობას.

ცდისპირე-ექსპერტების სამუშაო შეასრულა უმაღლესი (ჰუმანიტარული ან ტექნიკური) განათლების მქონე, 25-დან 54 წლამდე ასაკის, ორივე სქესის წარმომადგენელმა 35-მა ქართველმა. ყველა ცდისპირის მშობლიური ენა ქართულია.

კვლევაში გამოყენებულ იქნა ფრაზეოლოგიზმთა სემანტიკური ანალიზის ფსიქოსემანტიკური მეთოდი [19, გვ. 147—160].

ექსპერტიმენტის პროცედურა: ფსიქოსემანტიკური ექსპერიმენტის პირველ ეტაპზე ფრაზეოლოგიზმთა სემანტიკური კავშირების დადგენისა და მსგავსების ცხრილის შესადგენად გამოყენებულ იქნა მილერის სორტირების მეთოდი, რაც შემდეგში მდგომარეობს: ცდისპირები ახდენდნენ ფრაზეოლოგიზმებიანი ბარათების კლასიფიცირებას მსგავსების მიხედვით. ჭგუფის რაოდენობასაც და მასში გაერთიანებულ ფრაზეოლოგიზმთა რიცხვსაც აღგვრდა სურვილისამებრ. კლასიფიკაციის შემდგომ ეტაპზე ცბ-ებს სთხოვდნენ პირობითი სახელი ეწოდებინათ მათ მიერ გამოყოფილი ყოველი ჭგუფისთვის და ეცადათ გამოყოფილი საკლასიფიკაციო პრინციპის ფორმულირება.

მონაცემთა მათემატიკური დამუშავება მოხდა კლასტრული ანალიზის მეთოდით. მისი მეშვეობით ხდება საკვლევ ობიექტთა შორის სემანტიკური კავშირების ფიქსირება მსგავსების სხვადასხვა დონეზე. ამ გზით შესაძლებელი ხდება კატეგორიზაციის მრავალდონიანი „ხის“ — დენდროგრამის აგება. კლასტრული ანალიზის შედეგად გამოიყოფა შესაფასებელ ობიექტთა წვრილ-წვრილი დაჯგუფებები („მტევნები“), რომელთა საფუძველია ერთი დომინანტური ნიშანი. ყოველი ნიშანი მოიცემა მსგავსების სხვადასხვა დონეზე. ამგვარად, თითოეული წვრილი მტვენის ინტერპრეტაცია ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული დაჯგუფებაში შემავალი საკვლევი ობიექტების (ჩვენს შემთხვევაში, ფრაზეოლოგიზმების) შინაარსით. მტვენათა თანმიმდევრული გაერთიანება კლასტრულ „ხეზე“ იძლევა გამსხვილებულ მტვენებს (კლასტრულ კლასებს) და ეს პროცესი მიმდინარეობს ქვემოდან ზემოთ.

მოცემული გამოკვლევა ეყრდნობა დენდროგრამის საშუალო დონის ანალიზის შედეგებს, რამდენადაც, ჩვენის აზრით, ამ დონეზე შენარჩუნებულია საკმაო ხარისხი საკვლევ ობიექტთა მსგავსებისა და, ამდენად, ჩვენთვის საინტერესო პრობლემატიკა ექსპერიმენტულად უფრო თვალსაჩინოდ ვლინდება, ვიდრე დენდროგრამის წვეროებში, სადაც ობიექტთა მსგავსების ხარისხი უფრო დაბალია.

ამ დონეზე კლასტრული ანალიზის შედეგად გამოიყო 17 კლასტრული კლასი. თითოეული მათგანი, თავის მხრივ, იყოფა რამდენიმე ქვეკლასტერად. ამ უკანასკნელთა რიცხვი ვარირებს კლასტრის შინაარსობრივი თავისებურების მიხედვით.

№ 1 კლასტრულ კლასში გამოიყო სამი ქვეკლასტერი. ქვეკლასტერ „ა“-ში გაერთიანდა შემდეგი ფრაზეოლოგიზმები:

№ 1 ყურების წაღება.

- № 129 ლაპარკად გადაქცევა
- № 9 მოშლილ წისქვილივით რახუნი
- № 115 ენის ტარტარი
- № 180 გრძელი ენის ქონა
- № 23 ბრტყელ-ბრტყელი ლაპარაკი
- № 151 ჩმახვა
- № 68 ბაქების გაშლა
- № 98 დაფითა და ნღარით ყვირილი
- № 162 ენაზე წამოგება.

შინაარსეულად ამ ქვეკლასტერის ძირითადი მოტივია ბევრი, უსაგნო და მომაბეზრებელი ლაპარაკი (ფრაზ. №№ 1, 9), შეჭიდული ერთგვარ აპლომბთან და ტრაბახთან (ფრაზ. №№ 23, 68). ამგვარად, მოცემული ქვეკლასტერის გამირი სუბიექტისთვის დამახასიათებელია თავის გამოჩენაზე მიმართულობით შეხვედრული ფუქსიტყვაობა.

ქვეკლასტერი „ბ“ აერთიანებს ოთხ ფრაზეოლოგიზმს:

- № 124 სიტყვის პირიდან გამოცლა
- № 136 ტვინის ამორთმევა
- № 189 გულის გაწყალება
- № 170 თავის მოჭმა ხვეწნით

მოცემული ქვეკლასტერის გამირი სუბიექტი ზემოქმედებას ცდილობს ვერბალური საშუალებით და მათ შორის იყენებს ერთგვარ არადელიკატურ ქცევასაც (ფრაზ. № 124).

ამავე, № 1 კლასტერულ კლასში შემავალი მესამე დაჯგუფება — ქვეკლასტერი „გ“

- № 2 სულის წინ გასწრება
- № 194 ცხვირის ჩაყოფა
- № 131 სულის ცხვირში ჯდომა
- № 4 ღობე-ყორეს მოდება
- № 18 აბდა-უბდა გადასკუბება
- № 84 უგზო-უკვლოდ სიარული
- № 78 თავში მწყურების ყოლა
- № 127 ჭკუაზე თხლად ყოფნა

აღწერს გონიერების დეფიციტის მქონე ქარაფშუტა სუბიექტს, რომელსაც ახასიათებს მოუთმენლობაც (№№ 2, 131), უმიზნობაც (№№ 4, 84) და არც არადელიკატურობა მისთვის უცხო (№ 194). ამ ქვეჯგუფთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ქართულ კულტურულ ტრადიციაში გონიერების, როგორც ღირებულების გააზრების სპეციფიკა [6, გვ. 134]. გონება, ძველი ქართული მწერლობის მიხედვით, ადამიანის საუკეთესო ნიჭი და სამკაულია; იგი ადამიანის მოქმედებას განაგებს „ფარულად და უხილავად“. „გონიერების“ სხვადასხვა ხარისხთან ერთად გამოყოფილია ნაკლიც — სირეგენე, რომელიც მიეწერება იმ ადამიანს, „რომელსა სიბრძნე აკლდეს“. აღწერილი ქვეკლასტერი „გ“ ძალზედ ახლოსაა იმ სუბიექტის აღწერასთან, „რომელსა სიბრძნე აკლდეს“.

ამგვარად, № 1 კლასტერულ კლასში ჩვენმა ცდისპირებმა გააერთიანეს ფუქსიტყვაობა, შეჭიდული თვითრეკლამის ტენდენციასთან, მომაბეზრებ-



ლობა-არადელიკატურობა და გონიერების დეფიციტი. კლასტერის მოქმედი სუბიექტისთვის ერთგვარი სიმსუბუქე და ქარაფშუტობა, სხვა ადამიანთა ანგარიშგაუწვევლობაა თვალშისაცემი. ფსიქოლოგიურად, ამგვარ სუბიექტს თვითრეგულაციის დაბალი დონე ახასიათებს და მიდრეკილია სიტუაციურად გაპირობებული განწყობის რეალიზაციაზე, რეალური პრობლემის განაწილების გარეშე. ამრიგად, მოცემული კლასტერული კლასის აზრობრივ არქისემად საკუთარი ქცევისადმი უკრიტიკო დამოკიდებულება მივიჩნიეთ და მოცემულ კლასტერულ კლასს პირობითად „ზედაპირულობა“ ვუწოდეთ¹.

№ 2 კლასტერულ კლასში შევიდა ორი ქვეკლასტერი:

ქვეკლასტერი „ა“:

№ 3 აწყვეტა

№ 90 თავის აშვება

№ 71 აღვირაშვებულობა

№ 82 თავის აგდება

№ 82 ფეხებზე დაკიდება

№ 128 თავზე დაჯდომა

როგორც ჩამონათვლიდან ჩანს, კონტექსტის მიხედვით სუბიექტს ახასიათებს თავხედობა და თვითნებობა (ფრაზ. №№ 90, 71); ვადმოცემული ქცევითი მოდელები აღწერენ სხვა ადამიანთა მიმართ უპასუხისმგებლობას (ფრაზ. №№ 82, 92) და მათ ანგარიშგაუწვევლობას (ფრაზ. №№ 3, 90, 71).

ქვეკლასტერ „ბ“-ს მოტივია საკუთარ სურვილთა დაკმაყოფილება სხვათა ინტერესების გათვალისწინების გარეშე. ამ ძირითადი მოტივით ეს ქვეკლასტერი აძლიერებს წინა ქვეკლასტერის არქისემას, უსვამს რა ხაზს ეგოისტურ ტენდენციებს:

№ 22 ვირზე შეჯდომა

№ 121 თავის ქეიფზე ტრიალი

№ 130 საკუთარი ჭიის გახარება

როგორც ვხედავთ, ორივე ქვეკლასტერის ძირითადი შინაარსობრივი თემა ტრიალებს თავაშვებულობის, თავქეიფობისა და თავხედობის ირგვლივ. ამიტომ № 2 კლასტერული კლასის ძირითად არქისემად ჩვენ მივიჩნიეთ მოქმედი სუბიექტისთვის აქტუალურად მოქმედი სხვათა და რეალურ სიტუაციითა უგულვებელმყოფელი და ყოველგვარი საშუალებით სიამოვნების მიღებაზე მიმართული განწყობა. ამგვარი განწყობის მქონე სუბიექტის ტიპიურთვისებად კი მივიჩნიეთ თავქეიფობა. მოცემული № 2 კლასტერული კლასი ასეც იქნა სახელდებული.

¹ მოცემული კლასტერული კლასი შეიძლება შეფასდეს, როგორც ზრდილობის დეფიციტის მქონე სუბიექტის აღმწერიც, თუ გავითვალისწინებთ ქართულ კულტურულ ტრადიციაში ზრდილობის, როგორც პიროვნების შეფასების კრიტერიუმის, მაღალ ღირებულებას („ათასად კაცი დავსადა, ათათასად ზრდილობა“). აღნიშნულ კლასტერში განსაკუთრებით ნათელია ბევრი ლაპარაკის გამოხატველი ფრაზეოლოგიზმების წვლილი. ზოლო ძველი ქართული ლიტერატურის მიხედვით, „დღე ღირსებად და საუკეთესო ზრდილობის ნიშნად ითვლებოდა საუბრის დროს ზომიერების დაცვა“, რადგან „ენათმანქანა“, „უქმსიტყვაობა“, ანუ ფუჭი ლაპარაკი ადამიანის ცუდ მახასიათებლად იყო მიჩნეული (6, გვ. 147). ამგვარად, თვითრეგულაციის დაბალი დონე და უკრიტიკო საკუთარი ქმედებებისადმი, ქართული ტრადიციის მიხედვით, უზრდელობის გამოვლენადაც შეიძლება იქნეს მიჩნეული პიროვნების შეფასების თვალსაზრისით.



მომდევნო № 3 კლასტერული კლასი აერთიანებს სამ მცირე ქვეკლასტერს.

- ქვეკლასტერი „ა“:
- № 5 სავესე სუფრაზე ჭდომა
- № 17 პირის გემოს ქონა
- № 11 ღვინოში ბანაობა
- № 191 ქვეერში თავის ჩახრჩობა
- № 59 მუცელმერთობა.
- № 139 მუცლის ამოყორვა

აქ გაერთიანებული შინაარსები ერთმნიშვნელოვნად გამოხატავს სიბარიტიზმს მკვეთრად გამოხატული ღორმუცელობით და ამ საქმეში ზომიერების დეფიციტით. კვება, როგორც ცხოვრების უმთავრესი მიზანი, მოქმედს სუბიექტის არსებობის ფორმაა, „ხორცის“ პატივისცემა მისი ცხოვრების სტილია. „ხორცის მაცხოვრებლობის“ მთავარი ღირებულების გამო ამ ქვეკლასტერს შეიძლება თამამად ეწოდოს „თათქარიძის კომპლექსი“.

ეს თემატიკა ვითარდება ქვეკლასტერ „ბ“-ში ფულის შოვნის კონტექსტის გაძლიერებით (იხ. ქვემოთ „ბ“). იკვეთება „შოვნის“ განწყობა უპატიოსნო საშუალებებით (ფრაზ. №№ 55, 57, 171). ამ ქვეკლასტერის მოქმედი სუბიექტის მიზანი ფულის შოვნა და სარგებლის პოვნაა ნებისმიერი საშუალებით, თუნდაც „რწყილის გატყავებით“:

- ქვეკლასტერი „ბ“:
- № 26 რწყილის გატყავება
- № 29 ფულის კეთება
- № 55 ფულების ჩაჯიბვა
- № 161 ფულებით კოჭაობა
- № 57 ლუკმის მოხდა
- № 171 ნაღების მოხდა
- № 80 ეჩოსავით თავისკენ თლა

მესამე ქვეკლასტერი „გ“, რომელშიც სულ ორი ფრაზეოლოგიზმი შევიდა.

- № 38 მაგარი ზურგის ქონა
- № 41 ხელგაშლით ყოფნა

თავისი ძირთადი მოტივით — საიმედო სიმყარითა და გალალბულობით — თითქოს ასრულებს № 3 კლასტერულ კლასში იმპლიციტურად მოცემულ არქისემიათა ტრიადას, რაც ამ კლასტერში გაერთიანებული ფრაზეოლოგიზმების კლასიფიკაციის საფუძველს წარმოადგენს: მატერიალური სიმსუყე — ფინანსური მაქინაციები — დაუსჯელობა. ამის გამო მოცემულ კლასს პირობითად ეწოდა „თავგასულობა“. აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ მოცემული ექსპერიმენტული ფაქტი, როგორც ჩანს, ასახავს ჩვენ საზოგადოებაში, ყოველ შემთხვევაში, მის ერთ ნაწილში, რომელთაც წარმოადგენენ ჩვენი ცდისპირები, ფეხმოკიდებულ აზრს იმის თაობაზე, რომ ეკონომიური სიძლიერე მიიღწევა მხოლოდ ფინანსური (და სხვა) მაქინაციებითა და მსგავსი უპატიოსნო საშუალებებით; ამგვარ გზასთან დაკავშირებული რისკის განეიტრალება კი მხოლოდ „მაგარი ზურგის ქონით“ ანდისევ და ისევ გარკვეული უპატიოსნო საშუალებებითაა შესაძლებელი, შესაბამისად, ეკონომიური სიძლიერე შეფარვით არასამართლებრივი ქმედებია



შედგად განიხილება. შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ აღნიშნული სტუდენტული ფაქტი თანამედროვე ქართულთა ყოველდღიური ცნობიერების გარკვეული შინაარსის რეალური ასახვაა და მსგავსი განწყობა ეკონომიურ-სოციალური მიმართ საზოგადოებაში ადრეც და ახლაც მიმდინარე პროცესების არეკვლას წარმოადგენს.

მომდევნო № 4 კლასტერული კლასი აერთიანებს ორ ქვეკლასტერს.

ქვეკლასტერი „ა“:

№ 6 გადაფურთხებულის ალოკვა

№ 36 პირის მოშლა

№ 198 სიტყვის გადაბრუნება

№ 145 პირის გატეხვა

№ 48 მტრისთვის ზურგის ჩვენება

ქვეკლასტერი „ბ“:

№ 13 თვალების დაბრმავება

№ 69 ყურის მოყრუება

№ 72 თავის მოკატუნება

№ 179 სიტყვის ბანზე აგდება

როგორც ჩამონათვლიდან ჩანს, ქვეკლასტერ „ა“-ს შინაარსობრივი მთლიანობა ხატავს არასანდო სუბიექტს, რომლის ძირითადი თვისებაც სიტყვის შეუსრულებლობაა. შემთხვევითი არაა, რომ ამ ფუნდამენტურ მნიშვნელობასთანაა შექიდილი ლაჩრობაც (ფრაზ. № 48) და თავის შერცხვენაც (ფრაზ. № 6). ამგვარად, ამ ქვეკლასტერის მთავარი იდეა გამოიხატა ასე: ადამიანი, რომელიც არაა თავისი სიტყვის პატრონი, ლაჩარია და, შესაბამისად, შერცხვენილიც. ქვეკლასტერი „ბ“ თითქოს ამგვარი სუბიექტის შემდგომ ქცევით ტაქტიკას აღწევს: ჩაურევლობა, გვერდის ავლა, თავის არიდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ქვეკლასტერ „ბ“-თი აღწერილი ქცევები, ჩვეულებრივ, ცხოვრებაში სხვადასხვა მოტივით შეიძლება იყოს განპირობებული. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ფრაზეოლოგიზმთა აღნიშნულ დაჯგუფებას ჩვენ განვიხილავთ მთლიანი № 4 კლასტერული კლასის კონტექსტში, უპირველეს ყოვლისა, ქვეკლასტერ „ა“-თან მიმართებაში. ამდენად, ჩვენი აზრით, გასაანალიზებელი შინაარსობრივი ერთობლიობა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სიტყვის გამტეხი სუბიექტის ქცევით ტაქტიკა ანუ სიტყვის, შეპირებულის შეუსრულებლობაზე ორიენტირებული განწყობის მქონე კაცის, ასე ვთქვათ, „დამნაშაის“ ტაქტიკა შესაბამისი ქცევათა რიგით — თავის არიდებით, პრობლემისგან გადახვევით, შეუნიშნობის სიტუაციის შემქმნელობით. ქართულ კულტურაში შეპირებულის შეუსრულებლობა ტრადიციულად ერთგვარ უპატიოსნობად და, შესაბამისად, უღირს ქცევად მიჩნეული — ჩვეულებრივ, მამაკაცის შეფასებისას „სიტყვის კაცობა“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პარამეტრია.

ამდენად № 4 კლასტერული კლასი, დასათაურდა, როგორც „უპირობა“.

მოცემულ კლასტერში ყოველდღიური ცნობიერების თვალსაზრისით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ჩვენი ცდისპირები ერთ კლასში აერთიანებენ სიტ-

2 „სიტყვის კაცობა“, როგორც მნიშვნელოვანი შეფასებითი კრიტერიუმში, დაფიქსირდა ბევრ ხატოვან გამოთქმაში — „ნამუსიანი კაცი“, „ულვაში მრულე გაქვს“, „ულვაშმოჭრილი“, „ქული არ გვხურვია, თუ...“ და ა. შ.

ყვის შეუსრულებლობასა და განზე გადგომის ტენდენციებს. ეს უკანასკნელი მოცემული კლასტრული კლასის კონტექსტში უპირო კაცისთვის ბუნებრივ ქცევებს ავლენს, ხოლო დამოუკიდებლად, როგორც ღირებულება, ქართულ კულტურულ ტრადიციაში განზე გადგომის ტენდენცია საერთოდაა მიჩნეული ერთგვარ უპატიოსნო ქცევად, რამდენადაც აქტიურობა და ცხოვრებაში ჩართულობის ღირებულება მენტალურად დიდი წვლილის მქონეა (იხ. ქვემოთ).

№ 5 კლასტრულ კლასში, გაერთიანებული ქველკასტერების შინაარსები გადმოსცემენ შემდეგს:

ქვეკლასტერი „ა“

№ 7 ოცნების კოშკების აგება

№ 47 ქვიშის თოვის გრება

№ 169 წყლის ნაყვა

ქვეკლასტერი „ბ“:

№ 32 ხელის მოცარვა

№ 96 ვალებში ჩაჯდომა

№ 182 ჭიბესთან უკაცრაოდ ყოფნა

ქვეკლასტერ „ა“-ს შინაარსი ნათლად გამოკვეთს ქცევებს, რომლებიც უშედეგობის ნიშნით მიმდინარეობენ, რაც მოქმედი სუბიექტის „არაამქვეყნიური“ ორიენტაციის რეზულტატად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. „ბ“-ში გაერთიანებულ ფრაზეოლოგიზმთა შინაარსი გამოხატავს უიღბლობას და მატერიალურ სიდუხჭირეს. მოცემული კლასტრული კლასი, ჩვენი აზრით, ავლენს შემდეგ კანონზომიერებას: ცხოვრებისგან მოწყვეტილობას, ჩაურთველობას რეალურ ყოფაში საბოლოოდ მიყვავართ მატერიალურ სიდუხჭირემდე. ხაზგასასმელია, რომ პიროვნების აქტიურობა, მისი ჩართულობა ცხოვრებაში ქართულ მენტალობაში შეფასების მნიშვნელოვანი კრიტერიუმია³. ამგვარი პოზიცია კი თავისთავად გულისხმობს განდევნილობას და მატერიალური (ხელშესახები) უშედეგობრიობის მიუღებლობასაც განსხვავებით აღმოსავლური, მაგ. ინდური კულტურისგან, სადაც მატერიალურის სრული უგულვებელყოფა და ხორციელი სახის, ფიზიკური არსის სრული დაძლევა და ნირვანაში გათქვეფა უმაღლესი ქეშმარიტების წვდომად მიიჩნევა.

მეოცნებობისა და ფინანსური სიდუხჭირის მოტივების შეჭიდულობის გამო ეს კლასტრული კლასი პირობითად დასათაურდა „ხელმოცარულობად“.

3 ცხოვრებისეულ პრობლემებში ჩაურთველობის პიროვნებისეული პოზიცია ქართული მენტალობისთვის სრულიად მიუღებელი ჩანს. „საეკლესიო მწერლობაშიც კი ბედნიერების „კონფესიული“ გაგება (სულიერი სრულყოფა, უზენაესთან მიახლოება) დაკავშირებულია არამდლად განდევნილობასთან, რამდენადაც ჭკუფურ, აზანაგურ საქმიანობასთან“ [1]. „მიწის საკეთილდღეოდ დაუცხრომელი მოღვაწეობა ერთნაირად აზასიათებდა ერსაც და ბერსაც — საქართველოს ისტორიაში ძნელად მოიძებნება მეტნაკლებად ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, განზე შღვარი ქვეყნის პოლიტიკური, განმანათლებლური თუ აღმშენებლობითი საქმიანობისგან. ერისკაცთაგან უპირველესთა — მეფეთა დაუცხრომლობა კი საყოველთაოდაა ცნობილი (მაგ. ისტორიკოსი დ. აღმაშენებელს მიაწერს სიტყვებს: „ადგილთა მწუწანილოვანთა ზედა მოსმურობითა და განცხრომითა და მატუქნებელთა საქმეთა შედგომითა; არა ესრეთ არა“; ბასილი ეზოსმოძღვარი წერდა თამარ-მეფის შესახებ: „არცა თვით უქმობდა და არცა თვისთა ყმათა აუქმებდო“).



მომდევნო № 6 კლასტერული კლასი, წინასთან შედარებით, უფრო ვალრიცხოვანია. მასში შევიდა სამ ქვეკლასტერად დაჯგუფებული 12 გამო-
თქმა.

„ა“:

№ 8 ცეცხლსა და წყალს შორის ყოფნა

№ 79 ნაღვერდალზე წოლა

№ 116 ანთებულ საკირეში გადავარდნა

ქვეკლასტერი „ბ“:

№ 27 მძიმე უღლის წვევა

№ 158 წელის მოწყვეტა

№ 188 კლდის გარღვევა

ქვეკლასტერი „გ“:

№ 45 ციბრუტივით ტრიალი

№ 154 შამფურივით ტრიალი

№ 89 მუხლჩაუდრეკელობა

№ 140 დღისა და ღამის გასწორება

№ 149 წელეზე ფეხის დადგმა

ქვეკლასტერ „ა“-ში გაერთიანებული გამოთქმების შინაარსი გამოხატავს გასაპირში ყოფნას, მოუსვენრობას, უფოთიანობას — მოქმედი სუბიექტი თითქოს ადგილს ვერ პოულობს; ქვეკლასტერ „ბ“-ში გადმოცემულია მძიმე შრომა. ამ ჯგუფში მოხვედრილი ფრაზეოლოგიზმი № 188 („კლდის გარღვევა“) მძიმე შრომის თემას ერთგვარი თავგანწირულობის ელფერს აძლევს; ზოლო ქვეკლასტერ „გ“-ს ძირითადი თემატური ლერძია აქტიურობა, დაუცხრომლობა. მთლიანობაში განსახილველი № 6 კლასტერული კლასი აღწერს შეუსვენებელ აქტიურობას, მუდმივ მოუსვენრობას გამოუვალობის ელფერით, რაც ვლინდება დაუნდობლობასა და ძალდატანებაში საკუთარი თავის მიმართ (ფრაზ. №№ 158, 149, 192). მოქმედი სუბიექტის ქვევის მოტივია აქტიურობის მაღალი ღირებულება („ფუნქციონის ტენდენცია“) და მის შედეგიანობაში დარწმუნებულობის განცდა. ამიტომ მოცემულ კლასტერულ კლასს ეწოდა „ქმედითობა“.

№ 7 კლასტერული კლასი იყოფა შემდეგ ორ ქვეკლასტერად:

ქვეკლასტერი „ა“:

№ 10 სხვის დუღუკზე ხტუნვა

№ 143 სხვის ჭკუაზე სიარული

№ 185 ფეხის ხმას აყოლა

№ 195 სხვის წისკვილზე წყლის დასხმა

№ 144 ლეჩაქის ყურზე გამობმა

მოცემული ქვეკლასტერი გამოხატავს შემდეგს: მოქმედ სუბიექტს არ გააჩნია საკუთარი აზრი და აქვს სხვისი გავლენის ქვეშ მოხვედრის ტენდენცია. ამ ერთიანობაში გამოეყოფთ მნიშვნელოვანი ბიროვნული თვისების — დამოუკიდებლობის დეფიციტის გადმოცემულ ფრაზ. № 144, რომელიც არაპირდაპირ ქალის დამოკიდებული მდგომარეობის ასახვას წარმოადგენს. მოცემულ კონტექსტში ფრაზ. № 195 („სხვის წისკვილზე წყლის დასხმა“) სემანტიკა შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც შედეგი მოქმედი სუბიექტის მიერ საკუთარი აზრის არქონისა. ამგვარად, ამ ქვეკლასტერის ძირითადი თემაა სუბიექტის უპოზიციობა.

ქვეკლასტერ „ბ“-ში გაერთიანდა შემდეგი ფრაზეოლოგიზმები:

№ 21 არც მწვადს დაწვავს და არც შამფურს

№ 31 ორივე მხარეს კერვა

№ 172 არც იქით, არც აქეთ

№ 113 აღმა ხვნა და დაღმა ფარცხვა

№ 150 ხელის მოთბობა

ჩანს, რომ მოცემული ქვეკლასტერი გამოხატავს სუბიექტის პოზიციის ორმაგობას, რასაც თან ახლავს გამოკვეთილი ნეგატიური ელფერიც (ფრაზ. № 150). უნდა გამოიყოს ფრაზეოლოგიზმთა მოცემული დაჯგუფების ორი ელემენტი — ფრაზ. № 21 და ფრაზ. № 31. მათ ორმაგი სემანტიკა გააჩნიათ — ერთის მხრივ, გამოხატავენ ერთგვარი დიპლომატიური უნარის ქონის ფაქტს, რაც თავისთავად დადებითი თვისებაა პიროვნების ადაპტიურობის პლანში; მეორეს მხრივ, მოცემული კლასტერული კლასის სემანტიკურ კონტექსტში ეს თვისებები აღიქმება, როგორც თავის არიდების, პრობლემისგან მოცილების (ან ეშმაკობის) საშუალება, ამდენად, თავიანთი სემანტიკით ისინი ერთგვარ უპატიოსნობასაც გულისხმობენ. ვასაკვირი არაა, რომ ქვეკლასტერში მოხვდა აშკარა ნეგატიური სემანტიკის მქონე „აღმა ხვნა და დაღმა ფარცხვა“, რაც შეუსატყვისობას გულისხმობს [4, გვ. 35]. აგრეთვე ფრაზ. № 150 („ხელის მოთბობა“), რომელიც ასევე ერთმნიშვნელოვანი ნეგატიური სემანტიკის მქონეა.

წინამდებარე კლასტერულ კლასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით ხაზი უნდა გაესვას შემდეგს: ჭიკა ერთი, მოქნილობის აღმწერი ფრაზეოლოგიზმები, რომლებმაც თავი მოიყარეს ქვეკლასტერ „ბ“-ში, მთლიანი კლასტერის სემანტიკის თვალსაზრისით ნეგატიური კონტექსტის ელემენტებად მოიცმინა; მეორეც, თვალშისაცემია უპოზიციობის შექიდულობა ორმაგობასთან. ამგვარად, მოცემული ექსპერიმენტი ყოველდღიური ცნობიერების დონეზე ავლენს ორმაგი სემანტიკის მქონე მოქნილობის აღმწერი ფრაზეოლოგიზმების უარყოფით კონტექსტში ჩართულობის ფაქტს⁴. რაც შეეხება უპოზიციობის ორმაგობასთან შექიდულობას, ამგვარი ლოგიკა ბუნებრივი ჩანს ქართული კულტურისთვის დამახასიათებელი რაინდული პოზის მაღალი ღირებულების ფონზე, რამდენადაც რაინდობა ისეთი პოზიციაა, რომელიც ვერ ითმენს ორმაგობას; მეორეს მხრივ, ორმაგობაც პოზიციაა, მაგრამ გამოუქვეთელ-გაურკვეველი, რაც თავისთავად უპირისპირდება რაინდობის შინაარსს და, ამდენად, მიუღებელი უნდა იყოს ქართველისთვის. როგორც ჩვენი ექსპერიმენტის მონაცემებიდან ჩანს, უპოზიციობა ბოროტების სათავეც შეიძლება გახდეს (ფრა. №№ 195, 150).

მოცემულ კლასტერულ კლასს პირობითად ეწოდა „ორსახოვნება“.

№ 8 კლასტერული კლასი ყველაზე მრავალრიცხოვანია განსახილველ კლასტერთა შორის. იგი დაიყო სამ მრავალრიცხოვან ქვეკლასტერად, რო-

⁴ უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს ექსპერიმენტული ფაქტები, სადაც ფრაზეოლოგიზმთა აღნიშნული ჯგუფი დადებითი კონტექსტის ელემენტებად გვევლინება (იხ. ლ. სურმანიძის საკანდიდატო დისერტაცია „ქართული მენტალიტეტის ფსიქოლოგიური კვლევა (ფოლკლორული ფრაზეოლოგიზმების ბაზაზე)“, ხელნაწერი). აღნიშნულ ექსპერიმენტულ ფაქტებს მიეყვართ ქართული ხასიათის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისების — მოქნილობა-ხერხიანობის, როგორც პიროვნული კრიტერიუმისა და ღირებულების გააზრების პრობლემამდე ქართულ მენტალობაში.



მელთაგან პირველი ქვეკლასტერი „ა“ თავის მხრივ დანაწევრდა შემდეგნაირად:

„ა“₁

- № 12 მიზანში ამოღება
- № 102 კრიქაში ჩადგომა
- № 132 ანგარიშის გასწორება
- № 52 ეკლების ხმარა
- № 24 მუსრის გავლება
- № 187 ნაცარ-ტუტის აღენა

„ა“₂

- № 20 ბოლმის გადმონთხევა
- № 93 შხამის ნთხევა
- № 118 ბრჭყალების გამოჩენა
- № 94 პირიდან ცეცხლის ყრა
- № 160 ცეცხლის თქმა

ქვეკლასტერ „ა“-ს მრავალრიცხოვნების გამო მასში მოქცეულ დაჯგუფებებს ცალ-ცალკე განვიხილავთ.

ჩამონათვლიდან ჩანს, რომ „ა“-ის შემადგენელი ფრაზეოლოგიზმები სემანტიკურად გამოხატავს აგრესიას სხვა ადამიანის მიმართ. ამ დაჯგუფებაში აგრესია თავს იჩენს უკიდურესი დაპირისპირების სახით. შურისმაძიებლობა, დამანგრეველობა დაჯგუფების მთავარი თემაა. შურისმაძიებლობის მოტივით განადგურების, მოკვდინების მიზანი წარმართავს მოქმედ სუბიექტს. დაჯგუფებაში წარმოდგენილი ქცევითი მოდელები ამ მიზნის მისაღწევი კონკრეტული ზემოქმედების საშუალებებია.

მოცემული ქვეკლასტერის მეორე დაჯგუფება „ა“₂ ასევე ავლენს აგრესიულობას, თუმცა ერთგვარად შერბილებული ფორმით, თუ გავითვალისწინებთ, რომ აქ განადგურების მიზანი შეცვლილია ნაკლებად კონკრეტული, უფრო ზოგადი მდგომარეობით — განმუხტვის, შინაგანი აგრესიული ტენდენციების გარეთ გამოტანის მიზნით. ჩამონათვალი აღწერს ქცევებს, რომლებიც მიმართულია დამთრგუნველი სიტუაციის შექმნაზე. მოქმედი სუბიექტის ქცევის მიზანი საკუთარი ძალის ჩვენებაა, სადაც იგი აღწევს ძირითადად ვერბალური საშუალებებით (ფრაზ. №№ 93, 94, 160). იმდენად, რამდენადაც აგრესიების განმუხტვის ამ დაუძლეველი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შესაძლებელია მოქმედების განსხვავებული სტრატეგიითაც და არა აუცილებლად აგრესიული ვერბალური ქმედებით, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ჩამონათვალში გაერთიანებული ქცევები იმავდროულად მოვლით მიანიშნებენ მოქმედი სუბიექტის დაბალ თვითრეგულაციანობაზეც.

ნათქვამიდან გამომდინარე, მოცემული „ა“ ქვეკლასტერის მთავარ არქისემად შეიძლება მივიჩნიოთ აგრესია მკვეთრად გამოხატული დაპირისპირების ფორმით.

მრავალრიცხოვანი ქვეკლასტერი „ბ“ მოიცავს შემდეგ გამოთქმებს:

- № 16 ცეცხლზე ნავთის დასხმა
- № 193 წყლის ამღვრევა
- № 75 მტკიცეულ ადგილზე დაბიჯება
- № 178 წიხლის დაჭერა

- № 110 საფლავის გათხრა (ვინმესთვის)
- № 159 ძირის გამოთხრა
- № 119 გზა-კვალის აბნევა
- № 153 ბილიკების დახლართვა
- № 138 ხახამშრალი დატოვება
- № 147 მშრალზე დასმა
- № 141 პირში ჩალის გამოვლება
- № 28 თვალში ნაცრის შეყრა
- № 42 პირში ბურთის ჩაჩრა
- № 35 ცივი წყლის გადასხმა
- № 117 ცივი უარის თქმა
- № 112 ხელების დაბანა
- № 49 აბუჩად ავღება
- № 104 ფეხების მოჭმა

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ეს ქვეკლასტერიც, წინას მსგავსად, აგრესიულობას გამოხატავს. ამ შემთხვევაში შეცვლილია მხოლოდ ის ქცევითი საშუალებები, რომლითაც მოქმედი სუბიექტი თავისი აგრესიული მიზნებზე მიღწევას ცდილობს. ესაა უპატიოსნო აგრესიული ტაქტიკის მრავალფეროვანი სპექტრი: სიტუაციის დაძაბვა (№№ 16, 193), სხვა ადამიანის ღირსების ხელყოფა (№№ 178, 42, 49), მოტყუება (№№ 138, 147, 141), ტყვილის მიყენება (№№ 75, 178), უხეშობა და არადელიკატურობა (№№ 42, 75).

ქვეკლასტერ „გ“-ს

- № 50 მღვრიე წყალში თევზის ჭერა
- № 183 სხვისი ხელით ნარის გლეჯა
- № 81 პურმარილის დაფიწყება
- № 100 მოღორება
- № 85 პურის წილ ქვის მიცემა
- № 91 პირიდან ლუქმის გამოცლა

ძირითადი სემანტიკური მოტივი ბრუნავს ანგარებიანი მიზნებით სხვა ადამიანის გამოუყენების თემის ირგვლივ და, ამგვარად, გამოიკვეთება გარკვეულად უპატიოსნო აგრესიულობის თემა.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ განსახილველი № 8 კლასტერული კლასი აღწერს მოქმედი სუბიექტის მრავალფეროვან ქცევით ტაქტიკას, მიმართულს ანგარებიანი მიზნებით ადამიანით მანიპულირებიდან ფიზიკურ განადგურებამდე. სამივე ქვეკლასტერის გამაერთიანებელი არქისემაა აგრესიულობა, რომლის სხვადასხვა ასპექტი აღწერილია ცალკეული ქვეკლასტერული დაჯგუფებებით. ამ კლასს ეწოდა „აგრესიულობა“.

მოცემულ კლასტერულ კლასში გვინდა გამოვყოთ პიროვნებათაშორის ურთიერთობებში ერთმნიშვნელოვანი ნეგატიური სემანტიკის მატარებელი ფრაზეოლოგიზმები („ცივი წყლის გადასხმა“, „ცივი უარის თქმა“) და ის გამოთქმები, რომლებიც არაერთმნიშვნელოვანი სემანტიკის მქონეა („გზა-კვალის აბნევა“, „ბილიკების დახლართვა“), ე. ი. ადამიანთა შორის ურთიერთობებში მაინცა და მაინც უარყოფითი სემანტიკით არ ფიგურირებენ. ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არადელიკატური ფორმით გადმოცემულ პირდაპირობასთან და, შესაბამისად, პატიოსნებასთან; მეორე შემთხვევაში — ადამი-



ანის მიერ თავისი განზრახვების შენიღბვასთან, ამასთან, ეს შენიღბვა გულისხმობს მაინცა და მაინც სხვისთვის ზიანის მიყენების განზრახვას ან ანგარებთანობას. ამის მიუხედავად, ფრაზეოლოგიზმთა ეს უკანასკნელი კატეგორია, ექსპერიმენტის მონაცემების მიხედვით, უარყოფით კონტექსტში ჩაერთო და ამგვარად, ნეგატიური სემანტიკით ფიგურირებს, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენი ცდისპირების ყოველდღიურ ცნობიერებაში ეს ქცევითი მოდელები გაიაზრება, როგორც საშუალება უკეთური მიზნების მისაღწევად.

№ 9 კლასტერული კლასი იყოფა ორ ქვეკლასტერად, რომელთაგან, მეორე, პირობითად წოდებული ბ“-დ, თავის მხრივ, იყოფა ორ მცირე ჯგუფად:

ქვეკლასტერი „ა“

№ 14 სიტყვის გადაყლაპვა

№ 40 გრძნობებისთვის ლაგამის ამოდება

№ 97 გულში გრძნობის ჩაკვლა

ჩანს, რომ გასაანალიზებელი ქვეკლასტერული დაჯგუფება წინ წამოსწევს თავდაპირილობის, თვითრეგულაციის უნარს. მოქმედი სტუბიქტის განწყობა არ მოექცეს ემოციების ზეგავლენის ქვეშ. ამ მცირერიცხოვან ჯგუფში ფრაზ. № 14 („სიტყვის გადაყლაპვა“) მოუთითებს ერთგვარ შფოთიანობაზეც — სიფრთხილეზე ან შიშზე ვერბალური ქცევის განხორციელებისას.

„ბ“¹

მოცემული ქვეკლასტერის შინაარსის თავისებურება უფრო ნათლად იკვეთება ქვეკლასტერ „ბ“-ს შინაარსობრივ ერთიანობასთან მიმართებაში:

№ 33 ბურანში ყოფნა

№ 56 ტყემაღზე ჯდომა

№ 60 ჭურში ჯდომა

№ 87 ძილად გადაქცევა

№ 126 საღათას ძილით ძილი

№ 184 ერთ წერტილზე გაყინვა

„ბ“²

№ 62 თავის სოროში შეძრომა

№ 86 საკუთარ ქერქში გახვევა

№ 138 ოთხ კედელ შუა ჯდომა

როგორც ვხედავთ, მოცემულ ქვეკლასტერში გაერთიანდა უმოქმედობის, გაუთვისცნობიერებლობის, პასიური ცხოვრებისეული პოზიციის, ერთგვარი მიყრუებულობის აღმწერი ფრაზეოლოგიზმები; საინტერესოა, რომ ქვეკლასტერ „ა“-ს შინაარსით გამოხატული დადებითი განწყობა თავდაპირილობასა და საკუთარი თავის ფლობაზე, ქვეკლასტერ „ბ“-ს სემანტიკის მიხედვით, უკავშირდება უმოქმედობის, ცხოვრებისეულ პრობლემებში ჩაურევლობა-გაუთვისცნობიერებლობის თემას, რაც საბოლოოდ ღებულობს სრული გაუცხოებულობისა და ჩაკეტილობის ფორმას. ამ უკანასკნელს ბუნებრივად აესება განვითარების შეჩერების გამომხატველი „ერთ წერტილზე გაყინვა“ (ფრაზ. № 184). ჩვენი აზრით, მოცემული ექსპერიმენტული ფაქტი ყოველდღიური ცნობიერების დონეზე თანამედროვე ქართველებთან ავლენს ქართული კულტურისთვის უკვე აღნიშნულ აქტიურობის მაღალ დონეზელებას — ცხოვრებისგან მოწყვეტა განვითარების შეჩერებით მთავრ-

დება. ამ გამოკვეთილი მოტივის გამო მოცემულ კლასტერულ კლასს ეწო-
და „დახშულობა“ (ჩაკეტილობა).

მომდევნო № 10 კლასტერული კლასი იყოფა ორ ქვეკლასტერად:

„ა“

- № 15 თავის გადადება
- № 105 საერთო უღლის ერთგულად წევა
- № 65 თავის გადაგება
- № 135 მტლად დადება
- № 64 ხელის გამოღება

„ბ“

- № 25 სულის ცხონება
- № 166 გზაზე დაყენება
- № 37 ხელის გაწევენა
- № 156 გვერდში ამოდგომა
- № 155 მადლის მოსხმა
- № 83 ნამუსის შენახვა
- № 186 ხათრის შენახვა

ჩანს, რომ ქვეკლასტერ „ა“-ს შინაარსეული ერთიანობა გამოხატავს უნგარო დახმარებისა და საერთო საქმისადმი ერთგულების მოტივს. მთლი-
ანობაში ეს ქვეკლასტერული დაჯგუფება ავლენს ორიენტაციას ურთიერთ-
დახმარებაზე, უნგარობასა და ერთგულებაზე. მოცემული კლასტერული
კლასის ქვეკლასტერებს შორის მხოლოდ მცირე სხვაობაა — თუ ქვეკლას-
ტერ „ა“-ს შინაარსით გადმოცემულია დახმარებისა და ერთგულების მოტი-
ვი, ქვეკლასტერ „ბ“-ს სემანტიკაში გაძლიერებულია სწრაფვა სულიერი კა-
თარზისისკენ, ღვთისთვის სასურველი საქმის კეთებისკენ (ფრაზ. №№ 25,
155), პატიოსნებისკენ.

ცალკე უნდა განვიხილოთ ორი ფრაზეოლოგიზმი, რომლებიც ქვეკლას-
ტერებისგან დამოუკიდებლად, ცალ-ცალკე შევიდა № 10 კლასტერულ კლას-
ში:

№ 30 პირში თქმა

№ 106 სინათლეზე გამოსვლა

იმ ძირითადი არქისემის საფუძველზე, რაც აერთიანებს მოცემული
კლასტერული კლასის ორ საყრდენ ქვეკლასტერს, ცალკე შესული ამ ორი
ფრაზეოლოგიზმის სემანტიკა საინტერესო გააზრებით გამოიკვეთება. პირ-
ველ რიგში შევხებით ფრაზ. № 30 („პირში თქმა“). ეს, ერთგვარად სწორ-
ბაზოვანი ქცევის აღმწერი ფრაზეოლოგიზმი მოცემულ კონტექსტში აშკარა
დადებითი სემანტიკის მატარებელია. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში
იგი აღიქმება, როგორც სუბიექტის პატიოსნების და სიმართლის გამოვლენა,
დამოუკიდებლად გამოთქმის ფორმის, სიტუაციისა თუ მოსაუბრის პირო-
ვნებისგან. ამით უპირატესობა ეძლევა სწორბაზოვნებას პირდაპირობის ფორ-
მით და ნაკლებლირებული მოჩანს დიპლომატიური მოსაზრებებით გამართლე-
ბული სიჩუმე. ეს ექსპერიმენტული ფაქტი კიდევ ერთხელ მიანიშნებს უკვე
ნახსენებ წინააღმდეგობრიობაზე რაინდობასა და მოქნილობის თვისებას
შორის.

მენტალური ღირებულების — აქტიურობა-ქმედითობის გამოვლე-
ნად მიგვაჩნია მეორე ექსპერიმენტული ფაქტი. მხედველობაში გვაქვს



მოცემული კლასტერული კლასის კონტექსტში ფრაზეოლოგიზმის გამოხატვა თლუხე გამოსვლა“ — ადგილი. ფაქტიურად, მთელი ეს კლასი, რომელიც გამოხატავს დახმარებისა და ერთგულების სემანტიკას, იკვრება ამ ფრაზეოლოგიზმით, რაც გულისხმობს, რომ უანგარო დახმარების მთელი სისტემა გამართლებულია იმით, რომ შედეგად ამას მოჰყვება ადამიანის გამოსვლა სინათლეზე ანუ მისი ცხოვრებაში აქტიური ჩართვა.

ამ კლასტერულ კლასს პირობითად ეწოდა „უანგარობა“.

№ 11 კლასტერული კლასი, წინა კლასებისგან განსხვავებით, მცირერიცხოვანია. აი, ისიც:

„ა“

№ 19 თავის გამოჩენა

№ 181 თავის გამოდება

„ბ“

№ 103 ცხვირის აწევა

№ 163 ზევიდან ცქერა

№ 200 ყავარზე კუდის გაღება

№ 175 დიდი გულის ქონა

პირველი ქვეკლასტერის ორი ფრაზეოლოგიზმით გადმოცემულია თვით-რეკლამის ტენდენცია, ხოლო მეორე ქვეკლასტერის სემანტიკა თითქოს ავლენს ამ ტენდენციის თანმხლებ მოვლენას — მედიდურობას. მოცემული კლასი დასათაურდა, როგორც „პოზიორობა“.

მომდევნო № 12 კლასტერულ კლასში გაერთიანდა შემდეგი გამოთქმე-

„ა“

№ 34 ასი ყურის და ერთი ენის ქონა

№ 88 მჭრელი თვალის ქონა

№ 123 აღვირის ხელში ჭერა

„ბ“

№ 73 საქმის გაჩარხვა

№ 109 ფხის გამოჩენა

№ 133 ქვიდან წვენის გამოდენა

№ 122 ცხრა თოკში გაძრომა

№ 177 თავის გატანა ბოლომდე

ქვეკლასტერ „ა“-ში იხატება სიტყვაძვირი, დაკვირვებული და მართვის უნარის მქონე სუბიექტი, რომელსაც არ აკლია საქმიანი ადამიანისთვის მეტად საჭირო წინდახედულება და გონიერება. შეიძლება ითქვას, იგი ფლობს ლიდერის თვისებებს. ქვეკლასტერი „ბ“ აძლიერებს საქმეზე მიმართულობის თემას და ავლენს საქმიანი კაცის სხვა თვისებებსაც: მიზნის მიღწევის გზაზე მოქნილობას (ფრაზ. №№ 109, 122) და შეუპოვრობას (ფრაზ. № 177).

ამგვარად, იკვეთება მიზანსწრაფული, წინდახედული და მოქნილი ხასიათი. ჩვენი აზრით, ესაა ჭკვიანი ბიზნესმენის ტიპი, საქმის მცოდნე, მართვისა და მოგების უნარის მქონე. ამიტომ ამ კლასტერულ კლასს ეწოდა „საქმოსანი“.

მომდევნო № 13 კლასტერული კლასი საკმაოდ მრავალრიცხოვანია და იყოფა ორ ქვეკლასტერად.

„ა“

№ 39 ჭორების გრეხა

№ 61 ტყუილების გამოცხობა

№ 108 ჩირქის მოცხება

№ 114 ენის მიტანა

№ 53 ბეწვისგან დირეს ვაკეთება

მოცემული ქვეკლასტერის შინაარსობრივი ანალიზით იკვეთება მოქმედი სუბიექტის ტენდენცია, დააზარალოს სხვა ადამიანი ვერბალური გზით. ამ ქვეკლასტერში შესული ყველა ფრაზეოლოგიზმი აღწერს ქცევას, რომელიც აჩენს ჭორს (ფრაზ. №№ 39, 114) და ამით მოქმედ სუბიექტს ახასიათებს, როგორც ჭორის წყაროს და მიმართულს სხვა ადამიანის დაზარალებაზე. ეს მოტივი ძლიერდება ქვეკლასტერ „ბ“-ს სემანტიკით:

„ბ“

№ 43 სულის გაყიდვა

№ 95 სულის წაწყმედა

№ 58 ხელების გასვრა

№ 176 სინდისზე ხელის აღება

№ 165 ეშმაკის გზაზე დგომა

№ 54 თავის მოჭრა

№ 125 სულ-ხორცისგან გაცლა

ამ ქვეკლასტერულ გმირს უფრო აგრესიული მახასიათებლები აქვს. ქცევის სუბიექტი უფრო არაადამიანურ, უსულგულო და უპატიოსნო სახეს ღებულბს. საინტერესოა, რომ ფრაზეოლოგიზმთა შინაარსით გადმოცემული ადამიანის უღვთობა (ფრაზ. №№ 43, 95, 165) ამ ქვეკლასტერში შეჭიდულია სირცხვილის სემანტიკასთან (ფრაზ. №№ 176, 54); ე. ი. „ეშმაკის გზაზე დგომა“ დაკავშირებულია საზოგადოების წინაშე სირცხვილთან (ფრაზ. № 54).

მოცემულ კლასთან მიმართებაში აღენიშნავთ, რომ ყოველდღიური ცნობიერებისთვის, როგორც ჩანს, ჭორი და მისგან მომდინარე სხვა პიროვნების დაკნინება (ან შეურაცხყოფა) შეჭიდულია ღვთისთვის უამურ საქმიანობასთან, შესაბამისად, ბოროტებას წარმოადგენს. მოცემულ კლასტერულ კლასს ამიტომ პირობითად ეწოდა „სიბოროტე“.

მომდევნო № 14 კლასტერული კლასის ქვეკლასტერული დაჯგუფება „ა“ აღწერს შთაბეჭდილებიან, ემოციურ სუბიექტს, რომელიც ემოციების ხეგაეღენას ემორჩილება:

„ა“

№ გულის აჩვილება:

№ 164 გულის გადაშლა

№ 146 გულის მოხება

№ 111 ჯავრის გულად მიშვება

№ 157 გულს აყოლა

№ 190 გულით ამყოლობა

ქვეკლასტერი „ბ“ კი თითქოს რეზულტატურ მდგომარეობაში აღწერს ამ მგრძნობიარე ტიპს, წამოსწევს რა წინა პლანზე პესიმიზმისა და გულგატეხილობის მოტივს:

„ბ“

№ 67 ცხვირს ჩამოშვება

№ 196 გულის გატეხვა

№ 168 ნეკზე კბენა

№ 173 თითის მოკაცვა

ჩვენი აზრით, მოცემული კლასტერული კლასის არქისემას წარმოადგენს გაუწონასწორებელი, ემოციების ამჟღავნებელი ხასიათი დაბალი დონის თვითრეგულაციით. ჩვენი ცდისპირების მონაცემების მიხედვით, ემოციების აყვლა, მათ ზეგავლენას დამორჩილება საბოლოოდ სინანულითა და გულგატეხილობით სრულდება. მოცემულ კლასტერს ეწოდა „სუსტი ეგო“.

№ 15 კლასტერულ კლასში გაერთიანდა ორი ქვეკლასტერული დაჯგუფება:

„ა“

№ 46 გულზე ხელების დაკრეფა

№ 174 ბუხების ყლაპვა

№ 197 მხარეთმცოდნე წოლა

ამ ქვეკლასტერის სემანტიკა ერთმნიშვნელოვნად აღწერს უსაქმურობას.

„ბ“

№ 70 კისერზე ჯდომა

№ 77 ტვირთად ჩამოკიდება

№ 99 პირში ყურება

№ 148 სხვისი ხელის შემგურება

№ 167 მუქთი პურის ჭამა

ეს ქვეკლასტერიც ასევე ერთმნიშვნელოვნად გამოხატავს მუქთახორობის თემას. მოცემულ კლასტერულ კლასში ვლინდება ჩვენი ცდისპირების ცნობიერებაში უსაქმურობისა და სხვის ხარჯზე ცხოვრების ნირის ურთიერთკავშირი, ამასთან, ეს უკანასკნელი სხვა ადამიანზე დამოკიდებულების მნიშვნელოვანი ნიუანსით მოიცემა (ფრაზ. №№ 77, 148). ეს კლასტერული კლასი სახელდებულ იქნა, როგორც „პარაზიტიზმი“.

მომდევნო № 16 კლასტერული კლასი დაიყო სამ მცირერიცხოვან ქვეკლასტერულ ჯგუფად.

„ა“

№ 51 კუდის ქნევა

№ 142 ფეხების ლოკვა

№ 199 მუცელზე ხოხვა

ამ ქვეკლასტერის მთავარი თემაა მლიქვნელობა.

„ბ“

№ 63 თავის მოქონვა

№ 120 მოთაფლვა

№ 76 საკმევლის კმევა

მოცემული ქვეკლასტერის სემანტიკა მამებლობას გამოხატავს.

„გ“

№ 107 პირიდან თაფლის დენა

№ 152 გულის მომადლიერება

ეს უკანასკნელი კი აღწერს ერთგვარ სირბილეს და მოქნილობას.

მოცემულ კლასტერულ კლასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი: აქ ერთმნიშვნელოვნად გამოხატულ მლიქვნელობა-მამებლობის სემანტიკას სპეციფიკურ ელფერს აძლევს ქვეკლასტერ „გ“-ს შემდგენელი ორი ფრაზეოლოგიზმი — „პირიდან თაფლის დენა“ და „გულის მომადლიერება“. საქმე ისაა, რომ მათი დამოუკიდებელი მნიშვნელობა მოცემული კონტექს-



ტის გარეშე გულისხმობს უფრო დადებით მოვლენას, ვიდრე უარყოფითს, კერძოდ ფრაზ. № 107 მოიაზრებს მხოლოდ „ტკბილმოუბრობის“ უნარს, რაც ტრადიციულად საქართველოში დადებით ღირებულებად იყო მიჩნეული. ანალოგიურად, მეორე ფრაზეოლოგიზმიც (ფრაზ. № 152) დადებითი სემანტიკის შქონეა კონტექსტის გარეშე. ჩვენი შედეგების მიხედვით, ორივე ფრაზეოლოგიზმი, ჯერ ერთი, მხოლოდ ერთ გაერთიანებაში შევიდა, მეორეც, მიიღეს მხოლოდ უარყოფითი მნიშვნელობა კონტექსტის მიხედვით. აქ ყურადღებას ვამახვილებთ იმაზე, რომ, როგორც ჩანს, იმპლიციტურად მსგავსი ქცევითი სტრატეგია უკავშირდება ცხოვრებაში ამ სტრატეგიის გამომყენებელი სუბიექტის მიმართ უნდობლობას, და მიუხედავად „ტკბილმოუბრობის“ თითქოს აღიარებული ღირებულებისა ქართულ ტრადიციაში, რეალობაში მსგავსი რამ, როგორც ჩანს, ქართველს ერთგვარ უნდობლობას აღუძრავს და კვალიფიცირდება შესაფასებელი სუბიექტის უარყოფით თვისებად. სწორედ ამიტომ აღნიშნული გამოთქმები მლიქვნელობა-მაამებლობასთან ერთად მოხვდა ერთ კლასტერულ კლასში.

აღნიშნავთ, რომ ზემოთ მოტანილი მოსაზრება სრულიადაც არ გულისხმობს ამ პარამეტრების მიხედვით ერთმნიშვნელოვან ნეტავიურ შეფასებას — ლაპარაკია მხოლოდ იმაზე, რომ ჩვენი ექსპერიმენტის მონაცემებიდან გამომდინარე, სწორხაზობრივობა და პირდაპირობა ქართველთა ფიქიკისთვის უფრო მისაღები ჩანს, ვიდრე ეშმაკური და ჩახლართული მოქმედებები, თუნდაც საქმის ინტერესებიდან გამომდინარე.

აღნიშნულ კლასტერულ კლასს ეწოდა „მლიქვნელობა-მაამებლობა“. უკანასკნელი № 17 კლასტერული კლასი მცირერიცხოვანია და აერთიანებს სულ ოთხ ფრაზეოლოგიზმს:

- № 66 აუტკივარი თავის ატკივება
- № 74 ჭირისა და ხათბალის ძალად თავზე ჩამოცმა
- № 137 სამგლე გოჭივით ატყდომა
- № 101 ცეცხლთან თამაში

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ აქ ჩამოთვლილ ფრაზეოლოგიზმებს აერთიანებთ წინდახედულების დეფიციტი, მაგრამ იმავდროულად, მოქმედი სუბიექტი თითქოს წინასწარ განზრახულად ირჩევს ქცევის ისეთ მოდელს, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად არ განსაზღვრავს შედეგის პოზიტიურობას. რამდენადაც ფრაზეოლოგიზმთა ერთიანობაში შესული არც ერთი ფრაზეოლოგიზმი ერთმნიშვნელოვნად არ მიანიშნებს არც ქცევის მოტივზე, არც მის შედეგზე. აღწერს მხოლოდ ქცევის თვისობრიობას და მიანიშნებს გარკვეულ საფრთხეზე მოქმედი სუბიექტისთვის, ამიტომ ამ კლასტერს ვუწოდებთ „რისკიანობა“.

შედეგები: ამგვარად, 200 ქართული ხალხური ხატოვანი თქმის საფუძველზე ჩატარებული კლვის შედეგად

5 ქართული კულტურა, ბევრი სხვა კულტურის მსგავსად, აღიარებს სიტყვის შთამავლებელ უნარს და მიიჩნევს მას ძალის შქონედ წინააღმდეგობის დაძლევის გზაზე („გველსა ზერელით ამოიყვანს ენა ტბილად მოუბარი“). ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „როგორც ჩანს, მაშინაც (ძველ დროში) კარგად იცოდნენ, რომ ტბილი საუბარით აღამანის დაყოლიება და მოხიბლვა, მისი „მონადირება“ უფრო ადვილია და ამიტომ ტბილისიტყვაობის მეთოდი აღზრდის პროცესში აქტიურად გამოიყენებოდა“-ო (6, გვ. 147).

1. გამოვლენილია პიროვნების შეფასების 17 კრიტერიუმი: ზედაპირულობა, თავქეიფობა, ორსახოვნება, დახშულობა, უანგარობა, პოზიორობა, ვერგილიანობა, სიბოროტე, სუსტი „ეგო“, პარაზიტრში, მამებლობა, რისკიანობა.

შენიშვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ გამოყოფილი კრიტერიუმებიდან ნეგატიური შეფასებითი პარამეტრების სიმრავლე განპირობებულია ფოლკლორული ფრაზეოლოგიზმების სპეციფიკით — მათი დიდი ნაწილი მეტაფორული ფორმით ყურადღებას ამახვილებს პიროვნების ქცევაში ნეგატიურ ასპექტებზე და ამით ზემოქმედებს, როგორც აღმზრდელობითი საშუალება.

2. გამოვლინდა, ორმაგი სემანტიკის მქონე ფრაზეოლოგიზმთა ჯგუფი, რომელიც გამოყოფილ კლასტრულ კლასებში ერთმნიშვნელოვნად მოიცემა. კერძოდ, ელასტიურობა-მოქნილობის გამომხატველი ფრაზეოლოგიზმები „არც მწვადს დაწვავს და არც შამფურს“, „ორივე მხრიდან კერვა“, „არც იქით, არც აქეთ“, „გზა-კვალის აბნევა“, „ბილიკების დახლართვა“, „პირიდან თაფლის დენა“, „გულის მომადლიერება“ — გვევლინებიან უარყოფითი კონტექსტის ელემენტებად და ამგვარად, ყოველდღიური ცნობიერების დონეზე ექსპლიციტდებიან, როგორც ნეგატიური სემანტიკის მქონე.

მეორეს მხრივ, აღნიშნული ჯგუფის სემანტიკის თვალსაზრისით ჩამოთვლილი ფრაზეოლოგიზმების ოპოზიციური ფრაზეოლოგიზმი „პირში თქმა“ გვევლინება მხოლოდ დადებითი კონტექსტის ელემენტად.

3. ქართველთა ყოველდღიურ ცნობიერებაში გამოვლინდა შინაარსობრივად შემდეგ თემათა (მოტივთა) ურთიერთკავშირი:

I. ფუქსიტყვაობა — აბეზრობა — გონიერების დეფიციტი;

II. თავხედობა — თავქეიფობა;

III. ღორმუცელობა — მშოვნელობა — დაუსჯელობის განცდა;

IV. არასანდობობა — თავის ამრიდებლობა;

V. მეოცნებეობა — მატერიალური სიდუხჭირე;

VI. მოუსვენრობა — მძიმე შრომა — დაუცხრომლობა;

VII. უპოზიციობა — ორმაგობა;

VIII. თავდაჭერილობა — უმოქმედობა;

IX. უროიერთდახმარება — ცხოვრებაში ჩართვა;

X. თვითრეკლამა — მედიდურობა;

XI. წინდახედულება — ფხიანობა;

XII. მეჭორეობა — უღვთობა;

XIII. გულჩვილობა — პესიმიზმი;

XIV. უსაქმურობა — მუქთახორობა;

XV. მლიქვნელობა — მამებლობა — ტყბილსიტყვაობა;

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ეთნოსის წარმომადგენელთა ყოველდღიური ცნობიერების შემდგომი ინტენსიური კვლევა უნდა იძლეოდეს შესაძლებლობას ექსპერიმენტული ფაქტების საფუძველზე მოვიძიოთ ის მყარი ღირებულებითი ორიენტაციები (ცნობიერი თუ ქვეცნობიერი), რომლებიც ქართველთა ფსიქოლოგიის მენტალურ სფეროს შეიძლება მივაკუთვნოთ.

1. ასათიანი გ. სათავეებთან, თბილისი, 1988.
2. ნორაკიძე ვ. ქართული ეროვნული ხასიათის კვლევის პრობლემა ეთნიკურ ფსიქოლოგიაში. ეურნ. „ცისკარი“, 1989, № 9.
3. სახოკია თ. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი, ტ. I, 1950; ტ. II, 1954; ტ. III, 1955.
4. სახოკია თ. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი, 1979.
5. უზნაძე დ. ენის შინაფორმა, ფსიქოლოგია. შრომები, ტ. V, თბილისი, 1948.
6. ჭავჭავაძე ივ. ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობაში. კრებული „ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები“, 1956.
7. А с м о л о в А. Г. Историко-эволюционный подход к пониманию личности. Журн. Вопросы Психологии, 1986, №1.
8. Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
9. Ж у к а с С. О соотношении фольклора и литературы. В кн. Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982.
10. История и психология. М., 1971.
11. М у к а р ж о в с к и й Я. Литературный язык и поэтический язык. В кн. „Пражский лингвистический кружок“. М., 1967.
12. П е р м я к о в Г. Л. Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание сочинений двухсот народов (вступительная статья). М., 1979.
13. П е т р е н к о В. Ф. Психосемантика сознания. МГУ, 1988.
14. П о р ш н е в Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
15. Ф ю р с т е н б е р г А. Немного но многое. „Литературное обозрение“, 1982, № 6.

Л. Д. СУРМАНИДZE

ИССЛЕДОВАНИЕ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ ГРУЗИИ НА БАЗЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ

Резюме

В статье ставится проблема исследования психики представителей грузинского этноса с использованием фольклорного материала

Было изучено обыденное сознание грузин. В качестве материала был использован т. н. малый фольклор, а именно—грузинские фольклорные фразеологизмы (крылатые выражения). Исследование проведено с применением психосемантического метода анализа фразеологизмов; математическая обработка данных произведена методом кластерного анализа.

В результате исследования были эксплицированы критерии оценки личности, имплицитно подразумевающиеся в примененном фольклорном материале, а также взаимосвязь конкретных содержательных тем в пределах одного кластерного класса.

Необходимо отметить, что дальнейшее исследование обыденного сознания представителей этноса раскрывает перспективы обнаружения тех прочных ценностных ориентаций, которые можно отнести ментальной сфере психологии грузин.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ღაპით ჩარკინი

სოციალური რისკის სიტუაცია და სუბიექტის მოლოდინები

1. სხვა ავტორებისა და ჩვენს მიერ ჩატარებულმა გამოკვლევების ემპირიულმა მონაცემებმა ნათლად გვიჩვენეს კოგნიტური პროცესების გათვალისწინების აუცილებლობა პიროვნებისა და ჯგუფის სოციალური აქტივობის პროგნოზირებაში [1; 9; 11; 13; 21]. კონკრეტულად მხედველობაში გვაქვს ისეთი შემეცნებითი მოვლენები, როგორც პიროვნების სუბიექტური მოლოდინები და სავარაუდო რეზულტატების ღირებულება ანუ ვალენტობა. ამავე დროს, ჩვენს წინანდელ გამოკვლევაში [1] ნაჩვენები იყო მოლოდინების ვალენტის ეფექტი ქვევის რეზულტატების ვალენტობაზე, რომელიც აშკარად გამოვლინდა სუბიექტური ალბათობების რეტროსპექტული შეფასების შემთხვევაში, რომელიც ლიტერატურაში ცნობილია ფიშოფის ეფექტის სახელწოდებით. მონაცემებმა გვიჩვენეს, რომ ადამიანები ცვლიან საკუთარ საწყის ვარაუდებს მას შემდეგ, როდესაც რაიმე რეალურად ხდება. მათ მოაჩინათ, რომ წარსულში ისინი დარწმუნებულები იყვნენ იმაში, რაც შემდგომ რეალურად მოხდა. აღნიშნული მოვლენის ფსიქოლოგიური მექანიზმის გაგება უშუალოდ უკავშირდება რისკის შეფასების პრობლემას, რომლის შესახებაც ჩვენ მსჯელობა გვაქვს წინამდებარე გამოკვლევაში.

ამ ბოლო წლებში აღნიშნული საკითხის მიმართ ინტერესი მკვლევართა შორის მნიშვნელოვნად გაიზარდა. საზოგადოების მიერ რისკის მისაღები დონის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ რისკის რეალური მარჯვენებები, რომელნიც ტრადიციულად არიან მისაღები, საკმაოდ განსხვავებულია ადამიანის შემოქმედების სხვადასხვა სფეროში [6, გვ. 8]. აუ მაგალითად, საზოგადოებრივი მიჩნეულია, რომ აუცილებელია უფრო დიდი უსაფრთხოების მიღწევა ატომური სადგურების ექსპლოატაციის დროს, ვიდრე საავტომობილო ტრანსპორტის გამოყენების შემთხვევაში. ზემოთქმულიდან სავსებით ნათელია ის, თუ როდენ დიდ გავლენას ახდენს ფართო საზოგადოების მიერ რისკისა და უსაფრთხოების შეფასება ამა თუ იმ ტექნოლოგიის დანერგვაზე. ტერმინი ტექნოლოგია აქ იხმარება არა მხოლოდ წარმოების, კონკრეტული პროდუქტის შექმნის თვალსაზრისით, არამედ ფართოდ, ის გაგებულია, როგორც ცოდნის ერთობლიობა, რომელიც ეხება ადამიანთა სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ენერგიით, კვებით, მკურნალობით, გართობით, მომსახურებით და ა. შ.

ექსპერიმენტულმა კვლევამ გამოავლინა, რომ ალტერნატივის არჩევა გადაწყვეტილების მიღების დროს არსებითად არის განსაზღვრული რისკის ოდენობით. რისკი გაგებული უნდა იყოს ალტერნატივის ანუ ლატარეის ერთერთ მახასიათებლად. გადაწყვეტილების მიღების სიტუაციაში არსებულ

ალტერნატივათა (სხვადასხვა ქცევების შესაბამისი შედეგებით) ერთობლიობა შეიძლება განვალაგოთ რისკის ხარისხის მიხედვით. ამავე დროს, უნდა შევნიშნოთ, რომ საკუთრივ რისკის დახასიათებაში და გავებაში აშკარად ვლინდება ურთიერთგანსხვავებული მიდგომები: რისკს განიხილავენ როგორც დისპერსიას, დანაკარგის მათემატიკურ მოლოდინს, დანაკარგის ზომად, სხვაობას მოგებასა და წაგებას შორის და ა. შ. თუ გავითვალისწინებთ მოსალოდნელი ვალენტობისა და რისკის ერთობლივ ფაქტორებს, მაშინ არჩევანი და კონკრეტული ქცევის განწყობის აღმოცენება (შესაბამისად ქცევის განხორციელება) განსაზღვრული იქნება ამ ფაქტორებით. ამგვარ განზოგადებას გვთავაზობს კ. კუმსი. ამ ავტორის მიხედვით გადაწყვეტილების გამოტანის დროს ადამიანი მხედველობაში იღებს ზემოთ აღნიშნულ მოქმედების მადეტერმინირებელ ფაქტორებს [10]. კონკრეტულად აქ ლაპარაკია შემდეგ ცვლადებზე: მათემატიკურ მოლოდინზე და რისკის ხარისხზე, რომლებიც დამახასიათებელი არიან მოცემული ალტერნატივისათვის. პირველში იგულისხმება არჩევანის სხვადასხვა სტრატეგიები (მაგალითად, SEU), რომელიც ჩვენ განვიხილეთ კონკრეტული საქციელის მრავალგანზომილებიანი მოტივაციის განხილვის დროს [3], ხოლო მეორეში — რისკის ხარისხი, ოდენობა (R). რომელიც დამახასიათებელია იმავე ალტერნატივისათვის. არჩევანის კომბინირებული სტრატეგიის თანახმად, რომელშიც ვთქვათ, ვგულისხმობთ SEU და R, ოპტიმალური იქნება ის ალტერნატივა a A ალტერნატივათა სიმრავლიდან, რომლისთვისაც $b_1EV(a_i) + b_2R(a_i) = \max$, სადაც b_1 და b_2 წარმოადგენენ შესაბამის წონებს. ამ სტრატეგიის დაფუძნება ხდება SEU და R აწონილ ჯამზე და a არჩევაზე, რომელსაც აღნიშნული ჯამი A სიმრავლეში მაქსიმალური ექნება, როგორც ვხედავთ, ნორმატიული მოდელის თანახმად, ოპტიმალური არჩევანი განსაზღვრულია მათემატიკური მოლოდინისა და რისკის ერთობლივი ეფექტის მაქსიმიზაციით.

სოციალური რისკის ფენომენის დახასიათება აუცილებლობით გულისხმობს ორი მახასიათებლის გათვალისწინებას, რომელნიც იგულისხმებიან გადაწყვეტილების მიღების პროცესში. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს გადაწყვეტილების მიღების ისეთი გამოვლინება, როგორც არის ყოყმანი და მიღებული გადაწყვეტილების შეცვლა. ყოყმანის საკითხის კვლევა უშუალოდ უკავშირდება ნებელობის სფეროს, რომელსაც ლიტერატურაში ხშირად მოტივთა ბრძოლას უწოდებენ (აღნიშნული ტერმინი სამართლიანად არის გაკრიტიკებული დ. უზნაძის მიერ). ყოყმანის მოვლენა თვალნათლივ ვლინდება რეალური სოციალური მოქმედების შესწავლის დროს. მრავალი მაგალითია აღწერილი, რომელიც ეხება ყოყმანის მოვლენას, მის ფენომენალურ მხარეს ისეთ ცხოვრებისეულ სიტუაციებში, როგორც არის ქორწინება, გაყრა, ომის ვითარება. ამგვარ პირობებში ყოყმანი შეიძლება გაგრძელდეს რამოდენიმე თვესა და წელიწადსაც კი.

ამ მიმართულებით აღსანიშნავია, რომ ყოყმანი ყველაზე ხშირად ვლინდება სტრატეგიული ხასიათის გადაწყვეტილების მიღების შემთხვევაში, სოციალურად ძალიან ღირებულ სიტუაციებში. ხანგრძლივი ყოყმანი შესაძლოა პიროვნულ კრიზისშიც კი გადაიზარდოს. ყოყმანის განმსაზღვრელ ფაქტორად მიჩნეულია ორი დეტერმინანტი [11]. პირველ რიგში ყოყმანს ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც გადაწყვეტილების გამოტან პიროვნებას უჭირს ალტერნა-



ტივების სარგებლობის $U(a_1), U(a_2), \dots, U(a_n)$ შეფასება. ამ შემთხვევაში პიროვნებას არ გააჩნია სათანადო ინფორმაცია კონკრეტული მოქმედების თაობაზე. შესაძლოა მას სათანადოდ გარკვეული არა აქვს ქვეყის მიზნები, რაც განაპირობებს იმას, რომ მას არ ძალუძს გასცეს პასუხი კითხვას — როგორი ღირებულებისაა ალტერნატივები და რომელი მათგანი უწყობს ხელს მისი მიზნების განხორციელებას.

გარდა ზემოთქმულისა, უნდა აღინიშნოს — ყოყმანი შეიძლება განპირობებული იყოს შემდეგი ვითარებით: სარისკო ალტერნატივების მიმზიდველობა პიროვნებისათვის შესაძლოა თანაბარი იყოს, ან მათ შორის სხვაობა იმდენად მცირეა, რომ ის განურჩეველია სუბიექტისათვის. ორივე შემთხვევაში შედეგი ერთია — გადაწყვეტილების მიღება ურთულეს პრობლემად იქცევა ადამიანისათვის.

მრავალ სოციალურ ვითარებაში ადგილი აქვს გადაწყვეტილების შეცვლას. ამ მოვლენის ახსნას სხვადასხვანაირად ცდილობენ. ჩვენ შევჩერდებით ორ თვალსაზრისზე. პირველი ჰიპოთეზა შემოთავაზებულია რ. ლიუსის მიერ [5]. აღნიშნულ მიდგომას ეწოდება ალტერნატივის სარგებლიანობის მუდმივობის ჰიპოთეზა. ამ ჰიპოთეზის მიხედვით, ყოველ ალტერნატივას გააჩნია მუდმივი სარგებლობა $U(a)$. გადაწყვეტილების შეცვლა წარმოადგენს სხვაობის ფუნქციას, რომელიც არსებობს მათ შორის მიმზიდველობის თვალსაზრისით, რაც უფრო დიდი იქნება სხვაობა a_1 ალტერნატივის მიმზიდველობასა და a_2 ალტერნატივის სარგებლიანობას შორის, მით უფრო დიდია ალბათობა იმისა, რომ ადამიანი უპირატესობას მიანიჭებს იმ ალტერნატივას, რომელსაც უფრო დიდი სარგებლიანობა გააჩნია. თუ აღნიშნული სხვაობა ძალზე დიდია, მაშინ ერთ-ერთი ალტერნატივის არჩევის ალბათობა შესაძლოა მიუახლოვდეს 1,0. მოდელის მიხედვით, a_1 ალტერნატივის არჩევის ალბათობა A ალტერნატივათა სიმრავლიდან, შეიძლება ვივარაუდოთ შემდეგი გამოსახულების საფუძველზე:

$$P(a_1|a_1, a_2) = \frac{U(a_1)}{U(a_1) + U(a_2)}$$

რაც უფრო დიდია სხვაობა $U(a_1)$ და $U(a_2)$ შორის პირველის სასარგებლოდ, მით უფრო დიდია მისი არჩევის ალბათობა.

მეორე ჰიპოთეზა შემოთავაზებულია ი. კოზლევცის მიერ [4]. ამ მიდგომას შესაძლოა ეწოდოს ცვალებადი სარგებლიანობის ვარაუდი. აღნიშნული მიდგომის მიხედვით, ალტერნატივის სარგებლიანობა წარმოადგენს შემთხვევით ცვლადს. დროის გარკვეულ მონაკვეთში ის განიცდის გარკვეულ ცვლილებას. ეს იწვევს იმას, რომ ადამიანი ყოველთვის არ ირჩევს ერთი და იგივე ალტერნატივას. ასე მაგალითად t_1 მომენტში $U(a_1)$ შეიძლება აღემატებოდეს $U(a_2)$, ხოლო t_2 ვითარებაში შესაძლოა უფრო მიმზიდველი აღმოჩნდეს a_2 ალტერნატივა. აღნიშნული მერყეობა ალტერნატივის მიმზიდველობაში, რომელიც შეიცავს რისკს, დაკავშირებული უნდა იყოს მოსალოდნელი შედეგების სუბიექტურ ალბათობებში მომხდარ ცვლილებებთან, ან ამ შედეგების მიმზიდველობის შეცვლასთან, ან ცვლილებასთან, რომელიც ეხება რისკის ხარისხის შეფასებას.

ნებისმიერ ნორმატიული მოდელის დახასიათების დროს, და განსაკუთრებით კი მისი ემპირიული შემოწმების შედეგად, იბადება კითხვა — რა

სტრატეგიას მიმართავენ ადამიანები რეალურ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში? პირველი შეხედვით პასუხი მარტივია — სტრატეგიის არჩევა დამოკიდებულია პრობლემური ვითარების მახასიათებლებზე და საკუთრივ პიროვნების თვისებებზე. ამავე დროს, ამ კითხვაზე სრულფასოვანი პასუხის გაცემა გულისხმობს ე. წ. პარამორფიზმის ეფექტის გათვალისწინებას.

პარამორფიზმის მოვლენა ფსიქოლოგიაში პირველად აღწერილი იყო პ. ჰოფმანის მიერ [14]. პარამორფიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება გულისხმობს შემდეგს: ორი ან მეტი მოდელისათვის შესაძლოა დამახასიათებელი იყოს განსხვავებული ფორმალური სტრუქტურა, მიუხედავად ამისა, მათ შესაძლოა იდენტურად იწინასწარმეტყველონ ადამიანის სოციალური მოქმედება. მაგალითისათვის აღებულია ჩვენთვის ცნობილი ორი სტრატეგია SEU და მოგებისა და რისკის კომბინირებული ვარიანტი. ისინი ურთიერთისაგან განსხვავებულნი არიან როგორც ფორმალური, ასევე ფსიქოლოგიური პარამეტრების მიხედვით. თუ გამოყენებულია SEU სტრატეგია, მაშინ ადამიანი, პირველ რიგში, სიტუაციის შესახებ ქმნის ალბათურ წარმოდგენას, შემდეგ ითვისებს შემთხვევითი ცვლადის განაწილების პირველ მომენტს, ანუ ითვალისწინებს მათემატიკურ მოლოდინს, ხოლო გადაწყვეტილების მიღების ბოლო ეტაპზე ირჩევს მოქმედებას, რომლის სუბიექტურად მოსალოდნელი სარგებლობა ყველაზე დიდია. როდესაც ადამიანი მიმართავს რისკისა და მოგების კომბინირებულ სტრატეგიას, მაშინ ის ალტერნატივას აღიქვამს, როგორც განზომილებათა ჩამონათვალს; ადამიანი ადგენს რისკის დონეს, ხოლო ამის შემდეგ ხდება რისკის შეფასება, რომელსაც გააჩნია უარყოფითი ღირებულება მოგებასთან მიმართებაში, როგორც ვხედავთ, პიროვნების შემეცნების პროცესი ამ შემთხვევაში განსხვავებულია. მიუხედავად ამისა, ორივე მოდელი ხშირად იძლევა მსგავს პროგნოზებს. ზემოთ დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემის დროს უნდა გავითვალისწინოთ აღნიშნული მოვლენა.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, SEU მაქსიმალიზაციის სტრატეგიის მეშვეობით წარმოებს არა მარტო მოქმედების პროგნოზი, არამედ, იმავდროულად, მისი მეშვეობით აღიწერება ადამიანის მიერ ინფორმაციის გადაღმუშავების პროცესი. გადაწყვეტილების მიღების დროს სუბიექტი ითვალისწინებს ალტერნატივების მოსალოდნელ მიმზიდველობას და ირჩევს იმ ალტერნატივას, რომელიც განაპირობებს სუბიექტურად მოსალოდნელი სარგებლიანობის მაქსიმალიზაციას.

ლიტერატურაში არსებული ემპირიული მონაცემები აღნიშნული თვალსაზრისის მიმართ ბევრს სასიკეთოს ვერაფერს გვეუბნება. ზოგადად შესაძლოა ითქვას, რომ ალგორითმული, ნორმატიული სტრატეგიები არ აღწერენ გადაწყვეტილების რეალურ მიმდინარეობას, მიუხედავად იმისა, რომ მათ გააჩნიათ მაღალი დესკრიპტული ღირებულება. ადამიანებს მათი რეალურ ცხოვრებაში გამოყენება უჭირთ იმდენად, რამდენადაც სტრატეგიების რეალიზაცია ხშირად აღემატება გონებრივ შესაძლებლობებს. ადამიანი თავის რეალურ მოქმედებაში პრობლემურ ვითარებაში ამუშავებს და ამთლიანებს ინფორმაციას მარტივი ევრისტიკული წესების მეშვეობით [16, გვ. 22].

განუზღვრელობის ვითარებაში მიმდინარე გადაწყვეტილების მიღების ევრისტიკული სტრატეგიები სამი სახისაა — გარეგანი, შინაგანი და შერეული. შინაგანი სტრატეგიის გამოყენების შემთხვევაში პიროვნება განიხი-



ლავს ყოველ ალტერნატივას, როგორც ერთ მთლიანს და ურთიერთს დასაბუთებელს. ამდენად, მსჯელობა ამ შემთხვევაში ალტერნატივის მიმართებაში ატარებს შინაგან ხასიათს. გადაწყვეტილების მიღება პიროვნება ადგენს იმ თანაფარდობას, რომელიც არის მოგებასა და წაგებას შორის, რისკსა და მოგებას შორის. ამგვარი შედარების მეშვეობით ფასდება ალტერნატივის ზოგადი მიმზიდველობა. გარდა ზემოთქმულისა, პიროვნებამ ანალიზის დროს შესაძლოა შემოიტანოს გარეშე კრიტერიუმი, რომელსაც უდარდება ალტერნატივის ყოველი მახასიათებელი და ამის საფუძველზე მიიღება საბოლოო გადაწყვეტილება. გარეგანი სტრატეგიის გამოყენების დროს ხორციელდება ორი, ან მეტი ალტერნატივის მახასიათებლების ურთიერთშედარება. ამგვარი შედარების შემთხვევაში გამოიყოფა ის თვისებები, რომელნიც საერთოა მოცემული ალტერნატივებისათვის. ამის შემდგომ მცირდება შედარებათა რიცხვი და საბოლოოდ პიროვნება მიდის დასკვნამდე — რომელი ალტერნატივაა უფრო მიმზიდველი. შერეული სტრატეგიის ნათესავოდად მივმართოთ ერთ-ერთ გამოკვლევას [20]. ცდისპირებს ევალუბოდათ საკუთარი დამოკიდებულება გაერკვიათ 7 საცხოვრებელი სახლის მიმართ, რომელნიც განლაგებული იყვნენ ქალაქის ცენტრში. როგორც ვხედავთ, ამოცანა სავსებით ზუნებრივია. სახლების შეფასების მახასიათებლებად გამოცენებული იყო გარკვეული პარამეტრები, მაგალითად, სახლის განლაგება, ოთახების რაოდენობა, ფასი, მანძილი ცენტრიდან, სახლის გარეგნული სახე და ა. შ. ამგვარი მახასიათებლების საფუძველზე ხდებოდა ცდისპირთა მიერ ალტერნატივების შეფასება, რომელთა აღნუსხვა ხდებოდა. მონაცემების ანალიზმა აჩვენა შემდეგი: მსჯელობის პირველ ეტაპზე ხდებოდა ალტერნატივების თვისებების შეფასება პიროვნების მიერ მიღებული კრიტერიუმების საფუძველზე. თუ რომელიმე თვისება არ აკმაყოფილებდა კრიტერიუმებს, მაშინ იგი უძულებელყოფილი იყო. შინაგანი სტრატეგიის გამოყენების საფუძველზე ცდისპირი მსჯელობისათვის იტოვებდა ალტერნატივათა მცირე რაოდენობას, რის შემდეგ ის მიმართავდა გარეგანი ევრისტიკული სტრატეგიის გამოყენებას. ამ შემთხვევაში ხდებოდა ალტერნატივების ურთიერთშეფასება თვისებების მიხედვით. და ბოლოს, მსჯელობის მესამე საფეხურზე ცდისპირები მიმართავდნენ შერეულ ევრისტიკულ სტრატეგიას, რომელიც წარმოადგენდა არჩევანის ფინალურ ფაზას. აქ ხდებოდა არჩეული ალტერნატივის შინაგანი შედარება თვისებების მიხედვით მიღებული კრიტერიუმების გათვალისწინებით. როგორც ვხედავთ, ევრისტიკული გადაწყვეტილების მიღების პროცესი მრავალეტაპიანია, ხოლო აღნიშნული საფეხურები ხასიათდებიან გარკვეული სპეციფიკურობით.

ამა თუ იმ სტრატეგიის გამოყენება არსებითად დაკავშირებულია რისკის ვითარების თვისებურებასთან, მისი მახასიათებლების გათვალისწინებასთან. აღნიშნული საკითხი განხილულ უნდა იქნეს ქცევის დეტერმინაციის ობიექტური ფაქტორის მნიშვნელობის თვალსაზრისით, რომელიც ჩვენ მიერ სავანგებოდ იყო გაანალიზებული განწყობის თეორიისა და ორგანიზაციული აქტივობის ურთიერთკავშირის განხილვის დროს [7]. განწყობის თეორიაში დ. უზნაძის მიერ გამოყოფილია ქცევის ობიექტური ფაქტორის ანუ სიტუაციის ცალკეული ფორმები: აქტუალური, წარმოსახული და ამოცანის. ამავე დროს, დ. უზნაძე ლაპარაკობს გარემოს შესახებ, რომელიც შესაძლოა იყოს ფიზიკური, სოციალური და ფსიქოლოგიური. იმისათვის, რათა ვიწინასწარმ-



ტყველოთ ადამიანის რეალური სტრატეგია და მისი შესატყვისი საქციელი უნდა იქნეს გათვალისწინებული გარემოს ობიექტური პარამეტრები, რომელიც, შესაძლოა, გარდაიქმნეს კონკრეტული ქცევის განმსაზღვრელ სიტუაციად. საჭიროა აღნიშნული პროცესუალური მომენტის გათვალისწინება. ერთ-ერთი ამგვარი მცდელობა განუსაზღვრელობისა და რისკის ტერმინებში შემოთავაზებულია რ. ჰოვარდის მიერ, რომელიც მიგვაჩნია საკმაოდ კარგ საფუძვლად ადამიანის სოციალური აქტივობის წინასწარმეტყველებლისათვის [15]. რ. ჰოვარდის თვალსაზრისი ნიშანდობლივია იმითაც, რომ მის მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია შესაძლოა მივესადავოთ როგორც ფიზიკურ, ასევე სოციალურ გარემოს. შემოთავაზებული კლასიფიკაციის თანახმად, გარემო განხილულია სამგანზომილებიანი სივრცის სახით, რომლის პარამეტრებსაც წარმოადგენენ განუსაზღვრელობა, დინამიურობა და სირთულე. გარემოს განუზღვრელობის შემთხვევაში ადგილი აქვს ისეთ მოვლენებს, რომელთა პროგნოზირება ვერ წარმოებს მთლიანი განსაზღვრულობით. მეორე თვისებას წარმოადგენს გარემოს დინამიურობა, რაც გულისხმობს იმას, რომ გარემო დროის ასპექტში განიცდის გარკვეული სახის ცვლილებებს. გარემოს მესამე თვისებაში ნაგულისხმევაა ის, რომ მისთვის დამახასიათებელია გარკვეული ხარისხის სირთულე, ანუ გარემო მით უფრო რთულია, რაც უფრო მეტი მოვლენები და ფაქტორები მონაწილეობენ მასში.

ქცევის სუბიექტის გათვალისწინებით შეგვიძლია გამოვყოთ გარემოს მდგომარეობის განსხვავებული ფორმები იმ პირობით, რომ მისი ყოველი მდგომარეობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც წერტილი სივრცეში, ანუ როგორც რიცხვთა სამეულის რიგი. სამეულის ცალკეული რიცხვები გააზრებულია, როგორც წერტილთა თანამიმდევარი კოორდინატები, რომელნიც გამოხატავენ შესაბამისად დინამიურობას, სირთულისა და განუზღვრელობის ხარისხებს. გარემოს მდგომარეობის ძირითადი ფორმები შეიძლება განვიხილოთ როგორც წერტილთა სამეულის ქვესიმრავლე, რომელნიც მოთავსებულინი არიან გარემოს სივრცეში. მოდელის უფრო ნათელი აღწერის მიზნით, გარემოს მდგომარეობის ყოველი სახე გამოსახულია როგორც კუბის წვერო. ამ კლასიფიკაციის თანახმად, გარემოს მდგომარეობა ძირითადად ორგვარია. სტაციონარული, ანუ დეტერმინისტული და ალბათური, ანუ სარისკო. სტაციონარული ვითარება ისეთი მდგომარეობაა, როდესაც ადამიანი მოქმედებს განსაზღვრულობის პირობებში და მას ხშირად უწოდებენ ურისკო სიტუაციას. ამ შემთხვევაში ყოველ ალტერნატიულ მოქმედებას თან სდევს ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული შედეგები. სტაციონალური მდგომარეობა შესაძლოა იყოს რთული და სტატიკური, რთული და დინამიური, მარტივი და სტატიკური, მარტივი და დინამიური. გარემოს მეორე სახის მდგომარეობას ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც ვითარება განუსაზღვრელია იმ თვალსაზრისით, რომ გაურკვეველია მომავალი ქცევის რეზულტატები. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს რისკის მქონე გადაწყვეტილების მიღებასთან, ეს ვითარება სპეციფიკურია ნებელობითი ქცევისათვის, რომლის დროსაც კონკრეტული ალტერნატივის არჩევა დაკავშირებულია გარკვეული სახის დანაკარგებთან. გარემოს სარისკო მდგომარეობები შესაძლოა იყოს იმგვარი, როგორც ზემოთ აღნიშნული სტაციონალური მდგომარეობები.

განვიხილოთ რა გარემოს ზოგიერთი თვისება, ამის შემდგომ ჩვენ შეგვიძლია უფრო ადეკვატურად დავახასიათოთ სოციალური რისკის ვითარების



თავისებურებები აღნიშნული საკითხის გააზრების დროს მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება: ექვსგარეშეა, რომ ექსპერიმენტული მკვლევარობები, რომელშიც ხდება გადაწყვეტილების მიღების პროცესის შესწავლა, არსებითად ამარტივებს იმ ვითარებებს, რომელთაც ადგილი აქვთ რისკის სიტუაციაში რეალურ ცხოვრებაში. კაცობრიობის განვითარების თანამედროვე საფეხურზე სახეზეა მრავალი სარისკო და საფრთხის შემცველი ვითარება. ჩვენ თვალნათლივ ვხედავთ, რომ ადამიანის ყოველ დიდ ტექნოლოგიურ და ორგანიზაციულ მიღწევას თან სდევს რისკის მქონე ვითარებების აღმოცენება. შრომა ავტომატიზირებულ საწარმოში ბევრად უფრო პროდუქტიულია, ვიდრე მოძველებულ, მცირე ზომის საწარმოში, ამავე დროს, პირველში მუშაობა აშკარად მეტი საფრთხის შემცველია. გავიხსენოთ ის, რომ სულ უფრო იზრდება საგზაო შემთხვევათა რიცხვი. ჩერნობილის მაგალითზე ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ატომური ელსადგურების მშენებლობა ეფექტურად ჰრის ენერგეტიკულ პრობლემას, ამავე დროს მან შესაძლოა მოიტანოს კატასტროფული შედეგები ადამიანის ჯანმრთელობისათვის. ნათელია, რომ პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში წარმოიქმნებიან ისეთი ახალი ვითარებები, რომელნიც შეიცავენ რისკს. მეორეს მხრივ, მრავალი მიღწევა ტექნიკის, მედიცინის და განათლების დარგში მნიშვნელოვანდ ამცირებს მანამდე არსებული საფრთხის საშიშროებას. მაგალითად, ფარმაკოლოგიის განვითარებამ ფაქტობრივად მინიმუმზე დაიყვანა დაავადებების მრავალი სახის გავრცელება. რისკის სიტუაციების შესწავლას თეორიულ მნიშვნელობასთან ერთად უაღრესად დიდი პრაქტიკული ღირებულება გააჩნია. ადამიანის რისკისადმი დამოკიდებულების კვლევას დიდი მნიშვნელობა აქვს პოლიტიკის, ეკონომიკის, მედიცინის და სხვა სფეროებისათვის. ამგვარი ცოდნა ხელს უწყობს ისეთი გადაწყვეტილებების მიღებას, რომელთაც სოციალური თვალსაზრისით დიდი სტრატეგიული მნიშვნელობა გააჩნიათ.

მიემართო: კონკრეტული კვლევის მონაცემებს, რომლებიც ეხებიან სოციალური რისკის შეფასების მექანიზმის დადგენას. ძირითადად შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანები ლაბორატორიულ და სხვადასხვა პირობებშიც რისკის დონის შეფასების დროს ითვალისწინებენ ორ მთავარ ფაქტორს, კერძოდ: წარუმატებლობის (დანაკლისი, უბედური შემთხვევა) ალბათობას და მის ოდენობას. ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით ერთ-ერთ გამოკვლევაზე, რომელშიც შესწავლის საგანს წარმოადგენდა რისკის შეფასება. მხედველობაში გვაქვს პ. სლოვიცისა და სხვ. შრომა [6]. გამოკვლევაში შესწავლილია საკითხი, რომელიც ეხებოდა ადამიანების მიერ სიკვდილიანობის გამოწვევი მიზეზების სიხშირის შეფასებას. არსებული სტატისტიკის მეშვეობით შესაძლებელია დადგინდეს იმის ობიექტური ალბათობა, რომ შემთხვევით შერჩეული აშშ-ის მაცხოვრებელი მოკვდება წლის განმავლობაში გარკვეული მიზეზის გამო. მაგალითად, შემდეგი მიზეზების ალბათობა (ლაპარაკია სიკვდილიანობის თაობაზე) ტოლია: ძხვების შხამით მოწამვლა 1×10^{-8} ; კიბო 1.6×10^{-3} ; გულის დაავადებები 8.5×10^{-3} . ამ მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ურთიერთს შედარდეს რეალური სიხშირეები და სუბიექტური შეფასებები. ცდისპირებს მიეცათ სიკვდილიანობის მიზეზების წყვილების წყება. მათ ევალებოდათ მიეთითებინათ წყვილში, თუ უფრო ხშირად რომელი ელემენტი იყო სიკვდილის მიზეზი. მიღებულმა მონაცემებმა აჩვენეს, რომ მრავალ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი განსხვავება არსებობს რეალურ მიზეზსა და

ცდისპირთა მიერ შემოთავაზებულ მიზეზებს შორის. ასე მაგალითად, ისეთი მიზეზები, როგორც ქარიშხალი, უბედური შემთხვევები ან ძეხვით მოწამულა ცდისპირების მიერ ძალზე გადაფასებულია როგორც სიკვდილიანობის მიზეზი. ამავე დროს, ისეთი მიზეზები როგორც ასტმა, ფილტვების ემფიზემა ან ღიაბეტია, მათ მიერ საკმაოდ შეუფასებელი აღმოჩნდა. აღსანიშნავია, რომ რეალურად აღამიანები ასტმისაგან უფრო ხშირად იღუპებიან, ვიდრე ქარიშხლის გამო. მიუხედავად ამისა, უმრავლესობა თვლის, რომ ქარიშხალს ეწირება თითქმის სამჯერ მეტი აღამიანის სიცოცხლე, ვიდრე ასეთი დაავადების შემთხვევაში.

რა უდევს საფუძვლად აღნიშნულ განსხვავებას? ამის თაობაზე ავტორები გვთავაზობდნენ ფრიად საგულისხმო მოსაზრებებს. პირველ რიგში აღსანიშნავია, ე. წ. ინფორმაციის ხელმისაწვდომობის ჰიპოთეზა. ამ ჰიპოთეზის თანახმად, ხალხი გადაფასებს იმ მოვლენების საშიშროებას, რომელთა შესახებ ყველაზე ხშირად არის ლაპარაკი მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებში, ან რომლის შესახებ მსჯელობენ სკოლებში, ოჯახში და ა. შ. იმის გამო, რომ ტელევიზიაში ხშირია კომენტარი საგზაო შემთხვევებისა ან რაიმეთი მოწამვლის თაობაზე, აღამიანებში იქმნება რწმენა, რომ სწორედ ისინი არიან სიკვდილიანობის ყველაზე ხშირი მიზეზი. ამავე დროს, ინფორმაციის მნიშვნელოვანი დეფიციტია ისეთი დაავადებების შესახებ, როგორც ასტმა ან ფილტვების ემფიზემა, რასაც შედეგად მოყვება ის, რომ ხალხი სრულიად ვერ აფასებს იმას, თუ რა მოყვება აღნიშნულ სნეულებებს. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური რისკის შეფასების დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ინფორმაციის ხელმისაწვდომობის ფაქტორებს; მკვლევარების აზრით, მეორე ფაქტორს, რომელიც განაპირობებს რისკის ვითარების შეფასებას, წარმოადგენს ინფორმაციის მიწოდების წესი, ფორმა. მაგალითად, აღამიანი სათანადოდ ვერ აფასებს საავტომობილო კატასტროფებთან დაკავშირებულ ინფორმაციას, რადგან მათ შესახებ მონაცემების გადაცემა წარმოებს რთული სტატისტიკური ენით. ამავე დროს, ხალხმა შეიძლება გაზვიადებულად შეაფასოს ეს მიზეზები იმის გამო, რომ ინფორმაციაში მოწოდებულია ცალკეულ შემთხვევათა მაგალითები. ამდენად, ინფორმაციის მიწოდების შესაბამისი ხერხების მეშვეობით შეიძლება არსებითი გავლენის მოხდენა აღამიანის მიერ სოციალური რისკის შეფასებაზე. და ბოლოს, ავტორები მიუთითებენ რისკის შეფასებაზე ზემოქმედების ყველაზე მნიშვნელოვან ფაქტორზე. აქ იგულისხმება მოქმედებასთან დაკავშირებული უარყოფითი შედეგების გადაადების მოვლენა. რაც უფრო დიდია გადაადების დრომით უფრო მცირედ ფასდება რისკი. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიყვანოთ თამბაქოს წვევის მაგალითი. თამბაქოს მწვეველებს მედიცინა აფრთხილებს, რომ ნიკოტინი იწვევს ფილტვების კიბოს, მაგრამ ამგვარი რეკომენდაცია საკმაოდ ეფექტს არ იძლევა. რატომ არ იწვევს აღამიანებში საფრთხის განცდას ეს რეკომენდაცია? უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ მოსალოდნელი „დასჯა“ დროში გადაადებულია, „შორია“, რაც მნიშვნელოვნად ამცირებს მის უარყოფით ღირებულებას.

სოციალური რისკის შეფასების მექანიზმის კვლევაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ რაოდენობის თვალსაზრისით როგორი რისკის მიღება შეუძლიათ აღამიანებს პირად ცხოვრებაში და შრომით საქმიანობაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკითხი ეხება მისაღები უსაფრთხოების ხარისხის

დაშვებას პიროვნების მიერ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ვ. სტარის მიდგომა, რომელმაც შეიმუშავა ე. წ. რისკისა და მოგების ანალიზის მეთოდი [20]. შემოთავაზებული კონცეფციის თანახმად, შეფასებითი მსჯელობის განხორციელების დროს ადამიანები აღწევენ გარკვეულ ბალანსს რისკისა და მოგებას შორის, რომელიც გამომდინარეობენ კონკრეტული ქცევიდან. აღნიშნული ბალანსი შეიძლება გამოიხატოს რიცხობრივად. ამ მოდელის გამოყენებისათვის აუცილებელია დაზუსტდეს რისკისა და მოგების ცნებები. ავტორი უშვებს შემდეგ ვარაუდს: რისკის დონე დაკავშირებული კონკრეტულ ქმედებასთან უდრის უარყოფითი შედეგის მიღების საშუალო ალბათობას, როდესაც ადამიანი ასრულებს გარკვეულ მოქმედებებს ერთი საათის განმავლობაში, „მოგების“ ტერმინის განხილვის დროს ვ. სტარი გამოყოფს ორი სახის სარისკო მოქმედებას. პირველს უწოდებს ქცევას ნებაყოფლობითი რისკით. მათ მიეკუთვნება ქცევის ისეთი ფორმები, როგორცაა სპორტის სხვადასხვა სახეობა, თამბაქოს წევა და ა. შ. მეორეს წარმოადგენს იძულებითი რისკის მოქმედება, მაგალითად, ქცევები, რომელნიც დაკავშირებული არიან ატომური ენერჯის შექმნასთან, სამოქალაქო ავიაციასთან, ან ჭირურგიულ ჩარევასთან. ავტორის აზრით, მოგება, რომელიც დაკავშირებულია ნებაყოფლობითი რისკთან დაახლოებით უდრის ფულის იმ საშუალო რაოდენობას, რომელსაც ადამიანი ხარჯავს ამ მოქმედებებზე. მეორე მხრივ, მოგება, რომელიც დაკავშირებულია იძულებითი რისკთან შეიძლება განისაზღვროს ცალკეულ პიროვნებათა წლიური შემოსავლის ცოდნის ნიადაგზე. ამ მიდგომიდან გამომდინარე ჩატარდა ემპირიული გამოკვლევები, რომლებმაც აჩვენეს: ადამიანები მიდრეკილნი არიან მიიღონ ათასჯერ უფრო სარისკო მოქმედება ნებაყოფლობითი რისკის პირობებში, ვიდრე იძულებითი რისკის ვთარბებაში. ამ მონაცემების გათვალისწინებით გასაგები ხდება ის, თუ რატომ „დაქრინან“ მოყვარული მძღოლები თითქოსდა ეძებენ ხიფათს და რატომ ლაშქრავენ ალპინისტები მწვერვალებს. ამავე დროს, იგივე ადამიანები შესაძლოა არ დათანხმდნენ საშუალო რისკს, რომელიც ეხება ატომური სადგურების მშენებლობას, თვითმფრინავით მგზავრობას. გარდა ამისა, რისკის მისაღები დონე, როგორც წესი, მოსალოდნელი მოგების პროპორციულია. რაც უფრო დიდია მოგება, მით უფრო დიდ რისკზე მიდიან ადამიანები. და ბოლოს, მისაღები რისკის დონე უკუპროპორციულ დამოკიდებულებაშია მოქმედებაში მონაწილე პირთა რაოდენობასთან.

განხილული მოდელებისა და ემპირიული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ ის ძირითადი ფაქტორები, რომელნიც განპირობებენ სოციალური რისკის შეფასებას, კონკრეტულად აქ ლაპარაკია რისკის დონის და სუბიექტისათვის მისი მიმღებლობის ხარისხის განსაზღვრის შესახებ.

ა) შედეგების ღირებულება. სოციალური რისკის შეფასებაში დიდ როლს თამაშობს ის, თუ რა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ექნება ადგილი დადებითი რეზულტატის მიღწევის შემთხვევაში და რა საფრთხე ემუქრება მათ უარყოფითი შედეგის დროს. ასე მაგალითად, უ. როუს კლასიფიკაციის მიხედვით, უარყოფითი შედეგები შეიძლება რანეირებულ იქნეს სარგებლიანობის მახასიათებლობის მიხედვით: ყველაზე ღირებული რეზულტატებია ისინი, რომელნიც საფრთხეს უქმნიან ადამიანის სიცოცხლეს, შემ-

დგომ მოდიან შედეგები, დაკავშირებულნი ოჯახის კეთილდღეობის და კარიერის საფრთხესთან და ა. შ. [17].

ბ) საფრთხის განაწილება დროში. სოციალური რისკის შეფასებაზე დიდ გავლენას ახდენს უარყოფითი შედეგების განაწილება დროში, ანუ გადავადების ეფექტი. ერთის მხრივ, დროში გადავადება ამცირებს რისკის სუბიექტურ დონეს, მეორეს მხრივ, ადამიანები უფრო ამტანი არიან მცირე და ხშირი ავარიების მიმართ, ვიდრე იშვიათი და დიდ რაოდენობის მქონე მსხვერპლის შემთხვევების მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ პირველ ვითარებაში საერთო ჯამი დაღუპულებისა აღემატება მეორეში არსებულს.

ვ) ვითარების კონტროლი. მოვლენათა კონტროლის შესაძლებლობა, საკუთარი უნარების სათანადო დონით გამოყენება, რათა თავიდან იქნეს აცილებული არასასურველი შედეგები, დიდ გავლენას ახდენს ზოგადად პიროვნების მიერ სიტუაციის მიღება-მიუღებლობაზე. ნაჩვენებია, რომ ნებაყოფლობითი რისკის შემთხვევაში ადამიანები უფრო დიდ რისკს მიმართავენ, ვიდრე იძულებითი რისკის ვითარებაში.

გ) ტექნოლოგიის სიახლის ხარისხის ფაქტორები. ადამიანები ავლენენ უფრო დიდ შემწყნარებლობას კარგად ცნობილი ტექნოლოგიების მიმართ, ვიდრე ახალი ტექნოლოგიების მიმართ, რომელთა შესახებ მათ ნაკლები ცოდნა გააჩნიათ.

და ბოლოს უნდა გამოვყოთ სტრატეგიები, ანუ ნორმატიული მოდელების თვალსაზრისით ის დამახასიათებელი „შეცდომები“, რომელთაც ადგილი აქვთ რისკის შეფასების დროს. კონკრეტულად აქ ლაპარაკია ალბათობების სუბიექტურ შეფასებებზე. როგორც ზემოთ ხაზგასმით აღვნიშნეთ, ადამიანის შესაძლებლობები ალბათობათა შეფასების დროს ფრიად შეზღუდულია, რაც ფაქტობრივად მთლიანად რისკის შეფასებაზეც ვრცელდება. როგორც აღნიშნა ს. სლოვიცმა [18], ადამიანი, რომელიც განუზღვრებლობის ვითარებაშია, ძირითადად მოქმედებს როგორც „ინტელექტუალური ხეიბარი“. შეფასების ხარისხი არ შეესაბამება ქვევის ნორმატიულ პრინციპებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანი ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხშირად მიმართავს ევრისტოკულ სტრატეგიებს გადაწყვეტილების მიღების შემთხვევაში. ალბათობების შეფასების შემდეგი ევრისტოკული სტრატეგიები შეიძლება გამოვყოთ:

1. რეპრეზენტატულობის ეფექტი. ხალხი ხშირად გადამეტებით აფასებს მცირე შერჩევის სანდობას იმის გამო, რომ ისინი მიიჩნევენ, რომ მათი მახასიათებლები გამოხატავენ მთლიანი ერთობლიობის თვისებებს. მცირე შერჩევის თვისებების მიხედვით ასკვნიან გენერალური შერჩევის მახასიათებლებზე.

2. სიცხადის (თვალსაჩინოების) ეფექტი. ამა თუ იმ მოვლენის აღმოცენების ალბათობა ხშირად ივარაუდება იმისდამხედვით, თუ როდენ ხშირად ჰქონიათ წარსულში მათ მასთან საქმე. ამასთან ერთად, მოვლენა ფასდება უფრო მოსალოდნელად მაშინ, როდესაც ადამიანი შეუძლია მისი ადვილად წარმოდგენა, გაიხსენოს მსგავსი მაგალითები. ამას თანსდევს ნათელი, დამახასიათებელი ფაქტების აღმოცენების ალბათობათა გადაფასება და სხვა მოვლენათა შედარებითი შეუფასებლობა.

3. ეგოცენტრიზმის ეფექტი. შემჩნეულია, რომ ალბათობების შეფასების დროს ადამიანი, პირველ რიგში, ეყრდნობა საკუთარ გამოცდი-



ლებას და საკმაოდ უგულვებელყოფს სხვა წყაროდან მომდინარე ინფორმაციებს. ამგვარ ტენდენციას პრაქტიკული თვალსაზრისით ფრიად არასასურველ შედეგებამდე მივყავართ. მაგალითად, ხელსაწყოებისა და დანადგარების სანდოობის შეფასებამ შესაძლოა გამოიწვიოს ავარიის მოხდენის ალბათობის გადაფასება, მათ წარსულში ადგილი ჰქონდათ, ხოლო შეუფასებლობა, თუ დანადგარი წარსულში საკმაოდ კარგად ფუნქციონირებდა.

4. კონსერვატულობის ეფექტი. ადამიანები იჩენენ ალბათობათა შეფასებაში გარკვეულ რიგიდულობას, ისინი რთულად იცვლიან უკვე ჩამოყალიბებულ წარმოდგენას ალბათური მოვლენების მიმართ და ხშირად უგულვებელყოფენ ახალ ინფორმაციას მოვლენების შესახებ. მას აფასებენ როგორც შემთხვევითს და არასანდოს.

5. უკიდურესობის ეფექტი. გამოკვლევებმა აჩვენეს, რომ ადამიანები, როგორც წესი, სათანოდ ვერ აფასებენ დიდი ალბათობის მქონე მოვლენებს, ხოლო ზედმეტად აფასებენ მცირე ალბათობის ფაქტებს. ამავდროს, ვერ ფასდება უარყოფითი შედეგი, რომლის ალბათობა უდრის ერთ შანსს მილიონიდან.

6. „მოტე-კარლოს ეფექტი“. ორი ურთიერთდამოუკიდებელი თანამიმდევარი მოვლენების ალბათობის შეფასების დროს ადამიანები ტენდენციურებულნი არიან დაამყარონ კავშირი მათ შორის, მაგალითად, მიაჩნიათ, რომ მოგებათა სერიის შემდეგ მოსალოდნელია უარყოფითი შედეგი ან პირიქით.

სოციალური რისკის საკითხის კვლევა ფსიქოლოგიური მექანიზმის დადგენის თვალსაზრისით საკმაოდ პერსპექტიულია თუ გავითვალისწინებთ შემდეგ გარემოებას: პიროვნებისა და ჯგუფის ცხოვრება თანამედროვე ვითარებაში მიმდინარეობს ძალზე დინამიკურ და რთულ ინსტიტუციონალურ სისტემებში, რის გამოც სულ უფრო რთული და საპასუხისმგებლო ხდება გადაწყვეტილების მიღების პროცესი. როგორც დავინახეთ, რაციონალური გადაწყვეტილების მიღება რეალურ ცხოვრებაში შესაძლოა არ ატარებდეს ოპტიმალურ ხასიათს, მაგრამ სოციალური აქტივობის პროცესში პიროვნებები მიმართავენ გარკვეულ ევრისტიკულ სტრატეგიებს, რომელთა ემპირიულ კვლევას თეორიულ მნიშვნელობასთან ერთად კონკრეტული პრაქტიკული ღირებულება გააჩნია.

ლიტერატურა

1. ჩარკვიანი დ., ნონიაშვილი თ. მოლოდინების რეტროსპექტიული შეფასება და დინამიკა პროგნოზის სიტუაციაში. „მაცნე“, 1984, 1.
2. ჩარკვიანი დ. შრომითი განწყობების მნიშვნელობა ორგანიზაციის ფსიქოლოგიურ კლიმატის დადგენაში. „მაცნე“, 1980, 1.
3. ჩარკვიანი დ. სოციალური განწყობების მოტივაციური და სტრუქტურული მახასიათებლები, თბილისი, 1989 (სადოქტორო დისერტაცია).
4. Козелецкий Ю. Психологическая теория решений. М., 1979.
5. Льюс Р. Райта К. Игры и решения. М., 1961.
6. Слович П. На пути к пониманию и улучшению принимаемых решений. В кн.: Дескриптивный подход к изучению процессов принятия решений при многих критериях. М., 1980.

7. Чарквани Д. Объективный фактор установки и предсказание поведения тника в организаций. В кн.: Д. Н. Узнадзе классик советской психологии, Тбилиси, 1986.
8. Черкасов Д., Мечитов А. Оценка риска и безопасности атомной энергетики в США. Управление и научно-технический прогресс. М., 1984.
9. Ajzen I., Fishbein M. Understanding attitudes and predicting social behavior. N. Y., 1980.
10. Coombs C., Hvang L. Test of portjilio theory of risk preference. Journ. of experimental psychology, 85, 1970.
11. Feather R. Subjective probability and decision under uncertainty. In J. Atkinson and T. Feather (eds). A theory of achievement motivation. N. Y. 1955.
12. Fischhoff B. Acceptable risk. London, 1981.
13. Fishbein M., Ajzen I. Attitudes and opinion. Annual review of psychology, 23, 1972.
14. Hoffman P. The paramorphic representation of clinical judgement. Psychol., Bulletin, 67, 1960.
15. Howard R. The foundations of decision analysis, IEEE Transactions on Systems science and Cybernetics, 3, 1968.
16. Payne J., Braunstein M. Prefereces among gambles with equal underlying distribution. Journ. of exper. psychology, 87, 1971.
17. Rowe W. An anatomy of risk. Enviromental protection agency, Wash., 1975.
18. Slovic P., Lichtenstein S., Fishchoff B. Cognitive processes and societal risk taking. Darmstadt V conferences on subjective probability, utility and decision making, 1975.
19. Svenson O. Examples of codad „thing aloud“ protocoles obtained during decision making. Stocholm, 1972.
20. Starr C. Social benefit versus technological risk. Science, 165, 1969.
21. Tajfel H., Fraser (eds). Introducing to social psychology. London, 1978.
22. Tversky A., Kahneman D. The belief in the law of small numbers. Psychol. Bulletin, 76, 1971.

Д. А. ЧАРКВАНИ

СИТУАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО РИСКА И ОЖИДАНИЯ СУБЪЕКТА

Резюме

В работе анализируются современные подходы в изучении рациональных и психологических аспектов механизма восприятия и оценки субъектом социального риска, связанного с использованием отдельных форм-технологий в современном обществе. Рассмотрены конкретные данные эмпирических исследований различных авторов. Особое внимание уделено дескриптивным характеристикам оценки ситуаций социального риска.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ჩვენი მემკვიდრეობა

ლიბირი უზნაძე

ლეონიდ ანდრეევის ტრაგედია „ანათემა“

მე-19 — მე-20 საუკუნეების მიჯნაზე არაჩვეულებრივი პოპულარობა მოიპოვა ცნობილმა რუსმა მწერალმა ლეონიდ ნიკოლოზის ძე ანდრეევმა (1871—1919). მკითხველი საზოგადოება გაფაციცებით აღეგნებდა თვალყურს მის კალამს და მწყურვალე ადამიანივით ეწაფებოდა ყოველ მის ნაწარმოებს. მაქსიმ გორკის ანდრეევი მიიჩნედა „ევროპისა და ამერიკის და საერთოდ მსოფლიოს ამ ორი მხარის ყველაზე ნიჭიერ მწერლად“, ხოლო გამოჩენილი რუსი კრიტიკოსი ვ. ვოროვსკი კი წერდა: „თანამედროვე რუს მკითხველს რომ სთხოვოთ ჩვენი დროის ყველაზე ნიჭიერი მწერლის დასახელება, ის ალბათ პირველ რიგში ლ. ანდრეევს დააყენებს“.

საქართველოში არა მარტო იცნობდნენ და თარგმნიდნენ ლეონიდ ანდრეევს, არამედ ეურადღებოდა აღეგნებდნენ თვალყურს და სერიოზულად სწავლობდნენ მის შემოქმედებას. აკაკი წერეთელმა ერთ-ერთ თავის ლექციაში „საერო ფონდის დაარსების შესახებ“ — ხაზგასმით აღნიშნა, რომ დღეს ქართველ ინტელიგენტთა ერთი ნაწილი ისეა გატაცებული ლეონიდ ანდრეევით, რუსთაველსაც იფიქრებენ: „ერთ დიდ ქართულ ოჯახში ქართველი ინტელიგენტი ქალი ლეონიდ ანდრეევის თხზულებას გატაცებით კითხულობდა და იქ მყოფს შემეკითხა: თქვენ რა აზრისა ხართ ანდრეევზე? მეც ვუპასუხე: ჯერ თქვენ მიიხაროთ რაიმე რუსთაველზე და მერე მეც მოვახსენებთ ანდრეევზე შეთქი. მან კი ამაზე გაკვირვებით მიიხარა: „ქტო ტაკოი ეს რუსთაველიო?“ ეს ფაქტები ერთდროულად არ არის, არამედ ამგვარ ნასწავლებს ეკუთვნის დღეს უმეტესობა“ („ფონი“, 1910 № 15).

ლეონიდ ანდრეევის შემოქმედების შესწავლაში საქმად დიდი წვლილი მიუძღვით თეატრალურ მოღვაწეებს, პუბლიცისტებსა და კრიტიკოსებს, რომლებიც ჩვენი საუკუნის დასაწყისში მოღვაწეობდნენ (გ. თუმანიშვილი, ე. ნიკოლაძე, ი. ნაკაშიძე, ნ. მიწისვილი, ივ. გომარათელი, კ. აბაშიძე, ქ. ლომთათიძე და სხვა).

ანდრეევის მუდმივ ინტერესს ფილოსოფიის ზოგადი ხასიათის საკითხებისადმი, ე. წ. „მარადიული“, მსოფლიო პრობლემისადმი ბევრი მკვლევარი შეეხო, მათ შორის ცნობილი ქართველი ფსიქოლოგი დიმიტრი უზნაძე.

გაზეთ „ფონი“ (1910, № 7, 14 თებერვალი) მივაკვლიეთ გამოჩენილი ქართველი ფსიქოლოგის დიმიტრი უზნაძის სტატიას „ლ. ანდრეევის ტრაგედიის შესახებ“, რომელშიც ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაა განხილული ლეონიდ ანდრეევის დრამატული ნაწარმოები „ანათემა“. დ. უზნაძის ეს გამოკვლევა დღემდე ნაკლებადაა ცნობილი, რადგან იგი არ არის შეტანილი შრომების კრებულში და ბიობიბლიოგრაფიაში. აქვე შევნიშნავთ, რომ დ. უზნაძე იმხანად ახალი დამბრუნებული იყო ჰალეს უნივერსიტეტიდან, სადაც დაიკო სადოქტორო დისერტაცია რუსული ფილოსოფიის მსოფლმხედველობის საკითხზე — „ვლადიმერ სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის შესახებ“ და დაიწყო მუშაობა ქართულ გიმნაზიაში ფილოსოფიის პროფესორის (ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის) და მსოფლიო ისტორიის მასწავლებლად.

დ. უზნაძემ 1910 წლიდან დაიწყო წერილების გამოქვეყნება ქართულ ეურნალ-გაზეთების ფსიქოლოგიის, პედაგოგიის, ფილოსოფიისა და ლიტერატურის საკითხებზე.

მის გამო, რომ დ. უზნაძის სტატიის „ლ. ანდრეევის ტრაგედიის შესახებ“ შინაარსი დღემდე ნაკლებადაა ცნობილი მკითხველთა ფართო მასისათვის, ვაჭყევებთ მის სრულ ტექსტს:

„უკანასკნელი ტრაგედია ლ. ანდრეევისა ფრიად საგულისხმო ცდაა აბსტრაქტულ პრობლემათა მხატვრულს სახეობაში გამოაშკარავებისა. იგი პრობლემა — პრობლემია არსებობის და ცხოვრების არსისა. ამიტომ ობიექტი ტრაგედიისა უკვე ცნობილია. მისი ასე თუ ისე გამოაშკარავება და გადაჭრა ასპარეზია ფილოსოფიური აზროვნებისა საბერძნეთიდან დაწყებული დღევანდელ ფილოსოფიის განვითარების უკანასკნელ საფეხურამდე. ცნობილია აგრეთვე საშუალებანიც, რომელთაც ანდრეევი მიმართავს ამ პრობლემის გამოაშკარავებისათვის. განა ვიოტე თავის მიუწვდომელ ნიჭის მოწმეში „ფაუსტში“ იმავე საშუალებათ არ მიმართავს და იმავე პრობლემას არ აყენებს? საგულისხმოა ანდრეევის ტრაგედიაში მხოლოდ თავისებური გადაჭრა დასმული მიზნისა, თავისებური პოზიცია, რომელსაც იგი თავიდანვე იჭერს, როდესაც იმ პრობლემას, არსებითად აბსტრაქტულს, მხატვრულად გამოაშკარავებს. აი სწორედ ეს თავისებურებაა, რომ ჩვენ ყველაზე უწინ გვაინტერესებს და რის ნათელყოფასაც ჩვენ შევეცდებით.

ანათემა ყველაზედ უწინარეს სიმბოლური ნაწარმოებია. იგი იღებს მიზნად ადეკვატური გამოხატულება მისცეს ადამიანის სულის გარდაუვალს ტრაგედიას, — ტრაგედიას, რომელიც თავიდანვე დამარხულია ჩვენს არსში და რომელიც თანადათანობით სიძლიერით მკლავნდება და იზრდება ჩვენი პასიურ ძალთა გაფართოვებასა და გაღრმავებასთან ერთად. იგი ტრაგედია ერთბაშად დაფუძნებულია ადამიანის სულის არსებით თვისებაზედ. იგი მით არსებობს, მით იკვებება და მით იზრდება. ეს თვისება კი ჩვენი სულის ორმხრივობაა. იგი მისი ორსახეობაა. ადამიანი ყველაზედ უწინარეს გამოცდილებით მოვლენაა; ამ მხრივ იგი არ განსხვავდება სხვა ემპირიულ მოვლენათაგან. როგორც ასეთი იგი რაღაც ცვალებადი, დროული, რელატიური არის. მაგრამ ადამიანი, იმავე დროს თავის გამოცდილებითი მხარის წიაღთა შორის ატარებს რაღაც ზე ემპირიულს, რაღაც გარდაუვალს, რაღაც აბსოლუტურს, — და ეს გარდაუვალი, ეს ზე ემპირიული, ეს აბსოლუტური მისი შემოქმედებითი პსიხიკაა — ყველაზედ უწინარეს კი — დაგვირგვინება მისი პსიხიური ცხოვრებისა, მისი თავისუფალი გონება. მაგრამ საბედისწერო მომენტმა განუყრელ მიაჯაჭვა მისი თავისუფალ შემოქმედი, შემოუზღუდველ-აქტიური და აბსოლუტური პსიხიკა — მისი გონება დროულს და ცვალებადს, მკვდარს და პასიურს, რელატიურს და დაპირობებულს (условный) — მის ტანს, — მოვლენას სხვა ემპირიულ მოვლენათა შორის. და ამ მიჯაჭვულების გამოხატულება ყველაზე უწინარეს არის ძირითადი ფაქტი ჩვენის პსიხიური ცხოვრებისა — ფაქტი შეგრძნებისა. შეგრძნება განუყრელი თანამგზავრია ჩვენი გონების მუშაობისა. მე მეტს ვიტყვი, იგი აუცილებელი ელემენტია ყოველგვარი აზროვნებისა. ამიტომ გრძნება — ეს ის ბორკილია, რომელიც ჩვენი ბუნების აბსოლუტურ ელემენტს — გონებას დროულს და ცვალებადს — უკავშირებს. მოსპეთ ეს ბორკილი და დაინახავთ, როგორი სიძლიერით აღფრთოვანდება ჩვენი სული, არწივისებური შემძლეობით ფრთას ფრთას შემოჰკრავს და აფრინდება რა თვალმიუწვდომელ სიმაღლეში, თავისუფალი, ყოვლის შემცველი თვალით გახედავს მთელს არსებულს მსოფლიოსა და განახორციელებს თავის აღქმულ ოცნებას. თავის მიუწვდომელს მიზანს: შეიქმნება აბსოლუტური და მარადიული. იქ, სადაც ეს ბორკილი დაუძღურებულია, იქ, სადაც იგი დამსხვრეულია, ხოლო უკვე გააბსოლუტდა, იგი უკვე გაბატონდა გარდაუვალ შემართებაზედ. ამისი მო-

წმე მათემატიკაა. მათემატიკური ჰეშმარიტება აბსოლუტური ჰეშმარიტებაა, ვინაიდან მათემატიკური აზროვნების ასპარეზი თავისუფალი გონების დამოუკიდებელი მოქმედების ასპარეზია. მაგრამ იქ, სადაც არა თვით გონება ჰეშმნის თვით საკუთარი მოქმედების მასალას, როგორც ეს მათემატიკაში ხდება, არამედ გრძნობანი შეადგენენ ისეთ მასალას, აქ აღმაფრენა გონებისა შემოზღუდულია, იქ მისი მოძრაობა შეზღუდულია, იქ იგი უძლურია და თავისუფალი. მასში მხოლოდ მისწრაფებაა დაუსრულებელი, აბსოლუტურ არსებობისაკენ და აი სწორედ ბრძოლა აბსოლუტურ გონებისა იმ ბორკილთან, ბრძოლაა გრძნებასთან, და ყველა მასთან, რაც ამ უკანასკნელიდან გამომდინარეობს, რაც მასზეა დამკვიდრებული და მასზედ იზრდება, — წარმოადგენს ტრაგიკულ ნაკადს ადამიანის პსიხიური ცხოვრების მიმდინარეობაში. იგი ნაკადია, რომ ბაირონი გაიტაცა, რომ შოპენჰაუერი ჩაითრია თავის წყალთა მორევეში, რომ სახეშიდ სცემს ბარათაშვილს, იმსხვერპლებს ჰეკჰავაძის „განდეგილს“. იგი ნაკადი აძლევს მოტივს ანდრეევის მუზასაც და „ანათემაც“ თავის შინაარსად იღებს ამ ბრძოლას ადამიანის შინაგან არსში, ამ ტრაგედიას, ამ ოდისეიას ადამიანის სულისას.

ადამიანის სულში კი, ფიქრობს ანდრეევი, — ორი ელემენტი მოქმედებს და პირველი ელემენტი არის გონება: ინტელექტუალური ღირებულება, მეორე კი მორალული ღირებულება: სათნოება. იგინი ორივენი აბსოლუტურნი არიან აბსოლუტურ მისწრაფებაში: გონება ილტვის აბსოლუტურ ჰეშმარიტებისაკენ, შეუცნობელის შემეცნებისაკენ, მხოლოდ ასეთ შემეცნებაში იხდის მეჯლისს თავისი გამარჯვებისას, თავისი შემოუფარველელობისას. სათნოებაც კი მიისწრაფვის მარადიულობისაკენ და თავის ამ მისწრაფებაში იგი თვით ხდება მარადიული და აბსოლუტური. მხოლოდ ამ ორ მისწრაფებათა საშუალებით შეიძლება ადამიანის აბსოლუტად გარდაქმნა. მაგრამ შეიძლება კი? დღემდის ჩვენს წინაშე სდგას მხოლოდ უნაყოფო ისტორია გონების და სათნოებისა იმ გრძნებათთან ბრძოლისა. რომელნიც ფარგლავენ მათ მარადიულს ლტოლვილებს. და აი სწორედ ეს ისტორიაა შინაარსი ანდრეევის უკანასკნელი ტრაგედიისა. ამ თვალსაზრისით შესაძლებელია „ანათემა“ ერთ კერძო ადამიანის ფარგლებში ჩავსვათ და მისი შინაარსი იმ შემთხვევაში ინდივიდუალურ ზღუდვითა შორის შემდეგ სახეს მიიღებს.

წარმოიდგინეთ ადამიანი ფართო ბუნებოვანი, ადამიანი არაჩვეულებრივი გონებრივი სიძლიერით აღჭურვილი, ადამიანი, რომელშიაც წარმოუდგენელი ძლიერებით სჩქეფს წყარო შემეცნებითი ლტოლვილებისა. მისი გონება გამუდმებით მოქმედებს, — საგანი ამ მოქმედებისა იგივე აბსოლუტური ჰეშმარიტებაა, ნათელყოფაა არსებულისა თავისთავად. მაგრამ ვილაც, უძველესი და უღმობელი დარაჯი ცეცხლის მახვილით ელოდება გზაზედ მის აბსოლუტურისაკენ მისწრაფებას და მიუწვდომელს ხდის მისთვის ბნელში გახვეულს — აბსოლუტურ ჰეშმარიტებას და ეს ვილაც, უღმობელი ბოროტი დარაჯი და იმავე დროს შეუწყნარებელი ჯალათი ადამიანის გონებისა — არის მისი შეზღუდულობა, მისი დროულობა, — არა მეტიც ვთქვათ, იგი არის თვით ადამიანი, რამოდენათაც იგი მატარებელია რაღაც არააბსოლუტურისა. იგი მისი ბუნებრივი, მისი გამოცდილებითი მხარე, მისი ტანია და ამასთანვე ისეთი ელემენტი მისი პსიხიურ ცხოვრებისა, რომელიც ნათელყოფს მისი სულის ტანთან კავშირსა — იგი ადამიანის გრძნებაა. და აზრი ადამიანისა



უძლური ემზობა გრძნების შეუსრელი სიმაგრის, ან მისი შემეცნების საშუალებად რის წინაშე და ანათემაც, — უძლური აზრი ადამიანისა, — საბრალოდ ზღვრის თხავს ცეცხლის მახვილიანი დარაჯის წინაშე. გონება — ანათემა უძლურია იქ, სადაც მას ვიღაც ელობება წინ, მაგრამ იგი დაუსრულებელ ძლიერია, აბსოლუტურია იქ. სადაც იგი ვიღაც არ არსებობს, სადაც არ არის აუცილებელი საჭიროება გონებამ გრძნებას მიმართოს და მას მოსთხოვოს მასალა თავისი მოქმედებისა, სადაც პირიქით თვით გონება ჰქმნის თავის საკუთარ მასალას: იგი აბსოლუტურია „რიცხვში, აბსოლუტურია ზომისაში და წონისაში“. ასე ეუბნება ანათემას ვიღაც, ცეცხლის მახვილით აღჭურვილი, გონება აბსოლუტური, გონება აბსოლუტური მათემატიკურ აზროვნებაში. მაგრამ იგი უძლურია სხვა სფეროში, იგი ყველგან შემოკვილია გრძნებათა ბორკილით. და აი გონება, აღიარებს რა თავის უძლურებას აბსოლუტური ჰქმნაობის მიღწევაში, მიმართავს მეორე აბსოლუტურს, აბსოლუტს მისწრაფებაში: ზნეობრივ ნებას ან სათნოებას. ანათემა დავით ლეიზერის საშუალებით იმედოვნებს აბსოლუტის ბჭეთა შემუსვრას. მაგრამ სათნოება — დავითი თვითვე მიიღტვის აბსოლუტურისაკენ, დაუსრულებელი არსებობისაკენ. დავით ლეიზერი ზღვის ტალღათ მოსთხოვს პასუხს საჭირობოროტო კითხვებისას. საზოგადოთ კი იგი, თავის კერძო ცხოვრებაში, უპრეტენზიო, „მოხუცი, საბრალო ებრაელია, რომელიც მალე უნდა მოკვდეს“. მაგრამ გონება — ანათემა უსვამს ლეიზერს ფრიად გარკვეულ მიზანს; მისი აბსოლუტებაა ეს მიზანი: დავით ლეიზარმა უნდა დაამყაროს უსაზღვრო შეუშფოთებელი ბედნიერება და მიანიჭოს იგი კაცობრიობას. ამაში გამოისახება მისი აბსოლუტად ჰქმნა. ანათემა აძლევს დავით ლეიზერს საშუალებასაც ამ მიზნის განსახორციელებლად: განა ასე არ შეჭფერის გონებას მიზანი და მოტივი მისცეს ნებას? ოთხ მილიონს უდრის ის მემკვიდრეობა, რომელიც ანათემას მოაქვს დავით ლეიზერისათვის და ამ საშუალებით უნდა დაიმკვიდროს მან ბედნიერება. დავით ლეიზერი გრძნობს თავს აბსოლუტად, იგი ღმერთია ბრბოს თვალში, სანამ საქმე მემკვიდრეობის განაწილებამდე არ მივა, მაგრამ აქ ხელათ იჩენს თავს იგივე ბორკილი ადამიანის ბუნებისა, იგივე გრძნება, ზოლო სხვა სახით, სახელდობრ გაუმადლარი კაცობრიობის უსაზღვრო მოთხოვნილებათა სახით და დავით ლეიზერს — სათნოებას მოსთხოვენ სასწაულს: ამ უსაზღვრო მოთხოვნილებათა გადალახვას. იგიც მისწრაფვის, ასრულოს ბრბოს სურვილი და საბოლოოდ იზოვოს აბსოლუტური ლტოლვის განხორციელება, თავის გააბსოლუტება. მაგრამ მალე გრძნობს უძლურებას თავის ლტოლვისას იმ უსაზღვრო მოთხოვნილებასთან ბრძოლაში და დავით ლეიზერიც ეცემა მსხვერპლად ამ უთანასწორო ბრძოლაში. ისიც უძლური აღმოჩნდება და ისე, როგორც ანათემა, მკერდით დახოხავს მიწაზედ.

ამგვარად ვერც გონება — ანათემა და ვერც სათნოება — დავით ლეიზერი ვერ ახერხებენ ადამიანის ბუნების რადიკალური ტრაგედიის ბედნიერად გადაჭრას. იგინი ვერ აღწევენ აბსოლუტურ არსებობას. ანათემა მიტომ, რომ იგი შემოკვილია ემპირიულად მსოფლიოს ფარგლებში გრძნებათა ბორკი-



ლით; და დავით ლეიზერი, მიტომ, რომ იგი გრძნებითი გრძნებებითაა დატვირთული. მაგრამ ერთია ანათემა — გონება აბსოლუტი: მათემატიკაში, მიტომ, რომ იქ იგი თვით ქმნის საგანს თავისი მოჭმედებისას; და ერთია დავით ლეიზერი — სათნოება უკვდავი: შესრულებული ვალდებულების შეგნებაში. აი სწორედ ამ შეგნებას გულისხმობს ცეცხლის მახვილით აღჭურვილი დარაჯი ჭეშმარიტების, როდესაც იგი უკვდავად აღიარებს დავით ლეიზერს — სათნოებას. აი მოკლედ შინარსი და აზრი ანდრეევის ტრაგედიისა.

პრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ნეოკანტიანელოგის შეფასება თანამედროვე ბერძნულ
ფილოსოფიაში

(H.—D. Häußer, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*.
1989 Bouvier Verlag. Bonn. 242 s.)

ნეოკანტიანელოგის როგორც ფილოსოფიური მიმართულების ისტორია გასული საუკუნის სამოციანი წლებიდან იწყება. მას საფუძველი ჩაუყარა ე. ცელერის, ო. ლიბმანის და ფრ. ა. ლანგეს გამოკვლევებმა, სადაც მაშინდელი ფილოსოფიის კრიზისიდან გამოსასვლელად ორიენტაცია კანტის ფილოსოფიაზე იყო აღებული. მათი ლოზუნგი — „უკან კანტისაკენ“ არსებითად ახალს არფერს ამბობდა ამ მიმართულებაზე, რადგან იგი ადრე სხვებსაც წამოუყენებიათ, მაგრამ მკითხველთა ფართო წრისათვის სწორედ ნეოკანტიანელოგს დაუკავშირდა. სპეციალისტებისათვის კი არც თუ იოლ პრობლემად იქცა აღნიშნული ლოზუნგის ნეოკანტიანური ვარიანტის სპეციფიკის დადგენა.

ნეოკანტიანელოგა თანდათან აფართოებდა თავისი გავლენის წრეს. საუკუნის ბოლოსათვის იგი ყველაზე გავრცელებული მიმართულება იყო ევროპაში. ისე გავრცელებული, რომ მისი საზღვრების დადგენა დღესაც ჭირს. მაგრამ იგი მაინც შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც იღებს კანტის შემეცნების თეორიას და თუმცა უარყოფს თავისთავადი ნივთის არსებობას, მაინც აღიარებს მისი, როგორც საზღვრითი ცნების მნიშვნელობას. ამ საფუძველიდან დანახული ნეოკანტიანური ფილოსოფიური სკოლები შეიძლება საერთო პოზიციის განვითარების სხვადასხვა საფეხურად წარმოვიდგინოთ. იგი ყალიბდება ფრ. ა. ლანგეს ნააზრევში. სრულ განვითარებას აღწევს მარბურგის (პ. კოპენი, პ. ნატორპი, ე. კასირერი და სხვ.), ფრაიბურგის (ე. ვინდელბანდი, პ. რიკერტი და სხვ.) სკოლებში. ეს მიმართულება საკუთარი თვალსაზრისის წინაშე მდგარი სიძნელეების გათვალისწინებით მიდის ფიქციონალიზმამდე, როგორც ნეოკანტიანურ პრაგმატიზმამდე, რომელიც არსებითად სკეპტიციზმს წარმოადგენს. იგი უარს ამბობს შემეცნების თეორიულ ღირებულებაზე, ე. ი. მის მიერ რაიმე ობიექტური ღირებულების დადგენაზე და კმაყოფილდება პრაქტიკული შედეგების მიღებით. სკეპტიციზმი კი, როგორც ცნობილია, წინააღმდეგობრივი თეორიაა, ე. ი. აყენებს ფილოსოფიური პრობლემატიკის ახალ საფუძველზე პოზიტიური გადაჭრის მოთხოვნას. ფილოსოფიის უარყოფა ხომ მხოლოდ ფილოსოფიითვეა შესაძლებელი! თუ ეს მიდგომა სწორია, შეიძლება ითქვას, რომ ნეოკანტიანელოგა ბუნებრივი სიკვდილით მოკვდა, ე. ი. ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი. თუ შეიძლება ფილოსოფიური მიმართულების კვლო-



მის თარიღის დასახელება, ნეოკანტიანელობისათვის ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ თვალს 1924 წ. როცა პ. ნატორპის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში მოწაფეები დაემშვიდობენ ღვაწლმოსილ მასწავლებელს, როგორც სხვა მიმართულების წარმომადგენლები. მათ შორის იყვნენ ნ. პარტმანი, პ. ჰიმზოეთი, მ. კუნდტი, და სხვ. ფრაიბურგის სკოლიდან მანამდე გადავიდნენ ფენომენოლოგიის პოზიციაზე (ე. ლასკი, მ. ჰაიდეგერი). ნეოკანტიანელები კიდევ კარგა ხანს აგრძელებდნენ საკუთარი პოზიციის დაცვას სიცოცხლის ფილოსოფიისა და სხვათა წინააღმდეგ, მაგრამ ფილოსოფიურ ამინდს ველარ განსაზღვრავდნენ.

ამ პოზიციიდანაა შეფასებული წინამდებარე წერილში უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე დასავლეთში უპირატესად გერმანიაში, ნეოკანტიანელობაზე გამოცემული ლიტერატურა. ეს ლიტერატურა ძალზე მწირია 50-იანი წლების მეორე ნახევრამდე. ამას განაპირობებდა არა მარტო ნეოკანტიანური მიმართულების გავლენის მკვეთრი კლება, არამედ ნაცისტების მიერ კანტის საზოგადოების ძირითადი ორგანოს „კანტშტუდიინის“ დახურვა და შემდეგ მეორე მსოფლიო ომთან დაკავშირებული ატმოსფერო. ისიც აღსანიშნავია რომ, ნეოკანტიანელობისაგან დავალებული მოაზროვნეები ხაზს უსვამდნენ არა თავის კავშირს ამ მიმართულებასთან, არამედ სწორედ განსხვავებას. ამ უკიდურესმა და უმართებულო პოზიციამ ბუნებრივად გამოიწვია ინტერესი ამ ერთ დროს დიდად გავლენიანი მიმართულებისადმი. ხელახლა გაცნობიერდა მისი მნიშვნელობა თანამედროვე ფილოსოფიისათვის და საერთოდ კულტურისათვის. ყურადღება მიაქცეეს რამოდენიმე მოაზროვნეს, ნეოკანტიანელთა ყოფილ მოწაფეებს (გ. რალფსს, რ. ცოხერს), რომელნიც ნეოკანტიანელებად თვლიდნენ თავს. სამოციანი წლების ბოლოსათვის დაიწყეს მსჯელობა იმაზე, არის თუ არა სოველივე ეს ნეოკანტიანელობის აღორძინება. ამ წერილის ავტორის აზრით, ნეოკანტიანელობამ ამოწურა თავისი თავი და მის აღორძინებაზე ლაპარაკი უმართებულოა [2, გვ. 141]. ამ პოზიციიდან ვიხილავთ ჩვენ ნეოკანტიანელთა შესახებ უკანასკნელ ათეულ წლებში გამოქვეყნებულ ლიტერატურას. მათ შორის განსაკუთრებული ყურადღება მიექცევა კანტის საერთაშორისო საზოგადოების პრეზიდენტისა და „კანტშტუდიინ“-ის გამომცემლის პროფ. გ. ფუნკეს მიერ ოტავაში (კანადა) 1974 წ. წაკითხულ მოხსენებას — „მეტაფიზიკისაგან მიბრუნება XX საუკუნის ნეოკანტიანელობაში“ [4, გვ. 36], პ. ლ. ოლიგის წერილს — „ნეოკანტიანელობა“ (1977 წ.) და პ. დ. ჰოისერის შემეჯამებელ წიგნს — „ტრანსცენდენტალური რეფლექსია და შემეცნების საგნი“ (დაიწერა 1984 წ., გამოცემა 1989). ეს ნაშრომი გამოირჩევა თავისი ინფორმაციულობით, საფუძვლიანობით და თანმიმდევრულობით. ამის გამო ჩვენი დებულებების შესამოწმებლად მას სხვაზე უხვად დავიმოწმებთ ხოლმე.

1924 წ. გამოკვეთილი მიბრუნება გერმანული ნეოკანტიანელობისა მეტაფიზიკისაგან არ იყო კანტზე უარის თქმა. უპ. ყ. ეს იყო კანტის ახალი ინტერპრეტაცია, თანაც ძალზე ფართო სპექტრით. ამის საბუთად გ. ფუნკე მიუთითებს ცნობილი თეოლოგის ა. პარნაკის სიტყვაზე 1924 წ. კანტის იუპილეზე. მან აღნიშნა, რომ „უკან კანტისაკენ“ მეტაფიზიკურად გავებულ კანტსაც გვლისხმობს. კანტი იცნობდა საკუთარ თავს, წერდა პარნაკი, ე. ი. მან იცოდა თავისი ჰემარიტი მე, როგორ ყოველ გრძნობადს უკან არსებული ზეინდივიდუური და ზეპერსონული ადამიანური გონება. ესაა მისი თავისუფ-

ლება, მისი უღრმესი გაკვირვება ვარსკვლავიანი ცისა და მორალური კანონის წინაშე. „ეს არის მისი რელიგიაში გარდამავალი მოწიწება“ [4, გვ. 43]. ეს კიდევ ერთი დამატებითი საბუთია იმისათვის, რომ ლოზუნგი — „უკან კანტისაკენ“ არც ნეოკანტიანელობიდან გამოსული მეტაფიზიკით ამოიწურება და არც ფრ. პაულსენის მიერ კანტის საიდუმლო მეტაფიზიკის თაობაზე კითხვის დასმით.

ფუნქცეს აზრით, ნეოკანტიანელობაში მეტაფიზიკისაკენ მიბრუნებამ უჩვენა, რომ კანტის მემკვიდრეობაზე პრეტენზიის უფლება აქვთ არა მარტო ნეოკანტიანელებს, არამედ თითოეულს იმ მრავალრიცხოვან მიმართულებათაგან, რომელნიც ერთმანეთს გამორიცხავენ. კიონიგსბერგელ ფილოსოფოსს ემყარებიან არა მარტო ფიქციონალისტები, არამედ პანლოგისტური მარბურგელთა სკოლა, ისევე როგორც ვოლუნტარისტულ-ბადენელებისა, იდეალისტები (როგორიცაა ჰაიმზოეთი), პერსონალისტები (როგორიცაა ტროელში), სიცოცხლის ფილოსოფოსები (როგორიცაა ზიმელი), ფენომენოლოგები (როგორიცაა ჰუსერლი), ონტოლოგები (როგორიცაა პარტმანი), ფილოსოფიის ფილოსოფიის წარმომადგენლები (როგორიცაა ლასკი). ამიტომ სურდა ფაიჰინგერს კანტში დიდი შუამავალი დაპირისპირებული, და ერთი შეხედვით შეურიგებელი, თვალსაზრისებისა დაენახა [4, გვ. 75]. ფუნქცე ეთანხმება ფაიჰინგერს იმაში, რომ ყოველივე ეს არასრულყოფილების ნიშანი კი არაა, არამედ შინაგანი სიმდიდრის, რაც კანტის პრობლემას სანამუშოდ აქცევს როგორც ადამიანის ცხოვრების პრობლემას. ხელახლა წამოიწივს კანტის მეგობრის თ. გ. ჰიპელის სიტყვები, რომელმაც კანტს „ცენტრალური ადამიანი“ უწოდა. კანტის სამომავლო კვლევის პერსპექტივებზე მიუთითებს ჰუსერლის მიერ წერილში — „კანტი და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის იდეა“ (1924 წ.) — გამოთქმული აზრი, რომ კანტი ყველა მიმართულებისათვის მნიშვნელოვანი ზომით განმსაზღვრელია და მისი მონუმენტური კრიტიკების ჰეშმარიტი გაგება ყოველი მომავლის აუცილებელი ამოცანაა [4, გვ. 76].

ამ სამომავლო ამოცანის კონკრეტულ გამოვლინებებს აფასებს გ. ფუნქცეს მოწაფე ჰ. დ. ჰოისერი მასწავლებლის ნაშრომის გამოცემიდან 10 წლის შემდეგ, ზემოაღნიშნულ ნაშრომში. მაგრამ აფასებს მას ძირითადად, ნეოკანტიანური პოზიციის სიცოცხლისუნარიანობის თვალსაზრისით. ნაშრომის ქვესათური — „კრიტიციზმის ობიექტივისტური ტრანსფორმაციის განსაკუთრებული გათვალისწინებით შემეცნების ტრანსცენდენტალფილოსოფიური დაფუნქციონირებისათვის. ნარკვევი ნეოკანტიანელობის სისტემური და ისტორიული გენეზისისათვის“.

სათურში მოქცეული ცნება — „ტრანსცენდენტალური რეფლექსია“ აზროვნების ნეოკანტიანურ წესს გულისხმობს, რომელიც მოითხოვს არ გადაიღახოს ტრანსცენდენტალურის საზღვარი, ე. ი. შემეცნების საგნის აგების იმ პრინციპის საზღვარი, რომელიც მოითხოვს შემეცნების შემოზღუდვას იმით, რაც ჩვენ თავად შეგვაქვს საგნებში. ავტორი დაწვრილებით იხილავს ნეოკანტიანელობის სახელით მოღვაწე მოაზროვნეების თეორიებს, რომელნიც ცდილობდნენ ძველი პრინციპების ერთგულად წარმოედგინათ თავი, სინამდვილეში კი ახალ მოძღვრებებს აგებდნენ. ჰოისერი ამტკიცებს, რომ მათ არ შეიძლება ნეოკანტიანელები ეწოდოთ. ამგვარი პოზიკია გულისხმობს ნეოკანტიანელობის, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობის ცნების დად-



გენას, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემს უარი ვუთხრათ ნეოკანტიანელობაზე იმას, ვინც ამ ცნებაში მოცემულ ნიშნებს არ შეესაბამება. წიგნის დასათაურება თითქმის ამის იმედს იძლევა: ნეოკანტიანელობის ისტორიულ-სისტემური დალაგების ელემენტები, სისტემური განლაგების საზღვრების დაფუძნება, ღირებულებითი რაციონალიზმის გადალახვის საფეხურები, ჰერეტიკის ღირებულებითი ფუნქცია, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ონტოლოგიური გადალახვის ტრანსცენდენტალური საზღვრები; კანტთან დაკავშირებული ტრანსცენდენტალური მოტივის სისტემური ათვისების ისტორიოსათვის. ძირითად ტექსტს თან ერთვის ვრცელი შენიშვნები საინტერესო და საჭირო განმარტებებით და მითითებით. ლიტერატურის სია, რომელიც თან ერთვის ნაშრომს კარგ სამსახურს გაუწევს მკითხველს, განსაკუთრებით თანამედროვე ლიტერატურის თვალსაზრისით.

როგორც აღნიშნული იყო, ოციანი წლებიდან ნეოკანტიანელობა სწრაფად კარგავდა გავლენას, მიუხედავად იმისა, რომ რიგი სერიოზული მოაზროვნე ცდილობდა ამ სახელის შენარჩუნებას, თუმცა ახალი თეორიების განმსაზღვრელი გავლენა მათზე აშკარა იყო. (მაგ. ე. კრამერი, ჰ. ვაგნერი, რ. ცხენერი და სხვ. [6, გვ. 751]). იმის გასარკვევად, აქვთ თუ არა მათ ამის უფლება, კვლავ ნეოკანტიანელობის განსაზღვრებაა საჭირო. ნეოკანტიანელობა ხომ უბრალოდ კანტის მიმდევრობა არაა, არც კანტის გამოყენება საკუთარი მოძღვრებისათვის! ამგვარი რამ ხომ მუდამ იყო ნეოკანტიანელობის წარმოშობამდე, მისი არსებობის დროს და მისი გარდასვლის შემდეგაც.

ჰოისერის აზრით, XX ს. მეორე ნახევარში ნათელია ნეოკანტიანელობის თანამედროვე ფილოსოფიაზე გავლენის დამცირება და შეუფასებლობა. ამას, ერთის მხრივ, ის აპირობებს, რომ დღეს სათანადოდ არ იციან ნეოკანტიანელთა მიერ კანტის გაგების სპეციფიკა, მეორეს მხრივ, თანამედროვე აზროვნებაზე მ. ჰაიდეგერის და ნ. ჰარტმანის გავლენა. ეს უკანასკნელნი ნეოკანტიანელობასთან მხოლოდ საკუთარ დაპირისპირებას წამოსწევდნენ. ყოფილ მასწავლებელთან კავშირს კი ყურადღებას არ აქცევდნენ. ნ. ჰარტმანი ხომ მარბუტგის სკოლის იმედად ითვლებოდა ერთ დროს, ხოლო მ. ჰაიდეგერი თავდაპირველად ჰ. რიკერტთან სწავლობდა და თავისი წიგნი — „დუნეს სკოტის მოძღვრება კატეგორიებზე და მნიშვნელობაზე“ (1916 წ.) ჰ. რიკერტს, „უმადლიერესი მოწიწებით“, მიუძღვნა! ამ მიმართების სწორი შეფასებისათვისაც ნეოკანტიანელობის განსაზღვრების, მისი ცნების დადგენა საჭირო. ამგვარი ცნების აუცილებლობას XIX ს. ბოლოდან დაწყებული ბევრი გრძნობდა (მაგ. კ. ოისტერრაიხი). ხედავს ამას ჰ. ჰოისერიც მაგრამ, ითვალისწინებს რა სიძნელეებს, უარს ამბობს მიზანზე: „ნეოკანტიანელობა არის ფილოსოფიური მიმართულება, რომელსაც უკიდურესად მრავალფეროვანი სახე აქვს, რაც ერთგვანოშილებიან განზოგადებას არ ექვემდებარება“ [5, გვ. 11]. ამიტომ იგი არ ცდილობს ნეოკანტიანელობის ცნების განსაზღვრებას. ეს ტერმინი მისთვის „აბრევიატურაა იმ მრავალნაირი ფორმით გამოხატული მცდელობებისა, კანტის კრიტიციზმი შემეცნებისთეორიული პრობლემების დასაძლევად გამოყენებისათ“ [5, გვ. 12].

როგორც გამოკვლევის შინაარსი ცხადყოფს ამგვარი ზოგადი ორიენტაცია ძალიან ძნელია კონკრეტულ თეორიას მიუყენო. ისიც კარგად ჩანს, რომ ფაქტურად ავტორი უფრო ვიწრო განსაზღვრებას იყენებს ნეოკანტიანელობისათვის, მაგრამ მისი ლოგიკური ფორმულირება შეუძლებლად მიაჩნია.



აქ თითქოს ლოგიკურ წრეში ვექცევით: თუ ნეოკანტიანელობის ცნებამ წინააღმდეგობა უკვე გაგვაჩინა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს მიმართულება უკვე შეცნობილი გვაქვს და, ამდენად, კვლევა უკვე დამთავრებული, მაგრამ ამგვარი კვლევა არ განხორციელდებოდა გარკვეული საზღვრების და მიზნის დასახვის გარეშე, რომლის შინაარსი კვლევის შედეგად მიღებული ცნების იდენტური არის. ის გარემოება, რომ ფაქტიური კვლევის პროცესში სამუშაო ჰიპოთეზად მიღებული მიზნის დაუსტება ხდება, ლოგიკურად აღნიშნულ წრეს არ არღვევს, რადგანაც კვლევა არსებითად იწყება მაშინ, როცა სახელმძღვანელოდ აღებული მიზნის, როგორც კვლევის შედეგად დასადგენი ცნების პარადიგმის მიხედვით ფაქტიური მასალის შემოწმება იწყება. ამ ასპექტით კიდევ ერთხელ გამოჩნდება პლატონის იდეათა თეორიის სიღრმისეული მნიშვნელობა შემეცნებისათვის. გამოცდილებას გარკვეული აზრით, დამხმარე როლი ენიჭება კვლევისათვის აუცილებელი ცნების (იდეის) წინასწარ დასადგენად.

მაგრამ მეოცე საუკუნე ცნების (და იდეის) შესაძლებლობებისა და უღლებებისადმი სკეპტიციზმით ხასიათდება. კვლევის შედეგად ზუსტი განსაზღვრების მიღწევის ცდას და მის მიზანშეწონილებას ჩვენს დრომდეც ჰყავდა მოწინააღმდეგეები. გოეთეს დროინდელი მოაზროვნე ი. მოზერი ნათელ ცნებას ლობიის წვნიანს აღარებდა, სადაც კარგად ჩანს სადაა მარცვლები და სად წყალი. ბუნდოვანი ცნება კი ნამცხვარივითაა, რომლის შემადგენელ ნაწილებს ერთმანეთისაგან ვერც არჩევ, მაგრამ შესანიშნავი სუნი და გემო აქვს. გერმანელმა რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო გააძლიერეს ეს პოზიცია. ცნებითი აზროვნების ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლას სათვეში თავად შელინგი ჩაუდგა, რომელმაც თავის იმდროინდელ მოძღვრებას, რომელიც ცნებით აზროვნებას ემყარებოდა, უწოდა ნეგატიური ფილოსოფია. ამგვარი პოზიცია აღორძინდება ხოლმე ფილოსოფიის კრიზისის დროს. ასე მოხდა XX საუკუნეშიც, ირაციონალიზმის გაბატონებასთან ერთად. ცნობილია, რომ ფრანკფურტელები ცნებაში სისტემის ჩანასახს, სისტემაში კი ტოტალიტარიზმის და ჩაგვრის საფუძველს ხედავდნენ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ცნების ღირებულების ნებისმიერი უარყოფელი მაინც თავად, რაღაც გარკვეული ცნებიდან გამოდის, რომელსაც სამუშაო ჰიპოთეზაზე გაცილებით მეტი ღირებულება აქვს. ის გარემოება, რომ მათ თავის მიერ დადგენილის უზადობაზე პრეტენზია არა აქვთ, ეს არ განასხვავებს მათ, მავალითად, პლატონის, ანდა სოკრატესაგან, რომელნიც ყველაზე შორს იყვნენ ამგვარი პრეტენზიისაგან. მაგრამ მაინც ცნებითი აზროვნების უპირატესობას იცავდნენ.

განსაზღვრების აუცილებლობა კვლევაში გარდუვალია, მაგრამ ასევე აუცილებელია მისი კრიტიკული გამოყენება ახალ მასალზე. მაგ., თუ მე გედი განვსაზღვრე, როგორც ასეთი და ასეთი თვისებების მქონე თეთრი ფრინველი და შემდეგ დავინახე შავი გედი, მე ან ჩემი განსაზღვრება უნდა უარყოფანდა ამ განსაზღვრების ქვეშაობებიდან გამოსულმა, ეს ფრინველი გედად არ უნდა ჩავთვალო. ფაქტობრივად ორივე ხდება ხოლმე და სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა მიდგომაა გამართლებული, ისევე როგორც კომპრომისი ამ ორ მიდგომას შორის.

„ტრანსცენდენტალური რეფლექსიის და შემეცნების საგნის“ ავტორიც, ცხადია, გრძნობს ამგვარი განსაზღვრების საჭიროებას, მაგრამ ისტორიულად ცნობილი მცდელობების მარცხის გათვალისწინებით, არ ცდილობს კიდევ



ერთი ახალი განსაზღვრების წამოყენებას. თუმცა მისი ამოკითხვები ნარკვევებში ძნელი არაა. განსაზღვრებაზე პრეტენზიის გარეშე და, ე. ი. მისთვის პასუხისმგებლობის გარეშე, დადგენილია ნეოკანტიანელობის ცენტრი, ე. ი. იმ სკოლებისა, რომელთა ნეოკანტიანელობას არავენ ეჭვობს. ესაა მარბურგის და ფრაიბურგის სკოლები. „ტრანსცენდენტალური კრიტიციზმის“ ფარგლები, რომლის გადალახვა ნეოკანტიანელად ყოფნის უფლებას უკავს მკვლევარს, ამის მიხედვითაა ვაზარებულნი. მაგრამ ტრადიციის გადალახვა უჭირს და თუმცა ხედავს, რომ მაგ., ცნობილი ფილოსოფოსის ა. რილის მოძღვრებაში მეტაფიზიკური დაშვებულია და, ამდენად, იგი მეტაფიზიკოსია, ჰოისერი მას მაინც ნეოკანტიანელად თვლის [5, გვ. 31, 165]. ა. რილი ისეა ისტორიულად ჩაწერილი ნეოკანტიანურ მოძრაობაში, რომ მკვლევარნი იშვიათად თუ ბედავენ მის გამორიცხვას ნეოკანტიანელთა რიგდან [3, გვ. 99]. რილი თავის ძირითად ნაშრომში — „ფილოსოფიური კრიტიციზმი“ არა მარტო აღიარებს თავისთავადი ნივთის, როგორც არსებულის აუცილებლობას შემეცნების თეორიისათვის, არამედ უშვებს თავისთავადი ნივთების რაღაცნაირ მინიმალურ შემეცნების შესაძლებლობასაც.

ჰოისერი განიხილავს ნეოკანტიანელთა ცნების ცნობილ განსაზღვრებებს, მათი რიცხვი მცირე არაა. განსხვავებაც დიდია მათ შორის. ზოგი ყველას ნეოკანტიანელად მიიჩნევს, ვინც ჰეგელის შემდეგ კანტს დაუბრუნდა, ზოგი კი — მხოლოდ მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლებს. მაგ., 1951 წ. ფრ. იუბერვეგის ცნობილი „ნარკვევების ფილოსოფიის ისტორიაში“, მეცამეტე გამოცემაში (როგორც ცნობილია ეს შესანიშნავი წიგნი ავტორის მოწაფეთა და მოწაფეთა მოწაფეების მიერ პერიოდულად შეიყვება ხოლმე), ნეოკანტიანელობის შეიდი მიმართულებაა დასახელებული. ისინი XIX ს. ბოლოს და XX ს. პირველი ათეული წლების თითქმის ყოველ ძირითად მიმართულებას შეიცავს. ესენია: **ფიზიოლოგიური** (ჰელმპოლცი, ლანგე), **მეტაფიზიკური** (ლიბმანი, ფოლკელტი), **რეალისტური** (რილი), **ლოგიკისტური** (კოპენი, ნატორპი, კასირერი), **ღირებულებებისთეორიული** (ვინდელბანდი, რიკერტი), **რელატივისტური** (ზიმელი), **ფსიქოლოგისტური** (ნეოფრიზიანელები, ნელსონი) [5, გვ. 165]. ნათელია, რომ ამგვარ ჩამონათვალს ძნელია რაიმე ლოგიკური განსაზღვრება მისცე, გარდა იმისა, რომ ეს ხალხი ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელისაგან განსხვავებული წესით ემყარებოდნენ კანტის ფილოსოფიას. მაგრამ თუ ამგვარი საფუძვლიდან ამოვალთ, მაშინ ამ რიგის გაგრძელება ძნელი არაა. ამგვარი მიმართულებები XIX ს. პირველ ნახევარშიც აღმოჩნდება და მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარშიც. ეს შესაძლებლობა განასორციელა ლ. უ. ბეკმა ამერიკაში კანტის კვლევის ლიდერმა, კანტის მთარგმნელმა და კომენტატორმა. მან აღნიშნულ შეიდი მიმართულებას დაუმატა მერვე: **ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური**, რომლის წარმომადგენლებადაც ჩათვალა მ. ვუნდტი, ჰ. ჰაიმზოეთი, მ. ჰაიდეგერი და გ. მარტინი. ეს პოზიცია წარმოდგენილია ბეკის წერილში, რომელიც გამოქვეყნდა ისეთ ავტორიტეტულ და ოფიციალურ გამოცემაში, როგორცაა „ბრიტანეთის ენციკლოპედია“ (1967 წ., ტ. V).

ნეოკანტიანელობის საზღვრების გავრცელება, როგორც იუბერვეგისეული აღწერიდან მოსალოდნელი იყო, ამაზეც არ შეჩერებულა. ჰ. შმიდტის ცნობილ „ფილოსოფიურ ლექსიკონში“ (1969 წ.) ნეოკანტიანელთა მეტაფიზიკურ მიმართულებაში ბეკის მიერ აღნიშნულთა გარდა შეყვანილია

ნ. ჰარტმანიც და ფოლკელტიც: ხოლო ნეოკანტიანელობის სენსუალისტურ მიმდინარეობაში აქცევს ჰელმპოლცს, მასს და რილს (ეს ამ ლექსიკონის შეთვრამეტე გამოცემაა). აქვეა გამოყოფილი ახალი მიმართულებანი: პოზიტივისტური (ვ. დილთაი) და ფიქციონალისტური (პ. ფაიჰინგერი). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პ. ფაიჰინგერს კანტიანელობის წინაშე მისი დიდი დამსახურების მიუხედავად (იგი კანტის საზოგადოების დამაარსებელია და „კანტ-შტუდიიგის“ დამფუძნებელი) მკვლევართა უმრავლესობა ნეოკანტიანელად არ თვლის, თუმცა იგი თავად მიუთითებდა თავისი შეხედულებების ნათესაობას პ. კოპენის რიგ პრინციპთან.

როგორც იტყვიან საზღვრის დარღვევასაც თავისი საზღვარი აქვს. ამიტომ ჰოისერი, როგორც კუროზზე მიუთითებს პ. ვუსტის წიგნზე — „მეტაფიზიკის აღორძინება“, რომელიც 1920 წ. გამოიცა ლაიფციგში, ხოლო 1973 წ. ხელახლა დაიბეჭდა ჰამბურგში პ. ვუსტი სამ მიმართულებას გამოყოფს ნეოკანტიანელობაში: ბარბურგის, ფრაიბურგის და გიოტინგენის. კუროზულობა სწორედ ამ მესამე მიმართულებასთანაა დაკავშირებული, რადგან მის წარმომადგენლად ფენომენოლოგიური მოძრაობის მამამთავარი — ე. ჰუსერლია დასახელებული. ფაქტობრივად კი, სწორედ ჰუსერლის გავლენით ჩამოსცილდა ნეოკანტიანელობას მრავალი შესანიშნავი მოაზროვნე (ე. ლასკი, ნ. ჰარტმანი, მ. ჰაიდეგერი და სხვ.), რათა ნეოკანტიანელობის განსაზღვრებების ქაოსში ერთიანი რაიმე პრინციპის უქონლობა ნათელი გახდეს პ. ჰოისერის სიისათვის კიდევ ერთი შეიძლება და დაკვამატებია. ესაა ვ. ბრუგერის „ფილოსოფიური ლექსიკონი“ (ვენა, 1967 წ.): აქ ნეოკანტიანელობაში სამი სკოლაა გამოყოფილი: მარბურგის, ფრაიბურგის და პოზიტივისტურ-ემპირიოკრიტიცისტული (კორნელიუსი, მახი, ავენარიუსი, ფაიჰინგერი). უნდა ითქვას რომ, მართალია მახისა და ავენარიუსის ნეოკანტიანელებად მიჩნევა ძნელია, მაგრამ ბრუგერის კლასიფიკაციას აქვს გარკვეული საფუძველი. ფაიჰინგერი, რომელსაც მათთან გარკვეული სიახლოვე აქვს (ისევე როგორც პრაგმატიზმთან და პოზიტივიზმთან) დამაჯერებლად უჩვენებს არა მარტო კანტთან, არამედ ნეოკანტიანელობასთანაც თავისი თეორიის, ე. ი. ფიქციონალიზმის კავშირს.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილ ერთიმეორისაგან მკვეთრად განსხვავებულ აღწერებს რალაც განსხვავებული ცნებები, განსხვავებული განმარტებები უდევთ საფუძვლად. მათ შესახებ იმაზე უკეთესად ძნელია თქვა, ვიდრე ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ი. ერდმანმა თქვა თავის წიგნში — „გერმანული ფილოსოფია ჰეგელის სიკვდილის შემდეგ“ (ბერლინი, 1896): ამ მოაზროვნეთაგანს ზოგს „ნო“ აკლია, ზოგს კი „კანტიანელობა“ ვერ ეუბებაო [5, გვ. 15].

ზოგი მკვლევარი ნეოკანტიანელობის გავლენის დაკარგვას გერმანიაში ფაშიზმის გაბატონებას უკავშირებს. უდავოა, ზოგს რომ ნაციონალ-სოციალისტების გაბატონების შემდეგ გერმანიის დატოვება მოუხდა, „კანტ-შტუდიინიკ“ დახურეს, მაგრამ მთავარი მაინც ეს არ იყო. ფენომენოლოგიური მიმართულების მეთაური ჰუსერლი სულაც განდევნეს უნივერსიტეტიდან, მაგრამ ფენომენოლოგიის გავლენა განუხრელად იზრდებოდა. ნეოკანტიანელობამ ფაშიზმის გაბატონების დროისათვის უკვე არსებითად ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი. ბევრი მათგანი, განსაკუთრებით ფრაიბურგის სკოლიდან, საკმაოდ კარგად შეეგუა ფაშიზმს და მის იდეოლოგიას. ასეთები იყვნენ

3. გლოკნერი და ა. ფაუსტი. ამ უკანასკნელმა ფაშისტური იდეოლოგიის მაქებარი წიგნი — „ომის ფილოსოფია“ დაწერა, რომელიც პარტიის ცენტრალურმა გამოცემებმა გამოსცა მიუნხენში 1942 წ. [5, გვ. 153]. საკუთარი შესაძლებლობების ლოგიკურ, ამოწურვის გამო იყო, რომ ომის შემდეგ, როცა „კანტშტუდინი“ აღდგა გ. მარტინის და პ. ჰაიმზოეთის მეცადინეობით, ასევე მრავალი განდევნილი მოაზროვნე დაბრუნდა გერმანიაში, ნეოკანტიანელობის გავლენა არ გაზრდილა. პირიქით, თითქოს რაღაც შეთანხმებით, მისი მნიშვნელობა XX ს. ფილოსოფიისათვის იჩრდილებოდა. ეს ტენდენცია ზუსტად გამოიხატა მ. ბრელაგეს წიგნში — „ნარკვევები ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის“ (ბერლინი, 1965). ბრელაგე ამტკიცებს, რომ, მართალია, ნეოკანტიანელობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XX ს. ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა წარმოშობისათვის, მაგრამ ამით ამოიწურა მისი მნიშვნელობა და არქივს გადაეცა. ამიტომ იგი ამჟამად, „ქამათლმწერლურად უახლოვდება, მაგრამ ისტორიულად უშორესია“ [5, გვ. 12].

პოისერის წიგნი ამგვარი დასკვნების უარყოფის საკმაოდ დამაჯერებელი ცდაა. „ტრანსცენდენტალური რეფლექსიის და შემეცნების საგნის“ ავტორი კარგად წარმოაჩენს ნეოკანტიანელთა მნიშვნელობას. იგი მიუთითებს იმ ავტორებზე, რომლებმაც ბრელაგეს მკაცრი დასკვნის შემდეგ, საჭიროდ მიიჩნიეს მეტი ობიექტურობა ნეოკანტიანელებზე მსჯელობისას. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ გ. ზეელსის ნაშრომს: „სარტრის დიალექტიკა, მისი ფილოსოფიის მეთოდი და დაფუძნება სუბიექტის როლის განსაკუთრებული გათვალისწინებით“ (ბონი, 1971). აქ იგი სარტრის დიალექტიკის ჩამოყალიბებაში რიკერტის ღირებულების თეორიის გავლენაზე მსჯელობს. მიუთითებენ იმაზეც, რომ ფრანკფურტის სკოლის მოძღვარი ვ. ბენიამინი რიკერტის მოწაფე იყო [5, გვ. 154].

ამ პერიოდში საბჭოთა ფილოსოფიაში ნეოკანტიანელობაზე რამოდენიმე წიგნი და წერილი დაიწერა (კ. ბაქრაძე, გ. თევზაძე, პ. აბრამიანი, თ. ზუაჩიძე და სხვ.). ეს ავტორები ცდილობდნენ ნეოკანტიანელთა პოზიტიურ შეფასებას, თუმცა, ცხადია, მათი „საბოლოო მცდარობის“ ოფიციალურად აუცილებელი დასკვნით. 1970 წ. საკავშირო აკადემიის „მაცნეში“ (№ 9) გამოქვეყნდა აკად. ოიზერმანის და ამ წერილის ავტორის წერილი კანტის III საერთაშორისო კონგრესის (როჩესტერი) თაობაზე, სადაც გატარებული იყო აზრი, რომ ნეოკანტიანელობისადმი ინტერესის გაღვივება არ შეიძლება ნიშნავდეს მის აღორძინებას, რადგან მან ლოგიკურად ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი. ნეოკანტიანელობის თანამედროვე შეფასება გერმანულ ფილოსოფიაში ადასტურებს ამ დასკვნას (4). გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას თუ რა მიმართება აქვთ დღეს ნეოკანტიანელების სახელით მოღვაწე მოაზროვნეებს კლასიკურ ნეოკანტიანელობასთან.

1979 წ. ვ. ფლახის და პ. ჰოლცნერის რედაქციით გამოვიდა კრებული — „შემეცნების თეორია და ლოგიკა ნეოკანტიანელობაში“. 1981 წ. კანტის V საერთაშორისო კონგრესის შრომებში იბეჭდება ვ. ფლახის წერილი — „ტრანსცენდენტალური დედუქციის პრობლემა: მისი ადგილი წმინდა გონების კრიტიკაში და მისი ათვისება სამხრეთ-დასავლურ გერმანულ სკოლაში“. აქვე დაიბეჭდა პ. ჰოლცნერის ნარკვევი — „კანტის ნატორპისეული გაგება“. მრავალ წერილში ნეოკანტიანური მოძღვრების მრავალი ასპექტი გა-

მოწვლილვით იქნა განხილული. ძირითადი ყურადღება მარბურგის და ფრაიბურგის სკოლათა წარმომადგენლებს ექცეოდა.

ყველაზე კონსტრუქციული მნიშვნელობა ჰქონდა პ. ლ. ოლიგის წერილს — „ნეოკანტიანელობა“ (1979 წ.). ეს წერილი შევიდა 1987 წ. ოლიგისავე მიერ გამოქვეყნებულ კრებულში — „ნეოკანტიანელობა. მასალები ნეოკანტიანელობაზე დისკუსიისათვის“. ოლიგის წერილში სიახლე ის იყო, რომ მან ნეოკანტიანელთა თანამედროვე მიმდევრებისათვის გამოკვეთა ახალი ტერმინი — „ნეონეოკანტიანელობა“, რომელმაც მალე მოიპოვა მოქალაქეობის უფლება, რაც გამოვლინდა ისეთ ფუნდამენტურ გამოცემაში, როგორცაა ი. რიტერის რედაქციით გამოცემული „ფილოსოფიურ ცნებათა ისტორიული ლექსიკონი“ (ტ. 6, გვ. 751). ნეოკანტიანელთა მიმართ სერიოზულ ინტერესზე ლაპარაკობს 1991 წ. ქ. ტირში გამართული ნეოკანტიანელთა დემი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია.

ნიშნავს თუ არა ყოველივე ეს ნეოკანტიანელობის რენესანსი? არის თუ არა ეს კლასიკური ნეოკანტიანური თეორიების ხელახლა აღიარება. როგორც პ. ლ. ოლიგი აღნიშნავს, ეს რენესანსი კი არაა, არამედ მისი გახსენება. ეს, ერთის მხრივ, სინდისის ვალია უმართებულოდ დავიწყებული საყურადღებო თეორიების წინაშე, მათი დამსახურების აღიარება, მეორეს მხრივ, იმ ადამიანთა საქმიანობის შეფასება, რომლებიც თავს ნეოკანტიანელებს უწოდებენ. თუ ისინი მართლა ნეოკანტიანელები არიან, მაშინ ნეოკანტიანელობის რენესანსის საკითხი ადვილი უარსაყოფი არაა. ოლიგი აღნიშნულ სტატიაში სპეციალურად არკვევს ამ საკითხს. ადგენს იმას თუ ნეოკანტიანელის სახელით ცნობილი მკვლევარებიდან, რომელი და სად გადადის იმ საზღვარს, რომლის შემდეგაც მას ნეოკანტიანელი არ შეიძლება ეწოდოს. მისი საზომი მარბურგის და ფრაიბურგის სკოლებია. ისინია მიჩნეული „კლასიკურ ნეოკანტიანურ სკოლებად“. მათში ხედავენ XX ს. სხვადასხვა ფილოსოფიური თეორიების წყაროს. ძირითადად ითვლება მათში არსებული ობიექტივისტური ტენდენცია ე. ი. ტენდენცია მეტაფიზიკურისაკენ. ცდილობენ იმის დადგენას თუ როდის ხდება ამ ტენდენციების მიერ ნეოკანტიანელობის ფარგლებს გარეთ გასვლა შემთხვევითად არ შეიძლება ჩათვალოს, რომ ნეოკანტიანელთა სახელით მოქმედი მოაზროვნეები XX ს. მეორე ნახევარში ყველანი ყოფილი მარბურგელები, ანდა ფრაიბურგელები იყვნენ (გ. რალფსი, ი. ჰერიველი, რ. ცოხერი და სხვ.).

ობიექტივისტური ტენდენციის მიდევნებით კრიტიციზმში „ობიექტივისტური ტრანსფორმაციის“ ფორმათა და სახეთა დადგენა, უდავოდ საფუძვლიანია ნეოკანტიანელობის ბედის და შინაგანი არსის გასაგებად, მაგრამ იგი საკმარისი არ არის. ნეოკანტიანელობაში ხომ არანაკლებ გამოკვეთილი იყო სკეპტიკური და აგნოსტიკური ტენდენციებიც. ეს ბუნებრივია შემეცნების აბსოლუტურობაზე და თავისთავადი ნივთის, როგორც ონტოლოგიურის არსებობაზე უარის თქმის შემდეგ. გავიხსენოთ რიკერტის მიერ განსხვავებულთა კავშირის პრობლემის ფსევდოპრობლემად გამოცხადება, ანალიზის შედეგად მიღებულის შემეცნებამდელ ერთიანობაში გააზრების შეუძლებლობა ასევე მარბურგელების მიერ ყოველივეს ტრანსცენდენტალური მეთოდისადმი დაქვემდებარება, რომელიც თავად ვერასდროს ვერ აღწევს მიზანს. შემთხვევითი არ იყო, რომ პ. ნატორპმა მარბურგის სკოლის ძირითადი პრინციპის კარგ გამოხატულებად ჩათვალა ე. ბერნშტაინის დებულება, მუშათა მოძრაო-



ბის თაობაზე თქმული — „მოძრაობა ყველაფერია — მიზანი უაზროა“ აქედან მიზნის ფიქციონალისტურ გაგებაზე ბევრი არაა დარჩენილი. ამგვარმა ტენდენციებმა ნეოკანტიანელობის ბირთვში, ე. ი. ფრაიბურგის და მარბურგის სკოლებში არსებულმა, კონცენტრირებულად იჩინეს თავი ფაი-ჰინგერის ფიქციონალიზმში და ლ. ნელსონის ფსიქოლოგიკაში, რომელიც შეუძლებლად თვლიდა შემეცნების თეორიულ დაფუძნებას. ეს ტენდენციებიც ისევე ფაქტობრივი იყვნენ ნეოკანტიანელობაში, როგორც ობიექტივისტური და ასევე არსებითი იყვნენ ამ სკოლის სპეციფიკისათვის. ეს ტენდენცია, განსხვავებით ობიექტივისტურისაგან, ნეოკანტიანელობის გარეთ კი არ გადის მეტაფიზიკურისა და ონტოლოგიურისაკენ, არამედ მისსავე ფარგლებში რჩება და მის თავის თავში ჩაქრობას გვაჩვენებს.

თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაში ნეოკანტიანელობაზე ყურადღების გამახვილებამ, სასიკეთოდ იმოქმედა ნეოკანტიანელობის ისტორიის შესწავლაზეც. აღარ კმაყოფილდებიან იმაზე მითითებით, რომ ნეოკანტიანელობა როგორც ტერმინი ე. ჰარტმანის ცნობილი წიგნის სათაურში ფიგურირებდა 1877 წ., არც ცელერზე, ო. ლიბმანზე, ანდა თუნდაც ქრ. ჰ. ვაისზე მითითებით. ამ უკანასკნელმა 1847 წ. ლაიფციგში გამოსცა წიგნი — „რა აზრითაა დღეს გერმანული ფილოსოფია კანტზე ორიენტირებული?“. ახლა მიუთითებენ ე. ფოიხტერსლებენზე, რომელმაც კანტის ათტომეულის პარტენშტაინისეულ გამოცემაზე (1938 წ.) დაწერილ რეცენზიაში 1841 წ. აღნიშნავდა, რომ „კანტთან დაბრუნება ხელახლა სწორ გზაზე დადგომა იქნებოდა“. „ცნობიერებაზე ნარკვევების“ (1965 წ.) ავტორი გ. რალფსი, რომელიც თავს ნეოკანტიანელად თვლიდა, ფოიხტერსლებენს პირველ ნეოკანტიანელს უწოდებდა, მაგრამ სიმაართლე უფრო იმ მკვლევართა მხარეზეა, რომელნიც მხოლოდ კანტთან დაბრუნების სურვილს არ მიიჩნევენ საკმარისად ნეოკანტიანელობისათვის. ამისათვის აუცილებელია კანტის მოძღვრების გარკვეული სისტემური გაგება და მის საფუძველზე თეორიის წამოყენება [5, გვ. 24].

კანტს მრავალნაირი მიზნით შეიძლება დაუბრუნდეს მკვლევარი. თავისებურად განახორციელა ეს შელინგმა, ასევე ჰეგელმა, შემდეგ კი უფრო მკვეთრად ა. შოპენჰაუერმა. მათი მიზნების განსხვავების მიუხედავად, ყოველ მათგანს კანტი სუბიექტივისტური პრინციპის გადასალახავად სურდა გამოეყენებია. ნეოკანტიანელობამ კი სწორედ ამ პრინციპის თავის უფლებებში აღდგენა მოინდომა. ამიტომ ვერ ჩაითვლება ნეოკანტიანელად ე. ცელერი, მიუხედავად მისი დიდი წვლილისა XIX ს. ფილოსოფიური აზროვნების კანტისაკენ მიბრუნების საქმეში. კანტი მას ობიექტური შემეცნების დაფუძნებისათვის უნდოდა გამოეყენებინა [5, გვ. 26]. ფრ. ა. ლანგე კი ჰოისერისათვის არაა ნეოკანტიანელი, თუმცა იგი იბრძოდა თავისი დროის ობიექტივისტური ტენდენციის წინააღმდეგ, იდეალისტური იქნებოდა იგი თუ მატერიალისტური. თავის „მატერიალიზმის ისტორიაში“ იგი ცდილობდა აღედგინა შემეცნების თეორიაში განდევნილი სუბიექტური მომენტი.

საყურადღებოა ჰოისერის მიერ ჰ. ლოტცეს და ა. რილის შეფასება ნეოკანტიანელობასთან მიმართების თვალსაზრისით: ჰ. ლოტცე ღირებულების თეორიის მამამთავრად ითვლება. მისი გავლენა ფრაიბურგის სკოლაზე საყოველთაოდაა ცნობილი. მან ერთ-ერთმა პირველმა გამოკვეთა ღირებულება, როგორც მნიშვნელობის მქონე, არსებობის გარეშე. ფრაიბურგელებმა სწო-

რედ ამ სფეროში დაინახეს ბუნების და ზუსტ მეცნიერებათაგან რეალობიდან „განდევნილი“ ფილოსოფიის საკუთარი საკვლევო სფერო. მაგრამ ლოტცე მანც ვერ ჩაითვლება ნეოკანტიანელად, რადგან არა მარტო ფრაიბურგელების, არამედ თავად კანტის საპირისპიროდ იგი ფაქტს უპირატესობას ანიჭებს ღირებულების მიმართ [5, გვ. 29]. კანტისათვის კი, როგორც ცნობილია, ყოველი ფაქტი თავად უნდა იქნეს დაყვანილი ჩვენი შემეცნების აპრიორულ უნარებზე. სხვაგვარად კანტის „კოპერნიკისებური გადატრიალება“ ვერ გამართლდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ლოტცე საერთოდ კანტიანელადც ვერ ჩაითვლება.

ამ სწორი და პრინციპული პოზიციის შემდეგ გასაკვირია ა. რილის ფილოსოფიის რეალისტურ მიმართებად მიჩნევა ნეოკანტიანელობაში. თუ რილის მოძღვრების შინაარსს გავიხსენებთ, მისთვის მეტაფიზიკური უფრო უნდა გვეწოდებინა, თანაც სწორედ იმ აზრით რა აზრითაც მეტაფიზიკური მიმართულებანი ნეოკანტიანელობის შემცვლელად და მემკვიდრედ გამოვიდნენ. რილის მიერ მოვლენათა შემეცნების თავისთავად ნივთების შემეცნებასთან რაღაცნაირი დაკავშირების სურვილი შეუძლებელს ხდის მის დატოვებას ნეოკანტიანელობის ფარგლებში. ჰოისერი თავადაც აღნიშნავს, რომ რილი წინასწარ მოხაზავს ნ. ჰარტმანის ონტოლოგიის მომენტებს, მის მოთხოვნას „ონტოლოგიურის მიწინააღმდეგე“ თაობაზე. ისიც არ გამოპარვია მას, რომ რატომღაც ნეოკანტიანელობაში რეალისტური და ობიექტივისტური მისწრაფების მეთაურებმა ე. ლასკმა და ნ. ჰარტმანმა არ აღნიშნეს მისი დეალოლი [5, გვ. 31]. ამ უცნაური ვითარების სააღბათო ახსნა ის შეიძლება იყოს, რომ აღნიშნული მოაზროვნეები ხედავდნენ ნამდვილ ნეოკანტიანელობასა და რილის მოძღვრებას შორის არსებულ სხვაობას. ეს გარემოება კიდევ ერთ სიძნელეზე მიუთითებს, კერძოდ, ნეოკანტიანელობის ტრადიციული გაგების და აღწერის ნაკლოვანებაზე, ასევე ამ მიმართულების განსაზღვრების აუცილებლობაზე.

ნეოკანტიანელობაში რილის რეალისტური ინტერპრეტაციის საპირისპიროდ არსებობდა მარბურგის და ფრაიბურგის სკოლების „აშკარა იდეალისტური“ ინტერპრეტაციები. თუმცა ცნობილია რომ კანტი თავად არ იყო იდეალიზმის მომხრე. იგი უარყოფდა ბერკლის მატერიალისტურ იდეალიზმს და დეკარტის პრობლემატურ იდეალიზმს. მისი პოზიცია ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი, ე. ი. შემეცნების საგნის სფეროთი შეზღუდული იდეალიზმი იყო. მისი შინაარსი „ემპირიული რეალობის და ტრანსცენდენტალური იდეალობის“ პრინციპით გამოითქმის. ამ აზრით უნდა გავიგოთ „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში დამატებული ნაწილი — „იდეალიზმის უარყოფა“.

ნეოკანტიანელობაში იდეალიზმის ყველაზე გამოჩენილმა წარმომადგენელმა ჰერმან კოჰენმა თავის მოძღვრებას კანტის სამივე კრიტიკის ორიგინალური ინტერპრეტაცია დაუდვა საფუძვლად. მაგრამ არსებითად დასცილდა კანტს, როცა ჰერტას უარი უთხრა შემეცნებაში სტრუქტურულ, დამოუკიდებელ მნიშვნელობაზე. ეს გამყოფია კანტის კოჰენისეულ ინტერპრეტაციასა და კოჰენის საკუთარ მოძღვრებას შორის, რომელსაც ნეოკანტიანურს უწოდებენ. ჰოისერი, რიგ მკვლევართა კვალად, შენიშნავს, რომ ამით შეგარძნების როლიც გაუფასურდა, ანდა, როგორც ამბობენ, შეგარძნების ცნებაც



გაიწირა [5, გვ. 34]. მაგრამ კოპენის ცალმხრივი ლოგიკისტურ სიძნელეები თავად მარბურგის სკოლაში ცნობიერდებოდა. ნ. ჰარტმანის და ჰაინც ჰაიმზოეთის 1978 წ. გამოქვეყნებული მიმოწერიდან შელანდებმა, რომ უკვე 1910 წ. სკოლაში მწიფდებოდა უმთავრესი ყოფიერების პრობლემის უგულებელყოფის გამო [5, გვ. 185]. შემდეგ კი ე. კასირერის „სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია“, როგორც ამბობენ, აფეთქა მარბურგელთა ლოგიკიზმი, მაგრამ შექმნა დამაკავშირებელი რგოლი მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლათა შორის, რამდენადაც „იგი, მოდიფიცირებული ლოგიკიზმის საშუალებით, იმავე მიზნებს ისახვდა, რასაც რიკერტი და ვინდელბანდი, სახელდობრ გონისა და კულტურის მეცნიერებათა შემოტანას შემეცნების ტრანსცენდენტალურ კრიტიკაში“. კასირერთან „ზუსტი მეცნიერებანიც აღმოჩნდებიან სპეციფიკური სიმბოლური ფორმები“, ხოლო ცნებამ დაკარგა საგნის მწარმოებლის ფუნქცია“ [5, გვ. 38, 41].

ფრაიბურგელთა მიმართულებას აქსიოლოგიურ კრიტიციზმსაც უწოდებენ. მისი დახასიათებისას დღეს წინ წამოსწევენ შემეცნების საგნის ფორმის რაციონალობას და შინაარსის ირაციონალობას. ამ დალაგების დროს ე. ლასკის გავლენა ძნელია არ შეამჩნიო. რაც შეეხება ე. ლასკს მისი გავლენა, ალბათ, ყველაზე ღრმა მთელ აქსიოლოგიურ მეგვიდრეობაში. მიუხედავად ჰაიდეგერის მიერ ლასკის მეგვიდრეობის მნიშვნელობაზე არაერთი მითითებისა, ჰაიდეგერის და ნ. ჰარტმანის „საერთო“ მოწაფე გ. მარტინი 1967 წ. წერდა, რომ ლასკის მნიშვნელობა სათანადოდ არაა დაფასებული. უზრადლებას აქცევენ იმასაც, რაც თავად ჰაიდეგერს არ დაუკავშირებია ლასკთან თავისი მოძღვრებიდან, კერძოდ „ონტოლოგიური დიფერენცის“ საკითხს. ლასკის მიერ ჰეგელიანობის თავისთავადობის საკითხის, ე. ი. ჰეგელიანობისთვის შემეცნების არსებობა-არარსებობის უმნიშვნელობის პრობლემის დაყენებით მან წინასწარ მოხაზა „ონტოლოგიური დიფერენცის“ შინაარსი [5, გვ. 12]. ეს პრობლემატიკა შ. ნუტუბიძის წყალობით უკვე ოციანი წლების დასაწყისშივე გახდა ცნობილი ქართველი მკითხველისათვის. ძნელი გასაგებია არაა, რომ აქ აშკარად სახეზეა ნეოკანტიანელობის საზღვრების გადალახვა, რამდენადაც შემეცნებისათვის შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი საგნის, დაპირისპირებაზე ძალა მდგომის არსებობას ენიჭება განმსაზღვრელი მნიშვნელობა.

ნეოკანტიანელობის საზღვრების გადალახვის აზრით განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს გ. რალფსის შრომებს. მისი წიგნი — „საზრისი და ყოფიერება შემეცნების საგანში“ 1931 წ. გამოვიდა ტიუბინგენში. იგი აქ ახალ ვარიანტს გვათავაზობს კანტის ძირთადი კითხვისა — „როგორაა შესაძლებელი სინთეზურ აპრიორული მსჯელობები?“ გ. რალფსი მას ამგვარ ფორმას აძლევს: „როგორაა შესაძლებელი ცნებითად ვწვდეთ იმ ჰერეტად საგნობრივ ვითარებას, რომელიც გრძნობად გამოცდილებაში არ მოგვეცემა?“ [5, გვ. 194].

გ. რალფსმა ტრანსცენდენტალური მეთოდისგან განავითარა ანთროპოლოგიურ-ექსისტენციალისტური მოძღვრება. ვარდა ამისა იგი მკითხველს თავაზობს „კომპარნიკისტური რევოლუციის ონტოლოგიურ კორექტურას“, რომელსაც თავად „პტოლემესეულ კორექტურას“ უწოდებს. ესაა მოთხოვნა, ონტოლოგია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიიდან ამოვიდეს, რათა მიღებული შედეგები კვლავ, თანდათან დაიყვანოს მასზე, ე. ი. ამ ონტოლოგიურის.

ანულირება მოახდინოს. ამვე ხაზით იგი ცდილობს ტრანსცენდენტალური ცნობიერება გააფართოვოს მთლიან ადამიანამდე, მთლიანი ადამიანის თეორიაში მოქცევა კი ჯერ კიდევ გოეთეს მიზანი იყო [7, გვ. 77].

ჰერტის მკონკრეტიზირებელი ფუნქციის გამოსაყოფად გ. რალფს შემოაქვს ორი „ახალი“ ცნება რაიმე (ეტვას) და ეს (დიის). ისინი უკვე ბ. ბოლცანოს ჰქონდა ზოგადი და ერთეული წარმოდგენის განსახვევებლად. რალფსთან კი ეს განსხვავება აზროვნებასა და შემეცნებას შორის კანტისეული განსხვავების აღსანიშნავადაა შემოტანილი. „რაიმე“ საგნის ზოგადი განსაზღვრაა, ხოლო „ეს“ მისი როგორც „ამგვარად ყოფნის (ზოზინ), ირაციონალურის და არაციონიერისა. „რაიმე“ საგნის ცნობიერი მხარეა, ხოლო „ეს“ „გრძნობადი. ისინი კორელატურებია როგორც საზრისი და ყოფიერება და მათი ერთიანობის გაგება, რალფსის აზრით, კონციდენცია ოპოზიტორუმზე გასაგები ვერ იქნება. ე. ი. რალფსის მეტაფიზიკაც ვერ იქნება პოზიტიური, ისევე როგორც ნეგატიური თეოლოგია [5, გვ. 88]. რ. რალფსი არ ეთანხმება გ. პრაუსის მოსაზრებას, რომ ჰერტის ფორმების განსჯის კატეგორიებისაგან განსხვავება უდავოა, მაგრამ რადგან ისინი „უსასრულოდ მოცემული წარმოდგენებია“, არ შეიძლება გონების ცნებებზე ზოგადი განსაზღვრა. რალფსი ფიხტესაგან მომდინარე ტრადიციას ემხრობა. რაიმესა და ამის („ეს“) თაურერთიანობის გასაზრებლად მას მხოლოდ ფორმისა და მატერიის განსხვავება სჭირდება, რათა შემდეგ ე. ლასკის გზით წავიდეს [5, გვ. 97].

არა მარტო ნეოკანტიანელების, არამედ საერთოდ კანტის გარეთაც გადის გ. რალფსი. რამდენადაც ცდილობს კანტის „ცნობიერება საერთოდ“ გააფართოვოს „მთლიანი ადამიანის“ გოეთესეულ ცნებამდე, ე. ი. არ შეზღუდოს ეს ცნობიერება მხოლოდ ფორმალურით და რაციონალისტურით. ამით მას სურს ანთროპოლოგიური ექსისტენციალიზმის ფარგლებში შემეცნების კონსტიტუციის ირაციონალური შეიტანოს ე. ი. რელიგიური, ეთიკური, პოლიტიკური, ესთეტიკური და ეროტული ღირებულებანი. ამით შემეცნებელი ცნობიერება იქცევა სინთეზურ-სინოპტიკურ ფუნქციად, ე. ი. ისეთად, რომელიც მთლიან ადამიანს განსაზღვრავს ყოფიერებისა და საზრისის ერთიანობად.

3. კოჰენის მძიმე შეცდომას რალფსი სინოპსისის და სინთეზის ცნებათა გათიშვაში ხედავს. მან „ცნობიერება საერთოდ“ მხოლოდ ცნობიერების საფუძველზე გაიგო. ეს კი შემეცნების საგნების კონკრეტულ განსაზღვრებამდე ვერ მივა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მე ვაზროვნებ“, მართალია, ჩემს წარმოდგენებს ახლავს, მაგრამ არა „საგნობრივ ცნობიერებას“. აუცილებელია რაციონალური სინთეზის და ირაციონალური სინოპსისის შეერთება, შეერთება „მე ვაზროვნებ“ და „მე ვხედავ“-ის [5, გვ. 102].

თუმცა კანტი სინოპსისის ცნებას მხოლოდ ორჯერ ხმარობს და ისიც მხოლოდ „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში, რალფს მაინც უნდა საზრისისა და ყოფიერების სინთეზურ-სინოპტიკური ერთიანობის პრინციპი კანტს დაამყაროს. ამრიგად კანტის თანხმობით მოახდინოს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ონტოლოგიური ტრანსფორმაცია [5, გვ. 110].

ნეოკანტიანელობის და კანტის ფარგლებს გარეთ გასვლის მეორე მაგალითია რ. ცოხერის ფილოსოფია. მისი ნაშრომები: „საქმის საწყარო და გამოცდილების ცოდნა“ (1948 წ.) და „კანტის ძირითადი მოძღვრება“ (1959 წ.) ცდილობენ დააფუძნონ თავისუფალი და შებოჰილი ონტოლოგიების განსხვა-



ვების პრინციპი. პირველი ეხება უშუალოდ ტრანსცენდენტს, არის ყოველგვარი გაგების წესისაგან დამოუკიდებლად, მეორე კი — პირიქით „ყოფიერებას დაშლის მის ტრანსცენდენტალურ გამოვლინებებად“. იგი არაფერს ამტკიცებს ტრანსცენდენტურზე ისეთს, რაც ტრანსცენდენტალურით არ არის გაშუალებული [5, გვ. 198]. აქაც არაა ძნელი ნ. ჰარტმანის გავლენა შევამჩნიოთ, კერძოდ მისი „მეტაფიზიკურის მინიმუმის“ შესახებ მოძღვრებისა.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ონტოლოგიური ტრანსფორმაციის საკითხის განსხვავებულ მაგალითს წარმოადგენს რ. ჰონიგსვალდის პოზიცია. აქ საქმე წმინდა სუბიექტურობის საზღვრის გადალახვას ეხება. ამ დროს ძალა აკლდება წმინდა სუბიექტურობას და ემატება კონკრეტულ სუბიექტურობას. რ. ჰონიგსვალდი ნეოკანტიანელთა მამამთავრების უფროსი მოწაფეების წარმომადგენელია. მისი ნაშრომებია „აზროვნების ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ (1921 წ.), „შემეცნების თეორიის ისტორია“ (1933 წ.), „ფილოსოფია და ენა“ (1937 წ.). 1931 წ. მისი თეორიის თეიტავადმოცემა გამოქვეყნდა „გერმანული სისტემური ფილოსოფიის გამოვლინებებში“.

ჰონიგსვალდი და მისი მიმდევრები ცდილობდნენ დაესაბუთებიათ შემეცნებელი სუბიექტისაგან შემეცნების საგნის დამოუკიდებლობა. ეს აზრი კი კანტიდან არ გამოიყვანება და ვერც ნეოკანტიანელთა საზღვრებში მოექცევა. ჰონიგსვალდის მონადოლოგიაზე ვ. კრამერს სურდა ტრანსცენდენტალური ონტოლოგიის აგება. 1954 წ. გამოცემულ მის ნაშრომს — „მონადა“, მოჰყვა „გონის თეორიის საფუძვლები“ (1957 წ.), ხოლო 1960 წ. „კანტშტუდიონში“ გამოაქვეყნა საყურადღებო წერილი — „ტრანსცენდენტალურიდან აბსოლუტური იდეალიზმისაკენ“. მას სურს ტრანსცენდენტალური მე-ონტოლოგია და მისი დაფუძნების პრობლემატიკა მოაგვაროს აბსოლუტის თეორიით. ვ. კრამერი ემყარება მეს, როგორც მოაზროვნის ორმაგ ბუნებას, რაც უკვე ონტოლოგიას გულისხმობს, რადგან ერთეული მე არასდროს შეიძლება წმინდა აზრი იყოს [5, გვ. 117].

ზემოაღნიშნულმა ჯ. ლ. ოლიგმა 1979 წ. ნაშრომში — „ნეოკანტიანელობა“ ამ მოაზროვნეებს სამართლიანად უწოდა „ნეონეოკანტიანელობა“. მან ამ მიმართულებას მიაკუთვნა რ. ცოხერი, ჰ. ვაგნერი და ვ. კრამერი. იგი გვარწმუნებს, რომ ეს ხალხი ნეოკანტიანელთა პირდაპირი მემკვიდრეები არიან, რაც ჰ. ჰოსიერის სამართლიან კრიტიკას იწვევს, რადგან მათზე ნეოკანტიანელებზე არანაკლები გავლენა სხვა ფილოსოფიურმა მიმართულებებმაც იქონიეს. თუმცა ეს ხალხი პიროვნულად შეიძლება ნეოკანტიანელებთან უფრო ახლო იდგნენ, ვიდრე სხვებთან. „მათი ნათლიები ფენომენოლოგია და ფუნდამენტალური ონტოლოგია არიან“. ამ სამი მიმართულების სინთეზს წარმოადგენენ ამ მოაზროვნეთა თეორიები და ამიტომ „მათი ნეოკანტიანელებად ჩათვლა ცალმხრივია“ [5, გვ. 210]. ნეონეოკანტიანელობის მათთვის წოდება იმითაცაა გამართლებული, რომ უჩვენებს მათ ისტორიულ კავშირს კლასიკურ ნეოკანტიანურ თეორიებთან, მაგრამ ამავე დროს მათთან გაიგივებასაც გამორიცხავს და ნეოკანტიანელობის აღორძინების თაობაზე მოსაზრების უსაფუძვლობასაც უჩვენებს.

ჰ. ლ. ოლიგმა სწორია, როცა ყველგან, სადაც კი ნამდვილი ტრანსცენდენტალიზმია კაპერნიკისებურ რევოლუციას ეძებს. ამას ავრცელებს თავად ჰუსერლზეც. მისი „უკან თავად საგნებისაკენ“, ცხადია, არ ეხება არსებულს,

როგორც არსებულს [5, გვ. 223], ე. ი. გამორიცხავს მეტაფიზიკურს და მუდამ ცნობიერებაში მოცემულთან მიმართებაში რჩება: ჰოსიერისათვის უეჭველია, რომ ამგვარი სუბიექტივიზმის გადალახვის ცდებს დოგმატიზმისაკენ მივყავართ. ამ გადალახვის ცდებს, თანაც ტრანსცენდენტალიზმის ერთგულად დარჩენის სურვილს კარგად ახასიათებს თეოდორ ადორნო „ნეგატიურ დიალექტიკაში“: „მათ სურთ სუბიექტის ძალით გადალახოს კონსტიტუციური სუბიექტურობა“ [5, გვ. 151].

ჰოსიერისათვის კანტი ნამდვილი სახით მხოლოდ იქაა სადაც გამოცდილების შესაძლებლობის პირობებში ამავე დროს გამოცდილების საგნების შესაძლებლობის პირობებშია. ეს კი სუბიექტურობის გადალახვის საშუალებას არ იძლევა, ე. ი. შემეცნებისაგან შემეცნების საგნის დამოუკიდებლობის დაწვებას გამორიცხავს.

დასკვნა: დასავლეთის ფილოსოფიაში უკანასკნელი წლების მანძილზე ნეოკანტიანელობის აღორძინება არ ზდება და არც შეიძლება მოხდეს, რადგან ნეოკანტიანელობამ როგორც დამოუკიდებელმა ფილოსოფიურმა პოზიციამ ამოწურა თავისი თავი, მაგრამ მის მიერ რიგი კონკრეტული პრობლემების დამუშავება კლასიკური ფორმით განხორციელდა. მათი საჭიროება ფილოსოფიისათვის ყოველთვის საგრძნობი იქნება როგორადაც უარყოფილი არ უნდა იყოს ნეოკანტიანელობა როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმართულება.

შპრამ თევზაძე

ლიტერატურა

1. თევზაძე გ., გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი, 1963.
2. Ойзерман Т., Тевзадзе Г., Проблемы кантовской философии. Известия АН СССР, 1970, № 5.
3. Тевзадзе Г., Кантианство и неокантианство. Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978.
4. Funke G., Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jh. Bonn, 1274.
5. Häußer H. D., Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Bouvier 1989.
6. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. J. Ritter. B. 6. Stuttgart, 1984.
7. Ralfs G., Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis. Tübingen, 1931.



საინტერესო გამოკვლევა

(გივი თევზაძე «ჩვენი დრო, სფინქსი და ძენონის ისარი (ცნობიერების ესთეტიკა)», თბილისი, 1993)

მიმდინარე წლის ზაფხულს მკითხველმა მიიღო გივი თევზაძის წიგნი „ჩვენი დრო, სფინქსი და ძენონის ისარი (ცნობიერების ესთეტიკა)“. განვლილი რამდენიმე თვე, ალბათ, საკმარისია იმისათვის, რომ გარკვეული შეხედულება შევიქმნათ და სათანადოდ შევაფასოთ ეს ნაშრომი. პირველი რაც თვალში გვხვდება წიგნის გაცნობისას, ეს არის მითის ფენომენი, რომელიც არა მხოლოდ განალიზებული და გამოკვლეულია ავტორის მიერ, არამედ აქტიურად გამოიყენება თვით კვლევის პროცესში და ამდენად უფრო ფართო მეთოდოლოგიურ ფუნქციას ატარებს. გივი თევზაძის ნაშრომი სამი ძირითადი ნაწილისაგან შედგება და თითოეული ნაწილის ძირითადი სათქმელი კონცენტრირებული სახით არის წარმოდგენილი სამ მითურ სიუჟეტში (პლატონის გამოქვაბულის მითი, ოიდიპოსის მითი და ბაბილონის გოდოლის მითი), რომლებიც თან ახლავს ამ ნაწილებს. უნდა ითქვას, რომ ბოლო პერიოდში ქართული ფილოსოფოსების ახალგაზრდა თაობის ერთ ნაწილში შეიმჩნევა გადაჭარბებული ვატაცება მითოლოგიური აზროვნებით, რაც ხშირად ცნებითი აზროვნების წესის ხვედრითი წილის შემცირების ხარჯზე ხდება და მთლიანობაში ძნელად ეგუება ქართული ფილოსოფიური კულტურის ტრადიციას, რომელშიც ყოველთვის დომინირებდა ცნება, როგორც სააზროვნო აპარატის ძირითადი ელემენტი. მისასაღებელია, რომ გივი თევზაძის მიერ მითების ასეთი აქტიური გამოყენება არ წარმოადგენს ამ მოდური ტენდენციის გამოძახილს. ბოლოსიტყვაობაში ავტორი გარკვევით მიუთითებს იმ იდეურ მოტივებზე, რომლებმაც განაპირობეს კვლევაში მითების შემოტანა. გივი თევზაძე მიუთითებს მითისა და კანონის სტრუქტურულ მსგავსებაზე (გვ. 103—104), რაც დროით უკუსვლაში „საფუძველთან ახლოს დგომას, მასთან მიახლოებას“ ნიშნავს. ამიტომ ავტორის მიერ მითოლოგიური სიუჟეტების გამოყენება არამხოლოდ გარკვეული ლიტერატურული ხერხია, არამედ ცნობიერების ფორმებთან გაცნობის საშუალებაცაა. ამგვარია, მაგალითად, გამოქვაბულის მითის თევზაძისეული ინტერპრეტაცია, რომელიც პირველად გვაცნობს ცნობიერების ფორმების ფენომენს, რომელთა კონკრეტული ანალიზი ნაშრომის სამ თავშია გაშლილი. აქ დგება ამოცანა — გავადევნოთ თვალი ჩვენი ცნობიერების ცვალებადობას და ამით ვცადოთ დავადგინოთ თუ რა არის „სამყაროში ყოფნის ჩვენეული ბუნება“, ანუ, გავიგოთ ჩვენი ცხოვრების დრო და ადგილი.

პირველი თავი ეძღვნება ჩვენი დროის ბუნების დადგენას. იმის გარკვევისას, თუ რა დროში ვცხოვრობთ, რა არის ჩვენი ეპოქის განმსაზღვრელი ტენდენცია, ავტორი გამოყოფს რამდენიმე ელემენტს: მითს, ეპოქალურ-ლობას, ისტორიას. თითოეული მათგანი თავის თავში განასახიერებს გარკვეულ ეპოქას; კერძოდ მითი — ტრადიციების ეპოქას, ეპოქალურ-ლობა — რელიგიისა, ისტორია — ნაციონალიზმის და თამაში კი — ზღაპრის ეპოქას. ჩვენი ეპოქა, ჩვენი დრო ავტორს დახასიათებული აქვს როგორც ნაციონალიზმის ეპოქა.

ჩვენი დროის დადგენას მოსდევს ჩვენი ადგილის ძებნაც. „ადგილი“ ამ შემთხვევაში შეიძლება გააზრებული იყოს როგორც „საცხოვრისი“ ანუ ის, ველი, რომელშიაც ყოფიერება აჩვენებს სხვადასხვა დროს. აქ ოდიზოსის მითის საფუძველზე ავტორი ერთმანეთს შეუპირისპირებს ცხოველურ (სფინქსი) და ადამიანურ (ოიდიპოსი) ბუნებას. ამ მიმართებაში წამოჭრილი წინააღმდეგობრიობის აღწერა შემდგომში ავტორს გადაყავს თვით წინააღმდეგობის ბუნების კვლევაში, რასაც ემსახურება ძენონის ერთ-ერთი აპორიის — „ისარის“ ანალიზი. გიგი თევზაძის თამამი ინტერპრეტაციით, რომელიც მიმოიხილავს ძენონის მთელ ფილოსოფიას, ძენონი დახასიათებულია არა როგორც პარმენიდეს ფილოსოფიის პოპულარიზატორი, არამედ, ფაქტიურად როგორც, პირველი ფილოსოფოსი, რომლის აზროვნებაც განთავისუფლდა „აღმოსავლური მინარევებისგან“. „წინააღმდეგობრიობა — წერს გიგი თევზაძე — ძენონისათვის იყო ხერხი, რომლითაც იგი ცდილობდა გონების და რეალობის აბსურდული კავშირის დანახვებას“ (გვ. 53). საბოლოო ჯამში ცნობიერების ფენომენი დახასიათებულია როგორც ტრაგიკული ანუ კატასტროფული და დამყარებულია გარკვეული თანხედრა ამ უკანასკნელსა და ტრაგედიის სტრუქტურას შორის. კატასტროფის ეპოქაზე გადასვლა, რაც ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა, იმის მაუწყებელიცაა, რომ აღარ ხდება „ახალი დროების წარმოშობა“, ახალი ეპოქების წარმოშობა. ასეთ შემთხვევაში ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელი ხდება თამაშის ფენომენი, როგორც დაუინტერესებელი მეტა-რიტუალი. თამაში, თუმცა სტრუქტურულად იმეორებს რიტუალს, მაინც არ ემთხვევა მას და მეტა-რიტუალურ სფეროს განეკუთვნება. თამაში რიტუალს ენაცვლება მსგავსად იმისა, როგორც სამყაროს სურათს ენაცვლება ზღაპარი, ჩვენი ცხოვრების დროისა და ადგილის განსაზღვრების შემდეგ ბუნებრივად დგება კითხვა მათი გამაერთიანებელი ელემენტის შესახებ. ასეთ გამაერთიანებლად გიგი თევზაძე ენას ასახელებს, რომლის ბუნების ანალიზსაც იგი უკავშირებს ბაბილონის გოდოლს ცნობილ მითს, და ამ მითის შესაბამის ინტერპრეტაციას.

გიგი თევზაძის მიერ გამოკვლეული კონცეპტუალური სქემა ავტორის ორიგინალური აზროვნების ნაყოფია და არ წარმოადგენს ვინმეს ფილოსოფიური შეხედულებების დალაგებისა და კომენტირების შედეგად შემუშავებულ მთელს. ნაშრომში ავტორი თავიდან ბოლომდე დაკავებულია თვით პრობლემის ანალიზით და ამიტომაც გასაგებია რომ წიგნში თვალშისაცემად არ იგრძნობა რომელიმე გავლენიანი მიმართულების პრიმატი. თუმცა, რიგი დებულებები, და ეს განსაკუთრებით წიგნის დასკვნით ნაწილზე ითქმის, გვაფიქრებინებს, რომ თუკი მაინც ზეგავლენაზე იქნება საუბარი, ამგვარად ჰაიდგერის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა უნდა ვიგულოთ, რომელსაც გარკვეულად ეხმიანება სარეცენზიო ნაშრომი და რომელიც ესოდენ პოპულარუ-

ლია ფილოსოფიით დაინტერესებულთა ფართო წრეებში. აზროვნების დამოუკიდებელი მანერა და რთული ტრადიციული ფილოსოფიური პრობლემების თამამი წამოჭრა, ჩვენი აზრით, არის ის ყველაზე უფრო დასაფასებელი ფაქტორი, რომელიც ახასიათებს გიგი თევზაძეს როგორც ავტორს და რაც სრულყოფილადაა ასახული მის წიგნში. ასევე დადებით მოვლენად მიგვაჩნია ის ვითარებაც, რომ ნაშრომის ყველა საკვანძო დებულება, თუნდაც ეს დებულება ნკითხველისათვის ძნელად გასაზიარებელი იყოს, ავტორის სათანადოდ აქვს გამაგრებული ან შესაბამისი არგუმენტაციით, და ან ავტორის პრინციპული პოზიციით, საიდანაც გამომდინარეობს საგანთა კვრეტის სპეციფიკური წესი. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ავტორი სწორად ერკვევა ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკაში, რომელშიაც დასაბუთებას და ამოსავალი პოზიციის თანმიმდევრულ დაცვას ყოველთვის ენიჭება გადამწყვეტი როლი. გვსურს აქვე გამოვთქვათ სურვილი, რომელსაც იმედია გაითვალისწინებს ავტორი შემდგომ კვლევაში. საქმე ეხება არა რომელიმე პრობლემას, არამედ პრობლემების დალაგებისა და გადმოცემის სტილს, თვით ენას, რომლითაც გვესაუბრება ავტორი. ნათლად და გასაგები ენით წერა ხომ საყოველთაო მოთხოვნად იქცა ჩვენი საუკუნის მიწურულს. თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მწერლობის ამგვარი სტილი, როგორც წესი, ლიტერატურული გამოცდილებიდან მოდის, რაც გიგი თევზაძეს ჯერ კიდევ წინა აქვს.

მამუკა ბიბაშვილი

შალვა ადგიშვილი

გარდაიცვალა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი შალვა გერასიმეს ძე ადგიშვილი.

შ. ადგიშვილი დაიბადა 1908 წელს ქ. ქუთაისში. 1921 წელს დაამთავრა ქუთაისის რეალური სასწავლებელი. იმავე წელს შევიდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბერძნის-მეტყველების ფაკულტეტის ფიზიკა-მათემატიკის განყოფილებაზე, რომელიც დაამთავრა 1926 წელს. შრომითი საქმიანობა დაიწყო 1921 წელს. 1940—1942 წწ. სწავლობდა თსუ ასპირანტურაში ფილოსოფიის სპეციალობით. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ მუშაობდა ლექტორად ცხინვალის, სოხუმის, თბილისის უმაღლეს სასწავლებლებში 30 წლის განმავლობაში. 1971 წლიდან მუშაობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში.

ბატონმა შალვა ადგიშვილმა ხანგრძლივი სამეცნიერო მუშაობის მანძილზე გამოაქვეყნა რამდენიმე ათეული მეცნიერული სტატია და წიგნი. მისი კვლევის სფერო მოიცავდა ფართო სპექტრს, დაწყებული რუსთაველის მსოფლმხედველობით და დამთავრებული კიბერნეტიკით და ლოგიკით. მისი თეორია გაფართოებული სილოგიზმის შესახებ ცნობილი გახდა საქართველოს ფარგლებს გარეთ და მოწონებით სარგებლობდა. როგორც პედაგოგმა მან აღზარდა ასობით სპეციალისტი. შალვა ადგიშვილის ნათელი ხსოვნა სამუდამოდ დარჩება მისი კოლეგებისა და აღზრდილების გულში.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის
ინსტიტუტი



ვლადიმერ ნორაკიძე

გარდაიცვალა გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი, ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის თანამშრომელი, ვლადიმერ გიორგის ძე ნორაკიძე.

ვლ. ნორაკიძე ეკუთვნოდა ფართო პორიზონტის მქონე, ნაყოფიერ მეცნიერთა რიცხვს, რომლის გამოკვლევებმა გაამდიდრა ფსიქოლოგიის მეცნიერების მრავალი დარგი. იგი ინტენსიურად მუშაობდა პიროვნების ფსიქოლოგიის, დეფექტოლოგიის, სპორტისა და შემოქმედის ფსიქოლოგიის სფეროში. თავის მუშაობაში იგი ემყარებოდა დ. უზნაძის მიერ ჩამოყალიბებულ განწყობის თეორიას და ითვლებოდა ფსიქოლოგიის აღნიშნული დარგების მეცნიერული და პრაქტიკული მუშაობის წამყვან სპეციალისტად. მან თავისი თეორიული და ექსპერიმენტული გამოკვლევით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა განწყობის თეორიის განვითარებაში და დ. უზნაძის ერთ-ერთ ძირთად მოწაფედ და მიმდევრად ითვლებოდა.

1927 წელს უნივერსიტეტის საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტის ფილოსოფიის დარგის დამთავრების შემდეგ მან სკოლაში მასწავლებლად დაიწყო მუშაობა. იგი მალე მიაღწინეს ლენინგრადში დეფექტოლოგიის საკითხების შესასწავლად. საიდანაც დაბრუნების შემდეგ იგი ეწეოდა დაუღალავ მეცნიერულ მუშაობას და მის სახელთან არის დაკავშირებული საქართველოში შემოქმედებისა და სპორტის ფსიქოლოგიის განვითარება.

საქართველოში ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის დაარსების დღიდან იგი იყო მისი ერთ-ერთი წამყვანი მეცნიერი. პარალელურად ვლ. ნორაკიძე ყოველთვის ეწეოდა პედაგოგიურ მუშაობას ჯერ ბათუმისა და ქუთაისის პედაგოგიურ ინსტიტუტში, ხოლო შემდგომში თბილისის ფიზიკური კულტურის ინსტიტუტში, სადაც იგი ფსიქოლოგიის სხვადასხვა საგნებს ასწავლიდა.

ერთ-ერთ ძირითად ფსიქოლოგიურ სფეროს, რომელშიც ვლ. ნორაკიძემ დიდ მეცნიერულ წარმატებას მიაღწია, პიროვნების ხასიათის საკითხები წარმოადგენს. მან გამოაქვეყნა ფუნდამენტური მონოგრაფიები: „ხასიათის ტიპები და ფიქსირებული განწყობა“, „პიროვნების ხასიათის კვლევის მეთოდები“. ქართულ და რუსულ ენებზე. ხოლო უკანასკნელი ნაშრომი პოლონ-

თშიც ითარგმნა და გამოიცა. ამ მიმართულებით გაწეული მუშაობის შედეგები მან განაზოგადა ნაშრომში, რომელშიც პიროვნების ხასიათის კვლევის მეთოდები არის ჩამოყალიბებული. ამ ნაშრომში მას დ. უზნაძის სახელობის პრემია მიენიჭა.

ელ. ნორაკიძემ შექმნა ცნობილ ქართველ შემოქმედთა, — ლევან გოთუას, ლადო გუდიაშვილისა და კორნელი სანაძის ფსიქოლოგიური პორტრეტები. ამ ნაშრომებში წარმოდგენილია ხელოვნების საკითხის შესწავლის სრულიად ახალი ფსიქოლოგიური მიმართულება, რომელიც გვაძლევს შემოქმედისა და მხატვრული ნაწარმოებების მიმართების ახლებურ გაგებას.

ელ. ნორაკიძის ფართო მეცნიერული მუშაობიდან ცალკე უნდა აღვნიშნოთ ის ნაშრომები, რომლებიც დეფექტოლოგიის, ფსიქოპათოლოგიის და ბავშვის ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხება. მის მიერ შედგენილ და გამოცემულ „ბავშვის ფსიქოლოგიის“ სამ ტომში გარკვეული სისტემის სახით მოცემულია მთელი ის ცოდნა, რაც დადგენილი იქნა ჩვენში ბავშვის ფსიქოლოგიის განვითარების შესახებ.

ქართული საზოგადოება არასოდეს დაივიწყებს ღირსეული მამულიშვილის, შესანიშნავი მოქალაქისა და მეცნიერის ამაგს და მუდამ მადლიერებით მოიხსენიებს მის სახელს.

საპარტვილოს მემწიერაბათა აკადემიის დ. უზნაძის
 სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი



გიორგი შუშანაშვილი

ქართველ ფილოსოფოსთა რიგებს გამოაყლდა ერთ-ერთი უხუცესი და უნიჭიერესი მეცნიერი თანამშრომელი გიორგი ისაკის ძე შუშანაშვილი.

დაიბადა 1907 წელს თიანეთში. 1936 წელს დაამთავრა თბილისის უნივერსიტეტი ფილოსოფიის სპეციალობით. რამდენიმე წელს მუშაობდა თიანეთის ბიბლიოთეკის გამგელ, სკოლის დირექტორად, ხელმძღვანელობდა რაიონის პროპაგანდის განყოფილებას. 40-იანი წლებიდან გ. შუშანაშვილი სამეცნიერო ასპარეზზე მოღვაწეობს. მან, როგორც მეცნიერმა, იმ წრეში აიდგა ფეხი, რომელსაც თაოსნობდნენ შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, დიმიტრი უზნაძე, კოტე ბაქრაძე, მოსე გოგიბერიძე, სავლე წერეთელი, გრიგოლ კალანდარიშვილი და სხვები. მან თითქმის ნახევარი საუკუნე მეცნიერების სამსახურში გაატარა, 1946 წელს დაიცვა საკანდიდატო, ხოლო 1968 წელს სადოქტორო დისერტაცია, გამოაქვეყნა რამდენიმე მონოგრაფია და ორ ათეულზე მეტი სამეცნიერო სტატია ფილოსოფიის აქტუალურ საკითხებზე.

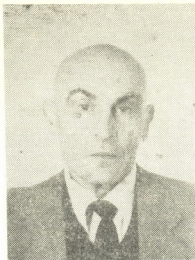
ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაარსების დღიდან (1946 წ.) გიორგი შუშანაშვილი ამ ინსტიტუტის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მეცნიერი თანამშრომელია. რამდენიმე წელს განაგებდა ინსტიტუტის ერთ-ერთ წამყვან განყოფილებას. მისმა ნაყოფიერმა სამეცნიერო მოღვაწეობამ დიდად შეუწყო ხელი ფილოსოფიის ინსტიტუტის გადაქცევას რესპუბლიკის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრად. იგი იმ თაობის მეცნიერია, რომლებმაც ეს ინსტიტუტი დააფუძნეს და განამტკიცეს მისი ავტორიტეტი როგორც ჩვენს ქვეყანაში, ისე მის ფარგლებს გარეთ.

გიორგი შუშანაშვილი წლების მანძილზე კითხულობდა ლექციების კურსს თბილისის უნივერსიტეტში, მუშაობდა ასპირანტებსა და დამწყებ მეცნიერ-მუშაკებთან. მისი ლექციები და მოხსენებები სამეცნიერო კონფერენციებსა და სესიებზე გამოირჩეოდა მეცნიერული სიღრმითა და სიახლის ძიებით.

გიორგი შუშანაშვილი იყო არაჩვეულებრივად კეთილი, უანგარო და თავის სამშობლოზე უაღრესად შეყვარებული ადამიანი. წავიდა ჩვენგან დიდებული მოქალაქე და ერუდირებული მეცნიერი, რომლის ხსოვნა მარად დარჩება მისი კოლეგების, მეგობრებისა და ნაცნობების გულში.

საპარტოვალო ფილოსოფიური საზოგადოება

საპარტოვალო მაცნეარებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი



ზურაბ მიქელაშვილი

დღევანდელ ქართულ მეცნიერებასა და კულტურას ბევრი გამორჩეული მოღვაწე დააკლდა, რომელთა ცხოვრება და საქმიანობა უნიკალური პიროვნული და შემოქმედებითი ინდივიდუალობით იყო აღბეჭდილი. მართალია, ცხოვრება თავისი დინებით მიემართება და ქართველ მოღვაწეთა თანაგარსკვლავედში ახალ კაშკაშა სახელებს აჩენს, მაგრამ ღირსეულთა წასვლით წარმოქმნილი სიცარიელე მაინც მარად შეუფხვებელი რჩება. სულ ახლახან კიდევ ერთი ასეთი მოაზროვნე გავაცილეთ საბოლოო გზაზე — პროფესორი ზურაბ მიქელაძე, ფილოსოფოსი, ლოგიკოსი, საზოგადო მოღვაწე.

ზ. მიქელაძე დაიბადა 1916 წ. ქართველ ინტელიგენტთა ოჯახში. მამამისი ცნობილი იურისტი ნიკოლოზ მიქელაძე 1924 წლის რეპრესიებს შეეწირა და ზურაბის აღზრდა მთლიანად მოუწია დედას, დამსახურებულ პედაგოგს ოლღა ჭეიშვილს. ქალბატონმა ოლღამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ზურაბის მოწიფულობის დროის ცხოვრებაშიც. კაცისთვის შესაშური სიმამაცითა და შეუპოვრობით ის ახერხებდა გადაელახა ათასობით კილომეტრი, რათა საბჭოთა საკონცენტრაციო ბანაკში ენახა პატრიოტობის გამო დასჯილი შვილი და შთაებერა მისთვის სიცოცხლის ახალი ძალა. არ არის გასაკვირი, რომ ზურაბს სიცოცხლის ბოლომდე შერჩა საოცრად თბილი გრძნობები დედის მიმართ.

ზ. მიქელაძემ 1939 წ. დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სადაც ის უსმენდა ქართული მეცნიერების კორიფეებს დ. უზნაძეს, შ. ნუცუბიძეს, ა. ჩიქობავას, კ. ბაქრაძეს და სხვ. იგი სწორედ კოტე ბაქრაძის მოწაფეების პირველი თაობის წარმომადგენელი იყო. მასწავლებლისა და მოწაფის ურთიერთობა თავიდანვე გაცდა ოფიციალურ ფარგლებს და გადაიქცა ღრმა ურთიერთგაგებითა და გულწრფელი მეგობრობით გამსჭვალულ თანამშრომლობად. 1944 წელს ზ. მიქელაძემ წარმატებით დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია ლოგიკისა და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე და შეუდგა პედაგოგიურ მოღვაწეობას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე.



ზ. მიქელაძის ცხოვრებაში აისახა ისტორია მთელი ჩვენი ეპოქის მელმაც მას თავს მრავალი ქართველი დაატეხა. 1946 წ. ზ. მიქელაძე დაატეხა ტომრეს და გადაასახლეს ციმბირში, ხოლო შემდეგ რუსეთის ჩრდილოეთის ერთ-ერთ ქალაქში სამუდამო დასახლება მიუსაჯეს. „არქიველად გულაგის“ ნომრიან მობინადრეთათვის პოლიტიკური პატიმრის სახელსაც კი არ იმეტებდნენ. მაგრამ ვერავითარმა ვაჭირებამ ვერ შეარყია ზ. მიქელაძის სულის სიმტკიცე. ზნეობა და ადამიანური ღირსებები. პირიქით, გადასახლებაში გატარებულმა წლებმა კიდევ უფრო გამოაწართო მისი შეუპოვარი ხასიათი.

სამწუხაროდ ზ. მიქელაძის ბედი გამონაკლისი არ იყო. საბჭოთა ეპოქაში ბევრ ქართველ ფილოსოფოსს გადაუარა რეპრესიების ტალღამ, — ზოგს უკვე ჩამოყალიბებულ და სახელდამკვიდრებულ მეცნიერს, ზოგს კი სრულიად ახალგაზრდას, თავისი ცხოვრების საწყის ეტაპზე შემდგარს. მათი დანაშაული ადამიანის უფლებებზე ფიქრი, სამოქალაქო საზოგადოების შენენის სურვილი, თავისი ქვეყნის უნაგაო სიყვარული იყო. უკან მხოლოდ ზოგიერთი მათგანი დაბრუნდა. სხვების საფლავებიც დაკარგულია უსამართლობაა, რომ ზოგ მათგანზე საგანგებოდ ჯერ თითქმის არაფერი დაწერილა.

1956 წ. ლიბერალიზაციისა და რეაბილიტაციების პერიოდის დაწყებისთანავე ზ. მიქელაძე ბრუნდება თბილისში და მისთვის დამახასიათებელი ენერგიულობით ებმება სამეცნიერო მუშაობაში: ჯერ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის, ხოლო შემდეგ კიბერნეტიკის ინსტიტუტში, რომლის ერთ-ერთი დამფუძნებელიც თვითონ იყო. საუკუნის დასაწყისში ლოგიკის მეცნიერებაში მომხდარმა მნიშვნელოვანმა ძვრებმა, რომლებმაც გამოიწვიეს კვლევის ტრადიციული პრობლემატიკის არსებითი გაფართოება, ზკობის გამართულობის შესასწავლად მათემატიკური მეთოდების გამოყენება, მეცნიერების ფილოსოფიაში ლოგიკური ასპექტების წინა პლანზე წამოწევა, სწორედ ამ დროისთვის გაარღვიეს „რკინის ფარდა“ და ჩვენამდე მოაღწიეს. ზ. მიქელაძე თავის ირგვლივ იყრებს ახალგაზრდობას და იძულებით გაცდენილი წლების მიუხედავად ქაბუკური შემართებით იწყებს აქტიურ მოღვაწეობას მისთვის თითქმის ახალ სფეროში. მოპოვებული შედეგები პერიოდულად ქვეყნდებოდა ზ. მიქელაძის რედაქტორობით მომზადებულ კრებულებში. ამ მოღვაწეობით ზ. მიქელაძემ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა 60—70-იანი წლების ქართულ მეცნიერებაში.

ზ. მიქელაძის სამეცნიერო ინტერესების ბირთვი იყო ლოგიკის ისტორია. სახელდობრ, დიდი ბერძენი მოაზროვნის — არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრების გააზრება თანამედროვე ლოგიკის შუქზე. მაგრამ საბოლოო შედეგებამდე ის უცებ არ მისულა.

პირველი წერილები არისტოტელეზე ზ. მიქელაძემ 1958—61 წლებში გამოაქვეყნა. შემდეგ ის თითქმის ოცი წლის მანძილზე მუშაობს სიმბოლური ლოგიკისა და ლოგიკის ფილოსოფიის თანამედროვე პრობლემებზე. მუშაობს აქტიურად — სცემს შრომებს, მონაწილეობს სამეცნიერო კონგრესებისა და კონფერენციების მუშაობაში. დაუვიწყარია მისი ტემპერამენტიანი კამათი ლოგიკის დაფუძნების საკითხებზე ბუქარესტის ქუჩებში თანამედროვეობის უდიდეს ლოგიკოსთან ალფრედ ტარსკისთან. ზოგიერთი ჩვენგანი ამ კამათის შემსწრეა. სხვათა შორის, იქვე, ბუქარესტში, ტარსკიმ, როცა მას მიქელაძის რედაქციით გამოცემული თავისი ლოგიკის შესავლის ქართული თარ-

გმანი გადავეცი, როგორც ქეშმარიტმა ჯენტლმენმა, განაცხადა, რომ ცხოვრებაში ერთ-ერთ ყველაზე ბედნიერ დღედ დარჩება (აქვე უნდა აღვნიშნავთ, რომ ქართული არის რიგით ოცდამეშვიდე ენა, რომელზეც ტარსკის ეს წიგნი ითარგმნა). მთელი ამ წლების მანძილზე ზ. მიქელაძეს არ განუღებია ინტერესი არისტოტელეს ლოგიკის მიმართ. მეტიც, ის ინტენსიურად სწავლობდა არისტოტელეს ტრაქტატებს, დაუღალავად ანალიზებდა და აჯერებდა მათ, ეძებდა მათში და ხშირად კიდევ პოულობდა თანამედროვე პრობლემების გადაწყვეტას. ამის შედეგად 1978 წლიდან გამოდის მისი შრომების ახალი ციკლი არისტოტელეს ლოგიკის შესახებ. მასვე მიეძღვნა ზ. მიქელაძის სადოქტორო დისერტაცია. ამ პუბლიკაციებმა, აგრეთვე მოხსენებებმა და გამოსვლებმა საერთაშორისო სამეცნიერო ფორუმებზე მიქელაძეს მოუტანა დიდი აღიარება და ავტორიტეტი. ამის ერთ-ერთი დადასტურება ის არის, რომ ზ. მიქელაძე მიიწვიეს მოსკოვში არისტოტელეს ლოგიკური ტრაქტატების სრული რუსული თარგმანის კომენტატორად და რედაქტორად. ცნობილმა ფინელმა ლოგიკოსმა და ფილოსოფოსმა ფონ ვრიგტმა კი ერთ-ერთ კერძო წერილში აღნიშნა, რომ მიქელაძის ინტერპრეტაციის გაუთვალისწინებლად ის ჭეროვნად ვერ შეაფასებდა არისტოტელეს შეხედულებას აუცილებლობასა და შემთხვევითობაზე.

1975—89 წლებში ზ. მიქელაძე სათავეში ედგა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლოგიკის კათედრას, რომელიც მაშინ საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიურ სამეცნიერო ცენტრებში მომდინარე კვლევითი მუშაობის კოორდინატორი იყო არაკლასიკური ლოგიკის დარგში.

1982 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე ზ. მიქელაძე ხელმძღვანელობდა მეცნიერული თარგმანის მთავარ სარედაქციო კოლეგიას (ამჟამად სამეცნიერო-ტექნიკური თარგმანის ცენტრი).

საბჭოთა კავშირში სახელმწიფო მეთვალყურეობა ლოგიკის სწავლებაზეც იყო დაწესებული. მას ხან კრძალვდნენ და სასწავლო გეგმებიდან იღებდნენ, ხან, ლოგიკოსთათვის აუხსნელი, ზემოდან მოსული მითითების საფუძველზე, ყველა სახის სასწავლებელში იწყებდნენ მის სწავლებას. ალბათ ესეცაა იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ ლოგიკური სასწავლო ლიტერატურა ქართულად ცოტა გვაქვს ზ. მიქელაძე ყოველნაირად ცდილობდა ხელი შეწყობოდა ამ ხარვეზის შევსებას. მისი ცხოვრების ბოლო წლების სერიოზულ გატაცებად იქცა ლოგიკის საგიმნაზიო სახელმძღვანელოს შექმნა, რაც, მისი ღრმა რწმენით, საშუალო სკოლაში ლოგიკის სწავლების აღდგენის წინაპირობას შექმნიდა. სამწუხაროდ, წიგნი დაუსრულებელი დარჩა. მისი დამთავრებული ნაწილი (პირველი ხუთი თავი) დაიბეჭდა ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრებაში“ (1993, №№ 7—12).

პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქაფიან დინებათა მოზღვაგებას მიქელაძემ მაღალი მოქალაქეობრივი პოზიცია დაუპირსპირა, რომელიც აშკარად გამოიხატა მის რიგ პუბლიცისტურ წერილებში ერის რაობის შესახებ.

ამვე პერიოდში მან თითქოს გაიხსენა თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის დასაწყისი და გამოაქვეყნა წმინდა ფილოსოფიური ტრაქტატი „შემოქმედების ზოგადი თეორიის ესკიზი“, რომელსაც ის მიიჩნევდა ახლებური მეტაფიზიკის — შემოქმედების ონტოლოგიის სქემატურ მონახაზად. ავტორის ჩანაფიქრით ამ ტრაქტატს უნდა აღედგინა ოციანი წლების ქართული ფილოსოფიური ტრადიცია, რომელიც კომპარტულ ოცდაათიან წლებში მოსპეს.



საკვლევი პრობლემის თავისებურებამ მოითხოვა სპეციალური ცნებების შემართის შექმნა და თითქმის ყველა ფილოსოფიური მეთოდის გამოყენება (სიმბოლური რეტიკულის, ტრანსცენდენტალურის, ფენომენოლოგიურისა და სხვ.). ამ მიმართულებით კვლევა-ძიების გაგრძელება ზ. მიქელაძემ ველარ მოასწრო.

წავიდა ჩვენგან მომხიბლავი პიროვნება, ღირსეული მოქალაქე და თვალსაჩინო მეცნიერი. რომელსაც შეძლო აღენთო მის ირგვლივ მყოფი ადამიანები, მიეცა მათთვის ვაჟკაცური ქცევის ნიმუში ამ სიტყვის მაღალი გაგებით და განემსჭვალა ისინი თანამშრომლობაში თანსწორობის სულისკვეთებით.

მიხეილ ბაზანიშვილი, ლეო ახაია,
ნუგზარ ივანიძე, ლარი მჟღერიშვილი

012/12

ინდექსი 76176



ნაციონალური
ბიბლიოთეკა