

ანგია  
ბოჭორიშვილი



# თხზულებები

ხუთ ტომად



ანგია  
ბოჭორიშვილი

I

გამოკვლევები  
ფსიქოლოგიაში.



წინამდებარე წიგნი თავს უყრის ა. ბოჭორიშვილის ისტორიულ-ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებს, ასევე ზოგადი ფსიქოლოგიის ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელშიც პრინციპულადაა გატარებული მეცნიერული მეთოდოლოგიის მოთხოვნები; ამ ასპექტითაა გაანალიზებული ფსიქოლოგიის ისტორიისა და ზოგადი ფსიქოლოგიის ზოგიერთი ძირითადი პრობლემა.

წიგნი დახმარებას გაუწევს ფსიქოლოგიის პრობლემატიკით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრეს.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის  
ნიკო ჭავჭავაძის საერთო რედაქციით

სარედაქციო კოლეგია: არჩილ ბაქრაძე, თინათინ ბოჭორიშვილი, ანზორ ბრეგაძე, თამაზ ბუაჩიძე, ვიტალი კაკაბაძე, ნიკო ჭავჭავაძე

ტომის რედაქტორი ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი ვიტალი კაკაბაძე

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი  
გიორგი ცინცაძე  
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი  
რევაზ ბალანჩივაძე

ბ  $\frac{0303020000}{M 607 (06)—91}$  254—90

© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991

ISBN 5—520—00866—3

## წი ნ ა ს ი ტ ჯ ვ ა ო ზ ა

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დადგენილებით უნდა გამოიყენოს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრის, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის, ანგია თადეოზის ძე ბოჭორიშვილის ნაშრომები ხუთ ტომად.

სარედაქციო კოლეგიის გადაწყვეტილებით ხუთტომეულში იბეჭდება ყველა ის მასალა, რაც ავტორის მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული იყო სტატიების, გავრცობილი თეზისებისა თუ სხვა სახით ქართულ და რუსულ ენებზე. აქვე იბეჭდება დღემდე გამოუქვეყნებელი ზოგიერთი მასალა, რაზედაც რედაქციას ხელი მიუწვდა (ა. ბოჭორიშვილის არქივს ჯერ კიდევ დამუშავება ელის).

ხუთტომეულის შინაარსი ასეთი თანმიმდევრობისაა: პირველი ორი ტომი მოიცავს გამოკვლევებს ფსიქოლოგიაში; მესამე ტომი ეძღვნება გამოკვლევებს ესთეტიკაში; მეოთხე — გამოკვლევებს ფილოსოფიაში, ხოლო მეხუთე ტომი შედგება გამოკვლევებისაგან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში.

• • •

გამოჩენილი ქართველი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი ანგია თადეოზის ძე ბოჭორიშვილი დაიბადა 1902 წლის 16 დეკემბერს ს. ლახამულაში (ზემო სვანეთი) სასულიერო პირის ოჯახში, გარდაიცვალა 1982 წლის 15 აპრილს თბილისში; დაკრძალულია საბურთალოს საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში. სწავლობდა ქუთაისის პირველ გიმნაზიაში, რომელიც დაამთავრა ოქროს მედალზე და შევიდა (1920) თბილისის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე. პროფ. დ. უზნაძის და პროფ. შ. ნუცუბიძის შუამდგომლობით ა. ბოჭორიშვილი დატოვეს უნივერსიტეტში საპროფესოროდ მოსამზადებლად. 1928—1933 წლებში მუშაობდა უნივერსიტეტის ზოგადი ფსიქოლოგიის კათედრაზე. ქუთაისის პედინსტიტუტის დაარსების დღიდან (1933) მუშაობს ამ ინსტიტუტში, სადაც 1942—1957 წლებში განაგებდა ფსიქოლოგიის კათედრას. 1939 წ. იცავს სადოქტორო დისერტაციას ფსიქოლოგიაში თემაზე: „ფსიქოლოგიის საგანი გერმანულ



ფსიქოლოგიაში“ (ნაშრომი გამოქვეყნდა მოგვიანებით ორ ნაწილად, ნაწ. I სათაურით „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ბურჟუაზული ფსიქოლოგიის კრიტიკა“, თბ., 1957, ნაწ. II, „განცდა და ცნობიერება“, კრებულში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. V, თბ., 1979).

ქუთაისის პედინსტიტუტში მუშაობის პერიოდში 1947 წელს მისი ინიციატივით პედინსტიტუტში ფილოლოგიის ფაკულტეტთან გაიხსნა „ლოგია-ფსიქოლოგიის“ განყოფილება, რომელმაც იარსება 10 წელი.

1955 წელს ა. ბოჭორიშვილს ირჩევენ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად, 1957 წელს აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტად და ის სამუშაოდ გადადის თბილისში. 1957—1962 წლებში არის საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ფსიქოლოგიის ისტორიის განყოფილების ხელმძღვანელი, ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში შეთავსებით მუშაობს 1941 წლიდან (ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის გახნის დღიდან); 1962 წლიდან მოღვაწეობს ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჭარ „ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის“ განყოფილების, 1967 წლიდან კი გარდაცვალებამდე მისი ინიციატივით ჩამოყალიბებულ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ განყოფილების ხელმძღვანელად. არჩეული იყო საქართველოს ფსიქოლოგთა (1959—1964) და ფილოსოფოსთა (1973—1982) საზოგადოებების თავმჯდომარედ. იყო საქართველოს საზოგადოება „ცოდნის“ თავმჯდომარე. წლების განმავლობაში რედაქტორობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მოამბეს“. მისი რედაქტორობით გამოდიოდა ასევე აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ჟურნალი „მაცნე“ (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია).

მეტად ფართოა ა. ბოჭორიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობის ასპარეზი. იგი სწავლობდა ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის კარდინალურ პრობლემებს. მას აქვს მნიშვნელოვანი გამოკვლევები ფსიქოლოგიის მრავალ დარგში: ზოგადი ფსიქოლოგია, ფილოსოფიური ფსიქოლოგია, ფსიქოლოგიის ისტორია. ფსიქოლოგიაში მისი ძიების საბოლოო ამოცანა ფსიქიკის რაობის, მისი არსის გარკვევა იყო; ყველა მისი გამოკვლევა ფსიქოლოგიაში აღნიშნული ფუნდამენტური პრობლემის გარკვევის გარშემო ტრიალებს. ამიტომაცაა რომ ის დიდ ყურადღებას უთმობდა ფსიქიკის შესახებ მეცნიერების საფუძვლის (მისი სპეციფიკური კანონზომიერებისა) და მისი შესწავლის მეთოდის საკითხებს. ამ სფეროში ძიების შედეგები ა. ბოჭორიშვილმა გამოაქვეყნა „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ სამტომეულში და „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიაში“. მისი ინტელექტუალური აქ-

ტივობის მაღალ დონეზე მიუთითებს ფსიქიკისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების ანალიზის მისეული ცდა, სადაც ნაჩვენებია ფსიქიკისა და ცნობიერების არსობრივი და, აქედან გამომდინარე, მათი ფუნქციურ თავისებურებათა დახასიათება.

ა. ბოჭორიშვილმა მეცნიერებაში შემოიტანა ცნება — „ფსიქოლოგიაში ფსიქოლოგიაში“, რითაც ყურადღება მიგვაპყრობინა იმ სფეროზე, რაც მანამდე მეცნიერებაში შეუჩინველი რჩებოდა. ფსიქოლოგის საფრთხე (მისი ორივე მნიშვნელობით, შინაარსობრივ-საგნობრივი და აბსტრაქტულ-სენსუალისტური) ისევე შეიძლება ემუქრებოდეს ფსიქიკის შესახებ მეცნიერებას და არანაკლებ მანკიერი აღმოჩნდეს მისთვის, როგორც მეცნიერების სხვა დარგებისათვის.

ა. ბოჭორიშვილს საინტერესო გამოკვლევები აქვს ფილოსოფიის მრავალ დარგში: ენის ფილოსოფია, ფილოსოფიის ისტორია, გნოსეოლოგია. ესთეტიკა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია...

საყოველთაოდ ცნობილია მისი ფუნდამენტური გამოკვლევები ესთეტიკაში: „ი. კანტის ესთეტიკა“, „ფენომენოლოგიური ესთეტიკა“, „მხატვრული ნაწარმოების საწყისის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში“ და სხვ.

ა. ბოჭორიშვილის ინიციატივით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში გაიხსნა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ განყოფილება, რომელიც დღესაც ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრია საქართველოში. ჩვენში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბება დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ დისციპლინად თავის დროზე ბევრ წინააღმდეგობას წააწყდა. ა. ბოჭორიშვილი ყოველთვის გამოდიოდა ჰემმარიტი ფილოსოფიის ფარგლებში ადამიანის ფილოსოფიის შემსწავლელი დამოუკიდებელი დისციპლინის გამოყოფის სასარგებლოდ. ამ საკითხზე თავისი თვალსაზრისი მან ჩამოაყალიბა ფუნდამენტურ გამოკვლევაში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“, სადაც პრინციპულადაა გაანალიზებული ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემატიკა: ადამიანის არსი და არსებობა, ადამიანის ღირებულება, ადამიანის შემეცნების გზა და მისი სპეციფიკა და სხვ.

ა. ბოჭორიშვილს დიდი მუშაობა აქვს გაწეული უახლეს ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ანალიზის მიმართულებით, მან აჩვენა ცნობილი „ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის“ შინაგანი ბუნება: ჰუსერლის, შელერის, ჰაიდეგერის და სხვა ავტორთა კონცეფციების კრიტიკული განხილვით ცხადყო მათი ფილოსოფიური მეთოდის — ფენომენოლოგიური მეთოდის ინტუიციური ზასიათი და შინაგანი წინააღმდეგობანი.



ხუთტომეულის I ტომში იბეჭდება დღემდე გამოუქვეყნებელი „ფსიქოლოგიის ისტორია“, რომელიც მოიცავს ფსიქოლოგიის ისტორიას ახალ დრომდე (დეკარტისა და კანტის ჩათვლით). ავტორმა იგი შექმნა 1947—48 წლებში. ა. ბოკორიშვილი ამ გამოკვლევას თვლიდა მასალად ფსიქოლოგიის ისტორიის სისტემატური კურსისათვის, რომლის შექმნა აღარ დასცალდა. მაგრამ ამ სახით მისი გამოქვეყნება რედაქციამ მიზანშეწონილად ჩათვალა. მასში მოცემულია ანტიკური ხანის მკვლევართა ფსიქოლოგიური კონცეფციების ღრმა ანალიზი, რომლის გათვალისწინება ამ სფეროში მომუშავე მკვლევართათვის საინტერესო და მნიშვნელობის მქონეა.

აქვე თავსდება ფსიქოლოგიის ისტორიიდან სხვა გამოკვლევებიც: ჯონ ლოკის რეფლექსიის ცნების ფსიქოლოგიური მნიშვნელობისა და ეპისკოპოს გაბრიელის „ცდისეული ფსიქოლოგიის“ ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ.

„განწყობის ფსიქოლოგიის ძირითად დებულებებში“ მითითებულია ფსიქოლოგიური მეცნიერებისათვის იმ პოზიტიურზე, რაც დ. უზნაძის განწყობის თეორიითაა შექმნილი. ბოკორიშვილის ეს ნაშრომი მიზნად ისახავდა დ. უზნაძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის დაცვას, რომელიც 50-იან წლებში ტენდენციური და დაუმსახურებელი კრიტიკის საგანი გახდა. აქვე იბეჭდება პირველი ექსპერიმენტული გამოკვლევა განწყობის ფსიქოლოგიაში — „სიმძიმის ილუზიის ანალოგონი წნეხის არეში“, რომელიც დ. უზნაძის დავალებით შეასრულა ა. ბოკორიშვილმა, ასევე — დ. უზნაძის კონცეფციასთან დაკავშირებული სხვა გამოკვლევები.

ტომში იბეჭდება ავტორის ზოგიერთი გამოუქვეყნებელი ნაშრომი ი. პავლოვის რეფლექსური თეორიისა და მისი ფსიქოლოგიასთან მიმართების შესახებ, რაც თავის დროზე გარკვეულ გარემოებათა გამო ადეკვატურ შეფასებას ვერ ნახულობდა.

ს ა რ ე დ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა

## ფსიქოლოგიის ისტორია (მასალები)\*

### წინასიტყვაობის გაბიურ

1. „ისტორია“-ს ორი მნიშვნელობა აქვს. ის აღნიშნავს ფაქტს და მეცნიერებას. ფაქტი ისტორიაა იმიტომ, რომ ის ხდება დროსა და სივრცეში, მას აქვს თავგადასავალი. ისტორია-მეცნიერება შეისწავლის ისტორია-ფაქტს. ფაქტების რიცხვი უსასრულოა. ეს ბადებს კითხვას: როგორ ასეჩხვებს ისტორია-მეცნიერება უსასრულო ფაქტების ასახვას? პასუხი მეცნიერების ბუნების ანალიზში მოიპოვება. ყოველი მეცნიერება თავისი საგნის ამომწურავად შემეცნების ამოცანას ასიმპტომატურად უახლოვდება. ყოველი ფაქტის შესწავლა ისტორიის საბოლოო მიზანია. ეს მიზანი ყოველთვის წინ უდევს მას, როგორც კრიტიკულ მეცნიერებას. ამდენად ეს მიზანი ისტორიის ზღვრულ ცნებას წარმოადგენს. ასეთ ისტორიას შეიძლება ეწოდოს „ისტორია-არქივი“. იგი ვალდებულია ფაქტის თვალსაზრისს არ გასცილდეს, ე. ი. აღუნსნოს ყველაფერი, რაც განხორციელდა, რაც მოხდა. მსოფლიოს ორგანულ-დიალექტიკური წყობის ფაქტიდან გამომდინარეობს, რომ არ არსებობს ისეთი ფაქტი, რომელსაც არ შეჰქონდეს თავისი წვლილი სინამდვილის წყობაში. უგულებელყოფა ერთი ფაქტისაც კი საექვოდ გახდიდა მსოფლიოს სურათის სრულყოფილებას. რა თქმა უნდა, ამომწურავი სრულყოფილება მიუღწეველი მიზანია, მაგრამ გარეშე ამ მიზნით ხელმძღვანელობისა. შეუძლებელი გახდებოდა ყოველგვარი წინსვლა მეცნიერებაში. მეცნიერების წინსვლა შეწყდებოდა მაშინაც, ამომწურავი შემეცნების მიზანი ზღვრულ ცნებას რომ არ წარმოადგენდეს.

„ისტორია-არქივის“ გვერდით არსებობს ისტორია-აქტუალური, განხორციელებული. ეს არის ის, რასაც ჩვეულებრივ ისტორიის მეცნიერების ქვეშ გულისხმობენ. ამისთვის დამახასიათებელია არა ფაქტის თვალსაზრისი საერთოდ, არამედ ღირებულების მქონე ფაქტისა. აქ ისტორიული ეწოდება მხოლოდ ისეთს ფაქტს, რომელიც ღირებულებად მიჩნეულ საქმის ვითარებაში იღებს მეტ-ნაკლებ მონაწი-

\* იხ. რედაქტორის შენიშვნები.

ლეობას. თვით ღრებულების ცნებაც ისტორიული ხასიათისაა და უაღრესად ცვალებადია, ამიტომ ისტორია სხვადასხვაგვარად იწერება სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში: შეცვლილი ღირებულების თვალსაზრისი განსხვავებულ ფაქტებს ჩათვლის ღირებულებად და მათ შეიტანს „აქტუალურ ისტორიაში“. ამ ოპერაციის შესაძლებლობა „ისტორია-არქივის“ არსებობას ემყარება: საიდან უნდა მოიტანოს ახალმა თვალსაზრისმა მისთვის გამოსადეგი ფაქტები (თუ გინდ ისინი უხვადაც ყოფილიყვნენ) თუ ისინი არ შემოუნახავს უნივერსალურ ისტორიას, „ისტორია-არქივის“? „აქტუალური ისტორია“ საზრდოობს „ისტორია-არქივით“. უკანასკნელი პირველის მასალაა.

2. ისტორია, როგორც მეცნიერება, მარტო რევისტრაცია არაა ფაქტებისა. ეს დებულება ძალაშია მაშინაც, როცა ფაქტები ღირებულების თვალსაზრისითაა შერჩეული. ისტორია რომ მეცნიერებად იქცეს, ფაქტების აღწერას მათი ახსნა უნდა დაერთოს. გამონაკლისს არ შეადგენს არც იდეოლოგიის, კერძოდ მეცნიერების ისტორია. ამა თუ იმ მეცნიერების ისტორიის მიზანია ახსნას მისი კანონების, აღმოჩენების „დრო“ და „სივრცე“: რატომ ამა და ამ დროს და ამა და ამ ადგილზე მიაგნეს ამა და ამ კანონს და არა სხვა დროს სხვა ადგილზე; რა რეალური ისტორიული ფაქტორები ასულდგმულებდნენ (ან აფერხებდნენ) მეცნიერების ამა თუ იმ აღმოჩენას და რომელი საზოგადოებრივი კლასის (კლასობრივ საზოგადოებაში) ინტერესებს ემსახურებოდა იგი. მეცნიერების ისტორიის აქტუალური საკითხებია. მეცნიერების ისტორია ერთ-ერთი ურთულესი ფაქტია, რომელთანაც კი საქმე აქვს ადამიანის შემეცნებას. საბჭოთა მეცნიერება უდიდეს მოთხოვნილებას უყენებს მეცნიერების ისტორიას. დამაკმაყოფილებელი ისტორია მეცნიერებისა შეიძლება დაიწეროს მხოლოდ სხვადასხვა სპეციალისტების კოლექტიური შრომით. ერთი ადამიანისა და ისიც ვიწრო სპეციალისტის ძალ-ღონე ამცსათვის არ არის საკმარისი. იგი მხოლოდ როგორც კოლექტიური შრომის პროდუქტი შეიძლება დამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდეს. წინამდებარე შრომას არა აქვს ფსიქოლოგიის სრულყოფილი ისტორიის სახელმძღვანელოს პრეტენზია. იგი მხოლოდ ერთ მხარეს ითვალისწინებს, სახელდობრ იმ მხარეს, რომლისთვისაც ფსიქოლოგი არის პასუხისმგებელი და რომელშიცაა იგი კომპეტენტური. იგი ეხება მხოლოდ ფსიქოლოგიური აზროვნების ფაქტს. ამით აიხსნება ჩვენი შრომის ქვესათაური — „მასალები“: სრულყოფილი ისტორიისათვის იგი იქნება ახსნისა და გაგების საგანი, და აშდენად მასალა.

3. წინამდებარე შრომაში არ შეგვიტანია ის მოსაზრებანი, რომელიც სხვადასხვა ავტორების (დემოკრიტი, არისტოტელე, პლატონი) შესახებ იყო ჩვენ მიერ გამოთქმული მოხსენებების სახით ფსიქოლო-

გის ინსტიტუტის სამეცნიერო კონფერენციებზე (თბილისში) და ჩვენი კათედრის ღია სხდომებზე. ამას ჩვენ გვავალებდა სახელმძღვანელოს პრინციპი. ამავე პრინციპმა გვიკარნახა თავი შეგვეკავებინა იმ მრავალფეროვანი ინტერპრეტაციებიდან, რომლითაც ესოდენ მდიდარია ძველი ფსიქოლოგიის ისტორია.

ავტორი

1948

ქუთაისი

თ ა ლ ე ს ი (624—528)

თალესი პოლოზოისტია: მისთვის სიკვდილიც სასიცოცხლო პროცესებს შეიცავს. მან პირველმა დააყენა მთლიანი მსოფლიოს საკითხი და ყველაფრის საწყისად ისეთი (ცოცხალი) ნივთიერება აღიარა, რომელიც ყოველი სახის თესლში მოიპოვება. წყალი არის ყველაფრის საწყისი, — ამბობს თალესი. მაგრამ წყალი სულიერია და ამდენად სული არის ყველგან და ყველაფერში, სამყარო ცოცხალი არსებაა და ვითარდება არასრულყოფილი თესლისაგან, თავისთავად, გარეშე ძალის დაუხმარებლად.

თალესის ფილოსოფია მონისტურია. სხეულისგან განსხვავებული სული, რომელიც ფსიქოლოგიის საგანი შეიძლება ყოფილიყო, თალესის აზრით, არ არსებობს. მაგრამ, რადგან თალესისათვის განვითარების ცნება არ არის უცხო, მას აქვს საშუალება სამყაროში ისეთი მომენტი აღმოაჩინოს, რომელიც ფსიქოლოგიის სარბიელად უნდა გამოცხადდეს. მივიდა თუ არა ის აქამდე, ჩვენ არ ვიცით. ამდენად თალესის ფსიქოლოგიაზე ლაპარაკი მხოლოდ პოტენციალურად არის შესაძლებელი.

ა ნ ა ქ ს ი მ ე ნ ი (560—502)

ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთაგან „სული“ პირველად იხმარა ანაქსიმენმა. მისი თხზულებიდან, რომელსაც ერქვა სახელად „ბუნების შესახებ“, ჩვენამდე მოუღწევია მხოლოდ ერთ ფრაგმენტს, რომელსაც ფსიქოლოგიის ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ეს არის შემდეგი: „როგორც ჩვენი სული, რომელიც არის ჰაერი, გვიკერს (გვაერთებს) ჩვენ, ისე სუნთქვა და ჰაერი მოიცავს მთელს სამყაროს“. როგორც ჩანს, სულის როლი ჩვენი სხეულისა და პიროვნებისათვის იმდენად გარკვეულად და დამტკიცებულად მიაჩნია ანაქსიმენს, რომ იგი მას არც ასაბუთებს. პირიქით, აქ არსებულ მიმართებას

სულსა და სხეულს შორის გამოიყენებს თვალსაჩინო ილუსტრაციის სახით იმ ურთიერთობის გასარკვევად, რომელიც, მისი აზრით, არსებობს ჰაერსა და მთლიან სამყაროს შორის. სულის მიერ სხეულის მართვა და ერთ მთლიანად შეკვრა იმდენად ბუნებრივ ფაქტს წარმოადგენს ანაქსიმენისათვის, რომ მას ამის ანალოგიით სამყაროს პრობლემის გადაჭრა დასაბუთებულად მიაჩნია.

აქ პირველად ვხედავთ ისეთ ფილოსოფიას, სადაც კოსმოსის წყობა და სისტემა წარმოდგენილია ფსიქოლოგიურ-ანთროპოლოგიური ზოდელის მიხედვით. ძნელია იმის გარკვევა თუ რაზეა აქ ლაპარაკი: მარტო ანალოგიაზე თუ იგივეობაზე: ადამიანის სული, რომელიც არის ჰაერი, იგივეა, რაც ჰაერი სამყაროს საფუძველი თუ ისინი მხოლოდ თავიანთი ფუნქციებით ემსგავსებიან ერთმანეთს? რა განსხვავებაა (თუ საერთოდ არის განსხვავება) ადამიანის სულსა და სამყაროს სულს შორის? იდგა თუ არა ასეთი საკითხები ანაქსიმენის წინაშე, ჩვენ არ ვიცით?

### პ ი თ ა ბ ო რ ა (582—500)

პითაგორელების მეტაფიზიკაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს რიცხვის ცნებას. ყველაფერი, მათი აზრით, რიცხვია და რიცხვს ემყარება. სამყარო სულიერია და ამის მიზეზი ის არის, რომ ის შეიცავს რიცხვსა და ჰარმონიას. კოსმოსი, როგორც ასეთი, რიცხვისა და ჰარმონიის წყალობით არსებობს. სული ჰარმონიისა და, მაშასადამე, აზრიანობის ნიშანს იღებს კოსმოსიდან და არა პირიქით. სული კოსმოსის გარეთ უსაზღვრობაში არსებული, არის უფუნური სული. ზღვარდებულისა და უსაზღვროს ღირებულება სულზედაც ვრცელდება. მხოლოდ ისეთი სულია გონიერი, რომელიც რიცხვს ემორჩილება, ჰარმონიას შეიცავს. უსაზღვრობაში მოცემული სული, როგორც ზღვარი და, მაშასადამე, რიცხვს მოკლებული, უგონოა. ცალკეული, ინდივიდუალური სული კოსმოსური სულის ნაწილია, მისი ემანაციაა. მთელი ჰაერი სავსეა ამ ნაწილაკებით. ჩვენ ვსუნთქავთ მათ და ამით ვართ ცოცხალი. ღვთაებრივი ცეცხლის ეს ნაწილები მირიადებით თამაშობენ მზის სხივებში და ყოველივე მოვლენას, რომელსაც ისინი უკავშირდებიან, აძლევენ ზომას და მიზანშეწონილებას. ადამიანის სხეული ბევრი სხვა სხეულისაგან განსხვავდება თავისი წესრიგით. ამის მიზეზი სულში უნდა ვეძებოთ.

მიწიერი ცხოვრება საწინააღმდეგო ძალების ჰარმონიას წარმოადგენს. ასეთი ძალებია: მიწიერი და ზეციური, თბილი და ცივი, მამრობითი და მდედრობითი და სხვა. ოპტიმალური მდგომარეობა მაშინ

გვაქვს, როცა საწინააღმდეგო ძალები თანაბარი პროპორციით არიან მოცემული. ასეთ მდგომარეობას ჩანმრთელობას ვუწოდებთ.

ადამიანის სული ციური სხეულია და იმავე წესებს ემორჩილება, როგორსაც სხვა ციური სხეულები. ისიც ჩართულია მსოფლიოს საბედისწერო ჩარხში და იზიარებს ყოველივე წარმავალის ბედს. როცა სული სხეულისგან გათავისუფლდება, იგი კვლავ უბრუნდება თავის ასტრალურ სამყაროს და ან ღვთაების ტოლი ხდება და ან, თუ მატერიალურმა მიიზიდა, ყოფიერების დაბალ სფეროში დაიდებს თავის ზინას.

როცა გაივლის განსაზღვრული კოსმიური დრო, ცის მნათობები თავიდან იწყებენ თავის მსგელობას და მკვდართა სულეში კვლავ უბრუნდებიან სხეულებს, ზოგი ადამიანისას, ხოლო ზოგი სხვადასხვა ცხოველისას, იმისდამხედვეთ თუ ვინ როგორ გაატარა ცხოვრება დედამიწაზე — ღირსეულად და წესის მიხედვეთ თუ უწესოდ. ზოგი იმასაც ამტკიცებს, რომ სული უბრუნდება ისევ თავის სხეულს.

ადამიანი არის მიკროკოსმოსი; ინდივიდუალური სული აწესრიგებს მის სხეულს იმავე კანონების მიხედვეთ, რა კანონებიც ბატონობენ ცაში. ადამიანის გონება არის ასტრალური სისტემის ანარქული. ადამიანი ნაწილია სამყაროსი, მთელის, და გასაგებია, რომ ნაწილი იზიარებს მთელის წესსა და ჰარმონიას.

სულში ორი საწყისია: ზომიერი და უზომო. ეს გასაგებს ხდის, ადამიანის სიკეთესა და ბოროტებას. ზომა სიკეთის საფუძველია, უზომობა — ბოროტების. ადამიანის აღზრდაში ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მუსიკას, გიმნასტიკას, მეცნიერებას და სხვადასხვა კულტის ცერემონიების შესრულებას. აქ ყველგან ზომა მეფობს და ის არის ნამდვილი სათნოება.

### ჰერაკლიტი (535—475)

იონური სკოლის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი, რომელსაც ფსიქოლოგიური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ჰილოზოიზმია. ეს თვალსაზრისი, როგორც მთლიანობის პრინციპის ერთ-ერთი გამოვლინება, არსებითად თავის გამართლებას პოვებს ფსიქოლოგიის თეორიაშიც, მაგრამ ის მთლიანობა, რომელიც ჰილოზოიზმს ახასიათებს, სტიქიური, გულუბრყვილო ხასიათისაა. ეს ისეთი მთლიანობაა, რომელიც თუმცა სწორია, მაგრამ არ არის დასაბუთებული. შემეცნების მიზანია სინამდვილის მთლიანობა რეფლექსიის საგნად აქციოს; მთლიანობის ყოფნა კი არ არის ამოცანა, არამედ მისი ინტელექტუალური ხილვა. ამისთვის საჭიროა



მოვლენები ჯერ როგორც განსხვავებულნი იქნან შემეცნებელი. შემეცნებითი მნიშვნელობა მხოლოდ ისეთი მთლიანის წვდომას აქვს, როგორც ელემენტები წინასწარ შემეცნებელი არიან თავის ინდივიდუალობაში, თავისთავადობაში. მთლიანობის რეფლექსური შემეცნებისკენ პირველი ნაბიჯი ჰერაკლიტემ გადადგა. მისი დიალექტიკა, ერთი მხრივ მაინც, ემყარება განსხვავებულთა, საწინააღმდეგოთა ყურადღებით დაკვირვებას. ეს თვალსაზრისი ფსიქოლოგიის გამოყოფას და ფსიქიკურის თავისებურობის შემეცნებას უწყობს ხელს.

სამყაროს არსი, ჰერაკლიტეს აზრით, არის ცეცხლი. როგორც არსი. ცეცხლი ყველგან არის, იგი ყველაფერშია. მაგრამ ყოველი მოვლენა თანაბარი სიციხადით არ გამოავლენს ამ არსს, თანაბარი რაოდენობით არ შეიცავს მას. სულისათვის ცეცხლის მონაწილეობა აუცილებელია. როცა სული ცეცხლს კარგავს, იგი კვდება. სამყაროს სტიქიონების ადგილი, მათი იერარქია შტეციცედ არის დადგენილი. დასაფხუბრების პრინციპი ცეცხლის მონაწილეობის ხარისხია. მიწიდან წყალი იშვის, წყლიდან — სული ფსიქეა (ფრ. 36). სამყარო თავის არსის გამოვლინებას მაშინ აღწევს, როცა იგი სხვა სტიქიონებს დაშორდება და ცეცხლს მიუახლოვდება. სული მაშინ არაა თავისი ნამდვილი ბუნებით წარმოდგენილი, როცა იგი ცეცხლისებურია. ამიტომ არის სულისათვის დამლუპველი ყოველგვარი სტიქია, გარდა ცეცხლისა.

სული, ჰერაკლიტეს აზრით, კანონზომიერად არის დაკავშირებული სხეულთან. სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულების თვალსაზრისით წარმოსადგენად ჰერაკლიტეს მიუძღვრება იმ დამოკიდებულებისათვის, რომელიც ობობას აქვს თავის ქსელთან. ობობა ქსელის შუააღივლიში ზის და თვალყურს ადევნებს ქსელის მდგომარეობას. როგორც კი სადმე ბუზი შეეხება ქსელის რომელიმე ძაფს და მას დააზიანებს, ობობა მყისვე გასწევს ამ ადგილზე თითქოს იმისთვის, რომ დაიცვას თავისი ქსელი დაზიანებისაგან. ასე დარაჯობს სულიც თავის სხეულს. აქ სულის აქტიური როლი სხეულის მიმართ ნათლად არის გამოთქმული. სულის თავისებურებაზე და დამოუკიდებლობაზე მიუთითებს ჰერაკლიტეს ის ფრაგმენტიც, რომელიც ამბობს, რომ ფსიქეას ახასიათებს თვითმზარდი ლოგოსი (ფრ. 115).

ჰერაკლიტე მარტო იმით კი არ არის შესანიშნავი, რომ სამყაროს მოვლენების ცვალებადობაში კანონზომიერება ამოიკითხა. ლოგიკურად საესებით გასაგები ჩანს ის ფაქტი, რომ სწორედ ცვალებადობის პრინციპის მქადაგებელს ყველაზე ადრე და ყველაზე ღრმად უგრძენია ისეთი დასაყრდენის მოძებნის აუცილებლობა, რომელიც შემეცნებას უზრუნველყოფდა. ცვალებადობა შემეცნების საგნად მხოლოდ მაშინ შეიძლება გახდეს, როცა ის კანონზომიერად ხდება. კანონი, ლოგოსი შემთხვევითი დანართი კი არ არის ცვალებადობის პროცესში

ჩართულ მოვლენებზე, არამედ თვით ამ ცვალებადობის ლოგიკური პირობაა. ის, რაც უნდა მოხდეს, უნდა მოხდეს გარკვეული წესის მიხედვით. პროცესი თავის არსებობის „უფლებას“ კანონიდან იღებს, რადგან „უკანონოდ“ არაფერი არ შეიძლება რომ არსებობდეს.

ფსიქეა არ შეადგენს ამ თვალსაზრისით გამონაკლისს. პირიქით, ლოგოსი ფსიქეაში წარმოდგენილია, როგორც უსაზღვრო და უღრმესი. ფსიქეას არა აქვს საზღვარი. სანამდიც არ უნდა ვიაროთ, მის დასრულებას მაინც ვერსად ვიხილავთ. მაშასადამე არ არის მოვლენა, რომელიც ფსიქეას არ შეიცავდეს (ფრ. 45). აქ ჰერაკლიტე ჰილოზოიკტად გვევლინება; მაგრამ მაინც განსხვავდება იგი წინამორბედ ჰილოზოისტებიდან. აქ პანთეიზმის საწყისებია უკვე მოცემული (იხ. ქვემოთ). იწყება დაპირისპირება ფსიქეასი იმასთან, რაც ასეთად არ ჩანს, და ხდება კვლავ მათი განუყრელობის მტკიცება. ეს აღარ არის სტიქიურად აღმოცენებული რწმენა მოვლენების განსულიერებისა, არამედ რეფლექსიის საფუძველზე მიღებული „კრიტიკული“ შეხედულება.

ჰერაკლიტე პირველი იყო, რომელმაც ყურადღება მიაქცია თავის თავის შესწავლას. „იციან თავი შენი“-ს პრინციპის გატარება სოკრატეს მიეწერება და ამ საქმეში მისი დამსახურება უდიდესია. მაგრამ არ უნდა დარჩეს შეუმჩნეველი ის ღვაწლი, რომელიც მიუძღვის ამ საქმეში ჰერაკლიტეს. „მე გამოვიკვლიე საკუთარი თავი“. ამბობს პირველი დიალექტიკოსი. მართლაც, მის ფრაგმენტებში პიროვნების კვლევას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს.

ჰერაკლიტეს მოძღვრება არ ესმოდათ თანამედროვეებს. მას ამიტომ „ბნელი“ უწოდეს. უკმაყოფილო იყო თვითონაც თავის თანამემამულეებით. უკვირდა ეგოდენი უვიცობა მათი და არ უპატიებია ეს მათთვის, რადგან მისი აზრით, „ყოველ ადამიანს აქვს უნარი შეიციოს თავისი თავი და იაზროვნოს“ (ფრ. 116). ეს უნარი ადამიანს: პოტენციალურად აქვს მოცემული და ვეალება რეალურად აქციოს იგი. ამას არ ჩადიოდა „ბრბო“ და ამაშია მისი დანაშაული, ამიტომ არ უყვარს იგი ჰერაკლიტეს და ამბობს „ერთი ჩემთვის არის ათი, — ათასი, თუ ის უკეთესთაგანია“ (ფრ. 49).

ანაქსიმენი სუნთქვას სულის არსებით პრინციპად თვლიდა. ჰერაკლიტე გამოარდა ამ საფეხურს და სითბოს ცნებამდე მივიდა, რომელიც სხეულის არსს წარმოადგენს. სული იგივე ცეცხლია. ანთება და წვა სიცოცხლეა: ცეცხლის ჩაქრობა, წყლისა და მიწის სიჭარბე სიკვდილს უდრის. ჩვენ, ადამიანები ვცოცხლობთ იმ ელემენტების საშუალებით, რომელთაც შევისუნთქავთ ჰაერთან ერთად. ეს ელემენტი მსოფლიო ცეცხლია, ღვთაებრივი ლოგოსია. ის, რაც აზროვნებს ჩვენში, ცეცხლია. მეტი წვა, მეტი სიმშრალე — უკეთესად აზ-

როვნებას ნიშნავს. დანესტიანება სულისა, წვის შენელება აზროვნების დაჩლუნგებას მოასწავებს. კარგი სული მშრალია, ცუდი — სველი, ნესტიანი. მკვდარიც იწვის, მაგრამ ძლიერ სუსტად. მძინარე აღამიანი უფრო მეტად იწვის მკვდარზე, ხოლო ფხიზელი უფრო მეტად მძინარეზე. უზნეო აღამიანის სული სველია, ნესტიანია. როგორც მზის წვისათვის სუფთა, მშრალი ჰაერია ხელსაყრელი პირობა, ისე გონება საჭიროებს უკეთესი წვისათვის წმინდასა და მშრალ სინათლეს.

აღამიანს ორგვარი შემეცნების ორგანო აქვს: გრძნობის ორგანოები და გონება. გრძნობის ორგანოები არიან „ცუდი მოწყებები“. ეს იმით აიხსნება, რომ ორგანოების შემადგენლობა მოკლებულია ღვთაებრივ ცეცხლს. გრძნობის ორგანოებისთვის მისაწვდომი არის მხოლოდ მიწიერი საგნები. ბრბო ასეთი შემეცნებით კმაყოფილდება. ის გარესაგნების შემეცნებას ესწრაფის. სიბრძნე კი საკუთარი თავის შემეცნებაში მდგომარეობს.

ჰერაკლიტე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს შემეცნების ობიექტურ-ლოგიკურ საფუძველს და აქედან გამოჰყავს „აზროვნების ფსიქოლოგია“.

უპირველესი და უძირითადესი პირობა შემეცნებისა არის თვით ლოგოსის, წესრიგის არსებობა ობიექტურად, ბუნებაში. ეს ლოგოსი მარადიულია და არავის მიერ არ არის შექმნილი. აღამიანები ემყარებიან ამ ლოგოსს თავისი ფხიზელი მოქმედების დროს, მაგრამ იგი მყისვე ავიწყდებათ როგორც სიზმარი, და როცა ჰერაკლიტე ამ ლოგოსს მისი ბუნების შესაფერისად დაანაწევრებს და აღამიანებს მიაწოდებს, მათ არ ძალუძთ იმისი გაგება (ფრ. 1). ამის მიზეზი ის არის, რომ აღამიანებმა არ იციან თავისი საკუთარი თავი. არ იციან, რომ მათი საკუთარი ინდივიდუალური უნარი არ არის საკმარისი ღვთაებრივი ლოგოსის შესაცნობად. აღამიანებმა უნდა შეიგნონ, რომ „აღამიანურ აზრთა წყობას არა აქვს გონება, ხოლო ღვთაებრივს აქვს“ (ფრ. 78).

თუ ნამდვილი შემეცნება გვსურს, უნდა აუცილებლად მივსდით საერთოს (ზოგადს). მაგრამ, თუმცა ლოგოსი ზოგადია, აღამიანთა უმრავლესობა ცხოვრობს ისე, თითქოს ჰქონდეს საკუთარი, ინდივიდუალური გაგება (ფრ. 2). ნამდვილად კი საკუთარი გამოცდილებით რაც არ უნდა შეიძინოს აღამიანმა, იგი ბრძენი ამ გზით მაინც ვერ გახდება; გამოცდილებით უაღრესად დამძიმებულიც ვერ გასცილდება დოქსური ხასიათის შემეცნებას (ფრ. 28). ჰუმბარტება, სიმართლე საერთოა და არსებობს თავისთავად. „სიმართლის სახელი მათ არ ეცოდინებათ, ის რომ არ ყოფილიყო“ (ფრ. 23). ყოველგვარი ინდივიდუალიზმი და პარტიკულარიზმი დამლუპველია შემეცნებისათვის.



ცა ჰკონიათ, რომ მათი მდგომარეობა იქნებოდა უკეთესი, მათი ყველა სურვილი რომ შესრულებულიყო (ფრ. 110). ადამიანი თითქოს მოჩვენებას მისდევს. ჰკონია, რომ მისი უკმაყოფილების მიზეზი რომელიმე კონკრეტული მიზნის მიუღწევლობაა, ნამდვილად მის მდგომარეობას ვერ შეცვლიდა ვერც ერთი მიზნის მიღწევა. აქ ჰერაკლიტე შოპენჰაუერის წინამორბედად გვევლინება\*. შეიძლება ეფესელის ეს პესიმიზტური თვალსაზრისი დაედო საფუძვლად იმ ფაქტს, რომ მას „მტირალი ფილოსოფოსი“ უწოდეს.

როგორც შემეცნებაში, ისე პრაქტიკაშიც დასავლობია ინდივიდუალიზმი. ზოგადისადმი, კანონისადმი დამორჩილება არის ინდივიდის მოვალეობა და მისი ღირებულების უზრუნველყოფა.

### პ ა რ მ ე ნ ი დ ე (515—544)

პარმენიდე ჰერაკლიტეს დიამეტრალურ მოწინააღმდეგედ ითვლება. თუ ამ უკანასკნელმა მოძრაობა, ცვალებადობა სინამდვილის პრინციპად აღიარა, პირველმა ნამდვილ სინამდვილედ ერთი და უცვლელი აღიარა. მაგრამ ადამიანის ინტელექტუალურ ძალთა შეფასების საქმეში პარმენიდე გაგრძელება და გაღრმავებაა იმ თვალსაზრისისა, რომელსაც ჰერაკლიტე ემხრობოდა. საკითხი ეხება გონებისა და გრძნობადი მონაცემების შედარებითს ღირებულებას ჰეშმარიტი შემეცნებისათვის. ჰერაკლიტემ უპირატესობა გონებას, აზროვნებას მიანიჭა. პარმენიდემ უფრო გახაზა ეს უპირატესობა და რაციონალიზმი უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანა. ჰერაკლიტესთვის ე. წ. სამყარო და მისი ცვალებადობა არ იყო უბრალო მოჩვენება. ამით მან ერთგვარი ღირებულება შეუნარჩუნა შემეცნების იმ ორგანოს, რომელიც ასეთ მოვლენებს წვდება. პარმენიდემ ცვალებადს და სიმრავლეს ერთჯერ და სამუდამოდ უმნიშვნელოს ნიშანი მიაკუთვნა. ღირსეული ობიექტი შემეცნებისა არის მხოლოდ ის, რაც ერთია და უცვლელი. მაგრამ ცვალებადი და მრავალფეროვანი, თუმცა როგორც „მოჩვენება“, როგორც სუბიექტური, მაინც არსებობს და ამ ფაქტს ანგარიშის გაწევა უნდა. პარმენიდე სულის საკითხით უშუალოდ დაინტერესებული არ ყოფილა. მაგრამ რამდენადაც მის ფილოსოფიაში მოჩვენებითის ცნება

\* საინტერესოა კიდევ ერთი ასეთი დამთხვევა ამ ორი მოაზროვნისა, რომელთაც ესოდენ დიდი მანძილი აშორებთ. „აუღმყოფობა სასიამოვნოს ხდის ჭანმრთელობას, ბოროტება — სიკეთეს, შიმშილი — სიმამლრეს, დაღლილობა — დასვენებას“ (ფრ. 111) — სწორედ ასეთი ფაქტები მოჰყავს შოპენჰაუერს, როცა სიამოვნების ნეგატიურობას ამტკიცებს.

ჩამოყალიბდა, რომელსაც შემდგომ სუბიექტური ეწოდა და ფსიქოლოგიის საგნად გამოცხადდა, ის გარკვეულ ადგილს იკავებს ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებაში. „არარსებული არ არსებობს“ — ამბობს პარმენიდეს ერთ-ერთი ფრაგმენტი. როგორია მაშინ გრძნობადის ბედი? იგი იგივეობის კანონს არ ექვემდებარება. მაშინ როგორია მისი არსებობის ფორმა, რადგან არარაობა და არარსებობა იგი მაინც არ არის? თანამედროვე აზროვნების ერთი რომ ვთქვათ, თუ მოჩვენებითს, სუბიექტურს „ბუნება“ არა აქვს, მაშ რა აქვს მას ისეთი, რომელიც მისი დადგენის საშუალებას იძლევა?

ამ კითხვაზე პასუხი, ე. ი. სუბიექტურის პრობლემის პრინციპული გადაჭრა პარმენიდეს არ მოუცია. მისი დამსახურება იმაშია, რომ მან აზროვნება ამ საკითხთან მოიყვანა. თვითონ კი ამ მიმართულებით წინ ვეღარ წავიდა და ემპირიულ გზას დაადგა. აქ მას ასეთი საკითხები აინტერესებს: ადამიანისა და სხვა ცოცხალ არსებათათვის რა მნიშვნელობა ჰქონდა სინათლეს? ყოველივე არსებულს სიცოცხლე ახასიათებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი სულიერია და „ცოდნის“, „შემეცნების“ („გნოსის“) მატარებელი. აზროვნების ხარისხი სითბოს ინტენსივობით განიზომება: რაც მეტია ორგანიზმში სითბო, მით უფრო მაღალხარისხოვანია ადამიანის გონება, და პირიქით, რაც უფრო მეტია ორგანიზმში სინესტე და სიცივე, მით უფრო უნიჭია ამ ორგანიზმის მატარებელი არსება. არც გვამია აბსოლუტურად მოკლებული სიცოცხლეს. მას აქვს გრძნობა და აღქმა, მაგრამ არა აქვს გონება, ე. ი. აქვს სითბო, სინათლე, ცეცხლი. თანახმად ზოგადი პრინციპისა, რომლის მიხედვით მსგავსება შესაცნობსა და შემეცნებელს შორის არის აუცილებელი პირობა აღქმასა და შემეცნებისათვის, გვამიც მხოლოდ თავის მსგავსს აღიქვამს. ის აღიქვამს, მაშასადამე, უსიცოცხლოს (შედარებით), ბნელსა და ცივს.

#### ე მ პ ა ლ ო კ ლ ე (490—430)

ოთხი სტიქიონი, რომელიც, ემპედოკლეს აზრით, საფუძვლად უდევს მსოფლიოს, არ არის საკმარისი, მისივე შეხედულებით, სამყაროს წყობისა და მისი პროცესების ასახსნელად. ის, რამაც უნდა უზრუნველყოს მოვლენათა როგორც მთლიანობა, ისე მრავალსახიანობა, არის სიყვარული და სიძულვილი. პირველი საგანთა ერთ მთლიანად შეკავშირებას უდევს საფუძვლად, ხოლო მეორე მათ განშორებასა და, მაშასადამე, მრავალსახიანობას. სიყვარული და სიძულვილი ემპედოკლეს კონცეფციაში წარმოდგენილია არა როგორც სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური ფაქტები, არამედ როგორც უნივერსალური,

ტრანსსუბიექტური კოსმიური ძალები. მიუხედავად იმისა, რომ სიყვარული და სიძულვილი ძალზე გასაგნებელია ემპედოკლეს ნააზრევში, მისი გაგება მაინც უნდა მოხდეს, როგორც ლოგიკური კატეგორიებისა. სიყვარული ყველაფერს კი არ აერთებს და მარტო ცარიელ შეერთებაში კი არ არის მისი ამოცანა, არამედ სხვადასხვას, ე. ი. სიმრავლეს ერთადქცევაში. სიძულვილი და მტრობა, თავის მხრივ, მარტო გათიშვა კი არ არის, არამედ სხვადასხვას გათიშვა. საბოლოოდ ჩვენ საქმე გვაქვს შემეცნების პროცესთან, რომლის ერთ პოლუსს შეადგენს ერთი, ხოლო მეორეს — მრავალი.

სულის ბუნების გარკვევის საკითხში გადამწყვეტი როლი ითამაშა ემპედოკლეს გნოსეოლოგიურმა დებულებამ, რომელიც მან პირველმა წამოაყენა. ეს დებულება ასეთია: მსგავსი მსგავსით შეიცნობის: მიწა მიწით, ჰაერი ჰაერით, ცეცხლი ცეცხლით. რადგან სულმა უნდა შეიცნოს ბუნება, რომელიც ოთხი ელემენტისგან შედგება, მასაც უნდა ოთხივე ელემენტის ნიშან-თვისება ჰქონდეს. შემეცნების სუბიექტი და ობიექტი ერთგვარი მასალისგან უნდა იყონ აგებული, რათა შემეცნების პროცესი განხორციელდეს.

შემეცნების პროცესი კონკრეტულად ასეა წარმოდგენილი: გარესაგნების ემანაცია, არეკლილი ხატები შეიქრებიან ორგანოების ფორმებში, თუ აიდოლების სიდიდეს შეესაბამება ფორმების სიდიდეს. შესაბამისად ისინი მაშინ ჩაითვლებიან, როცა არც ისე დიდი იქნებიან, რომ ფორმებში ვერ შეეტიონ ან ისე პატარა, რომ გავიდნენ მეორე მხარეზე. მხოლოდ მაშინ წარმოიშვება შთაბეჭდილება — შეგრძნება, როცა ხატი შევა სხეულში და იქ დარჩება.

სული შეიცავს არა მარტო შეგრძნებებს, არამედ გონებასაც. ურთიერთობა მათ შორის ასეთია: შეგრძნებების გაზრდა-გამრავლება გარესაგნების ზემოქმედების საფუძველზე გონებასაც ამდიდრებს და აწვითარებს, ხოლო გრძნობის ორგანოების მუშაობა მაშინ არის ნაყოფიერი და შემეცნებისათვის გამოსადეგი, როცა გონების საშუალებით მათი ურთიერთკონტროლი ხორციელდება.

არიან ისეთი საგნებიც, რომელთა შემეცნებისათვის მხედველობა და სმენა არ არის გამოსადეგი. მაგ., ღვთაების შემეცნება გრძნობის ორგანოებით არ შეიძლება, რადგან ის არის წმინდა სული.

სული და გონება ყოველ ცოცხალ არსებას ახასიათებს. გონების ადგილსამყოფელი არის სისხლი, რომელიც გულში მოძრაობს. სისხლია როგორც აზროვნების, ისე სიხარულისა და მწუხარების ორგანო.

ანაკსაგორა (500—428)

ანაქსაგორას ნააზრევში მოცემულია იონური ფიზიკის განვითარების მწვერვალი, მისი უკმარობის ცხადყოფა და ახალი გზის მითითება

ბა. ორი ძირითადი საკითხი იდგა ანაქსაგორას წინაშე: ნივთიერების მოძრაობისა და თვისებათა სიმრავლის. ნივთიერების ცნებიდან მას მოძრაობის აუცილებლობის გამოყვანა შეუძლებლად მიაჩნდა. ამიტომ აღიარა მსოფლიო გონების არსებობა. რაოდენობიდან, რომელიც მოკლებულია თვისებას, შეუძლებელია, ანაქსაგორას აზრით, მივიღოთ ახალი თვისება, რადგან ეს იქნებოდა არაარობიდან რისიმე მიღება. მაშასადამე, თუ მოკეპული სინამდვილე შეიცავს თვისებრივ სიმრავლეს, ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ თვით პირველყოფილ „თვისებს“ აქვთ თვისებები. ე. წ. გრძნობადი თვისებები, რომელიც, ატომიზმის თანახმად, თვისებებსმოკლებული ატომებიდან არის მიღებული, ანაქსაგორას მიხედვით, თავისთავადსა და რეალურ არსებობას წარმოადგენენ. ოქრო შექმნილია ოქროს ნაწილებიდან, სითბო სითბოს ნაწილებიდან.

ნივთიერების მოძრაობა ანაქსაგორამდე არ წარმოადგენდა სავსებით გაცნობიერებულ პრობლემას. ის უკრიტიკოდ იყო დაშვებული. ის ფაქტი, რომ ნივთიერება მოძრაობაშია, ანაქსაგორასათვის გახდა დუალისტური შეხედულების დასაბამი. რადგან მოძრავი თვით ვერ იქნება იმავე დროს მამოძრაებელი, ხოლო ნივთიერება თავის ბუნებით ინერტულია, საჭიროა სრულიად ახალი საწყისი იქნეს დაშვებული, რათა მოძრაობის ფაქტი გასაგები გახდეს. ასეთ ახალ საწყისად ანაქსაგორას მსოფლიო გონება, ანუ სული (νοῦς ნუსი) მიაჩნია. ნივთიერება მოძრაობის სუბსტრატია, მისი პირველი მიზეზი არის გონება, რომელიც, ცხადია, ნივთიერებას არ წარმოადგენს. გონების ნიშან-თვისებები არსებითად განსხვავდება ნივთიერების ნიშან-თვისებებიდან. ნივთიერება, ანაქსაგორას აზრით, ბოლოვადია, გონება უბოლოვადი; ნივთიერება მოძრაია, ხოლო გონება აბსოლუტურად უძრავი და ამის წყალობით მოძრაობის პირველსაწყისი; ნივთიერება პასიურია, პოტენციალური, გონება აქტიური და წმინდა ენერგიაა. გონება არასოდეს არ არის ზემოქმედების პასიური ობიექტი. იგი არ შეიძლება შეერიოს ბუნების სხვა ელემენტებს, როგორც უბოლოვადი და უსაზღვრო; გონება არის ყველგან, არის თავისი და თავისთავად და ყოველთვის უდრის თავის თავს. სიმარტივე და სიწმინდე გონების სპეციფიკური ნიშნებია, ნივთიერება ყოველი სახისა შერეულია, და შერეულია ყველაფერთან, რადგან, ძირითადი დებულების თანახმად, ყველაფერი ყველაფერს შეიცავს. მხოლოდ გონება დგას ცალკე და შეურყევლად. ის მთლიანობის საფუძველია და ამიტომ თვით მოკლებულია შინაგან სიბრტყეს და დანაწევრებას. „არის ბევრი ნაწილი და ბევრი ნივთი და არაფერი არ გამოიყოფა და არ განსხვავდება სავსებით სხვა რამისაგან, გონების გარდა, რომელიც თავის თავის მსგავსია დიდშიაც და მცირეშიც“. ცოცხალი არსებანი განსხვავდე-



ბიან ერთმანეთისგან იმით, რომ ზოგში მეტია გონება და ზოგში ნაკლები. მაგრამ თვისებრივად იგი ყველგან ერთნაირია. ნივთიერების სიმრავლეს და მრავალსახიანობას უპირისპირდება გონების ერთიანობა და ერთგვარობა. ასეთია ანაქსაგორას დუალისტური შეხედულება.

გონება არაფერს სხვას არ ჰკავს, მაგრამ თავისთავს იგი ყოველთვის ჰკავს. იგი თავისთავთან ერთიანია. ნივთიერება არც სხვას ჰკავს რასმეს და არც თავის თავს. ის საერთოდ არის მხოლოდ განსხვავების საწყისი.

გონების თვისებრივი ხასიათი აძლევს მას უპირატესობას ნივთიერებასთან შედარებით და ამით ახერხებს გონება ნივთიერების მართვასა და ორგანიზაციას.

გონების მეორე ძირითადი უნარი (მოძრაობისა და ორგანიზაციის შემდეგ) არის შემეცნება. მსოფლიო გონებამ ყველაფერი იცის, ემპედოკლეს დებულება, რომ მხოლოდ მსგავსი შეიცნობს მსგავსს, ცხადია, ანაქსაგორას არ გამოადგება. ის დუალისტია და ამიტომ შეეცნებისათვის „სხვადასხვა“ არ უნდა წარმოადგენდეს დაბრკოლებას. პირიქით, იმისთვის, რომ ჩვენ რამე შევიგრძნოთ, ჩვენი ორგანიზმი და შეგრძნების ობიექტი საწინააღმდეგო ნიშნებს უნდა შეიცავდნენ. ამა თუ იმ ფერს მაშინ შევიგრძნობთ, როცა ის აირეკლება თვალის იმ ადგილზე, რომელსაც მისი საწინააღმდეგო ფერი აქვს; სიტკბოს შემეცნება სიტკბოთი არ შეიძლება, სიცივისა — სიცივით, არამედ საწინააღმდეგო თვისებებით.

შეგრძნებების შემეცნებით ღირებულებას ანაქსაგორა დადებითად აფასებს, რადგან ისინი არიან უხილავის გამოვლინება, მაგრამ საბოლოო კრიტერიუმში ჭეშმარიტებისა მაინც გონებაა.

სული და გონება არ არის ერთი და იგივე. სხეულის მოძრაობის უშუალო გამომწვევი სულია, მაგრამ ის არ არის საერთოდ მოძრაობის უკანასკნელი მიზეზი. ასეთი ფუნქცია გონებას აქვს დაკისრებული, რომელიც სულშია მოთავსებული და, ასე ვთქვათ, სულის სულს წარმოადგენს, გონება და ჰკუთა ცოცხალ არსებას აქვს და, როგორც დავინახეთ, გონება ყველგან თავის რომელობას ინარჩუნებს, მაგრამ ხარისხეული განსხვავება მაინც არის, ამ განსხვავების საფუძველი ცოცხალი ორგანიზმის ფიზიკური ორგანიზაციაა. ადამიანი ყველაზე უფრო გონიერია. ამის მიზეზი მისი სხეულის სპეციფიკაა: მას და მხოლოდ მას აქვს ხელები.

სული და გონება თანაბრად არ განსხვავდებიან ნივთიერებისგან. გონება არაფერს ნივთიერს არ შეიცავს, ხოლო სული, თუმცა ნაზი, მაგრამ მაინც ნივთიერებაა.

ანაქსიმენის მსგავსად, დიოგონე აპოლონიელი ყველაფრის დასაბამად ჰაერს აღიარებს. ყველაფერი ცოცხლობს, ხოლო სიცოცხლის საფუძველი — სული იგივეა, რაც ჰაერი. ადამიანი და სხვა ცხოველები განაგრძობენ არსებობას, სანამ სუნთქავენ; სუნთქვა არის მათი სული. არ არსებობს არც ერთი ცხოველი, რომელიც არ სუნთქავდეს. წყალში მცხოვრები არსებანიც არ წარმოადგენენ გამონაკლისს: ისინი იმ ჰაერთან საზრდობენ, რომელიც მოიპოვება წყალში, სიცოცხლის დასაწყისში, თესლში უკვე არის ჰაერი. თესლი ქაფის მაგვარია, ე. ი. შედგება სითხისა და ჰაერისაგან. სიცოცხლე მთელ სხეულშია გაბნეული და თავის მატარებლად აქვს სისხლი, რომელიც აგრეთვე ქაფის მსგავსია და შეიცავს ჰაერს. სულის ადგილსამყოფელი არის გული, რადგან იქ წარმოიშვება სისხლი, როცა მასში სწრაფად გაივლის ჰაერი.

ჰაერი, როგორც ყველაფრის დასაბამი, არის მარადიული და უკვდავი ნივთიერება, ყოველგვარი ძალა ჰაერისგან არის. გარდა ამისა, ჰაერს. რამდენადაც ის სულიც არის, აქვს ცნობიერება, „მან იცის ბეჭი რამ“. ჰაერი გონიერულია, ამით აიხსნება ის ბრძნული განაწილება, რომელიც გამოიხატება ზაჰთარ-ზაფხულის, დღე და ღამის, დარის და ავდრის მონაცვლეობაში. რადგან ბუნებაში წესრიგია, მის საწყისს — სულს გონების თვისება უნდა მიენიჭოს. „მაგრამ ცოდნა უნდა მიეწეროს ისეთს არსებას, რომელსაც ადამიანები ეძახიან ჰაერს: ჰაერი ყველაფერს მართავს, ყველაფერს აწონასწორებს“. ანაქსიმენთან შედარებით დიოგენე აპოლონიელის წინსვლა იმაში გამოიხატება, რომ სულს მან ახალი, მანამდე უცნობი ნიშანი — გონიერებლობა, ცოდნა მიაწერა. სული არის წესრიგის დასაბამი და იმავე დროს სამყაროს გააზრების ორგანო. აქ დიოგენე თითქოს მივიდა სულისა და მატერიის დაპირისპირების აზრამდე, მისი დებულებიდან ასეთი დაპირისპირება უექველად ივარაუდება, მაგრამ ის ამას ვერ ამჩნევს და არსებითად ჩივს იმავე თვალსაზრისზე, რომელზედაც იდგნენ მისი წინამორბედები, მისთვისაც უცხო დარჩა სულისა და მატერიის დაპირისპირება. ჰაერი, ყველაფრის დასაბამი, ხან როგორც მატერიალური აღინიშნება, ხან კი როგორც სული.

ჰაერი, რომელზედაც ლაპარაკობს დიოგენე აპოლონიელი, არ არის არც ატმოსფერული ჰაერი და არც უბრალო სიმბოლო (რიტტერი), არამედ სტიქიონების ნიშნების კრებულობა, სადაც ერთ-ერთი სტიქიონიდან — ჰაერიდან მიღებული ელემენტები ქარბობენ. რადგან ყველაფერი ჰაერია, ყველაფერი უნდა აზროვნებდეს, მაგრამ მრავალი დაკვირვება გვეუბნება, რომ მთელი რიგი სახეებისა სრულიად არ ამქლავნებენ აზროვნების თვისებებს. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი?

დიოგენე აპოლონიელს ამაზე ასეთი პასუხი გაუცია: ჰაერი ყველა ერთნაირი არ არის; არსებობს სქელი და ტენიანი ჰაერი, რომელიც, მისი დაძაბულობის მინიმალობის გამო, მოკლებულია აზროვნების უნარს. სადაც არ არის დაძაბულობა, იქ არც გაგების უნარია მოცემული. აქედან ის აზრიც გამომდინარეობს, რომ ყოველ საგანს თავისი საკუთარი ჰაერი, საკუთარი სული აქვს: რადგან ჰაერის სხვაობა სისქისა და ტენიანობის ხარისხის კვალობაზე მიღებულია, დაშვებულია ისიც, რომ სხვადასხვა საგანს სხვადასხვა სული, ე. ი. საკუთარი სული აქვს<sup>1</sup>.

#### დ ე მ ო კ რ ი ტ ე (460—355)

დემოკრიტეს ფილოსოფიის საფუძველი ლევიკიზის ნააზრევში იღებს თავის დასაბამს. ის, რაც ყურადღებას იპყრობს დემოკრიტეს ნააზრევში, ანთროპოლოგიას შეეხება. ადამიანის ყოველმხრივი შესწავლის ამოცანის წინ წამოწევა და ამ მიმართულებით აზროვნების წარმართვა დემოკრიტეს ისტორიული დამსახურებაა. მან სცადა გადაელახა როგორც პარმენიდეს, ისე პროტაგორას ცალმხრიობა. ყურადღების ღირსია არა მარტო ის, რაც ნაშედეგად, თავისთავად არსებობს, არამედ ისიც, რაც არსებობს ადამიანის (ორგანოების) წყალობით. პარმენიდემ ობიექტურს მიაგნო და მხოლოდ მას მიანიჭა კემშარიტების ნიშანი. სუბიექტური, მხოლოდ მოჩვენებაში არსებული, „უპასუხისმგებლო“ დოქსას საგნად გამოაცხადა და მისით დაინტერესება მხოლოდ ფაქტის მიერ გამოწვეული იძულებით დაასაბუთა. პროტაგორამ სუბიექტურს შეხედა პირდაპირ, მან სუბიექტურის ცნება პირველმა აღმოაჩინა, მაგრამ, რადგან ობიექტური, რომლის საშუალებითაც მან ეს აღმოაჩინა, დაეწევიდას მიეცა სწორედ კრიტიკულ მომენტში, სუბიექტური მარტო დარჩა და ამის გამო ობიექტურობის განუსაზღვრელი პრეტენზია განაცხადა. სუბიექტური (ადამიანი) გახდა ყველაფრის საზომი და ამით სუბიექტური ობიექტურად იქცა-ღებულებას: „ყველაფერი კემშარიტებაა“ აკლდა „შედომის“ ცნება, ამიტომ ამ ღებულებას დაუპირისპირდა, როგორც დაუძლეველი და თანაწორუფლებიანი, მეორე ღებულება: „ყველაფერი მცდარია“, „არაფერი არ არის კემშარიტი“. დემოკრიტე ორივეს შესწავლას ისახავს მიზნად: ობიექტურისას და იმისას, რაც მხოლოდ ადამიანშია და არ არის თავისთავად. ეს მან მოახერხა იმით, რომ „მოჩვენება“

<sup>1</sup> ი. ერდმანის აზრით, დიოგენე აპ. პირველი ბერძენი მატერიალისტია. რიტტერის აზრით, ამ ფილოსოფოსმა თაღესის „მატერიალიზმისა“ და ანაქსიმენეს „იდეალიზმის“ ერთგვარი სინთეზი მოგვცა.

ნამდვილად არსებულს დაუკავშირა და დაუქვემდებარა. „განსაზღვრელი“ განსაზღვრა იმით, რომ იგი მტკიცესა და განსაზღვრულს დაუმორჩილა. ასეთს ნაბიჯს უკარნახებდა დემოკრიტეს მისი ფილოსოფიური დეტერმინიზმი: ყველაფერს აქვს თავისი საკმაო საფუძველი, არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშვება და რაც არსებობს, არ შეიძლება მოისპოს. ყველაფერი, რაც ხდება, გარკვეული იძულების გამო ხდება. მაშასადამე, სუბიექტურსაც თავისი მიზეზი აქვს და ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება დასაბუთებულია.

ატომები, რომლისგანაც დემოკრიტეს აზრით, შედგება ყოველივე, განსხვავდებიან ერთმანეთისგან სიდიდით, ფორმით, მდებარეობით და წესრიგის მიხედვით. სულიც, რასაკვირველია, ატომებისგან (ფორმებისგან) შედგება. დასადგენია მხოლოდ, რით განსხვავდება სულის ატომი უბრალო საგნების შემადგენელი ატომებისგან. დემოკრიტე სულს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და ცოცხალი არსების ცხოვრებაში მას ძირითად ფუნქციას აკისრებს. ყველაზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებო, რაც ხდება ბუნებაში, არის მოძრაობა, სიცოცხლე და შემეცნება. ეს მოვლენები არ შეიძლება აღმოცენდნენ ტლანქი და მოქმედი ატომების საფუძველზე. სული უნდა ედოს მათ საფუძვლად და ამიტომ მისი შემადგენელი ატომები ისეთი უნდა იყოს. რომ შესძლონ აღნიშნული ფუნქციების მიღება თავის თავზე. რაშენადაც სულს მოძრაობა ეკისრება, მისი ატომი უნდა იყოს სფერული ფორმის, მრგვალი. მხოლოდ ასეთი ფორმის ელემენტს შეუძლია ყოველგვარ სათანო შევიდეს და იქ მოძრაობას დაედოს საფუძვლად. მეორე, რაც უნდა ახასიათებდეს სულის ატომს. არის მუდმივი მოძრაობა. მართალია, მოძრაობა ატომების „არსებობის ფორმაა“ საერთოდ, მაგრამ უთუოდ არსებობს განსხვავება სიჩქარის მხრივ. და, აი, უფრო ჩქარი ატომები უფრო ნელს უზიარებენ თავის სიჩქარეს. ემპირიულად მოცემული სიჩქარე სხეულისა სულის ატომების მოძრაობას უნდა მივაწეროთ.

სულის ფუნქციობას უშუალოდ უკავშირდება სუნთქვის პროცესი. იმის გამო, რომ ორგანიზმი გარედან წნევას განიცდის, სულის ატომები იქიდან ამოდიან. ეს არის ამოსუნთქვა, რომელსაც მოსდევს ჩასუნთქვა, ე. ი. სხვა სულიერი ატომების მიღება გარედან. ორგანიზმი მანამ არის ელასტიური (ცოცხალი), სანამ ეს ორი პროცესი წონასწორობაში იმყოფებიან. როცა ორგანიზმიდან ამოსულ ატომებს სხვა აღარ შეაქვს, იწყება სხეულის გაშეშება. ამიტომ ამბობს დემოკრიტე, რომ სუნთქვა არის სიცოცხლის საზღვარი (არისტოტელე, 404 ა, 10).

სუნთქეასთან და მოძრაობასთან სითბოც არის დაკავშირებული. ამიტომ გასაგებია, რომ დემოკრიტე სულის ატომში ხედავს ცეცხლის (ატომის) ნაირსახეობას.

სულის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანი არის აზროვნება. სული ყოველთვის აზროვნებს, რა მდგომარეობაშიც არ უნდა იყოს ცოცხალი არსება. ჰომეროსი სწორად ამბობს ჰექტორის შესახებ, რომ ის მაშინაც ფიქრობდა, როცა დარტყმის გამო უგონოდ ეგდო. სანამ ადამიანი ცოცხალია და, მაშასადამე, სულიც აქვს, ის აზროვნებს კიდევ. ამიტომაც, რომ დემოკრიტე არ ანსხვავებს ერთმანეთისგან სულს და გონებას (არისტოტელე, 404 ა, 28). სული და გონება ერთი და იგივეა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სულის აზროვნება ყოველთვის ერთნაირია. ჰექტორი, მართალია, ფიქრობდა, როცა მან ცნობიერება დაკარგა. მაგრამ „ფიქრობდა სხვანაირად“, ე. ი. არა ისე, როგორც აზროვნებენ ნორმალურ პირობებში. უგუნური ადამიანებიც აზროვნებენ. მაგრამ სხვანაირად.

როგორც აღვნიშნეთ, რაც სულის წყალობით არსებობს, უმნიშვნელოვანესი და უძვირფასესია. ამიტომ მისი ატომები მაქსიმალურად უნდა იყვნენ განწყენილი მატერიალობიდან. სულის ატომები ყველაზე ფაქიზი და „ჰაეროვანი“ სტიქიისგან შედგება. უსხეულო არც ცეცხლის ატომებია, მაგრამ, შედარებით სხვა საგნების შემადგენელ ატომებთან, ისინი თითქოს უსხეულო ატომებს წარმოადგენენ (ფრ. 1935).

(1935 — ფრაგმენტები). სული არის სხეული. ამბობს დემოკრიტე. მაგრამ ეს სხეული მინიმალურად შეიცავს სხეულის სპეციფიკურ ნიშანს. არისტოტელემ დასცინა დემოკრიტეს: მას სულის ურთიერთობა სხეულთან ისე აქვსო წარმოდგენილი, როგორც კომიკ ფილიპის მიერ არის აღწერილი დეტალი, რომელმაც აფროდიტას ხის ქანდაკებაში ჩაასხა ვერცხლის წყალი და იმით აამოძრავაო. ფ. ა. ლანგე ფიქრობს, რომ არისტოტელემ ამ შემთხვევაში ვერ გაიგო ის მეთოდოლოგიური პრინციპი, რომელიც დემოკრიტემ პირველმა შემოიღო და შემდეგ აზროვნების ისტორიაში დამკვიდრდა. დემოკრიტეს წინაშე ფსიქიკურის განსაზღვრების პრობლემა იდგა. საჭირო იყო ნატურფილოსოფიის პრინციპი მექანიკური ახსნისა გავრცელებულიყო სულზე; სულიც უნდა ჩართულიყო საერთო მიზეზობრიობის რკალში და ამით ტელეოლოგიზმი ფსიქოლოგიიდანაც განდევნილიყო. დემოკრიტემ გადადგა ეს ნაბიჯი, ხოლო არისტოტელემ ვერ გაიგო მისი მნიშვნელობა<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> ფრ. Альб. Ланге, История материализма, т. I, М., 1899, გვ. 20.

სულის უკვდავების საკითხი ატომიზმში თითქოს სხვადასხვაგვარად იჭრება. ლევკიპის მიხედვით, ძილი და სიკვდილი სხეულის და არა სულის მდგომარეობაა. მაშასადამე, სული არც იძინებს და არც კვდება. დემოკრიტე და ეპიკური კი ამბობენ სული მოკვდავია, ის ისპობა სხეულთან ერთად (ფრ. 116). იმის თქმა მაინც არ შეგვიძლია, რომ სული სხეულის უბრალო ფენომენია და სხვათაშორის თანმხლები, როგორც ეს ჩვეულებრივი მექანიცისტური მატერიალიზმისთვის არის დამახასიათებელი. მართალია, დემოკრიტეს აზრით, ყველაფერი ატომი და ცარიელი სივრცეა, მაგრამ შინაგანი ურთიერთობა ატომთა იმ ჯგუფისა, რომელსაც სული ეწოდება და „ფიზიკური“ ატომებისა არ არის მექანიცისტური, ეპიფენომენალური. ლუკრეციუსის მოწმობით, დემოკრიტეს აზრი სხეულისა და სულის ურთიერთობაზე ყოფილა ასეთი: სულის საწყისი და სხეულის საწყისი მორიგეობენ, მონაცვლეობით მიდიან და ურთიერთკავშირს ქმნიან (ფრ. 116 ა.). აქ სულისა და სხეულის თანასწორუფლებიან კავშირზეა ლაპარაკი; ისეთ კავშირზე, რომლის შემადგენელი ელემენტების ურთიერთდაქვემდებარებას გამოირიცხავს. სული არის როგორც ცხოველში, ისე მცენარეშიც. თვით ორგანიზმში სულის ატომების განლაგება ასეთია: ყოველ ორ სხეულისეულ ატომს შორის არის მოთავსებული ერთი ატომი სულისა. ეს გარემოება ხელს უწყობს სულის ატომების საშუალებით სხეულის ამოძრავებას.

დემოკრიტესთვის არ იყო უცხო არც ფსიქიკური ფუნქციების ლოკალიზაციის ცნება. აზროვნება, მისი აზრით, მოთავსებულია ტვინში, გულმოსულობის ადგილს გული შეადგენს, ხოლო სურვილი ტყავში, კანშია მოთავსებული.

სულის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია არის შეგრძნება. რა არის შეგრძნება და რა ადგილი უჭირავს მას სამყაროში? დემოკრიტეს აზრით, ე. წ. გრძნობადი თვისებები არსებობენ მხოლოდ საერთო რწმენაში და არა ნამდვილად. ის თვისებები, რომელთაც ჩვენ შევიგრძნობთ, წარმომობილი არიან ატომთა შეერთებით. ისინი არსებობენ მხოლოდ ჩვენთვის, აღმქმელებისათვის. თავისთავად არ არის არც თეთრი, არც შავი, არც ყვითელი, არც წითელი, არც მწარე, არც ტკბილი. აღნიშნული მოვლენები არსებობენ მხოლოდ „საერთო შეხედულებაში“, ე. ი. არსებობენ უმრავლესობის აზრით მხოლოდ, ისინი არსებობენ „ჩვენთვის“, ე. ი. არ არსებობენ ბუნებრივად, თვით საგანთა ბუნებაში. საგანთა ბუნებას დემოკრიტე აღნიშნავს სიტყვით „ნამდვილად“, რომელიც ნიშნავს — „ქვეშაარსებობს“. შეგრძნებები არსებობენ მხოლოდ როგორც სუბიექტური მოვლენები, როგორც სუბიექტში დამყარებული მდგომარეობა, ატომების ზეგავლენით გამოწვეული. ნამდვილად კი არსებობს მხოლოდ „რადაც“ (ატომი) და

„არარობა“ (ყარიელი სივრცე) — (ფრ. 315). შეგრძნების თვისებას ჩვენი სხეულის მდგომარეობა განსაზღვრავს. ალქმა არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ თუ როგორი არიან თვით საგნები თავისთავად, რა თვისებები ახასიათებთ მათ და რა არა (ფრ. 316).

მხედველობის შეგრძნებები. მხედველობითი ალქმა, დემოკრიტეს თეორიის მიხედვით, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: გარესაგნებიდან გამუდმებით აიტყორცნებიან ამავე საგნების მსგავსი პატარა „სახეები“, რომელნიც ცარიელ სივრცეში ქანაობენ. ჯერ კიდევ ლევკიო მიუთითებდა იმაზე, რომ ეს „იდოლები“ შეიქრებიან თვალში და ამ გზით იწვევენ იქ მხედველობის პროცესს. დემოკრიტეს აზრით, ჩვენი თვალებიდანაც გამოიყოფა „იდოლები“ და ისინიც მოძრაობენ თავისი სპეციფიკური მოძრაობით. საგნის შეხედვა ხდება მაშინ, როცა საგნის „სახე“ და თვალის „სახე“ ხედებიან ერთმანეთს. როგორც აღვნიშნეთ, საგნის „სახეს“ და თვალის „სახეს“ თავთავისი მოძრაობა აქვთ. ეს მოძრაობანი სხვადასხვა არიან და ამიტომ აუცილებელია და გარდაუვალი ალქმის სუბიექტივიზმი. საგნის სახე რომ უშუალოდ და წინააღმდეგობის გარეშე შედიოდეს ჩვენს სულში, ალქმის მონაცემი ობიექტური გამოსახულება იქნებოდა თავისთავად არსებულ, საგნისა. მაგრამ საგნის „იდოლას“ მოძრაობას ხედება განსხვავებული მოძრაობა თვალის „ანაბექტისა“ და არღვევს მას, ასხვაფერებს და ამით ღვარჯისად ხდის მას საგნის შესამეცნებლად.

დემოკრიტე, ამგვარად, არის არა მარტო პირველი ავტორი შეგრძნებათა სუბიექტურობის თეორიისა და გრძნობადი თვისებების პრიმარულ და სეკუნდარულ ნიშნებად დანაწილებისა, არამედ ის არის აგრეთვე შემქმნელი იმ თეორიისა, რომელმაც გასაგები უნდა გახადოს აღნიშნული სუბიექტივიზმი.

საკუთრივ მხედველობის პროცესზე დემოკრიტე ამბობს შემდეგს: ის, რის საშუალებითაც ჩვენ ვხედავთ, არის წყალი (ფრ. 330). ამიტომ ნესტიანი თვალები უკეთესია, ვიდრე მშრალი (ფრ. 332). თვით ხედვა (როგორც ფსიქოლოგიური განცდა) არის ხილული საგნების ასახვის ალქმა (ფრ. 334) და არა თვით საგნების უშუალო ხედვა (ალქმის ეს თეორია არის ერთ-ერთი ძირითადი საფუძველი დემოკრიტეს რაციონალიზმისა). ფერთა შეგრძნებებზე დემოკრიტე დაწვრილებით ჩერდება. ის აღიარებს ოთხ მარტივ ფერს: თეთრს, შავს, წითელს და მომწვანო-ყვითელს. თეორია ის საგანი, რომლის ატომებიც გლუვია. ასე იმიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ საერთო დაკვირვების თანახმად, ის საგნები, რომელნიც არ არიან ხორკლიანი და, მაშასადამე, არ იძლევიან ჩრდილს, ბრწყინავენ. გლუვი ატომებიდან შემდგარი საგნები იმიტომ არიან თეთრი, რომ ასეთი ატომები ჩრდილს არ იძლევიან და

პირდაპირი, სწორი ფორმების მქონენი არიან (ფრ. 335). შავია, პირიქით, ის საგანი, რომლის ატომები ხორკლიანი, უსწორო და არაერთნაირია. ასეთი ატომები ჩრდილს იძლევიან და მათი ფორმები არ არიან ადვილად გამტარი. არც გამოსხივება აქვთ ერთნაირი შავსა და თეთრ საგნებს (ფრ. 335). წითელი ფერით ისეთი საგნები აღიბეჭდებიან, რომელთაც სითბოს მსგავსი ატომები აქვთ. სადაც სითბოა, იქ სიწითლე იჩენს თავს. სითბოს ატომები მრგვალი და თხელია (ფრ. 335). მომწვანო-ყვითელი შეიცავს მკვრივსა და ცარიელს. ამ ორის შენარევს წარმოადგენს იგი და ამ ფერის ყოველი განსხვავებული ნიუანსი ემყარება ატომების მდებარეობას და წესრიგს (ფრ. 335).

დემოკრიტე იცნობს ფერთა შერევის ფაქტს და მთელ სისტემას იძლევა იმის შესახებ, თუ რომელი მარტივი ფერების შერევით შეიძლება იქნეს მიღებული ესა თუ ის ფერი. მაგ., ოქროსფერი არის თეთრისა და წითლის შერევის შედეგი, ძოწეული ფერი შეიცავს თეთრს, შავსა და წითელს; თითოეული მათგანი სხვადასხვა პროპორციითაა წარმოდგენილი. მწვანე ფერი მიღებულია მომწვანო ყვითლისგან და ძოწეულისგან ფერისგან (ფრ. 335).

დემოკრიტე ფერებს განიხილავს ესთეტიკური და რელიგიური თვალსაზრისითაც. მაგ., როცა ოქროსფერს მიემატება კიდევ მწვანე, ჩვენ შვილებთ მშვენიერ ფერს. მაგრამ, თუ მწვანის დიდი რაოდენობა შეეღვრიეთ, მივიღებთ ცუდ ფერს. მწვანე ფერი კი ღვთაებრივი ფერია (ფრ. 335).

ფერთა (და გემოს) შეგრძნებებს დემოკრიტე მექანიციკურ-მათემატიკური თვალსაზრისით განიხილავს და მათ რაოდენობას განსაზღვრავს იმ კომბინაციის რაოდენობით, რომელსაც შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სხვადასხვა ატომთა შორის. ამიტომ ამბობს დემოკრიტე, რომ ფერისა (და სუნის) შეგრძნებები დაუსრულებლად მრავალია (ფრ. 335).

სმენის შეგრძნებების შესახებ დემოკრიტე ახალს მის წინამორბედებთან შედარებით არაფერს ამბობს (ფრ. 340). როცა ჰაერი ხვდება სიცარიელეში, იქმნება მოძრაობა. ეს მოძრაობა აღწევს ჩვენ სხეულამდე და შედის იმაში ყველგან, მაგრამ განსაკუთრებით ყურში, რადგან აქ არის ყველაზე თავისუფალი ადგილი ჰაერისათვის. ამით აიხსნება ის, რომ მხოლოდ ყური ისმენს და არა სხეულის ყოველი ნაწილი, რაშიც შედის ჰაერი. როცა შივნიტ ბგერა წარმოიშობა, იგი სწრაფად ვრცელდება მთელს სხეულში თავისი მოძრაობის სისწრაფის გამო. სმენის შეგრძნება შეხების შეგრძნებიდან განსხვავდება როგორც შინაგანი გარეგანი შეგრძნებისაგან. მახვილი სმენა მაშინ ეკაქვს, როცა ბგერა სწრაფად და თანაზომიერად გაიფანტება მთელს სხეულში და მთლიანად სხეულში დარჩება. ამისთვის საჭიროა ძვლები ორ-



განიზმისა იყოს მაგარი, ტვინი წარმოადგენდეს კარგ შენარევს და გარს გვერტყას მშრალი გარემო.

გემოს შეგრძნებები, როგორც ჩანს, დემოკრიტეს სისტემატური ყურადღების საგანი ყოფილა. ამ შეგრძნებების დაკვირვების ნიადაგზე გამოთქვა მან პირველად აზრი გრძნობადი თვისებების სუბიექტურობის შესახებ. ერთი და იგივე თაფლი ერთს ეჩვენება ტკბილი, მეორეს მწარე. აქედან ასეთი დასკვნა უნდა გავაკეთოთ: თავისთავად თაფლი არც მწარეა და არც ტკბილი (ფრ. 347). იგივე ითქმის დანარჩენი გრძნობადი თვისებების შესახებ. გემოს შეგრძნებების „ახსნა“ იმაში უნდა დავიხატოთ, რომ მოვუძებნოთ თითოეულ მათგანს ის ფორმა (ატომი), რომელიც მის წარმოშობას საფუძვლად უდევს. ამ თვალსაზრისით დემოკრიტე არჩევს გემოს შეგრძნებებს და მიიჩნევს მათ ატომებს განსაზღვრულ მოყვანილობად. მაგ., მწარეს საფუძვლად უდევს მრგვალი, გლუვი, პატარა და სიმრუდის მქონე ატომი, ტკბილს შესაბამეობა მრგვალი და დიდი ატომი, ხოლო მჟავებს დიდი ფორმის, ხორკლიანი, მრავალკუთხიანი და არამრგვალი ატომები. ეს არის. ასე ვთქვათ გემოს შეგრძნებათა ობიექტური ფაქტორი, მაგრამ შეგრძნებები საერთოდ ხომ სუბიექტურია? ეს იმას გვიკარნახებს, რომ გრძნობადი თვისებების განსაზღვრაში სხვა, არაობიექტურმა ფაქტორმაც მიიღო მონაწილეობა. უფრო მეტიც. არა მარტო მონაწილეობა, არამედ გადამწყვეტი როლიც მან უნდა ითამაშოს. დემოკრიტე ასეთად აახელებს ჩვენს სხეულს, მის სხვადასხვა მდგომარეობას. ერთი და იგივე საგანი (ერთი და იგივე ფორმისა და სიდიდის ატომები) ხან მწარე გემოს იწვევს და ხან მჟავებს, ხან ტკბილსა და ხან კიდევ სხვას. ეს ჩვენზეა დამოკიდებული, ჩვენი გემოვნების ორგანოს მდგომარეობაზე. უნდა აღინიშნოს, რომ გემოს (და სხვა შეგრძნებების) სუბიექტურობა შედარებითია. ის არ არის მარტო სუბიექტის პროდუქტი. ობიექტური ფაქტორი, ყოველ შემთხვევაში, როგორც გამლიზიანებელი, მუდამ მონაწილეობს გრძნობადი თვისებების წარმოშობაში. ერთგვარი კორელაციაც არის, დემოკრიტეს აზრით. გამლიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის, მაგრამ ის ძალაშია მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენი სხეულის მდგომარეობა არის ერთი და იგივე, ასე ვთქვათ, ნორმალური. მაგრამ ასეთი მდგომარეობა ყოველთვის არ არის, და რაც მთავარია, „ნორმალურს“ არა აქვს უპირატესობა „არანორმალურის“ წინაშე, რამდენადაც საკითხი შემეცნების ღირებულებას შეეხება.

იბაღება კითხვა: რით ხელმძღვანელობდა დემოკრიტე, როცა ამა თუ იმ გემოს სწორედ ასეთს ატომს მიუჩენდა საფუძვლად და არა რომელიმე სხვას? რა წარმართავდა მის აზროვნებას ამ შემთხვევაში და იყო თუ არა საერთოდ მისი მოძღვრება ფიზიკურ კორელაციებზე ნებისმიერი? რასაკვირველია, მისი მიზანი იყო ატომთა ნიშნების

სხვაობიდან გამოეყვანა და აეხსნა სუნის შეგრძნებების თავისებურება და ურთიერთიდან განსხვავება, მაგრამ ფსიქოლოგიური გზა შემეცნების პროცესისა იყო, რასაკვირველია, გზა შეგრძნებათა განცდიდან ატომებისაკენ, და აი, საკითხიც იმას ეხება თუ როგორ განსაზღვრეს გემოს შეგრძნებათა განცდებმა მისი არჩევანი ატომთა ფორმისა და სიდიდის მიმართ. ჩვენ ასეთი ჰიპოთეზი მივგაჩნია კანონიერად: დემოკრიტე გულდასმით აკვირდებოდა შეგრძნებებს, განსაკუთრებით გემოს შეგრძნებებს. ეს მეთოდი დაკვირვებისა იყო ნამდვილი თვითდაკვირვება, ე. ი. ისეთი, რომელიც უშუალო მონაცემებს, შეგრძნებათა ნამდვილ განცდას ეყრდნობა და არა მაგ., ფიზიოლოგიურ ცოდნას. ჩვენი გრძნობის ორგანოების შესახებ. იმისდა მიხედვით თუ როგორ განიცდება თითოეული შეგრძნება, ატომიც ამ ფორმისა და სიდიდისაა მის საფუძვლად ნაყარაუდევო. ფაქტობრივად რა ფორმითაც შეგრძნება იყო განცდილი, ის ფორმა მიეწერება მის გამომწვევად ნაგულისხმევ ატომს. ეს არც შეიძლებოდა სხვანაირად ყოფილიყო, რადგან დემოკრიტეს „უნახავს“ გემოს შეგრძნება და არა ატომი და მისი მოყვანილობა. დემოკრიტე ნამდვილი განცდის პირველი ფსიქოლოგია.

შეენიშნავთ კიდევ იმასაც, რომ ის მეთოდოლოგიური თვალსაზრისი, რომელიც გამოყენებულია დემოკრიტეს მიერ ამ საკითხში, თანამედროვე ფსიქოლოგიაშიც გავრცელებულია: „მიზეზს“ მიაწერენ იმას, რაც „შედეგშია“ ამოკითხული, და როცა შემდეგ კვლავ გამოყავთ ეს შედეგი იმავე მიზეზიდან, მოვლენა ახსნილად მიაჩნიათ. ვერ ხედავენ იმას, რომ აქ ერთგვარი მოჭადოებელი წრეა. დემოკრიტეს ნააზრევის გარდაუვალ მომენტს ჩვენ იმაში ვხედავთ, რომ მან ნამდვილი თვითდაკვირვების მეთოდი მოიმარჯვა, დესკრიფციული ამოცანა გადაჭრა და არა იმაში, რომ მან აქ მიღებული მონაცემები ატომებს მიაწერა და „ფიგურალური“ მონაცემები პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგო. მან ექსპლიკატური ამოცანა მცდარ ნიადაგზე დააყენა.

ახროვნიების ფსიქოლოგია დემოკრიტესთან იმდენად შეიძლება დაიძებნოს, რამდენადაც იგი შემეცნების გენეზისზე ლაპარაკობს. რასაკვირველია, მკაცრი გამოიჭვნა შემეცნების ფსიქოლოგიასა და შემეცნების ლოგიკას შორის დემოკრიტეს ნააზრევში, რამდენადაც არსებული ფრაგმენტების მიხედვით შეიძლება ამაზე მსჯელობა, არ არის მოცემული. წინა რიგზე დგება შემეცნების ობიექტური პრობლემა, რადგან აქაც მთავარი ამოცანა ობიექტური ქეშმარიტების წვდომა და არა ამ წვდომის სუბიექტური პირობების შესწავლა.

მართალია, დემოკრიტეს გნოსეოლოგია ძირითადადში რაციონალისტურია, მაგრამ მის ფრაგმენტებში მოიპოვება როგორც ემპირიზ-

მის, ისე სკეპტიციზმის დამადასტურებელი ადგილებიც. როგორც ძველად, ისე ახალ დროშიც აზრთა სხვადასხვაობა არსებობდა ამ საკითხის ირგვლივ. ჩვენ მხოლოდ იმ მხარეს მივაჩქევთ ყურადღებას, რომელიც ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით არის საინტერესო.

ჩვენ ვავეცანით დემოკრიტეს თეორიას აღქმის შესახებ. საინტერესოა, რომ ავტორი გვაძლევს აზროვნების შესახებაც ასეთსავე თეორიას, რამდენადაც საკითხი ეხება არა მის მნიშვნელობას, არამედ წარმოშობას. შეგრძნება და აზროვნება წარმოიშობიან იმის გამო. რომ გარედან შემოდიან ჩვენში სახეები. რადგან არავეის არავეითარი შეგრძნება და აზრი არ მოუვა თავში, თუ გარედან არ მიიღო სახე, ამდენად აზრიც სხეულის ერთგვარი ცვლილებაა (ფრ. 358).

აზროვნება არ არის რაღაც თავისებური, ადამიანის სულისგან განსხვავებული რამ. გონება და სული არის ერთი და იგივე. მართალია, დემოკრიტე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არსებობს ორგვარი შემეცნება, გონების საშუალებით — ნათელი, ხოლო შეგრძნებების საშუალებით ბნელი, მაგრამ არ შეიძლება მაინც იმის თქმა, თიჯოს დემოკრიტე ფსიქოლოგიური დუალიზმის ნიადაგზე იდგეს. ამის საბუთად ის გამოდგება, რომ ის, ფილოზონის მოწმობით, უარყოფდა სულის ნაწილების არსებობას. სული ერთი მთლიანი არსებაა და შეგრძნებას და აზროვნებას ერთი საერთო წყარო აქვს (ფრ. 358). გზაც და მიზანიც შეგრძნებასა და აზროვნებას ერთი აქვთ. ისინი ორივე სინამდვილის შემეცნებისაკენ მიისწრაფიან, მაგრამ შეგრძნებების სვლა მალე ჩერდება და განსაზღვრულ ფენას სინამდვილისას ვერ შორდება, უკეთ, ნამდვილ სინამდვილემდე ვერ აღწევს. „როდესაც შემეცნების ბნელ სახეობას აღარ შეუძლია ძლიერ მცირეს არც ხედვა, არც სმენა, არც ყნოსვა, არც გემოვნება, არც შეხება, მაგრამ კვლევება-ძიება უნდა მივიდეს უფრო ფაქიზსა და გრძობად ათვისებისათვის მიუღწეველამდე, მაშინ სცენაზე გამოდის ნამდვილი შემეცნება, რადგან მას აზროვნების სახით აქვს უფრო ზუსტი შემეცნებითი ორგანო“ (ფრ. 360). თვით აზროვნების მსვლელობის ნორმალურობა იმ ჰარმონიაზეა დამოკიდებული, რომელიც სხვადასხვა ელემენტთა შორის არსებობს. თუ ვინმე ზომანე მეტად გაცივდა, ან ზომანე მეტად გათბა, ვეღარ იაზროვნებს ნორმალურად, რადგან მაშინ ჰარმონია დარღვეულია. აქაც ის აზრია ხაზგასმული, რომ აზროვნება სხეულზეა დამოკიდებული და მისი მდგომარეობით განისაზღვრება (ფრ. 366).

გრძნობათა ფსიქოლოგია დემოკრიტეს ნააზრევში ეთიკის პრობლემებთან დაკავშირებით გვხვდება. ზნეობრივი ამოცანა სულიერი სინამდვილეა, რომლის მიღწევის ერთ-ერთი საშუალება ფილოსოფიაა. ის ათავისუფლებს ადამიანს ვნებათა ღელვის ბატონობისგან (ფრ. 406). გრძნობები ორგვარია, მაღალი, ღვთაებრივი და

დაბალი, ადამიანური. ადამიანი უნდა ისწრაფოდეს ღვთაებრიობისაკენ და ამით მიაღწევს იგი სულის სიმშვიდეს. სიამოვნება სუბიექტურია, იგი სხვადასხვაა სხვადასხვა ადამიანში. ამით იგი არსებითად განსხვავდება კემშარტიებიდან და სიკეთისაგან, რომელნიც ერთიან ყველასთვის. სუბიექტურია სიამოვნება-უსიამოვნება იმ მხრივაც, რომ მაგ., სიამოვნება არასონიერი და უღროულო, მოულოდნელი, იწვევს უსიამოვნებას (ფრ. 442), ე. ი. ერთი და იგივე გამოიწიანებელი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა გრძობას იწვევს, ხან სიამოვნებას და ხან უსიამოვნებას.

ზომიერებისა და სულიერი სიმშვიდის ცნებიდან გამომდინარეობს ასეთი პრაქტიკულ-პერსონალური მცნება: მხოლოდ ის უნდა ისურვო და მხოლოდ იმას უნდა მოჰკიდო ხელი, რისი გაკეთებაც შეგიძლია. არაფერი ისეთ აღმოფთვებას არ იწვევს ადამიანის სულში, როგორც შეუთავაზობა დასახული მიზნისათვის საჭირო უნარსა და რეალურად მოცემულ შესაძლებლობას შორის.

დემოკრიტე არ არის ემპირიკოსი: არც აღზრდისა და ქარაქტეროლოგიის საკითხებში. „ყმაწვილები შეიძლება იყვნენ ჰევიანი და მოხუცები სულელი, რადგან აზროვნებას ასწავლის არა დრო, არამედ ადრეული აღზრდა და ბუნება“ (ფრ. 553).

სიამოვნების გადასვლა უსიამოვნებაში დემოკრიტეს შესაძლებლად მიაჩნია. ამიტომ ქადაგებს იგი ზომიერებას. მაგრამ თვით სიამოვნებათა შორის ყველა არ არის, მისი აზრით, ღირსი მისწრაფებისა. „უდიდესი სიამოვნება მიიღება მშვენიერ ქმნილებათა ჰერეტიდან“ (ფრ. 564).

დემოკრიტეს შეუმჩნეველი არ დარჩა ის, რომ ადამიანის უკმაყოფილების ერთ-ერთი მიზეზი არის მისი მისწრაფება იმისაკენ, რაც მას არა აქვს და არად მიიხსენებია იმისი, რისთვისაც მიუღწევია. აქედან მომდინარეობს მისი სიტყვა: „კეთილგონიერია ის, ვინც არ დარდობს იმაზე, რაც მას არა აქვს, არამედ მოხარულია იმით, რაც მას აქვს“ (ფრ. 599). მართალია, გულს თავისი მოთხოვნილება აქვს და მისი უკუღებელყოფა საეცებით არ შეიძლება, მაგრამ „გონიერ ადამიანს შეუძლია მისი დაძლევა“ (ფრ. 604).

### ჰ ე რ ა ტ ი კ რ ა ტ ი (460—370)

ჰინოკრატე არ არის არც ფილოსოფოსი და არც ფსიქოლოგი. იგი მედიკინის მამამთავარია. მაგრამ ფსიქოლოგიის ისტორიაში მან თვალსაჩინო როლი ითამაშა თავისი მოძღვრებით ტემპერამენტების შესახებ.

ეშედოკლეს გავლენით ჰიპოკრატე ადამიანის ორგანიზმის ძირითად ელემენტთა რიცხვს ოთხით განსაზღვრავს. მიწა, წყალი, ცეცხლი და ჰაერი სამყაროს საფუძველია. მათი მონაწილეობა ცალკე საგნებში თავს იჩენს სითბოს, სიცვიის, სინესტისა და სიმშრალის სახით. ეს თვისებები ნეტ-ნაყლებად ახასიათებს ყოველ საგანს — და მათ შორის აღამიანსაც. კონკრეტულად სტიქიონები ადამიანში წარმოდგენილია სისხლის, ლორწოს, შავი და ყვითელი ნალვლის სახით. ეს ელემენტები ყოველ ადამიანშია, მაგრამ სხვადასხვა რაოდენობით. ავადმყოფის განკურნება, რომელიც ჰიპოკრატეს მოღვაწეობის მთავარ მიზანს შეადგენდა. არსებითად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რაოდენ არის მიღწეული მხედველობაში ამა თუ იმ ავადმყოფის შედგენილობა ძირითადი ელემენტების მხრივ. მკურნალმა უნდა იცოდეს პირველ რიგში, რომელი წვენი ჰქარბობს მის ავადმყოფში — სისხლი, ლორწო, ყვითელი თუ შავი ნალველი. ავადმყოფს წამალი უნდა მიეცეს ამის მიხედვით. ყველას ერთნაირად მკურნალობა არ შეიძლება.

ადამიანში არსებული შენარევის, ანუ ტემპერამენტის ბუნება იმასაც უღვეს საფუძვლად, თუ რა ავადმყოფობისკენ აქვს მიდრეკილება ამა თუ იმ ინდივიდს; ამ ფაქტს, ცხადია, დიდი პროფილაქტიკური მნიშვნელობა აქვს. ჰიპოკრატეს თავის მოძღვრებით ტემპერამენტის შესახებ მხოლოდ სამკურნალო მიზნის მიღწევა სურდა, მაგრამ რადგან საკითხი ინდივიდის თავისებურების დადგენას შეეხებო, მან თავისთავად ფსიქოლოგიური ხასიათი მიიღო. ჩამოყალიბდა ტემპერამენტის ოთხი სახე სხეულში ამა თუ იმ წვენის სიჭარბის საფუძველზე: სანგვინური (სისხლის სიჭარბე), ფლეგმატური (ლორწოს სიჭარბე), ქოლერიული (ყვითელი ნალვლის სიჭარბე) და მელანქოლიური (შავი ნალვლის სიჭარბე). როგორც ითქვა, ჰიპოკრატეს ფსიქოლოგიური ამოცანა არ ამოქმედებდა და ამიტომ ის დაკმაყოფილდა ჰუმორალური ცნებების დადგენით; წმინდა ფსიქოლოგიური პრობლემა იმის შესახებ, თუ რა ფსიქიკური თავისებურება ახასიათებს თითოეულ ტემპერამენტს, ჰიპოკრატეს შემდგომმა აზროვნებამ განიხილა და თავისებურად გადაჭრა. თვით ტერმინმა „ტემპერამენტი“ რამდენადმე შეიცვალა მნიშვნელობა, ის ახლა ნიშნავს ფსიქოლოგიურ დისპოზიციას, რამდენადაც საკითხი ემოციონალურ აღზნებადობას შეეხება. ასე მაგ., ქოლერიული ტემპერამენტი ხასიათდება აგზნების სიჩქარით და სიძლიერით (სიღრმით); სანგვინური — აღზნების სიჩქარით და სისუსტით; მელანქოლიური აგზნების სინელითა და სიძლიერით, ხოლო ფლეგმატური — აგზნების სინელითა და სისუსტით.

პროტაგორი სენსუალიზმის ცნობილი წარმომადგენელია. ის მიმართულება ფსიქოლოგიაში, რომელიც ფსიქოლოგიის ამოცანას, განსხვავებით ყველა დანარჩენი მეცნიერებისაგან, რომელთაც ობიექტურის შესწავლა აქვთ მიზნად, სუბიექტურის შესწავლაში ხედავს, პროტაგორი თვლის იმ ფილოსოფოსად, რომელმაც აღმოაჩინა სუბიექტურის ცნება. პროტაგორის წინამორბედები კვლევის ერთადერთ საგნად ობიექტურ სინამდვილეს თვლიდნენ. მართალია, მათთვისაც ცნობილი იყო, რომ ჩვენს შემეცნებას ყოველთვის ნამდვილ სინამდვილესთან არა აქვს საქმე და ჭეშმარიტის გვერდით მოვლენა-მოჩვენებას აქვს ადგილი, მაგრამ მოჩვენებისაღმი საკუთრივი ინტერესი მათ არასოდეს არ ჰქონებიათ. აზროვნების თემად მოჩვენება, სუბიექტური პირველად იქცა პროტაგორის ნააზრევში. ის შეუძლებლად თვლის ჩვენი შემეცნებითი აპარატის უშუალოდ და პირდაპირ მისვლას თავისთავად არსებულ საგნებთან. საგნები ჩვენ ვიცით იმდენად და ისე, რამდენად და როგორც გვეძლევიან ისინი ჩვენს აღქმაში. ჩვენი მსჯელობა როგორც არსებულზე, ისე არარსებულზე ისევ ჩვენივე თვალსაზრისით და არა საგნის თვალსაზრისით ხდება. „აღამიანი არის საზომი არსებულის, ვითარცა არსებულის, ხოლო არარსებულის ვითარცა არარსებულის“. შემეცნების თეორიის ასეთი ფორმულა სუბიექტურს (ეს ტერმინი მაშინ არ იყო), „ჩვენსას“ აყენებს ყურადღების ცენტრში და ეს არის ის, რასაც სუბიექტურის ცნების აღმოჩენას უწოდებენ. ეს არის პროტაგორის დამსახურება ფსიქოლოგიის წინაშე. მაგრამ მარტო აღმოჩენა ამ ცნებისა, რასაკვირველია, არ იყო საკმარისი. ფსიქოლოგიური მეცნიერების ინტერესი მოითხოვდა იმ გზის ჩვენებას, რომლითაც სუბიექტურის შემეცნება იქნებოდა შესაძლებელი. ეს საკითხი არც პროტაგორთან და არც საერთოდ ძველ ბერძნულ აზროვნებაში გარკვევით არ დასმულა. პროტაგორს ჭეშმარიტების საკითხი აინტერესებდა, ჭეშმარიტისა ობიექტის შესახებ და არა ჭეშმარიტისა სუბიექტის შესახებ. გასაუბრია აქედან, რომ მისი ფორმულა — „აღამიანი არის საზომი“ — სუბიექტივიზმისა და სკეპტიციზმის განვითარების საბაზი შეიქმნა. ნამდვილად კი; როგორც ცნობილია, სენსუალიზმიდან არის არა მარტო ერთი გზა — გზა სკეპტიციზმისაკენ და აგნოსტიციზმისაკენ, არამედ ობიექტური შემეცნებისა და მატერიალიზმისაკენაც. პროტაგორის მიმდევრები პირველი გზით წავიდნენ უმთავრესად და სოფისტიკა შექმნეს. პროტაგორის მრავალრიცხოვანი მიმდინარეობიდან — სოფისტიკებიდან — არავინ არის ისეთი, რომელიც რაიმე მნიშვნელოვანს გვაძლევდეს ფსიქოლოგიისათვის.

სოკრატე მეცნიერული ეთიკის დამაარსებელი და ცნების პირველი თეორეტიკოსია. ფსიქოლოგიის პრობლემები სოკრატეს პირდაპირ ინტერესს არ შეადგენდა. მაგრამ ეთიკის დასაბუთების პროცესში ის ბევრს საყურადღებო ფსიქოლოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამს.

ეთიკის საკითხებს უშუალოდ უკავშირდება სურვილის ცნება. სოკრატეს აზრი სურვილის შესახებ ასეთია: ყოველი სურვილი თავისი ბუნების მიხედვით მიიმართება ევდომონისისკენ — სიამოვნებისკენ. სურვილი საერთოდ და სიამოვნების სურვილი ერთი და იგივეა, ყველას სურს და ყველა აკეთებს იმას, რომლის შესახებაც ის ფიქრობს, რომ ის მიიყვანს მას სიამოვნებამდე, ე. ი. იმასთან, რაც არის სიკეთე. სიამოვნება-სიკეთეს სურვილი ამიტომ მთლიანად დამოკიდებულია ინტელექტზე: ადამიანს სურს ის, რისგანაც იგი სიამოვნებას ეღობ.

ადამიანის უმაღლესი მიზანი, რომელიც ყოველთვის მიზანია და არაბოდეს სხვა მიზნის მიღწევის საშუალება, არის ბედნიერება. ადამიანის ყოველგვარი ქცევა საბოლოოდ ბედნიერებას უსწრადობს. ბედნიერება არ არის ისეთი მოვლენა, რომელიც შემთხვევით სან არის დაკავშირებული სიკეთესთან და ხან არა, არამედ თვითონ არის ნამდვილი სიკეთე, სიკეთეთა ჯამი ადამიანებისათვის. ყოველ ადამიანს სწავლია ბედნიერება, ყოველი ადამიანი ბუნებრივად მიისწრაფიან სიკეთისკენ და მიადრწევს კიდევ მას, თუ მას გონება სათანადო ხელმძღვანელობას გაუწევს და მიზნის შესაფერის საშუალებაზე მიუთითებს.

რა არის ბედნიერება? ამაზე დადებით პასუხს სოკრატე არსად არ გვაძლევს. ის მხოლოდ იმას გვეუბნება, თუ რა არ არის იგი.

ძირითადი წადილის საგანი არის ბედნიერება, ხოლო ბედნიერება აბსოლუტური სიკეთეა. არსებობს ამის გარეშე შედარებითი სიკეთეც და მისი შესატყვისი შედარებითი (ღირებულებების) წადილიც. ეს ისეთი წადილია, რომელიც ძირითადი წადილის განხორციელებას უწყობს ხელს. იგი საშუალებაა ბედნიერების მისაღწევად. ბედნიერება სრული კმაყოფილებაა. კარგი იმას ეწოდება, რაც გვინდა. კარგი პარტიკულარული მნიშვნელობით არის ის, რაც ემსახურება მიზნის, ე. ი. სიკეთის მიღწევას. ჰამა, როგორც ჯანმრთელობის საშუალება, და ჯანმრთელობა, როგორც საშუალება უფრო მაღალი მიზნისათვის, არიან სიკეთე. ბედნიერების მიღწევის საშუალებათა შორის ცოდნას, სიბრძნეს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. მხოლოდ ის არის ნამდვილი, თავისთავადი სიკეთე. სხვა საგნები მხოლოდ მაშინ გამოდგებიან ბედნიერების მისაღწევ საშუალებად, როცა მათ დაერთვის მათი შესა-

ფერისად გამოყენების ცოდნა. ყოველივე, რაც ადამიანს ჰირდება და ამის გამო სიკეთეს წარმოადგენს, პრაქტიკული ხასიათისაა, სასარგებლოა; ამიტომ ყოველი ადამიანი იმ მოვლენებიდან, რომელიც მისთვის მისაწვდომია, იმას ირჩევს, რაც მისთვის უფრო სასარგებლოა და გამოსადეგი. მოკლედ: წადილი არის მისწრაფება სიკეთისაკენ, როგორც ბედნიერების განხორციელებისაკენ. ადამიანის ბუნება ისეთია, რომ იგი არ ინებებს იმას, რაც მას ბოროტად მიაჩნია და არ მისცემს მას უპირატესობას სიკეთის წინაშე. ყოველგვარი წადილი და ნებისყოფა მიმართული არიან სიკეთისაკენ. მოწადინებული (ადამიანი) შეიძლება შეცდეს სიკეთის გასახორციელებელი საშუალებების შერჩევაში და ამის გამო სიკეთის ნაცვლად ბოროტებას მიადგეს, მაგრამ, რომ მას მისწრაფება ჰქონდა სიკეთისაკენ და არა ბოროტებისაკენ, ეს ძალაში რჩება: ადამიანი ყოველთვის აკეთებს იმას და მხოლოდ იმას, რაც მას კარგი ჰგონია. ბოროტება ნებისყოფის უკმარობის ან მისი შერყვნის შედეგი კი არ არის, არამედ ჩვენი ინტელექტის სისუსტე და უვიცობა. მრავალფეროვანია და ხშირად ერთიმეორის მოწინააღმდეგე ადამიანთა მისწრაფებანი, მაგრამ ყველა მათგანი შეიცავს სიკეთის ნდომას. ფსიქოლოგიურად შეუძლებელია და ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, რომ ადამიანი არ ისწრაფოდეს სიკეთისაკენ. ლოგიკური წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობს, რომ დაშვებულია ფაქტი, რომლის მიხედვით საწადელი არ არის წადილის საგანი: ის არ სწადია, რაც უნდა გვწადდეს.

ასეთი ფაქტი ფსიქოლოგიურად შეუძლებელია, რადგან წარმოდგენილ სიკეთისაკენ წადილი იმავე აუცილებლობით მიიმართება, როგორც ნემსი მაგნიტისაკენ: შეცნობილი სიკეთე აუცილებელი და საკმარისი მიზეზია ნებისყოფის ამ მიმართულებით ასამოძრაებლად.

ნდომის, წადილის განმარტებას სოკრატე არსად იძლევა, მაგრამ მისი ობიექტის განსაზღვრებიდან ზოგი რამ აუცილებლობით გამომდინარეობს წადილის ბუნებისათვის. რადგან ის, რაც სწადია ადამიანს, აზის გამო, სიკეთეა, ცხადია, რომ წადილი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ისეთს არსებას, რომელსაც შეგნებული აქვს თავისი ნაკლი, ხარვეზი. მოთხოვნილების ცნებაში იჯულისხმება როგორც დანაკლისი, ისე ამ ფაქტის შეგნებაც. სოკრატე ერთმნიშვნელოვნად ხმარობს ისეთს ცნებებს, როგორცაა „სიკეთე“, „ნდომის ობიექტი“, „ნიეთი, რომელიც გვკირდება“. მოწადინებულს ის სწადია, რაც მას აკლია, რისი მოთხოვნილებაც მას აქვს. ყოველგვარი სიამოვნება გულისხმობს, როგორც თავის წინაპირობას, მოთხოვნილებას და ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას. ამიტომ ამბობს სოკრატე: ვინც სავსეა სიკეთით, მას არა აქვს მოთხოვნილება და არც მისწრაფება. ღმერთი, როგორც უნა-



კლო, მოკლებულია წადილს. მცირეა წადილი იმისი, ვინც სრულყოფილებით ახლოა ღმერთთან.

ბედნიერების წადილი, ე. ი. უმაღლესი სიკეთე არის ადამიანის ცხოვრების ძირითადი ფაქტი. ის არაფერს თავის გარეშე არ ემყარება და თავის თავში შეიცავს თავის გამართლებას. იგივე არ ითქმის პარტიკულარული წადილის შესახებ. იგი სავსებით დამოკიდებულია წარმოდგენაზე, ცოდნაზე, საერთოდ ინტელექტუალურ პროცესზე. ბედნიერება, როგორც უმაღლესი სიკეთე, არასოდეს არ არის არჩევანის საგანი. მას თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეტოქე არა ჰყავს. სულ სხვაა ცალკეულ მიზანთა, საშუალებათა დასახვის საფუძველი. იგი ცვალებადია და სავსებით გამოხატავს ჩვენ მიერ სიკეთის ცოდნის დონეს.

თავისთავად აღებული წადილი ყველაში ერთნაირია და იმთავითვეა მოცემული. არჩევანის საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ პარტიკულარი სიკეთე, რომელიც არის არა საბოლოო მიზანი, არამედ საშუალება საბოლოო მიზნის, ბედნიერების განსახორციელებლად. აზროვნებამ უნდა გადაჭრას საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენიმე საშუალებათაგან რომელია უმჯობესი. ამიტომ არჩევანს ახდენს არა ნებისყოფა (მისი არჩევანი იმთავითვეა მოცემული, როგორც კატეგორიული), არამედ გონება, შემეცნება. არჩევანი არ არის ნებისმიერი, თვითნებური. ის არის ანგარიში, აწონდაწონვა და შედარება. თუ ადამიანმა იცის ან ჰგონია რომ იცის თუ რა არის უმჯობესი იმაზე, რასაც ის აკეთებს, იგი შეწყვეტს ამის კეთებას და იმას გააკეთებს, რასაც გონება უკეთესს ეძახის. თუ არა შეცდომით, განსწრაფს არავინ გააკეთებს იმას, რასაც იგი არ თვლის უკეთესად. მაშასადამე: წადილი დეტერმინირებულია წარმოდგენით სიკეთის შესახებ. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ წადილი ერთ-ერთი სახეა წარმოდგენისა. ფიქრობდნენ, თითქოს, სოკრატეს კონცეფციის მიხედვით, სული იგივე ინტელექტია და, როცა ის სიკეთეს დაინახავს, მყისვე წარიმართება მისკენ. წარმოდგენის, გონების აღნიშნული აქტი (სიკეთისაკენ მისწრაფება) არის ნებელობა. ეს აზრი სავსებით მართალი არ არის. მართალია, საერთოდ ძველი საბერძნეთის ფსიქოლოგია ვერ აზუსტებს ნებელობის ცნებას, მაგრამ მისი განსხვავება წარმოდგენიდან მისთვის არ იყო უცნობი.

სოკრატეს დროს მთარული იყო ის აზრი, რომ გონებასა და წადილს შორის არის ბრძოლა, რომელიც ხან ერთისა და ხან მეორის გამარჯვებით თავდება. სოკრატემ იცოდა ისეთი შეხედულება, რომლის მიხედვით სიკეთის ცოდნა ყოველთვის არ წარიმართავს ადამიანს სიკეთისაკენ; ამის მიზეზად წადილის განსხვავებული მიმართება იყო გამოცხადებული. ის ებრძოდა ასეთ შეხედულებას, მაგრამ არ ამბობდა, რომ აზროვნების პრიმატი, რომელსაც ის იცავს, წადილის წარმოდ-

გენაზე დაყვანაში მდგომარეობს. წადილი, როგორც ადამიანის ბუნების იმთავითვე მოცემული უნარი ბედნიერებისკენ მისწრაფებისა, თავისთავადია და პირველადი, ის არ ემყარება წარმოდგენას. კეთილშობილებასა და მის საწინააღმდეგოს შორის განსხვავება სიკეთის ნდომაში კი არ არის, არამედ მისი მიღწევის ძალაში. ეს ძალა სხვადასხვაა სხვადასხვა ადამიანში. ე. ი. კეთილისა და ბოროტის წვდომის უნარია განსხვავებული სხვადასხვა ადამიანში და ამით აიხსნება ის, რომ (მიუხედავად იმისა, რომ ძირითადი ტენდენცია ყველას ერთი აქვს, — ბედნიერებისკენ მისწრაფება) ზოგი, მისდაუნებურად, თავისი ცდის შედეგად აღწევს უბედურებას და არა ბედნიერებას. ძირითადი წადილი ბედნიერებისა წარმოდგენას რომ არ უდრის, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ის არის საერთოდ უცვლელი და ერთნაირი ყველაში, ხოლო წარმოდგენა ცვალებადი და მრავალფეროვანია. ამას ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ სოკრატეს მიხედვით, კეთილშობილი თავისუფალია, ხოლო ბოროტი არ არის თავისუფალი. თავისუფალი ნიშნავს ნებისყოფასთან შეხმატკბილებულს, არათავისუფალი მასთან წინააღმდეგობაში მყოფს, ეს საქმის ვითარება გაუგებარი იქნებოდა წადილი და წარმოდგენა ერთი და იგივე რომ ყოფილიყო. ამ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა ისიც, რომ ზოგიერთი თუმცა იმას აკეთებს, რაც მას კარგი ჰგონია, მაგრამ არ აკეთებს იმას, რაც მას უნდა, ვინაიდან ის, რაც მისი წარმოდგენით კარგია, სიკეთეა, ნამდვილად ცუდია, ბოროტებაა. ნამსადამე, წარმოდგენა და ნება არა თუ არ არის ერთი და იგივე, ისინი ზოგჯერ ეწინააღმდეგებიან კიდევ ერთმანეთს. წარმოდგენამ რომ რომელიმე კონკრეტული ობიექტი შეაფასოს სიკეთის ასპექტში, ამისათვის საჭიროა, როგორც წინა პირობა, აღნიშნული ობიექტი იყოს წადილის ღირსი.

საერთოდ, ბუნებრივად იმთავითვე მოცემული წადილისგან განსხვავდება კონკრეტული რომელიმე წადილი იმით, რომ ის ემყარება ორ ფაქტორს: ძირითადად წადილს და განმსაზღვრელს — წარმოდგენას. პირველი ფაქტორი, ბუნებრივად მოცემული წადილი ბედნიერებისა, არის უცვლელი თავისი ტენდენციით, მაგრამ ცარიელი შინაარსით თავისი კონკრეტული სახის უქონლობის გამო. სამაგიეროდ, ამ ძირითად ტენდენციას შეიძლება მრავალნაირი მიმართულება მიეცეს. მეორე ფაქტორი — წარმოდგენა — წარმოიქმნება თვით სიცოცხლის პროცესში. ის, წარმოდგენა მრავალფეროვანია და ცვალებადი. მას ყოველთვის გარკვეული კონკრეტული შინაარსი აქვს. გარკვეულია მისი მოქმედებაც. პირველი ფაქტორი, ზოგადი წადილი, აწესებს საბოლოო მიზანს, რომელიც აბსოლუტური ხასიათისაა, ხოლო მეორე ფაქტორი ადგენს საშუალებას, ანუ პირობით მიზანს. პირველი უმაღლეს სიკეთეს გვიჩვენებს, მეორე მეტ-ნაკლებად ვარგის საშუალებას.

წადილის კონკრეტული აქტუალიზაცია მთლიანად წარმოდგენაზე და-  
მოკიდებული. ძირითადი წადილი მხოლოდ საბოლოო მიზანზე მიუ-  
თითებს. ვზის ჩვენება და წინარე მიზან-საშუალებების გამოჩანვა-დად-  
გენა აზროვნების საქმეა. დეტერმინირებული წადილი წარმოდგენის  
პარბ მონაწილეობას გულისხმობს. მისი წვლილის აბსტრაქციის შემ-  
დეგ რჩება მხოლოდ ცარიელი ზოგადი ტენდენცია ბედნიერებისაკენ.

პრაქტიკული დანიშნულება ცოდნისა არის იმის განსაზღვრა თუ  
რომელი საგანია კარგი, ე. ი. ბედნიერების მისაღწევი საშუალება.  
წადილის გარკვეული მიმართულებით წასვლა უშუალო შედეგია ინ-  
ტელექტის მონაცემებისა. სანამ ინტელექტის მიერ მოცემული შე-  
ფასება არა გვაქვს, წადილი უმოძრაოა. მაგრამ საკმარისია წარმოდ-  
გენამ რომელიმე ობიექტი კარგ ობიექტად ცნოს, რომ წადილი დაუ-  
ყოვნებლად ამოძრავდეს. მხოლოდ ყალბ, მოჩვენებითს ცოდნას შეუძ-  
ლია წადილს ბოროტებისკენ უჩვენოს გზა. ნამდვილი ცოდნა ყოველ-  
თვის სიკეთის ცოდნაა და ასეთი ცოდნა კეთილშობილებაა. „ყველა  
კარგია იმაში, რაშიც ის არის მცოდნე“. ცოდნა არის სიკეთე, კეთილ-  
შობილება. პირველი შეხედვით გამოდის, რომ ნებას ადგილი აღარ  
რჩება. ცოდნა სიკეთეა, ამით ყველაფერი დამთავრებულია, მაგრამ  
საქმე ასე არ არის. გარდა იმისა, რომ პირველი წადილი ცოდნის კვა-  
ლიფიკაციის პირობაა, ნებისყოფა ჩაერთვის ჩვენი ქცევის პროცესს,  
როგორც კი ინტელექტი მას შეაფასებს. საქმე განხორციელებას ეხე-  
ბა. მცოდნე ის არის, ვისაც შეუძლია გააკეთოს საქმე. მაგრამ გაკე-  
თების უნარი მხოლოდ იმას აქვს, ვისაც უნდა გაკეთება, ვისაც სურს  
რამე გააკეთოს და შეუძლია მაშინ გააკეთოს, როცა უნდა.

რა არის ცოდნის ობიექტი? მისი ობიექტი შეიძლება იყოს ბევრი  
რამ, მაგრამ ნამდვილ ცოდნად მხოლოდ ისეთი ცოდნა ჩაითვლება,  
რომლის საგანიც არის სიკეთე. მხოლოდ ასეთ ცოდნას შეუძლია სარ-  
გებლობა მოუტანოს ადამიანს. პრაქტიკაა ცოდნის მიზანი და მხოლოდ  
სარგებლობის მომტანი ცოდნაა ნამდვილი, ღირებულების მქონე ცოდ-  
ნა. როგორც ყოველგვარი ნება-სურვილი სიკეთის ნება-სურვილია,  
ისე ყოველგვარი ქვემარტივი ცოდნა სიკეთის ცოდნაა.

ჩვენი, ადამიანების უნარი და შესაძლებლობა განსაზღვრულია  
ჩვენი საბოლოო მიზნისა და მისი განხორციელების საშუალებების  
ცოდნით. ცოდნის მოკულობა უდრის შესაძლებლობის მოკულობას.  
მცოდნეს თავისი ცოდნა მზა მდგომარეობაში აქვს და მყისვე ამოქ-  
მედებს მას, როგორც კი ამას ისურვებს, ცოდნა არის მოქმედების  
ისეთი უნარი, რომელიც გარკვეული მიზნის მიღწევას (ავპრაქსიას)  
უსრულებლყოფს.

ცოდნა სიკეთის ცოდნაა, მაგრამ თეორიულად განხილული ეს  
ფაქტი ორგვარი ცოდნის შესაძლებლობას წარმოადგენს: სიკეთისა და

ბოროტებისას. მხოლოდ იმას შეუძლია სისტემატურად შეუცდომლად ბოროტება ჩაიდინოს, ვინც იცის რა არის სიკეთე; მხოლოდ იმას შეუძლია იცრუოს ნამდვილად, ვინც იცის რა არის ჭეშმარიტება. მხოლოდ ნებისყოფის ბუნებრივი ტენდენცია სიკეთისკენ აქცევს სიკეთის ცოდნას სასარგებლო ფაქტად.

თეორიულად ცოდნა არის ერთიმეორის საწინააღმდეგო მოქმედების უნარი. პრაქტიკულად მრავალი შესაძლებლობა მყისვე ერთი რომელიმეთი შემოიფარგლება: როგორც კი ცოდნა მართებულად თუ უმართებულად, რაიმეს მიიჩნევს კეთილად, პიროვნება ამ მიმართულებას ირჩევს ფსიქოლოგიური აუცილებლობით, ცოდნა, კეთილშობილება და ბედნიერება კაუზალურ ურთიერთობაში არიან ერთმანეთთან. სრულყოფილი ინტელექტი სრულყოფილ კეთილშობილებას ნიშნავს, ხოლო ამ უკანასკნელს სრულყოფილ ბედნიერებასთან აქვს საქმე. გვერის კონკრეტულ მიმართულებას ნება არ განსაზღვრავს. ეს ინტელექტის საქმეა. სიკეთის ცოდნა შეიცავს ნებელობას. ვინც იცის სიკეთე, ამ ფაქტის გამო იმაში ნებასყოფაც ამოქმედებულია. კეთილშობილება არის ნება და შესაძლებლობა სიკეთისა; ის არის კეთილშობილი. ვინც იცის რა არის კეთილი: ვინც იცის რა არის კეთილი, ის მიისწრაფის კეთილისაკენ. ვინც მიისწრაფის კეთილისაკენ, მას აქვს (საერთოდ) ამის უნარი, ხოლო ვისაც ამის უნარი აქვს, ის არის კეთილშობილი.

თეორიული მიზნით შეიძლება ცოდნისა და ნების გათიშვა. მცოდნეს ორი შესაძლებლობა აქვს: ინებოს კარგი და ინებოს ცუდი. მაგრამ პრაქტიკულად მხოლოდ ერთი შესაძლებლობაა: რომ მტკიცედ გაიჩქვას ის, რომ კარგია ეს და არა ის. წადილის ძირითადი კანონის თანახმად, პიროვნება ამისკენ მიისწრაფის, ეს არის ნება. ვისაც მაგ., სამართლიანობა ესმის, მას უსათუოდ სურს სამართლიანობა. როგორც ნამდვილი ცოდნა გამორიცხავს უცოდინარობას, ისე ნება გამორიცხავს ბოროტებისკენ სწრაფვას. ცოდნა როგორც ნორმა კი არ განსაზღვრავს ნებას. არამედ როგორც მიზეზი.

კეთილშობილებას ორი ასპექტი აქვს: ცოდნა და თავშეკავება (ბოროტებისგან). როგორც კარგის მცოდნე (და მხოლოდ ის) არის ცუდის მცოდნეც, ისე კარგის შემძლე არის ცუდის შემძლეც ერთსა და იმავე დროს. მაგრამ, როგორც კი ჩვენ მხედველობაში მივიღებთ ადამიანის ძირითადი წადილის ბუნებას, გასაგები ხდება, რომ ცოდნა მყისვე სიკეთეს ირჩევს.

არა ყოველგვარი სიამოვნებაა ბედნიერება, არის წუთიერი და ხანგრძლივი, მტკიცე სიამოვნება-კმაყოფილება. კეთილშობილება ამ უკანასკნელს უკავშირდება. ამისთვის კი საჭიროა პირველის დაძლევა-

დაოკება; ძალა, რომელსაც ეს შეუძლია და რომელსაც ჩვენ ნების-  
ყოფაში ვკვლიხსმობთ, სოკრატეს აზრით, არის ცოდნა. ხამდვილი  
სიკეთის დანახვა, რომელიც ცოდნის წყალობითა გვაქვს, თავისთავად  
ჩვენებს წარმავლისა და უმნიშვნელოს უკუგდებას და ხამდვილი სი-  
კეთისკენ მისწრაფებას. მცოდნეს შესწევს ძალა ყველა თავისი სუ-  
ლიერი მოძრაობანი მტკიცე ცოდნის საშუალებით განსაზღვროს. სი-  
კეთის უბრალო, ცვალებადი და მერყევი წარმოდგენა უნდა შეცვა-  
ლოს სიკეთის ხამდვილმა ცოდნამ. ასეთ ცოდნას მტკიცედ მივყავართ  
ბედნიერებისაკენ. ვინც ასეთი ცოდნით ხელმძღვანელობს, ის აღწევს  
შინაგან მოღიანობასა და სიმშვიდეს. ის იძენს იმას, რასაც ხასიათი  
ეწოდება. ამგვარად, ხამდვილი (ზნეობრივი) ცოდნა და ნება ჰარმო-  
ნიულ ურთიერთობაში იმყოფებიან ერთმანეთთან. ცოდნის საგანი ევ-  
დემონია და მისი პირობებია. ნებელობას გადახრის (არჩევანის) ნი-  
შანი არ ახასიათებს: იგი აუცილებელი შედეგია ცოდნის. ინტელექ-  
ტის და ნების ურთიერთობას გამოხატავს ტერმინი დეტერმინაცია.

პიროვნების თავისუფლება ისეთი შინაგანი მდგომარეობაა, რომე-  
ლიც ეპყარება ზნეობრივ ცოდნას. საწინააღმდეგო მდგომარეობა თავი-  
სუფლების აღკვეთას ნიშნავს. უვიცი არ არის თავისუფალი და თავ-  
ისებურად ქმნის ბოროტებას. ვინც არ იცის სიკეთე, მშვენიერება,  
საპართლანობა, ის მონაა და არ განსხვავდება უგნური ცხოველისაგან.

### პ ლ ა ტ ო ნ ი (427—347)

პლატონის ფილოსოფიურ სისტემაში სულის პრობლემას პრინ-  
ციპული მნიშვნელობა აქვს. პლატონი მთელ რიგ დიალოგებში ეხება  
სულის რაობის საკითხს, ამის მიუხედავად ის მაინც არ ითვლება ფსი-  
ქოლოგიის დამაარსებლად. მას არ დაუწერია არც ერთი შრომა, რო-  
მელიც საკუთრივ ფსიქოლოგიურ მიზანს ისახავდეს<sup>3</sup>. პლატონი სულის  
პრობლემას ეხება ყოველთვის არაფსიქოლოგიური მიზნებისათვის. ამი-  
ტომ გასაგებია, რომ მისი თვალსაზრისი სულზე ყოველთვის ნორმა-  
ტულის და არა „ბუნებითი“ ხასიათისაა, როგორც ეს ფსიქოლოგიას  
როგორც მეცნიერებას შეეფერება. ნორმათა შორის ძირითადი მნი-  
შვნელობა აქვს ეთიკურ პრობლემას, რომელსაც მკიდროდ უკავშირ-  
დება იდეალური სახელმწიფოს დასაბუთების პრობლემა. პლატონის  
ფსიქოლოგიას თუმცა ერთგვარი ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს  
მისი ეთიკისა და პოლიტიკის მიმართ, მაგრამ დამოუკიდებელ მნიშვე-

<sup>3</sup> არის ცნობა, თითქოს პლატონის დიალოგი — „ფედონი“ ატარებდა ქვე-  
სათურს — „სულის შესახებ“, მაგრამ მეცნიერული კრიტიკა ამ ძველ გადმოცემას  
უარყოფს.

ნელობას იგი მაინც მოკლებულია და თავის მხრივ პლატონის დიალექტიკას ეყრდნობა. ამიტომ პლატონის დიალექტიკის გათვალისწინება აუცილებელი ხდება მისი ფსიქოლოგიის გაგებისათვის. პლატონის რთული მეტაფიზიკური სისტემიდან ჩვენთვის ამჟამად ორი ცნების რაობისა და მათი ურთიერთობის გათვალისწინებაც საკმარისია. ეს ცნებებია: მატერია და იდეა. იდეა არის, პლატონის აზრით, ნამდვილი ყოფიერება, არსობრივად არსებული, საგანთა არსი, რომელიც არასოდეს არ სწყვეტს თავის ყოფიერებას. მატერია არის მხოლოდ შესაძლებლობა და ამდენად არარსებული (მეონი).

თუ მსოფლიოს მატერიისა და იდეის სინთეზად დავსახავთ. მათი როლი სულ სხვადასხვანაირად წარმოგვიდგება. მატერია მოკლებულია ფორმას, ის რაღაც განსაზღვრულია, ე. ი. მას აკლია ის, რაც აუცილებელია საგნის არსებობისათვის. გადამწყვეტი მნიშვნელობის ძალა არის იდეა. ის არის ნამდვილი მიზეზი საგანთა არსებობისა. მატერია არის მხოლოდ დამხმარე მიზეზი. იდეა მიზანია, რომლისკენაც ისწრაფის ყოველივე. მატერია, რომელიც არსებობისკენ ისწრაფის, იდეას ელტვის. იდეა, როგორც მიზანი, მატერიის მოძრაობის საფუძველია.

მატერია, სანამ იგი მხოლოდ მატერიაა და მეტი არაფერი. ნივთს, საგანს არ წარმოადგენს. იმისათვის, რომ მატერიიდან გარკვეული ინდივიდუალური ნივთი მივიღოთ, საჭიროა პროტოტიპი, პარადიგმა. ამ ტუნქციას მატერიის მიმართ ასრულებს იდეა, რომლის წყალობითაც არის ყოველივე ის, რაც ის არის.

იდეა „მონაწილეობს“ მრავალ ინდივიდუალურ საგანში, მაგრამ მაინც რჩება ერთ იდეად. მატერია კი იშლება მრავალ ერთეულად, რომელთაც მატერიალური ერთი, გამაერთიანებელი აკლიათ. ამ ერთის ფუნქციას მხოლოდ იდეა ატარებს.

როგორც ფორმას მოკლებული, მატერია საზღვარსაც მოკლებულია და, როგორც უსაზღვრო, იგი ინდივიდუალიზაციასაც მოკლებულია. ინდივიდუალურის, საზღვრის დადგენა იდეის საქმეა. მატერია უსაზღვროა, იდეა — საზღვარი.

იდეა უცვლელია, ის ყოველთვის არის ერთი და იგივე. მატერია ცვალებადია, იგი მუდმივ ცვალებადობაში იმყოფება. ყოველ იდეას აქვს მხოლოდ ერთი სახე, რომელიც არასოდეს არ გადადის სხვა სახეში, იგი ერთსახოვანია. მონოიდურია.

#### ურთიერთობა მატერიისა და იდეისა

მატერია მხოლოდ შესაძლებლობაა არსებობის მიმართ. თავისთავად აღებული, იგი არის მეონი, არარსებული. მაგრამ მატერიას შეუძლია ნამდვილ არსებობას, იდეას დაუკავშირდეს, მასში მონაწი-

ლეობა მიიღოს და ამ გზით შეიძინოს არსებობა. თავის მხრივ იღეა საპროცეს მატერიას, რამდენადაც საკითხი ემპირიულ ნივთთა არსებობას შეეხება: იღეა უნდა „ჩავიდეს“ მატერიაში, რათა საგანი, ნივთი გაჩნდეს. მატერიის განუსაზღვრელობას ის პოზიტიური მნიშვნელობა ენიჭება, რომ ნივთთა ქმნადობის მარადიულობა ამ თვისებით უზრუნველყოფილია. ნივთი ქრება, როცა მას იღეა შორდება (აპუსია), ხოლო ჩნდება მაშინ, როცა მატერიას იღეა უკავშირდება (პარუსია).

გრძნობადი, ემპირიული ქვეყანა ორი საწყისიდან მომდინარეობს. ეს საწყისებია იღეა — იგივე და მატერია — სხვა. მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. საჭიროა შუამავალი, რათა ისინი ერთმანეთს დაუკავშირდნენ და შექმნან ემპირიული სამყარო. უნდა გაჩნდეს პირველი შენაერთი იგივესი და სხვასი და აქედან წარმოიშვას ნივთთა მთელი განუსაზღვრელი სიმრავლე. ეს პირველი შენაერთი არის მსოფლიო სული. უმაღლესმა დემიურგმა აიღო ნაწილი „სხვისა“ და ნაწილი „იგივისა“, შეურია ისინი ერთმანეთს უზარმაზარ ჭურჭელში და მიიღო მსოფლიო სული, რომელიც შუა ადგილს იჭერს იღეასა და მატერიის შორის და აკავშირებს მათ ერთმანეთთან. მსოფლიო სულის მსახლად არის შექმნილი ყოველი ცალკე ნივთი: ქვა, მცენარე, ცხოველი, ადამიანი. მატერიის იღეალი არის იღეა, მატერია მოძრაობს იღეისაკენ და ამით გასაგები ხდება მისი ტრანსფორმაცია. მიზანი შეურველ, წმინდა იღეის მიღებაა. — ამ მიზანთან უშორეს მანძილზე იშვოფება უსულო საგანი, უახლოესზე — ადამიანი. მსოფლიო წარმოდგენილია როგორც ცოცხალი რამ, რომელსაც გონებაც აქვს, სულიც და სხეულიც. რაც ხდება ქვეყანაზე, ყველაფერი სიკეთის იღეისაკენ არის მიმართული. არსებული ქვეყანა უკეთესია და პლატონი მას ღმერთსაც კი უწოდებს. იმისთვის, რომ რამე ეზიაროს გონებას, სულია საჭირო, ხოლო სულთან ურთიერთობისათვის (ცოცხალი) სხეულია აუცილებელი. ამიტომ ღმერთმა გონება სულში მოათავსა. ხოლო სული სხეულში ჩასახლა.

ადამიანი სამყაროს მსგავსად არის აგებული. მას აქვს სული და სხეული. სული პლატონს აინტერესებს პირველ რიგში ეთიკის თვალსაზრისით. სულის საშუალებით ადამიანს შეუძლია თავი დააღწიოს ბოროტებას და თავის მისწრაფების საგნად უმაღლესი სიკეთე აირჩიოს. პლატონი სულის გაგებას იმით ცდილობს, რომ მისი მიზანი, მისი დანიშნულება გაარკვიოს. ამას უკარნახებს მას ტელეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელსაც ის მოიმარჯვებს ყოველი მოვლენის ახსნის დროს. ეს თვალსაზრისი პლატონმა სულისა და მისი ფუნქციების გასაგებად გამოიყენა. იგივე არ ითქმის მის მეორე პრინციპზე: სიმრავლისა და ერთიანობის პრობლემის გადაჭრის პრინციპზე. ეს პრინციპი იღეის ცნების გამოყენებაში მდგომარეობს. მოსალოდნელი იყო, რომ პლა-

ტონი სულთა სიმრავლის გასაგებად დაუშვებდა სულის იდეას, რომელიც იქნებოდა ერთი და ყოველივე მის მოზიარეს სულიერის ნიშანს მიანიჭებდა მსგავსად სილამაზის იდეისა, რომელიც ყოველ ემპირიულ საგანს ლამაზად ხდის მასთან კავშირის საფუძველზე. პლატონი არ წაეიდა ამ გზით იმიტომ, რომ სულის იდეის აღიარების გამო ინდივიდუალურ სულს უკვდავების ძალა ერთმევა: ყოველი მოვლენა, რომელთანაც კავშირი აქვს იდეას და რომელიც თავის დახასიათებას იდეისგან იღებს, თვითონ წარმავალია, მხოლოდ მისი იდეა არის უცვლელი და მარადიული. თუ ინდივიდუალური სული მოკვდავია, შეუძლებელია, პლატონის აზრით, ზნეობის დასაბუთება. ეს კი უსათუოდ ასე იქნება თუ ინდივიდუალური სული იმავე სახის ემპირიული მოვლენაა, რა სახისაც არიან სხვა ემპირიული საგნები. პლატონი აღამიანს ზნეობის დაცვას ემსახურება და სულის თეორიას მის შესაბამისად აყალიბებს.

ყოველი ემპირიული საგანი იდეის „მონაწილეა“ და სახელწოდებაც იდეის შესატყვისს ატარებს. სილამაზის იდეის მონაწილეს ლამაზი ჰქვია, სიკეთის იდეისას კეთილი, სისწორის იდეისას სწორი, და ა. შ. სულს ასეთი სახელი არა აქვს. სული ისეთი არსებაა, რომლის იდეასაც ჰქვია სიცოცხლე. სიცოცხლე სულის არსია და, მაშასადამე, მისგან განუყრელი. სადაც სულია, იქ სიცოცხლაც არის. სიცოცხლე ევლინება ემპირიულ საგნებს სულის სახით. სული მოვლენათა სიცოცხლის პრინციპია.

როგორია სულის როლი პლატონის ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრის საქმეში? როგორც ცნობილია, პლატონის გულისყური უმთავრესად რადიკალურად განსხვავებულთა კავშირისა და ურთიერთობის საკითხისაკენ არის მიპყრობილი. ერთ-ერთ წყვილს რადიკალურად განსხვავებულისას შეადგენს გრძნობადი და ზეგრძნობადი სამყაროები. პლატონი სულს აკისრებს ამ ორი სამყაროს დაკავშირებას ერთმანეთთან. სული აზროვნების, შემეცნების უნარს ატარებს. ამ ნიშნით იგი იდეათა სამყაროს უკავშირდება: ნამდვილი შემეცნება იდეის შემეცნებაა. ვინც ფლობს ცოდნას, ის იდეასთან არის კავშირში. მაგრამ სული დაკავშირებულია მატერიასთანაც, გრძნობად სამყაროსთანაც. აღამიანი ერთი მთლიანი ორგანიზმია, ხოლო სული მისი ერთ-ერთი მომენტია. ამდენად სული მატერიასაც უკავშირდება და იდეასაც; ერთიმეორესთან აკავშირებს გრძნობადსა და ზეგრძნობადს.

რა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მოვლენები განსულიერებული არიან? პლატონის მიხედვით ასე უნდა ვიმსჯელოთ: ყოველგვარი არსებობა იდეის, ფორმის მიღებას ნიშნავს. იდეათა შორის ყველაზე უმაღლესი, იდეათა იდეა არის სიკეთე. რადგან ყველაფერი



არსებობას ესწრაფვის; ხოლო უმაღლეს არსებობას სწორედ სიკეთე წარმოადგენს, საბოლოოდ ყველაფერი სიკეთისაკენ მიიმართება. იმისთვის, რომ ხილული ქვეყანა კეთილი ქვეყანა იყოს, მან სიკეთე უნდა ასახოს. განასახიეროს. ასახვა თავისი მხრივ შემეცნებაა, ხოლო შემეცნება გონებას და, მაშასადამე, სულს გულისხმობს.

ყოველი იდეა ემსგავსება და ენათესავება სიკეთის იდეას. ასეთივეა ცალკეული საგნების მიმართება მთელ სამყაროსთან. იდეათა სტრუქტურა საფუძვლად უდევს ხილული ქვეყნის სტრუქტურას. საბოლოოდ სიკეთის იდეა არის ხილული სამყაროს წინაპირობა. ასეთივეა მიმართება სულსა და სხეულს შორისაც: სული წინაპირობაა სხეულსა.

როგორც ყოველივე ამ ქვეყნად, მსოფლიო სულიც ნარევია. მისი გაგება შეიძლება იმ ელემენტების გათვალისწინებით, რომლისგანაც იგი შედგება. ღმერთი არ არის მოშურნე და ამიტომ მან ეს ქვეყანა საუკეთესო ნიშნებით აღჭურვა. ამით მსოფლიო ღმერთს დაემსგავსა.

იმისთვის, რომ სამყარო კარგი ყოფილიყო, მას გონება უნდა ჰქონებოდა. ამისთვის საჭიროა სული, სადაც გონებას ექნება ადგილსამყოფელი. თავის მხრივ მსოფლიო სული საჭიროებდა დასაყრდენს და ამისთვის მსოფლიო სხეული იქნა გაჩენილი.

სული ემპირიული საგნების მიმართ საზღვრის როლში გამოდის, მაგრამ თვითონ არ არის მათი წესი, მათი ჰარმონია. სული რომ სხეულის ჰარმონია იყოს, სხეულის დაშლასთან ერთად ისიც დაიშლებოდა. ე. ი. მოისპობოდა. სული რომელიმე მოვლენის აკვიდენცია კი არ არის, არამედ სუბსტანციაა, იგი უკვდავია. მსოფლიოს წესრიგი სულის საქმეა, მაგრამ სული არ არის თვით ეს წესრიგი და მსოფლიოს ელემენტების ურთიერთმიმართება. სულის სუბსტანცია ორი ძირითადი ელემენტისგან შედგება: ერთია გაყოფადი, მეორე გაყოფადი. მიუხედავად მათი საწინააღმდეგო ბუნებისა, სულში ისინი ისე ჩქიდროდ არიან შერწყმული, რომ ცალ-ცალკე არ გამოიყოფიან.

მსოფლიო სულის სპეციფიკურ ნიშანს მისი შემეცნებითი უნარი შეაუღენს. ამით განსხვავდება იგი სხვა საგნებიდან და ამიტომ არ შეიძლება მისი წარმოდგენა სხვა საგნების მსგავსად.

რას გულისხმობს შემეცნება და როგორ ახერხებს ამას მსოფლიო სული? პლატონი იზიარებს მის დროს კარგად ცნობილ დებულებას, რომ შემეცნებისათვის საჭიროა მსგავსება; მსგავსი მსგავსით შეიცნობის. თვით შემეცნება კი ნიშნავს „იგივეს“-ი და „სხვა“-ს გათვალისწინებას. მაშასადამე, შემეცნებელი უნდა შეიცავდეს როგორც ერთს, ისე მეორესაც. მსოფლიო სული სწორედ ასეთია და ამიტომ იგი შემეცნების ფუნქციასაც კისრულობს.

სული არა მარტო შემეცნებელია სხეულისა, არამედ მისი მოძრაობის საფუძველიც. სული თვითმოძრავია, ხოლო სხეულს მოძრაობა მიღებული აქვს სულიდან. რაც ითქმის ცალკეულ სხეულზე, იგივე ითქმის მსოფლიოს მოძრაობის შესახებაც: მსოფლიო სული საფუძველია მსოფლიოს მოძრაობისა.

სულს, პლატონის აზრით, შემდეგი ნიშნები ახასიათებს. ის არის უხილავი, იმატერიალური, მარტივი და სხეულის უწინარესი. რადგან ნაწილი მთელის თვისებას იზიარებს, პლატონი საგანგებოდ აღარ ჩერდება იმის გარკვევაზე, თუ როგორ ჩნდება ინდივიდუალური სულიერი არსება. ის კმაყოფილდება იმით, რომ მსოფლიო სულის აუცილებლობა ნათელჰყო.

სული გონების ადგილსამყოფელია. ის აძლევს პირველ ბიძგს გონებას მოქმედებისაკენ. ხოლო მისი მოქმედება შემეცნებაა. ფსიქოლოგიური საფუძველი იმისი, რომ ადამიანი მიისწრაფის მეცნიერებისაკენ ის არის, რომ ადამიანი არ არის არც სრული ბრძენი, რომელმაც, მაშასადამე, ყველაფერი იცის და არც სრულიად უვიცი. ადამიანი შუა ადგილს იჭერს აბსოლუტურ მეოდნესა და აბსოლუტურ უცოდინარს შორის. მან იმდენი მაინც იცის, რომ ჰქონდეს მისწრაფება უფრო მეტის ცოდნისაკენ. ადამიანში მოქმედებს სიკეთის იდეა. სული იდეების მონათესავეა, განსაკუთრებით ეს ითქმის სიკეთის იდეის შესახებ. როცა სიკეთის იდეა მოქმედებს სულზე, სული შეიცნობს იდეას. ადამიანის სულს აქვს დაუცხრომელი სურვილი ცოდნისა, სული მუდამ მიმართულია თავისთავისაკენ, რათა შექი მოჰფინოს იმას, რაც მასში არის როგორც ჩანასახი, მოახდინოს რეპროდუქტი ზოგადისა, რომელიც სულს იდეათა კვრეტით მიუღია ოდესღაც. ეს მისწრაფება სიკეთის იდეისაკენ კონკრეტულად ეროსის ფორმით ყალიბდება და თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ინტელექტუალურ სიყვარულში გადადის. ასეთს სიყვარულს პლატონი ღვთაებრივს უწოდებს და მხოლოდ მას თელის ფილოსოფოსისათვის საკადრის სიყვარულად. ამ საფეხურზე ასვლა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია.

#### სულის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი მისი უკვდავებაა

პლატონმა სულ ათი საბუთი მოიყვანა იმის დასამტკიცებლად, რომ სული უკვდავია. საბუთები სხვადასხვა ბუნებისაა. მათი კლასიფიკაცია ემყარება იმ ძირითადი ფაქტორების რაოდენობას, რომელსაც ემყარება სული, როგორც შენადგენი პროდუქტი. სული, ისე როგორც ყოველი შექმნილი, მიღებულია იდეისა და ქმნადობის „სინთეზით“, არსებულისა და არარსებულის შეერთებით. სულის უკვდავება ერთი მხრივ ემყარება იდეის, ხოლო მეორე მხრივ — ქმნადობის მა-

რადიულობას. ექვსი საბუთი ათიდან ემყარება იდეის, ხოლო ოთხი ქმნადობის მარადიულობას. სულის ფაქტორების რიცხვისა და მისი უკვდავების საბუთების მიხედვით სული რამდენიმე განსხვავებული პრედიკატის მატარებელია. იმისდა მიხედვით, თუ რომელი პრედიკატია მსჯელობის საგანი, სული, რომელიც ამ პრედიკატების მოწიარეა, უკვდავების ხან ასეთსა და ხან ისეთს დასაბუთებას იღებს.

აღსანიშნავია, რომ პლატონი არ ანსხვავებს უკვდავებასა და მარადიულობას. ამით აიხსნება, რომ ყოველი მისი მსჯელობა, სულის უკვდავებისთვის წარმოებული, თავდება დასკვნით: „მაშასადამე, სული მარადიულია“. სულის უკვდავების დასამტკიცებლად საჭიროა ისეთი ცნება მოიძებნოს, რომელსაც სულთანაც ექნება კავშირი და მარადიულ არსებობასთანაც. ასეთს ცნებებს წარმოადგენენ, რამდენადაც საქმე ეხება იდეალურ პრინციპს, ყოველი მოძრაობის მიზეზი, იდეა, როგორც თავისთავადი, დამოუკიდებელი პრინციპი, იდეა, როგორც ისეთი არსებობა, რომლის შემეცნება მხოლოდ გონებით არის შესაძლებელი, იდეა, როგორც მფლობელი და ზღვარმდებელი, იდეა, როგორც ღვთაებრივი და იდეა, როგორც არსებობა. რომელსაც თავისი შინაარსი მხოლოდ იდეათა სამყაროში აქვს. პირველი ცნების ნიადაგი ასეთი მსჯელობაა შესაძლებელი:

ქმნადობის ფაქტში ორი რამ იგულისხმება: ის, რაც მოძრაობს, მაგრამ არა თავისით, არამედ სხვისი წყალობით და ის, რაც თვითონ თავისით მოძრაობს და სხვასაც ამოძრავებს. ყოველგვარი მოძრაობის მიზეზი არის ის, რაც თავისით მოძრაობს. ამ თავისთავადმოძრავს ახანიათებს უკვდავება (მარადიულობა). ის რომ არ იყოს, არ იქნებოდა არაფერი, არ იქნებოდა სამყარო. მაგრამ სამყარო უეჭველად და ყოველთვის არის თავისი მოძრაობით და ქმნადობით, მაშასადამე მუდამ არის ისიც, რაც თავისთავად მოძრაობს და სხვასაც (ამით) ამოძრავებს. სული სწორედ ასეთი ნიშნებით ხასიათდება. ის არც თავისთავადი მიზეზი მოძრაობისა, რადგან უიმისოდ სხეული უსიცოცხლოა, ხოლო მასთან ერთად — სულიერი, ე. ი. მოძრავი- აქედან დასკვნა: სული არის მარადიული (უკვდავი), რადგან მასში არის მოცემული ის, რაც ყოველგვარი მოძრაობის მიზეზია.

მეორე ცნება ასეთს მსჯელობას აძლევს დასაბამს: ის, რაც არსებობს ქმნადობის წყალობით, ქმნადობის ბედს იზიარებს: როცა ქმნადობა იკობა, ისობა მისი წყალობით აღმოცენებული ფუნქციაც. მაგრამ ასეთი ზედი არ ხედება წილად იმას, რაც წინ უძღვის ქმნადობას. რაც ქმნადობის პირობაა. ის ხომ ქმნადობის პირობაა და არა ქმნადობა თვითონ. ე. ი. ის არ არის წარმავალი. სული არის სხეულის ქმნადობაზე, სრულიად შეუწყნარებელია საწინააღმდეგო აზრი, როცა მაგ., სული სხეულის პარმონიად არის გამოცხადებული. დასკვნა:

რადგანაც სული სხეულის ჰარმონია არ არის, და მაშასადამე, არ ემყარება მას, იგი არ იზიარებს არც მის წარმომავლობას. მესამე ცნება ამბობს: იდეალურის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ცნების (და არა აღქმის) საშუალებით. ყოველივე, რასაც ჩვენ აზროვნებით ვწვდებით, არის საგანთა არსი, მუდამ იგივე და უცვლელი. სული, რამდენადაც იგი იდეალურის შემეცნებას ემსახურება, მის მსგავსად უნდა წარმოვიდგინოთ. მაშასადამე, სულის, როგორც იდეის შემეცნება, არის მარადიული, ე. ი. უკვდავი.

მეოთხე, იდეალურ პრინციპზე დამყარებული არგუმენტაცია ასეთია: ის, რაც მეფობს სამყაროზე და წესრიგსა და ზომას აძლევს მას, არის მარადიული. უცვლელი. ასეთი არის იდეა.

სული სხეულის მიმართ ისეთივე ფუნქციას ასრულებს, როგორც იდეა სამყაროს მიმართ. მაშასადამე, სული არის იდეის მსგავსად — წარუვლელი. უკვდავი. მეხუთე სახის დასაბუთება: ღვთაებრივი, როგორც ნამდვილად არსებული. მარადიულია (ლაპარაკია ისეთ ღვთაებზე, რომელიც ყოველგვარ წარმოქმნას უსწრებს წინ და არა ისეთ ღვთაებზე, რომელიც შერყევის გზით არის მიღებული და რომელზედაც პლატონი მითოლოგიის ენით მოკვიტხრობს). სული ღვთაებრივია. როგორც ღვთაების შესაცნობად, ისე სულის შესაცნობადაც სიბრძნეა საჭირო. მაშასადამე, სული მსგავსია ღვთაებისა, იმგვარივეა. მაშასადამე, სულიც არის უკვდავი. მარადიული.

მექექსე საბუთი. იდეები არიან მარადიული როგორც უცვლელად თავის თავისაღმი იგივე. სულის შინაარსი არის იდეა, რაც მტკიცდება მოცულობით: „შემეცნება არის მოგონება“.

დასკვნა: სული, რომლის შინაარსი მარადიულია, უკვდავია.

ქმნალობის პრინციპთან დაკავშირებით ჩვენ გვაქვს სულის უკვდავების ოთხი სახის დასაბუთება:

1. ის, რაც რიცხვის (ქვანტიტატის) მიხედვით არ შეიძლება შემცირდეს. არც შეიძლება მოიპოს, არამედ არის მარად უკვდავი. სული რიცხობრივად არ შეიძლება იყოს მეტი ან ნაკლები. — მაშასადამე, სული არის მარადიული, უკვდავი.

2. ის, რაც არ ისპობა თავისი საკუთარი ბოროტების გამო. არის მარადიული, უკვდავი. სული არ ისპობა არც თავისი და არც სხვისი ბოროტების გამო. მაშასადამე, სული არ ისპობა, არამედ არის უკვდავი.

3. საწინააღმდეგო უნდა წარმოიშვას საწინააღმდეგოდან. ის, რისაგანაც უნდა წარმოიშვას საწინააღმდეგო, როგორცაუ უნდა არსებობდეს (რადგან: არსებული არარსებულიდან ვერ წარმოიშობა). სიკვდილი არის სიცოცხლის საწინააღმდეგო. მკვდარი — ცოცხლისა. მაშასადამე, ცოცხალი უნდა წარმოიშვას მკვდრისაგან, რომელიც როგორ-

დაც და სადმე უნდა იყოს, ე. ი. იყოს მარად. სული, რომელიც ვამოცოცხლებ, უკვე იყო, როგორც მიცვალებულის სული.

4. არც ერთ სავანს არ მიეწერება ისეთი ნიშანი, რომელსაც ის არ ლებულობს. სული არასოდეს არ მიიღებს სიკვდილის ნიშანს. მაშასადამე, სულს არასოდეს მიეწერება მოკვდაობა. ის არის უსიკვდილო, ე. ი. უკვდავი.

სული უკვდავია და მოკლებულია სხეულებრივ ნიშნებს, სული იმპატერიალურია. ამის მიუხედავად, სული დაკავშირებულია სხეულთან. ეს კავშირი საერთოდ ერთგვარი უბედურებაა სულისათვის. იგი ისე გრძნობს თავს სხეულში, როგორც საპყრობილეში. სულის ძირითად ამოცანას იღებების შემეცნებას — სხეული მნიშვნელოვან დაბრკოლებას უქმნის. სხეულია იძის მიზეზი, რომ სული შემეცნების საგანს წმინდა სახით ყოველთვის არ ხედავს. ის ფაქტი, რომ ცვალებადი და წარმავალი ქვეყანა ზოგს ერთადერთ ნამდვილ ქვეყნად მიაჩნია, ჩვენი გრძნობის ორგანოების ბრალია: ვინც დაუჯერებს ჩვენი სხეულის ორგანოებს, მან ასე უნდა იმსჯელოს.

სანამ სული სხეულს დაუკავშირდებოდა, ის უშუალო კავშირში იყო იღებთან. ეს კავშირი სულის მიერ იღეათა პირდაპირ კერებში მდგომარეობდა. როცა სული სხეულს დაუკავშირდა, არსებობდა შეიკვალა მისი მდგომარეობა. მაგრამ ეს საქმის ვითარება დროებითია და სული კვლავ უნდა დაუბრუნდეს პირველ მდგომარეობას. დაბადება არ არის აბსოლუტური გაჩენა და არც ის, რასაც ჩვენ სიკვდილს ვეძახით, არის არარაობად ქცევა. ნამდვილად დაბადება-სიკვდილი მხოლოდ გაუასვლაა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში. სული, მაშასადამე, ორგვარ მდგომარეობაში შეიძლება იყოს: სხეულთან და მის გარეთ. ამისდა მიხედვით სულის თვისებებიც სხვადასხვაა, როცა სული მარტოა და სხეულის გავლენას არ განიცდის, მას მხოლოდ ერთადერთი მისწრაფება აქვს. ეს მისწრაფება იღეათა შემეცნებაა. როცა სული სხეულს უკავშირდება, ის დამატებით იძენს ორ ახალ ფუნქციას — ნებისყოფასა და სურვილს (ვნებას). ახლად შეძენილი ფუნქციები სულისა შემეცნების უნართან განსხვავებულ ურთიერთობაში იმყოფებიან. ნებისყოფა, როგორც აფექტების დამორჩილების უნარი, რამდენადმე ხელს უწყობს შემეცნებას, მაგრამ სულის მესამე უნარი — სურვილი, ვნება — ხელს უშლის შემეცნების აქტს.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ, პლატონის მიხედვით, სულის უნართა არსებობა? ისინი არიან ერთგვარი ძალები, რომელნიც მხოლოდ სათანადო პირობებში არსებობენ. როგორც მხედველობის უნარისათვის აუცილებელია სინათლე, ისე საჭიროა წარმოდგენა — დოქსის წარმოსაშობად აღქმის აქტი, ხოლო შემეცნებისათვის — სულის იღებებისაკენ წარმართვა.

ამ საკითხს უკავშირდება გარესამყაროს ზემოქმედება ადამიანის ორგანიზმზე. პლატონს აქვს გამოიზიანებლის ცნება და აღნიშნავს, რომ გარესსაგნის ზემოქმედების შედეგად ორგანიზმში ხდება მოძრაობა, რომელიც აღწევს სულამდე. შედეგად სულის შესაფერის მოძრაობას მივიღებთ. ურთიერთობა გამოიზიანებელსა და შეგარძნებას შორის ქვანტიტატიური ხასიათისაა. ამ მხრივ ერთგვარი შესატყვისობა არსებობს მათ შორის. როცა ზემოქმედების ძალა ზომაზე მეტია, მას შეუძლია არანორმალური სულიერი მდგომარეობის გამოწვევა, და პირიქით, როცა სულიერი პროცესი უაღრესად ძლიერია, იგი სხეულსაც აყენებს ზიანს.

მიუხედავად იმისა, რომ პლატონი სულს არამატერიალურად წარმოიდგენს, იგი მას მაინც მიუჩენს სხეულში გარკვეულ ადგილს. პლატონი პირდაპირ ლაპარაკობს სულიერ ძალთა სხეულში ლოკალიზაციის შესახებ. საინტერესოა, რომ ამ ლოკალიზაციის პრინციპი ეთიკური ბუნებისაა. რომელი სულიერი ძალაც ეთიკურად უფრო ფასეულია, იმას სხეულის უფრო საპატიო ადგილი აქვს მიჩნეული ადგილსამყოფელად. სახელდობრ: სულის მოაზროვნე ნაწილს პლატონი თავში ათავსებს. თავი არის სხეულის უმაღლესი ნაწილი და თან თვალსაჩინოდ არის განმზოლოებული სხეულის სხვა ნაწილებისაგან. სიმამაცისათვის ადგილსამყოფელად მკერდია მიჩნეული, ხოლო ვნებასურვილებსათვის — მუცელი. გული (მკერდი) ემსახურება თავს, ასრულებს მის ბრძანებას. ცნობების მიმტან-მომტანი თავსა და სხეულის სხვა ნაწილებს შორის არის, პლატონისათვის, სისხლი. ნერვული სისტემა და ნერვის ფუნქცია საერთოდ უცნობი იყო პლატონისათვის. ამგვარად, პლატონმა წმინდა ეთიკურ-მეტაფიზიკური თვალსაზრისის ნიადაგზე პირველად გარკვევით გამოთქვა აზრი სულის ტვინში ლოკალიზაციის შესახებ.

სულის ძირითადი ამოცანა შემეცნებაა. სული იმდენად არის მაღალი, ღვთაებრივი, რამდენადაც მას ნამდვილი შემეცნება შეუძლია. ამით იზომება ღირსება ყოველი ინდივიდუალური სულისა. სხვა, არა-შემეცნებითი თვისებები ემპირიულად მოცემული სულისა სხეულის ზეგავლენით არის წარმოქმნილი და, მაშასადამე, მოკლებულია ღვთაებრიობის ნიშანს. სული ორგვარი არსებობის მქონეა. სანამ იგი იმ ქვეყანაშია, უშუალოდ ხედავს იღვებს. ამ ქვეყანაში ჩასახლების შემდეგ მას ესპობა საშუალება იღვები პირდაპირ ჰერკიტოს. სამაგიეროდ მას აქვს საშუალება მოიგონოს ის, რაც მან ნახა იღვათა სამყაროში ყოფნის დროს. პირველი შთაბეჭდილება, რომელიც უჩნდება სულს სხეულთან დაკავშირების შემდეგ, არის აღქმა. ეს ისეთი მდგომარეობაა, რომელიც შეიცავს როგორც იღვის, ისე გარძნობის ორგა-

ნოების მონაცემს, იგი გრძობადიც არის და ზეგრძობადიც. აღქმა შექცევაა, მაგრამ ის არ არის ნამდვილი, წმინდა შემეცნება, იმისათვის. რომ აღქმიდან, ე. ი. შერეული შთაბეჭდილებიდან წმინდა ცოდნა მივიღოთ, საჭიროა აბსტრაქცია. ეს სულის იმ ფუნქციის საქმეა, რომელსაც აზროვნება ეწოდება. აბსტრაქციის შედეგად, წარმატების შემთხვევაში, მივიღებთ იდეას. სანამ ამ უმაღლეს წერტილს შემეცნებისას მივალწვედეთ, უნდა გავიაროთ მათემატიკური შემეცნების საფეხური.

როგორ ხერხდება აბსტრაქცია? პლატონის აზრით, თვით აღქმის სტრუქტურა არის ისეთი, რომ მას გაჰყავს თავის ფარგლებთან შემეცნების მაძიებელი სული და აძლევს საჭირო მიმართულებას. ეს იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ აღქმაში მარტო ამქვეყნიური შინაარსი კი არ არის, არამედ იმქვეყნიურიც, იდეათა სამყაროს მონათესავეც.

მათემატიკური შემეცნება აბსტრაქტული ბუნებისაა იდეათა შემეცნების მსგავსად, მაგრამ ერთი საფეხურით ქვევით დგას მასზე. კიდევ უფრო მდარეა დოქსური შემეცნება. ის ნამდვილი შექცევა არ არის, ჰგავს მხოლოდ მას. აქაც გვაქვს განსხვავებული საოქსიდრები. შეგრძნების საფუძველზე უშუალოდ აღმოცენებული ზრმა რწმენა და ეგებისობის ნიშნით დახასიათებული ცოდნა.

ამგვარად, არსებობს შემეცნების ორი მთავარი სახე და შემეცნების ორი განსხვავებული ბუნების საგანი. შემეცნების ერთი საგანი ყოველთვის არსებობს და არასოდეს არ ხდება, ხოლო მეორე ყოველთვის ხდება და არასოდეს არ არის. პირველი იდეაა. მეორე — ამქვეყნიური მოვლენები. პირველი შეიცნობა ცნების საშუალებით და გვაძლევს ნამდვილ ცოდნას, ხოლო მეორე — შეგრძნების ორგანოებით და გვაძლევს დოქსას.

ყოველი სული იდეათა სამყაროში ყოფნის დროს იდეებს ჰკრეტს. მაგრამ სხეულთან დაკავშირების შემდეგ ყველას თანაბარი ძალით არ შეუძლია იმის მოგონება, რაც ნახა იდეათა სამეფოში. მხოლოდ ზოგიერთ ადამიანს შესწევს ძალა იდეათა სამყაროში ნახულის ჭეროვნად შენარჩუნებისა. ასეთი ადამიანებიც კი განცვიფრებული არიან აღქმაში სრულიად უცხო ელემენტის ნახვით და ამის ნიადაგზე აღმოცენებული მისწრაფების ბუნებას ყოველთვის ვერ არკვევენ.

აღქმა და შეგრძნება არ არიან თავისუფალი სუბიექტურობიდან. პლატონმა გარკვევით მიუთითა იმაზე, რომ შეგრძნება სუბიექტურობის ურთიერთობის შედეგია. სივრცეში არსებული მოძრაობის სხეულები, რომელიც პლატონს მათემატიკური საგნების სახით აქვს წარმოუგენილი, მოქმედებენ ადამიანის სხეულზე და იწვევენ იქ ცვლილებებს. ეს ზემოქმედება შესაძლებელია იმიტომ, რომ როგორც გარე-

საგნები, ისე ჩვენი ორგანოებიც შედგებიან ერთსა და იმავე ელემენტებისგან. როდესაც გარესაგნის მიერ გამოწვეული მოძრაობა ჩვენს გრძნობის ორგანოში აღწევს ჩვენ სულამდე, წარმოიშობა შეგრძნება. შეგრძნების თვითება იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა სახის მოძრაობას კქონდა ადგილი ჩვენ სხეულში გარესაგნის ზემოქმედების საპასუხოდ. შეგრძნების ქვანტიტატიც აგზნების ბუნებით განისაზღვრება. ინდივიდუალური განსხვავებანი შეგრძნებებისა გრძნობის ორგანოების მეტ-ნაკლები სიმახვილით აიხსნება. გარეზემოქმედების ინტენსიობას და სხეულის სათანადო მოდიფიკაციას ემყარება შემეცნების ის სახეობაც, რომელიც საერთოდ შეგრძნებებში შეიძლება განხორციელდეს.

ყოველგვარი გამლიზიანებელი ვერ იწვევს შეგრძნებას. ამისთვის აუცილებელია გამლიზიანებელმა მიაღწიოს იმას, რომ შეარზიოს როგორც სხეული, ისე სულიც. როცა ამას არა აქვს ადგილი, უნდა ვილაპარაკოთ უგრძნობლობაზე. როცა სხეული და სული ერთნაირად არიან აგზნებული, საქმე გვაქვს შეგრძნებასთან.

პლატონი დაწვრილებით არჩევს შეგრძნებათა ჯგუფებს. ფერი, მისი აზრით, ასე წარმოიშვება: სხვადასხვა საგნებიდან სხვადასხვა სიდიდის ნაწილაკები მოდიან თვალის გუგისკენ. ისინი — ნაწილაკები, რომელთა სიდიდე თვალის გუგის სიდიდეს უდრის, არ შეიგრძნება, ისეთი, რომელიც აღემატება მას სიდიდით, განიცდება როგორც თეთრი, ხოლო ისეთი, რომელიც მცირეა სიდიდით ვიდრე თვალის გუგა, შავის შეგრძნებას იწვევს. წითელი ფერი არის ნათელი ყვითლისა და რუხის ნარევი, რუხი შავისა და თეთრის. ამ ნარევს თუ დაერთვის მუქი შავი, მივიღებთ ლურჯს, ხოლო ლურჯისა და თეთრის შერევისგან მივიღებთ მტრედისფერს. მწვანე მიიღება წითლისა და შავის შეერთებით.

ბგერა არის ტალღა, რომელიც ყურებიდან გადაეცემა სულს ჰაერის, ტვინისა და სისხლის საშუალებით. ხოლო სმენა არის ამით აღძრული მოძრაობა, რომელიც მოდის თავიდან და თავდება ღვიძლში. ამგვარად, სმენა სულის სამ ორგანოს შემოივლის; ტვინს, გულსა და ღვიძლს. სწრაფი დარტყმა არის მაღალი ბგერა, ნელი — დაბალი; თანაზომიერი — თანაბარი და რბილი, მისი საწინააღმდეგო — მკვეთრი.

გემოს შეგრძნება ასე წარმოიშვება: მიწიერი ნაწილაკები შეიქრებიან ენის ძარღვებში, რომელთაც კავშირი აქვთ გულთან. როდესაც ეს ნაწილაკები სხეულის ნაზ ადგილზე მოხვდებიან, იშლებიან და ძარღვების დაკიმვასა და გაშრობას იწვევენ. თუ ეს ნაწილაკები მეტად ხორკლიანი არიან, იწვევენ მწკლარტე გემოს, თუ ოდნავ ხორკლიანი — მწარეს. არიან ნაწილაკები, რომელნიც ენის გარეცხვას, — გაწმენდას ახდენენ ან ზომიერად. ან უზომოდ. პირველ შემთხვევაში მლაშე, მარილიანი გემო რჩება, მეორე შემთხვევაში — მწვავე.



რაც შეეხება ცხვირის ნესტოების მუშაობას, უნდა ითქვას. რომ აქ პრავალსახიანობასთან არ გვაქვს საქმე. იმისთვის, რომ აქ შევგრძნობა წარმოიშვას. საჭიროა რომელიმე სტიქიონი შეიჭრას ორგანიზმის ქუქრუტანაში და მოერგოს მას, ე. ი. იმგვარად ამოავსოს იგი, რომ მისი მოძრაობა ორგანიზმის სათანადო მოძრაობასაც იწვევდეს. ამ პირობების დაუკმაყოფილებლობის შემთხვევაში შეგრძნება არ წარმოიშევა. ის ორგანოები, რომელნიც სუნის წარმოქმნას ემსახურებიან, ძალიან ვიწრო არიან ისეთი სტიქიონებისათვის. როგორცაა მიწა და წყალი, ხოლო ისეთი სტიქიონებისათვის, როგორცაა ჰაერი და ცეცხლი — ძლიერ ფართონი. პირველ შემთხვევაში სტიქიონები ვერ შეიჭრებიან სხეულის ხერხელებში, ხოლო მეორე შემთხვევაში ვერ ამოავსებენ სათანადოდ ამ ხერხელებს. შედეგი ორივე შემთხვევაში ერთია: სუნის შეგრძნება არ წარმოიშობა. იმიტომ. ამბობს პლატონი, რომ არც ერთ სტიქიონს არ აქვს თავისთავადი უნარი გამოსცეს სუნი. სუნი ჩნდება მაშინ, როცა სტიქიონები შეერევიან ერთმანეთს, როცა რამე იშლება, ლპება ან დნება. ეს ხდება მაშინ, როცა წყალი გადადის ჰაერში ან ჰაერი წყალში. საერთოდ ყველა სუნი არის კვამლი და ნისლი. ნისლია ის, რომელიც გადადის ჰაერიდან წყალში, ხოლო კვამლია ის, რაც წყლიდან იქცევა ჰაერად. იმიტომ ყველა სუნი წყალზე თხელია, მაგრამ ჰაერზე სქელი. სუნი მაშინ გვაქვს, როცა გარდამავალი მდგომარეობაა. მხოლოდ მაშინ არის მოცემული ისეთი გამლიზიანებელი, რომელიც ზემოთ მოყვანილ პირობას აკმაყოფილებს.

არსებობს მხოლოდ ორი ნაირსახეობა სუნისა. მათ ზუსტი სახელი არა აქვთ, არ შეიცავენ ბევრ მარტივ სახეობას. შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ ორ ჯგუფზე: სასიამოვნოსა და საზიზღარზე. ეს უკანასკნელი მთელ ტანზე მოქმედებს და მას აღიზიანებს. სასიამოვნო სუნი, პირიქით, ამშვიდებს სხეულს და მას პირვანდელ მდგომარეობას უბრუნებს.

არასპეციფიკურ შეგრძნებებს პლატონი მიაკუთვნებს შეხებას. რადგან ამ შეგრძნების ორგანოს ლოკალიზაცია არ ხდება, მას საერთო შეგრძნება ეწოდება. ამავე ჯგუფში შედის სითბო-საცივის, თბილისა და მაგარის, მძიმისა და მსუბუქის, გლუვისა და ხორკლიანის შეგრძნებები.

პლატონი მიუთითებს იმაზედაც, რომ საერთო გრძნობებს ყველაზე მეტად უახლოვდებიან სუნი და გემო.

აქმა შემეცნების პირველი საფეხურია. სული უნდა გასცილდეს მას და აზროვნება დაიწყოს. ეს შესაძლებელია იმიტომ, რომ ინდივიდუალური სულიც ისეთივე აგებულებისაა, როგორც მსოფლიო სული. ისიც შეიცავს „იგივეს“ და „სხვას“. პირველი მსგავსია იდეის, ხოლო

შეორე ემპირიული მოვლენის. ამიტომ სული პირველი ნიშნის წყალობით იღვას შეიცნობს, სოლო მეორე ნიშანი მას მოვლენათა შემეცნების საშუალებას აძლევს. პირველი სახის შემეცნების ორგანო არის გონება, ხოლო მეორისა აღქმა.

გონების მუშაობა არსებითად განსხვავდება შეგრძნების მუშაობისაგან. გონების მუშაობა სულიდან მიჰდინარეობს და მიმართულია შეგრძნებამდე. მხოლოდ გონებას შეუძლია შეიცნოს მსგავსება-განსხვავება შეგრძნებათა შორის. ისეთი წარმოდგენებო, როგორიცაა მსგავსება, განსხვავება, არსებობა, არარსებობა, შედარება, შეფასება და სხვა, შეიძლება მივიღოთ მხოლოდ გონების საშუალებით; მხოლოდ გონებას აქვს უნარი დაასვენოს საჯანთა არსის შესახებ. შეგრძნებების როლი მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ერთგვარი საბაზი გახდნენ და მით ბოცი მისცენ გონებას, რათა ის ზოგად ცნებებამდე ავიდეს. სანამ სული შეგრძნებათა სამყაროშია, მისი უნარი პასიურია; იგი მხოლოდ უქანსუხებს გარეგანობიანებელზე. მხოლოდ მაშინ, როცა ის იწყებს აზროვნებას, იგი დამოუკიდებელი ხდება. მსჯელობა, აზროვნება და თილოსოფიური შემეცნება სულის ამ უნარს ემყარება.

აღქმის მომდევნო მაღალი სულიერი ფუნქციებია მეხსიერება და მოგონება. პლატონი მკაცრად ანაზღაურებს მათ ერთმეორისაგან. მეხსიერება აღქმის პასიური შენახვაა. მოგონება აქტიური პროცესია წარსულში ნახულის რეპროდუქციისა. მოგონების სხვა თავისებურება იმაშია, რომ ის აღადგენს ცნობიერებაში წარსულში ნახულს სხეულის დაუხმარებლად. ეს თანაბრად ეხება იმას, რაც თავის დროზე მიღებულ იყო სხეულის დაუხმარებლად და იმასაც, რაც მისი საშუალებით იყო ათვისებული. აღქმის მსგავსად, მოგონებაც საბაზია იმისი, რათა სულმა მასში ლატენტურად არსებულ ზოგად ცნებებს მიაპყროს ყურადღება. ცოდნა ზოგადი ცნებებისა, რომელიც მარადიულ იდეებს გამოხატავენ, იმთავითვე მოცემულია სულში. საჭიროა მხოლოდ მას შუქი მოეფინოს, გამოვლინდეს. ზოგად ცნებებს მრავალი საფეხური აქვთ: ადამიანები, თავის უნარის მიხედვით, სხვადასხვა ხარისხის განზოგადებას აღწევენ. ყველაზე დაბალი საფეხური განზოგადებისა გვაქვს მაშინ, როცა წარმოდგენა უშუალოდ მოსდევს შეგრძნებას. უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს ე. წ. „ლოქსა“. აქ საქმე გვაქვს სულის სინთეტიურ მოქმედებასთან, რის შედეგადაც შეგრძნებათა შეერთების საფუძველზე ვლბულობთ ახალ თვისებას, განსხვავებულს შესაერთებლად აღებულ შეგრძნებათა თვისებებისაგან. ლოქსა ემყარება იმ ზემოქმედებას, რომელსაც განიცდის შეგრძნება მის მიერ წარსულში გამოწვეული წარმოდგენიდან. ამის შედეგად მივიღებთ აზროვნებას, რაც მეტი არაფერია, გარდა სულის უსიტყვო საუბრისა თავის თავთან. ამ საფეხურზე (dianoia) აღმოცენებული შემეცნება შუამდე-

ბარეა ილუზიურ შემეცნებასა და იდეათა შემეცნებას შორის. დოქსური შემეცნება მოვლენის შემეცნებაა. ის არასოდეს არ შეიძლება იყოს ნამდვილი კვშმარიტება, რადგან ამისთვის მას აკლია კვშმარიტი საგანი. იდეა. აღქმასთან შედარებით დოქსა მაღალი ტიპის შემეცნებაა. შემთხვევით ის შეიძლება კვშმარიტიც იყოს, მაგრამ აუცილებელი არასოდეს არ არის.

ცალკე აღებული შთაბეჭდილება და წარმოდგენა არ არის არც კვშმარიტება და არც შეცდომა. შეცდომაც და კვშმარიტებაც მიმართებაში იჩენს თავს. მიმართება შეიძლება იყოს შემეცნების საგანთა შორის, სხვადასხვა შემეცნებათა შორის და შემეცნებასა და საგანს შორის. შეცდომა არის აღრევა მიმართებისა, მისი ისე წარმოდგენა, როგორც ის არ არის. შეცდომის გასწორება ნამდვილი საგნის ცოდნას გულისხმობს. ნამდვილ საგანში კი იგულისხმება იდეები.

იდეა არა მარტო არის, იგი ცნობიერიცაა. მისი ცნობიერება ზოგად ცნებაში გვეძლევა. მსჯელობა ცნებათა (იდეათა) ურთიერთობას გვითვალისწინებს. აქ რომ ყველაფერი რიგზე იყოს, ამისათვის საჭიროა „იგივეს“ და „სხვის“ კანონების დაცვა, მათი აღრევა შეცდომის წყაროა.

ცოდნა და აღქმა არ არის ერთი და იგივე. ეს იქიდან ჩანს, რომ შეიძლება რამეს აღიქვამდე, მაგრამ არ გესმოდეს და რამე იცოდდე, მაგრამ არ აღიქვამდე. ნამდვილი ცოდნა არც აღქმაშია და არც მასზე აღმოცენებულ მსჯელობაში. აღქმა მხოლოდ საბაბია, ბიძგია კვშმარიტი ცოდნისაკენ. ამ როლს აღქმა ასრულებს იმით, რომ გამოაქვს თავის საგნებში წინააღმდეგობას. ერთი და იგივე საგანი აღქმისა დიდიც არის და პატარაც: ერთიც არის და მრავალიც. ასეთი წინააღმდეგობანი აღძრვენ აზრს, რომელსაც მივყავართ იდეათა შეჩერებისკენ. ეს ასე ხდება: სული ცდილობს გაათავისუფლდეს აღქმის საგნებში შემჩნეული წინააღმდეგობიდან და აყენებს საკითხს: რა არის დიდი, პატარა? რა არის ერთი, მრავალი? რა არის ესენი თავისთავად, ე. ი. თავის ცნების მიხედვით? ვინც იგონებს მას, აღქმა სტიმულად ევლინება, მაგრამ ცნებათა ანალიზი და მათი ურთიერთობის გარკვევა არის აზროვნების და არა აღქმის საქმე. აზროვნება გამოთვლაში და აწონდაწონაშია. ამ ფუნქციის შესრულება გულისხმობს როგორც წინაპირობას, მეხსიერების, შემჩნევისა და ნახულის რეპროდუქციის უნარს.

სწავლა არ არის გარედან მოსულის მასიური მიღება, არამედ სულის შინაგანი მდგომარეობის შეცვლა. გარეშე შთაბეჭდილებები არიან მხოლოდ მიზეზი სულის მდგომარეობის შეცვლისა. სულის ცვლილება, რომელსაც ცოდნა ეწოდება, იმაში მდგომარეობს, რომ თანდაყოლილი ცნებები, რომელნიც იდეების შესახებ ცოდნას შეი-

ცავენ, ლატენტური მდგომარეობიდან მანიფესტურ მდგომარეობაში გადადიან. ადამიანში არსებული დიალექტიკის უნარი იმაში მქალაქდება, რომ აზროვნება სიმრავლეში ერთიანობას ხედავს. დიალექტიკას შეუძლია ცნებების ანალიზი და მათ შორის არსებული ურთიერთობის გათვალისწინება. სულის ნებითი აქტი, მისი სწრაფვა არის სულის მოგონება, იდეების შემეცნება. მხოლოდ ეროსის საფუძველზეა შესაძლებელი ფილოსოფიური შემეცნება, რომელიც მეტი არაფერია, გარდა იმისა, რომ ცნობიერი გახადოს ის, რაც არაცნობიერად არის ადამიანის სულში. მხოლოდ დიალექტიკური ცოდნაა ნამდვილი ცოდნა. ბუნებისმეტყველთა, პოეტებისა და ქურუმების მიერ მიღწეული შემეცნება შეიძლება იყოს ჭეშმარიტება მხოლოდ შემთხვევით. ასეთი ცოდნა ინსტიტუტური ბუნებისაა და ემყარება: არა სიბრძნეს, არამედ ზიზთაგონებას. ასეთი უნარი თანდაყოლილია და აღმატრენის მომენტში ჭეშმარიტებას აღწევს, მაგრამ, ვინც მხოლოდ ამ უნარს ენჯარება, არ იცის ამ ჭეშმარიტების საფუძველი და ამიტომ მისი ცოდნა არ არის აუცილებლობის ნიშნით აღბეჭდილი.

ცნებათა შემეცნებისათვის, როგორც მოსამზადებელი საფეხური, აუცილებელია გაწერტა მათემატიკურ აზროვნებაში. მთელი სამყარო, როგორც გრძნობადი მოცემულობა და როგორც იდეათა სისტემა, არის ზომის სისტემა. მაგრამ მათემატიკა მაინც არ არის მოძღვრება იდეების შესახებ. მათემატიკას საქმე აქვს არა იდეებთან, არამედ ფიგურებთან და რიცხვებთან, რომელნიც გრძნობადი სამყაროდან არიან აბსტრაქტიზებული. მათემატიკური დებულების შემოწმება ამიტომ გრძნობადი მოვლენების ნიადაგზე ხდება. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ მათემატიკური შემეცნება დოქსურ შემეცნებასთან უფრო ახლოს დგას, იღრე დიალექტიკურთან.

გრძნობად შთაბეჭდილებათა წინაშე ზოგად ცნებებს აშკარა პრიორიტეტობა ახასიათებთ. როცა ორ გრძნობად საგანს ვაღარებთ ერთმანეთს, საკიროა წინასწარ ვიცნობდეთ შედარების კატეგორიებს. მათი მიღება გრძნობადი მასალიდან შეუძლებელია. იმისთვის, მაგ., რომ ვთქვათ: ეს ორი საგანი თანასწორია, საკიროა წინასწარ მოცემული გეგონდეს თანასწორობის იდეა. ეს კი არ შეიძლება საგანთა დაკვირვებით შევიმუშაოთ: არ არსებობს საგანთა შორის თანასწორი საგნები.

ცოდნა იდეის ათვისებაა. ეს სულს შეუძლია, რადგან იგი მონათესავეა იდეისა. არსებობს ერთგვარი პარალელიზმი ობიექტურ-მეტაფიზიკურ ყოფიერებასა და სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ მოქმედებას შორის. ამ პარალელიზმს საერთო საფუძველი აქვს. ეს არის სიკეთის იდეა, ანუ ღმერთი. როგორც მზე გარკვეული საგნების ყოფიერებას იწვევს და თვალს მათ დანახვის საშუალებას აძლევს, სიკეთის იდეაც

ადამიანის სულში წარმოქმნის იდეების ასახვას. კეშმარიტება, როგორც ღმერთიდან მომდინარეობს, სულისა და იდეის ურთიერთშეხვედრით უპრინციპულად შემეცნებას. კეშმარიტება ორ მხარეს შეიცავს: ცნებათა და იდეათა სისტემას.

როგორც მათემატიკური, ისე ფილოსოფიური შემეცნებაც ემყარება წინამძღვრებს, ჰიპოთეზებს, მაკრამ მათი გამოყენება მათემატიკაში და ფილოსოფიაში არსებითად განსხვავებულია. წინამძღვარი დედექციის ამოსავალია და თვით დედექციის საგანს არ შეადგენს. მათემატიკა თავის წინამძღვრებს — ფიგურებს და რიცხვებს არ იკვლევს. იგი მათ მოიხმარს და ეყრდნობა მხოლოდ. ფილოსოფიური შემეცნება, პირიქით, კვლევადობას სწორედ ამ ჰიპოთეზებისკენ მიმართავს და ნამდვილ. საბოლოო პრინციპებს ეძებს. ფილოსოფიისა და მათემატიკის გზები საწინააღმდეგო მიმართულებით მიდის. საკუთრივ ბუნება ფიგურებისა და რიცხვებისა მათემატიკას გამოუკვლეველი რჩება. ფილოსოფია წინამძღვრების გამოკვლევით იწყებს. მიჯის უკან ძირითადი საფუძვლებისკენ და კვლავ უბრუნდება ამ წინამძღვრებს, რათა მისი მართებულება და გამართლება ნახოს. ამნაირად, ასროვნება წრისებური მოძრაობის ხასიათს ატარებს.

როგორც აღინიშნა, გამლიზიანებელი, რომელიც ადამიანის ბუნებას ეწინააღმდეგება, მასში უსიამოვნებას იწვევს. ის ორგანიზმის ჰარმონიულ ფუნქციობას უშლის ხელს და ეს ფაქტი აირეკლება უსიამოვნების სახით. როცა რაიმე მიზეზით ასეთი გამლიზიანებელი მოგვორდება და ორგანიზმში კვლავ ჰარმონია დამყარდება, განიცდება სიამოვნება, ტკბობა. იმისდამხედვეთ, თუ რა უდევს საფუძვლად სიამოვნება-ტკბობას ან უსიამოვნება-ტანჯვას — უშუალოდ სხეულის მდგომარეობა თუ მეხსიერება და მოგონება — პლატონი არჩევს სხეულებრივსა და სულიერ სიამოვნება-უსიამოვნებას. სიამოვნება, რომელსაც საფუძვლად უდევს ცოდნა, არის უმაღლესი სიამოვნება. რადგან, ის რაც ავსებს სულს ამ დროს, არის უმაღლესი ხარისხის ყოფიერება.

პლატონი სიამოვნება-უსიამოვნებას განიხილავს არა მარტო ფსიქოლოგიური, არამედ ლოგიკური, ეთიკური და ესთეტიკური თვალსაზრისითაც. პლატონი გადაჭრით და ნათლად ამბობს, რომ ყოველი განცდა სიამოვნება-უსიამოვნებისა, როგორც ფსიქოლოგიური ფაქტი, ნამდვილია. მაგრამ ლოგიკური თვალსაზრისით შეიძლება საკითხი დაისვას იმის შესახებ, რამდენად გამართლებულია ესა თუ ის განცდა, აქვს თუ არა მას რეალური საფუძველი, თუ ის უსაფუძვლოა და, ამგვარად, ილუზიური. სიამოვნება შეიძლება მოჩვენებითი და ყალბი იყოს იმის გამო, რომ ის გაზვიადებულად გვეჩვენება წარმოსახული

საფრთხის წინაშე. ყალბია ისეთი სიაშოვნებაც, რომელიც აღმოცენდება ჩვენში მხოლოდ იმიტომ, რომ უსიამოვნების საფუძველი მოიხსნა. ნამდვილ გრძნობებად შეიძლება ჩავთვალოთ მხოლოდ წმინდა გრძნობები. რომელთა შორის პირველი ადგილი უჭირავთ ინტელექტუალურ გრძნობებს.

გრძნობების ურთიერთობის კანონზომიერებიდან აღსანიშნავია, რომ ისინი ზოგჯერ ერთმეორეს აძლიერებენ.

საინტერესოა, რომ პლატონი ისეთ გრძნობებზედაც ლაპარაკობს, რომელნიც ერთსა და იმავე დროს სიამოვნებასაც და უსიამოვნებასაც შეიცავენ. მწყურვალი. როცა წყალს სვამს. სიამოვნებასაც ანიტონის და უსიამოვნებასაც. სიამოვნებას იმიტომ, რომ წყალს სვამს, ხოლო უსიამოვნებას იმიტომ, რომ წყურვილი ჯერ კიდევ არ მოუკლავს. ერთმეორეს შეიძლება შეერონ როგორც ფიზიკური, ისე ფსიქიკური სიამოვნება-უსიამოვნება. შერევა შეიძლება თანაბარი იყოს და შეიძლება რომელიმე — სიამოვნება ან უსიამოვნება ჭარბობდეს. წმინდა გრძნობების შერევა გვაძლევს ისეთ განცდებს, როგორიცაა შიში, დარდი, სევდა, იჰვიანობა, შური და სხვ.

გრძნობები შეიძლება იყოს როგორც სხეულებრივი, ისე მარტო სულიერიც. ნებისყოფა არის ყოველთვის წმინდა სულიერი განცდა, სხეულს მონაწილეობა აქ გამორიცხულია. ასეთივე ბუნებისაა ვნებაც. ის არსებითად ნებისყოფისგან არ განსხვავდება. ადამიანის ბუნებრივი და ძირითადი მისწრაფება არის სიკეთის ნდომა. ყოველივე მისწრაფება სხვა რომელიმე საგნისაქენ არის მხოლოდ საშუალება სიკეთის მისაღწევად. ამიტომ ნამდვილ ნდომად მხოლოდ სიკეთის ნდომა შეიძლება ჩაითვალოს. ნდომა, რომელიც გამოწვეულია სიკეთის არცოდნიდან ან მის მიუღებლობიდან, არ არის ნამდვილი ნდომა. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა ნამდვილ ნდომასთან. არამედ ნდომის ილუზიასთან. როცა ასეთი ნდომა ხორციელდება, ვლებულობთ არა იმას, რაც გვინდა, არამედ იმას, რაც არ გვინდა. მაგრამ გვეგონა ან გვეგონია, რომ გვინდა. ასეთი გაუგებრობა მაშინ იჩენს თავს, როცა ნებისყოფას აკლია სწორი შემეცნების წინამძღოლობა და სიამოვნება-უსიამოვნების გავლენას ვერ აღწევს თავს. ასეთ მდგომარეობაში ვარდება ის ადამიანი, რომელიც მოკლებულია ფილოსოფიურ შემეცნებას. მისთვის რომ ნებელობა განთავისუფლდეს სიამოვნების ბატონობისგან, აუცილებელია და საკმარისია ნამდვილი შემეცნება. ჭეშმარიტების ცოდნა სიკეთის ცოდნაა და გასაგებია რომ, როცა ის მოცემულია, ნებელობას ამ მიმართულებით ეძლევა ბიძგი.

ნების თავისუფლების პრობლემას პლატონი სოკრატისეულ გადაჭრას აძლევს. როცა ნებელობა სიამოვნება-უსიამოვნების, შიშისა და მოგონების გავლენას ემორჩილება, იგი მათი მონაა და, ცხადია, მო-

კლებულია თავისუფლებას. ასეთი ფაქტორების ზეგავლენით მოქმედება არ არის ნებისყოფისათვის ბუნებრივი. ზოგჯერ ამ ფაქტორების ზეგავლენით ნებისყოფა თავისი ბუნების საწინააღმდეგო აქტსაც განახორციელებს, სიკეთის ნაცვლად ბოროტებას მოგვცემს. მხოლოდ მაშინ არის ნება თავისუფალი, როცა იგი შემეცნების ჩვენებით ხელმძღვანელობს. აქედან გასაგებია ლოგიკურობა შემდეგი ხასიათის დასკვნისა: არაფერ არ არის თავის ნებით ბოროტი. კეთილშობილების არსი ცოდნაზე დამყარებული თავისუფლებაა; როცა ნებისყოფას ჭეშმარიტების იდეა განსაზღვრავს, საქმე კეთილშობილებასთან გვაქვს.

სიკეთის იდეა უმაღლესი იდეაა; იგი სამყაროს ძირითადი საფუძველია. მის სიღრმეში მოთავსებული. მისი შემეცნება მხოლოდ ფილოსოფიური ხასიათისა შეიძლება იყოს. ამიტომ მხოლოდ ფილოსოფოსი შეიძლება იყოს ნამდვილად კეთილშობილი.

კეთილშობილება კონკრეტული მოცემულობაა და ამიტომ, როგორც ყოველი კონკრეტული, ისიც ორი საწყისის სინთეზს წარმოადგენს: საზღვრისას და უსაზღვროსას. სულის ნაწილებს თავისი შესაბამისი კეთილშობილება ევალებათ მისაღწევად. სულის ის ნაწილი, რომელსაც გონება ჰქვია, კეთილშობილებას სიბრძნით გამოაქვს; სულის მეორე ნაწილს გულადობა ევალება, ხოლო მესამეს ზომიერებასული არ არის თავისუფალი მოვალეობიდან, მაგრამ მისი მოვალეობა — იყოს კეთილშობილი — თვით ბუნებიდან მომდინარეობს. სული სამყაროს ნაწილია და რაც სამყაროსთვის არის დამახასიათებელი, ის მისი ნაწილისთვის ბუნებრივად უნდა მივიჩნიოთ. სამყარო უსაზღვროსა და საზღვრის შეერთებაა. ამით ხდება იგი კოსმოსი და აღწევს ბრუნდობისათვის. მიკროსკოპულად იგივე მეორდება ადამიანის სულში. ამიტომ კეთილშობილება, წესრიგი და ზომიერება სულის ბუნების გამოვლინებაა.

პლატონი ყურადღებას აქცევს ინდივიდუალურ განსხვავებას ადამიანთა შორის და ამას აღზრდის საკითხებს უკავშირებს. პირველ რიგში პლატონს აქაც ადამიანის ზნეობრივი ხასიათი აინტერესებს. სოკრატე ამბობს: ჩემი მიზანია ვიყოფე რა ვარ მე: მხეცი, ტიფონზე უარესი თუ ბუნებით ღვთაებრივი მოწოდების მატარებელი არსება? პასუხი უკანასკნელის სასარგებლოდ არ ხდის ზედმეტს აღზრდის საჭიროებას და გასაგებია, რომ პლატონი ესოდენ დიდ ადგილს უთმობს თავის დიალოგებში აღზრდის პრობლემებს. ზოგადი პრინციპი მისი ასეთია: ბუნებრივ მონაცემებს უნდა დაერთოს ვარჯიში, რათა სრულყოფილი გახდეს ადამიანის შესაძლებლობა.

არც დიფერენციალური თვალსაზრისია უცხო პლატონის ფსიქოლოგიისათვის. მაგალითად, ის თუმცა არ ათანასწორებს სავსებით ქალისა და ვაჟის ღირსებას, მაგრამ, რადგან ქალის ბუნება ძლიერ

ახლოს დგას ვაეის ბუნებასთან, შესაძლებელია ქალსაც ისეთივე საზოგადოებრივი დავალებები მიეცეთ, როგორსაც ვაძლევთ ვაეს. გამოწვევის არ უნდა შეადგენდეს არც სამხედრო საქმე. საინტერესოა, რომ პლატონი ფსიქიკური ფუნქციების ურთიერთმიმართებასაც განიხილავს დიფერენციალური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით და ფუნქციებს შორის არსობრივ მიმართებას აღმოაჩენს. მაგ., კეთილის განცდას არ შეიძლება კავშირი ჰქონდეს შურის რომელიმე სახეობასთან.

ადამიანებს აქვთ თანდაყოლილი ბუნებრივი მიდრეკილება რომელიმე საქმისადმი. იდეალურ სახელმწიფოში თითოეულ ადამიანს მხოლოდ ერთი საქმე დაევალება. თუ სახელდობრ რა საქმე, ეს მისი ბუნებრივი მიდრეკილების მიხედვით უნდა გადამწყდეს. ყოველი საქმე სულის განსაზღვრულ თვისებას საჭიროებს. მაგ., სახელმწიფოს მცველები უნდა იყვნენ დაჯილდოებული ორი სულიერი თვისებით. მათ უნდა ჰქონდეთ განრისხების უნარი და ფილოსოფიური სიმშვიდისა და თავშეაზღოების ნიჭი. არ უნდა იყვნენ გატაცებული საკუთარი ქონების შეძენით და ჯერდებოდნენ იმ სასაყიდელს, რომელიც ზომიერად ცხოვრებისათვის საკმარისია.

მიზენი ადამიანთა ინდივიდუალური განსხვავებისა მრავალია და მათ შორის ჰაერის შემადგენლობაც არ უნდა იყოს უგულებელყოფილი.

ძილი შინაგანი მოძრაობის წონასწორობაში მოსვლავს. თუ წონასწორობა სრულია, ადამიანს მშვიდად ძინავს. მაგრამ თუ რომელიმე სახის მოძრაობა დარჩა ძილის დროს აქტუალურ მდგომარეობაში. მას შეუძლია წარმოდგენის გამოწვევა, ხოლო მეხსიერებას — მისი აღდგენა გაღვიძების შემდეგ.

ვინაიდან ადამიანის სული სხეულთან არის დაკავშირებული, იგი შეიძლება გარკვეულ პირობებში არანორმალური იყოს. სულის არანორმალურობა ორი სახისაა: ცოფიანობა და სისულელე. უზომო სიამოვნება და დარდი არის სულის უდიდესი ავადმყოფობა. ის, ვინც თავდავიწყებით ისწრაფის სიამოვნებისკენ და უძლიერესად განიცდის დარდსა და მწუხარებას. უვარვისია შემეცნებისათვის. ის სწრაფად არც არაფერს ხედავს და არც არაფერს ისმენს. მთელი მისი ენერჯია მიაქვს ან უზომო სიამოვნებისათვის ზრუნვას, ან დარდის აცილების შესახებ ფიქრს. ემოციებით დატვირთული ადამიანი თავის სიცოცხლის მეტ ნაწილს დრტივებაში და ბორცვაში ატარებს. ასეთი მდგომარეობა ავადმყოფობაა და მით შეპყრობილი არ შეიძლება ამაზე პასუხისმგებელი იყოს. სქესობრივი თავშეუკავებლობა ავადმყოფობაა. რომლის მიზენი სხეულში არსებულ ერთ-ერთი წვეწის სინესტედე ვადაცევაა ძვლების სიმკვრივის ნაკლებობის გამო. არც ბოროტება და არც



თავშეკავებულობა არ არის პიროვნების ბრალი: თავის ნებით ბოროტი არავინ არის. ამ საქმეში ბრალი მხოლოდ სხეულს მიუძღვის: როცა სხეულში არსებული ნივთიერებანი სათანადოდ არ მოქმედებენ და ვერ ნახულობენ სათანადო გამოვლინებას, სული ავად ხდება. სიცუდეში აღმზრდელი უფროა დამნაშავე. ვიდრე აღსაზრდელი, მშობელი უფრო, ვიდრე შვილები. სულიც შეიძლება გახდეს სხეულის ავადმყოფობის მიზეზი. ამას აქვს ადვილი მაშინ, როცა სული გადამეტებულად ბატონობს სხეულზე და მასში ისეთი ხასიათის მოძრაობას იწყებს, რომელიც თავის მხრივ სხეულის მრავალნაირ ავადმყოფობას აძლევს დასაბამს.

სასურველი მდგომარეობა მაშინ გვაქვს, როცა არც სული მოძრაობს სხეულის გარეშე და არც სხეული სულის გარეშე. მაშინ ისინი ერთიმეორეს საზღვრავენ და ქმნიან წონასწორობასა და ჯანმრთელობას. ამიტომ ფილოსოფოსი უნდა აქცევდეს ყურადღებას გიმნასტიკას, ხოლო „ფიზიკულტურელი“ ფილოსოფიას.

#### ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე (284—322)

არისტოტელეს ფსიქოლოგიის გასაგებად აუცილებელია იმ თვალსაზრისის გახსენება, რომელიც არისტოტელეს ჰქონდა ბუნების შესახებ. მან ბუნებაში ორი არსებითად განსხვავებულ მოვლენათა რიგი დაადგინა. ერთი რიგი ცოცხალი ბუნების, ხოლო მეორე არაცოცხალი, არაორგანული ბუნების სახელწოდებით აღინიშნა. სიცოცხლის ცნება ევროპის აზროვნებაში არისტოტელეს წყალობით შემოდის. ამ ცნებას აქვს მნიშვნელობა არა მარტო ბიოლოგიური მეცნიერებისათვის, არამედ ფსიქოლოგიისათვისაც. ამ ცნების გარეშე არისტოტელეს ფსიქოლოგიის გაგება შეუძლებელია. სიცოცხლის ცნებით არის შემზადებული არისტოტელეს ის პრინციპულად მნიშვნელოვანი თვალსაზრისი. რომლის მიხედვით ფსიქოლოგიის პრობლემა ძირითადადში არც მარტო სულისა და არც რომელიმე მისი ფუნქციის საკითხია, არამედ მთლიანად ეხება ადამიანს. არისტოტელე პირველ რიგში ყურადღებას აქცევს ისეთ მოვლენებს ადამიანში, რომელნიც აბსტრაქციულ-ფუნქციურ თვალსაზრისს განსაკუთრებულ სიძნელეს უქმნიან და აზროვნებას ადამიანის ბუნების მთლიანობის გათვალისწინებისაკენ წარმართავენ. ისეთი მოვლენები ადამიანის ცხოვრებაში, როგორიცაა ასაკობრივი თავისებურება, ავადმყოფობა, სიმთვრალე, გულმოსულობა და სხვა. შეუძლებელია მხოლოდ სულის მდგომარეობად ან მარტო სულიერი ძალების გამოვლინებად ჩავთვალოთ. ფაქტი, მაგ., შეუძლებელია გაგებულ იქნეს თუ ადამიანის ორგანიზმის მდგომარეობაც არ იქნა მხედველობაში მიღებული სულის მოქმედებასთან ერთად. არ

იქნება სწორი თუ ვიტყვით, რომ სული სწავლობს, გულმოსულია, აზროვნებს და სხვ. უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანი სწავლობს, მრისხანებს, აზროვნებს სულის საშუალებით. სიბერე იმას კი არ ნიშნავს, რომ სულმა განიცადა რაღაც ცვლილება, არამედ იმას, რომ სუბიექტი შეიცვალა. თუ აზროვნება შესუსტდება, ეს არა იმიტომ, რომ თვით აზროვნებაში მოხდა ცვლილება, არამედ ის, რომ შიგნით, ადამიანში რაღაც განიცდის რღვევას, რომლის შედეგადაც აზროვნების დასუსტება მოხდა (ფრ. 4086—15,20.25).

რა ურთიერთობაა სულსა და (ცოცხალ) სხეულს შორის? არისტოტელეს პასუხი ასეთია: ის, რაც სხეულს სიცოცხლის ნიშანს ანიჭებს, არის სული. სულის წყალობით არის ყველაფერი (რაც კი არის, ცოცხალი) ცოცხალი. ცოცხალი და სულიერი ერთი და იგივე მნიშვნელობის ცნებებია.

მართალია სულის პრობლემის დაკავშირება სიცოცხლის ცნებასთან უკვე პლატონმა სცადა, მაგრამ არისტოტელეს ის მნიშვნელოვანი უპირატესობა აქვს, რომ ის ამ საკითხის გარჩევას შეუდგა მას შემდეგ, რაც სათანადო ემპირიული მასალა მოაგროვა სხეულისა და სულის ერთად მოქმედების გამოვლინების შესახებ. ცნობილია არისტოტელეს უნარი ემპირიული მოვლენების დაკვირვებისა. ტყუილად კი არ ეძახდა მას მისი მასწავლებელი „მკითხველს“. ამ მხრივ მას მხოლოდ დემოკრიტე თუ შეედრებოდა. მაგრამ არისტოტელეს დამსახურება მართო ის კი არ არის, რომ მან სულის პრობლემის გადაჭრა მდიდარ ემპირიულ მასალაზე დაამყარა, იმ მასალაზე, რომელიც მან სასიცოცხლო პროცესების დაკვირვების ნიადაგზე დააგროვა, არამედ უმთავრესად იმაში, რომ მან პირველმა დააყენა ცალკე პრობლემის სახით სიცოცხლის საკითხი, მან პირველმა მოგვცა „სიცოცხლე“ როგორც ცნება და ამით სავსებით დაიმსახურა ორგანულის აღმომჩენის სახელი.

როგორც აღინიშნა, სიცოცხლის პრობლემის გადაჭრას არისტოტელე ემპირიულ დაკვირვებაზე ამყარებს. რით განსხვავდება ცოცხალი არსება ბუნების სხვა მოვლენებიდან, ასეთია არისტოტელეს პირველი დესკრიფციული პრობლემა. მას სიცოცხლე როგორც თვალსაჩინო მოვლენა აინტერესებს უპირველესად ყოვლისა. ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიღებული პასუხი ასეთია: არაორგანულისგან განსხვავებით, ორგანულს აქვს სპეციფიკური ფორმა, იგი იკვებება, იზრდება და მრავლდება. ეს თვისებები საყოველთაოა ყოველი ცოცხალი ორგანიზმისათვის. გარდა ამისა, ზოგიერთი ორგანული არსება დაჯილდოებულია თვითმოძრაობის, სიარულის უნარით. ცოცხალი არსება არის რთული სუბსტანცია, რომელიც შედგება მატერიასა და ფორმისაგან (ფრ. 412,15). მორიგი საკითხი ორგანიზმის აღწერილ

თვისებათა ახსნას შეეხება. რა არის ორგანულში ისეთი რამ, რის წყალობითაც მას აღნიშნული ფუნქციების უნარი აქვს. ეს არის, არისტოტელეს აზრით, სული. ის აძლევს სხეულს ფორმას, კვებისა და ზრდის უნარს და სხვ. ძირითადი პრინციპი, რომელსაც ემყარება ორგანიზმის ახსნა არისტოტელეს კონცეფციაში, არის პოტენციალურისა და აქტუალ-რეალურის ცნებები. ორგანიზმის გამოვლენანი უნდა გვესმოდეს, როგორც პოტენციალურის რეალიზაცია. საკითხიც იმ ფაქტორებს ეხება. რომელნიც უზრუნველყოფენ ამ რეალიზაციას. სხეულის პოტენცია რომ აქტუალურ სინამდვილედ იქცეს, აუცილებელია სული. ის არის სხეულის ენტელექია. თუ სხეულის არსს იმას ვუწოდებთ, რაც არის იგი როგორც სპეციფიკური ფუნქცია, რაც არის იგი როგორც განსაზღვრული რაობა, მაშინ სული არის მისი არსი, მისი ფორმა. ყველაფერი, რაც ორგანიზმში ხდება — კვება, ზრდა, აზროვნება — სულის ფუნქციებია. სულის გარეშე არც ერთი ეს ფუნქცია არ არსებობს. მაგრამ პირიქითაც, სულის ისეთი მდგომარეობანი, როგორიცაა სიხარული, შიში, გულმოსულობა და სხვა მარტო სულის მდგომარეობას კი არ წარმოადგენენ წმინდა სახით, არამედ აგრეთვე სხეულისას. სიხარულის. გულისმოსვლის და სხვ. ამ განცდის დროს არა მარტო სული, არამედ სხეულიც განიცდის რაღაც ცვლილებას. ამასთან დაკავშირებით არის მაგ., მრისხანების ასეთი განსაზღვრება: მრისხანება არის სხეულის ამა და ამ ნაწილის მოძრაობა (403, 28). სული საერთოდ განუყოფელია სხეულისაგან. ის არის სხეულის სული. სული ისეთ მიმართებაშია სხეულთან, როგორშიც მხედველობა თვალთან. თვალი რომ ცოცხალი არსება ყოფილიყო, მისი სული იქნებოდა მხედველობა. თუ თვალმა მხედველობა დაკარგა, ის ისპობა როგორც თვალი. თუ სხეულმა სული დაკარგა, ამის შემდეგ აღარ არსებობს როგორც სხეული. არ არსებობს მხედველობა თვალის გარეშე, არ არსებობს სული სხეულის გარეშე (412, 16). თვალი მხედველობის მატერიაა, მისი მასალაა. როგორიც არის თვალი, ისეთია მხედველობაც. ასეთივეა მიმართება სულსა და სხეულს შორისაც. როგორიც არის სხეული, ისეთივეა მისი სულიც. არ არის შემთხვევითი სულისა და სხეულის მიმართება. სულის სპეციფიკურობას ემყარება სხეულის სპეციფიკურობა, სხვაობა სულისა სხეულის სხვაობას მოასწავებს: ჩვენ რომ სხვადასხვა სხეულებს ვხედავთ, ამის საფუძველი და მიზეზი სულთა სხვაობაა. მაგრამ სული არის არა მარტო მიზეზი სხეულის, არამედ მიზეზიც. ყველაფერი, რაც ემპირიულ სამყაროში ხდება, არისტოტელეს აზრით, რაიმე კონკრეტულ მიზანს ესწრაფის და საბოლოოდ ერთ მიზანში იყრის თავს. სხეულის მიზანი სულია. სხეულის მოძრაობა, სახეცვლილება, განვითარება იმით ხდება გასაგები, რომ

მიისწრაფის სულისკენ. შეიძლება გვეთქვას, რომ სული სხეულის თავისებურების მიხეზი იმითომ არის, რომ იგი სხეულის მიზანია, რომელიც მისი პოტენციის გამოვლინებაში, ე. ი. კვლავ სულის აქტუალობაში მდგომარეობს. სული კი არ ემყარება სხეულის განვითარებას, როგორც მიზანს და საფუძველს, არამედ, პირიქით, სული თვითონ ანხორციელებს თავის თავს როგორც მთელს ორგანიზმში, ისე მის ყოველ ნაწილში და ეს არის არსებითად სიცოცხლე თვითონ. სული სხეულის მიმართ ზღვარმდებლის როლსაც ასრულებს. როგორი უნდა იყოს სხეულის ფუნქციების მოქმედება ინტენსიურობის ან ექსტენსიურობის მხრივ, ეს იმ სულის თავისებურებაზე და მოკიდებული, რომელიც ამა თუ იმ სხეულს ახასიათებს. სანამ სხეული დაშლის, ხრწნის გზას არ დადგომია, მანამ იგი სულის „განკარგულებას“ ემორჩილება და სხეულის გასაქანიც სულით განისაზღვრება. მხოლოდ დაშლის გზაზე დამდგარი სხეულია „თავისუფალი“ სულის „ბატონობიდან“.

რამდენადაც სული იმ შესაძლებლობის განხორციელებაა, რაც არის სხეულში, სული სხეულის არსად, მის სუბსტანციად ითვლება. სხეულის ფუნქციები ქმნიან ერთს მთლიანს, რომლის საფუძველიც არის სული. სიცოცხლის მიზანი ამ მთლიანობაშია მიღწეული. სხვადასხვა მთლიანობა მცენარის, ცხოველის, ადამიანის. სხვადასხვა თითოეული მათგანის სული. არსებობა სულისა არ ატარებს ზოგად ხასიათს. იგი ინდივიდუალურია როგორც მის მიერ განსულიერებული სხეული. სულის არსებობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის რომელიმე გარკვეულ სასაიცოცხლო ფუნქციას ასრულებს. თუ ვიზრებთ სულის ზოგად არსებობას. ამ ცნებაში სხვადასხვა ფუნქციათა ჯამი უნდა ვიგულისხმოთ. სული. გარეშე ფუნქციობისა, გარეშე მოქმედებისა, როგორც სუბსტანცია (ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით) არ არსებობს. იგი ან შეიგრძნებს და, მაშასადამე, არსებობს შემგრძნების „ფორმით“, ან აზროვნებს და არსებობს მოაზროვნის სახით და ა. შ. თავისთავად, „წმინდა“ სული არ არსებობს.

ზემონათქვამს სულის შემეცნებისათვის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. თუ ორგანიზმის ფორმა, მისი განვითარების საფეხურები და სპეციფიკური სახეები სულის გამოვლინებას წარმოადგენენ, ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება შეიძლება ორგანიზმის დაკვირვებას დაეყრდნოს და ამ გზით შეგროვილი ემპირიული მასალით სულის კანონზომიერების შემეცნება სცადოს. სული ამ საქმის ვითარებაში წარმოიდგინება როგორც ობიექტური დაკვირვებისათვის მოცემული არსი: ორგანიზმის სპეციფიკური ნიშნების შემეცნება არის არსებითად სულის შემეცნება. ამ თვალთახედვით არისტოტელეს ფსიქოლოგია ემსჯავება თანამედროვე ზოგად ბიოლოგიას, რომელსაც ახსნის პრინციპად ფსიქიკური პროცესები აუღია. ორგანიზმის ცნება არისტოტე-

ლემ სულზე გაავრცელა. მართალია, ორგანიზმის ორგანულობა მიზეზი კი არა, შედეგია სულისა, მაგრამ უშუალოდ მოცემული არისტოტელესთვის, რასაკვირველია, იყო ორგანიზმის მთლიანობა და აქედან დაასკვნის იგი სულის მთლიანობის შესახებ. განსხვავებით პლატონის თვალსაზრისისა, რომელსაც შეიძლება სტატიკური თვალსაზრისი ეწოდოს, არისტოტელეს თვალსაზრისი დინამიკურია. მაგ., სულის ნაწილები, პლატონის სისტემის მიხედვით, სხეულის სხვადასხვა ადგილას არიან მოთავსებული, სხეულის ადგილია ის, რაც გამნაწილებლის როლში გვევლინება: თავისებურება, რომელიც ახასიათებს სულის ამა თუ იმ ნაწილს, ე. ი. ის ნიშანი, რომელიც ამ ნაწილს ნაწილად აქცევს, მომდინარეობს სხეულის იმ ადგილიდან, სადაც იგი არის მოთავსებული. არისტოტელე ამ შეხედულებას უარყოფს, რადგან სულის მთლიანობა ამასთან შეუთავსებლად აქვს წარმოდგენილი. სული, სადაც არ უნდა იყოს იგი, როგორ ორგანიზმსაც არ უნდა განაგებდეს იგი, ყველგან ერთნაირია. თვითონ სულია სხვადასხვანაირი, მაგრამ თუ ამა თუ იმ სახის სული არის ამა თუ იმ ორგანიზმში, ის არის მთელი თავისი ნიშნებით წარმოდგენილი ორგანიზმის ყოველ წერტილში. არსებობენ, ამბობს არისტოტელე, ისეთი მწერები (და მცენარეები), რომელნიც ორად გაჭრის შემდეგაც იმავე ფორმით განაგრძობენ არსებობას, როგორადაც არსებობდა მთელი. ეს სულის მთლიანობაზე მიგვითითებს. სული ყველგან ყველა თავისი ნიშნებით არის წარმოდგენილი. ამიტომ ნაწილი, ასე ვთქვათ, იგივეა, რაც მთელი (ფრ. 413,15). სულის ნაწილებზე, არისტოტელეს მიხედვით, შეიძლება ლაპარაკი არა იმ აზრით, რომ სული სამად არის გაჭრილი და თითოეულ ნაჭერს თავისი განსხვავებული თვისებები აქვს, არამედ სამგვარი სულია სამგვარ ორგანიზმში და თითოეული ამ ორგანიზმის ნაწილში ეს გარკვეული სული მთლიანად არის მოცემული.

არისტოტელე ყურადღებას აქცევს აგრეთვე იმასაც, რომ სულიერი ფუნქციები შინაგან კავშირში იმყოფებიან ერთმანეთთან. სადაც არის შეგრძნება, იქ არის აგრეთვე მწუხარება და სიხარული, ხოლო სადაც ეს ფუნქციებია მოცემული, აქ გვეძლევა აუცილებლად სურვილიც (ფრ. 413,20). მაგრამ ამ კავშირებსაც აქვთ თავისი ბუნებრივი საზღვარი. შეიძლება შემგრძნები სული აზროვნებამდე ვერ ავიდეს, ხოლო სული, რომელიც ზრდასა და კვებას განაგებს, შეგრძნების უნარს იყოს მოკლებული. ამგვარად, გარკვეული ცნების საფუძველზე ხდება სამგვარი სულის აღიარება: მკვებავის, მგრძნობიერისა და გონითი სულის (ფრ. 736). მცენარეული სული არის ყველაზე ელემენტური. იგი ყველგან არის, სადაც კი ცოცხალ არსებასთან გვაქვს საქმე. შემგრძნები სული შეიცავს მცენარეულს და ამის გარდა გრძნობელობის უნარსაც ამჟღავნებს, ხოლო მოაზროვნე სული ორივე წინარეს გუ-

ლისხმობს. ასე რომ, თუ მოაზროვნე სულის არსებობა სადმე დადასტურებულია a priori იგულისხმება, რომ იგი აგრეთვე არის მგრძობიარე და მცენარეული სულიც (ფრ. 415,5).

არისტოტელეს აქვს კლასიფიკაციის სხვა პრინციპიც — ეს არის განვითარება. ამ პრინციპის მიხედვით, სული ორგვარია: გონიერული და არაგონიერული.

პლატონს სულის ნაწილები ერთიმეორის გვერდით მდებარედ ჰქონდა წარმოდგენილი. არისტოტელე, როგორც დავინახეთ, შინაგან შეპირობებაზე ლაპარაკობს სულის ნაწილთა შორის. სულის ზოგადი უნარი საგნების მიღებისა („აღქმისა“) სხვადასხვა სახეს იღებს სხვადასხვა სულში. ვეგეტაციური (მცენარისეული) სული საგნებს „აღიქვამს“ არა მარტო ფორმით, არამედ აგრეთვე მასალითაც. ამ სულს არ ძალუძს ცალკე ფორმის აღქმა და მისი ურთიერთობა საგნებთან არსებითად ასიმპლიაციას უფრო უახლოვდება, ვიდრე აღქმის ფსიქოლოგიურ პროცესს. მხოლოდ ცხოველური (მგრძობიერი) სული ახერხებს საგნებიდან ცალკე ფორმის გადმოღებას. ამ ფორმის დასაწყისი საფეხური არის შეგრძნება, რომელიც განასხვავებს მცენარეს ცხოველისაგან. შეგრძნება უარყოფითად ახასიათებს მცენარეს (მას იგი არა აქვს), ხოლო დადებითად ცხოველს. განვითარების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს მოაზროვნე სული. ადამიანში მოცემულია სამივე სახის სული.

აზროვნება, რომელიც ადამიანის სპეციფიკაა, ორგვარია: თეორიული და პრაქტიკული. თეორიული აზროვნება ზოგად მეცნიერულ შემეცნებას გვაძლევს. აქ საქმე გვაქვს ცნებებსა და დასკვნებთან. პრაქტიკული აზროვნება დაკავშირებულია ჩვენს ყოველდღიურ საქმიანობასთან და პრაქტიკულ ცხოვრებას უწყობს ხელს. ადამიანში არსებულ უნართაგან სასიცოცხლო პროცესების განვითარების შედეგად მიღებულია მხოლოდ არააზროვნებითი ნაწილი სულისა. მისი საფუძველია ადამიანის ბიოლოგიური არსი და მისი განვითარება. ხოლო რაც შეეხება მოაზროვნე სულს, იგი ადამიანს მიღებული აქვს გარედან. იმისათვის, რომ მოაზროვნე სულმა თავის ამოცანა შეასრულოს და მიზანს მიაღწიოს, სხეულის დახმარება და მონაწილეობა არ არის საჭირო. აქ ორგანიზმისა და სულის მთლიანობა და ურთიერთმიმართ პარალელური განვითარება თავდება და აზროვნების წმინდა სულიერი პროცესი იწყება. ეს არ უშლის ხელს იმას, რომ თეორიულმა აზროვნებამ ზეგავლენა მოახდინოს პრაქტიკულზე, თუმცა ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია სხეულის ბიოლოგიურ მხარესთან. თეორიული აზროვნების ზეგავლენა იმაში გამოიხატება, რომ ამ ზეგავლენის საშუალებით პრაქტიკული აზროვნება ცნების გაცნობიერებას აღწევს.

თუ ცნობიერების მინიმუმად იმას მივიჩნევთ, რომ სულს საგანთა ფორმის ცალკე ათვისება შეუძლია, მაშინ უნდა ითქვას, რომ არისტოტელეს კონცეფციაში სულიერი და ცნობიერი არ ფარავენ ერთმანეთს. კვება, ზრდა და გამრავლება სულის ფუნქციებად ითვლება, მაგრამ მკენარისეული სული, რომელიც აღნიშნულ ფუნქციებს უდევს საფუძვლად, მოკლებულია შეგარძნების უნარს, ე. ი. ცნობიერების უმარტივეს ნიშანს.

სულის მთლიანობა პლატონისთვისაც არ იყო უცნობი, მაგრამ ამ მთლიანობის საფუძველი და საერთოდ ფსიქიკური მოვლენების კლასიფიკაციის პრინციპი პლატონის კონცეფციაში ეთიკური ხასიათისაა. მთლიანობა სულია აქ იმას ნიშნავს, რომ სულის სხვადასხვა ნაწილები ზნეობრივი აქტის შესასრულებლად ერთმეორეს უთანხმდებიან.

არისტოტელეს აზრით, სულის არსებობის ფორმა არის სასიცოცხლო ფუნქციები, ე. ი. როცა ჩვენ სასიცოცხლო ფუნქციებს ვაკვირდებით, ვაკვირდებით არსებითად სულს. სული არის იმავე დროს ბიოლოგიური ფუნქციების საფუძველი. აქ მიმართება სულსა და სასიცოცხლო ფუნქციას შორის ისე უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც საგანსა და მოვლენას შორის, როგორც სუბსტანციასა და მის ემპირიულ-ფენომენალურ გამოვლინება-მოცემულობას შორის. სასიცოცხლო პროცესები აქტუალურად ქცეული სულია. იბადება კითხვა: როგორ ეგუება ერთმეორეს ორი ცნება: ფუნქციათა სიმრავლე და სულის ერთიანობა. არისტოტელე ერთსაც აღიარებს და მეორესაც. შერიგება ასე უნდა წარმოვიდგინოთ, ზიბეკის აზრით: აქ ისეთივე მიმართებაა სულსა და მის მრავალფეროვან ფუნქციებს შორის, როგორიც მატერია და მისი გამოვლენის სახეებს შორის. მატერია, როგორც ასეთი, წმინდა სახით არასოდეს არ გვხვდება. ჩვენ ვიცით ცივი, თბილი, მშრალი, სველი და სხვ. ან კიდევ: ჩვენ გვეძლევა ოთხი ცნობილი ელემენტი, რომელთა ჯამი მატერიას შეადგენს, თუმცა მატერია შეიძლება ვიაზროთ როგორც ამ ელემენტებიდან განსხვავებული და ერთიანი რამ.

სულის მთლიანობას არ უნდა შევხედოთ როგორც ნაწილთა ერთეერთგვერდით მდებარეობას. სულის მთლიანობის ასე წარმოდგენა გვიბძობებს მის საფუძვლად სხეული ვცნოთ. ნამდვილად კი საქმის ვითარება, არისტოტელეს მიხედვით, სულ საწინააღმდეგოდ უნდა წარმოვიდგინოთ: სხეული კი არ არის სულის მთლიანობის საფუძველი, არამედ სულის მთლიანობის შედეგია სხეულის მთლიანობა. ეს იქიდან მტკიცდება, რომ როცა სული ჩაქრება, სხეულის მთლიანობაც ისპობა. შეჯავბრილი ზოგიერთი მკენარე და მწერი მიღებულ ნაწილებში ისეთსავე ფუნქციებს ამკლავნებენ, როგორიც დამახასიათებელი იყო

მთელისათვის. ეს ფაქტი გაუგებარი იქნებოდა სული მის ნაწილთა ურთიერთგვერდით მდებარეობას რომ წარმოადგენდეს: მკენარისა და ცხოველის სხვადასხვა ფიზიკურ ნაწილს მაშინ სულის სხვადასხვა ნაწილი შეხვდებოდა და ამ ნაწილების სასიცოცხლო ფუნქციებიც იქნებოდა. სული ორგანიზმის ყოველ წერტილშია და მაინც ერთი და იგივეა, გამოვლენათა სიმრავლის მიუხედავად არის მაინც ერთი. თუ სულის სიმრავლეს დავუშვებთ, საძიებელია მისი მთლიანი ფუნქციების მიზეზი. ასეთად სხეული ვერ ჩაითვლება და ამიტომ ან თვით სულს უნდა მივანიჭოთ მთლიანობის ნიშანი, ან დაუსრულებლობაში ვეძებოთ მისი საფუძველი. ცხადია, უმჯობესია თავიდანვე სულში ვიგულისხმოთ ასეთი ნიშანი და ამით უბოლოვადობაში რეგრესი თავიდან ავიცილოთ (ფრ. 411,8).

ფსიქოლოგიის პრობლემატიკა არისტოტელესთან განისაზღვრება იმ ემპირიული ფაქტების დაკვირვებით, რომელნიც სულის გამოვლინებად, მის რეალიზაციად ითვლება. ამით აიხსნება, მკვლევარების აზრით, ის ფაქტი, რომ სულის უკვდავების პრობლემა, რომელსაც მაგ., პლატონის ფსიქოლოგიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს, არისტოტელეს კონცეფციისათვის მეორეხარისხოვანი საკითხია. შეიძლება ითქვას, რომ ეს საკითხი სულაც არ წამოიჭრებოდა არისტოტელეს ფსიქოლოგიაში, თეორიული აზროვნების უნარი „გარედან“ მოსულად რომ არ წარმოედგინა ჩვენ ფილოსოფოსს.

### შემეცნების ფსიქოლოგია

შემეცნება არისტოტელეს ფართო მნიშვნელობით ესმის და მის შემადგენლობაში შეგრძნებასაც გულისხმობს. შეგრძნებათა მრავალსახიანობას არისტოტელე თითქმის ყველა თავის წინამორბედზე უფრო ვრცლად და საფუძვლიანად იცნობს. ამ მხრივ მას მხოლოდ დემოკრიტე თუ შეედრება, რომლის შრომებით უთუოდ სარგებლობდა არისტოტელე, თუმცა სათანადო მითითებას იგი არ იძლევა (იხ. ფრ. ა. ლანგე: „მატერიალიზმის ისტორია“, 1 ტომი. თავი არისტოტელეს შესახებ).

დემოკრიტეს თეორიის მიხედვით, შეგრძნება არის გარესაგნებიდან გამოყოფილი სახეების შექრა გრძნობის ორგანოებში. არისტოტელე აქაც თავის ზოგად პრინციპს მოიშველიებს და ამის მიხედვით საკითხს ასე აყენებს: როგორ უნდა გვესმოდეს ობიექტის ზემოქმედება სულზე, რომ ამ ზემოქმედების შედეგად სულში წარმოიშვას გარესაგნის შესატყვისი სახე? ეს საკითხი ორმხრივი გარჩევის საგანი შეიქმნა არისტოტელეს ფსიქოლოგიაში. ყურადღება ექცევა ერთი მხრივ ამა თუ იმ გრძნობის ორგანოს თავისებურებას, ხოლო მეორე მხრივ



იმა, რაც საერთო კანონზომიერების სახით საფუძვლად უდევს გრძნობის ორგანოებს საერთოდ. არისტოტელემ ამ საკითხების კვლევისას ძალიან დიდი უნარი გამოიჩინა და ბევრად გაუსწრო წინ ამ სფეროში თავის მასწავლებელს. კერძოდ აღსანიშნავია ის, რომ აქ მან პირველად წამოაყენა სუბიექტ-ობიექტის შემეცნებითი მიმართების სპეციფიკურობის დებულება, რომელსაც ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შემეცნების თეორიის შემდგომ განვითარებაში.

რა ხდება ორგანიზმში როდესაც სუბიექტი შეიგრძნობს? ჩვენს გარეშე, თავისთავად არსებული საგანი მოქმედებს ჩვენს ორგანიზმზე, ეს შეგრძნების წარმოშობის წინარეპირობაა. თვით შეგრძნება არის საგნის ზემოქმედების შედეგად გამოწვეული მოძრაობა ორგანოში, რომელიც არსებითად გრძნობის ორგანოში მომხდარი თვისებრივი ცვლილებაა. ჩვენს აქტიობას შეგრძნების წარმოშობისას არა აქვს გასაქანი: ჩვენ ნება-სურვილზე არ არის დამოკიდებული თუ როდის წარმოიშვას შეგრძნება. მხოლოდ მაშინ, როცა გარემდება რე საგანი გრძნობის ორგანოზე მოქმედების გზით აღწევს სულს, წარმოიშობა შეგრძნება.

შეგრძნების უნარი, როგორც ორგანიზმში არსებული, არ არის სინამდვილე, აქტუალობა. ასე რომ ყოფილიყო გარეშე გამლიზიანებული არ იქნებოდა საჭირო შეგრძნების წარმოსაშობად. საწვავი მასალა შეიცავს არა ცეცხლს, არამედ მის შესაძლებლობას, რომელიც რეალობად მხოლოდ მაშინ იქცევა, როცა გარეგანი გამლიზიანების მსგავსად ცეცხლის ზემოქმედებას მიიღებს. შეგრძნება, როგორც შესაძლებლობა, უკვე არის ორგანოში, მაგრამ გარეშე საგნის ბიძგი მას აუცილებლად ესაჭიროება იმისთვის, რომ შესაძლებლობა განხორციელდეს (ფრ. 417,5). შეგრძნების მომენტში ორგანო პასიურია, ზემოქმედების ობიექტია. ის, ასე ვთქვათ, საგანს ექვემდებარება, ასეთი არ არის სულის მდგომარეობა. საგნის ზემოქმედება აღწევს სულამდე, მაგრამ თვით სულის შინაწყობაში ის ვერ შეიჭრება და ამდენად სული პასიურ მდგომარეობაში არ ვარდება.

არისტოტელემდე ბევრი ითქვა საგანთა ურთიერთზემოქმედების პირობებზე. საკითხი ასე იდგა: ზემოქმედების აგენტების მსგავსებაა ამისთვის საჭირო, თუ პირიქით, განსხვავება? არისტოტელე აქაც ორიგინალურ შეხედულებას იცავს. მისი აზრით, ურთიერთზემოქმედებაში ჩართული მოვლენები ურთიერთობის დასაწყის მომენტში და თვით ურთიერთობის მიმდინარეობის პროცესში განსხვავებული არიან, არ ჰგვანან ერთმანეთს, ხოლო ურთიერთზემოქმედების პროცესის დასასრულს ისინი ერთიმეორეს ემსგავსებიან. შეგრძნების გრძნობადი თვისება და მისი გამომწვევი საგნის თვისებაც ასეთ მიმართებაში

იმყოფეპიან ერთმანეთთან. შეგრძნების აქტამდე და თვით შეგრძნების აქტუალურ მიმდინარეობაში ობიექტი და შეგრძნების ქვალიტატი არ არიან მსგავსი, ხოლო როცა შეგრძნების პროცესი დასრულდება, ისინი როგორც მსგავსი გვევლინებიან. როდესაც ობიექტი სუბიექტზე მოქმედებს, იქმნება ერთი მთლიანი აქტი, რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი გაერთიანებული არიან. არისტოტელე ამ მთლიანობას წარმოადგენს როგორც ერთ გზას, რომლის დასაწყისი არის ობიექტი, ხოლო დასასრული სუბიექტი. როგორც ამ ერთი გზის განხილვა შეიძლება დასაწყისისა და დასასრულის თვალსაზრისით, ისე შეიძლება შეგრძნების ერთი მთლიანი აქტი განხილულ იქნეს როგორც სუბიექტის. ისე ობიექტის თვალსაზრისით. ორი თვალსაზრისით განხილვის გამო თვით მთლიანი პროცესი არ გაორდება, როგორც გზა არ იქცევა ორად იმის გამო, რომ ის ერთ შემთხვევაში დასაწყისი წერტილიდან არის განხილული, ხოლო მეორე შემთხვევაში დასასრულიდან.

კონკრეტულ სინამდვილეში, ე. ი. რეალურად, შეგრძნების აქტი და ფერი ერთი და იგივეა, თუმცა ცნებაში „ყოფიერება“ მათი გამოიყვნა საკიროა და შესაძლებელიც გრძნობადად შემეცნებული ობიექტი და შეგრძნება აქტუალურ მდგომარეობაში არიან ერთი და იგივე, მაგრამ ყოფიერების მიხედვით არ არიან იგივე. მაგ., ხმა და სმენა არიან ერთი აქტუალურ მდგომარეობაში, მაგრამ არის შემთხვევა, როცა სმენის უნარის მქონეს არა აქვს ხმების შთაბეჭდილება და საგანი, რომელიც მოწყობილია ისე, რომ ეამოსცეს ხმა, ყოველთვის არ გამოსცემს მას (ფრ. 425,28). როგორც ბგერა, ისე სმენაც შეიძლება იყოს ინტელექტუალურში და აგრეთვე აქტუალურ მდგომარეობაში. შეგრძნების აქტი ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ბგერა და სმენა აქტუალურ მდგომარეობაში გადადიან, ე. ი. მაშინ, როცა ბგერა იქცევა ხმად, ხოლო სმენის უნარი — მოსმენად.

როგორ აქვს არისტოტელეს გადაჭრილი გრძნობადი თვისებების სუბიექტურ-ობიექტურობის საკითხი? ის ლაპარაკობს წინამორბედის იმ შეხედულებაზე, რომლის მიხედვითაც ფერი არ არსებობს ხედვის გარეშე, ხოლო ხმა სმენის გარეშე. ასეთ შეხედულებას ის არ ეთანხმება. თავის შეხედულების გასავეითარებლად არისტოტელე აქაც გამოიყენებს პოტენციის ცნებას და ამტკიცებს, რომ, როგორც შესაძლებელია, ფერი არსებობს ობიექტში, ხოლო ხედვა, ისიც როგორც შესაძლებლობა, სუბიექტში, გრძნობის ორგანოში. შესაძლებლობის სახით არსებული მოვლენა, არისტოტელეს მიხედვით, აღჭურვილია სულიერი პოტენციის ნიშნით, ამდენად შეიძლება ლაპარაკი შეგრძნების „შინაარსის“ და მისი „აქტის“ თავისთავად არსებობაზე. არისტოტელეს თვალსაზრისი, თუმცა ე. წ. გულუბრყვილო რეალიზმი არ არის, მაგრამ მასთან მაინც ახლოს დგას განსხვავებით დემოკრიტეს თვალსაზ-

რისიდან, რომელიც არსებითად ისეთივეა, როგორიც არის თანამედროვე შეხედულება ამ საკითხში.

შეგრძნების აქტის შედეგად სუბიექტ-ობიექტის დამსგავსებას ვლუბულობთ. ცხადია, ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელია, თუ სუბიექტი და ობიექტი, რომელნიც შეგრძნების აქტში ურთიერთობაჲდ არ იყვნენ ერთმანეთის მსგავსი, შეიცვლებიან ამ ურთიერთობის დამყარების გამო. და მართლაც, ორგანოს საკუთარი ბუნება, რომელიც შესაძლებლობაა მხოლოდ, აღნიშნულ აქტში პირველი იქცევა განხორციელებულ ფაქტად. ამაში გამოიხატება ორგანოს ცვლილება, რომელიც ობიექტთან ურთიერთობის გამო ხდება, ლატენტური რეალურად იქცევა (ფრ. 417,19). აზროვნების უნარის აქტუალიზაციიდან შეგრძნების აქტუალიზაცია იმით განსხვავდება, რომ უკანასკნელი ყოველთვის გულისხმობს გარეგამლიზიანებელს, ხოლო აზროვნებას შეუძლია თავისი საკუთარი საშუალებით ამოქმედდეს. ეს იმიტომ, რომ შეგრძნებას ინდივიდუალურთან აქვს საქმე, რომელიც ყოველთვის სულის გარეშე, საგანთა შორის იგულისხმება, ხოლო აზროვნებას ზოგადთან აქვს საქმე, რომელიც როგორცაა ყოველთვის თვით სულში იმყოფება (ფრ. 417,25). შეგრძნების აქტში ობიექტს, რომელიც ორგანოზე ახდენს ზემოქმედებას, თავისი თვისება გადააქვს ორგანოზე. ეს ზემოქმედება მოძრაობის გზით ხორციელდება, საგანი, გამლიზიანებელი პოტენციალურად შეიცავს ამ მოძრაობას, რომელიც ორგანოში ახალ მოძრაობას კი არ ქმნის, არამედ მხოლოდ გამოავლენს იმას, რაც ზემოქმედებამდე იყო პოტენციალურად ორგანოში. საგანი ცვლის ორგანოს. იმისთვის, რომ ენამ გემო შეიგრძნოს, საჭიროა გამლიზიანებელი სინესტეს შეიცავდეს და ეს სინესტე გაუზიაროს ენას. არც მთლად მშრალი ენა და არც ზომამდე მეტად სველი არ იძლევა საგნის შეგრძნებას. როცა მშრალია ენა, საერთოდ უვარგისია იგი შეგრძნებისათვის, ხოლო როცა მას საკუთარი სისველე ზედმეტი რაოდენობით აქვს, იგი განიცდის ამ სისველის გემოს და არა იმ საგნისას, რომელსაც სინჯავს. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ავადმყოფი ტკბილსაც მწარედ განიცდის. მას ჭარბად აქვს ენაზე სიმწარის გამომწვევი სისველე და ენა ამის გასწვრივ ვერაფერს სხვას ვერ შეიგრძნობს (ფრ. 422,15). საგნის ზემოქმედების გარეშე ორგანო არ შეიძლება იყოს ისეთი, როგორიც არის იგი სინამდვილეში. მაგრამ გარეშე საგანი ვერ მიანიჭებს ორგანოს ისეთ თვისებას, რომელიც მის ბუნებას ეწინააღმდეგება და მის ფორმალურ შესაძლებლობაში არ მოიპოვება. გამლიზიანებელი მხოლოდ სტიმულია იმისთვის, რომ ორგანოში არსებული შესაძლებლობა ფაქტად, სინამდვილედ იქცეს, მაგრამ, როგორც სტიმული, გამლიზიანებელი აუცილებელია ორგანოს ქმნადობისათვის.

შეგრძნება გარე გამლიზიანებელს გულისხმობს. გამლიზიანებელი შეგრძნებას განსაზღვრავს. როგორია ამ განსაზღვრის ხასიათი? რეალურად არსებული ყოველგვარი საგანი მასალისა და ფორმის შეერთებას წარმოადგენს. როდესაც შეგრძნების წარმოშობას ეხება საკითხი, საგნის როლი უნდა გავიგოთ ასე: იგი მოქმედებს ორგანოზე არა თავისი მასალით, არამედ მხოლოდ თავისი ფორმით. ის, რაც საგნიდან შეგრძნების შემადგენლობაში გადადის, როგორც მისი კუთვნილი შინაარსი, არის მხოლოდ საგნის ფორმა. ოქროს ბეჭედი სანთელზე ტოვებს თავის ფორმას და არა ოქროს თვისებას. რამდენადაც ორგანო და საერთოდ შემგრძნები სული გარეგამლიზიანებელს საჭიროებს იმისთვის, რომ თავისი ფუნქცია შეასრულოს, იგი პასიურია. ამ მხრივ ეს უნარი ვერ შეედრება აზროვნების უნარს, რომელსაც თავისი სამუშაო რესურსები თავის თავში მოეპოვება ზოგადი წარმოდგენების სახით. მა-რამ შეგრძნების უნარი მაინც ერთგვარი აქტიობის შემცველია. ის უნარი, რომელიც საგნის მატერიალურ მხარეს უკუაუდებს და მხოლოდ მის ფორმას შეითვისებს. თვით ორგანო მეტი არაფერია, გარდა ამ უნარისა. შეგრძნების წარმოშობა ასეთი „აბსტრაქციის უნარის“ გარეშე შეუძლებელია. მცენარეს ეს ორგანო არა აქვს და ამიტომ შეგრძნებასაც მოკლებულია. ეს საგანს მთლიანად იღებს და ამაში მისი უპირატესობა კი არ ვლინდება, არამედ მისი უუნარობა, ფორმის გამოყოფის უნარის არქონა. საგნის მთლიანი მიღება ვეგეტაციური ფუნქციაა, რომელიც მცენარესთან ერთად ცხოველსაც და ადამიანსაც ახასიათებს (ფრ. 424,1). შეგრძნების წარმოშობის ერთ-ერთი პირობა ის არის, რომ საგანსა და ორგანოს შორის სწორედ ისეთი მიმართება დამყარდეს, რომელიც ხელს უწყობს ორგანოს ძირითად ფუნქციას, ფორმის გამოცალკევებას საგნიდან. ზომაზე ინტენსიური ზემოქმედება საგნისა აიძულებს ორგანოს ფორმასთან ერთად საგნის მასალაც მიიღოს, ე. ი. შეგრძნების ფუნქციის ნაცვლად ვეგეტაციის ფუნქცია აწარმოოს. ეს ორგანოსთვის არაბუნებრივია და ამიტომ მის დაზიანებას იწვევს (ფრ. 424,31).

არისტოტელეს მიერ მოცემულ შეგრძნების თეორიას აქვს მნიშვნელობა შემეცნების თეორიის მთელი რიგი საკითხების გადასაჭრელად (ზიბეკი). მაგ., შემეცნების თეორიის პრობლემა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ობიექტურად მოცემული იმავე დროს არის სუბიექტის შინაარსი, მის შიგნით არსებული მოვლენა, არისტოტელეს თეორიაში ასეა გადაჭრილი: შეგრძნების აქტში ობიექტი და სუბიექტი ერთდებიან ერთ მთლიან პროცესად, რომლის დასაწყისი ობიექტია, ხოლო დასასრული სუბიექტი. დინამიური თვალსაზრისი პრობლემის გადაჭრას შესაძლებლად ხდის. როგორ არის შესაძლებელი სუბიექტისა და ობი-

ექტის ერთ მთლიან პროცესად შერწყმა? როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს მთლიანობა? ძირითადია შეგრძნების ცნების გაგება. ამ ცნებამ ანგარიში უნდა გაუწიოს ორ გარემოებას. მისი არსებობის ადგილად მიხნეული უნდა იქნეს გრძნობის ორგანო, რომლის განსაზღვრული მოძრაობითი მდგომარეობაც ეს შეგრძნებაა თვითონ. მეორე მხრივ, უნდა იგულისხმებოდეს, რომ საგნის თვისება, რომელიც შეგრძნებას ახასიათებს, მაშინაც უნდა მიეწეროს მას, როცა მასთან ორგანო არავითარ ურთიერთობაში არ არის (შეგრძნება ხომ საგნის „ნაწილია“, მისი ფორმითი მხარე?).

არისტოტელე ასე უპასუხებს ზემოთ დასმულ კითხვებს: შეგრძნებაში მოცემულია საგნის ფორმა და არა მატერია. ობიექტისა და სუბიექტის ურთიერთობის საფუძველი არის საგნის მხოლოდღა ფორმა. ეს ფორმა სუბიექტის ფორმაც არის იმავე დროს და ამით სუბიექტ-ობიექტის მთლიანობა მყარდება. ფერი საგანშია, ხედვას თვალი აწარმოებს. ისინი სხვადასხვა არიან, სანამ პოტენციალურ მდგომარეობაში იმყოფებიან. მათი სამყოფი ადგილებიც სხვადასხვაა, სანამ პოტენციალური მდგომარეობა უცვლელია. ხოლო როცა სუბიექტი და ობიექტი ურთიერთობაში მოდიან ობიექტის სუბიექტზე ზემოქმედების გზით, პოტენციალურიდან აქტუალურ მდგომარეობაში გადასვლა იწყება; სუბიექტში წარმოიშვება ხედვის აქტი, ხოლო საგანში — ფერი, მაგრამ ეს ისე, რომ ფერი და ხედვა ერთ მთლიან მოვლენად იქცევა, ხოლო ობიექტი შეგრძნების პროცესის დასაწყის მომენტს ქმნის, რომლის დასასრულ მომენტსაც სუბიექტი წარმოადგენს. შეგრძნების ქვალიტატი ლატენტურად არის ორგანოში, გამლიზიანებელი მხოლოდ გამოავლენს მას. იგივე ითქმის გამლიზიანებელზედაც: ისეთივე ქვალიტატი მას აქვს თავისთავად პოტენციალურად. ე. ი. სანამ ობიექტი და სუბიექტი ურთიერთობის გარეშე არიან, ის, რასაც შეგრძნების ქვალიტატი ეწოდება, ცალ-ცალკე აქვთ საგანსა და ორგანოს, ხოლო ურთიერთობის დამყარების შემდეგ მათ, საგანს და ორგანოს აქვთ ერთი და იგივე ქვალიტატი, რომელიც, სუბიექტის მხრივ განკვრეტილი, მაგ., ხედვაა, ხოლო ობიექტის მხრიდან განხილული — ფერი. ეს ითქმის ყველა დანარჩენ შეგრძნებებზედაც, თუმცა ყოველთვის არ გვაქვს ენობრივი საშუალება „აქტისა“ და „შინაარსის“ ცალკე სიტყვებით აღნიშვნისა.

როგორ ხორციელდება ობიექტის ზემოქმედება სუბიექტზე? არისტოტელეს აზრით, ყოველგვარი ურთიერთზემოქმედება უშუალო კავშირს გულისხმობს. ეს კავშირი შეხების ფაქტით ხორციელდება. ობიექტი უნდა როგორმე შეეხოს ორგანოს და ამით მისი აქტუალიზაცია გამოიწვიოს. ეს „შეხება“ არ არის ამ შემთხვევაში უშუალო. არსებობს შუამავალი, მედიუმი, რომელიც აკავშირებს ობიექტს ორგანოს-

თან. ამ მედიუმის საშუალებით მოძრაობა საგნიდან გადაეცემა ორგანოს და იგივე მედიუმი იმის მიზეზი, რომ საგნიდან შეგრძნებაში მხოლოდ ფორმა გადადის. მედიუმის აუცილებლობას შეგრძნებისათვის ისეთი ფაქტიც ნათელყოფს, როგორც არის მხედველობის აქტის შეუძლებლობა, როცა გარე საგანი ზედ თვალზეა უშუალოდ მიდებულნი. შუამავალი ყველა ორგანოს თავისებური აქვს. ამ თავისებურებას ორგანოს ბუნება განსაზღვრავს. უმეტესად შუამავლის როლში წყალი და ჰაერი გამოდიან. ასეა სმენის, მხედველობის და ყნოსვის დროს. შეხების შეგრძნების შუამავალი კანია, ხოლო გემოვნებისა ენა. ენა და კანი თვითონ კი არ არიან ორგანოები, მაგრამ მკიდროდ არიან შეზრდილნი მათთან. ამით აიხსნება ის, რომ მხოლოდ ახლობელ საგანს შეუძლია გამოიწვიოს შეხებისა და გემოს შეგრძნებები. მხედველობის, სმენისა და ყნოსვის ორგანოებს შეუძლიათ გადმოიღონ ფორმა ისეთი საგნებიდანაც, რომელნიც შორს არიან სუბიექტიდან. მედიუმს შორეულ საგნებიდან გადმოაქვს მოძრაობა და გადასცემს მას ორგანოს, რომელშიც ეს მოძრაობა რამდენიმედ შეცვლილი სახით განაგრძობს არსებობას.

როგორც აღვნიშნეთ, არისტოტელეს აზრით, ყოველ ორგანოს თავისი შესატყვისი მედიუმი აქვს. მედიუმის შერჩევა გრძნობის ორგანოს თავისებურებას ემყარება. შესატყვისი მედიუმი ის არის, რომელიც ორგანოს შესაძლებლობას მაქსიმალურად გამოავლენს და მის ფუნქციობას ოპტიმალურ პირობებს შეუქმნის. მხედველობის ორგანოსათვის გამკვირვალე მედიუმია შესაფერისი, ფერის დანახვა შეუძლებელია სინათლის გარეშე (ფრ. 417,1). ფერი ამოძრავებს მედიუმს ე. ი. განათებულსა და გამკვირვალე ჰაერს, რომელიც ამ მოძრაობას გადასცემს ორგანოს. ამას ჰაერი ახერხებს იმით, რომ მას მუდამ აქვს საერთოდ კავშირი თვალის შინაწილებთან. ჰაერის მიერ მოძრაობის გავრცელება ორგანოზე იმას ნიშნავს, რომ თვალში მოთავსებული წყალი, რომელიც პოტენციალურად არის გამკვირვალე, აქტუალურად, რეალურად გამკვირვალე ხდება (Prantl, Aristoteles über die Farbe). ჰაერი, რომელიც განხორციელებული გამკვირვალობაა, ფერისგან მიღებული ბიძგის საშუალებით გადადის თვით თვალში. თვალის მოქმედება მედიუმის მოქმედების საპასუხოდ იმაში გამოიხატება, რომ ის გამკვირვალე და ნათელი ხდება.

არისტოტელე არ იზიარებს იმ აზრს, რომ სუბიექტ-ობიექტობის თვალსაზრისით განსხვავებაა შეგრძნებათა შორის. ამ აზრის წარმოშობას უთუოდ ხელს უწყობდა ენობრივი ფაქტი. სახელდობრ ის, რომ ზოგიერთი შეგრძნება როგორც აქტუალურ, ისე პოტენციალურ მდგომარეობაში ჰპოვებს თავის გამოსახულებას ენაში, ხოლო ზოგიერთი

შეგრძნება აღინიშნება მხოლოდ ერთჯერ, პოტენციალურ მდგომარეობაში, მაგ., ჩვენ გვაქვს როგორც „უღერა“, ისე „მოსმენა“. ორივე აქტუალურ მდგომარეობას გამოხატავს. სამაგიეროდ არა გვაქვს „ხედვის“ შესატყვისი ფერის მხარეზე, ე. ი. ისეთი სიტყვა, რომელიც ფერს აღნიშნავს აქტუალურ მდგომარეობაში, მსგავსად „უღერისა“. ნაშვლიად კი საქმის ვითარება ყველა შეგრძნებაში ერთნაირია (ფრ. 425, 15).

ფერი უკვე არის ობიექტში, მაგრამ თვალი მას მხოლოდ მაშინ აითვისებს, როცა მედიუმში მას შეეხება. პოტენციალურად ფერი თვალშიც არსებობს. მაგრამ იმისთვის, რომ იგი რეალურ ფერად იქცეს, საჭიროა მედიუმის მონაწილეობა. მხედველობის ფაქტი, არისტოტელეს აზრით, აიხსნება არა ასარკვით, როგორც ეს დემოკრიტეს ეგონა, არამედ გამჭვირვალობით. ეს გამჭვირვალობაა მედიუმის საშუალებით რომ შეუძენია თვალს და ამით შეგრძნების აქტი განუხორციელებია. რომ ეს ასე არ იყოს და მხედველობა ასარკვას ემყარებოდეს, ყოველი საჯანი, რომელსაც კი ასარკვის უნარი აქვს, შეგრძნების შატარებლად უნდა დაეგესახა.

ორგანოს მნიშვნელობის გარკვევისათვის უნდა მიექცეს ყურადღება იმას, რომ არისტოტელეს აზრით, მხედველობის (და სხვა შეგრძნებების) ორგანოს სუფთველს ორგანო არ შეადგენს, ზემონათქვამით მიღწეულია მხოლოდ ის, რომ ჰაერის დახმარებით თვალის შინაწილები გამჭვირვალე გახდა, ასე ვთქვათ, გზა თვალის გარეწილიდან შიგნით ვიდრე გულამდე, შემგრძნებ სულის ადგილსამყოფელამდე, მზად არის შეგრძნების პროცესის განსახორციელებლად. მაგრამ მხოლოდ თვით სული არის ძალმოსილი შეგრძნების აქტი მოვეცეს. თვალი ორგანოა, ე. ი. იარაღი, რომლითაც სენსიტივერი სული ფერებს ხედავს და თვითონ არ არის მხედველი. თვით თვალი მნიშვნელოვანია არა თავისი გარეწილით, არამედ შინაგანით. ამას ამტკიცებს მხედველობის ფაქტი თვალის მარტო შინაგანი გაღიზიანების საფუძველზე.

როგორც ობიექტური თვისება, ფერი აქვს საგანს მაშინაც, როცა სუბიექტთან ურთიერთობაში არ იმყოფება. იმისთვის, რომ ფერი იმავე დროს სუბიექტურ თვისებადაც იქცეს, ე. ი. შეგრძნების შინაარსად გახდეს, საჭიროა ობიექტურმა ფერმა განვლოს გზა თვალის პირიფერიიდან ვიდრე გულამდე და ისეთი ცვლილებები გამოიწვიოს იქ მოძრაობის სახით, რომელნიც უზრუნველყოფენ სენსიტივერ სულში პოტენციალურად არსებული ფერის აქტუალიზაციას. როდესაც ეს უწინარე პირობა მიღწეულია, ფერი მხედველობის საგანი ხდება. შეგრძნების აქტი, ამ მოსახრების თანახმად, იმაში მდგომარეობს, რომ ობიექტურ ვითარებაში არსებული თვისება — ფერი ახლა სუბი-

ექტურ განზომილებაში გვხვდება (შედრ., შეგარძნების განმარტება, რომელსაც იძლევიან ე. მახი და პ. ნატორპი). მაგრამ ეს ისე კი არ ხდება, თითქოს ობიექტური ფერი სრულიად გაქრა როგორც ხედვის ობიექტი, არამედ იცვლება ფერის კვალიფიკაცია. ახლა ის მარტო ობიექტის ნიშანი კი აღარ არის, არამედ იმავე დროს მხედველობის საგანი, ხედვის აქტთან გაერთიანებული ფაქტი. შეგარძნების თეორიას ევალეზა სწორედ ამ კითხვაზე გასცეს პასუხი: როგორ ხდება, რომ საკუთრივ ობიექტური სუბიექტურის მონაწილე გახდა, ხოლო სენსიტივურ სულში პოტენციალურად არსებული აქტუალურ სინამდვილედ იქცა? არისტოტელეს ზოგადი პასუხი ამ პრობლემაზე ასეთია: პოტენციალური რეალურად იქცა მოძრაობის საშუალებით. მოძრაობის ესა თუ ის სახე ორგანოში გამოიწვია სავანმა, რომლის გარძნობადი თვისება ამ პროცესით ჩაირთო სუბიექტის აქტში და ამით ორი ერთნაირი, მაგრამ შეგარძნების აქტამდე სხვადასხვა ადგილას არსებული ერთ ფაქტად იქცა. ასეთია არისტოტელეს მიერ დამუშავებული მხედველობის თეორია, სადაც მოცემულია შეგარძნების თეორიის ზოგადი სახე.

სმენით შეგარძნებების შესახებ პრინციპულად ახალი, შედარებით მხედველობასთან, არაფერია ნათქვამი არისტოტელეს ფსიქოლოგიაში. ბგერის შეგარძნებას წინ უსწრებს შესაძლებლობის სახით მაგარ და გლუვ საგნებში არსებული ობიექტური ბგერა (ხმა). სინამდვილედ იგი იქცევა ჰაერის მოძრაობის საშუალებით. როდესაც ორი მაგარი გლუვი საგანი ერთმანეთს ხვდება, ჰაერი გადახრას ვერ ასწრებს და ხდება მისი შეკუმშვა. ყოველი საგანი არ გამოსცემს ბგერას. ასეთეზია, მაგ. ღრუბელი, მატყლი და სხვ., რადგანაც დარტყმა აუცილებელია იმისთვის, რომ წარმოიშვას ბგერა, მხოლოდ იქ შეიძლება ბგერა წარმოიშვას, სადაც ორი საგანია მოცემული. მბგერი საგანი ბგერს რომელიმე სხვა საგნის საშუალებით. გარდა ამისა, საჭიროა მოძრაობა, რომლის გამოწვევა შეუძლიათ მხოლოდ გლუვსა და მაგარ საგნებს და აგრეთვე ღრუ ობიექტებს, რომელთაც შეუძლია ერთ დარტყმაზე რამდენიმე ბგერით უპასუხონ. ბგერა ისმის როგორც ჰაერში, ისე წყალში, თუმცა თავისთავად არც ჰაერი და არც წყალი არ არიან მიზეზი ბგერისა. ჰაერი მხოლოდ მაშინ მიიღებს მონაწილეობას ბგერის წარმოშობაში, როცა ობიექტური მდგომარეობა ისეთია, რომ საგნის დარტყმისგან ჰაერი არ იფანტება და, მაშასადამე, ერთგვარ წინააღმდეგობას უწევს მაგარი საგნიდან მომდინარე მოძრაობას. ამიტომ, თუ ჰაერმა მიიღო მაგარი და სწრაფი დარტყმა, ის ქლერს (ფრ. 119, 25). თავისთავად ჰაერს არა აქვს ხმა, რადგან იგი არ არის ფხვიერი. მხოლოდ როცა მისი განზევნისაყენ მისწრაფება წინააღმდეგობას ხვდება, წარმოიშობა ბგერა. ყურში არსებული ჰაერი რჩება უცვლელ-



ლად და ამით შემოჭრილ ჰაერს წინააღმდეგობას უწევს და ბგერას ქმნის. ყურში არსებული ჰაერი მუდამ მოძრაობს, მაგრამ ეს მოძრაობა არის მისი საკუთარი და ყოველივე სხვა მოძრაობას, რომელიც ამ საკუთარივე სტატიკურობას შეცვლას უქადის, წინააღმდეგობას უწევს (ფრ. 420, 10, 15, 781).

არისტოტელე ყურადღებას აქცევს ბგერის შეგრძნებების მსგავსებას შეხებით შეგრძნებებთან. წვრილი ხმა ჰგავს წვეტიანის შეხებას, ხოლო ბოხი ხმა — ბლავისას. პირველი თითქოს შედის სხეულში, მეორე პირიქით ბიძგების შთაბეჭდილებას ახდენს (მდრ. ანალოგიური დაკვირვება დემოკრიტეს მიერ) (ფრ. 420).

უნდა მკაცრად განვასხვავოთ ხმა და ბგერა. პირველი, სულიერი არსების გარდა, სხვას არ აქვს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი, რასაც გამოსცემს სულიერი არსება, არის ხმა. მაგ., ხველება არ არის ხმა ამ სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით. „ხმა“ უნდა ვუწოდოთ ისეთ „ბგერას“, რომელიც შეიცავს წარმოდგენას, რაღაცას აღნიშნავს (ფრ. 421, 5).

გემოსა და სუნის შეგრძნებების სიახლოვე ერთიმეორესთან, რასაც თანამედროვე ფსიქოლოგია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, არ დარჩენილა შეუმჩნეველი არისტოტელესათვის. მისი აზრით, ობიექტი, რომლის ნიადაგზედაც ამ შეგრძნების რეალიზაცია ხდება, ერთია, მხოლოდ ორგანოებია სხვადასხვა.

სუნის შეგრძნება ადამიანში უაღრესად განუვითარებელია. ამ მხრივ ადამიანი ბევრად ჩამორჩება სხვა ცხოველებს. სუნის გამლიზიანებელი მშრალია ჯერათოდ და ადამიანისათვის განსაკუთრებით, მაგრამ სველიც, მაგ., წყალიც შეიძლება სუნის გამლიზიანებლად მოგვევლინოს. ცხოველები, რომლებიც წყალში ცხოვრობენ, შეუძლებელია მოკლებული იყვნენ სუნის შეგრძნებებს (ფრ. 421, 10).

სუნს გემოსთან ერთგვარი ფენომენალური ნათესაობაც ახასიათებს. არსებობს, არისტოტელეს დაკვირვებით, გემრიელი სუნი, მყავე სუნი, მტკნარი სუნი, მწკლარტე სუნი. ეს ტერმინები თანამედროვე „სინესტეზიას“ მოგვაგონებენ. არისტოტელეს ახსნაც აქვს მოცემული ასეთი მოვლენებისა. მისი აზრით, რადგანაც სუნის შეგრძნებები ადამიანში მოკლებული არიან გარკვეულობას, სახელწოდებაც მათ ნასესხები აქვთ გემოვნების სფეროდან. ეს უქანასკნელი როგორც განცდაში, ისე სახელწოდების მხრივ უფრო დაზუსტებულია (ფრ. 420, 30).

როგორც ადამიანის თვალი განსხვავდება სხვა ცხოველების თვალისგან, ისე ყნოსვის ორგანოც ადამიანს თავისებური აქვს. რომ კარგად დავინახოთ, ჩვენ თვალს ვახამხამებთ, და სხვ. მაგართვალეებიანებისათვის ეს არ არის საჭირო. სუნის შეგრძნებაც ჩვენ გვეძლევა.

მხოლოდ ჰაერის შესუნთქვის გზით, ხოლო ზოგიერთი ცხოველი უმისოდაც ახერხებს სუნის შეგრძნებას (ფრ. 421,26).

საერთოდ გემოსთვის სინესტის, სისველის მატარებელი გამლიზიანებელია დამახასიათებელი, როგორც სუნისთვის მშრალი გამლიზიანებელი. ასეთივე თვისებებით ხასიათდებიან სუნისა და გემოს ორგანოებიც (ფრ. 422,6).

გემოს ობიექტი არის შეხებით ბუნების. სადაც შეხება არ ხერხდება, იქ არც გემოს შეგრძნების პირობაა მოცემული. გამლიზიანებლის სინესტე, რომელიც გემოსთვის აუცილებელია, უნდა იყოს ზომიერი. თვით ენა გემოს შეგრძნებისათვის მაშინ არის მზადყოფნის მდგომარეობაში, როცა ის არც ძალიან მშრალია და არც ძალიან სველი.

ფერების მსგავსად, გემოს მარტივ შეგრძნებებს ახასიათებთ წინააღმდეგობანი. მაგალითად, ტკბილი და მწარე მოწინააღმდეგე შეგრძნებებია, ხოლო მათ შორის გარდამავალი საფეხური უჭირავთ მჟავეს და მწკლარტეს. აღნიშნული თვისებები შეგრძნებებისა პოტენციურად არიან შემგრძნებებში, მაგრამ რეალურ თვისებებად ისინი იქცევიან მაშინ, როცა გამლიზიანებელი მოქმედებს მასზე (ფრ. 422,15).

აღსანიშნავია ისიც, რომ მხედველობის მსგავსად, რომელიც შეიძლება მიმართული იყოს როგორც ხილულზე, ისე უხილავზე, გემოც შეიძლება მიმართული იყოს როგორც ისეთ ობიექტზე, რომელსაც აქვს გემო, ისე გემოსარქმონე ობიექტზედაც. უკანასკნელ შემთხვევაში გემო სულ არ არის საგანში ან იმდენად უმნიშვნელო რაოდენობითაა იგი მოცემული, რომ მისი შეგრძნება არ შეიძლება (ფრ. 422, 20,30).

რამდენადაც არისტოტელე ლაპარაკობს სუნისა და გემოს საერთო გამლიზიანებელზე და შეგრძნებათა სხვაობის საფუძვლად გრძნობის ორგანოებია გამოცხადებული (ფრ. 440,29), იგი თითქოს იოპ. მიულერის წინამორბედად გვევლინება, მაგრამ არისტოტელე იქვე აღნიშნავს, რომ გამლიზიანებელი სხვადასხვა შეგრძნებას იწვევს თავის სხვადასხვა თვისებებით. გარდა ამისა, სუნის ობიექტი, ჰაერი იქნება იგი თუ წყალი, ყოველთვის მედიუმის როლში გამოდის სუნის მიმართ, ხოლო გემოს მუდმივი არის არა გარეშე საგანი, არამედ თვით ენის კანი, მისი რომელიმე ნაწილი, რომელიც თვით ორგანოსთან არის შეზრდილი. შეიძლება ითქვას კიდევ, რომ ამ ორგანოს არც კი აქვს შუამავალი. მსგავსება სუნისა და გემოს შორის შემდეგში გამოიხატება. რაც სველ მდგომარეობაში მოკლებულია გემოს, ის მშრალ მდგომარეობაში მოკლებულია სუნს, და პირიქით. ცივი და გაყინული ორივე ორგანოსათვის დამაზიანებელია და შეგრძნების შემაფერხებელი. გამოჩაქისებს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში და საერთო წესს მივაქცევთ ყურადღებას, შეიძლება ვთქვათ, რომ რაც სასიამოვნო

სუნს გამოხედავს, ის გემრიელიც არის, და პირიქით. მსგავსება გამლიზიანებლის მხრივ იმაშიცაა, რომ გემოც და სუნიც მოითხოვენ რთული შემადგენლობის გამლიზიანებელს. მარტივი ელემენტი ვერც სუნს იწვევს და ვერც გემოს.

შეხების შეგრძნებები თავისი დესკრიფციული ბუნებით მრავალფეროვანი არიან. განსაკუთრებით სხვა მოდალობის შეგრძნებებიდან, სადაც თითო წყვილი კონტრასტული შეგრძნებებია (თეთრი — შავი; მწარე — ტკბილი), აქ რამდენიმე კონტრასტული შეგრძნება გვხვდება. ასეთებია: თბილი და ცივი, მშრალი და სველი, რბილი და მაგარი. არსებობს განსხვავება გამლიზიანებლის მხრივაც. შეხებას ერთი გამლიზიანებელი არა აქვს. ხოლო სხვა შეგრძნებების შესახებ ასეთი გამლიზიანებლის არსებობის მტკიცება არისტოტელეს დასაბუთებულად მიაჩნია. მიუღერის სპეციფიკური ენერჯის ცნების წინამორბედად შეიძლება (თუ საერთოდ შეიძლება) ჩაითვალოს არისტოტელე შეხების შესახებ მსჯელობისას. შეხების ორგანო, თავის მედიუმთან სპეციფიკური ურთიერთობის გამო, გარედან მოსულ სხვადასხვა გამლიზიანებლებს აერთფეროვანებს, ერთად აქცევს.

საგანგებოდ ეხება არისტოტელე მედიუმის საკითხს შეხებათა შეგრძნებებში. საერთო წესი, რომ გამლიზიანებლის უშუალო ურთიერთობა ორგანოსთან შეგრძნების წარმოშობას შეუძლებლად ხდის, აქაც ძალაშია. როცა გამლიზიანებელი ჩვენს კანს ეხება უშუალოდ, ჩვენ შეხების რომელიმე შეგრძნება გვიჩნდება. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, კანი (ხორცი) ორგანო რომ ყოფილიყო. იგი მხოლოდ შუამავალია, რომლითაც გამლიზიანებლის მოქმედება გადაეცემა ორგანოს. შეხების ორგანო უნდა იყოს შიგნით, სხეულში. ხორცი, კერძოდ კუნთის ქსოვილი, შეზრდილია ორგანოსთან. ამით აიხსნება შეხების ზოგი თავისებურება.

იმისათვის, რომ საგანი გამლიზიანებლის როლში გამოვიდეს, აუცილებელია ერთგვარი სხვაობა. საგანმა უნდა დაიმსგავსოს ორგანო. რეალობად აქციოს რაც ორგანოშია პოტენციურად. ეს პროცესი არის შეგრძნება. ის არის ერთგვარი საშუალო მდგომარეობა იმ სხვაობისა, რომელიც არსებობს საგანთა შორის. შემგრძნები, იმისათვის რომ შეიგრძნოს თბილი ან ცივი, თვითონ არ უნდა იყოს რეალურად არც ცივი და არც თბილი, მაგრამ ორივე უნდა იყოს პოტენციალურად (ფრ. 424, 5, 10).

მზედველობის ორგანოს მსგავსად, შეხებაც შეიძლება მიმართული იყოს იმაზე, რაც შეიძლება იყოს შეხების საგანი და აგრეთვე იმაზედაც, რაც არ არის შეხების საგანი. აქ იგულისხმება ერთი მხრივ ისეთი საგანი, რომელიც საკმარისად განსხვავებული არ არის ორგა-

ნოდან, ხოლო მეორე მხრივ ის, რაც ზომაზე მეტადაა განსხვავებული და ამიტომ ორგანოს დაზიანებას იწვევს (ფრ. 424, 15).

გემოს შეგრძნება თუმცა დამოუკიდებლად არის გამოცხადებული, მაგრამ მაინც არის მითითება იმაზე, რომ გემოს ორგანო, ენა ერთადერთია, რომელიც გემოს შეგრძნებასთან ერთად შეხების შეგრძნებასაც გვაძლევს.

საერთო ნიშნები, რომლითაც ხასიათდებიან შეგრძნებები, მათი კონტრასტული ურთიერთობა და შერევის გზით ახალ რომელიმე მთავარ მიღებაა. მაგ., თეთრი და შავი მხედველობითი შეგრძნების კონტრასტებია, რომელთა შერევით შეიძლება მივიღოთ წითელი, იისფერი, მწვანე და სხვა. გემოს შეგრძნებებში ტკბილი და მწარე კონტრასტული. მათი შერევით მიიღება მჟავე, მძაფრი (მწვანე) და ა. შ. არისტოტელე ზიბეკის თქმით, პირველად მიუთითებს სხვადასხვა მოდალობის შეგრძნებათა შორის არსებულ ანალოგიაზე. ანალოგია ეხება შეგრძნებისა და სათანადო ორგანოს ურთიერთობას. ამ მხრივ არსებობს მსგავსება მხედველობისა და გემოს შეგრძნებებს შორის: ფერი ისეთივე კავშირშია თვალთან, როგორშიაც გემო ენასთან (ფრ. 781).

არისტოტელე დაწერილებით არჩევს ორგანოების შეგუების საკითხსაც. ორგანომ უნდა მოახერხოს გარედან მიღებული შთაბეჭდილებების ცხადყოფა, გარკვევა. ამისთვის მას უნდა ჰქონდეს შესაფერისი აგებულება. ზოგიერთ ძალს ძალიან გრძელი ცხვირი აქვს. ეს სუნის შეგრძნებისათვის ხელსაყრელ პირობას წარმოადგენს. ყურების სიდიდე სმენის შეგრძნებების გამახვილებას უწყობს ხელს. იმისთვის, რომ თვალმა თავისი ფუნქცია კარგად შეასრულოს, ის არც ძალიან სველი უნდა იყოს და არც ძალიან მშრალი. კანს მოეთხოვება გამჟვირვალობა, ნაოქებისგან თავისუფლება. მხედველობის უნარის შეფასების დროს ორ რამეს უნდა გაუწიოთ ანგარიში: შორსხედვის უნარს და დეტალების შემჩნევის სიზუსტეს. პირველი უნარი ცხოველებს ადამიანზე მეტად აქვთ განვითარებული, ხოლო მეორე ადამიანს გაცილებით უფრო სრულად აქვს მოცემული. თანამედროვე ფსიქოლოგიიდან განსხვავებით, რომელიც აღნიშნული ფაქტის ასახსნელად პერიფერიული ფუნქციების მუშაობაში ცენტრალური უნარის (შეხსიერება, აზროვნება) მონაწილეობას მიმართავს, არისტოტელე აქაც ორგანოს აგებულებას ეყრდნობა. აღნიშნული ფაქტი აიხსნება ადამიანისა და ცხოველის თვალის აგებულების სხვაობით: ცხოველის თვალი უფრო გამოზურთულია გარეთ, ვიდრე ადამიანის. აქედან გასაგებია მისი უნარი შორსხედვისა. მხედველობის სიზუსტისათვის ორგანოს სიწმინდეს აქვს მნიშვნელობა. ადამიანის თვალი ამ მხრივ ყველაზე უკეთეს მდგომარეობაშია. ის ნაზია და მიწიერი ელემენტისგან თავისუფალია (ფრ. 780).

როგორია ჩვენი გრძნობის ორგანოების შემეცნებითი ღირებულება? რამდენად არის ჩვენი შემეცნებითი სწრაფვა გარანტირებული გრძნობის ორგანოების მხრივ? გვაქვს თუ არა ჩვენ იმდენი ორგანო, რამდენიც საჭიროა სინამდვილის შესაგრძნობად?

არისტოტელე ამ კითხვებზე დადებით პასუხს იძლევა. ძველი დებულება იმის შესახებ, რომ მსგავსება შემეცნებელისა და შესა-  
ცნობისა შემეცნების ძირითადი პირობაა, არისტოტელეს სისტემაში დაკულია. ჩვენი გრძნობის ორგანოები ყველა იმ ელემენტს შეიცავენ, რომლიდანაც შედგება ბუნების მოვლენები. ეს ფაქტი შესაძლებლად ხდის ორგანოების შეგუებას გარესაგნებისადმი და ამით მათი შემეცნებაც უზრუნველყოფილია. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ გრძნობათა ორგანოების რიცხვი თანდათან იზრდება ცხოველთა განვითარების კვალობაზე, და ადამიანში, განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, გრძნობის ორგანოების ისეთი სისრულით არიან მოცემული, რომ სრული რწმენა შეიძლება გვეკონდეს, რომ ბუნების არც ერთი ელემენტი არ დარჩენილა, რომელსაც არ მიეღოს მონაწილეობა ადამიანის ორგანოთა ჩამოყალიბებაში. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ ადამიანის გრძნობის ორგანოები იმდენია, რამდენიც საჭიროა სინამდვილის სრული შემეცნებისათვის. მეტი რიცხვი ორგანოებისა, ვიდრე ფაქტობრივად აქვს ადამიანს, არც შეიძლება და არცაა საჭირო მიწიერი ნივთების აღსაქმელად (შედრ. Siebeck).

„მსგავსების პოსტულატი“ არისტოტელეს თავისებურად ესმის. მსგავსება არისტოტელეს სისტემაში ეხება არა საგნისა და ორგანოს მატერიალურ მხარეს, არამედ მხოლოდ ფორმალურს. ავტორი ლაპარაკობს მოძრაობის მსგავსებაზე, რომელსაც აქვს ადგილი საგანში და ორგანოში. ორგანოში მიმდინარე მოძრაობა საგნიდან არის გადმოცემული. ეს გასაგებად ხდის ორ სხვადასხვა წერტილში არსებული მოძრაობის მსგავსებას. შეგრძნების მიმართ გამოყენებული „მსგავსების პოსტულატი“ იმას კი არ ნიშნავს, რომ საგნის ელემენტის შერწყმა მოხდეს ორგანოს ელემენტთან. არამედ იმას, რომ იქმნება ერთი მთლიანი შეგრძნების პროცესი, რომლის პოლუსებსაც ობიექტი და ორგანო შეადგენენ. ეს მთლიანობის აქტი ერთი უწყვეტი მოძრაობაა, რომელსაც მედიუმში უზრუნველყოფს. მსგავსება თავიდანვე მოცემული არ არის, ყოველ შემთხვევაში აქტუალურად. როცა ობიექტის მიერ გამოწვეული მოძრაობა გადაეცემა ჰაერის საშუალებით ფერს, აქ ამის მსგავსი მოძრაობა იქმნება. ეს იმიტომ, რომ ასეთი მოძრაობა ყურში უკვე ამ ზემოქმედებამდე იყო პოტენციალურად. როდესაც ამ პოტენციამ შესაფერი ბიძგი მიიღო გარედან, იგი სინამდვილედ იქცა. მსგავსება მყარდება ობიექტიდან მომდინარე ზემოქმედებით ორგანოზე, მაგრამ რადგან ცნობილია, რომ საგნიდან გადადის არა მასა-

ლა, არამედ მხოლოდ ფორმა, მსგავსებაჲ ამ ფორმას უნდა ემყარებოდეს.

როდესაც შეგრძნებაზე და ორგანოზეა ლაპარაკი არისტოტელეს სისტემაში, ყოველთვის იგულისხმება ის, რასაც ახალი ფსიქოლოგია გარეგრძნობის ორგანოს და მის პროდუქტს ეძახის. არისტოტელე ნათლად ხედავს, რომ გრძნობის ორგანოების ფსიქოლოგია ამით არ ამოიწურება. დგება ახალი საკითხები, რომელთა გადაჭრა სავსებით განსხვავებულ თვალსაზრისს საჭიროებს, ვიდრე რომელიმე სპეციფიკური შეგრძნების საკითხი. გრძნობის ორგანოების მუშაობაში ახალ პრობლემად დგება მკვლევარის წინაშე იმ ნიშნების აღქმის საკითხი, რომელნიც საერთოა ყველა შეგრძნებებში. არიან ისეთი ნიშნები, რომელნიც ყოველ შეგრძნებაში იღებენ მონაწილეობას. საკითხი იმას ეხება, თუ რა არის საერთო გრძნობის ორგანოებში, ან რა არის ის, რაც ყოველ გრძნობის ორგანოში მონაწილეობს და ამით ყველგან ერთნაირი ნიშანი შეაქვს. მეორე საკითხი, რომელსაც არისტოტელე ყურადღებას აქცევს აღქმის საკითხებთან დაკავშირებით, არის აღქმის (აქტის) ცნობიერების საკითხი. ჩვენ ვიცით არა მარტო ის, რასაც აღვიქვამთ, არამედ ისიც, რომ აღვიქვამთ. აღქმა ცნობიერი პროცესია. აღმქმელმა იცის, რასაც აქეთებს იგი. საიდან აქვს მას ასეთი ცოდნა? როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ აღქმის სტრუქტურა, რომ ასეთი მოვლენა გასაგები გახდეს? და, დაბოლოს, დგება ასეთი საკითხი: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ჩვენ ხშირად ერთდროულად გვეძლევა სხვადასხვა შეგრძნებათა შინაარსი?

პირველ საკითხს საფუძვლად უდევს ისეთი აქტები, როგორიცაა მოძრაობა, სიდიდე, აღნაგობა, რიცხვი და სხვა. როგორ, რა გზით აღწევენ ისინი ჩვენამდე? რა უდევს მათ აღმოცენებას საფუძვლად სუბიექტის მხარეზე?

ყველაზე უმაღლეს გრძნობის ორგანოს არსებობის საკითხი შეიძლება დადგეს. რადგან აღნიშნული თვისებები საერთო ხასიათისანი არიან და ხუთივე გრძნობის ორგანოს თანაბრად მიეკუთვნებიან, ამ ნიშანთა წარმოშობის უნარიც არ შეიძლება რომელიმე ერთი გრძნობის ორგანოს საკუთრებას შეადგენდეს. მაგრამ არისტოტელე მაინც არ მიდის მეექვსე გრძნობის ორგანოს აღიარების გზით და სხვა საშუალებით ცდილობს საკითხის გადაჭრას. მეექვსე გრძნობის ორგანოს დაშვებას ეწინააღმდეგება აღქმის ემპირიული მონაცემი, მისი დესკრიფციული სტრუქტურა. რომ ავიღოთ რომელიმე შეგრძნება და დავეუკირდეთ იქ არსებულ მიმართებას სპეციფიკურსა და ზოგად ნიშანს შორის, დავინახავთ, რომ ეს მიმართება ეწინააღმდეგება აღნიშნული ნიშნების სხვადასხვა ორგანოებიდან წარმოშობის აზრს. ასე რომ იყოს, სპეციფიკური და ზოგადი ნიშანი ერთიმეორის გვერდით

მდებარედ იქნებოდენ განცდილი და მათი ურთიერთობის დასახასიათებლად ასოციაცია იქნებოდა შესაფერისი. მაგრამ ნამდვილად საქმის ვითარება სხვაგვარია: ზოგადი და კერძო აქ ერთად აღიქმებიან, როგორც ერთი სტრუქტურის მომენტები. ფერის აღქმა იმავე დროს სიდიდისა და რიცხვის აღქმაც არის. ეს ითქმის სხვა შეგრძნებებზედაც. არისტოტელე ფიქრობს, რომ ზოგადი ნიშნების აღქმაც სპეციფიკურ ორგანოებს უნდა ემყარებოდეს. თითოეული გრძნობის ორგანო ორგვარი უნარის მატარებელია. ერთით ზოგად ნიშნებს აღიქვამს, მეორით სპეციფიკურს. სპეციფიკური შინაარსის (ფერის, ტონის, სუნის) აღქმის უნარი თითოეულ ორგანოში განსხვავებულია, ხოლო ზოგადი ნიშნების (მოძრაობის, რიცხვის, აღნაგობის) აღქმის უნარი ყველა ორგანოს ერთნაირი აქვს. ცალკე ორგანო ამ ნიშნების აღსაქმელად არ არსებობს. იგი ზედმეტიც არის, რადგან ამას სპეციფიკური ორგანოები თავისთავად ასრულებენ. ზოგადი ნიშნების აღქმისათვის ცალკე ორგანოს აღიარება, როგორც იყო აღნიშნული, ეწინააღმდეგება განცდაში მოცემულ ფაქტებს. მთლიანობა და აუცილებლობა, რომელიც ახასიათებს ზოგადი და სპეციფიკური ნიშნების კავშირს, სრულიად გაუგებარი იქნებოდა ასეთი ცალკე ორგანოს არსებობის შემთხვევაში (ფრ. 425,5).

მეორე საკითხი თვით აღქმის აქტის ცნობიერებას (თანამედროვე ფსიქოლოგიის მნიშვნელობით) ეხება. ხომ არ არსებობს ცალკე ორგანო აქტის აღსაქმელად? უნდა ვიფიქროთ, რომ არისტოტელე აქაც წინააღმდეგია დამატებითი ორგანოს აღიარებისა. იმ საკითხის გადაჭრას ორგანოს მთლიანი აგებულების ანალიზით ცდილობს. შეგრძნება მარტო ორგანოს მონაცემში არ არის. ამ პროცესში აუცილებლად მონაწილეობს ე. წ. სენსიტივეური სული. აქტის აღქმა ხდება არა შეგრძნების შემდეგ, არამედ მასთან ერთად, ამიტომ ახალი ორგანო ზედმეტია. ორგანო და სენსიტივეური სული ერთად მოქმედებენ. ფერის შეგრძნებას ორგანულად უკავშირდება ამ შეგრძნების აქტის შეგრძნება, და თვით ფერის შეგრძნება შეუძლებელი იქნებოდა, სენსიტივეური სული რომ არ მონაწილეობდეს ამ საქმეში.

სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ ამ შეხედულებით არისტოტელე ცნობიერების ცნებამდე მივიდა, მაგრამ ამ ცნების დაუფლება მან მაინც ვერ შესძლო. იმის ნაცვლად, რომ ცნობიერების აქტში სრულიად სპეციფიკური მოვლენა დაენახა, არისტოტელე ამასაც შეგრძნებად თვლის. ფერის შეგრძნების (აქტის) ცნობიერება მას ფერადი აქვს წარმოდგენილი, ე. ი. არსებითად ორი ერთნაირი მოვლენის დაართვა ხდება ერთიმეორეზე. ამით ცნობიერების ცნება კვლავ იკარგება.

მორიგი საკითხი ეხება შეგრძნებათა განსხვავების შემეცნების ორგანოს. როგორ ხდება მაგ., ფერისა და სუნის შედარება, მათი

განსხვავების შემჩნევა? ან სად არის მოთავსებული ერთი და იგივე მოდალობის შეგრძნებათა განსხვავების უნარი? არისტოტელეს აზრით, ეს უკანასკნელი უნარი თვით სპეციფიკურ ორგანოშია მოთავსებული. რაც შეეხება ინტერმოდალურ განსხვავების უნარს, იგი უნდა ემყარებოდეს თვით შეგრძნებას (აქტს) და არა ხორცისგან შემდგარ ორგანოს (ფრ. 426, 16). შედარებისთვის აუცილებელია შესადარებელი მოვლენები ერთ მთლიანში იყონ მოცემული. ცხადია, სხვადასხვა მოდალობის შეგრძნებათა შედარებას ერთი რომელიმე სპეციფიკური ორგანო ვერ შეძლებს. სპეციფიკურ ორგანოთა სხვაობა თავისთავად არ არის საკმარისი შეგრძნებათა სხვადასხვაობის განსაცდელად. საჭიროა ერთი მთლიანი აქტი, რომელიც მაგ., ფერსა და სუნს ორივეს ერთად შეიგრძნებს და შეადარებს. რამდენადაც საკითხი კონტრასტულ შეგრძნებათა შედარებას ეხება, იზალება კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი ერთსა და იმავე დროს ორი ისეთი მოძრაობის რეალიზაცია, რომელიც თავის ხასიათით ერთიმეორეს ეწინააღმდეგებიან? ხომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ მოწინააღმდეგე შეგრძნებებს საწინააღმდეგო მოძრაობა შეეფერება გრძნობის ორგანოში? უნდა არსებობდეს ისეთი უნარი, რომელიც შეგრძნებათა სხვაობაშიაც იღებდეს როგორღაც მონაწილეობას და მათი მთლიანი მოცემულობის საფუძველიც იყოს. ასეთია სენსიტივური სულის მსჯელობითი აქტი, რომელიც უშუალოდ არის ჩართული აღქმის პროცესში. როგორც ერთი და იგივე წერტილი ორი ხაზის მიმართ სხვადასხვა ფუნქციას ასრულებს, მაგრამ მაინც ერთ მოვლენად რჩება, ისე შედარების აქტი, რომელიც სენსიტივური სულიდან მომდინარეობს, შეიძლება ეხებოდეს კონტრასტულ შეგრძნებებს, მაგრამ თვითონ, როგორც აქტი, მაინც დარჩეს ერთი. შეიძლება რამე ყოფიერების მიხედვით ცნებაში იყოს შრავალი, მაგრამ რეალურად იყოს ერთი და განუყოფელი. ასეთია მსჯელობის უნარიც (ფრ. 427, 3).

საბოლოოდ სამივე ზემომოყვანილი საკითხი გადაჭრას იღებს ერთი ცნების ნიადაგზე: არსებობს ე. წ. „პირველი აღმქმელი“, რომელიც შეიგრძნებს შეგრძნებათა საერთო ნიშნებს, აღქმის აქტს და შეგრძნებათა განსხვავებას“<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> „პირველი აღმქმელის“ ცნება ზოგჯერ გაგებულია როგორც „შინაგანი გრძნობა“ (der innere Sinn). ასე იმიტომ ფიქრობენ, რომ აღნიშნული ცნების ფუნქციას შეადგენს შეგრძნება. აქტის ცნობიერებაც და განსხვავების განცდაც, არისტოტელეს მიხედვით, შეგრძნებაშია. ვარაუგობის ორგანოებიდან ეს უნარი იმით განსხვავდება, რომ არ საჭიროებს მედიუმს. იგი უშუალო შეგრძნების ორგანოა. Siebeck: არისტოტელე არსად არ ხვდება საჭიროებას, რომ შემოიღოს ახალი „შინაგანი გრძნობის“ ცნება, პირიქით, რადგან ასეთი ცნების დაშვება იქნებოდა არსებითად



განცდათა გართულებისა და განვითარების ხაზზე გრძობადი აღქმის შემდეგ პირველ ადგილს წარმოდგენა — ფანტაზია იჭერს. ფანტაზიის განცდაში იგულისხმება საგნის ისეთი ასახვა, რომელსაც კვრეტითი ხასიათი აქვს, რამდენიმედ განზოგადებულია, აღმოცენებულია აღქმის აქტის საფუძველზე და სულის კუთვნილებად არის გადაქცეული. აღქმისა და ფანტაზია-წარმოდგენას შორის ძირითადი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ აღქმა ყოველთვის რეალურად არსებობს. თუ ფაქტობრივად არა, პოტენციურად მაინც, ხოლო წარმოდგენა-ფანტაზიაზე ამას ვერ ვიტყვით. აღქმა ყოველთვის კეშმარია-

მეექვსე გრძობის ორგანოს დაშვება, არისტოტელე ამ აზრის მოწინააღმდეგედ უნდა ვიგულოვოთ.

განსხვავება, რომელზედაც არისტოტელე ლაპარაკობს, ეხება არა შინაგან და გარეგან ორგანოს, არამედ ერთიანისა და მრავლის შორის არსებულ მიმართებას: ყველგან, სადაც ცნებათა მორიგეობის საკითხი დგება, არისტოტელე მიმართავს რეალურ მთლიანობისა და ცნებაში გათიშულის აზრს. შეგარძნების უნარი რიცხოვნობაზე, რეალურად არის ერთი, ცნების, ყოფიერების მიხედვით არის მრავალი (ფრ. 431, 20). ეს ერთიანი და საერთო გრძობის ორგანო განუყრელად არის დაკავშირებული სხეულთან. სენსიტიუური სული გულთან არის დაკავშირებული. გული, როგორც სხეულის ცენტრალური ადგილი, ძლიერ მოხერხებულია სენსიტიუური სულსათვის, რათა მან თავისი ფუნქციები შესაფერისად შეასრულოს. გულის ღირსება შეგარძნებათა წარმოშობის საქმეში ემყარება სითბოს, რომელიც სულს ენათესავება ეს არის თბილი ჰაერი ანუ ჰნევეა. ტერის როლი სითბოს განელებაა, ტერის ერთგვარი მაცივარია, რომელიც გულთან, სითბოს ორგანოსთან ერთად ქმნის ორგანიზმის პარპონიულ მდგომარეობას.

პერიფერიიდან ცენტრში შთაბეჭდილება გადააქვს სისხლს, რომელიც თვითონ შეგარძნებას მოკლებულია, მაგრამ, რადგან სისხლი თბილ ჰაერს წარმოშობს, ის შედღერის როლს ასრულებს ორგანიზმის შიგნით.

მთელისა და ნაწილის ურთიერთობის ფაქტთა შორის არისტოტელე ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ხშირად მთელის აღქმა გეაქვს, მაგრამ მისი შემადგენელი ელემენტებისა არა, რამდენიმე ტონის წამი გვესმის, მაგრამ ტონებს ვერ ვამჩნევთ. ამის ახსნას არისტოტელე კვლავ რეალურისა და პოტენციალის ცნებაში უძილობს: ნამდვილად რეალურად აღიქმება მარტო მთელი. მისი შემადგენელი ელემენტების აღქმა არსებობს მხოლოდ პოტენციურად.

შეგარძნებათა ყოველი წგუფი ორ უკიდურეს შეგარძნებას შორისაა მოთავსებული. ეს შეგარძნებები წარმოდგენენ ერთგვარ პოლუსებს, საზღვრებს, რომელნიც შემოფარგლავენ შეგარძნებათა მრავალსახიანობას. ამით აიხსნება ის, რომ აღნიშნული მრავალსახიანობა უსაზღვრო კი არ არის, არამედ განსაზღვრულია რიცხობრივად.

შეგარძნება საგნის შეგარძნებაა, მაგრამ შეგარძნების გამრავლებას საგნის გამრავლება არ სდევს თან. საგანი ერთია და რჩება ასეთად რავინდ მრავალრიცხოვანი შეგარძნებაც არ უნდა აღმოცენდეს მის ნიადაგზე. ამით აიხსნება ის, რომ სხვადასხვა ინდივიდები, რომელთაც თავისი საკუთარი შეგარძნებები აქვთ, აღიქვამენ ერთსა და იმავე საგანს: ერთი და იგივე საგანი იწვევს სხვადასხვა ინდი-

ტია თავის შინაარსით, წარმოდგენა კი ექვემდებარება შეცდომას. წარმოდგენა-ფანტაზია არ გულისხმობს იმავდროულად გრძნობის ორგანოს აქტუალიზაციას, ხოლო შეგრძნება-აღქმისათვის ეს პირობა აუცილებელია. ფანტაზია არ არსებობს შეგრძნების გარეშე. მხოლოდ იმ ცოცხალ არსებათ შეიძლება ჰქონდეთ ფანტაზია, რომელთაც გრძნობადი აღქმის უნარი აქვთ. ფანტაზია იმავე საგნებისკენაა მიმართული, რომლის საფუძველზედაც არის მიღებული აღქმა. საგანი აღქმისა და წარმოდგენის, ამგვარად, ერთი და იგივეა (428. 13). ფანტაზიაც მოძრაობაა, როგორც შეგრძნება და მხოლოდ ისეთი მოძრაობა, რომელიც შეგრძნებას ახასიათებს. ფანტაზია ერთდროულად აქტიურიც არის და პასიურიც. აღქმიდან მიღებულ მოძრაობას ფანტაზია ინარჩუნებს შედარებით დიდხანს. თუ საგნიდან მომდინარე გამაღიზიანებელმა დაბრკოლებები გადალახა და გულამდე მიაღწია, ის მოგვეცემს თვალსაჩინო წარმოდგენას, ფანტასმას, რომელიც, თუ დაბრკოლების მიზეზით დამახინჩებული არ არის, შეგრძნების ასლს წარმოადგენს. ფანტაზიის მკიდრო კავშირი შეგრძნებასთან თვით მისი სახელწოდებიდანაც ჩანს. „ფანტაზიის“ ძირი არის ფაძო რაც ნიშნავს „სინათლეს“. სინათლე მხედველობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, ხოლო მხედველობის შეგრძნება პროტოტიპია შეგრძნებისა საერთოდ (ფრ. 429. 4).

მოგონების წარმოდგენიდან ფანტაზია-წარმოდგენა იმით განსხვავდება, რომ მოგონებისას იმ ნამდვილი საგნის წარმოდგენაც გვიჩნდება, რომელსაც ეს წარმოდგენა ასახავს, ხოლო ფანტაზიის განცდა ასეთ მითითებას მოკლებულია. ფანტაზია, როგორც ნორმალური განცდა, განსხვავდება ფანტასტიკურიდან. უკანასკნელი ჩნდება მაშინ, როცა საგამაღიზიანებლო მოძრაობანი აირევიან ერთმანეთში. ამ პირობებში მიღებული ჰერეტიითი სახე არ შეესატყვისება აღქმას და, არისტოტელეს აზრით, პათოლოგიურ შემთხვევებს უნდა მიეკუთვნოს: რასაკვირველია, ასეთი წარმოდგენები შემეცნებას ხელს უშლიან, მაგრამ სამაგიეროდ ნორმალური ფანტასმები თავისი ზოგადობის ბუნებით საკუთრივ აზროვნების წინასაფხურს ქმნიან. ფანტაზია (ნორმალურიც) არ არის მტკიცება, მიღება-უარყოფა. ჰეშმარიტება და შეცდომა არის ცნებათა შეერთება (ფრ. 432,11) და არა ჰერეტიითი სახეების კომბინაცია, მაგრამ თვალსაჩინო წარმოდგენები (ფანტასმები) ცხოველებში და ზოგჯერ ადამიანშიც გონების მაგიერობას ეწევიან. ცხოველებში იმიტომ, რომ მათ გონება საერთოდ არა აქვთ, ხოლო

ვიდში მსგავს შედეგს. შეგრძნების პროცესი „ფორმით“ ერთია, მაგრამ რიცხობრივად მრავალი.

ადამიანში იმიტომ, რომ ზოგჯერ ადამიანები თავის გონებას კარგავენ აფექტების, ავადმყოფობის ან ძილის ზეგავლენით (ფრ. 429, 8—9).

შეგრძნებასა და წარმოდგენას მეხსიერება აკავშირებს. მეხსიერება ის უნარია, რომელიც ცენტრალურ ორგანოში დარჩენილ შთაბეჭდილებას აღძრავს და ამით წარმოდგენას გვაძლევს. სულში რომ შთაბეჭდილება რჩება, ეს უნდა გავიგოთ როგორც მოძრაობა, რომელიც გამლიზიანების ზემოქმედების შემდეგ რჩება ორგანოს შიგნით. არისტოტელე აქ არ ლაპარაკობს ნერვული სისტემის შესახებ. ასეთი ცნება საერთოდ უცხოა მისთვის (Siebeck). არისტოტელეს მხედველობაში აქვს სისხლთან დაკავშირებული პნეემა. მეხსიერება არის ეს ფსიქოფიზიკური მუდმივმოქმედი უნარი. ის არის შეგრძნების „კვალი“, რომელიც მოძრაობის სახით არის შენახული ორგანოში. ამ კვალის საფუძველზე ჩნდება წარმოდგენა. როდესაც შთაბეჭდილებით გამოწვეული მოძრაობა ორგანოდან ცენტრში, ე. ი. გულში გადადის, ჩნდება ცნობის აქტი, შთაბეჭდილების გაცნობიერება. „კვალის“ ცნება არისტოტელემ თავისებურად წარმოიდგინა. ის არ არის დარჩენილი შთაბეჭდილების სტატიკური მდგომარეობა, ბეჭდიდან სანთელზე დარჩენილი ანაბეჭდის მსგავსი, არამედ მოძრაობაა, რომელიც გამლიზიანებით გამოწვეული მოძრაობის გავრძელებას წარმოადგენს. არისტოტელეს „მეხსიერების კვალში“ შედის ისეთი მოვლენაც, რომელსაც თანმიმდევარი კვალი (Nachbild) ეწოდება (Siebeck); მეხსიერება განუყრელად არის დაკავშირებული როგორც შეგრძნებასთან, ისე ჰერეტიტს წარმოდგენასთან. აბსტრაქტული წარმოდგენების, ე. ი. არათვალსაჩინო წარმოდგენების მოგონება განსხვავდება თვალსაჩინო წარმოდგენათა მოგონებისგან. პირველთა მოგონებას „აკილენციური ხასიათი“ აქვს იმდენად, რამდენადაც მათი მოგონება ხდება არათვალსაჩინოდ. მოგონებას მიეკუთვნება აგრეთვე დრო, რომელიც ამ შემთხვევაში წარმოდგენას აძლევს უკვეყოფილის ნიშანს. ხშირად დროს წარმოდგენა წინ უსწრებს მოსაგონებელ შინაარსს (ფრ. 452, 29). მოგონება აფექტია, ერთგვარი მდგომარეობაა ჩვენში. ამიტომ იბადება კითხვა: როგორ ხდება, რომ თავისთავად ჩვენში არსებული მდგომარეობის შემეცნება იმავე დროს ჩვენს გარეარსებული საგნის, თვით ორიგინალის შემეცნებაც არის? გამოდის, რომ ჩვენ ვიცით ის, რაც ჩვენს გარეთ არის. სულმა იცის ის, რაც მასში არ იმყოფება. არისტოტელეს პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: ჩვენი მდგომარეობა და ასახვა, ე. ი. ჩვენი სულის მდგომარეობა ამ შემთხვევაში არიან ერთი და იგივე. ცნებაში კი ისინი სულ სხვადასხვა არიან. განსხვავებით მეხსიერებიდან. რომელშიც მხოლოდ შენახვა და აღდგენა იგულისხმება, მოგონება ანამნეზური ხასიათისაა და შეპირობებულია წარმოდგე-

ნათა ასოციაციით. რეპროდუქცია ასოციაციის საფუძველზე შეიძლება იყოს მექანიკური და შეიძლება ემყარებოდეს მიჩნევას. თვით ასოციაციის საფუძველი შეიძლება იყოს სამგვარი: მსგავსება, კონტრასტი და თანამიმდევრობა-მოსაზღვრეობა. მოგონების პრინციპად გვევლინება აგრეთვე ლოგიკური კავშირი. მაგ., ზოგადობასა და საშუალო (ზოგადობის) ცნებას შორის.

არისტოტელე ვრცლად იკვლევს მწკრივთა რეპროდუქციის საკითხს. ერთი მწკრივის რომელიმე რიგს შეუძლია აღადგინოს რომელიმე სხვა მწკრივი. თუ სახელდობრ რომელი, ეს დამოკიდებულია განმტკიცებულ ჩვეულებაზე ზშირად ერთდროულად არსებობის გამო, და შემთხვევით ასოციაციაზე ან მსგავსებაზე. მიჩნევის საფუძველზე შეიძლება როგორც სწორი, ისე შემცდარი რეპროდუქცია: საძიებელი სახელი შეიძლება იყოს ნახულის მსგავსი, მაგრამ არა ის თვითონ. მოგონების შეცდომა იმას ემყარება, რომ დაკარგულია სათანადო დროის წარმოდგენა.

მოგონების ფიზიოლოგიური საფუძველი უნდა წარმოვიდგინოთ ასე: სულს შეუძლია გულის საშუალებით გამოიწვიოს ისეთი მოძრაობა, რომელიც მიმართულია გრძნობათა ორგანოებისკენ და იქ აღძრავენ იმ მოძრაობად, რომელნიც გარე ზემოქმედების კვალის სახით არსებობენ. შეგრძნება გარე შთაბეჭდილებით ჩნდება, ხოლო მოგონება სულის შინაგანი აქტიობის საშუალებით. აქ მოძრაობა სულიდან ორგანოსკენ მიიმართება (ფრ. 408, 18). არისტოტელე ეხება მენსიერების დეფექტებსაც და მათ ფიზიოლოგიურ ახსნას აძლევს.

ცხოველებს, არისტოტელს აზრით, აქვთ მენსიერება, მაგრამ არა აქვთ თავისუფალი მოგონების უნარი, რომელიც ადამიანის საკუთრებას შეადგენს.

ზიბეკმა საგანგებოდ გამოარკვია, რომ „წარმოდგენათა მექანიკის“ ცნებას, რომლის აღმოჩენაც ჰერბარტის საქმედ ითვლება, პირველად არისტოტელემ მიაგნო. ორგანოს შიგნით ხდება პატარა მოძრაობანი. ისინი ერთიმეორეს ეწინააღმდეგებიან და ამ ბრძოლის შედეგად ძლიერი ამარცხებენ და სპობენ სუსტებს. მარტივი მოძრაობა უფრო ადვილად შეიგრძნება, ვიდრე რთული და ბრძოლაშიც ის იმარჯვებს. ეს იმით აიხსნება, რომ რთულს, შედგენილობითს მოძრაობაში შემადგენელი ელემენტები მოძრაობისა ერთმანეთს უშლიან ხელს და შეგრძნებას აბრკოლებენ. როცა მეტოქეობა ხდება ერთი მოძრაობის შეგრძნებათა შორის, შერწყმის ფაქტი იჩენს თავს: სული მსგავსსა და ერთს დროში მიმდინარე მოძრაობებს ერთ მთლიან მოძრაობად აქცევს. ყურადღების განაწილების პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ არისტოტელე შეუძლებლად თვლის ერთდროულად ორი შეგრძნების არსებობას: როცა სული ისეთ პირობებშია

ჩაყენებული, რომ ორ შთაბეჭდილებას უნდა გაუწიოს ანგარიში, ის ან ხოლო ერთ მათგანზე შეჩერდება, ან მათი შერწყმით ერთ შეგრძნებას შექმნის.

### აზროვნების ფსიქოლოგია

გრძობადი კვრეტა ახლოს დგას აზროვნებასთან, მაგრამ მისგან მაინც მკაცრად უნდა გავასხვავოთ. გრძობადი წარმოდგენა მოკლებულია კეშმარიტების პრეტენზიას, იგი მსჯელობის ფორმას არ ატარებს. დოქსური (მწიფ) შემეცნება არ არის თავისუფალი შეცდომისაგან, მაგრამ მას ის განასხვავებს წარმოდგენიდან, რომ მსჯელობის ფორმა აქვს და შეცდომა-კეშმარიტების ალტერნატივის წინაშე დგას. არაა სწორი, როცა დოქსაში მოჩვენებას გულისხმობენ. დოქსა შეიძლება კრიტიკული შემოწმების შემდეგ აღმოჩნდეს მოჩვენება. მაგრამ ეს არ არის აუცილებელი, რადგან ხშირად დოქსა კეშმარიტებას შეიცავს (ფრ. 428, 19). დოქსა არ განიცდება როგორც ჩვენი თავისუფალი შექმედების პროდუქტი. ასეთი განცდა ფანტაზიას ახლავს თან. დოქსა კი გვაძლევს, ერთგვარ რწმენას გვაძლევს, რომელიც თუმცა დოგმატურია, მაგრამ ფსიქოლოგიურად მაინც ერთგვარი ძალის მქონეა (ფრ. 427, 20). წარმოსახვაში მოცემული სახიფათო მოვლენა იმაზე მეტ გრძობას ვერ იწვევს ჩვენში, რამდენადაც იწვევს იგივე მოვლენა სურათის (დახატული) სახით მოცემული. დოქსაში იგივე მოვლენა ძლიერ გრძობასთან არის დაკავშირებული. სანამ კრიტიკული თვალსაზრისი არ დაამტკიცებს დოქსას მოჩვენებითობას, რაც ყოველთვის აუცილებელი არ არის, იგი სინამდვილის სახით დგას ჩვენს წინაშე ყველა თავისი ემოციონალური შედეგებით. დოქსური შემეცნებიდან არსებითად განსხვავდება მეცნიერული შემეცნება (ეპისტემა). ეპისტემური შემეცნების საგანი არის უცვლელი, ის, რაც ნამდვილად არის და მარად უცვლელია. ის არის იმის შემეცნება, რაც სამყაროს საფუძვლად უდევს. როგორც მისი პრინციპი, მისი არსი და კანონი. დოქსური შემეცნების საგანი წარმავალია, იქნება და ისპობა, შემთხვევითია და არა აუცილებელი. დოქსური და ეპისტემური შემეცნება შემეცნების ორ უკიდურეს წერტილს შეადგენენ. ერთია უმდაბლესი, ხოლო მეორე უმაღლესი საფეხური შემეცნებისა. შემეცნების ამ ორ უკიდურეს საფეხურს შორის მოთავსებულია პრაქტიკული აზროვნება.

კეშმარიტება არის აზრის შეთანხმება არსებულისადმი, ხოლო შეცდომა შეუთანხმებლობა მასთან. ცოდნის საზომი, არისტოტელეს აზრით, საგანია და არა სუბიექტი. შეცდომის ფსიქოლოგიურ საფუ-

ძველს ფანტასმის მოგონებად ჩათვლა ან წარმოდგენის შეგრძნებად მიღება შეადგენს. ამ აღრევის მიზეზი შეიძლება იყოს სუბიექტის მდგომარეობა, მისი ავადმყოფობა ან ობიექტის არასაკმარისი სისრულით და ინტენსივობით მოცემულობა. თავისთავად საგნებში არც ტყუილი და შეცდომაა და არც კეშმარტება. მხოლოდ მაშინ, როცა საგანი სათანადოდ არ არის მოცემული, ფანტაზია ხარვეზის შევსებას ახდენს და ამით ამახინჯებს იმას, რაც არის მოცემული: საგანი ისე არ განიცდება, როგორც არის იგი ობიექტურად.

საკუთრივ აზროვნებას (წმინდა აზროვნებას) თავისი ორგანო აქვს. ეს არის გონება (vóús), რომელიც არა აქვს არც ერთ ცხოველს. გონება სრულიად დამოუკიდებელია თავისი ბუნებით სხეულისაგან. მისთვის უცხოა ქმნადობა და წარმავლობა. გონება ის იარაღია შემეცნებისა, რომლის საშუალებითაც ჩვენ ვწვდებით ერთიანობას მრავალიანობაში, იმას, რაც არის საგანთა უკანასკნელი საფუძველი და ყოველგვარი ცოდნის უმაღლესი პრინციპი. გონება არის აგრეთვე უნარი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს შევიცნოთ ღვთაება და საერთოდ ყოველგვარი ზეგრძნობადი მოვლენა. მუშაობის ფორმის მიხედვით გონება თვალს ემსგავსება. როგორც თვალი, ისე გონებაც მხოლოდ ფორმას გადმოიღებს საგნიდან და არა მატერიას, მასალას, რომელსაც აქვს ეს ფორმა. მაგრამ გონებას არა აქვს საქმე საგნებთან, არამედ მხოლოდ თვალსაჩინო წარმოდგენებთან. წარმოდგენას აქვს თავისი მასალა და ფორმა. გონებას იგი აინტერესებს მხოლოდ თავისი ფორმის მიხედვით. წარმოდგენა საგანს ემყარება, ხოლო თვით წარმოდგენა არის გონების სამოქმედო აპარატი, ის მასალა, რომლითაც გონება ქმნის გაერთიანებულსა და გამთლიანებულ ახალ ფაქტს. ზოგადი პრინციპი შესაძლებლობის რეალობად ქცევისა აზროვნების მიმართ ასეთ სახეს იღებს: გონების საგანი, ცნებითი მიმართებანი, შესაძლებლობის სახით არიან წარმოდგენაშიც, მაგრამ მათი რეალურად ქცევისათვის საჭიროა გონება შეეხოს მათ. თავის მხრივ გონებაც ატარებს თავის წიაღში შესაძლებლობის ფორმაში აღნიშნულ მიმართებებს, მაგრამ წარმოდგენასთან ურთიერთობამდე ისინი რეალურს რამეს არ წარმოადგენენ. როგორც შეგრძნების აქტში ორგანო თავის ობიექტთან ერთად მთლიანად იქცევა, ისე გონებაც აზროვნების აქტში თავის ობიექტთან ცნებით-ფორმებთან იგივდება. გონება და წარმოდგენაში არსებული ცნებითი ფორმები შესაძლებლობაში, ყოფიერებაში სხვადასხვაა, რეალობაში — ერთი. მოაზროვნე და სააზროვნო, აზროვნების საგანი, არის ერთი და იგივე (ფრ. 430,4). რეალიზირებული ცოდნა და შემეცნების საგანი ერთია (ფრ. 431,1). შემეცნება, რომელსაც გრძნობის ორგანო გვაძლევს, შეზღუდულია, გონების მიერ მიღწეული შემეცნება განუსაზღვრელია, გონების სამოქმედო არე გა-

ცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე გრძნობის ორგანოებისა. გონების მუშაობის დასაწყისი კვრეტითი წარმოდგენაა. აქ არსებული ფორმები ფანტაზიის დახმარებით გადადიან გონებაში და იქ არსებულ შესაძლებლობას რეალობად აქცევენ.

გონება არ არის სხეულთან დაკავშირებული, არ იღებს მონაწილეობას სხეულის განვითარებაში და მის ფუნქციობას არ განაგებს. ამისთვის არის მცენარეული და სენსიტივური სული. გონება არის გონიოთი თვალი, რომელიც ხედავს მიმართებათ საგანთა შორის. მას აქვს ინტელექტუალური კვრეტის უნარი; რადგან ის სხეულით არ არის შეზღუდული. სხეული მას მხოლოდ მაშინ ჰკირდება, როცა შემეცნების საგანს გრძნობადი მოცემულობა შეადგენს. აქ გრძნობის ორგანოების მონაწილეობა აუცილებელია, მაგრამ, როცა საქმე ეხება შემეცნების მაღალ ფორმებს, საგანთა პრინციპების, საწყისების წვდომას, გონება სხეულის არავითარ დახმარებას აღარ საჭიროებს (ფრ. 417, 25).

როცა გრძნობის ორგანოს შემეცნებითი შესაძლებლობის პირობებზეა ლაპარაკი, გრძნობის ორგანოს მასალისეული მსგავსება შესაძლებლად ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად ცხადდება. გრძნობის ორგანოს თვისებითი მსგავსება მის შესაძლებლობას საგანთან ქმნის როგორც შემეცნების პირობას, ისე ასეთი შემეცნების ზღვარდებულობას: ამა თუ იმ გრძნობის ორგანოს შეუძლია მხოლოდ განსაზღვრული შინაარსის შემეცნება. ისეთი შინაარსის მქონე საგანი, რომლის თვისებები არ ახასიათებს ამა თუ იმ ორგანოს, მისთვის შეუმეცნებელია. სულ სხვაგვარია გონების შემეცნებითი უნარის ბუნება. იგი თავისუფალია მასალით შეზღუდულობისაგან. იმისთვის, რომ ყველაფრის შემეცნება შესძლოს, გონება არ უნდა აღივსოს რომელიმე გარკვეული შინაარსით, არამედ ინდიფერენტული იყოს ყოველი სპეციფიკურობის მიმართ. თავისთავად გონებაში არაფერი გარკვეულად, რეალურად არ არის. ის მხოლოდ ადგილია, სადაც იღეები შეიძლება არსებობდნენ. აზრის საგნები პოტენციურად გონებაში არიან, მაგრამ სანამ გონებას აზროვნება არ დაუწყია, ის ჰგავს საწერ დაფას, რომელზედაც ჯერ არაფერი წერია გარკვეული სახით.

გონებაში არ არის არავითარი მატერია და არც მატერიის ფლობა ევალუბა მას. ის, რაც არის გონების საგანი, არსებითად იგივე გონებაა. ამიტომ გონების საშუალებით მიღწეული შემეცნება სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობაა. როდესაც გონება ცნებებს აზროვნებს, იგი მაშინ თავისთვის აზროვნებს. გარედან მას არაფერი არ ეძლევა. თავის მუშაობის პროცესში გონება მხოლოდ იმას განახორციელებს, რაც მასშივეა შესაძლებლობის სახით.

რა ურთიერთობა აქვს გონებას ემპირიულ სინამდვილესთან? ემპირიული სინამდვილე აღქმის სახით გვეძლევა. აღქმა ყოველთვის ინდივიდუალურია, ხოლო ის ცნებები, რომელთანაც საქმე აქვს გონებას, მიზეზი-შედეგი, მსგავსება-განსხვავება და სხვ. ზოგადი ხასიათისანი არიან. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცნებები გარედან, ემპირიულ სინამდვილისგან არ არიან მიღებული, არამედ შიგნით, თვით გონებაში არიან. იბადება კითხვა, რას წარმოადგენენ ისინი, როცა ჯერ კიდევ პოტენციალურ მდგომარეობაში იმყოფებიან? ამ კითხვაზე შეიძლება ასე გვეპასუხა: ცნებები მზა მდგომარეობაში არიან გონებაში, მაგრამ მათ აკლიათ გაცნობიერება. არისტოტელე ასეთ პასუხს არ დაეთანხმებოდა. ცნება არ არის ერთბაშად მოცემული, არისტოტელეს აზრით, იგი გონების სისტემატური მუშაობის შედეგია. ზიბეკი ასე წარმოიდგენს გონების აღნიშნულ მუშაობას: გონებაში არსებობს განსხვავების თანდაყოლილი უნარი. თავისი შესაფერისი ფუნქციონის წარმოების პროცესში ეს უნარი ვითარდება და აღქმის უნარად გვევლინება. აღქმის აქტის ნიადაგზე ჩნდება შთაბეჭდილება, რომელიც რჩება გონებაში. ეს დაშენილი შთაბეჭდილება არის მეხსიერება. იმის გამო, რომ მსგავსი შთაბეჭდილებები მიორდებიან, მოვლენის გვაროვნული ნიშნები ერთვიან ერთიმეორეს და ამგვარად იქმნება ზოგადი წარმოდგენების შინაარსი, რომელიც განზოგადოების პირველ საფეხურს შეადგენს. მაგ., ზოგადი წარმოდგენა — „ცოცხალი“ არის მრავალი ცხოველის აღქმის ნიადაგზე მიღებული ნაკრები წარმოდგენა. ეს პირველი ობიექტი გონებისა, მართალია, აღქმის საბაბით შეიქმნა, მაგრამ აღქმის საგანს მაინც არ შეადგენს. იმისთვის, რომ მრავალ მოვლენაში საერთო ნიშანი ყოფილიყო შემჩნეული, აუცილებელი იყო ისეთი უნარი, რომელიც მხოლოდ გონებისათვის არის დამახასიათებელი. მოვლენათა დაუღალავი ბრძოლა გონების აქტიობის წყალობით ჩერდება და მოუსვენარი გრძნობადი სიმრავლის ადგილს აზროვნების მტკიცე შინაარსი იკერს. ამას ნიშნავს არისტოტელეს თქმა, რომ ზოგადს ინდუქციის საშუალებით ვწვდებით და ცნების შინაარსს ვაზროვნებთ გრძნობადი ჰერეტის სურათებით. ეს არის შეგრძნებიდან ცნებაზე გადასვლის მომენტი, ის მომენტი, რომლის გავლის შემდეგაც იწყება აზროვნება ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით.

ზოგადი მოთავსებულაა გრძნობად შინაარსში, მაგრამ იქიდან მისი გადმოღება და შემეცნების საგნად გადაქცევა გრძნობადს შემეცნებას არ შეუძლია, ამისთვის საკუთრივი აზროვნებაა საჭირო. აზროვნება გრძნობადში მოცემულს ცნებამდე აღამაღლებს. გამოცდილების როლი იმაში მდგომარეობს, რომ აზროვნებას მასალა და საბაბი მისცეს ცნებათა მისაღებად. მოცემულობის თვალსაზრისით ემპირიული სფერო პირველადი მოცემულობაა, მაგრამ საფუძველმდებლობის თვალ-



საზრისით იგი ასეთი არ არის. ის, რასაც აზროვნების მუშაობის შედეგად ვაღწევთ, მოცემულობის მიხედვით უკანასკნელია, მაგრამ ბუნებისათვის პირველი და უმნიშვნელოვანესია. იგი საფუძველია ყოველგვარი მოვლენის. აღქმა თუმცა აძლევს გონებას საბაზს და ნიადაგს განზოგადებისათვის, მაგრამ თვით განზოგადება აღქმის აქტს არ მიეწერება. აღქმა არ არის ცნების შემქმნელი. გონებას წარმოდგენის სახით ნელა მასალა ეძლევა, რომლიდანაც ის ცნებას ქმნის. წარმოდგენა სამოქმედოდ აღძრავს გონებას, მაგრამ ამას წარმოდგენა ახერხებს არა იმ ნიშნით, რომლის გამო ის არის წარმოდგენა, არამედ იმით, რის წყალობითაც ის შეიძლება გახდეს აზროვნების საგანი. ე. ი. წარმოდგენა გონებას აღძრავს არა წარმოდგენის, არამედ აზროვნების, აზრისეული ნიშნით. გონება აქაც თავის თავის შემეცნებას აწარმოებს.

გონება განზოგადობის, ფორმის ორგანოა, მისი მუშაობა აღქმით იწყება და ინტუიციური აზროვნებით თავდება. ამ ორ უშორეს პუნქტებს შორის აზროვნების რამდენიმე საფეხურია მოთავსებული. ყველა საფეხურის გავლა ქვეშარიტების მისაღწევად არ არის აუცილებელი.

გონება ორგვარია: თეორიული და პრაქტიკული. თეორიული გონება იმით ხასიათდება, რომ მას თავისი მიზანი თავისივე თავში აქვს და არსად გარეთ არ ეძებს თავის მოქმედების გამართლებას. პრაქტიკული გონება ისეთი მიზანდასახულებით ხასიათდება, რომლის საგანიც მის გარეთაა მოთავსებული. მიზანს მისწრაფება მოსდევს, ხოლო ის, რისთვისაც მისწრაფება აღმოცენდება, შეადგენს პრაქტიკული გონების საფუძველს (ფრ. 433,16).

თავისთავად აღებული, პრაქტიკული გონება წმინდა შემეცნების ორგანოა. მან უნდა დაადგინოს ფაქტი იმისა, თუ რისკენ მიისწრაფიან (აღამიანები) და რას გაურბიან ისინი. მაგრამ პრაქტიკული გონება ამით არ კმაყოფილდება. ის მიდრეკილებას, სურვილებს ეხება და ამით თავის მუშაობას საზღვარს უდებს, თეორიული აზროვნება თავისუფალია გარემომენტებიდან და ამიტომ მისი მუშაობა წმინდაა და თავისუფალი.

პრაქტიკული აზროვნება სხვა მხრივაც დაბლა დგას თეორიულზე. იგი შეიძლება ცდებოდეს და რაც სიკეთედ მიუჩნევია, შეიძლება ნამდვილად ასეთი არ იყოს.

არისტოტელეს მოძღვრება გონების შესახებ ერთ სიძნელესთან არის დაკავშირებული, რამდენადაც საკითხი ამ მოძღვრების გაგებას შეეხება. გონება, არისტოტელეს ზოგი გამოთქმის მიხედვით, განიცდის ზეგავლენას, და ამ აზრით, პასიურია, ხოლო მეორე მხრივ გონება ითვლება ისეთ ორგანოდ, რომელზედაც ვერაფერი ვერ ახდენს ისეთ გავლენას, რომ იგი პასიურ მდგომარეობაში ჩააყენოს. პირიქით, გო-

ნებისათვის ის არის სპეციფიკური, რომ იგი მუდამ მოქმედია და აქტიური. როგორ შეიძლება ამ დებულებების შერიგება ერთმანეთთან?

გონებას ორი ფუნქცია აქვს დაკისრებული. ის არის ცნებისა და ცნობიერების ორგანო. შესაძლებელია, რომ გონება ორივე ფუნქციას ყოველთვის ერთდროულად ასრულებდეს, ე. ი. ცნებაც და მისი ცნობიერებაც განუყრელად არსებობდნენ. ასეთი გონება ღმერთის კუთვნილებათაა. ადამიანის გონება თუმცა მუდამ ატარებს ცნებებს თავის თავში, მაგრამ ყოველთვის ისინი მას გაცნობიერებული არა აქვს. მათი გაცნობიერების პროცესში სხვადასხვაა იმისდა მიხედვით. თუ რა ბუნებისაა გასაცნობიერებელი ცნება. როცა ის აღქმის შინაარსში არსებულ მიმართებათ შეეხება, საჭიროა აღქმის აქტი როგორც ერთგვარი სტიმული, ბიძგი, რომლის საპასუხოდ გონება მოქმედებს იწყებს. იმ დროს, როცა აღქმის შინაარსი (არა მასალა) გონებაზე მოქმედებს, გონება, როგორც გარეელემენტის ზემოქმედების საგანი, პასიურია. მაგრამ როცა გონება თავის იმანენტურ ვითარებას ითვალისწინებს, ზემოქმედების ფაქტის მიუხედავად, აქტიურია: აქ იგი თვითონ მოქმედებს თავის თავზე და ამდენად თავისუფალია უცხო ზეგავლენისაგან.

რამდენადაც შესაძლებელია ლაპარაკი გონების ისეთ მდგომარეობაზე, როცა მას ძინავს, შეიძლება ამ მომენტში იგი დაუწერელ დაფას შევადაროთ. არისტოტელე ასედაც ამბობს: გონებაში არაფერი აშკარად, ე. ი. ცნობიერად არ არის მოცემული. ხოლო თუ გონების დახასიათებას განვიზრახავთ იმ მომენტში, როცა ის ფხიზლობს, იგი ისეთ დაფას უნდა შევადაროთ, რომელიც თვითონ წერს თავის თავზე, თავის სუფთა ფიცარზე. დაუწერელ დაფაზე აღქმა კი არ წერს, არამედ გონება. რომელმაც შეიძლება ბიძგი აღქმიდან მიიღო, მაგრამ ის, რაც გონებაში ჩაიწერა, სულის შინაგანი აქტიობით მოხდა. ზოგადი, გონების ობიექტი, აღქმითს მოცემულობაშიაც იმყოფება, მაგრამ მისი იქიდან „ამოღება“ აღქმის კი არა, გონების საქმეა.

ადამიანის ფსიქიკური უნარი თითქმის მთლიანად დაკავშირებულია სიცოცხლის განვითარებასთან. გამონაკლისს შეადგენს აქტიური გონება. რომლის „საწყისი“ ადამიანში. როგორც ბიოლოგიურ არსებაში არ მოიპოვება. აქტიური გონება ღვთაებრივი მოვლენაა და ადამიანს გარედან ეძლევა. ადამიანში გონებას ისეთივე ფუნქცია აკისრია, როგორც ღვთაებას ბუნებაში. ღვთაება ბუნებას აძლევს წესს, გონება ადამიანის მომწესრიგებელია. როგორც ღვთაებისა და სამყაროს ურთიერთობა, ისე გონებისა და ადამიანის ბიოლოგიური არსის ურთიერთობა არის ცალმხრივი. ღვთაება მოქმედებს სამყაროზე, მას წესრიგს აძლევს, მაგრამ თვითონ არ განიცდის სამყაროდან უკუმოქ-

მედებს; გონება მოქმედებს ადამიანის ორგანიზმზე, მაგრამ ორგანიზმის თვისებებს თვითონ არ ეზიარება. სულის ისეთი ფუნქციები, როგორცაა მეხსიერება, აღქმა, წარმოდგენა და სხვა, შებღალული არიან მიწიერებით და ამიტომ მიწიერის წარმავლობას და მოკვდაობას იზიარებენ. ამ მანკს ექვემდებარება პრაქტიკული აზროვნებაც. მხოლოდ თეორიული აზროვნება, აქტუალური გონებაა ადამიანის სულიერ უნართა შორის ისეთი, რომელიც თავისუფალია და შეუზღუდველი.

ადამიანი მიკროკოსმოსია. კოსმოსის წყობა მასში მეორდება. მოძრაობის პირველი საფუძველი, რომელიც თვითონ არ მოძრაობს, მაგრამ სხვის მოძრაობას საფუძვლად უდევს, ადამიანში გონების სახით არის წარმოდგენილი. სანამ სხეულს დაუკავშირდებოდა, გონება იყო წმინდა აქტუალობა, მაგრამ, როგორც სპეციფიკურობას მოკლებულია, იგი განსაზღვრულობასაც მოკლებული იყო. სხეულთან დაკავშირების გამო. მართალია, გონება ერთი თავისი ნაწილით პასიური გახდა, მაგრამ სამაგიეროდ მან ერთგვარი გარკვეულობა შეიძინა.

#### გრძნობები და ემოციები

სიამოვნება და უსიამოვნება ის განცდებია, რომელიც ჩვეულებრივად ახლავს შეგრძნებას. პლატონის მსგავსად, არისტოტელე ფიქრობს, რომ თუ გარეშთაბეჭდილება ორგანოში არსებული პოტენციალური თვისებების გაშლა-განვითარებას უწყობს ხელს, მაშინ მის მიერ გამოწვეულ შეგრძნებას სიამოვნების ელფერი ახლავს თან, ხოლო როცა გამღიზიანებელი გრძნობის ორგანოს ბუნებას ასე თუ ისე ეწინააღმდეგება და განვითარების საშუალებას არ აძლევს, შეგრძნება უსიამოვნების ტონს ატარებს. ერთ-ერთი ძირითადი პირობა, რომელიც ორგანოს ნორმალური მდგომარეობისათვის არის საჭირო, არის მის შემადგენელ ელემენტთა შორის ჰარმონია. სადაც ეს უკანასკნელი დარღვეულია, იქ უსიამოვნების გრძნობა იჩენს თავს. გამღიზიანებლები არ უნდა იყონ ჰარბი არც ინტენსიობის სიდიდისა და არც მისი სიმცირის მხრივ. მხოლოდ ზომიერი, შერეული ხასიათის გამღიზიანებლები იწვევენ ორგანოს ნორმალურ მუშაობას და მასთან სიამოვნებასაც (ფრ. 422,5).

არიან შეგრძნებები, რომელთაც ხან სიამოვნება ახლავთ თან და ხან უსიამოვნება. ეს არის დამოკიდებული ჩვენს მოთხოვნილებებზე. შეგრძნებები, რომელნიც ჩვენ მოთხოვნილებასთან არ არიან დაკავშირებული (მაგ., ისეთი სუნი, რომელსაც არა აქვს კავშირი საქმელთან), მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებენ თავის გრძნობითს ელფერს. ასეთი შეგრძნებები სუნის სფეროში, არისტოტელეს აზრით, სპეცი-

ფიქური უნდა იყოს ადამიანისათვის. ცხოველებს ესა თუ ის სუნი აქეთ მხოლოდ ჭამის მოთხოვნილებასთან დაკავშირებით.

რა არის საერთო სიამოვნებასა და უსიამოვნებას შორის? რა არის ის, რაც გვაძლევს საფუძველს სიამოვნება და უსიამოვნება ერთი კლასის სახეობებზე ჩავთვალოთ? ასეთი კითხვა არისტოტელესთვის უცნობია. რომ სიამოვნება და უსიამოვნება გრძნობებია, ხოლო გრძნობები სპეციფიკურ ნიშანს ატარებენ, რომელიც სიამოვნება-უსიამოვნებისათვის საერთოა, არისტოტელეს შეუძენველი დარჩა.

პლატონი სიამოვნებას განიხილავდა როგორც პროცესს, რომელიც იმისდამხედვით, თუ როგორია ამ პროცესის ხასიათი, ან იზრდება და ან იკლებს. არისტოტელე სიამოვნებას უყურებს როგორც დასრულებულ ფაქტს, რომელიც ხანიერების გამო არ იცვლება. სიამოვნება არც საკიროებს ზრდას, რადგან იგი სრულყოფილ და თვით-კმარ სინამდვილეს წარმოადგენს. სიამოვნებას თავისთავად, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის უკვე მიღწეულია, არ მოსდევს თავისი საწინააღმდეგო (როგორც ამას ფიქრობდა ძველად პლატონი, ხოლო ახალ ფილოსოფიაში — შოპენჰაუერი) უსიამოვნება. ასეთ ფაქტს აქვს ადგილი მხოლოდ მაშინ, როცა სიამოვნება ბუნების (ვიტალურ) მოთხოვნილების საფუძველზეა აღმოცენებული. არიან ისეთი განცდები სიამოვნებისა, რომელთაც მოყირჭება არ ახასიათებთ და არასოდეს არ უკავშირდებიან უსიამოვნებას. როგორც იყო აღნიშნული, სიამოვნება და უსიამოვნება ორგანიზმის მდგომარეობის ცნობიერი უკუფენაა. ყოველგვარი პროცესი, რომელიც ორგანიზმისთვის ბუნებრივია, სიამოვნოც არის, და პირიქით. ორგანიზმის მოწოდება მისი ფუნქციონალობაა, სულისა — აქტიობა. სიამოვნება მჭიდრო კავშირშია სულის აქტუალობასთან: აქტუალობის სრულქმნა სიამოვნებას იწვევს, ხოლო სიამოვნება ახანგრძლივებს აქტიობის პროცესს. აქტიობა და სიამოვნება ერთდროულად ჩნდებიან და ისპობიან.

სიამოვნება-უსიამოვნება მართო შეგრძნებების თანმხლები არაა. იგი შეიძლება დაერთოს წარმოდგენასაც, რადგან წარმოდგენა მხოლოდ შესუსტებული შეგრძნებაა. საერთოდ შეიძლება ითქვას, რომ გრძნობა მრავალ სხვადასხვა ფსიქო-ფიზიკურ პროცესს უკავშირდება. მაგრამ არისტოტელე საგანებოდ გამოჰყოფს სიამოვნების ერთ სახეს, რომელსაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ეს არის ის სიამოვნება, რომელიც კეთილშობილურ ქცევას დაერთვის. ეს არის სპეციფიკური ადამიანური სიამოვნება, რომელიც სრულიად უცხოა ცხოველისათვის. ამ სიამოვნების ერთ-ერთ თავისებურებას ის შეადგენს, რომ იგი გონების მიერ არის სანქცირებული. ადამიანს აქვს სხვა სახის სიამოვნებაც, რომელსაც გონების სანქცია არა აქვს და რომელსაც ხორციელი სიამოვნება უნდა ეწოდოს. ასეთი სიამოვნება ცხო-

ველისთვისაც მისაწვდომია. სიამოვნება-უსიამოვნების სპეციფიკურობას სულის სპეციფიკურობა უდევს საფუძვლად. რამდენადაც ადამიანის სულის თავისებურებას აზროვნება შეადგენს. ადამიანისთვის დამახასიათებელი სიამოვნება-უსიამოვნებაც აზროვნების პროცესს უკავშირდება. სპეციფიკურია ადამიანისათვის აგრეთვე მიბაძვა და მის ნიადაგზე აღმოცენებული სიამოვნებაც. რაც შეეხება ინდივიდუალური ფაქტორის მნიშვნელობას სიამოვნება-უსიამოვნებისათვის, უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი აქაც განსხვავდება ცხოველისაგან. ერთი და იგივე მოვლენა ერთ ადამიანში სიამოვნებას გამოიწვევს, ხოლო მეორეში — უსიამოვნებას. ცხოველებში, არისტოტელეს აზრით, გრძნობის ასეთ ინდივიდუალიზაციას ადგილი არა აქვს.

სიამოვნება არ არის ყოველთვის წმინდა სახით მოცემული. რომელიმე განცდა თუმცა შეიძლება საერთოდ როგორც სიამოვნება ხასიათდება, მაგრამ, შესაძლებელია, ზოგჯერ უსიამოვნებასაც შეიცავდეს. არსებობს, ასე ვთქვათ, შერეული გრძნობა, რომელიც ჩვეულებრივ აზროვნების პროცესს უკავშირდება.

სიამოვნების გამომწვევი მიზეზები სხვადასხვაა, ზოგი გამლიზიანებელი სიამოვნებას იმიტომ კი არ იწვევს, რომ იგი ორგანიზმის რაიმე დეფექტის გამოსწორებას ემსახურება, არამედ იმიტომ, რომ ჭანსალი ფსიქოფიზიკური ორგანიზმის ბუნებრივ ფუნქციობას იწვევს. აზროვნება, მაგალითად, არ არის ორგანიზმის სამკურნალო საშუალება, იგი ახალს არაფერს სძენს ორგანიზმს, მაგრამ რადგან აზროვნების პროცესი ადამიანის სულის ნორმალური მდგომარეობაა, იგი სიამოვნებას იწვევს.

გამლიზიანებელთა მეორე რიგი ყოველთვის არ იწვევს სიამოვნებას. ამას აქვს ადგილი მხოლოდ მაშინ, როცა ორგანიზმს (შემთხვევით) მისი მოთხოვნილება აქვს. ეს მოთხოვნილება ცვალებადია და სუბიექტური და არსებითად განსხვავდება აზროვნების მოთხოვნილებიდან, რომელიც არსებითია ადამიანის სულისათვის.

სიამოვნებისკენ მისწრაფება ჩვენი თანდაყოლილი უნარია. ამით აიხსნება ის, რომ ჩვენ ასე გვიძძიმს სიამოვნების დათმობა. სიცოცხლის სრულყოფისაკენ სწრაფვა სიამოვნების ელფერს ატარებს. ორგანიზმის აქტიობის წარმატებას სიამოვნება სდევს თან. რადგან აღნიშნული აქტიობა არ არის მარადიული, ზღვარდებულია სიამოვნების განცდაც, სიამოვნების „რაოდენობას“ ის გარემოებაც ამცირებს, რომ აქტიობა მხოლოდ სიახლის მდგომარეობაში იწვევს სიამოვნებას. როცა იგი სტერეოტიპული ხდება და ძველდება, ადამიანს ძილის მიდრეკილება უჩნდება და სიამოვნებაც აღიკვეთება.

პლატონთან ერთად არისტოტელეც აღიარებს, როგორც დავინახეთ, შერეული გრძნობების არსებობის ფაქტს. ეს შენაერთი არასო-

დეს არ არის კომპონენტთა თანასწორი რაოდენობის შემცველი. ყოველთვის ერთი მათგანი — ან სიამოვნება, ან უსიამოვნება — სჭარბობს და განცდასაც მთლიანად ან სიამოვნებას ეძახიან, ან უსიამოვნებას.

სულის კვლევა როგორც ბუნებისმეტყველების, ისე დიალექტიკის ამოცანაც არის. ემოციები ყოველთვის სხეულის მოძრაობას გულს-ხმობენ და ამიტომ მათი კვლევა, პირველ რიგში, ბუნებისმეტყველების საქმეა (ფრ. 403, 27). მთავარი შიშის აფექტისათვის, მაგ., ის კი არ არის, არსებობს თუ არა ობიექტურად საშიში მდგომარეობა. ზოგჯერ ადამიანები განიცდიან შიშს, თუმცა საშიში ობიექტურად არაფერია. უნდა ვიფიქროთ, რომ შიში არის მატერიალიზირებული წარმოდგენა, ე. ი. ისეთი სულიერი პროცესი, რომელიც სხეულის ისეთ-სავე ცვლილებას იწვევს, როგორც „ნამდვილი“ შიშისათვის არის დამახასიათებელი (ფრ. 403, 25). ემოციისათვის, მაშასადამე, „გადამწყვეტია“ სხეულის სათანადო მდგომარეობა. აფექტის „უსაფუძვლობას“ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს: თუ სხეულის მდგომარეობა ისეთია, როგორც შიშისთვის არის დამახასიათებელი, შიშის ემოცია აუცილებლად წარმოიშობა, თუგინდ ინდივიდი სავსებით დაზღვეული იყოს ყოველგვარი საფრთხიდან.

არისტოტელე იძლევა აფექტების ერთგვარ კლასიფიკაციას, რომლის საფუძველზედაც სიამოვნება-უსიამოვნების სიჭარბეა აღებული. ემოციები, სადაც სიამოვნების სიჭარბე გვეძლევა, შემდეგია: სიყვარული, გულადობა, სათნოება; სიყვარული სიამოვნების მოთხოვნილებათა, ხოლო სათნოება გაჭირვებულისადმი დახმარების ისეთი მიდრეკილება, რომელიც არც ანაზღაურების მოლოდინს და არც საკუთარ სარგებლობას არ ემყარება.

უსიამოვნება სჭარბობს ისეთ ემოციებში. როგორცაა: მრისხანება და სიძულვილი. მრისხანება არის უსიამოვნების ელფერით აღბეჭდილი ჩვენი მისწრაფება, რომელიც მიმართულია მეორე ინდივიდზე იმ ზიანის სამაგიეროს გადასახდელად, რომელიც მან ჩვენ ან ჩვენს მოკეთეს მიაყენა. გულმოსულობას ახლავს სიამოვნების ელფერიც. ეს იმით აიხსნება, რომ მრისხანება სამაგიეროს გადახდას ნიშნავს, რაც საკუთარი უფლების დაცვას და სამართლიანობის დამყარებას მოასწავებს.

ფიზიოლოგიურად გულმოსულობა არის სისხლის დუღილი გულის გარშემო. ის არის სულის ძალის გამოვლინება, ურომლისოდაც იგი თავდაცვის ძალას იქნებოდა მოკლებული.

სიძულვილი არის სიყვარულის საწინააღმდეგო განცდა, სადაც ბოროტება არის აღიარებული სასურველ მოვლენად. მრისხანებისგან

განსხვავებით, რომელიც კერძო პირისკენაა მიმართული, მძულვარება შეიძლება მთელს გვარს შეეხებოდეს. განსხვავდება იგი გულმოსულობისგან იმითაც, რომ გულმოსულობას დრო თავისთავად განკურნავს, ხოლო მძულვარებას ვერა. ზოგჯერ მძულვარება განრისხებასაც შეიცავს როგორც ერთ-ერთ მომენტს. ეს მაშინ, როცა სიძულვილი მოქმედებაში გადადის და ადამიანი განსჯის შიშს არ განიცდის.

შიში არის უსიამოვნებით აღბეჭდილი ემოცია. ეს არის დაუწყნარებელი მდგომარეობა, თვალსაჩინოდ წარმოდგენილი უბედურების მიზეზით გამოწვეული. შიშისთვის დამახასიათებელია იმედი: რა გინდ ახლოსაც არ უნდა იყოს საფრთხე, გადარჩენის იმედი მაინც სავსებით არ ქრება. ეს იმას აპტიკებს, რომ შიშის გამცდელი (პირი) მსჯელობის, საქმის აწონდაწონის უნარს ინარჩუნებს.

ფიზიოლოგიურად შიში ნიშნავს ერთგვარ გაციებას, შინაგანი სიტბოს შემცირებას. ამით აიხსნება, არისტოტელეს აზრით, ის ფაქტი, რომ ცხოველებს, რომელთაც სისხლის ნაცვლად ერთგვარი წყლის მსგავსი სითხე აქვთ, მშიშარობა ახასიათებთ. ამავე მიზეზით აიხსნება ხანში შესული ადამიანების მშიშარა ხასიათი: მათი სისხლის ტემპერატურა დაწეულია.

გულშემატკივრობა არის უსიამოვნო ემოცია იმის გამო, რომ ადამიანს დაუმსახურებლად შეემთხვა უბედურება. რომელიც ჩვენთვისაც საშიშროებას წარმოადგენს. თუ ჩვენი მდგომარეობა ისეთია, რომ სხვისი უბედურების გადმოსვლა ჩვენზე გამორიცხულია, ჩვენ ასეთი უბედურების „გაზიარება“ არ შეგვიძლია. არც უაღრესად უბედურს და არც უაღრესად ბედნიერს, არისტოტელეს აზრით, გულშემატკივრობა, თანაგრძნობა არ შეიძლება ჰქონდეთ. პირველს იმიტომ, რომ მას აღაზარის ეშინია მაქსიმალური უბედურების განცდის გამო, ხოლო მეორესთვის გამორიცხულია გარედან უბედურების შემოჭრის საფრთხე, რადგან მისი ბედნიერი ცხოვრება მაქსიმალურია და, მაშასადამე, უბედურების საფრთხისგან დაზღვეულია.

აღშფოთება გულშემატკივრობის საწინააღმდეგო განცდაა. ეს არის უსიამოვნების გრძნობა იმის გამო, რომ ვხედავთ უღირსის კეთილდღეობას, რომელიც მას ახლახან მიუღია. მონური ბუნების ადამიანს აღშფოთება არ ახასიათებს.

შური არის უსიამოვნო განცდა. ის ჩნდება მაშინ, როცა ჩვენ ვხედავთ კეთილდღეობაში ისეთ ადამიანს, რომელსაც ასეთი ცხოვრება არ დაუმსახურებია. შური ერთგვარი სინანულია იმის გამო, რომ სხვას წილად ერგოს ისეთი ბედნიერება, რომელიც მას კი არა, ჩვენ ვევეკუთვნოდა სამართლიანობის მიხედვით.

სირცხვილის ემოცია მშფოთვარე, დაუწყნარებელი მდგომარეობაა, რომელიც გამოწვეულია იმით, რომ შეგვემთხვა ისეთი რამ, რაც ზიანს აყენებს ჩვენს სახელს სხვის თვალში. აქედან გასაგებია, რომ ჩვენ ცხოველებისა და პატარა ბავშვების არ გვრცხვენია: სირცხვილი შეფასებას, მსჯავრის დადებას გულისხმობს. ცხოველებსა და მცირე ასაკის ბავშვებს ამის უნარი არა აქვთ. სირცხვილი მომენტალური გრძნობაა, რომლის წარმავლობა გარეგამოხატულების შეცვლით ადვილად დასტურდება.

### ნეგისაოფის ფსიქოლოგია

როგორც იყო აღნიშნული, გრძნობათა ცალკე ჯგუფი არისტოტელეს არა აქვს გამოყოფილი. ფსიქიკური პროცესების კლასიფიკაცია აქ დიქოტომიურია. კლასიფიკაციის პრინციპი გონების, აზროვნების თავისებურებაა. ორგვარია აზროვნება, ორგვარია ფსიქიკურ მოვლენათა ჯგუფიც: თეორიული და პრაქტიკული აზროვნების.

შეგრძნება-აღქმას თან სდევს სიამოვნება-უსიამოვნების განცდა. ეს არის იმ ფაქტის უკუფენა, რომ აღქმა უშუალოდ გამოავლენს თავის დამოკიდებულებას საგამლიზიანებლო საგნისადმი. სიამოვნება-უსიამოვნებას თავის მხრივ თან სდევს მისწრაფება და სურვილი, აღქმის რეაქციიდან აზროვნების რეაქცია განსხვავდება გაშუალედების ფაქტით: გამლიზიანებელსა და აზროვნებას შორის შუამავლის როლში გამოდის წარმოსახვა, ფანტაზია. ამით აიხსნება ის, რომ შეგრძნება მხოლოდ აწმყოს საფუძველზე გვაძლევს რეაქციას, ხოლო აზროვნება როგორც წარსულის, ისე მომავლის საფუძველზედაც (ფრ. 432,21).

სურვილი ორგვარია: გრძნობადი და ინტელექტუალური. გრძნობადი სურვილი ჩამოყალიბდება ლტოლვის სახით, ხოლო ინტელექტუალური სურვილი იგივეა, რაც ნებისყოფა. არსებითი განსხვავება ის არის, რომ გრძნობადი ლტოლვა ბრმად ემორჩილება აწმყოს და მის იქით არაფერს ხედავს, ხოლო ინტელექტუალური სურვილი მომავლისაკენ არის მიმართული. ამ ორ უკიდურეს ქცევათა შორის თავსდება გულადობა, რომელიც თუმცა ლტოლვის ელემენტს შეიცავს, მაგრამ ინტელექტის მონაწილეობასაც გულისხმობს და სავსებით ბრმა არ არის. ამით იგი ნებისყოფას უახლოვდება. ნებისყოფა გონების მატარებელი არსების კუთვნილებაა. ნებისყოფა არჩევისა და აწონდაწონის პროცესს ემყარება. ეს კი აზროვნების გარეშე შეუძლებელია. ლტოლვა არ ემყარება გადაწყვეტილებას, იგი რეალიზაციას იწყებს ყოველგვარი სანქციის გარეშე. აღსანიშნავია, რომ აზროვნე-



ბის მოტივად ყოველთვის კონკრეტი საგანი გვევლინება და არა ზოგადი წარმოდგენა. საგანი უნდა დაფასდეს და, თუ ის სიკეთის, სიამოვნების ან უსიამოვნების შემეცნებას იწვევს, ნებისყოფის ობიექტად იქცევა. ნებისყოფა ყოველთვის აქტუალურ მდგომარეობაში არ არის. მხოლოდ მაშინ, როცა პიროვნებას სრული რწმენა აქვს იმისი, რომ მიზნის მიღწევა შესაძლებელია, მისი ნებისყოფის აქტუალიზაცია იწყება. მთლიანად აღებული ნებისყოფის აქტი რამდენიმე საფეხურს შეიცავს, რომელთა მიმდინარეობა შემდეგნაირია: პირველი მომენტი საგნის ზემოქმედებაა პიროვნების იმ უნარზე, რომელსაც პრაქტიკული აზროვნება ეწოდება (ეს ზემოქმედება თეორიული აზროვნების უნარს, „წმინდა“ გონებას არ ეხება). აღნიშნულ ზემოქმედებას მოსდევს ფიქრი, რომელიც ყოველგვარი კვლევის პროცესში მონაწილეობას იღებს. ნებისყოფის მესამე საფეხურს განზრახვა შეადგენს. ნებისყოფის ის მომენტი, რომელიც ფიქრის, აწონდაწონვის აქტს შეადგენს, ეხება არა ნებისყოფის საბოლოო მიზანს, არამედ მხოლოდ იმ საშუალებებს, რომლითაც შეიძლება აღნიშნული მიზანი იქნეს მიღწეული, განზრახვა, რასაკვირველია, არ არის ბრმა ლტოლვა, მაგრამ არც ნებისყოფას უდრის იგი. ძირითადი განსხვავება მათ შორის ეხება საბოლოო მიზანთან მათს დამოკიდებულებას. ნებისყოფას სულ მუდამ ეს მიზანი აქვს მხედველობაში, ხოლო განზრახვა მიზნად, ამ მიზნის საშუალების მიღწევას ისახავს. ნებისყოფას ერთი მიზანი აქვს, ხოლო განზრახვას, რადგან იგი ყოველი წინსვლის მომენტთან ახალ-ახალ საშუალებებს საჭიროებს, ახალ-ახალ მიზნებს ისახავს, რომელნიც საბოლოოდ ნებისყოფის ერთ მიზანს ემსახურებიან. ნებელობა განზრახვიდან ამოდის, მაგრამ საბოლოოდ მისკენ არ მიიმართება. განზრახვაში ფიქრის მონაწილეობაა, რომელსაც ნებისყოფის აქტიც დაერთვის.

ვარეგანი გამოვლინება ნებისყოფისა ქცევაში ხდება. ქცევა მოძრაობის სახით ხორციელდება. პრაქტიკული აზროვნების შედეგი, მაშასადამე, ქცევითი მოძრაობაა, ხოლო თეორიულისა შემეცნება (ფრ. 432,17).

როგორია მიმართება ცოდნასა და ქცევას შორის? სოკრატეს აზრით, პირველს უშუალოდ მისდევს მეორე. არისტოტელე სხვა აზრისაა. ის, მართალია, აღიარებს, რომ კეთილი ქცევა შეუძლებელია ცოდნის გარეშე, მაგრამ ეს კავშირი არ მიაჩნია იმის გარანტიად, რომ ქცევა მართლა მოხდება თუ სათანადო ცოდნა მოცემულია. ცოდნა (სიკეთისა) მხოლოდ აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარის პირობაა ამისთვის. საჭიროა, გარდა ამისა, მთელი რიგი კონკრეტი პირობებისა იყოს გათვალისწინებული, რომელნიც საბოლოოდ უზრუნველყოფენ ქცევის ფაქტს, ე. ი. ნებისყოფის დასრულებას.

ცოდნაც არ არის ყოველთვის ერთნაირი ძალის მქონე ქცევის მიმართ. არის მეკვდარი, უმოქმედო და ცოცხალი, აქტიური ცოდნა, რომელსაც ქცევის რეალიზაცია შეუძლია. ქცევა მაშინ არის ცუდი, როცა იგი მიიმართება არა იმ საქმისაკენ, რაც სიკეთედ არის აღიარებული თვითმოქმედი პიროვნების მიერ, არამედ მისი საწინააღმდეგო მოვლენებისაკენ. ზოგადი პრინციპების სისწორის მიუხედავად, ზოგჯერ კონკრეტუი პირობების ზეგავლენით შეიძლება მიუღებელი ქცევა განხორციელდეს. ისეთი ცოდნაც შესაძლებელია, არისტოტელეს აზრით, რომლის გამოყენება არ ხდება. არის ცოდნის არსებობის ისეთი ფორმა, როცა იგი მერყეობს არსებობასა და არარსებობას შორის. იმაზე თანაბარი ძალით შეიძლება როგორც არსებობის, ისე არარსებობის პრედიკატი გამოითქვას. მისი არსებობა ჰგავს ჩვენი ფსიქიკური ფუნქციების არსებობას, როცა ჩვენ გვძინავს.

ცოდნის პრაქტიკული ეფექტიანობისათვის მხედველობაშია ინსალები პიროვნების ქარაქტეროლოგიური მომენტებიც. საქირთა ცოდნა შეეგუოს, შეეზარდოს პიროვნებას, მის ორგანულ ნაწილად იქცეს, რათა იქიდან სასურველი ქცევის მიღების გარანტია გვქონდეს. ეს კი დიდ დროს მოითხოვს.

მოქმედება ორგვარია: თავისუფალი და არათავისუფალი. პირველთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა მოძრაობის დასაწყისი თვით ჩვენს ორგანოშია მოცემული და ქცევის განხორციელების კონკრეტული პირობები შენეცნებულა. მოქმედების მოტივი შეიძლება გარედან მომდინარეობდეს, მაგრამ მოქმედება მაინც თავისუფალი იქნება, თუ ამ მოქმედებას პიროვნებაში ერთგვარი გამოხმაურება აქვს. განზრახვა არ უდრის თავისუფალ ქცევას: ყოველგვარი განზრახული ქცევა თავისუფალია, მაგრამ არა პირიქით. თავისუფალია მოქმედება მაშინ, როცა ლტოლვა, რომელიც ასულდგმულებს ქცევას, პიროვნების მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს და ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებით უქმდება. გარემოტივაცია არათავისუფალს ხდის მოქმედებას, როცა ამ მოტივს პიროვნული მომენტები არ ეთანხმებიან, მაგრამ მოქმედება მაინც ხორციელდება.

#### არანორმალური ფსიქიკური პროცესები

არისტოტელეს უყურადღებოდ არ დაუტოვებია ისეთი ფსიქიკური პროცესებიც, რომელნიც განსაზღვრული აზრით არანორმალურად ითვლებიან. მათ შორის საგანგებო განხილვის საგანი გახდა სიზმრის მოვლენები. აქ არისტოტელე იყენებს იმ თეორიას, რომელიც მან წარმოდგენათა ურთიერთცვლის ასახსნელად შეიმუშავა. ორგანიზმში ერთ-

დროულად შეიძლება ადგილი ჰქონდეს რამდენიმე ერთიმეორის საწინააღმდეგო მოძრაობას, რომელთა საწინააღმდეგო წარმოდგენები ერთდროულად ვერ განხორციელდებიან, მათ შორის ბრძოლა ჩაღდება. ეს ბრძოლა ჩვეულებრივ ძლიერის გამარჯვებით თავდება. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა რომელიმე ძლიერი წარმოდგენა, სხვადასხვა მიზეზებისა გამო, ადგილს უთმობს მასზე სუსტ წარმოდგენას. როგორც კი ძლიერი წარმოდგენა გადის „ბრძოლის ველიდან“, ფარულ მდგომარეობაში მყოფი წარმოდგენა (მოძრაობა) მყისვე გამოვლინდება. ეს მექანიზმი უდევს საფუძვლად სიზმრის მოვლენას. როგორც მარილით სავსე ჭურჭელი ამოტივტივდება მდინარის ფსკერიდან, როგორც კი მარილი გადნება, ისე გამოვლინდებიან ძილის დროს ის წარმოდგენები, რომელნიც დღიური შთაბეჭდილებების გავლენით დაფარული იყვნენ და მხოლოდ სიზმრის სახით ახერხებენ სიცხადეზე გამოსვლას. სიზმარი სულისა და სხეულის ერთი მთლიანი მდგომარეობაა. ძილი და ფხიზლობა მხოლოდ შეგრძნების მქონე არსებას ახასიათებს. ძილი და ფხიზლობა რიტმიულად ცვლიან ერთმანეთს. ეს გასაგებია, რადგან არც მუდმივი ფხიზლობაა შესაძლებელი დაღლილობის გამო და არც მუდმივი ძილი, რომელიც მხოლოდ შეგრძნებათა აქტიობის დროებითი შეწყვეტაა.

გრძნობათა ორგანოებს შორის ძილისა და ფხიზლობისათვის მთავარი მნიშვნელობა აქვს შეხების გრძნობას. ეს ორგანო სხვა ორგანოებისგან დამოუკიდებელია, ხოლო სხვები მასზე არიან დამოკიდებული. ამიტომ ძილი და ფხიზლობა ცხოველებსაც ახასიათებთ: ამისთვის მარტო შეხების ორგანოა საკპარისი.

ფიზიოლოგიურად ძილის პროცესი იმაში უნდა დავიხაზოთ, რომ გულის მიერ გამოწვეულ სითბოს ტვინი ანელებს. როდესაც ტვინიდან მომდინარე სივრილე აღწევს გულს, ორგანიზმი იძინებს, ტვინის ზეგავლენით გულის მოქმედება იზღუდება და შეგრძნების აქტუალობაც დროებით აღიკვეთება. ეს მდგომარეობა იგივეა, რაც ძილი. გაღვიძება ხდება მაშინ, როცა გული განთავისუფლდება ტვინის გავლენისგან და კვლავ მისცემს ორგანიზმს სითბოს.

სიზმრის შინაარსი გრძნობის ორგანოებში დარჩენილი გარეშთაბეჭდილებიდან მომდინარეობს. ძილის დროს სითბო პერიფერიიდან ცენტრისკენ მოდის, მოძრაობა გულამდე აღწევს და ეს მდგომარეობა სიზმრის სახით განიცდება. ცენტრისკენ მიმავალი მოძრაობანი ერთიმეორეს ერთვიან და უჩვეულო კომბინაციებს ქმნიან. ამით აიხსნება სიზმრის სურათების „უაზრობა“ და მრავალსახიანობა. მსჯელობის, კრიტიკის უნარი ძილის დროს შესუსტებულია და ამიტომ სიზმარში ნახული სინამდვილედ მიგვაჩნია. კავშირი ცენტრსა და პერიფერიას შორის ძილის დროს სავსებით გაწყვეტილი არ არის. სიზმრის ცნო-

ბიერება შეუძლებელი იქნებოდა აღნიშნული კავშირი გაწყვეტილი რომ ყოფილიყო. ნამდვილი შეგარძნებები ძილშიაც გვაქვს, მაგრამ იშვიათად და მაშინაც ისინი ძალზე შესუსტებული არიან. არის ასედაც, რომ რეალური გამლიზიანებელი, რომელიც სიზმრის ცნობიერებას აღწევს, ძალზე განვიადებულად გვეჩვენება. სუსტი ხმაურობა შეიძლება მეხის ხმად განვიცადოთ, ხოლო ტუჩებზე მიდებულ სველი საგანი თაფლის გემოდ განვიცადოთ. ეს ფაქტი იმით აიხსნება, არისტოტელეს აზრით, რომ გამლიზიანებელს სპეციფიკური პირობებისა გამო შეტოქე გამლიზიანებლები არ ხვდება და ეფექტს გადაჭარბებით იძლევა.

არისტოტელე ყურადღებას აქცევს იმ ქცევასაც, რომელსაც აქვს ადგილი ძილის დროს. მაგ., მძინარე ადამიანი შეიძლება ჩვენ მიერ მიცემულ კითხვაზე პასუხი გაგვცეს. ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ძილი ორგვარ მდგომარეობას შეიცავს: საკუთრივ ძილს და ცნობიერებას. ამას ენათესავენ ფაქტი, როცა ახლადგადვიძებული, თვალთა ადამიანი განაგრძობს სიზმრის განცდას. სიზმარი, არისტოტელეს აზრით, არ არის ძილის აუცილებელი თანმზლები. შესაძლებელია უსიზმრო ძილიც. რაც შეეხება სიზმრის შინაარსის განხილვას ზნეობრივი თვალსაზრისით, უნდა ითქვას, რომ სიზმარი საერთოდ ინდიფერენტულია ზნეობის ცნებების მიმართ. სიზმრის წინასწარმეტყველური მნიშვნელობა არისტოტელემ საგანგებოდ გამოიკვია და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ სიზმარმა შეიძლება წინასწარ შეგვატყობინოს მოსალოდნელი ავადმყოფობა. ეს ფაქტი ასე აიხსნება. ავადმყოფობა ნელი პროცესის სახით იწყება. დასაწყის საფეხურზე ის ჯერ კიდევ არ არის იმდენად ინტენსიური, რომ დღის მრავალი გამლიზიანებელი გადაღახოს და ცნობიერებამდე მიადწიოს. ძილის დროს, როცა გარეგამლიზიანებელი ჩამოშორებულია ორგანიზმიდან, მცირედი არანორმალური პროცესიც შესამჩნევი ხდება. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ სიზმრის ცნობიერებამ იცის ის, რაც არ იცის სიფხიზლის ცნობიერებამ. ამის მიუხედავად მაინც არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სიზმრის ცნობიერებაში ღვთაებრივი ძალა იღებს მონაწილეობას.

არისტოტელე ჩერდება ილუზიებზედაც და მათ ასეთ ახსნას აძლევს: როდესაც საგნის მიერ გამოწვეული მოძრაობა ჩვენ ორგანიზმში საგნის შემოწმების შემდეგაც იმავე სახით გრძელდება, როგორც საგნის უშუალო ზემოქმედების დროს, ჩვენ გვიჩნდება იმის რწმენა, რომ ნამდვილ საგანს განვიცდით. ეს განცდა შეიცნობება როგორც ილუზიონური თუ აზროვნება ამ დროს თავის ადგილზე და კრიტიკის უნარს არ კარგავს. შეიძლება ისიცი, რომ კრიტიკის ფუნქცია რომელიმე ორგანომ იკისროს. მაგ., გადაჭვარდინებულ თითებში მოთავსებული მოძრავი მრგვალი სხეული თითებს ორ საგნად ეჩვენებათ; ამას მხედველობის ორგანო ილუზიად აცხადებს: თვალი გვე-

უბნება, რომ ნამდვილად ორი კი არა, ერთი საგანია თითქმის შორის მოთავსებული. ილუზიის სიხშირე სხვადასხვაა სპეციფიკურსა და ზოგად ნიშნებში: იშვიათია ფერის, სუნის, გემოს ილუზია, ხშირია სივრცის, დროს, მსგავსება-განსხვავების ილუზია.

### ეპიკური (341—270)

პელეპონესის ომის შედეგად თეორიული ინტერესი მეორე ადგილზეა, წინ არის წამოწეული პრაქტიკული საკითხი: საკუთარი ხალხის მორალური განმტკიცება. ეს ამოცანა საერთოა ეპიკურიზმისა და სტოიციზმისათვის. ეთიკა წინა პლანზეა წამოწეული. ეთიკა აქ თეორიული დისციპლინა კი არ არის, არამედ პრაქტიკული. ფსიქოლოგიას დაქვემდებარებული მნიშვნელობა ენიჭება: მან უნდა უზრუნველყოს ადამიანის ოპტიმისტური განწყობილება. ამ ამოცანას ემსახურება როგორც სტოელების „აპათია“, ისე ეპიკურელების „ატარაქსია“.

ეპიკურის მსოფლმხედველობა ამიტომ მისი ეთიკის საშუალებით უნდა გავიგოთ, მხოლოდ ამით შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ აფექტი, ეთიკის ძირითადი ცნება, ეპიკურის კანონიკაში მთავარ როლს ასრულებს: რადგანაც ჭეშმარიტება ის არის, რასაც ყოველთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ცხოვრებაში, აფექტი პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ როგორც შემეცნების კრიტერიუმი.

ეპიკურელთა ფსიქოლოგიაში მთავარი ყურადღება აფექტებს ექცევა. ყოველი შთაბეჭდილება, ყოველი გაღიზიანება ადამიანის რეაქციას იწვევს. ეს რეაქცია აფექტის სახეს იღებს. იმისდამიხედვით, თუ როგორია შთაბეჭდილება, სუბიექტი მასზე სიამოვნების ან უსიამოვნების ემოციით უპასუხებს. გარეგანი შთაბეჭდილება შეიძლება არ იყოს აქტუალური, მაგრამ აფექტი მაინც მთელი სიძლიერით წარმოიშვას. ამ შემთხვევაში მას მოგონება, წარმოდგენა უდევს საფუძვლად. ამაშია აფექტის ძალა და უპირატესობა: მას ერთგვარი თვითკმარი და მყარი არსებობა ახასიათებს; ის გარეშთაბეჭდილებაზე არ არის მიჭაჭველი. აფექტი რეალურია, ამბობს ეპიკური. ამით მას იმის თქმა სურს, რომ აფექტის მნიშვნელობა ადამიანისთვის არ არის დამოკიდებული აქტუალურ გამღიზიანებელზე. თანამედროვე ფსიქოლოგიის ენით რომ ვთქვათ, აფექტი გამღიზიანებლის მხრივ უნირვესალურია: მისი გამოწვევა მარტო გარეგამღიზიანებელს კი არ შეუძლია, არამედ მოგონებასა და წარმოდგენასაც. ეს ფაქტი არის პიროვნების დამოუკიდებლობის (გარემოდან) საწინდარი, მისი თავისუფლების საფუძველი. თავის მოწაფეს გერმარხს — ასე წერდა ეპიკური

სიკვდილის წინ. „გერმასხს ეპიკურისგან სალამი! როდესაც შენ ამას გწერდი, მე განვიციდი ბედნიერ დღეს, რომელიც იმავე დროს არის ჩემი უკანასკნელი დღე: მე ისე მტანჯავდნენ საშარღე ბუშტის ტკივილები და სხეულის ავადმყოფობა, რომ, მგონი, უფრო ძლიერი ტკივილი შეუძლებელია. მაგრამ სხეულის ტანჯვას მე დაუუპირისპირე სულის სიხარული, რომელიც მომდინარეობდა ჩემი მსჯელობისა და ჩემი ფილოსოფიური სისტემის მოგონებიდან“.

ეპიკურისათვის ნამდვილი ის არის, რაც ჩვენზე მოქმედებს, რაც ჩვენთვის განცდას წარმოადგენს. შეგრძნება და აღქმა ნამდვილობის ნიშანს იღებენ იმ აფექტიდან, რომელთანაც ისინი არიან დაკავშირებული. ადამიანებზე და საგნებზე ჩვენ ვმსჯელობთ იმის მიხედვით, თუ როგორ აფექტებს იწვევენ ისინი ჩვენში. პალუცინაციებიც ქეშმარიტნი არიან, რადგან ისინი ჩვენზე შთაბეჭდილებას ახდენენ: არ არსებული ხომ ვერ მოახდენდა ჩვენზე ზემოქმედებას და ვერ გამოიწვევდა განცდას?! ყოველი შეგრძნება ქეშმარიტია, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მას ობიექტი შეესაბამება, არამედ იმიტომ, რომ მას თან სდევს აფექტი. ე. ი. ფსიქოლოგიურად არის იგი რეალური, მოქმედი, სიზმარი, ფანტაზია, ილუზია და ყველა რეალურია, რამდენადაც მათ აქტიური განცდის, აფექტის გამოწვევა შეუძლიათ. როგორც კი აფექტი იქნება დაძლეული ნებისყოფის საშუალებით, შეგრძნება, პალუცინაცია და სხვა ამგვარი ჰკარგავენ თავის რეალობას. ამგვარად, შეგრძნებას ობიექტურ, რეალურ მნიშვნელობას ანიჭებს არა საგანი, არამედ ემოცია, საბოლოოდ, სუბიექტი.

შეგრძნება, როგორც შეგრძნება, ყოველთვის ქეშმარიტია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მას ყოველთვის რეალური ობიექტი უდევს საფუძვლად.

აღქმა (— შეგრძნება) პირველია, რაც ჩვენში ჩნდება. ამის საფუძველზე წარმოიშობა ე. წ. prolepsis, რომლის ცნება ფილოსოფიაში პირველად ეპიკურმა შემოიტანა. პროლეფსისის სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს ეპიკურის ნააზრევში. იგი ხან უახლოვდება აღქმას და ხან ლოგიკურ ცნებას. მისი გამოყენება ხდება მაშინ, როცა საქმე უზილავ საგნებს ეხება. ასეთ მდგომარეობასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა ეთიკისა და ფიზიკის საკითხები ირჩევა. კანონიკაში (ლოგიკაში) ამ ცნებას არა აქვს გამოყენება. საერთო პრინციპი ამ ცნების გამოყენებისა ასეთია: სადაც კვლევის საგნის წვდომა გრძნობადი შინაარსით არ შეიძლება და მოითხოვს აბსტრაქტულ მიდგომას, იქ პროლეფსისის გამოყენება აუცილებელია და დასაბუთებული. აღნიშნული ცნება იმითაც განსხვავდება შეგრძნებიდან, რომ სუბიექტი მისი გამოყენების დროს აქტიურია, ხოლო შეგრძნებათა მიღება პასიურ პროცესს

წარმოადგენს. ვინც გონი დაჰქარგა, სიცოცხლესაც უნდა გამოეთხოვოს.

სული შედგება უმცირესისა და ძლიერ მოძრავი სხეულებისგან. საერთოდ ბუნება ამ ატომებისა ერთგვარია. გონების შედგენილობა რთულია. მას ოთხი ელემენტის შეერთება ქმნის. ეს ელემენტებია: სუნთქვა, სითბო, ჰაერი და უსახელო ელემენტი. სამი პირველად დასახელებული ელემენტი, ერთად აღებული, ვერ ქმნის გონებას. საჭიროა მას მიემატოს, ფარული ძალის სახით, მეოთხე ელემენტი, რომლის სახელიც არ არსებობს. ამას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

დემოკრიტე სუბიექტურად თვლიდა ე. წ. მეორეობითს შეგრძნებებს (სუნი, გემო და სხვა). ეპიკური თუმცა თვით ატომებს თავის პირვანდელ მდგომარეობაში არ მიაწერდა მეორეობითს შეგრძნებებს, მაგრამ სუბიექტურად მათ მაინც არ თვლიდა. მისი აზრით, აღნიშნული შეგრძნებები წარმოიქმნებიან ატომთა შეერთების გამო, ე. ი. ეს შეგრძნებები არიან ატომთა კომპლექსების ობიექტური თვისებები. თვით წარმოშობაც შეგრძნებებისა ეპიკურს სხვაგვარად ჰქონდა წარმოდგენილი, ვიდრე დემოკრიტს. ეპიკურის აზრით, საგნები გამოჰყოფენ თავის სახეს (idola), რომელიც გაცილებით უფრო ელასტიური და თხელი მასალისაგან შედგება, ვიდრე თვით საგანი, ხოლო აღნაგობა მას საესებით ისეთი აქვს, როგორც საგანს. ეს „ფორმა“ შეიქრება ჩვენს გრძნობის ორგანოში და რჩება იქ როგორც შთაბეჭდილება. სუბიექტი მთელ ამ პროცესში პასიურია. იგი მხოლოდ მიმღებია და თავისას არაფერს შეიტანს საგნიდან მოსულ სახეში. გასაგებია, რომ ეპიკურს არა აქვს არაფერი ნათქვამი იმ ფიზიოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ პროცესებზე, რომელნიც სუბიექტში უნდა ხდებოდეს შეგრძნებების აღმოცენების დროს. მისი თეორია შეგრძნებისა ფიზიკურია და არა ფსიქოფიზიოლოგიური. შეგრძნება არის ამა თუ იმ „სახის“ გადასვლა ერთი საგნიდან მეორეზე. რა თქმა უნდა, შინაარსეულად ის, რასაც ეპიკური შეგრძნებას ეძახის. არ არის ნამდვილად შეგრძნება. „სახე“ — იმავე ბუნების მასალისგან შედგება, რისგანაც საგანი. განსხვავება მათ შორის ისეთი კი არ არის, როგორიც ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის, არამედ როგორც ტლანქსა და ელასტიურ ფიზიკურ მოვლენებს შორის. აქედან ისიც გასაგები ხდება, რომ ეპიკური შეგრძნებებს საერთოდ ობიექტურ მოვლენებად თვლიდა: მოვლენა, რომლის წარმოშობაშიც ფსიქოფიზიოლოგიური არსება არავითარ მონაწილეობას არ იღებს, არ შეიძლება სუბიექტურ ნიშნებს შეიცავდეს.

შეგრძნების (აღქმის) საკითხთან დაკავშირებით ეპიკური ამჩნევს იმ სიძნელეს, რომელზედაც ახალი ფსიქოლოგია და განსაკუთრებით გნოსეოლოგია ასე ბევრს მუშაობდა. კითხვა ეხება იმას, თუ რას

„უხედავთ“ ჩვენ: თვით საგანს, თუ მის ანარეკლს? ეპიკურის აზრით, ჩვენ ეცდებით, როცა გვგონია, რომ საქმე გვაქვს უშუალოდ თვით საგნებთან. ნამდვილად ჩვენთან არის მხოლოდ საგნის „სახე“ და არა თვით საგანი, თვით ფაქტი ჩვენი ილუზიისა აიხსნება „სახის“ სწრაფი გადმოსვლით საგნიდან ჩვენთან. რადგანაც „სახე“ თხელ-ელასტიკური ნივთიერებისგან შედგება, იგი არაჩვეულებრივი სისწრაფით გადმოდის საგნიდან ჩვენამდე და ჩვენ ვერ ვასწრებთ ამის შემჩნევას. ამიტომ გვგონია, რომ საქმე გვაქვს უშუალოდ გარესაგანთან.

სუბიექტის ჩარევა შეგრძნების წარმოშობაში ყოველთვის მის დამახინჯებას იწვევს. ეს ხდება ასე: სუბიექტის ორგანიზმი უცვლის მიმართულებას „სახის“ ტომებს, ცვლის ამ გზით მის სტრუქტურას და, საბოლოოდ მის თვისებასაც. რომ აქ სუბიექტი თავის სპეციფიკურობით კი არ იწვევს შეგრძნების, უფრო სწორად „სახის“ (idola) — შეცვლას, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ანალოგიურ ცვლილებებს ადგილი აქვს გარესინამდვილეშიც. საგანთა „სახეები“ — თ საესეა სივრცე. ისინი ხედებიან ერთმანეთს და ქმნიან ხშირად უცნაურ სინთეზს, რომელსაც რეალური საგანი არ შეესაბამება. აზიან მთელი რიგი მოვლენებისა, რომელნიც ჩვენში არ იწვევენ შეგრძნებებს თავისი სიმცირის გამო. სხვადასხვა მწერები აბიჯებენ ჩვენი სხეულის ზედაპირზე, მაგრამ ჩვენ ამას ვერ ვიგებთ; მტვერი ზედ ეკვრის ჩვენ სხეულს, მაგრამ ამას ჩვენ ვერ ვამჩნევთ; ობობას ქსელი ისე შემოგვეხვევა, რომ მას ჩვენ არ ვგრძნობთ, იმისთვის, რომ შეგრძნება წარმოიშვას, საჭიროა ჩვენი სხეული მრავალ ადგილას მოვიდეს აგზნებაში; სხვადასხვა ადგილას არსებული აგზნების წერტილები უნდა მოვიდნენ ერთიმეორესთან კავშირში, უნდა მიეჯაჭვონ ერთიმეორეს. მხოლოდ მაშინ შეუძლია სულს ჰქონდეს შთაბეჭდილებები. ეპიკური არჩევს სულს და გონებას. სული გაბნეულია მთელს სხეულში. ის არსებითად იგივეა, რაც გრძნობის ორგანოები, თანამედროვე გაგებით. მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ სული არ არის წარმოდგენილი, როგორც სხეულის ვარკვეულ ადგილებში ლოკალიზებული, არამედ მთელს ორგანიზმში მთლიანად არის იგი გავრცელებული. გონი მოთავსებულია გულში. მისი უნარი სუბიექტური წარმოდგენების აღქმაში გამოიხატება. მაგ., კენტავრის ათვისება სულს კი არა, მხოლოდ გონს შეუძლია.

ეპიკური მარტო ორგვარ გრძნობას არჩევს: სიამოვნებას და უსიამოვნებას. ცოცხალი არსება განიცდის სიამოვნებას, როცა ორგანიზმი თავისი შესაბამისად არის ამოძრავებული, და პირიქით, ის განიცდის უსიამოვნებას, როცა ორგანიზმში მისი ბუნების საწინააღმდეგო პროცესია.

მსგავსად შეგრძნებისა, აფექტი სუბიექტის რეაქციაა გარეგამლიზიანებელზე, მაგრამ შეგრძნება გარეგამლიზიანებლის მიღებაში, მის



ფქაციაში მდგომარეობს, აფექტი სუბიექტის აქტიობის, მისი სიცი-  
ცაღისუნარიანობის გამოვლინებაა. აფექტი ან მიღებაა გარეშთაბეჭ-  
დილება. მისი დადებითად შეფასება ან უარყოფა, უკუგდება.

სიამოვნება, ეპიკურის აზრით, ორგვარია. გრძნობადი და გონითი.  
ღირებულების თვალსაზრისით, გონითი სიამოვნება უფრო მაღლა  
დგას, ვიდრე გრძნობადი. უკანასკნელი სამი სახისაა: ბუნებრივი და  
აუცილებელი, ბუნებრივი და არააუცილებელი, არაბუნებრივი და არა-  
აუცილებელი. მისწრაფებაც სამგვარია: ფიზიკური და აუცილებელი,  
ფიზიკური, მაგრამ არააუცილებელი, არაფიზიკური და არააუცილე-  
ბელი. სიამოვნებისკენ მისწრაფება ადამიანის ბუნებრივი თვისებაა. ამას  
დამტკიცება არ ესაქიროება. სიამოვნება ტანჯვისგან გათავისუფლებაა.  
სიამოვნება, ამბობს ეპიკური, მაშინ გვესაქიროება, როცა ვიტანჯე-  
ბით. როცა რაიმე ტკივილს განვიციდით. ხოლო როცა ჩვენ თავისუფალი  
ვართ ტანჯვისგან, აღარ ვსაქიროებთ სიამოვნებას. ამიტომ სიამოვნება  
არის დასაწყისი და დასასრული ნეტარი ცხოვრებისა, ერთსა და იმავე  
ღროს არის ტაძი და კირენაიკელები საერთოდ სიამოვნებას აღიარებდ-  
ნენ მხოლოდ მაშინ, როცა სათანადო პოზიტიური გამლიზიანებელი  
მოქმედებს ჩვენზე. ეპიკური სიამოვნებას იქაც ადასტურებდა, სადაც  
უსიამოვნება იყო დაძლეული მხოლოდ. თავისთავად ფაქტი უსიამო-  
ვნების უკუგდებისა სიამოვნებად არის მიჩნეული. ასეთებს კირენაი-  
კელები ეძახდნენ მძინარე მდგომარეობას.

კირენაიკელებიც აღიარებდნენ ორგვარ სიამოვნებას: სულიერს  
და სხეულებრივს, მაგრამ უპირატესობას აძლევდნენ ამ უკანასკნელს.  
ის მიიჩნდათ ადამიანის საბოლოო მიზნად. ეპიკური, პირიქით, სული-  
ერ სიამოვნებას აყენებდა უფრო მაღლა. ამას ასაბუთებდა იმით, რომ  
სულიერი სიამოვნება უკავშირდება როგორც აწმყოს, ისე წარსულს-  
სა და მომავალს, ხოლო სხეულს ადევლებს მხოლოდ აწმყო.

კირენაიკელები ფიზიკური სიამოვნების ინტენსიობას აქცევენ  
ყურადღებას, და აი მის საფუძველზე ანიჭებდნენ უპირატესობას  
სხეულებრივ სიამოვნებას. სულიერი მოტივი (მოგონება, მოლოდინი)  
არ არის ისე ძლიერი, რომ სიამოვნების განხორციელება შესძლოს.  
ღროთა განმავლობაში მას ძალა აკლდება.

სიამოვნება (სხეულებრივი) კირენაიკელებისათვის არის თვითმი-  
ზანი, ეპიკურისათვის მხოლოდ გზა და ხიდი ატრაქსიისათვის. რო-  
გორც ყოველი ფსიქიკური მოვლენა, ემოციაც ფიზიკური პროცესის  
სახით არის წარმოდგენილი. უსიამოვნება, მაგ., ტკივილი მაშინ ჩნდ-  
ება, როცა ორგანიზმში შემავალი ატომები განდევნილი არიან თავის  
ადგილიდან. სიამოვნება არის ამ ატომების დაბრუნება თავის ადგი-  
ლას. სიამოვნება, მაშასადამე, გაგებულია როგორც ნეგატიური მხარე

უსიამოვნებისა, როგორც მისი გაუქმების მეორე მხარე. ნებაცა და მისი თავისუფლებაც ატომების სპეციფიკურ მოძრაობას წარმოადგენს. ატომს აქვს ძალა გადაუხვიოს ჩვეულებრივი მოძრაობის გზას. ეს მისი თვითნებობა-თავისუფლებაა. ეპიკური ცდილობს დეტერმინიზმიც დაიცვას და ინდეტერმინიზმიც.

#### ლ უ კ რ ე ც ი უ ს ი (99—55)

ფსიქოლოგიური პრობლემები არ შეადგენენ ლუკრეციუსის კვლევის საბოლოო მიზანს. მართალია ის ვრცლად და მრავალმხრივ აშუქებს ამ საკითხებს, მაგრამ არა იმ მიზნით, რომ შექმნას მეცნიერება ფსიქიკურის შესახებ და ამით თავისი ამოცანა გადაჭრილად ჩაითვალოს, არამედ იმისთვის, რომ ადამიანებს გაუქარწყლოს სიკვდილის უსაფუძვლო შიში და ამით ზნეობრივ ამოცანის დადებითად გადაჭრას შეუწყოს ხელი. ლუკრეციუსის ფსიქოლოგია, მაშასადამე, ეთიკის მსახურად გვევლინება.

ადამიანის ფსიქოლოგიური შესწავლა გულისხმობს ორი ფაქტის — გონისა და სულის — შესწავლას. გონი, რომელსაც ხშირად ჰქუასაც ეძახიან, მკიდროდ არის დაკავშირებული სულთან. მათზე შეგვიძლია ვიაზროვნოთ, როგორც ერთ არსებაზე, როცა საკითხი მათ წარმოშობასა და მოსპობას ეხება, მაგრამ სრული გაიგივება მათი არ არის მართებული. სული (anima) და გონი (animus) განსხვავებულ ფუნქციებს ასრულებენ და ადგილსამყოფელიც მათ სხვადასხვა აქვთ ადამიანის სხეულში. გონი შუაგულშია მოთავსებული, ხოლო სული მთელ სხეულშია გაბნეული.

პითაგორელების ფსიქოლოგიის გავლენით ლუკრეციუსის წინაშე დგება ასეთი საკითხი: არის გონი (სული) სხეულის ისეთივე ნაწილი, როგორც ხელი, ფეხი, თუ იგი სხეულის მთლიანობის გამოვლინებაა. მსგავსად ჯანმრთელობისა, რომელიც მთლიანად სხეულს ახასიათებს და არ მოთავსდება მის რომელიმე ნაწილში? მეორე შესაძლებლობას პითაგორელები იცავენ და სულს სხეულის ჰარმონიას უწოდებენ. ლუკრეციუსი სულის ასეთს გაგებას ეწინააღმდეგება. მისი აზრით, სული და გონი ნაწილია ადამიანის და არა მისი საერთო, აბსტრაქტული ნიშანი. სული და გონი კონკრეტული არსებებია. ადამიანი მართო სხეული კი არ არის, არამედ სულიც. ორი სხვადასხვა საწყისიდან შედგება ადამიანი და ამ საწყისების მდგომარეობა ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგოა (თვით სხეულის ჯანმრთელობაც არ არის ყოველთვის ჰარმონიული: შეიძლება ფეხი გეტკიოდეს და თავი არა). შეიძლება ჩვენი სული იყოს ავად და სხეული ჯანმრთელად, და პირიქით, სული

არის ადამიანის ნაწილი, რომელსაც თავისი საკუთარი, ადამიანის სხეულისგან განსხვავებული კანონზომიერება ახასიათებს. შეიძლება აღამიანმა სხეულის დიდი ნაწილი დაკარგოს და ადამიანად დარჩეს, ხოლო ცოტაოდენი სხვა ელემენტის — სითბოს, სასიცოცხლო ქარის და კარგვით ადამიანი კვდება. სული რომ სხეულის ჰარმონია იყოს, ასეთ ფაქტებს არ ექნებოდა ადგილი.

გონის ადგილი გულია, ხოლო სულისა მთელი სხეული. გონი თავისთავადი და მმართველი ძალაა. ის მბრძანებლობს სხეულზე სულის მეშვეობით: საკმარისია გონმა ბიძგი მისცეს სულს ამა თუ იმ ქცევის განსახორციელებლად, რომ სულმა მყისვე მისცეს თავის მხრივ ბიძგი სხეულს და გონის განზრახვა სისრულეში მოიყვანოს. ამ ფაქტში სულისა და გონის მტკიცე კავშირია გამოვლენილი. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა არც სული და არც სხეული არაფერს განიცდიან, მაგრამ გონი შეიძლება იტანჯებოდეს. მხოლოდ მაშინ, როცა გონი უძლიერეს შემფოთებას განიცდის, სული და სხეულიც იზიარებენ ამ მდგომარეობას.

როგორია სულისა და გონის ბუნება? თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ სხეული მოძრაობაში მოდის, ფითრდება და სხე. სულისა და გონის ზემოქმედების შედეგად, უნდა დავასკვნათ, რომ მისი ბუნება ისეთივეა როგორც სხეულის, ე. ი. მატერიალური. მართვა ერთი მოვლენისა მეორის მიერ შესაძლებელია მხოლოდ შეხების გზით, ხოლო შეხება შეიძლება მხოლოდ სხეულისა სხეულთან. ცხადია, მაშასადამე, რომ გონი, რომელიც მართავს სხეულს, თვითონაც სხეულის ბუნებისაა. სული იზიარებს ხშირად სხეულის მდგომარეობას; თუ სხეული დაჭრილია, სულიც იტანჯება ამის გამო.

სული (და გონი) სხეულებრივი ბუნებისაა. მაგრამ გასარკვევია, რა არის ამ სხეულის სპეციფიკური ნიშანი? რით განსხვავდება სული-სხეული სხვა სხეულებისგან?

ლუკრეციუსი, დემოკრიტესა და ეპიკურის თანახმად, ასე უპასუხებს ამ კითხვაზე:

მთელი ბუნება და ბუნების ყოველგვარი საგანი და მოვლენა ატომებისაგან და სიცარიელისაგან არის შემდგარი. საგანთა სხვაობას ატომთა სხვაობა და სიცარიელის რაოდენობა განსაზღვრავს. იმის საფუძველზე. თუ რას გამოავლენს ესა თუ ის საგანი თავის კონკრეტ ქცევაში, ჩვენ უნდა ვიმსჯელოთ იმ ატომების ფორმისა და სიდიდის შესახებ, და აგრეთვე სიცარიელის იმ რაოდენობის შესახებ, რომელნიც მონაწილეობენ ამ საგნის შექმნაში. გონი (გონება) არაჩვეულებრივად სწრაფად მოქმედებს. ის მყისვე მოიყვანს სისრულეში თავის განზრახვას და ამ მხრივ მას ვერც ერთი სხვა საგანი ვერ შეედრება. რა უნდა ვიგულისხმოთ ასეთი საგნის პირველად შემადგენელ ელემენტ-

ტად? ცხადია უმცირესი, გლევი და მრგვალი თესლები, რადგან მხოლოდ ამ ნიშნების მატარებელ ატომებს შეუძლიათ უადრესად მოძრავი საგნების შექმნა.

სულის ატომები იმდენად ნაზი და მსუბუქი არიან, რომ მათი განშორება სხეულიდან არ ახდენს გავლენას არც სხეულის ფორმასა და მოვლენაზე, და არც მის წონაზე. სხეული სიკვდილის შემდეგ ჰკარგავს მხოლოდ სასიცოცხლო გრძნობიერებას და ცხელ ორთქლს. მიუზღდავად ამისა, სული მაინც არ ჩაითვლება მარტივ, პირველად მოვლენად. ის რთული შედგენილობისაა. მას ნელ სიოსა, სითბოსა და ჰერს გარდა კიდევ მეოთხე ელემენტი აქვს. ამ ელემენტს სახელი არა აქვს, მაგრამ სულისათვის მას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ სითბოსა და ჰერსის საშუალებით მარტო შესაძლებელია მივიღოთ გრძნობათა მოძრაობა ჩვენში და მით უმეტეს აზრები. მეოთხე, უსახელო ელემენტი აუცილებლად უნდა ვიგულისხმოთ, რათა გრძნობა და აზროვნება სულმა წარმოშვას. პირველადი ელემენტები, რომლიდანაც შედგება ეს. ყველაზე უფრო მსუბუქი, ნაზი და მოძრავია. ის არის სულის მოძრაობის პირველად-წყვეტი. იქიდან გადაეცემა მოძრაობა სითბოს, შემდეგ სიოსა და ჰერს და ამის შემდეგ მთელ სხეულს.

როდესაც მოძრაობის ძლიერება გრძნობათა უდიდეს გაძლიერებას იწვევს, უღრმესი ფენიდან დაწყებული პროცესი ტანის ზედაპირს აღწევს, და თუ არა ჩვენი სხეულის ზედაპირი, კანი, სულის ატომები გარეთ გამოვიდოდნენ, გაიფანტებოდნენ და აღამიანიც მოკვდებოდა. ასედაც ხდება ზოგჯერ დიდი სიამოვნებისა თუ უსიამოვნების გამო:

როგორც ითქვა, სული რთული შედგენილობისაა. მას ოთხი ელემენტი შეადგენს. როგორია ურთიერთმიმართება ამ ელემენტებისა?

ლუკრეციუსს ძალიან ეძნელება ამ საგანზე საუბარი, რადგან ლათინური ენის სიმწირე ხელს უშლის ენობრივ გამოხატვას იმ რთული ურთიერთობისას, რომელიც ამ ელემენტთა შორის არსებობს. სიძნელე იმას ეხება. რომ როგორმე მთლიანობად იქნეს წარმოთგენილი ოთხივე ელემენტის არსებობა და მათი მოქმედება. როგორც ხორცი. მიუხედავად იმისა, რომ იგი შეიცავს სუნს, გემოს და ფერს, მაინც მთლიან საგან შეადგენს, ისე სულიც ერთი მთლიანია და მისი ელემენტები შეთანხმებულად მოქმედებენ. საწყისი ერთეულები, რომლიდანაც თითოეული ელემენტი შედგება, მოძრაობის პროცესში ისე გადადიან ერთიმეორეში, რომ არავითარი შესაძლებლობა არ არის იმისა, რომ თითოეული ელემენტის საწყისების მოქმედება ვრცელი საზღვრებით შემოიფარგლოს, აღნიშნული ელემენტები ერთი სხეულის სხვადასხვა ძალებს უფრო წარმოადგენენ ვიდრე დამოუკიდებლად მოქმედ დისპარატულ ერთეულებს. მაინც არის თითქოს ერთგვარი განსხვავება

ელემენტთა ურთიერთობაში. სულის სამი ელემენტი — თბილი სიო სითბო და ჰაერი ერთ კომპლექსს წარმოადგენენ და ერთ სიბრტყეზე მდებარეობენ. ეს ადგილი შინაგანია სხეულის ნაწილების ადგილმდებარეობასთან შედარებით, მაგრამ იგი არ არის ყველაზე ღრმად მდებარე წერტილი. ეს უკანასკნელი უჭირავს იმ მეოთხე ელემენტს, უსახელოს, რომელიც სულიერის ნიშნის, შინაგანობის, სიჭარბით ქონების გამო, სულის სულად იწოდება. სულის სული არის სულის სხვა ელემენტების მამოძრავებელი, ის არის მოძრაობის პირველი ბიძგი და სხეულის მმართველი. სულის ელემენტების მოქმედება უნდა იყოს მჭიდრო კავშირში ერთმანეთთან, რადგან, საკმარისია ეს კავშირი შეირყეს რომ სულმაც გრძნობიერობა დაჰკარგოს და გაიფანტოს.

რა ურთიერთობაშია სული (და გონი) სხეულთან? თუ მივიღებ მხედველობაში იმას, რომ არსებითი ნიშანი სულისა და სხეულის სიციცხლე და მოქმედებაა, ჩვენი სიციცხლის შენარჩუნებას გონი ემსახურება და სულიც, მაგრამ მათი სასიციცხლო ძალა არ არის ერთნაირი. თუ გონი გასცილდა სხეულს, სულიც მყისვე დასტოვებს სხეულის კიდურებს, მაგრამ ხელფეხი სრულიად რომ მოეჭრათ ადამიანს თუ მისი გონი მასთანაა, ის ჯერ კიდევ ცოცხლობს. როგორც მხედველობისათვის უპირატესი მნიშვნელობა თვალის გუგას აქვს, უნდა დავასკვნათ, რომ სული და სხეული განუყრელად არიან ერთიმეორესთან დაკავშირებული. სხეულის გარეშე სული ქრება, ხოლო უსულო სხეული კვდება. სული სხეულს უჭირავს. თუ არა სხეულის ისეთი აგებულება, რომელიც სულის საწყისისეულ თესლების განზნევის აბრკოლებს სული მყისვე გავიდოდა სხეულიდან და გაიფანტებოდა მისი ელემენტები. ამას სულის სიკვდილი მოჰყვებოდა, რადგან სიციცხლე სულისა მისი ელემენტების მთლიან მოქმედებას გულისხმობს. არც სხეულს შეუძლია იციცხლოს მის შემდეგ, რაც რომ მას გასცილდა სული. იგი დაუყოვნებლივ იწყებს გახრწნას. არც ის არის მართალი, თითქოს სული სხეულს დაუკავშირდა მისი სიციცხლის რამდენიმე ხნის შემდეგ. იმავეითვე ერთად არსებობენ სული და სხეული და არც ერთ მომენტში უერთმანეთოდ არ შეუძლიათ მათ არსებობა, როგორც საკმეველი აღარ არის საკმეველი, თუ სრულიად დაჰკარგა თავისი სურნელება, ისე სხეული აღარ არის სხეული, თუ მას განშორდა სული. სულსა და სხეულს ერთი ფესვი აქვთ და ერთს ბედს იზიარებენ. ისე სიციცხლისათვისაც მთავარი მნიშვნელობა გონს აქვს.

არ არის სწორი, თუ ვიტყვი, რომ სხეული უბრალო ადგილსამყოფელია სულისა და თვითონ მოკლებულია გრძნობიერებას. ფიქრობდნენ. მაგ., რომ თვალი კი არ ხედავს, არამედ სული ხედავს თვალის საშუალებით, ხოლო თვალი მხოლოდ ღია კარების როლს ასრულებს. სინამდვილე ამტკიცებს, რომ თვით თვალი ღებულობს მონა-

წილებას მხედველობის აქტში. ასე რომ არ იყოს, უთვალოდ მხედველობა უფრო უკეთ უნდა ხორციელდებოდეს, ვიდრე თვალის დახმარებით.

მკიდრო კავშირი სულსა და სხეულს შორის არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე, როგორც ეს ჰქონდა წარმოდგენილი დემოკრიტეს. მისი აზრით, სულისა და სხეულის ატომები ერთიმეორეს უკავშირდებიან ჭაჭვის რგოლების მკავესად, და ასეა შეკრული მათი საშუალებით მთელი სხეული. გამოდის, რომ ატომთა რაოდენობა სულსა და სხეულს თანასწორი აქვთ და მათი განაწილება სხეულში არის თანაბარი. ლუკრეციუსი უარყოფს როგორც ერთს, ისე მეორე დებულებას. მისი აზრით, სულის ატომები უფრო ცოტაა და მცირე სიდიდის, ვიდრე სხეულის ატომები. არც თანაბარია სულის ატომების განაწილება. სხეულის კიდურებში ისინი მცირე რაოდენობით არიან მოთავსებული. არიან ისეთი მოვლენები, რომელიც ჩვენი სხეულის ნივთიერ ნაწილაკებს შეეხებოდა, მაგრამ სულის ნაწილაკებამდე (ატომებამდე) ვერ აღწევენ და შეგრძნებას ვერ იწვევენ (მაგ., ცარცის ფხვნილი, ობობას ქსელი, ფრინველების ბურტყლი და სხვა). საჭიროა მრავალ ნივთიერ ნაწილაკს შეეხოს „გამლიზიანებელი“, რათა სულის ატომები მოძრაობაში მოვიდნენ და სათანადო ცვლილება შეიტანონ ჩვენ სულში. სულისა და გონის ატომები უფრო ნაზი და პატარაა, ვიდრე ნისლისა და კვამლის ელემენტები. როგორც კვამლი იშლება ჰაერში და ისპობა, ისე სულიც ქრება, როცა სხეულს მისი დაჭერა არ შეუძლია. თუ მაგ., სხეულმა სისხლი დაჰკარგა და ამის გამო გათხელდა, ივი სულს ვეღარ დაიჭერს და როგორც გატეხილი ქურჭელი სითხეს ვეღარ შეინახავს, ხოლო თხელი ჰაერი ნისლს, ისე ვერ შეინახავს გათხელებული სხეული სულისა და გონის უმცირეს ელემენტებს. სული იშლება ცალკე ელემენტებად და ეს მისს სიკვდილს მოასწავებს.

სხეული და სული ერთად იბადებიან, ერთად ჩნდებიან და იზრდებიან. ბავშვებს სუსტი სხეული აქვთ და გონებაც სუსტია მათი, სხეულის დაუაყვაცებას სულის დაუაყვაცებაც მოსდევს, ხოლო სხეულის დაუძლოურებას — სულის დაუძლოურება. ამიტომ გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ, როცა სხეული მოკვდება, სულიც მის ბედს გაიზიარებს. ფაქტია ისიც, რომ, როგორც სხეულს ხშირად აწუხებს სხვადასხვა ავადმყოფობა, ისე სულსაც აწუხებს დარდი, შიში და მრავალგვარი ზრუნვა, ცხადია, რომ, როგორც სხეულია მოკვდავი, ისე სულიც მოკვდავად უნდა ვიგულოთ, რაზან მათ შორის ესოდენი მსგავსებაა.

სულს არა მარტო თავისი საკუთარი ტკივილები და მწუხარება აქვს, არამედ, სხეულის ავადობის შემთხვევაში, თვითონაც ავად ხდება, ის იზიარებს სხეულის მდგომარეობას, როცა ავადმყოფობა ღრმად

იჭრება მის არსებაში. უნდა ვიფიქროთ, რომ სხეულის სიკვდილის შემთხვევაში, სულიც მოკვდება.

ვის არ უნახავს თუ როგორ იცვლება სულის ფუნქციები, როცა სხეული ღვინის გავლენის ქვეშ იმყოფება?! ლოგიკურად უნდა დაეასკვნათ, რომ თუ რომ სხეულზე უარყოფითად მოქმედი ძალა უფრო მეტი ყოფილიყო, მას როგორც სხეულის, ისე სულის სიკვდილიც მოჰყვებოდა. ლუკრეციუსი აგვიწერს კიდევ ეპილეფსიის ფაქტს, საიდანაც დაასკვნის, რომ, თუკი სული ამდენ შეშფოთებას განიცდის მაშინაც კი, როცა იგი სხეულშია, ცხადია, რომ სული ცოცხალი ვერ დარჩება, როცა იგი სხეულს მოშორებული ჰაერში იქნება მოთავსებული.

სული არა მარტო იმით ჰგავს სხეულს, რომ ავად ხდება, არამედ იმითაც, რომ მკურნალობას ექვემდებარება. ცხადია, რომ მისი სიცოცხლე მოკვდავია. მართლაც და, მკურნალობა სულსა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ მისი აღნაგობა შეიცვალოს ან ცოტა რამ მოაკლდა მას, ან კიდევ როგორღაც გადაეკეთდა. მაგრამ ხომ ცხადია, რომ უკვდავი ასეთ ცვლილებებს ვერ შეურიგდება. მას არც არაფერი შეიძლება მიემართოს და არც არაფერი შეიძლება მოაკლდეს.

სული რომ მოკვდავია ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ის ექვემდებარება დაშლას. როცა ადამიანი კვდება, პირველად სული ტოვებს ფეხის თითებს, შემდეგ მუხლებს, და ასე თანდათანობით კვდება ადამიანი. მაშასადამე, სული ადამიანის სიკვდილის შემს ნაწილებად იშლება, ე. ი. სიკვდილის ნიშანს ამჟღავნებს.

ის მოსაზრება, რომ თითქოს ამ შემთხვევაში სული ნაწილებს კი არ ჰკარგავს, არამედ თავს უყრის ერთ ადგილას, სადმე ჩვენი ტანის ცენტრში, არ ამტკიცებს სულის უკვდავებას, რადგან ეს რომ ასე იყოს, სული უნდა ამჟღავნებდეს ამ შემთხვევაში გაძლიერებულ გრძნობელობას, რასაც სინამდვილეში ადგილი არა აქვს. საბოლოოდ სულერთია სული ნაწილ-ნაწილად მოკვდება თუ ერთბაშად.

როგორც იყო დამტკიცებული, სული ადამიანის ნაწილია მსგავსად ხელფეხისა; როგორც ხელფეხი და სხვა ორგანოები ვერ ცოცხლობენ ჩვენი სხეულის გარეთ, მისგან მოშორებით, ისე სულიც ვერ შესძლებს სიცოცხლეს, როცა იგი სხეულს შორდება. სხეული არის მისი ჭურჭელი და სიცოცხლით მასთან დაშორება არ შეუძლია.

თავის მხრით სხეულიც მხოლოდ მაშინ არის ცოცხალი, როცა მასში არის სული. როგორც კი მას სული განშორდება, იგი მყისვე იხრწნება. სული და სხეული მხოლოდ ერთად ყოფნისას არიან ორივე ცოცხალი; როგორც კი ერთმანეთს დაშორდებიან, ორივე კვდება.

არც იმის თქმა შეიძლება, თითქოს სულს, სხეულს მოშორებულს, შეიძლება ჰქონდეს გრძნობები. ამისთვის საჭიროა მას ჰქონ-

დეს ცხვირი, თვალები, ყურები, ენა და ხელები. მაგრამ, ცხადია, რომ სულს არც ერთი ეს ორგანო არა აქვს და ამიტომ უსხეულოდ არც გრძნობები ექნება.

სული მთელ ტანშია გაბნეული და, ამგვარად, სიცოცხლეს აძლევს სხეულს; თუ მაგ., სხეულს შუაგულში მოხვდა რამე და შუა გააპო იგი, სულიც გაიპობა ამით ორად. ხოლო, რაც დანაწილებას ექვემდებარება, ის არ შეიძლება იყოს უკვდავი. ხშირად, ომის დროს, მეომარი, ომით გატაცებული, ვერ გრძნობს, რომ მას ხელი ან ფეხი მოკრეს და მიისწრაფის ისეთ საქმისთვის, რაც აუცილებლად გულისხმობს ხელისა და ფეხის გამოყენებას. ხოლო ფეხი ან ხელი, სხეულს მოშორებული, იკლავება სიკვდილის აგონიაში. ან კიდევ თავი, ცოცხალ სხეულს მოშორებული, ჭერ კიდევ ცოცხლობს, გველი რომ რამდენიმე ნაწილად დაეჭრათ, თითოეული ნაჭერი განაგრძობს მოძრაობას, ხოლო თავი კვლავ მიიწევს საქებნად. რა უნდა ვიფიქროთ ამის შესახებ? თუ თითოეულ ნაჭერს მთელი სული მივაწერეთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ გველს რამდენიმე სული ჰქონია. უმჯობესია ვილაპარაკოთ ერთიანი სულს დანაწილებაზე. მაშასადამე, სული, როგორც დანაწილებადი, მოკვდავია.

თუ სული უკვდავია, მას უნდა ახსოვდეს ის, რაც მან განიცადა ჩვენს სხეულთან შეერთებამდე, მაგრამ ეს ასე არ არის. სულმა არაფერი იცის იმის გარდა, რაც არ მოუღია სხეულთან კავშირის შემდეგ. თუ ეს აიხსნება მისი გულმავიწყობით, სულერთია იგი მაინც არ ჩაითვლება ცოცხალ არსებად, რაბან მას თავის განცდებზე არაფერი ახსოვს.

სული და სხეული დაბადებითაც არიან ერთიმეორესთან დაკავშირებული. სული რომ მზა სხეულს უერთდებოდეს, იგი თავს იგრძნობდა როგორც კოლოფში და ვერ გაიზრდებოდა, ვერ განვითარდებოდა სხეულთან ერთად. ნამდვილად კი ყველა ხედავს, რომ სულით გამსჭვალულია ყოველი ნაწილი ჩვენი სხეულისა ხორციდან ვიდრე ძვლებამდე. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სული და სხეული ერთად იბადებიან, ერთად იზრდებიან და ერთად კვდებიან. თუ იმას ვიტყვი, რომ სული სხეულთან დაკავშირების შემდეგ თანდათან ნაწილდება სხეულის სხვადასხვა ნაწილებში, მაინც იძულებული ვიქნებით, რომ სული მოკვდავად ვაღიაროთ; რაც ნაწილდება, ის, ადრე თუ მალე, კვდება.

რა ემართება სულს, როცა იგი ტოვებს სხეულს? თუ ის მთლიანად და უკლებლივ მიდის სხეულიდან და არავითარ ნაწილს სიცოცხლისას არ ტოვებს სხეულში, როგორღა აეხსნათ ის ფაქტი, რომ სიცოცხლის მატარებელი ქიები ჩნდებიან ლეშში? უნდა ვიგულისხმოთ, რომ სულის ნაწილები რჩებიან სხეულში. მაგრამ, ცხადია, რომ



ის, რაც დაკლებას, შემცირებას განიცდის, არ შეიძლება იყოს უკვდავი.

ლუკრეციუსი მკაცრად ილაშქრებს ე. წ. მეტაფიზიკოსის წინააღმდეგ სული ვერც ტანს შექმნის და ვერც მზამზარეულ ტანში შევა: შეუძლებელი გახდებოდა მაშინ სულისა და სხეულის საერთო გრძნობა წარმოქმნილიყო. ცხოველები და ადამიანები იმიტომ ინარჩუნებენ თავის ფსიქიკურ ბუნებას, რომ მათი სული მათ სხეულთან ერთად იბადება და იზრდება. სული რომ თავისუფლად ნაფარლობდეს და იცვლიდეს სხეულს. თავის სამყოფელს, აირეოდა მთლიანად ცოცხალ არსებათა ზნე-ჩვეულება და ფსიქიკური წყობა. გირკანის ძაღლებს შეეშინდებოდათ მაშინ რქიანი ფურ-ირემისა, ხოლო აზროვნებას ადამიანის ნაცვლად მხეცი დაიწყებდა. არც ის შველის საქმეს, რომ სულის გადასახლება მხოლოდ მსგავს სხეულთა შორის ვალიაროთ, როგორღა ავხსნათ მაშინ ის, თუ რატომ უნდა გახდეს ქვეიანი სულელად, რატომ არიან ბავშვები უგუნური და კვიცს რატომ არა აქვს იმდენი მოსაზრება, რამდენიც გამოცდილ ცხენს? ყველაფერს აქვს თავისი წესი. სისხლი არ არის შეშაში, წვენი ქვაში, ღრუბელი ზღვაში და ოვეზი ხნულებში. ასევე სული არ არის სხეულის გარეშე, ის ვერ აღმოცენდება და ვერც იარსებებს სისხლისა და კუნთების გარეშე.

სული რომ უკვდავი იყოს, მას არ ექნებოდა არავითარი კავშირი სხეულთან: წარმოუდგენელია უკვდავი მოკვდავს დაუკავშირდეს.

სულის უკვდავებას ვერ დაეამტყიცებთ იმ მოსაზრებით, რომ სული თითქოს მიუვალა საზიანო ზემოქმედებისათვის, როგორც უსხეულო. ნამდვილად სული იაზრებს სხეულის ტკივილებს და მუდამ იტანჯება საკუთარი მწუხარებითაც. სინდისის ქენჯნა, უსაფუძვლო შიში და სხვა მრავალი აწუხებს სულს და ეს აქარწყლებს იმ აზრს, თითქოს სული დაკულია ტანჯვისაგან. ხოლო რაც ესოდენ მისაწვდომია საზიანო ზეგავლენისათვის, იგი არ შეიძლება უკვდავი იყოს.

ლუკრეციუსმა თავისებურად გადაჭრა ფსიქოფიზიკური პრობლემა და ყველა მაშინ ცნობილი მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის პრობლემები: ტრადიციალტკეული თანმიმდევრობის გავლენით ლუკრეციუსი „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ შემდგე ემპირიულ ფსიქოლოგიას იძლევა. პირველ რიგში იგი აღქმის ფსიქოლოგიას ეხება. დემოკრიტესა და ეპიკურის მსგავსად, ლუკრეციუსი აღიარებს, რომ საგნებში არის ე. წ. „ხატები“, რომელიც უაღრესად ნაზი ქსოვილისგან შედგება. ეს „ხატები“ შორდებიან საგნებს და ყოველი მიმართულებით დაფრინავენ ჰაერში. „ხატებსა“ და საგნებს შორის არსებობს მსგავსება ფორმისა, მოყვანილობის მიხედვით. „ხატების“ არსებობაში ჩვენ გვარწმუნებს მრავალი ფაქტი. შემოდან კვამლი და ცეცხლიდან

სითბო აირეკლება, ახალდაბადებულ ხბოს გარს არტყია გარსი, ხოლო გველი ეკლიან ბუჩქებზე სტოვებს თავის გარეკანს. თუ ეს ასეა, უნდა დაეასკვნათ, რომ თხელი „ხატებიც“ უნდა შორდებოდნენ სხეულებს: როგორ შეიძლება საგნებიდან გამოიყოფოდნენ თვალთ შესამჩნევი ანარეკლები და მათ უწინარეს არ ხდებოდეს არეკვლა ნაზი და მსუბუქი ხატებისა, რომელნიც საგანთა ზედაპირზე არიან და, მასადასამე, პირველ რიგში უნდა მოშორდნენ მათ? „ხატები“ იმდენად თხელი და ჰაეროვანია, რომ მათი ცალ-ცალკე დანახვა შეუძლებელია. მხოლოდ მაშინ, როცა „ხატების“ დიდი რაოდენობა იყრის თავს ერთად, ისინი შესამჩნევი ხდებიან. არეკვლა „ხატებისა“ ხდება ადვილად და ძლიერ სწრაფად. თუ „ხატი“ შეხვდა თხელ გარემოს, იგი იმაში გავა და შეუმჩნეველი დარჩება, ხოლო თუ ის დაეჭახება მაგარ სხეულს, იმსხვრევა და თავის ფორმას კარგავს. მხოლოდ მაშინ, როცა „ხატი“ სარკისებურ ზედაპირს წააწყდება, აირეკლება და შესამჩნევი გახდება: სარკისებური ზედაპირი არ გააჭარბებს „ხატს“ თავის გასწვრივ, ხოლო სიგლუვის გამო არ დაამსხვრევს ფორმას. თვალის უთუოდ ასეთ სარკისებურ სხეულს წარმოადგენს და ამიტომ, როცა მას „ხატი“ მოხვდება, ჩნდება მხედველობა. როგორც წყალი და სარკე: ისე თვალის, „ხატის“ ანარეკლს გვაძლევს და ეს არის მხედველობა.

ზოგიერთი საგანი სუნს გამოუშვებს და როცა ის ცხვირამდე აღწევს, ჩვენ ყნოსვა გვაქვს. ასე წარმოიქმნებიან სხვა გრძნობებიც („შეგრძნობები“).

თვალს უჭირს მბრწყინავი საგნების შეხედვა. მაგ., მზის სხივი ჩვენ გვაბრძავებს. ეს იმით აიხსნება, რომ მზე ძლიერია და, გარდა ამისა, თავისუფლად ზევიდან ვარდნილი „ხატი“ ძლიერ მაგრად ეცემა ჩვენს თვალზე და იწვევს ტკივილს.

სიყვითლის ავადმყოფობით შეპყრობილ ადამიანს ყველაფერი ყვითელი ეჩვენება. ეს იმიტომ, რომ ასეთი ავადმყოფის სხეული ბევრ ყვითელ თესლებს გამოჰყოფს და აგზავნის „ხატის“ მიმართულებით. თვალეშიც ამ ავადმყოფებს ბევრი აქვს ასეთი თესლები და საგნებიდან მოსულ „ხატებს“ თავისებურ ელფერს აძლევენ.

სიბნელიდან განათებული საგნები შეგვიძლია დავინახოთ, მაგრამ სინათლიდან სიბნელეში მოთავსებულ საგნებს ვერ ვამჩნევთ. ეს იმიტომ, რომ პირველ შემთხვევაში, მართალია ჯერ სიბნელე მოდის თვალებთან, მაგრამ მას მალე გაფანტავს და მის ადგილს დაიჭერს უფრო მოძრავი და თხელი სინათლე, რომელსაც თან სდევს საგანთა „ხატი“. მეორე შემთხვევაში, პირიქით, სქელი სიბნელი მთლად იჭერს თვალის ყოველ წერტილს და „ხატს“ იქ მოსვლის საშუალებას არ აძლევს.

ოთხკუთხედი კოშკები შორიდან მრგვალი გეგონია. ეს იმიტომ, რომ საერთოდ კუთხოვანი ჰაერის ფენებში გავლისას ბლაგვდება და მრგვალს უახლოვდება.

ბგერა, ხმა ლუკრეციუსს წარმოდგენილი აქვს როგორც ერთგვარი სხეული, რომელმაც ყურში შეჭრის გზით უნდა მიაღწიოს გრძნობას და იქ გავიგონოთ. იმისთვის, რომ ხმამ ჩვენი გრძნობა აამოქმედოს, საჭიროა ხმა იყოს სხეულებრივი ბუნებისა. ამის უშუალო დამამტკიცებელი საბუთია ის, რომ ხმა ხორხში გავლის დროს ხეხვას იწვევს. ამას ადასტურებს აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ხანგრძლივი და ხმამაღალი ლაპარაკის გამო, ჩვენ ვიღლებით. ე. ი. ჩვენი სხეულის ძალა კლებულობს, რაც ხმის სხეულებრივი ბუნებით აიხსნება.

თავისებურებანი ხმისა, მისი სინაზე და სიტლანქე აიხსნება სათანადო ატომების ფორმით.

ასეთივე ახსნა მისცა ლუკრეციუსმა გემოსა და სუნსაც. აქაც პირველ საწყისების (ატომების) თავისებურებას ვმყარება გემოს და სუნის თავისებური თვისებები. ხაზი გაუსვა ლუკრეციუსმა იმასაც, რომ სუნი და გემო დიდი მნიშვნელობისანი არიან ბიოლოგიურ თვალსაზრისით.

წარმოსახვის პროცესი, ლუკრეციუსის მიხედვით, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ. გარესაგნებიდან ხდება არეკვლა ე. წ. სურათების, ხატების, რომელნიც სივრცეში დაფრინავენ ყოველი მიმართულებით. როდესაც ასეთი ხატები ერთმანეთს ხვდებიან, ისინი ერთმანეთს უერთდებიან და ეს კომბინაცია აღწევს ჩვენ სულამდე. ამის შედეგად გვიჩნდებიან ისეთი სახეები, როგორცაა კენტავრი, სცილა და სხვ. ჩვენი გონება ძალიან გრძნობიერია და ადვილად მოდის მოძრაობაში. ამგვარად უნდა აიხსნას ისეთი წარმოდგენების წარმოშობა ჩვენს სხეულში, რომელთა შესაბამისი რეალური მოვლენები არ არსებობენ. ჩვენი გონება ისე ექვემდებარება აგზნებას, ზემოქმედებას ხატებისას, როგორც თვალი. განსხვავება ის არის, რომ გონებას აამოძრავებს ისეთი ხატიც, რომელიც თავისთვის შეუმჩნეველია.

განსაკუთრებით საინტერესოა ლუკრეციუსის შეხედულება სიზმარზე.

ძილი არის შედეგი სულის განფანტვისა სხეულის ორგანოებში, საიდანაც ნაწილი სხეულის გარეთ გამოდის, ხოლო ნაწილი თავის ადგილსამყოფელს სხეულის სიღრმეში ნახულობს. სხეულის შედარებითი უმოძრაობა ძილის დროს აიხსნება იმით, რომ მას განშორდა მნიშვნელოვანი ნაწილი სულისა. ერთი ნაწილი სულისა მაინც რჩება სხეულში ძილის დროსაც. ასე რომ არ იყოს, სხეული შეწყვეტდა მოძრაობას სამუდამოდ. ძილისთვის დამახასიათებელი მოთენთილობა სხეულისა შედეგია სულის გარეგამოსვლისა და მისი მართვის უნარის შესუს-

ტებისა; რადგან სხეულის ნაწილთა მორგანიზებული ძალა, სული, შესუსტებულა, სხეულის დაძაბულობა და მოძრაობის უნარიც დაუცემული.

სიზმრის შინაარსს უმთავრესად ორი ფაქტორი განსაზღვრავს. ერთია ადამიანის გამოცდილება, მისი ცხოვრების შინაარსი და მისი პროფესია, მეორე მოთხოვნილება. მაგ., ვეჭილი სიზმარში ხედავს სასამართლო პროცესს, სამხედრო პირი ომს, რომელშიც თვითონაც ჩაერევა. ლუკრეციუსი თავის თავზე ამბობს, რომ მას ეჩვენება სიზმარში თითქოს ბუნებას იკვლევს და კვლევის შედეგებს მშობლიურ ენაზე გამოთქვამს.

როგორ უნდა აიხსნას ეს ფაქტი? ლუკრეციუსი ასე მსჯელობს: კანონი, რომელიც სიზმრის მოვლენებს უდევს საფუძვლად, იგივეა, რაც მოქმედებს ჩვენში სიფხიზლის დროსაც. ვინც ბევრი დღეების განმავლობაში გატაცებული იყო თამაშობით, იმის შემდეგაც, რაც რომ შეწყდა თამაშობა, ეს პირი ხედავს სიზმარშიც იმ საგნებს და მოვლენებს, რომელთაც ჰქონდათ აღვლილი თამაშობის დროს. მართალია, ახლა გრძნობა აღარ ღებულობს აღნიშნული საგნების ხატებს, მაგრამ თამაშობით ხანგრძლივი გატაცების წყალობით გზები გონებისაკენ ხატებისათვის თავისუფალია და ისინი აღწევენ კიდევ მას. ასე ხდება სიზმარშიც. მართალია, გრძნობა დაიხურა გარედან მოსული ხატებისათვის, მაგრამ გონება მზად არის მიიღოს ისინი თუ ისინი ადამიანის ხანგრძლივ გამოცდილებას უკავშირდებიან. მეცნიერების გონებისკენ ღიაა კარები ყოველთვის ისეთი სურათებისათვის, რომელნიც შეეხებიან ბუნების კვლევას. მეზღვაურის სული მზადაა მიიღოს ძილის დროსაც კი ცურვასთან და საერთოდ ნაოსნობასთან დაკავშირებული ხატები.

სიზმრის განსაზღვრული მეორე მთავარი ფაქტორი ორგანიზმის მოთხოვნილებაა. თუ ადამიანს ძილის დროს რაიმე ინტენსიური მოთხოვნილება აქვს, სიზმრად ისეთი სურათი გაიშლება, რომელიც ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას შეესაბამება. თუ ბავშვს ძილში სითხე დაუგროვდა საშარდე ბუშტში, ის სიზმარში თავისთავს ხედავს ორმოსთან ან ღამის ჭურჭელზე და თავის ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს. მწყურვალს წყალი ესიზმრება, ხოლო სისხლქარბ ახალგაზრდას — მშვენიერი ქალის სხეული.

ლუკრეციუსს უყურადღებოდ არ დაუტოვებია ისეთი საკითხებიც, რომელნიც დღეს ტემპერამენტისა და ხასიათის პრობლემად ითვლებიან.

სულის სამი ელემენტი — სითბო, სიო და ჰაერი — სხვადასხვა სულიერ მდგომარეობას იწვევენ. როცა პირველი ჰარბად არის მოცემული, ჩვენ მრისხანების ემოცია გვაქვს. თუ ცივი სიო არის ადამიანში ბლომად მოცემული, იგი შიშის გრძნობას იწვევს და ააცახ-

ცახებს მთელს ტანს, ჰაერის სიჭარბე მშვიდსა და ნათელ მდგომარეობას იწვევს. ცხოველები იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ აღნიშნული ელემენტები მეტ-ნაკლები სიჭარბით სჯეტ. ჯომებში სითბო ჰარბობს და ამიტომ მათ მრისხანებას არა აქვს საზღვარი, ირემი მოუცავს შიშის ცახცახს, რადგან მთელს მის სხეულში ცივი სიო ზატონობს, ხოლო ხარები სიმშვიდის ნიმუშს წარმოადგენენ. მათ შუა ადგილი უჭირავთ ლომებსა და ირმებს შორის.

რაც ითქვა ცხოველებზე, იგივე ითქმის ადამიანებზედაც. არსებობს თანდაყოლილი მიღრეკილება განსაზღვრულ ქცევისადმი. მეცნიერებას არ ძალუძს საცხებით გაათანასწოროს ადამიანები. ზოგს აქვს ძლიერი მიღრეკილება მრისხანებისადმი, ზოგს შიშისადმი, ზოგს კი ბუნებრივი სიმშვიდე ახასიათებს. აღზრდას არ შეუძლია მთლიანად აღმოფხვრას ყოველგვარი მანკი ადამიანის ბუნებაში, მაგრამ, რადგან ასეთი უძლეველი თანდაყოლილი თვისებები ადამიანისა ბევრი არ არის. შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ შევძლებთ ღვთის შესაფერის ცხოვრებას, დაასკვნის ლუკრეციუსი.

#### სტომელების ფსიქოლოგიური შეხედულებები

პლატონის მიერ დაფუძნებული დუალიზმის წინააღმდეგ მრავალი მეკლდეარი აღსდგა, მაგრამ მისი რადიკალური უარყოფა პირველად მხოლოდ სტოიკურმა ფილოსოფიამ მოგვცა. მონიზმი სტოიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია. მეორე, აგრეთვე ძირითადი ნიშანი ამ ფილოსოფიური სკოლისა არის მატერიალიზმი. სტოიციზმი მონისტური მატერიალიზმია. ამ თეორიის მიხედვით, მხოლოდ სხეულებრივი არსებობს ნამდვილად. ისეთი მოვლენებიც კი, როგორცაა სული, ღვთაება, კეთილშობილება, ნაკლოვანება სხვა ამგვარი სხეულებრივი ფაქტებია.

სხეულებრივი მოვლენები ორ ჯგუფად იყოფიან: სულიერ და მატერიალურ მოვლენებად. სულიერი მოვლენები აქტიური მოვლენებია, ხოლო მატერიალური მოვლენები ინერტულ პასიურ მოვლენებს წარმოადგენენ. ყოველგვარ მოვლენას, პროცესს თავისი მიზეზი აქვს, რომლის მოქმედებაც დაძაბულობაში გამოიხატება. დაძაბულობის ნიშანს სულიერი მოვლენა ატარებს და ამის წყალობით მატერიის ფორმირების მიზეზად გვევლინება.

როგორც იყო აღნიშნული, სულიერიც სხეულებრივია ისე როგორც მატერიალური. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეუძლებელი იქნებოდა მიზეზობრივი კავშირი მათ შორის, რადგან, სტოელების თანახმად, მხოლოდ სხეულს შეუძლია ამოძრავოს სხეული.

სტოელების მატერიალიზმის სპეციფიკური ხასიათი იმაში მდგომარეობს, რომ ის დინამიკურობა, დაძაბულობა, ტონუსი, რომელიც ახასიათებს სულს (სხეულს) აქტიური ფორმის სახით ევლინება პასიურ მატერიას. მაგრამ ეს დაპირისპირება კორელატურია და არისტოტელეს დუალიზმისგან თავისუფალი. არ არსებობს მატერია ფორმის გარეშე და ფორმა მატერიის გარეშე. არისტოტელეს მიერ შემოღებული უსხეულო გონების ცნება აქ უარყოფილია. დემოკრიტ-ეპიკურის მექანიციზმი უარყოფილია, მაგრამ მატერიალიზმი (დინამიკური) შემონახულია. სტოიციზმის დამაარსებელი ძენონი, მსგავსად ეპიკურისა, სულს სხეულის ნიშნებს ანიჭებს, მაგრამ მაშინ, როცა ეპიკური ამ სხეულს განსაზღვრავს როგორც ატომს, ძენონი მას პნევმას უწოდებს. ბუდი, მსოფლიო სული და პირველჩანასახი თავს იყრიან მსოფლიო პნევმაში, რომლის სუნთქვითაც არის გაყდენილი ყოველი არსება. ეს ფორმალური ძალა, რომელიც მართლაც მართავს მსოფლიოს, ყველგან ერთს ძალითა და ინტენსიობით არ არის წარმოდგენილი. იმისდა მიხედვით, თუ როგორია საგანთა ორგანიზაცია, მათი მრავალფეროვნება, თვით პნევმას მონაწილეობა მათში რაოდენობისა და რომელობის მიხედვით განსხვავებულია. ჰიდიდე ყოველი საგნისა განისაზღვრება პნევმას რაოდენობით, ხოლო მისი არსი. მისი ბუნება — პნევმის თვისებით. რაც უფრო თხელი და წმინდაა ამა თუ იმ საგნის პნევმა, მით უფრო დიდია მისი ტონუსი, მით უმეტესად არის იგი ცოცხალი, სულიერი.

როცა სტოელების გენეტურ ფსიქოლოგიას ვადარებთ არისტოტელისას შთაბეჭდილება ისეთია, რომ სტოელებმა სიცოცხლისა და ფსიქიკურის საფეხურებს ერთი ნაბიჯით გადაუნაცვლეს ადგილი. მცენარეები აქ მოკლებული არიან სიცოცხლეს, ხოლო ცხოველები — ფსიქიკური ცხოვრების უნარს. ის, რაც შეიძლება ცხოველებს მივაწეროთ, სული კი არ არის, არამედ მხოლოდ სულის მსგავსი. ეს შეხედულება თავისთავად გამოძინარეობს პირველ სტოელების იმ ძირითად შეხედულებიდან, რომლის მიხედვით სული და გონება ერთი და იგივეა და მხოლოდ გონიერი შეიძლება იყოს სულიერი\*.

მსოფლიოში მოქმედ ძალთა შორის ადამიანის სული, ანუ გონება არის ყველაზე უფრო სრულყოფილი და განვითარებული. ის არის მსოფლიო სულის წანაზარდი, მისი განშტოება. ისე როგორც თავის მხრივ მსოფლიო სული, ღვთაების განშტოებაა. ადამიანის ღვთაებრიობის ეს იდეა, რომელიც სავსებით ნათლად იყო გამოთქმული განსა-

\* ზართალია, სტოიციზმის ისტორიის უკანასკნელ პერიოდში შემოღებული იყო გათიშვა სულიერისა და გონიერის, მაგრამ ეს არ შეესაბამებოდა საერთოდ სტოელების ფილოსოფიურ მიზანსწრაფვას.

კუთრებით სენეკას მიერ, დასაბამია იმ თემატიკისა, რომელიც „ჭრის-ტრანიზმი და სტოიციზმი“-ს სახელით არის ცნობილი.

ვინაიდან სული ღვთაების განშტოებაა, მისი ნაწილია. იგი სუბსტანციაა, თუმცა არ არის ნათელი ამ სუბსტანციის სტიქიონური თვისებები: იგი ხან ხასიათდება როგორც ცეცხლი, ხან როგორც ჰაერი, ხან კი როგორც ეთერი. ასეთი მერყეობა შედეგია თვით ღვთაების ბუნების დაუდგენლობისა და მერყეობისა მისი ბუნების განსაზღვრებაში.

სტოელები პანთეისტები არიან. ყოველი ნივთი, თვით უსაძაგლესიც კი ღვთაების ნაწილია, ღვთაებაა. მაინც არის განსხვავება უბრალო სხეულის ღვთაებრიობასა და ადამიანის ღვთაებრიობას შორის. პირველწევმა თხელი და უაღრესად ჰაეროვანია. მისი განშტოებანი თხელი, წმინდა პნევმის თანდათან გასქელებისა და გატლანქების გზით წარმოიქმნებიან. ამ გაუარესების პროცესს ბევრი საფეხური აქვს, რომელთა შორის ადამიანს უჭირავს ის საფეხური, რომელიც უახლოესია ღვთაებასთან. ამით განსხვავდება ადამიანი უბრალო და საზიზღარი საგნებისაგან, რომელნიც დიდი მანძილით არიან დაშორებული ღვთაებისგან და გატლანქების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენენ. ჰაეროვანი, ნაზი, თხელი, წმინდა და სხვ. ნიშნები ჩვეულებრივია სულის დახასიათებისათვის. ამ საერთო ტენდენციას უნდა ემყარებოდეს აორთქლების ცნების გამოყენებაც სულის გენეზისისათვის. ჰერაკლიტეს სულს მშრალი ჰაერის აორთქლებად თვლის. კარგი სული ჰაერის მეტო სიმშრალით ხასიათდება. ძენონს გადმოაქვს ჰერაკლიტეს აორთქლების ცნება თავის მოძღვრებაში სულის შესახებ, მაგრამ მას მხოლოდ ტერმინოლოგიურად იყენებს. შინაარსეულად აორთქლება სტოელების კონცეფციაში განსხვავებულია, ვიდრე ეფესელის ნააზრევში. სტოელები სულის ღირსების საზომად სიმშრალეს კი არა, სითბოს თვლიან, ხოლო აორთქლება ხდება არა ჰაერის, არამედ სისხლის. სიმშრალის ნიშანი ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის მონისტური პრინციპის ლოგიკური დანასკვია: მშრალი ჰაერი ცეცხლს უახლოვდება, უკეთ, მსოფლიო ცეცხლის ერთ-ერთი გამოვლინებაა. სტოელები სითბოში სულის სპეციფიკურ საფუძველს ხედავენ, რაც ადამიანის ორგანიზმის შესწავლით იყო ნაკარნახევი. აქ ჰიპოკრატეს გავლენაზე უფრო უნდა ვიფიქროთ, ვიდრე ჰერაკლიტეს გავლენის შესახებ.

სითბო საფუძველია სულისა, მაგრამ არ იქნება სწორი თუ ვიფიქრებთ, რომ სული მით უკეთესია, რაც მეტია ორგანიზმში სითბო. აქ სტოელები ზომიერების პრინციპს მიმართავენ. სულის ოპტიმალური პირობა მდებარეობს ცივსა და თბილს შორის: უზომო თბილი იწვევს სიციხეს, ხოლო უზომო სიცივე — სიყვდილს.

როგორც იყო თქმული, სტოიციზმი დინამიკური მატერიალიზმია. ამ ძირითად თეზისის შესაფერისად სული ამ სისტემაში წარმოდგენილია, როგორც სხეული. მართალია ეს სხეული ხასიათდება როგორც უაღრესად ნაზი; სუბიექტური, მაინც ინარჩუნებს იგი სხეულის ბუნებას. ერთ-ერთი ძირითადი საბუთი სულის სხეულობრიობისა არის ზულიერ თვისებათა და უნართა მემკვიდრეობით გადაცემის ფაქტი. კლემანთე განსაკუთრებით აქცევს ყურადღებას იმ ფაქტს, რომ მთელი რიგი გონითი თვისებები და არჩევანი, რომელთა სულიერობაში ექვის შეტანა არ შეიძლება, შვილებს ისეთივე აქვთ, როგორც მშობლებს. ცხადია, ეს მემკვიდრეობას ემყარება. მაგრამ რომელიმე თვისების უნარის გადაცემა ერთი არსებიდან მეორეზე, რასაკვირველია, წარმოდგენილია თუ ის, რაც გადაცემა სხეულებრივ ბუნებას მოკლებულია. მეორე ფაქტი, რომელიც სტოელებს გამოყენებული აქვთ თავის ზულის სხეულებრიობის დასამტკიცებლად, არის აფექტების ურთიერთობა ჩვენი სხეულის ქევეასთან. ეს ურთიერთობა, სტოელების მიხედვით, კაუნალური ხასიათისაა. ეს აბსოლუტურად შეუძლებელი იქნებოდა, სულიც რომ სხეული არ ყოფილიყო, რადგან უდავო ქეშმარიტებაა ის, რომ სხეულზე ზემოქმედება მხოლოდ სხეულს შეუძლია.

სულის სხეულებრიობის დამტკიცებას სტოელები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ და ხშირად ეხებიან ამ საკითხს. ეს გასაგებია, რადგან ამ შეხედულებით ისინი განსაკუთრებით განსხვავდებიან პერიპატეტიკოსებისაგან. საჭირო იყო ამ განსხვავების საფუძვლიანი დასაბუთება.

სულ სხვაგვარია სტოელების ინტერესი ადამიანის სულის წარმოშობის საკითხისადმი. ეს პრობლემა სტოელების წინამორბედებისათვის აქტუალური იყო. სტოელები ამას იშვიათად და მხოლოდ შემთხვევით ეხებიან.

ადამიანის ემბრიონი ჯერ კიდევ არ შეიცავს ადამიანის სულისათვის დამახასიათებელ თვისებებს. იგი ცხოვრობს მხოლოდ მცენარისათვის დამახასიათებელი ცხოვრებით. მხოლოდ ბავშვის დაბადების მომენტში, ჰაერთან ურთიერთობის წყალობით, ემბრიონი იფურჩქნება, ცივდება და მაგრდება, ამნაირად, ვეგეტატიური სული ანიმალურ ლულად იქცევა. ამით აიხსნება სტოელების აზრი იმის შესახებ, რომ მნიშვნელობა იმდენად მშობლის თვისებებს არა აქვს, რამდენადაც იმ კლიმატურ პირობებს, რომელშიც უხდება ცხოვრება ახალდაბადებულს.

სტოელებს ადრევე უკიყინებდნენ, რომ მათი თეორია წინააღმდეგობას შეიცავს: ერთი დებულების თანახმად, ადამიანის სულის სპეციფიკას მისი სითბოს მეტი ზარისხი ქმნის, ხოლო მეორე დებულება



იმას ამტკიცებს, რომ ვეგეტაციური სული ანიმალურად იქცა გაცივების წყალობით. აქ არ არის წინააღმდეგობა, რამდენადაც სტოიციზმი ზომიერ ტემპერატურას აღიარებს ადამიანის სულის ოპტიმალურ პირობად. როგორც ჩანს, ის ტემპერატურა, რომელიც ემბრიონს აქვს დაბადებიდანვე, არ არის ხელსაყრელი ადამიანური სულისათვის და ჰაერიდან შეზავება მას საჭირო ზომიერებას ანიჭებს.

როგორია თვით სულის შინაგანი აგებულება როცა იგი განვითარების მაღალ საფეხურზეა? პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ სულის ნაწილებად დაყოფა საერთო მოვლენად იქცა, ყველა, ვინც ფსიქოლოგიურ საკითხებს ეხებოდა, სულის ნაწილების რაოდენობაზე და მათ ადგილსამყოფელზე ლაპარაკობდა. ამ ტრადიციის მიხედვით დადგა საკითხი სტოელების ფსიქოლოგიაშიც. მაგრამ სულის ნაწილებზე ლაპარაკი სრულიად არ ეგუება სტოელების მონისტურ თვალსაზრისს. ამიტომ ზოგი მკვლევარი უფრო მართებულად თვლის სულის ფუნქციებზე მოქმედების მიმართულებაზე ლაპარაკს. პლატონი შესაძლებლად თვლიდა სამგვარი სულის არსებობას და მათს ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ მოქმედებას. ადგილიც თითოეულ მათგანს განსხვავებული ჰქონდა მიჩენილი ადამიანის სხეულში. სტოელების მიხედვით, მართალია, სულს სხვადასხვა ფუნქციების შესრულება აქვს დაკისრებული და თითოეული მათგანი შეიძლება სხვებისგან დამოუკიდებლად და ცალკე მიმდინარეობდეს, მაგრამ თვით სული, როგორც სუბსტანცია, მაინც არის ერთი და ფუნქციათა სიმრავლე მის დანაწილებას არ იწვევს. შეიძლება ითქვას, რომ სულის მთლიანობას ეს მნიშვნელოვანი თეორია სტოელების ფსიქოლოგიის ძირითადი მონაპოვარია. სხვა საკითხია, რამდენად ეგუება განუყოფადობის ეს პრინციპი სულის სხეულებრიობის დებულებას.

სული სხვადასხვანაირად მოქმედებს, მაგრამ ის მაინც არის ერთი და განუყოფელი, ასეთია სტოელების ძირითადი მოსაზრება. მართალია, ფუნქციები, რომელთაც ასრულებს სული, არ არიან ყველა ერთფასოვანი. გონებას, მაგ., უპირატესი ადგილი უჭირავს, ვიდრე მეტყველებისა და ასახვის ფუნქციებს, მაგრამ საფუძველი ყველა ფუნქციებისა მაინც არის ერთი და იგივე სული.

სულის ცალკეულ ფუნქციათა შორის პირველ რიგში აღსანიშნავია სულის თვითმოძრაობა. ეს უნარი სულისა ცნობილი და აღიარებული იყო დიდი ხნით აღრე, სანამ სტოელები ამაზე შეაჩერებდნენ თავის ყურადღებას, მაგრამ მათ ეს ცნება გააღრმავეს და მას ახალი დასაბუთება მოუწახეს. ამ საქმეში განსაკუთრებული როლი ტონუსის ცნებამ ითამაშა. ტონუსი მსოფლიო პნევმის კონკრეტული გამოვლინებაა. ადამიანის სული ღვთაებრივი პნევმის ყველაზე უკეთესი წარმომადგენელია. რაც უფრო ელასტიური და წმინდაა პნევმა, მით

უფრო ძლიერია და მტკიცე მისი მოძრაობა. ცხადია, ადამიანის სული ყველა სხვაზე ამ ქვეყნად უფრო მოძრავია და ამით თვითმოძრავიც. სული ისეთ დამოკიდებულებასთან სხეულთან, როგორც ძალა — ნივთიერებასთან. სულს მოჰყავს მოძრაობაში სხეული, აძლევს მას ფორმას და აღნაგობას. სხეულის მოქმედება, მუშაობა არის სულის გამოვლინება. სულია აგრეთვე საფუძველი ისეთი მოვლენებისა, როგორცაა ზრდა, გამრავლება და გაჩენა. ამას სული იმ უნარით უზრუნველყოფს, რომელსაც სტოელები გონიერი ჩანასახის ძალას უწოდებენ. ასეთია სულის ძირითადი ფუნქციები. რაც შეეხება დაქვემდებარებულ, შედარებით მეორეხარისხოვან ფუნქციებს ასეთებს ძველი სტოიციზმი ასახელებს რვას, ხოლო ახალი სტოიციზმი, უთუოდ პლატონის ფილოსოფიის გავლენით, ამ რიცხვს ამცირებს. სულის უნართა შორის არის ერთგვარი იერარქია, სტრუქტურული ურთიერთობა. აზროვნების ფუნქციას, გონებას „ჰეგემონური“ ადგილი უჭირავს. დანარჩენი ფუნქციები აქედან განიშტოებიან მრავალფეხა (პოლიპის) ფეხების მსგავსად და სხეულის სხვადასხვა ადგილას არიან მოთავსებული. საკითხი სულის ადგილის შესახებ სხეულში არ არის ერთმნიშვნელოვნად გადაჭრილი სტოელების ფილოსოფიაში. რადგანაც სული მთლიანი არსების სახით არის წარმოდგენილი, მისი ადგილი უნდა იყოს ერთი. მაგრამ, სახელდობრ რომელი? ამ საკითხის გადაჭრაზე გავლენას ახდენს სტოელების ტენდენცია — მიკროსკოპული არსება (ადამიანი) წარმოადგინონ მაკროსკოპის (სამყაროს) მსგავსად. რადგან მაკროსკოპს „ჰეგემონი“ თავში (ცაში) ჰყავს, ადამიანის ჰეგემონიაც თავში უნდა იყოს მოთავსებული. ზოგიერთნი მართლაც ასე ფიქრობდნენ, მაგრამ ისინი არ იყვნენ არც ამ სკოლის მეთაურები და არც ორთოდოქსული მიმდევრები მისი. ჰერილიოსი და ბოეთოსი, რომელნიც ამ აზრს იცავენ მთელ რიგ ძირითად საკითხებში სტოელებს შორედებიან და აკადემიას უახლოვდებიან. ამ საკითხშიც ჩანს მათი სიახლოვე კერძოდ პლატონის შეხედულებასთან, რომელმაც ეთიკური მოსაზრებით სული თავში (ტინში) მოათავსა. თანმიმდევრული სტოელი ასე არ უნდა მსჯელობდეს, გონების მოთავსება თავში ნიშნავს სულისა და გონების გათიშვას, რაც პლატონისათვის და აგრეთვე არისტოტელესთვის მისაღებია, მაგრამ მიუღებელია სტოელებისათვის. ამიტომ სულს მთლიანად უნდა მიეჩინოს ისეთი ადგილი, რომლიდანაც მისი კავშირი სხვადასხვა ფუნქციებთან შესაძლებელი და მოხერხებული იქნება, ასეთი ადგილი, როგორც ორგანიზმის ცენტრი, არის გული. სტოიციზმის მეთაურებიც გულში ათავსებენ სულს. ამ დებულების დასამტკიცებლად მრავალი საბუთი მოჰყავთ, როგორც ეტიმოლოგიური ხასიათისა, ისე ყოველდღიურ ყოფაქცევაში შემჩნეული ფაქტებიდან აღებული. დამარწმუნებლობა ამ საბუთების უმნიშვნელოა.

მიუხედავად იმისა, რომ სტოელებისათვის საერთოდ არ არის დამახასიათებელი სპეციალური ფსიქოლოგიური ინტერესი. მათი მოძღვრება როგორც შემეცნების, ისე ეთიკისა და მეტაფიზიკის შესახებ მთლიანად გაელენთილია ფსიქოლოგიური თეალსაზრისით. თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, სტოიციზმი ფსიქოლოგისტური კონცეფციაა. არ არის გამიჯნული ერთიმეორისაგან „კრიტიკული“ და გენეტური საკითხები არც ეთიკაში და არც შემეცნების თეორიაში. ამიტომ ფსიქოლოგიური მასალის დაძებნა სტოელების ეთიკაში და შემეცნების თეორიაშიც უნდა ვაწარმოოთ.

როგორ წარმოიშობა ჩვენი ცოდნა? სტოელები უარყოფენ თანდაყოლილ ცოდნის არსებობას. დაბადებისას ადამიანი არის სუფთა დაფა, რომელზედაც გამოცდილება ახდენს ჯავლენას. ეს გავლენა ხან შთაბეჭდილების სახით არის წარმოდგენილი (ძენონი, კლეანთე), ხან კი როგორც სულის მოდიფიკაცია, გამოწვეული გარესაგნის ზემოქმედებით (ხრიზიპი). შინაარსი ამ მოდიფიკაციისა არის წარმოდგენა იმ საგნისა, რომელმაც მოდიფიკაცია გამოიწვია. გრძნობადი წარმოდგენები. ამგვარად. ცოდნის დასაწყისს, მის პირველ წყაროს წარმოადგენენ. როდის შეიძლება ამ გზით მიღებული წარმოდგენა ქვეშარიტების მაღაწყებლად ჩავთვალოთ? ეს შეიძლება მაშინ, როცა დადასტურდება, რომ ამა თუ იმ წარმოდგენის წარმოშობა საგნებით ბუნებრივ პირობებში მოხდა. საჭიროა დავრწმუნდეთ წინასწარ, რომ აღნიშნული აქტის წარმოების დროს ადამიანის გონება და გრძნობის ორგანო ნორმალურ მდგომარეობაში იყო: საგანი, რომლის ათვისებაც მოხდა, ამთვისებლისგან ზომიერად იყო დაშორებული, აღქმის პროცესი საკმარის ხანს მიმდინარეობდა, დაკვირვება ყოველმხრივი იყო, არაფერი ხელისშემშლელი რამ არ იყო აღსაქმელ საგანსა და სუბიექტს შორის და განმეორებითი აღქმის შემთხვევაში პირველად მიღებული შთაბეჭდილება დადასტურდა. მაშასადამე, მხოლოდ ისეთი წარმოდგენა ჩათვლება ქვეშარიტ წარმოდგენად, რომელიც ასეთ მრავალმხრივ შემოწმებასა და კრიტიკას დააკმაყოფილებს. ასეთი წარმოდგენა მტკიცეა და სანდო. მას სტოელები კატალექსურ წარმოდგენას უწოდებენ და შემეცნების (სუბიექტურ) კრიტერიუმად აცხადებენ.

კატალექსური წარმოდგენა ჯერ კიდევ არ არის მსჯელობა. მსჯელობა (ფსიქოლოგიურად) არის ის ფაქტი, რომელიც ამ წარმოდგენის საფუძველზე ხდება როგორც ჩვენი თავისუფალი ნებისყოფის მოქმედება. ადამიანი ვალდებულია პასუხი აგოს თავის შეცდომაზე, რადგან ამა თუ იმ წარმოდგენის ქვეშარიტებად ან შეცდომად ჩათვლა იძულებას კი არა, თავისუფალ ნებას ეწყარება. ჩვენდაუნებურად ჩვენში მხოლოდ წარმოდგენები ჩნდება, ხოლო მათი დაფასება ჩვენი საქმეა.

გრძნობადი აღქმა შემეცნების პირველი საფეხურია, ე. ი. ფსიქოლოგიური პროცესი შემეცნებისა ამით იწყება. მომდევნო საფეხურს ცნება შეადგენს. როგორ მუშავდება იგი? პირველად იქმნება ემპირიული ცნება, რომელიც აღქმაში მოცემულ შთაბეჭდილებათა საერთო ნიშნების კრებადობას წარმოადგენს. ემპირიული ცნება ორგვარია: ბუნებრივი და აზროვნების შეგნებული პროდუქტი. პირველი ყოველ ადამიანში სტიქიურად მუშავდება და ყველგან ერთნაირია, ასეთი ცნება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვით საგნების მიერ არის ამოკვეთილი ჩვენს ცნობიერებაში და ამიტომ მათი სარწმუნო ხასიათი კატალექსისს უტოლდება. გონება ანუ „ლოგოსი“ იქმნება ბუნებრივი ცნებების სინთეზით. ხრიზიპის აზრით, ეს სინთეზი ხდება ბავშვში, როცა იგი შეიძინა წლის ხდება.

გვაროვნული ცნებები წარმოსახვის უნარს ემყარებიან, განსხვავებით ბუნებრივ ცნებებისაგან, რომელთა საყრდენს მეხსიერება შეადგენს. გვაროვნული ცნების ობიექტი არსებობს მხოლოდ წარმოსახვაში. იგი წარმოსახული და არა რეალური ობიექტია. ჩვენს აზროვნებას შეუძლია წარმოსახვის ძალის საშუალებით აღქმაში უშუალოდ მოცემულ შთაბეჭდილებაზე მთელი რიგი ოპერაციებისა აწარმოოს. მას შეუძლია მოცემული შთაბეჭდილება შეცვალოს რაოდენობისა და სიდიდის მიხედვით, ზოგი ნიშანი ჩამოაცილოს მას და ნაცვლად ამისა სხვა, ახალი თვისება მიანიჭოს, შეუძლია ნიშანთა ურთიერთობა — სტრუქტურა შეცვალოს და სრულიად ახალი წყობა მისცეს მას. ამ გზით შეიძლება მივიღოთ ისეთი წარმოდგენები, როგორიცაა, ჭუჭყა და გოლიათი, კენტავრი და ცხრათავიანი დევი და სხვა. ასეთ წარმოდგენებიდან გვაროვნული ცნება იმით განსხვავდება, რომ მისი სტრუქტურა არ არის ნებისმიერი აღწერილი მოვლენების (კენტავრი, გოლიათი) მსგავსად, არამედ აუცილებელი. ისინი აუცილებელია როგორც აზროვნებისათვის, ისე მეტყველებისათვისაც. გვაროვნული ცნება თავს უყრის ერთგვარი მოვლენების უსაზღვრო რაოდენობას. ამ გზით ხერხდება გამოცდილების სიმრავლის მოწესრიგება და მისი წვდომა. გონების ამ ძალას სტოელები „ლოგოსს“ ეძახიან. ის არის როგორც აზროვნების, ისე მეტყველების უნარი. ამ უნარით განსხვავდება ადამიანი სხვა ცოცხალ არსებათაგან. ჩვენი ლოგოსი თავის ბუნებით ენათესავება მსოფლიო ლოგოსს. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ჩვენ შეგვიძლია მსოფლიო გონების რეპროდუქცია აზროვნების საშუალებით და მისი გამოსახვა მეტყველების შემწეობით. მაინც არ არის ჩვენი გონება სრულყოფილი; იგი შეიძლება შეცდეს, რისგანაც მსოფლიო გონება დაზღვეულია.

ადამიანებს შორისაც არის განსხვავება აზროვნების უნარის მიხედვით. ზოგი კატალექტურ წარმოდგენებს ვერ გასცილდება, ზოგი

კი აღკურვილია სწორი დასკვნების გამოყვანის უნართაც. ეს უნარი დიალექტიკის უნარია, რომლითაც დაჭილდობულია ბრძენი. საინტერესოა, რომ არც კემშარიტება და არც შეცდომა, სტოელების აზრით, არ არის თვით ფსიქიკურის დამახასიათებელი ნიშნები, არამედ იმ აზრითი საწყაროსი, რომელიც იგულისხმება აზროვნების აქტის საშუალებით\*.

სტოელების შეხედულება ადამიანის ემოციური და ნებისმიერი პროცესების შესახებ თავს იჩენს მათი მოძღვრების გათვალისწინების დროს ზნეობის შესახებ. ადამიანის ნებისყოფა მსოფლიოს მიზეზშედგობრივ კავშირშია ჩართული. ასეთია სტოიციზმის ერთი დებულება, მაგრამ ზნეობრივი აქტის უზრუნველსაყოფად საჭიროა ნება იყოს თავისუფალი. პრობლემა ამ ორი დებულების ურთიერთმორიგებაშია.

ძირითადი პირობა ამისა არის ის ფაქტი, რომ, სტოელების კოსმოლოგიის თანახმად, მიზეზობრივი პროცესი იმავე დროს მიზნობრივიც არის. მსოფლიო პნევმა, რომელიც განაგებს საწყაროს რეალურ პროცესს, გონიერია და გონიერულისკენ მიმართავს ამ პროცესს. ფსიქოლოგიურად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ეს გონიერულობა სხვადასხვანაირად იჩენს თავს. არაორგანულში იგი მხოლოდ ბრმა მიზეზობრიობის სახით მოქმედებს. აქ მიზანშეწონილი პროცესის გამოძწევი ყოველთვის გარეგანი ფაქტორია. მცენარეებშიც მიზანშეწონილება შეუგნებელია, მაგრამ იგი შინაგანი ფაქტორით არის გამოწვეული. ცხოველში მიზანშეწონილება წარმოდგენათა ხელმძღვანელობით ხორციელდება. მხოლოდ ადამიანშია იგი ლოგიკური ხასიათის, ე. ი. მხოლოდ აქ ხდება მოქმედება აზროვნების, მსჯელობის საფუძველზე. მართალია, ცხოველი მოქმედებს წარმოდგენის საფუძველზე და წარმოდგენა მისი შინაგანი საკუთრებაა; მაგრამ, რამდენადაც თვით წარმოდგენის აღმოცენება არ არის მისი ნება და არც ძალუძს მას არ იმოქმედოს წარმოდგენის მიხედვით, მისი მოქმედება აუცილებლობას ექვემდებარება. მაგრამ, რამდენადაც გარეგამლიზიანებელი, რომელიც წარმოდგენასა და მიზიდულობას იწვევს, მხოლოდ საბაზია იმის გამოვლინებისათვის, რაც თვით ცხოველში პოტენციალურად არის; მისი მოქმედება შეიძლება თავისუფალ მოქმედებად ჩავთვალოთ. ადამიანის მოქმედება კიდევ ერთი ინსტანციის დაშვებას გულისხმობს — წარმოდგენასა და მიდრეკილებას გარდა — აზროვნებას. ადამიანს ძალუძს წარმოდგენისა და მიზიდულობის თანახმად არ იმოქმედოს და მესამე

\* აღსანიშნავია ისიც, რომ, როგორც იყო თქმული, ერთადერთი რეალურად არსებული, სტოელების მიხედვით, არის სხეული, რომელიც მატერიის საშუალებით არსებობს. მაგრამ იმისთვის, რომ მატერიიდან გარკვეული რამ, ე. ი. სხეული მიგვედოს, საჭირო იყო „რადაც“, რაც არსებობას არ შეიცავს.

ინსტანციის, აზროვნების მიხედვით გადაჭრას საკითხი. ცხოველი ამ საშუალებას მოკლებულია და ამიტომ გარეგანი ფაქტორის ბატონობა მასზე უფრო თვალსაჩინოა.

ადამიანის ნებისყოფა, მისი თავისუფლება იმ ფაქტს ემყარება, რომ ნებისთი აქტი აქ გონების დასტურის შედეგია. ყოველი ნებისყოფის აქტი მსჯელობას ემყარება, მსჯელობას იმის შესახებ თუ რამდენად არის ღირსი ესა თუ ის ობიექტი მისწრაფებისა თუ უკუღებების. ადამიანის თავისუფლება უფრო მაღალია, ცხოველის თავისუფლება ემყარება ბუნების, ხოლო ადამიანისა გონების აუცილებლობას. მაგრამ ასეთი თავისუფლება ადამიანს არ ეძლევა მზამზარეულად. ადამიანი ცხოველად იბადება, მაგრამ ის პოტენციურად ადამიანია. ამ პოტენციის აქტუალურ სინამდვილედ გადაქცევა ადამიანის ძირითადი ამოცანაა. რამდენადაც ფაქტია, რომ ყოველი ადამიანი ვერ აღწევს უშეცდომო აზროვნებას, თავისუფლებაც ადამიანებს სხვადასხვა ოდენობით მოეპოვებათ. მხოლოდ ბრძენი არის სრულიად თავისუფალი: ვინც თავისუფალია თეორიაში, ე. ი. უშეცდომოდ მსჯელობს, ის თავისუფალია პრაქტიკაშიც; მისი ნებისყოფა მხოლოდ გონებას ექვემდებარება. ეს არის ერთადერთი შესაძლებელი თავისუფლება. იგი მიზეზობრიობის ჭაქვის გარეთ ყოფნას არ ნიშნავს.

სტოელების შეხედულება ემოციურ ცხოვრებაზე უმთავრესად მათ ეთიკურ შეხედულებებში გვხვდება. ეპიკურელების მსგავსად, სტოელებიც ადამიანის პირველ ბუნებრივ მიდრეკილებას ეძებენ. მაგრამ, იმათგან განსხვავებით, სტოელები პირველ და ძირითად ადამიანის მიდრეკილებად სიამოვნებას კი არ თვლიან, არამედ თავის თავის სიყვარულსა და თვითშენახვისათვის ბრძოლას. ყოველი ცოცხალი არსება გაჩენის დღიდანვე ინსტიქტურად ეტანება ყოველივე იმას, რაც მის არსებობას უწყობს ხელს და გაუბრუნებს იმას, რაც არსებობას დაბრკოლების სახით ელოდება წინ. ამავე ბუნების არის შთამომავლობის იმთავითვე მოცემული სიყვარული; ის ადამიანის გვარის არსებობას ემსახურება. ეს ორი ძირითადი ინსტიქტი, ინდივიდისა და გვარის შენახვისაკენ მიმართული, ცხოველს ისევე ახასიათებს, როგორც ადამიანს. ადამიანი არ ჩერდება ამ ცხოველურ საფეხურზე. რადგანაც ადამიანს გონება აქვს, ცნებამდე შეუძლია ამაღლება, იგი თავს აღწევს ინსტიქტით მოქმედებას და, როგორც დავინახეთ, ადამიანი ლოგოსის საფეხურზე აღის. ლოგოსი ახალი, უმაღლესი იარაღი არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში, და რასაკვირველია, იგი პირველ რიგში ძირითადი მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად არის გამოყენებული: ლოგოსი ემსახურება ცხოველურ ინსტიქტს. მაგრამ ადამიანი მალე რწმუნდება იმაში, რომ მისი ადამიანის, ნამდვილი ბუ-

ნება და, მაშასადამე, საბოლოო მიზანი არის თვითონ ლოგოსი. ადამიანს გადააქვს მასზე თავისი სიყვარული და ამიერიდან ლოგოსი თვითმიზნად იქცევა. სტოელების ფორმულა, რომელიც მოითხოვს ცხოვრების შეთანხმებას ბუნებასთან, ადამიანში იქცევა ფორმულად: ცხოვრების შეთანხმება გონებასთან, ადამიანის საკუთარი ბუნება არის სწორედ გონება და ცხადია ბუნებასთან შეთანხმება აქ ამასვე ნიშნავს, რასაც გონებასთან შეთანხმება.

ადამიანი მაშინაც, როცა გონიერი ხდება, ცხოველობას არ კარგავს. მაგრამ მიმართება ცხოველურსა და ადამიანურს შორის იცვლება. ამიერიდან ადამიანის სხეული გამოყენებულია როგორც საშუალება სულისა და გონების განვითარებისათვის. ეს ასედაც უნდა იყოს, რადგან, ბუნებრივი კანონის მიხედვით, სული არ არის გაჩენილი სხეულისათვის და გონება სულისათვის, არამედ პირიქით: სხეული არის ერთგვარი ჰუმბსტრატი სულისათვის, სული კი გონებისათვის. გონება და გონიერული უმაღლესი და საბოლოო მიზანია როგორც მაკროკოსმურად, ისე მიკროკოსმურადაც, როგორც სამყაროში, ისე ადამიანში. ინტელექტუალური პროცესი ღირებულია იმიტაც, რომ მას ძალუძს ნებისყოფის პროცესი გამოიწვიოს და მას გარკვეული მიმართულება უქარნახოს. ჩვენი წადილი რეალურ ძალად მაშინ იქცევა, როცა ესა თუ ის საგანი მსჯელობის მიერ ფასდება ან როგორც ბოროტება, ან როგორც სიკეთე. როგორც კი ეს მსჯელობა მოხდება, ჩვენი ნებისყოფის აქტი ან მიისწრაფის იმ საგნისკენ, თუ ის კეთილ საგნად არის ლოგოსის მიერ ცნობილი, ან გაუტრბის მას, თუ ის უარყოფითად არის შეფასებული. სოკრატეს ინტელექტუალიზმის გავლენა აქ თვალსაჩინოა. ამით აიხსნება სტოელების განსაკუთრებული ზრუნვა განთლებების, შეგნებულობის გასავერცელებლად.

აფექტები ის პროცესებია, რომელნიც ხელს უშლიან ლოგოსის მუშაობას. სტოელების აზრით, ადამიანის ყოველგვარი მანკიერება და უბედურება აფექტების შედეგია. ეს თავისთავად გამომდინარეობს იმ განმარტებიდან, რომელსაც იძლევიან სტოელები აფექტების შესახებ. აფექტი არის ლოგოსის მიერ დადგენილი საზღვრების გადალახვა. ის არის უზომო მიდრეკილება, უზომო მიზიდულება. აფექტმა ზომა არ იცის. ის ჰგავს იმ მორბენალ ადამიანს, რომელიც მიზნის მიღწევის შემდეგაც ვერ იკავებს თავს და განაგრძობს სირბილს.

ზოგან აფექტი ხასიათდება როგორც ყალბი მსჯელობა. თუმცა ყოველგვარი ინტელექტუალური შეცდომა, რასაკვირველია, არ არის აფექტი. ამ უკანასკნელზე შეიძლება ლაპარაკი მსჯელობასთან დაკავშირებით მხოლოდ მაშინ, როცა საქმე მიზიდულობას, მიდრეკილებას ეხება. თავის მხრივ თვით აფექტი ყალბი მსჯელობის საფუძველია.

ასე, რომ ხან ყალბი მსჯელობა აფექტის მიზეზი, ხან კი პირიქით, აფექტი იწვევს შემცდარ მსჯელობას.

საინტერესოა, რომ აფექტების რაოდენობა კეთილშობილების სახეთა რაოდენობით განისაზღვრება. რამდენიც არის კეთილშობილების გამოვლინება, იმდენია აფექტიც, რომელიც კეთილშობილებას მოსპობით ემუქრება. დაჭკუფება აფექტებისა დროის პრინციპს ემყარება. აწმყოს შეეხებიან დარდი და (ზღვარგადასული) სიამოვნება, ხოლო მომავალს — (ზღვარგადასული) ნდობა და შიში. არსობრივი ურთიერთობა აფექტებისა ასეთია: პირველადია და ძირითადი ნდობა და შიში, ხოლო სიამოვნება და მწუხარება — დარდი მეორეობითს აფექტს წარმოადგენენ: სიამოვნება არის იმის მიღწევა, რაც გვინდოდა და იმის აცილება თავიდან, რაც არ გვსურდა, არ გვინდოდა. მწუხარება შედეგია იმისა, რომ ვერ მივალწიეთ იმას, რაც გულთ გვინდოდა ან იმისი, რომ ის შეგვემთხვა, რისიც გვეშინოდა. პერიპატეტიკოსებიც აფექტებში ხედავდნენ ადამიანის უბედურების მიზეზს. ამიტომ მოითხოვდნენ ისინი მათ შენელებას, ზომიერებას (მეტრიოპათია). სტოელები მეტრიოპათიით არ კმაყოფილდებიან და სრულს აბათიას მოითხოვენ. იქ, სადაც სიბრძნე და ლოგოსის ბატონობა ადამიანის იდეალად და ბუნებრივი მისწრაფების საგნადაა გამოცხადებული, ცხადია, აფექტებს სულ არ უნდა ჰქონდეთ ადგილი: ლოგოსი და აფექტი გამორიცხავენ ერთმეორეს, როგორც ზომა და უზომო, როგორც კოსმოსი და ქაოსი. ბრძენმა არ იცის აფექტი. ის მუდამ ერთგვარ წონასწორობაშია. მისი ჩვეულებრივი მდგომარეობა მხიარული (ზომიერი) განწყობილებაა, რომელიც მისთვის არც შემთხვევით მოვლენილია და არც სწრაფლ წამავალი.

ლოგოსის წარმოქმნის მომენტიდან იწყება ადამიანში ეგოიზმის დაძლევა და ალტრუისტული ქცევა, სიყვარულის გადასვლა თავის-თავიდან ლოგოსზე არის ის გადამწყვეტი მომენტი, რომელიც ადამიანის კარჩაკეტილობას სპობს და მას მსოფლიოს მოქალაქედ აქცევს. ჩვენი ლოგოსი მსოფლიო ლოგოსის ნაწილია, მისი ინდივიდუალურ ასპექტში გამოვლინებაა. ამ დებულებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს კაცობრიობის ცნება, რომლის შემოტანა აზროვნებაში სტოელების დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს. ამ ცნების აღმოჩენაში სტოელების ფსიქოლოგიურმა თეორიამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა.

სტოელების მიხედვით, სული, ისე როგორც სხეულიც, შეიძლება არ იყოს ნორმალურ, ჯანსაღ მდგომარეობაში. ზოგჯერ ისეთი აზრიც არის გამოთქმული, რომლის თანახმად აფექტური მდგომარეობა სულისა საერთოდ არანორმალურად უნდა ჩაითვალოს. ძნელი დასადგენია თუ რას თვლიდნენ სტოელები სულის ავადმყოფობის მიზეზად. ერთი მხრივ, ასეთი მიზეზი ისევ სულში უნდა იმყოფებოდეს, რადგან



სულზე არაფერი გარედან არ მოქმედებს და იგი სრულიად დაბო-  
კიდებული და თავისთავადია, მაგრამ არის მოსაზრება, რომ სტოელების  
ცნება სულის დამოუკიდებლობის შესახებ ეთიკური ცნებაა, ეხება ადამიანის  
სულის ეთიკურ დამოუკიდებლობას და მის შინაგან თავი-  
სუფლებას და არა ფსიქოფიზიკურ დამოუკიდებლობას. რომ ეს ინ-  
ტერპრეტაცია სწორია, ამას, სხვათა შორის, ადასტურებს კლეანტეს  
ნათქვამი, რომ სირცხვილის გრძნობა სხეულის ფერის შეცვლას იწვევს,  
ხოლო სხეულის ტანჯვის დროს სულაც იტანჯება.

რა უნდა იყოს, მაშ, სულის ავადმყოფობის მიზეზი? როგორც  
იყო აღნიშნული, ადამიანის სულის ნორმალური მუშაობისთვის პნევ-  
მის ზომიერი ტემპერატურაა საჭირო, აქედან ლოგიკურად ის დასკვნა  
გამოძინარეობს, რომ პნევმის გადაჭარბებული გაცივება და გადა-  
ჭარბებული გათბობა სულის ნორმალურ მუშაობას აფერხებს, მას  
აუარესებს. თავის მხრივ ეს ფაქტი გამოწვეულია ორი გარემოებით:  
სისხლის აორთქლების უნარის გაუარესებით და შესუნთქული ჰაერის  
ცუდი თვისებებით.

პნევმა შეიძლება შეიცვალოს არა მარტო თვისებრივად, არამედ  
რაოდენობრივადაც. ასეთი შემთხვევა გვაქვს ძილის დროს. ძილში  
ჩვენი სულიერი მოქმედება ძალზე შესუსტებულია. ჩვენი პნევმატური  
ტონუსი დროის გარკვეულ მონაკვეთზე დაძაბული მუშაობის შემდეგ  
ჰკარგავს ენერგიას და, თუ ეს დროებითია, ძილთან გვაქვს საქმე, ხო-  
ლო თუ სამუდამო, მაშინ სიკვდილთან. სიკვდილი არ არის უეცარი  
და მოულოდნელი ფაქტი არამედ სიცოცხლის გარკვეული ხანგრძლი-  
ობის ლოგიკური დასკვნა. სიცოცხლე პნევმატური ენერგიის ხარჯვაა.  
ეს ენერგია ინდივიდში განსაზღვრული რაოდენობით მოიპოვება. მისი  
გამოღვევა იგივეა რაც სიკვდილი.

რა ბედი ეწევა სულს ე. წ. სიკვდილის შემდეგ? არის თუ არა  
ის, რასაც სიკვდილს ეძახიან, სულის სიკვდილი? ლაპარაკია, რასა-  
კვირველია, ინდივიდუალურ სულზე.

ამ საკითხზე სტოიციზმის მთავარ წარმომადგენელთა შორისაც არ  
არის სრული თანხმობა. უფრო მეტიც, ხშირად მაღი აზრები ერთი-  
მეორეს ეწინააღმდეგება იმდენად, რომ ზოგი უკვდავების დამკვივლად  
გვევლინება, ხოლო ზოგი მის შეუზღუებელ მოწინააღმდეგედ. სტოე-  
ლების საერთო შეხედულებას უფრო შეესაბამება საშუალო პოზიციი,  
რომლის მიხედვით ინდივიდუალური სულის უკვდავება არის, მაგ-  
რამ მას არა აქვს აბსოლუტური ხასიათი. საქმე იმაშია, რომ, სტოე-  
ლების კოსმოგონიის თანახმად, დროგამოშვებით ხდება ე. წ. მსოფ-  
ლიო ხანძარი, რომელიც სობს მთლიანად ყოველივე არსებულს და  
დასაბამს აძლევს ახალ სამყაროს. სულის უკვდავება შეიძლება ეხე-  
ბოდეს მის არსებობას ხანძარიდან ხანძარამდე, ასეთ უკვდავებაზე ლა-

პარაკობს კლევანთე. მისი აზრით, ყოველი ადამიანის სული. მისი სხეულის სიკვდილის შემდეგ განაგრძობს არსებობას, საწამ მას მსოფლიო ხანძარი არ მოსპობს. ხრიზიპი უარყოფს ჩვეულებრივი ადამიანის სულის უკვდავებას და ასეთს ნიშანს მხოლოდ ბრძენის სულს ღიარებს.

აბსოლუტურ უკვდავებაზე სტოელებს არა აქვთ უფლება ილაპარაკონ, რადგან მსოფლიო ხანძარი ანადგურებს მსოფლიოს სულსაც, ხოლო ინდივიდუალური სული, თანახმად სტოელების მოძღვრებისა, მსოფლიო სულის ნაწილია, მისი განშტოებაა. ერთადერთი უკვდავება, რომელზედაც სტოიციზმში შეიძლება ლაპარაკი, ეს არის ინდივიდუალური სულის დაბრუნება მსოფლიო სულთან და იქ მისი არსებობა მსოფლიო ხანძრამდე. დავა შეიძლება მხოლოდ იმას ეხებოდეს, უბრუნდება თუ არა ყოველი სული თავის პირველ წყაროს, მსოფლიო სულს. ხრიზიპი ამის წინააღმდეგია. მისი აზრით, მსოფლიო სული წმინდა და ფაქიზია. ყოველი ადამიანის სული ასეთი არ არის. მსოფლიო სულს შეიძლება დაუბრუნდეს მხოლოდ ისეთი სული, რომელიც არ არის დაამძიმებული „კოდვებით“, შეცდომებით, აფექტური განცდებით. ასეთი სული მხოლოდ ბრძენს აქვს, და ამიტომ მხოლოდ ბრძენის სულია უკვდავი. აქ ნათლად ჩანს უკვდავების იმ თეორიის გავლენა, რომელიც სულის უკვდავებას მის იდეათა სამყაროსთან კავშირზე ამყარებს (პლატონი).

### პ ა ტ რ ი ს ტ ი კ ა

მ რ ი ზ ე ნ ი (185—254)

ადამიანის არსება, განსხვავებით ღვთაების არსებისაგან, რთულია. მას აქვს სხეული და გონება. გონება ღვთაებრივი ბუნების არის და რამდენადმე შესაძლებელს ხდის ღვთის შემეცნებას. გონებას არ ესაჭიროება ადგილი და არც არის მისი მუშაობა დამოკიდებული ადგილზე. თუ გონება ნორმალურ მდგომარეობაშია, მისთვის სულერთია სად მოუხდება მუშაობა.

გონება და სული სხეულებრივი ბუნების რომ იყონ გაუგებარი იჩნებოდა ის, თუ როგორ ახერხებს სული (გონება) უსხეულო საგნების შემეცნებას, ხელოვნებისა და მიზეზების წვდომას. გონებას არა აქვს ფერი და საერთოდ გრძნობადი ნიშნები. ჩვენი გრძნობის ორგანოები ისეა მოწყობილი, რომ თავის შესაფერისს გრძნობადას თავისებებს შეიცნობენ. მაგრამ არიან მოვლენები, რომელთაც ასეთი ნიშნები არა აქვთ. ვისაც გრძნობის ორგანოების მეტი არაფერი გააჩნია, აღნიშნულ მოვლენებს ვერ შეიცნობს. ადამიანს აქვს გონება, რომელიც მოწოდებულია ასეთი უხილავი მოვლენები შეიცნოს.

ყოველი ცოცხალი სულიერია. ამას ეთანხმება ყველა და ამასვე ადასტურებს საღმრთო წერილი. ვინც ზუსტად განსაზღვრავს სულის რაობას, ის სულს მიაწერს ორგვარ ნიშანს: წარმოდგენისას და ნებისყოფის უნარს. ასეთი სული შეიძლება ვიგულისხმოთ ფრინველებში და წყალში მცხოვრებ ცხოველებშიც. ცხოველის სული იგივე სისხლია მისი. გამონაკლისს არ შეადგენენ ის ცხოველები, რომელთა სისხლი წითელი არ არის. საქმე ფერში კი არ არის, არამედ სასიცოცხლო ძალაში. მოძრავი სული არის სუბსტანცია, რომლის უნარი არის გონიერგრძნობადი ხასიათი. ასეთი სუბსტანცია დამახასიათებელია ქრისტესთვის. ანგელოზებისთვის და ადამიანისთვის. სული დაბლა დგას გონზე და გონებაზე. სული არის დაცემის, დაღუპვის შედეგი. როცა გონის სიყვარული ღვთაებისადმი განელდა, შემციარდა, იგი იქცა სულად. მეორედმოსვლის შემდეგ, როცა ამ დამღუპველ სულს ქრისტე კვლავ იხსნის. იგი იქნება გონი და არა სული. ე. ი. აღდგება არა სული, არამედ გონი.

სული გონის დაცემაა, მისი დაღუპვაა. დაღუპვას აქვს ხარისხი. ზოგი მეტად ჰკარგავს გონს და მეტად იძენს სულს, ზოგი ნაკლებად. ამით აიხსნება ინდივიდუალური თავისებურება და მეტ-ნაკლები ინტელექტუალური უნარი ადამიანებისა. ზოგიერთნი ინარჩუნებენ რამეს პირველყოფილი გონებისაგან, ზოგნი არაფერს, ან სულ მცირე რაოდენობას მისას. სული არის რაღაც საშუალო სხეულსა და გონს შორის.

სულის შემეცნებითი (წარმოდგენითი) უნარო, ამგვარად, არის ორგვარი: გრძნობადი და ინტელექტუალური. პირველი სხეულებრივ სამყაროს შეიქნობს, ხოლო მეორე უხილავსა და ღვთაებრივს.

მეორე ძირითადი უნარი სულისა არის ნებისყოფა. ნებისყოფის პრობლემას ორიგენისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ამ საკითხს უკავშირდება როგორც ბოროტების, ისე ადამიანის პასუხისმგებლობის საკითხებიც. თუ ადამიანის ნება არ არის თავისუფალი, მაშინ ის არ უნდა დაისაჯოს ბოროტმოქმედებისათვის და არ უნდა ცხონდეს კეთილი საქმისათვის. რა არის ნებისყოფა და რას ნიშნავს თავისუფალი ნება?

არიან საგნები, რომელთა მოძრაობის მიზეზი მათშივეა მოთავსებული, ე. ი. თვითმოძრავი საგნები. ადამიანი ასეთ არსებათა რიცხვს ეკუთვნის. ნებისყოფა ადამიანისა თავისუფალია. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანი გარედან არავითარ გაღიზიანებას არ იღებს არც სიკეთისათვის და არც ბოროტებისათვის. ადამიანს აქვს გონება, რომელიც მოვლენებს აფასებს სიკეთე-ბოროტების თვალსაზრისით. ნებისყოფა ის აქტია, რომელიც გონების ჩვენების თანახმად მიისწრაფის

სიკეთისაკენ. ამისთვის ნებისყოფა ქების ღირსია. მაგრამ მას შეუძლია ბოროტებისკენ წარიმართოს, და მაშინ იგი ღირსია სასჯელისა, რადგან მაცდუნებელი მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლა ადამიანს შეუძლია თუ ისურვებს.

ორიგენი უარყოფს მეტაფსიქოზის იდეას. მართალია, მისი აზრით, სული წინდაწინ არსებობს გონის სახით, მაგრამ არაადამიანურ სხეულში იგი არ გადადის. არც ის არის შესაძლებელი, რომ მკვდრებით აღდგომის დროს იგივე სხეული ჰქონდეს სულს, რაც მას ჰქონდა ამ ქვეყნად. სხეული განუწყვეტლივ იცვლება და ამიტომ შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ სახის, ფორმის აღდგენა-შენარჩუნებაზე.

### ბ ა რ ტ უ ლ ი ა ნ ი (160—220)

1. მატერია იმთავითვე სულიერი რომ იყოს, სულიც მატერიის მსგავსად იქნებოდა მარადიული; მას არ ექნებოდა არც დასაწყისი და არც დასასრული, არ იქნებოდა წარმოქმნილი და შემოქმედების პროდუქტი. ასეთი ნიშნები მხოლოდ ღვთის პრეროგატივს წარმოადგენს და იგი სულს არ მიეწერება.

2. მატერია არ არის მარადიული (როგორც ეს ჰერმოგენეს ჰგონია) რადგან ამას ეწინააღმდეგება ფაქტი მატერიის შემცირებისა და დადაბლების. მატერია რომ მარადიული იყოს, ის ღმერთის ტოლი იქნებოდა (ჰერმოგენე აღიარებს მატერიისა და სულის დაქვემდებარებას ღმერთის მიმართ. ამით ის მოხსნის მათს მარადიულობას).

3. მატერია რომ მარადიული იყოს, ის იქნებოდა უმადლესი სიკეთე და არასოდეს არ დაექვემდებარებოდა ბოროტებას. ასეთივე იქნებოდა სული თუ მის მარადიულობას დავუშვებდით. მაგრამ გამოცდილება და გამოცხადებაც ადასტურებს სულის ცოდვილიანობას. მარადიული უმადლესი ბოროტება რომ ყოფილიყო, სულის ბოროტება აღმოუფხვრელი იქნებოდა. გამოცდილება ამასაც ეწინააღმდეგება.

4. სულის შესახებ, მართალია, ლაპარაკია იმის შემდეგ, რაც სხეულზე საუბარი შეწყდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი, როგორც მატერია, როგორც სხეული, უფრო ადრე იყო ღვთაების გეგმაში, ვიდრე სული. ყოველგვარი შემოქმედება გეგმას გულისხმობს. შემოქმედებას წინ უსწრებს გეგმა და ამდენად რაც გეგმაში იჯულისხმება, ის უწინარესია იმასთან შედარებით, რაც ზოკრიელდება შემდეგ ქმნადობის პროცესში. ამიტომ სული, მისი დანიშნულების მიხედვით, უწინარესია ყოველ გაჩენილ საგანზე.

სული არ არის რთული, შედგენილი. მისი დაშლა-დანაწილება შეუძლებელია. აქედან გამომდინარეობს სულის უკვდაობა და წარუვა-

ლობა. სული სუბსტანციაა და იგი არ განიცდის არავითარი სახის სუბსტანციალურ შემცირებას. სული აქტიურია და მუდამ მოქმედებაშია.

მართალია სული უკვდავია, მაგრამ ის არ არის მარადიული, ის არ არის ისეთი სუბსტანციალური არსი, რომელსაც არა აქვს დასაწყისი. ასეთი არის მხოლოდ ღმერთი, სული, როგორც ასლი (ორიგინალი არის ღმერთი), რასაკვირველია მეორეობითია, თუმცა სხეულს იგი წინ უსწრებს.

სული იშვება, იბადება. იგი შექმნილია ღმერთის მიერ. სრულყოფილი ღვთაებრიობა სულს არა აქვს, რადგან სული იბადება და იქმნება. მას ცვალებადობის ნიშანი უნდა მიეაწიროთ. მაგრამ სულის ცვალებადობა არ ეხება მის არსს, მის სუბსტანციას, არამედ მხოლოდ მის თვისებებს. სული არის ღვთაების სუნთქვა და ის მუდამ აზად დარჩება, როგორც არ უნდა შეიცვალოს მისი თვისებები.

სუბსტანციალობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი არის სხეული. სუბსტანცია სხეულის გარეშე არ არსებობს. სულს, როგორც სუბსტანციას, აქვს თავისი სხეული. აქ ტერტულიანი იმეორებს სტოელეზის დებულებას, რომ სული არის სხეული (სხეულისეული). უნდა ვიფიქროთ, რომ ტერტულიანს სხეული ესმოდა არა როგორც სივრცითი განფენილება, არა როგორც გეშტალტი და სხვა ამგვარი, არამედ როგორც გონი, როგორც ორგანიზაცია და კანონზომიერება. სული არ არის უხილავი, რადგან მას აქვს სხეული და უჭირავს თავისი განსაზღვრული ადგილი.

როგორც სხეულის მქონე, სული „განცდის“ უნარის მქონეა: სული შეიძლება იტანჯებოდეს და ხარობდეს. სულის ამ თვისებიდან თავისთავად გამომდინარეობს შეგარძნების უნარის არსებობა: ვისაც სხეული აქვს და „განცდის“ უნარი, მას შეგარძნებაც აქვს — და სათანადო ორგანოებიც. სულს აქვს ცოდნაც თავის შეგარძნების შესახებ. რაცთი არის ცოდნა თავისი თავის, ცოდნა საკუთარი განცდების შესახებ. ღმერთი, რამდენადაც მან იცის თავისი განცდები, რაციონალურია. მისი გაჩენილი და მისი მსგავსი არსება, ადამიანი არის აგრეთვე რაციონალური, გონიერი სუბსტანცია. სულს რაციონალური (და სენსუალური) შემეცნების გარდა ახასიათებს ნების თავისუფლებაც. ადამიანი არის თავისი თავის უფალი. მას შესწევს ძალა გახდეს კეთილი და გვერდი აუაროს ბოროტებას.

პ ლ ო ტ ი ნ ი (204—270)

პლოტინის ფსიქოლოგია უმთავრესად სამგვარ გავლენას განიცდის. ერთი ძირითადი გავლენა პლატონის ფსიქოლოგიიდან მიმდინარეობს,

შეორე — არისტოტელეს ფსიქოლოგიიდან, ხოლო მესამე სტოელების კონცეფციაში უნდა ვეძიოთ. პლოტინის ფსიქოლოგია მწვერვალია ძველი კლასიკური აზროვნების. ძველი ბერძნების ფსიქოლოგიური ინტერესი პლოტინის შემდეგ თითქმის მთლიანად რელიგიურმა საკითხებმა შთანთქა და ფსიქოლოგიაც იმ წერტილზე გაიყინა, რომელზედაც იგი პლოტინმა დატოვა.

პრობლემატიკის მასშტაბი, რომელსაც იცნობდა პლოტინი, უფრო ფართოა, ვიდრე ემპირიული ფსიქოლოგიისათვის ჩვეული პრობლემატის მოცულობა. ის საკითხი, რომელსაც პლოტინმა დიდი ყურადღება მიაქცია, ხშირად სრულიად უგულვებელყოფილია თანამედროვე ფსიქოლოგიაშიც კი. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს სულისა და გონის მიმართების საკითხი. უდავოა, რომ ამ კითხვის გვერდის ავლა არ შეუძლია არავის, ვინც სერიოზულად მუშაობს ფსიქოლოგიის საკითხებზე.

როდესაც პლატონისა და არისტოტელეს ფსიქოლოგიას ვადარებთ ერთმანეთს. მყისვე თვალში გვეცემა ერთი ზოგადი ხასიათის განსხვავება: პლატონის მთავარი ინტერესი სულის კვლევაა, ხოლო არისტოტელე უმთავრესად სულიერ მოვლენებს იკვლევს. დიდი შეცდომაა არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ პლატონის ფსიქოლოგია მეტაფიზიკურია, ხოლო არისტოტელესი ემპირიული\*. პლოტინი ორივეს სინთეზს წარმოადგენს, პლოტინის ფსიქოლოგია თანაბარ ყურადღებას აქცევს როგორც სულის მეტაფიზიკურ პრობლემას, ისე განიციდის ფსიქოლოგიურ ანალიზს.

თანამედროვე ტერმინოლოგიის მიხედვით, პლოტინის ფსიქოლოგია შეიცავს როგორც მეტაფიზიკურს, ისე ემპირიულ ნაზრევს; მისი მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია არსებითად პლატონის ფსიქოლოგიის განვითარებას წარმოადგენს. ის, რაც პლატონის სისტემაში ჩანასახის მდგომარეობაში იყო და ალეგორიულ და მითოლოგიურ გამოთქმაში იყო მოცემული, პლოტინთან დასრულებულ სახეს იღებს და ზუსტ მეცნიერულ გამოთქმას აღწევს. თუ ჩვეულებრივ პლოტინის ფსიქოლოგიურ სისტემაში პლატონის ფსიქოლოგიის დეკადანსს ხედავენ, ეს ყოველ შემთხვევაში არ ითქმის პლოტინის ფსიქოლოგიაზე. შეიძლება დაბეჭიბებით ითქვას, რომ თუ წმინდა ფილოსოფიამ პლატონისა და არისტოტელეს სისტემებში მიაღწია ძველი საბერძნეთის აზროვნების უმაღლეს წერტილს, ფსიქოლოგიურმა აზროვნებამ უმაღლესი განვითარება პლოტინის სისტემაში ჰპოვა.

---

\* რასაკვირველია, პლატონიც იკვლევდა ემპირიულ სულიერ მოცემულობას და არისტოტელეც ღმთაებრივ სულს. მაგრამ თუ კარბ ელემენტს გაუუსვამთ ხახს და მის მიხედვით განესაზღვრავთ სახელწოდებას, ზემოთქმულში ეკვი არ უნდა შეგვეპაროს.

პლოტინის ფსიქოლოგიური სისტემა იდეალისტურია თავიდან ბოლომდე. მართალია, მას აქვს მოცემული ე. წ. ემპირიული ფსიქოლოგია, მაგრამ ემპირია მის მიერ გამოყენებულია მხოლოდ როგორც საშუალება სულის ღვთაებრიობის დასამტკიცებლად. ამის მიუხედავად, შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ პლოტინის ფსიქოლოგიას არა მარტო ძატორიული, არამედ სისტემატიური ხასიათის მნიშვნელობაც აქვს: ის საბუთი, რომელიც მოჰყავს პლოტინს ემპირიულად მოცემული ფაქტების იდეალისტურად გაგების სასარგებლოდ, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაშიც ცოცხლობენ და აქტიურად გამოიყენებიან. ასეთი მოსაზრების კრიტიკა ამიტომ, არ არის მოკლებული აქტუალურ ინტერესს.

სულის მეტაფიზიკური პრობლემებიდან პლოტინი სულის უკვდავებას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს.

#### სულის უკვდავების პრობლემა პლოტინის ფსიქოლოგიაში

სულის უკვდავების საკითხს პლოტინი დიფერენციალურ გამოხატულებას აძლევს. არის ადამიანი მთლიანად უკვდავი და ინდივიდუალური თვისებების მარადშემცველი თუ ადამიანის მხოლოდ ერთი რომელიმე მხარე ინახება უკვდავად, ხოლო დანარჩენი მთლიანად წარმავალია? ასეთია პლოტინის მიერ საკითხის დაყენება.

ადამიანი არ არის მარტივი რამ. მას აქვს სხეული და მასში არის სული. თუმცა ადამიანი ყოველთვის ამ ორგვარი მომენტის შემცველია, მაინც არის შესაძლებლობა იმისი, რომ თითოეული მათგანი ცალკე იყოს განხილული თავის საკუთარ თვისებებში.

სხეული, თავისთავად აღებული, არის რთული შედგენილობისა. მისი დაშლა შესაძლებელია და სწორედ ამის გამო ის მთლიანობას არ წარმოადგენს. არ არსებობს არაერთი რაციონალური საფუძველი იმის სასარგებლოდ, რომ ადამიანის სხეული როგორც მყარი და გარდაუვალი წარმოვიდგინოთ. სხვადასხვა მოვლენებს შეუძლია სხეულის დაზიანება და მაშინაც კი, როცა სხეულის ამ ნაწილში სულის მოქმედება უდავო ფაქტს წარმოადგენს, სხეულის დაშლას ვერაფერი ძალა ვერ აჩერებს. „რადგანაც, მაშასადამე, სხეული ჩვენი შემადგენელი ნაწილია, ჩვენ მთლიანად უკვდავი არა ვართ“<sup>1</sup>. სხეული ჩვენი სულის ისეთი იარაღია, რომელიც მას მხოლოდ განსაზღვრული დროის განმავლობაში ემსახურება. აქედან ის დასკვნა უნდა გავაკეთოთ, რომ პლოტინის აზრით, თვით სხეული არის დროებითი რამ და არა უკვდავი, მარადიული. ადამიანის არსებითი მხარე შეიძლება ასეთ მიმარ-

<sup>1</sup> Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, 1930. გვ. 15.

თებაში წარმოვიდგინოთ მისდამი, როგორშიც არის ფორმა მასალი-სადმი და ან როგორშიც არის იარაღის პატრონი იარაღისადმი. ორივე შემთხვევაში არსებითის, ადამიანის თვითობითის ადგილს სული დაიკვრს.

როგორია ადამიანის არსი? (ადამიანის თვითობის არსი). თუ ის სხეულია, ცხადია, რომ ისიც უნდა დაეანაწილოთ და ამ გზით შევი-სწავლოთ მისი ნიშნები. ხოლო თუ იგი სხვაა, მაშინ ან უნდა შეისწავ-ლოთ იგი ისე, როგორც სხეული, ან სულ სხვაგვარად.

რა ნიშნები უნდა მივაწეროთ იმ საგანს, რომელსაც სულს ვეძა-ზით? ცხადია, პირველ რიგში მას სიცოცხლის ნიშანი უნდა მივაწეროთ. ეს ნიშანი მას უნდა მივაწეროთ როგორც მარადიული და არა რო-გორც შექმნილი. როგორი შემადგენლობისაც არ უნდა იყოს სხეუ-ლი, რომელიც ადამიანის შემადგენლობაში შედის, იგი ან მთლიანად ყოველ ნაწილში არის ცოცხალი, ან ერთ ნაწილში მაინც შეიცავს სიცოცხლეს და სწორედ ეს ნაწილი არის მაშინ სული. პლოტინს ამით იმის თქმა უნდა, რომ სიცოცხლე თავისი ცნებით ძირითადია, მისი გამოყვანა სხვა არაა ცოცხალი მოვლენიდან შეუძლებელია, ამიტომ უარ-ყოფს იგი სიცოცხლის მიკუთვნებას რომელიმე ძირითადი სტიქიური ელემენტისადმი. „ცეცხლი, ჰაერი, წყალი და მიწა, თავისთავად აღე-ზულნი, არ არიან სულიერი; თუ რომელიმე მათგანს აქვს სული, ეს არის მიღებული შემდგომად მინიჭებულის სახით“. რაც ითქვა დასა-ხელებულ ოთხ ელემენტზე, იგივე ითქმის ყველა სხვა სხეულზე. არც ერთ მათგანს თავისთავად სულიერობისა და სიცოცხლის ნიშანი არა აქვთ. აქედან ის დასკვნაც გამომდინარეობს, რომ უაზრობაა იმის მტკი-ცება, თითქოს ელემენტების შეერთების გზით შეიძლება იმის მიღება, რაც თითოეულს ცალკე არ გააჩნია. როგორც უგონოთა შეერთება გონს ვერ მოგვცემს, ისე უსიცოცხლო ელემენტების შეერთება სი-ცოცხლეს ვერ წარმოქმნის.

პლოტინი ებრძვის სულის ატომისტურ თეორიას. შეუძლებელია, მისი აზრით, სულიერობის თვისებას მოკლებული მარტივი ელემენ-ტებიდან წარმოსდგეს ისეთი არსება, როგორიც არის ადამიანი. ამას ეწინააღმდეგება სულის ერთიანობისა და მისი ერთიანი შეგრძნების უნარი. სულს აქვს ერთიანი შეგრძნების უნარი: სხეულის რომელი წერტილიც არ უნდა ავიღოთ, მისი გაღიზიანება ერთსა და იმავე წერ-ტილს აღწევს. ატომები მოკლებული არიან წერტილებს, ე. ი. სიდი-დეს. ცხადია, მათი შეერთებით ადამიანის სხეული იმიტომაც ვერ წარმოიქმნება, რომ იგი განსაზღვრული სიდიდეა, ხოლო ატომებიდან, როგორც სიდიდესმოკლებული ერთეულებიდან, შეუძლებელია ის მი-ვიღოთ.



ატომისტებს არც იმის მტკიცების უფლება აქვთ, რომ მარტივი მასალა თავისთავად არის ცოცხალი: ასეთი დაშვება იმიტომ არის დაუსაბუთებელი, რომ ატომს ქვალიტატი არა აქვს და მისგან ასეთი ვერც მიიღება.

შეიძლება ვიმსჯელოთ ასე: ის, რაც მასალის მიმართ ფორმის როლში გამოდის, არის სიცოცხლის მომტანი. ამ შემთხვევაში ორგვარი შესაძლებლობაა: ფორმა ან სუბსტანციის სახით არსებობს, ან აფექციის (ფუნქციის) სახით. პირველ შემთხვევაში სუბსტანციაზე უნდა ითქვას, რომ ის არ არის მასალა, მატერია; თუ იგი ასეთად წარმოვიდგინეთ, კვლავ ფორმის ძიება უნდა დავიწყოთ, რადგან თავისთავად მასალა ფორმას გარედან ელის. მაშასადამე, სუბსტანციალური ფორმა არამატერიალურად, არანივთიერად უნდა წარმოვიდგინოთ.

მეორე შემთხვევაში ფორმა მასალის ფუნქციაა, მისი აფექცია. მაგრამ იზადება კითხვა: საიდან მიიღო მასალამ ასეთი უნარი? მასალა ხომ თავის თავს ვერ გააფორმებს, ვერ გააცოცხლებს? ცხადია, თუ სადმე სხეული ცოცხალია და მასალა გაფორმებული, ამის მიზეზი გარეთ უნდა ვეძიოთ, ისეთ რამეში, რასაც სიცოცხლე თავისთავად აქვს, როგორც მისი მოუცილებელი თვისება. ასეთი რამ კი ყოველგვარ სხეულებრივ არსებობაზე მაღლაა.

მეტის თქმაც შეიძლება. რადგან სხეულად ყოფნა თავისთავად გაფორმებულად ყოფნას ნიშნავს, ხოლო მასალას თავისთავის გაფორმება არ შეუძლია, თვით სხეულის არსებობაც თავისთავად სულის მოქმედების შედეგი უნდა იყოს. სხეული და სხეულებრივი ყველაფერი მოძრავი და ცვალებადია; მას არა აქვს არსებობა, და ყოველივე აქამდე დაილუპებოდა, სული რომ არ ყოფილიყო. მხოლოდ მას აქვს არსებობა ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით და ყველაფერი, რაც არსებობს სხეულის სამყაროში, სულის წყალობითაა. საქმე სახელწოდებაში კი არ არის, არამედ არსებით ნიშნებში. თუ სხეულები წარმოვიდგინეთ იმ ნიშნებით, როგორიც არის მოძრაობა, ცვალებადობა, უფორმობა და სხვა, მათ არაფერი იხსნის მოსპობისგან მაშინაც კი, თუ გინდ ყოველივე სხეულს „სული“ ვუწოდოთ. საქმე იმაშია, რომ ისეთი ნიშნების არსებობა დავეუშვათ, რომელნიც სრულიად უცხონი არიან მატერიისათვის და არსებითად განსხვავებულ არსებაზე მიუთითებენ, რომ არსებობის ცნება მივეუყენოთ რომელიმე მოვლენას, ის რაღაც გარკვეული უნდა იყოს, ე. ი. გაფორმებული. იმიტომ არის სხეულის არსებობა სულის პროდუქტი. უსულოდ არა თუ სხეული (გაფორმებული მასალა) არ იქნებოდა, არამედ შეიძლება არც მასალა ყოფილიყო.

თვით სამყაროც, როგორც არსებული, სულის მონაწილეობას გულისხმობს. სულია ის, რაც აძლევს ყოველივე ამქვეყნიურს წესრიგსა და არსებობას.

ვინც ცდილობს სული სხეულად ჩათვალოს, სულში ისეთივე თვისებები უნდა დაადასტუროს, როგორც აქვს სხეულს. სული უნდა იყოს ამ შემთხვევაში ან ცივი ან თბილი, ან მაგარი ან რბილი, ან შავი ან თეთრი და სხვ. მაგრამ ხომ უეჭველია, რომ სულს არც ერთი ეს თვისება არ მიეწერება. გარდა ამისა: სულს შეუძლია სხვაში გამოიწვიოს მხოლოდ ისეთი თვისება, როგორცა აქვს მას გარკვეულ დროში, თუ ის ცივია, გამოიწვევს ცივს, თუ ის თბილია — თბილს. ხოლო თუ ის მსუბუქია, გამოიწვევს მსუბუქს და ა. შ. სულს კი შეუძლია სხვადასხვა სულიერ არსებაში გამოიწვიოს სხვადასხვა და შეუძლია ისიც, რომ ერთსა და იმავე სხეულში სხვადასხვა თვისება წარმოქმნას: შავი და თეთრი, რბილი და მაგარი, ცივი და თბილი. სხეულს შეუძლია მხოლოდ ერთნაირი თვისება გამოიწვიოს, სახელდობრ ისეთი, რომელიც მის სხეულებრივ ბუნებას შეეფერება. სულს კი აქვს უნარი მრავალფეროვანი შედეგები გამოიწვიოს სხეულში.

სხეულის მოძრაობა ყველგან და ყოველთვის ერთნაირია, ხოლო სინამდვილეში არსებული მოძრაობანი სრულიად განსხვავებულია. მოძრაობა. რომლის საფუძველიც არის განზრახვა და მოძრაობა, რომელსაც ცნება უდევს საფუძვლად, სხვადასხვაა. მაგრამ როგორ ახსნიდნენ ამას ისინი, ვინც მხოლოდ მატერიას და მის მოძრაობას თვლის სინამდვილის ასახსნელ საშუალებად? სხეულს ხომ არც ცნება და არც განზრახვა არ ახასიათებს?! ცნება და განზრახვა სხვადასხვაა, ხოლო სხეულს შეუძლია მხოლოდ ერთფეროვანი რამ გამოიწვიოს.

სხეულის ზრდა იმით ხასიათდება, რომ ის გარკვეულ დროს განმავლობაში მიმდინარეობს და მტკიცედ დადგენილ საზღვრებში ხდება. არც ამ ფაქტის ახსნაა შესაძლებელი თუ სულის მოქმედება არ მოვიშველიეთ და სული იმატერიალურად არ წარმოვიდგინეთ. მართლაც და მასალას, მართალია, აქვს ზრდის უნარი, მაგრამ მას არ შეუძლია არც იძულება და არც ზრდის წესრიგის დადგენა. თუ დავუშვებთ, რომ სხეულის ზრდას სული უდევს საფუძვლად, მაგრამ სული თვითონ სხეულია, მივიღებთ ასეთს საქმის ვითარებას: სული, რომელიც ზრდას ხელმძღვანელობს, თვითონაც უნდა იზრდებოდეს იმავე მასალის ხარჯზე, რომელიც მზარდ სხეულს გააჩნია. ხოლო ის, რაც ამ ზრდის სულს ემატება და მის ზრდას უზრუნველყოფს ან უნდა იყოს სული, ან უსულო სხეული. თუ ის სულია, საკითხავია, საიდან მოდის იგი და როგორ აღწევს შიგნით და ემატება ზრდის მწარმოებელ სულს? თუ ის უსულო სხეულია, როგორ უერთდება სხეულში არსებულ სულს და როგორ ქმნის მასთან ერთად ერთს მთლიანობას? როგორღა არის

შესაძლებელი, რომ ამ ორმა სულმა, რომელთა შორის ერთი ძველია, მეორე — ახლადმოსული, მოიგონონ ერთი და იგივე წარმოდგენა? ხომ ცხადია, რომ რაც ერთმა სულმა იცის, ის არ შეიძლება მეორე-მაც იცოდეს, და როგორღა შესძლებენ ისინი ერთი საერთო ცოდნის შემუშავებას?!

თუ სული სხეულია, მისთვის სავალდებულო უნდა იყოს შემადგენილი ნაწილების შენაცვლების კანონი: სხეული ზოგიერთ ნაწილებს რომ ჰკარგავს, მის ნაცვლად სხვა იძენს და განსაზღვრული დროის განმავლობაში მთლიანად გამოიცვლის ყოველ ნაწილს. მაგრამ როგორ არის მაშინ შესაძლებელი მოგონება? როგორ შეიძლება ნაცნობი ნაცნობად ვცნო, თუ ჩვენი სული უკვე სხვაა და ნაცნობთან აღარაფერი აქვს საერთო? თვით ნაცნობის ცნებაც ხომ ამ პირობებში შეუძლებელი ხდება?!

გარდა ამისა, თუ სული სხეულია, მან უნდა განიცადოს ის ცვლილებები, რომელთაც განიცდის სხეული დანაწილების გამო. სახელდობრ: რამდენადაც სხეული ქვანტიტატური მოვლენაა, მისი შემცირება განაწილების გამო კარგავს არსებობის იმ ნიშანს, რომელიც მას მთლიანად (უკლებლივ) არსებობის დროს ჰქონდა. თუ მაგ., 5 შემცირდა, ის აღარ არის ამის შემდეგ ხუთი, არამედ სულ სხვა რამ. თუ სული სხეულია და ის (დანაწილების გამო) შემცირდა, ის აღარ იქნება სული (რამდენადაც სული აღებულია როგორც ქვანტიტატი), მაგრამ თუ სული — სხეული ქვანტიტატური ცვლილების მიუხედავად რჩება უცვლელი, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ სულს სხეულის არსებობაში არაერთი წილი არ უდევს და მხოლოდ ქვალიტატს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. თუ სულის ყოველი ნაწილი, რომელიც არის ჩვენს სხეულში, იმავე თვისებების მატარებელია, როგორისაც მთელი, მაშინ სულის დახასიათებისათვის, მისი ბუნებისათვის სიდიდეს არაერთი მნიშვნელობა არა აქვს. ეს ასე არ იქნებოდა სული რომ ქვანტიტატური სიდიდე ყოფილიყო.

სულმა შეიძლება ქვანტიტატური ელფერი იმით მიიღოს, რომ თვით გამრავალფეროვანდეს. მაგრამ ასეთი რამ სხეულისათვის შეუძლებელია. შეუძლებელია სხეული რამდენიმე საგანში იყოს ისე, რომ მისი მთელი და სხვადასხვა საგნებში არსებული ნაწილები იყოს ერთნაირი. რამდენადაც სულის მრავალფეროვნება მის ერთიანობას არ არღვევს, ცხადია ისიც, რომ ის, რაც სპეციფიკურია სულისათვის, ქვანტიტატობაზე მალღა დგას და ასეთ ნიშანს არ შეიცავს.

სული რომ სხეულში არ არის და არც შეიძლება იყოს, ამას კიდევ ამტკიცებს აღქმის, აზროვნების და ცოდნის ფაქტები. არც კეთილშობილება და ღირსეულობა სულისა იქნებოდა დასაბუთებული

და გასაგები, სული რომ მართლა სხეულის ბუნების მატარებელი იყოს.

ალქმისათვის მთლიანობაა დამახასიათებელი. სხვადასხვა ორგანოებით იქნება რამე ალქმული თუ ერთი ორგანოს საშუალებით ალქმის საბოლოო სურათი მაინც უნდა იყოს ერთნაირი, მთლიანი. ადამიანის სახის ალქმა ისე კი არ ხდება, თითქოს ცხვირს აღიქვამს ერთი ორგანო, თვალს მეორე და ა. შ., არამედ სახის ყველა ნაწილებს აღიქვამს ერთი და იგივე ორგანო. თუ ერთი შთაბეჭდილება თვალიდან მოდის, ხოლო მეორე ყურიდან, ხომ უნდა იყრიდნენ ისინი თავს სადმე ერთ ადგილას, რათა მათი მსგავსება-განსხვავების დადგენა იყოს შესაძლებელი? ალქმის ორგანო უნდა წარმოადგენდეს, მაშასადამე, ერთგვარ ცენტრს, სადაც სხვადასხვა გზით მოსული შთაბეჭდილებები იყრიან თავს. როგორც წრის პერიფერიებიდან მომდინარე რადიუსები ხვდებიან ერთმანეთს ერთ წერტილში, ისე ალქმის ორგანოც ასეთ საერთო და ერთიან ცენტრად უნდა წარმოვიდგინოთ.

გარდა ამისა, თუ ალქმელი სხეულია, შთაბეჭდილების მიღება მის მიერ უნდა განხორციელდეს ბეჭედის სახით, როგორც საბეჭდავი საგანი ამოკვეთს თავის სახეს მაგ., სანთელზე. თუ ასეთი ალბეჭდვა ხდება თხიერ საგანზე, მაშინ შთაბეჭდილება მყისვე წაიშლება, როგორც ეს ხდება წყალში. ხოლო თუ ალქმელი სხეული მაგარი. ის ახალ შთაბეჭდილებას ვეღარ მიიღებს, რადგან ერთი უკვე არის მასზე მოთავსებული ან ახალს მიიღებს, მაგრამ ძველი შთაბეჭდილების წაშლის გზით. ორივე შემთხვევაში — იქნება ალქმელი სხეული თხიერი თუ მტკიცე, მაგარი, სულერთია: მოგონების ფაქტი ორივე შემთხვევაში აუხსნელი რჩება.

მოვიყვანოთ ალქმის კიდევ ერთი მაგალითი. როგორ ახსნიდა, მაგ., ატომისტური თეორია თითის ტკივილის შეგრძნებას? ძირითადი ფაქტორი, რომელსაც ემყარება ამ თეორიის თანახმად ალქმის ფაქტი, არის „გადაცემა“ სხეულის ერთ ნაწილიდან მეორეზე. მართალია, დაზიანება არის თითში, მაგრამ ტკივილის შეგრძნება არის ცენტრში. მაშასადამე, დაზარალებული სხეულის ნაწილი ერთია, ხოლო შემგრძნები სხვა. როგორ ხდება ეს? სულის პირველი აფიცირება ხდება თითის მტკივნეულ ადგილზე, აქედან აფიცირება გადაეცემა მესობლად მდებარე სხეულის ნაწილს, რომელიც თავის მხრივ „აღზნებას“ გადასცემს მის მომდევნო ნაწილს, და ასე მანამდე, სანამ ცენტრალურ ადგილას მიალწევდეს აღზნების პროცესი. თუ ალქმელი (სული) სხეულია, პირველი ალქმა იქ უნდა მოხდეს, სადაც დაზიანებას აქვს ადგილი. ამ ალქმის ბუნებას განსაზღვრავს დაზიანების თავისებურება. როდესაც „აღზნება“ გადაეცემა სხეულის მოსაზღვრე ნაწილს, იქ ახალი ალქმა უნდა წარმოიშვას, რომელიც პირველისა-

გან იმდენად განსხვავდება, რამდენადაც თვით სხეულის ეს (დაუზიანებელი) ნაწილი სხეულის იმ ნაწილიდან, სადაც დაიწყო აფიციების პროცესი. ამგვარად, სანამ „აგზნება“ მიაღწევდეს ცენტრალურ ადგილს, მრავალი სხვადასხვა ხასიათის აღქმა უნდა წარმოიშვას. ცენტრალურმა ორგანომ, რომელიც თავის მხრივ, აღნიშნული თეორიის თანახმად, სხეულია, უნდა (ხელშეორედ) აღიქვას ყველა ეს აღქმები და, გარდა ამისა, აღიქვას ისიც, რაც მას, როგორც სხეულის გარკვეულ სახეობას, შეეფერება. რადგანაც ცენტრალური ორგანო სხეულია რომელსაც თავისი საკუთარი აღქმა აქვს, სხეულის სხვა ნაწილებიდა მომდინარე აღქმებს, როგორც ასეთს, იგი ვერ აღიქვამს. ისინი დაყვანილი უნდა იქნენ საკუთარ აღქმაზე, და საბოლოოდ მას ექნება ართითის ტკივილის აღქმა, არამედ თავისი თავისა (თუ საერთოდ ექნ ტკივილის განცდა). სხეული ყოველ თავის ნაწილში სხვადასხვაა. ამიტომ თითის ტკივილი მმართველმა ორგანომ არ იცის: მან მხოლოდ ის შეიძლება იცოდეს, რაც თვით მასში ხდება. მხოლოდ ისეთი არსება, რომელიც ყველგან ერთნაირია და ერთია, შესძლებს იმას, რომ აღიქვას სხეულის სხვადასხვა ნაწილში არსებული მდგომარეობა ისე, როგორც ეს არის იქ. ასეთი არსება არ შეიძლება იყოს სხეული.

არც აზროვნებაა შესაძლებელი და გასაგები თუ სული სხეულის ნიშნების მატარებლად წარმოვიდგინეთ. განსხვავება აღქმასა და აზროვნებას შორის ის არის, რომ აღქმელი თავისი საგნის ათვისებას სხეულის საშუალებებით ახდენს, ხოლო აზროვნება სხეულს არ საჭიროებს იმისათვის, რომ თავის საგანს წვდეს. რაღა განასხვავებდა აზროვნებას აღქმისგან, ისიც რომ სხეულს საჭიროებდეს თავისი ფუნქციის შესასრულებლად?! რადგან აზროვნება წარმოებს უსხეულოდ, უსხეულო უნდა იყოს ისიც, რაც აზროვნებს. გარდა ამისა, აზროვნება იმითაც განსხვავდება აღქმისაგან, რომ ამ უკანასკნელის საგანი გრძობადი ბუნებისაა, ხოლო აზროვნების საგანს გონი შეადგენს. თუ ამ დებულებას საექვოდ გავხდით, მისი მიღება მაინც აუცილებელი გახდება ერთგვარი შეზღუდვის შემდეგ: ყოველ შემთხვევაში აზროვნებას შეუძლია ზოგიერთი არაგრძობადის აზროვნება და სიდიდეს მოკლებული საგნის ათვისება. სამაგიეროდ, სრულიად გაუგებარია, როგორ აღიქვამს სიდიდისმქონე და დაყოფადი იმას, რაც სიდიდის ნიშანს მოკლებულია, და როგორც ნაწილების არმქონე, განუყოფელია? თუ ასეთ არსებას ძალუძს ასეთი ათვისება აწარმოოს იმ ნაწილით, რომელიც მის განუყოფელს წარმოადგენს, მაშინ ამჟამად, რომ ეს ნაწილი არ არის სხეულებრივი თვისების მატარებელი. და ეს შესაძლებელია, რადგან არ არის აუცილებელი, რომ მთელი (ადამიანი) წარმოებდეს აზროვნებას. თუ სწორია ის აზრი, რომ უმაღლესი

აზროვნების საგანი სრულიად განწმენდილია ყოველივე მატერიალურისგან, უეჭველია ისიც, რომ მოაზროვნეც ამდენადვე უნდა იყოს თავისუფალი მატერიალურის ნიშნებისაგან. თუ იმას ამტკიცებენ, რომ აზროვნება იმ ფორმას წვდება, რომელიც მატერიალურ საგანს აქვს, უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი შემეცნება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როცა ეს ფორმები აბსტრაგირებულია, ე. ი. განწმენდილია მასალისაგან. როცა ასეთი ოპერაცია არ არის შესრულებული, ჩვენ არა გვაქვს არც სამკუთხედი, არც ხაზი და არც წერტილი. როცა სულის წინაშე ფორმის შემეცნების საკითხი დგას, მან თავისი თავი სხეულიდან უნდა გამოიჭნოს.

მშვენიერება და სამართლიანობაც მოკლებული არიან ვრცეულებას, ცხადია, მათი მათაზრებელიც თავისუფალი უნდა იყოს ვრცეულებისგან. ან როგორ უნდა გავიგოთ სულის ისეთი კეთილშობილური თვისებები, როგორცაა სამართლიანობა, აღზრდა, ვაჟყაცობა და სხვა, თუ სული იგივე სხეულია? როგორ შეიძლება სუნთქვასა და სისხლს რაიმე კავშირი ჰქონდეთ ზრდილობასთან, მამაცობასთან ან სამართლიანობასთან? კეთილშობილური თვისებები მარადიული არიან როგორც გეომეტრიული საგნები. ცხადია, ისინი არ შეიძლება იყოს სხეულში, რადგან ყოველგვარი სხეული წარმავალია.

როდესაც სხეულის ქცევას ლაპარაკი, ვხედავთ, რომ სხეული ათბობს ან აცივებს და სხვ. იბადება აზრი სულის იმ ადგილას მოთავსებაზე, სადაც ეს მოქმედება ხორციელდება. ამ შემთხვევაში ავიწყდებათ, რომ სხეულის აღნიშნული ფუნქციები გამოწვეულია არა სხეულის სხეულობით, არამედ იმ არამატერიალური არსით, რომელიც სხეულშია. ხშირად სხეულს მიაწერენ, როგორც მის საკუთარ თვისებებს, ისეთ ნიშნებს, რომელნიც მას უსხეულო არსებისგან აქვს მიღებული. ე. წ. გრძნობადი თვისებები არასხეულებრივი მოვლენებია, რადგან მატერიალურის არსს ქვანტიტატობა შეაღვენს, ხოლო ის, რაც დანაწილების მიუხედავად იგივე რჩება, რაც იყო დანაწილებამდე, მოკლებულია ქვანტიტატობას და, მამასადამე, მატერიალობასაც. აღნიშნული თვისებები წმინდა ქვალიტატებს წარმოადგენენ. ქვალიტატური ძალები რომ სხეულები იყონ, მასის გადიდებისა და შემცირების კვალობაზე უნდა მოხდეს ამ თვისებების სათანადო ცვლილებაც. დიდ მასას ქვალიტატური ძალაც დიდი უნდა ჰქონდეს, ხოლო პატარას — პატარა. მაგრამ სინამდვილეში ხშირად საწინააღმდეგო შემთხვევას აქვს ადგილი, რაც იმას ამტკიცებს, რომ ქვალიტატური ძალები სხეულის კი არა, მისგან არსებითად განსხვავებული არსების პროდუქტებია. მატერია ყველა ერთნაირია, და თუ ის მრავალფეროვნაუ გვევლინება, ეს არის იმის შედეგი, რომ მას დაერთვის სხვა საწყისიდან ქვალიტატური ძალები.

არაფერს ამტკიცებს თქმა, რომ ცოცხალი არსება მაშინვე კვდება, როგორც კი მას შეუწყდება სუნთქვა და გამოეცლება სისხლი. თუ ამის საფუძველზე ჩვენ ვიტყვი, რომ სუნთქვა და სისხლი ყოფილა სული, მაშინ სხვა მოვლენებზედაც, ურომლისოდაც აგრეთვე ვერ იარსებებს ცოცხალი არსება, უნდა გვეთქვას, რომ ისინი არიან სული.

არც სისხლსა და არც სუნთქვას არ შეუძლია მოძრაობა მთელს სხეულში. ეს შეუძლია მხოლოდ სულს თუ მას სხეულის მსგავსად არ წარმოვიდგენთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადგილი ექნება სულის შერევის სხვა სხეულებთან, რასაც შედეგად მოჰყვებოდა სულის ინაქტუალიზაცია: როგორც ტკბილი აღარ არის ტკბილი, როცა იგი მკვავს უერთდება, ისე სული აღარ არის სული, როცა ის მისგან არსებითად განსხვავებულს შეუერთდება. ასეთ შერევის რომ მართლა ჰქონდეს ადგილი (და ეს აუცილებელი იქნებოდა მართლაც სული რომ სხეული ყოფილიყო), ჩვენ უსულო არსებანი ვიქნებოდით, რადგან შერევის წყალობით სული მოისპობოდა.

სულის წარმოშობის ის თეორია, რომლის მიხედვით სული ვეგეტატიური ფუნქციის შედეგია და იქმნება სუნთქვის გაცივების გზით დაბადების ქაშს, მსგავსად ფოლადის მიღებისა უცარი გაცივების გზით, პლოტინის აზრით, უაზრობაა; მაგრამ აქ არის ერთგვარი თვალსაზრისი გამოყენებული, რომელიც ღირსია ანგარიშის გაწევისა. საქმე ეხება გენეზისის საფეხურებს და ამ საფეხურების შინაარსს. აღნიშნული თეორიის მიხედვით, ვეგეტატიური ძალა უწინარესია სულზე, სულს მოსდევს გონი, ხოლო ღმერთი, თუ თანამიმდევრულად ვიპიროვნებთ, სულ უკანასკნელად წარმოქმნილი არსება უნდა იყოს, როგორც ეს ცნობილია პლოტინის ფილოსოფიური სისტემიდან; საქმის ვითარება სულ საწინააღმდეგოდ უნდა წარმოვიდგინოთ. პირველი ის არის, რასაც მაქსიმალური ძალა და ღირსება აქვს. ყოველი, წინამორბედზე აღმოცენებული, თავისი ღირებულებით უფრო ნაკლებია და უკანასკნელად წარმოშობილი უკანასკნელია მნიშვნელობითაც. ამრიგად, თუ გონს მივიღებთ სულის წინამორბედად, ვეგეტატიური ძალა სულის შემდგომ წარმოქმნილად უნდა ვაღიაროთ. თუ პირველადი ვეგეტატიური ფუნქციაა და სული, გონი და ღვთაებაც შემდგომად უნდა წარმოქმნან, ეს არსებითად ნიშნავს სულის, გონისა და ღვთაების არსებობის გაუქმებას: რადგან ეს არსებანი დასაწყისში მხოლოდ პოტენციალურად არიან ნაგულისხმევი და უარყოფილია აქტუალური არსება, რომელიც მათ წარმოქმნის, მათი წარმოშობაც შეუძლებლად უნდა ჩავთვალოთ, ხოლო ის, რაც პოტენციალურ მდგომარეობაშია წარმოდგენილი, გარკვეულ მიზანს ისახავს და ანხორციელებს მას, უკვე ამით აღარ არის პოტენციალური, არამედ აქტუალური, უწინარესია; მაშასადამე, უმაღლესი (ღირებულება) სულ სხვა არსებაა, ვი-

დრე სხეული და მას მუდმივი აქტუალობა ახასიათებს. სული და გონი უწინარესია, ვიდრე ვეგეტაცია და ამიტომ მისი დაყვანა სუნთქვაზე და ან იქიდან გამოყვანა შეუძლებელია.

მაგრამ თუ სული არ არის სხეულებრივი არსება, არამედ სრულიად განსხვავებული მისგან. როგორია მაშინ იგი? რა ნიშნებით უნდა იქნეს იგი (პოზიტიურად) დახასიათებული? სული, ვთქვათ, არ არის სხეული, მაგრამ ეგების მიანიც სხეულთან (განუყრელად) არსებულია? ხომ არ არის სული სხეულის წყობა, მისი ჰარმონი? პლოტინი პითაგორელების ამ თეორიასაც უარყოფს.

სულის ბუნების საილუსტრაციოდ პითაგორელები სიმთა ჰარმონიას მიმართავენ. სული არ არის სხეული, როგორც სიმთა ჰარმონია არ არის სიმების უბრალო ჯამი, მაგრამ სული არის სხეულის ჰარმონია, მისი აღნაგობა. როგორც სიმთა არათანაბარი დაძაბულობა იწვევს ახალი თვისებების, ჰარმონიის, დართვას, ასე სხეულის სხვადასხვა ნაწილების დაძაბულობა იწვევს ახალ თვისებას, რომელსაც სული და სიცოცხლე ეწოდება. ასეთია პითაგორას თეორია სულის შესახებ.

ამის წინააღმდეგ, ამბობს პლოტინი, ბევრჯერ იყო აღნიშნული რომ პირველადია არა ჰარმონია, არამედ სული, ხოლო ჰარმონია არის მერმინდელი, რომ სული ბატონობს სხეულზე, ბრძანებებს აძლევს მას და ხშირად კონფლიქტშია მასთან, რასაც არ ექნებოდა აღილი, სული რომ მისი ჰარმონია ყოფილიყო. გარდა ამისა, სული სუბსტანციაა, ხოლო ჰარმონია არ არის სუბსტანცია. სხეულის ნაწილების კარგი შეთანაწყობა მეტს არაფერს ნიშნავს, გარდა ჯანმრთელობისა, ხოლო სხეულის ჯანმრთელობა არ შეიძლება იყოს სული. სხეულს მრავალი ნაწილი აქვს და თითოეული მათგანის წყობა თავისებურია. ე. ი. მრავალნაირია ერთი და იგივე სხეულის ჰარმონია და მაშასადამე, მრავალი განსხვავებული სული უნდა ვიგულისხმოთ ერთსა და იმავე სხეულში. მთავარი კი ის არის, რომ მოცემული ჰარმონიის ასახსნელად სული უკვე წინასწარ მოცემულად უნდა ვიგულისხმოთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში რამ უნდა მოგვცეს ჰარმონია? როგორც სიმებს თავისით არ შეუძლია ჰარმონია შექმნან და აუცილებლად გულისხმობენ მუსიკის მონაწილეობას, ისე სხეულსაც არ ძალუძს (რამდენადაც ის სხეულია და მეტი არაფერი) თვითონ შექმნას თავისი ჰარმონია. საერთოდ ეს თეორია, პლოტინის აზრით, საქმის ვითარებას შებრუნებლად წარმოადგენს: უსულოდან სულიერი მოჰყავს, მოუწესრიგებელიდან — შემთხვევით მოწესრიგებული და იმის ნაცვლად, რომ წესრიგი ახსნას სულის მონაწილეობიდან, პირიქით, გამოჰყავს სულის არსებობა შემთხვევითი წესრიგიდან. ასეთი რამ კი შეუძლებე-



ლი არ არის არც მაშინ, როცა საქმე ეხება ცალკეულ საგანს და არც მაშინ, როცა ყველა სხეულებია ერთად აღებული. მაშასადამე, სული არ არის პარმონ...ა.

ზოგი მოაზროვნე სულს სხეულის ენტელექიად თვლის და ამით მას სხეულთან განუყრელად აკავშირებს. ამ თეორიის თანახმად, მიმართება სულისა სხეულისადმი ისეთივეა, როგორც ფორმისა (რთული შედგენილობის) მატერიისადმი. არა ყოველგვარი მასალის (მატერიის) ფორმა არის სული, არამედ მხოლოდ ისეთის, რომელსაც ორგანული ხასიათი აქვს და პოტენციალურად სიცოცხლეს შეიცავს. მაგრამ თუ ეს ასეა. მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ სხეულის დაშლასთან ერთად, უნდა დაიშალოს სულიც, როგორც ქანდაკების (მასალის) დაშლასთან ერთად იშლება იმისი ფორმაც, და სხეულის რომელიმე მოკვეთილი ნაწილი უნდა თავისთავში შეიცავდეს სათანადო სულს, როგორც ქანდაკების ნატეხი — თავის ფორმას. სული რომ სხეულის ენტელექია იყოს, ის მუდამ მასთან იქნებოდა. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ძილის დროს იგი სხეულს შორდება. ასე რომ არ იყოს და სული რომ სხეულის ენტელექია იყოს, მასთან იგი განუყრელი იქნებოდა მუდამ და ძილიც შეუძლებელი გახდებოდა.

გარდა ამისა, თუ სული სხეულის ფორმაა, როგორ აეხსნათ ის ფაქტი, რომ გონებას ხშირად უხდება ბრძოლა სხეულის მიდრეკილების წინააღმდეგ? როგორ შეიძლება ასეთი წინააღმდეგობა წარმოვიდგინოთ ფორმასა და მის შინაარს შორის? სხეულის აფექციები, პირიქით, უნდა ყოფილიყო ყოველგვარი შინაგანი წინააღმდეგობისგან თავისუფალი. ენტელექიის შემთხვევაში ეგების გასაგები იქნებოდა აღქმა. მაგრამ აზროვნება, ყოველ შემთხვევაში, შეუძლებელი. არც მოგონების ფაქტი შეიძლება აიხსნას ენტელექიური თეორიის საფუძველზე: ერთადერთი საშუალება მოგონების ასახსნელად მაშინ იქნებოდა სხეულში დაშთენილი შთაბეჭდილებები. მაგრამ ამ გზით რომ მოგონების ახსნა არ შეიძლება, ეს პლოტინს დამტკიცებულად მიაჩნია. თუ სული სხეულის ენტელექიაა, როგორღა აეხსნათ ის ფაქტი, რომ ჩვენ ისეთი სურვილებიც გვაქვს, რომელნიც არ გამომდინარეობენ სხეულიდან: როგორ შეიძლება ჩვენში იყოს ისეთი სურვილი, ისეთი მისწრაფება, რომელიც სხეულის მოთხოვნილებას შორდება თუ სული მართლა სხეულის ფორმაა და მეტი არაფერი?

ჩჩება თითქოს შესაძლებლობა, რომ სული როგორც ვეგეტაციის ძალა, მაინც ენტელექიაა, მაგრამ, პლოტინი ამასაც უარყოფს.

სული არ შეიძლება სხეულის ენტელექია იყოს, რადგან სული არ შეიძლება დანაწილდეს, ხოლო სხეული, და მასთან მისი ენტელექიაც, ნაწილდება. სულის დამოუკიდებლობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ ერთი და იგივე სული შეიძლება სრულიად განსხვავ-

ვებულ სხეულებში იყოს (მეტაფსიქოზი): როგორ შეიძლება ეს მოხდეს. თუ სული სხეულის ფორმაა და მაშასადამე, სხვადასხვანაირ სხეულს სხვადასხვა სული უნდა ჰქონდეს?

სულს, ამგვარად, არსებობა აქვს არა იმის გამო, რომ ის რასიმე ფორმაა, არამედ ის არის არსება, რომელსაც არსებობა არა აქვს მიღებული იმით, რომ ის სხეულშია როგორღაც ჩართული, არამედ არსებობს მანამდე, სანამ რომელიმე გარკვეული ცოცხალი არსება გაჩნდებოდა. სხეულის წყალობით კი არ არსებობს სული, არამედ, პირიქით. სული ქმნის სხეულს სხეულად, ცოცხალ არსებად.

რა არის სული, თუ ის არ არის არც სხეული, არც მისი ჰარმონია და არც მისი ფორმა? ცხადია, ის არის სუბსტანცია, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. სხეული არ არის სუბსტანცია, რადგან მისი ნიშანი ცვალებადობა და ქნადობაა; მას არა აქვს არსებობა, ყოფიერება. ის არასოდეს ნამდვილად არ არის და სრული არარობა რომ არ არის, ეს იმიტომ, რომ ის მონაწილეობს, აქვს კავშირი ისეთ არსებასთან, რომელსაც ნამდვილი ყოფიერება ახასიათებს, ის არსება, რომელსაც თავისთავად აქვს ყოფიერება, არის მთლიანად ჰემშიარტიად არსებული, რომელსაც არ ახასიათებს არც ქნადობა და არც წარმომავლობა. ეს რომ ასე არ იყოს, გაქრებოდა საერთოდ ყველაფერი და კვლავ აღარ აღმოცენდება, რადგან ყველაფერს და განსაკუთრებით ჩვენ გრძნობადს სამყაროს ყოფიერება და ორგანიზაცია მიღებული აქვს ისეთი არსებიდან, რომელიც სხვაგან აღარ იღებს ყოფიერებისა და ორგანიზაციის ნიშნებს. ასეთი არსება არის მოძრაობის დასაბამი, ისეთი რამ, რაც სხვას ამოძრავებს და თვითონ კი თავისით მოძრაობს და სხვას არ საქროებს, სხეულს სიცოცხლეს აძლევს და თვითონ არსაიდან იღებს მას და არც არასოდეს არ კარგავს, რადგან თვითონ არის ის, რაც თავისით არის ცოცხალი. საკმარისია ჩვენ სათანადო ანგარიში გავუწიოთ „არსებობის“, „ყოფიერების“ ცნებას და დავრწმუნდებით იმ აზრში, რომ შეუძლებელია ნამდვილად არსებული კიდევ იყოს და არც იყოს, ხან იყოს და ხან არა. შეუძლებელია თეთრი ფერი იყოს სხვა რამე, თუ არა თეთრი ფერი. მაგრამ, რადგან ის არ არის ფერი მხოლოდ და არ არსებობა, ის ფერის მეტი არაფერი არ შეიძლება იყოს. ყოფიერება კი, რადგან იგი არის მხოლოდ ყოფიერება და არა არყოფნა და წარმავლობა, რჩება ყოველთვის ყოფიერებად. სული, რა პირობებშიც არ უნდა მოუხდეს მას მოქმედება, თავის ბუნებას არ კარგავს. თუ მას მაგ., დაბალ არსებასთან მოუხდა ურთიერთობის დაჭერა და ამიტომ შეიზღუდა მისი თავისუფალი შემოქმედება, მაინც ინარჩუნებს თავის თვისებებს. ეს იქიდან ჩანს, რომ როცა ის კვლავ თავის ბუნებრივ, მაღალ ადგილას ბრუნდება, კვლავ გამოაველენს იმ თვისებებს, რომელიც დროებით

აღკვეთილი იყო. სული რომ ღვთაებრივი არსებაა, ეს იმითაც მტკიცდება, რომ ის არ არის სხეული, მას არა აქვს ფერი, გეშტალტი და მისი შეხება არ შეიძლება. გასარკვევია მხოლოდ, როგორია ადამიანის სული, რით განსხვავდება იგი მაგ., მსოფლიო სულიდან.

პლოტინი იძლევა თავისებურ მეთოდს, რომლითაც უნდა ვისარგებლოთ ამ საკითხის გადაჭრის დროს. სული შეიძლება სხვადასხვა მდგომარეობაში გვეძლეოდეს მსოფლიოს სხვადასხვა ფენაში. თუ მისი არის წვდომა გვაქვს მიზნად დასახული, ის უნდა განვიხილოთ მაშინ, როცა იგი წმინდა სახით არის მოცემული, ე. ი. მაშინ კი არა, როცა ის დამორჩილებული ჰყავს სხეულიდან მომდინარე აფექტებს, ხორციელ ლტოლვას და აღელვებთ, არამედ მაშინ, როცა ის ამ მდგომარეობიდან თავს დააღწევს და სხეულთან ურთიერთობას შესწყვეტს. თავისთავად ცხადია, რომ ყოველივე ცუდი და ბოროტი, რაც სულში გვხვდება, გარედანაა მიღწეული, თავისთავად, წმინდა ხაზით აღებული სული მხოლოდ კეთილშობილებათა წყაროა. სულს რომ ასეთი კეთილშობილების წარმოქმნის უნარი აქვს, როგორც არის ჰერკრტა (მარადიულის წვდომა) და სხვა, იმას ამტკიცებს, რომ ის არის ღვთაებრივი ბუნების, რადგან მხოლოდ ასეთი ბუნების არსებას შეუძლია წარმოქმნას ხსენებული ღონისძიებანი. თვით მეცნიერება სულის მიერ გარედან მიღებული შენაძენი კი არ არის, არამედ მისი შინაგანი ბუნების გამოვლინება. ნამდვილი მეცნიერების ადვილსამყოფელი არის სული. აღზრდისა და სამართლიანობის ცნებები და თვით ღვთაების სახე სულს მიღებული აქვს თავისთავიდან, დროთა განმავლობაში შეიძლება ადამიანის სული ენგმა დაფაროს, მაგრამ საკმარისია ის გაიწმინდოს, რომ მან კვლავ ჰერკრტოს თავის არსებაში ღვთაება და სხვა კეთილშობილური ცნებები. ოქრო რომ სულიერი იყოს და ტალახით იყოს დაფარული, თავის თვისებებს ვერ შეიცნობს. მაგრამ საკმარისია გაიწმინდოს იგი გარეშე ელემენტებიდან (ტალახიდან), რომ მყისვე მიხვდეს იმას, რომ მას აქვს ზიბრწყინვალე და ეს მისი თვისება გარედან კი არ მიუღია მას, არამედ თავიდანვე თვითონ ჰქონდა, მაგრამ ტალახის მიზეზით არ ჩანდა. ასევე უნდა ვიმსჯელოთ ადამიანის სულის შესახებაც: სხეულთან ურთიერთობის გამო მან ბევრი „ტალახი“ შეიძინა. მაგრამ მას ძალუძს განიწმინდოს აქედან და თავისი ნამდვილი ბუნება გამოავლინოს.

სულს სიცოცხლე შეძენილი არა აქვს. ამიტომ იგი მას არასოდეს არ დაკარგავს. სიცოცხლე არც ისეთი მასალაა, რომლის ნიადაგზედაც თითქოს სულის აღმოცენება ხდება. თუ სიცოცხლე სუბსტანციაა და საკუთარი არსებობა აქვს, მაშინ სული იგივეა, რაც სიცოცხლე და სხვა რამ საძიებელიც აღარაფერია. ხოლო, თუ სიცოცხლე მრავალ-

ელემენტებიდან შედგება და ამ ელემენტების შეერთებით წარმოიქმნება იგი, საჭიროა მოინახოს ის პირველი, რომელსაც აქვს სიცოცხლე თავისთავად და არა შექმნილი. მაშინ ამ თავისთავად ცოცხალს ვუწოდებდით სულს.

სული საერთოდ რომ არ შეიძლება იყოს მოკვდავი, ეს იმ ფაქტიდან ჩანს, რომ საერთოდ არსებობენ (მატერიალური) საგნები, რომელთაც დამოუკიდებელი არსებობა არ შეუძლიათ. ცხადია, მათი არსებობა სულის უკვდავების შედეგია. მაგრამ თუ სულის რომელიმე სახეობა უკვდავია, ასეთად უნდა ვალიაოთ ჩვენ საერთოდ ყოველგვარი სული, იქნება იგი ადამიანის თუ მცენარის.

### ს უ ლ ი ს ა რ ს ი

სული, როგორც იყო ნათქვამი, არ არის სხეული. ის არც იმ არასხეულერვ საგნებს მიეკუთვნება, როგორცაა ჰარმონია და ენტელექტა. არც ჰარმონია და არც ენტელექტა არ გვაძლევენ სულის არსებითი ნიშნების წვდომის საშუალებას. სულის დადებითი დახასიათება, პლოტინის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ის მიკუთვნებულია გონითი არსებობისაღმი და ღვთის სამფლობელოში აქვს მიჩნეული ადგილი. საჭიროა დავაზუსტოდ, რა არის სულის სპეციფიკური ნიშანი, რით განსხვავდება იგი ინტელიგიბელური სამყაროს სხვა საგნიდან. სულის არსის კვლევა სწორედ ამ ამოცანას ისახავს მიზნად.

როდესაც სამყაროს მოვლენებსა და საგნებს ვუკვირდებით და მათი სპეციფიკური ზოგადი ნიშნების დადგენას ვცდილობთ, ყველაზე ადრე თვალში გვეცემა ორი განსხვავებული სფერო: გრძნობადი და ინტელიგიბელური, გონითი სამყარო. პირველი სხეულთა და ნივთთა სამყაროა, მეორე გონის სამეფოა. ნივთებისთვის დამახასიათებელია დაყოფადობა. ეს მათი პირველადი და არებითი ნიშანია. დაყოფა, დანაწილება აქ ნიშნავს ყოველი ნაწილის ცალკე, დამოუკიდებლად არსებობას. არც ერთი ნაწილი არ არის იდენტური მეორე ნაწილთან, არც ერთი ნაწილი არ არის იდენტური მთელ ნივთთან, აქ ნაწილი ყოველთვის მცირეა მთელზე. ნივთის ყოველ ნაწილს თავისი საკუთარი ადგილი უჭირავს და არ შეუძლია მას იმავე დროს სხვა რომელიმე ადგილიც ეჭიროს. ასეთია ნივთის არსებობის ძირითადი ნიშნები.

სულ სხვაგვარია არსებობის მეორე სახეობის ნიშნები. გონის სამყარო არავითარ შემთხვევაში არ ექვემდებარება დაყოფა-დანაწილებას; ის უნაწილოა და დაუნაწილებელი, მას წარმოდგენამიც კი არ შეიძლება მიეკუთვნოს განფენილების ნიშანი. ის არ საჭიროებს არავითარ ადგილს, არ არის არც ერთ საგანში, არც მთლიანში და არც

მის რომელიმე ნაწილში. ის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყველა საგანს ზევდიან აქვეს. იმიტომ კი არაა, რომ თითქოს ეს სამყარო საჭიროებდეს ამ საუნებს როგორც თავის დასაყრდენს. პირიქით, სწორედ საუნებს ჰირდებათ ეს ქვეყანა და არა ამ ქვეყანას საუნები: საუნებს არც შეუძლიათ და არც სურთ იმის გარეშე არსებობა, გონის სამყარო არ იცვლება. მისი მდგომარეობა ყოველთვის არის ერთნაირი. როდესაც ის თავის ქვემდგომ მოვლენებში იღებს მონაწილეობას, ინარჩუნებს თავის ბუნებას და ყველა მოვლენისათვის არის ერთი და იგივე, როგორც წრის ცენტრი პერიფერიისკენ მიმავალ ხაზებისათვის, გონის ქვეშა სამყაროს საუნები თვით გონს არ ურღვევენ მყუდროებას, თუმცა თავის არსებობის და ქმნადობის საწყისს მასში იღებენ და თავის არსებობის განვითარებისას მას შორდებიან.

ამ ორ სფეროს გარდა, რომელთა შორის ერთი არსებითად განუყოფელია, ხოლო მეორე არსებითად და პირველადად გაყოფადი, არსებობს სინამდვილის კიდევ ერთი სფერო, რომელიც გრძნობად სამყაროზე ზევით დგას, არის მის მეზობლად და მასში. ის არ არის ოდითგანვე გაყოფადი, მსგავსად სხეულისა, მაგრამ ხდება ასეთად, როცა სხეულს უკავშირდება; ის გაყოფადი სხეულში. როდესაც რომელიმე სხეული ნაწილდება, ნაწილდება ის შინაგანი ფორმაც, რომელიც ამ სხეულს აქვს, მაგრამ ამგვარად იგი წარმოადგენს სიმრავლეს და იმავე დროს იმავე რჩება. მხოლოდ ეს იგივეობა არ გამორიცხავს ფორმის ნაწილთა სრულ დაშორებას ერთიმეორისგან. იგივე ითქმის ფერისა და საერთოდ ყველა ქვალიტატის შესახებ: ისინი ამადვე რჩებიან საგნის დანაწილების დროს, მაგრამ ნაწილთა შორის არაერთი კავშირი არ არის, ისინი ერთიმეორისგან სრულიად მოწყვეტილი შეიძლება იყონ და სრულიად განსხვავებულ პირობებში ვითარდებოდნენ. მაშასადამე, ეს მესამე სახის არსებაც, საბოლოო ანგარიშით, საკვებით გაყოფადია.

სულ სხვაგვარია ის არსება, რომელსაც სული ეწოდება. იგი შუა ადგილას იჭერს სხეულს და იმ არსებას შორის, რომელსაც მხოლოდ განუყოფელის ნიშანი აქვს. სული, როგორც უახლესი მეზობელი გონისა, პირველ რიგში და არსებითად განუყოფელია, მაგრამ რამდენადაც იგი სხეულს უკავშირდება, სიმრავლის ნიშანთ იძენს. იყოფა ისიც, როგორც იყოფა სხეულის შინაგანი ფორმა, მისი ქვალიტატი, მაგრამ ეს ორი დაყოფა განსხვავდება ერთიმეორისაგან. დაყოფილი ქვალიტატი, ერთიანობის მიუხედავად, დაყოფილია ისე, რომ ერთი მოწყვეტილია მეორეს, ეს დაყოფა იმდენნაირია, რამდენადაც იყოფა სხეულის მასა. მაშინაც კი, როცა სხეულის ნაწილების მასა ქვანტიტატურად ტოლია, იგივე (ქვალიტატი): განაწილებული სხეულის სხვადასხვა ერთეულების მიხედვით, მაინც არ შეადგენს ერთ მთელს, განცდის ერთი-

ნობას, რადგან იგივეობა (ქვალიტატი) აქ ეს არის, იქ კი ის. ეს იმიტომ, რომ იდენტობა (ქვალიტატი) აქ არის არა სუბსტანცია, არამედ აფექცია. სულის დანაწილების შემთხვევაში სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს: სულის ნაწილი და სულის მთელი არიან ერთი და იგივე. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ სულის ეს ნაწილი აქ არის, ხოლო მეორე იქ, არამედ რომელიც არ უნდა ავიღოთ ნაწილი, ის აქაც არის და აქაც ერთსა და იმავე დროს. არც იმის თქმა იქნება სწორი თითქოს სული, როგორც მთელი, სხვაა, ვიდრე მისი ნაწილები: ყველგან ნაწილში არის მთელი და ამ აზრით მთელი და ნაწილი სულისა ერთია. სულის ერთიანობა სუბსტანციალურია და აქედან გამომდინარეობს ასეთი დასკვნები.

სხეულსაც აქვს მთლიანობა. მაგრამ მისი მთლიანობა არსებითად განსხვავებულია, ვიდრე სულის მთლიანობა. პირველი სახის მთლიანობა უწყვეტობას ემყარება: სხეული მთლიანია იმდენად, რამდენადაც მისი ნაწილები ერთიმეორეზე არიან მიჯაჭვული, რამდენადაც არ არის ხარვეზი სხეულთა შორის და სხეულის ნაწილთა შორის. სხეულს აქვს სხვადასხვა ნაწილები. თითოეული მათგანი თავისებურია, ერთში მეორის დანახვა არ შეიძლება. სულის ნაწილები კი ისეთია, რომ თითოეულ მათგანში ყველა დანარჩენები ჩანს. სულის დაყოფა-დანაწილება იმას ნიშნავს, რომ იგი სხეულის ყოველ ნაწილშია. თვითონ ის განუყოფილია, მაგრამ, სხეულის ასპექტში განხილული, იგი გაყოფილად ჩანს. როგორ გამოეთქვათ სხვანაირად ის ფაქტი, რომ სხეული, რომელშიც არის სული, რაც უნდა დიდი იყოს, ყოველ თავის ნაწილში სულის მოქმედებას ადასტურებს. სული რომ არ იყოფოდეს, მას უნდა დაეჭირა სხეულის ცენტრში ერთი ადგილი და ის გაეხადა მგრძნობიერი, ხოლო ყველა დანარჩენი ნაწილი სხეულისა უსულო და უგრძნობი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ვამბობთ: სულის სპეციფიკა ის არის, რომ იგი განუყოფელიც არის და გაყოფადიც, ერთი ნიშნით იგი გონის სამყაროს უკავშირდება, ხოლო მეორეთი — სხეულს. შეიძლება ვინმეს ეძნელებოდეს იმის წარმოდგენა, რომ ერთი და იგივე მრავალია, ხოლო განუყოფელი გაყოფადი; მაგრამ ეს მაინც უნდა მივიღოთ. რადგან არსებობენ საგნები, ე. ი. სიმრავლე და არსებობს მათი ურთიერთკავშირი — მთლიანობა: რას უნდა უზრუნველყო ეს ფაქტი, თუ არა სულს, როგორც ისეთს არსებას, რომელიც საგანთა სიმრავლესაც უწევს ანგარიშს და მათ ერთმთლიანად არსებობასაც საფუძვლად უდევს? თავისი მრავლიანობის ნიშნით სული ახერხებს იმას, რომ საგნებს სიცოცხლე მისცეს, ხოლო თავისი განუყოფელი ერთიანობით ხელმძღვანელობს მათ გონიერულად. „ამგვარად, სული არის ერთი და მრავალი, ფორმები სხეულებისა — მრავალი და ერთი, სხეულები — მხოლოდ მრავალი, ხოლო უმაღლესი — მხოლოდ ერთი“.

ჩვენი სულიერი არსება სხელში მოცემულად გვევლინება. მაგრამ იმისი შესაძლებლობაც გვაქვს, რომ ყოველივე სხეულებრივს თავი დავანებოთ და საკუთარ მეს დაუბრუნდეთ. აქ ჩვენ საშუალება გვქმლევს უმაღლეს მშვენიერებას უშუალოდ ვჭკრეტდეთ და თავი ღვთაებრივი არსების მონაწილედ ვიკრძნოთ. თავისთავად ეს ფაქტი მთელ რიგ საკითხებს აყენებს ჩვენს წინაშე: რატომ დატოვა სულმა ეს უმაღლესი სამყარო? რატომ მოექცა იგი სხელში? როგორღა ახერხებს სული იმას, რომ, სხელში ყოფნის მიუხედავად, თავისი ღირსების შესახებ არ ავიწყდება და ინარჩუნებს უნარს, სხელისებურისგან აბსტრაქციის გზით თავისი თავი კვლავ ჰერიტოს ღვთაების სამყაროში?

ამ საკითხებს ეხებიან: ჰერაკლიტე, ემპედოკლე და პითაგორა; მაგრამ ვერაფერს ნათელსა და დასაბუთებულს ისინი ვერ გვეუბნებიან. პლოტინის აზრით, მხოლოდ პლატონი იძლევა ამ საკითხზე საყურადღებო შეხედულებას.

პლოტინის აზრით, როცა სული იდეათა სამყაროში იმყოფებოდა, სრულ ნეტარებას განიცდიდა. მას არ აწუხებდა არაფერი და სხვათა შორის, არც მოგონების საჭიროება. მოგონება ენერგიის დახარჯვაა. ის იმ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურებდა, რომელიც სულში ჩნდება იმის გამო, რომ ის მოშორებულია იდეებს. ვინც იდეათა სამყაროს უშუალოდ ჰერეტს, მოგონება ზედმეტია მისთვის.

მეორე მხრივ, აღსანიშნავია ისიც, რომ მოგონება ნამყოს გული-სხმობს. სული, როგორც პრინციპულად მარადიული, არ იცნობს ნამყოს. მისთვის ყველაფერი აწმყოა, და, ცხადია, მოგონების საჭიროებაც არ დგება მის წინაშე. გარდა ამისა, მოგონება ცვალებადი პროცესების თავყრილობას ნიშნავს. სულში არაფერი არ იცვლება და არც შეიძლება, მაშასადამე, იქ მოგონების პროცესი წარიმართოს. არც ინტელექტუალურ დასკვნითს აქტებს, როგორიცაა მაგ., სილოგიზმი, აქვს ადგილი სულში, როცა იგი იდეათა სამყაროშია. სილოგიზმი ინტელექტუალური სიძნელის გადასალახავად არის შექმნილი. სული, რადგანაც იგი უშუალოდ ჰერეტს მთელს სავანს შემეცნებისას, აღარ საჭიროებს ასეთ საფეხურებრივ დახმარებას.

ის ფუნქციები, რომელსაც სული გამოავლენს ემპირიულად, ორი ძირითადი ფაქტორით განისაზღვრება. ერთია თვით სული, ხოლო მეორე სხელი. ვიცით რა სულის საკუთრივი თვისებები, ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ ის ფუნქციები, რომელნიც სხელის წყალობით წარმოიშობიან. და პირიქით, ვიცით, რა სხელის მიერ წარმოქმნილი ფუნქციები, მათი გამორიცხვის გზით შეგვიძლია სულის წმინდა ფუნ-

ქციები შევიცნოთ. პლოტინი ასეთად სულის ინტელექტუალობასა და კვრეტის უნარს ასახელებს.

რა მიზეზით აიხსნება ის ფაქტი, რომ სული ტოვებს სანეტარო ადგილსამყოფელს და ტლანქსა და ცოდვილ მატერიალურ სამყაროს უკავშირდება? მიზეზი შეიძლება იყოს ბუნებრივი, ე. ი. თვით სულის შინაგანი მიდრეკილება ან არაბუნებრივი, ე. ი. სულის გარეთ არსებული მექანიკურად მოქმედი ძალა. პლოტინი პირველი სახის მიზეზს ასახელებს სულის დაქვეითების მიზეზად. პირველად ყოველი სული მსოფლიოს საერთო სულების ერთ მთლიანობაში იყო ჩართული. ცალკეული, ინდივიდუალური არსებობა სულს არ გააჩნდა. სანამ მდგომარეობა ასეთი რჩებოდა, სულის ნეტარებას საფრთხე არ ელოდა. მაგრამ ზოგიერთმა სულმა გამოცალკეება განიზრახა. მათ აღმოაჩნდათ დაუცხრომელი მისწრაფება განცალკეებისაკენ. ამან მთლიანობის განაწევრება და დაქუცმაცება გამოიწვია. ამ დაქუცმაცებას შედეგად დაცემა მოჰყვა: სული იდეალურ სამყაროდან მატერიალურისკენ დაექანა და საბოლოოდ სხეულს დაუკავშირა. ასე გაჩნდა ადამიანი, რომელიც იდეალურია და რეალურის შეერთებას წარმოადგენს, ამ შეერთების შედეგად არიან წარმოშობილი ისეთი ფუნქციები, როგორიც არის მაგ., (დისკურსიული) აზროვნება, აღქმა, შეგრძნება და სხვა.

სულის მთლიანობიდან გამოცალკეებასა და მის დაცემასთან დაკავშირებულია ორი საკითხი: 1. ხომ არ გადარბდება მსოფლიო სული იმის გამო, რომ მისგან სისტემატიურად გამოიყოფიან მისი ნაწილები და, სხეულთან დაკავშირების გამო იდეალურობის ნიშანს ჰკარგავენ? 2. რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ სულებს აქვთ ტენდენცია ინდივიდუალიზაციისა?

პირველ კითხვაზე პლოტინი ასე უპასუხებს: მართალია, მსოფლიო სულიდან განშორდებიან ინდივიდუალიზმით გამსჭვალული სულები, მაგრამ ამის გამო მსოფლიო სული არ მცირდება. მისი შემოქმედებითი უნარი შეუზღუდველია, მისი მარაგი ამოუწყველი. ყოველი განშორებული სულის ადგილს სხვა იქერს და ამ გზით გადაჭარბებული კომპენსაცია ხდება. გარდა ამისა, მსოფლიო სული ერთგვარ მოწყვეტილი. სამუდამოდ დაკარგული კიდევ არ არის. ზოგიერთი სული კვლავ შეიძლება დაუბრუნდეს თავის „მშობელ დედას“. ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რაოდენ დაიცავს იგი სათანადო წესებს მიწიერი ცხოვრების განმავლობაში.

მეორე კითხვაზე პლოტინს ასეთი პასუხი მოეპოვება: სულები თავიდანვე არ არის თანაბრად სრულყოფილი; ზოგი თავიდანვე დაბალი ხარისხის არის და ასეთს აქვს სწორედ მიდრეკილება მიწიერისკენ, ცუდისკენ. მაგრამ საბოლოოდ სულის დაცემა მაინც არ არის



მოკლებული მიზანშეწონილებას. მხოლოდ ინიტომ, რომ სულმა იგება მიწიერი ქვეყნის სიკუდღე, მან შესძლო იდეალური ქვეყნის სათანადო შეფასება.

### ინდივიდუალური სულბის ერთიანობა

ყოველ სხეულში არის სული და ეს სული არის ერთი. მისი ერთობა იმაში იჩენს თავს, რომ სხეულის სხვადასხვა ნაწილებში მოქმედი სული სხვადასხვა კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე; სული ყველგან, სხეულის ყოველ ნაწილში მოქმედებს როგორც ერთი მთლიანი. ეს კანონი ძალაშია ცხოველის სულის მიმართაც, რომელსაც მხოლოდ აღქმის უნარი აქვს და მცენარის სულის მიმართ, რომელსაც მხოლოდ და მხოლოდ ვეგეტაციური ძალა აქვს. ახალი საკითხი ეხება იმას, არის თუ არა ერთი სხვადასხვა ინდივიდების სული, ჩემი და შენი სული? და ხომ არ არის საერთოდ ყველა სული ერთი, ერთი და იგივე? თუ ჩვენი სული ერთია იმის გამო, რომ იგი არ არის მასა, სხეული, რატომ არ უნდა იყოს მსოფლიო სული იგივე, როცა არც მას აქვს მასა და სხეული? თუ ინდივიდუალური სულები მიღებული არიან მსოფლიო სულიდან, რომელიც არის ერთი, რატომ არ უნდა იყონ ისინიც ერთი? და თუ ეს ასეა, როგორია ბუნება ამ ერთიანობისა?

პირველი შეხედვით უაზრობად გვეჩვენება იმის მტკიცება, რომ მაგ., ჩემი სული და შენი სული არის ერთი და იგივე. მართლაც და თუ ეს ასეა, მაშინ როცა მე აღვიქვამ, შენც უნდა აღვიქვამდე; როცა შე კარგი ვარ, შენც კარგი უნდა იყო; როცა მე რაიმე ლტოლვას განვიცდი, ამასვე უნდა განვიცდიდე შენც. და არა მარტო „შენ“, არამედ ყველა, ვისაც სული აქვს. როგორღა ავხსნათ მაშინ ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი სულიერი არსება გონიერია, ხოლო ზოგიერთი უგონო? როგორ გავარჩიოთ ერთმანეთისგან ცხოველი და მცენარე? თუ მათი სული ერთია, მათი სულიერი თავისებურებებიც ერთი უნდა იყოს.

მეორე მხრივ, თუ ცალკეულ სულთა ურთიერთობა არ მივიჩნევთ, უნდა უარი ვთქვათ მათი ერთიანი საწყისის არსებობაზეც და ოვით ამ სულთა არსებობა გაუგებარი დაგვჩნდება.

უპირველესად ყოვლისა გასარკვევია, ჩემი და სხვისი სულის ერთიანობა გვავალებს თუ არა იმის მტკიცებას, რომ სხვა და მე ერთი ვართ, ე. ი. ერთია ორი ადამიანი? რასაკვირველია, არა! რადგან ლაპარაკია არა ადამიანთა ერთობაზე, არამედ სულთა ერთობაზე. ადამიანი ხომ სულს გარდა სხეულსაც შეიცავს?! არ არის აუცილებელი, რომ იმ იგივეს, რომელიც სხვადასხვა საგანშია, ერთი და იგივე აფუქ-

ცია ჰქონდეს. „ადამიანი“, მაგ., როგორც იდენტური, ჩემშიც არის და შენშიც, თუმცა ჩემში, რადგან მე ვმოდრავ, მოძრავი ადამიანია, ხოლო შენში, რადგან შენ არ მოძრავი, უძრავი. ამგვარად, არაფერია უცნაური იმაში, რომ ჩემი და შენი სული იყოს ერთსა და იმავე დროს მაგრამ, მე მქონდეს აღქმა და შენ კი არა. ასეა, როცა, მაგ., ერთი ხელი მტკივა, ხოლო მეორე ამას არ გრძნობს, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი სული ერთია. ჩვენ, მე და შენ, ერთნაირი შეგრძნებები მაშინ გვექნება, როცა ჩვენ სხეულებს კავშირი ექნებათ ერთმანეთთან. თუმცა ყოველთვის არც სხეულის ერთიანობა და კავშირია საკმარისი იმისთვის, რომ სულმა ორგანიზმის ყოველი მდგომარეობა გარკვევით გააცნობიეროს. ამას ადგილი აქვს, როცა სხეულის მასა ძალიან დიდია. არ არის აუცილებელი, რომ სხეულის ლოკალური შეგრძნება ყოველთვის სავსებით ნათელი იყოს მთელი სულისათვის. ასეთ შემთხვევაში თანშეგრძნებაზე ლაპარაკი შეიძლება, მაგრამ არ არის აუცილებელი ცნობიერ შთაბეჭდილებაზე ვილაპარაკოთ. მსოფლიო სული ჩემში რომ ბოროტების, ხოლო სხვაში სიკეთის სახით იყოს, ეს ისევეა შესაძლებელი, როგორც ეს ფაქტი, რომ ერთი და იგივე ადამიანი ერთში მოძრავის სახით არის, ხოლო მეორეში — უძრავის. სული არ არის მხოლოდ ერთი, ერთიანი, რომელიც სიმრავლეს გამოირიცხავს. ასეთი თვისებით სულზე ზევით არსებული ხასიათდება. სული კი ერთიც არის და მრავალიც. ერთია იგი, რამდენადაც ზემდგომ არსებას უკავშირდება, ხოლო მრავალია, რამდენადაც სხეულთან იჭერს კავშირს. როგორც არ არის აუცილებელი სხეულის რომელიმე ნაწილში აფიცირებული ჩვენმა მთლიანმა არსებამ ნათლად და გარკვევით გააცნობიეროს, ხოლო ცენტრალურ ორგანოში მომხდარი ცვლილება აუცილებლად პერიფერიაშიაც ჰპოვებდეს თავის გამოვლინებას, ისე ცალკე სულში მომხდარი აქტი შეიძლება მსოფლიო სულში არ აღიბეჭდოს, მაგრამ მსოფლიო სულის წიაღში მომხდარი ყოველივე მნიშვნელოვანია ცალკეული სულისათვის.

რამდენად მართებულია ის აზრი, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრება კარჩაკეტილობის ნიშნულია? ხომ არ არსებობს პირიქით, სხვადასხვა ადამიანების განცდათა შორის ერთგვარი კავშირი, ერთგვარი უშუალო ურთიერთობა? პლოტინი ამ საკითხზე დადებითად უპასუხებს. მისი აზრით, არსებობს შეგრძნებათა ერთიანობა, ე. ი. არის ისეთი შემთხვევა, როცა ერთი და იგივე შეგრძნება ორი სხვადასხვა პირის კუთვნილებაა. არსებობს ერთგვარი თანაშეგრძნება, თანაზიარება შეგრძნებაში. ჩვენ შეიძლება ტკივილის თანაშეგრძნება გვქონდეს მარტო მხედველობის ნიადაგზე აღმოცენებული; გვაქვს მეგობრული სიყვარული, რაც აგრეთვე თანაშეგრძნებას უნდა ემყარებოდეს და ისეთი მოვლენები, როგორიცაა მაგია, შელოცვა, შორს მანძილზე აზრის

გადაცემა და სხვ. ყოველივე ეს სულის ერთიანობის დაშვების გარეშე შეუძლებელია ავხსნათ. საგანთა შორის კავშირს, მათ მთლიანობას სულის ერთიანობა უდევს საფუძვლად.

მაგრამ, თუ ყოველი სულიერი არსების სული ერთი და იგივეა, როგორ ავხსნათ ის ფაქტი, რომ ზოგი არსება გონიერია (ადამიანი), ზოგი უგუნური (ცხოველი), ხოლო ზოგიერთი ვეგეტაციის ფუნქციას ვერ გასცილება (მცენარე)? პლოტინის პასუხი ასეთია: სულს სხვადასხვა ნიშნები ახასიათებს. მას აქვს ისეთი უნარი, რომელიც არ ნაწილდება და ისეთიც, რომელიც ნაწილდება. პირველი არის გონება, ხოლო მეორე შეგრძნების უნარი, რომელიც სულის სხეულთა შეერთების გამო ნაწილდება და სხეულის სხვადასხვა წერტილში „თავსდება“. აქ ცხოველურ სულთან გვაქვს საქმე. როცა სულის ფორმირების და შემოქმედების უნარი ვლინდება, ჩვენ ვეგეტაციურ სულთან გვაქვს საქმე. სულის ძალები, მაშასადამე, სხვადასხვაა, მაგრამ აქედან სულის სხვაობაზე დასკვნის გაკეთება არ არის მართებული. არავითარი შეუძლებლობა არ არის იმაში, რომ ერთსა და იმავეს მრავალი უნარი ჰქონდეს. თესლი მრავალ შესაძლებლობას შეიცავს, მაგრამ მანც ერთად რჩება, და ამ ერთიდან წარმოიქმნება მრავალი ერთი.

იბადება მორიგი კითხვა: თუ სული ერთიანია, რატომ ყველგან ერთნაირ ძალებს არ ამჟღავნებს იგი? პლოტინის აზრით, ერთიანობა არ მოითხოვს იმას, რომ ყოველგვარი უნარი სულისა ყველგან ერთნაირად იყოს გამოვლენილი. ინდივიდუალური სულის ერთიანობაში არავინ ექვობს, მაგრამ მისი შეგრძნებითი გამოვლინება სხეულის სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვაა. არც იმის თქმა შეიძლება, რომ გონება სხეულის ყოველ ადგილშია. ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ სადაც ვეგეტაციის პროცესი მიმდინარეობს, იქ შეგრძნებას არა აქვს ადგილი.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ მრავალ სულთა წარმოქმნა ერთი საერთო სულიდან? ნაწილდება საერთო სული ცალკეულ სულებად, თუ იგი თავის მთლიანობას ინარჩუნებს, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალ სულს წარმოშობს?

იქნასათვის, რომ მრავალი წარმოიშვას. მას ერთი უნდა უსწრებდეს წინ და მრავალი სწორედ ერთიდან უნდა წარმოიშვას. თუ საერთო სული, რომლიდანაც ყოველი სული წარმოიშვა, სხეულია, ეს წარმოშობა პირვანდელი სულის განაწილებას უნდა ემყარებოდეს. ეს განაწილება ისეთი უნდა იყოს, რომ ყოველი ცალკეული სული დამოუკიდებელ სუბსტანციად იქცეს, სხვა სულებისგან განსხვავებულ ნიშნებს ატარებდეს. თუ პირველად სულს ჰომოგენური მატერიალური ელემენტებისგან შედგენილად წარმოვიდგენთ, მაშინ თითოეული სულის ბუნება ერთი გვარის იქნება. განსხვავება შეიძლება იყოს მხო-

ლოდ მასის სიდიდეში. ამგვარად, ცალკეული სულები ერთნაირი იქნებიან საერთო გვარის მიხედვით და განსხვავებული ერთმანეთისაგან, რამდენადაც მათი ბუნება მასის რაოდენობით არის განსაზღვრული. პირველადი სული რომ იგივე და ერთიანად დარჩეს და იმავე დროს მრავალ სულში იყოს გაუნაწილებლად, საჭიროა ის არ იყოს სხეული, არამედ მისგან არსებითად განსხვავებული. მას შეუძლია მრავალში იყოს როგორც მთელი და იგივე.

### სული და სხეული

სულისა და სხეულის ურთიერთობის საკითხს პლოტინი დუალისტურ ვადაქრას აძლევს. მისი პირველი ამოცანა იმის დამტკიცებაა, რომ სული არ არის სხეული და არც ერთს ნიშანს სხეულისას არ ატარებს. პირიქით, სულს უნდა მიეწეროს სხეულის საწინააღმდეგო ნიშნები. პლოტინის დუალისტური შეხედულება ადამიანზე, ამგვარად, უკანასკნელ წერტილამდეა მიყვანილი: სულსა და მატერიას არა აქვს ერთი ნიშანი საერთო. მაგრამ, როგორც ცნობილია, დუალიზმი საერთოდ გარდამავალი საფეხურია ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ადრე თუ გვიან ის ან მატერიალიზმად უნდა იქცეს, ან იდეალიზმად. ეს მით უფრო ადრე მოხდება, რაც უფრო ღრმად არის გააზრებული და რეალიზებული დუალიზმის მოტივი. ხშირად დუალიზმი მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური, საშუალებაა ამა თუ იმ იდეალისტური შეხედულების გასაერთარებლად, მისი აუცილებლობის ცხადსაყოფად. არ არის ძნელი იმის დანახვა, რომ პლოტინის დუალიზმიც ასეთ ამოცანას ემსახურება. პლოტინის მიზანია სულის სუბსტანციულობა დაამტკიცოს. ამისთვის კი პირველ რიგში მან უნდა დაასაბუთოს, რომ სული არ არის სხეული, ე. ი. უნდა უარყოფილ იქნეს ისეთი შეხედულებები. რომელნიც, ასე თუ ისე, სულის სხეულისგან დამოუკიდებლობას ეწინააღმდეგებიან. სულისა და მატერიის ურთიერთობის პრობლემა. მაშასადამე, ისე უნდა გადაიჭრას, რომ მომზადდეს ნიადაგი სულის სუბსტანციულობის დასამტკიცებლად.

პლოტინი არჩევს ფსიქოფიზიკური პრობლემის რამდენიმე შესაძლებელ ვადაქრას და მათი კრიტიკული შეფასების შემდეგ თავის საკუთარ ვაგებებს იძლევა.

რას უნდა ნიშნავდეს გამოთქმა: სული არის სხეულში? ეს შეიძლება სამი მნიშვნელობით იქნეს გაგებული. ა) სული არის სხეულში, როგორც ნაწილი მთელში. სხეული, როგორც მთელი სხვა ნაწილთა შორის ისეთსავე შეიცავს, როგორც არის სული. ბ) სული ისეა სხეულში, როგორც მისი პრედიკატი, ე. ი. სული გამოდის როგორც

ცნება უფრო დიდი მოცულობისა, რომელიც სხვათა შორის ვრცელდება სხეულზედაც. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ ეს მეორე გაგება სხეულისა და სულის ურთიერთობას წარმოადგენს, როგორც მიმართებას ნაწილსა (სხეული) და მთელს (სული) შორის. გ) სული ისეა სხეულში, როგორც ფორმა მასალაში. სული, ამ გაგებით, არის სხეულის „აიდოსი“. არც ერთი გაგება პლოტინს არ აკმაყოფილებს. სამივე შემთხვევაში ის არის საერთო, რომ სულს ყოველთვის ერთმევა დამოუკიდებლობა. პირველი მოსაზრება, რომლის მიხედვით, სული არის სხეულში იმგვარად, როგორც ერთი (პატარა) საგანი მეორეში (დიდში). მიუღებელია იმიტომ, რომ სულს ამ შემთხვევაში მიეწერება განფენილობის ნიშანი და ამით არსებითად სხეულად იქცევა. მაშინ პრობლემაც მოხსნილია, რადგან საკითხი სულის მიმართებას კი აღარ ეხება სხეულთან, არამედ სხეულისას სხეულთან. მაგრამ სული აბსოლუტურად მოკლებულია ვრცეულობას და ამიტომ ვერ დაიჭერს იგი ადგილს სხეულში.

მეორე შეხედულება სულს სხეულის პრედიკატად წარმოიდგენს. ამ შეხედულების მიუღებლობა აშკარაა: როგორ შეიძლება სული, რომელიც არსებითად განსხვავებული ნიშნების მქონეა ვიდრე სხეული, შეიცავდეს თავის თავში სხეულს როგორც ნაწილს?

არც ფორმისა და მასალის ურთიერთობა გამოდგება, როგორც ანალოგია სულისა და სხეულის მიმართების გასათვალისწინებლად. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ სახე (ფორმა) განუყოფელია მატერიისაგან (მასალისაგან). და ასეთი აზრი პლოტინის შეხედულებას ეწინააღმდეგება. მეორე მხრით, მასალა უწინარესია ფორმის მიმართ, რაც ავრთვე მიუღებლად უნდა ჩავთვალოთ. გარდა ამისა, კვლავაც რომ დავუშვათ, რომ ფორმა დაშორდება მატერიას, მაინც გაურკვეველი და გაუგებარი ხდება ის, თუ როგორ შეიძლება სული გახდეს სხეულის ფორმა.

პლოტინი ეძებს ახალ გამოსახულებას სულისა და სხეულის მიმართების გასათვალისწინებლად. ეს გამოსახულება მაშინ იქნება დამაკმაყოფილებელი, როცა იქ გამოთქმული იქნება როგორც სულის დამოუკიდებლობა სხეულიდან, ისე მისი ბატონობა სხეულზე. ასეთად პლოტინს ორგანოს ცნება მიაჩნია. სხეული არის სულის ორგანო. სული მართავს სხეულს ისე, როგორც მუსიკოსი მართავს (უკრავს) ქნარს. სულს თავისი გარკვეული ამოცანები აქვს, რისთვისაც სხეულს მიმართავს, როგორც იარაღს, როგორც მოქმედების საშუალებას. იმისა და მიხედვით, თუ სხეულის ესა თუ ის ნაწილი როგორ არის ორგანიზებული, მას შესაფერი სულიერი ფუნქცია ეუფლება, შესაფერი ამოცანა ეკისრება. მაგ., სულის მხედველობითი უნარი მოქმედებს თვალში, სმენისა — ყურში, გემოვნებისა — ენაში და ა. შ. არის სულის

ისეთი ფუნქცია, რომლის რეალიზაციისათვის სხეულის ყოველი ნაწილი გამოდგება. ასეთი ფუნქცია არის შეხება.

მაშასადამე, სული ყველგან ერთნაირად არ მოქმედებს. ეს დამოკიდებულია სხეულის აღნაგობაზე. სულის ხელში სხეული ინსტრუმენტი, რომელიც თავის დანიშნულებას მეტად ან ნაკლებად ასრულებს. სანამ ეს ინსტრუმენტი ვარგისია, სული მას ფლობს და ამუშავებს. როცა ინსტრუმენტი რაიმე მიზეზის გამო უვარგისი ხდება, სული მას ტოვებს და სხვა, ვარგისი სხეულში იწყებს მოქმედებას ისე, როგორც მუსიკოსი მიატოვებდა თავის უვარგისს ქნარს და მას ან სხვა ქნარით შესცვლიდა, ან საერთოდ აიღებდა ხელს მასზე. ასეთი შეხედულება სულისა და სხეულის ურთიერთობაზე შესაძლებლად ხდის სულის დამოუკიდებლობისა და აქტუალობის წარმოდგენას. ამის საფუძველზე გასაგები ხდება ე. წ. სულის გადასახლების ფაქტიც: სული უნდა განშორდეს უვარგის სხეულს და ვარგისში დაიმკვიდროს ბინა, რადგან მას მოქმედება უნდა და ამისთვის კარგი ინსტრუმენტი საჭირო, სულს შეუძლია გაშორდეს, რადგან იგი სხეულთან მხოლოდ იმდენად არის დაკავშირებული, რამდენადაც იგი მას როგორც ორგანო კირდება. ორგანოსა (ინსტრუმენტსა) და მის მომხმარებელს შორის კავშირი შემთხვევითია და ამიტომ მისი გაწყვეტა სავსებით დასაშვებია და შესაძლებელი. სხეულსა და სულს შორის კავშირი არსებითი, შინაგანი ხასიათის რომ იყოს, იგი ორმხრივი ბუნების მატარებელი იქნებოდა: როგორც სხეულია სულის (როგორც მისი ორგანო), ისე სულიც იქნებოდა სხეულის. ნამდვილად კი, პლოტინის აზრით, სხეულს კი არა აქვს სული, არამედ სული (მხოლოდ) არის სხეულში და ეს „არის“ აქ ნიშნავს: „მართავს“, „ხმარობს“. სული ფლობს სხეულს, სხეული ემორჩილება სულს.

ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი გარემოება: სული მოითხოვს სხეულის განსაზღვრულ ორგანიზაციას. სხეულის აღნაგობაზე დამოკიდებული ის, თუ რა ფუნქციის განხორციელებისათვის შეიძლება იყოს იგი გამოსადეგი. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ სულის სრული გამოვლინება სხეულის საშუალებით და სხეულში არ არის გარანტირებული. ამიტომ ფიქრობს პლოტინი, რომ სული მთლიანად არ არის ჩაფლული სხეულში და თავისი ერთი ნაწილით იგი გონის სამყაროშია.

თავისთავად საჭიროება იმის მტკიცებისა, რომ სული მთლიანად არ არის სხეულში ჩაფლული და მხოლოდ ამდენად არის იგი გონის სამყაროს მონაწილე, ბადებს აზრს იმის შესახებ, რომ სხეულთან დაკავშირებულმა სულის ნაწილმა, სწორედ ამ კავშირის გამო, დაკარგა ის ღირსება, რომელიც საჭიროა გონის სამყაროში არსებობისათვის. ცხადია, რომ სხეულთან კავშირს სულისათვის უქმად არ ჩაუვლია.

რამდენსაც არ ეცადა პლოტინი, რომ სულისა და სხეულის კავშირი სული, ასე ვთქვათ, გარეთ დაეყენებინა და მისთვის თავისი ნიშნები შეენარჩუნებინა, მიზანს მაინც ვერ მიაღწია. ეს კავშირი, თუ მას სიკეთის თვალსაზრისით განვიხილავთ, ხელსაყრელია სხეულისათვის და ამკარად არაბელსაყრელია სულისათვის. ამ კავშირით სული აგებს, ხოლო სხეული იკებს.

სხეულის ბუნება, ღირებულების თვალსაზრისით განხილული, სიბნელის სიმბოლოს საშუალებით უნდა გამოისახოს, სულისა კი სინათლის საშუალებით. ცხადია, სული სხეულს ანათებს, ხოლო სხეული სულს „აბნელებს“; სუსტდება სულის აქტიობა, სხეულის ინერტობა მას მძიმე ტვირთად აწევს. ამით იგი იზღუდება. მაგრამ სული „ხედავს“ ამ მდგომარეობას, განიცდის ამას, როგორც მისი ბუნებრივი ტენდენციის საწინააღმდეგოს და შეძლებისდაგვარად იბრძვის იმისთვის, რომ ამ მონობას თავი დააღწიოს. ეს ფაქტი იმას მოწმობს, რომ სული თავის არსებით ნიშნებში დარჩა უცვლელი: ის რომ მართლა შეცვლილიყო, არ ექნებოდა ადგილი ბრძოლას და არც იმის განცდას, რომ ის (სული) დაიჩაგრა, შეიზღუდა. როდესაც ბრძენი რეგენთა ბრძოლაში მოხვდება, ძალაუვნებურად უნდა გაჩუმდეს, რადგან იგი უძლურია თავისი (ერთი) ხმით დაფაროს ბრბოს ღრიალს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ ბრძენმა ბრბოს შეხედულება შეითვისა და გაიზიარა. სხეულს მრავალი ისეთი მიდრეკილება აქვს, რომლის ხმაც შეიძლება ჰარბობდეს სულის გონივრულ ხმას, მაგრამ ეს გონივრულობა მაინც რჩება.

როგორც იყო აღნიშნული, სული მთელი თავისი არსებით არ არის ჩაფლული სხეულში. აქედან მომდინარეობს სულიერი მოვლენების ორად გაყოფის აზრი; ერთია სულიერი მოვლენების ის ჯგუფი, რომლის ბუნების გასათვალისწინებლად აუცილებელია სხეულის მხედველობაში მიღება, ხოლო მეორე ჯგუფისათვის ეს საჭირო არ არის, რადგან ის სხეულის მონაწილეობას არ გულისხმობს და წმინდა სულიერი მოვლენებს წარმოადგენს.

აქ ჩვენ უკვე მივადექით პლოტინის ფსიქოლოგიის იმ ადგილს, სადაც ერთიანი სულის გვერდით მრავალ სულიერ მოვლენაზე გვიხედება საუბარი. თავისთავად აღებულნი ეს საკითხი, როგორც ცნობილია, ბევრჯერ იყო აქტუალური ხასიათისა ფსიქოლოგიის განვითარების ისტორიაში, და ახლაც არ არის იგი მოკლებული ინტერესს. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ მიმართება ერთს სულსა და მრავალ სულიერ მოვლენას შორის? პლოტინი მტკიცედ იცავს აქაც სულის ერთიანობის აზრს და გადაჭრით ებრძვის სულის გამოყვანის იდეას სულიერი მოვლენებიდან. სიმრავლე სულის უნარის მრავალფეროვ-

ნებას ეხება და ოდნავადაც არ ნიშნავს იგი თვით სულის დანაწილებას სხეულის მსგავსად.

ძირითადად დაჭკუფება ეხება სულის მაღალი და დაბალი ღირებულების უნარს. ყოველივე სულიერი, რაც კი სხეულის მონაწილეობას გულისხმობს და მისი ბუნებით განისაზღვრება, სულის უმდაბლეს თვისებებს წარმოადგენს. მხოლოდ ის ფუნქციებია მაღალი ღირებულებების, რომელთა წარმოქმნაში სხეული არ იღებს მონაწილეობას. როგორ გავარკვიოთ ეს საკითხი? რა ნიშნის მიხედვით შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ესა თუ ის მოვლენა დაბალი ან მაღალია? პლოტინს ასეთი კრიტერიუმი შემოაქვს ამისათვის: ის ფუნქციები, რომელიც აქვს ცხოველს, დაბალია, და ასეთად რჩება იგი მაშინაც, როცა ისინი ადამიანშია მოცემული. მაღალ ფუნქციებს მიეკუთვნება ისეთი ფუნქციები, რომელნიც მხოლოდ ადამიანში გვხვდება.

სულის ის ფუნქციები, რომელნიც სხეულის მონაწილეობით წარმოიქმნებიან, განიყოფებიან ოთხ ჯგუფად. პლოტინი თითოეულ ჯგუფს დაწვრილებით შეისწავლის და საკმაო ორიგინალობით გვითვალისწინებს მათ. ეს ჯგუფებია შემდეგი: 1. ქვედა გრძნობები, 2. სურვილები და მისწრაფებები, 3. აქტიური გრძნობები და 4. გარე გრძნობები (ე. ი. შეგრძნებები).

პირველი ჯგუფი, რომელიც პათეტიკონის სახელწოდებით არის აღნიშნული, თანამედროვე ტერმინოლოგიით დაახლოებით უდრის ემოციებს.

„დაახლოებით“ იმიტომ, რომ პათეტიკონის ცდებში პლოტინი გულისხმობს ისეთ განცდებსაც, რომელნიც თანამედროვე ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით ემოციებისგან განსხვავებულ კლასს მიეკუთვნება. ყოველგვარი აღზნება, რომელსაც მოჰყვება სიამოვნება ან უსიამოვნება, პათეტიკონს მიეკუთვნება.

როგორ შეისწავლის პლოტინი ამ განცდებს? ძირითადი პრობლემა პლოტინისათვის იმ მიზეზის დადგენაა, რომელმაც უმთავრესად გამოიწვია ესა თუ ის აქტი. მიზეზი, თანახმად პლოტინის მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიისა, შეიძლება იყოს ან სული მხოლოდ და ან აგრეთვე სხეულიც. გასარკვევია, მასასადამე, სხეულის მონაწილეობის ფაქტი და ამ მონაწილეობის ოდენობა, ხვედრითი წონა.

ემოციების არსებობის ფაქტი გვაძლევს საფუძველს დაუშვათ ისეთი უნარის არსებობა, როგორიც არის გრძნობიერება. ყოველგვარი ემოცია ამ უნარის გამოვლინებაა, თუმცა თვით გამოვლინების პროცესი სხვადასხვაა. სხეულის უნარმა შეიძლება ემოცია გამოიწვიოს უშუალოდ, პირდაპირ ან შუალობითად, გრძნობადი წარმოდგენის საშუალებით. შეიძლება შიში გაჩნდეს უშუალოდ, ე. ი. ისე, რომ მის ფოლოდინს ან საშიში საგნის წარმოდგენას არ ჰქონდეს ადგილი. მაგ-



რამ ხშირად საკმარისია საშიში საგნის ცხოველი წარმოდგენა გაგვიჩნდეს, რომ მას თვით შიშის განცდაც დაერთოს თან.

როგორ აქვს თვით ემოციები წარმოდგენილი პლოტინს? საინტერესოა, რომ, მისი აზრით, ემოციის შემადგენლობაში იგულისხმება არა მარტო შინაგანი, წმინდა ფსიქიკური მდგომარეობა, არამედ ისიც, რაც ხშირად ხასიათდება არა როგორც თვით ემოციის შემადგენელი მომენტი, არამედ როგორც მხოლოდ მისი სხეულებრივი გამოსახულება. ამიტომ პლოტინის წინაშე ასეთი კითხვაა: შეიძლება თუ არა ემოციის ისეთი მომენტი, როგორიც არის მაგ. სახის სიწითლე, მიეწეროს სულს? პლოტინი ამ კითხვაზე უარყოფითად უპასუხებს: ემოციის ისეთი ნიშნები, როგორიცაა სინათლე, სიფერმკრთალე და სხვა ამგვარი, სხეულის მიზეზით არიან გამოწვეული. არ შეიძლება სულს მიეწეროს ისეთი ნიშნის გამოწვევა, რომელიც თვით მის ბუნებას ეწინააღმდეგება. ხომ არ შეიძლება, რომ სული იყოს წითელი ან ფერპკრთალი? ცხადია, ასეთი ნიშნები ემოციისა სხეულის მიზეზით არიან წარმოშობილი. სულის ფუნქცია ამ შემთხვევაში მხოლოდ ერთგვარი შინაგანი ბიძგია, რომლის პასუხადაც სხეული აღნიშნულ მოვლენებს გვაწვდის. სირაცხვილის ემოცია თავის დასაწყისს სულში იღებს. სული წარმოიდგენს რომელიმე სამარცხვინო საგანს, რომლის გამო სხეული მოძრაობაში მოიყვანს სისხლს. შედეგად გაწითლების ფაქტს მივიღებთ. შიში ფსიქიკური მიზეზით იწყება, მაგრამ შემდეგ ვითარდება სხეულში და გაფითრების სახით გვეძლევა, რადგან, წინააღმდეგ სირაცხვილის შემთხვევისა, შიშის დროს სისხლი სხეულის შინა ნაწილებში იყრის თავს. სული აქაც ინარჩუნებს თავის ძირითად ნიშანს — მკვრეტელობას: ის მხოლოდ თვალს ადევნებს სხეულის მდგომარეობას, მის მოძრაობას, კანკალს, გაფითრებას და არავითარ მონაწილეობას არ იღებს ამ მდგომარეობაში. ემოციების გამო სხეული ან იტანჯება, ან სიამოვნებასა და ნეტარებას განიცდის; ან დარდსა და მწუხარებას ეძლევა, ან სიხარულით არის აღვსილი. არაფერს ამდაგვარს სული არ იცნობს, მისთვის უცხოა სიამოვნებაცა და უსიამოვნებაც. სულის ერთადერთი აღნიშნულება შემეცნებაა, რაც უექველად შეფერხდებოდა და შეუძლებელიც გახდებოდა, სულს რომ ემოციები თავის მდგომარეობად ექცია. შემეცნების ამოცანა სულის სიმშვიდესა და ინდიფერენტობას მოითხოვს. ერთადერთი ვნება, რომელიც მას შეიძლება ჰქონდეს, ეს არის ჰვრეტისაკენ მისწრაფება.

ემპირიულად მოცემულ ფსიქიკურ მოვლენათა მეორე ჯგუფს ნებისყოფის მოვლენები შეადგენენ, რომელნიც თავის მხრივ სურვილებად და მისწრაფებებად იყოფიან. როგორც იყო აღნიშნული, ფსიქიკურ პროცესებს პლოტინი ორ კატეგორიად ანაწილებს. ნებისყოფის პროცესები, მისი აზრით მიეკუთვნებიან ე. წ. დაბალი ლირებულების

ჯანცდებს. მაგრამ ამის თქმა სულის კატეგორიულობით არ შეიძლება. მართალია, ცხოველებს სურვილი და მისწრაფება აქვთ, მაგრამ არიან ისეთი სურვილები და მისწრაფებანიც, რომელნიც სპეციფიკურ ადამიანურია და ამიტომ მათი დაბალ განცდებულ გამოცხადება თვით პლოტინის პრინციპის თანახმადაც შეუძლებელია. ამიტომ პლოტინი epithimou-ში გულისხმობს მხოლოდ ისეთ მისწრაფება-სურვილებს, რომელნიც მოკლებული არიან წესრიგს, დაუყოვნებლივ განხორციელებას მოითხოვენ და საერთოდ ხასიათდებიან თავისი თავაშვებულობით. ამ მისწრაფება-სურვილების ერთადერთი წყარო არის სხეული და სხეულის მრავალმაგი მოთხოვნების საფუძველზე ისინიც მრავალფეროვანი ხდებიან. გარდა სხეულის უშუალო მოთხოვნებისა, მისწრაფება-სურვილის წარმოშობას ხელს უწყობს აგრეთვე გრძნობაც. გრძნობა სხეულის მდგომარეობის ფსიქიკური გამოვლინებაა. სხეულის დეფექტი უსიამოვნების სახით განიცდება, ხოლო ამ დეფექტის შევსება სიამოვნების გრძნობას იწვევს. სხეული ბუნებრივად მიისწრაფის სიამოვნებისაკენ და გაურბის უსიამოვნებას. მართალია, მისწრაფების უშუალო მიზეზად აქ ფსიქიკური (გრძნობა) გვევლინება, მაგრამ სხეულის როლი აქაც ძირითადია. ჯერ ერთი, თვით სიამოვნება-უსიამოვნება სხეულის მდგომარეობით არის განსაზღვრული და მეორეც ის, რომ მისწრაფების მიმართულებასაც საბოლოოდ სხეული განსაზღვრავს. ამიტომ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სურვილისა და მისწრაფების აქტები არსებითად სხეულის პროდუქტებს წარმოადგენენ. სურვილი სხეულიდან გამომდინარეობს იმდენად, რამდენადაც იგი სულიერია, ორგანიზმია; როგორც მატერიალური საგანი, სხეული საკვებით ინდიფერენტულია სიმწარისა თუ სიტკბოებისადმი, მაგრამ რამდენადაც მის მეზობლად სული „ცხოვრობს“, რომელიც სწვდება სხეულის მდგომარეობას, იქმნება კიდევ მისწრაფება ამ მდგომარეობის შესაბამისი. სურვილი სხეულისა და სულის კავშირს გულისხმობს. არც სხეული და არც სული ცალ-ცალკე სურვილსა და მისწრაფებას არ იძლევა. მხოლოდ იმის გამო, რომ ისინი ხვდებიან ერთმანეთს (ეს ხდება ღვიძლში), ჩნდება ისეთი მოვლენა, რომელიც არც წმინდა სულიერია და არც წმინდა სხეულბრივი\*.

\* ემოციების, აფექტების პრობლემა იმ სახით, როგორც ეს ჯერ დეკარტესა და სპინოზას ფილოსოფიაში, ხოლო შემდეგ ჯემს-ლანგეს თეორიაში იჩენს თავს, უკვე ცნობილია პლოტინისათვის. ეს პრობლემა ასე ისახება: ემოცია დესკრიპციულად ისეთია, რომ მის ასახსნელად არც სულია საჭირო და არც სხეული. საქმეს არ უშველის არც მათი მექანიკური შეერთება. ემოცია მესამე განზომილებაა (წმინდა) სულიერი და (წმინდა) ფიზიკური პროცესების გვერდით და მის გასაგებადაც ისეთი სინამდვილე უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც სულისა და მატერიის გვერდით

სხვა ფსიქიკურ ფუნქციათა შორის განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა შეგრძნებებს. ისინი ორმაგი ბუნებისანი არიან. რამდენადაც გრძნობის ორგანოებზე არიან დამოკიდებული, ისინი მიეკუთვნებიან სხეულის პროლექტებს და ამდენად დაბალი კატეგორიის განცდებში შედიან. მაგრამ შეგრძნებებს აქვთ მეორე მხარეც — შემეცნებითი ფუნქცია, და ამ ნიშნით ისინი მაღალ განცდებს მიეკუთვნებიან. როგორც იყო ნათქვამი, სულის პირდაპირსა და საკუთრივ ფუნქციას ინტელექტუალური ქვრეტა შეადგენს. ეს არის ფიზიკურ ფუნქციაში ყველაზე ღირებული. ის, რაც ამის გარდა შეიძლება ახასიათებდეს ადამიანის სულიერი ცხოვრების ემპირიულ მოცემულობას, სხეულის ზეგავლენით არის აღმოცენებული.

ინტელექტუალური ქვრეტის უნარი სხვადასხვა საფეხურებს შეიცავს, რომელთა შორის უმარტივესსა და უმდაბლეს შეგრძნებები წარმოადგენენ. შეგრძნების წმინდა სულიერ ფუნქციად გამოცხადება იმის მტკიცებას მოასწავებს, რომ თავის ქვრეტითს ამოცანას შეასრულებს ფიზიკური ორგანოების დაუხმარებლად. სულს რომ გრძნობიერება აქვს ეს მისი საკუთარი უნარია და არ გულისხმობს ფიზიკურის დახმარებასა და გამოყენებას.

შეგრძნების გენეზისისათვის აუცილებელია სამი რამ: სული, გარეშე საგნები და გრძნობის ორგანოები. სულსა და გარესაგნებს შორის კონტაქტის დასამყარებლად აუცილებელია შუამავალი, რომელიც როგორც საგნის, ისე სულის თვისებებსაც შეიცავს. ასეთად პლოტინს ე. წ. გრძნობის ორგანოები მიაჩნია. გრძნობის ორგანოს თავისებურება იმაშია, რომ ის არ არის არც სავესებით სული და არც ის საგანი, რომელსაც სული შეიცნობს. მაგრამ მას აქვს უნარი გარესაგანი აღიქვას და ამით დაემსგავსოს მას, ე. ი. გადმოიღოს მისი ბუნება (შთაბეჭდილება) და ეს შთაბეჭდილების სახით გადასცეს სულს. სულს უშუალო კავშირი შეგრძნების აქტში გარესაგანთან არა აქვს. გრძნობის ორგანო გადმოიღებს საგნიდან საჭირო „სახეს“ და მას გადასცემს სულს, რომელსაც შეუძლია ეს შთაბეჭდილება ქვრეტის საგნად აქციოს. გრძნობის ორგანო სულთან რომ არის დაკავშირებული, ეს გასაგებია იქიდან, რომ გრძნობის ორგანო უსიცოცხლო მატერია (მასალა) კი არ არის, არამედ განსულიერებული არსება. გრძნობის ორგანოს, ამგვარად, სხეულებრიობა გარესაგნიდან აქვს მიღებული, ხოლო სულიერობა, სიცოცხლე — უკვდავი სულისგან\*. ცალკეულ

---

მესამე სინაპტიკულ წარმოდგენდეს, სულერთია, იქნება იგი „შემოქმედებითი სინთეზით“ მიღებული თუ არა.

\* ასე ჩაისახა პლოტინის ფსიქოლოგიაში გრძნობის ორგანოს პრობლემა: იგიერთი მხრით, სულისა და საგნის ურთიერთობის პირობაა, ხოლო მეორე მხრით,

ორგანოებიდან პლოტინი საგანგებოდ ჩერდება მხედველობაზე და იქი მიღებული შედეგები გადააქვს სხვა გრძნობის ორგანოებზე<sup>5</sup>.

თეორია, რომელიც, როგორც ჩანს, გავრცელებული იყო მაშინ: ალქმისა და შეგარძნების პროცესების მიმდინარეობის შესახებ, იყო ალბექდვის თეორია, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა დემოკრიტემ. პლოტინი აქაც სულ საწინააღმდეგო პოზიციას იჭერს. რაში მდგომარეობს შეგარძნების პროცესი? ალბექდვის თეორიის თანახმად, საგანი ისე დაასვამს სულს თავის დაღს, როგორც ბუკედი სანთელს. ამ ალბექდვაში მდგომარეობს შეგარძნების პროცესი. პლოტინი კატეგორიულად უარყოფს ამ მოსაზრებას. როდესაც სული საგანს ხედავს, ხდება ამ საგნის ალქმა, მაგრამ ისე კი არა, თითქოს სულში ჩნდებოდეს ერთგვარი ანაბექდი საგნიდან. ასე რომ იყოს, სულს არ ექნებოდა არავითარი საჭიროება იმისი, რომ საგნისკენ მიემართა თავისი მხედველობა: მას საქმე ექნებოდა საგნის ანაბექდთან, საგნის ასლთან და საგანი თვითონ აღარ დასჭირდებოდა განსახილველად. თუ შეგარძნება ეს ანაბექდია, ცხადია სული იმისთვის, რომ შეგარძნება ჰქონდეს, არ საჭიროებს საგნის ჰერეტას. ამისთვის ანაბექდია საკმარისი. ფაქტურად საქმის ვითარება ისეთია, რომ შეგარძნება საგნის ხედვას აუცილებლად გულისხმობს, რაც ანაბექდის არსებობას ზედმეტად ხდის.

გარდა ამისა, ის ფაქტი, რომ ჩვენ საგნებს მანძილზე ვხედავთ, ე. ი. ჩვენგან დაშორებით, შეუძლებელი იქნებოდა ანაბექდის თეორიას რომ დაეყრდნობოდით. ანაბექდი, ამ თეორიის თანახმად, არის მოთავსებული სულში. ეს გაუგებრად ხდის მანძილის ხედვის ფაქტს ჩვენსა და საგნებს შორის: თუ ჩვენ ვხედავთ ანაბექტს (რომელიც სულშია) და არა თვით გარესაგანს, როგორღა ჩნდება მანძილი ჩვენსა და საგანს შორის?<sup>6</sup>

ბოლოს აღსანიშნავია ისიც, რომ, ალბექდვის თეორიის თანახმად, ჩვენ საქმე უნდა გექონდეს არა თვით საგნებთან, არამედ მათ აჩრდილებთან, და ჩვენ მუდამ ილუზიის მსხვერპლი უნდა ვყოფილიყავით: საგნებად უნდა მიგველო ის, რაც სინამდვილეში მხოლოდ მათ აჩრდილს წარმოადგენს.

მხედველობა ხორციელდება არა როგორც სულისმიერი პასიური მიღება გარეშთაბეჭდილებისა, არამედ როგორც აქტიური პროცესი, რომელსაც სული აწარმოებს ორგანოს საშუალებით. ის აზრი, რომ

---

ამ ურთიერთობის პროდუქტი. „მესამე ადამიანის“ პრობლემა მთელი თავისი ამო-  
რებით, რასაკვირველია, აქ ძალაშია.

<sup>5</sup> Plotin, Schriften, Bd. II, გვ. 191—206. 1936.

<sup>6</sup> აქ პლოტინი პირდაპირ მიადგა იმ ცნებას, რომელსაც „პროექციით“ აღნიშ-  
ნავს თანამედროვე ფსიქოლოგია.

თითქოს სულის მოქმედებისათვის, მისი უნარის ამოძრავებისათვის აუცილებელია გარემოსაგნების ზემოქმედება, პლოტინის შეხედულებით. არ არის სწორი. ასეთი აზრი ემყარება იმ უმართებულო მოსაზრებას, რომლის თანახმად სული პასიურ არსებად არის წარმოდგენილი. სული აქტიურია და თავის შემეცნებითს უნარს თვითვე აძლევს ბიძგს<sup>7</sup>.

რაც ითქვა მხედველობის შეგრძნებებზე, პრინციპულად იგივე უნდა ითქვას სხვა ჩგუფის შეგრძნებებზედაც. ორმაგობა შეგრძნებისა — მისი „ფიზიკურობა“ და მისი უვნებობითი ხასიათი ყველგან ძალშია.

ემოციები და მისწრაფება-სურვილები, პლოტინის კლასიფიკაციით, დაბალ განცდებს მიეკუთვნებიან, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ პლოტინს არაერთი წარმოდგენა არ ჰქონდა გრძნობაზე და ნებისყოფაზე, ამ ცნებების მაღალი მნიშვნელობით. პირიქით, პლოტინი შალალ გრძნობათა ტიპურ გამოვლინებას ესთეტიკურ განცდაში ხედავს. ხოლო ნებისყოფისას — ზნეობაში. და ის აზრი, რომ აღნიშნული განცდების ანალიზი ფსიქოლოგიას აკავშირებს ეთიკასა და ესთეტიკასთან. კვლავ გვაგონებს მარბურგის სკოლის ფსიქოლოგიურ კონცეფციას. როგორც გრძნობას, ისე მისწრაფება-ნებისყოფას პლოტინი არჩევს არა მარტო ფსიქოლოგიაში, არამედ ეთიკაში და ესთეტიკაში. შავრამ ამ განზომილებაში მოცემული ეს განცდები აღარ ხასიათდებიან როგორც დაბალი კატეგორიის მოვლენები.

შალალ განცდათა შორის თვალსაჩინო ადგილი ენიჭება მეხსიერებას. ადამიანის სულს, პლოტინის აზრით, აქვს მეხსიერების უნარი, რომლითაც იგი ცხოველურ სულზე შალალა ღვება.

რა არის მეხსიერება? როგორც ვიცით, აღქმა, პლოტინის აზრით, არ ნიშნავს გარესაგნიდან ანაბეჭდის მიღებას. ამიტომ მეხსიერების პრობლემა პლოტინისათვის არ არის პრობლემა ანაბეჭდების შენახვის შესახებ. მოგონება კვალის რეპროდუქციას არ წარმოადგენს: კვალი არ არაბობს და, ცხადია, რომ მოგონება არარსებულის აღდგენა ვერ იქნება. ამგვარად, მტკიცე კავშირი მეღაღნდება აღქმის თეორიასა და მეხსიერების თეორიას შორის. აღქმის თეორია არსებითად განსაზღვრავს მოგონებისა და საერთოდ მეხსიერების თეორიას.

რა არის მოგონება? დავუშვათ, რომ მოგონება არის ანაბეჭდის შენახვა. თუ ეს ასეა, უნდა დავასკვნათ, რომ რაც მეტია ანაბეჭდების რიცხვი, მით მეტია მოგონებაც. მაგრამ სინამდვილეში ამის საწინა-

7 ე. წ. „ფიციერების“ პრობლემა პლოტინის მიერ უფრო რადიკალურად არის გადაჭრილი, ვიდრე კანტის ფსიქოლოგიაში. ძალუენებურად გვაგონდება კოპენსეზური გადაჭრა ამ საკითხისა პლოტინის თეორიასთან დაკავშირებით.

აღმდეგო ფაქტებს ვხვდებით: ახალგაზრდებს უფრო მეტი აქვთ მოგონების წარმოდგენები, ვიდრე ხანში შესულებს. გამოცდილების სიმდიდრე ხელს უშლის მოგონებას და ამცირებს მის რიცხვს. შთაბეჭდილება აღბეჭდვას რომ ნიშნავდეს და ეს უკანასკნელი თავის თავად მოგონებას, აღნიშნული ფაქტები შეუძლებელი გახდებოდნენ. ანაბეჭდის არსებობა (კიდევაც რომ არსებობდეს ჩვენში ასეთი) მოგონებას რომ ნიშნავდეს, გაუგებარი იქნებოდა იმ ძალისხმევის აქტის საჭიროება, რომელიც აუცილებელია მოგონების პროცესისათვის. თუ მოგონება კვალის არსებობაა, ის (მოგონება) მუდამ აქტუალურ მდგომარეობაში უნდა იყოს, ე. ი. ოდესღაც მიღებული შთაბეჭდილება მუდამ ცნობილი უნდა იყოს. აღარ უნდა ჰქონდეს ადგილი დავიწყებას და დავიწყებულის კვლავ გახსენებას.

მეხსიერება ვარჯიშის საშუალებით შეიძლება გაუმჯობესდეს. ეს გაუგებარი დარჩება თუ მოგონება ანაბეჭდის სახით წარმოედგინეთ: რატომ უნდა იყოს საჭირო უკეთესად მოგონებისათვის საგნის მრავალგზის ზემოქმედება, როდესაც კვალს იგი ერთჯერად ზემოქმედებითაც აღბეჭდავს ადამიანშიც. ცხადია, მოგონებისათვის განმეორებას კვალის მისაღები დანიშნულება კი არა აქვს, არამედ სულის მზადყოფნისა იმისათვის, რომ ერთჯერ შესრულებული აქტიობა სულმა კვლავ განიმეოროს და ადვილად განიმეოროს, ე. ი. მზად იყოს ამისთვის.

საერთოდ უნდა ითქვას კვალის თეორიის წინააღმდეგ, რომ ის სულს პასიურობას ავალებს და მხოლოდ მიძღვების როლში აყენებს. ნამდვილად სული ყოველთვის აქტიურია.

რა არის მეხსიერება, თუ ის არ არის კვალის შენახვა? როგორ არის შესაძლებელი, რომ სული ხედავს იმას, რაც მასში არ არის? რა გინდ საკვირველი არ ჩანს ეს ფაქტი. პლოტინი მაინც არ უბრუნდება კვალის თეორიას, რომელიც ძლიერ ხელსაყრელ გზას გვაძლევს მოგონების ახსნისათვის. პლოტინი მთელს იმედს ამყარებს სულის აქტუალობაზე, მის ძალაზე. ეს ძალა იმაში მდგომარეობს, რომ სულს შეუძლია სურვილისამებრ ნებისმიერად კვლავ წინ დაიყენოს ის საგნები, რომელთანაც ერთ დროს ჰქონდა საქმე. ასეთი აქტი გასაგებია და ადვილად წარმოსადგენი, როცა საქმე ეხება იდეის მოგონებას და უფრო რთულია, როცა ემპირიული საგნის „კვლავ ხედვაზე“ ლაპარაკი, მაგრამ შეუძლებელი პრინციპულად არც ეს არის. ძნელია იმის თქმა თუ როგორ ჰქონდა კონკრეტულად წარმოდგენილი პლოტინს მოგონების ეს წმინდა იდეალისტური თეორია. თუ ამის მიხედვით ვიმსჯელებ, რაც თანამედროვე იდეალიზმშია ცნობილი ამის შესაღარისი, უნდა გვეთქვა, რომ პლოტინი, ასე თუ ისე, მივიდა ცნობიერების იმ თეორიამდე, რომლის თანახმად ცნობიერება დრო და სივრ-

ეს არ ექვემდებარება, მათ ხელიდან უსხლტება და ის, რაც სუბიექტისგან ძალზეა დაშორებული დროსა და სივრცეში, სუბიექტის ცნობიერებისათვის ასეთად არ უნდა წარმოვიდგინოთ. ამ თეორიის ფორმულა ასეთია, საგანი გარემდებარე ცნობიერების სუბიექტის მიმართ შინამდებარეა სუბიექტის ცნობიერების მიმართ, ამ თეორიის თანახმად, იმისათვის, რომ საგანი მოგონებაში ვეკრიტოთ, არ არის საჭირო კვალი. ამ საგნით დატოვებული ჩვენში, — ცნობიერება არ ცნობს არავითარ დაბრკოლებას დროსა და სივრცის მხრივ. შორეული და ახლობელი საგანი ცნობიერებისათვის სულერთია. რადგან თვითონ დროსა და სივრცეზე ზევით დგას. ვფიქრობთ, რომ პლოტინის აზრი სწორედ ასეთი უნდა ყოფილიყო, თუმცა ასე გარკვევით ეს მის შრომებში არ არის გამოთქმული.

აღვილი შესაძინევი, რომ პლოტინი მეხსიერების ინტელექტუალიზაციას ახდენს. მისი აზრით, ყოველი მოგონება აზრს ნიშნავს ამ მოგონების შესახებ. თუმცა განუყრელი პარალელიზმი მეხსიერებასა და აზროვნებას შორის არ არის. გამოცდილება გვიმტკიცებს, რომ კარგი მეხსიერება ყოველთვის არ არის დაკავშირებული კარგ აზროვნებასთან, ხოლო ზუსტი აზროვნება ხშირად კარგი მეხსიერების არმქონეს ახასიათებს.

მეხსიერება, მეორე მხრივ, უკავშირდება გრძნობად მონაცემებს და რამდენადმე მათს ბედს იზიარებს, მაგრამ მტკიცე და მუდმივი კორელაცია არც ამ ფუნქციათა შორის გვხვდება. განხორციელება აქაც გვაძლევს ისეთ ფაქტებს, როცა გრძნობის ორგანოების სიმანვილე მეხსიერების სიჩლუნგესთან ერთად არის მოცემული, და პირიქით.

უმაღლეს ფუნქციათა შორის, რასაკვირველია. აზროვნებას ყველაზე მეტი ყურადღება ექცევა პლოტინის ნააზრევში. პლოტინიც, ისე როგორც საერთოდ ძველი ბერძნული აზროვნება, შემეცნებითს პროცესს ყველა სხვა ფსიქიკურ ფუნქციაზე მაღლა აყენებს. იდეათა სამყაროს მეცნიერების უმნიშვნელოვანესი ამოცანა ლოგიკურად მოითხოვდა ფსიქოლოგიური ფუნქციების ასეთს შეფასებას.

პლოტინი თვით შეგრძნებაშიაც ხელავს აზროვნების ნიშანს და ამიტომ შეგრძნება მან მთლიანად დაბალ განცდებს არ მიაკუთვნა. ასეთია ის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავის წარმოქმნისათვის სულთან ერთად სხეულსაც საჭიროებს. მაგრამ შეგრძნებაში, გარკვეულ პირობებში, შეიძლება შევეამჩნიოთ ჰერეტის აქტიც, რაც მის მაღალ განცდებთან კავშირს ამტკიცებს. შეგრძნებასთან შედარებით, აღქმა უფრო კარბად შეიცავს შემეცნების საშუალებებს. თუ შეგრძნებების ძირითადი ამოცანა იმაშია, რომ მოგვაწოდონ მასალა გარეშე საგნების შესახებ, ამ მასალის სათანადოდ სულთან მიტანა აღქმის საქმეს წარმოადგენს. მაგრამ, პლოტინის აზრით, აღქმის ფუნქცია ამით

არ ამოიწურება. ის არის შუამავალი არა მარტო საგნებსა და სულს შორის, არამედ სულსა და იდეებს შორისაც. სული, იმის გამო რომ იგი სულია, არ ფლობს იდეას. საჭიროა აქტი, რომელიც სულს ამცნობს იდეის რაობის შესახებ. იმისთვის, რომ იდეის მოგონება მოხდეს, საჭიროა მისი აღქმა, შემდეგ მისი ცნების შემუშავება. ამ პირობის გარეშე იდეის მოგონებაზე ლაპარაკი შეუძლებელია (იდეა და მისი აღქმა არ არის ერთი და იგივე). აღქმას ორგვარი მოვლენის ასახვა ევლინება: იდეისა და ნივთის. ორივე, როგორც სარკეში, აირეკლება აღქმაში. ეს განსაკუთრებით ნათელს ყოფს იმ ფაქტს, რომ პლოტინი აღქმის აქტს უყურებს არსებითად როგორც ცნობიერების აქტს. სული — სუბსტანციაა, სუბიექტია, რომელიც დაინტერესებულია იმით, რომ მიიღოს ასახვა (კვრეტა) როგორც ფიზიკური ნივთების, ისე იდეების. ნივთი და იდეაც შემეცნების საგნებს წარმოადგენენ, ხოლო შემეცნების საშუალება არის აღქმა (ცნობიერება).

მეორე საფეხური ინტელექტუალური მუშაობის გზაზე არის წარმოდგენა (ფანტაზია). პლოტინის მიხედვით, წარმოდგენა ორგვარია. ერთი მათგანი ინსტინქტს უახლოვდება. როცა ცხოველი რაიმე მიზანშეწონილ ქცევას ასრულებს, მას სწორედ ასეთი წარმოდგენა უნდა ჰქონდეს. თავისებურება ამ წარმოდგენისა ის არის. რომ იგი არ შეიცავს მსჯელობას და ქცევის წინასწარ აწონ-დაწონასა და სანქციას არ გულისხმობს. წარმოდგენა უშუალოდ ახორციელებს მოქმედებას; თანამედროვე ტერმინი რომ ვიხმართ, წარმოდგენა ისე მართავს ქცევას, რომ მოქმედების ობიექტივაციას არ ახდენს. მეორე სახის წარმოდგენას *doxa* ეწოდება. არც ეს მიეკუთვნება საკუთრივ აზროვნებას, მაგრამ პირველი სახის წარმოდგენასთან შედარებით ის უფრო უახლოვდება აზროვნებას. ეს არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უკანასკნელი საფეხური აზროვნებისათვის მომზადების კიბეზე. პირველი სახის წარმოდგენიდან იმით უნდა განსხვავდებოდეს, რომ *doxa*-ს უშუალო დარწმუნება ახასიათებს, დარწმუნება, რომელიც მხოლოდ იმით განსხვავდება აზროვნების ნიადაგზე მიღებული დასკვნიდან, რომ იგი უშუალოა და „დაუსაბუთებელი“. თუმცა დაუსაბუთებლობა მისი უშუალოდ კი არ იგრძნობა, არამედ მხოლოდ იმის შემდეგ გამოვლინდება, როცა მას კრიტიკული თვალთ შევხედავთ. როგორც პირველად მოცემული, იგი სრული დარწმუნების ხასიათს ატარებს.

წარმოდგენა, მაშასადამე, არ არის აზროვნების კონსტრუქციაში შემავალი ელემენტი, მაგრამ რამდენადაც იგი არ არის მოკლებული კვრეტის უნარს, ინტელექტუალურ პროცესებს მიეკუთვნება.

საკუთრივ აზროვნება ის არის, რაც დასაბუთების გზით მომდინარეობს. ეს დისკურსიული შემეცნებაა და გულისხმობს სუბიექტ-ობი-



ექტად დანაწევრებას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს საფეხური წინარე-  
აღნიშნულთაგან შედარებით არსებითად სხვაა და უმაღლესი, მაინც  
არ არის ისეთი, რომელიც შემეცნების იდეალს წარმოადგენს. ასეთად  
პლოტინი ინტუიციას, კვრეტას თვლის, აქ აღარ არის საჭიროება ჭეშ-  
მარიტებისაყენ კიბურებით სვლისა და ჭეშმარიტების კვრეტა უშუა-  
ლოდ წარმოებს. შემეცნების ეს უმაღლესი უნარი მიეწერება გონე-  
ბას, რომლის შესახებ წარმოდგენის შესამუშავებლად აუცილებელია  
რთული და მრავალმხრივი აბსტრაქცია. ადამიანი ბევრს რასმეს შეი-  
ცავს ისეთს, რაც „მიწიერია“. გონების გასაგებად აუცილებელია ყო-  
ველივე ის, რაც სხეულთან არის დაკავშირებული, ყურადღების გა-  
რეშე დავტოვოთ. აქ იგულისხმებიან ისეთი მოვლენები, როგორცაა  
შეგრძნებები, გრძნობა-ემოციები, წარმოდგენები და დისკურსიული  
აზროვნების უნარი. გონება, როგორც ღვთაებრივი ნიჭი, ყოველივე  
ხორციელისგან და შეზღუდულისგან თავისუფალია. გონება, რომელ-  
საც აბსტრაქციის გზით ვწვდებით, არ არის თავისთავადი და იზოლი-  
რებული რამ. ყოველი გონება, რომელიც ცალკე ინდივიდებშია მო-  
ცემული, ნაწილია იმ გონებისა, რომელსაც პლოტინი მსოფლიო გო-  
ნებას ეძახის. ეს არის მეორე საწყისი. ერთის შემდეგ და ამაშია მისი  
ღვთაებრიობა.

#### დეკარტის ფსიქოლოგია

დეკარტს აზროვნების ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი უჭი-  
რავს. მისი თავისებურება და დამსახურება უმთავრესად იმაში უნდა  
დავინახოთ, რომ მან დააყენა ახალი საკითხები მეცნიერების წინაშე  
და ამით დიდი ხნით განსაზღვრა აზროვნების მიმართულება. არ იქნება  
გადამეტება თუ ვიტყვით, რომ მთელი XVII და XVIII საუკუნეების  
აზროვნება არსებითად განსაზღვრული იყო იმ საკითხებით, რომელიც  
დეკარტმა წამოაყენა თავის ფილოსოფიაში და რომელთა გადაჭრა-  
საც თვითონ დეკარტი ამოდ ცდილობდა. ამიტომ დეკარტის ისტო-  
რიული მნიშვნელობა უმთავრესად ახალი პრობლემების მკაფიოდ  
დასმაში უნდა დავინახოთ და არა მათი გადაჭრის ჭეშმარიტებაში.  
რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დეკარტს თითქოს არ გადა-  
ეჭრას არავითარი საკითხი მეცნიერებისა, არამედ მხოლოდ იმას, რომ  
დეკარტის სახელი პირველ რიგში მის მიერ დიად დატოვებულ საკი-  
თხებს უფრო გვაგონებს, ვიდრე გადაჭრილს. რა თქმა უნდა, ამით  
არ მცირდება დეკარტის მნიშვნელობა: მეცნიერული პრობლემის შე-  
მჩნევა თავისთავად არის შემეცნება და ისიც ისეთი, რომელიც მრავალ  
ახალ აღმოჩენას უდევს საფუძვლად. პრობლემის შეცნობა აზ-

როვნების დასაწყისია და მისი შემდგომი მიმართულების განმსაზღვრელი.

მეორე არსებითი ხასიათის თავისებურება, რომელიც ახასიათებს დეკარტის შემოქმედებას, არის დამოუკიდებელი აზროვნებისადმი მისწრაფება. დეკარტი „უარყოფითად“ არის განწყობილი წარსულის მიმართ. საკუთარი კვლევა-ძიების წყაროს ის არ ეძებს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის წარსულში. და ეს არა მარტო იმიტომ, რომ განსაკუთრებით ბეკონის შემდეგ, „სასკოლო წიგნის“ ნაცვლად ბუნების წიგნის კითხვა მეცნიერების პირველ მცნებად იქცა, არამედ უმთავრესად იმიტომ, რომ დეკარტი შემეცნებას, ცოდნას ახალ მოთხოვნებს უყენებს. მისი აზრით, ცოდნის უმნიშვნელოვანესი ამოცანა მისი ექსტენსიური ზრდა კი არ არის, არამედ ინტენსიური; არა სიმრავლე, არამედ სიღრმე; არა იმის ცდა, რომ ყოველი დეტალი ბუნებისა იყოს ამთავითვე შესწავლილი, არამედ იმ ძირითადისა და უტყუარის დადგენა, რომელზედაც დაყრდნობა იძლევა სრულ გარანტიას მეცნიერული შენობის სიმტკიცე-ურყევობისას. ფილოსოფიის ასეთ უტყუარ პრინციპად დეკარტმა აზროვნების ფაქტი გამოაცხადა. ძველ ფილოსოფიაში ცნობილი Epoche — თავშეკავება მსჯელობიდან — დეკარტმა მეთოდოლოგიურ პრინციპად გამოიყენა. აზროვნების ეს აქტი იყო ის ფილოსოფიური ექსპერიმენტი, რომლის ლოგიკურ შედეგსაც წარმოადგენს de omnibus dubitandum. გასაკრვევი იყო: არის თუ არა ჩვენთვის ცნობილი ისეთი რამ, რაც epoche-ს სტადიაზე გაჩერების უფლებას გააუქმებს და მსჯელობის აუცილებლობას დაასაბუთებს. პირველი და ერთადერთი, რაც უნივერსალურ ექვსგაუძლებს და უყუაგდებს, არის აზროვნება: უარყოფა აქ მიღებას ნიშნავს, ნეგაცია პოზიციას მოასწავებს. გამოსავალი მხოლოდ ერთია: ან უნდა შეწყდეს საერთოდ აზროვნება, ფილოსოფია და, მაშასადამე, აღიკვეთოს სკეპტიციზმიც, ან უნდა მიღებულ იქნეს დებულება აზროვნების ფაქტის (არსებობის) უეჭველობის შესახებ. აზროვნების ფაქტი პირველი შემეცნებაა. იგი ფორმალ-ლოგიკური პრინციპი კი არ არის, არამედ მეტაფიზიკური, ე. ი. ისეთი პრინციპი, რომელშიც მოცემულია არა მარტო (ფორმალური) ჭეშმარიტება, არამედ არსებობაც. დეკარტი ეძებდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არა მარტო ჭეშმარიტებას, არამედ პირველ რიგში ჭეშმარიტს. არა მხოლოდ შემეცნებას, არამედ არსებობასაც. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ის, რაც მან აღმოაჩინა და რაზედაც მან დაამყარა მთელი ფილოსოფია, არ ეგუება შემეცნებისა და საგნის არსებობის დაპირისპირებას დაშორების მიზნით, არამედ წარმოადგენს ერთს მთლიანს, რომელიც ერთსა და იმავე დროს შემეცნებაც არის და არსებობაც, ჭეშმარიტებაც და ჭეშმარიტიც.

დეკარტის ძირითადი პრობლემა სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული ფილოსოფიის ისტორიკოსების მიერ. საკითხი ასე დადგა: რა არის დეკარტის Cogito ergo sum: ფსიქოლოგია თუ მეტაფიზიკა, შემეცნების თეორია თუ ონტოლოგია და საერთოდ როგორია დეკარტის ნააზრევში მიმართება ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას შორის?

ზოგი მკვლევარი დეკარტის ერთ-ერთ ძირითად განსხვავებას არისტოტელისგან იმაში ხედავს, რომ მან ფილოსოფიური სისტემის პირველ დისციპლინად ფსიქოლოგია აღიარა, ხოლო არისტოტელეს ფსიქოლოგია მისი მეტაფიზიკის ზედნაშენია. დეკარტი იწყებს „შიგნიდან“ და მიდის „გარეთ“, მსოფლიოს კანონზომიერების შესწავლისაკენ, ხოლო არისტოტელე ჭერ დაადგენს სამყაროს ძირითად ელემენტებს და ელემენტარულ კანონზომიერებებს და მხოლოდ ამის შემდეგ განიხილავს ფსიქოლოგიის პრობლემებს. მთავარი, რაც ჩვენ აქ გვაინტერესებს ის არის, რომ დეკარტის პირველი პრინციპული დებულება (Cogito — დებულება) ფსიქოლოგიური მეცნიერების კუთვნილებად არის გამოცხადებული და მეთოდი, რომლითაც იგი არის მიღებული, თვითდაკვირვების მეთოდად.

საწინააღმდეგო აზრიც იყო გამოთქმული დეკარტის სისტემაში მეტაფიზიკასა და ფსიქოლოგიას შორის არსებული მიმართულების შესახებ. ფსიქოლოგიური მეთოდი თვითდაკვირვებისა კი არ არის დეკარტის ძირითადი მეთოდი, არამედ დედუქცია, რომელიც მან გეომეტრიის ნიმუშის მიხედვით წარმოიდგინა. ფსიქოლოგიური დაკვირვება არის მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური დედუქციისათვის.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არც ერთი აღნიშნული შეხედულება არ არის სავსებით სწორი. ის მეთოდი, რომელმაც მოგვცა დებულება *cogito* არ არის თვითდაკვირვება, არ არის ფსიქოლოგიური მეთოდი თუ ფსიქოლოგიაში სპეციალურ ემპირიულ მეცნიერებას ვიგულისხმებთ (და ასევე უნდა ვიგულისხმობთ). თვითონ დეკარტი *cogito*-ში ინტუიციას ვარაუდობს. ამიტომ ებრძვის იგი ამ დებულების ისეთს გაგებას, სადაც ის სილოგიზმად არის გამოცხადებული. აქ, რასაკვირველია, არ არის სილოგიზმი და არც გვაქვს საქმე დისკურსიულ აზროვნებასთან. ამაშია მთელი თავისებურება დეკარტის დებულებისა, ამიტომ არის იგი საინტერესო როგორც ფილოსოფიისათვის საერთოდ, ისე ფსიქოლოგიისათვის. საკითხი, როგორც აღვნიშნეთ, ეხება ერთდროულად როგორც შემეცნებას, ისე არსებობას, ისეთი მომენტის დადგენას, სადაც უქვეულ და პირველადს ჭეშმარიტებასთან ერთად, რომელიც თავის გარეშე არაფერს ეყრდნობა და არაფერს საჭიროებს, ეჭვმიუტანელი სინამდვილეც გვეძლევა, სინამდვილე, რომელიც შემეცნებას პრობლემატური შუამავლით კი არ უკავშირდება, არამედ უშუალოდ „შედის“ მის ორბიტში. *Cogito* შემეცნებაც არის და რეალობაც ერთსა და იმავე

დროს, ერთი და იგივე საბუთით. აქ სინამდვილის უშუალობაც არის და მისი შემეცნებაც. იგი ნამდვილად ინტელექტუალური ინტუიციაა, ე. ი. ისეთი ინტელექტუალური აქტი, რომელშიაც თვით სინამდვილეა მოცემული უშუალოდ, ინტუიტიურად. მეცხრამეტე საუკუნისათვის ჩვეული დაპირისპირება გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემისა სრულიად უცხოა დეკარტისათვის. ამიტომ ეწოდება დეკარტის ძირითად შრომას, რომლის ცენტრიც Cogito — დებულებაა, მეტაფიზიკური მსჯელობა. თუ შემეცნების აქტი ისე განხორციელდა, რომ მან ვერ დაიჭირა რეალობა, სამუდამოდ მიუწვდომლად უნდა გამოცხადდეს იგი. უფრო მეტიც: ამ შემთხვევაში შეუძლებელი ხდება არა მარტო სინამდვილის წვდომა, „ონტოლოგია“, არამედ ცარიელ სიტყვად რჩება შემეცნების თეორიაც. შემეცნება უსაგნო უფრო ძნელი წარმოსადგენია, ვიდრე უშემეცნებო საგანი. მხოლოდ ონტოლოგიური შეიძლება იყოს გნოსეოლოგია.

რამდენადაც საკითხი ონტოლოგიური გნოსეოლოგიის დებულებას ეხება, მისი გადაჭრის მეთოდი, ცხადია, არ შეიძლება იყოს თვითდაკვირვება. დეკარტის ფილოსოფიაში მოხსნილია ალტერნატივი: ან „ფსიქოლოგია“\* ემყარება მეტაფიზიკას, ან მეტაფიზიკა — „ფსიქოლოგიას“. დეკარტის მკვლევრები, რომელნიც აღნიშნული ალტერნატივით წარმოიდგენდნენ საქმის ვითარებას, ორგვარ შეცდომაში ვარდებოდნენ ერთდროულად: Cogito — დებულებას უმართულოდ აცხადებდნენ ფსიქოლოგიურ დებულებად [1] და ვერ ხედავდნენ ამ დებულების მეტაფიზიკურ ბუნებას. თუ Cogito — დებულება მიღებულია და დასაბუთებულად ითვლება იგი, გაუგებარია ამის შემდეგ მის გარეთ მეტაფიზიკის ძებნა. Cogito — დებულება მეტი არაფერია, გარდა ცნობიერების რაობის ცხადყოფისა. ცნობიერება ან ცარიელი სიტყვაა უშინაარსო, ან იგი უეჭველად გულისხმობს ყოფიერებას.

#### რა არის სული

როდესაც ადამიანს, როგორც მოაზროვნე არსებას, აურაცხელი აზრები თავს ეხვევა და მას არ შეუძლია გაარკვიოს და გათიშოს ერთმანეთიდან მცდარი და ჭეშმარიტი, არის ერთი გამოსავალი — თავი შეიკავოს ყოველი სახის მსჯელობისაგან და ამით, თუ ჭეშმარიტებას ვერ მიაღწევს ადამიანი, შეცდომიდან მაინც იხსნის თავს. ეს თავშეკავება მსჯელობიდან შეუძლებელი იქნებოდა, მსჯელობა წმინდა ინტელექტუალური აქტი რომ ყოფილიყო. ამ შემთხვევაში მსჯელობა,

\* იგულისხმება დებულება — „Cogito ergo sum“.

თუ შეიძლება ასე ითქვას, ჩვენდაუნებურად იქმნება; ის მოცემულია იმ ფაქტით, რომ ჩვენი ცნებები დაუკავშირდნენ რატომღაც ერთმანეთს ჩვენ ცნობიერებაში. მაგრამ დეკარტი სხვა აზრის არის მსჯელობის შესახებ. მსჯელობა, მისი აზრით, ნებისყოფის აქტია, ჩვენი სულის თავისუფლებას ემყარება და ცნებათა ამა თუ იმ კავშირის მიღება-მიუღებლობაში მდგომარეობს. ამიტომ, რაგინდ მტკიცედ არ უნდა იყვნენ ჩაბეჭდილი ჩვენში აზრები, მათი განსჯა, მიღება-ამოღება სავსებით ჩვენ სურვილზეა დამოკიდებული. დეკარტი ამ უნარის გამოყენებით იწყებს: უარი ეთქვათ ყველაფერზე, დასაბუთება არაფრის შეგვიძლია.

მაგრამ epoche — თავშეკავება ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. ის უაზროა, როცა ისეთი ფაქტის მიმართ არის გამოყენებული, რომელიც თვით ამ თავშეკავებაში მდგომარეობს. თავშეკავება ნიშნავს: „არ ვიცი“, „ვექვობ“. მაგრამ თვით ეს ფაქტი არის აზროვნება. უკიდურესობანი აქაც გადადიან ერთმანეთში: ექვის მაქსიმუმამდე განვითარება უექველობას გვაძლევს: წმინდა ეჭვი და უექველობა არის ერთი და იგივე.

მაგრამ აზროვნება პროცესია, აქტია, რაღაც ნიშანია, რომელიც დასაყრდენს, სუბსტრატს, სუბსტანციას საჭიროებს. დებულება, როგორც პოზიტიური, აზროვნების სუბიექტს ეხება და არა ობიექტს. უკანასკნელი შეიძლება არ არსებობდეს, მაგრამ პირველის არსებობა ექვს გარეშეა. რა არის იგი? ვინ აზროვნებს? ის, რაც აზროვნებს, არის სული. მაგრამ რა არის სული? დეკარტი იხსენებს ძველ შეხედულებებს სულის შესახებ, სადაც იგი გაგებული იყო როგორც ჰაერი, ცეცხლი, უაღრესად ნაზი და თხელი ნივთიერება და კატეგორიულად უარყოფს მათ. სული არ არის ნივთიერი სუბსტანცია, მისთვის სრულიად უცხოა ისეთი თვისებები, რომელთა არსებობაშიაც ექვის შეტანა პრინციპულად არ არის გამორიცხული. ამ პრინციპის მიხედვით, შესაძლებელია სულის არსებითი ნიშნებიდან გამოირიცხოს არა მარტო წმინდა ფიზიკური ნიშნები, როგორცაა ჰაერი, ცეცხლი, ატომი, არამედ სხეულებრივიც, როგორცაა მგრძნობელობა, სუნთქვა და სხვა ამგვარი ბიოლოგიური პროცესები. თუ არისტოტელეს ერთ-ერთი დამსახურება ჩვენი მეცნიერების წინაშე ის არის, რომ მან გულუბრყვილო ჰილზოზიზმი გადალახა და ბიოლოგიური ორგანიზმის ცნებას მიაგნო და ამით ფსიქოლოგიის სამოქმედო ასპარეზიც შედარებით უკეთ განსაზღვრა ვიდრე მისმა წინამორბედმა, დეკარტი უფრო შორს მიდის და მკაცრ საზღვარს ავლებს ცოცხალსა და სულიერს შორის. ჩვენი სხეული ცოცხალია და როგორც ასეთი მთელ რიგ ნიშნებს შეიცავს, მაგრამ არც ერთი მათგანი, დეკარტის აზრით, არ მიეწერება სულს. სული არც ზრდისა და კვების ფუნქციას ასრულებს, არც მოძრაობისას.

ისინი მხოლოდ სხეულს მიეწერება. უფრო მეტიც, მართალია წარმოდგენა და შეგრძნება ინტელექტუალური აქტის მოდულებია, მაგრამ რამდენადაც ისინი წმინდა აქტებს ინტელექტისას არ წარმოადგენენ, არც არიან აუცილებელი ნიშნები სულისა. უკანასკნელი მაშინაც ნათლად და გარკვევით შეიძლება გვეძლეოდეს, როცა მას ჩამოშორებული ექნება შეგრძნება და წარმოდგენა. რა დარჩებოდა სულს ამის შემდეგ? ცხადია, მხოლოდ წმინდა ინტელექტუალური აქტი, წმინდა აზროვნება. ამიტომ ამბობს დეკარტი, რომ სული მეტი არაფერია, გარდა მხოლოდ აზროვნებისა. „აქ მე ვხედავ, რომ აზროვნება არის ატრიბუტი, რომელიც მეკუთვნის მე: მხოლოდ ის ერთადერთი არ შეიძლება დამშორდეს მე. მე ვარ, მე ვარსებობ, ეს უეჭველია; მაგრამ რამდენ ხანს? იმდენს, რამდენადაც მე ვაზროვნებ; ვინაიდან შესაძლებელია ისიც, რომ მე საცესებით შევწყვიტო არსებობა თუ საბოლოოდ შევწყვეტ აზროვნებას. მე ახლა არ ვუშვებ არაფერს, რაც არ არის აუცილებლად ჭეშმარიტი. მაშასადამე, მე, მკაცრად რომ ვთქვათ, ვარ მხოლოდ მოაზროვნე ნივთი, ე. ი. გონი ანუ სული, ანუ გონება, ანუ ჭკუა“. მაშასადამე, გარკვეულია, რომ მე, ანუ სული, არსებობს და ისიც ცხადია, რომ ის არის მოაზროვნე არსება. სანამ შევეხებოდეთ უფრო დაწვრილებით სულის დახასიათებას, უნდა გაეარკვიოთ: როგორია სულის არსებობის ფორმა, საიდან არის იგი მიღებული, საიდან ვართ ჩვენ მოსული?

აზროვნება წმინდა სახით, როცა მისი საგანი არის თვით მოაზროვნე. გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ საიდან არის ეს მოაზროვნე. პასუხიც იმავე ფაქტში უნდა დავინახოთ, რამაც ჩვენი „მე“-ს არსებობა ჩვენთვის უეჭვო გახადა. როგორ არის შესაძლებელი ის ინტელექტუალური აქტი, ექვი, რომლის წყალობითაც ჩვენ ჩვენს „მე“-ს მივაგენით? ჩვენ რომ მართო „მე“ ვყოფილიყავით, ე. ი. ჩვენი სული რომ მართო ინდივიდუალურ არსებობას მართო *ex* *de*-ს წარმოადგენდეს, საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა ექვი. მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა საერთოდ კრიტიკული თვალსაზრისი. შეეკვების არსიდან გამომდინარეობს ორგვარი ინსტანციის არსებობა. ერთი მათგანი ცდება, მეორე ამ შეცდომას ამჩნევს. ერთი სრულყოფილია, მეორე უსრულო, ნაკლოვანი. რომ ეს ორი არსება არ მოდიოდნენ კონტაქტში და სრულიად ცალკე ფუნქციობდნენ, ერთის მხრივ გვექნებოდა მუდმივი შეცდომა, რომელიც ყოველთვის დარჩებოდა შეუმჩნეველი, ხოლო მეორეს მხრივ მუდამ ჭეშმარიტებასთან გვექნებოდა საქმე, ხოლო ექვს არც ერთს შემთხვევაში არ ექნებოდა ადგილი. არ შეიძლება ექვობდეს არც ღმერთი და არც მის შუქს სრულიად მოწყვეტილი ადამიანი. ექვობს მხოლოდ ისეთი არსება, რომელსაც ინტელექტუალურ უსრულობასთან ერთად ამ უსრულობის შეგნებაც აქვს. თავის

მხრივ ეს შეგნება აღარ შეიძლება საჭიროებდეს უფრო მაღალსა და უფრო კრიტიკულ ინსტანციას. სადღაც უნდა გვეძლეოდეს თავისთავად კემპარტი და სრულყოფილი. ასეთი იდეა არის ღმერთის იდეა და ეს არის სწორედ ის, რაც ჩვენ აზროვნებას, ე. ი. ჩვენს სულს არსებობას აძლევს. სული ღმერთის ქმნილებაა. იგი შექმნილი სუბსტანციაა.

სულის ღვთაებრივ წარმოშობას დეკარტი იმიტაც ასაბუთებს, რომ იგი არ შეიძლება წარმოშობილიყო მატერიალური სინამდვილიდან, მაგრამ რატომ საჭიროებს იგი საერთოდ წარმოშობს? ცხადია, იმიტომ, რომ გარეშე ინსტანციის დაუხმარებლად შეუძლებელია აზროვნება და, მამსადაამე, არსებობაც, რადგან სულის არსებობა მისი აზროვნებაა.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ღვთაებრივი შემოქმედება? დეკარტი ამ აქტში ხედავს ერთსა და იმავე დროს აზროვნებას და ნებისყოფას. მაგრამ, რადგან აზროვნება და ნებისყოფა მხოლოდ მაშინ არსებობენ, როცა ისინი მოქმედებენ, ღვთის შემოქმედებაც სისტემატური, ქრონიკული ხასიათისა უნდა იყოს თუ ჩვენმა სულმა ხანგრძლივად უნდა იარსებოს: შექმნა ეხება მხოლოდ იმ მომენტს, როცა ეს აქტი ხდება. შექმნილი ვერ განაგრძობს არსებობას თუ შემოქმედმა შეწყვიტა თავისი დახმარება. ამიტომ ღმერთის დახმარება (assistentia Dei) უნდა იყოს მუდმივი, რომ შექმნილმა განაგრძოს არსებობა ერთი მომენტიდან მეორეზე<sup>8</sup>. ჩვენი აზროვნება და ღვთის მიერ ჩვენი სულის შექმნა ერთი ფაქტის სხვადასხვა მხარეა. ჩვენ რომ ვაზროვნებთ, ეს არის ღვთაებრივი განკვერტა საკუთრივ ადამიანურის და იმავე დროს ეს არის ღვთაებრივის შექმნა ადამიანში — ჩვენი სულის ქმნადობა.

როგორ უნდა განიმარტოს სულის არსი? რა არის იგი: სუბსტანცია თუ აქციდენცია? ჩვენი სული არ არის ღმერთის აქციდენცია, რადგან ღმერთს საერთოდ აქციდენცია — შემთხვევითი ნიშან-თვისება არა აქვს, სული თვითონ არის სუბსტანცია, მაგრამ არა ისეთი, როგორც არის ღმერთი, არამედ შექმნილი სუბსტანცია (natura naturata). თუ ღვთაებრივი სუბსტანცია (natura naturaus) სამი ნიშნით ხასიათდება (ის არის თავის თავიდან, თავის საშუალებით და თავისთვის), სულის სუბსტანციას მხოლოდ ერთი ნიშანი აქვს ამ ნიშნებიდან, სახელდობრ თავისთავადობა. უკანასკნელი იმაში მდგო-

<sup>8</sup> ხომ არ გვექნებოდა ლოგიკური უფლება გვეთქვა, რომ თვით ღმერთის არსებობაც მისი შემოქმედების უწყვეტობაზე დაფუძნებული, ეს არის მხოლოდ: როგორც სული ისპობა აზროვნების აღკვეთით, ისე ღმერთიც აზროვნების (შემოქმედების) შეწყვეტით არსებობას შეწყვეტს.

მარეობს, რომ სული შეიძლება სავსებით ნათლად და გარკვევით იქნეს გააზრებული ისე, რომ სხვა (შექმნილი) სუბსტანციის გამოყენება არ იქნეს საჭირო. სუბსტანციის შემეცნება თავისთავიდან უნდა მოხდეს, თუ ეს ნიშანიც აკლია რამეს, ის აღარ ჩაითვლება სუბსტანციად. დეკარტი არ ხედავს არავითარ უხერხულობას იმაში, რომ სული (და სხეული) და ღმერთი ერთი ტერმინით — სუბსტანციით — არის აღნიშნული. მაშინ, როდესაც მისივე თქმით აქ სუბსტანცია სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობით იხმარება, ღმერთი ერთი ტერმინით — სუბსტანციით — არის აღნიშნული მაშინ, როდესაც მისივე თქმით აქ სუბსტანცია სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობით იხმარება ღმერთისა და სულის მიმართ. საერთო ნიშანი აქვს სულის სუბსტანციას მხოლოდ სხეულებრივ სუბსტანციასთან. ისინი ორივე შექმნილია და სრულიად დამოუკიდებლად ერთმანეთიდან ნათლად და გარკვევით შეიქნობიან.

როგორ არის შესაძლებელი სუბსტანციის შემეცნება? ამისთვის, დეკარტის აზრით, არ არის საკმარისი მარტო არსებობა მისი. თავისთავად სუბსტანცია არ ახდენს ჩვენზე გავლენას, არ იწვევს ჩვენს აფიცირებას. ერთადერთი საშუალება, რომლითაც შეიძლება რამე ვიცოდეთ სუბსტანციის შესახებ, ეს არის მისი ატრიბუტი; თუ ატრიბუტი გვეძლევა, მაშინ გვაქვს სრული უფლება დავასკვნათ, რომ სათანადო სუბსტანცია არსებობს. ამის უფლებას ჩვენ გვაძლევს ის უექველი დებულება, რომ არარაობას, არარსებულს არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე ატრიბუტი, რაიმე თვისება. სუბსტანციის შესახებ მსჯელობის საფუძველი ატრიბუტია. ეს ისეთი ნიშანია, რომელიც ყოველთვის ახლავს მის სუბსტანციას. ატრიბუტი გვაძლევს საფუძველს არა მარტო სუბსტანციის არსებობაში, არამედ ის ამ სუბსტანციის ბუნებასაც გვითვალისწინებს, სუბსტანციის არც აღქმა შეიძლება და არც წარმოდგენა. მხოლოდ აზროვნება სწვდება მას. რასაკვირველია, სულის მოაზრებისათვის დეკარტს არავითარი საშუალება არა აქვს, გარდა აზროვნებისა, ე. ი. მის განკარგულებაში არავითარი ნიშან-თვისება, გარდა აზროვნების ნიშან-თვისებებისა, არ არის, რითაც სული იქნება „წარმოდგენილი“. მაგრამ რა საშუალება აქვს დეკარტს სულისა და აზროვნების, საერთოდ, სუბსტანციისა და ატრიბუტის გასათიშავად? ჩვენ ვიცით, რომ სული იმდენად არსებობს და მაშინ არსებობს, როცა აზროვნებს და იგი ყოველთვის აზროვნებს, როცა არსებობს. რა უფლებით ვლაპარაკობთ აქ ორზე, როცა არ შეგვიძლია არც ერთი ნიშნის დასახელება, რომლითაც განსხვავებას და, მაშასადამე, სიმრავლეს მივალწევთ? ხომ შეუძლებელი და უაზროა ლაპარაკი ორზე, განსხვავების გარეშე?



თანახმად სუბსტანციის ცნებისა, იგი მაშინ გვევლინება, როცა საჭიროა იმ საგნის მოაზრება, რომელიც შეესაბამება ჩვენ წარმოდგენებს. სუბსტანცია, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, არის, დეკარტის მიხედვით. კატეგორია, აუცილებელი საგნის „წარმოადგენად“. სული ის კატეგორიაა, რომლის საშუალებითაც აზროვნების მოცემული ფაქტი საგნად „წარმოდგინება“. ე. ი. სული და აზროვნება ერთი და იგივეა. მხოლოდ აზროვნების პროცესის სხვადასხვა მომენტში გათვალისწინებული. სული აზროვნების აზროვნებაა, მისი „გასაგებება“, ე. ი. როცა აზროვნება წარმოდგინება ატრიბუტად, მას სუბსტანცია ჰქირდება და ამ მიმართების რეალიზაცია სუბსტანციის კატეგორიით ხდება.

სულის არსებობის ფორმა აზროვნებაა, აზროვნება სულის გამოვლინებაა. სული არის ის იგივე, რასაც მრავალნაირი გამოვლინება აქვს. სხეულიც სუბსტანციაა იმავე აზრით, რა აზრითაც სული. ისიც შექმნილია, და მხოლოდ სულთან მიმართების ასპექტში, მისგან დამოუკიდებლობის კვალობაზე გვევლინება სუბსტანციად. სული იმითაც განსხვავდება სხეულისაგან, რომ მარტივია და განუყოფელი, ხოლო სხეული უსასრულოდ იყოფა. აქედან გამომდინარეობს ატომისტური თეორიის უარყოფა, თეორიისა, რომელიც ემყარება განუყოფელის ცნებას. სული მარტივია, ამბობს დეკარტი, და ამ დებულებით მან სრულიად ახალი აზრი გამოთქვა საერთოდ ცნობიერებაზე. მან დაგმოძველ ფილოსოფიაში გავრცელებული აზრი სულის ნაწილების შესახებ და იგი ერთიან სუბსტანციად დაგვისახა.

შეცდომის ფაქტი და ეჭვის შესაძლებლობა ის ძირითადი ფაქტია, რომელიც საერთოდ გეიხსნის გზას როგორც ობიექტური ჭეშმარიტებისკენ, ისე სულის არსებითი ნიშნების შემეცნებისაკენ. სულის უბირველესი და უზოგადესი ნიშანი მისი თავისებურებაა. ეს ის ნიშანთვისებაა მისი, რომელმაც ყველაზე კრიტიკულ მომენტში ყველაზე ნათლად გამოავლინა თავისი ძალა: როცა ყველაფერში ეჭვი შევიტანეთ და ჩვენი შემქმნელი, ყოვლადძლიერი ღვთაება წარმოვიდგინეთ, როგორც ჩვენი მაცდუნებელი, სულმა თავისი თავისუფლების ნიშნის წყალობით მოახერხა შეცდომიდან თავის დაღწევა: მან საერთოდ თავი შეიკაფა მსჯელობისაგან. ეს უნივერსალური epoche სულის თავისუფლების გამოვლინებაა და იმდენად ძლიერი, რომ (წარმოსახულ) ღვთაების განზრახვას — ჩვენ შეცდომაში შეგვიყვანოს — წინ აღუდგა.

დეკარტის წინაშე ახალი სიძნელე დგება: როგორ არის შესაძლებელი ღვთის ყოვლისშემძლეობის გვერდით ადგილი ექნეს სულის ისეთ თავისუფლებას, რომელიც საგანთა ვითარებაში საკუთარ განსაზღვრებებს შეიტანს, ისეთ განსაზღვრებებს, რომელნიც ღვთით კი არა, არამედ შექმნილი სუბსტანციით იქნება გამოწვეული? დეკარტი

უკასუხებს: ჩვენი სული ბოლოვადია, ღმერთი უბოლოვადი; ის არის ისეთი სუბსტანცია, რომელზედაც არის დამოკიდებული ყოველგვარი არსებობა და შემცენება. მან წინასწარ იცის ყოველივე და სურს ყოველივე, ე. ი. მას ემორჩილება არა მარტო ყოველი შემეცნება, არამედ აგრეთვე ნებისყოფის ყვეელი აქტიც. ჩვენ შევიმეცნებთ ღვთის ძალას იმდენად, რამდენადაც იგი საჭიროა იმისათვის, რომ ნათლად და გარკვევით ვიცოდეთ ამ ძალის არსებობა ღმერთში, მაგრამ მისი მოქმედების და მიმართულება-მიზანდასახულების შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით, მისი გაგება არ შეგვიძლია: ჩვენ არ ვიცით რამდენად ტოვებს ღმერთი ადამიანის თავისუფალ ქცევებს განუსაზღვრელად, ხელშეუხებლად. მაგრამ რაც შეეხება ჩვენ თავისუფლებასა და განსაზღვრების გარეშე დგომას, მისი შემეცნება ჩვენ გვაქვს უაღრესად ზუსტი და ნათელი. მაშასადამე, ჩვენი თავისუფლება ჩვენ საესებით შემეცნებული გვაქვს. ხოლო ის, თუ როგორ ხდება რომ ღმერთი არ ახდენს ჩვენ დეტერმინაციას, არ გვესმის და ვერც ვერასოდეს მას ვერ გავიგებთ. სრულიად დაუშვებელია და უაზრო უარყოფით ის, რაც ვიცით საესებით დამაკმაყოფილებლად — ჩვენი თავისუფლება — იმის საფუძველზე, რომ არ ვიცით, როგორ არის იგი შესაძლებელი.

დეკარტი რამდენჯერმე დაუბრუნდა ამ საკითხს, მაგრამ დამაკმაყოფილებელი გადაჭრა ვერ მონახა: ან ღვთის ყოვლადშემძლიერება და ყოველივეს საფუძვლობა უნდა შერყეულიყო, ან ადამიანის თავისუფლება უნდა უარყოფილიყო. დეკარტის ერთ-ერთი ფორმულა, „ადამიანი ერთი მხრივ დამოკიდებულია ღმერთზე, ხოლო მეორე მხრივ არა“, როგორც ჩანს, თვით დეკარტს არ აკმაყოფილებდა.

სული არ შეიძლება სხეულიდან გამოვიყვანოთ. ამას ეწინააღმდეგება სუბსტანციისა და ატრიბუტის ურთიერთობის პრინციპი. მაშასადამე, სული სპეციალურად უნდა შეიქმნას. ადამიანის სული გონიერი სულია, იგი დეკარტის თქმით არსებითად განსხვავდება ცხოველთა სულისგან და ეს განსხვავება მის უკვდავებაში გამოიხატება. თავს იტყუებენ, როცა ჰგონიან, რომ ადამიანსაც არაფრის უნდა ეშიონოდეს სიკვდილის შემდეგ, ჭინჭველებისა და ბუზების მსგავსად. რამდენადაც ჩვენი სული განსხვავდება ცხოველის სულისგან, ამდენად არის იგი დამოუკიდებელი სხეულისაგან და, მაშასადამე, მისი მოკვდაობის მოზიარეც არ არის. ჩვენ აღარ ვხედავთ სხვა რომელიმე მიზეზს, რომელსაც შეეძლოს გამოწვევა სულის სიკვდილისა. მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ ის არის უკვდავი.

ამ საკითხშიაც იჩენს მერყეობას დეკარტი. სული არ არის უსაწყისო, იგი გაჩენილია და არ არსებობს გარანტია იმისი, რომ ღმერთს არ შეეძლოს მისი მოსპობა. დამტკიცებულად დეკარტის კონცეფციაში მხოლოდ ის შეიძლება ჩაითვალოს, რომ სხეულის მოკვდაობა

ადამიანის სულის მოკვდაობას არ ნიშნავს. სულის ჭეშმარიტი უკვდა-  
ვება მაშინ იქნებოდა დასაბუთებული თუ მას აღმოაჩნდებოდა არსე-  
ბობის საკუთარი საწყისი. მაგრამ სწორედ ეს საწყისი არა აქვს მას  
თავისი.

სული ღმერთზეა დამოკიდებული. ეს ფაქტი სულის უკვდავებას  
თავისუფლებას საექვოდ ხდის, მაგრამ სული ღვთის მსგავსად არის  
გამოჩენილი და ასეთი შემოქმედებითი აქტით სული თავის უმაღლეს  
ღირებულებას აღწევს. ღმერთი სულში გვეძლევა. სული თავის არ-  
სებობის წვდომისას სწვდება ღვთის არსებობასაც და ამით — თვი-  
თონ ღმერთსაც. ხოლო ღმერთის წვდომა, უშუალო შეხება მასთან  
არის ლოგიკური წანამძღვარი როგორც ჩვენი ექვის, ისე ჩვენი უტყუ-  
არი შემეცნებისა. იმით, რომ ღვთის სხივი შეიქრა ჩვენ სულში, ჩვენ  
ღმერთთან ერთად ვეზიარეთ ყოველგვარი საგნის ჭეშმარიტ შემეცნე-  
ბას.

### სული და სხეული

მას შემდეგ, რაც გამოარკვეულია ჭეშმარიტი შემეცნების კრიტე-  
რიუმი და ის დებულებაც დამტკიცებულია, რომ ჩვენ გვაქვს ჩვენს  
შესახებ ისეთი ცოდნა, რომელიც სავსებით აკმაყოფილებს აღნიშნულ  
კრიტერიუმს ჭეშმარიტებისას, დგება საკითხი ჩვენი „მე“-ს ბუნების  
დაზუსტების შესახებ. მე სარწმუნოდ ვიცი ჩემი არსებობა, ამბობს  
დეკარტი, და იმავე დროს არაფერს სხვას არ ვამჩნევთ ჩვენში, რაც  
შეიძლება აუცილებლად მიეკუთვნებოდეს ჩემს „მე“-ს, გარდა აზროვ-  
ნების პრედიკატისა. აქედან სავსებით უფლებამოსილად უნდა დავას-  
კვნათ, რომ ჩემი არსი მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ მე მოაზ-  
როვნე ნივთი, ანუ სუბსტანცია ვარ, სუბსტანცია, რომლის მთელი  
არსი და ბუნება მდგომარეობს მხოლოდ აზროვნებაში. მართალია მე  
მაქვს სხეული, რომელიც ჩემთან უმტკიცესად არის დაკავშირებული,  
მაგრამ მე მაქვს ნათელი და გარკვეული იდეა ჩემს თავზე (ჩემ შესა-  
ხებ), როგორც მოაზროვნე არსების შესახებ, რომელიც მოკლებულია  
განფენილობას და მე მაქვს აგრეთვე ნათელი და გარკვეული იდეა  
სხეულზე, რომელიც არ არის მოაზროვნე, არამედ მხოლოდ განფენი-  
ლების მქონე ნივთია. ამის გამო სავსებით უექვოდ დებულებად უნდა  
მივიჩნიოთ, რომ მე, ე. ი. ჩემი სული, რომლის წყალობითაც მე ვარ  
ის, რაც ვარ, მთლიანად და ჭეშმარიტად გათიშულია ჩემი სხეულიდან  
და შეიძლება არსებობდეს უსხეულოდ.

შემეცნების, სინამდვილის გააზრების თვალსაზრისით უდიდესი პროგრესიულობაა სულისა და სხეულის საკუთარი თვისებების შემეცნება-დადგენა. საფეხური, რომელზედაც დეკარტმა მიიყვანა ფილოსოფია, არის საფეხური ცოცხალი კვრეტიდან აზროვნებამდე. კრიტიკა, რომელიც მიმართულია დეკარტის წინააღმდეგ იმ მოტივით, რომ მან არასწორ გზაზე წაიყვანა ფილოსოფია და, მაშასადამე, დაბრუნებაა საჭირო „პირველად მთლიანობისკენ“, არაა მართებული. ის საფეხური, რომელიც დეკარტმა დაადგინა, აუცილებელი საფეხურია. უკანსვლით კი არ გადაწყდება მისი „ღუალიზმი“, არამედ წინსვლით, იმ უალრესი სინთეზით, რომელშიც დაპირისპირებული მომენტები — სული და მატერია — მოხსნილი იქნებიან დიალექტიკურად. ხოლო ასეთ მონიშმს შეიძლება მიენიჭოს შემეცნებითი წინსვლის ნიშანი. ლაპარაკი იმაზე, რომ დეკარტმა ხელოვნურად დაუპირისპირა სული და სხეული ერთიმეორეს და ამით შექმნა მოჩვენებითი პრობლემები, უსაფუძვლოა. თავისთავად, „ბუნებაში“, რასაკვირველია, არავითარი პრობლემა არ არსებობს; იქ ყველაფერი მოგვარებულია და სრული „ჰარმონია“ სუფევს, მაგრამ შემეცნება ამ „ჰარმონიამდე“ შეიძლება მივიდეს მხოლოდ პრობლემის დასმისა და გადაჭრის გზით. ყოველგვარი „დაპირისპირებული“ უნდა მოიხსნას, რადგან იგი თავისთავში მოხსნილია, მაგრამ რომ იმის შემეცნება გვექონდეს, რაც არის მოხსნილის სახით, საჭიროა იმ სიძნელის განცდა, რომელიც პრობლემასთან და წინააღმდეგობებთან არის დაკავშირებული. აბსტრაქტული დაპირისპირების გარეშე არ არსებობს „მოხსნა“ და „ჰარმონია“, როგორც შემეცნება, მისი უმაღლესი საფეხური; დეკარტმა მოგვცა ის აუცილებელი საფეხური შემეცნებისა, რომლის გარეშე საერთოდ არ არსებობს შემეცნება. პირველი ამოცანა შემეცნებისა, მისი პროცესის სახით გაშლის პირობა არის იდეის წვდომა, მის რაობის წმინდა წარმოდგენა. მეორე ამოცანა ამ იდეის „არსებობის“ ფორმის გათვალისწინებაა. არც ერთი იდეა არ გამორიცხავს რომელიმე სხვას რეალურად: იდეა არ არის რეალური და არც შეუძლია მას რეალურ მიზიდვა-უკუქცევის ფაქტების გამოწვევა. ამიტომ: მოწინააღმდეგე იდეების ერთად არსებობა არავითარ ლოგიკურ (იდეურ) წინააღმდეგობას არ წარმოადგენს. არსებობას იდეა კი არ „ადგენს“, არამედ „შეგრძნება“, „გამოცდილება“. მაგ., იდეურ-ლოგიკური წინააღმდეგობა რომ რეალურ წინააღმდეგობას, ურთიერთ-უკუქცევას, შეუთავსებლობას ნიშნავდეს, ლოგიკური შეცდომები საერთოდ არასოდეს არ იარსებებდნენ.

დეკარტი ამბობს: სულსა და სხეულს შორის უმტკიცესი კავში-  
რია. ეწინააღმდეგება თუ არა ეს აზრი იმას, რომ სული და სხეული  
აბსოლუტურად სხვადასხვა არიან თავისი არსით და ერთის წვდომა  
საესებთ ნათლად და გარკვეულად შესაძლებელია მეორისგან სრუ-  
ლიად დამოუკიდებლად? არა! აქ არავითარი შინაგანი წინააღმდეგობა  
არ არის: როცა განსხვავებაა ლაპარაკი, საქმე იდეას, მის არსს ეხე-  
ბა. როცა კავშირზე — საკითხი ემპირიულ არსებობას, ემპირიულ მო-  
ცემულობას ეხება. „სხვადასხვა“ (იდეურად) კავშირს რომ ეწინააღ-  
მდეგებოდეს, არავითარი კავშირი არ იარსებებდა საერთოდ: ყოველი  
იდეა თავისებურია და სხვ. როგორი კავშირებია ემპირიულად, რეა-  
ლურად შესაძლებელი, ფაქტის საკითხია და არა არსის: ყოველი არსი  
(იდეა) შეიძლება ყოველ სხვასთან „მეზობლად“ მდებარეობდეს. აზ-  
როვნების ფაქტი, რომელშიაც ყოველი იდეა ყოველ იდეასთან ურთი-  
ერთობაში მოდის, ამის საუკეთესო ილუსტრაციაა. ან კიდევ: ემპირი-  
ულად სივრცე და ფერი განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთ-  
მანეთთან, თუმცა სივრცის წვდომა შეიძლება ფერისგან დამოუკი-  
დებლად, ხოლო ფერისა სივრცისგან დამოუკიდებლად; სივრცე არ  
„შეიცავს“. არ გულისხმობს ფერს და, პირიქით, ფერი არ შეიცავს  
თავის არსში სივრცეს. იდეები ურთიერთისგან „გამორიცხულად“ უნ-  
და იქნეს გააზრებული. ეს არის მათი იდენტიფიკაცია, მათი რაობის  
წილვა. სხვა „გამორიცხვა“ (რეალური) იდეებმა არ იციან, იდეის  
თვითიდენტიფიკაცია არის ერთადერთი და მაქსიმალური გამორიცხვა  
ყოველივე იდეის მიერ ყველა დანარჩენისა. ახალი მომენტი შეიძლება  
იყოს მხოლოდ „კავშირი“ და არა „გამორიცხვა“. „გამორიცხვა“ პირ-  
ველადი და იმანენტური ფაქტია ყოველი იდეისა, ეს არის ნეგაცია  
როგორც პოზიციის მეორე მხარე, იმანენტურის ტრანსცენდენტური.  
ახალი მომენტი „კავშირია“ ერთი იდეისა მეორესთან: ეს გვაქვს მა-  
შინ, როცა ერთი იდეა არსობრივად გულისხმობს მეორეს. ასეთი კავ-  
შირი (არსობრივი) საესებთ სხვაა, ვიდრე „ირაციონალური“ კავშირი  
ემპირიულად მოცემული. სულისა და სხეულის კავშირი დეკარტს რო-  
გორც „ირაციონალური“ ჰქონდა წარმოდგენილი. ამიტომ თვლიდა მას  
გაუგებრად, მიუწვდომლად. ქვეყანა საესეა ასეთი კავშირებით, მაგრამ  
ამ ფაქტების აღმნიშვნელი არ უნდა ჩავთვალოთ დუალისტად. მთელი  
სამყაროს „რაციონალიზაცია“ (პეგელი) დეკარტისეულ „დუალიზმს“  
კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ გულისხმობს: „რაციონალიზაცია“, რო-  
გორც შემეცნება „ირაციონალურს“ გულისხმობს, მის გადალახვას  
მოასწავებს. ეს არ არის ფინიტური მიზანი, არამედ ინფინიტური. არა  
უკან წასვლა დეკარტიდან, არამედ წინსვლა მის მიერ ნაჩვენები გზით,  
მის მიერ აღმოჩენილი პრობლემების გადაჭრის მიმართულებით.

შემეცნება ძირითადად ინტელექტის საქმეა, ის არის ერთადერთი გარანტია ქვეშაობების წვდომისა. მაგრამ ინტელექტი უნდა მიმართავდეს სხვა ფუნქციებსაც დასახმარებლად. გამოყენებული უნდა იქნენ ინტელექტის მიერ როგორც წარმოსახვა, ისე გრძნობები და მხსიერებაც. ამოცანა იმაშია, რაც ერთი ჩვენი უნარი არ იქნეს უკულებელყოფილი შემეცნების პროცესში. დეკარტი არ გაიზარებდა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით, აზროვნებას არავითარი კავშირი არა აქვს ე. წ. თვალსაჩინო შინაარსებთან: შეგრძნებებთან, წარმოდგენებთან. მართალია, დეკარტი აღიარებს, რომ მთელი რიგი მოვლენებისა და საგნებისა ინტელექტმა საკუთარი ძალით უნდა შეიცნოს და წარმოდგენისა და შეგრძნების დახმარებაზე უარი განაცხადოს, მაგრამ აქიდან დეკარტს ის დასკვნა არ გამოჰყავს, რომ ასეთ დახმარებაზე ყოველთვის უნდა ვთქვათ უარი.

ჩვენი შემეცნებით უნარით გათვალისწინება აღქმის ანალიზით უნდა დავიწყოთ. რა არის აღქმა? ის არის პასიური პროცესი, რომელიც მოგვაგონებს სანთლის მიერ ბეჭედის აღნაგობის მიღებას. აქ უბრალო ანალოგია კი არ გვაქვს, არამედ საქმის ნამდვილი ვითარების ილუსტრაცია. საქმის ვითარება მართლაც უნდა წარმოვიდგინოთ ასე: აღმქმელი სხეულის გარეგანი სახე მასზე ობიექტის მოქმედებისას რეალურად იცვლება იმგვარადვე, როგორც სანთლის ზედაპირი იცვლება ბეჭედის ზეგავლენით. ეს თანახმად ეხება როგორც შეხების ორგანოს, ისე სხვა ორგანოებსაც: მხედველობას, სმენას, გემოვნებას...

მთელი მრავალფეროვნება ჩვენი შეგრძნებებისა შეგვიძლია „დავიყვანოთ“ ფიგურაზე, მის მრავალსაზიანობაზე. მას ის უპირატესობა აქვს, რომ იგი შეხებითაც არის და მხედველობისათვისაც მისაწვდომი. ფიგურების უსასრულო სიმრავლე სავსებით საკმარისია გრძნობადი ობიექტების გამოსახატავად.

გარეგანი გრძნობა მყისვე გადასცემს მიღებულ შთაბეჭდილებას სხეულის მეორე ნაწილს, რომელსაც საერთო მგრძნობიერება ეწოდება. ეს გადაცემა ხდება ისე, რომ არაფერი რეალურად არ გადადის სხეულის ერთი ადგილიდან მეორეზე, როგორც არაფერი არ გადადის კალმის წვერიდან მის ტარზე, თუმცა უკანასკნელი, პირველის მოძრაობის შემთხვევაში, შესატყვის მოძრაობას ასრულებს.

საერთო გრძნობიერება თავის მხრივ მოქმედებს ფანტაზიაზე, ანუ წარმოსახვაზე, როგორც ბეჭედი სანთელზე. ეს წარმოსახვა არის სხეულის ნაწილი და დიდხანს ინარჩუნებს მიღებულ შთაბეჭდილებას. ამ უნარს მხსიერება ეწოდება.

არიან ისეთი მოძრაობანი, რომელთა საფუძველი წარმოსახვაა: როგორც ცნობილია, ნერვების საწყისი ტვინშია და აქედან წარმოსახვის საშუალებით იღებს ნერვი ბიძგს და სხეული მოჰყავს მოძრაობაში. ამ ფაქტიდან გასაგებია ცხოველების ქცევა, რომელთაც (გარესაგნების) შემეცნება არა აქვთ და აგრეთვე ჩვენი ქცევაც, როცა მას გონება ხელმძღვანელობს.

როგორც ითქვა, ძალა, რომლითაც ჩვენ შევიმეცნებთ, არის წმინდა გონითი ხასიათის, განსხვავებული ყოველგვარი სხეულებრივისგან. შემეცნების უნარის იმპატერიალობა არ უშლის ხელს იმას, რომ იგი წარმოსახვასთან ერთად ხან აღიქვამს ფიგურებს, რომელთაც გვაწვდის საერთო გრძნობიერება, ხან ხმარობს მეხსიერებაში დარჩენილ ფიგურებს და ხან ქმნის სრულიად ახალს. ამ შემთხვევებში შემეცნებითი ძალა ხან აქტიურია, ხან კი პასიური, ხან თამაშობს ბეჭედის როლს, ხან კი სანთლისას. აქ, რასაკვირველია, ბეჭდისა და სანთლის მაგალითი მხოლოდ ანალოგიისთვის იხმარება: სხეულები სავესებით მოკლებული არიან ისეთს თვისებებს, რომელნიც ახასიათებს შემეცნებელ უნარს. სხვადასხვა სახით გვევლინება შემეცნებითი უნარი. იგი ხან გარეგნობასთან (გრძნობის ორგანო) გვხვდება, ხან მხოლოდ წარმოსახვაზე (მეხსიერების კვალი) მიმართული, ხან მეხსიერების კვალიდან ახალი მომენტის შექმნას ემსახურება, ხოლო ზოგჯერ იგი ცალკე გვევლინება წმინდა სახით. პირველ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ მოვლენებთან, რომელთაც ვეძახით „ხედვას“, „შეხებას“ და ა. შ. მეორე შემთხვევაში ვლაპარაკობთ „მოგონებაზე“, ხოლო ახალი იდეების წარმოქმნისას — „წარმოსახვაზე“, „წარმოდგენაზე“ და დასასრულს, როცა შემეცნების უნარი სხვა უნართან არ არის დაკავშირებული. მისი მოქმედება „გაგების“, „წედომის“ სახელით აღინიშნება.

წარმოდგენისა და ინტელექტუალური აქტის განსხვავების ცხადსაყოფად დეკარტი მიმართავს მაგალითს, რომელიც შემდეგში მრავალჯერ იყო გამოყენებული სხვების მიერ. როდესაც მე წარმოვიდგენ სამკუთხედს, ამბობს დეკარტი, მე არა მარტო მესმის და გამეგება რომ ეს არის ფიგურა, რომელიც შედგება სამი ხაზისგან, არამედ მე ამავე დროს ჩემი სხეულის ძალისა და შინაგანი კონცენტრაციის საშუალებით ვკვრეტ ამ ხაზებს ისე, თითქოს ისინი ნამდვილად იყონ ჩემ წინ. და სწორედ ამას ვეძახი მე წარმოდგენას, ხოლო თუ მე მინდა ვიაზრო ათასკუთხედი, მე ამ შემთხვევაშიც ადვილად ვიგებ იმას, რომ ეს არის ფიგურა, რომელიც შედგება ათასი გვერდიდან, როგორც მე მესმოდა ის, რომ სამკუთხედი შედგება სამი გვერდიდან; მაგრამ მე არ შეიძლება წარმოვიდგინო ათასი გვერდი ათასკუთხედისა, მსგავსად იმისა, როგორც მე წარმოვიდგენ სამკუთხედის სამ გვერდს და არც შემიძლება ისინი განვკვირტო, როგორც თითქოს ჩემს წინ მდგარი.

ამის მიუხედავად, მე, წარმოდგენის გამოყენებას მიჩვეული, ყოველთვის მივმართავ მას ათასკუთხედის გააზრების დროს და მართლაც არის ამ დროს ჩემში ერთგვარი წარმოდგენა, ერთგვარი თვალსაჩინო ფიგურა, მაგრამ უეჭველია, რომ ეს წარმოდგენა სრულიადაც არ არის გააზრებული ათასკუთხედის ადეკვატური ასახვა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ, თუ მე 10 ათასკუთხედიანი ფიგურის წარმოდგენას განვიზრახავ, მისი წარმოდგენაც არსებითად ისეთსავე იქნება, როგორც იყო ათასკუთხედის წარმოდგენა. ბუნდოვანი წარმოდგენა, რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენ წინაშე წარმოიქმნება, არ გამოდგება იმის მაჩვენებლად, რაც განსხვავებებს ჩვენს ათასკუთხედს სხვა მრავალკუთხედებისგან. განსხვავება წარმოდგენასა და აზროვნებას (ვიწრო მნიშვნელობით) შორის მართა იმაში კი არ გამოიხატება, რომ პირველი ვერ სწვდება იმას, რასაც სწვდება მეორე, არამედ იმაშიც, რომ წარმოდგენა, როცა იგი მაშინაც სწვდება განსაზღვრულ ფარგლებში ზოგიერთ საგანს, განსაკუთრებულ დაძაბულობას გულისხმობს, ხოლო გაგება ასეთი დაძაბულობას საერთოდ არ საჭიროებს. მისთვის თანაბრად ადვილია სამკუთხედისა და ათასკუთხედის წვდომა.

დეკარტი მიუთითებს იმაზედაც, რომ ჩვენი მე-სათვის წარმოდგენა წმინდა ინტელექტუალური აქტი არ არის თანაბარი მნიშვნელობის. წარმოდგენა არ არის აუცილებელი ფუნქცია ჩვენი სულისა. უეჭველია, რომ ჩვენ არ შევიცვლებოდით, დავრჩებოდით იგივე იმ შემთხვევაში, თუ სრულიად დეკარგავდით წარმოდგენას. ის არ შედის ჩვენი „მე“-ს კონსტიტუციაში, არ არის მასთან არსობრივად დაკავშირებული.

წარმოდგენა წმინდა ინტელექტუალური აქტიდან განსხვავდება თავის საგნითაც. წარმოდგენას ჩვენ მაშინ მივმართავთ, როცა სხეულებრივ საგნებთან გვაქვს საქმე, ხოლო წმინდა ინტელექტუალური რამდენადმე მიმართულია თავის თავზე და იმ იდეებს განიხილავს, რომელიც არის თვით მასში. წარმოდგენა ისეთი ნაირსახეობაა აზროვნებისა, როცა გონი მიმართულია სხეულზე და აქ განიხილავს იმას, რაც შეესატყვისება იდეას, რომელიც ან თვით გონისმიერვეა შექმნილი ან მიღებულია გრძნობის ორგანოების საშუალებით.

### თანდაყოლილი იდეების შესახებ

როგორც იყო აღნიშნული, დეკარტი ცნობილი გახდა უმთავრესად ახალი პრობლემებით, რომელთა შორის თანდაყოლილი იდეების საკითხს თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. საკმარისია ამის საილუსტრაციოდ მართა იმის გახსენება, რომ ლოკისა და ლაიბნიცის ძირითადი



შრომები ამ პრობლემის გადაჭრას მთავარ ყურადღებას აქცევენ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დეკარტის მოძღვრება ამ საკითხზე სხვადასხვაგვარად იყო გაგებულთა და შეფასებულთა. ზოგი ამ მოძრაობას აფასებდა როგორც უსუსტეს ადგილს დეკარტის ნააზრევში, ხოლო ზოგი იმაში ხედავდა კრიტიკული აპრიორიზმის წინამორბედს. იყო თვალსაზრისების აღრევის შემთხვევებიც: აქ ხან ფსიქოლოგიურ თეორიას ხედავდნენ, ხან კი გნოსეოლოგიურსა და მეტაფიზიკურს.

რამ აიძულა დეკარტი თანდაყოლილი იდეის ცნება შემოეტანა თავის ფილოსოფიაში?

ძირითადი და პირველი დებულება მისი ფილოსოფიისა მოგვითხრობს „მე“-ს შესახებ და მხოლოდ „მე“-ს შესახებ. იმავე დროს ჩვენში არსებული იდეებიდან დიდი ნაწილი გვევლინება როგორც გარესაგნების გამოხატულება, როგორც შემოსული წარმოდგენა. საჭიროა ამ გარემოების შემოწმება, საჭიროა იმის გამორკვევა, არსებობენ თუ არა მართლა ჩვენს გარეთ საგნები და თუ არსებობენ, რამდენად გამოხატავენ ჩვენი იდეები ამ საგნებს. დეკარტის ფუძემდებელი დებულება — *Cogito ergo sum* — ამის შესახებ მხოლოდ უარყოფით ინსტანციად შეიძლება მოგვევლინოს. როგორც მათემატიკას არ ძალუძს დაასაბუთოს რეალური არსებობა იმ შინაარსებისა, რომელთანაც მას საქმე აქვს, ისე თვით ცნობიერებაც უძლურია სხვა ცნობიერების არსებობის დასაბუთების საქმეში. ლოგიკური დაცვანა აქედან არის სოლიპციზმი. ამ სიძნელიდან გამოსასვლელად დეკარტს დაჭირდება ღმერთის ცნება. იმისთვის, რომ გარექვეყნის არსებობა დამტკიცდეს, აუცილებლად უნდა არსებობდეს ღმერთი. მაგრამ ღმერთი, რომელიც დეკარტის გნოსეოლოგიაში არის *Deus ex machina*, საჭიროა არა მარტო გარექვეყნის არსებობის დასაბუთებისათვის, არამედ ის საჭიროა აგრეთვე თვით *cogito* — დებულების განმტკიცებისათვისაც: მართალია უეჭველობა ამ დებულებას აქვს, მაგრამ ეს არის მხოლოდ ადამიანური ეჭვის გადალახვის „შედეგი“ და არა მეტაფიზიკური ეჭვისა, რომლის გადალახვა იქნებოდა აბსოლუტური და საბოლოო დასაბუთება თვით *cogito* — დებულებისა. რაც უნდა ცხადად და გარკვევით არ უნდა მოგვეცეს ჩვენი გონების მსჯელობა, უპირატესობა მაინც ღვთის ავტორიტეტს უნდა მივანიჭოთ, ამბობს დეკარტი. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ თანდაყოლილი იდეის პრობლემა პირველ რიგში და დაწვრილებით ღმერთის იდეის მაგალითზე ირჩევა. დასრულებული და საბოლოო აზრი ამ საკითხზე დეკარტმა გამოთქვა რეგიუსის „პროგრამის“ გარჩევის დროს (1647 წ.).

ორ მთავარ ნაწილად იყოფა ჩვენი ცნობიერების შინაარსი. ერთი შემეცნებას, ასახვას ემსახურება და „წარმოდგენით“ აღინიშნება, ხოლო მეორე მოქმედებას უდევს საფუძვლად და ნებისყოფას წარმოად-

გენს. თავის მხრივ წარმოდგენები არიან სამგვარი. ერთი ჯგუფი წარმოდგენებისა იმით ხასიათდება, რომ გარედან მოსულის შთაბეჭდილებას ახდენს. მეორე ჯგუფი ჩვენ მიერ არის შედგენილი. ჩვენ გვაქვს უნარი მოცემული ელემენტებიდან თავისუფალი კომბინაციის გზით შევექმნათ სრულიად ახალი წარმოდგენა, რომელსაც სინამდვილეში არაფერი შეესაბამება. ასეთია მაგ., კენტავრი, სირინოზი, ფასკუნჯი და სხვა. წარმოდგენების მესამე ჯგუფს თანდაყოლილი წარმოდგენები ქმნიან. ეს ის წარმოდგენებია, რომელიც არც გარედან მოსულსა ჰგვანან (ისეთ იდეებს (წარმოდგენებს) როგორცაა მზის იდეა, ცეცხლის იდეა) და არც ჩვენი ფანტაზიის ნაყოფს (მითოლოგიურ იდეებს, ტრადიციულად გადმოცემულს). პირველ რიგში ღმერთის იდეა უნდა დავასახელოთ როგორც ისეთი, რომელიც უექველად არის ჩვენ ცნობიერებაში და ამავე დროს არ ჰგავს არც თავის შინაარსით და არც წარმოშობის მიხედვით წარმოდგენების ორ დასახელებულ ჯგუფს.

თანდაყოლილი იდეები თავის მხრივ ორ ჯგუფად იყოფიან. ერთ ჯგუფს ფორმალური ხასიათი აქვს, მეორეს — საგნობრივი. პირველში იგულისხმება ისეთი იდეები, რომელთა მიღება ლოგიკურ აუცილებლობას წარმოადგენს. ე. წ. აზროვნების ძირითადი კანონები — იგივეობის, წინააღმდეგობის, ან მაგ., მიზეზობრიობისა, რომლის მიუხედავად არაფრისგან არაფერი არ წარმოიშობა და სხვა ამგვარი, ფორმალურ თანდაყოლილ იდეებს წარმოადგენენ. საგნობრივ თანდაყოლილ იდეებში ისეთი იდეები იგულისხმება, რომელიც, გარდა ფორმალური აუცილებლობისა, საგნობრივ აუცილებლობასაც შეიცავს. აქ გვეძლევა არა მარტო არსი საგნისა, არამედ არსებობაც. ე. ი. ისეთი იდეა, რომლის საგანი უექველად არსებობს. თანდაყოლილ იდეათა ამ ჯგუფში დეკარტის ფილოსოფიის გაგებისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ღმერთის იდეა. თანდაყოლილი იდეის გენეზისის თვალსაზრისით საჭიროა ორ გარემოებას გაეწიოს ანგარიში. ღმერთის იდეა, მაგ., თანდაყოლილია იმ აზრით, რომ ჩვენი აზროვნება ყოველთვის გულისხმობს მის არსებობას ცნობიერებაში, როგორც კი ის აქტუალურ მდგომარეობაში მოვა. უფრო მეტიც, აზროვნება როგორც ისეთი პროცესი, რომელიც ეჭვით იწყება, მხოლოდ ღმერთის იდეის წინასწარი მოცემულობით არის შესაძლებელი. ის არის ჩვენში კრიტიკული საწყისი. თუ ვერ შევეჭვდებით ასეთი საწყისის არსებობაში მისი უექველობისა და ფაქტიურობის გამო, ღმერთის იდეა მოცემულად უნდა ვიგულისხმოთ: ჩვენ რომ სრულყოფილი ვიყოთ, საექვო არაფერი გვაქნებოდა და ექვსაც არ ექნებოდა ადგილი, მაგრამ ეჭვი არ იქნებოდა ფაქტობრივად არც მაშინ, თუ ჩვენში არაფერი იქნებოდა უექვო, სრულქმნილი. კრიტიკული თვალსაზრისის ფაქტი ინტელექტუალურ უძღურებასაც გულისხმობს და მის სრულყოფილების

იდეასაც. პირველი ადამიანის სახითაა მოცემული, მეორე ღმერთის სახით. ღმერთი აქ მოცემულია როგორც ისეთი იდეა, რომელიც გზას უნათებს ადამიანის შემეცნებას და საეკვოსა და უეპველის განსხვავების კრიტერიუმის როლში გამოდის. ამ ასპექტში განხილული, ღმერთის იდეა იგივე ღმერთია: შემეცნების პროცესში რეალური მონაწილეობა იმაზე მეტს ვერაფერს მოგვცემს, რასაც გვაძლევს იდეა იდეალის როლში მოვლენილი. ღმერთი და ღმერთის იდეა აქ ერთია თითქოს და დეკარტი კანტის წინამორბედად გვევლინება.

არის მეორე გზა ღმერთის იდეის წარმოქმნისა. ის არის მიღებული თვით ღმერთისგან იმ ბეჭდის სახით, რომელიც მან დააჩინა ჩვენს სულს მის შექმნის პროცესში. ღმერთმა, როდესაც გვქმნიდა ჩვენ, ამბობს დეკარტი, თანდაგვაყოლა იდეა, რომელიც არის თითქოს ერთგვარი ნიშანი ოსტატისა თავის ნაწარმოებზე. არ არის არავითარი აუცილებლობა იმისა, რომ ეს ნიშანი არ ჰგავდეს თვით ნაწარმოებს, ე. ი. ადამიანის სულს. ხოლო ის ფაქტი, რომ ჩემი სული ღმერთის შექმნილია, გვაფიქრებინებს, რომ, როგორც მისი ქმნილება, მას ვგავარ და ამიტომ ჩემი თავის შემეცნებისას შევიცნობ მასაც.

მაშასადამე, თუ ღვთის იდეა და ჩემი სული ორივე ღვთის წყალობითაა, მათ შორის მსგავსება არ არის შეუძლებელი და ღვთის შემეცნებასაც საფუძველი ეყრება. მაგრამ როგორ დავამტკიცოთ, რომ ღმერთის იდეა არ არის იმავე გზით მიღებული, რა გზითაც არიან წარმოქმნილი კომპინიური იდეები, ე. ი. ჩემი ნებისყოფის აქტუალობით? ამაზე დეკარტი ვრცელ დასაბუთებას გვაძლევს მიზეზობრიობის ცნების ანალიზის საფუძველზე.

მიზეზობრიობის პრინციპი უშუალოდ ევიდენტურ დებულებას წარმოადგენს. არაფრისგან არ შეიძლება რამე წარმოიშვას. ყოველივეს, რაც ხდება და იქმნება, თავისი მიზეზი აქვს. რომ შევადაროთ მიზეზი და შედეგი ერთიმეორეს თავისი ძალითა და მნიშვნელობით, აღმოჩნდება, რომ მიზეზი არ არის მეტი და უმნიშვნელოვანესი შედეგზე, ან მას უტოლდება ამ ნიშნების ხარისხის მიხედვით. პირველ შემთხვევაში ემინენტურ მიზეზთან გვაქვს საქმე, ხოლო მეორე შემთხვევაში ფორმალურთან. ემინენტური მიზეზი ისეთ მიმართებაშია წედეგისადმი, როგორც მხატვარი ნახატისადმი. როგორც მხატვარი თავისი შესაძლებლობითა და მნიშვნელობით აღემატება მის მიერ შექმნილ ნახატს, ისე ემინენტური მიზეზი უძლიერესია და უკეთესი მის მიერ გამოწვეულ შედეგზე. ფორმალური მიზეზი უდრის მის მიერ გამოწვეულ შედეგს და ამიტომ აქ არსებული მიმართების საილუსტრაციოდ დეკარტი ხმარობს ფორმისა და მის მიერ გამოწვეული ანაბეჭდის მიმართულებას.

მიზეზ-შედეგის აღნიშნული მიმართების საფუძველზე დეკარტი ასე მსჯელობს: თუ ჩვენში არსებობს ისეთი იდეა, რომელიც თავის შინაარსითა და მნიშვნელობით ჩვენს შესა და მის შესაძლებლობას აღემატება, უპიკველია, რომ მის არც ემიწინეტურ და არც ფორმალურ მიზეზად ჩვენი მე ვერ გამოცხადდება. აღნიშნული იდეის მიზეზი უსათუოდ უნდა ვეძებოთ ჩვენს გარეთ.

რამდენადაც საკითხი ჩვენში არსებულ იდეების წყაროს შეეხება, ყურადღება ექცევა პირველ რიგში სუბსტანციებს და მათ დახასიათებას. იერარქია სუბსტანციებისა, დეკარტის მიხედვით, ასეთია: პირველი კატეგორიის სუბსტანციებისა ღმერთი და ანგელოზები, მეორე კატეგორიისა ადამიანი, ხოლო მესამისა ცხოველები და სხვა სხეულები. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ ღმერთისა და სხეულის სუბსტანციას. ისინი წარმოადგენენ იერარქიის უკიდურეს პოლუსებს და მათი იდეების სათანადო „შეზავებით“ შესაძლებელია მათ შუამდებარე სუბსტანციების შესატყვისი იდეების წარმოქმნა.

სუბსტანციის ძალა და მნიშვნელობა მის რეალობის ხარისხშია. ამ ხარისხის შესახებ ჩვენ ვმსჯელობთ მისი იდეის გარკვეულობის მიხედვით. როგორც ვიცით, სხეულის იდეები არ არიან იმდენად გარკვეული, რამდენადაც სულის იდეები. ამიტომ სხეულის იდეის მიღება სულის იდეისგან შესაძლებელია. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, გარესაგნების რეალობა დაბალხარისხოვანია ჩვენი სულის რეალობასთან შედარებით, რომ ჩვენ სრული უფლება გვაქვს არ ვიწამოთ გარესაგნების რეალობა და სათანადო იდეების შექმნა სულის აქტიობას მივაწეროთ. ამასვე ვერ ვიტყვით ღმერთის იდეის შესახებ. ის ისეთია თავისი შინაარსით, რომ ჩვენ ნაწარმოებად ვერ ჩაითვლება. ამიტომ დგას საკითხი: საიდან და როგორ არის მიღებული ეს იდეა (წარმოდგენა?)

ღმერთის იდეა არ არის იმ სახით, როგორიც მაგ. „სირინოზი“, მაგრამ არც იმ სახით, როგორიც არის „მზე“. „სირინოზიდან“ იმით განსხვავდება, რომ იგი გამოგონებული, შექმნილი კი არ არის, არამედ „მოცემული“, „ობიექტური“, „მზიდან“ „ღმერთი“ იმით განსხვავდება, რომ მასთან შედარებით განუსაზღვრელად მეტი რეალობა ახასიათებს. ჩვენ სულს შეუძლია წარმოქმნას მზის წარმოდგენა, მაგრამ არ შეუძლია შექმნას ღმერთის იდეა. გამოდის, რომ ღმერთის იდეა შეუძლია შექმნას მხოლოდ ღმერთმა. დეკარტი მართლაც ლაპარაკობს ღმერთის მიერ სულში თავის სახის გამოკვეთის შესახებ. მაგრამ გასარკვევია: რა განსხვავებაა გარესაგნის მიერ სულში თავისი „სახის“ ამოკვეთასა და ღმერთის მიერ თავის „სახის“ ამოკვეთას შორის? დეკარტისათვის თითქოს ამ საკითხის გადაჭრის ორი გზა არსებობს: ჯერ უნდა დამტკიცდეს წარმოსადგენი საგნის არსებობა და მერე მისი

ექვი ღვთაებრივი იდეის გარეშე მარტო ადამიანის იდეის საშუალებით არ შეიძლება, ლოგიკურად ღმერთის იდეა აბსოლუტურად პირველად უნდა ვალიაოთ. Cogito — დებულება ყოფიერებისა და შემეცნების ერთიანობის დებულებაა. ასეთია პირველი დებულება დეკარტისა. შემეცნება ღმერთის იდეის მანიფესტაციაა ჩვენში, ასეთია მისი მეორე დებულება. ყველაფერი მზად არის იმისათვის, რომ ითქვას ღმერთი არის ღმერთის იდეა. მაგრამ ეს დეკარტს არ უთქვამს, და ნაძალადევი ჩანს, როცა დეკარტის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური ფილოსოფიის თითქმის მზა ფორმულებს ეძებენ.

### შეგრძნების პრობლემა

შეგრძნების ცნებასთან დეკარტის ფსიქოლოგიაში დაკავშირებულია რამდენიმე საკითხი, რომლის შესახებაც აზრთა სხვადასხვაობას აქვს ადგილი. დასადგენია: რას გულისხმობს დეკარტი შეგრძნების ქვეშ? არის თუ არა მის შრომებში გატარებული ერთი აზრი შეგრძნების შესახებ? და სხვა.

კ. ფიშერის აზრით, საქმის მდგომარეობა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: პასიური მდგომარეობა, ე. ი. ისეთი, როცა ნებისყოფის აქტი არ დებულობს მონაწილეობას, სამგვარია: პირველი შემთხვევა მარტო სულს ეხება. ეს არის მაშინ, როცა აზროვნებისა და ნებისყოფის აქტები (აქტიური) ჩვენდაუნებურად აღიქმებიან. მეორე შემთხვევა მარტო სხეულს ეხება. ეს გვაქვს მაშინ, როცა საქმე გვაქვს შეგრძნებებთან და ინსტინქტებთან, ხოლო მესამე შემთხვევა — ვნებათა განცდა სულისა და სხეულის ერთობლივ მოქმედებას გულისხმობს.

დეკარტისათვის უდავო ფაქტია, რომ ცხოველს შეგრძნებები და ინსტინქტები აქვს. ის ხედავს და ისმენს, განიცდის შიმშილს და წყურვილს, მაგრამ უდავოა ისიც, რომ ცხოველს თვითშეგნება, თვითცნობიერება არა აქვს. მაშასადამე, ცხოველი არის უსულო არსება და, ცხადია, რომ ყველაფერი, რაც ცხოველში ხდება. მოძრაობაზე უნდა დავიყვანოთ. ცხოველები ავტომატები არიან. ამ აზრის მიღება დეკარტისათვის სავალდებულო იყო. იგი მისი ძირითადი პრინციპებიდან გამომდინარეობს.

შეგრძნების შესახებ დეკარტმა სამი განსხვავებული, ერთიმეორის საწინააღმდეგო დებულებები გამოთქვა. როგორც ბუნდოვანი წარმოდგენა, შეგრძნება არის წმინდა სულიერი მოვლენა. ის ცნობიერების ერთ-ერთი ფენომენია, სახელდობრ ის, რომელიც მცდარი მსჯელობის მასალას წარმოადგენს. მაგრამ შეგრძნება გვევლინება როგორც თვისება გარესაგნებისა. ეს ფაქტი დაამტკიცებდა ჩვენი ცდომილების ბუნებრიობას, ე. ი. საბოლოო ანგარიშით ცდომილების

ღეთაებრივ ხასიათს თუ გარესაგნები შეგარძნების წარმოშობაში მართლა არ მიიღებენ მონაწილეობას. ღმერთს არ შეიძლება მიეწეროს ჩვენი ცდუნების სურვილი, და მაშასადამე უნდა დავეუშვათ, რომ საგნები მართლა იწვევენ ჩვენ შეგარძნებებს და ამდენად სხეულის მონაწილეობა მტკიცდება. შეგარძნება ახლა გვევლინება როგორც ადამიანური მოვლენა, როგორც სულისა და სხეულის ერთობლივი მუშაობის შედეგი.

შემდეგი ნაბიჯი შეგარძნების განსხეულებისა ასეთია: შეგარძნება ცხოველსაც აქვს. ცხოველი მხოლოდ ავტომატური არსებაა. ცხადია, შეგარძნებაც სხეულია და სულიერის მონაწილეობა არც მის შემადგენლობაში და არც მის გენეზისში არ არის დასაშვები.

მაშასადამე: შეგარძნება, როგორც ბუნდოვანი წარმოდგენა, სულის მოდიფიკაციაა (თეზისი). შეგარძნება, როგორც გრძობადი აღქმა, არა მარტო ფსიქიკურია, არამედ ფიზიკურიც, სხეულებრივიც (ანტითეზისი). შემდეგ: შეგარძნება, როგორც ადამიანური ბუნებისა, არ არის მარტო სხეულებრივი (თეზისი). შეგარძნება, როგორც ცხოველის კუთვნილება, არის მხოლოდ სხეულებრივი. მექანიკური (ანტითეზისი).

ასეთია კ. ფიშერის აზრი, რომელმაც მისცა ბიძგი სხვა მკვლევარებს ეს საკითხი საგანგებოდ შეესწავლათ.

ამ შეხედულებების კრიტიკული გარჩევა ცალკე შრომის საგანი შეიძლება გახდეს. ჩვენ აქ მხოლოდ საკუთარ გაგებას წარმოვადგენთ პოზიტიურ ფორმაში.

შეგარძნების პრობლემა დეკარტის ფსიქოლოგიაში წამოიჭრა ერთჯერ შეცდომის ფაქტის ახსნასთან დაკავშირებით, ხოლო მეორედ გარესაგნების არსებობის საკითხის გადაჭრის დროს.

რატომ ვფიქრობთ, რომ გარესაგნების არსებობა უეჭველია? რა ფსიქოლოგიური და ლოგიკური ფაქტორები განაგებდნენ ამ რწმენის გენეზისს?

ჯერ ერთი: უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან წარმოდგენა და გაგება. გაგება გონის საკუთარი ფუნქციაა. იგი „ადვილად“ მიმდინარეობს, რადგან აქ გონებას მხოლოდ თავისთავთან აქვს საქმე. წარმოდგენა ერთგვარ დაძაბულობასთან არის დაკავშირებული და გასაქანიც მისი ბევრად ვიწროა, ვიდრე გაგების უნარისა. ის ფაქტი, რომ წარმოდგენის სრულყოფილად განხორციელების შემთხვევაში თვით მისი საგანი პირდაპირ არის მოცემული, გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ რომ ჩვენი წარმოდგენები გარესაგნების შესახებ რეალურ საფუძველს არ არის მოკლებული. განსაკუთრებით ეს ითქმის იმ შემთხვევაზე, როცა წარმოდგენის საგანი გეომეტრიული სხეულია. ამ შემთხვევაში ჩვენი წარმოდგენები ნათელი და გარკვეულია და გვაქვს უფლება წარმოდგენაში დადასტურებული ნიშნები მის საგანს მივაწეროთ. წარ-

ზოდვენის უნარი არ არსებობს ჩვენი ინტელექტუალური მოქმედების ვარეშე, მაგრამ თვით ჩვენი გონი ამ უნარს არ საჭიროებს, შეიძლება ჩვენი სული სრულიად მოკლებული იყოს ამ უნარს, მაგრამ იგი მაინც ის იყოს, რაც არის. რადგანაც, მაშასადამე, წარმოდგენის უნარი ადამიანის სულის არსიდან ანალიტიკურად არ გამომდინარეობს, მისი საფუძველი ჩვენს გარეთ უნდა ვეძებოთ.

რა უნდა იყოს ეს საფუძველი? წარმოდგენა, როგორც აზროვნების მოდუსი, იმით განსხვავდება წმინდა ინტელექტუალური აქტისგან, რომ იგი მიმართულია სხეულისაკენ და ამოწმებს იმ იდეას, რომელიც შემუშავდა ჩვენში სხეულის შესახებ. ცხადია, წარმოდგენის არსებობა გასაგები ხდება მაშინ, როცა ვგულისხმობთ გარესაგნების არსებობას. „რადგანაც მე არ ძალმიძს სხვა გზით ავხსნა თუ როგორ იქმნება წარმოდგენა, ამიტომ იძულებული ვარ დავუშვა, რომ სხეულები ალბათ არსებობენ“. მაგრამ ეს მხოლოდ ვარაუდია, მხოლოდ ჩვენ უნარს ეხება, მისი სხვანაირად ახსნის შეუძლებლობა ჩვენთვის არ წარმოდგენს ლოგიკურ საბუთს.

აქ ლაპარაკი იყო გეომეტრიულ სხეულზე და საერთოდ მათემატიკის საგანზე. არსებობენ სხვა სახის სხეულებიც ადამიანის გულუბრყვილო გამოცდილებაში. ამ საგნებს ახასიათებთ გარდა განფენილობისა: სუნი, გემო, ფერი, სითბო, სიმაგრე და სხვ. იდეა ასეთი საგნების შესახებ მიღებულია შეგრძნებების საშუალებით. ამიტომ დგება დეკარტის წინაშე ასეთი საკითხი: როგორია ბუნება შეგრძნებებისა, რომ აქედან გავარკვიოთ თუ რამდენად არის დასაბუთებული მისგან შედგენილი იდეა გარესაგნების შესახებ?

შეგრძნებებისთვის დამახასიათებელია, რომ ისინი გვევლინებიან ჩვენი სურვილის გარეშე. რა ძლიერიც არ უნდა იყოს ჩვენი სურვილი, შევიგრძნოთ ობიექტი, იგი განუხორციელებელი დარჩება, თუ ის ობიექტი არ არის რომელიმე ჩვენი გრძნობის ორგანოსთან ურთიერთობაში. ხოლო თუ ასეთი ობიექტი ნამდვილად არის ჩვენ წინ, მაშინ ჩვენზე აღარ არის დამოკიდებული მისი აღქმა. უკანასკნელი ჩვენდაუნებურად წარმოიშობა. გარდა ამისა, შეგრძნებები ბევრად უფრო ცოცხალი და გარკვეულიც კი არის, ვიდრე ჩემ მიერ გამოგონებული (შეთხზული) და მეხსიერებაში აღბეჭდილი იდეები. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ მათი არსებობის მიზეზი ჩვენს ცნობიერებაში უნდა იყოს რაღაც სხვა, გარემდებარე საგანი. უფრო მეტიც, დეკარტის თქმით, ამ საგნების წარმოსადგენად პირველხანებში, სანამ ნამდვილი შემეცნებითი პროცესი დაიწყებოდეს ჩვენში, არაფერი გვაქვს თუ არა ეს იდეები — შეგრძნებებიდან მიღებული. ამიტომ გარესაგნებს ჩვენ წარმოვიდგენდით ისე, როგორც აღნიშნული იდეების მსგავს

მოვლენებს. ამიტომ, დასძენს დეკარტი, ადვილად ვარწმუნებდი ჩემს თავს, რომ ყოველი იდეა, მოცემული ჩემს ცნობიერებაში, გრძნობებიდან, შეგრძნებებიდან არის მიღებული. ასეთ შეხედულებას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ ამ მოვლენებზე ჩემი მსჯელობები იქმნებოდნენ უფრო ადრე, ვიდრე მოვასწრებდი მათ სათანადოდ აწონდაწონას. მაგრამ შემდეგში მიღებული გამოცდილების საფუძველზე ირკვევა, რომ გრძნობის ორგანოების ჩვენება არ არის სარწმუნო, და ეს მაშინაც კი, როცა საქმე შინაგან შეგრძნებას შეეხება. აქედან დაიბადა აზრი იმის შესახებ, რომ შეგრძნებები არ წარმოადგენენ შტაკიცუ საბუთს გარესაგნების არსებობის დასამტკიცებლად, რადგან არ არის გამორიცხული, რომ მათი (შეგრძნებების) წარმოშობის უნარი იყოს ჩვენი.

მაშასადამე, შეგრძნება მაშინ გამოდგება გარესაგნების ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობის საბუთად, თუ ისინი არასოდეს არ შეგვიყვანენ შეცდომაში, ე. ი. თუ ისინი იქნებიან განსაზღვრული მხოლოდ და მხოლოდ გარესაგნების თვისებებით, მაგრამ, რახან ცნობილი გახდა ის, რომ ზოგჯერ ჩვენს ცნობიერებაში არის ისეთი შეგრძნება, რომელიც არ არის და არც შეიძლება იყოს გამოწვეული გარეგამლიზიანებლიდან, ჩვენ გვეძლევა სრული უფლება შეგრძნებათა შიხეზი საერთოდ აღარ ვეძებოთ ჩვენს გარეთ; მაშინაც კი, როცა ჩვენ ვიცით, რომ ჩვენს შეგრძნებას ობიექტური გამლიზიანებელი უდევს საფუძვლად, არ დასტურდება მსგავსება შეგრძნებასა და მის გამომწვევ მიხეზს შორის. კუქის არეში მიმდინარე პროცესები და შიმშილის შეგრძნება არაფრით არ ენათესავებიან ერთმანეთს, მათ შორის არავითარი მსგავსება არ არის. თავისთავად ის ფაქტი, რომ დეკარტი აუენებს საკითხს შეგრძნებისა და მისი გამომწვევი მიხეზის მსგავსება-შესატყვისობის შესახებ იმას უნდა ამტკიცებდეს, რომ შეგრძნება, მართალია თავისებური, მაგრამ მაინც აზროვნების პროცესია და არა მექანიკური მოძრაობა ჩვენი სხეულისა.

რა არის შეგრძნების სპეციფიკური ნიშანი როგორც აზროვნების მოდუსისა? ეს ნიშანი ბუნდოვანებაა. წმინდა აზროვნება ნათელი და გარკვეულია. ეს ნიშანი საერთოდ ჭეშმარიტების კრიტერიუმია. ეს გასაგებია, რადგან სრული ნათელობა და სიცხადე აზროვნებისა მისი საგნის იმანენტურ მოცულობას ემყარება. ბუნდოვანება ამ პირობების დაუკმაყოფილებლობის ნიშანია. ის კი არ არის საექვო და ბუნდოვანი, რომ ჩვენ შეგრძნება გვაქვს და ის ასეთსა და ასეთს ნიშნებს ატარებს, არამედ ის, რომ იგი მიმართულია საგანზე, მოგვიტხრობს თითქოს საგნის შესახებ, მაგრამ ამ თხრობას ლოგიკური საბუთი არა აქვს საქმაო. საბოლოოდ ირკვევა, რომ შეგრძნებათა ჩვენებით საგნებისადმი მიწერილი ნიშან-თვისებები სუბიექტური პრო-



ცესება. სუბიექტური არიან ისინი იმ აზრით, რომ არ ჰგვანან საგნის ნიშნებს, და იმ მხრივაც, რომ ყოველთვის არც გარეგამლიზიანებელი, თუმც არამსავსი, ახლავთ მათ. შეიძლება არა მარტო შეგარძნების შეუსატყვისობა (ეს ყოველთვის ასედაც არის) გამლიზიანებლისადმი, არამედ უგამლიზიანებლო შეგარძნებებიც. მაგრამ დეკარტის საბოლოო აზრი შეგარძნების სრული უნდობლობა არ არის.

ჩვენი ბუნებრივი შეხედულება შეგარძნებაზე ის არის, რომ იგი გარესაგნის არსებობაზე მიგვითითებს, როგორც წარმოადგენს მას ჩვენ ცნობიერებაში. ჩვენ ისე ხშირად ვხელმძღვანელობთ ამ აზრით და ისე მტკიცედ არის ჩვენში ეს რწმენა, რომ ღმერთი მატყუარად და ბოროტად უნდა ჩაგვეთვალა, თუ იგი ამ რწმენას უსაფუძვლოდ ჩაგვინერგავდა. მაშასადამე, შეგარძნების ჩვენება, მისი მითითება გარესაგანზე არ არის მთლიანად მცდარი. მაგრამ იგი არ არის არც მთლიანად ჭეშმარიტი. ამაშია შეგარძნების ბუნდოვანება. შეგარძნებას თავისი საგანი შიგნით არა აქვს და ეს ართმევს მას ვეიდენტობის ძალას. მაგრამ შეგარძნება სხეულის მონაწილეობით და გარესაგნის ზემოქმედებით ხდება. მაშასადამე, მას რეალური საფუძველი აქვს და ჭეშმარიტებაზე შეიძლება ამალდეს. თუ III გამოკვლევაში ლაპარაკია მხოლოდ შეგარძნების „ონტოლოგიაზე“, მის საკუთრივ საარსებო შინაგანი შინაგანი-თვისებებზე და ამიტომ გარეგამლიზიანებელთან მის დამოკიდებულებაზე არაფერია ნათქვამი, VI გამოკვლევაში შეგარძნების გნოსეოლოგიური განხილვა ხდება და ამიტომ მისი მიმართება სხეულისადმი მსჯელობის საგნად იქცა. თუ მესამე გამოკვლევაში ჭერ კიდევ გარესაგნის არსებობა არ არის დასაბუთებული და, მაშასადამე, არც შეიძლება საკითხი იდგეს მასთან შეგარძნების ურთიერთობაზე, VI გამოკვლევა ემყარება გარესაგნის არსებობის დებულებას და შეგარძნებას განიხილავს ამ კონტექსტში. გვაძლევს თუ არა რამეს შეგარძნება გარესაგნის შემეცნებისათვის, და თუ კი, როგორ არის ეს შესაძლებელი?

შეგარძნება, რასაკვირველია, არ არის თანდაყოლილი იდეა. მისი რეალიზაცია ცნობიერებაში არ შეიძლება გარეობის დაუხმარებლად. ასეთ ბიძგს თანდაყოლილი იდეა არ საჭიროებს. ამაშია მისი თანდაყოლილობა და არა იმაში, რომ იგი ყოველთვის მზად და აქტიურად არის ცნობიერებაში. თანდაყოლილია შეგარძნების უნარიც (და საერთოდ აზროვნების ყოველი მოდუსი) მაგრამ დეკარტი ამათ არ ეძახის თანდაყოლილს იმიტომ, რომ გამოვლინებისათვის მარტო ჩვენი გონის საკუთარი ძალები არ არის საკმარისი. შეგარძნებაც და წმინდა ინტელექტუალური პროცესიც ჩვენი სულის პროდუქტებია, მაგრამ განსხვავებული პროდუქტები: წმინდა ინტელექტუალური ფაქტი არ შეიცავს ჰეტეროგენულ მომენტს არც თავისი საგნის მხრივ. მისი საგ-

ნი თვითონ ის არის და აზროვნება (ვიწრო მნიშვნელობით) თვითგაშლაა, თვითგამოვლინებაა. შეგრძნებას თავისი საგანი, როგორც შემეცნების პროცესს, მის გარეთ აქვს. შიშობის საგანი კუქის სპეციფიკური მდგომარეობაა, წყურვილისა — ყელის სიმშრალე და მასთან დაკავშირებული ფიზიოლოგიური პროცესები. ცხადია, ამ პირობებში ნათელი და გარკვეული წარმოდგენა მარტო შეგრძნების საშუალებით არ მიიღწევის. ცხადია ისიც, რომ თუ არა ჩვენი სხეული, შეუძლებელი იყო შეგრძნების აღნიშნული ინტენცია გარესაგნისადმი. შეგრძნება არის სულისა და სხეულის ერთიანი მოქმედების პროდუქტი: ამით აიხსნება შეგრძნების ბუნდოვანობა როგორც აზროვნების მოდუსისა: ის იმდენად არის ბუნდოვანი, რამდენადაც გარესაგნის წარმომადგენელია. სხეული რომ თვითონ ქმნიდეს შეგრძნების რომელიმე ნიშანს და, მაშასადამე, მის „გაფორმებაში“ კონსტიტუციურ როლს თამაშობდეს, შეგრძნება ნათელი და გარკვეული (კემპარტი) იქნებოდა სწორედ იმდენად, რამდენადაც იგი სხეულის მონაწილეობას შეიცავს. ნამდვილად კი შეგრძნების ბუნდოვანება სხეულის მონაწილეობის ეკვივალენტური ფუნქციაა.

მართალია როცა ამბობენ, რომ შეგრძნება ანრთოპოლოგთურთ ცნებაა დეკარტის ფსიქოლოგიაში; მაგრამ ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს შეგრძნების შინაშემადგენლობაში თავმოყრილია სულიერი და სხეულისეული ნიშნები, არამედ მხოლოდ იმას, რომ შეგრძნება არ წარმოიქმნება თუ სულმა სხეულიდან სათანადო ბიძგი არ მიიღო. ე. წ. თანდაყოლილ იდეას ასეთი გარეობიძგი არ ესაჭიროება. სულს რომ სხეულთან კავშირი არ ჰქონებოდა, მთელი რიგი მისი პოტენციებისა დარჩებოდა ურეალიზაციოდ. სული მაინც იქნებოდა, რადგან მისი არსებითი ნიშანი — აზროვნება — სულის იმანენტური საშუალებებით სავსებით უზრუნველყოფილია. „მე არ შემიძლია ექვიშევიტანო იმაში, რომ მაქვს რაღაც პასიური უნარი შეგრძნებისა, ე. ი. გრძნობადი ნივთების აღქმისა და ცნობის. მაგრამ ეს უნარი იქნებოდა უსარგებლო და მე იმით ვერაუთარ შემთხვევაში ვერ ვისარგებლებდი, თუ ჩემში ან სხვა რომელიმე ნივთში არ იქნებოდა სხვა უნარი, აქტიური, რომელიც გამოიწვევს ამ იდეებს“. რადგან ასეთი აქტიური მომენტი ჩემში არ არის, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ის არის ჩვენს გარეთ, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ ნივთებში.

დეკარტის აზრი შეგრძნების შესახებ არ შეიცავს წინააღმდეგობას. განსხვავებისა და წინააღმდეგობის შთაბეჭდილებას ქმნის ის, რომ შეგრძნებაზე სხვადასხვა თვალსაზრისით არის ლაპარაკი: ერთჯერ საკითხი მის რაოდენობას, დესკრიფციას ეხება და ამ შემთხვევაში იგი: აზროვნების მოდუსად და ჩვენ წარმოდგენად არის გამოცხადებული.

ზოლო მეორე შემთხვევაში საკითხი მის ცნობიერ გამოვლინებას ეხება და ამიტომ სხეულის როლი არის გათვალისწინებული ამ საქმისათვის. თვითონ შეგრძნება რჩება ყველგან როგორც აზროვნების მოდუსი თავისი სპეციფიკური გარეგამლიზიანებლით, რომელსაც მოკლებულია ე. წ. თანდაყოლილი იდეა.

რჩება გადასაჭრელი ერთი სიძნელე. დეკარტის აზრით, ცხოველები მოკლებული არიან თვითცნობიერებას, ე. ი. გონებას, მაგრამ მათ აქვთ შეგრძნებები და ინსტინქტები. როგორ არის შესაძლებელი, რომ შეგრძნება აზროვნების მოდუსი იყოს და წმინდა მექანიკური პროცესი? ან შეგრძნება არ ახასიათებს ცხოველს და ის მექანიკური არსება მხოლოდ, ან შეგრძნება აქვს ცხოველს, მაგრამ იგი (შეგრძნება) მექანიკური ბუნებისაა და, მაშასადამე, არ არღვევს ცხოველის მექანიკურობის დებულებას. თუ შეგრძნების ინტელექტუალობა უდავოა, ხოლო ცხოველებს იგი უეჭველად აქვთ, მაშინ ცხოველების ავტომატურად მიიჩნევა მიუღებლად უნდა გამოვაცხადოთ და დეკარტის ცნობილი დუალიზმი ცხოველურსა და ადამიანურ ბუნებას შორის უნდა გაუქმდეს.

ამ სიძნელიდან გამოსავალს ზოგი ავტორი<sup>10</sup> ხედავს შეგრძნებისა და გრძობადი აღქმის შორის განსხვავების დამყარებით. Iörges-ის აზრით, კარტეზიანულ სისტემაში ჩვენ გვაქვს არა მარტო ღვთისა და ქვეყნის. სულისა და სხეულის, ცხოველისა და ადამიანის დუალიზმი, არამედ აგრეთვე დუალიზმი გრძობად აღქმასა და თვითაღქმას შორის. გრძობადი აღქმის ქვეშ დეკარტი გულისხმობს წმინდა ფიზიოლოგიურ პროცესს, რომელიც გამლიზიანებლის შედეგად იწყება ამა თუ იმ ორგანოში და იწვევს ტვინში „სასიცოცხლო სულების“ წაყადს. ცხოველს აქვს ეს ფიზიოლოგიური პროცესები, რომელიც წმინდა მატერიალურ მოვლენებს წარმოადგენენ და მექანიკურ კანონებს ემორჩილებიან. ადამიანში ამის ადგილზე გვაქვს შეგრძნების პროცესი, რომელიც ცნობიერებას გულისხმობს.

იორგესი არ არის მართალი, როცა დეკარტს მიაწერს გრძობადი აღქმისა და შეგრძნების განსხვავების აზრს. პირიქით, დეკარტი ამ ცნებებს ხშირად ერთმნიშვნელოვნად ხმარობს და ერთსადაც და მეორესაც როგორც ადამიანს, ისე ცხოველსაც მიაწერს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს თვით ამ ცნების შინაარსის გაგებას, როცა საკითხი ცხოველისა და ადამიანის განსხვავებას ეხება. დეკარტი ამბობს, რომ ცხოველის მხედველობა სრულიად სხვაა, ვიდრე ადამიანის. ცხოველი ხედავს ისე, როგორც ჩვენ გავიხედავდით იმ დროს, როცა

<sup>10</sup> Iörges, Rud.—„Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes“, 1901, 61.

ჩვენი სული სხვა რამეზეა მიმართული. ე. ი. ეს ხედვა იქნებოდა ამ შემთხვევაში ფიზიკური და არა ფსიქიკური აქტი. ასეთი „შეგრძნება“ და „გრძნობადი აღქმა“ ცხოველს შეიძლება მიეწეროს და ამით მისი ავტომატური ბუნება ძალაში დარჩეს. ადამიანის შეგრძნება და გრძნობადი აღქმა ფსიქიკური აქტია და მას ცხოველის შეგრძნება-აღქმასთან მხოლოდ ფიზიოლოგიური მექანიზმი ანათესავებს<sup>11</sup>.

იდეალისტური ფილოსოფია დეკარტის მოძღვრებაში შეგრძნების შესახებ სპირიტუალიზმის დასაბუთებას ხედავდა. საბუთად შეგრძნების სულიერობა მოჰქონდა. მექანიკური მატერიალიზმი დეკარტის ამავე მოძღვრებაში თავის სასარგებლო დებულებას ხედავდა: რადგან შეგრძნება ცხოველსაც აქვს, ხოლო ცხოველი კარტეზიანელების მიერ ავტომატად არის გამოცხადებული, შეგრძნებაც სხეულის სახით უნდა იქნეს წარმოდგენილი, ხოლო თუ შეგრძნება ფიზიკური მოვლენაა, ფიზიკურ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ მისგან წარმომდგარი ჩვენი ინტელექტუალური ცხოვრებაც. აქედან — „ადამიანი-მანქანა“.

საქმის ვითარება თანამედროვე მატერიალიზმის მიხედვით ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: შეგრძნება დეკარტის კონცეფციაში სუბიექტურ მოვლენას წარმოადგენს. იგი გამოწვეულია ყოველთვის გამლიზიანებლით. სადაც არ არის (სხეულის) აგზნება, იქ არ არის არც შეგრძნება. ეს დებულება არ ეწინააღმდეგება მატერიალიზმს. იდეალიზმი ცდებოდა, როცა აქ თავის გამარჯვებას ხედავდა. პირიქით, დეკარტმა შეგრძნების მატერიალისტური თეორიის პირველი პუნქტი გარკვევით წამოაყენა: არ არის შეგრძნება გარეგამლიზიანებლის გარეშე. არც მეორე საკითხი, შეგრძნებასთან დაკავშირებული, არ გადაუჭრია დეკარტს საკვებით იდეალისტურად. საკითხი ეხება შეგრძნება-წარმოდგენების უნარს, ასახონ ობიექტური სინამდვილე ისე, როგორც არის იგი ჩვენთან ლამოუკიდებლად. დეკარტი ამ კითხვაზე ნახევრად დადებით პასუხს გვაძლევს: „ყოველ შემთხვევაში უნდა ვაღიაროთ, რომ ყოველივე, რასაც მე მათში (გარესაგნებში — ა. ბ.) ნათლად და გარკვევით ვწვდები, ე. ი. საერთოდ ყველაფერი, რაც შეადგენს წმინდა მათემატიკის საგანს, ნამდვილად არსებობს მათში“. დეკარტს ცალმხრივი რაციონალიზმი უშლიდა ხელს ბოლომდე ლოგიკური ყოფილიყო. მაგრამ იდეალისტური ბანაკის ზემის საბაბს მისი მოძღვრება შეგრძნების შესახებ მაინც არ იძლევა.

<sup>11</sup> Jörges-ი თითონ აღიარებს, რომ „die Sinneswahrnehmung des Menschen ist Selbstnahrung, eine Fähigkeit, die eben das Tier nichts hat“. გვ. 65. მაშასადამე, საქმე გრძნობად აღქმაში კი არ არის, არამედ ადამიანურ აღქმაში.

მეხსიერებაში დეკარტი ანსხვავებს აქტიურსა და პასიურ მომენტებს. რამდენადაც მეხსიერება გვევლინება როგორც შთაბეჭდილების მიმღები და შემნახველი, იგი პასიურია, ხოლო, რამდენადაც მის მუშაობაში ინტელექტი იღებს მონაწილეობას, იგი აქტიურია. ინტელექტის მოქმედება აქ იმაში მდგომარეობს, რომ ის თავისუფლად აღადგენს მეხსიერებაში შენახულ შთაბეჭდილებას და ამგვარად მოგონების აქტს ანხორციელებს. ამიტომ უნდა წარმოვიდგინოთ პასიური მხარე მეხსიერებისა როგორც წმინდა სხეულებრივი მდგომარეობა. რომელიც ქმნის პირობას ინტელექტუალური აქტუალობისათვის მოგონების პროცესში.

მეხსიერების ფიზიოლოგიურ საფუძველს დეკარტი ხედავს ტვინში. ტვინის სირბილე და ელასტიურობა ხელს უწყობს შთაბეჭდილების მიღებასა და მის შენახვას. ყოველი გარეშთაბეჭდილება ტოვებს კვალს ტვინში და განმეორების შემთხვევაში ხდება ამ კვალის მტკიცე ფიქსაცია. მართალია, დეკარტი ტვინზე ლაპარაკობს როგორც მეხსიერების სუბსტრატზე, მაგრამ მისთვის არც ისეთი აზრია უცხო, რომლის მიხედვით, საერთოდ ორგანული მოვლენები ატარებენ ამ უნარს. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ლაპარაკია მეხსიერებაზე, როგორც პასიურ ფუნქციაზე (memorie) რომელიც მარტო სხეულებრივი პროცესია და თავისთავად სულის მონაწილეობას არ გულისხმობს.

როგორ ხდება მოგონების პროცესი? როგორ ხდება, რომ ფიზიოლოგიური კვალი აღიზიანებს როგორღაც სულს და ქმნის წარმოდგენას? დეკარტის აზრით, ეს ასე ხდება: სასიცოცხლო სულები (ნერვული პროცესები) ხშირად განვილილ გზებს უფრო ადვილად აგნებენ და გაივლიან. ვიდრე სხვებს და იწვევენ ტვინში ისეთ მოძრაობათ, რომელნიც სულში იმ საგნის წარმოდგენებს აძლევენ დასაბამს, რომელთაც ურთიერთობისას ასეთი მოძრაობანი წარმოიშვნენ პირველად. სული იცნობს მაშინ, რომ საქმე აქვს იმავე საგანთან. აქ საქმე გვაქვს სულისა და სხეულის იმ ზოგადი კავშირის ცალკე შემთხვევასთან, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ თუ სხეულის ესა თუ ის ქცევა ერთჯერ დაუკავშირდა ამა თუ იმ გარკვეულ აზრს, ეს განმეორდება შემდეგში<sup>12</sup>.

კვალი, რომელიც ჩნდება ტვინში გარეზემოქმედების საპასუხოდ, უწესრიგოდ არიან მოთავსებული ერთმანეთზე და ერთმანეთის გვერდით. ისინი ადვილად ემორჩილებიან სასიცოცხლო სულების გავლენას.

<sup>12</sup> შტრ. A. Koch, „Die Psychologie Descartes“, 1881.

ნას და ამ გზით იქმნება მეხსიერების მასალიდან ცნობიერების ახალი მოდუსი — ფანტაზია.

ფანტაზია ორგვარია: აქტიური და პასიური. როცა აგზნების პროცესი ტვინის ფორმებში არსებულ კვალს გააღვიძებს და სულს გადასცემს წარმოსადგენად, იქმნება ერთგვარი ქაოტიური შინაარსი ცნობიერებისა, რომლის მიმართ ჩვენი მე პასიურ დამოკიდებულებაშია. ამ მომენტში ფანტაზია პასიურია, სული მხოლოდ მკვრეტელია მისდაუნებურად აღმოცენებული უწყსრიგო შინაარსისა. როდესაც ამ მასალას სული ჩამოაყალიბებს ინტელექტუალური აქტის საშუალებით, საქმე გვაქვს აქტიურ ფანტაზიასთან. აქ მოცემული სურათი ჩვენ მიერ განიცდება როგორც ჩვენი ნაწარმოები.

### პურაღლება

როცა ჩვენი სული მრავალი ობიექტიდან ერთ მათგანზე შეჩერდება და მას თავისი ინტერესის საგნად გახდის, საქმე გვაქვს ყურადღებასთან (attentio). სულის ასეთი მოქმედება ნებისყოფის აქტია, რომელსაც თან სდევს ჩვენი ნერვული სისტემის დაძაბულობა, ამ უკანასკნელს მოსდევს მთელი ჩვენი სხეულის მიმართვა ობიექტისაკენ. თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, დეკარტის თეორია ყურადღებისა ვოლუნტარისტულია. მოტივი, რომლითაც ხელმძღვანელობს ნებისყოფა ამ დროს, არის პიროვნების ინტერესი. ეს მოტივი ჩვენს წინაშე გამოვლინდება როგორც ერთგვარი მსჯელობა, რომელშიაც ყურადსაღები საგნის უპირატესობის შემეცნება იგულისხმება.

### კანტის (1724—1804) ფსიქოლოგია

რაციონალური ფსიქოლოგიის ამოსავალს შეადგენდა დებულება: — „მე ვაზროვნებ“, „ვაჩვენებ“, რომელიც იყო აქედან „გამოყვანილი“, არ იყო დასკვნა, არამედ ანალიზი იმ შინაარსისა, რომელსაც ძირითადი დებულება — „მე ვაზროვნებ“ — შეიცავდა. არსებობდა, რომელზედაც არის აქ ლაპარაკი, არის აზროვნების არსებობა, ე. ი. აქ ორი რამე კი არ არის, არამედ ერთი: აზროვნების უქვევლი არსებობა.

კანტის ფილოსოფიაში „მე ვაზროვნებ“ აუცილებელი საფუძველია მთელი მისი სისტემისა. არაფერი არ არის უიმისოდ, ყველაფერი გულანხმობს მას, ყველგან არის ის და ყოველგვარი შემეცნების საფუძველს წარმოადგენს იგი. ეს ეხება როგორც განსჯის, ისე გონების ცნებებს (იდებებს). სწორედ იმიტომ, რომ „მე ვაზროვნებ“ არის მსჯე-

ლობა. რომელიც ყოველგვარი აზროვნების წარმომადგენელია, მას ცალკე განყოფილება, ცალკე ადგილი არ ეთმობა. „მე ვაზროვნებ“, რომელიც თან სდევს ყოველ ჩვენს მსჯელობას, მხოლოდ იმ ფაქტს აღნიშნავს, რომ ყოველი მსჯელობა, რომელსაც მე გამოვთქვავ, ეკუთვის ჩემს ცნობიერებას, შემოდის ჩემს ცნობიერებაში.

თუ „მე ვაზროვნებ“ — გადაითარგმნება ასე: მე, მოაზროვნე არსება, ანუ სული, მაშინ ეს დებულება, მიუხედავად იმისა, რომ ის თავისუფალია მთლიანად ემპირიული მასალისაგან, ემპირიულ საგნებში ერთგვარ ცვლილება-განსხვავებას მაინც შეიტანს. სახელდობრ: თვითონ მოგვევლინება შინაგანი აღქმის საგნად. ამ ოპერაციის შემდეგ სხეული, როგორც გარეგანი აღქმის საგანი სულისგან განსხვავებულ და საპირისპირო საგნად წარმოგვიდგება. რადგან აქ „მე ვაზროვნებ“ (შინაგანი) აღქმის საგნად იქცა და სულის სახელწოდება მიიღო, ის ფსიქოლოგიის საგანი ხდება. ახლა, თუ ეს ფსიქოლოგია სულის შესახებ მხოლოდ ისეთი შემეცნებით დაკმაყოფილდება, რომელიც მხოლოდ და მარტო სულის ცნებიდან გამომდინარეობს, საქმე გვექნება რაციონალურ ფსიქოლოგიასთან. საკმარისია აქ გამოყენებულ იქნეს თუ გინდ ერთი ფაქტი შინაგანი აღქმის ინდივიდუალური მონაცემებისა, რომ რაციონალური ფსიქოლოგიის მაგივრად ხელთ შეგვრჩეს ემპირიული ფსიქოლოგია.

რაციონალიზმის არსებით ნიშნად, როგორც ჩანს, კანტი მიიჩნევს შემეცნების ისეთ ფორმას, რომელიც მთელ თავის შინაარსს გამოიტანს (ანალიზის გზით) მოცემული ცნებიდან და გამოცდილებას არც ერთ შემთხვევაში არ დაეყრდნობა, არ დაისაჭიროებს. გამოყენებული ემპირიული მასალის რაოდენობას ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს. ერთი ფაქტიც კი ემპირიიდან მიღებული, რაციონალურ ფსიქოლოგიას ემპირიულად გადააქცევს. ამიტომ ხმარობს ზოგჯერ კანტი „რაციონალური ფსიქოლოგიის“ ნაცვლად „წმინდა ფსიქოლოგიის“. ფსიქოლოგიური სისტემა წმინდა უნდა იყოს ყოველგვარი ემპირიული წარმოშობის მასალისაგან. მხოლოდ მაშინ გვექნება საქმე რაციონალურ ფსიქოლოგიასთან.

„სიწმინდის“ დაცვას რაციონალურ ფსიქოლოგიას ავალებს კიდევ ერთი არსებითი ხასიათის გარემოება. რაციონალური ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს „მე ვაზროვნებ“, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველ ცნებას, ყოველ მსჯელობას, აზროვნებას საერთოდ, როგორც მისი აუცილებელი პირობა. რამდენადაც რაციონალური ფსიქოლოგია მიზნად ისახავს ეს ძირითადი პირობა აზროვნებისა (თვით ცნობიერება) სპეციალური მეცნიერების (ფსიქოლოგიის) საგნად იქცეს, ის ვალდებულია ამ მეცნიერების აგებისას მხოლოდ ამ აბსოლუტურ პირობას მიაქციოს ყურადღება და თავის მუშაობაში არ შემოიტანოს

ის, რაც ამ პირობის წყალობით არსებობს. დაუშვებელია რომელიმე (ემპირიული) განცდა იქნეს აქ გამოყენებული: „მე ვაზროვნებ“ ლოგიკურად წინ უსწრებს ყოველ განცდას და, ცხადია, რომ განცდა მისი პირობა ვერ იქნება. „მე ვაზროვნებ“ არის რაციონალური ფსიქოლოგიის ერთადერთი დებულება, რომლიდანაც მან უნდა გამოიყვანოს მთელი თავისი სიბრძნე“ (კანტი).

რა შეიძლება მიეწეროს ამ აზრს კვლევა-ძიების დროს? როგორი შეიძლება იყოს მისი მართებული პრედიკაცია?

რადგან „მე ვაზროვნებ“ პირობაა ყოველგვარი აზროვნებისა, ე. ი. ტრანსცენდენტალური ბუნებისაა, მისი საგნად წარმოდგენის დროს მისი პრედიკატები ყველა გამოუკლებლივ ტრანსცენდენტალური ხასიათისანი უნდა იყოს, ე. ი. ემპირიულ ფაქტებს, საგანთა თვისებებს კი არ უნდა წარმოადგენდნენ, არამედ მათი შესაძლებლობის აუცილებელ პირობას.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც საჭიროა მეცნიერების აღმოცენებისათვის და ამ მოთხოვნილებებით შევხედავთ იმას, რაც გამოთქმულია დებულებაში „მე ვაზროვნებ“, ცხადი უნდა გახდეს, რომ ამ დებულების შესახებ მეცნიერება ვერ აიგება. მეცნიერებას აუცილებლად ჰქონდა კვლევის საგანი, ობიექტი, რომელიც აზროვნების სამოქმედო არეს წარმოადგენს. ის, რაც საგანი კი არ არის, არამედ მისი არსებობის წინაპირობა, არ შეიძლება მეცნიერების საგანი იყოს. როგორც კი შემეცნების საგნის ლოგიკურ პირობას საგნადვე ვაქცევთ, მყისვე საჭირო ხდება ამ პირობის ხელახლა მოძებნა, რათა შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. თვით ეს პირობა, როგორც ასეთი, არ შეიძლება შემეცნების საგნად იქცეს, რადგან ის არ არის არა დროებითი და პირობითი პირობა შემეცნებისა, არამედ მუდმივი და აბსოლუტური. აბსოლუტური პირობა იმიტომ არის სწორედ აბსოლუტური, რომ ის ყოველთვის ყოველგვარ შემეცნებას წინ უსწრებს. მისი საგნად წარმოდგენა მისი გაუქმებაა, ხოლო მისი გაუქმება შემეცნების გაუქმებაა საერთოდ.

რაციონალური ფსიქოლოგიის ძირითადი შეცნობა ისაა, რომ ის შემეცნების საგნის პირობას, „მე ვაზროვნებ“-ს საგნად აქცევს. ამ დაუშვებელი ლოგიკური ოპერაციით რაციონალური ფსიქოლოგია იმას, რაც არ შეიძლება საგნის სახით იყოს და რაც მხოლოდ მაშინ ასრულებს თავის ფუნქციას, როცა ის არ არის საგანი, საგნის სახით წარმოიდგენს და ამით ლოგიკურ ორაზროვნებას ქმნის: ერთი ტერმინით არის აღნიშნული სრულიად განსხვავებული მოვლენები: საგანი და საგნის პირობა, შემეცნება და მისი აბსოლუტური წანამძღვარი.

იმ ლოგიკურ შეცდომას, რომელსაც ჩადის რაციონალური ფსიქოლოგია, კანტი პარალოგიზმს უწოდებს. ამ სახელწოდების დასაბუ-



თებით რაციონალური ფსიქოლოგიის კვალიფიკაციაც არის მოცემული. კანტის მოძღვრება წმინდა გონების პარალოგიზმების შესახებ არის იგივე, რაც რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკა. კრიტიკამ უნდა დაამტკიცოს, რომ რაციონალური ფსიქოლოგიის დასკვნა დებულებიდან „მე ვაზროვნებ“ დებულებაზე „მე ვარ სუბსტანცია“ (მარტივი, ერთიანი და სხვა), არის პარალოგიზმური დასკვნა. კრიტიკამ, როგორც ტრანსცენდენტალურმა ფილოსოფიამ უნდა გვაჩვენოს და დაგვიმტკიცოს, რომ ეს პარალოგიზმი არ არის შემთხვევითი, რომელიმე ემპირიული ფაქტით გამოწვეული ან რომელიმე ემპირიული ადამიანის აზროვნების ზერელობისა და სისუსტის პროდუქტი, არამედ თვით წმინდა გონების თვისება, მისი აუცილებელი ილუზია, ტრანსცენდენტალური ილუზია. კრიტიკამ უნდა უჩვენოს ისიც, რომ თუმცა ილუზია ტრანსცენდენტალური და, მაშასადამე, აუცილებელია ყოველი მოაზროვნისათვის, მაინც არსებობს საშუალება ამ ილუზიის „განიარაღების“. ეს უკანასკნელი არის ერთგვარი epoche, თავის შეკავება ისეთი მსჯელობისაგან, რომლისთვისაც არ არის და არც შეიძლება იყოს მოცემული აუცილებელი პირობა: გონების ცნებას — იდეას არ აქვს და არც შეიძლება ექნეს ადეკვატური ემპირიული შინაარსი, ადეკვატური ინტუიცია, რომელიც მას შემეცნებისთვის განხორციელების საშუალებას მისცემს. რაციონალური ფსიქოლოგია იდეას, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ რეგულაციური გამოყენება, კონსტიტუციურ გამოყენებას აძლევს. ამაში გამოიხატება მისი ძირითადი შეცდომა. კრიტიკამ ეს დებულება უნდა დაასაბუთოს და რაციონალური ფსიქოლოგიის იდეას — „მე ვაზროვნებ“ თავისი ადგილი მიუჩინოს რეგულაციურ იდეათა შორის და მისი კანონიერი გამოყენება მოახდინოს. რაციონალური ფსიქოლოგია ამის შემდეგ ისპობა, როგორც დოგმატური მეცნიერება, როგორც „დოქტრინა“ და რჩება იგი როგორც დისციპლინა. რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც დისციპლინა, მოგვაგონებს მუდამ იმ ტრანსცენდენტალური საფრთხის შესახებ, რომლის მსხვერპლიც შეიქმნა რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც „დოქტრინა“. არასოდეს ამის შემდეგ არ უნდა გამეორდეს იმგვარი მსჯელობა, როგორსაც ადგილი ჰქონდა რაციონალურ ფსიქოლოგიაში. აბსოლუტური სუბიექტის სუბსტანციად გადაქცევის ტრანსცენდენტალურ ცდუნებას წინ უნდა აღუდგეს რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც წმინდა გონების დისციპლინა, როგორც ზღვრული ცნება, რომელიც გვიკრძალავს ცნების კონსტიტუციურ გამოყენებას ინტუიტივურ მონაცემებს იქით, ინტუიციის გარეშე.

არსებობს ილუზია და მას თავისი ლოგიკა აქვს. ილუზიის ლოგიკას საერთოდ კანტი უწოდებს დიალექტიკას. არსებობს ემპირიული

და ტრანსცენდენტალური ილუზია. უკანასკნელს ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა შეესაბამება.

ილუზია განსხვავდება როგორც ეგებისობიდან, ისე მოვლენიდანაც. პირველი ანალიტიკის კუთვნილებაა. ამის უფლებას მას არ ართმევს ის ფაქტი, რომ იგი საკმარისად დასაბუთებული არ არის.

მოვლენა, როგორც ასეთი, კეშმარიტება — ილუზიის დაპირისპირების გარეშე ღვაა. „კეშმარიტება და ილუზიურობა არიან არა საგანში, რამდენადაც ის თვალსაჩინოდ არის წარმოდგენილი, არამედ მსჯელობაში საგნის შესახებ, რამდენადაც ის იაზრება. ამიტომ შეიძლება სავსებით მართებულად ითქვას, რომ გრძნობის ორგანოები არ ცდებიან, თუმცა არა იმიტომ, რომ ისინი ყოველთვის სწორად სჯიან, არამედ იმიტომ, რომ ისინი საერთოდ არ სჯიან“<sup>13</sup>.

ჭკუა (Verstand) კანონების განსაზღვრული სისტემაა. მას არ ძალუძს ამ კანონებს გასცილდეს. ცოდნა, რომელიც ამ კანონებს მისდევს, არ შეიძლება შეიცავდეს შეცდომას, ილუზიას. არც წარმოდგენებში შეიძლება იყოს შეცდომა, რადგან ისინი საერთოდ არ შეიცავენ მსჯელობათ და, მაშასადამე, არც შეცდომას და კეშმარიტებას; „ბუნების არაეითარ ძალას არ ძალუძს გადაუდგეს თავის კანონებს“ არც ჭკუა თავისთავად და არც წარმოდგენა თავისთავად არ შეიძლება ცდებოდეს.

ჭკუა არ შეიძლება თვითონ ცდებოდეს, რადგან ფორმალური საზომი კეშმარიტებისა არის მისი თანხმობა ჭკუის კანონებთან, ხოლო ჭკუა. როცა მოქმედებს. რასაკვირველია, მოქმედებს თავისი კანონების მიხედვით, მაშასადამე, სწორად.

რადგან ცოდნის მხოლოდ ორი წყარო არსებობს: ჭკუა და წარმოდგენა (გრძნობიერება), შეცდომა-ილუზიაც აქედან უნდა აიხსნას, როცა გრძნობიერება შეუძმნეველად ახდენს გავლენას ჭკუაზე. როცა მსჯელობის სუბიექტური პირობა არჩეულია მის ობიექტურ პირობასთან. ჭკუა ასცდება თავის გზას. გრძნობიერება, როცა იგი ჭკუის ობიექტია, თავის ადგილზეა, მაგრამ როცა ის ახდენს გავლენას ჭკუაზე, ილუზიის წყაროდ იქცევა. გრძნობაღს შინაარსს თავისი ადვილი აქვს შემეცნებაში: ის არის ჭკუის კატეგორიების გამოყენების სფერო, კატეგორიების ფუნქციობის შესაძლებლობა. ტრანსცენდენტალური რეფლექსია აპრიორულ მსჯელობებში გვაძლევს გრძნობადისა და ჭკუისეულის ხვედრითი წონის განსაზღვრის საშუალებას შემეცნებაში.

ჭკუა ყოველთვის ერთი გზით, სწორი გზით ივლიდა, მას რომ გარეშე ელემენტი არ ელობებოდეს, გზას არ უქცევდეს. ილუზია ამ

<sup>13</sup> H. Kant. Критика чистого разума. Петроград. 1915. гл. 200.

ორი ძალის, სწორისა და არასწორის მიერ მოხაზულ დიაგონალს წარმოადგენს.

არის ორგვარი ილუზია როგორც ემპირიაში, ისე აზროვნებაში. ერთი შემჩნევის შემდეგ ქრება, მეორე არა. პირველი შემთხვევითი გარემოებით აიხსნება, მეორეს მყარი საფუძველი აქვს.

ლოგიკური (ფორმალური) ილუზია ქრება, როცა მას ვამჩნევთ. ის ჩნდება უყურადღებობის შედეგად და ყურადღების გამახვილება მას სკობს. მაგრამ არის ისეთი ილუზიაც აზროვნების სფეროში, რომელიც შემეცნებულია როგორც ილუზია, მაგრამ მაინც რჩება. ემპირიულ ილუზიათა შორის არის ისეთებიც, რომელნიც მტკიცედ განაგრძობენ არსებობას მაშინაც, როცა ვიცით რომ ისინი მოჩვენებაა, ილუზიაა. მთვარე პორიზონტთან უფრო დიდი ჰეჩვენება, ვიდრე ზენიტში. ვიცით, რომ მთვარის ეს სიდიდე მოჩვენებითია, მაგრამ ეს მოჩვენება მაინც რჩება. როცა აზროვნებაში გვხვდება ასეთი „ჩიუტი“ ილუზია და მისი საფუძველი ემპირია კი არ არის, არამედ წმინდა გონებაა, საქმე გვაქვს ტრანსცენდენტალურ ილუზიასთან.

ტრანსცენდენტალური ილუზია, მიუხედავად კრიტიკისა, მაინც იტაცებს გონებას და უღვივებს მას იმედს იმისას, რომ წმინდა ჰქუა გააფართოებს შემეცნებითი გამოყენების სფეროს გამოცდილების მიღმა.

ძირითადი საფუძვლები, რომელიც არ შორდება შესაძლებელ გამოცდილებას, იმანენტურია, ხოლო ძირითადი საფუძვლები, რომელნიც უნდა გასცილდნენ ამ საზღვრებს, ტრანსცენდენტურად იწოდება. ეს ცნება (ტრანსცენდენტური ძირითადი საფუძვლები) განსხვავდება კატეგორიების ტრანსცენდენტალური გამოყენებიდან, ანუ მათი ბოროტად, უკანონოდ გამოყენებიდან. ეს უკანასკნელი შედეგია ინტელექტუალური დაუღვერობის, გონების დისციპლინის უკმარობისა, უყურადღებობისა კატეგორიების გამოყენების საზღვრისადმი. ტრანსცენდენტური ძირითადი საფუძვლები ის ფაქტორებია, რომელიც გონებას აიძულებს გამოცდილების საზღვრები გადალახოს. წმინდა ჰქუის ძირითად საფუძვლებს მხოლოდ ემპირიული გამოყენება აქვთ. ტრანსცენდენტალური ძირითადი საფუძვლები კატეგორიების ტრანსცენდენტალური გამოყენების საფუძვლის, ამ მიმართულებით წამბიძგავ ძალას წარმოადგენს. ტრანსცენდენტალური გამოყენება კატეგორიებისა, ე. ი. მათი უკანონო გამოყენება, რამდენადაც ეს ემპირიულ ფაქტორებითაა გამოწვეული (უყურადღებობა, გაუწვრთნელობა), პრინციპულად შეიძლება იქნეს აღკვეთილი. მაგრამ არსებობს ფაქტორი — ტრანსცენდენტური ძირითადი საფუძვლები, რომელიც თვით წმინდა გონების არსშია მოთავსებული და იგი მუდამ იმოქმედებს, სანამ

გონება მუშაობს. ამიტომ ტრანსცენდენტალური ილუზიაც მუდამ იქნება.

სოფისტიკა ხელოვნური ილუზიაა გონების. ის არის უბრალო მიზნადველობა გონების ფორმირებისადმი. ტრანსცენდენტალური ილუზია, ბუნებრივია, თვით გონების ბუნებრივი ცხოვრების ფორმაა.

ჩვენი გონების გამოყენების სუბიექტური ფორმები ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, რომ ობიექტისათვის თავისთავადი საგნის შესაძლებლობად გამოსადეგი ჩანან. კრიტიკა ამტკიცებს, რომ ეს არ შეიძლება, მაგრამ სუბიექტური ფორმების თავისთავადობის შთაბეჭდილება მაინც რჩება. სუბიექტური აუცილებლობა ობიექტურ აუცილებლობადაა გაგებული<sup>14</sup>.

ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის საგანი ტრანსცენდენტალური ილუზიაა. დიალექტიკა მოწოდებულია ტრანსცენდენტური მსჯელობების ილუზიური ხასიათი ნათელყოს და დაიცვას აზროვნება მათი გავლენისაგან. მაგრამ ტრანსცენდენტალური ილუზიის მოსპობა დიალექტიკას არ შეუძლია (ლოგიკურ დიალექტიკას საქმე აქვს სოფიზმებთან, რომელთა გახსნის შემდეგ ისინი ქრებიან).

ჰკუას, კატეგორიებს უშუალო კავშირი აქვთ რეალობასთან, თვალსაჩინო წარმოდგენებთან. კატეგორიები გრძნობადი მონაცემების გაფორმების აუცილებელი საშუალებებია. ჰკუა წესების ორგანოა, ის მსჯელობებს გვაძლევს, რომელთაც უშუალო კავშირი აქვთ მასალასთან. გონება პრინციპების ორგანოა. ის გვაძლევს დებულებებს, რომლიდანაც სხვა დებულებები გამომდინარეობს ისე, რომ არც დებულება და არც დასკვნა გამოცდილების მოწესრიგებისათვის არაფერს აკეთებს. გონებას არ აქვს კავშირი „მასალასთან“, თვალსაჩინო წარმოდგენებთან, ის დასკვნის ორგანოა და მხოლოდ მსჯელობებზე ოპერაციებით კმაყოფილდება. მის ცნებებს იდეები ეწოდება იმ აზრით, რომ ისინი ვერასოდეს ვერ ხედავენ ადეკვატურ გამართლებას, თავის შესატყვისის თვალსაჩინო წარმოდგენას. იდეა მოთხოვნილებაა, რომლის განხორციელება შეუძლებელია. ის, რასაც იგი მოითხოვს, გამოცდილების ცნებაში არ თავსდება. საჭიროა მის მიღმა გასვლა. ეს კი მეტაფიზიკაა და, მაშასადამე, უნაყოფო.

<sup>14</sup> აქ ხმარებული ტერმინი „სუბიექტური აუცილებლობა“, რასაკვირველია, არ არის ფსიქოლოგიური ცნება. კანტის მიხედვით, აქ იგულისხმება აზროვნების (ობიექტური) აუცილებლობა, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს მოვლენისათვის, მაგრამ არა საგნისათვის თავისთავად. „სუბიექტური“ აქ ონტოლოგიური ცნებაა — ის ნიშნავს გონებას. გნოსეოლოგიურად ყოველგვარი ობიექტურობის საფუძველი ეს სუბიექტურობაა.

ტრანსცენდენტალური ილუზია არის რწმენა იმაში, რომ ასეთი ვასკლა შესაძლებელია და ფაქტიურად განხორციელებულია. ამ ილუზიას ასაზრდოებს ტრანსცენდენტალური ძირითადი საფუძვლები.

გონებას ორგვარი გამოყენება აქვს: ლოგიკური, ფორმალური და წმინდა, შინაარსეული. პირველ შემთხვევაში გონება მოცემულ მსჯელობებზე მუშაობს და მხოლოდ ლოგიკურ, ფორმალურ ოპერაციებს ასრულებს, მეორე შემთხვევაში წმინდა გონება გვევლინება თავისი საკუთარი შინაარსით, იდეებით და მათ საფუძველზე სინთეტურ მსჯელობებს (დასკვნებს) აგებს. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა მიზნად ისახავს გამოარკვიოს ამ მსჯელობების, ამ დასკვნების შემეცნებითი ღირებულება.

დასკვნის ფორმების შესატყვისად გონებას სამგვარი იდეა აქვს: კატეგორიული, პირობითი და გაყოფილი ხასიათისა.

რაციონალურ ფსიქოლოგიას საქმე აქვს პირველი სახის დასკვნასთან. ის ყალბი დასკვნა ისეთი ბუნებისა, რომელსაც პარალოგიზმის სახელით აღნიშნავენ. სილოგიზმი, რომელშიც გამოსახულია რაციონალისტური ფსიქოლოგიის დოქტრინა, ოთხ ტერმინს შეიცავს. კანტის ძირითადი ამოცანაა ამის დამტკიცება. ამით უკუგდებულ იქნება რაციონალური ფსიქოლოგია ერთჯერ და სამუდამოდ. კანტის მეორე ამოცანაა — რაციონალური ფსიქოლოგიის დადებითი მხარე გამოარკვიოს და მას თავისი შესაფერი გამოყენება მისცეს.

პარალოგიზმი არის ლოგიკური, ფორმალური და ტრანსცენდენტალური. პირველი გონებაზე გარე ფაქტორების ზეგავლენას მიეწერება. მეორე თვით წმინდა გონებაში ნახულობს თავის წყაროს.

ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმები აღმოცენდნენ იმ მარტივი იდეების ნიადაგზე, რომელიც გამოითქმება მსჯელობით: „მე ვაზროვნებ“. რაციონალური ფსიქოლოგია, ეს მოჩვენებითი მეცნიერება, აღმოცენებულია მთლიანად მხოლოდ ამ დებულებაზე.

„მე ვაზროვნებ“ — ითარგმნება ასე: მე, მოაზროვნე არსება, შევადგენ შინაგანი გამოცდილების საგანს და ვიწოდები სულად, განსხვავებით სხეულისაგან, რომელიც არის გარეგანი გრძნობის საგანი. ე. ი. თუ გვსურს შევქმნათ რაციონალური ფსიქოლოგია, უნდა ავიღოთ ერთი დებულება („მე ვაზროვნებ“) და აქედან, როგორც ცნებიდან და არა როგორც გამოცდილებიდან გამოვიყვანოთ ამ შემეცნების ყველა დებულება. ემპირიზმის საფრთხე აქ არის, მაგრამ იქ კი არა, სადაც შინაგან მოცემულობაზეა თავისთავად ლაპარაკი, არამედ ისეთი მასალის შემოტანის, რომელიც გამოცდილებიდანაა მიღებული. კანტი ანსხვავებს გამოცდილების შემეცნებას გამოცდილებით შემეცნებისაგან. პირველი შეიძლება ტრანსცენდენტალური ხასიათისა იყოს, მეორე აუცილებლად ემპირიული ბუნებისაა. „მე ვაზროვნებ“ ეს მოცე-

მულობა არ არის ისეთივე, როგორცაა მოცემულობა მაგ., სიამოვნების, უსიამოვნების. „მე ვაზროვნებ“ არის არა შინაარსი მოცემულობისა, არამედ მისი წინაპირობა. როგორც, რასაკვირველია, მოცემულია ის „ფაქტი“, რაც გამოთქმულია დებულებით „მე ვაზროვნებ“, მაგრამ ეს „მოცემულობა“ ნამდვილად არ არის ის, რაც ამ ტერმინში იგულისხმება. „მე ვაზროვნებ“ მიღებაა და არა მოცემა და მოსაცემი, მისაღები. საქმე რომ გონების მუშაობას არ ეხებოდეს, ვიტყვით — მიმღებ და მიღება (აქტი) არა ცნობიერია-თქო. მაგრამ აქ ხომ საქმე ეხება თვით ცნობიერებას. არა ცნობიერად ის როგორ შეიძლება გამოცხადდეს? მაგრამ, მეორე მხრივ, საკითხი ეხება არა ცნობიერს რასმე, არა ცნობიერების რომელიმე შინაარსს, არამედ თვითონ ცნობიერებას, და ისიც არა მის კერძო გამოვლინებას, არამედ ცნობიერებას საერთოდ, ცნობიერებას, როგორც ასეთს მისს არსში. ამიტომ, რომ დებულებას „მე ვაზროვნებ“ ცალკე ადგილი არ აქვს მიჩნეული. ის უმაღლესი ტრანსცენდენტალური პირობაა ყოველი მსჯელობის, გონების ყოველგვარი მუშაობის: რასაც არ უნდა ვაზროვნებდეთ, „მე ვაზროვნებ“ მას თან სდევს, ნიადაგს უმზადებს, გარს ერტყმის.

რაციონალურმა ფსიქოლოგიამ ოთხი ძირითადი დებულება წამოაყენა სულის შესახებ. ეს დებულებებია შემდეგ:

1. სული არის სუბსტანცია.
2. სული არის თვისებრივად მარტივი.
3. სული წარმოადგენს ერთიანობას: არსებობის სხვადასხვა დროს რიცხობრივად რჩება იგივე.
4. სული არის შესაძლებელ საგნებთან სიერციფს მიმართებაში.

ამ ოთხი დებულების კომბინაციით არის მიღებული რაციონალური ფსიქოლოგიის ყველა დებულება. ამ სუბსტანციის შინაგანობიდან გამოყვანილია სულის იმატერიალობა, სულის სიმარტივიდან — მისი დაუშლელიობა. სულის ინტელექტუალობა და იგივეობა პიროვნების ცნებას იძლევა (პიროვნება იგივე, რომელსაც თავისი თავი შეგნებული აქვს), გარე საგნებისადმი მიმართება კი ქმნის სხეულთან ურთიერთობის ცნებას (სხეულთან ურთიერთობა როგორც დასკვნა, გამოყვანილი სულის მიმართებითი ხასიათის ნიშნიდან).

სული რაციონალურ ფსიქოლოგიაში გაგებულია როგორც სხეულის სიცოცხლის პრინციპი, როგორც განსულიერების ფაქტორი. განსულიერება თავის მხრივ, რამდენადაც საკითხი მხრლოდ გონითს მხარეს ეხება, სულის უკვდავებას უძევს საფუძვლად.

რაციონალური ფსიქოლოგიის ოთხი აღნიშნული დებულება არის ოთხი ტრანსცენდენტალური პარალოგიზმი, რომლის კრიტიკას იძლევა ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის პირველი (სამიდან) ნაწილი.

„მე“, რომლიდანაც გამოყვანილია სინთეზური ხასიათის ოთხი ძირითადი დებულება, არის „ყოველი აზრის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი = X; სუბიექტი, რომელიც შეიცნობა მხოლოდ აზრებით, რომელიც არის მისი პრედიკატები, თუ ამ პრედიკატებიდან აბსტრაქციას მოვახდენთ, არ გვექნება არავითარი წარმოდგენა ამ სუბიექტზე. ამიტომ ჩვენ აქ მუდამ ეტრიალებთ წრეში, რადგან უკვე უნდა ვფლობდეთ და ვსარგებლობდეთ „მე“-ს წარმოდგენით, რათა რაიმე მსჯელობა გამოვთქვათ მასზე. ეს ნაკლი აუცილებელია, რადგან ცნობიერება თავისთავად არის არა იმდენად წარმოდგენა, რომელიც ცალკე ობიექტს აღნიშნავს, რამდენადაც წარმოდგენის ფორმა საერთოდ, რამდენადაც ის უნდა იწოდებოდეს ცოდნად. მართლაც და, მხოლოდ ცოდნაზე შეიძლება ითქვას, რომ მისი საშუალებით ჩვენ ვაზროვნებთ რომელიმე საგანს.

ის, რაც არის ნათქვამი „ფაქტზე“ „მე ვაზროვნებ“, ძალაშია ყოველი მოაზროვნის მიმართ. ამის უფლებას ჩვენ გვაძლევს ამ დებულების გარჩევის ხასიათი: „მე ვაზროვნებ“ აღებულია არა თავის ინდივიდუალობაში და კონკრეტიულობაში (მსგავსად კარტეზიანელების *cogito* დებულებისა), არამედ მხოლოდ შესაძლებლობაში, „ფიქციაში“, პირობითად: თუ დაუშვებთ რომ X არის მოაზროვნე არსება, როგორი იქნება მისი საზროვნო აპარატის სტრუქტურა? ცხადია, ისეთი, როგორიც შეიძლება იყოს და არა ისეთი, როგორიც არ შეიძლება იყოს.

რადგან „მე ვაზროვნებ“ არის წინარეპირობა ყოველგვარი მსჯელობისა, ყოველივე დასკვნა საკუთრივ მისგან გამოყვანილი, ტრანსცენდენტალური ხასიათის უნდა იყოს, ის არ შეიძლება ისეთი იყოს, რომელსაც ემპირიული შინაარსი ექნება, ე. ი. ნამდვილი შემეცნების ხასიათისა. ამიტომ ეს დასკვნები თავიდანვე იწვევს ეჭვს.

პირველი პარალოგიზმი. რაციონალური ფსიქოლოგიის პირველი ძირითადი დებულება „მე“-ს სუბსტანციალობის მტკიცებაა. სილოგიზმმა უნდა დაამტკიცოს, რომ დებულება „მე ვაზროვნებ“, რომელიც ეჭვს არ იწვევს, ანალიზურად შეიცავს დებულებას, რომ „მე“ აქ იმასვე ნიშნავს, რასაც „სუბსტანცია“. სილოგიზმი ასეთ სახეს იღებს.

1. „ის, რისი წარმოდგენაც არის ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ჩვენი მსჯელობებისა და ამიტომ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც განსაზღვრება სხვა ნივთისა, არის ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა“.

2. „მე, როგორც მოაზროვნე არსება, შევადგენ აბსოლუტურ სუბიექტს ყველა ჩემი შესაძლებელი მსჯელობისას, და ეს წარმოდგენა არ შეიძლება ხმარებულ იქნეს როგორც პრედიკატი რომელიმე სხვა ნივთისა“.

3. მაშასადამე, „მე, როგორც მოაზროვნე არსება (სული), ვარ სუბსტანცია“.

არის თუ არა ამ სილოგიზმში დაცული სავალდებულო წესები? საშუალო ტერმინი, „აბსოლუტური სუბიექტი“. ორაზროვანია: ის შეიძლება ნიშნავდეს „რაც ყოველთვის არის მსჯელობის მწარმოებელი“ და „რაც ყოველთვის არის მსჯელობის (რეალური) საგანი“. პირველი ლოგიკური სუბიექტია, მეორე რეალური. პირველიდან არავითარი დასკვნის გამოტანა არ შეიძლება ამ სუბიექტის სხვა პრედიკატების (სიმარტივე, უყვდავება და სხვა) შესახებ. ეს უაზრობაა, რადგან „აბსოლუტურ სუბიექტში ხაზგასმულად უნდა ვივარაუდოთ სიტყვა „აბსოლუტური“ ე. ი. რომ აქ საქმე გვაქვს ისეთ ცნებასთან, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მართო სუბიექტია და არასოდეს ობიექტი. ამ სუბიექტს არა აქვს არავითარი საკუთარი შინაარსი და წარმოდგენს აუცილებელს, მაგრამ არა საკმარის პირობას შემეცნებისათვის. მეორე აუცილებელი პირობა, რომელიც პირველთაგან ერთად საკმარის პირობას წარმოადგენს, არის ინტუიცია. ლოგიკურ აბსოლუტურ სუბიექტს არა აქვს და არც ექნება ოდესმე ადეკვატური ინტუიცია. ამიტომ ის, „მე“ ცალკე აღებული, შემეცნება არასოდეს არ იქნება (და არაა საჭირო „მე“-ს რომ ადეკვატური ინტუიცია მოველინოს და საგნად იქცეს, დადგება საჭიროება ახალი ლოგიკური პირობისა. ცნობიერებისა, რომელიც ამ „მე-საგანს“ გააცნობიერებს. და ასე შემდეგ დაუსრულებლივ. „მე“-ს რომ ადეკვატური ინტუიცია არა აქვს, ეს მისი ნაკლი კი არ არის, არამედ მისი არსი და ღირსება. მხოლოდ ასეთი რამ შესძლებს იმ ფუნქციის შესრულებას. რომელიც მას აკისრია. მხოლოდ „ცარიელ ფორმას“ შეუძლია ფორმა მისცეს ყოველივე სხვას).

მეორე მნიშვნელობით „აბსოლუტური სუბიექტი“ სუბიექტია პირველ რიგში, როგორც რეალობა, რომელიც ყოველთვის არის პრედიკატების მატარებელი და არასოდეს თვითონ არ არის პრედიკატი.

ასეთი სუბიექტი შემეცნების ერთ-ერთი საგანია, მას თავისი საკუთარი თვალსაჩინო წარმოდგენა აქვს. აქვს ემპირიული მოცემულობა და მოითხოვს შემეცნებისათვის შემეცნებელს. როგორც რეალური მოვლენა, ის შეიძლება ატარებდეს იმ ნიშნებს, რომელიც სიმარტივის, უცვლელობისა და უყვდავების სახელწოდებით აღინიშნებიან. ამას დამტკიცება უნდა, მაგრამ ულოგიკოდ და უაზროდ ამის დამტკიცების ცდა არ ჩაითვლება.



მეორე პარალოგიზმი სულის მეორე ძირითად ნიშნად რაციონალიზმის სიმარტივეს აცხადებს. ამ ნიშნის დასამტკიცებლად ბევრი ენერგია იხარჯება. იხარჯება, რადგან აქედან ორი სხვა, არსებითი ხასიათის, დასკვნა გამოჰყავთ. თუ დასაბუთებულია ის, რომ სული მარტივია, მაშინ ცხადია ისიც, რომ სული არამატერიალური და უკვდავი სუბსტანციაა. ასე მსჯელობს რაციონალიზმი.

სიმარტივის თეზისს შემდეგნაირად ასაბუთებენ: აზრი არის ერთიანი და მარტივი, სული რომ მარტივი არ ყოფილიყო, ის მრავალი სუბიექტიდან შემდგარად უნდა წარმოგვედგინა. მრავალ სუბიექტთა საფუძველზე აღმოცენებული აზრი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა მარტივი თუ ამ სუბიექტის წარმოდგენები შეირწყმოდენ ერთად ისე, როგორც ფიზიკური ძალები ერთიან ერთიმეორეს. მაგრამ ასეთი შერწყმა სხვადასხვა სუბიექტების წარმოდგენისა შეუძლებელია მოხდეს. მაშასადამე, სადაც აზრის ერთიანობა გვაქვს, აქ სულის სიმარტივე უნდა ვიგულისხმოთ.

კანტის აზრით ასეთი დასკვნა მცდარია. მარტივია არა აზრები, არამედ დებულება „მე ვაზროვნებ“. აზრის სიმარტივის საბუთი უვარგისი, ყალბი საბუთია. ხოლო „მე ვაზროვნების“ სიმარტივიდან სულის სიმარტივეზე იმითომ არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ აქტით საჯნად ვაქცევთ იმას, რაც საჯნის პირობაა და არასოდეს საჯანი არ შეიძლება იყოს. პირველ პარალოგიზმში დაშვებული წინამძღვარი, მაშასადამე, აქაც არის გამოყენებული საფუძვლად და, ცხადია, მისი გაუქმებით, უქმდება რაციონალური ფსიქოლოგიის მეორე დებულებაც — სულის სიმარტივის თეზისი. ამით მოხსნილად უნდა ჩავთვალოთ საკითხი სულის არამატერიალობისა და უკვდავების შესახებ.

მესამე პარალოგიზმი ეხება პიროვნების პრობლემას. რაციონალური ფსიქოლოგია ცდილობს „cogito — დებულებიდან“ გამოიყვანოს დასკვნა სულის პიროვნული ხასიათის შესახებ. ცნობიერებას მაშინ ექნება პიროვნული ხასიათი, როცა ის თავის იგივეობას შეიცნობს ცნობიერ ფენომენტა სიმრავლეში. თავისთავის გაცნობიერება, მაშასადამე, და ცნობიერი მოვლენების მრავალსახიანობაში და ცვალებადობაში იგივედ დარჩენა. არის ორი აუცილებელი ნიშანი პიროვნებისა: თუ ცნობიერება ისევე მრავალფეროვანია, როგორც მისი მოვლენები, შეუძლებელი ხდება საუბარი პიროვნების შესახებ. ცნობიერება, მიუხედავად მისი მოვლენების სხვადასხვაობისა და ცვალებადობისა, თვითონ უნდა დარჩეს უცვლელი და ერთი. იგი სუბსტანციას უნდა წარმოადგენდეს, რომლის აქციდენციებს ქმნიან ცალკეული ფსიქიკური ფუნქციები.

მაგრამ არა ყოველგვარი სუბსტანცია გვაძლევს ჩვენ პიროვნებას: მეორე აუცილებელი პირობა ამისა არის თვითცნობიერება. სუბსტანცია, როგორც ასეთი, უნდა იყოს მთლიანი და მას უნდა ჰქონდეს ამ მთლიანობის ცნობიერება. სუბიექტმა უნდა იგრძნოს თავისი მთლიანობა, უნდა შეიძნოს რომ ის არის ერთი, მთლიანი და უცვლელი.

რაციონალური ფსიქოლოგია ამ აზრის დასაბუთებას ასეთ ფორმაში გვაძლევს (კანტის მიხედვით): „ის, რაც შეიძნობს თავისთავის იგივეობას სხვადასხვა დროს, არის პიროვნება, სულს აქვს ასეთი ცნობიერება. მაშასადამე, ის არის პიროვნება“:

კანტის აზრით, სუბიექტის იგივეობის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ჩვენ ვხედავთ, რომ ის რჩება იგივედ, როცა იცვლებიან მისი მდგომარეობანი, მისი გამოვლინებანი, მაგრამ მუდმივობა შეიძლება დაედასტუროთ მხოლოდ იქ, სადაც გარეგანი გამოცდილება გვეძლევა. მხოლოდ გარეგამოცდილებას აქვს შესაძლებლობა ემპირულად მოგვაწოდოს მუდმივი მოვლენა, სუბსტანცია. შინაგანი გამოცდილება თავისი ბუნებით ისეთია, რომ გამორიცხავს უცვლელობისა და სიმყარის შემეცნებას. რამდენადაც შინაგამოცდილება არ შეიძლება გარეგამოცდილების სპეციფიკურ ნიშანს ატარებდეს, შეუძლებელია ისიც, რომ სული ჩვენ მოგვეცეს პიროვნების სახით, როგორც მყარი უცვლელი მოვლენა<sup>15</sup>.

მუდმივობის შესაცნობად გარეგამოცდილებაა აუცილებელი. სული ხოლოდ შინაგამოცდილებაში გვეძლევა. ცხადია, რომ სულის პიროვნულობა შეუშეცნებელი დარჩება. ამისათვის საჭირო პირველი პირობა არ გვეძლევა. იგივეობიდან მუდმივობაზე, უცვლელობაზე დასკვნის უფლება არ გვაქვს. რა საფუძველი გაგვაჩნია იმისათვის, რომ ვილაპარაკოთ ჩვენი მე-ს იგივეობაზე? საიდან გამოგვყავს ჩვენ სულის იდენტობის დებულება? გამოცდილება, რომელშიც შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სულის გამოვლინებას, ამის საშუალებას არ იძლევა, ჩვენ განკარგულებაშია მხოლოდ „ფაქტი“ „მე ვაზროვნებ“. აქედან უნდა გამოვიყვანოთ დასკვნა: ის ვინც აზროვნებს, არის სული, რომელიც შეიძნობს თავის თავს და ამიტომ არის პიროვნება.

აქ კვლავ იმ ძირითად ლოგიკურ ნახტომთან გვაქვს საქმე, რომელიც მთელი რაციონალისტური ფსიქოლოგიის ძირითად შეცდომას წარმოადგენს. ფორმულაში — „მე ვაზროვნებ“ — „მე“ არის მხოლოდ ფორმა, ლოგიკური პირობა ყოველგვარი შემეცნებისა, მაგრამ რაციონალური ფსიქოლოგია ლოგიკურის ადგილზე რეალურს აყენებს და ლოგიკურ მე-ს სუბსტანციულურ სულად აქცევს. მე არ არის ობი-

<sup>15</sup> შტრ. ეუნდტის აქტუალობის თეორიას. კანტი სულის აქტუალობის თეორიის პირველი ავტორია.

ექტი, არამედ მხოლოდ გვეჩვენება იგი ასეთად. ეს ტრანსცენდენტალური ილუზია რაციონალურ ფსიქოლოგიას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად წარმოუდგენია. ცხადია, რომ სადაც რეალურ ობიექტზე ლაპარაკი არ შეიძლება, მოხსნილია საკითხი მუდმივობაზე და უცვლელობაზე, პიროვნების პრობლემაც ამიტომ მოხსნილია. მოძღვრება პიროვნების შესახებ ეგზისტენციალური მსჯელობით გამოითქმება, ხოლო „მარტოდმარტო მე-დან, რაც არ უნდა ვატრიალოთ იგი, ეგზისტენციალური მსჯელობის მიღება შეუძლებელია“. ჩვენი თვითცნობიერების მთლიანობის ფაქტიდან არ შეიძლება დასკვნის გაშოყვანა რომელიმე ობიექტის, საგნის შესახებ.

დებულება — „სულიერი მოვლენების მრავალფეროვნება მიეწერება (ეკუთვნის) მე-ს“, იგივეა, რაც დებულება, რომ „მე მიეწერება ყველა ჩემს განცდას“. მხოლოდ ცნობიერების წყალობით იძენს ფსიქიკური მოვლენა მეობის ნიშანს. სხვადასხვა მდგომარეობათა წარმოდგენა როგორც ჩემისა არის იგივე, რაც ფაქტი ჩემი ცნობიერებისა. „ყველა ჩემი მდგომარეობა განიცდება სუბიექტურ მთლიანობაში“ არის ცარიელი, ანალიტიკური მსჯელობა. ჩემ შინაგან მდგომარეობათა არსებობა ჩემში იგივეა, რაც ჩემი ყოფნა ამ მოვლენათა საერთო სუბიექტად.

მეთოხე პარალოგიზმი ეხება სულის შემეცნების იდეალობას. რაციონალური ფსიქოლოგია დარწმუნებული იყო იმაში, რომ მისი ობიექტი სულის შემეცნება არსებითად სხვაა, ვიდრე სხვა მოვლენების, გარეგამოცდილების საგნების შემეცნება. ეს უკანასკნელი შეიცნობიან ისე, რომ ამ შემეცნების უეჭველობა არასოდეს არ არის ევიდენტური. რაციონალური ფსიქოლოგია თავისი ობიექტის შემეცნებას აბსოლუტურ მნიშვნელობას ანიჭებს.

შემეცნების სარწმუნო ხასიათს საფუძვლად უდევს ის მანძილი, რომელიც არსებობს შემეცნებელსა და შესაცნობს შორის. რაც მეტია ეს მანძილი, მით მეტი რაოდენობის საფეხურების გავლა ესაჭიროება მტკიცების პროცესს და პირიქით. შემეცნებელთან ახლოს მდგომი ობიექტი მისი შემეცნების გარანტიას ქმნის. ამ თვალსაზრისით სულის შემეცნებას უპირატესი პირობები აქვს მოცემული. ყველაფერი, გარდა აზროვნებისა, შეიძლება იქვის საგანი იყოს. მხოლოდ აზროვნებაა უშუალოდ მოცემული და მხოლოდ მისი არსებობაა აბსოლუტურად სარწმუნო.

ამ მოსაზრებიდან გამოდის რაციონალური ფსიქოლოგია და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ სარწმუნო არსებობა მხოლოდ სულს მიეწერება. რაციონალური ფსიქოლოგია ამ დებულებას შემდეგი სახის სილოგიზმით ასაბუთებს. „იმას, რისი არსებობის შესახებ შესაძლე-

ბელია დავასკვნათ, მხოლოდ როგორც მოცემულ აღქმათა მიზეზზე, აქვს მხოლოდ საექვო არსებობა. ყველა გარემოვლენა ისეთია, რომ მათი არსებობა აღიქმება არა უშუალოდ, არამედ გამოიყვანება მხოლოდ როგორც გარეაღქმების მიზეზი. მაშასადამე, ყოფიერება ყველა გარესაგნებისა არის საექვო“. აქ უარყოფილია გარემოვლენების რეალობის აზრი და აღიარებულია მათი იდეალური ხასიათი. რეალიზმი, პირიქით, გარემოვლენების ვექველი არსებობის დებულებას იცავს. რაციონალური ფსიქოლოგიის დასკვნას გარესინამდვილის მხოლოდ იდეალური არსებობის შესახებ კანტი „იდეალობის პარალოგიზმს“ უწოდებს.

გარემოვლენების ემპირიულ მოცემულობას აღიარებს როგორც რეალიზმი, ისე იდეალიზმიც. ამ მხრივ განხილული ეს მიმართულებანი — ორივე ემპირიზმია. განსხვავება იწყება იქ, სადაც საკითხი უხება ამ მოვლენების არსებობას. აქვს გარემოვლენებს ემპირიულთან ერთად რეალური, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა, თუ ისინი არსებობენ მხოლოდ როგორც ცნობიერების ფენომენები? პირველი დებულების დაცვა ნიშნავს ტრანსცენდენტალური რეალიზმის დაცვას, ხოლო მეორე დებულება საფუძვლად უდევს ემპირიულ იდეალიზმს.

რაციონალური ფსიქოლოგია ემპირიული იდეალიზმის პოზიციას იცავს გარესინამდვილის არსებობის საკითხში. კანტი ამ შეხედულების დაძლევიტ ცდილობს ანგარიში გაუსწოროს რაციონალურ ფსიქოლოგიას. ამას იგი ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის დაცვიტ ახერხებს.

ტრანსცენდენტალური რეალიზმი და ემპირიული იდეალიზმი მხოლოდ ნორმალურად, მხოლოდ პირველ მომენტში უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ტრანსცენდენტალური რეალიზმი აღიარებს, რომ გარესაგნები არიან საგნები თავისთავად, ე. ი. ჩვენ გვაქვს მათ შესახებ მხოლოდ წარმოდგენები. ისინი, როგორც საგნები თავისთავად, უშუალოდ არ გვეძლევიან. ამიტომ რჩება საფუძველი მათი თავისთავადობაში შეექვებისათვის. ეს ექვი ტრანსცენდენტალურ რეალიზმს გადააქცევს ემპირიულ იდეალიზმად, რომელიც ვარაუდობს, რომ გარესაგნები, რადგანაც ისინი მოთავსებული არიან სივრცეში, ჩვენს გარეთ, ჩვენი გრძნობის ორგანოებიდან დამოუკიდებელი უნდა იყონ. ჩვენი გრძნობადი მონაცემები არ ითვლება საკმარისად ამ საგნების სარწმუნო შემეცნების გარანტიად.

ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი თვიტ სივრცეს (და დროს) ცნობიერების კუთვნილებად აქცევს და ამიტომ ჩვენს გარეთ არსებული საგანი ნიშნავს მხოლოდ ჩვენ სივრცეში არსებულ საგანს. მატერია და მისი შინაგანი შესაძლებლობა, გარეშე ჩვენი გრძნობადო-

ბისა, არაფერია, რადგან მატერიაც, კანტის აზრით, მხოლოდ წარმოდგენაა.

როგორც ჩემი მე, ისე გარესაგნებიც თანაბარი უფლებით და მანძილთ ეძლევა შემშემცნებელ სუბიექტს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია. რომ ერთი მართო დროში გვეძლევა („მე“), მეორე კი — დროსა და სივრცეში. გარესაგნების არსებობის დასამტკიცებლად მე არ მჭირდება დასკვნა. ეს საგნები ისეთივე უშუალოდ გვეძლევა როგორც შინაგანი გამოცდილების მოვლენები. ცხადია, რომ სარწმუნო ხასიათი შინაგანი გამოცდილებისა არაფრით არ დგას უფრო მალა, ვიდრე სარწმუნო ხასიათი გარეგამოცდილებისა. შინაგანი და გარეგამოცდილებაც ორივე წარმოდგენებს გვეძლევს და არა საგნებს თავისთავად.

ამით უარყოფილია ემპირიული იდეალიზმი და, მაშასადამე, რაციონალური ფსიქოლოგიაც.

### ფსიქოლოგიური პრობლემა

ფსიქოლოგია დღიდან თავისი გაჩენისა, მეტ-ნაკლები სიცხადით ყოველთვის შეიცავდა პრობლემათა ორ განსხვავებულ ჯგუფს: ზოგად „მეტაფიზიკურს“ და ემპირიულს. პირველი ჯგუფი საკითხებისა სულის რაობას და მის ფიზიკურ რეალობასთან ურთიერთობას ეხებოდა უმთავრესად. საკითხების მეორე ჯგუფს ემპირიულად მოცემული ფსიქიკური ფენომენები შეადგენდა.

რაციონალური ფსიქოლოგიაც, შეეფერებოდა მას ეს თუ არა, აღნიშნული საკითხების ორივე ჯგუფს შეიცავდა. ამდენად შეიძლება იუქვას, რომ წმინდა რაციონალური ფსიქოლოგია ისტორიულად არასოდეს არავის არ შეუქმნია. ფაქტიურად მოცემული სისტემები ფსიქოლოგიისა, რომელიც რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სახელს ატარებენ, ყოველთვის შეიცავენ ემპირიული ფსიქოლოგიის ელემენტებს. წმინდა, ტრანსცენდენტალური ე. ი. მხოლოდ რაციონალური ელემენტებისაგან შემდგარი ფსიქოლოგია, რომელზედაც კანტი ლაპარაკობს, სინამდვილეში არასოდეს ყოფილა. კანტმა ეს კარგად იცის და ამიტომ როცა ის წმინდა ფსიქოლოგიაზე ლაპარაკობს, ყოველთვის გვაგრძნობინებს, რომ ლაპარაკია არა ემპირიულად, ისტორიულად არსებულ რომელიმე რაციონალისტურ სისტემაზე, არამედ იდეალურ კონცეფციაზე, რომელიც გამომდინარეობს (და რომელიც თვით კანტს გამოჰყავს) მოცემული პრინციპებიდან. რაციონალიზმთან მხოლოდ იქ გვაქვს საქმე, სადაც სისტემის ამოსავალი ცნებაა და მისი აგების ერთადერთი გზა და საშუალება ცნების ანალიზი და აქედან მიღებული მასალაა.

რაციონალური ფსიქოლოგიის პირველი ამოცანა სულის რაობის გარკვევა, მისი ატრიბუტების დადგენა იყო. მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ საშუალება იყო სამი ძირითადი საკითხის გადასაჭრელად, რომლის თეორიულ ინტერესს პრაქტიკულ-ეთიკურიც დაერთვოდა და ამით ის კიდევ უფრო მეტი ცხოველი ინტერესის საგანი ხდება.

პირველ რიგში უნდა გამოირკვეს, რა ურთიერთობაა სულსა და სხეულს შორის. შემდეგ გათვალისწინებულ უნდა იქნეს სულის არსებობის საკითხი მისი სხეულთან დაკავშირებამდე (პრეზგისტენციულობის პრობლემა) და სხეულისგან დაშორების შემდეგ (სულის უკვდავების საკითხი).

პირველი პრობლემის გადასაჭრელად სამკვარი თეორია იყო წამოყენებული: უშუალო ურთიერთობისა სულსა და სხეულს შორის, ოკაზიონალისტური და პრესტაბილური ჰარმონიის თეორია.

რაციონალურმა ფსიქოლოგიამ რადიკალურად დაუპირისპირა ერთიმეორეს სული და სხეული. როგორც ორი სრულიად განსხვავებული ნიშნების მატარებელი თავისთავადი საგანი, ბუნებრივია რომ ამის შემდეგ სულისა და სხეულის ურთიერთობა უძნელეს პრობლემად გადაიქცა. გასაგებია ისიც, რომ რაციონალური ფსიქოლოგია ერთ თეორიაზე ვერ ჩერდება და ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადასაჭრელად სამ განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს: უშუალო ურთიერთობის, კაუზალობისა და პრესტაბილური ჰარმონიის თეორიები რაციონალური ფსიქოლოგიის წარმომადგენლების მიერაა შექმნილი.

საინტერესოა, რომ მეორე ადგილზე დასახლებული თეორია პირველი თეორიის უკმარობის ცალკოფის ნიადაგზე აღმოცენდა, ხოლო მესამე ადგილზე ხსენებული თეორია მეორის უკმარობამ წარმოშვა. ამგვარად, რაციონალური ფსიქოლოგიის თეორიები, მიძღვნილი ფსიქოფიზიკური პრობლემებისადმი, ერთიმეორის განვითარებასა და გაგრძელებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ ერთიმეორის უარყოფას.

კანტს დამტკიცებულად მიაჩნია ამ თეორიების უძღურება და უნაყოფობა და თავის ამოცანას იმაში ხედავს, რომ უჩვენოს ამ უნაყოფობის მიზეზი და ამის შემდეგ საკითხის კრიტიკისტული გაგება წარმოადგინოს.

როგორც იყო აღნიშნული, ფსიქოფიზიკური პრობლემის რაციონალისტური ფორმა შეპირობებულია მატერიისა და სულის თავისუფალი სავნების სახით წარმოდგენით. კანტი ასეთ წარმოდგენას ილუზიად აცხადებს და საქმის ნამდვილი ვითარების აღდგენით თვით ფსიქოფიზიკურ პრობლემას ახალ სახესა და შინაარსს აძლევს.

მატერია, რომელიც ჩვენ ვიცით, რომელზედაც ლაპარაკის შემეცნებითი უფლებაც გვაქვს, კანტის აზრით, ჩვენში არსებული წარმოდგენაა, ჩვენი კუთვნილებაა. ნიშნები, რომელიც მატერიის არსებით

ევისებად ითვლება, ის ნიშნებია, რომელიც მატერიას ჩვენგან აქვს მიღებული. მატერია სპეციფიკური წარმოდგენაა, მისი დამახასიათებელი ნიშანი ვრცეულობაა. ამით განსხვავდება ის შინაგანი გამოცდილების მოვლენებისაგან. ეს ქმნის ილუზიას, რომ მატერია, როგორც სივრცეში არსებული, როგორც მაშასადამე, ჩვენს გარეთ არსებული თითქოს დამოუკიდებელია ჩვენგან და თავისთავადს საგანს წარმოადგენს. გაუგებრობას იწვევს ორაზროვანი ტერმინი „ჩვენს გარეთ“. ეს შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც „ცნობიერების გარეთ“ და აგრეთვე როგორც ცნობიერების შიგნით არსებული, მაგრამ მოცემული სივრცეში და ამით ჩვენგან რაღაც მანძილით დაშორებული. პირველ შემთხვევაში ტრანსცენდენტურ საგანთან გვაქვს საქმე, მეორეში — იმანენტურ მოვლენასთან. პირველის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით და არც არასოდეს გვეცოდინება რამე, ხოლო მეორე, როგორც ერთ-ერთი წარმოდგენა ჩვენს წარმოდგენათა შორის, ჩვენივე პროექტია და, მაშასადამე, ცნობილი ნიშნების მატარებელი.

ტრანსცენდენტალური ილუზია მატერიის ცნების ფალსიფიკაციას ორმაგი აქტის საშუალებით ახდენს. მატერია წარმოდგენას თავისთავადობის, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობის ნიშანს ანიჭებს და შემდეგ იმ ნიშნებს მიაწერს, რომელიც მას სუბიექტის წყალობით აქვს. ეს პიპოტაზირება და ტრანსცენდენტაცია იმანენტურისა არის ტრადიციული ფსიქოფიზიკური პრობლემის წყარო. ფიქრი, ცარიელი აზროვნება ტრანსცენდენტურზე შეიძლება და, ასე ვთქვათ, ნებადართულია, მაგრამ ამ აზროვნების შემეცნებად გამოცხადება დიდი შეცდომაა. ასეთ აზროვნებას არ აქვს მასალა, რომელიც ფორმის შესავსებადაა საჭირო. ცარიელი ფორმა აზროვნებისა შემეცნებას არ გვაძლევს და მისი ამ სახით გამოყენება ილუზიის მეტს არას იძლევა.

მატერია არ არის სუბსტანცია. ის არის მოვლენა, აზრი, წარმოდგენა და ისეთივე კუთვნილება ჩვენი, როგორც სხვა წარმოდგენები, რომელნიც შინაგანი გრძნობის საშუალებით გვეძლევა. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ მას აქვს შემდეგი სახის მაცდუნებელი თვისება: რადგან ის გვეძლევა გარეგრძნობის მიერ სივრცეში, ის თითქოს ჩვენს სულს შორდება და მის გარეთ არსებულად წარმოგვიდგება. ნამდვილად კი თვით ეს სივრცე, რომელშიაც გვეძლევა მატერია, ჩვენი წარმოდგენაა და მისი ასლი არ შეიძლება სულის გარეთ არსებობდეს.

ფსიქოფიზიკური პრობლემა, როგორც ორი დამოუკიდებელი სუბსტანციის ურთიერთობის პრობლემა, მოხსნილია და მის ადგილს იჭერს მოძღვრება ერთიანი გამოცდილების შესახებ. გასარკვევი მხოლოდ ის არის, თუ როგორ მყარდება კავშირი ერთსა და იმავე ცნობიერებაში არსებულ ორ სხვადასხვა გამოცდილებას შორის, შინაგანსა და გარე გამოცდილებას შორის.

თუ ჩვენ შინაგან და გარეგან მოვლენებს ერთიმეორესთან ურთიერთობაში მოვიყვანთ, ამას არაფერი შეუქმნის დაბრკოლებას: ორი გრძნობის ორგანოს ურთიერთობა არაფერს გაუგებარს არ წარმოადგენს და ამით ფსიქოფიზიკური პრობლემა კარგავს თავის მეტაფიზიკურ ხასიათს.

მატერია, სხეული, გულუბრყვილო ცნობიერებას (რომელსაც: ეყრდნობა რაციონალური ფსიქოლოგია) წარმოადგენილი აქვს როგორც მოქმედი მიზეზი (თავისთავადი საგნისა), რომლის შედეგს წარმოადგენს შინაგანი გამოცდილების მოვლენები. ერთი მთლიანი გამოცდილება, გამოცდილება შინაგანი და გარეგანი, რომელიც ერთ სუბიექტს მიეკუთვნება და ერთი სუბიექტის პროდუქტს წარმოადგენს თავისი ემპირიულ-რეალური თვისებებით, რაციონალური ფსიქოლოგიის მიერ ორი სუბსტანციის ორ განსხვავებულ პროდუქტად არის წარმოდგენილი და მათ შორის ურთიერთობა უძნელეს პრობლემადაა გამოცხადებული.

მართლაც და, თუ ვრცეულებრივ განმარტებებს, მოძრაობებსა და ფიგურებს შევადარებთ შინაგანი გამოცდილების მოვლენებს, მათ შორის შეუერივებელ წინააღმდეგობას დავინახავთ და მათი ურთიერთობა და კავშირი მარად გაუგებარი დარჩება. ამის მიზეზია ის, რომ ერთ სუბიექტში მოცემული ორგვარი გამოცდილება (შინაგანი და გარეგანი) ორი სუბსტანციისადმი მიკუთვნებული და ეს გარემოება ელობება წინ მათ გამოვლინებათა ურთიერთობის გაგებას.

ნამდვილად, კანტის აზრით, საქმის ვითარება ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: არსებობს ერთი სუბიექტი, რომელიც უცნობი საგნების ზემოქმედების შედეგად ორგვარ მოვლენას ქმნის თავისთავად. ერთი მათგანი სივრცეში (და დროში) თავსდება, მეორე მხოლოდ დროში. ეს არის მოცემული ფაქტი და არა ამიერიდან განსახორციელებელი ამოცანა. თუ რამეა აქ კიდევ გასარკვევი, ეს ისაა, რომ ერთ სუბიექტში მოთავსებულია ესოდენ განსხვავებული ორი გამოცდილება — შინაგანი და გარეგანი, უვრცეულო და ვრცელი. ამრიგად უბადალებული პრობლემა მოაზროვნე და ვრცეულ არსებათა ურთიერთზემოქმედების შესახებ, თუ ყველა წარმოსახულ სიძნელეებს უკუუვაგდებთ, დაიყვანება კითხვაზე — როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი მოაზროვნე სუბიექტში გარეგანი თვალსაჩინო წარმოდგენა, სახელდობრ, სივრცის წარმოდგენა (მისი სისაესის, ფორმისა და მოძრაობის). ამ კითხვაზე არც ერთ ადამიანს არ ძალუძს პასუხის გაცემა. ეს ხარვეზი ჩვენი ცოდნისა არაპოდეს არ შეივსება. შეიძლება მხოლოდ მისი აღნიშვნა და მიკუთვნება გარემოვლენისა ტრანსცენდენტალური საგნისადმი, რომელიც არის



პიზეზი ამ წარმოდგენებისა, მაგრამ რომელზედაც ჩვენ არაფერი ვიცით და არასოდეს არ გვექნება იმაზე რაიმე შემეცნება.

„სხეულები და მოძრაობანი არსებობენ არა როგორც ჩვენს გარეშე არსებული რამ. არამედ მხოლოდ როგორც წარმოდგენები ჩვენში და ამიტომ მატერიის მოძრაობანი არ ქმნიან ჩვენში წარმოდგენებს, არაჰედ თვით არიან (ისევე როგორც მატერია, რომელიც შეიცნობა მოძრაობათა საფუძველზე) მხოლოდ წარმოდგენები“.

რაციონალურმა ფსიქოლოგიამ სულის შესახებ სპირიტუალისტური შეხედულებები წამოაყენა. ის დიამეტრალურად დაუპირისპირდა მატერიალიზმს, რომელსაც ჰქონდა პრეტენზია თავისი პოზიტიური აზრი გამოეთქვა სუბსტანციის შესახებ.

კანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ამ თეორიების კრიტიკას. ის პრინციპულად აყენებს საკითხს კრიტიკის ხასიათზე და ამ საკითხის ორიგინალურად გადაჭრის საფუძველზე უარყოფს როგორც სპირიტუალიზმს, ისე მატერიალიზმს, მაგრამ უარყოფს არა დოგმატურად ან სკეპტიკურად, არამედ კრიტიკულად.

დოგმატური უარყოფა რომელიმე თეორიისა მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფის, შეფასების საგანს შეადგენს თვით თეზისი თეორიისა და მის ნაცვლად წამოყენებულია საწინააღმდეგო პოზიტიური დებულება: დავა მოწინააღმდეგეთა შორის იმაზე, რომ თითოეული მათგანი საძიებელი საგნის უკეთეს შემეცნებას იჩემებს და ამის ნიშნად აყენებს ახალ დებულებას.

სკეპტიკური თვალსაზრისი სადავო საგანზე ანტინომიურ დებულებებს აყენებს და როგორც თეზისს, ისე ანტითეზისს ერთგვარად დასაბუთებულად და ერთგვარად მნიშვნელოვნად თვლის. შედეგი ისაა, რომ არც თეზისი და არც ანტითეზისი არ არის გამარჯვებული.

სკეპტიკური თვალსაზრისი მხოლოდ მოჩვენებითად ეწინააღმდეგება დოგმატურს. ძირითადი ნიშანი ორივეს ერთი აქვთ. ორივე აცხადებს საგნის ცოდნის პრეტენზიას და ამ პრეტენზიაზე ამყარებს თავის მოსაზრებას.

სულ სხვანაირად უდგება საკითხს კრიტიციზმი. ის ხელუხლებლად ტოვებს თეზისს და მხოლოდ საბუთს ამოწმებს მისას. არის თუ არა ამა თუ იმ თეზისისათვის გამოყენებული დასაბუთება კანონიერი. საფუძვლიანი; კრიტიციზმი არ ზღის სადავოს თეზისის სისწორეს, იგი მხოლოდ საბუთს აფასებს და ამტკიცებს, რომ როგორც სპირიტუალისტური, ისე მატერიალიზმის თეზისის საბუთი უკანონოა, მტკიცებინ ძალას მოკლებულია. კრიტიციზმი იმას კი არ ამბობს, რომ მან უკეთ იცის საგანი, ვიდრე სპირიტუალიზმმა და მატერიალიზმმა. არც დოგმატიზმსა და არც სკეპტიციზმს ის არ ეჯიბრება საგნის ცოდნაში, ის სრულიად არ აცხადებს ამის პრეტენზიას. მას საქმე აქვს

არგუმენტაციასთან, რომელსაც ამ შემთხვევაში უმართებულად მიიჩნევს: როგორც დოგმატიზმი (სპირიტუალიზმი და მატერიალიზმი), ისე სკეპტიციზმი ემყარება გამოგონებულ, ფანტასტიკურ საგანს და ამ ფაქტის ცხადყოფასთან ერთად უქმდება მათი პრეტენზიები. კრიტიციზმი უჩვენებს მხოლოდ, რომ მტკიცება არაა დასაბუთებული, და არ ამბობს, რომ ის არასწორია.

ზემოთ დასახელებული თეორიებიდან ორი უკანასკნელი შემუშავდა პირველის კრიტიკის საფუძველზე. პირველი თეორია ფიზიკური ურთიერთობის გავრცელებული საყოველთაო გულუბრყვილო შეხედულებაა. მისი მოწინააღმდეგე დოგმატური თეორიები — ოკაზიონალიზმი და პრესტაბილური ჰარმონიის თეორია შეუძლებლად თვლიან უშუალო, ფიზიკურ ზემოქმედებას სულსა და მატერიას შორის იმ საბუთით, რომ მატერია და ჩვენი წარმოდგენები სხვადასხვა ბუნებისანი არიან და ამიტომ უშუალო ურთიერთობაში ვერ იქნებიან ერთმანეთთან. საჭიროა შუამავალი, მესამე ინსტანცია, რომელიც ამ ურთიერთობას განახორციელებს.

კანტის აზრით, მოსაზრება, რომელიც ფიზიკური ურთიერთობის თეორიას უარყოფს სხეულისა და სულის დუალისტურად წარმოდგენის გამო, თვით დგას დუალისტურ თვალსაზრისზე. ოპოზიციურ თეორიებსაც მატერიის ქვეშ წარმოდგენილი აქვთ არა ჩვენში არსებული წარმოდგენები, არამედ ტრანსცენდენტაიაქმნილი გარეგარდობის მოვლენები, რომელნიც მხოლოდ მათი ამგვარად წარმოდგენის შემდეგ შეიძლება ქმნიდენ დაბრკოლებას სულთან უშუალო ურთიერთობისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში რა აზრი ექნებოდა ასეთ მოსაზრებას ფიზიკური ურთიერთობის თეორიის წინააღმდეგ? გამოვიდოდა ასეთი მოსაზრება: „შეუძლებელია მატერია (წარმოდგენა ჩვენში) იყოს გარემიზეზი ჩვენი წარმოდგენისა“. ასეთი მოსაზრება აზრიანი იქნებოდა მხოლოდ ისეთი დებულების წინააღმდეგ, რომელიც იტყობდა: „მატერია, რომელიც არის წარმოდგენა ჩვენში, არის გარეგანი მიზეზი ჩვენი წარმოდგენებისა“. ასეთ შეხედულებას, რასაკვირველია, არასოდეს არაეინ არ იცავდა.

ოკაზიონალისტურსა და პრესტაბილური ჰარმონიის თეორიებს არ შეუძლიათ ფიზიკური ურთიერთობის თეორია უარყონ, რადგან თვითონ დგანან იმავე თვალსაზრისზე, რომელზედაც ეს თეორია.

აზრი, რომ მატერია როგორც წარმოდგენა, არ შეიძლება ჩვენს წარმოდგენებთან იყოს უშუალო ურთიერთობაში, უაზრობაა, თუ ის იქნება გამოყენებული უშუალობის თეორიის წინააღმდეგ. უშუალობის თეორია ასეთ კაუზალობას არასოდეს იცავდა, რადგან იგი უაზრობაა. არც იმ შემთხვევაში იქნება დაძლეული უშუალობის თეორია თუ მა-

ტერიაში იქნება ნაგულისხმევი საგანი თავისთავად, რომლის შესახებაც არაფერ არაფერი იცის და არც შეიძლება იცოდეს. თუ ასეთი საგანია ნაგულისხმევი მატერიის ქვეშ, მაშინ ოკაზიონალიზმი და პარმონიის თეორია ვერ დაამტკიცებენ, რომ მას — ამ უცნობ საგანს — არ შეუძლია იყოს მიზეზი ჩვენი წარმოდგენებისა. რაც არ ვიცით და არ შეიძლება ვიცოდეთ, იმაზე ვერც იმას ვიტყვი თუ რა შეუძლია მას და რა არა. ასე, რომ ეს თეორიები ვერ იძლევიან ფიზიკური ურთიერთობის თეორიას. მხოლოდ კრიტიციზმს შესწევს ძალა უშუალობის თეორიის უკმარობა დაამტკიცოს.

საკითხი აქ ასე დგება: არის თუ არა დასაბუთებული ის აზრი, რომ სხეული იმ ნიშან-თვისებებით, რომელიც მას ჩვენს მოცემულობაში აქვს, არის საგანი თავისთავად, რომელიც ჩვენი წარმოდგენების მიზეზად უნდა მოგვევლინოს?

კანტმა თავის „ესთეტიკაში“ დაამტკიცა, რომ სივრცე სუბიექტური ფორმაა გარეგარშობის აღქმისა და ყველაფერი, რაც სივრცეში გვეძლევა: ფორმა, მოძრაობა და სხვ., მეტი არაფერია თუ არა ჩვენი სუბიექტური მდგომარეობა, რომელსაც თავისთავადი, დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია.

ცხადია, რომ უშუალო ურთიერთობის თეორიას არა აქვს უფლება გამოცდილების მოვლენა ტრანსცენდენტალურ ობიექტად აქციოს და ან უცნობი საგნის მიზეზობრივ შესაძლებლობაზე ილაპარაკოს ჩვენი წარმოდგენების მიმართ. მატერია პირველი მნიშვნელობით (ეს არის, კანტის აზრით, ერთადერთი კანონიერი გაგება) არ შეიძლება წარმოდგენის მიზეზი იყოს, რადგან იგი თვითონ არის წარმოდგენა, ხოლო მატერია მეორე, ტრანსცენდენტალური საგნის მნიშვნელობით არ შეიძლება წარმოდგენის მიზეზად ვივარაუდოთ, რადგან ასეთ საგანზე ჩვენ საერთოდ არაფერი ვიცით.

ფიზიკური ურთიერთობის თეორიის სიყალბე იმაშია, რომ დაუსაბუთებელ დებულებას, ტრანსცენდენტალურ დუალიზმს ემყარება: ერთი გამოცდილების ორი სხვადასხვა მოვლენა, შინაგანი და გარეგანი, ორ სხვადასხვა სუბსტანციად აქცია. ამის შემდეგ უნდა წამოჭრილიყო მოჩვენებითი პრობლემა ამ ორი სუბსტანციის ურთიერთობის შესახებ. ორი რამ, წარმოდგენილი ორი სუბსტანციის სახით, რომელთაგან ერთი ჩვენ ვართ თვითონ, ხოლო მეორე ჩვენს გარეთ. საერთოდ ცნობიერების გარეთ ნავარაუდევია, არაა შემეცნებაში მოცემული, არ შეიძლება შემეცნების საგანს შეადგენდეს. ფსიქოფიზიკური პრობლემის ტრადიციული დაყენება, რაციონალური ფსიქოლოგიიდან მომდინარე, უკანონოა. მატერიით ჩვენი წარმოდგენების გენეზისის ახსნა ულოგიკოა: თვითონ მატერიაც ხომ წარმოდგენაა და მეტი

არაფერი? თუ მაინც არის აქ რამე ისეთი, რაც გაკვირვებას იწვევს, ეს სივრცის წარმოდგენის არსებობაა ჩვენში, სივრცისა, რომელიც გარეგარძნობის მასალას პერსპექტივაში ათავსებს. სხვანაირად, პრობლემაა ის, თუ რატომ არა გვაქვს ჩვენ მარტო დროის ინტუიცია და რატომ არიან ერთ სუბიექტში მოთავსებული დრო და სივრცე?

სულის არსებობა სხეულთან დაკავშირებამდე ტრანსცენდენტალური დუალიზმის მიხედვით ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ჯერ კიდევ არ აღმოცენებულა გარეგარძნობა და, მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური საგნების ზემოქმედების საპასუხოდ არ იქნება ჩვენში ის მოვლენა, რომელსაც სხეული ეწოდება, რომელიც სივრცეშია მოთავსებული. ტრანსცენდენტალური საგნები ამ შემთხვევაში წარმოდგენილი იქნებიან სრულიად განსხვავებულად.

სულის უკვდავება, ე. ი. შინაარსი სხეულთან კავშირის გაწყვეტის შემდეგ ასე უნდა ვიაზროთ: ტრანსცენდენტალური საგანი აღარ იწვევს ჩვენში ისეთ მოვლენებს, რომელთაც სხეული, მატერია ჰქვია: გარეგარძნობები, სივრცითი წარმოდგენები ქრებიან, მაგრამ ჩვენთვის უცნობი ტრანსცენდენტალური ობიექტი შეიძლება მაინც მოქმედებდეს და იწვევდეს ჩვენში სრულიად სხვა მოვლენებს, ვიდრე სხეული და მატერიაა თავისი სივრცითი და მოძრაობითი ნიშნებით.

ასე შეიძლება იმსჯელოს ადამიანმა სულის წინარეარსებობისა და უკვდავების შესახებ. მაგრამ არ არსებობს არავითარი საბუთი იმისი, რომ ეს მართლა ასეა. საქმე ტრანსცენდენტალური საგნის ნიშან-თვისებებს ეხება. რომელზეც ჩვენ არაფერი არ ვიცით. არ ვიცით, რა შესაძლებლობა იმალება ამ საგანში, რისი გამოწვევა შეუძლია მას და ა. შ.

მაგრამ ამ დებულებების გაბათილებაც არ შეიძლება: ამისთვისაც საჭირო იქნებოდა იმავე საგნის, ტრანსცენდენტალური საგნის ცოდნა. მაშასადამე, თეზისი ისევე უსაფუძვლოა, როგორც ანტითეზისი. თუ მატერიალიზმი და სპირიტუალიზმი მაინც დაბეჭითებით იცავდნენ თავიანთ თეზისებს, რომელნიც ერთიმეორეს ეწინააღმდეგებიან, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ცდილობენ შეავსონ ის მარადიული ხარვეზები ჩვენს შემეცნებაში, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. შევსება ხდება პარალოგიზმების (იხ. ზემოთ) საშუალებით. იმიტომ საჭიროა მტკიცე უარისთქმა იმაზე, რაც შეუძლებელია (ხარვეზის შევსება ჩვენს შემეცნებაში) და, კრიტიციზმის თანახმად, შემეცნების სწრაფვის შეჩერება იქ, სადაც ბუნებრივი საზღვარია მიჯნა ხელის აღება ამ საზღვრის გადალახვის ცდაზე. ჩვენ არაფერი ვიცით და არც შეიძლება ვცოდნეთ როგორც სულის პრეეგზისტენტობის შესახებ, ისე მისი უკვდავობის შესახებ. ასეთი საკითხები უკანონოა, ცოდნის სფეროს არ შეადგენს. სპირიტუალიზმისა და მატერიალიზმის და-

ვა ამ საკითხებზე მარად უნაყოფო იქნება, საკითხი არც ერთის სსსარგებლოდ არ გადაიჭრება — ორივეს არგუმენტაცია დოგმატურია და, მაშასადამე, თანაბრად მიუღებელი.

## დასკვნა

რაციონალური ფსიქოლოგიის საგანია „მე ვაზროვნებ“, ცნობიერება. ის, მაშასადამე, ეხება არა მოცულობას, არამედ მის აუცილებელ პირობას, იმ ფაქტს, რომ რაიმე მოცემულია. ემპირიული კვლევის საგანს შეადგენს მხოლოდ მოცემული და, ცხადია, რომ რაციონალური ფსიქოლოგია ემპირიულ კვლევას ვერ აწარმოებს. ის ამ შემთხვევაში გადაიქცეოდა ემპირიულ ფსიქოლოგიად.

რაციონალური ფსიქოლოგია თავის შემადგენლობაში ვერ შეიტანს ვერაფერს ემპირიულს. ის აუცილებლად უნდა იყოს წმინდა ფსიქოლოგია „განწმენდილი“ ემპირიული მასალისაგან. ყოველივე ის, რაც შინაგან გამოცდილებაში გვეძლევა, ემპირიული მოცემულობაა. ის მთლიანად ემპირიული ფსიქოლოგიის საგანია. წმინდა ფსიქოლოგიამ იმას უნდა ჩაჰკიდოს ხელი, რაც ამ გამოცდილების და აგრეთვე გარეგამოცდილების წინარე პირობას შეადგენს. ეს არის ცნობიერება „მე ვაზროვნებ“. როგორც ყოველგვარი გამოცდილების პირობის — (ცნობიერების) შემსწავლელი, რაციონალური ფსიქოლოგია ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიაა. კანტი მას ასედაც უწოდებს.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია? გამოცდილების პირობების დაძებნა და მათი ფუნქციების დადგენა-გამორკვევა კრიტიციზმის საქმეა. ამას ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია აკეთებს. რამდენად არის კანონიერი ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიაზე ლაპარაკი?

თუ ფსიქოლოგიაში ვიგულისხმებთ სპეციალურ მეცნიერებას, რომელსაც თავისი კვლევის საგანი აქვს და პოზიტიური მონაცემებით აგებს თავის სისტემას, იგი ტრანსცენდენტალური აღარ შეიძლება იყოს. კანტის აზრით, ის არ შეიძლება მაშინ იყოს არც რაციონალური, არამედ მხოლოდ ემპირიული ხასიათისა. ამიტომ გამოთქმა „ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია“ არ უნდა იქნეს გაგებული როგორც სპეციალური მეცნიერება, არამედ როგორც ფილოსოფიური დარგი, სახელდობრ, როგორც „დისციპლინა“, რომელსაც სპეციალური დავალება აქვს: აუკრძალოს ფსიქოლოგიას ტრანსცენდენტალური იდეის (სულის) საგნის სახით წარმოდგენა და მისი შესწავლა როგორც მოცემული ფაქტისა. სული არის იდეა და არა ფაქტი, რომლისთვისაც მოცემულობაა არსებითი ნიშანი. იდეას არასოდეს არა აქვს ადეკვატური მოცემულობა, შინაარსი, ადეკვატური ინტუიცია. ამიტომ მისი

კონსტიტუცია შეუძლებელია. იდეა, ამ შემთხვევაში, სულის, აბსოლუტური სუბიექტის იდეაა მხოლოდ. იგი შემეცნების რეგულატორია მხოლოდ, ერთგვარი მოწოდებაა იმისაკენ, რომ შინაგანი გამოცდილების შემსწავლელი მეცნიერება არასოდეს არ შეჩერდეს და საბოლოო მიზანი მიღწეულად არ მიიჩნიოს. იდეა სწორედ იმიტომ არის იდეა, რომ მისი მიღწევა შეუძლებელია. ის ყოველთვის კვლევა-ძიებას წინ უდგას, როგორც იდეალი, რომლის სრული განხორციელება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს: ეს იქნებოდა არა იდეის განხორციელება, არამედ მისი გაუქმება. ერთადერთი შესაძლებელი „განხორციელება“ იდეისა არის მისით: სარგებლობა, როგორც მაქსიმით.

კანტის მიხედვით, მაშასადამე, მეცნიერება ცნობიერების შესახებ შეუძლებელია. ცნობიერება, რომელიც ტოლია პრინციპისა — „მე ვაზროვნებ“, ყოველგვარი შემეცნების ლოგიკურ პირობას წარმოადგენს. ცნებაც, კატეგორიაც შემეცნების პირობაა, მაგრამ ისეთი, რომელიც ემპირიულ განხორციელებას აღწევს. მისი შემეცნება განხორციელებული შემეცნების ფაქტში ხდება. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია შესაძლებელია, როგორც შემეცნების ფაქტის ანალიზი, მისი შემეცნება. ტრანსცენდენტალური ელემენტების მიგნება მეცნიერული ფაქტის ანალიზითაა შესაძლებელი.

ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია ეხება არა კერძო ხასიათის პირობას, არამედ შემეცნების აბსოლუტურ პირობას, იმას, რაც ყოველგვარ შემეცნებას თანაბრად სჭირდება. ამით აიხსნება ის, რომ „ცნობიერება საერთოდ“, რომელზედაცაა აქ ლაბარაკი, შინაარსეულად არაა განსაზღვრული. არ არის იმიტომაც, რომ ის, რაც ყველაფერს ერთნაირად ეხება, არაფერს აღარ ეხება საკუთრივ, სპეციფიკურად. ისიცაა მხედველობაში მისაღები, რომ კანტი ემპირიულ მონაცემებში ყველგან მხოლოდ ინდივიდუალურს გულისხმობს, რომელიც ცნება კატეგორიაში უნდა გაფორმდეს ზოგადის სახით. იდეის შესატყვისი ემპირიული ინტუიცია არ შეიძლება და იმიტომ იდეის შემწეობით პოზიტიური შემეცნება არ აიგება.

ამოიწურება თუ არა მთელი შესაძლებლობა იმით, რომ ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია „დისციპლინის“ როლში გამოდის? შეიძლება თუ არა საერთოდ ფსიქოლოგია როგორც ფილოსოფიური მიმართულება?

წეოკანტიანელები, განსაკუთრებით ნატორპი, ამ კითხვაზე დადებით პასუხს იძლევიან. სუბიექტურის შემეცნება ისეთივე ზოგადი ამოცანაა, როგორც შემეცნება ობიექტურისა. ფილოსოფია ორივე სახის შემეცნებას გულისხმობს. მაგრამ ეს მაინც არ არის იმის შემეცნება, რასაც რაციონალიზმი ესწრაფოდა. აქ სულის შემეცნება კი არ ხდება,

არამედ გონების მუშაობის გააზრება, იმ აქტების „ხილვა“, რომელთა საშუალებით აზროვნებამ ობიექტი ააგო. აგების, წინსვლითი პროცესის მომენტში მოქმედების შემეცნება შეუძლებელია. ამისათვის საჭიროა უკან დაბრუნება, იმ გზის უკანვე გამოვლა, რომელმაც წინსვლისას საჯანი, ობიექტი მოგვცა. აქედან მიმდინარეობს ე. წ. რეკონსტრუქციის მეთოდის საჭიროება.

კანტმა მკაცრად გაილაშქრა რაციონალური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ. მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, ეს კრიტიკა არის კრიტიკა იდეალისტისა, ლოგიცისტისა სპირიტუალიზმის წინააღმდეგ. ერთიმეორეს ებრძვის „აზროვნება“ და „სული“. რაციონალიზმი რეალურ არსებობას იცავს, კანტი ამას უარყოფს და მხოლოდ იდეურ, ლოგიკურ არსებობას აღიარებს. ასეთი ბრძოლა მატერიალიზმს არაფერს შესძენს.

ფსიქოლოგიას რეალობასთან უნდა ჰქონდეს საქმე. ასეთი რეალობა უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის პროდუქტია. კანტმა გადააზრა რაციონალიზმი, მაგრამ მის ნაცვლად ისეთი ცნება წამოაყენა, რომელთანაც ბრძოლა კიდევ უფრო მეტ დახელოვნებას მოითხოვს, ვიდრე ბრძოლა რაციონალიზმის წინააღმდეგ.

კანტმა სულის ცნებას ის ფუნქციაც წაართვა, რაც აქვს სამყაროს იდეას ბუნების შემეცნების პროცესში. არ არის ნაჩვენები რატომ არ შეიძლება სულმა ზღვრული ცნების როლი შეასრულოს და სულიერი მოვლენების შეუჩერებელ შემეცნებას საფუძვლად დაედოს.

რაციონალიზმი ჭარბად შეიცავდა იდეალისტურ მომენტებს. კანტის კრიტიკა ამ მომენტებს არ შეხებია და ვერც შეეხებოდა, რადგან თვით მისი თვალსაზრისით ამ შეხედულებას ეყრდნობა. კანტის კრიტიკას ფსიქოლოგიის სისტემის შენებისათვის პოზიტიური არაფერი მიუცია. ამის ილუსტრაციად ისიც გამოდგება, რომ მისი მოძღვრება ე. წ. ემპირიული ფსიქოლოგიის შესახებ არ არის ამ კრიტიკასთან ორგანულ კავშირში, არ გამომდინარეობს მისგან.

### დ ა მ ა ბ ი მ ა

**Cogito** — დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს გ ა გ ე ბ ა :

**დ ე კ ა რ ტ ი :** ინდივიდუალური ამოსავალი წერტილი: მე დეკარტი ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ, როგორც მოაზროვნე სუბსტანცია (სპირიტუალისტური რეალიზმი).

**კ ა ნ ტ ი :** Cogito — ზოგადია. ის ნიშნავს ყოველი მსჯელობის ლოგიკურ სუბიექტს. ის არის იმ „ფაქტის“ გამოთქმა, რომ ყოველი მსჯელობა გულისხმობს ცნობიერებას. თავისთავად აღებულ

„მე ვაზროვნებ“ უშინაარსოა. ის ფორმალური პირობაა მსჯელობის. მარტო მის საფუძველზე ვერავითარი ყოფიერება ვერ მიიღება

(ფორმალისტური იდეალიზმი).

ნეოკანტიანელები (მარბურგის სკოლა): „Sum Cogito — დებულებაში ეკუთვნის აზროვნებას და არა მოაზროვნეს. აქ აზროვნების ყოფიერება მტკიცდება და არა მოაზროვნე სუბსტანციისა, რომელიც თითქმის აზროვნებას წარმოშობს.

(ლოგიკური რეალიზმი. რეალისტური იდეალიზმი).

ყოფიერების პრობლემა

დეკარტი ცდილობს (მეორე კატეგორიის) ყოფიერება დაასაბუთოს. (პირველი ღმერთია).

კანტი ცდილობს ცნობიერებას რეალური არსებობა წაართვას. მას ყოფიერება აქვს უზრუნველყოფილი Ding an sich-ის საშუალებით.

ნეოკანტიანელები ყოფიერებას უზრუნველყოფენ აზროვნების რეალიზმის გზით.

Cogito — დებულება და რაციონალური ფსიქოლოგია (ფსიქოლოგიის აღმოცენება).

1. აზროვნება და „მე“ არ არის ერთი და იგივე. ერთია სუბსტანცია („მე“), მეორე მისი ფუნქცია. რადგან „მე“ ყოფიერებას მიეკუთვნება, საღმე უნდა ჰქონდეს მას აღვილი. ასეთ აღვილად, ბუნებრივია, მიჩნეულ იქნა შინაგანი გამოცდილება.

2. „მე“, თანახმად დეკარტისა, არ არის დასკვნის გზით მიღებული. მაშასადამე, ის გამოცდილებაში უნდა გვეძლეოდეს. ეს გამოცდილება ინტუიციის ხასიათისაა. ამგვარად, „მე“ გადაიქცა ფსიქოლოგიის საგნად.

3. თუ „მე“, გამოცდილებაში მოცემული, განხილული იქნება მისი გამოვლინების, მისი ემპირიული არსებობის საფუძველზე, საქმე გვექნება ემპირიულ ფსიქოლოგიასთან. თუ სულზე ვიმსჯელებთ არა მისი (შემთხვევითი) გამოვლინების მიხედვით, არამედ მისი ცნების მიხედვით და მხოლოდ აქედან ვამომდინარე დასკვნებს მივიჩნევთ ფსიქოლოგიისათვის ვარგის მასალად, საქმე რაციონალურ ფსიქოლოგიასთან გვექნება. რაციონალიზმი, კანტის აზრით, ცნების ანალიზს არ უნდა გასცდეს.

4. რაციონალურ ფსიქოლოგიაში არ შეიძლება ემპირიული დაკვირვების ერთი მომენტიც კი იყოს დაშვებული: მყისვე მთელი სისტემა ემპირიულ ფსიქოლოგიად იქცევა.



5. ყოველგვარი განცდის აბსოლუტური პირობა არის „მე ვაზროვნებ“. ამიტომაც არ შეიძლება ემპირიული მასალის გამოყენება „მე ვაზროვნების“ შესახებ.

რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც დოქტრინა, შეუძლებელია.

1. შემეცნების ორი აუცილებელი პირობა: ცნება და ინტუიცია.

2. „მე ვაზროვნებ“-ის ადექვატური ინტუიცია არ არსებობს: ის, რაც არის საგნობრიობის აბსოლუტური პირობა, არ შეიძლება საგანი იყოს, ის, რაც არ შეიძლება საგანი იყოს, არ შეიძლება შემეცნების ობიექტს წარმოადგენდეს. ცნობიერება, როგორც ასეთი, პირობაა ყოველგვარი შემეცნებისა და სწორედ ამიტომ არაა იგი შემეცნების საგანი.

3. რაციონალური ფსიქოლოგია აბსოლუტურ პირობას საგნისას საგნად აქცევს და მის შესწავლას ფსიქოლოგიას აკისრებს. ფსიქოლოგია, ამის მიხედვით, უნდა იყოს დოქტრინა „მე“-ს შესახებ. ეს კი შეუძლებელია და უკანონო.

4. რაციონალური ფსიქოლოგიის დასკვნა „მე ვაზროვნებიდან“— „მე ვარ სუბსტანცია“ არის პარალოგიკური დასკვნა“.

გნოსეოლოგიურ ემპირიზმსა და რაციონალიზმს შორის ბრძოლა წარმოებს მეტწილად ერთი საკითხის გარშემო: რა არის შემეცნების ძირითადი საყრდენი, გამოცდილება თუ აზროვნება, გრძნობის ორგანოები თუ გონება?

როგორც ცნობილია, ემპირიზმი უპირატესობას ანიჭებს გამოცდილებას, გრძნობის ორგანოების მონაცემებს, შეგრძნებას. რაციონალიზმი გადამწყვეტ მომენტად შემეცნებაში თვლის გონებას, აზროვნების პროდუქტებს, ცნებას. მარტივად რომ ვთქვათ, რაციონალისტა ემყარება აზროვნებას, ემპირისტი — შეგრძნებას.

ამ სახით იყო წარმოდგენილი დაპირისპირება ემპირიზმსა და რაციონალიზმს შორის, როცა ჯ. ლოკმა წამოაყენა დებულება შემეცნების ორი წყაროს არსებობის შესახებ. შეგრძნებას მან მიუმატა რეფლექსია როგორც შემეცნების მეორე წყარო.

რამდენადაც შეგრძნების აღიარება შემეცნების წყაროდ ლოკის გნოსეოლოგიურ მრწამსს ნათლად გვისახავს, რეფლექსიის ცნების შემოტანამ ამავე ზომისად გააბუნდოვანა ამ მოაზროვნის ფილოსოფიური კვალიფიკაციის საქმე. ფილოსოფიის ისტორიაში გაჩნდა ახალი პრობლემა: ვინ არის ნამდვილად ლოკი, ემპირისტი თუ რაციონალისტი? მატერიალისტი თუ იდეალისტი?

ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ რეფლექსიას, მის შინაარსსა და ფუნქციას შემეცნების პროცესში.

ორი საწინააღმდეგო შეფასება მიიღო ლოკის ფილოსოფიამ რეფლექსიის ცნების შემოღების გამო. ზოგი მკვლევარი ამაში ხედავს ემპირიზმიდან ამოსული აზროვნების წინსვლას რაციონალიზმისა და იდეალიზმის მიმართულებით და ლოკს ქება-დიდებას ასხამს ამის გამო (ვ. სერებრენიკოვი, გვ. 358; ვ. ვინდელბანდი, გვ. 205; ჯ. ლუისი, გვ. 454), ზოგიც ლოკის ამ ნაბიჯს ახასიათებს როგორც ემპირიზმის დაღატაკს და სწორი გზიდან გადახვევას (ე. პრისტლი, გვ. 152. ე. კონდილიაკი, გვ. 47). მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოითქვა აზრი, რომელიც ამ უკანასკნელ ინტერპრეტაციას უახლოვ-

\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

დება: რეფლექსიის ცნების შემოტანის გამო ლოკს ბრალად ედება რეალიზმის ღალატი და მატერიალისტური პრინციპიდან გადახვევა (История философии. გვ. 435). აქედან გამომდინარე, ამტკიცებენ, რომ რეფლექსიის ცნების ამოღება ლოკის ფილოსოფიური სისტემიდან იქნებოდა ამ სისტემის გაუმჯობესება შინაარსეულად და ფორმალურ-ლოგიკურადაც.

არის თუ არა მართებული ლოკის კონცეფციის ასეთი ინტერპრეტაცია? რა იჯულისხმება ნამდვილად რეფლექსიის ცნებაში და რას უქადის ამ ცნების ამოღება საკუთრივ ლოკის ფსიქოლოგიას? თუ რეფლექსიის ცნება განუყრელად არის დაკავშირებული ლოკის ფსიქოლოგიასთან, სად არის მისი ადგილი? რა ფუნქციას ასრულებს იგი ფსიქიკურის შესწავლის საქმეში?

ლოკის მთავარი პრობლემა: გრძნობადი მასალიდან შემეცნების მიღების პრინციპი, წამოყენებული ფრ. ბეკონის მიერ, საჭიროებდა სისტემატური ხასიათის დამუშავებას. ეს ნიშნავდა, უბირველეს ყოვლისა, იმის ვარკვევას თუ როგორ იქნება გამოცდილება როგორც შემეცნების ფაქტი, როგორ არის შესაძლებელი თვით გამოცდილება. ორი გზა იყო მოხაზული შემეცნების გენეზისის დასადგენად. ორი განსხვავებული პრინციპით შეიძლებოდა წარმართულიყო ამ ამოცანის გადაჭრა. ერთია გამოცდილება-შემეცნების მიღება იმისაგან, რაც არ არის ცოდნა და გამოცდილება (*generatio aequivoca*), ხოლო მეორე, იმთავითვე არსებული ჩანასახიდან ნამდვილი, განვითარებული შემეცნების მიღების გზა (*generatio ab ovo*). პირველ გზას დაადგა ჯ. ლოკი, ხოლო მეორეს — ლაიბნიცი (კ. ფიშერი, გვ. 375).

ლოკის თვალსაზრისის შესაბამისად, ორგვარ გენეზისზე შეიძლება მსჯელობა, გენეზისზე ან აქტზე, რომელიც ხდება ფსიქიკურის, ცნობიერების გაჩენამდე, და ფსიქიკურის გაჩენის შემდეგ, ფსიქიკურში, ცნობიერების სინათლეში მიმდინარე გენეზისზე. პირველი სახის გენეზისის კვლევას ლოკი ფიზიოლოგიურ-მეტაფიზიკურს ეძახის და მას თავისი ფილოსოფიური ინტერესის გარეთ ტოვებს და მხოლოდ იმის ვარკვევას ისახავს მიზნად, რაც ხდება იდეების, შემეცნების კონსტიტუციური ელემენტების ურთიერთობის ასპექტში. აქ ემპირიული კვლევა იჯულისხმება, განსხვავებით ე. წ. ფიზიოლოგიური კვლევებიდან, სადაც არ შეიძლება უშუალოდ, ცნობიერებაში იყოს მოცემული თვით პროცესი ცნობიერების წარმოშობისა. საფიქრებელია, რომ ასეთ ძიებას ამიტომაც, მისი არაემპირიულობის გამო ლოკი მეტაფიზიკური ხასიათის კვლევას უწოდებდა<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> არ შეიძლება არ გაგვიჩნდეს ასოციაცია ტრანსცენდენტალური ცნობიერებისა და გონების წარმოსახვითი ძალის არაცნობიერად მუშაობის თეორიისა: როგორც

რახან ლოკი ცნობიერების მონაცემებით შემოიფარგლა, მისი კვლევის ხასიათი არსებითად დესკრიფციულია: მან უნდა გადმოგვეცეს შემეცნების სტრუქტურა და მისი ფსიქოლოგიურ-ლოგიური გენეალოგია. ამის საფუძველზე უნდა გაირკვეს ჩვენი შემეცნების შინაარსიცა და მისი მოცულობა-საზღვარიც.

შემეცნება-გამოცდილების წარმოქმნის პრობლემა მოითხოვდა იმ ადგილის გარკვევას, სადაც უნდა აგებულიყო ცოდნა როგორც სისტემატური ერთიანობა. ეს ადგილი ცნობიერებაა, რომლის გამოცდილებამდელი ბუნების დახასიათება ლოკის მთავარი ამოცანის პროლეგომენს წარმოადგენდა<sup>2</sup>. გასარკვევი იყო, არის თუ არა რაიმე ცოდნა სულში მანამ, სანამ მასზე გამოცდილება იმოქმედებს. სხვანაირად: არსებობენ თუ არა ე. წ. თანდაყოლილი იდეები?

ლოკის პასუხი ამ კითხვაზე სავსებით ნათელია: არ არსებობს არც ერთი თანდაყოლილი იდეა. ადამიანის გონება, სანამ იგი განიცდიდეს გამოცდილებითს ზეჯავლენას, სუფთა დაფას, დაუწერელ ქაღალდს ემსგავსება. თუმცა ეს მსგავსება მხოლოდ ნაწილობრივია. სული, რასაკვირველია, არც დაფაა და არც ქაღალდი, არამედ ისეთი რამ, რასაც განსაზღვრულ პირობებში შეუძლია წარმოქმნას შეგრძნება. აზროვნება, მისწრაფება... სულის მეტაფიზიკურ-ფიზიოლოგიური საქმიანობა გარეშე ზემოქმედებით იწყება. თავისთავად სული შეიცავს მხოლოდ უნარს, რომლის აქტუალიზაცია არასოდეს არ მოხდებოდა, მას რომ გამოიზიანებლის ზემოქმედება არ განეცადა. სულის სიცარიელე გამოცდილებამდე მართლ წვდამიერი მომენტი არ არის. რამდენადაც სული პოტენციების, უნარების მქონეა, იგი ბუნებრივად მოითხოვს გამოვლინებას, სიცარიელის შევსებას. მეორე მხრივ, სულის სისუფთავე იმის პირობაა, რომ გამოცდილებამ არსებითი როლი ითამაშოს შემეცნების ქმნალობის პროცესში: რაც მეტია სულის იმენენტური ავლადიდება; მით უფრო მცირეა გამოცდილების წვლილი შემეცნებაში. რამდენადაც ლოკის სისტემაში ადამიანის სული წარმოდგენილია როგორც შემეცნების სრულიად არმქონე, მთელი სიმძიმე შემეცნებისა გამოცდილებას აწევს. ასე იქცა ლოკის შემეცნების თეორიის ქვაკუთხედად ცნობილი დებულება: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensus*. ლოკის პრობლემა ინტელექტის ქმნალობის

ემპირიულ. ცნობიერებას მზად ეძლევა გამოცდილება, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ნაპოქმედარი, ფიქოს. იმე ეძლევა ფსიქიკური ფენომენები. შემეცნებელ ადამიანს მეტაფიზიკურ-ფიზიოლოგიური სამყაროდან.

2 ე. სერებრენიკოვის აზრი. რომ აღნიშნული საკითხი ლოკმა გაარჩია თავისი „სულის“ შემდეგ და წარმოადგენს მის დამატებას, არ არის დამაჯერებელი. ამაში გვარწმუნებს როგორც ამ ნაშრომის ტექსტი, ისე მისი „ლოგიური სტრუქტურა“.

პრობლემაა, ამ პრობლემის გადაჭრა სენსუალისტურია; მხოლოდ გრძნობის ორგანოებით მოპოვებულთ, მხოლოდ სენსუალურით არის შესაძლებელი ინტელექტის შევსება-შედგენა. ამიტომაც, რომ ბნელი ოთახის სახით წარმოდგენილი ადამიანის სულში მხოლოდ ერთი ფ ა ნ ჯ ა რ ა ა, საიდანაც შედის მასში სინათლე.

ორგვარია გამოცდილების საფუძველზე მიღებული მასალა შემეცნებისა, ორგვარია, ამის მიხედვით, გამოცდილება — გარეგანი და შინაგანი. სულს რომ ცოდნის საკუთარი მასალა ჰქონდეს, იგი თანდაყოლილი უნდა ყოფილიყო. როგორც ასეთი, ის უნდა ყოფილიყო არააქნობიერი ცოდნა, არააქნობიერი ფსიქიკა, რაც ლოკის აზრით, დაუშვებელი, უკანონო ცნებაა. ფსიქიკა აქნობიერების გარეშე არ წარმოიღვინება.

თანდაყოლილი იდეების არსებობის უარყოფა და სულის წარმოდგენა ცარიელი არეს სახით იმასაც ნიშნავს, რომ იგი უნდა აივსოს, აივსოს გარედან მოსული მასალის საშუალებით. სული არ იქნებოდა ცარიელი მას რომ საკუთარი შემეცნებითი შინაარსი ჰქონოდა. გასაგებია ის, რომ ლოკის სისტემაში შეგრძნებას ესოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება: სულის შინაარსი გარედან უნდა მოვიდეს, გარედან მხოლოდ შეგრძნება შეიძლება მოვიდეს.

რას ნიშნავს გარედან მოსვლა?

რასაკვირველია, ყოველი ფსიქიკური აქტი თუ მოვლენა, ლოკის მიხედვით, სულის ნაწარმოებია, აღმოცენებული გარესინამდვილის, ობიექტური სამყაროს ზემოქმედების პასუხად. ეს პროცესი ფსიქიკურის რეალური გაჩენისა ფიზიოლოგიურ-მეტაფიზიკურად წოდებული, არ არის ლოკის კვლევის საგანი, არ არის ემპირიული მოცემულობა. იგი დასკვნით მიღებული დაშვებაა, რადგან სულიერის არსებობა სულის შემოქმედებითს აქტიობას გულისხმობს. ის, რაც ამ ვითარებაში გარეგანია, არის ფიზიკური ხასიათის ზემოქმედება. სულის მოქმედება ამ ზეგავლენაზე აქნობიერებამდელი პროცესია და მხოლოდ თავისი რეზულტატიური მოვლენით ხდება იგი ემპირიის შინაარსი. ადამიანს ეს შინაარსი ევლინება პირველ რიგში შეგრძნების სახით. რას ნიშნავს ეს?

შეგრძნება რომ ისეთი ფაქტი იყოს, რასაც შეუძლია არსებობა აქნობიერების გარეშე, ე. ი. ის რომ ფიზიკური პროცესი იყოს ანდა არააქნობიერი ფსიქიკური მოვლენა, მაშინ საქმის ვითარება ამით, შეგრძნების წარმოშობით, გათავდებოდა და შემდგომი პრობლემა შეგრძნების რაობისა და სტრუქტურის შესახებ არ დადგებოდა. მაგრამ შეგრძნება, როგორც ფსიქოლოგიური ფაქტი, არააქნობიერი არ შეიძლება იყოს და გარდა ამისა, ის, როგორც შემეცნების ობიექტი და საშუალება, დამატებით მანიპულაციებს მოითხოვს.

ფსიქიკური მოვლენის არსებობა მისი ცნობიერებიდან იწყება. არაცნობიერი ფსიქიკური მოვლენა უკანონო ცნებაა (ლოკი, გვ. 94, 596). შეგრძნება გამონაკლისს არ წარმოადგენს. როგორც გამოცდილების ძირითადი ელემენტი, როგორც ინტელექტის კონსტიტუციის მომენტი, იგი არ შეიძლება მოკლებული იყოს ცნობიერებას.

როგორია ბუნება შეგრძნების ცნობიერებისა? აქტიურულ-ინტენციონალურია იგი თუ ატრიბუტული? ცნობიერების საგნად ყოფნის გამო არის იგი ცნობიერი თუ ცნობიერება ახლავს მას როგორც მისი განუყოფელი ნიშანი?

ის ფაქტი, რომ ლოკი შესაძლებლად მიიჩნევს შეგრძნების არსებობას ადამიანის სულში საკმაოდ დროის მანძილზე ისე, რომ მასზე საგანგებო აქტი, მაგ., ყურადღება არ იყოს მიპყრობილი (ლოკი, გვ. 82), გვაფიქრებინებს, რომ შეგრძნებას ცნობიერება აქვს იმანენტურად, თავისი არსებობის მომენტიდან როგორც მისი არსებობის ფორმა, როგორც ატრიბუტი.

რა არის შეგრძნების შინაარსი?

როგორც გრძნობადი მოცემულობა, როგორც გარეგანი სენსაცია, იგი შეიცავს ისეთ მოვლენებს, როგორიცაა ფერი, ტონი, გემო, ვრცეულება, მოძრაობა და ა. შ., ე. ი. პირველობითსა და მეორეულ ნიშნებს.

სანამ შეგრძნება მხოლოდ შეგრძნებაა და პირველადი მოცემულობის საფეხურს ვერ გაშორებია, იგი მეტს ვერაფერს გვეტყვის.

შეგრძნების შინაარსი ობიექტური საგნების თვისებებად განიცდება. ცნობიერების ამ საფეხურზე გრძნობადი მონაცემები და ობიექტური საგნები არაა გათიშული ერთმანეთისაგან. ეს გულუბრყვილო რეალიზმის ბატონობის ხანაა, საჭიროა ცნობიერება ავიდეს იქამდე, რომ შეგრძნებათა შინაარსები მიიჩნიოს არა საგნებად, არამედ საგნების ასახვად. ამისთვის საჭიროა, პირველ რიგში, შეგრძნების იდეა.

იდეა ფორმალური ხასიათის ცნებაა ლოკის კონცეფციაში. იდეა ეწოდება იმას, რაც არის აზროვნების საგანი (ლოკი, გვ. 79). შეგრძნება თავისი არსებობისათვის არ საჭიროებს იდეად ყოფნას, აზროვნების საგნად ყოფნას. ადამიანის ფსიქიკურ ცხოვრებაში არის მომენტები, როცა შეგრძნება ჯერ კიდევ არ გამხდარა აზროვნების საგანი, ჯერ კიდევ არ ქცეულა იდეად. განსხვავება შეგრძნებასა და შეგრძნების იდეას შორის ეხება არა შინაარსს, არამედ მის „გამოყენებას“. პირველად იგი საგნის თვისებად განიცდება. ჩვენ არც ვიცით,

რომ ის ჩვენი კუთვნილებაა. იგივე შინაარსი, როცა მასზე აზროვნება მიიშორება, იღუაღუა იქნება წარმოდგენილი<sup>3</sup>.

იღუაღუა შემეცნებითი მნიშვნელობის ცნებაა და აზროვნების გარეშე არ წარმოიქმნება. იმისათვის, რომ შეგარძნება შემეცნების, გარესაგნის წვდომის ფუნქციით მოგვევლინოს, საჭიროა მისი იღუაღუა. თუ არ გვაქვს შეგარძნების იღუაღუა, შეუძლებელია შეგარძნება მივიჩნიოთ საგნების ასახვად. ამდენად შესაძლებელია არსებობდეს შეგარძნება და არ იყოს მოცემული შემეცნება, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ე. ი. არ არსებობდეს მსგებობა: „შეგარძნება ასახავს საგანს“.

შეგარძნების იღუაღუა არსებობა ნიშნავს შეგარძნების ორმაგად გაცნობიერებას. მის ატრიბუტულ ცნობიერებას ამ შემთხვევაში ერთვის აქტიურ-ინტენციონალური ცნობიერება, აზროვნების აქტი, ცნობიერების პირველი სახე თავისთავად მოცემულია და შეგარძნების არსებობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს, აზროვნების აქტი საჭიროა მხოლოდ შეგარძნების იღუაღუა „გადასაქცევად“.

ემპირიულობა, მოცემულობა შეგარძნებისა განხორციელებულია მისი ატრიბუტული ცნობიერებით. შეგარძნება რომ გამოცდილებია, ის რომ მასთანადე ცნობიერებაა, ცნობაა, ეს ატრიბუტული ცნობიერების წყალობითაა. მაგრამ შინაარსი ამ გამოცდილებისა მხოლოდ ცალკეული შეგარძნებაა და არც მისი მიმართება სხვა შეგარძნებებისადმი და არც, მით უმეტეს, მისი დამოკიდებულება ობიექტური სინამდვილისადმი ამ შინაარსით უშუალოდ არ არის ცხადყოფილი. ყოველივე ამისათვის საჭიროა, პირველ რიგში, შეგარძნების იღუაღუა, აზროვნების აქტის წარმართვა შეგარძნებისაკენ.

რა ვიცი ჩვენ ამ აქტის შესახებ? რაში გამოიხატება სულის მუშაობა შეგარძნებაზე? რა გზით შეიძლება ჩვენ იგი ვიცოდეთ?

ყოველგვარი ცოდნა, ლოკის აზრით, გამოცდილებიდან მოდის. ცოდნა გარესამყაროს შესახებ მოდის იმ გამოცდილებიდან, რომელსაც გარეშეგარძნება ეწოდება. გამოცდილება, რომელიც გვაწვდის ცნობებს სულის, გონების მუშაობის შესახებ გარეშეგარძნებაზე, არის შინაგამოცდილება, შინაშეგარძნება რეფლექსია (ლოკი, გვ. 138). გარეშეგარძნება, გარეგამოცდილება აღნიშნავს ამ გამოცდილებისა და ამ შეგარძნების გნოსეოლოგიურ ფუნქციას და არა მათ ფსიქოლოგიურ ბუნებას. მათი არსებობის ადგილს: გამოცდილება, შეგარძნება, რომე-

<sup>3</sup> „იღუაღუა“-ს წარმოდგენის მნიშვნელობითაც ხმარობს ლოკი. ეს გარემოება არ ეხება ჩვენს პრობლემას და მის გადაჭრაში ვერაფერს შეცვლის. ტერმინოლოგიური უზუსტობანი ლოკისათვის დამახასიათებელია. ამიტომაც არის საჭირო საგანგებო სიფრთხილე სიტყვა-ნიშნით გამოწვეული შეცდომის თავიდან ასაცილებლად.

ლიც არ უნდა იყოს იგი, შიგნითაა, სულშია და მის პროლეტს და კუთვნილებას შეადგენს.

როგორია აზროვნების (და მისწრაფების) აქტების არსებობისა და მოცემულობის ფორმა? როგორია მათი დამოკიდებულება ცნობიერებასთან?

აქ ისეთივე მდგომარეობაა არსებითად, როგორც შეგრძნების შემთხვევაში. შეგრძნებათა შედარება ერთმანეთთან, მათი მსგავსება-განსხვავების დადგენა, მათი გამიზვნა მისწრაფების ობიექტად და სხვ., როგორც ფსიქიკური პროცესები, რასაკვირველია, ცნობიერი მოვლენებია. ვინც აზროვნებს, მან არა მარტო ის იცის, რასაც აზროვნებს, არამედ ისიც, რომ აზროვნებს (ლოკი, გვ. 596). არსებობს, მაშასადამე, აზროვნებისა და მისწრაფების ატრიბუტიული ცნობიერება, ცნობიერება როგორც ამ ფუნქციების განუყრელი თვისება, მათი არსებობის ფორმა (ლოკი, გვ. 84).

აზროვნებისა და მისწრაფების აქტები, როგორც ცნობიერი მოვლენები გამოცდილებას წარმოადგენენ. ამ გამოცდილების საგანი არის აზროვნება და მისწრაფება. ამ გამოცდილებას შინაგამოცდილება ეწოდება, რადგან გამოცდილების ობიექტი ამ შემთხვევაში ადამიანის სულშია. ამიტომ ეწოდება ამ გამოცდილებას რეფლექსია: გამოცდილებაცა და მისი საგანიც სულშია, გონებაშია; გამოცდილება მიმართულია აზროვნებაზე, მისწრაფებაზე, რომელნიც სულის აქტებს წარმოადგენენ. რეფლექსია არის შინაშეგრძნება (ლოკი, გვ. 138), გამოცდილების, შემეცნების წყარო, როგორც შეგრძნება-გამოცდილებას აქვს თავის თავი შინაარსად ე. წ. გრძნობადი თვისებები. პირველობითი და მეორეობითი ნიშნები, ისე რეფლექსია-გამოცდილებას აქვს თავისი შინაარსი — აზროვნება-მისწრაფება. რეფლექსია აზროვნებისა და მისწრაფების აღქმაა, მათი უშუალო, ატრიბუტიული ცნობიერებაა<sup>4</sup>. „შეგრძნება“ ეწოდება გრძნობად თვისებას, მაგ., ფერს და მის ცნობიერებასაც. ასეთია „რეფლექსიის“ გამოყენებაც: „რეფლექსიით“ აღინიშნება როგორც აზროვნება, ისე მისი ცნობიერებაც. რეფლექსიის პრობლემა, როგორც იგი ისტორიულად არის ცნობილი და როგორადაც იგი ჩვენ გვაინტერესებს, ეხება რეფლექსია-გამოცდილებას, რეფლექსია-შემეცნების დამოუკიდებელ წყაროს გარეშეგრძნებების გვერდით.

რეფლექსია, როგორც აზროვნებისა და მისწრაფების ატრიბუტიული ცნობიერება, როგორც ამ ფუნქციების არსებობის აუცილებელი და ბუნებრივი ფორმა, ყოველთვის და ყველგან არსებობს, სადაც კი არსებობს აზროვნება და მისწრაფება. ეს იმას არ ნიშნავს რომ

<sup>4</sup> „... другой источник... есть внутреннее восприятие...“ (ქ. ლოკი, გვ. 80).



სადაც აზროვნება და მისწრაფებაა, ყველგან გვაქვს ნათელი და გარკვეული ცოდნა აზროვნებისა და მისწრაფების შესახებ. აზროვნებისა და მისწრაფების მეცნიერული ცოდნა გულისხმობს აზროვნების მიმართვას აზროვნებაზე და მისწრაფებაზე. ეს ყველას არ შეუძლია და ამიტომ რეფლექსია თუმცა ყველა მოაზროვნეს აქვს, მაგრამ რეფლექსიის იდეა ყველა მოაზროვნეს არა აქვს. არაცნობიერი აზროვნება არ არსებობს, მაგრამ აზროვნების აზროვნება მოაზროვნეთა საყოველთაო და აუცილებელ აქტს არ წარმოადგენს (ლოკი, გვ. 82—83). რეფლექსია და რეფლექსიის იდეა სხვადასხვაა. ბევრი, ძალიან ბევრი ადამიანი არ შორდება აზროვნებისა და მისწრაფების შესახებ იმ „ცოდნას“, რასაც იძლევა რეფლექსია. ეს „ცოდნა“ შეესაბამება აზროვნებას და მისწრაფებას. რამდენადაც ისინი მიმართული არიან შეგარძნებებზე, იმისათვის, რომ აზროვნება და მისწრაფება უფრო ნათლად და გარკვევით იქნან წარმოდგენილი, საჭიროა აზროვნებამ გადაინაცვლოს ადგილი შეგარძნებიდან თვით აზროვნებაზე და მისწრაფებაზე (ლოკი, გვ. 82—83). ეს არის აზროვნებისა და მისწრაფების მეორეული, აქტიურ-ინტერნაციონალური გაცნობიერება, რომელიც სრულიად შეუძლებელია ამ აქტების უშუალო, რეფლექსური ცნობიერების, პირველადი ცნობიერების გარეშე<sup>5</sup>.

რა ურთიერთობაა შინაგამოცდილებასა და გარეგამოცდილებას შორის? შეგარძნებასა და რეფლექსიას შორის? რა სურათი გადაიშლებოდა ჩვენს წინაშე თითოეული მათგანი რომ მარტო არსებულად, მეორის გარეშე წარმოგვედგინა.

სრულიად ნათელია, რომ შეგარძნების არარსებობის შემთხვევაში აზროვნებისა და ნებელობის პროცესები არ წარმოიქმნებიან და, მაშასადამე, არც მათი გამოცდილება-აქტმა გვექნებოდა. მართალია, ლოკი სულში იმთავითვე მოცემულად გულისხმობს შეგარძნების, აზროვნების და ნებელობის უნარს, მაგრამ ეს უნარი მარად ცარიელ შესაძლებლობად დარჩებოდა შეგარძნების გამოსაწვევად გარეგამღიზიანებელი რომ არ შეხებოდა სულს, ხოლო აზროვნებისა და მისწრაფების გამოსავლენად შეგარძნება არ გაჩენილიყო ადამიანის ცნობიერებაში.

---

<sup>5</sup> ცხადყოფა და შემეცნებითი გაშუქება მაღალი რანგისა ესაჭიროება არა მარტო აზროვნებისა და მისწრაფებას, არამედ რეფლექსიასაც. ამისათვის საჭიროა აზროვნება მიმართოს აზროვნების პირველად ცნობიერებაზე, რეფლექსიაზე. ეს ამოცანა ლოკს არ დაუსახავს, როგორც არ დაუსახავს მას არც შეგარძნება-აქტის მეორეული გაცნობიერება. როგორც ცნობილია, აქტის საკუთრივი ფსიქოლოგიის შექმნა ძირითადად ფ. ბრენტნოლან იწყება. ლოკი შინაარსების (შეგარძნება, აზროვნება, ნებისყოფა) მეორეული გაცნობიერებით კმაყოფილდება.

განსხვავებულია მდგომარეობა, როცა შეგრძნება წარმოდგენილია მარტოდმარტო, რეფლექსიის გარეშე.

შეგრძნების წარმოქმნას ამ შემთხვევაში წინ არაფერი უდგას. გარეგამლიზიანებელი და სულის შეგრძნებითი უნარი ამისთვის საკმაოა. შეგრძნება, როგორც ფსიქიკური პროცესი, ცნობიერი იქნება ამ შემთხვევაშიც. ამის გარანტიას გვაძლევს ის გარემოება, რომ შეგრძნებისათვის (და ყოველი სახის ფსიქიკურისთვის) ცნობიერება ატრიბუტული, ე. ი. განუყრელი ნიშანია. მაგრამ ამის იქით საქმე ვერ წაიწვედა. შეგრძნება არასოდეს არ მოგვეკლინებოდა იდეის სახით, რადგან იდეა აზროვნების საგნად ყოფნას ნიშნავს. არაფერი გვეცოდინებოდა, მაშასადამე, შეგრძნებათა მსგავსება-განსხვავებაზე, მათი ურთიერთობის კანონზომიერებაზე. დასასრულ, არასოდეს არ გვეცოდინებოდა, რომ შეგრძნების შინაარსი არის თავისთავადი, გარესაგნის ასახვა. მხოლოდ აზროვნებას შეუძლია თქვას რაიმე შეგრძნებისა და გარესინამდვილის ურთიერთობაზე. მარტო შეგრძნებას ეს არ შეუძლია.

მართალია, რეფლექსია-გამოცდილება და აზროვნება-მისწრაფება არაა ერთი და იგივე და ამიტომ ფორმალურად შეიძლება აზროვნება დავტოვოთ და რეფლექსია მოვხსნათ, მაგრამ ამ ოპერაციას შინაარსეულად ეწინააღმდეგება ის მტკიცედ დადგენილი ლოკის დებულება, რომ აზროვნებას უსათუოდ ყველგან და ყოველთვის ახლავს უშუალო ცნობიერება, რომელიც მეტი არაფერია, თუ არა რეფლექსია. რეფლექსია განუყოფლად არის დაკავშირებული აზროვნებასთან და ამდენად ვინც აზროვნების უკუდებებს არ აპირებს ლოკის სისტემიდან, მან რეფლექსიაც უნდა შეიწყნაროს.

რეფლექსია, როგორც გამოცდილება, როგორც წყარო შემეცნებისა, არ არის აზროვნება აზროვნებაზე, არამედ შეგრძნებაზე მიმართული აზროვნებისა და ნებისყოფის ალქმა, გაცნობიერებაა. რეფლექსია თავისთავისკენ მიბრუნების მნიშვნელობით გვაქვს აქაც, აზროვნების ალქმის<sup>6</sup> შემთხვევაშიც. მხოლოდ ისაა აღსანიშნავი, რომ ეს მიბრუნება განზრახვითი არაა, იგი თავისთავად მოცემული ფაქტია, აზროვნებისა და ნებისყოფის სტრუქტურულიდან გამომდინარე<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> „ალქმას“ ლოკი ხშირად ხმარობს გაცნობიერების მნიშვნელობით (იხ. ლოკი, გვ. 103 და სხვ.).

<sup>7</sup> რამდენადაც „რეფლექსიში“ იგულისხმება სულის „მიბრუნება“ თავის თავზე, იგი შეიძლებოდა გამოგვეყენებინა შეგრძნების დახასიათებისთვისაც, როცა საქმე ეხება მის ცნობიერებას. ხომ უდავოა ის, რომ შეგრძნება, როგორც გრძობადი შინაარსი და როგორც გამოცდილება-ცნობიერება, გარეგამლიზიანებლის ზემოქმედების საპასუხოდ სულის მიერ წარმოქმნილი მოვლენაა?! თუ სწორია ლოკის აზრი,

შეგრძნებისა და აზროვნება-რეფლექსიის ურთიერთობა ლოკმა განიხილა სტატიკურ მდგომარეობაში, როგორც განვითარებულ ცნობიერებაში მოცემული საქმის ვითარება, როგორც უშუალოდ, ემპირიულად მოცემული ფაქტი. საკუთრივ გენეზისის საკითხებით ის არ იყო დაინტერესებული. ის, რაც აქ ლოკმა დაადგინა, შეგრძნებისა და აღქმის თვისებრივი განსხვავება, უქვევლი ქვეშმარაგებაა, რომელიც, როგორც ფაქტობრივი მდგომარეობის ასახვა, ნეიტრალური რამ არის შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის გენეზისის თვალსაზრისით. აზროვნების შეგრძნებიდან გამოყვანის პრობლემა, როგორც პრობლემა, მოცემულად გულისხმობს შეგრძნებისა და აზროვნების განსხვავების ფაქტს.

სულის ცარიელი დაფის შესავსებად არსებობს მხოლოდ ერთი გზა, სინათლის შემოსასვლელი ერთი პატარა ხერხელი. აქედან ორგვარი შეგონება შემოდის: გარეშეგრძნება, ობიექტის შესამეცნებლად და შინაშეგრძნება (რეფლექსია) სუბიექტის შესამეცნებლად. სანამ ობიექტისა და სუბიექტის სხვადასხვაობა არაა უარყოფილი, არ შეიძლება არც მათი შემეცნების, მათი ასახვის თავისებური განსხვავება იქნეს უკუგდებული.

ცნობილი საკითხი რეფლექსიის დაყვანისა შეგრძნებაზე, ეხება არა რეფლექსია-გამოცდილებას, არა იმ ახალ შინაარსს, რომელიც აღნიშნა ლოკმა ამ ტერმინით, არამედ აზროვნებას თვითონ, ყოველივე აზრს მოკლებულია საკითხი აზროვნების მისწრაფების ასახვის დაყვანისა შეგრძნების ასახვაზე. დაყვანის ანდა გამოყვანის საკითხი აზრიანად შეიძლება დაისვას მხოლოდ თვით აზროვნებაზე და შეგრძნების შინაარსზე და არა მათ ასახვაზე ცნობიერებაში.

არც გნოსეოლოგიური პრობლემა — აზროვნებისა და შეგრძნების შემეცნებითი ხვედრითი წონის შესახებ — ეხება უშუალოდ ორგვარი გამოცდილების ფაქტს. ეს საკითხი ლოკს გარჩეული აქვს სრულიად დამოუკიდებლად და შემეცნების ორი წყაროს აღიარებით თვით ამ წყაროების გნოსეოლოგიური ღირებულების შესახებ არაფერია ნათქვამი. მოძღვრება გამოცდილების შესახებ, ფსიქიკურ სტრუქტურაში ორი განზომილების არსებობის შეწყნარება. თავისთავად აღებული, ნეიტრალური არეა ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დავის საქმეში. ამ დესკრიფციულ მონაცემზე შეიძლება აიგოს როგორც ემპირისტული, ისე რაციონალისტური თეორია.

---

რომ რეფლექსიას შეგრძნებაც შეიძლება ეწოდოს, რატომ არ შეიძლება რომ შეგრძნებასაც, მისი ცნობიერების აღსანიშნავად, რეფლექსია ეწოდოს?

ერთადერთი მეცნიერება, რომლის ინტერესი არსებითად და უშუალოდ არის დაკავშირებული რეფლექსიის ცნებასთან, არის ფსიქოლოგია: სუბიექტის სულის მოქმედების წედომა, ის უშუალო გამოცდილება, რომელიც გვამცნობს იმას, თუ რას აკეთებს სული, როგორ ვლინდება ემპირიულად მისი ნიშან-თვისებები, ფსიქოლოგიის საარსებო პირობაა. რეფლექსიის გაუქმებით გაუქმდება ფსიქიკურის შემეცნების შესაძლებლობა, რაც არაპირდაპირ გამოიწვევს ყოველ სახის შემეცნების გაუქმებას.

ლოკის მატერიალისტობისა თუ იდეალისტობის საკითხი დგება არა რეფლექსიის ბუნებასთან დაკავშირებით, არამედ სულის რაობის გარკვევის დროს. რა არის თავისი არსით ის, რაც აზროვნებს? ამ კითხვაზე გაკემული პასუხი ლოკისა არ არის მტკიცე და გარკვეული. იგი სულს ხან არამატერიალურად წარმოიდგენდა და, ამგვარად, სულიერი სუბსტანციის დამცველად გვევლინება, ხან კი არ გამოირიცხავდა იმის შესაძლებლობას, რომ ტვინს, სხვა თვისებებთან ერთად, ჰქონდეს აზროვნების უნარიც. არც ეს პრობლემა უკავშირდება პირდაპირ რეფლექსიის საკითხს. არაა, რასაკვირველია, შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ლოკის მერყეობას ხელავენ ამ პუნქტში, სადაც ლაპარაკია ტვინის აზროვნებითი უნარის შესახებ და არა რეფლექსიის ცნების შემოღებასთან დაკავშირებით. ისიც უნდა ითქვას; მოუხედავად იმისა, რომ რეფლექსიის ცნებაზე ხშირად მომხდარა დავა, მარქსიზმის კლასიკოსებს ამისთვის საგანგებო ყურადღება არ მიუქცევიათ. არსად გამოუთქვამთ მათ საყვედური ლოკის მიმართ ამ ცნების შემოტანის გამო, პირიქით, ის, რაც გააკეთა ლოკმა, შეფასებულია როგორც ბეკონის მიერ დაწყებული საქმის დაგვირგვინება და არა ემპირიზმისა და მატერიალიზმის ღალატი. მარქსი წერს: „Гоббс систематизировал Бэкона, но не для обстоятельного обоснования главному принципу—происхождению знаний и идей из чувственного мира. Этот принцип Бекона и Гоббса был Разработан Локком в его „Опыте о происхождении человеческого разума“ [1,58].

მარქსი ლაპარაკობს ლოკის თანმიმდევრობაზე, ბეკონისა და ჰობსის პრინციპის ბოლომდე გატარებაზე ლოკის მიერ. მარქსის ამ აზრს არ ეთანხმება დებულება ლოკის არათანმიმდევრობაზე, იდეალიზმისადმი დათმობაზე რეფლექსიის ცნების შემოტანის გამო.

რეფლექსია, რომელსაც რაციონალისტურ და იდეალისტურ ელემენტად თვლიან, არის შეგრძნება „...внешнее и внутреннее ощущение я признаю единственными путями знания к разуму“ (Локк, 138).

რაციონალისტური ელემენტი იქნებოდა ლოკის ნააზრევში, მას რომ ეთქვა: „სულის ბნელ ოთახში ანთია სანთელი, რომელიც გარე-

დან შემოტანილი არ არის“, ლოკი ამას კი არა, ამის საპირისპიროს ამტკიცებს: „შიგნით არაფერია და გარედან შემოსასვლელად სინათლეს მხოლოდ ერთი ქუქრუტანა აქვსო, რეფლექსიის მიერ მოწოდებული ცნება გარედან არის მოსული და ისიც იმის შემდეგ, რაც რომ უკვე შემოვიდა შეგრძნება როგორც მაუწყებელი ობიექტურ სამყაროში არსებული ვითარებისა.

რაციონალისტური ელემენტის დამცველი ლოკის დროს ვერ იქნებოდა რადიკალური და კატეგორიული შოწინააღმდეგე თანდაყოლილი იდეებისა: ამ დროის რაციონალიზმი განუყრელად იყო დაკავშირებული იდეების თანდაყოლილობის აზრთან. *Tabula rasa*-ს ფსიქოლოგია არ შეიძლება შეიცავდეს რაციონალისტურ ელემენტს.

ლოკისეული რეფლექსიის ცნებით გამოწვეულ ხანგრძლივ დისკუსიას აქვს, რასაკვირველია, თავისი ახსნა, მაგრამ გამართლება არ შეიძლება ჰქონდეს მას.

საქმის ვითარება საკმაოდ მარტივი ჩანს.

#### ლიტერატურა

1. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, 1930,
2. История философии, т. I, под редакцией М. Н. Дюнина..., 1957.
3. В. Виндельбанд. История новой философии, т. I, 1908.
4. Д. ж. Локк, Опыт о человеческом опыте, 1898.
5. Д. ж. Льюис, История философии, 1892.
6. Э. Б. де Кондильяк, Трактат об ощущениях, 1935.
7. Д. ж. Пристли, Избранные сочинения, 1934.
8. В. Серебряников, Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности, 1892.
9. К. Fischer, Francis Bacon und seine Schule, 1904.

გაბრიელ ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის  
საფუძვლები“\*\*\*

ჩვენ დროში, როდესაც ქართული ფსიქოლოგიური აზროვნების ისტორია აქტუალურ ამოცანად იქცა, გაბრიელ ქიქოძის<sup>1</sup> მეცნიერული შემკვიდრების კრიტიკულ დაუფლებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება<sup>2</sup>. არ იქნება გადამეტება თუ ვიტყვით რომ ძირითადი შინაარსი გ. ქიქოძის შრომებისა, სამაგისტრო დისერტაციიდან დაწყებული და „ქადაგებანის“ ორტომეულით დამთავრებული, ფსიქოლოგიური ხასიათისაა. რა არის ადამიანი და როგორ აღეზარდოთ იგი? ეს ორი პრობლემა, როგორც ერთი მთლიანი, შეადგენდა გ. ქიქოძის თეორიული ძიებისა და პრაქტიკული ზრუნვის მუდმივ საგანს. თავისი შეხედულება ფსიქოლოგიის ძირითად საკითხებზე მან პირველად მოგვცა დასრულებული სახით „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“<sup>3</sup>.

თანამედროვე მეითხველის წინაშე ეს შრომა მრავალ აქტუალურ საკითხს აღძრავს. ჩვენ მხოლოდ ერთ მათგანზე გავამახვილებთ აქამად ყურადღებას. როგორც ცნობილია, აღნიშნული წიგნი ოფიციალურმა პროფესორულმა კრიტიკამ შეაფასა როგორც ერთეული ნაწარმოე-

\*\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

<sup>1</sup> ფიზიკისა და მათემატიკურ მეცნიერებათა პროფესორს, გერასიმე ქიქოძეს 1856 წ. ძირითადად დამთავრებული ჰქონდა თავისი „ფსიქოლოგია“, როცა მას დიდი ოჯახური უბედურება ეწვია: სიყვდილმა საყვარელი ცოლ-შვილი გამოაყალა ხელიდან. მისმა სულიერმა ტანჯვამ ბერად აღეყვამო ნახა გამოსავალი და რ ამ წლიდან გაბრიელის სახელს ატარებს. ცენზურულ დამბრკოლებათა გამო „ფსიქოლოგია“ მხოლოდ ორი წლის შემდეგ დაიბეჭდა: ამ დროს გაბრიელი უკვე არქიმანდრიტ იყო და წიგნი ამ სახელით გამოვიდა.

<sup>2</sup> რამდენადაც ეციოთ, ამ მიმართულებით ინტერესი გააღვიძა ალ. ქუთელიამ. მან ქართულად გამოაქვეყნა ნ. ა. დობროლობოვის რეცენზია „არქიმანდრიტ გაბრიელის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ და თან დაურთო თავისი საკუთარი გამოკვლევა (იხ. „მნათობი“, № 7, 1943).

<sup>3</sup> Основания опытной психологии, сочинение законоучителя Закавказского Института благородных девиц и профессора Тифлисской Духовной Семинарии, магистра Архимандрита Гавриила. Санкт-Петербург, 1858.

ბი, რომელიც „ქრისტიანულ დოღმატებს არღვევს“<sup>4</sup>. როგორც ჩანს, გ. ქიქოძის „ფსიქოლოგია“ იდეალიზმისა და რელიგიის დაღატის „ბრალდებისაგან“ ვერ იხსნა ვერც მისი ავტორის სასულიერო წოდების ავტორიტეტმა და ვერც გარემოებამ, რომ წიგნში თავიდან ბოლომდე სულზე და მის უკვდავებაზეა ლაპარაკი. ბუნებრივად დგება საკითხი: რა არის ამ შრომაში ისეთი, რამაც ასეთი რელიგიური უნდობლობა გამოიწვია მის მიმართ? ჩვენ არ გვაქვს საშუალება გავეცნოთ იმ საბუთებს, რომლითაც მაშინდელი ოფიციალური კრიტიკა ამტკიცებდა თავის აზრს გ. ქიქოძის ერეტიკოსობის შესახებ, მაგრამ შაინც შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ რელიგიის დამცველთა ბანაკისათვის იმჟერად კლასობრივ აღღოს არ უღალატნია: „საფუძვლები ცდილსეული ფსიქოლოგიისა“ ისეა დაწერილი და დასაბუთებული, რომ რელიგიური შინაარსის ცნებები იქ სრულიად ზედმეტია.

ფსიქიკური სინამდვილის შესწავლის დროს გვზვდება რამდენიმე კრიტიკული წერტილი, სადაც ვერც ერთი მკვლევარი, ძალიანაც რომ მოინდომოს, ვერ დაიცავს ნეიტრალიტეტს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მიმართ და იძულებულია ან ერთს მიემხროს, ან მეორეს. ამ არჩევანის შემდეგ თუნდ საკითხი მხოლოდ ერთ კრიტიკულ წერტილს შეეხებოდეს, ლოგიკურად განსაზღვრულია მკვლევარის მთელი ფსიქოლოგიური კონცეფცია.

„კრიტიკულ წერტილთა“ შორის პირველი ადგილი უქირავს შეგრძნების (აღქმის) პრობლემას. შეგრძნების ფსიქოლოგიური პრობლემა ისე მკიდროდ არის დაკავშირებული შეგრძნების ფსიქოლოგიურ პრობლემასთან, რომ ყოველივე ცდა ფსიქოლოგიის ფარგლებში დარჩენისა და ფილოსოფიური პრობლემატივიდან გამიჯვნისა, ამოა: არავითარი კვლევა შეგრძნებისა არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი სანამ არ იქნება დადგენილი შეგრძნების ადგილი სინამდვილეში, მისი არსებობის ფორმა და კავშირი ბუნების მოვლენებთან. ამიტომ გ. ქიქოძის წიგნის გარჩევას ჩვენ ვიწყებთ შეგრძნების პრობლემაზე ავტორის შეხედულების გათვალისწინებით.



ამა თუ იმ მკვლევარის შეხედულების გაგება შეგრძნების პრობლემაზე, რა მხრივაც იგი ჩვენ გვაინტერესებს, არ არის ადვილი ამოცანა. სიძნელე იმით არის გამოწვეული, რომ ზოგიერთი ავტორი ფსიქოლოგი შეგრძნებაზე და მასთან დაკავშირებულ ცნებებზე წერს „პი-

<sup>4</sup> მელიტონ კელენჯერიძე. გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა. 1913, ვ. 69.

რობითი ენით“ ე. ი. წერს ერთს და გულისხმობს მეორეს. რომ ავი-  
ლოთ რომელიც გინდათ ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელო, ყველგან  
წერია რომ გამლიზიანებელი მოქმედებს ჩვენს ორგანოებზე და ამის  
შედევად ჩნდება შეგრძნება. ამ დებულებით თითქოს მატერიალიზმის  
ძირითადი აზრი — გამლიზიანებლის (მატერიის) პირველობის და შე-  
გრძნების მერმინდღელობის შესახებ — საერთოდ აღიარებულია და  
ფსიქოლოგიის ყველა სახელმძღვანელო მატერიალისტური დებულე-  
ბებით იწყება. აქედან გამონაკლისს არ წარმოადგენენ არც სუბიექ-  
ტური იდეალიზმის ცნობილი წარმომადგენლები ფსიქოლოგიაში —  
მახი და ციპენი. ეს ავტორებიც ლაპარაკობენ გამლიზიანებელზე. რო-  
შელიც ჩვენი გრძნობის ორგანოებში აღგზნების პროცესს იწვევს და  
ამის შედეგად შეგრძნებას გვაძლევს. ციპენის ცნობილი „ფიზიოლო-  
გიური ფსიქოლოგია“ თავის ძირითად ამოცანად ისახავს დაამტკიცოს,  
რომ არ არსებობს ისეთი ფსიქიკური პროცესი, რომელსაც არ გააჩნ-  
დეს შესატყვისი ფიზიოლოგიური კორელატი. აქედან გამონაკლისს  
არ წარმოადგენენ ვუნდტის მიერ „აპერცეპციით“ აღნიშნული პროცე-  
სები. ციპენისა და მახის ასეთმა გამოთქმებმა ზოგი სერიაოზული  
მკვლევარიც შეცდომაში შეიყვანა და აფიქრებინა, რომ ისინი შე-  
გრძნების გარდა აღიარებენ მის წინამორბედსა და მისგან დამოუკიდე-  
ბელ ობიექტს — გამლიზიანებელს. ნამდვილად კი ის, რასაც მახი და  
ციპენი გამლიზიანებელს ეძახიან, მათ ისევ შეგრძნების კომპლექსად  
აქვთ ნაგულისხმევი და ამიტომ შეგრძნების აქტი ამ ავტორებისათვის  
შეტი არაფერია, გარდა ერთი რომელიმე შეგრძნების შეჭრისა შეგრძნე-  
ბათა გარკვეულ კომპლექსში. ცხადია, რომ გამოთქმა „ობიექტი, რო-  
გორც გამლიზიანებელი, იწვევს შეგრძნებას“ მხოლოდ იმ შემთხვე-  
ვაში ჩაითვლება მატერიალისტურ დებულებად, თუ ობიექტი არ იქნე-  
ბა გაგებული როგორც შეგრძნებათა კომპლექსი თავისი შინაარსით,  
ხოლო არსებობის მხრივ გაგებული იქნება იგი როგორც უწინარესი  
და დამოუკიდებელი შეგრძნებიდან, მთელი რიგი ბურჟუაზიული ფსი-  
ქოლოგიის სახელმძღვანელოებისა ხმარობს შეგრძნებისა და გამლი-  
ზიანებლის ურთიერთობის მატერიალისტურ ფორმულას. მაგრამ შიგ-  
იდეალისტურ შინაარსს დებს მახისა და ციპენის მსგავსად. შევეხოთ  
ამ თვალსაზრისით გ. ქიქოძის თეორიას შეგრძნება-გამლიზიანებლის  
ურთიერთობის საკითხზე.

გ. ქიქოძის აზრით, მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან  
სამი რამ: შთაბეჭდილება, მისი მიზეზი და თვით შეგრძნება, რომელიც  
გამოწვეულია შთაბეჭდილებით. მაგ., მხედველობის ფიზიკური მიზეზი  
არის სინათლის სხივი, მის მიერ გამოწვეული პროცესები თვალში —  
შთაბეჭდილება, ანუ აღგზნება, რომელიც თვალიდან საბოლოოდ გა-



დაეცემა თავის ტვინს<sup>5</sup>. იგივე ითქმის სხვა შეგრძნებებზედაც. ყველა შეგრძნება წარმოადგენს მიზეზობრივი ჯაჭვის მესამე რგოლს. პირველი რგოლი და პირველი მიზეზი ყოველთვის არის ფიზიკური მოვლენა, რომელიც ჩვენს გარეშეა და ჩვენზე ახდენს ზემოქმედებას. თუ ეს აზრი ავტორს პირდაპირი მნიშვნელობით ესმის, მატერიალიზმის პირველი დებულება — ობიექტური რეალობის უწინარესობისა და მისი დამოუკიდებლობის შესახებ სუბიექტური სინამდვილიდან — გაჩანტირებულია. ჩვენ არ გვაქვს არავითარი საფუძველი სხვანაირად გავიგოთ ჩვენი ავტორი თუ არა აღნიშნული სიტყვების პირდაპირი მნიშვნელობით. არ არის არც ერთი ადგილი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, რომელიც იძლეოდეს საბაზს სხვაგვარი ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ. ამ საკითხის გასარკვევად ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს იმის დადგენა თუ როგორ უყურებს ავტორი საგნის შინაარსისა და შეგრძნების ურთიერთობას. ცნობილია, რომ სუბიექტური იდეალიზმი და გულუბრყვილო რეალიზმი საგანსა და შეგრძნებას (შეგრძნებათა კომპლექსს) შორის ტოლობის ნიშანს სვამენ იმ არსებითი განსხვავებით, რომ სუბიექტური იდეალიზმი საგანს შეგრძნებად აქცევს, ხოლო გულუბრყვილო რეალიზმი პირიქით — შეგრძნებას საგნად აქცევს. მატერიალიზმი (მექანიკურიც კი) უარყოფს შეგრძნებისა და ობიექტური საგნების იგივეობას და ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად მათ ურთიერთშორის ბუნების გარკვევას აცხადებს.

გაბრიელ ჭიქოძე უარყოფს იმ აზრს, რომლის მიხედვით ჩვენ პირდაპირ, შეგრძნების შუამავლობის გარეშე, ვწვდებით საგნებს. მისი აზრით, ჩვენ საგნებს ვხედავთ იმ გამოსახულების საშუალებით, რომელსაც ისინი იწვევენ ჩვენ თვალში.

Всякий знает, что мы видим предметы по тем изображениям, которые они производят в глазах. Следовательно, мы видим их в себе, в своем органе, а между тем воображаем, что видим их на тех самых местах, где они находятся. Это происходит от привычки, приобретенной в самых юных летах...“.

ამ ამონაწერში ნათლად ჩანს პრობლემის არსი: როგორ არის შესაძლებელი რომ საგანს ისე ვხედავდეთ ნამდვილად სადაც ის არ არის და არც შეიძლება იყოს ჩვენს ორგანოში და რატომ არის მოჩვენება ის, რომ საგანს ვხედავთ იქ. სადაც ის არის ნამდვილად, ჩვენს გარეთ? როგორ მოვარიგოთ ეს ორი საწინააღმდეგო დებულება? სუბიექტური იდეალიზმი საგნის (ცნობიერების) გარეთ არსებობას ილუზიოდ აცხადებს, მაშასადამე, არსებობს ერთადერთი საგანი, ცნობიერ-

<sup>5</sup> გ. ჭიქოძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.

რების (შინა) საგანი. რწმენა, რომ საგნებს ვხედავთ ჩვენს გარეთ, ამ თვალსაზრისით, სიყალბეა. სრულიად საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს ჭიქოძე:

Во всех пяти чувствах привычка, приобретенная измлада и обратившаяся как бы в самую природу, заставляет нас делать такие суждения, которые хотя не заклчакт в себе ничего ложного по их отношению к сущности самых вещей, все нас находящихся, но, между тем, показывают в ложном месте их отношения к нам и действие их на наши чувства<sup>6</sup>.

მაშასადამე, ჩვენი გრძნობის ორგანოების კარნახით შემუშავებული მსჯელობა ჩვენს გარეთ არსებული საგნების შესახებ არაფერს უალბს არ შეიძებს, რამდენადაც საკითხი საგანთა არსს შეეხება, თუმცა შეცდომაში შევეყვართ, რამდენადაც საკითხი შეეხება მათ მიმართებას ჩვენი გრძნობის ორგანოებისადმი. ჩვენი მსჯელობა, რომ საგნები ჩვენს გარეთ არსებობენ, კეშმარიტებაა (სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ), მაგრამ კეშმარიტებაა ისიც, რომ მათ აღვიქვამთ არაუშუალოდ, არამედ შთაბეჭდილების საშუალებით შეგრძნებაში (გულუბრყვილო რეალიზმის საწინააღმდეგოდ). მართალია, ასახვის თეორიის თვალსაზრისით აქ ყველაფერი ნათელი არ არის, მაგრამ ის ფაქტი, რომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის“ ავტორი იდეალიზმის ბატონობის დროს ასე მტკიცედ იმიჯნება იდეალისტური თვალსაზრისიდან, ღირსია დადებითი შეფასებისა.



როგორ აღწევს თავს გ. ჭიქოძე აღნიშნულ სიძნელეს? როგორია შეგრძნების გნოსეოლოგიური ღირებულება? ეს პრობლემა არ არის საკუთრივ ფსიქოლოგიური. მაგრამ იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს მის ასეთ თუ ისე გადაჭრას საერთო მსოფლმხედველობის გამოსამუშავებლად, რომ ვერც ერთი ფსიქოლოგი მას გვერდს ვერ აუვლის. გ. ჭიქოძეც არ ტოვებს ამ საკითხს უყურადღებოდ და აქაც ის საკმარისად იმიჯნება იდეალისტური და აგნოსტიკური შეხედულებებიდან. თვით საკითხის დაყენება, რომელსაც ავტორი იძლევა, მატერიალისტური ხასიათისაა: „Об отношении наших ощущений к и самым явлениям“, „Мы отчасти видели также какое есть отношение между нашими ощущениями и бытием самых вещей и явлений природы“.

<sup>6</sup> გ. ჭიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 20,21.

ცხადია, რომ საკითხის ასეთ დაყენებას იდეალიზმი ვერ მოგვცემს, რადგან მისთვის ან არაფერია შეგრძნების გარეშე, რასთანაც შეგრძნების ურთიერთობაა გასარკვევი (სუბიექტური იდეალიზმი მაზნიჭმის ტიპისა), ან არის რაღაც, რაც შემეცნებულ უნდა იქნეს, რომ ის პუნება კი არ არის, არამედ უნივერსალური აზრი, ღმერთი და სხვა ამგვარი. გ. ქიქოძის მიერ საკითხის დაყენება მატერიალისტურია, მაგრამ იგი მხოლოდ პირველი, თუმცა ძლიერ მნიშვნელოვანი საფეხურია. მეორე საფეხურის გადადგმას ახალი საფრთხე მოელის, ახალი სიძნელე ელოდება წინ. ეს არის აგნოსტიციზმი. ჩვენგან დამოუკიდებელი გარესინამდვილის აღიარების შემდეგ მისი შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა აგნოსტიციზმია, რომელიც საბოლოოდ ყოველი სახის იდეალიზმის მასაზრობებელია.

როგორ აღწევს თავს გ. ქიქოძე აღნიშნულ სიძნელეს? როგორია მისი აზრი ადამიანის მიერ ბუნების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ? შეიძლება სრულიად უყოყმანოდ ითქვას რომ დადებითი. ჩვენი ავტორი სრულიად თავისუფალია (ყოველ შემთხვევაში სუბიექტურად) სექტიკური და აგნოსტიკური ელემენტებისაგან. მისი შემეცნებითი ოპტიმიზმი არ არის ბრმა დოგმატური რწმენა, არამედ ემყარება ჩვენი შემეცნებითი აპარატის დეტალურ ანალიზს. ის ცალ-ცალკე არ ჩვეს შეგრძნებათა ყველა მოდალობას და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ცალკე აღებული შეგრძნებები არ არიან ყოველთვის სანდო და ზოგჯერ ისინი ჩვენი შეცდომების მიზეზს წარმოადგენენ, მაგრამ აღსანიშნავია, ჯერ ერთი ის, რომ შეხების მიმართ ავტორი გამონაკლისს უშვებს და მეორე ისიც, რომ შეგრძნებები ურთიერთკონტრაქტის როლში გამოდიან და, რაც მთავარია, შეგრძნებებს გარდა ჩვენ გვაქვს გონება, მსჯელობის უნარი, რომელიც უფლებამოსილია შეამოწმოს გრძნობის ორგანოების ჩვენებანი. „Наружная причина, производящая в нас это ощущение, действительно существует в природе, иначе пришлось бы думать, что мы сами в себе возбуждаем ощущение света, но говорю, что она отлична от самого ощущения. Но все прочие свойства вещей, изучаемые зрением, как то: фигура, величина, расстояние, без сомнения, таковы же в природе, каковы и в нашем ощущении“<sup>7</sup>.

აქ ჩვენი ავტორი ქ. ლოკის თვალსაზრისზე დგას: არიან პირველობითი (ობიექტური) და მეორეობითი (სუბიექტური) ნიშნები. პირველობითნი თავისთავად, საგნებში არსებულ თვისებებს გვითვალისწინებენ, ხოლო მეორენი საგნებს დაერთვიან ჩვენი გრძნობის ორგანოების მოქმედების შედეგად. ცხადია, სუბიექტური დანართი ხელს

უშლის ობიექტის შემეცნებას, მას აძნელებს, მაგრამ მას ვერ ხდის მიუწვდომელს. საგანთა შემეცნება არ არის ადვილი, სიძნელეებს მოკლებული. წინააღმდეგობათაგან თავისუფალი, მაგრამ აგნოსტიციზმი ცდება, როცა ეს სიძნელე დაუძლეველ დაბრკოლებად აქვს წარმოდგენილი. ადამიანს აქვს ისეთი გრძნობის ორგანოებიც, რომელიც ქიქოძის აზრით, არასოდეს არ ცდება. ეს არის შეხების ორგანო: „Когда я осязаю руками плотность тел, или фигуру, их, то здесь уже не может быть никакого различия между явлением и его ощущением. Почему-то и говорят, что одно только осязание доставляет нам непогрешительные сведения о бытии вещей, но впечатления других чувств всегда должны быть проверяемы и анализируемы рассудком“.

ავტორი არ იცნობს, რასაკვირველია. პრაქტიკას, როგორც გნოსეოლოგიურ ცნებას. ამიტომ მისთვის კეშმარტების უკანასკნელ კრიტიკიუმს გონება წარმოადგენს, მაგრამ ამაზე მეტს მისგან ჩვენ ვერ მოვითხოვთ: ბუნების შემეცნებადობის აღიარება თავისთავად პროგრესული აზრია იმ სიტუაციაში, რომელშიაც მას უხდებოდა მოღვაწეობა. გ. ქიქოძე არ უცხადებს უნდობლობას საერთოდ ჩვენს შეგრძნებებს, მაგრამ მან კარგად იცის ილუზიური აღქმის ფაქტები და გვაფრთხილებს რომ „во всех сих случаях рассудок не слепо приемлет впечатления, исправляет их“ რასაკვირველია, ზოგიერთ ფილოსოფოსი არ იტყვის იმას. რომ ჩვენი გრძნობის ორგანოების მონაცემებს ვენდობით ბრმად და არ დაიკავს შეგრძნებების აბსოლუტურ უტოდველობას (მახისტების მსგავსად). პირიქით, გ. ქიქოძის შეხედულებას იმაში უნდა დაედოთ ბრალი, რომ ეს მეტისმეტად ენდობა გონებას. ფაქტია რომ არსებობს არა მარტო აღქმითი, არამედ გონებითი ილუზიებიც. რა საშუალება გააჩნია ქიქოძეს ამ ილუზიებთან საბრძოლველი? როგორც აღვნიშნეთ, ერთადერთი ცნება, რომელსაც შეუძლია ამ საკითხის მოგვარება — რევოლუციური პრაქტიკის ცნება — ავტორისათვის უცნობია. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ მისი გნოსეოლოგიური შეხედულება რაციონალიზმის იერს ატარებს: მან გადალახა ბრმა ემპირიზმი, მისწვდა რაციონალიზმის „რაციონალურ მარცვალს“ (გონების მნიშვნელობას შემეცნებაში), მაგრამ მასზე ველარ ამალდა და პრაქტიკის ცნებამდე ვერ მივიდა.



შემეცნების მორიგი პრობლემა, რომელსაც თანაბრად დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც ფილოსოფიის, ისე ფსიქოლოგიისათვისაც, არის

პრობლემა შეგვრძნებისა და აზროვნების ურთიერთობის შესახებ. პლატონიდან დაწყებული ყოველი დროის ობიექტური იდეალიზმის იმის ცდაში იყო, რომ აზროვნებისათვის არსებითად სხვა ფუნქცია დაეკისრა შეგვრძნებასთან შედარებით, ნამდვილი შემეცნების ერთადერთ წყაროდ აზროვნება ეცნო და მოეწყვიტა იგი მთლიანად შეგვრძნებისაგან. მეორე უკიდურესი შეხედულება, სენსუალისტური ემპირიზმით წარმოდგენილი, სრულიად ვერ ხედავს აზროვნების თავისებურებას და ცდილობს დაიყვანოს იგი შეგვრძნებათა პასიური ანარეკლის ასოციაციებზე. პირველი (ობიექტური იდეალიზმი) შეგვრძნებათა შეუფასებლობას ამყვანებს, ხოლო მეორე (სუბიექტური იდეალიზმი) — აზროვნებისას. წმინდა ფსიქოლოგიურ თვალსაზრისზედაც ვრცელდება ეს ცალმხრივობა: სენსუალისტური ფსიქოლოგია ვერ შორდება თვალსაჩინოებას და განყენებული შინაარსები ცნობიერებისა მას შეუმჩნეველ რჩება, ხოლო „რაციონალისტური ფსიქოლოგია“ სრულიად წყვეტს კავშირს შეგვრძნება-მონაცემებთან და „წმინდა აზრების“ დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობამდე მიდის. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა დასძლია ორივე უკიდურესობა და შეგვრძნება-აზროვნების მთლიანობას თეზისთან ერთად აზროვნების რომელიმე თავისებურების პრინციპი წამოაყენა.

როგორია გ. ქიქოძის პოზიცია ამ საკითხში? ის მკაცრად ეწინააღმდეგება ფსიქოლოგთა შორის გავრცელებულ აზრს სულის მაღალი და დაბალი უნარის შესახებ და ამბობს: „Все способности души имеют такую тесную связь... что отнимите у души хотя одну из них, даже ту, которую называют нисшею, душа не будет в состоянии вовсе мыслить<sup>9</sup>“ между способностями души раньше всего проявляется ощущение, которое притом есть основание всех других... „Первые зародыши судущих познаний мы приобретаем посредством ощущений“<sup>10</sup>

ავტორი ებრძვის აზრის სრული დამოუკიდებლობის თეორიას და ებრძვის წარმატებით. მაგრამ ის ვერ ახერხებს უჩვენოს, დაასაბუთოს აზრის სპეციფიკა. თუმცა მთელი არსებით გრძნობს იმის საჭიროებას. როგორ ახერხებს აზრი იმის წვდომას, რაც მიუღწეველია შეგვრძნებისათვის, ავტორმა არ იცის. ის მხოლოდ ფაქტს აღნიშნავს, მაგრამ მის ახსნას ვერ გვაძლევს. ავტორმა არ იცის არაფერი იმ დია-

<sup>9</sup> გ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 89.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 89.

ლექტიკური ნახტომის შესახებ, რომელიც შევარძნებათა და აზროვნე-  
 ზას შორის არსებობს. ნაწილობრივ ამით აიხსნება ისიც, რომ ავტორი  
 ვერ გასცილდა ცნების საკითხში ნომინალისტურ თეორიას. ზოგადი  
 მისთვის ცარიელი სიტყვაა, რეალურად სინამდვილეში არსებობს მხო-  
 ლოდ ინდივიდუალური მოვლენა. „... а в природе, как известно, су-  
 ществуют только единичные предметы“<sup>11</sup> ნომინალიზმი, რომელსაც  
 იზიარებს ქიქოძე, უძლურია გაიგოს აზროვნების (და ენის) სპეციფიკა,  
 მაგრამ თუ მოვიგონებთ იმას, რომ ე. წ. რეალიზმი ცნების თეორიაში  
 ყოველთვის (ობიექტურ) იდეალიზმის თანამგზავრი იყო, ხოლო მარ-  
 ქსამდელი მატერიალიზმი ისტორიულად უკავშირდებოდა ნომინა-  
 ლიზმს, ქიქოძის ნომინალისტობა მაინც პროგრესულად უნდა მივიჩ-  
 ნიოთ: რადგან მისთვის ცნობილი იყო მხოლოდ რეალიზმი და ნომი-  
 ნალიზმი, და მას არჩევანი ამათ შორის უნდა მოეხდინა, მისი ნაბიჯი  
 არის ნაბიჯი მატერიალიზმისაკენ.



ფსიქოლოგიის პრობლემატიკის კრიტიკულ მომენტთა შორის მე-  
 ხსიერების პრობლემას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ფსიქოლოგიის  
 ისტორიის მთელ მანძილზე განუწყვეტლივ წარმოებს ბრძოლა მეხ-  
 სიერების მატერიალისტურსა და იდეალისტურ თეორიას შორის. ის  
 მდიდარი გამოცდილება, რომელიც განცდების სახით ეძლევა ადამიანს,  
 ყოველთვის აქტუალურ მდგომარეობაში არ არის, მაგრამ ეს გამო-  
 ცდილება მაინც რომ არის როგორღაც ჩვენი, ეს ჩვენი ფსიქიკური  
 ცხოვრების ყოველ ნაბიჯზე მტკიცდება. ბუნებრივად დგება საკითხე-  
 ბი იმ ადგილის შესახებ, სადაც ინახება ჩვენი განცდითი გამოცდი-  
 ლება იმ სუბსტრატის შესახებ, რომელსაც ეყრდნობა რეპროდუქცი-  
 ისა და მოგონების ფაქტები. იდეალიზმი ასეთ სუბსტრატად ან სულს  
 ასახელებს (პლატონი, პლოტინი), ან ტრანსცენდირებულად წარმოდ-  
 გენილ ფსიქიკურ პროცესებს (ბერგსონი), ხოლო მატერიალიზმს მეხ-  
 სიერებისა და მოგონების მატარებლად ტვინი აქვს მიჩნეული.

ქიქოძე უეჭველად მატერიალიზმისაკენ იხრება, როცა წერს:  
 „Очевидно, что память имеет своим престолом мозг“, „это не  
 требует особенных доказательств, и сo малейшее расстройство мозга  
 ослабевает память“<sup>12</sup> ...физическая причина памяти .. есть навык

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 76.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 121.

მოზგა, ილი თე ვეჩატლენი, თე სლედე, კაკიე იდეი ი მუსლი ოსტავლუი ვ მოზგუ“<sup>13</sup>

მაშასადამე. ემპირია ყოველ ნაბიჯზე ამტკიცებს კავშირს მეხსიერებასა და ტვინს შორის, მეხსიერების დამოკიდებულებას ტვინზე და მის ჭანსალობაზე. თუ ემპირიულ ფაქტებს არ ვუღალატებთ, არ გვექნება არავითარი საბაბი მეხსიერების დასაყრდენად სული ვალიაროთ. მართალია, ქიქოძის აზრს აქაც ერთგვარ ჩრდილს აყენებს სულის ცნება იმით, რომ ტვინი მის ორგანოდ არის გამოცხადებული, მაგრამ ავტორი მაინც არ ღალატობს მეცნიერულ სინდისს და მეხსიერების ტვინზე დამოკიდებულების ფაქტს გაბედულად გამოთქვამს. რაც შეეხება სულის პრობლემას ქიქოძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის თვალსაზრისით, ამას ქვემოთ საგანგებოდ შევეხებით. აქ კი დაბეჯითებით უნდა განვაცხადოთ, რომ ქიქოძის თეორია მეხსიერების შესახებ სავსებით თავისუფალია მეხსიერების ცნობილი იდეალისტური თეორიების ელემენტებიდან.



მეხსიერების საკითხთან მჭირდოდ არის დაკავშირებული თანდაყოლილი იდეების პრობლემა. ვინც ტვინს ართმევს იდეებისა და წარმოდგენების შენახვისა და წარმოქმნის უნარს, ის პლატონის მსგავსად სულის მოგონებაზე უნდა მიუთითებდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ სულს თან შოაქვს იდეათა განსაზღვრული მარაგი, რომელიც ემპირიული საგნების ზეგავლენით პოტენციალურიდან აქტუალურად იქცევა.

ქიქოძე უარყოფს თანდაყოლილი იდეების არსებობას და ამით თავს აღწევს კიდევ ერთი იდეალისტურ საფრთხეს. ის აყენებს კითხვას. საიდან იძენს ადამიანი შემეცნებას? და უპასუხებს: „Человек все свои познания приобретает или опытом, или размышлением“ „Никто не может сказать, чтоб человеку сыны даны какие-либо готовые познания“<sup>14</sup>.

ეს ეხება არა მარტო რთულ მეცნიერულ ცოდნას, არამედ ისეთსაც, რომელიც აქსიომის ხასიათს ატარებს და ბევრის მიერ სულის შინაგანი რესურსებიდან გამოყვანილად ითვლებოდა. ქიქოძეს სასიცოცხლოდ მიაჩნია იმის მტკიცება, რომ აზროვნების ძირითადი კანონები (იგივეობისა, წინააღმდეგობისა და სხვ.) იმიტომ სარგებლობენ

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 66.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 133.

საერთო აღიარებით, რომ ისინი თანდაყოლილი არიან და რომ მათ-  
თვის ჩვენ გონებაში მოიპოვება მზამზარეული ფორმები<sup>15</sup>.

არ არსებობს თანდაყოლილი ცოდნა. ადამიანის გონება დაუწე-  
რელია დაბადების უამს, მაგრამ ის მაინც ადამიანის გონებაა, ე. ი.  
ისეთი რამ, რასაც განსაკუთრებული შესაძლებლობა აქვს. გამოცდი-  
ლება არის ამ შესაძლებლობის გაშლის საფუძველი.

ქიქოძის შეხედულებები სხვა ფსიქიკური ფუნქციების შესახებ  
არანაკლებ საინტერესოა. თითქმის ყველგან ვხედავთ ავტორის ბრძო-  
ლას არამეცნიერულ, იდეალისტურ შეხედულებათა წინააღმდეგ, რო-  
მელიც ხშირად მექანიკურ-მატერიალისტური დასკვნებით მთავრდე-  
ბა. ჩვენი ამოცანა არ არის გ. ქიქოძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის  
ამომწურავი დალაგება და კრიტიკა<sup>16</sup>. ჩვენი შენიშვნები ეხება მხო-  
ლოდ ზოგიერთ საკვანძო საკითხს, რომელიც მკვლევარის ძირითად  
ტენდენციას გვითვალისწინებს. ასეთ საკვანძო საკითხად მიგვაჩნია ავ-  
ტორის შეხედულება ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების დინამიკის  
შესახებ, იმ ფაქტორების შესახებ, რომელიც საფუძვლად უდევს პო-  
ტენციალურის აქტუალიზაციას. მართლაცა და ძალიან საინტერესოა  
საერთოდ თუ როგორ ახსნის ესა თუ ის ავტორი ფსიქიკური ფუნ-  
ქციების ამოქმედების მიზეზს და მათ ურთიერთობას მფუძვნელ-  
ფუძვნილობის თვალსაზრისით. ქიქოძის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ  
როგორც ამ საკითხის დაყენებაში, ისე მის გადაჭრაში გამოიჩინა ობი-  
ექტური საქმის ვითარების მიუდგომელი ანალიზის უნარი. უთუოდ  
ამ საკითხის რეალურად გადაჭრის გამო დაიმსახურა მან ეგოიზმის  
მქადაგებელი სახელი ოფიციალური კრიტიკის წინაშე<sup>17</sup>.

რაში მდგომარეობს გ. ქიქოძის თეორია, რომელმაც იდეალისტე-  
ბის ასეთი წყრომა დაიმსახურა? ის, რაც ჩვენ ადამიანურ ძალებს  
ამოქმედებს, არის საჭიროება, მოთხოვნილება. „Человек рождается и  
живет с известными нуждами и потребностями, удовлетворение  
которых и составляет предмет его земной деятельности. Почему  
первоначальное побуждение к обнаружению деятельных сил в че-  
ловеке есть нужда“<sup>18</sup>.

ადამიანის ფსიქიკური პოტენციალი დარჩებოდა მუდამ ამავე მდგო-  
მარეობაში, რომ ადამიანს არ ჰქონდა მოთხოვნილება. ფსიქიკური,

15 იქვე, გვ. 148, 149.

16 რამდენადაც ვიცით, ასეთ ამოცანას ისახავს მიზნად საქართველოს მეცნიე-  
რებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-მეუპაი დოც.  
ა. ფრანგიშვილი.

17 მ. ქ ე ლ ე წ ე რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 77.

18 გ. ქ ი ქ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.



ავტორის აზრით, წარმოიქმნა და ვითარდება როგორც მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალება. მოთხოვნილების ცნებამ უნდა ითამაშოს ფსიქიკური სინამდვილის საიდუმლოების გასაღების როლი. უფრო მეტიც, მოთხოვნილების ცნებამ უნდა აგვიხსნას არა მარტო აქტუალიზაცია ფსიქიკური ფუნქციების, არამედ მათი გენეტური თანმიმდევრობაც გასაგები უნდა გახადოს. ავტორი ანუ წარმოგვიდგენს აღნიშნული პრინციპის მიხედვით ფსიქიკური ცხოვრების ზოგად გენეტიკურ სტრუქტურას. მოთხოვნილება იწვევს ადამიანში მოუსვენრობას; გვაიძულებს შევასრულოთ განსაზღვრული მოძრაობანი და საერთოდ კარგავს სულიერ სიმშვიდეს, სანამ მოთხოვნილება არ იქნება დაკმაყოფილებული.

მოთხოვნილების დაკმაყოფილების დაყოვნება მთელი ჩვენი ძალების ამოქმედებას იწვევს. ჭკუა, გონება, წარმოსახვა და ყურადღება, თითოეული თავის ბუნების მიხედვით მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. „Человек устремляет внимание и все способности к получению удовлетворения“<sup>19</sup> ის, რაც ამ კომპლექსური მოქმედებით აღმოცენდება ჩვენ ცხოვრებაში, არის სურვილი, რომელიც თავის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ვნებად (страсть) იქცევა.

როგორც ითქვა, სურვილის წარმოქმნაში გონებაც იღებს მონაწილეობას, და თუ მან დაგვარწმუნა იმაში, რომ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შეიძლება, ჩვენ გვიჩნდება იმედის ვანცდა, რომელსაც ნებისყოფის აქტი მოსდევს. უკანასკნელი გულისხმობს ისეთი საგნის მოცემულობას, რომელიც მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. ამის შემდეგ ადგილი აქვს თვით მოქმედებას, რომელიც ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების დაგვირგვინებას წარმოადგენს. ადამიანის მოქმედება, ამნაირად, ნებისყოფის შედეგს წარმოადგენს, ხოლო ნებისყოფა მხოლოდ მაშინ იჩენს თავს, როცა არსებობს რწმენა იმისა, რომ განზრახულის შესრულება შეიძლება, სულერთია, ფაქტობრივად შესრულდება ის თუ არა „Воля является лишь тогда, когда в нас есть убеждение в возможности совершать известное действие. Вследствии решения воли, мы начинаем действовать непременно, хотя иногда и не достигаем исполнения желаемого, по независящим от нас причинам“<sup>20</sup>.

ფსიქიკურის აქტუალიზაციის საფუძველი, ამნაირად, მოთხოვნილებაა, რომელიც განსაზღვრავს აგრეთვე ფსიქიკური ფუნქციების კაუზალურ თანმიმდევრობას. მოთხოვნილების ცნებოს ამგვარი გამო-

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 70.

ყენება ფსიქოლოგიაში ღირსია თანამედროვე ფსიქოლოგიის ყურადღებისა არა მარტო ისტორიული, არამედ სისტემატური თვალსაზრისითაც. თუ გაეჩინებოდა იმას, რომ თეოლოგიურ-იდეალისტურ ფსიქოლოგიაში ფსიქიკურის განვითარების პრინციპს ყოველთვის ღვთაებისადმი დამსგავსების ამოცანა წარმოადგენდა, ნათელი გახდებოდა ჩვენთვის ის პროგრესულობა, რომელიც უეჭველია ახასიათებს ქიქოძის აზრს. ავტორი არ ჩერდება ბიოლოგიური მოთხოვნების ცნებაზე და ცდილობს სპეციფიკურ-ადამიანური მოთხოვნების ცნება მოგვეცეს<sup>21</sup>. რა თქმა უნდა, ამ მხრივ საკითხი საჭირო სიღრმით არ არის გარჩეული, მაგრამ ბიოლოგიზმის ცალმხრივობისაგან ავტორი უეჭველად თავისუფალია.



დასასრულ, პასუხი უნდა გავცეთ ჩვენს მკითხველს, რომელსაც უთუოდ დიდი ხანია, რაც ასეთი კითხვა გაუჩნდა: „რაც არის თქმული გ. ქიქოძის ფსიქოლოგიურ სისტემაში მატერიალისტური ელემენტების არსებობის შესახებ, საკმაოდ დასაბუთებული ჩანს. მაგრამ რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ ავტორი თავის წიგნში, ასე ვთქვათ, „თავიდან ბოლომდე“ სულზე და ღმერთზე ლაპარაკობს? როგორ შევარიგოთ ურთიერთთან მატერიალისტობა და სულის დაცვა?“ ცხადია, ამათი შეჩივრება შეუძლებელია და დაუშვებელია იმის მტკიცება, რომ მართლმორწმუნე ეპისკოპოსი იმერეთისა გაბრიელი ხალასი მატერიალისტია. საკითხი არც დაგვიყენებია ასე. ჩვენი პრობლემა იყო იმ ფაქტის ახსნა, რომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ ავტორი სარწმუნოებისაგან განდგომილად სცნეს. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი სულის არსებობაზე და მის უკვდავებაზე წერს, იგი მაინც რელიგიის მოწინააღმდეგედ ჩათვალეს. მაინც რჩება გაურკვეველი, რა როლს ასრულებს ფაქტობრივად ქიქოძის ფსიქოლოგიაში სულის ცნება.

არსებობს ცნების ნამდვილი, რეალური და არანამდვილი. „ნომინალური“ გამოყენება. ცნება, ნამდვილი ცნება თავის შინაარსს იმ ფუნქციით გამოავლენს, რომელსაც ის ასრულებს მთლიან სისტემაში. მისგან მოწყვეტილ ცნებაზე ლაპარაკი ერთგვარი მეტაფიზიკაა. არანამდვილია ცნება, როცა ის იმ ფუნქციას ასრულებს სისტემაში. რასაც უნდა ასრულებდეს იგი სახელწოდებისა და ნომინალური განმარტების მიხედვით. ხშირია შემთხვევა, როდესაც ამა თუ იმ ავტორის მიერ მოცემული განმარტება რომელიმე ცნებისა არ გაამართლებს მეცნიე-

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 67.

რების სიტუმაში. ამ აზრით შეგვიძლია გავასხვავოთ ცნება-სიტყვა და ცნება-საქმე. რა თქმა უნდა, სასურველია ისინი სავსებით ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს და ცნების განმარტება სავსებით ეთანხმებოდეს მის გამოყენებას, მაგრამ ყოველთვის და ყოველი ავტორის ნააზრევში ამას არა აქვს ადგილი. ეს ითქმის ჩვენი ავტორის შესახებაც, რამდენადაც საკითხი ეხება სულის ცნებას.

60-იანი წლების პროგრესულმა ადამიანებმა გ. ქიქოძის შრომა განსაკუთრებით მოიწონეს მისი „ემპირიულობის“ გამო, იმის გამო, რომ ამ შრომაში ასე გაბედულად იყო გამოყენებული ბუნებისმეტყველური მეთოდი<sup>22</sup>. გ. ქიქოძე თავის შრომის წინასიტყვაობაში წერს: „Психология выиграла бы весьма много, если бы, отбросив в сторону бесплодные умозрения, обратилась к строгому опыту, беспристрастным наблюдениям, анализу явлений и фактов, словом обратилась к тому превосходному методу, который сообщает наукам естественным столь завидную точность, занимательность“<sup>23</sup>.

ბუნებისმეტყველების, ზუსტი მეცნიერების მეთოდი და სულის ცნება. როგორ შეიძლება მათი შერიგება?! ცხადია, ეს არ შეიძლება და ვერც გ. ქიქოძე მოახერხებს ამას. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ მას ეს არც უცდია სერიოზულად. პირიქით, მისი მსჯელობა ამტკიცებს იმას, რომ სული და სულის ფსიქოლოგია არ არის ემპირიული ფსიქოლოგიის საქმე. სული უშუალოდ, როგორც დაკვირვების საგანი, არ გვეძლევა. მის შესახებ, ქიქოძის აზრით, მხოლოდ დასკვნა შეიძლება, მხოლოდ მიხვედრა შეიძლება მისი. ფსიქოლოგია, როგორც მოძღვრება სულის შესახებ, ავტორის აზრით, არც ფილოსოფიური დისციპლინა, მისი ის ნაწილი, რომელიც განსაკუთრებით ემყარება იმ მეთოდს, რომლის უარყოფასაც გვირჩევდა ავტორი თავის წიგნის წინასიტყვაობაში. „В особенности же философия и преимущественно та часть, которая называется психологией основывается на умозаключениях“. „Душа человеческая не подлежит внешним чувствам следовательно, все что мы знаем о ней, посредством умозаключений“<sup>24</sup>.

მამსაღამე, სული, განმარტების თანახმად, აბსოლუტურად განსხვავებული ყოველგვარი ემპირიულიდან, ბუნებისმეტყველური მეთოდით არ შეისწავლება, ცდისეულ ფსიქოლოგიას მასთან არ შეიძლება საქმე ჰქონდეს. სულის ცნება გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის

22 იხ. ნ. ა. დობროლიუბოვი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თხზულება არქიმანდრიტ გაბრიელისა (ქიქოძისა), „მნათობი“, № 7, 1943.

23 გ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 2.

24 იქვე, გვ. 112.

საფუძვლებში“ სრულიად უადგილო და ზედმეტია. როგორც ზედმეტი, იგი საჩიანოა, რაც, სხვათაშორის, იმაში გამოიხატება, რომ ემპირიული<sup>25</sup>, მეცნიერული ფსიქოლოგიის გვერდით ადგილი რჩება არამეცნიერული, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიისათვის, რომელიც უშუალოდ მოცემული განცდების ნაცვლად განყენებული სულის შესწავლას ისახავს მიზნად. სულის მეტაფიზიკური ცნება, რომელიც იხმარება ავტორის მიერ, ზედმეტი იმიტომაც არის, რომ მას თვით შრომაში არაერთარი გამოყენება არა აქვს. როგორ შეიძლება მეცნიერებაში ჰქონდეს გამოყენება ისეთ ცნებას, რომლის შესატყვისი საგანი ჩვენთვის მიუწვდომელია. უფრო მეტიც, რომლის შესახებ ჩვენ არც ვიცით, არსებობს იგი როგორც დამოუკიდებელი სუბსტანცია თუ არა. ასე დადგა სწორედ საკითხი ქიქოძის წინაშე: ის, რასაც ჩვენ სუბსტანციას ვეძახით, იგივეა, რაც უშუალოდ მოცემული მოვლენების ჯამი თუ იგი სხვაა და მისი არსებობა მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად უნდა ვალიაროთ? ეს საკითხი ეხება როგორც ნივთს, ისე სულიერ სუბსტანციასაც. „Ощущения, воля и прочие ея силы суть ли одне явления ея, или самая ея субстанция?“ (ლაპარაკია სულის შესახებ—ა. ბ.). Кажется что сущность ея для нас непостижима“<sup>26</sup>. რასაკვირველია ქიქოძეს არ შეეძლო ამ საკითხის გადაჭრა, რომელიც მის წინაშე წამოიჭრა. სუბსტანციისა და აქტიდენციის პრობლემა შეიძლება გადაიჭრას დამაკმაყოფილებლად მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის გამოყენებით. ამიტომ თავისივე შეხედულებების წინააღმდეგ ქიქოძე აგნოსტიციზმის გზას დაადგა. „Творец природы дал нам средства знать мир и себя лишь настолько, сколько это нужно для нашей жизни и благосостояния, но быть может, что и в материи и в душе есть тысячи не известных нам свойств“<sup>27</sup>.

არც მატერიის არსი ვიცით, მაშასადამე, და არც სულისა. შეუძლებელია არაემპირიული ფიზიკა და არაემპირიული ფსიქოლოგია.

იმის გამო, რომ ქიქოძე ფსიქიკური მოვლენების ახსნას შეუძლებლად თვლის ტვინის იმ ნიშნების საშუალებით, რომელიც ცნობილი იყო მისი დროის მეცნიერებისათვის და ამის გამო სულის სუბსტანციის დაშვებას აუცილებელ საპირობად აღიარებს, დობროლიუბოვი შენიშნავს: „რავინდ ღარიბი იყოს ჩვენი ცნობები მისი (იგულისხმება ტვინი — ა. ბ.) შედგენილობის შესახებ, ჩვენ მაინც ვიცით,

<sup>25</sup> „ემპირიულს“ ეხმარობთ არასპეციფიკური მნიშვნელობით, როცა იგი უღრის ფაქტების, რეალობის მეცნიერებას.

<sup>26</sup> გ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 116.

რომ იგი არ წარმოადგენს ერთგვაროვან მთლიან მასას“. „ამრიგად, ტვინის ანატომიური და ქიმიური შედგენილობა, რაგინდ ლარიბი იყოს ჩვენი ცნობები მათ შესახებ, არ ეწინააღმდეგება ამ მოქმედებათა სირთულეს, რომელთაც (იგულისხმება ფსიქიკური ცხოვრება — ა. ბ.) მათ მიაწერენ“<sup>28</sup>. დობროლიუბოვს სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა ისიც, რომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის“ ავტორი თავისთავს ეწინააღმდეგება როცა ერთი მხრივ ამბობს, რომ ტვინს არ შეუძლია განცდების მოცემა, ხოლო მეორე მხრივ აღიარებს, რომ ტვინის ფარული ძალები ჩვენ არ ვიცით, და ამიტომ იქ, ჩვენთვის უცნობ არეში ბევრი შესაძლებლობა უნდა ვიგულისხმოთ. რა უფლება გვაქვს ტვინის ფუნქციონალური შესაძლებლობების შესახებ საბოლოო განაჩენი გამოვიტანოთ, როცა ვაღიარებთ რომ მისი შესაძლებლობანი ჩვენ მთლიანად არ შეგვისწავლია? ქიქოძის იდეალისტური დასკვნა სულის სუბსტანციულობის შესახებ მისი აგნოსტიციზმის შედეგია. მისი ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი და მთელი მიზანდასახულობა „ცდისეული ფსიქოლოგიისა“ ამას ეწინააღმდეგება. ასეთია სუბსტანციუალური სულის ბედი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“. იგი სავსებით ზედმეტი და უადგილოა.

როგორია სულის ცნების ფაქტობრივი გამოყენება? რა ფუნქციას ასრულებს იგი ემპირიულად მოცემულ ფაქტებში?

იმის შემდეგ, რაც ე. წ. ემპირიული, იმპერსონალური ფსიქოლოგია საერთოდ უარყოფილ იქნა, სუბიექტის ცნებამ ფსიქოლოგიაში ცენტრალური ადგილი დაიჭირა. დღეს ყველა აღიარებს, რომ შეგრძნება კი არ შეიგრძნებს, მეხსიერება კი არ იხსოვებს და აზროვნება კი არ აზროვნებს, არამედ ყოველივე ამას ასრულებს პიროვნება, სუბიექტი. ბევრი რამ არის მეტაფიზიკური და მითოლოგიური სუბიექტის ფსიქოლოგიურ ცნებაში, მაგრამ ის მაინც მტკიცედ დგას თითქმის ყოველი ფსიქოლოგიური მიმართულების ცენტრში. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის არის, რომ ფსიქიკური ფუნქციები მართლა საჭიროებენ მთლიანობას და ამ ფუნქციას თავის თავზე იღებს სწორედ სუბიექტი. თუ ამ თვალთ შევხედავთ ზემოთ დასმულ კითხვას, დავრწმუნდებით, რომ რამდენადაც სულის ცნების გამოყენებას ეხება საქმე, ქიქოძე მას გამოიყენებს როგორც სუბიექტს და არა როგორც მეტაფიზიკურ სუბსტანციას. ავტორი საგანგებოდ ჩერდება შეგრძნებისა და აზროვნების მთლიანობაზე და ამის საბუთად სულის ერთიანობა მიაჩნია. „Но если б мы, не доверяя нашему чувству, вздумали отделить ощущения от мыслей и приписать их двум раз-

<sup>28</sup> იხ. „მნათობი“, 1943, № 7, გვ. 112.

ნым субსტანციამ, თო ვპალი ბყ ვ სამოე ნელეპოე პროტივორეჩიე. ჟოე ანაჩილო ბყ რასეეეე სამოე მყსლყ ნა დვე ხატი: თოგდა ბყ ვხოდოლო თაკ, ხოე პროდმეტი ვნეშნიე ვიდიე თოეო სუეშთხო, ა სუდიე თო ნიხ სოვერშენო დრუგოე“<sup>29</sup>.

ასეთსავე სინთეტიურ ფუნქციას ასრულებს სული შეგარძნებათა, წარმოდგენათა და ცნებათა მიმართ. სულია, ის რაც უზრუნველყოფს მგარძნობელობასა და მოძრაობის ერთიან კავშირს, ჩვენი ნებისითი მოძრაობის გონიერულობას და ა. შ. ამგვარად, სული, რომელიც გამოყენებულია ქიქოძის მიერ, არის დამხმარე ჰიპოთეზა, გამოყენებული უმთავრესად ფსიქიკური მთლიანობის ასახსნელად. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიაც უმთავრესად ამავე მიზნით იყენებს სუბიექტის ცნებას, რომელშიაც უფრო მეტია მეტაფიზიკური, ვიდრე ქიქოძის „სულში“, რამდენადაც იგი ფაქტიურად გამოყენებულია მის შრომაში. ამრიგად, სრულიად ცხადია, რომ გაბრიელ ქიქოძემ სცადა დაეძლია ფუნქციონალური თვალსაზრისი ფსიქოლოგიაში, მაგრამ პიროვნებისეული ფსიქოლოგიის მეცნიერული სისტემის შექმნა მან ვერ შეძლო.

ახსნითი და ბაზებითი ფსიქოლოგიის  
ურთიერთმიმართებისათვის\*\*\*

ძირითადი თემა ფსიქოლოგთა VIII ინტერნაციონალური ყრილობისა გრონიგენში იყო საკითხი ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერთმიმართების შესახებ. ეს საკითხი დღესაც აქტუალურია. სახელდობრ: გასარკვევია, რა უნდა ვიგულისხმოდ გაგების მეთოდის ქვეშ. რა დამოკიდებულებაშია იგი ახსნის მეთოდთან და რა ადგილი უჭირავს თითოეულ მათგანს საერთოდ ფსიქოლოგიაში. პრობლემა იმდენად ზოგადია, რომ ფსიქოლოგიის ფარგლებს სცილდება და მთელი შემეცნების ძირითად მეთოდოლოგიას ეხება: ლაპარაკობენ გაგებითი და ახსნითი მეთოდების გაუნივერსალეზაზე და ზოგი ავტორის შეხედულებიდან პირდაპირ გამომდინარეობს, რომ გაგების მეთოდი, არა თუ არ უნდა შემოიფარგლოს ფსიქიურ-სინამდვილის ართ, არამედ მას უფრო ფართო გასაქანი უნდა მიეცეს, ვიდრე ახსნით მეთოდს (Jensch, E). საკითხი ასეთ ზოგად ფორმაში ვერ გახდება ჩვენი კვლევის საგნად. არც იმ პოლემიკის გათვალისწინებაა აქ შესაძლებელი, რომელიც ამ საკითხს ფსიქოლოგიაში მოჰყვა. ჩვენთვის საკმარისია ამ პოლემიკის მთავარი შედეგის აღება როგორც სახელმძღვანელო პრინციპის, რომ ამის ნიადაგზე ცხადვყოთ ჩვენი აზრის მართებულობა. უკანასკნელი არ არის არსებითად დაკავშირებული იმასთან, არის თუ არა მის მიერ გასარჩევად აღებული ცნებები ყველას მიერ იმგვარად გაგებული, როგორც არის ისინი აქ ნახმარი. ჩვენი შრომის ერთ-ერთ, თუმცა მეორეხარისხოვან ამოცანას ისიც შეადგენს, რომ პრობლემის გათვალისწინების ნიადაგზე თვით გასარჩევად აღებული ცნებების შინაარსში ერთგვარი გარკვეულობა შეიტანოს. ყოველ შემთხვევაში, აღებული ცნებების გაგება აქ დოგმატური არ არის და საკუთარი ანალიზის გარდა ემყარება იმ ფაქტს, რომ ასეთი გაგება ყველა სხვაზე უფრო მეტად არის გავრცელებული.

როგორია მისი შინაარსი? ახსნა და გაგება სხვადასხვა სიბრტყეში მოქმედი მეთოდებია. ისინი არ გამოირცხვენ, არამედ შეავსებენ ერთიმეორეს, მაგრამ იმ აზრით კი არა, თითქოს ერთი მათგანი მეო-

\*\*\* ს. რედ. შენიშვნები.

რის საქმეს განაგრძობდეს და ასრულებდეს, არამედ იმ მნიშვნელობით, რომ თუ მთელი სინამდვილე არა, ნაწილი მაინც საჭიროებს ორ განსხვავებულ მეთოდოლოგიურ მიდგომას, რომ მისი შესწავლა სრული იყოს. ზოგი ავტორის (Spranger) აზრით, ამ მეთოდებში განსხვავება იმდენად დიდია, რომ შეუძლიათ სრულიად სხვადასხვა ტიპის მეცნიერებას მისცენ დასაბამი. ფსიქოლოგიაში ამ მეთოდების გამოყენების შედეგად გვაქვს ბუნებისმეტყველური და გონისმეცნიერებითი ფსიქოლოგია. პირველი ხმარობს ახსნის, ხოლო მეორე — გაგების მეთოდს<sup>1</sup>.

ფსიქოლოგთა უმრავლესობა, მიუხედავად ძლიერ განსხვავებული შიშარათულებისა, მაინც შეთანხმებულია იმაში, რომ ორივე მეთოდი კანონიერია ფსიქოლოგიაში, მაგრამ ამ შეთანხმების შინაარსი ხშირად მნიშვნელოვნად განსხვავებულია. ჩვენთვის მიუღებელია ის აზრი, თითქოს ფსიქიურის დაბალ საფეხურზე კანონიერი იყოს ერთი მეთოდი. ხოლო მის მაღალგანვითარებულ საფეხურზე, მეორე<sup>2</sup>.

რა არის გაგება? (Verstehen). შპრანგერი ასე განმარტავს ამ ენებას: ის არის სულიერი კავშირის საზრისიანი შემეცნება. გაგება შეიძლება მხოლოდ საზრისიანის. ახსნისაგან განსხვავებით. რომელიც არის გარეგანი თანმიმდევრობის კანონზომიერების შემეცნება, გაგება არის შემეცნება, შექრა შინაგან კანონზომიერებაში. იგი არ არის განსაზღვრული პიროვნების შემეცნებით, აქვს ზოგად-ობიექტური ღირებულება და არსებითად განსხვავდება სიმპატიისგან და თანაგრძობისგან (Spranger)<sup>3</sup>. გაგება არის შესაძლებელი მხოლოდ იქ. სადაც არის საზრისი. რა არის საზრისი? ეს არის ღირებულების მქონე მთლიანის ცენტრალური, კონსტიტუტიური წევრი. აქედან: საზრისიანია ისეთი კავშირი წევრებისა, რომელიც ან ქმნის, ან მიეკუთვნება და ან ცდილობს შექმნას ღირებულების მქონე მთელი. ე. ო. ყოველივეს აზრი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას აქვს ფუნქცია რომელიმე

<sup>1</sup> იხ. Spranger, Ed. Lebensformen. 1930. (თავი: „ორგანიზაციული ფსიქოლოგია“, გვ. 3—22).

<sup>2</sup> ამ შეხედულებას განსაკუთრებით იცავს ერისმანი თავის ცნობილ წიგნში: Die Eigenart des Geistigen, 1924, გვ. 15, 176, 228 და სხვ. გაგებით ფსიქოლოგის მთავარი წარმომადგენლებია: ბრენტანო, დილთაი, ვაიგერი, იასპერსი, შპრანგერი, შმიდ-კოვარჩიკი, ლიპსი, ფენდერი, შელერი, ტუმარკინი. მის მოწინააღმდეგეთა შორის აღსანიშნავია: შტერინგი, დროში, კ. ბიულერი, გ. კაფკა კრიტიკა უმთავრესად შიშარათულია იმ აზრის წინააღმდეგ, რომ ე. წ. ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგია არ არის ნამდვილი ფსიქოლოგია და მისი მნიშვნელობა ვიწრო ფარგლებს არ შორდება.

თვით შპრანგერმა ამ საკითხზე თავისი შეხედულება, გამოთქმული მისი მთავარ ნაშრომის პირველ გამოცემაში, შემდეგ შეიცვალა. იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 7.

<sup>3</sup> Psychologie des Jugendalters. 1930, გვ. 3, 6.



მის ზევით არსებული მთლიანის მიმართ და რამდენადაც ეს ფუნქცია გათვალისწინებულია ამ მთლიანის მიმართ და მისგან. თავისთავადი ღირებულება არ არსებობს და, მაშასადამე, არც თავისთავადი აბსოლუტური საზრისი. საზრისი შედარებითია: თუ აქვს A-ს ისეთი ფუნქცია, რომელიც ღირებულია მასზე რთული B-ს არსებობისათვის, მაშინ A საზრისიანია; მთლიანობაც ამაში მდგომარეობს, უკეთ: ესენი ერთი და იგივეა. A-ს მთლიანობა იმაში მდგომარეობს, რომ მისი ფუნქცია არსებითია B-სთვის, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე ის არაფერია.

ჩვენ არ ვიცით მსოფლიოს საზრისი, ვინაიდან არ ვიცით არაფერი იმ უმაღლესი მთელის შესახებ, სადაც მსოფლიო მთლიანად შედის, როგორც უმაღლესი მთლიანისათვის საჭირო ფუნქციის მატარებელი<sup>4</sup>.

საზრისი, როგორც გამომდინარეობს მისი განმარტებიდან და აგრეთვე იმ მაგალითებიდან, რომელსაც შპრანგერი მიმართავს საილუსტრაციოდ, არ არის დაკავშირებული რომელიმე სინამდვილესთან შინაარსულად, არამედ ფორმალურად. ე. ი. შეიძლება საზრისი ჰქონდეს როგორც სინამდვილის მაღალი ფორმის ფსიქიკას, ისე არაორგანულ ბუნებასაც. საჭიროა მხოლოდ დაცული იყოს ის მიმართება მთელსა და ნაწილს შორის, რომელიც გაამართლებდა მათ სახელწოდებას. კ. ბიულერი მართალია, როცა ამბობს, რომ უმთავრესი, რაც გაკეთებულია გაგებითი მეთოდით, არის პიროვნების შესწავლის საქმე, ქარაქტეროლოგია; მაგრამ ის მკითხველს აძლევს საბაბს იფიქროს, თითქოს ეს მეთოდი, მისი წარმომადგენლების აზრით, მხოლოდ აქ იყოს გამოსადეგი, სადაც საქმე გვაქვს რთულ სულიერ პროცესებთან. ნაწილობრივ ბიულერი მართალია, ვინაიდან ზოგი წარმომადგენელი ამ მეთოდისა (Erismann) პირდაპირ გამოთქვამს აზრს, რომ მარტივი ფსიქიკური ფუნქციები შესწავლილი უნდა იქნეს ახსნითი მეთოდით, ხოლო რთული — გაგებითი მეთოდის საშუალებით. თვით შპრაგერი გარკვეულად ამბობს, რომ გაგებითი მეთოდი არ შემოიფარგლება პიროვნებით.

ჩვენთვის ცხადია, რომ გაგებით მეთოდს პრინციპულად აზრი აქვს ყველგან, სადაც საქმე გვაქვს საზრისთან. რაც შეეხება ფსიქიურის მთელ არეზე მის გავრცელებას, ამაზე უნდა ითქვას შემდეგი: საზრისიანობა ეს არ არის ისეთი უმნიშვნელო ნიშანი, რომ შეიძლება ბოლოს იგი ფსიქიურის ერთ არეს ახლდეს და არ ახლდეს მეორეს.

<sup>4</sup> Spranger, Ed., Psychologie des Jugendalters, გვ. 4. „აქვს თუ არა აგრეთვე მას (მსოფლიოს) საზრისი, არის საკითხი, რომელიც სცილდება ჩვენ მიერ საზრისის წვდომის, ანუ გაგების უნარს“.

მაშინ უკანონო იქნებოდა ერთი ცნებით აღგვენიშნა ისეთი განსხვავებული სფეროები სინამდვილისა, როგორც არის საზრისიანი და უსაზრისო სინამდვილე. არის იმის ექსპერიმენტული დასაბუთებაც, რომ მარტივი ფსიქიური ფენომენებიც ისე ეგუება საზრისიან მეთოდს, როგორც რთული პროცესები. „საერთოდ მტკიცდებაო, — აზობს იენში, — ჩვენი ექსპერიმენტული, ელემენტარული ფსიქიურისკენ მიმართული გამოკვლევების ნიადაგზე, რომ არე საზრისიანი პროცესებისა ძლიერ ფართოა“<sup>5</sup>.

ამ დებულების სისწორე ჩვენთვის თავისთავად გასაგები გახდება შემდეგიდან:

რა არის საზრისი ფსიქიური სინამდვილის კონტექსტში განხილული? საზრისის ცნების კონსტიტუციური მომენტი მისი მთლიანობაა, რომელთან მიმართების გამო დებულობს ფუნქცია საზრისიან მნიშვნელობას. რა არის საერთოდ ფსიქიურის ის მთელი, რომლის მიმართაც იგი ფუნქციას ასრულებს? ეს არის საგანი, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით<sup>6</sup>. თუ მოვლენის არსებით ნიშნად ჩავთვლით იმას, რის იქით მას არსებობა არ შეუძლია, მაშინ საგანი არსებითი ნიშანია. ცნობიერებისა, რადგან ცნობიერება ყოველთვის საგნის ცნობიერებაა. შეგრძნებას, თანახმად მისი ცნებისა, საგანი არა აქვს, ამიტომ მას არც ცნობიერება შეიძლება ჰქონდეს, მას არც საზრისი გააჩნია. შეგრძნებები, რომელთაც ვლებულობთ მაგ., მაგიდის აღქმის ანალიზის შედეგად, სავსებით უსაზრისონი არიან მაგიდის გარეშე და ამიტომ ისინი სრულიად შეუძლებელი იქნებოდნენ ჩვენი ცნობიერებისათვის, რომ „საზრის მაგიდის“ დაკარგვისთანავე თავის საკუთარ საზრისს არ იძენდნენ, რომ მაშინ ისინი თვით არ იქცეოდნენ საგნად. მაგრამ საგანი ხომ ფსიქიურის კონსტიტუციაში არასოდეს არ შედის. ფსიქიური შეუძლებელია უსაგნოდ, მაგრამ საგანი არასოდეს არ არის ფსიქიური მოვლენა. ინტენციის ცნებაა ყველაზე გავრცელებული აქ არსებული მდგომარეობის გამოსახატავად<sup>7</sup>. აქედან ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს: თუ ფსიქიურის მთლიანობის; საზრისის მომცემი არის საგანი, რომელიც ფსიქიურს მუდამ აქვს; ცხადია, რომ გაგებითი მეთოდი ყველგან გამოსადეგია, სადაც ფსიქიურ პროცესთან

<sup>5</sup> Jensch, E., Zeitschrift für Psychologie, 1925, Bd: 98, H. 3—4, გვ. 194.

<sup>6</sup> აქ ვგულისხმობთ აგრეთვე არსსაც (Wesen), რომელიც ფსიქოლოგიურისაგან დამოუკიდებელია.

<sup>7</sup> ამ ცნების შემოღება ფსიქოლოგიაში ფ. ბრენტანოს დამსახურებაა. ფილოსოფიური მიზნით ეს ცნება განსაკუთრებით გამოიყენა ჰუსერლმა.

კვაქვს საქმე, რა გინდ მარტივ ფორმაში არ უნდა იყოს იგი წარმოდ-  
კენილი.

რა საბუთი აქვს გავებითი მეთოდით მომუშავე ფსიქოლოგიას  
გონით-მეცნიერებით ფსიქოლოგიად იყოს წოდებული?

ამ სახელწოდებას თავისი ისტორიული გამართლება აქვს, რო-  
მელსაც ჩვენ აქ ვერ შევხებით. საჭიროა აღინიშნოს, რომ პრინცი-  
პული განსხვავება საგანსა და გონს შორის, ამ შემთხვევაში არ არის:  
ფსიქიურის მიმართ ორივე გამოდის როგორც წესის, საზრისის მომ-  
ცემი, რამდენადაც საკითხი ფსიქიურის შემეცნებას შეეხება, ხოლო  
გენეტურად, როგორც დავინახავთ, ფსიქიურის „უკან“ დგანან. სხვა  
თვალსაზრისით კი, აქ საჭირო იქნებოდა როგორც განსხვავების და-  
მყარება, ისე თვით ამ განსხვავების ბუნების გარკვევა. პირველი,  
რაც აქ მხედველობაშია მისაღები, ეს არის ის განსხვავება, რომელიც  
არსებობს ორგანიზმის დამოკიდებულებაში სულიერ კულტურასთან,  
ობიექტურ სულთან და ცნობიერების საგანთან ამ სიტყვის ვიწრო გა-  
გებით: ორგანიზმი, პიროვნება ქმნის ობიექტურ გონს ქცევის საშუა-  
ლებით, ხოლო საგანი, როგორც უბრალო „მოცემულობა“ ცნობიერ-  
ებისა, ქცევის მონაწილეობის შთაბეჭდილებას სრულიად არ ახ-  
დენს<sup>8</sup>. არის თუ არა აქ პრინციპული, გარდაუვალი განსხვავება თუ  
მხოლოდ ხარისხეული, გაირკვევა თვით ქცევის ცნების გარკვევის  
დროს და ამიტომ აქ ამაზე ვერ შევჩერდებით. თვით შპრანგერი  
გვაძლევს საბუთს იმისას, რომ გონი და საგანი ამ კონტექსტში ერთი  
და იგივე პრობლემის დასაბამის მიმცემია. „მარად იარსებებს ის არ-  
სებითი განსხვავება, რომელიც საკითხის ორ სხვადასხვა დაყენებას  
შორის არსებობს: ვიკვლევთ სულიერს, როგორც კაუზალურად გან-  
საზღვრულს, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის ანარეკლს თუ სულიერ  
სტრუქტურას. ვიკვლევთ მას მის ინტენციონალურ მიმართებაში  
ობიექტური ქვეყნისადმი, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნას ნაწი-  
ლობრივ როგორც სხეულის, ხოლო ნაწილობრივ, როგორც ობიექ-  
ტური გონის სამყარო“<sup>9</sup>.

ასეთივე შეხედულებისაა კ. ბიულერიც. მისთვის ასო „G“ აღ-  
ნიშნავს მის ფორმულაში Geist-ს, Gebilde-ს და Gegenstand-ს.  
თვით ინტერპრეტაციის ცნებაც, რომელიც დამახასიათებელია გაგე-  
ბის ცნებისათვის და საფუძველმდებელი მთლიანად სულის მეცნიერე-  
ბითი ფსიქოლოგიისათვის, დამახასიათებელია მარტივი ფსიქიური ფე-

<sup>8</sup> ამ თვალსაზრისით ქცევის ბუნების შესწავლა, რამდენადაც ჩვენ ვიცით,  
დაწყებულიც არ არის, ამის გარეშე კი ვერასოდეს მისი ცნება ფიზიოლოგიურ ცნე-  
ბაზე ვერ ამალდება.

<sup>9</sup> შვად. Bühler, K., Die Krise der Psychologie, 1929, გვ. 68.

ნომენებისთვისაც. ბ ი უ ლ ე რ ი ბ რ ე ნ ტ ა ნ ო ს გარდა ასახელებს ჰელმპოლცს, ჰერინგს, ებინგჰაუსს, რომელთაც გარკვევით მიუთითებს ალქმაში არსებული მნიშვნელობის მომენტზე. ფერის ალქმაც საგნისკენ მიმართულების ნიშანს ატარებს (იენში, 194). ინტენციაც ხომ ინტერპრეტაციაა თავისებურად გაგებული? არის თუ არა საზრისი ან მთლიანობა საკუთარი კუთვნილება ფსიქიური არისა? ვისაც სურს ამ საკითხის ნათელი წარმოდგენა იქონიოს, მან მხედველობაში უნდა მიიღოს ის უდავო და თავისებური ფაქტი, რომ საზრისი, საგანი ფსიქიურში ინტერნაციონალიზაციის სახით არის წარმოდგენილი და რაც უფრო ნათლად არის შეგნებული ამ ცნების ფენომენოლოგიური ბუნება. იმდენად უფრო ცხადია, რომ რა მოსაზრებითაც არ უნდა ვილაპარაკოთ არაფსიქიურის საზრისიანობაზე, ის მაინც როგორც ინტერნაციონალური მომენტის არქონე, ძალზე განსხვავებული იქნება. ამ თავისებურებას დილთაი უწოდებს განცილებულ მთლიანობას.

რა დამოკიდებულებაშია გაგებითი მეთოდი ახსნით მეთოდთან? თვით შპრანგერი, ჩვენი აზრით, ტლანქ შეცდომას უშვებს ერთ ადგილას, როცა ამბობს, რომ „ნამდვილი“ მიზეზობრიობის დადგენება ძლიერ უახლოვდება გაგების მეთოდს. სხვა ადგილსაც ამბობს, რომ ახსნა არის მოვლენათა გარეგანი თანამომდინარეობის კანონზომიერების დაწესება, ხოლო გაგება შინაგანი კანონზომიერებისა<sup>10</sup>. ამით მისცა მან საბაბი მოპირდაპირე შეხედულებას წინააღმდეგობაში დაექირა ის და მის მიერ დაწესებული ორი გზა შემეცნებისა არსებითად იგივედ გამოეცხადებინა. მართლაცდა თუ ნამდვილი მიზეზობრივი კანონზომიერების დადგენა ძლიერ უახლოვდება გაგების მეთოდს, მაშინ მათ შორის არ უნდა იყოს ასეთი საზღვარი, რომ დასაბამი შეიქნეს სრულიად განსხვავებულ მეცნიერებათა.

ჩვენ არსებით განსხვავებას ხსენებულ ორ მეთოდს შორის ვხედავთ შემდეგში: როგორც შპრანგერი აღნიშნავს, გაგებითი მეთოდით შემეცნებასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა რომელიმე A ფუნქცია გაგებულია მის ზევით მდებარე მთლიანობის საშუალებით. აქ, შაშასადამე, A-ს ღირებულება B-ს ღირებულებაზეა დამოკიდებული და მხოლოდ იმისაგან აქვს მას მიღებული საზრისი; გარეშე იმისა, A-ში არავითარ ძალას არ შეუძლია ეს საზრისი აღმოაჩინოს. ახსნითი, მიზეზობრივი მიდგომა საგნისადმი არის ყოველთვის „ქვემოდან“ მიდგომა. A აიხსნება a, b, c, d პატარათი, და რა გინდა შორს არ წავიდეს ამ მიმართულებით ახსნითი კვლევა-ძიება, იქ, ე. ი. A-ში არასოდეს არ იქნება დანახული ის ფუნქცია, ის საზრისი, რომელიც მას აქვს B-ს მიმართ. არ აღმოჩნდება იმ უბრალო გარემოების გამო,

<sup>10</sup> Psychologie des Jugendalters, გვ. 3.

რომ მას ადგილი აქვს მხოლოდ B-ს მიმართ და იქიდან განხილვის, ნიადაგზე. საზრისი არ არის რეალური პროცესი და ამიტომ აქ მიზეზობრიობაზე ლაპარაკს არავითარი აზრი არ აქვს. ახსნა და გაგებდა ამნაირად, ჩვენთვის სულ სხვადასხვა სახის შემეცნებაა და არც დაახლოვება და არც შენაცვლება მათი ერთისა მეორით, არ არის შესაძლებელი.

თუ მართალია არსებითად ის, რაც ითქვა გაგებითი და ახსნითი მეთოდის განსხვავების შესახებ, მაშინ დგება საკითხი: შეიძლება თუ არა ან რა უფლებით, ერთი მეცნიერების სახელწოდებით იყოს აღიარებული შემეცნების ორი ისეთი განსხვავებული მიმდინარეობა, რომელსაც ხსენებული მეთოდები აძლევენ დასაბამს? ყველა გრძნობს ამ პრობლემას და მრავალი ცდა არის მისი გადაჭრისათვის<sup>11</sup>. საერთო ყველა ამ ცდაში ის არის, რომ განზრახულია დუალიზმის მეთოდოლოგიურად გადალახვა. სახელდობრ: ცდილობენ გაგებითი და ახსნითი მეთოდები იმგვარად განმარტონ, რომ მათ შორის პრინციპული განსხვავება არ იყოს და ამ გზით შესაძლებლად გახადონ შემეცნების ერთ სისტემაში მოარიგონ სრულიად განსხვავებული მეთოდით მიღებული ცოდნა. სადაც კი აღიარებულია ხსენებულ მეთოდთა პრინციპული განსხვავებულობა, იქ (მაგ., ჰუ ს ე რ ლ ი ს შემთხვევაში), ერთი მეთოდით მიღებული ცოდნა ფსიქოლოგიაში არ ითვლება ნამდვილ შემეცნებად და ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგია — ნამდვილ ფსიქოლოგიად. ასეთივე აზრს გამოსთქვამს შპ რ ა ნ გ ე რ ი, როცა გარკვევით ითვალისწინებს გაგების და ახსნის მეთოდებით მიღებული ცოდნის თავისებურებას<sup>12</sup>. დ ი ლ თ ა ი ს გ ა ნ ალბებულ ერთ დიქტომიას ის უმატებს კიდევ ოთხს და ამით მკაცრად გამიჯნავს ერთმანეთისგან ორგვარ ფსიქოლოგიას: ნამდვილსა და არანამდვილს.

ჩვენთვის ნამდვილია ყოველგვარი ცოდნა ფსიქიურის შესახებ: თუ ის რომელიმე მის მხარეს გვითვალისწინებს, როგორი მეთოდითაც არ უნდა იყოს იგი მიღებული. თუ ფსიქიური სავესებით მოკლებულია ბუნებას, მაშინ რატომ არის კანონიერი ბუნებისმეტყველური ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია, როგორც ამას ჰუ ს ე რ ლ ი ც ა აღიარებს?<sup>13</sup> როგორც ბ ი უ ლ ე რ ი ამბობს, მთავარი შინაარსი არა მართო ფსიქოლოგიისა საერთოდ, არამედ მთავარი ნაშრომი იმ ფსიქო-

<sup>11</sup> შუაღ. Störing, G., Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehen-  
den Psychologie, 1928; აგრეთვე K. Bühler, Die Krise der Psychologie, 1929.

<sup>12</sup> Spranger, Ed., Lebensformen, გვ. 11, 12.

<sup>13</sup> Husserl, Ed. Logische Untersuchungen, Bd. I, 1928, 212; შუაღ. მსიგვე  
„Ideen“ გვ. 3.

ლოგთა, რომელნიც აღმაცერად უყურებენ ბუნებისმეტყველურ მე-  
თოდს ფსიქოლოგიაში, სწორედ ამ მეთოდით არის შესრულებული.

ჩვენთვის ირკვევა, რომ არ არსებობს არანამდვილი ფსიქოლო-  
გია. არც ის არის მისაღები, რომ ბუნებისმეტყველური და გონითი  
მეცნიერებითი ფსიქოლოგია არის ერთი და იგივე ან ერთმანეთის  
გაგრძელება და მიუღებელია აგრეთვე ყველა ის ცდა, რომელიც მი-  
მართული იყო ახსნის და გაგების ცნებებს შორის მკაცრი განსხვავე-  
ბის წაშლით ფსიქოლოგიის ხსენებული სისტემები გაემთლიანებიათ.  
როგორია სხვა გზა დუალიზმის გადასალახავად? ეს უნდა მოხდეს  
თვით ფსიქიკურში, მის საფუძველში ისეთი რამის მონახვის გზით,  
რომელიც გასაგებად გახდის როგორც ერთ, ისე მეორეჯერ მიდგო-  
მას. რამდენადაც ვიცი, ასეთი ცდა პირველია და ეფიქრობთ გასა-  
გებიც არის, ვინაიდან თვალსაზრისი, რომლითაც ეს საქმეა ნაცადი  
და რომელმაც შექმნა თვით ფაქტი საკითხის ამგვარად დაყენებისა,  
ჩვენთვის უფრო მისაწვდომი იყო, ვიდრე რომელიმე სხვა ფსიქოლო-  
გიური სკოლის წარმომადგენლისათვის.

როგორ უნდა იქნეს ფსიქიკური გაგებული? ამაზე ორი პასუხი  
არსებობს, რომელიც ორ განსხვავებულ ფსიქოლოგიურ სისტემას  
აძლევს დასაბამს, ერთია ბუნებისმეტყველური ორიენტაციის ფსიქო-  
ლოგიის, ხოლო მეორე საზრისითის, „მნიშვნელობის“ ორიენტაციის  
ფსიქოლოგიის პასუხი.

პირველი სახის ფსიქოლოგია შემდგენიარად აწარმოებს ფსიქიკუ-  
რის კვლევას.

ფსიქიკურის გაგებისათვის გათვალისწინებული უნდა იქნეს ის  
უახლესი კონკრეტული პირობები, რომელშიც ხდება მისი „წარმო-  
შობა“. ის გაგებული უნდა იყოს ან როგორც შედეგი მისი წინამორ-  
ბედი მოვლენებისა (კაუზალობის პიპოთეზი) და ან, როგორც მისი  
თანმხლები ნიშანი (პარალელიზმი<sup>14</sup>). ორივე შემთხვევაში ფსიქიკური  
გაგებულია როგორც ჩვეულებრივი ბუნებისმეტყველური ფაქტი, რო-  
შელიც მხოლოდ იმას გამოხატავს რაც არის იგი თვითონ. ე. ი. ის  
რისი „გამოხატულება“-ც ის არის, მასშია მოცემული იმანენტურად;  
ფსიქიკური თვითონ არის ეს „გამოხატულება“. თუ გვსურს მისი ახს-  
ნა, უნდა მივმართოთ მის „უკან“ მდებარე მოვლენათა რიგს. ასეთი  
რიგია ფიზიოლოგიური პროცესები, რომელთაც ადგილი აქვთ ორგა-  
ნიზმში უშუალოდ იმ დროს ან იმის წინ, როცა ჩვენ რამეს განვიც-  
დით. აქედან: ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია. როგორია  
საზრისითი ფსიქოლოგიის მიდგომა ფსიქიკურისადმი? ის გამოდის

<sup>14</sup> სხვა შეხედულებები, მაგ. ბინომიზმი (Ziehen, Th...), სუბსტანციური კავშირის  
თეორია (Geyser, I.) და სხვ. არ ცუდიან აქ არსებულ პრობლემას.

შემდეგი მოსაზრებიდან: ფსიქიკური არ არის იმგვარი თვისების მატარებელი, როგორც ბუნებისმეტყველური ფაქტი. ამ უკანასკნელიდან განსხვავებით, პირველს ის ახასიათებს, რომ იგი ყოველთვის „ორმაგი“ ფაქტია. იგი „არსებობს“ როგორც ყოველი ფაქტი საერთოდ და ატარებს თავის „ბუნებას“, ამდენად ის „ბუნებითია“ (ჰუსერლი). მაგრამ მას აქვს აგრეთვე მეორე თვისებაც, რაც ფაქტის „ბუნებას“ სცილდება. ეს არის მისი საზრისი. უკანასკნელში შემდეგი უნდა ვიგულისხმოთ: ფსიქიკური ყოველთვის გამოხატავს ისეთსაც, რაც მასში იმანენტურად არ იმყოფება, რაზედაც ის მხოლოდ „მიუთითებს“, რასაც მხოლოდ „გულისხმობს“<sup>15</sup>.

აქ ფსიქიკური ჰეგელის დამოუკიდებელ ღირებულებას. იგი „სიმბოლოა“, რომლითაც შესაძლებელი ხდება ტრანსცენდენტურის „წვდომა“. რამდენადაც ეს ასეა, ე. ი. ფსიქიკურის აზრი ამ მომენტში „საგნის“ გამოხატვას, მისი გაგებაც ამ გზით უნდა მოხდეს. ფსიქიკურის გაგება, მაშასადამე, აქ უნდა მოხდეს, არა მის „უკან“ მდებარე მოვლენით, არამედ მის „წინ“ მდებარე საგნით. ყოველგვარი განცდა არის „წარმოშობილი“ გარკვეულ „ბუნებრივ“ პირობებში ან მის გემო და ამდენად იგი ატარებს ამ პირობების „დასს“. მაგრამ არასოდეს იგი მხოლოდ ეს არ არის, არამედ იგი სხვა რამესაც გამოხატავს, რომელიც განცდაში არ არის იმანენტურად მოცემული.

თუ ეს ასეა, მაშინ თითქოს მართებულია ორივე თვალსაზრისი: „ბუნებითი“ და „საზრისითი“. ფსიქოლოგთა უმრავლესობა ამას აღიარებს (ფსიქოლოგთა VIII ინტერნაციონალური კონგრესი ჰოლანდიაში) და, მაშასადამე, არ მიაჩნია კანონიერად ამ ორი სისტემის იმგვარი დაპირისპირება, რომ მათ ერთმანეთი უარყონ<sup>16</sup>. მაგრამ ამის თქმა საკმარისი არ არის. არაბუნებრივია ერთი ფენომენის გასაგებად მოწოდებული შემეცნების სისტემები ისე იყვნენ აგებული, რომ მათი ერთი ენით ალაპარაკება შეუძლებელი გახდეს. უნდა მოიძებნოს ისეთი თვალსაზრისი, რომ ამ ორი სისტემის დაახლოება შესაძ-

15 ბრენტანოსა და ჰუსერლს შემდეგ ამ საკითხს განსაკუთრებით აქცევს ყურადღების თ. ლიხტი. იხ. მისი *Leitfaden der Psychologie*, მე-3 გამოც. გვ. 12.

16 კ. ბიულერის უფრო შორს მიდის. მისი აზრით ფსიქოლოგიის მთლიანობისათვის საჭიროა სამი ასპექტის მხედველობაში მიღება: განცდის, ქცევის და გონის. არც ერთი ეს დასახელებული მომენტი არ არის ფსიქოლოგიაში მნიშვნელობას მოკლებული. ამიტომ ცალმხრივია სამივე მიმდინარეობა (განცდის ფსიქოლოგიის ბიპევიორიზმი და გონითი ანუ საზრისითი ფსიქოლოგია), რამდენადაც თითოეული მათგანი მხოლოდ ერთ მომენტს უწევს ანგარიშს ფსიქოლოგიის საკვლევი საგნიდან.

კ. ბიულერის საინტერესო შეხედულებას ამ საკითხზე ჩვენ საგანგებოდ გავარჩევთ ცალკე შრომაში. ჩვენი და ბიულერის აზრთა მიმდინარეობის განსხვავება თანამართლებად ცხადი უნდა იყოს. შეად. *Die Krise der Psychologie*, გვ. 29—62.

ლებელი და გასაგები გახდეს. ის ფაქტი, რომ როგორც „ბუნებითი“, ისე „საზრისითი“ თვალსაზრისი ნაყოფიერი ხდება ფსიქიკურის გაგების საქმეში, მხოლოდ პრობლემის დაყენებას განსაზღვრავს. რატომ არის ეს შესაძლებელი? პასუხი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: იმიტომ, რომ ფსიქიკური ორი სხვადასხვა ნიშნის მატარებელია. ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგია შეისწავლის მის ერთ ნიშანს, „საზრისითი“ — მეორეს. მოგვეცემს თუ არა ორივე ეს თვალსაზრისი ფსიქიკურის არსის გაგების საშუალებას? რამდენადაც ფსიქოლოგიის ხსენებული სისტემები ფსიქიკურის ქეშმარიტ ნიშნებს ეხებიან, იმდენად ისინი ფსიქიურ შემეცნებას გვაძლევენ და ამ შემეცნების ღირებულებაში შეეჭვება არავის აზრად არ მოუვა. მაგრამ არის თუ არა შესაძლებელი ამ გზით ფიზიკური საკითხის მთავარი სიძნელის გადალახვა? რა თქმა უნდა, არა! თუ საკითხის მთავარ სიძნელეს შემდეგში დავინახავთ: როგორ არის შესაძლებელი რომ ფსიქიური ხსენებულ ორგვარ ბუნებას ატარებს? რადგან ფსიქიურის თავისებურება მის ამ ორ ბუნებოვანობაშია, მისი საკითხის გადაჭრაც მხოლოდ ისეთ თეორიას შეუძლია, რომელიც ამ ფაქტს გასაგებად გახდის. სანამ საკითხი ასე არ არის გადაჭრილი, ცარიელი სურვილია ხსენებული ორი ფსიქოლოგიური სისტემის მორიგების საქმე.

ეს მორიგება უნდა მოხდეს, მაგრამ არა კომპრომისებით როგორც ამას ბევრი ფიქრობს<sup>17</sup>..., არამედ ისეთი თვალსაზრისის გამოძენით, რომელიც გასაგებად გახდის მათი არსებობის საფუძველს და ამით ორივეს მოხსნის როგორც მთლიანი სისტემის პრეტენდენტებს და შეიტანს თავის სისტემაში როგორც ერთი ორგანული მთლიანის ორგანულ მომენტებს.

რა გადაულახავ სიძნელეს ხვდება ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგია? მისთვის მუდამ გაუგებარი დარჩება ის ფაქტი, რომ ფსიქიკური იმას კი არ გამოხატავს რისგანაც და სადაც ის „გაჩნდა“, ფიზიოლოგიურ პროცესებს, არამედ ტრანსცენდენტურ საგნებს და იმის მაგივრად რომ მას არ ჰქონდა არავითარი ობიექტური (შემეცნებითი თეორიის თვალსაზრისით) ღირებულება, არამედ ყოფილიყო მხოლოდ „სუბიექტის მდგომარეობის“ გამომხატველი, მას ასეთი ობიექტური ღირებულება მაინც აქვს. ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის ნიადაგზე დარჩენით ამას ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავიგებდით, რადგან მისი პრინციპების მიხედვით შემეცნება მთლიანად უნდა სუბიექტური იყოს.

<sup>17</sup> მაგ. Bühler, K., Die Krise der Psychologie, 1929, აგრეთვე შტერინგი, დასახ. ნაშრომი.



მეორე მხრივ, ვერც საზრისითი ფსიქოლოგია ხსნის ფსიქიურის თავისებურებას ბოლომდე. მისი აზრით, ფსიქიური მოწოდებულია ტრანსცენდენტური საგანი გამოხატოს და მის ამ უნარში ხედავენ „განხორციელებულ სასწაულს“, რაც იმაში გამოიხატება, რომ „ფსიქიური ახტება თავის აჩრდილს“, შორდება თავის თავს (გონი. ლიპსი). სწორი აქ ის არის, რომ ფსიქიური მართლაც „იჭერს“ ტრანსცენდენტურს, მაგრამ აქ უგულებელყოფილია სუბიექტური მომენტი.

თუ ფსიქიკურს ეს „გადახტომის“ უნარი აქვს და ეს მისი ისეთი ბუნებაა, რომელსაც იგი თავისი „წმინდა“ ძალების საშუალებით ახორციელებს, მაშინ რატომ ყოველი შემეცნება ობიექტური არ არის? საიდან არის წარმომდგარი სუბიექტივიზმი შემეცნებისა, რომელიც მას მეტ-ნაკლებად ხშირად ახლავს? საგანი რომ იმგვარად შედიოდეს ცნობიერებაში როგორც ეს საზრისითი ფსიქოლოგიის მიმდევრებს აქვს წარმოდგენილი (ლიპსი. აგრეთვე ინტუიტივიზმი), მაშინ ჩვენთვის სავალდებულო იქნებოდა ან უარგვეყო შეცდომის არსებობა და ან მის ასახსნელად არარეალური, არა „ბუნებისებური“ პროცესი გვეგულისხმებინა, რისი დადასტურებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ხოლო თუ ის დაადგებოდა სუბიექტივიზმის ასახსნელად იმ თვალსაზრისს, რომელიც შემეცნებას უყურებს როგორც პროცესს, რომელიც ობიექტურის გარდა სუბიექტური მომენტიც მონაწილეობს, მაშინ ის ამით იძულებული იქნებოდა „საგნის წარმოდგენის“ გასაგებად იმ მოვლენებისთვის მიემართა, რომელიც ცნობიერების „წინ“ კი არა მის „უკან“ დგანან. სუბიექტურობის გასაგებად წარმოდგენის მოშველიება მხოლოდ იმისთვის შეიძლება, ფორმალურად მაინც (ფაქტები კი ამას ეწინააღმდეგება), დამაკმაყოფილებელი იყოს, ვინც პრობლემას მხოლოდ „შეცდომაში“ ხედავს და დოგმატურად გულისხმობს რომ „სწორი შემეცნება“ არავითარ პრობლემას არ წარმოადგენს. ნამდვილად კი ამ ორი პრობლემის დაშორება შეუძლებელია და შით უმეტეს დაუშვებელია იმის თქმა, რომ სუბიექტურობა გასაგებია (ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისი), ხოლო ობიექტურობა გაუგებარი ან პირიქით (საზრისის ფსიქოლოგია). რატომ ყველაფერი „შეცდომა“ არ არის? რატომ ყველაფერი „კეშმარაჩება“ არ არის? იმიტომ, რომ ფსიქიკურში მოვლენილი არც მარტო „ობიექტი“ და არც მარტო „სუბიექტი“ არ არის განსაზღვრული, არამედ იგი ყოველთვის წარმოადგენს ამ ორი ძალის თანასწორი მოქმედის გამოხატულებას, როგორ უნდა მოხდეს საგნის შემეცნება?<sup>18</sup>

<sup>18</sup> აქ კეშმარაჩებაზე, შემეცნებაზე ლაპარაკია, რასაკვირველია, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით. გნოსეოლოგიური პრობლემა ამით არ იჭრება, თუმცა აქ ნათქვამი უმნიშვნელო გნოსეოლოგიური თვალსაზრისისთვისაც არ არის.

თუ ამას ისე წარმოვადგენთ, რომ ჯერ არის ფსიქიკური და მერე მი-  
დის იგი საგანთან ან საგანი მასთან, ვერ ავცდებით 1) სასწაულის  
აღიარებას (როგორც ეს ლიპსსს ემართება), რადგან ცნობიერება  
არის იქ, სადაც ის არ შეიძლება იყოს და 2) იმ ფაქტის დაშვებას,  
თითოს შესაძლებელია ისეთი ფსიქიკური, რომელსაც ჯერ კიდევ არა-  
ვითარი „საგანი“ არა აქვს. შებეცების პროცესი ფსიქოლოგიურად  
უნდა შემდგენაირად წარმოვიდგინოთ: საგანი გენეტურად დგას ფსი-  
ქიკურის „უკან“, ხოლო ფენომენოლოგიურად — მის „წინ“. ცნო-  
ბიერება მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა „საგანი“ უკვე „გადასუ-  
ლია“ მასში. ამდენად იგი მას გენეტურად წინ უნდა უსწრებდეს,  
მაგრამ მას შემდეგ, რაც ეს მოხდა, ცნობიერება ხედავს საგანს „თავის  
წინ“. როგორ ხდება საგნის შექრა ფსიქიკურში? პირდაპირ? არა! ეს  
შეუძლებელია, რადგან მაშინ ცნობიერება თავის ბუნებას ჰკარგავს  
და იგი საგნად იქცევა იმით, რომ მასში სავესებით საგანი ბატონდება<sup>19</sup>.  
მაშინ შეუძლებელი ხდება აგრეთვე სუბიექტივიზმის ახსნა. საგანმა  
ერთგვარი გზა უნდა გაიაროს იმ არეში, რომელსაც სუბიექტური უნ-  
და ეწოდოს და აქ უნდა მიიღოს მან ის „სინათლე“, რომელიც შე-  
მეცნებას ახლავს და აქვე იძენს ის იმ თვისებას, რომელიც სუბიექ-  
ტურ მომენტად ითვლება. სად არის ეს მომენტი? იგივე პასუხი, რაც  
საგნის შესახებ: გენეტურად ფსიქიკურის „უკან“, ფენომენალურად  
მის „წინ“: ჩვენ სუბიექტურსაც ისე ვხედავთ საგანში, როგორც ობი-  
ექტურს.

ამის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს ის, თუ როგორ ხდება, რომ  
ფსიქიკური ყოველთვის ორ ნიშანს ატარებს: „საზრისითს“ და „ბუ-  
ნებრივს“. „ბუნებრივი“ აქ შეგვიძლია ვიხმართ როგორც „სუბიექ-  
ტური“, რადგან „ბუნებრივს“ საზრისი არ გააჩნია. მისი „საქმეში“  
ჩარევა სუბიექტურობის შეტანას ნიშნავს; მაგრამ უამისობა შეუძ-  
ლებელია, რადგან რ ე ა ლ უ რ ი პროცესი შემეცნებისა არ შეიძლება  
სხვაგვარად განხორციელდეს, ე. ი. არ შეიძლება იგი რეალური პრო-  
ცესი არ იყოს. და მეორე მხრივ, ლოგიკურადაც შეუძლებელია „საგ-  
ნის“ „წარმოდგენად“ გადაქცევა გარეშე დამატებითი მომენტისა,  
რომელიც საგნის სუბიექტურ არესთან შეთვისებაში გამოიხატება.

ყოველივე თქმულის შემდეგ დაპირისპირებას: ბუნებისმეტყვე-  
ლური თუ საზრისითი ფსიქოლოგია. განხილული საკითხის ნიადაგზე,

<sup>19</sup> ობიექტსავე მიმავალი მეცნიერების იდეალი ეს საგნის სრული გაბატონება,  
მაგრამ ეს არის არა მარტო დაუსრულებელ დროში გაწლილი წინ, არამედ პრინ-  
ციპულადაც მიუღწეველი. სუბიექტური მომენტის სავესებით აზოწერვა ობიექტის  
შემეცნების მოხსნას ნიშნავს. არსებობს საწინააღმდეგო გზაც შემეცნებისა, რო-  
მელზედაც *mutatis mutandis...* იგივე ითქმის. შეად. Natorp, *Allgemeine Psycholo-  
gie*, 1912, გვ. 91 და ა. შ.

მნიშვნელობა არა აქვს. ირკვევა, რომ ფსიქიური არა მარტო რეალურად შეიცავს ამ მომენტებს, „ბუნების“ და „გაგებით“-ს არამედ მისი არსებობა ლოგიკურადაც შეუძლებელია ამის გარეშე. მაშასადამე, როგორც ბუნებისმეტყველური, ახსნითი, ისე გაგებითი ფსიქოლოგია სავსებით კანონიერია; ერთი მეორეს არ გამოორიცხავს და არც არავითარი „შეჭერება“ არ მოხდება თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ის გარემოება, რომ ფსიქიური თავისთავად მოითხოვს ორ განსხვავებულ მიდგომას, ორ განსხვავებულ მეთოდს.

სამწუხაროდ, ქართულ და რუსულ ენებზე არ მოიპოვება არც ერთი ისეთი ნაშრომი, რომელიც ჩვენ საკითხზე სრულ წარმოდგენას გვაძლევდეს. მეტ-ნაკლებად ვრცლად ამ საკითხზე მკითხველი ნახავს ცნობებს შემდეგ შრომებში:

1 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925, გვ. 165, 173.

2. Дильтей В., Описательная психология, 1924. თავის დროზე ამ წიგნმა თამაშა გადამწყვეტი როლი გაგებითი ფსიქოლოგიის იდეის გავრცელებაში. საკითხის თანამედროვე მდგომარეობას ის, რა თქმა უნდა, ვერ გეთვალისწინებს.

3. Шпрангер Э. Эротика и сексуальность в юношеском возрасте, 1931. უეს წერილი წარმოადგენს შპრანგერის შრომის „ახალგაზრდობის ფსიქოლოგია“ ერთ-ერთი თავის ოდნავ შემოკლებულ თარგმანს.

4. Бернфельд З., Психология юности Э. Шпрангера, 1931.წ

5. Тумлириц О., Единство психологии и его значение для теории переходного возраста, 1931.

6. Гуссерл Е., Философия как строгая наука, 1910.

7. Стаут Дж., Аналитическая психология, 1923.

გერმანულ ენაზე მოიპოვება ვრცელი ლიტერატურა გაგებითი და ახსნითი ფსიქოლოგიის შესახებ.

## ფსიქოლოგიის პრობლემა ივ. პავლოვის მოძღვრებაში პირობითი რეფლექსების შესახებ\*\*\*\*\*

1. პირველი შეხება ფსიქოლოგიასთან ივ. პავლოვს მოუხდა თავის ტვინის წმინდა ფიზიოლოგიის შექმნის ამოცანასთან დაკავშირებით. იმისათვის, რომ შექმნილიყო თავის ტვინის „ნამდვილი ფიზიოლოგია“, საჭირო შეიქმნა ფსიქიკიდან და ფსიქოლოგიური ცნებებიდან განდგომა, მთელი კვლევა-ძიების შემოფარგვლა ბუნებისმეტყველური ცნებით და ობიექტური მეთოდებით. ფსიქოლოგიური ცნებების გამოყენება ფიზიოლოგიაში მაშინაც კი, როცა საქმე ეხებოდა უმაღლეს ნერვულ მოქმედებას, ისე იყო შეფასებული ივ. პავლოვის მიერ, როგორც ლოგიკოსი-ანტიფსიქოლოგისტი შეაფასებდა ფსიქოლოგიური ცნებების შექმნას ლოგიაში.

2. ასეთი პოზიციის დაკერა ფიზიოლოგიაში მოითხოვდა დასაბუთებას, რომელიც უნდა დაყრდნობოდა ერთი მხრივ ბუნებისმეტყველური შემეცნების თეორიას, ხოლო მეორე მხრივ ფსიქიკური სინამდვილის დახასიათებას, ფსიქიკის ონტოლოგიურსა და გნოსეოლოგიურ თეორიას. გასარკვევი იყო ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ესოდენ მკაცრი გამიჯვნის საფუძველი. ამ საჭიროებამ შექმნა ივ. პავლოვის თეორია ფსიქიკური სინამდვილის შესახებ.

3. ფიზიოლოგიური კვლევის პროცესში ფსიქიკურიდან და ფსიქოლოგიურიდან გამიჯვნის მოთხოვნა იმ მეთოდოლოგიით არის ნაკარნახევი, რომელსაც ივ. პავლოვი ემყარებოდა და რომელსაც იგი თვლიდა თუ ყოველგვარი მეცნიერებისთვის არა, ბუნებისმეტყველებისთვის მაინც სავალდებულოდ. ამ მეთოდოლოგიით, სულ მცირე, საჭირო იყო სამი რამ: შესამეცნებელი სინამდვილის ობიექტური მოცემლობა, მისი განსაზღვრება კაუზალურად და არსებობა დროსა და სივრცეში. საკმარისია, ერთი ამ ნიშანთაგანი გამოაკლდეს სინამდვილეს, რომ მისი ბუნებისმეტყველური შემეცნება შეუძლებელი გახდება.

4. ფსიქიკა მოკლებულია, ივ. პავლოვის აზრით, ობიექტურ მოცემულობას, კაუზალობასა და სივრცითს ნიშანს. ფსიქიკას მხოლოდ

დროულობის ნიშანი აქვს, მხოლოდ სუბიექტურად არის მოცემული და თავისი არსით ადეტერმინულია. ამიტომ ფსიქიკის ბუნებისმეტყველება შეუძლებელია. უმაღლესი ნერვული მოქმედების ბუნებისმეტყველება ვერ შეიქმნება თუ მას არ ჩამოცილდა (აბსტრაქციის მშვეობით) ფსიქიკური სინამდვილე. ამ ამოცანას ემსახურება „წმინდა ფიზიოლოგიის“ ცნება.

5. ფსიქიკის აბუნებისეულობა არ უშლის ხელს იმას, რომ ის ივ. პავლოვის მიერ დახასიათებულ იქნეს, როგორც პირველხარისხოვანი სინამდვილე, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს პირადსა და სოციალურ ცხოვრებას და რომელიც ყველაზე მეტად გვინტერესებს. ფსიქიკა არსებობს ნამდვილად, ამბობს პავლოვი — „სისულელე იქნებოდა სუბიექტური სამყაროს უარყოფა“.

6. ივ. პავლოვი „წმინდა ფიზიოლოგიის“ შექმნის მომენტში არც სუბიექტური სინამდვილის შემეცნებას უარყოფდა ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება სუბიექტური, ფსიქიკური სინამდვილის შესახებ, მას სავსებით შესაძლებლად და კანონიერად მიაჩნდა.

„მე არ უარვყოფ ფსიქოლოგიას როგორც ადამიანის შინაგანი სამყაროს შემეცნებას. მით უფრო ნაკლებ ვარ განწყობილი უარვყო რამ ადამიანის სულის უღრმეს მისწრაფებათაგან“<sup>1</sup>. „მე დარწმუნებული ვარ, რომ ადრე თუ გვიან ფიზიოლოგები ნერვული სისტემის შემეცნებით და ფსიქოლოგები უნდა შეერთდნენ მკვიდრო, შეწყობილ მუშაობაში. დაე, ახლა თითოეულმა ჩვენგანმა სინჯოს საკუთარი გზით სელა, უცადოს გამოიყენოს თავისი სპეციფიკური რესურსები“<sup>2</sup>.

7. ივ. პავლოვის ამ შეხედულებას ეწინააღმდეგება მისივე აზრები, გამოთქმულ მეტწილად მისი სიცოცხლის ბოლო ხანებში. ივ. პავლოვი ფსიქოლოგიას, როგორც მეცნიერებას სუბიექტური მოვლენების შესახებ, შეუძლებლად მიიჩნევს ანდა მოითხოვს მის შერწყმას ფიზიოლოგიასთან. თვითონ ფსიქიკურ სინამდვილესაც კი ამ პერიოდში სრულიად განსხვავებულად წარმოიდგენს. მას, ფსიქიკურს ისეთ თვისებებს მიაწერს, რომელნიც შესაძლებელს ხდიან მის „დადებას“ ფიზიოლოგიურზე, ხელშესახებად ხდის მას. ეს შეხედულება ფსიქიკაზე ეწინააღმდეგება ივ. პავლოვის იმ აზრს, რომ ფსიქიკა სივრცეს მოკლებულია და არ არის ხელსახები სინამდვილე, აგრეთვე იმ შეხედულებას, რომ ცნებები ფსიქოლოგიური და ფიზიოლოგიური სრულიად შეუსატყვისნი არიან ერთმანეთთან.

8. ივ. პავლოვი ეწინააღმდეგება თავისავე შეხედულებას უმაღლესი სინთეზის ფილოსოფიური ბუნების შესახებ და ამ სინთეზს აკის-

<sup>1</sup> И. П. Павлов, Соч., т. III, М., 1949, გვ. 63.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 359.

რებს ფიზიოლოგიას. ეს სინთეზი არსებითად არის ფსიქიკის დაყვანა ფიზიოლოგიურზე და ფსიქოლოგიის გათქვეფა ფიზიოლოგიაში. ამასთან, სრულიად დაუსაბუთებელია ამგვარი სინთეზი: სუბიექტური სინამდვილისგან აბსტრაქცია დაედო საფუძვლად თავის ტვინის უმაღლესი მოქმედების წმინდა ფიზიოლოგიას, ახლა კი იგივე სინამდვილე შერწყმულია ფიზიოლოგიის საგანთან და არ არის ნაგრძნობი, რომ ეს წმინდა ფიზიოლოგიის გაუქმებას ნიშნავს. თუ შესაძლებელია ის, რომ უმაღლესი ნერვული მოქმედება სუბიექტური პროცესების ჩართვით ბუნებისმეტყველურად იქნეს შემეცნებული, მაშინ აზრს კარგავს ყოველივე ის, რაც გააკეთა ივ. პავლოვმა როგორც პირობითი რეფლექსების თეორიის ავტორმა, უქმდება პავლოვური ეტაპი ფიზიოლოგიაში.

## სიმძიმის ილუზიის ანალოგი წინის არეში\*\*\*\*\*

(მოტორული განწყობის თეორიის ექსპერიმენტული შემოწმება)

### 1. საკითხის დაყენება

ილუზიათა კვლევის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ე. წ. სიმძიმის ილუზიის კვლევას. უკანასკნელი შემდეგში მდგომარეობს: როდესაც ორს, სიმძიმით თანასწორს, მაგრამ მოცულობის მხრივ განსხვავებულ საგანს ვწევთ ზევით, ყოველთვის ერთისა და იმავე ეფექტის მოწმენი ვხდებით: პატარა საგანი უფრო მეტი სიმძიმის განცდას იწვევს ჩვენში, ვიდრე დიდი.

ეს ფაქტი ჩვეულებრივი დაკვირვებიდანაც კარგა ხნის ცნობილი ფაქტია, ხოლო ექსპერიმენტული შესწავლის საგნად იგი ჯერ ფეხნე რმა და შემდეგ მიულერმა და შუმანმა გახადეს<sup>1</sup>. უმთავრესი მიზანი მათ მიერ წარმოებული ცდებისა არა იმდენად თვით იმ ილუზიის ფაქტიურად არსებობის შემოწმება იყო — ამაში იმათ ეკვი არ ეპარებოდათ — არამედ იმ ფაქტორის (ან ფაქტორების) აღმოჩენა, რომელიც განსაზღვრავს თვით ფაქტს. ილუზიის საკითხი, მაშასადამე, მათ უმთავრესად ახსნის თვალსაზრისით აინტერესებდათ: და მათ თავისი ცდების შედეგად ცნობილი მოტორული განწყობის თეორია წამოაყენეს, რომელიც თუმცა არ არის ერთადერთი თეორია ამ საკითხისათვის, მაგრამ ყველაზე მეტად ამჟამად მაინც იგია გავრცელებული. ამ თეორიას დაწვრილებით ქვემოთ განვიხილავთ; ჭერჯერობით კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ იგი (ეს თეორია) უსათუოდ ემყარება ერთ შეუწმომწმებელ აზრს, სახელდობრ: რომ ასეთი სახის ილუზია მხოლოდ სიმძიმის განცდის შემთხვევისათვის არის დამახასიათებელი, ვინაიდან იგი ისეა აგებული, რომ მისი ახსნის ძალა ისეთ მოვლენებს გულისხმობს, რომელიც მხოლოდ სიმძიმის გრძნობელობის სფეროშია შესაძლებელი.

\*\*\*\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

<sup>1</sup> შემდეგში ამავე საკითხებზე მუშაობდნენ: L. Steffens, Über die motorische Einstellung. ZfPsych., 23; Dresslar, Amer. Journal of Psychol. 6; Sashore, Stud. from the Vale Psychol. Lab. 3.

ამიტომ საინტერესო იქნებოდა, შეგვემოწმებინა, აქვს თუ არა ხსენებული ილუზიის მსგავს მოვლენას ადგილი აგრეთვე გრძობათა სხვა სფეროშიც. წინასწარვე ცხადი უნდა იყოს, რომ ასეთი ფაქტის დადასტურებას არსებითი მნიშვნელობა ექნებოდა უწინარეს ყოვლისა მოტორული განწყობის თეორიის მართებულობის შესამოწმებლად.

არსებობს თუ არა ფენომენი პატარა საგნის მიერ გამოწვეული წნეხითი შეგრძნების ინტენსიობის მეტად შეფასებისა იმავე წონის დიდ საგანთან შედარებით? ანუ სხვანაირად: განვიცდით თუ არა პატარა საგნებიდან უფრო ინტენსიურ წნეხით შეგრძნებას, ვიდრე იმავე წონის დიდი საგნებიდან? დადებითი პასუხი ამ საკითხზე იქნებოდა დადასტურება „სიმძიმის ილუზიის“ მსგავსი მოვლენის არსებობისა წნეხითი შეგრძნების სფეროშიც<sup>2</sup>.

## 2. მეთოდოლოგია

საკითხის გამოსარკვევად ჩატარდა შემდეგი ცდები:

1. აღებულია 8 კოლოფი თანასწორი სიმძიმის, ფორმისა და შედგენილობის, მაგრამ განსხვავებული სიდიდისა. განსხვავება კოლოფების სიმაღლეშია, რომელიც შემდეგნაირად გამოიხატება: 1½ სმ, 3½ სმ, 4 სმ, 5 სმ, 6½ სმ, 7½ სმ, 9 და 10 სმ. სიმძიმე თითოეული კოლოფისა უდრის 145 გრამს. ეს კოლოფები წყვილ-წყვილად შეადარეს ვუნდტის სასწორის საშუალებით მათი წნეხითი კოეფიციენტის გამოსარკვევად.

ცდის პირს ეძლევა შემდეგი ინსტრუქცია: „უყურეთ კოლოფებს, რომელნიც სასწორზე იქნება დადებული, შეადარეთ ორი მოცემული კოლოფის მიერ გამოწვეული წნეხითი შთაბეჭდილების ინტენსიობა ურთიერთს“.

შესაძლებელია სამნაირი პასუხი: „მეტია პირველი“, „მეტია მეორე“, „თანასწორია“. იმ შემთხვევებში, როდესაც ცდის პირი არ იყო დარწმუნებული თუ რომელი პასუხი იყო სწორი ამ სამი შესაძლებლობიდან, ცდა რამდენჯერმე მეორდებოდა. ნორმალურ სიმძიმედ (NR) აღებული იყო 5CM სიმაღლის კოლოფი.

ცდის პირმა არაფერი იცოდა ცდის მიზნის შესახებ და არც ის, თუ რომელი იყო მიღებული ნორმულ გამლიზიანებლად. კოლოფების მიწოდების რიგი არ იყო გარკვეული. ისინი უწესრიგოდ მისდევდნენ ერთმანეთს, ე. ი. NR-ის შედარება ხდებოდა პირველად ხან 1½ CM

---

<sup>2</sup> ეს საკითხი ამ სახით პირველად დ. უზნაძის „აღქმა და წარმოდგენა“-შია წამოყენებული (უნივერსიტეტის შოაშბე, ტ. VI, გვ. 279).



კოლოფთან, ხან 3 $\frac{1}{2}$ , ხან 10 და სხვ. რაც შეეხება NR და შესადაარებელი (VR) კოლოფების რიგით ვარიაციას, აქ დაკული იყო შემდეგი წესი: ერთი რიგი ცდისა ისე ხდებოდა რომ პირველად ეძლეოდა NR, ხოლო შემდეგ რიგში პირიქით: პირველად ეძლეოდა შესადაარებელი კოლოფი (VR) შემდეგ კი — ნორმული (NR). ამით თავიდან იყო აცილებული წნეხითი ინტენსიობის სხვადასხვაობაზე შესადაარებელი კოლოფების სხვადასხვა დროს მიწოდების გავლენა. რა თქმა უნდა ყოველი წყვილული სიმძიმის შედარების დროს დაკული იყო თანასწორი პირობები.

ცდის პირებად აყვანილი იყვნენ სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიური დარგის მე-3-ე და მე-4-ე კურსის სტუდენტები: 1. ვაშაკიძე ერასტი (ვაშ. ერ.), 2. თუთაშვილი ვერა (თუთ. ვ.), 3. ნიკოლაიშვილი დარეჯან (ნიკ. დ.), 4. ბრეჯაძე ალექსანდრე (ბრ. ა.), 5. გელეიშვილი ივანე (გელ. ი.), 6. შარაშიძე კასკა (შარ. კ.).

ის შემთხვევები, როდესაც პატარა საგნით გამოწვეული წნეხითი შთაბეჭდილება უფრო მეტად ფასდება, ვიდრე ასეთივე შთაბეჭდილება დიდი საგნისა, ჩვენს ცდებში აღინიშნებოდენ + ; საწინააღმდეგო მოვლენა კი — როცა ცდის პირები ვერ პოულობდნენ განსხვავებას დაისმებოდა თანასწორობის ნიშანი =.

### 3. ცდის შედეგები

ცდების პირველსავე სერიაში აშკარადდება, რომ პატარა საგნის მიერ გამოწვეული შთაბეჭდილება გაცილებით უფრო ხშირად ფასდება როგორც უფრო ინტენსიური, ვიდრე დიდი საგნის საშუალებით აღძრული შთაბეჭდილება (ცხრ. 1).

ცხრილი 1

№№	ცდის პირი	შედარებას რიცხვი	+	-	=	%		
						+	-	=
1	ნიკ. დ.	44	35	5	4	79%	11%	10%
2	ბრ. ალ.	67	28	19	20	42%	28%	30%
3	ვაშ. ერ.	84	44	18	22	52%	22%	26%
4	თუთ. ვ.	69	21	18	30	30%	26%	44%
5	გელ. ივ.	56	26	16	14	47%	28%	25%
6	შარ. კ.	49	28	10	11	57%	20%	23%
სულ 6		369	182	86	101	49%	24%	27%

ამ შედეგების შესახებ ბევრის თქმა არ მოგვიხდება — რიცხვები ყველაზე უფრო მჭერმეტყველურად ააშკარაებენ მათ მნიშვნელობას.

ცდის პირების თვითდაკვირვებიდან აღსანიშნავია უმთავრესად შემდეგი: ისინი ხშირად ხაზგასმით ამბობდნენ, რომ განსხვავება ინტენსიობაში სრულიად აშკარად იქნა აღქმული. უნდა ითქვას ისიც, რომ ის მცირე %, რომელიც მინუსის ნიშნის ქვეშ არის მოთავსებული, მთლიანად არ წარმოადგენს იმ სიდიდეს, რომელიც ლაპარაკობს პატარა საგნის კოეფიციენტის მეტობის წინააღმდეგ. საქმე იმაშია, რომ ზოგ შემთხვევაში ცდის პირი თუმცა ხედავს კოლოფებს, მაგრამ მათი სიდიდის განსხვავებას ნათლად ვერ აღიქვამს. ცდის პირი ბრ. აღ. აღნიშნავს — „ყურადღება მიპყრობილია სახეებით წნების შეგრძნებაზე და თითქოს მხედველობითი შთაბეჭდილება არც მაქვს. სრულიად არა მაქვს კოლოფების ფორმისა და მათი სიდიდის აღქმა: ვხედავდი მხოლოდ კოლოფების ფსკერს“.

იმ ცდებში, რომელშიც ცდის პირს ასეთი განწყობა უფრო ხშირად ჰქონდა, იძლეოდნენ პასუხს: „თანასწორია“ და „მეტი“. ცდის პირს ეძლევა დამატებითი ინსტრუქცია: „მიაქციეთ ყურადღება კოლოფებს, ეცადეთ ისინი მხედველობით სავსებით აღიქვათ“. ასეთი ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ შედეგები სწრაფად იცვლება: პასუხი პატარა საგნის წნებითი კოეფიციენტის მეტობის სასარგებლოდ უფრო ხშირი ხდება. ეს გარემოება იმიტომ არის აღსანიშნავი, რომ მნიშვნელობა აქვს არა ფიზიკურად ხედვას (თვალის მიმართვას კოლოფისაკენ), თუ შეიძლება ასე ითქვას, არამედ ფსიქოლოგიურ ხედვას — კოლოფების სიდიდის ცნობიერებას.

ჩვენს ცდებში საგანგებო ყურადღება არ იყო მიპყრობილი თვით შედარების აქტების შესწავლისაკენ. ეს არსებითად სულ სხვა ამოცანა იქნებოდა. ამის მიუხედავად მაინც არის ანგარიშებში ზოგი რამ ისეთი, რისი აღნიშვნაც აქ შეიძლება. „პირველი და მეორე შთაბეჭდილების განსხვავებას, — ამბობს ცდის პირი, — უშუალოდ უფრო ნათლად განვიცდი, ვიდრე როცა ამაზე ვფიქრობ შემდეგში“. „მთავარი ყურადღება მიპყრობილი მაქვს პირველ შთაბეჭდილებაზე, ვცდილობ ის არ დამავიწყდეს; მეორე შთაბეჭდილება თვალწინ არის და მისი დაჭერისთვის არავითარი ძალისხმევა არ მჭირდება“. „შედარებისას პირველი შთაბეჭდილებიდან გადავდივარ მეორეზე“. „პირველი და მეორე შთაბეჭდილების შედარება ხდება უშუალო მეხსიერების ნიადაგზე. პირველი ჯერ კიდევ ინერციის ძალით არის ცნობიერებაში, როცა მეორე შთაბეჭდილებას ვღებულობ“. ცდის პირების ასეთი ჩვენება ლაპარაკობს იმ მოსაზრების სასარგებლოდ, რომელიც შედარებისთვის. ორი წევრის ცნობიერებაში არსებობას თვლის საჭიროდ, თუმცა აქე-

დან სრულიად არ შეიძლება იმ დასკვნის გამოტანა, თითქოს სხვაგვარი შედარება (ერთწევროვანი ან უწევრო) შეუძლებელი იყოს<sup>3</sup>.

თუ რა მნიშვნელობა აქვს ხსენებული ილუზიის ფენომენის წარმოშობისათვის მხედველობით შთაბეჭდილებას, ნათლად ჩანს ცდების მეორე სერიის შედეგებიდან. ამ სერიაში ცდის პირებს ევალუბათ არ უყურონ კოლოფებს და ისე თვალდახუჭული შეაფასონ წნეხის ინტენსიობა. როგორც მე-2-ე ცხრილიდან ჩანს, აქ პასუხი „თანასწორია“ ძლიერ საგრძნობლად მატულობს და თან პასუხების სისწორეში ისეთივე რწმენაა გამოთქმული, როგორც პირველ სერიის შემთხვევაში<sup>4</sup>.

ცხრილი 2

№№	ცდის პირი	შედ. რიცხვი	მეტია ნომულ	მეტია შესაღარ.	თანასწორ =	w %	v %	= %
1	ნიკ. დარ.	15	3	5	7	20%	33%	47%
2	ბრუგ. ალ.	8	2	1	5	25%	13%	62%
3	თუთ. ვ.	16	4	2	10	25%	11%	63%
4	გელ. ივ.	14	4	3	7	28%	22%	50%
5	ნორ. აკ.	28	7	5	16	21%	18%	61%
სულ 5		81	20	16	45	25%	19%	56%

აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ ფაქტს ადგილი აქვს ისეთი ცდის პირების მიმართაც, რომელთაც პირველ სერიაში მნიშვნელოვანი რიცხვი მოგვცეს „თანასწორის“. თუ შევადარებთ პროცენტულად პირველ სერიაში მიღებულ „თანასწორის“ რიცხვს მეორე სერიასთან, განსხვავებას აშკარად დავინახავთ (შედ. ცხრ. 3). „შეცდომა“ გაცილებით უფრო ნაკლებად იჩენს თავს მაშინ, როცა ცდის პირებზე არ მოქმედებს, როგორც „შთამაგონებელი“ ფაქტორი კოლოფების სიდიდე.

თუ შევადარებთ მიღებულ შედეგებს წნეხითი კოეფიციენტის შესახებ იმას, რაც მიუღერმა და შუმანმა მიიღეს სიმძიმეების შედარების დროს, ერთგვარი განსხვავება მაინც აღმოჩნდება. თუ ჩვენს ცდებში მაინც გვხვდება ისეთი შემთხვევები, როცა დიდა საგნის წოლვითი შთაბეჭდილება უფრო მეტად ფასდება ვიდრე პატარასი, ასეთ

<sup>3</sup> Кравков, Очерк психологии, გვ. 127.

<sup>4</sup> არის აქაც გამოწკლისი: ზოგი პირველ სერიაში უფრო დარწმუნებულია პასუხის სისწორეში მაშინ, როდესაც კოლოფს ხედავს; საწინააღმდეგო შემთხვევას ე. ი., რომ ცდის პირი მეორე სერიაში უფრო ყოფილიყო დარწმუნებული პასუხის სისწორეში, ადგილი არ ჰქონია.

მოვლენას სიმძიმეთა მიმართ წარმოებულ ცდებში აღგილი არა აქვს. რით უნდა აიხსნას ეს გარემოება?

ცხრილ 3

ცდის პირი	I სერიაში	II სერიაში
ნიკ. დარ.	10%	47%
ბრუგ. ალ.	30%	62%
თეთ. ე.	41%	63%
გელ. ივ.	25%	50%

პასუხისათვის მყისვე ყურადღებას იპყრობს თვით ცდების დაყენების განსხვავებული წესი ერთსა და მეორე შემთხვევაში. როგორც იყო ნათქვამი, მიულერსა და შუმანს პირველ რიგში ინტერესებდათ არა თვით ფენომენის არსებობის დადასტურება, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არამედ იმ ფაქტორების აღმოჩენა, რომელიც ამ ფენომენს საფუძვლად უდევს. ამისთვის მიზანშეწონილი იყო ხელოვნურად — ვარჯიშის საშუალებით — ისეთი პირობების შექმნა, სადაც ეს ფენომენი უფრო მეტის სიმძლავრით გამოაშკარავდებოდა. ეს გარემოება მათი შრომის სათაურიდანაც ჩანს: Über die psychologischen Grundlagen der vergleichung gehobener Gewichte. თუ ჩვენ, მაგალითად, ავიღებთ და ცდის პირს მარჯვენა ხელში ასაწევად მივცემთ 676 გრ-ს და მარცხენაში 2476 გრ-ს და უკანასკნელ სიმძიმეს, მის რამდენჯერმე აწევის შემდეგ (30-ჯერ), ცდის პირისათვის შეუმჩნევლად შევცვლით 826 გრ სიმძიმით, აღმოჩნდება, რომ ეს სიმძიმე ცდის პირს ნაკლებად მიაჩნია, ვიდრე ძირითადი სიმძიმე — 676 გრ მარჯვენა ხელში. და ეს გასაგებიცაა როგორც შედეგი ვარჯიშის ხელოვნურად შექმნილი მოტორული განწყობისა. აკად. ბეხტერევი<sup>6</sup> შემდეგნაირად ხსნის ამ ფაქტს: „რომელიმე განსაზღვრული მოძრაობის ხშირი გამეორებისას იქმნება შესაფერისი მოძრაობითი იმპულსი. ამიტომ 247 გრ სიმძიმის შრავალგზის აწევისას, იმპულსი არის საკმარისი ამ სიმძიმის აწევისათვის, მაგრამ მეტად ძლიერია 826 გრ სიმძიმისათვის, ამის გამო იგი ამ შემთხვევაში უფრო მსუბუქი გვეჩვენება, სიმძიმე 626 გრ“. „ეს მოძრაობითი განწყობა დამოკიდებულია ვარჯიშზე“, ავტორი სამართლიანად მიუთითებს აქ ვარჯიშის მნიშვნელობაზე. ის განსხვავება შედეგებში, რომელზედაც ზევით იყო ნათქვამი, უნდა აიხსნას უმთავრესად ვარჯიშის გავლენით:

<sup>6</sup> Бехтерев, Общие основы рефлексологии человека, 3 изд. с. 335 (ხაზი ჩემია—ა. ბ.).

ჩვენ ცდებში ასეთ ვარჯიშს (ხელოვნურად განწყობის შექმნას) არ ჰქონია ადგილი. რამდენიმე ცდა, სხვადასხვა სიდიდის მაგრამ ერთი წონის საგნების სიმძიმის კოეფიციენტის შედარებისა ააშკარავეს, რომ პატარა საგნის მეტად დაფასებას ყოველთვის არც სიმძიმის აწევის დროს აქვს ადგილი, და რომ მეორე მხრივ აქაც, როგორც წოლის შემთხვევაში, ადგილი აქვს საწინააღმდეგო მოვლენას ე. ი. დიდი საგნის სიმძიმის მხრივ მეტად შეფასებას. ვარჯიშით გამოწვეულ განწყობას სწორედ ამ უკანასკნელი მოვლენის გაუქმება უნდა მიეწეროს და არა მთლიანად „სიმძიმის ილუზიის“ შექმნა, როგორც ეს ბებტერევს ჰგონია: პატარა საგნის მეტად დაფასების შეცდომას ადგილი აქვს მაშინაც, როცა არავითარი ვარჯიში საგანგებოდ იმპულსის შექმნისათვის არ ყოფილა<sup>6</sup>.

ცდების მსვლელობაში გაირკვა კიდევ ერთი გარემოება: პირველ ცდებში ნორმალური საგნისადმი პირველი შედარებისას სრულიად არა აქვს ადგილი ნიშანს — და ძალიან ბევრი შემთხვევაა ისეთი, რომელთაც +-ით აღვნიშნავთ. თუ შევადარებთ მაგ., რამდენიმე პირის მიერ მიღებულ შედეგებს ცდების მთელ ჯამისას და იმ შედეგებს, რომელნიც პირველი შედარების დროს იქნა მიღებული, განსხვავება მაშინვე თვალწი გვეცემა. (ცხრ. 4).

ცხრილი 4

ცდის პირი	ყველა ცდების შედეგები %-ში			პირველი ცდების შედეგები %-ში		
	+	-	=	+	-	=
ვაშ. ერ.	52%	22%	26%	86%	0%	14%
ნიკ. დ.	79%	11%	10%	84%	0%	16%
თუთ. ე.	30%	26%	44%	71%	0%	29%

რით უნდა აიხსნას ასეთი ფაქტი? უეჭველად აქ ჩვენ საქმე გვაქვს შედარების ნიადაგზე წარმოსობილი გართულებული ფაქტორების მოქმედებასთან. თუ რა არიან ეს ფაქტორები და როგორია მათი წარმოსობა და მოქმედება, განსაკუთრებით საინტერესოა შედარების საერთო თეორიისათვის. ჩვენი ცდების ნიადაგზე კი იმდენი საბუთი არ მოიპოვება, რომ რისიმე გარკვეულად თქმა შეიძლებოდეს ამის შე-

<sup>6</sup> Op. cit. S. 335. საინტერესოა, რა შედეგს მოგვეცემდა ჩვენ მიერ წარმოებულ ცდებშიც ხელოვნურად შექმნილი განწყობის მოქმედება რომ შემოგვეტანა. ვარჯიშის მნიშვნელობის დადასტურება პატარა საგნის მეტად შეფასების სასარგებლოდ იქნებოდა კიდევ ერთი ზედმეტი საბუთი, რომ ილუზიის ფენომენი წნეხით შთაბეჭდილებებშიც მიგველო.

სახებ. ჩვენი პირდაპირი მიზანი არც იყო შედარების ფსიქოლოგიაში რაიმეს შეტანა ამ ცდებით და ამიტომ ჩატარდა ისეთი ცდები, სადაც თავიდან იქნებოდა აცილებული ხსენებული გართულებანი. ბუნებრივი გზა ამისათვის იყო მხოლოდ ერთი შედარების ნიადაგზე ცდების წარმოება. და რადგანაც შედარება ხდებოდა ერთჯერ, იგი მრავალ პირზე უნდა მომხდარიყო. მასიური ცდის მოსაწყობად მოწვეულ იყვნენ ცხრაწლედის მოწაფეები, რიცხვით 28 კაცი, წლოვანებით 14—18 წლ. ცდა ხდებოდა იმავე წესით, რა წესითაც მიმდინარეობდა ცდების პირველი სერია, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქ თითოეულ პირზე ხდებოდა კოლოფების შედარება მხოლოდ ერთჯერ. შედეგებმა საკვებით გაამართლეს მოლოდინი: პატარა საგნის წინებითი კოეფიციენტის მეტად შეფასებას აქ უფრო მეტ შემთხვევაში ჰქონდა ადგილი, ვიდრე მაშინ, როცა ცდა ერთსა და იმავე პირზე ხდებოდა რამდენჯერმე (6—12-მდე). მიღებულ იქნა შემდეგი საერთო შედეგი: +71%:—15%;=14%. ყურადღებას აპყრობს განსაკუთრებით ის გარემოება, რომ რაც მეტია ნორმულ კოლოფსა (ამ ცდებში ნორმულად აღებულ იქნა კოლოფი, რომლის სიმაღლე უდრის 1/2 სმ) და შესადარებელს შორის განსხვავება სიმაღლეში, საერთოდ, მით მეტია +ნიშანი და ნაკლები — ნიშანი. (ცხრ. 5). ამ შედეგების მიღების შემდეგ აღარ იყო საჭირო ცდების გაგრძელება; ფაქტი პატარა საგნის წინებითი კოეფიციენტის მეტად დაფასებისა — დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს.

ცხრილი 5

კოლ. სიმაღლე.	+	-	=	სულ.	პროცენტულად.		
					+	-	=
10 სმ	24	2	2	28	86%	7%	7%
9 სმ	24	3	1	28	86%	11%	3%
7 1/2 სმ	18	4	6	28	65%	14%	21%
6 1/2 სმ	18	6	4	28	65%	21%	14%
5 სმ	15	7	6	28	53%	25%	22%
3 1/2 სმ	20	4	4	28	71%	14%	15%
სულ.	119	26	23	168	71%	15%	14%

#### 4. თეორიული დასკვნები

ჩვენს წინაშე ისმის შემდეგი ამოცანა: რას ამბობს ეს ფაქტი იმ თეორიებისათვის, რომელნიც შემუშავდა მსგავსი მოვლენის ასახსნელად სიმძიმის განცდის სფეროში?

ყველაზე ფართოდ ვაკრცვლებულია მოტორული განწყობის თეორია, რომელიც მოგვეცეს ზემოთ დასახელებულ გამოკვლევაში გ. მიულერმა და შუმანმა<sup>7</sup>.

მთავარი ხაზები ამ თეორიისა შემდეგნაირად უნდა წარმოვიდგინოთ: ორი სიმძიმის შედარების დროს ჩვეულებრივ გამოცდილებაში თითოეულის მიმართ ჩვენ ვამზადებთ შესაფერ იმპულსს, რომლის ძალაც არ ვიცით, ვინაიდან არ არსებობს ინერვაციული შეგრძნებები<sup>8</sup>. სიმძიმეებზე ვსჯელობთ არა იმ იმპულსის სიძლიერის მიხედვით, რომელსაც მოვახმართ ამა თუ იმ სიმძიმის ასაწევად, არამედ იმ ეფექტისა, რომელიც სიმძიმის აწევის ხასიათს გამოხატავს. რა არის საზომი ამ ეფექტის შეფასებისათვის? წარსულის ნიადაგზე გვიმუშავდება შეხედულება, რომ ის საგნები, რომელნიც ადების დროს სწრაფად შორდებიან ნიადაგს, უფრო მსუბუქია ვიდრე ისინი, რომელნიც ნელი სიჩქარით აიღებიან. ამისდა მიხედვით ვაფასებთ საგანთა სიმძიმეს<sup>9</sup>. მაშასადამე არსებობს ერთგვარი მასშტაბი ჩვენი დამოკიდებულებისა საგნებისადმი: დიდი საგნებისათვის მეტ იმპულსს მოვიხმართ და პატარა საგნებისათვის პატარას. რომ არსებობდნენ ინერვაციული შეგრძნებები და სიმძიმეს ამ შეგრძნებათა ინტენსიობის ხარისხით ვაფასებდეთ, მივიღებდით შედეგად იმას, რომ თანასწორი სიმძიმისა, მაგრამ განსხვავებული სიდიდის საგანთაგან პატარას ნაკლები სიმძიმის კოეფიციენტს მივაკუთვნებდით, ვიდრე დიდს, რაც სინამდვილეში არ ხდება. ურთიერთობა, რომელიც არსებობს საგნის ობიექტურ წონასა და მისდამი განკუთვნილი მოტორული იმპულსის სიძლიერეს შორის, ქმნის იმ მოვლენებს, რომელნიც „აფრენის“ და „დაწებების“ სახელწოდებით არიან ცნობილი. დიდი იმპულსით აღებული საგანი სწრაფად აღის მალა, იგი „აფრენს“, და ამავე წონის საგანი, რომლის მიმართ, მისი სიპატარავის გამო, მიმართული იყო პატარა იმპულსი, ძლივს სცილდება მიწას (*kaum vom Boden lösen*)<sup>10</sup>. აი ამ ეფექტის აღქმაა, რომ განსაზღვრავს ჩვენს განცდას სიმძიმეთა შედარების დროს.

ამ თეორიის შეფასებისთვის საჭიროა ერთი წინასწარი დებულება იქნეს ნათლად წარმოდგენილი, რომელსაც უეჭველად ემყარება იგი. რას ნიშნავს თავისთავად ის გარემოება, რომ ჩვენ მიერ გარჩეული მოვლენა ცნობილია როგორც სიმძიმის ილუზია, როგორც შე-

7. G. E. Müller und Schumann, Über die psychol. Grundlagen der Gewichte. Pflügers Archiv. B. 45. 1889.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 56.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 57.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 62. ეს მოვლენა ფენერმა აღნიშნა, როგორც „უარყოფითი წონა“.

მცდარი შეფასება? აქ, შეცდომაზე ლაპარაკს მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს აზრი, თუ მივიღებთ, რომ საკანი თუმცა იწვევს ჩვენში „სწორ“ განცდას, მისი ობიექტური სიმძიმის ადექვატურ შთაბეჭდილებას, მაგრამ ეს „ქვეშმარტება“ ჩვენთვის იფარება იმ თანმხლები ნიშნებით სიმძიმეთა აწვეის დროს, როქელნიც „აფრენა-დაწებებით“ გამოითქმება. მაშასადამე, ნაგულისხმევია, რომ განცდას თუმცა ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს გამლიზიანებელი, მაგრამ ჩვენ ამის დანახვის საშუალებას არ გვაძლევენ დამატებითი შთაბეჭდილებები. ცხადია, რომ თვით განცდის მიმართება გამლიზიანებლებისადმი აქ ნაგულისხმევია როგორც კონსტანტი. ამ თეორიიდან უშუალოდ გამომდინარეობს აგრეთვე ის, რომ თუ შესაძლებელი იქნება მოსპობა იმ თანმხლები ნიშნების, რომელნიც თითქოს ხელს გვიშლიან „ნამდვილი“ განცდა მივიღოთ, ილუზიასაც აღარ ექნება ადგილი. ჩვენი ცდების პირდაპირი შედეგი კი ამ დასკვნის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს. წნეხით შეგრძნებებში აბსოლუტურად გამორიცხულია ის ნიშნები, რომელნიც მიულერის და შუმანის თეორიის თანახმად ქმნიან „ილუზიას“, მაგრამ ამის მიუხედავად „ილუზია“ მაინც არსებობს. „აფრენის“ და „დაწებების“ მოვლენებს ამ შემთხვევაში ადგილი არა აქვს, და თუ ფაქტი „შეცდომისა“ მაინც არის, იგი სხვანაირად უნდა აიხსნას.

როგორც აღნიშნული იყო, ხსენებული თეორია აშენებულია სიმძიმეთა შეფასების იმ მოვლენების საფუძველზე, რომელთაც მხოლოდ ამ სფეროში აქვთ ადგილი, და რამდენადაც შესაძლებელია მსგავსი „ილუზია“ სხვა სფეროშიც აღმოჩნდეს, სადაც ეს სიმძიმეთა შემთხვევაში არსებული მოვლენები არ არიან, იმდენად ეს თეორია საექვოა. მთელი რიგი დაშვებათა (აბსოლუტური შთაბეჭდილება<sup>11</sup>, მოტორული განწყობების სხვადასხვაობა სხვადასხვა სიდიდის საგნების მიმართ, მკიდრო ასოციატური კავშირი სიმსუბუქესა და „აფრენის“ ფენომენს და სიმძიმესა და „დაწებებას“ შორის). რომელიც დასპირდათ მიულერსა და შუმანს სიმძიმის „შეცდომათა“ ასახსნელად, სრულიად ზედმეტი იქნებოდა, რომ ისინი ერთჯერ მაინც შეეკვებულიყვნენ ე. წ. Konstanzhypothese-ს სისწორეში. არის თუ არა სწორი ფორმულა: განსაზღვრული გამლიზიანებელი — განსაზღვრული განცდა, — უცვლელი გამლიზიანებელი — უცვლელი შეგრძნება? დღეს ბევრი ლაპარაკობს ამ ფორმულის წინააღმდეგ, მაგრამ იგი მაინც ბევრჯან შეუგნებლად თუ შეგნებულად მაინც მოქმედებს, და ეს რწმენა კონს-

<sup>11</sup> მესერი სამართლიანად მიუთითებს იმის გარკვევის საქარებაზე, თუ რას წარმოადგენს ეს აბსოლუტური შთაბეჭდილება ფენომენოლოგიურად და გენეტიკურად (Psychologie, გვ. 167. 1922).



ტანტობის ჰიპოთეზისა ჯერ კიდევ იმდენად მტკიცეა, რომ ამის გასამართლებლად და ამის საფუძველზე შემუშავდა მთელი რიგი საექვო მოსაზრებები. ს. კრავკოვი მაგ., არჩევს სიმძიმის „ილუზიის“ ფაქტს და შემდეგნაირად ხსნის მას: „ქვემარატივბასთან ყველაზე ახლოს იქნება არაცნობიერი გონებრივი დასკვნის დაშვება სიმძიმეთა შემდარებელი სუბიექტის მიერ. სახელდობრ: იცის რა გამოცდილებიდან, რომ ერთი მასალიდან გაკეთებული საგნები (როგორადაც გვეჩვენება ჩვენ მოკემული ცილინდრები) მით უფრო მსუბუქია, რაც პატარაა — ის ამის მიხედვით აღარებს რა მოცემული ცილინდრების სიდიდეს, აგზავნის იმპულსს თავის ხელში. გაგზავნილი იმპულსისა და ობიექტური სიმძიმის ურთიერთობიდან იქმნება სიმძიმის შეგრძნება და იმის ილუზია, რომ ყველაზე პატარა ცილინდრი (რომლის ასაწევად განკუთვნილია ყველაზე მცირე იმპულსი) ყველაზე მცირეა“. გარდა ამისა ავტორი მიუთითებს იმაზე, რომ ასოციატურად ამ მოვლენის ახსნა შეუძლებელია და რომ აქ უსათუოდ უნდა ვიგულისხმოდ შედარების და დასკვნების აქტები<sup>12</sup>. პატარა საგნის წნეხითი და სიმძიმითი კოეფიციენტების სიდიდე არ არის, რასაკვირველია, დასკვნა, არამედ იგი უშუალოდ განიცდება და ისეთივე რეალური ძალის მქონეა, როგორც სხვა „ნამდვილი“ განცდები. რომ ამ შემთხვევაში თვითდაკვირვების ნიადაგზე არავითარი დასკვნის დადასტურება არ შეიძლება, კრავკოვი მაგ კარგად იცის, და ამიტომ ამას არაცნობიერის სფეროში გულისხმობს. და ეს ჰიპოთეტური დაშვება ხდება დგომატურად მიღებული კონსტანტობის ჰიპოთეზის გამართლების მიზნით. ჩვენ შეგვეძლო კიდევ გავყოლოდით აზრთა ამ მიმდევრობას და დაგვესვა კითხვა ამ არაცნობიერი დასკვნების ბუნების შესახებ. აქ კვლავ რომელიმე ჰიპოთეზს შემოგვთავაზებდენ არაცნობიერების დამცველები და ასე მივიღებდით დაუსრულებელ ჰიპოთეზთა რიგს, და ყველაფერი ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ არ ჰსურთ აღიარონ გრძნობადი შინაარსის ცვალებადობა გამლიზიანებლის და აღგზნების უცვლელობასთან. გამლიზიანებლით და აღგზნებით არ არის საბოლოოდ განსაზღვრული განცდაც. უკანასკნელის საბოლოო გამოკვეთისათვის თვით სუბიექტს აქვს მნიშვნელოვანი როლი. მარტო იმას კი არა აქვს მნიშვნელობა თუ რა მოქმედებს ან როგორ მოქმედებს, არამედ იმასაც თუ რაზე მოქმედებს და როგორ უყურებს სუბიექტი იმას, რაც მასზე მოქმედებს როგორც გამლიზიანებელი. თუ როგორ უნდა იქნეს წარმოდგენილი ეს ურთიერთობა სუბიექტსა და მასზე მომხდარ მოქმედებას შორის, ფსიქოლოგიის ძირითად საკითხს წარმოადგენს, რომელზე-

<sup>12</sup> С. Краков, Самонаблюдение, 1922, 83- 37.

დაც მხოლოდ ჩვენი ცდების ნიადაგზე დგომით არაფერი გარკვეულის თქმა არ შეიძლება.

დასასრულ, დიდად პატივცემულს ჩემს მასწავლებელს პროფ. დ. უზნაძეს თემის მოცემისთვის და განუწყვეტლივ იდეურად ხელმძღვანელობისათვის ვუძღვნი დიდს მადლობას. მადლობის ღირსი არიან აგრეთვე ჩემი ცდის პირები, რომელთაც არ დაიზარეს საკმაოდ ხანგრძლივ ცდებში მონაწილეობის მიღება.

## ბანწყობის ფსიქოლოგიის ძირითადი დებულებები\*\*\*\*\*

1. განწყობის ფსიქოლოგია არის პიროვნების ფსიქოლოგია. ეს დებულება ეწინააღმდეგება ტრადიციულ ფსიქოლოგიას, რომელიც იდეალისტურ თვალსაზრისზე იდგა. დებულება, რომელიც უპირისპირდება ამ საკითხში განწყობის ფსიქოლოგიას, ასეთია: ფსიქოლოგიის მუშაობის დასაწყისი და დასასრულიც ფსიქიკური მოვლენებია. ფსიქოლოგიას არ სჭირდება თავისი კვლევის საგანში შემოიტანოს სხვა რამ, ტრანსფსიქიკურის (ფიზიკურის, სოციალურის, პერსონალურის) აღმნიშვნელი ცნება. ეს აზრი ემყარება იმ წინასწარ მიღებულ დებულებას, რომ ფსიქიკური არის დამოუკიდებელი, თვითკმარი, თავისთავადი სინამდვილე, რომელიც საკმარის საფუძველს იძლევა დამოუკიდებელი მეცნიერების აგებისათვის.

2. ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში არსებობს მიმართულება, რომელიც ფსიქოლოგიას პიროვნების შესწავლას აკისრებს. ამ მიმართულებას რამდენიმე განზტობა აქვს, რომელთა შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ვ. შტერნის „პერსონალური ფსიქოლოგია“ და ე. წ. ბიპევიორიზმი (რომელიც ქცევის შესწავლას იმიტომ თვლის ფსიქოლოგიურ მუშაობად, რომ ქცევა პიროვნების გამოვლინებად მიაჩნია, ხოლო პიროვნება — ფსიქოლოგიის საგნად). არაა სადავო, რომ ვ. შტერნის „პერსონალური ფსიქოლოგია“ ემყარება მისსავე „პერსონალისტიკას“, იდეალიზმის ახალ სახეობას. არც ის მოითხოვს დასაბუთებას, რომ ბიპევიორიზმი მექანიცისტური თეორიაა. მაშასადამე, პიროვნების აღება ფსიქოლოგიის კვლევის საგნად, მართალია, ნიშნავს იდეალიზმის ერთი სახეობისაგან განთავისუფლებას, მაგრამ არ ნიშნავს თავისთავად მატერიალიზმს. პერსონალისტური ფსიქოლოგია (ფართო მნიშვნელობით, პერსონის, პიროვნების ფსიქოლოგიის მნიშვნელობით) შეიძლება იყოს მატერიალისტურიცა და იდეალისტურიც. მთავარი და გადაწყვეტია თვით პიროვნების ცნების გაგება. პიროვნების ფსიქოლოგიის კვალიფიკაცია შეიძლება მომდინარეობდეს მხოლოდ და მხოლოდ თვით პიროვნების გაგებიდან, იმ შინაარსიდან, რომელიც ამ ცნებაში იგულისხმება და სხვ.

\*\*\*\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

3. განწყობის ფსიქოლოგიისათვის პიროვნების ცნება ამოსავალიცაა და საბოლოო მიზანიც. კითხვაზე — რა უნდა იკვლიოს ფსიქოლოგიამ? — პასუხი გაცემულია. ფსიქოლოგიამ უნდა იკვლიოს პიროვნება. რა არის პიროვნება? — ამ კითხვაზე საბოლოო პასუხი (საბოლოო იმ აზრით, რა აზრითაც საბოლოო პასუხი საერთოდ არის შესაძლებელი მეცნიერებაში) უნდა მოგვეცეს ემპირიულმა, ექსპერიმენტულმა კვლევა-ძიებამ. მაგრამ იმისათვის, რომ შევედგეთ ექსპერიმენტულ მუშაობას, პიროვნების მეცნიერულ, სისტემატურ კვლევას, საჭიროა წინასწარ გვექონდეს ერთგვარი შეხედულება, აზრი პიროვნების შესახებ. დე, იყოს ეს შეხედულება მხოლოდ ვარაუდი, ჰიპოთეზა (რომელიც შეიძლება დადასტურდეს, შესწორდეს და სხვა), მაგრამ ასეთი რამ მაინც აუცილებელია. ეს იმიტომაც არის საჭირო, რომ პიროვნების შესახებ უკვე არის ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში გამოთქმული აზრი (ბიპვეიორიზმისათვის პიროვნება არის სასიცოცხლო მოძრაობათა სისტემის ცენტრი, პერსონალიზმისათვის — აბსოლუტური სუბსტანცია), რომლიდანაც გამიჭვნა უნდა უსწრებდეს წინ ექსპერიმენტულ კვლევა-ძიებას.

4. განწყობის ფსიქოლოგია განწყობის ცნებაში ხედავს პიროვნების კონკრეტულ ილუსტრაციას, ხელშესახებად მოცემულ პიროვნებას. ამიტომ იმის გასარკვევად, თუ რა წინასწარი აზრი ჰქონდა პროფ. დ. უზნაძეს პიროვნების შესახებ, უნდა გავითვალისწინოთ ის, რასაც ავტორი გულისხმობდა განწყობის ცნებაში. განწყობის (პიროვნების) ცნება, რომელსაც იმუშავენ პროფ. დ. უზნაძე, არსებითად ეწინააღმდეგება როგორც ბიპვეიორისტულს, ისე პერსონალისტურ გაგებას პიროვნებისას. განწყობის ცნება არ არის მოწოდებული უკუაგდოს ცნობიერება და მისი შესწავლა მეცნიერების პრობლემატიკას ჩამოაშოროს (ასე იქცევა ბიპვეიორიზმი, ამისათვის სჭირდება მას პიროვნების ცნება, ნაცვლად ფსიქიკურის, ცნობიერების ცნებისა), არამედ ცდილობს გაიგოს და მეცნიერულად შეისწავლოს იგი. განწყობის ცნება არ შეიცავს იმ აზრს, რომ ის (განწყობა, პიროვნება) იმთავითვეა მოცემული როგორც მეტაფიზიკური სუბსტანცია, რომელსაც გენეზისი, ისტორია არა აქვს (ასე აქვს წარმოდგენილი პიროვნება ვ. შტერნს), არამედ შექმნილია ყველასათვის ცნობილი და სრულიად უდავო ფაქტების (მოთხოვნილებებისა და სიტუაციის) თავისებური სინთეზის გზით.

5. პიროვნების პრობლემა მარქსის წინაშე, როგორც ცნობილია, წამოიჭრა ცნობიერების სუბსტანციალობის იდეალისტური თეზისის

უარყოფის პროცესში. მარქსმა უარყო ცნობიერების დამოუკიდებლობა, მისი საკუთარი რეალობისგან დამოუკიდებელი ისტორია. ვითარდება და მოქმედებს არა ცნობიერება თავისთავად, თითქოს მას საკუთარი რეალური არსებობა ჰქონდეს, არამედ ადამიანი, რეალური-ისტორიული კონკრეტული პიროვნება. პიროვნების ცნების ერთ-ერთი ძირითადი დანიშნულება აქ, მარქსის სისტემაში, არის ცნობიერების გაგება, მისი ახსნა. აქ უკვე მოცემულია ნიადაგი იმისათვის, რომ ფსიქოლოგიას დაეძლია როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური იდეალიზმი და პიროვნების მარქსისტული გაგებისა და ამ ცნების კონკრეტული გამოყენების გზით შეექმნა ფსიქოლოგიის მეცნიერული სისტემა (მაგრამ, როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგია მაშინ ამ გზით ვერ განვითარდა გასაგები მიზეზებისა გამო).

განწყობის ფსიქოლოგია შეგნებულად ემყარება და იყენებს მარქსის აღნიშნულ დებულებას პიროვნებისა და ცნობიერების ურთიერთობის შესახებ და ამ დებულების საფუძველზე განსაზღვრავს ფსიქოლოგიის ამოცანასაც და განწყობის (პიროვნების) ცნებასაც. პირველი და ფუძემდებელი დებულება განწყობის ფსიქოლოგიისა „შუალობის“ შესახებ მეტი არაფერია, გარდა მარქსის დებულების გამოყენებისა: რადგან ცნობიერება თვითონ კი არ არსებობს დამოუკიდებლად და თვითონ კი არ ვითარდება, არამედ არსებობს მხოლოდ პიროვნებაში და ვითარდება მხოლოდ პიროვნების წყალობით, თეორია „შუალობისა“ უნდა უკუვადგოთ. ეს ნიშნავს „შუალობის თეორიის“ მიღებას.

6. რადგანაც განწყობის ფსიქოლოგია ჩვენ დავახასიათეთ როგორც პიროვნების ფსიქოლოგია, ხოლო განწყობა — როგორც პიროვნების კონკრეტული ილუსტრაცია, ცხადია, განწყობა აზრით მხოლოდ იქ უნდა ვილაპარაკოთ, სადაც პიროვნება გვევლინება. ეს აზრი, უფრო სწორად, ეს ლოგიკური დასკვნა ყოველთვის არ იყო მხედველობაში მიღებული და უთუოდ ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ განწყობის ცნებამ ფართო მნიშვნელობა მოიპოვა. თუ დავივიწყებთ იმას, რომ განწყობის კომპონენტებზე მსჯელობის დროს ლაპარაკია პიროვნების „მოთხოვნილებაზე“ და პიროვნების „სიტუაციაზე“ და არა ყოველგვარ „მოთხოვნილებაზე“ და ყოველგვარ „სიტუაციაზე“, მაშინ, ცხადია, უნდა ვილაპარაკოთ არა მარტო ცხოველების, არამედ მცენარეების განწყობაზედაც, და, მაშასადამე, მათ პიროვნებაზედაც. ასე გაგებულ „განწყობა“, რასაკვირველია, არ შეიძლება დაემთხვეს პიროვნების ფსიქოლოგიას, არ შეიძლება მოთავსდეს ამ ცნებაში. ამიტომ საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, განწყობის ფსიქოლოგიას ჩამოშორდეს ყოველივე ის, რაც პიროვნების ცნებას შორდება და რაც ამ მიმართულებით არის გა-

კეთებული, მას თავისი ადგილი უნდა მიუჩინოთ ფსიქოლოგიის გარეთ (ამაზე ქვემოთ). პიროვნების ფსიქოლოგიამ (განწყობის ფსიქოლოგიამ) „მოთხოვნილება“ ადამიანური მოთხოვნილებების სახით უნდა გაიგოს და „სიტუაცია“ ადამიანისთვის სპეციფიკური სიტუაციის მნიშვნელობით.

პიროვნების ცნება არსებითად არის დაკავშირებული ცნობიერების ცნებასთან, როგორც ეს უკანასკნელი — საზოგადოების ცნებასთან. პიროვნების ცნება, როგორც დავინახეთ, ჩვენ მოგვცა ცნობიერების იდეალისტური თეორიის კრიტიკამ. განწყობის ფსიქოლოგიას პიროვნებაზე (ცნობიერებისგან განსხვავებით) მსჯელობისა და მისი კვლევის საგნად გამოცხადების სხვა საფუძველი, სხვა საბუთი არაფერი აქვს თუ არა მარქსის ზემოთ მოყვანილი დებულება. ეს კი ავალებს განწყობის ფსიქოლოგიას მუდამ იხელმძღვანელოს ამ გარემოებით, რაც იმას ნიშნავს, რომ განწყობის ფსიქოლოგია, როგორც პიროვნების ფსიქოლოგია, შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ადამიანის ფსიქოლოგია. პიროვნებაზე ლაპარაკი იქ, სადაც ცნობიერება გამორიცხებულია, უსაფუძვლოა.

7. სავსებით კანონიერია, რასაკვირველია, ზოგადი მსჯელობა „მოთხოვნილებისა“ და „სიტუაციის“ (გარემოს) ურთიერთობის შესახებ. ცნობილია, რომ მოთხოვნილებაზე მხოლოდ ცოცხალ სინამდვილეში შეიძლება ლაპარაკი (ამას გახაზავს „ბიოსფერო“ — პროფ. დ. უზნაძის ტერმინი, — რომელსაც მხოლოდ ეს უბრალო მითითება ეკისრება), ხოლო „სიტუაციაში“ განსაზღვრულ პირობებში გარემოს ყოველგვარი მოვლენა და საგანი შეიძლება ივთუღისხმებოდეს. რამდენადაც აქ სინამდვილის ორი საქმოდ განსხვავებული სფერო ხვდება ერთმანეთს — ბიოლოგიური, ცოცხალი (მოთხოვნილება) და არაცოცხალი (შესაძლებელი სიტუაცია), — სერიოზული და სპეციფიკური პრობლემა იმ კანონზომიერებათა შესახებ, რომლებიც თავს იჩენს ორგანიზმისა და არაორგანიზმის ურთიერთმეხვედრის მომენტში. ის ფაქტები, რაც განწყობის ფსიქოლოგიამ აღმოაჩინა ამ უბანზე, და ის კანონზომიერებანი, რომელნიც მიგნებულა სინამდვილის ამ განზომილებაში, რასაკვირველია, წარმოადგენს თვალსაჩინო მეცნიერულ მონაპოვარს და მას მეცნიერება მოუელის, მაგრამ ეს მეცნიერება არ იქნება პიროვნების ფსიქოლოგია, განწყობის ფსიქოლოგია. ისიც უდავოა, რომ ბიოლოგიისა და ფიზიოლოგიის ცნებები არ არის გამოსადეგი ამ საქმისათვის. ცხოველის (და მცენარის) მიზანშეწონილი ქცევა და ყოველივე მასთან დაკავშირებული ბიოლოგიის პრობლემა და არა ფსიქოლოგიისა. ერთ-ერთი პირველი ცდა განწყო-

ბის (— ქვეფსიქიკურის) თეორიის გამოყენებისა ახსნის მიზნით შეეხებოდა ინსტიქტს, რომელიც არსებითი არ არის ადამიანისათვის, პიროვნებისათვის. მარქსი სწორედ ინსტიქტის მაგალითზე გვაძლევს ადამიანისა და ცხოველის არსებითი განსხვავების ილუსტრაციას: პიროვნების ქცევას ცნობიერება უნათებს გზას. აქედან იწყება პიროვნების ფსიქოლოგია. ინსტიქტისა და მისი მსგავსი მოვლენების კვლევა ბიოლოგიასა და ფიზიოლოგიას უნდა მიენდოს.

8. რას ნიშნავს პიროვნების პრობლემა განწყობის ფსიქოლოგიაში? რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს პიროვნების შესწავლას ყოველმხრივ. ემპირიულად მოცემული ადამიანი შეიცავს მრავალსახის კანონზომიერებას და ამიტომ მას, ადამიანს, სხვადასხვა მეცნიერება სწავლობს. განწყობის ფსიქოლოგიას ადამიანის აქტივობა, მისი ქცევა აინტერესებს, გულისხმობს რა იმას, რომ ადამიანის არსი მის აქტივობაში უნდა გამოვლინდეს. ამიტომ დგება საკითხი აქტივობის საფუძვლისა და აქტივობის რეალიზაციის კანონების შესახებ, ამ აქტივობის ფორმების შესახებ. განწყობის ფსიქოლოგია იმ ფაქტიდან ამოდის, რომ ადამიანის მიზანშეწონილი ქცევა არსებობს, ე. ი. არსებობს სწორი სოციალური მოქმედება და სწორი, ობიექტური შემეცნება. ეს იგულისხმება და საკითხი მხოლოდ იმას ეხება, თუ როგორ გახდა ეს ფაქტი შესაძლებელი, რა ფაქტორებმა გახადეს იგი შესაძლებელი.

ადამიანის აქტივობას, განწყობის ფსიქოლოგიის მიხედვით, მოთხოვნილება უდევს საფუძვლად. სადაც არავითარი მოთხოვნილება არ არის, იქ არავითარი პირობა არ არის აქტივობისათვის. მაგრამ არც იქ გვაქვს აქტივობა, სადაც მხოლოდ მოთხოვნილებაა მოცემული, სადაც არ არსებობს მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალება. არა მარტო რეალიზაცია აქტივობისა და მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისა არ შეიძლება სათანადო ობიექტური პირობების გარეშე, არამედ თვით მოთხოვნილების აქტუალიზაციაც გულისხმობს მისი შესატყვისი პირობის მოცემულობას („სიტუაცია“ სწორედ ასეთი ობიექტური საქმის ვითარებას ეწოდება).

განწყობის ფსიქოლოგიას შეუძლია პიროვნების პრობლემას შეუქი მოპოვინოს იმდენად, რამდენადაც პიროვნების ბუნება შეიძლება გამოვლინდეს მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლის პროცესში. ცხადია, რომ პიროვნება და მისი ის პრობლემა, რომელიც განწყობას აინტერესებს, არ არის გარესამყაროსგან გამოთიშული და თავისთავში ჩაკეტილი რამ. არათუ ასეთად არ წარმოიდგინება პი-

როვნება, არამედ შეიძლება ითქვას, რომ პიროვნების ადგილი (მისი პრობლემის ადგილი) გადატანილია იმ მიმართებაში, რომელიც არსებობს ადამიანსა, როგორც ბიოლოგიურ არსებასა, და სოციალურ გარემოს შორის, ე. ი. განწყობის ფსიქოლოგიის საგანი არც ბიოლოგიური ადამიანია (ეს ანთროპოლოგიის, ფიზიოლოგიისა და ბიოლოგიის კვლევის საგანია) და არც ადამიანის მიერ შექმნილი კულტურა, ისტორია და საერთოდ საზოგადოებრივი ცხოვრება, არამედ შეხვედრის ის პუნქტები, სადაც ბიოლოგიური და სოციალური ერთმეორეს ენასკება.

9. აქვს თუ არა განწყობის ფსიქოლოგიას კვლევის საკუთარი საგანი?

როდესაც საკითხი ეხება იმას თუ როგორ ხვდება თავის გარემოს სიცოცხლე, ცოცხალი არსება, მხოლოდ როგორც ცოცხალი არსება (და არა როგორც ცნობიერების მატარებელი), განწყობის ფსიქოლოგიას საკუთარი კვლევის საგანი არა აქვს და ის, როგორც ვთქვით, სინამდვილის ამ სფეროდან უნდა გავიდეს და ადგილი დაუთმოს ბიოლოგიას (ფართო მნიშვნელობით), რომელსაც ევალება სიცოცხლის ფაქტთან დაკავშირებული პრობლემების მოვლა. მაგრამ, როცა საკითხი ეხება იმ არეს სინამდვილისას, სადაც ცნობიერების ფორმირება ხდება, სადაც ადამიანი ბიოლოგიურიდან სოციალურად იქცევა ან სადაც სოციალური კატეგორია ბიოლოგიურს სახეს უცვლის, ე. ი. სადაც ადამიანი ქმნის სოციალურს და სოციალური ადამიანში ამოკვეთს თავის გავლენას, ფსიქოლოგიაა მოწოდებული ამ პროცესების კანონები აღმოაჩინოს, დაეუფლოს ამ კანონებს და მათ სასურველი მიმართულება მისცეს. ფსიქოლოგია არც ბიოლოგიაა და არც სოციოლოგია; მას ბიოლოგიური საფუძველიც ესაპირება და სოციალურიც, მაგრამ მისი საგანი არც ბიოლოგიური ფაქტია წმინდა სახით აღებული და არც სოციალური, აგრეთვე წმინდა სახით აღებული, არამედ ერთიცა და მეორეც, ე. ი. ისეთი რამ, რაც შეიცავს ერთსადაც და მეორესაც, რაშიც ერთის მონაწილეობაც ჩანს და მეორისაც. ასეთი რამ ძნელი მოსაძებნი არ არის: ეს არის ადამიანი — ბუნების შვილი და საზოგადოების წევრი, ბუნების ძალა და სოციალური არსება.

ვის შეუძლია სინამდვილის ამ განზომილებაზე განაცხადოს პრეტენზია, თუ არა ფსიქოლოგიას? ბუნებისმეტყველება, რაც უნდა განვითარდეს იგი, ამ საქმეს ვერ გააკეთებს: სოციალური კატეგორიის მოქმედება ადამიანში ამას შეუძლებლად ხდის. ვერ გააკეთებს ამას ვერც სოციოლოგია, რადგან მას ადამიანში მისთვის უცხო ცნება — „ბუნების ძალა“ (მარქსი) დახვდება (ჩვენ აქ ვერ შევხებით



ბუნებისმეტყველების და სოციოლოგიის ცნებას შორის განსხვავების საკითხს. ვგულისხმობთ დადგენილად რომ ეს განსხვავება არსებობს).

შეიძლება, რასაკვირველია, ისეთი აზრიც გაჩნდეს, რომ აღაში იგულისხმებოდეს არსებობა როგორც ბიოლოგიური, ისე სოციალური კანონზომიერებისა, მაგრამ იმგვარად, რომ მათი არსებობა წარმოვიდგინოთ ერთად როგორც პარალელიზმი, და განსხვავებული კანონზომიერების არსებობაზე უარი ვთქვათ. ეს „შეხედულება“ მრავალ სიძნელეს ზედება და პიროვნების თავისებურების უარყოფასაც ნიშნავს. ცხადია, თუ პიროვნება არ არსებობს, არ იარსებებს არც მისი სპეციფიკა და, მაშასადამე, არც ის მეცნიერება, რომელიც მის შესწავლას ისახავს მიზნად. არ შეიძლება პიროვნების ქმნადობის პრობლემა დაეცყანოთ ორგვარი კანონზომიერების მეზობლობაზე, ბიოლოგიური და სოციალური კანონზომიერების პარალელიზმზე.

როგორც აღვნიშნეთ, განწყობის ფსიქოლოგია პიროვნების ფსიქოლოგიის შესწავლას მოთხოვნილებისა და სიტუაციის ცნებების ფარგლებში აწარმოებს. ამით იმის თქმა არავის უნდა, რომ პიროვნების ფსიქოლოგიური პრობლემატიკა ამოწურულია და სხვა თვალსაზრისი უადგილოა ან ზედმეტი. პიროვნების ფსიქოლოგიის პრობლემების მეტ-ნაკლები სისრულით წამოყენება და დასაბუთება თავისთავად ფრიად აქტუალური და პასუხსაგები ამოცანაა, რომელზედაც, სამწუხაროდ, განწყობის ფსიქოლოგიას არ უმუშავნია.

10. ცნობიერების პრობლემა განწყობის ფსიქოლოგიაში. პროფ. დ. უზნაძის მიერ ამ საკითხზე სხვადასხვა დროს სხვადასხვა აზრი იყო გამოთქმული. იგი უკანასკნელ დრომდე უარყოფდა ფსიქიკურის არაცნობიერად, ცნობიერების გარეშე, არსებობის ფაქტს და, მაშასადამე, ფსიქიკურისა და ცნობიერების მოცულობას ათანაბრებდა. ბოლო ხანებში განწყობის ფსიქოლოგიაში გაჩნდა არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება. მართალია, შინაარსი ამ ცნებისა სხვაა, ვიდრე შინაარსი რომელიმე დღემდე ცნობილი არაცნობიერი ფსიქიკურისა, მაგრამ არაცნობიერის ნიშანი აქაც ძალაშია. თავისთავად არაცნობიერი ფსიქიკურის მიღება-არმიღება პრინციპული ხასიათისაა და ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ საკითხის ასე თუ ისე გადაჭრას ფსიქოლოგიის ბუნების გარკვევისათვის, მაგრამ ამჟამად ჩვენს ყურადღებას იპყრობს არა ეს თავისთავად, არამედ საკითხი იმის შესახებ თუ რატომ შეიქმნა საკირო განწყობის ფსიქოლოგიისათვის ეს ახალი ცნება და რამდენად არის მისი შემოტანა დასაბუთებული.

განწყობის ცნება თავიდანვე შემოტანილი იყო იმ მიზნით, რომ მას აეხსნა ფსიქიკური სინამდვილე. ის (განწყობა) საფუძვლად ედო

ფსიქიკურს, მის „ქვემოთ“ იყო მოთავსებული და ამიტომაც მან მიიღო სახელწოდება „ქვეფსიქიკური“. რადგანაც ფსიქიკურის ქვემოთ ბიოლოგიური სინამდვილე იგულისხმება, ნახშირი იყო ტერმინი „ბიოსფერო“ იმის აღსანიშნავად, თუ სად უნდა დაქვნილიყო ის, რასაც შემდეგში განწყობა ეწოდა. ფსიქოლოგიის ამოცანა — ფსიქიკურის ახსნა — უნდა ეკისრა იმ სინამდვილეს, რომელიც ფსიქიკურის ქვევითაა და განვითარების ხაზზე მისი წინამორბედი. ასეთად ქვეფსიქიკური სინამდვილეა მიჩნეული და განწყობის ავტორიც მას აქ ეძებს. ღირსება საკითხის ასეთი დაყენებისა ის იყო, რომ ფსიქიკურის ასახსნელად ფსიქიკური სინამდვილის განშორება, ობიექტურ სინამდვილეში მისი საფუძვლის ძებნა იყო საჭიროდ მიჩნეული.

ამ აზრის შეცვლის საჭიროება გამოიწვია შემდეგმა გარემოებამ: განვითარების თვალსაზრისით გაუგებარი ჩანდა არაფსიქიკურიდან ერთბაშად ცნობიერების წარმოშობა (ასეთ სიძნელეს სხვა ფსიქოლოგებიც ადასტურებენ და გამოსავალს ისინიც არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნებაში ხედავენ). და ამიტომ (უფრო სწორად, ამიტომაც) იქნა შემოტანილი, არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება. შემდეგი ნაბიჯი ის იყო, რომ განწყობა ფსიქიკურ მოვლენად გამოცხადდა და მას ახსნის ძალა მიენიჭა. ამით, რასაკვირველია, ჩვენ დავკარგეთ განწყობის ცნების ის უპირატესობა, რომელიც მის არაფსიქიკურობაში (ქვეფსიქიკურობაში), ობიექტურობაში მდგომარეობდა. ახლა არაცნობიერი ფსიქიკური დაედო საფუძვლად ცნობიერებას და იგი თითქოს ამ ოპერაციით გასაგები ხდება, მაგრამ ასახსნელი ხდება თვით არაცნობიერი ფსიქიკური (პრიმიტიული ფსიქიკური), რისთვისაც ან მთელი თეორიული მუშაობა თავიდან უნდა იქნეს დაწყებული, ან ფსიქიკურის ახსნა ფსიქიკურითვე უნდა შესაძლებლად მივიჩნიოთ და ამით იმ სუბიექტივიზმის რკალში მოვექცეთ, რომლიდანაც თავის დასაღწევად მეცნიერულად გაგებული პიროვნების ცნება მოვიშველიეთ: რალა საჭიროა პიროვნება და საერთოდ რომელიმე ობიექტური საქმის ვითარება თუ ფსიქიკური ფსიქიკურითვე შეიძლება აიხსნას?! ცხადია, ჩვენი აზრით, არაცნობიერის ცნების შემოტანა არ არის დასაბუთებული განწყობის ფსიქოლოგიის ნამდვილი საჭიროებით და შეუთავსებელია მის მიზანდასახულობასთან.

11. განწყობის თეორია და პიროვნების თეორია. განწყობის ფსიქოლოგია მიზნად ისახავს მოგვეცეს პიროვნების თეორია. პროფ. დ. უზნაძე მიზნად ისახავდა დაეგროვებინა ზუსტად შემოწმებული, მკაცრი ექსპერიმენტული მეთოდებით დადასტუ-

რებული ფაქტობრივი მასალა პიროვნების ქცევის შესახებ. ის არა-  
ჩვეულებრივი სიფრთხილით ეკიდება განზოგადების საკითხს, თეო-  
რიული დასკვნების გაკეთებას. რა გინდ მდიდარიც უნდა ყოფილიყო  
ექსპერიმენტულად მიღებული მასალა, მას მაინც ეცოტავებოდა იგი  
და არ აძლევდა თავის თავს ნებას პიროვნების ზოგადი, ასე თუ ისე  
დასრულებული თეორია მოეცა. ეს, რასაკვირველია, იმასაც ნიშნავს,  
რომ დასრულებული თეორია არ არის მოცემული არც განწყობის  
შესახებ. როგორც დავინახეთ, თვით ცნებაც განწყობისა საბოლოოდ  
დადგენილად ვერ ჩაითვლება. ყოველ შემთხვევაში ის ფაქტი, რომ  
განწყობის ცნების გარშემო პროფ. დ. უზნაძეს ახლო თანამშრო-  
მელთა შორისაც არ არის სრული თანხმობა, იმას ამტკიცებს, რომ  
ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი იმისათვის, რომ განწყობის ცნება  
დაზუსტდეს და დასრულებული თეორიის სახით ჩამოყალიბდეს. პი-  
როვნების პრობლემა ფსიქოლოგიის მუდმივი პრობლემაა. იგი საბო-  
ლოოდ და ამომწურავად არასოდეს გადაწყდება, როგორც არ გადა-  
წყდება მთლიანად არც ერთი მეცნიერების ამოცანა და არ ამოიწუ-  
რება არც ერთი მეცნიერების კვლევის საგანი. პროფ. დ. უზნაძეს  
არ დასცალდა იმის განზოგადება და თეორიულ სიმაღლემდე აყვანა,  
რაც მას უკვე მოპოვებული ჰქონდა. უნდა იმედი გამოეთქვათ, რომ  
მისი მოწაფეები ამას შეძლებენ.

12. კანონზომიერების შესახებ განწყობის თეორიაში. ფაქტის აღ-  
მოჩენა კანონზომიერების ცოდნის საფუძველზე შეიძლება მოხდეს და  
თვით ახალი ფაქტი ახალ კანონზომიერებას გადაევიშლის. კანონზო-  
მიერებანი, კანონები მეტ-ნაკლები ზოგადობით ხასიათდებიან. მეც-  
ნიერული თეორიის (ე. ი. სპეციალურ მეცნიერებაში ხმარებული  
თეორიის) მიღება კანონების განზოგადების გზით ხდება. ყოველი ახა-  
ლი კანონზომიერება, თუ ის გვაძლევს საშუალებას განზოგადების  
გზაზე წინ წავიწიოთ, თეორიულ მონაპოვრად უნდა ჩავთვალოთ. ასე  
იქმნება მეცნიერების საკუთარი თეორია. ამიტომ დაპირისპირება კა-  
ნონზომიერებისა და თეორიის (ვიმეორებ: მეცნიერების სპეციალუ-  
რი თეორიის) გაუგებრობაა. ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ კანონზო-  
მიერებისა (და თეორიის) მეტ-ნაკლებ ზოგადობაზე, მეტ-ნაკლებ სი-  
სრულეზე. ამ საკითხში აღნიშნული იყო, რომ განწყობის თეორია  
თავის დასაწყის სტადიაში იმყოფება და მისი შეფასებაც ამის მიხე-  
დვით უნდა მოხდეს. რასაკვირველია, ყოველი მეცნიერების წინაშე  
დადგება საკითხი მიღებული შედეგებისა და აღმოჩენილი კანონზო-  
მიერების ფილოსოფიურად გააზრების შესახებ, მაგრამ ეს იგივე არ  
არის, რაც მეცნიერების სპეციალური თეორია, როგორც ერთი და  
იგივე არ არის მეცნიერების მეთოდოლოგია და მეთოდოლოგია (ფილოსო-  
ფიური). მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ სპეცია-

ლური მეცნიერების ფილოსოფიური გააზრება ამ სპეციალობის არმცოდნემ უნდა მოგვეცეს, თუ გინდ ეს არმცოდნე ფილოსოფოსის სახელსაც ატარებდეს.

განწყობის თეორიაში მსჯელობის დროსაც, მაშასადამე, უნდა ვარკვევით ვიცოდეთ ის, თუ რაზეა საუბარი: განწყობის კანონების ზოგადობასა და მათს თეორიულ მნიშვნელობაზე თუ ამავე კანონზომიერებათა და მათ საფუძვლად მდებარე ფაქტორების ფილოსოფიურ გააზრებაზე.

ჩვენი აზრით, თუ სპეციალურია, მეცნიერული თეორია განვითარების დასაწყის საფეხურზეა და ამიტომ მის საბოლოო შეფასებაზე ნაადრევია მსჯელობა, კიდევ უფრო ნაადრევია მისი ფილოსოფიური მნიშვნელობის გააზრება. და თუ მაინც ბევრია ნათქვამი პროფ. დ. უზნაძის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე, ეს ემყარება არა თვით განწყობის ფსიქოლოგიას, არამედ პროფ. დ. უზნაძის ცალკეულ გამოთქმებს. განწყობის ფსიქოლოგიის ფილოსოფია ჯერ კიდევ არ არსებობს, ე. ი. არ არის ცნობილი ის ახალი ფილოსოფიური ცნება, რომელიც განწყობის ფსიქოლოგიის სპეციალური კვლევის ნიადაგზეა წიღებული და ფილოსოფიის საგანძურში უნდა შევიდეს. რასაკვირველია, ფილოსოფიის ცნებათა შორის განწყობის ცნება თვალსაჩინო ადგილს დაიჭერს, როცა ის საბოლოოდ ჩამოყალიბდება და თეორიულ დასრულებას მიაღწევს. ამ მიმართულებით მუშაობაა ამჟამად აქტუალური: განწყობის ფსიქოლოგია მოწოდებულია მოგვეცეს ადამიანის პიროვნების ისეთი თეორია, რომელიც ჩვენი მეცნიერების თანამედროვე გაზრდილ მოთხოვნილებას დააკმაყოფილებს და ფილოსოფიაში საპატიო ადგილს დაიჭერს.

## არაცნობიერის პრობლემა დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში\*\*\*\*\*

ფსიქოლოგიის ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის არაცნობიერის პრობლემას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. პოზიცია, რომელიც უჭირავს ფსიქოლოგს ამ საკითხის გადაჭრაში, არსებითად განსაზღვრავს მის ზოგადფსიქოლოგიურ კონცეფციას. ამდენად გასაგები უნდა იყოს, რომ სისტემატური კვლევა განწყობის თეორიის ფილოსოფიური საფუძვლებისა გვერდს ვერ აუვლის არაცნობიერის პრობლემას, ამ პრობლემის გადაჭრის შეფასებას განწყობის თეორიის მიერ.

რამდენადაც ცნობილია, თვითონ ეს თეორია ვითარდებოდა წლების მანძილზე (1923 წლიდან 1950 წლამდე) არაცნობიერის ცნობისადმი დამოკიდებულებაც შეიძლება სხვადასხვა ყოფილიყო, განწყობის ცნების შეცვლასთან ისიც შეცვლილიყო. მაგრამ ამას ესაქიროება ჩვენება, დამტკიცება: ყველაფერი როდი ხდება სინამდვილეში, რაც ლოგიკურად შესაძლებელია. ამიტომ დგება ამოცანა: როგორ უყურებდა დ. უზნაძე არაცნობიერის ცნებას, როგორ ჰქონდა მას წარმოდგენილი სხვადასხვა დროს განწყობის დამოკიდებულება ამ ცნებასთან.

საინტერესოა, რომ არაცნობიერის პრობლემა დადგა დ. უზნაძის წინაშე იმავე მომენტში, როგორც კი მას განწყობის იდეა გაუჩნდა. ეს არ იყო შემთხვევითი მოვლენა: იმისათვის, რომ განწყობის ცნება გაჩენილიყო, საჭირო შეიქმნა სრულიად გარკვეული პოზიციის დაკერა არაცნობიერის მიმართ. საქმის ვითარება იყო ასეთი:

ფსიქიკური ცხოვრების ახსნის პრობლემა დ. უზნაძის წინაშე წამოიჭრა აღქმის ინტენციონალობის, საგნობრიობის პრობლემის სახით. პასუხი უნდა გაცემულიყო შემდეგ კითხვაზე: როგორ მიიღო აღქმან, ფსიქიკურმა ფენომენმა საგნობრიობის ნიშანი? როგორ მოხდა სუბიექტურისა და ობიექტურის იმგვარი დაკავშირება, რომ სუბიექტურში ასახულია ობიექტური?

ერთ-ერთი შესაძლებელი პასუხი ამ კითხვაზე იქნებოდა არაცნობიერი ფსიქიკის დასახელება იმ პროცესის ხელმძღვანელად, რომელშიც ფსიქიკის იმგვარი გაფორმება ხდება, რომ იგი ობიექტური

\*\*\*\*\* ის. რედ. შენიშვნები.

სინამდვილის ასახვად არის წარმოდგენილი. თუ ამ პასუხს შევიწყნარებთ, მაშინ ფსიქიკური ცხოვრების ახსნის ამ თეორიას, როგორც მიღებულია, არაცნობიერის თეორია უნდა ეწოდოს. არაცნობიერი ფსიქიკით უნდა აიხსნას ცნობიერების ის მოვლენები, რომელთა ახსნის საშუალება ცნობიერებაში არ მოიპოვება. დ. უზნაძე რომ ამ გზით წასულიყო, ის იქნებოდა არა ახალი ორიგინალური თეორიის ავტორი, არამედ დიდი ხნიდან კარგად ცნობილი თეორიის, არაცნობიერის თეორიის ერთ-ერთი მიმდევარი და წარმომადგენელი. მაგრამ დ. უზნაძემ ეს გზა ფსიქიკურის ახსნისა უარყო. უარყო იგი შემდეგი მოსაზრებით: „ცნობიერების შინაარსზე მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში შეიძლება ლაპარაკი, და არაცნობიერი შეგარძნება, არაცნობიერი აღქმა, გრძნობა და ნებელობა სრულიად სამართლიანად ითვლება *contradictio in adjecto*-ს „უცილობელ ნიშნულად“<sup>1</sup>. არაცნობიერი ფსიქიკური ფენომენი შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. ცხადია, ამგვარი ცნებით მეცნიერული თეორიის აგება შეუძლებელია.

მართალია, დ. უზნაძე თითქოს პირობითად ლაპარაკობს არაცნობიერის შინაარსზე და მიუღებლად მას თვის იმ შემთხვევაში, თუ მის შინაარსად იგულისხმება კვლავ ის, რაც ცნობილია ცნობიერების შინაარსის სახით, მაგრამ არაცნობიერის სხვა შინაარსზე იგი ნაშრომში აღარაფერს ამბობს და, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას ასეთი რამ არც ეგულება სადმე. ამიტომ მსჯელობას ამთავრებს არაცნობიერის უარყოფით და მის ადგილზე ქვეფსიქიკურის ცნებას აყენებს. არა ქვეცნობიერი და არაცნობიერი უნდა დაედოს საფუძვლად და წარმმართველად ფსიქიკურ პროცესს, არამედ ქვეფსიქიკური, არაფსიქიკური, რომელიც განსხვავდება როგორც ფიზიკურისგან, ისე ფსიქიკურისგან.

დ. უზნაძე ამ „უცნობ ქვეფსიქიკურ არეს“ ჯერ კიდევ არ ეძახის განწყობას. ეს ტერმინი ამ ახალი სინამდვილის აღსანიშნავად შედარებით გვიან იყო გამოყენებული.

„ქვეფსიქიკური“ პირდაპირ მიუთითებდა იმაზე, რომ ტერმინით აღნიშნული სინამდვილე ფსიქიკური არ არის, ფსიქიკაზე აღრე არსებობს და მას აფორმებს და ობიექტურ სინამდვილესთან აერთებს, აკავშირებს. რახან სუბიექტურისა და ობიექტურის უშუალო კავშირი, დ. უზნაძის თქმით, „სასწაული იქნებოდა“, საკირო გახდა ამ ორი ანტიპოდის დამაკავშირებელი ინსტანცია, შუამავალი, ამ ფუნქციას ასრულებს დ. უზნაძის მიერ აღმოჩენილი ახალი, ჯერ კიდევ მეცნიერებისათვის უცნობი, სინამდვილე, „რომლისთვისაც სუბიექტურისა

<sup>1</sup> დ. უზნაძე, *Impersonalia*, ჩვენი მეცნიერება, 1918—1923, გვ. 6.

და ობიექტურის საწინააღმდეგო პოლუსები სრულიად უცხოა. იგი სუბიექტური ბუნების არ არის, იგი არც ობიექტური ბუნებისაა“. ამაშია მთელი უპირატესობა ამ სინამდვილისა: რადგან იგი ობიექტური ბუნებისა არ არის, „იგი ჩვენს ცნობიერებაში ფსიქიკურ პროცესთა სახით ითარგმნება“, ხოლო რადგან „იგი სუბიექტური ბუნების არ არის“, ობიექტის ზეგავლენით მასში მომხდარი „ეკლილება“ „ადეკვატური გამოხატულებაა ობიექტურისა“<sup>2</sup>.

დ. უზნაძის აზრი სრულიად ნათელია: მის მიერ აღმოჩენილი სინამდვილე იმიტომ ხასიათდება როგორც აღმოჩენილი და როგორც „სინამდვილის ჭერ უცნობი არე“, რომ ის არ არის არც ობიექტური და არც სუბიექტური, არც ფიზიკური და არც ფსიქიკური სინამდვილე. დ. უზნაძის პრობლემა ობიექტურისა და სუბიექტურის კავშირია. ეს კავშირი გასაგები უნდა გახდეს, უნდა მოინახოს ისეთი ინსტანცია, რომელიც ამ კავშირს დაამყარებს მათ შორის. პრობლემად იმიტომ არის ეს კავშირი წარმოდგენილი, რომ ობიექტური და სუბიექტური „პრინციპულად ანტიპოდები“ არიან ერთმანეთისა და ამიტომ ისინი თავისით, უშუალოდ ვერ დაუკავშირდებიან ერთმანეთს. დ. უზნაძის აზრით, მათ დაკავშირებას შეძლებს მხოლოდ ისეთი სინამდვილე, რომელიც არ იქნება არც ობიექტური და არც სუბიექტური. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. თუ ეს მესამე ინსტანცია იქნებოდა ან ობიექტური, ან სუბიექტური, საძიებელი კავშირი ვერ დამყარდებოდა, პრობლემა პრობლემად დარჩებოდა: პრობლემის შინაარსი ხომ ის არის, რომ სუბიექტური და ობიექტური ერთმანეთს ვერ უკავშირდებიან: რამდენადაც ისინი არიან სუბიექტური და ობიექტური!

ეს მდგომარეობა დარჩება უცვლელი თუ ვიგულისხმებთ, რომ შუამავალი სინამდვილე, ქვეფსიქიკური ობიექტურიც არის და სუბიექტურიც. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვექნება არა ანტიპოდობის პრობლემის გადაჭრასთან, არამედ ამ პრობლემის გაუქმებასთან, მის მოჩვენებითობასთან, სერიოზული შედეგების გამომწვევ გაუგებრობასთან: თურმე სუბიექტური და ობიექტური არ ყოფილან პრინციპული ანტიპოდები, ურთიერთგამომრიცხველი ინსტანციები: ეს იქიდან მტკიცდება, რომ არის სინამდვილე, რომელიც ობიექტურიც არის და სუბიექტურიც, სადაც ერთ მთლიანში არიან გაერთიანებული ანტიპოდური პოლუსები. თუ ეს ასეა, აქედან მხოლოდ ერთი ლოგიკური დასკვნა გამომდინარეობს: დ. უზნაძის ეს ახალი თეორია სრულიად ზედმეტია, იგი უსაგნოა; პასუხია ისეთ პრობლემაზე, რომელიც არ არსებობს, მხოლოდ მოჩვენებითი პრობლემაა. ამგვარი „პრობლემის“

2 დ. უზნაძე, Impersonalia, ჩვენი მეცნიერება, 1918—1923, გვ. 7.

ვადაკრაც მხოლოდ მოჩვენებაა და ენერგიის უქმი ხარჯვა: პრობლემის გაუქმება — თეორიის გაუქმებასაც ნიშნავს.

ამგვარად, არაცნობიერის დაშვება და ქვეფსიქიკურის თეორია შეუღავსებელი არიან ერთმანეთთან. ისინი არიან გამიზნული ერთი და იგივე პრობლემის გადასაჭრელად, ხოლო თავისი ბუნებით პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან: პირველი მათგანი ფსიქიკურია, სუბიექტურია, მეორე არაა სუბიექტური, არაფსიქიკურია. იგი ქვეფსიქიკურია. ამაშია მისი სპეციფიკა. არაცნობიერში აქ ყოველთვის იგულისხმება ფსიქიკური სინამდვილე, რომელიც მხოლოდ იმით განსხვავდება ჩვენთვის კარგად ცნობილი განცდებიდან, რომ მას „ცნობადობა (сознаваемость) აკლია“<sup>3</sup>.

რა მოხდებოდა, დ. უზნაძეს რომ განვეითარებინა პოზიტიურად ის აზრი, რომ არაცნობიერის შინაარსი არის არა ის განცდები, რომელთაც ყველანი კარგად ვიცნობთ. შეგრძნებები, წარმოდგენები, გრძობები, აზროვნება და ა. შ., არამედ სრულიად ამათგან განსხვავებული, მაგრამ მაინც ფსიქიკური პროცესები?

ამ შემთხვევაშიც არ დადებოდა ქვეფსიქიკურის ცნების საჭიროება, არ იქნებოდა ლაპარაკი სრულიად უცნობი სინამდვილის აღმოჩენაზე (რადგან იგი მაინც ფსიქიკად ითვლება) და, რაც მთავარია დ. უზნაძის პრობლემა მოიხსნებოდა: თუ ფსიქიკას შეუძლია ობიექტთან უშუალო კავშირი დაამყაროს და მისი „სურათი ცნობიერი პროცესების სახით გაშალოს ჩვენ წინაშე“, რადაა პრობლემის შინაარსი, რა არის აქ სიძნელე და დასაძლევია აპორია? ხომ ვერ ვიტყვით, რომ არაცნობიერ ფსიქიკას მეტი შეუძლია, ვიდრე ცნობიერს? ეს მართლა სასწაული იქნებოდა: არაცნობიერი ფსიქიკა ხომ ნაკლებია ცნობიერ ფსიქიკაზე და არა მასზე მეტი!? რაც არ შეუძლია ფსიქიკას თავის ცნობიერ მდგომარეობაში, იმას ის ვერ შეძლებს ვერც მაშინ, როცა იგი არაცნობიერად იქნება წარმოდგენილი, როცა მას ცნობიერებას ჩამოვაცილებთ.

მაგრამ, ეგების გვითხრან, რომ არაცნობიერის შინაარსი არსებითად განსხვავდება ცნობიერი ფსიქიკის შინაარსიდან და, ამიტომ მას შეუძლია გააკეთოს ის, რისი გაკეთებაც ცნობიერ განცდას არ შეუძლია.

ჩაეუკვირდეთ ამ მსჯელობას. რომელ აუცილებლობაზეა აქ ლაპარაკი?

თუ არაცნობიერის შინაარსი ფსიქიკად რჩება, მდგომარეობა იგივე იქნება: პრობლემა აღმოცენებულია არა ფსიქიკის ამა თუ იმ შინაარსის კავშირის გამო ობიექტურ სინამდვილესთან, იმაზე კი არ არის

<sup>3</sup> Impersonalia, გვ. 6.



ლაპარაკი დ. უზნაძის პრობლემაში, თუ როგორ შეიძლება დაუკავშირდეს ფსიქიკურის რომელიმე კონკრეტული შინაარსი ობიექტურ მოვლენას, არამედ იმაზე, თუ როგორ არის საერთოდ პრინციპულად შესაძლებელი კავშირი სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის, ფსიქიკასა და ფიზიკურს შორის. თუ არაცნობიერი რჩება ფსიქიკად, მაშინ პრობლემა ძალაშია და ღიად რჩება; საჭირო ხდება ძიება იმ ენსტანციისა, რომელიც დაამყარებს კავშირს არაცნობიერ ფსიქიკასა და ობიექტურ სინამდვილეს შორის. ამ ცნების დაშვებით, მაშასადამე, ერთი ნაბიჯითაც არ წავსულვართ წინ, რომ აღარაფერი ვთქვათ ამ ახალ სიძნელეებზე, რომელნიც აუცილებლად ერთვიან არაცნობიერი ფსიქიკის დაშვებას საერთოდ.

არის კიდევ ასეთი „გამოსავალი“. ვიგულისხმობ, რომ არაცნობიერის შინაარსი ფსიქიკურიც არის და ფიზიკურიც, იგი ფსიქოფიზიკური მთლიანობაა. ამ შემთხვევაშიც საქმე გვექნება დ. უზნაძის პრობლემის გაუქმებასთან: თუ ასეთი „სინთეზი“ შესაძლებელია, პრობლემა ობიექტურისა და სუბიექტურის კავშირის შესახებ მოჩვენებითი ყოფილა. სუბიექტური და ობიექტური არ ყოფილან პრინციპული ანტიპოდები. პირიქით, თურმე ისინი სადღაც, სულ ერთია, სად, ერთ მთლიანს წარმოადგენენ. თუ ასეა, რისთვის გვინდა ობიექტურისა და სუბიექტურის შუამავალი? რისთვის, რა ფუნქციის შესასრულებლად გვინდა ქვეფსიქიკური? რისთვის იბრძოდა დ. უზნაძე წლების მანძილზე?

ამგვარად, იმ პრობლემის გადასაჭრელად, რომელიც დადგა დ. უზნაძის წინაშე, არ გამოდგებოდა არაცნობიერის არც უკვე ცნობილი ცნება და არც მისი ახალი შინაარსით წარმოდგენილი გაგება. ორივე შემთხვევაში დ. უზნაძის პრობლემა ან უქმდება სრულიად და მასთან ერთად უქმდება მისი ქვეფსიქიკურის თეორიაც, ანდა საკითხი საწყის მდგომარეობას არ შორდება და მის გადასაჭრელად წარმოებული ძიება, თუ უფრო გართულებული არაა, გაადვილებული მაინც არ არის. არაცნობიერის ჰიპოთეზი ქვეფსიქიკურის ცნების მოწინააღმდეგე და კონკურენტი. ამ ცნებათა შეთავსება ურთიერთთან აბსოლუტურად გამორიცხებულია. ასეც გადაწყვეტა ეს საკითხი დ. უზნაძემ თავის „იმპერსონალიაში“, იმ ნაშრომში, რომელშიც არის პირველად ჩამოყალიბებული იდეა განწყობის შესახებ<sup>4</sup>. არაცნობიერი ფსიქიკის უარყოფა ქვეფსიქიკურის ცნების მოთხოვნა და წინაპირობაა.

„იმპერსონალიას“ მოჰყვა „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ (1925). არაცნობიერის პრობლემას ამ ნაშრომში ცალკე

<sup>4</sup> ი. დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, 1949, წინასიტყვაობა.

თავი აქვს დათმობილი. ამ ადგილას ეს საკითხი გარჩეულია ტრადიციული წესით, ცნობიერების პრობლემასთან დაკავშირებით. ამ ცნების დამოკიდებულება ქვეფსიქიკურის ცნებასთან ამ თავში განხილული არ არის. შეიძლება თუ არა არსებობდეს არაცნობიერი ფსიქიკური მოვლენა? — ასე დგას აქ საკითხი. დ. უზნაძის პასუხი ამ კითხვაზე ნათელია და გარკვეული: „ამგვარად, ჩვენი ანალიზის შედეგი ასეთია არაცნობიერი ფსიქიკური განცდა არ არსებობს“<sup>5</sup>.

როგორია შინაარსი ამ ანალიზისა?

არაცნობიერის ცნების ანალიზს დ. უზნაძემ წარუმძღვარა ცნობიერების ანალიზი, რომლის შედეგად მან ასეთი დასკვნა გააკეთა: „ფსიქიკურ ფენომენტა განსაკუთრებული თავისებურება მათ ცნობიერებაში უნდა ვიგულისხმოთ. ამის მიხედვით, სრულიად უნაყოფოდ უნდა ჩაითვალოს ყოველგვარი ცდა, რომელიც ფსიქიკურ ფენომენტა შორის არაცნობიერის სფეროს დადასტურებას ლაშობს. ასეთია დასკვნა, რომელიც ცნობიერების ჩვენი ანალიზიდან გამომდინარეობს“<sup>6</sup>. მართალია, წერს დ. უზნაძე, ცნობიერებას მრავალი მნიშვნელობა მიეწერება, მაგრამ ერთი მისი მნიშვნელობა ძირითადი და გადამწყვეტია. სხვა მნიშვნელობანი ამ ძირითადიდან გამომდინარეობენ, მას ემყარებიან. ეს მნიშვნელობა ცნობიერებისა არის ის, რომ იგი უშუალო ცოდნაა, განსხვავებით რეფლექსური ცოდნისაგან, რომელიც სრულიად შეუძლებელი, განუხორციელებელი იქნებოდა, ეს უშუალო ცნობიერება — ცოდნა რომ არ ყოფილიყო. „ცნობიერების ძირითადი მნიშვნელობა ისაა, რომ ყოველი ფსიქიკური ფენომენი განცდას წარმოადგენს, ე. ი. იგი უშუალო, ურეფლექსო ცოდნას შეიცავს, რომელიც თვითონ განცდასთან და განცდაშია მოცემული“<sup>7</sup>. ცნობიერება განცდაშია მოცემული, მის გარეთ იგი არ არსებობს. ყველაფერი, რაც უნდა გახდეს შემეცნების საგანი, დ. უზნაძის აზრით, განცდად უნდა მოგვეცეს, რადგან „...შემეცნების შესაძლებლობის ფარგლები განცდის შესაძლებლობის ფარგლებს არ სცილდება“<sup>8</sup>. „რამდენადაც ყოველი ფსიქიკური ცნობიერია და ცნო-

5 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, მეორე გამოცემა, 1960, გვ. 160.

6 იქვე, გვ. 148.

7 იქვე, გვ. 137.

8 იქვე, გვ. 144.

9 იქვე, გვ. 139.

ბიერი<sup>10</sup> მხოლოდ ფსიქიკურია, ცხადია, ცნობიერებისა და ფსიქიკურის ფარგლები ურთიერთს ემთხვევიან და ამდენად სრულიად სამართლიანია ცნობიერების სახელწოდების ქვეშ განსაზღვრული სუბიექტის ფსიქიკურ მოვლენათა მთელი სამკვიდრო იყოს გაერთიანებული<sup>11</sup>. ამგვარად, განცდა და (უშუალო) ცნობიერება ერთი და იგივეა. არა-ცნობიერ ფსიქიკაზე ლაპარაკი იგივეა, რაც ლაპარაკი არა-ცნობიერ ცნობიერებაზე. დ. უზნაძის აზრით, არა-ცნობიერი და ფსიქიკა შეუთავსებელი ცნებებია, ისინი ლოგიკურად გამორიცხავენ ერთმანეთს. ცნობიერება ის „ნიშანია“ ფსიქიკურისა, რომლითაც იგი განსხვავდება იმისგან, რაც არ არის ფსიქიკური. ცნობიერების ნიშნის დაკარგვით ფსიქიკა ჰკარგავს ფსიქიკურობის თვისებას. ამას გვაძლევს არა-ცნობიერების შესახებ ცნობიერებისა და ფსიქიკის რაობის ანალიზი.

შეიძლება გვეთქვა, რომ ამის შემდეგ ზედმეტია არა-ცნობიერის ცნების ანალიზი, რაც ლოგიკურად შეუძლებელია, შეუძლებელია ემპირიულადაც. რაღა უფლება რჩება იმისათვის, რომ აღნიშნული ლოგიკურ-არსობრივი ანალიზის შემდეგ კიდევ მივიჩნიოთ საჭიროდ არა-ცნობიერის ანალიზი იმის დასადგენად, შეიძლება თუ არა არსებობდეს სინამდვილეში ამ ცნების შესატყვისი მოვლენა. ვინ ეძებს შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნების ემპირიულ ეკვივალენტს?!

მაგრამ აქ საქმე ეხება არა ამას, არა ამ ცნების კანონზომიერების გარკვევას, არამედ იმის ახსნას, თუ რამ აიძულა ზოგიერთი ფსიქოლოგი საჭიროდ მიეჩნია არა-ცნობიერი ფსიქიკის ცნების შემოტანა ფსიქოლოგიაში. რა მოსაზრებას აყენებენ ამ ჰიპოთეზის დამცველები მის გასამართლებლად?

დ. უზნაძე ამ მოსაზრებათა სამ ჯგუფს განიხილავს და დაასკვნის, რომ ამათგან მხოლოდ ერთი შეიძლება ჩაითვალოს ნამდვილ არა-ცნობიერად, ორი დანარჩენი შეიცავს პირველადს ცნობიერებას, უშუალო ცოდნას და ამიტომ მათზე მითითებას არა-ცნობიერის დასაბუთების მიზნით არა აქვს არავითარი გამართლება. ნამდვილ არა-ცნობიერად, დ. უზნაძის აზრით, მხოლოდ ის თეორიული ცნება შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც ახსნის ამოცანას ემსახურება და თანდაყოლილსა და შეძენილ დისპოზიციებს შეიცავს თავის შინაარსად<sup>12</sup>. არა-ცნობიერის ცნების ფაქტობრივ-ემპირიული გამართლება, მაშასადამე, დისპოზიციის რაობას უკავშირდება.

<sup>10</sup> იგულისხმება განცდის უშუალო, თავისთავადი ცნობიერება, განსხვავებით „გარეგანი“, რეფლექსური ცნობიერებიდან, რომელიც არაფსიქიკურსაც შეიძლება მიენიჭოს.

<sup>11</sup> დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები გვ. 144—145.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 157.

დისპოზიციები რომ ცნობიერების გარეთ უნდა არსებობდნენ, ეს სადავოს არაფერს შეიცავს. ეს ცნება თავისი გენეზისით იმაზე მიუთითებს, რამაც ცნობიერების ფუძემდებლობა უნდა იკისროს, ის გავაგებინოს, რაც ცნობიერებას ვერ უთქვამს ჩვენთვის, რისი ახსნაც ცნობიერებით არ შეიძლება. „საკითხი შეიძლება მხოლოდ იმის შესახებ დანისვას, ფსიქიკურია იგი თუ არაფსიქიკური“<sup>13</sup>. მეხსიერება — კვალი, ნიჭი და პიროვნული თვისებები უეჭველად არსებობენ, მაგრამ რა სახით, სინამდვილის როგორი ფორმით, გარკვეული არ არის. დ. უზნაძის აზრით, ესაა სადავო არაცნობიერის დამცველთა და მოწინააღმდეგეთა შორის.

ვინც, დ. უზნაძის მსგავსად, უარყოფს ამ მოვლენების ფსიქიკურობას, ვალდებულია მოგვეცეს პასუხი კითხვაზე: როგორია ბუნება დისპოზიციებისა (ფართო მნიშვნელობით), როგორი სინამდვილის სახით უნდა ვიაზროთ ისინი?

რომ ისინი ფსიქიკური არ შეიძლება იყვნენ, ეს იქიდანაც ცხადია, რომ ფსიქიკური, საერთოდ, არ შეიძლება იყოს ცნობიერებას მოკლებული, არ შეიძლება არსებობდეს ცნობიერების გარეთ. დისპოზიციის რაობის ის განსაზღვრება, რომელიც მას ფსიქიკურად წარმოიდგენს, დ. უზნაძემ უკვე უკუაგდო. ამას მოითხოვს როგორც ცნობიერების, ისე არაცნობიერის ცნების ანალიზი. ფსიქიკური არ შეიძლება არ იყოს ცნობიერი, ხოლო არაცნობიერი არ შეიძლება იყოს ფსიქიკური. ფსიქიკა იგივეა, რაც განცდა, განცდა იგივეა, რაც ცნობიერება<sup>14</sup>. რჩება უკვე ცნობილი თეორიებიდან ორი. ერთის მიხედვით, ის, რაც უნდა დავუშვათ, რათა ცნობიერების მოვლენები ავხსნათ, ის, რაც დისპოზიციების (მეხსიერების, ნიჭის, თვისებების) ბუნებას გავაგებინებ, არის ფიზიოლოგიური სინამდვილე. ფსიქიკის, ცნობიერების მიღმა არსებული სინამდვილე, რომელიც მას ფორმას, შინაარსსა და მიმართულებას აძლევს, არის ამ თეორიის მიხედვით, ფიზიოლოგიური პროცესი. ფსიქოლოგია, ამის მიხედვით, შესაძლებელია იყოს მხოლოდ ფიზიოლოგიური. ფიზიოლოგიურის ცნება აუცილებელი და საკმარისია იმისთვის, რომ ფსიქოლოგია გახდეს თეორიული, ახსნითი მეცნიერება. ამ თეორიას, რასაკვირველია, არ ეწოდება არაცნობიერის თეორია, თუმცა ფიზიოლოგიური პროცესი არაცნობიერია. ისტორიულად განმტკიცდა და ტრადიციად იქცა „არაცნობიერის“ ქვეშ იგულისხმონ ყოველთვის ფსიქიკური პრობლემა. არაცნობიერისა ყოველთვის იყო ფსიქიკის არაცნობიერად არსე-

13 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 151.

14 იქვე, გვ. 142. „...განცდა თუითონა წეღომა, შეტყომა, ცოდნა იმათა, რაც განიცდება“.

პოზის პრობლემა. ფიზიოლოგიური და საერთოდ, არაფსიქიკური რომ შეიძლება არსებობდეს არაცნობიერის სახით, ეს არასოდეს პრობლემა არ ყოფილა ფსიქოლოგიაში<sup>15</sup>. დ. უზნაძე მეტსაც ამბობს. არა თუ შეიძლება, არამედ აუცილებელია, რომ ყველაფერი, რაც არ არის ფსიქიკა, უნდა იყოს არაცნობიერი, რადგან „...ცნობიერი მხოლოდ ფსიქიკურია“<sup>16</sup>. ამ თეორიას, რომელიც არაცნობიერის ადგილას ფიზიოლოგიურ მოვლენას ათავსებს, ფსიქოლოგთა უმრავლესობა ემხრობა.

მეორე თეორია არ კმაყოფილდება მარტო ფიზიოლოგიურით და ცნობიერი ფენომენების საფუძვლად ფსიქოფიზიოლოგიურ სინამდვილეს ასახელებს. ეს, ასე ვთქვათ, კომპრომისული თეორიაა არაცნობიერისა, რომელიც ცდილობს თავისი ჰიპოთეზით ფსიქიკური არაცნობიერისა და ფიზიოლოგიური არაცნობიერის დებულების იმგვარი სინთეზი მოგვეცეს, რომელიც ერთ ცნებაში მოუყრის თავს რაც არის დადებითი თითოეული მათგანში და ამით თავს აარიდებს ამ თეორიათა ცალმხრიობას.

რა პოზიციას იჭერს დ. უზნაძე ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური თეორიების მიმართ?

თავისთავად იგულისხმება, რომ ის ვერ მიიღებს ვერც ერთსა და ვერც მეორე თეორიას. ასე რომ მოიქცეს, ერთ-ერთი ამ თეორია-

---

<sup>15</sup> საკითხის ახალ დაყენებასთან გვაქვს საქმე ფ. ბასინის კონცეფტიაში, Ф. В. Бассин. К проблеме „бессознательного“ (Вопросы философии, 1962. № 7). პრობლემას აქ წარმოადგენს არა ფსიქიკის, განცდის არსებობა არაცნობიერად, არამედ ისეთი ფიზიოლოგიური პროცესებისა, რომელთაც ჩვეულებრივ ცნობიერი პროცესები ახლავთ თან. როგორც არ უნდა შეეფასოთ არაცნობიერის პრობლემის ამგვარი დაყენება, უდავოა ის, რომ იგი ფსიქოლოგიაში (და ფილოსოფიაში) საყოველთაოდ ცნობილ პრობლემას არაცნობიერისას არ ეხება. არ ეხება იგი, რა თქმა უნდა, არც იმ საკითხს, რომელიც დგას დ. უზნაძის წინაშე. არასოდეს დ. უზნაძის წინაშე არ მდგარა საკითხი ფიზიოლოგიური პროცესის არაცნობიერად არსებობის შესახებ. მისთვის არ საჭიროებს დამტკიცებას ის, რომ ყოველგვარი არაფსიქიკური და, მაშასადამე, ფიზიოლოგიურიც არაცნობიერია. ამიტომ დ. უზნაძის დამოწმება ბასინის მიერ თავისი კონცეფციის გასამაგრებლად გაუგებრობაზე არის აღმოცენებული.

„სიახლის“ შესახებ, რომელიც ახასიათებს საკითხის დაყენებას ბასინის მიერ: ამის მსგავსი დაყენება საკითხისა აქვს მ. პრინსს (Новые идеи в философии, сб. стр. № 15, 1914). აქ პანფსიქისტური კონცეფციის საფუძველზეა საკითხი დასმული: რახან ყველაფერი ფსიქიკაა, ხომ არ არის მისი ზოგი ფორმა არაცნობიერ მდგომარეობაში? სხვანაირად, ფსიქიკის არსებობის ცნობიერსა და ჩვეულებრივ ფორმას ხომ არ ახლავს გამონაკლისი, როცა იგი უცნობიეროდ არსებობს? ფ. ბასინი: იმ ფიზიოლოგიურ პროცესებს, რომელთაც ჩვეულებრივ ახლავთ ფსიქიკა, ხომ არ აქვთ გამონაკლისი, როცა ეს პროცესები უცნობიეროდ მიმდინარეობენ?

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 144.

თავანი რომ გაიზაროს, საკუთარი თეორია უნდა დატოვოს, თეორია, რომელიც ამ ნაშრომში ჭერ კიდევ ქვეფსიქიკურის სახელწოდებას ატარებს. ამ ცნების პირველი გააზრებისთანავე დ. უზნაძემ უარყო როგორც ფსიქოლოგისტური თეორია, რომელიც არაცნობიერის ცნებით არის წარმოდგენილი, ისე ფიზიოლოგიური თეორიაც, რომელიც ობიექტურისა და სუბიექტურის უშუალო ურთიერთობას ემყარება და ამით სასწაულებრივ დებულებას აყენებს<sup>17</sup>. რაც ცალცალკე შეუძლებელია, შეუძლებელი უნდა იყოს მაშინაც, როცა ეს შეუძლებელი ერთად არიან აღებული. ეს ითქმის ამ თეორიებზე ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისით, რომელიც წმინდა სახით იყო დ. უზნაძის მიერ გამოყენებული მის ნაშრომში „Impersonalia“.

ამჯერად, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში შემდეგი კონკრეტული მოსაზრებებია წამოყენებული დამატებით: მართალია, „ფსიქოლოგთა დიდი უმრავლესობა“ დისპოზიციებს ფიზიოლოგიური პროცესის სახით წარმოადგენს. მაგრამ ამ შეხედულებას „...ერთი დიდი დაბრკოლება ეღობება წინ, რომლის გადალახვა სრულიად ვერ ხერხდება“<sup>18</sup>. დაბრკოლება ეხება ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის გაეშორს. „მეხსიერებაში გამოწვეული წარმოდგენა ფსიქიური განცდაა და არა რაიმე ფიზიოლოგიური პროცესი. როგორ შეიძლება, რომ სავსებით ფიზიოლოგიური ბუნების ფენომენმა ფსიქიურის წარმოშობა ახსნას? ფიზიოლოგიური ცვლილება მხოლოდ ფიზიოლოგიურის არეში მიმდინარეობს და პრინციპულად განსხვავებული ფსიქიკური სინამდვილის სფეროს იგი ვერასოდეს ვერ შეხვდება“<sup>19</sup>. აქ მეორდება „იმპერსონალიაში“ გამოყენებული საბუთი ფიზიოლოგიური თეორიის წინააღმდეგ ფსიქიკური მოვლენების ასახსნელად. ფსიქიკის ასახსნელად გამოყენებული დისპოზიცია თუ წმინდა ფსიქიკური არა, მისი ნარევი მაინც უნდა იყოს. მაგრამ ამ შემთხვევაში, წერს დ. უზნაძე, საქმე გვექნება არა არაცნობიერ ფსიქიკურთან, არამედ არაცნობიერ ფსიქოფიზიკურთან: „არაცნობიერი ფსიქიკურისათვის ადგილი აღარსად რჩება და, მაშასადამე, იგი უარყოფილი უნდა იქნეს“<sup>20</sup>.

დ. უზნაძის მთავარი ამოცანა, როგორც ფსიქოლოგისა, ფსიქოლოგიის თეორიის შექმნაა. ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი ამ თეორიის შესაქმნელად არის დებულება, რომ ფსიქიკური მოვლენების,

17 იხ. დ. უზნაძე, Impersonalia, გვ. 6.

18 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 159.

19 იქვე, გვ. 159—160.

20 იქვე, გვ. 160.

ცნობიერების შინაარსების საშუალებით (მარტო) ასეთი თეორიის აგება შეუძლებელია. ამისთვის „საჭიროა ფსიქიკურის ფარგლებს გადავცეთ: მაგრამ არც ფიზიოლოგიურ ფაქტებს აქვთ უნარი ფსიქიკურ განცდათა თავისებური მიმდინარეობის საკმარისი ახსნა მოგვაწოდონ“<sup>21</sup>. მაშასადამე, თუ ფსიქოლოგიური თეორიის ასაგებად არც ფიზიოლოგიური სინამდვილე გამოდგება (რადგან ის ფსიქიკას „ვერასოდეს ვერ შეხვდება“) და არც არაცნობიერი ფსიქიკა (რადგან ასეთი მოვლენა არ შეიძლება არსებობდეს), მაშინ საჭიროა სრულიად ახალი ვზა იყოს ნაცადი. ასეთ ვზაზე მიუთითებს ქვეფსიქიკურის ცნება.

არაცნობიერსაც სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. როცა ის მხოლოდ ზოგადად მიუთითებს რაღაც სინამდვილეზე, რომელსაც შესწევს ძალა აგვიხსნას ფსიქიკური მოვლენების თავისებურება, მასზე უარს თითქოს არავინ ამბობს. თუ ცნობიერება ახსნას საჭიროებს პრინციპულად, იგი უნდა აიხსნას იმით, რაც არ არის ცნობიერება. ეს ლოგიკურად გამომდინარე დასკვნაა ცნობიერების, ფსიქიკის ახსნის საჭიროებადან. აზრთა სხვაობა იწყება იმ მომენტიდან, როცა არაცნობიერის. ამ რაღაც შინაარსის გარკვევა ხდება. ამიტომ გასაგებია დ. უზნაძის შემდეგი სიტყვები: „რა არის არსებითად ის, რაც არაცნობიერად უნდა ჩაითვალოს?“ „არაცნობიერის“ ყველა არსებული თეორიის ძირითადი შეცდომა მისი ბუნების ფსიქიკურობის აღიარებაში მდგომარეობს. ჩვენ ამ შეხედულებებს ქვეფსიქიკურის ცნებას ეუპირდაპირებთ და ვფიქრობთ, რომ სინამდვილის სწორედ ეს ქვეფსიქიკური სფეროა ფსიქოლოგთა გონებას ე. წ. „არაცნობიერის“ საძიებლად რომ მიმართავს“<sup>22</sup>.

აქამდე მოგვიყვანა ცნობიერებისა და არაცნობიერების უზნაძისეულმა ანალიზმა. რას გვეტყვის ქვეფსიქიკურის ცნება მისი განვითარების ამ სტადიაზე არაცნობიერი ფსიქიკის შესახებ? თუ ცნობიერების ანალიზი მოითხოვს არაცნობიერი ფსიქიკის უარყოფას, ეგების ეს ჰირდება ქვეფსიქიკურს, როგორც ახსნითს ცნებას?

დ. უზნაძის პასუხი ამ კითხვაზე გადაჭრით უარყოფითია<sup>23</sup>. არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება ლოგიკურად გაუმართლებელიც რომ არ იყოს, მაშინაც იგი უარსაყოფი იქნებოდა დ. უზნაძის აზრით. მოვიყვანოთ ამ აზრის რამდენიმე ილუსტრაცია:

<sup>21</sup> იქვე.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 170—171.  
170—171.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 171.

დ. უზნაძე ეხება ფსიქო-ვიტალიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის ე. ბეხერის შეხედულებას მიზანშეწონილი ქცევის შესახებ და დასძენს: „...არ არსებობს არავითარი საბუთი იქაც ფსიქიკური ფაქტორები ვიგულისხმობთ, სადაც ცნობიერება მათ ვერასდროს ვერ აღასტურებს“. „...რა უფლება გვაქვს, ფსიქიკური ვეწოდოთ ისეთ რამეს, რაც ფსიქიკურის ძირითად თვისებას, ცნობიერობას სრულიად მოკლებულია?“<sup>24</sup>.

რა ბედი ეწია ამ ნაშრომში დ. უზნაძის ძირითად პრობლემას— სუბიექტურისა და ობიექტურის კონტაქტის საკითხს?

„იმპერსონალიაში“ ამ კონტაქტს ამყარებს სინამდვილის ის არე, რომელიც „დღემდე უცნობი“ იყო. ეს სინამდვილე თავისთავადი სინამდვილეა, რამდენადაც სუბიექტურისა და ობიექტურის ურთიერთობა მას ემყარება, რამდენადაც იგი „...ობიექტურსა და სუბიექტურს, შეგარძნებასა და ობიექტს შუამავლობს“<sup>25</sup>.

„ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ ქვეფსიქიკური გვევლინება არა როგორც სუბიექტისა და ობიექტის კონტაქტის პირობა. არამედ როგორც ამ კონტაქტის პროდუქტი. „სიტუაცია“<sup>26</sup> სწორედ ეს მთლიანი მდგომარეობაა, რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი „ურთიერთში ილესება“. „ჩემი მდგომარეობა... ის თავისებური მდგომარეობაა, რომელშიც სუბიექტური (მე, ჩემი მდგომარეობა) და ობიექტური (გარე აგენტი) ურთიერთს ზედება და ურთიერთში ილესება, რომელშიც სუბიექტურისა და ობიექტურის განსხვავებული ასპექტები ისპობა, გამოუსაღებარი ზდება და რაღაც თავისებური განუწყვერებელი მთლიანობის სახით გვევლინება“<sup>27</sup>, როგორც ფორმაში ან მოყვანილობაში (Gestalt) მისი ელემენტებისა აღარაფერი ჩანს, ისე სიტუაციაში სუბიექტისა და ობიექტის აღარაფერი ჩანს. ქვეფსიქიკურის გენეზისი და თვისება გეშტალტკვალიტატს მოგვაგონებს.

როგორც არ უნდა ვიფიქროთ ქვეფსიქიკურის ბუნების შესახებ მოცემული ამ ორი განმარტების ურთიერთობაზე<sup>28</sup>, ერთი რამ მაინც ცხადია: ქვეფსიქიკური არ შეიცავს თავის თავში ობიექტურსა და

24 იქვე, გვ. 177—178.

25 „იმპერსონალია“, გვ. 7.

26 „სიტუაცია“ აქ ისმარება „ქვეფსიქიკურისა“ და „ბიოსფეროს“ მნიშვნელობით. მერმინდელ ნაშრომებში ამ ტერმინს დაუბრუნდა მისი პირველი ბუნებრივი მნიშვნელობა და მოთხოვნილებასთან ერთად განწყობის აღმოცენების ერთ-ერთ პირობად გვევლინება.

27 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 184.

28 ამასზე და სხვა სახის აპორიებზე დაწვრილებით იქნება შესჯელობა მონოგრაფიაში: „დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ფსიქოლოგიური პრობლემები“.



სუბიექტურს კომპონენტების სახით. „არც ხორცის ნაჭერი თავის-  
თავად და არც შიმშილი თავისთავად სიტუაციის შემადგენლობაში არ  
შედის“. თუმცა „თვითონ სიტუაცია ის თავისებური მდგომარეობაა,  
რომელიც, ვთქვათ, მშვიერი ძაღლის მიერ ხორცის აღქმის მომენტში  
ჩნდება“. რასაც „სიტუაციის“ ან გაერთმობლიანებული განწყობილე-  
ბის ქვეშ ვგულისხმობთ, ყველაფერი ეს, უნდა ვიფიქროთ, ბიო-  
სფეროში გამოწვეული მდგომარეობაა“<sup>29</sup>. ფსიქიკის სფერო და  
ცნობიერი განცდის სფერო, დ. უზნაძის მიხედვით, იდენტური ცნე-  
ბებია: „ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ბიოსფერო არაა ფსიქიკური სინამ-  
დვილის სფერო, რომ მასში შექმნილი განწყობილება არაა სუ-  
ბიექტის ცნობიერი განცდა“<sup>30</sup>. ქვეფსიქიკურის, განწყობილე-  
ბის<sup>31</sup>, ბიოსფეროს ცნებები არა თუ არ მოითხოვენ არაცნობიერის  
ცნებას, არამედ, პირიქით, გამორიცხავენ და ზედმეტს ხდიან მას.  
„...მეხსიერების ფაქტის ასახსნელად სრულიად არაა საჭირო დის-  
პოზიციის ცნება“, „რომელიც არაცნობიერის მთავარ არგუ-  
მენტად არის მიჩნეული“<sup>32</sup>. უკეთეს შემთხვევაში დისპოზიცია საჭი-  
რო იქნებოდა ცნობიერებიდან გასული განცდის დასაცავად, შესა-  
ნახად, მაგრამ ქვეფსიქიკურის ცნების შემოტანის შემდეგ ცნობიერე-  
ბის გარეთ განცდის „დაცვის შესახებ ლაპარაკს თავი უნდა დავანე-  
ბოთ“<sup>33</sup>. დ. უზნაძე, მაშასადამე, არა თუ არ თვლის დისპოზიციას  
ფსიქიკურ ფენომენად, არამედ სულაც უარყოფს ამ ცნებას. მეხსიე-  
რების დიაპოზიციის ცნება, მისი აზრით, სრულიად ზედმეტია: სი-  
ნამდვილეში ხდება არა განცდის შენახვა და შემდეგ მისი დამოუ-  
კიდებელი წარმოშობა — „თუნდ რეპროდუქციის გზითაც“. არამედ  
„განცდათა ხელახალი წარმოშობა“<sup>34</sup>. უზნაძის აზრით, მეხსიერების  
ფაქტის ასახსნელად სრულიად არაა დისპოზიციის ცნება საჭირო თუ  
ქვეფსიქიკურის ცნებას ვაღიარებთ<sup>35</sup>.

„ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ კიდევ ვხვდე-  
ბით ერთ მომენტს, სადაც არაცნობიერის პრობლემას პრინციპული  
მნიშვნელობა ენიჭება. საბოლოოდ, აქაც საკითხი არაცნობიერი ფსი-

29 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 189.

30 იქვე, გვ. 190.

31 აშკარაა, რომ აქ ავტორი განწყობას გულისხმობს.

32 დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 194.

33 იქვე, გვ. 195.

34 იქვე.

35 იქვე, გვ. 194.

ქიკის უარყოფით თავდება<sup>36</sup>. მხედველობაში გვაქვს დ. უზნაძის პო-  
ზიცია ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრაში. „იმპერსონალიაში“  
გამოთქმული დებულებების მიხედვით, მოსალოდნელი იყო, ამ პრობ-  
ლემის გადაჭრა წარმოდგენილი იქნებოდა ქვეფსიქიკური ცნების შუა-  
მავლობის გზით. ამ ცნებას უნდა გაეხადა გასაგები ფიზიკურისა (ფი-  
ზიოლოგიურისა) და ფსიქიკურის კავშირი, ბიოსფეროს შუამავლის  
ფუნქცია უნდა ეკისრა და ამით თავისი ძირითადი მისია შეესრულე-  
ბინა. ეს მოლოდინი გამართლდა: დ. უზნაძემ უარყო როგორც ფსი-  
ქოფიზიკური პარალელიზმი, ის ფსიქოფიზიკური კაუზალობის თეო-  
რია და მათი ადგილი ბიოსფერულ განწყობილებას დაუთმო. კაუზა-  
ლური კავშირი ფიზიოლოგიურსა და ფსიქიკურ სინამდვილეთა შორის  
შეუძლებელია. ამას მოითხოვს, დ. უზნაძის აზრით, მეცნიერების თა-  
ნამედროვე დონე, მაგრამ პარალელიზმიც მიუღებელია, რადგან სა-  
ბოლოოდ ეს თეორია ღვთის მოქმედებას ემყარება. გამოსავალი ბიო-  
სფეროს ცნებაშია მონახული: „...ბიოსფერულ არეში შექმნილი  
განწყობილება ორგანიზმის მომართვის ასეთი თუ ისეთი სახეობის  
ნიდაგს ქმნის“. „...ასეთსავე შუალობას წევს ბიოსფერო იმ ურთი-  
ერთობაშიც, რომელიც ფიზიოლოგიურიდან ფსიქიკურისაკენ მიიმარ-  
თება“<sup>37</sup>. მაშასადამე, თუ რა უნდა მოხდეს ფიზიოლოგიურ არეში  
როცა ესა თუ ის ფსიქიკური პროცესი მიმდინარეობს ან ფსიქიკურში  
რა მოვლენებს უნდა მიეცეთ ადგილი როცა ფიზიოლოგიურში ესა  
თუ ის ცვლილება ხდება, ეს დამოკიდებულია ბიოსფერულ სინამ-  
დვილეზე, რომელიც მუდამ შუამავლობს და ხელმძღვანელობს ორ-  
განიზმის განსაზღვრული მოქმედებისა და ფსიქიკური ცხოვრების ურ-  
თიერთობას. აქ არსად არაეცნობიერი ფსიქიკისათვის ადგილი არ  
რჩება<sup>38</sup>.

ეს აზრი, არაეცნობიერი ფსიქიკის უარყოფელი შეხედულება  
დ. უზნაძეს არ შეუცვლია და არც დამდგარა მის წინაშე ეს საკითხი  
კვლავ გასარჩევად 1949 წლამდე. დაწყებული განწყობის იდეის ჩა-  
სახვიდან, რომელიც მოცემულია „Impersonalia“-ში (1923) დ. უზნა-  
ძე მტკიცედ იდგა იმ თვალსაზრისზე, რომ არაეცნობიერი ფსიქიკა არ  
არსებობს, რომ ის, რის ასახსნელადაც არაეცნობიერი ფსიქიკა იყო  
დამუშავებული ან თვითონ არსებობს, ანდა მისი ახსნა-გაგება ქვეფსი-

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 222.

<sup>37</sup> დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, გვ. 222.

<sup>38</sup> ზემოთ აღნიშნული საკითხი ქვეფსიქიკურის ადგილის შესახებ (სუბიექტურ-  
სა და ობიექტურს შორის თუ მათ ზევით) აქ მთელი სიმძაფრით დგება, მაგ-  
რამ როგორც აღნიშნა, იგი არაეცნობიერის პრობლემას არ ეხება. პირველად  
რამ იქნება ბიოსფერო თუ ნაწარმოები, სულ ერთია, იგი ყოველთვის არაფსიქი-  
კურია.

ქიკურის, ბიოსფეროს ცნებას უნდა დაეკისროს და, ამგვარად, უარყოფა უნდა მოხდეს არა მარტო არაცნობიერის ცნებისა, როგორც ლოგიკურად გაუმართლებელია, არამედ პოზიტიურადაც უნდა შეცვალოს იგი ქვეფსიქიკურის ცნებამ. ამით დ. უზნაძის კონცეფციაში არაცნობიერის შესახებ დაკმაყოფილებული იყო როგორც ლოგიკური, ისე ფსიქოლოგიური მოთხოვნა: დასაბუთებული იყო არაცნობიერის ცნების ახალი ფსიქოლოგიური ცნება, ქვეფსიქიკური, რომელმაც უნდა გაუყეთოს ჩვენს მენციერებას ის, რასაც მას პირდებოდა, მაგრამ ვერ ასრულებდა და ვერც შეასრულებდა არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება.

ნათქვამში რომ საექვო არაფერი დარჩეს, მოვიყვანთ ადგილებს იმ გამოკვლევებიდან, რომელნიც გამოქვეყნდნენ „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებიდან“ (1925) „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტულ საფუძვლებამდე“ (1949).

„არ ვფიქრობ რომ ასეთი საკითხების დამაკმაყოფილებელი გადაჭრა როგორმე შესძლოს „არაცნობიერის ფსიქოლოგიაში“, სანამ იგი თავის ძირითად ცნებაზე უარს არ განაცხადებს. სამაგიეროდ ბიოსფერული ფსიქოლოგიისათვის აქ არავითარი სიძნელე არ არსებობს“. „...ქვეფსიქიკურ არეში თავისებური მდგომარეობა უნდა ჩნდებოდეს, რომელიც თავის ფსიქიკურ გამოხატულებას ცნობიერების განსაზღვრული შინაარსის სახით პოულობს“. „განწყობა... ამ ქვეფსიქიკურ არეში უნდა გადავიტანოთ“<sup>39</sup>.

„განწყობა პიროვნული კატეგორიის ცნებაა“. „ამიტომ იგი ფიზიოლოგიის ფარგლებში ვერ თავსდება“ ...„და მაშასადამე, ქვალიტატურად სრულიად განსხვავებული მოვლენაა“<sup>40</sup>. „სრულიად უეჭველია, განწყობა ცნობიერების შინაარსს არ წარმოადგენს, იგი ისეთი კატეგორიის მოვლენაა, რომელიც განცდისეულად (ე. ი. ფსიქიკურად — ა. ბ.) არ გვეძლევა, განცდათა წრეში არ გვხვდება“<sup>41</sup>. „განწყობა პიროვნების მდგომარეობაა“<sup>42</sup>, ე. ი. იგი არც ფსიქიკური მოვლენაა და არც ფიზიოლოგიური.

„...ფსიქოლოგიის საგანი ფსიქიკური ფენომენები ან განცდებია, მაგრამ ყოველი ცალკე განცდის ფაქტი უკვე იმით,

39 დ. უზნაძე, აღქმა და წარმოდგენა, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VI. 1926, გვ. 187.

40 დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიისათვის, ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. VII, 1938, გვ. 29.

41 იქვე, გვ. 32.

42 იქვე, გვ. 29.

რომ იგი განცდაა, სუბიექტისათვის იმთავითვე ცნობადია: იგი არა მარტო ობიექტურად არსებობს, როგორც ფაქტი, არამედ სუბიექტმაც იცის რომ ის არსებობს, უფრო მარტივად რომ ვთქვათ: განცდა არა მარტო ფაქტია, არამედ იგი უთუოდ ცნობიერების ფაქტიცაა“<sup>43</sup>.

1941 წ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომებში დაიბეჭდა დ. უზნაძის წერილი — „განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები“, რომელშიაც მოცემულია ერთ-ერთი საკმაოდ სრული და ახლებური გადმოცემა მთელი კონცეფციისა განწყობის ფსიქოლოგიის შესახებ. აქ წინა პლანზეა წამოყენებული მოძღვრება უშუალობის პოსტულატის მიუღებლობისა და მის ადგილზე განწყობის ცნების დამკვიდრების შესახებ.

უშუალობის პოსტულატი ემყარება გარესინამდვილისა და ფსიქიკური ცხოვრების უშუალო კავშირის დებულებას. განწყობის თეორია უარყოფს ასეთ კავშირს და ამ ორი სინამდვილის შუამავლად ადამიანს, სუბიექტს აცხადებს. მართალია, ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიაც ლაპარაკობს სუბიექტზე, მაგრამ, დ. უზნაძის აზრით, ის სუბიექტი არსებითად იგივე ფსიქიკური პროცესებია. „...სუბიექტი მეორადი მოვლენაა, მეორადი და ნაწარმოები მოვლენა, რომელიც მხოლოდ მას შემდეგ ჩნდება, რაც სტიმულმა უკვე გამოიწვია ის ფსიქიკური პროცესები, რომელთა ერთობლიობაც შემდეგ მის განსაკუთრებულობას ჰქმნის. მაგრამ თუ ეს ასეა, ე. ი. თუ სტიმული სუბიექტის აღმოცენებამდე იწვევს ფსიქიკაში ცვლილებებს, მაშინ ცხადია, რომ კავშირი სტიმულსა და ფსიქიკას შორის იმთავითვე უშუალო ყოფილა და, მაშასადამე, სინამდვილის ფსიქიკაზე ზემოქმედების პროცესში სუბიექტს პრინციპულად ახალი არაფერი არ ჰქონია გასაკეთებელი“<sup>44</sup>.

სუბიექტი, „ადამიანი, როგორც მთელი, ფსიქიკისა და სხეულის, ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიური ჯამს როდი წარმოადგენს, მათს შენაერთს, ასე ვთქვათ, ფსიქოფიზიკურ არსებას, არამედ დამოუკიდებელს თავისებურ რეალობას, რომელსაც თავისი სპეციფიკური რომელობა და თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს, და აი, როდესაც სუბიექტზე სინამდვილე მოქმედებს, იგი, როგორც მთლიანი, უპასუხებს მას, როგორც ეს სპეციფიკური, ეს თავისებური რეალობა, რომელიც წინ უსწრებს კერძოულს ფსიქიკურსა და ფიზიო-

43 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, 1940, გვ. 12.

44 დ. უზნაძე, განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, უნივერსიტეტის შრომები, 1941, ტ. 19, გვ. 22.

ლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“<sup>45</sup>. განწყობა პიროვნების პიროვნებისეული სინამდვილეა, პიროვნების მსგავსად დამოუკიდებელია ფსიქიკიდან და ფიზიოლოგიურიდან. „...ეს მთლიანობითი ცვლილება (სუბიექტის, პიროვნების ცვლილება — ა. ბ.) თავისებური სპეციფიკური პროცესია, რომელიც ფსიქიკურისა და მოტორულის თვისებებზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ, პირიქით, თვითონ განსაზღვრავს მათ“<sup>46</sup>. განწყობა სპეციფიკური სიტუაციის უშუალო ეფექტია გამოწვეული პიროვნებაში. იგი „სიტუაციის აქტუალური მოახლოვლების ფონზე ასახვას წარმოადგენს... „მაგრამ ეს ასახვა ისეთი ასახვა როდია, როგორსაც ცოცხალი არსების ფსიქიკა ან მისი მოტორიკა იძლევა“. „რასაკვირველია, ...იგი „არც კვრეტიით“ (ე. ი. ფსიქიკური — ა. ბ.) ასახვა შეიძლება იყოს და არც მოქმედებითი“. „იგი... განწყობითი ასახვაა“. რომელსაც „შეიძლება განწყობა ეუწოდოთ“<sup>47</sup>.

ფსიქოლოგიაში ხმარებული ცნება განწყობისა მიუღებელია დ. უზნაძისათვის უმთავრესად შემდეგის გამო: „განწყობა ძველი ფსიქოლოგიისათვის სპეციფიკური, რომელიც განსხვავებული რეალობა კი არაა“, არამედ „ფსიქიკური ან სხეულებრივი ფაქტია. ცხადია, ასე გაგებული განწყობის ცნება ვერაფერს ახალს ვერ შეიტანდა მეცნიერებაში“<sup>48</sup>. მეორე ძირითადი ნაკლი განწყობის ცნებინა ისაა, რომ, „თუ განწყობა ერთ-ერთი ჩვეულებრივი კერძობითი ხასიათის პროცესთაგანია — ფსიქიკური ან მოტორული — მაშინ ცხადია, რომ... შეუძლებელია იგი სინამდვილესა და ამ პროცესებს შუა მდებარე არედ ვიგულისხმომთ, არედ, რომელიც წინ უსწრებს და განსაზღვრავს მათ მიმდინარეობას“<sup>49</sup>. განწყობა, მაშასადამე, არც ფსიქიკურია და არც ფიზიოლოგიური, მაგრამ განსაზღვრავს როგორც ერთის, ისე მეორის მიმდინარეობას.

როგორც დავინახეთ, განწყობის ცნების ჩასახვიდან დაწყებული მთელი 27 წლის მანძილზე დ. უზნაძე მტკიცედ და უცვლელად დგას იმ თვალსაზრისზე, რომ ფსიქიკა და ცნობიერება არის ერთი და იგივე და, ამიტომ, არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება უკანონოა, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. ამას ერთვის ის გარემოება, რომ ქვეფსიქიკურის, განწყობის ცნება ალტიმელბლობით მოითხოვს იმას, რომ ფსიქიკური ცხოვრების საფუძველი და წარმმართველი სინამ-

45 იქვე, გვ. 24—25.

46 დ. უზნაძე, განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, უნივერსიტეტის შრომები. 1941. ტ. 19, გვ. 25.

47 იქვე, გვ. 26.

48 იქვე, გვ. 27.

49 იქვე.

დვილე წარმოდგენილი იქნეს არა როგორც ფსიქიკური, არა როგორც ფიზიოლოგიური, არამედ როგორც ისეთი სინამდვილე, რომელიც ამათგან სრულიად განსხვავებულია და ამის გამო უფლებამოსილი — შეასრულოს შეამავლის როლი ამ ორი სინამდვილის კონტაქტისათვის. ძველსა და ახალ (ბიოსფერულ) ფსიქოლოგიას შორის ისაა ძირითადი განსხვავება, რომ ძველი ორწევრიანი კონცეფციაა, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის უშუალო ურთიერთობას აღიარებს, ხოლო ახალი გულისხმობს მესამე წევრს, რომელმაც უნდა შესაძლებელი და გასაგები გახადოს კავშირი ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის.

1949 წელს გამოდის დ. უზნაძის „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, რომელშიაც არაცნობიერის პრობლემა წამოყენებულია ფსიქიკის განვითარების პრობლემასთან დაკავშირებით და გადაჭრილია იგი ამ მომენტამდე გაზიარებული შეხედულები-საგან განსხვავებულად. ეს ახალი აზრი არაცნობიერი ფსიქიკის შესახებ მდგომარეობს შემდეგში:

ფსიქიკის განვითარებაზე შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ იქ, სადაც ფსიქიკა და ცნობიერება არაა გაიგივებული, სადაც ცნობიერება არ ითვლება ფსიქიკის არსებით ნიშნად. ტრადიციული ფსიქოლოგიის მიხედვით „ფსიქიკური ყველაფერი ცნობიერია და ის, რაც ცნობიერია, ფსიქიკურია“<sup>50</sup>. ფსიქიკის ამგვარი გაგება, წერს დ. უზნაძე, გამორიცხავს ფსიქიკურისა და მატერიალურის ურთიერთობას. ამ კონცეფციის ნიადაგზე შესაძლებელია ვილაპარაკოთ მხოლოდ ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმზე, რომელიც „ფსიქიკური განვითარების პრობლემას მთლიანად განზე ტოვებს“<sup>51</sup>. ყველაზე უფრო გავრცელებული შეხედულება ფსიქოლოგიაში ფსიქიკის ისტორიას იწყებს ცნობიერების აღმოცენების მომენტიდან<sup>52</sup>, მის უკან, მანამდე მას ფსიქიკის არსებობა შეუძლებლად მიაჩნია.

მეორე მიმართულება, მართალია, აღიარებს არაცნობიერ ფსიქიკას, მაგრამ იმგვარად არის ეს არაცნობიერი გაგებული, რომ ფსიქიკის განვითარების პრობლემის გადასაჭრელად სრულიად უვარგისია. ეს იმიტომ, რომ არაცნობიერი ფსიქიკა არსებითად იმავე ბუნების, იმავე შინაარსის ცნებაა, როგორცაა ცნობიერი ფსიქიკა. განვითარებისათვის მაშინ ექნებოდა მნიშვნელობა ამ ცნებას, ის რომ ცნობიერის წინა საფეხურს წარმოადგენდეს. რამდენადაც ეს

<sup>50</sup> დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1960, გვ. 17—171.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 4.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 4.

ასე არ არის, „არაცნობიერების ცნება განვითარების ფაქტის დასაბუთებლად ფსიქოლოგიაში არ გამოდგება“<sup>53</sup>. გამოდის, რომ „ღღემდე... იგი (ფსიქიკის განვითარების პრობლემა — ა. ბ.) მთლიანად მეცნიერული ყურადღების გარეშე იდგა“. „საკითხი ჩვენს წინაშე არსებითად პირველად ისმის...“<sup>54</sup>.

ამგვარია საკითხის დაყენება. როგორია მისი გადაჭრის გზა?

დ. უზნაძეს ორი, ერთიმეორის გამომრიცხველი დებულება (პირველი შეხედვით მაინც) აქვს. ერთი დებულება ამტკიცებს, რომ თუ არა არაცნობიერი, ფსიქიკის განვითარების ახსნა, დასაბუთება შეუძლებელია. მეორე დებულება ასეა გამოთქმული: „არაცნობიერის ცნება ზედმეტი ცნებაა“<sup>55</sup>. ამ დებულების მორიგება არის იმავე დროს გადმოცემა იმ ახალი შეხედულებისა, რომელიც ჩვენს ინტერესს ამოძრავებს. შერიგება ამ დებულებებთან ასე ხდება: უარყოფილია არაცნობიერის ის შინაარსი, რომელიც მაგ., ფროიდის კონცეფციაში იგულისხმება<sup>56</sup>. უარყოფილია ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ეს შინაარსები — წარმოდგენები, ნებელობის აქტები, „როგორც წესი“ ცნობიერი არიან, და, ჯარდა ამისა, ისინი ფსიქიკის შესახებ ახალს არაფერს ამბობენ. ფროიდის კონცეფციით, ცნობიერებისა და არაცნობიერის შინაარსი ერთი და იგივეა, განსხვავება ეხება მხოლოდ იმას, რომ ერთ შემთხვევაში ეს შინაარსი განათებულია ცნობიერების სხივით, მეორე შემთხვევაში არა. ცხადია, ამ შემთხვევაში არაცნობიერი ფსიქიკის განვითარებაზე და, საერთოდ, ფსიქიკურ ცხოვრებაზე ვერაფერს გვეტყვის ისეთს, რასაც არ გვეუბნებოდეს ამის შესახებ ცნობიერება, ცნობიერი ფსიქიკა. ცხადია, ასეთი არაცნობიერი ზედმეტია.

მაგრამ, თუ არაცნობიერების შინაარსად იმას ვიგულისხმებთ რაც არის განწყობა, მაშინ მდგომარეობა, დ. უზნაძის აზრით, არსებითად იცვლება, ნეგატიური დებულების ადგილს პოზიტიური დებულება იკვრის: ფროიდის არაცნობიერისთვის მხოლოდ ცნობიერების არქონა, ნეგაციია სპეციფიკური, ხოლო განწყობისეულ არაცნობიერს აქვს თავისი, განსხვავებული შინაარსი, რომელსაც არ იცნობს და ვერც გაიცნობს ცნობიერება. განწყობა თავისი ბუნებით არაცნობიერია, რაც მას არ უშლის ხელს გადამწყვეტი გავლენა მოახდინოს „ცნობიერი ფსიქიკური ცხოვრების მთელ შინაარსზე“<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 6.

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 8.

<sup>55</sup> დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, 1949, გვ. 35.

<sup>56</sup> არაცნობიერის სხვა კონცეფციებს, სადაც სრულიად სხვა შინაარსია ნაგულისხმევი, ვიღრე შინაარსი ფროიდის არაცნობიერისა, დ. უზნაძე არ ეხება.

<sup>57</sup> დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები,

დ. უზნაძის ეს დებულება რომ განწყობა არაეცნობიერია, რომ იგი აძლევს ცნობიერებას შინაარსსა და მიმართულებას, ის დებულებაა, რომელსაც იგი იცავს მთელი თავისი მეცნიერული ძიების მანძილზე. ეს არის განწყობის თეორიის არსებითი ნიშნები. საკმარისია, რომელიმე ამ ნიშანთაგანი მას ჩამოცილდეს, რომ თეორია გაუქმდეს, მოისპოს. მაგრამ ამ ნიშნებით ეს თეორია არ ამოიწურება. მან, ამ თეორიამ, უნდა პასუხი გასცეს შემდეგ კითხვაზე: რას წარმოადგენს განწყობა როგორც რეალობა? როგორია იგი თავისი ბუნებით: ფსიქიკური, ფიზიოლოგიური, ფსიქოფიზიკური თუ სულ სხვა რამ ამათგან განსხვავებული? ფილოსოფიური შინაარსი განწყობის ცნებისა განისაზღვრება ამ კითხვაზე გაცემული პასუხით. როგორია ეს პასუხი?

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ დ. უზნაძის პასუხი ამ კითხვაზე უკანასკნელ მომენტამდე იყო ის, რომ ქვეფსიქიკური, ბიოსფერო, განწყობა არიან ერთი და იგივე ცნებები, ერთი და იგივე სინამდვილის აღსანიშნავი სხვადასხვა ტერმინები, იმ სინამდვილისა, რომელიც არ არის არც ფსიქიკური, არც ფიზიკური და არც ფსიქოფიზიკური, არამედ სრულიად თავისებური, დღემდე მიუკვლეველი არე სინამდვილისა, ხოლო პასუხი, რომელიც გაეცა ამავე კითხვას „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტულ საფუძვლებში“, არის სრულიად ამის საწინააღმდეგო: „...მოძღვრება არაეცნობიერის შესახებ..., ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების სწორ წარმოდგენას ემყარება, რამდენადაც მართებულად უსვამს ხაზს, რომ ცნობიერების პროცესები სრულიად არ ამოსწურავენ ფსიქიკის მთელ შინაარსს“. „ცნობიერ პროცესებს გარდა, ადამიანში კიდევ არსებობს რაღაც, რაც თვითონ ცნობიერების შინაარსი არაა, მაგრამ მასზე გარკვეულ გავლენას ახდენს — განსაზღვრავს, გარკვეული მიმართულებით წარმართავს მას. ჩვენ ვხედავთ, რომ ამას განწყობა შეიძლება ვუწოდოთ, განწყობა, რომელიც ყოველს ცოცხალ არსებაში, მის სინამდვილესთან ურთიერთდამოკიდებულების პროცესში ელინდება“<sup>58</sup>. მაშასადამე, ფსიქიკა არის ცნობიერიცა და არაეცნობიერიც. არაეცნობიერ ფსიქიკას ეწოდება განწყობა. თავის ბუნებით, რეალობისეულად განწყობა ყოფილა ფსიქიკური სინამდვილე. მისი ნიშნები, რომლითაც იგი განსხვავდება ცნობიერი ფსიქიკიდან, არიან მთლიანობა და არაეცნობიერობა, ცნობიერების გარეთ მდებარეობა. ის, რითაც იგი ცნობიერების შინაარსს ემსგავსება რითაც იგი იდენტურია მასთან, არის ფსიქიკურობა.

<sup>58</sup> იქვე, გვ. 36 (აქ განწყობის ფუნქცია იცვლება, მაგრამ ამგვარ საკითხებს ამგვარად არ ვეხებით. არაეცნობიერების პრობლემისათვის ამას არა აქვს მნიშვნელობა).



ახლა ვიკითხოთ რას ნიშნავს, რომ „არაცნობიერის ცნება უკუ-  
გდებული უნდა იქნეს და მის ნაცვლად პოზიტიური შინაარსის მქო-  
ნე ცნება, სახელდობრ, განწყობის ცნება იქნეს შემოღებული“<sup>59</sup>.  
ამაში გარკვევისათვის შევადართო ერთმანეთს განწყობა და არაცნო-  
ბიერების ის ცნება, რომელსაც იცავს ფროიდი.

საერთო მათ შორის ისაა, რომ ერთიც ფსიქიკურია და მეორეც,  
ერთიც ცნობიერების გარეთ მდებარეობს და მეორეც. განსხვავებას  
ქმნის ის, რომ ფროიდის არაცნობიერი იგივეა შინაარსით, რაც ცნო-  
ბიერი ფსიქიკა, ხოლო განწყობის შინაარსი სულ სხვა რამეა. ფროი-  
დის არაცნობიერი ერთ დროს იყო ცნობიერი და კიდევ შეიძლება  
გახდეს ცნობიერი, ხოლო განწყობა არასოდეს ცნობიერების შინაარ-  
სი არ ყოფილა და არც იქნება, და ა. შ.

განწყობა აქ შეფასებულია როგორც ფსიქიკის განვითარების  
საფეხური, რომელიც წინ უსწრებს ცნობიერის პროცესებს და გან-  
საზღვრავს მათ. ამით გამორიცხულია ის აზრი, რომლის მიხედვით  
ცნობიერების მოვლენების წინამორბედად წმინდა ფიზიოლოგიური  
პროცესები იგულისხმება. „პირველი, უმთავრესი დებულება ასეთია:  
ცნობიერი ფსიქიკური პროცესების აღმოცენებას უდავოდ წინ უს-  
წრებს მდგომარეობა, რომელიც ვერაფერითარ შემთხვევაში არაფსიქი-  
კურ, მხოლოდ ფიზიოლოგიურ მოვლენად ვერ ჩაითვლება. ამ პრო-  
ცესს ჩვენ განწყობას ვუწოდებთ...“<sup>60</sup>. განწყობის საბოლოო გან-  
მარტება, მაშასადამე ასეთია. განწყობა ფიზიოლოგიურიც არის და  
ფსიქიკურიც.

როგორ ვიაზროთ ამ ვითარებაში განწყობის ცნება?

<sup>59</sup> დ. უ ზ ნ ა ძ ე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, გვ. 37.

<sup>60</sup> იქვე, გვ. 88.

## არაცნობიერის პრობლემა განწყობის თეორიაში (დ. უზნაძე)\*\*\*\*\*

### I. საკითხის დასმისათვის

1. დ. უზნაძე თვლის, რომ არაცნობიერის პრობლემას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ფსიქოლოგიური თეორიის აგებისათვის: „რომლის (არაცნობიერის პრობლემა — ა. ბ.) ასეთ თუ ისეთ გადაჭრაზე მთელი ჩვენი ფსიქოლოგიური მსოფლმხედველობაა დამოკიდებული“ [2; 160]. არაცნობიერის პრობლემის გადაწყვეტა დ. უზნაძეს წარმოედგინა ალტერნატიულად: ფსიქიკის ერთიანი კონცეფცია ვერ შეურიგდება იმას, რომ ერთსა და იმავე დროს ხდებოდეს დაცვა და უარყოფაც ცნობიერების გარეთ ფსიქიკის არსებობისა.

2. თუკი დაეუშვებთ, რომ განწყობისა და არაცნობიერის ცნებები წარმოადგენენ ფსიქოლოგიის ფუნდამენტურ ცნებებს, უნდა ვალიაოთ ისიც, რომ ამ ცნებათა შორის არ შეიძლება იყოს ნეიტრალური, ინდიფერენტული დამოკიდებულება: განწყობის ცნების კონკრეტული შინაარსი მოითხოვს არაცნობიერის ცნებისადმი განსაზღვრული პოზიციის დაქვრას. დ. უზნაძე სწორედ ასე წარმოედგინა საქმის ვითარებას. ის ხშირად შეუპირისპირებდა ამ ორ ცნებას და ყოველთვის გამოთქვამდა აზრს ამ საკითხზე სავსებით გარკვევით. მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ დ. უზნაძე ყოველთვის იცავდა ერთ პოზიციას ამ საკითხზე, არ იცვლიდა თავის შეხედულებას. ყველასთვის ნათელი უნდა იყოს, რომ დ. უზნაძე საერთოდ უარყოფდა არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობას, მაგრამ ერთ შემთხვევაში თითქოსდა აღიარა მისი არსებობა.

მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს არა თვითონ არაცნობიერის პრობლემა, არც ამ პრობლემის გადაჭრის ვერიფიკაცია<sup>1</sup>. ჩვენი ამოცანაა შევეუპირისპიროთ ორი ცნება — განწყობა და

\*\*\*\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

<sup>1</sup> პრობლემაზე ჩვენი შესვლულების დასაბუთების ცდას შევეცადეთ ნაშრომში „Проблема бессознательного в психологии, Тбилиси 1961. (რედ. შენიშვნა, ეს ნაშრომი ქართულად გამოქვეყნდა წიგნში — ა. ბოკორიშვილი, „ფსიქოლოგიის მეტოდოლოგიისათვის“, თბ., 1966).

არაცნობიერი — იმ სახით, როგორც ის ესმოდა დ. უზნაძეს და გამოვიტანოთ ლოგიკური დასკვნა მათ ურთიერთმიმართებაზე. ჩვენ საკითხს, ამგვარად, შეიძლება მივცეთ ასეთი ფორმულირება: თუკი არაცნობიერის პრობლემის „ასეთ თუ ისეთ გადაჭრაზე“ „დამოკიდებულია მთელი ჩვენი ფსიქოლოგიური მსოფლმხედველობა“, მაშინ როგორ უნდა გავიაზროთ განწყობა ამ პრობლემის ასეთ თუ ისეთ გადაწყვეტასთან დაკავშირებით და როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ არაცნობიერის პრობლემის გადაჭრა, თუკი ამოვალთ განწყობის გარკვეული თეორიიდან? კერძოდ, შეიძლება თუ არა ლოგიკური წინააღმდეგობის გარეშე დარჩე დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ნიადაგზე და აღიარო ფსიქიკის არსებობა ცნობიერების გარეთ?

11. შავბიური მონაცემები დ. უზნაძისთან პრობლემის კვლევა-ძიების მიმდინარეობის შესახებ

3. განწყობის იდეა პირველად დ. უზნაძის მიერ ფორმულირებული იყო, როგორც ამაზე თვითონ მიუთითებს [8] 1923 წელს გამოკვლევაში სათაურით „Impersonalia“ [1]. ეს იდეა მას შემდეგ აღმოცენდა, რაც ნათელი შეიქმნა, რომ ალქმის საგნობრივი ინტენციის ახსნისათვის უვარგისია არაცნობიერის, არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება. ხოლო ის უვარგისი იყო იმიტომ, რომ ასეთი ცნება „სრულიად სამართლიანად ითვლება *contradictio in adjecto*-ს აუცილებელ ნიშნულად“ [1; 6]. დ. უზნაძის მსჯელობებიდან შეიძლება დავასკვნათ, შესაძლებელი რომ ყოფილიყო არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობა, ის წარმატებით შეცვლიდა განწყობას და ზედმეტს გახდიდა ამ ცნების შემოტანას ფსიქოლოგიაში. ამ ალტერნატიული დებულებიდან ამოსული — ან არაცნობიერი, ან განწყობა — დ. უზნაძე ყველა ხელსაყრელ შემთხვევაში ისევ და ისევ ადასტურებდა და ასაბუთებდა დებულებას „არაცნობიერი ფსიქიკის“ ცნების არაკანონიერების შესახებ და ამით ადგილს ათავისუფლებდა განწყობის ცნებისათვის. ნათქვამის საილუსტრაციოდ მივყვეთ დ. უზნაძის აზრთა შემდგომ მსვლელობას.

1925 წელს გამოვიდა ფუნდამენტური შრომა — „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ [2]. იქ ნათქვამია შემდეგი: „ამგვარად, ჩვენი ანალიზის შედეგი ასეთია: „არაცნობიერი ფსიქიკური განცდა არ არსებობს“ [2; 150]. „ფსიქიკურ ფენომენტა განსაკუთრებული თავისებურება მათ ცნობიერებაში უნდა ვიგუვლოთ. ამის მიხედვით, სრულიად უნაყოფოდ უნდა ჩაითვალოს ყოველგვარი ცდა, რომელიც ფსიქიკურ ფენომენტა შორის არაცნობიერის სფეროს დადასტურებას ლაშობს. ასეთია

დასკვნა, რომელიც ცნობიერების ჩვენი ანალიზიდან გამომდინარეობს“ [2; 138]. „...ყოველი ფსიქიკური ცნობიერია და ცნობიერი მხოლოდ ფსიქიკურია“ [2; 134]. „არაცნობიერის“ ყველა არსებული თეორიის ძირითადი შეცდომა მისი ბუნების ფსიქიკურობის აღიარებაში მდგომარეობს. ჩვენ ამ შეხედულებებს ქვეფსიქიკურის ცნებას ვუპირისპირებთ“ [2; 160]. და შემდეგ: „...რა უფლება გვაქვს ფსიქიკური ვუწოდოთ ისეთ რამეს, რაც ფსიქიკურის ძირითად თვისებას, ცნობიერებას სრულიად მოკლებულია?“ [2; 167].

ნაშრომში „აღქმა და წარმოდგენა“ [3] (1926) დ. უზნაძე წერდა: „არ ვფიქრობ, რომ ასეთი საკითხების დამაკმაყოფილებელე გადაჭრა როგორმე შესძლოს „არაცნობიერის ფსიქოლოგიამ“, სანამ იგი თავის ძირითად ცნებაზე უარს არ განაცხადებს. სამაგიეროდ „ბიოსფერული ფსიქოლოგიისათვის“ აქ არავითარი სიძნელე არ არსებობს“ [3; 187].

„რატომ ვლაპარაკობთ აქ განწყობაზე და არა არაცნობიერ სურვილებზე, აფექტებზე, კომპლექსებზე, როგორც ეგოდენ ხშირად ხდება თანამედროვე ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში?“ „მაგრამ არ არის არც ერთი შემთხვევა, რომ ანალოგიური განცდის არაცნობიერ მდგომარეობაში დადასტურება ერთხელ მაინც მოხერხებულყო“ [4, 60].

„განწყობა პიროვნული კატეგორიის ცნებაა“. „ამიტომ იგი ფიზიოლოგიის ფარგლებში ვერ თავსდება“... „და მამასადამე, კვალიტატურად სრულიად განსხვავებული მოვლენაა“. „სრულიად უქვევლია, განწყობა ცნობიერების შინაარსს არ წარმოადგენს, იგი ისეთი კატეგორიის მოვლენაა, რომელიც განცდისეულად არ გვეძლევა, განცდათა წრეში არ გვხვდება“ [5; 32].

„...ფსიქოლოგიის საგანი ფსიქიკური ფენომენია ან განცდები, მაგრამ ...განცდის ფაქტი უკვე იმით, რომ იგი განცდაა, სუბიექტისათვის იმთავითვე ცნობადია...“ „განცდა არა მარტო ფაქტია, არამედ იგი უთუოდ ცნობიერების ფაქტიცაა“ [6; 12].

სუბიექტი, „ადამიანი, ...ფსიქიკისა და სხეულის, ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის ჯამს როდი წარმოადგენს, ...ასე ვთქვათ, ფსიქოფიზიკურ არსებას, არამედ დამოუკიდებელ თავისებურ რეალობას, ...რომელიც წინ უსწრებს კერძოულ ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“ [7; 24—25]. „განწყობა ძველი ფსიქოლოგიისათვის სპეციფიკური, რომელობით განსხვავებული რეალობა კი არაა“, არამედ „ფსიქიკური ან სხეულებრივი ფაქტია“. ცხადია, ასე გაგებული განწყობის ცნება ვერაფერს ახალს ვერ შეიტანდა მეცნიერებაში“. „თუ განწყობა ერთ-ერთი ჩვეულებრივი კერძობითი ზასიათის პროცესთაგანია — ფსიქიკური ან მოტორული — მაშინ ცხადია, რომ... შეუძლებელია იგი სინამდვილესა და ამ პროცესებს

შუა მდებარე არედ ვიგულისხმობ, არედ, რომელიც წინ უსწრებს და განსაზღვრავს მათ მიმდინარეობას“ [7; 27]. განწყობა, ამგვარად, არაა რაღაც არც ცალკე ფსიქიკური ან ფიზიოლოგიური, არც ფსიქოფიზიკური. მაგრამ განსაზღვრავს როგორც ერთი, ისე მეორე სინამდვილის მიმდინარეობას, პროცესს.

მოყვანილ ციტატებში არსებითად მოცემულია განწყობის ცნების სრული შინაარსი, ასევე ამ ცნების მიმართება არაცნობიერი ფსიქიკის ცნებასთან. აქ მოცემულია ყველაფერი აუცილებელი ჩვენ საკითხზე პასუხისათვის, საკითხზე განწყობის ცნებისა და არაცნობიერი ფსიქიკის ურთიერთმიმართების შესახებ. კატეგორიული ფორმითა და უკიდურესი სიცხადითაა ნათქვამი, რომ ეს ცნებები ერთმანეთს გამორიცხავენ. და რომ თუ ერთი ადგილი არა დ. უზნაძის ერთი ნაშრომი დან, არ ჩვენბოდა არც ჩვენი პრობლემა, არც ლაპარაკი დ. უზნაძის კონცეფციასზე, როგორც არაცნობიერის დადებით თეორიასზე, არავინ არ დაიწყებდა მტკიცებას, რომ განწყობის შინაარსი არაცნობიერი ფსიქიკააო. მაგრამ მოხდა ისე, რომ ნაშრომის „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლების“ [8] გამოქვეყნებისას (1949) დ. უზნაძე კიდევ ერთხელ შეეხო არაცნობიერის პრობლემას და ამჯერად ცნობიერების გარეშე ფსიქიკის შესაძლებლობის შესახებ საკითხზე მოგვცა თითქოსდა დადებითი პასუხი. ასეთი პასუხი ეწინააღმდეგება ყველაფერ იმას, რასაც დ. უზნაძე ამტკიცებდა განწყობის იდეის აღმოცენების დღიდან ამ მომენტამდე. დ. უზნაძე წერს: „...მოდერნება არაცნობიერის შესახებ... ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების სწორ წარმოდგენას ემყარება, რამდენადაც მართებულად უსვამს ზახს, რომ ცნობიერი პროცესები სრულიადაც არ ამოსწურავენ ფსიქიკის მთელ შინაარსს“... [8; 36]. ტრადიციული ფსიქოლოგიის თეზისი, რომ „ფსიქიკური ყველაფერი ცნობიერია და ის, რაც ცნობიერია, ფსიქიკურია“. მიუღებელია თუნდაც იმიტომ, რომ ის „ფსიქიკური განვითარების პრობლემას მთლიანად განზე ტოვებს“ [8; 3—4]. „პირველი, უმთავრესი დებულება ასეთია: ცნობიერი ფსიქიკური პროცესების აღმოცენებას უდავოდ წინ უსწრებს მდგომარეობა, რომელიც ვერავითარ შემთხვევაში არაფსიქიკურ, მხოლოდ ფიზიოლოგიურ მოვლენად ვერ ჩაითვლება. ამ პროცესს ჩვენ განწყობას ვუწოდებთ“ [8; 88].

### III. არაცნობიერი ფსიქიკის აღიარების ძირითადი შედეგები

თუკი შევადარებთ ერთმანეთს განწყობის ცნებებს არაცნობიერის ცნების „აღიარებამდე“ და „აღიარების“ შემდეგ, ასეთ სურათს მივიღებთ:

განწყობა „ალიარებად“: 1) ის არაა არც ფსიქიკური, არც ფიზიოლოგიური, არც ფსიქიკური პროცესი. 2) განწყობის ფუნქციას წარმოადგენს სუბიექტსა და ობიექტს, ფსიქიკასა და ტრანსფსიქიკურ სამყაროს შორის შუამდგომლობა. 3) განწყობა როგორც ქვეფსიქიკური ფსიქიკის საფუძველში ძვეს და ამით იგი ამხსნელი პრინციპია ფსიქოლოგიაში. 4) განწყობა ისეთი რეალობაა, რომელიც პირველად აღმოჩნდება დ. უზნაძის ნაშრომებში, ისაა თვითმყოფი, თვისებრივად თავისებური რეალობა.

განწყობა „ალიარების“ შემდეგ: 1) განწყობა რაღაც ფსიქიკურ-ცაა და ფიზიოლოგიურიც, იგი ფსიქოფიზიოლოგიური რეალობაა. 2) განწყობა არ ასრულებს გამაშუალებლის ფუნქციას ფსიქიკურსა და ტრანსფსიქიკურ სამყაროს შორის. რამდენადაც ფსიქოფიზიკური ერთიანობა ამოსავალია, ფსიქოლოგიის პოსტულატია, თვითონ გამაშუალებლის პრობლემა მოიხსნება და ამით იხსნება ასევე საკეთრივ განწყობის პრობლემაც. 3) რამდენადაც განწყობა უბადდება რეალობად, რომელიც თავის თავში მოიცავს ფსიქიკას, ის არ შეიძლება იყოს ფსიქიკის ამხსნელი პრინციპი. 4) განწყობა თვითმყოფი რეალობა კი არაა. არამედ დიდი ზნით ცნობილი რამ, ფსიქოფიზიკური პროცესი და ა. შ.

ღარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში არაცნობიერი ფსიქიკის ცნების შემოტანის შედეგად განწყობის ცნება შინაარსის მიხედვით გადაიქცევა თავის საპირისპიროდ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიიდან არსებითად აღარაფერი რჩება. საჭიროა სავსებით უარყოფით განწყობის თეორია და მისი ადგილი დაეუთმოთ არაცნობიერის თეორიას ანდა გადაჭრით უარი ვთქვათ არაცნობიერი ფსიქიკის ცნებაზე და აღვადგინოთ წმინდა სახით განწყობის თეორია. ამ ორი ცნების, არაცნობიერი ფსიქიკისა და განწყობის, შეურიგებლობა აშკარაა.

#### IV. წინააღმდეგობათა დაძლევის ცდა

რადგანაც განწყობის თეორიაში არაა ორივე ცნების ადგილი, საჭიროა ერთი მათგანის უარყოფა და ამით ლოგიკურად ნორმალური ვითარების აღდგენა. ნამდვილად დ. უზნაძე იმავე ნაშრომში, სადაც პირველად გამოთქვა არაცნობიერი ფსიქიკის ალიარება, ათავსებს მთელ თავს სათაურით: „არაცნობიერის ცნება ზედმეტი ცნებაა“ [8; 35]. რამდენადაც განწყობის თეორიაში ადგილი არაა ამ ორი ცნებისათვის, საჭიროა არჩევანი და დ. უზნაძემაც მოახდინა არჩევანი.

ის განწყობას ტოვებს უწინდელ ადგილზე, ხოლო არაცნობიერს თელის ზედმეტად. მაგრამ როგორ წარმოგვიდგება ახლა განწყობის ცნება?

დ. უზნაძე აქაც იმეორებს წინანდელ დახასიათებას. ავტორი წერს: არაა სწორი ვამტკიცოთ: „...ვითომ ობიექტური სინამდვილე უშუალო ზეგავლენას ახდენს ფსიქიკაზე“ [8; 37]. „როგორც ჩანს, უნდა ვაღიაროთ, რომ, როდესაც რაიმე ფსიქიკური შინაარსი არსებობს, მას ყოველთვის ცნობიერების ესა თუ ის ხარისხი ახლავს თან... წინააღმდეგ შემთხვევაში არავითარი საბუთი არ გვექნებოდა გვეთქვა. რომ საქმე ნამდვილად ფსიქიკურ შინაარსთან გვაქვს“ [8; 108]. „ქცევა... გარე სინამდვილის ზემოქმედებით განისაზღვრება არა უშუალოდ, არამედ — და ეს უპირველეს რიგში უნდა გვახსოვდეს — გაშუალებულია... განწყობის შუალობით“. „მთელი ფსიქიკური ცხოვრება, ამისდა მიხედვით, მეორადი წარმოშობის მოვლენას წარმოადგენს“ [8; 112]. არაცნობიერი ფსიქიკის ისტორია თითქოს გვერდზე დარჩა, თეორიის განვითარების დასაწყისი და ბოლო ერთიანია და ლაპარაკობს ერთსა და იმავეს.

### დასკვნები

თუკი დ. უზნაძე სწორია, რომ ობიექტურ რეალობას არ შეუძლია იმოქმედოს უშუალოდ ფსიქიკაზე, არამედ მასზე მოქმედებს მხოლოდ განწყობის გზით, მაშინ ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ განწყობა არაა ფსიქიკა. და თუკი ფსიქიკაზე ლაპარაკის უფლება არა გვაქვს, თუ რომ მას არ მივაწერეთ ცნობიერების ესა თუ ის ხარისხი, ცხადია, რომ არაცნობიერი მოვლენები არ შეიძლება იყვნენ ფსიქიკურნი. მაგრამ თუკი ყველაფერი ეს ნამდვილად ასეა და თუ ეს კონცეფცია დ. უზნაძის უკანასკნელი სიტყვაა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ დაწყებული 1923 წლიდან სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებამდე (თუკი არ ჩაუთვლით ცნობილ, ჩვენს მიერ მითითებულ ადგილს), დ. უზნაძე თანამიმდევრულად ატარებს აზრს, რომ განწყობა არაა ფსიქიკა, ხოლო ფსიქიკას არ შეუძლია იარსებოს ცნობიერების გარეშე. არაცნობიერი სახით. მხოლოდ ამგვარი ინტერპრეტაციით შეიძლება ჩაითვალოს დასაბუთებულად, რომ „არაცნობიერის ცნება ზედმეტი ცნებაა“ და რომ მის ადგილზე საჭიროა დაისვას განწყობის ცნება. მაგრამ ამ შეცვლას არაცნობიერი ცნებისა განწყობის ცნებით მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი და გამართლება, როცა ეს ცნებები შინაარსის მიხედვით პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. სხვაგვარად მივიღებთ, რომ შეცვლა ილუზორულია და ეხება ტერმინოლოგიას მხოლოდ. არც ერთი წარმომადგენელი „არაცნობიერის ფსიქოლოგიისა“

პრინციპულად არ იქნება წინააღმდეგი „განწყობის ფსიქოლოგიის“, თუკი ამ უკანასკნელის საგანი არაა ცნობიერი ფსიქიკა იქნება. არა-ცნობიერის დაყვანა განწყობაზე აღმოჩნდება მხოლოდ ტერმინოლოგიური, თუკი განწყობას ამასთან მიეწერება ფსიქიკურობა, ხოლო განწყობის არა-ცნობიერობა გაიზრება როგორც ფსიქიკის არა-ცნობიერობა. ნამდვილად კი აქაა განწყობის დაყვანა (შინაარსის მიხედვით) არა-ცნობიერზე.

რა თქმა უნდა, არაფერი იცვლება იმის გამო, რომ განწყობა-ფსიქიკაში იგულისხმება არა ცალკე აღებული ფსიქიკური ფუნქციების ერთობლიობა, არამედ დაუნაწევრებელი, პირველადი მთელი ფსიქიკისა: მთლიანი არა-ცნობიერი ფსიქიკის ფსიქოლოგია არ შეიძლება იყოს სხვა არაფერი, თუ არა მხოლოდ „არა-ცნობიერის ფსიქოლოგია“.

„არა-ცნობიერი ფსიქიკისა“ და „განწყობის“ ცნებები ერთად აღებული განწყობის თეორიაში ქმნის აპორიას, რომელიც შეიძლება მხოლოდ ალტერნატიულად მოიხსნას: საჭიროა უარი ვთქვათ ან არა-ცნობიერზე, ან განწყობაზე. პირველ შემთხვევაში გვექნება „განწყობის ფსიქოლოგია“, მეორე შემთხვევაში კი „არა-ცნობიერის ფსიქოლოგია“.

#### მითითებული ლიტერატურა

1. დ. უზნაძე, Impersonalia, „ჩენი მეცნიერება“, № 1, 1923.
2. დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტ. I, თბ., 1925.
3. დ. უზნაძე, აღქმა და წარმოდგენა თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, № 6, 1926.
4. დ. უზნაძე, ძილი და სიზმარი, თბ., 1936.
5. დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიისათვის, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. VII, 1938.
6. დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940.
7. დ. უზნაძე, განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XIX, 1941.
8. დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, „ფსიქოლოგია“, ტ. VI, თბ., 1949.



როგორ უნდა შევისწავლოთ დ. უზნაძის განწყობის  
თეორია\*\*\*\*\*

ჟურნალმა „ეპროსი ფსიქოლოგია“ კვლავ აღძრა საკითხი დ. უზნაძის განწყობის ფსიქოლოგიის შესახებ. ამჯერად ამ საკმის ინიციატორია პ. ა. შევაროვი. მისი სტატიის „Об основных положениях предложенной Д. Н. Узиадзе теории установки“ (Вопросы психологии, № 5, 1962) საბაზი ვახდა რუსულ ენაზე დ. უზნაძის უკანასკნელი ნაშრომებისა და მისი თანამშრომლების ექსპერიმენტულ გამოკვლევათა კრებულის (Экспериментальные исследования по психологии установки“, 1958; „Экспериментальные основы психологии установки“, 1961) გამოქვეყნება.

„დაწყებული 1955 წლის შუაღან — წერს პ. ა. შევარიოვი — დ. უზნაძის თეორია საკმაოდ ფართო დისკუსიის საგანია. მაგრამ ამ დისკუსიამ ვერ მიგვიყვანა რამდენადმე განსაზღვრულ დასკვნამდე და, იყო რა დასაწყისში ძალზე გაცხოველებული, თითქმის ჩაქრა (გვ. 95). ამას არ შეიძლება არ დაეთანხმო. სხვანაირადაც არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არა მხოლოდ იმიტომ, რომ დ. უზნაძის „ძირითადი თეორიული ნაშრომები მანამდე ხელმისაწვდომი იყო მხოლოდ მათთვის, ვინც ფლობდა ქართულ ენას“ (იქვე), არამედ უმთავრესად იმიტომაც, რომ იმ დისკუსიაში იგრძნობოდა არაობიექტური, მეცნიერული მიდგომა ამ თეორიის შეფასებისადმი: ზოგიერთ მოკამათეს უნდოდა უარეყო დ. უზნაძის განწყობის თეორია „რაც არ უნდა დაჯდომოდა“, მეორე მხარე კი იცავდა მას „რაც არ უნდა დაჯდომოდა“. მცირე იყო დისკუსიის „ნეიტრალური“ მონაწილე.

მაგრამ ვითარება შეიცვალა, რუსულ ენაზე გამოიცა ორი წიგნი, რომლებიც „შესაძლებლობას იძლევა განვაახლოთ აღნიშნული დისკუსია მისი ნაყოფიერების გაცილებით მეტი იმედით (გვ. 95).

მე ვუქერ მხარს პ. ა. შევარიოვის ოპტიმიზმს, მაგრამ არ შემიძლია არ აღვნიშნო, რომ „დ. უზნაძის ძირითადი თეორიული ნაშრომები“ ჯერ კიდევ ხელმიუწვდომელია არაქართული ენის მცოდნე მკი-

\*\*\*\*\* იხ. რედ. შენიშვნები.

თხველისათვის. ის, რაცაა რუსულ ენაზე, — ესაა „ექსპერიმენტული საფუძვლები“. ჩვენ კი, როგორც ჩანს, გვჭირდება „თეორიული, ფილოსოფიური საფუძვლები განწყობის თეორიისა“. დ. უზნაძე აბი რებდა ასეთი ნაშრომის დაწერას. მას მშვენივრად ჰქონდა შეგნებული, რომ ექსპერიმენტული და თეორიული საფუძვლები არაა ერთი და იგივე. ექსპერიმენტულ მონაცემთა განზოგადება არ გამოირიყხავს და ვერ შეცვლის მათ ფილოსოფიურ გააზრებას. ძირითადი და პრინციპული მაინც ითქვა, მაგრამ, სამწუხაროდ, სწორედ (დ. უზნაძის) ეს ნაშრომები არაა თარგმნილი რუსულ ენაზე. მე არამც და არამც არ ვამცირობ განწყობის შესახებ რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომთა თეორიულ მნიშვნელობას, მაგრამ იმისთვის რომ გვქონდეს საფუძველი ვიმსჯელოთ დ. უზნაძის განწყობის თეორიის შესახებ, უნდა მოვიქცეთ ისე, როგორადაც ამას მოითხოვს თვითონ თეორიის ავტორი. უზნაძის სიცოცხლეში გამოსული წიგნის „განწყობის თეორიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“ ქართული გამოცემის წინასიტყვაობაში ის წერს: „წინამდებარე შრომის ძირითადი იდეა — იდეა განწყობის შესახებ — პირველად ამ ოცდახუთი წლის წინათ იყო ჩემ მიერ ფორმულირებული (Impersonalia, „ჩვენი მეცნიერება“, № 1, 1923). მას შემდეგ ეს იდეა დღემდე განუწყვეტლივ და ნელის თანდათანობით ვითარდებოდა“. რომ გვქონდეს სრული უფლება გამოვთქვათ აზრი დ. უზნაძის განწყობის შესახებ, საჭიროა ნაბიჯ-ნაბიჯ გავვეთ ამ თეორიის განვითარების 25 წლის ისტორიას, დაწვებული „ქვეფსიქიკურის“ ცნებიდან და დამთავრებული „ფსიქიკის პირველადი ფორმების“ ცნებით.

რასაკვირველია სწორია პ. ა. შვეარცი, როცა წერს, რომ „ვიწყებთ რა დ. უზნაძის თეორიის კრიტიკულ განხილვას, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა გავიგოთ მის მთლიანობაში“ (გვ. 95). მაგრამ როგორ შეძლებს ამის გაკეთებას ის, ვინაც არ გააჩნია შესაძლებლობა შეასრულოს ის, რაც მოგვეთხოვება, დ. უზნაძის მიხედვით, ამ თეორიის ნამდვილი გაგებისათვის? მგონია, რომ საბოლოო აზრი დ. უზნაძის კონცეფციის შესახებ შეიძლება გამოვიმუშავოთ მხოლოდ ყველა მისი ნაშრომის — როგორც ფსიქოლოგიური შინაარსის შრომების, ისე წმინდა ფილოსოფიური ხასიათის შრომების — დეტალური შესწავლის საფუძველზე. ქართველ ფსიქოლოგთა სამარცხვინოდ, ასეთი მეტად საჭირო მონოგრაფიული გამოკვლევა, რომელიც ნათლად და ადეკვატურად წარმოგვიდგენდა დ. უზნაძის სახეს როგორც მოაზროვნისას, ფილოსოფოსისას და ფსიქოლოგისას. ჯერაც არაა, რა აზრი აქვს გვაუმრავლოთ რაოდენობა ე. წ. „განწყობის ფაქტებისა“, როცა არაა სიცხადე ძირითად ცნებაში, როცა საბჭოთა ფსიქოლოგები ჯერ კიდევ ვერ შეთანხმებულან განწყობის ფსიქოლოგიის

ძირითადი ცნების შინაარსში, თვითონ განწყობის შინაარსში? ეს მდგომარეობა სვამს ამოცანას — ფართოდ და აქტიურად გავშალოთ განწყობის ფსიქოლოგიის თეორიული საფუძვლების კვლევა-ძიება, როგორც ის ესმოდა დ. უზნაძეს.

არაა სწორი პ. ა. შევარიოვი, თუკი ის თვლის, რომ განწყობის თეორიის შესახებ უთანხმოებათა მიზეზი არის დ. უზნაძის შრომების ხელმიუწვდომლობა არაქართული ენის მკოდნე ფსიქოლოგებისათვის. ამ თეორიის გაგებაში უთანხმოება თვითონ ქართველ ფსიქოლოგთა შორისაცაა და ეს უთანხმოებანი შეურიგებელნი ჩანან. უფრო მეტიც, უთანხმოებათა სფერო სულ ფართოვდება და, როგორც ეს ცნობილია ჩვენი ჟურნალის პკითხველთათვის (იხ. Вопросы психологии, № 1, 1963), მოიცავს ე. წ. „ქარგად დადგენილ ფაქტებს“.

რა თქმა უნდა, შეიძლება კრიტიკულად განიხილო ერთი სტატიაც, მაგრამ მის მიხედვით არ შეიძლება მსჯელობა ავტორის მსოფლმხედველობაზე. თუკი მას მრავალი სხვა წიგნიც აქვს, რომლებშიც გადმოცემულია ზოგადმეცნიერული მოსაზრებები.

მაშ, პ. ა. შევარიოვს სრული უფლება ჰქონდა დაეწერა კრიტიკული სტატია დ. უზნაძის რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული შრომების საფუძველზე. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს, რა თქმა უნდა, რომ მას ჰქონდა სრული შესაძლებლობა დ. უზნაძის კონცეფციის ყოველმხრივი შეფასებისათვის, როგორც ეს მას, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ სურს, არამედ ჰგონია კიდევც.

მიიჩნევს რა, რომ მის ხელთაა მთელი აუცილებელი ლიტერატურა დ. უზნაძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის შეფასებისათვის, პატივცემული კრიტიკოსი იმედოვნებს. დისკუსია განწყობის თეორიის პრობლემებზე ამჯერად შედეგიანი აღმოჩნდება. თავის მხრივ პ. ა. შევარიოვი, დ. უზნაძის ორი ნაშრომის გულდასმითი შესწავლისა და ყურადღებითი ანალიზის საფუძველზე მიდის შემდეგ დასკვნამდე:

დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ძირითადი ცნებები — „მოთხოვნილება“, „მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალებანი“, „განწყობა“ — მრავალმნიშვნელოვანია. ამ ცნებათა მნიშვნელობანი ერთმანეთს გამორიცხავენ. არაა შესაძლებლობა დადგინდეს, მნიშვნელობათაგან რომელი გამოხატავს დ. უზნაძის აზრს. ლაპარაკობს რა „მოთხოვნილების არსზე“, დ. უზნაძე „არსად არ განმარტავს სახელდობრ რა ესმის ამ ტერმინში“ (გვ. 97). თუკი მხედველობაში გვაქნება დ. უზნაძის სტატიების ის ნაწილი, სადაც ის ფორმულირებას იძლევა თავისი თეორიის ძირითადი დებულებებისას, მაშინ შეუძლე-

ბელია დავადგინოთ სახელდობრ რომელი კონცეფციიდან (მოთხოვნ-  
ლების — ა. ბ.) ამოდიოდა ის (გვ. 97).

ორი ერთმანეთის გამომრიცხველი მოთხოვნის კონცეფციას  
შეესატყვისება განწყობის ცნების ორი გაგება. „ტერმინი „განწყობის“  
ამ ორი შესაძლო გაგებიდან რომელი შეესატყვისება მას, რაც მხე-  
დველობაში აქვს დ. უზნაძეს? სამწუხაროდ, აქაც უნდა აღინიშნოს,  
რომ მის სტატიებში არაა პირდაპირი გამონათქვამები ამ კითხვაზე,  
რომლებიც მოგვექმდა პასუხს (გვ. 99). „დ. უზნაძის სტატიებში...  
არის არსებითი ბუნდოვანებანი“, „ამ გაუგებრობათა წყაროა ტერმი-  
ნი „განწყობის“ არაერთმნიშვნელოვანება“. „...მას აქვს სამი განსხვა-  
ვებული მნიშვნელობა მაინც“. მათგან „განწყობის“ ტერმინის პირველ  
მნიშვნელობას თუმცა შეესატყვისება „ნამდვილი და უეჭველი ფაქ-  
ტები“, მაგრამ ვინაიდან აქ განწყობის შინაარსში იგულისხმება გა-  
ცნობიერებული პროცესი. ასეთ გაგებას „უპირისპირდება დ. უზნაძის  
ცხადი და კატეგორიული მტკიცებანი. რომელთა მიხედვით განწყობა  
არაა ცნობიერების ფაქტი“ (გვ. 100). „ტერმინი“ განწყობის გამო-  
ყენება მისი მეორე მნიშვნელობით მეცნიერულად გაუმართლებელია“.

„...ტერმინის გამოყენება მისი მესამე მნიშვნელობით დღესდღე-  
ობით არ ჩაითვლება მეცნიერულად გამართლებულად“ (გვ. 106).

საბოლოოდ ტერმინის სამივე შინაარსი, ავტორის მიხედვით,  
დ. უზნაძის სტატიებში უარიყოფა. ორ მათგანს უარყოფს პ. ა. შე-  
ვარიოვი, ხოლო, ერთს — თვითონ დ. უზნაძე.

საკითხავია, რაღა რჩება მეცნიერებას დ. უზნაძის თეორიიდან,  
თუკი პ. ა. შევარიოვის დანასკვი შეესატყვისება საქმის ნამდვილ ვი-  
თარებას? თუკი თვითონ განწყობის ცნება, როგორც ის ესმის დ. უზ-  
ნაძეს, თავისი შინაარსით ასახავს სინამდვილეს. მეცნიერულად გაუ-  
მართლებელია, მაშინ აღარაა საფუძველი ვილაპარაკოთ განწყობის  
თეორიის მეცნიერულ მნიშვნელობაზე.

განვიხილოთ საკითხი უფრო ახლოდან (მივედით საკითხთან უფ-  
რო ახლოს).

პ. ა. შევარიოვმა, ვფიქრობთ, ამოცანად დაისახა, მოგვეცეს დ. უზ-  
ნაძის განწყობის თეორიის ძირითადი ცნებების ანალიზი და შეფასება  
განმარტების ლოგიკის თვალსაზრისით. ამ მიზნით ის, როგორც ჩანს,  
წინასწარ გამოიმუშავებს თავისებურ მიდგომას ცნებათა განმარტების  
პრობლემათა გადაწყვეტისადმი და ამ ეტალონით განიხილავს განწყო-  
ბის თეორიის მთელ ლოგიკურ სტრუქტურას.

პ. ა. შევარიოვი კითხულობს: „...ერთნაირია თუ განსხვავებული  
სხვადასხვა მოთხოვნისებები თავიანთი არსებითი თავისებურებათა  
მიხედვით“ — და პასუხობს: „...ზემოთითებულ კითხვაზე შეგვი-  
ძლია გავცეთ შემდეგი ერთმანეთის გამომრიცხავი პასუხები: ა) ყო-

ველ მოთხოვნილებას აქვს რაღაც ზოგადი თავისებურება, რომელიც ერთნაირია საერთოდ ყველა მოთხოვნილებიდან; ეს თავისებურებანი შეადგენენ არსს „მოთხოვნილებიდან საერთოდ“; მაგრამ ყოველი მოთხოვნილების არსში, გარდა ამ საერთოსა, შედის სხვა თავისებურებანიც, განსხვავებული იმ მოთხოვნილებებთან, რომლებიც ეკუთვნიან განსხვავებულ სახეებს; ბ) „ყოველი მოთხოვნილების არსს შეადგენს მხოლოდ ისეთი მისი თავისებურებანი, რომლებიც აქვთ რაგინდარა სხვა მოთხოვნილებას; ამდენად ყველა მოთხოვნილების არსი ერთი და იგივეა; ის ემთხვევა საერთოდ მოთხოვნილების არსს“. „ცხადია, რომ აღნიშნული ორი პასუხი არის ადამიანური მოთხოვნილების ორი ურთიერთსაპირისპირო კონცეფცია“ (გვ. 97).

აბსოლუტურად არაფერი რომ არ ვიცოდეთ დ. უზნაძის მოთხოვნილების თეორიის შესახებ, თვითონ მხოლოდ საკითხის შინაარსიდან ამოსვლით და ცნების განმარტების საყოველთაოდ ცნობილი ლოგიკის მომარჯვებით, ამ საკითხზე შეიძლება ვუპასუხოთ დაახლოებით ასე: „რაკი საკითხი ეხება განსხვავებულ მოთხოვნილებებს, ისინი რა თქმა უნდა, განსხვავებულნი არიან. ეს ანალიტიკურად გამომდინარეობს ცნებიდან — „განსხვავებული“. ხოლო როცა ლაპარაკია იმის შესახებ განსხვავებულნი არიან თუ არა სხვადასხვა მოთხოვნილებანი თუ ისინი ერთნაირია, უნდა ვუპასუხოთ: განსხვავებული მოთხოვნილებანი, როგორც მოთხოვნილებანი, ერთნაირია. არსის მიხედვით ეს დახასიათებანი ერთნაირია: განსხვავებული მოთხოვნილებანი, როგორც განსხვავებულნი, არსის მიხედვით განსხვავებულია, ხოლო როგორც მოთხოვნილებანი — არსის მიხედვით ერთნაირია. ორი არსობრიობა არ გამოირიცხავს ერთმანეთს, როცა ისინი აღებულია განსხვავებულ მიმართებათა დახასიათებლად. განსხვავებულ მოთხოვნილებათა ერთიანობა განისაზღვრება ერთი არსებითი თავისებურებით, ხოლო სხვადასხვა მოთხოვნილებათა განსხვავებულობა განისაზღვრება იმ არსებითი თავისებურებებით, რომლებიც აქვთ ამ მოთხოვნილებებს. „სმის მოთხოვნილება“ და „ჭამის მოთხოვნილება“, როგორც მოთხოვნილება „სმის“ და „ჭამის“ — არსებითად განსხვავებულნი. ორი მოთხოვნილება იმიტომაც არის მოთხოვნილება, რომ მათი თავისებურებანი სახელდობრ განსაკუთრებულია ერთმანეთის მიმართ. ისინი ამ მიმართულებაში ერთმანეთს გამოირიცხავენ“ „დალევის მოთხოვნილება“ არაა „ჭამის მოთხოვნილება“ და პირიქით. გრაფიკულად ეს დამოკიდებულება შეიძლება გამოვხატოთ ერთმანეთის გარემდებარე ორი წრით. მაგრამ ეს მოთხოვნილებანი შეიძლება განიხილოს სხვა დამოკიდებულებაშიც. „სმაცა“ და „ჭამაც“ მოთხოვნილებანია. და რო-

გორც ასეთნი, მათ აქვთ ერთი არსი — „მოთხოვნილება“. მოთხოვნილება ერთია, მოთხოვნილებანი კი — უსასრულოდ მრავალი.

რაც შეეხება არსებით თავისებურებას, რომელიც ერთ შემთხვევაში იმყოფებიან ერთიანობის („მოთხოვნილების“) საფუძველში, ხოლო მეორე შემთხვევაში — განსხვავებისა („სმა“, „კამა“), ისინი. რა თქმა უნდა, განსხვავებიან არსებობად. იმ არსის თავისებურება. რომელიც თიშავს „სმას“ და „კამას“ არის ის, რომ შეპირისპირება, დაპირისპირება ხდება მოთხოვნილებათა შორის. მოთხოვნილებათა ნაირსახეობას შორის. თავისებურება იმ არსისა, რომელიც აერთიანებს ამ მოთხოვნილებებს, არის ყველაფერი ის, რითაც არსი — „მოთხოვნილების არსი“ განსხვავდება ყველა დანარჩენ ცნებათა არსისაგან. „თუკი მოგვეთხოვება შევქმნათ კონკრეტული წარმოდგენა „მოთხოვნილების“ შესახებ, თუკი საჭიროა რატომღაც ვილაპარაკოთ „მოთხოვნილების“ თავისებურებათა შესახებ, დახმარებისათვის უნდა მივმართოთ არა მოთხოვნილებათა ნაირსახეობას („სმა“ და „კამა“), რომლებიც „მთლიანად“ შეიცავს თავის თავში ერთსა და იმავე არსს — „მოთხოვნილებას“ და არა ისეთ ცნებებს, რომლებიც ამ ცნებათა მიღმაა. მხოლოდ ამ ასპექტში შეიძლება თვალსაჩინოდ დავინახოთ „მოთხოვნილების“ ცნების თავისებურებანი.

თუკი პირობითად ვუწოდებთ მას, რაც აერთიანებს განსხვავებულ მოთხოვნილებებს ერთ ცნებაში, „ფორმას“. ხოლო მას, რაც თიშავს ამ მოთხოვნილებებს — „შინაარსს“. მაშინ შეიძლება ვუპასუხოთ პ. ა. შვეარიოვის კითხვაზე ასე: „ფორმის“ მიხედვით ყველა მოთხოვნილება ერთნაირია, ხოლო „შინაარსის“ მიხედვით, ყველა მოთხოვნილება განსხვავებულია.

პ. ა. შვეარიოვთან დასაწყისში ლაპარაკია მოთხოვნილების გვიროვნულ ცნებაზე. ესაა „მოთხოვნილება საერთოდ“, ის, რაც გამოინაკლისის გარეშე ყველა მოთხოვნილებას აქვს. სანამ ვდგავართ „მოთხოვნილების“ ცნების დახასიათების ამ საფეხურზე, რა თქმა უნდა, არ გვაქვს არაფერი ბუნდოვანი და არაჩვეულებრივი. მაგრამ პირველი პასუხი ამით არ ამოიწურება (მთავრდება). ვიღებთ კონკრეტულად განსაზღვრულ მოთხოვნილებას („სმის მოთხოვნილება“, „კამის მოთხოვნილება“) და მასში ვკვრეტთ „ამ ზოგადთან თავისებურებათა გარდა“. მოთხოვნილების სახით თავისებურებებს. ამით შეინაცვლება „მოთხოვნილების“ გვიროვნული ცნება მისი სახეობითი ცნებით. გვიროვნული ცნება უკვე აღარაა სუფთა სახით, როგორც გვიროვნული. ხოლო თუკი კითხვის საზრისზე ვიმსჯელებთ პასუხის შინაარსის მიხედვით, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ კითხვის საზრისი გამოიხატება შემდეგი ფორმულით: არის თუ არა მოთხოვნილება (მხოლოდ) მო-

თხოვნილება თუ ის ამასთან ერთად კონკრეტულად განსაზღვრული მოთხოვნილებაა („სმის მოთხოვნილება“, „ქამის მოთხოვნილება“)? დადებითი პასუხი ასეთ კითხვაზე პირველი „კონცეფციაა ადამიანური მოთხოვნილებებისა“. კონცეფციის საზრისი, როგორც ჩანს, შემდეგია: მოთხოვნილება შედგება თავისებურებებით, ზოგადი და ინდივიდუალური სახეებისაგან. რამდენადაც ეს განმარტება გაიგება როგორც მოთხოვნილების, მოთხოვნილების არსის განმარტება, ისაა გვაროვნული ცნების დაყვანა სახეზე. მოთხოვნილების კონცეფცია, თავისი ინტენციის მიხედვით, განზრახვის მიხედვით აუცილებლობით პასუხობს კითხვას მოთხოვნილების ბუნების შესახებ, ე. ი. „საერთოდ მოთხოვნილების“ ბუნების შესახებ. მეცნიერული ძიების საგნად აქ გვევლინება, მაშასადამე, მოთხოვნილების გვაროვნული ცნება. ხოლო ასეთ პრობლემაზე პასუხად გვეძლევა სახეობითი ცნება. რა თქმა უნდა, სახეობით ცნებაში შედის გვაროვნული ცნება, მაგრამ შეუძლებელია, რომ მივიღოთ ერთი და იგივე პასუხი ორ განსხვავებულ კითხვაზე, კითხვებზე მოთხოვნილების გვაროვნული და სახეობითი შინაარსის შესახებ.

რაში მდგომარეობს მოთხოვნილების მეორე კონცეფცია?

ამ კონცეფციის მიხედვით, „ყველა მოთხოვნილების არსი ერთი და იგივეა“. ასეთი პასუხი პასუხია კითხვაზე: რა არის მოთხოვნილება თავისი არსის მიხედვით — რაღაც ერთი ყველა შემთხვევაში და სახეცვლილებაში თუ ის იცვლება შემთხვევიდან შემთხვევამდე?

უეჭველია, რომ, თუკი პირველ კონცეფციას გავიგებთ, როგორც მოთხოვნილების სახეობითი ცნების განმარტების პრობლემაზე პასუხს, ხოლო მეორეს კონცეფციას, როგორც „საერთოდ მოთხოვნილების“, მოთხოვნილების გვარობითი ცნების შინაარსის კითხვაზე პასუხს, მაშინ ამ კონცეფციათა შორის არავითარი წინააღმდეგობა არ აღმოჩნდება, თითოეული მათგანი სწორად უნდა ჩაითვალოს. ისინი, ეს განმარტება-პასუხები არა მხოლოდ არ გამოირიცხავენ ერთმანეთს, არამედ, პირიქით, მიუთითებენ ერთმანეთზე, გულისხმობენ ერთმანეთს. პ. ა. შევარიოვის ალტერნატიულად დასმულ კითხვას: მოთხოვნილების ამ განმარტებებიდან ან ერთი, ან მეორე — არ გააჩნია ლოგიკური გამართლება, გამოირიცხება იმ მიმართებით, რომელიცაა ლოგიკაში გვარსა და სახეს შორის. არაა საჭიროება ისეთი კონცეფციისა, რომელიც დაიცავდა ერთსა თუ მეორე თვალსაზრისს: ან გვაროვნული ან სახეობითი ნიშნის მიხედვით მოთხოვნილების განმარტების თვალსაზრისს.

„მოთხოვნილების“ ცნების განმარტებისათვის მნიშვნელობა არა აქვს ნიშანს — „სმა“. ასეთი ნიშანი საერთოდ არ შედის „მოთხოვნილების“ ცნების კონსტიტუციაში. მაგრამ იგივე ნიშანს არსებითი

მნიშვნელობა აქვს „სმის მოთხოვნების“ ცნების განმარტებისათვის, განსხვავების დადგენისათვის, მაგალითად, ამ მოთხოვნებასა და „კამის მოთხოვნებას“ შორის. ნიშნები, „განსაკუთრებულობისა“, აღებული ცალკე, თავისთავად არც არსებითია და არც არაარსებითი. ასეთ კვალიფიკაციას ისინი ღებულობენ მხოლოდ მაშინ, როცა განიხილებიან გარკვეული ნივთების, მოვლენების, ცნებებისათვის მათი მნიშვნელობათა ასპექტით. ერთი და იგივე თვისება შეიძლება იყოს არსებითი ერთ მიმართებაში და არაარსებითი მეორე მიმართებაში.

3. ა. შევარიოვი წერს — „...შევთანხმდეთ, ვუწოდოთ არსი ამა თუ იმ მოთხოვნებისა...“ უკვე ამ ფრაზითაა მოცემული გარკვეული მიდგომა, რომელიც მართებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი განმარტების საგანი წარმოადგენს მოთხოვნების სახეობით ცნებას. ნათელია ფორმულა, რომელიც შეიძლება ლოგიკურად აღმოცენდეს საკითხის ამგვარი დასმის საფუძველზე, არ შეიძლება იყოს ფორმულა, „თვითონ“ მოთხოვნების გვაროვნული ცნების განმარტების შესახებ. იქ, სადაც ლაპარაკია მოთხოვნებაზე, მოთხოვნების არსზე, უნდა ვილაპარაკოთ მოთხოვნებაზე მხოლოდით რიცხვში. მოთხოვნება ერთი ცნებაა. როცა ლაპარაკია ორ მოთხოვნებაზე მაინც, საკითხი მოთხოვნების არსის შესახებ საერთოდ უკვე გადაწყვეტილია და ძიების საგანი ხდება ცალკეული, კერძო მოთხოვნებების არსი. ასეთი ძიება, რა თქმა უნდა, კანონიერია. შეიძლება, მაგალითად, დავადგინოთ „სმის მოთხოვნების“ ცნების არსი, მაგრამ ასეთი მუშაობის ლოგიკურ პრეზუმფციას წარმოადგენს „მოთხოვნების“ ცნების არსის ცოდნა. ხოლო ჩვენს შემთხვევაში, როცა საქმე ეხება ფსიქოლოგიის ზოგადთეორიულ საკითხებს. ჩვენ, პირველ რიგში, შეიძლება გვაინტერესებდეს მოთხოვნების ზოგადი, გვაროვნული ცნება და არა მისი სახეობითი განშტოება. მაგრამ ამისთვის საჭიროა ყურადღების გამახვილება არა იმაზე, რითაც ერთი მოთხოვნება, არსი რომელიმე მოთხოვნებისა, განსხვავდება მეორისაგან, არამედ იმაზე, რაშიც ყველა მოთხოვნება, აბსოლუტურად ყველა მოთხოვნება, ემსგავსება ერთმანეთს, რაშიც ისინი ერთნი არიან. „მოთხოვნების“ ცნების განმასხვავებელი ნიშანი უნდა ვეძებოთ არა „მოთხოვნების შიგნით“, არა მოთხოვნებათა ნაირსახეობაში, არამედ ამ მოთხოვნების სხვა ლოგიკური გვარის, სხვა კატეგორიის ცნებებთან შედარებაში. შეიძლება შევადაროთ, მაგალითად, „მოთხოვნების“ ცნება „მოთხოვნების დამაკმაყოფილებელი საშუალების“ ცნებასთან და მთელი ყურადღება გავამახვილოთ იმაზე. რით, რა ნიშნებით განსხვავდება ეს ცნებები ერთმანეთისაგან. ისინი — ეს ცნებები — გვაროვნული ცნებებია და თავიანთი შინაარსის მიხედვით იმყოფებიან ერთმანეთის გარეთ. აქ უნდა ვილაპა-



რაკოთ (შინაარსის მიხედვით) ერთი ცნების მიერ მეორის გამორიცხვის თაობაზე.

სხვა საქმეა გვაროვნული ცნების დამოკიდებულება მის სახეობით ცნებებთან. აქაა არა გამორიცხვის, როგორც ამას თვლის პ. ა. შევარიოვი, მიმართება, არამედ ერთი ცნების მიერ მეორის მოცვა, გვაროვნული ცნების მიერ სახეობითის მოცვა. ამ მნიშვნელოვანი ვითარების მხედველობიდან გაშვება იყო, ვფიქრობთ, იმის მიზეზი, რომ აღმოცენდა: შეხედულება მოთხოვნის ორი კონცეფციის არსებობის შესახებ.

„პირველი პასუხის თანაბრად... შიმშილის... და მისწრაფების... შევასრულოთ გარკვეული ზნეობრივი ვალდებულება, აქვთ სავსებით განსხვავებული არსები. მეორე პასუხის თანახმად კი. ამ ორ მოთხოვნის შორის განსხვავება არაარსებითია და მათ ერთნაირი არსი აქვთ“ (გვ. 97). პირველი პასუხი ეს ის პასუხია. რომელიც გამომდინარეობს „პირველი კონცეფციიდან“, რომელიც, როგორც დავინახეთ, გამორიცხავს განმარტებიდან გვაროვნულ ცნებას და ყველაფერი დაჰყავს სახეობის ცნებაზე, შემოიფარგლება ამ ცნებით. გასაგებია, რომ პასუხი შეიცავს ამ ორი მოთხოვნის საერთო არსის უარყოფას. ისინი, ეს მოთხოვნებიანი, ამ კონცეფციის მიხედვით, მხოლოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, აქვთ მხოლოდ ერთმანეთის გამომრიცხავი არსები.

მეორე პასუხი კი — პასუხი, შესატყვისი მეორე კონცეფციისა, სადაც მხედველობაში მიიღება განსაკუთრებით გვაროვნული ცნება. ამტკიცებს, რომ ამ მოთხოვნებებს აქვთ მხოლოდ ერთნაირი არსი.

პ. ა. შევარიოვი, ეტყობა, სწორად თვლის პირველ პასუხს და კატეგორიულად დგას იმ პოზიციაზე, რომ ეს პასუხები გამორიცხავენ ერთმანეთს, ლოგიკურად არიან დაკავშირებული მოთხოვნის ორ დაპირისპირებულ კონცეფციასთან.

რა თქმა უნდა, თუკი ერთი პასუხი ამტკიცებს, რომ მოცემული მოთხოვნებიანი მხოლოდ განსხვავებულია თავიანთი არსის მიხედვით, ხოლო მეორე — რომ ისინი მხოლოდ ერთნაირია, მათ შორის წინააღმდეგობას ვერ უარვყოფთ. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ერთი პასუხი სწორია და მეორე არა, ნამდვილად ორივე პასუხი, როგორც ის ფორმულირებულია პ. ა. შევარიოვის მიერ, მცდარია. ლოგიკურად გაუმართლებელია, ცოველი 'უაღკვე მოთხოვნის ცნება' „შედგება“ ყველა მოთხოვნისათვის საერთო არსისაგან და იმ არსისაგან, რომელიც ერთ მოთხოვნის ცნებას გამოჰყოფს მეორესაგან. „შიმშილისა“ და „მისწრაფებას შევასრულოთ გარკვეული ზნეობრივი ვალდებულება“, როგორც მოთხოვნის ცნებებს, აქვთ ერთნაირი არსი-

ამაშია მეორე პასუხის ნაწილობრივი სიმაართლე. მაგრამ ვინაიდან ლაპარაკია არა „თვითონ“ მოთხოვნილებებზე, არამედ ცალკეულ მოთხოვნილებებზე, სადაც გარდა ზოგადი, ერთნაირი ნიშნებისა აგრეთვე არის ნიშნები, რომლებიც მოთხოვნილებებს განასხვავებენ ერთმანეთისაგან, ეს პასუხი არ შეესატყვისება სინამდვილეს.

„მიმშვილსა“ და „მისწრაფებას მორალური აქტისაკენ“ აქვთ თავიანთი განსაკუთრებული არსები, რომლებიც სრულიად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ამ მტკიცებაში მეორე პასუხისა ნაწილობრივი სიმაართლეა. მაგრამ რამდენადაც ეს განსაკუთრებული არსები თავის თავში შეიცავენ ერთ ზოგად არსს, არსს „მოთხოვნილებას“, არაა სწორი ვამტკიცოთ, რომ დასახელებულ მოთხოვნილებებს აქვთ მხოლოდ ერთი არსიო.

ერთი სიტყვით, მოთხოვნილების ორი კონცეფციის მოძღვრება არაკანონიერი წარმონაქმნია, რომელიც გამოწვეულია არარსებული პრობლემის გადასაწყვეტად („ან ზოგადი“, „ან კერძო“) და ცდას გადაეკრათ მოთხოვნილების მეცნიერული პრობლემები ამ კონცეფციების თვალსაზრისით არ შეუძლია მიგვიყვანოს სასურველ შედეგებამდე.

აი როგორ აიხსნება ის ვითარება, რომ „შეუძლებელია დავადგინოთ, სახელდობრ რომელი კონცეფციიდან ამოდიოდა ის“ (დ. უზნაძე — ა. ბ.) (გვ. 97).

პ. ა. შევარიოვი უფრო შორსაც მიდის და ამტკიცებს, რომ დასახელებული კონცეფციები მოქმედებენ არა მხოლოდ მოთხოვნილების პრობლემის გადაჭრის დროს, არამედ „მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალების“ და „განწყობის“ ცნებათა განსაზღვრების გადაწყვეტის დროსაც. „...თუკი ამოვალთ პირველი კონცეფციიდან, უნდა დავეუშვათ, რომ განწყობებს, აღმოცენებულთ მათი არსის მიხედვით განსხვავებული მოთხოვნილებებიდან და მათი არსის მიხედვით განსხვავებული დაკმაყოფილების საშუალებებით, ასევე აქვთ განსხვავებული არსი, რომ მათთან ერთად, რა თქმა უნდა, ყველა განწყობას აქვს რაღაც ზოგადი თვისება. ხოლო თუ ამოვალთ მეორე კონცეფციიდან, უნდა ვალიაოთ, რომ თავიანთი არსის მიხედვით, ყველა შესაძლო განწყობა (ერთმანეთთან) ერთნაირია და რომ ისინი ერთიმეორისგან განსხვავდება მხოლოდ ამა თუ იმ არაარსებითი თვისებებურებით“ (გვ. 99). პ. ა. შევარიოვი წუხს, რომ დ. უზნაძის სტატიებში „არაა პირდაპირი მითითება, რომელიც მოგვცემდა პასუხს... კითხვაზე იმის შესახებ, თუ „ტერმინი „განწყობის“ ამ ორი შესაძლო გაგებიდან რომელი შეესატყვისება იმას, რაც მას ჰქონდა მხედველობაში“ (გვ. 99).

ვფიქრობთ, პ. ა. შევარიოვის ამ მოსაზრებათა შესახებ უნდა გაგვემეორებინა ყველაფერი ის, რაც ითქვა მოთხოვნილების ორი კონცეფციის თაობაზე.

არავითარი ნამდვილი წინააღმდეგობა არაა განწყობის ამ ორ გაგებას შორის. წინააღმდეგობის შთაბეჭდილება იქმნება ამ გაგებათა უხეირო ფორმულირების შედეგად და იმ მნიშვნელოვანი ვითარების მხედველობიდან გაშვებით, რომ განუცალკევებლად, ერთსა და იმავე ასპექტში განიხილება ორი განმარტება: განწყობის განმარტება გვარისა და სახის მიხედვით.

განწყობის განმარტების უხეირობა გამოიხატება ხმაში, რომ პირველ პასუხში ერთ ფორმულაშია მოცემული განწყობის ორი განმარტება: განმარტება სახისა და გვარის მიხედვით, ხოლო მეორე პასუხი, თუკი გამოვრიცხავთ ზედმეტ ჭრახვას „არარსებითი თავისებურებათა“ შესახებ, გვაძლევს განწყობის განმარტებას გვარის მიხედვით. ზოგად განმარტებას „განწყობისას საერთოდ“.

საქმის ნამდვილი მდგომარეობის ადეკვატურ გამოთქმად ჩვენ მიგვაჩნია შემდეგი ფორმულირება: ყოველ, ე. ი. ცალკე აღებულ, კონკრეტულ-ინდივიდუალურ განწყობას აქვს ორი არსი: ზოგადი, ერთნაირი ყველა განწყობაზე და კერძო, კონკრეტული არსი. პირველი არსი — ესაა განწყობა-აბსტრაქტი, „თვითონ განწყობა“, ხოლო მეორე — განწყობის კონკრეტიზაცია „შინაარსის“ დამატებით. პირველი არსი ერთია და ის აერთიანებს ყველა განწყობას ერთ ცნებაში, მეორე არსი, კონკრეტულის არსი, განწყობას თიშავს და ინდივიდუალურს ხდის.

თუკი განწყობის ცნების კონკრეტიზაციის ყოველ საფეხურს ჩავთვლით ცალკე კონცეფციად, მაშინ გვექმნება არა ორი, არამედ ასეთი კონცეფციების უსასრულო სიმრავლე: „განწყობა“, „სმის განწყობა“, „ლუღის სმის განწყობა“, „ცივი ლუღის სმის განწყობა“ და ა. შ. ყველა ისინი განწყობაა, რამდენადაც ნიშანი, თვისება განწყობისა ყველა შემთხვევაშია. მაგრამ პირველ შემთხვევაში მხოლოდ განწყობა აბსტრაქტია, ხოლო ყოველ შემდგომ ცნებას ემატება ახალი ნიშანი, რომელიც, რა თქმა უნდა, წინა ცნების არსს კი არ უარყოფს არამედ მას უმატებს შემდგომ მასპეციალიზირებელ ნიშანს. აქ არ შეიძლება ლაპარაკი იყოს განწყობის ერთმანეთის გამომრიცხავ განმარტებებზე და გაგებებზე.

აი, ამიტომ დ. უზნაძე არ დგება ტერმინი „განწყობის“ თითქოსდა ერთმანეთის გამომრიცხავი გაგების არჩევანის წინ: იმ გაგებისა, როცა ყოველ განწყობას მიეწერება სპეციფიკური არსი და იმ გაგებისა, რომლის მიხედვითაც ყველა განწყობას აქვს ერთი და იგივე არსი.

„როგორ იქნებოდა შესაძლებელი შეგვეთანხმებინა მტკიცება, რომ განწყობა არასდროს არაა ცნობიერების ფაქტი იმ დასკვნებთან, რომლებიც... გამომდინარეობენ... „ობიექტივაციის ბაზაზე განწყობის აღმოცენების“ ფაქტთან?

ასეთია მორიგი კითხვა, რომელსაც პ. ა. შევარიოვი სვამს. მას უნდა იცოდეს დ. უზნაძის აზრი, მაგრამ „პირდაპირ და ნათელ პასუხს ამ საკითხზე დ. უზნაძის სტატიიში ვერ ვნახულობთ“. „დ. უზნაძე არსად არ სვამს ამ საკითხს რამდენადმე ნათლად“ (გვ. 100).

დ. უზნაძის თეორიაში ორი საკითხია, რომლებიც აქ არასაკმარისადაა ერთმანეთისაგან გამოყოფილი. პირველი საკითხი ესაა განწყობის აღმოცენების შესაძლებლობის საკითხი ცნობიერების ფაქტების საფუძველზე საერთოდ, და ობიექტივაციის საფუძველზე კერძოდ. მეორე საკითხია განწყობის არსებობის შესაძლებლობის შესახებ ცნობიერების ფაქტის ფორმაში. პირველი საკითხის დადებითად გადაჭრა ჯერ კიდევ არ წყვეტს დადებითად განწყობის არსებობის შესაძლებლობას ცნობიერი პროცესის ფორმით.

ყველაფერი, რაც კი ვიცით დ. უზნაძის თეორიის შესახებ, ყველაფერი ის, რაც შეადგენს ამ თეორიის არსს, ეწინააღმდეგება განწყობის არსებობის დაშვებას ცნობიერების ფორმით. განწყობის თეორიის ცენტრალური მომენტი მდგომარეობს არა მისი წარმოშობის წესში, არამედ შედეგის სტრუქტურაში, თვითონ განწყობაში. არაცნობიერობა განწყობის კონსტრუქციური ნიშანია. ამას მოითხოვს განწყობის ფუნქცია. რაც შეეხება განწყობის წარმოშობას ობიექტივაციის საფუძველზე, ის არ ქმნის ორი განწყობის — ცნობიერისა და არაცნობიერის შერიგების პრობლემას. განწყობა ხომ არაა განწყობის ერთი ფაქტორთაგანი, არც ორი ფაქტორი, აღებული ცალკე, არამედ სპეციფიკური, შემოქმედებითი „სინთეზი“ ამ ფაქტორებისა, მუდამ ცნობიერების გარეშე არსებული „სინთეზი“.

აი, ამიტომ არ ისმის დ. უზნაძესთან საკითხი თითქოსდა არსებული ორი განწყობის, ცნობიერისა და არაცნობიერის შერიგების შესახებ.

„გარკვეული მოთხოვნებით და სიტუაციით გამოწვეულ პროცესში — წერს პ. ა. შევარიოვი — შედის, დ. უზნაძის გაგებით, ორი განწყობა“ (გვ. 100). მაგრამ, საკითხავია, საკუთრივ რაში მდგომარეობს პროცესი, რომელიც გამოიწვევს მოთხოვნისა და სიტუაციით? რა თქმა უნდა, სწორედ ისაა განწყობის შექმნის პროცესი. ვლებულობთ, რომ, დ. უზნაძის გაგებით, განწყობის შექმნის პროცესი შედგება ორი განწყობისაგან. დ. უზნაძეს, რა თქმა უნდა, არ შეუძლო ასე ეფიქრა. ის ლაპარაკობს არა ორ განწყობაზე, რომელთაგანაც თითქოს შედგება განწყობის შექმნის პროცესი, არამედ პერ-

ცეფციის ორ სტადიაზე, რომელთაგანაც ერთი წინ უსწრებს განწყობას (შეგრძნების სტადია), ხოლო მეორე მას მოსდევს (აღქმის სტადია).

რა თქმა უნდა, ლაპარაკი ორ (და ბევრ) განწყობაზე შეიძლება და საჭიროცაა, თუკი ამ კონტექსტში (სიმრავლეში) უნდათ გამოავლინონ განწყობის რომელიღაც არსი. „წამოიჭრება მნიშვნელოვანი საკითხი — წერს პ. ა. შევარიოვი — როგორ უნდა გავიგოთ ეს განსხვავება (იგულისხმება განსხვავება „რომელიღაც ობიექტის აღქმის განწყობასა“ და „ქცევის გარკვეული აქტის განწყობას“ შორის)? როგორც არსის მიხედვით განსხვავება თუ ისეთი, რომელსაც არ გააჩნია არსებითი მნიშვნელობა? დ. უზნაძე ჩვენ მიერ განხილულ სტატიებში არაად არ იძლევა საკმაოდ ნათელ პასუხს ამ კითხვაზე: ის არც კი სვამს ამ კითხვას (გვ. 100).

აქ არაა ახალი პრობლემა იმასთან შედარებით, რაც ითქვა პ. ა. შევარიოვის მსჯელობებში მოთხოვნილების არსის საკითხთან დაკავშირებით.

როცა შეედარება ორი განწყობა, ყოველთვისაც ერთნაირიცა და განსხვავებულიც. არის არსი, რომელიც აქვს ორივე განწყობას, ის არსი, რომლის ძალითაც ორივე ეს განწყობა არის სახელდობრ განწყობები. და კიდევ ორი არსი, რომელთაგანაც ერთი განსაზღვრავს ერთ განწყობას, ხოლო მეორე — მეორეს. ამ უკანასკნელთა მიხედვით ეს განწყობები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან არსებითად, ხოლო: პირველი არსის მიხედვით აბსოლუტურად არ განსხვავდებიან, ეს არსით მათ ერთი აქვთ. აქ სრულიადაც არ უნდა ვილაპარაკოთ „აზარსებით თავისებურებებზე“. საერთოდ ის არაა იქ, სადაც ლაპარაკია ორი განწყობის II რაოდენობის გამაერთიანებელ ნიშანზე. ისინი არაა არც იქ, სადაც ეს თავისებურებანი გამოდიან იმ ნიშნების სახით, რომელიც ადგენს განსხვავებას განწყობებს შორის, ჩვენი მსჯელობის თემა კი სახელდობრ ეს განსხვავებაა.

ალტერნატიულად დასმულ კითხვას — ან ყველა განწყობას აქვს ერთი არსი, ან განსხვავებულ განწყობებს აქვთ განსხვავებული არსები — არ გააჩნია ლოგიკური საფუძველი, ეწინააღმდეგება პრინციპს, რომლის მიხედვითაც ზოგადი (ერთი) და კერძო, ინდივიდუალური (სიმრავლე) არა მხოლოდ არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, არამედ, პირიქით, ლოგიკურად მოითხოვენ და გულისხმობენ ერთმანეთს. ხომ არაა ზოგადი კერძოს გარეშე, არაა კერძო ზოგადის გარეშე!

აი, რატომ არ სვამს დ. უზნაძე ამგვარ საკითხებს, არ იძლევა პასუხს ამგვარ კითხვებზე. ისინი ლოგიკურად არამართებულია.

სწორია არა ფორმულა — ან ერთი, ან მეორე, არამედ მტკიცება — ერთიცა და მეორეც. ყველა განწყობას როგორც განწყობას, აქვს

ერთი არსი; „თვითონ“ განწყობა ერთია. ყოველ ცალკეულ განწყობას აქვს თავისი საკუთარი არსი, რითაც განსხვავდება მეორე განწყობისაგან. ესაა კონკრეტული შინაარსი მოცემული განწყობისა, რომელიც იმიტომ ითვლება განწყობის შინაარსად, რომ თავის თავში შეიცავს განწყობას, როგორც ასეთს, ხოლო იმიტომ იწოდება კონკრეტულ შინაარსად, რომ შეიცავს კიდევ მატერიალურად, ნივთიერად განსაზღვრულ კერძოულობას.

ამგვარად წარმოგვიდგება დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ძირითად ცნებათა ფორმალურ-ლოგიკური კრიტიკა, რომელსაც გვთავაზობს პ. ა. შევარიოვი. ეს კრიტიკა არსებითად არ ხვდება მიზანს. ის შედეგია ცნებათა განმარტების ლოგიკური პრინციპების არასწორი გამოყენებისა და ნაკარნახევია ხელოვნურად შექმნილი, ლოგიკურად გაუმართლებელი ამოცანების პრობლემებით.

პ. ა. შევარიოვი არ შემოიფარგლება, რა თქმა უნდა, დ. უზნაძის თეორიის ფორმალური კრიტიკით. ის საკითხს სვამს იმ რეალობის არსებობისა და ბუნების შესახებ, რომელიც იგულისხმება ცნება „განწყობის“ მნიშვნელობებში, როგორც ისინი მოიაზრება დ. უზნაძესთან. მაგრამ, ცხადია, დასაბუთებული პასუხის მოცემა ამ საკითხზე განწყობის ცნების იდეური შინაარსის განმარტებამდე შეუძლებელია. სანამ ეს შინაარსი გამოიხატება ისეთი სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე, ზოგჯერ კი ერთმანეთის გამომრიცხველი ტერმინებით, როგორცაა „ქვეფსიქიკური“, „ფსიქოფიზიკური“, „ორგანიზმი“, „პიროვნება“, „არაცნობიერი“ და ა. შ. ნაადრევია დაისვას განწყობის ცნების ონტოლოგიური პრობლემა. ძირითადი დადებითი მნიშვნელობა პ. ა. შევარიოვის სტატიისა სახელდობრ იმაშია, რომ ის წინ წამოსწევს დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ძირითადი ცნების დაზუსტების მოთხოვნას. ეს, რა თქმა უნდა, პირველი და ფუნდამენტალური ამოცანაა. მისი საბოლოო და ერთმნიშვნელოვანი გადაჭრა აუცილებელი პირობაა ამ თეორიის საკითხებზე შემდგომი ნაყოფიერი დისკუსიისა.

ფსიქოლოგიის ისტორია ჯერ არ იცნობს ისეთ მეცნიერულ თეორიას, რომელიც შედგებოდა განსაკუთრებით სწორი, უქვევლი დებულებებისაგან. დ. უზნაძის განწყობის თეორია არაა გამონაკლისი ზოგადი წესიდან. ის ისევ საპირობებს კრიტიკას, მეცნიერულ შეფასებას, როგორც სხვა მეცნიერებათა თეორიები. დ. უზნაძის განწყობის თეორიაზე ბევრი კრიტიკული ითქვა და დაიწერა მისი გაჩენიდან დღემდე. მაგრამ ყოველთვის მომდევნო კრიტიკა იწყებოდა მტკიცებით წინა კრიტიკის უშედეგობის შესახებ. ეს დასანანი მდგომარეობა უმთავრესად აიხსნება იმით, რომ ამ თეორიას ჯერ კიდევ ბედმა არ გაუღიმა

ყოფილიყო ნამდვილად მიუკერძოებელი, ობიექტურად მეცნიერული კრიტიკის ობიექტი. ერთ დროს მას აკრიტიკებდნენ იმ მიზნით, რომ დაემსახურებინათ დოგმატიზმამდე აყვანილი კულტის წინაშე, სხვა დროს ზოგჯერ იგივე კრიტიკოსებს იმავე არამეცნიერული მიზნით ეს თეორია აპყავდათ ერთადერთ სწორ, ადამიანის გონების უმაგალითო თავისებური პროდუქტის რანგში. თუ არ ჩავთვლით ზოგიერთ მოსაზრებასა და შენიშვნას, რომლებიც გამოითქვა ჩვენი ჟურნალის ფურცლებზე, შეიძლება ითქვას, რომ ამ თეორიის სისტემატური კრიტიკა მეცნიერული ინტენციით იწყება პ. ა. შევარიოვის სტატიით. ყველაფრიდან ჩანს, რომ პატივცემული კრიტიკოსი დ. უზნაძის თეორიის განხილვისას ხელმძღვანელობდა მხოლოდ ერთი მიზნით — ის გაეგო და შეეფასებინა ობიექტურად სწორად და მოეცა ადეკვატური კვალიფიკაცია. სამწუხაროდ, მან ამას სულაც ვერ მიაღწია, მაგრამ არა დასახული მიზნის გადაწყვეტისადმი სუბიექტური მიდგომის გამო, არამედ უმთავრესად ცნებათა განმარტების არასწორი ლოგიკური კონცეფციის შედეგად, რომელიც ამოსავალი თვალსაზრისი იყო დ. უზნაძის თეორიის ძირითადი დებულებების გარჩევისას.

დაბოლოს, კიდევ ერთხელ ვიმეორებთ: ეს ამოცანა რომ გადავწყვიტოთ რამდენადმე დამაკმაყოფილებლად, საჭიროა მოთხოვნის შესრულება, რომელიც გამომდინარეობს დ. უზნაძის მითითებათაგან. საჭიროა საფუძვლიანად, ნაბიჯ-ნაბიჯ შევისწავლოთ ამ თეორიის აღმოცენება და განვითარების ოცსულიანი ისტორია და ამ გზით დავადგინოთ მისი როგორც ექსპლიციტური, ისე იმპლიციტური შინაარსი. მოცემულ ეტაპზე დ. უზნაძის განწყობის თეორიის კვლევა უნდა ამოდიოდეს იმ დებულებიდან, რომ პირველი და უძველესი ამოცანა ამ საქმეში არის ზუსტი, ერთმნიშვნელოვანი განმარტება განწყობის ცნების თეორიული შინაარსისა, როგორც ისაა დ. უზნაძის კონცეფციაში. მხოლოდ ამ ამოცანის წარმატებით გადაჭრის საფუძველზე შეიძლება შევუდგეთ საბოლოო კვალიფიკაციასა და მეცნიერული ფსიქოლოგიის სისტემაში ამ თეორიის ადგილისა და მნიშვნელობის გარკვევას<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური საკითხების კვლევის განყოფილება ამზადებს ნაშრომს — „დ. უზნაძის განწყობის თეორიის ფილოსოფიური პრობლემები“. განყოფილება იმედოვნებს, რომ ამ ნაშრომით სათავეს დაუდებს ამ თეორიის სისტემატურ შესწავლას.

## რედაქტორის შენიშვნები

- \* ნაშრომი — „ფსიქოლოგიის ისტორია (მასალები)“ პირველად ქვეყნდება. იგი დაიწერა 1948 წ. ავტორს განზრახული ჰქონდა ფსიქოლოგიის ისტორიის სისტემატური კურსის შექმნა, მაგრამ იგი არ განხორციელებულა.
- \*\* გამოქვეყნდა ჟურნალში „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, ტ. VII, 1960.
- \*\*\* პირველად გამოქვეყნდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შრომებში, ტ. VII, 1950; 1983 წელს ის ხელშეორედ დაიბეჭდა — „მაცნეში“ (ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია), № 3.
- \*\*\*\* დაიბეჭდა 1934 წელს ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომებში.
- \*\*\*\*\* ქვეყნდება პირველად. დაიწერა 1963 წ. მანქანაზე დაბეჭდილი ტექსტი ინახება ა. ბოქორიშვილის არქივში.
- \*\*\*\*\* გამოქვეყნებულია „თბილისის უნივერსიტეტის მონაშემში“, ტ. VII, 1927.
- \*\*\*\*\* დაიბეჭდა ალ. წულუკიას სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომებში 1955, ტ. XIII.
- \*\*\*\*\* დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნ. „მაცნეში“, 1965, № 2.
- \*\*\*\*\* დაიბეჭდა რუსულად ჟურნალში „Вопросы психологии“, № 1, 1966, ქვეყნდება მისი ქართული თარგმანი.
- \*\*\*\*\* დაიბეჭდა რუსულად ჟურნალში „Вопросы психологии“, 1963, № 6, აქ ქვეყნდება მისი ქართული თარგმანი.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	5
ფსიქოლოგიის ისტორია (მასალები)	9
რეფლექსიის ადგილის შესახებ ჯ. ლოკის ფსიქოლოგიაში	233
გაბრიელ ქაქოძის „ეღისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“	245
ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერთმომართებისათვის	262
ფსიქოლოგიის პრობლემა ივ. პაელოვის მოძღვრებაში პირობითი რეფლექსების შესახებ	275
სიმძიმის ილუზიის ანალოგი წნეხის არეში	278
განწყობის ფსიქოლოგიის ძირითადი დებულებები	290
არაცნობიერის პრობლემა დ. უზნაძის განწყობის თეორიაში	300
არაცნობიერის პრობლემა განწყობის თეორიაში (დ. უზნაძე)	321
როგორ უნდა შევისწავლოთ დ. უზნაძის განწყობის თეორია	328
რედაქტორის შენიშვნები	343