



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

675-9/2  
1983

20  
675/2

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

1. 1983

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 1





საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

СЕРИЯ  
ФИЛОСОФИИ И  
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს  
Журнал основан в 1980 году  
გამოდის 3 თვეში ერთხელ  
Выходит раз в 3 месяца

1, 1983

გამომცემლობა „მეცნიერება“  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

● თბილისი  
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა კ ტ ო რ კ ო ლ ე გ ი ა :

თ. ბუანიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), ვ. თევზაძე, ვ. კეშელავა,  
ზ. მიქელაძე, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე  
(რედაქტორი), თ. ჯიბუაძე (რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მიხედვით“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983.

---

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19

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

ტელეფონი 37-95-46

---

გადაეცა წარმოებას 20.12.82; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.3.83; შუკვ. № 4170;  
ანაწილის ზომა 7×11<sup>1</sup>/<sub>2</sub>; ქაღალდის ზომა 7×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი  
თაბახი 10,5; საარტიკულო-სავამომცემლო თაბახი 8,8; უე 08070; ტირაჟი 750;  
ფასი 85 კაპ.

\*

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

\*

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

## შინაარსი

### ფილოსოფია

3. ასათიანი (ქუთაისი), სოციალიზაციის ძირითადი ინსტიტუტები და მექანიზმები . . . . .	5
ა. კუპანია, თ. კუნის მეთოდოლოგიური კონცეფციის კრიტიკული ანალიზი . . . . .	13
ბ. მებრძვილი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის პრობ- ლემა კანტის ცნებათა ანალიტიკაში . . . . .	27
მ. დოლიძე, სუბიექტი და ობიექტი მეცნიერულსა და მხატვრულ შემეცნებაში . . . . .	39
ბ. კობახიძე, ფილოსოფიის როლი და მნიშვნელობა ანტონ I-ის ნააზრევში . . . . .	43

### ფსიქოლოგია

ბ. მირაბიშვილი, ბიოლოგიურ-სოციალური სისტემის ექსპერიმენტული გამოკვლევა . . . . .	58
ლ. ჟანჩაველი, პირველადი განწყობის თვითმართვის დონე სააზროვნო ამოცანების ამოხსნისას . . . . .	69
ბ. ნიშარაძე, მოტივაციური ფაქტორების გავლენა სხვადასხვა ტიპის ამოცანათა ამოხსნაზე . . . . .	80

### დისკუსია

ს. ავალიანი, ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა . . . . .	88
მ. ჯიომიძე, ფილოსოფიური ცოდნის თავისებურებათა და ფილოსოფიის სა- გნის შესახებ . . . . .	103

### ჩვენი მემკვიდრეობა

ს. დანელია, რეცენზია დ. უზნაძის წერილზე „ლეიბნიცის ადგილი ფსიქოლოგიაში“ . . . . .	113
---	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

В. М. АСАТИАНИ (Кутаиси), Основные институты и механизмы социализации	5
А. Ш. КУКАНИЯ, Критический анализ методологической концепции Т. Куна	13
К. А. МЕТРЕВЕЛИ, Проблема тождества диалектики, логики и теории познания в аналитике понятий Канта	27
М. Г. ДОЛИДЗЕ, Субъект и объект в научном и художественном познании	39
А. З. КОБАДЗЕ, Роль и значение философии в мышлении Антона I	43

### ПСИХОЛОГИЯ

Г. М. МЕРАБИШВИЛИ, Экспериментальное исследование системы биологическое — социальное	58
Л. Г. КАНЧАВЕЛИ, Уровень саморегуляции первичной установки при решении интеллектуальных задач	69
Г. А. НИЖАРАДЗЕ, Влияние мотивационных факторов на решение различных типов задач	80

### ДИСКУССИЯ

С. Ш. АВАЛИАНИ, Специфика философского знания	88
О. И. ДЖИОЕВ, Об особенностях философского знания о предмете философии	103

### НАШЕ НАСЛЕДИЕ

С. И. ДАНЕЛИЯ, Рецензия на статью Д. Узнадзе «Место Лейбница в психологии»	113
--	-----



ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა

მენაღი ასათიანი

(ქუთაისი)

სოციალიზაციის ძირითადი ინსტიტუტები და მემანუშპი

სოციალიზაცია აღნიშნავს საზოგადოებრივი არსების (ინდივიდის) პიროვნებად ჩამოყალიბებისა და მისი შემდგომი სრულყოფის პროცესს. იგი უზრუნველყოფს ისტორიული განვითარების შემკვიდრებობითობას: «Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество» [3, გვ. 589].

სოციალიზაციის პროცესში ადამიანი გაივლის სხვადასხვა სტადიებსა და ეტაპებს, რომლებსაც განსხვავებული მექანიზმები და სოციალურა ინსტიტუტები (იგი შეიძლება იყოს „ქუჩის საზოგადოებაც“) შეესაბამება. მათი ფუნქციის ანალიზი წარმოადგენს სტატიის მიზანს.

მარქსისტულ-ლენინური თეორია იმას ემყარება, რომ პიროვნება ყალიბდება, ერთი მხრივ, მისი სოციალური და ინდივიდუალური ყოფიერების. მაკრო- და მიკროსოციალური გარემოს გავლენით, ხოლო მეორე მხრივ, საზოგადოებისა და მისი ინსტიტუტების მიზანმიმართული აღმზრდელიობითა საქმიანობის შედეგად.

გ. ი. ლენინი ადამიანის პიროვნებად ფორმირების საქმეში მათითობდა სოციალური გარემოს განსაზღვრელ როლზე. იგი წერდა, არ იქნებოდა მართებული ჩაგვეთვალა, რომ პიროვნების გრძნობები და ზრახვები „...შემთხვევით ჩნდებიან და არა აუცილებლად გამომდინარეობენ ამა თუ იმ საზოგადოებრივი წრიდან, რომელიც წარმოადგენს პიროვნების სულიერი ცხოვრების მასალას, ობიექტს და რომელიც დადებითი თუ უარყოფითი მხრით იხატება მის „ზრახვებსა და გრძნობებში“, ამა თუ იმ საზოგადოებრივი კლასის ინტერესთა წარმომადგენლობაში...“ [1, ტ. 1, გვ. 487].

ბავშვის ჩამოყალიბება მოზრდილ ადამიანად ხორციელდება ორი სოციალური ინსტიტუტის, ოჯახისა და აღზრდის საზოგადოებრივი სისტემის, საშუალებით. სოციალიზაციის პროცესში იგი ეუფლება მეტყველებას, ზემოწავდება შრომა-საქმიანობის ჩვევები, ითვისებს მის სოციალურ ერთობაში მიღებულ ქცევის ნორმებს, ღირებულებათა სისტემას და გარკვეულ ცოდნას.

მოზრდილი ადამიანი მონაწილეობს ურთიერთობათა სულ მცირე ორ სისტემაში: შრომით კოლექტივში და ოჯახში, რომელთა ზემოქმედება გრძელდება უკვე ჩამოყალიბებულ პიროვნებაზეც.

ადამიანის სოციალიზაციის ერთ-ერთი პირველადი უჯრედი (სოციალური ინსტიტუტი) და მთავარი ფაქტორი არის ოჯახი. „ადამიანი სოციალური არსებაა, უპირველეს ყოვლისა, იმ აზრით, რომ მასზე ზემოქმედებს სოციალური გარემო ყველა შემთხვევაში და განსაზღვრავს მის ქცევას. ეს ხორციელდება, უპირველეს ყოვლისა, მორალური პრინციპებისა და ნორმების მეშვეობით“ [5, გვ. 356]. სწორედ ოჯახი წარმოადგენს იმ პირველად სოციალურ გარემოს,

17567

ს. ბაქრაძის სახელობის ინსტიტუტი

სადაც საფუძველი ეყრება პიროვნების მოთხოვნილებათა და ღირებულებათა მიხედვით. სისტემას, ვინაიდან „ოჯახი ქმნის საკუთარ შინაგან კულტურას“ [14, გვ. 140 — 141]. ბავშვის მიერ თავისი თავისა და გარემომცველი სამყაროს შემეცნება იწყება მშობლებთან და ოჯახის სხვა წევრებთან მუდმივი და უშუალო კონტაქტის საშუალებით. სიცოცხლის პირველი დღეებიდანვე ოჯახი მას აძლევს არა მარტო აუცილებელ საკვებს, არა მარტო ზრუნავს მისი ჯანმრთელობისათვის, არამედ მას ადამიანებთან ურთიერთობის შესაძლებლობასაც უქმნის. აქ ბავშვი ითვისებს მეტყველების, აზროვნებისა და საქმიანობის ჩვევებს, ხმის ინტონაციურ განსხვავებას, მიმიკისა და ქესტების ენას. მის ფარგლებშივე იწყება ინდივიდის მიერ ძირითადი იდეოლოგიური ელემენტების ათვისება, მისი მსოფლმხედველობის ფორმირება. „ამასთან, იგი წარმოადგენს იმ სპეციფიკურად განუმეორებელ გარემო-წრეს, რომელიც განსაზღვრავს და განაპირობებს ყოველი კონკრეტული ინდივიდის პიროვნულ უნიკალობას“ [2, გვ. 225].

ამ პერიოდში ოჯახის გავლენა ინდივიდზე აღსაქვია განსაკუთრებული ემოციურობით, განსხვავებით ყველა სხვა დანარჩენი სოციალური ინსტიტუტებისაგან: ოჯახის სტადიაზე ბავშვის საქმიანობა შემოისაზღვრება თამაშით, რომლის დროსაც იქნს ელემენტარულ ცოდნას, საქმიანობის ჩვევებს, ითვისებს ურთიერთობის ნორმებს, ეუფლება სხვადასხვა სოციალური როლების შესრულებას. თანატოლებთან და უფროსებთან ურთიერთობა ბავშვში ბადებს გრძნობათა მიხედვით გამას: სიხარულს, იმედის გაცრუებასა და მოუსვენრობას და სხვ., რომლებიც ამდიდრებენ მის სულიერ სამყაროს. ურთიერთობებმა, ამავე დროს, შეიძლება დაბადოს კონფლიქტური სიტუაციებიც, ბავშვი ამ ასაკში უკვე სწავლობს მათ დაძლევის და დისციპლინის აჩვენებს თავის ნებისყოფას. მაშასადამე, სოციალიზაციის მექანიზმს ამ პერიოდისათვის წარმოადგენს თამაში და მიმბაძველობა.

ის გარემოება, რომ სპეციალური სკოლამდელი დაწესებულებები იმედროულად გამოდიან ბავშვის სოციალიზაციის ფაქტორებად, ოჯახის უდიდეს მნიშვნელობას ვერ ამცირებს. ისინი მხოლოდ აესებენ და კორექტირებას უკეთებენ ოჯახურ აღზრდას.

ძნელია გააზვიადო ოჯახის მნიშვნელობა როგორც საზოგადოების პირველადი უჯრედისა და ბავშვის სოციალიზაციის უმნიშვნელოვანესი ფაქტორისა. ლაბარაკი ოჯახის „კვდომის“ შესახებ, რომელიც მიმდინარეობს ზოგიერთ საზღვარგარეთულ სოციოლოგებს შორის, არ ითვალისწინებს, როგორც ამას მიუთითებს ი. კონი [6, გვ. 126—128], სამ უმნიშვნელოვანეს გარემოებას:

1. მხოლოდ მშობლიურ ალერსსა და მზრუნველობას შეუძლია უზრუნველყოს ის ემოციური სითბო, რომელიც ასე ესაჭიროება ბავშვს, განსაკუთრებით ცხოვრების პირველ წლებში;

2. ოჯახი წარმოადგენს იმ პირველად ჯგუფს, რომელშიაც ხორციელდება ინტიმური კონტაქტები არა მხოლოდ ბავშვებისა და მშობლებისა, არამედ სხვადასხვა ასაკის ბავშვებს შორისაც. ოჯახში ბავშვები ერთვებიან მოზრდილთა რთულ სამყაროში, რაც ძალზე არსებითია;

3. ბუნებრივი ადამიანური გრძნობები—მშობლიური გრძნობები და ბავშვებზე ზრუნვა, რომლებიც ამდიდრებს ინდივიდს როგორც პიროვნებას, განიცდება საკუთარ ძალად და ღირებულებებად.

ოჯახში ბავშვის პიროვნული თვისებების ჩამოყალიბებაზე გავლენას ახ-

დენს როგორც მშობლების შეგნებული აღზრდელობითი ზემოქმედება, ისე ოჯახური ცხოვრების საერთო ტონუსი, უფროსების საერთო ცხოვრების წესი და სხვ. ისინი ოჯახში უფროსებისგან მოსმენილით ხშირად მეტს იძენენ, ვიდრე სპეციალური საუბრებიდან.

მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახი მომავალშიც აღზრდის შეუცვლელი სოციალური ინსტიტუტია, აღნიშნავს ე. სოკოლოვი [4], იგი თავის ფუნქციას ყოველთვის ეფექტურად ვერ ასრულებს. მისი კულტურის დონე ბავშვისათვის განვითარების პროცესში შეიძლება იქცეს ძნელად გადასალახავ ბარიერად. ოჯახში ემოციური ატმოსფერო შედარებით არამდგრადია და მისი ეს მერყეობა შეიძლება დამლუბველად მოქმედებდეს ბავშვის გუნება-განწყობილებებზე. მშობლები უმეტეს შემთხვევაში ვერ ფლობენ პედაგოგიურ ცოდნას და ხშირად მათ არ შეუძლიათ გადასცენ ბავშვებს ის კულტურაც კი, რომელიც მათ ვაჟინათ. მათი დატვირთვა სამუშაო ან საყოფაცხოვრებო საქმეებით ასევე ზელს უშლის აღზრდელობითი როლის სრულყოფილად შესრულებას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სტადიაზე ბავშვი ემოციური აღზრდის საშუალებით ეცნობა გარემომცველ სოციალურ გარემოს. ამ დროს შთაბეჭდილებათა წრე შემოსაზღვრულია. აქ არსებითი მნიშვნელობა აქვს ენის ათვისებას, საკუთრივ ადამიანური ნიშან-თვისებების შექმნას [10]. მეტყველების დაუფლების შედეგად ბავშვი ეზიარება ენაში განზოგადოებულ საკაცობრიო გამოცდილებას, რაც არსებითად აფართოებს მისი შემეცნების შესაძლებლობებს.

ზ. ფროიდი სოციალიზაციის შემოფარგლავს ერთი სტადიით, რომელიც მთავრდება 5-6 წლის ასაკში. მის მთავარ ფაქტორად თვლის ოჯახს, ხოლო ძირითად მექანიზმად — იდენტიფიკაციას. ადრეულ ასაკში ბავშვის ემოციური ურთიერთობა იწყებს მისთვის ავტორიტეტულ პიროვნებასთან (მოცემულ შემთხვევაში რომელიმე მშობელთან — დედასთან) გაიგივებას, რის შედეგადაც „იგი“ ხდება „მე“-ს ნაწილი.

ასევე, ტ. პარსონსიც ბავშვთა სოციალიზაციის ოჯახის სტადიაზე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს „ზეპირ იდენტიფიკაციას“, რომელსაც იგი „პროტოსოციალიზაციასაც“ უწოდებს. მისი განსაკუთრებულობა გამოიხატება იმაში, რომ აქ იქმნება რეალური ბაზისი, რომელზედაც შეიძლება დაშენდეს პოზიტიული სოციალიზებული პიროვნების სტრუქტურა [9, გვ. 59].

სიმბოლური ინტერაქციონისტული სკოლის წარმომადგენლები (ჯ. მიდი და მისი მიმდევრები) სოციალიზაციის მთავარ ფაქტორად თვლიან პირველად ჩვეულებას, ხოლო მთავარ მექანიზმად სხვისი როლების შეთვისებას. ინდივიდის მიერ სხვისი როლების შეთვისება არის საზოგადოებრივი ნორმატივების შეთვისებისა და ქცევის სწავლას მოტივაციურ ძალებად მათი გადაქცევის პროცესი.

პირველადი სოციალიზაციის საწყის ეტაპზე იდენტიფიკაციისა და წაბადვის საშუალებით მიმდინარეობს ინდივიდის მიერ განსაკუთრებული პიროვნებისეული თვისებების შექმნა, რომელთა ინტერორიზაცია მიმდინარეობს ქვეცნობიერი პროცესების დონეზე. ამიტომ ისინი ნაკლებად მოძრავნი და ცვალებადნი არიან. კულტურული ჩვევები, ნორმები და სხვა, რომლებიც უზრუნველყოფენ ინდივიდის როგორც მუშაკის ფუნქციონირებას, პირიქით უფრო მოძრავნი და ცვალებადნი, ვინაიდან მათი შეთვისება ხდება უმთავრესად ვაცნობიერებულის შედეგად, როგორც ამას ამტკიცებს ზ. ფაინბურგი, მეორადი სოციალიზაციის დროს და უფრო გვიანდელ ასაკში [13].

ბავშვის სკოლაში შესვლით იწყება ინდივიდის სოციალიზაციის არსები-

თად ახალი—სწავლის—ეტაპი. მისი მექანიზმი (სწავლება) ოჯახთან ერთად აერთიანებს სოციალური ინსტიტუტების მთელ რიგს: სკოლა, ტექნიკუმი, პროფესიულ-ტექნიკური და უმაღლესი სასწავლებლები, რომლებიც მოწოდებულია მოამზადოს ადამიანი აქტიური საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის. აღნიშნული ეტაპი მოიცავს ბავშვობისა და ახალგაზრდობის ასაკობრივ პერიოდებს და სოციალური ურთიერთობის მიხედვით მათ აერთიანებს საქმიანობის ძირითადი სახე—სწავლება.

საზოგადოების ცხოვრებაში სწავლის პროცესი ასრულებს უმნიშვნელოვანეს ფუნქციას. იგი იძლევა მომავალი თაობებისათვის სხვადასხვა საზოგადოებრივი გამოცდილების (საწარმოო, პოლიტიკური, მმართველობითი, მხატვრული, ეთიკური, მეცნიერული და ა. შ.) გადაცემის შესაძლებლობას. სწავლის პროცესში კომუნიკაციის ისეთი საშუალებით როგორც მეტყველებთ, მიმდინარეობს საზოგადოების ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი ინფორმაციის გადაცემა, გადამუშავება და შენახვა. მის გარეშე შეუძლებელია ყოველგვარი საზოგადოებრივი მმართველობითი საქმიანობის განხორციელება. ინფორმაციის (სოციალური გამოცდილების) გადაცემა ხდება როგორც მიზანდასახული (საზოგადოებრივად მართვადი), ისე ნებისმიერი (საზოგადოებრივად არამართვადი) სწავლების პროცესში. სოციალურად აუცილებელი ინფორმაციის გადაცემისათვის, გადამუშავებისა და შენახვისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საზოგადოებრივად მართვად სწავლებას.

სწავლის პროცესში ადამიანები გამოიმუშავენ სოციალური კავშირების განსაზღვრულ მარეგულირებელ ნორმებს. კონტროლი, რომელიც ხორციელდება სოციალური ინსტიტუტების აღმზრდელობით-განმანათლებლობითი სისტემის მეშვეობით, ადამიანის ქცევებს აძლევს სოციალურად სასარგებლო მიმართულებას. ამიტომ ბევრი მკვლევარი ერთსულოვანია იმაში, რომ ბავშვის სოციალიზაციაში სწავლება თამაშობს განსაკუთრებულ როლს [8, გვ. 22].

პირველი და ოფიციალურად ფიქსირებულ ნორმათა ერთობლიობა, რომლითაც განისაზღვრება ბავშვის ცხოვრება, არის ე. წ. „მოსწავლის ქცევის წესები“, მისი საშუალებით ბავშვის ქცევა შეუსატყვისდება თანატოლებისა და უფროსების (აღმზრდელები, მასწავლებლები, მშობლები) სასურველსა და მოსალოდნელ ქცევებს. ამ პერიოდში სოციალურ გამოცდილებასთან ბავშვის ზიარების ძირითად ფორმებად გვევლინება კითხვა და ზეპირი მეტყველება. წიგნების საშუალებით მოსწავლის ინფორმაციული გაჭერებისათვის უსაზღვრო შესაძლებლობები იხსნება.

ოჯახი თავისი მასოციალიზებელი როლის შესრულებას ამ პერიოდში აგრძელებს. ბავშვობაში თითქმის მთლიანად ოჯახზე დამოკიდებული და მისი საშუალებით რეგლამენტირდება ფორმალური და არაფორმალური მცირე სოციალური ჯგუფების გავლენა. აქედან გასაგები ხდება, თუ რამდენად უნდა შეესატყვისებოდეს საზოგადოებრივს ოჯახური ურთიერთობის ნორმები, სოციალური მისწრაფებები და ორიენტაციები.

სოციალიზაციის მექანიზმი კიდევ უფრო რთულდება მოზარდულუბის ეტაპზე, რომელსაც შეესაბამება დაახლოებით 11-16 წლების ასაკი. „მოზარდი უკვე ბავშვი არ არის, მას უკვე ცხოველი ინტერესი აქვს მთელი გარემოცვის მიმართ, ძალიან დიდი აქტიობა... ძალიან დიდი მისწრაფება როგორც ფიზიკური, ისე გონებრივი შრომისადმი“ [14, გვ. 622]. აქ იგი უშეაფერსად გამოდის როგორც ზემოქმედების სუბიექტი.



მოზარდულობის პერიოდში სხვადასხვა ფორმალურ და არაფორმალურ ჯგუფებში ადამიანის ჩართვით ხდება პიროვნებათაშორისი კავშირების მკვეთრი გამტარება, რომელიც ინდივიდზე დიდ მასოციალიზებულ გავლენას ახდენს. აქ იგი ავლენს ინიციატივას, დამოუკიდებლობას, პასუხისმგებლობას.

ამავე პერიოდში ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბების საქმეში დიდ მნიშვნელობას იძენს მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები. იგი უფრო შეგნებულად სარგებლობს ტელევიზორით, რადიოთი, კინოთი, წიგნებით, ჟურნალ-გაზეთებითა და სხვ. ინდივიდისათვის გარეგანი კავშირების გაფართოებას მიეცავართ ოჯახური ზემოქმედების ფორმათა ცვლილებისაკენ. მოზარდს დიდი დამოუკიდებლობა ეძლევა, მაგრამ მის მიერ შეძენილი ნორმების კორექტირების საქმეში ოჯახის როლი დიდია.

ამ ეტაპზე მოდის სქესობრივი მომწიფების ბიო-ფიზიკური პერიოდი, რომლის დროსაც მოზარდის აქტივობაში ხშირად შეინიშნება ნეგატივიზმი და ჯიუტობა [11, გვ. 423—424]. იგი ყველაფრის მიმართ კრიტიკულადაა განწყობილი. მოზარდის ეს თავისებურება უფროსების (მასწავლებლები, მშობლები და სხვა) მიერ განსაკუთრებით უნდა იქნეს გათვალისწინებული აღმზრდელობითი პროცესის მართვის დროს.

ბურჟუაზიულ ქვეყნებში მოზარდი თაობის სოციალური მომწიფების პროცესი იმდენად გამწვავდა, რომ კაპიტალიზმის აპოლოგეტებსაც კი მოუხდათ ალაპარაკება ახალგაზრდობის პრობლემების შესახებ, კერძოდ, იმია შესახებ. თუ როგორ გავუღვიძოთ დამწყებ თაობას სურვილი მიიღოს, შეითვისოს და გადასცეს შემდგომ თაობას მოცემულ საზოგადოებაში მიღებული ნორმები და იღრებულეებები. უნდა შევნიშნოთ, რომ დასავლეთში გავრცელებულია კონცეფცია, რომლის თანახმადაც ოჯახი ცხადდება დამნაშავედ ახალგაზრდა კაცის არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებისადმი შეურიგებლობაში.

ბურჟუაზიულმა ფილოსოფოსებმა ფ. ტიონისმა და ჩ. კულმა თავის დროზე მიაქციეს ყურადღება საზოგადოებისაგან ოჯახის, „მეორადი“ ჯგუფისაგან „პირველადის“, საზოგადოებისაგან ერთობის განსხვავებას. ავითარებენ რა ამ იდეას, ბევრი თანამედროვე სოციოლოგი ოჯახიდან საზოგადოებაში გადასვლის სირთულეს ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ საბაზით ამერიკელი კ. იუნგი და რ. მაკი წერენ: „მოზარდებისათვის, რომლებიც ცხოვრებას იწყებენ, გარდაუვალია ცნობიერებისა და თვითცნობიერების გარდატეხა, მათ სხვებთან ურთიერთობისათვის აუცილებლად უნდა შეიცვალოს ოჯახში მიღებული წარმოდგენები უფრო მისაღები წარმოდგენებით“ [15, გვ. 11].

3. შელსკის მიხედვით, ახალგაზრდობა იმყოფება ორი ერთმანეთისაღმძი შეუთავსებელი სოციალური სტრუქტურის — ოჯახისა (რომელიც ინდივიდში ზრდის მეგობრობისა და ურთიერთდახმარების გრძნობას) და საზოგადოების (რომლის წევრთა ურთიერთობა ექვემდებარება მეტოქეობისა და შენიღბული მტრობის კანონებს) კონფლიქტის ცენტრში. ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში შრომა, პოლიტიკა, სახელმწიფო და ა. შ. მოითხოვს ქცევის სულ სხვა „შებლონებს“, ვიდრე ოჯახში გამოქმუშავებული ქცევები. ნორმატიულ მოთხოვნათა ერთი სისტემიდან მეორეში გადასვლას მივყავართ კონფლიქტამდე. აღრე ათვისებული როლები ვარდებიან წინააღმდეგობაში ახლადშესასრულებელ როლებთან. დასავლეთის სოციოლოგების მტკიცებით, აქედან გამომდინარეობს, ერთი მხრივ, დაბნეულობა და ცინიზმი, მეორე მხრივ, აპათია, იდეალიზაცია და აბსოლუტიზაცია, რაც საწინააღმდეგოა ახლანდელი დროისათვის. აპიტომ 3.

შელსკი თელის, რომ „ოჯახის მისწრაფებას — ბავშვები ეყოლოს მის ახლოს, მიყვაროთ ახალგაზრდობის სოციალური მომწიფების შეკავებამდე და მათ გარესამყაროსთან შეგუების საშუალებას არ აძლევს“ [16, გვ. 141].

ზოგადად შელსკიმ მართებულად მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ კაბიტალისტური საზოგადოება ეწინააღმდეგება პიროვნებას, როგორც უცხო ძალას. მაგრამ ოჯახური სიტუაციების ანალიზიდან, საზოგადოებასთან მისი ფორმალური თანაფარდობის გზით სხვა სოციალურ წარმონაქმნებთან კავშირის გარეშე ახალგაზრდობის „კრიზისის“ ახსნა უმართებულოა.

ახალგაზრდობის შიგნით მიმდინარე რეალური პროცესების ახსნა ბურჟუაზიულ საზოგადოებასა და ოჯახს შორის არსებული წინააღმდეგობიდან თავისთავად შეუძლებელია. აქ გარდუვალად დგება საკითხი კერძო საკუთრების შესახებ.

ახალგაზრდობის მისწრაფებებს, მიდრეკილებებსა და უნარებს ფართო ვასაქანი და დიდი შესაძლებლობანი ეძლევა სოციალისტურ საზოგადოებაში. ვინაიდან მათი და საზოგადოების იდეალები სრულ შესატყვისობაში არიან. სოციალისტურ სახელმწიფოში ახალგაზრდები იღებენ ხმის მიცემის უფლებას, რაც მათ საშუალებას აძლევს მოზრდილთა თანაბრად მიიღონ მონაწილეობა პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, აირჩიონ და იქნენ არჩეულნი საკანონმდებლო ორგანოებში. ახალგაზრდა ადამიანი შეიძლება გახდეს თვისებრივად ახალი პოლიტიკური კავშირის — კომუნისტური პარტიის წევრი. ის საკმაოდ ხშირად გადმოდის საზოგადოებრივი და სახელმწიფო ორგანიზაციების ხელმძღვანელის როლში. ახალგაზრდა კაცს საზოგადოება ანდობს სამშობლოს დაცვას, მას მოეთხოვება თავისი მოქალაქეობრივი ვალის შესრულება. ახალგაზრდობის ასაკში ადამიანი წყვეტს მისთვის მნიშვნელოვან ცხოვრებისეულ საკითხებს. ის სერიოზულად ფიქრდება ცხოვრების საზრისზე, სპეციალობის არჩევაზე, თავის თავში შეგნებულად ზრდის მოცემულ საზოგადოებაში დიდად ღირებულ თვისებებს. „ჩვენ ვთვლით, — წერდა კ. უშინსკი, — ადამიანური ცხოვრების პერიოდი 16-დან 22—23 წლამდე ყველაზე გადამწყვეტია. სახელმძღვანელო აქ ხალხს წარმოადგენთა ცალკეული მწკრივის წარმოქმნის პერიოდის დასრულება და თუ ყველა არა, მაშინ მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი გუფუდება ერთ, საკმარისად ვრცელ ქსელში, რათა გადამწყვეტი უპირატესობა მისცეს ადამიანის აზროვნებასა და ხასიათში ამა თუ იმ მიმართულებას“ [12, გვ. 441—442].

ამ ასაკში პრაქტიკულად მოწმდება სოციალურ ორიენტაციათა და განწყობილებათა მთელი კომპლექსის გადააზრება. ამ დროს მიღებული სოციალური გამოცდილება ადამიანთა ურთიერთობებსა და გარემომცველ სამყაროში უკეთ გამოკვების საშუალებას იძლევა.

ახალგაზრდა კაცი განსაკუთრებით ყურადღებით აკვირდება ადამიანთა ურთიერთობებს, აფასებს, ბაძავს მათ, ზოგჯერ კი მათგან არაკრიტიკულად სესხულობს ისეთი ქცევის სხვადასხვა ნიმუშებს, რომელიც მას ღირებულად და მართებულად მიაჩნია. ახალგაზრდობის პერიოდი, უმეტესად ეს ის პერიოდია, როცა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ცხოვრების სტილი, ქცევის მანერები, ღირებულებითი ორიენტაციები, რომლებიც თანატოლთა ჯგუფში არის გავრცელებული. არაფორმალურ ჯგუფში ახალგაზრდა კაცის ცხოვრებისეული პოზიციის არამდგრადობას შეუძლია მიიყვანოს იგი აბსოლუტურ არაკრიტიკულობამდე. ახალგაზრდობის გარემოსადმი მისი გემოვნებები და შეხედულებე-

ბი შეიძლება გახდეს კონფლიქტების საფუძველი და დამლუპველადაც კი იმოქმედოს მასზე. მიზანშეწონილია ახალგაზრდობაზე ზეგავლენის მოხდენა მისთვის ავტორიტეტული ჩვეულებრივი გაერთიანებების საშუალებით. ზემოქმედება, რომელიც ხორციელდება კლასების, სტუდენტური ჯგუფების, საწარმოო ბრიგადების, შემოქმედებითი კოლექტივების მიერ ხშირად მეტ გავლენას ახდენს ადამიანზე ვიდრე პედაგოგიური შთაგონება, ოსტატის ნოტაციები და სხვ.

უმაღლესი სკოლა განეკუთვნება უმნიშვნელოვანეს სოციალურ ინსტიტუტთა რიცხვს. უდიდესია მისი როლი ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბების საქმეში. მასში მიმდინარეობს სახალხო მეურნეობის ნებისმიერი დარგის უმაღლესი კვალიფიკაციის სპეციალისტთა მომზადება. ეს სი პერიოდი, რაც ადამიანი ამთავრებს თავის სოციალიზაციის მოსამზადებელ სტადიას, ანუ დამოუკიდებელი აქტიური შრომითი და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური საქმიანობისათვის მზადების ეტაპს, ამიტომ განვითარებული სოციალიზმის პირობებში და შემდგომ, კომუნისმის თანდათანობითი მშენებლობის პროცესში მისი როლი და მნიშვნელობა განუწყვეტლივ და არსებითად იზრდება.

ჩვენს ქვეყანაში საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე უმაღლესი სკოლის ფუნქციონირება დაკავშირებულია საბჭოთა ეკონომიკის ერთიან, ძლიერ სახალხო-სამეურნეო კომპლექსად გადაქცევასთან, რომელიც ვითარდება განვითარებული სოციალიზმის უპირატესობების მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მიღწევებთან ორგანული შეერთების საფუძველზე.

თანამედროვე პირობებში უმაღლესი განათლება გვევლინება მეცნიერებისა და წარმოების შემაერთებელ რგოლად. აგრეთვე იგი ხელს უწყობს სოციალისტური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის განვითარებას, ყველა სოციალურ ჯგუფთა კულტურის დონის გათანაბრებასა და დაახლოებას, მათ შორის სოციალურ განსხვავებულობათა წაშლას და გაერთიანებებას.

უმაღლესი სკოლის სოციალურ-ეკონომიკური ფუნქციები დაკავშირებულია საზოგადოების ინტელექტუალური, მეცნიერულ-ტექნიკური და საკადრო პოტენციალის ფორმირებასა და განვითარებასთან. ყველა ეს ფუნქცია მიმართულია კომუნისტური საზოგადოების მშენებლობის სამი ერთიანი მიზნის (კომუნისმის მატერიალურ-ტექნიკური ბაზის შექმნა, კომუნისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობების ფორმირება და ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანის აღზრდა) განხორციელებისაკენ.

უმაღლესი სკოლაში სწავლის პერიოდში სოციალიზაცია ახალგაზრდა ადამიანს ამახადებს შეგნებული შემოქმედებითი შრომისათვის, აქტიურად ფორმირებული საზოგადოებრივი იდეალის განსახორციელებლად, რომელიც გვევლინება კომუნისტური საზოგადოების ფორმით. ადამიანის ყველა შემდგომი მატერიალური და სულიერი საქმიანობა საბოლოო ანგარიშით გასხვიოსნებულია ამ იდეალით.

სასწავლებლის დამთავრებითა და შრომითი საქმიანობის დაწყებით მთავრდება ცხოვრებისათვის ინდივიდის მომზადების ეტაპი და მოსამზადებელი სტადია, რითაც აღინიშნება ახალგაზრდობის ასაკიდან მომწიფებულობის ასაკში გადასვლა. ახალგაზრდობიდან სოციალურ მომწიფებულობაში გადასვლა ხდება თანდათანობით და შეუქმნევად. ამ დროს მიმდინარეობს მოზრდილთა ნიმუშების, ღირებულებებისა და საქმიანობის სახეების შერჩევა. საქმიანობის ძირითად სახედ გვევლინება შრომა, ხოლო სწავლა ასრულებს დაქვემდებარებულ როლს. ადამიანი თავის სოციალურ მომწიფებულობას შრომითი აქტივობის საუქველზე

ავლენს მატერიალური წარმოების, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სხვა სფეროებში.

წარმოებითი საქმიანობის დაწყებით ჭაბუკები და ქალიშვილები, მიაწერენ რა თავიანთ თავს „მოზრდილთა სამყაროს“, ლებულობენ დამოუკიდებლობას, იძენენ სოციალურ ღირებულებებს, იწყებენ მშობლებისაგან ეკონომიკურად დამოუკიდებელ ცხოვრებას, ქმნიან ოჯახებს და მრავალდებიან. ამ სტადიაზე სოციალიზაციის ძირითად ინსტიტუტად გვევლინება შრომითი კოლექტივი. ამ ინდივიდი ავლენს ყველა თავის ადამიანურ, პიროვნულ თვისებებსა და შესაძლებლობებს. იგი ამ პერიოდში გვევლინება საზოგადოებრივი კანფიორების რგორც ობიექტად, ისე სუბიექტადაც.

### В. М. АСАТИАНИ

## ОСНОВНЫЕ ИНСТИТУТЫ И МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ

### Резюме

Исходя из основополагающего положения К. Маркса о взаимобусловленности человека и общества, в работе анализируются роль и функции основных социальных институтов (семьи, системы общественного воспитания, трудовых коллективов) и механизмов (игра, идентификация и подражание, учеба) социализации на различных стадиях и этапах развития человека.

Дано определение понятия социализации, выражающего процесс становления и дальнейшего совершенствования личности.

### ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი. თხზულებანი.
2. ლოგუა გ. ოჯახის სოციოლოგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური კვლევის საკითხისათვის კრებ. „სოციოლოგიური გამოკვლევები“, ნაწ. II, თბილისი, 1976.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, 1956.
4. Духовное становление человека, Л., 1972.
5. Квачахия В. М. Моральные принципы и проблема социализации личности. В сб. «Актуальные проблемы марксистской этики», 1967.
6. Кон И. С. Социология личности. М., 1967.
7. Крупская Н. К. Педагогические сочинения, т. 1, М., 1957.
8. Лингарт И., Процесс и структура человеческого учения. Перевод с чешского, М., 1970.
9. Парсонс Т. Общетеоретические проблемы социологии. — «Социология сегодня. Проблемы и перспективы». М., 1965.
10. Спиркин А. Происхождение сознания. М., 1960.
11. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966.
12. Ушинский К. Д. Собр., соч., т. 8. Изд. АПН РСФСР, 1950.
13. Файнбург З. И. Современный этап научно-технической революции и социальное планирование. «Вопросы философии», 1971, № 10
14. Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии, М., 1969.
15. Mack R., Young K. Sociology and Social Life. N. Y., 1959.
16. Schelsky H. Die skeptische Generation. Stuttgart, 1965.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



აღმქსანდრა კუქანი

თ. კუქნის მეთოდოლოგიური კონცეფციის კრიტიკული ანალიზი

§ 1. როგორ ვითარდება მეცნიერება? რა არის მეცნიერების საგანი? როგორია მეცნიერული ცოდნის სტრუქტურა? შესაძლებელია თუ არა მეცნიერების ერთიანი თეორიის შექმნა? ეს და სხვა მრავალი საკითხი, რომელიც მეცნიერების ისტორიის თუ თეორიის კვლევისას წამოიჭრება, მიუთითებს ამ პრობლემის აქტუალობაზე.

მეცნიერების უზოგადესი კანონზომიერება ყოველთვის იდგა ფილოსოფიური კვლევის უტრში; ამას ადასტურებს ფილოსოფიის ისტორია -- დაწყებული ანტიკურობიდან დამთავრებული დღემდე. ამ ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ჩამოყალიბდა სხვადასხვა თვალსაზრისი ამ საკითხთან დაკავშირებით. განსაკუთრებული მეთოდოლოგიური კვლევის სახე კი მან ამ უკანასკნელი ორი ათეული წლის მანძილზე მიიღო, როდესაც წარმოიშვა მთელი რივი მიმდინარეობებისა, რომლებიც მეცნიერების თეორიის პრეტენზიით გამოდის.

დიდი ხნის განმავლობაში ბურჟუაზიული მეცნიერების ფილოსოფიაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ლოგიკური პოზიტივიზმი; მაგრამ 50-იანი წლებიდან შეიმჩნევა ანტიპოზიტივისტური ტენდენციის გაძლიერება. მეცნიერული ცოდნის შესახებ პოზიტივისტური კონცეფცია ჩიხში მოექცა, რის შედეგად XX ს-ის 60-იან წლებში შემოიჭრა ანტიპოზიტივისტური ნაკადი „მეცნიერების ფილოსოფიის“ სფეროში. პოზიტივისტური პროგრამის კრიტიკით გამოდის მეცნიერების ინგლისურ-ამერიკული მეთოდოლოგია, რომლის წარმომადგენლები არიან: კ. პოპერი, თ. კუქნი, ი. ლაკატოსი, პ. ფეიერაბენდი, ს. ტულმინი, ჯ. აგასი, მ. პოლიანი და სხვა.

ახალი მიმდინარეობა, რომელიც XX ს-ის 50-იან წლებში წარმოიშვა და ცნობილია პოსტპოზიტივიზმის სახელწოდებით, მეცნიერების ფილოსოფიაში ანტიპოზიტივისტური მიმართულებაა.

პოსტპოზიტივიზმი, რომლის ფუძემდებელია კ. პოპერი, შეიძლება დახასიათდეს როგორც ახალი მიმდინარეობა თანამედროვე დასავლეთის მეცნიერების ფილოსოფიაში. მისი პირველი სახეა კრიტიციზმი, რომელიც წარმოიშვა 30-იან წლებში და რომლის წინაშე დგას მეტაფიზიკის რეაბილიტაციის, მეცნიერული ცოდნის ზრდის, რაციონალიზმის, ისტორიისა და მეცნიერების მეთოდოლოგიის ურთიერთკავშირის და სხვა პრობლემები. პოპერმა ამ პრობლემებს თავისებური პასუხები გასცა, მაგრამ არა ამომწურავი. პოპერის იდეები საფუძვლად დაედო პოსტპოზიტივიზმის ჩამოყალიბებას, რომლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია თ. კუქნი. „თანამედროვე პირობებში კუქნის პოპულარობა დასავლეთის მეცნიერების ფილოსოფიაში შეიძლება შევადაროთ კ. პოპერის პოპულარობას“ [8, გვ. 17]. კუქნის პოპულარობა გამოწვეულია არა მხოლოდ პრობლემების დაყენებით, არამედ მათი გადაწყვეტის ორიგინალური ცდებით.

კუქნის წინაშე დგას მეცნიერული ცოდნის ბუნების, მეცნიერული რეგულაციის სტრუქტურის, მეცნიერების განვითარების ეტაპების, ახალი მეცნიერული

თეორიის წარმოშობის და სხვა საკითხები. თუ ლოგიკური პოზიტივიზმისათვის დამახასიათებელი ემპირიზმი და ანტიისტორიზმი არა მარტო გადაულახავ ზღვარს ქმნიდა მეცნიერების მეთოდოლოგიასა და ისტორიას შორის, არამედ აგრეთვე თავისი ზასიათით სუბიექტურ-იდეალისტურ მოძღვრებას წარმოადგენდა. კუნისა და სხვა პოსტპოზიტივისტებისათვის ძირითადია ისტორიზმის პრინციპი მეცნიერების განვითარებაში, მისი მოძრაობის ობიექტური საფუძვლების ძიება, მეცნიერული ცოდნის როგორც დინამიკური სტრუქტურის გაგება, მისი მთლიანობა, კუმულატივიზმის უარყოფა, მეცნიერების მამოძრავებელ ძალად შინაგანი ფაქტორების პრიმატის აღიარება.

მეცნიერების მეთოდოლოგიის პოსტპოზიტივისტური (იგულისხმება კუნი, ლაკატოსი და სხვა) მოდელის ძირითადი დადებითი მომენტია ისტორიზმის პრინციპი და ცოდნის ერთიანობის იდეა. ლოგიკური ემპირიზმის ანტიისტორიზმიდან კუნის, ლაკატოსის, ფეირაბენდის ისტორიზმის პრინციპზე გადასვლა პროგრესული სახის მოვლენაა.

თანამედროვე მეთოდოლოგიურ კონცეფციებში დასმული პრობლემები მარქსისტული პოზიციებიდან პრინციპულ შეფასებას მოითხოვს. „მარქსისტ-ფილოსოფოსებს არ შეუძლიათ გვერდი აუქციონ ამ გამოკვლევებს (მხედველობაშია „მეცნიერების ფილოსოფიის ბოსტონური გამოკვლევები“, — ა. კ.). მთელი ის პოზიტიური მასალა, რომელიც მათშია მოცემული, უნდა გადაშუშავდეს დიალექტიკურ-მატერიალისტურ საფუძვლებზე... აუცილებელია გაავარჯღოთ კვლევა ამ მიმართულებით“ [4,39].

ქვემოთ განვიხილავთ პოსტპოზიტივისტურ მეთოდოლოგიას მისი მთავარი წარმომადგენლის თ. კუნის თეორიის მიხედვით და შევეცდებით ვაჩვენოთ ამ თეორიის დადებითი და უარყოფითი მხარეები. მაგრამ ვინაიდან პოსტპოზიტივისტური მეთოდოლოგიის არსის გაგება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ განვითარების კუმულაციურ თეორიასთან დაპირისპირებაში, ამიტომ, უწინარეს ყოვლისა, შევვებით მეცნიერების განვითარების კუმულაციურ თეორიას, რომელიც არსებითად პოზიტივისტურ კონცეფციას წარმოადგენს.

§ 2. მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორია არის ცოდნის თანდათანობითი (ევოლუციური) ზრდის კონცეფცია. ამ შემთხვევაში მემკვიდრეობა შემეცნების განვითარებაში გაგებულია როგორც ცოდნის „დაგროვება“, რაც არსებითად მექანიკურ პროცესს, მის რაოდენობრივ ზრდას წარმოადგენს, რომლის დროსაც თვისებრივი ცვლილებანი გამორიცხულია. ცვლისა და ახლის დიალექტიკური შესაბამისობის პრინციპი ამ თეორიის მომხრეებისათვის უცხოა.

კუმულაციური თეორიის ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენელია პ. დიუჰემი. მისი აზრით, მეცნიერული ცოდნა კი არ ვითარდება, არამედ გროვდება და ამ გზით აბსოლუტურ ჰუმპირიტებას ეწვდებით. მეცნიერება, ამბობს დიუჰემი, რევოლუციურ განვითარებას არ ექვემდებარება. მეცნიერული თეორია დედუციერებალია, რომლის თანახმადაც ახალი თეორია T<sup>1</sup> შეიცავს ძველ T<sub>1</sub>, ე. ი. ძველი თეორია დედუციერებულია ახალში.

თეორია (იგულისხმება ფიზიკური) ექსპერიმენტულ მონაცემებს ვერ სცილდება. თეორია მხოლოდ იმას აღწერს, რაც მას რეალურად ეძლევა. უშუალო რეალობის „უკან“ მყოფი თვისებების დანახვა თეორიისათვის მიუწვდომელია, რადგანაც მისი აღწერა შეუძლებელია, ამიტომ „ფიზიკური თეორია, — ასკენის დიუჰემი, — ვერასოდეს ვერ მოგვეცემს ექსპერიმენტული კანონების ას-

ნას. ის ვერასოდეს ვერ აღმოაჩენს რეალობებს, რომლებიც იბადებოან ჩვენი აღქმებისათვის მისაწვდომი მოვლენების უკან... ეს თეორიები ვერ იქნებიან ექსპერიმენტული კანონების ახსნა“ [5, გვ. 33—34].

დღუპეში, რომელიც მახის გავლენას განიცდის, თვლის, რომ ფიზიკური თეორიები მხოლოდ აღწერენ და ხელს უწყობენ აზროვნების ექსპონირებას.

ცოდნის კუმულაციური თეორია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ანტიისტორიული და მეტაფიზიკურია. ამ თეორიის წარმომადგენელნი იცავენ აუზისს მეცნიერული ცოდნის პრინციპული დასრულებადობის შესახებ. როგორც კი მიიწვევა აბსოლუტური ცოდნა, მივიღებთ დამთავრებულ მეცნიერებას; დამთავრებული მეცნიერება კი არსებითად მეცნიერულობის ცნების უარყოფაა. კუმულაციის თეორია არსებითად მეცნიერების უარყოფამდე მიდის.

ახალი მიმდინარეობა, რომელიც მეცნიერებას ისტორიზმის პრინციპით მიუღებდა და ამ გზით მისი კანონების დადგენას შეეცდებოდა, არის ანტიკუმულაციური თეორია. ეს თეორია დაკავშირებულია პოპერის, კუნის, ლაკატოსის და სხვების სახელთან.

§ 3. ცოდნის განვითარების ანტიკუმულაციური თეორიის მიხედვით, მეცნიერული ცოდნა არ არის წარსულში მიღებული ცოდნის მექანიკური ჯამი, არამედ სხვადასხვა ეპოქაში შექმნილი მემკვიდრეობის პრინციპით აგებული იმანენტური კავშირის მქონე დასაბუთებული ცოდნის სისტემა, რომელიც ძველიდან ახალზე რეველუციურ გადასვლას გულისხმობს.

ანტიკუმულაციური თვალსაზრისის მეცნიერებაში ჩამოყალიბება დაკავშირებულია ახალი მიმართულების — კრიტიციზმის წარმოშობასთან, სახელდობრ, კ. პოპერთან, რომელმაც თავისი თეორიის ძირითადი პრინციპები მოგვცა წიგნში „კრლევის ლოგიკა“ (1934 წ.).

კრიტიციზმი წარმოიშვა როგორც რეაქცია ლოგიკური პოზიტივიზმის უუნარობაზე, მოეცა ცოდნის ადეკვატური ახსნა. პოპერი სვამს ამოცანას: ერთი მხრივ, შეინარჩუნოს მეცნიერების ფილოსოფიაში გაბატონებული ემპირისტული ტრადიცია, ხოლო, მეორე მხრივ, დასძლიოს ის მეთოდოლოგიური სიძნელენი, რომელშიც ყოველთვის ექცეოდა ემპირიზმი.

პოპერს ლოგიკური ემპირიზმის ძირითად ნაკლად მიაჩნია ინდუქციური ლოგიკის აგების შესაძლებლობის უკრიტიკოდ მიღება. მისი აზრით, ამ მიმართულებამ ვერ მოგვცა მეცნიერულობის კრიტიციზმის ნათელი განსაზღვრება და ამით ჩიხში მოექცა. მეცნიერულობის კრიტიციზმის პოვნა — აი მისი ძირითადი ამოცანა, რომლის გადაჭრა მან სცადა მის მიერ შემოთავაზებული ფალსიფიკაციის პრინციპის საფუძველზე, რომელიც წარმოადგენს მისი მეცნიერების ფილოსოფიის ამოსავალ პუნქტს. პოპერის ფალსიფიკაციის მეთოდი, როგორც სამართლიანად შენიშნავს კ. სანაია, „საინტერესო იდეას შეიცავს მეცნიერულ თეორიათა ცვლისა და მოძრაობის მექანიზმის შესასწავლად“ [3, გვ. 26].

პოპერის ფალსიფიკაციის მეთოდი უპირისპირდება კუმულაციური თეორიის ანტიისტორიზმს და ასაბუთებს, რომ მეცნიერება არის „ლია სისტემა“, ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის მარად განვითარებადი ფენომენი. მეცნიერული დებულებები არ წარმოადგენს აბსოლუტურ ჰეგმონიზმს, არამედ შეიცავენ შეცდომებს და ამდენად შეფარდებითია. სწორედ ეს გარემოება განაპირობებს მეცნიერული ცოდნის განვითარებას. მეცნიერება მარადიულად ვითარდე-

ბა დადგენილი დებულებების უარყოფითა და ახლის მიღებით. მეცნიერულ ცოდნას აქვს ისტორია და, მაშასადამე, დროში არსებობს.

მეცნიერების მამოძრავებელი ძალების შესახებ ორი ძირითადი ოვალსახარისი არსებობს: ექსტერნალიზმი, რომელიც ცდილობს მეცნიერება ახსნას მხოლოდ გარეგანი, სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორებით, და ინტერნალიზმი, რომელიც ეძებს მეცნიერების მხოლოდ იმანენტურ კანონებს, მისი შიხავან მამოძრავებელ ძალებს. თუ ექსტერნალიზმი მარქსიზმს უახლოვდება (დასავლეთში მარქსიზმის პოზიციას ექსტერნალიზმს უკავშირებენ), ინტერნალიზმი კი საფუძველშივე ეწინააღმდეგება მას. სამართლიანობა მოითხოვს და უნდა ითქვას, რომ როგორც ექსტერნალიზმმა, ასევე ინტერნალიზმმა დიდი როლი შეასრულა მეცნიერების განვითარების ნამდვილი ისტორიის კვლევაში.

როგორც ინტერნალიზმი, ასევე ექსტერნალიზმი ცალმხრივი აღმოჩნდა, ორივე მიმდინარეობა ცალკეულ მხარეებზე ამხვილებდა ყურადღებას და მათი ერთიანობა ავიწყდებოდათ. ინტერნალიზმის ლიდერმა, ა. კოირემ, ბრწყინვალედ უჩვენა, რომ XVII საუკუნის მეცნიერული რევოლუცია მოლიანად დაკავშირებულია სამყაროს ხედვის ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი კონცეფციების მსხვრევასთან. მაგრამ რატომ მოხდა მეცნიერული რევოლუცია მაშინ და მაინც XVII ს-ში და რატომ არ მოხდა ის ისეთ ცივილიზებულ ქვეყნებში, როგორც იყო ჩინეთი და ინდოეთი — ინტერნალიზმი ამაზე პასუხს ვერ იძლევა.

ადამიანური აზროვნების ერთიანობის პრინციპმა კოირეს შესაძლებლობა მისცა მეცნიერული იდეების მსვლელობა განეხილა როგორც მისი იმანენტური, შემოქმედებითი მოძრაობა. კოირეს აზრით, მეცნიერული ცოდნის განვითარების მაგისტრალური ხაზი საკუთრივ მეცნიერების იმანენტურ ბუნებაში უნდა ვეძიოთ.

მაგრამ თვით უკიდურესი ინტერნალისტიც კი მეცნიერების განვითარებას მხოლოდ იმანენტური კანონებით ვერ ხსნის. კოირე, როდესაც კოპერნიკის მიერ მოხდენილ რევოლუციასზე ლაპარაკობს, მიუთითებს იმ ვარემოზე, სოციალურ ფაქტორებზე, რომელმაც გავლენა იქონია კოპერნიკის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. ამით ინტერნალიზმი არათანმიმდევრული ხდება, წინააღმდეგობაში ვარდება და ექსტერნალიზმთან პოზიციურ ნათესაობას ავლენს.

მიუხედავად ნაკლისა, პოპერისა და კოირეს კონცეფციები რაციონალურ მარცვალს შეიცავს, კერძოდ, მეცნიერების შედარებით დამოუკიდებლობაზე მითითება, მისი სპეციფიკის გარკვევა, იმანენტური კანონების არსებობა, რაც გარეგანთან ერთად განსაზღვრავს მეცნიერების განვითარებას და რასაც მარქსიზმიც აღიარებს.

კოირეს შეხედულებებმა დიდი გავლენა იქონია კუნის ინტერნალისტური თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაზე. როგორც თვითონ წერს, „ამ აზრებს (იგულისხმება ა. კოირეს შეხედულებანი — ა. კ.) იქამდე მივეყვართ რომ შესაძლებელია ახალი მიდგომა მეცნიერებისადმი“ [6, გვ. 20].

§ 4. კუნის ძირითადი ნაშრომი „მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობს, იძლევა საკითხების ორიგინალურ გადაწყვეტას და განსაკუთრებული კრიტიკის საგანია სწორედ არატრადიციულობისა და სიახლის გამო. აქ მოცემულია პოზიტივიზმის მკაცრი კრიტიკა და გამოვლენილია პრინციპულად განსხვავებული მიდგომა მეცნიერების განვითარების ანალიზისადმი. როგორც თვითონ კუნი წერს, ამ ნაშრომის მიზან-





მოლიანად მსჭვალავს არსებულ თეორიას. სხვა შემთხვევაში კი ძველის შეცვლა შეუძლებელია.

ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში მცირე აღმოჩენები ყოველთვის ხდება. ასეთი იყო ქანგაბადის აღმოჩენა, რომელმაც ვერ შეცვალა გაბატონებული პარადიგმა, სანამ იგი თეორიულად არ იქნა გააზრებული. ახალი თეორია ყოველთვის პრინციპულად განსხვავდება ძველისაგან. ის უშუალოდ კრიზისული მდგომარეობიდან გამოსავლის ძიებაა. „ახალი თეორია, — წერს კუნი, — ყოველთვის არის უშუალო რეაქტია კრიზისზე“ [6, გვ. 107].

ისტორია გვიასახულებს, ამბობს კუნი, რომ ზოგჯერ მეცნიერი ვერ ახდენს კრიზისის დაძლევის და იძულებული ხდება დატოვოს მეცნიერების სფერო. მეცნიერი ყოველთვის მზად უნდა იყოს მძიმე პერიოდისათვის, რადგან პარადიგმისაგან განდგომა, კონტრამავალითების მიღება, მეცნიერებაზე ურის თქმა, მეცნიერულობის უარყოფა იქნებოდა. პარადიგმის ძიება და პოვნა კი მეცნიერულობის დამადასტურებელია. „როგორც კი ამოსავალი პარადიგმა ნაპოვნი იქნება, ვერც ერთი კვლევა ვერ მოხდება ამ პარადიგმის გარეშე და უარის თქმა რომელიმე პარადიგმაზე სხვა შემცველი პარადიგმის აღიარების გარეშე — უარის თქმა იქნებოდა მეცნიერებაზე საერთოდ“ [6, გვ. 112].

ნორმალური მეცნიერება იქმნება მხოლოდ გარკვეული პარადიგმის ფარგლებში. ამ ფარგლებში პარადიგმა ასრულებს უფრო მეტად ნორმატიულ, ვიდრე შემეცნების ფუნქციას. ის მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრებისათვის მოქმედების წესსა და ნორმას წარმოადგენს, ამავე დროს იგი არის იმის გარანტია, რომ ნორმალური მეცნიერების სფეროში წამოჭრილი ყველა პრობლემა გადაწყვეტილი იქნება.

ნორმალური მეცნიერების მიზანი არაა ახლის ძიება, იმის ძიება, რაც გაბატონებულ პარადიგმას ეწინააღმდეგება, „ნორმალურ მეცნიერებას შეუძლია და უნდა ისწრაფოდეს კიდევ შესაბამისობაში მოიყვანოს თეორია და ფაქტი, მისი ამოცანაა თავსატეხების გადაჭრა, რომლის არსებობისათვის კი დაშვებულ უნდა იქნეს პარადიგმის დასაბუთებადობა“ [6, გვ. 114]. ნორმალური მეცნიერება იკვლევს ისეთ ფაქტებს, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდება პროგნოზებს. მათი საშუალებით ხდება პარადიგმალური თეორიის დეტალიზაცია. „ნორმალური მეცნიერება — განმარტავს კუნი — არის ერთიანი მონოლითი, რომელმაც უნდა გაუძლოს და დაინგრეს ნებისმიერ მის პარადიგმასთან ერთად ან ყველაფერთან ერთად; მაგრამ, მეცნიერებაში, როგორც ჩანს, ამის მსგავსი იშვიათად ან საერთოდ არ ხდება“ [6, გვ. 77].

მაშასადამე, ნორმალური მეცნიერება წარმოადგენს მეცნიერთა მოღვაწეობის მთავარ სფეროს, რომელიც მკაცრად განსაზღვრავს ამ მოღვაწეობას, ზღუდავს თავისი ჩარჩოებით და ახლის აღმოჩენისათვის გასაქანს არ აძლევს. ნორმალური მეცნიერება, კუნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უშაღლესი ხარისხის კუმულაციური დაწესებულებაა“ [6, გვ. 18], რომელიც მუდმივად აფართოებს და აზუსტებს ცოდნას არა ახალი თეორიის ძიების გზით, არამედ ამავე პარადიგმის სფეროში არსებული ცოდნის თანდათანობითი დაგროვების შედეგად.

მაგრამ, კუნის აზრით, აღმოჩენები ყოველთვის ხდება, რაც პარადიგმების ცვალებადობას იწვევს. „აღმოჩენა, — ამბობს კუნი, — იწყება ანომალიის გაცნობიერებით, ე. ი. იმ ფაქტის დადგენით, რომ ბუნებამ რალაცნაირად დაარღვია პარადიგმით ნაწინასწარმეტყველები მოლოდინი, რაც ნორმალური მეცნიე-

რების განვითარებას მართავს“ [6, გვ. 80]. ანომალია არის კრიზისის დასაწყისის ნიშანი. მაგრამ მხოლოდ იმ ანომალიას შეუძლია პარადიგმის შეცვლა, რომელიც მის გულამდე შეიჭრება. „ანომალია, — ამბობს კუნი, — ვლინდება მხოლოდ პარადიგმის ფონზე. რაც უფრო ზუსტი და განვითარებულია პარადიგმა, მით უფრო მგრძობიარე ინდიკატორია ანომალიის აღმოსაჩენად, რასაც, თავის მხრივ, მივყავართ პარადიგმის ცვლილებისაკენ“ [6, გვ. 95]. აქედან ნათელია, რომ პარადიგმა თვითონ ძველებს ნიადაგს თავის თავის უარყოფისათვის და ეს პროცესი ისეთია, რომ ძველი პარადიგმისაგან არაფერი არ რჩება.

ნებისმიერი კრიზისი მეცნიერებაში იწყება პარადიგმაში ეჭვის შეტანით და მთავრდება ძველი პარადიგმის უარყოფით და ახლის გამარჯვებით. ეს კი მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ ხდება, როდესაც ანომალია გაცნობიერდება და მისი დაძლევის გზების ძიება დაიწყება. ანომალია, ერთი მხრივ, არის ახალი ფაქტი თუ აღმოჩენა, რომელიც ძველი პარადიგმის ფარგლებში ვერ თავსდება, ხოლო მეორე მხრივ, არსებული პარადიგმისათვის შეცდომას წარმოადგენს, შეცდომას იმ აზრით, რომ თუ პარადიგმას სურს თავისი ბატონობა შეინარჩუნოს და ეს ასეც არის, — მაშინ მან თავის ფარგლებში არავითარი წინააღმდეგობა არ უნდა დაუშვას. ანომალია კი პარადიგმის შინაგანი წინააღმდეგობაა, წინააღმდეგობა, რომელიც კრიზისულ სიტუაციაში და მის ლოგიკურ შედეგამდე — მეცნიერულ რევოლუციამდე მიდის. ეს დადებითი მოვლენაა საკუთრივ მეცნიერების განვითარების თვალსაზრისით, მაგრამ უარყოფითია, თვით მოცემული პარადიგმისთვის, რადგან უარყოფის შემდეგ მოცემული პარადიგმა, კუნის აზრით, უნაშთოდ ისპობა.

რა არის მეცნიერული რევოლუცია? მეცნიერული რევოლუცია არის მეცნიერების განვითარების არაკუმულაციური პერიოდი, როდესაც ძველი პარადიგმა მთლიანად იცვლება ძველთან შეუთავსებადი ახლით. კუნი არჩევს პოლიტიკური და მეცნიერული რევოლუციების სპეციფიკას და მიუთითებს მათ მსგავსებაზე, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ 1) ორივე რევოლუციის მიზანი და შედეგი ერთია — არსებულის შეცვლა; 2) ორივე მათგანი იწყება ფუნქციების დარღვევის გაცნობიერებიდან. ეს ორი მომენტი, კუნის აზრით, ყოველი რევოლუციის წინამძღვარია.

მეცნიერული რევოლუციის დროს იცვლება არა მხოლოდ პარადიგმა, არამედ სამყაროზე შეხედულებაც; ცნებები, ტერმინები, კატეგორიები რევოლუციის შემდეგ სხვა მნიშვნელობას იძენენ. „ცვლილება პარადიგმაში მეცნიერს აიძულებს საკვლევ ობიექტის სამყარო დინამოს ახლებურად... ის, რაც მეცნიერს რევოლუციამდე იხვი ეგონა, რევოლუციის შემდეგ კურდღლად წარმოუდგება“ [6, გვ. 151].

მეცნიერული რევოლუციის მავალითია სამყაროს ჰელიოცენტრული სისტემის შექმნა კოპერნიკის მიერ. საუკუნეების მანძილზე გაბატონებული იყო პტოლემეოსის გეოცენტრული სისტემა, პარადიგმა, რომელიც მეცნიერების განვითარებას ზღუდავდა. კოპერნიკმა გადატრიალება მოახდინა მეცნიერებაში, შექმნა ჰელიოცენტრული სისტემა, რომლის სისწორეც შემდეგში ექსპერიმენტულად დადასტურდა. ამის შემდეგ, ამბობს კუნი, შეიცვალა სამყაროზე შეხედულება. ნორმალური მეცნიერული ტრადიციის ცვლილებისდაკვალად მეცნიერმა უნდა ისწავლოს სამყაროს ახლებური აღქმა, დაასკვნოს კუნი.

თუ, ბეკონის აზრით, ისტორიაში მხოლოდ ერთადერთი რევოლუცია მოხდა — რევოლუცია სქოლასტიკისა და უცოდინარობის წინააღმდეგ, კუნის მიხედ-

დვით, რევოლუცია არაერთი შეიძლება მოხდეს. არაერთი მეცნიერული რევოლუციების ფაქტს, კუნიის აზრით, ადასტურებს მეცნიერების განვითარების ისტორია. მეცნიერებაში მომხდარი რევოლუციების მაგალითად კუნი ასახელებს კოპერნიკისეულ გადატრიალებას, ნიუტონის „ოპტიკას“, აინშტაინის ფარდობითობის თეორიას, ახალ თეორიას სინათლის ბუნებაზე, მაქსველის აღმოჩენებს და სხვა. ყველა ისინი მეცნიერების ისტორიას შეადგენს.

მეცნიერული რევოლუცია მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრების მოღვაწეობის შედეგია. მეცნიერული საზოგადოებრიობა შედგება ძველგვარებისაგან, რომელთაც აქვთ თითქმის ერთნაირი განათლება და პროფესიული ჩვევები. სწავლის დროს მათ ათვისებული აქვთ ერთი და იგივე ლიტერატურა, არიან დაახლოებით ერთნაირი ნიჭის მქონენი. ყოველ მეცნიერულ საზოგადოებას აქვს კვლევის საკუთარი საგანი.

როდესაც კრიზისი დგება, მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრები ცდილობენ გააღრმავონ ის, რათა ხელი შეუწყონ მეცნიერული რევოლუციის განხორციელებას. „ნორმალური მეცნიერებაც და მეცნიერული რევოლუციებიც წარმოადგენს მოღვაწეობის შედეგს, რომელიც დაფუძნებულია საზოგადოებრიობის არსებობაზე“ [6, გვ. 234]. რა აერთიანებს საზოგადოებრიობის წევრებს? კუნი ფიქრობს, რომ მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრებს აერთიანებს ერთი და იგივე პარადიგმა, პრობლემათა კვლევის საერთო სფერო. ისინი არიან ნორმალური მეცნიერები, რომლებიც ნორმალურ აღმოჩენებს აკეთებენ. მეცნიერული საზოგადოებრიობის მიზანია გამოცანა-თავსატყეხების გადაჭრა, რომელიც ყოველთვის არსებობს და რომელსაც პარადიგმის შეცვლამდე არ მივყავართ. ასეთია მეცნიერული საზოგადოებრიობის ამოცანები.

ბოლო კითხვა, რომელსაც კუნი სვამს და პასუხობს, ასეთია: ხდება თუ არა პროგრესი მეცნიერებაში? რატომ არის პროგრესი ისეთი მოღვაწეობის შედეგი, რომელსაც ჩვენ მეცნიერულს ვუწოდებთ? რატომ მიღის მეცნიერება განუხრადლად წინ ისე მტკიცედ, როგორც არც ერთი სხვა, მაგალითად, პოლიტიკური თუ ფილოსოფიური მოძღვრება? ადამიანის თეორიული მოღვაწეობის რომელიმე სფერო პროგრესულია იმიტომ, რომ მეცნიერულია, თუ, პირიქით, მეცნიერულია, იმიტომ, რომ პროგრესულია?

კუნი ფიქრობს, რომ თუ განვიხილავთ ნებისმიერ, იქნება ის მეცნიერთა თუ არამეცნიერთა, საზოგადოებრიობას, დავინახავთ, რომ წარმატებით შემოქმედებითი მუშაობის შედეგი ყოველთვის პროგრესს გვაძლევს. „ნორმალური განვითარების მსგევლობაში პროგრესი წარმოადგენს მის ჩვეულებრივ და გარანტირებულ ტენდენციას. თუმცა საზოგადოებრიობას არც შეუძლია სხვანაირად განიხილოს ეს ფაქტი“ [6, გვ. 214].

კუნიის პასუხები იმ პრობლემებზე, რომელსაც იგი სვამს, ხშირ შემთხვევაში არადამაკმაყოფილებელია. კიდევ მეტიც, მან ფაქტობრივად ბევრი კითხვა, მაგალითად ის, თუ რა არის პროგრესის მამოძრავებელი და ნიშანი, უპასუხოდ დატოვა. და ეს ერთადერთი შემთხვევა არ არის.

კუნი რადიკალური ანტიკუმულატივისტია, ის უარყოფს მეცნიერების განვითარების კუმულაციურ ვაგებას და პარადიგმების ცვლილება ნახტომისებურად ესმის. კუმულაციური გზით, მისი აზრით, ახლის მიღება შეუძლებელია.

კრიზისულ პერიოდში ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა, რომლისგანაც ნორმალური მეცნიერების ახალი ტრადიცია იზადება, წარმოადგენს არაკუმულაციურ პროცესს. „ეს პროცესი არის რეკონსტრუქცია ახალ საუფუძველ-



ზე. რეკონსტრუქცია, რომელიც ცვლის ზოგიერთ განზოგადებას მოცემულ დარგში, ასევე მოცემული პარადიგმის ბევრ მეთოდსა და დებულებას“ [ბ. გვ. 120]. ანტიკულმულაციური კონცეფცია ალტერნატიული თეორიების შესაძლებლობას უშვებს; ეს იდეა კარგად განახორციელა ლაკატოსმა.

ასეთია ძირითადად კუნის თეორია მეცნიერების რევოლუციური განვითარების კანონზომიერების შესახებ. ამ თეორიის დასაგების პროცესში უკვე ნათელი გახდა მისი ნაკლოვანებანი. მაგრამ მისი დადებითი და უარყოფითი მხარეების საჩვენებლად საგანგებოდ უნდა გავანალიზოთ კუნის თეორიის ძირითადი მომენტები.

§ 5. კუნის თეორიამ ცხარე კამათი გამოიწვია თანამედროვე მეთოდოლოგიურ ლიტერატურაში. მას აკრიტიკებენ არა მხოლოდ მარქსისტი ფილოსოფოსები, არამედ ბუერკლავიული მოაზროვნეებიც, მეცნიერების ისტორიკოსები და მეთოდოლოგები. მიუხედავად კუნის ენერგიული მცდელობისა თავი დაიცვას ოპონენტების კრიტიკისაგან, მის მიერ წამოყენებული დებულებების ახლებური განმარტებისა და დაზუსტებისა, მისი კრიტიკა მაინც გრძელდება. კუნის თეორია, რომელიც ორი ათეული წლის წინ შეიქმნა, დღემდე ცხარე კამათის ობიექტს წარმოადგენს.

კუნის ამოსავალი ცნება პარადიგმაა. ამიტომ ჩვენც აქედან დავიწყებთ. პარადიგმები იცვლებიან, ერთ მათგანს მეორე ცვლის. ეს ცვლებადობა კინახტომისებურია, თანაც ისეთი, რომ ძველი პარადიგმიდან არაფერი არ რჩება, მთლიანად უარიყოფა. გამოდის, რომ არ არსებობს პარადიგმების ცვლებადობის ლოგიკა, კანონზომიერება, ის ყოველგვარი რაციონალიზმის ვარჯიშს დგას. მაშასადამე, ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა ირაციონალური პროცესი ყოფილა. კუნი ცდილობს თავი დააღწიოს ირაციონალიზმის ბრალდებას, მაგრამ ამოდ. სამართლიანად შენიშნავს კოკელმანსი: „კუნი უძლეური აღმოჩნდა აფხსნა, თუ რატომ არ არის მეცნიერული რევოლუციები ირაციონალური“ [9, გვ. 190]. ამრიგად, პარადიგმების ცვლებადობის ირაციონალური გავება კი უარყოფს როგორც ისტორიზმის პრინციპს, ასევე ცოდნის მემკვიდრეობის შესაძლებლობას. ეს გარემოება კარგად ჩანს კუნის შემდეგი სიტყვებიდან: „პარადიგმების შეცვლა ნორმალური მეცნიერების სფეროში შეუძლებელია. ნორმალური მეცნიერებას ჩვენ მივყავართ მხოლოდ და მხოლოდ ანომალიების გაცნობიერებასა და კრიზისამდე. ხოლო ამ უკანასკნელის გადამწყვეტა ხდება არა გააზრების და ინტერპრეტაციების გზით, არამედ რადიკალიზაციის მოულოდნელი და არაკონსტრუქციული მოვლენის წყალობით“<sup>1</sup> [6, გვ. 165]. და კიდევ: „ახალი პარადიგმა, ან მისთვის მისაღები ვარიანტი, რაც უზარუნველყოფს შემდგომ დამუშავებას, ყოველთვის წარმოიშობა უეცრად. ხანდახან ღამით, ადამიანის თავში, რომელიც კრიზისის ქარტეხილში ღრმადაა ჩაფლული“ — თუ როგორია ამ ბოლო სტადიის ბუნება, როგორ აწესრიგებს ის მოცემულს, ეს საკითხი — „უნდა დავტოვოთ განხილვის გარეშე და შეიძლება საშუალოდ“ [6, გვ. 126].

აქედან, ვფიქრობთ, ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ არ არსებობს მემკვიდრეობითობა ცოდნის განვითარებაში; ყოველი ახალი თეორია ავტონომიურია. სინამდვილეში კი საქმის ვითარება სულ სხვას გვეუბნება. მეცნი-

<sup>1</sup> ხაზასმა ჩვენია, — ა. კ.

ერების განვითარება XVII—XVIII საუკუნეებში აყენებდა ისეთ პრობლემებს, რომელნიც შემდგომში სახელმძღვანელო ძაფი გახდა ახალი პარადიგმების წარმოშობისათვის. ნიუტონის პარადიგმას წინ უძღოდა თეორია, რომელიც წინა ეპოქაში ჩამოყალიბდა. ასეთივე მიმართებაა არა მხოლოდ ფიზიკურ თეორიაში, არამედ ბიოლოგიური ევოლუციის თეორიაშიც. შედარებით ნაკლები მდგრადობით ხასიათდება სოციალური მეცნიერება. აქ პარადიგმების ხშირი ცვლადობა გვაქვს, რადგან ასევე ცვალებადია მათი კვლევის ობიექტი. დაახლოებით ასე იქმნებოდა მეცნიერების ისტორია, ანუ, კუნია სიტყვებით რომ ვთქვათ, პარადიგმების ისტორია, რომელიც თავისი ბუნებით ისტორიულია.

ამრიგად, პარადიგმები არ არის ერთმანეთისაგან იზოლირებული, როგორც ეს კუნს წარმოუდგენია, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ იარსებებდა არავითარი მემკვიდრეობითობა მეცნიერული თეორიების განვითარებაში და, მაშასადამე, არ იარსებებდა არც მეცნიერული პროგრესი. მეცნიერების განვითარების ისტორია ლაპარაკობს კუნის ამ მოსაზრების წინააღმდეგ და არა მის სასარგებლოდ.

ობონენტების საწინააღმდეგოდ კუნი აცხადებს: „ფაქტიურად მე არასოდეს არ ვეთანხმებოდი იმას, რომ ჩემი პოზიცია წარმოადგენს ირაციონალიზმის დაცვას მეცნიერებაში“ [7, გვ. 273]. მაგრამ ეს მტკიცება დამაჯერებელი არ არის და ფაქტობრივი ვითარება სულ სხვას ვეუბნება. სწორედ ამიტომ კუნის კრიტიკოსები დაბეჯითებით „ბრალს დებენ“ კუნის თეორიას ირაციონალიზმში, მაგალითად, კ. პოპერი წერს: „მე არ ვეთანხმები იმ აზრს, რომ თითქოს ნიუტონის მიზიდულობის თეორიიდან აინშტაინზე გადასვლა იყო „ირაციონალური ნახტომი“. მათ შორის უფთოდ კავშირია“ [4, გვ. 17]. ი. ლაკატოსი აღნიშნავს, რომ კუნის თეორიის მიხედვით, ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა მისტიკური შეთანხმება (is a mystical convention), რომელიც გონების კანონებს არ ექვემდებარება. ის მთლიანად სოციალური ფსიქოლოგიის ფარგლებში თავსდება და მას რელიგიური ცვლილებების ხსიათი აქვს [12, გვ. 93].

კუნს აკრიტიკებდნენ არა მხოლოდ ირაციონალიზმისა და მისტიკის გამო, არამედ ამ თეორიის შიგნით არსებული ზოგიერთი ცნების მრავალმნიშვნელოვნად ხმარების გამოც, რაც, თავის მხრივ, სხვა გაუგებრობებს იწვევს. ასე მაგალითად, მარგარეტ მასტერმანი სტატიაში წერს, რომ კუნი პარადიგმის ცნებას 21 მნიშვნელობით ხმარობს [13, გვ. 61].

კუნის პრინციპმა პარადიგმების შეუთავსებლობის შესახებ განსაზღვრა მისი ანტიისტორიზმიც და ინტერნალიზმიც. მართალია, კუნი აღიარებს ნორმალური მეცნიერების შიგნით ცოდნის ისტორიულობას, მაგრამ ეს არაა მთავარი. მთავარია მეცნიერული თეორიების არაისტორიულობის აღიარება, რამაც უარყოფითად იმოქმედა თვითონ კუნის მიერ შემოთავაზებული კონცეფციის საყოველთაოობაზე.

როგორც ვთქვით, კუნმა კოირეს გავლენა განიცადა და ინტერნალიზმის პოზიციებზე დადგა. მეცნიერებას, მისი აზრით, განვითარების საკუთარი, იმანენტური პრინციპები გააჩნია. ის არაა დამოკიდებული სოციალ-ეკონომიკურ ფაქტორებზე. ამ უკანასკნელის უარყოფით ინტერნალიზმი, და სახელდობრ კუნის ინტერნალიზმი, ეწინააღმდეგება თვალსაზრისს, რომელიც მეც-



ნიერების განვითარების განმსაზღვრელ ფაქტორებად სოციალ-ეკონომიკურს მიიჩნევს, რა თქმა უნდა, იმანენტური მიზეზების აღიარებით.

შემოიტანა რა ნორმალური მეცნიერების ცნება, კუნმა მეცნიერული მოღვაწეობა წარმოიდგინა როგორც მკაცრად დეტერმინირებული პროცესი. ნორმალური მეცნიერება ნორმების დაწესებით ფაქტობრივად დალატობს მეცნიერულობის პრინციპს, რაც მეცნიერთა შემოქმედებით თავისუფლებაში გამოიხატება და რასაც მარქსიზმი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს.

უოტკინსი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ნორმალური და არანორმალური მეცნიერების ცნებების შემოტანა სულ ზედმეტია; ნორმალურა მეცნიერება არაპროდუქტიულია, ახალს არაფერს არ იძლევა, ნორმალური მეცნიერება რელიგიას ჰგავს, ხოლო მეცნიერული საზოგადოებრიობა — რელიგიურ საზოგადოებრიობას, — დასკვნის უოტკინსი [15, გვ. 31, 33.].

ტულმინის აზრით არ არსებობს განსხვავება ნორმალურსა და არანორმალურ მეცნიერებას შორის. კუნმა თავდაპირველად მკვეთრი ზღვარა გაავლო მათ შორის, შემდეგ კი შეარბილა. ეს კუნის არათანმიმდევრობაა. ნორმალურ მეცნიერებებს შორის აბსოლუტური საზღვრები არ არსებობს.

ფაქტობრივად კუნმა უარყო მეცნიერების განვითარების ობიექტური კანონზომიერების არსებობა. ის არ იძლევა მეცნიერულობის ობიექტურ კრიტიკრიუმს, არამედ მხოლოდ აღწერს მეცნიერების განვითარების მსვლელობას. კუნის პასუხობს კითხვაზე: „როგორ“ და არა „რატომ“?

როდესაც პარადიგმების ცვლილება ხდება, მაშინ მეცნიერი ორი პარადიგმიდან ერთ-ერთს აღიარებს. მაგრამ აღიარების კრიტერიუმს, კუნის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ არჩევანი წარმოადგენს. გარდამავე პერიოდში მეცნიერს უჩნდება ახალი პარადიგმის ღირებების რწმენა, რწმენა იმისა, რომ ახალ პარადიგმას შესაძლოა გადაწყვიტოს ის საკითხები, რაც ძველმა ვერ შეძლო. გარდა ამისა, არავითარი ლოგიკური კრიტერიუმი არ არსებობს იმისათვის, რომ უარი ეთქვათ ერთ თეორიაზე და მივიღოთ მეორე. „ახალი რწმენის შემოღება“ (კუნის) არ უარყოფს რაციონალურ დასკვნებს. ამ დასკვნებსაც ღირებულებითი მნიშვნელობა აქვს: ნაყოფიერება, სიზუსტე, სიმარტივე (იგულისხმება მეცნიერული თეორია); ისინი არ წარმოადგენენ არჩევის მეთოდოლოგიურ წევებს.

რწმენის შემოტანით კუნს რელიგიური მომენტი შემოეპარა, მომენტი, რომელიც ლოგიკის ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს და მეცნიერულობის სფეროში ვერ ეტევა. როგორც ლაკატოსი აღნიშნავს, „კუნის პოზიციია რელიგიური მანიაკის ძირითად პოლიტიკურ კრედოს წარმოადგენს“ [12, გვ. 93].

ნეოპოზიტივისტური მეცნიერების ფილოსოფიის ძირითადი დებულებების უარყოფამ, ემპირიული მოცემულობებისა და დაკვირვების ენის ასეთმა იგნორირებამ ახალი მიმდინარეობის წარმომადგენლები, ხშირ შემთხვევაში, სუბიექტივიზმამდე მიიყვანა. სიტუაციის სტრუქტურულმა სირთულემ, რაც მეცნიერული ტრადიციების გზის გააზრებისას გამოვლინდება, კუნი და ზოგიერთი სხვა პოსტპოზიტივისტი მეცნიერების განვითარების ობიექტური ლოგიკის არსებობის უარყოფამდე მიყვანა. კუნი მეცნიერულ პროგრესს აღწერს, როგორც მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრების თანხმობას, ხოლო პროგრესის სხვა კრიტერიუმის არსებობას უარყოფს. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა მეცნიერული პროგრესის უარყოფა. მეცნიერულობის კრიტერიუმი აქ სუბიექტურ არჩევანზე დამოკიდებული. ეს ნიშნავს, რომ კუნი მეცნიერების ფსიქოლო-

გისტურ-სუბიექტივისტურ ახსნას იძლევა, რაც არსებითად მეცნიერების უარყოფა და არა მისი დასაბუთება.

ეს გარემოება აშკარად საბუთდება თუნდაც კუნისა და პოპერის კამათიდან. პოპერი მეცნიერების ლოგიკის მომხრეა (მისი პირველი წიგნის სახელწოდებაა „გამოკვლევის ლოგიკა“). აქ მას გარკვეული პოზიტივისტური ტრადიციებიც ამძიმებს. პოზიტივისტები ხომ მეცნიერების ლოგიკაზე ამხვილებდნენ ყურადღებას და მეცნიერების ისტორიას ივიწყებდნენ. სამაგიეროდ კუნი სასწორს მეორე მხარეზე ხრის. ის მეცნიერების ფსიქოლოგიაზე ლაპარაკობს და ლოგიკას თითქმის სავსებით უარყოფს. ლოგიკიზმი, რასაკვირველია შეცდომაა; მაგრამ არანაკლებ შეცდომაა ფსიქოლოგიზმი, რომელსაც რელატივიზმად მივიყვართ. ამ შეცდომას კუნი თავს ვერ აღწევს. სწორედ ამიტომ სრულიად სამართლიანად შენიშნავს კ. სანაია, რომ „კუნის კონფეფციავში არ არის დაძლეული სუბიექტივისტური ელემენტები“ [2, გვ. 37].

კუნის თეორიის შემდეგი ნაკლი იმაში მდგომარეობს რომ მან, ინტერნალიზმის გავლენაში მყოფმა, მეცნიერების განვითარების სოციალური ფაქტორები დაივიწყა; მეცნიერული საზოგადოებრიობა არსებითად რეალური საზოგადოების გარეშე წარმოგვიდგა და არსებული სოციალური ვითარებისაგან მოწყვეტილი აღმოჩნდა. კუნი ცდილობს თავი დაიკვას ამ პრალდებისაგან და აღიარებს, რომ მის წიგნში („მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“) მართლაც „ცოტა რამ არის ნათქვამი ასეთი გარეგანი გავლენების შესახებ, მაგრამ ეს არ უნდა გავიგონო როგორც მათი არსებობის უარყოფა“ [10, გვ. XV]. „მართალია, მეცნიერებას ინდივიდი ქმნის, მაგრამ მეცნიერული ცოდნა არსებითად ჯგუფის პროდუქტია“ და მისი გაგება შეიძლება ჯგუფის გათვალისწინებით. ეს ნიშნავს, რომ ჩემი თვალსაზრისი „ღრმად სოციალურია“ [10, გვ. XX].

მაგრამ ეს „თავის მართლება“ დამაჯერებელი არ არის; ფაქტია ის, რომ კუნის ზემოხსენებულ წიგნში მეცნიერების სოციალური გენეზისი, თუ მეტი არა, უკანა პლანზე მიანიც დგას.

ამრიგად, კუნის კონფეფციის კრიტიკა ამ მხრივ სამართლიანია. მეცნიერული საზოგადოება ფაქტობრივად მოწყვეტილია ადამიანთა საზოგადოებას. თორენეტების აზრით, კუნი ცდილობს წარმოადგინოს მეცნიერული საზოგადოებრიობა როგორც „ჩაკეტილ გონებათა ჩაკეტილი საზოგადოება“. კუნის კრიტიკოსებს მიუღებლად მიაჩნიათ ის დებულებაც, რომ ნორმალური მეცნიერების სფეროში მეცნიერთა მოღვაწეობა „თავსატყუების“ გადაჭრავს დაიყვანება. ფეიერაბენდი წერს, რომ კუნის ნებისმიერი დებულება ძალაში დარჩება, თუ უარყოფთ „ნორმალური მეცნიერების“ ცნებას და მის ნაცვლად ვიხმართ ტერმინს: „დამნაშავეთა კარგად ორგანიზებული საზოგადოებრიობა“. ნებისმიერი მტკიცება, რომელსაც ის მეცნიერების მიმართ ხმარობს, სეიფის მძარცველთა მიმართაც გამოდგება. კუნის მიერ მეცნიერული საზოგადოებრიობის დახასიათება მძარცველთა „ორგანიზაციის“ დასახასიათებლადაც გამოდგება, კუნს მხედველობიდან გამოორჩა მეცნიერების მიზანი — დასკვნის ფეიერაბენდი.

კუნის თეორია არაა თანამიმდევრული. იგი მრავალ შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს. კუნი არათანამიმდევრობას იჩენს ნეოპოზიტივიზმისა და პოპერის კრიტიკისას. პარადიგმების ცვლილების თეორია, რაც კუნთან ძირითადია, უნაკლო არაა არა მხოლოდ ირაციონალიზმის მხრივ, არამედ წარმო-

შობის აზრითაც. სამართლიანად შენიშნავს უოტკინსი, პარადიგმები ყოველთვის როდი წარმოიშობა; მაგალითად, ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე მატერიის შესახებ არც ერთი პარადიგმა არ წარმოშობილა [15, გვ. 34].

კუნის ნორმალური მეცნიერების ცნება, პოპერის აზრით, კიდევ ერთ საშიშროებას შეიცავს. სახელდობრ, იგი სწავლულებს დოგმატიზმისაყენ უბიძგებს და კრიტიკული აზროვნების განვითარებას ხელს უშლის; უნივერსიტეტის მეცნიერები კრიტიკულად უნდა იყვნენ განწყობილი მეცნიერების მოცემული დონის მიმართ. ნორმალური მეცნიერი კი, კუნის მიხედვით, დოგმატიკოსი უნდა იყოს, იგი მოქმედებს არაკრიტიკულად, მიზეზების ძიების გარეშე. ამაშია კუნის თეორიის საშიშროება და მისი შეცდომა [14, გვ. 52, 53].

კუნის მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურის თეორიის ძირითადი ცნებები ცოდნის არაკუმულაციური განვითარების იდეას ემსახურება, რაც კუნისათვის აგრეთვე ძირითადია. მეცნიერების ისტორიის ანალიზის საფუძველზე კუნმა ბევრი საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა მეცნიერული რევოლუციების შესახებ. თვითონ მეცნიერული რევოლუციის ცნებაც დადებითი მომენტია კუნის თეორიაში, რომელიც ეხმაურება ვ. ი. ლენინის მოძღვრებას მეცნიერების განვითარების პროცესში კრიზისული სიტუაციების წარმოშობისა და ამ გზით მეცნიერული რევოლუციის შესახებ. კუნმა მიუთითა მეცნიერული თეორიების ცვლილებების აუცილებლობაზე, მოგვცა ამ ცოდნის განვითარების ზოგიერთი თავისებურების მეცნიერული ახსნა, კერძოდ, მან აჩვენა, რომ მეცნიერების განვითარების ისტორია არაა ცოდნის უბრალო დაგროვება; მექანიკური ჯამი, არამედ იგი ისტორიულ განვითარებას ექვემდებარება და იცვლება მხოლოდ შინაგანი წინააღმდეგობის გაცნობიერების შედეგად: მეცნიერებას თავისი სპეციფიკური, განვითარების იმანენტური კანონები გააჩნია, რომლის აუცილებლობაზე დიალექტიკური მატერიალიზმიც მიუთითებს. მართალია, კუნმა არა მარტო ვერ გადაჭრა ყველა მის მიერ (ან მანამდე) დასმული პრობლემა, არამედ თვითონ ეს პრობლემებიც ყოველთვის არ არის ზუსტად ჩამოყალიბებული, მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ბევრი საკითხის გადაწყვეტაში იგი უთუოდ ორიგინალურია.

### А. Ш. КУКНИИ

## КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Т. КУНА

### Резюме

В статье дается критическое изложение основных принципов методологической концепции Т. Куна с оценкой их положительных и отрицательных сторон. В частности, утверждается, что методология Т. Куна не в состоянии показать диалектический путь развития знания. Вместе с тем показана необходимость диалектической материалистической переработки «рационального зерна» методологии Т. Куна.

## ლიტერატურა

1. ლენინი ვ. ი., მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბ., ტ. 14.
2. სანაია ვ. რა არის მეცნიერული შემეცნების ლოგიკა, თბ., 1979.
3. Архив К. Маркса и Фр. Энгельса. Т. 2 (7). М., 1933.
4. Грязнов Б. С., Садовский В. Н. Проблемы структуры и развития науки в «Бостонских исследованиях по философии науки». В сб.: «Структура и развитие науки», М., 1970.
5. Дюгем П., Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910.
6. Кун Т., Структура научных революций. М., 1977.
7. Кун Т., Замечания на статью И. Лакатоса. В сб.: «Структура и развитие науки», М., 1978.
8. Панин А. В., Диалектический материализм и постпозитивизм. М., 1981.
9. Koskelmans J., Reflections on Lakatos' Methodology of Scientific Research Programmes. In: The Structure and Development of Science (ed. G. Radnitzky and G. Andersson), 1979.
10. Kuhn Th. S., The Essential Tension. Chicago and London, 1977.
11. Kuhn Th. S., Logik of Discovery or Psychology of Research. In: P. A. Schilpp (ed.) The Philosophy of K. R. Popper. La Salle, 1974.
12. Lakatos I., Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.
13. Masterman M., The Nature of a Paradigm. In: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.
14. Popper K., Normal Science and its Dangers. In: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.
15. Watkins J., Against „Normal Science“. In: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.

წარმოადგინა საქათველოს სსრ მეცნიერებ.თა  
 აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



კონსტანტინე მებრძული

დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის  
პრობლემა კანტის ცნებათა ანალიტიკაში

ე. ი. ლენინის ფილოსოფიურ შრომებში არაერთხელ ვხვდებით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ გამოთქმულ აზრს. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რაც ამ პრობლემაზე მის მსჯელობებს ახასიათებს, ამ იგივეობის ისტორიულ განხილვაში მდგომარეობს. ამ იგივეობაზე მსჯელობდა იგი ჰეგელთანაც და მარქსთანაც, როცა წერდა, რომ „«კაპიტალში» გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია მატერიალიზმისა (არაა საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა), რომელმაც ყოველივე ძვირფასი ჰეგელისაგან აიღო და ეს ძვირფასი წინ წასწია“ [5, 326]. და როდესაც საკითხს ამ ასპექტში ვიხილავთ, მიზნად ვისახავთ გავარკვიოთ, უძლოდა თუ არა რაიმე წინ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის გაიგივებას ჰეგელთან. ჩვენი აზრით, ამ პროცესს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში უნდა გავაღწევოთ თვალს. დასაწყისს კანტთან ვხვდებით. როგორც ცნობილია ბევრი რამ, რაც მასთან იწყება, ჰეგელთან განვითარებულადაა მოცემული. ასე უნდა იყოს, ალბათ, ამ შემთხვევაშიაც. გასაგებია, რომ საკითხი ფართოა. ამიტომ ამჯერად „ცნებათა ანალიტიკით“ ვიფარგლებით.

კანტის ტრანსცენდენტალური მოძღვრება სივრცესა და დროზე მისი შემეცნების თეორიის ერთ-ერთი მთავარი ნაწილია. დროისა და სივრცის მასში მოცემულ გავებას ემყარება ის გარემოება, რომ სინთეზური შემეცნება არ გადის გრძობათა საგნების ფარგლების მიღმა, აქვს მნიშვნელობა მხოლოდ გამოცდილების ობიექტებისათვის, მას ემყარება შემეცნების ბუნების გავება კანტთან და საგნობრივი ლოგიკის თავისებურება.

ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას კანტი ჩვენი ცოდნის წყაროების შესახებ მსჯელობით იწყებს; აღნიშნავს, რომ ცოდნა წარმოდგება სულის ორი წყაროდან. პირველი მათგანი არის წარმოდგენების მიღების უნარი, შთაბეჭდილებათა რეცეპტულობა, მეორე — ამ წარმოდგენების მეშვეობით საგნის შემეცნების უნარი, ცნებათა სპონტანობა. მთელი ჩვენი შემეცნების ელემენტები არიან მჭვრეტელობა და ცნება. ჟურთმანეთოდ, ცნებები მათი შესაბამისი მჭვრეტელობის გარეშე და მჭვრეტელობანი ცნებათა გარეშე, ცოდნას ვერ იძლევიან. თუ რეცეპტულობა სულის მიერ წარმოდგენათა მიღების უნარია, შემეცნების სპონტანობა არის განსჯა. მჭვრეტელობა გრძობადია და განსჯა გრძობადი მჭვრეტელობის საგნის გააზრების უნარი. ისინი ერთნაირად აუცილებელი და მნიშვნელოვანია შემეცნებაში. „გრძობელობის გარეშე არც ერთი საგანი არ მოგვეცემოდა, ხოლო განსჯის გარეშე არც ერთი არ გაიზრება. აზრები უშინაარსოდ ცარიელია, მჭვრეტელობანი უცნებოდ ბრმა“ [8, 75].

ამიტომ აუცილებელია, რომ შემეცნების პროცესში ცნებები გრძობადად იქცნენ, ანუ მათ საგანი მჭკრეტელობაში უნდა შეუერთდეს, ხოლო მჭკრეტელობანი იქცნენ განსჯისეულად, ანუ ცნებებს დაქვემდებარონ. ეს ორი უნარი ერთმანეთს ფუნქციებს ვერ გაუცვლიან, განსჯა ვერ განჭვრეტს, გრძობა ვერაფერს ვერ გაიაზრებს. ამიტომ თუ მგრძობელობის წესთა შესახებ მეცნიერება არის ესთეტიკა, მისგან განსხვავებული განსჯის წესთა შესახებ მეცნიერება არის ლოგიკა. ასე ესმის კანტს საერთოდ ლოგიკის ცნება, რომელსაც ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ცნებას უპირისპირებს.

კანტი აღნიშნავს, რომ განსჯის წესთა შესახებ მეცნიერება, ანუ ლოგიკა მისი ზოგადი სახით აზროვნების უპირობოდ აუცილებელ წესებს შეიცავს, განსჯის ყოველი გამოყენება განსჯის საშუალებით ხდება. ამ ლოგიკისათვის არა აქვს მნიშვნელობა საგანთა რაიმე განსხვავებას. ეს ლოგიკა წმინდაა, რადგან იგი განყენებას ახდენს ყველა ემპირიული პირობისაგან, რომლებშიც კი მოქმედებს ჩვენი განსჯა. ესენია გრძობათა ზეგავლენა, წარმოსახვის თამაში, მეხსიერების კანონები, მიდრეკილებანი და ა. შ. „ამრიგად, ზოგად, მაგრამ წმინდა ლოგიკას საქმე აქვს მხოლოდ a priori პრინციპებთან და განსჯისა და გონების კანონთა, ოღონდ მხოლოდ მისი ფორმალური გამოყენების თვალსაზრისით, შინაარსი შეიძლება იყოს ნებისმიერი (ემპირიული, ან ტრანსცენდენტალური)“ [8, 76]. ეს იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი ლოგიკა განყენებას ახდენს განსჯითი შემეცნების ყოველგვარი შინაარსისაგან და მისი საგნების განსხვავებულობისაგან, აქვს რა საქმე აზროვნების მხოლოდ წმინდა ფორმასთან.

მაგრამ, კანტის აზრით, ვინაიდან მჭკრეტელობანი არსებობენ წმინდა და ემპირიული, ამიტომ შეიძლება განსხვავებულებად სავანთა წმინდა და ემპირიული აზროვნება. ამ საფუძველზე მსჯელობს იგი ისეთი ლოგიკის არსებობის შესახებ, „რომელშიც არ ხდება შემეცნების ყოველგვარი შინაარსისაგან განყენება“ და რომელიც, ზოგადი ლოგიკისაგან განსხვავებით, განიზილავდა აგრეთვე ცოდნის წარმოშობასაც. ასეთ ლოგიკას კანტი უწოდებს ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას. როგორც ვხედავთ, ჩვენ აქ ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობასთან გვაქვს საქმე, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა იხილავს აგრეთვე ცოდნის წარმოშობას. აქ გვაქვს აგრეთვე დიალექტიკის ელემენტები შემეცნების თეორიასა და ლოგიკაში, და მათთან ამ ელემენტების დამთხვევა-გაიგივება, რაც შემდეგ გამოჩნდება. ცხადია, აქ უარყოფითი დიალექტიკა არ იფულისხმება.

ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას კანტი ჰყოფს ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკად და ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკად. ეს დაყოფა ემყარება სავანთა დაყოფას ნოუმენებად და ფენომენებად. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა განსჯის წესების შესახებ მეცნიერებაა. თუ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა მგრძობელობას გამოაკალკევებს, ტრანსცენდენტალური ლოგიკაში ხდება განსჯის გამოკალკევა და ჩვენი ცოდნიდან „აზროვნების მარტო იმ ნაწილის გამოყოფა“, რომელსაც სათავე „მხოლოდ განსჯაში“ აქვს. ესაა წმინდა ცოდნა და მისი გამოყენება ემყარება პირობას, რომ ის საგნები, რომლებზედაც ეს ცოდნა გამოიყენება, მჭკრეტელობაშია მოცემული. და ეს იმითაა განპირობებული, რომ მჭკრეტელობის გარეშე ჩვენი შემეცნება ობიექტებს მოკლებულია და ამიტომ ცარიელია. მსჯელობს რა ამ საკითხების შესახებ, კანტი წერს: „ამრიგად, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ნაწილი, წმინდა განსჯითი შემეცნების საწყის ელემენტებს და იმ პრინციპებს რომ გადმოსცემს, ურამ-

ლისოღაც არსად არავითარი საგნის გააზრება არ შეიძლება, არის ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა და ამავე დროს ჭეშმარიტების ლოგიკა, რადგან მას არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს არავითარი შემეცნება ისე, რომ ამავე დროს ყოველგვარი შინაარსი არ დაკარგოს, ე. ი. ყოველგვარი მიმართება რაიმე ობიექტზე, მაშასადამე, ყოველგვარი ჭეშმარიტება“ [8, 80]. აქ წმინდა. ზოგადი ლოგიკისაგან განსხვავებით, ჭეშმარიტების კრიტერიუმის თვალსაზრისით სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. აღიარებულია ჭეშმარიტება, როგორც ჩვენი შემეცნების შესატყვისობა, მიმართება ობიექტზე. ეს ლოგიკა არის ჭეშმარიტების ლოგიკა, რადგან ჩვენს ცოდნას ობიექტთან მიმართებაში, საჯანთან მიმართებაში, შესაბამისობაში განიხილავს, იგი საგნობრივი, შინაარსობრივი ლოგიკაა.

ანალიტიკა კანტთან a priori ცოდნის დანაწევრებაა წმინდა განსჯითი შემეცნების ელემენტებად. ესაა პირველსაწყისი ცნებათა სისტემა, რომელიც განსჯის ველს მთლიანად ავსებს. იგი ამას მეცნიერების სისრულედ თვლის და შესაძლებლად მიაჩნია ეს სისრულე „განსჯითი შემეცნების მთლიანობის იდეით“, რომ იგი „სისტემად შეიკვრება“ და იქნება „თავისთავად მულმივი, თვითკმარი ერთიანობა“. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ამ ნაწილში შეიცავს წმინდა განსჯით ცნებებსა და ძირითად დებულებებს.

|||||

ცნებათა ანალიზი კანტს განსჯითი უნარის დანაწევრებად მიაჩნია და იკვლევს a priori ცნებების შესაძლებლობას, ეძებს მათ განსჯაში, როგორც მათი დაბადების ადგილში. იგი თვლის, რომ წმინდა განსჯის ცნებები მასში მოცემულია მზა სახით, ვითარდებიან გამოცდილების საბაბით და წარმოიდგინებან განსჯის მიერ წმინდა სახით, განთავისუფლებული ემპირიულისაგან.

კანტი აღნიშნავს რომ წმინდა ცნებები წარმოიშობიან განსჯიდან როგორც აბსოლუტური ერთიანობიდან წმინდად და შეურევლად და ერთი პრინციპით უნდა იქნენ გამოძიებული როგორც ერთმანეთთან დაკავშირებულნი. ის გადადის განსჯის ლოგიკური გამოყენების განხილვაზე და ავითარებს აზრს, რომ განსჯის შემეცნება არის ცნებითი, დისკურსიული და არაინტუიციური. ეს განხილვა შემდეგი შინაარსისაა: „ყველა მჭკრეტელობა, როგორც გრძნობადი, დამყარებულია აფექციებზე, ცნებები კი, მაშასადამე, ფუნქციებზე. ფუნქციად კი მე მესმის მოქმედების ისეთი ერთიანობა, რომელიც სხვადასხვა წარმოდგენებს ერთი საერთო წარმოდგენის ქვეშ მოაწესრიგებს. ამრიგად, ცნებები დაფუძნებულია აზროვნების საონტანობაზე, ისე, როგორც გრძნობადი მჭკრეტელობანი შთაბეჭდილებათა რეცეპტულობაზე. შესაძლებელია ამ ცნებათა მხოლოდ ერთი გამოყენება განსჯის მიერ: მათი საშუალებით იგი მსჯელობს. რადგან არც ერთი წარმოდგენა, გარდა მხოლოდ მჭკრეტელობისა, უშუალოდ არ ეხება საგანს, ამიტომ ცნება უშუალოდ საგანზე არასოდეს არ არის მიმართული, არამედ მის შესახებ რომელიმე წარმოდგენაზე (სულ ერთია, მჭკრეტელობა იგი თუ კვლავ თვით ცნება). ამრიგად, ცნება არის საგნის შუალაობითი ცოდნა, მაშასადამე, მისი წარმოდგენის წარმოდგენა“ [8, 83]. ფუნქცია აქ აზროვნების მოქმედების ერთიანობაა, რომელიც მრავალ წარმოდგენას აერთიანებს ერთი საერთო წარმოდგენის ქვეშ; მრავალ წარმოდგენას მოიცავს ერთი წარმოდგენა, ერთი ცნება. ცნებას განსჯა იყენებს მსჯელობაში, რომელიც საგნის შუალაობითი ცოდნაა, რადგან ცნება უშუალოდ არასოდეს არაა მიმართული საგანზე. აქ ჩვენ შემეცნების თეორიის, ლოგიკისა და დია-

ლექტიკის ელემენტების იგივეობასთან გვაქვს საქმე. აღნიშნული ფუნქცია ლოგიკური ბუნებისაა, მისი მოქმედება ლოგიკურია, ლოგიკური ხასიათისაა და იგი ამავე დროს შემეცნების განხორციელებაა, ცოდნის წარმოშობაა. ამასთან მათ დიალექტიკური მომენტიც ემთხვევა. და ეს მიუხედავად იმისა, რომ აქ „ტრადიციულ, ფორმალურ — ლოგიკურ ანაქრონიზმსაც“ ვხვდებით [7, 78]. რაშია იგი, ეს მომენტი? ცნებაში მრავალი წარმოდგენაა გაერთიანებული, ან მჭკრეტელობითი ანდა ცნებითი ხასიათისა; ეს ერთიანობა დიალექტიკურია, განსხვავებულია ერთიანობაა. ამ ერთიანობაში შემავალი წარმოდგენები თვითონ დიალექტიკური ელემენტის შემცველია, ამასთან უღრესად მნიშვნელოვანისა; კერძოდ, ისინი თავის თავში მჭკრეტელობის, ე. ი. უშუალოდ საგანზე მიმართული წარმოდგენების ერთიანობას შეიცავენ. ამის გამო ლოგიკა საგნობრივი ლოგიკაა. აქ ლაპარაკია არა აზროვნების, ლოგიკის ცარიელ ფორმებზე, რომელნიც შინაარსისაგანაა დაცლილი და მასთან არავითარი კავშირი არა აქვთ, არამედ ცნებებზე ამ შინაარსთან ერთიანობაში, ლაპარაკია ცოდნის წარმოშობაზე, რასაც ზოგადი ლოგიკა არ განიხილავდა. გრძნობადი მასალისაგან, წარმოდგენებიდან მუშავდება ცნება, იგი გრძნობად (წმინდა ემპირიულ) მჭკრეტელობასთანაა დაკავშირებული, თუმცა აზროვნების სპონტანობის ემყარება. ვარდა ამისა, აქ ვხვდებით უშუალო და შუალობითი ცოდნის დიალექტიკის მომენტს სრულიად გარკვეულად, რომელიც განვითარებულად გვევლინება შემდგომ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით ჰეგელთან. ყოველივე ის, რაც აქ აღნიშნეთ, უფრო ნათლად დასტურდება კანტის მსჯელობის გაგრძელებაში იქვე იმავე საკითხზე. იგი წერს: „ყოველ მსჯელობაში არის ცნება, რომელსაც ძალა აქვს მრავალი წარმოდგენისათვის, და ამ მრავალთა შორის მოიცავს იმ მოცემულ წარმოდგენასაც, თავის მხრივ უშუალოდ საგანს რომ ეხება. ასე, მაგალითად, მსჯელობაში: ყველა სხეული იყოფა, დაყოფადობის ცნება ეხება აგრეთვე სხვა განსხვავებულ ცნებებსაც“. მაგრამ აქ იგი განსაკუთრებით სხეულის ცნებაზეა მიმართული, ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ეხება ჩვენთვის მოცემულ მოვლენებს. ამრიგად, ეს საგნები დაყოფადობის ცნების საშუალებით წარმოიდგინება. ამის მიხედვით, ყველა მსჯელობა ჩვენს წარმოდგენათა შორის ერთიანობის ფუნქციაა, რადგან საგნის შესამეცნებლად, სახელდობრ, უშუალო წარმოდგენის ნაცვლად, გამოიყენება უფრო მაღალი წარმოდგენა, რომელიც ამ უშუალო წარმოდგენას და კიდევ სხვა მრავალს მოიცავს და მით ბევრი შესაძლო ცოდნა ერთდება“ [8, 83]. როგორც ვხედავთ, ეს სიტყვები ჩვენს მიერ ზემოთ ნათქვამს კიდევ უფრო ცხადყოფენ.

ავითარებს რა ამ აზრს, კანტი აღნიშნავს, რომ განსჯის ყველა მოქმედება შეგვიძლია დავიყვანოთ მსჯელობებზე, რომ განსჯა მსჯელობის უნარია, აზროვნების უნარია, აზროვნება კი ცნებით შემეცნება. განსჯის ლოგიკურ ფუნქციებს მსჯელობებში ფორმის მიხედვით კანტი ოთხად ყოფს, რომელთაგან თითოეული შეიცავს სამ მომენტს. 12 ლოგიკური ფუნქცია ამოწურავს განსჯის ლოგიკურ ფუნქციათა რაოდენობას.

უღრესად მნიშვნელოვანია ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით სინთეზის ცნების შინაარსის გარკვევა კანტის მიერ, როდესაც იგი განიხილავს საკითხს წმინდა განსჯითი ცნებების, კატეგორიების შესახებ. აქ ისევ განასხვავებს იგი ზოგადი ლოგიკისაგან ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას, რომელსაც გრძნობადობის მრავალფეროვნება მოცემული აქვს ტრანსცენდენტალური ესთეტიკისაგან,



რაც მასალაა წმინდა განსჯითი ცნებებისათვის. მისი აზრით, აზროვნების სპონტანობა მრავალფეროვანის რაიმე წესით გავლას, ათვისებას, დაკავშირებას მოითხოვს, რისი განხორციელებაც სინთეზია და ცოდნას იძლევა. სინთეზი ან წმინდაა, ან ემპირიული და ცოდნის პირველწყაროა. მოვიყვანოთ ვრცელი, მაგრამ აუცილებელი ამონაწერი: „სინთეზი საერთოდ, როგორც შემდეგში დავინახებთ, არის შიშველი მოქმედება წარმოსახვის უნარისა, სულის ბრმა, თუმცა აუცილებელი ფუნქციისა, ურომლისოდაც საერთოდ არაერთი ცოდნა არ გვექნებოდა, თუმცა ჩვენ იშვიათად ვაცნობიერებთ ამას. ოღონდ, ამ სინთეზის ცნებაზე მიყვანა განსჯის ფუნქციაა, რითაც იგი პირველად გვაძლევს ცოდნას ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით.

ზოგადად წარმოდგენილი წმინდა სინთეზი გვაძლევს წმინდა განსჯის ცნებას. მაგრამ ამგვარ სინთეზად მე მიმაჩნია ისეთი სინთეზი, რომელიც a priori სინთეზური ერთიანობის საფუძველს ემყარება;... ამრიგად, ამგვარი ცნების არსებობისას ერთიანობა მრავალფეროვანის სინთეზში აუცილებელია.

ანალიზურად სხვადასხვა წარმოდგენები ერთი ცნების ქვეშ მიიყვანება (ამ საქმიანობას ზოგადი ლოგიკა ასრულებს). ტრანსცენდენტალური ლოგიკა კი გვესწავლის არა წარმოდგენების, არამედ წარმოდგენათა წმინდა სინთეზის ცნებებში მოქცევას. უპირველესი, რაც ყოველი სავნის შემეცნების მიზნით აპრიორულად მოცემული უნდა იყოს, ეს არის წმინდა განკვერტის მრავალფეროვნება: ამ მრავალფეროვანის სინთეზი წარმოსახვის უნარის საშუალებით მეორეა, რაც მაინც ვერ იძლევა ცოდნას. ცნებები, რომლებიც ამ სინთეზს ერთიანობას ანიჭებენ და ამ აუცილებელი სინთეზური ერთიანობის წარმოდგენაში მდგომარეობენ, შეადგენენ მესამე პირობას მოცემული სავნის შესამეცნებლად და განსჯას ემყარებენ“ [8, 88]. კანტი ამის შემდეგ ლაპარაკობს სხვადასხვა წარმოდგენების ერთიანობაზე ერთ მსჯელობაში და სხვადასხვა წარმოდგენის წმინდა სინთეზის ერთიანობაზე ერთ მკვერტელობაში, რასაც ერთი და იგივე ფუნქცია ქმნის, ერთი და იგივე განსჯის მიერ ერთი და იგივე მოქმედებებით მსჯელობის ლოგიკური ფორმის შექმნაზე ცნებებში ანალიზური ერთიანობის საშუალებით და წარმოდგენებში ტრანსცენდენტალური შინაარსის შეტანაზე მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობის საშუალებით, რითაც წმინდა განსჯითი ცნებები ობიექტებს a priori ეხებიან და რაც ზოგად ლოგიკას არ ძალუძს გააკეთოს. როგორც ვხედავთ, აზრთა მთელ ამ მსჯელობაში უფრო მეტად ისახება ლოგიკის, შემეცნების თეორიისა და დიალექტიკის ელემენტების იგივეობა-დამთხვევა, და ის, რაც ზემოთ ითქვა ამ მხრივ, სწორედ ამ მსჯელობის საფუძველზე ითქვა. მართალია, იქ განსჯის ლოგიკურ ფუნქციებზე მსჯელობის დროს, კანტი ლაპარაკობდა განსჯის ანალიზურ მოქმედებაზე და ასეთ მოქმედებას ზოგადი ლოგიკის საქმიანობად თვლიდა, ჩვენ მაინც შეგვიძლო დიალექტიკის ელემენტებზე იქაც გველაპარაკა, ვინაიდან წარმოდგენების ანალიზური ერთიანობა ემყარება წარმოდგენების სინთეზურ ერთიანობას. ზოგადი ლოგიკა, რომელიც ყოველგვარი შინაარსიდან განეყენება, კანტისათვის მიუღებელია, მაგრამ აზროვნება, განსჯა მაინც შეიცავს როგორც იმას, რასაც ზოგადი ლოგიკა განიხილავდა, ასევე იმას, რასაც ტრანსცენდენტალური ლოგიკა იძლევა. ამიტომ ზოგადი ლოგიკა აქ უგულებელყოფილი და გადაგდებული კი არაა, არამედ ტრანსცენდენტალური შინაარსით იცხება. განსჯა რომ ხასიათდება როგორც ანალიზური, ისე სინთეზური მოქმედებით და ერთი და იმავე ფუნქციით ქმნის მსჯელობის ლოგიკურ ფორმასაც ანალიზური ერთიანობის საშუალებით და წარმოდგენებშიც შეაქვს ტრანსცენდენტალური შინაარსი მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობის საშუალებით, ეს ერთი და იგივე განსჯაა.

ცნებები, რომელნიც მისი ანალიზური მოქმედების დროს იყო გამოყენებული, სინთეზური მოქმედების მიერ შექმნილი ცნებებია, ტრანსცენდენტალური შინაარსის მქონე ცნებებია, რომლებზეც მულამ ზემოქმედებს „საგანთა შესახებ წარმოდგენები“. ამ ერთი და იგივე განსჯის გავებაში აქვს კანტს ეს ერთიანობა და იგივეობა შემეცნების თეორიის, ლოგიკისა და დიალექტიკის ელემენტებისა, რის შესახებაც ზემონათქვამს ამ ამონაწერის საფუძველზე დავუმატებ შემდეგს: 1. აქ სრულიად ნათლად და გარკვეულად ლაპარაკია შემეცნებაზე, შემეცნების პროცესზე, რომელიც ზორციელდება წმინდა სინთეზით. აქ გარკვეულწილად მოცემულია მიმართება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტსა და შემეცნებელ სუბიექტს შორის [7, 76]; ამ უქანსკენდს მზა სახით მოეცემა მისგან დამოუკიდებელი, ობიექტური კანონზომიერების მქონე წინასწარ აგებული საგანი, რომელიც სულის არაცნობიერი მოქმედების შედეგია. ესაა სინთეზი, რომელიც ელემენტებს ცოდნად შეკრებს და შეიცავს ცოდნის პირველ წყაროს. აქ შემეცნების პროცესთან გვაქვს საქმე; ამ შემეცნებაში ხდება იმ გზის გავლა, რაც საგნის აგებას მოხდა, განსჯა ახორციელებს ამ სინთეზის ცნებებამდე მიყვანას და პირველად იძლევა ცოდნას, უსინთეზოდ არ გვექნებოდა არაფიორი ცოდნა. საგნის შემეცნება აუცილებლად გულისხმობს იმას, რომ მოცემულია წმინდა განჭვრეტის მრავალფეროვნება, მისი სინთეზი წარმოსახვის უნარის მეშვეობით და ცნებები, რომელნიც ამ სინთეზს ერთიანობას ანიჭებენ, აქცივენ რა მას თავისთავში. ეს არის პირობება საგნის შემეცნებისა, ცოდნის მიღწევისა. 2. აქ დიალექტიკის ელემენტებთანაც გვაქვს საქმე (ამაზე ჰეგელიც მიუთითებდა). ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გაანალიზებულია სინთეზის კანტისებური გავების დიალექტიკური შინაარსი. ჩვენ მიერ მიუთითებული კანტის მსჯელობები პირდაპირ კაფავს გზას ჰეგელის დიალექტიკისაკენ. კანტის დიალექტიკაზე მეტყველებს ის, რომ მასთან წარმოდგენების სინთეზურ ერთიანობასთან, მათს დაკავშირებასთან გვაქვს საქმე. დიალექტიკაა ის, რომ სინთეზის ეს ერთიანობა გარკვეული ხასიათისაა, რასაც მას ენება ანიჭებს; ეს ერთიანობა აუცილებელი სინთეზური ერთიანობაა; მჭვრეტელობების, წარმოდგენების ერთიანობა აუცილებლობით ხასიათდება. დიალექტიკას შეიცავს ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა და ემპირიული სუბიექტის დამოკიდებულების აღნიშნული გავება [11, 176]. 3. მივლი ეს სინთეზური მოქმედება ლოგიკური ხასიათისაა; ვინაიდან მას ქმნის განსჯის იგივე ფუნქცია, რომელიც განსჯის ლოგიკურ ფორმას, მსჯელობის ლოგიკურ ფორმას ქმნის. ამიტომ ჰქვია მათ წმინდა განსჯითი ცნებები და აპრიორულად არიან მიმართული საგნებზე. აქ ლოგიკურ მოქმედებასთან გვაქვს საქმე, ვინაიდან ყოველი სინთეზი ცნებაში ექვევა, ცნება აწესრიგებს მას, აუცილებლობას ანიჭებს. ამასთან იმდენად წმინდა განსჯითი ცნება, რომელიც ლოგიკური ფუნქციაა და ა. შ. ვფიქრობ ძირითადად ასე უნდა იმსჯელოთ ამ ნაწილში შემეცნების თეორიის, ლოგიკის და დიალექტიკის ელემენტების იგივეობაზე კანტთან.

უფრო კონკრეტულად აპრიორული სინთეზის შესახებ კანტი მსჯელობს სხვა საკითხების განხილვის დროს. ვადაღის რა კატეგორიების ტრანსცენდენტალურ დედუქციაზე, იგი აღნიშნავს, რომ ცნებები a priori წარმოდგენენ გამოცდილებათა შესაძლებლობის აპრიორულ პირობებს; ამის ცხადყოფას კანტი დედუქციის მეშვეობით ცდილობს. იგი პირველ რიგში ავითარებს აზრს გრძნობადი მჭვრეტელობის მრავალფეროვნებაში კავშირის არსებობის შესახებ. გრძნობად მჭვრეტელობაში მოცემული გვაქვს მრავალფეროვანი, „მაგრამ მრავალფეროვანის კავშირი (...) საერთოდ არასოდეს არ შეიძლება ჩვენში გრძნობების საშუალებით შემოვიდეს და, მასთანადე,

არ შეიძლება ამავე დროს მასაც გრძნობადი მჭვრეტელობის წმინდა ფორმა შეიცავდეს, რადგან იგი წარმოდგენის უნარის სპონტანობის აქტია და რადგან მას, მგრძნობელობისაგან განსხვავებით, განსჯა უნდა დაიწყოს, ამიტომ ყოველგვარი კავშირი, — სულ ერთია, შეგნებული გვაქვს ჩვენ ის თუ არა, იქნება იგი მჭვრეტელობის მრავალფეროვანისა თუ სხვადასხვა ცნების კავშირი და იქნება მჭვრეტელობა გრძნობადი, თუ არაგრძნობადი, — განსჯის მოქმედებაა, რასაც ჩვენ საერთო სახელს სინთეზს დავარქმევთ, რათა ამით იმავე დროს ისიც აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ არაფერი არ შეგვიძლია წარმოვადგინოთ ობიექტში დაკავშირებულად ისე, რომ წინდაწინვე იგი ჩვენ დაკავშირებულნი არ გვქონდეს; ყველა წარმოდგენათა შორის კავშირი არის ერთადერთი, რომელსაც ობიექტი არ იძლევა და რომელიც შეიძლება მხოლოდ სუბიექტის მიერ შესრულდეს, რომ იგი მისი თვითმოქმედების აქტია [8, 100]. აქვე იმეორებს კანტი იმ აზრს, რომ განსჯა ვერაფერს დაშლის იქ, სადაც მან წინასწარ ვერაფერი დააკავშირა. ამ მსჯელობაში, როგორც ვხედავთ, პირველ რიგში ლაბარაკია სინთეზზე, რომელიც ობიექტურია, შექმნილია შემეცნებამდე ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მიერ და შემეცნებელი სუბიექტის მიერ ხორციელდება. ეს სინთეზი, კავშირი თვით ობიექტს არ ახასიათებს, იგი სპონტანობის აქტია, სუბიექტის თვითმოქმედების აქტია. კანტი აღნიშნავს, რომ კავშირის ცნება შეიცავს მრავალფეროვანისა და სინთეზის ცნებებს, მაგრამ იგი შეიცავს აგრეთვე ერთიანობის ცნებასაც, რადგან კავშირი არის მრავალფეროვანის სინთეზური ერთიანობის წარმოდგენა, ოღონდ ერთიანობა კავშირისაგან კი არ წარმოსდგება, არამედ კავშირი წარმოსდგება ერთიანობისაგან. ამ ერთიანობას იკვლევს კანტი აპერცეპციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის სახით. ეს ყველაზე რთული აღვილია მასთან და იგი ზემოთქმულთან ორგანულ კავშირშია. მისი აზრით, „მე ვაზროვნებ“ თან ახლავს ყველა ჩემს წარმოდგენას. მჭვრეტელობის მრავალფეროვნებას სუბიექტში აუცილებელი მიმართება აქვს „მე ვაზროვნებ“ — თან და ეს წარმოდგენა მგრძნობელობას არ განეკუთვნება, იგი სპონტანობის აქტია. ამ საკითხზე თავის აზრს კანტი შემდგომ ასე ავითარებს: „მე მას წმინდა აპერცეპციასაც ვუწოდებ, იმიტომ, რომ იგი თვითცნობიერებაა, რომელიც წარმოშობს წარმოდგენას, ... მის ერთიანობას თვითცნობიერების ტრანსცენდენტალურ ერთიანობასაც ვუწოდებ, რათა მის საფუძველზე a priori შემეცნების შესაძლებლობა აღინიშნოს“ [8, 101]. ეს წარმოდგენები მრავალფეროვანი მჭვრეტელობის სახით ჩემი არიან იმიტომ, რომ ერთ თვითცნობიერებაში, ჩემს თვითცნობიერებაში არიან. კანტი აღნიშნავს, რომ თავდაპირველი კავშირიდან ბევრი დასკვნა შეიძლება გავტოდეს. ეს დასკვნები, სახელდრო, შემდეგია: წმინდა მჭვრეტელობაში მოცემული მრავალფეროვანის ეს საყოველთაო იგივეობა წარმოდგენათა სინთეზს შეიცავს და შესაძლებელია სწორედ ამ სინთეზის ცნობიერებით. მისგან განსხვავებით სხვადასხვა წარმოდგენის თანმხლები ემპირიული ცნობიერება თავისთავად გაფანტულია და მიმართება არა გვაქვს სუბიექტის იგივეობასთან. იგივეობის მიმართება მხოლოდ იმით კი არ ხდება, რომ ყოველ ჩემს წარმოდგენას ვახლავარ ცნობიერებით; ამისათვის საჭიროა წარმოდგენა წარმოდგენას შევეუერთო და მათი სინთეზი გავაცნობიერო. ამას კანტი სინთეზურ ერთიანობას უწოდებს, რომელსაც ემყარება წარმოდგენების ანალიზური ერთიანობა. ეს უკანასკნელი გვაქვს ყოველ ცნებაში. იმის წყალობით, რომ მჭვრეტელობის მოცემულ მრავალფეროვნებას ვაერთებ ცნობიერებაში, შემოძლია წარმოდგენი ცნობიერების იგივეობა ამ წარმოდგენებში. ის გარემოება, რომ ერთ ცნობიერებაში ვწვდები მრავალფეროვანს, მრავალ წარმოდგენას, განა-

3. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 1

პირობებს ერთ თვითობას; სხვანაირად იმდენი თვითობა მექნებოდა, რამდენიც იქნებოდა წარმოდგენა. ამიტომ „...მჭვრეტელობათა მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობა, მოცემული a priori, თვით აპერცეპციის იგივეობის საფუძველია; აპერცეპციის იგივეობა a priori წინ უსწრებს მთელ ჩემს განსაზღვრულ აზროვნებას, მაგრამ კავშირი თვით საგნებში კი არაა მოცემული და მთვან, ვთქვათ, აღქმით კი არ გადმოიღება,... არამედ თვით კავშირია ფუნქცია განსჯისა, რომელიც თავად სხვა არაფერია, თუ არა იმის უნარი, რომ a priori დააკავშიროს და მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება აპერცეპციის ერთიანობას დაუქვემდებაროს. ეს პრინციპი არის მთელი ადამიანური შემეცნების ძირითადი დებულება“ [8, 102]. კანტის აზრით, ამრიგად, აპერცეპციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობით აპერიორულად ვაცნობიერებთ ჩვენს იგივეობრივ თვითობას მჭვრეტელობის მრავალფეროვნების მიმართ (ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია, რომელსაც დიალექტიკური შინაარსი აქვს, ლეტალიზებულად არის გაანალიზებული პროფ. გ. თევზაძის მიერ) [10, 290.]

კანტი ასაბუთებს გამოთქმულ აზრს შემეცნების აღნიშნული უმაღლესი ძირითადი პრინციპის შესახებ. იგი წერს, რომ ამ დებულებას ექვემდებარება მჭვრეტელობათა ყველა მრავალფეროვანი წარმოდგენა, რამდენადაც მათ უნდა შეეძლოს შეკავშირება ერთ ცნობიერებაში. სხვანაირად მათ არ ექნებოდათ აპერცეპციის აქტი და შეშეცნებას ადგილი არ ექნებოდა. შემდეგ იგი ასე ავითარებს მსჯელობას: „საერთოდ რომ ვთქვათ, განსჯა ცოდნათა უნარია. ცოდნა მდგომარეობს მოცემულ წარმოდგენათა ობიექტისადმი გარკვეულ მიმართებაში. ხოლო ობიექტი არის ის, რომლის ცნებაში გაერთიანებულია მოცემული მჭვრეტელობის მრავალფეროვნება. მაგრამ წარმოდგენათა ყოველგვარი გაერთიანება მოითხოვს ცნობიერების ერთიანობას მათს სინთეზში. ამრიგად, ცნობიერების ერთიანობა არის ის, რაც შეადგენს მხოლოდ წარმოდგენათა მიმართებას საგანზე, ე. ი. მათს ობიექტურ მნიშვნელობას, მაშასადამე, იმას, რომ ისინი ცოდნად იქცევიან და რაზეც (ამ ერთიანობაზე) თვით განსჯის შესაძლებლობაა დამყარებული.“

ასე რომ, პირველი წმინდა განსჯითი შემეცნება, რაზედაც მთელი მისი დანარჩენი გამოყენება დაფუძნებული და რაც ამავე დროს სრულიად დამოუკიდებელია გრძნობადი მჭვრეტელობის ყოველგვარი პირობისაგან, არის აპერცეპციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის ძირითადი დებულება“ [8, 103]. ავტორი ამ აზრის შემდეგნაირ ილუსტრაციას ახდენს: სივრცე, როგორც მჭვრეტელობის წმინდა ფორმა, ცოდნას არ იძლევა, იძლევა მხოლოდ a priori მჭვრეტელობის მრავალფეროვნებას შესაძლო ცოდნისათვის. კერძოდ, თუ მინდა ხაზის შეცნობა სივრცეში, იგი უნდა გავავლო და ამით ვანვახორციელო მრავალფეროვნების განსაზღვრული დაკავშირება; ესაა მოქმედების ერთიანობა და ამასთან ცნობიერების ერთიანობა (ხაზის ცნებაში). შედეგი კი ობიექტის შემეცნება. ამრიგად, ცნობიერების ერთიანობაში წარმოდგენები ცოდნად იქცევიან, მათი ობიექტის ცოდნად. განსჯა საერთოდ ამ ცოდნათა უნარია. პირველი წმინდა განსჯითი შემეცნება არის აპერცეპციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობის ძირითადი დებულება. მასზეა მთელი დანარჩენი განსჯითი შემეცნება დამყარებული, რომლის პირობებია გრძნობადი მჭვრეტელობა და განსჯის კატეგორიათა სისტემა, ცნობიერების ეს სინთეზური ერთიანობა.

კანტი არჩევს ცნობიერების ობიექტურ და სუბიექტურ ერთიანობას. ობიექტურია აპერცეპციის თავდაპირველი სინთეზური ერთიანობა, ანუ ტრანს-



ცენდენტალური ერთიანობა და მის საფუძველზე მჭკრეტელობის მრავალფეროვნება ობიექტის ცნებაში ერთიანდება. ცნობიერების სუბიექტური ერთიანობა კი შინაგანი გრძობის განსაზღვრებაა და მისი მეოხებით მჭკრეტელობის მრავალფეროვნება ემპირიულად მოიცემა კავშირისათვის, მაგრამ იგი, ეს ერთიანობა მოვლენას ეხება და აუცილებლობით არ ხასიათდება. ლაბარაკობს რა მსჯელობის შესახებ, კანტი აღნიშნავს, რომ მსჯელობის ლოგიკური ფორმა მასში მოცემულ ცნებათა აპერცეპციის ობიექტურ ერთიანობაშია, „რომ მსჯელობა სხვა არა არის რა, თუ არა მოცემული ცოდნის აპერცეპციის ობიექტურ ერთიანობამდე მიყვანის ხერხი“ [8, 105]. მაშასადამე, ლოგიკური ფორმა მსჯელობისა აქ გაიგივებულია აპერცეპციის ობიექტურ ერთიანობასთან, რომ მსჯელობა, ეს ლოგიკური ფორმა, იგი ცოდნის ობიექტურ ერთიანობამდე მიყვანის ხერხადაა გაგებული. ამრიგად, აქ ეხედავთ შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იგივეობას, რაც სინთეზის, თავდაპირველი აპერცეპციის, შემეცნების განხილვაში ვლინდება; აქ კი დიალექტიკაც შემოდის ძალაში და წარმოდგენილ იგივეობაში მესამე მხარედ გაიზრება.

კატეგორიების დედუქციის დასაწყისში კანტის მსჯელობის შინაარსი ასეთია: მჭკრეტელობაში მოცემული მრავალფეროვნება ექვემდებარება აპერცეპციის თავდაპირველ სინთეზურ ერთიანობას, რადგან მჭკრეტელობის ერთიანობა მის საფუძველზეა მხოლოდ შესაძლებელი. განსჯის მოქმედებით აპერცეპციას დაექვემდებარება მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნება და ეს მსჯელობის ლოგიკური ფუნქციაა. მრავალფეროვნება ემპირიული მჭკრეტელობის სახით განსაზღვრულია მსჯელობის ერთ-ერთი ლოგიკური ფუნქციის მიმართ, რომელიც მას ერთ ცნობიერებაში აქცევს. ამ ლოგიკურ ფუნქციებს კი კატეგორიები წარმოადგენენ.

კატეგორიებს ნივთთა შემეცნებისათვის მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვთ, რომ გამოცდილების საგნებზე გამოიყენებინან. როგორც ვიცით, კანტის აზრით, შემეცნებისათვის ორი რამაა საჭირო, ცნება და მჭკრეტელობა, მჭკრეტელობაში საგანი გვეძლევა, ცნებაში — გაიზრება. თუ მჭკრეტელობა არაა, შემეცნებას აღვლი არა აქვს. ამასთან, აზროვნება და შემეცნება ერთი და იგივე არაა. აზროვნება საგანზე შეიძლება გადაიქცეს ცოდნად ცნების საშუალებით, თუ მიმართება აქვს მას გრძობათა საგნებთან, ე. ი. მჭკრეტელობებთან. მაგრამ გვაქვს მჭკრეტელობა წმინდა a priori და ემპირიული მჭკრეტელობაც იმისა, რაც დროში და სივრცეში გვეძლევა შეგრძნების საშუალებით, როგორც ნამდვილი. წმინდა მჭკრეტელობის განსაზღვრით აპრიორული ცოდნა მიიღება საგნებზე (მაგ., მათემატიკაში), როგორც მოვლენებზე, მაგრამ ეს ფორმის მიხედვით და მათემატიკური ცნებები თავისთავად ცოდნას არ წარმოადგენენ, თუ არ ვიგულისხმებთ საგნები, რომელნიც წმინდა მჭკრეტელობის ფორმის შესაბამისად შეიძლება წარმოგვიდგინონ. „მაგრამ ნივთები სივრცესა და დროში გვეძლევიან მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი არიან აღქმები (წარმოდგენები, რომელთაც შეგრძნება ახლავთ), მაშასადამე, ემპირიული წარმოდგენების საშუალებით. წმინდა განსჯითი ცნებები, თუნდაც ისინი მჭკრეტელობებზე a priori გამოიყენებოდნენ (როგორც მათემატიკაში), მხოლოდ იმდენად გვაძლევენ ცოდნას, რამდენადაც ეს მჭკრეტელობანი და ამით აგრეთვე განსჯითი ცნებები მათი საშუალებით გამოიყენება ემპირიულ მჭკრეტელობებზე“ [8, 108]. ამრიგად, კატეგორიები შემეცნებას ვერ გვაძლევენ, თუ ისინი არ გამოიყენებინან ემპირიულ მჭკრეტელობებზე, შემეცნებას იძლევიან მჭკრეტელობაზე შესაძლო გამოყენებით, ანუ ისინი

ნი გამოდგებიან ემპირიული შემეცნების შესაძლებლობისათვის; ეს კი გამოცდილებაა კანტის აზრით. კატეგორიებს ის გამოყენება აქვთ ნივთთა შემეცნებაში, რომ ნივთები განიხილება „როგორც შესაძლო გამოცდილების საგანი“. ამით განსაზღვრულია ცნებების საგნებზე გამოყენების საზღვრები.

როგორ გამოიყენება საერთოდ კატეგორიები გრძნობათა საგნებზე? წმინდა განსჯითი ცნებები მჭკრეტელობის გარეშე მხოლოდ აზრის ფორმებია და მათი საშუალებით ვერაფერია განსაზღვრული საგანი ვერ შეიძენება. ისინი მხოლოდ აპრიორული ცოდნის შესაძლებლობის საფუძველი არიან როგორც ასეთი ფორმები, რადგან სინთეზი და მრავალფეროვანის დაკავშირება მათში მხოლოდ აპერცეპციის ერთიანობასთან არის მიმართებაში და ეს სინთეზი ამიტომ არა მარტო ტრანსცენდენტალურია, არამედ ინტელექტუალურიც. მაგრამ ჩვენში a priori საფუძველში ძვეს გრძნობადი მჭკრეტელობის ფორმა (იგი წარმოადგენს უნარის რეცეპტულობას ემყარება) და განსჯას, როგორც სპონტანობას, შეუძლია აპერცეპციის სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად განსაზღვროს შინაგანი გრძნობა მოცემულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნების საშუალებით და ამით გაიაზროს აპერცეპციის ეს სინთეზური ერთიანობა, როგორც პირობა, რომელსაც უნდა დაექვემდებაროს ჩვენი მჭკრეტელობის ყველა საგანი. კატეგორიები მხოლოდ ამით იძენენ ობიექტურობას, ანუ გამოიყენებიან საგნებზე, რომელნიც შეიძლება მოგვეცეს მჭკრეტელობაში, როგორც მოვლენები. გრძნობადი მჭკრეტელობის ამ სინთეზს, რომელიც ასევე დიალექტიკური ბუნებისაა, კანტი უწოდებს ფიგურულს, იმისაგან განსხვავებით, რომელიც გაიაზრება მხოლოდ კატეგორიებში მჭკრეტელობის მრავალფეროვნების მიმართ და ინტელექტუალურია, განსჯითი დაკავშირებაა. მას მეორენაირად კანტი უწოდებს წარმოსახვის ძალის ტრანსცენდენტალურ სინთეზს. ფიგურულ სინთეზს შეუქლია განსჯის ყველა ცნებას მისცეს შესაბამისი მჭკრეტელობა. მაგრამ წარმოსახვის სინთეზი სპონტანობის განხორციელებაა, რომელიც განმსაზღვრელიცაა და განსაზღვრებადიც, და მას შეუძლია აპერცეპციის ერთიანობის შესაბამისად აპრიორულად განსაზღვროს გრძნობა ფორმის მიხედვით. ამრიგად, წარმოსახვის ძალა აპრიორი განსაზღვრავს გრძნობას და მჭკრეტელობათა მისი სინთეზი კატეგორიების შესაბამისად უნდა იყოს წარმოსახვის უნარის ტრანსცენდენტალური სინთეზი. ეს კი განსჯის ზემოქმედებაა მგრძნობელობაზე და წარმოადგენს ჩვენთვის შესაძლო მჭკრეტელობის საგნებზე მის პირველ გამოყენებას, ანუ განსაზღვრავს შინაგან გრძნობას განსჯა და მისი სინთეზის უნარს. წარმოსახვის უნარის ტრანსცენდენტალური სინთეზის საშუალებით განსჯა ისე ზემოქმედებს პასიურ სუბიექტზე, რომ ეს ზემოქმედება შინაგან გრძნობაზე აფიცირებას წარმოადგენს. ეს იგივეა, რომ ჩვენ ვეველინებით ჩვენს თავს, როგორც მოვლენა, და ჩვენი სული როგორც საგანი თავისთავად ჩვენთვის უცნობია. ფიგურული სინთეზი განსაზღვრავს შინაგან გრძნობას, ე. ი. ჩვენ წარმოსახვის უნარის ამ მოქმედებით გავაცნობიერებთ შინაგანი გრძნობის განსაზღვრას. მაგალითად, ვერ მოვიზარებთ ხაზს თუ აზრობობრივად არ გვაველეთ იგი, ვერ მოვიზარებთ წრეწირს, თუ არ შემოვწერეთ. აქ ჩვენი განსჯა შინაგან გრძნობაში კი არ ნახულობს მრავალფეროვანს და დააკავშირებს, „არამედ ქმნის იმით, რამ აფიცირებს მასზე“.

კანტის კატეგორიების შესაძლო ცდისეული გამოყენების ტრანსცენდენტალურ დელუქციასაც ვხვდებით ჩვენთვის საინტერესო მომენტებს. ასეთ დელუქციად მას მიაჩნია კატეგორიების საშუალებით იმ საგნების a priori შემეცნების შესაძლებლობის ახსნა, რომლებიც ჩვენს გრძნობებს შეიძლება მოვევლინოთ, ოღონდ შემეც-

ნების შესაძლებლობა ისე უნდა აიხსნას, რომ კანონი *a priori* მიეწერებოდეს ბუნებას. ავითარებს რა თავის მსჯელობას, კანტი აქ ლაპარაკობს ემპირიულ სინთეზზე და იძლევა მის განმარტებას. იგი წერს: „...აპრეჰენზიის სინთეზად მესმის მრავალფეროვანის შეერთება ემპირიულ მჭკრეტელობაში, რის წყალობითაც შესაძლებელი ხდება მისი აღქმა, ე. ი. მისი (როგორც მოვლენის) შესახებ ემპირიული ცნობიერება“ [8, 114]. ჩვენ გვაქვს გარეგანი და შინაგანი მჭკრეტელობის აპრიორული ფორმები, მათ უნდა შეესაბამებოდეს მრავალფეროვანის აპრეჰენზიის სინთეზი. მაგრამ ეს ფორმები აპრიორულად წარმოიდგინებიან თავიანთი მრავალფეროვანის სინთეზით და მას უნდა შეესაბამებოდეს ყოველგვარი აპრეჰენზიის სინთეზი, რადგან იგი არის ამ უკანასკნელის პირობა. წმინდა მჭკრეტელობის ეს აპრიორული სინთეზი არის სინთეზი პირველად ცნობიერებაში, პირველადი სინთეზი გამოყენებული კატეგორიების საშუალებით ჩვენს გრძნობად მჭკრეტელობაზე. ამრიგად, ყოველი სინთეზი, რომლითაც შესაძლებელია თვით აღქმა, კატეგორიებს ემორჩილება. გამოცდილება კი არის შემეცნება ერთმანეთთან დაკავშირებული აღქმების საშუალებით. ამიტომ კატეგორიები არიან ამდენად გამოცდილების შესაძლებლობის პირობები. ამ დედუქციის უფრო ნათელსაყოფად კანტი მიმართავს ასეთ ილუსტრაციას: თუ სახლის ემპირიული მჭკრეტელობის მრავალფეროვნებას აპრეჰენზიის საშუალებით აღქმად ვაქცევ, მაშინ საფუძვლად მაქვს „გარეგანი მჭკრეტელობის აუცილებელი ერთიანობა, და მე თითქმის ვხატავ მის სახეს სივრცეში მრავალფეროვნების სინთეზური ერთიანობის შესაბამისად“ [8, 115].

ამრიგად, კანტის აზრით, კატეგორიები ცნებებია, რომელნიც *a priori* მიაწერენ ბუნებას კანონებს. როგორ ესმის ეს მას? მოვლენები არ არიან საგნები თავისთავად, ისინი არიან მხოლოდ მოვლენები და კანონები მათში კი არ არიან, არამედ სუბიექტთან მიმართებაში დგინდებიან. ისინი არ ექვემდებარებიან დაკავშირების არავითარ სხვა კანონს, გარდა იმისა, რასაც მათ მიაწერს წარმოსახვის უნარი, რომელიც ინტელექტუალური სინთეზის ერთიანობის მხრივ დამოკიდებულია განსჯისაგან და აპრეჰენზიის მრავალფეროვნების მხრივ დამოკიდებულია მგრძნობელობისაგან. ყველა შესაძლო აღქმა დამოკიდებულია აპერცეპციის სინთეზზე, ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, აპრიორული წმინდა სინთეზისაგან, ანუ კატეგორიებისაგან; ამიტომ, ყველაფერი, რასაც კი შეუძლია ნიაღწიოს ჩვენს ემპირიულ ცნობიერებამდე, ბუნების ყველა მოვლენა თავისი კავშირის მიხედვით კატეგორიებს ექვემდებარება. კატეგორიები არიან მთელი ბუნების კანონზომიერების თავდაპირველი საფუძველი.

ამრიგად, ფიგურულ სინთეზზე მსჯელობაში კანტი აღნიშნავს, რომ განსჯა თავისი სპონტანობით განსაზღვრავს აპერცეპციის ერთიანობის შესაბამისად შინაგან გრძნობას წარმოდგენათა მრავალფეროვნების საშუალებით. ეს წარმოსახვის ძალის მოქმედება, ფიგურული სინთეზია და ექვემდებარება აპერცეპციის სინთეზურ ერთიანობას. მაშასადამე, ფიგურული სინთეზი იმავე დიალექტიკური ელემენტის შემცველია, რომელიც თავდაპირველ სინთეზურ ერთიანობას ახასიათებს. ამასთან იგი ერთდროულად განსჯის ლოგიკურ მოქმედებას და შემეცნების განხორციელებას წარმოადგენს. მით ვაცნობიერებთ ჩვენ შინაგანი გრძნობის განსაზღვრას. აპრეჰენზიის სინთეზიც ექვემდებარება წმინდა აპრიორულ სინთეზს, ხასიათდება იმავე დიალექტიკური ელემენტებით: მრავალფეროვნება, კავშირი, ერთიანობა, აუცილებლობა და სხვა. იგი არის განსჯის ლოგიკური მოქმედება და ამავე დროს შემეცნებაც.

ამდენად, ვაძლევთ თავს უფლებას ვილაპარაკოთ შემეცნების თეორიის, ლოგიკისა და დიალექტიკის ელემენტების დამთხვევაზე კანტთან. კანტის ფილოსოფიის სრულყოფილი ანალიზი, ვფიქრობთ უფრო რეალურად წარმოაჩენს ჩვენი მოსაზრების სისწორეს.

К. А. МЕТРЕВЕЛИ

## ПРОБЛЕМА ТОЖДЕСТВА ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В АНАЛИТИКЕ ПОНЯТИЙ КАНТА

Резюме

Работа посвящается проблеме тождества диалектики, логики и теории познания в аналитике понятий Канта. В ней излагается, как обосновывает Кант свою предметную логику, в которой понятия считаются содержательными, суждения и понятия — опосредствованным знанием и исследуется, как возникает знание. В этих моментах в работе усматривается тождество диалектики, логики и теории познания. О нем говорится и в суждениях Канта о функции, которая имеет логическую природу, содержит диалектику и является осуществлением познания. О синтезе сказано, что это бессознательное соединение представлений, воспроизводимое познающим субъектом — он подразумевает диалектические элементы, многообразие и различие созерцаний, связь, единство, необходимость. В работе развита мысль о первоначальном синтезе как аперцепции, которая лежит в основе всякого единства многообразия, представляя собою познание; затем доказывается, что ему подчиняются фигурный синтез и синтез в аперцепции, которым также присущи вышеуказанные характеристики синтеза, в том числе и логическая природа. На этой основе в работе утверждается наличие ряда моментов тождества диалектики, логики и теории познания в аналитике понятий Канта.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფ., ანტიდუერნიზმი, თბ., 1952.
2. ენგელსი ფ., ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბ., 1970.
3. ენგელსი ფ., ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950.
4. ლენინი ვ. ი., მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თბზულებანი, ტ. 14.
5. ლენინი ვ. ი., ფილოსოფიური რწვეულები, თბზულებანი, ტ. 38.
6. ბაქრაძე კ., წერეთელი ს., გუჯაბიძე პ., კილაძე ვ., ქეღიძე მ., ნემსაძე მ., ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962.
7. ბაქრაძე კ., დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, თბ., 1971.
8. კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
9. კოდუა ე., კოტე ბაქრაძე, თბ., 1978.
10. თევზაძე გ., იმანუელ კანტი, თბ., 1974.
11. ქეღიძე მ., ძველი ბერძნების გულბურყვილო დიალექტიკიდან მარქსისტული დიალექტიკის ჩამოყალიბებამდე, თბ., 1969.
12. ქეღიძე ი., ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962.
13. Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения, т. 3.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
 აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



### მამუკა დოლიძე

## სუბიექტი და ობიექტი მეცნიერულსა და მხატვრულ შემეცნებაში

თანამედროვე მეცნიერებაში განსაკუთრებული სიძაღლით გამოვლინდა შემეცნების საგნისა და მისი საშუალების ერთიანობის პრობლემა. თუ კლასიკური აზროვნება შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს ერთმანეთისაგან წყვეტდა, სამაგიეროდ თანამედროვე მეცნიერებამ მათი ერთიანობა დაამტკიცა. შეუძლებელია ლაპარაკი მიკრორეალობის შესახებ მისი შემეცნების პირობების გათვალისწინების გარეშე. აქ ჩანს სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობა, რაც ნათლად გამოხატულია ბორის დამატებითობის პრინციპში.

ამ იდეის გავრცელების ცდები სინამდვილის სხვადასხვა სფეროზე ჯერ კიდევ ბორმა მოგვცა. ამჟამად ცნობილია მრავალი ასეთი ცდა მეცნიერების სხვადასხვა დარგში (ფსიქოლოგია, ენათმეცნიერება და სხვ.). ქვემოთ შევეცდებით დავასაბუთოთ ამ იდეის მართებულობა აგრეთვე მხატვრულ ლიტერატურაში. სანამუშოდ ამ კუთხით გავაანალიზებთ დოსტოვესკის შემოქმედებას.

სუბიექტ-ობიექტის განუყოფლობას ვაწყდებით არა მხოლოდ მეცნიერულ შემეცნებაში, არამედ მხატვრულ ლიტერატურაშიც, ე. ი. სახეებით შემეცნების პროცესში. მარსელ პრუსტი თვლის, რომ ადამიანის სული მოცულია ბურუსით, მაგრამ ეს ბურუსი, ეს განუზღვრელობა გამოწვეულია არა ცოდნისა და გამოსახვის საშუალების სიღარიბით, არა იმით, რომ მე, რაღაც არ გავაანალიზებ და არ შევიცანი, არამედ იმ მხატვრული რეალობის ბუნებით, რომელიც მე-სა და სინამდვილის განუყოფელ ურთიერთქმედებაში იბადება. ამიტომ მაგიური ბურუსის გაფანტვით, გაანალიზებითა და ნათელყოფით მე ცოდნას კი არ ვამდიდრებ, არამედ ყოფიერებას ვსაბოზ.

ავტორის განდევნა ნაწარმოების შინაარსიდან, მისი „თამაშგარე მთხრობელის“ პოზიციებზე დადგომა შემოქმედების ტრადიციული გზაა. რომელიც მეცნიერულ შემეცნებაში ასახვის კლასიკურ მეთოდს შეიძლება შეუფარდოთ, სადაც სუბიექტი და საშუალება მოწყვეტილია ობიექტს.

არაკლასიკურ აღწერას პასუხობს ახალი ნაკადი ლიტერატურაში, რაც დასაბამს დოსტოვესკის შემოქმედებიდან იღებს. მისი მხატვრული რეალობა განუყოფლადაა დაკავშირებული თვით ავტორის კონკრეტულ სულიერ მდგომარეობასთან. ამიტომ რჩება შთაბეჭდილება, რომ შინაარსი გადმოცემის პროცესში იქმნება, უფრო ზუსტად კი ქმნალობის აქტში გადმოიცემა თვით შემქმნელის ავტობორტრეტთან ერთად. მისი კალმით სათავემციემული ყალბათები სტატიურად კი არ აღიწერება, არამედ სპონტანური მოქმედებით ყალიბდება, აზრის მოწოდება ხდება არა დასრულებულად და ამოწურავად, არამედ თავის მიმდინარეობაში, დადუღებისა და ერთგვარი განუზღვრელობის პროცესში. დოსტოვესკი არ ხატავს უკვე არსებულ სიტუაციას, რომელიც თუმცა გონების-მიერია, ლოგიკურად მაინც წინ უსწრებს თავის მხატვრულ განხორციელებას. მის შემოქმედებაში მოქცეული რეალობა არაა რაღაც პირველადი, იგი თვით

ქმნადობის მყისიერებაში იბადება და ვითარდება. მისი ფრაზების მიღმა არ დგას არავითარი სამყარო, მხატვრული რეალობა თვით სიტყვის მოძრაობაში არსებობს და ამ მოძრაობის იქით, თავისი გადმოცემის საშუალებებისაგან განყენებით მას არავითარი საზრისი არ გააჩნია. გადმოცემის მეთოდის და გადმოსაცემი შინაარსის ასეთი ერთიანობის დასტურია ის, რომ გარკვეული ხასიათის გადმოსაცემად დოსტოევსკისთან ზოგჯერ მწიფე ნიშნობა აქვს არა მასალას, შინაარსს, არამედ ფორმას, თხრობის მანერის მოდულაციას.

სტილისა და შინაარსის ასეთი ურთიერთდასავლა, მანერის შეცვლა და ამ ცვალებადობისათვის შინაარსობრივი მწიფე ნიშნობა ნიშნავს საზღვრის დარღვევას ავტორსა და მის მიერ გამოგონილ სამყაროს შორის. ავტორი, სუბიექტი სტილის სახითაა მოცემული თავის ნაწარმოებში. ტრადიციულად მოხრობელის ენა, სტილი მკაფიოდაა გამიჯნული იმისგან, რაც მისი საშუალებით გადმოცემა. რა თქმა უნდა, ეს გაყოფა ფარდობითია, მაგრამ არსებითი ის არის, რომ მწერალი მიიხსრავებს რაც შეიძლება გაასავნოს თავისი წარმოსახვის ნაყოფი და მიანიჭოს მას ობიექტური სინამდვილის დამაჯერებლობა. ასეთ მიწრაფებში თვით რჩება თავისი ნაწარმოების მიღმა და პირობითად განიცდის მას როგორც თავისი მე-სგან დამოუკიდებელ რეალობას. მაგრამ ავტორის სრული ნიველირება ნაწარმოებიდან შეუძლებელია. იგი რჩება ვით აბსტრაქტული, იგივეობრივი მომენტი, რომელიც სტილის საშუალებით ერთნაირად შედის ფაბულის ყველა ელემენტში და ამ ერთიანობის, ამ იგივეობის გამო შესაძლებელი ხდება მისი ფარდობითად უგულბელოყოფა. ლაპარაკი მოხრობელისგან დამოუკიდებლად არსებულ, სინამდვილედ მყოფ მხატვრულ რეალობაზე.

ეს არის როგორც კლასიკური მეცნიერების, ასევე ტრადიციული ლიტერატურის ქვაკუთხედი დამსხვრეული დოსტოევსკის მიერ. მისი მე ნაწარმოებში შედის არა როგორც იგივეობრივი მომენტი და გამაერთიანებელი საფუძველი, რომლის ფონზეც განსხვავებული ნაწილები მთლიანდებიან და სინთეზირდება მხატვრულ სახეთა გარკვეული ლოგიკური სისტემა, სადაც არაფერია შემთხვევითი, უმიზეზო და უმიზნო; დოსტოევსკისთან ავტორი და სტილი იმდენად განუყოფელია შინაარსისა და პერსონაჟებისაგან, რომ დეკორაციების შეცვლას ხშირად სტილის ფერიცვალბაც მოსდევს ხოლმე და ზოგიერთ კონკრეტულ ეპიზოდში გათვალისწინებულია მწერლის იმწამიერი სულიერი მდგომარეობა. დოსტოევსკისთვის შთაბეჭდილებათა სამყარო არ არსებობს განმცდელი სუბიექტისგან მოწყვეტით. მას აწუხებს დეიდი და ამიტომ ბერლინი ეჩვენება მყავე, ნაღვლიან ქალაქად<sup>1</sup>, მაგრამ სიტყვა „ეჩვენება“ აქ ზუსტი არ არის. ეს სიტყვა გულისხმობს, რომ თითქო ბერლინი მისი ღვიძლის ტკივილისგან დამოუკიდებლად არსებობს და ეს ტკივილი ამ დამოუკიდებლად არსებულს მყავე გემოს აძლევს. ჰეშმარტად კი მწერალი ლაპარაკობს იმ შთაბეჭდილებაზე, რაც გარკვეულ მდგომარეობაში მყოფი მესა და სინამდვილის კონკრეტული ურთიერთქმედებით წარმოიშვება და სადაც განუყოფლადაა შერწყმული სუბიექტი და ობიექტი.

მაგრამ თუ ავტორის კონკრეტული ფსიქო-ფიზიკური მდგომარეობები შეინიჭებულია ნაწარმოების შინაარსთან, მაშინ შემოქმედი აღარ არის თავის

<sup>1</sup> Ф. М. Достоевский. Зимние заметки о летних впечатлениях. Гл. I, с. 4—5. Полное собрание сочинений. Т. 3. ч. II.

ქმნილებაზე მაღლა მდგომი არსება, რომელმაც პერსონაჟებზე მეტი იცის და ამ ცოდნის საფუძველზე წარმართავს მოქმედების მსვლელობას, სისტემაში მოჰყავს ნაწარმოების შინაარსი. ამიტომ მოქმედი გმირის ქცევა აღარაა მკაცრად დეტერმინირებული ავტორის მიერ, იგი ხასიათდება ერთგვარი დამოუკიდებლობით, სპონტანურობით, თავისუფლებით. ყველაფერ ამას განუზღვრებლობის მომენტი შეაქვს მხატვრულ რეალობაში. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს არა ცხოვრების აზრისეულ ჩარჩოებში მოწესრიგებულ ასახვას, არამედ ცხოვრების ექვივალენტს, სუბიექტთან ერთიანობის საფუძველზე იგი ხდება დასრულებული, დამოუკიდებელი და თავისთავადი ყოფიერება.

ასე რომ, მეცნიერებასა და ხელოვნებაში მსგავსი სიტუაციები წარმოიქმნა: მიკროსამყაროს შემეცნების შედეგები დამოკიდებულია შემეცნების საშუალებებზე, ე. ი. შემეცნების სუბიექტურ მხარეზე და ეს გარემოება არის ჩაკერი დეტერმინიზმის უარყოფის, ობიექტური განუზღვრებლობის აღმოჩენის საფუძველი.

დოსტოევსკისთან არაპიროვნულად მოცემული სუბიექტი (სტილი) განუყოფლადაა შერწყმული მხატვრულ რეალობასთან და ისევე როგორც მიკროსამყაროს არ გააჩნია ფიზიკური საზრისი შემეცნების კონკრეტულ-გნოსეოლოგიურ სიტუაციასთან ერთიანობის გარეშე, ასევე შემოქმედის გარკვეული სულიერი მდგომარეობა განუყოფლად არის შერწყმული ქმნილების შინაარსთან, მხატვრულ რეალობაში შეტანილია ავტორის არა აბსტრაქტული და იგივეობრივი, არამედ კონკრეტული და ცვალებადი მე, რომელიც ობიექტურ საზრისს ანიჭებს სულისა და სამყაროს ურთიერთქმედების შედეგს.

М. Г. ДОЛИДЗЕ

## СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ В НАУЧНОМ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПОЗНАНИИ

Резюме

В статье дается попытка установить аналогию между познавательной ситуацией, возникшей в микромире, и актом художественного творчества. Согласно мнению автора, данная аналогия основывается на единстве субъекта и объекта в познавательно-творческом процессе. Классическая физика строится на относительной независимости картины физической реальности от познающего субъекта.

На уровне микромира такая условность неприемлема. Квантовая теория строится с учетом единства субъект-объекта в картине физической реальности. Поэтому в описание микрособытий неразрывно включены условия и средства познания данных квантовых явлений.

Классическое описание физической реальности можно сопоставить с традиционным методом литературного творчества, согласно которому субъект-автор находится вне пределов художественной реальности своего произведения. Следовательно, стиль в качестве авторского я четко разграничен от содержания; оно является внешним по отношению к художественному материалу, который стремится быть относительно независимым от автора.

Неклассическое описание микроявлений сравнивается с нетрадиционным методом творчества Достоевского, согласно которому субъект

ექტ-автор находится в нераздельном единстве с объектом (художественной реальностью). У Достоевского модуляция стиля иногда высказывает определенную идею, т. е. выполняет функцию содержания, а содержание не всегда претендует на объективность, выражая субъективные психо-физические состояния самого писателя. Наши рассуждения позволяют утверждать, что в творчестве Достоевского нарушается условность традиционного метода — относительная независимость художественной реальности от субъекта-автора.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

---



აპაპი კობახიძე

ფილოსოფიის როლი და მნიშვნელობა ანტონ I-ის ნააზრებოში

XVIII საუკუნის ქართული ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნების გასაგებად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ანტონ ბაგრატიონის შეხედულებებს.

ანტონ ბაგრატიონი დაიბადა 1720 წელს ქართლის მეფე იესეს ოჯახში. ანტონმა (ერისკაცობაში თეიმურაზი) ფართო განათლება მიიღო. იგი იზრდებოდა ქართლის ტახტის მემკვიდრედ, მაგრამ კახეთის მეფემ თეიმურაზმა, შემდეგ ქართლ-კახეთის მეფე თეიმურაზ II-ედ წოდებულმა, აიძულა უარი ეთქვა ქართლის ტახტზე და სრულიად ახალგაზრდა ბერად აღიკვეცა ველათის მონასტერში. ძნელი განსასჯელია თუ როგორი იქნებოდა ანტონი ქართლის მეფის ტახტზე, მაგრამ ის კი აუცილებლად უნდა ითქვას, როგორც განმანათლებელი, ფილოსოფოსი, თეოლოგი, ლიტერატორი ანტონი გვევლინება XVIII საუკუნის ქართული აზროვნების მწვერვალად:

1744 წელს ანტონი კათალიკოსია. 1755 წელს „შეუთქვეს კახთ ანტონ კათალიკოსს ფრანგობა მტერობით და განაძეს“ (12, გვ. 257) რუსეთში. ერეკლე მეორის მოწვევით ანტონი იბრუნებს კათალიკოსის ტახტს 1763 წელს. მან თავისი მრავალმხრივი მოღვაწეობით ჟღიღისი ღვაწლი დასდო ქართული კულტურის განვითარებას. აღსანიშნავია მისი დაუოკებელი წყურვილი ქართველი ხალხის განათლებისადმი. მან შექმნა რამოდენიმე ორიგინალური ნაწარმოები. პირველმა თარგმნა და ქართველებს ქართულ ენაზე გააცნო გერმანელი ფილოსოფოსები ვოლფი და ბაუმისტერი, თეოლოგათათვის თარგმნა სტეფანე იავორსკის „კლდე სარწმუნოებისა“, დაამუშავა საღვთისმეტყველო „თთუშნი“. ჯერ სომხურიდან თარგმნა, შემდეგ კი შექმნა ორიგინალური „გრამატიკა“. ერეკლე მეორეს უძღვნა კვინტოს კურციოს რუფის (I ს. წ.კ. ერამ.) „საქმენი ალექსანდრე მაკედონელისა“.

„ექსორიაქმნილი“ რუსეთში ანტონი იყო ვლადიმირის ეპარქიის არქიეპისკოპოსი. შემდეგ ერეკლე მეორის ელჩი რუსეთის მეფის კარზე. აქტიური მონაწილე 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატისა, რომელსაც უნდა დაეცვა საქართველო მუსულმანური სამყაროსაგან. ქართველი ერის ხელახალი აღორძინებით იმედმოსილი მიიცვალა 1788 წელს.

მისი მოღვაწეობის შეფასებისათვის საინტერესოა თავად მისივე სიტყვები, რომელიც გამოთქვა ბაუმისტერის ფილოსოფიის თარგმანის წინასიტყვაობაში:

„მოვიცალე სხვათა ყოველთა კეთილთაგან

და არ მოვიცალე საქართველოჲსა მსახურებისაგან“.

ანტონ ბაგრატიონმა წინ წასწია ქართული ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნება. ახლებურად გაიაზრა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთიმამართების საკითხი და ამით აღადგინა ფილოსოფია თავის უფლებებ-

ში. ანტონმა შეითვისა და განავითარა პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის მსოფლომხედველობათა პროგრესული მხარეები. ანტონთან თავისებურად ხდება შეხვედრა და შერწყმა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა. ძალიან ღიღია დამსახურება, რომელიც ჰქონდა და აქვს ანტონ ბაგრატიონს ქართული კულტურის წინაშე. ამიტომ აუცილებელ საქმედ მიგვაჩნია ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლა.

### 1. ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება

მათი ურთიერთმიმართების საკითხი უძველესი საკითხია. ამ საკითხის კლასიკური გადაწყვეტა არისტოტელეს განეკუთვნება. არისტოტელე ფილოსოფიას განმარტავდა, როგორც სიბრძნის სიყვარულს. სიბრძნეში კი იგი გულისხმობდა განსჯასა და მიზეზების ცოდნას. მაშასადამე, მისი თვალსაზრისით, ფილოსოფია არის ცოდნა ნივთთა მიზეზების შესახებ. ფილოსოფიის ობიექტი არსებულია ზოგადობის წესით. არსებულს კი მრავალი მნიშვნელობა აქვს, თუმცა ეს არ გამორიცხავს მათ შორის გარკვეულ საერთოს, რომლის გარეშე ისინი ვერ იქნებოდნენ ერთი მეცნიერების ობიექტები. თუმცა, განაგრძობს არისტოტელე, არსებულის სხვადასხვაგვარი მყოფობა გვიძულებს გამოვყოთ სამი სახის მეცნიერება; ესენია: ბუნებისმეტყველება, მათემატიკა და ღვთისმეტყველება. ყველა ამ მეცნიერებას აქვს თავისი განსაზღვრული სფერო. ამგვარადაა წარმოდგენილი ფილოსოფიური ცოდნის კლასიფიკაცია არისტოტელეს მიერ [5, გვ. 212—236]. ამ კლასიფიკაციაში ღვთისმეტყველება გამოცხადდა ფილოსოფიური ცოდნის ნაწილად და შესწავლის ობიექტის თავისებურების გამო ბუნებისმეტყველებასა და მათემატიკაზე მალა დადგა. ამით არისტოტელემ, ამავე დროს, ღვთისმეტყველება ფილოსოფიას დაუმორჩილა და ღვთისმეტყველების შესწავლის ობიექტი არსებულად გამოაცხადა.

სქოლასტიკამ ახლებურად გაიაზრა ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველების ურთიერთმიმართება და იგი, განსხვავებით არისტოტელესაგან, გამოხატა ცნობილ დებულებაში „ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია“ (philosophia est ancilla theologiae). ამით ყოველგვარი ცოდნა ღირებულად ცხადდებოდა მხოლოდ ღვთისმეტყველებასთან მიმართებაში; ღვთისმეტყველება იქცა ყოველგვარი ჭეშმარიტების საზომად. მართალია, სქოლასტიკამ დააყენა ფილოსოფია, მაგრამ არ უარუყვია ფილოსოფიური ცოდნა. იგი დარჩა ღირებულად, თუნდაც როგორც დამხმარე ღვთისმეტყველებისათვის.

ავეროესმა „ორმაგი ჭეშმარიტების“ თეორიის შემოტანით, შედარებით თავისუფლება მოუტანა მეცნიერებას იმით, რომ მეცნიერებისა და ღვთისმეტყველების საკვლევი ობიექტები ერთმანეთისაგან გათიშა. ამით მან გზა გაუხსნა კონკრეტულ მეცნიერებებს თავისუფალი კვლევა-ძიებისაკენ, საფუძველი ჩაუყარა ემპირიულ მეცნიერებათა განვითარებას. მაგრამ ამ გზას ჰქონდა უარყოფითი შედეგებიც: კერძოდ, მივიწყებულ იქნა ფილოსოფიის არისტოტელესული გავება, რამაც გამოიწვია სამყაროს მთლიანობაში განხილვის დავიწყება. მაშასადამე, „ორმაგი ჭეშმარიტების“ თეორიამ ფილოსოფია ჩამოაცილა იმ გეზს რაც მას არისტოტელემ მისცა. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ფილოსოფიის ხელახალ აღორძინებას მოჰყვა ღვთისმეტყველებასთან მჭიდრო დაკავშირება (დეკარტი, ლაიბნიცი, ჰეგელი).

ფილოსოფიური ან თეოლოგიური მსოფლმხედველობის შემუშავებისათვის განსაკუთრებული როლი, როგორც დაეინახეთ, განეკუთვნება ფილოსოფიისა და ლეთისმეტყველების ურთიერთმიმართების გარკვევას. ანტონი ცდილობს ამ საკითხის დამუშავებას და უპირატესობას არისტოტელესეულ გადაწყვეტას ანიჭებს. ამ აზრს ნათელყოფს ფილოსოფიისა და ლეთისმეტყველების ანტონისეული განმარტებანი „ფილოსოფია არის ცნობა (ხაზი ჩვენია — ა. კ.) ნიეთა და მიზეზთა, რომელნიცა არიან ანუ იქნებიან“ [2, § 2]. ეს განმარტება ემთხვევა „მეტაფიზიკაში“ გამოთქმულ აზრს. მაშასადამე, მსგავსად არისტოტელესი, ანტონის თვალსაზრისითაც ფილოსოფიის ობიექტია არსებული, როგორც ზოგადი, რომლის სისტემაში, არსებულის თავისებურებათა გამო, შედის სხვადასხვა მეცნიერებანი. მათ შორის ფილოსოფიური ცოდნის გვირგვინს წარმოადგენს ლეთისმეტყველება, რომელიც არის „თუხსადამე ეპსქიდეთ საზოგადოდ, მაშინ გნოსის (ხაზი ჩვენია — ა. კ.) ესე არს ლემერთისათვის, და საქმეთა საღთთა. რაოდენცა მათ ბუნებითთა გულის-ხმის-ყოფითა ცნობად შემძლებელვართ“ [1, § 3]. მაშასადამე, ლეთისმეტყველება არის ფილოსოფიური ცოდნის გარკვეული დარგი, რომელშიც ცოდნა ეხება, — რამდენადაც იგი ჩვენს განსჯას და გონებას შეუძლია გაიგოს, — ღვთაებასა და მის „საქმეთა“.

გარდა ამისა, ანტონი ფილოსოფიისა და ლეთისმეტყველების ურთიერთმიმართების გასარკვევად მიმართავს შედარებას: ფილოსოფიური ცოდნა „როგორც ზე სიმარტლისა განანათლებს მისგან განუერძობებულად განოპკროთო-ლურითთა შარკახედღათა, რ[ომე]ლთა მ[იერ]ლთა ნაყოფიერ-ჰყოფს გულისს-მის-ყოფათა ჩუმნთა“ [1, § 35]. მაშასადამე, ფილოსოფიის ნათელი სწავლება ცოდნის ყველა სფეროს და მათ შორის ლეთისმეტყველებას.

ამ აზრს ანტონი იცავს აგრეთვე „სპეკალში“, სადაც გვაწვდის რა ფილოსოფიის არისტოტელესეულ განმარტებას, რომლის აზრითაც „ფილოსოფია არს კელოვნებაჲ კელოვნებათა და ზედ-მიწვეწულობაჲ ზედმიწვეწულობათა“ [3, გვ. 384]. ჩამოთვლის ფილოსოფიის ნაწილებს: „ფიზიკად, ლოჯიკად, მყოფითად და მეთე-ფისიკად, რომელსაც დასდევს სახელი პლატონისგანთა თეოლოლიად“ [3, გვ. 385] და ჩამოთვლის ფილოსოფიის შემადგენელი საგნების შემსწავლელ ობიექტებს. ხოლო „მეთე-ფისიკაზე“ კი წერს, რომ იგი არის „თეოლოლია ეკკლესიისა მოძღვართა გონება-მზეთა ფილოსოფია და არს უაღრეს გონებისა ხედვისაგან სარწმუნოებითისა შესაპყრომ“ [3, გვ. 388]. აქედან გამომდინარე, „მეთე-ფისიკა“ ანუ ლეთისმეტყველება ცხადდება ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილად.

განსხვავება არისტოტელესა და ანტონის მსოფლმხედველობას შორის თავს იჩენს, მაშინვე, როდესაც საქმე ეხება ლეთისმეტყველების ობიექტის — ღმერთის — არსებობა-არარსებობის საკითხს. არისტოტელე, როგორც წარმართი და უღმერთი ფილოსოფოსი ღმერთის არსებობას ეჭვით უყურებს: „ის სადღაც უნდა არსებობდეს და უნდა იყოს ღვთაებრივი“. [5, გვ. 223] ანტონისათვის კი ასეთი ობიექტის არსებობა შედარებით უეჭველია, რადგან მის წინ არის „საღმართო წიგნები“.

ყოველივე ზემოთქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ ანტონ ბაგრატიონმა ფილოსოფიისა და ლეთისმეტყველების ურთიერთმიმართება გადაწყვიტა არისტოტელეს მსგავსად, ანუ ლეთისმეტყველება გაიზარა ფილოსოფიური ცოდნის შემადგენელ ნაწილად. ამით მან გადალახა არა მარტო სქოლასტიკა, არამედ

„ორმაგი ჭეშმარიტების“ თეორიაც, მით რომ ჩამოიცილა სამყაროს ცალმხრივი ემპირიული სურათის შექმნის საშიშროება და თეოლოგია ჩააყენა ფილოსოფიური ცოდნის რიგში.

## 2. ღვთისმეტყველების სტრუქტურა

ტრადიციული თეოლოგიური თვალსაზრისით, ღვთისმეტყველებამ პასუხი უნდა გასცეს სამ ძირითად კითხვას: 1. რა უნდა გვწამდეს? 2. რა გვწამდა და რა გვწამს? 3. რა უნდა გვავევით იმისათვის რომ ვიცხოვროთ რწმენით და სხვათა დავებაროთ ირწმუნოს? ამისდა მიხედვით განარჩევენ ღვთისმეტყველების სამ ძირითად ნაწილს: თეორიულს, ისტორიულს და პრაქტიკულს.

თეორიული ღვთისმეტყველება წარმოადგენს ბირთვს, რამდენადაც აქ დადგინდება რწმენის ობიექტი. ანტონი მას გარდა „თეორეტიკებისა“ — „ხედვით“ ღვთისმეტყველებასაც უწოდებს და წერს, რომ იგი „ცხად-ჰყოფს, და დაამტკიცებს, და შეეწევის დოღმატსა სარწმუნოებისასა, რაოდენცა სათანადო არს მისდა პრწმუნებად“. [1, § 6].

ანტონი რწმენის ობიექტის „ცხად-ჰყოფის“ ორგვარ გზას ასახელებს „ზესთა-ბუნებითს“, რომელიც არის „გნოსის დამტკიცებელი საფუძვლთა ზ[ედ]ა აღძრცვლებისათა, მწარმოებელი კიდურმდგომობისა, ვ[ითა]რ იგი ღ[მერთ]ისათს, ესთავე ბუნებისათს, და თსება, „ბუნებითი“ ანუ „სხოლასტიკური“ რ[ომე]ლსაცა შ[ინ]ა ეკლესიულ-ჰყოფენ დიალიქტიკასა სილოგოზმოთა და ნაკუჭთათა კმევულთა სხოლათა შინა, მოცემისათვის სარწმუნოებისადმი შეხებულთა ნივთათა“ [1, § 7]. ანტონი იცავს იმ აზრს, რომ თეორიული ღვთისმეტყველება „ბუნებითი“ ანუ „სხოლასტიკური“ გზით წვდეს რწმენის ობიექტს. აქაც აშკარად იკვეთება ანტონის პირველი პოზიცია, რომლის მიხედვით ღვთისმეტყველება არის თეორიულ-შემეცნებითი, ანუ ფილოსოფიის შემადგენელი ნაწილი, რომლის წინაშე რწმენის საგანი ცოდნით უნდა წარმოჩნდეს.

ღვთისმეტყველების მეორე ნაწილი პასუხობს კითხვას: „რა გვწამდა და რა გვწამს?“ მან უნდა აჩვენოს ისტორიის განასერში ღმერთის გამოვლინებანი, იბრძოლოს ისტორიულად წარმოშობილი „მწვალებლობათა“ წინააღმდეგ. ამიტომ იწოდება ისტორიულ ღვთისმეტყველებად.

მესამე ნაწილი არის პრაქტიკული ღვთისმეტყველება ანუ „საქმითი“, რომელიც „მოცალეობს განსაზღურებათა შ[ინ]ა სარწმუნოებითისა თანამდებობისათა, მჩუჭნებელი კეთილთა საქმეთა, და ბრალთა, წინათვე კანონთა. და მსჯავერთა წარწერთა, თუ რაჲ არს სიმაართლე, და უმართლობა, ბრძანებული, ანუ დაყენებული, კარგსა შ[ინ]ა სარწმუნოებისასა“ [1, § 6]. მაშასადამე, სარწმუნოებზე დაყრდნობით იგი გვაძლევს კანონებს მოქმედებისათვის, გვასწავლის, როგორ მოვიქცეთ ცალკეულ შემთხვევებში. მას საქმე უშუალოდ ადამიანურ ურთიერთობასთან აქვს. ამიტომ პრაქტიკული ღვთისმეტყველების არსებით დარგს „ითიკა“ წარმოადგენს.

## 3. თეორიული ღვთისმეტყველება

ა) ღმერთის არსებობის დასაბუთება. ანტონის აზრით, ღმერთი ორი სახით წარმოჩნდება ადამიანისათვის: „ზესთა-ბუნებითი“ და „ბუნებითი“ გზით. ანტონი აშკარად მეორე გზას ირჩევს. მის მიერ დასმული



კითხვა „ვითარმედ არს ღმერთი?“ — ფილოსოფიურია. შემეცნებელმა ადამიანმა პასუხი უნდა ვასცეს ამ კითხვას. კითხვა დასმულია გონების მიმართ, რომელმაც უნდა დაამტკიცოს იგი — „ჩუშნთანა შობილი მეცნიერებით“ [1, ნაწ. I, § 2].

ანტონი თავისებურად იმეორებს ღმერთის დასაბუთების ონტოლოგიურ არგუმენტს და უახლოებს მას ცნობილ დეკარტისეულ დასაბუთებას. ღმერთი, ანტონის აზრით, ჩვენ არ ვვისწავლია, არც ვვიხილავს, არც „გუამივს“, არცა წავგვიკითხავს, არამედ იგი ბუნებისაგან ავიღეთ, მასში ამოგვიკითხავს და „თავსა შორის ჩუშნსა გამოგვიხატავს“. ამის გამო, როცა მასზე ვიწყებთ მსჯელობას, ფაქტიურად ვიგონებთ მას [1, ნაწ. I, § 3].

ანტონი აგრძელებს მსჯელობას ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის. ადამიანი მოაზროვნე არსებობს. იგი ხშირად ფიქრობს თავის თავზე და გრძნობს, რომ შექმნილია არა თავის თავის მიერ, არამედ სხვისაგან. ამით ხდება გასვლა საკუთარი ყოფიერებიდან და დასკვნა სხვაზე (საკუთარ ყოფიერებაში ჩაღრმავება არის გზა სხვა ყოფიერების გასაგებად). ადამიანი, რომელმაც მოახერხა გასულიყო საკუთარი ყოფიერებიდან გარეთ, აღიქვამს ცვალებადობას, წარმავლობას. ხოლო ამავე დროს კი იგი „ბუნებით ეძიებს“ „დადგრომას რაისამეს“ [1, ნაწ. I, § 3] ანუ ორიენტირსა და დასაყრდენს. გარდა ამისა, ადამიანს არ შეუძლია „სოფლის მწუხარებაში“ ყოველთვის ბედნიერება იპოვოს, არადა აქვს მოთხოვნა იმდენად და მიდრეკილება მისდამი. ამიტომ ადამიანი იშველიებს ღმერთს: ცვალებადში უცვლელს, ორიენტირს, ბედნიერების წყაროს. გარდა ამისა, ადამიანი, რომელიც ნაკლოვანი არსებობს, ცდილობს ნაკლოვანების მოხსნას; თუმცა „კაცმა იცის თვისი ბუნების უძლურება“ [1, ნაწ. I, § 3]. მაგრამ სწორედ ღმერთი შეაძლებინებს ამგვარ არსებობას. ადამიანის ქაოტურ გრძნობებსაც ატყვია ღმერთის, როგორც მომწესრიგებლის ხელი.

ყოველივე აქედან აშკარაა, რომ ამგვარ ღმერთს ჯერ-ჯერობით ზევრი რამ აცილებს ქრისტიანული ღმერთისაგან. ეს ღმერთი ჩვენი შემოქმედების ნაყოფია., თუმცა არც ის იქნება სწორი, არ აღინიშნოს მისი კავშირი ქრისტიანულ ღმერთთანაც, რომელიც აგრეთვე არის ყოველთვის მიზანი, ორიენტირი, მორალური ნორმების ფუძემდებელი, ბედნიერების მომნიჭებელი, ცვალებადსა და არაკანონზომიერში უცვლელი და კანონზომიერი. ანტონი ცდილობს ღმერთი დაინახოს ისე, როგორც ის გამოჩნდება ადამიანიდან. უეჭველია, რომ ანტონის ამდაგვარი მსჯელობანი გამოიწვევდა ორთოდოქსი ქრისტიანების უარყოფით რეაქციას. მის გამო ანტონი იშველიებს ავტორიტეტებს, რადგან არ უნდა რომ „განკვირდეს“ ვინმე ამის გამო. ეს ავტორიტეტებია: პლატონი, ეციკლონი, 'გაუსტინე და „ახალი ფილოსოფოსები“, კერძოდ, ბაუმისტერი, რომლის მეშვეობითაც იგი გაეცნო დეკარტს; სპინოზას, ლაიბნიცს, ვოლფს. ელინი ფილოსოფოსების დამოწმებით, ანტონი წინასწარ ცდილობს გაითავისუფლოს თავი ბრალდებისაგან და ამბობს: მართალია. ისინი უღმრთონი იყვნენ, მაგრამ „საღმრთოს“ იტყოდნენ [1, ნაწ. I, § 3].

ანტონთან გამოყენებულია აგრეთვე კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური არგუმენტებიც. რომლებიც დამუშავებული აქვს ციცირონის მიხედვით. — „ვინაიდან სოფელი ყოფისაებრ შესაძლებელი არს, და არა საჭირო, .....კმა ვიდრევე მიზეზი მისი სათანადო არს პოვნად, ანუ სოფელსა ამას შ[ინ]ა და გარეგან სოფლისა ამისა: განაღა შეუძლებელ არს ყოფად ესე, რ[ომ] სოფელი



მეღება, მოქმედება კი „ყოფად მუყუანება“. მაშასადამე, ღმერთი და დანარჩენი არსნი ერთდროულია, რადგან თუ ეს ასე არაა, მაშინ უნდა ვალიაროთ ღმერთი შემოქმედების გარეშე. ეს კი აბსურდია — აღნიშნავს ანტონი<sup>2</sup>. თუ მაინც ვსაუბრობთ წინსწრების თვალსაზრისით აქ იგულისხმება ღმერთი, როგორც ლოგიკურად პირველი, როგორც „არსება უმიზეზო მიზეზი, ყ[ოვლა]დ-ძლიერი, ყ[ოვლ]ისა მიზეზისა მიზეზოვანისა არსებისა ზესთა, და მ[ი]ერ კერძო ყ[ოვლ]ისა არსებისა, რ[ომ] ვ[ითა]რ იგი წერტილსა მრავალ-მოვლენულსა ფარგლისა მ[ი]ერ, ყ[ოვლ]ით კერძო აქუს მრავალი, ეგრეთღმ ქმნილსა არსებასა ყ[ოვლ]ითკერძო აქუს ლ[მერთი]“ [1, ნაწ. I, § 17]<sup>3</sup>.

ყოველივე ამის შემდეგ წარმოჩნდება ანტონი, როგორც მონოთეისტური რელიგიის წარმომადგენელი, რადგან იწყებს ერთი ღმერთის აღსებობის მტკიცებას. იგი ემყარება არისტოტელეს, რომელიც საგნის მარტივობას განსაზღვრავს, როგორც თავისთავში და არა სხვაში მყოფობას და ასაბუთებს რომ ყოველი არსება ერთობით იცნობება. თუ არისტოტელეს ეს დებულება, მსჯელობს ანტონი, გამოსადეგია საგანზე, რომელიც ხასიათდება ვანფენილობით, გაყოფადობით და ა. შ., მითუმეტეს გამოსადეგია ღმერთის დახასიათებისათვის. მაშასადამე, ღმერთი არის არსება, რომელიც არის თავისთავში და არა სხვაში და მას ვაჩნია განუყოფელი არსება, იგი არის ერთი.

ღმერთზე აუცილებლობით ითქმის — „უზიარებლობა“, რადგან ის რომ ზიარებული იყოს, ექნებოდა შემთხვევითი თვისებები, ხოლო რადგან ღმერთს არ ვაჩნია შემთხვევითი თვისებები, მისი დახასიათების დროს ვერ გამოვიყენებთ რომელიმე და ვითარების კატეგორიებს; მაშასადამე, რამდენადაც ღმერთი არ არსებობს შემოქმედების გარეშე, ამდენად შემოქმედების საყოფიც „უზიარებელია“, ანუ არაფერია შემთხვევითი, რაც არსებობს, არსებობს აუცილებლობის ძალით.

ანტონი განავრცობს ღმერთის დახასიათებას და ჩამოთვლის არსებობის ელ ნიშნებს: ღმერთი ნათელია, მასში, როგორც ნათელში დაინახება სიმარტივე. „ღმერთი ნათელია“ — ნიშნავს რომ „შეუხებია ყოვლისაგან“, „არ შეიწყნარებს სიძულეს“, „არ განიწულებს“, „ვინაფან ნათელ არს, ვინა განმანათლებელც არს“ [1, ნაწ. I, თავი 4]. „ღმერთი სიყუარული არს“ [7, იოანე, 4:8], იგი არის არსება „საჭირო“. ამ დებულებას ასაბუთებს პლატონისა და არისტოტელეს დახმარებით. არსება არის მარადიულად არსებული არსი; ამიტომ არსის არსება აუცილებელია. ამგვარად, პლატონისა და არისტოტელეს უცვლელმა არსმა ანტონთან მიიღო კონკრეტული მნიშვნელობა, იგი გახდა ღმერთი.

ღმერთი „განუსაზღვრებელი“ არსია, რადგან იგი ყველგან არის, შეუძლებელია იყოს განსაზღვრებაში. ღმერთი ცხოვრება და უკვდავება, იგია „გულის-ხმის-ყოფელი“ ანუ „მცნობელი ყოვლისა“ და „მნებებელი“. ღმერთი თავის თავში ატარებს ძალას, „იგია ყოველგვარი ძალის მიზეზი“. ყოველ

2 ანტონის ეს აზრი გეხდებოდა ნიკოლოზ კუზანელთან: „ღმერთში ერთი და იგივეა პოტენცია და აქტი“ და ჯ. ბრუნოსთან „პირველ საწყისში სინამდვილე და შესაძლებლობა ერთი და იგივეა“ (შ. ხიდაშელის წიგნიდან [14, გვ. 43]).

3 აქ აშკარაა ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის გავლენა ანტონის მსოფლმხედველობაზე. კერძოდ, ღმერთიდან ხდება ემანაცია არსთა [8, გვ. 11].

4. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 1





გან მამისა, რ[ომ]ლისა მ[ი]ერ ყ[ოვე]ლი შეიქმნა ცათა შ[ინ]ა და ქ[უშ]ყანასა ზ[ედ]ლა“ [1, ნაწ. 2, § 190].

მაშასადამე, ანტონმა დაიცვა სხვადასხვა ერეტიკული შეხედულებებისაგან მამისა და ძის თანაარსებობა მითითებით იმაზე, რომ მამისა და ძის შორის გამორიცხა დროულ-ვრცეული მიმართება და მსჯელობა ლოგაიკის სფეროში გადაიტანა.

ქრისტიანულ დოგმატიკას განსაკუთრებულ სირთულეს უქმნიდა და უქმნის სული წმიდას საკითხი. კერძოდ, როგორ გაეიზაროთ მამისა და ძის სუთიერთობაში სული წმიდა. ანტონისათვის კითხვა ასეთია: არის თუ არა სული წმიდა მამისა და ძისგან გამომდინარე, თუ მათ შორის ამგვარი ურთიერთობის დამყარება შეუძლებელია? თუ სული წმიდა მამისა და ძისგან გამომდინარეობს, მაშინ ეს აზრი, რომელსაც იცავს კათოლიკური ეკლესია, შემცდარია. ანტონი მსჯელობას ასე წარმართავს: კაცის სული აღამიანშია, თავისი არსებით. ასევე ღმერთისა ღმერთში (დასკვნა კეთდება ანალოგიის მეთოდის საფუძველზე) თავისი არსებით. ღმერთის სულის არსება კი არის სული წმიდა. ამიტომ კათოლიკების შეცდომაც ამის გაუგებრობაა, რადგან თუ კათოლიკური სწორია, ამით, ჯერ ერთი, ირღვევა სამების პრინციპი, რამდენადაც სამების ერთობა ნიშნავს მათ არსებისეულ ერთიანობას და მეორეც, ღმერთიც იეხვე განუყოფელია როგორც კაცი. ამის გამო ის, ვინც უარყოფს სულის გამოსვლას მამისაგან, აღიარებს გონებას სულის გარეშე, ანუ მკვდარ გონებას, რადგან — „ყ[ოველ]ი არა მქონებელი სულისა არა არს ცხოველ“ [1, ნაწ. 2, § 349]. აქედან გამოყავს ანტონს პრაქტიკულ ღვთისმეტყველებაში ერთ-ერთი ძირითადი დებულება. სული წმიდას გმობა ითვლება მიუტევებელ ცოდვად. მაშასადამე, სული გამოვალს მამისაგან, ვითარ ძე, რადგან ღმერთის გონება, ანუ ცხოველი შემოქმედობითობა მიუთითებს ამას. სული არც დაბადებულია და არც თვისებაა, „არამედ გონების ცხოველ-შემოქმედებითობა“ [1, ნაწ. 2, § 350]. ამით ანტონმა გაიზიარა მართლმადიდებელთა დოგმატი სული წმიდას მამისაგან გამომავლობის შესახებ და თავისებურადაც დაასაბუხაო კიდევ.

**4. სამყაროს შექმნის ბიბლიური სურათი და წინააღმდეგობა მასში**

სამყაროს შექმნის ბიბლიური სურათი, რომელიც გადმოცემულია მოსეს პირველ წიგნში, მოგვითხრობს ღმერთის მიერ სამყაროს ექვს დღეში შექმნაზე. ღვთაებრივი ქმნადობის პირველ დღეს შეიქმნა ცა და ქვეყანა. აქედან ქვეყანა იყო „უხილავ და განუშაადებელი“, ამიტომ ღმერთმა შექმნა ნათელი. „და უწოდა ღმერთმან ნათელსა დღე და ბნელსა უწოდა ღამე“... [6, შესაქმე 1, 4]. ანტონი ღვთაებრივი შემოქმედების პირველ დღეს ხსნის ფიზიკაზე დაყრდნობით და წერს: ნათელი ცეცხლისაგან შეიქმნა. ცეცხლის სინონიმი კი მზეა. მაშასადამე, ამბობს ანტონი, ღვთაებრივი ქმნადობის პირველ დღეს შეიქმნა მზე და მხატვრული აღწერისა და ფიზიკაზე დაყრდნობით ცდილობს აღადგინოს ეს სურათი: „რ[ომ] ცეცხლისა მის ბუნებით ნათლისაგან ბურთნი იგი მოუგონებელნი გონებისაგან ჩუშნისა სიმსწრაფლისა ძლით მისისა გამოკართოლუარენი, რ[ომე]ლნიცა უმსწრაფლესითა მგორუალეებითა თუსითა მხტოლუარებენ, და მხტოლუარება იგი მათი იქმნების მსსწრაფლ გამოკართოლისაგან მზოულისა ბუნებისა, რ[ომე]ლნიცა მსსწრაფლითა მგორუალეებითა წარმოებულნი ეკუთვებიან ურთიერთარს, და აჰა წამსა შ[ინ]ა იქმნების გამოკრ-

თოლუა შარავანდედისა, რ[ომე]ლითა განათლდებიან სხუანი იგი მნათობნი, და ქ[რეთ]ყანა“ [1, ნაწ. 3, § 388].

ამის შემდეგ, ანტონი ყურადღებას ამახვილებს ღვთაებრივი ქმნადობის მეოთხე დღეზე, როდესაც „შექმნა ღმერთმან ორნი მნათობნი დიდნი... მზე და მთვარე ქვეყნების გასანათებლად. ეს ორი მნათობნი მთავრობენ დღესა და ღამესა და განაწვავლებდნენ შორი ნათლისა და შორი ბნელისა...“ [6, შესაქმე 1, 18]. როგორც დავინახეთ, მეოთხე დღეს შეიქმნა მზე. მაშასადამე, ანტონმა არასწორად გაიგო ღვთაებრივი ქმნადობის პირველი დღე და წინააღმდეგობაში მოვიდა მასთან. თუმცა ამის შესახებ თავად ანტონი წერს: „ხ[ოლო] მე არა მცირესა განკურთმასა შეუპყრიე, ამის-თჳს, ვ[ითარმე]დ შექმნითვან ნათლისად იქმნა მწუხრი, და იქმნა განთიად, იტყჳს საღმრთო წერილი, ხ[ოლო] დღესა შ[ინ]ა მეოთხესა შეიქმნენ მნათობნი, უდიდესი იგი მნათობად დიდისა, და უმცირესი მნათობად ღამისა: ამაღ ე[ითარმე]დ განცხადებთა ჩუენთა მზისა შარავანდედთათა იქმნების დღეჲ. ხ[ოლო] მოცილებთა მათითა იქმნების ღამეჲ, უწყით ესე დასაბამითვე; ხ[ოლო] უეკეთ არა იყო მზე ვითარმე იქმნებოდის მეოთხე დღემდე მწუხრი, და განთიად სამთა მათ დღეთა შინა“ [1, ნაწ. 3, § 389]. მაშასადამე, ბიბლია შეიცავს გაღაუჭრელ წინააღმდეგობას, რომელიც ბიბლიაში არ აიხსნება. არ აიხსნება იგი არც პეტოლომესა და კობერნიკის სისტემებით. ამ წინააღმდეგობის ვადატრა მასაც შეუძლებლად მიაჩნია. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ ანტონ ბაგრატიონი ზაითვალის საკართველოში ბიბლიის კრიტიკის ფუძემდებლად.

ანტონი არ ჯერდება მარტო „ძველი აღთქმის“ კრიტიკას, არამედ ცდილობს ძველი და ახალი აღთქმის შეპირისპირებით კრიტიკასაც. კერძოდ, ერთმანეთს უპირისპირებს მოსეს და პავლე მოციქულებს: „მესამისა ვ[ითარ]ემე ცისა თვის უხილავისა არა რაამესა ჰსწერს საკურთული მოსე, ვ[ით]ა აჩრდილთა შ[ინ]ა, და იგავთა, და სახეთა მიმღებელი აღძრცულებისა“ [1, ნაწ. 3, § 392]. ბოლოს, ამის შესახებ, კერძოდ მესამე (ვის შესახებ პავლე აღნიშნავს: „აღიტაცა ესე ვითარი კაცი ვიდრე მესამედ ცამდე“ [7, 2 კორ. 12:2]). მაშასადამე, უნდა დავსაყენათ, რომ ფილოსოფიურ-ლოგიკური ცოდნის პრიორიტეტის აღიარებამ ანტონი მიიყვანა ბიბლიური წიგნების კრიტიკულ განხილვამდე.

## 5. ადამიანის პრობლემა

ბიბლიის ტექსტზე დაყრდნობით, ანტონ ბაგრატიონი ადამიანს წარმოადგენს ღმერთის მიერ შექმილად, როგორც „მეფედ ქვეყნისად“. ამას ასაბუთებს, მისი აზრით, ფაქტი, რომ ღმერთმა განამზალა სამყარო, მორთო ის და ამის შემდეგ შექმნა ადამიანი — „ხატად თჳსა“. ანტონის აზრით, ცოდვამდე ადამიანსა და ღმერთს შორის ვარკვეული წონასწორობაა, რასაც ასაბუთებს ადამიანისათვის მინიჭებული იგივე პრედისკატები, რომელიც გააჩნია თავად ღმერთს. ესენია: სიბრძნე, გონება, თავისუფლება, როგორც არჩევანის შესაძლებლობა.

ღმერთის მიერ ქმნადობის ბოლო დღეს ადამიანის შექმნამ არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ადამიანი იერარქიის დაბალ საფეხურზეა. არამედ პირიქით, როდესაც ღმერთი ქმნიდა, იცოდა მან, რომ ყველაფერი იქმნებოდა თავისი მსგავსისათვის, ანუ ადამიანისათვის. ამით ანტონთან გამოჩნდა, რომ

ლეთაებრივი ქმნალობა უნდა აიხსნას ადამიანზე მითითებით. მაშასადამე, ღმერთის პირველი „მოგონება“ ანუ ქმნალობის დაწყება არის სამყაროს შექმნა ადამიანისათვის. ამ კუთხით სწორად იქნება გაგებული ბიბლიაში გატარებული აზრი: ღმერთმა შექმნა ადამიანი „ხატად თვსა“ და „მეფედ ქვეყნისადა“.

პირველმა ცოდვამ დასცა ადამიანი, რადგან მისი გონება შევიდა უდიდეს უმეცრებაში, რაც გამოიხატა ღვთაებასთან პირისპირ დგომის დაკარგვაში. ამიტომ დაცემა ესაა ღმერთთან თანადგომობის დაკარგვა. ანტონის აზრით: ადამიანი ამის შემდეგაც რჩება სამყაროს გვირგვინად. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ, ჯერ ერთი, ღმერთი დაანგრევდა ადამიანისათვის შექმნილ სამყაროს. მეორეც, ღმერთის ზრუნვა ადამიანზე დაცემის შემდეგაც გამოიხატება აგრეთვე იმაში, რომ ადამიანის გონებას განაღვიძებს სინანულისადმი. შესამეც, ადამიანს არ დაუკარგავს ბუნებრივი უნარი სიკეთისადმი ლტოლვისა. დაცემული ადამიანის ცკლავალდგენის რწმენა სინანულითა და სიკეთისადმი ლტოლვით, რაც ადამიანის ბუნებრივ უნარად ცხადდება, საფუძველს აცლის იოანეს „გამოცხადებაში“ მოთხრობილ სამყაროს დაღუპვის სურათს. ანტონისათვის ღმერთი მართლმსაჯულია, რომელიც მოქმედებს სიბრძნის შესაბამისად, კეთილი ნებით, ღმერთს სჯერა ადამიანის, ამიტომ მოუვლინა მას ძე თვისი, რომლითაც მან მადლი საზოგადო მოჰფინა ადამიანთა შორის და იგი განამართლებს კაცს, ხოლო სარწმუნოება განამართლებს კაცს ღმერთის წინაშე. — ცხოვნება არის თავისუფლება სიკვდილისაგან, ხოლო სიკვდილი იშვება ცოდვისადმი მისწრაფებით და „რ[ომე]ლიცა ესე ვ[ითა]რისა სიკუდილისაგან თავისუფალ არს იგი მართალსადამე არს, და განმართლებულ არის სარწმუნოებისა მიერ. ვ[ითარმე]დ განმართლებდის კაცი სარწმუნოებითა“ [1, ნაწ. 3, § 458].

ადამიანის პრობლემის წინა პლანზე წამოწევა, რწმენა მისი უკეთესი ყოფისა, მისი დაბრუნება ღმერთთან შესაბამისობაში, ასულდგმულებდა ანტონის ღრმა რწმენას განათლებისადმი, რომელიც შეაძლებინებდა ადამიანებს დაკარგული კავშირის აღდგენას. ამ პრობლემის ძირითადი პათოსი გადახლართულია სიკეთის მარადიულ არსებობასთან. საინტერესოა მიმართება ღმერთსა და სიკეთეს შორის, რომელს განეკუთვნება „აობითი“ მნიშვნელობა. ანტონი მსჯელობას შემდეგნაირად წარმართავს. ღმერთი არის „მნებებელი“ ე. ი. ნებისყოფის მქონე; მისი ნება ყოვლად სრულია. ნება არის არჩევანის შესაძლებლობის უნარი. ამიტომ „ღმერთის ნება ყოვლად სრულია“ — ნიშნავს, რომ მისი არჩევანი შეუცდომელია. ეს გამოიხატება ღმერთის მიერ სიკეთის არჩევაში. აქედან გამოდის დასკვნა: ღმერთის სრული ნებისყოფა დეტერმინებულია „უღალრესი თვისებით“ აიარჩიოს სიკეთე. თუ ეს არ მოხდა, მაშინ იგი არ იქნება ღმერთი. ამ აზრს ასაბუთებს ისაია წინასწარმეტყველიც: „ვიდრე ცნობამდე ყრმისა კეთილისა და ბოროტისა, გამოიარჩიოს კეთილი“ [6, ისაია 7:15]. მაშასადამე, ღმერთი აუცილებლად მოიცავს თავის თავში სიკეთეს. აქედან სიკეთის „აობა“. თუმცა ანტონი „აობას“ მიაწერს როგორც სიკეთეს, ასევე ღმერთს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს დუალიზმს, რადგან ღმერთს ვერ წარმოვიდგენთ სიკეთის გარეშე. ასევე სრული სიკეთე ღმერთის გარეშე წარმოუდგენელია. ეს ცნებები რალაცნაირად არა მარტო შეიცავენ ერთი მეორეს, არამედ ავსებენ კიდევ ერთმანეთს. მაშასადამე — ღმერთი არის თავდაპირველი

პირველსაწყისი სიკეთე და პირიქით<sup>4</sup>. ამის შემდეგ ანტონთან ისმის ურთულესი კითხვა: როგორ იქმნება ღმერთიდან როგორც ერთიდან და სიკეთიდან სიმრავლე? ეს კითხვა ფილოსოფიამ უნდა გაარკვიოს, რადგან ღვთისმეტყველებისათვის იგი არც არის არსებითი კითხვა, რადგან ღმერთი, როგორც ყოვლის შემძლე, ამ საკითხს იოლად გადაწყვეტს. ამ კითხვაზე თავისებური პასუხი ვასცეს პლატონმა, არისტოტელემ და ნეოპლატონიკოსებმა (კლოტინი, პროკლე). ანტონი იწყებს მსჯელობას იმის გარკვევით, თუ რას ნიშნავს ღმერთი ერთი არის და როგორ შეიძლება ერთში სიმრავლე წარმოვიდგინოთ. ამის დასასაბუთებლად იყენებს საინტერსო მავალითს: თვალი ხედავს მრავალ ნივთს „განუკუჭთელად“, რომ ნივთების სიმრავლე ვერ გაყოფს „ხედავს ერთობასა“, „ეგსახედ მრავალსა მათ კეთილთა არსთა სხუთობანი, რ[ომელ]თა ყოფად ჰსწაინდომს ღმერთი, ყ[ოვლ]ადსრულითა მით ნებითა, ვერ შემძლებელარიან განმრავლებად წადიერებითისა ძალისა საღმრთოთა ნებისა ღმერთისა“ [1, ნაწ. I. § 72]. მაშასადამე, ღმერთშია საგანთა სიმრავლე, ისევე როგორც თვალი არის ერთი და აღმქმელი სიმრავლისა. თუ ღმერთშია საგანთა სიმრავლე, მაშინ ერთისა და სიმრავლის დაპირისპირებულობა კი არ ხდება, არამედ დაპირისპირებულობათა გაერთიანება. ამიტომ არ ისმის საკითხი სიმრავლის წარმოშობის შესახებ, როგორც არ შეიძლება დაისვას საკითხი ღმერთის წარმოშობის შესახებ. ამ აზრის განსამტკიცებლად ანტონი შემოიტანს ახალ არგუმენტს, რომ სიმრავლეს ღმერთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია („აობა“) არ გააჩნია, რომ იგი წარმოიშობა ღმერთისაგან და ღმერთშია იმის გამო, რომ ღმერთი ყოვლადძლიერი და ყოვლისშემძლეა. ყოველი სიმრავლე არის ღვთაებრივი ძლიერების მატარებელი და ამდენად ღვთაებრივია. სიმრავლის ყველა ნაწილში ჩანს ღვთაებრივი ძლიერება, რაც გამოიხატება განვითარებისაკენ სწრაფვაში. მაშასადამე, გამოდის, რომ ღმერთშია სიმრავლე<sup>5</sup>.

ამით ანტონმა გაარკვია საკითხი, თუ როგორ არის სიმრავლე ღმერთში და გარკვეულად ამ ეტაპზე მის მიერ წარმოდგენილი ღმერთი ტრანსცენდენტურად წარმოჩნდება. მაგრამ იგი ამ საკითხის გარკვევის შემდეგ ცდილობს გაარკვიოს თუ როგორაა ღმერთი სიმრავლეში, ანუ როგორ ხორციელდება ერთი მრავალში. ამ საკითხის გარკვევისათვის საინტერესოდ მიგვაჩნია ანტონის მსჯელობა სახიერისა და სახიერების, კეთილი და სიკეთის შესახებ. ანტონი ახსიათებს ღმერთს. მის ერთ-ერთ მთავარ ატრიბუტად მიიჩნევს სახიერს და სახიერებას. ამ ტერმინების განსხვავებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ანტონის მსოფლმხედველობის გასაგებად. **სახიერი** ღმერთის ისეთი მდგომარეობაა, როცა იგი არც ირჩევს, არც განიზიარებს; როგორც მზე ბუნებთაა განმანათლებელი, ასევე ღმერთიც ბუნებთაა სახიერი. ხოლო სა-

4 ანტონის ეს აზრი დაწერილია იოანე პეტრიწისა და პეტრე იბერის [იხ. 11, გვ. 11] გავლენით. კერძოდ ამის შესახებ პეტრიწი წერს: „არს ედრემდე კეთილობა ერთობა და ერთობა კეთილობა, და კეთილობა ერთი და ერთი პირელი კეთილობა“ [8, ვვ. 13].

5 ანტონის ეს დებულება ემთხვევა იოანე პეტრიწის აზრს „ვინა ყოველა სიმრავლე ეზიარების რადთავე ერთსა“ [8, გვ. 3]. ეს დამატებით საბუთს მატებს აკად. შ. ნუცუბიძისა [10, გვ. 128—147] და პროფ. შ. ხიდაშელის აზრს, რომ იოანე პეტრიწისად გატარებულია აზრი „ქვეყნის ღმერთთან თანამართაიფლობის შესახებ“ [13, გვ. 18].

საინტერესოდ მიგვაჩნია ამ აზრის თანხმევეა სპინოზასთან, რომელიც წერს რა ოლდენ-ბურგს ამბობს: „პაველსთან ერთად და შეიძლება ითქვას ყველა სხვა ფილოსოფოსთან ერთად, თუმცა სხვა სახით ვე მატყიცებ, რომ ყველაფერი იმყოფება ღმერთში და ღმერთში მოძრაობს“ [15, გვ. 215].



ხიერება ესაა „მიდრეკილება, და წადიერება მიცემად არსებისადმი, ანუ არსთა სრულებანი“ [1, ნაწ. I, § 105]. მაშასადამე, სახიერი არის ღმერთი განხილული თავის თავად, მეტაფიზიკურად, ხოლო სახიერება „არსთა სრულებანი“ ანუ ღმერთი საგნებში. ყოველივე არსებულის არსი „სახიერებას“ ზიარებული, ანუ ყველაფერში არის ღმერთი<sup>6</sup>.

ამგვარი მსჯელობა ვრცელდება ღმერთის, როგორც კეთილისა და სიკეთის დახასიათებაზეც მეტაფიზიკურად განხილული ღმერთი კეთილია, ხოლო ღმერთი, როგორც სიკეთე — ესაა ღმერთი საგნებში, სიმრავლეში. აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ ღმერთზე როგორც სახიერზე და კეთილზე შეიძლება პირობითად მსჯელობა, რადგან ბუნებრივად ღმერთი არის სახიერება და სიკეთე ანუ ყოველთვის საგნებში.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ანტონი, როცა ასაბუთებს დებულებას: ღმერთშია სიმრავლე, გარკვეულად ტრანსცენდენტური ღმერთის იდეა გამოიყენა, ხოლო დებულებაში: სიმრავლეშია ღმერთი, იმანენტური ღმერთის დასაბუთებას იძლევა. აქ აშკარად ჩანს ორი განსხვავებული თვალსაზრისი — ტრანსცენდენტში და იმანენტში, რომელიც კი არ დაუპირისპირა ერთმანეთს ანტონმა, არამედ გააერთიანა ერთ საერთო დებულებაში: ღმერთშია სიმრავლე და სიმრავლეშია ღმერთი. ამით ერთისა და სიმრავლის პრობლემა მასთან გარკვეული თვალსაზრისით იქნა გადაწყვეტილი.

მაშასადამე, ანტონის დებულება, ღმერთშია სიმრავლე და სიმრავლეშია ღმერთი, გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ ის ანტიკური ღმერთის იდეიდან ამოსული ქრისტიანული ღმერთის იდეის გავლით მიუახლოვდა იდეალისტური პანთეიზმის თვალსაზრისს<sup>7</sup>.

ღმერთის პანთეისტური წარმოდგენა აუცილებლობით მოითხოვს ბოროტის ონტოლოგიური არსებობის უარყოფას. მასთან ბოროტება განიხილება როგორც შეფარდებითი ცნება, რომელიც გარკვეულ მიმართებაში იღებს საზრისს.

იგი იწყებს მსჯელობას „ბოროტი არ არის სახიერებისაგან“ — აქსიომაზე დაყრდნობით, რადგან ის რაც სახიერებისაგანაა, არაა ბოროტი, როგორც ყინული არ შეიძლება ცეცხლისაგან იყოს. სახიერება ვერ დაბადებს უსახურს, ხოლო არსნი კი სახიერებიერთია. მაშასადამე, ბოროტი არარსებულია, რადგან ის რაც არსებულია — სახიერებითია. ბოროტების მიზეზი კი არ არის უძრითი, რადგან ღმერთი არის მიზეზი იმისა, რაც არსებულია, ბოროტება კი არარსებულია. თუ მაინც ვხმარობთ ბოროტების ცნებას, ეს იმიტომ, რომ მას ვიყე-

6 ანტონის მსჯელობა სახიერსა და სახიერებაზე მთლიანად ემყარება პეტრე იბერის (დსევდო დიონისე არიოპაველის) „საღმრთო სახელთათვის“ ჩამოყალიბებულ დებულებებს. ამ საკითხის გარჩევას პეტრე იბერი აშკარად მიღის იმანენტური ღმერთის გავგებამდე [11, 29—42]. პეტრე იბერი წერს: „ღმერთი ყოველთა შორის ყოველ არს... და ყოველთა მიერ ყოველითურთ იცნობების [11, გვ. 72].

7 შ. ზიდაშელი, იკვლევს რა ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის, იზიარებს ალ. ლოსევიას და შ. ნუტუბიძის თვალსაზრისს, რომელიც „ნეოპლატონიზმისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ იცავდნენ სწორ შეხედულებას“ [14, გვ. 89] და მართებულად მიიჩნევს, რომ „ნეოპლატონისტურმა პანთეისტურმა ფილოსოფიამ დიდი პროგრესული მნიშვნელობა მოიპოვა შუა საუკუნეებსა და ახალი დროის აზროვნებაში (იქვე). ავტორი ნეოპლატონურ პანთეისტურ იდეებს ზედვს პეტრე იბერთან, იოანე პეტრიწთან და შოთა რუსთაველთან. ამ აზრის სისწორეს ასაბუთებს კიდევ ერთი ქართველი მოაზროვნის, ანტონ ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის განხილვა.

ნებთ, როგორც შეფარდებით ცნებას. რომელიც საზრისს იღებს სხვასთან მიმართებაში<sup>8</sup>.

ღმერთმა, როგორც სახიერმა კეთილმა, განსაზღვრა სამყაროს სახიერება და სიკეთე, რადგან ღმერთი სამყაროშია და სამყარო ღმერთში. ამიტომ არსებული სამყარო ღვთაებრივი სახიერებისა და სიკეთის გამოვლენებაა, რამაც ადამიანს უნდა გაუღვიძოს სურვილი განათლების, რათა ცოდნის გზით წვდეს ღვთაებრივი შემოქმედების სისადავესა და სრულყოფილებას. ეს ადამიანს შეაძლებინებს ღვთაებისაგან დაკარგული კავშირის კვლავ აღდგენას.

როდესაც ვმსჯელობთ ადამიანის პრობლემის შესახებ ანტონის მსოფლმხედველობაში, არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს იმ დიდ ჰუმანიზმსა და პატრიოტიზმს რომლითაც გამსჭვალულია მისი მსოფლმხედველობა. ყურადღების გამახვილება ადამიანის ცხოვრების მიზანზე, მის დანიშნულებაზე საკუთარი ხალხისა და ერის მიმართ. გასაოცარია ის დიდი რწმენა და სიყვარული ქართველთა მეფის ერეკლე II-ის რომელიც მისთვის იყო არა მარტო მეგობარი, არამედ პირველ რიგში იყო მთელი საქართველოს იმედი, რომელსაც ანტონის რწმენით არა მარტო უნდა დაეცვა საქართველო, არამედ უნდა გაეგრძელებინა დავით აღმაშენებლის მემკვიდრეობა. ამიტომ ცდილობდა ასე მძაფრად ქართული ეროვნული სულის გამოფხიზლებას. ამ გზაზე უდიდეს ნაბიჯს წარმოადგენდა ქართული ენის თვითმყოფადობის დაცვა და ბრძოლა მისი შენარჩუნებისათვის, რადგან მან კარგად იცოდა პეტრიწისეული წამოწყების მნიშვნელობა და რომ ენა არის ერის მსოფლმხედველობა.

მასასადამე, ანტონ ბაგრატიონმა ფილოსოფიის როლის წინ წაწინააღმდეგა და თეოლოგიის პრობლემების მისდამი დაქვემდებარებით გადალახა სქოლასტიკის ეპოქა და თავისი დროის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება დააყენა ევროპული აზროვნების დონეზე. როდესაც ვსაუბრობთ ანტონის მნიშვნელობასა და ადგილზე მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ის რთული სოციალური, ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარება, რომელშიდაც მას უხდებოდა მოღვაწეობა. მიუხედავად ამისა, ანტონი არის ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი და თეოლოგი იმდროინდელ განათლებულ მსოფლიოში.

### А. З. КОБАДЗЕ

## РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В МЫШЛЕНИИ АНТОНА I

### Резюме

Существенное значение у Антона I имеет выяснение взаимоотношения философии и богословия. В этом вопросе он защищает мысль Аристотеля и объявляет богословие частью философии, чем поднимает философское знание на высшую ступень. Понимаемое таким обра-

<sup>8</sup> ანტონის მიერ წამოყენებული აქსიომა „ბოროტი არა სახიერებისაგან არს“ და შემდგომი დასაბუთება ემთხვევა პეტრე იბერის მსჯელობას (თითქმის სიტყვისათვის) [11, გვ. 43—57].

зом богословие, как составная часть философии, должно обосновать объект своего исследования (Бога).

Рассмотрение проблем богословия в свете философии привело Антона I к выводу, что бог и мир едины, в частности, мир в боге и в мире бог. Библейская трансцендентная идея бога приняла имманентный вид. Антон I развил и довел до своего логического завершения пантеизм, зарожденный в грузинском богословии (Петр Ивер, Петрици). Философские обобщения при решении проблем богословия привели Антона I к противоречию в библейской картине создания мира, которая неверна, так как противоречит не только философии, но и конкретным наукам, в частности физике, поэтому она должна быть перестроена.

#### ლიტერატურა

1. ანტონ ბაგრატიონი ლეთისმეტყველება, S-3657.
2. ანტონ ბაგრატიონი, კატეგორია სიმეტრე, A-233, ხელ. 1781 წ.
3. ანტონ ბაგრატიონი, სპეკალი, D-38.
4. ანტონ ბაგრატიონი, მზამეტყველება, თბილისი, 1892.
5. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964.
6. ბიბლია, ნაწ. I და II, ტფილისი, 1884.
7. ახალი აღთქმა, თბილისი, 1963.
8. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ., I, თბილისი, 1940.
9. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბილისი, 1976.
10. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1958.
11. პეტრე იბერი, შრომები, თბ., 1961.
12. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, სანკ.-პეტერბურგი, 1854, დ. ჩუბინაშვილის გამოცემა.
13. ხიდაშელი შ., იოანე პეტრიწი, თბილისი, 1956.
14. ხიდაშელი შ., რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბილისი, 1981.
15. Спиноза Б. Перениска. М., 1932.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

## ფ ს ი ძ ო ლ ო ბ ი ა

ბივი მარაბიშვილი

### ბიოლოგიურ-სოციალური სისტემის იქსპერიმენტული გამოკვლევა

ადამიანში ბიოლოგიურის და სოციალური ურთიერთობის საკითხი დაკავშირებულია მისი მოღვაწეობის მრავალი საჭირობოროტო პრობლემის გადაჭრასთან, რაც აგრერივად აღეღვებთ ბიოლოგებს, ფსიქოლოგებს, სოციოლოგებს, პედაგოგებს და ა. შ.

საკითხის გადაჭრის უამრავი ცდა ტრადიციულად ორ — ბიოლოგისტურ და სოციოლოგისტურ — კატეგორიად იყოფოდა, რომელთა შორის მუდმივად იყო ბრძოლა.

მკაცრი ბიოლოგისტური მიდგომა ადამიანს განიხილავს როგორც ბიოლოგიურ სუბსტანციას, როგორც განსაზღვრული სურვილების და მოთხოვნის უცვლელ მთლიანობას. თითქოს მისი თვისებები და შესაძლებლობანი გენებშია დაპროგრამებული და განვითარების დონე ფატალურადაა განპირობებული. ამ მიმართულების აპოლოგეტები არიან ფროიდი, თორნდაიკი, ლორენცი, ფრომი, მასლოუ, ბიულერი, დიუი და სხვ.

სოციოლოგისტური პოზიცია (ლოკი, ჰელვეციუსი, სალივენი, უოტსონი, მიდი, ტარდი, დიურკჰაიმი და სხვ.) ადამიანს წარმოგვიდგენს იმ სოციალური გარემოს უბრალო პროექციის სახით, რომელშიც იგი არსებობს. ასეთი მიდგომისას ადამიანური ბუნების უცვლელობის იდეა უარყოფილია, მაგრამ საქმე გვაქვს მეორე უკიდურესობასთან — ადამიანი საზოგადოების, სოციალური ძალების მართონეტა და არავითარი როლი არ ენიჭება მის ბუნებრივ თავისებურებებს.

ურთიერთგამომრიცხავ ტენდენციებზე აგებული ეს მიმართულებები რეალურ ცხოვრებაში ბევრ წინააღმდეგობას აწყდებიან. ამ ვითარებამ განსაზღვრა ის, რომ როგორც ბიოლოგისტების, ისე სოციოლოგისტების შეხედულებებში გაჩნდა მსჯელობა გენეტიკური და გარემო ფაქტორების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, მაგრამ ამ ურთიერთგაველნამ მათთვის ვერ მიიღო გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ბიოლოგიურის და სოციალურის ურთიერთობის დილემის გადაჭრის გზაზე აღმოცენდა ახალი — ბიოსოციალური — კონცეფცია, რომელიც ჩვენში ამ ფაქტორთა დიალექტიკური ერთიანობის პოზიციაზე დგას.

ბიოლოგიურ-სოციალური ქმნის ერთიან სისტემას, რომლის ფარგლებშიც უნდა განიხილებოდეს ადამიანის ქცევა. აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ იმ ფაქტს, რომ ეს არ არის ორწევრიანი სისტემა, როგორც ეს ამ პრობლემის კვლევისას ტრადიციულად დამკვიდრდა. ფაქტიურად ეს სისტემა სამწევრიანია: ბიოლოგიური, ფსიქიკური და სოციალური, რომლებიც ეტარაქიული საფეხურების სახით გვაქვს წარმოდგენილი. ადამიანის ქცევის ახსნისას შეუძლებელია ერთი



დაკვრით უარეყოთ ესა თუ ის ფაქტორი, საჭიროა მათი როლის ვათვალისწინება და მათ შორის ურთიერთდამოკიდებულების კვლევა.

ასეთი მსჯელობა საცხებით შეესატყვისება მარქსისტულ დიალექტიკურ მოძღვრებას: მიუთითებდა რა ადამიანის საზოგადოებრივ არსზე და თვლიდა მის სოციალურ მახასიათებლებს წამყვანად და განმსაზღვრელად, მარქსიზმი არ აკნინებდა ბუნებრივი, ბიოლოგიური თავისებურებების მნიშვნელობას ადამიანის ცხოვრებაში. შეუძლებელია საზოგადოება, ადამიანი აბსოლუტურად დავუპირისპიროთ ცოცხალ ბუნებას, ბიოსფეროს. „ჩვენ სრულიადაც არ ვბატონობთ ბუნებაზე..., ჩვენ ხორციით, სისხლითა და ტვინით ბუნებას ვეკუთვით და მის შიგნით ვიმყოფებით“ [1, გვ. 183]. „სხეულებრივი ინდივიდი წარმოადგენს ჰეგელიანურ საფუძველს, ნამდვილ ამოსავალ პუნქტს ჩვენი „ადამიანისათვის“ [2, ტ., 27, გვ. 12].

მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები და დაკვირვებები აჩვენებს, რომ ერთი და იგივე გარემო პირობები ხშირად განსხვავებულ ზემოქმედებას ახდენს ადამიანის განვითარებაზე იმის გამო, რომ ვლინდება მათი ბუნებრივი თავისებურებანი. ამიტომ ზოგმა შეიძლება მიალწიოს მაღალ შედეგებს პოლვაწეობის რაიმე სფეროში და ჩამორჩეს სხვას მოქმედების მეორე სფეროში. კ. მარქსი გამოდის იმის წინააღმდეგ, რომ კომუნიზმის დროს მოხდება უნარების ნიველირება, თუმცა ყველას ექნება იდეალური პირობები. მისი აზრით, რაფაელი შეიძლება გახდეს არა ყველა ის, ვისაც აქვს განვითარების შესატყვისი პირობები, არამედ ის, ვისშიც „ზის რაფაელი“. ხოლო ვისშიც ზის რაფაელი, მას უნდა ჰქონდეს განვითარებისათვის შეუზღუდავი პირობები [2, ტ. 3, გვ. 392]. აქ ნათლად ჩანს მჭიდრო კავშირი თანდაყოლილსა და შეძენილს შორის.

ბიოლოგიურ-სოციალური სისტემის პრობლემათა შესწავლამ უკანასკნელ ხანს დამატებითი სიმწვავე შეიძინა. განსაკუთრებით ეს მიმდინარეობს 70-იანი წლებიდან, როცა იმართება ფართო დისკუსიები, იზრდება პუბლიკაციათა რიცხვი ცალკეული სტატიების, მსხვილი მონოგრაფიების და კრებულების სახით. ეს ვითარება აისახება ისეთ რუბრიკებში, როგორიცაა: „პიროვნების პრობლემა“, „ადამიანში ბიოლოგიურის და სოციალურის თანაფარდობა“, „ბიოლოგიური და სოციალური ადამიანის განვითარებაში“, „გენეტიკური ფსიქოლოგიის პრობლემა“ და სხვ. მოცემული პრობლემის კვლევას მნიშვნელოვანი ნაშრომები მიუძღვნეს ცნობილმა საბჭოთა მეცნიერებმაც — ფილოსოფოსებმა, ფსიქოლოგებმა, პედაგოგებმა, გენეტიკოსებმა.

ფსიქოლოგთა XX საერთაშორისო კონგრესზე ბ. ლომოვმა აღნიშნა: როცა ვლაპარაკობთ ზოგადი ფსიქოლოგიის ფუნდამენტურ პრობლემებზე, შეუძლებელია არ შევეხოთ ბიოლოგიურის და სოციალურის პრობლემას... ახლა ჩვენ აღარ გვაკმაყოფილებს ზოგადი დებულება ბიოლოგიურის როგორც განვითარების წინამძღვრების შესახებ. საჭიროა გავერკვეთ იმაში, თუ რას წარმოადგენს ეს წინამძღვრები, როგორია მისი მახასიათებლები, მისი სტრუქტურა და ა. შ. [3].

აქ დასმული საკითხის გარჩევისას ე. შოროხოვა წერდა: ზოგი მეცნიერი ბიოლოგიურის და სოციალურის თანაფარდობის პრობლემას მიიჩნევს მცდარად დასმულ, მოჩვენებით პრობლემად. სპეციალისტთა უმრავლესობა კი თვლის, რომ ეს არის საზოგადოებრივი და ბუნებათმეცნიერების რეალური პრობლემა, რომ ეს არის ადამიანის პრობლემის ცენტრალური საკითხი, მისი „ღერძი“. რეალურად საკითხი მდგომარეობს არა იმაში არსებობს თუ არა ბიო-

ლოგიური და სოციალური, არამედ იმაში, თუ როგორ არსებობენ ისინი, როგორ არიან დაკავშირებულნი და როგორია მათი ურთიერთგავლენა [9].

3. ფედოსიევის აზრით, თუ კლასების, ერების, საზოგადოებრივი ჯგუფების „ქცევა“ სოციალურითაა დეტერმინირებული, ერთეული ადამიანის ქცევის დეტერმინაციაში აუცილებელია გათვალისწინებულ იქნეს სოციალურის და ბიოლოგიურის ურთულესი ურთიერთმოქმედება [8].

ბიოლოგისტური და სოციოლოგისტური კონცეფციების საპირისპიროდ, ბიოსოციალური მიმართულება ამტკიცებს, რომ ადამიანი ბიოსოციალური არსებაა და მისი განვითარების დონე გენეტიკური და სოციალური ფაქტორების ურთიერთქმედების შედეგია. აღნიშნულ მიმართულებებს შორის ცხარე დისკუსია კვლავ გრძელდება იმის გამო, რომ გამოკვლევათა უდიდესი უმრავლესობა საკითხს წყვეტს თეორიული, მეთოდოლოგიური მსჯელობის დონეზე. საკითხის შესწავლას თეორიულთან ერთად აუცილებლად ესაჭიროება ექსპერიმენტული მხარე.

რა სახის ექსპერიმენტული გამოკვლევები არსებობს ამ სფეროში? ყველა მათგანი შესრულებულია ტყუპების მეთოდით, რამდენადაც მონოზიგოტური ტყუპები გენეტიკურად იდენტურად ითვლებიან. მართალია, ამ მხრივ არის სხვა შეხედულებებიც [7], მაგრამ ისინი ნაკლებად არგუმენტირებულია და კრიტიკას ვერ უძლებს, მკვლევართა უმრავლესობა კი უპირატესობას ანიჭებს იმ აზრს, რომ მონოზიგოტურ ტყუპებს ერთი და იგივე გენეტიკური პროგრამა აქვთ. ამ პრინციპზეა დაფუძნებული საყოველთაოდ ცნობილი ა. ანასტაზის, ლ. ჯედას, რ. ზაზოს, ა. გუგულის, ნ. ჟუელ-ნილსონის, ა. სექსტონის, ვ. შვარცის, ბ. ნიკიტუკის, ი. რაიჩი-შჩერბოს და სხვ. ექსპერიმენტული გამოკვლევები. მათში, უპირველეს ყოვლისა, ხდებოდა მოტორული მოქმედების, რეაქციების, ჩვევების შექმნის თავისებურებათა შესწავლა. დადგინდა იქნა დიდი მსგავსება მონოზიგოტურ ტყუპებს შორის (ზოგჯერ იგი 90%-ს აღწარბებს), დიზიგოტურ ტყუპებთან და ჩვეულებრივ სიბნებთან შედარებით. შესწავლებოდა ტყუპებს შორის მსგავსება-განსხვავება ფიზიკური, ინტელექტუალური და ემოციური თავისებურებების მიხედვით, აგრეთვე მათი ინტერესები, გემოვნება, მათ მიერ პროფესიის არჩევა და ა. შ. ძირითადში დადგინდა იქნა გენეტიკური კონტროლი როგორც ერთად აღზრდილ, ისე ბავშვობაში განცალკევებულ ტყუპებს შორის.

მაგალითად, ა. ანასტაზის მონაცემების მიხედვით, კორელაციის კოეფიციენტი ინტელექტის ტესტში მონოზიგოტურ ტყუპებს შორის აღწევს 0,90, დიზიგოტურებთან — 0,60-0,70, მაშინ როცა ჩვეულებრივ და-ძმებთან იგი 0,50-ია [10].

ბ. ნიკიტუკი გენეტიკურის და სოციალურის ურთიერთობის საკითხს განიხილავს მოძრაობის სფეროში. მან შეისწავლა წყვილთა შორის განსხვავებები მონოზიგოტური და დიზიგოტური ტყუპებს შორის შემდეგი პარამეტრების მიხედვით: გამართული სიარულის დაწყება, 10 მეტრზე სირბილის და სიარულის დრო, ჩოგბურთის ბურთის გადაგდების მანძილი, სივრცეზე ხტომა. გამოკვლევამ დაადგინა უფრო მეტი მსგავსება მონოზიგოტურ ტყუპებს შორის ყველა პარამეტრის მიხედვით [5].

ი. რაიჩი-შჩერბომ ტყუპების მეთოდი გამოიყენა ნერვული სისტემის თავისებურებათა, აგრეთვე რეაქციის დროის, გადაყეთების, რიტმის შეთვისების

შესასწავლად. ყველგან მონოზიგოტური ტყულების მონაცემები მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა დიზიგოტურების შედეგებისაგან [6].

ჩვენი აზრით, ასეთი ექსპერიმენტული გამოკვლევების საშუალებით შეიძლება დადგინდეს იქნეს თანდაყოლილი და შექმნილი თვისებების როლი ადამიანის მიზანდასახულ ქცევაში და არა ბიოლოგიურის და სოციალურის ურთიერთობა. ამ გამოკვლევებში არ ხდება ნამდვილი სოციალური ფაქტორების შესწავლა, ან მათი გავლენის დადგენა.

ასეთი მიზნის განხორციელებისათვის საჭიროა შეიქმნას ისეთი ექსპერიმენტული მოდელი, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი იქნება როგორც ბიოლოგიური და ფსიქიკური, ისე სოციალური სტრუქტურების (ღირებულებითი ორიენტაციები, სოციალური განწყობები და სხვ.) ერთად, შესწავლა სხვადასხვა ინდივიდუუმებზე, რომლებიც გენეტიკურად მსგავსები ან განსხვავებული არიან.

ექსპერიმენტული მოდელის შექმნისას ჩვენ ვეფუძნებით განწყობის ქართული სკოლის მიერ დამუშავებულ ადამიანის ქცევის იერარქიულ კონცეფციას.

როგორც ცნობილია, დ. უზნაძე გამოყოფდა ორ იერარქიულ დონეს — არაცნობიერი აქტივობის და ობიექტივაციის. ეფუძნება რა დ. უზნაძის შეხედულებას და ფსიქოლოგიური მეცნიერების უახლეს მიღწევებს, შ. ნადირაშვილი ადამიანის მოქმედებას განიხილავს სამ იერარქიულ საფეხურად — ინდივიდის, სუბიექტის და პიროვნების, რომლებიც შეესატყვისებიან ბიოლოგიურ, ფსიქიკურ და სოციალურ დონეებს [4].

ადამიანის იერარქიული სტრუქტურის შესწავლა გარდა თეორიული, მეტოლოგიური ასპექტისა მიმდინარეობს ექსპერიმენტულ დონეზეც. ამ მხრივ აღსანიშნავია შ. ნადირაშვილის და მისი მოწაფეების გამოკვლევები, რომლებიც მოწოდებულია სხვადასხვა დონეზე ადამიანის მოქმედების თავისებურებათა დასადგენად. ინდივიდის დონეზე ექსპერიმენტები ტარდებოდა სენსომოტორიკის სფეროში, სუბიექტის დონეზე — აზროვნების, ხოლო პიროვნების დონეზე — სოციალური განწყობების სფეროში.

ვეფუძნებით რა იერარქიულ კონცეფციას, ჩვენ ამოცანად დავისახეთ ჩავეტარებინა ისეთი კომპლექსური ექსპერიმენტი, როცა ერთ მოდელშია გაერთიანებული ადამიანის აქტივობის ყველა დონე. ასეთი გამოკვლევა საშუალებას მოგვცემს დავადგინოთ არა მხოლოდ სხვადასხვა დონეების ურთიერთობა, არამედ ის წილობრივი შეფარდებაც, რომელიც ადამიანის კონკრეტულ მოქმედებაში შეაქვს ამა თუ იმ დონეს.

ჩვენ მიერ აგებულ ექსპერიმენტულ მოდელში პირველ დონეს წარმოადგენს ტიპოლოგიურ (გენოტიპურ) თავისებურებათა გამოსავლენი ტესტები, მეორე დონეს — ყურადღების, ინტელექტის, შფოთვის დონის, თვითშეფასების ტესტები, მესამე დონეს კი — განსაზღვრული საქციელის შეფასების, სოციალური განწყობის გასაზომი ტესტები.

მოდელი ვანკუოვნილია, ერთი მხრივ, ტყულების, როგორც გენეტიკურად განპირობებული პრობლემის და, მეორე მხრივ, სხვადასხვა სოციალური კატეგორიების (მუშები, გლეხები, ინტელიგენცია) წარმომადგენელთა, როგორც სოციალური დეტერმინაციის მატარებელთა, გამოსაკვლევად.

ეს ზოგადი მიზანი ითვალისწინებს შემდეგ კონკრეტულ ამოცანებს:

1. მონოზიგოტური და დიზიგოტური ტყულების წყვილთაშორის მსგავსე-

ბა-განსხვავების დადგენა დონეების თვალსაზრისით, აგრეთვე ფიზიკური ნიშნების მიხედვით;

2. წყვილთაშორისი სხვაობების გაზომვა მონოზიგოტურ და დიზიგოტურ ტყუპებს, მონოზიგოტურ ტყუპებს და შემთხვევით აღებულ ადამიანთა წყვილებს, დიზიგოტურ ტყუპებსა და შემთხვევით აღებულ წყვილებს შორის;

3. მსგავსება-განსხვავების დადგენა თითოეული სოციალური კატეგორიის შიგნით და სხვადასხვა კატეგორიებს შორის;

4. შეფარდებითი წილის გაზომვა სისტემაში გენოტიპი-სოციალობა;

5. იერარქიულ დონეზე მსგავსება-განსხვავების შესწავლა ტიპოლოგიის მიხედვით, რაც იქნება პრაქტიკაში უშუალო გასასვლელი.

ამ პროგრამით ჩატარებული გამოკვლევის მონაცემები გვიჩვენებს მჭიდრო კავშირს სხვადასხვა იერარქიულ დონეებს შორის. მაგრამ ეს კავშირი არაერთგვაროვანია და რთულ ხასიათს ატარებს, რასაც აქ მოტანილი შედეგები ადასტურებს.

ტყუპების შესწავლისას ჩვენ გამოკვლევაში გამოყენებული იყო ე. წ. კონტრასტული ჯგუფების მეთოდი: მონოზიგოტური და დიზიგოტური ტყუპების მონაცემები დარდებოდა წყვილთაშორისი სხვაობების მიხედვით. ამ ვარიანტის გამოკვლევის შედეგები მოცემულია 1-ელ ცხრილში.

ცხრილი 1

მონოზიგოტური და დიზიგოტური ტყუპების წყვილთაშორისი სხვაობები

ტესტები	მონო- ზიგოტური	დიზი- გოტური	t	p
ექსტრავერსია	1,96	3,81	2,38* <sup>1</sup>	<0,05
თვითშეფასება	1,12	1,05	0,29	>0,05
შფოთვის დონე	4,65	5,09	0,34	>0,05
ინტელექტის დონე	4,65	5,23	0,46	>0,05
ყურადღება (დრო)	0,25	0,44	2,17*	<0,05
ყურადღება (ნაყოფიერება)	3,92	8,53	2,69*	<0,02
საქციელის შეფასება	1,11	1,32	0,70	>0,05
მრავალშვილიანობისადმი დამოკიდებულება	1,19	1,26	0,29	>0,05

<sup>1</sup> აქ და შემდეგაც \* აღნიშნავს მნიშვნელოვან სხვაობას.

ამ ცხრილის მონაცემები აჩვენებს, რომ ადამიანის აქტივობის პირველ დონეზე დომინანტური როლი ეკუთვნის გენეტიკურ ფაქტორს, ე. ი. ადამიანის ექსტრავერტული თუ ინტროვერტული ტიპი თანდაყოლილია. ეს შედეგი ეთანხმება უკვე არსებული ბევრი გამოკვლევის მონაცემს. ჩვენს შემთხვევაში მიღებული წყვილთაშორისი სხვაობა მონოზიგოტურებს შორის (1,96) სტატისტიკურად მნიშვნელოვნად განსხვავდება დიზიგოტურებს შორის არსებული სხვაობისაგან (3,81).

ტყუპებთან ჩატარებულმა ინტერვიუმ ასევე დაადასტურა, რომ დიზიგოტურებთან შედარებით მონოზიგოტურებს შორის ნაკლებია სხვაობა სიმაღლის, წონის, გადატანილი ავადმყოფობების, პროფესიის, სპორტის სახეობის არჩევის და სხვა მონაცემების მიხედვით.

ფსიქიკური დონის შესწავლამ დაგვანახა, რომ სხვადასხვა ტესტის მონაცემები განსხვავებულ შედეგს იძლევა. ყურადღების ორივე ფაქტორმა (დრო და ნაყოფიერება) აჩვენა გენეტიკური განსაზღვრულობის პრიმატი, რასაც ვერ ვიტყვივით ინტელექტზე, თვითშეფასებასა და შფოთვის დონეზე. მათ შორის



არსებული სხვაობის შემთხვევაში ლაპარაკობენ, რომ მეტი მნიშვნელობა ენიჭება გარემოს ფაქტორს. აქ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ინტელექტთან, თვითშეფასებასთან და შფოთვისთან (ემოციური ფაქტორი) შედარებით ყურადღების პროცესი უფრო მარტივია და ამდენად მისი გენეტიკური განპირობებულობის მაღალი დონე გაკვირვებას არ უნდა იწვევდეს. ზოგადად ფსიქიკური დონის გამოკვლევამ გვიჩვენა, რომ უკვე გაიზარდა გარემო ფაქტორების, კერძოდ, სოციალურის როლი. ეს განსაკუთრებით ეხება თვითშეფასებას, რაზედაც მრავალი მეცნიერი მიუთითებს, რომ საკუთარი თავის შეფასებისას ჩვენ მნიშვნელოვნად ვითვალისწინებთ ჩვენს შესახებ სხვის აზრს.

ახლა თვით სოციალური დონის მონაცემებზე. საერთოდ ბევრი მეცნიერი სოციალურის კატეგორიაში ათავსებს ზოგადად გარემო ფაქტორების ზემოქმედებას, რის გამოც ფაქტების არასწორი ინტერპრეტაცია კეთდება. არ შეიძლება სოციალურად ჩაითვალოს ჩვევის შემუშავებით ან ტემპერატურული ცვლილებით მიღებული სხვაობა. სოციალურ დონეზე ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანზე როგორც პიროვნებაზე, რომლისთვისაც მთავარია ღირებულებებით ორიენტაციები, ვალენტური დამოკიდებულება საზოგადოებრივი მოვლენებისადმი. ჩვენს გამოკვლევაში სწორედ ასეთი დამოკიდებულებები იქნა შესწავლილი, კერძოდ, სოციალური განწყობები ისეთი სოციალური ფენომენების მიმართ, როგორიცაა დანაშაულებრივი ქცევა და მრავალშვილიანობა.

გამოკვლევამ აჩვენა, რომ წყვილთაშორისი განსხვავება მრავალშვილიანობის მიმართ დამოკიდებულებაში მონოზიგოტურებსა და დიზიგოტურებს შორის უმინიმუმ — შესაბამისად 1,19 და 1,26 ბალი. ასეთივე შეფარდებაა მათ შორის დანაშაულებრივი საქციელის მიმართ დამოკიდებულების მიხედვით — 1,11 და 1,32 ბალი. თუ ამ შედეგებს შევადარებთ შემთხვევით აღებული ცდისპირების წყვილთაშორის სხვაობებს, სადაც იგი მეტია. ვნახავთ, რომ დინამიკის მიხედვით უპირატესობა მონოზიგოტურ ტყუპებს აქვთ. ეს მიუთითებს რომ გენეტიკურ ფაქტორს აქვს გარკვეული წონა სოციალური ღირებულების შეფასებაში, მაგრამ თვით სოციალური ასპექტის მნიშვნელობა გაცილებით მეტია.

აღნიშნული მონაცემების უფრო გულმოდგინე ანალიზმა ახალა ფაქტები გამოავლინა, რაც საინტერესო ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. ეს ვითარება გამოავლინა მონოზიგოტური ტყუპების და შემთხვევითი წყვილების, ერთი მხრივ, და დიზიგოტური ტყუპების და შემთხვევითი წყვილების, მეორე მხრივ, მონაცემთა შედარებამ. ამ მდგომარეობას ასახავს ცხრილები 2 და 3.

ცხრილი 2

შემთხვევითი წყვილების და მონოზიგოტური ტყუპების წყვილთაშორისი სხვაობები

ტესტები	მონოზიგოტური	შემთხვევითი წყვ.	t	p
ექსტრავერსია	1,96	3,05	2,00*	<0,05
თვითშეფასება	1,12	1,15	0,17	>0,05
შფოთვის დონე	4,65	5,67	1,03	>0,05
ინტელექტის დონე	4,65	6,41	1,18	>0,05
ყურადღება (დრო)	0,25	0,66	4,57*	<0,001
ყურადღება (ნაყოფიერება)	3,92	8,04	3,00*	<0,005
საქციელის შეფასება	1,11	2,06	3,27*	<0,002
მრავალშვილიანობისადმი დამოკიდებულება	1,19	1,24	0,23	>0,05

ცხრილი 3

შემთხვევითი წყვილების და დიზიგოტური ტყულების წყვილთაშორის სხვაობები

ტესტები	შემთხვევითი წყვ.	დიზიგოტური ტყუბ.	t	p
ექსტრავერსია	3,05	3,81	1,07	>0,05
თვითშეფასება	1,15	1,05	0,46	>0,05
შლოთის დონე	5,67	5,09	0,49	>0,05
ინტელექტის დონე	6,41	5,23	1,50	>0,05
ყურადღება (დრო)	0,66	0,44	1,92	>0,05
ყურადღება (ნაყოფიერება)	8,04	8,53	0,27	>0,05
საქციელის შეფასება	2,06	1,32	2,45*	<0,05
მრავალშვილიანობისადმი დამოკიდებულება	1,24	1,26	0,08	>0,05

როგორც ვხედავთ, 1-ლი და მე-2 ცხრილის მონაცემები ერთმანეთს ბევრად ემთხვევა, განსხვავება კი იმაშია, რომ მნიშვნელოვანი სხვაობა აღმოჩნდა დანაშაულებრივი საქციელის შეფასებაში. აქ მონოზიგოტური ტყულების მონაცემები ბევრად უფრო ახლოსაა ერთმანეთთან, ვიდრე შემთხვევით აღებული წყვილებისა. ასეთი შედეგი ყოველთვის კვალიფიცირდება როგორც გენეტიკური დეტერმინაცია, მაგრამ ასეთი დასკვნა არაა სასესებით მართებული, რასაც ადასტურებს ცხ. 3-ის მონაცემებიც. აქ მნიშვნელოვანი სხვაობა მიღებულ იქნა სწორედ საქციელის შეფასებაში, სხვაგან კი განსხვავება უმნიშვნელოა. რომ მხოლოდ გენეტიკური ფაქტორი იყოს გადაწყვეტი საქციელის შეფასებაში, მაშინ მე-3 ცხრილში ამ მხრივ სხვაობა არ უნდა მიგველო, სამაგიეროდ უნდა ყოფილიყო მნიშვნელოვანი განსხვავება მონოზიგოტურ და დიზიგოტურ ტყულებს შორის (იხ. ცხ. 1). გამოდის, რომ ერთი და იგივე მონაცემი ერთ შემთხვევაში მიუთითებს გენეტიკურ კონტროლზე, მეორეში კი სოციალურ განპირობებულობაზე. თუ ცხრილებს კარგად დავაკვირდებით, მეტ-ნაკლებად ეს მოვლენა ყველა შედეგში შეინიშნება, მაგრამ უმნიშვნელო სხვაობის გამო თვალში არ გვეცემა. მაგალითად, მონოზიგოტურ ტყულებს შორის სხვაობა 1,96 ერთეული გარკვეულად სოციალური ფაქტორის როლზე ლამპარაკობს, თორემ აბსოლუტური გენეტიკური განპირობებულობის შემთხვევაში იგი 0-ს უნდა უდრიდეს. ყოველთვის ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის ქცევაზე გავლენას ახდენს თანდაყოლილიც და შექმნილიც, ოღონდ სხვადასხვა დონეზე ეს გავლენა განსხვავებულია. მაგრამ თუ როგორია ამ სხვაობას შეფარდებითი წილი, სამწუხაროდ, აქ ზუსტი მონაცემის მოტანა არ შეგვიძლია. ამას სპეციალური მათემატიკური ანალიზი ესაჭიროება, რაც მოცემულ მომენტში უკვე ხორციელდება. ასეთი ანალიზი საშუალებას მოგვცემს არა მხოლოდ დავადგინოთ ბიოლოგიურ-სოციალურ სისტემაში სხვადასხვა ფაქტორებს შორის კავშირთა მართობის ფაქტი, არამედ გავზომოთ მათ შორის შეფარდება.

ასეთი ანალიზის აუცილებლობას კარგად გვიჩვენებს დანაშაულებრივი საქციელის შეფასების მონაცემის განხილვა. სამივე ცხრილის მონაცემს თუ გადავხედავთ, თითქოს შესატყვისობას და ქაოსსა აქვს ადგილი. როცა მონოზიგოტურ და დიზიგოტურ ტყულებს შორის საქციელის შეფასებაში სხვაობა უმნიშვნელოა (ცხ. 1), ეს სოციალური ფაქტორის სასარგებლოდ ლამპარაკობს. მაშინ, როცა იგივე ფაქტორის შეფასებისას მნიშვნელოვანი სხვაობა მივიღებთ

მონოზიგოტური ტყულების და შემთხვევითი წყვილების მონაცემებს შორის (ცხ. 2), აშკარად გენეტიკურის უპირატესობაზე უნდა გველაპარაკა; როცა შევადარეთ დიზიგოტური ტყულების და შემთხვევითი წყვილებს შედეგები (ცხ. 3), ისევ სოციალურმა დეტერმინაციამ იჩინა თავი. მაინც რომელი დეტერმინაციაა უფრო მნიშვნელოვანი — გენეტიკური თუ სოციალური? ამის განსაზღვრისას ზშირად კმაყოფილდებიან მონაცემთა შორის განსხვავების აღნიშვნით დინამიკის მიხედვით. ამ თვალსაზრისით უპირატესობა გენეტიკურ ფაქტორს ეკუთვნის, რადგან მონოზიგოტურების წყვილთა შორისი სხვაობა უფრო ნაკლებია (1,11), ვიდრე დიზიგოტურების (1,32) და შემთხვევითი წყვილების (2,06), ასეთი ანალიზი ჩვენ არასაკმაოდ მიგვაჩინა და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საჭიროდ ვთვლით მონაცემთა სპეციალური დამუშავების აუცილებლობას

აღნიშნული მონაცემებიდან ერთი ზოგადი დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ გენეტიკური ფაქტორი ყველა იერარქიულ დონეზე იჩენს თავს, თუმცა ზემო საფეხურებზე თანდათან თავს იჩენს სოციალურის უპირატესობა.

გამოკვლევის შემდეგი ციკლი ეძღვნება სხვადასხვა სოციალური კატეგორიის ადამიანებს შორის მსგავსება-განსხვავებას. როგორც ცხ. 2-დან ჩანს, ერთი სოციალური კატეგორიის შიგნით განსხვავება უფრო მეტია ყველა მონაცემის მიხედვით, ვიდრე ამას აქვს ადგილი მონოზიგოტურ ტყულებთან. ახლა ვნახოთ როგორია განსხვავებული სოციალური კატეგორიის ადამიანების ღირებულებითი ორიენტაციები. ამისათვის ჩვენ გამოვიყენეთ სოციალური განწყობის გასაზომი სკალები მრავალშვილიანობის და დანაშაულებრივი საქციელის შესაფასებლად.

მრავალშვილიანობისადმი ატიტუდი იზომებოდა თანამიმდევარი ინტერვალების მეთოდით (სკალის დიაპაზონი -3-დან 3 ბალამდე). მიღებულმა შედეგმა აჩვენა, რომ ზოგადად მრავალშვილიანობისადმი ადამიანთა დამოკიდებულება დადებითია, მაგრამ სიდიდის მიხედვით ატიტუდები ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება. თუ მუშების და გლეხების მონაცემები საკმაოდ მაღალია 1,0 და 1,2 ბალი, ინტელიგენტებთან იგი მნიშვნელოვნად დაბალია — მხოლოდ 0,3 ბალი. როგორც ჩანს, იგი შეესატყვისება საქმის რეალურ ვითარებას — ინტელიგენტებს შორის იშვიათად ვხვდებით მრავალშვილიანებს. აქ ნათელია სოციალური დეტერმინაციის გამოვლენა.

სოციალური ფაქტორის უპირატესობა იქნა დადასტურებული მეორე ექსპერიმენტშიც, როცა ვზომავდით დამოკიდებულებას დანაშაულებრივი ქცევისადმი. აქ ათი სხვადასხვა საქციელი ფასდებოდა 10 ბალიანი სისტემით. დადგენილი იქნა, რომ ერთნაირი შეფასება აქვთ მუშებს და ინტელიგენტებს 7,2 და 7,1 ბალი. მათგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება გლეხების მონაცემი — 6,3 ბალი. მუშების და ინტელიგენტების უფრო მაკარი შეფასება უნდა აიხსნას იმით, რომ მსგავს შემთხვევებს მეტი სიხშირითა აქვს ადგილი ქალაქებში, ვიდრე სოფლებში.

თითქოს ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა კლასის წარმომადგენელი სოციალურ ღირებულებას მისთვის დამახასიათებელი პოზიციიდან ახდენდეს და ამაში სოციალური კონტროლი ვლინდებოდეს, მაგრამ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არც აქ შეიძლება რომელიმე ფაქტორის (სოციალურის თუ ბიოლოგიურ-

5. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 1

რის) აბსოლუტიზაცია. ჩვენ კვლავ უნდა ვილაპარაკოთ მათ განსაზღვრულ თანაფარდობაზე.

მართლაც, იგივე მრავალშვილიანობის და დანაშაულებრივი საქციელის მიმართ დამოკიდებულების შეფასებისას გამოვლინდა ინდივიდუალურ-ტიპოლოგიური დეტერმინაციაც. მაგალითად, ექსტრავერტების დამოკიდებულება მრავალშვილიანობის მიმართ (1,11 ბალი) მნიშვნელოვნად განსხვავდება ინტროვერტების მონაცემებისაგან (0,15 ბალი). ასეთივე სხვაობას აქვს ადგილი დანაშაულებრივი საქციელის შეფასებაშიც. ინტროვერტები მას უფრო მკაცრად აფასებენ (7,5 ბალი), ვიდრე ექსტრავერტები (5,8 ბალი). ეს მონაცემები ამტკიცებს გენეტიკურ კონტროლს, რამდენადაც ინტროვერსია-ექსტრავერსია ადამიანის თანდაყოლილ თვისებებს წარმოადგენს. ტიპების ასეთი ინტერპრეტაცია მომდინარეობს ჯერ კიდევ კ. იუნგიდან, რაც ექსპერიმენტულად დამტკიცებულ იქნა ჰ. აიზენკის და სხვების მიერ. ესვე აჩვენა გამოკვლევებმა ტყუილებზე, მათ შორის ჩვენმა ექსპერიმენტებმაც.

უკანასკნელ წლებში ჩვენს მიერ ჩატარებული ექსპერიმენტები აჩვენებენ ბიოსოციალური მიმართულების სისწორეს. აღმოჩნდა, რომ გენოტიპური თავისებურებები სულაც არ ნიველირდება სოციალური გარემოს მიერ, არამედ მათ ეძლევა ინდივიდუალური ხასიათი. ეს გენოტიპები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ურთიერთისაგან სოციალური ქცევის მიხედვით (სოციალური განწყობის აღმოცენება და შეცვლა, როლებიც თამაში და ა. შ.), მაგრამ მათ შორის, რა თქმა უნდა, არის სოციალური გამოწვეული განსაზღვრული მსგავსებაც.

რამდენადაც სოციალური პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ ადამიანი ნებისმიერი მოღვაწეობის სფეროში მოქმედებს მისთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალური სტილით. ამდენად ტიპოლოგიის გამოყენებას აქვს პრაქტიკული და თეორიული მნიშვნელობა მრავალი საკითხის გადასაჭრელად, რომლებიც დაკავშირებულია სწავლა-აღზრდასთან, პროფორიენტაციასა და პროფეზორჩევისთან, კადრების განლაგებასა და ადამიანებზე ამა თუ იმ სახის ზემოქმედებასთან.

გარდა ზემოთ აღნიშნული ექსპერიმენტებისა, ტიპოლოგიური თავისებურებების საკვლევად ჩვენ კიდევ ორი სკალა გამოვიყენეთ. პირველის საშუალებით შევისწავლეთ ადამიანთა საკუთარი ქცევის შეფასება განსაზღვრულ სოციალურ სიტუაციაში. ამ 7 ბალიან სკალაზე გარკვეული მოქმედებები დალაგებულია ბიოლოგიური ფაქტორების მეთოდით. მეორე სკალა იკვლევს დამოკიდებულებას სოციალური ღირებულებებისადმი. თითოეულ შესაფასებელ მსჯელობას თავისი ბალი მიეწერება — დადებითი ან უარყოფითი. ჩვენ შემთხვევაში სკალა ადგენს ადამიანთა დამოკიდებულებას მედიცინისა და ექიმების მიმართ. მისი დიაპაზონია -4,2-დან 5,0 ბალამდე).

პირველი სკალის გამოყენებისას, მიუხედავად სიტუაციის იგივეობისა (რაც ინსტრუქციით იქნა შექმნილი), მნიშვნელოვანი განსხვავება მივიღეთ სხვადასხვა ტიპის შეფასებაში. ექსტრავერტებმა მიიღეს 2,7 ბალი, ხოლო ინტროვერტებმა 5,6 ბალი.

ამავე სკალაზე იქნა შესწავლილი როლური ქცევა, ვათავსებდით რა ინტროვერტებს და ექსტრავერტებს საკუთარი პოზიციის საპირისპირო სიტუაციაში. ინტროვერტებმა ექსტრავერტების როლში მიიღეს 3,3 ბალი, ხოლო ექსტრავერტებმა ინტროვერტების როლში — მხოლოდ 4,5 ბალი, რაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათთვის დამახასიათებელი მონაცემებისაგან. აქ ერ-



თხელ კიდევ დადასტურდა დებულება ინტროვერტების სტატიკურობის და ექსტრავერტების შედარებითი დინამიკურობის შესახებ.

მეორე სკალის საშუალებით ჩვენ განსაზღვრული გვექონდა განწყობის შეცვლის ტიპოლოგიური ხასიათის შესწავლა. ამისათვის, როგორც ცნობილია, წინასწარ საჭიროა განწყობისეული პოზიციის დადგენა. და აქ თავი იჩინა საინტერესო ფაქტმა, რომ ადამიანთა საწყისი განწყობისეული პოზიცია უკვე ატარებს ტიპოლოგიური განპირობებულობის ხასიათს. კერძოდ, თითქმის ყველა ექსტრავერტს აღმოაჩნდა დადებითი დამოკიდებულება მედიცინის მიმართ (საშუალოდ 1.56 ბალი), ხოლო ინტროვერტების დიდ უმრავლესობას (82%) უარყოფითი დამოკიდებულება (ინტროვერტების საშუალო მონაცემია — -0.84 ბალი). ამ ექსპერიმენტის მეორე ნაწილში ცდისპირთა საწყისი პოზიციის საპირისპირო ე. წ. დამარწმუნებელი ინფორმაციის ზემოქმედების შემდეგ ექსტრავერტებმა მეტად შეიცვალეს განწყობა, ვიდრე ინტროვერტებმა—შესატყვისად მიაღწიეს 1,0 და -0,5 ბალამდე.

როგორც ექსპერიმენტული მონაცემები გვიჩვენებს, ადამიანის ქცევის განსაზღვრაში მნიშვნელოვანია როგორც თანდაყოლილი, ისე შეძენილი ფაქტორები. ამის გამოა, რომ ქცევისა და დამოკიდებულებათა არაერთგვაროვანი სტერეოტიპების შემუშავება ადამიანებთან ინდივიდუალურ ხასიათს ატარებს. განსაზღვრული შაბლონების შემუშავება, ბუნებრივია, ხორციელდება სოციალური გარემოს ზემოქმედებით, მაგრამ ადამიანთა განსხვავებული ბუნებრივი თავისებურებების გამო შედეგი ბიოსოციალურ ხასიათს ატარებს, რაც ყოველთვის უნდა იქნეს მხედველობაში მიღებული.

Г. М. МЕРАБИШВИЛИ

## ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СИСТЕМЫ БИОЛОГИЧЕСКОЕ — СОЦИАЛЬНОЕ

### Резюме

Взаимоотношения биологического, психического и социального в человеке давно является важнейшей проблемой. Решение данного вопроса имеет как теоретическое, так и практическое значение.

В работе критически проанализированы неверные биологизаторские и социологизаторские течения, а биосоциальное направление рассматривается с позиции марксистско-ленинской методологии.

До настоящего времени продолжают оставаться острые дискуссии между указанными направлениями ввиду того, что в большинстве исследований вопрос решается на теоретическом уровне. Экспериментальные исследования не всегда соответствуют современным требованиям, в частности, в них не изучаются социальные факторы в строгом их понимании.

В работе дается оригинальная экспериментальная модель, с помощью которой возможно совместное изучение биологических, психических и социальных структур на различных индивидуумах, генетически схожих и отличных друг от друга. Модель основывается на иерархической концепции активности человека, разработанной в грузинской школе установки.

Модель предназначена для исследования, с одной стороны, близнецов (генетически предопределенная программа) и представителей различных социальных категорий (рабочие, колхозники, интеллигенты) — носителей социальной детерминации, с другой стороны. Подобная модель впервые была использована для изучения и типологии (генотип).

Полученные результаты ясно показывают роль как социальных, так и генотипических факторов в детерминации поведения человека на всех уровнях его активности. Было установлено, что указанные факторы на различных уровнях человеческой активности имеют неодинаковые удельные веса.

#### ლიტერატურა

1. ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950.
2. Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения.
3. Ломов Б. Ф., О состоянии и перспективах развития психологии в СССР. Тезисы докладов к XX Международному психологическому конгрессу. М., 1972.
4. Надирашвили Ш. А., Особенности закономерностей действия установки на различных уровнях психической активности. Сб.: Проблемы социальной психологии. Тб., 1976.
5. Никитюк Б. А., Генетическая и социальная обусловленность развития движения и двигательной активности. Сб.: Соотношение биологического и социального в человеке. Ред. В. М. Баншиков и Б. Ф. Ломов. М., 1975.
6. Равич-Щербо И. В., Возможный экспериментальный подход к изучению биологического и социального в человеке. Сб.: Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977.
7. Семенов В. В., К проблеме применения близнецового метода в психологии. «Вопросы психологии», № 2, 1980.
8. Федосеев П. Н., Проблема социального и биологического в философии и социологии. Сб.: Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977.
9. Шорохова Е. В., О естественной природе и социальной сущности человека. Сб.: Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977.
10. Anastasi A. Differential Psychology. N.-Y., 1958.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
 აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის  
 ინსტიტუტში

ლია ხანაძე

პირველადი განწყობის თვითმართვის დონე სააზროვნო  
ამოცანების ამოხსნისას

განწყობის თეორიის ექსპერიმენტული მეთოდის ცდის ჩატარების სა-  
განწყობო-კრიტიკული სქემის სახით [5] კარგ საშუალებას წარმოადგენს სუ-  
ბიექტის სააზროვნო პროცესების საკვლევად. ამ მეთოდის გამოყენება თვალ-  
საჩინოს ხდის სუბიექტის მიერ გამომუშავებულ და ჩვეულ მიმართება-ობერა-  
ციების დარღვევას კრიტიკულ სიტუაციებში და ამ რღვევის დინამიკის დაძ-  
ლევას. ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ განწყობის მართვის დონე ცდისპირის ინტე-  
ლექტუალური მოქმედების ამ ეტაპზე.

თავის დროზე ხსენებულ ეტაპზე განწყობის გადანაცვლების საკვლევად  
ნ. ელიავას მიერ ჩატარებული იყო სათანადო ექსპერიმენტები უწყვეტ ვერ-  
ბალურ მასალაზე [1]. ამ ექსპერიმენტებში ცდისპირს წასაკითხად და შემდეგ  
შინაარსის გადმოსაცემად ეძლეოდა ორი დამოუკიდებელი ტექსტი. მათ შორის  
მოთავსებული იყო ნეიტრალური წინადადება, რომელიც შინაარსის მიხედვით  
არავითარ შემთხვევაში არ მიეკუთვნებოდა არც პირველ და არც მეორე  
ტექსტს. უფრო მეტიც, ეს წინადადება დამოუკიდებელ ქცევას მოიხიზვდა  
ცდისპირისაგან. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი ცდისპირისათვის იგი არ ხდებო-  
და დამოუკიდებელი ობიექტივაციის საგანი. ეს ცდისპირები ორივე ტექსტს  
ერთ მთლიან მოთხრობად აღიქვამდნენ ისე, რომ ნეიტრალური წინადადება  
ან მთლად ვარდებოდა საერთო შინაარსიდან ანდა მასაც ეძლეოდა გარკვეული  
შესატყვისი აზრი და ამ ორი ტექსტის გაერთიანებულ შინაარსს ერწყმოდა.

ცდისპირთა ეს ქვადი საინტერესოა იმ მხრივ, რომ მათ ორივე ტექსტის  
შემადგენელი ელემენტების ურთიერთშეჭრის საფუძველზე ექმნებოდა ილუზო-  
რული განზოგადება. როგორც აღნიშნავს ნ. ელიავა, ეს ილუზორული განზო-  
გადება შედეგია ისეთი არასრული ობიექტივაციისა, რომელიც ამოიწურება მა-  
ნამდე, სანამ შემეცნებითი ფუნქციები დააკმაყოფილებენ შეუსაბამობის მიზე-  
ზის გამორკვევის გნოსტიკურ მოთხოვნილებას, თუ ასეთი მოთხოვნილება სა-  
ერთოდ წარმოეშვა ცდისპირს.

ობიექტივაციის პროცესი, როგორც ნ. ელიავა აღნიშნავს, არის სიღრმი-  
სეული აზრის წვდომის სპეციფიკური შემეცნებითი დინამიკა. მისი ცდისპირები  
ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სწორედ საექსპერიმენტო ტექსტების სიღრ-  
მისეული წვდომით, ესე იგი იმ მიმართებებით, რომლებიც მათ ამ ტექ-  
სტებში უნდა გამოეყოთ და რის მიხედვითაც უნდა განერჩიათ ისინი ერთი-  
მეორისაგან. ამიტომ ნ. ელიავას კვლევის ერთ-ერთი პრინციპული შედეგი,  
როგორც ავტორი თვლის, არის განწყობის გადანაცვლების დამოკიდებულება  
ობიექტივაციის სისრულეზე.

როგორც ჩანს, კრიტიკულ სიტუაციებში კრიტიკული ტექსტის აზრობრივი  
სტრუქტურის სიღრმისეული წვდომა სწორედ ობიექტივაციის სისრულემ უნ-

და განაპირობოს. ამავე ობიექტივაციის სისრულეზეა დამოკიდებული თვით პირველადი განწყობის მარეგულირებელი დონეც სააზროვნო ამოცანის ამოხსნისას.

მართლაც, კრიტიკული ამოცანა ისეთ სიტუაციას უნდა მიეკუთვნოს, რომელშიც მთელი ძალთა და შესაძლებლობით იშლება სუბიექტის პირველადი განწყობა. კრიტიკული ცდა ხელოვნურად აყენებს სუბიექტს ისეთი მკვეთრი ცვლილებების წინაშე, რომლიდანაც მან დამოუკიდებლად უნდა მოქმედოს გამოსავალი და ამით გამოამჟღავნოს კიდევ თავისი პირველადი განწყობის ხასიათი. ამიტომ კრიტიკული ცდის გარეშე, რომელიც ცდისპირისათვის ერთგვარ სტრესულ სიტუაციას წარმოადგენს, პიროვნების პირველადი განწყობის შესახებ ვერაფერს ვიტყვით. ეს სტრესული ვითარება არაა იმდენად მტკივნეული, რომ სუბიექტმა მართლაც განიცადოს ნამდვილი ფსიქიური სტრესი. იგი ყოველთვის აღწევს თავს ასეთ ვითარებას და სწორედ ეს თავის დაღწევის „ხერხი“ გვაძლევს საფუძველს ვილაპარაკოთ, ერთის მხრივ, მისი პიროვნული დისპოზიციების შესახებ და, მეორეს მხრივ, მის ფსიქო-ინტელექტუალური წარმონაქმების დინამიკაზე, რის შესახებაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

ნ. ელიავასა და ჩვენს ექსპერიმენტებს თუ გავითვალისწინებთ, კრიტიკულ ამოცანებზე გადასვლისას პრობლემურ სიტუაციებში ფსიქო-ინტელექტუალური პროცესის ისეთი სპეციფიკა შეინიშნება რომელიც მთლიანობაში პირველადი განწყობის აღმოცენება-განვითარების ხასიათს უფრო უნდა ატარებდეს, ვიდრე ფიქსირებული განწყობის რაიმე გარკვეულ სახეს. აქ აზროვნების პროცესი საკმაოდ დაძაბული დინამიკის ფონზე მიმდინარეობს, თუკი ცდის საგანწყობო ნაწილში შესაბამისი ინტელექტუალური განწყობა დაფიქსირდება. ამიტომ გარდა ობიექტივაციისა და ფიქსირებული განწყობის მართვის დონეებისა [2] შეიძლება გამოვყოთ გარკვეული საფეხურები თვით პირველადი განწყობის მართვის დონეზეც.

ჩვენს საექსპერიმენტო მასალას წარმოადგენს იგივე „5“ თამაშის ექვივალენტური ამოცანები, რომლის შესახებ უკვე გვქონდა ლაპარაკი [2]. აქ მოკლედ მოვიყვანთ ცდის ჩატარების მეთოდიკას.

1	2	3
	4	5

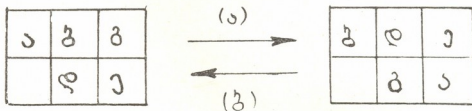
ნახ. 1. სამუშაო ველის უჯრედების ნომერი

ეს ამოცანები წარმოადგენენ ექვსუჯრედიან ჩარჩოში მოთავსებულ 5 დანომრილ ფიშურას, სადაც ერთი უჯრედი თავისუფალი რჩება (ნახ. 1). ცდისპირმა, თამაშის მოცემული წესის თანახმად, ფიშურების საწყისი დალაგებაკონსტრუქცია ისე უნდა გადააღაგოს, როგორც ეს ამოცანის ბოლო პირობაშია მოცემული.

ფიშურები აწყვია დაფაზე გადაბრუნებული. ეს უაღვილებს ექსპერიმენტატორს თვალყური ადევნოს იმას, თუ რომელ ფიშურას მიმართავს ცდისპირი ამოცანის ამოხსნის ამა თუ იმ ეტაპზე. ცდისპირი ფიშურას ნახავს და ისევე



გადაბრუნებულს დადებს. ცდისპირის ყველა ასეთი მოქმედება ობიექტივაციის აქტად ითვლება. თამაშის წესის მიხედვით, დაშვებულია ფიშურების მხოლოდ ვერტიკალური ანდა ჰორიზონტალური გადაადგილება, რომელიმე მეზობელი უჭრედიდან განთავისუფლებულ უჭრედში. ამ ამოცანის ერთ-ერთ ხელსაყრელ პირობას ისიც წარმოადგენს, რომ ცდისპირს იგი შეიძლება მიეცეს ამოცანათა ექვივალენტური მიმდევრობის სახით. ეს განპირობებულია იმით, რომ ფიშურების სხვადასხვა დალაგებას ამოცანის ამოხსნის ერთი და იგივე წესი შეესაბამება.



ნახ. 2. საგანწყობო (ა) და კრიტიკული (ბ) ამოცანების ექვივალენტობა (12-სკლიანი ამოცანა)

როგორც ნახ. 2-დან ჩანს, კრიტიკული ამოცანა საგანწყობო ამოცანის შებრუნებული ვარიანტია. ამოცანის ამოხსნისას ცდისპირი ობიექტივაციასში, დროში და სვლათა რაოდენობაში არ იზღუდება.

საექსპერიმენტო მასალის სპეციფიკამ შესაძლებლობა მოგვცა ნათლად დაგვეჩვენა როგორც ინტელექტუალური განწყობის ფიქსირების პროცესი შესაბამისი განზოგადოებითა და მიმართებათა გადატანით, ასევე ის დინამიკაც, რომელსაც ნ. ელიავამ განწყობის გადანაცვლება დაარქვა. ჩვენს ექსპერიმენტში განწყობის გადანაცვლება ცდის საგანწყობო ნაწილში მქლავნდება ფიქსირებულ მიმართებათა ილუზორული გადატანით კრიტიკულ ამოცანებზე გადასვლისას.

ჩვენთან კრიტიკულ ამოცანებზე გადასვლისას განსაკუთრებულად შეიმჩნევა ანალიზ-სინთეზის სუბიექტური საკმარისობა. ამ ეტაპზე ყველაზე მეტადაა მოსალოდნელი აზროვნების პროცესის მაქსიმალური აქტუალიზირება. დისკრეტული ამოცანის სპეციფიკა შესაძლებლობას იძლევა დავინახოთ ცდისპირის ეს სუბიექტური მხარე — გარკვეული შეფერხებებით გამოწვეული სირთულის გადალახვის სპეციფიკა და ფსიქიკის მართვის დონის თავისებურებანი.

როგორც ფიქსირებული განწყობა, აგრეთვე ობიექტივაცია შეიძლება მართვის თვალთახედვითაც იქნეს განხილული. სუბიექტის მოქმედება ამ დონეებზე შეიძლება წარმოვიდგინოთ მართვის გარკვეული საფეხურის რეალიზაციად. კერძოდ, ფიქსირებული განწყობის მართვის დონე უზრუნველყოფს ავტომატიზირებული მოქმედების განხორციელებას, ე. ი. იმპულსურ ქცევას. მართვის ობიექტივაციის დონე კი, ერთის მხრივ, აწესრიგებს კონტროლს მოქმედება-შეფერხების მიმართ და, მეორეს მხრივ, ამოსახსნელი პრობლემის ელემენტარულ დონეზე განაპირობებს იმ გნოსტიკურ-შინაარსობრივ დინამიკას, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს ახალი, კრიტიკული სიტუაციის ნიშან-თვისებათა მოქმედება და რის საფუძველზეც შემდგომში უნდა მოხდეს განწყობის გადართვა-გადანაცვლება [3]. ამასთან, განწყობის გადართვა-გადანაცვლება შე-

უძლებელია პირველადი განწყობის გარეშე, რომლის დროსაც თავლასაჩინო ხდება ფიქსირებული განწყობის ადგილი და მნიშვნელობა სუბიექტის მოქმედებაში. აქ პირველადი განწყობის აღმოცენება და გაშლა განპირობებულია კრიტიკული სიტუაციებით გამოწვეული შეფერხებებით, რომელიც თავის მხრივ ობიექტივაციასაც განაპირობებს. მამასადამე, ობიექტივაცია და პირველადი განწყობა ურთიერთგანპირობებული უნდა იყვნენ.

რაც შეეხება ობიექტივაციის გნოსტიკურ-შინაარსობრივ ფუნქციას, იგი ხელს უწყობს იმ ანალოზს თეორიულ დონეზე, რომელიც აუცილებელია აზროვნების აღმოცენებისა და გაშლისათვის. ესე იგი სუბიექტის ინტელექტუალური მოქმედების დროს კრიტიკულ სიტუაციებზე გადასვლისას ადგილი უნდა ჰქონდეს 3 ფაქტორის — პირველადი განწყობის, ობიექტივაციისა და აზროვნების პროცესის ერთობლივ ფუნქციონირებას, შესაძლოა გამოწვეულს ურთიერთგანპირობებული ფსიქიკური აქტივობით.

გარდა ამისა, დიდ ინტერესს იწვევს ცდისპირის მიერ მოქმედილი მიმართებების გადატანა როგორც ცდის საგანწყობო ნაწილში, ისე კრიტიკულ სიტუაციაზე გადასვლისას. უკანასკნელ შემთხვევაში ასეთი სახის გადატანა უკვე ილუზორულ ხასიათს ატარებს. მიმართებების გადატანას აქ ვგულისხმობთ სლავსკაის აზრით [4]. სავარაუდოა, რომ ის მიმართებები, რომლებიც ასეთ გადატანას ექვემდებარებიან, სხვა არაფერია, თუ არა თვით ფიქსირებული განწყობის შინაარსი.

როგორც შ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს, ფიქსირებულ განწყობას პირველადი განწყობისათვის მახასიათებელი დინამიკა არ გააჩნია [6, გვ. 8, 23] და ხარისხობრივად ისინი ერთიმეორისაგან განსხვავებულ ფსიქიკურ მოვლენებს წარმოადგენენ. მაგრამ ფიქსირებულ განწყობას ისეთი თვისებები გააჩნია, რომელიც მის ფუნქციონირებას დინამიურობის თვალსაზრისით საკმაო მნიშვნელობას ანიჭებს. სახელდობრ, მისი შინაარსი მიმართებების სახით შეიძლება გადატანილი იქნეს როგორც ადექვატურ, ასევე არაადექვატურ სიტუაციებში. მისი გადატანა ადექვატური იქნება მაშინ, როდესაც არსებობს ობერაციონალური შესაბამისობა [6, გვ. 25]. ესე იგი იმ სიტუაციებში, სადაც არსებობენ ფიქსირებული მიმართებების ანალოგიური მიმართებანი.

ამგვარად, თუ ობიექტივაციის შინაარსს პრობლემური სიტუაციის ელემენტარულ დონეზე მოცემული მიმართებანი წარმოადგენენ, ფიქსირებული განწყობის შინაარსი უკვე ის მიმართება იქნება, რომელიც შესაბამისი ამოცანის ობერაციონალურ სტრუქტურას წარმოადგენს რთული მიმართებების სახით და მას უკვე შეუძლია იარსებოს ლატენტურად, ინაქტურ მდგომარეობაში. ასეთი ფსიქო-ინტელექტუალური წარმონაქმნები სუბიექტური მონაპოვრის სახით აბსტრაქტულ ხასიათს ატარებენ, ვინაიდან შესაძლოა მათი რეალიზაცია არაადექვატურ პირობებშიც.

როგორც წესი, საგანწყობო ექვივალენტურმა ამოცანებმა ხელი უნდა შეუწყონ ან მთლიანი ამოცანის ამოხსნის, ანდა ამ ამოცანის შესაბამის ამა თუ იმ ცალკეულ ობერაციონალურ მიმართებათა ფიქსაციას. თვით აზროვნების პროცესი, როგორც ასეთი, ფიქსირებული ინტელექტუალური განწყობის ავტომატიზმების რეალიზაციაში არ იღებს მონაწილეობას და ფსიქიკის მუშაობა ფიქსირებული განწყობის რეალიზაციის დონეზე მიმდინარეობს, თუ შესაბამისი განწყობა დაფიქსირდა. სუბიექტის ქცევის მართვა იმპულსურ დონეზე ხდება. ფიქსირებული ინტელექტუალური განწყობა როგორც აზროვნების

პროცესის შედეგი მოქმედებაში ერთვის მინიმალური კონტროლით „სტიმულ-რეაქციის“ პლანში, სადაც უგულვებელყოფილია თვით აზროვნების პროცესი. მართვის რეალიზაცია ფიქსირებული განწყობის დონეზე მანძილზე მიმდინარეობს, სანამ არ წარმოიშევა რაიმე შეფერხება, ჩვენს შემთხვევაში კრიტიკული სიტუაციის სახით. ამგვარად, ახალი მიმართებების მატარებელი კრიტიკული სიტუაცია წარმოადგენს იმ მაპროვოცირებელ ფაქტორს, რომელსაც ძალუძს მთლიანად გამოამყლავნოს სუბიექტის პირველადი განწყობა.

მართლაც, ერთის მხრივ, გვაქვს ცდისპირის წარსული გამოცდილება ფიქსირებული ინტელექტუალური განწყობის სახით, და, მეორეს მხრივ, პრობლემური სიტუაცია კრიტიკული ამოცანების სახით. შეგვიძლია ვიმსჯელოთ კიდევ იმის შესახებ, თუ რამდენად შედეგიანი და წარმატებითი იყო სუბიექტის მოქმედება ცდის საგანწყობო ნაწილში, რომელსაც ამ შემთხვევაში განვიხილავთ, როგორც მის წარსულ გამოცდილებას, შეგვიძლია დავინახოთ, თუ რა სახის განზოგადოებები აქვს მონახული ცდისპირს და როგორია ფიქსირებული განწყობის სიმტკიცის კოეფიციენტი კრიტიკული ამოცანების მიმართ [3].

პირველად განწყობას, რომელიც მთელი ძალით კრიტიკულ სიტუაციებში აქტუალიზირდება, საკმაოდ რთული როლი ეკისრება. ერთის მხრივ. წარსული გამოცდილება, ფიქსირებული ინტელექტუალური განწყობის სახით. აბსტრაქტულ-არაადექვატურ ხასიათს ღებულობს და ხელს ფუშლის ახალი პრობლემის ადექვატურ აღქმას, რადგან ექვივალენტურმა ამოცანებმა ცდის საგანწყობო ნაწილში თავის დროზე ხელი შეუწყვეს კონკრეტული ჩვევის გამოქმედას, მართვის ფუნქციის თანდათანობით ლოკალიზაციას და ქცევის შემოფარგვლას ფიქსირებული განწყობის საზღვრებით.

მაგრამ პირველადი განწყობა მართვის ლოკალიზაციისას არ კარგავს თავის ძირითად დანიშნულებას — მოქმედების მართვას ისეთ სიტუაციებში, რომლის შესაბამისი მიმართებანი სცილდებიან სუბიექტის ფიქსირებულ განწყობას, ესე იგი ჩვეული მოქმედების ველის საზღვრებს.

ეს უკანასკნელი გარემოება ხელს ფუშობს ქცევის შეუსაბამობის შემჩნევას, რის შედეგადაც პირველადი განწყობა კვლავ თავის თავზე იღებს მართვის როლს. ქცევა ამოცანის ამოხსნის სახით შეჩერებულია. სამაგიეროდ ობიექტივაცია ხდება ინტენსიური, რაც გამოიხატება ფიქსირების ინტენსიურ გაცნობაში. ესე იგი შექმნილია პრობები აზროვნების აღმოცენება-ვანვითარებისათვისაც, რაც ამ შემთხვევაში რთულ ვითარებაში მიმდინარეობს: ინგრევა ძველი და ერთდროულად იქმნება ახალი, კრიტიკული პრობლემური სიტუაციის შესაბამისი, მიმართებები. ესე იგი კრიტიკულ სიტუაციებში პირველადი განწყობა კვლავ თავის თავზე იღებს მართვის როლს, და ამჯერად უკვე მართვის ლოკალური დონე უთმობს ადვილს მართვის გლობალურ დონეს.

მაგრამ ჩვენს ექსპერიმენტებში შეუძლებელია აზროვნების პროცესის გარეშე მოწესრიგდეს მიზანშეწონილი ქცევა — ფიქსირებული და არაადექვატური, მაგრამ აქტუალური მიმართებების გადალახვა და ახალი მიმართებების მოძებნა. კრიტიკული ამოცანის შესატყვისი ახალი მიმართებების მოძებნა, როგორც ექსპერიმენტმა გვიჩვენა, იწყება ელემენტარული ანალიზის დონიდან. ეს როლი ეკისრება ობიექტივაციის შინაარსობრივ-გნოსტიკურ დინამიკას, რომელმაც უნდა დაადგინოს თუ როგორ იცვლება ამოცანის საწყისი და სასრული პრობების შემადგენელ ელემენტთა შორის მიმართება. კერ-

ძოდ, სად უნდა გადაინაცვლოს ამჯერად ფიშურებმა (ბ) კრიტიკულ სიტუაციებში (ნახ. 2).

ობიექტივაციის გნოსტიკური დინამიკა, გამოწვეული შეფერხებებით ხომ აზროვნების საწყის საფეხურსაც წარმოადგენს. ამრიგად, განწყობის გადართვა-გადაინაცვლების დინამიკა ინტელექტუალური ამოცანების ამოხსნისას რთულ პროცესს წარმოადგენს — კრიტიკულ სიტუაციებზე გადასვლისას ჩვენ გვაქვს ამ პროცესის ამსახველი აბსტრაქტულ-ელემენტარული დინამიკა, რომელშიც ერთდროულად ჩართულია ობიექტივაციაც, პირველადი განწყობაც და აზროვნების პროცესიც.

მაშასადამე, სუბიექტის ინტელექტუალური მოქმედების დროს ფსიქიკის მუშაობა შეიძლება შემდეგნაირად წარმოვადგინოთ: გ ლ ო ბ ა ლ უ რ ი მართვის დონეზე აქტუალური პირველადი განწყობა წარმართება გარკვეული მიმართულებით, რის შედეგად ხდება ინტელექტუალური განწყობის ფიქსირება. ამის შედეგად მართვის საზღვრები თანდათანობით ვიწროვდება და ბოლოს მართვა ლეზულობს ლ ო კ ა ლ უ რ ხასიათს, იფარგლება რა მხოლოდ ფიქსირებულ-ფსიქო-ინტელექტუალური წარმონაქმნების მართვით. მართვის ასეთ სქემაში ფიქსირებული განწყობის გადართვა-გადაინაცვლება კი უნდა ხდებოდეს იმგვარად, რომ სუბიექტმა შეძლოს ფიქსირებული განწყობით განსაზღვრული საზღვრებიდან თავის დაღწევაც და ამავე დროს ადექვატური მიზანშეწონილი ქცევისათვის ახალი მიმართებების ობიექტივაციაც. აქ კი მართვამ უთოოდ კვლავ მთლიანი, გლობალური ხასიათი უნდა მიიღოს.

ამგვარად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ განწყობის გააჩნია ქცევის ანუ ფსიქიკის წარმართვის გ ლ ო ბ ა ლ უ რ ი მართვის დონე პირველადი განწყობის სახით და ლ ო კ ა ლ უ რ ი მართვის დონე ფიქსირებული განწყობის სახით.

ჩვენის აზრით, პირველადი განწყობის ასეთი წარმოდგენა არ ეწინააღმდეგება მის განმარტებას. პირველადი განწყობა ხომ არის მთლიანი ფსიქიკის მობილიზაცია იმ მიზანშეწონილი ქცევისათვის, რომელსაც გარემო სიტუაცია და სუბიექტის შინაგანი მოთხოვნილება აწესრიგებენ. ოღონდ ისაა, რომ კრიტიკულ სიტუაციებში სუბიექტის ფსიქიკა აქტუალური კრიტიკული სიტუაციებით იტვირთება და თუ ალქმის ექსპერიმენტების შემთხვევაში წარმოიშვება უმტიკინეულო ილუზიები, რომელსაც მხოლოდ ექსპერიმენტატორი ხედავს, აზროვნებითი მოქმედების დროს ეს ილუზიები არც თუ ისე უმტიკინეულო უნდა იყოს, თუ კი სუბიექტი ზოგჯერ თავს ვერ დააღწევს იმ შეუსაბამობას. რომელსაც იგი ობიექტურ გარე სინამდვილეში გადააწყდება ხოლმე.

ქვემოთ შევეცდებით გავახალიზოთ ჩვენი ექსპერიმენტები ზემოთხსენილი მსჯელობის საფუძველზე. როგორც მოსალოდნელი იყო, ცდისპირთა გარკვეული ჯგუფები გამოიყო იმისდა მიხედვით, თუ როგორ გამოამჟღავნეს მათ განწყობის ფექტი. გარდა ამისა, განწყობის გადართვა-გადაინაცვლების დინამიკამ ფსიქიკის თვითმართვის იერარქიული სტრუქტურის საკმაოდ რთული სურათი დაგვანახა. კერძოდ, მართვის ლოკალური დონიდან გლობალურ დონეზე გადასვლის აუცილებლობის წარმოშობისას, ანუ საგანწყობო ამოცანიდან კრიტიკულ ამოცანებზე გადასვლისას, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ უკვე თვით გლობალური დონის სამსაფეხურიანი მართვის შესახებ. ესენია: დ ი ფ უ ზ უ რ ი, ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი და დ ე ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი.

დ ი ფ უ ზ უ რ ჯგუფს მივაკუთვნეთ ის ცდისპირები, რომლებსაც ფიქსი-



რებულ ინტელექტუალური განწყობა არ შეუძლებელია. ამ ჯგუფის ცდისპირებმა ამოცანის ამოხსნის წესი ვერ მონახეს, თუმცა ამ გარემოებამ თავისთავად პირველივე კრიტიკული ამოცანის შეუფერხებელ ამოხსნას შეუწყობ ხელი. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ცდისპირები, ძირითადად, ყოველგვარი დაფიქრებისა და ანალიზის გარეშე მოქმედებდნენ. ასე, მაგალითად, ამოცანის ამოხსნის მანძილზე — პირველი ფიშურის გაცნობიდან უკანასკნელ სვლამდე — ობიექტივაციის პროცესი მათთვის არ მთავრდება: ესე იგი ცდისპირი ამოცანის ამოხსნის მთელ მანძილზე დაუსრულებლად ეცნობა სიტუაციას და ვერ სცილდება ობიექტივაციის დონეს. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ამ ცდისპირებმა სულ უბრალო განზოგადებასაც კი ვერ მიიღეს და, მით უმეტეს, ვერ მოახდინეს მათთვის არ არსებული განზოგადებებისა და მიმართებების გადატანა ერთი საგანწყობო ექვივალენტური ამოცანიდან მეორეში.

ამრიგად, ამ ჯგუფის ცდისპირები იძლევიან მოცემული პრობლემის სათანადო წმინდა ქცევის ეფექტს — დაუსრულებელ ობიექტივაციას, ესე იგი აზროვნების მხოლოდ საწყის ეტაპს. ეს ცდისპირები პრობლემის ნიშან-თვისებათა კლასიფიკაციის დონეზე რჩებიან, რასაც ამ შემთხვევაში უზრუნველყოფს ობიექტივაციის შინაარსობრივ-გნოსტიკური დინამიკა. ისინი რჩებიან იმ ელემენტარული მიმართებების დადგენის დონეზე, რომელიც უჩვენებს, თუ რომელმა ფიშურამ საწყისი სიტუაციიდან რა ადგილი უნდა დაიკავოს სასრულ სიტუაციაში. და მართლაც, ამ ჯგუფის ცდისპირები ცდილობენ როგორმე მოათავსონ სათანადო ადგილზე ფიშურები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად: ჯერ „ბ“ ფიშურა დაიკავებს თავის ადგილს (1 ადგილი, ნახ. 1), შემდეგ „დ“ ფიშური (2 ადგილი, ნახ. 1). ამის შემდეგ კი აღმოჩნდება, რომ დარჩენილი 3 ფიშურა ერთგვარ უხერხულობას ქმნის, რადგანაც მათი თავთავიანთ ადგილზე მოთავსება შეუძლებელია ისე, რომ არ დაირღვეს „ბდ“-სათვის მონახული კარგი კონსტრუქცია (ნახ. 2, ა) მაგრამ არც ამის აღმოჩენის შემდეგ იქცევა ყველა ცდისპირი მიზანშეწონილად. თუ იგი „ბდ“-ს კარგ კონსტრუქციას იმისათვის დაარღვევს, რომ დაუთმოს დარჩენილ სამ ფიშურას სამოძრაო ექვს (2, 3, 4, 5 ადგილები, ნახ. 1) და შემდეგ თავის ადგილას დააბრუნოს ისინი, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ცდისპირი არა მარტო მოცემული პრობლემის ელემენტარულ მიმართებათა გარკვეულ სისტემას დაუფლებია, არამედ ზოგიერთი რთული მიმართებებიც მოუწახვას. ხოლო თუ ამ ორი ფიშურის კარგი კონსტრუქცია მხოლოდ იმისათვის ირღვევა, რომ ახლა სხვა რომელიმე ფიშურებს, მაგ. „დე“-ს (2, 3 ადგილები, ნახ. 1) მიუჩინოს მათთვის განკუთვნილი ადგილი, ასეთ შემთხვევაში ცდისპირის ქცევა არ იქნება რაციონალური. უფრო მეტიც, პირველი შეხედვით მისი ქცევა ქაოსური და მიზანმიმართული ქცევის შთაბეჭდილებას დატოვებს. თუმცა ზოგჯერ ამოცანიდან ამოცანაზე გადასვლისასაც ცდისპირის ასეთი ქაოსური ქცევა ენაცვლება მის წარმატებით ამოხსნასაც კი. მიუხედავად ამისა, ცდისპირი მაინც ობიექტივაციის დონეს ვერ სცილდება და ვერ ავითარებს სათანადო თეორიულ ქცევას აზროვნების პროცესის სახით. ამის შედეგად მისთვის ყველა საგანწყობო ამოცანა სხვადასხვაა. ეს უკანასკნელი იმითაც არის განპირობებული, რომ ცდისპირის დაუსრულებელი ობიექტივაცია მაინც აბარსებულია და არარაციონალური. ქაოსური ქცევა ამოცანის ამოხსნის მთელ მანძილზე დაუსრულებლად აყენებს ცდისპირს სულ სხვადასხვა ახალი პრობლემების წინაშე. მისი შედეგად, რომ ცდისპირი ამოცანას მთლიანობაში ვერ აღიქვამს, რაც

სრულ ობიექტივაციას უნდა გაეცეთებინა, და თეორიულ პლანში ამოხსნის თუნდაც საწყის გეგმას ვერ შეიმუშავენ, მისი ქცევა ამოცანის ამოხსნის მიმართ შემთხვევით ხასიათს ატარებს. უსისტემოდ ნაპოვნი მიმართებანი ცდის-პირისათვის შეუძნეველი რჩებიან, ვინაიდან იგი ყოველი ექვივალენტური ამოცანისათვის ამოხსნის სულ სხვადასხვა გზას ირჩევს, რის გამოც არანობიერ დონეზეც კი არ ხდება ამოცანისათვის დამახასიათებელი მიმართებების გადატანა.

რა გასაკვირია რომ ასეთი ცდისპირებისათვის კრიტიკული ამოცანა არ ქმნის შეფერხებას — პირიქით, წინა გამოცდილებიდან გამომდინარე, იგი პირველ კრიტიკულ ამოცანას თითქოს უკეთაც ხსნის. ასეთი ცდისპირებისათვის მათ მიერ ამოხსნილი ამოცანების რაოდენობა იმდენივეა, რამდენიც მთელი ცდის განმავლობაში მიაწოდა ექსპერიმენტატორმა მაშინ როდესაც ცდაში მხოლოდ ორი ამოცანა მონაწილეობდა.

ამგვარად, დაუსრულებელი ობიექტივაცია, ამოცანის ფრაგმენტული აღქმა, შემთხვევით მონახული მიმართებები და მათი დაკარგვა — ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ ცდისპირისათვის თითქოს გაიგივებულია აზროვნების და ობიექტივაციის ფუნქცია. თუმცა, აქ, თვით აზროვნების პროცესზე, როგორც ასეთზე, შეუძლებელიც კია ლაპარაკი, ვინაიდან ცდისპირის მოქმედებაში არ ვითარდება ის გნოსტიკური დინამიკა, რომლის შედეგად ობიექტივაციამ უნდა მიაწოდოს აზროვნებას სათანადო მასალა მისი სრულყოფილი გამოსისათვის.

ასეთ შემთხვევაში თვით ობიექტივაციაც იმპულსურ ხასიათს ატარებს — იგი იმპულსურად წარიმართება ამ ჯგუფის ცდისპირებისათვის. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ პირველადი განწყობა ვერ ასრულებს აქ თავის ფუნქციას მთელი პრობლემის მიმართ. გლობალური მართვა აქ ძალიან მალე, თავისი ფუნქციონალური დანიშნულების შესრულების გარეშე უთმობს ადგილს ლოკალურ მართვას. ვინაიდან შესაბამისი ფიქსირებული განწყობისათვის ჯერ არაა მონახული სათანადო შინაარსი, ამიტომ ლოკალური მართვის რეალიზაციაც ხდება იმპულსური ქცევის ობიექტივაციის დონეზე „ცდისა და შეცდომის“ სახით. ის პირველადი განწყობა, რომელიც უნდა აღმოცენებულიყო შესაბამისი ინტელექტუალური მოქმედებისათვის, როგორც ეტყობა, ისეთივე დიდფუზური რჩება, ვინაიდან ცდისპირის იმპულსურმა ქცევამ მისი ბედი გადაწყვიტა მანამ, სანამ იგი გარკვეულ სახეს მიიღებდა და შეასრულებდა თავის როლს.

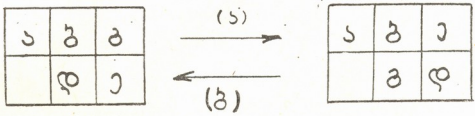
ჩვენი მეორე ჯგუფი გლობალური თვითმართვის ფიქსირებულ საფეხურს წარმოადგენს. ამ ჯგუფის ცდისპირების მიერ საგანწყობო ექვივალენტური ამოცანების ხერხი სულ უფრო და უფრო კომპაქტური ხდება და სათანადოდ ნაკლები დროც იხარჯება როგორც ობიექტივაციაზე, ისე თვით ამოცანის ამოხსნაზეც. საბოლოოდ კი ამოცანის ამოხსნის წესი მოცემული პრობლემის ის შემაერთებელი რგოლი ხდება, რომელიც აუცილებელია იმისათვის, რომ „საწყისი პირობა — ამოხსნა — მიზანი“ წარმოგვიდგეს ერთიან მთლიან მიმართებად, როგორც დადასტურება იმისა, რომ სუბიექტა დაეუფლა პრობლემას და მის ამოხსნას როგორც ერთ მთლიანს. ფიქსირებული ინტელექტუალური განწყობის შინაარსად უნდა მივიჩნიოთ ამ მთლიანობის ერთ-ერთი რგოლი, კერძოდ, კი, თვით ამოხსნა, რომელიც შესაბამის სიტუაციებში შე-

საძლებელია ადექვატურად ანდა არაადექვატურად იქნეს რეალიზებული. ეს ამოხსნა, როგორც ცალკეული მიმართება, არაადექვატურ სიტუაციებში აბსტრაქტულ ხასიათს ატარებს. აქედან გამომდინარე, კრიტიკულ სიტუაციაში ფიქსირებული მიმართებები ილუზორულად გადაიტანებიან. ამას ხელს უწყობს ამოცანის გარეგანი მონაცემების უცვლელობაც: იგივე ჩარჩო, იგივე რიცხვები.

ილუზიების ასეთი შინაგანი და გარეგანი ხელშემწყობი პირობების შედეგად წარმოშობილი შეფერხებები კრიტიკულ სიტუაციებში ქმნიან როგორც ობიექტივაციის, ასევე გლობალურ მართვაზე გადასვლის აუცილებლობას, რის შედეგად ცდისპირი სცოდნება ფიქსირებული განწყობის ფარგლებს. ესე იგი შეფერხება განაპირობებს, ერთის მხრივ, პირველადი განწყობის აღმოცენებას და, მეორეს მხრივ, ობიექტივაციას, რომელიც უზრუნველყოფს აზროვნების პროცესის აღორძინება-გაშლას.

მაშასადამე სუბიექტის მოქმედების გარკვეულ პირობებში მისი აზროვნების აღორძინებისათვის შეფერხებები ინტელექტუალური ფიქსირებულ განწყობის სახით დადებით როლს თამაშობს მიუხედავად იმისა, რომ ფიქსირებული მიმართებები „თავის აზრს“ ქმნიან კრიტიკულ სიტუაციებზე გადასვლისას და ერთგვარ სიძნელესაც უქმნიან ცდისპირს. კერძოდ, იგი იძულებულია, გადალახოს ამ მიჯნაზე წარმოშობილი აბსტრაქტულ-ფელემენტარული დინამიკა, რომელიც განაპირობებულა, ერთის მხრივ, აბსტრაქტული ფსიქო-ინტელექტუალური წარმონაქმნებით, და, მეორეს მხრივ, ახალი მიმართებების მონახვის აუცილებლობით. ამის შედეგად ფიქსირებული აბსტრაქტული წარმონაქმნები მოქმედების ამ ეტაპზე თითქოს და ნგრევას უნდა განიცდიდნენ.

ამგვარად, განხილული ჯგუფის ცდისპირათვის ჩვეულ ვითარებაში, ანუ ქცევით ფიქსირებული განწყობის დონეზე, ხდება ლოკალური მართვის რეალიზაცია, რომელსაც თავის დროზე გლობალურმა მართვამ დაუთმო ადგილი. შემდგომ შეფერხებებს სუბიექტის ფსიქიკის მუშაობა კვლავ გადაყავს ლოკალურიდან გლობალური დონის მართვაზე, რაც ჩვენს შემთხვევაში ჩანს მთელი თავისი დინამიკით.



ნახ. 3. საგანწყობო (ა) და კრიტიკული (ბ) ამოცანების ექვივალენტობა (8- სკლასიანი ამოცანა)

გლობალური მართვის მესამე საფეხურს წარმოადგენს დე ფიქსაციის საფეხური. მიუხედავად იმისა, რომ დეფიქსაციის ფაქტი შენიშნული იყო შედარებით მარტივ ამოცანაზე (ნახ. 3), საკითხის მთლიანობის გადასაწყვეტად. საჭიროდ მივიჩინეთ მისი აქ მოტანა.

დეფიქსაციის საფეხურზე ხდება კრიტიკული სიტუაციის შემაფერხებელი ფაქტორების წარმატებითი გადალახვა, თითქოსდა ზემოაღნიშნული დინამიკის

გარეშე, სათანადო მოკლე, მაგრამ სრული ობიექტივაციის გზით და კრიტიკული ამოცანის ამოხსნის დროის შემცირებით.

ფორმალურად ასეთივე სურათი გვაქვს ჟღანწყობო დიფუზურ გვუფში, მაგრამ შინაარსობრივი ღინამიკით ეს გვუფები საკმაოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მესამე გვუფში ჩვენ ვხედავთ, რომ ცდისპირი სიტუაციის გაცნობისთანავე შეფერხების გარეშე წარმატებით ხსნის პირველსავე კრიტიკულ ამოცანას — სუბიექტი კარგად განჭერტეს კრიტიკული ამოცანის ახალ მიმართებათა სტრუქტურას და ამ ამოცანის წესსაც („ეს ამოცანა წინას საწინააღმდეგოა, და ამიტომ უნდა ამოიხსნას საწინააღმდეგო ხერხით“).

ამიტომ დეფიქსაციის ფაქტორად ჩვენ მივიჩნევთ ახალი სიტუაციის ადეკვატური აღქმა და ადეკვატური ქცევა. ცდისპირი ამ შემთხვევაში თითქოს იოლად თავისუფლდება ლატენტურად მოქმედი აბსტრაქტული კანონზომიერებისაგან. უფრო მეტიც, ეს კანონზომიერებანი თითქოსდა იცვლიან კიდევ თავის ბუნებას და წმინდა შეფერხების სახეს კი არ ატარებენ, არამედ ხელს უწყობენ სუბიექტს განჭვრიტოს და ცნობიერების დონეზე შეადაროს კრიტიკული და საგანწყობო პრობლემები, ისე, რომ თვით ეს შედარება ობიექტივაციის შინაარსი ხდება — ცდისპირი თავის მოქმედებაში ცდლობს გამოვიდეს იქიდან, რომ ეს ამოცანები ურთიერთშებრუნებულია, და მათი ამოხსნაც სათანადო უნდა იყოს. ცდისპირი მართლაც წარმატებით ხსნის პირველსავე კრიტიკულ ამოცანას სვლათა მინიმალური რაოდენობით და დროის შემცირებით, უკანასკნელ საგანწყობო ამოცანასთან შედარებით.

თუმცა, როგორც შემდგომ ირკვევა, ფიქსირებული მიმართებები მაინც არ იშლიან თავის „ვერაჯულ“ ბუნებას და თურმე სუბიექტი არც თუ იოლად თავისუფლდება ფიქსირებული საგანწყობო მიმართებებისაგან, რაც მეორე და მესამე კრიტიკული ექვივალენტური ამოცანის ამოხსნისას მკლავდება. კერძოდ, მატულობს ობიექტივაციის ინტენსივობა, ამოცანის ამოხსნის დრო და, ასე განსაჯეთ, ცდისპირი ილუზიებით გამოწვეულ შეცდომასაც კი უშვებს.

ესე იგი აქ გაცნობიერებულს და გაუცნობიერებელს ერთგვარი შეუსაბამობა გვაქვს — გაცნობიერება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს პრობლემის ამოხსნას, ვინაიდან შეფერხება ძალაში რჩება გაუცნობიერებელი ავტომატიზმების დონეზე.

მაშასადამე, როგორც ჩანს, სუბიექტის ინტელექტუალურ მოქმედებაში მუდამ ხდება ლოკალური და გლობალური მართვის მონაცვლეობა და თუ ერთ შემთხვევაში საჭიროა ერთ-ერთი სახის მართვა, სხვა შემთხვევაში აუცილებელია ურთიერთშეხვედრება ერთისა მეორით.

უნდა მხედველობაში მივიღოთ ის გარემოებაც, რომ გლობალურიდან ლოკალურ მართვაზე გადასვლისას ვიწროვდება სუბიექტის მოქმედების არე, რაც გამოწვეულია ქცევის აუცილებელი კონკრეტულობით. მაგრამ, როდესაც სუბიექტის მოქმედების არეში შემოდის მიმართებათა ახალი კონსტრუქცია, როგორც წესი, ლოკალური მართვა უძლური ხდება. ასეთ ვითარებაში უკვე გლობალურ მართვას ეცისრება პრობლემის გადაჭრა, რათა უფრო გაფართოვდეს ხედვისა და არჩევანის შესაძლებლობა შემდგომი კონკრეტული ქცევისათვის. ლოკალურიდან გლობალურ მართვაზე გადასვლისას კი უნდა გავითვალისწინოთ სამი საფეხურის არსებობა და აქედან ერთ-ერთის რეალიზაცია. ეს საფეხურებია: დ ი ფ უ ზ უ რ ი, ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი და დ ე ფ ი ქ ს ი რ ე ბ უ ლ ი.



ასე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ პირველადი და ფიქსირებული განწყობის ურთიერთმონაცვლეობა სუბიექტის მოქმედებაში ინტელექტუალური პრობლემების გადაწყვეტისას.

Л. Г. КАНЧАВЕЛИ

### УРОВЕНЬ САМОРЕГУЛЯЦИИ ПЕРВИЧНОЙ УСТАНОВКИ ПРИ РЕШЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ЗАДАЧ

Резюме

В статье первичная и фиксированная установки рассматриваются в качестве взаимозаменяемых глобального и локального уровней саморегуляции психики, причем, при переходе к критическим ситуациям во время решения интеллектуальных задач на основе объективации происходит одновременная актуализация как первичной установки, так и непосредственного процесса мышления. Кроме того, при переходе к критическим ситуациям автор предполагает существование трехступенчатой структуры саморегуляции первичной установки в интеллектуальной деятельности субъекта. Этими ступенями являются: диффузная, фиксированная и дефиксированная. При реализации фиксированной ступени первичной установки наблюдается самая напряженная абстрактно-элементарная динамика психического процесса.

#### ლიტერატურა

1. ელიავა ნ., განწყობის განაცვლება და ობიექტივაციის აქტი. «ფსიქოლოგია», ტ. 4, 1947.
2. პუშკინი ბ., ყანჩაველი ლ., ფიქსირებული განწყობისა და ობიექტივაციის ურთიერთდამოკიდებულება აზროვნების პროცესის დროს. «მანე», ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1982, № 3.
3. Канчавели Л. Г. Исследование соотношения фиксированной интеллектуальной установки и познавательной деятельности в процессе решения пространственно-комбинаторных задач. Канд. дисс., М., 1974.
4. Славская К. А., К проблеме переноса. «Доклады АПН РСФСР», № 2, 1957.
5. Уznaдзе Д. Н., Экспериментальные исследования по психологии установки. Тбилиси, 1961.
6. Чхартишвили Ш. Н. Некоторые спорные проблемы психологии установки. Тбилиси, 1971.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

### ბიოგრაფიული ნიშანბანი

## ჰოტივიაციური ფაქტორების გავლენა სხვადასხვა ტიპის ამოცანათა ამოხსნაზე

საკითხის განხილვა. 1939 წელს ამერიკელმა ფსიქოლოგმა ა. ს. ლაჩინსმა პირველად გამოიყენა ამოცანების ამოხსნის პროცესის საკვლევი მეთოდიკა, რომელიც საფუძვლად დაედო მთელ რიგ გამოკვლევებს. მეთოდიკა საკმაოდ მარტივი იყო: ცდისპირს ეუბნებოდნენ, რომ მის განკარგულებაშია სამი სხვადასხვა ტევადობის ჭურჭელი (A, B, C) და სთხოვდნენ ეჩვენებინა, თუ როგორ მიიღება ამ ჭურჭლების მანიპულირებით სითხის განსაზღვრული რაოდენობა. მაგალითად ჭურჭლების ტევადობაა 18, 43 და 10ლ; უნდა მივიღოთ 5 ლ. ამოხსნა:  $(43-18)-(2 \cdot 10)=5$ .

ასეთი ამოცანები (water-jar problems—„წყლის ჭურჭლების ამოცანები“) აღრეც გამოიყენებოდა ინტელექტის გასაზომ სხვადასხვა ტესტში. ლაჩინსის მიერ შეტანილი სიახლე შემდეგში მდგომარეობდა: ხუთი პირველი ამოცანა (საგანწყობო სერია—Einstellung tasks) ამოიხსნებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ერთი ვარკვეული ფორმლის საშუალებით (B—A—2C ლაჩინსთან). მას შემდეგ, რაც ცდისპირი ამ სერიას ამოხსნიდა, მას ეძლეოდა კრიტიკული სერია, რომელშიც ამოცანების ამოხსნა შეუძლებოდა ორი გზით: ან ძველით (B—A—2C), ან ახლით, გაცილებით უფრო მარტივი გზით, მაგ. A—C, 2A და სხვა (ლაჩინსის ტერმინოლოგიით, პირდაპირი გზა). გამოირკვა, რომ ცდისპირთა უმრავლესობა კრიტიკულ სერიას ხსნიდა ძველი გზით, მაშინ როდესაც საკონტროლო ცდისპირები, რომლებმაც არ გაიარეს საგანწყობო სერია, როგორც წესი, პირდაპირ გზას მიმართავდნენ. ამის გარდა, ცდისპირები დიდ სიძნელეებს აწყდებოდნენ, თუ საგანწყობო სერიის შემდეგ მათ სთავაზობდნენ მხოლოდ პირდაპირი გზით ამოხსნად ამოცანას (extinction problem—„ჩამქრობ ამოცანას“). საინტერესოა, რომ ფექტი ძალაში რჩება მაშინაც, თუ სუბიექტს საქმე აქვს რეალურ ჭურჭლებსა და სითხესთან (10; 11). ამ საინტერესო ექსპერიმენტულ ფაქტს ლაჩინსმა „განწყობის ეფექტი“ (Einstellung effect) უწოდა. ტერმინი Einstellung (განწყობა), რომელიც ფსიქოლოგიაში ვიურტებურგის სკოლის წარმომადგენლების მიერაა შემოტანილი, ველისხმობს გარკვეულ რეგულაციურ მექანიზმს, რომელიც წარმართავს სუბიექტის აქტივობას ამოცანის გადაწყვეტის დროს. ვიურტებურგელთა „განწყობა“ (დღესთვის უკვე მოძველებული) უფრო მაორგანიზებელ როლს ასრულებს, და არა შემფერხებელს, როგორც ეს ლაჩინსთან გვაქვს. ამიტომ ლაჩინსის მიერ გამოყენებული ტერმინი, ჩვენი აზრით, მთლად გამართლებული არაა. ამის გარდა, ქართველი მკითხველისათვის ტერმინი „განწყობა“ ასოცირდება დ. უზნაძის განწყობის თეორიასთან, სადაც ეს ტერმინი სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იღებს და მკვეთრად განსხვავდება ლაჩინსისეული და ვიურტებურგელთა გაგებისაგან. ამიტომ გაუგებრობის თავიდან ასაცი-

ლებლად, „განწყობის ეფექტის“ ნაცვლად ჩვენ გამოვიყენებთ ტერმინს „ლაჩინსის ეფექტი“.

„ლაჩინსის ეფექტმა“ მკვლევართა დიდი ინტერესი გამოიწვია. ჩატარდა მრავალიცხოვანი გამოკვლევები ეფექტის გამამაღლებელი თუ შემამსუბრებელი ფაქტორების დასადგენად (5; 7; 14 და სხვა). დადგინდა, რომ ეფექტი ძლიერდება მოტივაციური ან სტრესული ფაქტორების შემოტანისას — შეჯიბრის, დროის შეზღუდვის, შფოთვის (anxiety), წარმატების ძლიერი მოთხოვნილების პირობებში. ეფექტი იკლებდა, თუ კრიტიკული ამოცანების წარდგენის წინ დაფაზე წერდნენ „ვაახილეთ თვალი“ (უფრო ზუსტად — ნუ ხართ ბრმა — Don't be blind — ე. წ. DBB — ეფექტი). გამოირკვა, აგრეთვე, რომ ქალები უფრო ხშირად იყენებენ არაპირდაპირ გზას, ვიდრე მამაკაცები.

ძალიან საინტერესოა რამდენიმე გამოკვლევაში მიღებული და შემდეგ არაერთხელ შემოწმებული პარადოქსული შედეგი: ლაჩინსის ეფექტსა და ინტელექტის დონეს შორის არავითარი კორელაცია არ დადგინდა [14]. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ არ შეიძლება სუბიექტი განიხილო, როგორც ცალკეული ფსიქიკური ფუნქციების ჯამი. კერძო ფუნქციების უკან ყოველთვის მთლიანი პიროვნება დგას. სწორედ ამიტომაც, რომ აქტივობის ისეთ სფეროებში (ჩვენს შემთხვევაში ამოცანების ამოხსნისას), რომელიც თითქოსდა გარკვეული ფუნქციის (ინტელექტს) „მონოპოლიას“ წარმოადგენს, სწორედ ეს ფუნქცია მეთრეხარისხოვან როლს ასრულებს.

ლაჩინსის ეფექტის მონათესავე მოვლენად თვლიან დუნკერის „ფუნქციონალურ ფიქსაციას“ [1], მაიერის „ჩვეულ მიმართულებას“ [2], რისისა და იზრაელის „განწყობას“ (set) [13].

მაიერთან ცდისპირები, რომელთაც მიეცათ ინსტრუქცია ეცადონ გამოიყენონ არასტანდარტული გზები, უკეთ წყვეტდნენ ამოცანას საკონტროლო ცდისპირებთან შედარებით (ეს უკანასკნელები იყენებდნენ ჩვეულ, მაგრამ არაპროდუქტიულ გზას).

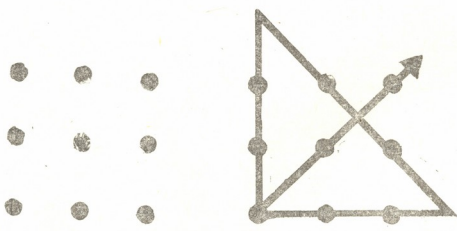
დუნკერმა დაადგინა, რომ ამოცანის გადაწყვეტა ძალზე ძნელდება, როდესაც გარჯად ნაცნობი და ჩვეული საგანი უჩვეულო ფუნქციით უნდა იყოს გამოყენებული (მაგ. ერთ-ერთ ამოცანაში საჭირო იყო ჩაქურჩის გამოყენება არა ლურსმნის დასაჭედებლად, არამედ როგორც ტვირთი). ამოცანის გადაწყვეტა კიდევ უფრო ძნელდება, როდესაც საგანი ჯერ უნდა გამოყენებულ იქნეს სპეციფიკური დანიშნულებით, შემდეგ — არასპეციფიკურით. ეს უკანასკნელი შემთხვევა განსაკუთრებით წააგავს ლაჩინსის ეფექტს.

საინტერესოა რისისა და იზრაელის ექსპერიმენტი. ცდისპირებს ეძლეოდათ ანაგრაამები, რომლებშიც მათ უნდა ამოეკითხათ დამალული სიტყვები. პირველ სერიაში დამალული სიტყვები ერთ კლასს ეკუთვნოდნენ — მაგ. წვიმა, თოვლი, სეტყვა და მისთანა ატმოსფერული მოვლენები. ამ სერიის ამოხსნის შემდეგ ცდისპირებს აწვდიდნენ ანაგრაამების ახალ რიგს, რომლებშიც თითოეული ორ დამალულ სიტყვას შეიცავდა. ერთი მათგანი ძველ კლასს მიეკუთვნებოდა, მეორე — ახალს, მაგ ცხოველთა კლასს. გამოირკვა, რომ ცდისპირთა უდიდესი ნაწილი მეორე სერიაში კითხულობდა ძველი კლასის სიტყვას. საკონტროლო ჯგუფის ცდისპირთან სხვადასხვა კლასის სიტყვების ამოკითხვის შემთხვევების რაოდენობა თანაბარი აღმოჩნდა.

მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ყველა ჩამოთვლილი ეფექტი წარ-  
6. „მაიენ“, ფილოსოფისა ჯა ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 1

მოადგენს ადამიანისათვის საერთოდ დამახასიათებელი ქცევის რიგიდობის გამოვლინებას აზროვნების სფეროში. ქცევის რიგიდობაში იგულისხმება სუბიექტის მიერ სიტუაციისადმი შეუფერებელი, ხისტი ქცევითი სტერეოტიპების გამოყენება, ქცევის ელასტიურობის დაქვეითება, ერთხელ აღებული სტრატეგიის შეცვლის შეუძლებლობა და მისთ. წამოყენებულია რამდენიმე თეორია, რომელიც მიზნად ისახავს ქცევის რიგიდობის ახსნას. მათგან ყველაზე პოპულარულია გოლდშტაინის „ნეეროტიული“ [6], რომელშიც შემდგომი განვითარება ჰპოვა ჰარვისა და შროდერინის თეორიაში [8], ვერნერის „შეღარებითი განვითარების“ [15], ლევისის „ტოპოლოგიურ“ [9] თეორიებში. ჩვენ არ შევჩერდებით. ამ თეორიების გარჩევაზე, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ვერც ერთი მათგანი ვერ ამოწურავს რიგიდობის ყველა შემთხვევას. ეს განსაკუთრებით ითქმის ჩვენთვის საინტერესო ლაჩინის ეფექტზე. ეს უკანასკნელი ზემოთ ჩამოთვლილი თეორიების ყურადღების მიღმა რჩება. სხვა არსებული თეორიების ახსნის ცდები უფრო მოვლენის აღწერას წარმოადგენს. მაგალითად, დუნკერი ლაპარაკობს „პერცეპტულ ველზე მიჯაჭვულობის“ შესახებ, მაგრამ ვერ ხსნის სახელდობრ რა იწვევს ამ მოვლენას. სხვა მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ რიგიდობა ფსიქიკის თანდაყოლილ თვისებას, თავისებურ „ფსიქიკურ ინერციას“ წარმოადგენსო. საინტერესოა მაიერის შეხედულება: იგი აზროვნებას და რიგიდობას (მაიერის ტერმინოლოგიით — „ჩვეულ მიმართულებას“) ერთმანეთს უპირისპირებს და ამბობს რომ: „...აზროვნება, ყოველ შემთხვევაში ნაწილობრივ მაინც, წარმოადგენს ჩვეული მოქმედების დაძლევას ან შეკავებას“ [2].

რიგიდობის გამოვლინება აზროვნების სფეროში ზემოთ აღწერილ შემთხვევებით არ ამოწურება. არსებობს მთელი რიგი ამოცანებისა მოსაზრებულობაზე, რომელთა გადაწყვეტის საქმეში ცდისპირები დიდ სიძნელეებს განიცდიან. ამ ამოცანების ამოხსნისათვის საჭიროა სიტუაციის თვალსაჩინო თვისებების უგულვებელყოფა და არათვალსაჩინო თვისებების მონახვა. ამ ტიპის ამოცანებიდან ორი — ე. წ. „ცხრა წერტილი“ და „ექვსი ასანთი“ ხშირად გამოიყენება სხვადასხვა ექსპერიმენტულ გამოკვლევაში [3,4]. ამოცანა „ცხრა წერტილი“ (სურ. 1) შემდეგში მდგომარეობს: სამ რიგად განლაგებულ-



სურ. 1

ლი ცხრა წერტილი უნდა გადაიკვეთოს ოთხი სწორი მონაკვეთით. როგორც წესი, ცდისპირები ამოხსნას ეძებენ წერტილებით შედგენილი კვადრატის შიგ-



ნით. ამოცანის გადაწყვეტისათვის კი საჭიროა კვადრატის გარეთ გასვლა (სურ. 1). ამას კი ცდისპირთა საკმაოდ დიდი ნაწილი სრულიად ვერ ახერხებს და ისევ და ისევ მიმართავს უპერსპექტივო მანიპულაციებს კვადრატის შიგნით.

ამოცანა „ექვსი ასანთი“ მოითხოვს, რომ ექვსი ასანთისაგან აიგოს ოთხი ტოლგვერდი სამკუთხედი, თანაც თითოეული სამკუთხედის გვერდი ასანთის ტოლი უნდა იყოს. ამოხსნისათვის აუცილებელია აიგოს ტეტრაედრი, ე. ი. გამოყენებულ იქნეს მესამე განზომილება. ამას ცდისპირები დაუხმარებლად ვერ ახერხებენ და მიმართავენ მანიპულაციებს სიბრტყეზე.

მარცხს, რომელსაც ცდისპირები განიცდიან აღწერილი და მათი მსგავსი ამოცანების ამოხსნისას, მკვლევარები ასევე აზროვნების რიგიდობის გამოვლინებად მიიჩნევენ.

ისმის საკითხი — შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, რომ ეს უქანასკნელი ფენომენი და ლაჩინის ეფექტი ერთი და იგივე მიზეზითაა გამოწვეული და ერთმანეთის ანალოგებს წარმოადგენენ?

განივილოთ ლაჩინის ეფექტი: ამ შემთხვევაში ცდისპირი, თუმცა არაპირდაპირი გზით, მაინც აღწევს წარმატებას. როგორც თვით ლაჩინის აღნიშნავს: „...Einstellung-იანი ცდისპირები დახარჯული დროის უდიდეს ნაწილს გამოთვლებს ანდომებენ, „პირდაპირი“ (direct) ცდისპირები კი დროს ხარჯავენ ამოხსნის გზის პოვნაზე. დროის დანახარჯი ორივე შემთხვევაში დაახლოებით ერთნაირია“ [12]. სიძნელეს იწვევს „ჩამქრობი“ ამოცანის ამოხსნა (ეფექტის არსებობისას). გასაგებია მოტივაციის სიძლიერის გავლენა: რაც უფრო სურს ცდისპირს წარმატების მიღწევა, მით უფრო მტკიცედ უერთგულდება იგი უკვე ნაპოვნ ხერხს, რადგან ამ უქანასკნელმა მას უკვე მოუტანა წარმატება.

მეორე სახის რიგიდობის შემთხვევაში, ცდისპირის მიერ გამოყენებულ მეთოდს საერთოდ ვერ აღწევს წარმატებას. მიუხედავად ამისა, იგი ისევ და ისევ იმეორებს მრავალჯერ ნაცად ვარიანტებს, ცდისპირი დუნეკროს გამოთქმით, მიჯაჭვულია პერცეპტულ ველთან. რატომ? ლაჩინის ეფექტის ანალოგიით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სუბიექტი მსგავსი ამოცანების ამოხსნისას წარსულში სწორედ ასეთ (არაპროდუქტიულ) მეთოდს მიმართავდა. რომელსაც წარმატება მოჰქონდა მოსტერის მისთვის, რა თქმა უნდა, ძნელი შესამოწმებელია, აქვს თუ არა ცდისპირს ჩვენთვის საინტერესო ტიპის ამოცანების ამოხსნის გამოცდილება. მაინც ასეთი ჰიპოთეზა ძნელი დასაშვებია. არსებობს ამოცანები, რომელთა მიკუთვნება რაიმე ტიპისათვის და შემდეგ „ლაპარაკი“ იმის შესახებ, რომ ცდისპირი წარსულში ასეთი ტიპის ამოცანებს ასე და ასე ხსნიდა, საერთოდ არ შეიძლება. ვიფიქრობთ, რიგიდობის მიზეზი ასეთი ამოცანების ამოხსნისას თვით ამოცანის თვისებებია და არა სუბიექტის მდგომარეობა, რომელიც რიგიდობას განასაზღვრავს ლაჩინის ეფექტის დროს. ჩვენი აზრით, მეორე ტიპის რიგიდობა ინტელექტის ფუნქციას წარმოადგენს.

გამოთქმული ჰიპოთეზის შემოწმება თითქოს არ უნდა წარმოადგენდეს დიდ სიძნელეს: ცდისპირებს უნდა მივცეთ რიგიდობის გამომწვევი ამოცანა, შემდეგ გავუზომოთ ინტელექტის კოეფიციენტი და დავადგინოთ კორელაცია. მაგრამ ასეთი ექსპერიმენტის ჩატარებას ერთი მეთოდური სიძნელე ელოდება წინ. საქმე იმაშია, რომ დღეისათვის არსებული და ბურჟუაზიულ დისციპლინაში გამოყენებული ინტელექტის გასაზომი ტესტები (როუენის, ვექსლერის, და სხვ.) შექმნილია უმეტესად ინგლისურენოვანი საზოგადოებისათ-

ვის. ჩვენი საზოგადოების პირობებში მათი გამოყენება გარკვეულ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ხსენებული ტესტება, მათ შემქმნელთა აზრით, თავის დანიშნულებას კულტურული ფაქტორებისაგან დამოუკიდებლად ასრულებენ; მაინც ასეთი განცხადება ძალიან დაკვირვებულ შემოწმებას მოითხოვს, რომლის გარეშე ინტელექტის ტესტის ბრმა გამოყენება არაკორექტურულად მიგვაჩნია.

ამ მოსაზრების გამო ჩვენ სხვა გზა ავირჩიეთ. როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ლაჩინსის ეფექტი მოტივაციის დონის პირდაპირპროპორციულია. ენახთ, ასევე იზრდება თუ არა წარუმატებლობათა რიცხვი მეორე ტიპის რიგიდობის ამოცანების გადაწყვეტის დროს მოტივაციის გაზრდის პირობებში. თუ მოტივაციის დონის ამალღების ეფექტი არ გაიზარდა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეორე ტიპის რიგიდობა არ წარმოადგენს ლაჩინსის ეფექტის ანალოგს.

ექსპერიმენტული პროცედურა. ცდისპირები იყვნენ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიოლოგიისა და ფიზიკის ფაკულტეტების III—IV კურსების სტუდენტები. სულ ოქმში შევიდა 122 ცდისპირი შედეგი. ცდისპირები დაყოფილი იყვნენ 2 ჯგუფად, რომელთაგან თითოეული, თავის მხრივ, კიდევ ორ ჯგუფად (ექსპერიმენტულ და საკონტროლო ჯგუფებად). ცდები ინდივიდუალურად ტარდებოდა.

თავდაპირველად ცდები ჩატარდა ლაჩინსის ეფექტზე (I სერია). 61 ცდისპირიდან 31-მა შეადგინა ექსპერიმენტული ჯგუფი, 30 — საკონტროლო.

საკონტროლო ჯგუფს 5 საგანწყობო ამოცანის ამოხსნის შემდეგ ეძლეოდა 5 კრიტიკული ამოცანა. ამოცანები აღებული იყო ვან დერ გერის ნაშრომიდან [14]. საგანწყობო ამოხსნა A—2C, პირდაპირი ამოხსნები: 2B, B+C, A+B, C—B, 2C. ასეთი საგანწყობო ამოხსნა (A—2C) ჩვენ ვარჩიეთ ლაჩინსის მიერ გამოყენებულს (B—A—2C), რადგან ვან დერ გერის შენიშვნით, ლაჩინსის ფორმულა იწვევს სამივე ჭურჭლის გამოყენების ტენდენციას.

ეფექტის სიდიდე განისაზღვრებოდა არაპირდაპირი გზით ამოხსნილი ამოცანების რაოდენობით.

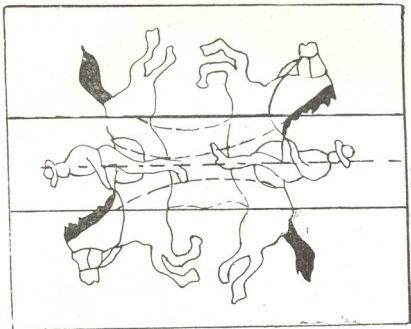
ექსპერიმენტული ჯგუფისათვის საჭირო იყო მოტივაციის დონის აწვევა. ეს გაკეთდა კოუენის [5] მიერ გამოყენებული მეთოდის მსგავსად: ცდისპირებს დაურთავდათ კეტელის კითხვარი და გამოეცხადათ, რომ ეს ტესტი აჩვენებს, თუ რამდენადაა მათი „პიროვნება ჩამოყალიბებული“.

ცდისპირების პასუხების საფუძველზე თითქოსდა გამოიყვანებოდა „პიროვნების კოეფიციენტი“, სადაც გათვალისწინებულია ყველა პიროვნული თვისება ინტელექტის გარდა. მეორე ამოცანა კი, თითქოსდა, ინტელექტის საკვლევი იყო (ეს ფაქტორი მოწოდებული იყო კიდევ უფრო გაეზარდა ცდისპირის მოთხოვნილება, წარმატებისათვის მიეღწია ამოცანების ამოხსნისას). ამასთან, თუ „კოეფიციენტის“ სიდიდე 0,5-ზე დაბალია, შედეგი ძალიან სუსტად ჩაითვლებოდა.

ერთი კვირის შემდეგ ყველა ცდისპირს გამოეცხადა ერთნაირი „შედეგი“ — 0,43. ამის შემდეგ ცდისპირებს ეძლეოდათ ლაჩინსის ამოცანები.

მეორე სერიაში 61 ცდისპირიდან 34-მა შეადგინა ექსპერიმენტული ჯგუფი, ხოლო 27-მა — საკონტროლო. ამ სერიაში გამოყენებულ იქნა სურ. 2-ზე მოყვანილი ამოცანა. ცდისპირს ევალება სამი ბარათი განალავოს ისე, რომ ორი მხედარი ერთდროულად მოთავსდეს ცხენებზე. ამ ამოცანის

გადაწყვეტის სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ცდისპირი ცდილობს მხედრები განალავოს ცხენების დეფორმირებულ ზურგებზე, თუმცა ცხენის სხეულის ნაწილი, რომელიც მხედრის ქვეშაა გამოსახული, სხვა ზომისაა. ამოცანის გადაწყვეტისათვის აუცილებელია დეფორმირებული ნაწილის უგულვებელყოფა და სურათების პარალელურად (და არა პერპენდიკულარულად) განლაგება. სახეზეა რივიდობის მეორე ტიპის დამახასიათებელი სურათი.



სურ. 2

ჩვენ შეგნებულად არ გამოვიყენეთ ცდებში ზემოთ აღწერილი ამოცანები „ცხრა წერტილი“ და „ექვსი ასანთი“, რადგან ეს ამოცანები იმდენად რთულია, რომ ცდისპირების დიდი უმრავლესობა მათ საერთოდ ვერ ხსნის. ჩვენ მიერ გამოყენებული ამოცანა კი, როგორც წესი, ადრე თუ გვიან ამოიხსნება.

ცდების მეორე სერია მიმდინარეობდა შემდეგნაირად: საკონტროლო ჯგუფს ეძლეოდა ამოცანა „ცხენები და მხედრები“ და ფიქსირდებოდა მის ამოხსნაზე დახარჯული დრო. ექსპერიმენტულ ჯგუფს კი ამ ამოცანის წარდგენის წინ მოტივაციის დონე აუმაღლდათ უკვე აღწერილი მეთოდის საშუალებით.

### მიღებული შედეგების ანალიზი.

პირველ სერიაში მიღებული შედეგი სავესებით ეთანხმება ადრეულ გამოკვლევებს — მოტივაციის დონის ამაღლებამ ლაჩინსის ეფექტი გააძლიერა. საკონტროლო ჯგუფში არაპირდაპირი გზით ამოხსნილი ამოცანების რაოდენობა საშუალოდ 1,9 ტოლი აღმოჩნდა ( $\alpha = 0,26$ ). ექსპერიმენტულ ჯგუფში არაპირდაპირი გზით ამოხსნილი ამოცანების რაოდენობამ 3,0-მდე აიწია ( $\alpha = 0,25$ ).

განსხვავება სტატისტიკურად სანდოა ( $t = \frac{m_1 - m_2}{\sigma_{m_1 - m_2}} = 2,89; 0,01 < p < 0,05$ ).

ცდების მეორე სერიაში საკონტროლო ჯგუფმა საშუალოდ ამოცანის ამოხსნას მიაღწია 461 წამი ( $\alpha = 21,0$ ). ექსპერიმენტულმა ჯგუფმა კი საკმაოდ მოულოდნელი შედეგი მოგვცა: ამოცანაზე დახარჯული საშუალო დრო 405 წამის ( $\alpha = 25,6$ ) ტოლი აღმოჩნდა. ანალიზის შედეგად გამოიყო ორი ჯგუფი: ცდისპირთა უდიდეს-

მა ნაწილმა (29 კაცი) აჩვენა საშუალო დრო, რომელიც პრაქტიკულად არ განსხვავდება საკონტროლო ჯგუფის შედეგებისაგან — 456 წამი ( $\sigma = 15,76$ ).

ჯგუფის საშუალო დროის შემცირება მოხდა 5 ცდისპირის რეზულტატების გამო, რომლებმაც აჩვენეს შესაბამისად 90 წმ, 100 წმ, 110 წმ, 115 წმ, 120 წმ. ( $M = 107$  წმ,  $\sigma = 5,39$ ). ეს ხედა შედეგი სტატისტიკურად სანდო არ არის, მაგრამ საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ იქმნება შემდგომი კვლევის პერსპექტივა.

ამრიგად, აშკარაა, რომ მეორე სერიაში მიღებული სურათი მკვეთრად განსხვავდება ლაჩინის ეფექტის დინამიკისაგან. თუ ლაჩინთან სტრესული სიტუაცია ეფექტის ნიშანდობლივ გადიდებას იწვევს, რიგიდობის მეორე ტიპის გამომწვევ სიტუაციაში ასეთი რამ არ ხდება. პირიქით, არაა გამორიცხული, რომ მოტივაციის დონის გადიდება ზოგიერთ ცდისპირთან შედეგის მკვეთრი გაუმჯობესება გამოიწვიოს. ჩვენი ვარაუდის მიხედვით, მეორე ტიპის რიგიდობა კორელაციაში უნდა იყოს ინტელექტის დონესთან. ცდების შედეგები ამ ჰიპოთეზის მხოლოდ არაპირდაპირ დასაბუთებად შეიძლება ჩაითვალოს. პირდაპირი შემოწმება ჯერ-ჯერობით გაძნელებულად მიგვაჩნია ზემოთ გამოთქმული ნეთოდოლოგიური მიზეზის გამო. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, დაწმუნებით იმის თქმა შეგვიძლია, რომ ორი ტიპის რიგიდობა სხვადასხვა მიზეზითაა პირობადებული.

ჩვენი შემდგომი კვლევა სწორედ ამ მიზეზების დასადგენად იქნება წარმართული.

Г. А. НИЖАРАДЗЕ

## ВЛИЯНИЕ МОТИВАЦИОННЫХ ФАКТОРОВ НА РЕШЕНИЕ РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ ЗАДАЧ

Резюме

Методика «емкостных задач», впервые описанная в 1942 г. Лачинсом, оказалась весьма плодотворной для исследования различных аспектов процесса решения задач. Выявился следующий факт: если испытуемые решают несколько сходных задач с помощью одного метода, то появляется тенденция решать тем же самым методом и последующие задачи, несмотря на возможность другого, гораздо более легкого пути. Этот феномен («эффект установок») исследователи объясняют проявлением ригидности в сфере мышления. Установлено также, что чем сильнее мотивирован индивид, тем эффект больше.

Кроме «емкостных задач» существует еще один тип задач «на смекалку», в процессе решения которых испытуемые сталкиваются с большими трудностями, что многие психологи склонны также объяснять ригидностью мышления.

В работе экспериментально исследовалось влияние уровня мотивации на процесс решения обоих типов задач. Полученные результаты показали, что при решении задач «на смекалку», в отличие от «емкостных», испытуемые в состоянии повышенной мотивации не только не ухудшают, но в некоторых случаях даже улучшают показатели. Это доказывает, что два вида ригидности мышления являются функциями различных переменных в одном случае мотивации, а в другом — интеллекта.



ლიტერატურა

1. Дункер К., Психология продуктивного (творческого) мышления, часть III, в сб. «Психология мышления», ред. А. М. Матюшкин, М., 1965.
2. Майер Н., Об одном аспекте мышления человека, в сб. «Психология мышления», ред. А. М. Матюшкин, М., 1965.
3. Пономарев Я. А., Психология творчества и педагогика, М., 1976.
4. Рейд Д., Экспериментальное исследование «анализа цели» при решении задач., в сб. «Психология мышления», ред. А. М. Матюшкин, М., 1965.
5. Cowen E. L. The influence of varying degrees of psychological stress on problem-solving rigidity, „J. abnorm. soc. Psychol.“, 1952, 47.
6. Goldstein H., Scheerer M., Abstract and concrete behavior., 1941, „Psychol. monogr.“, 53, № 239.
7. Guetzkow H. An analysis of the operation of set in problem-solving behavior., „J. gener. psychol.“, 1951, 45.
8. Harvey O. J., Schroder H. M., Cognitive aspects of Self and motivation., in: Harvey, O. J., (ed.), Motivation and social integration., New York, 1963.
9. Lewin K., Dynamic theory of personality, N. Y., McGraw-Hill, 1935.
10. Luchins A. S. Mechanization in problem-solving., „Psychol. Monogr.“, 1942, 54, № 6.
11. Luchins A. S., Luchins E. H., Rigidity of behavior., 1959, Eugene, Oregon.
12. Luchins A. S., Luchins E. H., Wertheimer's seminars revisited. Problem-solving and thinking., V. III, Albany, N. Y., 1970.
13. Rees H., Israel H. An investigation of the establishment and operation of mental sets., „Psychol. monogr.“, 1935, 46, 6.
14. Van de Geer I. P. A psychological study of problem-solving., Haarlem, 1957.
15. Werner H., Comparative psychology of mental development. N. Y., Harper Row. 1940.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის  
ინსტიტუტში

## დ ი ს კ უ ს ი ა

სერგი პავლიანი

### ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა

1. ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის კვლევის აქტუალურობის შესახებ სრულიად სამართლიანად მიუთითებს შ. კვარაცხელია სადისკუსიო სტატიაში: „Об особенностях философского знания“ [3]. ამ პრობლემას კიდევ უფრო აქტუალურს ხდის ის გარემოება, რომ მკვლევართა შორის არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთობების შესახებ. ამ ფუნდამენტური პრობლემის გადაწყვეტაზე კი მნიშვნელოვანადაა დამოკიდებული ჩვენი დისკუსიის ძირითადი საკითხის — ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის — გადაწყვეტა. შ. კვარაცხელიას მშვენივრად ესმის ამ ორი პრობლემის ურთიერთკავშირი. სწორედ ამიტომ სადისკუსიო სტატიის დასაწყისშივე იგი ლაპარაკობს „ფილოსოფიის ორმაგ ბუნებაზე“, რაც იმაში გამოიხატება, რომ „ფილოსოფია, ერთი მხრივ, შედის მეცნიერების, თეორიული ცოდნის სფეროში, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი წარმოადგენს საზოგადოებრივი ცნობიერების განსაკუთრებულ, მეცნიერებისაგან განსხვავებულ ფორმას“ [3, გვ. 41].

სადისკუსიო სტატიაში განხილულია ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის პრობლემის სხვადასხვა ასპექტი და მეცნიერი მკვლევარისათვის დამახასიათებელი სიფრთხილით გამოთქმულია საინტერესო მოსაზრებანი ამ პრობლემის გადაჭრის მიმართულებით. ეს მოსაზრებანი, მიუხედავად მთელი მათი გონებადამახვილებულობისა, საკამათოა და მკითხველის ერთგვარ დაუკმაყოფილებლობას იწვევს, რაც განპირობებულია პრობლემის სირთულით და არა სადისკუსიო სტატიის თეორიული დონით, რომელიც უთუოდ მაღალია.

ჩვენი უთანხმოება ავტორთან სადისკუსიო სტატიის სამ ძირითად ბუნქტს შეეხება, რომელთაც ქვემოთ ცალ-ცალკე გავაჩვენებ, ხოლო შემდეგ, სტატიის მეორე ნაწილში, წამოვაყენებ საპირისპირო თვალსაზრისს და მკითხველს შევთავაზებთ ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის პრობლემის გადაწყვეტის თავისებურ მოდელს, რომლის ძირითადი ასპექტები ჩვენს ადრინდელ ნაშრომებშიც გადმოვეცით [4].

2. ჩვენი პირველი შენიშვნა ის არის, რომ სადისკუსიო სტატიის ავტორი იმეორებს იმ ტრადიციულ შეცდომას, რაც დამახასიათებელია ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის მკვლევართა უმრავლესობისათვის; სახელდობრ, იგი ცნობიერად ან არაცნობიერად წინასწარ უშვებს ჩვენი ცოდნის ორი, ერთმანეთისაგან სრულიად იზოლირებული (და, შეიძლება ითქვას, დაპირისპირებული) დარგის — ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების — არსებობას და შემდეგ ცდილობს მათ შორის აუცილებელი კავშირის პოვნას, „უკანა რიცხვით“ მათი ერთიანობის დადგენას. მართალია, შ.

ავარცხელი აჩვენებს ცოდნის ამ ორი განსხვავებული სფეროს მსგავსება-განსხვავებას, მაგრამ არსებითად მათ ერთმანეთისაგან წყვეტს. ერთი სიტყვით, ამ სტატიიდან ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ავტორი უარყოფს ადამიანური ცოდნის ერთიანობის იდეას. მართალია, ეს უარყოფა აშკარად არსად არ არის გამოთქმული, მაგრამ იგი ყველგან იგულისხმება; ყოველ შემთხვევაში იგი არაფერს არ ამბობს ამ ერთიანობის სასარგებლოდ. ჩვენ მივგაჩინა, რომ ეს არის აღნიშნული პრობლემის კვლევის არასწორი მეთოდი, რაც თვითონ კვლევის მარცხიან შედეგებს განაპირობებს. ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ერთიანობის ძირები თვითონ ცოდნისა და შემეცნების ბუნებაში უნდა ვეძიოთ და არა მის ვარეთ. ეს არის აღნიშნული პრობლემის გადაწყვეტის ერთადერთი სწორი გზა. თუ ცოდნის ერთიანობა დამტკიცდება, მაშინ ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი წარმოსდგება როგორც ცოდნის (შემეცნების) განვითარების სხვადასხვა დონე, რის შედეგად გადაწყდება არა მარტო ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ურთიერთობის პრობლემა, არამედ აგრეთვე მეორე, მისგან წარმოებულ, მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის მთავარი საკითხი ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის შესახებ.

ამავე შენიშვნასთან დაკავშირებით ისიც გვინდა ვთქვათ, რომ საღისკუთსიო სტატიის ავტორს სულ ავიწყდება, რომ გარდა მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნისა, რომელთა ურთიერთობის გარკვევას იგი ცდილობს, არსებობს აგრეთვე წინამეცნიერული ცოდნაც. ცხადია, რომ არსებობდეს ცოდნის მხოლოდ ორი ფორმა—ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი — მაშინ თითოეული მათგანის სპეციფიკის დადგენა მეორე მათგანის სპეციფიკის დადგენაც იქნებოდა (ნეგატიური აზრით). მაგალითად, ასეთ პირობებში თუკი ფილოსოფიის სპეციფიკად მივიჩნევდით უზოგადესი ცოდნის სახით არსებობას, მაშინ, ამის შესაბამისად, სპეციალური მეცნიერების სპეციფიკა იქნებოდა მისი საპირისპირო ვითარება, ე. ი. არაუზოგადესის სახით არსებობა. მაგრამ ფაქტობრივი ვითარება ვაცდლებით რთულია იმის გამო, რომ ადამიანის ცოდნა მარტოდენ ამ ორი ფორმით არ ამოიწურება, არამედ არსებობს წინამეცნიერული ცოდნაც. სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ გარდა მეცნიერებისა და ფილოსოფოსებისა, ქვეყანაზე არსებობენ ადამიანები (თანაც ისინი ღიდ უმრავლესობას შეადგენენ), რომლებიც, თუმცა არც პირველი და არც მეორე კატეგორიის ადამიანთა რიცხვს არ მიეკუთვნებიან, მაგრამ მაინც ფლობენ გარკვეულ ცოდნას, რაც მიღებულია ობიექტური სინამდვილის შემეცნების შედეგად. ამის გარეშე მათი პრაქტიკული მოღვაწეობა და, საერთოდ, არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მართალია, ეს ცოდნა თვისებრივად განსხვავდება როგორც ფილოსოფიური, ასევე მეცნიერული ცოდნისაგან, მაგრამ, ამის მიუხედავად, იგი მაინც ცოდნაა, წინამეცნიერული ცოდნაა. ამრიგად, არსებობს ცოდნის სამი სფერო — წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური. საღისკუთსიო სტატიის ავტორი კი ცოდნის მხოლოდ ორ ფორმას განიხილავს და მხედველობის გარეშე ტოვებს წინამეცნიერულ ცოდნას („სალი აზრი“), რაც ადამიანთა უმრავლესობის კუთვნილებაა და რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ვერც მეცნიერები და ფილოსოფოსები აუღლსან გვერდს. თუნდაც მარტო იმიტომ, რომ ადამიანის ცოდნის ისტორიაში გათვალისწინებული არ არის წინამეცნიერული ცოდნის არსებობა, ფილოსოფიის სპეციფიკის პრობლემის გადაწყვეტის ცდა უპერსპექტივოდ გამოიყურება.

3. მეორე პუნქტი, რომელშიც სადისკუსიო სტატიის ავტორთან კიდევ უფრო პრინციპული უთანხმოება გვაქვს, შეეხება ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ბუნების გაგებას. თუ ავტორის პოზიციას ამ საკითხთან დაკავშირებით შევაჯამებთ და ჩვენი სიტყვებით გამოვთქვათ, ასეთ დასკვნამდე მივალთ: სპეციალური მეცნიერებანი აბსოლუტურ, უტყუარ ცოდნას იძლევა, ფილოსოფია კი რელატიურსა და საეჭვოს. მართალია, სიტყვას „აბსოლუტური“ ავტორი არ ხმარობს, მაგრამ მისი მსჯელობებიდან სწორედ ეს აზრი გამოდინარეობს. შ. კვარაცხელია გვეუბნება, რომ სპეციალურ მეცნიერებებში მსჯელობანი აბოდიქტური ფორმით გამოითქმება. „მეცნიერული დებულებანი, როგორც წესი, გამოითქმება ექვსისა და დარწმუნებულობისაგან თავისუფალ ფორმით“ [3, გვ. 46]. მაგალითად, ფიზიკოსი ასე მსჯელობს: „ცნობილია, რომ ყველა ლითონი ელექტრობას ატარებს“, „დამტკიცებულია, რომ სინათლის სიჩქარე სასრულია“ ა. შ. ერთი სიტყვით, სპეციალური მეცნიერების სფეროში გვაქვს უმკველი, ზუსტი ცოდნა. იქ ექვსისა და ორასროვნებისათვის არავითარი ანგელო არ არის. ავტორის ეს მოსაზრება ჩვენ ისე გვესმის, რომ სპეციალური მეცნიერებანი იძლევა ზუსტ, აბსოლუტურ ცოდნას; მათ მიერ დაღვენილ ჭეშმარიტებაში დაეჭვება შეუძლებელია.

ფილოსოფიური ცოდნა კი, ავტორის აზრით, მისგან სრულიად განსხვავებულია: მას ყოველთვის თან ახლავს ექვსისა და დაურწმუნებლობის მარჯანდელი. სპეციალური მეცნიერების მკვლევარისაგან განსხვავებით ფილოსოფოსი ასე მსჯელობს: „უნდა ვივარაუდოთ, რომ ყველა მოვლენა დეტერმინირებულია“, „ფილოსოფიის წარმოშობის კონცეფციებიდან ალბათ სწორია სოციოგენური კონცეფცია“ და ა. შ. (მაგალითები ავტორისაა). ერთი სიტყვით, ფილოსოფიურ მსჯელობებში ექვსის მომენტი „ჩვეულებრივი მოვლენა“ [3, გვ. 46]. აქედან ავტორი უფრო შორს მიდის და გვეუბნება, რომ „ფილოსოფიური დებულებების ჭეშმარიტება შეიძლება მრავალჯნის დადასტურდეს, მაგრამ არასოდეს საბოლოოდ“ [3, გვ. 47]. ეს კი, მისი აზრით, იმას განაპირობებს, რომ ფილოსოფია ყოველთვის მსოფლმხედველობაა და არა მეცნიერული ცოდნა.

აქედან ავტორი ლოგიკურად უნდა მისულიყო და კიდევ მივიდა ფილოსოფიური ცოდნის რელატიურობის მტკიცებამდე. მართლაც, იგი ლაპარაკობს „ფილოსოფიური დებულებების ჭეშმარიტების შეფარდებით, არასაბოლოო დადასტურებადობის შესახებ“ [3, გვ. 47], რაც სხვას არაფერს არ ნიშნავს, თუ არა ფილოსოფიური ცოდნის რელატიურობის მტკიცებას.

ამრიგად, თუ ფილოსოფიური ცოდნა რელატიურია და ამაში ხედავს შ. კვარაცხელია მის ერთ-ერთ სპეციფიკას — სპეციალური მეცნიერებებისაგან განმასხვავებელ ნიშანს — მაშინ, უხადია, სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნა აბსოლუტური იქნება. ასეთია ავტორის აზრთა მსვლელობა.

მაშასადამე, მივიღეთ უცნაური სურათი: სპეციალური მეცნიერებანი იძლევა აბსოლუტურსა და სარწმუნო ცოდნას, ფილოსოფია კი — რელატიურსა და საეჭვოს. ქვემოთ შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ აქ საქმის ვითარება წარმოდგენილია შებრუნებით; მანამდე კი ჭერჯერობით ასეთი მტკიცებების გარეგან ასპექტებს განვიხილავთ.

თუ ამ თვალსაზრისს ვავიზიარებთ, მაშინ ფილოსოფოსი საცოდავ მდგომარეობაში წარმოვიდგება: იგი მუდამ ექვობს; არავითარი სარწმუნო ცოდნა არ გააჩნია, მუდამ გაორებულია და არაფერის კატეგორიული მტკიცება არ შეუძლია. ერთი სიტყვით, სკეფსისი ფილოსოფიის განუყრელი თვისებაა; ფილო-



სოფოსი მხოლოდ სკეპტიკოსი შეიძლება იყოს; ასეთ ვითარებაში კი არც ფილოსოფოსად ყოფნა ღირს და არც, საერთოდ, სიცოცხლე. აი, რა პირქუში ყოფილა ფილოსოფოსის ბედი! მაგრამ, მეორე მხრივ, ხომ ისიც ვიცით, რომ ეს სინამდვილეს არ შეეფერება. ფილოსოფოსთა უმრავლესობა უეჭველად თვლიდა თავის თვალსაზრისს; სკეპტიკოსები ყოველთვის როდი არსებობდნენ; პირიქით, ისინი ძალიან იშვიათი იყვნენ; ფილოსოფიაში დოგმატიზმი უფრო ხშირი მოვლენაა, ვიდრე სკეპტიციზმი. ზოგიერთი ფილოსოფოსი, ისეთი, როგორიც იყო, მაგალითად, ჰუსერლი, ფილოსოფიას ზუსტ მეცნიერებად თვლიდა. არც პლატონი, არისტოტელი, კანტი და ჰეგელი იტყოდნენ ამაზე უარს. მაშ, სად არის აქ ის თანდაყოლილი ეჭვი, რაც თურმე, სადისკუსიო სტატიის ავტორის აზრით, ფილოსოფიას თან სდევს?

ზემოაღნიშნული სადისკუსიო სტატიის თვალსაზრისიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი „მაღლა დგას“ ფილოსოფიაზე, რაც უთუოდ ყალბი თვალსაზრისია. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ყოველგვარი მტკიცება ფილოსოფიის ან სპეციალურ მეცნიერებათა „მაღლა დგომის“ შესახებ არა მარტო მცდარი, არამედ აგრეთვე გულუბრყვილო აზრია. თუ ერთ-ერთი მათგანი მეორეზე „მაღლა დგას“, მაშინ ეს მეორე სრულიად ზედმეტია. მაგალითად, თუ სპეციალური მეცნიერება აბსოლუტურ ცოდნას იძლევა, მაშინ მას ფილოსოფიის შეცვლაც შეუძლია და იგი ფილოსოფიის არსებობას სრულიად ზედმეტს ხდის.

გარდა ამისა, ცნობილია ფ. ენგელსის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ სპეციალური მეცნიერება ვერ იძლევა აბსოლუტურ ცოდნას [1, განყ. 1, § IX]-კიდევ ნეტიც, ვ. ი. ლენინის თანახმად, „მარქსისა და ენგელსის მატერიალისტური დიალექტიკა... აღიარებს ყველა ჩვენი ცოდნის შეფარდებითობას“ [2, ტ. 38, გვ. 165]. თუ ეს ასეა, მაშინ როგორღა შეიძლება ვამტიკოთ სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის უეჭველობა ე. ი. აბსოლუტურობა?

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ შ. კვარაცხელია არ ანალიზებს ჩვენი ცოდნის ონტოლოგიურ საფუძვლებს და არ აჩვენებს, თუ რაზეა დაფუძნებული ცოდნის ხასიათი. ცოდნა არსის სახევა; ამიტომ ცოდნის ბუნებას, უწინარეს ყოვლისა, არსის ბუნება განსაზღვრავს. აბსოლუტური ან რელატიური ცოდნა ასეთივე არსის ასახვა უნდა იყოს. სადისკუსიო სტატიის ავტორი კი ცოდნაზე მსჯელობს ცოდნის საგნის გათვალისწინების გარეშე. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ავტორს საერთოდ დაავიწყდა ის გარემოება, რომ ცოდნა არსის ასახვაა და, მაშასადამე, მისი ბუნების ახსნა უმითავერესად არსის ფუნდამენტურ განსაზღვრებებში უნდა ვეძიოთ. ასეთ შემთხვევაში კი არა ეგვიონია ავტორი ფიქრობდეს, რომ სპეციალურ მეცნიერებათა საგანი აბსოლუტურია, ხოლო ფილოსოფიისა — რელატიური. ეს ხომ მეტისმეტი იქნებოდა!

4. ახლა გადავიდეთ სადისკუსიო სტატიის მესამე სადავო პუნქტზე. საქმე შეეხება იმას, თუ რა არის ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა. შ. კვარაცხელია, თუმცა გადაჭრით არ ამბობს, მაგრამ იგი უფრო იმისაკენ იხრება, რომ ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა მის მსოფლმხედველობრივ ხასიათში მდგომარეობს. მოვუსმინოთ ავტორს: „ფილოსოფიის სპეციფიკა უნდა დავინახოთ რაღაც ერთში, მისთვის ყველაზე დამახასიათებელში, მასში, რაც საერთოა სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის... ასეთად მრავალი მეცნიერ-ვარი აღიარებს მსოფლმხედველობას. ამასთანავე მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფილოსოფიის გაგება როგორც მსოფლმხედველ ობისა მარქსიზმის ფუძემდებლებ-

თან გვხვდება“ [3, გვ. 41]. შემდეგ მოსდევს ფ. ენგელსის ცნობილი დებულება, რომლის თანახმად დიალექტიკური მატერიალიზმი არის მსოფლმხედველობა. ფილოსოფიაზე, როგორც მსოფლმხედველობაზე, ავტორი არაერთგვარადაა [3, გვ. 42, 46, 47 და სხვ.] ლაპარაკობს. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ შ. კვარაცხელია ფილოსოფიის სპეციფიკად მსოფლმხედველობას თვლის.

აქ მას, გარკვეული აზრით, შეიძლება კიდევ დავეთანხმოთ; საქმე იმაშია, რომ ფილოსოფია მართლაც მსოფლმხედველობაა იმდენად, რამდენადაც იგი მსოფლის (სამყაროს) უზოგადეს კანონებს სწავლობს. თვითონ ცნებაც „მსოფლმხედველობა“ („მსოფლის ხედვა“) ამაზე მიუთითებს. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის, რომ ფილოსოფიის სპეციფიკა არის მსოფლმხედველობა. ავტორმა უთუოდ კარგად იცის, რომ მსოფლმხედველობის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე ფილოსოფიისა. არსებობს ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური (რელიგიური, მითოლოგიური, პოლიტიკური და ა. შ.) მსოფლმხედველობანი. მსოფლმხედველობა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით სხვა არაფერია. თუ არა გარკვეული შეხედულებების სისტემა სამყაროს შესახებ. სწორედ ამიტომ მსოფლმხედველობის ცნება ფილოსოფიის სპეციფიკის საჩვენებლად არ გამოდგება. აქვე ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ავტორი ამაოდ იმოწმებს ფ. ენგელსს. ეს უკანასკნელი იმას კი არ ამბობს, რომ მსოფლმხედველობა ფილოსოფიის სპეციფიკაა, არამედ მართლოდენ იმას, რომ ფილოსოფიას აქვს მსოფლმხედველობრივი ხასიათი. ეს დებულება კი უთუოდ სწორია.

ფილოსოფიის სპეციფიკად მსოფლმხედველობის გამოცხადების წინააღმდეგ ლაპარაკობს თვითონ ავტორის სრულიად სამართლიანი მოთხოვნა, რომ „ფილოსოფიის სპეციფიკა უნდა დავინახოთ... მასში, რაც საერთოა სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის“ [3, გვ. 41]. მაგრამ მსოფლმხედველობა ხომ ასეთი არ არის? ავტორს კარგად მოეხსენება, რომ არსებობს ისეთი ფილოსოფიური თეორიებიც, რომელთაც მსოფლმხედველობის პრეტენზია არა აქვთ და არც შეიძლება ჰქონდეთ. მაშ, როგორი კვალიფიკაცია უნდა მივცეთ ამ თეორიებს? ერთადერთი დასკვნა ასეთია: მსოფლმხედველობა არ არის ფილოსოფიის სპეციფიკა.

ამრიგად, სადისკუსიო სტატიის ავტორი ვერ აჩვენებს ფილოსოფიის სპეციფიკას. ის, რასაც იგი სპეციფიკად თვლის, სრულიადაც არ არის ასეთი. სპეციფიკა ხომ განმასხვავებელი ნიშანია (თანაც არსებითი, არსების გამომახტველი) ყველა დანარჩენისაგან? ასეთად, ცხადია, მსოფლმხედველობა ვერ გამოდგება, ვინაიდან იგი, გარდა ფილოსოფიისა, ცნობიერების სხვა ფორმებსაც ეკუთვნის. ამრიგად, ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა რაღაც სხვაში უნდა ვეძებოთ და არა მის მსოფლმხედველობრივ ხასიათში. თუ რაში — ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

აქამდე მხოლოდ სადისკუსიო სტატიის შინაარსი განვიხილეთ და არაფერი გვითქვამს პრობლემის პოზიტიური გადაწყვეტის მიმართულებით. კრიტიკა მხოლოდ მაშინ არის სრულფასოვანი, თუ კრიტიკოსს საპირისპირო თვალსაზრისის წამოყენება ძალუძს. ქვემოთ შევეცდებით ვაჩვენოთ ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა. ამასთანავე ვთვლით, რომ ზემოგანხილული სამი საკითხი არსებითად ერთი და იგივე საკითხია — ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის — სამი სხვადასხვა ასპექტია და, ამასადამე, ისინი მჭიდრო ურთიერთკავშირშია.



აქედან გამოდინარეობს, პირველი, ის, რომ არსება უფრო ღრმა, შინაგანი რეალობაა, ვიდრე მოვლენა და, მაშასადამე, სპეციალურ არსებათა სამყარო ობიექტური რეალობის უფრო ღრმა, „შინაგანი ფენაა“. მართალია, მოვლენათა სამყარო არის „პირველი ჩვენთვის“, მაგრამ თავისთავად პირველი არსებათა სამყაროა, რომელიც გამოვლინდება, ე. ი. მოვლენათა სამყაროს სახით გვეძლევა და ხდება „ჩვენთვის უფრო გასაგები და ნათელი“ (არისტოტელე). მეორე, მოვლენათა სამყაროსა და სპეციალურ არსებათა სამყაროს შორის ძალიან ღრმა, შინაგანი კავშირია. პირველის არსებობა მეორის არსებობას ასაბუთებს და პირიქით. მოვლენა არსების გამოვლენაა; ამიტომ თუ მოვლენა არსებობს, მაშინ მისი არსებაც უნდა არსებობდეს. მეორე მხრივ, არსება მოვლენების არსებაა; იგი აუცილებლად გამოვლინდება, ანუ, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „არსება უნდა გამოვლინდეს“. ჩვენთვის შეიძლება იგი ფარული, მიუწვდომელი დაჩქეს, მაგრამ ის კი არ შეიძლება, რომ არ გამოვლინდეს. ამრიგად, ამ სამყაროებს შორის ღრმა კავშირია, შინაგანი ერთიანობა სუფევს. მოვლენათა სამყაროდან სპეციალურ არსებათა სამყაროზე გადასვლა სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური რეალობის ერთი ფენიდან მეორეზე, უფრო ღრმა და შინაგან ფენაზე გადასვლა.

რასაკვირველია, უხეშო შეცდომა იქნება ორი — მოვლენებისა და არსებათა სამყაროს — შესახებ პირდაპირი აზრით ლაპარაკი. სამყარო თავისთავად, ცხადია, ერთი და ერთიანია. იგი მოვლენებისა და არსების ერთიანობას წარმოადგენს. მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა პლატონიზმამდე და ობიექტური იდეალიზმის სხვადასხვა სახეობამდე მიგვიყვანს. ორი სამყაროს შესახებ ლაპარაკი შესაძლებელია მარტოოდენ ცნობიერებისათვის მოცემულობის თვალსაზრისით, ე. ი. მხოლოდ გნოსეოლოგიური აზრით. მოვლენათა და არსებათა სამყაროების არსებობის მტკიცება სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური რეალობის განხილვა სიღრმისა და ზოგადობის ხარისხების მიხედვით.

არსება გარკვეული კლასის მოვლენების არსებაა; მოვლენათა ასეთი კლასები კი სამყაროში ბევრია, უსასრულოა; ამის შესაბამისად უსასრულოა არსებათა რიცხვიც, რომლებიც სინამდვილის გარკვეული, სპეციალური სფეროების არსებაა. სწორედ ამიტომ მათ შეიძლება სპეციალური არსება ვუწოდოთ (განსხვავებით სუბსტანციური არსებისაგან, რომლის შესახებ ქვემოთ ვილაპარაკებთ).

ყველა არსება სუბსტანციაა, ვინაიდან დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა, უპირობობა, რომლებიც აბსოლუტურის ფუნდამენტურ ნიშანს წარმოადგენს და რომლითაც სუბსტანცია ხასიათდება, იმავე დროს ნებისმიერი არსების ძირითადი ნიშნებია. იგივე ითქმის სპეციალურ არსებათა შესახებ. რამდენადაც ისინი არსებებია, ამდენად სუბსტანციებია, აბსოლუტურია. მაგრამ, მეორე მხრივ, სპეციალური არსებანი არასრული სუბსტანციები ანუ არასრული არსებანია, ვინაიდან სუბსტანციის მთავარი ნიშანი — დამოუკიდებლობა, უპირობობა — მათში სრულყოფილად არ არის განხორციელებული. ეს თუნდაც იმით დასტურდება, რომ სპეციალური არსებანი არა მარტო აბსოლუტურია, არამედ, იმავე დროს, რელატიურიც, არა მარტო თავისთავადი და დამოუკიდებელია, არამედ ამასთანავე დამოკიდებული და განპირობებული, არა მარტო უსასრულოა, არამედ აგრეთვე თვისებრივად სასრულიც. აქედან გამომდინარეობს, რომ სპეციალური არსებანი არ არის ნამდვილი სუბსტანციები, ე. ი. სუბსტანციები ამ სიტყვის ზუსტი აზრით.



სპეციალური არსება, როგორც არსება, უპირობო და უსასრულოა, მაგრამ როგორც სპეციალური არსება, ე. ი. არსის ამა თუ იმ (სპეციალური) სფეროს არსება, განპირობებული და სასრულია. თუკი იგი იყოს ნამდვილი არსება, ე. ი. სრულიად უპირობო და თავისთავადი, მაშინ სამყარო ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი და იზოლირებული სუბსტანციების გროვა იქნებოდა, და, მაშასადამე, შეუძლებელი გახდებოდა ლაპარაკი სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს შორის უნივერსალური კავშირისა და ურთიერთგანპირობებულობის არსებობის შესახებ. საწყაროს ერთიანობას ის განაპირობებს, რომ სპეციალური არსებანი არა მარტო დამოუკიდებელი და თავისთავადია, არამედ ამასთანავე არათავისთავადი და ერთმანეთზე დამოკიდებული: მაშასადამე ისინი წარმოადგენს რელატიურ, არასრულ არსებას.

აქედან სპეციალურ არსებათა წინააღმდეგობრივი ბუნებაც გამომდინარეობს. ისინი ერთდროულად აბსოლუტურიც არის და რელატიურიც, ე. ი. რელატიურ-აბსოლუტურის ბუნებას ავლენს. სწორედ ეს ხდის შესაძლებელს სამყაროში უნივერსალური კავშირ-მიმართებების არსებობას და, საბოლოო ანგარიშში, კანონზომიერებას; კიდევ მეტიც, სწორედ ამაშია მეცნიერული ცოდნის უსასრულო განვითარების შესაძლებლობა.

8. სპეციალურ არსებათა უნივერსალური კავშირი, ერთიანობა არის ახალი, უზოგადესი არსება — სუბსტანციური არსება, სუბსტანცია. სუბსტანცია, როგორც უკანასკნელი ინსტანციის არსება, არის არსებათა არსება. ვინაიდან იგი სპეციალურ არსებათა არსებას წარმოადგენს, იგი არის ყოველგვარი არსებულის ყველაზე ძირითადი, ყველაზე ღრმა, საფუძველთა საფუძველი და საბოლოო მიზეზი, რომელსაც არავითარი კონკრეტული განაზღვრულობა არ გააჩნია, თუმცა თვითონ წარმოადგენს ყოველგვარი განსაზღვრულობის საფუძველს. სუბსტანცია, როგორც უკანასკნელი ინსტანციის არსება, არის სრულიად თავისთავადი, ე. ი. უპირობო, აბსოლუტური არსი. სწორედ ამიტომ იგი წარმოადგენს ობიექტური რეალობის ყველაზე „ღრმა ფენას“. აბსოლუტური ზომ ყოველგვარი არსებულის არსებაა. ასეთ აბსოლუტურ არსს, სუბსტანციას დიალექტიკურ მატერიალიზმში მატერია ეწოდება. სამყაროს ერთიანობა, ამბობს ფ. ენგელსი, მის მატერიალურობაში მდგომარეობს. ეს ნიშნავს, რომ მატერია, როგორც სუბსტანცია, სამყაროს საფუძველში ძევს, ე. ი. ყველაზე ღრმა რეალობას წარმოადგენს.

სუბსტანციური არსების ბუნება მის ობიექტურობაში ვლინდება. ობიექტური ფართო აზრით ნიშნავს დამოუკიდებელს, რაც სხვადასხვა მეტ-ნაკლებობით რეალობის ყველა სფეროს ახასიათებს და იმავე რეალობის სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა ხარისხით გამოვლინდება. მაგრამ ყველაზე სისრულით ობიექტურობა სუბსტანციის დონეზე გამოჩნდება, ვინაიდან სწორედ აქ ზორციულობა სრული დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა, სუბსტანციურ დონეზე ობიექტურობა ნიშნავს არა უბრალოდ დამოუკიდებლობას, არამედ თავისთავადობას, უპირობობას, ე. ი. აბსოლუტურობას. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბსტანცია, სუბსტანციური არსება.

ობიექტური რეალობის სხვადასხვა (სამი) სფეროს დახასიათებიდან გამომდინარეობს, რომ ისინი მჭიდრო ურთიერთკავშირშია და სამყაროს ერთიანობას ქმნის. მოვლენათა სამყარო, სპეციალურ არსებათა სამყარო და სუბსტანციური არსება არა მარტო არ არის ერთმანეთისაგან იზოლირებული, არამედ წარმოადგენს ერთიან სინამდვილეს, რომლის სხვადასხვა ფენებისა და დონეების შესა-



საქმეა. ამრიგად, წარმოდგენა არის წინამეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმა.

ყოველგვარი ცოდნა, მათ შორის წინამეცნიერულიც, გარკვეული ზოგადობით ხასიათდება. მართალია, ცოდნის ნამდვილი ზოგადობა მხოლოდ რაციონალური შემეცნების საფეხურზე გამოვლინდება, მაგრამ გარკვეულ ზოგადობას (ე. წ. აღქმისეულ ზოგადობას) მოკლებული არ არის არც ემპირიული შემეცნების საფეხური.

გრძნობადი შემეცნების ფორმებიდან (შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა) წარმოდგენა ყველაზე მაღალი ფორმაა. იგი, როგორც გრძნობადი აღქმის რებროდუქცია, ობიექტის უშუალო მოცემულობას არ მოითხოვს. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ წარმოდგენა უფრო მაღალი ზოგადობის შემცველია, ვიდრე აღქმა, რომელიც საგნის უშუალო ასახვას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა წარმოდგენა რაციონალური შემეცნების ფორმებთან (ცნება, მსჯელობა, დასკვნა) შედარებით ზოგადობის ელემენტარულ, ე. ი. დაბალ დონეს ფლობს.

ცოდნის ზოგადობის ხარისხს შემეცნების სიღრმის ხარისხი შეეაბამება. ამიტომ ყველაზე დაბალი ზოგადობის შემეცველი ცოდნა ყველაზე ზერელეა, ზედაპირულია. ასეთია წინამეცნიერული შემეცნება, საღი აზრი. მისი ზერელობა განპირობებულია ობიექტური რეალობის იმ სფეროს (ე. ი. მოვლენათა სამყაროს) ზედაპირულობით, რომელსაც წინამეცნიერული შემეცნება ასახავს. აქაც გნოსეოლოგიური ვითარებას ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს.

ცოდნის ზოგადობას აქვს არა რაოდენობრივი (მოცულობითი), არამედ თვისებრივი (შინაარსეული) ხასიათი. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნის სხვადასხვა დონე შემეცნების სიღრმის სხვადასხვა ხარისხის გამომატეველია. ამაში ვლინდება სხვადასხვა დონის ცოდნის ერთიანობა. შინაარსეული ზოგადობა არსების ზოგადობის ამსახველია. რაც უფრო ღრმად ასახავს ჩვენი ცოდნა არსებას, მით უფრო მაღალია შინაარსეული ზოგადობის დონე. ამრიგად, ცოდნის ზოგადობის დონესაც ონტოლოგიური საფუძვლები აქვს. სახელობრ, იგი განისაზღვრება თვითონ არსებათა ზოგადობის დონით. არსებანი ზოგადობის დონის მიხედვითაც განსხვავდება, რაც, თავის მხრივ, ცოდნის დონეების არსებობას განაპირობებს.

წარმოდგენა, როგორც წინამეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმა, არ არის არსების შემეცნება; მისი ობიექტია მოვლენები. მიუხედავად ამისა ისიც შეიცავს ზოგადობის გარკვეულ ხარისხს, ვინაიდან ზოგადობის გარეშე არავითარი შემეცნება (მათ შორის წინამეცნიერულიც) არ არის შესაძლებელი. ნებისმიერი ცოდნის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი ზოგადობა, ხოლო ზოგადობის დონე ცოდნის ხასიათს განსაზღვრავს. ცოდნის ზოგადობის დონეების იერარქიის არსებობა, თავის მხრივ, ცოდნის ერთიანობის მყარ საფუძველს ქმნის.

წინამეცნიერული ცოდნა, რასაკვირველია, რელატიურია, ვინაიდან ასეთია მისი ობიექტი — ემპირიული რეალობა, მოვლენათა სამყარო. წარმოდგენა, როგორც წინამეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმა, არ შეიძლება არ იყოს რელატიური. მაგრამ რელატიურობა წინამეცნიერული ცოდნის სპეციფიკას მაინც არ წარმოადგენს, ვინაიდან ასეთია მეცნიერული ცოდნაც.

11. შემეცნების უფრო მაღალი საფეხურია მეცნიერული შემეცნება, რომელიც წინამეცნიერულისაგან განსხვავდება როგორც ონტოლოგიური, ანუ გნოსეოლოგიური აზრით. ონტოლოგიურად წინამეცნიერული შე-

მეცნება დაკავშირებულია ემპირიულ რეალობასთან, მოვლენათა სამყაროსთან (იგი მისი ასახვაა), ხოლო მეცნიერული შემეცნება არის არსების შემეცნება, სახელდობრ, სპეციალურ არსებთან სამყაროს ასახვა. მოვლენების შემეცნებიდან არსების შემეცნებაზე გადასვლა წინამეცნიერული შემეცნებიდან მეცნიერულ შემეცნებაზე გადასვლას შეესაბამება. აზროვნების ფორმების თვალსაზრისით კი წინამეცნიერული შემეცნებიდან მეცნიერულ შემეცნებაზე გადასვლას შეესაბამება წარმოდგენიდან ცნებაზე, როგორც არსების ასახვაზე, გადასვლას ნიშნავს, რომ მეცნიერული შემეცნება ცნებების საშუალებით ხორციელდება. ამრიგად, წინამეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმაა წარმოდგენა, ხოლო მეცნიერულისა — ცნება. მეცნიერული შემეცნება არის ცნებისეული შემეცნება. ეს არის მისი სპეციფიკა, წინამეცნიერული შემეცნებისაგან განმასხვავებელი ნიშანი.

მეცნიერული შემეცნების ობიექტი — სპეციალურ არსებთან სამყარო — ზოგადობის შემცველია; არსება, კანონი ზოგადია. ამიტომ მეცნიერულ შემეცნება, როგორც არსების შემეცნება, ზოგადობის შემეცნებაა. მეცნიერება მოვლენათა მრავალსახეობის საფუძვლად მდებარე კანონს აღგვს. მართალია, ზოგადობის გარკვეულ ხარისხს წარმოდგენაც შეიცავს, მაგრამ ცნებისეული ზოგადობა ვაცილებით მაღალი დონისაა, თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იგი მაინც არ არის უმალესი დონის ზოგადობა. ზოგადობის იერარქიულ კიბეზე მეცნიერულ შემეცნებას ს ა შ უ ა ლო ადგილი უჭირავს. ეს ნიშნავს, რომ ცნება, როგორც მეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმა, ზოგადია, მაგრამ არსებობს უფრო ზოგადი ცნებებიც (ე. ი. უზოგადესი ცნებები, ფილოსოფიური კატეგორიები). აქედან გამომდინარეობს, რომ მეცნიერული შემეცნება არის საშუალო ზოგადობის ცოდნა. სპეციალური მეცნიერებანი საშუალო ზოგადობის ცოდნას გვაძლევს.

ცნების, როგორც მეცნიერული შემეცნების ძირითადი ფორმის ზოგადობას საფუძვლად უდევს სპეციალურ არსებთან ზოგადობა, რომლის ასახვასაც ცნება წარმოადგენს. ეს ნიშნავს, რომ ცნების ზოგადობას აქვს არა რაოდენობრივი, არამედ თვისებრივი ხასიათი. ასეთია შინაარსეული ზოგადობა. არსებისეული ზოგადობა ყოველთვის შინაარსეულია. ფორმალურ ლოგიკას შეუძლია ცნების მოცულობით ზოგადობაზე ლაპარაკი; შემეცნების თეორია კი, რომელიც ცნებას არსების ასახვად თვლის, ცნების შინაარსეულ ზოგადობას ამტკიცებს. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ წინამეცნიერული და მეცნიერული შემეცნების (ცოდნის) განსხვავება ზოგადობის ხარისხის მიხედვით არის შინაარსეული და არა მოცულობითი განსხვავება.

შემეცნების (ცოდნის) ზოგადობის ხარისხს მისი სიღრმის ხარისხი შეესაბამება. განზოგადება შემეცნების პროცესში დაკავშირებულია შემეცნების გაღრმავებასთან. სწორედ ამიტომ მეცნიერული შემეცნება წინამეცნიერულზე უფრო ღრმაა. ეს ბუნებრივიცაა, ვინაიდან არსების შემეცნება უფრო ღრმაა, ვიდრე მოვლენის შემეცნება (უშუალო ასახვა).

12. მეცნიერული შემეცნება არასოდეს არ არის აბსოლუტური, არამედ რელატიური, ვინაიდან რელატიურია სპეციალური არსებანი, რომელიც მეცნიერული შემეცნების საგანს წარმოადგენს. მეცნიერული შემეცნების რელატიურობის ონტოლოგიური საფუძველი მისი შემეცნების ობიექტის რელატიურობაა. მაგრამ მეცნიერული შემეცნებია რელატიურობას გნოსეოლოგიური საფუძვლებიც აქვს, რაც ჩვენი ინდივიდუალ-



ლური შემეცნების უნარის შეზღუდულობაში გამოიხატება. ეს უკანასკნელი შეცდომის მიზეზია, რაც, სამწუხაროდ, შემეცნების პროცესში არა-იშვიათი მოვლენაა. შემეცნება გზას იკაფავს ჭეშმარიტებისაკენ შეცდომების ლაბირინთებში, მათი დაძლევის შედეგად. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული შემეცნება მისი განვითარების ყოველ ეტაპზე რელატიურია, პირობითია. ამაში გამოიხატება „ყველა ჩვენი ცოდნის რელატიურობა“, რომლის შესახებ ვ. ი. ლენინი ლაპარაკობს.

შ. კვარაცხელია ლაპარაკობს სპეციალური მეცნიერული ცოდნის უშეცდომის, მისი სიზუსტის შესახებ. ეს აზრი საკმაოდ ცნობილია, მაგრამ დასაბუთებული არ არის. როგორ შეიძლება სპეციალურ მეცნიერებას ფილოსოფიაზე მეტი სიზუსტე მივაწეროთ, როცა ორივე მათგანი თანაბრად განსაზღვრულია ადამიანის შემეცნებითი უნარის შესაძლებლობებით? სპეციალურ მეცნიერებათა მონაცემების აუცილებელი სიზუსტის მტკიცების სიყალბე ხომ მაშინვე აშკარავდება, როგორც კი მეცნიერების ისტორიას მივმართავთ? განა არსებობს მეცნიერებაში თუნდაც ერთი ფუნდამენტური დებულება, რომელიც მარად უცვლელი დარჩა? კიდევ რომ ეს ასე იყოს, სწორედ ეს იქნებოდა მისი არამეცნიერულობის მაჩვენებელი, ვინაიდან ის, რაც არ იცვლება, არ ვითარდება, არც მეცნიერულ ცოდნას წარმოადგენს; იგი სუფთა წყლის მეტაფიზიკაა.

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნა თავისი ბუნებით რელატიურია და არა აბსოლუტური; ეს ნიშნავს, რომ იგი განვითარების უსასრულო შესაძლებლობას შეიცავს.

მაგრამ რელატიურობა შემეცნების შესაძლებლობას ვერ უზრუნველყოფს. ყოველ შემეცნება არის აბსოლუტურის შემეცნება, აბსოლუტურა ჭეშმარიტებისაკენ მიახლოება. მიუხედავად იმისა, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება არასოდეს არ მიიწვდომება, შემეცნების გზა მაინც ყოველთვის მისკენ მიემართება.

რაკი აბსოლუტური ცოდნა მიუწვდომელია, ხოლო შემეცნება მის გარეშე შეუძლებელია, ამიტომ ადამიანი შემეცნების პროცესში ცნობიერად ან არა-ცნობიერად ხელოვნურად ქმნის აბსოლუტურს, ანიჭებს ამა თუ იმ რელატიურ ცოდნას აბსოლუტურ მნიშვნელობას (ვინაიდან ამის გარეშე შემეცნება არ შეიძლება) და ამრიგად ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს. შემეცნებელი სუბიექტის ამგვარი საქმიანობა ვ. ი. ფსევდოაბსოლუტურის, როგორც ობიექტური რეალობის შემეცნების აუცილებელი ინსტრუმენტის შექმნა, როგორც მეცნიერული, ასევე წინამეცნიერული შემეცნების არსებითი კომპონენტია. მეცნიერული შემეცნება არის ფსევდოაბსოლუტური შემეცნება.

ეს, რასაკვირველია, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქმის შემეცნება (მთელმეტყველებით მეცნიერული შემეცნება), რომელიც სულ უფრო და უფრო ადეკვატურად ასახავს ობიექტურ რეალობას, მთლიანად მოკლებულია აბსოლუტურ ხასიათს. ეს, ცხადია, ასე არ არის. ჩვენ მხოლოდ იმას ვამტკიცებთ, რომ ჩვენი ცოდნის რელატიურობის გამო შემეცნების პროცესში წარმოიშობა ფსევდოაბსოლუტურის, როგორც შემეცნებისა და აზრის გამოხატვის ინსტრუმენტის შემოტანის (ცხადია, უპირატესად არა-ცნობიერად) აუცილებლობა. ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს (თუმცა იგი თავისთავად ასეთი არ არის), ობიექტური რეალობის შემეცნების მყარ ფუნდამენტს ქმნის. ფსევდოაბსოლუტურის ბუნების, მისი შე-

მოტანისა და მოხმარების შესახებ ვრცლად ლაპარაკია ჩვენს სხვა ნაშრომებში [4] და ამიტომ აქ მეტს არაფერს ვიტყვით.

იქიდან, რაც ზემოთ წინამეცნიერული და მეცნიერული შემეცნების შესახებ ითქვა, გამომდინარეობს, რომ ორივე მთავანს ფსევდობასოლუტური ხასიათი აქვს. სწორედ ეს არის წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის სპეციფიკა, მათი განსხვავება ფილოსოფიური ცოდნისაგან. ხოლო ამ სპეციფიკას კი გარკვეული ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური საფუძვლები აქვს, რაც ზემოთ დავახასიათეთ.

13. შემეცნება არ მთავრდება სპეციალურ-მეცნიერული ცოდნის დონეზე, ე. ი. იგი არ ამოწურება სპეციალურ არსებათა ცოდნით. იგი უსასრულოდ „ღრმავდება მოვლენებიდან არსებისაკენ“ (ე. ი. ლენინი), სპეციალური არსებებიდან უკანასკნელი ინსტანციის არსებისაკენ, ე. ი. სუბსტანციისაკენ. „მატერიის შემეცნება უნდა გაღრმავდეს სუბსტანციის შემეცნებამდე (ცნებამდე), — წერს ე. ი. ლენინი — რათა მოვლენების მიზეზი მოინახოს... მიზეზის ნამდვილი შემეცნება არის გაღრმავება შემეცნებისა მოვლენათა გარეგნობიდან სუბსტანციამდე“ [1, გვ. 153].

შემეცნების ასეთ გაღრმავებას ფილოსოფიური შემეცნება წარმოადგენს, რომელიც არის სუბსტანციური მიზეზების, სუბსტანციის შემეცნება. არც ერთი მეცნიერება, გარდა ფილოსოფიისა, არ იკვლევს უკანასკნელი ინსტანციის არსებას, სუბსტანციას. მაშასადამე, ფილოსოფიის საგანი არსებითად განსხვავდება სპეციალურ მეცნიერებათა საგნისაგან.

ყოველი არსება ზოგადია, მაგრამ უკანასკნელი ინსტანციის არსება, ე. ი. სუბსტანცია უზოგადესობით ხასიათდება. ამის შესაბამისად სუბსტანციური არსების შემეცნება არის უმაღლესი დონის ზოგადობის ცოდნა. ასეთია ფილოსოფიური შემეცნება. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ფილოსოფიური შემეცნება, როგორც სუბსტანციური არსების შემეცნება, არის უმაღლესი ზოგადობის ანუ კატეგორიული არსების შემეცნება. ფილოსოფიური კატეგორიები უზოგადესი ცნებებია. მათი უზოგადესობის საფუძველი ისაა, რომ ისინი არის უზოგადესი განსაზღვრულობის ანუ სუბსტანციური არსების შემეცნებას, მის ასახვას წარმოადგენს.

ეს, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ თითქმის ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის ზოგადობის თვალსაზრისით რაოდენობრივი (მოცულობითი) განსხვავებაა. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ცნება არის არსების ასახვა, ამიტომ ცნების ზოგადობას აქვს არსებითი, ე. ი. შინაგანი, შინაარსეული ხასიათი. ეს მით უმეტეს ითქმის კატეგორიებზე, რომლებიც უზოგადეს ცნებებს წარმოადგენს, და, მაშასადამე, ცნების შინაარსეული ზოგადობა უმაღლეს დონეს აღწევს. სხვაგვარად ისინი არც იქნებოდნენ კატეგორიები, ვინაიდან კატეგორია არის არსის სუბსტანციური (ე. ი. უზოგადესი) განსაზღვრულობის ანუ სუბსტანციური არსების, სუბსტანციის ასახვა. თუ ცნებების ზოგადობას შინაარსეული ხასიათი აქვს, ეს მით უმეტეს ითქმის კატეგორიებზე, როგორც უზოგადეს ცნებებზე. მათი ზოგადობა (უზოგადესობა) უთუოდ შინაარსეული ხასიათისაა. ფილოსოფიური კატეგორიები არიან ჩვენი ცოდნის „გაღრმავება“ სპეციალური არსებებიდან სუბსტანციურ არსებამდე, სუბსტანციამდე.

აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის არ შეიძლება გვარ-სახეობითი დამოკიდებულება იყოს.

ასეთი დამოკიდებულება შეიძლება იყოს მოცულობით ზოგადობებს შორის, ხოლო ცნებები და კატეგორიები კი შინაარსეული ზოგადობის შემცველია.

ამრიგად, არსებობს შემეცნების სამი ფორმა, რომლებიც, იმავე დროს, შემეცნების დონეებს ქმნის: წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური. თითოეულ მათგანს გარკვეული გნოსეოლოგიური ფორმა შეესაბამება სახელდობრ, წინამეცნიერული შემეცნება (ე. წ. საღი აზრი) წარმოდგენებით ოპერირებს, მეცნიერული (სპეციალურ-მეცნიერული) — ცნებებით, ხოლო ფილოსოფიური — კატეგორიებით. ფილოსოფია არის კატეგორიალური შემეცნება ანუ შემეცნება კატეგორიების საშუალებით. ამაშია თითოეული მათგანის სპეციფიკა, როგორც ონტოლოგიური, ასევე გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით.

14. ამრიგად, ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა იმაშია, რომ იგი, როგორც სუბსტანციური არსების (სუბსტანციის) ასახვა, არის კატეგორიალური შემეცნება. ასეთი არ არის ცოდნის არც ერთი სხვა ფორმა. იგი თავისი არსებით მოწოდებულია იყოს უზოგადესის, უნივერსალურის, უპირობოს, ე. ი. აბსოლუტურის შემეცნება. მეცნიერული და, მით უმეტეს, წინამეცნიერული შემეცნება კი ფსევდოაბსოლუტური შემეცნებაა. ამაშია თითოეული მათგანის სპეციფიკა. როდესაც ამბობენ, რომ ფილოსოფია არის არსის, ე. ი. მთელი სამყაროს უზოგადესი კანონების შემეცნება, ხოლო სპეციალური მეცნიერებანი შეისწავლის ამავე არსის (სამყაროს) კანონზომიერების ცალკეულ სფეროებს, მაშინ ფაქტობრივად ზემოაღნიშნულ ვითარებას გულისხმობენ.

ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა მის კატეგორიალურ ხასიათში უნდა დავინახოთ (და არა სხვა რაიმეში), რაც სუბსტანციური არსების ასახულობის შედეგია. ფილოსოფია იმავე დროს მსოფლმხედველობაცაა, მაგრამ ამაში როდია მისი სპეციფიკა, არამედ ეს ნიშანი მისი ნამდვილი სპეციფიკიდან გამომდინარეობს.

კიდევ ორი ბიბლიოგრაფიული ხასიათის შენიშვნა სადისკუსიო სტატიის შესახებ:

გაკვირვებას იწვევს ის გარემოება, რომ ავტორი ფილოსოფიის საგანზე მსჯელობს და ანგარიშს არ უწევს (არც კი ახსენებს) ჩვენ რესპუბლიკაში გამოცემულ ლტერატურას ამ საკითხზე, მაგალითად, თუნდაც საქ. სარ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ გამოქვეყნებულ კრებულს „ფილოსოფიის საგნის შესახებ“ (რუსულ ენაზე) და სხვა სპეციალურ მონოგრაფიულ გამოკვლევებს. ეს როგორ უნდა გავიგოთ — როგორც ბიბლიოგრაფიული ცოდნის უკმარისობა თუ ამ წიგნებისა და ავტორების უგულებელყოფა?

და, მეორეც, ავტორი რატომღაც პოსტპოზიტივიზმის შესახებ პიბლიოგრაფიაში ასახელებს პლანკისა და აინშტაინის თხზულებებს [3, გვ. 4ა] ამასთანავე მას უთუოდ მოეხსენება, რომ პლანკისა და აინშტაინის დროს პოსტპოზიტივიზმის ხსენებაც კი არ იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ სადისკუსიო სტატიის ძირითად შინაარსს ჩვენ არ ვიზიარებთ, მიგვაჩნია, რომ იგი დაწერილია მაღალ თეორიულ დონეზე, ფილოსოფიური პრობლემების კარგი ცოდნის საფუძველზე და ანჟღავნებს მისი ავტორის მეცნიერულ ნიჭსა და ფილოსოფიურ განსწავლულობას.

დასასრულ, დიდი ემპათიულობით მინდა აღვნიშნო ის, რომ ჟურნალ „მაცნე“-ს რედაქციამ დაიწყო დისკუსია ფილოსოფიურ ეკონომის სპეციფიკის შესახებ და ერთხელ კიდევ მოგვცა შესაძლებლობა დავბრუნებოდით უაღრესად საინტერესო პრობლემას.

ს. შ. ავალნიანი

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Резюме

В дискуссионной статье с одной стороны обсуждается и отрицается тезис о том, что мировоззрение есть специфика философского знания, а с другой — предлагается собственная модель решения проблемы специфики философского знания. Специфика эта усматривается в том, что философия есть категориальное познание, предметом которого является субстанциальная сущность. Указанная концепция более подробно излагается в книге автора «Абсолютное и относительное (отношение философии и специальных наук)», Тбилиси, 1980.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფ., ანტი-დიუბინგი.
2. ლენინი ვ. ი. თხზულებანი.
3. Кварацхелия Ш. Я., Об особенностях философского знания, „მაცნე“ (ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია), 1981, № 2.
4. Авалиани С. Ш., Абсолютное и относительное (отношение философии и специальных наук), Тбилиси, 1980.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



О. И. ДЖИОЕВ

## ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ

В философии явно что-то изменилось: все охотнее обращаются к человеческому бытию, к его мировоззренческим, ценностным аспектам, отвлеченные вопросы о сущности диалектики, онтологические и гносеологические категории увязываются с социальной проблематикой, а история философии все чаще рассматривается в контексте истории культуры и т. д. Одним словом, из заоблачных высот философы опускаются на грешную землю и пишут о ней так, что порой не разберешь, с кем имеешь дело — с ученым, публицистом или писателем. Сами философы по-разному относятся к новым веяниям: одни опасаются, как бы не запачкать крылья, другие не находят здесь ничего нового — ведь философия всегда хотела быть мудростью жизни, трети же объясняют это эпохой научно-технической революции. Так или иначе, обстоятельства заставляют задуматься над природой философии и порождают книги с названиями «Что такое философия?», «К чему философия?» и т. п.

Кое-кто может пожать плечами: неужели, подумает он, до сих пор неизвестно, что такое и к чему философия? И только ли сейчас устанавливается предмет философии? Конечно, речь идет не о том, чтобы философия смешивала себя, например, с физиологией растений. Речь идет об осмыслении предмета философии, о том, какая его грань выступает вперед, к какой она связана с жизнью и как это определяет характер философского знания. Такие вопросы всегда возникали перед философией, в особенности же она побуждает к размышлению о своем предмете и его своеобразии в переломные эпохи жизни, к которым и относится наше время. Саморефлексию вообще можно считать буднями философии, и в ней нет ничего обидного, как и нет причины для злорадства.

Для таких размышлений дает повод появление статьи Ш. Я. Кварацхелиа «Об особенностях философского знания» в нашем журнале (1981, № 2). Изложенная в ней концепция весьма современна: хотя она исходит из общей черты философии — из ее мировоззренческого характера, но эта черта в наше время приобретает все большее значение. Статья заслуживает того, чтобы ее прочитали внимательно и не делали поспешных выводов: дело в том, что автор, стремясь выявить своеобразие философского знания, подчеркивает его отличие от науки, однако это не должно быть понято как отрицание общих черт науки и философии. В статье не раз говорится и об этом общем — в предмете, задачах и способах познания. Возможно, читателю покажется недостаточно четкой формулировка: философия больше отличается от частнонаучного познания, чем совпадает с ним, можно даже уловить противоречие в том, что автор утверждает это категорично, между тем не считает такую категоричность характерной для философии, но несомненно то, что идеалом философии

ского знания признается научность мировоззрения: ведь в статье говорится «об общей с наукой направленности философского мышления на познание объективной реальности» [7, с. 42]<sup>1</sup>.

Философию Ш. Я. Кварацхелиа характеризует как мировоззрение<sup>2</sup>, как систему определенных взглядов на мир, на место человека в мире, на субъект-объектное отношение, предполагающее оценочный момент; вскрытие и осмысление всеобщего, к чему, по его мнению, стремится философия, «есть не только то или иное решение философских проблем, но и формирование оценок, точек зрения» [7, 46]. Лишь вскользь говорит он об отношении философии к культуре, отмечая, что «только на широком социокультурном фоне возможно составить адекватное представление о философии, уловить целостную природу ее как мировоззрения, направить развитие философской мысли в русло осознания эпохи в целом» [7, с. 47], но это высказывание легко вписывается в его концепцию: характеристика философии как мировоззрения подразумевает сопоставление философии и культуры. Со своеобразием предмета философии связывает автор и особенность философского знания — то, что оно часто, по его мнению, выражается в форме предположения, убеждения, а не точного фиксирования фактов и отношений между ними<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Поэтому нельзя согласиться с тем, будто Ш. Я. Кварацхелиа ничего не говорит в пользу идеи единства знания (см. статью С. Ш. Авалиани в этом же номере журнала).

<sup>2</sup> На то возражение, что мировоззрение не может быть спецификой философии, поскольку существуют и другие его формы — религиозное, мифологическое, политическое и др. мировоззрения (см. статью С. Ш. Авалиани в этом номере журнала), можно было бы ответить, указав на то, что философия отличается от других мировоззрений своей научностью и общностью (а от наук — своим мировоззренческим статусом). Но можно сказать и больше: выразить взаимоотношения человека и мира — это специфическая задача философии, другие же формы сознания представляют мировоззрение в той мере, в какой они являются и философией.

Нельзя признать обоснованным и то возражение (см. там же), что философию нельзя считать мировоззрением, поскольку не все философские теории претендуют на роль мировоззрения: ведь многие из них отрекаются и от самой философии и тем не менее их продолжают считать философскими учениями. Притом, если верить на слово философам, отказывающимся от роли мировоззрения, следовало бы отказаться и от положения о мировоззрении как черте (хотя и не специфике) философии, чего С. Ш. Авалиани не делает.

<sup>3</sup> Речь идет именно о форме философских высказываний и нельзя толковать это как утверждение релятивности философского знания в противоположность абсолютности специально научного знания, как представляет дело С. Ш. Авалиани (см. его статью в этом номере журнала), который при этом впадает в противоречие: приписываемый Ш. Я. Кварацхелиа взгляд на относительность философского и абсолютность специально научного знания оценивается им как противоположный действительному состоянию вещей, и, таким образом, выходит, что абсолютным является философское знание, между тем взгляд на абсолютность специально научного взгляда опровергается им ссылкой на ленинское положение об относительности всякого знания, из которого, конечно, следует и относительность философского знания.

Более серьезным кажется то соображение, что сомнение было присуще не всем философам, которые были скорее догматиками, чем скептиками, и что Гуссерль, например, считал философию точной наукой, а такое понимание будто было бы приемлемо для Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля. Действительно, не все философы напоминают Монтеня (кстати, тут уместно сравнение именно с Монтенем, а не, скажем, с Пирроном, скептицизм которого вовсе не противоположен догматизму, а яв-

Философия как мировоззрение, с точки зрения Ш. Я. Кварацхелиа, предполагает «оценочный момент». Не совсем только ясно, чем этот момент обусловлен у него: ведь в статье говорится, что философские взгляды, как любые другие, предполагают оценочный момент [7, с. 46]. Это, очевидно, оговорка: вряд ли серьезно можно считать, что любые взгляды подразумевают оценку. Более характерно другое: спецификой философии признается то, что она должна вскрыть всеобщее, а всеобщее будто бы невозможно вскрыть без формирования оценок. Но ведь без оценок, без ценностного аспекта прекрасно обходятся те, которые сводят специфику философии к тому, что ее предмет составляют всеобщие законы действительности! Возможно, Ш. Я. Кварацхелиа полагает, что философия имеет предмет своим мир в целом, который нам не дан целиком, и мы не можем поэтому высказаться о нем с жесткой категоричностью, но разве часть нам дается полностью? Ведь мы не наблюдали все тела, а судим об их законах категорично.

Ш. Я. Кварацхелиа исходит из определения философии как мировоззрения, но последнее тоже толкуется разными авторами неодинаково: одни сводят его к общей картине мира, для других оно выражает место человека в мире. Но прежде чем судить о том, какому из этих толкований отдать предпочтение, необходимо рассмотреть аргументы против мировоззренческой концепции философии, так как если они окажутся верными, рассуждения о различных толкованиях мировоззрения будут беспредметными.

Точка зрения на мировоззренческий характер философии, на то, что предметом последней являются взаимоотношения объекта и субъекта, мира и человека, не нова, она высказывалась и в нашей литературе [9], в ней же [1; 4] она была подвергнута критике. А именно С. Ш. Авалиани выдвинул против нее такие возражения. 1) Неправильно утверждать, будто все специальные науки (в отличие от философии) рассматривают объект вне отношения к субъекту. Так, все гуманитарные науки рассматривают действительность по отношению к субъекту. Об этом будто бы свидетельствует то, что, например, политическая экономика считает товар продуктом человеческой деятельности. Да и естественные науки не совсем игнорируют человека: квантовая механика, например, рассматривает объект измерения лишь в отношении к измерительному прибору. 2) «Основной вопрос философии не охватывает любое отношение субъекта и объекта, человека и мира, а лишь генетическое отношение». Так будто бы формулирует Энгельс основной вопрос философии. Это возражение, видимо, имеет целью отрицание того положения, что предметом

является его разновидностью). Но дело все же обстоит не так просто. Оставим в покое древних, которых еще не волновала проблема точных и неточных наук, но что Кант и Гегель нельзя относить к сторонникам философии как точной науки, в этом невозможно сомневаться. Как, например, мог Кант считать свою практическую философию точной наукой, если ее предмет он считал недоступным для теоретического познания? Гегель, конечно, претендовал на абсолютность своей системы, но она была воздвигнута посредством диалектики, которая включает в себя отрицание, а значит, и сомнение. Да и сам он писал, что философия не может претендовать на ту отчетливость, которой обладают науки о чувственном, например, естественная история [13, с. 263]. Что касается Гуссерля, он представлял философию как строгую науку, но нельзя при этом не учитывать того, что Гуссерль противопоставлял друг другу научную и мировоззренческую философию лишь в начальный период своего развития; позже «научная философия» сливается у него с «мировоззренческой» [6, 39—40].

философского размышления может стать место человека в мире. 3) Точка зрения, исходящая из основополагающего значения отношения человека к миру, отрицает онтологию, которая определяется как «учение о бытии самом по себе, т. е. о бытии без всякого отношения к субъекту». Она отождествляет предмет философии с ее основным вопросом, что считается ошибочным: «На самом деле предмет и основной вопрос философии различны... между предметом и основным вопросом философии существует тесная связь, но тем не менее, они различны» [1, с. 233—234].

Эти возражения основаны на паралогизмах. В них смешивается рассмотрение объекта в его отношении к человеку с рассмотрением человека как объекта исследования. Науки о человеке, разумеется, изучают человека, но это не значит, что они, тем самым, рассматривают действительность в ее отношении к человеку. Если бы изучение человека было тождественным с рассмотрением объекта в его отношении к человеку, то и для примера из естествознания достаточно было бы сослаться на биологию человека и не было бы нужды обращаться к квантовой механике (не говоря уж о том, что рассмотрение объекта в его отношении к человеку и в отношении к измерительному прибору не совсем одно и то же).

Странно при этом, что очень узкое понимание основного вопроса философии — его сведение к генетическому отношению — выдается за единственно аутентичное толкование марксистского взгляда. Доказать это невозможно, даже возродив старый цитатный метод: ведь основной вопрос философии имеет две стороны — онтологическую и гносеологическую, ни одну из них нельзя сводить к генетическому отношению; в первую очередь это — вопросы о сущности (бытия, истины).

Не менее странно приписывать философам, исходящим из фундаментального значения взаимоотношения объекта и субъекта, отрицание онтологии, поскольку последняя определяется как учение о бытии самом по себе, т. е. о бытии вне отношения к субъекту. И тут смешиваются две вещи: независимость бытия от субъекта и невозможность характеристики бытия вне отношения к субъекту, что признавалось самим С. Ш. Авалиани — ведь он писал, что «диалектический материализм рассматривает бытие (материю) лишь по отношению к сознанию» [9, с. 19]. Сейчас он настаивает на различении предмета и основного вопроса философии, но раньше он подчеркивал, что «предметом онтологии является исследование основного вопроса философии»<sup>4</sup> и «в этом смысле предмет и основной вопрос философии совпадают друг с другом» [9, с. 43]. Конечно, можно менять свои взгляды, но в таком случае следует начинать с признания в этом, а не с осуждения других<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Собственно, следовало бы сказать, что предметом философии является не исследование основного вопроса и даже не основной вопрос философии, а само отношение между бытием и сознанием. На подобного рода неточности обращают внимание некоторые авторы (см. 5, 18 и далее).

<sup>5</sup> Защищая правомерность марксистской онтологии, С. Ш. Авалиани пишет, что слово «онтология» вызывает чувство страха и недоумения у некоторых исследователей [9, с. 21], но не ясно, на кого же наводит страх это слово, так как общее решение вопроса марксистской онтологии у него не отличается от понимания критикуемых им философов. Так, «антнтологизм» усматривается в следующих высказываниях П. В. Коппина: «Диалектический материализм считает, что рассуждение о бытии вообще, о сущем как таковом, беспредметно, и философия начинается с того момента, когда



Таковы аргументы против мировоззренческой концепции философии. На них основано обвинение сторонников этой концепции в том, что их точка зрения будто бы легко может привести к сведению философии к философской антропологии. Снова недоразумение: исходить из фундаментального значения субъект-объектного отношения и сделать человека предметом особой философской дисциплины — это совершенно разные вещи. Об этом тем более следовало подумать, что такого рода обвинения нельзя относить к шуточным. Правда, никто конкретно не обвиняется, но это и удобно: можно приписать оппонентам, что у них «человек занимает центральное место в философском исследовании» [1, с. 233], не подтверждая это ссылкой на чью-нибудь работу<sup>6</sup>, а с другой стороны, нетрудно найти и авторов, к которым могут быть отнесены эти упреки. Так, в одной из статей книги «О предмете философии» говорится, что философия «должна решить вопрос о месте человека в мире, т. е. исследовать отношения субъекта к миру». Правда, «место человека в мире» употребляется в ней синонимично «отношению субъекта и объекта» [9, с. 111], но от этого можно позволить себе отвлечься, раз никто конкретно не имеется в виду<sup>7</sup>.

ставится вопрос об отношении бытия и мышления»; «в диалектическом материализме не существует онтологии как таковой (учение о бытии вне его отношения к сознанию) и гносеологии (учение о познании вне его отношения к формам бытия)» [9, с. 18]. Но тот же автор утверждал, что «диалектический материализм не является ни онтологией, ни гносеологией, ни логикой, как их понимали в прежней философии. Но он наследует определенные черты онтологии, гносеологии и логики и в этом смысле является и онтологией, и гносеологией, и логикой... В нем онтология является и гносеологией и логикой, а последнее — онтологией» [9, с. 19]. Между этими положениями усматривается противоречие, но разве не лучше было брать их в единстве?

Таким же образом антионтологизм «улавливается» в следующих высказываниях Н. В. Мотрошиловой: «Никакие философские вопросы не могут решаться в чисто онтологической форме, т. е. внутри обособленного и замкнутого учения об абстрактных «чистых определениях сущности бытия, как такового, вне и до исследования человеческой деятельности, общественной культуры, социальной природы познания и т. д.»; «Марксизм впервые последовательно проводит линию на снятие онтологии, как обособленной части философии» [9, с. 18]. Противоречащим этому признается другое высказывание того же автора: «Для марксизма проблема онтологии есть часть проблемы предмета философии и его развития» [9, с. 20].

Нетрудно заметить, что эти авторы не отрицают ни онтологию, ни гносеологию, они лишь считают бессмысленным обособление онтологии и гносеологии друг от друга и даже от социальной проблематики. С последним С. Ш. Авалиани трудно было бы примириться, но что касается онтологии и гносеологии, он не отрицал их тесной связи: ведь он писал, что «разделение между онтологией и гносеологией весьма условно и относительно» и что вслед за Гегелем можно говорить о «гносеологической онтологии» и «онтологической гносеологии» «в марксистском, т. е. в материалистическом смысле» [9, с. 20]. Ничего другого не утверждают авторы, которым приписывается отрицание онтологии. Правда, различие все же есть, но в чем оно состоит, об этом будет сказано дальше.

<sup>6</sup> Странно, что из-за такой же погрешности — упоминания работ наших философов — Ш. Я. Кварацхелия подозревается в недостаточной библиографической осведомленности (см. статью С. Ш. Авалиани в этом же номере журнала).

<sup>7</sup> Эта статья в книге соседствует со статьей ее редактора С. Ш. Авалиани, и, таким образом, выходит, что с точки зрения последнего, одни авторы этой книги признают онтологию, другие же отрицают ее, сводя философию к антропологии. И тем не менее, в «Предисловии редактора» утверждается, что авторов объединяет одна и та же «генеральная линия» понимания предмета философии [9, с. 5].

Общность философского и научного познания не исключает специфики каждого из них. Отрицание этой специфики приводит к тому, что философию и специально научное знание различают лишь количественно — как уровни познания. Так решает эту проблему и С. Ш. Авалиани. Философское знание он рассматривает как третий уровень познания, которому предшествуют донаучное и научное познания<sup>8</sup>. Донаучное познание отождествляется при этом с чувственным познанием, которое будто бы осуществляется, в основном, посредством представлений как формы чувственного познания [1, с. 226—227]<sup>9</sup>. Однако слово «представление» означает как форму чувственного познания, так общую характеристику ненаучного познания. Так, когда мы о ком-нибудь говорим, что у него нет никакого представления о высшей математике, мы не имеем в виду отсутствие у него чувственных представлений о математике, ибо, строго говоря, такие представления вообще не могут существовать. Резкое противопоставление чувственного и рационального предопределено тем, что наш автор продолжает считать их ступенями познания, тогда как в философской литературе давно отказались от этого взгляда: чувственное и рациональное признаются не ступенями, а моментами всякого познания [10, с. 159. См. также 5, с. 187—188].

Второй уровень — научное познание — характеризуется как научное мышление. С этим спорить не приходится, но спорно само выстраивание донаучного, научного и философского познания в один ряд иерархических ступеней и уровней человеческой познавательной деятельности. Такое выстраивание еще как-то можно оправдать, если считать, что философское познание синтезирует в себе и вненаучные средства познания. Но С. Ш. Авалиани далек от такой позиции, философское знание он считает, по существу, тождественным с наукой, только оно признается более глубоким. А в таком смысле ранжирование форм познания ошибочно. Ошибочность такой сортировки форм познания становится более очевидным, когда мы рассматриваем, как эти уровни познания привязываются к соответствующим предметам: предметом донаучного познания считается эмпирическая реальность, научного познания — «специальные сущности», о философском познании же говорится, что оно имеет дело с абсолютным, с сущностью последней инстанции, субстанцией [1, с. 192 и далее]<sup>10</sup>. Вот этой архаической терминологией и отличается прежде

<sup>8</sup> Философское знание можно характеризовать и без его сопоставления с донаучным знанием; так поступает Ш. Я. Кварацхелиа, из-за чего вряд ли заслуживал он упрека в забвении о существовании донаучного знания (см. статью С. Ш. Авалиани в этом номере журнала).

<sup>9</sup> Правда, при этом говорится, что чувственное познание без рационального невозможно, но поскольку последнее приравнивается к научному познанию, познанию законов и сущностей, нельзя не посочувствовать бедному пастуху (о котором повествуется в книге «Абсолютное и относительное»), лежащему на траве, да еще под открытым небом, и наблюдающему движение светил: как может он познать что-либо, ведь чувственное познание без рационального невозможно, в последнем же ему отказано («пастух не ученый; он не познает сущности и законы»).

<sup>10</sup> Ш. Я. Кварацхелиа акцентирует своеобразие философских высказываний и философского обоснования, поэтому он не соотносит философию и науку с определенными сторонами действительности, но это — не основание для того, чтобы упрекать его в забвении основного положения теории познания — того, что знание отражает бытие (см. статью С. Ш. Авалиани в этом номере журнала).

всего «онтологизм» С. Ш. Авалиани. Согласно этой схеме,донаучное, научное и философское познание имеют перед собой один и тот же объект, только первое из них имеет дело с самой поверхностностью, второе проникает в первые слои, а философское познание достигает самой что ни есть глубины этого объекта. В основе такого представления процесса познания лежит не так уж редко встречаемая интерпретация взаимоотношения общего и особенного, состоящая в том, что общее смешивается с сущностью, чего нельзя делать при всей их «однопорядковости». В результате получается, что общее, изучаемое философией — «субстанция», материя — является сущностью особенного — физического, химического и т. д. На самом деле, субстанция не является сущностью сущностей, а выражает их определенное взаимоотношение. Поэтому хотя целью всякого познания, в конечном счете, является мир, философия и наука имеют дело не с различными глубинами одного и того же объекта, а с различными объектами. И нельзя смешивать глубину предмета с глубиной познания: ведь земную поверхность можно изучать глубоко, а земные глубины — весьма поверхностно. Конечно, философское познание характеризуется большей общностью<sup>11</sup>, чем, скажем, физическое познание, но оно ничуть не глубже, чем познание микромира или галактик. Слова «глубже», «выше» здесь неверны и неуместны. Нельзя представлять философское познание по примеру древних натурфилософов — как поиск начала всех вещей.

Отказ от ранжирования философского и научного познания по их глубине не означает принижения философии. Ценность и значение философии обосновывается в иной плоскости — тем, что она затрагивает наиболее глубокие основы человеческого бытия. «Философия отвечает глубокой потребности человека — целостному пониманию мира и назначения человека... Общество без философии имеет все шансы стать обществом без людей» [11, с. 260—261].

Философскому знанию<sup>12</sup>, несомненно, присуща общность, но это не является его отличительным признаком<sup>13</sup>. Положения теории множеств ничуть не менее общи. Философские положения вовсе не представляют собой продукт простого абстрагирования. Дело обстоит не так, будто физика изучает один вид причинности, один вид бытия, а философия посредством генерализации достигает большей общности. Понятие причинности, например, нельзя получить путем индуктивного обобщения знаний о причинности в области физики, химии и т. д. Конечно, философ должен опираться на данные частных наук, но он

<sup>11</sup> Вслед за С. Б. Церетели, С. Ш. Авалиани характеризует философское познание как категориальное, но при этом последнее интерпретируется как познание посредством категорий, а это ничего не говорит о специфике философии, поскольку категориями оперирует не только она. Поэтому вряд ли можно вышеназложенную схему уровней познания принять за интерпретацию точки зрения С. Б. Церетели [см. 4, с. 173], который исходил из фундаментального значения анализа взаимоотношения категорий для философии.

<sup>12</sup> Переходя к заключительным, позитивным замечаниям о предмете и своеобразии философии, необходимо сказать, что статья, конечно, не претендует на какое-то новое решение проблемы, в ней лишь формулируется и обосновывается один из подходов к нему, которого придерживается ряд наших философов (обстоятельный обзор различных точек зрения см. в 5).

<sup>13</sup> «Философское знание относится к наиболее абстрактным уровням теории» [2, с. 150] — эта формулировка более точно характеризует общность философского знания, хотя она высказана в иной связи.

обнаруживает в них то, что остается вне поля зрения людей науки. Посредством простого количественного обобщения из нефилософских высказываний невозможно получить философское знание: как бы ни обобщать положения физики, мы остаемся в ее рамках, как и путем обобщения математических положений не сможем перейти грани математики. Философские понятия можно выработать лишь посредством анализа взаимоотношения категорий.

Тезис об универсальных законах действительности как цели философского познания нуждается в уточнении. Универсальными признаются общие для всех форм движения законы, но в определенном смысле законы низшей формы движения можно было бы считать таковыми, поскольку они сохраняют силу и в высших формах, хотя последние не сводятся к ним. Формы движения можно рассматривать и как организационные системы и т. д. Однако при этом у нас еще не будет философского знания. Когда же говорят о диалектике как учении о наиболее общих законах развития, считая, что этим характеризуется предмет философии, обычно обращают внимание на слово «общие», оставляя в тени то, что речь идет о законах развития. Но скорее всего именно развитие может указать на область философии: оно — один из способов существования бытия. Очевидно, предметом философии прежде всего являются способы бытия. Конечно, философия не может отвлечься и от субстрата развития, но этот субстрат не может быть изучен вне способов его бытия. Бытие же представляет собой очень общую определенность, для его познания оно не может быть сопоставлено ни с чем иным, кроме сознания, мышления, субъекта, как и субъект не может быть охарактеризован вне его отношения к объекту, бытию. Таким образом, предмет философии можно было бы очертить более точно — как бытие в его отношении к субъекту и сознание, субъект в его отношении к бытию. В классической философии отношение сознания к бытию отождествлялось с познанием, поэтому считали, что предметом философии являются способы бытия и его познания. Но отношение субъекта к бытию, миру не исчерпывается познанием, представляющим собой лишь один из способов освоения мира человеком. Очевидно, предмет философии составляют мир в его отношении к субъекту и субъект в его отношении к миру, т. е. основные способы бытия и его освоения человеком.

Поскольку бытие не может быть охарактеризовано вне отношения к субъекту, в частности к познавательному субъекту, первую философию нельзя отождествлять с учением о бытии в самом себе, вне отношения к субъекту. Первая философия — это о том, в чем тождественны бытие и сознание, иначе говоря: диалектика, логика и теория познания.

Отсюда видно, что мы не можем сейчас отождествить онтологию с ее традиционной, докантовской формой — с учением о субстанции, атрибутах и модусах, с онтологией, оторванной от гносеологии. Правда, и традиционная онтология содержала в себе тенденции для своего преодоления. В частности, платоновские идеи были одновременно онтологическими сущностями и принципами познания, для Аристотеля законы мышления были и законами бытия. Заслугой Гегеля является, как правильно отмечает Т. А. Буачидзе, восстановление онтологии в своих правах [3, с. 144], но это не было восстановлением старой, докантовской онтологии [там же, 145]. Гегелевская онтология не случайно написана в форме Логики. Гегель начинает не с установления субстанции, а с самого бессодержательного понятия бытия, дальней-



шее же развитие гегелевской системы хотя и ведет через сущность к субъекту, но этот субъект не есть субстанция в традиционно-спинозовском смысле — глубокая основа, неподвижное «ядро» бытия. Со всей четкостью была осознана невозможность восстановления старой онтологии и в новейшей философии. Старое учение о бытии, писал Н. Гартман, исходило из того положения, что общее представляет собой определяющее, формообразующее начало вещей. Рядом с миром вещей, в котором заключен человек, выступает мир сущностей, который образует царство совершенства и высшего бытия. Крайние представители этого учения считали, что всеобщие сущности представляют собой подлинное бытие. Пусть на Аристотелев лад «помещали» сущности в самих вещах, это не меняло существа дела [12, с. 8]. Старая онтология, по словам Хайдеггера, смешивала бытие с сущим, онтологическое с онтическим [14, с. 11]. Именно это онтическое превращалось ею в глубокую сущность мира, в «сущность последней инстанции».

Может показаться, что хотя результаты философского анализа бытия могут быть значимы для человека, но это выходит за рамки самой философии, составляя лишь сферу ее приложения. Конечно, человеческое бытие может выступать и в качестве своеобразного показателя плодотворности «собственно» философского исследования, но значение объект-субъектного отношения для философии этим не исчерпывается. Всякое познание имеет в виду определенные цели. Даже незаинтересованное созерцание имеет целью достижение душевного спокойствия. Обычно считается само собой разумеющимся то, что науки подчинены практическим целям. Однако, очевидно, цели познания, как и других форм человеческой деятельности, в конечном счете требуют обоснования, и этим занята философия, которая при этом исходит из взаимоотношения мира и человека, объекта и субъекта<sup>14</sup>. Поэтому взаимоотношение объекта и субъекта является не только практическим ориентиром философского познания, но и входит непосредственно в предмет философии.

Отношение человека к миру, как уже отмечалось, не односторонне. Оно имеет онтологический и гносеологический аспекты, но этим не исчерпывается. Существует еще аспект, привносимый человеком — аспект долженствования, ценностный аспект. Сфера долженствования была бы пустой без сфер бытия и познания, но это не устраняет ее своеобразия. Только перед человеком встают задачи ценностного выбора, ценностного обоснования своих поступков, своей жизни. Человек должен исходить и из познания законов мира и самого познания, но не все руководящие принципы своей жизни может он вывести отсюда. Человек нередко оказывается в ситуации, когда ему предстоит выбирать между двумя видами «добра» или «зла», и не всегда он может с математической точностью решить, какое из них является «наибольшим» или «наименьшим». Поэтому в сфере долженствования люди вступают на почву, где им чаще приходится выражать свое мнение в форме убеждения или сомнения. Этим, в первую очередь, объясняется предположительная форма многих фило-

<sup>14</sup> Поскольку главная задача данной статьи в том, чтобы противопоставить две точки зрения, из которых одна сводит своеобразие философии к наибольшей общности изучаемых ею законов, другая же исходит из фундаментального значения взаимоотношения человека и мира, мы употребляем как синонимы парные категории материального и идеального, бытия и сознания, объекта и субъекта, хотя они, конечно, не тождественны. Интересную попытку их сопоставления дает М. В. Желнов [5].

софских высказываний, о чем говорит Ш. Я. Кварацхелиа. Когда же философ рассуждает о бытийных или познавательных аспектах действительности, его высказывания меньше отличаются от частнонаучных: в них предположение может иметься в той же мере, в какой оно содержится, например, в рассуждениях ученого о происхождении жизни или о существовании внеземных цивилизаций. Хотя мы и говорим, что «с точки зрения Гераклита, нельзя войти в одну и ту же реку дважды», но сам Гераклит высказывался об этом совершенно категорично. И в сфере долженствования не все положения будут, очевидно, предположительными, но без гамлетовского (или сократовского?) сомнения обойтись здесь невозможно, если человек хочет оставаться самим собой, а не превратиться в *homo faber*. Мечтать о компьютере, который в любое время для человека решил бы, что такое хорошо и что такое плохо, значит мечтать о том, чтобы человек перестал быть человеком. Своеобразие философского знания отражает своеобразие человеческого бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Авалиани С. Ш., Абсолютное и относительное. Тб., 1980.<sup>4</sup>
2. Бабушкин В. А., О природе философского знания. Критика буржуазных концепций. М., 1978.
3. Буачидзе Т. А., Гегель о сущности философии. Тб., 1981.
4. Диалектика. Логика. Теория познания. Тб., 1979.
5. Желнов М. В., Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981.
6. Какабадзе З. М., Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тб., 1966.
7. Кварацхелиа Ш. Я., Об особенностях философского знания. «Мацне», серия философии и психологии, 1981, № 2.
8. Копнин П. В., Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966.
9. О предмете философии. Тб., 1973.
10. Основы марксистско-ленинской философии. М., 1976.
11. Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии. М., 1975.
12. Hartmann N., Neue Wege der Ontologie. Stuttgart..., 1949.
13. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik. I T., Leipzig, 1934.
14. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979.

Представлена Институтом философии  
АН Грузинской ССР

## ჩ ვ ე ნ ი მ ე მ კ ვ ი დ რ ე ო ბ ა

რედაქცია აქვეყნებს ნაწყვეტს ს. დანელას ბიბლიო-  
ოგრაფიული შენიშვნიდან „თბილისის უნივერსიტეტის მო-  
ამბეზე (№ 1, 1 ნაკვეთი, სიბრძნისმეტყველების ფაკულ-  
ტეტი“, რომელიც გამოქვეყნდა ჟურნალ „განათლებაში“  
(1919 წ. № 2). წერილი მკითხველის ინტერესს გამოიწ-  
ვევს როგორც პრინციპული მეცნიერული კრიტიკის ნიმუში.

საგზი დანელია

რედაქცია დ. უზნაძის წერილზე „ლეიბნიცის ადგილი  
ფსიქოლოგიაში“

ჟურნალში მოთავსებული შემდეგი წერილები: 1. ა. ყიფშიძე — ასიმულაცი-  
ისა და დისიმულაციის წესი ქართულსა და მეგრულში. 2. შ. ნუცუბიძე — ბუნე-  
ბისათვის ცნებისა. 3. კ. კეკელიძე — ნაწყვეტი ქართული ჰავიოგრაფიის ისტო-  
რიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა). 4. დ. უზნაძე — ლეიბნიცის petites  
perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში. 5. ა. შანიძე — ნასახელარი ზმნები  
ქართულში. 6. ს. ავალიანი — ხიზანი. 7. ე. თაყაიშვილი — შენიშვნები ზარზმის  
ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ.

მე მივაქცევ მკითხველის ყურადღებას ორს წერილზე, ესენია — დ. უზნა-  
ძის — „ლეიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“ და შ. ნუ-  
ცუბიძის — „ბუნებისათვის ცნებისა“. ორივე წერილი ფილოსოფიურ დარგს ეკუ-  
თვნის.

ბ. უზნაძე არკვევს თავის წერილში როგორი იყო ლეიბნიცის თეორია peti-  
tes perceptions-თა შესახებ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით. ის მოკლედ და სა-  
დად აგვიწერს ლეიბნიცის შეხედულებას ამ საგანზე. ორს მკვლევარს ვხვდებით,  
ბ. უზნაძის აზრით, ახალი ისტორიის დასაწყისში ფსიქიურ მოვლენათა გამოკვე-  
ლვის საქმეში: ლოკს და ლეიბნიცს. როგორც პირველი ისე მეორე ეძებს ფსი-  
ქიურ მოვლენათა ელემენტებს. მაგრამ შედეგები, რომელთაც აღწევენ ეს ორი  
მკვლევარი, განირჩევიან ურთიერთ შორის. ეს განსხვავება შედეგებისა აიხსნება  
იმით, რომ ლოკი იყო ემპირისტი, ლეიბნიცი კი რაციონალისტი: თუ ლოკისათვის,  
როგორც ემპირისტისათვის, არსებობს მხოლოდ ის, რაც ცნობიერების საგანია,  
ლეიბნიცისათვის, როგორც რაციონალისტისათვის, რომელსაც სწამს „verites  
de raison“, შეიძლება არსებობდეს ისიც, რაც ცნობიერების გარეშეა.

ამისდა მიხედვით ლოკს შესაძლებლად მიაჩნია ეძიოს ფსიქიურ მოვლენ-  
ათა ელემენტები მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში და არა მის გარეშე.  
ლეიბნიცისათვის კი ასეთი განსაზღვრულობა არ არსებობს: ფსიქიური ელემ-  
ენტები შეიძლება პრინციპიალურად ცნობიერების გარეშეც იმყოფებოდ-  
ნენ. ამნაირად ლეიბნიცი აღრმავებს ფსიქოლოგიურ ანალიზს.

ლაიბნიცი თავის შეხედულებებში ბევრედ არის დამოკიდებული დეკარტისაგან. ამ უკანასკნელისათვის, როგორც დუალისტისათვის, არ არსებობდა საკითხი, როგორ წარმოსდგება ცნობიერება. მისი შეხედულებით, არსებობს განუფიქრობა და არსებობს აზროვნება ან ცნობიერება და მათ შორის გარდუვალე უფსკრული.

ლაიბნიცი მიდის დეკარტზე უფრო შორს და სვამს საკითხს ცნობიერების წარმოშობის ან ქმნადობის შესახებ.

როგორ იქმნება ცნობიერება? ნივთიერს არ შეუძლია იქონიოს გავლენა სულიერზე (ამ დებულებას ლაიბნიცი ითვისებს დეკარტისაგან). მაგრამ ცნობიერი მინც წარმოსდგება. ცხადია, რომ მისი მიზეზი უნდა იყოს რაღაც, რაც თავის თავად არ არის ცნობიერი.

რა არ არის ცნობიერი? ნივთიერი არ არის ცნობიერი, მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ნივთიერი არ შეიძლება ჩავთვალოთ ცნობიერების მიზეზად. მაშ, ყოფილა ნივთიერის გარდა კიდევ სხვა არა-ცნობიერი რამ, რომლისაგან უნდა წარმოსდგებოდეს ცნობიერი.

ეს არა-ნივთიერი, და მასთან არა-ცნობიერიც რომლისგან წარმოსდგება ცნობიერება, უნდა იყოს სულიერი რამ. ეს ცხადია: თუ რამე არ არის ნივთიერი, ის უნდა იყოს სულიერი, როგორც ამტკიცებდა დეკარტი. მაშ, სულიერი შეიცავს როგორც ცნობიერს აგრეთვე არა-ცნობიერს, ისე როგორც არა-ცნობიერი შეიცავს ნივთიერს და არა-ნივთიერს. ამნაირად ვაღალახა ლაიბნიცმა დეკარტის ფილოსოფიით გამოწვეული პრობლემა სუბსტანციათა ურთიერთობის შესახებ: მან უკუაგლო დეკარტის განსაზღვრა სუბსტანციათა. სულიერი, მაგრამ არა-ცნობიერი შეადგენს საშუალო სფეროს არა-ცნობიერ ნივთიერს და ცნობიერ სულიერს შორის.

როგორია დამოკიდებულება არა-ცნობიერ სულიერის ცნობიერისადმი? ცნობიერი შესდგება არა-ცნობიერისაგან, გვიპასუხებს ლაიბნიცი. მაშ, ცნობიერი ყოფილა რთული რამ, არა-ცნობიერი კი მარტივი ან ელემენტარული სულიერი ფენომენი.

ამრიგად სულიერი ფენომენები განირჩევიან თავის სირთულით. უმარტივეს და განუყოფელ ფენომენებს ლაიბნიცი უწოდებს სახელად „petites perceptions“ (მცირე განცდანი).

ჩვენ ვხედავთ, რომ ყოველი petite perception ყოფილა არა-ცნობიერი სულიერი მოვლენა. მაგრამ შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ ყოველი არა-ცნობიერი სულიერი მოვლენა არის „petite perception“? ბ. უზნაძის გადმოცემით, ლაიბნიცს გარკვეულად არც ერთხელ არ დაუსვამს ასეთი კითხვა, მაგრამ რამდენადაც სჩანს მისი თხზულებების სხვა და სხვა ადგილებიდან (ამ ადგილების დაპირისპირებაში ბ. უზნაძე იჩენს მკაფიო ანალიტიურ ნიჭს), შეიძლება ითქვას, რომ ლაიბნიცისათვის ყოველი არა-ცნობიერი ფსიქიური მოვლენა არის „petite perception“.

Petite perception გადადის ცნობიერებაში სხვა პერცეპციასთან შეერთებით. თავის მხრივ ცნობიერი მოვლენა ხდება არა-ცნობიერად თუკი ის დაიშლება თავის ელემენტებად.

როგორია მექანიზმი მცირე პერცეპციათა შეერთებისა? ერთი პერცეპცია უერთდება მეორეს ყურადღების საშუალებით. თვით ყურადღების მიქცევა პერცეპციაზედ დამყარებულია მის ინტენსივობაზე. ეს ინტენსივობა,



ბ. უზნაძის შეხედულებით, არის ობიექტური მცირე განცდათა თვისება. ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ის განცდა, რომელიც უფრო ძლიერია.

პერცეპციათა ინტენსივობის გაძლიერება გამოწვეულია მათი ურთიერთ-შორის შეკავშირებით. ეს შეკავშირება კი ხდება ყურადღების და მესხიერების საშუალებით. „სული მცირე პერცეპციათა დაუშრეტელ წყაროს შეიცავს და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას და მის ზედაპირზე შესაფერის პერცეპციებს იწვევს. ამის გამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება“, ამბობს ბ. უზნაძე<sup>1</sup>. „ყურადღება გაძლიერებულ განცდისაკენ მიიმართება, ხოლო ამ გაძლიერებას მესხიერება ქმნის შესაძლებლად“, გვეუბნება ბ. უზნაძე ცოტა ქვევით<sup>2</sup>.

ამნაირად უკვე გავიგეთ, როგორ იქმნება ცნობიერი მოვლენა. ჯერჯერობით ლაპარაკი მხოლოდ შემეცნებაზედ იყო. მაგრამ ლაიბნიცისათვის ნებაც და გრძობაც გამომდინარებენ *petites perceptions*-თა შეერთებიდან. მამ *petite perception* არა მარტო შემეცნების, არამედ მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრების ელემენტი ყოფილა.

აი მოკლედ ბ. უზნაძის წერილის შინაარსი, რომელიც მარტივად და სადად გადმოგვცემს ლაიბნიცის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს. საგანი, რომელსაც იკვლევს ბ. უზნაძე, ფრიად ძნელია. ლაიბნიცის მოძღვრება *petites perceptions*-თა შესახებ, მეტადრე გაურკვეველი და ბნელია. როგორც ვიცით, თვით ლაიბნიციც კარგად გრძობდა ამას. მისი მსოფლმხედველობის მკვლევარებმაც საკმაოდ აღნიშნეს ეს ფაქტი.

ამისათვის სრულიად ბუნებრივია, თუ ბ. უზნაძის გამოკვლევას ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა შესახებ შეუძლია ზოგ მუხლში უთანხმოების გამოწვევა— ამ უთანხმოებაზე ქვევით გვექნება ლაპარაკი.

ბ. უზნაძის მოამის მიზანია გადმოგვცეს ლაიბნიცის შეხედულება იმის შესახებ, თუ როგორ იქმნება ცნობიერი ელემენტები საგან. მაგრამ ეს საგანი, ჩემის აზრით, არ არის სავსებით გაშუქებული ბ. უზნაძის წერილში. ამის მიზეზი უმთავრესად თვით ლაიბნიცის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ. გავისენოთ მისი ცხოვრების მთავარი დამახასიათებელი მიმართულება, რომელიც გამოიხატებოდა სხვადასხვა წინააღმდეგობათა შერიგებაში. ლაიბნიცს მუდამ შემრიგებლის პოზიცია ეკიარა: ის არიგებდა სარწმუნოებას და მეცნიერებას, ტელეოლოგიას და მექანისტურ მსოფლმხედველობას, დემოკრიტეს და არისტოტელეს. ეს შემრიგებლის როლი იმ ზომაზედ შეეფერებოდა ლაიბნიცის ბუნებას, რომ პოლიტიკაშიც ის ზშირად გამოდიოდა, როგორც სხვადასხვა პარტიათა შერიგებელი.

ვინაიდან მოწინააღმდეგე მსოფლმხედველობათა შერიგება არც ისე ადვილია, თვით შემრიგებლის პოზიცია ზშირად გაურკვეველ და ბუნდოვან საფუძველზედ ემყარება; ამ საფუძვლის სავსებით გარკვევა ბოლოს და ბოლოს აიძულებს შემრიგებელს გადაჭრით მიემხროს ერთ-ერთს იმ მოწინააღმდეგეთაგანს, რომელთა შერიგება მას უწინ განზრახული ჰქონდა. ლაიბნიცის მოძღვრებაში სწორედ მისი თეორია მცირე პერცეპციათა შესახებ შეადგენს ასეთ ბუნდოვანებას<sup>3</sup>. თუ ჩვენ მოვინდომეთ ამ მუხლის გარკვევა სავსებით, ლოგი-

<sup>1</sup> იხ. თბილ. უნივერს. მოამბე № 1, 1 ნაკვეთი, გვ. 80.

<sup>2</sup> Ibid, გვ. 80.

<sup>3</sup> ამას თვით ბ. უზნაძეც რამდენიმეჯერ აღნიშნავს. იხ. ib. გვ. 84.

კური თანდათანობის დაცვით, ჩვენ იძულებული ვიქნებით ჩამოვაცილოთ ლაიბნიცს მისი შემრიგებლის როლი და გადავრიცხოთ ის მოწინააღმდეგეთა ერთ-ერთ ბანაკში.

თუ რომელ ბანაკში, ამ საკითხს არკვევს შემდეგი ისტორია, რომელსაც დიდი ანგარიში უნდა გაუწიოს ინტერპრეტატორმა, ამ უკანასკნელის განკარგულებაში იმყოფება შეხედულებათა ისტორიული ფილოსოფია, რომლის მიხედვით უნდა გაისინჯოს გამოკვლევის ობიექტი. სხვა მეთოდი ეჭვგეზისა არც კი არსებობს. ამ მეთოდით კი ბ. უზნაძე უფრო ნაკლებად სარგებლობს თავის წერილში, ვიდრე ეს საჭირო იყო: შეიძლება ის შებოჭილი იყო წერილის გარეგანი ფარგლებით.

ყოველი მოაზროვნის შეხედულება, განსაკუთრებით კი ლაიბნიცისა, რომელიც მუდამ გართული იყო პოლიტიკურ საქმეებში და აგრეთვე სხვადასხვა დარგის მეცნიერულ საკითხებში და არ ჰქონდა საშუალება დინჯი მოფიქრების ბოლომდის მიეყვანათავისი ფილოსოფიური აზრები, — თანდათან ეს ხდებოდა ფორმალურად რამდენიმე წლის განმავლობაში. პირველი სახე შეხედულებებს ლაიბნიცმა ზოგადად მოუხაზა 1685 წელს. (*Discours de la métaphysique*), ხოლო უკანასკნელი, მისი დამთავრებული ნაწარმოები „მონადოლოგია“ დაწერა 1714 წელს. ამნაირად, ლაიბნიცის მსოფლმხედველობა ვითარდებოდა სულ უკანასკნელი 29 წლის განმავლობაში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ ლაიბნიცი, თავისი განცხადებით, უკვე ხუთმეტი წლისა ღრმად იყო დაფიქრებული, ვის მიმხრობოდა, დემოკრიტეს თუ არისტოტელეს. ასეთი პერიოდის განმავლობაში ძნელია აზრთა იგივეობის დაცვა.

ერთს დროს რომელიმე კონტექსტში მოაზროვნეს შეუძლია გამოსთქვას ერთი რამ, მეორე დროს კი სხვა კონტექსტში — სრულიად წინააღმდეგი. რომელია ამ ორ მოწინააღმდეგე აზრიდან ფილოსოფოსის ნამდვილი შეხედულება და რომელია შემთხვევითი, აი ეს უნდა გაარკვიოს ინტერპრეტაციამ ისტორიული პერსპექტივის საშუალებით.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ბ. უზნაძე ამნაირად ახსიათებს ლაიბნიცის თეორიას: მცირე პერცეპციის არსებითი ნიშანი მის სიმცირეში შესდგება, მცირე პერცეპცია ძლიერდება ან ცნობიერდება ყურადღების საშუალებით. ყურადღებას კი იწვევს ძლიერი მცირე პერცეპცია.

ლაიბნიცის შეხედულება რომ ისეთი იყოს, როგორც გადმოგვცემს ბ. უზნაძე, მას ჩადენილი ექნებოდა ლოგიკური შეცდომა *circulus vitiosus*.

დავაკვირდეთ ამას უკეთესად, ნუთუ მართლაც შეუძლებელია ლაიბნიცის შეხედულების გადმოცემა შინაგანი მთლიანობის დაცვით. ბ. უზნაძეს მოყავს სხვადასხვა ადგილი ლაიბნიცის თხზულებებიდან თავის შეხედულების დასამტკიცებლად. ამ ადგილებიდან ბ. უზნაძე იმ დასკვნას აკეთებს, რომ ლაიბნიცის მცირე პერცეპცია ქვანტიტატიურ და ქვალიტატიურ რაობას წარმოადგენს, რომ ერთი მცირე პერცეპცია განსხვავდება მეორისაგან, როგორც თავისი ინტენსივობით, აგრეთვე თავისი თვისებებით. მცირე პერცეპცია იპყრობს ჩვენს ყურადღებას თავის სიმცირით, ამბობს ბ. უზნაძე, რაც შეეხება მათ თვისებებს, რომ ამათში მცირე პერცეპციები განსხვავებიან ურთიერთ შორის, ესეც ლაიბნიცს „ნათლად აქვს შეგნებული“, ამტკიცებს ბ. უზნაძე.<sup>4</sup> „Petites perceptions-თა შორის ერთ-

გვარი თანდაყოლილი ნათესაობა, ერთგვარი ქიმიური აფინიტეტისებური დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს“<sup>5</sup>. და ეს არის მიზეზი, ყურადღების გამომწვევი და მცირე პერცეპციათა დამაკავშირებელი—ასე ავითარებს ბ. უზნაძე ლაიბნიცის თეორიას მცირე პერცეპციათა შესახებ.

ასეთი შეხედულება ლაიბნიცის თეორიაზედ, მე ვფიქრობ, მოკლებულია მტკიცე საფუძველს. მე შეცდომად თუ არა ყოველ შემთხვევაში ცალმხრივად ვთვლი მცირე პერცეპციის იმ დახასიათებას, რომელსაც იძლევა ბ. უზნაძე. ჩემის აზრით, სწორედ აქედან იწყება ის გაურკვეველობა ცნობიერების წარმოშობის ახსნაში, რომელიც ემჩნევა ბ. უზნაძის გადმოცემას ლაიბნიცის თეორიის შესახებ.

ბ. უზნაძემ მშვენიერად დაიწყო თავის წერილი. ლაიბნიცის საზოგადო მსოფლმხედველობის დახასიათებიდან, მაგრამ მან ამ შემთხვევისათვის უმნიშვნელო მხარეს (რაციონალიზმს) მიაქცია ყურადღება... და ამის გამო თავისი შესავალი ვერ გამოიყენა წერილის მთავარ ნაწილში.

უფრო შესანიშნავია ჩვენი საგნის გამოსაკვლევად მეორე მხარე ლაიბნიცის მსოფლმხედველობისა; ეს არის მისი იდეალიზმი, რომელიც, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია რაციონალიზმთან.

ლაიბნიცი მომხრეა იდეალისტური მსოფლმხედველობისა და ეს აჩენს კვალს მის ფსიქოლოგიურ შეხედულებებზედაც, სწორედ ამაში შესდგება ის განსხვავება, რომელიც არსებობს ლაიბნიცის და ასოციაციონისტების შორის. ასოციაციონისტები, რომელნიც იცავენ სუბიექტის პასივობას ფსიქიურ მოვლენებში, იდგნენ იმ თვალსაზრისზედ, რომ ჩვენი ყურადღება და მასთან ერთად მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრება დამოკიდებულია შეგრძნებათა თავისუფალ თამაშზედ. როგორია ჩემი სულიერი მდგომარეობა, ეს განისაზღვრება იმით, თუ როგორი ხასიათის გრძნობანი თამაშობენ იმ ცარიელ სივრცეში, რომელსაც, ასოციაციონისტების შეხედულებით, ადამიანის „მე“ წარმოადგენს. თვით „მე“, თვით სუბიექტი არავითარ აქტივობას არ იჩენს თავის სულიერ ცხოვრებაში, რომელიც ამნაირად არის მხოლოდ თანხა შეგრძნებათა („პერცეპციების კონა“, იტყოდა იუმე) და გარეშე ამ უკანასკნელთა არაფერია. ასეთია დაახლოებით მექანიკური და ატომისტური შეხედულება სულიერ აგებულებებზედ, რომელსაც იცავდა, მაგალითად, იუმე. იუმე ამ შემთხვევაში, მხოლოდ განაგრძობდა უკვე ლოკის მიერ დასახულ თეორიას სულიერ ცხოვრების შესახებ.

ლაიბნიცმა კი, როგორც ვიცით, განავითარა თავისი შეხედულება ლოკის ოპოზიციაში. ამნაირად, მისი გზა სრულიად ეწინააღმდეგება იუმეს გზას. მისი მთავარი ნაწარმოები „Essais nouveaux sur l'entendement humain“ არის პასუხი ლოკის თხზულებებზე ადამიანის გონების შესახებ. თუ ლოკი ამატკიცებდა, რომ გონებაში არაფერია ისეთი, რაც წინასწარ არ განვცილდა გრძნობით, ლაიბნიცმა დაუმტკიცა ამას მხოლოდ სამისიტყვა: „გარეშე თვით გონებისა“ და ძირიანფესვიანად შესცვალა სულიერი ცხოვრების მექანიკური შემეცნება.

ლაიბნიცისათვის „მე“ არის სუბიექტი განცდისა. ის არის რეალობა, მონადა, მოცემული ყოველივე განცდის წინ. მისი ნებიდან დამოკიდებულია ის, რომელ განცდას მიექცეს ყურადღება. განცდათა სხვაობა აქ არაფერ შუაშია ეს სხვაობა მხოლოდ შედეგია, და არა მიზეზი ყურადღებისა.

თავისთავად მცირე პერცეპცია („შეგრძნება“, იტყოდა კანტი), როგორც მასალა ცნობიერებისა („შემეცნებისა“, იტყოდა კანტი) მოკლებულა ყოველგვარ ქვალიტატიურს (მაშასადამე ქვანტიტატიურსაც) განსხვავებას. თითოეული მცირე პერცეპცია უდრის ყოველმხრივ მეორე მცირე პერცეპციას. მათ შორის არ არის არავითარი განსხვავება. განსხვავება იბადება მხოლოდ ცნობიერებაში, სადაც მცირე განცდა შედის ყურადღების საშუალებით.

პერცეპცია პასივი რამ არის. აქტივობა ეკუთვნის მხოლოდ მონადას, რომლისათვის პერცეპციები მხოლოდ მასალას წარმოადგენენ, მასალას, მის მიერვე შექმნილს.

თუ პერცეპციები განირჩევიან ურთიერთ შორის, ეს ხდება მხოლოდ მონადის წყალობით, რომელმაც მოისურვა მათი წინ წამოყენება და მათთვის თვისებების მინიჭება. რად მოისურვა, ეს სხვა საკითხია, რომელსაც აგრეთვე იცნობს ლაიბნიცი (*harmonia praestabilita*) და რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენ არ გვეხება. ჩვენ აქ გვიანტერესებს ის, რომ ლაიბნიცის მსოფლმხედველობის ძირითადი დებულებიდან გამომდინარეობს პერცეპციათა სიძლიერის დამოკიდებულობა ყურადღებიდან და არა ყურადღებიდან და ამოკიდებულობა პერცეპციათა სიძლიერედან.

სწორედ ამაშია მთელი თავისებურება ლაიბნიცის ფსიქოლოგიისა, რომელიც ებრძვის მექანიკურ მსოფლმხედველობის ცალმხრივობას და ცდილობს დაიცვას ორგანიული მსოფლმხედველობა (ლოსკის ტერმინოლოგია რომ ვინმარით), რომლის აზრით, ნაწილი უნდა აიხსნას მთელით და არა მთელი ნაწილით.

რომ ასეთია ლაიბნიცის ნამდვილი შეხედულება, ამას გვიმტკიცებს ფილოსოფიის ისტორია ლაიბნიცის შემდეგ: კანტი, ფიხტე, პერბარტი, ვინდელბანდი, ლოცე და ამ უკანასკნელის გავლენის ქვეშ მყოფი რუსი ფილოსოფოსი ლევ ლოპატინი, რომლის მნიშვნელობა ჯერ საკმაოდ არ არის დაფასებული, ავითარებენ თავის გამოკვლევებში ლაიბნიცის მიერ ზოგადად მოხაზულ თეორიას.

ამნაირად, მე ვფიქრობ, სადავოა ლაიბნიცს მივაწეროთ ასეთი აზრები, თითქო „ყურადღების ამა თუ იმ საგანზე განცდის ინტენსივობაზეა დამყარებული“<sup>6</sup>, ან რომ მცირე განცდათა შორის არის ქვალიტატიური განსხვავება<sup>7</sup>, რომ მცირე პერცეპციებს ახასიათებს „თანდაყოლილი ნათესაობა, ერთგვარი ქიმიური აფინიტეტისებური დამოკიდებულება“<sup>8</sup>. ეს უკანასკნელი აზრი მისაღება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წინასწარ გათვალისწინებული გვექნება, რომ ამ დამოკიდებულებას ქმნის თვით მონადა, ქმნის საესეებით თავის აქტივობით. რაც შეეხება პირველს და მეორე დებულებას, ისინი, როგორც დაეინახეთ, შემცადარადაც უნდა ჩავთვალოთ, ვინაიდან მთელი სულიერი ცხოვრება მონადისა არის მისი თვითმოქმედების შედეგი; ეს თვითმოქმედება კი ეყრდნობა თავის შინაგან წესს, რომელიც შეადგენს პერცეპციათა ურთიერთობის *priusquam*-ს. პერცეპცია თავის თავად უსახოა; ის სახიერდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ის შეერთებული იქნება სხვა პერცეპციასთან. მხოლოდ ეს შეერთება, რომელიც ქმნის ერთი პერცეპციის ურთიერთობას (*relatio*) მეორესთან, შედარების საშუალებით, ანიჭებს მას სახეს. ასე უნდა წარმოვიდგინოთ ლაიბნიცის თეორია, რომელიც იცნობდა სპინოზისმის დებულებას „*omnis determinatio est negatio*“ და განსახიერების ან ქვალიტატი-

<sup>6</sup> უნივ. მოამბე გვ. 7. <sup>7</sup> იბ. გვ. 81. <sup>8</sup> იბ. გვ. 83.



გობის მიზეზად თვლიდა მხოლოდ ურთიერთობას (principium individuationis). შემდეგმა ფსიქოლოგებმა საკმაოდ გააღრმავეს და განავითარეს ეს შეხედულება პერცეპციითა უსახეობის შესახებ (იხ. მაგალითად, სპენსერის ან ბენის ფსიქოლოგიური განსზღვრა გარეგნობისა), და ჩემის აზრით, აქ დავაც შეუძლებელია იმაზედ, წარმოადგენდა თუ არა ლიბნიცისათვის მცირე პერცეპცია ქვანტიტატიურს და მით უმეტესად ქვალიტატიურ რაობას.

რა აერთებს ერთ პერცეპციას მეორესთან? რა თქმა უნდა, მონადა, რადგანაც ის ქმნის მთელ თავის შინაარსს. ეს შეერთება ხდება ყურადღების საშუალებით. ამნაირად ყურადღების მიპყრობა უსწრებს პერცეპციითა შეერთებას, მათ გაძლიერებას და გაცნობიერებას<sup>9</sup> და სრულიადაც არ არის შედეგი ამ გაძლიერებისა.

თუ ზემოაღნიშნული ადგილები ბ. უზნაძის წერილში შესწორდა ან ყოველ შემთხვევაში შეივსო და ამისდა მიხედვით მთელი წერილიც შეიცვალა, მაშინ ლიბნიცის თეორია წარმოგვიდგება ლოგიკური მთლიანობით და სრულიად ნათლად.

შეიძლება ეს მთლიანობა და თეორიის სინათლე არ შეეფერებოდეს ისტორიულ ლიბნიცს, რომელიც არ იცნობდა კანტის მოძღვრებას კატეგორიული რწინითზე, მაგრამ ეს არაფერს ამტკიცებს: ყოველ შემთხვევაში შეუძლებელია ინტერპრეტაციაში ლიბნიცის ისეთი რამე მიეწეროს, რაც აშკარად ეწინააღმდეგება მთელს მის მსოფლმხედველობას.

ზოგი წერილმანიც მოეხსენიოთ. რაციონალიზმის და ემპირიზმის დაბირისპირება, რომლითაც ბ. უზნაძე იწყებს თავის წერილს, არ არის, ჩემი აზრით, სავსებით ნათელი. რაციონალიზმს და ემპირიზმს შორის განსხვავება, ეს მეთოდოლოგიური განსხვავება როდია, როგორც გაძლიერებს ბ. უზნაძე საბუთს ვიფიქროთ, ეს განსხვავება გნოსეოლოგიურია.

ამნაირად. ლოკის და ლიბნიცის ფსიქოლოგიური თეორიის განსხვავება იმით კი არ აიხსნება, რომ ლოკი ერთი მეოთხედით სარგებლობდა, ლიბნიცი კი მეორით. ასე რომ ყოფილიყო, შეუძლებელი იქნებოდა ის დებულება, რომელსაც გამოსთქვამს თვით ბ. უზნაძე, რომ „მომავალი ფსიქოლოგიური კვლევაძიება ლიბნიცის გზასაც უნდა გაყოლოდა და ლოკისასაც“<sup>9</sup>.

სადავოდ მიმაჩნია მე აგრეთვე ის აზრი, რომ „ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა. არ არსებობდა იმიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულიერის და ცნობიერის შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული“<sup>10</sup>. არც დებულება, არც მისი ახსნა არ არის სწორი, ჩემის აზრით.

დეკარტი სვამს საკითხს ცნობიერების (ისე როგორც სულიერის) გენეზისის შესახებ და კიდევ სწყევტს ამ საკითხს ღვთის არსებობის ანტროპოლოგიურ დამტკიცებაში.

რაც შეეხება იმ აზრს, თითქოს დეკარტისათვის არ არსებობდა საკითხი ცნობიერების გენეზისის შესახებ სწორედ იმ მიზეზის გამო, რომ მისთვის ცნობიერს და სულიერს შორის იყო იგივეობა, ესეც სადავოა. რომ ის სწორი იყოს, საჭიროა ჭეშმარიტად ჩავთვალოთ ზოგადი დებულება, რომ საკითხი სულიერის გენეზისის შესახებ შეუძლებელია. ამ უკანასკნელ დებულებას კი

<sup>9</sup> უნ. შოაბზე, გვ. 69, <sup>10</sup> იბ. გვ. 70.

## ავტორთა საყურადღებოდ

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

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

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

668/88



ფასი 85 კპ.

ინდექსი 76195