



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

# მაცნე

675-3 / 2  
1983

+

ფილოსოფიისა და  
ფსიქოლოგიის  
სერია

26  
675-3

3. 1983

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, № 8

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



3. 1983

ბამოცვამლოზა „მეცნიერება“  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

● თბილისი  
ТБИЛИСИ

### ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე ზ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა,  
ზ. მიქელაძე, რ. ნათაძე, შ. ნადირაშვილი, ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე  
(რედაქტორი), ო. ჯიოევი (რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი **ც. შალამბერიძე**

### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джисоев О. И. (зам. редактора),  
Кешелавა 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 მაცნე“,  
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983.

---

რ ე ლ ა ქ ც ი ო ს მ ი ს ა მ ა რ თ ი : თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19  
ტელეფონი 37-95-46 телефон

---

გადაეცა წარმოებას 30.6. 83; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.10.83; შეგვ. № 2237;  
ინაწყოების ზომა 7×111/2; ქალაქის ზომა 7×1081/16; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი  
თაბახი 10.5; საადრეცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,5; უე 08354; 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**

**გეორგიევსკის ტრაპტაზის 200 წლისთავი**

რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობა და ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება . . . . .	5
---	---

**ფილოსოფია**

ს. ავალიანი, ანტონ ბაგრატიონი და XVIII საუკუნის რუსული ფილოსოფიური აზროვნება . . . . .	8
მ. შონია, შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და ცვლა, როგორც ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების ფაქტორები . . . . .	20
ვ. გომბერნიშვილი, რელიგიის პრობლემა სეკულარიზებულ საზოგადოებაში . . . . .	31

**ფსიქოლოგია**

მ. გელაშვილი, განწყობის ონტოლოგიის საკითხისათვის . . . . .	50
მ. ჩიტაშვილი, ადამიანის ქცევისა და საქმიანობის ფორმები და მათდამი დამოკიდებულება . . . . .	58
ლ. ყვავილაშვილი, დავიწყების ერთი განსაკუთრებული ფორმის შესახებ . . . . .	65
ი. ბერსამია, საოპერო სპექტაკლი როგორც დიალოგი . . . . .	79
თ. ბაკურაძე, მუსიკალური აღქმა, როგორც ფსიქოლოგიის პრობლემა . . . . .	85
რ. შვიდილაძე, სოციალური განწყობების აღქმა გრამატიკული სტრუქტურების ვარიანტების შემთხვევაში . . . . .	98

**ჩვენი მემკვიდრეობა**

ა. ბომორიშვილი, გაბრიელ ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ . . . . .	107
უუუუნა ნეფარიძე (ნეკროლოგი) . . . . .	120

## СОДЕРЖАНИЕ

### 200-ЛЕТИЕ ГЕОРГИЕВСКОГО ТРАКТАТА

Русско-грузинские культурные взаимоотношения и развитие грузинской философской мысли . . . . .	5
--	---

#### ФИЛОСОФИЯ

С. Ш. АВАЛИАНИ, Антон Багратиони и русская философская мысль XVIII века . . . . .	8
М. Б. ШОНИЯ, Общественное разделение и перемена труда как факторы формирования нового человека . . . . .	20
В. Г. ГОГОБЕРИШВИЛИ, Проблема религии в секуляризованном обществе . . . . .	31

#### ПСИХОЛОГИЯ

М. А. ГЕЛАШВИЛИ, К вопросу об онтологии установки . . . . .	50
М. Д. ЧИТАШВИЛИ, Формы поведения и деятельности человека и отношение к ним . . . . .	53
Л. Д. КВАВИЛАШВИЛИ, Об одной особой форме забывания . . . . .	65
И. Е. ГЕРСАМИЯ, Оперный спектакль как диалог . . . . .	79
Т. О. БАКУРАДЗЕ, Музыкальное восприятие как проблема психологии . . . . .	85
Р. Г. МШВИДОБАДЗЕ, Восприятие социальных установок при вариации грамматики речи . . . . .	98

#### НАШЕ НАСЛЕДИЕ

А. Т. БОЧОРИШВИЛИ, «Основания опытной психологии» Гавриила Кикодзе . . . . .	107
Жужуна Непаридзе (некролог) . . . . .	120

# გეორგიევსკის ტრაქტატის 200 წლისთავი

## რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობა და ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება

Handwritten notes in blue ink on the left margin, including a vertical scribble and the number '29571'.

საზოგადოებრივი განვითარების თანამედროვე ეტაპზე სულ უფრო დიდ მნიშვნელობას იძენს ცხოვრებასთან ფილოსოფიის კავშირის განმტკიცება. ცხოვრებასთან კავშირის განმტკიცებას ემსახურება ადამიანისა და მისი კულტურის პრობლემების კვლევა. ცხოვრება გვიჩვენებს, რომ საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარება ერთიან პროცესს წარმოადგენს — ეკონომიკისა და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარების ამოცანებს წარმატებით ვერ გადავწყვეტთ, თუკი არ ვიზრუნებთ საზოგადოების კულტურის ჰარმონიულ განვითარებაზე და მისი დონის ამაღლებაზე. ხოლო ფილოსოფიამ, რომელსაც სამყაროს მთლიანი სურათის მოცემა კი არ ევალება მხოლოდ, არამედ, აგრეთვე, ადამიანთა ცხოვრების სახელმძღვანელო პრინციპების შემუშავებაც, უნდა გამოხატოს კულტურის განვითარების ტენდენციები, გააანალიზოს ისინი, განჭვრიტოს ამ განვითარების შესაძლებელი მიმართულებანი და დასახოს მისი ოპტიმიზაციის გზები. თვით ცხოვრებისა და კულტურის ურთიერთობის გამოკვლევა და ამ ურთიერთობაში თავისი ადგილის გარკვევა ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარების, ფილოსოფიური კულტურის ამაღლების ერთ-ერთი მთავარი საშუალებაა.

საზოგადოების კულტურის განვითარება რთული, მრავალმხრივი, წინააღმდეგობის შემცველი პროცესია, მაგრამ მთლიანად იგი მაინც ადამიანისა და საზოგადოების ქმნალობას, მათ ჰუმანიზაციას გამოხატავს. ადამიანის საზოგადოებრივი ბუნება განსაზღვრავს იმას, რომ ის მხოლოდ სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში შეიძლება ჩამოყალიბდეს და განვითარდეს. რაც უფრო მდიდარია ეს ურთიერთობა, მით უფრო მდიდარია ადამიანის სულიერი ცხოვრებაც. მეორე მხრივ, რაც უფრო თვითმყოფი და მრავალმხრივი არიან პიროვნებები, მით უფრო დადებით გავლენას ახდენენ ისინი ერთმანეთის სულიერ განვითარებაზე. ადამიანისა და მისი კულტურის განვითარების მძლავრი წყაროა სხვა ხალხების წარმომადგენლებთან, სხვა კულტურებთან ურთიერთობა, თუ, რა თქმა უნდა, ეს ურთიერთობა მშვიდობიან თანაარსებობასა და თანამშრომლობაში პოულობს გამოხატულებას. როგორი მრავალმხრივი და მდიდარიც არ უნდა იყოს ესა თუ ის კულტურა, სხვა კულტურებთან ურთიერთობა მას ყოველთვის აძლევს შესაძლებლობას გამდიდრდეს ახალი ღირებულებებით, ახალი იდეებით. ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ერთი კულტურა მეორისაგან უცვლელად იძენს ახალ ღირებულებებსა და იდეებს, უფრო ხშირად სხვა კულტურებთან ურთიერთობა ახალ სტიმულს აძლევს კულტურის შინაგანი ტენდენციების გამოვლენასა და განვითარებას.

ადამიანებსა და ხალხებს, რომლებიც სხვადასხვა გეოგრაფიულ გარემოში, სხვადასხვა ეკონომიკურ და ისტორიულ პირობებში ცხოვრობენ, ბევრი

რამ განასხვავებთ, მაგრამ მათ ბევრი საერთოც აქვთ ყოფა-ცხოვრების ტრადიციებში, შეხედულებებში, ზნეობრივ ღირებულებებში. კულტურები ერთმანეთისაგან უმთავრესად მათში გამოხატული ცალკეული ღირებულებებითა და იდეებით კი არ განსხვავდებიან, არამედ უფრო იმ მნიშვნელობით, რაც მათ ენიჭებათ კულტურულ მთლიანობაში, — ამ ღირებულებებისა და იდეების სხვადასხვა სისტემებით. სხვადასხვა კულტურების საფუძველში მდებარე ღირებულებები და იდეები გამოხატულებას პოულობენ სხვადასხვა ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებშიც. კულტურათა ურთიერთობა, უწინარეს ყოვლისა, ღირებულებათა სხვადასხვა სისტემებისა და მათ საფუძველში მდებარე სხვადასხვა მსოფლმხედველობათა ურთიერთობაა და თუ ეს ურთიერთობა კულტურების განვითარების სტიმულია, ის ცალკეულ ქვეყნებში ფილოსოფიური აზრის განვითარების ხელშემწყობიცაა. ცალკეულ ქვეყნებში ფილოსოფიის განვითარება თითქმის წარმოუდგენელია სხვა ქვეყნების, სხვა კულტურული არეალებმისათვის დამახასიათებელ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებთან ურთიერთობის გარეშე. ისტორიული განვითარების არათანაზომიერების გამო კი სხვადასხვა ქვეყნები და ხალხები ამა თუ იმ ისტორიულ პერიოდში სხვადასხვა ამოცანების წინაშე დგანან, მაგრამ რამდენადაც ისტორიულ განვითარებას საერთო ტენდენციებიც აქვს, ერთი, უფრო განვითარებული ქვეყნები, სხვა ქვეყნებს მათ მომავალს უჩვენებენ და აჩქარებენ კიდევ ამ მომავლის დადგომას. ამდენად ერთი ქვეყნის პრობლემები სხვა ქვეყნების პრობლემებს ეხმარება და ამიტომ კონტაქტები ხალხებსა და მათ კულტურებს შორის ხელს უწყობს ამ კულტურებისა და შესაბამის მსოფლმხედველობების განვითარებას.

ისტორიული პროცესის სირთულე ისიცაა, რომ საზოგადოების სხვადასხვა მხარეების განვითარება ყოველთვის პირდაპირ როდი შესაბამეობა ერთმანეთს. საზოგადოების ეკონომიკურ განვითარებას ყოველთვის არ ახლავს კულტურის ყველა მხარის შესატყვისი დონე. ზოგჯერ საზოგადოების ეკონომიკის განვითარება ფერხდება, ხოლო ეს შეფერხება ხელს უწყობს მისი დაძლევისაკენ მიმართულ სულიერ ძიებებს, სტიმულს აძლევს კულტურის განვითარებას. ხშირად ხდება, წარსულში ჩამორჩენილი ქვეყანა ახალი სოციალურ-კულტურული განვითარების ორბიტაში ექცევა და იწყებს უფრო სწრაფად განვითარებას, ვიდრე ქვეყნები, რომლებიც უფრო ადრე დაადგნენ ცივილიზაციის გზას. ყველა ასეთ შემთხვევაშიც, მიუხედავად ქვეყნების დონეებს შორის განსხვავებისა, კონტაქტები მათ შორის, თუ ისინი ძალმომრეობასა და ჩაგვრაზე არ არიან დამყარებული, ორივე მხარისათვის, როგორც წესი, სასარგებლო და ურთიერთხელშემწყობია.

ქართული კულტურისა და ფილოსოფიური აზრის განვითარებას ხანგრძლივი ისტორია აქვს და თავიანთი ფესვებით ანტიკურ კულტურასა და ფილოსოფიას უკავშირდება. ეს კავშირი მხოლოდ თეორიული ინფორმაციის გაცვლის ხასიათს კი არ ატარებდა, არამედ უფრო მჭიდრო კულტურულ თანამშრომლობას — უცხოეთის სამეცნიერო ცენტრებთან უშუალო ურთიერთობას და საზღვარგარეთ ქართული კულტურის კერების არსებობას — ემყარებოდა. მაგრამ ისტორიული განვითარების უთანაბრობის გამო ადრეული და განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში მიღწეული მაღალი დონე კულტურისა და ფილოსოფიისა შემდგომში დაქვეითდა და XVIII ს-თვის ქართული



კულტურის საერთაშორისო კონტაქტები მნიშვნელოვნად შეიზღუდა. სწორედ ამ დროს კი რუსეთში დაიწყო დასავლეთის კულტურისა და აზროვნების ინტენსიური ათვისება და რუსული ეროვნული კულტურის სწრაფი განვითარება. ამიტომ რუსეთ-საქართველოს კულტურულ ურთიერთობათა განვითარება, რაც მოჰყვა რუსეთთან საქართველოს ბედის დაკავშირებას, ნაყოფიერი აღმოჩნდა ქართული კულტურისა და ფილოსოფიის განვითარებისათვის. მეორე მხრივ, ძველი კულტურისა და ანტიკურ კულტურასთან კავშირის ტრადიციებმა საშუალება მისცეს ქართული კულტურის მოღვაწეებს თავიანთი წვლილი შეეტანათ რუსეთში კულტურისა და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. ამაზე მეტყველებენ საგანგებო წერილებიც, რომლებიც ჩვენი ყურნალის ფურცლებზე ამჟამად ქვეყნდება. კიდევ უფრო ნაყოფიერი იყო რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობა XIX ს-ში, როდესაც რუსეთში ჩამოყალიბდა რევოლუციურ-დემოკრატიული მსოფლმხედველობა, ხოლო შემდეგ მარქსისტული იდეოლოგია. ახალი ქართული ფილოსოფია, რომელსაც XX ს-ის დასაწყისში მიეცა დასაბამი და რომელიც იმდროინდელი დასავლეთის აზროვნების ათვისებასაც ემყარებოდა, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რუსეთში კულტურისა და ფილოსოფიის მიმდინარეობებთან. ნიშანდობლივია ამ მხრივ, რომ დ. უზნაძის დისერტაცია ცნობილი რუსი მთაწარისის ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ანალიზს მიეძღვნა, ხოლო შ. ნუცუბიძის ერთ-ერთი პირველი ფილოსოფიური ნარკვევი რუსეთის ცნობილ და ავტორიტეტულ ყურნალში დაისტამბა. რუსეთ-საქართველოს კულტურულ-ფილოსოფიური ურთიერთობის ეს ტრადიციები გაღრმავდა საბჭოთა ხელისუფლები წლებში, როდესაც ყალიბდება ერთიანი პრობლემატიკა მარქსისტი ფილოსოფოსებისათვის. ქართველ მკვლევარებს, რომლებიც ფილოსოფიური აზროვნების მრავალსაუკუნოვან ტრადიციებს ემყარებიან და ავითარებენ, თავიანთი წვლილი შეაქვთ ამ პრობლემატიკის დამუშავებაში.

## ფილოსოფია

სერგი ავალიანი

### ანტონ ბაგრატიონი და XVIII საუკუნის რუსული ფილოსოფიური აზროვნება

ანტონ ბაგრატიონი (ანტონ კათალიკოსი ანუ ანტონ პირველი) XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის დიდი ქართველი მოაზროვნე, საზოგადო, პოლიტიკური და საეკლესიო მოღვაწე იყო, რომელიც სათავეში ედგა ამ პერიოდის მთელ კულტურულ ცხოვრებას საქართველოში. მის ენციკლოპედიურ ცოდნას, მრავალმხრივ მოღვაწეობას, პატრიოტიზმს, დაუცხრომელ მისწრაფებას ქართული ეროვნული კულტურის პროგრესისაკენ დღესაც ალტაცებაში მოჰყავს მისი შემოქმედების მკვლევრები. იმდენად დიდია ანტონის ღვაწლი და გავლენა იმდროინდელ ქართულ ინტელექტუალურ ცხოვრებაზე, რომ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ მწერლობასა და საზოგადოებრივ აზროვნებას ზოგჯერ ანტონის ეპოქას უწოდებენ.

ანტონ ბაგრატიონი, როგორც ფართო დიპლომატიის მეცნიერი და მოაზროვნე, ახლოს იცნობდა სხვადასხვა ქვეყნის, განსაკუთრებით რუსეთის ფილოსოფიურსა და საზოგადოებრივ აზროვნებას. ეს ნაცნობობა კიდევ უფრო გაღრმავდა იმ წლებში, როდესაც მას რუსეთში მოღვაწეობა მოუხდა.

1755 წელს ანტონ ბაგრატიონი გაკათოლიკების ბრალდებით მწვალებლად (ერეტიკოსად) გამოაცხადეს და სრულიად საქართველოს კათალიკოსის ტახტიდან გადააყენეს. იგი ჯერ მოსკოვში გაემგზავრა ვახტანგ VI-ის მემკვიდრეობთან (რომელიც მისი ახლო ნათესავები იყვნენ), შემდეგ კი — პეტერბურგს, სადაც თავი იმართლა უწმინდესი სინოდის წინაშე და დაამტკიცა თავისი მართლმადიდებლობა. 1757 წლის 1 დეკემბერს იგი დანიშნეს ელადიმირის ეპარქიის მთავარეპისკოპოსად, სადაც მან თითქმის ხუთ წელზე მეტი დაჰყო.

ეს წლები ითვლება ანტონ ბაგრატიონის სამეცნიერო მოღვაწეობის ყველაზე ნაყოფიერ პერიოდად. იგი — რუსეთში მყოფი — უშუალოდ ეზიარა რუსულსა და დასავლეთ ევროპის კულტურასა და მეცნიერებას, შეისწავლა რუსული და, ნაწილობრივ, უცხო ენებიც, ქართულ ენაზე თარგმნა მრავალი სამეცნიერო ნაწარმოები, რომლებიც განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ რუსეთსა და დასავლეთ ევროპაში, შეითვისა რუსული და ევროპული სწავლა-განათლების სისტემა, გაამდიდრა ქართული მწერლობა როგორც თარგმნაო, ასევე ორიგინალური თხზულებებით. მარტო 1762 წელს მან რამდენიმე თხზულება გადმოიღო ქართულ ენაზე ფილოსოფიის (ბაუმისტერის „მეტაფიზიკა“, „ლოგიკა“ „ეთიკა“, „საზღვარი ფილოსოფიისა“), ფიზიკის („შემოკლებული ფიზიკა თეორეტიკური“), ისტორიის (კურციუსის „ისტორია ალექსანდრე მაკედონელისა“) და სხვა დარგში.

სრულიად უეჭველი უნდა იყოს, რომ ანტონი დაკავშირებული იყო იმდროინდელ რუს ფილოსოფოსებთან; სხვაგვარად იგი ესოდენ მრავალმხრივ ფილოსოფიურ მოღვაწეობას ვერც შესძლებდა. ბაუმისტერის თხზულებათა ქარ-

თული თარგმანის ერთ-ერთ შენიშვნაში ანტონი ამბობს, რომ „შემეწევიან მე რუსნი კაცნი სწავლულნი“ [4, §176, გვ. 314]. ეს „რუსნი კაცნი სწავლულნი“, რომლებიც ანტონს ბაუმისტერის ფილოსოფიური თხზულებების თარგმანის პროცესში კონსულტაციებს უწევდნენ, უთუოდ რუსი ფილოსოფოსები იყვნენ. ისიც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მათ შორის მ. ვ. ლომონოსოვი იქნებოდა, როგორც ვოლფის ყოფილი მოწაფე და ვოლფისა და ბაუმისტერის ფილოსოფიის დიდი მცოდნე.

ბუნებრივია, რომ ანტონ ბაგრატიონს, როგორც ვლადიმირის ეპარქიის მთავარეპისკოპოსს, სშირად უხდებოდა პეტერბურგში ჩასვლა საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად. პეტერბურგში იგი უთუოდ შეხვდებოდა გამოჩენილ მეცნიერებს, ფილოსოფიურ მთაწროვნეებს, მათ შორის, უწინარეს ყოვლისა, ლომონოსოვს, რომელსაც იგი დიდად აფასებდა. ასეთი შეხვედრისათვის ყველა მიზეზი არსებობდა. სხვას რომ თავი დაეანებოთ, ანტონმა გადმოიღო ვოლფის „თეორიული ფიზიკა“ (ბ. ვოლკოვის რუსული თარგმანიდან), მაშინ როცა ლომონოსოვმა რუსულ ენაზე თარგმნა იმავე ავტორის „ექსპერიმენტული ფიზიკა“, რომელიც პირველად 1747 წელს დაიბეჭდა, ხოლო მეორედ სწორედ იმ დროს (1760), როდესაც ანტონი ვოლფისა და სხვა ავტორების მიხედვით ადგენდა მის წიგნს „შემოკლებული ფიზიკა თეორეტიკური“. კარგად ცნობილია ისიც, რომ, მართალია, ლომონოსოვი ახალგაზრდობის წლებში ვოლფის მოწაფე იყო. მაგრამ მისი „ექსპერიმენტული ფიზიკის“ რუსული თარგმანის მეორე გამოცემაში ლომონოსოვმა გააკრიტიკა ვოლფის თვალსაზრისი მთელ რიგ პრინციპული მნიშვნელობის საკითხებში და საკუთარი პოზიცია წარმოაჩინა. დაზნობებით ასევე მოიქცა ანტონ ბაგრატიონი „შემოკლებული ფიზიკა თეორეტიკური“-ს შედგენის პროცესში. იგი, მართალია, ძირითადად ვოლფს ემყარება, მაგრამ მთელ რიგ პრინციპული მნიშვნელობის საკითხებში ვოლფის თვალსაზრისი არ გაიზიარა და მისი უთანხმოება ვოლფთან საჯაროდ აღიარა. წიგნის წინასიტყვაობაში ანტონ ბაგრატიონი ვოლფის ავტორიტეტს არ მოერიდა და სრულიად დაუფარავად განახაცდა, რომ „ვოლფისისგანსა სისტემასა სოფლისასა მიერადიეთ“. ამრიგად ლომონოსოვსა და ანტონ ბაგრატიონს თუმცა ბევრი რამ აახლოებდათ ვოლფის ფილოსოფიასთან, მაგრამ ერთიც და მეორეც მას კრიტიკულად უყურებდნენ. ამასთანავე ანტონისათვის უთუოდ ცნობილი იყო ლომონოსოვის კრიტიკული დამოკიდებულება ვოლფის მოძღვრებასთან, რომელიც გამოთქმული იყო ჯერ კიდევ 1760 წელს ვოლფის წიგნის ლომონოსოვისეული თარგმანის მეორე გამოცემაში. ყოველივე ეს უთუოდ საკმაო საფუძველი იქნებოდა ანტონ ბაგრატიონისა და ლომონოსოვის შეხვედრისათვის.

ის გარემოება, რომ ანტონ ბაგრატიონი იცნობდა ლომონოსოვის იდეებსა და მის მეცნიერულ მოღვაწეობას, დასტურდება თვითონ „შემოკლებული ფიზიკა თეორეტიკური“-ს ერთ-ერთ შენიშვნაში, სადაც ანტონი ლაპარაკობს „სანატეპეტერბურხის აკადემიის პროფესორებზე“, რომელთა შორის, უწინარეს ყოვლისა, ლომონოსოვი იგულისხმება.

ვლადიმირის ეპარქიის მთავარეპისკოპოსად ყოფნის წლებში ანტონ ბაგრატიონმა თარგმნა ბაუმისტერის თხზულებანი „ლოგიკა“, „მეტაფიზიკა“, „საყოფაცხოვრებო ფილოსოფია“ ანუ ეთიკა და „განსაზღვრება ფილოსოფიისა“. ამ თხზულებათა ქართულ თარგმანებს მრავალრიცხოვანი კომენტარები დაურთო და ქართველი მკითხველისათვის სპეციალურად განმარტა, ვინაიდან თბილისისა და თელავის სემინარიების სახელმძღვანელოებად იყო განკუთვნილი.

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება ბაუმისტერის ზემოაღნიშნულ თხზულებათა ქართული თარგმანების რამდენიმე ცალი. ზოგიერთი მათგანი შეკრებილია ერთ წიგნად (მაგ., S—251) და ეწოდება ბაუმისტერის „ფილოსოფიური თხზულებანი“, რომელშიც შედის „ლოგია“ (გვ. 21—117), „მეტაფიზიკა“ (გვ. 179—450)<sup>1</sup>, „ეთიკა“ (გვ. 457—688) და „პოლიტიკა“ (გვ. 689—731). წიგნს დართული აქვს ანტონ ბაგრატიონის ვრცელი წინასიტყვაობა (გვ 1—20). სატიტულო გვერდზე აღნიშნულია, რომ „ქართულსა ხმასა ზედა გარდამოღებით შრომილია“ ანტონ ბაგრატიონის მიერ 1762 წელს ქ. ვლადიმირის ეპარქიის არქივებისკოპოსალ ყოფნის დროს.

წინასიტყვაობაში ანტონ ბაგრატიონი აღნიშნავს, რომ მას თარგმნილი აქვს აგრეთვე ამავე ავტორის (ე. ი. ბაუმისტერის) თხზულება „ფილოსოფიად საზღვართა“. ყველა მათ ანტონი უწოდებს ბაუმისტერის ფილოსოფიის სრულ კურსს („ესე ფილოსოფიად სრული“).

გარდა ამისა შემონახულია ამ თხზულებათა ცალკეული ხელნაწერები, რომელთაგან ყველა დათარიღებულია 1762 წლით და აღნიშნულია, რომ ისინი „შრომილია“ ანტონის მიერ.

ამრიგად, ბაუმისტერის ზემოაღნიშნულ თხზულებათა ქართული თარგმანები, რომელთა საერთო რაოდენობა დაახლოებით ათას გვერდს შეადგენს, მომზადებულია ანტონ ბაგრატიონის მიერ 1762 წელს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ; რომ იმავე წელს მან რუსულიდან „გარდამოიღო“ და მრავალრიცხოვანი კომენტარებით შეავსო ვეებერთელა თხზულება „შემოკლებული ფიზიკა თეორეტიკებრი“ და აგრეთვე სხვა (მაგალითად, საისტორიო) ნაწარმოებები, მაშინ არ შეიძლება განცვიფრება არ გამოიწვიოს ამ დაუღალავი მოღვაწის ინტელექტუალურმა ენერგიამ და საოცრად ფართო მეცნიერულ-ფილოსოფიურმა ერუდიციამ.

ბაუმისტერის ფილოსოფიური და ფიზიკური თხზულებანი იმდროინდელ რუსულ სემინარიებში სახელმძღვანელოებად იხმარებოდა (სწორედ ამან შთააგონა ანტონ ბაგრატიონს, რომ ქართულ სემინარიებშიც ფილოსოფიის სწავლება ბაუმისტერის მიხედვით ეწარმოებინათ); ამიტომ ეს თხზულებანი იმ დროს ძალიან პოპულარული იყო; საკმარისია აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში მოსკოვში ლათინურ ენაზე დაიბეჭდა ბაუმისტერის თხზულებათა კრებული, როგორც ფილოსოფიის კურსი სემინარიელებისათვის. მას შემდეგ იგივე კრებული არაერთხელ გამოქვეყნდა (მაგალითად, 1809 წელს დაიბეჭდა მისი მეექვსე გამოცემა). ამრიგად, ბაუმისტერის თხზულებანი ყველასათვის ხელმისაწვდომი იყო. XVIII საუკუნის სამოციანი წლებიდან დაიწყო ბაუმისტერის თხზულებათა რუსულ ენაზე თარგმნა. კერძოდ, 1760 წელს მოსკოვის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა ბაუმისტერის თხზულება „ლოგია“, რომელიც ლათინურიდან თარგმნა ალ. პავლოვმა. მანვე თარგმნა და 1764 წელს გამოსცა ბაუმისტერის თხზულება „მეტაფიზიკა“. ორივე თარგმანი შესაწორა და ხელნახა გამოსცა პროფ. დ. სინკოვსკიმ 1737—1739 წლებში. ი. ისაევმა ლათინურიდან რუსულ ენაზე თარგმნა ბაუმისტერის „ზნეობრივი ფილოსოფია“

<sup>1</sup> ბაუმისტერის „მეტაფიზიკა“ განმეორებით ითარგმნა XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში დ. ციციშვილის მიერ რუსულიდან (S—1460).

(ეთიკა), რომლის მეორე, შესწორებული გამოცემა განახორციელა კვლავ დ. სინკოვსკიმ 1788 წელს. არსებობდა ბაუმისტერის ამავე თხზულების სხვა თარგმანებიც. მაგალითად, 1825 წელს დაიბეჭდა „ლოგიკის“ ახალი თარგმანი, რომელიც ეკუთვნოდა ტოლმაჩევს და ა. შ.

ამრიგად, ბაუმისტერის თხზულებანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან რუსეთის ინტელიგენციაში ფართოდ ცნობილი იყო. მას იცნობდნენ როგორც დედანის (ლათინურ ენაზე), ასევე რუსული თარგმანების მიხედვით.

სწორედ ამავე პერიოდს (კერძოდ, 1762 წელს) მიეკუთვნება ანტონ ბაგრატიონის მიერ შესრულებული ბაუმისტერის თხზულებათა ქართული თარგმანები და კომენტარები. ამიტომ სრულიად ბუნებრივად იბადება კითხვა, თუ რა ენიდან ითარგმნა ქართულ ენაზე ბაუმისტერის თხზულებანი — ლათინურიდან თუ რუსულიდან?

ეს საკითხი მკვლევართა შორის დავასა და აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ბაუმისტერის თხზულებანი ქართულად თარგმნილია ლათინურიდან, სხვები კი თვლიან, რომ ისინი ავტორმა რუსულიდან თარგმნა. ამ დავას საფუძვლად დაედო თვითონ ანტონ ბაგრატიონის შენიშვნა ერთ-ერთ ეპისტოლეში ერეკლე მეორისადმი (1764 წ. 10 ივლისი), სადაც ნათქვამია, რომ ბაუმისტერის თხზულება „საზღვარი ფილოსოფიისა“ „ლათინთა ენისაგან გარდამოღებით ვიმხარკეო“. (H—256). იგივე აზრი განმეორებულია ანტონის „წყობილიტყვაობაში“, სადაც ბაუმისტერის ზემოაღნიშნულ ნაშრომთან დაკავშირებით ნათქვამია შემდეგი:

„როსიისასა პორფირისა ქალაქთასა  
თარგმანებითა ლათინთა ენისაგან  
გარდამოღებით ჩუქნსა ზედა ენასა  
იმხარკა ესე ტვილ-მოყუარებითა  
სარგებლად ჩუქნთა ტრფიალთა სიბრძნისთა“ [1, გვ. 193].

იგივე ლექსი წინ უძღვის ბაუმისტერის თხზულების „დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა... წიგნი განსაზღვრება ფილოსოფიისა“ ანტონისეულ თარგმანს (H—206).

მეორე მხრივ ცნობილია ანტონის განცხადება, რომ „მე ქართულისა ენისა კიდე სსუაჲ არარაჲ უწყოდი ენაჲ“-ო. მართალია, ეს ენება ანტონის მოღვაწეობის პირველ პერიოდს (რუსეთში გამგზავრებამდე), ხოლო შემდეგ მან უეჭველად შეისწავლა რუსული ენა და, როგორც კ. კეკელიძე ამბობს, „რამდენადმე ლათინური ენაც“, მაგრამ ეს უკანასკნელი „მცირედ და მოკლედ“ [3. გვ. გვ. 374, 376], რაც საკმარისი არ იქნებოდა ბაუმისტერის თხზულების ლათინურიდან ქართულად სათარგმნელად; ეს ორი ურთიერთსაპირისპირო ცნობა, რომელთაგან ორივე ანტონს ეკუთვნის, კიდევ უფრო პრობლემატურს ხდის ბაუმისტერის თხზულებების ქართული თარგმანების წყაროს საკითხს.

აქვე საჭიროა გავაკეთოთ ერთი შენიშვნა; ისინი, ვინც იმ თვალსაზრისს იზიარებენ, რომ ანტონ ბაგრატიონმა ბაუმისტერის თხზულებანი ლათინურიდან თარგმნა, ყურადღებას არ აქცევენ იმ გარემოებას, რომ ანტონი ლაპარაკობს ბაუმისტერის არა ყველა ნაშრომის, არამედ მხოლოდ ერთ თხზულების, სახელდობრ „საზღვარი ფილოსოფიისა“ ლათინური ენიდან თარგმნის შესახებ („ლათინურიდან ვიმხარკეო“). სწორედ ასეა ნათქვამი როგორც „წყობილიტყვაობაში“, ასევე ერეკლე მეორისადმი მიმართულ ეპისტოლეში (H—256) და, რაც მთავარია, თვითონ ბაუმისტერის ზემოაღნიშნული თხზუ-

ლების ანტონისეულ წინასიტყვაობაში (H—206), რაც შეეხება ბაუმისტერის სხვა თხზულებებს (მაგალითად, S—251), მათი ლათინურიდან თარგმნის შესახებ ანტონი არაფერს არ ამბობს.

ანტონის ამ შენიშვნის გაუთვალისწინებლობას შედეგად ის მოჰყვია, რომ მკვლევართა ერთმა ჯგუფმა, ის, რასაც ანტონი ერთ თხზულებაზე ამბობს, ბაუმისტერის თხზულებების ყველა ქართულ თარგმანზე გაავრცელეს და იმ დამკვნიმდე მივიდნენ, რომ ბაუმისტერის თხზულებანი ანტონ ბაგრატიონმა საერთოდ ლათინურიდან თარგმნა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ამ თვალსაზრისს და ამავე საფუძველზე მხარს უჭერდა თეიმურაზ ბაგრატიონიც [6, გვ. 194].

მაგრამ, მეორე მხრივ, არსებობს ისეთი საბუთები, რომლებიც შეუძლებელს ხდის ამ თვალსაზრისის გაზიარებას. ასეთ საბუთს, უწინარეს ყოვლისა, თვითონ ანტონთან ვპოულობთ. ბაუმისტერის თხზულებათა კრებულის ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაში, რომელიც მოიცავს ანტონ ბაგრატიონის მიერ თარგმნილ ბაუმისტერის თითქმის ყველა თხზულებას, გარდა „სახლდარი ფილოსოფიისა“, ანტონი წერს: „ფილოსოფიისა ამასა შინა (ლაპარაკია კრებულში წარმოდგენილ ბაუმისტერის თხზულებებზე — ს. ა.) რაიცალა შეუძლებელ იყო მისულად ჩუენსა ზედა ენასა, სახელი ელინური დამიდევს, მით რამეთუ ლათინურიდან ითარგმნა ესე რუსულად და მერმელა ქართულად (ხაზგასმა ჩვენია — ს. ა.) და არცალა რუსულსა ზედა ენასა მოვიდოდიან ლექსნი იგი“ [4, გვ. 020]; (იხ. აგრეთვე H—255, ანტონის წინასიტყვაობა). თანამედროვე ქართულ ენაზე ეს ნიშნავს შემდეგს: ბაუმისტერის ამ ფილოსოფიური თხზულებების ქართულ თარგმანში ის სიტყვები („ლექსნი“), რომლებსაც თარგმნა ჩვენს ენაზე, ე. ი. ქართულად შეუძლებელი იყო, ბერძნულად ვიხმარე, ვინაიდან ეს თხზულებანი ლათინურიდან ჯერ რუსულად ითარგმნა, ხოლო შემდეგ — ქართულად. თვითონ რუსულ ენაზეც შეუძლებელი გახდა მათი თარგმნა (როგორც ჩანს, ლაპარაკია ისეთ ტერმინებზე, როგორცაა „ლოგიკა“, „სილოგიზმი“, „მეტაფიზიკა“, „ონტოლოგია“, „კოსმოლოგია“ და სხვ.).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ანტონ ბაგრატიონი აქ ლაპარაკობს ბაუმისტერის არა მთელი თხზულებების თარგმანზე ლათინურიდან ჯერ რუსულად და შემდეგ (რუსულიდან) ქართულად, არამედ ცალკეულ ფილოსოფიურ ტერმინებზე. მაგრამ ასეთი ვარაუდი უსაფუძვლო იქნება, ვინაიდან ანტონი თვითონ მიუთითებს, რომ ამ ტერმინების თარგმნა რუსულ ენაზეც შეუძლებელი აღმოჩნდა და ამიტომ ბერძნული დარჩაო. ასევე მეც, სადაც ქართული შესატყვისი ვერ ვპოვნე, ბერძნული სიტყვები ვიხმარეო. ამრიგად, აქ ლაპარაკია ბაუმისტერის თხზულებებზე და არა მასში მოხმარებულ ცალკეულ ტერმინებზე.

ანტონ ბაგრატიონის ზემოაღნიშნული აზრი არც ისე შეიძლება გავიგოთ, რომ თითქოს საქმე ეხება რუსული და ქართული თარგმანების ქრონოლოგიურ თანამიმდევრობას (სახელდობრ ისე, რომ თითქოს ბაუმისტერი თარგმნეს ჯერ რუსულად, ხოლო შემდეგ, რუსული თარგმანისაგან დამოუკიდებლად, ლათინურიდან ქართულად). ასეთი გაგებისათვის არავითარი საფუძველი არ არსებობს და, რაც მთავარია, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ბაუმისტერის ზოგიერთი ნაშრომი ანტონმა ქართულ ენაზე მანამდე თარგმნა, ვიდრე მისი რუსული თარგმანი დაიბეჭდებოდა.



ამრიგად, უდავო უნდა იყოს, რომ ამ შემთხვევაში ანტონ ბაგრატიონი მიუთითებს ბაუმისტიერის ზემოაღნიშნული თხზულებების რუსული ენიდან ქართულად თარგმნის შესახებ.

ამ შეხედულებას დადასტურებს გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე და პოლიტიკური მოღვაწე დავით ბაგრატიონი. ანსილონის თხზულების „ესთეტიკური განსაჯანი“-ს ქართულ თარგმანს წინ უძღვის მთარგმნელის (დ. ბაგრატიონის) მიმართვა ანტონ ბაგრატიონის ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფის, თელავის სემინარიის ყოფილი რექტორის დავით ალექსიძე-მესხიშვილისადმი (დავით რექტორი), რომელშიც, დახასიათებულია რა ანტონის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, ნათქვამია, რომ „დაშვრა იგი გარდამოღებასა შინა ბავშვისტიერის ფილოსოფიისა რუსულიდან ქართულად“ (H—198), ე. ი. ანტონმა ბაუმისტიერის თხზულებანი რუსულიდან თარგმნაო. დ. ბაგრატიონის მიერ მოწოდებული ცნობების სიზუსტე საერთოდ ცნობილია და არც ამჯერად გვაქვს უფლება ეჭვი შევიტანოთ მის სისწორეში. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ დ. ბაგრატიონის წერტილს ადრესატია დ. რექტორი — ანტონის უახლოესი ადამიანი — რომელმაც ბრწყინვალედ იცოდა თავისი მასწავლებლის სამეცნიერო მოღვაწეობა და თვითონაც ანტონის სიცოცხლეში მისი ხელმძღვანელობით მუშაობდა. თუნდაც ამიტომ დ. ბაგრატიონი ვერ შეჰკადრებდა დ. რექტორს საეჭვო და, მით უმეტეს, არასწორ ცნობას. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ზემოაღნიშნული გარემოება, ეტყობა, დავით რექტორისათვის კარგად ცნობილი იყო.

ანალოგიურ ცნობას გვაწვდის ვახტანგ ბაგრატიონი (ბატონიშვილი). მხედველობაში აქვს რა ბაუმისტიერის თხზულებანი, იგი წერს: „ოდეს გარდმოილო როსიასა იმპერიასა ყოფასა შინა მეორედმან ძმამან მეფის ირაკლისამან, მეფის ძემან საქართველოს კათალიკოზმან ანტონი ფილოსოფია რუსულით ქართულად...“ [5. გვ. 43]. აქაც, როგორც ვხედავთ, სრულიად უტყუარ ფაქტად არის მიჩნეული, რომ ანტონ ბაგრატიონმა ბაუმისტიერის თხზულებანი რუსული ენიდან თარგმნა.

გარდა ამისა, არსებობს სხვა საბუთებიც, რომლებიც ბაუმისტიერის თხზულებების ქართული თარგმანების რუსულიდან წარმომავლობას ამტკიცებს [6, გვ. 259]. აქვე უნდა აღინიშნოს რუსული კალკების სიუხვე, რაც თან ახლავს ბაუმისტიერის თხზულებების ქართულ თარგმანს. რუსულ თარგმანში შეცდომით ნახმარი სიტყვა „კოზმოლოგია“ (ნაცვლად „კოსმოლოგიისა“) ქართულშიც მეორედება („კოზმოლოლია“) და ა. შ. რუსული კალკები თავისთავად ბევრს არაფერს ამტკიცებს, მაგრამ სხვა საბუთებთან ერთად მათ მინც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს. ყველა ეს მოსაზრება გვაფიქრებინებს, რომ ბაუმისტიერის თხზულებანი თარგმნილია არა ლათინური, არამედ რუსული ენიდან [3. გვ. 384].

მაგრამ ეს მოსაზრება გარკვეულ სიძნელეებს აწყვდება, რომლებიც უმთავრესად ქრონოლოგიური ხასიათისაა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ანტონ ბაგრატიონმა ბაუმისტიერის ზემოაღნიშნული თხზულებანი თარგმნა რუსეთში ყოფნის დროს, კერძოდ 1762 წელს, როგორც ეს აღნიშნულია ამ თხზულებების სატიტულო ფურცელზე. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ბაუმისტიერის ყველა თხზულება ამ დროს ჯერ კიდევ რუსულად თარგმნილი არ იყო. ბაუმისტიერის „ლოგიის“ რუსული თარგმანი, მართალია, 1760 წელს გამოქვეყნდა, მაგრამ „მეტაფიზიკა“ მხოლოდ 1764 წელს დაიბეჭდა, „ეთიკა“ — 1783 წელს, ხოლო „ფიზიკა ანუ ბუნებრივი ფილოსოფია“ — 1785 წელს (ი. უშაკოვის თარგმანი)



და ა. შ. აქედან ცხადია, რომ თუ ანტონს შეეძლო ბაუმისტერის „ლოჯიკის“ თარგმნა რუსული გამოცემიდან, სამაგიეროდ მას არ შეეძლო „მეტაფიზიკის“ თარგმნა რუსულიდან, რომელიც ორი წლით გვიან გამოქვეყნდა. ეს მით უმეტეს ითქმის „ეთიკასა“ და „განსაზღვრებაზე ფილოსოფიისა“, ვინაიდან ანტონისეული ქართული თარგმანები წინ უსწრებდა შესაბამისი თხზულებების რუსულ თარგმანებს. ეს გარემოება აძნელებს იმის დაშვებას, რომ ანტონ ბაგრატიონმა ბაუმისტერის თხზულებანი რუსული ენიდან თარგმნა.

ამრიგად, მივიღეთ პარადოქსული მდგომარეობა: ერთი მხრივ, ბაუმისტერის თხზულებანი თარგმნილია რუსული ენიდან, რასაც მრავალი საბუთი ადასტურებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს თხზულებანი (ყოველ შემთხვევაში მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი) არ შეიძლება იყოს თარგმნილი რუსული ენიდან იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ისინი რუსულად ჯერ კიდევ არ არსებობდა. როგორ უნდა აეხსნათ ეს გარემოება?

ამ სიძნელის ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ანტონ ბაგრატიონის მუშაობის სტილის მთლიანობაში წარმოვიდგენთ.

ცნობილია, რომ ანტონ ბაგრატიონი, როგორც დიდი მასშტაბის მეცნიერი და მოღვაწე, განცალკევებით არასოდეს არ მუშაობდა, არამედ მას მუდამ თან ახლდა მოწაფეებისა და თანამშრომლების ჯგუფი. ჯერ კიდევ მისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში — რუსეთში გამგზავრებამდე — ანტონს იმდენი თანამოაზრე და თანამშრომელი ჰყავდა, რომ მის მტრებს ფრიალ გაუძენდნენ და თან იმდენად. ეს მით უმეტეს ითქმის მისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდზე, როდესაც იგი დაბრძნებული, ბრძოლაში გამოწრთობილი, ცხოვრების გამოცდილებით გაძლიერებული სათავეში ედგა ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებას. ანტონმა შექმნა ძლიერი სკოლა, რომელიც თვით XIX საუკუნის პირველი მეოთხედის დასასრულამდე არსებობდა. ამასთანავე ანტონი დიდი გულმოდგინებით არჩევდა და ზრდიდა თანამშრომლებს. ამიტომ იყო, რომ მისი სკოლიდან მრავალი ნიჭიერი მოღვაწე, ლიტერატორი და მეცნიერი გამოვიდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ვინაიდან მთარგმნელობითი მოღვაწეობა ანტონისა და მისი სკოლის ერთ-ერთი მთავარი უბანი იყო, ამიტომ ანტონის თანამოაზრეთა და თანამშრომელთა შორის იყვნენ უცხო ენის მცოდნენი (ბერძნული, ლათინური, რუსული, სომხური და სხვ.), რომლებიც დასაქმებული იყვნენ მათთვის მისაწვდომი ენიდან ქართულ ენაზე ანტონის მიერ შერჩეული წიგნების თარგმნით. ამ თარგმანებს კი საბოლოოდ ანტონი ასწორებდა, აზუსტებდა, დედანს ადარებდა და კომენტარებს ურთავდა. ერთი სიტყვით, ანტონ ბაგრატიონი არა მარტო თვითონ თარგმნიდა, არამედ სხვაც ჰყავდა ჩაბმული მთარგმნელობით მოღვაწეობაში, რომელთა ნამუშევრებს იგი საფუძვლიან რედაქციას უკეთებდა.

რუსეთში გამგზავრების შემდეგ თანამშრომელთა საპირობა ანტონის წინაშე კიდევ უფრო მწვავედ დადგა, ვინაიდან პირველ ხანებში მან რუსული ენაც კი არ იცოდა. სწორედ ამიტომ უწმინდესმა სინოდმა მას თარგმნად დაუნიშნა ქართველი მღვდელი გიორგი დავითაშვილი; მაგრამ ანტონ ბაგრატიონისათვის, რომელმაც კვლავ მთარგმნელობით მოღვაწეობასა და ფართო ლიტერატურულ საქმიანობას მიჰყო ხელი, ერთი თარგმანი არ კმაროდა. მართლაც, მას მეორე თარგმანიც ჰყოლია, რომელსაც იგი უწოდებს „პრევიდენცი ოტეც ვაგრილს“. ამ უკანასკნელმა, მართალია, გრამატიკა სუსტად იცოდა, მაგრამ ანტონმა იგი მაინც ჩააბა მთარგმნელობით საქმიანობაში. ამასთან



დაკავშირებით ანტონი წერს: „სლავენურისა თარგმანი მივანდევ გაბრილისა ხუცესსა, თარგმანსა ჩემსა, რომელმაც დაღათუ არა უწყოდა ღრამატიკა, არცა სლავენური და არცა ქართული, არამედ ღრამატიკოსნი მყუეს რუსნი კლირიკნი ეკლესიისა ჩემისანი, რომელთა ახლად დაესრულად სკოლა სინტაქსისა... და ოტეც გაბრილი, პრეოდჩიკი ჩემი (რომელ არს თარგმანი), მეტყოდა რა ქართულად, დიდითა გამოძიებითა თითოსა ლექსსაცა ვკითხდი ღრამატიკოსთა მათ რუსთა, თუ რომელისა სიტყუსა ნაწილი არს და აგრეთვე სიტყუსაცა უმკაცრეს, ვითარმედ სიტყუთა ესე ვითარ შეთხზულ არს და რა არს ჰაზრი მათი, და მათ მიერ გულისხმა ვპყოფდი თარგმანებითა გაბრილისათა და ესრეთ დავსლებდი სიტყუათა და სიტყუათა შინა ლექსთა“ [3, გვ. 376].

აქედან ნათელია არა მარტო ის, თუ რაოდენ მძიმე პირობებში უხდებოდა ანტონ ბაგრატიონს მთარგმნელობითი საქმიანობა, არამედ ისიც, რომ მან მისადმი დაქვემდებარებული ეკლესიის მსახურნიც კი ენერგიულად ჩააბა რუსული ენიდან თარგმნის საქმეში. საყურადღებოა ანტონის ფრაზა: „სლავენურისა თარგმანი მივანდევ გაბრილისა ხუცესსა“. გაბრიელი სიტყვებს რუსულიდან ქართულად თარგმნიდა, ანტონი კი, ეტყობა, სემინარიის ახალკურსდამთავრებულ ეკლესიის მსახურთა დახმარებით დაადგენდა ამ სიტყვის გრამატიკულ მნიშვნელობას და შეჰქონდა ქართულ თარგმანში. ცხადია, გაბრიელი მარტო არ ყოფილა და არც ერთადერთი იყო. ანტონს უთუოდ ჰყავდა უფრო გამოცდილი და მთარგმნელობით საქმიანობაში დახელოვნებული თანამშრომლები, რომლებიც მისი თაოსნობით ლიტერატურულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ. ასეთი იყო ანტონის, როგორც მეცნიერისა და ლიტერატორის მუშაობის სტილი. როგორც ჩანს, ეს სტილი მან შორეულ ვლადიმირშიც დანერგა.

ჰყავდა თუ არა ანტონს ლათინური ენის მცოდნე თანამშრომლები? ეჭვიც არ შეიძლება შევიტანოთ იმაში, რომ მას ასეთი თანამშრომლები (ან, თუნდაც, თანამშრომელი) ჰყავდა. მისთვის ეს სრულად აუცილებელი იყო, ვინაიდან, ჯერ ერთი, სათარგმნი მასალა ძირითადად ლათინურ ენაზე იყო დაწერილი (იგივე ბაუმისტერის თხზულებანი) და, მეორეც, ანტონმა ლათინური ენა, ცხადია, რუსულზე გაცილებით სუსტად იცოდა; ამ მოსაზრებებს ისიც უნდა დაემატათ, რომ იმ პერიოდში, როდესაც ანტონი ბაუმისტერს თარგმნიდა (XVIII საუკუნის სამოციანი წლები) უთუოდ თავისუფლად ფლობდა რუსულ ენას (იგი ხომ 1756 წლიდან რუსეთში ცხოვრობს!). ამიტომ, ცხადია, რუსული ენიდან მთარგმნელი მას გაცილებით ნაკლებ ესაჭიროებოდა, ვიდრე ლათინური ენის სპეციალისტი. აქედან გამომდინარეობს, რომ ანტონი უთუოდ მოსტენდა ლათინური ენის სპეციალისტს და თავის ენარქიაში მიიწვევდა თანამშრომლად. ასეთის პოვნა იმდროინდელ რუსეთში გაცილებით იოლი იყო, ვიდრე საქართველოში, ვინაიდან რუსულ სემინარიებში ლათინური ენის კარგი სპეციალისტები ასწავლიდნენ, რომელთაგან ზოგიერთი მთარგმნელობით-ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც კი ეწეოდა (მაგალითად, ბაუმისტერის „ფიზიკა ანუ ბუნებრივი ფილოსოფია“ თარგმნა ვიატკის სემინარიის ლათინური ენის მასწავლებელმა ი. უშაკოვმა). ასეთი სპეციალისტების პოვნა ანტონისათვის ძნელი არ იყო, ვინაიდან იგი უთუოდ ჩადიოდა მოსკოვსა და პეტერბურგში.

როგორც კ. კეკელიძე ამბობს, ანტონ ბაგრატიონმა რუსეთში ყოფნისას რამდენადმე შეისწავლა ლათინური ენა [3, გვ. 374]. ეს გარემოებაც იმაზე მიუთითებს, რომ მას თან ახლდა ლათინური ენის სპეციალისტები, რომლებ-

თანაც (ან რომელთანაც) მთარგმნელობითი მოღვაწეობის პროცესში პარალელურად ლათინურ ენასაც ეუფლებოდა.

ლათინური ენის სპეციალისტების ჩაბმა მთარგმნელობით საქმიანობაში ანტონის ცნობილი მეთოდი იყო. „მზამეტყველების“ შესავალში იგი მოგვითხრობს, რომ თარგმნის პროცესში „შემეწეოდა... იოანე ვინმე ხუცესმონაზონი ლათინთავანი“ [3, გვ. 376]. როგორც ანტონი ამბობს, იოანე იყო „ლათინთავანი“, ე. ი. უცხოელი (ალბათ, კათოლიკე მისიონერი), რომლის დახმარებით იგი ლათინურ ენაზე დაწერილ თხზულებებს თარგმნიდა. ასეთი „ლათინთავანი“ ან, ყოველ შემთხვევაში, ლათინური ენის სპეციალისტი ანტონს, უმკველად, ვლადიმირშიც ეყოლებოდა.

ის ვარემოება, რომ ანტონ ბაგრატიონის ქართული თარგმანები ლათინური ენიდან შესრულებულია ამ ენის მცოდნე პირების უშუალო დახმარებითა და შემწეობით, დასტურდება თითქმის პირდაპირი წყაროებით. „ქართული ღრამატიკის“ წინასიტყვაობაში ანტონი წერს: „როსიასა ყოფსა ჩემსა ვიკითხვი ელინურისა და ლათინურისა, და ფრანციულისა და იტალიურისა და გერმანულისა და რუსულისა ენათა მეცნიერთად. კუალად ვითარიმე იყო გუარი ხმარებად ნაწილთა სიტყუსათა და სახელსა მათთა ენათა მათ შორის თქმულთა და მომიგებდიან და საცნაურ ჩემდა ჰყვან ესრეთ დახელოვნებულ იქნა უმეტეს გონება ხელოვნებისა ამით მიმართ“ [2, გვ. 2]. ამრიგად, აქ ანტონი ამბობს, რომ ჩემი რუსეთში ყოფნის პერიოდში მე ვე ვიკითხებოდი („ვიკითხვი“) ბერძნული, ლათინური, ფრანგული, იტალიური, გერმანული და რუსული ენის მცოდნეებს. ისინი მპასუხობდნენ, თუ რას ნიშნავდა ესა თუ ეს სიტყვა მათ ენაზე და ასე დაეხელოვნდიო. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ანტონი თანამშრომლობდა უცხო ენის სპეციალისტებთან, რომელთა შემწეობით მთარგმნელობით მოღვაწეობას ეწეოდა.

ამ მოსაზრებას ადასტურებს პლ. იოსელიანი, ხოლო შემდეგ რაფ. ერისთავი. კერძოდ, ანტონ ბაგრატიონის „ქართული ღრამატიკის“ წინასიტყვაობაში, რომელიც რაფიელ ერისთავს ეკუთვნის, ნათქვამია შემდეგი: „აქ (რუსეთში — ს. ა.) ანტონმა უკეთ შეისწავლა ლათინური ენა და დაიწყო თარგმნა სხვათა და სხვათა წიგნთა, სხვათა და სხვათა ენებიდგან მცოდნე პირთა შემწეობით. პლატონ იოსელიანი ამბობს ანტონ კათალიკოსზე, რომ „მან არავითარი უცხო ენა არ იცოდაო და რასაც თარგმნიდა სხვების შემწეობითო“. ამ აზრს ამტკიცებს თვთანტონის სიტყვაც ამ თავისაგან შედგენილ წინასიტყვაობაში“ [2, გვ. 11]. ამრიგად, პლატონ იოსელიანი და რაფიელ ერისთავი თვითონ ანტონის ზემოაღნიშნული ციტატის საფუძველზე დაასკენიან, რომ ანტონ ბაგრატიონი უცხო ენების მცოდნე პირთა შემწეობით ეწეოდა მთარგმნელობით მოღვაწეობას ანუ მას მთარგმნელობით საქმიანობაში ჩაბმული ჰყავდა უცხო ენის სპეციალისტთა ჯგუფი.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ ბაუმაისტერის თხზულებანი ანტონის „ლაბორატორიაში“ ორგზის ითარგმნებოდა — ჯერ ლათინურიდან რუსულად, ხოლო შემდეგ რუსულიდან ქართულად. ანტონი ხომ თვითონ ამბობს ბაუმაისტერის თხზულებების ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაში, რომ „ლათინურიდან ითარგმნა ესე რუსულად და მერმეღა ქართულად“ [4, გვ. 020]. ცხადია, ასეთ შემთხვევაში ანტონის თანამშრომლები ლათინური და რუსული ენების სპეციალისტები-საგან შედგებოდა; თვითონ ანტონი, რომელმაც ლათინური ენა „რამდენადმე იცო-

და“ (კ. კეკელიძე), უთუოდ გულდასმით აჯერებდა ქართულ თარგმანს ლათინურ დედანთან, ასწორებდა, აშლავდა ქართულ ტექსტს, წერდა კომენტარებს ქართული თარგმანისათვის, ეთათბირებოდა რუს ფილოსოფოსებს ამა თუ იმ ფილოსოფიური ცნების შესახებ და ა. შ. ბუშმაისტერის თხზულებების ქართული თარგმანის ერთ-ერთ შენიშვნაში ანტონი განმარტავს რა „გონიერების“ («разуменне»), და „გონების“ («разум») ცნებებს, წერს, რომ „შემეწევიან მე რუსნი კაცნი სწავლულნი“ [4, გვ. 314, § 176]. მუშაობის ეს სტილი ანტონს, როგორც ჩანს ღრმად ჰქონდა შეთვისებული. გარდა ამისა, თვითონ ის ფაქტი, რომ ანტონი რუს სწავლულებს ეთათბირებოდა რუსული ტერმინების (მაგალითად, «разумение» და «разум») საზრისის შესახებ მაშინ, როდესაც იგი ბუშმაისტერის ლათინურ ტექსტს თარგმნიდა, იმაზე მიუთითებს, რომ ამ ტექსტის თარგმნა ჯერ რუსულად წარმოებდა, ხოლო შემდეგ ქართულად. უთუოდ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში დ. ბაგრატიონს, ვ. ბაგრატიონსა და თვითონ ანტონს, როდესაც ბუშმაისტერის თხზულების რუსულიდან თარგმნის შესახებ ლაპარაკობდნენ მაშინ, როცა ამ თხზულებების მნიშვნელოვანი ნაწილი რუსულ ენაზე ჯერ იდევ გამოცემული არ იყო.

მართალია, ჯერჯერობით არა გვაქვს რაიმე უტყუარი ცნობა ანტონის მთარგმნელ-თანამშრომლების შესახებ, მაგრამ მათი არსებობა უდავოდ უნდა მივიჩნიოთ. სხვაგვარად შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ ერთმა კაცმა, თუნდაც გენიოსმა, ასე მოკლე დროში უცხო ენიდან თარგმნოს და გამოსცეს (კომენტარებითურთ) ესოდენ მრავალრიცხოვანი ნაშრომები ამ ენის არასაკმაოდ ცოდნის პირობებში. მართალია, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ყველა ეს თხზულება ერთ წელს (1762) ანტონს არ უთარგმნია, მაგრამ თანამშრომელთა გარეშე ესოდენ დიდ საქმეს თუნდაც რამდენიმე წელს ერთი ადამიანი ვერ შესძლებდა.

შეიძლება გაჩნდეს კითხვა, თუ სად არის ის ხელნაწერები, სხვადასხვა ვარიანტში, რომლებიც უთუოდ ბლომად დაგროვდებოდა ორმაგი თარგმნის პროცესში? ეს ხელნაწერები, მართალია, ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის, მაგრამ ამით არაფერი არ ირღვევა; ხომ შესაძლებელია, რომ ისინი ორი საუკუნის მანძილზე დაკარგულიყო ან განადგურებულიყო ან თუნდაც მათი აღმოჩენის შესაძლებლობა ხომ არ შეიძლება აპრიორულად გამოვრიცხოთ? სამწუხაროდ, თვითონ ანტონის ხელნაწერებიც ჯერჯერობით აღმოჩენილი არ არის (გარდა ორიოდე გვერდისა), თუმცა მათი რაოდენობა, ალბათ, მრავალტომს შეადგენდა. ასე რომ ხელნაწერების არარსებობა საბუთად არ გამოდგება.

მთარგმნელი თანამშრომლების არსებობას ისიც ადასტურებს, რომ სხვადასხვა თხზულებაზე მუშაობა, როგორც ჩანს, პარალელურად მიმდინარეობდა. ეს სრულიად უდავო ხდება ისევ ბუშმაისტერის თხზულებათა ქართული თარგმანის წინასიტყვაობიდან, სადაც ანტონი ჩამოთვლის მის ნამოღვაწარს მთარგმნელობით დარგში; ესაა, უწინარეს ყოვლისა, ბუშმაისტერის „ფილოსოფია სრული“ — ვეებერთელა ტომი. აქვე ანტონი გვაუწყებს, რომ მას ცალკე უთარგმნია ამავე ავტორის „ფილოსოფია საზღვართა“. გარდა ამისა, რაც მთავარია, წინასიტყვაობაში ნათქვამია, რომ „ფისიკა თეორეტიკების სხვა და სხვა აქსონისა (ავტორის — ს. ა.) ქმნილთაგან ვიწყებ შეკრებად დაღათუ ჯერეთ აკლს თარგმანებად“ —ო [4, გვ. 019]. ეს არის „შემოკლებული ფისიკა თეორეტიკები“, რომელსაც საფუძვლად დაედო ბუშმაისტერის მას-

2. „მაინე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1983, № 3

ქ. ვარქსის სახ. საქ. სსრ  
 სახელმწიფო რესპუბლიკა  
 ბაგრატიონისა

წავლებლის ქრ. ვოლფის „თეორიული ფიზიკა“, რაც ანტონმა სხვადასხვა ავტორებისაგან შეავსო და ვრცელი კომენტარები დაურთო. ეს უკანასკნელი თხზულება, როგორც ანტონი ამბობს, „გარდამოღებით შრომილ იქნა... რუსთა სამოქალაქო მასა ენისაგან“, ე. ი. რუსული ენიდან (ვოლფის „თეორიული ფიზიკა“ რუსულად გამოქვეყნდა 1760 წელს ბ. ვოლკოვის თარგმანით). ეს თხზულება, როგორც ანტონის ზემოაღნიშნული სიტყვებიდან ჩანს, მას ჯერ კიდევ დამთავრებული არ ჰქონდა მაშინ, როდესაც ბაუმისტერის თარგმანა დაასრულა.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სამივე წიგნს აზის თარიღი 1762 წელი. ეს უკვე ნიშნავს, რომ ბაუმისტერის ფილოსოფიასა და „შემოკლებული ფისიკა თეორეტიკებრზე“ მუშაობა პარალელურად მიმდინარეობდა. თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ იმავე წელს (კერძოდ, 1762 წლის თებერვალში) ანტონმა დაასრულა კინტოს კურციოსის მრავალტომიანი (ათ წიგნად) თხზულების „ისტორია ალექსანდრე მაკედონელისა“ რუსულიდან თარგმანა (S—410), მაშინ უდავო ვახდება, რომ ასეთი მრავალმხრივი პარალელური მთარგმნელობითი საქმიანობა შესაძლებელი იყო მხოლოდ და მხოლოდ უცხო ენების მკოდნე თანამშრომელთა არსებობის პირობებში. „შავი სამუშაო“, რომელსაც თანამშრომლები ასრულებდნენ (თუნდაც, მაგალითად, „ოტეც ვავრილი“), ანტონის მრავალმხრივი დაუცხრომელი მუშაობის შედეგად დასრულებული ლიტერატურული ნაწარმოების სახეს იღებდა. იგი საფუძვლიან რედაქციას უკეთებდა (დედნთან შედარების ჩათვლით), აზუსტებდა და საბოლოოდ აყალიბებდა ტექსტს. ამიტომ ეს თხზულებანი სრულიად სამართლიანად ითვლება ანტონის „შრომილად“ — მის ნაშრომებად. მართლაც, ანტონი იყო ამ რთული და მრავალმხრივი მუშაობის ჭეშმარიტი შემოქმედი და ნამდვილი ავტორი.

რასაკვირველია, ბაუმისტერის ის ნაშრომები, რომლებიც რუსულად არსებობდა (მაგალითად, „ლოგიკა“), ანტონმა და მისმა თანამშრომლებმა უშუალოდ რუსულიდან თარგმნეს, მაგრამ სხვა თხზულებანი კი „ლათინურიდან ითარგმნა რუსულად და მერმელა ქართულად“ (ანტონი). ამიტომ ეს თარგმანები სრულიად სამართლიანად შეიძლება ჩაითვალოს ერთსა და იმავე დროს ლათინურიდან (თ. ბაგრატიონი და სხვა) და რუსულიდან (დ. ბაგრატიონი, ვ. ბაგრატიონი, კ. კეკელიძე და სხვ.) თარგმნილად. ასე შეიძლება აიხსნას ის პარადოქსული ვითარება, რომელიც თავს იჩენს ანტონ ბაგრატიონის მიერ ბაუმისტერის თხზულებების თარგმნის კვლევის დარგში.

1763 წელს ანტონ ბაგრატიონი ერეკლე მეორის მოწვევით საქართველოში ბრუნდება და კვლავ ქართული ეკლესიის მესვეური ხდება.

ანტონის სახელთან დაკავშირებულია სწავლა-განათლების სისტემის რეორგანიზაცია საქართველოში. რუსეთიდან დაბრუნებულმა ანტონმა ჩამოიტანა სახალხო განათლების განვითარების ვრცელი გეგმა რუსული სასულიერო სემინარიების სტრუქტურის მიხედვით. ამ გეგმის განხორციელება ერეკლე მეორემ მოლიანად მას მიანდო. ასე ჩამოყალიბდა თბილისისა (1755) და თელავის (1782) სემინარიები (თელავის სემინარია პირველად 1758 წელს გაიხსნა, მაგრამ იგი მალე დაიხურა და ხელმეორედ გაიხსნა 1782 წელს). ამ სემინარიების სწავლების ხასიათის განსაზღვრა და თვით სახელმძღვანელოების შედგენა ანტონმა და მისმა მოწაფეებმა იკისრეს. თბილისის სემინარიაში ანტონი ასწავლიდა, რომლის ლექციებს ზოგჯერ ერეკლე მეფეც ესწრებოდა. ეს სასწავლებლები არსებითად რუსული ტიპისა იყო.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თბილისისა და თელავის სემინარიებში ფილოსოფიურ დისციპლინებს მაღალ დონეზე ასწავლიდნენ. მაგალითად, თელავის სემინარია „ფილოსოფიურ სკოლად“ იწოდებოდა [5, გვ. 27]. შემონახულია ერეკლე მეორის მიმართვა თელავის სემინარიის რექტორისადმი, რომელშიც ნათქვამია, რომ „მოწაფეთ შემოვიკრეთ და ფილოსოფია უნდა მოასმენინოო“. სინამდვილეში ასეც იყო; თბილისისა და თელავის სემინარიებში ასწავლიდნენ ისეთ რთულ დისციპლინებს, როგორცაა მეტაფიზიკა, ლოგიკა და სხვა. ბაუმაისტერის ფილოსოფიური თხზულებანი, რომელიც ანტონმა ამ სემინარიებისათვის სპეციალურად თარგმნა, სახელმძღვანელოებად გამოიყენებოდა. ასე რომ თბილისისა და თელავის სემინარიებში სწავლება რუსეთის სემინარიების დონეზე იდგა. ყოველვე ამას, უწინარეს ყოვლისა, ანტონ ბაგრატიონს უნდა ვუმადლოდეთ.

ანტონ ბაგრატიონს დიდი წვლილი მიუძღვის საქართველოსა და რუსეთის არა მარტო კულტურული, არამედ პოლიტიკური დაახლოების საქმეშიც. კერძოდ, 1772 წელს ერეკლე მეორემ იგი რუსეთში გაგზავნა დიპლომატიური მისიით, რომელმაც მოამზადა 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატი.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართული ფილოსოფიური აზროვნება კიდევ უფრო მჭიდროდ დაუახლოვდა რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებას და ამდენად განაგრძო და განავითარა ანტონ ბაგრატიონის მიერ დანერგული ტრადიციები.

### С. Ш. АВАЛИАНИ

## АНТОН БАГРАТИОНИ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ XVIII ВЕКА

### Резюме

В статье показана роль выдающегося грузинского мыслителя и общественного деятеля XVIII века А. Багратиони в деле культурного и политического сближения русского и грузинского народов. Выдвигается положение о том, что большинство философских сочинений Баумайстера А. Багратиони перевел на грузинский язык с помощью определенной группы сотрудников (специалистов латинского и русского языков) двукратно — с латинского на русский, а с русского на грузинский язык.

### ლიტერატურა

1. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, თბილისი, 1972, (რ. ბარამიძის გამოცემა).
2. ანტონ პირველი, ქართული ღრამატიკა, თბილისი, 1885.
3. ქვეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1960.
4. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, S—251.
5. როგავა ა., სახალხო განათლება ერეკლე მეორის ხანის ქართლ-კახეთში და ანტონ პირველი, თბილისი, 1950.
6. Цагарели А. А. Сведения о памятниках грузинской письменности, т. I, вып. II, СПб, 1894.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

### მურალ ზონია

## შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და ცვლა, როგორც ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების ფაქტორები

ახალი ადამიანის ჩამოყალიბება კომუნისტური საზოგადოებრივი ფორმაციის უმძლესი ფაზის — საკუთრივ კომუნიზმის მთავარი მიზანია: მარქსიზმ-ლენინიზმი ადამიანს განიხილავს, როგორც თვითმიზანს.

ახალი ადამიანის ცნება შეიძლება გავიგოთ მრავალი მნიშვნელობით: ახალი ადამიანი, როგორც საზოგადოების ნებისმიერი განსაზღვრული პერიოდის ადამიანი, განსხვავებით მანამდე არსებული საზოგადოების ადამიანისაგან, როგორც კომუნისტური საზოგადოებრივი ფორმაციის ადამიანი, როგორც კომუნისტური საზოგადოებრივი ფორმაციის პირველი ფაზის — სოციალიზმის ადამიანი და, ბოლოს, როგორც კომუნისტური საზოგადოებრივი ფორმაციის მეორე ფაზის — საკუთრივ კომუნიზმის ადამიანი. სტატიაში ლაპარაკი გვექნება ახალ ადამიანზე უკანასკნელი მნიშვნელობით.

ახალი ადამიანი ეს არის თავისუფალი ადამიანი, ანუ ადამიანი, რომლის „არსებობა“ შესაბამისობაშია მის „არსებთან“. ასეთი ვითარება ქმნის ახალი ადამიანის თავისებურებას, მის უნიკალობას განსხვავებით იმ ადამიანებისაგან, რომლებიც ისტორიულად წინ უსწრებდნენ ამ უკანასკნელს. საქმე ისაა, რომ აქამდე არსებული ადამიანი ან არსებითად გაუცხოებულია, ან ჭერ კიდევ შეიცავს გაუცხოებისეულ ელემენტებს.

ახალი ადამიანის თავისუფლება უფრო კონკრეტულად გულისხმობს მის ყოველმხრივობას, მთლიანობასა და ჰარმონიულობას. ეს ნიშნები აუცილებელი და საკმარისი ნიშნები უნდა იყოს ახალი ადამიანის ცნებისა.

ამგვარად, ახალი ადამიანი ყოველმხრივი, მთლიანი და ჰარმონიული ადამიანია, მაშინ როდესაც ძველი საზოგადოების ადამიანი ცალმხრივი, ან მრავალმხრივია, ნაწილობრივია არსებითად, ან არაარსებითად, დისჰარმონიულია არსებითად, ან არაარსებითად.

ადამიანის ყოველმხრივობის, მთლიანობისა და ჰარმონიულობის მოთხოვნა ნორმატიული მოთხოვნებია ადამიანის არსებობისა და განვითარების მიმართ. ადამიანი უნდა იყოს ყოველმხრივი, მთლიანი, ჰარმონიული, მაგრამ იგი ასეთი ყოველ საზოგადოებაში როდია. ადამიანის ყოველმხრივობა თუ ცალმხრივობა, მთლიანობა თუ ნაწილობრივობა, ჰარმონიულობა თუ დისჰარმონიულობა დამოკიდებულია სოციალურ სისტემაზე. მხოლოდ და მხოლოდ კომუნიზმი შექმნის ადამიანის ყოველმხრივობის, მთლიანობისა და ჰარმონიულობის სრულ შესაძლებლობას.

ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების ობიექტურ ფაქტორებს წარმოადგენს შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და შრომის ცვლა.

შრომა ეს არის ადამიანის საქმიანობის ისეთი მხარე, რომელშიც მიმდინარე ცვლილებები განმსაზღვრელია მისი საქმიანობის სხვა მხარეებისა. ამი-

ტომ ნათელი უნდა იყოს ამ ცვლილებების დიდი მნიშვნელობა ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების საქმეში.

ჩვენს წინაშე დგება შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებასა და ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებას შორის თანფარდობის საკითხი. გამოირიცხავს თუ გულისხმობს ეს ორი მოვლენა ერთმანეთს? ამ საკითხზე ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისი არსებობს.

ერთი თვალსაზრისის მომხრენი ფიქრობენ, რომ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება გამოირიცხავენ ერთმანეთს. კომუნისმის დროს ადგილი ექნება ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებას, მაგრამ შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებას არა. ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება შესაძლებელია საერთოდ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ლიკვიდაციის საფუძველზე. ამ თვალსაზრისს იზიარებენ ს. სტრუმილინი [29, გვ. 37—49], ვ. კორნიენკო [18, გვ. 256—261], ვ. ელმეევი [13, გვ. 25 და 29] და სხვები.

მეორე თვალსაზრისის მომხრენი მსჯელობენ შემდეგნაირად: შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება ერთმანეთს გულისხმობენ. კომუნისმის დროს ადგილი ექნება როგორც შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებას, ასევე ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებასაც. ეს უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების არსებობის საფუძველზე. შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება საერთოდ, კი არ მოისპობა, არამედ, პირიქით, სულ უფრო განვითარდება. მოისპობა ამ უკანასკნელის მხოლოდ გარკვეული ელემენტები, ხოლო სხვა მხარეები კი უფრო განვითარდება. ამგვარ ცვლილებათა საფუძველზე მოხდება სწორედ ყოველმხრივი ადამიანის ჩამოყალიბება. ამ თვალსაზრისს იზიარებს ავტორთა უმრავლესობა, კერძოდ, გ. გლუზერმანი [11, გვ. 41], ე. სტრუკოვი [27, გვ. 25], ვ. პოდმარკოვი [24, გვ. 8] და სხვები.

სანამ გავარკვევდეთ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების შიგნით მიმდინარე ცვლილებათა გავლენას ადამიანის ყოველმხრიობის ჩამოყალიბებაზე, ჭერ მოკლედ თვითონ შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებას შევხებით.

კ. მარქსი ერთგან შრომის დანაწილებას ახასიათებს როგორც თანაარსებულ შრომას, ანუ შრომის სხვადასხვა სახის თანაარსებობას [3, გვ. 320]. სხვაგან იგი მას უწინხილავს როგორც საწარმოო საქმიანობის ყველა განსაკუთრებული სახის ერთობლობას [1, გვ. 53]. არსებობს შრომის ბუნებრივი და საზოგადოებრივი დანაწილება. ეს უკანასკნელი ყოველთვის არ არსებულა, არამედ წარმოიშვა გარკვეულ ისტორიულ პირობებში. ამის თავდაპირველი გამოხატულება იყო ჭერ მეჭოგეობის, ხოლო შემდეგ კი ხელოსნობის გამოყოფა საზოგადოებისაგან. შრომის ბუნებრივი დანაწილება ისტორიულად თითქმის უცვლელია, იცვლება მხოლოდ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება. რათა გავარკვეოთ, კომუნისმის მშენებლობის პროცესში რა ცვლილებები მოხდება შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში, საჭიროა გადავხედოთ ამ უკანასკნელის ელემენტებს, მის სტრუქტურას.

შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება შეიძლება განვიხილოთ „პირიზონტალურ“ და „ვერტიკალურ“ ჭრილში [20, გვ. 61—63]. პირველ ჭრილში დაყოფის პრინციპად ავიღოთ შრომის პროცესის ძირითადი ელემენტები: თვით შრომა, შრომის იარაღი და შრომის საგანი. მაშინ ამათ შესაბამისად შეიძლება გამოვყოთ შრომის სოციალური, ტექნიკური და საგნობრივი დანა-

წილება [20, გვ. 62]. შრომის „პორიზონტალური“ საზოგადოებრივი დანაწილების მოცემული სახეები თავის მხრივ იყოფა სხვადასხვა ქვესახედ: შრომის სოციალური დანაწილება მოიცავს შრომის დანაწილებას ფიზიკურ და გონებრივ შრომას შორის, ქალაქსა და სოფელს შორის, კვალიფიციურსა და არაკვალიფიციურს შორის და სხვა; შრომის საგნობრივი დანაწილება მოიცავს შრომის ტერიტორიულ დანაწილებას, შრომის დარგობრივ დანაწილებასა და სხვა. და ბოლოს, შრომის ტექნიკური დანაწილება მოიცავს სელის, მანქანურს, ავტომატურსა და სხვა სახის შრომას.

„ვერტიკალურ“ კრილში შეიძლება გამოვყოთ შრომის ზოგადი, კერძო და ცალკეული დანაწილება, ასეთი დანაწილება ეკუთვნის ინგლისელ ეკონომისტ ფრ. სკარბეკს, რაც მიღებული აქვს კ. მარქსს „კაპიტალში“ [2, გვ. 446]. შრომის ამგვარი დანაწილება გულისხმობს შესაბამისად შრომის დანაწილებას სახალხო მეურნეობაში გვარებად, სახეებად და ქვესახეებად.

შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ამ ელემენტებთან კომუნიზმის მშენებლობის პროცესში ისპობა შრომის დანაწილება ფიზიკურ და გონებრივ მუშაეთა შორის, ქალაქსა და სოფელს შორის, არაკვალიფიციური შრომა, ხელის შრომა და სხვ. დანარჩენ მათგანში ხდება მხოლოდ გარკვეული ცვლილებანი.

ამიტომ სწორი არ უნდა იყოს ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც კომუნიზმის მშენებლობის პერიოდში ხდება საერთოდ შრომის ყოველგვარი საზოგადოებრივი დანაწილების მოხსნა, რაც ემყარება უკანასკნელის დაყვანას შრომის დამმონებელ დანაწილებაზე, რომელიც დამახასიათებელია ექსპლოატატორული საზოგადოებისათვის. მაგრამ გათვალისწინებული არაა ის, რომ შეიძლება იარსებოს შრომის გამათავისუფლებელმა საზოგადოებრივმა დანაწილებამ, რაც დამახასიათებელია სწორედ არაექსპლოატატორული საზოგადოებისათვის; თუ შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებას დავიყვანთ ადამიანის რაიმე საქმიანობისადმი ვიწრო პროფესიულ მიჯაჭვულობაზე, მაშინ ზემოაღნიშნული თვალსაზრისის მომხრეები დანაწილება აუცილებლობით არ გულისხმობდნენ მხოლოდ პროფესიაზე მიჯაჭვას. ვიწრო საქმიანობისადმი მიჯაჭვა ექსპლოატატორული საზოგადოების დამახასიათებელია, ხოლო შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება კი თავისთავად არც ყოველმხრივობის და არც ცალმხრივობის ფაქტორია. სხვადასხვა სოციალურ სისტემაში შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება სხვადასხვა შედეგს იწვევს. შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება ექსპლოატატორულ საზოგადოებაში იწვევს ადამიანის ცალმხრივობას, ნაწილობრივობას, არაექსპლოატატორულ საზოგადოებაში კი — ადამიანის ყოველმხრივობას, მთლიანობას.

შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება რომ შემდგომში მუდამ იქნება ამას ის აუცილებლობა განაპირობებს, რომ შრომა სულ უფრო კონკრეტული ხდება. შრომის სპეციალიზაცია და დიფერენციაცია სულ უფრო იზრდება და ეს დადებითი მოვლენაცაა. რაც უფრო წინ მიდის საზოგადოება, შრომის მით უფრო მეტი სახეობა გვექნება. საზოგადოების ისტორია შეიძლება განვიხილოთ როგორც შრომის მზარდი დიფერენციაციის პროცესი, რომელიც უსასრულოა.

ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება შეუძლებელია შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების გარეშე. პირიქით, პირველი გულისხმობს მეორეს.



მართლაცა, როგორ შეიძლება ადამიანის ყოველმხრივობაზე ვილაპარაკოთ, თუ ადგილი არ ექნება საქმიანობის სხვადასხვაობას?

შრომის საზოგადოებრივი დანაწილებასა და ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებას შორის აუცილებელ კავშირზე ნ. გ. ჩერნიშევსკიცი მიუთითებდა. მისი აზრით, შრომის დანაწილება აუცილებელია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს იმის აუცილებლობა, რომ ინდივიდი მთელი ცხოვრების მანძილზე ნაწილობრივ ოპერაციას ასრულებდეს. პირიქით, შრომის დანაწილებას მივყავართ ადამიანის საქმიანობის გამრავალფეროვნებამდე, — ასკენის ნ. გ. ჩერნიშევსკი [31, გვ. 266—268].

მაშასადამე, შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების აუცილებელი საფუძველია. მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს ყოველმხრივი ადამიანის ჩამოყალიბება კომუნისმის მშენებლობის პერიოდში, როდესაც შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება უმალეს წერტილს აღწევს? კერძოდ, რას გულისხმობს ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება? ვ. ი. ლენინის მიხედვით, ყოველმხრივი ადამიანი იაეთი ადამიანია, რომელსაც ყველაფერის გაკეთება ეცოდინება [6, გვ. 42]. გულისხმობს თუ არა ეს საზოგადოების მთელი საქმიანობის ინდივიდის მიერ ათვისებას? თუ არა, მაშინ როგორია ის „მხარეები“ ადამიანის საქმიანობისა, რომელთა მაქსიმალურ განვითარებაზედაც ჩვენ ვლაპარაკობთ? არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომელი სჯობია, ადამიანმა ზოგიერთი რამ იცოდეს ყველაფრის შესახებ, თუ ყველაფერი ზოგიერთი რამის შესახებ?

მარქსიზმის მიხედვით, მომავლის ადამიანს ეცოდინება ყველაფერი ზოგაერთ რამეზე და ზოგაერთი რამ ყველაფერზე. სწორედ ამგვარ ვითარებას გულისხმობს ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება.

ადამიანის ყოველმხრივობა არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტურად. ადამიანს არ ძალუძს გააკეთოს ყოველივე ის, რაც საზოგადოებას შეუძლია. ამიტომ, ბუნებრივია, ლაპარაკია ინდივიდის შესაძლებლობაზე. ადამიანს არ შეუძლია ყველა პროფესიისა და სპეციალობის ათვისება. ეს მის ძალებს აღემატება, მაგრამ შეუძლია საქმიანობა საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითად სფეროებში. ამ ძირითადი დარგებიდან ერთ-ერთის შიგნით იგი პროფესიულ საქმიანობას განახორციელებს, ხოლო პროფესიული საქმიანობის ფარგლებს გარეთ კი მონაწილეობას მიიღებს არაპროფესიულ დონეზე, ე. ი. ადამიანს კომუნისმის დროს ყველაფერი ეცოდინება თავისი პროფესიის შიგნით, ხოლო ზოგიერთი რამ თავისი პროფესიის გარეთ.

ყოველმხრივი ადამიანი ეს არის ფიზიკურად და გონებრივად განვითარებული ადამიანი, რომელიც ფუნქციონირებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთ ძირითად დარგებში, როგორებიცაა: მატერიალურ-საწარმოო, საზოგადოებრივ-მმართველობითი, მეცნიერულ-მსოფლმხედველობრივი, აღმზრდელი-ლობათი, ზნეობრივი, ესთეტიკური და ბიოლოგიური სფეროები, ცალმხრივი ადამიანი კი ეს არის ადამიანი, მიჯაჭვული ერთ რაიმე „ვიწრო“ საქმიანობას.

საზოგადოების განვითარება მიმართულია ადამიანის განვითარების ცალმხრივობიდან მრავალმხრივობის გზით ყოველმხრივობისაკენ. ამის საფუძველი იყო სწორედ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების განვითარების თავისებურება სხვადასხვა სოციალურ სისტემაში.

შრომის საზოგადოებრივი დანაწილებისა და მასთან მიმართებაში ადამიანის განვითარების ხასიათის გაგებაში გამოიკვეთა შემდეგი მიმართულებანი:

პირველი იცავს შრომის ისეთ დანაწილებას, როდესაც ინდივიდი მხოლოდ ერთ რაიმე საქმიანობას ეწევა, მეორე კი შრომის ისეთ დანაწილებას, როდესაც ადამიანი მხოლოდ ერთ რომელიმე საქმიანობას კი არაა მიჯაჭვული, არამედ საქმიანობას ცვლის.

ადამიანის განვითარების ცალმხრივობას იცავდნენ დემოკრიტე, პლატონი, ქსენოფონტი, არისტოტელე, ვ. პეტე, ე. დიურინგი და მრავალი სხვა. ისინი იდეალიზაციას უწევდნენ შრომის დამომნებელ დანაწილებას.

თავის დროზე პრუდონი ბრალს სდებდა ეკონომისტებს იმაში, რომ ისინი თაოქოსდა შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების დადებით მხარეს გაცილებით მეტ ყურადღებას აქცევდნენ, ვიდრე უარყოფითს. მარქსი უარყოფს ამ აზრს და ასახელებს იმათ, ვინც აღნიშნავდნენ შრომის ანტაგონისტური საზოგადოებრივი დანაწილების უარყოფით მხარეს. არანორმალურად თვლიდნენ ასეთ დანაწილებას ადამიანის განვითარებისათვის. ასეთუხად მას დასახელებული ჰყავს ა. ფერგიუსონი, ვ. ლემონტე, ა. სმიტი, ე. სეი, ე. სიმონდ დე სიმონდი და სხვ. თანამედროვეთაგან აღვნიშნავთ, მაგალითად, ა. შუაიცერს, რომლის თანახმადაც, ვიწრო სპეციალიზაციის საფრთხე ადამიანისათვის სულ უფრო საშიშ ხასიათს იღებს [32, გვ. 43—44].

ადამიანის ყოველმხრივობის იდეა პირველად წამოაყენეს უტოპისტმა სოციალისტებმა თ. მორმა, ტ. კამპანელამ, ა. სენ-სიმონმა, რ. ოუენმა, შ. ფურიემ და სხვებმა და მოგვცეს როგორც არსებული შრომის დანაწილების კრიტიკა, ასევე ყოველმხრივი ადამიანის ცხოვრების უტოპიური სურათები.

მარქსიზმ-ლენინიზმის თანახმად, ახალი ადამიანის, როგორც ყოველმხრივი ადამიანის, ჩამოყალიბება მოჰყვება გარკვეულ ცვლილებებს შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში.

კომუნისტების მშენებლობის პერიოდში ისობა არსებითი განსხვავება ფიზიკურ და გონებრივ შრომას შორის. ადამიანს გააჩნია როგორც გონებრივი, ასევე ფიზიკური შრომის უნარი, მაგრამ ანტაგონისტურ სოციალურ სისტემაში ხდება ისე, რომ ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან. ადამიანთა ერთი ჯგუფი ხდება უპირატესად ფიზიკური, ხოლო ადამიანთა მეორე ჯგუფი უპირატესად გონებრივი შრომის მუშაკი. ადამიანი, განვითარებული ან მხოლოდ ფიზიკურად, ან მხოლოდ გონებრივად ცალმხრივი, ნაწილობრივი ადამიანია. ამიტომ ისახი, ვინც იცავენ ფიზიკურ და გონებრივ შრომას შორის გათიშულობის ნორმალურობას, ობიექტურად ადამიანის ყოველმხრივ განვითარებასაც უარყოფენ. მაგალითად, ფრანგი უტოპისტის დ. ვერასის აზრით, ერთნი დაბადებიდანვე მოწოდებულნი არიან ფიზიკური შრომისათვის, მეორენი — გონებრივი შრომისათვის [10, გვ. 293].

სინამდვილეში ასეთი დაყოფა ისტორიულია. სოციალიზმი პირველად ხსნის დაპირისპირებას გონებრივ და ფიზიკურ შრომას შორის. მაგრამ აქ ჯერ კიდევ რჩება არსებითი განსხვავება მათ შორის. კომუნისტების მშენებლობის პერიოდში მიმდინარეობს ამ განსხვავებათა ლიკვიდაცია როგორც ფიზიკური შრომის გონებრივი შრომის მზარდი ელემენტებით, ასევე ფიზიკური შრომის მზარდი ელემენტებით გონებრივი შრომის გამდიდრების გზით. უფრო კონკრეტულად ფიზიკური და გონებრივი შრომის სტრუქტურაში შემდეგი ცვლილებები ხდება: თუ ფიზიკურ და გონებრივ შრომას დავყოფთ ცალკე მსუბუქ და მძიმე შრომად, მაშინ ამათგან მოხდება მხოლოდ მძიმე

ფიზიკური თუ ზონებრივი შრომის ლიკვიდაცია; თუ ფიზიკურ და გონებრივ შრომას დაეყოფთ შემოქმედებით და არაშემოქმედებით შრომად, მაშინ ამათგან მოხდება მხოლოდ არაშემოქმედებითი ფიზიკური თუ გონებრივი შრომის ლიკვიდაცია, თუ ფიზიკურ და გონებრივ შრომას დაეყოფთ კვალიფიციურ და არაკვალიფიციურ შრომად, მაშინ ამათგან მოხდება მხოლოდ არაკვალიფიციური ფიზიკური თუ გონებრივი შრომის ლიკვიდაცია.

ამგვარად, ფიზიკური და გონებრივი შრომა ახალი ადამიანის საქმიანობაში გაერთიანდება. ამიტომ არასწორია თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც თითქოსდა მომავალში ფიზიკური შრომა საჭირო აღარ იქნება. მაგალითად ინგლისელი უტოპისტის უ. გოდვინის აზრით, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება მომავალში მიგვიყვანს ფიზიკური შრომის საჭიროების საბოლოო გაქრობამდე [12, გვ. 121]. ასეთი თვალსაზრისი ობიექტურად აკანონებს ადამიანის ცალმხრივი განვითარების ნორმალურობას.

კომუნისტის მშენებლობის პერიოდში მოხდება ქალაქსა და სოფელს შორის არსებით განსხვავებათა ლიკვიდაცია. ექსპლუატატორულ საზოგადოებაში ადგილი აქვს დაპირისპირებას. ხოლო სოციალიზმის დროს კი — ჯერ კიდევ არსებით განსხვავებას მათ შორის. არსებით განსხვავებათა მოსპობას ქალაქსა და სოფელს შორის, სამრეწველო და სასოფლო შრომას შორის ის შედეგი მოჰყვება ადამიანისათვის, რომ ადგილი აღარ ექნება სოფლისა და ქალაქის მცხოვრებლებს შორის არსებით განსხვავებასაც. მათი ცხოვრების პირობების გარკვეული ნიველირება მიგვიყვანს იქამდე, რომ მომავლის ადამიანს შესაძლებლობა ექნება როგორც სოფლის, ასევე ქალაქის სიკეთებით სარგებლობისა. კომუნისტის დროს ერთი და იგივე ადამიანებს შეეძლებათ საქმიანობა როგორც მიწათმოქმედებაში, ასევე მრეწველობაში, ნაცვლად იმისა, რომ მიეცეთ ეს დარგები საქმიანობისათვის ორ სხვადასხვა კლასს [5, გვ. 108—109].

ასეთია შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში მიმდინარე ცვლილებების გავლენა ადამიანის ბედზე, რაც უკანასკნელის ყოველმხრივ განვითარებაში ჰპოვებს გამოხატულებას.

ახალი ადამიანის ჩამოყალიბება შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში მიმდინარე ცვლილებების გარდა ემყარება აგრეთვე შრომის ცვლაში მიმდინარე ცვლილებებსაც. შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება და შრომის ცვლა ერთმანეთთან კავშირშია. ამიტომ ჩვენ შევეხებით შრომის ცვლის კანონში მიმდინარე ცვლილებების გავლენის საკითხსაც ახალი ადამიანის ჩამოყალიბებაზე.

შრომის ცვლა ეს არის ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი აუცილებელი ობიექტური ფაქტორი. ყოველმხრივი ადამიანი ეს არის საქმიანობის მცვლელი ადამიანი. ადამიანი, რომელიც არ ცვლის საქმიანობას ცალმხრივია. კ. მარქსი კომუნისტურ ადამიანს ახასიათებს როგორც სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფუნქციის შემსრულებელ ადამიანს [2, გვ. 617].

იმ დიდ მნიშვნელობაზე, რაც საქმიანობის ცვლას აქვს ადამიანის თავისუფალი განვითარებისათვის, მიუთითებდა რ. ოუენი. მისი აზრით, როდესაც ადამიანური მანქანის ერთი ნაწილი ვარჯიშობს, ხოლო სხვა კი არა, ის „ცალმხრივი“ ხდება, დეგრადაციას განიცდის და არასრულყოფილ ირაციონალურ ცხოველად იქცევა [23, გვ. 226].

ადამიანის შრომის გამრავალფეროვნებისათვის შესაბამისი პირობების შექმნის დიდ მნიშვნელობას აღნიშნავდა ა. ბებელიც. მისი აზრით, კომუნისტების მიზანია ამ პირობათა უზრუნველყოფა, რადგან შრომის გამრავალფეროვნებაზე არსებითად დამოკიდებულია ადამიანის ჰარმონიული განვითარება [8, გვ. 46—48].

ადამიანის განვითარება სოციალიზმამდე ცალმხრივ ხასიათს ატარებდა იმიტომ, რომ აქ შრომის ცვლას ადგილი არ ჰქონია. ა. სმიტი თავის დროზე აღნიშნავდა, რომ შრომის დანაწილების განვითარებასთან ერთად უმრავლესობის საქმიანობა დაიყვანება მარტივ ოპერაციათა სულ მცირე რიცხვზე, ხშირად კი ერთზე, ან ორზე. ადამიანს, რომლის მთელი ცხოვრება მიმდინარეობს ასეთ პირობებში არა აქვს შესაძლებლობა განავითაროს გონებრივი ძალებიც. ამიტომ იგი „ბრიყვი“ და „უვიცი“ ხდება [26, გვ. 303].

ადამიანის ბედზე საქმიანობის ცვლის გავლენის შესახებ სხვადასხვა თვალსაზრისი გამოიკვეთა. ერთნი უარყოფითად თვლიდნენ შრომის ცვლას, მეორენი კი, პირიქით, — დადებითად. შრომის ცვლას უარყოფითად თვლიდნენ პლატონი, არისტოტელე, ფ. ტეილორი და მრავალი სხვა. მაგალითად, ფ. ტეილორის აზრით, არსებობს სამუშაოს განსაკუთრებული სახეობა მუშის ყოველი განსაკუთრებული ტიპისათვის, ისევე როგორც არსებობს სამუშაოს გარკვეული კატეგორიები ცხენის სხვადასხვა კატეგორიისათვის [30, გვ. 129]. ამიტომ საქმიანობის ცვლას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს.

შრომის ცვლის იდეა წამოაყენეს უტოპისტებმა. ისინი აღნიშნავდნენ საქმიანობის ცვლის კეთილმოყვებულ გავლენას ადამიანის განვითარებაზე. რაც შეეხება მარქსიზმ-ლენინიზმს, იგი საქმიანობის ცვლას განიხილავს როგორც ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების საფუძველს.

საქმიანობის ცვლა, მრავალფეროვნება ეს არის ნორმატიული მოთხოვნა ადამიანის განვითარებისადმი. ადამიანი უნდა მონაწილეობდეს საქმიანობის სხვადასხვა სფეროში, მაგრამ ანტაგონისტურ საზოგადოებაში ჩვენ გვაქვს ამ მოთხოვნის საპირისპირო სურათი: ადამიანი მიჯაჭვულია საქმიანობის რომელიმე ერთსა და, თანაც, ძალზედ ვიწრო უბანს. კომუნისტური ათავისუფლებს ადამიანს ერთფეროვანი შრომისაგან. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი კომუნისტურ საზოგადოებას ახასიათებენ როგორც ისეთ საზოგადოებას, სადაც ადამიანი შეზღუდული კი არაა საქმიანობის განსაკუთრებული წრით, არამედ შეუძლია სრულყოფა ნებისმიერ დარგში. მას ექნება შესაძლებლობა იდეს ერთი აკეთოს, ხვალ კი — სხვა, დილით ინადიროს, შუადღის შემდეგ ითევზაოს, საღამოთი მესაქონლეობა გასწიოს, ვახშმის შემდეგ კრიტიკას მიჰყოს ხელი [4, გვ. 31].

შრომის ცვლის კანონის მოქმედება დაკავშირებულია მანქანური წარმოების წარმოშობასთან. მანამდე იგი ძალზე განუვითარებელი სახით არსებობდა. კ. მარქსი აღნიშნავდა, რომ მსხვილი მრეწველობა მუდამ გადატრიალებას ახდენს წარმოების ტექნიკურ ბაზისში და ამის საფუძველზე კი მუშათა ფუნქციებში. მსხვილი მრეწველობის ბუნება განაპირობებს მუშის შრომის ცვლას, ფუნქციათა ცვლას. მაგრამ მარქსის აზრით, მოთხოვნა ადამიანის მობილობისა, შრომის ცვლისა, მოთხოვნად რჩება, რადგან მსხვილი მრეწველობა კაპიტალისტური ფორმით ისევ აღადგენს შრომის ძველ დანაწილებას თავისი გაქვავებული სპეციალობით [2, გვ. 615]. კ. მარქსის მიხედვით, მხოლოდ კომუნისტურმა ქმნის ამ მოთხოვნის განხორციელების შესაძლებლობას.

კომუნისმის დროს შრომის ცვალებადობის შესახებ სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს:

ერთი ფიქრობენ, რომ კომუნისმის დროს შრომის ცვლას ადგილი ექნება, ოღონდ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ლიკვიდაციის ხარჯზე. ასეთ თვალსაზრისს იცავენ, მაგალითად, ვ. ელმეევი [14, გვ. 202], ვ. კორნიენკო [18, გვ. 73] და სხვ. აქ დგას ალტერნატივა: ან შრომის ცვალებადობა, ან შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება. ერთი გამორიცხავს მეორეს და პირიქით.

მეორენი შრომის ცვალებადობის აუცილებლობას კომუნისმის დროს საერთოდ უარყოფენ. შრომის ცვალებადობა, მათი აზრით, საერთოდ უარყოფითი მოვლენაა. ასეთ თვალსაზრისს იზიარებენ, მაგალითად, მ. სიდოროვი, ვ. ალიოხინი და სხვ.

მესამენი ფიქრობენ, რომ შრომის ცვალებადობაც და შრომის საზოგადოებრივი დანაწილებაც კომუნისმის დროს ერთმანეთის გვერდით და ერთდროულად იმოქმედებს. ისინი კი არ გამორიცხავენ, არამედ გულისხმობენ ერთმანეთს. ამგვარ თვალსაზრისს იცავს ავტორთა უმეტესობა, მაგალითად, ნ. ნოვოსელოვი [21, გვ. 51], ა. ომაროვი [22, გვ. 78] და სხვ.

კომუნისმის დროს შრომის ცვალებადობის არსებობის აღიარება შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების ლიკვიდაციის ბაზაზე სწორი არ უნდა იყოს, რადგან შრომის ცვალებადობა გულისხმობს სწორედ შრომის სხვადასხვა სახეობას შორის ცვალებადობას. შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება ეს აუცილებელი პირობაა შრომის ცვლისათვის. განა შეუძლებელი არ არის შრომის ცვალებადობა, თუ არ გვექნება შრომის სხვადასხვა სახეობა?

რაც შეეხება თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც კომუნისმის დროს შრომის ცვლას ადგილი აღარ ექნება, მის შიგნით გამოიყოფა ორი მიმართულება. ერთი შრომის ცვალებადობას უარყოფითად თვლის იმის საფუძველზე (მაგ., მ. სიდოროვი [25, გვ. 219]), რომ აიგეგვებენ შრომის ცვალებადობას შრომის დენადობასთან. მაგრამ სინამდვილეში შრომის ცვალებადობა სხვაა, შრომის დენადობა კი — სულ სხვა. პირველს ჩვენ ნორმალურ მოვლენად ვთვლით, მეორეს კი — არანორმალურად. პირველი სულ უფრო ვითარდება, მეორე კი სულ უფრო მცირდება. იგი დროებითი მოვლენაა. მეორენი ამ თვალსაზრისის მომხრეთაგან (მაგ., ვ. ალიოხინი [17, გვ. 135]) შრომის ცვალებადობას უარყოფითად აცხადებენ იმის საფუძველზე, რომ, მათი აზრით, კომუნისმის ადამიანი თავისუფლად აირჩევს პროფესიას და თანაც შემოქმედებითს. ასე რომ, შრომის ცვალებადობა საჭირო აღარ იქნება. მაგრამ განა ეს ეწინააღმდეგება კომუნისმის ადამიანის ყოველმხრივობის მოთხოვნას? ხომ შესაძლებელია და აუცილებელი კიდევ, რომ ახალმა ადამიანმა თავისუფლად აირჩიოს რაიმე პროფესია და ასევე თავისუფლად მონაწილეობა მიიღოს ცხოვრების სხვა სფეროებშიც.

კომუნისმის დროს იმოქმედებს როგორც შრომის ცვალებადობა, ასევე შრომის დანაწილებაც. შრომის ცვალებადობა გულისხმობს შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებას, ე. ი. შრომის სხვადასხვაობას, ხოლო ადამიანის ყოველმხრივი განვითარება კი შრომის ცვალებადობას. ამგვარად, შრომის საზოგადოებრივი დანაწილება აუცილებელი საფუძველია შრომის ცვალებადობისა, ეს უკანასკნელი კი — ადამიანის ყოველმხრივი განვითარებისა.

თუ როგორ იქნება ახალი ადამიანის შრომის ცვალებადობა, ამზეც სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს. ერთნი ფიქრობენ, რომ შრომის ცვალებადობა განხორციელდება ფართო პროფილის პროფესიის, ანდა მომიჯნავე სპეციალობათა ფარგლებს შორის [19, გვ. 134]. მეორენი ფიქრობენ, რომ შრომის ცვალებადობა დაიყვანება მხოლოდ სპეციალობათა ცვალებადობაზე ერთი პროფესიის ფარგლებში [28, გვ. 166]. უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე ზემოაღნიშნული თვალსაზრისი ძალზე ავიწროვებს შრომის ცვლის შესაძლებელ ფართო ფარგლებს.

უფრო ფართოდ წარმოადგენენ შრომის ცვლის მომავალ არეებს სხვა მკვლევარები. მაგალითად, მ. იშიმოვი შრომის ცვლის წამყვან და ყველაზე პერსპექტიულ ფორმად განიხილავს შრომის ცვლას მოცემული პროფესიის, ან მომიჯნავე პროფესიათა ფარგლებში არასაწარმოო საქმიანობის ადამიანისათვის საინტერესო სახეებთან შეხამებით [15, გვ. 24]. გ. ბორისოვის აზრით, შრომის ცვლა გულისხმობს სამუშაო დროში გარკვეული სამუშაოს შევსებას თავისუფალ დროში შემოქმედებითი საქმიანობის სხვადასხვა სახეებით [9, გვ. 17]. ეს ავტორები, როგორც ჩანს, არ ზღუდავენ შრომის ცვლას მარტო პროფესიის ფარგლებში შრომის ცვლით.

კიდევ უფრო ფართოდ განიხილავენ შრომის ცვალებადობას, მაგალითად, ა. კალინინი და კ. კალინინა. ისინი გამოყოფენ შემდეგ ფორმებს: საქმიანობის ცვლა ერთი სპეციალობისა და პროფესიის ფარგლებში, რამდენიმე პროფესიის დაუფლება; ფიზიკური და გონებრივი შრომის, საშემსრულებლო და სამმართველო ფუნქციების ცვლა. საწარმოო ფუნქციათა გვარების ცვლა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გონითი საქმიანობით [16, გვ. 146—147].

ამგვარად, შეიძლება შრომის ცვალებადობის მრავალი ფორმის გამოყოფა და თანაც სხვადასხვა ასპექტით. შრომის ცვლის ზემოთ გამოყოფილი ფორმები კომუნიზმის დროს იარსებებს, მაგრამ შესაძლებელია ეს ფორმები არ ამოწურავდნენ ახალი ადამიანის შრომის ცვლის ყოველ მხარეს, რადგან შეიძლება არსებობდეს შრომის როგორც მრავალმხრივი, ასევე ყოველმხრივი ცვალებადობაც. შრომის ცვალებადობა კომუნიზმის დროს მაქსიმალურად შესაძლებელ სფეროებს მიწვდება. ახალი ადამიანის ყოველმხრივი ფუნქციების შესაბამისად შრომის ყოველმხრივი ცვალებადობა შეიძლება გავიგოთ როგორც საქმიანობის ცვლა საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალურ-საწარმოო, საზოგადოებრივ-მმართველობით, აღმზრდელით, მეცნიერულ-მსოფლმხედველობრივ, ზნეობრივ, ესთეტიკურსა და ბიოლოგიურ სფეროებს შორის.

კომუნიზმის მშენებლობის პროცესში წარმოიშვა შრომის ცვალებადობის ისეთი კონკრეტული ფორმები, როგორებიცაა: პროფესიათა კომბინირება, საწარმოო პროფილის გაფართოება, რაციონალიზატორობა და გამომგონებლობა, საზოგადოებრივ ფუნქციათა ცვლა არასაწარმოო სფეროში [7, გვ. 181—200] და მრავალი სხვა. მომავალში სულ უფრო ახალი ფორმები გამოვლინდება. კომუნიზმის მშენებლობის პერიოდში შრომის ცვალებადობაში მიმდინარე ცვლილებათა უმნიშვნელოვანეს ტექნიკურ საფუძველს წარმოადგენს წარმოების ავტომატიზაცია და სოფლის მეურნეობის კომპლექსური მექანიზაცია. ავტომატიზაცია მწარმოებელს ათავისუფლებს ძანქანის უშუალო მართვისაგან, მას მხოლოდ კონტროლისა და ზედამხედველობის ფუნქცია ეკისრება. ამას კი მიეყვარათ იმის შესაძლებლობამდე, რომ ადამიან-

ნი გასცილდეს ფიზიკური შრომის ფარგლებს და მიიღოს გონებრივი განვითარებაც, შეათავსოს ერთმანეთთან საქმიანობის სხვადასხვა სფერო.

ამგვარად, ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს კომუნისმის მშენებლობის პერიოდში შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებასა და ცვლაში მიმდინარე ცვლილებები. ეს ორი ფაქტორი ყოველმხრივი ადამიანის ორ ძირითად ნიშანს აყალიბებს: ფიზიკური და გონებრივი საქმიანობის ურთიერთშერწყმასა და საქმიანობის ცვლას. ფიზიკური და გონებრივი საქმიანობის ეს გაერთიანება არ წარმოადგენს საქმიანობის ცვლას. საქმიანობის ცვლა გულისხმობს ერთი საქმიანობის შეცვლას სხვა საქმიანობით, მაშინ როდესაც პირველი გულისხმობს როგორც ფიზიკურ, ასევე გონებრივ საქმიანობას ერთდროულად. ყოველმხრივი ადამიანის ნებისმიერი საქმიანობა ერთდროულად იქნება ფიზიკურიც და გონებრივიც და არა ცალკე ფიზიკური, ან ცალკე გონებრივი. ამიტომ კომუნისმის დროს საქმიანობის ცვლას ფიზიკურსა და გონებრივ საქმიანობას შორის აზრი არ ექნება. მართლაცდა, როგორ შეიძლება ვილაპარაკოთ ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ საქმიანობას შორის ცვლებადობაზე, თუ მათ შორის გათიშულობა აღარ იქნება, როდესაც, პირიქით, ფიზიკური და გონებრივი საქმიანობა იქნება ინდივიდის ნებისმიერი მოქმედების ორი ერთდროული მხარე?

ასეთია ყოველმხრივი ადამიანის ცნების ორ ზემოაღნიშნულ ნიშანს შორის განსხვავება.

#### М. Б. ШОНИЯ

### ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ И ПЕРЕМЕНА ТРУДА КАК ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА

#### Резюме

В работе дается анализ воздействия общественного разделения труда и его перемены на формирование нового человека. Изменения, происходящие в процессе строительства коммунизма как в общественном разделении, так и в перемене труда, являются необходимыми условиями формирования всестороннего человека.

Всесторонность человека подразумевает в себе два основных признака: соединение физического и умственного труда и перемену деятельности каждым человеческим индивидом. Первый признак формируется на основе изменений в общественном разделении труда, а изменения эти состоят в ликвидации существенных различий между физическим и умственным трудом, между городом и деревней и т. д. Второй признак формируется на основе изменений в законе перемены труда, которые состоят в ликвидации привязанности индивида к узкой сфере деятельности и введении многообразия, т. е. смены деятельности. Оба признака всестороннего человека связаны между собой, что объясняется необходимой связью между общественным разделением труда и переменной деятельности при коммунизме.

## ლიტერატურა

1. მარქსი კ. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის. თბ., 1953.
2. მარქსი კ. კაპიტალი. ტ. 1, თბ., 1954.
3. მარქსი კ. ზედმეტი ღირებულების თეორიები ( „კაპიტალი“, ტ. IV), ნაწ. III. თბ., 1975.
4. მარქსი კ. და ენგელსი ფ. ფორიერაბი. მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირებულობა ( „გერმანული იდეოლოგიის“ I თავი). — კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. რჩ. ნაწ. სამ ტომად, ტ. 1, თბ., 1975.
5. ენგელსი ფ. კომუნისმის პრინციპები.—კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. რჩ. ნაწ. სამ ტომად. თბ., 1975.
6. ლენინი ვ. ი. „მემარცხენეობის“ საყმაწვილო სენი კომუნისმი. — თბზ., ტ. 31.
7. ლუტიძე ბ. შრომა და აღმზიანი. თბ., 1968.
8. Бебель А. Будущее общество. М., 1959.
9. Борисов. Г. Превращение труда в первую жизненную потребность. Автореферат диссертаций. Л., 1959.
10. Верас Д. История Севарамбов. М., 1956.
11. Глезерман Г. С. Коммунизм и труд. М., 1961.
12. Годвин В. О собственности. М., 1958.
13. Ельмеев В. И. Всестороннее развитие личности предполагает уничтожение разделения труда между людьми. — «ВФ», 1962, № 10.
14. Ельмеев В. И. Коммунизм о развитии человека как производительной силы общества. М., 1964.
15. Ишимов М. В. Перемена труда и ее роль во всестороннем развитии работников промышленного производства. В сб.: Строительство коммунизма и формирование нового человека. Свердловск, 1966.
16. Калинин А. И., Калинина К. В. Перемена труда и развитие личности. Основные формы проявления закона перемены труда в условиях развитого социализма. В сб.: Техника, труд и личность в условиях развитого социализма. Чебоксары, 1974.
17. К дискуссии о разделении труда и всестороннем развитии личности.—«ВФ», 1964, № 6.
18. Корниенко В. П. Общественное разделение труда в период перехода к коммунизму. М., 1963.
19. Кузнецов А. Д. Трудовые ресурсы СССР и их использование. (К вопросу экономической мощи страны). М., 1960.
20. Кузнецова Т. В. Физический труд в системе общественного разделения труда и влияние его развития на формирование личности. В. сб.: Проблемы коммунистического воспитания и идеологической борьбы. М., 1976.
21. Новоселов Н. С. Разделение труда при коммунизме не исключает возможности перемены труда и всестороннего развития личности.—«ВФ», 1963, № 3.
22. Омаров А. М. Техника и человек. М., 1965.
23. Педагогические идеи Роберта Оуэна. М., 1940.
24. Подмарков В. Г. Разделение труда и прогресс личности. Л., 1965.
25. Сидоров М. И. На ложных позициях. —«ВФ», 1952, № 3.
26. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов, т. 2. М., 1935.
27. Струков Э. В. Всестороннее развитие личности. М., 1965.
28. Струков Э. В. Исчезнувшие и новые профессии. М., 1966.
29. Струмилини С. Г. Коммунизм и разделение труда.—«ВФ». 1963, № 3.
30. Тейлор Ф. Тейлор о тейлоризме. Сб., Л.—М., 1931.
31. Чернышевский Н. Г. Основы политической экономии Дж. Ст. Милля. — Избр. экономич. произв., т. 3, ч. I, М., 1948.
32. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა





### პაპა გომოგაბრიშვილი

## რელიგიის პრობლემას სიკვლავრიზმულ საზოგადოებაში

მას შემდეგ, რაც ადამიანმა „ენა აიღვა“ და კულტურის შემოქმედის სახელი დაიმკვიდრა, ხშირად მის მიერვე რეფლექსიის საგნად ქცეულა საკუთარი ყოფიერების აზრის გარკვევა, საკაცობრიო მომავლის ბედის განსჯა. იმის კვალობაზე, რომ ვითარდებოდა კაცობრიული ცივილიზაცია და კულტურა, იხვეწებოდა რეფლექსიის ობიექტიც და პრობლემაზე პასუხებიც. ჩვენს დრომდე უკვე მოასწრეს არსებითად ამოეწურათ პასუხთა შესაძლებლობა: 1. ერთნი კაცობრიობის მომავალს „ვარდისფრად“ ხატავდნენ და ცხოვრება-ისტორიას აზრი ამით ეძლეოდა—ყველაფერი კარგი წინაა და ღირს ამისათვის იცხოვრო და იბრძოლო. ასეთი ოპტიმიზმი ყოველთვის გულბრწყვილო როდი იყო — მას ხშირად საკმაოდ დამაჭერებლადაც ასაბუთებდნენ; 2. მეორეთა მიხედვით ადამიანთა ცივილიზაციები (და კულტურები) ციკლური ბუნებისანი არიან, გარკვეული პერიოდული კატასტროფების შემდეგ კვლავ იმეორებენ ერთიმეორეს და ვინ იცის მერამდენედ. რალაც საბუთები ამ თეორიის წარმომადგენლებსაც მოეპოვებათ, მაგრამ შედეგი მაინც უკიდურესი პესიმიზმია — თუ პროგრესს არა აქვს ადგილი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, მაშინ აზრი ეყარება კულტურა-ცივილიზაციების განმეორების შესაძლებლობას. თუ განმეორება მაინც აუცილებლად ჩანს, მაშინ მას უნდა მოეძებნოს რაიმე გამართლება. თუ ამას ვერ ახერხებენ, მაშინ პესიმიზმი გარდუვალაია; 3. მესამენი იმასაც ამბობენ: რატომ უნდა გვაინებდესო სკეპსისი? თუ იგი ჩენი ხვედრია, უნდა მივიღოთ კიდევ და ვირწმუნოთო. დასაბამიდან დღემდე საკაცობრიო ცივილიზაციასა და კულტურას თან დაჰყვა სიმპტომები, რომელიც მათ გარდუვალ დაღუპვაზე მიანიშნებს. ვინც ბოლომდე თვალნათლივ გაიაზრებს ამ გარდუვალობას, მისთვის ისე მომავდინებელი აღარ იქნება ჩენი ისტორიის უაზროდ გამოცხადება; 4. საბედნიეროდ ისტორიას არ გამოლევია ისეთი გულშემამტკიერები და გამგებნიც, ვინც ისტორია გაიაზრა, როგორც ჭეშმარიტი პროგრესი თანამგზავრი კოლიზიების მიუხედავად. ადამიანთა შემართება საბოლოოდ ძლევს ყოველგვარ „ძნელბედობას“ და პერსპექტივაც ნათელია — კაცობრიობის უკეთესი მომავალი. ასეთ თვალსაზრისს ოპტიმალური დასაბუთება მხოლოდ მარქსიზმ-ლენინიზმმა მოუძებნა.

და მაინც კაცობრიული კულტურის ბედ-იღბალი ისეთი ინტენსიური განსჯის საგანი არასოდეს ყოფილა, როგორც ჩვენ დროში. სხვადასხვა გარემოებებმა თითქოს მხოლოდ დღეს „შეადგეს სასწოროზე“ კაცობრიობის ბედი, მხოლოდ დღეისათვის მომწიფდაო ჭეშმარიტად ყოფნა-არყოფნის საკითხი, რის შედეგადაც სოკოსავით იმრავლა თეორიებმა, სადაც ისტორიის „მატირალიცა“ და „მსხნელიც“ ერთიმეორეშია ხშირად არეული.

დავიწყეთ თუნდაც იქიდან, რომ ახალი დროის განმანათლებლურმა ტრადიციამ ჰეგელთან ასეთი შეჯამება ჰპოვა — გამოცხადდა გონების ყოვლის-

შემძლეობა, რომლის წინაშეც ტრადიციული კერპები თუ ღმერთები უძლურნი აღმოჩნდნენ. თეორიულად „ღმერთის სიკვდილი“ ამით დასრულდა. ჰეგელმა უსაყვედურა თეოლოგებს აგნოსტიციზმის გამო. ჰეგელისათვის აგნოსტიციზმი უკვე სკეპტიციზმია. ამაში მას თეოლოგები მაშინ არ დაეთანხმნენ, ვინაიდან მათთვის კვლავ ძალაში იყო „პირველი ჭეშმარიტების“ ძალა, რომელიც მხოლოდ რწმენით ეხსნებოდა ადამიანს. დროთა მსვლელობამ შემდგომ დაადასტურა, რომ განმანათლებლური ტრადიციის გაგრძელება მეცნიერებამ და ტექნიკამ იკისრეს და შედეგად მივიღეთ რელიგია-მეცნიერების კონფრონტაციის უკიდურესი დაძაბულობა. ჩვენი დროისათვის „ღმერთის სიკვდილი“ თეორიულ აუცილებლობიდან პრაქტიკულ შედეგად იქცა: არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა წრეებში, თვით რელიგიის მესვეურნიც სხვადასხვა კონგრესებზე თუ ყრილობებზე ადასტურებენ მრევლის კატასტროფულ კლებას. თუ კი ვინმე შემორჩა ეკლესიას ჯერ კიდევ, ისიც ფორმალურად იხდის ვალს, საქმით კი მთლიანად საერო მოღვაწეობითაა დაკავებული. ადამიანთა გულები დაიპყრო მეცნიერებისა და ტექნიკის არანახულმა მიღწევებმა, მეცნიერებამ და ტექნიკამ ჯერ შეავიწროვეს, ხოლო შემდეგ მთლიანად გამოდევნეს ღმერთი „ადამიანური ყოფის“ სფეროდან. ასეთი ვითარება დღეს გამოცხადებული საგანგაშოდ. „მოუთოკავი“ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი მიაქანებს კაცობრიობას უფსკრულისაკენ, ხსნა კი თვით მის ფარგლებში არ ჩანს. აქედან იწყება ხსნის შესაძლო გზების ძიება და თუ იგი ვერ მოიხაზა, კატასტროფა გარდღეველად ცხადდება. საგულისხმოა, რომ თეოლოგთა და რელიგიის მხაზურთა უმრავლესობა მაინც „მოულობს“ რაღაც გამოსავალს ამ შექმნილი ვითარებიდან. ჩვენთვის ამგვარი „ხსნა“ გაუგებარიცა და შეუძლებელიცაა, მაგრამ უკიდურესი სკეპსისის პირობებში, როდესაც საკაცობრიო კულტურის მონაპოვარს დალუპვით ემუქრებიან, ამგვარი ოპტიმიზმიც პოლიტიკურად მხარდასაჭერია.

პოლიტიკა პოლიტიკად, მაგრამ რელიგიის ნამდვილი ადგილი და მისი ბედი დღევანდელი სოციალური თუ კულტურული კონფრონტაციის პირობებში მაინც დასადგენ-გასარკვევია მარქსისტული პოზიციებიდან. ეს მით უმეტეს, თუ შესაძლო „სახსნელ“ ორბიტაში მოქცეულია სოციალისტური სამყაროც, რომელიც, თითქოს, თანამედროვე ცივილიზაციისა და კულტურის ყველა მანკიერ დაღს ატარებს. ასეთ ვითარებაში საჭიროა ყველაფერს გაეწიოს ანგარიში. არის პრობლემათა ერთი რიგი რომელიც თანამზღებია სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციისა და ატარებს გლობალურ ხასიათს. ეს პრობლემები მწვავედ დგას სოციალისტური საზოგადოების პირობებშიც, მაგრამ რიგი საჭირობოტო საკითხებისა გადაუჭრელად მოჩანს მხოლოდ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, მაშინ როდესაც მათ შედარებით ადვილად უნდა მოეგლოს სოციალიზმის პირობებში.

დღევანდელ პირობებში ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა შორის (ჩვენს სინამდვილეშიც) წარმატებით „მუშაობს“ ერთი ტერმინი, რომელიც საზოგადოების სექულარიზაციად, ან უბრალოდ სექულარიზაციად იწოდება. ბევრი რამ ჩვენს მიერ ზემოთ მინიშნებული კრიზისული ვითარებიდან უკავშირდება ამ ცნებას. ხშირად, საერთოდ შეიძლება „გამოტოვონ“ მეცნიერულ-ტექნიკური“ რევოლუცია და თანამედროვე კრიზისი რელიგიებში სექულარიზაციით დაიწყონ. ზოგჯერ „საჩოთიროდ“ სახსენებელი თანამედროვე კულტურა სექულარულ კულტურადაც იწოდება. ერთი სიტყვით, უმეტეს თეოლოგთა ხელ-

ში (ფილოსოფოსებთანაც) ეს ცნება „სალანძღავ“ ცნებადაა ქცეული, მას ბევრი რამ ბრალდება. მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ გამოუჩნდება მას ქომაგი თეოლოგთა შორის და ისიც იმ პირობით, რომ რელიგიამ თვით უნდა იკისროს ღრობებში სეკულარიზაცია, რათა ბოლოს საერო კულტურა კვლავ შემოაბრუნოს წმინდა ღირებულებებისაკენ.

რა იგულისხმებოდა და იგულისხმება სეკულარიზაციაში? უნდა ითქვას, რომ ამ ტერმინს არსებითი ცვლილება არ განუცდია. მასში ნაგულისხმევი შინაარსი დღესაც იმავე სახით მოიაზრება, ის კია მხოლოდ, რომ სეკულარიზაციის პროცესი ხანგრძლივი პერიოდით თარიღდება, ტერმინი მოცულობრივად იზრდება და დღეს თითქმის დასრულებული სახით წარმოიდგინება. სეკულარიზაცია ზოგადად ასე განისაზღვრება: რაიმეს გადასვლა სასულიერო, საეკლესიო გამგებლობიდან საერო, სამოქალაქო გამგებლობაში. ეს „რაიმე“ კი სხვადასხვა დროს, კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში სხვადასხვა სახელს ატარებს. პრინციპულად სწორ ამოსავლად უნდა მივიჩნიოთ დებულება, რომელიც კაცობრიობის ისტორიისათვის ადგენს გარკვეულ პერიოდს, როდესაც საზოგადოების საქმიანობის თითქმის ყველა უბანი რელიგიის გამგებლობაში იმყოფებოდა, თუ შეიძლება ითქვას, რელიგიურად წარმართებოდა. ამ დებულების სისწორეს ადგენენ არქეოლოგები, ეთნოგრაფები, ენათმეცნიერები და ისტორიკოსები; ბევრ დამადასტურებელ მასალას გვაწვდიან ანტიკური ხანის მითები, ებოური ნაწარმოებები. კაცობრიობის ისტორიის ის მონაკვეთი კი, როდესაც აღამიანებმა „მეცნიერულად აიღვეს ენა“, გაფილოსოფიანდნენ და მიაგნეს ერთ ღმერთს, ხომ საყოველთაოდ ცნობილია. ამ გარემოებამ კი შეიძლება შეგვეგუქვოს მეორე ამოსავალი დებულების კორექტულობაში — მხოლოდ რენესანსიდან იწყებაო სეკულარიზაცია. იმ სეკულარიზაციას, რომელსაც ამდენი რამ ედება ბრალად, მართლაც დასაბამი რენესანსის ეპოქამ დაუდო და უმადლეს დონეზე განმანათლებლობამ მოუძებნა გაგრძელება, მაგრამ, ვფიქრობთ, სეკულარიზაციის პროცესი რენესანსამდე იყო დაწყებული და მისი ძირები თვით წარმართობის ხანაშიც შეიძლება ვეძებოთ. ეს სხვათა შორის, თორემ ჩვენი საქმისათვის დღეს ამას უბრალოდ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს.

ვიდრე უშუალოდ განვიხილავდეთ სეკულარიზაციის პროცესის და მისი შედეგების თანამედროვე ინტერპერტაციებს, ერთი ამოსავალი დებულებაც უნდა მივიჩნიოთ ჭეშმარიტად. საქმე ეხება სეკულარიზაციის რეგიონალურ გავრცელებას. თეოლოგებაც და ფილოსოფოსებიც თითქმის შეთანხმებული არიან იმაში, რომ სეკულარიზაციას და მის შედეგებს განიცდიან მხოლოდ მეცნიერულ-ტექნიკურად განვითარებული ქვეყნები; ასეთ ქვეყნებად კი, ზოგიერთი გამოწვევის გარეშე, წარმოდგენილი არიან ქრისტიანიზირებული ქვეყნები. უფრო ზუსტად, სეკულარიზაციის პრობლემა დღეს ძირითადად გააზრებულია ქრისტიანობის პრობლემად. შეიძლება ეს დებულება არ იყოს ბოლომდე ჭეშმარიტად გამართული, მაგრამ ის გარემოება, რომ სეკულარიზაციამ დღეს თითქმის „ტრაგიკულ მდგომარეობამდე“ მიიყვანა დასავლეთი, ხოლო საკუთრივ ეს პროცესი ისე გარდუვალი ჩანს, რომ ისულ მალე მისი „მსხვერპლი“ შეიქმნება განვითარებული ქვეყნებიც, ამოსავლად მაინც ამ დებულების გარვისიანობაზე ლაპარაკობს. ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული სარწმუნოების არეალი დღეს ამ პრობლემის დაყენებისა და განხილვისათვის მეტ მასალას იძლევა.



პარვარდის უნივერსიტეტში სოციოლოგიის ცნობილი პროფესორი (პოსტინდუსტრიალიზმის კონცეფციის ავტორი) დანიელ ბელი ასე აყენებს საკითხს: რელიგიის უფლებამოსილება იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი უსწრებდა რა წინ ყოველგვარ იდეოლოგიას თუ სეკულარულ რწმენებს, წარმოადგენდა საშუალებას იმისათვის, რომ თავი მოეყარა ყოველივე „წმინდის საზრისის“ მქონეთათვის ერთ ადგილსამყოფელში. დიუკჰიმიც იმ აზრისა იყო, რომ რელიგია სწორედ ასეთი „საზოგადოებრივი ცნობიერებაა“. ჩვენ დროში კი, როცა თითქმის ყველა აღიარებს რელიგიის ავტორიტეტის დაცემას, ამ გარემოების ახსნას ეძიებენ ადამიანზე ზებუნებრივის გავლენის დაკარგვაში. ნამდვილად კი მიზეზი უფრო რეალური და ხელშეწყობილია. რელიგიას თავიდანვე ახასიათებდა ამქვეყნიური სინამდვილის ორად გაყოფის ტრადიცია. იყო ყოველ საგანში, დროში თუ პიროვნებაში რაღაც წმინდა (სულიერი) და რაღაც პროფანული. რელიგიის დაცემა უნდა აღიწეროს ასეთ ტერმინებში: მოხდა ისე, რომ უკიდურესად შეიზღუდა საკრალური სფერო, მოღუნდა ადამიანთა შორის მგრძნობიარე და აფექტური კავშირები, ე. ი. მოკვდა ღმერთი, ანუ დაირღვა სოციალური კავშირები და მოკვდა თვით საზოგადოებაც. სეკულარიზაციის წყალობით რელიგია თანდათან იქცა პიროვნულ საქმედ [6, გვ. 154].

ბელი შემდეგ განაგრძნობს: დასავლეთში რელიგიას (ქრისტიანულს — ვ. გ.) ორი ფუნქცია ჰქონდა — 1. ბრძოლა დემონურთან და 2. წარსულთან კავშირი. კულტურამ, როცა ის შეერწყა რელიგიას (იგულისხმება ქრისტიანული კულტურა, ყოველ შემთხვევაში სეკულარიზაციამდე) დაგმო აწყო წარსულის პოზიციიდან და მათ ერთიანობას უშეგება მხოლოდ ტრადიციების საფუძველზე. ამის საფუძველზე რელიგიამ ფაქტობრივად მოიცვა მთელი დასავლური კულტურა [6, გვ. 157]. განმანათლებლობამ და სეკულარიზაციამ ორიენტაციაში იმგვარი ძირეული ცვლილება მოახდინეს XIX საუკუნის შუა წლებში, რომ ფაქტობრივად დასავლურმა კულტურამ აქედან იბრუნა პირი დემონურისაკენ. ახალმა კვლევა-ძიებებმა (მეცნიერულმა თუ ესთეტიკურმა) მიაკვლიეს დემონურის სფეროში გარკვეული სახის შემოქმედებით შესაძლებლობებს, რაც ბოლოს მოდერნიზმის ფენომენით გამოიხატა. დემონურთან კულტურის ამ შეხვედრამ წარმოშვა შემდეგ „ესთეტიკურის ავტონომიის“ მოთხოვნაც. ყველაფერი შეიძლება იყოს გამოკვლეული, ყოველივე შეიძლება მოგვეცეს გამოცდილებაში, აქედან კი უარის თქმა წარსულზე, თანმიმდევრების გაწყვეტა. მოდერნიზმმა, როგორც კულტურულმა მოძრაობამ, დაამსჯერია რელიგიის უფლებები და გადახარა უკან საკრალურიდან პროფანულისაკენ. წინათ რელიგია როგორც იდეა ან ინსტიტუტი მთლიანად განსაზღვრავდა საზოგადოების ცხოვრებას, თანამედროვე პირობებში კი იგი უკიდურესობამდე შეიზღუდა, ხოლო მისი ფუნდამენტური ცნება — „გამოცხადება“, მოხსნილია რაციონალიზმით, „დემითილოგიზირებულია“ ისტორიაში. ეს პროცესი ორგვარად აღიწერება: 1. რელიგიის დაცემა ინდუსტრიალიზაციის ღონეზე ნიშნავს სეკულარიზაციას, ე. ი. ადამიანთა ერთობისათვის რელიგიის ავტორიტეტის და როლის დაცემას; 2. კულტურის ღონეზე კი ეს ნიშნავს უწმინდესი საწყისების მნიშვნელობის დამცირების ხარჯზე კულტურის პროფანისაციას. ადამიანის გონებაში საკრალური და პროფანული ყოველთვის განირჩეოდა [6, გვ. 158], მაგრამ დღევანდელ მოდერნისტულ კულტურაში აღარაფერია წმიდა, საკრალური. არ არსებობსო დღეს ტაბუ, რომლის დარღვევაც არ შეიძლებოდა

(იქვე). ამ მდგომარეობაში დარჩენა კი კაცობრიობას დიდი ხნით არ შეუძლია. ან საყოველთაო კატასტროფა, ან ახალი რეფორმაციის მოლოდინი. ბელი შესაძლებლად მიიჩნევს ასეთ რეფორმაციას, ანუ როგორც ის იტყვის „ძის მიერ მამასთან უშუალო მიმართების ძიებას“ ეკლესიის შუამდგომლობის გარეშე, რაც ახალი რელიგიის დაბადების მათუწყებელი იქნებაო. თვით ბელი არ იძლევა რაიმეგვარი რელიგიის რეკომენდაციას, იგი უბრალოდ ადასტურებს, რომ თუ ძველმა ვერ „გაუძლო“ ინდუსტრიალიზაციას და მოექცა ჩიხში სეკულარიზაციის შედეგად, გარდუვალად უნდა იჩინოს თავი ახალმა. ამას ლაპარაკობს სოციოლოგი კაცობრიობის ინტერესებიდან გამომდინარე.

... და მართლაც დაიწყო ახალი რელიგიური მედიტაციები, ხდება ან უკვე არსებულის მოდერნიზაცია, ან იქმნება სრულიად ახალი სექტები, უფრო ხშირად კი წერენ რელიგიის ახალ დანიშნულებაზე.

ერთ თავისებურ „ხსნაზე“ მოძღვრებას გვთავაზობს სტრასბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი (ამჟამად მუშაობს აშშ-ს სირაკუზის უნივერსიტეტში) გაბრიელ ვაპანიანი, ავტორი ე. წ. „უტოპიური თეოლოგიისა“. მისი მთავარი თეზა ასეთია: სეკულარიზაციის პროცესი არაა მხოლოდო ჭეშმარიტი რელიგიური რწმენისათვის. ეს პროცესი ემუქრება მხოლოდ ისეთ თეოლოგიურ მოძღვრებებს და სამონასტრო ორგანიზაციებს, რომლებმაც ვერ გაიგეს ადამიანის ნამდვილი ბუნება და ხასიათი, ვერ გაიგეს თანამედროვე ცივილიზაციის ბუნებაც, რომელიც მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით შემზადდა. დღევანდელ ადამიანს აღარ ემუქრება „ძველებური შეჭირვებანი“ — ვთქვათ, შიმშილი და სიცივე. ძველ თეოლოგიაში კი ადამიანთა ამგვარ მდგომარეობაზე იყო დასმული აქცენტი. როდესაც თანამედროვე ადამიანი მაქსიმალურად მიუახლოვდა მატერიალურ კეთილდღეობას, ამგვარი თეოლოგიური მოძღვრებები უკვე არადაამაჯრებლად გამოიყურება. უნდა მივხედეთ მხოლოდ ერთ რამეს: დღევანდელი მატერიალური სიუხვე თავისთავად „ძველ პრობლემას“ აკ ჭრის. თეოლოგიამ ამიტომ რადიკალურად უნდა შეიცვალოს რაკურსი — კარვ დგება პრობლემა იმის შესახებ, რომ მიუხედავად „სიუხვე-კეთილდღეობისა“ ადამიანის „მიწიერი თვითრეალიზაცია“ პრინციპულად შეუძლებელია. უნდა აღდგეს ისევ იმედი—სასუფეველის მოპოვება ესქატოლოგიური პერსპექტივით. ეს კი მოითხოვს თეოლოგიაში მოძველებულ დებულებათა გადასინჯვას. ჯერ ერთი, ამბობს ვაპანიანი, უნდა ვალიაროთ გადაჭრით, რომ ტექნიკური რევოლუცია კი არ უარყოფს ადამიანს, არამედ ამზადებს ახალ ნიადაგს რწმენის ვაცხოველებისათვის, ეკლესიის გარდასაქმნელად და შესატყვისი „უტოპიური თეოლოგიის“ შესაქმნელად. რელიგიები ახალი კულტურის პირობებში კი არ კვდებიან, პირიქით, რელიგიური იმპრიტი, რომელიც ყოველგვარ ცივილიზაციას ახასიათებდა, გადაიზრდება უბრალოდ მითიდან ტექნიკაში, ანუ იცვლის „დემონიზაციას“. სწორედ ასეთი ტექნიკური სამყაროს რელიგია იქნის უტოპიის ხასიათს [15, გვ. 3].

ქრისტიანობა თავის დროზე ნამდვილად იყო კულტურული რევოლუცია, მაგრამ ახლა მომწიფდა ვითარება ახალი რევოლუციისათვის, რომელიც ასევე კულტურული იქნება. უნდა კარდინალურად გარდაიქმნას ეკლესია. ეს გარდაქმნა დაეყრდნობა ასეთ წანამძღვრებს: „ხსნა არ არსებობს ამ ქვეყნის გარეთ, მაგრამ იგი არ არსებობს არც ამ ქვეყნის შიგნით, ვინაიდან ეს ქვეყანა ამოუძირკველად ცოცხელია და ბოლოვადი. აქედან: უნდა ვალიაროთ ღმერთის ჩვენთან თანადგომა, რის შედეგადაც გავრძელებდა პროცესი როგორც სამ-

ყაროს, ისე თვით ადამიანის ქმნადობისა. ეს „ღმერთი სამუშაო“ კი უნდა მიმდინარეობდეს განსაკუთრებულ, არასაერო ფარგლებში. ეს იქნება სხვა სამყარო, რომელიც დაადგენს ჩვენი სამყაროს ესქატოლოგიურ საზღვრებს. ღმერთი თავისთავად სქოლასტიკური პრობლემა და საკმაოდ სახელგატეხილიც. დღეისათვის მთავარია ვიცოდეთ რას წარმოადგენს იგი ადამიანებისათვის. ჭერჭერობით ასეთი ღმერთი ადამიანებს გაეცხადა ქრისტეს სახით, რომელსაც კი არ დავუხსნივართ, არამედ გვიჩვენა გზა ხსნისა.

ამის შემდეგ ვაპანიანი შეგვახსენებს, რომ „ღმერთის სიკვდილი“, რომელმაც ამდენი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა წრეებში, ჩვენი დროის კულტურული მოვლენაა და მან ბევრი რამ გვასწავლა, გვასწავლა სახელდობრ ის, რომ თურმე ღმერთის ტრანსცენდენტულობა სამყაროს გარეთ დგომას როდი ნიშნავდა (ეს ბევრს ასე ეგონაო). ნამდვილად ამაში უნდა ეგულისხმათ მისი (ღმერთის) „განკაცება“. ღმერთი არ უნდა გავაძიეთ ამ სამყაროდან. როცა ვლაპარაკობთ, რომ ღმერთი განაგებს სამყაროს, ამაში არ უნდა ვიგულისხმობთ სხვა რაღაც სამყარო; ეს იგივე ჩვენი სამყაროა, მხოლოდ ღმერთისთვის „მისი სხვა“. ეს „სხვა“ ამავე დროს, არაა არც ბუნება და არც ისტორია. ვინც „ხსნაში“ გულისხმობს მეტაფიზიკურად გაგებულ მომავალ სასუფეველს (დროში მომავალს), იგი ცდება. ეს შეცდომა კი იმ ასკეტიზმის შედეგია, რომლის მიხედვითაც გაჭირვებულ ცხოვრებას შეცვლას სიუხვე და სიმდიდრე. ღვთის სასუფეველი კი უნდა მოიაზრებოდეს დროის გარეშე, „ისტორიის დასრულების“ შემდეგ, ე. ი. როგორც სხვა სამყარო [15, გვ. 18].

შეცდომა, რომელიც მოსდიოდათ თვით თეოლოგებსაც კი, ხშირად მომდინარეობდა რელიგიისა და იდეოლოგიის აღრევიდან. არის მათ შორის რაღაც საერთო, მაგრამ იდეოლოგია (ყოველგვარი, — ვ. გ.) თავისი არსებით ფუნქციონირებს აპოკალიპტიკურად და ორიენტირებულია დროულ მომავალზე. რელიგიის უბირატესობა იდეოლოგიაზე იმაშია, რომ იგი ესქატოლოგიურია და ორიენტირებულია არა დროულად შესაძლო „სამოთხეზე“ არამედ საფუძველზე. ეს კი სრულიად „ახალი ყოფიერება“ და იგი არ გამოიყენება არც ბუნებიდან და არც ისტორიიდან. იდეოლოგია სწორედ ამ უკანასკნელთა ეფუძნება. იდეოლოგიური პროგრამები (იგულისხმება უკლასო საზოგადოების მქადაგებელი იდეოლოგიაც — ვ. გ.) თუ როგორღაც „ხედავენ მომავალს“, ეს მომავალი მაინც ამქვეყნიური „სხვა მდგომარეობაა“, რელიგიურ უტოპიას კი ამოძრავებს პრინციპულად სხვა სამყარო, „ახალი ყოფიერება“, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ მიიღება ბუნებიდან თუ საზოგადოებიდან. აქ იქნეს თავს ერთი სიძნელე: ადამიანის და კაცობრიობის გარეშე არ არსებობს არც მეცნიერება და არც ტექნიკა, მაგრამ ადამიანის გარეშე არ არსებობს არც უტოპია. სიძნელეს თავს დავალწევთ იმით, რომ უტოპიაც უნდა წარმოადგეს სპეციალურ ადამიანურ ტექნოლოგიად, მაგრამ ამ უტოპიის პირობად დაარჩება კლავ ლეთაებრივის სრულიად „სხვა“ ხასიათი პროფანულთან შედარებით: ათეიზმი ამგვარ განსხვავებას მოხსნის და ამით გვაბრუნებოვს წარმართობისაკენ, სადაც ღმერთს აქვს „სახე“. ეს კი შეუძლებელია, ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტურად „სხვაა“, ვიდრე რომელიმე ამქვეყნიური სახე. ათეიზმთან ერთად თანამედროვე ცივილიზაციამ დაკარგა „წმიდის გრძნობა“ იმ უბრალო მიზეზით, რომ „წმიდა“ აქციეს ჩვეულებრივ კულტურულ მოვლენად სხვა მოვლენების გვერდით, ე. ი. მან დაკარგა თავისი განსაკუთრებულობა („სხვაა“-

ბა“), იქცა პროფანულად. სხნა კვლავ უტოპიაშია (რელიგიაში), შეგვახსენებს ვაჰანიანი და მის უპირატესობას იმაშიც ხედავს, რომ მის კი არ გავყავართ ამ ქვეყნიდან, არამედ გვაგალებს აქვე „ჩაეუშვით ღწეა“. იგი არ უქნის ადამიანს ილწობას, რომ „წარმოსახეითი მომავლით ჩაყლაპოს რეალურა“. ეს რელიგია — უტოპია იმასაც შეახსენებს დღევანდელ ადამიანს, რომ ტექნიკას და ადამიანის ყოველგვარ შემოქმედებით საქმიანობას შეუძლია „იმუშაოს“ „მხსნელი უტოპიის“ სასარგებლოდ; კერძოდ სეკულარიზაციის პირობებშიც დგინდება, რომ ადამიანი არაა მხოლოდ ბუნებრივი მოვლენა—მოქმედი ავტომატი. ტექნიკას შეუძლია აჩვენოს ადამიანური თავისუფლება, რომელიც ჭერ კიდევ არ დათრგუნვილა ისტორიული აუცილებლობით. ახლის ქმნა ადამიანურ შემოქმედებაში დეფიურ მოვლენაა და წარმოადგენს საკაცობრიო პროვოკაციის სიმბოლმს. ახლის ქმნა პრინციპულად ესქატოლოგიური ხასიათისაა, მხოლოდ თვით ესქატოლოგია თუ იქნება სწორად გაგებული. მცდარია ესქატოლოგიის გაგება, რომელიც მამას, ძესა და სულიწმიდას დროულ მონაცვლეობაში გაიანზრებს. ეს ესქატოლოგიის ისტორიზაციაა და მას მიუყვართ აპოკალიპტიურ ფიქციამდე — ისტორიის დასასრული („ესქატონი“) აღიქმება როგორც დროული აუცილებლობა, ხოლო რწმენა დაიყვანება მომავლისაკენ სწრაფვაზე. ჰემშარიტი სულა ქრისტიანობისა კი იმაშია, რომ ქრისტეს მოსვლა გაგებული იქნეს არა როგორც მისი დაბრუნება დროებითი გადასახლებადან, არამედ როგორც ღვთიური სიტყვის განსახიერება. ასეთი ღმერთი ჩვენი ზანამედროვე ხდება. აქედან გამომდინარეობს მეორე დესკვენაც: „ისტორიის დასასრულიც“ (ესქატონი) დროულ მოვლენად კი არ უნდა იქნეს აღქმული, არამედ როგორც თვისობრივი საზღვარი, რომლის გადალახვითაც ადამიანი ეზიარება „ღვთიურ განაკებას“. მართალია, ეს ყველაფერი ხდება არა ბუნებასა და საზოგადოებაში, მაგრამ ისინი შეიძლება იქცენ „ახალი ყოფიერების“ არენად. ბულტმანის საპირისპიროდ, რომელსაც ესქატოლოგია წარმოუდგენია დესეკულარიზაციად, ვაჰანიანი მას დეისტორიზაციად გაიანზრებს. ახალი ადამიანი ესქატონის ადამიანია, რომელიც ისტორიული (მკაცრად დეტერმინიზებული, — ვ. გ.) ადამიანის ფარგლებს სცილდება. უტოპია აღადგენს და აცოცხლებს ესქატოლოგიას, რითაც უჩვენებს ადამიანს ჰემშარიტ გზას ღმერთისაკენ, ზომელსაც ჩვენს დროში წართმეული აქვს აბსოლუტის სტატუსი [15, გვ. 74]. უტოპიის გზაზე შემდგარი ადამიანი აგრძელებს ღმერთის საქმეს — შემოქმედებით პროცესს, რითაც ამკვიდრებს კიდევ „ესქატონისა“ და „ნოეუმის“ პოლარულობას. უტოპიური ესქატოლოგია პროექტია, რომელიც ხორციელდება იმის წყალობით, რომ „ღმერთი ყოველთა შინა ყოველ არს“, ხოლო ყოველი ადამიანი შეიცავს „ახალი ადამიანის“ შესაძლებლობას. ბოლოს ვაჰანიანი განიხილავს უტოპიის სამ შესაძლო და ისტორიულად არსებულ [15, გვ. 79] ფორმას, რომელთა შორისაც უპირატესობას ტექნოლოგიურ, ანუ ესქატოლოგიურ უტოპიას ანიჭებს. პირველი უტოპია იწოდება მითოლოგიურ უტოპიად, რომლის დროსაც ადამიანი მთლიანად ბუნების დამოკიდებულებაშია, მითაა განსაზღვრული (სხვანაირად — „ოქროს ხანა“). მეორე უტოპიის შემთხვევაში („იდეოლოგიური უტოპია“) ადამიანი ისტორიითაა დაქვემდებარებული — იგი სხვაგვარად იწოდება. აპოკალიპტიურ, ფუტუროლოგიურ უტოპიად. უმაღლესი ფორმა უტოპიისა, როგორც აღვნიშნეთ, ტექნოლოგიური უტოპია ყოფილა; იგი ეყრდნობა უმაღლეს ტექნიკას და ორიენტირებულია ესქატოლოგიაზე. საქმე შემდეგშია: თუ ადამიანი ახდენდა მითის

ინტერიორიზაციას, ტექნიკამ მოახდინა ადამიანის ექსტერიორიზაცია, რითაც მას ესხნება ის, რაც ადამიანის ფარგლებს გარეთაა და რაც არაადეკვატურ უტოპიას დროში დაცილებულად მიიჩნია. ნამდვილ რელიგიურ მოქცევასაც ხომ ის უნდა, რომ ჩვენი ქვეყნის ფარგლების დაუტოვებლად აზიაროს ადამიანი ადამიანურს. სწორედ აქ უნდა ველოდით ნამდვილ კულტურულ რევოლუციას. ტექნიკოსი ადამიანი ქმნის ისეთ ახალს, რომელსაც პროტოტიპი არ გააჩნია. ამით ტექნიკა წარმოადგენს პარადიგმასაც და სამშალებასაც ადამიანის „ახალ ადამიანთან“ ტრანსცენდირებისათვის. სწორად გაგებული და ათვისებული ტექნიკა წარმოადგენს შუამავალს ადამიანსა და ადამიანურს შორის, ეწმარება ადამიანს დაძლიოს სოტეროლოგიური ინდივიდუალიზმი.

ეს ვერ გაიგო თურმე კონსერვატორულმა ეკლესიამ და იგი კვლავაც ცდილობს დაეინებოთ უპირატესობა მიანიჭოს „სულიერ სიმდიდრეს“ მატერიალურით დაუკმაყოფილებლობის პირობებშიც. ნამდვილად და სწორად გაგებული მატერიალური სიუხვისადმი ტენდენცია (რომელიც ახალმა ტექნიკამ დაამკვიდრა), წარმოადგენს რელიგიურობის ახალ პირობებზე მინიშნებას, იმ პირობებზე, რომლებიც უკავშირდებიან არა ასკეტიზმს, არამედ „ადამიანურობას“ და ჰუმანიზაციას. ადამიანი — ღვთიური ქმნილება — თვით აგრძელებს შემოქმედებას. ყველაზე დიდი საიდუმლო ამ დროს მისთვის შეიძლება იყოს ის, თუ „რა არის ახალი თვით შექმნის იდეაში“, მაგრამ ჩვენ ყოველთვის ერთი ფაქტის წინაშე ვდგევართ: ადამიანი მხოლოდ მანამდე ადამიანი, ვიდრე იგი შეღმევიად ახალ ადამიანად წარმოდგება [15, გვ. 137]. ტექნიკა ასეთ ადამიანს კი არ გამოირიცხავს, არამედ პირიქით, ელიმინირებას ახდენს მისი (ადამიანის) ინდივიდუალისტური გაგებისას, რომელიც უნდა შეიცვალოს კომუნალისტურით. მომავლის ეკლესია, ეს ისტორიის დასასრულის კომუნალური ფორმააო — დაასკვნის ვაჰანიანი [15, გვ. 141].

ჯერ თავი შევიკავოთ ამ მოძღვრების შეფასებისაგან. თავიდანვე შეიძლება ის შევნიშნოთ მხოლოდ, რომ აქ არც იმდენი სიახლეა მიგნებული რელიგიის მარადსაყოფად, როგორც ეს ვაჰანიანს ეჩვენება. გავეცნოთ კიდევ რამოდენიმე მოსაზრებას, რომლებიც შედარებით განსაკუთრებულ გზებს გვთავაზობენ სეკულარიზებული საზოგადოების პირობებშიც რელიგიების კვლავდატოვების აუცილებლობაზე.

დასავლეთ გერმანეთი თეოლოგი იურგენ მოლტმანი („იმედის თეოლოგიის“ ავტორი) თანამედროვე კრიზისის განიხილავს სპეციალურ ქრისტოლოგიურ კრიზისად და უკავშირებს მას ისეთი „იდეოლების მსხვერველს, როგორცაა კლასი, რასა და პროგრესი“. ამ კრიზისული ვითარებიდან გამოსასვლელად არ შეიძლება ველოდეთ სხვა რაიმე რევოლუციას, თუ არა რევოლუციას საკუთრივ „ღმერთის გაგებაში“. თავისი თეორიის სახელწოდება მოლტმანს ნასესხები აქვს ერნესტ ბლოხის წიგნიდან — «Atheismus in christentum» (Frankfurt a. m., 1973). მან არა მარტო სახელწოდება ისესხა ამ წიგნიდან („იმედის თეოლოგია“) არამედ ბევრ რამეში დაეთანხმა კიდევ ბლოხს. კერძოდ, ბლოხის კვალდაკვალ იგი მიიჩნევს, რომ ცალკეული მესიანური და რელიგიური უტოპიები კი არ უნდა დაეყვანოთ რეალურ, საერო-სოციალ-პოლიტიკურ უტოპიებამდე, არამედ უნდა მოხდეს ყველა ცალკეულ უტოპიათა ინტეგრაცია ერთ ტოტალურ უტოპიად — „იმედის უტოპიად“ [10, გვ. 78]. მაგრამ მოლტმანსაც ისე გამოუდის, რომ სხვადასხვა უტოპიების ინტეგრაცია, ფაქტურად, უნდა განხორციელდეს ქრისტიანობის საფუძველზე. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა მესიანისტურ წამოწყებასთან შედარებით ქრის-



ტიანობა ისეთი, რომელსაც ერთადერთს სწორად ესმის ადამიანი და მისი ადგილი ისტორიაში. იუდაიზმი ვერ იძლევა ნამდვილ იმედს იმიტომ, რომ მას არ სჯერა გა- მოხსნის, გამოსყიდვის, რის გამოც არ სწამს მესიის, კერძოდ ქრისტეს ისტორიუ- ლობა. ამგვარ (იუდაურ) მესიანაზმს მიეყვარათო ტოტალურ პესიმიზმამდე და სა- კაცობრიო კატასტროფის აღიარებამდე. ქრისტიანული მესიანაზმის უპირატესობა მასთან (არა მარტო მასთან) შედარებით იმაშია, რომ ქრისტიანმა მორწმუნემ ფაქ- ტურად ისტორიის დასასრული ქრისტეს მოსვლით დაათარღლა. ამიტომ ქრისტი- ანები იმ იმედით კი არ ცხოვრობენ, რომ მეორედ მოსვლის შემდეგ დაიმკვიდრებენ სასუფეველს, არა, ისინი პირველი მოსვლის შემდეგ უკვე ცხოვრობენო ღვთიურ სასუფეველში. ერთი შეხედვით ეს თითქოს პარადოქსალურია, მაგრამ მისი ღრმა აზრიც ამაშია. თუ კონცეპტუალურად კარგად გადავიზრებთ ამ ვითარებას, ყველა- დერი „თავის ადგილზე დალაგდება“. დღევანდელი ღმერთი „გაუცხოებული სა- მყაროს ღმერთია“ და საჭიროებს რადიკალურ გარდაქმნას, რის შედეგადაც მასზე იქნება დამოკიდებული „საიმედო მომავალი“. ხსნა შეიძლება, მხოლოდ საჭიროა კარგად გავიანჯროთ ადრინდელი ქრისტიანობის ჩანაფიქრი. დღევანდელი ეკლესია ვერ იქნება თავის თავიდან გასაგები, თუ ვერ გავიგეთ ქრისტეს ფიგურის მესია- ნურ ხასიათს [11, გვ. 33]. თუ ეს სწორად გავიგეთ, შემდეგ ეკლესიასაც შუამა- ვლის როლი დაეკისრება ორ საპირისპირო მხარეს შორის — რეალურ ადამიანურ ისტორიასა და ზეისტორიულ ესხატოლოგიურ განზომილებას შორის, ცოდვასა და სიწმიდეს შორის. ქრისტიანის მოვალეობა ღმერთის წინაშე ტოლფასია მისი მოვალეობისა მომავლის წინაშე, ვინაიდან ღმერთი არსებობს მხოლოდ „მომავლის მოვლში“. ღმერთის მიერ დაპირებული მომავალი ესაა მოსვლა, რომელიც აწ- მყარობა ჩაქსოვილი ანტიციკაპციის სახით [9, გვ. 137], ხსნავგარად ადამიანის მზა- ობა-ლიაობა მომავლისათვის გაუგებარი იქნებოდა; ეს მზაობა დაუცილებელია ქრი- სტეს მესიანურ ბუნებასთან; მის გარეშე არ შეიძლება განხორციელდეს რაიმე იმედი ნათელი, სამართლიანი ხვალისდელი დღის შესახებ, უმისოდ ცარიელ სიტ- ყვებად გამოიყურებაო სოციალ-რევოლუციონერთა ყველა დაპირება. ტექნი- კური ცივილიზაციის დაწოლის საპირისპიროდ ეკლესია უნდა წარმოადგეს „ნოეს კიდობნად“ სოციალურად გაუცხებელი ხალხისათვის, ადამიანის „სულიერ მეურნეობაში“ ჩარეული მეცნიერებისა და ტექნიკის დისტრუქციული ძალების წინააღმდეგ ბალანსად [4, გვ. 295].

„იმედის თეოლოგია“, მისივე დაპირებით, იმედის მომცემი უნდა გამხდარო- რიყო თანამედროვე კრიზისიდან კაცობრიობის გამოსაყვანად, მაგრამ ამ თეო- ლოგიამ „საკუთარ წრეშივე“ დამსახურა ზოგიერთი სამართლიანი გაკიცხვა. მაგ., ჰენკეს მიანჩნა, რომ დროის ის ვაგება, რომელიც მოლტმანსა აქვს მო- ცემული, სრულიად გამორიცხავსო ადამიანის თავისუფლებას — სეკულარუ- ლი საზოგადოება, სეკულარული ისტორია, რომელთა ნამდვილ სუბიექტს წარმოადგენს ადამიანი, არსებობენ მხოლოდ იმ ნიშნით, რომ ისინი ღმერთი- საგან დაცილებული არიან, როგორც ცოდვის შედეგი. „გამოსყიდული“ ადა- მიანი კი მოჩანს „წმინდა გადმოცემათა“ უბრალო ფუნქციად. ასეთ შემთხვე- ვაში ეს თეოლოგია უფრო პოლიტიკურ თეორიას ჩამოგავს, ტოტალიტარული მსოფლმხედველობის ნაირსახეობას [9, გვ. 160], რომლისგანაც ხსნას არ უნ- და ველოდეთო.

მოლტმანისეულ პოზიციაზე დგას მიუნხენელი თეოლოგი პანენბერგიც. იგი პირველ დიდ შეცდომად მიიჩნევს ახალი დღის მოაზროვნეებთან ანთრო-

პოცენტროზმის გაბატონებას. ის ნამდვილი ტრადიცია, რომლითაც ადრე ისტორიის საერო ფილოსოფიაც გამოირჩეოდა, ისტორიის აპოკალიპსურ ხედვას ეყრდნობოდა და მიმდინარეობდა ბიბლიიდან. ახალი დროიდან მოყოლებული დღემდე ტრადიციამ მთლიანად იცვალა სახე, ღმერთის ადგილი ადამიანს მიაკუთვნეს. „ღვთიური სახლი“ სახელსწინის დაამსგავსეს. ადამიანი ნაცვლად მიკროკოსმოსისა, საკუთრივ კოსმოსად იქცა. ამაში პანენგურგით ბიბლიასაც სდევს ბრალს: იქ ხომ „შექმნაში“ დიდი როლი განეკუთვნა ადამიანს, აღიარებული იქნა „ღმერთის მსგავს“ არსებად და ამით იმთავითვე მაღლა დადგა ყველა არსებამდე. აქედან დაიწყო პროცესი სამყაროს „გაღმერთებისა“ და სამყარო ადამიანურ საწყისზე დაყრდნობილი აღმოჩნდა. ყველაფერი, რაც ედღეს ხდება, წარმოადგენს სინამდვილის, როგორც ისტორიის ბიბლიოური ვაგების სეკულარიზაციას, ეგვა მხოლოდ, რომ ღმერთს ჩვენაცვლა ადამიანი. აპოკალიპსურად დაპროგრამებული აღმოჩნდა ყოველივე — ქრისტიანული იმპერიების წარმოშობაც, სეკულსიო განხეთქილებაც, სეკულარიზაცია და თვით კაპიტალიზმის განვითარებაც [13, გვ. 101]. გაუგებარია პანენგურგისათვის მხოლოდ ერთი რამ — რატომ ჰგონია ადამიანს, რომ ის იქცა თავისი ბედის ბატონ-პატრონად და რომ თითქოს მას ერთს შეუძლია გარდაქმნას სამყარო რევოლუციურად? თანაც ადამიანის ეს პოზიცია მის მიერვე აღიქმება როგორც „ბიბლიური გეგმის“ საწინააღმდეგოდ. ასეთი ე. წ. „წინააღმდეგობა“ ადამიანებისა ნაკლებმნიშვნელოვანია, ვინაიდან ამისდა მიუხედავად „ღვთიური გეგმა“ ისტორიაში ესქატოლოგიურად მანაც ხორციელდება, ისტორია მისიწრაფის თავისი დასასრულისაკენ, ისე, რომ ამაში თვით ადამიანთა ანტიბიბლიური პროტესტებიც კი თავის დადებით როლს თამაშობენ.

აქედან გასაგებია ხდება, რომ პანენგურგით, მოლტმანის მხარდამხარ, თითქოს აღიარებს ერთიან ისტორიულ პროცესს და არ ეთანხმება ზოგერთ თეოლოგს, რომლებიც უპირისპირებენ ერთი მეორეს „პროფანულს“ და წმიდა ანტიისტორიულს (ანუ პროისტორიულს). იგი იმასაც ამბობს, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება წარსულის ხდომილებათა შესახებ რაიმე ცოდნა, რომელსაც ისტორიის ფარგლებს გარეთ გავყავდეთო. თუ ჩვენ გვწამს „აღმდგარი ღმერთი“, ამას ძალა მაშინ ექნებაო მხოლოდ, თუ ქრისტეს აღდგომა მართლაც ისტორიულ ფაქტს წარმოადგენს [13, გვ. 98]. „პროფანული“ ისტორიიდან უნდა გამოიყოს წმინდა სტრუქტურული ასპექტის მქონე ისტორია, რომელიც სპეციალური მეცნიერული ინსტრუმენტალიებით სარგებლობს და ძირფესვიანად განსხვავდება „მსოფლმხედველობრივი“ ისტორიისგან. პირველი სწორედ რომ მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალურია და ამიტომ წარმატებით შეიძლება გამოყენებულ იქნეს „წმინდა ნაწერების“ ჰერმენევტიკული წაკითხვისათვის. მაგრამ ამ ისტორიაში ხომ მხოლოდ ისეთი მოვლენები აღიწერებიან და ფასდებიან, რომელთა ურთიერთშედარება შეიძლება და რომელთაც ერთიმეორეზე ვაგლენა აქვთ. თუ მას ქრისტეს აღდგომის ამბავს მივუყენებთ, აღმოჩნდება, რომ ამ მოვლენას მსგავსი და პარალელი არ გააჩნია და ამდენად იგი უნდა გამოცხადდესო არაისტორიულ ფაქტად. მიუხედავად ამისა, პანენგურგი ფიქრობს, რომ ამით სახარების ფაქტები ნაკლებ რეალურნი როდი ხდებიან. ქრისტეს აღდგომა რეალურზე ურეალურესი ისტორიული ფაქტიაო. განსხვავება ისაა, რომ რეალურ ფაქტად ყოფნა ყოველთვის როდი ნიშნავს, რომ მას ისტორიის ჩვეულებრივი მეთოდებით ვიმეცნებთ. აღდგომა, რომელიც

პირველია, არ შეიძლება იყოს მეორე, მის უნიკალობას სხვაგვარი გაგება სჭირდება და შემდეგ ისიც ქართულში მოქცევა.

რადგან ყველგვარი წინააღმდეგობა დაპროგრამებულია, ამიტომ არც სეკულარიზაცია უნდა წარმოედგინათ რაღაც საშიშროებად, რომელიც თითქოს კატასტროფას მოაწვავდნენ. ბიბლიური მესიანიზმის ისეთი უკიდურესად სეკულარიზებული ფორმა, როგორც ისტორიული მატერიალიზმი, აწმინდის პანენბერგე, ნამდვილად მხოლოდ რიგითი ქრისტიანული ერთეული (რომელმაც რატომღაც ანტიქრისტიანული მიმართულება მიიღო) და მკვლე მისი სეკულარიზებული წარმოდგენა ნიშანულზე გამოჩნდება ილუზორულად, რის შემდეგაც ხელახლა დადგება დღის წესრიგში ჰეშმარიტი ქრისტიანობის მიგნება [12, გვ. 133].

ფაქტი ერთია, რომ შექმნილ კრიზისულ ვითარებაში (კრიზისული არა მხოლოდ რელიგიისათვის) პანენბერგეც ცდილობს ფეხი აუწყოს თანამედროვეობას, „ღმერთის თვალში“ გაიმართლოს გარკვეულად ყოველი, რაც კი ხდება და ჩათვალოს ეს დიდი „ბიბლიოჩანაფიქრის“ ერთ რიგით ეტაპად. ამ ფონზე თითქოს საგანგაშო მართლაც არაფერია: ესქატოლოგიურად მოსახდენი ხდება, რაღა უნდა იყოს ამის შემდეგ თავსატეხი? ხსნაც ხომ ამ გზაზე ძვეს — ასეთი შეიძლება იყოს „იმედის თეოლოგიის“ საბოლოო იმედიც. თუ რა იმედია ეს, ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ახლა კი კვლავ ზოგიერთ სხვა მოსაზრებებსაც ვაგვეცნოთ, რომლებიც „რელიგიების ხსნით“ ეძიებენ კაცობრიობის ხსნას.

გავიხსენოთ კვლავ ზოგიერთი „საგანგაშო ცნობა“ რელიგიის ბანაკიდან.

სეკულარიზაციის პროცესი, რომელიც რენესანსითა და განმანათლებლობით დაიწყო, გააგრძელაო საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციით მოხდენილმა დექრისტოიანიზაციამ. ამის შემდეგ ქრისტიანობის ავტორიტეტი კატასტროფიულად განაგრძობდა დაცემას [4, გვ. 13]. კათოლიკე ინტელექტუალი, ფრანგი კარდინალ-იეზუიტი ჟან დანიელუ ჩივის, რომ დღეს ჩვენ მოწმენი ვართო მძიმე კრიზისისა, რომელსაც ეკლესია განიცდის. ეს იგრძნობა განსაკუთრებით დასავლეთში, სადაც საგრძნობლად შეიმჩნევა სულიერი კარიერისადმი აშკარა უპატივცემლობა.

პაპი პავლე VI 1966 წელს საშობაო წერილში აღნიშნავდა, რომ თანამედროვე ცივილიზაციამ დაამკვიდრაო ანთროპოცენტრიზმი, ადამიანები თანამედროვე წარმართულ კერპებს უფრო პატივსა სცემენ, ვიდრე საკრარულ ჰეშმარიტებებს [4, გვ. 15]. ახალგაზრდობა კარგავს, ან უკვე დაკარგა სულიერი ცხოვრება [4, გვ. 15]. წერენ იმასაც, რომ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში — განვითარებულ სახელმწიფოებში — შეიმჩნევაო რელიგიური ცხოვრების ერთგვარი გამოცოცხლება, მაგრამ ამის საიდუმლოება თურმე შემდეგეთა: რელიგიები იძულებული შეიქმნენ ფეხაწყობილი ევლით გაბატონებულ კულტურასთან (თვით რელიგიებმა გადახარეს სასწორი პროფანაციისაკენ). ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ მომხდარა დესაკრალიზაცია. ამის შემდეგ მტკიცება იმისა, რომ უკიდურესად სეკულარიზებული და რაციონალიზებული საზოგადოებანი მაინც ვერ აიცილებენ რელიგიურობასო, ნაკლებ დამაჯერებლად ვაიოყურება.

ამერიკელი პროტესტანტი თეოლოგი გ. კოქსი ასე აგვიწერს საქმის ვითარებას: ახალ პირობებში (ჩვენ დროს — ვ. გ.) ორთოდოქსალური რელიგია და თეოლოგია ახლებურად ორიენტირებული გამხდარა. ამდაგვარად ორიენტირე-

ბული რელიგია დესაკრალიზებულია და ჩამოქვეითებული „მიწიერ ადამიანად-დე“. ეს უკვე თვით რელიგიის სექულარიზაციას მოასწავებს (დერიტუალიზაცია, დემისტიფიკაცია, დესაკრალიზაცია). ამ მდგომარეობას კოქსი ხსნის ტექნოპოლისის გაჩენით, ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს „ადამიანის ვარს“ დადგომას. ტექნოპოლისის პირობებში შეიძლებაო უკვე „ღმერთის“ გარეშე ცხოვრება. ღმერთი აღარაა არც მალა და არც წინ, იგი ადამიანის გვერდით დგას, ასეთ ღმერთს კი „სურს“ ადამიანებმა იფიქრონ არა მასზე, არამედ თავის უშუალო მოყვასზე [8, გვ. 232]. ამის უშუალო მიზეზად მითითებულია ურბანიზაცია. ურბანიზაციამ მოწყვიტა ადამიანი ბუნებას; ქალაქში მაცხოვრებელი ურთიერთობაშია მხოლოდ ისევე ადამიანურ ქმნილებებთან და დროთა ვითარებაში მისი თვალთა ხედვიდან ქრებიან სხვა შესაძლო საგნები — არაადამიანური მოღვაწეობის შედეგები. ამდენად, ვანდილება მხოლოდ ადამიანისა! რაკი ყველაფერი ურბანიზებული პიროვნების გარშემო ადამიანურია, მამ ყოველივე ადამიანური შემოქმედების შედეგად ცხადდება. ასეთ ქალაქს ახასიათებს ავტონომიზაცია, რაციონალიზაცია და ინტერნაციონალიზაცია, რაც ასევე ხელს უწყობს რელიგიის კრიზისს, მისი მოდიფიკაციისათვის ახალ-ახალ ქალაქი აყალიბებს რელიგიის და ეკლესიისაგან სრულიად დამოუკიდებლად მასობრივ ცნობიერებას, იდეოლოგიას, მორალურ-ფსიქოლოგიურ ატმოსფეროს, ახალ ღირებულებით ორიენტაციებსა და ცხოვრების წესს. ახალი იდეოლოგიის თუ ღირებულებათა შექმნის პროცესი მარტივი როდია. ახლის ქმნა ასე ადვილი რომ იყოს, ამდენ ხანს არც გასტანდა ქრისტიანული ტრადიციების კრიზისი. ვინაიდან „ახლის შექმნა“ რთული პროცესია, ამიტომ მიმართავენ ხოლმე ისევე საკაცობრიო ისტორიულ მეკვიდრეობას — შეიძლება მსოფლიოს რომელიმე რეგიონში უკვე იყო მიგნებული „სამკურნალო საშუალება“. „ხსნის“ ერთი მიმართულება სწორედ აქეთაა მონახული. 1973 წელს ბულგარეთში გამართულ ფილოსოფიურ კონგრესზე იაპონელმა ფილოსოფოსმა ხირაშიტა კინიჩი შეახსენა დამსწრეთ, რომ რელიგიებს შეუძლიათ ვადაურჩენენ მეცნიერებისა და ტექნიკის საუკუნეს, თუ ისინი თავიანთ თეისტურ პროპაგანდას შეცვლიანო არსებული დოგმებისა და მოძღვრებების ღრმა ფილოსოფიური ახსნა-ანალიზით, ამდაგვარად ჰუმანიზირებული რელიგიები უკვე საყოველთაო მნიშვნელობას შეიძენენ. კინიჩის შესხენების გარეშეც დასავლეთის ახალგაზრდობამ უკვე მიაქცია ყურადღება ძენ-ბუდიზმს და მისი ვულგარიზებული ფორმით შეცვალა ძველი ქრისტიანული ტრადიციები. კინიჩი კი გვთავაზობს ნამდვილ ძენ-ბუდიზმს, რომლის ფილოსოფიური დაფუძნებაც ეკუთვნისო კიტარო ნისიდას (იაპონელი ფილოსოფოსი — 1870—1945). მან „ძენის“ საფუძველზე გამოაცხადა არარას „ანტიინტელექტუალური“ კონცეფცია, როგორც ჰუმბარტი ყოფიერებისა, რომელიც მხოლოდ ინტუიციით მიიწვდომება. ამ ფილოსოფიაში თითქოს დაძლეულია სუბიექტ-ობიექტის, აბსოლუტურისა და შეფარდებითის ის დუალიზმი, რომლითაც ცნობილია ბევრი სხვა რელიგია და დასავლეთის ფილოსოფია. ბუდიზმში არაა ღმერთისა და სამყაროს დუალიზმი, რის გამოც ადამიანს აღარ სჭირდება ორიენტაციის შეცვლა ბუნებრივიდან ზებუნებრივისაკენ. მხოლოდ ასეთი რელიგია თუ შეესატყვისებაო დღევანდელ დღეს — საყოველთაო განათლების, მეცნიერებისა და ტექნიკის საუკუნეს. აღმოსავლური „განთავისუფლების რელიგია“ დასავლური კულ-

ტურის ხსნის ერთ შესაძლო ვარიანტადაა დასახული. მასზე დიდ იმედებს ამყარებენ თვით დასავლეთშიც [4, გვ. 28—29].

ვატიკანის II ყრილობის მისაღებში შეიძლება ასეთი აზრის ამოკითხვაც: დღევანდელი პირობები საკაცობრიო ცხოვრებაში ბევრი შესაძლებლობითაა წარმოდგენილი. აქ შეიძლება მძლავრმა კვლავ იმძლავროს და სუსტი ისევ სუსტად დარჩეს, ძმობაც შეიძლება მიღწეულ იქნეს და საყოველთაო კაცთ-მომძულეობაც დამკვიდრდეს. ტენდენცია კი ისეა მიმართული, რომ ბოროტებას მეტი შესაძლებლობები გააჩნია. სეკულარიზაციის შედეგი — „პრაქტიკული მატერიალიზმი“ და ათეიზმი საქმის ვითარებას უფრო დაძაბულს ხდის, „კატასტროფას აახლოებენო“. რომ აღარაფერი ვთქვათ ძველ „წმინდა ღირებულე-ბათა“ შელახვაზე (გადაფასების საბაბით — ვ. გ.), თვით მოსალოდნელი ბირ-თვული კატასტროფაც ამ უკანასკნელთ ბრალდება. ამიტომაც საჭირო უფრო ღრმად და ახლებურად დაისვას „ღმერთის საკითხი“.

იეზუიტური ყურანლის რედაქტორი ზაიდელი და თანამშრომელი თეოლოგი ბრუნერი ძალიან ბევრს ლაპარაკობენ თანამედროვე ტექნიკისა და ადამიანის ურ-თიერთობაზე. ტექნიკას არ გააჩნია არც „შებრალების“, არც თანაგრძნობის უნა-რები, რის შედეგადაც მას უმეტეს წილად ზიანი უფრო მოაქვს ადამიანისათვის. ყველაზე დიდი ზიანი, რომელიც კი მოაქვს ტექნიკურ პროგრესს, იმაში გამოიხა-ტება, რომ ადამიანებმა გააღმერთეს რა „მანქანა“, ამით თვით დაემსგავსნენ მან-ქანებს (ისე როგორც წინათ ადამიანები „ემსგავსებოდნენ ღმერთებს“), დაკარგეს თანაგრძნობის, სობრალულისა და მოყვასთან თანადგომის უნარი. ადამიანი მოექ-ცა „არაადამიანურ ვარემოში“, „მონმარებითა საზოგადოებამ“ „დაანგრია სუ-ლი“. ხსნის გზად დასახულია არა როგორიმე სოციალური რევოლუცია თუ რე-ფორმა, არამედ ისევ „ეთიკურ-რელიგიური“ განახლება.

ეთიკურ-რელიგიური განახლების ერთი ვარიანტი შემოგვთავაზეს ამერიკელმა თეოლოგებმა კრებულში „Exploring religious meaning“, რომელიც ერთდრო-ულად გამოქვეყნდა შეერთებულ შტატებში, კანადასა და ინგლისში, ინდოეთსა და ავსტრალიაში 1973 წელს. უნდა შეიქმნასო უნივერსალური, ამორფული რელიგია იმის ნაცვლად, რაც დღემდე გააჩნდა კაცობრიობას. დღემდე კი მსოფლიო „აჭრე-ლებული“ იყო უამრავი რელიგიური მოძღვრებებით. თუ იმასაც გავითვალისწი-ნებთ, რომ დასავლეთი (იგულისხმება ქრისტიანული—ვ. გ.) ბატონკაცურად უყუ-რებდა ყოველთვის აღმოსავლეთს, უნდა ვალიაობთ, რომ მან „ბევრი დაკარგა“. დადგა დრო ანგარიში გაეწიოს სხვა კონფესიონალურ-ინსტიტუციონალურ სის-ტემებსაც, განსაკუთრებით კი — აღმოსავლეთისას. თუ ეს მოხერხდა, მაშინ რე-ლიგია მიიღებს ისეთ სახეს, რომელზე საკუთრების უფლება აღარ ექნება რომელიმე ეროვნულ თუ სოციალურ ჯგუფს, კულტურას თუ კონფესიას. ეს უნი-ვერსალური რელიგია კი ასეთი განსაზღვრებაში მოექცევა: „რელიგია წარმოადგენს ადამიანის ყოველმხრივ დარწმუნებას იმ ძირითადი ღირებულების არსებობაში, რომელშიც იგი პოუვებს თავის არსობრივ სისრულეს როგორც ინდივიდი და რო-გორც საზოგადოებრივი ადამიანი. ასეთი ინდივიდისათვის ყველა სხვა ღირებუ-ლებანი დაქვემდებარებული აღმოჩნდება ამ ძირითადისადმი“ (იხ. დასახეუ-ბული კრებული, გვ. 365).

ერთ თავისებურ თეორიას გვთავაზობს ამერიკელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი ტილიჩი. თავისებურსო ვამბობთ, თორემ არსებითად მისი თეორიაც

„იმედის თეოლოგიას“ ჩამოგავს. ტილიზი დილაექტიკასაც იშველებს იმისათვის, რომ როგორმე გადაარჩინოს რელიგია სეკულარიზებულ საზოგადოებაში. დილაექტიკურიაო, ამბობს ტილიზი, ავტონომიისა და თეონომიის ურთიერთობა: ავტონომია და თეონომია გააზრებულა ორ კულტურად, რომლებიც ერთიმეორის უნდა აესებდინ. ავტონომურია კულტურა, რომელიც „ლოგოსს“ ეფუძნება. „ლოგოსით“ იქმნება, ლოგოსი ფუნქციონირებს როგორც თეორიისა, ისე პრაქტიკულ სფეროში და ეყრდნობა „თავისუფლებასა და შემოქმედებით ძალებს“. რა ძალებია ეს? ეს თეონომიის სამყაროა. რომელიც აზრის მიმცემია „ლოგოსური კულტურისათვის“, ავტონომიისათვის. თეონომია, ანუ იგივე რელიგიური ცნობიერების სფერო, არაა დამოუკიდებელი, იგი იმისთვისაა მოწოდებული, რომ საერთოდ აზრი მიეცეს ჩვენს რაციონალურ მოღვაწეობას. უამისოდ ავტონომიურ კულტურა წარმოგვიდგება „სულიერი სუბსტანციის პროგრესულ კარგად“. თუ დღევანდელი საზოგადოების ავტონომიური კულტურა უკიდურესად დაქვეითებულია, ამის მიზეზი თეონომიის დაკარგვა კი არაა, არამედ უკიდურესად გაზრდილი პეტეროზომია, რომელიც სწორედ ავტონომიის საპირისპიროდ მოქმედებს, სხობს თავისუფლებას და შემოქმედებით ძალებს. თუ გვინდა გადავარჩინოთ ავტონომიური კულტურა, აქ ისევ თეონომია უნდა მოვიშველიოთ. თეონომიის საქმეში ჩარევა არაა ისტორიულად ერთგვარადი მოვლენა, იგი ყოველთვის იჩენდა თავს, როცა კი სკეპტიციზმი მოჭარბდებოდა საზოგადოებაში. ისტორიული კოლოზიებისა და კონფლიქტებიდან საზოგადოების გამოსაყვანად ყოველთვის დგებოდა მომენტი („კაიროსი“), რომელიც ბადებდა თეონომიას. თეონომიით ავტონომიური კულტურა კვლავ ფეხზე დგებოდა და ვითარდებოდა. დღეს სწორედ თეონომიის აღორძინებით უნდა დაიწყოს კულტურის გადარჩენა. საკუთრივ თეონომიური ქეშმარიტების სრული ხორცშესხვა ისტორიაში არ ხდება. ერთხელ და სამუდამოდ ჩვენი დროის კატასტროფული ვითარებიდან უნდა შევიფრთოთ რომ ვერავითარი ცხოვრება და ვერავითარი პერიოდი (თვით თეონომიის აღორძინებითურთ) ვერ დაძლევენ ჩვენ ბოლოვადობას, ცოდვასა და ტრაგედიას [14, გვ. 22].

აზრის რელიგიის მოდერნიზაციის ერთი თეორია, რომელიც იმით აიშვდება სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილ „მოდერნთ“, რომ მეცნიერების წინსვლას პირდაპირ უკავშირებს მოსალოდნელ რელიგიურ აღორძინებას. ეს საკმაოდ ცნობილი თეორიაა, რომელიც არ გამოირჩევა არც საბაზით და არც დახვეწილი არგუმენტაციით; მით უმეტეს, რომ მისი ე. წ. არგუმენტაციაც ისტორიულად უკვე დაძლეულია. საქმე ასეა წარმოდგენილი: ყოველი მეცნიერული აღმოჩენა რაღაც „საიდუმლოს“ გახსნა-მიგნებაა. ასეთი აღმოჩენები კი (მიზეზიდან ახალი მიზეზის მიკვლევა და ა. შ.—გ. გ.) ქმნიან უწყვეტ ჭაჭვს დემარტისაკენ მიმავალ ვაზზე, მიზეზთა მიზეზისაკენ. მცირე „საიდუმლოებათა“ ზიარებამ ბოლოს უნდა მიგვიყვანოს ყველაზე დიდ საიდუმლოებად — დემერტამდე [4, გვ. 103]. აქედან დასკვნა: რა საჭიროა ამდენი განგაში? სეკულარიზებული საზოგადოება კვლავ აღმოჩნდება ახალი რელიგიის საჭიროების წინაშე; მაშინ კი უკვე არსებული რელიგიებიდან ყველანი იტყვიან თავთავის სიტყვას. მთავარია, რომ საზოგადოება რელიგიის გარეშ არ დარჩება.

ასე გამოიყურება რელიგია სეკულარიზებულ ქვეყნებში დასავლეთის ზოგიერთი თეოლოგისა და სოციოლოგის თვალთახედვით. როგორც უკვე ითქვა, სურათი ხშირად უკიდურესობამდე გამუქებულია, მაგრამ „რელიგიური ოპტი-



მიზმი“ მაინც ქარბობს და „ხსნის“ გარკვეული გზებიცაა თითქოს ნაჩვენები. გაემიორებ კვლავ იმასაც, რომ ხსნის ამდაგვარი გზები ჩვენთვის მიუღებელია, მაგრამ უკიდურესად დაძაბულ ვითარებაში, როცა ბირთვული კატასტროფის რეალურ საფრთხეს ქმნიან, რელიგიის მესვეურთა ასეთი ოპტიმიზმიც მშვიდობის საქმეს ემსახურება და მხადასაჭერია. დასავლეთის ქვეყნებში ბევრგან კომუნისტური პარტიები მხარს უჭერენ რელიგიური პარტიების მშვიდობისმოყვარე პოლიტიკას, რომელიც თეორიულად გარკვეულ თეოლოგიურ მოძღვრებებს იფუძვნება.

ჩვენ ამჭერალ განხილულ მოძღვრებათა შესაფასებლად ორ მომენტს გამოვყოფთ და მასზე გავამახვილებთ ყურადღებას. პირველი საკითხის ზოგადად დაყენებას შეეხება; კერძოდ, რომელ საზოგადოებაზეა ლაპარაკი, როცა სეკულარიზაციაზე მიდგება საქმე. ჩვენ მიერ განხილულ ავტორთა პოზიცია ასეთია: სეკულარიზაცია საერთო მოვლენაა, იგი ჯერ მხოლოდ მსოფლიოს ერთ რეგიონს მოიცავს გამოკვეთილად, მაგრამ ტენდენციით მთელ მსოფლიო სეკულარიზებადია. უკეთ, საკითხი გლობალურადია დაყენებული და „რელიგიის კრიზისული ტიპოლოგია“ საერთო ტიპოლოგიაა წარმოდგენილი. აქ კი არ შეიძლება ერთი კორექტივი არ შევიტანოთ წარმოდგენილ თეორიებში. სეკულარიზაცია სოციალისტურ ქვეყნებში და სეკულარიზაცია დასავლეთის კაპიტალისტურ ქვეყნებში ერთნაირი პარამეტრებით არ უნდა გაიზომოს. მართალი არიან იმაში, რომ დასავლეთში სეკულარიზაციის პროცესი აღორძინებით დაიწყო და მან ბუნებრივად მოგვიყვანა დღემდე. ეს პროცესი დღესაც, თუ შეიძლება ითქვას, სტიქიურად მიმდინარეობს: შეიძლება ძალიანაც ბევრს არ აწყობდეს „რელიგიების დაქვეითება“, მაგრამ პროცესი ბუნებრივად შეუბრუნებადია. სულ სხვა ხასიათს ატარებს სეკულარიზაცია სოციალისტურ ქვეყნებში. აქ ოფიციალურად, სახელმწიფოებრივ დონეზე, შეგნებულად მოხდა რელიგიების ჩამოცილება სახელმწიფო საქმეებთან და აღზრდის სფეროებთან. რელიგიების აღარავენ არაფერს ეკითხება, რელიგიები „დარჩნენ უსაქმოდ“. ესაა, თუ შეიძლება ითქვას, ბოლომდე ქეშმარიტად სეკულარიზებული საზოგადოება, რომლისთვისაც არ არსებობს ისეთი „თავსატეხი კრიზისები“, როგორც დასავლეთშია. დასავლეთში რელიგიის კრიზისი საზოგადოებრივი კრიზისის რანგში ყავთ აყვანილი და გარკვეული აზრით სწორადაც. მართლაც, როდესაც რელიგიის ავტორიტეტი ეცემა, მისი აღვილა უნდა დაიჭიროს სხვა რაიმე — არ შეიძლება ადამიანი დატოვებული იქნეს „უბატრონოდ“, ინტიმურ ღირებულებათა გარეშე. თუ რელიგიას ქეშმარიტი შემცვლელი ვერ მოუძებნეს (ეს სურათიც სწორადია წარმოდგენილი განხილულ თეორიებში — ვ. გ.), მაშინაა სწორედ რომ რელიგიის კრიზისი საერთო საზოგადოებრივი კრიზისად აღიქმება. სოციალისტური საზოგადოების პირობებში „რელიგიის კრიზისზე“ ლაპარაკიც კი მეტად პირობითია, რომ აღარაფერი ვთქვათ საზოგადოების კრიზისზე. აქ ზომ იმთავითვე „დაგვემილია“ რელიგიის სახელმწიფო საქმეებში და პირუკუ ჩარევის შეუძლებლობა. თუ რელიგია ჩვენს პირობებში მაინც ატარებს საერთო კრიზისის გარკვეულ ნიშნებს (ესეც დადასტურებული ფაქტია), იგი საზოგადოებრივად გადამდები არ შეიძლება იყოს უბრალოდ იმის გამო, რომ რელიგია თავიდანვე საზოგადოებრივად ნეიტრალიზებულია. ამდენად, დასავლეთის სეკულარიზებული საზოგადოების რელიგიის კრიზისის თანმხლები ყველა მოვლენა შეიძლება არ იყოს დამახასიათებელი სოციალისტურად სეკულარიზებული საზოგადოებისათვის. აი, ეს არაა



გათვალისწინებული ჩვენ მიერ განხილულ დასავლურ თეორიებში, რის გამოც ისინი საფუძვლიან კრიტიკას იმსახურებენ. კერძოდ, როდესაც „ხსნის გზებია“ დაქვნილი, რატომღაც ამ გზებში ადგილ არ აქვს დათმობილი სოციალური ხსნის შესაძლებლობას, რომლის მაგალითსაც სოციალისტური ქვეყნები იძლევიან. ასეთი ხსნა ორიოდ ფრაზით უტოპიადა გამოცხადებული, რომლის შემცველად „ტექნოლოგიურ უტოპიას“ გვთავაზობენ. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს პრობლემას „პრაქტიკული მხარე“ არ გააჩნდეს. მხოლოდ თეორიის ფარგლებში დარჩენა კი ვერაფერ იმედს მისცემს „რეალური სენით“ შეპყრობილ საზოგადოებას; ამიტომაცაა ალბათ, რომ „ხსნის თეორიები“ სოკოსავით მომრავლდნენ, რეალური ხსნის სიმპტომები კი დასავლური საზოგადოებისათვის ვერ კიდევ არ ჩანს.

ყურადღების ღირსია უთუოდ საკითხის მეორე მხარე — რამდენადაა შესაძლებელი გლობალურად განვიხილოთ სეკულარიზებული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი მოვლენა, რომელიც განიხილება „კულტურულ დაქვეითებად“, ღირებულებით დეზორიენტაციად. თუ რა შედეგები გამოიღო სრულმა სეკულარიზაციამ კაპიტალისტური საზოგადოების პირობებში, ამაზე თვით თეოლოგები მეტყველებენ შეუნიღბავად და ეს ჩვენთვისაც გასაგებია. ვაწყდებით თუ არა რაიმე მსგავს თანმხლებ მოვლენებს სოციალისტურად სეკულარიზებულ საზოგადოებაში — აი რას უნდა გაცეცხ პასუხი. ამავე დროს არ უნდა ავურიოთ ერთიმეორეში საერთოდ ტექნიკური ცივილიზაციის მიერ გამოწვეული მანერ მოვლენები, რომლებიც საყოველთაო მართლაც და საკაცობრიო ზრუნვის ამბავია. ასეთთა რიცხვ განეკუთვნება ეკოლოგიური პრობლემები, დემოგრაფიული „აფეთქებანი“ და სხვ. საკითხავია ის, თუ როგორ გაართვა თავი სამოქალაქო საზოგადოებამ იმ საქმეებს, რომელიც ადრე ან მხოლოდ რელიგიის კომპეტენციაში იმყოფებოდა, ანდა რელიგია მას სახელმწიფოსთან თანამშრომლობაში განაგებდა. აქაც საქმის ორი მხარე უნდა გაიჩინოს: 1. როდესაც სეკულარიზაციის პროცესი ბუნებრივ-ისტორიული გზით წარიმართებოდა და 2. როდესაც სეკულარიზაცია რევოლუციური დეკრეტებით განხორციელდა. ამკერად ჩვენი ინტერესის სავანს საქმის მეორე მხარე წარმოადგენს, მაგრამ ორიოდ სიტყვით არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, თუ როგორ აისახა რუსეთის იმპერიის სინამდვილეში „განმანათლებლური სეკულარიზაცია“ და რა შედეგი იქნა დაფიქსირებული. ამ მიმართულებით სათქმელი ყველაზე საღად ისევ დოსტოევსკიმ თქვა: როდესაც ღმერთის ავტორიტეტი მასობრივი მასშტაბით შეილახა იმ ზომამდე, რომ ფაქტიურად „ღმერთი მოკლეს“, ისტორიის რომელიღაც მონაკვეთში „ყველაფერი ნებადართული“ აღმოჩნდა. ამ მდგომარეობაში კაცობრიობის დატოვება აღიქმება დიდ ტრაგიკულობად. ნუთუ მართლა ყველაფერი ნებადართულია? ნუთუ მართლა ღმერთისაგან თავის დახსნა საზოგადოებრივ ანარქიას მოასწავებს? ეს კითხვები აწვალბდნენ დოსტოევსკის, ამ კითხვებმა ბევრი დააფიქრა მეცხრამეტე საუკუნეშივე, ამ კითხვებს დაუბრუნდნენ დღეს დასავლეთის კულტურის მესვეურნი. ეცხოვრება თუ არა კაცობრიობას უღმერთოდ—აქ იყრის თავს ყველა კითხვა. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციებიდან ამ კითხვაზე პასუხი საყოველთაოდ ცნობილია — სოციალური უთანასწორობის საბოლოო ლიკვიდაციით აღამიანები თავს დააღწევენ თავიანთი გაუცხოების უმაღლეს ფორმასაც — გაუცხოებას ღმერთში. აღამიანები იქნებიან თავიანთ საქმეთა ბატონ-პატრონი, საზოგადოებას აღარ დასჭირდება „სხვამ“ იზრუნოს მის წევ-



რებზე. ასეთი საზოგადოება ბოლომდე სეკულარიზებულია და ეს „საჩოთი-როა“ და კრიზისული სიტუაციების მომასწავებელი კი არ იქნება, არამედ იგი ადამიანთა თავისუფლების გზაზე უკანასკნელი „დრაკონის“ მოცილებად უნდა წარმოდგეს. აქ იჩენს გარკვეული სიძნელეები თავს, რომელიც თეორიულად უკვე მინიშნებული ჰქონდათ მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებს. ისე, როგორც სოციალურ უთანასწორობათა ლიკვიდაციის პროცესი, „ღმერთის ადამიანად ჩამოქვეითებაც“ არაა მარტივი მოვლენა, რომელსაც მხოლოდ თეორიული ვაზრება შევლის. ეს ხანგრძლივი ისტორიული გარდაქმნების შედეგი უნდა იყოს, სადაც სწორი თეორიული წანამძღვრები გარანტიას უნდა ქმნიდნენ იმისათვის, რომ „ნაბან წყალს ბავშვიც არ გადაყვს“. ეს რომ ნამდვილად ასეა, ამის გაკვეთილს ისევ ჩვენი სოციალისტური გარდაქმნებიც იძლევა. სოციალისტური გარდაქმნების და „კულტურული რევოლუციის“ დროში ბევრი ისტორიულად ღირებული, კაცობრიულად მნიშვნელოვანი მოვლენა შეილახა, „შეურაცხყოფილი იქნა“. როდესაც „საქმეში ღმერთისანი“ არაკომპეტენტური ადამიანების ხელში აღმოჩნდა, ამით თვით საზოგადოება დაზარალდა. ყოველივე, რაც მანამდე ღმერთის და რელიგიის სახელს უკავშირდებოდა, განადგურების პირას იქნა მიყვანილი, არადა ხომ ცნობილია, რომ თუ რაიმე ღირებული მაინც კეთდებოდა ისტორიაში, იგი ღმერთისა და რელიგიის სანქციის დაღს ატარებდა. ნავარაუდევია კი იყო, რომ ღირებულებათა დესაკრალიზაციას არ უნდა მივეყვანეთ კულტურის პროფანაციამდე. თუ რაიმე ღირებული ღმერთის სახელით შექმნილია, იგი კი არ უნდა განადგურებულიყო, არამედ უნდა ახსნილიყო როგორც ადამიანური და ჩამდგარიყო ადამიანის სამსახურში. ცუდად გაგებულმა სეკულარიზაციამ კი სავალალო შედეგებამდე მიგვიყვანა—საფრთხე შეექმნა საკაცობრიო კულტურის ისეთ ნიმუშებს, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე ადამიანთა ნამდვილი გენის მიერ იყო შექმნილი. საჭირო შეიქნა შესენება, რომ ეს ნამდვილად განძია („რა მხნე, რა მდიდარი!“), ეს ხალხის ხელოვნებაა, რომელსაც „ჩვენი საუკუნეც უნდა იცავდეს უახლესი“. დაგვირდა იმის გახსენებაც, რომ მართლაც არის წმინდათა წმიდა ღირებულებათა საგანძური, რომლის შეგდება სასწორზე „არშინისა და ჩოთქის გვერდით“ ყოვლად დაუშვებელია, რომ არ შეიძლება „ქეყანა ვაქციოთ დუქნად“.

საზოგადოებრივად საშიშია ისეთი ვითარებაც, როდესაც გაუცხოებიდან ჯერ კიდევ დაუბრუნებელი ადამიანი, სათანადო ყოფიერებისათვის ცნობიერად შეუშზაღებელი ადამიანი ნორმალურად მიიჩნევს წმინდა ღირებულებებზე ლაპარაკს მხოლოდ ხელოვნებასა და ფილოსოფიაში: „აქ შეიძლება დასტკბე ამაღლებულით, მაგრამ ეს შენ არ გეხება“ — საქმე სულ სხვა რაიმე მოთხოვს. ვთქვათ, როდესაც მსატერულად აგვიწერენ იმ ადმიანის სულიერ ტრაგიდიას, რომელიც მიდის შორეულ გადასახლებაში და თან მიაქვს თავისი ქვეყნის ერთი მუჭა მიწა სიკვდილის დროს უკანასკნელ იმედად, ეს შეიძლება ამაღლებული იყოს, მაგრამ პროფანული ცნობიერება „სალი აზრის“ პოზიციებიდან მაინც დასცინის ამ ვითარებას. ასეთი პროფანი ალბათ გვერდითაც ბევრი ედგა იმ ადამიანებს, ვინც შორეული გადასახლების სიმწარე გულის უღრმეს კუნჭულში განიცადეს. „რა მოხდა, დიდი ამბავი, ვითომ ეგ ერთი მუჭა მიწა უშველის განწირულს?“ — ასე მსჯელობდა მაშინაც პროფანი და ის თითქოს, მართლაც იყოს. ესაა მწარე სიმართლე, რომლის იქითაც თუ არ გაიხედე, შეიძლება დაკარგო სამშობლოს გრძნობა, რომელსაც ბუნებრივად

მოსდევს სხვა ადამიანურ ღირებულებათა დევაღვაცაც. მართლაც, სულ ერთი არაა სიკვდილის შემდეგ რა მიწა დაგეყრება? თუ სულ ერთია, მაშინ სულ ერთი აღმოჩნდება ისიც, თუ სად ხარ და სად იცხოვრებ; ამას ბუნებრივად მოსდევს — „სად უკეთ მეცხოვრება“ და... მივიღეთ ის, რაც ასე არაწმინდად მოჩანდა ჩვენს წინაპართა თვალში. თავისი ნებით „მეგობარ-ნათესავთ მოკლებული“ ადამიანი უკვე მზადაა იმისათვის, რომ „დაგმოს ახალი გარემოც“ — მისთვის ამ მხრივ მყარი და ღირებული არაფერია და არაფერი არ ყოფილა. როდესაც ასეთი ცნობიერება მასობრივი ხდება, ესაა საზოგადოებრივად საშიში, სიმბტომი ადამიანურ ღირსებათა დაკარგვისა.

არანაკლებ დამაფიქრებელია ისეთი ვითარებაც, როდესაც სეკულარიზებული ხელოვნება თუ ფილოსოფია თვითონ დაიჭერს ისეთ პოზიციას, რომ საეკარისად მიიჩნევს „ღირებულისა და ამაღლებულის“ სათავსოდ თავისი თავის გამოცხადებას: მთავარია საერთოდ არ დაიკარგოსო საკარაული. ასეთი პოზიცია არანაკლებ ილუზორულად გამოიყურება რელიგიასთან შედარებით, თუ „შენარჩუნებულა ღირებულებანი“ ან უკვე არსებულ კორელატს არ გულისხმობენ, ან სარეალიზაციო დანიშნულება არ გააჩნიათ. უფრო მეტიც: ამგვარად ორიენტირებულ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას, რომელიც გნებავთ, რელიგიაზე მეტი ზიანი შეუძლიათ მოუტანონ საზოგადოებას. ჭეშმარიტად ადამიანურ ღირებულებათა შექმნა და შენახვა საერთო ადამიანური მოვალეობაცაა და საყოველთაო კეთილდღეობის საწინდარიც.

В. Г. ГОГОБЕРИШВИЛИ

## ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ В СЕКУЛЯРИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ ,

Резюме

Понятия «секуляризация» и «секуляризированное общество» одни из модных среди буржуазных философов и теологов на западе. Все кризисные явления, так явно отраженные в современной западной культуре, объявляются едва ли не непосредственными последствиями именно секуляризации, датирующей свое начало с эпохи ренессанса. После того, как «сакральная сфера» религии была «обобществлена», произошла профанация культуры, т. е. отход от подлинно человеческих ценностей. Так называемый закат европейской культуры теологами трактуется именно в этом смысле. Следовательно, спасение человечества с его культурой связывается с новой реформацией в религиях. Последствия секуляризации объявлены глобальными, хотя для востока будто они пока не так уж больно ошутимы.

Одна часть теологов считает процесс секуляризации настолько неизбежным, что его не миновать и самой религии. В частности, религии сами должны овладеть достижениями мирской культуры, чтобы потом, «облагородив ее», повернуть человечество опять к «сакральным ценностям».

После критического анализа учений разных авторов в статье делаются следующие выводы:

1) действительно, процесс секуляризации исторически неизбежен; можно поспорить с некоторыми авторами лишь в его датировке. Если

«секуляризация» понимается в ее подлинном смысле, то начало ее процесса можно усмотреть раньше эпохи ренессанса;

2) не все явления современной культуры можно оценить как последствия секуляризации, так же как не все они носят глобальный характер;

3) секуляризация в странах социализма имеет совершенно иной характер. Если можно так выразиться, социалистическое общество преднамеренно и планомерно секуляризуется. Хотя и в таких условиях люди не были застрахованы от некоторых ошибок, все же лишь такой подход является надежной гарантией спасения и совершенствования подлинно человеческой культуры.

#### ლიტერატურა

1. ბლუზ პასკალი, აზრები, თბილისი, 1981.
2. Маркс К. Энгельс Ф. Соч., т. 42.
3. Концепции истории в современном религиозном сознании. М., 1980.
4. Религия в век научно-технической революции. М., 1979.
5. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
6. Bell D. Toward the greet intauration: religion and culture in a post-industrial age London, 1976.
7. Cooper P. Z. The idea of God. Hague, 1974.
8. Cox, H. The secular city. N. Y, 1969.
9. Henke P. Gewissheit vor dem Nichts. N. Y. 1978.
10. Moltmann J. Das Experiment Hoffnung. München, 1974.
11. Moltmann J. Kirche und Kraft des Geistes. München, 1975.
12. Pannenberg W. Was ist der Mensch. Göttingen, 1976.
13. Pannenberg W. Glaube und Wirklichkeit. München, 1975.
14. Tillich P. The Shaking of foundation. N. Y., 1948.
15. Vahanian G. God and utopia: the charch in a thechnological civilisation. N. J. 1977.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ნ. კავკეიამ

## ფსიქოლოგია

მ. ა. გელაშვილი

### კ ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ УСТАНОВКИ

Понятие установки подверглось значительной эволюции в самой концепции Д. Узнадзе. Сперва оно появилось как термин «биосфера» из анализа системы «физическое (материя)—психическое». У Узнадзе понятия «физического» и «психического» осмыслены в декартовском духе: «физическое»—как вещество, а «психическое»—как сознательное. При таком понимании двух понятий, которые характеризуются только различными атрибутами, связь между ними немислима. На первом этапе исследования (1923—1940 гг.) Узнадзе критикует дуализм Декарта, но не изменяет его метафизические понятия «физического» и «психического», а допускает между ними промежуточное звено «биосферу» (которое в отношении психического Узнадзе называет «подпсихическим»).

Таким образом, понятие «биосферы» непосредственно возникает с психофизического вопроса и регулирует отношения между «физическим» и «психическим». «Биосфера»—независимая субстанция в живом организме, которая не физическая, не психическая, но находится в непосредственной связи с ними. В ней полностью отражен и «осмыслен» внешний мир, ею регулируется психический мир.

«Биосфера» выступает не только в роли «подпсихического» (определяет не только психические процессы), она—единственная двигательная сила в организме—определяет всю активность организма как целого, включая моторные и физиологические акты; она—двигательная сила и для развития организма, его психики.

Как осуществляется связь в «биосфере» между физическим и психическим — как решает Д. Узнадзе психофизический вопрос с помощью понятия «биосферы»? Для разрешения этого вопроса Д. Узнадзе вносит еще один эквивалент «биосферы» — понятие «ситуации». В «ситуации» различается 2 момента: объективный — внешний раздражитель, субъективный — потребность; при появлении потребности перед организмом ставится задача, решение которой находится в «ситуации» («биосфере»), в которой полностью дан и «осмыслен» внешний мир. Акт организма представляет собой раскрытие в пространстве и во времени решенной задачи «ситуации». Таким образом, связь между субъектом и объектом осуществляется в «ситуации» (в «биосфере»), что выражается в целесообразном акте организма. Но объективные и субъективные моменты не имеют реального существования в «ситуации» («биосфере»), в противном случае терялась субстанциональность «биосферы» (тогда «биосфера» определялась бы объективными и субъективными факторами). По Д. Узнадзе, объективный и субъективный моменты «ситуации» («биосферы») только теоретически, условно выделены; они существуют не-

разрывно в «биосфере» — «биосфера» едина. Исходя из этого, организм не решает задачу при наличии субъективных и объективных факторов, а имеет в разрешенном виде — она „in pace“ лежит в организме.

На втором этапе данного исследования Д. Узнадзе (в 1940—1950 гг.) взаимоотношение между понятиями «физического» и «психического» существенно изменилось. Во-первых, изменилось понятие психического. Психическое передвигается от границы сознательного, чувственного мира и определяется как активность организма как целого. Понятие «биосферы» замещается понятием «установки» и вносится в сферу психического как бессознательное психическое, в силу изменения понятия психики. Функцией установки вновь остается регуляция активности организма. Именно такое понимание понятия «установки» заложило основу экспериментальному изучению установки.

В отличие от «биосферы» установка теряет субстанциональный характер — для возникновения установки необходимы «основные» условия; объективное — ситуация, субъективное — потребность; при этом установка не теряет свои определяющие функции.

Основное значение для теории установки имеют понятия фиксированной установки и функциональной тенденции (наследственные фиксированные установки). Если приобретенные фиксированные установки определяют активность организма, функциональная тенденция, кроме этого, определяет и развитие организма.

Мы кратко рассмотрели две модели в развитии концепции Д. Узнадзе. Огромной заслугой классика советской психологии является открытие и экспериментальное изучение новой реальности в живом мире.

Данная статья ставит вопрос онтологической природы этой реальности.

Слабые стороны первой модели проистекали из метафизического характера декартовских понятий материи и психики, которыми оперировал Д. Узнадзе. Отсюда вытекало и провозглашение «биосферы» как третьей субстанции.

Во второй модели тоже возникают некоторые недоразумения, причины возникновения которых не лежали в возможностях философского мышления великого психолога и относились к «некоторым» недоразумениям того времени: во-первых, признание психики как всего лишь активности организма, как целого, впоследствии выразилось в признании психики как атрибута всего живого мира — что с точки зрения интуиции неоправданно; во-вторых, даже при таком понимании психики установка не может быть психической, так как установка не только активность целостного организма, а также ее источник, организация организма как целого, бытие организма — оно самоопределяющая активность организма.

Таким образом, в системе «материя—психика» Декарта I модель допускает промежуточное звено — «биосферу»; II модель изменяет понятия психического и включает в нее понятие «установки», чтобы снять противоречие системы. Но понятие материи, как видно, всегда оставалось в старом, метафизическом понимании в философской мысли Д. Узнадзе, поэтому онтологический статус установки всегда оставался в тени, т. е. вне сферы его научного исследования.

В современном, марксистско-ленинском понимании понятие материи не ограничивается веществом, его суть только независимое существование как объективной реальности. Бытие представлено из наиболее сложных структур и систем, которым свойственны самоактивность и творческий характер. На определенном уровне развития материи

возникает новая форма движения материи—жизнь. Ее элементы—организм, а также ее структурная организация—форма бытия; а активность организма определяется именно структурной организацией организма, которая выступает как бытие организма.

Таким образом, в марксистской психологии установка, как организационная сторона организма, должна быть включена в сферу бытия—как бытие живого мира. Именно в установке отражается та качественная своеобразность, которой отличается жизнь от остальных форм движения материи.

С нашей точки зрения, великий грузинский психолог Д. Уznaдзе был первым, который открыл качественную особенность жизни, этапнообразно отразил ее в понятиях «биосфера», «установка».

В силу научной постановки вопроса онтологической природы понятий «биосферы» и «установки» будет возможно дальнейшее развитие проблемы специфичности жизни как формы движения материи, поставленной в свое время Ф. Энгельсом.

При таком понимании установке открывается путь не только к психическим процессам, но и в сферу физиологии, где рефлекторные механизмы отражают именно организационную сторону организма. Именно при таком понимании установки организм будет представлять собой психофизиологическую целостность.

Что касается связи установки с социальной сферой, которая в учении Д. Уznaдзе была представлена гипотезой—она заключалась в том, что социальная среда преломляется именно в установках личности, что личность суть совокупность социальных, фиксированных установок, что полностью является творческим развитием и психологическим иносказанием положения Маркса: человек суть совокупность общественных отношений—сегодня является предметом специального исследования грузинской психологической школы (А. Прангишвили, Ш. Надирашвили).

Представлена Институтом психологии им. Д. Н  
Уznaдзе АН Грузинской ССР

### მარინე ჩიბაშვილი

## ადამიანის ძვირისა და სამყაროების ფორმები და მათდამი დამოკიდებულება

ადამიანის ფსიქიკური აქტივობა განცდისა და მოტორული აქტივობის ერთობლიობის ნიადაგზე ყალიბდება; ამიტომ ფსიქიკური აქტივობის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის ქცევის კანონზომიერებათა გარკვევას. „საქმე ისაა, რომ ისტორიულად ფსიქიკური ცხოვრება გარემოსთან ურთიერთობის, პრაქტიკის ან ქცევის ნიადაგზეა აღმოცენებული, და ყველა ძირითადი თავისებურება, რომელიც მას ახასიათებს, მთელი ის კანონზომიერება, რომელიც მასში იჩენს თავს, პრაქტიკის პროცესშია შექმნილი და განვითარებული“ [3, გვ. 227].

ყოველდღიურ ცხოვრებაში, როდესაც ჩვენ ამა თუ იმ ადამიანის შესახებ ვმსჯელობთ, თითქმის ყოველთვის მისი ქცევის ანალიზს ვახდენთ. მის მოქმედებაში ვეძებთ აღმძვრელ მიზეზს, ქცევის მიზანს, ვიწონებთ ან ვუწუნებთ ქცევის შესასრულებლად გამოყენებულ საშუალებებს. ერთი სიტყვით, ვანალიზებთ რა მის ქცევას, ვასკენით მისი შინაგანი ბუნების შესახებ, რა უნდა, რას აკეთებს, რატომ მოქმედებს ამგვარად და არა სხვანაირად და ა. შ. აი, რას წერს ამის შესახებ თომას მანი თავის წიგნში „იოსები და მისი ძმები“: «*Меня тянет*», — говорит подчас человек; но кто его тянет, кого он отличает от себя самого, сваливая ответственность за свой поступок на некую силу, не являющуюся им самим? Это не кто иной, как он сам, это только он сам вместе со своим желаньем! Какая разница — сказать «я хочу» или сказать «мне хочется»? Да и нужно ли вообще сказать «я хочу», для того, чтобы действовать? Разве поступок вытекает из желания? Разве желанье не выявляется, напротив, только в поступке?» ადამიანის ფსიქიკური აქტივობა მთელი თავისი შინაარსით სწორედ ქცევაში ვლინდება.

ქცევის ანალიზისას, ფსიქოლოგიაში, სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლები ივიწყებენ სუბიექტის აქტიური მდგომარეობის გათვალისწინებას და მათი მსჯელობა, ხშირ შემთხვევაში, დაიყვანება მხოლოდ სტიმულ-რეაქციის სქემის განხილვაზე, სადაც არაერთარ მონაწილეობას არ ღებულობს სუბიექტი, ადამიანი, აქტიური პიროვნება.

დ. უზნაძის მიერ მოცემული ფენომენოლოგისტური ფსიქოლოგიის კრიტიკა, რომელიც გამოიხატება უშუალოდ პიპოთეზის მიუღებლობაში, გულისხმობს შემდეგს: «ფსიქიკური და მოტორული პროცესები უშუალო მიზეზობრივ კავშირში იმყოფებიან ურთიერთთან და გარემოსთან. ამ უშუალოდ პიპოთეზის მიხედვით გამოდის, რომ ქცევა სუბიექტის, პიროვნების, როგორც კონკრეტი მთლიანობის, არსებითი მონაწილეობის გარეშე ხდება, რომ იგი არა სუბიექტის, არამედ მისი ცალკეული ფსიქიკურისა და მოტორული პროცესების ურთიერთობას წარმოადგენს გარემოსთან, რომ იგი პირველად ორი წევრის

უშუალო ურთიერთობით განისაზღვრება — მოტორული ან ფსიქიკური პროცესებისა და მათი სტიმულისა ან გამღიზიანებლის ურთიერთობით და რომ, მასასადამე, მის გასაგებად ამ ორი წევრის გათვალისწინების მეტი არაფერია საჭირო. რაც შეეხება თვითონ სუბიექტს, როგორც კონკრეტულ მთლიანობას, რომელიც ამ ურთიერთობას გარემოსთან ამყარებს, რათა ამით თავისი მიზნები დაიკმაყოფილოს, — რაც შეეხება ამ სუბიექტს, მისი მოთხოვნილებებითურთ, უშუალობის პიპოთეზის ნიადაგზე ქცევის ანალიზისას იგი, როგორც ზედმეტი, მთლიანად მხედველობის გარეშე რჩება“ [3, გვ. 428].

არც ბიპევიორიზმი და არც გეშტალტთეორია არ გულისხმობენ აქტიური სუბიექტის მონაწილეობას ქცევის პროცესში. კლასიკური ბიპევიორიზმის წარმომადგენელი ტომენი ქცევის შემადგენელ ელემენტალურ პროცესებს მოლეკულურ ქცევას უწოდებს, ხოლო ქცევის მთლიან ფორმას კი — მოლარულს, ფსიქიკური აქტივობის ასეთი შესწავლის დროს სუბიექტი ანალიზს მიღმა რჩება. თანამედროვე ამერიკელი ფსიქოლოგები დ. მილერი, ი. გალანტერი, კ. პირბრამი თანხმდებიან წიგნში „ქცევის გეგმა და სტრუქტურა“ პირდაპირ აცხადებენ, რომ მათი მიზანია შემოგვთავაზონ ქცევის ანალიზის ისეთი სახე, რომელიც ანალოგიური იქნება თანამედროვე კიბერნეტიკული მანქანების [6]. შესაბამისად მათი სქემა T-O-T-E (ტესტი-ოპერაცია-ტესტი-გამოსავალი) არ ითვალისწინებს სუბიექტს თავისი მოთხოვნილებებით და კვლავ მხედველობის გარეშე რჩება სუბიექტის როლი. გეშტალტთეორიის მიხედვით, ქცევა მოლეკულური აქტებისაგან კი არ შედგება, არამედ ერთი მთლიანია და მოლარულ სახეს ატარებს. ამ თეორიისათვის სუბიექტი ისეთივე ზედმეტი ცნებაა, როგორც ბიპევიორისტებისათვის. მათთვის ქცევა გარემოს ძალთა დინამიკის შედეგია მარტო. რადგან წინასწარ დებულებად მივიღეთ, რომ ქცევას უპირველეს ყოვლისა აქტიური სუბიექტი ახორციელებს, მაშინ დავინახავთ, რომ „ქცევის პრობლემის გადაწყვეტა უშუალობის თეორიის ნიადაგზე ვერ ხერხდება“ [3, გვ. 432].

განწყობის თეორიის მიხედვით, განწყობა ნებისმიერი აქტივობის საფუძველია და იგი ითვალისწინებს ორ მომენტს, მოთხოვნილებასა და სიტუაციას, სადაც შესაძლებელია ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. თუ თვალს გადავავლებთ განსაზღვრებებს დავინახავთ, რომ ქცევას ავტორთა უმეტესობა ასე განმარტავს: ქცევა ეს არის აქტივობა, რომელიც გამოწვეულია ინდივიდის მოთხოვნილებით და ემსახურება ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას. დ. უზნაძე კი ასე აყალიბებს თავის პოზიციას: „ჩვენ ორი ძირითადი პირობიდან გამოვდივართ, რომლის გარეშეც ადამიანის თუ სხვა რამ ცოცხალი არსების, ქცევა სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა. ესაა, უპირველეს ყოვლისა, ფაქტი ქცევის სუბიექტში რაიმე მოთხოვნილების არსებობისა და შემდეგ — სიტუაციისა, რომელშიც ეს მოთხოვნილება შეიძლება დაკმაყოფილდეს. ესაა ყოველი ქცევის და, მასასადამე, მისდამი განწყობის აღმოცენების ძირითადი პირობა“ [4, გვ. 54]. ე. ი. დ. უზნაძის აზრით, ნებისმიერი ქცევის საფუძველად განწყობა უნდა ვიგულოთ. შესაბამისად სუბიექტი თავისი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად გარე სამყაროს მიმართავს. გარე საგანი მას იმ მოქმედებებისკენ განაწყობს, რომელიც მისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისთვისაა საჭირო. შემუშავებული განწყობის საფუძველზე სუბიექტი განახორციელებს მიზანშეწონილ ქცევას, ამოქმედებს იმ ძალებს, რომლებიც ამ საგნის მოსაპოვებლად იქნება საჭირო. „მასასადამე, განწყობის ცნება შესაძლებლობას იძლევა გავიგოთ,



თუ რატომაა, რომ ქცევა მიზანშეწონილია, აზრიანია, ე. ი. ერთსა და იმავე დროს სუბიექტსაც უწევს ანგარიშს და საგნობრივ სინამდვილესაც, ერთსაც შეესატყვისება და მეორესაც“ [3, გვ. 434].

დ. უზნაძისათვის ქცევა ერთ-ერთი პირველი და ძირითადი მახასიათებელია ფსიქიკური აქტივობისა, რომელიც სუბიექტს ახასიათებს. სხვა ქცევის თეორეტიკოსებისაგან განსხვავებით იგი გვთავაზობს ქცევის ფორმათა კლასიფიკაციას, კლასიფიკაციის ძირითად პირობად აღებულია მოთხოვნების და საკმაყოფილებელი საგნის და მისგან წამოსული აქტივობის მამოძრავებელი იმპულსის შიგნით თუ გარეთ არსებობა. ასე მაგ.: როდესაც მე მწყურია, ჩემი მოთხოვნის დასაკმაყოფილებელი საგანი—წყალი—გარეთაა და მეც გარედან მოსული იმპულსით ვიწყებ მოქმედებას. ეს არის ექსტროვერული ქცევა. მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ადამიანი ახორციელებს ისეთ ქცევებსაც, რომლის დროსაც იგი ამოქმედებს იმ შინაგან ძალებს ფუნქციონალური ტენდენციის საფუძველზე, რომლებიც უმოქმედოდ დარჩნენ. ასეთ დროს ქცევა გარედან აღარ არის განსაზღვრული, იგი შინაგანი იმპულსით განისაზღვრება და ასეთი სახის ქცევებს ინტროვერული ეწოდება. ინტროვერული ქცევისათვის დამახასიათებელია ის, რომ ქცევის იმპულსი გარეთ არსებული საგნიდან კი აღარ მომდინარეობს, არამედ სუბიექტის წარსულიდან მოდის. ქცევა წარმართულია იქითკენ, რომ მან მოახდინოს თავისი მოთხოვნების რეალიზაცია. ქცევა წმინდა შინაგანი წარმოშობისაა.

თითოეული სახის ქცევის ფორმაში გაერთიანებული არის რამოდენიმე ფორმა. ასე მაგალითად, ექსტროვერული ქცევის ფორმებია: მოხმარება, მომსახურება, მოვლა, შრომა, ცნობისმოყვარეობა, საქმე; ინტროვერული ქცევის ფორმები კი არის — ესთეტიკური ტკბობა, ხელოვნური შემოქმედება, თამაში, სპორტი, გატობა. რაც შეეხება სწავლას იგი გარდამავალ ფორმას წარმოადგენს კლასიფიკაციის შედეგად გამოყოფილ ამ ორ ტიპს შორის.

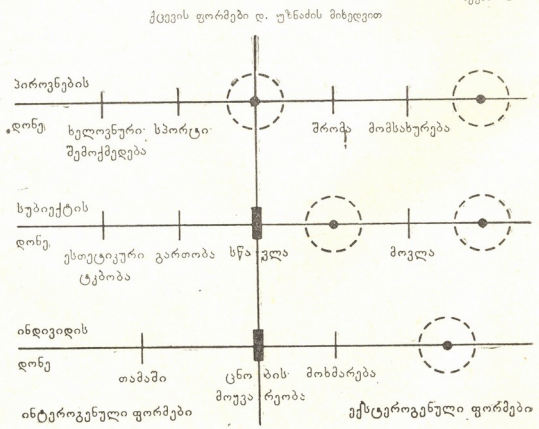
განსაზღვრავს რა თითოეულ ქცევის ფორმას, დ. უზნაძე იქვე მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ბუნდოვანია ერთ ფორმაში გაერთიანდეს ისეთი ქცევის სახეები, როგორცაა მოხმარება და შრომა. იგი ცალკე აჯგუფებდა მოხმარებას, მოვლასა და მომსახურებას, შრომასა და საქმეს კი ცალკე. ამან გვაფიქრებინა ის, რომ თუ ასეთი სახის დაჯგუფებებს მივმართავდით კარგი იქნებოდა მოცემული ქცევის ფორმები განვევლავებინა ინდივიდი — სუბიექტი — პიროვნების წარმოსახულ ლერქებზე მათი თანდათანობითი გართულების საფუძველზე (ასე მაგ.: თუ მოხმარების ქცევას ცხოველიც ახორციელებს, შრომა მარტო ადამიანს ხელეწიფება). ამის შესახებ თავად ავტორიც მიუთითებდა. თუ მოცემულ ქცევის ფორმებს ამ თვალსაზრისით დავალაგებთ მივიღებთ სისტემას, სადაც ერთმანეთის მიმართ იერარქიულია შემდეგი ქცევის ფორმები: თამაში — გატობა—სპორტი; ცნობისმოყვარეობა — სწავლა, მოხმარება—შრომა; ესთეტიკური ტკბობა — ხელოვნური შემოქმედება, მოვლა — მომსახურება. ამის საშუალებას გვაძლევს ისიც, რომ ყველა შემთხვევაში ჩამოთვლილ ფორმებში ქცევა სხვადასხვა სირთულისაა, მასში ჩართული ფსიქიკური პროცესების მიხედვით. ასე მაგალითად: იერარქიის პირველ საფეხურზე განხორციელებული ქცევები მიმდინარეობს მარტივი სენსომოტორული და ემოციონალური პროცესების ჩართვით, მეორე დონეზე პრაქტიკული აზროვნებითა და უფრო რთული ემოციური პროცესების ხარჯზე, მესამე დონეზე კი ქცევა ხორციელ-

დება ნებელობითი პროცესებითა და აბსტრაქტული აზროვნებით [7, გვ. 40—42].

როგორც ცნობილია, ადამიანი შეიძლება განიხილებოდეს როგორც ინდივიდი, სუბიექტი და პიროვნება. ინდივიდის დონეზე ქცევა ინდივიდის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურება და ანგარიშს უწევს იმ სიტუაციის თავისებურებებს, სადაც ეს ქცევა სრულდება. სუბიექტის დონეზე ქცევა ემსახურება მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელ შემავერებელ სიტუაციის გაცნობიერება-გაანალიზებას, ადექვატური გადაწყვეტილების მიღებას და შემდეგ მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელი ქცევის შესრულებას. პიროვნების დონეზე კი ქცევა ხორციელდება ღირებულებითი ორიენტაციების საფუძველზე [1]. რიგი ავტორებისა, მაგ. ა. ლონტიევი ერთმანეთისაგან განასხვავებს მხოლოდ ინდივიდსა და პიროვნებას: ინდივიდი ეს არის გენოტიპური წარმონაქმნი, პიროვნება არის საზოგადოებრივ-ისტორიული და ადამიანის ონტოგენეტიკური განვითარების შედეგებით გვიანი პროდუქტი [5].

თუ დავუბრუნდებით დ. უზნაძის მიერ დაყოფილ ქცევის ფორმებს და მათ განვალაგებთ უკვე ორი პრინციპის მიხედვით: 1) ექსტეროგენულ-ინტეროგენული და 2) განვითარების (ინდივიდი — სუბიექტი — პიროვნება), მივიღებთ ასეთ სურათს:

სქემა 1



⊙ — ნიშნით აღნიშნულია ის ადგილები, რომლებიც ასეთი დალაგების შემთხვევაში არსებულმა კლასიფიკაციამ ვერ შეავსო. ჩვენ შევეცადეთ გავყოლოდით ლოგიკურ ხაზს და ერთგვარად შეგვეცხოვეს ეს ცარიელი ადგილები. ცნობისმოყვარეობა-სწავლას პიროვნების დონეზე დაემატა მეცნიერული მუ-

შაობა (დ. უზნაძე, ცალკე გამოყოფს გონებრივ შრომას, მაგრამ შემდგომში ძირითადი ფორმების გამოყოფისას შრომის სახეში აერთიანებს).

მოხმარება-შრომის შემთხვევაში ჩვენ ცარიელი ადგილი დაგვჩნა სუბიექტის დონეზე. ჩვენ ასეთ ქცევის ფორმად ჩავთვალეთ მოთხოვნა და მოვათავსეთ მოხმარება-შრომის ქცევებს შორის. ჩვენთვის მოპოვება ეს ისეთი ქცევის ფორმაა, როდესაც მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელი საგანი უშუალოდ მზა სახით არ არის ჩემს განკარგულებაში — ე. ი. მოხმარების ქცევას ვერ განვახორციელებ. აგრეთვე ამ საგნის დამზადებას შე არ ვახდენ — ე. ი. არც შრომით ქცევას ვასრულებ, არამედ მე ვაქტიურობ, ვმოქმედებ, ვაანალიზებ იმ სიტუაციას, რომელიც ხელს უშლის ჩემი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას, მოვიპოვებ რა ჩემთვის სასურველ საგანს, მე მოხმარების ქცევას განვახორციელებ.

შეუქსებელი დარჩა აგრეთვე მომსახურება-მოვლის ლერძზე მყოფი ინდივიდის დონეზე მოქმედი ქცევის ფორმა. მომსახურება-მოვლას მათი ერთი გვარისადმი (ექსტეროგენული ფორმები) მიკუთვნების გარდა აქვთ კიდევ ერთი საერთო მომენტი. მომსახურებაც და მოვლაც აუცილებლად ითვალისწინებს მეორე ადამიანის არსებობას ანუ სოციალურ გარემოს. შესაბამისად ინდივიდის დონეზე ჩვენ შევარჩიეთ ყველაზე მარტივი ფორმა ორი ადამიანის ურთიერთკავშირისა. ეს არის სოციალური კონტაქტირება. სოციალურ კონტაქტირებას მეორე განსტობაც გააჩნია მოვლა-მომსახურების გარდა. ეს არის სოციალური კონტაქტირების გადაზრდა პიროვნული და სოციალური როლების შესრულებაში, როდესაც ადამიანი მოქმედებს, როგორც სუბიექტი სოციალურ გარემოში. ამ როლების შესრულების შემდგომ განვითარებულ ფორმას საზოგადოებრივი მოღვაწეობა წარმოადგენს, რომელიც პიროვნების დონეზე განხორციელებული ქცევა არის. იგი ექვემდებარება ღირებულებითი ორიენტაციებით მოქმედებას და მიმართულია საზოგადოების სოციალური წყობის გაუმჯობესების, რეორგანიზაციისა თუ შენარჩუნებისაკენ.

ჩვენ მიერ მოტანილი სქემა უკვე 16 ცნებას შეიცავს, მაგრამ განა ყველა მათგანი მხოლოდ ქცევაა და მეტი არაფერი?! თუ დავაკვირდებით იმ ქცევებს, რომლებიც ჩვენ პიროვნების დონეზე გვაქვს მოცემული (ხელოვნური შემოქმედება, სპორტი, მეცნიერული მუშაობა, შრომა, მომსახურება, საზოგადოებრივი მოღვაწეობა) ვნახავთ, რომ არც ერთი მათგანი არ სრულდება უშუალო მოთხოვნილების საფუძველზე, არამედ აქ ერევა მიზნის მოქმედება. ესენი ქცევის ფორმები კი არა საქმიანობის ფორმები უნდა იყოს და აი, რატომ.

დ. უზნაძე ერთ-ერთ ქცევის ფორმად გამოყოფდა საქმეს ანუ საქმიანობას, რომლის დროსაც, მისი აზრით, მოქმედების ძირითადი აქცენტად გადატანილი იყო თვითონ პროცესის მიმდინარეობაზე, რომელიც ემსახურება გარკვეულ მიზანს და ცნობიერებას კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობს. საქმიანობის თეორიის წარმომადგენლები (теория деятельности) ასე განმარტავენ თავიანთ ძირითად ცნებას: საქმიანობის დროს აქტივობა ხდება გარკვეული მოტივით და ემსახურება მის განხორციელებას [5]. საინტერესოდ ყოფს ერთმანეთისაგან ქცევასა და საქმიანობას ამ თეორიის წარმომადგენელი ა. პეტროვსკი. მისთვის ქცევა მთლიანად არის განსაზღვრული მოთხოვნილებით, საქმიანობის დროს კი აქტივობის რეგულაცია ხდება გაცნობიერებული მიზნით. „თუ არა გვაქვს გაცნობიერებული მიზანი, მაშინ არა გვაქვს არც

საქმიანობა“ [8, გვ. 157—160]. (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იგი იძლევა ასეთ კლასიფიკაციას: თამაში-სწავლა-შრომა). პიროვნების ღონეზე განხორციელებული ფორმები კი არ მოქმედებენ ამ პრინციპის გარეშე. შესაბამისად მათ საქმიანობის ფორმები ვუწოდეთ. ჩვენ სქემაზე დაგვრჩა სუბიექტის ღონეზე განხორციელებული ფორმები, რომლებიც წმინდა სახით ვერც ქცევის და ვერც საქმიანობის კონტინუუმს ვერ მივაკუთვნეთ. მათში თანაბარი ძალით მონაწილეობენ, როგორც ქცევის (მოთხოვნილებით გამოწვეული აქტივობა), ასევე საქმიანობის (გაცნობიერებული მიზანი) ელემენტები. სუბიექტის ღონეზე მოცემული სახეები დავტოვეთ გარდამავალ ფორმად ქცევისა და საქმიანობას შორის.

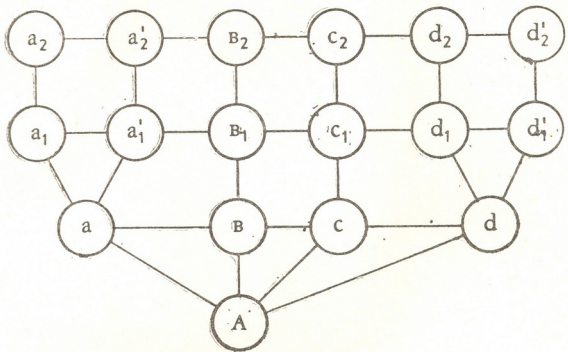
ჩვენი სქემის ძირითადი კონტურები თითქოს გამოიკვეთა ერთგვარად, მაგრამ დარჩა რამოდენიმე სახის წმინდა ტერმინოლოგიური გაუგებრობა. დ. უზნაძეს გამოყენებული აქვს ქცევის ფორმების ასეთი დასახელება: ესთეტიკური ტუბოზა, ხელოვნური შემოქმედება. ესთეტიკური ტუბოზა განცდის სახეი უფროა ვიდრე აქტივობის, შესაბამისად ჩვენ მას ვუწოდეთ ესთეტიკური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. ხელოვნური შემოქმედება კი შეეცვალებოდა მხატვრული შემოქმედებით, რადგან, ჩვენი აზრით, ასე უფრო მიზანშეუწონილი იქნებოდა. სიტყვა „ხელოვნური“ მექანიკურად კეთების ასოციაციებს იწვევს, თუმც აქ ხელოვნების მნიშვნელობით არის ნახმარი. რაც შეეხება შრომას, ჩვენ მას საგნობრივი შრომა ვუწოდეთ. ამის საფუძველი მოგვცა ორმა მიზეზმა:

1. დ. უზნაძე ცალკე გამოყოფს გონებრივ შრომას (რასაც ჩვენ მეცნიერული მუშაობა ვუწოდეთ).
2. პიროვნების ღონეზე განხორციელებული მოქმედებანი შეიძლება ფართო გაგებით შრომად, საქმიანობად ჩავთვალოთ. ამიტომ საგნობრივი შრომა მისი ერთ-ერთი სპეციფიკური და განსხვავებული სახე იქნება.

ჩვენს მიერ შექმნილი სისტემა უსაძირკველად აგებულ სახლს დაემსგავსა. ინდივიდის ღონეზე განხორციელებული ქცევის ფორმებისათვის არ იყო ერთი საფუძველი, თუმც ამის საჭიროება აშკარად ჩანს. დ. უზნაძის მიერ მოცემული ფუნქციონალური ტენდენცია, რომელიც ყველა ცოცხალ ორგანიზმს ახასიათებს, მის გარეშე არავითარი მოქმედება არ ხორციელდება, ჩვენ ამ სქემის საფუძველად ავიღეთ და მას დიფუზური აქტივობა ვუწოდეთ. აქტივობა, რომელსაც მიმართავს ცოცხალი ორგანიზმი საერთოდ, სანამ რომელიმე ქცევის ფორმის გარკვეულ სახეს განახორციელებდეს, არის ის ძირი, რომლიდანაც დიდერენცირებული ქცევისა თუ საქმიანობის ფორმები ვითარდება (იხ. სქემა 2).

მივიღეთ სრულიად გარკვეული სქემა ქცევისა და საქმიანობის. ეს ფორმები ყოველდღიურ ცხოვრებაში გვხვდებიან. აღამიანები ასრულებენ მათ და შესაბამისად თითოეულის მიმართ შესატყვისი ფიქსირებული განწყობები აქვთ. ბუნებრივად ისმის საკითხი, თუ რა განწყობებია ესენი, როგორ აფასებენ ქცევისა და საქმიანობის ფორმებს აღამიანები. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქცევის აღნიშნული ფორმების მიმართ აღამიანების დამოკიდებულების საფუძველზე შესაძლებელია დავახასიათოთ მათი პიროვნება. შესაძლებელია შესწავლილ იქნეს თუ ქცევის რა ფორმების მიმართ აქვთ აღამიანებს დადებითი ან უარყოფითი დამოკიდებულება, რომელ ფორმებს მიმართავენ ისინი უფრო ხშირად, რომელი ფორმებია მათთვის დამახასიათებელი და სხვა. ქცევის ფორმებისადმი აღამიანის განწყობების საფუძველზე შესაძლებელია შინაარსეულად დახასიათდეს მათი პიროვნული თავისებურებანი. ამ საკითხების გასარკვევად ჩვენ ჩავატარეთ ასეთი ცდა. ცდისპირებს ურიგდებოდათ ორი სახის მასალა:

ქცევისა და საქმიანობის ფორმები



A—დიფულური აქტივობა; a—თამაში; b—ცნობისმოყვარეობა; c—მომხარება; d—სოციალური კონტაქტივობა; a<sub>1</sub>—ესთეტიკური მოთხოვნების დაკმაყოფილება; a'<sub>1</sub>—გართობა; b<sub>1</sub>—სწავლა; c<sub>1</sub>—მოზოვება; d<sub>1</sub>—მოვლა და თვითმოვლა; d'<sub>1</sub>—პირიონული და სოციალური როლების შესრულება; a<sub>2</sub>—მხატვრული შემოქმედება; a'<sub>2</sub>—სპორტი; b<sub>2</sub>—მეცნიერული მუშაობა; c<sub>2</sub>—საენობრივი შრომა; d<sub>2</sub>—მომსახურება; d'<sub>2</sub>—საზოგადოებრივი მოღვაწეობა.

1. ყველა ქცევისა და საქმიანობის ფორმა დაბეჭდილი ცალკე ფურცელზე, შესაბამისი განმარტების თანხლებით. უფრო სწორად ეს იყო ის შინაარსი, რასაც ჩვენ ვგულისხმობდით თითოეულში. განმარტებები გვეჭირდებოდა მასალის ერთგვაროვნების მიზნით, სხვა დანიშნულება მას არ ჰქონია. ცდისპირებს შეეძლოთ ამ განსაზღვრებების გამოყენება მთელი ცდის მანძილზე საკუთარი სურვილის მიხედვით.

2. ხუთი ფურცლისაგან შემდგარი კომპლექტი. აქედან ოთხზე ფურცლის მარჯვენა მხარეს ჩამოწერილი იყო ქცევისა და საქმიანობის ფორმები და მათ გასწვრივ კი შეფასების შედეგად მიღებული ნიშნები. (—3-დან + 3-მდე). მეხუთე ფურცელი სუფთა იყო.

ამის შემდეგ ც. ბ. ეძლეოდა ასეთი ინსტრუქცია: „ჩვენ ვატარებთ საერთო გამოკითხვას და გვინტერესებს ადამიანების დამოკიდებულებების გარკვევა ქცევისა და საქმიანობის ფორმების მიმართ. ვთხოვთ იყოთ მაქსიმალურად გულახდილი, რადგან ჩვენ არ გვინტერესებს არც ერთი თქვენი მონაცემი, გარდა ასაკისა, რომელსაც ბოლო გვერდზე დაწერთ“. შემდეგ ვთხოვდით შეესრულებინათ ჩვენი დავალება, წაეკითხათ განმარტებები და შეეფასებინათ თავიანთი დამოკიდებულება. ისინი აფასებდნენ საკუთარ დამოკიდებულებას ოთხ განსხვავებულ სიტუაციაში ან უფრო სწორად, აღნიშნავდნენ თავიანთი დამოკიდებულების ცვლილება-უცვლელობას ოთხ შემთხვევაში. ცდისპირები აფასებდნენ:

1. როგორი დამოკიდებულება გაქვთ საერთოდ ქვეყნისა და საქმიანობის ამ ფორმების მიმართ.

2. ამჟამად ამ საქმიანობას რომ ეწეოდეთ ანუ თქვენი ძირითადი საქმე რომ იყოს, როგორი დამოკიდებულება გექნებოდათ.

3. დელსდღობით, რეალურად, თქვენი აზრით, ჩვენს საზოგადოებაში რა როგორ ფასობს.

4. იდეალური ვარიანტით საზოგადოებაში რა როგორ უნდა ფასობდეს.

5. სუფთა ფურცელზე დაწერეთ იმ ქვეყნის თუ საქმიანობის ფორმები, რომლებსაც თქვენ ჩვეულებრივად აკეთებთ ყოველდღიურ საქმიანობაში.

ცდები ჩატარდა ორ ვარიანტად, თითოეულში იყო ხუთი სერია (ზემოთ მოყვანილი შეფასებები სხვადასხვა სიტუაციებში). პირველ ვარიანტში იყო 12 ც. პ. თსუ სტუდენტები, საშუალო ასაკი 20 წელი. მეორე ვარიანტში მონაწილეობას იღებდა 21 კაცი. საქ. საზ. ფიზიკური კულტურის ინსტიტუტის დაუსწრებელი განყოფილების სტუდენტები, რომლებიც მუშაობდნენ და მათი საშუალო ასაკი იყო 33 წელი. ამ ორი განსხვავებული ჯგუფის შედარებისას ჩვენ მიზნად ვისახავდით გავგეგოვ სხვადასხვა ასაკის ადამიანები სხვადასხვანაირი დამოკიდებულებებით გამოირჩევიან თუ არა. ორივე ვარიანტში მიღებული რვა ათასზე მეტი შედეგი დამუშავებულ იქნა სტატისტიკური მეთოდებით. ცდის მიზანი მდგომარეობდა შემდეგში: ახერხებენ თუ არა ადამიანები თავიანთი დამოკიდებულებების დიფერენციაციას სხვადასხვა სიტუაციაში. ამის გასარკვევად ორივე ვარიანტისათვის სიტუაცია 1-ს (როგორი დამოკიდებულება გაქვთ საერთოდ) დარღებოდა სიტუაციები: 2 (ამჟამად რომ ამ საქმიანობას ეწეოდეთ, როგორი დამოკიდებულება გექნებოდათ), 3 (რეალურად რა როგორ ფასობს) და 4 (იდეალურად რა როგორ უნდა ფასობდეს). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეორე ვარიანტში ც. პ. სიმცირის გამო აშკარა სურათი არა ჩანს, თუმცა ზოგად ტენდენციებზე მაინც შეგვიძლია რომ მივუთითოთ.

ქვემოთ მოყვანილ ცხრილში შესაბამისად არის მოცემული თუ რა სურათი მოგვცა მონაცემთა დამუშავებამ. ეს ცხრილი მიუთითებს იმის შესახებ თუ რამდენად შეუძლიათ ადამიანებს თავისი დამოკიდებულებების დიფერენციაცია სხვადასხვა შემთხვევაში (ზოგიერთი მაჩვენებლის წინ ნიშანი მიუთითებს იმაზე, რომ ზოგადი დამოკიდებულების შეფასება უფრო დაბალ ქულას იმსახურებს, ვიდრე შესაძარბეელი მაჩვენებელი. მონაცემები, რომლებიც გამოყოფილი არიან ხაზით არიან სანდო).

მონაცემთა ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ იმ ზოგად ტენდენციებზე, რომელიც ამ შემთხვევაში გვაქვს:

1. სტუდენტები ვერ ახერხებენ თავიანთი ზოგადი დამოკიდებულების გამოდიფერენცირებას იმ დამოკიდებულებისაგან, რომელიც ექნებოდათ მათ, მართლა რომ ეწეოდნენ ამ საქმეს (იხ. ცხ. 1, I. ვარიანტი 1—2); მოსამსახურენი (ასე დავარქვით II ვარიანტში მონაწილე ცდისპირებს) მკვეთრად გამოიჩნავენ ამ დამოკიდებულებებს (იხ. ცხ. 1, II, 1—2).

2. მოსამსახურენიც და სტუდენტებიც ერთნაირი წარმატებით ახერხებენ თავიანთი ზოგადი დამოკიდებულების გამოყოფას იმისაგან თუ რეალურად ჩვენს საზოგადოებაში რა როგორ ფასობს (იხ. ცხ. 1, I და II, 1—3).

3. სტუდენტები მკვეთრად გამოიჩნავენ თავიანთ დამოკიდებულებას იმისაგან თუ იდეალური ვარიანტით საზოგადოებაში რა როგორ უნდა ფასდებოდეს



№	ქვეყის და საქ. ფორმა	I ვარიანტი			II ვარიანტი			I და II ვ. შედარებითი მონაცემები			
		საშუალოთა შორის სტე.			საშუალოთა შორის სტე.			საშუალოთა შორის სტეაობები			
		1-2	1-3	1-4	1-2	1-3	1-4	1-1	2-2	3-3	4-4
1	თამაში	0,31	0,88	0,42	0,71	-0,10	-0,24	0,29	0,69	-0,69	-1,85
2	ენობისმოყვარეობა	0	0,10	-0,25	0,18	-0,15	-0,25	-0,39	0,21	-0,64	-0,39
3	შოხმარება	0,23	-0,38	0,09	0,57	-0,24	0,05	-0,29	0,05	-0,15	-0,15
4	სოც. კონტაქტირება	0,12	0,06	-0,41	0,38	0,33	0,14	-0,16	0,10	0,11	0,39
5	ესტეტ. შოთხ. დაკმ.	0,11	2,89	0,02	-0,04	0,29	-0,04	0,83	0,68	0,23	0,77
6	ვართობა	0,20	0,41	0,07	0,14	-0,48	-0,53	0,73	0,57	-0,16	0,13
7	სწავლა	0,19	0,27	-0,57	0,43	0,52	0	-0,57	-0,33	-0,32	0
8	მოპოვება	0,21	-1,29	-0,78	0,38	-0,19	0,52	-0,47	-1,30	-0,47	-0,24
9	მოელა და თვითმოელა	0,06	0,28	-0,42	0,38	0,43	-0,29	-0,16	0,16	-0,01	-0,03
10	პირიენ. და სოც. რ. შესრ.	0,02	-0,27	-0,78	0,05	0,57	0	-0,79	-0,76	0,05	-0,01
11	მხატვრ. შემოქმ.	0,17	0,20	-0,40	0,09	-0,58	-0,43	0,65	0,57	-0,13	0,62
12	სპორტი	0,27	-0,74	-0,51	0,10	0,57	0	-0,93	-1,10	0,38	-0,42
13	მეცნ. მეწიობა	0,10	-0,61	-1,13	0,33	-0,24	-1,05	-0,21	0,04	0,18	-0,11
14	საენობრივი შრომა	0,33	-0,87	-1,79	0,53	0,81	-0,28	-1,25	-1,05	0,58	0,26
15	მომსახურება	0,35	0,42	-0,83	0,43	-0,19	-0,33	-0,97	-0,91	-0,20	-0,47
16	საბ. მოღვაწეობა	0,08	0,22	-0,64	0,48	0,29	-0,18	-0,41	-0,01	-0,34	0,04

საქსტატი და საქართველოს მონაცემთა სერვისი

(იხ. ცხ. 1. I, 1—4), მოსამსახურენი კი ფაქტიურად ვერ ახერხებენ ამას (იხ. ცხ. 1. II, 1—4).

4. როდესაც მოვახდინეთ ამ ორი ჯგუფის შედარება (იხ. ცხრ. 1. I და II შედარება, 1—1, 2—2, 3—3, 4—4) ცხადი გახდა, რომ მოსამსახურეებიცა და სტუდენტებიც სხვადასხვა დამოკიდებულებას იჩენენ ერთი და იგივე ქცევის ფორმების მიმართ განსხვავებულ სიტუაციებში. განსაკუთრებით საინტერესოდ ჩანს ის ფაქტი, რომ განსხვავებული შეფასებები თავმოყრილია 1—1, 2—2, შემთხვევებში, როდესაც ფასდება ზოგადი დამოკიდებულება და რეალურად რომ იყოს ამ საქმით დაკავებული, ეს შემთხვევები, ეს ორი ჯგუფი შეფასების თვალსაზრისით ერთგვაროვან სურათს იძლევა, როდესაც აფასებენ რეალურად რა როგორ ფასობს საზოგადოებაში და იდეალურად რა როგორ უნდა ფასობდეს. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოსამსახურენი უფრო დადებითად აფასებენ თავიანთ დამოკიდებულებებს, ვიდრე სტუდენტები.

5. მეხუთე სერიის შემთხვევაში ჩვენ მიზნად დავისახეთ გვენახა იმსახურებენ თუ არა მაღალ შეფასებას 1, 2 და 3 ადგილზე მოხსენიებული ქცევის ფორმები ოთხივე განსხვავებულ სიტუაციაში. მონაცემები ასე დალაგდა (იხ. ცხრ. 2).

ცხრილი 2

პირველ სამ ადგილზე მაღლი ქცევისა და საქმიანობის ფორმების შეფასებათა  
 საშუალოები V სერიაში ორივე ვარიანტის დროს

საშ.	I სერია			II სერია			III სერია			IV სერია		
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3
სერია	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.	აღბ.
M <sub>I</sub>	2,44	2,29	2,27	2,29	2,20	2,20	1,57	1,67	1,71	2,55	2,32	2,37
M <sub>II</sub>	2,57	2,29	2,33	2,33	2,48	2,14	2,05	1,67	1,76	2,81	2,52	2,33

როგორც ცხრილიდან ჩანს, პირველ სამ ადგილზე მოთავსებული ქცევისა და საქმიანობის ფორმები მართლაც იმსახურებენ მაღალ შეფასებას, გარდა III სერიისა. სტუდენტებიცა და მოსამსახურენიც თვლიან, რომ მათ მიერ პირველ სამ ადგილზე მოთავსებული ფორმები, რომლებსაც ისინი ყველაზე ხშირად მიმართავენ, ჩვენს საზოგადოებაში რეალურად ნაკლებად ფასობს (ოდნავ დადებითიდან არც უახლოვდება დადებითს). ეს მაშინ, როდესაც ყველა სხვა შემთხვევაში იგივე ქცევის ფორმები ფასდებიან დადებითიდან ძალიან დადებითის მიმართულებით.

ჩვენს მიერ დაგროვილი მასალა აღწერითი ხასიათისაა და ამიტომ დასკვნებიც, რომლებიც ამ ექსპერიმენტიდან გამომდინარეობენ მიუთითებენ იმ ზოგად ტენდენციებზე, რომლებსაც კვლევის დროს შევხვდით.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ დამოკიდებულებები განსხვავებულნი არიან იმის მიხედვით, თუ რომელ სოციალურ ჯგუფში განვიხილავთ მათ. სტუდენტები უფრო დაბალი შეფასებებით გამოირჩევიან, ვიდრე მოსამსახურეები. სტუდენტები ვერ ახერხებენ განასხვავონ ერთმანეთისაგან თავიანთი ზოგადი დამოკიდებულება რეალური საქმის კეთებისაგან. მათ-





თვის არ არის გამოყოფილი ის ფორმები, რომლებიც მათ მართლა ღირებულად მიაჩნიათ. მოსამსახურენი კი, პირიქით, თავიანთი დამოკიდებულების ყველაზე კარგ გამოყოფას ამ შემთხვევაში ახერხებენ. სხვა სიტყვებით, მათ უკეთ იციან თუ რა შეუძლიათ რეალურად გააკეთონ და რის მიმართ აქვთ დადებითი განწყობა.

სტუდენტები მკვეთრად გამოიჩინებენ თავიანთ პოზიციას საზოგადოებაში რეალურად რა როგორ ფასობს ამ შემთხვევისაგან. მოსამსახურეების ზოგადი დამოკიდებულებები კი ემთხვევა საზოგადოებაში არსებულ შეფასებებს. ასევე იდეალიზირებული შეფასებები სტუდენტებს ბევრად უფრო მაღალი აქვთ თავიანთ ზოგად დამოკიდებულებებზე, ხოლო მოსამსახურენი კი ინდიფერენტულნი რჩებიან ამ შემთხვევაში. მათი ზოგადი დამოკიდებულება, ტოლფასია იმის თუ იდეალურად საზოგადოებაში რა როგორ უნდა ფასდებოდეს.

მნიშვნელოვანი მომენტია აგრეთვე ისიც, რომ ამ ორი განსხვავებული სოციალური ჯგუფის შედარებისას, მოსამსახურენი უფრო დადებით დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ ქცევისა და საქმიანობის ფორმების მიმართ ვიდრე სტუდენტები. ეს უნდა მიუთითებდეს იმის შესახებ, რომ მოსამსახურენი უფრო შემწყნარებელნი არიან სოციალური ინსტიტუტების მიმართ ვიდრე სტუდენტები.

ჩვენს მიერ ჩატარებული ცდები იძლევა ერთ მეტად საინტერესო ფაქტს განწყობის თეორიისათვის. რადგან განწყობის თეორია ქცევის თეორიას წარმოადგენს და შესაძლებელია ქცევისა და საქმიანობის ფორმების მიმართ დამოკიდებულების გარკვევა, მაშინ თითოეული ქცევის მიმართ ფიქსირებული განწყობებით ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ სუბიექტზე, მოვახდინოთ მისი დახასიათება შინაარსობრივი მახასიათებლით. ასე მაგალითად: მოსამსახურენი ანუ ხალხი, რომელმაც უკვე ნახა თავისი ადგილი მზის ქვეშ, უფრო დიფერენცირებული დამოკიდებულებით ხასიათდებიან, ვიდრე სტუდენტები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არიან აქტიურ პიროვნებებად ჩამოყალიბებულნი (ისინი უფრო სუბიექტის დონეზე მოქმედებენ და მათი დამოკიდებულებებიც საკმაოდ ერთგვაროვანია, როდესაც საქმის რეალურად კეთებას ვეხებით). მოსამსახურენიცა და სტუდენტებიც თავიანთ მიერ შესრულებულ ქცევებს (V სერია) აფასებენ დადებითად ნებისმიერ შემთხვევაში, გარდა ერთისა, როდესაც საქმე ეხება საზოგადოების მიერ ამ ქცევის ფორმების მიმართ დამოკიდებულების გამოხატვას. ორივე ჯგუფი თვლის, რომ მათ მიერ შესრულებულ ქცევებს საზოგადოება ჯეროვნად არ აფასებს. სტუდენტები იდეალურისაკენ მეტი სწრაფვით გამოირჩევიან, ხოლო მოსამსახურენი ფაქტურად აიგივებენ თავიანთ დამოკიდებულებას იდეალურთან. აქედან გამომდინარე დასკვნებისაგან ჩვენ თავს ვიკავებთ ექსპერიმენტული მასალის უქონლობის გამო, მაგრამ ერთი რამ კი ცხადია: ადამიანის დახასიათება შესაძლებელია მისი აქტივობის დონით, ქცევისა და საქმიანობის გარემოში, ქცევის ფორმების მიმართ გამოქვავებული განწყობის თვისებებით, ადგილით, და ა. შ. შეგვიძლია დავახსიანოთ სუბიექტი უკვე განწყობის შინაარსობრივი მახასიათებლებით. თუ კონკრეტულად რა გზებითა და საშუალებებით მოხდება ეს, ამას შემდგომი კვლევა გვიჩვენებს.

მ. დ. ჩიტაშვილი

## ფორმები პოვედენიი დი დეაქტელონოსი ჩელოვეკა ი ოთნოშენი კ ნიმ

რეზიუმე

ფსიქიჩესკი აქტივნოსი ჩელოვეკი ვიქვლიეტს ვ ეგო პოვედენი. დ. ნ. უზნადე პრივლედი კლასიფიკაციუ ფორმ პოვედენი პო პრინციპუ აქსტეროგენი დი ინტეროგენი. ესეი რასმორტიმ ესეი ფორმები პოვედენი პო პრინციპუ იქ რავიტი დი რასპრედელემ იქ ნა ვოობრაჟაემიქ ოსიქ ინდივიდი—სუბიექტი—ლიჩნოსი, ვ იტოგე პოლუჩიმ სისტემუ, გდე აქტივნოსი, ოსუშესვლიემი ნა ურვნი ინდივიდი, პრედსტავლიეტ სობოი პოვედენი, ნა ურვნი ლიჩნოსი—რავლიჩნი ფორმები დეაქტელონოსი, ა ნა ურვნი სუბიექტი—პერეოდნი ფორმები მეჟდუ პოვედენი დი დეაქტელონოსი.

ლუდი ხარაქტერიზუიეტს ოპრედელენიმი ოთნოშენი კ უკაზანი ფორმამ პოვედენი დი დეაქტელონოსი. ვ დანიმ ისსლედოვანი აქსპერიმენტალნიმ პუტემ ბილო პოკაზანო, კაკოვი ესეი ოთნოშენი ვ რავლიჩნიქ სოციალნიქ გრუპამ (სლუჟაჩნი დი სტუდენტი) დი კაკ მეწაეტს ოცენკა ესიქ ოთნოშენიქ ვ დავისნიმოსი ოთ სიტუაციი. ბილო უსტანოვლენო, ჩო სლუჟაჩნი ოთლიჩაიეტს ოთ სტუდენტოქ ბოლეს დიფერენციროვანიმი ოთნოშენიმი. პო სრავნიუ სო სტუდენტიმ სლუჟაჩნი ბოლეს რავზირაიეტს ვ სოვიქ ოთნოშენიქ ვ რავლიჩნიქ სიტუაციიქ დი დოიუ ბოლეს ადეკვატნიუ ოცენკუ, ისხოდი იქ ჩეო მოჟნო სკაზატი, ჩო იზუჩენი ლიჩნოსი მოჟეტ ბიტი პრივლედენო ს ტოჩიკი ზრენიი სოდერჟატელნიქ ხარაქტერიტიკ უსტანოვნი.

### ლიტერატურა

1. ნადირაშვილი შ. ა., პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
2. უზნაძე, დ. ნ., შრომები, ტ. III—IV, თბილისი, 1964.
3. უზნაძე, დ. ნ., შრომები, ტ. V, თბილისი, 1967.
4. უზნაძე დ. ნ., შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1977.
5. Леонтьев А. Н., Деятельность, сознание, личность, М., 1975.
6. Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К., Планы и структура поведения. М., 1965.
7. Надирашвили Ш. А. Гогоуаძე დ. გ., Тезисы VIII Закавказской конференции психологов. Ереван, 1980.
8. Общая психология, под редакцией А. В. Петровского, М., 1969.
9. Шибутани Т., Социальная психология. М., 1969

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა  
 აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინ-  
 სტიტუტმა

ლია ყავილაშვილი

დავიწყების ერთი განსაკუთრებული ფორმის შესახებ

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს თუ დავიწყების რომელი ფორმის კვლევა დავისახებ მიზნად, მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი ყოველდღიური ცხოვრებიდან.

1. ვთქვათ, ოჯახში რეკავს ტელეფონი. ოჯახის ერთ-ერთი წევრი იღებს ყურმილს, სთხოვენ ოჯახის იმ წევრს, რომელიც მოცემულ მომენტში სახლში არ არის. როცა ოჯახის ერთ-ერთი წევრი ტელეფონზე მოლაპარაკეს აცნობებს ამის შესახებ, ეს უკანასკნელი სთხოვს მას ოჯახის იმ წევრს, ვისაც იგი ურეკავს, გარკვეული ინფორმაცია გადასცეს. მაგრამ როცა ოჯახის ეს წევრი სახლში ბრუნდება, მას ვისაც ტელეფონზე ლაპარაკი მოუხდა, ავიწყდება დაბარებული ინფორმაციის გადაცემა. მაგრამ თუ ოჯახის ეს წევრი მას ეკითხება, ჩემთვის ვინმეს ხომ არ დაურეკავსო, მაშინ ის თავისუფლად იხსენებს დაბარებული ინფორმაციის შინაარსს. ე. ი. ამ ინფორმაციის შინაარსი შემონახული იყო მის მეხსიერებაში, მაგრამ ეს მაინც არ აღმოჩნდა საკმარისი იმისათვის, რომ სათანადო მომენტში (ოჯახის ამ წევრის დაბრუნებისას) მას დაბარებული ინფორმაციის შინაარსი გახსენებოდა.

2. ვთქვათ, ერთი თანამშრომელი თავის კოლეგას სთხოვს, რომ მეორე დღეს დაწესებულებაში მოუტანოს რომელიღაც წიგნი ან ხელსაწყო. თანამშრომელი ჰპირდება მას ამ თხოვნის შესრულებას, მაგრამ ავიწყდება და არ მოაქვს.

3. ვთქვათ, ექიმმა თავის პაციენტს გამოუწერა რომელიღაც ვიტამინი, რომელიც მას უნდა მიეღო დღეში სამჯერ ჭამის შემდეგ. პაციენტი დარწმუნებულია, რომ ჩაატარებს მკურნალობის ამ ოცდლიან კურსს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მას ძალიან ხშირად მაინც ავიწყდება ვიტამინის მიღება.

უეჭველია, რომ ჩვენს მიერ აღწერილ სამივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს დავიწყებასთან, მაგრამ როგორც ჩანს, დავიწყების სრულიად განსაკუთრებულ ფორმასთან. აღსანიშნავია, რომ ყოველდღიურ ცხოვრებაში დავიწყების ამ ფორმას გულმავიწყობას უწოდებენ ხოლმე. ამიტომ სავსებით ბუნებრივად ისმის კითხვა იმის შესახებ, თუ რითი განსხვავდება იგი მეხსიერების (დავიწყების) ჩვენთვის აქამდე კარგად ცნობილი ფორმებისაგან?

ჩვეულებრივ, როცა საქმე გვაქვს ხანმოკლე ან ხანგრძლივ მეხსიერებასთან, ადამიანი თავის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ან ცდისპირი ექსპერიმენტულ პირობებში წინასწარი განზრახვით, ე. ი. ნებისმიერად, ან შესაძლებელია უნებლიედაც იხსნობებს გარკვეული მასალის შინაარსს. შემდეგ ადამიანი სხვა საქმიანობაზე გადაერთვება და მისი ცნობიერება სხვა შინაარსებითა დაკავებული; მაგრამ დადგება მომენტი, როცა მას დასჭირდება დახსოვებული შინაარსის რეპროდუქცია, რაც თავის მხრივ არავითარ სიძნელეს არ წარმოად-

გენს, რადგან თვითონ სიტუაცია ნათლად მიუთითებს ადამიანს იმაზე, რომ მან წინათ დახსომებული შინაარსის გახსენება უნდა დაიწყოს. ნათქვამის ნათელსაყოფად მოვიყვანოთ მაგალითი: ვთქვათ, მოსწავლემ ზეპირად ისწავლა ლექსი. მეორე დღეს მასწავლებელმა ის გამოიძახა და მოსთხოვა ლექსის ზეპირად თქმა. საესებთი ნათელია, რომ მოსწავლეს ამ შემთხვევაში მხოლოდ ლექსის შეუცდომელი რეპროდუქცია ევალება, ხოლო იმის საგანგებო გახსენება, რომ მან აი ახლა ლექსი უნდა წაიკითხოს, მას არ სჭირდება. მსგავსი ვითარებაა მეხსიერების საკვლევად მიმართული ექსპერიმენტის შემთხვევაშიც, სადაც ჩვეულებრივ, ცდისპირის ინსტრუქციის თანახმად გარკვეული შინაარსის დახსომება ევალება. მაშინვე ან რამდენიმე ხნის შემდეგ, ექსპერიმენტატორი ცდისპირის სთხოვს დახსომებული მასალის რეპროდუქციას. ამდენად ცდისპირს, ისევე როგორც მოსწავლეს არ ესაჭიროება საგანგებო გახსენება იმისა, რომ მან ამ მოცემულ მომენტში დახსომებული მასალის აღდგენა უნდა დაიწყოს; ამაზე მას თვითონ ექსპერიმენტატორი მიუთითებს.

სრულიად განსხვავებულ სურათთან გვაქვს საქმე ზემოთ აღწერილ შემთხვევებში. მართლაც, როცა სუბიექტს ტელეფონზე გარკვეული ინფორმაციის გადაცემას სთხოვენ, მან უნდა დაიხსომოს არა მარტო ეს ინფორმაცია (ე. ი. გარკვეული შინაარსი), არამედ თავის თავზე უნდა აიღოს ამ ინფორმაციის გახსენებაც სათანადო მომენტში, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საჭირო მომენტში მან უნდა შეძლოს იმ განზრახვის განხორციელება, რომლის შესრულებაც მან იკისრა. ჩვენს შემთხვევაში სუბიექტის ეს განზრახვა მხოლოდ მაშინ უნდა განხორციელდეს, როცა სახლში დაბრუნდება ოჯახის ის წევრი, რომელსაც უნდა გადაეცეს დაბარებული ინფორმაცია. როგორც ვხედავთ, იმისათვის, რომ სუბიექტმა მოახდინოს ამ ინფორმაციის გახსენება, საჭიროა სტიმული, რომელიც მას ამ ინფორმაციის შინაარსის გახსენებისაკენ უბიძგებს. მოცემულ მაგალითში ასეთ სტიმულად გვევლინება ოჯახის ის წევრი, რომელსაც უნდა გადაეცეს ინფორმაცია. ამ ადამიანის დანახვამ სუბიექტის ცნობიერებაში თითქოს უნდა ამოატივტივოს გასახსენებელი შინაარსი და ამდენად მისი განზრახვის სისრულეში მოყვანა უზრუნველყოს. როგორც ვხედავთ, თუ სუბიექტი ღებულობს ინფორმაციას, რომელიც გარკვეულ მომენტში უნდა გადაეცეს სხვა ადამიანს, მაშინ ეს გადასაცემი ინფორმაცია გადადის მის მეხსიერებაში და იქ ლატენტურად განაგრძობს არსებობას. მაგრამ მოახლოვდება თუ არა ის მომენტი, როცა უნდა მოხდეს გადასაცემი ინფორმაციის გახსენება, თითქოს რაღაც ფარული ძალების ამოქმედებით სათანადო მომენტში სუბიექტის არაცნობიერიდან სწორედ ის შინაარსი ამოტივტივდება, რომლის გახსენებაც იყო საჭირო. ამასთან, სუბიექტს ამ დროს ისეთი განცდა აქვს, რომ თითქოს ეს გახსენება თავისით, მისი საგანგებო ჩარევისა და აქტიური მონაწილეობის გარეშე ხდებოდეს. როგორც ვხედავთ, მოცემულ შემთხვევაში სუბიექტის მეხსიერება თითქოს დამატებით სამუშაოს იღებს თავის თავზე. თუ სხვა შემთხვევებში ადამიანები მხოლოდ და მხოლოდ დასახსომებელ შინაარსზე აკეთებენ აქცენტს, მთელი გულისყური შინაარსის დახსომებაზე გადააქვთ (რაც მათი შემდგომი აქტიურობისათვის სრულიად საკმარისია), ჩვენს ზემოთ აღწერილ შემთხვევებში ეს უკვე საკმარისი აღარ არის. აქ მეხსიერებას დამატებითი სამუშაოს განხორციელება უხდება, რაც იმაში გამოიხატება, რომ შინაარსის დახსომების გარდა სუბიექტის მეხსიერება „თავის თავზე ღებულობს“ ამ შინაარსის რეპროდუქციას სა-

თანადო მომენტისათვის. ამრიგად, ნათელი ხდება ის განსხვავება, რომელიც არსებობს ჩვეულებრივ დავიწყებასა და დავიწყების ამ ფორმას ანუ გულმაიფიყობას შორის (ჩვეულებრივი დავიწყების ქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ მხოლოდ გარკვეული შინაარსების დავიწყებას, როცა ვეღარ ხერხდება მათი რეპროდუქცია).

აღსანიშნავია, რომ როდესაც ადამიანს რაიმე თხოვნის ან დავალების შესრულება ავიწყდება, საყვედურების საპასუხოდ თავს იმით იმართლებს, რომ საერთოდ „კუდი“ მესხიერება აქვს და თავის გულმაიფიყობას სუსტ მესხიერებას აბრალებს. მაგრამ რამდენად სამართლიანია ასეთი ვარაუდი? ხომ სავედებით შესაძლებელია, რომ სუბიექტს „კარგი“ მესხიერება ჰქონდეს, ე. ი. სხვადასხვა შინაარსების დახსოვებასა და აღდგენას კარგად ახერხებდეს, მაგრამ ჩვენს ზემოთ აღწერილ შემთხვევაში დავალების შესრულება ავიწყდებოდეს?

როგორც ვხედავთ, სავედებით შესაძლებელია, რომ მართლაც საქმე გვექონდეს მესხიერების ისეთ ახალ ფორმასთან, რომელიც ფსიქოლოგიაში თითქოს სრულიად არ არის შესწავლილი<sup>1</sup>.

ალბათ მაინც ფროიდი იყო პირველი, ვინც ყურადღება მიაქცია ასეთი სახის დავიწყებას, რომელსაც მან სავედებით სამართლიანად განზრახვის დავიწყება უწოდა და მის ახსნასაც შეეცადა [3]. ფროიდის მიხედვით, განზრახვის დავიწყება არასოდეს შემთხვევითი ხასიათის არ არის და ყოველთვის რაღაც ფარული აზრის მატარებელია. მისი აზრით, განზრახვის განხორციელებას ხელს უშლის ამ განზრახვის საწინააღმდეგო, ხშირ შემთხვევაში გაუცნობიერებელი მოტივების არსებობა. აღსანიშნავია ის სინტერესო ფაქტი, რომ ფროიდის მიხედვით, ჩვენთვის ძალიან სასიამოვნო ან ძალიან მნიშვნელოვანი განზრახვის შესრულება თითქმის არასოდეს არ გვაიწყდება. მაშასადამე, განზრახვის დავიწყების ფენომენი მხოლოდ ნაკლებად მნიშვნელოვან ან უსიამოვნო შინაარსის მქონე განზრახვებზე ვრცელდება და ყოველთვის, როცა ასეთი სახის განზრახვის შესრულება გვაიწყდება, სახეზეა ამ განზრახვის საწინააღმდეგო მოტივების არსებობა. მაგალითად, როდესაც ადამიანს ავიწყდება დანიშნული პაემანის დრო, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ მას რაიმე მიზეზების გამო აღარ სურს აღნიშნულ პირთან კავშირის გაგრძელება (თუმცა იგი თავის ამ ფარულ მოტივს შეიძლება ჯერ ვერც კი აცნობიერებდეს), ე. ი. ფროიდის მიხედვით განზრახვა გვევლინება როგორც ძალა, რომელიც შეიძლება წინააღმდეგობაში მოდიოდეს ადამიანის სხვადასხვა ფარულ გაუცნობიერებელ მოტივებთან, თუ მოთხოვნილებებთან და ამის შედეგად მნიშვნელოვნად სუსტდებოდეს. მაგრამ როგორც სამართლიანად აღნიშნავს კ. ლევინი, განზრახვის დავიწყების ყველა შემთხვევას მაინც ვერ ავხსნით ფარული მოთხოვნილებების არსებობით [6]. მართლაც, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ძალიან ხშირად ხდება ხოლმე, რომ გვაიწყდება სრულიად მარტივი დავალების შესრულება, რომლის მიმართ სრულიადაც არა ვართ უარყოფითად განწყობილი და ამ დროს არც რაიმე ფარული მოტივების არსებობა შეგვიძინ-

<sup>1</sup> ჩვენ მხედველობაში ვაქვს მესხიერების ფსიქოლოგიის ისეთი გამოჩენილი მკვლევრების — როგორცაა ბარტლემი, ფლორესი, კლაციკი, ატკინსონი და სხვები — შრომები, სადაც დავიწყების ეს ფორმა არა თუ ექსპერიმენტულად არის ნაკვლევი, არამედ საერთოდ ნახსენებიც კი არსად არ არის.

ლია დავუშვათ. მაგალითად, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ზემოთ აღწერილ შემთხვევაში სუბიექტს არ სურს ტელეფონით დაბარებული ინფორმაციის გადაცემა. უფრო მეტიც, მართალია ძალიან იშვიათად, მაგრამ მაინც ხდება ხოლმე, რომ ადამიანის სასიამოვნო განზრახვის შესრულება ავიწყდება. როგორც კ. ლევინის მოწაფე გ. ბირენბაუმი აღნიშნავს, განზრახვა შეიძლება იყოს სამი სახის: პიროვნებისათვის სასიამოვნო, უსიამოვნო და ნეიტრალური. გამოდის, რომ ფროიდის შეიძლება დავეთანხმით მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა განზრახვა უსიამოვნო კატეგორიას ეკუთვნის. გ. ბირენბაუმსაც მიაჩნია, რომ განზრახვის დავიწყება შეუძლებელია მხოლოდ ერთი ფაქტორით აიხსნას, როგორც ამას ცდილობდა ფროიდი. მისი აზრით, განზრახვის შესრულება ან დავიწყება შესაძლებელია, რომ ფროიდის მიერ შემოტანილი ფაქტორის გარდა კიდევ სრულიად სხვადასხვა ფაქტორებით იყოს გამოწვეული [4]. ჯერ ერთი, ადამიანები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. არსებობენ ზედმიწევნით პუნქტუალური ადამიანები, როცა საქმე განზრახვის შესრულებას ეხება და არიან ადამიანები, რომლებიც მკვეთრად გამოხატული გულმავიწყობით გამოირჩევიან. მეორე ფაქტორად ბირენბაუმი ასახელებს განზრახვის შინაარსის ღირებულებით მხარეს. მაგალითად, საფოსტო ყუთში წერილის ჩაგდების განზრახვას სხვადასხვა წონა ექნება იმის მიხედვით, ძალიან მნიშვნელოვანია ამ წერილის შინაარსი თუ არა. შემდეგ ფაქტორად ბირენბაუმი ასახელებს იმას, თუ ადამიანის ცხოვრების რომელ სფეროს ეკუთვნის განზრახვა. არსებობენ ადამიანები, რომელთაც თავიანთ სამუშაოსთან დაკავშირებული განზრახვების შესრულება არ ავიწყდებათ, მაგრამ ყოველდღიურ ცხოვრებაში გასაოცარ გულმავიწყობას იჩენენ. სწორედ ამ ფაქტორზე ე. ი. იმაზე თუ რამდენადაა დაკავშირებული განზრახვის შესრულება ადამიანის საქმიანობის სფეროსა და მიზნებზე, ამახვილებს ყურადღებას ბირენბაუმი და თავისი ექსპერიმენტებიც ამ საკითხის გამოსარკვევად აქვს ჩატარებული.

ბირენბაუმის ექსპერიმენტებში ცდისპირებს ამოსახსნელად ეძლეოდათ გარკვეული ამოცანები, რომელთა პასუხებიც მათ უნდა დაეწერათ ერთნაირი ზომისა და ფერის ქაღალდის ფურცლებზე. თითოეული ახალი ამოცანა უნდა შესრულებულიყო ქაღალდის ახალ ფურცელზე. ზოგადი ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ ექსპერიმენტატორი ეუბნებოდა ცდისპირებს, რომ თითოეული ახალი ამოცანის ამოხსნის შემდეგ იმავე ქაღალდის ფურცელზე საჭირო იყო მათი ხელის მოწერაც. სწორედ ეს იყო განზრახვა, რომლის შესრულება თუ შეუსრულებლობა საგანგებოდ იქნებოდა აღრიცხული. ბირენბაუმმა ეს ექსპერიმენტი მრავალ ვარიანტად ჩაატარა. ერთ-ერთი სერიის ჩატარების შედეგად გამოირკვა, რომ თუ ცდისპირებს ამოსახსნელად აძლევდნენ ძირითადი ამოცანებისაგან სრულიად ახალი სახის, მათგან მკვეთრად განსხვავებულ ამოცანებს, მაშინ მათ ხელის მოწერა ავიწყდებოდათ. ხოლო თუ მათ ერთმანეთის მსგავს ამოცანებს აძლევდნენ ამოსახსნელად, ასეთ შემთხვევაში ცდისპირებს ხელის მოწერა არასოდეს არ ავიწყდებოდათ. ცდების მეორე სერიაში ცდისპირებს აგრეთვე აძლევდნენ ერთმანეთის მსგავს ამოცანებს იმ განსხვავებით, რომ ხუთი ამოცანის თანმიმდევრული მიწოდების შემდეგ, მათ ეძლეოდათ 5—10 წუთიანი შესვენება, რომლის განმავლობაშიც ისინი თავისუფლად ესაუბრებოდნენ ექსპერიმენტატორს მათთვის საინტერესო თემებზე. შესვენების

შემდეგ მათ ისევ ეძლეოდათ პირველი ხუთი ამოცანის მსგავსი ამოცანები. აღმოჩნდა, რომ პაუზის შემდეგ პირველი ამოცანის ამოხსნისას ცდისპირებს ავიწყდებოდათ ხელის მოწერა, ხოლო მომდევნო ამოცანების ამოხსნისას ხელის მოწერის განზრახვა კვლავ იჩენდა თავს. ბირენბაუმი თვლის, რომ აქ განხილულ ორივე შემთხვევაში დავიწყება გამოწვეულია ამოსახსნელი ამოცანის იმ თავისებურებით, რომლითაც ის მკვეთრად განსხვავდება წინათ მიცემული ამოცანებისაგან. მართლაც, ცდისპირებს ხელის მოწერა ავიწყდებოდათ სწორედ იმ ფურცლებზე, რომლებზედაც ამოხსნილი ამოცანა არ შედიოდა წინათ მიწოდებულ ამოცანებთან ერთ მთლიანობაში. ბირენბაუმის აზრით, ამ ამოცანების გადაწყვეტის პროცესი დანაარჩენ ამოცანათა შესატყვისი ქვაზიმოთხოვნისებებისაგან მკვეთრად განსხვავებული დაძაბულობისაგან იღებს სათავეს. ხოლო რადგანაც ხელმოწერა მანამდე ყოველთვის წინათ მიწოდებული, რაღაც ნიშნით ერთმანეთის მსგავს ამოცანებთან იყო დაკავშირებული, ამიტომ მისი (ე. ი. ხელმოწერის) შესატყვისი დაძაბულობა აღნიშნული ამოცანების მთლიანობად იქცევა, რის გამოც ის ამ მთლიანობისაგან მკვეთრად გამოყოფილი ამოცანის ამოხსნის დროს აღარ ვლინდება.

აღსანიშნავია, რომ მიღებული შედეგების საფუძველზე ბირენბაუმს გამოაქვს დასკვნა, რომ მის ექსპერიმენტებში საქმე არა გვაქვს დავიწყებასთან, როგორც მეხსიერების ფაქტთან. მაშინ როცა ცდისპირებს ავიწყდებათ განზრახვის შესრულება, თვით ამ განზრახვის შინაარსი არ არის ამოვარდნილი მათი მეხსიერებიდან. ამიტომაც ავტორი ასკვნის, რომ ამ შემთხვევაში გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მეხსიერების უნარებს საზოგადოდ, არამედ იმას თუ რამდენადაა განზრახვის შინაარსი მოქმედების მთლიან სტრუქტურაში ჩართული.

### საკითხის დასმა

მაგრამ რადგან ჩვენი შრომის მიზანს არ წარმოადგენს ასეთი სახის დავიწყების ახსნა და არც მისი გამომწვევი ფაქტორების კვლევა, ამიტომ არც ფროიდის შეხედულებისა და არც ბირენბაუმის ექსპერიმენტების კრიტიკულ ანალიზს აქ აღარ შევუდგებით. ჩვენი შრომის მიზანს, არსებითად, მხოლოდ იმის დადგენა წარმოადგენს, არის თუ არა რაიმე კავშირი ამ სახის მეხსიერებასა (დავიწყებას) და ჩვეულებრივ მეხსიერებას შორის, რომლის ქვეშ ყოველთვის იგულისხმება გარკვეული შინაარსების შენახვა და რეპროდუქცია. ხომ საესეებით შესაძლებელია, რომ სუბიექტს გარკვეული შინაარსი კარგად ჰქონდეს შემონახული, მაგრამ სათანადო მომენტში მისი გახსენება მაინც ვერ შესძლოს და პირიქით.

აღსანიშნავია, რომ კ. ლევინი ამ უკანასკნელი მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობდა. მას მიაჩნდა, რომ ერთმანეთისაგან უნდა გავარჩიოთ ორი სახის დავიწყება. ერთი უშუალოდ ჩვენს მეხსიერებასთანაა დაკავშირებული და იგი რაიმე შინაარსის, ე. ი. წინათ შეძენილი ცოდნის ან მოქმედების რეპროდუქციის შეუძლებლობას გულისხმობს, ხოლო მეორე სახის დავიწყება რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში „გულმავიწყობის“ ტერმინით აღნიშნავენ ხოლმე, განზრახვის უნებლოე შეუსრულებლობას ეხება და იგი ნებელობის სფეროს

უფრო მიეკუთვნება, რადგანაც; ლევინის აზრით, მისი მიზეზი აქტივობისათვის საჭირო ენერჯის წყაროს უმოქმედობაში უნდა ვეძებოთ<sup>2</sup>.

ლევინის აზრით, განზრახვის უნებლიე შეუსრულებლობა ანუ გულმაღვიწყობა ვერ აიხსნება მეხსიერების სისუსტით. მას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს კარგი მეხსიერების შემთხვევაშიც (კარგი მეხსიერების ქვეშ ის გულისხმობს სხვადასხვა შინაარსების თუ მოქმედებების რეპროდუქციის მკვეთრად გამოხატულ უნარს). გარდა ამისა საყურადღებოა ისიც, რომ თითქმის ყოველთვის, როცა განზრახვა შეუსრულებელი რჩება, ცოდნა ამ განზრახვის შინაარსის შესახებ, როგორც მეხსიერების ფაქტი, ჯერ კიდევ შეიძლება არსებობდეს. აქედან გამომდინარე, ლევინი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ განზრახვის დავიწყება თავისი ბუნებით შინაარსების დავიწყებისაგან განსხვავებულ მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს<sup>3</sup>.

მაგრამ, როგორც ცნობილია, ლევინს არ უცდია თავისი თეორიული მოსაზრების ექსპერიმენტული დასაბუთება. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ბირენბაუმს თავისი ექსპერიმენტების საფუძველზე გამოაქვს დასკვნა, რომელიც სრულად თანხვედბა ლევინის მოსაზრებას, მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ექსპერიმენტები, ეხებოდა რა განზრახვის დავიწყების ერთ-ერთი ფაქტორის კვლევას და არა რაიმე კავშირის დადგენას გულმაღვიწყობასა და შინაარსების მეხსიერებას შორის, არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ასეთი დასკვნები გამოვიტანოთ. უფრო მეტიც, ბირენბაუმის ცდები ისე იყო ავებული, რომ ცდისპირებს განზრახვის შინაარსი არასოდეს დავიწყდებოდათ (შინაარსად ამ ცდებში აღებული იყო საკუთარი გვარი, რომლის დავიწყება შეუძლებელია), ხოლო თუ ჩვენ გვანტერესებს გამოვიკვლიოთ კავშირი გულმაღვიწყობასა და ჩვეულებრივ მეხსიერებას შორის, ექსპერიმენტი ისე უნდა ავაგოთ, რომ ერთმანეთისაგან მკვეთრად იყოს გამოიჯნული ორი მომენტი, ე. ი. შესაძლებელი უნდა იყოს ორი ცვლადის აღრიცხვა. ერთი ცვლადი უნდა იყოს განზრახვის შინაარსი, რომელიც ისე უნდა იყოს შერჩეული, რომ შესაძლებელი იყოს როგორც მისი დავიწყება, ისე გახსენებაც, ხოლო მეორე ცვლადი კი — განზრახვის შესრულება ან შეუსრულებლობა სათანადო მომენტში. მაგრამ ექსპერიმენტულად არც თუ ისე ადვილია საკვლევი ფენომენის დაჭერა, ყოველდღიური ცხოვრებიდან მისი ექსპერიმენტულ ლიანდაგზე გადაყვანა, რომ მისი აღრიცხვის და გაზომვის შესაძლებლობა მოგვეცეს. მიუხედავად ამ სირთულეებისა, რომელთა შესახებ ქვემოთ უფრო დაწვრილებით გვექნება საუბარი, ჩვენ მაინც შევეცადეთ მოგვეძებნა ისეთი ექსპერიმენტული სქემა, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა გამოგვეკვლია ჩვენთვის საინტერესო საკითხი: არის თუ არა დავიწყების ეს სახე (გულმაღვიწყობა) დავიწყებრივი დავიწყების ჩვეულებრივ სახესთან (სხვადასხვა შინაარსების

<sup>2</sup> მოსალოდნე რეპროდუქციას შესაძლებელია რომ მართლაც ედოს საფუძველად ვოლუტატური აქტი ვადაწყვეტილების შესრულების შესახებ, მაგრამ თვითონ განზრახვის სათანადო მომენტში შესრულება, ჩვენს აზრით, მაინც უნებლიე ქვეყის განკარგულებაშია, რადგანაც განზრახვის გახსენება უნდა გამოიწვიოს ან სათანადო პერსექვრაციებმა ან სათანადო სტიმულმა (ჩვენს შემთხვევაში იმ ადამიანს დაჟინვამ, რომელსაც უნდა გადაეცეს ინფორმაცია).

<sup>3</sup> აღსანიშნავია, რომ დავიწყების ორი ფორმის შესახებ ღ. უზნაძემ მიუთითებდა თავის „ზოგად ფსიქოლოგიაში“; მაგრამ ეს ორი ფორმა, რა თქმა უნდა, არ ემთხვევა ზემოთ აღნიშნულ ორ ფორმას, რომლის შესახებაც ლაპარაკობს ქ. ლევინი. რამდენადაც დავიწყების ეს ორი უზნაძისეული ფორმა ეხება მხოლოდ ვარკვეული შინაარსების შენახვის ორ ღონეს (ცნობიერსა და განწყობისეულს), ამდენად ისინი ქ. ლევინის მიერ მითითებული დავიწყების პირველი ფორმის ორ ქვესახედ შეიძლება ჩაითვალოს.



დავიწყებასთან)? აქვს თუ არა მათ საერთო მექანიზმი? ამასთან ჩვენ ვხვდებით დანელობდით თანამედროვე ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში საყოველთაოდ გავრცელებული მოსაზრებით: თუ ორ მოვლენას გააჩნია ერთი საერთო მექანიზმი, მაშინ მათ შორის უნდა არსებობდეს მნიშვნელოვანი კორელაცია<sup>4</sup>. როგორც ადვილი მისახვედრია, სიძნელე სწორედ იმაში მდგომარეობს, თუ როგორი სახე უნდა მივცეთ ექსპერიმენტს, რომ ჩვენს ცვლადებს შორის მოხერხდეს კორელაციის განსაზღვრა.

**მეთოდისა და ცდების აღწერა**

სანამ უშუალოდ ჩვენს მიერ გამოყენებული მეთოდის აღწერაზე გადავიდოდეთ, მაინც გვინდა მივუთითოთ იმ სიძნელეებზე, რომლებიც თავს იჩენენ ჩვენთვის საინტერესო ფენომენის ყოველდღიური ცხოვრების სფეროდან მისი ექსპერიმენტულ ლიანდაგზე გადაყვანის დროს. დასაწყისში ვიფიქრეთ, რომ კვლევა შეიძლებოდა წაგვემართა ლაზურსკის ბუნებრივი ექსპერიმენტის მეთოდით. მაგალითად, შეიძლებოდა წინასწარ ამოგვეჩრია ცდისპირები ჩვენი ნაცნობებიდან, შემდეგ ყველასათვის სათითაოდ დაგვეჩრია ტელეფონით და გვეთხოვა გარკვეული ინფორმაციის გადაცემა ოჯახის იმ წევრისათვის, რომელიც ჩვენი დარეკვის მომენტში სახლში არ იქნებოდა (ეს რა თქმა უნდა, ოჯახის ამ წევრთან წინასწარი შეთანხმების საფუძველზე მოხდებოდა). გარკვეული დროის შემდეგ ოჯახის ეს წევრი, რომელსაც ცდისპირმა გარკვეული ინფორმაცია უნდა გადასცეს, სახლში ბრუნდება და ახდენს იმის ფიქსაციას, ახერხებს თუ არა ცდისპირი თავის თავზე აღებული დავალეების ანუ თავისი განზრახვის შესრულებას. როგორც ვხედავთ, ექსპერიმენტის ეს სქემა საშუალებას გვაძლევს მოვახდინოთ ორი ცვლადის აღრიცხვა, კერძოდ, იმის დადგენა, ახსენდება თუ არა ის ცდისპირს ინფორმაციის გადაცემა სათანადო მომენტში და ახერხებს თუ არა ის ამ ინფორმაციის სრულყოფილ რეპროდუქციას. ამდენად, საშუალება გვეძლევა ერთმანეთისაგან მკვეთრად გავმიჯნოთ მეხსიერების ეს ორი მხარე: შინაარსეული და არაშინაარსეული. ხოლო ასეთი გამიჯვნის შედეგად კი მივიღებდით ცდისპირთა ოთხ კატეგორიას, რომლებიც ქვემოთ მოყვანილი მატრიცის (ნახ. 1) სათანადო ოთხ უჯრედში განლაგდებოდნენ. პირველ უჯრედში

	გადასაცემი ინფორმაციის შენარჩუნება მეხსიერებაში	გადასაცემი ინფორმაციის ამოვარდნა მეხსიერებიდან
ინფორმაციის გადაცემა სათანადო მომენტში	I	II
ინფორმაციის გადაცემის დავიწყება სათანადო მომენტში	III	IV

ნახ. 1.

<sup>4</sup> მეხსიერების სფეროში ერთ-ერთი ასეთი მიდგომის საილუსტრაციოდ შეგვეძლო დაგვესახელებინა სამოხვალგას გამოკვლევა, სადაც სხვადასხვა მეხსიერების ერთი საერთო მექანიზმის დადგენა სწორედ კორელაციურ და ფაქტორული ანალიზის მეთოდებითაა ნაცდი [1].

შევიდოდნენ ის ცდისპირები, რომელთაც სათანადო მომენტში გაახსენდებოდათ, რომ საჭიროა დაბარებული ინფორმაციის გადაცემა და თვით ამ ინფორმაციის შინაარსსაც შეუცდომლად გაიხსენებდნენ. მეორე უჯრედში შევიდოდნენ ის ცდისპირები, რომლებსაც სათანადო მომენტში გაახსენდებოდათ, რომ საჭიროა რაღაც ინფორმაციის გადაცემა, მაგრამ ვერ მოახერხებდნენ მისი შინაარსის რეპროდუქციას. მესამე უჯრედში მოხვდებოდნენ ის ცდისპირები, რომლებსაც სათანადო მომენტისათვის დაავიწყდებოდათ დაბარებული ინფორმაციის გადაცემა, მაგრამ სახლში დაბრუნებული ოჯახის წევრის შეკითხვაზე -- „ჩემთვის ვინმეს ხომ არ დაურეკავსო“ -- შეუცდომლად მოახერხებდნენ ამ ინფორმაციის შინაარსის რეპროდუქციას. და ბოლოს მეოთხე უჯრედში შევიდოდნენ ის ცდისპირები, რომლებსაც სათანადო მომენტში დაავიწყდებოდათ ინფორმაციის გადაცემა და ვეღარც ამ ინფორმაციის შინაარსის რეპროდუქციას მოახერხებდნენ.

აღვილი შესამჩნევია, რომ მოცემულ მატრიცაში მიღებული შედეგების განაწილების საფუძველზე შეიძლება კორელაციის და კოეფიციენტის გამოთვლა. ეს იქნებოდა კორელაცია შინაარსის გახსენებასა და ამ შინაარსის რეპროდუქციის სათანადო მომენტის გახსენებას შორის. თუ კორელაციის და კოეფიციენტი გამოვიდოდა დადებითი და ნულისაგან მნიშვნელოვნად განსხვავებული, მაშინ შეიძლება დაგვესკვნა, რომ ამ ორი სახის მეხსიერებას უნდა გააჩნდეს საერთო მექანიზმი. ე. ი. ვისაც შინაარსი ანუ გადასაცემი ინფორმაცია ექნება შენახული, მაშინ უფრო მეტად ალბათი უნდა იყოს მისი რეპროდუქცია სათანადო მომენტში, ხოლო თუ შინაარსი აღარაა შენახული ანუ დავიწყებულია მაშინ ინფორმაციის გახსენების სათანადო მომენტის ამოტივტავებას სუბიექტის ცნობიერებაში უფრო ნაკლები ალბათობით უნდა ველოდეთ. პირველ შემთხვევაში შინაარსი იმოქმედებდა როგორც წნევა, იმდენად ქმედითი და აქტუალური ძალის მქონე, რომ სათანადო მომენტში შეანგრივდა ცნობიერების ზღუდეს და ადამიანს თავის განზრახვას შეასრულებინებდა. მაგრამ თუ კორელაციის და კოეფიციენტი ნულის ტოლი აღმოჩნდებოდა, მაშინ ეს იმის მაჩვენებელი იქნებოდა, რომ ამ ორ მოვლენას შორის საერთოდ არავითარი კავშირი არ უნდა არსებობდეს.

მაგრამ მოუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ჩვენს მიერ აღწერილ ამ ექსპერიმენტს გააჩნია რამდენიმე ისეთი ნაკლი, რომლის გამოც ჩვენ უარვყავით იგი. პირველი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ შეუძლებელია ყველგან ცდისპირი სრულიად ერთნაირ პირობებში იმყოფებოდეს იმ დროის განმავლობაში, როცა გადასაცემი ინფორმაცია ლატენტურ მდგომარეობაშია. მეორე ნაკლი გამომდინარეობს პირველიდან და იმაში მდგომარეობს, რომ შესაძლებელია გადასაცემი ინფორმაციის დროული გახსენება გამოუმეტელი პერსექციების წყალობით ხდებოდეს, ე. ი. ცდისპირს, რომელიც თავისთვის ნაკლებად საინტერესო საჭიროებებთან დაკავებული იმ დროის განმავლობაში, როცა ოჯახის ერთ-ერთი წევრი სახლში არ არის, ხშირად ახსენდება რომ მას გარკვეული ინფორმაცია უნდა გადაეცეს. და ბოლოს, გამორიცხული არ არის ისიც, რომ ზოგიერთმა ცდისპირმა ტელეფონით საუბრისას გადასაცემი ინფორმაციის შინაარსი ჩაიწეროს და ამით მთლიანად ჩაშალოს ექსპერიმენტი.

იმისათვის, რომ გამოგვერიცხა ხელის შემშლელი ფაქტორები და კონტრო-

ლი გაგვეწია ცდის მთელ მსვლელობაზე, ჩვენ გადავწყვიტეთ ცდა მაინც ლაბორატორიულ პირობებში ჩაგვეტარებინა, რაც უზრუნველყოფდა ცდისპირების თანაბარ პირობებში ყოფნას. ქვემოთ მოგვყავს ჩვენი ექსპერიმენტის მოკლე აღწერა:

ექსპერიმენტატორს ცდისპირი ლაბორატორიაში შემოჰყავს და ეუბნება: „ჩვენი ცდა ატარებს კომპლექსურ ხასიათს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ჯერ ცდას ჩავატარებთ აქ, ამ ლაბორატორიაში, შემდეგ თქვენ გადახვალთ გვერდით ლაბორატორიაში, სადაც თქვენ დაგხვდებათ მეორე ექსპერიმენტატორი, რომელიც აგრეთვე ჩაატარებს თქვენზე ცდას და ბოლოს ისევ დაბრუნდებით ამ ლაბორატორიაში და ჩავატარებთ კიდევ ერთ ცდას. თითოეული ეს ცდა შედგება პატარა-პატარა ტესტებისაგან, რომლებიც თქვენ მაინცდამაინც ბევრ დროს არ წავართმევთ“. ამის შემდეგ ცდისპირს უტარდება ხუთწუთიანი ცდა, რომელიც ორი პატარა ტესტისაგან შედგება (ერთ-ერთი მათგანი ბურღონის ცნობილი ტესტია) და ჩვენს ცდასთან პირდაპირ კავშირი არა აქვთ. როცა ცდისპირი თავის სამუშაოს ამთავრებს, ექსპერიმენტატორი სთხოვს მას გვერდით ლაბორატორიაში გადასვლას და კიდევ ერთხელ ასწავლებს, რომ ბოლოს ისევ ამ ოთახში უნდა დაბრუნდეს. როცა ცდისპირი დგება და კარებისაკენ მიემართება, ექსპერიმენტატორი მას შემდეგი თხოვნით აჩერებს: „უკაცრავად, მე მგონი აქ მონაცემებში რაღაც შეცდომაა გაპარული (და თან ცდის ოქმეზე უთითებს), თუ შეიძლება ჰკითხეთ მეორე ექსპერიმენტატორს გუშინდელ ცდაში ქანდიბაძემ<sup>6</sup> რა მონაცემები მიიღო“. იმისათვის რომ ცდისპირს უცნაურად არ მოჩვენებოდა ექსპერიმენტატორის თხოვნა, ჩვენ შევეცადეთ მაქსიმალურად ბუნებრივი გაგვეხადა ეს სიტუაცია. ამ მიზნით ექსპერიმენტატორს ჰქონდა ცდისპირთა ყალბი ოქმები და ყალბი გრაფიკი. როცა ცდისპირი ბურღონის ტესტის შესრულებითაა დაკავებული, ექსპერიმენტატორი ფურცლავს ყალბ ოქმს და ცდილობს ისეთი შთაბეჭდილება დატოვოს, თითქოს რაღაც გამოთვლებს აწარმოებს. ასეთი სიტუაციის პირობებში ცდისპირებს რჩებათ შთაბეჭდილება, რომ ექსპერიმენტატორი წინა ცდებში მიღებული შედეგების სტატისტიკურ დამუშავებას აწარმოებს, რის გამოც მისი თხოვნა ცდისპირების მიერ უცნაურად არ აღიქმება<sup>6</sup>. ცდისპირები გვერდითა ლაბორატორიაში შესვლისთანავე მეორე ექსპერიმენტატორს მაშინვე გადასცემენ პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნას. ამის საპასუხოდ მეორე ექსპერიმენტატორი რამდენიმე წამით იხედება ცდების ოქმში, თითქოს მართლაც ეძებდეს აღნიშნული ცდისპირის მონაცემებს და შემდეგ ცდისპირს ეუბნება: „როგორც ჩანს ქანდიბაძის მონაცემები ამ ოქმში არ უნდა იყოს და იმისათვის რომ პირველ ცდასა და ჩვენს ცდას შორის ინტერვალი ძალიან არ გაიზარდოს, უმჯობესია

<sup>6</sup> როგორც აღვლი მისახვედრია, ჩვენს ექსპერიმენტში გადასაცემი ინფორმაციის შინაარსს წარმოადგენდა სწორედ ეს გვარი, რომელიც სპეციალურად იყო ჩვენს მიერ შედგენილი იმ მიზნით, რომ მისი დახსომებისას ყველა ცდისპირი თანაბარ პირობებში ყოფილიყო (იმისათვის, რომ ეს გვარი ყველასათვის ერთნაირად უცნობი ყოფილიყო, ჩვენ ის უაზრო მარცვალთა კომპლექსისაგან შევადგინეთ და ამით მაქსიმალურად გავამწვეთ დახსომების დროს მასთან დაკავშირებული ასოციაციების წარმოქმნის შესაძლებლობა).

<sup>6</sup> მართლაც, ცდის დამთავრების შემდეგ ზოგიერთი ცდისპირის გამოკითხვის შედეგად გამოირკვა, რომ მათ ექსპერიმენტატორის ეს თხოვნა სავსებით ბუნებრივი მოჩვენადაც. მათი აზრით, ამ თხოვნას ცდის საბოლოო შედეგებთან არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონოდა.

ჯერ ცდა ჩავატაროთ, ხოლო როცა ცდა დამთავრდება, შემასხენეთ და მაშინ მოგძებნი ამ ცდისპირის მონაცემებს“. ამის შემდეგ ექსპერიმენტატორი ცდისპირს მესხიერების ორ ტესტს უტარებს. ორივე ეს ტესტი დაახლოებით რვა წუთს გრძელდება. ამ ტესტების ჩატარების შემდეგ ექსპერიმენტატორი ეუბნება, რომ ცდა დამთავრებულია და სთხოვს მას ისევ პირველ ლაბორატორიაში დაბრუნდეს. და აი, სწორედ ახლა დგება ჩვენი ექსპერიმენტის ე. წ. „კრიტიკული“ მომენტი, როცა ცდისპირის ქცევა საგანგებოდ იქნება აღრიცხული. თუ ცდისპირი ცდის დამთავრებისას ე. ი. ამ „კრიტიკულ“ მომენტში შეახსენებს მას პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნას და გვარსაც შეუცდომლად გაიხსენებს, მაშინ ექსპერიმენტატორი კარადიდან იღებს ოქმების ყალბ რვეულს, პოულობს ქანდობადის მონაცემებს, დაწერს მათ ქაღალდის პატარა ფურცელზე და ცდისპირს პირველ ექსპერიმენტატორთან გაატანს. ადვილი მისახვედრია, რომ ასეთი ცდისპირი ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული მატრიცის პირველ უჯრედში მოხვდება. მაგრამ თუ ცდისპირი ამ „კრიტიკულ“ მომენტში ექსპერიმენტატორს შეახსენებს პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნას, მაგრამ გვარს ვეღარ გაიხსენებს, მაშინ იგი ამ მატრიცის მეორე უჯრედში მოხვდება. ასეთ ცდისპირს ექსპერიმენტატორი ეუბნება, რომ ცდის დამთავრების შემდეგ თვითონ ნახავს პირველ ექსპერიმენტატორს და ჰკითხავს იმ ცდისპირის გვარს, რომლის მონაცემებიც მას სჭირდება. მაგრამ თუ ცდისპირი მეორე ექსპერიმენტატორთან ცდის დამთავრებისას ისე ვაღის ოთახიდან, რომ ავიწყდება მისთვის პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნის შეხსენება, მაშინ მეორე ექსპერიმენტატორი მას უკან ეძახის და ეუბნება: თქვენ ხომ იმ ექსპერიმენტატორმა ჩემთან რაღაც დაგაპარათო. თუ ცდისპირი შეძლებს გვარის გახსენებას, მაშინ ის ზემოთ მოყვანილი მატრიცის მესამე უჯრედში მოხვდება, ხოლო თუ გვარსაც ვეღარ გაიხსენებს, მაშინ შესაბამისად მეოთხე უჯრედში.

ყოველივე ამის შემდეგ ცდისპირი ბრუნდება პირველ ლაბორატორიაში, სადაც მას ექსპერიმენტატორი ორ ახალ ტესტს უტარებს. პირველი ტესტი შედგება ოთხი პატარა ამოცანისაგან, რომლებიც ცდისპირმა ერთი წუთის განმავლობაში უნდა ამოხსნას და ჩვენს ექსპერიმენტთან პირდაპირი კავშირი არა აქვს. ეს ტესტი, ისევე როგორც პირველი ორი ტესტი, ცდაში ჩართულია იმიტომ, რომ ცდისპირი ვერ მიხვდეს ექსპერიმენტის ნამდვილ მიზანს, კერძოდ იმას, რომ ჩვენ მესხიერების კვლევა გვაინტერესებს. სასურველია ცდისპირს ეგონოს, რომ ჩვენ ვატარებთ კომპლექსურ ექსპერიმენტს, რომელიც იკვლევს არა მარტო მესხიერებას, არამედ ყურადღებასაც და ინტელექტსაც.

ამ ოთხი პატარა ამოცანის ამოხსნის შემდეგ ცდისპირს უტარდება კიდევ ერთი ტესტი მესხიერებაში, რის შემდეგაც ექსპერიმენტატორი ცდისპირს აცნობებს ცდის დამთავრების შესახებ.

როგორც ვხედავთ, ჩვენს ექსპერიმენტში ყველა ცდისპირი ერთნაირ პირობებში იმყოფება. გარდა ამისა, მაქსიმალურადაა გამორიცხული პერსონალური ფაქტორების შესაძლებლობა, რადგანაც მეორე ექსპერიმენტატორის ცდაში მონაწილეობისას ცდისპირის ცნობიერება მთლიანად დაკავებულია ექსპერიმენტის მსვლელობით.

**მიღებული შედეგები და მათი ანალიზი**

ცდები ჩატარდა სულ 80 ცდისპირზე (ძირითადად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტებზე, რომელთა ასაკი არ აღემატება 27 წელს). მიღებული შედეგები წარმოდგენილია ცხრილში.

	ცხრილი		
	გვარის შენარჩუნება მეხსიერებაში	გვარის ამოვარდნა მეხსიერებიდან	
თხოვნის შესენება სათანადო მომენტში	12	32	44
თხოვნის შესენების დაეი- წყება სათანადო მომენტში	5	31	36
	17	63	80

როგორც ამ ცხრილიდან ვხედავთ, საჭირო მომენტისათვის განზრახვა გახსენა 44-მა ცდისპირმა, აქედან თორმეტმა შეძლო სათანადო შინაარსის, ე. ი. გვარის გახსენება, ხოლო 32-მა ცდისპირმა ვერ მოახერხა მისი რეპროდუქცია. დარჩენილი 36 ცდისპირი კი გულმაეიწყუთა კატეგორიაში მოხვდა, ე. ი. დაეიწყუდათ სათანადო მომენტში თხოვნის შესენება. აქედან მხოლოდ ხუთმა შეძლო შინაარსის (გვარის) რეპროდუქცია, როცა მეორე ექსპერიმენტატორმა შეახსენა მათ პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნა, 31-მა ცდისპირმა კი ვერცეს მოახერხა. ადეილი შესამჩნეეია, რომ მიღებულ შედეგთა სისშირეეების ეს განაწილება ოდნავ უცნატურ ხასიათს ატარებს. როგორც ვხედავთ, 80 ცდისპირიდან მხოლოდ ჩეიღმეტმა მოახერხა გვარის გახსენება (განურჩეველად იმისა, შეძლეს თუ არა მათ სათანადო მომენტში თხოვნის შესენება). ჩეენი აზრით, ამის მიზეზი უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ჩვენს მიერ მოგონილი გვარის —ქანდიბაძის დახსომება ცდისპირებისათვის მეტად ძნელი აღმოჩნდა. გარდა ამისა, ყურადღებას იზყრობს ის გარემოება, რომ 36 „გულმაეიწყი“ ცდისპირიდან მხოლოდ ხუთი აღმოჩნდა ისეთი რომ ექსპერიმენტატორის შესენების შემდეგ მოახერხა შინაარსის (გვარის) რეპროდუქცია. ამის მიზეზად ჩვენ შეგვეძლო დაგვესახელებინა შემდეგი ორი ფაქტორი. შევეხოთ ჳერ პირველ მათგანს. კ. ლეეინის აზრით, როდესაც ადამიანი რაღაცას განიზრახავს, მასში გარკვეული დაძაბულობა იქმნება, რომელიც სათანადო მომენტში განტვირთვას საჭიროებს. თუ ამ ცნებებით ვისარგებლებთ, მასშინ ჩვენს ექსპერიმენტში ცდისპირის ქცეეა შეიძლებოდა შემდეგნაირად აგვეწერა: როდესაც პირველი ექსპერიმენტატორი ცდისპირს მეორე ექსპერიმენტატორთან რაღაც საქმის გამოკვევას აბარებს და ცდისპირი თავის თავზე ლებულობს ამ დეეალების ე. ი. განზრახვის შესრულებას, მასში სწორედ ასეთი დაძაბულობა იქმნება. ეს დაძაბულობა კი ცდისპირის მეორე ექსპერიმენტატორთან შესვლისთანავე ნაწილობრივად განიტვირთება, რადგანაც ცდისპირი მას პირველი ექსპერიმენტატორის თხოვნას გადასცემს და როცა ის ამ თხოვნის გადაეადებას

ახდენს, მაშინ ცდისპირი შესაძლებელია სრულიად გაუცნობიერებლად კი ასკვნიდეს, რომ მეორე ექსპერიმენტატორს გვარი ქანდიბაძე ცდის ბოლომდე ეხსომება და ამდენად თვითონ აღარ იწუხებს თავს მის დასახსომებლად, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას ეს გვარი აღარ „გადააქვს“ თავისი უშუალო მემსიერებიდან ხანგრძლივ მემსიერებაში.

მეორე ფაქტორად ჩვენ მიგვაჩნია ის, რომ გვარის გახსენებისას ცდისპირებს არ ჰქონდათ სათანადო მოტივიცია, ე. ი. შესაძლოა, რომ მათი მემსიერებიდან ეს გვარი არ იყოს ამოწილილი, მაგრამ სუსტი მოტივაციის გამო, ისინი ხერხ ახერხებდნენ მის რეპროდუქციას. ამ აზრისაკენ გვიბიძგა შემდეგმა შემთხვევებმა, როდესაც ორ ისეთ ცდისპირს, რომელთაც მეორე ექსპერიმენტატორთან ცდის დამთავრების შემდეგ გვარი — ქანდიბაძე უკვე აღარ ახსოვდათ, ექსპერიმენტის დამთავრების შემდეგ ავუსხენით ჩვენი ცდის ძირითადი მიზანი, მაშინ გააცნობიერეს რა ამ გვარის გახსენების მნიშვნელობა, მათ შეძლეს მისი რეპროდუქცია. ამრიგად, მათ მემსიერებაში ეს გვარი შენახული იყო, მაგრამ სუსტი მოტივაციის თუ სიზარმაცის გამო მათ ვერ შეძლეს მისი გახსენება, როცა ეს აუცილებელი იყო.

მიღებული შედეგების სისწორეთა განაწილების ასეთი ხასიათი, ცხადია ხელს არ უშლის საძებნი კორელაციის განსაზღვრას<sup>7</sup>. ცხრილში მოყვანილი სისწორეების საფუძველზე გამოთვლილი კორელაციის კოეფიციენტი 0, 16-ის ტოლი აღმოჩნდა, რაც უმნიშვნელოდ განსხვავდება ნულისაგან ( $\chi^2 = 1,39, P > 0,2$ ). ეს კი თავის მხრივ იმაზე მეტყველებს, რომ შინაარსების დაფიქვებასა და განზრახვის უნებლიე შეუსრულებლობას (დაფიქვებას) შორის არ უნდა არსებობდეს რაიმე კავშირი, რაც ნიშნავს, რომ მათ, როგორც ჩანს, საფუძველად ერთი საერთო მექანიზმი არ უნდა ედოთ. მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუ მემსიერებაში შემონახულია განზრახვის შინაარსი, მაშინ ეს სრულიადაც არ ზრდის ამ შინაარსის გახსენების ალბათობას სათანადო მომენტში. გამოდის, რომ თვითონ განზრახვის შინაარსის შენახულობა მემსიერებაში არ გვევლინება იმ ქმედით ძალად, რომელსაც უნარი შესწევს სათანადო მომენტში აღამიანს თავისი განზრახვა შეასრულებინოს.

დასკვნა

ამრიგად, როცა ვლაპარაკობთ დაფიქვების შესახებ, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ მისი ორი ფორმა. ერთი ეხება გარკვეული შინაარსის ამოვარნდას მემსიერებიდან, ხოლო მეორის ქვეშ კი იგულისხმება ამ შინაარსის რეპროდუქციის დაფიქვება სათანადო მომენტისათვის<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ კორელაციის კოეფიციენტის გამოთვლის დროს სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ ცდისპირები თანაბარი ალბათობით ხედვობდნენ მოცემული რომელიმე ცვლადის ორივე კატეგორიაში [5].

<sup>8</sup> როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ მეორე სახის დაფიქვებას ყოველდღიური მეტყველებიდან სიტყვა „აგულმაფიქვობა“ ალბათ ყველაზე უფრო უკეთესად შეესაბამება. თუმცა ამ ტერმინის ხმარებისას გარკვეული სიფრთხილის გამოჩენა საჭირო, რადგან ძალიან ხშირად მას უფრო ფართო მნიშვნელობით ხმარობენ. კერძოდ, გულმაფიქვობის შესახებ იმ შემთხვევაშიც ლაპარაკობენ, როცა საქმე გვაქვს მემსიერებიდან რაიმე შინაარსის ამოვარნდასთან და ამდენად ხდება ამ ორი სახის დაფიქვების ერთმანეთში არევა.

ჩვენი ექსპერიმენტიც ამ თეორიული მოსაზრების დასასაბუთებლად იქნა ჩატარებული. კერძოდ, ჩვენს მიზანს შეადგენდა იმის გარკვევა, არის თუ არა დაკავშირებული ერთმანეთთან დავიწყების ეს ორი სახე. მაგრამ თუ გვინდა სრულყოფილად ვიკვლიოთ აღნიშნული კავშირი, მაშინ საჭიროა ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ გულმაივიწყობა როგორც ფაქტი და, მეორეს მხრივ, როგორც პიროვნების უნარი. ამიტომაც საჭიროა ამ საკითხის კვლევა ვაწარმოოთ როგორც ზოგად ფსიქოლოგიურ, ასევე დიფერენციალურ ფსიქოლოგიური ასპექტით. ჩვენი ექსპერიმენტული კვლევა ეხება ჩვენთვის საინტერესო საკითხის მხოლოდ პირველი ასპექტით შესწავლას. ჩვენს მიზანს შეადგენდა იმის დადგენა არსებობს თუ არა რაიმე კავშირი (კორელაცია) გულმაივიწყობასა (განზრახვის დავიწყებასა) და შინაარსის დავიწყების ფაქტებს შორის. მიღებული შედეგების საფუძველზე ჩვენ გამოვითვალეთ კორელაციის  $r$  კოეფიციენტი, რომელიც გამოხატავს დაკავშირებულობის ხარისხს სწორედ ფაქტებს ანუ ხდომილობებს შორის და ვაჩვენეთ, რომ იგი უმნიშვნელოდ განსხვავდება ნული-საგან. მაშასადამე, პირველი სახის დავიწყება კორელაციაში არ არის მეორე სახის დავიწყებასთან, რაც თავის მხრივ იმის მაჩვენებელია, რომ მათ საფუძველად არ უნდა ედოთ ერთი საერთო მექანიზმი.

რაც შეეხება ჩვენი საკითხის კვლევას მეორე ასპექტში, აქ საჭიროა განისაზღვროს კორელაცია გულმაივიწყობასა (როგორც მყარ პიროვნებისეულ მახასიათებელსა) და შინაარსის დახსოვების უნარს შორის. ზუსტი მეცნიერული მიდგომა მოითხოვს, რომ პირველი ცვლადის განსაზღვრისათვის ცდა ისე უნდა იყოს აგებული, რომ საშუალებას გვაძლევდეს რაოდენობრივად შევაფასოთ თითოეული ცდისპირის გულმაივიწყობა რიგის სკალაზე მაინც [2], ე. ი. შესაძლებელი უნდა იყოს იმის დადგენა, რომ ერთი ცდისპირი უფრო მეტად გულმაივიწყია, ვიდრე მეორე. ამისთვის კი საჭიროა ერთსა და იმავე ცდისპირზე რამდენჯერმე ჩატარდეს ერთი და იგივე ან ანალოგიური ტიპის ცდები და მიღებული შედეგების საფუძველზე განისაზღვროს გულმაივიწყობის რაოდენობრივი მაჩვენებელი. მაგრამ გულმაივიწყობის სფეროში ასეთი სახის ინტენსიური კვლევა ანუ ინტრაინდივიდუალური გამეორება მრავალ სიმძნელებთანაა დაკავშირებული, რომელთა გადალახვაც ალბათ მომავალი კვლევის საქმეა.

Л. Д. КВАВИЛАШВИЛИ

## ОБ ОДНОЙ ОСОБОЙ ФОРМЕ ЗАБЫВАНИЯ

Резюме

При исследовании феномена забывания следует различать по крайней мере две его формы. Одна из них касается выпадения определенного содержания из памяти. Под исследуемой нами другой формой следует подразумевать забывание репродукции этого содержания в определенный момент.

Статистический анализ данных проведенного нами эксперимента показал, что корреляция между этими двумя видами забывания незначительно отличается от нуля. Это, по-видимому, свидетельствует о том, что две формы забывания не должны иметь общего механизма.

## ლიტერატურა

1. Самохвалова В. И. Об индивидуальных различиях в запоминании разных видов материала. «Вопросы психологии», № 4, 1962.
2. Стивенс С. С. Математика, измерение и психофизика. В кн. «Экспериментальная психология», сост. С. Стивенс, М., 1960.
3. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. М., 1924.
4. Birenbaum G. Das Vergessen einer Vorahme. Psychologische Forschung. Bd. 13, Heft 2—3, Berlin, 1930.
5. Hays L. Statistics for Psychologists. N —Y., 1966.
6. Lewin K. Vorsatz, Wille und Bedürfnis. Berlin, 1926.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა



ИВЕТТА ГЕРСАМИЯ

## ОПЕРНЫЙ СПЕКТАКЛЬ КАК ДИАЛОГ

В наше время на сценах оперных театров классические произведения звучат по-новому, в сравнении с тем, как они ставились несколько десятилетий назад. В связи с этим творческая практика оперных театров ставит нас перед многими сложными дискуссионными проблемами. И одна из них—проблема сценических интерпретаций классики. Дело в том, что попытки отдельных режиссеров преодолеть в поисках современного звучания оперного спектакля традиционно-стандартные средства выражения и радикальным образом изменить эстетический облик оперного спектакля по сей день многим представляется чуть ли не оскорблением оперному жанру.

Следует признать, что порой новая сценическая интерпретация классики, обладающая режиссерскими и исполнительскими достоинствами, высоко оцененная отдельными специалистами и горячо одобряемая одной частью слушателей, не способна проложить себе дорогу к более широким кругам публики, ибо холодно, а иной раз прямо враждебно принята другой компетентной критикой и другой частью слушателей. Неприятие спектакля часто можно объяснить отсутствием в нем привычных, традиционных постановочных истин и канонов.

Не случайно И. Стравинский как-то заметил, что люди предпочитают познанию узнавание. Как тут не вспомнить высказывание Б. Покровского, который в своем фундаментальном труде «Об оперной режиссуре» писал: «Легко и с доверием принимается все привычное или такое «новое», которое напоминает нечто давно известное. С трудом и недоверием воспринимается непривычное. Оно неудобно, доставляет беспокойство, а часто вызывает и протест» [2, с. 25].

Очевидно, поэтому можно иной раз услышать в день премьеры от критиков и слушателей возмущенное и ироническое: «Разве это Шекспир?», или «Это не Палиашвили», или «Зачем поставили столь спорный и нетрадиционный спектакль? Лучше было бы восстановить...» и тут же называют популярную постановку дней давно минувших. И, выразив свое компетентное мнение, они перестают посещать спектакль.

Все это не остается за пределами внимания руководства театра, которое, очутившись перед лицом столь диаметрально противоположных оценок, спешит снять спектакль с репертуара, хотя не исключено, что при настойчивой его пропаганде и подготовке к нему слушателя данная постановка смогла бы со временем завоевать интерес и одобрение даже настроенного зрителя. Кроме того, следует заметить, что процесс приспособления восприятия к непривычным художественным явлениям—довольно длительный во времени процесс.

Вот и исчезает спектакль из репертуара.

А напрасно! Театральная практика показывает, что существуют особо любимые и высокоценные классические произведения как национальные, так и зарубежные, без которых немислим репертуар театра, и даже временное выпадение их из афиш вызывает сожаление как исполнителей, так и слушателей.



И вот театр оказывается в трудном положении: в его репертуаре отсутствуют снискавшие себе заслуженную славу отдельные национальные и зарубежные классические произведения. Вполне естественно поэтому возникает необходимость и справедливое желание исполнителей иметь эти произведения в репертуаре своего театра. И тогда театр идет на художественный компромисс: он решает либо дать эти произведения в концертном исполнении (и этим, по меткому выражению К. С. Станиславского, «отбрасывает оперный театр на 100 лет назад», к «костюмированным концертам»), либо возобновить популярную, испытанную на публике постановку режиссера прошлого и удовлетворить тем самым потребность слушателей.

Быть может поэтому сравнительно недавно ГАБТ дал в концертном исполнении «Сельскую честь» Масканьи, а Тбилисский театр оперу «Абесалом и Этери» З. Палиашвили. Как известно, в последнее время руководство Большого театра СССР занято восстановлением капитальных оперных постановок национальной классики, вписавших не одну яркую страницу в историю своего театра. Уже возобновлены «Иван Сусанин», «Царская невеста», а недавно возобновлен и «Князь Игорь» в постановке известного режиссера Л. Баратова, показавшего еще 30 с лишним лет назад зрителям свое прочтение оперы Бородина. В ближайших планах театра—восстановить «Пиковую даму» и «Хованщину», Тбилисский оперный театр также не раз восстанавливал старые постановки: «Даиси» З. Палиашвили и «Кето и Котэ» В. Дolidзе.

В связи с практикуемой оперными театрами системой восстановления старых постановок классического оперного наследия, естественно, во весь рост встает ряд проблем, на которых мы и позволим себе остановиться, не претендуя, однако, на исчерпывающее их решение.

Насколько оптимально и правомерно для оперного театра восстановление постановок спектаклей дней давно минувших?

Начнем с того, что опера прежде всего—театр. Б. Покровский, крупнейший практик и теоретик современной музыкальной сцены, неоднократно указывал на это. Парадоксально, но и сегодня это бесспорное положение нуждается в доказательстве, ибо бытует и практика другого толка. Но вспомним слова П. И. Чайковского: «Не поставленная опера не имеет никакого смысла».

Да, трудно не согласиться с мнением великого композитора. Действительно, партитуры опер публика не читает (в отличие от литературных произведений), партитуры опер, как таковые, в общекультурный обиход не входят, и фактором историко-культурного процесса становится сумма их сценических воплощений—постановок.

Таким образом, существуют произведения музыкального искусства (в частности, оперного), специально предназначенные для сценического воплощения, что ставит их в состояние известной противоречивости: созданные композиторами-драматургами, они приходят к публике только при встрече с исполнителем и тем самым получают свое общественное бытие.

Да, безусловно, опера есть театр, а театр—это искусство. Но мы хотели бы напомнить: театр принадлежит к исполнительским искусствам, подчинен особенностям их социального существования.

Замечательную характеристику исполнительским искусствам дал К. Маркс в «Теории прибавочной стоимости». Исследуя материальное производство, Маркс разделял его продукты на две группы. К первой группе он относил те, «которые обладают самостоятельной формой,



обособленной как по отношению к производителю, так и по отношению к потребителю,—которые, следовательно, способны сохранять свое существование в промежутке времени между производством и потреблением и, стало быть, могут обращаться в течение этого времени как пригодные для продажи товары; таковы, например, книги, картины и вообще все произведения искусства, существующие отдельно от художественной деятельности создающего их художника» [1, с. 420]. Характеризуя продукт второй группы, он отмечал, что здесь «производимый продукт неотделим от того акта, в котором он производится, как это имеет место у всех художников-исполнителей, ораторов, актеров, учителей, врачей, попов и т. д.» [2, с. 421].

Таким образом, в отличие от тех произведений, которые продолжают свою жизнь независимо от сотворившего их художника, исполнительские искусства существуют в момент самого творческого акта художника-исполнителя, неотрывно от него.

И поскольку «производимый продукт» в исполнительских искусствах «неотделим от того акта, в котором он производится», а этот акт происходит сегодня, публично и имеет целью воздействие на сегодняшнюю аудиторию, то здесь с полным основанием можем утверждать, что театр, в силу специфики исполнительского искусства,—сиюминутное искусство, всей своей сущностью связан с современностью.

Поэтому любой спектакль в оперном театре обязан быть современным. Под «современностью» следует понимать не просто соответствующий сюжет или наличие внешних примет времени и уж тем более не формальные нововведения или следование театральной моде (хотя все это не следует сбрасывать со счетов).

Главным образом имеется в виду выражение духовных запросов современника, «настроения эпохи». Театр должен создать такой спектакль, дать музыкально-драматургическому тексту композитора такое истолкование, которое было бы понятно, близко и нужно зрителю сейчас.

Поэтому опера обязана быть театром современности.

Роль режиссеров, воплощающих сегодня на сценах оперных театров произведения, написанные мастерами отдаленного прошлого, конечно, и состоит прежде всего в том, чтобы в классическом произведении найти мысли, созвучные современности, расставить акценты идейно-эстетической значимости, выражая тем самым свое понимание произведения, т. е. интерпретируя его. К. С. Станиславский на вопрос, что такое режиссер, ответил, что это человек, способный «так строить свою работу, чтобы она возбуждала мысли, нужные современности» [4, с. 27]. Они-то и перекинут своеобразный мост содружества к композитору. Так возникает «диалог» режиссера с композитором-драматургом. В сущности, это диалог между «я» и «ты»<sup>1</sup>. В понятие «ты» мы вкладываем широкий смысл. «Ты» не только чужое «я», но и произведение искусства, а в данном случае—музыкально-драматический текст оперного произведения.

Диалог мы толкуем также широко: это может быть размышление, запрос, вызов, исследование, решение любой проблемы.

Итак, когда режиссер приступает к постановке классического произведения (будь то композитора отдаленного прошлого, «окликающего нас из другой эпохи, из другого мира»), возникает диалог режиссера с композитором-драматургом, диалог, предполагающий понимание

<sup>1</sup> Наши соображения являются применением взглядов Г. И. Цинцадзе. См. [5].



постановщиком музыкально-драматургического текста, идеи, смысла произведения. Композитор «говорит» режиссеру, что он хотел выразить и выразил в своем произведении, а режиссер «отвечает» композитору, как он его понял.

Но этот диалог режиссера с композитором должен стать также и диалогом режиссера с современником, с теми, для кого режиссер сегодня воплощает на сцене оперу. Последнее имеет смысл подчеркнуть особо, ибо, как известно, произведения исполнительских искусств существуют неотрывно от исполнительского акта, существуют в момент его; следовательно, они обращены к сегодняшней аудитории, с которой режиссер обязан вступить в контакт, добиться ее понимания.

Для того, чтобы диалог состоялся, режиссер должен понять композитора, понять современника и выразить это двуединое понимание в спектакле. А раз режиссер организует диалог композитора и современного зрителя-слушателя с его настроениями, мыслями и волнениями, то оперный спектакль — явление не музейное, а живое, сегодняшнее, исходящее главным образом из непосредственных наблюдений над реальной действительностью. Значит, современные режиссеры и певцы-исполнители оперного театра не ремесленники-кописты, а художники-интерпретаторы, обладающие живым умом, наблюдательным глазом, вооруженные марксистской философией, эстетикой, способные к самостоятельному анализу и интерпретации классического произведения композитора-драматурга, выражающие мысли и чувства людей сегодняшнего дня—своего времени.

Основное назначение режиссера в постановке спектакля заключается в предвосхищении им понимания современным слушателем интерпретируемого произведения. Режиссер должен быть представителем не только своего восприятия, но и восприятия слушателя, постоянно сверяя себя с потенциальным зрителем. Здесь с полной очевидностью проявляется как прямая, так и обратная связь. Поэтому особую роль начинает играть учет режиссером в течение спектакля реакции зала. Предлагая публике ту или иную интерпретацию оперного произведения, режиссер должен основываться на своем убеждении, что оно будет понято слушателем, что в нем он найдет отклик на свои чувства, настроения, мысли.

И как больно бывает порой, когда мы присутствуем на восстановленном спектакле, который хотя и имеет внешний успех, представлен высоким профессиональным уровнем певцов, но, к сожалению, не выражает ни настроения, ни духовных исканий, ни мыслей, ни чувств современного зрителя. Такой спектакль отрывает от современной действительности, препятствует активным раздумьям зрителя, который глубоко осмысливает и тонко чувствует современность. Но еще больнее, когда подобные спектакли появляются просто от равнодушия к проблемам реализма в современном оперном театре, к духовным запросам молодого слушателя-современника. В них сценическое исследование «жизни человеческого духа» героев, будь то герои Чайковского Палашвили или Верди, ведется не на уровне возможностей современного реализма. К сожалению, в них не учтен фактор времени—для чего появился данный спектакль сегодня. Поэтому искусства в таком спектакле в общем-то нет, хотя и режиссер делал все серьезно, и певцы-артисты вроде с удовольствием исполняли свои партии-роли, да и критика воздавала хвалу. Спектакль не воспринялся. Почему? Все дело в том, что в нем попросту не учтен жизненный и художественный опыт человека наших дней, человека, воспитанного не только оперным жанром. Художественное сознание нашего современника

обогащено историческим опытом живописи, графики, прикладного искусства. на эстетический кругозор людей активно влияет киноискусство с присущей ему строгостью композиции отдельных кадров, драматический театр, балет, современная проза и поэзия, телевидение с его приближением зрителя к внутреннему миру исполнителя. Все это формирует слушательское представление о художественном идеале наших дней, о мере реализма и многообразии его форм. Поэтому зритель, остро чувствующий современность, видит расхождение между тем, что ему предлагает сегодня оперная сцена, и тем, что представлено в других искусствах, и воспринимает спектакль дней давно минувших, как нечто глубоко старомодное, одряхлевшее, отжившее, порой комическое, не по праву родившееся сегодня, в котором устарели не только его концепция, сценография, сценический темпо-ритм, но и рисунок актерских образов, поведение хоровой массы, стиль и дух сценического истолкования.

То, в чем первые участники спектакля в свое время видели смысл всей постановки, что воспринималось зрителем-слушателем как открытие, да и было открытием, сегодня, падая на другую почву, имеет другую природу восприятия. Да и исполнители главных ролей, пользовавшиеся любовью публики, давно сошли со сцены.

Стало быть, оперный театр сегодня иллюстрирует лишь известное. И смелость замысла, и необычайность сценических приемов, будучи в свое время свежими и яркими, сегодня повторенные другими, уже не поражают воображение в такой степени, как вчера. Следовательно, родился спектакль «позавчерашнего искусства», у которого не установлены идейные и эстетические связи с современностью, который не отвечает художественным критериям времени.

По меткому выражению Лии Ротбаум, надо не расширять пропасть между прошлым и настоящим, а, наоборот, органически объединить в оперном жанре его Вчера и Сегодня [3, с. 20]. А если оперный театр воплощает на сцене классическое произведение только для того, чтобы продемонстрировать «позавчерашнее искусство», лишенное элемента «смыкания» с современностью, и восстановление старых спектаклей становится его целью,—то такой театр допускает творческий просчет, свидетельствующий о неправомерном обращении как с классическим наследием, так и со зрителем-современником.

Можно ли все-таки «точно воссоздать» старую постановку? Можно ли точно передать ее видение режиссером-постановщиком?

Одна из причин, лишаящих возможности «точного воссоздания» спектакля дней давно минувших заключается в том, что, как установлено современной наукой, представления: в том числе и музыкальные, отражая прошлый опыт человека, теряют свою яркость, эволюционируют. Они уникальны в своей неповторимой индивидуальности и «пересадить» их из одной головы в другую без потерь невозможно.

Коль скоро это так, то, во-первых, сам по себе снимается вопрос воссоздания старой постановки такой, какой ее «видел» режиссер, и, во-вторых, возобновленный спектакль сегодня не может стоять на том же художественном уровне, что и в период его создания, ибо время, пройденное от постановки спектакля отдаленного прошлого, — не просто пройденное время, а дистанция художественного роста (развития). Ведь и оперная режиссура за последние десятилетия далеко шагнула вперед. Поэтому опыт крупнейших оперных режиссеров современности, как, например, Б. Покровского, В. Фельзенштейна и др., даже в бессознательном (установочном) плане будет влиять на понимание режиссером-восстановителем спектакля отдаленного прошлого,

что не может не сказаться на его работе; ибо он не только наш современник (сын современности), но и другая, отличная от старого времени индивидуальность, которая обогащает с позиций современного человека как смысловой подтекст партитуры, так и постановочный план.

Исходя из вышеизложенного, снимается вопрос так называемой «верности автору» постановки спектакля.

Поэтому особенно странно слышать, когда спектакли, восстановленные по постановочному плану режиссера прошлого, выдаются за «верность автору», когда частный прием, некогда использованный режиссером и абсолютизированный его копипистом, выдается за достоверность воспроизведения—подлинно авторский.

Что касается певца-актера, то для него самое опасное при работе над образом в восстановленном спектакле—это превращение его в рупор режиссерских идей, ибо исполнителя насильно «подтягивают» к трактовке, предусмотренной в прошлом для другой индивидуальности. Ведь режиссер-постановщик в свое время при работе над тем или иным образом для другой конкретной индивидуальности формировал действие, планировал мизансцены, вырабатывал позы, жест, внешний рисунок роли, учитывая внешние данные того исполнителя—его рост, возраст, комплекцию, голосовые особенности—тесситурные возможности, тембр голоса, артистические возможности, уровень сценической культуры, темперамент и т. д., подбирая соответствующий ему ансамбль партнеров-исполнителей. К тому же и сам исполнитель обогащал своей индивидуальностью смысловой подтекст исполняемого им образа как в целом, так и в характерных деталях, и создал образ, неповторимый в своей индивидуальности.

Встреча же сегодня с актером—это встреча с иной индивидуальностью, с иными вокально-исполнительскими способностями и возможностями. В случае усвоения «готовой» интерпретации партии-роли исполнитель обречен на гибель и «омертвление», ибо подражание тормозит и сковывает индивидуальность, от чего страдает само исполнение. Это обстоятельство неоднократно отмечалось и самими крупными исполнителями (С. Е. Фейнберг).

Поэтому повторять рисунок роли того поколения исполнителей, с которыми спектакль был некогда поставлен, недопустимо. Он появился в воображении режиссера-постановщика для конкретной индивидуальности (певца-актера), для конкретной постановки, в конкретное время.

Обобщая все вышеизложенное, нам кажется неправомерной затея реставрации старых спектаклей, если, конечно, не иметь в виду только музейно-познавательный к ним интерес.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. I. М., 1962.
2. Покровский Б. А. Об оперной режиссуре. М., 1973.
3. Ротбаум Л. Опера и ее сценическое воплощение. М., 1980.
4. Станиславский К. С. Цит. по кн.: Горчаков Н. «Режиссерские уроки Станиславского». М., 1950, с. 27.
5. Цицнадзе Г. И. Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.).

Т. О. БАКУРАДЗЕ

## МУЗЫКАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ КАК ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИИ

Восприятие является непосредственным отражением действительности. Весь чувственный мир дается нашему сознанию, прежде всего, как восприятие. Основу содержания индивидуального—как и общественного—сознания составляет тот чувственный материал, который воспринимается человеком. Поэтому понятно, что восприятия бывают различными в зависимости от характера непосредственного отношения человека к миру. Можно выделить четыре основных вида таких отношений: познавательный, моральный, религиозный и художественный или эстетический. Каждый из них изучается с различных точек зрения—это свидетельствует о том, что они являются специфическими предметами той или иной науки. Так, например, религиозное восприятие вызывает интерес как социологии, так и психологии. Познавательное восприятие изучается не только с точки зрения гносеологии, но и с точки зрения психологии и социологии (социология познания).

Музыкальное восприятие, как определенную форму взаимоотношения человека и действительности, следует отличить от восприятия звуков вообще и установить специфику, которая делает его музыкальным. Музыка, как система музыкальных звуков или тонов, представляет собой ту часть действительности, которая действует на слуховой орган человека и вызывает соответствующие восприятия. В этом отношении она есть обыкновенный объект познания, конкретное знание о котором известно под названием акустики. Общие или гносеологические вопросы восприятия, как познания звуков, рассматриваются в философии (в теории познания).

Музыкальное восприятие как осознание человеком музыкального произведения является и предметом музыкознания, где оно важно главным образом с точки зрения общей теории музыки, а также музыкальной критики.

Музыкальное восприятие давно стало предметом изучения философской дисциплины, которую в XVIII веке Баумгартен назвал эстетикой.

Связь музыкальной психологии с эстетикой надо мыслить как двустороннюю. Эстетика не может решить своих проблем, если она не обратится к музыкальной психологии, ибо природа эстетических феноменов такова, что ее выяснение возможно лишь благодаря психологическим знаниям. Взять, к примеру, вопрос о характере эстетических эмоций. Рассуждения об эстетических эмоциях всегда останутся бесплодными и лишеными доказательной силы, если они не будут опираться на экспериментальные и теоретические достижения психологической науки, которая одна в состоянии дать достоверную феноменологию реального процесса эмоциональных переживаний и определить их место в системе психической жизни. В истории эстетики можно найти много примеров, свидетельствующих о метафизическом подходе к проблемам эстетики, который трудно назвать научным. Могучий ло-

гический аппарат гениальных философов не давал желаемых результатов в области эстетики именно потому, что речь шла о фактах действительности, а психология молчала там, где она должна иметь решающее слово. С другой стороны, психология может сбиться с правильного пути научного исследования, если она не будет учитывать специфики эстетического отношения человека к действительности, которая является предметом эстетики. В таком случае она не гарантирована от ложных проблем, изучение которых не имело бы ни научной, ни практической ценности. Пример тому—психологические теории в эстетике (Фолькелт, Липпе и др.). Не меньшее значение имеет связь музыкальной психологии с социологией, с историческим материализмом. Объясняется это тем, что психика представляет собой явление социальное и ее научным познанием может быть та психологическая теория, которая должным образом учитывает эту особенность психики. Хорошо известно (и поэтому нет нужды останавливаться на этом вопросе), что этот момент—непонимание социальной природы психики—оказался роковым для многих психологических теорий.

Психологической теорией, с позиций которой, на наш взгляд, можно успешно разрабатывать психологические вопросы музыкального восприятия, является теория установки, созданная Д. Н. Узнадзе и з наши дни пользующаяся мировой известностью и признанием<sup>1</sup>.

Рассуждая о нужде в общей психологической теории для научного исследования музыкального восприятия, надо прежде всего учесть следующее. Психология восприятия музыки немислима без экспериментальных основ. Исходной при изучении этих основ должна быть определенная теория, ибо инициативную роль во взаимоотношении чувственного (экспериментального) познания и теории выполняет теория, а не опыт. В генезисе научного познания можно предположить чувственное познание как базис и начало познания, но картина существенно меняется на стадии зрелой науки, содержащей совершенную на практике проверенную теорию. Правда, для своего развития теория сама нуждается в экспериментальном содержании, однако направление последнему дает теория.

Теория установки, как будет показано ниже, и в этом отношении создает благоприятную почву для экспериментального исследования психологии музыкального восприятия.

Обычно принято рассматривать музыкальное восприятие как психический процесс, течение переживаний, и этот процессуальный характер музыкального восприятия считается отличительной чертой психологической точки зрения. Такой подход к проблемам музыкальной психологии кажется нам односторонним. Мы полагаем, что для психологии важен не только психический процесс, имеющий место при музыкальном восприятии, но и структура этого восприятия, соотношения и связи его компонентов. Рискуя повторить только что сказанное, мы подчеркиваем важность структурного изучения музыкального восприятия и его значение для понимания самого процесса переживания. В теории установки можно найти путеводную нить для осуществления этой задачи.

Психология установки отличается логической последовательностью и богатым теоретическим арсеналом, который внутренне связан с проч-

<sup>1</sup> Первой научной работой по музыкальной психологии, написанной с точки зрения теории установки Д. Н. Узнадзе, является кандидатская диссертация Г. Н. Кечухашвили «К вопросу о внемузыкальных представлениях в эстетическом восприятии музыки» (Тбилиси, 1950).



ным экспериментальным базисом. Эксперименты, продиктованные самой сущностью теории установки, служат не иллюстрациями к ее выводам, а составляют органическую часть доказательств ее истин. Музыкальная психология, которая опирается на теорию установки, должна руководствоваться принципом единства теоретического и экспериментального исследований. При этом наблюдение и самонаблюдение не перестают быть методами психологического познания.

В этом отношении музыкальное восприятие заслуживает особого внимания, ибо оно в качестве психологической проблемы требует разностороннего изучения, начиная с точных и тонких экспериментов и кончая абстрактными теоретическими соображениями.

Вторая существенная черта психологии установки заключается в том, что она придерживается взгляда на социальную природу человека. «Но жизнь человека, — пишет Узнадзе, — в корне отличается от жизни животного. В то время как жизнь этого последнего представляет собой целиком биологический факт, жизнь человека, в основном, нечто более сложное — она представляет собой и социально детерминированный процесс. Поэтому совершенно естественно, что закономерности жизни в том и другом случае не тождественны — факт социальной детерминированности жизни человека оказывает решительное влияние на специфику ее протекания, на закономерности, соответствующие ее усложненному содержанию» [9, с. 186—187].

В психологии установки особенности психики человека объясняются его специфическим отношением к действительности. «Если подойти к человеку с точки зрения особенностей его психики, то мы увидим, что основная разница между психикой животного и человека заключается именно в этом: животное является лишь животным, в то время как человек не только живет и действует, но в то же время знает, что это он, который живет и действует в этом вне его существующем мире» [9, с. 187—188].

В высших человеческих чувствах — познавательном, моральном, эстетическом — находит яркое выражение социальная сущность человека. Детерминант специфики этих чувств надо искать не в их интенсивности и т. п., а в их социальной определенности, в силу которой они стали удовольствиями особого рода, положившими границу между жизнью человека и жизнью животного. Вот почему объяснение эстетического чувства и, в частности, музыкального чувства, предполагает в качестве своего основания такую психологическую теорию, для которой идея социальности человека является внутренней и принципиальной.

Для музыкальной психологии особенно важна основная идея этой теории об установке, которая понимается не как частичное содержание сознания, а как некоторое целостное состояние субъекта, момент его динамической определенности. «Словом, это скорее установка субъекта как целого, чем какое-нибудь из его отдельных переживаний, — его основная, его изначальная реакция на воздействие ситуации, в которой ему приходится ставить и разрешать задачи» [9, с. 18]. Установка к определенной активности, возникающая при существовании актуальной потребности у субъекта, и ситуации ее удовлетворения становятся базой конкретного содержания сознания. Традиционная психология исходила из априорной предпосылки о непосредственном влиянии действительности на психику. Получается, что не человек, а его психика находится в непосредственной связи со средой. Попытки не-

которых идеалистов преодолеть эту ограниченность не увенчались успехом.

Д. Н. Узнадзе считает неправомерным перенесение из естествознания в психологию идеи о непосредственной связи между физическими явлениями. Он обращает внимание на то, что отношение человека к внешнему миру существенно отличается от отношения физического явления к другому физическому явлению. «Ведь они имеют смысл, поскольку опосредствуют нам особенности внешней ситуации, которая сама не является фактом психической действительности» [9, с. 25].

В противоположность традиционным психологическим теориям, в психологии установки доказывалось, что в непосредственной связи с действительностью находится не психика человека, а сам человек, а отражение действительности в сознании человека опосредствовано установкой как общим состоянием индивида.

С другой стороны, в психологии установки опровергается и идеалистический принцип, согласно которому непосредственная связь имеется между самими психическими явлениями (Гербардт, Вундт, ассоциационистическая психология, гештальттеория). По теории установок, взаимоотношение психических явлений не носит непосредственного характера—сами по себе они не могут изменить друг друга. Изменение их связи зависит от изменения установки как целостного состояния физически существующего и практически действующего индивида. Понятно, что при этом должным образом учитывается активность субъекта, роль его сознания и самосознания.

Эта идея теории установки приводит нас к мысли, что реакция эстетического субъекта на музыкальные стимулы должна состоять в изменении его установки, прежде чем отразится в его сознании в виде музыкальных чувств. Следовательно, первоочередной задачей надо считать определение динамики той установки индивида, с которой он встречает музыкальное произведение и соответственно воспринимает его. Субъективными факторами этой установки могут быть различные (музыкальные) показатели личности: слух, общее образование, национальность, возраст, конкретная ситуация и т. д. Роль каждой из них в создании установки, определяющей эстетическое восприятие музыки, будет освещена в следующих главах нашей работы.

И, наконец, музыкальная психология нуждается в определенной психологической концепции о бессознательном в психике человека [5, с. 571—574]. Известные философские теории бессознательной психики почти ничего не дают музыкальной психологии, так как они носят априорный характер и, следовательно, непригодны для изучения реальных фактов. Решение этой проблемы в теории установки—ее учение об установке, которая «сама протекает вне сознания, но тем не менее, оказывает решительное влияние на все содержание психической жизни», дает нам ключ к исследованию актуальных проблем музыкальной психологии. Особого интереса заслуживает понятие фиксированной установки, так как «в человеческой активности бессознательное психическое действует, в основном, в виде фиксированной установки. Фиксированная установка может стать актуальной и влиять на активность человека, не будучи осознаваемой, хотя она непосредственно при этом включается в структуру сознательно запланированного поведения» [6, с. 115].

Таковы некоторые основные черты психологии установки. И если мы, несмотря на их известность, коротко упомянули о них, это только с целью наметить общую направленность наших исследований по



музыкальной психологии, в частности, по психологии музыкального восприятия. О нем в предлагаемой читателю статье речь пойдет как о психологической проблеме.

Восприятие, как гносеологический феномен, является формой познания, в частности, формой чувственного познания. Рассмотренное с исторической точки зрения, оно представляет собой первоначальную форму, первую ступень познания. Последующей и более высокой формой познания выступает теоретическое или абстрактное мышление.

Восприятие как эстетический феномен, следовательно, и музыкальное восприятие вообще не является формой познания. Понятно, что его поэтому нельзя считать и первой ступенью процесса образования эстетического сознания. Эстетическое восприятие есть единственная форма осознания музыки. Продуктами абстрактного мышления могут быть лишь теория музыкознания или музыкальная эстетика. Само осознание музыки, как таковое, осуществляется в форме восприятия и через него, а проблема состоит именно в исследовании этой специфики.

Музыкальное произведение, как предмет восприятия, относится к фактам объективной действительности, однако как предмет музыкального восприятия оно есть эстетический феномен, специфику которого надо выяснить в отношении к эстетическому субъекту. Понимание этой особенности эстетического имеет решающее значение для исследования нашей проблемы.

До 50-х годов в нашей научной литературе почти господствовало мнение о том, что основная функция искусства заключается в познании действительности в художественных образах. Исходили из того, что искусство отличается от науки лишь по форме. Что касается содержания, полагали, что у них оно одно и то же. Разницу видели в изображении этого содержания. Науку характеризовали как познание в понятиях, тогда как специфику искусства определяли как познание в чувственных, конкретных образах. Эстетическое мыслилось как аспект, момент или часть произведения искусства, которое кроме эстетического содержит идею и т. д.

Такая концепция, по замыслу их авторов, была направлена против формализма в эстетике. Однако не трудно видеть, что она далека от выполнения этой задачи, ибо, если допустить, что содержание художественного произведения идентично содержанию научного познания (хотя бы в принципе), «эстетическое» остается характеристикой лишь одной его формы и в итоге получается самый настоящий формализм, который по существу не отличается от формализма прошлого.

Новый и плодотворный подход к проблеме эстетического намечается с 50-х годов. В советской литературе по эстетике появились работы, авторы которых отошли от традиционной трактовки проблемы и обосновывали взгляд на эстетическую сущность искусства.

В 1956 году вышла в свет книга А. И. Бурова «Эстетическая сущность искусства», в которой опровергается ставшее традиционным мнение. «Что специфика искусства сводится к образной форме» и раскритикованы определения специфики искусства, недостаточность которых «заключается в том, что они игнорируют специфику содержания искусства, ищут специфику только в формальной стороне искусства и вообще пытаются определить его лишь как особую форму, а не как прежде всего особое содержание» [2, с. 283]. Автор совершенно правильно подчеркивает, что «художественное отражение действительности нельзя рассматривать как совершенно особую форму мышления,

возникшую одновременно с логической и рядом с ней существующую». Правильно и то, что «не существует двух мышлений — логического, то есть обычного, и какого-то еще особого, художественного». Ставя вопрос о специфике реального содержания искусства, автор приходит к выводу, что непременным признаком художественного содержания искусства является «наличие правды характеров, их человеческих отношений или переживаний».

Казалось бы, после столь серьезной постановки вопроса о специфическом содержании искусства Буров и его единомышленники в конце концов найдут специфику эстетического отношения человека к миру и тем самым откроют широкие возможности развития марксистско-ленинской эстетики. Однако критический анализ показывает, что новая концепция не представляет собой радикального поворота к глубоким исследованиям специфики искусства. Дело в том, что она не смогла преодолеть гносеологизм в эстетике. Ее представители на каждом шагу подчеркивали необходимость признания специфики содержания искусства, но делали это с целью обнаружения настоящего предмета познания в искусстве. Сам Буров основную ошибку раскрытированных им теорий видит именно в том, что «настоящего, подлинного познания эта теория не обосновывает и обосновать со своих позиций не может». Исходя из этого, свою задачу он видит в том, чтобы «окончательно уточнить предмет познания в искусстве», обосновать «особенную истину» в искусстве, доказать, что «специфический предмет искусства... есть предмет познания». Заключительный тезис книги гласит: «Искусство есть эстетическое познание и эстетическое преобразование жизни» [2, с. 287].

Мы не ставим себе целью рассмотреть развитие эстетической мысли в нашей стране. Для нашей темы важно одно — показать, что гносеологизм в эстетике, попытки найти специфический предмет эстетического познания не могут служить залогом успеха этой науки. Пока предмет искусства понимается как предмет познания — все равно, будет он природным, общественным и т. д. — о специфичности содержания (и формы) художественного произведения не может быть речи по той простой причине, что отражением предмета познания может быть только знание, а не художественный образ, не искусство. Добавление «специфический предмет познания» не меняет сути дела, ибо результатом познания, пока оно остается таковым, может быть лишь знание и никакая специфика не делает его художественным образом.

На наш взгляд, при изучении специфики эстетического отношения человека к действительности надо исходить из того, что это отношение является ценностным отношением, которое фундаментально отличается от познавательного отношения субъекта к объекту. Разница между этими отношениями состоит прежде всего в том, что содержание познания определяется предметом познания, является его отражением. В нем не может быть ничего, кроме того, что исходит от предмета, объекта познания. В процессе познания субъект, конечно, развивает практическую активность, однако содержание знания носит объективный характер, т. е. зависит от объекта и ни в коем случае от субъекта. Вполне возможно, что при познании субъект не свободен от чувств, от симпатии или антипатии к предмету познания, но его переживания не имеют никакого значения для истинности познания. Иначе говоря, отношение субъекта к объекту не входит в содержание знания.

Субъект эстетического восприятия, следовательно, и субъект музыкального восприятия, по существу тем отличается от гносеологичес-

кого субъекта, субъекта познания, что его отношение к предмету есть ценностное отношение. Для эстетического субъекта предмет не просто дан как объективная реальность, а дан как именно ценный, имеющий эстетическую ценность. Музыкальное восприятие предполагает такое осознание предмета, при котором отношение субъекта восприятия к объекту представляет собой существенный элемент содержания восприятия. Таким образом, сознание эстетического субъекта не является отражением одного лишь объекта, как это имеет место во время познания. Музыкальные звуки как предмет познания, например, предмет акустики, существуют объективно и их характеристика всегда возможна без учета их отношения к субъекту. Однако те же самые звуки как эстетический феномен существуют в том случае, если существует воспринимающий их субъект.

При познании не имеет смысла вопрос: для кого атом состоит из элементарных частей? Атом таков не для кого-нибудь, он просто существует как факт. Познает ли его субъект или не познает, это не играет никакой роли в его существовании и определенности. Объективное знание потому и возможно, что объект познания не зависит от познающего субъекта. Эта независимость объекта в процессе познания сохраняется с начала до конца<sup>2</sup>.

Значение ценностного отношения человека к миру (главным образом, к общественной жизни) для эстетического восприятия ныне признано почти всеми советскими специалистами по эстетике. Однако признание этого еще не гарантирует преодоления гносеологизма в эстетике, без которого невозможно раскрыть действительную специфику эстетического восприятия. Дело в том, что философы, отмечающие необходимость учета ценностного отношения для исследования эстетического восприятия, понимают это отношение как один из его аспектов, существующий вместе с познавательным аспектом или стороной. Так, например, М. С. Каган в своих интересных «Лекциях по марксистско-ленинской эстетике», характеризует художественное произведение как «целостно-динамическую систему», пишет: «И все же в известных пределах каждый слой (т. е. познавательный и оценочный—Т. Б.) единой системы художественного восприятия автономен» [5, с. 512]. Таким образом, эстетическое (художественное) восприятие состоит из двух слов или сторон, которые отличаются между собой «удельным весом... в структуре целого». Нет ничего удивительного в том, что после такого понимания соотношения познавательного и оценочного аспектов эстетического восприятия снова возникает вопрос о специфике художественного познания и его предмете. Ставя вопрос о природе художественного познания, Каган разъясняет, что «речь идет не о теоретическом, понятийно-логическом познании, а о познании интуитивном, практическом, подобном тому, какое свойственно познавательной деятельности обыденного сознания в повседневном течении человеческой жизни» [4, с. 497].

Как будто решение проблемы найдено, для познания место нашлось в системе художественного восприятия и сложная структура художественного восприятия наконец-то раскрыта. Однако все это только на первый взгляд. В действительности мы по существу не продвинулись вперед, ибо по-прежнему без ответа остался вопрос: зачем ис-

<sup>2</sup> С психологической точки зрения, конечно, важно не это объективное содержание, которое представляет собой результат психического процесса, а сам этот процесс, динамика переживания как психический коррелят познавательного акта. В данном случае мы подчеркиваем характерную особенность лишь гносеологического субъекта.

коть в искусстве такое познание, которое стоит гораздо ниже научно-го познания (по словам Кагана, не является теоретическим, понятийно-логическим, а интуитивным, практическим). Не лучше ли будет обратиться к науке и с помощью науки удовлетворять наши теоретические или познавательные потребности?

Возникновение таких вопросов неизбежно, раз мы продолжаем стоять на той точке зрения, что одной из характерной функций художественного восприятия является познание действительности.

Музыкальное восприятие как ценностное отношение субъекта к действительности мы должны по существу отличить от познавательного восприятия и обосновать тезис, имеющий принципиальное значение для музыкальной эстетики и психологии: музыка не есть и не может быть познанием действительности — ни природы, ни общественной жизни, ни психики человека. Познание музыки, конечно, возможно, а музыка давно стала предметом научного изучения. Однако музыка как познание и познание музыки — две совершенно разные вещи. Первое невозможно, второе существует как факт (музыкальная эстетика, музыкальная психология, социология музыки).

Известное положение Беллинского о том, что искусство является мышлением в образах, не соответствует действительности и, следовательно, неправильно. Какую роль не играло бы мышление в художественном освоении мира, сущность этого освоения не состоит в размышлении о мире, будь оно в образах или иным.

Гегелевский взгляд на искусство как на своеобразную форму мышления вполне понятен с точки зрения объективного идеализма, согласно которому сущность всего на свете, в том числе и религии, и искусства, заключается в мышлении. Но тот же самый взгляд в системе материализма совершенно лишен основания.

Единственной возможной и действительной формой научного познания мира является абстрактное мышление, отражение его в понятиях и т. д. Лишь оно одно в состоянии дать научную картину мира в сознании человека.

Если бы искусство могло познать природу или общественную жизнь, и плюс к этому изобразить их в художественных формах, оно стояло бы гораздо выше науки именно в области познания, а существование науки было бы непонятным. Ведь ее функции, да еще в привлекательной форме, могло бы выполнить искусство. Развитие логики, как науки о правильном мышлении, было бы праздной забавой и каждый здравомыслящий человек считал бы целесообразным и удобным овладеть именно искусством для познания мира. В таком случае разумнее было бы прослушивать гениальные симфонии и сонаты Бетховена, чем читать сугубо научные книги о Великой Французской революции XVIII века, или ознакомиться с музыкальным творчеством З. Палиашвили, чем заниматься изучением научной истории Грузии.

Таким образом, раскрытие специфики эстетического восприятия действительности вообще, и его музыкального восприятия, в частности, возможно при условии, если это восприятие будет объяснено в терминах ценностного отношения субъекта к объекту. Все существенные признаки эстетического (музыкального) восприятия должны быть поняты как характеристики именно этого ценностного отношения.

Объект эстетического восприятия — специфический объект, который существенно отличается от предмета познавательного восприятия. Последний является непосредственной реальностью, имеет определенные физические свойства. Все люди (с нормальными чувственными органами) одинаково воспринимают одни и те же предметы. Возможные



спорные вопросы, например, о цвете того или иного предмета, легко разрешить на основе обычного (познавательного) восприятия.

Иная картина наблюдается при эстетическом восприятии. Называя предмет прекрасным, мы говорим не о физических свойствах этого предмета, ибо не существует такого свойства, как «прекрасное», которое можно было бы воспринимать глазами или другими органами чувств. Если один считает данный предмет прекрасным, а другой не согласен с ним, то никакое восприятие, никакое познание не могут разрешить такой спор. Следовательно, нет основания искать «прекрасное» в физической конституции вещи.

Вышесказанное не следует понимать в том смысле, будто эстетическая ценность относится к особому духовному миру и имеет самостоятельное, независимое от материальной действительности существование. Нет, эстетические ценности носят вещи, имеющие физические свойства. Так, например, музыкальное произведение как эстетическая ценность существует благодаря звукам, которые, конечно, материальны и сами по себе являются не эстетическими ценностями, а носителями эстетических ценностей. Природные свойства вещей можно изучить с помощью известных методов эмпирического познания (напр., наблюдения и эксперимента), чего нельзя сказать об эстетической ценности. Познание ценности возможно, но только не как эмпирической реальности.

Эстетика как наука призвана раскрыть природу эстетической ценности как выражения эстетического отношения человека к действительности.

Эстетика — наука философская. Она служит методологическим руководством к исследованиям художественного восприятия мира. К числу таких наук относится музыкальная психология. Предметом изучения музыкальной психологии, если говорить о нем в самых общих чертах, являются переживания субъекта в процессе музыкального освоения мира. Пользуясь результатами эстетики, музыковедения, социологии и т. д., музыкальная психология ставит перед собой задачу выяснить психологический механизм эстетического отношения к действительности как ценностного отношения и установить специфику музыкального восприятия как отличного от всех других его форм.

Выше было показано, что эстетическое восприятие не является познанием. Это утверждение имеет полную силу и в отношении музыкального восприятия. Музыка не есть форма познания. Предмет музыкального восприятия не может быть предметом познания.

Те, которые указывают на познавательную функцию искусства, обычно ссылаются на художественную литературу и приводят примеры из творчества великих писателей, подтверждающих, по их мнению, познавательную роль искусства. Примечательно, что в таких случаях они обычно избегают музыки, не решаются искать в музыкальном произведении познание действительности, показать методы музыкального познания и даже возможность его.

Несомненно, что искусство как область общественного сознания, отражает общественное бытие, однако не всякое отражение является познанием. Из всех форм общественного сознания только науку можно назвать познанием (познавательным отражением) действительности. Остальные формы (в том числе художественные образы) представляют собой отражения общественного бытия в том смысле, что их содержания определяются экономическими (производственными) отношениями того или иного общества. Мы так понимаем слова К. Маркса в «Предисловии к критике политической экономии» о вто-

ричности форм общественного сознания, их зависимости от реального базиса общества.

Выяснение различия между познавательным и музыкальным восприятиями приводит нас к выводу, что пути изучения психологической природы последнего должны быть существенно отличными от методов исследования восприятия как формы чувственного познания. И то и другое относится к чувственному отражению, но это отражение в первом случае носит ценностный характер, во втором — познавательный. Психология музыкального восприятия, следовательно, нам представляется как психология ценностного отношения человека к музыкальным образам.

Ставя вопрос таким образом, мы тем самым занимаем твердую позицию против натурализма в эстетике, что открывает нам возможность показать новые аспекты психологической проблемы музыкально-го восприятия.

Согласно натуралистическому взгляду на искусство, оно есть подражание действительности. Чем больше похоже искусство на действительность, тем лучше выполняет оно свою эстетическую функцию.

Может показаться, что такая точка зрения приводит к опровержению идеализма и к обоснованию материализма. Однако это не так. В истории эстетики можно найти много примеров, свидетельствующих о том, что натурализм критиковали как идеалисты, так и материалисты. Первым и необходимым условием действительного опровержения натурализма как неправильной концепции надо считать отказ от гносеологизма в эстетике. Подражание природе, как бы мы его не понимали, не дает и принципиально не может дать произведения искусства, ибо эстетическое восприятие этих произведений означает не репродукцию предмета, а ценностное отношение к нему. Следовательно, главное состоит не в том, что натурализм не смотрит на художественное произведение, как на познание сущности, закономерности мира (или человеческой жизни) и т. д. Важно то, что натуралисты неправильно ставят саму проблему — ищут сущность искусства в подражании природе. Между тем проблема заключается в другом: искусство отражает не объективную реальность (в смысле познания), а выражает эстетическое (ценностное) отношение человека к этой действительности.

Заслуживает упоминания тот факт, что классики марксизма-ленинизма, говоря о познании, данным через искусство, не называют ни живопись, ни скульптуру, ни музыку. Приведенные ими примеры, все без исключения, относятся к художественной литературе и в подавляющем большинстве случаев — к эпосу и драматическим произведениям. Так, Энгельс писал о Бальзаке, что из его произведений он «даже в смысле экономических деталей узнал больше... чем из книг всех специалистов-историков, экономистов, статистиков этого периода, вместе взятых» [1, с. 12]. Однако Энгельс никогда не говорил, что он из произведений Баха или Моцарта узнал больше (в смысле экономических или исторических знаний), чем из научных книг.

Следует обратить внимание на своеобразие художественной литературы, которое так резко отличает ее от других видов искусства. Это своеобразие дает даже повод поставить под вопрос принадлежность художественной литературы искусству. Объясняется это тем, что, в отличие от других видов искусства, в художественной литературе средством создания художественного образа является слово. Исключением составляет вокальная музыка, о чем речь пойдет ниже.

Являясь «непосредственной действительностью мысли» (К. Маркс),



слово одно в состоянии служить средством познания, ибо восприятия, представления только тогда могут выполнять свои познавательные функции, когда на их базе будут высказаны суждения. Без суждения нет познания — ни чувственного, ни абстрактного.

Язык эпоса и драматической литературы совпадает с языком гуманитарных наук. С другой стороны, сюжет таких литературных произведений нередко складывается как результат размышлений об исторических, экономических и др. событиях. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отмеченные жанры художественной литературы отличаются ярко выраженными познавательными функциями или аспектами. Однако не следует забывать, что этот аспект существует не рядом с эстетической стороной. В художественном образе не может быть ничего неэстетического. Следовательно, и познавательный аспект мы должны рассматривать как составную часть эстетического, т. е. ценностного отношения субъекта к действительности.

В остальных видах искусства — особенно это относится к музыке — средством создания художественного образа является не слово, а нечто другое. У каждого из них свои собственные средства, свой язык, которые не предназначены для познания и служат совершенно другой цели, чем познание мира. Средства музыки — лад, ритм и т. д. — это не слова, не суждения, а один специфический музыкальный язык, который в состоянии выражать эстетическую сущность музыки, а не ее содержание как знание.

Интересные взгляды на роль языка в художественной литературе и искусстве высказывает Ж.-П. Сартр. Независимо от того, как мы будем оценивать эстетическую концепцию Сартра, нельзя не согласиться с ним, когда он пишет: «Искусство прозы реализуется в речи, ее материя является обозначающей естественным образом, то есть слова — это прежде всего обозначения объектов, а не объекты. Важно прежде всего не то, нравятся ли они сами по себе, а корректно ли они обозначают некоторую вещь мира или понятие» [7, с. 109]. Сартр язык поэзии называет «языком наизнанку», поскольку поэт не применяет его в прямом назначении. Если бы язык поэзии, — добавим мы, — понимать в прямом смысле, т. е. как обозначающий вне ее реальность, тогда мы имели бы дело с языком, которого никто не понимает и на котором не будет разговаривать не один нормальный человек.

И если так обстоит дело в поэзии, тогда что можно сказать о музыке, где слов вообще нет (имеются в виду чистая и программная музыка), без которых научное познание немыслимо.

Вышесказанное не означает, будто музыкальное восприятие вообще лишено познавательной функции. Мы пока подчеркиваем только одно — характерным или специфическим признаком музыкального восприятия не является познание и, следовательно, было бы неправомерным говорить о познавательной природе музыкального восприятия, которая находится в связи (или, как выражаются философы, «в диалектическом единстве») с его эмоционально-оценочной природой.

Музыкальное восприятие, как было сказано выше, является ценностным отношением. Оно в сознании субъекта существует как оценка музыкального объекта — субъект относится к нему как к ценному. Эстетическая оценка объекта предполагает определенную информацию о нем. Не зная ничего о жизни и творчестве Шопена, мы вряд ли извлечли бы из его вальсов какие-нибудь сведения о польской истории или жизни народа эпохи Шопена.

Однако, когда сочинения Шопена воспринимает музыкальное ухо, т. е. субъект с развитым музыкальным сознанием, они для него ста-



новятся специфическим источником информации о настроении и ценностной ориентации композитора и тех общественных сил, жизненную позицию которых он выражает. Но эта информация касается лишь этой позиции, этого ценностного отношения к данной исторической действительности, фактического знания о которой музыкальное произведение не дает, и по причине особенности своих средств выражения дать не может. В этом, и только в этом смысле можно говорить о познавательном значении музыкального образа, о его познавательном аспекте, который, повторяем, является аспектом эстетического, ценностного отношения, а не существующим в «диалектическом единстве» с ним. Иначе говоря, такое единство присуще самому эстетическому отношению, которое представляет собой единую систему познавательного, эмоционального и волевого аспектов. В этой системе, как будет показано ниже, ведущую и главную роль играет эмоциональный аспект. От объяснения природы музыкальных эмоций по существу зависит раскрытие тайн музыкального восприятия.

Особая роль эстетических эмоций в структуре музыкального восприятия обусловлена рядом факторов, из которых, прежде всего, надо назвать следующие. Во-первых, как пишет Б. М. Теплов, «основная функция музыки — выражение. В соответствии с этим, содержание музыки — это прежде всего эмоциональная сторона психических переживаний» [8, с. 81].

Во-вторых, эмоциональный аспект неотделим от любой оценки предмета. Иначе говоря, оценочное отношение является вместе с тем и эмоциональным отношением.

И, наконец, эстетическая эмоция сама представляет собой ценность, которая может удовлетворить эстетическую потребность индивида<sup>3</sup>.

К сожалению, эстетическая эмоция, как ценность, еще не стала предметом пристального психологического исследования, на что справедливо указывал Б. И. Додонов в своей книге «Эмоция как ценность». Отрицанию со стороны советских философов и психологов самостоятельности эмоции как ценности, он противопоставляет высказывания писателей, которые «недвусмысленно утверждают, что любовь может быть как потребностью человека в «другом», только реализуемой через «механизм» эмоций, так и потребностью в самих этих эмоциях. Следовательно, в первом случае, любовные переживания выступают как оценки, а во втором на первый план выдвигается их функция ценностей» [3, с. 51].

Мы не будем останавливаться на общих вопросах о значении и функциях эмоций в оценке и перейдем непосредственно к психологической проблеме музыкальных эмоций.

Потребность в музыкальных эмоциях возникла вместе с появлением человека на свете. Как в онтогенезе, так и в филогенезе они активизируются гораздо раньше других человеческих потребностей, в том числе — моральных и теоретических. Не будет преувеличением, если скажем, что ни наблюдение над явлениями природы, ни осознание общественной связи с другими людьми не вызывали у первобытного человека столь богатых эмоций как пение или танцы. Они для него являлись не простыми развлечениями, а реализацией его сущностных сил, его человеческой природы. Одни определяют человека как живот-

<sup>3</sup> Эмоции, — пишет С. Л. Рубинштейн, — «выражают не свойства объекта, а состояние субъекта, модификации внутреннего состояния индивида и его отношение к окружающему». Основы общей психологии, 1946, с. 488.

ного, делающего орудия, другие называют его мыслящим животным, социальным животным и т. д. А нельзя ли назвать его и певчим животным? Может быть, многим это положение покажется не совсем серьезным, однако оно тем не менее выражает одну из самых существенных черт человеческого существования — его ценностно-эстетическую, высшую эмоциональную ориентацию. Без эстетических эмоций жизнь бедна. Без музыкальных эмоций — она уже не жизнь.

Музыкальную эмоцию надо мыслить не как простое переживание, подобно эмоциям, полученным нами в процессе или в результате еды, а как переживание, которое доставляет нам эстетическое удовольствие и в то же время является эстетической оценкой музыкального образа. Музыкальное восприятие не сводится к приему музыки. Оно в то же время выражает эстетическое отношение человека к музыке. Выражать это отношение можно только эмоционально. Но так как эстетическое отношение носит ценностный характер, и эмоциональное выражение этого отношения тоже можно с полным правом назвать ценностным.

Музыкальная эмоция, как эмоция вообще, обычно связана с эмоциями другого рода, которые могут иметь инструментальную или утилитарную ценности, однако они ничуть не содействуют истинному наслаждению музыкой. Эстетическое переживание перестает быть таким, как только оно становится средством к достижению полезных, приятных и т. д. чувств. При всей формалистичности и идеалистичности эстетики Канта кажется приемлемой его мысль о свободном от интереса эстетическом переживании.

Незаинтересованность в эстетических мотивах нисколько не мешает музыке быть идейной. Идейность музыки не означает, что она содержит философские, политические и т. д. идеи, с которыми знакомится человек при ее слушании. В эстетической оценке, как в осознании ценностного отношения, выражена эстетическая позиция субъекта — ему нравится или не нравится данное музыкальное произведение, — а это в свою очередь означает, что она же определяет тему художественного произведения. Такое определение можно назвать идейностью музыки.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Об искусстве. М., 1957.
2. Буров А. И. Эстетическая сущность искусства. М., 1956.
3. Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М., 1978.
4. Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. М., 1971.
5. Кечухашвили Г. Н. Музыка и фиксированная установка. В кн.: Бессознательное, т. II, Тбилиси, 1978.
6. Надирашвили Ш. А. Закономерности формирования и действия установок различных уровней. В кн.: Бессознательное, т. I, Тбилиси, 1978.
7. Сартр Ж.-П. Что такое литература? «Вопросы философии», 1982, № 4.
8. Теплов Б. М. Психология музыкальных способностей. М., 1947.
9. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.

Представлена Институтом психологии  
им. Д. Н. Узнадзе АН Грузинской ССР

П. Г. МШВИДОБАДЗЕ

ВОСПРИЯТИЕ СОЦИАЛЬНЫХ УСТАНОВОК ПРИ  
ВАРИАЦИИ ГРАММАТИКИ РЕЧИ

Изучение психологической специфики человека невозможно без глубокого анализа тех факторов, которые более или менее детерминируют эту специфику. Решающим фактором психологической эволюции человека является его включенность в социальные взаимоотношения. Социальное взаимоотношение, общение людей имеет разные формы и включает в себя множество процессов. Основная функция общения заключается в объединении возможностей разных людей в единую систему, что со своей стороны позволяет эффективно решать задачи огромных масштабов. В этом важнейшем для социального существования человека феномене центральное место занимает процесс социальной перцепции. От того, каким воспринимает один человек другого, насколько угадывает его желания, эмоции и установки зависит эффективность их общения. Для нормального контакта между людьми необходимо знание друг о друге как о предмете контакта. Все это делает очевидным актуальность вопросов социальной перцепции как для прикладной, так и для фундаментальной психологии.

Исследователи социальной перцепции обычно выделяют в ней следующие компоненты: субъект, объект и сам процесс перцепции. В разных исследованиях акцентируются разные компоненты. Этот акцент порой зависит и от того, какова теоретическая позиция исследователя. Если по его мнению решающим фактором перцептивного образа является внешняя стимуляция, то изучению подвергается в основном объект перцепции, если таковым считается состояние субъекта—исследуется субъект, а если теоретический акцент делается на механизмах восприятия, то, естественно, в эмпирических процедурах акцентируется сам процесс перцепции. В бихевиористически настроенной западной психологии большинство психологов начали искать факторы социальной перцепции в объекте. В качестве объекта в большинстве случаев рассматривается человек, актуально представленный в непосредственном контакте (проблемы межличностной перцепции вытеснили вопросы, связанные с восприятием других социальных объектов). Следовательно, внешние проявления разных состояний человека и их перцептивные эффекты исследовались в зарубежной психологии наиболее интенсивно.

Нехитрыми экспериментальными методами было показано, что первое впечатление о другом человеке воспринимающий субъект вырабатывает за очень короткий промежуток времени на основе минимальной информации об этом человеке. Удалось показать и то, что это первое впечатление играет решающее значение для дальнейшего общения людей. Образ, созданный на основе первого впечатления, характеризуется удивительной целостностью—в нем максимально сняты любые противоречия признаков и соблюдается логическая строй-

ность. Сложность перцептивного образа указывает на то, что даже первое впечатление является продуктом сложных психологических процессов. Все это сделало актуальным исследование внешних факторов и внутренних механизмов социальной перцепции. Те авторы, которые акцентировали роль внешних факторов, т. е. объекта перцепции, в основном исследовали информативность жестов, мимики и вообще выразительных движений для воспринимающего субъекта. Все они указывали на то, что эмоции, установки и другие внутренние переменные становятся наблюдаемыми в деятельности человека. Но в результате этих исследований оказалось, что нет однозначного соответствия между выразительным движением и определенным перцептивным впечатлением. Психологи, ориентированные на объект восприятия, ввели другую гипотезу — формирование перцептивного образа определяется не только человеком-объектом, но и всем объективным контекстом, на фоне которого происходит восприятие данного человека. Но эмпирические исследования опровергли и эту гипотезу — перцептивное впечатление однозначно не было связано и с контекстом. Затруднение поиска точных критериев восприятия часто заставляет ученых сделать вывод о том, что объективных критериев в сущности нет, что социальная перцепция предельно индивидуальна, зависит от хорошего или плохого воспринимающего, от его интуиции (гипотезу интуиции поддерживает и то, что субъекту восприятия трудно дать логическое обоснование своего перцептивного впечатления). Естественно, что со временем акцент исследования был перенесен на субъект восприятия. Усиленно велись поиски внутренних факторов целостного образа социальной перцепции. Авторы выдвигали разные гипотезы. Среди факторов были отмечены диспозиционные структуры субъекта, основанные на его прошлом опыте [10], каузальная атрибуция [12] и другие образования. Но единой модели внутренних механизмов социальной перцепции сегодня нет. Нет и удовлетворяющего объяснения того факта, что одному выразительному движению соответствует, например, две противоположные эмоции, а субъект все же правильно воспринимает эмоцию человека при данном составе выразительных движений.

Сложное состояние проблемы социальной перцепции предъявляет повышенные требования к точности описания выразительных движений объекта восприятия. Эта задача не из легких, не всегда удается выделить в деятельности человека те компоненты, которые могут быть релевантными в социальной перцепции. При поиске релевантных поведенческих признаков чаще всего основываются на самонаблюдении, выбирают те признаки, которые переживаются как релевантные для социальных перцепций. Но если эти признаки не всегда осознаются (что заставило выдвигать гипотезу об интуитивном характере восприятия), то основанное на самонаблюдении исследование никогда не будет полным. Правомернее исследовать такие формы выразительных движений, компонентный анализ которых не зависит от самонаблюдений субъекта. С этой точки зрения наиболее перспективным представляется исследование вопросов социальной перцепции посредством изучения речевой деятельности как источника информации восприятия. Членение речевой структуры основывается на более или менее объективных критериях лингвистики и меньше зависит от возможностей сознания.

Проблемы социальной перцепции с самого начала вызвали интерес к речевой деятельности человека. Этот интерес был вызван не столько богатыми возможностями речи варьировать объективные фак-

торы социальной перцепции, сколько тем, что естественные функции речи тесно переплетаются с функцией социальной перцепции. Главной функцией речи и языка всеми признается коммуникативная функция. Но к тому же выделены и другие функции языка, из которых большинство исследователей сходятся на двух — референтной и экспрессивной [1; 5; 6; 9 и т. д.]. Экспрессивная функция, которая часто обозначается разными терминами, подразумевает, что говорящий передает слушающему информацию не только о предмете, но и о себе, о собственных желаниях, эмоциях и отношениях. Он на то и направлен в данном случае, чтоб партнер создал его определенный социально-перцептивный образ. И эту свою цель он достигает посредством речи. Следовательно, объект социальной перцепции сам активно формирует в субъекте свой образ в этих случаях. Поэтому не удивительно, что в процессе речевой коммуникации существенно возрастает точность социального восприятия.

Экспрессивная функция речи исследуется многими областями гуманитарной науки. На вопрос — какими языковыми средствами, какими каналами передается экспрессивная информация? — стараются ответить лингвисты, психолингвисты, социолингвисты и др. Исследователей социальной перцепции этот вопрос волнует из-за того, что выявленные «каналы» фактически являются каналами информации об объекте социального восприятия. Решение этого вопроса тоже встречает определенные трудности. То, что язык располагает вполне манифестированными средствами для передачи информации о говорящем человеке, не нуждается в доказательствах. Но оказалось, что не только языковые средства передают экспрессивную информацию. Были выделены пара- и металингвистические факторы, которые фактически являются нелингвистическим контекстом речи. Но при выделении этих факторов исследование экспрессивной функции заходит в тот же тупик, в который зашло исследование контекстуальных факторов социальной перцепции (как в одном, так и в другом направлении не удалось найти точных критериев). Следует отметить, что в контексте речи исследователями опять выделялись такие переменные, которые самим человеком осознаются как «каналы» экспрессивной информации. Незосознанные переменные опять оставались вне поля зрения исследователей.

Но в ряде случаев были получены результаты, свидетельствующие о наличии богатых неисследованных возможностей самой речи изменяться под влиянием состояния говорящего. К примеру можно привести работу видного социолингвиста Эрвин-Триппа (1969). Оказалось, что говорящий с помощью языкового кода передает слушающему свое отношение к объекту. Были сформулированы определенные правила связи между отношением и лингвистическими особенностями текста. Например, известно, что среди мужчин отношение одобрения связано с длинными предложениями, с малым числом личных имен, в то время как среди женщин то же отношение выражается с помощью коротких предложений, множеством вопросов и фаль-стартов. Но эти факты, так же как и факты, установленные при наблюдении над фонетическими параметрами речи, остались без должной интерпретации и систематизации. И все же исследования такого типа показывают, что пока не выяснены все возможности самой речи передать экспрессивную информацию, что пока рано искать вневлингвистические факторы этой информации. Стало ясно, что человек получает гораздо большую информацию, чем вытекает из его лексического состава, лишь

на основе текста и выявление этих лингвистических каналов информации является важной задачей [2].

Суммируя сказанное, можно прийти к выводу, что ни социальная перцепция, ни исследование экспрессивной функции речи пока не привели к ощутимым позитивным результатам в деле исследования той информации, на основе которой формируется образ говорящего человека. Одну из причин такого положения можно усматривать в том, что исследователи пренебрегают психологическим различием между сознательными и неосознанными компонентами социального объекта, в частности, человеческой речи. Пренебрежение этим различием может привести к неправильной квалификации фактов. Ведь если мы исследуем те параметры речи (или любого выразительного движения), социально перцептивное значение которых осознается всеми членами общения, то говорящий будет употреблять их сознательно для того, чтоб сформировать в партнере определенный образ самого себя. Но в данном случае мы будем иметь дело уже с коммуникацией, а не с социальной перцепцией в собственном смысле этого слова. Как только поведение человека становится символичным для обеих сторон, то предметом перцепции является знак, а не человек. Этот знак говорящим может быть употреблен независимо от его реального состояния. Он может, например, лгать. С социальной перцепцией «в чистом виде» мы имеем дело тогда, когда интерпретация делается на основе той информации, которая не осознается самим говорящим. Эти два вида информации (регулируемая и не регулируемая сознанием говорящего) могут как совпадать, так и не совпадать между собой. Соответственно, исследователь, который их не разграничивает, в разных случаях придет к разным выводам.

Пренебрежение отмеченным различием естественно вытекает из общих принципов бихевиористически настроенных психологов. Точно так же наша критическая позиция в данном вопросе естественно вытекает из основных принципов теории установки Д. Н. Узнадзе. По данной теории допускается, что в психике протекают как неосознанные процессы, так и процессы сознания. Они выполняют разные функции и имеют отличающиеся друг от друга характеры. Неосознанные установочные процессы непосредственно связаны с потребностями и навыками субъекта. Процессы сознания связаны с его волей и мышлением (через способность к объективации). В речи, как и в любой деятельности человека, образуется сложное переплетение установочных процессов и процессов сознания. Следовательно, если на основе теории установки выдвигать гипотезу о психологических механизмах социальной перцепции, то следует допустить, что потребности, эмоции и отношения (установки) больше всего будут отражаться в неосознанных компонентах деятельности человека, а воспринимающий эту деятельность субъект сможет сформировать перцептивный образ своего партнера без вмешательства сознания (если в образе не окажется значительного количества конфликтующих признаков).

Исследование в рамках высказанной гипотезы отличается от многих других тем, что позволяет планомерно, а не наугад, искать факторы социальной перцепции. Но отмеченная гипотеза подразумевает, что в деятельности человека могут быть вычленены осознанные и неосознанные компоненты. Проверка гипотезы подразумевает наблюдение над перцептивным эффектом неосознанных компонентов. Вот именно в этих условиях облегчит нашу задачу исследование речевой деятельности (неосознанные реакции ЭЭГ, КГР и др. применяются в пси-

хологии для исследования состояния человека, но они не пригодятся при исследовании социальной перцепции; а более «крупные» психологические реакции, которые не контролируются сознанием, почти не известны). В речи можно расчленить два уровня — лексико-семантический и фонемо-грамматический. Этот второй уровень речи почти не контролируется сознанием субъекта. Следовательно, речевая деятельность может оказаться удобной эмпирической моделью для проверки основных моментов той гипотезы, которая вытекает из теории установки. Исследование, проведенное в рамках данной гипотезы [4], показало, что отношения говорящих отражаются в грамматических параметрах их речи (из-за технических соображений не исследовался фонетический уровень). В частности, было установлено, что когда у испытуемого из грузинской популяции есть положительное отношение (социальная установка) к определенному предмету, о нем он говорит более длинными и глубокими предложениями, меньшим числом местоимений первого лица, активных конструкций и чаще употребляет глаголы в настоящем и в будущем времени, чем в том случае, когда он говорит о предмете, к которому негативно настроен. Чтобы лучше разобраться в этом явлении, аналогичные эксперименты были проведены на испытуемых русскоязычной популяции (студенты МГУ). Оказалось, что среди русских испытуемых социальная установка отражается лишь в синтаксических параметрах речи, но показывает именно ту закономерность, которая была установлена в грузинской популяции.

Рассмотренные факты можно считать частичным подтверждением выдвинутой выше гипотезы. Те речевые процессы, которые регулируются без вмешательства сознания, отражают отношение человека к предмету речи, как это предполагала теория установки. Правда, оказалось, что на эту связь влияют культурологические факторы, и в разных языковых культурах могут быть разные соответствия между отношением и языковыми средствами. Специальные исследования в этом направлении могут оказаться плодотворными для моделирования психологических механизмов речепроизводства (это направление поиска в данном случае не является актуальным).

Другая часть выдвинутой гипотезы предполагала, что те компоненты деятельности, которые не регулируются с помощью сознания, будут служить источником социальной перцепции. В данном случае такими компонентами выступали синтаксические и морфологические параметры речи. Они регулируются автоматизированными механизмами речепроизводства, говорящими они не осознавались. Существование некоторых, например, глубины предложения, испытуемые вообще не знали. Следовательно, «вторую часть» выдвинутой гипотезы можно опять проверить на основе той же речевой деятельности, с учетом тех же параметров.

Для проверки гипотезы о том, что формальные грамматические параметры могут служить источником информации в процессе социальной перцепции, мы применили следующую методику. На основе приведенных выше экспериментов был составлен текст, в котором давалось описание определенной картины. Из этого текста были изъяты все слова, указывающие на установку автора текста («хорошо», «плохо», «нравится» и т. д.). После были составлены два варианта данного текста. В этих вариантах неизменным оставался лексический состав текста, отличались друг от друга синтаксические и морфологические формы. Первый вариант был составлен по лингвистическому





образу, соответствующему положительной установке, а второй — по лингвистическому образцу отрицательной установки. Следовательно, в первом варианте превалировали длинные, глубокие и сложные предложения, имена существительные, глаголы в будущем и настоящем времени, глаголы в III лице и активные конструкции; во втором варианте превалировали короткие, неглубокие, простые предложения, глаголы в I лице, глаголы прошедшего времени, местоимения и пассивные конструкции.

В эксперименте испытуемому сообщалось следующее: «Вы выступаете в качестве экспертов определенного текста. Дело в том, что мы двух людей попросили описать одну и ту же картину. Эти два человека отличались друг от друга тем, что один был положительно настроен к картине, другой — отрицательно. Но их попросили не проявлять в тексте свое отношение к рисунку. Вы прочтете их описание и постарайтесь определить, как относится к картине автор предложенного текста». После этого испытуемому предлагался один текст, потом второй (одна половина испытуемых варианты текста получала в одном порядке, другая — в другом). Испытуемыми были 100 студентов ТГУ, для которых доминантным был грузинский язык.

Результаты проведенного эксперимента даны в таблице 1. 81 испытуемый из 100 приписали положительную установку «автору» того текста, который был составлен по грамматическому образцу положительной установки. Естественно, тот же процент соответствия в случае с отрицательной установкой. «Ошибку» допустили лишь 19 испытуемых. При таком распределении оценок вероятность нулевой гипотезы очень мала ( $P < 0,001$ ). Это заставляет считать, что формальные параметры речи несут в себе экспрессивную функцию и служат источником информации о социальных установках говорящего.

Наблюдение над поведением испытуемых в ходе эксперимента показало, что «правильный» ответ возникал моментально, а сомнения предшествовали «ошибочным» ответам. Эта особенность указывает на интуитивный характер ответа. То же самое подтвердилось в опросе, проведенном после эксперимента. Мы просили испытуемых объяснить свои ответы, аргументировать их. 52 человека из 81 назвали несуществующие причины. Например, они говорили, что в тексте есть определенные слова, указывающие на установку автора. Таких слов, естественно, не было, и когда они убеждались в этом (мы их просили найти эти слова), прекращали аргументацию. 18 испытуемых не смогли назвать никакие причины. 25 испытуемых сказали, что они руководствовались длиной текста, так как при отрицательной установке, по их мнению, текст должен быть коротким. 2 испытуемых сказали, что у автора отрицательная установка, так как текст написан в прошедшем времени. В обоих случаях был найден один из параметров, но только

Таблица 1

Социальная перцепция на основе формальных параметров речи в грузинской популяции

	«Правильное» восприятие	«Неправильное» восприя- тие	Сумма	$P_{H_0} <$
Экспериментальное распр.	81	19	100	0,001
Теорет. распр. по $H_0$	50	50	100	

один. В целом можно сказать, что мотивировка ответов не поддается сознательному анализу.

Выше упоминались опыты, в которых было установлено, что в грузинском и русском языках разные формальные параметры выполняли экспрессивную функцию. Этот факт указывает, что этого типа соответствия определяются культурологическими и языковыми факторами. Не исключено, что эти факторы оказывают влияние на социальную перцепцию. Не исключено, допустим, то, что в определенной культуре экспрессивные функции формальных параметров речи вообще не повлияют на социальную перцепцию. Для того, чтобы проверить и это допущение был проведен соответствующий эксперимент на русскоязычной популяции.

Методика данного эксперимента не отличалась от предыдущей. Единственное отличие заключалось в том, что варианты текстов были обработаны по грамматическим образцам русского языка (следовательно, варьировались лишь синтаксические параметры). Испытуемыми были студенты МГУ—50 человек.

Результаты этой серии опытов приведены в таблице 2.

Таблица 2

Социальная перцепция на основе формальных параметров речи в русской популяции

	«Правильное» воспр.	«Неправильное» воспр.	Сумма	$P_{00} <$
Экспериментальное распр.	40	10	50	0,01
Теоретическое распр. по $H_0$	25	25	50	

Ясно видно, что формальные параметры речи и в данном случае повлияли на социально-перцептивную оценку (вероятность нулевой гипотезы меньше 0,01). В этих экспериментах тоже был подтвержден интуитивный характер оценки.

Проведенная серия экспериментов показала, что лингвистические каналы передачи экспрессивной информации, даже те, которые не подвергаются сознательному анализу, информативны и для социальной перцепции. Оказалось и то, что язык не нейтрален к этим «каналам» и в каждом языке может оказаться определенный набор свойств, который выступает в функции передачи определенного отношения, и эта связь специфична для данного языка. Не исключено, что кроме выявленных нами признаков «анонимно» присутствуют признаки, которые в будущем проявят свои экспрессивные функции. Но на данном уровне можно заключить, что кроме лексических и паралингвистических каналов экспрессивную функцию могут выполнить грамматические каналы, которые со своей стороны являются факторами социальной перцепции.

Поиски полученного факта были стимулированы гипотезой, которая выдвигалась, исходя из теории установки Д.\*Н. Узнадзе. Эта гипотеза заключала в себе два положения. Первое подразумевало, что мотивационные и установочные особенности человека должны отражаться в тех компонентах деятельности, которые не контролируются



сознанием. Второе положение подразумевало, что эти компоненты деятельности будут отражены в психике наблюдателя как информаторы его личностных особенностей и это отражение опять не будет сознательным. Обе гипотезы подтверждены. В процессе подтверждения этих гипотез подтвердилось и то, что испытуемые неадекватно мотивируют правильные перцептивные оценки. Такого рода факты в зарубежной психологии квалифицируются как проявление интуиции человека. В наших опытах подтвердился их установочный характер. Связь этих двух категорий в нашем рассуждении можно укрепить тем, что на уровне теоретического анализа Д. Н. Узнатзе инсайт (что часто идентифицируется с интуицией) связывал с установкой как с механизмом этого специфического отражения (Д. Н. Узнатзе, 1961).

В проведенных опытах хорошо демонстрируется и целостный характер установочных явлений. В экспериментах были актуализированы разного рода установочные процессы. Словоупотребление и употребление разных грамматических форм детерминируется так называемой «языковой установкой» [8]. Отношения субъекта к социальным объектам являются его фиксированными социальными установками [3]. Процесс перцепции вообще, и тем более в нашем случае, имеет четкую установочную детерминацию — человек воспринимает не все, а лишь то, к восприятию чего он настроен, исходя из ситуационной задачи. В проведенных опытах испытуемый не просто читал предложенный текст, а читал, ориентированный на социальную (а не только лингвистическую) перцепцию. Эта перцептивная ориентация, перцептивная установка и определили то, что он в тексте увидел позицию его «автора». Взаимосвязь этих установочных механизмов в нашем опыте подтвердила еще одну особенность установки, отмеченную в теории — она имеет целостный характер. Социально перцептивная деятельность основывается на этой целостности человека и поэтому на основе установочной детерминации в ней участвуют разные психологические механизмы. Психологический механизм интерпретации текста, направленный установкой человека на социальную перцепцию, дает иную информацию, чем при установке лишь понимания текста. В данном случае любая языковая переменная может иметь функциональную нагрузку не только в лингвистической, но и в социальной перцепции. Следовательно, теория установки может сделать более понятным пространное среди некоторых авторов мнение, что экспрессивную функцию может выполнить любой языковой компонент [2].

Сказанное можно распространить и на всю социальную перцепцию в целом. Изменения в облике и в деятельности человека или в контексте данной деятельности, которые коррелируют с его психологическими и социально-психологическими признаками, будут восприняты другим человеком лишь в том случае, если он настроен на восприятие именно таких признаков. А если у этого наблюдателя есть соответствующая установка, то он может использовать даже такие раздражители, которых сам не будет осознавать. При дефиците «прямой» информации его функцию берут другие раздражители, корреляция которых с предметом перцепции раньше не осознавалась. Следовательно, весь спектр психологической деятельности участвует в социальной перцепции. Она является многоуровневым образованием. Уровни эти соответствуют, как показало проведенное исследование, уровням психической активности, установленным в теории Д. Узнатзе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Выготский Л. Мышление и речь. М., 1982.
2. Белл Р. Социоллингвистика. М., 1980.
3. Надирашвили Ш. Социальная психология личности. Тбилиси, 1975 (на грузинском языке).
4. Мшвидобадзе Р. Некоторые особенности взаимосвязи грамматических параметров и социальных установок на материале грузинского и русского языков. Тезисы VIII Закавказской конференции психологов. Ереван, 1980.
5. Слобин Д. Психоллингвистика. М., 1976.
6. Трубецкой Н. Основы фонологии. М., 1960.
7. Узнадзе Д. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1977.
8. Узнадзе Д. Внутренняя форма языка. Психологические исследования. М., 1966.
9. Brown R. Social Psychology. New-York, 1965.
10. Bruner G. Social Psychology and Perception. Reading in Social Psychology. N.-Y., 1958.
11. Ervin-Tripp S. Sociolinguistics. Advances in Experimental Social Psychology. № 4., N. -Y., 1969.
12. Heider F. The Psychology of Interpersonal Relations. N. -Y. 1958.

Представлена Институтом психологии им.  
Д. Н. Узнадзе АН Грузинской ССР



## ჩვენნი მემკვიდრეობა

### ანანა ზოზორიშვილი

გაბრიელ ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“

ჩვენ დროში, როდესაც ქართული ფსიქოლოგიური აზროვნების ისტორია აქტუალურ ამოცანად იქცა, გაბრიელ ქიქოძის მეცნიერული მემკვიდრეობის კრიტიკულ დაუფლებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება<sup>1</sup>. არ იქნება გადამეტება, თუ ვიტყვით, რომ ძირითადი შინაარსი გ. ქიქოძის შრომებისა, სამაგისტრო დისერტაციიდან დაწყებული და „ქადაგებანის“ ორტომეულით დამთავრებული, ფსიქოლოგიური ხასიათისაა. რა არის ადამიანი და როგორ აღვზარდოთ იგი? ეს ორი პრობლემა, როგორც ერთი მთლიანი, შეადგენდა გ. ქიქოძის თეორიული ძიებისა და პრაქტიკული ზრუნვის მუდმივ საგანს. თავისი შეხედულება ფსიქოლოგიის ძირითად საკითხებზე მან პირველად მოგვცა დასრულებული სახით „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“<sup>2</sup>.

თანამედროვე მკითხველის წინაშე ეს შრომა მრავალ აქტუალურ საკითხს აღძრავს. ჩვენ მხოლოდ ერთ მათგანზე გავამახვილებთ ამჟამად ყურადღებას. როგორც ცნობილია, აღნიშნული წიგნი ოფიციალურმა პროფესორულმა კრიტიკამ შეაფასა როგორც ერთეულ ნაწარმოები, რომელიც „ქრისტიანულ დოღმატებს არღვევს“<sup>3</sup> როგორც ჩანს, გ. ქიქოძის „ფსიქოლოგია“ იდეალიზმისა და რელიგიის დღაღის „ბრალდებისაგან“ ვერ იხსნა ვერც მისი ავტორის სასულიერო წოდების ავტორიტეტმა და ვერც იმ გარემოებამ, რომ წიგნში თავიდან ბოლომდე სულზე და მის უკვდავებაზეა ლაპარაკი. ბუნებრივად დგება საკითხი: რა არის ამ შრომაში ისეთი, რამაც ასეთი რელიგიური უნდობლობა გამოიწვია მის მიმართ? ჩვენ არ გვაქვს საშუალება გავცნოთ იმ საბუთებს, რომლითაც მაშინდელი ოფიციალური კრიტიკა ამტკიცებდა თავის აზრს გ. ქიქოძის ერთეულობის შესახებ, მაგრამ მაინც შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ რელიგიის დამცველთა ბანაკისათვის იმჯერად კლასობრივ ალღოს არ უღალატნია:

<sup>1</sup> ფიზიკისა და მათემატიკურ მეცნიერებათა პროფესორს, გერასიმე ქიქოძეს 1856 წ. ძირითადად დამთავრებული ჰქონდა თავისი „ფსიქოლოგია“, როცა მას დიდი ოჯახური უბედურება ეწვია: სიკვდილმა საყვარელი ცოლ-შვილი გამოაცალა ხელიდან. მისმა სულიერმა ტანჯვამ ბერად აღკვეცაში ნახა გამოსავალი და ის ამ წლიდან გაბრიელის სახელს ატარებს. ცენზურულ დაბრკოლებათა გამო „ფსიქოლოგია“ მხოლოდ ორი წლის შემდეგ დაიბეჭდა: ამ დროს გაბრიელი უკვე არქიმანდრიტი იყო და წიგნი ამ სახელით გამოვიდა.

<sup>2</sup> რამდენადაც ვიცით, ამ მიმართულებით ინტერესი გააღვიძა ალ. ქუთელიამ. მან ქართულად გამოაქვეყნა ნ. ა. დობროლიუბოვის რეცენზია „არქიმანდრიტ გაბრიელის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ და თან დაურთო თავისი საკუთარი გამოკვლევა (იხ. „მნათობი“, № 7, 1943).

<sup>3</sup> Основания опытной психологии, сочинение законоучителя Закавказского Института благородных девиц и профессора Тифлисской Духовной Семинарии, магистра Архимандрита Гавриила. Санкт-Петербург, 1958.

<sup>4</sup> მელიტონ კელენჯარიძე. გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა. 1913, გვ. 69.



„საფუძვლები ცდისეული ფსიქოლოგიისა“ ისეა დაწერილი და დასაბუთებული, რომ რელიგიური შინაარსის ცნებები იქ სრულიად ზედმეტია.

ფსიქიკური სინამდვილის შესწავლის დროს გვხვდება რამოდენიმე კრიტიკული წერტილი, სადაც ვერც ერთი მკვლევარი, ძალიანაც რომ მოინდომოს, ვერ დაიცავს ნეიტრალიტეტს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მიმართ და იძულებულია ან ერთს მიემხროს და ან მეორეს. ამ არჩევანის შემდეგ თუნდ საკითხი მხოლოდ ერთ კრიტიკულ წერტილს შეეხებოდეს, ლოგიკურად განსაზღვრულია მკვლევარის მთელი ფსიქოლოგიური კონცეფცია.

„კრიტიკულ წერტილთა“ შორის პირველი ადგილი უჭირავს შეგარძნების (აღქმის) პრობლემას. შეგარძნების ფსიქოლოგიური პრობლემა ისე მჭიდროდ არის დაკავშირებული შეგარძნების ფსიქოლოგიურ პრობლემასთან, რომ ყოველივე ცდა ფსიქოლოგიის ფარგლებში დარჩენისა და ფილოსოფიური პრობლემატიკიდან გამიჯვნისა, ამათა: არავითარი კვლევა შეგარძნებისა არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი, სანამ არ იქნება დადგენილი შეგარძნების ადგილი სინამდვილეში, მისი არსებობის ფორმა და კავშირი ბუნების მოვლენებთან. ამიტომ გ. ქიქოძის წიგნის გარჩევას ჩვენ ვიწყებთ შეგარძნების პრობლემაზე ავტორის შეხედულების გათვალისწინებით.

\* \* \*

ამა თუ იმ მკვლევარის შეხედულების გაგება შეგარძნების პრობლემაზე, რა მხრივაც იგი ჩვენ გვაინტერესებს, არ არის ადვილი ამოცანა. სიძნელე იმით არის გამოწვეული, რომ ზოგიერთი ავტორი ფსიქოლოგი შეგარძნებაზე და მასთან დაკავშირებულ ცნებებზე წერს „პირობითი ენით“ ე.ი. წერს ერთსა და გულისხმობს მეორეს. რომ ავიღოთ რომელიც გინდათ ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელო, ყველგან წერია რომ გამლიზიანებელი მოქმედებს ჩვენს ორგანოებზე და ამის შედეგად ჩნდება შეგარძნება. ამ დებულებით თითქოს მატერიალიზმის ძირითადი აზრი—გამლიზიანებლის (მატერიის) პირველობისა და შეგარძნების მერმინდელილობის შესახებ—საერთოდ აღიარებულია, და ფსიქოლოგიის ყველა სახელმძღვანელო მატერიალისტური დებულებებით იწყება. აქედან გამონაკლისს არ წარმოადგენენ არც სუბიექტური იდეალიზმის ცნობილი წარმომადგენლები ფსიქოლოგიაში—მახი და ციპენი. ეს ავტორებიც ლაპარაკობენ გამლიზიანებელზე, რომელიც ჩვენი გრძნობის ორგანოებში აღზნების პროცესს იწვევს და ამის შედეგად შეგარძნებას გვაძლევს. ციპენის ცნობილი „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“ თავის ძირითად ამოცანად ისახავს დაამტკიცოს, რომ არ არსებობს ისეთი ფსიქიკური პროცესი, რომელსაც არ გააჩნდეს შესატყვისი ფიზიოლოგიური კორელატი. აქედან გამონაკლისს არ წარმოადგენენ უნდღის მიერ „აპერცეპციით“ აღნიშნული პროცესები. ციპენისა და მახის ასეთმა გამოთქმებმა ზოგი სერიოზული მკვლევარიც შეცდომაში შეიყვანა და აფიქრებინა, რომ ისინი შეგარძნების გარდა აღიარებენ მის წინამორბედსა და მისგან დამოუკიდებელ ობიექტს — გამლიზიანებელს. ნამდვილად კი ის, რასაც მახი და ციპენი გამლიზიანებელს ეძახიან, მათ ისევ შეგარძნების კომპლექსად აქვთ ნაგულისხმევი და ამიტომ შეგარძნების აქტი ამ ავტორებისათვის მეტი არაფერია, გარდა ერთი რომელიმე შეგარძნების შეჭრისა შეგარძნებათა გარკვეულ კომპლექსში. ცხადია, რომ გამოთქმა „ობიექტი, როგორც გამლიზიანებელი, იწვევს შეგარძნებას“, მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლება მატერიალისტურ დებულებად, თუ ობიექტი

არ იქნება გაგებული როგორც შეგრძნებათა კომპლექსი თავისი შინაარსით, ხოლო არსებობის მხრივ გაგებული იქნება იგი როგორც უწინარესი და დამოუკიდებელი შეგრძნებიდან. მთელი რიგი ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელოებისა ჩმარობს შეგრძნებისა და გამიღიზიანებლის ურთიერთობის მატერიალისტურ ფორმულას, მაგრამ შივ იდეალისტურ შინაარსს დებს მახისა და ციჰენის მსგავსად. შევხედოთ ამ თვალსაზრისით გ. ქიქოძის თეორიას შეგრძნება-გამიღიზიანებლის ურთიერთობის საკითხზე.

გ. ქიქოძის აზრით, მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან სამი რამ: შთაბეჭდილება, მისი მიზეზი და თვით შეგრძნება, რომელიც გამოწვეულია შთაბეჭდილებით. მაგ., მხედველობის ფიზიკური მიზეზი არის სინათლის სხივი, მის მიერ გამოწვეული პროცესები თვალში — შთაბეჭდილება ანუ აღგზნება, რომელიც თვალთან საბოლოოდ გადაეცემა თავის ტვინს<sup>5</sup>. იგივე თქმის სხვა შეგრძნებებზედაც. ყველა შეგრძნება წარმოადგენს მიზეზობრივი ჯაჭვის მესამე რგოლს. პირველი რგოლი და პირველი მიზეზი ყოველთვის არის ფიზიკური მოვლენა, რომელიც ჩვენს ვარეშეა და ჩვენზე ახდენს ზემოქმედებას. თუ ეს აზრი ავტორს პირდაპირი მნიშვნელობით ესმის, მატერიალიზმის პირველი დებულება — ობიექტური რეალობის უწინარესობისა და მისი დამოუკიდებლობის შესახებ სუბიექტურ სინამდვილიდან — გარანტირებულია. ჩვენ არ გვაქვს არავითარი საფუძველი სხვანაირად გავიგოთ ჩვენი ავტორი, თუ არა აღნიშნული სიტყვების პირდაპირი მნიშვნელობით. არ არის არც ერთი ადგილი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, რომელიც იძლეოდეს საბაზს სხვაგვარი ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ. ამ საკითხის გასარკვევად ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს იმის დადგენა, თუ როგორ უყურებს ავტორი საგნის შინაარსისა და შეგრძნების ურთიერთობას. ცნობილია, რომ სუბიექტური იდეალიზმი და გულუბრყვილო რეალიზმი საგანსა და შეგრძნებას (შეგრძნებათა კომპლექსს) შორის ტოლობის ნიშანს სვამენ იმ არსებითი განსხვავებით, რომ სუბიექტური იდეალიზმი საგანს შეგრძნებად აქცევს, ხოლო გულუბრყვილო რეალიზმი პირიქით, შეგრძნებას საგანად აქცევს. მატერიალიზმი (მექანიკურიც კი) უარყოფს შეგრძნებისა და ობიექტური საგნების იგივეობას და ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად მათ ურთიერთშორის ბუნების გარკვევას აცხადებს.

გაბრიელ ქიქოძე უარყოფს იმ აზრს, რომლის მიხედვით ჩვენ პირდაპირ, შეგრძნების შუამავლობის გარეშე, ეწვედებით საგნებს. მისი აზრით, ჩვენ საგნებს ვხედავთ იმ გამოსახულების საშუალებით, რომელსაც ისინი იწვევენ ჩვენ თვალში.

«Всякий знает, что мы видим предметы по тем изображениям, которые они производят в глазах. Следовательно, мы видим их в себе, в своем органе, а между тем воображаем, что видим их на тех самых местах, где они находятся. Это происходит от привычки, приобретенной в самых юных летах...» ამ ამონაწერში ნათლად ჩანს პრობლემის არსი: როგორ არის შესაძლებელი რომ საგანს ისე ვხედავდეთ ნამდვილად, სადაც ის არ არის და არც შეიძლება იყოს, ჩვენს ორგანოში და რატომ არის მოჩვენება ის, რომ საგანს ვხედავთ იქ, სადაც ის არის ნამდვილად, ჩვენს გარეთ? როგორ მოვარიგოთ ეს ორი საწინააღმდეგო დებულება? სუბიექტური იდეალიზმი საგნის (ცნობიერების) გარეთ არსებობას ილუზიად

<sup>5</sup> გ. ქიქოძის დასახელებული შრომა, გვ. 32.

აცხადებს, მაშასადამე, არსებობს ერთადერთი საგანი, ცნობიერების (შინა) საგანი. რწმენა, რომ საგნებს ვხედავთ ჩვენს გარეთ, ამ თვალსაზრისით, სიყალბეა. სრულიად საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს ქიქოძე: «Во всех пяти чувствах привычка, приобретенная измлада и обратившаяся как бы в самую природу, заставляет нас делать такие суждения, которые, хотя не заключают в себе ничего ложного по их отношению к сущности самых вещей, вне нас находящихся, но, между тем, показывают в ложном месте их отношения к нам и действие их на наши чувства»<sup>6</sup>. მაშასადამე, ჩვენი გრძნობის ორგანოების კარნახით შემუშავებული მსჯელობა ჩვენს გარეთ არსებული საგნების შესახებ არაფერს ყალბს არ შეიცავს, რამდენადაც საკითხი საგანთა არსს შეეხება, თუმცა შეცდომაში შეგყავართ, რამდენადაც საკითხი შეეხება მათ მიმართებას ჩვენი გრძნობის ორგანოებისადმი. ჩვენი მსჯელობა, რომ საგნები ჩვენს გარეთ არსებობენ, ჭეშმარიტებაა (სუბიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ), მაგრამ ჭეშმარიტებაა ისიც, რომ მათ აღვიქვამთ არა უშუალოდ, არამედ შთაბეჭდილების საშუალებით შეგრძნებაში (გულუბრყვლო რეალიზმის საწინააღმდეგოდ). მართალია, ასახვის ლენინური თეორიის თვალსაზრისით აქ ყველაფერი ნათელი არ არის, მაგრამ ის ფაქტი, რომ „ცდილებული ფსიქოლოგიის“ ავტორი იდეალიზმის ბატონობის დროს ასე მტკიცედ იმიჯნება იდეალისტური თვალსაზრისიდან, ღირსია დადებითი შეფასებისა.



როგორ აღწევს თავს გ. ქიქოძე აღნიშნულ სიძნელეს? როგორია შეგრძნების გნოსოლოგიური ღირებულება? ეს პრობლემა არ არის საკუთრივ ფსიქოლოგიური, მაგრამ იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს მის ასე თუ ისე გადაჭრას საერთოდ მსოფლმხედველობის გამოსამუშავებლად, რომ ვერც ერთი ფსიქოლოგი მას გვერდს ვერ აუვლის. გ. ქიქოძეც არ ტოვებს ამ საკითხს უყურადღებოდ და აქაც ის საკმარისად იმიჯნება იდეალისტურ და აგნოსტიკურ შეხედულებებიდან. თვით საკითხის დაყენება, რომელსაც ავტორი იძლევა, მატერიალისტური ხასიათისაა: «Об отношении наших ощущений к самым явлениям», «...Мы отчасти видели также какое есть отношение между нашими ощущениями и бытием самых вещей и явлений природы». ცხადია, რომ საკითხის ასეთ დაყენებას იდეალიზმი ვერ მოგვეცემს, რადგან მისთვის ან არაფერია შეგრძნების გარეშე, რასთანაც შეგრძნების ურთიერთობაა გასარკვევი (სუბიექტური იდეალიზმი მახიზმის ტიპისა), ან არის რაღაც, რაც შემეცნებულ უნდა იქნეს, მაგრამ ის ბუნება კი არ არის, არამედ უნივერსალური აზრი, ღმერთი და სხვა ამგვარი. გ. ქიქოძის მიერ საკითხის დაყენება მატერიალისტურია, მაგრამ იგი მხოლოდ პირველი, თუმცა ძლიერ მნიშვნელოვანი, საფეხურია. მეორე საფეხურის გადადგმას ახალი საფრთხე მოელის, ახალი სიძნელე ელოდება წინ. ეს არის აგნოსტიციზმი. ჩვენგან დამოუკიდებელ გარესინამდვილის აღიარების შემდეგ მისი შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა ანგოსტიციზმია, რომელიც საბოლოოდ ყოველი სახის იდეალიზმის მასაზრდოებელია.

როგორ აღწევს თავს გ. ქიქოძე აღნიშნულ სიძნელეს? როგორია მისი აზრი ადამიანის მიერ ბუნების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ? შეიძლება სრულიად უყოყმანოდ ითქვას, რომ დადებითი. ჩვენი ავტორი სრულიად თავისუფალია (ყო-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 20, 21.



ველ შემთხვევაში სუბიექტურად) სეპტიკურ და აგნოსტიკურ ელემენტებისაგან. მისი შემეცნებითი ობტინიზმი არ არის ბრმა დოგმატური რწმენა, არამედ ემყარება ჩვენი შემეცნებითი აპარატის დეტალურ ანალიზს. ის ცალ-ცალკე არჩევს შეგრძნებათა ყველა მოდლობას და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ცალკე აღებული შეგრძნებები არ არიან ყოველთვის სანდო და ზოგჯერ ისინი ჩვენი შეცდომების მიზეზს წარმოადგენენ, მაგრამ აღსანიშნავია, ჯერ ერთი ის, რომ შეხების მიმართ ავტორი გამონაკლისს უშვებს და მეერ ისიც, რომ შეგრძნებები ურთიერთკონტროლის როლში გამოდიან და, რაც მთავარია, შეგრძნებებს გარდა ჩვენ გვაქვს გონება, მსჯელობის უნარი, რომელიც უფლებამოსილია შეამოწმოს გრძნობის ორგანოების ჩვენებანი. «Наружная причина, производящая в нас это ощущение, действительно существует в природе, иначе пришлось бы думать, что мы сами в себе возбуждаем ощущение света, но говорю, что она отлична от самого ощущения. Но все прочие свойства вещей, изучаемые зрением, как-то: фигура, величина, расстояние, без сомнения, таковы же в природе, таковы же в нашем ощущении»<sup>7</sup>. აქ ჩვენი ავტორი ჯ. ლოკის თვალსაზრისზე დგას: არიან პირველობითი (ობიექტური) და მეორეობითი (სუბიექტური) ნიშნები. პირველობითი თავისთავად, საგნებში არსებულ თვისებებს გვითვალისწინებენ, ხოლო მეორენი საგნებს დაერთვიან ჩვენი გრძნობის ორგანოების მოქმედების შედეგად. ცხადია, სუბიექტური დანართი ხელს უშლის ობიექტის შემეცნებას, მას აძნელებს, მაგრამ მას ვერ ხდის მიუწვდომელს. საგანთა შემეცნება არ არის ადვილი, სიძნელეებს მოკლებული, წინააღმდეგობათაგან თავისუფალი, მაგრამ აგნოსტიციზმი ცდება, როცა ეს სიძნელე დაუძლეველ დაბრკოლებად აქვს წარმოდგენილი. აღამიანს აქვს ისეთი გრძნობის ორგანოებიც, რომელიც ქიქოძის აზრით, არასოდეს არ ცდება. ეს არის შეხების ორგანო: «Когда я осязаю руками плотность тел, или фигуру их, то здесь уже не может быть никакого различия между явлением и его ощущением. Почему-то и говорят, что одно только осязание доставляет нам непогрешительные сведения о бытии вещей, но впечатления других чувств всегда должны быть проверяемы и анализируемы рассудком». ავტორი არ იცნობს, რასაკვირველია, პრაქტიკას, როგორც გნოსეოლოგიურ ცნებას. ამიტომ მისთვის ჭეშმარიტების უკანასკნელ კრიტერიუმს გონება წარმოადგენს, მაგრამ ამაზე მეტს მისგან ჩვენ ვერ მოვითხოვთ: ბუნების შემეცნებადობის აღიარება თავისთავად პროგრესული აზრია იმ სიტუაციაში, რომელშიაც მას უხდებოდა მოღვაწეობა. გ. ქიქოძე არ უცხადებს უნდობლობას სერთოდ ჩვენს შეგრძნებებს, მაგრამ მან კარგად იცის ილუზიური აღქმის ფაქტები და გაფრთხილებს რომ «во всех сих случаях рассудок не слепо приемлет впечатления, исправляет их». რასაკვირველია, არც ერთი მარქსისტი-ლენინელი არ იტყვის იმას, რომ ჩვენი გრძნობის ორგანოების მონაცემებს ვენდობით ბრმად და არ დაიცავს შეგრძნებების აბსოლუტურ უცოდველობას (მახსიტების მსგავსად). პირიქით, გ. ქიქოძის შეხედულებას იმაში უნდა დავდოთ ბრალი, რომ ის მეტისმეტად ენდობა გონებას. ფაქტია ხომ, რომ არსებობს არა მარტო აღქმითი ილუზიები, არამედ გონებითი ილუზიებიც. რა საშუალება გააჩნია ქიქოძეს ამ ილუზიებთან საბრძოლველი? როგორც აღვნიშნეთ, ერთადერთი ცნება, რომელსაც შეუძლია ამ საკითხის მოგვარება — რევოლუციური

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 81, 82, 60.

პრაქტიკის ცნება—ავტორისათვის უცნობია. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ მისი გნოსეოლოგიური შეხედულება რაციონალიზმის იერს ატარებს: მან გადალახა ბრმა ემპირიზმი, მისწვდა რაციონალიზმის „რაციონალურ მარცვალს“ (გონების მნიშვნელობას შემეცნებაში), მაგრამ მასზე ვეღარ ამაღლდა და პრაქტიკის ცნებამდე ვერ მივიდა.

\* \* \*

შემეცნების მორიგი პრობლემა, რომელსაც თანაბრად დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც ფილოსოფიისათვის, ისე ფსიქოლოგიისათვისაც, არის პრობლემა შეგრძნებისა და აზროვნების ურთიერთობის შესახებ. პლატონიდან დაწყებული ყოველი დროის ობიექტური იდეალიზმი იმის ცდაში იყო, რომ აზროვნებისათვის არსებითად სხვა ფუნქცია დაეკისრა შეგრძნებასთან შედარებით, ნამდვილი შემეცნების ერთადერთ წყაროდ აზროვნება ეცნო და მოეწყვიტა იგი მთლიანად შეგრძნებისაგან. მეორე უკიდურესი შეხედულება, სენსუალისტური ემპირიზმით წარმოდგენილი, სრულიად ვერ ხედავს აზროვნების თავისებურებას და ცდილობს დაიყვანოს იგი შეგრძნებათა პასიურ ანარეკლის ასოციაციაზე. პირველი (ობიექტური იდეალიზმი) შეგრძნებათა შეუფასებლობას ამჟღავნებს, ხოლო მეორე (სუბიექტური იდეალიზმი) აზროვნებისას. წმინდა ფსიქოლოგიურ თვალსაზრისზედაც ვრცელდება ეს ცალმხრივობა: სენსუალისტური ფსიქოლოგია ვერ შორდება თვალსაჩინოებას და განყენებული შინაარსები ცნობიერებისა მას უშუალოდ ჩივს, ხოლო „რაციონალისტური ფსიქოლოგია“ სრულიად სწყვეტს კავშირს შეგრძნება-მონაცემთან და „წმინდა აზრების“ დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობამდე მიდის. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა დასძლია ორივე უკიდურესობა და შეგრძნება-აზროვნების მთლიანობის თეზისთან ერთად აზროვნების რომელიმე თავისებურების პრინციპი წამოაყენა. «Диалектичен не только переход от материи к сознанию но и от ощущения к мысли»<sup>8</sup>.

როგორია გ. ქიქოძის პოზიცია ამ საკითხში? ის მკაცრად ეწინააღმდეგება ფსიქოლოგთა შორის გავრცელებულ აზრს სულის მაღალ და დაბალ უნარის შესახებ და ამბობს: «Все способности души имеют такую тесную связь, ... что отнимите у души хотя одну из них, даже ту, которую называют нисшею, душа не будет в состоянии вовсе мыслить»<sup>9</sup> «между способностями души раньше всего проявляется ощущение, которое притом есть основание всех других: ... «Первые зародыши будущих познаний мы приобретаем посредством ощущений»<sup>10</sup>. ავტორი ებრძვის აზრის სრული დამოუკიდებლობის თეორიას და ებრძვის წარმატებით. მაგრამ ის ვერ ახერხებს უჩვენოს, დაასაბუთოს აზრის სპეციფიკა. თუმცა მთელი არსებით გრძნობს იმის საჭიროებას, როგორ ახერხებს აზრი იმის წვდომას, რაც მიუღწეველია შეგრძნებისათვის, ავტორმა არ იცის. ის მხოლოდ ფაქტს აღნიშნავს, მაგრამ მის ახსნას ვერ გვაძლევს. ავტორმა არ იცის არაფერი იმ დიალექტიკური ნახტომის შესახებ, რომელიც შეგრძნებათა და აზროვნებას შორის არსებობს. ნაწილობრივ ამით აიხსნება

<sup>8</sup> В. И. Ленин. Философские тетради, 1936, с. 289.

<sup>9</sup> გ. ქიქოძე, დასახელებული შრომა, გვ. 89.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 89.

ისიც, რომ ავტორი ვერ ვასცილდა ცნების საკითხში ნომინალისტურ თეორიას. ზოგადი მისთვის ცარიელი სიტყვაა, რეალურად სინამდვილეში არსებობს მხოლოდ ინდივიდუალური მოვლენა. «... а в природе, как известно, существуют только единичные предметы»<sup>11</sup>. ნომინალიზმი, რომელსაც იზიარებს ქიქოძე, უძღვრია ვაიგოს აზროვნების (და ენის) სპეციფიკა, მაგრამ თუ მოვივებთ იმას, რომ ე. წ. რეალიზმი ცნების თეორიაში ყოველთვის (ობიექტურ) იდეალიზმის თანამგზავრი იყო, ზოლო შარქსამდელი მატერიალიზმი ისტორიულად უკავშირდებოდა ნომინალიზმს, ქიქოძის ნომინალისტობა მაინც პროგრესულად უნდა მივიჩნიოთ: რადგან მისთვის ცნობილი იყო მხოლოდ რეალიზმი და ნომინალიზმი, და მას არჩევანი ამათ შორის უნდა მოეხდინა, მისი ნაბიჯი არის ნაბიჯი მატერიალიზმისაკენ.

\* \* \*

ფსიქოლოგიის პრობლემატიკის კრიტიკულ მომენტთა შორის მეხსიერების პრობლემას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ფსიქოლოგიის ისტორიის მთელ მანძილზე განუწყვეტლივ სწარმოებს ბრძოლა მეხსიერების მატერიალისტურსა და იდეალისტურ თეორიას შორის. ის მდიდარი გამოცდილება, რომელიც განცდების სახით ეძლევა ადამიანს, ყოველთვის აქტუალურ მდგომარეობაში არ არის, მაგრამ ეს გამოცდილება მაინც რომ არის როგორღაც ჩვენი, ეს ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრების ყოველ ნაბიჯზე მტკიცდება. ბუნებრივად დგება, მაშასადამე, საკითხი იმ ადგილის შესახებ, სადაც ინახება ჩვენი განცდითი გამოცდილება, იმ სუბსტრატის შესახებ, რომელსაც ეყრდნობა რეპროდუქციისა და მოგონების ფაქტები. იდეალიზმი ასეთ სუბსტრატად ან სულ ასახელებს (კლატონი, პლოტინი) ან ტრანსცენდირებულად წარმოდგენილ ფსიქიკურ პროცესებს (ბერგსონი), ხოლო მატერიალიზმს მეხსიერებისა და მოგონების მატარებლად ტვინი აქვს მიჩნეული.

ქიქოძე უეჭველად მატერიალიზმისაკენ იხრება, როცა წერს: «Очевидно, что память имеет своим престолом мозг», «это не требует особенных доказательств, ибо малейшее расстройство мозга, ослабевает память»<sup>12</sup>, «...физическая причина памяти... есть навык мозга, или те впечатления, те следы, какие идеи и мысли оставляют в мозгу»<sup>13</sup>. მაშასადამე, ემპირია ყოველ ნაბიჯზე ამტკიცებს კავშირს მეხსიერებასა და ტვინს შორის, მეხსიერების დამოკიდებულებას ტვინზე და მის ჯანსაღობაზე. თუ ემპირიულ ფაქტებს არ ვუღალატებთ, არ გვექნება არაეითარი საბაბი მეხსიერების დასაყრდენად სული ვალიართ. მართალია, ქიქოძის აზრს აქაც ერთგვარ ჩრდილს აყენებს სულის ცნება იმით, რომ ტვინი მის ორგანოდ არის გამოცხადებული, მაგრამ ავტორი მაინც არ ლაღატობს მეცნიერულ სინდისს და მეხსიერების ტვინზე დამოკიდებულების ფაქტს გაბედულად გამოთქვამს. რაც შეეხება სულის პრობლემას ქიქოძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის თვალსაზრისით, ამას ქვემოთ საგანგებოდ შევხვებით. აქ კი დაბეჯითებით უნდა განვაცხადოთ, რომ ქიქოძის თეორია მეხსიერების შესახებ საგნებით თავისუფალია მეხსიერების ცნობილ იდეალისტურ თეორიების ელემენტებიდან.

11 იქვე, გვ. 76.  
12 იქვე, გვ. 121.  
13 იქვე, გვ. 66.

\* \* \*

მეხსიერების საკითხთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული თანდაყოლილი იდეების პრობლემა. ვინც ტენის ართმევს იდეებისა და წარმოდგენების შენახვისა და წარმოქმნის უნარს, ის პლატონის მსგავსად სულის მოგონებაზე უნდა მიუთითებდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ სულს თან მოაქვს იდეათა განსაზღვრული მარაგი, რომელიც ემპირულ საგნების ზეგავლენით პოტენციალურიდან აქტუალურად იქცევა<sup>14</sup>.

ქიქოძე უარყოფს თანდაყოლილი იდეების არსებობას და ამით თავს აღწევს კიდევ ერთ იდეალისტურ საფრთხეს. ის აყენებს კითხვას: საიდან იძენს ადამიანი შემეცნებას? და უპასუხებს: «Человек все свои познания приобретает или опытом, или разъяснением». «Никто не может сказать, чтоб человеку были даны какие-либо готовые познания»<sup>14</sup>. ეს ეხება არა მარტო რთულ მეცნიერულ ცოდნას, არამედ ისეთსაც, რომელიც აქსიომის ხასიათს ატარებს, და ბევრის მიერ სულის შინაგანი რესურსებიდან გამოყვანილად ითვლებოდა. ქიქოძეს სასაცილოდ მიიჩნია იმის მტკიცება, რომ აზროვნების ძირითადი კანონები (იგივეობისა, წინააღმდეგობისა და სხვ.) იმიტომ სარგებლობენ საერთო აღიარებით, რომ ისინი თანდაყოლილი არიან და რომ მათთვის ჩვენ გონებაში მოიპოვება მზამზარეული ფორმები<sup>15</sup>.

არ არსებობს თანდაყოლილი ცოდნა. ადამიანის გონება დაუწერელია დაბადების ყვამს, მაგრამ ის მაინც ადამიანის გონებაა, ე. ი. ისეთი რამ, რასაც განსაკუთრებული შესაძლებლობა აქვს. გამოცდილება არის ამ შესაძლებლობის გაშლის საფუძველი.

ქიქოძის შეხედულებები სხვა ფსიქიკური ფუნქციების შესახებ არანაკლებ საინტერესოა. თითქმის ყველგან ვხედავთ ავტორის ბრძოლას არამეცნიერულ, იდეალისტურ შეხედულებათა წინააღმდეგ, რომელიც ხშირად მექანისტურ-მატერიალისტური დასკვნებით მთავრდება. ჩვენი ამოცანა არ არის გ. ქიქოძის ფსიქოლოგიური კონცეფციის ამომწურავი დალაგება და კრიტიკა<sup>16</sup>. ჩვენი შენიშვნები ეხება მხოლოდ ზოგიერთ საკვანძო საკითხს, რომელიც მკვლევარის ძირითად ტენდენციას გვითვალისწინებს. ასეთ საკვანძო საკითხად მიგვაჩინა ავტორის შეხედულება ადამიანის ფსიქიკურ ცხოვრების დინამიკის შესახებ, იმ ფაქტორების შესახებ, რომელიც საფუძვლად უდევს პოტენციალურის აქტუალიზაციას. მართლაც და, ძალიან საინტერესოა საერთოდ, თუ როგორ ახსნის ესა თუ ის ავტორი ფსიქიკურ ფუნქციების ამოქმედების მიზეზს და მათ ურთიერთობას მდებარეულ-ფუძვნილობის თვალსაზრისით. ქიქოძის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ როგორც ამ საკითხის დაყენებაში, ისე მის გადაჭრაში გამოიჩინა ობიექტური საქმის ვითარების მიუდგომელი ანალიზის უნარი. უთუოდ ამ საკითხის რეალურად გადაჭრის გამო დამისახურა მან ეგოიზმის მქადაგებლის სახელი ოფიციალური კრიტიკის წინაშე<sup>17</sup>.

რაში მდგომარეობს გ. ქიქოძის თეორია, რომელმაც იდეალისტების ასეთი წყრომა დაიმსახურა? ის, რაც ჩვენ ადამიანურ ძალეებს ამოქმედებს, არის საჭირო-

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 133.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 148, 149.

<sup>16</sup> რამდენადაც ვიცით, ასეთ ამოცანას ისახავს მიზნად საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-მუშაკი დოც. ა. ფრანგიშვილი.

<sup>17</sup> მ. კ ე ლ ე წ ე რ ი ძ ი ს დასახელებული შრომა, გვ. 77.

ება, მოთხოვნილება. «Человек рождается и живет с известными нуждами и потребностями, удовлетворение которых и составляет предмет его земной деятельности. Почему первоначальное побуждение к обнаружению деятельных сил в человеке есть нужда»<sup>18</sup>. ადამიანის ფსიქიკური პოტენციალი დარჩებოდა მულამ ამავე მდგომარეობაში, რომ ადამიანს არ ჰქონოდა მოთხოვნილება. ფსიქიკური, ავტორის აზრით, წარმოიქმნა და ვითარდება როგორც მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალება. მოთხოვნილების ცნებამ უნდა ითამაშოს ფსიქიკური სინამდვილის საიდუმლოების გასაღების როლი. უფრო მეტიც, მოთხოვნილების ცნებამ უნდა აგვიხსნას არა მარტო აქტუალიზაცია ფსიქიკური ფუნქციების, არამედ მათი გენეტური თანმიმდევრობაც გასაგები უნდა გახადოს. ავტორი ასე წარმოგვიდგენს აღნიშნული პრინციპის მიხედვით ფსიქიკური ცხოვრების ზოგად გენეტიკურ სტრუქტურას. მოთხოვნილება იწვევს ადამიანში მოუსვენრობას; გვაიძულებს შევასრულოთ განსაზღვრული მოძრაობანი და საერთოდ კარგავს სულიერ სიმშვიდეს, სანამ მოთხოვნილება არ იქნება დაკმაყოფილებული.

მოთხოვნილების დაკმაყოფილების დაყოვნება მთელი ჩვენი ძალების ამოქმედებას იწვევს. ჭკუა, გონება, წარმოსახვა და ყურადღება, თითოეული თავის ბუნების მიხედვით, მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურებიან. «Человек устремляет свое внимание и все способности к получению удовлетворения»<sup>19</sup>. ის, რაც ამ კომპლექსური მოქმედებით აღმოცენდება ჩვენ ცნობიერებაში, არის სურვილი, რომელიც თავის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ვნებად (страсть) იქცევა.

როგორც ითქვა, სურვილის წარმოქმნაში გონებაც იღებს მონაწილეობას, და თუ მან დაგვარწმუნა იმაში, რომ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება შეიძლება, ჩვენ გვიჩნდება იმედის განცდა, რომელსაც ნებისყოფის აქტი მოსდევს. უკანასკნელი გულისხმობს ისეთი საგნის მცემულობას, რომელიც მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. ამის შემდეგ ადვილი აქვს თვით მოქმედებას რომელიც ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების დაგვირგვინებას წარმოადგენს. ადამიანის მოქმედება, ამნაირად, ნებისყოფის შედეგს წარმოადგენს, ხოლო ნებისყოფა მხოლოდ მაშინ იჩენს თავს, როცა არსებობს რწმენა იმისა, რომ განზრახულის შესრულება შეიძლება, სულერთია, ფაქტობრივად შესრულდება ის თუ არა. «Воля является лишь тогда, когда в нас есть убеждение в возможности совершить известное действие. Вследствии решения воли, мы начинаем действовать непременно, хотя иногда и не достигаем исполнения желаемого, по независящим от нас причинам»<sup>20</sup>.

ფსიქიკურის აქტუალიზაციის საფუძველი, ამნაირად, მოთხოვნილებაა, რომელიც განსაზღვრავს აგრეთვე ფსიქიკურ ფუნქციების კაუზალურ თანმიმდევრობას. მოთხოვნილების ცნების ამგვარი გამოყენება ფსიქოლოგიაში ღირსია თანამედროვე ფსიქოლოგიის ყურადღებისა არა მარტო ისტორიული, არამედ სისტემატური თეალსაზრისითაც. თუ გავიხსენებთ იმას, რომ თეოლოგიური-იდეალისტური ფსიქოლოგიაში ფსიქიკურის განვითარების პრინციპს ყოველთვის ღვთაებისადმი დამსგავსების ამოცანა წარმოადგენდა, ნათელი გახდება ჩვენთვის ის პროგრესულობა, რომელიც უეჭველია ახასიათებს ქიქოძის აზრს. ავ-

<sup>18</sup> გ. ქიქოძის დასახელებული შრომა, გვ. 67.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 70.

ტორი არ ჩერდება ბიოლოგიური მოთხოვნილების ცნებაზე და ცდილობს სპეციფიკურ ადამიანურ მოთხოვნილების ცნება მოგვეცეს<sup>21</sup>. რა თქმა უნდა, ამ მხრივ საკითხი საჭირო სიღრმით არ არის გარჩეული, მაგრამ ბიოლოგიზმის ცალმხრივობისაგან ავტორი უეჭველად თავისუფალია.

\* \* \*

დასასრულ, პასუხი უნდა გავცეთ ჩვენს მკითხველს, რომელსაც უთუოდ დიდიხანია, რაც ასეთი კითხვა გაუჩნდა: „რაც არის თქმული გ. ქიქოძის ფსიქოლოგიურ სისტემაში მატერიალისტურ ელემენტების არსებობის შესახებ, საკმაოდ დასაბუთებული ჩანს. მაგრამ რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ ავტორი თავის წიგნში, ასე ვთქვათ, „თავიდან ბოლომდე“ სულზე და ღმერთზე ლაპარაკობს? როგორ შევარჩიოთ ურთიერთთან მატერიალისტობა და სულის დაცვა?“ ცხადია, ამათი შერიგება შეუძლებელია, და დაუშვებელია იმის მტკიცება, რომ მართლმორწმუნე ეპისკოპოსი იმერეთისა გაბრიელი ხალასი მატერიალისტია. საკითხი არც დაგვიყენებია ასე. ჩვენი პრობლემა იყო იმ ფაქტის ახსნა, რომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ ავტორი სარწმუნოებისაგან განდგომილად სცენს. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი სულის არსებობაზე და მის უკვდავებაზე წერს, იგი მაინც რელიგიის მოწინააღმდეგედ ჩათვალეს. მაინც რჩება გაურკვეველი, რა როლს ასრულებს ფაქტობრივად ქიქოძის ფსიქოლოგიაში სულის ცნება.

არსებობს ცნების ნამდვილი, რეალური და არანამდვილი, „ნომინალური“ გამოყენება. ცნება, ნამდვილი ცნება თავის შინაარსს იმ ფუნქციით გამოავლენს, რომელსაც ის ასრულებს მთლიან სისტემაში. მისგან მოწყვეტით ცნებაზე ლაპარაკი ერთგვარი მეტაფიზიკაა. არანამდვილია ცნება, როცა ის იმ ფუნქციას ასრულებს სისტემაში, რასაც უნდა ასრულებდეს იგი სახელწოდებისა და ნომინალური განმარტების მიხედვით. ხშირია შემთხვევა, როდესაც ამა თუ იმ ავტორის მიერ მოცემული განმარტება რომელიმე ცნებისა არ ჰკოვებს გამართლებას მეცნიერების სისტემაში. ამ აზრით შეგვიძლია გავასხვავოთ ცნება-სიტყვა და ცნება-საქმე. რა თქმა უნდა, სასურველია ისინი სავსებით ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს და ცნების განმარტება საქმეებით ეთანხმებოდეს მის გამოყენებას, მაგრამ ყოველთვის და ყოველ ავტორის ნააზრევში ამას არა აქვს ადგილი. ეს ითქმის ჩვენი ავტორის შესახებაც, რამდენადაც საკითხი ეხება სულის ცნებას.

60-იანი წლების პროგრესულმა ადამიანებმა ნ. ქიქოძის შრომა განსაკუთრებით მოიწონეს მისი „ემპირიულობის“ გამო, იმის გამო, რომ ამ შრომაში ასე გაბედულად იყო გამოყენებული ბუნებისმეტყველური მეთოდი<sup>22</sup>. გ. გქიქოძე თავის შრომის წინასიტყვაობაში წერს: «Психология выиграла бы весьма много, если бы, отбросив в сторону бесплодные умозрения, обратилась к строгому опыту, беспристрастным наблюдениям, анализу явлений и фактов, словом обратилась к тому превосходному методу, который сообщает наукам естественным столь завидную точность, занимательность и основательность»<sup>23</sup>. ბუ-

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 67.

<sup>22</sup> იხ. ნ. ა. დობროლიუბოვი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბილელა არქიმანდრიტ გაბრიელისა (ქიქოძისა), „მნათობი“, № 7, 1943.

<sup>23</sup> დასახ. შრომა, გვ. 2.

ნებისმეტყველების, ზუსტი მეცნიერების მეთოდი და სულის ცნება, როგორ შეიძლება მათი შერიგება? ცხადია, ეს არ შეიძლება და ვერც გ. ქიქოძე მოახერხებს ამას. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ მას ეს არც უყვლია სერიოზულად. პირიქით, მისი მსჯელობა ამტკიცებს იმას, რომ სული და სულის ფსიქოლოგია არ არის ემპირიული ფსიქოლოგიის საქმე. სული უშუალოდ, როგორც დასკვნების საგანი, არ გვეძლევა. მის შესახებ, ქიქოძის აზრით, მხოლოდ დასკვნა შეიძლება, მხოლოდ მიხვედრა შეიძლება მისი. ფსიქოლოგია, როგორც მოძღვრება სულის შესახებ, ავტორის აზრით, არის ფილოსოფიური დისციპლინა, მისი ის ნაწილი, რომელიც განსაკუთრებით ემყარება იმ მეთოდს, რომლის უარყოფასაც გვიჩვენდა ავტორი თავის წიგნის წინასიტყვაობაში: «В особенности же философия и преимущественно та часть, которая называется психологией основывается на умо-заключениях». «Душа человеческая не подлежит внешним чувствам: следовательно, все, что мы знаем о ней, знаем посредством умо-заключений»<sup>24</sup>. მაშასადამე, სული, განმარტების თანახმად, აბსოლუტურად განსხვავებული ყოველგვარ ემპირიულიდან, ბუნებისმეტყველური მეთოდით არ შეისწავლება, ცდისეულ ფსიქოლოგიას მასთან არ შეიძლება საქმე ჰქონდეს. სულის ცნება გ. ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ სრულიად უადგილო და ზედმეტია. როგორც ზედმეტი, იგი საზიანოა, რაც, სხვათაშორის, იმაში გამოიხატება, რომ ემპირიული<sup>25</sup>, მეცნიერული ფსიქოლოგიის გვერდით ადგილი რჩება არამეცნიერული, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიისათვის, რომელიც უშუალოდ მოცემული განცდების ნაცვლად განყენებული სულის შესწავლას ისახავს მიზნად. სულის მეტაფიზიკური ცნება, რომელიც იხმარება ავტორის მიერ, ზედმეტი იმიტომაც არის, რომ მას თვით შრომაში არავითარი გამოყენება არა აქვს. როგორ შეიძლება მეცნიერებაში ჰქონდეს გამოყენება ისეთ ცნებას, რომლის შესატყვისი საგანი ჩვენთვის მიუწვდომელია. უფრო მეტიც, რომლის შესახებ ჩვენ არც ვიცით, არსებობს იგი როგორც დამოუკიდებელი სუბსტანცია, თუ არა. ასე დადგა სწორედ საკითხი ქოქაძის წინაშე: ის, რასაც ჩვენ სუბსტანციას ვეძახით, იგივეა, რაც უშუალოდ მოცემული მოვლენების ჯამი, თუ იგი სხვაა და მისი არსებობა მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად უნდა ვალიაოთ? ეს საკითხი ეხება როგორც ნივთს, ისე სულიერ სუბსტანციასაც. «Ощущения, воля и прочие ея силы суть ли одне явления ея, или самая ея субстанция?» (ლაპარაკია სულის შესახებ—ა. ბ.). «Кажется что сущность ея для нас непостижима»<sup>26</sup>. რასაკვირველია, ქიქოძეს არ შეეძლო იმ საკითხის გადჭრა, რომელიც მის წინაშე წამოიჭრა. სუბსტანციისა და აქციდენციის პრობლემა შეიძლება გადაიჭრას დამაკმაყოფილებლად მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის გამოყენებით. ამიტომ, თავისივე შეხედულებების წინააღმდეგ, ქიქოძე ავნოსტიციზმის გზას დაადგა. «Творец природы дал нам средства знать мир и себя лишь настолько, сколько это нужно для нашей жизни и благосостояния; но быть может что и в материи и в душе есть тысячи не известных нам свойств»<sup>27</sup>. არც მატერიის არსი ვიცით, მაშასადამე, და არც სულისა. შეუძლებელია არაემპირიული ფიზიკა და არაემპირიული ფსიქოლოგია.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 112.

<sup>25</sup> „ემპირულს“ ვხმარობთ არასპეციფიკური მნიშვნელობით, როცა იგი უდრის ფაქტების, რეალობის მეცნიერებას.

<sup>26</sup> დასახ. შრომა, გვ. 115.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 116.



იმის გამო, რომ ქიქოძე ფსიქიკურ მოვლენების ახსნას შეუძლებლად თვლიდა ტვინის იმ ნიშნების საშუალებით, რომელიც ცნობილი იყო მისი დროის მეცნიერებისათვის და ამის გამო სულის სუბსტანციის დაშვებას აუცილებელ საჭიროებად აღიარებს, დობროლიუბოვი შენიშნავს: „რავინდ ღარიბი იყოს ჩვენი ცნობები მისი (იგულისხმება ტვინი — ა. ბ.) შედგენილობის შესახებ, ჩვენ მაინც ვიცით, რომ იგი არ წარმოადგენს ერთგვაროვან მთლიან მასას“. „ამრიგად, ტვინის ანატომიური და ქიმიური შედგენილობა, რავინდ ღარიბი იყოს ჩვენი ცნობები მათ შესახებ, არ ეწინააღმდეგება იმ მოქმედებათა სირთულეს, რომელთაც (იგულისხმება ფსიქიკური ცხოვრება—ა. ბ.) მათ მიაწერენ“<sup>28</sup>. დობროლიუბოვს სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა ისიც, რომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის“<sup>29</sup> ავტორი თავისთავს ეწინააღმდეგება, როცა ერთი მხრივ ამბობს, რომ ტვინს არ შეუძლია განცდების მოცემა, ხოლო მეორე მხრივ აღიარებს, რომ ტვინის ფარული ძალები ჩვენ არ ვიცით, და ამიტომ იქ, ჩვენთვის უცნობ არეში ბევრი შესაძლებლობა უნდა ვიგულისხმოთ. რა უფლება გვაქვს ტვინის ფუნქციონალურ შესაძლებლობის შესახებ საბოლოო განაჩენი გამოვიტანოთ როცა ვაღიარებთ, რომ მისი შესაძლებლობანი ჩვენ მთლიანად არ შეგვისწავლია? ქიქოძის იდეალისტური დასკვნა სულის სუბსტანციულობის შესახებ მისი აგნოსტიციზმის შედეგია. მისი ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისი და მთელი მიზანდასახულობა „ცდისეული ფსიქოლოგიისა“ ამას ეწინააღმდეგება. ასეთია სუბსტანციალური სულის ბედი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“. იგი სავეებით ზედმეტი და უადგილოა.

როგორია სულის ცნების ფაქტობრივი გამოყენება? რა ფუნქციას ასრულებს იგი ემპირიულად მოცემულ ფაქტებში?

იმის შემდეგ, რაც ე. წ. ემპირიული, იმპერსონალური ფსიქოლოგია საერთოდ უარყოფილ იქნა, სუბიექტის ცნებამ ფსიქოლოგიაში ცენტრალური ადგილი დაიჭირა. დღეს ყველა აღიარებს, რომ შეგრძნება კი არ შეიგრძნებს, მეხსიერება კი არ იხსენებს და აზროვნება კი არ აზროვნებს, არამედ ყოველივე ამას ასრულებს პიროვნება, სუბიექტი. ბევრი რამ არის მეტაფიზიკური და მითოლოგიური სუბიექტის ფსიქოლოგიურ ცნებაში, მაგრამ ის მაინც მტკიცედ დგას თითქმის ყოველი ფსიქოლოგიური მიმართულების ცენტრში. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის არის, რომ ფსიქიკური ფუნქციები მართლა საჭიროებენ მთლიანობას, და ამ ფუნქციას თავის თავზე იღებს სწორედ სუბიექტი. თუ ამ თვალთ შევხედავთ ზემოთ დასმულ კითხვას, დავარწმუნდებით, რომ რამდენადაც სულის ცნების გამოყენებას ეხება საქმე, ქიქოძე მას გამოიყენებს როგორც სუბიექტს და არა როგორც მეტაფიზიკურ სუბსტანციას. ავტორი საგანგებოდ ჩერდება შეგრძნებისა და აზროვნების მთლიანობაზე და ამის საბუთად სულის ერთიანობა მიიჩნია. «Но если-б мы, не доверяя нашему чувству, вздумали отделить ощущения от мыслей и приписать их двум разным субстанциям, то впали бы в самое нелепое противоречие. Это значило бы рассечь самую мысль на две части: тогда бы выходило так, что предметы внешние видит одно существо, а судит о них совершенно другое»<sup>29</sup> ასეთსავე სინთეტიურ ფუნქციას ასრულებს სული შეგრძნებათა, წარმოდგენათა და ცნებათა მიმართ. სულია, ის რაც უზრუნველყოფს მგრძნობელობისა და მოძრა-

<sup>28</sup> იხ. „მნათობი“, 1943, № 7, გვ. 112.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 36, 37.



ობის ერთიან კავშირს, ჩვენი ნებისითი მოძრაობის გონიერულობას და ა. შ. ამგვარად, სული, რომელიც გამოყენებულია ქიქოძის მიერ, არის დამხმარე ჰიპოთეზა გამოყენებული უმთავრესად ფსიქიკური მთლიანობის ასახსნელად. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიაც უმთავრესად ამავე მიზნით იყენებს სუბიექტის ცნებას, რომელშიაც უფრო მეტია მეტაფიზიკური, ვიდრე ქიქოძის „სულში“, რამდენადაც იგი ფაქტიურად გამოყენებულია მის შრომაში. ამრიგად, სრულიად ცხადია, რომ გაბრიელ ქიქოძემ სცადა დაეძლია ფუნქციონალური თვალსაზრისის ფსიქოლოგიაში, მაგრამ პიროვნებისეული ფსიქოლოგიის მეცნიერული სისტემის შექმნა მან ვერ შეძლო.



ხანგრძლივი და მძიმე ავადმყოფობის შემდეგ ქართველ ფსიქოლოგთა რიგებს გამოაკლდა ნიქერი ფსიქოლოგი, ჟურნალისტი და ქემშარტი საზოგადო მოღვაწე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი — ჟურნალი იროდის ასული ნეფარიძე.

უ. ნეფარიძემ 1960 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი ფსიქოლოგიის სპეციალობით. ამავე წლიდან იგი ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის უმცროსი მეცნიერი თანამშრომელია, ხოლო საკანდიდატო დისერტაციის დაცვის შემდეგ — 1972 წლიდან — უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი.

წლების მანძილზე მუშაობდა უ. ნეფარიძე ყურადღების ფსიქოლოგიის საკითხებზე, გამოავლინა და შეისწავლა ყურადღებისა და განწყობის ურთიერთდამოკიდებულების კანონზომიერებანი. აღნიშნულ საკითხებს მიუძღვნა მან თავისი საკანდიდატო დისერტაცია, მონოგრაფია და რამდენიმე მეცნიერული წერილი. ბოლო წლებში მისი კვლევის საგანი გახდა პირიქების ლირებულებითი სფერო, რისთვისაც მან შეიმუშავა ორიგინალური, საკვლევი პრობლემისადმი უაღრესად ადექვატური მეთოდი. ამ მიმართულებით აპირებდა იგი კვლევის გაგრძელებას და მისი კოლეგებიც დიდი ინტერესით ელოდნენ მისგან მნიშვნელოვან ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებს. უდიდესი პასუხისმგებლობისა და მოვალეობის გრძნობა თავისი თავის, ინსტიტუტისა და კოლეგების წინაშე ერთი წამითაც არ ტოვებდა მას, თუმცა რამდენიმე სენმა ერთდროულად დარია ხელი.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს უ. ნეფარიძის, როგორც მეცნიერების პოპულარიზატორის საოცარი უნარი. რამდენიმე ათეული წელი მიუძღვნა მან ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის აქტუალურ პრობლემებს, რომლებიც მახვილ ფსიქოლოგიურ დაკვირვებას ემყარებოდნენ და პრაქტიკულ რჩევებსა და რეკომენდაციებს შეიცავდნენ. ამით იგი ფსიქოლოგიური მეცნიერების გამოცდილებას მისაწვდომს და სასარგებლოდ ხდიდა საზოგადოების ფართო წრეებისათვის.

უ. ნეფარიძე აქტიურად იყო ჩართული ჩვენი საზოგადოების ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში. ახალი და მნიშვნელოვანი მოვლენის მომხრე, იგი თავის საპატიო და სასიამოვნო მოვალეობად თვლიდა მკითხველისათვის გაეზიარებინა თავისი აზრი და აღტაცება. შესანიშნავი ნარკვევები მიუძღვნა მან გამოჩინულ ქართველ მთამსვლელებს და ქართული კულტურის მოამაგეებს.

მუდამ უდიდესი ნებისყოფით გამოირჩეოდა. იყო ოპტიმისტი ამ სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით. პირველ პლანზე ადამიანის კეთილშობილებას აყენებდა და მხოლოდ კარგს და კეთილს ეძებდა და პოულობდა ადამიანში. გადაუჭარბებულად შეძლებდა ითქვას, რომ ადამიანის სიკეთის რწმენამ და საკუთარი სულის სიმაღლემ გაუზანგრძლივა მას — უკურნებელი სენით შეპყრობილს — სიცოცხლე.

იგი ერთი წამითაც არ ნებდებოდა უღმობელ დაავადებას და ფეხით შემოიარა თავისი სამშობლოს ყოველი კუთხე. „მეორე პაჟა კორჩაგინი ვარ“ იტყოდა ზუმრობით და მართლაც კორჩაგინისებური შემართებით ებრძოდა სიკვდილს.

ბევრი რამ დარჩა უთქმელი და გაუკეთებელი, ბევრი ოცნება თან წარიტანა, მაგრამ ერთხელაც არ დასცდენია საუვედური უღმობელი ბედის მიმართ. სიკვდილსაც მამაცურად, ღიმილით შეხვდა. ამ ღიმილით იხილეს იგი უკანასკნელად მისმა მეგობრებმა თავის უმშვენიერეს მშობლიურ სოფელში.

ნიქერი მეცნიერის, ყურადღებანი და გულისხმიერი მეგობრის, ძლიერი პირიქების — ჟურნალი ნეფარიძის სახელი მუდამ დარჩება ქართველ ფსიქოლოგთა და მის მრავალრიცხოვან მეგობართა ხსოვნაში.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის  
სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი  
საქართველოს ფსიქოლოგთა საზოგადოება

## 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 სააეტორო თაბახს (40 ათასი ასო ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

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

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი  
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

219/211

დასი 85 კაბ.

ინდექსი

76195