



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-3/2
1986

75

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

3. 1986

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1986, № 3



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. 1986

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე ლ ა ქ ე ი ო კ ო ლ ე ზ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე, ვ. კუშელავა,
ზ. მიქელაძე, 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), Джиоев О. И. (зам. редактора),
Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Надиршвили 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, 1986, № 3

რ ე ლ ა ქ ე ი ო ს მ ს ა მ ა რ თ ი : თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

А д р е с р е д а к ц и и : Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაეცა წარმოებას 20.5.86; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 21.07.86; შუკე. № 1598;
ანაწყოების ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბაზი 9,8; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბაზი 8,4; უე 04736; ტირაჟი 650;
ფაზი 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

18284

შინაარსი

დ. უზნაძის დაბადების 100 წლისთავი

შ. ნადირაშვილი, დიმიტრი უზნაძე (სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა) . . . 5

ფილოსოფია

- ა. ბერძენიშვილი, ფილოსოფია როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობა 18
- ბ. ჯაფარიძე, აუცილებლობა როგორც დამტკიცებადობა 84
- გ. კვარაცხელია, ფილოსოფიის არსების თავდაპირველ-ბერძნული გაგება და მისი ზოგადეგერისული ინტერპრეტაციის კრიტიკა 44

ფსიქოლოგია

- ა. ბერულავა, დიდი მეცნიერი 60
- ბ. იმედაძე, აქტივობის პოლიგანწეობისეული რეგულაციის შესაძლებლობის შესახებ . . . 67
- გ. ჯაბანაშვილი, სტილის ფსიქოლოგიური პრობლემა 82
- დ. მონიანიშვილი, ჭკუფური სწავლების ორგანიზაციის გამოცდილება 91

ახალი თარგმანები

ივ. კანტნი, პრაქტიკული გონების კრიტიკა 94

პრობლემა და ბიბლიოგრაფია

- ა. უზუნაშვილი, ეთიკის ისტორიის პრობლემები 107
- ოთარ ტაბიძე (ნეკროლოგი) 111

წიგნი შენახულია
საბიბლიოთეკო
ფონდში

СОДЕРЖАНИЕ

100-ЛЕТНЕ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Д. Н. УЗНАДЗЕ

Ш. А. НАДИРАШВИЛИ, Дмитрий Узнадзе (научная и общественная деятельность)	5
--	---

ФИЛОСОФИЯ

А. С. БЕРДЗЕНИШВИЛИ, Философия как научное мировоззрение	32
Г. К. ДЖАПАРИДЗЕ, Необходимость как доказуемость	34
Н. И. КВАРАЦХЕЛИЯ, Первоначально-греческое понимание сущности философии и критика его хайдеггеровской интерпретации	59

ПСИХОЛОГИЯ

Н. БЕРУЛАВА, Выдающийся ученый	60
И. В. ИМЕДАДЗЕ, О возможности полустановочной регуляции активности	67
Н. И. ДЖАБАНАШВИЛИ, Психологическая проблема стиля	82
С. А. МОШИАШВИЛИ, Опыт организации группового обучения языку	91

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

ИМ. КАНТ, Критика практического разума	94
--	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Г. Г. ШУШАНАШВИЛИ, Проблемы истории этики	107
Отар Табидзе (некролог)	111

დ. უზნაძის დაბადების 100 წლისთავი

ზოთა ნადირაშვილი

დირიქტორი უზნაძე

(სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა)

100 წელი სრულდება გამოჩენილი ქართველი ფსიქოლოგისა და საზოგადო მოღვაწის დირიქტორი უზნაძის დაბადებიდან, რომლის სახელი ფართოდაა ცნობილი საბჭოთა და საზღვარგარეთელ ფსიქოლოგთა შორის. თავისი მეცნიერული, საზოგადოებრივი და პედაგოგიური მოღვაწეობით მან დიდი გავლენა მოახდინა ჩვენი მეცნიერების განვითარებაზე. იგი ღირსეული წარმომადგენელი იყო ქართველ მეცნიერთა იმ სახელოვანი პლეადისა, რომელმაც ივანე ჯავახიშვილის მეთაურობით დიდი მუშაობა ჩაატარა საქართველოში უნივერსიტეტის დასაარსებლად. მისი ხელმძღვანელობით თბილისის უნივერსიტეტში თავიდანვე დიდი მეცნიერული მუშაობა გაიშალა ფსიქოლოგიის დარგში, რომლის შედეგები ცნობილი გახდა საბჭოთა და საზღვარგარეთული ფსიქოლოგიის ფართო წრეებისათვის.

დ. უზნაძემ შექმნა ფსიქოლოგიური მეცნიერების ორიგინალური მიმართულება, განწყობის თეორია, რომელმაც აღიარება პოვა როგორც ჩვენში, ისე ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც. ამ თეორიის ბაზაზე დღესაც მუშაობს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, რომელიც მისი თაოსნობით დაარსდა და მის სახელს ატარებს. ამავე თეორიის განვითარებას ემსახურება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის ოთხი კათედრა, რომლებიც ქართველ ფსიქოლოგთა აღზრდის საპატიო ამოცანას წარმატებით ასრულებენ. უზნაძის განწყობის თეორიის საფუძველზე მუშაობით საპატიო წვლილი შეაქვთ მის განვითარებაში საბჭოთა და საზღვარგარეთელ ფსიქოლოგებს მოსკოვში, ლენინგრადში, კიევში, ალმა-ათაში, უნგრეთში, გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში, კანადაში, ჩეხოსლოვაკიასა და სხვაგან.

დ. უზნაძის განწყობის თეორია იქცა საბჭოთა ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ სერიოზულ თეორიულ ბაზად. ცნობილი საბჭოთა ფსიქოლოგების: ა. სმირნოვის, ა. ლეონტიევის, ს. რუბინშტეინის, ბ. ტეპლოვის, ბ. ანანიევის და ა. ლუჩინის აზრით დ. უზნაძის ფსიქოლოგიური მეცნიერებების წარმოადგენს ფსიქოლოგიის მნიშვნელოვან მონაბოვარს, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა საბჭოთა ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში.

დღეს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში, როცა სრულიად ნათელი გახდა ფსიქოლოგიური მეცნიერების მონაცემთა გამოყენების აუცილებლობა წარმოებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი განწყობის თეორიის მიმართ, რადგან იგი იძლევა შესაძლებლობას სათანადოდ იქნეს გათვალისწინებული „ადამიანის ფაქტორის“ როლი ცხოვრებაში.

დ. უზნაძის ფსიქოლოგიური მემკვიდრეობა დღესაც წარმოადგენს ცოცხალ მოქმედ თეორიას, რომელიც შემდგომ განვითარებას განიცდის და სულ უფრო მეტ როლს იძენს ჩვენი ცხოვრების თეორიული და პრაქტიკული ამოცანების გადაწყვეტაში.

დ. უზნაძე დაიბადა 1886 წელს ზესტაფონის რაიონის სოფელ საქარაში, გლეხის ოჯახში.

დიმიტრი უზნაძე 1896 წელს 10 წლის ასაკში შეიყვანეს ქუთაისის ვაჟთა პირველ გიმნაზიაში, სადაც თავიდანვე გამოირჩეოდა როგორც ბეჭითი და ნიჭიერი მოწაფე. ამ პერიოდში ქუთაისის საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე დიდი გავლენა მოახდინა 1905—07 წლების რევოლუციურმა ტალღამ. რევოლუციური მუშაობაში აქტიურად იყვნენ ჩაბმული გიმნაზიის მაღალი კლასის მოსწავლეები. ისინი ქმნიდნენ ფართულ რევოლუციურ ორგანიზაციებს და აგრეგულდნენ მოწინავე რევოლუციურ იდეებს. დიმიტრი უზნაძე მოწინავე მოსწავლეებთან ერთად აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა რევოლუციურ მოძრაობაში, რის გამოც 1905 წელს გიმნაზიის 19 მოსწავლესთან ერთად გაირიცხა სასწავლებლიდან. იგი ამ დროს უკანასკნელი, მე-8 კლასის მოსწავლე იყო.

ამავე 1905 წელს დ. უზნაძე ოჯახმა სწავლის გასაგრძელებლად გერმანიაში გაგზავნა. იგი შევიდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, სადაც იმ დროს ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიას მეცნიერული ფსიქოლოგიის დამაარსებელი ვილჰელმ ვუნდტი ასწავლიდა.

ვუნდტმა 1978 წელს ლაიფციგში დააარსა მსოფლიოში პირველი ფსიქოლოგიური ლაბორატორია. ამ ლაბორატორიაში ჩამოყალიბდა ექსპერიმენტულ-მეცნიერული ფსიქოლოგია, რომლის დასაუფლებლად ჩამოდიოდნენ ახალგაზრდები სხვადასხვა ქვეყნიდან. შემდგომში სწორედ ვუნდტის მოწაფეებმა შექმნეს ცნობილი ფსიქოლოგიური ცენტრები გერმანიაში, ინგლისში, საფრანგეთსა და სხვა ქვეყნებში. ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის შემქმნელი დ. უზნაძე კელერსა და სხვა ცნობილ ფსიქოლოგებთან ერთად მუშაობდა ვუნდტის სემინარში და ერთ-ერთ საუკეთესო სტუდენტად ითვლებოდა. 1907 წელს ლაიფციგის უნივერსიტეტის სამეცნიერო საბჭომ მას ლაიბნიცის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ ნაშრომში პრემია მიანიჭა. იგი ამავე დროს მუშაობდა ვლ. სოლოვიოვის ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე და 1909 წელს, უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ სოლოვიოვის ფილოსოფიის შესახებ შესრულებული ნაშრომისათვის მას ფილოსოფიის დოქტორის წოდება მიენიჭა. ეს წოდება დ. უზნაძემ პალეს უნივერსიტეტში მიიღო, რადგან ამ დროს პალესში ლაიპციგის უნივერსიტეტთან შედარებით რუსული ფილოსოფიის უფრო კომპეტენტური სპეციალისტები იყვნენ.

1909 წელს დ. უზნაძე დაბრუნდა საქართველოში და მუშაობა დაიწყო ქუთაისის გიმნაზიაში ისტორიის მასწავლებლად.

1909 წლიდან 1916 წლამდე დ. უზნაძე ქუთაისში ეწეოდა ფართო საზოგადოებრივ, პედაგოგიურ და მეცნიერულ მუშაობას.

დიმიტრი უზნაძის პედაგოგიური მოღვაწეობა ორი მხრივ არის აღსანიშნავი. იგი მეცნიერულ-პედაგოგიურ მუშაობას ეწეოდა ისტორიისა და პედაგოგიის დარგში. როგორც ისტორიის მასწავლებელმა, მან მიზნად დაისახა გიმნაზიის მოსწავლეთათვის შეექმნა ისტორიის სახელმძღვანელოები ქართულ ენაზე, რომლის დიდ ნაკლებობას განიცდიდნენ მაშინდელი ქართული სასწავლებლები. დ. უზნაძემ დაამუშავა და გამოაქვეყნა სახელმძღვანელოები

„პირველყოფილი კულტურა“, „ძველი აღმოსავლეთი“, „ძველი და ახალი ისტორია“. ეს წიგნები ფაქტიურად იყო ისტორიის პირველი სერიოზული სახელმძღვანელოები ქართულ ენაზე, რომლებმაც დიდი როლი შეასრულეს მაშინდელი ახალგაზრდობის განათლების საქმეში.

დ. უზნაძის პედაგოგიური მოღვაწეობა ისტორიის სწავლებით არ ამოწურება. 1914 წელს რუსეთის მცირე ერებს უფლება მიეცათ დაეარსებინათ თავისი სახსრებით სკოლები, სადაც სწავლა მშობლიურ ენაზე იქნებოდა. ქართველი საზოგადოება მაშინვე გამოეხმაურა ამ მოვლენას და 1915 წელს ქუთაისში დააარსდა ქართული სკოლა „სინათლე“, რომლის დირექტორად დ. უზნაძე დაინიშნა. ქართული საზოგადოების ეს არჩევანი იმითი იყო განპირობებული, რომ ისტორიის საკითხებზე მუშაობასთან ერთად დ. უზნაძე იკვლევდა პედაგოგიკის პრობლემებსაც და ამ დროისათვის უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდა წერილები ექსპერიმენტული პედაგოგიკის სფეროში. მისი სტატიები „აღზრდის მიზნები“, „ნარკვევები ექსპერიმენტული პედაგოგიკიდან“, წიგნი „ექსპერიმენტული პედაგოგიკის შესავალი“ ეხებოდა სწავლისა და აღზრდის საკითხებს. ხსენებულ ნაშრომებში მოცემულია პედაგოგიური ზემოქმედების ბუნების დახასიათება, რომლის პროცესში მასწავლებელი ბავშვს უყალიბებს ცოდნას სინამდვილის შესახებ, უმუშავეს ისეთ ფსიქიკურ უნარს, როგორცაა ყურადღება, მეხსიერება, აზროვნება, ინტერესები და სხვა. მაგრამ ყოველივე ამის გარდა, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, აღზრდის პროცესში მასწავლებელმა მოსწავლეში უნდა ჩამოაყალიბოს პიროვნება, რომელიც თავისი ერისა და საზოგადოების ორიენტაციებით იქნება აღჭურვილი. ასეთ შეხედულებათა საფუძველზე შეადგინა დ. უზნაძემ სკოლის სასწავლო პროგრამა, რომელიც წლების მანძილზე საფუძვლად ედო ქართული სკოლის „სინათლის“ პედაგოგიურ საქმიანობას.

1917 წლიდან დ. უზნაძის მოღვაწეობაში ახალი პერიოდი დაიწყო. იგი საცხოვრებლად თბილისში გადმოვიდა და ჩაება ქართველ მეცნიერთა იმ დიდ მუშაობაში, რომელსაც ი. ჭავჭავაძის ხელმძღვანელობით თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება მოჰყვა. უნივერსიტეტში 1918 წელს დიმიტრი უზნაძის ხელმძღვანელობით დააარსდა ფსიქოლოგიის კათედრა და ფსიქოლოგიური ლაბორატორია, რომელიც იქცა საქართველოში ფსიქოლოგიის განვითარების ცენტრად. ამავე პერიოდში დ. უზნაძე მუშაობდა თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის დირექტორად, რომელიც თბილისის სამასწავლებლო ინსტიტუტის ბაზაზე შეიქმნა და უნივერსიტეტის ფარგლებში შევიდა. უნივერსიტეტსა და პედაგოგიურ ინსტიტუტში იგი კიოხულობდა ზოგადი ფსიქოლოგიის, პედაგოგიური ფსიქოლოგიის, შრომის ფსიქოლოგიისა და დიფერენციალური ფსიქოლოგიის კურსებს. უნივერსიტეტში ფსიქოლოგია თავიდანვე ყველა სტუდენტისათვის აუცილებელ საგნად ითვლებოდა. ეს ვითარება, ცხადია, მოითხოვდა ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელოსა და ფსიქოლოგიური ნაშრომების შექმნას ქართულ ენაზე, რომლებითაც სტუდენტები დაეუფლებოდნენ ამ მეცნიერებას. ამ დროიდან დ. უზნაძე იწყებს ინტენსიურ მუშაობას ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში.

1919 წელს უნივერსიტეტის მოამბეში დაიბეჭდა მისი გამოკვლევა „ლეიბნიცის Petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“, რომელიც, ფაქტიურად, არის პირველი სერიოზული თეორიულ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევა საქართველოში, ხოლო 1920 წელს უნივერსიტეტის გამომცემლობაში დაიბეჭდა

მისი მონოგრაფია „ანრი ბერგსონი“, რომელშიც კრიტიკულად არის გარჩეული ბერგსონის ფილოსოფია. ის კრიტიკული მოსაზრებები, რომლებიც წამოყენებული იყო ბერგსონის ინტუიცივიზმის წინააღმდეგ, შემდგომში საფუძვლად დაედო მის მოძღვრებას განწყობის ფსიქოლოგიის შესახებ.

ადამიანის აქტიური საწყისის საკითხების კვლევა, როგორც ამას მარქსიზმის კლასიკოსები მიგვიბრუნებენ, ადრე, ჩვეულებრივად, იდეალისტური ფილოსოფიის ფარგლებში ხდებოდა. საჭირო იყო ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის კანონზომიერების რეალურ ადამიანურ საქმიანობაში შესწავლა.

დ. უზნაძე ამ პერიოდში თუმცა მიზანდასახულად არ ემსახურებოდა მარქსისტულ ფილოსოფიაში დასმულ ამ ამოცანის გადაწყვეტას, მაგრამ მისი მეცნიერული მუშაობა თავისთავად, ობიექტურად ამ ამოცანას ასრულებდა. ადამიანის აქტივობის ბუნების შემეცნების საქმეში ბერგსონის იდეალისტური ინტუიციონიზმის დაძლევა, რომელიც ამ დროს ადამიანის აქტიური საწყისის შემსწავლელ ძირითად მიმართულებად ითვლებოდა, თავისთავად გზას უკვალავდა ისეთ მეცნიერულ ორიენტაციას, რომელიც ხელს უწყობდა საბჭოთა მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებას. დ. უზნაძემ ამ ნაშრომში სცადა სინამდვილის ინტუიტური და ინტელექტუალური წვდომის თეორიების ცალმხრივობათა დაძლევა. სინამდვილის წვდომის ამ ფორმების ურთიერთთან მეტაფიზიკური დაპირისპირების თეზისი ფილოსოფიაში სწორედ ბერგსონის შიგრი იყო დაკანონებული. დ. უზნაძემ უჩვენა, რომ ადამიანის საქმიანობისა და შემეცნების ბუნების გაგება შესაძლებელია ერთიან მეცნიერულ ცნებათა სისტემის საფუძველზე, რითაც ადამიანის შემეცნების პროცესიდან გამოირიცხა ისეთი ირაციონალური და ინტუიტური წარმოდგენები, რომლებიც ხელს უშლიდნენ ფილოსოფოსებსა და ფსიქოლოგებს შეეცნოთ ადამიანის ფსიქიკური აქტივობა.

დ. უზნაძის აზრით, ადამიანის შემეცნებისა და ფსიქიკური აქტივობის ბუნების გაგება შეუძლებელია მისტიკური და ინტუიტიური წარმოდგენების საფუძველზე; პირიქით, ადამიანის ინტუიტური და მისტიკური განცდები ყოველგვარ განცდებსა და შინაგან აქტივობასთან ერთად გაცებული და ახსნილი უნდა იქნეს მეცნიერულ ცნებათა სისტემის საფუძველზე. თავისი მსოფლმხედველობის განვითარების შინაგანი ლოგიკის გავლენით იგი თანდათან უახლოვდებოდა მარქსისტულ მოძღვრებას ადამიანისა და სინამდვილის ბუნების შესახებ. ეს პროცესი კიდევ უფრო ინტენსიური გახდა მაშინ, როდესაც დ. უზნაძემ ფსიქოლოგიურ ლაბორატორიაში დაიწყო ადამიანის აქტივობის ფსიქოლოგიური საფუძველების ექსპერიმენტული შესწავლა.

ამ დებულების საფუძველზეა აგებული მისი შემდგომდროინდელი კონკრეტულ-მეცნიერული გამოკვლევები: „იმპერსონალიზმი“ (1923), „სახელდების ფსიქოლოგიური საფუძველები“ (1923), „სასკოლო საგანთა ინტერესის მოტივები“ (1924) და სხვა ნაშრომები, რომლებიც ამავე დროს გერმანულ ფსიქოლოგიურ ჟურნალებშიც ქვეყნდებოდა. მაგრამ განსაკუთრებული როლი საქართველოში ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის შეასრულა დ. უზნაძის ზოგადფსიქოლოგიურმა მონოგრაფიამ „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძველები“ რომელიც 1925 წელს გამოიცა. ამ ოცდაათფორმიან ფსიქოლოგიურ გამოკვლევაში, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მეცნიერული ღირებულება, პირველად ქართულ ენაზე დალაგებული იყო ფსიქოლოგიის ძირითადი პრობლემები და ისინი ერთიანი ფსიქოლოგიურ-თეორიული თვალსაზ-

რისით იყო განხილული. უზნაძის განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის გარკვეული პრინციპები უკვე ამ ნაშრომში იყო მოცემული, მაგრამ განწყობის ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებისათვის ჯერ კიდევ საჭირო იყო არსებითი მეთოდოლოგიური ძვრები, რომლებიც შემდგომი თეორიული და ექსპერიმენტული მუშაობის საფუძველზე მოხდა. ამ წიგნზე აღიზარდა ომამდელ ქართველ ფსიქოლოგთა თაობა, რომელმაც უზნაძის მეთაურობით განწყობის თეორია საბჭოთა ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად მიმართულებად გადააქცია.

1927 წელს დ. უზნაძის ხელმძღვანელობით საქართველოში დაარსდა ფსიქოლოგთა საზოგადოება, რომელსაც იგი გარდაცვალებამდე ხელმძღვანელობდა. ფსიქოლოგთა საზოგადოების სხდომებზე, როგორც წესი, მოხსენებები ექსპერიმენტული გამოკვლევების შედეგების შესახებ იკითხებოდა, რაც ჩვენი მეცნიერების იმდროინდელი მოთხოვნებით იყო გამოწვეული.

20-იანი წლების დასასრულსა და 30-იანი წლების დასაწყისში ფსიქოლოგთა როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ ძლიერ მეთოდოლოგიურ კრიზისს განიცდიდა. ამ დროისათვის ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ იყო საბჭოთა მარქსისტული ფსიქოლოგია, ხოლო დასავლეთ ევროპისა და ამერიკის ფსიქოლოგთა დაიშალა ცალკეულ და ვიწრო მიმდინარეობად, რომლებმაც ვერ მოახერხეს კრიზისული მდომარეობიდან გამოსვლა, რადგან ყველა ისინი ბოლოს და ბოლოს ფსიქიკის იდეალისტური გაგების საფუძველზე რჩებოდნენ. ერთიანი თეორიული და მეთოდოლოგიური საფუძვლების უქონლობის გამო ფსიქოლოგიაში უნებურად გაჩნდა ტენდენცია ფაქტებისა და ემპირიკანონზომიერებათა დაგროვებისა, რომლებიც მეცნიერული განზოგადების გარეშე რჩებოდნენ. ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური ასპექტები და პრობლემები თანდათან ჩრდილში მოექცნენ. ფსიქოლოგთა ბუნებისმეტყველური ექსპერიმენტული მეთოდით ცდილობდა ადამიანის სულიერი მხარის შესწავლა. გაბატონდა შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ფსიქოლოგიური კვლევა უნდა განხორციელდებოდა იყო „ყოველგვარი მეტაფიზიკის გათვალისწინების გარეშე“. მაგრამ ამ კონტაქტით მეტაფიზიკაში ფსიქოლოგიის ზოგადი თეორია იგულისხმებოდა. ამ ორიენტაციას ჰქონდა თავისი დადებითი შედეგებიც, მაგრამ ძალიან მცირე ხნის მანძილზე. დ. უზნაძის აზრით, თეორიული მუშაობის გარეშე, რომლის საფუძველზედაც უნდა შეიქმნას ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე ზოგად ცნებათა სისტემა, შეუძლებელი იქნებოდა საბჭოთა ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბება. ამიტომ მან დაიწყო თავისი ზოგადი შეხედულებების კრიტიკული გადამუშავება. „ბიოსფეროს“ ცნების მაგიერ, რომელიც მატერიალური და სულიერი სფეროებისაგან განსხვავებულ „ქვეფსიქიკურ“, მესამე სინამდვილეს გულისხმობდა, მან დაიწყო სინამდვილისა და ფსიქიკურის ერთიანობის საფუძვლის ძიება. ამ დროს იგი იწყებს განწყობის ცნების ჩამოყალიბებას, რომელიც ადამიანის რეალურ ფსიქიკურ მდგომარეობას გულისხმობს, აგრეთვე გამოდგება ადამიანის ცნობიერებისა და ობიექტური სინამდვილის ერთიანობა-ურთიერთქმედების საფუძველად. თეორიული და ექსპერიმენტული მუშაობის გაერთიანების საფუძველზე მან მონახა ის რეალური ფსიქიკური მდგომარეობა, რომელიც გამოხატავს ადამიანის მზაობას გარკვეული ქცევისათვის. აღმოჩნდა, რომ არსებობს ადამიანის მთლიანი, რეალური ფსიქიკური მდგომარეობა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის მომავალ საქმიანობასა და ცნობიერების მუშაობას. ამ მიმართულებით კვლევის წარმატების

თირითად საფუძვლად იქცა დ. უზნაძის მიერ შექმნილი საკვლევი მეთოდი. განწყობის ფაქტების, მათი ხელოვნურად გამოწვევის მეთოდის ფორმების შემდეგ შესაძლებელი გახდა განწყობის თეორიის დამუშავება, რომელმაც დასაბა ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის შემეცნების პერსპექტივები. ფსიქოლოგიამ, თუ ადრე ადამიანის განცდების სფეროთი იყო შემოფარგლული, ახლა უკვე გარღვია ეს სფერო და თავისი შემეცნების საგნად აქცია ადამიანის განცდების, მისი საქმიანობის ერთიანი კანონზომიერებანი. ეს იყო ახალი ნაბიჯი ფსიქოლოგიის განვითარებაში, რომელიც საშუალებას იძლეოდა დაძლეული ყოფილიყო განცდის ფსიქოლოგიისა და ქცევის ფსიქოლოგიის ცალმხრივობანი: პირველი ადამიანის სუბიექტური განცდების აღწერით კმაყოფილდებოდა, ადამიანის რეალური საქმიანობა კი პრინციპულად შეუსწავლელი რჩებოდა; მეორე ინდივიდის მხოლოდ ობიექტურ მოძრაობებს შეისწავლიდა. ამიტომ ორივე მიმდინარეობისათვის ადამიანის ნამდვილი ბუნება მიუწევდომელი იყო. განწყობის სფეროს აღმოჩენის შემდეგ შესაძლებელი ხდებოდა ადამიანის განცდებისა და მოქმედების ერთიანობაში შესწავლა.

განწყობის გამოვლენის ცალკეული ფაქტები ფსიქოლოგიაში ადრეც იყო შემჩნეული. ასეთ ფაქტებს მიეკუთვნებოდა ფეხნერისა და შარბანტიეს ეფექტები, მაგრამ ეს ეფექტები კერძო სახის მოვლენებად იყო მიჩნეული, მათ შეზღუდული ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონდათ მინიჭებული. ცნობილი იყო, რომ როდესაც ადამიანი გარკვეულ ობიექტს ხელში იღებს, ამ მოქმედებას აღქმული საგნის მოსალოდნელი სიმძიმის შესატყვისი ძალისხმევით ასრულებს. დიდი ობიექტის ხელში აღების დროს, ადამიანები ჩვეულებრივად, მათა უნებურად, დიდ ძალას იყენებენ, მცირე ობიექტის აღებას უფრო სუსტი იმპულსით ახდენენ. ეს ვითარება ნათელი ხდება მაშინ, როდესაც ადამიანის ეს ფარული მოლოდინი საგნის სიმძიმის შესახებ არ მართლდება. მაგალითად, თუ ობიექტი ძალიან მსუბუქი აღმოჩნდა, ვიდრე ეს მოსალოდნელი იყო, ადამიანი მისდა უნებურად მას სწრაფად აიტაცებს მალა, იგი ძალიან მსუბუქი ჩივენება. მაგალითად, ასე გვემართება აიტაცებს მალა, იგი ძალიან მსუბუქი ჩივენება. მაგალითად, ასე გვემართება აიტაცებს მალა, იგი ძალიან მსუბუქი ჩივენება. მაგალითად, ასე გვემართება აიტაცებს მალა, იგი ძალიან მსუბუქი ჩივენება.

ამ შემთხვევიდან ნათლად ჩანს, რომ ჩვენ საგნის აღების დროს იმპულსსა და ძალას ვამზადებთ მის ასაწევად, ამას კი ჩვეულებრივად ვერა ვგრძნობთ. თურმე შესაძლებელია ეს მდგომარეობა ხელოვნურადაც გამოვიწვიოთ: ადამიანს, თუ ერთი ხელით ბერკეტარ მძიმე საგანს ავაწევიანებთ და მეორე ხელით მსუბუქს, ტოლი წონის ობიექტების აწევის დროს ისინი ტოლი სიმძიმის მქონედ არ განიცდებიან. იმ ხელში, რითაც ადამიანი ადრე მძიმე ტვირთს სწევდა, ახლა საგანი უფრო მსუბუქი მოეჩვენება, ვიდრე მეორე ხელით აწეული იმავე წონის საგანი. ამ უკანასკნელ ეფექტს მაშინაც აქვს ადგილი, როდესაც ადამიანმა იცის, რომ მასზე წინასწარ მოვახდინეთ ასეთი ზემოქმედება. ასეთი შინაგანი მოწყობა და „მომზადება“ სიმძიმეების ასაწევად ხშირად თავისთავად, გაცნობიერების გარეშე ხდება და მას შემოქმედების თავისი კანონები აქვს. ასეთი ეფექტები ფსიქოლოგებს ადრე მხოლოდ სიმძიმის განცდისა და მასთან დაკავშირებული მოძრაობების სფეროს მოვლენა ეგონათ. მაგრამ დ. უზნაძემ აღმოაჩინა, რომ მსგავსი ეფექტები დამახასიათებელია ადა-

მიანის მოქმედების ყველა სფეროსთვის. ასეთი წინასწარი შინაგანი მომზადების გამო თურმე საგნები შეიძლება შეცვლილი თვისებების მქონედ მოგვეჩვენოს, მაგალითად, უფრო ცხადად, მუქად, ღიდად სწრაფმოძრაად და სხვა ვიდრე ეს სინამდვილეშია. მაგრამ, გარდა ამისა, და ესაა სწორედ მთავარი განწყობის თეორიისათვის, დ. უზნაძემ უჩვენა, რომ ყოველგვარი საქმიანობის წინ ადამიანი თურმე წინასწარ შინაგანად და ფსიქოლოგიურად ემზადება ამ საქმიანობისათვის, თუმცა მას ეს შესაძლებელია სრულიადაც არ ჰქონდეს გაცნობიერებული. გარკვეული ქცევისათვის ამ წინასწარი ფსიქოლოგიური მომზადების ფაქტს დ. უზნაძემ განწყობა უწოდა და მის ექსპერიმენტულ შესწავლას მიჰყო ხელი. აღმოჩნდა, რომ ყოველგვარი საქმიანობის განხორციელების წინ ადამიანს, გარკვეული ფაქტორების გავლენის გამო, ექმნება ამ საქმიანობისათვის შესაბამისი ფსიქოლოგიური მზაობა, განწყობა, რომელიც მისი ქცევის მიზანშეწონილ მიმდინარეობას განსაზღვრავს, მაშინაც კი, როდესაც ადამიანი საგანგებოდ არ ფიქრობს მასზე, არ აცნობიერებს მას.

ამ მიმართულებით ფსიქოლოგიური მუშაობის შემდგომი გაძლიერება გამოიწვია იმან, რომ დ. უზნაძემ შექმნა განწყობის აღმოცენების, მოქმედებისა და შეცვლის საკვლევი ეფექტური და მარტივი მეთოდი. ეს მეთოდი საშუალებას იძლევა სრულიად ადვილად დადგინდეს ადამიანის განწყობის თავისებურებანი. დ. უზნაძის ხელმძღვანელობით მისმა თანამშრომლებმა შეასრულეს რამდენიმე ასეული გამოკვლევა, რომელთა საფუძველზე დადგინდა, რომ განწყობის აღმოცენების სიადვილის, დროში გამძლეობის, ზემოქმედების ძალისა და შეცვლის სიადვილის მიხედვით შესაძლებელია დახასიათდეს ადამიანის ბევრი ფსიქიკური თავისებურება.

მოგვიანებით განწყობის კვლევის მეთოდის მეცნიერული ღირებულება ნათელი გახდა ფსიქოლოგთა ფართო წრისათვის. მხედველობის სფეროში განწყობის მეთოდით გამოვლენილ ფაქტს დიდმა ფრანგმა ფსიქოლოგმა ჟან პიაჟემ „უზნაძის ეფექტი“ უწოდა და მისი მახასიათებლები გამოიყენა ადამიანის სინამდვილესთან შეგუების ეტაპების დასადგენად. გარდა ამისა, ამ ეფექტის მონაცემების საფუძველზე პიაჟემ უჩვენა ფსიქოლოგიაში ფართოდ გავრცელებული გეშტალტთეორიის ძირითადი პრინციპების უმათრებულობა ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის გავების სფეროში. „უზნაძის ეფექტის“ თავისებურებებისა და მნიშვნელობის შესახებ პიაჟემ 1944 წელს გამოაქვეყნა მონოგრაფიული გამოკვლევა, რამაც უზნაძის მოღვაწეობა კიდევ უფრო პოპულარული გახადა ფსიქოლოგთა ფართო წრეში (J. Piaget et M. Lambercier. Essai sur un Effet de „Einstellung“ survenant au cours de Perceptions visuelles successives (Eiffet Usnadze), 1944. 30 Archives de Psychologie).

ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი განზოგადებულ იქნა დ. უზნაძის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ზოგადი ფსიქოლოგია“, იგი 1940 წელს გამოვიდა და დღესაც ძირითად სახელმძღვანელოდ ითვლება ფსიქოლოგიის ფაკულტეტის მაღალი კურსის სტუდენტებისა და ასპირანტებისათვის.

აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ 1923 წლიდან მოყოლებული დ. უზნაძეს შესრულებული აქვს ექსპერიმენტულ-თეორიული გამოკვლევების მთელი სერია, რასაც განწყობის თეორიის გარეშეც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის. ეს ნაშრომები საბჭოთა ფსიქოლოგიის ოქროს ფონდში შევიდა. ამ გამოკვლევებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია:

„სახელდების ფსიქოლოგიური საფუძვლები“ (1923), „მნიშვნელობის წვდომის პრობლემებისათვის“ (1927), „ცნების შემუშავება სკოლის წინარე ასაკში“ (1929), „მოძრაობის სისწრაფის ილუზია“ (1940), „ტექნიკური აზროვნების განვითარება სასკოლო ასაკში“ (1942), „ადამიანის ქცევის ფორმები“ (1941), „ენის შინაფორმა“ (1947), „ყურადღების არსის პრობლემებისათვის“ (1947). ამ შრომებიდან პირველი სამი გერმანულ ჟურნალებშიც გამოქვეყნდა და ცნობილი გახდა ფსიქოლოგთა ფართო წრეებისათვის.

ნაშრომი — „სახელდების ფსიქოლოგიური საფუძვლები“ ქართულად გამოსვლის ერთი წლის შემდეგ, 1924 წელს, გერმანულ ჟურნალ „Psychologische Forschung“-ში დაიბეჭდა. ამ გამოკვლევაში უზნაძემ ექსპერიმენტული კვლევის საფუძველზე უჩვენა, რომ საგნებისა და მოვლენებისათვის სახელის დარქმევა სრულიად შემთხვევით, რაიმე მოტივაციის გარეშე არ ხდება, ამ აქტივობას განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური საფუძველი აქვს. ეს ვითარება იმაში მქადვნიდა, რომ ცდისპირები მათთვის მოწოდებულ უაზრო ნახაზებსა და ბეგრათა კომპლექსებს შორის ერთგვარ მსგავსებას ხედავდნენ, გარკვეულ ბეგრათა კომპლექსებს გარკვეული ნახაზებისათვის უფრო შესაფერის სახელწოდებად მიიჩნევდნენ. ამ უცნაური კანონზომიერების აღმოჩენა ფსიქოლოგიაში სრულიად ახალ გზას ხსნიდა როგორც ენის ფსიქოლოგიური საკითხების კვლევის, ისე თვითონ ფსიქიკური აქტივობის ბუნების გაგებისათვის. ამ გამოკვლევის შემდეგ სახელდების პროცესი ფსიქოლოგიაში ინტენსიური კვლევის საგნად იქცა. უზნაძის გამოკვლევის ძირითადი მონაცემები გერმანელი ცნობილი ფსიქოლოგის ვ. კოლერის მიერ გეშტალტ-ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელოში იყო შეტანილი, ხოლო ჩ. ფოქსის, ფ. ირვინის, ე. ნიულენდის, რ. დევისის მიერ ამ შედეგების შემოწმებისა და საკითხების შემდგომი კვლევისათვის ფართო ექსპერიმენტული მუშაობა იყო ჩატარებული. ეს კვლევა შემდგომში შორს გასცდა სახელდების ექსპერიმენტულ სფეროს და კულტურათაშორის ურთიერთობის შესწავლის პრობლემებს დაუკავშირდა.

ასევე დიდი გამოძახილი ჰქონდა დ. უზნაძის ორ ექსპერიმენტულ გამოკვლევას ცნების ფორმირების საკითხებზე, რომელიც ჯერ გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა 1929 წელს („Die Gruppenbildungsversuche bei vorschulpflichtigen Kindern“ Arch. F. ges. Psychologie, 73, 1929 and „Die Begriffsbildung im vorschulpflichtigen Alter“, Zeitschrift für angewandte Psychologie, B 34, № 2, 1929), ხოლო მოგვიანებით ქართულ ენაზე. ამ ნაშრომებში ნაჩვენებია იყო ბავშვების მიერ ადრეულ პერიოდში ცნების დაუფლების ეტაპები, რომლებიც მოზრდილთა ცნებების „ფუნქციონალურ ექვივალენტებს“ წარმოადგენენ და გასაგებს ხდიან ადამიანის აზროვნების განვითარების ერთიან და ბუნებრივ გზას. ცნობილი რუსი ფსიქოლოგი დ. ვიგოტსკი თავის ცნობილ წიგნში — „მეტყველება და აზროვნება“ (1934) ფართოდ მიმოიხილავდა უზნაძის გამოკვლევის შედეგებს და წერდა, რომ დ. უზნაძის წინ იდგა ამოცანა დაედგინა აზროვნების ფორმები, რომლებიც გაგებული უნდა იყოს არა როგორც ცნებები, არამედ როგორც მათი ფუნქციონალური ექვივალენტები. ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობდა გვიანდელ, განვითარებულ ცნებით აზროვნებასა და ადრეულ მეტყველების გაგების პროცესებს შორის, ბუნებრივად გადაწყდა ფსევდოცნების აღმოჩენით, რომელიც კომპლექსური აზროვნების სახით გვევლინება და საშუალებას აძლევს ბავშვებსა

და მოზრდილებს გაუგონ ერთმანეთს აზროვნებისა და მეტყველების პროცესში. აზროვნების ამ საფეხურის საფუძველზე შესაძლებელი გახდა მოპოვებული ყოფილიყო კომპლექსური და ცნებითი აზროვნების გამშუალბევი რგოლი (Выгодский Д. Избранные психологические исследования. М., 1955, с. 153—154, 181—182).

აღნიშნულ ნაშრომებში, გარდა იმისა, რომ მოპოვებული იყო სერიოზული შედეგები აზროვნების განვითარების საფეხურების შესახებ, ჩამოყალიბებული იყო ცნების ფორმირების საკვლევე კომპლექსური მეთოდი, რომელიც შემდეგ მრავალი მკვლევარის მიერ იყო გამოყენებული ცნების ფორმირების კანონზომიერებათა შესასწავლად. ამ შრომების შედეგებს განიხილავდნენ და იყენებდნენ საბჭოთა ფსიქოლოგები: ს. რუბინშტეინი, ბრუშლინსკი; გერმანელი ფსიქოლოგები: ვ. შტერნი, გ. დუმასი, ვ. ბლუმენფელდი; ამერიკელი ფსიქოლოგები: ა. ლაჩინსი და ე. ლაჩინსი.

აზროვნების სფეროში უზნაძის ექსპერიმენტული გამოკვლევებისა და განწყობის ცნების ღირებულების შესახებ ნათლად მიუთითა ცნობილმა ამერიკელმა ფსიქოლოგმა ა. ლაჩინსმა სტატიაში, რომელიც აზროვნების ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ სახელმძღვანელოს ეხება. მისი აზრით, აზროვნების ფსიქოლოგიის დღევანდელი მონაპოვრები განპირობებულია იმ დიდი კლასიკური მემკვიდრეობით, რომლებიც დაგვიტოვეს მ. ვერტაიმერმა, კ. ბიულერმა, თ. ზელცმა და დ. უზნაძემ.

ა. ლაჩინსის აზრით, ამერიკული ფსიქოლოგია ჩვეულებრივად აზროვნების იმ ოპერატიულ ელემენტებს შეისწავლის, რომელთა ლოგიკური აღრიცხვა და მანქანური იმიტაცია არის შესაძლებელი. ამ პოზიციიდან კი შესაძლებელია ადამიანის ინტელექტუალური აქტივობის ბუნების გაგება. ა. ლაჩინსს საჭიროდ მიაჩნია გათვალისწინებულ იქნეს გამოკვლევები, რომლებშიც შესწავლილია პიროვნების აქტივობისა და განწყობის როლი აზროვნების პროცესში. ასეთ შრომებად მას მიაჩნია „რისისა და იზრაელის, სიპოლისა და განსაკუთრებით საბჭოთა კავშირში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში შესრულებული დ. უზნაძისა და მისი კოლეგების ნაშრომები, რომლებიც 40 წლის მანძილზე სრულდებოდნენ და რასაც მოჰყვა განწყობის ახალი საინტერესო თეორიის ჩამოყალიბება“ (Luchins AC. Relating the Old and New in Psychology of Thinking. Contemporary, XVII, № 8, 1972, pp. 432—435).

საერთაშორისო ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში დ. უზნაძის ზემოჩამოთვლილ ექსპერიმენტულ გამოკვლევათა შესახებ მრავალი ფაქტის მოტანა შეიძლება, მაგრამ ძირითადი მეცნიერული მიღწევები მაინც განწყობის ფსიქოლოგიური თეორიის შექმნაშია მოპოვებული. 1927 წლიდან მოყოლებული, დ. უზნაძე თავის თანამშრომლებთან ერთად ატარებდა ექსპერიმენტულ გამოკვლევებს, რომელთა საფუძველზე დადგინდა განწყობის მთლიანპიროვნული ბუნება, რომლის ფორმირება და მოქმედება თურმე სპეციფიკურ კანონებს ექვემდებარება. ამ მიმართულებით ჩატარებული მუშაობის შედეგები პირველად გერმანულ და რუსულ ენებზე გამოქვეყნდა.

პირველი ექსპერიმენტულ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევა „სიმძიმის ილუზიისა და მისი ანალოგიების შესახებ“, რომელშიც განწყობის მთლიანპიროვნული ხასიათი იყო ნაჩვენები, გერმანულ ჟურნალში დაიბეჭდა (Ueber die Gewichtstäuschung und ihre Analoga, Psychologische Forschung, 1931, 14, № 3—4, 366—379).

1940 წელი განწყობის ფსიქოლოგიის განვითარების პირველი ეტაპის დასასრულად შეიძლება ჩაითვალოს. ამ წელს, როგორც აღვნიშნეთ, გამოვიდა დ. უზნაძის „ზოგადი ფსიქოლოგია“, რომელშიც განზოგადებულია ქართული ფსიქოლოგიური მეცნიერების მიღწევები. ცალკე უნდა მოვიხსენიოთ ნაშრომი „განწყობის ფსიქოლოგიისათვის“ (თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 7, 1938 წ., გვ. 17—50), გარდა ამისა სკანდინავიის ქვეყნების ჟურნალში გამოქვეყნებულია წერილი — „ამოკვლევები განწყობის ფსიქოლოგიაში“ (Untersuchungen zur Psychologie der Einstellung, Acta Psychologica, 1939, v. 4, № 3, pp. 323—360).

ამ ნაშრომებში დ. უზნაძემ განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორია ჩამოაყალიბა. ჩვეულებრივად ფსიქოლოგიაში ორი რანგის თეორიის შესახებ არის ლაპარაკი: არსებობს აღქმის, აზროვნების, ყურადღების, ფანტაზიისა და სხვა ფსიქიკური მოვლენების სპეციფიკური თეორიები, რომლებიც აღნიშნული ფსიქიკური მოვლენების თავისებურებათა გაგებისა და ახსნის საქმეს ემსახურებიან. ასეთი თეორიები ე. წ. „მცირე თეორიების“ სახელით არიან ცნობილი, მაგრამ ისინი ყოველთვის რომელიმე ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის საფუძველზეა აგებული. ისტორიაში, არც ისე დიდი რაოდენობის ზოგადფსიქოლოგიური „დიდი თეორიის“ ცნობილი. მათ შორის აღსანიშნავია: ასოციაციონიზმი, ფროიდის ფსიქოანალიტიკური თეორია, გეშტალტთეორია და ამერიკული ბიპევიორისტული ფსიქოლოგია. განწყობის თეორია ადრე ვითარდებოდა სწორედ როგორც „მცირე თეორია“, რომელშიც თვითონ განწყობის, როგორც ფსიქიკური მოვლენის, სპეციფიკური თავისებურებები შესწავლბოდა. უზნაძის ფსიქოლოგიური მოღვაწეობის დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან განწყობის „მცირე თეორია“ თანდათან განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიად გარდაქმნა, რომელიც ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის ძირითად კანონზომიერებათა შემეცნებისკენაა მიმართული. განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიით ხდება ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის, მისი მოქმედებისა და ცნობიერების მიმდინარეობის ზოგად კანონზომიერებათა წვდომა და შემეცნება. დ. უზნაძე განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიას აყალიბებდა გეშტალტთეორიის, ფსიქოანალიზის, ბიპევიორიზმისა და სხვა „დიდი თეორიების“ გვერდით, მათ საპირისპიროდ, მათ დასაძლევად. ეს ამოცანა დ. უზნაძემ სწორედ წიგნში „ზოგადი ფსიქოლოგია“ შეასრულა. მან გვიჩვენა, რომ ადამიანის მოქმედებისა და ცნობიერების მიმდინარეობის თავისებურებანი მთლიანი სუბიექტის განწყობისეული მოქმედების გამოვლენას წარმოადგენენ. ეს თვალსაზრისი ცნობილ საბჭოთა ფსიქოლოგ ა. სმირნოვს საბჭოთა ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად მონაბოვრად მიაჩნია. მისი აზრით, საბჭოთა ფსიქოლოგიის ძირითად მიმართულებაში ამ მხრივ სრული სოლიდარობა არსებობს. მას ასევე მისაღებად მიაჩნია უზნაძის განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, რომლებიც მან შემდგენარადა დააბასათა: „ფსიქოლოგიამ პირველ რიგში თავის შესწავლის საგნად უნდა აქციოს სუბიექტი, პიროვნება, როგორც მთლიანობა. ცნობიერების მოვლენები კი, რომლებსაც ტრადიციული ფსიქოლოგია თავისთავად და დამოუკიდებელ არსთა ერთობლიობად მიიჩნევდა, შესწავლილი უნდა იქნენ, როგორც სუბიექტის დიფერენცირებული განსაზღვრულობანი, სპეციფიკაციები“ (Смирнов А. А., Развитие и современное состояние психологической науки в СССР, Москва, 1975, с. 28).

განწყობის თეორიის საფუძველზე პირველად გახდა შესაძლებელი იმ კავშირების ფსიქოლოგიური ბუნების შესწავლა, რაც არსებობს გარემოს, ადამიანის ქცევასა და მისი ცნობიერების მიმდინარეობას შორის. ამავე დროს დაძლეული იქნა უშუალო და მექანიცისტური კავშირის თეორია გარემოსა და ცნობიერებას შორის.

ფსიქოლოგიის ფუნდამენტურ საკითხებთან ერთად, ამ თეორიის საფუძველზე, შესაძლებელი გახდა ფსიქოლოგიური ტიპოლოგიის საკითხების დამუშავება, რადგან იგი არსებით კავშირში აღმოჩნდა ადამიანის განწყობის ტიპოლოგიასთან. ამ მიმართულებით შემდგომში უზნაძის ხელმძღვანელობით დიდი მუშაობა ჩაატარა პროფ. ვ. ნორაკიძემ. მონოგრაფიული გამოკვლევების საფუძველზე მან უჩვენა, რომ ადამიანის ტემპერამენტისა და ხასიათის ტიპს საფუძველად განწყობის ტიპოლოგია უდევს.

განწყობის თეორიის შემდგომ მონაპოვრად ისიც ითვლება, რომ იგი არსებით კავშირში აღმოჩნდა პიროვნების პათოფსიქოლოგიურ ცვლილებებთან. უზნაძის დავალებით ამ დარგში ფართო მუშაობა ჩაატარეს ქ. მდივანმა და ი. ბუღაევამ. ექსპერიმენტული გამოკვლევების საფუძველზე მათ დაადგინეს, რომ შიზოფრენიით, ისტერიითა და ეპილეფსიით დაავადებული პაციენტების განწყობის შემუშავებისა და ჩაქრობის პროცესი, ჯანმრთელი ცდისპირებისაგან განსხვავებით, თავისი სპეციფიკური თავისებურებებით ხასიათდება.

დიდი სამამულო ომის პერიოდში, სხვა მეცნიერებათა მსგავსად, ფსიქოლოგიაც ომის მოთხოვნების სამსახურში ჩადგა. დ. უზნაძემ თბილისში ევაგოპოსპიტალთან დააარსა პათოფსიქოლოგიური კაბინეტი, სადაც ხელმძღვანელობდა დაპირილ მეომართა დაზიანებული ფსიქიკური ფუნქციების აღდგენის სამუშაოებს. პარალელურად იგი ეწეოდა პროპაგანდისტულ-მეცნიერულ მოღვაწეობას. გამოაქვეყნა კრიტიკული წერილები ფაშიზმისა და რასობრივი თეორიის წინააღმდეგ. 1945 წელს ნაყოფიერი პრაქტიკული და თეორიული მუშაობისათვის საბჭოთა კავშირის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის მიერ იგი დაჯილდოვდა „შრომის წითელი დროშის“ ორდენით და მედლით „შრომითი მამაცობისათვის“.

1941 წელს საქართველოში მეცნიერებათა აკადემიის ჩამოყალიბებისას დ. უზნაძე დამტკიცებულ იქნა აკადემიკოს-დამფუძნებლად 16 მეცნიერთან ერთად, იგი იყო, აგრეთვე, აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა პრეზიდიუმის წევრი. აკადემიის შემადგენლობაში თავიდანვე შეიქმნა ფსიქოლოგიის სექტორი, რომელსაც დ. უზნაძე ხელმძღვანელობდა. 1943 წელს სექტორის ბაზაზე ჩამოყალიბდა ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი, რომლის დირექტორად დ. უზნაძე აირჩიეს. აღსანიშნავია ისიც, რომ თითქმის 30 წლის მანძილზე საქართველოს ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი იყო საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ფარგლებში ერთადერთი, ინსტიტუტი. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ქართული ფსიქოლოგიური სკოლა თავიდანვე ფუნდამენტური მეცნიერული პრობლემების დამუშავებაზე იყო ორიენტირებული, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საბჭოთა მარქსისტული ფსიქოლოგიის განვითარებაში.

1940—50 წლები დ. უზნაძის მეცნიერული მოღვაწეობისა და განწყობის თეორიის განვითარების მეორე ეტაპად შეიძლება ჩათვალოს. ამ დროს მოხდა განწყობის ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის რეკონსტრუქცია. ეს დაკავშირებული იყო იმ იდეოლოგიურ ძვრებთან, რომლებიც მაშინ საზოგადოებრივ მეცნიერებაში ხდებოდა. საზოგადოებრივ მეცნიერებებში უკვე გადაწყვე-

ტილი იყო ის ძირითადი ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური საკითხები, რომლებიც ადამიანისა და საგნობრივი სინამდვილის ურთიერთობის პრობლემებს უკავშირდებოდნენ. თანდათან სულ უფრო აქტუალური ხდებოდა ადამიანთა სოციალური ურთიერთობის საკითხების შესწავლა. სხვა ფსიქოლოგიურ მიმართულებებთან შედარებით, ადამიანის სოციალური ბუნების ფსიქიკური საკითხების შესწავლისათვის განწყობის თეორიის კარგი შესაძლებლობები აღმოჩნდა. მაგრამ ამ შესაძლებლობების გამოყენება ახალი ასპექტების წამოწევას მოითხოვდა. საჭირო გახდა განწყობის თეორიის თვალსაზრისით ისეთი ფსიქოლოგიური ცნებების შემდგომი დამუშავება, რომლებიც ადამიანის სოციალურ-ფსიქოლოგიური აქტივობის შემეცნებისათვის არის აუცილებელი. ამ მიმართულებით დ. უზნაძემ საინტერესო მუშაობა ჩაატარა, მრავალი შრომაც გამოაქვეყნა, რომელთაგან აღსანიშნავია: „ყურადღების პრობლემა“ (ფსიქოლოგია, V, 1947, გვ. 165—191), „ობიექტივაციის პრობლემა“ (თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 1948, XXIV, გვ. 329—353).

ამ შრომებში დ. უზნაძემ უარი თქვა ქვეფსიქიკურ ცნებაზე ფსიქიკურისა და განწყობის ბუნების დახასიათების დროს. იგი განწყობას უკვე განიხილავდა როგორც ფსიქიკურ მოვლენას, მაგრამ მისი დახასიათებისათვის აუცილებელი გახდა არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნების დამუშავება. ამ გზით ფსიქოლოგიაში მან იერარქიის ცნებაც შემოიტანა და ფსიქიკური აქტივობის ორი დონის დიფერენცირებული დახასიათების საშუალება მოგვცა. დ. უზნაძემ მოგვცა ფსიქიკურ აქტივობაში განწყობისა და ობიექტივაციის დონეების ძირითადი ასპექტების დახასიათება, რითაც საფუძველი დაუდო სრულიად ახალი ტიპის განვითარებას განწყობის ფსიქოლოგიაში. ამის შემდეგ უკვე განწყობის ფსიქოლოგიის კვლევის საგნად სპეციფიკურ-ადამიანური პრობლემები იქცა, ეს უკვე იყო საქართველოში სოციალურ-ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებისათვის საფუძველების ჩაყრა. მანამდე თუ ადამიანისა და საგნობრივი გარემოს ურთიერთობის საკითხებთან დაკავშირებული პრობლემების გარკვევა იყო აქტუალური, რომელთა საფუძველზედაც ხდებოდა ცოცხალი ორგანიზმის ბიოლოგიურ სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დამაკმაყოფილებელი მიზანშეწონილი ქცევის მექანიზმების შესწავლა, შემდგომში სინამდვილესთან დაპირისპირებული შემეცნებული სუბიექტის და სოციალურ გარემოსთან დაკავშირებული პიროვნების აქტივობის ფსიქიკური კანონზომიერებანი გადაიქცა შემეცნების საგნად.

ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიური საკითხების ცნობილ მკვლევარ ქ. აბულხანოვა-სლავსკაიას აზრით, უზნაძემ ფსიქიკური აქტივობის მეორე დონის თავისებურებათა აღმოჩენით, რასაც ობიექტივაციის ცნების ჩამოყალიბება მოჰყვა, შესაძლებელი გახდა ადამიანის ფსიქიკური საქმიანობის სპეციფიკურ თავისებურებათა გაგება. თუ განწყობის საფუძველზე განხორციელებული ქცევა არსებითად სიტუაციის ზემოქმედებით არის განპირობებული, რომლის დროსაც ადამიანის უშუალო და აქტუალური მოთხოვნილებები კმაყოფილდება, ობიექტივაციის დონეზე განხორციელებული საქმიანობის დროს სუბიექტი თავისუფლდება სიტუაციის მონობისაგან და მისი საქმიანობა შერჩევით, არასიტუაციურ, განზოგადებულ ხასიათს იძენს. აქტივობის ამ დონეზე ადამიანი ახერხებს სხვა ადამიანთა მოთხოვნილებებისა და საერთოდ სოციალური მოთხოვნების გათვალისწინებას. ქ. აბულხანოვა-სლავსკაიას აზრით, ამ თვალსაზრისის შემოტანით დ. უზნაძემ, ს. რუბინშტეინთან ერთად, საბჭოთა ფსიქო-

ლოგიაში დაამკვიდრა პიროვნული მიდგომის პრინციპი, რაც მარქსისტული ფსიქოლოგიის აგების გზაზე მნიშვნელოვან ნაბიჯს წარმოადგენდა (Абуль-ханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности, М., 1980, с. 239—248).

18.2.84
ორმოციანი წლების ბოლოსთვის დ. უზნაძემ ქართველ ფსიქოლოგთა მიერ შესრულებული ექსპერიმენტული გამოკვლევების შედეგები განაზოგადა მონოგრაფიაში — „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, რომელიც 1949 წელს გამოქვეყნდა. ამ შრომაში მან საბოლოოდ ჩამოაყალიბა განწყობის იერარქიული თეორია, რომელშიც ადამიანის არა-ცნობიერი და ცნობიერი ფსიქიკური აქტივობის კანონზომიერებანი ერთიანი განწყობის ფსიქოლოგიის საფუძველზეა განხილული — ეს შრომა რუსულად 1961 წელს გამოქვეყნდა, ხოლო 1966 წელს „განწყობის ფსიქოლოგიის“ სახელწოდებით ინგლისურად გამოქვეყნდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში („Psychology of Set“). დ. უზნაძის განწყობის თეორია ფსიქოლოგთა ფართო წრისათვის სწორედ ამ წიგნის საფუძველზე გახდა ცნობილი, მან დიდი გავლენა მოახდინა საბჭოთა ფსიქოლოგიის განვითარებაზე.

ინტერესი დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მიმართ სულ უფრო იზრდება, ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ფსიქოლოგთა თითქმის ყოველ საკავშირო ყრილობაზე სპეციალური სხდომები ეძღვნება განწყობის თეორიის აქტუალურ საკითხებს. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ის გარემოება, რომ ფსიქოლოგთა მე-18 საერთაშორისო კონგრესზე, რომელიც მოსკოვში 1968 წელს ჩატარდა, განწყობის პრობლემებს ცალკე სიმპოზიუმი დაეთმო. მასში მრავალი ქვეყნის ფსიქოლოგმა მიიღო მონაწილეობა. კიდევ უფრო ფართოდ იყო წარმოდგენილი განწყობის თეორიის პრობლემები ფსიქოლოგთა 22-ე საერთაშორისო კონგრესზე. ეს ფორუმი მსოფლიოში პირველი ფსიქოლოგიური ლაბორატორიის ჩამოყალიბების 100 წლისთავს დაემთხვა და ამიტომ იგი ლაიფციგში ჩატარდა, სადაც უნდტმა ეს ლაბორატორია დააარსა. ამ კონგრესზე განწყობის ფსიქოლოგიის ორი სიმპოზიუმი ჰქონდა დათმობილი, რომლებშიც ქართველი ფსიქოლოგებიც მონაწილეობდნენ. ერთ-ერთ მათგანს უშუალოდ ქართველი ფსიქოლოგი ხელმძღვანელობდა, რომლის შემაჯამებელ მოხსენებაში ნათლად აღინიშნა დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიის მნიშვნელობა ფსიქოლოგიისათვის, აგრეთვე, ის წარმატებები, რომლებიც ამ თეორიას აქვს მოპოვებული.

დიმიტრი უზნაძე გარდაიცვალა 1950 წელს, 64 წლის ასაკში, ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სხდომაზე, როდესაც იგი სიტყვას წარმოსთქვამდა. მისი მოწაფეები და მიმდევრები, რომლებიც ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებად არიან ცნობილნი, განაგრძობენ მუშაობას მსოფლიოში სახელგანთქმული განწყობის ფსიქოლოგიის შემგომი განვითარებისათვის.



ფილოსოფია

ამირან ბერძენიშვილი

ფილოსოფია როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობა

ფილოსოფიის როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის შესახებ ბჭობისას, საჭიროა წინასწარ გავარკვიოთ თუ რა შინაარსს ვდებთ მეცნიერულობისა და მსოფლმხედველობრიობის ცნებებში. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეს ცნებები ხშირად ერთმანეთის გამომრიცხველია, რადგან შეუთავსებლად ნიაჩნიათ შემეცნება და შეფასება, ობიექტურობა და სუბიექტურობა, მეცნიერულობა და პარტიულობა. ამ შეუთავსებლობის ძირითადი მიზეზი შეიძლება სამყაროს მეცნიერული და მსოფლმხედველობრივი ასახვის სპეციფიკის გაბნობილუბაში დავინახოთ. როგორც ცნობილია, მეცნიერულობის ცნებაში გულისხმობენ სამყაროსადმი ისეთ დამოკიდებულებას, რომელშიც საკვლევი ობიექტია მადომინირებელი და სადაც სუბიექტს თავისი ინტერესებით არაფრის დამატება და შეცვლა არ შეუძლია. მეცნიერება არის ცნებათა სისტემა, რომელთა მნიშვნელობანი ორგანულადაა დაკავშირებული მოცემული მეცნიერების საგანთან. მეცნიერებაში არა მხოლოდ ობიექტური სინამდვილე, არამედ მისი ასახვაც კი ექვემდებარება ანალიზს, რომელიც ერთმანეთისაგან აცალკევებს ჭეშმარიტსა და მცდარს. ამიტომ მეცნიერება არის სინამდვილის განსაკუთრებული ტიპის ასახვა, რომელიც მის მიერ გამოყენებული კვლევის მეთოდების დახმარებით და შემოწმებით ქმნის თავისებური სახის თეორიულ „ფილტრს“, რითაც ის აღწევს ობიექტური სინამდვილის ჭეშმარიტ ასახვას.

მაგრამ ყოველივე ამას ვერ ვიტყვით სინამდვილის მსოფლმხედველობრივი ასახვის სპეციფიკის შესახებ, რომლისთვისაც ძირითადია დამოკიდებულება და შეფასება, მასში წინა პლანზეა წამოწეული ადამიანისა და სამყაროს ბედის, ადამიანის დანიშნულებისა და სიცოცხლის საზრისის პრობლემები, ის საკითხები, რომლებსაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვნად მიიჩნევს მოცემული მსოფლმხედველობის სუბიექტი არსებულ ეპოქასა და კულტურაში. თუ მეცნიერებისათვის ამოსავლად მიჩნეულია ობიექტური სინამდვილე, მაშინ მსოფლმხედველობისათვის ამოსავალია ადამიანისა და სამყაროს მიმართება. აქ სუბიექტურს აქვს მადომინირებელი როლი, რადგან სუბიექტი თავისი რეალური ადგილისაგან ამოსული შეიცნობს და აფასებს სამყაროს და თავის თავს, სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობას. ასეთია მოკლედ მოყვანილ ცნებათა შინაარსი, რაც შეეხება მსოფლმხედველობის ცნების უფრო ღრმა და ვრცელ დახასიათებას, იგი მოცემული იქნება ქვემოთ.

მეცნიერული მსოფლმხედველობის შესახებ საკითხის დასმა არსებითად ნიშნავს შემდეგს: შეიძლება თუ არა ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა იყოს მეცნიერება, რამეთუ მსოფლმხედველობის მეცნიერულობის ერთ-ერთ გარანტიას მისი პრობლემების ფილოსოფიური გააზრება ქმნის. მითოლოგიურ-რელიგიური, მხატვრული მსოფლმხედველობა ათეორიული და ალოგიკური

ხასიათისა და ეყრდნობა არა თეორიულ და ლოგიკურ საშუალებებს, არამედ რწმენას. მხოლოდ ფილოსოფიური რეფლექსიის მეშვეობით შეუძლია მსოფლმხედველობას თეორიული ხასიათის შექმნა, მაგრამ იმისათვის, რათა იქცეს მეცნიერულ მსოფლმხედველობად, აუცილებელია თვით ფილოსოფია იყოს მეცნიერული.

ი. კანტი ის ფილოსოფოსია, რომელმაც გვიჩვენა, რომ იდეალიზმის საფუძველზე შეუძლებელია ფილოსოფიის როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის დასაბუთება; მისი დიდი მემკვიდრეების ცდას, — დაეძლიათ კანტიანური დუალიზმი აღნიშნულ საკითხში, შედეგი არ მოჰყოლია. ფილოსოფია გაგებულ იქნა არა მსოფლმხედველობრივ მეცნიერებად და მეცნიერულ მსოფლმხედველობად, არამედ რაღაც აბსოლუტურ „მეცნიერებათა მეცნიერებად“, რომელიც, როგორც შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ განსაზღვრავდა კერძო მეცნიერებათა განვითარებას. ასევე ლ. ფოიერბახმა, რომლისთვისაც „არა მარტო გადაულახავ ზღუდედ, ხელუხლებელ წმიდათაწმიდად დარჩა ე. წ. ფილოსოფია, როგორც თითქოსდა ყველა ცალკე მეცნიერებათა მალლა მდგომი, როგორც მათი გამაერთიანებელი მეცნიერებათა მეცნიერება...“ [2, გვ. 605], გვიჩვენა მჭკვერტელობითი მატერიალიზმის ბაზაზე ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის დასაბუთების შეუძლებლობა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული ბურჟუაზიული ფილოსოფია ცდილობს კანტიანური დუალიზმის გადაწყვეტას მისი ერთ-ერთი წევრის მოხსნით; ფილოსოფია ან მეცნიერებაა, რომელსაც არაფერი ესაქმება მსოფლმხედველობრივ პრობლემებთან, ან მსოფლმხედველობაა, რომელიც შეუძლებელია იყოს მეცნიერული, რადგან მას საფუძველი აქვს არა სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთდამოკიდებულებაში, არამედ ადამიანში და ამდენად ადამიანის თვითდარწმუნებულობის გამოხატულებაა. ამგვარად, მეცნიერება და მსოფლმხედველობა ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის ურთიერთგამომრიცხველ და შეუთავსებელ სფეროებად ცხადდება. ამ მხრივ, ი. კანტის თვალსაზრისს უკიდურესობამდე ავითარებენ, ერთი მხრივ, ლოგიკური პოზიტივისტები, რომელთაც ფილოსოფია მეცნიერების ენის ლოგიკურ ანალიზზე დაჰყავთ, ხოლო, მეორე მხრივ, ეგზისტენციალისტები, კერძოდ, კ. იასპერსი, რომელიც ფილოსოფიასა და მსოფლმხედველობას წყვეტს მეცნიერული შემეცნების სფეროს და მათს ძირითად დანიშნულებას ეგზისტენციის გაშუქებასა და ფილოსოფიური რწმენის გამომუშავებაში ხედავს.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია მსოფლმხედველობის სუბიექტური გაგება. იგი განისაზღვრება არა იმ რეალური ადგილით, რომელიც მის მატარებელ ინდივიდს უკავია საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში, არამედ ამ ინდივიდის სულიერ-გონითი ორგანიზაციით. მაგ., ფ. აუსტედას აზრით, ყოველი ადამიანი სამყაროს განიხილავს თავისებურად, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით ახდენს რეაგირებას შთაბეჭდილებებზე, ხოლო „წესი, რომლითაც პიროვნება პიროვნებას იჭერს და შეფასებას ახდენს, წარმოადგენს ამ პიროვნების სულიერ-გონითი თავისებურებების გამოხატულებას“ [11, გვ. 256], რამდენადაც „მსოფლმხედველობანი პიროვნულ-სუბიექტურ განწყობებს ეყრდნობიან, თვალსაზრისებს და იდეალებს გამოთქვამენ, ამდენად სხვა ადამიანებისადმი განსაზღვრული მსოფლმხედველობის თავზე მოხვევის ყველა ცდას უარი უნდა ეთქვას. იდეალები «დაუსაბუთებადია»“ [იქვე]. ხოლო იმ ადამიანს, „ვინც თავის მსოფლმხედველობას ერ-

თადერთ სწორ მსოფლმხედველობად თვლის, ავიწყდება, რომ შეფასებები არც მცდარია და არც ჭეშმარიტი“ [იქვე]. ამ თვალსაზრისით, მსოფლმხედველობა სამყაროსა და ცხოვრების განხილვისა და შეფასების იმგვარი წესია, რომელზეც გამოხატულებას პოულობს ინდივიდის სულიერ-გონითი თავისებურებანი და ამდენად იგი მცდარობა-ჭეშმარიტების სფეროს მიღმა იმყოფება.

სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მამამთავრის ვ. დილთაის აზრით, მსოფლმხედველობანი სინამდვილის ინტერპრეტაციებია, კრისტალიზაციის ფორმებია, რომლებშიც დაღეძილია სამყაროსა და სიცოცხლის გამოცანები-სადმი ადამიანის სუბიექტური დამოკიდებულებანი, ვინაიდან „ყველა მსოფლმხედველობა წარმოიქმნება იმის კონკრეტინაციისაგან, რასაც ცოცხალი, აღმქმელი და წარმომადგენი ადამიანი თავის გრძნობებში, მისწრაფებებში და საგნებზე საკუთარი ნების გამოცდისას სამყაროს შესახებ განიცდის“ [12, გვ. 235]. მსოფლმხედველობათა ფორმირებისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ცხოვრებისეულ განწყობილებებს, რადგან „მსოფლმხედველობანი არ არიან აზროვნების პროდუქტები. ისინი არ წარმოიქმნიებიან მხოლოდ შემეცნების სურვილისაგან. სინამდვილის გაგება არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი მისი ფორმირებისა, მაგრამ მაინც ერთ-ერთი. ისინი წარმოიქმნიებიან ცხოვრების წესისა, გამოცდილებებისა და ჩვენი ფსიქიური ტოტალობის სტრუქტურისაგან“ [12, გვ. 86]. ამგვარად, მსოფლმხედველობანი ადამიანის სულიერ ტოტალობათა სტრუქტურის გამოხატულებანია. აზროვნების, გრძნობისა და ნებელობის ფსიქიკურ უნარებს შეესატყვისება მსოფლმხედველობის შემდეგი სტრუქტურული ელემენტები: „სამყაროს სურათი“, „ცხოვრების გამოცდილებანი“ და „ცხოვრების იდეალი“.

ყოველი მსოფლმხედველობრივი სისტემა, მამასადამე, განპირობებულია, „პიროვნების ცხოვრებისეული განწყობილებით, რომელშიც იქმნება სისტემა“ [12, გვ. 148]. მაგრამ თვით ეს განწყობილებანი განპირობებულია არა რეალური ცხოვრებისეული კავშირებითა და ურთიერთობებით, არამედ მათ ფესვები გადგმული აქვთ ადამიანის „სულიერი სტრუქტურის ტელეოლოგიურ ხასიათში“ [12, გვ. 151]. ამის გამო მსოფლმხედველობათა ტიპები ერთმანეთის მიმართ ექვივალენტურია, არც ერთს არ გააჩნია რაიმე უპირატესობა. ისინი შარადიულნი, გარდაუვალნი არიან, მათი კონკრეტული განხორციელების რომელიმე ფორმა კი შეიძლება გარდამავალი იყოს. შეუძლებელია „მსოფლმხედველობა მეტაფიზიკის მეშვეობით საყოველთაო მეცნიერების რანგში ამაღლდეს, ასევე ნაკლებ შესაძლებელია მისი განადგურება კრიტიკის რომელიმე სახის საშუალებით. მათ ფესვები გადგმული აქვთ დამოკიდებულებაში, რომელიც მიუდგომელია როგორც დასაბუთებისათვის, ისე უარყოფისათვის. ისინი გარდაუვალია, გარდამავალია მხოლოდ მეტაფიზიკა“ [12, გვ. 218].

მსოფლმხედველობათა დაპირისპირებულობა და ბრძოლა, ვ. დილთაის აზრით, გადაუჭრელია, ვინაიდან არ არსებობს შესაძლებლობა იმისა, რომ სამყაროსა და სიცოცხლის გამოცანებზე გაიყოს სრული და ერთმნიშვნელოვანი პასუხი. მსოფლმხედველობათა ტიპებისაგან მხოლოდ „რელიგია და ფილოსოფია აცხადებს პრეტენზიას საყოველთაობაზე, ამიტომ მათ ერთმანეთთან ვანუწყვეტელი ბრძოლა და დაპირისპირება აქვთ, ბრძოლა, რომელიც შეუძლებელია დასრულდეს, სწორედ იმიტომ, რომ მსოფლმხედველობებში არსებობს რაღაც დაუსაბუთებადი და, მიუხედავად ამისა, მაინც გაუუქმებადი რამ“

[12, გვ. 152]. ამგვარად, დაასკვნის დილთაი, კაცობრიობას ვერ არაფერი მიუღწევია საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე მსოფლმხედველობის შემუშავების გენერალურ გზაზე, არც ერთი ნაბიჯი არ გადაუდგამს წინ; ვინაიდან „მსოფლმხედველობათა ერთმანეთს შორის ბრძოლამ ვერც ერთ ძირითად პუნქტში ვერ მიაღწია გადაჭრას“ [12, გვ. 86]. ისტორია მხოლოდ არჩევანს აკეთებს მათ შორის და იგი არ ეყრდნობა რომელიმე მათგანის ქვეშაობრივობა-მცდარობას. მსოფლმხედველობათა ყველა ტიპი ერთნაირი ძალით დგას დაუზღვრველად და დაუმარცხებლად ერთმანეთის გვერდით ადამიანთა ისტორიაში. მათთვის „აუცილებელი არაა თავიანთი წარმოშობის მიზეზთა რაიმე დემონსტრირება, რადგან შეუძლებელია რაიმე დადგენილ იქნეს ამა თუ იმ დემონსტრაციის საშუალებით“ [12, გვ. 86]. მაშასადამე, შეუძლებელია ობიექტური, მეცნიერული მნიშვნელობის მსოფლმხედველობის სისტემის აგება, იგი ირაციონალურის სფეროში იმყოფება და ამიტომ არ არის აუცილებელი და სავალდებულო მისი წარმოქმნის მიზეზების მეცნიერული ახსნა და დემონსტრირება. ჩვენი აზრით, მსოფლმხედველობას როგორც ცოდნა-ღირებულების ერთიან სისტემას თუ არ ძალუძს მეცნიერულად ახსნას მისი წარმოშობის ობიექტური პირობები, ის სოციალური მექანიზმი, რომელთა მონაცვლეობა და განვითარება განაპირობებს მსოფლმხედველობათა ცვლასა და განვითარებას, მაშინ მართლაც შეუძლებელია ვილაპარაკოთ ამგვარი მსოფლმხედველობის მეცნიერული და ობიექტური ღირებულების შესახებ.

გერმანული ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლის მ. ჰაიდეგერის აზრით, მსოფლმხედველობა წარმოიქმნება ადამიანთა ფაქტობრივი მუნყოფიერებისაგან, მისი ცნობიერებისა და განწყობილების არსებული შესაძლებლობების შესატყვისად და არსებობს ამ ფაქტობრივი მუნყოფიერებისათვის, იგი წარმოადგენს მის მასწავლებელსა და გზის მაჩვენებელს. მსოფლმხედველობისათვის მნიშვნელობა არა აქვს იმ გარემოებას, იქნება იგი მეცნიერულ ცოდნასა თუ ცრურწმენაზე დაფუძნებული, ვინაიდან მსოფლმხედველობისათვის ძირითადია არა ცოდნა, არამედ რწმენა. „მსოფლმხედველობა არ არის თეორიული ცოდნის საგანი, არც მისი წარმოშობისა და არც მისი გამოყენების მხრივ; ... ის არის მტკიცე, განუყოფელი რწმენის საგანი, რომელიც მეტნაკლები კატეგორიულობითა და პირდაპირობით (direct) განსაზღვრავს ცხოვრების წესსა და მოქმედებებს“ [14, გვ. 7].

მ. ჰაიდეგერის აზრითაც, მსოფლმხედველობა არის სამყაროსადმი ანუ არსებულთა მთელისადმი ადამიანის ძირეული განწყობა-პოზიციის გამოხატულება. „სამყაროს გადმოცემის მჭიდრო კავშირი ანთროპოლოგიასთან, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნიდან იწყება, თავის გამოხატულებას იმაში პოულობს, რომ არსებულთა მთლიანობის მიმართ ადამიანის ძირეული პოზიციის განწყობა (Grundhaltung) განისაზღვრება როგორც მსოფლმხედველობა; რა დროიდანაც მკვიდრდება ეს სიტყვა ენაში, მაშინვე სამყარო სურათად (Bild) იქცევა, ადამიანის პოზიციის-განწყობა გაიგება როგორც მსოფლმხედველობა“ [13, გვ. 93]. ამგვარად, მსოფლმხედველობისათვის არსებითია არსებულთა მთლიანობის მიმართ ადამიანის ძირეული განწყობის, იმ ადგილის დადგენა, რომლის მეშვეობითაც იგი ყველა არსებულის საზომსა და სახელმძღვანელო პრინციპებს მოიპოვებს. ამის გამო მსოფლმხედველობაში სამყარო წარმოდგენად და სურათად იქცევა, ხოლო იქ სადაც არსებული წარმოდგე-

ნის საგანია, იგი, მ. ჰაიდეგერის აზრით, კარგავს ყოფიერებას. მსოფლმხედველობისათვის ყოფიერება დაფარული რჩება, რადგან მისთვის არსებითია სამყაროს არსებულად წარმოდგენა, მაშინ როდესაც ყოფიერება არსებულთა არარსებული საფუძველია. ფილოსოფიას სწორედ ამგვარ ყოფიერებასთან აქვს საქმე და არა სამყაროსთან როგორც არსებულთა მთლიანობასთან; ფილოსოფია თავისი არსებით მეტაფიზიკაა, ამიტომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის, ფილოსოფიის როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის ცნებები იგივეა, რაც „ხის რკინა“. მართალია, „მსოფლმხედველობას სჭირდება და იყენებს კიდევ ფილოსოფიურ განსწავლულობას (Philosophiegelehrtsamkeit), მაგრამ იგი არ სჭირდება არავითარ ფილოსოფიას, ვინაიდან მას, როგორც მსოფლმხედველობას, გადმოღებული აქვს არსებულთა თავისებური განმარტება და ფორმა“ [13, გვ. 100]. ამგვარად, მ. ჰაიდეგერისათვისაც, მსოფლმხედველობაში არსებითია არსებულისადმი ადამიანის ძირეული პოზიცია-განწყობის გამოთქმა და არა სამყარო როგორც ასეთი. ამიტომ მსოფლმხედველობისათვის არც მეცნიერებას და არც ფილოსოფიას რაიმე არსებითი მნიშვნელობა არ გააჩნია.

მეცნიერებისა და მსოფლმხედველობის, ცოდნისა და რწმენის დაპირისპირება ყველაზე მეტად დამახასიათებელია კ. იასპერსისათვის, რომელიც უარყოფს მეცნიერული შემეცნების პოზიტიურ მნიშვნელობას მსოფლმხედველობრივი იდეების, მიზნებისა და იდეალების ჩამოყალიბებაში. ამგვარი დაპირისპირება განპირობებულია თვით მსოფლმხედველობის თავისებურებით, რომელსაც საფუძველი არა რეალურ, არამედ „სულიერ სინამდვილეში“ აქვს. იგი წარმოადგენს ობიექტივაციას, რომელშიც ადამიანური სულის განსაკუთრებული „სახე“ პოულობს გამოთქმას. იგი „სულის ფაქტობრივი ეგზისტენცია მის ტოტალობაში“ და უწინარეს ყოვლისა, ვლინდება „შეფასებებში“, „ღირებულებათა იერარქიაში“; გარდა ამისა, „რაციონალურად გაფორმებულ მოძღვრებებში, იმპერატივებსა და საგნობრივ სურათებში, რომლებსაც სუბიექტი ავეგმარებს (entwirft) და იყენებს თავისი გამართლებისათვის“ [15, გვ. 36]. კ. იასპერსის აზრით, მსოფლმხედველობა მოიცავს „როგორც სუბიექტურს (განცდასა და რწმენას), ისე ობიექტურს — საგნობრივად გაფორმებულ სამყაროს“ [15, გვ. 1]. სუბიექტურს შეესაბამება განწყობა ანუ, რაც იგივეა, თვალსაზრისი (Einstellung), ხოლო ობიექტურს — სამყაროს სურათი. თვალსაზრისები და სამყაროს სურათები თავისთავად აღებული წარმოადგენს მსოფლმხედველობათა მხოლოდ რელატიურ, აბსტრაქტულ და უმოძრაო ელემენტებს. ისინი რეალურ მსოფლმხედველობად მხოლოდ მაშინ იქცევიან, როდესაც დაუკავშირდებიან ადამიანური გონის ტიპებს. ვინაიდან ეს თვალსაზრისები და სამყაროს სურათები „თვით არიან ამ გონის ტიპთა მხოლოდ ემანაციები“ [15, გვ. 42—43, 219]. ეს გონის ტიპები კი სუბიექტურია, ამიტომ ადამიანის მსოფლმხედველობა თავისი არსებით ღრმად სუბიექტურია. პიროვნების ეგზისტენციის სურათია; როგორი კონკრეტულიც და განუყოფელია პიროვნება, მისი ეგზისტენცია, ისე კონკრეტული და განუყოფელია მისი მსოფლმხედველობაც. აქედან, კ. იასპერსის აზრით, ვასაგებია მსოფლმხედველობათა სიმრავლისა და ექვივალენტურობის ფაქტი. ის, რომ სამყარო ერთია, ხოლო მსოფლმხედველობანი მრავალი, მიგვიითებებს იმაზე, რომ აქ საქმე გვაქვს არა მხოლოდ იმასთან, თუ რას ჰქვრეტენ, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, იმასთან, თუ როგორ, რა წესით ჰქვრეტენ.

ამიტომ უწოდებს კ. იასპერსი მსოფლმხედველობას სულის ფაქტობრივ ეგზისტენცს დანახულ მის ტოტალობაში, რომელშიც არსებითად არა სამყარო, არამედ სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულებანი, პოზიცია გამოიხატება. ეს პოზიცია კი შეიძლება იმდენი იყოს, რამდენი ადამიანიც არსებობს. ამის ძალით ადამიანმა არ შეიძლება გარედან მიიღოს საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობის მსოფლმხედველობა. იგი როგორც პიროვნების ეგზისტენციის გამოხატულება, როგორც მხოლოდ ამ პიროვნებისათვის დამახასიათებელი სამყაროს ჭკრეტის წესი, შეიძინება მხოლოდ ეგზისტენციის საკუთარ ცხოვრებაში. მსოფლმხედველობა განუყოფელია პიროვნებისაგან და, ამდენად, შეუძლებელია დაფიქსირდეს საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობის სისტემად, იქცეს სხვა სუბიექტთა ჭკრეტის წესად. იგი იბადება ადამიანის არსებიდან და ჩაწულია ინდივიდის მთელს სიცოცხლეში. მამასადაც, საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობის მქონე მსოფლმხედველობა შეუძლებელია; ყოველი დიდი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაც სხვა არაფერია, თუ არა მათი ავტორების ნებაყოფლობითი აღსარება. ფრ. ნიცშეს და ი. ფიხტეს ანალოგიური გამონათქვამები კ. იასპერსს თავისი მოსაზრების დამადასტურებელ არგუმენტად მიაჩნია.

მსოფლმხედველობა არ შეიძინება თეორიული შემეცნების გზით. ადამიანმა შეიძლება შეისწავლოს მრავალი გამოთქმული მსოფლმხედველობა, მაგრამ ამით ისინი მის მსოფლმხედველობად ვერ იქცევიან. ვინაიდან ადამიანს, „როდესაც ის ამაზე სერიოზულად ფიქრობს, აუცილებლად აქვს ერთი მსოფლმხედველობა, რომლიდანაც ხედავს ის ყველაფერს და რომელიც მხოლოდ მისთვის არის ნამდვილი, ჭეშმარიტი“ [16, 243]. მსოფლმხედველობა კი ნამდვილია მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი თვით წარმოიშობა თავისი საკუთარი საწყისისაგან. ასეთი საწყისია ჩემი თვითობის ჩემს ადგილთან თვითიდენტიფიკაცია, რომელიც უნდა ხორციელდებოდეს შინაგანად ყოველგვარი ობიექტურობისა და გამოთქმადობის გარეშე; იგი როგორც კი გამოითქმება, მაშინვე ზოგად მსოფლმხედველობად იქცევა; მაგრამ „თვით იდენტიფიკაცია (Selbstidentifikation) როგორც საწყისი შეუძლებელია ადექვატურად იქნეს წვდომი როგორც ზოგადი. ის, როგორც არსებითად ანონიმური მსოფლმხედველობა, არის ფილოსოფოსობის წყარო (Quelle)“ [16, გვ. 245]. ამგვარად, მსოფლმხედველობა, კ. იასპერსის აზრით, თავისი არსებით ირაციონალურია და მისი ჩამოყალიბების პროცესი შეუძლებელია მეცნიერულ საშუალებებს ეყრდნობოდეს. მეცნიერულ შემეცნებას არავითარი პოზიტიური როლის შესრულება არ შეუძლია მსოფლმხედველობრივი იდეალების ფორმირებისა და თავისუფლების მიღწევის საქმეში, რამდენადაც იგი შეზღუდულია შემდეგი თავისებურებებით:

„1. მეცნიერული საგნობრივი შემეცნება არ არის ყოფიერების შემეცნება, ვინაიდან ყოველი მეცნიერება პარტიკულარულია, მიმართულია განსაზღვრულ საგნებსა და ასპექტებზე და არა თვით ყოფიერებაზე.

2. მეცნიერულ შემეცნებას არ შეუძლია დაუსახოს ცხოვრებას მიზანი. რაც უფრო ნათელი წარმოდგენა ექმნება მას თავის თავზე, მით უფრო გადაპრით მიუთითებს ის სხვა, მისთვის მიუწვდომელ საწყისზე, თავისუფლებაზე;

3. მეცნიერებას არ შეუძლია პასუხი გასცეს კითხვას თვით მისი საკუთარი საზრისისა და მნიშვნელობის შესახებ. საკითხი იმისა, თუ რა არის მეც-

ნიერება, ეფუძნება ცოდნის თავდაპირველ სურვილს, რომლის სამართლიანობის მეცნიერული დასაბუთება შეუძლებელია.

4. მეცნიერული შემეცნება განსაკუთრებით საჭიროებს წანამძღვრებს... თანამედროვე მეცნიერების შეზღუდულობის მაჩვენებელია ის, რომ ყოველი წანამძღვარი ჰიპოთეტურია და მოკლებულია აბსოლუტურობას“ [17, გვ. 12].

ამგვარად, არა ცოდნა, არამედ რწმენაა აბსოლუტურობას ნაზიარები. მეცნიერული შემეცნება რელატიურია და მოკლებულია აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლებს. ამიტომ მეცნიერულ ცოდნას, რომელიც მოკლებულია აბსოლუტურობას, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს არც მსოფლმხედველობისათვის, რომლის ბირთვი რწმენაა, და არც თავისუფლებისათვის; პირიქით, მეცნიერული შემეცნებისას „ეგზისტენცი და ტრანსცენდენტი (ანუ თავისუფლება და ღმერთი) ქრებიან, გაურბიან ყოველ მეცნიერულ ცოდნას, როგორც მისთვის არარას. ვინაიდან მათი მიღება იმ სამყაროდან, რომელიც ჩვენ მეცნიერულად შევიმეცნეთ, შეუძლებელია“ [17, გვ. 17].

ამგვარად, კ. იასპერსის მიხედვით, შეუძლებელია საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობის მქონე მსოფლმხედველობრივი სისტემების არსებობა, სამყაროსა და მასში ადამიანის ადგილის მეცნიერულ-სავანობრივი კვლევა: შეუძლებელია რწმენა, რომელიც მეცნიერული მონაცემებისა და არგუმენტების ძალით იქნება განპირობებული, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეუძლებელია მეცნიერული მსოფლმხედველობის არსებობა, რადგან იგი სინამდვილის შემეცნების ბაზაზე კი არ ყალიბდება, არამედ ადამიანური გონის რომელიღაც ტიპის ემანაციას წარმოადგენს.

მეცნიერებისა და მსოფლმხედველობის დაპირისპირებას ასევე ხაზს უსვამს მ. შელერიც, რომელიც მიუხედავად ამისა, ცდილობს გადალახოს სუბიექტივიზმი მსოფლმხედველობის გაგებაში. „ყველაზე ცენტრალური პუნქტი, რომელშიც მე მტკიცედ ვიზიარებ მ. ვებერის აზრს, — წერს იგი, — არის დებულება: მეცნიერებას — გაგებულს, საზოგადოდ, როგორც ყველაზე სერიოზულს, მკაცრს, წანამძღვარებისაგან თავისუფალს — მსოფლმხედველობის დადგენისა და მიღწევისათვის არსებითად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს“ [20, გვ. 8]. მეცნიერების და მსოფლმხედველობის ამგვარი დამოკიდებულების მიზეზს მ. შელერი მათს თავსებრივ განსხვავებულობაში ხედავს. თუ, მაგალითად, „1. მეცნიერებას ახასიათებს შრომის დანაწილება: არსებობს არა „მეცნიერება“, არამედ მეცნიერებანი, მაშინ მსოფლმხედველობა მოითხოვს ერთიანობას, იგი არსებობს შრომის დანაწილების გარეშე. 2. მეცნიერება მოქმედებს ან ფორმალურ-დედუქციურად როგორც მათემატიკა... ან ინდუქციურად როგორც რეალური მეცნიერებანი. ყოველი მისი რეზულტატი არის ა) მხოლოდ ალბათური (პლატონური აზრით, დოქსაა და არა ეპისტემე); ბ) ყოველი ახალი დაკვირვებით, ექსპერიმენტით და ა. შ. მუდამ შესწორებადია. მსოფლმხედველობას კი სურს: 1. რაღაც „ევიდენტური და საბოლოო მნიშვნელობის მქონე... 2. აავოს „ბუნებრივი“ მსოფლმხედველობის კონსტანტებისაგან ყოველი ეპოქისთვის პრინციპულად მისაღები რამე; 3. გადმოსცემს სამყაროს მთლიანობას მისი მარადიული სტრუქტურული ფორმებით „ლია“ ან „დახურული“ სისტემების სახით. 4. მეცნიერებანი თავისუფალი ღირებულებისაგან, არა იმიტომ (როგორც ეს მ. ვებერს ეგონა), რომ მათში არაა ობიექტური ღირებულებები, არამედ იმიტომ, რომ მან თვითნებურად უნდა თქვას უარი ყოველგვარ ღირებულებაზე...“, რათა თავისი საგანი შეი-

ნარჩუნოს. ანუ ისე უნდა იცვლიოს თავისი საგანი, „თითქოს“ არავითარი თავისუფალი პიროვნებანი და მოხეზები არ არსებობენ. 5. მეცნიერებას საქმე არა აქვს არც ბუნებრივი მსოფლმხედველობის ანთროპოცენტრულ სამყაროსთან და არც აბსოლუტური მუნყოფიერების სფეროსთან, რომლისთვისაც მნიშვნელობს ყოველი „მსოფლმხედველობა“, არამედ მუნყოფიერების იმ საფეხურთან, რომელიც დასახელებულ საფეხურთა შორის მდებარეობს და რომელიც ა) რელატიურია ვიტალური გრძნობიერების რომელიმე ცენტრისა და გარე სამყაროზე ბატონობის თვალსაზრისით; ბ) საზოგადოდ ადამიანებისათვის (მიუხედავად კულტურული, ეროვნული, პიროვნული თავისებურებებისა) შეიძლება საყოველთაო მნიშვნელობისა იყოს; ხოლო რამდენადაც მსოფლმხედველობა აბსოლუტური არსების მქონეა და, სახელდობრ, წმინდა ჰერეტიკით მუნყოფიერებას შეიძლება ფლობდეს, ამდენად მისი საგანი მუნყოფიერების აბსოლუტია; არსებითად იგი განისაზღვრება პიროვნებით და აბსოლუტისადმი პიროვნული მიდგომის წესით; აქ პიროვნებას უწოდებენ არა „მკვლევარს“, არამედ „მეტაფიზიკოსს“ და „ბრძენს“ [20, გვ. 10—12].

ამგვარად, მსოფლმხედველობრივი ჰუმანიტარული თეიანიტი სპეციფიკურობის გამო შეუძლებელია საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს ფლობდნენ, ისინი ღრმად პიროვნულია და სამყაროსადმი პიროვნული მიდგომის გამოხატულებანია. მსოფლმხედველობის უმაღლესი ტიპი ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობაა; მართალია, არსებობს ურთიერთგამომრიცხველ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობათა სიმრავლე, რომელთაგან თითოეული პრეტენზიას აცხადებს, რომ მხოლოდ ისაა ჰუმანიტარული, მაგრამ აქედან, მ. შელერის აზრით, ის კი არ გამოდინარეობს, რომ ისინი ჰუმანიტარულ-მცდარობის საზღვრებს მიღმა იმყოფებიან და ინდივიდთა ფსიქოლოგიური თავისებურებების გამოთქმებიან; მ. შელერი აკრიტიკებს მ. ვებერის, გ. ზიმელის და კ. იასპერსის შეხედულებებს, რომელთა მიხედვითაც მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია ინდივიდის ფსიქიკური თავისებურებით. კრიტიკა ზოგადად სწორია, მაგრამ თვით მ. შელერიც ვერ აღწევს თავს სუბიექტივიზმს, რადგან მსოფლმხედველობათა ჰუმანიტარობის პრობლემას წყვეტს არა ობიექტურ სინამდვილესთან მიმართებაში, არამედ ადამიანთა პიროვნულ ტიპთა (Personentypen) ობიექტურ იერარქიულ წესრიგზე მითითებით. მსოფლმხედველობრივი „მიმართულებანი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ერთმანეთის გვერდით მიმდინარეობენ... წყაროები მათ კაცობრიობის მყარ პიროვნულ ტიპებში აქვთ და მათს განსხვავებულობას ფესვები გადგმული აქვს არა აზროვნებაში, არამედ სამყაროსადმი პიროვნული გონის ჰერეტიკოსა და შეფასებით დამოკიდებულებაში“ [20, გვ. 19]. რაც შეეხება თვით ადამიანის პიროვნულობას, იგი მომდინარეობს მარადიული ყოფიერებისა და გონისაგან. „ყოველი ადამიანის ინდივიდუალურ პიროვნულობას ფესვები გადგმული აქვს მარადიულ ყოფიერებასა და გონში, არსებობს არა საყოველთაო ჰუმანიტარობა, არამედ ინდივიდუალურად მნიშვნელოვანი ჰუმანიტარობა და ამავე დროს, არ არსებობს სრულყოფილებითა და ადეკვატურობით განპირობებული „შინაობრივი“ მსოფლმხედველობაც“ [19, გვ. 14].

ამგვარად, შეუძლებელია არსებობდეს ისეთი მსოფლმხედველობა, რომელსაც პრეტენზია ექნება საყოველთაობასა და ობიექტურობაზე. მსოფლმხედველობა როგორც ადამიანის ინდივიდუალური პიროვნულობის გამოხატულება შეუძლებელია საყოველთაო ჰუმანიტარობას ფლობდეს, სწორედ იმი-

ტომ, რომ მის პიროვნულობას ფესვები მარადიულ ყოფიერებასა და გონში აქვს ვადგმული, რომლებიც არ ექვემდებარება საგნობრივ შემეცნებას. მსოფლმხედველობის ამგვარი ვაგებისათვის მართლაც არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მეცნიერებას, სამყაროს მეცნიერულ სურათს; მეცნიერებანი რელატიურ სფეროებს გამოთქვამენ და ამის ძალით მათ შეუძლიათ ფლობდნენ საყოველთაო ჭეშმარიტებებს, რომლებიც გულგრილია ადამიანისათვის როგორც პიროვნებისათვის. მსოფლმხედველობა კი აბსოლუტის სფეროა, სადაც ადგილი მხოლოდ ინდივიდუალურ ჭეშმარიტებებს შეიძლება ჰქონდეთ. მართალია, არ არსებობს საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათის მქონე მსოფლმხედველობა, მაგრამ არსებობს, ამბობს მ. შელერი, მკაცრად განსაზღვრული საყოველთაო მნიშვნელობის მეთოდი, რომლითაც ყოველ ადამიანს, — სანამ ის ადამიანად რჩება, — შეეძლება თავისი მეტაფიზიკური ჭეშმარიტების პოვნა.

ამგვარად, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მსოფლმხედველობის ვაგებაში გაბატონებულია იდეალიზმი და სუბიექტივიზმი, უარყოფილია მეცნიერული მსოფლმხედველობისა და, შესაბამისად, ფილოსოფიის როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის შესაძლებლობა. სინამდვილის მეცნიერული და მსოფლმხედველობრივი ათვისების წესები დიამეტრალურად უპირისპირდება ერთმანეთს. მსოფლმხედველობის ბირთვად რწმენაა გამოცხადებული, რომელიც მოკლებულია მყარ მეცნიერულ საფუძველს და პაერშია გამოკიდებული. ძირითადად იგი ათეორიულ და ირაციონალურ სულიერ წარმონაქმნადაა ჩათვლილი. მსოფლმხედველობის ცნების ბურჟუაზიული მკვლევრის პ. მაიერის აზრით, „მსოფლმხედველობა საკუთრივ აზრით იმყოფება ირაციონალურის სფეროში და მიეკუთვნება პრა-, პარა- ან მეტაფილოსოფიურ სფეროს. ის არის წმინდა სუბიექტური გამოცდილება, რომლითაც საკუთარი ხასიათის მიხედვით აფორმებენ სამყაროს; თავისი ხასიათით ის ყოველ შემთხვევაში წინარაციონალური და ათეორიულია“ [18,6]. ზოლო ფილოსოფია, რომელიც ცდილობს მსოფლმხედველობრივი პრობლემების გამოკვლევას, კარგავს ობიექტურობას და მეცნიერულობას; პირიქით, თუ ფილოსოფიის სურს დარჩეს მეცნიერებად, მაშინ იგი უნდა გაიმიჯნოს მსოფლმხედველობისაგან, რადგან „მსოფლმხედველობად ქცეული ფილოსოფია კარგავს თავის აბსოლუტურობას და ავტონომიურობას“ [18, 14].

ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები აბსოლუტებენ ადამიანის ცნობიერების შემოქმედებითი ბუნების თავისებურებას, რომელიც სინამდვილის მსოფლმხედველობრივი ასახვის დონეზე სოციალური ორიენტირებისა და იდეალების ქმნალობაში იჩენს თავს. მსოფლმხედველობის აქტიურ-შემოქმედებითი მომენტი ჩრდილავს შემეცნებით მომენტს, რამდენადაც იდეალები და ღირებულებები, რომელთა მეშვეობითაც აითვისება სამყარო, წმინდა სუბიექტურ მოვლენებადაა ვაგებული, რომელთა ჭეშმარიტება-მცდარობის „დასაბუთება შეუძლებელია“, ამდენად მსოფლმხედველობა და მსოფლმხედველობრივი ფილოსოფიაც სუბიექტურ ფენომენებად ცხადდება.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია უარყოფს ადამიანის პრაქტიკული, მატერიალურ-საგნობრივი მოღვაწეობის ზეგავლენას მის აზროვნებაზე, სამყაროს გონით ათვისებაზე, იზღარბება ობიექტივიზმისა და სუბიექტივიზმის დაპირისპირებულობებსა და წინააღმდეგობებში, ვინაიდან არ „სურს“ დაინახოს და გაიგოს, რომ ადამიანის პრაქტიკული, მატერიალურ-საგნობრივი მოღვაწეობა მისი შემეცნებითი თუ ღირებულებითი მოღვაწეობის საფუძველ-

თა საფუძველი. „სწორედ ადამიანის მიერ ბუნებაში შეცვლა და არა მარტოდენ ბუნება, როგორც ასეთი, წარმოადგენს ადამიანის აზროვნების უარსებითესსა და უახლოესს საფუძველს, ადამიანის აზროვნებაც იმდენად იზრდება, რამდენადაც ადამიანი ბუნების შეცვლას სწავლობდა“ [1, გვ. 545]. ეს დებულება შესაძლებელია გავავრცელოთ მსოფლმხედველობაზეც და მასში დავინახოთ სინამდვილის მსოფლმხედველობრივი ასახვის სპეციფიკის საიდუმლოებანი.

პირველად იყო არა „სიტყვა“, არამედ საქმე და სანამ კაცობრიობა იარსებებს, მისი ცხოვრების პრაქტიკული ბუნების გამო, ეს დებულებაც ძალაში ღარჩება. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი სამყაროს არ ევლინება შემეცნებლად, რომლის ძირითადი საქმიანობა ცნობისმოყვარეობის ინტერესის დაკმაყოფილებაში გამოიხატება. „ადამიანები სულაც არ იწყებენ იმით, რომ გარესამყაროს მიმართ თეორიულ მიმართებაში დგებიან, ისინი იწყებენ იმით, რომ აქტიურად მოქმედებენ, ეუფლებიან გარესამყაროს საგნებს და ამრიგად იკმაყოფილებენ თავის მოთხოვნილებებს“ [6, გვ. 377], ანუ ადამიანები იწყებენ აუცილებელ საარსებო საშუალებათა წარმოებით. მატერიალურ საგანთა წარმოება კი მიზანდასახულ მოქმედებას ეფუძნება, ესაა მოქმედება, რომლის დროსაც სუბიექტის მოქმედების შედეგი წინასწარ რაღაც მიზნის, იდეალური გეგმის სახითაა წარმოსახული ადამიანის ცნობიერებაში. ამგვარი იდეალური გეგმის, მიზნის არსებობა, ერთი მხრივ, მოითხოვს იმ ობიექტის თვისებებისა და თავისებურებების ცოდნას, რომელზეც არის მიმართული ადამიანის მიზანდასახული საქმიანობა, და, მეორე მხრივ, თვით ადამიანის მოთხოვნილებებისა და ინტერესების გაცნობიერებას. წინააღმდეგობანი ადამიანის მოთხოვნილებებსა და მისი დაკმაყოფილების არსებულ საშუალებებს შორის განაპირობებენ ადამიანებში იმგვარი იდეალური სამოქმედო გეგმის წარმოქმნას, რომელშიც გაერთიანებულია როგორც თვით ადამიანის სუბიექტური მიზნები და იდეალები, ისე ის ობიექტური სიტუაციები, რომლებშიც უნდა განხორციელდეს ადამიანის მიზანდასახული მოქმედება. წარმატებული მიზანდასახული საქმიანობისათვის არ არის საკმარისი მხოლოდ მიზნის დასახვა, საკუთარი მოთხოვნილებების გაცნობიერება. რათა წამოაყენოს მიზნები და დააბრკავოს თავისი მოქმედებანი, ადამიანი უნდა იცოდეს როგორც თავისი ინტერესები, ისე ის ობიექტური შესაძლებლობანი, რომელთა გამოყენებითაც რეალურად განხორციელდეს თავის მიზანი, ის ობიექტური სიტუაცია, რომელშიც მას უხდება მოღვაწეობა, ამ მოღვაწეობის შესაძლებელი შედეგები და მრავალი სხვა. ამიტომ ადამიანის მიზანდასახული მოქმედება თავის საფუძველშივეა დაკავშირებული შემეცნებით მოღვაწეობასთან. ადამიანი უნდა იყოს შემეცნებელი სწორედ თავისი ყოფიერების წესის გამო, სხვაგვარად იგი ვერ გათავისუფლდება ბუნებრივი თუ სოციალური ძალებისაგან და ვერ განხორციელებს თავის ძირეულ მიზნებსა და იდეალებს.

ამგვარად, ადამიანის გარემომცველი სინამდვილის კანონზომიერების ობიექტური ასახვა და მისი უმაღლესი ფორმა — მეცნიერული ცოდნა — მნიშვნელოვანი საფუძველია ადამიანის არა მხოლოდ ყოველდღიური მიზანდასახული საქმიანობისათვის, არამედ საბოლოო, სტრატეგიული მიზნებისა და იდეალების როგორც ჩამოყალიბების, ისე რეალიზაციისათვის. ობიექტური კუთხარიტი ცოდნა ადამიანის თავისუფლების მიღწევის ყველაზე მძლავრი საშუალებაა. სწორი იყო ჰეგელი, რომელიც უვიცს არათავისუფალ არსებად

თვლიდა. ადამიანს რომ შეეძლოს თავისი მიზნებისა და იდეალების მიხედვით გარდაქმნას სამყარო, მიიღწიოს თავისი მიზნების შესრულებას, აუცილებელია იცოდეს როგორც სამყაროზე ადამიანის, ისე ადამიანზე სამყაროს ზემოქმედების წესები; იყოს შემმეცნებელი, რათა მიღებული შედეგები გამოიყენოს არა მხოლოდ თავისი მიზნებისა და იდეალების მიხედვით სამყაროს გარდაქმნაში, არამედ თვით ამ მიზანთა და იდეათა ფორმირებაშიც. ადამიანის მოღვაწეობის ამგვარი ხასიათი, რომელიც ცნობიერ მიზანდასახულ საქმიანობაში გამოიხატება, განაპირობებს იმას, რომ იგი არ არის შეზღუდული არსება, რომელიც მხოლოდ თავისი „ზომის“ მიხედვით გარდაქმნის სამყაროს, არამედ იმას, რომ იგი არის უნივერსალურად მწარმოებელი, შეუძლია საგანს მიუდგეს ისე, როგორც ამას მოითხოვს თვითონ საგანი, მისი არსება, ანუ შეუძლია მიმართება იქონიოს — როგორც თავის პრაქტიკულ-გარდაქმნელ, ისე თეორიულ მოღვაწეობაში — მთელ სინამდვილესთან.

სწორედ ამ ვითარებითაა გამოწვეული ის, რომ ადამიანი უნდა იყოს არა მხოლოდ თავისი თავის, არამედ მსოფლიოს, სამყაროს მხედველიც. სწორედ ადამიანური ყოფიერების წესი განაპირობებს ადამიანის მიერ სამყაროს განვითარების კანონზომიერებისა და საკუთარი სუბიექტური თვისებების, უნარების ცოდნის ერთიანი სისტემის არსებობას. რაც უფრო ვითარდება ადამიანი, იზრდება მისი ზემოქმედების ძალა ბუნებაზე, გარემომცველ სამყაროზე, ვითარდება მისი არსობრივი ძალები. რაც უფრო მეტად გარდაქმნის იგი მისგან დამოუკიდებლად არსებულ სამყაროს და შესაბამისად თავის თავს, მით უფრო იზრდება სულიერი მოღვაწეობის ისეთი სფეროს მნიშვნელობა და ღირებულება, როგორცაა სინამდვილის მსოფლმხედველობრივი ასახვა.

მსოფლმხედველობაში ადამიანი განაზოგადებს თავის წარმოდგენებს სამყაროსა და თავისი თავის, გარემომცველი სინამდვილისადმი საკუთარი მიმართების, თავისი არსებობის საზრისისა და არსების შესახებ. მოკლედ რომ ვთქვათ, განსაზღვრავს თავის ადგილს სამყაროში. ამიტომ მსოფლმხედველობრივი ასახვის ძირითადი თავისებურება მხოლოდ ის კი არ არის, რომ იგი იმეცნებს სამყაროს მის უზოგადეს განსაზღვრულობებში, იმეცნებს სამყაროს როგორც ადამიანისაგან დამოუკიდებელ არსებულ მთლიანობას, არამედ ის, რომ იგი ითვისებს სამყაროს ადამიანთან და ადამიანს სამყაროსთან მიმართებაში. ამიტომ მსოფლმხედველობა არაა მხოლოდ ცოდნა, თუნდაც უზოგადესი ან მხოლოდ ობიექტური სამყაროს ან მხოლოდ ადამიანის სულიერი სამყაროს შესახებ, მასში გათვალისწინებულია სუბიექტურისა და ობიექტურის, სამყაროსა და ადამიანის, არსებულისა და ჯერარსის მიმართებანი. შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლმხედველობრივი ასახვის უძირითადესი თავისებურება ყველაზე სპეციფიკურად ამ მიმართებებში იჩენს თავს. მსოფლმხედველობრივია მხოლოდ ეს წარმონაქმნები და შეხედულებანი, რომლებშიც გამოხატულებას პოულობენ ობიექტ-სუბიექტური მიმართებანი. შეუძლებელია მსოფლმხედველობას მივაკუთვნოთ რაიმე ცოდნა ადამიანის შესახებ, რომელშიც ადამიანი არაა მიმართებაში თავის გარემომცველ ბუნებრივსა თუ სოციალურ სინამდვილესთან, ასევე არ შეიძლება მსოფლმხედველობას მივაკუთვნოთ ცოდნა, თუ იგი არ ეხება ობიექტური სამყაროს მიმართებას ადამიანისადმი, ადამიანის ადგილს სამყაროში.

ადამიანის მოქმედება — იქნება ის პრაქტიკული, თუ თეორიული, შემეცნებითი თუ შეფასებითი, — უკვე წინასწარ გულისხმობს სამყაროსა და

ადამიანის, მათი ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრულ გავებას. ადამიანური „გონის მოღვაწეობის ერთ-ერთი თავდაპირველი საქმიანობა სწორედ ამგვარი გავების — სამყაროსა და „მე“-ს გავების გამომუშავებაში გამოიხატება“ [4, გვ. 25]. ამიტომ მსოფლმხედველობა, უპირველეს ყოვლისა, ის ორიენტირია, რომლითაც ადამიანი გზას იკვლევს სამყაროში. ამგვარი ორიენტაციის გარეშე შეუძლებელია ადამიანური მოქმედება, სამყაროს გონითი ათვისება და, მაშასადამე, ადამიანური ყოფიერებისათვის ისეთი აუცილებელი საარსებო სფეროს არსებობა, როგორც კულტურაა. სწორია ა. შვეიცერი, როდესაც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „როგორც საზოგადოებისათვის ისე ინდივიდისათვის, ცხოვრება მსოფლმხედველობის გარეშე წარმოადგენს ორიენტირების უმაღლესი გრძნობის პათოლოგიურ დარღვევას“ [9, გვ. 82].

ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია განუყოფელია მისი ყოფიერების წესისაგან, იგი განაპირობებს სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთდამოკიდებულების გარკვეული გავების აუცილებლობას. ამდენად იგი წარმოადგენს სამყაროსა და ადამიანის ყველა დანარჩენ მიმართებათა საფუძველს. თუ განვაზოგადებთ ზემოთ აღნიშნულს ადამიანის მიზანდასახული მოღვაწეობის შესახებ და დავეკავშირებთ მას სინამდვილის მსოფლმხედველობრივ ასახვას, მაშინ ცხადი გახდება თეორიულ-მეცნიერული შემეცნების როლი მსოფლმხედველობის ფორმირებაში. იმისათვის, რომ ადამიანმა მიაღწიოს თავისი თავისა და მისი გარემომცველი სამყაროს სრულყოფის უმაღლეს დონეს, წარმატებით განახორციელოს თავისი სტრატეგიული მიზნები და იდეალები, ამისათვის აუცილებელია ყურადღება მიაპყროს არა მხოლოდ თავის თავს, არამედ მისი გარემომცველი ობიექტური სამყაროს კანონზომიერებათა კვლევას. იცოდეს სამყაროს მოძრაობისა და განვითარების კანონები, სხვაგვარად იგი თავის დასახულ მიზნებს ვერ მიაღწევს. ამგვარად, მსოფლმხედველობრივი პრობლემების მეცნიერული გადაწყვეტის ერთადერთი გზაა ამოვიდეთ სამყაროში ადამიანის მოღვაწეობისაგან, სამყაროსა და ადამიანის პრაქტიკული დამოკიდებულებისაგან, ყოფიერების ადამიანური წესისაგან. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეგვიძლება დავასაბუთოთ მეცნიერული, ჰეგელიანური ობიექტური მსოფლმხედველობის შესაძლებლობა.

ისტორიულად მსოფლმხედველობის მრავალი ტიპი და ფორმა არსებობდა და არსებობს, მაგრამ თუ მას შევხედავთ სინამდვილის ასახვის თვალსაზრისით, მაშინ შეიძლება გამოვყოთ მისი შემდეგი ფორმები: ყოველდღიური ყოფითი, არამეცნიერული და მეცნიერული. მსოფლმხედველობის უმაღლესი ფორმაა მეცნიერული. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ მსოფლმხედველობა მეცნიერულია, თუ იგი აგებულია კერძო მეცნიერებათა საფუძველზე, მხოლოდ ნათი მონაცემების მიხედვით? მსოფლმხედველობის დახასიათებისას გამოთქმულ მოსაზრებებს თუ გავითვალისწინებთ, მაშინ გავიგებთ, რომ მხოლოდ მეცნიერების საფუძველზე აგებული მსოფლმხედველობა ცალმხრივია, უკეთეს შემთხვევაში, ნატურალისტურ მსოფლმხედველობას გვაძლევს (რომელშიც არაა გათვალისწინებული ადამიანი სწორედ როგორც სუბიექტი), და არა ნამდვილად მეცნიერულსა და ამდენად ობიექტურ მსოფლმხედველობას (რომელშიც გათვალისწინებულია როგორც სამყარო ისე ადამიანი). მეცნიერების თვალს ხომ მხოლოდ გარესსამყაროში იხედება, სუბიექტსაც თვით ობიექტად აქცევს. ცდილობს მოგვეცინოს ცოდნის მაქსიმუმი სწორედ ობიექტის შესახებ. მისთვის არ არსებობს ადამიანი როგორც თავისუფლების მქონე პიროვნება.

მეცნიერების თვალთ დანახული ადამიანი, მისი სულიერი სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ბუნების ჩვეულებრივი მოვლენები და ქმნილებანი. ამიტომ, თუ მხოლოდ თეორიული ცნობიერებითა და მისი უმადლესი პროდუქტით — მეცნიერული შემეცნების საშუალებით მოვიდომებთ ძირეული მსოფლმხედველობრივი პრობლემების ახსნას, როგორც ვთქვით, უკეთეს შემთხვევაში სციენტრიზმის უმადლეს ფორმასთან — ნატურალისტურ მსოფლმხედველობასთან მივალთ, რომელშიც უგულვებელყოფილია ადამიანის სულიერი სამყარო, მისი იდეალები და ღირებულებათა იერარქიული შკალა. ესაა მსოფლმხედველობა, რომელიც „ართმევს ადამიანს ეთიკურ ბათოსს, რადგან „ბუნების კანონები“, მათ შორის კი ფიზიოლოგიური კანონები, სრულიადაც არ შთაუნერგავენ ადამიანს „მოყვასის“ სიყვარულს. ადამიანი კარგავს ყოველგვარ უპირველეს ღირებულებას, რადგან ის მხოლოდ რიგითი რგოლია სხეულებრივ მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ რიგში, რადგან უზარმაზარ სხეულებრივ სამყაროში მას ძალზე უმნიშვნელო ადგილი უთავია“ [5, გვ. 25].

გარდა ამისა, ადამიანს როგორც ბოლოვად არსებას არასოდეს არ შეეძლება მიაღწიოს აბსოლუტურ ცოდნასა და ჭეშმარიტებას, ყველა შესაძლებელი ვარიანტის, ობიექტური სიტუაციების ცოდნას, რომელიც მას საშუალებას მისცემდა მთელი სიზუსტით „გამოეთვალა“ ანუ დაეპროგრამებინა თავისი მოქმედებებისა და ქცევის ყველაზე ოპტიმალური ვარიანტი. ადამიანურ მოქმედებაში ყოველთვის შეიძლება წარმოიქმნას ისეთი სიტუაცია, როდესაც მოქმედების თეორიული გეგმის რეალიზაცია აუცილებლობით მოითხოვს ადამიანის პიროვნულ აქტიურობას, ინიციატივას, რომელიც მობილიზაციას უკეთებს სინამდვილეში არსებულ უშუალო ორიენტირების ყველა ფორმასა და წესებს. ნამდვილი ადამიანური მოქმედება არასდროს არ არის რომელიმე წინასწარ მოცემული თეორიული პროგრამის მარტივი ობიექტივაცია; ადამიანი ხელმძღვანელობს არა მხოლოდ სამყაროს კანონზომიერებათა ცოდნით, არამედ მოტივაციური საზრისისეული სფეროს თავისებურებითაც. ამიტომ, რა დონესაც უნდა მიაღწიოს მეცნიერულმა ცოდნამ სინამდვილის კანონზომიერებათა კვლევაში, რაოდენ სრულყოფილად დაპროგრამდეს ადამიანის მოქმედებანი ამ ცოდნის ბაზაზე, მაინც ადამიანის მოღვაწეობაში ყოველთვის დარჩება არსებული ცოდნის არასრულყოფილების, არჩევანის არაერთმნიშვნელოვანების, ღირებულებითი მოტივების მომენტი. მაშასადამე, რა დიდიც უნდა იყოს თეორიული შემეცნების როლი ადამიანის მოღვაწეობის პროგრამათა რაციონალიზაციაში, როგორადაც უნდა გაიზარდოს მეცნიერებათა როლი ადამიანის საზოგადოებრივი საქმიანობის სისტემაში, „სამყაროსადმი ადამიანის რეალური დამოკიდებულება-მოღვაწეობის პროცესი არასდროს არ შეიძლება სავსებით რაციონალიზირებული, ალგორითმიზებული იქნეს“ [10, გვ. 54]. ამიტომ ადამიანის მსოფლმხედველობრივი ორიენტირებისა და იდეალების გამოუმუშავებაში არანაკლებ მნიშვნელობას ინარჩუნებს სამყაროს პრაქტიკულ-გონითი ათვისება, საზოგადოებრივი ცნობიერების ღირებულებითი ფორმები.

მაგრამ მსოფლმხედველობა, რომელიც სინამდვილის მხოლოდ პრაქტიკულ-გონით ათვისებას ეყრდნობა და უგულვებელყოფს მისი შემეცნების თეორიულ ფორმებს, არანაკლებ სუბიექტივიზმსა და ამდენად ცალმხრივობაში ვარდება. სამყაროს ღირებულებითი (უწინარეს ყოვლისა, ეთიკური) ათვისების თვალსაზრისით ადამიანი სამყაროს ცენტრია, იგი მწვერვალია სამყაროსი და მის შუაგულშიც დგას, მას უფლება ეძლევა შეიგნიდნენ უყუროს სამყაროს,

თავისი იდეალების მიხედვით შეაფასოს და შეიცნოს იგი. ამიტომ ღირებულებითი ცნობიერების თვალთ დანახული სამყარო განხილულია არა მის ფაქტობრივი — ობიექტური არსებობის, არამედ სუბიექტისათვის მისი მნიშვნელობის, ჭერარსთან მისი შესატყვისობა-შეუსატყვისობის თვალსაზრისით.

ამგვარად, სინამდვილის არც მხოლოდ თეორიული შემეცნების და არც მხოლოდ პრაქტიკულ-გონითი ათვისების უმაღლეს პროდუქტებს — მეცნიერებასა და ეთიკას, — არ შეუძლიათ ცალ-ცალკე მოგვეცნოს ისეთი მსოფლმხედველობა, რომელშიც გავრთიანებული იქნება როგორც ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური სამყარო, ისე ადამიანური სამყარო, მოცემული იქნება ობიექტურისა და სუბიექტურის, სამყაროსა და ადამიანის ერთიანი მთლიანი სურათი. ე. ი. არ შეუძლიათ მოგვეცნოს სამყაროს გაგება როგორც მთელისა. ამისათვის ოდიოვანვე მოწოდებულია საზოგადოებრივი ცნობიერების ისეთი ფორმა, როგორცაა ფილოსოფია, რომელიც თავისთავში აერთიანებს სინამდვილის თეორიული შემეცნების და პრაქტიკულ-გონითი ათვისების წესებს, წარმოადგენს მსოფლმხედველობრივ მეცნიერებასა და მეცნიერულ მსოფლმხედველობას. ამგვარად, მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია იყოს ჭეშმარიტად მეცნიერული მსოფლმხედველობა, რომელიც გვაძლევს სამყაროსა და ადამიანის, მათი ურთიერთდამოკიდებულებების გაგებას ისე როგორც იგი არის და როგორც უნდა იყოს. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ, თუ კი ყოველი ფილოსოფიაა მეცნიერული მსოფლმხედველობა, ვინაიდან აქ გადაწყვეტილია ის, თუ როგორ ერთიანდება მასში მოძღვრება არსებულისა და ჭერარსის შესახებ, როგორ ფუნქცია ჭერარსისა და ღირებულებათა იერარქიული შკალის ობიექტურობა.

ბურჟუაზიული ფილოსოფია, მეცნიერული მსოფლმხედველობის შესაძლებლობის უარყოფისას, ამოდის ღირებულებით-შეფასებითი მსჯელობების იმ ასპექტის გაბასოლუტებიდან, რომელიც ჭერარსობას გამოთქვამს და უშუალოდ არ გამომდინარეობს ფაქტის მსჯელობებიდან. ცნობილია, რომ „წინდა ლოგიკური გადასვლა ყოფიერებიდან ჭერარსზე, თეორიიდან პრაქტიკაზე შეუძლებელია“ [7, 112] მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ არსებული და ჭერარსი აბსოლუტურად გამორიცხავენ ერთმანეთს. შეიძლება შეფასებითი — ღირებულებითი მსჯელობანიც ფლობდნენ ობიექტურ ხასიათს, ობიექტურს — ემპირიული ადამიანის ფსიქო-ფიზიკური ორგანიზაციისაგან დამოუკიდებლის აზრით [ამასთან დაკავშირებით იხ.: 8, 119—132; და 4, 115—119].

ღირებულება ობიექტურია იმდენად, რამდენადაც იგი მიმართებაშია ადამიანის ცნებასთან, მის გვარეობით არსებასთან, ობიექტურია იგი იმდენად, რამდენადაც ხელს უწყობს წმინდა ადამიანურს, ჭეშმარიტად ადამიანურს ადამიანში, ანუ ხელს უწყობს ცხოვრების იმ წესის განვითარებას, რომლითაც ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან. მაშასადამე, შეიძლება ვილაპარაკოთ ღირებულების და ამდენად შეფასებათა ობიექტურობაზეც ისე, რომ არ დავუშვათ ღირებულებათა ჰიპოტაზირება, როგორც ეს მ. შელერთან არის, რაც სინამდვილეში ღირებულების დამახასიათებელი სპეციფიკის დაკარგვას მოასწავებს.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ არ არსებობს გაუვალი უფესკრული შემეცნებასა და შეფასებას, ჭეშმარიტებასა და ღირებულებას შორის, რადგან

თვით ღირებულებანიც შეიძლება დახასიათდეს ობიექტურობითა და, ამდენად, ჭეშმარიტებით, ოღონდ არა მეცნიერული ჭეშმარიტების აზრით. ჭეშმარიტია, ობიექტურია, საყოველთაოა მხოლოდ ის ღირებულებები, რომლებიც სიცოცხლეს აძლევენ ნამდვილად ადამიანური ცხოვრების წესის განვითარებას. და მხოლოდ ის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა იქნება ჭეშმარიტად მეცნიერული, გნებავთ, ობიექტური, რომელიც თავად შეიცავს ამგვარი ღირებულებების იერარქიულ შკალას, რომელთა რეალურ ცხოვრებაში დამკვიდრება ვანუხრელად იწვევს ადამიანში ადამიანურის ზრდას, უფრო ჰუმანურს ხდის მის გარემომცველ ბუნებრივსა თუ სოციალურ გარემოს. ამგვარი მსოფლმხედველობა შეიძლება იყოს და არის კიდევ მხოლოდ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, რომელიც ორგანულად აერთებს თავისთავში სინამდვილის თეორიული შემეცნებისა და პრაქტიკულ-გონითი ათვისების წესებს, შემეცნებასა და შეფასებას, ჭეშმარიტებასა და ღირებულებას.

А. С. БЕРДЗЕНИШВИЛИ

ФИЛОСОФИЯ КАК НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Резюме

Диапазон истолкований сущности философии в современном буржуазном мышлении довольно широк и разнообразен. Однако для буржуазных философов одинаково характерно отрицание философии как научного мировоззрения. Они по существу стоят перед дилеммой: философия является или наукой или мировоззрением, компромисс между ними исключен, ибо понятие философии как научного мировоззрения считается «круглым квадратом», «деревянным железом». Отмеченная дилемма обусловлена реальной разорванностью буржуазной культуры, которая проявляется прежде всего в субъективистском и иррационалистском понимании мировоззрения. Философия же, пытающаяся решить мировоззренческие проблемы, теряет научность и автономность. Одним словом, буржуазная философия отрицает роль научного познания в формировании мировоззрения.

Ключ решения отмеченной дилеммы может быть найден только в сфере материально-предметной, практической деятельности человека, где материальное и идеальное, объективное и субъективное взаимно переходят. Исходя из этого, обосновывается возможность понимания истинной природы философии, органически соединяющей в себе как строгую научность, так и мировоззренческое освоение мира; каждая философия — это мировоззрение, однако не все являются научными. Она лишь в том случае приобретает научный характер, когда не только опирается на результаты научного познания и практически-духовного освоения мира, но и когда она осознает материальные предпосылки, определяющие ее возникновение и функционирование. Таким мировоззрением может быть только диалектико-материалистическая философия, которая впервые в истории мышления приобрела научный характер благодаря материалистическому пониманию истории.

ლიტერატურა

1. ენგელსი ფრ., ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950.
2. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია (ქრესტომათია), ტ. I, თბ., 1983.
3. ბუაჩიძე თ., ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, თბ., 1976.
4. ბუაჩიძე თ., ადამიანის კოფიერება და ფილოსოფიის რაობა, წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები. VII, თბ., 1983.
5. კაკაბაძე ზ., „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბ., 1985.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 19.
7. Джиоев О. И. Материалистическое понимание истории и буржуазная философия, Тбилиси, 1974.
8. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
9. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
10. Швырев В. С., Юдин Э. Г. Мировоззренческая оценка науки: критика буржуазных концепций сциентизма и антисциентизма. М., 1973.
11. Austeda F. Wörterbuch der Philosophie, Berlin-München, 1962.
12. Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VIII. Stuttgart-Göttingen. 1960.
13. Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes. Holzwege, Frankfurt-am-Mein, 1977.
14. Heidegger M. Grundproblem der Phenomenologie, Gesamte Aufsätze, Bd. 24, Frankfurt-am-Mein, 1975.
15. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1922.
16. Jaspers K. Philosophie, Bd. I. 1931.
17. Jaspers K. Wahrheit und Wissenschaft. Basel, 1960.
18. Meier H. «Weltanschauung» Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Münster, 1967.
19. Scheller M. Philosophische Weltanschauung; Bonn, 1929.
20. Scheller M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauung. Moralia. Leipzig, 1923.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



Г. К. ДЖАПАРИДЗЕ

НЕОБХОДИМОСТЬ КАК ДОКАЗУЕМОСТЬ

Понятие необходимости, исследуемое в модальной логике, допускает различные толкования. Ещё Аристотелем было указано на одно из возможных пониманий смысла этого термина—необходимо истинными следует считать суждения, допускающие теоретическое обоснование: «...к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть» ([1], 1015 в 7—8). В современной логике, идущей по пути формализации и уточнения всех интуитивных понятий, эта идея выглядит так: выражение «необходимо, что А» (символически « $\Box A$ ») можно понимать как утверждение о доказуемости предложения А в какой-то данной формализованной теории (системе).

Одной из наиболее хорошо изученных формальных теорий является арифметика Пеано (сокращённо—АП). Она проста для метаисследований, но достаточно богата для того, чтобы в ней можно было формализовать все элементарные рассуждения и,—в первую очередь,—собственный синтаксис, благодаря чему проходят знаменитые теоремы Гёделя о неполноте. Результаты, получаемые относительно АП, могут быть обобщены и для других систем из обширного класса «достаточно богатых». Поэтому естественно начать изучение проблемы с интерпретации необходимости как доказуемости в арифметике. Цель настоящей статьи—дать краткий обзор наиболее важных результатов, полученных в этом направлении.

• ■ ■

Арифметика. АП является формализованной в языке исчисления предикатов с равенством системой, где встречаются четыре функциональных символа: 0 (константная функция), +, · и '. Их интерпретация обычная (x' означает $x+1$). В языке рассматриваемой нами версии арифметики встречается также элементарное предложение \perp , понимаемое как абсурд. Разумеется, вместо этого символа можно пользоваться любой опровержимой формулой, скажем, формулой вида $S \& \neg S$. Внесение символа \perp в язык АП оправдано по некоторым техническим соображениям. Например, утверждение о противоречивости арифметики равносильно утверждению о доказуемости \perp .

Формулы строятся из символов обычным способом. Предложениями называются замкнутые формулы, т. е. формулы, в которых все переменные (если они имеются) связаны кванторами. Аксиомы задаются схемами исчисления предикатов с равенством, схемой математической индукции и



«Достаточное богатство» АП обеспечивает то, что в ней нумерически представимы все в интуитивном смысле эффективные арифметические предикаты и функции. Для случая Pf нумерическая представимость означает, что для любых натуральных m и n , если этот предикат для них истинен, то $\lfloor_{АП} Pf(\bar{m}, \bar{n})$, в противном случае — $\lfloor_{АП} \neg Pf(\bar{m}, \bar{n})$.

Теперь допустим, что $\lfloor_{АП} S$. Это означает, что существует последовательность формул, являющаяся доказательством S . Пусть m — номер этой последовательности. Тогда $Pf(\bar{m}, \bar{1}S)$ истинно, и, поэтому $\lfloor_{АП} Pf(\bar{m}, \bar{1}S)$. А из этого по предикатному исчислению следует, что $\lfloor_{АП} \exists y (Pf(y, \bar{1}S))$, т. е. $\lfloor_{АП} Bew(\bar{1}S)$. Таким образом, утверждение (I) справедливо: если $\lfloor_{АП} S$, то $\lfloor_{АП} Bew(\bar{1}S)$.

Справедливость (II) гарантируется опять-таки тем, что богатство АП даёт возможность формализовать все элементарные рассуждения. Арифметическое доказательство предложения $Bew(S \rightarrow S') \rightarrow (Bew(S') \rightarrow (Bew(S''))$ есть формализация того аргумента, что если доказуема импликация $S \rightarrow S'$ (т. е. если истинно $Bew(S \rightarrow S')$) и если доказуем её антецедент S (т. е. если истинно $Bew(S)$), то, по модус поненс, доказуем и консеквент S' (истинно $Bew(S')$).

Чтобы убедиться в верности (III), рассмотрим формальную функцию $Sub(x, y, z)$: для любых натуральных m, n, l (соответственно вместо x, y, z) значение этой функции равно нулю, если m не является номером формулы или n не является номером переменной; в противном случае значение функции есть гёделев номер формулы, получаемой из формулы с номером m в результате подстановки цифры для l на места всех свободных вхождений переменной с номером n . Эта функция тоже эффективна в интуитивном смысле, а значит — нумерически представима, т. е. если её значение для m, n, l равно k , то $\lfloor_{АП} Sub(\bar{m}, \bar{n}, \bar{l}) = \bar{k}$.

С помощью функции Sub для любого одноместного предиката $P(x)$ можно получить его т. н. «неподвижную точку» — предложение, утверждающее, что его собственный номер обладает свойством P . Достигается это следующим образом: пусть номером формулы $P(Sub(x, \bar{1}x, x))$ является n . Обозначим через N результат подстановки в этой формуле цифры для n на места всех свободных вхождений переменной « x », т. е. $N = P(Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n}))$. N утверждает, что $Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n})$ обладает свойством P . Но $Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n})$ по определению является номером формулы, получаемой из формулы с номером n вследствие подстановки цифры для n на места свободных вхождений переменной с номером $\bar{1}x$ (т. е. переменной « x »); а такой формулой является сама N , так как она была получена именно таким путём. Таким образом, истинно $Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n}) = \bar{1}N$ и, поэтому, $\lfloor_{АП} Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n}) = \bar{1}N$. Из этого по исчислению предикатов с равенством следует, что $\lfloor_{АП} P(Sub(\bar{n}, \bar{1}x, \bar{n})) \leftrightarrow P(\bar{1}N)$, т. е. $\lfloor_{АП} N \leftrightarrow P(\bar{1}N)$. $N \rightarrow$ неподвижная точка предиката P .

Пусть $Cond(x, y)$ — такая функция (выраженная средствами АП), что для любых натуральных m, n , значение этой функции равно нулю, если m или n не являются номерами формул; в противном случае значение

функции есть гёделев номер импликации, antecedent которой—формула с номером m и консеквент—формула с номером n . Cond тоже эффективна, из чего следует, что для любых формул E и F $\lfloor_{\text{АП}} \text{Cond}(E \rightarrow F) = \lfloor_{\text{АП}} E \rightarrow F$.

Пусть T —неподвижная точка предиката $\neg \text{Bew}(\text{Cond}(f \rightarrow S), x)$, т. е. $\lfloor_{\text{АП}} T \leftrightarrow \neg \text{Bew}(\text{Cond}(f \rightarrow S), T)$, т. е. $\lfloor_{\text{АП}} T \leftrightarrow \neg \text{Bew}(f \rightarrow S \rightarrow T)$.

Сперва докажем, что (*) если $\lfloor_{\text{АП}} \neg S \rightarrow T$, то $\lfloor_{\text{АП}} S$.

В самом деле, если $\lfloor_{\text{АП}} \neg S \rightarrow T$, то согласно (I), $\lfloor_{\text{АП}} \text{Bew}(f \rightarrow S \rightarrow T)$. А так как $\lfloor_{\text{АП}} T \leftrightarrow \neg \text{Bew}(f \rightarrow S \rightarrow T)$, имеем $\lfloor_{\text{АП}} \neg T$, что вместе с $\lfloor_{\text{АП}} \neg S \rightarrow T$ даёт $\lfloor_{\text{АП}} S$.

Это элементарное рассуждение можно формализовать в АП, и тогда получим $\lfloor_{\text{АП}} \text{Bew}(f \rightarrow S \rightarrow T) \rightarrow \text{Bew}(f \rightarrow S)$, т. е. $\lfloor_{\text{АП}} \neg T \rightarrow \text{Bew}(f \rightarrow S)$, из чего следует, что (**) $\lfloor_{\text{АП}} \neg \text{Bew}(f \rightarrow S) \rightarrow T$.

Теперь допустим $\lfloor_{\text{АП}} \text{Bew}(f \rightarrow S) \rightarrow S$, т. е. $\lfloor_{\text{АП}} \neg S \rightarrow \neg \text{Bew}(f \rightarrow S)$. Это вместе с (**) даёт $\lfloor_{\text{АП}} \neg S \rightarrow T$, что, согласно (*), влечёт $\lfloor_{\text{АП}} S$.

Таким образом, если $\lfloor_{\text{АП}} \text{Bew}(f \rightarrow S) \rightarrow S$, то $\lfloor_{\text{АП}} S$. Этот результат носит название теоремы Лёба (1954). Элементарное доказательство этой теоремы можно формализовать в арифметике, и тогда имеем (III): ведь предложение $\text{Bew}(f \rightarrow \text{Bew}(f \rightarrow S) \rightarrow S) \rightarrow \text{Bew}(f \rightarrow S)$ утверждает справедливость только что установленного результата: если $\lfloor_{\text{АП}} \text{Bew}(f \rightarrow S) \rightarrow S$, то $\lfloor_{\text{АП}} S$.

* * *

Модальная система G. Известно множество различных модальных пропозициональных систем, изучающих различные толкования модального понятия необходимости. Для нас представляет интерес одна из них, названная в честь Гёделя системой G (у некоторых авторов—GL; у Сегерберга [6]—K4.W). В языке G имеем бесконечное множество пропозициональных букв: p, q, r, p_1, \dots ; элементарное предложение \perp (контрадикция), модальный оператор \Box и единственную пропозициональную связку \rightarrow . Все другие пропозициональные функции можно определять через \rightarrow и \perp . Например, $\neg A = A \rightarrow \perp$. Предложения или формулы — в случае модальной пропозициональной логики эти два понятия можно отождествлять — строятся обычным образом.

Аксиомами G служат все классические тавтологии, а также формулы, удовлетворяющие следующим схемам:

1. $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$;
2. $\Box(\Box A \rightarrow A) \rightarrow \Box A$.

Правила вывода: $A, A \rightarrow B \vdash B$ (модус поненс) и $A \vdash \Box A$ (правило необходимости).

Так как аксиомы задаются схемами, становится излишним правило подстановки вместо пропозициональных букв: теоремы G замкнуты относительно этого правила. Отличительной чертой G от большинства известных систем является то, что в ней недоказуемо предложение $\Box p \rightarrow p$, отражающее обычное понимание термина «необходимо»—если нечто необ-

ходимо, то оно истинно; в этой системе предложение формы $\Box A \rightarrow A$ доказуемо только тогда, когда доказуемо A . В G недоказуемо также ни одно предложение формы $\Diamond A$ (т. е. $\neg \Box \neg A$). С другой стороны, все формулы вида $\Box A \rightarrow \Box \Box A$ являются теоремами G .

Удобным инструментом в изучении модальной логики является семантика Крипке. Крипкевская модель—это тройка $\langle W, R, P \rangle$, где W — непустое множество («возможных миров»), R —бинарное отношение на нём (отношение достижимости), а P —оценивающая функция, сопоставляющая каждой паре $\langle w, p \rangle$ —где $w \in W$ и p —какая-нибудь пропозициональная буква—значение «истина» или «ложь». Формулы оцениваются как истинные или ложные не вообще, а относительно того или иного мира из W . Истинность формулы A (в модели $\langle W, R, P \rangle$) относительно мира w записываем так: $\langle W, R, P \rangle \models_w A$, или просто $\models_w A$. Истинностное значение сложной формулы зависит от значений её составных компонентов следующим образом:

$\models_w A \rightarrow B$ тогда и только тогда, когда $\not\models_w A$ или $\models_w B$;

$\models_w \Box A$ тогда и только тогда, когда A истинна относительно любого достижимого из w мира, т. е. когда для любого $x \in W$, если wRx , то $\models_x A$.

Что касается атомарных формул, то \perp оценивается как ложное предложение относительно любого мира, а данная пропозициональная буква p относительно данного мира w принимает то истинностное значение, которое приписывает паре $\langle w, p \rangle$ оценивающая функция P .

Предложение, которое в данной модели истинно относительно всех миров, называется значимым в этой модели. Например, если P такова, что паре $\langle q, x \rangle$ приписывает значение «ложь» для любого возможного мира x , то в этой модели значимы предложения $q \rightarrow \perp$, $\Box(q \leftrightarrow \perp)$ и др.

Нетрудно убедиться, что все тавтологии и предложения формы $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$ значимы во всех крипкевских моделях, а также если посылки для правила модус поненс или необходимости значимы в данной модели, то значимо и заключение. Поэтому если бы в G не было схемы (2)—такая система называется системой K —то теоремы этой системы были бы значимы во всех крипкевских моделях. В каких же моделях значимы теоремы G ?

Отношение R называется фундированным, если нет такой бесконечной последовательности w_0, w_1, w_2, \dots , что $\dots w_2 R w_1 R w_0$. Сегербергом [6] было доказано, что теоремы G —это в точности формулы, значимые во всех таких моделях, где отношение достижимости R транзитивно и конверсия этого отношения фундирована; более того: можно ограничиться такими моделями, в которых область возможных миров W конечна. В случае конечной области отношение R на ней имеет описанные выше свойства (транзитивность и фундированность конверсии) тогда и только тогда, когда оно транзитивно и иррефлексивно. Таким образом, теоремы G — это в точности формулы, значимые во всех конечных моделях с транзитивным и иррефлексивным отношением достижимости.

Из вышесказанного следует вывод о разрешимости G , т. е. о возможности для каждой формулы эффективно устанавливать, является ли она

теоремой G. Аргумент следующий: можно эффективно перечислить все возможные доказательства (всех возможных формул) в G, а также все конечные модели с транзитивным и иррефлексивным отношением достижимости. Затем можно поочередно проверять доказательства—является ли данное доказательство доказательством исследуемой формулы A—и модели—является ли A значимой в данной модели. Сперва проверяем доказательство № 1, затем модель № 1, затем доказательство № 2 и т. д. Если $\not\vdash_G A$, т. е. если существует доказательство для A, то в нашей эффективной процедуре рано или поздно дойдём до него и установим это; если $\not\vdash_G A$, то существует контрмодель для неё, до которой тоже доведёт наша процедура и, так как модель конечна, мы эффективно установим, что A в ней не значима.

* * *

G как логика доказуемости для арифметики. Для установления связи между модальной логикой и арифметикой внесём два новых понятия.

Р е а л и з а ц и е й называем функцию Φ , сопоставляющую каждой пропозициональной букве p какое-нибудь арифметическое предложение $\Phi(p)$.

П е р е в о д модального предложения A при реализации Φ — символически A^Φ — определяется индуктивно:

1. если A — пропозициональная буква, то $A^\Phi = \Phi(A)$;
2. если $A = 1$, то $A^\Phi = 1$;
3. если $A = B \rightarrow C$, то $A^\Phi = B^\Phi \rightarrow C^\Phi$;
4. если $A = \Box B$, то $A^\Phi = \text{Bew}(B^\Phi)$.

Например, если $\Phi(p) = 0 = 0$, а $A = \Box p \rightarrow \Box \Box p$, то $A^\Phi = \text{Bew}(0 = 0) \rightarrow \text{Bew}(\text{Bew}(0 = 0))$. Если модальная формула не содержит пропозициональных букв, то ее перевод не зависит от выбора реализации. Например, для любой реализации Φ , $(\Box \Box 1)^\Phi = \text{Bew}(\text{Bew}(1))$ — предложение, утверждающее доказуемость противоречивости АП; формула же $\Box 1$ в переводе дает утверждение противоречивости арифметики.

Данное выше определение перевода модального предложения в арифметику конкретно реализует идею толкования необходимости как доказуемости: оператор необходимости переводится как Bew — выраженный в языке арифметики предикат арифметической доказуемости.

Легко заметить, что перевод какой-нибудь пропозициональной комбинации модальных предложений A_1, \dots, A_n будет той же пропозициональной комбинацией арифметических предложений $A_1^\Phi, \dots, A_n^\Phi$. Например, $(\neg A_1 \rightarrow (A_2 \rightarrow (1 \rightarrow A_3)))^\Phi = \neg A_1^\Phi \rightarrow (A_2^\Phi \rightarrow (1 \rightarrow A_3^\Phi))$. Поэтому перевод тавтологии (при любой реализации) остаётся опять тавтологией и, значит, доказуем в АП. Переводы предложений формы $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow \Box(\Box A \rightarrow \Box B)$ имеют форму $\text{Bew}(\text{Bew}(S \rightarrow S') \rightarrow \text{Bew}(S') \rightarrow \text{Bew}(S'))$ (в роли S и S' выступают A^Φ и B^Φ). Все такие предложения, согласно (II), доказуемы в АП; что касается переводов предложений формы $\Box(\Box A \rightarrow A) \rightarrow \Box A$, то они имеют вид $\text{Bew}(\text{Bew}(S) \rightarrow S) \rightarrow \text{Bew}(S)$ и, согласно (III), тоже доказуемы в АП. Таким образом, при любой реализации в арифметике доказуемы переводы всех аксиом G. Можно убедиться и в том, что пра-

вила вывода G сохраняют это свойство. Допустим, A получается из других модальных формул — в частности, из формул $B \rightarrow A$ и B — по правилу модус поненс и, при этом, известно, что $\vdash_{\text{АП}} B^\Phi$ и $\vdash_{\text{АП}} (B \rightarrow A)^\Phi$. Из последнего следует, что $\vdash_{\text{АП}} B^\Phi \rightarrow A^\Phi$, а это вместе с $\vdash_{\text{АП}} B^\Phi$ влечёт, что $\vdash_{\text{АП}} A^\Phi$ — ведь модус поненс действует и в арифметике. Если же формула $\Box A$ выводится из A по правилу необходимости и известно, что $\vdash_{\text{АП}} A^\Phi$, то, согласно (I), $\vdash_{\text{АП}} \text{Bew} (A^\Phi)$, т. е. $\vdash_{\text{АП}} (\Box A)^\Phi$.

Таким образом, если переводы посылок для правил вывода G доказуемы в АП, то доказуемы и переводы выводов из этих посылок. Этот факт вместе с тем, что было установлено в верхнем абзаце относительно аксиом G , позволяет заключить, что при любой реализации в арифметике доказуемы переводы всех теорем G .

Но все ли такие формулы, переводы которых при любой реализации доказуемы в АП, являются теоремами G ? Опираясь на результат о том, что каждая недоказуемая в G формула опровержима в конечной транзитивной иррефлексивной модели, Р. Соловай [7] решил эту проблему положительно: если $\not\vdash_G A$, то найдется такая реализация Φ , что $\not\vdash_{\text{АП}} A^\Phi$. Через некоторое время С. Н. Артёмовым [2] и, независимо от него, Ф. Монтанья было доказано усиление этой теоремы: существует такая фиксированная реализация Ψ , при которой перевод любой недоказуемой в G формулы недоказуем в арифметике. Таким образом, для любой модальной формулы A равносильны три утверждения:

- 1) $\vdash_G A$;
- 2) при любой реализации Φ $\vdash_{\text{АП}} A^\Phi$.
- 3) $\vdash_{\text{АП}} A^\Psi$ (при определённой фиксированной реализации Ψ).

Существуют такие модальные формулы, что при любой реализации их переводы — истинные арифметические предложения, но тем не менее не все такие формулы доказуемы в G , что означает, что при некоторых (если не всех) реализациях переводы этих формул недоказуемы в АП. Примером может служить $\neg \Box 1$. Перевод этой формулы (не зависящий от выбора реализации) есть предложение, утверждающее непротиворечивость арифметики, которое, согласно второй теореме Гёделя, недоказуемо, хотя и истинно. Как мы видели, теорема Соловая о полноте G установила, что теоремы G — это в точности те формулы, все переводы (т. е. переводы при любых реализациях) которых доказуемы в АП. Каким же является класс таких модальных формул, все переводы которых — истинные арифметические предложения? Соловай ответил и на этот вопрос: таким является класс теорем сконструированной им системы G^* . Класс аксиом этой системы состоит из всех теорем G , всех предложений формы $\Box A \rightarrow A$, а единственное правило вывода — модус поненс. Так же как G , и G^* является разрешимой системой.

С помощью модальной логики можно воспроизвести ряд известных результатов из теории доказуемости, притом уже гораздо более простым

и удобным способом; вместе с этим, она может принести большую пользу в деле получения новых метаматематических результатов.

Формула $\neg \Box \perp \rightarrow (\Box(p \leftrightarrow \neg \Box p) \rightarrow \neg \Box p)$ является теоремой G. Это означает, что в АП доказуем перевод этого предложения при любой реализации, т.е. для любого S имеем $\vdash_{\text{АП}} \neg \text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner) \rightarrow (\text{Bew}(\ulcorner S \leftrightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner) \urcorner) \rightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner))$. А это предложение есть формальная запись первой теоремы Гёделя о неполноте: «если арифметика непротиворечива, то предложение, эквивалентное собственной недоказуемости, недоказуемо». Как видим, эта теорема не только верна, но и доказуема в арифметике.

Является ли доказуемым предложение, эквивалентное, наоборот, собственной доказуемости? Положительный ответ на этот вопрос поддается тем фактом, что в G доказуема формула $\Box(p \leftrightarrow \Box p) \rightarrow \Box p$. Ведь перевод этой формулы при реализации Ф утверждает, что если $\Phi(p)$ эквивалентно собственной доказуемости (т.е. в АП доказуема эквивалентность между $\Phi(p)$ и предложением, утверждающим доказуемость $\Phi(p)$), то оно доказуемо. Примером предложения, эквивалентного собственной доказуемости, может служить неподвижная точка предиката $\text{Bew}(x)$.

Доказуемая в G формула $\neg \Box \perp \rightarrow \neg \Box \neg \Box \perp$ воспроизводит вторую теорему Гёделя о неполноте. Ее перевод (не зависящий от реализации) утверждает, что если арифметика непротиворечива, то в ней недоказуема ее собственная непротиворечивость.

Гёдель показал, что хотя недоказуемость предложения $\neg \text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner)$ элементарным образом следует из допущения (простой) непротиворечивости арифметики, для элементарного доказательства недоказуемости отрицания этого предложения (т.е. предложения $\text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner)$) требуется более сильное условие, которое он назвал ω -непротиворечивостью. Таким образом, элементарным способом неразрешимость предложения $\text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner)$ можно вывести только из допущения ω -непротиворечивости арифметики. То же самое можно сказать и о предложении, эквивалентном собственной недоказуемости. Существует ли предложение, неразрешимость которого элементарным способом имплицитно выводится из допущения простой непротиворечивости арифметики? Учитывая, что все элементарные доказательства формализуемы в АП и все арифметические доказательства элементарны, эту проблему можно формулировать и так: существует ли такое предложение S, чтобы имело место

$$(***) \vdash_{\text{АП}} \neg \text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner) \rightarrow (\neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner) \& \neg \text{Bew}(\ulcorner \neg S \urcorner))?$$

До результата Россера, установленного спустя несколько лет после появления теорем Гёделя о неполноте, можно было предполагать, что таких предложений нет. Эту проблему можно решить с помощью модальной логики. Вопрос о существовании такого S, для которого выполняется (***) , равносильен вопросу о существовании такого S, для которого ложно предложение $\neg \text{Bew}(\ulcorner \neg \text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner) \urcorner) \rightarrow (\neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner) \& \neg \text{Bew}(\ulcorner \neg S \urcorner))$. В свою очередь, это последнее имеет место тогда и только тогда, когда не при любой реализации Ф предложение $(\neg \Box(\neg \Box \perp \rightarrow (\neg \Box p \& \neg \Box \neg p)))^{\Phi}$

истинно, что, как мы знаем, равносильно утверждению $\not\vdash_G \neg \Box (\neg \Box \perp \rightarrow \neg (\neg \Box p \ \& \ \neg \Box \neg p))$. Таким образом, вопрос о существовании такого предложения S , неразрешимость которого элементарным способом выводится из допущения простой непротиворечивости, сводится к разрешимому вопросу о недоказуемости в G^* формулы $\neg \Box (\neg \Box \perp \rightarrow (\neg \Box p \ \& \ \neg \Box \neg p))$. Ответ получается положительным: такое S существует.

Используя теоремы Соловая, можно установить существование обширного класса истинных, но недоказуемых арифметических предложений, отдельные примеры которых были даны Гёделем и Россером. Как мы отметили, существует множество формул, доказуемых в G^* , но недоказуемых в G , например, $\neg \Box \perp$, $\Box p \rightarrow p$, $\Box (p \leftrightarrow \neg \Box p) \rightarrow p$. Пусть A — такая формула. Так как A является теоремой G^* , все её переводы — истинные арифметические предложения. Но так как $\not\vdash_G A$, существует такая реализация Φ , что $\not\vdash_{АП} A^\Phi$. В качестве Φ можно взять, например, реализацию Артёмова—Монтани. Во всех таких случаях A^Φ истинно, но недоказуемо в АП.

* * *

Истинностно-доказуемая интерпретация необходимости. Выше мы дали определение доказуемого перевода модальной формулы, где \Box понималось как «доказуемо». Теперь внесём понятие другого — истинностно-доказуемого перевода, где \Box понимается уже как «доказуемо и истинно». Индуктивное определение истинностно-доказуемого перевода модальной формулы A при реализации Φ — символически ΦA — таково:

1. если A — пропозициональная буква, то $\Phi A = \Phi(A)$;
2. если $A = \perp$, то $\Phi A = \perp$;
3. если $A = B \rightarrow C$, то $\Phi A = \Phi B \rightarrow \Phi C$;
4. если $A = \Box B$, то $\Phi A = \text{Bew}(\Phi B) \ \& \ B$.

Каким является класс всех модальных формул, истинностно-доказуемые переводы которых доказуемы в АП при любой реализации? Независимо друг от друга, Булосом и Гольдблаттом было доказано, что, таковым является в точности класс всех теорем системы $S4Grz$. Аксиомами этой системы служат все тавтологии, а также предложения следующих форм:

1. $\Box (A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$;
2. $\Box A \rightarrow A$;
3. $\Box A \rightarrow \Box \Box A$;
4. $\Box (\Box (A \rightarrow \Box A) \rightarrow A) \rightarrow A$.

Правила вывода те же, что и в G : модус поненс и правило необходимости. Ранее Сегербергом [6] было доказано, что теоремами $S4Grz$ являются в точности формулы, которые значимы во всех конечных моделях с рефлексивным, транзитивным, антисимметричным отношением достижимости. Доказательство полноты $S4Grz$ относительно истинностно-дока-

зуюмთნის პერევედოვს იპირაქტს კაკ რაზ ნა ეთოტ ფაქტს ი ნა თეორემუ სოლოვაია ო პოლნოტე G.

გოლდბლატთო მბლა პოსტავლენა თაკჟე პრობლემა: კაკოვიმ ივლენიქს კლასს ვსეხ მოდალნის ფორმულს, ისტინნო-დოკაზუემოთნის პერევედოვს კოტორის ისტინნი პრი ლობოი რეალიზაციი? ეთა პრობლემა მბლა რეშენა ბულოსო [3]. ოკაზალოს, ქო თაკოვიმ ივლენიქს ოპიაქ-თაკი ვ თოქნოტი კლასს თეორემ S4Grz.

თაკიმ ობრაზო, დლა ლობოი მოდალნო პროდოჟენიქს A რავნოსილნის სლედოიქსე თრი უთვრჟენიქს:

- 1) პრი ლობოი $\Phi \mid_{\overline{\Delta\Pi}} \Phi A$;
- 2) პრი ლობოი $\Phi \mid^{\Phi} A$ ისტინნო;
- 3) $\mid_{\overline{S4Grz}} A$.

ოჩერედნიმ ესთესთენნიმ შაგომ ვ ივლენიქს რასმორენნის ვიშე პრობლემს ივლენიქს პერეხოდ ოთ მოდალნო პროპოზიციონალნო ისჩისლენიქს კ მოდალნო პრედიკატნო ისჩისლენიქს, გდე ვსტრეჩაიქს თაკიქს ფორმულა, კაკ, ნაპრიმერ, $\forall x \Box \exists y r(x, y) \rightarrow \Box \forall x \exists y r(x, y)$. თუტ რეალიზაციი უჟე ბუდეტ ფუნქციი, სოპოსთავლიქსე კაჟდოი პრედიკატნოი ბუქვე ფორმალნოი არიფმეტიქსიქსი პრედიკატს თემ ჟე ქისლომ მესტ. სოთვოსთენნო მობო პერეფორმულიროვქს ოპრედელენიქს პერევედო (დოკაზუემოთნო ილი ისტინნო-დოკაზუემოთნო) მოდალნოი ფორმულა.

ეთოტ ვოპროს სრავნითელნო მალო ივლენიქს, ა პოლენენიქს რეზულთათი ნოსიქს ვ ოსოვნომ ოტრიცატელნოი ქარაქტერ. არტემოვიმ, ნაპრიმერ, დოკაზანო, ქო კლასს ვსეხ თაკიქს ფორმულს, დოკაზუემოთნის პერევედოვს კოტორის ისტინნი პრი ლობოი რეალიზაციი, ნე ივლენიქს არიფმეტიქსიქსი მნოჟესთვომ, ნე გოვორა უჟე ო ვოზმობნოტი ეგო აქსიომატიზაციი.

ლიტერატურა

1. არისტოთელი. მეტაფიზიკა.
2. არტემოვ ს. ნ. არიფმეტიქსიქსი პოლნის მოდალნის თეორიი. ვ სბ.: „სემიოტიკა ი ინფორმატიკა“, მ., 1980.
3. Boolos G. The provability, truth and modal logic. „J. of Philosophical Logic“, 1980.
4. Boolos G. The Unprovability of Consistency. Cambridge, 1979.
5. Montagna F. The predicate modal logic of provability. „Notre Dame Journal of Formal Logic“. v. 25, № 2, April, 1984.
6. Segerberg K. An Essay in Classical Modal Logic. Uppsala, 1971.
7. Solovay R. Provability interpretations of modal logic, „Israel Journal of Mathematics“, 25, 1976.

ნაკო კვარაცხელია

ფილოსოფიის არსების თავდაპირველ-ბიძგნული გაგება და
მისი ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციის კრიტიკა

წინასწარი შენიშვნები. ფილოსოფია, როგორც სამყაროზე გარკვეული ტიპის აზროვნება, კულტურულ-ისტორიული განვითარების მხოლოდ განსაზღვრულ საფეხურზე იქცევა რეფლექსიის ობიექტად. პირველი ბერძენი მოაზროვნეები თავიანთ ფილოსოფიურ თხზულებებს წერენ სათაურით „ბუნებისათვის“ და მათში უპირატესად სამყაროზე მოგვეთხრობენ ისე, რომ თითქმის არაფერს გვეუბნებიან თვითონ ფილოსოფიის რაობის შესახებ. აქ ჯერ კიდევ არ ისმის ფილოსოფიის თვითგამორკვევის საკითხი. და ეს საფეხვით გასაგებად უნდა მივიჩნიოთ, ვინაიდან ჯერ ფილოსოფიური ნააზრევი უნდა შექმნილიყო, „ფილოსოფიას“ უნდა ეარსება, რომ შემდეგ მისი საგანგებო თემატიზაცია, მასზე რეფლექსია, მის რაობაზე დაფიქრება ყოფილიყო შესაძლებელი.

ფილოსოფიის რაობის, მისი თვითგამორკვევის საკითხი ჩვენი ეპოქის ერთ-ერთი მეტად აქტუალური და მნიშვნელოვანი საკითხია. მარტინ ჰაიდეგერის აზრით, კითხვა „რა არის ფილოსოფია?“ არ წარმოადგენს უბრალოდ ერთ-ერთ ისტორიულ კითხვას სხვა კითხვებს შორის: იგი მთელი ჩვენი თანამედროვე ეპოქის განმსაზღვრელი ერთადერთი „ბედისწერისეული“ კითხვაა, ეპოქისა, რომელიც იწოდება „ატომის ხანად“. „ერთ წუთს გავიაზროთ, — წერს ჰაიდეგერი, — თუ რას ნიშნავს ეს, როდესაც ადამიანთა ისტორიის საუკუნოვან პერიოდს „ატომის ხანად“ აღნიშნავენ. მეცნიერებათა მეოხებით აღმოჩენილი და გამოთავისუფლებული ატომური ენერჯია წარმოიდგინება იმ ძალად, რომელმაც ისტორიის მსვლელობა უნდა განსაზღვროს. მეცნიერებანი, რასაკვირველია, არასოდეს არ აღმოცენდებოდნენ, რომ მანამდე და მათ წინ ფილოსოფიას არ ევლო“ [3, გვ. 434].

ფილოსოფიის თვითგამორკვევის საკითხის განსაკუთრებულობასა და გამორჩეულობას ის გარემოებაც განაპირობებს, რომ იგი არ არის რაღაც კერძო საკითხი, ასე ვთქვათ, ფილოსოფიის „საშინაო პრობლემა“, რომელიც მხოლოდ მის რაობას და ბედ-იღბალს შეეხება. ფილოსოფიის თვითგამორკვევის, მისი რაობის პრობლემა გლობალური მასშტაბის კულტუროლოგიური პრობლემაა, რომელიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, საბოლოო შედეგით, ადამიანური კულტურის ყველა სხვა წარმონაქმნის საზრისის, მნიშვნელობისა და დანიშნულების გამორკვევის ამოცანას ემსახურება.

ფილოსოფიის რაობის გარკვევას, ე. ი. იმის გარკვევას, თუ რა არის ფილოსოფია (რა არის ის, რასაც ფილოსოფიას უწოდებენ), სხვადასხვა წესით შეიძლება მივუდგეთ. ასე, მაგალითად, შეიძლება გამოვიყენოთ ე. წ. შედარების მეთოდი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ შევადაროთ ფილოსოფია, როგორც ცოდნის გარკვეული სისტემა, ადამიანის მიერ სამყაროს

პრაქტიკულ-გონითი ათვისების სხვა ფორმებს, გონითი კულტურის ისეთ ფენომენებს, როგორცაა მეცნიერება (კერძო მეცნიერულ ცოდნათა ერთობლიობის აზრით), ხელოვნება, რელიგია და ასე შემდეგ. დავადგინოთ მათ შორის რაღაც საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები. ცხადია, ასეთი პროცედურა უთუოდ გარკვეულ შედეგს მოგვცემს ფილოსოფიური ცოდნის ზოგიერთი გარეგანი თავისებურების დასადგენად. თუ ფილოსოფიას ცოდნის გარკვეულ უკვე მოცემულ სისტემად წარმოვიდგინოთ და შევეცდებით მის გულმოდგინე შედარებას გონითი კულტურის სხვა ფენომენებთან, მას, ალბათ, ბევრი საერთო და განმასხვავებელი ნიშან-თვისება აღმოაჩნდება ამ ფენომენებთან. მაგრამ უბრაიანია ეკითხოთ: რას მოგვცემს ეს შედარება ფილოსოფიური აზროვნების არსების, მისი შინაგანი ბუნების გასარკვევად? ფილოსოფია ჰკავს ხელოვნებას, მაგრამ თავისი არსების მიხედვით იგი არ არის ხელოვნება, ფილოსოფია ჰკავს მეცნიერებას, მაგრამ თავის თავად იგი არ არის მეცნიერება (კერძო მეცნიერების აზრით), ფილოსოფია ამჟღავნებს გარკვეულ მსგავსებას მითოსთან და რელიგიასთან, მაგრამ იგი არ არის არც ერთი და არც მეორე. ჩვენი აზრით, ფილოსოფია საერთოდ არაფერს არ უნდა შეედაროს, ვინაიდან შედარება წინასწარ გულისხმობს იმ ფენომენების არსების ნათელ და ცხად მოცემულობას, რომლებთანაც ფილოსოფიას ვადარებთ და ამ გზით ვცდილობთ მისი არსების ნათელყოფას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ფილოსოფია არის ფილოსოფია და სხვა არაფერი. ეს, ერთი შეხედვით არაფრისმთქმელი ტაქტოლოგიური დებულება, აქ უადრესად ღრმა და საგულისხმო აზრის შემცველია, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ფილოსოფიის რაობა, მისი არსება მისივე საკუთარი ბუნებიდან ამოსვლით იქნეს გაგებული.

ნათქვამიდან გამომდინარე, ფილოსოფიის არსების გარკვევის მიზნით საკითხის დაყენება ფილოსოფიური ცოდნის თავისებურებების ან სპეციფიკის შესახებ ჩვენ არ მიგვაჩნია მთლად ზუსტად და კორექტულად. საქმე ისაა, რომ საკითხის ამგვარი დაყენება ერთგვარად ანიველირებს ფილოსოფიურ ცოდნას ცოდნის სხვა ტიპებთან და ამით ჩქმალავს ფილოსოფიური აზროვნების, როგორც პროცესისა და მოღვაწეობის ბუნებას, მის უნიკალურ ხასიათს. საკითხის ასე დაყენება, უპირველეს ყოვლისა, აქცენტირებას ახდენს ცოდნაზე, როგორც უკვე მოპოვებულ და ჩამოყალიბებულ რეზულტატზე და მხედველობის გარეშე ტოვებს თვითონ ამ ცოდნის მოპოვების პროცესს, თვითონ ფილოსოფოსობისა და ფილოსოფიური აზროვნების მიერ განვლილ გზას, მაშინ როდესაც, დიალექტიკის ცნობილი პრინციპის თანახმად, ჰემმარტიება არა მხოლოდ შედეგშია, არამედ, აგრეთვე ამ შედეგის მისაღწევად განვლილი მთელი გზის მანძილზე. შესაძლოა, ეს უკანასკნელი — ფილოსოფიური აზროვნების მეთოდი — ქმნიდეს ფილოსოფიური შემეცნების ყველაზე არსებით თავისებურებას. ფილოსოფიაზე, როგორც ცოდნაზე, აქცენტირება ერთგვარად ჩქმალავს ფილოსოფიური აზროვნების, როგორც ცოცხალი პროცესის, ბუნებას, მის არსებით განსხვავებას ცოდნის სხვა დარგებისაგან კიდევ იმიტომ, რომ ყოველგვარ ცოდნას, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, — მათ შორის ფილოსოფიურსაც, — მეტ-ნაკლებად საერთო ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური სტრუქტურა გააჩნია. იმიტომ ფილოსოფიის რაობაზე ბჭობისას ჩვენ უფრო მართებულად მიგვაჩნია საკითხის დასმა ფილოსოფიური შემეცნების პროცესის არსებით თავისე-



ბუჩქების თაობაზე, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ცხადად წარმოაჩენს, რომ ფილოსოფოსობა და ფილოსოფიური აზროვნება სამყაროში ადამიანის ყოფნის ერთ-ერთი არსებითი წესია; იგი არის გამოხატულება პიროვნების მიმართებისა სამყაროულ ერთიანობასთან, როგორც უნიკალურისა უნიკალურთან.

ფილოსოფიური შემეცნების რაობის საკითხის ანალიზისას, ჩვენ ჩვენი ბუბობისათვის იმ უპირატესად მნიშვნელოვანი მეთოდური პრინციპიდან უნდა გამოვიდეთ, რომ ფილოსოფიის არსების გასარკვევად საჭიროა ეს ფენომენი განვიხილოთ იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც იგი პირველად წარმოიშვა. საზოგადოდ, ამა თუ იმ ფენომენის არსება მისი წმინდა სახით რომ ვიხილოთ, საჭიროა იგი „ენახით“ მისი წარმოშობის თავდაპირველ სტადიაში. ამიტომ კითხვა „როგორია ფილოსოფიის თავდაპირველ-ბერძნული გაგება?“ — არ არის მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული კითხვა, თუმცა გარეგნულად, შესაძლოა, იგი ასე გამოიყურებოდეს. ეს კითხვა სრულიად თანამედროვე და „მუდამ თანამედროვე“ კითხვაა, რომელზედაც პასუხმა უნდა გაგვაგებინოს „ახლაც“ და „ყოველთვის მომავალშიც“, თუ რა არის ის, რასაც ბერძნები „ფილოსოფიას“ უწოდებდნენ. მაშასადამე, კითხვა „რაში მდგომარეობს ფილოსოფიის ბუნების თავდაპირველ-ბერძნული გაგება?“ — ჩვენ გვინტერესებს არა თავისთავად, თვითმიზნურად, არა როგორც ისტორიულ-ფილოსოფიური მეცნიერების კითხვა, არამედ როგორც აუცილებელი წინამძღვარი პასუხისა კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“ ცხადია, „თავდაპირველი“ აქ არ ნიშნავს მთარული აზრით პრიმიტიულს, რასაც ხშირად ქედმაღლურად უყურებენ როგორც დაბალს, მიამიტურსა და გულუბრყვილოს. შესაბამისად, ჩვენი წერილის მიზანია „ფილოსოფოსობისა“ და „ფილოსოფიური აზროვნების“ თავდაპირველ-ბერძნული საზრისის გამომჟღავნება, იმის ნათელყოფა, თუ რა იაზრებოდა მასში, როცა იგი პირველად წარმოიშვა.

ფილოსოფია სწორედ როგორც „ფილო-სოფია“ ბერძნული წარმოშობისაა როგორც შინაარსის, ისე დასახელების მიხედვითაც. იგი სამყაროზე საკუთრივ ბერძნული აზროვნების წესის კუთვნილებაა. პირველად ბერძნებმა და მხოლოდ ბერძნებმა სცადეს სამყაროს ისეთი გააზრება, სინამდვილისადმი იმგვარი დამოკიდებულების დამყარება, რომელსაც მათსავე ენაზე „ფილოსოფია“ ეწოდა. სწორედ ეს უკანასკნელი განსაზღვრავდა თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის მიერ სინამდვილის მრავალფეროვან მოვლენათა ერთიანი საფუძვლის მოაზრებისა და ამის შესატყვისად ცხოვრების წესს. მაშასადამე, კითხვაზე „სად და როდის წარმოიშვა ფილოსოფია პირველად?“ პირდაპირ, ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე უნდა ვუპასუხოთ, რომ იგი ანტიკური საბერძნეთის პირიშოა. ფილოსოფია სწორედ როგორც „ფილო-სოფია“, როგორც სამყაროს კოსმოსურ მთლიანობაზე თეორიული (გონებაჰერეტიით) აზროვნება, ძველ საბერძნეთში წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა. აქვე გამოეყო იგი მსოფლმხედველობის სხვა ფორმებს. ამიტომ ფილოსოფია უნდა განვიხილოთ როგორც სამყაროს მოაზრების, საგანთა აზროვნებითი განხილვის საკუთრივ ბერძნული წესი. ს. დანელიას აზრით, „ბერძნული კულტურის თავისებურება არაფრით გამოიხატება ისე გარკვეულად და ღრმად, როგორც ფილოსოფიით. ფილოსოფია ამ კულტურის უმაღლესი ნაყოფია, და შეუძლებელია მისი საფუძვლიანი შესწავლა, თუ ბერძნული ფილოსოფიის განვითარება არ იქნება შესწავლილი“ [1, გვ. 41]. სხვათა შორის, ს. დანელია იქვე

წენიშნავს, რომ რიპარდ ვაგნერი სხვა აზრის იყო: ის ფიქრობდა, რომ ბერძნული კულტურის თავისებურება ყველაზე უფრო ნათლად ბერძნულ დრამაში მოჩანს, მაგრამ ეს ცალმხრივობაა. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ ძველი ბერძნული წესი სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების გაგებისა და მისგან აღმოცენებული და მისით განსაზღვრული ევროპული კულტურა თავის საფუძველშივე „ფილოსოფიურია“. ამიტომ „ზნორად გაგონილი აზრი „დასავლეთეგროპული ფილოსოფიის“ შესახებ, — აღნიშნავს ჰაიდეგერი, — სინამდვილეში არის ტავტოლოგია. რატომ? იმიტომ, რომ ფილოსოფია თავის არსში არის ბერძნული, — ბერძნული აქ ნიშნავს: ფილოსოფია თავისი არსის საწყისში არის იმ სახისა, რომ ის თავდაპირველად ელინიზმს, და მხოლოდ მას, ეყრდნობა თავისი განვითარებისათვის“ [3, გვ. 434]. ანალიზებს რა კითხვის სტრუქტურას „რა არის ეს — ფილოსოფია?“ — ჰაიდეგერი მიუთითებს: არა მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ განვიკითხავთ, ფილოსოფია, ბერძნულია თავისი წარმოშობით, არამედ აგრეთვე წესიც, თუ როგორ ვიკითხავთ: შეკითხვის წესი — რა არის ეს? (რა არის რაიმე?), რომელსაც დღესაც ვიყენებთ, არის ბერძნული. ჰაიდეგერი გვაფრთხილებს, კარგად მივაქციოთ ამას ყურადღება. როგორც საკითხის თემა „ფილოსოფია“ (ή φιλοσοφία), ისე აგრეთვე წესი, რომლითაც ვკითხულობთ: „რა არის ეს...?“ (τί είναι) — ორივე თავისი წარმოშობის მიხედვით ბერძნულია [3, გვ. 435]. ფილოსოფია რომ თავის არსში არის ბერძნული, ჰაიდეგერის განმარტებით, აღნიშნავს შემდგომს: დასავლეთი და ევროპა, და მხოლოდ ისინი, თავიანთ უძირითადეს ისტორიულ მსვლელობაში არიან ძირეულად „ფილოსოფიური“. აქ ჰაიდეგერი აშკარად იცავს ფილოსოფიის დასავლური წარმოშობის თვალსაზრისს, რომლის სისწორის შეფასებისაგან ჩვენ თავს ვიკავებთ, ვინაიდან იგი მოითხოვს საკითხის საგანგებო და სკრუპულოზურ ისტორიულ-ფილოსოფიურ და ფილოლოგიურ ანალიზს. ამასთან არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ სწორედ ძველ საბერძნეთში შეიქმნა ტრადიციისა და მასწავლებლის ავტორიტეტის ბრმა ინერციისაგან თავისუფალი ინდივიდის მიერ სამყაროს მსოფლმხედველობრივი გააზრების ხელსაყრელი პირობები. აქ ინდივიდს თვითონ, საკუთარი გონების ძალით შეეძლო მოეაზრებინა სამყაროს მსოფლმხედველობრივი სურათი, რაც წარმოუდგენელი ჩანს ძველი აღმოსავლეთის იდეური და პოლიტიკური დესპოტიზმის პირობებში. სოციალურ-პოლიტიკურად ამას ადამიანთა საზოგადოებრივი თანაცხოვრების პოლისური წყობაც უზრუნველყოფდა ძველ საბერძნეთში. აზროვნების თავისუფლება კი ფილოსოფიის წარმოშობისა და განვითარების ყველაზე ელემენტარული და ამასთანავე აუცილებელი პირობაა. თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, მთლად ზუსტად და კორექტული არ უნდა იყოს „ვედური ჰიმნების“ ან „უპანიშადების“ აღნიშვნა „ფილოსოფიის“ სახელით. საგულისხმოა, რომ „უპანიშადები“ სიტყვა-სიტყვით მასწავლებლის ფერხთით ჯდომას, მოძღვრისადმი ყურის ვდებას და მისი დარიგების მოსმენას ნიშნავს. ამიტომ სენტენცია „მიყვარს პლატონი, მაგრამ უფრო მეტად — ჰემმარტება“ — აღმოსავლეთის სააზროვნო პირობებში არ შეიძლებოდა წარმოშობილიყო. თანამედროვე ისტორიულ-ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ექვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ ძველი აღმოსავლეთის კულტურისა და ხალხებს უთუოდ გააჩნდათ ზოგად-სამყაროული პრობლემების დაყენების სოლიდური დონე და მათი რელიგიურ-მითოლოგიური გააზრების საკმაოდ მაღალი კულტურა. ამის უარყოფა დღეს, ცხადია, არაავის არ შეუძ-

ლია. მაგრამ როცა ფილოსოფიაზე როგორც სინამდვილის თეორიული მოაზრების საკუთრივ ბერძნულ წესზე ვლაპარაკობთ, საქმე ეხება თავისუფლად მოაზროვნე პიროვნების მიერ სამყაროული პრობლემების განხილვის, მათი გააზრების განსაკუთრებულ მანერას, აზროვნების სპეციფიკურ სტილს, რომელმაც მხოლოდ ელადაში მიიღო გამოკვეთილი, დამოუკიდებელი სახე და რომელსაც ძველბერძნულსავე ენაზე „ფილოსოფია“ და „ფილოსოფიური“ ეწოდა. ფილოსოფია იწყება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც კითხვა დისვა სამყაროს მრავალფეროვან მოვლენათა საერთო საწყისის, ერთიანი დასაბამის შესახებ და ამ „ერთის“ ბუნების რაციონალური გააზრება პირველად იქნა ნაცადი თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის მიერ. რაც არის ყველაფერში ერთი და საერთო, ის უნდა იყოს კიდევ ყველაფრის საწყისი — ასე დაუყენებია საკითხი პირველ ბერძენ ფილოსოფოსს თაღეს მილეთელს. და რამდენადაც გაურკვეველია და მიამიტური თაღესის პასუხი ამ კითხვაზე, იმდენად გარკვეულია და კრიტიკული მის მიერ საკითხის დაყენება. ამიტომ ითვლება საწყისის პრობლემის პირველდამყენებელი თაღესი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების დამწყებად.

ფილოსოფიური შემეცნების ბუნების თავდაპირველ-ბერძნული გაგების საკითხი, არსებითად, ფილოსოფიის რაობის, მისი თვითგამორკვევის საკითხია, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს პასუხს შემდეგ სამ კითხვაზე: 1. რაში მდგომარეობს ფილოსოფიური პრობლემის ბუნება, რომლის დასმითაც იწყება საერთოდ „ფილოსოფიისობა“ და ფილოსოფიური აზროვნება? სხვა სიტყვებით — რას ჰქვია ფილოსოფიური პრობლემა? 2. რა არის ის, რასაც ფილოსოფიური პრობლემა ეხება და რისკენაც ფილოსოფიური აზროვნებაა მიმართული? სხვაგვარად — რა არის ფილოსოფიის საგანი? 3. რა გზით ხდება ფილოსოფიის მიერ საკუთარი საგნის წვდომა? როგორია საგანთა აზროვნებითი განხილვის საკუთრივ ფილოსოფიური წესი? სხვანაირად — რაში მდგომარეობს ფილოსოფიური აზროვნების მეთოდის არსება?

1. გაკვირვება — პრობლემა როგორც ფილოსოფიური აზროვნების დასაბამი და მისი ბუნება. პირველ ბერძენ ფილოსოფოსთაგან ვინ წარმოთქვა პირველად ეს სიტყვა — „ფილოსოფია“ და რა მნიშვნელობით, კარგად ცნობილი არ არის. დიოგენე ლაერტის ცნობით, პიროვნების ცხოვრების გარკვეული წესისა და მისი ხასიათის თავისებურების (და არა პროფესიული საქმიანობის) აღსანიშნავად იგი პირველად პითაგორას გამოუყენებია: ფლიუნტიელი ტირანის ლეონტის შეკითხვაზე „ვინა ხარ შენ?“ — პითაგორას უპასუხნია: „ფილოსოფოსი“, რაც ნიშნავს „სიბრძნისმოყვარეს“ [6, გვ. 334]. სიტყვა „ფილოსოფიის“ თავდაპირველი საზრისის გამოსამყდენებლად უპირველეს ყოვლისა უნდა გაირკვეს არსობრივად „ფილოსოფოსიდან“ წარმოსდგა „ფილოსოფია“ თუ პირიქით „ფილოსოფიიდან“ — „ფილოსოფოსი“. რომელია უფრო პირვანდელი და საწყისური ფენომენი? ასე აყენებს საკითხს ჰაიდელგერი და ამ სიტყვების შემდეგნაირ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს: ბერძნული სიტყვა *φιλοσοφία* გამომდინარეობს სიტყვა *φιλοσοφία*-იდან. ეს სიტყვა საწყისში არის ზედსართავი სახელი,

¹ მით უფრო გაუგებარია და სამწუხარო, რომ „პრობლემის“ შესახებ სტატია ადვილი ვერ პოვა ფილოსოფიური ენციკლოპედიის რუსული გამოცემის ხუთტომეულში.

როგორცაა ფაშაქუაძე: — ვერცხლის მოყვარული, ფაბრე — პატივმოყვარე. ჰაიდეგერის აზრით „ფილოსოფოსი“, ამ სიტყვის თავდაპირველ-ბერძნული გაცებით, არ ნიშნავს „ფილოსოფიურ ადამიანს“ (ἀνὴρ φιλοσοφός). მაგალითად, ჰერაკლიტესთან არსებობს „ფილოსოფოსი“, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არსებობს „ფილოსოფია“. ბერძნული ზედსართავი „ფილოსოფოს“ აღნიშნავს სრულიად სხვა რამეს, ვიდრე ზედსართავი „ფილოსოფიური“. ჰერაკლიტე და პარმენიდე ჯერ კიდევ არ იყვნენ „ფილოსოფოსები“ („ფილოსოფიური ადამიანების“ აზრით) იმიტომ, რომ ისინი უფრო დიდი მოაზროვნეები იყვნენ. ჰაიდეგერის განმარტებით, „უფრო დიდი“ არ გულისხმობს აქ მიღწევათა შეჯამებას, არამედ მიუთითებს აზროვნების სხვა განზომილებაზე. ჰერაკლიტე და პარმენიდე იყვნენ „უფრო დიდი“ იმ აზრით, რომ ისინი ჯერ კიდევ თანხმობაში იდგნენ სამყაროული ერთიანობის ლაქა-თან. ჰაიდეგერის მიხედვით, ნაბიჯი „ფილოსოფიისაკენ“, რომელიც მომზადებული იყო სოფისტის მიერ, პირველად სოკრატემ და პლატონმა გადადგა. ჰერაკლიტეს შემდგომ თითქმის ორი საუკუნით გვიან ეს ნაბიჯი არისტოტელემ შემდეგნაირად დაახასიათა: „და ის, საითაც უკვე ოდესღაც და ახლაც და ყოველთვის (ფილოსოფია) წარემართება და საითაც ის მარადჯამს მისაღვამს ვერ პოულობს (ის, რამაც პასუხი უნდა გასცეს ამ კითხვაზე): რა არის არსებული (τί ἐστί)?“ (ჰაიდეგერისეული თარგმანი) [3, გვ. 438].

ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ „ფილოსოფოსი“-დან უნდა გავივით „ფილოსოფიის“ არსება და არა პირიქით, ვინაიდან ამ უკანასკნელის არსება პირველში ძვეს. თუ ჩვეულებრივ გავრცელებული თვალსაზრისის თანახმად „ფილოსოფოსი“ არის ადამიანი, რომელიც ქმნის ფილოსოფიურ ნააზრევს, ნაწარმოებს, ე. ი. ფილოსოფიას და მხოლოდ ამის გამო შეიძლება იწოდოს იგი ფილოსოფოსად, ახლა ჩვენ უნდა ვთქვათ, რომ ესა თუ ის ნააზრევი ან თხზულება (ტექსტი) ფილოსოფიურია და, მამასადავამე, „ფილოსოფია“ იმიტომ, რომ იგი „ფილოსოფოსის“ მიერ არის შექმნილი. ჰაიდეგერის მიხედვით გამოდის, რომ პლატონი ფილოსოფოსია არა იმიტომ, რომ იგი ავტორია, ვთქვათ, დიალოგ „ნადიმისა“, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელი ფილოსოფიურია და ფილოსოფიაა იმიტომ, რომ იგი ფილოსოფოსი პლატონის მიერ არის დაწერილი. ამით ჰაიდეგერს იმის თქმა უნდა, რომ „ფილოსოფოსის“ ფენომენი უფრო პირვანდელია და საწყისური „ფილოსოფიასთან“ მიმართებაში და ეს უკანასკნელი კიდევაც რომ არ არსებობდეს, იგი მაინც იარსებებს. ფილოსოფოსის პიროვნება მთელი თავისი ცხოვრების წესითა და ხასიათის გარკვეულობით უკვე არის ყველაზე ღირებული, მნიშვნელოვანი და ნამდვილი „ფილოსოფიური ნაწარმოები“. „ფილოსოფოსის“ ფენომენის ამ თავისთავადი ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებას ემყარებოდა „ფილოსოფიის“ ფენომენის ზნეობრივი როლისა და საზრისის თავდაპირველი ბერძნული გაცემა. აქედან გამომდინარე — „ფილოსოფოსის“ ფენომენი ქმნის „ფილოსოფიის“ არსებას და არა — პირიქით. და რაკი „ფილოსოფოსის“ ფენომენი უფრო საწყისურია და განმსაზღვრელი „ფილოსოფიის“ მიმართ, შესაბამისად, „ფილოსოფოსის“ არსების გაცემა უნდა გავგაგებინოს და გამოვვიყვანოთ ის, თუ რა არის ფილოსოფია. ამრიგად ისმის კითხვა: თავდაპირველ-ბერძნული გაცემის მიხედვით რას ნიშნავს „ფილოსოფოსი“ და ვინ შეიძლება იწოდოს ასეთად?

ჯერ პლატონმა, ხოლო შემდეგ არისტოტელემ სრულიად გარკვევით და არაორაზროვნად მიუთითეს, რომ გაკვირვება (*Θαυμασιον*) არის ფილოსოფიის საწყისი, რომ ფილოსოფოსი ეს არის ადამიანი, რომელსაც აქვს ვაკვირვებისა და განცვიფრების უნარი. პლატონი დიאלოგ „თეეტეტში“ ამბობს: „რადგან ძლიერ არის ფილოსოფოსის ეს *Πείθει*-ი გაკვირვება; რადგან სხვა გაბატონებული საიდან ფილოსოფიისა არ მოიპოვება, ვიდრე ეს“ (ჰაიდეგერისეული თარგმანი) [7, გვ. 243]. მაგრამ აქვე საჭიროა შევნიშნოთ, რომ გაკვირვება არ არის ისეთი საწყისი, რომელიც ფილოსოფოსობის მხოლოდ დასაწყისში, მის თავში დგას და რაკი ფილოსოფიური აზროვნება დაიწყო, უკან მოიტოვა მან ეს გაკვირვება. არა, აქ სულ სხვაგვარი საწყისი იგულისხმება, — სახელდობრ, ისეთი საწყისი, რომელიც თავიდან ბოლომდე გასდევს და განმსჭვალავს ფილოსოფიასა და ფილოსოფოსობის მთელ პროცესს; გაკვირვება არ არის ფილოსოფიის უბრალო დასაწყისი იმ აზრით, რომ იგი თავში იყო და შემდეგ გაქრა: იგი მთლიანად ფლობს და განაგებს ფილოსოფიური აზროვნების მთელ პროცესს თავიდან ბოლომდე, ყოველთვის მართავს და წარმართავს მას, ბატონობს მასზე. არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ განმარტავს „ადამიანები როგორც თავდაპირველად, ისე ახლაც გაკვირვების შედეგად იწყებენ ფილოსოფოსობას“ [5, გვ. 69]. (ჰაიდეგერი თარგმნის: „რადგან გაკვირვებაში (გაკვირვებით) აღწევდნენ ადამიანები როგორც ახლა, ისე თავდაპირველად გაბატონებულ გამოსავალს ფილოსოფოსობისას“). გაკვირვება როგორც *Πείθει*-ი არის *ἀρχή* ფილოსოფიისა; იგი განაგებს ფილოსოფიის ყოველ ნაბიჯს. ჰაიდეგერის აზრით, ბერძნული სიტყვა *ἀρχή* ჩვენ მისი სრული მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. ასე ეძახიან იმას, საიდანაც რაიმე გამოდის. მაგრამ ეს „საიდანაც“, განმარტავს ჰაიდეგერი, გამოსვლის დროს კი არ ჩამოიტოვება, პირიქით, *ἀρχή* ხდება იმად, რასაც ზნა *ἀρχεῖ* წარმოთქვამს, ისეთად რაც ბატონობს. ამიტომ ჰაიდეგერის მოსწრებული შენიშვნით: „გაკვირვების *πρόθεσις*-ი ისე უბრალოდ არა დგას ფილოსოფიის დასაწყისში, როგორც, მაგალითად, ოპერაციას წინ უძღვის ქირურგის მიერ ხელების დაბანა. გაკვირვება ფლობს და განაგებს ფილოსოფიას“ [3, გვ. 443]. ბერძნულ სიტყვას „*πρόθεσις*“ ჰაიდეგერი თარგმნის არა „ვენებად“, „გატაცებად“, „გრძნობათა აგზნებად“, არამედ *გ ა ნ წ ყ ო ბ ი ლ ე ბ ა დ*. ამიტომ, ჰაიდეგერის თანახმად, გაკვირვება არის განწყობილება, რომლის ფარგლებშიაც ბერძენ ფილოსოფოსებს შესაბამება ჰქონდათ მინდობილი არსებულის ყოფიერებისადმი [3, გვ. 444].

არისტოტელეს მიხედვით, გაკვირვება არა მხოლოდ ფილოსოფიის დასაბამია, არამედ მითოლოგიის საწყისიც არის. „ის, ვისაც მითები უყვარს, წერს არისტოტელე, გარკვეული აზრით ფილოსოფოსია, ვინაიდან მითიც საკვირველის საფუძველზე იქმნება“ [5, გვ. 69]. ამით არისტოტელე პირდაპირ მიუთითებს ბერძნული კულტურის ამ ორი არსებითი მხარის საწყისისეულ ერთიანობაზე. თუ ბერძნულ კულტურას განვიხილავთ როგორც გარკვეულ ისტორიულ-გონით ერთიანობას ყოველგვარი შინაგანი დანაწევრების გარეშე, დავინახავთ, რომ მითოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის გაცილებით უფრო ღრმა და შინაგანი ერთიანობა არსებობს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. და ეს საესებით გასაგებია: ისინი ხომ ადამიანის მიერ სინამდვილის პრაქტიკულ-გონითი ათვისების ფორმებია და როგორც ასეთნი, გარკვეულ ერთიანობაში არიან. ყოველ შემთხვევაში დაბეჯითებით შეიძლება ვამტკიცოთ,

რომ სინამდვილის მითოლოგიური გაგება, მითოსური მსოფლგანცდა ადამიანური გონის იმავე ღრმა შემეცნებითი მოთხოვნილებიდან წარმოსდგა, რომელსაც შემდგომ, რა თქმა უნდა, სრულიად სხვა მეთოდებითა და სხვა საშუალებებით ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა აკმაყოფილებდა.

მითოლოგიას ჩვეულებრივ განმარტავენ როგორც გარკვეული ტიპის მსოფლმხედველობას, პირველყოფილი ადამიანის მიერ გარესამყაროს ათვისების თავისებურ ფორმას. რა თქმა უნდა, ასეთი განმარტება თავისთავად სწორია და არაფერს შეიცავს სათაკილოს: მითოლოგია, მართლაც, მსოფლმხედველობაა, რამდენადაც იგი წარმოადგენს სამყაროს მთლიანობაზე და მასში ადამიანის ადგილის თაობაზე შეხედულებათა, წარმოდგენათა მეტ-ნაკლებად მწყობრ სისტემას. მაგრამ საქმე ისაა, რომ როცა საკუთრივ ბერძნულ მითოლოგიაზე როგორც მსოფლმხედველობაზე ვლაპარაკობთ, ამ უკანასკნელის ქვეშ გარკვეული შინაარსი იგულისხმება. სიტყვა „მსოფლმხედველობა“ აქ სრულიად განსაზღვრული მნიშვნელობის მქონეა. ბერძნული მითოლოგია, თუნდაც იმანენტურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შევხედავთ და მის ამ პოზიციიდან შეფასებას შევეცდებით, უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ მსოფლმხედველობა, სინამდვილის შესახებ წარმოდგენათა უბრალო სისტემა. იგი უფრო ძველი ბერძნების „მსოფლგანცდასა“ და „მსოფლცხოვრებას“ წარმოადგენს. მითოლოგია განსაზღვრავდა შესატყვისი ეპოქის ბერძენთა მთელ რეალურ ყოფიერებას, მისი ცხოვრების ყოველდღიურ წესს. ბერძენი ცხოვრობდა საკუთარი მითოლოგიური შეხედულებებისამებრ და ამ შეხედულების მიხედვით. აქ ჯერ კიდევ არ მომხდარა წარმოდგენისა და სინამდვილის, წარმოსახულისა და რეალურის, „ხე ცოდნისა“ და „ხე ცხოვრების“ გათიშვა. ელინური მსოფლმხედველობა მეტ-ნაკლებად ელინური ყოფიერების უშუალო, პირდაპირი და დაუმიხინჯებელი უკუფენა იყო, ვინაიდან აქ მითოლოგია, როგორც მსოფლმხედველობა, როგორც წარმოდგენათა სისტემა და ამ აზრით „იდეოლოგია“ ჯერ კიდევ არ ქცეულა იმად, რასაც მარქსი „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებდა. მსოფლმხედველობის ასეთი გაგება უფრო გვიანდელი ელინიზმისა და რომაული სამყაროს მონაპოვარია. ამიტომ ძველი ბერძენი მის მიერ შექმნილ მითოლოგიურ სახეთა ჯადოსნურ სამყაროს განიცდიდა არა როგორც ბუნების ძალთა ფანტასტიკურ ასახვას და ამ აზრით მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფს, არამედ, როგორც სინამდვილესა და რეალობას. მას ისევე სწამს ამ სახეთა რეალურ-ონტიური მოცემულობა, როგორც ბუნების თვალხილული მოვლენებისა. მაგალითად, არკადიელი მწყემსი ისევე რეალურად განიცდიდა პანის არსებობას, როგორც იმ ჯოჯისას, რომელსაც იგი მწყემსავდა. ელევსინელი მიწათმოქმედი ისევე რეალურად აღიქვამდა დემეტრას თუ პერსეფონეს ნამდვილობას, როგორც მიწის იმ ნაკვეთისას, რომელსაც იგი ამუშავებდა. სწორედ ამაში მდგომარეობს ბერძენთა მითოლოგიის მითოლოგიის საოცარი უნარი. ბერძნული მითოლოგიის ამ საგულისხმო თავისებურებაზე სამართლიანად მიუთითებს ჯერ კიდევ კლასიკური რომანტიზმის სკოლის თეორეტიკოსებმა.

გაკვირვება, რომელიც, ბერძნული გაგების თანახმად, ფილოსოფიური აზროვნების დასაბამია, ჩვენი აზრით, ყველაზე მეტად გამოხატავს ფილოსოფიური პრობლემის ბუნებას, მის არსებით თავისებურებას, და განასხვავებს მას კერძო-შეცნიერული პრობლემებისაგან, რომელთა საზრისში იმთავითვე ივარაუდება მათი საბოლოო ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტის

შესაძლებლობა. სპეციალურ-მეცნიერული პრობლემებისაგან განსხვავებით, ფილოსოფიური პრობლემა არის პრობლემა-გაკვირვება, პრობლემა-გამოცანა, რომლის არსებითი თავისებურება ქმნის სწორედ ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკურ თავისებურებას. ამიტომაც, რომ ფილოსოფიის, როგორც სამყაროზე მსოფლმხედველობრივი მასშტაბის ცოდნის, ნამდვილი პრობლემები პოზიტივისტური კვალიფიკაციის თანახმად გამოიყურებიან სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების თვალთახედვაში უსაზრისო ფსევდო-პრობლემებად და არსებითად არაპრობლემებად. ცხადია, პოზიტივიზმის მიერ ფილოსოფიური პრობლემების გამოცხადება ფსევდო-პრობლემებად და არა-პრობლემებად, მხოლოდ ამ უკანასკნელთა კერძო-მეცნიერული პრობლემებისაგან განსხვავებულობაზე მიუთითებს და არა მათს უსაზრისობაზე. პირიქით, კერძო-მეცნიერულმა პრობლემებმა თავიანთი საზრისი და გამართლება, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფიური პრობლემების უფრო ღრმად გააზრებაში უნდა პოვონ. ამ მხრივ უდავოა ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრივ-მეთოდოლოგიური ფუნქცია სამყაროს სპეციალურ-მეცნიერული შემეცნების მიმართ.

ამრიგად, თავდაპირველი ბერძნული გაგების მიხედვით, „ფილოსოფოსი“ არის ადამიანი რომელიც გაკვირვება-პრობლემით არის შეპყრობილი, ყოველთვის ინარჩუნებს განცვიფრების პათოსს და მუდამ ამ გაკვირვების თუ ვაოცების სტიქიაში იმყოფება და ცხოვრობს. მაგრამ რა არის ის „საკვირველი“ და „გასაოცარი“, რაც ფილოსოფოსს ანცვიფრებს და მუდამ გაკვირვებაში ამყოფებს? თავდაპირველად რამ გააკვირვა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები? რა არის ის საგანი, რომლისკენაც ფილოსოფიური აზროვნების ეს გაკვირვება-პრობლემა არის მიმართული?

2. ფილოსოფიის საგნის შესახებ. პირველად თაღესმა დასვა კითხვა ყველაფრის საწყისის, „არხეს“ შესახებ. „რა არის ყველაფერი?“ — თაღესისათვის ნიშნავს: რა არის ის ერთი, რომელიც ყველაფერში მონაწილეობს, ყველაფერში ს-ერთოა, რომლისგანაც ყველა მოვლენა აღმოცენდება და წარმოიშვება. ცვალებად მოვლენათა სიმრავლეში არის თუ არა რაიმე მტკიცე, მყარი და უცვლელი? სამყაროს მრავალრიცხოვან მოვლენათა თაბრუდამხვევი ცვალებადობა და ქმნადობა შეიცავს თუ არა რაიმე უცვლელ არსს? თაღესისთვის სამყაროს შემეცნება, გაგება ნიშნავს ამ სამყაროს მრავალფეროვანი საგნების ერთი და ერთიანი, ყველა მოვლენისათვის საერთო და იგიველი ქვემდებარის პოვნას, ქმნადობაში — არსის წვდომასა და განჭვრეტას. სწორედ საკითხის ამგვარი დაყენებით თაღესმა პირველად მიანიშნა ბერძნული და მასზე აღმოცენებული ევროპული აზროვნების ერთიან უნივერსალურ მოდელზე — სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების, მისი გააზრების თავისებურებაზე, რის გამოც იგი სამართლიანად ითვლება ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების დამწყებად. საწყისის პრობლემის დამსმელი თაღესი ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების დამწყები და ამ აზროვნების უნივერსალური მოდელის პირველგამომგონებელი და პირველდამომჩენია. თაღესი პირველი ბერძენი მოაზროვნეა, რომელმაც სიმრავლეში ერთის „დანახვა“, ბევრში ერთის განჭვრეტა მიიჩნია სამყაროს ფილოსოფიურ შემეცნებად. ამიტომ იგი, ამასთანავე, პირველი ბერძენი ფილოსოფოსია. სხვა ამბავია, რამდენად სწორია მრავალში ერთის განჭვრეტის, მრავლის ერთზე დაყვანის თუ

ერთიდან გამოყვანის მიჩნევა სამყაროს ფილოსოფიურ შემეცნებად, მისი არსების გაგებად. მთავარი აქ ის არის, რომ შემეცნების ეს უნივერსალური მოდელი ძვეს ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების საფუძველში და განსაზღვრავს შემეცნების ყველა სხვა მსოფლმხედველობრივ მოდელს, შემეცნების ყველა იმ გაგებას, რომელიც შემეცნებისთეორიული აზროვნების ისტორიაში გვხვდება. სწორედ აღნიშნული მოდელი განსაზღვრავს ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურებას, მის არსებას. რაც შეეხება თავისთავად უაღრესად საინტერესო საკითხს იმის თაობაზე, თუ სამყაროს ერთიანი საწყისის დადგენა ისტორიულად რატომ იქნა მიჩნეული მის შემეცნებად და გაგებად, ამის სხვადასხვაგვარი ახსნა შეიძლება არსებობდეს: ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და ა. შ. მართლაც, აზრიანია ვიკითხოთ — ყველაფრის ერთიანი დასაბამის დადგენა, სიმრავლეში ერთის განჭკვრეტა რატომ არის სამყაროს შემეცნება? სამყაროს ერთიანობა ხომ თვითონ პრობლემატურია და გარკვევას საჭიროებს! ვინ დაადგინა, რომ სამყაროს ერთი ძირი უნდა ჰქონდეს, რომ ყველაფერი ერთი ძირიდან არის აღმოცენებული? ან სამყაროს ერთიანი სუბსტანციის შემეცნება ნიშნავს თუ არა ყოველი ცალკეული მოვლენის ცოდნასა და გაგებას? არადა, სწორედ ასე დააყენეს საკითხი თალესმა და მისმა მომდევნო ფილოსოფოსებმა, მაგრამ ამ საკითხის ანალიზი სცილდება ჩვენი ზემოთხსენებულ ფარგლებს და იგი საგანგებო კვლევას მოითხოვს. და მაინც აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ საკითხის პირველ გაცნობიერებას უთუოდ ვხვდებით არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მე-12 წიგნში, სადაც იგი მიუთითებს იმ სიძნელეზე, თუ საწყისი რატომ უნდა იყოს ერთი, ან ამ ერთიდან ყველა საგნის ახსნა რატომ უნდა ჩაითვალოს ამ სამყაროს შემეცნებად. მაგრამ არისტოტელე ვერ წყვეტს ამ სიძნელეს და უმთავრესად ზოგადი ხასიათის დეკლამაციებითა და პოეტური გამონათქვამების ციტირებით კმაყოფილდება. მაგალითად, იგი ამბობს: „არსს არ სურს, რომ ცუდად იმარტობოდეს“ [5, გვ. 319]. და ამის დასადასტურებლად მოაქვს ჰომეროსის ცნობილი სიტყვები „ილიადადან“ — „მრავალხელისუფლებიანობაში არ არის სიკეთე, დაე ერთი ხელმწიფებდეს!“ საბოლოოდ არისტოტელე იმ აზრისაა, რომ უნდა არსებობდეს ერთი საწყისი, ყოველივეს ერთიანი მმართველი („არხენი“), რომელიც როგორც მიზანი (სიკეთის იდეა) კრავს საგანთა უსასრულო მრავალფეროვნებას, სიმრავლეს ერთიან სამყაროდ. ა. ლოსევი კი საკითხის წმინდა სოციალურ ახსნას იძლევა (იგივე აზრს იცავს ვ. შინკარუკი). მისი აზრით, სამყაროს, „კოსმოსს“ ბერძნები ადამიანთა ურთიერთობის სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის ანალოგიურად იაზრებდნენ.

ჩვენს წინაშე თვალხილული სინამდვილე წარმოდგება როგორც განუწყვეტელ ცვალებადობასა და მარადიულ ქმნადობაში მყოფი ცალკეულ მოვლენათა სიმრავლე, სრულიად განსხვავებულ მოვლენათა ერთობლიობა. მაგრამ პირველმა ბერძენმა მოაზროვნებებმა კარგად შეამჩნიეს, რომ ეს სრულიად განსხვავებული (ხშირად ურთიერთსაპირისპირო) მოვლენათა სიმრავლე, თუ მას გონების მეოხებით გავიზარებთ, თავის არსებაში ერთია, ერთი არსების მქონეა, ერთ არსია. „ყველაფერი არის ერთი და ერთი არის ყველაფერი“ — ეს არის სწორედ ის „საკვირველი“ და „გასაოცარი“, რამაც ძველი ბერძნები განაცვიფრა და რაც სამყაროს ფილოსოფიური გააზრების დასაბამად იქცა. მაგალითად, ჰერაკლიტეს მიხედვით, არა მარტო განსხვავებულები არიან ერთიანობაში, არამედ ურთიერთდაპირისპირებულნიც კი ერთნი არიან

და ერთიანობას ქმნიან. „ერთი და იგივეა ჰადესი და დიონისე“, ე. ი. სიკვდილი და სიცოცხლე. მაგრამ საჭიროა ვიკითხოთ: რა ერთზეა აქ ლაპარაკი, რა ერთია ეს ერთი, როგორია მისი ბუნება? ცხადია, იგი არ არის ერთი სიმრავლის სხვა ერთებს შორის: ეს არის „ყველაფრის ერთი“ (ἓν πάντα), ბერძნის ერთი, სა-ერთო, ყოვლის ერთობა, საყოველთაო ანუ საზოგადო „ერთი“; ეს არის ერთი როგორც უნიკალური და ერთადერთი, „მრავლის ერთი“, ყველა არსებულთა არსებობის პრინციპი, საწყისი და მმართველი. იგი არის ერთი, რომელსაც ყველა არსებული არსებობამდე მიჰყავს და მასში კრებს. „ყველაფერი არის ერთი“ — სწორედ ამან გააკვირვა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები. ეს პრინციპი დაედო საფუძვლად მთელ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებას, ამ აზროვნების ყველა მსოფლმხედველობრივ მოდელს. ამ ერთი ბუნებას ეძიებდა ყოველი ფილოსოფოსი: პლატონი მას იღვას (სიკეთის იღვას) უწოდებს, არისტოტელე — არსებულს როგორც არსებულს ანუ „უსიას“, სპინოზა — სუბსტანციას, ჰეგელი — ცნებას (აბსოლუტის ცნებას), ჰაიდეგერი — ყოფიერთა ყოფიერებას ანუ არარას და ა. შ.

მრავალი არსებული თავის არსებაში არის ერთი, ერთარსი — აი ეს გახდა ძველი ბერძნებისათვის გასაოცარი. ამის თაობაზე შემდეგ მოსწრებულად შენიშნა ჰაიდეგერი: „მაგრამ ბერძნებსაც კი უნდა ეხსნათ და დაეცვათ ეს გაოცება ამ გასაოცარისა სოფისტური განსჯის ჩარევისაგან, რომელსაც ყოველთვის იმწამსვე გასაგები ახსნა-განმარტება ჰქონდა მზად ყველაფერზე და ეს ახსნა-განმარტება ბაზარზე გამოჰქონდა“ [3, გვ. 437]. მაშასადამე, თავდაპირველი ბერძნული გაგების თანახმად, ფილოსოფოსი არის ადამიანი, რომელიც ამ გასაოცარით (ყველაფერი არის ერთი) გამოწვეულ გაოცებას მუდამ თავის თავში ინახავს და ინარჩუნებს; მას მუდამ მხედველობაში აქვს ეს გასაოცარი, — ყველაფერი არის ერთი — და ამ ერთთან თანხმობაშია, ამ ერთის მიხედვით მოქმედებს. ასეთია მისი ხასიათის არსებითი გარკვეულობა, მისი „ზენა“. ამიტომ ფილოსოფოსობა და ფილოსოფოსად ყოფნა, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნების ზნეობრივი ცხოვრების გარკვეულ წესს გულისხმობდა და არა მხოლოდ თეორიული შეხედულებების ქონას. ამ აზრით, მაგალითად, პლატონი ლაპარაკობს ცხოვრების პითაგორულ, პარმენიდულ, ემპედოკლურ და ა. შ. წესებზე. ძველმა ბერძნებმა სამყაროსადმი ადამიანის სწორედ ამგვარ დამოკიდებულებას უწოდეს ფილოსოფია.

„რისგანაც ყოველი საგანი წარმოიშობა, მასვე უბრუნდება აუცილებლობის ძალით. ყველა ისინი ერთმანეთს სჯიან უსამართლობისათვის დროის წესის მიხედვით“ [4, გვ. 272]. ანაქსიმანდრეს ამ ცნობილ ფრაგმენტში მეტად ღრმა აზრია გამოთქმული, აზრი, რომელიც პირდაპირ მიანიშნებს ფილოსოფიური შემეცნების უნივერსალური მოდელის თავისებურებაზე, რომლის არსებას სიმრავლეში ერთიანობის ძიება, ყველაფერში ერთის განქვერცთა განსაზღვრავს. ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით ამ ფრაგმენტის დედააზრი შეიძლება ასე ჩამოვყალიბოთ: ერთიდან სიმრავლის, განსხვავებულობის წარმოშობა უსამართლობაა, კოსმიური წესრიგის დარღვევაა, ამიტომ ეს ინდივიდუალური მოვლენები თითქოს ისეებიან თავიანთი ინდივიდუალობისათვის და აუცილებლობის ძალით ისპობიან, იღუბებიან, ისევ თავის ერთიან საწყისს უბრუნდებიან. და ეს იმიტომ, რომ ცალკეულ ინდივიდუალურ მოვლენათა არსებობა არანამდვილი, მოჩვენებითი, ეფემერული და, ამდენად, არასამართლიანი არსებობაა. ნამდვილობა მხოლოდ ერთს და ერთიანობას გააჩნია. ამიტომ ყოველ-

თვის უნდა აღდგეს ერთიანობის ეს ნამდვილობა იმით, რომ ერთეულ-ინდივიდუალური მოვლენები კვლავ თავის უსახო და განუსაზღვრელ საწყისში (აპეირონში) ჩაბრუნდნენ „ანანკეს“ (მკაცრი აუცილებლობის) ძალით. ანაქსიმანდრეს ამ ფრაგმენტში გამოთქმულ აზრს შემდეგ ჰეგელიც ადასტურებს, ოღონდ უფრო სხვა სიტყვებით და სხვა ასპექტით: „თითქოს აბსოლუტურ თავისი სათნო-იანობის წყალობით ერთეულობათ თავის თავისაგან გაუშვებს, რათა ისინი დატკბნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერებით, ხოლო იგივე თვიდატკბობა უკანვე აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში“ [2, გვ. 128].

როგორც ცნობილია, არსის ერთიანობის პრინციპი უფრო ცხადად ელემენტური სკოლის ფილოსოფოსებმა ჩამოაყალიბეს დიადი ონტოლოგიური დებულების სახით — „არსი არის, არარსი არ არის“ [4, გვ. 295]. პარმენიდეს მიხედვით, ყველა არსებულის გამა-ერთიანებელი და სა-ერთო არის თვითონ არსებობა, არსი. და რაკი ეს ასეა, არ არსებობს არავითარი სიმრავლე, არავითარი ქმნადობა, მოძრაობა და ცვალებადობა. ნამდვილობა და ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთ არსს, მუდამ უძრავსა და თავისთავთან იგივეობრივს, გააჩნია. რაც შეეხება თვალხილულ ბუნებას როგორც მარად მიმდინარე და ცვალებად მოვლენათა სიმრავლეს, იგი მოჩვენებაა, არანამდვილად არსებულია, არსთან მიმართებაში განხილული არ-არსია, არარაობაა. „არარაობას კი ვერც შეიცნობ და ვერც გამოთქვამ“ [4, გვ. 295], — ნათქვამია პარმენიდეს შემდეგ ფრაგმენტში. ამიტომ შემეცნების ნამდვილი საგანია ერთი არსი და არა ბუნების თვალხილულ მოვლენათა სიმრავლე. ფილოსოფიური შემეცნების მიზანია სწორედ სიმრავლეში მუდამ თავის თავთან იგივეობრივი და უცვლელი ერთი არსის აზროვნებითი განჭვრეტა გონების მეოხებით.

პარმენიდეს დებულება ერთი არსის შესახებ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იქნეს და მეტად ღრმა გააზრებას ღებულობს ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში. როგორც პარმენიდეს, ისე ჰეგელის მიხედვითაც ნამდვილობა და ჭეშმარიტება გააჩნია მხოლოდ ერთს, აბსოლუტურ ერთიანობას, საყოველთაოს, იდეას, ხოლო რაც შეეხება ერთეულ ინდივიდუალურ საგნებს, მათ თავიანთი არსებობის საფუძველი თავის თავში არ აქვთ და ამის გამო არანამდვილი და მოჩვენებითი არიან.

როგორც არ უნდა იყოს ინდივიდუალური არსებობის ბედის ჰეგელისეული გააზრების ინტერპრეტაცია, ერთი რამ უდავოდ შეიძლება ითქვას: ჰეგელის თანახმად, ინდივიდუალური არსებობა წარმავალი და ეფემერულია, ვინაიდან არც ერთი კერძო, სასრული მოვლენა არ გამოხატავს თავის თავში სრულყოფილად საყოველთაოს, აბსოლუტურ ერთიანობას, იდეის უსასრულობას. საყოველთაოსაგან ეს დაცილება (დაპირისპირება) განაპირობებს სწორედ მათს წარმავლობასა და დაღუპვას. ისინი იმდენად უმწეონი და არანამდვილი არიან, რომ მათი არსებობის დადასტურებას გრძნობად ცდაში მოცემულობა და მისი დასტური სჭირდება. სხვანაირად ეს იმას ნიშნავს, რომ მათს ცნებაში არ შედის მათი არსებობა. რაც შეეხება აბსოლუტს, იგი ცნებისა და რეალობის ჭეშმარიტი ერთიანობაა და ამიტომაც მხოლოდ მას გააჩნია ერთადერთი ნამდვილობა. „მხოლოდ ღმერთია ცნებისა და რეალობის ჭეშმარიტი თანხმობა; ყველა სასრული ნივთი კი თავისთავად არაჭეშმარიტია. მათ ცნებაცა აქვთ და არსებობაც, მაგრამ ეს არსებობა მათ ცნებას არ შეესაბამება. ამიტომ ისინი უნდა დაიღუპონ, რითაც სწორედ მათი ცნებისა და არსებობის შეუსაბამობა მეტადენდება“ [2, გვ. 91]. მაშასადამე, ჰეგელის მი-

ხედვით, ინდივიდუალურის გადარჩენის ერთადერთი გზა მის საყოველთაოს-თან მიმართებაშია. ყოველ ცალკეულ მოვლენას (მათ შორის ადამიანურ ინდივიდსაც) თავის თავში საყოველთაოს გამოხატვა ანიჭებს ნამდვილობას, ღირებულებასა და მნიშვნელობას.

არსის ერთიანობის პრინციპი, როგორც სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების უნივერსალური მოდელის განმსაზღვრელი, მეტად საინტერესოდ არის გააზრებული ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებში. იაზრებს რა სამყაროს გასაოცარ ერთიანობაში, ჰერაკლიტე სრულიად გარკვევით უპირისპირებს ერთმანეთს ერთის ცოდნასა და ბევრის ცოდნას, სიბრძნეს და ბევრ მცოდნეობას (პოლიმათიას). მის ერთ-ერთ ფრაგმენტში ნათქვამია: „ბევრის ცოდნით რომ ჰქუა ისწავლებოდეს, მას უკვე ისწავლიდნენ ჰესიოდე და პითაგორა, აგრეთვე ჰენოფანე და ჰეკატე“ [4, გვ. 279]. ამიტომ იგი ჰესიოდეს უმრავლესობის მასწავლებელს უწოდებს, რომელსაც, მართალია, გააჩნდა ძალიან ფართო ცოდნა სინამდვილის მრავალი სფეროს შესახებ, მაგრამ არ იცოდა, რომ დღე და ღამე ერთია და ერთიანობაში. სხვა ფრაგმენტში ჰერაკლიტე ამბობს, რომ „არსებობს ერთადერთი სიბრძნე — გაიგო აზრი, რომელმაც ყველაფერი მოაწყო ყველაფრის მეოხებში“ [4, გვ. 279]. მაშასადამე, ჰერაკლიტეს თანახმად, ბრძენი და ფილოსოფოსია არა ია, ვინც იცის ბევრი, არამედ ის, ვინც იცის ერთი, სამყაროს ერთიანობის პრინციპი, მისი ლოგოსი, ვინაიდან „ერთი ჩემთვის უდრის ათიათასს, თუკი ის საუკეთესოა“ [4, გვ. 280]. თუმცა „ლოგოსი“ ერთია და საყოველთაო, ჰერაკლიტეს აზრით, ადამიანთა უმრავლესობა ცხოვრობს ისე, თითქოს თითოეულ მთავანს საკუთარი ლოგოსი გააჩნდეს. ჰერაკლიტე სასტიკად კიცხავს ამგვარ ადამიანებს, რომელთა გონება და გულისყური ცალკეული ნივთებისადმი მიპყრობილი და მიჯაჭვული, საყოველთაო ლოგოსის გააზრება და მასთან თანხმობაში მოსვლა კი ერთხელაც არ უცდიათ. მათ ჰერაკლიტე მოუწოდებს, რომ ლოგოსს მოუსმინონ და მას მიაპყრონ გულისყური, ვინაიდან „სიბრძნის“ ნიშანია — თანხმობაში იყო არა ჩემთან (საკუთარ თავთან ან რომელიმე კერძო მოვლენასთან — ნ. კ.), არამედ ლოგოსთან, გესმოდეს ის, რომ ყველაფერი ერთიანობაშია“ [5, გვ. 279]. ფილოსოფია ანუ სიბრძნე ამ ერთიანობის მუდამ მხედველობაში ქონას, მასთან არსებით მიმართებას და ამ მიმართების შენარჩუნებას გულისხმობს, ამიტომ, ჰერაკლიტეს მიხედვით, საქმე ბევრის ცოდნა კი არ არის, არამედ იმ ერთისა, იმ საყოველთაო ლოგოსისა, რომელიც განაგებს მრავალსახოვან მოვლენათა სამყაროს უნივერსალურ ერთიანობას. შესაბამისად, ბრძენი ანუ ფილოსოფოსი არის ის, ვისაც გაეგება სამყაროს ეს ერთიანობა, მასთან თანხმობაშია და მის მიხედვით მოქმედებს. იგი ყოველ ცალკეულ მოვლენაში ამ ერთიანობის ლოგოსის განჭვრეტას ცდილობს.

უფრო გვიან არისტოტელემ ფილოსოფია განსაზღვრა, როგორც *ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ ἀκινήτων μαθημάτων*. *ἐπιστήμη*-ს ჩვეულებრივ თარგმნიან „მეცნიერებად“. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ამ ბერძნული სიტყვის „მეცნიერებად“ თარგმნა არ არის სწორი, რადგან ჩვენ ძალიან ადვილად ვათავსებთ მასში „მეცნიერების“ თანამედროვე წარმოდგენას. ჰაიდეგერის აზრით, *ἐπιστήμη*-ს თარგმნა „მეცნიერებად“ მაშინაც მცდარია. თუ ჩვენ „მეცნიერებას“ ფილოსოფიური აზრით გავიგებთ, რომელსაც ფიქტე, შელინგი და ჰეგელი

გულისხმობდნენ. მისი განმარტებით, სიტყვა **ἐπιστήμη** გამომდინარეობს **ἐπι-στανειναι** მიმდებარედან. ასე ჰქვია ადამიანს, რამდენადაც ის რაიმეს მიმართ დახელოვნებულია და კომპეტენტური. ძველი ბერძნული გაგებით, ფილოსოფია არის **ἐπιστήμη** **εἰς**, სახე კომპეტენტურობისა. **φιλοσοφία**, რომელსაც **φιλοσοφία** შეუძლია, ე. ი. გამოახება რაიმესი, რისკენაც მზერა აქვს მიპყრობილი, მისი ხედვის არეში შემოყვანა და ამ არეში შენარჩუნება. მაგრამ რა არის ის, რასაც იგი თავის ხედვის არეში შემოიყვანს? — სვამს კითხვას ჰაიდეგერი. არისტოტელე ამას პასუხობს იმით, რომ იგი **πρωταρχαί και αιτιαι**-ს ასახელებს, რაც თარგმანში „პირველსაფუძველნი და მიზეზნი“ სახელდობრ არსებულისას ნიშნავს. ამის გათვალისწინებით ჰაიდეგერი ფილოსოფიის შემდეგ განსაზღვრებას აყალიბებს: „ფილოსოფია არის სახე კომპეტენტურობისა, რომელიც ხელს გვიწყობს იმაში, რომ არსებული ჩვენი ხედვის არეში შემოვიყვანოთ, სახელდობრ იმის გათვალისწინებით, თუ რა არის ეს, რამდენადაც ეს არსებულია“ [3, გვ. 439].

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ, თავდაპირველი ბერძნული გაგების მიხედვით, ფილოსოფიის საქმე აქვს სამყაროს ერთიანობასთან, ამ ერთიანობის პრინციპთან, იმ ერთთან, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიაში გამოითქმება ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადესი კანონზომიერების ცნებით.

3. ფილოსოფიური შემეცნების მეთოდის შესახებ. რა გზით, რა მეთოდით ხორციელდება ფილოსოფიის მიერ საკუთარი საგნის წვდომა, ყველაფერში ერთის განჭკრეტა? თავისთავად ცხადია, რომ ის, რასთანაც საქმე აქვს ფილოსოფიას, ჩვენს გრძნობად აღქმაში არ არის მოცემული, ვინაიდან იგი ზოგადი და საყოველთაოა. ამიტომ შეგრძნებების მეოხებით მისი წვდომა გამორიცხულია. მაშ რა გზას უნდა დაადგეს ფილოსოფოსი, შემეცნების როგორ წესს უნდა მიმართოს, რომ თვალხილული, გრძნობადი სინამდვილის (**αἰσθητὸν**) არაგრძნობადი, გონებისაწვდომი (**νοητὸν**) ერთიანი საფუძვლის მოხელთება და გააზრება შეძლოს; ბერძენი ფილოსოფოსების მიხედვით, ეს გზა არის განსჯის, ბჭობის, განაზრების, გონებაჭკრეტის (თეორიული აზროვნების) გზა, რომელიც ენიის წიაღში მიმდინარეობს და ამიტომაც ლაპარაკის, საუბრის (როგორც დიალოგის, ისე მონოლოგის) სახესღებულობს. გვიან პლატონის მიერ იგი აღნიშნული იქნა დიალექტიკის სახელწოდებით.

ფილოსოფიური აზროვნების ამ მეთოდის თავისებურებას კარგად ახასიათებს პარმენიდეს პრინციპი, რომ შემეცნების პროცესში უნდა მივსდეთ გონების გზას [4, გვ. 294], — აზრი, რომელიც მას ვითომდა ქალღმერთმა შთააგონა, და ჰერაკლიტეს ორი დებულება: „მე დაკითხავდი საკუთარ თავს“ და „სულს ახასიათებს თვითგამამიდრებელი ლოგოსი“ [4, გვ. 278]. ჰერაკლიტეს აზრით, რაგინდ ბოლომდე მიმოიარო, სულის საზღვრებს ვერ იპოვი, ისე ღრმია მისი ლოგოსი. ფილოსოფიური აზროვნება იწყება მაშინ, როდესაც ადამიანმა პირველად გამოუცხადა ერთგვარი უნდობლობა გრძნობადი აღქმის მონაცემებს და კრიტიკულად შეხედა ყოველდღიური საღი აზრის პოზიციას. ფილოსოფიური აზროვნების მეთოდია განაზრება, კამათი, საუბარი, — საუბარი როგორც სამყაროს ერთი და ერთიანი საფუძვლის დადგენის გზა. ასეთია „დიალექტიკის“ პირვანდელი ბერძნული გაგება, რომელიც სრულყოფილი

სახით უთუოდ სოკრატემ და პლატონმა ჩამოაყალიბეს. მათი აზრით, ასე გაგებული „დიალექტიკა“ ყოველგვარი ფილოსოფოსობის აუცილებელი საშუალებაა: აზროვნება განსჯისა და საუბრის პროცესში ნაკლებ ზოგადიდან უფრო ზოგადზე, სახიდან გვარზე გადასვლის მეოხებით ერთიანი საზრისის განქვერტამდე მდლდება. პლატონის დიალოგ „სახელმწიფოში“ სოკრატე ამბობს: „ჩათვალე, რომ შესამეცნებელი საგნები შესაძლებელია შემეცნებელი იქნეს მხოლოდ სიკეთის იდეის წყალობით; ეს უკანასკნელი ანიჭებს მათ ყოფიერებას და არსებობას, თუმცაღა თავად სიკეთე არ არის არსებობა. ის, ვითარცა მასზე ღირსებითა და ძალით აღმატებული, არსებობის საზღვრების მიღმაა“ [8, გვ. 317]. სოკრატეს ერთ-ერთ თანამოსაუბრეს გლავკონს, მისი აზროვნების სტილითა და მეთოდით აღფრთოვანებულს, ძალაუვნებურად აღმოხდება: „აჰლონ, ო, რა საოცრად მდლა ამოვსულვართ!“ არ არსებობს ფილოსოფიური აზროვნების სხვა მეთოდი, სხვა გზა, თუ არა ეს. ის, რაც ფილოსოფიას აინტერესებს საგანში, არ არის გრძნობადად მოცემული, ამიტომ თავისთავად ცხადია, რომ მას ბოლომდე არ გამოადგება მხოლოდ დაკვირვება და ცდის მონაცემების უბრალო აღწერა. აზროვნების მეთოდისა და სტილის თვალსაზრისით, ალბათ, სწორედ ამაში უნდა დავინახოთ ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკა, საგანთა ფილოსოფიური განხილვის თავისებურება: ფილოსოფია ცნებათა ურთიერთობაში საგანთა ურთიერთობას უნდა წვდეს, ყველაფერში ერთი და ერთიანი, არსებითი და სუბსტანციური უნდა განჭვრიტოს. ამიტომ იწვევდა ძველ ბერძნებში აბსტრაქტული აზროვნების უნარი განკვირვებას, ხოლო პლატონი დიალექტიკას მეცნიერებათა მწვერვალად მიიჩნევდა [8, გვ. 347].

უდავოა, რომ ფილოსოფიური აზროვნების პროცესი ენობრივ სტიქიაში ხორციელდება, ენის წიაღში მიმდინარეობს. სწორედ პირველად ბერძნებმა გააცნობიერეს და გაიკვირვეს არა მხოლოდ ის, რომ „ყველაფერი ერთია“, არამედ ისიც, რომ ადამიანს აქვს აზროვნებისა და ბჭობის უნარი, რომლის მეოხებითაც მას ძალუძს, სინამდვილეზე უშუალოდ აპელირების გარეშე, აზრიდან ახალი აზრები წარმოქმნას. სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის მოაზრებასა და გააზრებას რომ ცდილობს, ფილოსოფოსს საქმე აქვს უშუალოდ ენობრივ ფენომენთან: მისთვის სინამდვილე მთელი თავისი მრავალფეროვნებით მოცემულ ენაში და ამ ენის საშუალებით არის წარმოდგენილი და განაწევრებული. აზროვნება როგორც გარკვეული გონებაჭვრეტითი პროცესი საკუთრივი აზრგაგებით სწორედ ამას ნიშნავს. ძველი ბერძნები ძლიერ გააკვირვა ენობრივი ფენომენის იმ მაგიურმა ბუნებამ, რომ სიტყვები თითქოს თვითნასახვით საკუთარი წიაღიდან შობენ და წარმოქმნიან ახალ აზრებს; სიტყვები საკუთარ წიაღში ატარებენ ამ ენერგიას. ამიტომ, თუ ენას ვავიგებთ არა როგორც უკვე ჩამოყალიბებულ, გაქვავებულ ნიშანთა სისტემას, არამედ ცოცხალ და ქმნადობაში მყოფ პროცესს, მაშინ ფილოსოფიური აზროვნება ჩვენს წინაშე წარმოდგება როგორც ენობრივი ქმნადობა, ენაშემოქმედება, გარკვეული თხზვის პროცესი. ამით ბერძნებმა კარგად მიანიშნეს ფილოსოფიური აზროვნების მეთოდის არსებით თავისებურებაზე. აზროვნების ასეთი გაგება, ცხადია, ენის თავისებურ გაგებას, მის ჰერმენევტიკულ ბუნებას ემყარება. ჰაიდელგერის თანახმად, ბერძნული ენა, რომლის წიაღშიაც ფილოსოფიური აზროვნება პირველად წარმოიშვა, არ წარმოადგენს მხოლოდ ენას ჩვენთვის ცნობილი ევროპული ენების გაგებით. ბერძნული ენა, და მხოლოდ ბერ-

ძნელი ენა, არის ლაგაძე-ი. ჩვენ ბერძნულად მოსმენილი სიტყვის წყალობით პირველყოფლისა ვიმყოფებით უშუალოდ თვით ჩვენს წინაშე მდებარე საქმესთან და არა მარტოდენ სიტყვის მნიშვნელობასთან [3, გვ. 436—437]. ამიტომ, ჰაიდეგერის აზრით, კითხვა „რა არის ფილოსოფია?“ სწორად შეიძლება დავსვათ და გავიაზროთ მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ ელინიზმის აზროვნებასთან საუბარში ჩაგვებებით [3, გვ. 434]. ძველმა ბერძენებმა ფილოსოფიური აზროვნების დიალექტიკური მეთოდის შექმნით ენის ჰერმენევტიკული ბუნებაც აღმოაჩინეს. როგორც ჩანს, ამ აზრს შეიცავს ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის წარმომადგენელთა წრეში აღმოცენებული მოწოდება — „დავაბრუნოთ დიალექტიკა ჰერმენევტიკის წიაღში!“ (გადამერი, ბოლნოვი, აპელი და სხვ.).

ამრიგად, ჩატარებული ბჭობის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ყველაფერში ერთის განუვრეტის“ მოთხოვნით პირველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა ნათლად მიანიშნეს ფილოსოფიური შემეცნების ერთიან უნივერსალურ მოდელზე, რომლის ბუნებასაც არსის ერთიანობის პრინციპი განსაზღვრავს.

Н. И. КВАРАЦХЕЛИЯ

ПЕРВОНАЧАЛЬНО-ГРЕЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ
СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ И КРИТИКА
ЕГО ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Резюме

В статье излагается понимание природы философского познания первыми греческими мыслителями и дается критический анализ его хайдеггеровского истолкования. Выдвигается положение о том, что первоначально греческое понимание сущности философии определяется принципом единства сущего.

ლიტერატურა

1. დანელია ს. ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ., 1983.
2. ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962.
3. ჰაიდეგერი მ. რა არის ეს — ფილოსოფია? თსუ „მომომზილველი“, 6—9, თბ., 1972.
4. Антология мировой философии, т. I, ч. I, М., 1969.
5. Аристотель. Соч., т. I, М., 1976.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
7. Платон. Соч., т. 2, М., 1970.
8. Платон. Соч., т. 3(1), М., 1971.

წარმომადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ფსიქოლოგია

ენო ბარულავა

დიდი მეცნიერი

(პიროვნება, შემოქმედება)

1986 წლის 20 დეკემბერს დ. უზნაძის დაბადებიდან ასი წელი სრულდება. დიდი მეცნიერი, მრავალმხრივი მკვლევარი — ფილოსოფოსი, ფსიქოლოგი, პედაგოგ-განმანათლებელი, ფსიქოლოგიური მეცნიერებისა და საკუთარი მიმართულების მქონე ფსიქოლოგიური სკოლის დამფუძნებელი საქართველოში, ქართული უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამაარსებელთაგანი — დიმიტრი უზნაძე, დიდი ადამიანი, დიდი მოქალაქე, მთელი თავისი სიცოცხლე შეუწელებელი ენერჯით ემსახურა როგორც საკაცობრიო მეცნიერულ პრობლემათა ძიებას, ისე მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებას საქართველოში.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დ. უზნაძის ღვაწლი ფსიქოლოგიური მეცნიერების დარგში. კერძოდ, მისი **განწყობის** ფსიქოლოგიური თეორია. ესაა ახალი კონცეფცია ფსიქოლოგიის საგნის, მისი კანონზომიერებისა და პრინციპების შესახებ; ის დღეს მსოფლიო ასპარეზზეა გასული და ფსიქოლოგიის „ქართულ მიმართულებადაა“ აღიარებული.

დ. უზნაძის „განწყობის თეორიის“ საფუძველზე წარმოიშვა და განვითარდა ქართული ფსიქოლოგიური სკოლა. თითქმის ყოველი ქართველი ფსიქოლოგ-მკვლევარი დღეს ამ სკოლის მიმდევარია: განწყობის თეორიის კონცეფციით უდგება ფსიქოლოგიურ პრობლემათა ძიებას და განწყობის კონცეფციით მიიკვლევს გზას ფსიქოლოგიურ მეცნიერებაში.

ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარება საქართველოში 1918 წლიდან დაიწყო, მას შემდეგ, რაც უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის კათედრას სათავეში დ. უზნაძე ჩაუდგა. დ. უზნაძის გარდა სხვა ფსიქოლოგ-სპეციალისტი არც იყო საქართველოში. ქართულ ენაზე არ არსებობდა რაიმე ფსიქოლოგიური ლიტერატურა, გარდა თვით უზნაძის მიერ 1912 წელს დაწერილი პატარა მოცულობის ნაშრომისა — „ექსპერიმენტული პედაგოგიკის შესავალი“. ცხადია, არც ფსიქოლოგიური ტერმინები არსებობდა. ყველაფერი ეს პირველად უნდა გაკეთებულიყო და დ. უზნაძემ გააკეთა კიდევ: დაამუშავა ფსიქოლოგიური ლიტერატურა, შექმნა სპეციალურ-ფსიქოლოგიური ტერმინოლოგია ქართულად, დააარსა ფსიქოლოგიის ლაბორატორია, აღზარდა ფსიქოლოგთა კადრი. ამ ლაბორატორიის ბაზაზე ფსიქოლოგიური საკითხები ექსპერიმენტულად დაამუშავა და გამოაქვეყნა, როგორც ადგილობრივ, ისე საერთაშორისო მნიშვნელობის პრესაში, რითაც უმაღლესად მიიქცია საბჭოთა კავშირისა და უცხოეთის მეცნიერ-ფსიქოლოგთა ყურადღება (ვიგოდსკი, რუბინშტეინი, ვილი, შტერნი, კელერი, დიუმა, ფრებესი. ზოგი ფსიქოლოგის მიერ სახელმძღვანელოშიც კი იქნა შეტანილი)!

¹ დ. უზნაძე, მოხსენებითი წერილი უნივერსიტეტის დაარსების 20 წლის თავზე (რემინტონზე დაბეჭდილი ინახება დ. უზნაძის პირად არქივში).

განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები დ. უზნაძემ პირველად თეზისების სახით წარადგინა წერილობით, მეცხრე საერთაშორისო ფსიქოლოგიურ კონგრესზე ამერიკაში, დაიბეჭდა ის რუსულ ჟურნალ „Психологический журнал“-ში 1930 წ. მეცხრე საერთაშორისო კონგრესის კრებულში და გერმანულ ჟურნალ „ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებში“ (ტ. 14). ცნობილმა ფრანგმა ფსიქოლოგმა ჟან პიაჟემ განწყობის კონტრასტული ილუზიის ფენომენს „უზნაძის ეფექტი“ უწოდა.

1925 წლიდან დ. უზნაძის გულისყური ფსიქოლოგიის ძირითადი პრინციპის „განწყობის“ ძიებისაკენ იყო მიმართული. განწყობას იგი ფსიქოლოგიის პრინციპს იმიტომ უწოდებს, რომ, მისი აზრით, განწყობა აწესრიგებს ფსიქიკის მოქმედებას, პიროვნულ-მთლიანობითი ეფექტის სახით გვეძლევა, გარემოსთან ურთიერთობის პირობებში ჩნდება, საკითხი შინაგანის და გარეგანის, სუბიექტურის ურთიერთობის განმსაზღვრელ პრინციპს ეხება.

თავის წერილში, უნივერსიტეტის დაარსების 20 წლის თავზე, დ. უზნაძე წერს: „საკითხი, რომელიც მთელი ჩემი მუშაობის ცენტრსა და სპეციფიკას შეადგენს, არის პრობლემა განწყობის შესახებ. უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაში თითქმის ყველა ჩემს თანამშრომელთან ერთად განსაკუთრებით ამ პრობლემაზე მიხდება, როგორც ექსპერიმენტული ისე — თეორიული მუშაობა. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო იმიტომ, რომ განწყობა, ჩემი კონცეფციის მიხედვით, ახალი სფეროა სინამდვილისა, რომლისთვისაც ... ფსიქოლოგიაში არავის მიუქცევია ყურადღება და დღემდე მთლიანად შეუსწავლელი დარჩა. მაშინ, როდესაც მისი დიდი მნიშვნელობა ყოველ ეჭვს გარეშეა. განწყობა ჩვენ, როგორც პიროვნების მთლიანობითი ეფექტი გვესმის, ეფექტი, რომელიც გარემოსთან ურთიერთობის ნიადაგზე პირველად ჩნდება სუბიექტში და მთელ მის ქცევაზე ახდენს გავლენას. ამიტომ განწყობის შესწავლის შედეგად ფსიქოლოგიის გადახალისება უნდა მოხდეს“²..... და აი, ეს გადახალისებული ფსიქოლოგია დ. უზნაძემ წარმოდგინა „ზოგადი ფსიქოლოგიის კურსში“ 1940 წელს. 1938 წ. პირველად იბეჭდება ქართულად „მასალები განწყობის ფსიქოლოგიისათვის“, რომელშიც მისი მოწაფეების ნაშრომებიცაა განწყობის ბუნების შესახებ. მისი მოწაფეებისაგან შეიქმნა შემდეგ ქართული ფსიქოლოგიის სკოლა.

თუ რა დონეზე იდგა ფსიქოლოგთა კადრის მომზადება საქართველოში და თვით ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარება 30-იან წლებში, ამის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის დ. უზნაძის მიერ დაწერილი „მოხსენებითი ბარათი“. (ინახება დ. უზნაძის პირად არქივში). იგი განკუთვნილია მიაწოდოს (ალბათ განათლების სამინისტროს — ნ.ბ.) ზოგი ცნობა უნივერსიტეტთან არსებული ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შესახებ იმ შემთხვევისთვის, თუ მომავალი საბიუჯეტო წლიდან უნივერსიტეტთან არსებული ყველა ექვსი ინსტიტუტის გახსნა გაჭირდებოდა. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის მიღწევები „მოხსენებით ბარათში“ სამი დებულებითაა ჩამოყალიბებული. მოგვყავს ისინი შემოკლებით: „.....უმადლესი სკოლის საკავშირო კომიტეტს ყველაზე უფრო მოეხსენება, თუ რა ღირებულების სამეცნიერო ძალები გვყავს ჩვენ ამა თუ იმ დარგში მთელი კავშირის ფარგლებში, და როდესაც მის წინაშე იდგა საკითხი, თუ რომელ დაწესებულებას შეიძლება საბჭოთა კავშირში უმადლესი სამეცნიერო ხარისხის მინიჭების უფლება მიეცეს — მან გადაწყვიტა, რომ

² დ. უზნაძე, მოხსენებითი წერილი უნივერსიტეტის დაარსების 20 წლის თავზე.

ფსიქოლოგიაში ეს უფლება მთელს კავშირში მხოლოდ სამ დაწესებულებას შეიძლება მიეცეს — ერთს მოსკოვში, ერთს — ლენინგრადში და ერთს — თბილისში. ამით უმაღლესი სკოლის კომიტეტმა ჩვენი უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიური კადრების მაღალი ავტორიტეტი ცნო კომიტეტმა მიზანშეწონილად დაინახა თბილისის უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიური კადრისთვის არაჩვეულებრივი დიდი შტატი (10 საშტატო ერთეული) მიეცა დასასრულ, როცა კომიტეტის წინაშე დადგა საკითხი, თუ რა ინსტიტუტები უნდა არსებობდეს ჩვენს უნივერსიტეტში, მან ბუნებრივად ცნო თბილისის უნივერსიტეტს ფსიქოლოგიური ინსტიტუტი ჰქონოდა“. ფსიქოლოგიის დარგში ჩვენი კადრების ასეთი მაღალი ავტორიტეტი და შეფასება უმაღლესი სკოლის საკავშირო კომიტეტის მიერ, უზნაძის აზრით, იმით აიხსნება, რომ ჩვენი კათედრის შრომები ფართოდაა გასული როგორც საბჭოთა პრესაში, ისე საერთაშორისო არენაზე და მათი მეცნიერული ღირებულება აღიარებულ იქნა; ბევრი მათი შედეგი ცნობილია უდავო მეცნიერულ მიღწევად და შეტანილია ინტერნაციონალური მნიშვნელობის მქონე ფსიქოლოგიის დიდ სახელმძღვანელოში.

„ამრიგად, ჩვენი ფსიქოლოგიური კადრების მაღალი შეფასება ყოველ ექვს გარეშეა და ამიტომ გასაგებია, ფსიქოლოგიაში რომ სამეცნიერო ხარისხის მისაღებად ჩვენთან მოსკოვის უკვე ცნობილი მეცნიერებიც მოდიან (მაგ., პროფ. ლურიე)“³

1943 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში დაარსდა ფსიქოლოგიის კვლევითი ინსტიტუტი. ეს ფსიქოლოგიის პირველი ინსტიტუტია საკავშირო რესპუბლიკათა აკადემიის სისტემაში. თვით დ. უზნაძე ამავე სისტემის პირველი აკადემიკოსი ფსიქოლოგია.

ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში დაარსებიდანვე ფართო მასშტაბით გაიშალა ექსპერიმენტული კვლევა. ინსტიტუტის ყველა თანამშრომელი ამ მუშაობის აქტიური მონაწილეა. იხვეწება, ზუსტდება დ. უზნაძის მიერ განწყობის ცნება. 1949 წლისათვის დ. უზნაძემ დაწერა განწყობის თეორიის ფუძემდებლური ნაშრომი — „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“.

დ. უზნაძის გარდაცვალების შემდეგ (1950) ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი ამავე მიმართულებით აგრძელებს მუშაობას. განწყობის თეორია, როგორც ქართული ფსიქოლოგიური მიმართულება, გზას იკაფავს მეცნიერულ სამყაროში. გადაითარგმნა და დაიბეჭდა დ. უზნაძის მონოგრაფია „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, ლონდონ-ნიუ-იორკის გაერთიანებული გამოცემით. საფრანგეთში ამ ნაშრომიდან ითარგმნა თავი „განწყობის ძირითადი დებულებები“, XVIII საერთაშორისო ფსიქოლოგთა კონგრესზე (1966). მოსკოვში განწყობის პრობლემას, უზნაძისეული გაგებით, სპეციალური სიმბოლიზმი მიეძღვნა. სხვადასხვა ქვეყანაში დაიბეჭდა ნაშრომები განწყობის ფსიქოლოგიის საფუძველზე. რაიმონდ გერცოგმა (კანადა, პედ. ფსიქოლოგიის კათედრა) გამოაქვეყნა ნაშრომი: „ლინგვისტიკური კოდის განწყობის დახასიათება“; ჯონ გრიციუკმა (ამერიკა) უზნაძის განწყობის თემაზე დაიცვა დისერტაცია სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტისა და სახელმწიფო უნივერსიტეტის მეცნიერი მუშაკები განწყობის საფუძველ-

³ ეს „მოხსენებითი ბარათი“ დათარიღებული არ არის. როგორც შინაარსიდან ირკვევა უთუოდ იმ პერიოდს განეკუთვნება როცა უნივერსიტეტი ცალკე ინსტიტუტებად იყო დაწესებული.

ზე შესრულებულ ნაშრომებს აქვეყნებენ საკავშირო და საერთაშორისო მნიშვნელობის პრესაში, მოხსენებით გამოდიან საკავშირო და საერთაშორისო ყრილობებზე.

1978 წელს საქართველოს სსრ მეც. აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ინსტიტუტის ინიციატივით (დირექტორი ა. ფრანგიშვილი) თბილისში მოწვეულ იქნა საერთაშორისო სიმპოზიუმი არაცნობიერის პრობლემის განხილვის მიზნით. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა სიმპოზიუმის მსვლელობისთვის მასალად წარმოადგინა სამტომიანი მონოგრაფიული ნაშრომი „არაცნობიერის“ სახელწოდებით, რომელშიც მონაწილეობა მიიღო მრავალი ქვეყნის მეცნიერმა.

ქართული ფსიქოლოგიური სკოლა სამი დღის განმავლობაში ეპაექრებოდა მსოფლიო მეცნიერებს „არაცნობიერის“ პრობლემაზე განწყობის პოზიციიდან.

ნათქვამია, „ვინც ორი მარცვლი მოიყვანა იქ, სადაც მანამდე მარტო ერთი მარცვლი მოდიოდა, იგი ერთ უდიდეს სამსახურს უწევს კაცობრიობას“. დ. უზნაძემ ორი მარცვლი იქ მოიყვანა, სადაც მანამდე არც ერთი მარცვლი არ მოდიოდა! ესეც საქმარისია, რომ შთამომავლობამ მაღლიერებით მოიხსენიოს გზის გამკვალავი მეცნიერი.

1914 წელს გამოცემული საგანგებო კანონის საფუძველზე, რომელიც მცირე ეროვნებებს უფლებას აძლევდა თავისი ხარჯით გაეხსნათ სკოლა, სადაც სწავლა მშობლიურ ენაზე იქნებოდა ნებადართული, ქუთაისში დააარსეს საზოგადოება „სინათლე“, რომლის თაოსნობით და მზრუნველობით გაიხსნა სკოლა „სინათლე“, ხოლო მის გამგედ მიწვეულ იქნა დ. უზნაძე.

„სინათლის სკოლის“ სასწავლო-სააღმზრდელო მხარე დიმიტრი უზნაძემ მის მიერ შედგენილ პედაგოგიურ სისტემაზე აავა.

დ. უზნაძის აზრით, „სინათლის“ სკოლის მიზანი განსაზღვრა, გარდა ზოგად-პედაგოგიური პრინციპისა, იმ იდეამაც, რომლის საფუძველზეც თვით ეს სკოლა წარმოიშვა — ეროვნულმა იდეამ. ასეთი მიზნისაკენ მიმსწრაფმა სკოლამ უნდა აღზარდოს ზოგადი განათლებით აღჭურვილი, ჰარმონიული წყობის ადამიანი-მოქალაქე, მტკიცე ნებისყოფის მქონე, აქტიური მებრძოლი და მშენებელი.

აქტიური მებრძოლი ადამიანის სწავლა-აღზრდის პედაგოგიურ სისტემაში დ. უზნაძე ითვალისწინებს აგრეთვე ბავშვის ფსიქიკურ ფუნქციათა — გრძნობა-გონება-ნებისყოფის — სპეციფიკას და მათ როლს ბავშვის მთლიანი პიროვნების ფორმირების პროცესში და მიუთითებს მათი აღზრდის ღონისძიებებზეც. მაგალითად, გრძნობის აღზრდა „სინათლის“ სკოლაში ცალკე პრობლემად იდგა იმითომ, რომ დ. უზნაძის აზრით, გრძნობა ნებისყოფასაც აძლევს მიმართულებას, უქვემდებარებს ნებისყოფას სოციალურ მიზნებს და უქმნის ქცევას ზნეობრივ საფუძველს. ინტელექტუალისტური პრინციპი ზნეობის დამკვიდრებას ვერ უზრუნველყოფს. მხოლოდ გრძნობით შეპირობებული ზნეობრივი პრინციპი გარდაიქმნება ზნეობრივ ძალად და ნებისყოფას გარკვეული მიმართულებით აამუშავებს. დ. უზნაძე გრძნობის აღზრდაში დიდ მნიშვნელობას ხელოვნებას, მხატვრულ ლიტერატურას აკუთვნებს. ის ამბობს: „მხატვრული ლიტერატურის მეშვეობით ზნეობრივი იდეები გრძნობის სფეროს უნდა დაუქავშირო და, ამგვარად, იდეა ძალად გარდაიქციოს“⁴.

⁴ დ. უზნაძე, სინათლის ქალთა სასწავლებლის 1915—1916 წლის ანგარიში, 1916, გვ. 87—89.

განსაკუთრებული სიზუსტით აქვს დამუშავებული დ. უზნაძეს გონების აღზრდის სისტემა. ძირითადი და წამყვანი იდეა აქ ისაა, რომ გონება მოქმედების თვალთა, რომელიც მას გზას უკაფავს და აზრს ანიჭებს, რომ ცოდნა ძალაა, რომელიც სამყაროს გარდაქმნის პროცესს წინ მიუძღვის.

სწავლას დ. უზნაძე აზროვნებას უკავშირებს და მის საფუძვლებს ბავშვის ფსიქიკას უფარდებს. „სინათლის“ სკოლის სისტემაში იგი ითვალისწინებს სასწავლო საგანთა თანამიმდევრობას გონიერი განვითარების შესაძლებლობასთან კავშირში⁵, ითვალისწინებს წარმოდგენათა მარაგს და ლექსიკის განვითარებას, ინტენსიურ თვალსაჩინობას, აღმზრდელობითი სწავლების იდეას და სხვა ყველაფერ მნიშვნელოვანს, პედაგოგიურ პროცესთან დაკავშირებულს.

მაშინდელმა პრესამ ამ პედაგოგიურ პროგრამას პედაგოგიური ტრაქტატი უწოდა⁶.

1918 წლის იანვარს დაარსდა თბილისის უნივერსიტეტი. დიმიტრი უზნაძე მისი ერთ-ერთი დამაარსებელი იყო.

ქართული უნივერსიტეტის გახსნას არა მარტო უმაღლესი სასწავლებლის დაარსების მნიშვნელობა ჰქონდა, არამედ ის იყო აგრეთვე ერის კულტურული ცხოვრების განახლების სიმბოლო, ერის „მე“-ს აღორძინების ნიშანსვეტი.

პირველი ლექცია უნივერსიტეტში წაიკითხა 30 იანვარს ივანე ჯავახიშვილმა თემაზე: „აღამიანის პიროვნება და მისი მნიშვნელობა ძველ ქართულ საისტორიო-საფილოსოფიო მწერლობაში და ცხოვრებაში“. მეორე ლექცია, შესავალი, იმავე დღეს წაიკითხა კ. კეკელიძემ. მესამე ლექცია მეორე დღეს, 31 იანვარს წაიკითხა დიმიტრი უზნაძემ: „ფსიქოლოგიის თეორეტიული და პრაქტიკული ინტერესი, რა არის ფსიქოლოგიის საგანი“⁷. ამ ლექციებით დაიწყო უნივერსიტეტის ცხოვრება.

არსებობს დ. უზნაძის მოხსენება უნივერსიტეტის დაარსების 30 წლის თავზე. აქ ნათქვამია: „ხალხმა მთლიანად დაუჭირა მხარი ქართული უნივერსიტეტის შექმნის იდეას და აღფრთოვანებით მიესალმა მის მესვეურთ, ამან თავი იჩინა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ ქართველმა საზოგადოებამ თავს იდგა უნივერსიტეტის ნივთიერის მხრივ უზრუნველყოფა: დაიწყო უნივერსიტეტის შეწირულებათა მიღება არა მარტო აქაურ მკვიდრთაგან, არამედ რუსეთის სხვადასხვა ქალაქში გაბნეულ ქართველთაგანაც, ეს ერთი მტკიცე საბუთი იყო იმისა, თუ რაოდენ დიდი თანაგრძნობა ყოფილა ჩვენს ხალხში ქართული უნივერსიტეტის იდეის მიმართ. ამრიგად, ნივთიერ საყრდენს ჩვენს უნივერსიტეტს, პირველ ხანისათვის მაინც ჩვენი ხალხის თანაგრძნობა უქმნიდა. ეს თანაგრძნობა იყო, ამავე დროს, ზნეობრივი საფუძველი რომლის ნიადაგზე მაშინ ამ დიდი საქმის განხორციელება შეიძლებოდა“⁸.

უნივერსიტეტის დაარსებასთან ერთად მიმდინარეობს მეორე ეროვნული მნიშვნელობის საქმე: დაბალი და საშუალო სკოლის გაეროვნულება. დ. უზნაძეს ამ საქმეში წამყვანი როლი აკისრია, როგორც უმაღლესი და საშუალო

⁵ იქვე. გვ. 87—89.

⁶ „წვერი“, „სინათლის“ საზოგადოების კრება (შთაბეჭდილებანი), ვაზ. „ჩვენი მეგობარი“, 1916, № 85.

⁷ ვაზ. „სახალხო საქმე“, № 161, 1918; უზნაძის ეს მოხსენება ინახება მის პირად არქივში.

⁸ დ. უზნაძე, მოხსენება უნივერსიტეტის დაარსების 30 წლის თავზე. ინახება დ. უზნაძის პირად არქივში, ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში.

სკოლის მთავარ გამგეს განათლების სამინისტროში და სასკოლო რეფორმის კომისიის თავმჯდომარეს. სკოლების ნაციონალიზაციის საკითხი მას უშუალოდაც ეხება. ამ პერიოდისთვის მას უკვე დამუშავებული აქვს საკუთარი პედაგოგიური სისტემა. მისი შეხედულებით სკოლის მთელი საღმრთალო-სასწავლო სისტემა შეფარდებული უნდა იყოს ბავშვის განვითარების მეცნიერულ-ფსიქოლოგიურ მონაცემებთან; სკოლა უნდა იყოს ფორმით ეროვნული, შინაარსით — დემოკრატიულ-სოციალისტური, ჰარმონიულად განვითარებული, აქტიურად შემოქმედი მოქალაქის აღმზრდელი. ამ პრინციპზე აშენებს ახლა იგი ახალ ეროვნულ სკოლასაც.

ამასთან ერთად, დ. უზნაძე მისთვის დამახასიათებელი ენერგიით ეწევა პრაქტიკულ-საზოგადოებრივ მოღვაწეობასაც. 1918 წელს უნივერსიტეტთან დაარსდა „საფილოსოფიო საზოგადოება“. გაზეთში („სახალხო საქმე“ № 243, 1918) გამოქვეყნდა შემდეგი ცნობა: „პირველი ქართული საფილოსოფიო საზოგადოება“ 26 მაისს, ჩვენს კულტურულ დაწესებულებათა შემაგათა ერთი ახალი წევრი — „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოება“. დამფუძნებელი კრება გახსნა ერთმა ინიციატორთაგანმა ს. გორგაძემ, ქართულ უნივერსიტეტის პირველ აუდიტორიაში, დილის 11 საათზე და 15 წუთზე. დაესწრნენ: უნივერსიტეტის რექტორი პეტრე მელიქიშვილი, პროფესორები და მეცნიერ ხელმძღვანელები: ექვთიმე თაყაიშვილი, კორნელი კეკელიძე, დიმიტრი უზნაძე (ინიციატორი), იოსებ ყიფშიძე (ინიციატორი) და სხვა... სულ 25 კაცი.

კრებამ „საზოგადოება“ დაარსებულად გამოაცხადა, განიხილა და დაამტკიცა წესდების პროექტი და აირჩია 46 ნამდვილი წევრი...“ 1919 წელი, გაზ. „სახალხო საქმე“ № 543.

მაისის 29-ს საღამოს 7 საათზე პირველ აუდიტორიაში მოხდა საზოგადო კრება „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოებისა“, რომელიც ერთი წლის წინად დაარსდა. კრება გახსნა ს. გორგაძემ. თავმჯდომარედ არჩეულ იქნა პროფ. დ. უზნაძე. კრებამ მოისმინა ფრიად შინაარსიანი მოხსენება პრ. შალვა ნუცუბიძისა: „ბუნებისათვის ცნების“, რასაც მოყვა აზრთა გაზიარება (კმათში მონაწილეობა მიიღეს ნიკ. ქუთათელაძემ, ს. გორგაძემ, დ. უზნაძემ). მერე აირჩიეს საბჭოს წევრები: დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, გერ. ქიქოძე, ნიკ. იმინაშვილი“.

1919 წელს დ. უზნაძე წერს შრომას ლაიბნიცის ფილოსოფიაზე, 1920 წელს — მონოგრაფიას „ანრი ბერგსონი“.

1921 წლიდან დ. უზნაძე იწყებს ფსიქოლოგიის პრობლემების ექსპერიმენტულ კვლევას, რაც მისი მოღვაწეობის მთავარ საქმედ იქცა გარდაცვალებამდე. ამ პერიოდში დაიწერა მისი მრავალრიცხოვანი (100-ზე მეტი) ნაშრომი, მათ შორის არის „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“, „ზოგადი ფსიქოლოგიის“, „ბავშვის ფსიქოლოგიის“, და „სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგიის“ დიდი კურსები, მონოგრაფია „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, შრომები „ადამიანის ქცევის ფორმები“, „ენის შინაფორმა“ და სხვ. მრავალი ათეული წელიწადი ემსახურება ეს სახელმძღვანელოები ქართველი ახალგაზრდობის სწავლა-განათლებას. დაუფასებელია მათი ღვაწლი ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარებაში. მათ დღესაც ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვთ: ამჟამადაც მიმდინარე ფსიქოლოგი-

ური გამოკვლევები საქართველოში ემყარება დ. უზნაძის მიერ შემუშავებული ფსიქოლოგიური თეორიის (განწყობის) ძირითად დებულებებს და ექსპერიმენტულად დასაბუთებულ მის კონცეფციას ფსიქიკურ მოვლენათა მომწესრიგებელი საფუძვლების შესახებ.

დიდი მასშტაბით ექსპერიმენტულ-მეცნიერულ მუშაობასთან ერთად დ. უზნაძე ამ პერიოდშიც მისთვის ჩვეული ენერგიით ასრულებს უნივერსიტეტის საზოგადოებრივ-ადმინისტრაციულ დავალებებს: სხვადასხვა დროს ის არის პროფესორთა საბჭოს მდივანი, გამოცდების ჩამტარებელი კომისიის თავმჯდომარე, სოც. ეკონ. ფაკულტეტისა და პედაგოგიური ფაკულტეტის დეკანი. არის რეცენზენტი და ოფიციალური ოპონენტი შალვა ნუცუბიძისა და სერგი დანელიას სადოქტორო დისერტაციებისა (1926, 1927) და მომდევნო წლებში მრავალი სხვა დისერტაციისა. კონსულტანტი-ხელმძღვანელია ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური ინსტიტუტებისა, როგორც თბილისში, ისე — საქართველოს სხვა ქალაქებში.

1927 წელს დ. უზნაძე ფსიქოლოგიის კათედრასთან და ლაბორატორიასთან აარსებს „საფსიქოლოგიო საზოგადოებას“. საზოგადოების მუშაობაში აქტიურად მონაწილეობენ, გარდა ფსიქოლოგებისა, პედაგოგები, ნევროლოგები და ფსიქიატრები. „საფსიქოლოგიო საზოგადოების“ სხდომაზე ირჩეოდა ურთულესი ფსიქოლოგიური პრობლემაც კი; საზოგადოების წევრ ფსიქოლოგთა მთელი შემადგენლობა დიდი ენთუზიაზმით ეკიდებოდა ამ მუშაობას. ყოველი წევრ-ფსიქოლოგი აქტიური მონაწილე იყო ამ საზოგადოების ცხოვრებისა. „საფსიქოლოგიო საზოგადოებამ“ თავისი წვლილი შეიტანა საქართველოს ფსიქოლოგიის განვითარებაში. დ. უზნაძე ფიქრობდა „საფსიქოლოგიო საზოგადოების“ მუშაობის მასშტაბის გაფართოებას „ხალხის ფსიქოლოგიისა“ და სოციალური ფსიქოლოგიის მიმართულებით, ვარაუდობდა „ხალხში გავრცელებულ ყოველდღიურ ცნებათა“ ფსიქოლოგიური შინაარსის გამოკვლევას, ამ სამუშაოს კვლევის გეგმაც შედგა, მაგრამ ამ ჩანაფიქრს შესრულება არ ეწერა... დ. უზნაძის სიცოცხლე დასაწანად ადრე დასრულდა... ის გარდაიცვალა 64 წლის ასაკში (1950 წლის 14 ოქტომბერს).

დიმიტრი უზნაძე ისეთ მოღვაწეებთან იყო წილნაყარი, რომელთა იდეალია: „არა პირადი, არამედ — საზოგადოებრივი, არა წარმავალი, არამედ — მარადიული“. ის იყო კაცი, რომლის საზრუნავი მარადეამს მისი ერის კულტურული განვითარების საქმე იყო... ის იყო კაცი, რომლის მსგავსთა შესახებაც ილია ჭავჭავაძე იტყოდა: „მისი სიცოცხლე განუწყვეტელი ძეწკვია ყოველდღიური ღვაწლისა... ის იმისთანა კაცი იყო, რომელთ მოვლენა და მერე გაცლა დიდხანს სტოვებს ცარიელად მის მიერ დაპყრობილ ადგილსა“. ასეთ კაცს დიდი ილია „დიდბუნებოვანს“ უწოდებდა. სწორედ დ. უზნაძის ამ „დიდბუნებოვნებას“ მოწმობს მისი იდეების, ნააზრვეისა და ნაღვაწის დღეგრძელობა, რომ ისინი წამყვან ძალად რჩებიან დღესაც, რომ მის მიერ დაფუძნებული საქმე დღესაც საქმიანობს, დღესაც აგრძელებს მოქმედებას, ცოცხლობს, ვითარდება და წინ მიჰყავს ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარება.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებთა აკადემიის
 დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

И. В. ИМЕДАДЗЕ

О ВОЗМОЖНОСТИ ПОЛИУСТАНОВОЧНОЙ РЕГУЛЯЦИИ АКТИВНОСТИ*

В начале данного исследования мы отмечали, что в некоторых работах Ш. Н. Чхартишвили предпринята, пожалуй, единственная в рамках грузинской психологической школы попытка осмысления возможности установочной регуляции одновременно осуществляющихся поведений. Эти разработки, бесспорно, заслуживают самого серьезного отношения в целом с точки зрения дальнейшего развития концептуальных схем теории установки, а для нашего анализа очевидно представляют особый интерес. Поэтому мы попытаемся подробно осветить все возникающие здесь вопросы, делая акцент на исследовании, посвященном анализу проблемы личности в теории установки, поскольку именно в нем автор наиболее полно реализовал свою идею о т. н. «интегрированной установке».

В теории установки проблема субъекта поведения, решение которой необходимо для постановки проблемы личности, осмыслена следующим образом. На основе факта потребности индивид превращается в субъект поведения, а среда, которая на него воздействует, — в ситуацию ее удовлетворения. Следовательно, потребность является основным детерминантом возникновения субъекта поведения. Субъект поведения существует только там, где действует потребность. Именно потребность заставляет живой организм вступать в активное взаимодействие со средой, т. е. осуществлять деятельность¹. Но это означает и то, что удовлетворение потребности приводит к завершению поведения и, следовательно, к прекращению существования его субъекта. Таким образом, у субъекта поведения нет такого же постоянного существования как у живого организма, который существует все время, пока он жив, следовательно, и тогда, когда не находится в активной взаимосвязи с действительностью, т. е. не осуществляет какого-либо поведения. Напротив, субъект поведения существует только тогда и до тех пор, пока осуществляется поведение, субъектом которого он является. Такой субъект не может обладать субстанциональной природой, он может быть осмыслен только как функциональное образование. Это означает, что он формируется заново перед каждым новым поведением.

Личность, согласно Ш. Н. Чхартишвили, также представляет собой функциональное образование. Личность является субъектом поведения, деятельности; она существует только в деятельности и не существует вне ее. Но личность не может быть тем субъектом поведения, о котором только что говорилось. Такой субъект постоянно меняется и возникает заново в каждом новом поведении. Личность же — образование относительно устойчивое, постоянно существующее на протяжении жизни, начиная с того момента, когда она возникает.

* Начало см. в № 2 с. г.

¹ Термины деятельность и поведение употребляются как синонимы.

Ясно поэтому, что личность может быть субъектом только особым образом организованного поведения. Так в концепции Ш. Н. Чхартшвили возникает точка зрения о двух разновидностях субъектов поведения, каждый из которых соответствует особой разновидности деятельности. По его мнению субъект, поведение которого описывает Д. Н. Узадзе и о котором речь шла выше, относится к поведению, обозначаемому термином «импульсивное». Личность же реализуется в произвольной, волевой деятельности. Эти разновидности поведения психологически существенно отличаются друг от друга. Различия эти, по мнению Ш. Н. Чхартшвили, касаются главным образом их мотивационной основы. Импульсивное поведение побуждается импульсом актуальной потребности. Субъект такого поведения существует только в настоящем. Он не связывает свое поведение ни с прошлым, ни с будущим, стремясь только к скорейшему удовлетворению и сиюминутному удовольствию. Волевое поведение, напротив, всегда перспективно и обосновывается исключительно в контексте и во взаимосвязи с другими деятельностями и их мотивами. Его энергетическим источником является воля, а мотив волевого поведения — это общественные, объективные ценности, которые, вероятнее всего, находятся к воле в том же отношении, что и потребность к своему предмету. В контексте проблемы личности главное заключается в том, что волевое поведение имеет далекую мотивационную структуру. В отличие от субъекта импульсивного поведения, который внутренне не связан с другим поведением и который стремится только к ближайшим целям, личность как субъект волевого поведения всегда обращена в будущее, связывая свое поведение с целой системой других деятельностей, только внутри которых ее поведение и приобретает смысл и оправдание. В этом смысле мотивация волевого поведения имеет характер открытой системы, она не циклична, не насыщаема и поэтому может выступать в качестве постоянно действующей основы деятельности личности.

Пояняя свою позицию, автор обращается к примеру.

Когда человек разводит сад для того, чтобы в будущем получить урожай, то он обрабатывает землю, достает и сажает саженцы, годами ухаживает за ними и, наконец, собрав урожай, приступает к его потреблению или реализации. Здесь мы имеем дело с разными актами поведения, довольно отдаленными друг от друга во времени. Каждый из них приобретает смысл и ценность только благодаря осуществлению предыдущих актов поведения. Человек в этом случае выступает в качестве неизменного субъекта целой системы соподчиненных поведений. Такой субъект организует открытые по своей природе мотивы, которые не исчезают, не снимаются в единичном акте поведения. Мотивационную основу всей этой системы поведений садовода можно обозначить словами: «необходимо обеспечить благосостояние семьи». Располагая единым мотивационным фундаментом, такая обширная система взаимозависимых поведений имеет, однако, неизменного субъекта; в этом качестве выступает личность по отношению к семье.

В процессе социализации, срастания с социальными нормами и общественными ценностями, в человеке как личности складывается цельная мотивационная система и, соответственно, постоянный субъект общественных по своей природе форм деятельности. Такой субъект и есть «общественная личность» как реальный носитель общественных отношений.

После этих пояснений Ш. Н. Чхартишвили ставит основной теоретический вопрос психологии личности — вопрос о психологической форме организации человека как личности. Эту проблему автор пытается решить на основе теории установки. Модусом, формой существования личности как субъекта единой системы поведений, на его взгляд, является установка, имеющая структуру. Используя понятия разработанной им модели динамической структуры установки, Ш. Н. Чхартишвили утверждает, что установка личности имеет максимально обобщенный характер, она представляет собой каркас, общую схему возможных поведений личности, основанных на общественных ценностях. Поэтому в этой установке в принципе не определено, «где, когда и какое конкретное поведение должно осуществиться» [22, с. 231]. Иначе и не может быть, раз в ней представлена вся личность, раз личность существует в форме этой установки, установки в одинаковой мере обеспечивающей осуществление всех поведений, которые приписываются личности. Поскольку описываемая установка является психологической основой и механизмом всех возможных деятельностей личности, то конкретное содержание в ней должно быть сведено к минимуму или практически вовсе отсутствовать.

Одной из основных особенностей, постулированной в исследовании «установки личности», является то, что она всегда актуальна и непрерывно «работает», так как снятие или уничтожение равносильно тому, что прекращает свое существование активная личность. Таким образом, «установка личности есть **постоянная готовность**»² (в определенном смысле можно сказать, что даже во сне) прислушиваться к требованиям общественной жизни и, исходя из них, брать на себя и выполнять обязательства в соответствии с данной конкретной ситуацией» [21, с. 156]

Со сказанным связана и следующая характеристика «установки личности» как основной, ведущей в системе установок человека. Она контролирует и подчиняет себе импульсы всех потребностей. Подчеркивая ее доминирующую роль в организации деятельности, Ш. Н. Чхартишвили находит возможности охарактеризовать «установку личности» как «установку установок», поскольку «она является постоянной готовностью, делающей невозможным **возникновение установок** конкретных актов определенного ряда поведений в соответствующих ситуациях» [21, с. 156]. Имеются в виду установки и соответствующие поведения, не совместимые с природой «установки личности». Но такая постановка вопроса допускает и даже предполагает существование случаев, когда наряду с «установкой личности» организуется установка, совместимая с нею. Иначе говоря, предполагается ситуация, когда человек осуществляет одновременно более, чем одно поведение. В отличие от Д. Н. Узнадзе и многих его последователей, Ш. Н. Чхартишвили не игнорирует подобную поведенческую ситуацию и пытается дать ее установочную интерпретацию. Более того, отмечая, что каждодневная жизнь полна примеров различного ряда взаимовключенных поведений, автор справедливо полагает, что теоретическое осмысление этих фактов очень важно для психологии установки и может выявить новые закономерности функционирования установок. Понятно, что для нашего анализа его рассуждения представляют особую ценность.

Ш. Н. Чхартишвили анализирует случаи, когда в каком-то

² Здесь и далее разрядки сделаны нами.

поведении возникает период временного и вынужденного бездействия и у человека появляется возможность осуществить в этом интервале времени другое поведение. В жизни такое происходит постоянно. Однако с точки зрения теории установки здесь возникает следующая проблема — поскольку у каждого поведения имеется своя установка, должна она быть и у поведения, реализуемого в свободном промежутке времени. Спрашивается, что происходит с установкой поведения, в котором образовался этот интервал времени? Она либо уничтожается, либо продолжает существовать и исполнять свои функции. Последний случай предполагает сосуществование двух актуальных установок. Но такая интерпретация для Ш. Н. Чхартишвили не приемлема, поскольку, по его мнению, она противоречит положению о ценности установки. Однако он справедливо полагает, что было бы неправильно говорить и о том, что установка основного поведения прекращает свое существование всякий раз, когда в него включается другое поведение. И хотя в этом случае налицо нет внешне выраженной активности, психологически поведение продолжается, а раз так, присутствует и соответствующая установка, задача которой заключается в том, чтобы быть «бдительной» и не пропустить момент, когда станет необходимо возобновить активные действия. Эту функцию установка сохраняет за собой даже тогда, когда человек спит.

Как же в таком случае происходит регуляция этих поведений на основе одной установки? Ш. Н. Чхартишвили, естественно, не может отвергнуть основополагающий принцип теории установки — принцип соответствия установки и поведения. Каждое поведение имеет свою установку; природа поведения всегда определяется установкой, лежащей в его фундаменте. Поэтому автор вынужден предпринять следующий теоретический ход: он предполагает, что взаимовключенные поведения создают новую поведенческую реальность — т. н. «комплексное поведение». Ему соответствует своя, т. н. «интегрированная установка». «Поэтому у основного и у включенного видов поведения нет двух рядоположных установок, в их основе действует одна интегрированная установка» [20, с. 126]. И это несмотря на то, что у каждого из этих поведений имеется собственный побудительный или субъективный фактор, которые хотя и действуют одновременно, тем не менее всегда сохраняют свою самостоятельность и не сливаются друг с другом. Однако на их основе все-таки удается выработать один «целостный ситуационный план», который и составляет системообразующий фактор интегрированной установки.

Интеграция, объединение установок основного и совмещенного поведения может произойти в случае: 1) если процесс реализации основной установки не требует использования психофизических возможностей, нужных для реализации совмещенного поведения; 2) если имеются действия в структуре основного поведения, которые хоть отчасти реализуют и совмещенное поведение, а остальные действия, завершающие данное поведение, возможно включить во внутренние интервалы основного поведения или же осуществить после его завершения; 3) если в течение основного поведения имеется интервал времени, в который целиком умещается совмещаемое поведение; 4) все указанные условия интеграции двух установок окажутся действительными только в том случае, если ценности этих поведений не исключают друг друга. Если эти условия соблюдены, то установка могут интегрироваться. В противном случае «установка

ведущего поведения, занимающая доминантное положение в структуре интегрированной установки, не дает установке подчиненного поведения, отдифференцироваться, получить соответствующую конкретно данной ситуации структуру и реализоваться» [21, с. 155]. Установка личности, будучи основной, ведущей установкой по отношению ко всем другим установкам человека, «дает возникнуть и развиваться и объединиться в одной структуре только таким установкам поведения обычной жизни, которые умещаются в ее моральной и темпоральной структуре» [21, с. 158].

Прежде чем обратиться к анализу понятия «интегрированной установки», необходимо сказать несколько слов и о понятии «установка личности», ибо преимущественно именно с ней интегрируются другие установки. В обсуждаемой модели т. н. «установка личности» выступает в качестве модуса, психологической формы существования личности, которая в свою очередь понимается как постоянный субъект особым образом организованных поведений. Можно сказать и так: личность постольку представляет собой предмет психологии, поскольку она существует в форме психологического факта установки. Следовательно, в «установке личности» представлена вся личность.

Важно отметить, что при постановке проблемы личности в психологической теории представители школы Д. Н. Узнадзе не раз обращались к понятию установки. Но при этом речь, как правило, шла о системе, множестве, определенной конфигурации или иерархии установок. Было ясно, что для того, чтобы охарактеризовать личность, следует указать на множество ее глубинных, диспозиционных оснований, которые и определяют особенности интересов, мотивов, черт, свойств, склонностей и пр., а тем самым и деятельности. Такое понимание отстаивают Ш. А. Надирашвили, В. Г. Норакидзе, А. С. Прангшвили и др. Да и Д. Н. Узнадзе прямо указывал, что «личность человека создают исключительно эти установки» [17, с. 405]. Тут же перед нами одна установка, которая выражает всю личность. Одна, поскольку Ш. Н. Чхартишвили намеренно говорит не об установках, составляющих личность, а именно о единой «установке личности». Как же может одна установка уместить в себе всю личность «с головы до ног»? Это очень серьезный вопрос. Дело в том, что теория установки Д. Н. Узнадзе — это прежде всего теория поведения деятельности. Установка в этой теории трактуется как основа, психологический механизм, обеспечивающий целесообразность конкретной деятельности. Поэтому и т. н. «установка личности», если таковая в самом деле существует, тоже должна быть связана с поведением. Но, выражая всю личность, она не может соотноситься с одним, конкретным поведением. Она является «установкой единой открытой системы поведений» [21, с. 156]. «Установка личности» мыслится как единая основа всей совокупности поведений, приписываемых личности. Она существует всегда в динамической актуальной форме, как постоянная готовность ко всем формам деятельности, которые личность осуществляла, осуществляет или будет осуществлять. А поскольку очевидно, что личность не может осуществлять все деятельности одновременно, то «установка личности» по необходимости должна иметь чрезвычайно обобщенный характер. С другой стороны, раз в ней не определено, где, когда и что должно произойти, то какое поведение вообще может на ней основываться? Будучи готовностью ко всему, такая установка перестанет быть готовностью к чему-нибудь конкретному. А «готовность «ни к чему» не может существовать. Готовность к определенной форме реагирования всегда есть направлен-

ность на что-то определенное» [11, с. 76]. Если же, напротив, эта гипотетическая установка постоянно конкретизируется, все время выступая в виде конкретной установки какого-либо одного определенного поведения личности, то как она может представлять собой единую установочную основу всего поведенческого репертуара личности? В этом, пожалуй, заключается основное противоречие понятия «установка личности». Нарушается исходный принцип теории установки — принцип содержательного соответствия установки и деятельности: то, что вложено в установку, не реализуется в деятельности, а то, что выражено в деятельности, невозможно найти в установке. Причина всех этих сложностей кроется в том, что вся активность личности выводится из одной установки. Личность не умещается в одну установку.

Нельзя не видеть, что личность действительно выступает в качестве субъекта целой системы взаимосвязанных поведений. Однако соотношение этих деятельностей с установкой вовсе не означает, что всем им соответствует одна установка, которая выполняет роль их единой психологической основы. Правильнее думать, что на личностном уровне регуляции деятельности действуют особым образом организованные установки. Иначе говоря, там, где субъектом деятельности выступает личность, деятельность и соответствующие установки приобретают характерные, специфические черты. Это означает, что с действующей личностью связаны установки определенного уровня, который определяется особой сложностью их структуры [9]. Все деятельности, протекающие на уровне активности личности, располагают собственными установками, индивидуальное своеобразие которых определяют особенности внутренних и внешних условий поведения; но они вместе с тем имеют общую формальную структуру, что и позволяет объединить их в один класс и увязать с личностью. Но это ни в коем случае не означает, что какая-либо из них выражает собой всю личность или служит основой для всех деятельностей, приписываемых личности. Сколько деятельностей осуществляет личность, столько и установок обеспечивают их целесообразность, установок, которые соответствуют именно личностному уровню организации деятельности.

Теперь обратимся к понятию «интегрированной установки». Ведь согласно обсуждаемой модели, «установка личности», если она действительно существует, входит во взаимосвязь с другими установками, создавая, таким образом, некую «интегрированную установку». Более того, «установка личности» сама представляет собой яркий пример интеграции установок всех поведений личности. Понятию поэтому, что и в отношении этого понятия на первый план выдвигается вопрос о том, какому поведению соответствует «интегрированная установка». Обойти этот вопрос никак нельзя, ибо установка — понятие содержательное, и содержание ее в сущности составляет та деятельность, которая из нее произтекает. Что заложено в установке, то проявляется в деятельности, какова установка, такова деятельность³. Это положение составляет фундамент теории установки как теории поведения. Не мог не учитывать этого и Ш. Н. Чхартишвили, поэтому в одной из своих работ он соотнес

³ Это, кстати сказать, позволяет обосновать классификацию форм поведения на типологии соответствующих установок [9]. Это возможно, поскольку понятие установки позволяет ответить на вопрос «какого рода деятельность протекает — и почему?» [11, с. 63].

«интегрированную установку» с неким гипотетическим «комплексным поведением». Такую описательную характеристику дает автор взаимовключенным поведением, протекающим одновременно. Сделано это, вероятно, с целью связать единую «интегрированную установку» не с несколькими поведением, а с одной, правда, сложной, комплексной деятельностью. Тем самым предпринята попытка сохранить в силе принцип соответствия установки и деятельности — одной сложной установке соответствует одно сложное поведение. Однако, как нетрудно убедиться, «комплексное поведение» не есть и не может быть особой, самостоятельной формой поведения. Оно не является отдельной поведенческой единицей. В сущности этим термином обозначается лишь факт взаимосвязи, иерархической организации одновременно осуществляющихся отдельных случаев поведения или, как выразился А. А. Леонтьев, некий «симультанный пучок» деятельности [7].

Это становится очевидным, если вслед за автором рассмотреть конкретные примеры из каждодневной жизни. Например, ученый едет на конференцию в другой город. Эта поездка, кроме основной деятельности, делает возможным спланировать и осуществить целый ряд самостоятельных поведений, выражающих те или иные интересы субъекта. Они реализуются в промежутках между частями основной деятельности. Или в случае, который также анализируется автором, когда перед отъездом у человека появляется свободное время, которое он заполняет различными формами поведения, в частности, играя с другом в шахматы. И тут налицо самостоятельная деятельность (игра), которая протекает в интервале между действиями, составляющими основное поведение. Поскольку человек находится в пространстве основного поведения с того времени, как принял решение⁴ ехать на конференцию, то все рассмотренные поведения должны квалифицироваться как отдельные, хотя и взаимосвязанные, соподчиненные виды деятельности, составляющие определенную иерархическую систему, а не как некое единое, комплексное поведение. И это представляется совершенно правильным. Нельзя, основываясь на естественном явлении взаимосвязи поведений человека, лишать эти поведения статуса самостоятельных форм деятельности. Ведь такая логика, в конечном счете, может свести все взаимосвязанные случаи деятельности человека к одному, единому поведению и всякое различие отдельных, особых разновидностей и форм деятельности станет занятием бесполезным и даже бессмысленным⁵. И тогда при-

⁴ Согласно теории установки, поведение начинается с того момента, когда появляется соответствующая установка, а начало ее существования сопряжено с принятием решения. Вместе с тем, находясь в поведенческом пространстве, субъект может не проявлять демонстративной активности, а деятельность протекать в латентной форме, однако установка при этом, разумеется, и не уничтожается и не переходит в неактивное состояние. Она продолжает быть актуально действующей установкой, функция которой в латентном периоде заключается в обеспечении припоминания намерения и начала активных действий. Это было убедительно раскрыто в исследовании Л. Д. Квавилашвили [6], в котором, кстати, было показано, что припоминание намерения зависит не только от силы соответствующей установки, но и от особенностей поведения и, следовательно, установки, заполняющей латентный период. Таким образом, в подобных случаях характер реализации установки некоторой деятельностью определяется ее взаимодействием с одновременно действующей другой поведением.

⁵ В связи с этим можно вспомнить, что, по мнению Д. Н. Узнадзе, среди проблем изучения поведения «на первый план должен быть выдвинут вопрос дифференциации различных видов поведения» [17, с. 334].

дется встать на весьма сомнительную по меньшей мере точку зрения, что человек на протяжении всей жизни осуществляет одно, единственное поведение.

Сказанное о поведении вполне распространяется и на установку. Что в самом деле представляет собой столь трудно доказуемая «интегрированная установка»? Во-первых, как выясняется, ей не соответствует некое единое «комплексное поведение». Следовательно, она как единое целое регулирует целый ряд одновременно разворачивающихся поведений, у которых собственной, конкретной установки не имеется. Но подобное трудно представить и тем более теоретически обосновать. Последовательно и до конца придерживаться такого понимания оказывается невозможным и для самого Ш. Н. Чхартишвили. В этом нетрудно убедиться, вспомнив некоторые места из текста. Автор прямо говорит об объединении нескольких установок — установки основного, ведущего поведения и установок подчиненных поведений [21, с. 155, 158]. Таким образом, речь, оказывается, идет об объединении, соподчинении установок, о создании определенной иерархической системы актуальных установок. Тут и встает главный теоретический вопрос: что происходит в результате объединения с этими установками? Прекращают ли они существование как установки, полностью растворяясь в структуре «интегрированной установки»? Представляется, что на этот вопрос и сам автор ответил бы отрицательно. Как уже было показано, речь идет о том, что занимающая в структуре «интегрированной установки» доминирующее положение установка ведущего поведения может блокировать возникновение установки того или иного поведения. Но если это поведение в моральном и темпоральном аспекте совместимо с ведущим поведением, то соответствующая установка возникает, содействуя с доминантной установкой. Вывод из этого может быть один — структура, называемая «интегрированной установкой», представляет собой систему взаимосвязанных, соподчиненных актуальных установок. Именно иерархически организованная система установок обеспечивает согласованность взаимосвязанных, пересекающихся или параллельных поведений, которые можно обнаружить чуть ли не в каждом срезе сплошного потока человеческой активности.

К этой мысли приводит и следующее рассуждение. Как известно, Д. Н. Узнадзе, а затем еще более резко Ш. Н. Чхартишвили противопоставляют два вида поведения и соответственно два вида установок — установки импульсивного и волевого поведения, из которых складывается «установка личности». В фундаменте каждого из этих видов поведения лежит установка, но «дело в том, что эта установка в одном случае создается так, а в другом — иначе, и различие между этими формами поведения следует подразумевать именно в этом» [17, с. 406]. Здесь не место обсуждать, как именно создаются эти установки. Подчеркнем лишь то, что их возникновение определяется совершенно различными, если не взаимоисключающими, внутренними и внешними факторами. Это обстоятельство полностью исключает объединение данных установок в единую «интегрированную установку», в то время как одновременное осуществление соответствующих поведений — явление более чем распространенное. Оно, кстати, было специально проанализировано Ш. Н. Чхартишвили и обозначено термином «поведение с двойной природой» [19].

Можно сказать несколько слов и о термине «установка установок» [12; 21]. Следует, по-видимому, признать, что без допущения

возможности совместного действия и взаимодействия определенной совокупности актуальных установок этот термин теряет всякий смысл, поскольку он может обозначать только явление доминанции одной актуальной установки над другими, явление иерархической организации действующих установок. В противном случае об установке каких установок может идти речь?

Итак, установочная интерпретация фактов одновременного осуществления нескольких поведений приводит нас к представлению об организации взаимосвязанных актуальных установок. Мы попытались доказать, что без этого принципиального допущения не обходится практически ни одна теоретическая интерпретация различных поведенческих эффектов и закономерностей, произведенных с позиций теории установки. Хотелось бы высказать некоторые соображения по поводу того, как взаимодействуют между собой актуальные установки.

Прежде всего, поскольку мы имеем в виду настоящие, полноценные установки, представляющие собой, согласно теории Д. Н. Узнадзе, основу, конечный психологический механизм регуляции деятельности, непосредственно обеспечивающий направленность и способы ее осуществления, следует отказаться от представления типа установка в установке, допускающего возможность вхождения одной установки в состав другой. В этом случае выполненная установка превращается в структурную часть или фактор другой установки и неминуемо теряет атрибутивные для установок свойства — она перестает быть психологической основой конкретной деятельности. Поскольку деятельности не вкладываются друг в друга по образцу и подобию русской матрешки, то «модель матрешки», подразумевающая, что одна установка содержит другую, также подлинную установку, но поменьше, а та, в свою очередь, еще одну и т. д., по нашему мнению не соответствует духу и букве теории установки Д. Н. Узнадзе. Правильнее исходить из того, что личность, действующая в нескольких направлениях, находясь в плоскости нескольких реальных поведений, опирается на систему взаимосвязанных установок. Эти установки имеют некоторые общие черты, выявленные, в частности, методом фиксированной установки и составляющие типологическую особенность данного конкретного индивида или личности. Одинаковость формально-динамических характеристик одновременно действующих установок определяется их принадлежностью к одному и тому же индивиду или личности, что, в свою очередь, способствует установлению гомогенных, совместимых отношений между ними. Общность формально-динамических признаков человека во многом определяет общность структурных и функциональных особенностей соответствующих поведений, а это заметно облегчает их совместную реализацию.

Далее, следует подчеркнуть, что речь идет об иерархически организованной системе. В рассматриваемых нами случаях поведения вступают в сложные взаимосвязи друг с другом. Они имеют ярко выраженный соподчиненный характер. Иерархию таких поведений определяет их субъективная ценность, которую мы обозначаем термином мотив [5]. Чем больше субъективная ценность деятельности, тем выше она расположена в иерархии поведений, протекающих одновременно с ней. А поскольку установка человека, согласно Д. Н. Узнадзе, возникает в результате принятия решения, основывающегося на мотиве, то все это находит непосредственное выражение в динамических особенностях установки. Это означает, что соответс-

вующая установка также начинает играть доминирующую роль в системе взаимосвязанных с нею установок. Таким образом, мотивационные приоритеты отражаются в сравнительных показателях силы установок. Эта характеристика установки выражается в большей готовности человека осуществить одно поведение, чем другое.

В анализируемой нами ситуации, т. е. когда налицо система симультанных деятельностей, сравнительная сила соответствующих установок определяет, главным образом, последовательность и очередность действий, из которых складываются совмещаемые поведения. В первую очередь производятся действия, из которых строится ведущее поведение. В некоторых случаях эти действия могут быть составными частями и другого поведения или даже поведений. Все это имеет место тогда, когда два или более поведения совершаются путем активных действий. В случае же взаимовключенных поведений доминанция установок выражается в том, что наиболее сильная установка, т. е. установка ведущего поведения моментально прекращает включенное в него действие или систем действий, если они по какой-то причине начинают приобретать характер угрозы в отношении перспектив надежного продолжения и успешного завершения ведущего поведения.

Для психологической теории установки Д. Н. Узнадзе вопрос об иерархии установок не является новым. Ставится он и в других психологических моделях установки. Установки различного уровня выделяются многими авторами. Так, А. В. Запорожец говорит об установках трех уровней: ситуационно-действенные, предметные и личностные установки [4]. А. Г. Асмолов различает операциональную, целевую и смысловую установки [1]. У В. Л. Ядова речь идет об иерархии установок или диспозиций четырех типов: элементарные, социальные, базовые социальные и ценностные ориентации [23]. Д. Н. Узнадзе говорил об установках двух уровней, которые соответствовали поведением импульсивного и волевого уровня [17]. Ш. А. Надареишвили различает установки, формируемые на уровне индивида: субъекта и личности [9]. Следует отметить, что для дальнейшего развития представления об иерархической структуре установок необходимо располагать результатами всестороннего, глубокого, сопоставительного анализа этих и других систем. Эта проблема еще ждет своего исследователя⁶. С точки зрения нашего анализа можно сказать, что в перечисленных моделях, хоть речь и идет об иерархии установок, не всюду соподчинение установок рассматривается в аспекте их одновременного действия. Наиболее определенно на этот счет высказывается А. В. Запорожец, для которого вопрос о соучастии нескольких установок в организации деятельности является предметом особого внимания. Выше мы уже приводим его анализ активности в классических опытах фиксированной установки, где автор усмотрел действие минимум двух установок. Продолжая эту мысль, А. В. Запорожец пишет: «Если в осуществлении уже элементарных актов сказывается участие не одной установки, то еще в большей степени это относится к более сложным видам человеческой деятельности, реализующим основные отношения личности к окружающей действительности. Здесь мы сталкиваемся уже со множеством самых разнообразных установок,

⁶ Серьезной основой для подобного анализа может служить исследование Д. А. Чарквиани [18].

с одной стороны, связанных антагонистическими отношениями, а с другой — соподчиненными друг другу в известной иерархической системе» [4, с. 391]. Названные выше виды установок и соподчиняются друг другу. Об одновременном действии жестко соподчиненных установок говорит и А. Г. Асмолов. Но тут есть один существенный нюанс. Дело в том, что в обоих случаях подразумевается соподчинение установок внутри единообразной деятельности. Установки более низких уровней, чем уровень личностной или смысловой установки релевантны не деятельности, а составляющим ее функциональным структурам. Поэтому, разумеется, реализация каждой деятельности предполагает функционирование множества соподчиненных установок. Нас же интересует проблема соподчинения таких установок, за которыми стоят свои деятельности. Для Д. Н. Узнадзе, Ш. А. Надирашвили, В. А. Ядова установки различного уровня привязаны к поведением или деятельности с различной сложностью регуляции. Иерархический строй этих установок опирается на критерии сложности их организации. Причем данные системы иерархии установок строятся отвлеченно от того, действуют ли они одновременно или нет. Это обстоятельство определяет их основную особенность — в любом случае установка с более сложной структурой, как соотносящаяся с более высоким уровнем регуляции деятельности, находится и на более высоком уровне иерархии установок.

Другое дело — реальный процесс сложной активности человека, где иерархия установок непосредственно выражается в реальном факте соподчинения соответствующих им поведений. Тут на первый план выступают динамические особенности и характеристики установок, которые далеко не однозначно соответствуют их структурным характеристикам. Так, не обязательно, чтобы при одновременном действии установок волевого и импульсивного поведения первая доминировала над второй, хотя в структурной иерархии она безусловно занимает более высокое место. Или вполне возможен случай, когда установка уровня субъекта находится в соподчинении у установки, скажем, на уровне индивида. В случае, когда они действуют одновременно, последняя может оказаться сильнее, а поэтому в иерархии установок реального, сложного процесса активности, составленного из взаимосвязанных деятельностей, будет выступать в качестве ведущей.

Однако сравнительная сила установок в описываемой ситуации — показатель весьма не постоянный. Энергетический потенциал установок может меняться в достаточно большом диапазоне. Это зависит, главным образом, от уровня, состояния удовлетворения или просто силы каждой потребности, участвующей в побуждении данной деятельности, и от их количества. Эти два показателя совместно создают единый или суммарный энергетический потенциал деятельности. Он непосредственно отражается в установке, определяя наряду с другими структурными факторами ситуационного и инструментального порядка силу установки конкретного поведения или, иначе, уровень ее актуальности⁷. Всякого рода энергетические коллизии

⁷ Вероятно, тут можно провести определенную параллель с понятием «потенциала возбуждения» [24]. Кроме того, следует отметить, что сравнительная сила, степень удовлетворенности потребностей, побуждающих деятельность, выражаются не только в чисто динамических эффектах силы или актуальности установки, но дают о себе знать и с точки зрения содержательно-смысловых, семантических изменений, которые непосредственно отражаются в мотиве, понятом как субъективная ценность конкретного поведения [5].

существенно меняют иерархический строй установок, что, в свою очередь, проецируется на соподчиненность одновременно протекающих поведений. Сила одних установок может увеличиваться за счет вовлечения в их мотивационную основу новых потребностей или усиления уже имеющихся. Последнее нередко происходит с потребностями, имеющими характер открытой системы, и обусловлено возникновением в ситуации поведения новых стимулирующих моментов. Другие установки, напротив, могут ослабевать за счет того, что в процессе активности некоторые потребности частично насыщаются, тем самым теряя часть своего побуждающего потенциала, а некоторые и вовсе удовлетворяются. Особенно часто это происходит с т. н. функциональными потребностями⁸.

После всего, что было сказано о полнустановочной регуляции активности человека, можно высказать некоторые соображения по поводу выражения «установка является модусом целостной личности», без правильной трактовки которого невозможно положительно решить обсуждаемую проблему. Это выражение можно, по-видимому, «читать» по-разному. Иногда его понимают буквально, имея в виду, что установка выражает всю личность целиком, что она является формой существования личности вообще, или, по крайней мере, в данный момент, в данных конкретных обстоятельствах.

Однако вся личность никак не может быть дана в одной установке. Мы показали это в отношении установки, которую Ш. Н. Чхартишвили пытался осмыслить как релевантную только личности, специально формирующуюся для того, чтобы служить формой, в которой личность психологически существует. Однако для этого понадобилось так изменить некоторые основополагающие характеристики установки, что «установка личности» вообще перестала походить на установку, представление о которой создавалось Д. Н. Узнадзе и его последователями. Тем более это верно в отношении обыкновенной первичной или фиксированной установки. В установке одного конкретного поведения вся личность уместиться не может. Она не может быть дана в модусе конкретной установки единичного поведения. В каждый дискретный момент личность значительно больше, чем просто субъект конкретного поведения, она выступает субъектом одного или нескольких деятельностей, но не исчерпывается ими. Если и можно вообще удовлетворительно описать личность на языке установки, то только через сложную систему диспозиционных установок. Личность безусловно есть целостность, но каждая установка как состояние готовности к конкретной деятельности выражает лишь часть ее интересов, связанных с удовлетворением одной или группы потребностей, побуждающих к решению определенной поведенческой задачи. В этом смысле она выступает субъектом потребности или субъектом поведения, что, между прочим, для Д. Н. Узнадзе одно и то же [16, с. 87].

То, что понятие «модуса» в теории установки недостаточно раскрыто, отмечали Ф. В. Бассин [2; 3], А. В. Запорожец [4] и тот же Ш. Н. Чхартишвили, который, несмотря на свои не очень удачные поиски «установки личности», вплотную приблизился к наиболее правильной, на наш взгляд, трактовке выражения «установка является модусом целостной личности». По его мнению, это положение означает то, что «невозможно, чтобы личность, как субъект поведения, так разделилась и расчленилась, что смогла бы вместиться в уста-

⁸ Подробнее об этом см. [5].

новки существенно отличающихся друг от друга и абсолютно разграниченных поведений [20, с. 66]. Подчеркивая основную мысль, следовало бы добавить, что эти поведения и соответствующие им установки не должны быть конфликтны, не должны противоречить друг другу в той мере, чтобы взаимоисключать друг друга, поскольку в противном случае их одновременная реализация приведет к уничтожению единообразия и целостности личности, к ее раздвоению и пр. Однако такое понимание не только не исключает, но даже определенным образом предполагает возможность одновременного осуществления совместимых деятельностей, установки которых создают гармоничную систему непротиворечивых отношений. Если общие особенности и конкретные характеристики внутренних и внешних факторов этих установок не взаимоисключают друг друга, они вполне могут сосуществовать, не нарушая единства и целостности личности. Более того, именно возможность осуществления совмещенных деятельностей создают порой исключительные условия для наиболее полной и гармоничной реализации личности в целом.

Следовательно, то обстоятельство, что установка представляет собой целостное состояние личности [17, с. 213], не делает невозможным существование системы актуальных установок, если, конечно, при этом не помещать в одной установке всю личность целиком. Если принимается именно такая трактовка постулата целостности, то, разумеется, ни о каких двух или более установках речи не может быть. Поскольку вся личность находит свое выражение в одной установке, то все другие установки остаются как бы без субъекта. В этой роли, в таком случае, должны выступать уже другие личности. Таким образом, не допуская существования нескольких личностей в одном человеке, приходится отказаться от любого варианта актуального взаимодействия установок человека. Но это явно будет противоречить действительности. Однако придерживаясь изложенного понимания целостно-личностной природы установки, отмеченного противоречия можно будет избежать.

Но для этого необходимы еще некоторые пояснения. Следует четко разграничивать понятие субъект деятельности и понятие «личность». На это, как уже было показано выше, обратил особое внимание Ш. Н. Чхартишвили. Это весьма существенно, поскольку установка действительно является «модусом субъекта в каждый данный момент его деятельности, целостным состоянием, принципиально отличающимся от всех его дифференцированных психических сил и способностей» [15, с. 171]. Но было бы неточно в данном контексте заменить слово «субъект» термином «личность». Личность может выступать в роли субъекта различных деятельностей, но не сводится к нему. Личность представляет собой относительно устойчивую, перманентно действующую систему с большим набором свойств и характеристик различных уровней [10]. Можно также говорить о том, что личность обладает диспозиционным ядром, которое является «надситуативным модусом бытия личности, определяющим характер взаимодействия личности с «очеловеческой» средой и остающимся перманентно-устойчивым на данном этапе жизненного пути» [14, с. 91].

Что касается субъекта деятельности — это, прежде всего, функциональное, персходное образование, возникающее перед

каждой деятельностью и исчезающее вместе с ее завершением. Исходя из этого, решение проблемы субъекта деятельности сводится к выявлению способа организации всех факторов, необходимых для целесообразного протекания поведения. В теории Д. Н. Узнадзе такой способ организации найден в виде состояния готовности к конкретной деятельности. Это и есть установка как целостная организация, единство внутренних и внешних условий деятельности. Следует подчеркнуть, что это не целостность типа гештальта, а именно нерасторжимое единство и по существу, принципиально новый психологический феномен, онтология которого не раскрывается простой суммацией факторов, которые его порождают.

Согласно теории установки, перед каждой деятельностью формируется установка как целостная функциональная система психофизических возможностей и сил индивида и личности. Деятельность всегда направлена на выполнение определенной поведенческой задачи, решение которой в какой-то степени удовлетворяет одну или несколько потребностей. Личность в отношении поведенческой задачи и есть субъект конкретной деятельности. Но, поскольку личность связана с окружением множеством различных отношений, то и задач ей приходится решать множество и нередко, если позволяют условия, одновременно, что заметно экономит силы и время.

Сказанное об установке как особом психологическом феномене конкретизируется в следующих положениях: установка выражает субъект деятельности, следовательно, это субъектное состояние, что следует отличать от субъективного [8; 11]. Далее, установку нельзя понимать как локальный или периферический процесс. Эта характеристика установки находит свое экспериментальное подтверждение в фактах иррадиации и транспозиции установки [16; 17]. Установка не представляет собой также явление, рядоположное с такими традиционными объектами психологии как познавательные, эмоциональные и волевые процессы. «Это не частный психологический феномен в ряду таких же феноменов, а нечто целостное, характеризующее, так сказать, **личностное состояние субъекта**» [15, с. 177]. Правда, это положение, по-видимому, нуждается в некоторых оговорках, хотя бы в связи с эмоциональными процессами, поскольку у них можно обнаружить множество одинаковых с установкой характеристик. Прежде всего это относится к целостности и нерасчлененности [13; 16; 25]. С целостностью связана и такая существенная характеристика установки, как ее принципиальная нефеноменологичность, бессознательность. Это положение, хоть иногда и оспаривается [3; 8], но при этом отмечается, что «и после осознания установка хотя и остается целостным состоянием индивида, но она переживается не как принадлежность предметного мира, а становится элементом человеческого «Я», существенной составной частью личности» [8, с. 111]. Ясно видно, что и в этой трактовке установка понимается целостным состоянием, являющимся частью личности, а не состоянием, выражающим личность целиком. Нетрудно убедиться, что ни одна из приведенных характеристик установки не исключает возможность полуустановочной регуляции сложной активности человека, в которой выражаются многообразные отношения личности. Описание этой активности часто обнаруживает клубок переплетающихся деятельностей. Для понимания механизма такой активности необходимо обратиться к представлению о взаимодействии соподчиненных установок, обеспечивающих реализацию

соответствующих деятельности. О закономерностях этих взаимодействий мы знаем еще очень мало. Здесь открывается широкое поле для конкретных экспериментальных работ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмолов А. Г. Деятельность и установка. М., 1979.
2. Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. М., 1968.
3. Бассин Ф. В. К проблеме осознаваемости психологических установок. В кн.: Психологические исследования. Тб., 1973, с. 45—51.
4. Запорожец А. В. Развитие произвольных движений. М., 1960.
5. Имедадзе И. В. Проблема полимотивации поведения. Вопросы психологии. 1983, № 6, с. 87—94.
6. Квავилашвили Л. Д. Припоминание (забывание) намерения, как особая форма памяти и влияющие на него факторы. Автореферат кандидатской диссертации. Тб., 1985.
7. Леонтьев А. А. Единицы и уровни деятельности. Вестник Московского университета. Сер. 14, Психология, 1978, № 2, с. 3—13.
8. Надирашвили Ш. А. Психология установки. Тб., 1983 (на груз. яз.).
9. Надирашвили Ш. А. Психология установки. Тб., 1985 (на груз. яз.).
10. Обуховский К. Психологическая теория строения и развития личности. В кн.: Психология формирования и развития личности. М., 1981, с. 45—67.
11. Прагишвили А. С. Исследования по психологии установки. Тб., 1967.
12. Прагишвили А. С. О некоторых актуальных проблемах советской психологии. «Мацне», Серия философии и психологии, 1980, № 2, с. 72—78.
13. Сакварелидзе Р. Т. К эмпирическому определению первичной установки. В кн.: Тезисы докладов юбилейной конференции молодых ученых г. Тбилиси. Тб., 1981, с. 130—131 (на груз. яз.).
14. Сарджвеладзе Н. И. Позиция личности и установка: опыт построения структурно-динамической концепции личности. «Мацне», Серия философии и психологии, 1985, № 2, с. 81—93.
15. Узнадзе Д. Н. Основные положения теории установки. В кн.: Экспериментальные основы теории установки. Тб., 1961, с. 163—204.
16. Узнадзе Д. Н. Общая психология. Труды, т. III—IV, Тб., 1964.
17. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966.
18. Чарквиани Д. А. Иерархическая структура установок и поведение. В кн.: Развитие эргономики в системе дизайна. Боржом, 1979, с. 343—351.
19. Чхартишвили Ш. Н. Воля и её воспитание. Тб., 1964 (на груз. яз.).
20. Чхартишвили Ш. Н. Некоторые спорные проблемы психологии установки. Тб., 1971.
21. Чхартишвили Ш. Н. Проблема личности в психологии установки. «Мацне», Серия философии, психологии, экономики и права, 1974, № 2, с. 138—158.
22. Чхартишвили Ш. Н. Установка и сознание. Тб., 1975 (на груз. яз.).
23. Ядов В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности. В кн.: Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975, с. 89—105.
24. Hull C. A behavior sistem, New-Hawan, 1952.
25. Krueger F. Das wasen der Gefuhle. Entrouf eines systematischen theorie, Leipzig, 1930, с. 2—37.

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



Н. И. ДЖАБАНАШВИЛИ

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СТИЛЯ

Изучение стилистического приема нарастания поставило нас перед проблемой разяснения понятия стилистики как совокупности определенных приемов в области словесного творчества, а в частности, принимая во внимание аспект нашей работы, при специфике художественных произведений.

И. Начнем с вопроса, что есть стиль вообще. Конечно, стилем не могут быть названы никакие особенности природного явления. Никто не говорит о стиле горных цепей, растения, животного или пейзажа, но говорят о стиле написанных картин, на которых изображено все вышеперечисленное. Понятие стиля, нам кажется, мало применимо, например, даже к философии, поскольку философия есть научная система о самых общих принципах мирозерцания и, как бы то ни было, категория выразительности, имеющая непосредственное отношение к стилю, сюда не очень подходит. И если здесь все же можно говорить о стиле, то скорее о стиле философствования.

С точки зрения Олпорта, особо касающегося проблемы стиля в своей книге [1, с. 489—495], стиль связан с человеком как таковым, иначе говоря, с индивидуальностью, и как авторитетную поддержку этой концепции он приводит известный французский афоризм «Le style c'est l'homme même» («Стиль — это сам человек»). Исходя из этого положения, Олпорт говорит, что всякую индивидуальность характеризуют свои особенности, включая даже такие, можно сказать, обычные, нетворческие действия как походка, почерк, жестикуляция, речь. Но и эти особенности указывают на известные качества индивидуума, относящиеся скорее к его темпераменту, а также и к характеру, и поэтому в данных случаях, нам кажется, следовало бы лучше не употреблять слово «стиль», а оставить последнее для таких творческих процессов, где вместе с предметом дается что-то и от автора. Но для Олпорта именно по стилю можно распознать композиции Шопена, рисунки Ван Гога — с чем очень трудно спорить, — но вместе с тем и печенья тетушки Салли. Конечно, каждый художник имеет свой собственный стиль, так же как и каждый композитор, пианист, скульптор, поэт, актер, но правомерно ли говорить о стиле домохозяйки или механика? Стиль всегда указывает на творческий процесс. Поэтому нам представляется не совсем оправданным и адекватным, когда Олпорт применяет «стиль» к пусть и очень вкусным печеньям тетушки Салли.

Поэтому стиль, как мы уже говорили, всегда носит в себе момент творческой особенности. Стиль творческой индивидуальности должен характеризоваться такой специфической новизной, чтобы он мог вносить вклад в культурную сокровищницу своей эпохи. У Рабле, например, есть описание процесса еды в его замечательном романе «Гаргантюа и Пантагрюэль», и это описание характеризуется такой

своеобразной, только его гениальности присущей особенностью, в силу чего в истории литературы за ним утверждена характеристика стиля Рабле.

Что же должно быть соблюдено в выполнении какого-либо процесса, чтобы можно было говорить о стиле? Во-первых, требуется некоторое единообразие, константность формы и приемов какого-либо творческого процесса. Именно потому говорят о стиле определенного творца, то есть творческой индивидуальности, если только это касается стиля крупных творцов, таких как Гете или Шиллер, которые представляют явления в литературе. В творческом процессе есть два необходимых, определяющих момента [7]. Один относится непосредственно к содержанию, иначе говоря к тому, о чем идет речь — о страданиях юного Вертера или дается описание Лаокоона и требуется, чтобы этот предмет, эта тема заслуживала того, чтобы ее развить в виде включающего в себя определенное богатство содержания, в отношении чего должно и возможно удерживать константность способов и форм внешнего описания при внутренней развертывающейся полноте изложенного. Второй момент — индивидуальная специфика творческого процесса, т. е. какими приемами, какими особенностями достигается нужное впечатление, какие средства выразительности применены творцом, чтобы создать соответствие и созвучие с представленным содержанием.

Между тем, основной определяющей линией понимания стиля у Олпорта является внутренняя связь изложенного со структурой самой творческой личности. Отмечая, что стиль является предметом пристального интереса для эстетики, так же как и для психологии, Олпорт критикует традиционное понимание стиля в литературе [1, с. 490]. Рассмотрение стиля в литературе как продукта особенностей структуры предложения, его лексического состава, использование метафоры, различных риторических фигур, ритма — все это, по Олпорту, сосредоточивает наше внимание на механических носителях стиля. Единственным условием адекватного понимания стиля является, по его мнению, выражение центральных свойств личности.

Безусловно, и в литературе, как и всюду, можно провести анализ с механических позиций и это будет неадекватным анализом, особенно в области художественной литературы, где основным содержанием обычно являются разворачивающиеся сложные социальные отношения в форме человеческих взаимодействий, сопровождаемых внутренними, душевными, психологическими конфликтами персонажей. Должно быть, в какой-то мере это и подразумевается Олпортом, когда, соответственно своей концепции, он заявляет, что невозможно оценить стиль того или иного композитора без учета и анализа событий их личной жизни. В жизни Шуберга, утверждает он, было нечто лирическое и в то же время трагическое, что и наложило отпечаток на его музыку [1, с. 492]. Но разве немеханический подход обязательно подразумевает изучение биографических данных того или иного композитора? Разве не может быть такое значительное произведение, где биографические данные отсутствуют и даже не могут быть установлены, и несмотря на это, для понимания и анализа этих произведений, конечно, вышеописанный механический подход также неадекватен.

Но понятие стиля у Олпорта распространяется на все виды практической деятельности человека, везде, где проявляются индивидуальные свойства личности. По его мнению, за проявлением стиля



стоит целая история жизни индивида, начиная уже с колыбели. Олпорт допускает, что условности и мода могут накладывать ограничения на стиль произведения, и только гений может совершенно отойти от этих рамок и создать, по его словам, новую «индиому». Но даже в условиях жестких, подавляющих любое индивидуальное проявление культур, индивидуальный стиль не может быть искоренен, говорит Олпорт, и поэтому существует столько же стилей выражения, сколько и людей [1, с. 495].

Но нам бы все-таки не хотелось низводить понятие стиля до индивидуальной манеры выполнения какого-либо действия. Стиль — слишком нужная категория, когда мы хотим указать на общую направленность духовного творчества той или иной эпохи, того или иного направления. Стиль эпохи Просвещения, романтический стиль — все это говорит о таких значительных моментах этих духовных содержаний, что отождествление стиля с манерой обычных повседневных действий человека нам не кажется приемлемым. Кроме того, у человека может быть, например, рационально-методический подход во время выполнения какой-либо работы, но мы бы все-таки и это не назвали стилем.

Стиль отражает какую-то духовную сторону именно творческой человеческой деятельности, то, во что творец вкладывает свою субъективную особенность, даже когда он рассказывает о постороннем предмете. Ведь никто и не будет и не может отрицать, что писатель обычно в своих произведениях в качестве предметного содержания повествует о посторонних вещах, совершенно не относящихся непосредственно к его биографии. Автобиографические моменты могут быть только вкраплены в содержание, да и то вовсе необязательно. Вся всемирная литература есть доказательство этому. Но что-то свое индивидуальное и в то же время имеющее отношение к глубинам духовной жизни творца весьма часто проявляется даже при изложении или изображении посторонних предметов. Здесь можно вспомнить сказанное [2, с. 53] о «Пейзаже с тремя деревьями», созданном Рембрандтом. Деревья даны в контрасте с окружающим спокойным ландшафтом; но кажется, что их листва дрожит на ветру, предвещая грозу. Перед нами произведение художника нелегкой судьбы, которому удалось в этом ничем не примечательном на первый взгляд пейзаже передать весь эмоциональный заряд своей истерзанной души. В других случаях даже может быть дан контраст между произведением и личной судьбой автора. Таким, например, является контраст между миром, в котором жил декан Оксфордского колледжа Ч. Л. Доджсон, и той атмосферой, которую создал он же под псевдонимом Льюиса Кэрролла в своей всемирно известной книге «Алиса в Стране Чудес». Но даже такие проблески индивидуальности совсем не обязательны для художественного произведения.

В результате наших рассуждений можно сделать вывод, что там, где Олпорт применяет понятие стиля, лучше говорить о манере. С этой точки зрения весьма примечательно, что Олпорт вкладывает в понятие стиля то, что Гегель определяет как манеру. «Манера представляет собой принадлежащий лишь данному субъекту способ восприятия и случайное своеобразие исполнения, которые могут даже прямо противоречить истинному понятию идеала» [2, с. 303]. В этом случае Гегель считает, что манера является «дурной формой», так как художник отдается своей ограниченной субъективности. Гегель не противопоставляет манеру истинному художественному изображению,

но отводит ей место во внешних сторонах формы. Когда своеобразный способ изображения, свойственный тому или иному художнику, переходит в привычку вследствие частого употребления его последователями, то возникает опасность превращения манеры в механический прием, куда художник уже не может вложить свое вдохновение. И по словам Гегеля, «манера», которая сама по себе не является чем-то отрицательным, может превратиться в нечто банальное и безжизненное» [22, с. 304]. А искусство в таком случае падает до простой ремесленной ловкости. По Гегелю, подлинная манера должна избегать ограничений частными особенностями, для чего художник должен освоить более общий способ трактовки.

Что касается стиля, то определение Гегеля также противопоставляется пониманию стиля у Олпорта. Гегель, повторяя ту же самую поговорку, говорит, что в этом афоризме подразумевается вообще своеобразие данного субъекта, находящее свое проявление в его способе выражения, характере речи и т.д. Далее он ссылается на цитату г-на фон Румора, который определяет стиль как «обратившееся в привычку подчинение внутренним требованиям материала, в согласии с которым ваятель действительно лепит свои фигуры, а живописец заставляет выступать перед нами свои образы» [2, с. 304]. Тут Гегель указывает, что не следует ограничивать область применения понятия «стиль» только этой стороной чувственного опыта, а следует «распространить этот термин на определение и законы художественного изображения, вытекающие из природы того вида искусства, в котором предмет получает свое воплощение» [2, с. 305]. Под стилем, таким образом, Гегель понимает такой способ художественного воплощения, который подчиняется как условиям, диктуемым предметом, так и требованиям определенных видов искусства. Отсутствие же стиля в таком более специальном значении, по Гегелю, будет означать «субъективный произвол», когда стиль заменяется плохой манерой. Безусловно, в сравнении с Олпортом, Гегель выявляет более общий подход к вопросу и потому его точка зрения нам кажется более убедительной. И вообще с позиции Гегеля даже не может стоять вопрос о том, чтобы подвести под категорию стиля такие повседневные и лишённые духовной значимости действия человека, как его походка или продукция в области кулинарии и т. п.

Исходя из всего вышесказанного, можем ли мы сказать, что стиль — это сам человек? И вообще с этой точки зрения мы хотели бы поставить вопрос, определяет ли эпоху человек, индивидуум, личность или надо думать, что дело обстоит наоборот — в какую эпоху рожден человек, этим и определен в основном вид и содержание присущей ему творческой активности. Стиль может характеризовать целую эпоху и здесь он обозначает выявление воле закономерности такого общего характера, которая соответствует данной ступени исторического развития и выражает его мировоззренческую направленность. В этом смысле говорят о стиле эпохи — готический, романский, коринфский и т.д. в области искусства. И, конечно, такое понимание стиля более оправданно, поскольку оно обозначает уже обобщенное содержание и поэтому является таким объяснительным принципом, который может быть распространен на более обширную область искусства. В этом случае мы выводим своеобразие стиля того или иного автора, включая его в определенные закономерности общего характера и показывая те связи, из которых он может и должен быть понят. В то же время крупные творческие таланты определенной эпохи не могут не влиять и

тем самым вносить свой вклад в направленность и стиль своей эпохи. Так, например, огромное влияние, оказанное Байроном своими гениальными произведениями и своеобразной судьбой на всю образованную Европу, породило целое направление, известное под названием «байронизм». Байронизм явился результатом подражания «байроновскому» герою — мятущейся личности, недовольной современной действительностью, личности разочарованной и одинокой, ищущей самоутверждения в индивидуальном действии. Не только посредственные подражатели попали под влияние байроновской тематики, но и многие крупные европейские художники, такие как Г. Гейне, Ш. Петефи, А. Мицкевич. Даже такой огромный талант как Пушкин испытал воздействие байронизма, выразившееся в его раннем творчестве. Байронизмом дышат его поэмы «Кавказский пленник», «Бахчисарайский фонтан», «Цыгане», в которых отразились все черты героев Байрона — разочарованность, сила страсти, неудовлетворенность всем окружающим, непреклонность перед неприемлемыми обстоятельствами. Сам Пушкин позднее пишет об этом влиянии и говорит о Байроне, от которого он тогда «с ума сошел». Но и тут еще раз надо подчеркнуть, что здесь дело касается не просто влияния, а, как говорит А. В. Чичерин, «типологического соответствия, продиктованного соответствием социальным и стадией в развитии мировой литературы» [8, с. 19]. Поэтому, если у Лермонтова одним из прототипов оказывается Байрон, то в этом «сцеплении» важна не простая передача «творческого заряда», а новый вид достигаемого синтеза, по словам Чичерина [8, с. 24]. «Герой нашего времени» — не просто изображение нравов русского светского общества, а трагедия всего культурного человечества в эпоху великого кризиса и перелома. И сам Байрон, и байронизм, и все выдающиеся творцы являются продуктом определенного исторического развития, и их произведения могут быть объяснены лишь на основе закономерности последнего. С этой точки зрения нам кажется весьма убедительным мнение А. В. Чичерина, что стиль — не техническое приспособление, не механическая совокупность приемов, а категория исторической действительности [8, с. 25]. Некоторые исследователи, например, определяют культуру как единство творческого стиля во всех жизненных проявлениях того или иного народа. Стиль в данном контексте приобретает такое содержание, на которое мы именно и старались указать. Мы только хотели бы здесь прибавить, что это касается жизненных проявлений того или иного народа в определенную эпоху, ибо ни у одного народа не может быть одного и того же стиля во все времена. Например, в те времена дикие германские племена, вторгшиеся в Римскую империю, что они имели общего с последующими образцами немецкой духовной культуры, хотя бы времен эпохи «бури и натиска»?

2. Как же на этом фоне выглядит стиль в языкознании, а, в частности, в лингвистической стилистике? Как мы уже выше отметили, стиль всегда имеет отношение к проявлению содержания вовне и именно потому он нашел свое место в лингвистике, иначе — в науке о языковом отражении. В языкознании термин стиль имеет давнюю традицию применения. Для древних римлян и греков, например, стиль был средством убеждать, искусством красноречия. Это было понятие риторики. Одним из самых значительных памятников античности считают «Риторику» Аристотеля (IV в. до н. э.), которую рассматривают как предшественницу современной стилистики. В трактовке Аристотеля красноречие не является искусством чисто формальной

красоты, а это есть средство наиболее точной передачи мысли и чувства говорящего для достижения желаемого результата путем использования соответствующих средств.

Из древней же Индии идет традиция понимания стиля как одного из средств украшения речи, а стилистики — как науки об украшении речи, о выразительных средствах языка. И такой прикладной характер стиля сохраняется на протяжении многих веков. Как известно, только в начале нашего столетия стилистика сформировалась как самостоятельная научная дисциплина, изучающая экспрессивные средства языка и специальные стилистические приемы, придающие речи особую, эстетико-художественную функцию. Стилистика на современном этапе ее развития включает два самостоятельных раздела — лингвостилистику и литературную стилистику.

Лингвостилистика изучает языковые средства с точки зрения их фиксированной стилистической функции и стилистической окраски. Интересно отметить высказывание профессора Г. О. Винокура о стилистических языковых средствах, «Одно и то же можно сказать или написать по-разному. Содержание, мысль могут оставаться при этом вполне неизменным, но изменяется тон и окраска самого изложения мысли, а это, как известно, влияет на восприятие содержания и предопределяет разные формы реакции на услышанное или прочитанное» [4].

Как видно из приведенной цитаты, Г. О. Винокур выделяет в языке особые выразительные средства, целью которых является придание особой эмоциональной окраски высказыванию. В этом аспекте И. Р. Гальперин подчеркивает, что языковые средства, используемые в одних и тех же функциях, становятся основными средствами выразительности и, складываясь в отдельные группы, образуют отдельные стилистические приемы [4, с. 4]. В связи с этим можно сказать, что лингвистическая стилистика исследует собственно экспрессивную функцию различных фиксированных способов языковой выразительности. Это как бы «стандартизированные» методические действия в языковом изложении, служащие той или иной цели: или уяснению сказанного, приданию ему наглядности, или поднятию тонаса переживания, усилению эмоционального воздействия и т. д. Но они утвердились и широко применяются в этих своих функциях. Таким образом, одни стилистические приемы придают высказыванию способность вызывать образное представление о предмете мысли, другие лишь повышают эмоциональную напряженность высказывания; одни структурными особенностями построения лишь подсказывают едва уловимые дополнительные оттенки содержания, другие существенно обогащают смысловую сторону высказывания. Анализ лингвистической природы стилистических приемов, как отмечает И. Р. Гальперин, представляет собой неперемное условие для правильного понимания особенностей их функционирования.

Когда мы переходим в область литературной стилистики, то нас интересует художественное произведение или его отдельные элементы прежде всего с точки зрения уже индивидуальной формы выполнения произведения, того вклада, который в этом направлении сделан данным автором. Мы изучаем здесь достигнутое им эстетическое воздействие на читателя путем субъективной, его таланту присущей особенности, что именно внес он в это содержание, в его индивидуальную неповторимую форму [5, с. 117].

Таким образом, специфика литературной стилистики состоит в изучении эстетической функции различных выразительных средств, используемых в художественной литературе, данной в той или иной индивидуальной форме, иными словами, автором. Хотя это и не исключает рассмотрения стилистической функции использованных в тексте языковых средств. Следовательно, стилистическая функция оказывается тем связующим звеном, которое объединяет эти разделы, т. е. лингвистическую и литературную стилистику.

Что касается изучения фиксированных стилистических приемов, то и они служат определенной функции выразительности. Например, как известно, существует стилистический прием ретардации. Сущность этого приема заключается в оттягивании логического завершения мысли под конец высказывания, в целях максимальной концентрации внимания на той части изложенного, которая представляет собой завершение ретардации [6, с. 75]. Большие возможности для динамики эмоционального нагнетания излагаемого дает исследуемый нами стилистический прием нарастания. При приеме нарастания дается крещендо восходящих ступеней эмоциональных насыщений. Это достигается таким расположением частей предложения или предложений, где каждый последующий превосходит предыдущее интенсивностью эмоционального тона и тем самым значительностью содержания. Общая цель этих приемов — это поднять эмоциональную насыщенность содержания, создать какую-то напряженность в течение описания событий предмета, что определяет эмоциональность контекста посредством динамически направленного процесса.

В чем же конкретно, таким образом, состоит функция исследуемого нами стилистического приема нарастания? Природа данного стилистического приема, как мы уже говорили, по своей сущности относится к сфере художественной речи, то есть к речи, которая посредством своей индивидуальной формы построения старается в сжатом виде дать как можно большую полноту содержания именно путем обострения его эмоциональной выразительности. Например, можно сказать просто: «весною все зеленеет и эта зелень шумит по-особому, как это не может быть в другое время года» и можно сказать так:

Идет-гудет Зеленый Шум,
Зеленый шум, весенний шум!

(Н. Некрасов)

Нельзя не согласиться, что слов во втором случае меньше, но полноты содержания и его эмоционального воздействия во втором случае и сильнее и больше. Вот это и есть функция художественного выражения. Она создает определенную полноту содержания, данную как бы в сжатой форме [7, с. 234]. Всего несколькими словами, стихотворным оформлением и особым порядком слов создано в выше приведенном примере впечатление буйной, весенней зелени — праздника пробуждающейся весенней природы. И эта цель достигается в художественной речи различными приемами и средствами, в своей совокупности объединяемым названием литературной стилистики.

В этом контексте нам бы хотелось указать на понимание характера стиля художественного произведения у Г. Лукача [9, с. 103]. Лукач указывает на более глубокие психологические связи, существующие между содержанием произведения и разворачиванием и реализацией последнего, то есть тем, что обычно называется формой,

иначе, как, какими средствами и приемами выполнено излагаемое содержание. Например, в своей статье «Ergählen oder Beschrieben» Лукач в сопоставительном плане разбирает два, как он говорит, «знаменитых» романа, а именно: Э. Золя «Нана» и Л. Толстого «Анна Каренину». Он анализирует функцию и роль такого, казалось бы, постороннего для самого конфликта, данного в романе, эпизода, каким являются скачки. Описание скачек у Золя, отмечает Лукач, представляет собой блестящий пример писательской виртуозности. Все, что может происходить во время скачек, описывается точно, образно, чувственно оживляя перед нами картину. Описание Золя, говорит Лукач, это маленькая монография о современных скачках, в которой захватывающе изображаются все детали, начиная с седла и упряжки лошадей и до самого финиша. Перед нами разворачивается картина великолепия и демонстрации парижских мод. Золя также повествует и о тех махинациях, которые обуславливают результаты этих скачек. И все-таки Лукач считает, что описание этих скачек весьма слабыми нитями связано с самим произведением и легко может быть выключено из его сюжетной линии. Лукач указывает и на те обстоятельства, которые Золя как бы символически связывает с содержанием романа. Так, например, выигравшую лошадь зовут «Нана», так же как и кокетку, покоровшую весь парижский полусвет, и тем самым этот факт становится символом триумфа кокетки [9, с. 103—145].

В «Анне Карениной», говорит Лукач, эти скачки являются поворотным пунктом в драме героини романа. Падение с лошади Вронского означает переворот всей жизни Анны. Непосредственно перед скачками для нее становится ясным, что она беременна, о чем после тяжелых колебаний она сообщает Вронскому. Потрясение от падения Вронского с лошади заставляет Анну пойти на решительный разговор с мужем. Все отношения между заинтересованными персонажами вступают в новую фазу во время скачек. Здесь, пишет Лукач, скачки не есть вставленная «картина» (Bild), а глубоко драматическая сцена, показывающая поворотный пункт в общем действии. Лукач показывает и те внутренние связи, которые даны Толстым, между судьбой Вронского и скачками. Дело в том, что связь с Анной поколебала карьеру молодого честолюбивого офицера, так блестяще начавшего ее. И победа в этих скачках давала Вронскому шанс показать себя, восстановить свое положение. Падение с лошади явилось кульминацией величайшего напряжения, поворотным моментом в его жизни. Лукач в своем исследовании указывает на совершенно различные функции «Aufgabe» этих сцен в этих двух романах. Скачки у Золя описываются с точки зрения зрителя, они как бы фон происходящего события. У Толстого же рассказываются уже с точки зрения участника, то есть события скачек переплетены с переживаниями, конфликтами и даже судьбой самих участников. Таким образом, существуют разные приемы передачи содержания. В одном случае скачки являются фоном и почти никакого отношения к происходящим событиям не имеют. В другом случае они тесно вплетены в само действие.

Что касается стилистического приема нарастания, то первое, что бросается в глаза — это фактор динамики процесса. Сама этимология слова (от греческого слова ὑψιστος — «приставная лестница»), которая английскими грамматистами лингвистически часто обозначается как «climax», предполагает такое расположение компонентов высказывания, где каждая последующая ступень наце-

лена усилить воздействие лексического содержания предыдущего и тем самым способствует нагнетанию эмоционального тонуca. Изучение же на конкретных примерах из области художественной литературы стилистического приема нарастания является следующим этапом данной работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Allport G. W. Personality. New York, 1945.
2. Претте М. К., Капальдо А. Творчество и выражение. М., 1981.
3. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. I, М., 1968.
4. Гальперин И. Р. Очерки по стилистике английского языка. М., 1958.
5. Рамишвили Д. И. К природе некоторых видов выразительных движений. Тбилиси, 1976.
6. Праишвили Н. Н. Психолингвистическая природа стилистического приема ретардации. В сб.: Психология речи и некоторые вопросы психолингвистики. Тбилиси, 1983.
7. Рамишвили Д. И. К психологической природе различных видов речи. Тбилиси, 1963 (на грузинском языке).
8. Чичерин А. В. Ритм образа. М., 1980.
9. Lukács G. Probleme des Realismus. «Erzählen oder Beschrieben» Aufbau-Verlag Berlin, 1955.

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

С. А. МОШАШВИЛИ

ОПЫТ ОРГАНИЗАЦИИ ГРУППОВОГО ОБУЧЕНИЯ ЯЗЫКУ

Как известно, в речевой деятельности принимают участие как сознательный, так и бессознательный уровни психики. Речевая деятельность сознательна в том смысле, что все управление ею осуществляется на уровне актуального осознания. Говорящий планирует, что и зачем ему нужно сказать, учитывает воздействие своей речи на слушающего, анализирует и оценивает воспринятое содержание, пытается выяснить цели и мотивы собеседника и т. п. Однако эта деятельность была бы невозможна, если бы не опиралась на другой, «незаметный» уровень, а именно, бессознательный. Воспринимая речь, мы редко замечаем языковые средства ее выражения; продуцируя речь, мы также бессознательно оформляем ее. Единством этих двух уровней осуществляется единство функциональной и формальной сторон речевой деятельности.

Для обучения вышеизложенное имеет первостепенное значение, ибо форма не только не функционирует в отрыве от ее функции, но и не усваивается без нее [1]. Психологические наблюдения [2] говорят в пользу того, что сознательное и бессознательное создают в процессе овладения языком единую целостную структуру, которая может рассматриваться в виде единства психологических установок различных уровней. При многократной реализации этих установок, направленной на решение однородных задач, происходит фиксация их структурно-содержательных сторон. В связи с этим, многие методисты полагают, что степень автоматизированности языковых навыков зависит только от количества упражнений. В действительности же определяющими здесь являются такие взаимосвязанные и взаимообусловленные факторы, как активность обучаемых, организация учебного материала и процесса обучения.

Известно, что для возникновения установки необходимо наличие потребности и ситуации. Если ситуация обучения не содержит стимула к речевому действию, значит, методически это не ситуация. Методически значима лишь такая ситуация, которая отражена в сознании обучаемого, порождает потребность к целенаправленной деятельности в решении речемыслительных задач и создает условия для этой деятельности. При этом создается ситуация, в которой учебная направленность предмета обучения совпадает с направленностью интеллектуальной потребности обучаемого. Это наиболее благоприятная для обучения ситуация, и именно в этих условиях оно протекает в виде самостоятельной формы поведения [3; 4].

Совпадение учебной направленности предмета обучения с направленностью интеллектуальной потребности обучаемого наиболее полно происходит, по нашим наблюдениям, при индуктивной подаче материала и программировании в упражнениях условий, максимально приближенных к коммуникативным. Основные правила не даются, а выводятся, что нацеливает внимание обучаемого на выделение главного, коммуникативно значимого, и избавляет от засилья большого числа теоретических правил. Индуктивный путь является более конкретным и наглядным по сравнению с дедуктивным, способствует

большей активности обучаемых, так как они сами участвуют в выведении правил. Задача сделать «открытие» совершенствует умственную деятельность обучаемых, мобилизует их внимание, наблюдательность, способность логически мыслить, выделять главное и второстепенное и т. п. Применение данного подхода требует подбора иллюстративных примеров или текстов, называемых нами обучающими выборками. Перед обучаемыми ставится задача построения так называемого «решающего правила» по этим обучающим выборкам. Составляется серия последовательных обучающих выборок, которая выступает в роли программы мыслительной деятельности обучаемых, подводящей их к обобщению.

Представим психологическую структуру индуктивного вывода решающего правила по обучающим выборкам.

На первом этапе обучаемые подмечают аналогию между отдельными конкретными элементами выборки и формулируют предположение, которое возникает у них в результате наблюдения. На следующей стадии они обобщают подмеченную закономерность на всю совокупность. На этапе специализации данное предположение испытывается на ряде новых элементов с целью выявления его достоверности. Если предположение подтверждается во всех или в большинстве случаев, оно становится более достоверным. В случае отрицательного результата обучаемый вынужден вернуться на исходные позиции и пересмотреть гипотезу с учетом полученных в результате испытаний дополнительных сведений. Построение решающих правил представляется нам как рекуррентный процесс обобщения, индуктивно основанный на определенной обучающей выборке, который постоянно подвергается пересмотру.

Система обучающих выборок является необходимым, но недостаточным компонентом ситуации. Для того, чтобы создать ситуацию, нужна также динамическая система взаимоотношений между участниками процесса обучения, включающая регулярную обратную связь как между обучаемыми и преподавателем, так и между самими обучаемыми.

Предлагаемая форма обучения группы студентов или учащихся совместно решению речемыслительных задач в условиях непосредственного их общения между собой рассчитана на обучение по тем же выборкам, но учитывает активность не отдельных индивидов, а активность группы как целого, то есть рассчитана на обучение согласующих свою деятельность членов группы, а не независимых индивидов. Цель ее — усовершенствовать формы усвоения и осмысленного применения членами группы определенных стратегий построения решающих правил по заданным обучающим выборкам, сформировать речевые навыки, способные к переносу, выработать у обучаемых самостоятельную активную ориентировку в языке и «чувство языка».

Преподаватель выступает в этой схеме как бы равноправным партнером общения, и его роль сводится к выдаче советов, «подсказок» по оценке выдвинутых членами группы альтернатив и стратегии решения задачи. Однако сказанное не означает, что указанный процесс протекает неорганизованно, стихийно. Преподаватель «незаметно», ненавязчиво координирует действия членов группы, способствуя направленному и контролируемому выдвижению, обсуждению, отбору и оценке гипотез. Тактичное выполнение им своей роли снимает психологическую напряженность, создает эмоционально насыщенную атмосферу, вызывающую творческий настрой. Возражения, просьба, уточнение мысли, подтверждение ее, выражение уверен-

ности, сомнения, удивления — все это побуждает членов группы так или иначе выразить свое отношение к теме занятий и принять участие в ее обсуждении.

Основные правила коллективного решения речемыслительной задачи заключаются в следующем:

- членам группы даются обучающие выборки и разъясняется стоящая перед ними задача;
- каждому из них предоставляется три минуты для записи первоначальных соображений относительно возможного варианта решения;
- затем каждый из членов группы предлагает свои решения, которые рассматриваются последовательно; на коллективное обсуждение предлагаемых решений и принятие наиболее подходящего отводится 8—10 минут; если та или иная альтернатива является по мнению группы приемлемой, то она выдвигается как конечная;
- неудовлетворенность рассмотренными альтернативами служит стимулом к дополнительному анализу имеющихся и поиску новых альтернатив;
- на заключительной стадии преподаватель корректирует выведенное группой правило с точки зрения терминологии, четкости вербальных формулировок или схем, способствуя осознанию обобщенной модели языкового явления.

Декомпозиция исходной задачи на ряд более простых подзадач и, соответственно, разбиение процесса решения на ряд четких, логически последовательных фаз, может сделать процедуру обучения более эффективной. В связи с этим, обучающие выборки даются группе определенными дозами, «квантами», от простого к сложному, стереотипного, привычного — к новому, необычному, что способствует лучшему их усвоению. Как показала экспериментальная проверка предлагаемой формы коллективного обучения, для снятия психологической напряженности и повышения творческой активности целесообразно проводить занятия со сменным лидером из числа обучаемых, причем обучаемых желательно рассадить полукругом, лицом к лидеру, что создает более непринужденную обстановку, приближенную к естественной.

Замечено, что натренированная группа функционирует значительно успешнее, чем группа с пока еще не налаженными координационными связями. Поэтому на начальном этапе применения предлагаемой формы обучения роль лидера, координатора в порядке исключения может взять на себя преподаватель.

Таким образом, в предлагаемой форме обучения языку языковые правила не даются в готовом виде, а выводятся обучаемыми коллективно по индукции на основе обучающих выборок. В этом случае обучаемые находятся в условиях, максимально приближенных к естественным. Опора на бессознательное, создание фиксированных установок — вот основные моменты, характерные для такого «естественного» становления речевой способности у обучаемых.

ЛИТЕРАТУРА

1. Е. И. Пассов. Основы методики обучения иностранным языкам. М., 1977.
2. Бессознательное (Природа, функции, методы исследования), III, Под ред. А. С. Прангшвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина. Тбилиси, 1978.
3. И. Я. Лернер. Проблемное обучение. М., 1974.
4. А. М. Матюшкин. Проблемные ситуации в мышлении и обучении. М., 1972.
Представлена академиком АН ГССР А. С. Прангшвили



ახალი თარგმანები

იბ. კანტი

პრაქტიკული გონების კრიტიკა

პრაქტიკული გონების ანალიზის მეორე ტაპი

წმინდა პრაქტიკული გონების საზნის ცნების შესახებ

პრაქტიკული გონების ცნებაში მე ვგულისხმობ წარმოდგენას რაღაც ობიექტის, როგორც თავისუფლების ძალით შესაძლებელი მოქმედების, შესახებ. მაშასადამე, პრაქტიკული შემეცნების, როგორც ასეთის, საგნობა ნიშნავს მხოლოდ ნების ისეთ მიმართებას მოქმედებასთან, რომლის მეშვეობითაც ეს საგანი, ან მისი საპირისპირო ხორციელდება. განსჯა-შეფასება იმისა, რაღაცა არის თუ არა წმინდა პრაქტიკული გონების საგანი, მხოლოდ იმ ქცევის ნდომის შესაძლებლობა-შეუძლებლობის გარჩევას, რომლის მეშვეობითაც, თუ ჩვენ ამის უნარი გვექნებოდა (რაც ცდამ უნდა განსაჯოს), განხორციელდებოდა ესა თუ ის ობიექტი. თუ ობიექტს მივიჩნევთ ჩვენი ნდომის უნარის განმსაზღვრელ საფუძვლად, მაშინ საკითხი იმის შესახებ, ფიზიკურად შესაძლებელია თუ არა იგი ჩვენი ძალების თავისუფალი გამოყენების მეშვეობით, წინ უნდა უსწრებდეს ბჭობას იმის თაობაზე, არის თუ არა იგი პრაქტიკული გონების საგანი. მეორე მხრივ, თუ შესაძლებელია, აპრიორული კანონი განვიხილოთ ქცევის განმსაზღვრელ საფუძვლად და, შესაბამისად, ქცევა—წმინდა პრაქტიკული გონების მიერ განსაზღვრულად, მაშინ მსჯელობა იმის შესახებ, წარმოადგენს თუ არა რაღაცა წმინდა პრაქტიკული გონების საგანს, სრულიად არ არის დამოკიდებული ჩვენს ფიზიკურ უნართან შედარებაზე, და საკითხავი ისლამ, გვაქვს თუ არა უფლები, გვსურდეს ისეთი ქმედება, რომელიც ობიექტის არსებობისკენა მიმართული, თუ ჩვენ ამ ობიექტის წარმოქმნის ძალა შეგვწევს; მაშასადამე, პირველია ქმედების მორალური შესაძლებლობის საკითხი, რადგან აქ ქმედების განმსაზღვრელი საფუძველი ნების კანონია და არა საგანი.

ამგვარად, პრაქტიკული გონებისათვის ერთადერთი ობიექტებია სიკეთე და ბოროტება. რადგან, პირველში ვგულისხმობ ნდომის უნარის აუცილებელ საგანს, მეორეში კი—ზიზლის უნარის აუცილებელ საგანს, ოღონდ ორთავეს—გონების პრინციპის შესაბამისად.

თუ კეთილის ცნება წინამდებელი პრაქტიკული კანონიდან კი არ გამოიყვანება, არამედ, პირუკუ, ამ კანონს საფუძვლად უდევს, მაშინ კეთილის ცნება მხოლოდ ისეთი რამის ცნება შეიძლება იყოს, რისი არსებობაც სიამოვნებას ალგვიტვამს და, ამგვარად, სუბიექტის მიზეზობრიობას განსაზღვრავს; სხვა სი-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1985, № 3, 4.

ტყვებით თუ ვიტყვი, განსაზღვრავს ნდომის უნარს ამ კეთილის წარმოსაქმნელად. ხოლო ვინაიდან შეუძლებელია აპრიორულად შევიცნოთ, წარმოდგენათაგან რომლის თანმხლები იქნება ს ი ა მ ო ვ ე ბ ა (Lust) და რომლისა—უს ი ა მ ო ვ ე ბ ა (Unlust), ამიტომ მხოლოდ და მხოლოდ ცდაზე იქნებოდა და მოკიდებული იმის გადაწყვეტა, თუ რა არის უშუალოდ კეთილი ან ბოროტი. სუბიექტის ის ერთადერთი თვისება, რასთან მიმართებაშიც ამ ცდას შეიძლება ადგილი ექნეს, არის სიამოვნებისა და უსიამოვნების გ ა ნ ც და, როგორც შინაშეგრძნებისათვის ნიშანდობლივი მიმღებლობა (Receptivität); მაშინ, უშუალოდ კეთილის ცნება მიმართებაში იქნებოდა მხოლოდ იმასთან, რაც უშუალოდ უკავშირდება კ მ ა ყ ო ფ ი ლ ე ბ ი ს (Vergnügen) განცდას, ხოლო უპირობოდ ბოროტის ცნება—იმასთან, რაც უშუალოდ იწვევს ტ ა ნ ჯ ვ ა ს (Schmerz). მაგრამ ვინაიდან ეს ეწინააღმდეგება სასაუბრო ენის წესებს, რომელიც სასიამოვნოს კ ე თ ი ლ ი ს ა გ ა ნ, ხოლო უ ს ი ა მ ო ვ ე ო ს ბ ო რ ო ტ ი ს ა გ ა ნ განარჩევს და მოითხოვს, რომ კეთილი და ბოროტი მუდამ შეფასდეს გონების მიერ, მაშასადამე, შეფასდეს იმ ცნებების მეშვეობით, რომლებიც ყველას შეგვიძლია გადავცეთ, და არა—ოდენ გრძნობის მეშვეობით, რომელიც იფარგლება ცალკეული სუბიექტებითა და მათი მიმღებლობით; და ვინაიდან, ამასთანავე, თავისთავად, სიამოვნება ან უსიამოვნება უშუალოდ არ შეიძლება a priori დაუკავშირდეს ობიექტის რაიმე წარმოდგენას, —ამიტომ ფილოსოფოსი, რომელიც თავის იძულებულად ჩითვლიდა, სიამოვნების გრძნობა საფუძვლად დაედო თავისი პრაქტიკული შეფასებისათვის, კ ე თ ი ლ ს დაარქმევდა იმას, რაც ს ა შ უ ა ლ ე ბ ა ა (Mittel) სასიამოვნოს მისაღწევად, ბ ო რ ო ტ ს კ ი მას, რაც უსიამოვნებისა და ტანჯვის მიზეზია; რადგან, საშუალებების მიზნებთან მიმართების შეფასება მართლაც გონებას ეკითხება. მაგრამ, თუმცა გონებას ერთადერთს ძალუძს ჩასწვდეს საშუალებათა კავშირს მათ მიზნებთან (ასე რომ, ნებაც შეიძლებოდა განგვესაზღვრა, როგორც მიზანთუნარი, რამეთუ ეს მიზნები, პრინციპთა შესაბამისად, მუდამ არიან ნდომის უნარის განმსაზღვრელი საფუძვლები), მიუხედავად ამისა, კეთილის, ვითარცა ოდენ საშუალების, ხსენებული ცნებიდან გამომდინარე პრაქტიკულ მაქსიმებს ნების საგნად მუდამ ექნებოდათ მხოლოდ კეთილი რ ა დ ა ც ი ს ა თ ვ ი ს და არასოდეს კეთილი თავისთავად; კეთილი ყოველ ეამს იქნებოდა ოდენ სასარგებლო, ხოლო ის, რისთვისაც იგი სასარგებლოა, მუდამ ნების გარეთ, გრძნობაში გვექნებოდა საძიებელი. ხოლო თუ მოვინდომებდით, ეს უკანასკნელი, როგორც სასიამოვნო განცდა, განგვესხვაებინა კეთილის ცნებისაგან, მაშინ, საერთოდ არ გვექნებოდა არავითარი უშუალოდ კეთილი, არამედ ეს უკანასკნელი უნდა გვეძია მარტოოდენ საშუალებებში სხვა რაღაცის, სახელდობრ, რაიმე სიამოვნების მისაღწევად.

სკოლების ძველი ფორმულის თანახმად: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali.¹ ამ ფორმულას ხშირად სწორად იყენებენ, მაგრამ ასევე ხშირად—ფილოსოფიისათვის მეტად საზიანოდაც, ვინაიდან სიტყვები boni და mali ორაზროვანია; ამაში ბრალი მიუძღვის ენის შეზღუდულობას, რომლის წყალობითაც ისინი ორმაგ აზრს შეიცავენ, რის გამოც გარდუვალად იწვევენ პრაქტიკული კანონების ორაზროვნებას, და ფილოსოფიას, —რომელიც მათს გამოყენებაში კარგად ამჩნევს ერთი და იმავე სიტყვით გამოხატულ ცნებათსხვაობას, მაგრამ ამ ცნებათათვის ცალკე სახელები ვერ გამოუძებნია, —თავს ახვევენ სათუთ განსხვავებათა შემოღებას, რომ ელთა გამოც შეთან-

ხმება შემდეგ ძალიან ჰირს, ვინაიდან განსხვავება ვერ იქნა უშუალოდ აღნიშნული ამა თუ იმ შესაფერისი ტერმინით*.

გერმანულ ენას წილად ხვდა ბედნიერება, ჰქონდეს ისეთი სიტყვები, რომლებიც ამ განსხვავებას შეუძმჩნევდეს არ ტოვებენ. იმისათვის, რასაც ლათინური ერთადერთი სიტყვით—*bonum*—აღნიშნავს, გერმანულს მოეპოვება ორი მეტად განსხვავებული ცნება და ასევე განსხვავებული სიტყვები: *bonum*-ისათვის *das Gute* (სიკეთე) და *das Wohl* (კეთილდღეობა), *malum*-ისათვის *das Böse* (ბოროტება) და *das Übel* (უბედურება), ან *das Weh* (ტანჯვა, მწუხარება). ასე რომ, ჩვენს წინაშეა ორი სრულიად სხვადასხვა შეფასება იმისდა მიხედვით, თუ ქცევაში რას ვივლით: მის სიკეთესა და ბოროტებას, თუ ჩვენს კეთილდღეობასა და უბედურებას. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ ზემოხსენებული ფსიქოლოგიური დებულება, ყოველ შემთხვევაში, ჯერ კიდევ ძალზე საეჭვოა, თუ მას ასე თარგმნიან: „არაფერს ვნდომობთ სხვაგვარად, თუ არ ჩვენი კეთილდღეობის ან უბედურების გათვალისწინებით“; მეორე მხრივ, ეს დებულება უეჭველად ცხადი და ზედმიწევნით ნათელი გახდება, თუ მას ასე მოგვაწვდის: „გონების მითითებით არაფერს ვნდომობთ სხვაგვარად, თუ არ იმდენად, რამდენადაც იგი კეთილად ან ბოროტად მიგვაჩნია“.

კეთილდღეობა ან უბედურება მუდამ აღნიშნავს მხოლოდ მიმართებას ჩვენს იმ მდგომარეობასთან, რომელიც შეიძლება იყოს საამო ან უსიამო, კმაყოფილებისა ან მწუხარებისა, და თუ ჩვენ ამის გამო ობიექტი გვსურს ან გვეზიზღება, ეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მიმართებაშია ჩვენს შემგარტყვობასთან და მის მიერ აღძრულ სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობასთან. ხოლო კეთილი ან ბოროტი მუდამეამს აღნიშნავს მიმართებას ნებასთან, რამდენადაც ამ უკანასკნელს გონების ული კანონი განუსაზღვრავს, რომ რაიმე თავის ობიექტად გაიხადოს; რადგან, ნება არასოდეს განისაზღვრება უშუალოდ ობიექტისა და მისი წარმოდგენის მიერ, არამედ იგია უნარი იმისა, რომ გონების კანონი გაიხადოს იმ ქმედების აღმძვრელ მიზეზად, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია ობიექტის განამდვილება. ამგვარად, კეთილი და ბოროტი ეხება საკუთრივ ქმედებას და არა მოქმედი პირის განცდის მდგომარეობას, და თუ არის რაღაცა უპირობოდ (ე. ი. ყველა თვალსაზრისითა და ყოველი პირობის გარეშე) კეთილი ან ბოროტი, ან ასეთად ითვლება, იგი დაერქმევა არა საგანს, არამედ მხოლოდ სამოქმედო წესს, ნების მაქსიმას და, მაშასადამე, თვითონ მოქმედ პირს, ვითარცა კეთილ ან ბოროტ ადამიანს.

ასე რომ, თუნდ დაეცინოთ იმ სტოიკოსს, ნიკრისის მძაფრი ტყვიელებით დატანჯულმა რომ დაიყვირა: „ტყვილო, რაც უნდ გამაწამო, მაინც არასოდეს

* გარდა ამისა, გამოთქმა *sub ratione boni*—ორაზროვნაია. იგი შეიძლება ნიშნავდეს: ჩვენ წარმოვიდგენთ რაღაცა კეთილად, თუ და რადგანაც იგი გვინდა (გვსურს); მაგრამ გამოთქმა შეიძლება ამასაც ნიშნავდეს: ჩვენ რაღაცა გვინდა, რადგან იგი წარმოგვიდგენია კეთილად; ასე რომ, ან სურვილი განსაზღვრავს ობიექტს, ვითარცა კეთილს. ცნებას, ან კეთილს ცნება განსაზღვრავს ნდომას (ნებას); და მაშინ, *sub ratione boni* პირველ შემთხვევაში გადაითარგმნებოდა: ჩვენ რაღაცა გვსურს კეთილის იდეის სახელით, მეორე შემთხვევაში კი: ჩვენ რაღაცა გვინდა ამ იდეის შედეგად, რომელი იდეაც წინ უნდა უძღოდეს ნებას მის განსაზღვრელ საფუძვლად.

ვალარებ, რომ შენ ბოროტება (kakóv, malum) ხარ“-ო, იგი მაინც მართალი იყო. ის გრძობდა, რომ ეს ტანჯვა იყო და ამას ამტკიცებდა კიდევც მისი ყვირილი, მაგრამ მას არ გაჩნდა არავითარი საფუძველი, დაეშვა, რომ ამით ბოროტებას ეზიარა, ვინაიდან ტკივილს ოდნავადაც არ დაუქინებია მისი პიროვნული ღირსება, არამედ დაამცირა მხოლოდ მისი მდგომარეობის ღირსება. ეს ერთადერთი სიცრუეც კი, თუ კი იგი მას თავის შეგნებაში დაუშვებდა, უსათუოდ მხნეობას წაართმევდა; ტკივილი კი მხოლოდ ძალას მატებდა მის მხნეობას, რაკილა შეგნებული ჰქონდა, რომ იგი მას არ დაუშვას არავითარი უღირსი საქციელით, რათა ამის გამო საკადრისად დასჯილიყო.

ის, რასაც ჩვენ კეთილს ვუწოდებთ, ყოველი გონიერი ადამიანის მსჯელობაში უნდა წარმოგვიდგენდეს ნდომის უნარის საგანს, ბოროტი კი ყოველი ადამიანის თვალში ზიზღის საგანი უნდა იყოს; მაშასადამე, ამის შეფასებას, გარდა გრძობისა, გონებაც სჭირდება. ასეა ეს სიმართლის შემთხვევაში სიცრუის საპირისპიროდ, სამართლიანობის შემთხვევაში—ძალადობის საპირისპიროდ და ა. შ. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ბოროტი ვუწოდოთ ისეთ რასმე, რაც ყოველ ჩვენგანს, ამავე დროს, მართებს კეთილად მიიჩნიოს ზოგჯერ უშუალოდ, ზოგჯერ კი—არაუშუალოდ. ის, ვინც გადაწყვეტს, ქირურგიული ოპერაცია გაიკეთოს, ამ ოპერაციას უთუოდ უბედურებად განიცდის, მაგრამ გონების მეოხებით ისიცა და ყოველი ჩვენგანიც მას კეთილად აღიარებს. [ხოლო თუ რომელიმე პირი მშვიდობიანი ხალხის გახელებას გემოს ატანს და მას მოსვენებას უკარგავს, მაგრამ, ერთხელაც იქნება, ამ კაცს კარგა ლაზთიანად მიბეგვავენ და თავიდან მოიშორებენ, ეს, რასაკვირველია, ბოროტებაა, მაგრამ ამგვარ ბოროტებას ყოველი ჩვენგანი მოიწონებს და თავისთავად კეთილ საქმედ ჩათვლის, თუნდაც შემდგომში აქედან არაფერი გამოვიდეს; უფრო მეტიც, თვით ისიც კი, ვინც ეს უბედურება იგემა, თავის გონებაში იძულებულია აღიაროს, რომ მას სამართლიანად მოექცნენ, ვინაიდან სწორედ აქ ამოქმედდა ის პროპორცია კარგად ყოფნასა და კარგ ქცევას შორის, რასაც მას გონება გარდუღვალად აღაჩნებს.

რასაკვირველია, ჩვენი პრაქტიკული გონების განსჯა-შეფასებაში ძ ა ლ ზ ე დ ი დ ი მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენს კეთილდღეობასა თუ უბედურებას, ხოლო რაც შეეხება ჩვენს ბუნებას, ვითარცა გრძობადი არსებისას, აქ ყოველივე დაიყვანება ჩვენს ბ ე დ ნ ი ე რ ე ბ ა ზ ე, თუ მას, გონების განსაკუთრებული მოთხოვნის შესაბამისად, შევაფასებთ არა წარმავალი განცდის, არამედ—იმ ზემოქმედების მიხედვით, რომელსაც ეს შემთხვევითობა ახდენს მთელს ჩვენს არსებობაზე და ამ არსებობით გამოწვეულ კმაყოფილებაზე; მაგრამ მაინც ამაზე როდი დაიყვანება ს ა ზ ო გ ა დ ო დ ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ი. 'ადამიანი მოთხოვნილების მქონე არსებაა, რამდენადაც იგი გრძობად სამყაროს ეკუთვნის და რამდენადაც ადამიანის გონებას მგრძობელობა აკისრებს უქვევლად ვერუქუსაგდებ მოვალეობას—იზრუნოს მისი (მგრძობელობის) ინტერესისათვის და შეიქმნას პრაქტიკული მაქსიმები როგორც ამჟამინდელი ბედნიერების, ისე, თუ ეს შესაძლებელია, მერმინდელი ბედნიერების გათვალისწინებითაც. მაგრამ ადამიანი სულ მთლად ცხოველიც არ არის, რომ გულგრილად მოეკიდოს ყოველივე იმას, რასაც კარნახობს გონება თავისთავად, და ეს უკანასკნელი (გონება) გამოიყენოს მარტო იარაღად თავისი, ვითარცა გრძობადი არსების, მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის. რადგან, ღირსების მხრივ, ადამიანი პირუტყვის სრულიადაც არ აღემატება იმით, რომ იგი გონების მქონეა, თუ კი მას გონება მხოლოდ იმ

63

მიზნისთვის სჭირდება, რასაც ცხოველში ინსტინქტი ასრულებს. მაშინ გონება სხვა არაფერი იქნებოდა, თუ არა ერთი განსაკუთრებული მეთოდი, რომლითაც ბუნება ისარგებლებდა, რათა ადამიანი აღეჭურვა ცხოველებთან საზიარო მიზნებით, არ განაწესა რა იგი (ადამიანი) უფრო მაღალი მიზნების სამსახურში. უქვევლია, რომ, ამგვარი ბუნებრივი ვითარების შესაბამისად, ადამიანს სჭირდება გონება, რათა თავისი კეთილდღეობა თუ გაჭირვება მუდამ მხედველობაში იქონიოს, მაგრამ, ვარდა ამისა, იგი მას სჭირდება უფრო მაღალი მიზნისთვისაც, სახელდობრ, იმისათვის, რომ არა მარტო თვალწინ ჰქონდეს ის, რაც თავისთავად კეთილი ან ბოროტია, და რისი შეფასებაც მხოლოდ წმინდა, ყოველივე გრძნობად ინტერესებს მოკლებულ გონებას ძალუძს, არამედ ასეთი შეფასება პირველი შეფასებისაგან საესებით განასხვავოს კიდევაც და იგი ამ უკანასკნელის უმაღლეს პირობად აქციოს.

თავისთავად კეთილისა და ბოროტის ასეთ შეფასებაში, განსხვავებით იმისაგან, რაც მხოლოდ კეთილდღეობასა და უბედურებასთან მიმართებაში შეიძლება იქნეს ასე წოდებული, საქმე ეხება შემდეგ ბუნქტებს: ან გონების პრინციპი თავისთავად მოიაზრება როგორც ნების განმსაზღვრელი საფუძველი, ნდომის უნარის შესაძლებელი ობიექტისათვის ანგარიშის გაუწევლად (მაშასადამე, მარტოდენ მაქსიმის კანონისმიერი ფორმის მეშვეობით); ამ შემთხვევაში ეს პრინციპი აპრიორული პრაქტიკული კანონია და წმინდა გონებას ვალიარებთ, როგორც თავისთავად პრაქტიკულს. თუ ასეა, კანონი უ შ უ ა ლ ო დ განსაზღვრავს ნებას, მისი შესაბამისი მოქმედება თავისთავადვე კეთილია, ნება კი, რომლის მაქსიმაც მუდამ ამ კანონის შესაბამისია, უ პ ი რ ო ბ ო დ, ყ ვ ე ლ ა თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ კ ე თ ი ლ ი ა და ყ ო ვ ე ლ ი ვ ე კ ე თ ი ლ ი ს უ მ ა ლ ლ ე ს ი პ ი რ ო ბ ა ა; ან ნების მაქსიმას წინ უსწრებს ნდომის უნარის განმსაზღვრელი რაღაც საფუძველი, რომელიც გულისხმობს სიამოვნება-უსიამოვნების ობიექტს, მაშასადამე, ისეთ რასმე, რაც ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ი ს ან მ წ უ ხ ა რ ე ბ ი ს მომგვრელია. ასეთ შემთხვევაში, გონების მაქსიმა—ერთს ხელი შეუწყოს, მეორე კი თავიდან აიცილნოს—განსაზღვრავს ქმედებებს, ვითარცა კეთილს, ჩვენს მიდრეკილებასთან მიმართებაში, ე. ი. კეთილს ოღწაშუალობითად (რომელიცაც სხვა მიზნის გათვალისწინებით, როგორც ამ მიზნის მიღწევის საშუალებას); ამ მაქსიმებს ვერასგზით ვერ დაერქმევა კანონები, მაგრამ დაერქმევა გონებისმიერი პრაქტიკული დანაწესები (Vorschriften). თავად მიზანი—ნეტარება, ჩვენ რომ დავეძებთ,—ამ შემთხვევაში ს ი კ ე თ ე კ ი არაა, არამედ კ ე თ ი ლ დ ე ო ბ ა ა, გონებისული ცნება კი არაა, არამედ ემპირიული ცნებაა შეგრძნების საგნის შესახებ; მაგრამ საამისო საშუალების გამოყენებას, ანუ მოქმედებას (რამდენადაც ამ უკანასკნელს გონებით გააზრება სჭირდება), მაინც ვერასგზით ვერ ვუწოდებთ უპირობოდ კეთილს, არამედ კეთილს ვუწოდებთ პირობითად მხოლოდ ჩვენს მგრძნობელობასთან, სიამოვნება-უსიამოვნების ჩვენეულ განცდასთან მიმართებაში. ნება, კი რომლის მაქსიმაც ამგვარ ზემოქმედებას განიცდის, ვერ იქნება წმინდა ნება, რადგან იგი (წმინდანება) მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა წმინდა გონებას ძალუძს იყოს თავისთავად პრაქტიკული.

ახლა კი სწორედ დროა, ავხსნათ მეთოდის ის პარადოქსი, რომელსაც პრაქტიკული გონების კრიტიკაში ვხვდებით, ს ა ხ ე ლ დ ო ბ რ, ი ს, რ ო მ კ ე თ ი ლ ი ს ა და ბ ო რ ო ტ ი ს ც ნ ე ბ ი ს გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ა გ ვ ი ხ ღ

ე ბ ა ა რ ა მ ო რ ა ლ უ რ კ ა ნ ო ნ ა მ დ ე (რ ო მ ე ლ ს ა ც ი გ ი, თ ი -
თ ქ ო ს, ს ა ფ უ ძ ე ლ ა დ ა ც კ ი უ ნ დ ა ს ღ ე ბ ო ღ ა), ა რ ა მ ე დ მ ხ ო -
ლ ო დ (რ ო გ ო რ ც ა ქ ხ ღ ე ბ ა) ა მ კ ა ნ ო ნ ის შ ე მ დ ე გ ღ ა მ ი ს ი მ ე -
შ ვ ე ო ბ ი თ. დ ი ა ხ ა ც, თ უ ნ დ ა ც ჩ ე ე ნ არ გ ე ც ო დ ნ ო დ ა, რ ო მ ზ ნ ე ბ ის პ რ ი ნ ც ი -
პ ი წ მ ი ნ დ ა, ნ ე ბ ის ა პ რ ი ო რ უ ლ ა დ გან მ სა ზ ღ რ ე ლ ი კ ა ნ ო ნ ა, ი მ ის ა თ ვ ის, რ ო მ ა მ ა -
ო დ (gratis) არ და გ ვ ე შ ვ ა პ რ ი ნ ც ი ბ ე ბ ი. ს უ ლ ც ო ტ ა, და ს ა წ უ ყ ის შ ი მ ა ი ნ ც მ ო ვ ე ბ ი ღ დ ე -
ბ ო დ ა გ ა დ ა უ ჭ რ ე ლ ა დ და გ ვ ე ტ ო ვ ე ბ ი ნ ა ს ა კ ი თ ხ ი ნ ე ბ ის გან მ სა ზ ღ რ ე ლ ი
ს ა ფ უ ძ ე ლ ე ბ ის შ ე ს ა ხ ე ბ: ო დ ე ნ ე მ პ რ ი ო რ უ ლ ი ა ე ს ე ნ ი, თ უ წ მ ი ნ დ ა ც, ა პ რ ი ო რ უ ლ ი ც,
რ ა დ გ ა ნ, ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი მ ე თ ო დ ის ყ ვ ე ლ ა ძ ი რ ი თ ა დ წ ე ს ე ს ე წ ი ნ ა დ მ დ ე გ ვ ე ბ ა ის,
რ ო მ წ ი ნ დ ა წ ი ნ ე ვ ე გა დ ა წ ყ ვ ე ტ ი ლ ა დ ჩ ა ვ თ ვ ა ლ ო თ, რ ა ც ჯ ო რ კ ი დ ე ვ გა დ ა ს ა წ ყ ვ ე ტ ი ა.
ვ თ ვ ა თ. მ ო ვ ე ვ ს უ რ ე ვ ე ბ ი ნ ა და და გ ვ ე წ ყ ო კ ე თ ი ლ ის ც ნ ე ბ ი თ, რ ა თ ა ა ქ ე ღ ა ნ გა მ ო გ ვ ე -
ყ ვ ა ნ ა ნ ე ბ ის კ ა ნ ო ნ ე ბ ი; მ ა შ ი ნ ე ს ც ნ ე ბ ა ო ბ ი ე ქ ტ ის (ვ ი თ ა რ ც ა კ ე თ ი ლ ის) შ ე ს ა ხ ე ბ, ი მ -
ა ვ ღ რ ო უ ლ ა დ, მ ი გ ვ ა ნ ი შ ნ ე ბ დ ა, რ ო მ ო ბ ი ე ქ ტ ი ნ ე ბ ის ე რ თ ა დ რ თ ი გან მ სა ზ ღ რ ე ლ ი
ს ა ფ უ ძ ე ლ ე ბ ი ა. ხ ო ლ ო ვ ი ნ ა ი ღ ა ნ ა მ ც ნ ე ბ ა ს თ ა ვ ის მ ე გ ზ უ რ ა დ არ ჰ ქ ო ნ ი ა არ ა ვ ი თ ა -
რ ი პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი ა პ რ ი ო რ უ ლ ი კ ა ნ ო ნ ი, კ ე თ ი ლ ის ა და ბ ო რ ო ტ ის ს ა ს ი ნ ჯ ქ ე ვ ა დ ს ხ ვ ა
არ ა გა მ ო ვ ა დ ა დ გ ე ბ ო დ ა რ ა, თ უ არ ო ბ ი ე ქ ტ ის შ ე ს ა ბ ა მ ის ო ბ ა ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ა - უ ს ი ა მ ო ვ ე -
ნ ე ბ ის ჩ ე ვ ე ნ ე ლ გ რ ძ ნ ო ბ ა ს თ ა ნ; და თ უ ა ს ე ა, გ ო ნ ე ბ ის გა მ ო ყ ვ ე ნ ე ბ ა ც ის ღ ა ი ქ ე ნ ო ბ დ ა,
რ ო მ, ე რ თ ი მ ხ რ ი ვ, ე ს ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ა - უ ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ა გან ე ს ა ზ ღ რ ა ჩ ე მ ი არ ს ე ბ ო ბ ის ყ ვ -
ე ლ ა შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ა ს თ ა ნ ს რ უ ლ კ ა ვ შ ი რ შ ი, ხ ო ლ ო, მ ე ო რ ე მ ხ რ ი ვ, გან ე ს ა ზ ღ რ ა მ ა თ ი
ო ბ ი ე ქ ტ ის მ ო ბ ო ვ ე ბ ის ს ა შ უ ა ლ ე ბ ე ბ ი. მ ა გ რ ა მ ვ ი ნ ა ი ღ ა ნ მ ხ ო ლ ო დ ც დ ა ს შ ე უ ძ ღ ი ა
გ ა დ ა წ ყ ვ ი ტ ო ს, თ უ რ ა შ ე ე კ ა ს ა ბ ა მ ე ბ ა ს ი ა მ ო ვ ე ნ ე ბ ის გ რ ძ ნ ო ბ ა ს, პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი კ ა ნ ო ნ ი
კ ი, გ ა ვ რ ც ე ლ ე ბ უ ლ ი ვ ა რ ა უ ღ დ ის თ ა ნ ა ხ მ ა დ. ე ჟ უ ძ ნ ე ბ ა ა მ გ რ ძ ნ ო ბ ა ს, რ ო გ ო რ ც პ ი -
რ ო ბ ა ს, ა ქ პ ი რ დ ა პ ი რ გა მ ო რ ი ც ხ ღ ი ა ა პ რ ი ო რ უ ლ ი პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი კ ა ნ ო ნ ე ბ ის
შ ე ს ა ძ ღ ე ბ ლ ო ბ ა ც კ ი, რ ა დ გ ა ნ წ ი ნ დ ა წ ი ნ ს ა კ ი რ ო დ თ ე ლ ა ნ, ნ ე ბ ის ა თ ვ ის ი ბ ო ვ ო ნ
ი ს ე თ ი ს ა ვ ა ნ ი, რ ო მ ლ ის, ვ ი თ ა რ ც ა კ ე თ ი ლ ის, ც ნ ე ბ ა ც შ ე ქ მ ნ დ ა ნ ე ბ ის ს ა ყ ო ვ ე ლ ო თ ო,
თ უ მ ც ა კ ი ე მ პ რ ი ო რ უ ლ, გან მ სა ზ ღ რ ე ლ ს ა ფ უ ძ ე ლ ს. მ ა გ რ ა მ ჯ ო რ ს ა კ ი ო რ ი ო ყ ო ი მ ის
გ ა მ ო ძ ი ე ბ ა, ხ ო მ არ არ ს ე ბ ო ბ ს ნ ე ბ ის ა პ რ ი ო რ უ ლ ი გან მ სა ზ ღ რ ე ლ ი ს ა ფ უ ძ ე ლ ე ბ ი ც
(რ ო მ ე ლ ს ა ც ვ ე რ ს ა დ ვ ე რ ვ ი ბ ო ვ ი დ ი თ, თ უ არ ა მ ხ ო ლ ო დ წ მ ი ნ დ ა პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ კ ა -
ნ ო ნ შ ი, თ ა ნ ა ც — ი მ დ ე ნ ა დ, რ ა მ დ ე ნ ა დ ა ც ე ს უ კ ა ნ ა ს კ ე ლ ი მ ა ქ ს ი მ ე ბ ს და უ წ ე ს ე ბ ს ო დ -
ენ კ ა ნ ო ნ ის მ ი ე რ ფ ო რ მ ა ს, მ ა თ ი ს ა ვ ა ნ ის ვ ა თ ვ ა ლ ის წ ი ნ ე ბ ის გ ა რ ე შ ე). მ ა გ რ ა მ ვ ი ნ ა -
ი ღ ა ნ ყ ო ვ ე ლ ს ა ვ ე პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ კ ა ნ ო ნ ს წ ი ნ დ ა წ ი ნ ე ვ ს ა ფ უ ძ ე ლ ა დ და უ დ ე ს გ ა რ კ ე ვ -
უ ლ ი ს ა ვ ა ნ ი კ ე თ ი ლ ის ა და ბ ო რ ო ტ ის ც ნ ე ბ ა თ ა შ ე ს ა ბ ა მ ის ა დ, ს ა ვ ა ნ ი კ ი, წ ი ნ ა მ ა ვ ა ლ ი
კ ა ნ ო ნ ის გ ა რ ე შ ე, მ ხ ო ლ ო დ ე მ პ რ ი ო რ უ ლ ი ც ნ ე ბ ე ბ ის მ ი ხ ე ღ ვ ი თ შ ე ი ძ ღ ე ბ ო დ ა მ ო ა ზ -
რ ე ბ უ ლ ი ყ ო, ა მ ი თ ი მ თ ა ვ ი თ ე ვ მ ო ი კ ვ ე თ ე ს შ ე ს ა ძ ღ ე ბ ლ ო ბ ა წ მ ი ნ დ ა პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი
კ ა ნ ო ნ ის თ უ ნ დ ა ც მ ო ა ზ რ ე ბ ის ა; ე ს უ კ ა ნ ა ს კ ე ლ ი რ ო მ ჯ ო რ ა ნ ა ლ ი ზ უ რ ა დ ე კ ვ ლ ი ა თ, 64
მ ა შ ი ნ დ ა რ წ მ უ ნ დ ე ბ ო დ ე ნ ე ნ, რ ო მ არ ა კ ე თ ი ლ ის, ვ ი თ ა რ ც ა ს ა ვ ა ნ ის, ც ნ ე ბ ა გან სა ზ ღ -
ვ რ ა ვ ს და შ ე ს ა ძ ღ ე ბ ე ლ ს ხ ღ ის მ ო რ ა ლ უ რ კ ა ნ ო ნ ს, არ ა მ ე დ, პ ი რ უ ლ ე, მ ხ ო ლ ო დ და
მ ხ ო ლ ო დ მ ო რ ა ლ უ რ ი კ ა ნ ო ნ ი გან სა ზ ღ რ ა ვ ს და შ ე ს ა ძ ღ ე ბ ე ლ ს ხ ღ ის კ ე თ ი ლ ის
ც ნ ე ბ ა ს, თ უ ე ს უ კ ა ნ ა ს კ ე ლ ი ს ა ვ ა ნ ე ბ ი თ ი მ სა ხ უ რ ე ბ ს ა მ ს ა ხ ე ლ ს.

ეს შენიშვნა, რომელიც ეხება უმაღლეს მორალურ ძიებათა მარტოოდენ მე-
თოდს, მეტად მნიშვნელოვანია. იგი ერთბაშად გვიხსნის ფილოსოფოსთა ყველა
შეკოვლების მიზეზს მორალის უმაღლესი პრინციპის მიმართ. ისინი ეძებდნენ ნების
საგანს, რათა იგი ექციათ მატერიალ და საფუძვლად კანონისა (რომელიც, აქედან
გამომდინარე, ვეღარ განსაზღვრავდა ნებას უშუალოდ, არამედ—სიამოვნება-უსი-
ამოვნების გრძნობასთან მისადაგებული საგნის შუამავლობით), ნაცვლად იმისა,

რომ ჯერ ეძიათ კანონი, რომელიც *a priori* და უშუალოდ განსაზღვრავდა ნებას, საგანს კი ამ ნების შესაბამისადღა განსაზღვრავდა. სადაც არ უნდა მოეთავსებინათ მათი სიამოვნების ეს საგანი, როგორც კეთილის უმაღლესი ცნების მომცემი: ბედნიერებაში, სრულყოფილებაში, მორალურ გრძნობაში თუ ღვთიურს ნებაში, — მათი ძირითადი პრინციპი მუდამ შეიცავდა პეტერონომიას და ისინი გარდუვალად უნდა შესჯახებოდნენ მორალური კანონის ემპირიულ პირობებს; რადგან, მათ არ შეეძლოთ თავიანთი საგნისათვის, როგორც ნების უშუალო განმსაზღვრელი საფუძვლისათვის, კეთილი ან ბოროტი ეწოდებინათ სხვაგვარად, თუ არ მხოლოდ ნების უშუალო მიმართების თანახმად გრძნობასთან, რომელიც მუდამ ემპირიულია. მხოლოდ ფორმალურ კანონს, ანუ იმგვარ კანონს, რომელიც გონებას სხვას ვერაფერს დაუსახავს მაქსიმუმის უმაღლეს პირობად, თუ არ მიიხედავს საყოველთაო კანონმდებლობის ფორმას — ძალუძს მოგვევლინოს პრაქტიკული გონების აპრიორულ განმსაზღვრელ საფუძვლად. ძველად აშკარად ამხელდნენ ამ შეცდომას იმით, რომ მთელ თავიანთ მორალურ ძიებას წარმართავდნენ უმადლესი სიკეთის ცნების განსაზღვრისაკენ, ე. ი. იმ საგნის განსაზღვრისაკენ, რომელსაც, შემდგომ, მორალურ კანონში, ნების განმსაზღვრელ საფუძვლად ქცევას უპირებდნენ: რადგან, მხოლოდ მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც მორალური კანონი, როგორც თავისთავად უტყუარი, დადგენილია და იგი, როგორც ნების უშუალო განმსაზღვრელი საფუძველი, დასაბუთებულია, შეგვიძლია ეს ობიექტი, ვითარცა საგანი, წარუდგინოთ ნებას, რომელიც ფორმის მხრივ ახლა უკვე *a priori* განსაზღვრულია. ჩვენც სწორედ ამას ვაპირებთ წმინდა პრაქტიკული გონების დიალექტიკაში. ახალი დროის მოაზროვნენი, ვისთვისაც საკითხი უმაღლესი სიკეთის შესახებ მოძველებულა, ან, ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ მეორეხარისხოვანად ქცეულა, ხსენებულ შეცდომას (ისევე, როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაში) გაურკვეველი სიტყვების მიღმა ჩქმალავენ; მაგრამ ეს შეცდომა, მიუხედავად ამისა, მათსავე სისტემებში მოჩანს, ვინაიდან იგი ყველგან გვიმკლავნებს პრაქტიკული გონების პეტერონომიას, საიდანაც ვერასოდეს აღმოცნდება აპრიორული მორალური კანონი, როგორც საყოველთაო მბრძანებელი.

65

ხოლო რადგან კეთილისა და ბოროტის ცნებები, როგორც ნების აპრიორული განსაზღვრის შედეგები, გულისხმობენ წმინდა პრაქტიკულ პრინციპსა და, მაშასადამე, წმინდა გონების მიზეზობრიობას, ამიტომ ისინი პირველად მიმართებაში არ იმყოფებიან ობიექტებთან (ეთქვათ, როგორც მოცემულ ჰერეტებში არსებული მრავალსახეობის სინთეზური ერთიანობის გარკვეულ მოდუსები რომელსამე ცნობიერებაში), განსხვავებით თეორიულად გამოყენებული გონების წმინდა განჯისმიერი ცნებების ანუ კატეგორიებისაგან, არამედ, პირუკუ, ისინი გულისხმობენ მათ (ობიექტებს), ვითარცა მოცემულთ; ყველა ისინი ერთადერთი, სახელდობრ, მიზეზობრიობის, კატეგორიის მოდუსებია (*modi*), რამდენადაც მათი განმსაზღვრელი საფუძველი მდგომარეობს მათივე კანონის გონებისმიერ წარმოდგენაში, რომელსაც (ამ კანონს) გონება თავის თავს უწესებს თავისუფლების კანონის სახით, რითაც *a priori* ადასტურებს თავის პრაქტიკულობას. ხოლო ვინაიდან ქმედებანი, ერთი მხრივ, მართლაც, იმ კანონს ექვემდებარებიან, რომელიც თავისუფლების კანონია და არა ბუნები კანონი და, მაშასადამე, ინტელიგიბელურ არსებათა ქცევას განეკუთვნებიან, მეორე მხრივ კი, როგორც გრძნობადი სამყაროს ხდომილებანი, მოვლენებს მიეთვლებიან, ამიტომ პრაქტიკული გონების დანაწესებს ადგილი ექნებათ მართოდენ მოვ-

ლენებთან მიმართებაში და, მაშასადამე, განსჯის კატეგორიათა შესაბამისად, ოღონდ არა განსჯის თეორიული გამოყენების მიზნით, რათა (გრძნობად) ჰქვრეტაში მოცემული მრავალსახეობა *a priori* ცნობიერებაში მოვაქციოთ, არამედ მხოლოდ იმისათვის, რათა სურვილთა მრავალსახეობა *a priori* დავუქვემდებაროთ მორალური კანონის სახით მბრძანებელი პრაქტიკულს გონების, ანუ წმინდა ნების, ცნობიერების ერთიანობას.

თავისუფლების ამ კატეგორიებს—ასე გვსურს ვუწოდოთ მათ, განსხვავებით იმ თეორიული ცნებებისაგან, რომლებსაც ბუნების კატეგორიებს ვარქმევთ—აშკარა უპირატესობა აქვთ ამ უკანასკნელებთან შედარებით; ესენი (ბუნების კატეგორიები) ოდენ აზრის ფორმებია და მხოლოდ იმას აკეთებენ, რომ ზოგადი ცნებების მომარჯვებით გაურკვეველად აღნიშნავენ ობიექტებს, რომლებიც არსებობს ყოველი ჩვენთვის შესაძლებელი ჰქვრეტისათვის საერთოდ; რაც შეეხება თავისუფლების კატეგორიებს, ისინი, რამდენადაც საქმე აქვთ თავისუფალი თვითმნებლობის (*freie Willkür*) გადაწყვეტილებასთან (თვითმნებლობისა, რომელსაც საესებით მისი შესაბამისი ჰქვრეტა ვერ მიესადაგება, მაგრამ საფუძვლად უდევს წმინდა აპრიორული პრაქტიკული კანონი, რასაც ადგილი არა აქვს ჩვენი შემეცნებითი უნარის თეორიული გამოყენების არც ერთი ცნების შემთხვევაში), მათ, როგორც ელემენტარულ პრაქტიკულ ცნებებს, საფუძვლად უდევს არა ჰქვრეტის ფორმა (დრო და სივრცე), რომელიც გონებაში არ ძეგს და რაღაც სხვა წყაროდან, სახელდობრ, გრძნობადობიდან უნდა იქნეს ნასესხები, არამედ—წმინდა ნების ფორმა, რომელიც გონებაში, და, მაშასადამე, თვით აზროვნების უნარშია მოცემული. ვინაიდან წმინდა პრაქტიკული გონების ყველა მითრთებას საქმე აქვს მართლოდენების განსაზღვრასთან (*Willensbestimmung*) და არა საკუთარი მიზნის განხორციელების ბუნებრივ პირობებთან (პრაქტიკული უნარისა), ამიტომ აპრიორული პრაქტიკული ცნებები, თავისუფლების უზენაეს პრინციპთან მიმართებაში, მყისვე შემეცნებებად ყალიბდებიან, არ ელოდებიან რა ჰქვრეტებს, რათა მნიშვნელობა შეიძინონ, თანაც, ეს იმ ღირსშესაძენვე მიზეზის გამო ხდება, რომ ისინი თავადვე წარმოქმნიან იმის რეალობას, რასაც ეზებიან, ე. ი. ნების ინტენციას, რაც სრულიადაც არ წარმოადგენს თეორიული ცნებების საქმეს. აქ უნდა დავსძინოთ: ეს კატეგორიები კავშირშია მართლოდენ პრაქტიკულ გონებასთან და, თავიანთი თანმიმდევრობის შესაბამისად, იქიდან, რაც მორალურად ჰერკიდევ განუსაზღვრელი და გრძნობადით განპირობებულია, მიემართებიან იქითკენ, რაც გრძნობად პირობებს არ ექვემდებარება და მხოლოდ მორალური კანონის მეშვეობით განისაზღვრება.

66

თავისუფლების კატეგორიათა ბაზულა კათილისა და გორობის ცნებათაზე
მიმართებაში

1

რაოდენობისა

სუბიექტურად, მაქსიმუმის თანახმად (ინდივიდის პრაქტიკული შესედელებები).

ობიექტურად, პრინციპების თანახმად (დანაწესები).

A priori, თავისუფლების როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური პრინციპები (კანონები).



2
თვისებისა

3
მიმართებისა

- 1. მოქმედების შესრულებების პრაქტიკული წესები. (praeptivae)
- 2. მოქმედების აკრძალვის პრაქტიკული წესები. (prohibitivae)
- 3. გამონაკლისთა პრაქტიკული წესები (exceptivae).

პიროვნებისადმი.
პირის მდგომარეობისადმი
ორმხრივად: ერთი პირისა
მეორის მდგომარეობისადმი.

4

მოდალობისა

დასაშვები და დაუშვებელი.
მოვალეობა და ის, რაც მოვალეობის საწინააღმდეგოა.

სრულყოფილი და არასრულყოფილი მოვალეობა.

67

ერთი შეხედვითაც ადვილი დასანახია, რომ, ამ ტაბულაში, თავისუფლება, როგორც ერთგვარი მიზეზობრიობა, რომელიც არ ექვემდებარება ემპირიულ განმსაზღვრელ საფუძვლებს, აქ განიხილება მისი (თავისუფლების) მეშვეობით შესაძლებელ ქმედებებთან (როგორც გრძნობადი სამყაროს მოვლენებთან) მიმართებაში. მაშასადამე, თავისუფლება მიმართებაშია იმ კატეგორიებთან, რომლებიც ეხებიან ამ ქმედებათა ბუნებრივ შესაძლებლობას. მაგრამ ყოველი კატეგორია ისე ზოგადად არის აღებული, რომ ხსენებული კაუზალობის განმსაზღვრელი საფუძველი შეგვიძლია დაეუშვათ გრძნობადი სამყაროს მიღმაც—თავისუფლებაში, ვითარცა ინტელიგიბელური არსების თვისებაში; და ბოლოს, მოდალობის კატეგორიები ახორციელებენ გადასვლას—ოღონდ მხოლოდ პრობლემატურად — საზოგადოდ პრაქტიკული პრინციპებიდან ზნეობის პრინციპებზე, რომლებიც, ამის შემდეგ, შეიძლება წარმოდგენილ იქნან დოგმატურად, მარტოოდენ მორალური კანონის მეშვეობით.

აქ მე აღარაფერს დაეუშატებ მოცემული ტაბულის განმარტებას, რადგან იგი ისედაც გასაგებია. ამგვარი დაყოფა, განხორციელებული პრინციპების შესაბამისად, მეტად სასარგებლოა ყოველგვარი მეცნიერებისათვის როგორც საფუძვლიანობის, ისე გასაგებობის მხრივ. ასე მაგალითად, ზემოთ მოტანილი ტაბულიდან და მისი პირველი ნომრიდან კარგად მოჩანს, თუ რით უნდა დაეიწყოს პრაქტიკულ კვლევა-ძიება, სახელდობრ, მაქსიმებით, რომლებსაც ყოველი ადამიანი თავის მიდრეკილებაზე აფუძნებს; დანაწესებით, რომლებიც ძალაშია გონიერ არსებათა მოდგმისათვის, რამდენადაც ისინი გარკვეული მიდრეკილებებით თანხვდებიან; დასასრულ, კანონით, რომელიც ძალაშია ყველასათვის, მიუხედავად მათი მიდრეკილებებისა და ა. შ.

აქ თვალწინ გვაქვს მთელი გეგმა იმისა, თუ რა უნდა გაკეთდეს, თვით ყოველი კითხვაც კი პრაქტიკული ფილოსოფიისა, რომელსაც პასუხი უნდა გაეცეს და, თან, ის წესრიგი, რომელსაც უნდა მივსდითო.

ფინდჶ პრაპტიკული მსჯელობის უნარის ტიპოლოგიის (Typik) შესახებ

კეთილისა და ბოროტის ცნებები ნებას, პირველყოვლისა, განუსაზღვრვენ ობიექტს, მაგრამ ისინი თავადვე ექვემდებარებიან გონების პრაქტიკულ

წესს, რომელიც, თუ იგი წმინდა გონებაა, ნებას განსაზღვრავს აპრიორულად მის (ნების) საგანთან მიმართებაში. არის თუ არა გრძობად სამყაროში ჩვენთვის შესაძლებელი ესა თუ ის ქმედება ისეთი შემთხვევა, რომელიც მოცემულ წესს ექვემდებარება, ამას გადაწყვეტს პრაქტიკული მსჯელობის უნარი; მისი მეოხებით, ის, რაც წესში ზოგადად (*in abstracto*) ითქვა, მოქმედებას *in concreto* მიეყენება, მაგრამ ვინაიდან წმინდა გონების პრაქტიკული წესი, *ჯერ ერთი*, როგორც პრაქტიკული, ობიექტის არსებობას ეხება, და, *მეორეც*, როგორც წმინდა გონების პრაქტიკული წესი, მოქმედების არსებობის მიმართ აუცილებლობის შემცველია, მაშასადამე, პრაქტიკული კანონია, თანაც, ის არის არა ბუნების კანონი, დამოკიდებული ემპირიულ განმსაზღვრელ საფუძვლებზე, არამედ თავისუფლების კანონია, რომლის მიხედვითაც ნება განსაზღვრადი უნდა იყოს ყოველივე ემპირიულის კიდევან (მხოლოდ საზოგადოდ კანონის შესახებ წარმოდგენისა და ამ კანონის ფორმის მეშვეობით), ხოლო შესაძლებელ ქმედებათა ყველა შემთხვევა, რაც კი შეიძლება შეგვხვდეს, მხოლოდ ემპირიული, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცდისა და ბუნებისადმი კუთვნილი შეიძლება იყოს, — ამიტომ უაზრობა იქნებოდა, გრძობად სამყაროში გვეძებნა იმგვარი შემთხვევა, რომელიც მუდამ დამოკიდებულია რა ოდენ ბუნების კანონზე, მიუხედავად ამისა, მაინც თავისი თავისადმი თავისუფლების კანონის მიყენებას დაუშვებს და რომელსაც შეიძლება მიეყენებოდნენ ზნეობრივად კეთილის ზეგრძობადი იდეა, რომელიც *in concreto* მასში უნდა იქნეს წარმოდგენილი. ამგვარად, წმინდა პრაქტიკული გონების მსჯელობის უნარი სწორედ იმავე სიძნელეებს აწყდება, რასაც წმინდა თეორიული გონების მსჯელობის უნარი, თუმცა კი, ამ უკანასკნელს ხელთ ჰქონდა საშუალება, ეს სიძნელეები თავიდან აეცდინა: სახელდობრ, რამდენადაც თეორიული გამოყენების შემთხვევაში საქმე ეხებოდა ჭკრეტებს, რომელთაღმდეგ შეიძლებოდა წმინდა განსჯისმიერ ცნებათა მიყენება, და ეს ჭკრეტები (თუმცა მხოლოდ შეგრძნებათა საგნებისა) შეიძლებოდა მაინც *a priori* ყოფილიყო მოცემული, მაშასადამე, თუ გავითვალისწინებთ ჭკრეტებში მოცემულ მრავალსახოვანის სინთეზს, ისინი (ეს ჭკრეტები) შეიძლებოდა მოცემული ყოფილიყვნენ განსჯის წმინდა აპრიორულ ცნებათა შესაბამისად (ვითარცა სქემები). მეორე მხრივ, ზნეობრივად კეთილი არის ისეთი რამ, რაც ობიექტის მიხედვით ზეგრძობადია, და რასაც, მაშასადამე, ვერაფრითარ გრძობად ჭკრეტაში ვერ ვუპოვით რაიმე შესაბამისს; ამიტომაც არის, რომ წმინდა პრაქტიკული გონების კანონებქვეშ მოქცეული მსჯელობის უნარი განსაკუთრებულ სიძნელეებს აწყდება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ თავისუფლების კანონი მიყენებულ უნდა იქნეს იმგვარ ქმედებათა მიმართ, რომლებიც გრძობად სამყაროში ხდება და, რომლებიც, მაშასადამე, ამდენად, ბუნებას გაეკუთვნებიან.

მაგრამ წმინდა პრაქტიკული მსჯელობის უნარისათვის აქ კვლავ იშლება ხელსაყრელი პერსპექტივა. როცა გრძობად სამყაროში ჩემთვის შესაძლებელ მოქმედებას წმინდა პრაქტიკულ კანონს ვუქვემდებარებ, მე ამით არ ვეხები მოქმედების, ვითარცა გრძობადი სამყაროს ხლომილების, შესაძლებლობას, რადგან ეს არის საქმე მსჯელობისა გონების თეორიული გამოყენების შესახებ, მიზეზობრიობის კანონის შესაბამისად, — მიზეზობრიობისა, რომელიც ის წმინდა განსჯისმიერი ცნებაა, რომლისთვისაც გონებას მოუპოვება სქემა გრძობად ჭკრეტაში. ფიზიკური მიზეზობრიობა, ანუ იმის პირობა, რომ ამ მიზეზობრიობას ადგილი ექნეს, განეკუთვნება ბუნებისეულ

69 ცნებებს, რომელთა სქემაც ტრანსცენდენტალური წარმოსახვის მიერაა მოხაზული. აქ კი საქმე ეხება არა იმ შემთხვევის სქემას, რომელიც ხდება კანონთა მიხედვით, არამედ თვით კანონის სქემას (თუკი ეს სიტყვა აქ შესაფერისია), რადგან ნ ე ბ ი ს ვ ა ნ ს ა ზ ლ ვ რ ა (და არა მოქმედებისა თავის შედეგთან მიმართებაში) მარტოდმარტო კანონის მეშვეობით, სხვა განმსაზღვრელი საფუძვლის ჩაურევლად, მიზეზობრიობის ცნებას აკავშირებს სრულიად სხვა პირობებთან, ვიდრე ის პირობებია, რომლებიც ბუნებისმიერ კავშირს ქმნიან.

ბუნების კანონს, ვითარცა კანონს, რომელსაც ექვემდებარება გრძნობადი ქვრეტის საგნები, როგორც ასეთები, გარდუვალად უნდა ესაბამებოდეს რაღაც სქემა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარმოსახვის ძალის რაღაც ზოგადი პროცედურა (შეგრძნებებს a priori წარუდგინოს კანონით განსაზღვრული წმინდა განსჯისეული ცნება), მაგრამ ვერც თავისუფლების (ე. ი. გრძნობად პირობათაგან სრულიად დამოუკიდებელი მიზეზობრიობის) კანონს და, თუ ასეა, ვერც უპირობოდ კეთილის ცნებას საფუძვლად ვერ დაედება რაიმე ქვრეტა, მაშასადამე, ვერც რაიმე სქემა in concreto მისი გამოყენების მიზნით. აქედან გამომდინარე, ზნეობის კანონს არ გააჩნია არავითარი სხვა შემეცნების უნარი, რომელიც მოსაშუალოებას გაუწევდა მას მის მიყენებაში ბუნების საგნებისადმი, თუ არა განსჯა (და არა წარმოსახვის უნარი), რომელსაც ძალუქს გონებისეულ იდეას საფუძვლად დაუდოს არა გრძნობადობის ს ქ ე მ ა, არამედ—კანონი, რომელიც შეიძლება in concreto იქნეს წარმოდგენილი გრძნობად საგნებში; მაშასადამე, იგი ბუნების კანონია, ოღონდ ასეთია ოდენ ფორმის მიხედვით, ვითარცა კანონი მსჯელობის უნარისათვის; ამიტომ ამ კანონს შეგვიძლია ზნეობის კანონის ტ ი პ ი ვ უწოდოთ.

მსჯელობის უნარის წესი წმინდა პრაქტიკული გონების კანონთა შესაბამისად ასეთია: ჰკითხე საკუთარ თავს, შეგიძლია თუ არა შენს მიერ განზრახული მოქმედება ჩათვალო შენი ნების მეშვეობით შესაძლებელ მოქმედებად, თუკი იგი მოხდებოდა ბუნების კანონის მიხედვით, რომლის (ბუნების) ნაწილსაც თავად შეადგენ? ფაქტიურად ამ წესის მიხედვით აფასებს ყოველი ჩვენგანი ქმედებებს—ზნეობრივად კეთილია ისინი თუ ბოროტი. მაგალითად, ასე ამბობენ: თუ ყოველი ი კ ა ც ი, სადაც კი სარგებლობას დაინახავდა, თავის თავს უფლებამოსილად ჩათვლიდა, ეცრუა, ან სიცოცხლის მობეზრებისთანავე თავი მოეკლა, ან კიდევ, სხვისი გაჭირვებისათვის სრული გულგრილობით შეეხედა, გექნებოდა შენ, ამგვარ ვითარებაში მყოფს, თანხმობა საკუთარ ნებასთან? ვინ არ იცის, რომ თუ რომელიმე ჩვენთაგანი თავის თავს მალულად ნებას აძლევს, იცრუოს, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ყველა სხვაც ამასვე სჩადის, ან კიდევ, თუ რომელიმე ჩვენთაგანი თავისდაშეუქმნევლად გულცივია, მას მყის ასეთსავე გულგრილობას დაუხვედრებენ სხვები; ამიტომაც მისი ქმედებების მაქსიმის შედარება ბუნების საყოველთაო კანონთან ვერ კიდევ არ წარმოადგენს მისი ნების განმსაზღვრელ საფუძვლს. მაგრამ ბუნების საყოველთაო კანონი მაინც ზნეობრივი პრინციპების მიხედვით ქმედებათა მაქსიმის შეფასების ტ ი პ ი ა. თუ ქცევის მაქსიმა ისეთი ვერ არის, რომ ფორმის მხრივ ბუნების საყოველთაო კანონობის გამოცდას გაუძლოს, მაშინ იგი ზნეობრივად შეუძლებელია. ასეთია თვით უჩვეულებრივესი განსჯის მსჯელობაც კი, რადგან, ბუნების კანონი მუდამ საფუძვლად უდევს ყველა უჩვეულებრივს მსჯელობას, თვით ცდისეულ მსჯელობებსაც კი. მაშასადამე, ეს კანონი მუდამ მის (ამ განსჯის) ხელთაა; ოღონდ იმ შემთხვევებში,

70

როცა მიზეზობრიობა შეფასებულ უნდა იქნეს თავისუფლებიდან ამოსვლით, იგი (განსჯა) ბუნების სხენებულ კანონს მხოლოდ თავის უფლებების კანონის ტიპად სახავს, ვინაიდან, თუ ხელთ არ ექნება რაიმე ისეთი, რაც ცლაში მაგალითად გამოადგება, იგი წმინდა პრაქტიკული გონების კანონს სინამდვილეში ვერ უპოვის სათანადო გამოყენებას.

ამიტომ, დასაშვებია გრძობადი სამყაროს ბუნება გამოვიყენოთ ინტელიგიბელური ბუნების ტიპად, თუკი ამ უკანასკნელს არ ვაკუთვნებთ ჭვრეტებს და არც იმას, რაც ამ ჭვრეტებზე დამოკიდებული, არამედ მასთან ვაკავშირებთ მარტოოდენ კანონშესაბამისობის ფორმას საზოგადოდ (რომლის ცნებაც გონების თვით უჩვეულებრივს გამოყენებაშია ცი გვხვდება, მაგრამ შეუძლებელია გარკვევით იქნეს a priori შემცნებული სხვაგვარად, თუ არ მხოლოდ გონების წმინდა პრაქტიკული გამოყენების მიზნით). რადგან, კანონები, როგორც ასეთები, ერთი და იგივეა, იმისდა მიუხედავად, თუ საიდან მიიღებენ ისინი თავიანთ განსაზღვრულ საფუძველს.

ისე კი, უნდა შევნიშნოთ, რომ ვინაიდან ყოველივე იმისაგან, რაც გონებით-საწვდომია, ჩვენთვის რეალურია (მორალური კანონის მეშვეობით) ერთადერთს თავისუფლებას აქვს და იმასაც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მორალური კანონისაგან განუყოფელ წინამძღვარს წარმოადგენს, და ვინაიდან ეს რეალურობა სხვა არა არის რა, თუ არ რეალურობა ამ კანონისათვის და წმინდა პრაქტიკული გონების გამოყენებისათვის; გარდა ამისა, ვინაიდან სხვა რეალურობა არ მოეპოვება არც ყველა იმ ინტელიგიბელურ საგანს, რომელთანაც კი გონებას ძალუძს მიგვიყვანოს სხენებული კანონის წინამძღვრობით, ეს გონება კი უფლებამოსილიცაა და იძულებულიც, რომ მსჯელობის უნარის ტიპად ფიზიკური ბუნება გამოიყენოს (მისი წმინდა განსჯისმიერი ფორმის შესაბამისად), ამიტომ მოცემული შენიშვნა გვაფრთხილებს: თვით ცნებებს არ მივითვალთ ის, რაც ეკუთვნის მარტოოდენ ცნებათეტიპოლოგიას. სწორედ მსჯელობის უნარის ეს ტიპოლოგია გვიფარავს პრაქტიკული გონების ემპირიზმისაგან, რომელიც კეთილისა და ბოროტის პრაქტიკულ ცნებებს მარტოოდენ ემპირიულ შედეგებში (ე. წ. ბენდიერებაში) ხელავს, თუმცა, როგორც ბენდიერება, ასევე მრავლისაგან მრავალი სასარგებლო შედეგი, რაც თავისმოყვარეობით განსაზღვრული ნებიდან გამომდინარეობს, თუკი ეს ნება თავისთავს ბუნების საყოველთაო კანონადაც დასახავდა, — რასაკვირველია, საფუძვლით შესაფერისი ტიპი იქნებოდნენ ზნეობრივად კეთილისათვის, მაგრამ ისინი მაინც ვერ იქნებოდნენ ამ უკანასკნელის იდენტურნი. სწორედ ეს ტიპოლოგია გვიფარავს პრაქტიკული გონების მისტიციზმისაგანაც, რომელიც სქემად აქცევს იმას, რაც მხოლოდ სიმბოლო იყო; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნამდვილ, მაგრამ მაინც არაგრძნობად ჭვრეტებს (ღმერთის უხილავი სასუფეველისას) მორალურ ცნებებს უყენებს და გონების საზღვრებს სცილდება. მორალური ცნებების გამოყენებას შეესაბამება მხოლოდ მსჯელობის უნარის რაციონალიზმი, რომელიც გრძობადი ბუნებიდან სხვას არაფერს იღებს, თუ არ მხოლოდ იმას, რაც წმინდა გონებასაც ძალუძს თავისთავად იაზროს, ანუ — კანონშესაბამისობას, ზეგრძნობადში კი მას მხოლოდ და მხოლოდ ის შეაქვს, რასაც, პირუკუ, გრძობად სამყაროში მართლა გვიჩვენებს ქმედებები ბუნების კანონის ფორმალური წესის შესაბამისად. კაცმა რომ თქვას, პრაქტიკული გონების ემპირიზმი-

ს ა გ ა ნ დაცვა ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია და რჩევის ღირსიც, რადგან მისტიციზმი, რაც უნდა იყოს, მაინც უთავსდება მორალური კანონის სიწმინდესა და ამალღებულობას; გარდა ამისა, ჩვეულებრივი აზროვნებისათვის ბუნებრივი და შესაფერისი როდია თავისი წარმოსახვის უნარი ზეგარძნობად ქვერტათათვის აგრერივად დაძაბოს; ასე რომ, მისტიციზმი ამ მხრივ არცთუ ისე საშიშია, ხოლო ემპირიზმი, საპირისპიროდ ამისა, ზნეობას ზრახვებში ძირფესვიანად აღმოფხვრის (სწორედ ეს ზრახვებია და არა მხოლოდ ქმედებები იმ მაღალი ღირსების შემცველი, რომელიც კაცობრიობას ძალუძს და მართებს კიდევ რომ მათი მეშვეობით ჰქონდეს) და მას (ზნეობას) მოვალეობის ნაცვლად აჩეჩებს სრულიად სხვა რასმე, სახელდობრ, ემპირიულ ინტერესს, რომლითაც მიდრეკილებები საერთოდ ერთურთში კავშირს ამყარებენ; ამიტომ იგი (ემპირიზმი), მის მიერ აღიარებული ყველა მიდრეკილებითურთ, თუ კი ესენი (რა თარგზვეც უნდა იყვნენ გამოჭრილი) უზენაესი პრაქტიკული პრინციპის ღირსებამდე იქნებიან აყვანილი, კაცობრიობას გადაგვარებას უქადიან; და ვინაიდან ეს მიდრეკილებები, მიუხედავად ამისა, ესოდენ ხელსაყრელად ესახება ჩვენს აზროვნებას, ამ მიზეზის გამო ისინი ბევრად უფრო საშიშია, ვინემ მისტიციზმის ეგზალტირებული მდგომარეობა, რომელმაც შეუძლებელია დიდხანს გასტანოს ადამიანთა უმრავლესობაში.

მთარგმნელის შენიშვნა

1. არაფერს ვნდომობთ, თუ არ კეთილის ცნების შესაბამისად; არაფერი გვძავს, თუ არ ბოროტის ცნების შესაბამისად.

გერმანულიდან თარგმნა

ლამარა რამიშვილმა

პ რ ი ტ ი კ ა ლ ა ბ ი ბ ლ ი ო გ რ ა ფ ი ა

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЭТИКИ

Разработка методологических проблем этики постепенно приобретает в нашей философии актуальное значение. В настоящее время мы располагаем небогатой методологической литературой в области этики. Это касается и методологии истории этики. Поэтому весьма отраднo и появление методологического сборника «Проблемы истории этики (ч. I)». В нем рассматривается ряд проблем, имеющих важное значение для разработки специальной этической методологии, начиная с общих вопросов методологии истории этики и кончая вопросами методологии анализа буржуазной этики.

Судьба этики во многом (если не в целом) зависит от правильности ее методологии, от адекватности используемых ею методов к исследуемому ею предмету. Но правильные методологические принципы, сами по себе, ничего не дают. Принципы применяет исследователь, и очень важно, чтобы он не был индифферентно настроен к исследуемому историческому периоду. Правильно отмечает О. Целикова, что «необходимо чувствовать пульс исследуемого исторического периода» (рецензируемая работа, с. 12), «Чувствовать пульс» означает своеобразно «переживать» те явления или тот период, которые стали объектами изучения. История этики — это история изменения и развития специфических ценностных явлений. Освоение ценностей возможно при помощи ценностного подхода. Это, конечно, не исключает возможности применения других методов к истории этики. Но ценностный подход — существенный и специфический при освоении нравственного мира.

Рассматривая методологические вопросы истории этики, прежде всего следует выяснить отношение этики к общеприкладному или диалектическому методу. Как применяется диалектика в области истории этики, рассматривается в работе Я. Григалиюнаса «Принцип развития в истории этических учений», (с. 21). «Для того, чтобы постичь этику в собственном развитии и связи, необходимо определить ее исторический инвариант (всеобщее), который сохранял бы свою тождественность и постоянство себе при всех исторических изменениях подходов к постановке и исследованию нравственности» (с. 25). Поскольку диалектика подразумевает развитие, восхождение от менее сложного к более сложному, от менее развитого к более развитому, то, с точки зрения более развитого можно рассматривать всю область исследуемых явлений. Историческим инвариантом развития морали автор считает (исходя из понятия диалектики) коммунистическую нравственность.

Нравственность как социальное явление определяется общественными отношениями. Это — обусловленность «как бы с «внешней» стороны». Но познание этического этим не исчерпывается. Сле-

¹ Проблемы истории этики, ч. I. Методологические вопросы истории этики. Сб. статей Ин-та философии, социологии и права АН Лит. ССР. Вильнюс, 1985, с. 164.



дует учесть и «внутреннюю» сторону» развития этической теории. (Ч. Календа, «Методологический аспект марксистско-ленинского анализа развития этической теории», с. 14). Автор заостряет внимание на том, каким образом на одной и той же социальной основе развиваются разные этические доктрины. С этой позиции рассматриваются этика эпикуреизма и моральная философия стоиков.

Обусловленность этических учений социальными отношениями подразумевает и классовый подход. Но не любая относящаяся к морали идея подлежит определению с классовой точки зрения. (Р. Петропавловский, Классовый подход к исследованию истории этики, с. 27). Идея, в которой ведущим является идеологическое содержание, обязательно подчиняется классовому определению, а те идеи, содержание которых ограничено гносеологическими рамками, такому определению не подчиняются. «Критерием для определения классовости этических идей, теорий, учений должно служить то, насколько они содействовали упрочению, защите, обоснованию морали тех или иных классов (общественных групп), взятых на некотором этапе, то есть насколько эти идеи, теории, учения соответствовали актуальным будущим интересам определенных классов» (с. 29).

Исследование этических учений не должно ограничиваться только философскими, этическими, дидактическими и подобными трактатами. Историк этики должен «прочитать» всю духовную культуру с «этической стороны». В этом отношении важным источником этического познания являются произведения художественной литературы (Р. Жибайтис, «Произведения искусства как источник исследования этических учений», с. 33). Произведения искусства, в частности, художественной литературы отражают действительность специфическими средствами, что, со своей стороны, обуславливает специфичность произведений изящной словесности. В художественном отражении действительности одновременно отражается и «этическая сторона» жизни. Здесь «главная трудность — выделение нравственного «элемента» из содержания произведения литературы. В содержании произведений искусства имеются разные аспекты (познавательные, моральные, социальные, религиозные, правовые и др.), но главное — художественность, художественная ценность произведений. Совершенно прав автор в том, что «обращение к искусству с точки зрения этики, безусловно, увеличивает и углубляет этическую мысль» (с. 41), но мне кажется, что его утверждение — «искусство обогащает историю этики (и духовную культуру вообще) оригинальностями, новыми этическими концепциями (подчеркнуто мной — А. Ш.), творцами которых являются талантливые художники» — требует еще обоснования. Художник тоже выдвигает новые идеи, но чтобы стать автором оригинальных этических концепций, они должны быть обоснованы логическими средствами, т. е. художник должен занять позицию философа.

Исследователь, рассматривая методологические вопросы истории этики, непременно сталкивается с проблемой взаимоотношений этики с философией, философским мировоззрением, наукой. (А. Лозурайтис, «Отношение этики к философии и науке», с. 72). С точки зрения автора, особая нагрузка при исследовании истории этики приходится на «этику ценностей». Эта же проблема, только в другом ракурсе, ставится в работе В. Шердакова («Об исходных посылах и цели историко-этического исследования», с. 43). Автор считает, что между философским мировоззрением и результатами исследования этических

теорий необходимой взаимосвязи не существует, история этики, кроме чисто философского, обусловлена и другими факторами. «Духовная атмосфера времени являлась главной творческой силой, направляющей мышление» (с. 45).

В. Шердаков предлагает общую формулу нравственности: — Будь человеком, будь им при всех обстоятельствах и вопреки им (с. 54). Содержание формулы меняется, но требование — быть нравственным — имеет абсолютный смысл (с. 55). Важнейший методологический принцип историко-этического анализа заключается в следующем: «Нравственные истины обнаруживают зависимость от времени» (с. 55).

Эти категорические положения, несмотря всю их важность, рождают опасность релятивизма в этике, против которого В. Шердаков сам выступает. Поэтому становится необходимым признать существование абсолютной (безусловной) ценности. Формальные, категорические требования не оправдывают себя, как это показывает история этики.

Необходимость в методологических принципах с целью классификации и типологизации домарксовских этических учений давно уже чувствуется в нашей литературе. Интересна попытка выявления этических аналогов основных философских партий (А. Гусейнов, «Опыт типологии домарксистских этических учений», с. 57). «Трудность типологизации этических учений состоит в том, чтобы соединить, сочленив в рамках единого критерия и научно-философскую суть и нормативно-ценностную определенность этических учений» (с. 60). В истории этики автор выделяет эмпирическое направление (натуралистические, космологические и социологические школы) и считает его «в домарксистской этике превалирующим и наиболее плодотворным... Марксистско-ленинская этика продолжает эмпирическую линию» (с. 70—71). Эмпирическое направление, хотя адекватно не объяснило мораль, но оно «постоянно удерживало этику на почве реальных фактов человеческой жизнедеятельности, давало ей научно-материалистическую ориентировку» (с. 70). Автор внушает нам мысль, что именно эмпирическое направление было материалистическим и, следовательно, как будто оправдывается принцип борьбы материализма и идеализма в домарксистской этике. Партии в домарксистской этике действительно существовали, но они были партиями одной единственной идеалистической этики. Эти и подобные попытки оправдания принципа борьбы материализма и идеализма в домарксистской этике не могут быть обоснованы.

Нравственность — сложное, многообразное историческое явление. Каждый тип нравственности включает в себе полиструктурность. Историческое движение нравственности проявляется в переходе от менее развитых структур к более развитым. Формы нравственности в своем развитии достигают определенного уровня зрелости. Именно с этой точки зрения рассматривается вся история этики. (Ю. Согомонов, «Этическое мышление и нравственность: аспекты исторического взаимодействия», с. 86). Поскольку на термин «зрелости» падает огромная методологическая нагрузка, было бы целесообразно выявление объективной природы понятия «зрелости».

Нравственность как историческое явление можно представить как совокупность процессов. (В. Ганжин, «Нравственность как процесс: теоретическое и историческое в изучении проблемы», с. 94). В нравственном процессе, с точки зрения автора, имеется некоторое устойчивое содержание, которое определяет его характер и границы. Это содержание автор называет моральностью (с. 102—103). К сожа-

лению, этот термин (его понятийное содержание) подробнее не анализируется автором.

Нравственные нормы не всегда и не везде воспринимаются одинаково; тем более, если речь идет о сильно отдаленных друг от друга исторических эпохах. Как для теории так и для практики интересен и важен вопрос: отличается ли современный человек с восприятием нравственных норм от своих предков? (Б. Гензелис, «Этические теории и нравственная жизнь: исторический аспект», с. 106). Преодолевая трудности, связанные с данной проблемой, автор приходит к выводу, что нормы поведения и понятие добродетели вырабатываются в обществе в историческом процессе. Человек сопоставляет «официальные» и «неофициальные» представления о нравственности и вырабатывает «свое» понятие (с. 113). Нам кажется, что не менее интересную перспективу решения данной проблемы содержит в себе ценностный подход, т. е. усмотрение той ценностной шкалы, ценностной иерархии, которая существует в той или иной эпохе.

В четвертом разделе сборника рассматриваются некоторые теоретические вопросы развития этической мысли в Литве. В интересных и содержательных работах В. Жямайтиса («О факторах, определивших специфику развития этики в Литве в конце XIX века»), Б. Гензелиса («Позитивизм и развитие этики в Литве»), В. Багдонавичюса («Влияние индийских философских идей на этическую мысль Литвы начала XX века») показано своеобразие развития этических идей в Литве, своеобразие борьбы литовской интеллигенции против царизма и других угнетателей; раскрывается роль позитивистских идей в нравственном развитии общества; заслуживает внимания проблема влияния индийской философии на этическую мысль Литвы. Вообще можно сказать, что разработка таких проблем вдвойне полезна: во-первых, для исследования проблем данной национальной культуры, во-вторых, для общей методологии этической мысли.

В последнем, пятом разделе сборника рассмотрены методологические вопросы критики современной буржуазной этики (К. Шварцман, «Методологические основы критики современной буржуазной этики»; Л. Коновалова, «Критика методологических принципов современной буржуазной этики»; Г. Минетайте, «Проблема метода в «теории справедливости» Дж. Роллса».) Авторы, в основном, ограничиваются английской этикой.

Рецензируемый сборник — «Проблемы истории этики» (ч. I). Методологические вопросы истории этики — интересное и полезное явление в нашей этической литературе. Хотя в отдельных частях сборника некоторые проблемы излагаются и рассматриваются очень сжато, даже иногда в ущерб самой проблеме, но это не главное. Главное заключается в том, что сборник является **хорошим началом**, закладывающим фундамент огромной, серьезной работы, окончательным результатом которой должно быть создание методологии истории этики.

Г. Г. ШУШАНАШВИЛИ



ოტარ ტაბიძე

1986 წლის 8 ივნისს უცრად გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების გამგე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ო. ტაბიძე. ჩვენს რიგებს გამოაკლდა მრავალმხრივი ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანი, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა საბჭოური მეცნიერების განვითარებაში.

ო. ი. ტაბიძე დაიბადა 1925 წ. 30 მარტს წულუკიძის რ. სოფ. ივანდიშო. საშუალო სკოლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ რამდენიმე ხანს ტყიბულის მაღაროებში იმუშავა. 1945 წ. ჩაირიცხა ალ. წულუკიძის სახ. ქუთაისის პედაგოგიურ ინსტიტუტში, რომლის დამთავრების შემდეგ სწავლობდა ასპირანტურაში და მუშაობდა ფსიქოლოგიის კათედრის ასისტენტად. აქ იგი მისი მასწავლებლის აკად. ბოკორიშვილის ხელმძღვანელობით დრამად დაეუფლა ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ურთულეს საკითხებს. 1956—62 წლებში ო. ტაბიძე იყო დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი მუშაკი და სწავლული მდივანი. 1962 წლის ოქტომბრიდან სიცოცხლის ბოლომდე მუშაობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ჭერ უფროს მეცნიერ თანამშრომლად. 1982 წლიდან კი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების გამგედ.

1972 წ. ო. ტაბიძემ დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია, 1979 წელს მიენიჭა პროფესორის წოდება. მეცნიერის კვლევითი მუშაობა ძირითადად ეხებოდა ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტულ და თეორიულ საკითხებს, შემოქმედების

ფსიქოლოგიას და ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემათყაას. მისი ნაშრომები გამოირჩევა გაბედული ძიებებით და დასაბუთებულობით. სიახლისადმი მისწრაფებით და პრობლემატურობით. მეცნიერული სიღრმით და შესანიშნავი სტილით.

ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საკითხების კვლევის მიმართულებით უნდა აღინიშნოს ო. ტაბიძის ორი წიგნი: „ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საკითხები“ (1968 წ.) და „ქცევითმეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები“ (1974 წ.), რომლებშიც მოცემულია ფსიქოლოგიის საგნის ბიპევიორისტული გაგების სისტემატური კრიტიკა და ავტორის კვლევის პოზიტიური შედეგები ქცევის ობიექტური მხარის მნიშვნელობის შესახებ ადამიანის, როგორც მთლიანის გაგებაში.

1980 წ. გამოიცა ო. ტაბიძის გახმაურებული წიგნი: „შემოქმედების არსი“, სადაც ავტორი წარმოგვიდგა დიდად ეროდირებულ მკვლევარად და სადაც იგი ასაბუთებს დებულებას, რომ შემოქმედების პროცესს წარმართავს ობიექტური ღირებულებითი ვითარებანი, რომლებიც გასაგებს ხლიან შემოქმედების პროცესის ისეთი შეხედვით, უცნაურ ფენომენებს, როგორცაა ანტიციპაციური ხასიათი, ინტუიციური ძიება და სხვ.

ო. ტაბიძემ დიდი წვლილი შეიტანა ახალი დარგის — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებაში, ადამიანის ფილოსოფიურ გაზარებაში. იგი თანავეტორია „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხების“ რვა ტომისა. ადამიანის მთლიანობითი ბუნებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში ო. ტაბიძე იძლევა

აღამიანში სხვადასხვა ფენათა თანაარსებობის ორიგინალურ თეორიას. იგი ავითარებს საინტერესო შეხედულებას მოთხოვნილების მატარებელი სუბიექტის არსისა და მოთხოვნილების კორელაციურობის შესახებ.

ო. ტაბიძის განწარახული ჰქონდა შეექმნა სახელმძღვანელო ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. ამ დიდი საქმის განხორციელება მას აღარ დასცალდა, თუმცა კი მისი გარდაცვალებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ მკითხველმა მიიღო აღნიშნული სახელმძღვანელო I ნაკვეთი. ეს არის წიგნი სათაურით: „აღამიანი — სინამდვილე და ოცნება“. აქ იგი პასუხობს კითხვას: რა არის აღამიანი და რას ნიშნავს იდეალური პიროვნება, როგორ გვიხატავს მას ჩვენი ფანტაზია და კრიტიკული აზროვნება.

სამეცნიერო მოღვაწეობასთან ერთად ო. ტაბიძე ეწეოდა დიდ საზოგადოებრივ მუშაობას: იყო საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული აღამიანის კომპლექსური შესწავლის საკოორდინაციო საბჭოს თავმჯდომარე, კულტურის სახალხო უნივერსიტეტის რექტორი, სამეცნიერო ხარისხთა მიმნიჭებელი საბჭოს წევრი ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში; ახალგაზრდობის დიდად მოყვარული და ბრწყინვალე ლექტორი. ლექციების კურსს კითხულობდა სახელმწიფო უნივერსიტეტში, თეატრა-

ლურ ინსტიტუტში, საქართველოს სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში, საზოგადოება „ცოდნა“ ხაზით. მრავალი უცხო ენის ბრწყინვალე მცოდნე მეცნიერს მონაწილეობა აქვს მიღებული საქვეშინო თუ საერთაშორისო კონფერენციებში. იდეურობით და აქტუალობით გამოირჩეოდა მისი გამოსვლები ტელევიზიასა და რადიოში. ო. ტაბიძის პიროვნება აერთიანებდა მრავალ ინტერესსა და შისწრაფებას: იყო უსანიშნავი მოქალაქე და საქალაქო კომპოზიტორი (მრავალ კონკურსში გამარჯვებულს ბუნებისა და ნადირობის ტრფიალი, წერდა უსანიშნავ ეპიგრამებს).

მეცნიერებაში უაღრესად პირდაპირი და პრინციპული სწავლული პირად და საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც მოვალეობისაღმი, ხალხის, სამშობლოს, საქმის, საერთოდ მაღალ ღირებულებისადმი სამსახურის მაგალითს აღწევდა. მისი სახით დავკარგეთ დიდად ერუდირებული მეცნიერი, მომზიბლავი და კეთილშობილი აღამიანი, ღირსეული მამულიშვილ ერთგული მეგობარი.

საქ. სსრ მემ. აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, საქართველოს ფსიქოლოგთა საზოგადოება, საქართველოს ფილოსოფიური საზოგადოება

ავტორთა საზურაღლებოდ

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

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

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

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

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

ფასი 85 კპბ.

6228/101



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა 76195