

ნოდარ გელქანია
სინდისი და პანსუხისმგებლობა

ნოდარ გელქანიძე

სინდისი და პასუხისმგებლობა



გამომცემლობა "ანუო"

კაუზირი ადამიანებისთვის განსაკუთრებულ ზრუნვას რომ საჭიროებენ

თბილისი 2011

ვუძღვნი მშობლებს — ლოლა ჭანტურიას და პარლან ბელქანიას

რედაქტორი: რევაზ ჯორბენაძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ნანა ბარამიძე
დაბეჭდილია სოციალური თერაპიის სახლში
თბილისი. ძმები უბილაძეების 8

გარეკანზე გამოყენებულია
ალბრეხტ დიურერის გრაფიურა *მელანქოლია*

© ნოდარ ბელქანია

ISBN 978-9941-9225-0-3

ნაშრომი შედგება ორი ნაწილისგან, რომელთაც ერთი თემა აერთიანებთ. ესაა პასუხისმგებლობის ცნობიერება. კაცობრიობის ისტორიული განვითარება ისე მიმდინარეობდა, რომ ადრეულ ეპოქებში სულ უფრო ნაკლებ ადამიანს ჰქონდა საშუალება მონაწილეობა მიეღო საზოგადოებრივ პროცესში. ძირითადად ყველაფერი ზემოდან იმართებოდა და ღვთაებრივი ნესრიგის გამოხატულება იყო. უძველეს კულტურებში ადამიანთა ერთი ჯგუფი მართავდა საზოგადოებას და სახელმწიფოს. შემდეგ თანდათან მმართველობის პროცესში ადამიანთა რამოდენიმე ჯგუფი იყო მეტნაკლებად თანასწორად ჩართული. მოგვიანებით სულ უფრო და უფრო მეტ ადამიანს უჩნდებოდა საზოგადოების მართვაში მონაწილეობის პრეტენზია. ჰეგელის თქმით, აღმოსავლეთში მხოლოდ ერთი ადამიანი იყო თავისუფალი. საბერძნეთში რამოდენიმე ადამიანი გახდა თავისუფალი. ახალ დროში ქრისტიანობის წყალობით კი გააცნობიერეს, რომ თავისუფალია თავად ადამიანი როგორც ასეთი ანუ ყველა ადამიანი პიროვნებაა, ინდივიდუალობაა. თუმცა ადამიანის თავისუფლების სულ უფრო მეტად სრულყოფადღესაც გრძელდება და მომავალშიც უმთავრესი კულტურული ამოცანა იქნება. მეორე მხრივ, ინდივიდუალიზაციის პროცესი ისეთ უკიდურესობამდე მივიდა, რომ მრავალი მიმართულებით გაჩნდა ხიფათი კაცობრიობის განვითარებაში. ასეთი მდგომარეობა უფრო ეგოიზმის ზრდას ჰგავს, თუმცა ამ ეგოიზმის უკან მაინც იმალება თავისუფალი პიროვნება როგორც განვითარების პოტენციალი.

პირველი ნაწილი ეხება სინდისს — მის გენეალოგიას და სხვადასხვაგვარ გაგებას კაცობრიობის დიდი მოაზროვნეების მიერ საუკუნეთა და ათასწლეულთა მანძილზე, იმას თუ როგორ ესმოდათ და ესმით სინდისის ფენომენი რელიგიურ მოღვაწეებს, პოეტებს, ფილოსოფოსებს და ფსიქოლოგებს უძველესი დროიდან მოკიდებული დღემდე. ჩვენ ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ, მიუხედავად თანამედროვეობაში გაბატონებული ღირებულებათა სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმისა, ნამდვილი პასუხისმგებლობის აღება წარსულის სულიერ და კულტურულ ფასეულობათა შენარჩუნებაზე და ცივილიზაციის მომავალზეც შეუძლებელი იქნება ჩვენში იმ „ღვთიური ხმის“ თუ უმაღლესი სამსჯავროს გამოღვიძების და განვითარების გარეშე, რომელსაც სვადასხვა ეპოქები სინდისს უწოდებდნენ. მომავლისკენ მიქცეული სინდისის როგორც პატარა წინასწარმეტყველის განვითარება ჩვენში შეიძლება იქცეს საკუთარი სიტყვების და მოქმედებების, სულაც ისტორიის და მომავლის წინაშე ჩვენი პასუხისმგებლობის გაცნობიერების საფუძვლად.

მეორე ნაწილი განიხლავს კულტურის და განათლების მნიშვნელობას პასუხისმგებლობათა გაცნობიერებისთვის. პასუხისმგებლობის ცნობიერება მნიშვნელოვანწილად ემყარება იმის გათავისებას, რაც კაცობრიობას დაუგროვებია კულტურული ღირებულებების სახით. სწორედ მათი გათავისებაა ჭეშმარიტი განათლება. დასავლურმა კულტურამ შექმნა ჰუმანისტური ღირებულებები და ინდივიდუალიზმზე დაფუძნებული საზოგადოება. ქრისტიანობის მისია ამ ინდივიდუალიზმის სოციალური იმპულსით გამსჭვალვია. არ არსებობს კა-

ცობრიობის პროგრესი პიროვნების, ინდივიდუალობის განვითარების გარეშე. მაგრამ ასევე არ არსებობს საზოგადოების ოპტიმისტური მომავალი, თუ პიროვნებას გამოვაცლით სოციალურს და მხოლოდ საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისთვის მზრუნველ არსებად გავიაზრებთ. ასეთი საზოგადოება მალე გადაიქცეოდა პრაქტიკული დარვინიზმის ლაბორატორიად და მას დაავინწყდებოდა მისივე განვითარებისთვის აუცილებელი მაღალი ღირებულებები და მათ წინაშე პასუხისმგებლობა.

ჩვენ ღრმად ვართ დარწმუნებული, რომ ამგვარ თემებზე რეფლექსია დღევანდელ პრაგმატულ და მატერიალისტურ ეპოქაშიც კი, რომელიც ლამის წელშია განწყვეტილი დაგროვილი გლობალური თუ ლოკალური პრობლემების სიმძიმით, არათუ ზედმეტი არ არის, არამედ აუცილებელია იმისთვის, რათა უფრო კარგად გავაცნობიეროთ წარსული და თამამად გავუსწოროთ თვალი მომავალს. დარწმუნებული ვართ, რომ დროდადრო დიდ თემებზე და დიდ იდეალებზე დაფიქრება, საკუთარი დანიშნულების გაცნობიერება ადამიანს ყოველდღიურ პრობლემებსაც უფრო ღირსეულად დაადგენინებს. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ბოლოს და ბოლოს ეს მას სჭირდება, პოეტს თუ დავესეხებით, „საცნობლად თავისადაო: ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო.“

თბილისი, 2011 წლის ზაფხული

ბ. ბ.

სარჩევი

წინათქმა.....	5
ნაწილი I	
სინდისი.....	11
სინდისის გენეალოგია და მისი ცნების	
ისტორიული მეტამორფოზები.....	13
ძველი საგარეოეთი და რომი.....	15
ახალი აღთქმა.....	23
ქაწონი და სინდისი — კოლარობა და ერთიანობა.....	26
შუა საუკუნეები.....	31
რეფორმაცია და ახალი დრო.....	35
ქანტი და გერმანული იდეალიზმი.....	38
სინდისის სუბიექტივისტური გაგება.....	44
მე-20 საუკუნე.....	52
განვითარების ფსიქოლოგია.....	62
სინდისის განვითარება და მოგავლის წინაშე	
პასუხისმგებლობა.....	66
ნაწილი II	
პასუხისმგებლობა.....	73
ქართული კულტურის სწრაფვა დასავლეთისკენ.....	75
დასავლეთის კულტურული იდენტობა.....	77
ათენი.....	78
რომი.....	81
იერუსალიმი.....	84
განათლება და აღზრდა.....	88
ევროპული განათლება: მოკლე ისტორიული ექსკურსი.....	89
სამშვიდნელის კულტურა.....	95

რეტროსპექტული და პროსპექტული პასუხისმგებლობა.....	97
პასუხისმგებლობის ცნების განვითარება.....	101
არისტოტელე.....	101
კანტი.....	102
მაქს შელერი.....	103
მაქს ვებერი.....	104
ალბერტ შვაიცერი.....	105
ჰანს იონასი.....	107
გეორგ პიხტი.....	109
განათლება, როგორც კულტურის გათავისება და პასუხისმგებლობის ცნობიერება.....	112
რეზიუმე ქართულ ენაზე.....	115
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.....	119
პირთა საძიებელი.....	123

ნაწილი I

სინდისი

სინდისის განაღობა და მისი ცნების ისტორიული მატამორფოზები

სინდისის განვითარება როგორც ფილოგენეზურად, ისე ონტოგენეზურად მჭიდროდაა დაკავშირებული თვითცნობიერების განვითარებასთან. ამიტომ ის შედარებით გვიან ჩნდება კაცობრიობის ისტორიაში. ძველ ეგვიპტელებს და ძველ ებრაელებს არ ჰქონდათ ენაში სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა. ასევე იყო ჰომეროსის დროინდელ საბერძნეთში. ამ დროისთვის, რასაკვირველია, ჰქონდათ ქცევის კოდექსი და რელიგიური წესები, რომლებიც არეგულირებდა ადამიანთა მოქმედებას, მაგრამ ეს ხდებოდა გარედან და არა შინაგანი გადანყვეტილებიდან გამომდინარე. ასეთი იყო, მაგალითად, მოსეს მორალური კანონები და ძველ ეგვიპტელთა რელიგიური წეს-ჩვეულებანი. სინდისის ცნების გაჩენამდე ძველი კულტურები სიტყვა გულს იყენებდნენ მის ნაცვლად. ეგვიპტურ ტექსტებში გვხვდება ადგილები, სადაც გული კაცს საყვედურობს და ბრალს დებს. ძველ აღთქმაშიც არაერთხელაა საუბარი შინაგან გაორებაზე ადამიანის გულში. მაგალითად ნახსენებია გულის წუხილი და მღელვარება (ქართულ თარგმანში „გულის ქენჯნა“, სხვა ენაზე ზოგიერთ უფრო გვიანდელ თარგმანში კი პირდაპირ *სინდისი*) შურისძიებაზე და უბრალო სისხლის დაღვრაზე უარის თქმის გამო (1 მეფეთა 25, 31). მაგრამ ძველ აღთქმაში საბოლოოდ გული ან სინდისი კი არ არის ადამიანის მსაჯული, არამედ ღმერთი, რომელიც მის გულს ესაუბრება. უძველეს დროშიც არსებობდა დანაშაულის, ცოდვის და ა. შ. ცნებები, მაგრამ მათი შინაარსი გარედან იყო განსაზღვრული. ადამიანს იცავდნენ, აფრთხილებდნენ, სჯიდნენ ღმერთები. დანაშაულის

ჩადენისას ღვთაებრივი არსებები იძიებდნენ მასზე შურს. სხვა სიტყვებით, ყველაფერი ზემოდან მოდიოდა, ადამიანი ჯერ კიდევ არ იყო შინაგანად თავისუფალი. დანაშაული, შეცოდება ინდივიდუალური კი არ იყო, არამედ კოლექტიურად განიცდებოდა და მისგან განწმენდაც გვარის ან ტომის საერთო საქმე იყო.¹ არქაული ეპოქის ბერძენისთვის უცხო იყო პიროვნული სინდისის განცდა, როგორც ეს თანამედროვე ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ის საზოგადოებრივი მორალით ხელმძღვანელობდა. აი რას წერს ამ ეპოქაზე ვერნერ იეგერი: „ბერძნებთან სინდისის აბსოლუტური საჯაროობა — სინამდვილეში ძველბერძნულ აზროვნებას საერთოდ აკლია ჩვენი პიროვნული სინდისის მსგავსი ცნება — ძნელად წარმოსადგენია თანამედროვე ადამიანისთვის.“² ჰომეროსისეულ საბერძნეთში ზნეობის კოლექტიური გაგების ზოგად მიზეზად იულიუს შტენცელს მიაჩნია „ინდივიდუალური მეს და ინდივიდუალური სამშვინველის ცნების არარსებობა.“³

¹ Hiebel, Fr., Die Botschaft von Hellas. Bern 1953. გვ. 34 და შემდ.

² Jaeger, W., Paideia Bd. 1. Berlin und Leipzig ²1936. გვ. 32.

³ Stenzel, J., Platon der Erzieher. Leipzig 1928. გვ. 22.

ქველი საბერძნეთი და რომი

საყურადღებო მაგალითს გვაძლევს ბერძნული მითების ერთი მოტივის ანალიზი ჰომეროსიდან ევრიპიდემდე. ეს არის ორესტეს მითი. ის დრამის სახით დამუშავებული აქვთ ესქილეს და ევრიპიდეს. ორესტემ, აგამემნონის ძემ, შური იძია მამის მკვლელ დედაზე, კლიტემნესტრაზე. შურისძიების ქაღალმერთების, ერინიებისგან დევნილმა დელფოს ტაძარში აპოლონისგან განწმენდა და პატიება მიიღო. მაგრამ აქ არ გვაქვს უფრო გვიანდელი ადამიანისთვის დამახასიათებელი სინდისის ქენჯნა. ერინიებიც და აპოლონიც გარედან მოქმედებენ და ხილვაში ევლინებიან მას. სინდისი კი შიგნიდან მოქმედებს და მისი წინაპირობა ადამიანის მიერ საკუთარი საქციელის გაცნობიერება ანუ თვითცნობიერების არსებობაა. თუმცა ის თვითცნობიერების იდენტური ცნება არ არის და მიუთითებს უფრო მაღალ ინსტანციაზე ადამიანში, რომელიც მორალური კუთხით განიხილავს მის საქციელს. ორესტეს მითის გაგრძელება ესქილეს *ევმენიდებში* არაერთი ასპექტითაა მნიშვნელოვანი. მას შემდეგ, რაც აპოლონმა ორესტეს ურჩია ათენასთან ეძებნა მიტევება და ერინიები განდევნა თავისი ტაძრიდან, ეს უკანასკნელნი მისდევნენ მას ათენამდე. თუმცა ერინიებიც და აპოლონიც თანახმანი არიან წარსდგნენ პალას ათენას სამსჯავროს წინაშე, მაგრამ ათენა უარს ამბობს თავის უფლებაზე და ათენელ უხუცესთაგან ქმნის არეოპაგოსის („არესის ბორცვი“) სამსჯავროს. პირველად ხდებიან ადამიანები მსაჯულები. რასაც აქამდე ღმერთები აკეთებდნენ, ამიერიდან ადამიანთა საქმე ხდება. ამიერიდან ღმერთებიც ადამიანთა სამსჯავროს ემორჩილებიან. არეოპაგოსის სამსჯავროზე უფროსი ერინია ბრალმდე-

ბელი იყო, აპოლონი კი — დამცველი. ათენამ ყველაზე ბოლოს მისცა ხმა და მან ეს ღიად გააკეთა ორესტეს სასარგებლოდ, ვინაიდან უძველესი წესის მიხედვით ხმათა თანაბარი განაწილების შემთხვევაში ბოლო ხმა ბრალდებულის სასარგებლოდ უნდა ყოფილიყო მიცემული. ერინიები ჯერ წინააღმდეგობას წევნენ, მაგრამ ათენა მათ შემოირიგებს, ათენში ევმენიდების კულტს აფუძნებს და თავად მიუძღვება პირველ პროცესიას, რომელიც მოთვინიერებულ ერინიებს (შურისმაძიებლებს) — ამიერიდან ევმენიდებს (კეთილგანწყობილებს) — მიაცილებს თავიანთ სახცოვრისამდე არეოპაგოსის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე მღვიმეში.⁴

მართალია ესქილე არსად არ ახსენებს სიტყვას *სინდისი*, მაგრამ ერინიები და ევმენიდები მომდევნო ეპოქებში არაერთხელ გამოიყენეს ბოროტი, შურისმაძიებელი სინდისის და კეთილი სინდისის სინონიმებად. გარდა ამისა, ერინიების ევმენიდებად მეტამორფოზის აღწერილი მოტივი კარგად გადმოსცემს ღმერთების მიერ მართული საზოგადოებიდან ადამიანთა საზოგადოებაზე გადასვლის დაწყებას. ვილამოვიცის სიტყვებით: „კაცობრიობა განვითარების ახალ სტადიაზე გადავიდა, როცა მას შეუძლია თავი შეინარჩუნოს ღვთაებრივი პირების მატერიალური ჩარევის გარეშე: მან ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმის წყალობით შეძლო, რომ მარადიულ ძალებს, რომლებიც მანამდე გარედან ზემოქმედებდნენ, საკუთარ თავში მიუჩინა მყარი ადგილი. ადამიანი თავისუფალი გახდა. ის ამ თავისუფლებას იმისთვის იყენებს, რათა კეთილისკენ ერთობლივი სწრაფვით შექმნას თავისი საზოგადოებრივი წესრიგი, რო-

⁴ Stenzel, J., *Metaphysik des Altertums*. München und Berlin 1931. გვ. 85.

მელსაც ემორჩილება თითოეული ადამიანი საკუთარი თავისუფლებისთვის ზიანის მიუყენებლად. ეს წესრიგი სახელმწიფოა; ის საკმარისია, მაგრამ საკმარისია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იმავდროულად ზნეობის და თავისუფლების ორგანოს წარმოადგენს." „...ასეთ თავისუფლებაზე წარმოდგენაც კი არ აქვს აღმოსავლეთს, იქნება ის არიული, სემიტური თუ ეგვიპტური.“⁵ მოქმედების ეს თავისუფლება, რომელიც საკუთრივ ბერძნული ფენომენი იყო და რომელიც, შტენცელის თქმით, თვით ბოროტმოქმედ კლიტემნესტრასაც კი ამოძრავებდა, „ლმერთცნობიერი თავისუფლება“ იყო (Welker, Götterlehre I, 249. იხ. შტენცელთან), რომლისგანაც მოდიოდა უდიდესი ძალა და სიხარული ყოველივე საუკეთესოს და უკეთილშობილესის დასამკვიდრებლად. ეს თავისუფლება ადამიანში სინდისის ჩამოყალიბების პარალელურად ვითარდებოდა.

სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა ბერძნებთან პირველად გვხვდება პელოპონესის ომის დროს (431-404 წწ. ქრისტემდე), რომელიც მრავალი სხვა ასპექტითაც გარდამტეხი იყო ბერძნული ცნობიერებისთვის. მას შემდეგ რაც ეს სიტყვა თავდაპირველად ყოველდღიურ სიტყვახმარებაში შემოვიდა, ევრიპიდემ ის გამოიყენა (ჯერ კიდევ synesis ან xynesis ფორმით) დრამაში ორესტე.⁶ მკვლევართა აზრით, ეს იმაზე მიანიშნებს, რომ სინდისი როგორც ცნობიერების ფენომენი ყოველთვის არ არსებობდა და ის ცნობიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე გაჩნდა. ჰიბელის მიხედვით, ამაზე პირველმა მიუთითა ნიცშეს თანამედროვემ და მეგობარმა პაულ რემ 1885 წელს თავის გამოკვლევაში Die Entstehung des

⁵ Stenzel, J., Ibid. გვ. 86.

⁶ Hiebel, F., Ibid. გვ. 37.

Gewissens, შემდეგ რუდოლფ შტაინერმა 1910 წელს ბერლინში ნაკითხული ლექციების ციკლში *Metamorphosen des Seelenlebens*, ხოლო 1928 წელს კლასიკურმა ფილოლოგმა, იენის უნივერსიტეტის იმჟამინდელმა რექტორმა ფრიდრიხ ცუკერმა შესაბამის ბერძნულ წყაროებზე დაყრდნობით დანვრილებით გამოიკვლია სინდისის და მისი აღმნიშვნელი სიტყვის წარმოშობა წერილში „*Syneidesis – Conscientia*“.⁷ ცნობილია, რომ სინდისის ცნება და სიტყვა *სინდისი* *συνείδησις* ფორმით პირველად დემოკრიტემ გამოიყენა (დილს-კრანცი: ფრაგმ. B 297).

ევრიპიდეს ორესტე ქრისტემდე დაახლ. 408 წელსაა დაწერილი. აქ ევრიპიდე იყენებს სიტყვა *სინდისს*. ნახევარი საუკუნით ადრე (ქრისტემდე 458 წელს) დაწერილ იმავე სახელწოდების დრამაში ესქილეს სიტყვა *სინდისი* ჯერ კიდევ არ აქვს ნახსენები და დედის მკვლელ ორესტეს შურისძიების ქაღალმერთები — ერინიები დასდევენ. ერინიები გვხვდება ასევე ევრიპიდეს იფიგენიაში (დაახლ. 420 წ. ქრისტემდე). თუმცა, საინტერესოა, რომ ევრიპიდე უკვე *მედეაში* (დაახლ. 431 წ. ქრისტემდე) იყენებს პირველად სიტყვა *სინდისს*, როდესაც მედეა ეუბნება იაზონს (495-ე სტროფი): „შენმა *სინდისმა* უნდა გითხრას, რომ შენ მე მიღალატი.“⁸

სიტყვა *სინდისი*, რაც უნდა გასაკვირი იყოს, არ გვხვდება პლატონთან, თუმცა მისი დიალოგების მთავარი ფიგურა სოკრატე ეპოქის „მოარული სინდისი“ (ვილამოვიცი) იყო და ამ დროისთვის ბერძნულ ენაში მისი ჩანასახი უკვე არსებობდა, ვინაიდან ჩვეულებრივი

⁷ Hiebel, F., Ibid. გვ. 36 და მისივე Rudolf Steiner im Gesltesgang des Abendlandes. Stuttgart 1985. გვ. 228 და შემდ.

⁸ Hiebel, F., Die Botschaft ... გვ. 36.

იყო გამოთქმები როგორიცაა „მე ეს ვიცი ჩემთან“ ანუ „ეაცნობიერებ ამას ჩემში“. ამას ბერძენი ამბობდა მაშინ, როდესაც ცდილობდა გამოეხატა, რომ აცნობიერებს თავის მნიშვნელობას, სისუსტეს, შეცდომას და ა. შ.⁹ სოკრატეს დაიმონიონი თუმცა ძალიან ჰგავს სინდისის ხმას, მაგრამ არ არის მისი იდენტური. ამაზე მიუთითებს სიტყვის ეტიმოლოგიაც. ის *ევდემონიასთანაა* (ბერძნ. ნეტარება, ბედნიერება) კავშირში და მისი გამაფრთხილებელი ხმა ესმის სოკრატეს მხოლოდ მაშინ როდესაც მან შესაძლოა დაკარგოს ევდემონია.¹⁰ ამასთან დაიმონიონი იმას კი არ ეუბნება მას, თუ რა გააკეთოს, არამედ იმას, თუ რა არ გააკეთოს.

სიტყვას *synesis* არისტოტელე იყენებს *ნიკომაქეს ეთიკაში* დიანოეტიკური სათნოებების დახასიათებისას და მას ათავსებს სიბრძნესა (*sophia*) და განსჯას (*phronesis*) შორის. *synesis* მხოლოდ სჯის, მაშინ როდესაც *phronesis* გვიბრძანებს, თუ რა უნდა გავაკეთოთ და რა — არა.¹¹ საინტერესოა, რომ არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკაში* ასევე იყენებს სიტყვას *სინანული* (VII, 1150a 22, 1150b 49), რომელიც სინდისის ქენჯნის აუცილებელი ელემენტია. სიტყვა *syneidesis* დემოკრიტეს შემდეგ გამოიყენეს დემოსთენემ, მენანდრემ, მოგვიანებით ფილონ ალექსანდრიელმა, აპოლონიუს ტიანელმა და ის ამავე ფორმით გვხვდება პავლეს ეპისტოლეებშიც. აღსანიშნავია, რომ სიტყვა *synesis-syneidesis* იონიური წარმოშობისაა და ეს არცაა გასაკვირი, ვინაიდან სწორედ იონიელთა ტომმა მისცა დასაბამი ანტიკურ დრამას და ფილოსოფიას — დასავლური კულტურის და ცნობიერების ამ ორ უმ-

⁹ Wilamowitz-Moellendorf, U., *Platon I*. Berlin Frankfurt/M. 1948. გვ. 77.

¹⁰ ამაზე იხ. მაგ.: Hoffmann, E., *Griechische Philosophie bis Platon*. Heidelberg 1951. გვ. 124 და შემდ.

¹¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Stuttgart 2006. VI, 1143a. გვ. 169.

ნიშვნელოვანეს წყაროს და საფუძველს. როგორც გვიანელინისტურმა სიტყვამ მან რომაულ სამყაროშიც შეაღწია და გადაიქცა ლათინურ *conscientia*-დ. ის გვხვდება ციცერონთან, სალუსტიუსთან, სენეკასთან და ვერგილიუსთან *ენეიდებში*. ლათინურიდან კი *conscientia* მოგვიანებით გადავიდა სხვა ევროპულ ენებში. ბერძნული თავსართი *συν* (ლათ. *con*) ნიშნავს "ვინმესთან, რამესთან ერთად" და ამ სიტყვაში მიანიშნებს მაღალ არსებაზე ადამიანში, რომელმაც "მასთან ერთად იცის".

არც ძველებრაულს და არც არამეულს არ ჰქონდათ სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა. ფრიდრიხ ცუკერის სიტყვებით "როგორც ელინისტური ცნება — არა მარტო როგორც ელინისტური სიტყვა — შედის *syneidesis* გვიანელინისტური ეპოქის ებრაულ და ახალი აღთქმის რელიგიებში. სეპტუაგინტა მას ძალზე იშვიათად იყენებს, ახალ აღთქმაში მას არ იცნობენ არც სახარებები და არც აპოკალიფსი; მოციქულთა საქმეში და არაპავლე-სეულ ეპისტოლეებში ის უფრო მოარული ელინისტური ფორმით გამოიყენება, მაშინ როდესაც პავლე *syneidesis*-ს რელიგიურ სიღრმეს ანიჭებს, თუმცა მას არ განიხილავს მხოლოდ ქრისტიანთა კუთვნილებად."¹² ასე რომ, ახალი აღთქმის ავტორებიდან უპირველესად პავლე იყენებს სიტყვას *სინდისი*. ფრიდრიხ შიბელის აზრით ამის გარეგნული საფუძველი პავლეს ელინისტური განათლება იყო და მან ეს ცნება მაშინ საყოველთაოდ გავრცელებული გვიანელინისტური ბერძნული ენიდან (*კოინე*) და ბერძნული ლიტერატურიდან აიღო. თუმცა მისივე აზრით, ამ ფაქტს უფრო ღრმა, შინაგანი მიზეზიც

¹² Zucker, F., *Syneidesis – Conscientia*. Jena 1928. აქ და შემდეგ შიბელის დასახელებული ნაშრომების და ცუკერის წერილზე ბრუნო სნელის (Bruno Snell) რეცენზიის მიხედვით მისი წერილების კრებულში: *Gesammelte Schriften*. Göttingen 1966. გვ. 9-17.

ჰქონდა, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ასეთია მოკლედ სინდისის ცნების განვითარება ძველ საბერძნეთში. სინდისის ცნობიერება და სინდისის ცნება ისტორიულად გაჩნდა იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც კაცობრიობის ცნობიერება ამისთვის მომწიფებული იყო. და ეს ისტორიული მომენტი შემოგვინახა ბერძნულმა ტრაგედია. ფრიდრიხ ცუკერის მოწმობით: „ისტორიულ გადმოცემებში ტრაგედიაზე არსად ჩანს საქციელის წინ სინდისისეული დაფიქრების და საქციელის შემდეგ სინდისის ქენჯნის რაიმე ნაკვაღევი. გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა იმის გაგება, რომ ერინიები არ არიან სინდისის ქენჯნის განსხეულებანი, რომლებიც თითქოსდა მითოსური ეპოქის ხატოვანმა ფანტაზიამ შექმნა. ერინიები თავდაპირველი გაგებით გარდაცვლილთა გაბოროტებული სამშვინველებია.“¹³ ამით მინიშნებულია ერინიების როგორც შურისძიების ქალღმერთების მეტამორფოზა სინდისის შინაგან ხმად. თუ ერინიები ბოროტ, შურისმაძიებელ სინდისს განასახიერებდნენ, ევმენიდები უფრო კეთილ სინდისს გამოხატავენ.

ციცერონი სინდისს (*conscientia*) ფურითან (ანუ ერინიებთან) აიგივებდა (*De legibus*). გვიანდელ ანტიკურობაში სინდისი ესმოდათ როგორც ღმერთის ხმა ადამიანში ან როგორც ღმერთის “ინტერპრეტატორი” და მას ძირითადად საბრალდებო ფუნქციას მიაწერდნენ.¹⁴ გვიანდელ სტოაში სინდისი გაგებული იყო როგორც ერთგვარი გუშაგი ადამიანში, რომელიც მას ზნეობრივი და ინტელექტუალური საქმეებისკენ უბიძგებს. ის იყო ღმერთი ადამიანში. სენეკა 28-ე წერილში ლუცილიუსისადმი ასე მიაწერს სინდისზე: “რამდენადაც შეძლებ,

¹³ იხ. პიბელის დასახელებული ნაშრომი Rudolf Steiner ... გვ. 232.

¹⁴ Honecker, M., Einführung in die Theologische Ethik, Berlin New York, 2002. გვ. 129

დაუსაბუთე საკუთარ თავს, დაკითხე ის. ჯერ გახდი ბრალმდებლი, შემდეგ მსაჯული, ბოლოს კი დამცველი. ზოგჯერ შენახე საკუთარი თავი." 41-ე წერილშიც სინდისია ნაგულისხმევი: "არც ხელების ცად აპყრობაა საჭირო და არც ტაძრის გუშაგისთვის ხვეწნა, რომ მიგვიშვას ღმერთებთან სასაუბროდ, რათა მათ უკეთ მოგვისმინონ. ღმერთი შენს ახლოსაა, ის შენთანაა, ის შენშია. ასე გეტყვი ლუცილიუს: წმინდა სული მკვიდრობს ჩვენში (*sacer intra nos spiritus sedet*), ჩვენს კეთილ და ბოროტ საქმეთა დამკვირვებელი და გუშაგი." პავლეს მსგავსად სენეკაც განასხვავებს წმინდა, კეთილ სინდისსა და არაწმინდა, ბოროტ სინდისს (იქვე 43,5).¹⁵

"ანტიკური ზნეობის ერთ-ერთი უდიდესი საოცრება" (ნიცშე) — ეპიკტეტი შემდეგნაირად აღწერს სინდისს: "ზეესმა ყოველ ადამიანს მიუჩინა გუშაგი (*ἐπίτροπον*) კერძოდ მფარველი სული (*δαίμων*) და მას დააკისრა თვალმოუხუჭავად დააკვირდეს ადამიანს და არ მოატყუებინოს თავი ... ასე რომ კარებიც რომ დახშოთ და შიგნითაც ჩააბნელოთ, ნუ იფიქრებთ და იტყვიან, რომ მარტონი ხართ. თქვენ მარტონი არ ხართ, არამედ ღმერთია შიგნით და თქვენი მფარველი სული" (*Dissertationes*, I, 14). ფილონ ალექსანდრიელი იყო პირველი ფილოსოფოსი ვინც გააერთიანა სინდისის ძველი აღთქმისეული და ელინისტური გაგება.¹⁶ მისთვის სინდისი, ერთი მხრივ, შინაგანი სამსჯავროა (როგორც მოგვიანებით კანტისთვის), მეორე მხრივ კი ბიძგს აძლევს თვითშემეცნებას და ცოდვათა აღიარებას. ფილონისთვის სინდისის ამოცანა ღმერთის ინტერპრეტირება და ადამიანის გაფრთხილებაა (შეად. *The Decalogue*, 86-87).

¹⁵ იხ. სენეკა, *Нравственные письма к Луцилию*. Москва 2000.

¹⁶ Honecker, M., *Ibid*.

ახალი აღთქმა

სიტყვა *სინდისი* (syneidesis) ახალი აღთქმაში დაახლოებით 30-ჯერ ან 31-ჯერაა ნახსენები (სხვადასხვა ბერძნულ ხელნაწერებში). ის ყველაზე ხშირად პავლეს ეპისტოლეებში გვხვდება. პეტრეს პირველ ეპისტოლეში სიტყვა *სინდისი* სამჯერაა ნახსენები (2, 19; 3, 16 და 21). მოციქულთა საქმეში, რომელიც პავლეს მოწაფის — ლუკა მახარებლის დაწერილია, *სინდისი* ორჯერ გვხვდება და ორივეჯერ თავად პავლეს პირითაა თქმული (საქმე მოციქულთა 23, 1 და 24, 16). ჰიბელის აზრით, პეტრე მოციქულის მიერ სიტყვა *სინდისის* ხსენება, პავლესთან მისი თანამშრომლობის ანარეკლი უნდა იყოს. ამას გარდა, იოანეს სახარების ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში ერთ ადგილასაა ეს სიტყვა ნახსენები (8, 9).¹⁷

პავლე *სინდისს* (συνείδησις) ახსენებს შემდეგ ეპისტოლეებში: რომაელთა — 3-ჯერ (2, 15; 9, 1; 13, 5), I კორინთელთა — 8-ჯერ (8, 7-12; 10, 25-29), II კორინთელთა —

¹⁷ საყურადღებოა, რომ იოანეს სახარების ამ ადგილას (თ. მე-8, 9) ძველქართულ და რუსულ თარგმანებში სიტყვა *სინდისი* (ქართ. „მხილველნი სეინდისისაგან“ — იხ. ახალი აღთქმა. ტფილისი 1896. გვ. 260) ნახსენებია, თუმცა ევროპულ ენებზე თარგმანებში აქ ის არ გვხვდება. აქედან ჩანს, რომ მათ სხვადასხვა ბერძნული ხელნაწერი უდევთ საფუძვლად, ვინაიდან როგორც ცნობილია, ზოგ ბერძნულ ხელნაწერში ეს ადგილი გვხვდება, ზოგში კი — არა. მეორე, არანაკლებ საყურადღებო ფაქტია ის, რომ იოანეს სახარების ეს ადგილი ერთადერთია ახალი აღთქმის გიორგი მთაწმინდელისეულ რედაქციაში (დაახლ. XI ს. ორმოციანი წლები), სადაც ნახსენებია სიტყვა *სინდისი*. ყველა სხვა ზემოაღნიშნულ ადგილას, სადაც სხვა ენებზე ეს სიტყვაა ნახსენები, ქართულ თარგმანში გამოყენებულია სიტყვა *გონება* ან *იჭვი*. აღსანიშნავია, რომ ქართული სახარების უფრო ძველ, ექვთიმე მთაწმინდელისეულ რედაქციაში (დაახლ. X საუკუნის მინურული) იოანეს სახარების ეს ადგილი ისევე არ გვხვდება როგორც ევროპულ ენებზე თარგმანებში. გიორგი მთაწმინდელისეულ რედაქციაში კი ის მოცემულია. ეს ნიშნავს, რომ გიორგი სხვა ბერძნული ხელნაწერით სარგებლობდა, ვიდრე ექვთიმე. საინტერესოა ისიც, რომ გიორგი მხოლოდ აქ იყენებს სიტყვას *სინდისი*, თუმცა სხვა ადგილებში ის ექვთიმესეულ რედაქციას უცვლელად ტოვებს ანუ ბერძნული *syneidesis*-ის შესატყვისად ტოვებს სიტყვას *გონება* ან *იჭვი*. ექვთიმეს და გიორგის რედაქციათა შედარებითი ანალიზი იხ. წიგნში: *ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია*. გამომც. ი. იმნაიშვილი, თბილისი 1979.

3-ჯერ (1,12; 4,2; 5,11). გარდა ამისა I ტიმოთე — 4-ჯერ (1,5 და 19; 3,9; 4,2), II ტიმოთე (1,3), ტიტე (1,15), ებრაელთა — 5-ჯერ (9,9 და 14; 10,2 [ბერძნულ და ლათინურ ტექსტებში] და 22; 13,18). არის კიდევ ადგილები, სადაც syneidesis-ის მონათესავე სიტყვები გამოიყენება. თუმცა, არის თუ არა ბოლო ოთხი ეპისტოლეს (განსაკუთრებით ებრაელთა ეპისტოლეს) ავტორი თავად პავლე მოციქული, პროტესტანტულ თეოლოგიაში სადავოდ ითვლება, ამას ჩვენი მიმოხილვისთვის არსებითი მნიშვნელობა არ აქვს. ყველა შემთხვევაში ნათელია, რომ ახალ აღთქმაში სწორედ პავლე მოციქულია სინდისის მაცნე. აღსანიშნავია, რომ თავად იესო ქრისტე ამ სიტყვას არც ერთხელ არ ახსენებს სახარებებში.

სინდისის პავლესეული ცნების გაგებისთვის საკვანძოა რომაელთა ეპისტოლეს მე-2, 14-16, სადაც პავლე სინდისს ახსენებს იქ, სადაც მას სურს მიუთითოს იმაზე, რომ ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა ჰპოვოს ქრისტე. აქვე ის ერთმანეთს ადარებს დასავლელ (ბერძენ და რომაელ) და აღმოსავლელ (ებრაელ) ადამიანებს: "ვინაიდან, როცა წარმართნი, რომელთაც რჯული არ გააჩნიათ, ბუნებით რჯულისმიერს აკეთებენ, თუმცა რჯული არა აქვთ, თავიანთი თავის რჯული არიან. ისინი აჩვენებენ, რომ რჯულის საქმე გულებში უწერიათ, რასაც მოწმობს მათი სინდისი და აზრები, ხან ბრალს რომ სდებენ ერთიმეორეს და ხან ამართლებენ, — იმ დღეს, როცა ჩემი სახარების მიხედვით ღმერთი განიკითხავს ადამიანთა დაფარულ ფიქრებს იესო ქრისტეთი." ¹⁸ აქ პავლე ერთმანეთისგან განასხვავებს კანონს, რომელიც ებრაელებს ჰქონდათ და სინდისს, რომელსაც წარმართებს მიაწერს და ამბობს, რომ ისინი თავადვე არიან საკუთარი თავის კანონი. კანონის და სინდისის ურთიერთმიმართებას ჩვენ

¹⁸ იხ. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები. სტოკჰოლმი 1992. გვ. 330.

მომდევნო თავში შევეხებით.

პავლე სინდისის სხვადასხვა ასპექტებს უსვამს ხაზს. ის ლაპარაკობს სუფთა, სრულყოფილ, სუსტ, ბოროტ და ა. შ. სინდისზე, ტიმოთეს მიმართ პირველ ეპისტოლეში (1,5) კი პავლე “კეთილ სინდისზე” საუბრობს: “ხოლო მცნების მიზანია წმიდა გულით, კეთილი სინდისითა და უპირფერო რწმენით სიყვარული.”

პავლესთვის სინდისი თვითცნობიერების გამოხატულებაა ადამიანის სამშვინველში და ის, მისივე სიტყვებით, იმდროინდელ დასავლეთში — ბერძნებსა და რომაელებში — ჩაისახა, რომელთა შორისაც ქადაგებდა უპირატესად პავლე ქრისტიანობას. თუ აღმოსავლეთში ქრისტესეული ჭეშმარიტებანი ღვთაებრივი გამოცხადების სახით იყო გარედან მიღებული, დასავლეთში ისინი განიცდებოდა ადამიანის სამშვინველში, მის ცნობიერებაში. ჰიბელის აზრით, პავლეს განსხვავება სხვა მოციქულებისა და მახარებლებისგან ის იყო, რომ ამ უკანასკნელთ უფრო “აღმოსავლურად” ესმოდათ ქრისტიანობა, მაშინ როდესაც პავლე მას “დასავლურად” განიცდიდა და შიგნით ეძებდა.¹⁹ მისი აზრით, ამიტომაც ახსენებს თითქმის მხოლოდ პავლე და თან ასე ხშირად სიტყვა *სინდისის* თავის ეპისტოლეებში. პავლეს — “წარმართთა მოციქულის”²⁰ — გაგებით, სინდისის გამოღვიძება იყო დასავლეთში ის საფუძველი, რაც ადამიანებს ქრისტიანობის მისაღებად ამნიფებდა. ზოგადად, სინდისის ცნების შემოტანით (და ფილოსოფიური აზროვნების შექმნით!) ბერძნულმა სულმა ძველი აღთქმის ტრადიციასთან ერთად მყარი საფუძველი შეუქმნა ქრისტიანობის გაგებას, გავრცელებას და განვითარებას როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში.

¹⁹ Hiebel, *ibid.* გვ. 240

²⁰ Hiebel, F., *Paulus und die Erkenntnislehre der Freiheit*. Dornach ²1959. გვ. 22.

კანონი და სინდისი — პოლარობა და ერთიანობა

როგორც უკვე ითქვა, ძველი აღთქმა არ იცნობს სიტყვა სინდისს, თუმცა ის უხვად გვაძლევს შინაგანი ბრძოლისა და მაღალი ზნეობის მაგალითებს. აქ ადამიანის ქცევას ჯერ კიდევ გარეგანი კანონი არეგულირებს. ის მიუთითებს ადამიანს მის ნაკლოვანებებზე და არასწორ, ღმერთისთვის მიუღებელ საქციელზე. ასეთია, განსაკუთრებით, მოსეს კანონი, რომელიც ათი მცნების გარდა მოიცავდა დანვრილებით ნუსხას წესებისას, რომლებიც საზოგადოებრივი და პირადი ცხოვრების უკლებლივ ყველა სფეროს ეხებოდა და ისეთ წვრილმანებსაც არ ტოვებდა უყურადღებოდ როგორიცაა კვებასთან თუ პირად ჰიგიენასთან დაკავშირებული საკითხები. ებრაელთა ბაბილონიდან გამოსვლისას ეზრამ გააფართოვა მოსეს კანონი. ასეთი მკაცრი კანონი, ფაქტობრივად, ადგილს არ ტოვებდა რაიმე სახის, თუნდაც, უმნიშვნელო შინაგანი თავისუფლებისთვის და ადამიანისგან ითხოვდა ზედმინევნით ფხიზელ ცნობიერებას, რათა მას ყველა სიტუაციაში დაეცვა დადგენილი წესები. ასეთი კანონი ცნობიერების გარდა ნებისყოფასაც ავითარებდა და ადამიანს საზოგადოებისთვის მისაღებ საქციელს სთხოვდა. მაგრამ აქაც სიკეთის ქმნა თავისუფალი არჩევანიდან კი არ მოდიოდა, არამედ ღვთის რისხვისა და მარადიული სასჯელის შიშით იყო ნაკარნახევი. ზოგადად, ღვთის შიში ცვლიდა ღვთის სიყვარულს. ღმერთი მიუწვდომელი, ტრანსცენდენტური არსება იყო, რომლისგანაც მოდიოდა კანონი. არა საკუთარი აზროვნებით მოპოვებული შემეცნება, არამედ კანონი განუსაზღვრავდა ადამიანს, თუ რა იყო სიკეთე და რა — ბოროტება. ამ გზით ჩამოყალიბებული ცნობიერება, თუმცა ის ფხი-

ზელი და აბსტრაქტული იყო, ის გადაულახავ უფსკრულს აჩენდა ადამიანსა და ღმერთს შორის, ერთი მხრივ, და ადამიანსა და ბუნებას შორის, მეორე მხრივ.

კანონის ნაკადი, როგორც პავლეს რომაელთა ეპისტოლეს ზემოთ მოტანილი სიტყვებიდანაც ჩანს, აღმოსავლური ნაკადია, სინდისის ნაკადი კი მაშინდელ დასავლეთში — ბერძნულ-რომაული კულტურის წიაღში განვითარდა. სინდისის მომნიშვნელობა კანონი ასრულებდა თვითცნობიერების შემამზადებელ როლს და მას გარკვეულად სინდისის ფუნქციაც ჰქონდა დაკისრებული იმ აზრით, რომ ადამიანის ქცევას არეგულირებდა და მას საზოგადოებისთვის მისაღებს ხდიდა, თუმცა ამას სინდისისგან განსხვავებით გარედან ზემოქმედებით აკეთებდა. კანონის და სინდისის ეს "დაპირისპირებულთა ერთიანობა" კარგად ჩანს ქართულ ენაში, სადაც საკუთრივ სინდისის აღმნიშვნელი ორიგინალური სიტყვა არ გვაქვს, ვინაიდან ძველქართულმა გონებამ და იჭვმა, რომელთაც იყენებდნენ ახალი აღთქმის ქართველი მთარგმნელები ბერძნული syneidesis-ის ეკვივალენტად, თანდათანობით სხვა დატვირთვა მიიღეს ენაში და მათ ბერძნული სეინიდისი (syneidesis) ჩაენაცვლა.²¹ მაგრამ გვექონდა მეორე სიტყვა — ნამუსი, რომელიც დღემდე სინდისის სინონიმად გამოიყენება ქართულში. ნამუსი არაბულიდანაა ჩვენში შემოსული, არაბულში კი ბერძნულიდან (νόμος — ზნე, ჩვეულება, რჯული, კანონი) შევ-

²¹ თ. ბუაჩიძე თავის წერილში „კონი და სინდისი“ აღნიშნავს, რომ რუსთაველი და მის კვალობაზე მოგვიანებით ილია ჭავჭავაძე იყენებდნენ სიტყვას გათავისნილება, რომელიც, ავტორის აზრით, ახლოსაა სიტყვა სინდისის მნიშვნელობასთან, მეტიც, ის მოუთხოვს, რომ „სინდისი ... გათავისნილების თავისებური სახეა.“ იხ. წიგნში: ადამიანი, გონი, ღირებულება. თბილისი 1991. გვ. 87.

იდა.²² სხვა სიტყვებით, ქართულში კანონის აღმნიშვნელმა სიტყვა ნამუსმა სინდისის მნიშვნელობა შეიძინა. ამ ფაქტში კარგად ჩანს კანონსა და სინდისს შორის კავშირი მიუხედავად მათი პირვანდელი პოლარობისა.

ასე იქცა კანონი ადამიანის პიროვნების, მისი მეობის აღზრდის ქმედით იარაღად. თუმცა, ეს ჯერ მეობის მხოლოდ ფორმალური, ნეგატიური ასპექტი იყო და სამყაროდან მის გამოცალკევებას, მთლიანობის დაკარგვას ნიშნავდა. ის საჭიროებდა შიგნიდან მოსულ პოზიტიურ შინაარსს, რომელიც ამ ფორმას შეავსებდა.²³ ეს კი პიროვნების განვითარებაში ქრისტიანობამ შემოიტანა. აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სინდისის ცნება, რომელიც ახალ აღთქმაშია მოცემული და რომელიც

²² ქართული ენის მიერ ბერძნულიდან სიტყვა სინდისის სესხების ფაქტს გაკერით ეხება სერგი დანელია 1927 წელს გამოქვეყნებული თავისი ნიგნის „ვაჟა ფშაველა და ქართველი ერი“ ბოლოში და კრიტიკულად დასძენს, რომ „ნასესხები სინდისით ისტორია არ შეიქმნება“ (იხ. 1988 წ. გამოცემის გვ. 62). გაზეთ „კომუნისტის“ 1949 წ. 11 მაისის (sic!) ნომრის სარედაქციო წერილში მწვევედ იქნა გაკრიტიკებული დანელიას „ანტიპატრიოტიზმი“. გაზეთ „ლიტერატურა და ხელოვნების“ 1949 წლის 12 ივნისის ნომერში დაიბეჭდა აკაკი შანიძის წერილი „ცოტა რამ ქართული ენის ისტორიიდან“, სადაც ავტორი აკრიტიკებს დანელიას აღნიშნულ მსჯელობას და სწორედ პავლეს ეპისტოლეების ძველი ქართული თარგმანის მოხმობით ასაბუთებს, რომ ძველქართულში სიტყვა სინდისის ეკვივალენტური სიტყვები იყო გონება და იქი და დასძენს, რომ შემდეგ მათ ჩაენაცვლა ბერძნულიდან ნასესხები სიტყვა სინდისი. ა. შანიძე მოუთითებს, რომ ძველ ქართულში სინდისის გამომხატველი იყო აგრეთვე სიტყვები პირის წყალი (სპარსულად აბრუ; აქედან გაბიამრება — შერცხვება, სახელის გატეხა) და განსაკუთრებით ნამუსი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვეფხისტყაოსანში სიტყვა სინდისი ნახსენები არაა, თუმცა სიტყვა ნამუსი სამჯერ, ხოლო სიტყვა სჯული — ოთხჯერ გვხვდება (იხ. ვეფხისტყაოსნის სიმფონია-ლექსიკონი. შედგ. ა. შანიძის მიერ. თბილისი 1956). საყურადღებოდ მიგვაჩნია ფაქტი, რომ ქართულ ენაში უკვე XI ს. 40-იან წლებში (და შემდეგ XII საუკუნეში არაერთხელ) — იხ. ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი. 2 ტომად. პროექტ. ავტ. და სამეცნ. ხელმძღვ. დ. მელიქიშვილი. თბილისი 2010) დადასტურებული სიტყვა სინდისი (იხ. ზემოთ, მენიშენა 17) რუსთაველს ნახსენები არ აქვს. თუმცა, ეს საკითხი სიბოლღემა ამ წერილის ფარგლებს და სპეციალისტთა მიერ საგანგებო კვლევას საჭიროებს.

²³ შეად. Fromm, *Escape from Freedom*. New York 1947. აქ ფრომი განასხეავებს თავისუფლების ორ მნიშვნელობას — ნეგატიურ „გათავისუფლებას“ და პოზიტიურ „ქენ-თავისუფლებას“. პირველი გამოხატავს ადამიანის გამოთავისუფლებას, მის მოწვევებს სამყაროსგან, რაც მას მძიმე ტვირთად აწევა, ვინაიდან მარტო ტოვებს სამყაროს ხინამე, მეორე კი შინაარსითა შევსებული და გულისხმობს პიროვნების თვითრეალიზაციას და კრეატიულობას. ნეგატიური თავისუფლება გარედანაა მოსული და ჰგავს ზემოთ აღწერილ, კანონიდან მოსულ მეობას, პოზიტიური თავისუფლება კი — სინდისისმიერ, მიგნიდან მოპოვებულ მეობას.

ადამიანის შინაგან ხმაზე მიუთითებს და მის მიერ საკუთარი მოქმედების გაცნობიერებას, მის თანმხლებ მაღალ ცნობიერებას გულისხმობს, რაც მე-ფორმის პოზიტიური შინაარსით შევსების აუცილებელი წინაპირობაა. ამ კუთხით დანახული, ძველი და ახალი აღთქმა პოლარულად უპირისპირდებიან და იმავდროულად ავსებენ ერთმანეთს.

საინტერესოა, რომ ამ ორ ნაკადს, როგორც მათ ემილ ბოკი უწოდებს,²⁴ ერთგვარად აერთიანებდა თავისთავში პავლე მოციქული, რომელიც დამასკოში ქრისტეს ხილვამდე ფარისეველთა ორდენის აქტიური წევრი იყო და ხელმძღვანელობდა ქრისტიანთა წინააღმდეგ სადამსჯელო ექსპედიციებს. ფარისეველთა ორდენს თავის დროზე ეზრამ ჩაუყარა საფუძველი და ეს ორდენი კანონის მკაცრი დამცველი იყო ებრაელობაში. ამრიგად, პავლე თავისი წარსულით ღრმად იყო დაკავშირებული კანონის ნაკადთან, ხოლო დამასკოში განცდილის შემდეგ მასში მოხდა უჩვეულო მეტამორფოზა და მან დასაბამი მისცა ახალ ნაკადს ქრისტიანობაში — სინდისის ნაკადს. სხვა სიტყვებით, დამასკოში ქრისტეს ხილვით, რაც მისი ბიოგრაფიის კულმინაცია იყო, სინდისმა გამოიღვიძა პავლეში, რომელიც მანამდე ებრაული კანონის მკაცრი დამცველი იყო და ამიტომაც სასტიკად სდევნიდა ქრისტიანებს. დამასკოს შემდეგ მისთვის სინდისი და ქრისტეს არსება ფაქტობრივად იდენტური გახდა. უფრო ზუსტად, ამ დღიდან სინდისის ხმა პავლესთვის იგივე ქრისტეს ხმას ნიშნავდა. ამიტომაც აპელირებს ის ქრისტიანობის ქადაგებისას დაუღალავად სინდისზე. ბოკის სიტყვებით:

²⁴ Bock, E., Paulus. Stuttgart 1981. გვ. 101-119. ბოკი იძლევა კანონის და სინდისის ურთიერთმიმართების და პოლარობის ღრმა ანალიზს.

²⁵ Ibid. გვ. 114.

“შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა სინდისი თავის სრულ ჟღერადობას, თავის უმაღლეს სიკაშკაშეს იძენს მაშინ, როდესაც მას პავლე წარმოთქვამს. ვინაც გაიარა კანონის უმკაცრესი სკოლა, გახდა სინდისის უდიდესი პეროლდი.”²⁵ სინდისზე ესაუბრება ის წარმართებს — ბერძნებს და რომაელებს, ვინაიდან მათ ებრაელებისგან განსხვავებით, რომლებიც კანონის ნაკადიდან მოდიან, უკვე აქვთ სინდისის ცნება და მათთან თითქოს უფრო იოლია მასზე საუბარი და ქრისტიანობის ასე ქადაგება. ყოველივე ზემოთქმულიდან გასაგებია, თუ რას გულისხმობს “წარმართთა მოციქული” კანონსა და სინდისზე საუბრისას ზემოთ მოყვანილ ციტატაში რომაელთა ეპისტოლედან (თ. 2, 14-16).

ეპისტოლეებში პავლე ხშირად იმონმებს თავის სინდისს. “ჭეშმარიტებას ვამბობ ქრისტეში, არა ვცრუობ, მემონმება ჩემი სინდისი სულის წმიდის მიერ” (რომაელთა 9, 1). “რადგან ჩვენი სიქადული ისაა, რასაც გვმონმებს ჩვენი სინდისი” (2 კორინთელთა 1, 12).²⁶ აქედან ჩანს, რომ დამასკოში განცდილის შემდეგ პავლე მარტო კი არ გრძნობს თავს თავის მოქმედებაში, არამედ მასთან ერთადაა მისი მაღალი არსება როგორც სინდისი, რომელიც მის მიერ განიცდება როგორც ქრისტეს ანარეკლი მასში. ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ რეფორმაციის ეპოქაში განსაკუთრებით ლუთერთან სინდისის პავლესეული გაგება კელავ აქტუალური ხდება, თუმცა მანამდე, შუა საუკუნეებში სინდისის შესახებ დისკუსიაში სხვაგვარი აქცენტები კეთდება. განმანათლებლობის ეპოქიდან კი იკარგება სინდისის პავლესეული გაგება.

²⁵ იხ. ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა. თბილისი 1989.

შუა საუკუნეები

ნეტარი ავგუსტინე სინდისს განიხილავდა როგორც ადგილს, სადაც ადამიანი ღმერთს ხვდება და მის ხმას ისმენს. მას ეკუთვნის გამონათქვამი: "Conscientiam attendat et ibi videt Deum" – "ვინც სინდისს ყურადღებით დააკვირდება, იქ ღმერთს იხილავს." მაგრამ ავგუსტინე კარგად აცნობიერებდა, რომ ცხოვრებაში სიკეთის და ბოროტების შესახებ ცოდნასა და ქმედით ნებას ანუ ადამიანის განსჯის უნარსა და მის მოქმედებას ხშირად ერთმანეთისგან მთელი უფსკრული აშორებს, შეიძლება ისინი ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ კი იყვნენ მიმართულნი. ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში შემოდის Synderesis ან Synteresis-ის (ბერძნ. "თავისთავში შენახვა") ცნება.²⁷ მას იყენებს ორიგენე, შემდეგ კი წმინდა იერონიმე (რომელმაც, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არასწორად გადმოიღო ბერძნული syneidesis და ასე დამკვიდრდა სიტყვა synderesis/synteresis) თავის კომენტარებში წინასწარმეტყველ ეზეკიელის წიგნზე. იერონიმე აღნიშნავს, რომ synteresis არასოდეს ტოვებს ადამიანს და ის კაინსაც ჰქონდა. ამავე დროს ის ამბობს, რომ ბოროტი ადამიანები კარგავენ სინდისს (conscientia). აქედან გამომდის, რომ იერონიმე synteresis-ს სინდისისგან (conscientia) განასხვავებდა. ყოველ შემთხვევაში, პეტრე ლომბარდიელმა *სენტენციებში* იერონიმეზე დაყრდნობით ეს განსხვავება გაათარა. სინდისზე დისკუსიისას ამ ორ მომენტს განასხვავებდნენ შუა საუკუნეების სხვა მოაზროვნეებიც — ბონავენტურა, თომა აქვინელი, დუნს სკოტი და უილიამ ოკამი.²⁸ ზოგადად შუა საუკუნეებში

²⁷ იხ. Der Neue Pauli. Hrsg. von H. Cancik und H. Schneider. Stuttgart Weimar 1998. Bd. 4. სიტყვა „Gewissen“ (ავტ. François Renaud).

²⁸ Langston, D., Medieval Theories of Conscience. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy.

არსებობდა ორი განსხვავებული თვალსაზრისი synderesis-სა და სინდისის შორის მიმართებაზე. ერთი იყო ადამიანის ნებაზე ორიენტირებული და მას ყველაზე გამოკვეთილად ბონავენტურა წარმოადგენდა. მეორე იყო უფრო ადამიანის გონებაზე ორიენტირებული ხედვა და მისი მთავარი წარმომადგენელი იყო თომა აქვინელი. ბონავენტურა synderesis-ს უწოდებს "სინდისის ნაპერწკალს" და მას ადამიანის აფექტურ, ემოციურ ნაწილში მიუჩენს ადგილს. ის დაკავშირებულია აგრეთვე ადამიანის ნებასთან და სიკეთისკენ უბიძგებს მას. საერთოდ ბონავენტურა სინდისს ორ ნაწილად ყოფს: პირველის ამოცანაა შეცნობა იმისა, რომ ზოგადი პრაქტიკული პრინციპები ჭეშმარიტია. სინდისის ეს ნაწილი თანდაყოლილია და შეუცდომელი და მას ვერ დაკარგავს ადამიანი რაც უნდა ზნედაცემული იყოს ის. სინდისის მეორე ნაწილი გულისხმობს ამ ზოგადი პრინციპების მიყენებას კონკრეტული სიტუაციებისადმი. ისიც თანდაყოლილია, მაგრამ, პირველისგან განსხვავებით, არ არის უცდომელი, ვინაიდან შეიძლება არასწორად იქნეს გამოყენებული უცოდინარობის ან მცდარად გაგების გამო. ბონავენტურას კონცეფციაში ადგილი რჩება ადამიანის განვითარებისთვის ცოდნის შეძენის და გამოცდილების მიღების გზით და შესაბამისად, მისთვის სინდისი დინამიკურ, განვითარებად უნარს წარმოადგენს. თომა აქვინელი სინდისს განსაზღვრავს როგორც ცოდნის გამოყენებას მოქმედებაში. ამ ცოდნის წყაროა synderesis, რომელიც როგორც ადამიანის გონების ბუნებრივი უნარი წვდება ქცევის ზოგად პრინციპებს. სინდისი იყენებს synderesis-ის საწყის პრინციპებს კონკრეტულ სიტუაციებში. ადამიანის ქცევა პრაქტიკული პრინცი-

ჰუმბოლდტის ცოდნასაც საჭიროებს. ეს უკანასკნელი მომდინარეობენ გამოცდილებიდან და კეთილგონიერების (prudentia) სათნოებიდან. თომა აქვინელის მიხედვით, მაგალითად, გარყვნილმა ადამიანმაც იცის ზოგადი პრინციპი "არ იმრუშო". თუ ის დაინახავს, რომ რაიმე კონკრეტული ქმედება სწორედ მრუშობა იქნებოდა ანუ თუ ის კონკრეტულ საქციელს დააკავშირებს მისთვის ცნობილ ზოგად პრინციპთან "არ იმრუშო", მაშინ ის მრუშობას არ ჩაიდენს. შესაბამისად, თომა აქვინელისთვის ადამიანის ნება მისდევს მის გონებისეულ განსჯას.

თომა აქვინელთან synderesis არის ის საფუძველი, რომელსაც ემყარება სინდისისეული მოქმედება. ის თავის ძალას თავად შემოქმედისგან იღებს და მარადიული ღვთაებრივი კანონის ერთგვარი ანარეკლია, რომელიც ადამიანის სამშვეინველშია დამარხული როგორც სათნოებათა მარცვალე. სინდისის აქტი ამ მარცვლიდან ღვივდება. თომას მიხედვით synderesis ჩვენ გვაძლევს საშუალებას ჩავიხედოთ ანგელოსთა სამყაროში და ინტუიციით ვჭვრიტოთ ჭეშმარიტებანი.

ღუნს სკოტი თითქოს აერთიანებს ბონავენტურას და თომას შეხედულებებს სინდისის შესახებ. ერთი მხრივ, ის თომას მსგავსად synderesis-ს და სინდისს ათავსებს გონების სფეროში, მეორე მხრივ კი, ბონავენტურას მსგავსად სინდისს დინამიკურ, განვითარებად ძალად მიიჩნევს ადამიანის პიროვნებაში და არა ზოგადი პრინციპების მექანიკურ გამოყენებად ამა თუ იმ კონკრეტულ სიტუაციაში. ის ზოგადად სინდისს განიხილავს მჭიდრო კავშირში სათნოებათა განვითარებასთან. სინდისის კარნახით ადამიანი ახორციელებს ქმედებებს, რომლებიც მასში საფუძველს ქმნიან სათნოებათა განვითარე-

ბისთვის.

უილიამ ოკამიც დუნს სკოტის მსგავსად სინდისს სათნოებებთან კავშირში იხილავს და მას ამ უკანასკნელთათვის საფუძვლის შემქმნელად მიიჩნევს. ამავე დროს ის აკრიტიკებს დუნს სკოტს იმისათვის, რომ მან მკაფიოდ არ გამოყო სათნოებათა საფეხურები და არ განიხილა სინდისის მიმართება კეთილგონიერებასთან. საინტერესოა, რომ ოკამი თავის ნაწერებში არ ახსენებს სიტყვას *synderesis* და ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ შინაგან ქმედებებს შეიძლება ჰქონდეთ ზნეობრივი ღირებულება.²⁹ მისთვის გარეგნულ მოქმედებას ზნეობრივი ღირებულება აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ნარმოადგენს შინაგანი აქტის გარეგნულ გამოხატულებას. ლანგსტონის აზრით ოკამის გავლენა რეფორმაციის ეპოქის მოაზროვნეებზე — ლუთერსა და კალვინზე მნიშვნელოვანია. ძნელი სათქმელია, მართლა მოახდინა თუ არა პირდაპირი გავლენა ოკამმა მათზე, მაგრამ უდავოა, რომ სინდისზე მისი შეხედულება ძალზე ჰგავს ახალი დროისას, როდესაც სინდისი უკვე განიხილება როგორც შინაგანი პიროვნული უნარი, რომელსაც უხმობენ როგორც მონმეს პირადი თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების გადამწყვეტ მომენტებში.

სინდისის როგორც ერთიანი და იმავდროულად ორსაფეხურიანი ინსტანციის შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელი გაგება ყურადღების ცენტრში რჩება ყველა მომდევნო ეპოქაში და დღემდე წარმოადგენს უპირატესი განხილვის საგანს.

²⁹ Langston, D., Ibid.

რეფორმაცია და ახალი დრო

ახალ დროში სინდისის ცნებამ განსაკუთრებული როლი შეიძინა რეფორმაციის ეპოქაში ლუთერთან და მელანქტონთან. ლუთერმა გადმოიღო *synderesis*-ის და *conscientia*-ს შორის თომისტური განსხვავება. პირველს ის იაზრებდა ინსტანციად, რომელიც რწმენის უეჭველობას იმეცნებს, მეორეს კი ადგილად, სადაც ცოდვის გაცნობიერება და საკუთარი თავისთვის ბრალის წაყენება ხდება. ლუთერისთვის ადამიანის უმაღლესი ზნეობრივი ინსტანცია პიროვნული სინდისი იყო, ხოლო სინდისის მოწმობა და მასზე აპელირება — გადამწყვეტი არგუმენტი. 1521 წლის 18 აპრილს ვორმის რაიხსტაგზე ლუთერის სიტყვა, რომლის პოპულარული ვერსია "მე ვდგავარ აქ. სხვაგვარად არ ძალმიძს" ფართოდაა გავრცელებული, სინდისზე პირდაპირი აპელირება იყო და სინამდვილეში ასე უღერდა: "თუ მე ვერ დამარწმუნებენ წმინდა წერილით და ცხადი და ნათელი არგუმენტებით — არადა ვერც მხოლოდ პაპს ვუჯერებ და ვერც საეკლესიო კრებებს, ვინაიდან ისინი ხშირად შემცდარან და საკუთარ თავთანაც მოსულან წინააღმდეგობაში, — მაშინ წმინდა წერილის ჩემ მიერ მოხმობილი ადგილებით ვარ ძლეული და ჩემს სინდისს და ღვთის სიტყვას მივდექ. ამიტომ არ ძალმიძს და არც მინდა უკან წავიღო ნათქვამი, ვინაიდან მძიმე, სახიფათო და უბედურების მომტანია სინდისის წინააღმდეგ მოქმედება. ღმერთო შემენიე. ამენ."³⁰ ლუთერის მიერ საკუთარ სინდისზე აპელირება ძალზე ჰგავს პავლეს მიერ თავისი სინდისის დამოწმებას

³⁰ იხ. ლუთერის სიტყვის განსხვავებული ვერსიები: *Deutsche Reden und Rufe*. Hrsg. von A. Kippenberg und F. von der Leyen. München 1961. გვ. 8-9. Lilje, H., *Luther. Reinbek bei Hamburg* 1978. გვ. 85. Obermüller, K., *Das Gewissen. Die Weltwoche*. Nr. 14/4 April 1996. გვ. 51-52.

მის ეპისტოლეებში. აქ ლუთერისთვის სინდისი იმავედროულად ინდივიდუალური უმაღლესი ინსტანციაა და არა მხოლოდ ობიექტური, ღმერთის მიერ ადამიანში ჩადებული უნარი, როგორც ეს თომა აქვინელთანაა. სინდისის ასეთ გაგებაში მკაფიოდ ჩანს პროტესტანტიზმის არსებაც, რომლისთვისაც ქრისტიანობა ინდივიდუუმის, პიროვნების რელიგიაა. ლუთერისთვის ადამიანის უმაღლესი მსაჯული დედამიწაზე პიროვნული სინდისია. პიროვნებას ღმერთთან მისაახლოებლად არ სჭირდება შუამავალი. ის მას უშუალოდ წვდება.

სინდისს არაერთხელ ეხება შექსპირი თავის დრამებში (*ჰამლეტი*, *რიჩარდ მესამე*). *ჰამლეტი* თავის ცნობილ მონოლოგში სინდისს ასე ახასიათებს: “Thus conscience does make cowards of us all” (აი ასე გვხდის სინდისი ყველას ლაჩრად). *რიჩარდ მესამეში* კი მეორე კაცისმკვლელი ამბობს: სინდისი მორცხვი, გაუბედავი აჩრდილია ... ვისაც კეთილცხოვრება სურს თავის თავს უნდა მიენდოს და სინდისზედ კი ხელი აიღოს (I, 4. ი. მაჩაბლის თარგმანი). შექსპირი აღწერს სინდისს როგორც ინსტანციას, რომელიც მოსვენებას არ აძლევს რიჩარდის ცოდვებით დამძიმებულ სულს. რიჩარდი ლამობს ის დააქნინოს, მაგრამ შინაგანი ხმა მაინც ტანჯავს საბოლოო განსაცდელის პირისპირ:

ჰოი, ლაჩარო სინდისო, როგორ მანუხებ!...

ვისი მეშინის? ჩემივე თუ?! სხვას ვერვის ვხედავ.

რიჩარდს რიჩარდი უყვარს ხომა, მე ხომ მევე ვარ!

არის ვინმე აქ კაცისმკვლელი? არა... ჰო, მე ვარ ...

უნდა გავექცე... ვისა? ჩემს თავს? რატომ ვითომ,

რომ ჩემს თავზედვე მე ჯავრი არ ამოვიყარო.

ვაი, რომ მიყვარს ჩემი თავი! რადა? მისთვის, რომ

ცოტაოდენი სიკეთე რამ მახსოვს ჩემგანვე?
 ოჰ, არა, არა, მე უფრო მძულს ჩემივე თავი
 ჩემგან ნაქმნართა საზიზღართა საქმეთა გამო! ...
 თითქო ათასი ენა ებას ჩემს სინიდისსა, ...
 ... ყველა ერთად კი ავაზაკსა მინოდებს და მსჯის. ...
 ერთად იყრიან სამსჯავროს წინ თავს და ბლავიან:
 „დამნაშავეა, დამნაშავე ...“

ცოტა ქვემოთ რიჩარდი ცდილობს დააკნინოს სინდისი
 და გადაფაროს მტანჯველი ხმა ბრძოლისკენ მოწოდებით:

... სინიდისიო!

ეგ ლაჩართაგან მოგონილი სიტყვაა მხოლოდ
 ძლიერებისა შემფერხებლად. ჩვენ სინიდისად
 მტკიცე მარჯვენა გვექონდეს ჩვენი, კანონად ხმალი

(5, 3. ი. მაჩაბლის თარგმანი).

აქ ნეგატიური, არანმინდა სინდისი ტანჯავს ბოროტ-
 მოქმედს. ის ცდილობს უგულუბელყოს სინდისი, მაგრამ
 არ ძალუძს ეს, ვინაიდან ის მისი უშინაგანესი არსებიდან
 ესაუბრება და ბრალს სდებს მას. ეს შინაგანი დრამა-
 ტიზმი და საკუთარ თავთან კონფლიქტი დამახასიათებე-
 ლია ახალი დროის გაორებული ადამიანისთვის, რომლის
 აზრი და ნება თანდათან დაშორდა ერთმანეთს, რომელ-
 მაც დაკარგა ჰარმონია სამყაროსთან და სხვა ადამიანებ-
 თან და მარტო დარჩა საკუთარი თავის და სამყაროს
 წინაშე. ამგვარი დრამატიზმი და შინაგანი კონფლიქტი,
 რომელიც მომდევნო ეპოქებში კიდევ უფრო გაიზარდა
 და თანამედროვე ნევროტული ადამიანის განუყოფელ
 ატრიბუტად იქცა, ბევრად უფრო ნაკლებად ახასი-
 ათებდა ძველი დროის და შუა საუკუნეების ადამიანს,
 რომლის ცნობიერება უფრო რელიგიური იყო, შინაგანი
 სამყარო კი — უფრო მთლიანი და მშვიდი.

კანტი და გერმანული იდეალიზმი

დეკარტიდან და სპინოზიდან მოყოლებული, ვიდრე ჰაიდეგერამდე ძნელად თუ მოიძებნება მნიშვნელოვანი მოაზროვნე თუ მწერალი, სინდისის ბუნებასა და თავისებურებებზე თავისი შეხედულება რომ არ გამოეთქვა. სინდისის სხვადასხვა ასპექტს ეხებოდნენ ინგლისელი და ფრანგი მორალისტები, გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები, შოპენჰაუერი, დოსტოევსკი, ნიცშე, ფროიდი და მრავალი სხვა. ჯერ შოპენჰაუერმა, განსაკუთრებით კი ნიცშემ და ფროიდმა სინდისის მოაშორეს რელიგიური შარავანდედი ან ნეგატიური შინაარსით დატვირთეს ეს ცნება, მაგრამ მას ვერ ჩამოართვეს მორალური ფუნქცია. ზოგი სინდისს თანდაყოლილ უნარად მიიჩნევდა, ზოგიც ონტოგენეზში შეძენილად, მაგრამ ადამიანის ცხოვრებაში მის გადამწყვეტ მნიშვნელობას დღემდე იშვიათად თუ თუ უარყოფდა ვინმე.

სინდისის ცნების ერთგვარი გამყარება და მოვალეობის ცნებასთან მისი დაახლოება, მართალია, კალვინიდან და მისი მიმდევრებიდან — პურიტანებიდან იწყება, მაგრამ კულმინაციას იმანუელ კანტთან აღწევს. კანტისთვის სინდისი იგივე მოვალეობის ცნობიერებაა და ის კატეგორიული იმპერატივის სახით უნესებს ადამიანს მოქმედების მაქსიმას: "მოიქეც ისე, რომ შენი ნების მაქსიმა იმავდროულად ყოველთვის გამოდგეს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპად."³¹ ცხადია, რომ ასეთი კატეგორიული იმპერატივი ერთადერთი შეიძლება იყოს ყველა ადამიანისთვის როგორც ზნეობის უმაღლესი პრინციპი. კანტის ეს ეთიკური ფორმალიზმი

³¹ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 1990. Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück. §7. გვ. 36

ხშირად იყო გაკრიტიკებული მის მემკვიდრეთა მიერ, ვინაიდან ის არსებითად ადგილს არ ტოვებს ინდივიდუალურად, თავისუფლად განცდილი ზნეობრივი იდეალისთვის. სათნოებათა შესახებ მოძღვრებაში კანტი ასე განსაზღვრავს სინდისს: "ადამიანში შინაგანი სამსჯავროს ცნობიერება (რომლის წინაშეც მისი აზრები ერთმანეთს ბრალს დებენ ან მიუტევენ) არის სინდისი."³² იქვე ცოტა ქვემოთ კანტი უფრო ზუსტად აღწერს სინდისის მისეულ ხედვას: "ყოველ ადამიანს აქვს სინდისი და ამით ის პოულობს შინაგან მსაჯულს, რომელიც მას აკვირდება, ემუქრება და ზოგადად მორიდებას (შიშნარევე პატივისცემას) სთხოვს და მასში კანონების დამცველი ეს ძალაუფლება არ არის თავად მის მიერ (თვითნებურად) მიღებული რამ, არამედ ის მის არსებასთანაა შერწყმული. ჩრდილივით მისდევს მას, თუკი ის გაქცევას მოინდომებს. მას, მართალია, შეუძლია გაიბრუოს თავი ავხორცობით და გართობით ან ძილში გაქცევით, მაგრამ არ შეუძლია მოგვიანებით არ გამოფხიზლდეს ან არ გაიღვიძოს, როდესაც მის საზარელ ხმას გაიგებს. მას შეუძლია უკიდურეს თავაშვებულობაში დიდი-დიდი უგულებელყოს ის, მაგრამ არ შეუძლია მას არ მოუსმინოს. აქ კანტისთვის ადამიანი მორალური არსებაა, რომელსაც აქვს უნარი და, რაც მთავარია, აკისრია პასუხისმგებლობა, ქმნას კეთილი და უკუაგდოს ბოროტი. ამდენად, კანტთან სინდისი ადამიანის ზნეობრივი ავტონომიის გამოხატულებაა. მისი წყალობით ის დამოუკიდებელ მორალურ გადაწყვეტილებას იღებს და ამიტომაც პასუხისმგებელია თავის საქციელზე, თუმცა ის ძალა, რომელმაც ადამიანს სინდისის უნარი მიანიჭა,

³² Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*. Leipzig 1870. გვ. 283.

მაინც ღმერთია, რომლის წინაშეცაა ის საბოლოოდ პასუხისმგებელი. სხვა ადგილას (რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში 4, 2, § 4) კანტი სინდისს უწოდებს "ცნობიერებას, რომელიც თავის თავისთვის მოვალეობაა;" იქვე ცოტა ქვემოთ კი ის წერს: "სინდისი არის საკუთარი თავის განმკითხავი მორალური მსჯელობის უნარი." კანტი ადამიანში ორ არსებას ხედავს: ბრალდებულს და მსაჯულს. მსაჯულს ქმნის თავად გონება როგორც მორალურ ინსტანციას, რომელიც უმაღლესი ძალაუფლების მფლობელია.³³ აქ უფრო სინდისის ნეგატიურ ასპექტზეა ყურადღება გამახვილებული და ის მხოლოდ მსაჯულადაა მიჩნეული. კანტთან ერთმანეთისგან განუყოფელია სინდისის და მოვალეობის ცნებები. მოვალეობას ის ასე მიმართავს *პრაქტიკული გონების კრიტიკაში*: "მოვალეობავ! შენ ამაღლებულო, დიადო სახელო, რომელიც არაფერს შეიცავ მიმზიდველს, რასაც თან ახლავს პირმოთნეობა, არამედ ითხოვ მორჩილებას. ... ადგენ კანონს, რომლის წინაშეც დუმს ყველა მიდრეკილება, თუნდაც ისინი ფარულად ეწინააღმდეგებოდნენ მას."³⁴

კანტი, რომელსაც იმდენი აქვს ნაფიქრი და დაწერილი ზნეობასა და სინდისზე, რომ მას ძნელად თუ შეედრება ამ მხრივ სხვა რომელიმე მოაზროვნე, ფილოსოფოსისთვის დამახასიათებელი გაოცებით წერს ცნობილ სიტყვებს *პრაქტიკული გონების კრიტიკის* ბოლოში: "ორი რამ ავსებს სულს (Gemüt) მით უფრო ცინცხალი და მზარდი განცვიფრებით და მოწინებით, რაც უფრო ხშირად და ხანგრძლივად არის ფიქრი მათკენ მიპყრო-

³³ იხ. Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Berlin 1914. გვ. 408.

³⁴ Kant, I., Ibid. Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück. გვ. 101.

ბილი: ვარსკვლავიერი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში." მოგვიანებით, როცა სინდისის გაგება სუბიექტური გახდება, ზოგიერთი მოაზროვნე ვერ მიიღებს მორალური კანონების ამ სიტყვებში ნაგულისხმევ მარადიულობას და მათ ხსენებას საბუნებისმეტყველო კანონების გვერდით. კანტისთვის და გერმანული იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლებისთვის სინდისის ობიექტურობა და მისი ადამიანის უშინაგანეს არსებასთან ერთობა არ წარმოადგენს წინააღმდეგობას. გოეთეც ასე ამბობს "იფიგენიაში" სინდისზე: "ჩურჩულით ლაპარაკობს ღმერთი ჩვენს მკერდში."

ფიხტე აგრძელებს და ავითარებს კანტის მიერ აღებული გეზს. მისთვის სინდისი არის "მისანი მარადიული სამყაროდან, რომელიც მე მაუწყებს, თუ ჩემი მხრივ როგორ უნდა დავემორჩილო სულიერი სამყაროს წესრიგს ან უსასრულო ნებას, რომელიც თავადაა ამ სულიერი სამყაროს წესრიგი." სინდისის ხმა მისი წინამძღოლია ცხოვრებაში: "ჩემი სინდისის ხმა მე მიბრძანებს ყოფიერების ყოველ განსაკუთრებულ ვითარებაში, თუ რა უნდა გავაკეთო სწორედ ამ ვითარებაში და რას უნდა ვერიდო: ის მე თან დამყვება, თუ კარგად მივაყურადებ, ჩემი ცხოვრების ყველა ვითარებაში, არასოდეს ავინწყდება თავისი ჯილდო, როდესაც რაიმე მაქვს გასაკეთებელი. ის უშუალოდ მარწმუნებს და უცილობლად იმკის ჩემს აღფრთოვანებას: მე არ ძალმიძს მასთან კამათი. მისი მიყურადება, მისთვის პატიოსნად და მიუტკერძოებლად, შიშის და ტვინის ყყლეტის გარეშე დაჯერება, ესაა ჩემი ერთადერთი დანიშნულება, ესაა ჩემი არსებობის მთელი მიზანი."³⁵ ფიხტესთან სინდისი კიდევ უფრო მაღალ რანგშია აყვანილი, ვიდრე კანტთან — ის ქეშ-

³⁵ Fichte, J. G., Die Bestimmung des Menschen, Leipzig 1976. გვ. 90.

მარიტების წყაროცაა: "მხოლოდ სინდისის ამ მითითებათა წყალობით იძენენ ჭეშმარიტებას და რეალობას ჩემი წარმოდგენები. მე არ ძალმიძს ყურად არ ვილო ისინი და არ დავემორჩილო მათ ისე, რომ უარი არ ვთქვა ჩემს დანიშნულებაზე." ³⁶ აბსოლუტური მნიშვნელობა, რომელსაც ფიხტე სინდისს ანიჭებს კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩანს შემდეგ გამონათქვამში: "სინდისი არასოდეს ცდება და მას არც ძალუძს შეცდეს; ვინაიდან ის არის ჩვენი პირველქმნილი წმინდა მეს უშუალო ცნობიერება, რომელსაც სხვა ცნობიერება ვერ გასცდება; რომელიც ვერ შემონმდება და ვერ გამართლდება სხვა რომელიმე ცნობიერებით; რომელიც თავადაა ყველა მრწამსის მსაჯული, მაგრამ თავს ზემოთ არანაირ უმაღლეს მსაჯულს არ ცნობს.. ის წყვეტს ბოლო ინსტანციაში და უაპელაციოა. მოინდომო გასცდე მის ფარგლებს, ნიშნავს მოინდომო გახვიდე საკუთარი თავიდან, მოსწყდე საკუთარ თავს." ³⁷

ჰეგელი სინდისს მსოფლიო-ისტორიული ასპექტით განიხილავს როგორც თანამედროვე თვითცნობიერი სამყაროსთვის დამახასიათებელ თვალსაზრისს, რომელიც ადრეულ ეპოქებს არ გააჩნდათ: "... სინდისი — ესაა უდიდესი შინაგანი სიმარტოვე, საკუთარ თავთან ყოფნა, სადაც ქრება ყოველივე გარეგნული და ყოველგვარი შეზღუდულობა, სრული განმარტოება საკუთარ თავში. ადამიანი სინდისის სახით უკვე არ არის შებოჭილი განსაკუთრებული მიზნებით და ამდენად ადამიანის სინდისი მაღალი თვალსაზრისია თანამედროვე სამყაროსი, რომელმაც პირველად მიაღწია ამ ცნობიერებას, საკუთარ თავში ამ ჩაღრმავებას. წინამორბედ გრძნობად ეპო-

³⁶ Ibid. გვ. 91.

³⁷ Fichte, J. G., Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena Leipzig 1798. გვ. 226.

ქებს საქმე ჰქონდათ გარეგნულთან და მოცემულთან, იქნებოდა ეს რელიგია თუ სამართალი, სინდისი კი შეიცნობს საკუთარ თავს, როგორც აზროვნებას და იმას, რომ ეს ჩემი აზროვნება ერთადერთი აუცილებლობაა ჩემთვის."³⁸ ჰეგელისთვის ყოველგვარი სინდისი ვერ გამოდგება ეთიკის საფუძვლად. ის ერთმანეთისგან განასხვავებს სუბიექტურ, როგორც ის უნოდებს, ფორმალურ სინდისს, რომელიც მოკლებულია მისთვის აუცილებელ ობიექტურ შინაარსს და რომელიც არ არის შეუცდომელი და ჭეშმარიტ სინდისს, რომელსაც ის განსაზღვრავს როგორც "განწყობილებას (Gesinnung) ინებო ის, რაც თავისთავად და თავისთვის სიკეთეა; ამიტომ ის ეფუძნება ურყევ პრინციპებს, რასაც მისთვის წარმოადგენს ობიექტური განსაზღვრებანი და მოვალეობანი."³⁹ ჭეშმარიტი სინდისის შინაარსი განსაზღვრულია ჭეშმარიტი სიკეთის კანონით. ყველაზე მეტად ჭეშმარიტი სიკეთე, ჰეგელის აზრით, სახელმწიფოს ზნეობრივ მოთხოვნებშია საძიებელი. ჰეგელისთვის სინდისის თავისუფლება ხელშეუხებელია: "სინდისი როგორც ... ერთობა სუბიექტური ცოდნისა და იმის, რაც თავისთავად და თავისთვის არსებობს, არის ნმიდათანმიდა, რისი ხელყოფაც მკრეხელობაა."⁴⁰ სინდისი ჰეგელისთვის ყოველ კანონზე და მოვალეობის ყოველ შინაარსზე მაღლა დგას.

შელინგისთვისაც სინდისს რელიგიური განზომილება ჰქონდა, უფრო მეტიც, ის მას ღმერთთან დამაკავშირებელ უნარად მიიჩნევდა ადამიანში. ამაზე მიაწინებებს მისი სიტყვები: "სინდისი ერთადერთი ღია წერტილია ცისტვის ჩვენში."

³⁸ Гегель, *Философия права*. Москва 1990. § 136. გვ. 178.

³⁹ Ibid. § 137.

⁴⁰ Ibid. გვ. 179.

სინდისის სუბიექტივისტური გაგება

სინდისის იდეალისტურ გაგებას უკვე კანტის და გოეთეს ეპოქის შემდეგ მოჰყვა ისეთი შეხედულებები, რომლებმაც ეჭვქვეშ დააყენეს მისი ღვთაებრივი წარმოშობა და სინდისი, ასე ვთქვათ, მინაზე ჩამოიყვანეს. გაჩნდა სინდისის ნატურალისტური და სოციოლოგიკური თეორიები. მათ სინდისი ან მხოლოდ ნეგატიურად გაიგეს ლტოლვებთან კავშირში ან აღზრდის და სოციალიზაციის პროდუქტად გამოაცხადეს. მაგალითად, ჰერბერტ სპენსერს სინდისი საზოგადოებრივი წესრიგის გათავისებად მიაჩნდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია შოპენჰაუერის, ნიცშეს და ფროიდის როლი. ისინი, მართალია, ბოლომდე არ უარყოფდნენ სინდისის როგორც შინაგანი ხმის გამაფრთხილებელ და მიმითითებელ როლს და იმას, რომ მის წინააღმდეგ წასვლამ შეიძლება მძაფრი შინაგანი კონფლიქტები გამოიწვიოს ადამიანში, მაგრამ სინდისის წარმოშობასა და ფუნქციონირებაზე მათ წინამორბედებისგან პოლარულად განსხვავებული შეხედულებები ჰქონდათ. შოპენჰაუერმა სინდისს აბსოლუტურობის სტატუსი მოუხსნა, ნიცშემ მის წინააღმდეგ პირდაპირ გაილაშქრა, ფროიდმა კი ის ფსიქოლოგიური და სოციო-კულტურული განვითარების პროდუქტად გამოაცხადა.

შოპენჰაუერი შემდეგნაირად ახასიათებს სინდისს: “ზოგს გაუკვირდებოდა, რომ დაენახა, თუ რისგან შედგება საკუთრივ მისი სინდისი, რომელიც მას ერთობ შთამბეჭდავი ერგენება: დაახლოებით $\frac{1}{5}$ ადამიანური შიში, $\frac{1}{5}$ დეისიდემონია (აქ: ცრურწმენა — ნ. ბ.), $\frac{1}{5}$ აკვიატება, $\frac{1}{5}$ პატივმოყვარეობა და $\frac{1}{5}$ ჩვეულება: ასე რომ ის არსებითად არაფრით ჯობს იმ ინგლისელს,

რომელმაც გაბედულად თქვა: I cannot afford to keep a conscience (სინდისის რჩენა მეტად ძვირი მიჯდება). — ყველა კონფესიის რელიგიური ადამიანები სინდისის ქვეშ სხვას არას გულისხმობენ, თუ არა თავიანთ რელიგიურ დოგმებს და წესებს.⁴¹ ამას ამბობს ფილოსოფოსი, რომელიც ფიხტეს, ჰეგელის და შელინგის თანამედროვეა. თუ მათთვის სინდისი ღვთაებრივი ხმა იყო ადამიანში, მათგან განსხვავებით შოპენჰაუერისთვის ის მხოლოდ ყოფითი რეალობა გახდა. მისთვის მიუღებელია კანტისეული ეთიკის იმპერატიული ფორმა და მას მხოლოდ-დამხოლოდ თეოლოგიური მორალის გამომხატველად მიიჩნევს, რის გარეთაც, მისი აზრით, ამგვარი იმპერატივი ყოველგვარ აზრს და მნიშვნელობას კარგავს.

მართალია, შოპენჰაუერი სინდისს არ წყალობს, მაგრამ მას ჰყავს თავისი ფავორიტი. "ეთიკის დიდი მისტერია" მისთვის სინდისის, ადამიანში ამ ღვთაებრივი ხმის შემცველია ის გრძნობა, რომელიც არაფერს ეძებს თავისთვის და მხოლოდ სხვისთვის ცდილობს სიკეთის კეთებას. ეს გრძნობა თანალმობაა. თანალმობის შოპენჰაუერისეული აღწერა ძალიან ჰგავს მის წინამორბედთა მიერ სინდისის დახასიათებას: "თავად ეს თანალმობა ადამიანის ცნობიერების უტყუარი ფაქტია მისი არსებითი ნიშანია, ის ეყრდნობა არა წინაპირობებს ცნებებს, რელიგიებს, დოგმებს, მითებს, აღზრდას და განათლებას, არამედ პირველქმნილი და უშუალოა, მკვიდრობს თავად ადამიანის ბუნებაში და ამიტომაც ყველავითარებაში ინარჩუნებს თავს და ვლინდება ყველა ქვეყანასა და დროში; ამიტომ მას ყველგან იმედით შე-

⁴¹ Schopenhauer, A., Über die Grundlage der Moral. In: Kleine Schriften. III. Band. Leipzig o/J. გვ. 584-585.

ჰყურებენ როგორც ყოველ ადამიანში აუცილებლად არსებულს და ის არსად არ ირაცხება 'უცხო ღმერთებს შორის'."⁴² შოპენჰაუერისთვის თანალმობა ყველა ხალხის და რელიგიისთვის საერთოა, მაშინ როდესაც სინდისის ტრადიციული გაგება თითქოს მხოლოდ ქრისტიანული ეთიკის ფარგლებში რჩება. მართალია, თანალმობის კულტურა ქრისტიანობისთვისაც არანაკლებადაა დამახასიათებელი, ვიდრე ბუდიზმისთვის, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ სინდისის რელატივირებით და თანალმობის ამ გააბსოლუტურებით შოპენჰაუერში ბუდისტურმა აღმოსავლეთმა სძლია ქრისტიანულ დასავლეთს.

შოპენჰაუერის მიერ სინდისის "სეკულარიზაციამ" (ობერმიულერი) გზა გაუკვალა ნიცშეს, რომელიც ამ მხრივ „აღმზრდელზე“ შორს წავიდა და, თავის მხრივ, სინდისის ფსიქონალიზური გაგება შეამზადა.

ნიცშე სინდისს განიხილავს ნეგატიური ასპექტით, როგორც მტანჯველ მეხსიერებას და ბრალის ცნობიერებას. ის სინდისის ქენჯნას (schlechtes Gewissen) ასე ახასიათებს: "მე სინდისის ქენჯნა მიმაჩნია ღრმა ავადმყოფობად, რომელიც ადამიანს შეეყარა ყველა ცვლილებათა შორის იმ უდიდესის წნეხის ქვეშ, რომელიც მას ოდესმე განუცდია — იმ ცვლილებისა, რომლის შედეგად ის საბოლოოდ მოექცა საზოგადოებისა და მშვიდობის არტახებში."⁴³ ნიცშე ეძებს სინდისის წარმოშობის ფესვებს და სვამს კითხვას: "როგორ გაჩნდა ამქვეყნად ის ... 'ბნელი საქმე', ბრალის ცნობიერება, 'სინდისის ქენჯნა'?" და როგორ გადააქცია ამაყი, თავისუფალი და სუ-

⁴² Ibid. გვ. 606.

⁴³ Nietzsche, F., Zur Genealogie der Moral. In: Werke in Zwei Bänden. München 1981. Band II. გვ. 211.

ვერენული ინდივიდუუმი იმ შეშლილ, მონყენილ ბესტიად, რომელსაც ადამიანი ჰქვია და რომელიც კიდევ ერთხელ გასათავისუფლებელია?

ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე მოიცავს ადამიანის ფილოგენეზის მთელ მისეულ ხედვას. ესაა, როგორც თავად უნოდებს, მისი საკუთარი ჰიპოთეზა "სინდისის ქენჯნის" წარმოშობაზე: როდესაც ადამიანებს დააკარგვინეს ჯანსაღი ინსტინქტები, როცა მათ თავს მოახვიეს საზოგადოებრივი ორგანიზაცია და ზნეჩვეულებათა არტახები, როცა მათ წაართვეს ძველი წინამძღოლები — "ქვეცნობიერი უტყუარობით მარეგულირებელი და წარმმართველი ლტოლვები და ისინი დაიყვანეს აზროვნებამდე, დასკვნამდე, აღრიცხვამდე, მიზეზების და შედეგების კომბინირებამდე, როცა ეს უბედურები თავიანთი 'ცნობიერების' — მათი ამ ყველაზე სანყალი და მიზანს აცდენილი ორგანოს ამარა დატოვეს, მაშინ დაისადგურა დედამიწაზე უბადრუკობის და უსიამოვნების მანამადე გაუგონარმა განცდამ."⁴⁴ ამ დღეში ჩავარდნილ ადამიანებს ნიცშე ადარებს წყლის ცხოველებს, რომლებიც ეს-ეს არის ხმელეთზე გადავიდნენ და მთელი სიმწრით იწვნიეს ამ მკვეთრი ცვლილების შედეგები. ამ დღეში მყოფ ადამიანებს ბოლომდე მაინც არ დაუკარგავთ ძველი ინსტინქტები და "ესენიც ზოგჯერ თავიანთ მოთხოვნებს აყენებდნენ, თუმცა ძნელად და იშვიათად თუ ხდებოდა მათი დაკმაყოფილება. ძირითადად ეს ინსტინქტები სხვა ახალ და თავისებურ მინისქვეშა დაკმაყოფილებას ეძებდნენ. ყველა ინსტინქტი, რომელიც გარეთ არ გამოდის, შიგნითკენ მიიქცევა და ეს არის ის, რასაც მე ადამიანის შიგნით შესვლას ვუწოდებ:

⁴⁴ Ibid. გვ. 228.

სწორედ ასე ყალიბდება ის, რასაც მოგვიანებით მის 'სამშვინველს' უწოდებენ. ეს შინაგანი სამყარო ჩნდება მაშინ, როდესაც შეფერხებულია ადამიანის გარეთკენ განმუხტვა. იმ მრისხანე ბასტიონებმა, რითაც სახელმწიფო ორგანიზაცია თავს იცავდა თავისუფლების ძველი ინსტინქტებისგან — უპირველეს ყოვლისა სხვადასხვა სასჯელია ამ ბასტიონების შემადგენელი — მოახერხეს ის, რომ ველური, თავისუფალი, მოხეტიალე ადამიანის ყველა ძველი ინსტინქტი უკან შემობრუნდა თავად ადამიანის წინააღმდეგ. მტრობა, სისასტიკე, დევნის, თავდასხმის, ცვლილების, ნგრევის ჟინი — ყოველივე ეს ამგვარი ინსტინქტების მფლობელის წინააღმდეგ მიქცეული — აი რა არის "სინდისის ქენჯნის" პირველწყარო. ადამიანმა, რომელმაც გარეშე მტრების და წინააღმდეგობათა არარსებობის გამო საკუთარი თავი მოამწყვდია ზნე-ჩვეულებათა მძიმე ბორკილებში, რომელიც სულწასული გლეჯდა, დევნიდა, ღრღნიდა, ქანცავდა, ტანჯავდა საკუთარ თავს, თავისი საკნის გისოსებზე ხეთქებით დაფლეთილმა ამ მხეცმა, რომლის "მორჯულებაც" განუზრახავთ, ამ დაუკმაყოფილებელმა და უდაბნოს მონატრებით გათანგულმა ... ყეყეჩმა, ამ სევდიანმა და სასონარკვეთილმა ტუსალმა გამოიგონა 'სინდისის ქენჯნა.' მაგრამ მასთან ერთად შემოვიდა უდიდესი და უსაშინელესი ავადმყოფობა, რომლისგანაც კაცობრიობა დღესაც არ არის განკურნებული, — ადამიანის დაავადება ადამიანით როგორც ასეთით: როგორც შედეგი ცხოველური წარსულიდან ძალადობრივი მონყვეტისა." ⁴⁵

ეს სიტყვები ეკუთვნის ფილოსოფოსს, რომელიც

⁴⁵ Ibid. გვ. 228-229..

თავის წიგნში ადამიანური, მეტიმეტად ადამიანური ჯერ კიდევ წუხდა, რომ "ჩვენი ეპოქა ღარიბია დიდი მორალისტებით, რომ პასკალს, ეპიკტეტს, სენეკას, პლუტარქეს ახლა ნაკლებად კითხულობენ" (I, 282) და რომელიც აისში (Morgenröte) ეპიკტეტს უწოდებდა "ანტიკური ზნეობის ერთ-ერთ უდიდეს საოცრებას" (II, 131). სულ რამოდენიმე წლის შემდეგ ნიცშე, რომელმაც მხიარულ მეცნიერებაში ღმერთი მკვდრად გამოაცხადა, უკვე სხვაგვარად ფიქრობდა მორალსა და მის წარმოშობაზე.

სინდისის ხმის ჩახშობა რომ მხოლოდ დროებითაა შესაძლებელი და საბოლოოდ ის მაინც თავისას აღწევს, გვეუბნება დოსტოევსკი თავის რომანში "დანაშაული და სასჯელი." რასკოლნიკოვს მიაჩნია, რომ ადამიანები ორ კატეგორიად იყოფიან — ჩვეულებრივებად და არაჩვეულებრივებად. ჩვეულებრივები მხოლოდ მასალაა, არაჩვეულებრივებს კი უფლება აქვთ საყოველთაო სიკეთის გულისთვის, გადააბიჯონ ყოველგვარ კანონს და სინდისს და სისხლიც კი დაღვარონ ამის გულისთვის. პირველები სამყაროს რიცხობრივად ამრავლებენ, მეორენი კი სამყაროს წინსვლას უწყობენ ხელს და დიდ მიზნებს აღწევენ. ასეთია „ნიცშემდე ნიცშეანელი“ რასკოლნიკოვის „მონების და ბატონების მორალი“. ის შინაგანად თავს არაჩვეულებრივთა კატეგორიას მიაკუთვნებს, მაგრამ მაინც სურს ზუსტად გაიგოს "ტილია თუ ადამიანი, მოცახცახე სულდგმული თუ უფლების მქონე" და მევახშე ქალის და მისი დის ორმაგი მკვლელობით თითქოს საკუთარ თავს უმტკიცებს, რომ უფლების მქონეა. მაგრამ, ჩადენილი დანაშაულის შემდეგ ის მოსვენებას კარგავს. მასში სინდისი იღვიძებს, ის ადამი-

ანების მიმართ სხვანაირი ხდება, მაგრამ დანაშაულის გამოსწორება უკვე შეუძლებელია. რომანის ეპილოგში კატორღამისჯილი რასკოლნიკოვი ხელში იღებს სახარებას, საიდანაც სონია მარმელადოვა მას ადრე ლაზარეს აღდგინების სცენას უკითხავდა და, მართალია, მას არ გადაშლის, მაგრამ მწერლის მინიშნება ცალსახაა: რასკოლნიკოვის მცდელობა, გადაებიჯებინა სინდისითვის, მარცხით დასრულდა. მისი ათეიზმიც კრახით დამთავრდა. კლარა ობერმიულერის სიტყვებით, ასეთია დოსტოევსკის მიერ "ღმერთის არსებობის ნეგატიური დასაბუთება."⁴⁶ და ჩვენ დავძენდით: სინდისის აბსოლუტური ძალაუფლების დასაბუთებაც.

ნიცშე ინსტინქტის, ბუნების, ცხოველის და მთლიანობაში ყოველგვარი სიცოცხლის "უარმყოფელი" ქრისტიანობის და დასავლური მორალის წინააღმდეგ ბრძოლით არსებითად სინდისის ქენჯნის ძალაუფლებას ებრძოდა, ვინაიდან მიაჩნდა, რომ სწორედ „მონათა“ მორალის გავლენით გახდა ადამიანი პატარა, სუსტი და უღიმღამო არსება. კათოლიკურმა ეკლესიამ ნიცშეს ბრძოლას დასავლურ-ქრისტიანული მორალის წინააღმდეგ იმით უპასუხა, რომ მისი ნაწერები დიდი ხნით აკრძალულ წიგნთა სიაში შეიტანა. ნიცშეს ზეკაცია, მართალია სინდისს მთლად არ არის მოკლებული, მაგრამ მას უკვე არ აწუხებს სინდისის ქენჯნა. ის არის ავტონომიური და სუვერენული ადამიანი „ბატონთა“ მორალით, „აუთენტური“ სინდისით, რომელიც უკვე აღარ არის ობიექტური ინსტანცია როგორიც ის წინა ეპოქებისთვის იყო. ნიცშეს მიერ გათავისუფლებული ადამიანი სინდისისგანაც თავისუფალია.

⁴⁶ Obermüller, K., Ibid. გვ. 55.

ასეთია, მოკლედ, ნიცშეს მიერ დაწერილი ადამიანის ისტორია და ფსიქოლოგია, მისეული სინდისის გენეალოგია და მორალის ფილოსოფია. აქედან ანტიქრისტემდე და *Ecce homo*-მდე ერთი ნაბიჯილაა დარჩენილი და მის ნააზრევში არსებითად უკვე მოცემულია ფროიდის ფსიქოანალიზი *en miniature*. დოსტოევსკის რომანის გმირის ტრაგიზმი ნიცშესთან ცხოვრების ტრაგიზმად იქცა და მან ბიოგრაფიულად გაიარა ის გზა, რაც რასკოლნიკოვმა — დოსტოევსკის ფანტაზიაში. ნიცშემ თავისი ენიგმური ავადმყოფობით აბსურდამდე დაიყვანა, დაძლია და გამოისყიდა კიდეც სინდისის წარმოშობის თავისივე თეორია და ესეც სინდისის აბსოლუტური ძალის ნეგატიური დასაბუთება იყო.

მე-20 საუკუნე

ზიგმუნდ ფროიდისთვისაც სინდისში არაფერია ღვთაებრივი და მეტაფიზიკური. სინდისს ის აღზრდის პროდუქტად განიხილავს. სინდისის სახით არც ღმერთი ლაპარაკობს და არც ბუნების კანონი, არამედ მხოლოდ ადამიანის ზე-მე, რომელიც ადრეული ბავშვობის ბოლოს ყალიბდება მშობლების, ძირითადად მამის, მითითებების და აკრძალვების გათავისებით. ასე ხდება ბავშვის არა-ცნობიერიდან მომდინარე ლტოლვების საზოგადოების მოთხოვნებთან მისადაგება. სინდისის ჩამოყალიბების წინაპირობა ფროიდისთვის არის სიყვარულის და-კარგვის შიში ანუ, როგორც ის უწოდებს, "სოციალური" შიში,⁴⁷ რაც ბავშვს აიძულებს დაემორჩილოს მშობლებს, მოგვიანებით კი — საზოგადოებას და მის ინსტიტუტებს. ფროიდის აზრით, ასე ითვისებს ყოველი ადამიანი მორალურ პრინციპებს, რომელთა კონტროლი და დაცვა სინდისის ამოცანაა. "ლტოლვების რეზერვუარი" — იგი (Das Es) გამუდმებით ცდილობს მათ დაკმაყოფილებას და ხშირად ამას ადამიანი მიჰყავს ისეთ მოქმედებამდე, რომელიც ზე-მეს პრინციპებს ეწინააღმდეგება და ეს ბრალის ცნობიერებას და სინდისის ქენჯნას იწვევს. ისევე, როგორც ნიცშესთვის, ფროიდისთვისაც სინდისი ბრალის ცნობიერებასთანაა დაკავშირებული. ბრალის ცნობიერება კი მნიშვნელოვანწილად შიშით საზრდოობს. მას ფროიდი პირდაპირ "სინდისის შიშსაც" უწოდებს.⁴⁸ სინდისი აქ უკვე აღარ არის ავტონომიური ზნეობრივი ინსტანცია ადამიანში და ის გაგებულია მხოლოდ როგორც ლტოლვებასა და ზე-მეს შორის კონ-

⁴⁷ Freud, S., Das Unbehagen in der Kultur. In: Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1960. გვ. 395..

⁴⁸ Freud, S., Totem und Tabu. Frankfurt/M. Hamburg 1956. გვ. 79.

ფლიქტის გაცნობიერება.

ფროიდი ერთ-ერთ ლექციაში ეხება კანტის ზემოთ მოყვანილ გამონათქვამს ვარსკვლავიერი ცის და მორალური კანონის შესახებ და ამბობს: "კანტის ცნობილი გამონათქვამის კეალობაზე, რომელმაც ჩვენი სინდისი ვარსკვლავიერ ცას შეადარა, მორწმუნე ადამიანი შეიძლება ცდუნებას აჰყვეს და ორივე მათგანი შემოქმედის დიდებულ ქმნილებებად მიიჩნიოს. ვარსკვლავები, რასაკვირველია, დიდებული ქმნილებებია, ხოლო რაც შეეხება სინდისს, აქ ღმერთი უფრო ნაკლებად და დაუდევრად გაისარჯა, ვინაიდან ადამიანთა აბსოლუტურმა უმრავლესობამ ის მხოლოდ მოკრძალებული დოზით ან ისეთი ხარისხით მიიღო, რომ ამაზე ლაპარაკიც არ ღირს. ჩვენ არავითარ შემთხვევაში არ უარვყოფთ ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტების იმ ნაწილს, რომელსაც შეიცავს მტკიცება, რომ სინდისი ღვთაებრივი წარმოშობისაა, მაგრამ ეს დებულება ახსნას ითხოვს. თუკი სინდისი "ჩვენში" არსებული რამაა, ეს ხომ თავიდან არ ყოფილა ასე. და ეს სექსუალური ცხოვრების საპირისპიროდ, რომელიც მართლაც რომ თავიდანვე იყო ცხოვრებაში და შემდეგ არ დამატებია მას. პატარა ბავშვი, როგორც ცნობილია, ამორალურია და მას არ გააჩნია არავითარი შინაგანი მუხრუჭები სიამოვნებისადმი ლტოლვის შესაკავებლად. გვიანდელი ზე-მეს როლს თავდაპირველად მშობლების ავტორიტეტი ასრულებს. მშობლების გავლენა ბავშვზე ემყარება მათი მხრიდან სიყვარულის გამოხატვას და დასჯის მუქარას, ... რაც შიშს იწვევს ბავშვში. ეს რეალური შიში უფრო გვიანდელი სინდისის შიშის წინამორბედი: სანამ ის ბატონობს, ზედმეტია ზე-მეზე და სინდისზე საუბარი. მხოლოდ შემდეგ

იქმნება მეორადი სიტუაცია, როდესაც გარეგნული თავშეკავება შიგნით გადადის და, როდესაც მშობლების ინსტანციის ნაცვლად ჩნდება ზე-მე. ძალზე საყურადღებო გამოცდილებაა, რომ თითქოსდა ღმერთის მიერ მონიჭებული და ასე ღრმად ჩანერგილი მორალი ვლინდება როგორც პერიოდული ფენომენი. ვინაიდან რამოდენიმე თვის გავლის შემდეგ მთელი ეს მორალური მოჩვენება ქრება, ზე-მესეული კრიტიკა დუმს, მე რეაბილიტირებულია და კვლავ სარგებლობს ადამიანის ყველა უფლებით, ვიდრე მომდევნო შეტევამდე.⁴⁹

ასე გაგებული სინდისი რომ ბოროტსა და კეთილს შორის განსხვავებას ვერ გაატარებს, ეს თავისთავად ცხადია. ნიცშეს და ფროიდს ეს ამოცანა სინდისისთვის არც დაუსახავთ. ადამიანი გმირად ჩაითვლება თუ ბოროტმოქმედად — ეს მხოლოდ საზოგადოების იმ კანონებსა და ნორმებზე იქნება დამოკიდებული, რომლებსაც მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში საზომად გამოიყენებენ. სინდისის კომპეტენცია ეს უკვე აღარ არის.

კარლ გუსტავ იუნგი სინდისს ეხება 1958 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში *სინდისი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით*.⁵⁰ ის სინდისის აქტის განხორციელებისას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თანდაყოლილ არქაულ წარმოდგენებსა და ქცევის ფორმებს ანუ ე. წ. არქეტიპებს. ფროიდი და მისი სკოლა, როგორც ცნობილია, უარყოფდა ამგვარი არქეტიპების არსებობას, ვინაიდან მათი დაშვება ფაქტობრივად მემკვიდრეობით მიღებული წარმოდგენების დაშვებას ნიშნავდა, რაც ფროიდისთვის აბ-

⁴⁹ Freud, S., Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke, Bd. XV. Frankfurt/M. 1961. გვ. 67.

⁵⁰ C. G. Jung, Gesammelte Werke, B. 10. Olten 1991. გვ. 475-495.

სურდის ტოლფასი იყო. იუნგი კი განსაკუთრებით სიზმრების ანალიზის მისეული პრაქტიკიდან იცნობდა უამრავ მაგალითს, რომლებიც, მისი აზრით, აშკარად მიუთითებენ თანდაყოლილი ინსტინქტური ქცევის ფორმების და არქაული ლატენტური წარმონაქმნების არსებობაზე ადამიანის ფსიქიკაში, რომლებიც მისი ინდივიდუალური ცხოვრებიდან არ მომდინარეობენ. ხოლო, რაც შეეხება, სინდისის ფროიდისეულ გაგებას როგორც ზე-მესი, იუნგის აზრით, ესაა იგივე ზნე-ჩვეულებათა კოდექსი, რომლის სხვადასხვა ასპექტი ზოგიერთ შემთხვევაში პიროვნულ არაცნობიერშია ჩაძირული, თუმცა შესაძლებელია კოლექტიური არაცნობიერიდან იღებდეს დასაბამს.

სინდისი იუნგისთვის წარმოადგენს ერთგვარ ფსიქიკურ რეაქციას, რომელიც თავს იჩენს მაშინ, როდესაც ცნობიერება ტოვებს კონვენციურის, მიღებულის ჩარჩოებს, ზნე-ჩვეულებების სფეროს ან მათ გვახსენებს. ამიტომ სინდისი, უპირველეს ყოვლისა, არის ფსიქიკური რეაქცია ზნეობრივი კოდექსიდან ნამდვილ ან სავარაუდო გადახრაზე და, როგორც წესი, ნიშნავს უჩვეულოს, არმიღებულის და ამიტომ "უზნეოს" ნინაშე შიშს. შედეგად ვიღებთ ე. წ. სინდისის ქენჯნას. რამდენადაც ასეთი ქცევა ინსტინქტურად ხდება და საუკეთესო შემთხვევაში მხოლოდ ნაწილობრივია გაცნობიერებული, ამდენად ის, იუნგის მიხედვით, თუმცა მორალურად ჩაითვლება, მაგრამ ეთიკური ვერ იქნება. ამ ბოლო კვალიფიკაციას ასეთი ქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაიმსახურებდა, გაცნობიერებული და ინდივიდუალობიდან მომდინარე რომ ყოფილიყო. ეს კი მაშინ მოხდებოდა, თუკი იქნებოდა პრინციპული დაეჭვება ორ შესაძლებელ

მორალურ ქცევას შორის ანუ თუ გვექნებოდა მოვალეობებს შორის კონფლიქტი. ამ დროს ზნე-ჩვეულებათა კოდექსი ვერაფრით გვეხმარება და ვიღებთ ბურიდანის ვირის მდგომარეობას. აქ მხოლოდ ეთოსის ძალა თუ გვიშველის, რომელიც მთლიანი ადამიანის გამოხატაულებაა და საბოლოო გადანყვეტილებას იღებს. ეთოსი იუნგისთვის არის განსაკუთრებული შემთხვევა ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორების დაპირისპირების და თანამშრომლობისა.

იუნგის აზრით, მშვიდი, სუფთა სინდისი გვაქვს მაშინ, როდესაც გადანყვეტილება ან მოქმედება ზნე-ჩვეულებების შესაბამისია. ხოლო როცა გადანყვეტილება ან მოქმედება ზნე-ჩვეულებათა საწინააღმდეგოა, ის განიცდება როგორც "უზნეო" და გვაქვს სინდისის ქენჯნა. სინდისის ასეთ ფორმას, რომელიც ზნე-ჩვეულებებს ეყრდნობა, იუნგი უწოდებს სინდისის "მორალურ" ფორმას (ლათ. mores – ზნე, ჩვეულება) და მას განასხვავებს სინდისის ეთიკური ფორმისგან, რომელიც მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ორი, მორალურად მიჩნეული და ამდენად "მოვალეობად" გაგებული გადანყვეტილება ან ქცევა წინააღმდეგობაში მოდის ერთმანეთთან. ასეთი შემთხვევა, როგორც ნესი, ზნე-ჩვეულებების კოდექსში არ არის გათვალისწინებული და უფრო ინდივიდუალურ ხასიათს ატარებს. ამ დროს აუცილებელია ისეთი გადანყვეტილების მიღება, რომელიც არ არის მორალური ზნე-ჩვეულებების გაგებით და, შესაბამისად, გადანყვეტილება ტრადიციული ზნე-ჩვეულებათა კოდექსიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ პიროვნების, ინდივიდუალობის არაცნობიერი სიღრმეებიდან. თუმცა მოვალეობათა შორის ასეთი კოლიზიები ზოგჯერ წყდება ზნე-ჩვეულებ-

ბების შესაბამისი გადანაცვეტილებების მიღებით ანუ ერთ-ერთის დათრგუნვის გზით, მაგრამ ეს ყოველთვის ვერ ხერხდება. როდესაც, იუნგის სიტყვებით, არსებობს "საკმარისი სინდისიერება" მაშინ კონფლიქტს არ გაურბიან და თანმხვედრი არქეტიპის წყალობით (durch den konstellierten Archetypus) ხერხდება მისი შემოქმედებითი გადანაცვეტა, რომელსაც აქვს ისეთი მაიძულებელი ავტორიტეტი, რომ მას სამართლიანად შეიძლება ეწოდოს "ღვთის ხმა."⁵¹ ამგვარი გადანაცვეტა პიროვნების სიღრმისეულ საფუძვლებიდან და მისი მთლიანობიდან მოდის და ცნობიერსაც მოიცავს და არაცნობიერსაც. იუნგისთვის ის ინდივიდუალურ მე-ზე ძლიერია. აქვე უნდა ითქვას, რომ იუნგი არ აზუსტებს, თუ როგორია თანმხვედრი არქეტიპის ჩართვის პრინციპი ეთიკური სინდისის აქტის განხორციელებაში და საბოლოოდ მაინც ბუნდოვანი რჩება არქეტიპების მნიშვნელობა და საჭიროება სინდისის ფენომენის გასაგებად.

ამრიგად, იუნგი ორი სახის სინდისს განასხვავებს — მორალურს და ეთიკურს. პირველი ემყარება ზნე-ჩვეულებათა გათვალისწინებას და მათგან მომდინარე გაფრთხილებას, მეორე კი მოვალეობათა კოლიზიას და მის გადანაცვეტას მესამე თვალსაზრისის მოძებნით. ეთიკური სინდისი ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებით მორალზე ძლიერია და მისი მხრიდან წინააღმდეგობის შემთხვევაში მას ძალუძს ამ უკანასკნელის დაძლევა. ეთიკური სინდისის იმპერატიული ძალა იუნგთან ცნობიერების და ინდივიდუალური მე-ს ძალასაც აღემატება, მაგრამ ეს უკვე აღარ არის ნამდვილი "ხმა ღვთისა", როგორც ის წინა ეპოქებს ესმოდათ, არამედ ეს ხმა მხოლოდ სუბიექ-

⁵¹ Ibid. გვ. 494.

ტური, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობისაა და მომდინარეობს არა ფიზიკური უმაღლესი ცნობიერებიდან, არამედ მისი წყარო უპირატესად არაცნობიერშია საძიებელი.

საინტერესოა ერის ფრომის შეხედულებები სინდისზე. თუმცა მთლიანობაში ის ფსიქოანალიზურ მიდგომას ემყარება, მაგრამ სინდისის ზოგიერთი ასპექტი განსხვავებულად აქვს დანახული. ფრომი თავის ნაწერებში ხშირად ახსენებს სინდისის ხმას. ის განასხვავებს ავტორიტარულ და ჰუმანისტურ სინდისს. "ავტორიტარული სინდისი არის შიგნით გადასული ხმა გარეგანი ავტორიტეტისა ანუ მშობლების, სახელმწიფოს ან სხვა რამისა, რაც მოცემულ კულტურაში ავტორიტეტადაა მიჩნეული. ... სინდისი ქცევის უფრო ქმედითი რეგულატორია, ვიდრე გარეგანი ავტორიტეტების წინაშე ყოველგვარი შიში. ვინაიდან ავტორიტეტს შეიძლება გაექცე, საკუთარ თავს კი ვერ გაექცევი. ავტორიტარული სინდისი შეესატყვისება იმას, რაც ფროიდმა აღწერა როგორც ზე-მე." ⁵²

ჰუმანისტური სინდისი არ არის ავტორიტეტის ხმა, რომელიც შიგნითაა გადატანილი და რომელსაც ვცდილობთ თავი მოვანონოთ და რომლის უკმაყოფილებისაც გვეშინია. ის ჩვენი საკუთარი ხმაა, რომელიც ყველა ადამიანში ლაპარაკობს და რომელიც არ არის დამოკიდებული გარეგნულ სასჯელსა და ნახალისებაზე. ჰუმანისტური სინდისი სჯის იმის შესახებ, ვფუნქციონირებთ თუ არა ჩვენ, როგორც ადამიანები, ის ჩვენ გვაუწყებს საკუთარ თავზე, კერძოდ იმაზე, წარმატებულები ვართ თუ წარუმატებელნი ცხოვრების

⁵² Fromm, E., *Psychoanalyse und Ethik*. Zürich 1954. გვ. 158 და შემდ.

ხელოვნებაში. ის, მართალია, ცოდნაა, მაგრამ გრძნობებსაც შეიცავს, ვინაიდან მთელი პიროვნების რეაქციაა და არა მარტო ჩვენი ინტელექტისა. ჰუმანისტური სინდისი "ჩვენი ჭეშმარიტი მეს ხმაა, რომელიც მოგვინოდებს ვიცხოვროთ ნაყოფიერად და სრულად და ჰარმონიულად განვვითარდეთ. ის არის ჩვენი მთლიანობის გუშაგი. ... მას სამართლიანად შეგვიძლია ვუწოდოთ საკუთარ თავზე ჩვენი მოსიყვარულე მზრუნველობის ხმა." ⁵³

თუ ავტორიტარული სინდისი იფარგლება ადამიანის მორჩილებით, მისი თავდადებით, მოვალეობით ან საზოგადოებრივი შეგუებით, ჰუმანისტური სინდისის მიზანია ადამიანის პროდუქტულობა და ბედნიერება, ვინაიდან ბედნიერება პროდუქტულობის შედეგია.

ფრომი აღნიშნავს, რომ ის ავტორიტარულ და ჰუმანისტურ სინდისს ცალ-ცალკე მხოლოდ იმიტომ განიხილავს, რომ აჩვენოს მათი დამახასიათებელი ნიშნები, მაგრამ სინამდვილეში ისინი ცალ-ცალკე კი არ არიან, არამედ ერთი და იმავე პიროვნების შიგნით თანაარსებობენ. სხვა ადგილას ფრომი ბიოფილურ სინდისზე ლაპარაკობს, რომლის მიზანია ცხოვრების ჰოყოფა, ცხოვრების სიყვარული. ბიოფილური სინდისი ცხოვრებით და სიხარულითაა ნასაზრდოები, ის უფრო სიცოცხლეზე ფიქრობს, ვიდრე სიკვდილზე. ბიოფილური მორალის ნიშნში ფრომისთვის არის სპინოზას *ეთიკაში* გამოთქმული აზრი: "თავისუფალი ადამიანი ყველაზე ნაკლებად სიკვდილზე ფიქრობს; მისი სიბრძნე სიკვდილზე ფიქრი კი არ არის, არამედ სიცოცხლეზე ფიქრი." (ნაწილი I V, 67-ე თეორემა).⁵⁴ ბიოფილური სინდისი, როგორც მისი

⁵³ Ibid. გვ. 173 და შემდ.

⁵⁴ Fromm, E., Die Seele des Menschen. Stuttgart 1979. გვ. 44.

დახასიათებიდან ჩანს, ჰუმანისტურ სინდისს ენათესავება, თუ მთლად მისი იდენტური არ არის.

რაც შეეხება სინდისის წარმოშობას, ფრომი ამბობს, რომ "სინდისის განვითარება ოიდიპოსის კომპლექსის შედეგია."⁵⁵ აქ, ცხადია, რომ ავტორიტარული სინდისი იგულისხმება. ხოლო ჰუმანისტური სინდისის წარმოშობაზე ის არაფერს გვეუბნება.

სინდისის ორიგინალური გაგებით თანამედროვე მოაზროვნეებიდან გამოირჩევა მარტინ ჰაიდეგერი. მასთან სინდისმა კვლავ შეიძინა ონტოლოგიური განზომილება. ის გვთავაზობს სინდისის ონტოლოგიურ ანალიზს, რომელიც, მისი აზრით, წინ უნდა უსწრებდეს სინდისის განცდის ფსიქოლოგიურ აღწერას და მის ბიოლოგიურ ახსნას, რაც ჰაიდეგერისთვის მის გაუქმებას უდრის. ასევე ემიჯნება სინდისის მისეული გაგება სინდისის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას და ღმერთის არსებობის არგუმენტად ან "უშუალო" ღვთაებრივი ცნობიერების გამომხატველად მის გამოცხადებას.⁵⁶ სინდისის ონტოლოგიური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ის არის ძახილი. სინდისის ძახილი გამოიხმობს ადამიანის თვითობას (Selbst) უპიროვნო Man-ში დაკარგულობიდან. ადამიანის არსებობა (Dasein) სინდისში საკუთარ თავს უხმობს. ის მხმობელიც თავადაა და ხმობილიც. სინდისი ვლინდება როგორც ზრუნვის ძახილი: მხმობელი თავად ადამიანური არსებობაა, რომელიც დაკარგულობაში დარდობს და ზრუნავს ყოფიერების შესაძლებლობაზე. ხმობილიც იგივე ადამიანური არსებობაა, რომელსაც ახსენებენ ყოფიერების შესაძლებლობას. სინდისი თავისთავად კი არ მოდის, არამედ თვითობიდან მოდის. ამდენად, მორალის ფესვები საძიებელია არსებობის მიზნის

⁵⁵ Fromm, E., Märchen, Mythen, Träume. Stuttgart 1980. გვ. 52.

⁵⁶ Heidegger, M., Sein und Zeit. Tübingen 1986. გვ. 269.

ონტოლოგიურ ხასიათში. ჰაიდეგერი სპეციფიკურ ადამიანურს ტრანსცენდენტურ არსებებში (ლმერთი ან აბსოლუტური ღირებულებები) კი არ ეძებს, არამედ ცდილობს თავად ადამიანის არსებობაში იპოვოს ხელშესახები ფენომენი, რომელიც მას საკუთრივ ადამიანური ყოფიერებისკენ მოუწოდებს. სწორედ ეს ფენომენია სინდისი. სინდისის ძახილი კონკრეტულ შინაარსს არ შეიცავს. ის არის არსებობის თვითობად "შეჯანჯღარება." არაფერია Man-ის მოდუსში მყოფი არსებობისთვის იმაზე უცხო, ვიდრე აბსოლუტურად საკუთარ თავში განცალკევებული თვითობა. ის შემზარავი სიზუსტე, როგორითაც მხმოებელი წვდება ხმობილს მხოლოდ მათ იდენტურობაზე მიუთითებს. ხოლო ის, რასაც სინდისის ძახილი აცხადებს, არის ადამიანური არსებობის ბრალეულობა. აქ ფაქტობრივი ბრალი კი არ იგულისხმება, არამედ თავად ადამიანური ყოფიერების არსებითი მდგომარეობა. კერძოდ, ის, რომ ადამიანი ანტინომიური არსებაა: ერთი მხრივ, მან თავად უნდა შექმნას თავისი სპეციფიკური ყოფიერება და, მეორე მხრივ, ის უკვე დგას ყოფიერებაში საკუთარი ძალისხმევის გარეშე, რის გამოც მას არ შეუძლია საკუთარი თავის ბოლომდე დაძლევა და უჩნდება ბრალეულობის ცნობიერება.⁵⁷

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ჰაიდეგერმა სინდისს, თუმცა ლმერთზე აპელირების გარეშე, მაგრამ მაინც დაუბრუნა ძველი შარავანდედი, როგორც საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების უმნიშვნელოვანეს შემოქმედს და მისთვის სინდისი პრაქტიკულად ადამიანობის სინონიმი გახდა.

⁵⁷ Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Band I.* Stuttgart 61978. გვ. 171-172.

განვითარების ფსიქოლოგია

საინტერესოა სინდისის გაგებაში თანამედროვე ფსიქოლოგიის გამოცდილება. XX საუკუნეში განვითარების ფსიქოლოგიამ დაიწყო მორალური მსჯელობის უნარის და მისი განვითარების ემპირიული შესწავლა, რომელიც განსაკუთრებით შეეცარიელი ფსიქოლოგის ჟან პიაჟეს სახელს უკავშირდება. მოგვიანებით, კოგნიტური განვითარების პიაჟესეულ მოდელზე დაყრდნობით, ამერიკელმა ფსიქოლოგმა ლორენს კოლბერგმა გამოყო მორალური ქცევის საფეხურები.⁵⁸ ამ საფეხურებს, კოლბერგის აზრით, გადის ყველა ადამიანი, მიუხედავად იმისა, თუ რა კულტურულ გარემოშია ის აღზრდილი, და ამასთან, გადის ერთი და იმავე თანმიმდევრობით რომელიმე საფეხურის გამოტოვების გარეშე. კოლბერგი თავის თეორიას უწოდებს კოგნიტური განვითარების თეორიას და ამით ხაზს უსვამს, რომ ის ეხება მხოლოდ მორალური საკითხების გააზრებას და მათზე მსჯელობას და არა — მორალური განვითარების აფექტურ და ქცევით კომპონენტებს. ვინაიდან, მისი აზრით, მორალური მსჯელობა კოგნიტურ განვითარებას ეფუძნება. სხვა სიტყვებით, მისთვის მორალური მსჯელობის და მორალური ქცევის აუცილებელი წინაპირობა ლოგიკური აზროვნებაა. თუმცა, ცოდნა აუცილებლობით არ გადადის ქცევაში. პიაჟეს მსგავსად, კოლბერგთანაც მორალური ცნობიერების განვითარების საფეხურები შეესატყვისება ადამიანის იმ კოგნიტური პროცესების განვითარების საფეხურებს, რომელთა საფუძველზეც ის მორალური კონფლიქტებისა და საერთოდ მორალური საკითხების შესახებ

⁵⁸ Kohlberg, L., Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt/M. 1996.

მსჯელობს. მორალური ცნობიერების ერთი საფეხური-დან მეორეში გადასასვლელად ადამიანმა შემდეგ სამ სფეროში უნდა გააკეთოს პროგრესი: 1. უნდა გაფართოვდეს მისი სოციალური პერსპექტივა ეგოცენტრული-დან სხვა ადამიანებისა და ადამიანთა ჯგუფების მოთხოვნათა რეალიზებამდე; 2. მორალური თვითშეგნება უნდა გაძლიერდეს და ადამიანმა უნდა ისწავლოს მორალური ნორმების შემონახვა და დასაბუთება; 3. საკუთარი მოქმედების წესების დასაბუთების უნარი უნდა გა-უმჯობესდეს ანუ ეგოცენტრულმა, სიამოვნება-უსიამოვნებაზე დაფუძნებულმა დასაბუთებებმა თანდათანობით ადგილი უნდა დაუთმოს უფრო აბსტრაქტულ, პოსტკონვენციური ნორმებისთვის დამახასიათებელ დასაბუთებებს.

ამ საფეხურების შესაბამისად კოლბერგი გამოყოფს მორალური მსჯელობის სამ ძირითად საფეხურს, რომელთაც აქვთ ქვესაფეხურებიც (თითოს ორ-ორი). ჩვენ მათ მოკლედ დავახასიათებთ: 1. *პრეკონვენციური დონე* ძირითადად დამახასიათებელია 9 წლამდე ასაკის ბავშვებისთვის, ზოგიერთი მოზარდისთვის და მრავალი ახალგაზრდა და ზრდასრული დამნაშავეისთვის. ამ საფეხურზე ბავშვი პირველად იგებს, რომ საკუთარის გარდა სხვების მოსაზრებებიც არსებობს. პირველი ქვესაფეხურია დასჯაზე და მორჩილებაზე ორიენტაცია, მეორე კი, როგორც კოლბერგი უწოდებს, — ინსტრუმენტულ-შეფარდებითი ორიენტაციაა, რაც იმას გულისხმობს, რომ ადამიანები სხვებს ისევე ექცევიან, როგორც სხვები მათ. 2. *კონვენციური დონე* მოიცავს ახალგაზრდების და ზრდასრულების უდიდეს ნაწილს. პირველი ქვესაფეხურია ე. წ. ინტერპერსონალური თანხმობა ანუ *good boy/nice girl-*

ორიენტაცია, რაც ნიშნავს, რომ სხვათა მორალური მოლოდინები აღიარებულია და მათი იგნორირება ბრალის განცდას იწვევს. მეორე ქვესაფეხურს წარმოადგენს კანონსა და წესრიგზე ორიენტაცია. პოსტკონვენციურ დონეს აღწევს 20 წელს გადაცილებულ ზრდასრულთა მხოლოდ მცირე ნაწილი. პირველი ქვესაფეხურია საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე ორიენტაცია, როდესაც ზნეობრივი ნორმების გადასინჯვა ხდება და მხოლოდ ისეთები ნარჩუნდება, რომლებიც კარგადაა დასაბუთებული. მიიღება საყოველთაო სამართლიანობისა და სარგებლის უზრუნველყოფაზე მიმართული ნორმები. ამ დონეს, კოლბერგის მიხედვით აღწევს ადამიანთა დაახლოებით მეოთხედი. მეორე ქვესაფეხურია უნივერსალურ ეთიკურ პრინციპებზე ორიენტაცია. ამ საფეხურს, კოლბერგის თანახმად, აღწევს ადამიანთა 5%-ზე ნაკლები. აქ ორიენტაცია ხდება ადამიანთა შორის ურთიერთპატივისცემაზე და მორალის შესახებ გონებისეულ თვალსაზრისზე. ამ საფეხურზე სწორი მოქმედება თავად ადამიანის მიერ არჩეული უნივერსალური ეთიკური პრინციპების თანხმიერია. ასეთი პრინციპების მაგალითად კოლბერგს მოჰყავს კანტის კატეგორიული იმპერატივი და პრაქტიკული ეთიკის ოქროს წესი. კოლბერგმა მოგვიანებით გამოთქვა ვარაუდი უფრო მაღალი — მე-7 საფეხურის არსებობის შესახებ, რაც მორალური მსჯელობების ტრანსცენდენტალურ დაფუძნებას გულისხმობდა, მაგრამ ეს საფეხური მას სისტემატურად არ შეუსწავლია.

კოლბერგის თეორია იმით არის საინტერესო, რომ აქ ნაცადია ემპირიული კვლევისთვის ძალზე ძნელად მისაწვდომი სფეროს — ადამიანური ზნეობის ემპირიული

შესწავლა. კოლბერგმა მიზნად დაისახა მკაფიოდ აღენერა ადამიანის მორალური განვითარების საფეხურები, თუმცა მას ხშირად საყვედურობდნენ იმას, რომ არაერთხელ იცვლიდა აზრს და მის თეორიასა და ემპირიულ მონაცემებს შორის ყოველთვის არ იყო სრული შესაბამისობა. გამოითქვა საყვედურიც, რომ მორალი მხოლოდ მორალურ მსჯელობებზე არ დაიყვანება და ხასიათობრივი თვისებების გამომჟღავნებასაც გულისხმობს. კოლბერგის ერთ-ერთი კრიტიკოსი იყო მისი ყოფილი თანამშრომელი კეროლ გილიგანი, რომელმაც ტიპურად მამაკაცური სამართლიანობის მორალის (voice of justice) გვერდით ქალური ზრუნვის მორალის (voice of care) გამოყოფის საჭიროებაზე მიუთითა. გილიგანი კოლბერგს საყვედურობდა, რომ ის მხოლოდ მამაკაც ცდისპირებს იყენებდა. ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ კოლბერგის პროცენტული მონაცემი, მაგალითად, იმის შესახებ, რომ მორალური განვითარების უმაღლეს დონეს მხოლოდ ადამიანთა 5%-ზე ნაკლები აღწევს, შესაძლოა ზუსტად გამოხატავდეს მისი კვლევების სტატისტიკას და სტატისტიკას, მაგრამ ის არაფერს ამბობს ადამიანის მორალური განვითარების პოტენციალსა და დინამიკაზე, რაც დეტერმინიზმის ხიფათს შეიცავს.

ემპირიული კვლევები ამ მიმართულებით დღესაც მიმდინარეობს, მაგრამ ჩვენ აქ კოლბერგის თეორიის, როგორც დღეისათვის ყველაზე უფრო გავრცელებულის და ტიპურის, მიმოხილვით შემოვიფარგლებით.

სინდისის განვითარება და მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობა

ნიცშეს და ფროიდის შემდეგ თითქოს შეირყა სინდისის პოზიციები, ვინაიდან მან დაკარგა ის აბსოლუტურობა და სიმალლე, რასაც ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე. ეს, რასაკვირველია, მათი ბრალი არ იყო. სინდისის ასეთი გაგება ეპოქამ მოიტანა და ისინიც ეპოქის შვილები იყვნენ. თუმცა, მეორე მხრივ, მათაც დიდი გავლენა მოახდინეს თავიანთ და მომდევნო ეპოქებზე. საკუთარ სინდისზე აპელირებამ უკვე დაკარგა ის უტყუარობა და დამაჯერებელობა, როგორიც მას პავლესთან, ლუთერთან ან თუნდაც ფიხტესთან ჰქონდა. სინდისის მოწმედ მოხმობა თვითნებური გახდა და მეტად აღარ იყო ადამიანის შინაგანი ბირთვის გამოხატულება, რომელიც მხოლოდ სხვა ადამიანებისა და სამყაროს წინაშე პასუხისმგებლობას ემყარება. გასულმა საუკუნემ მრავლად მოგვცა მაგალითი იმისა, თუ როგორ უხმობდნენ მოწმედ სინდისს მკვლელები და მათი მსხვერპლი, თავისუფლების მტრები და მისი მედროშეები. სინდისი მორჩილების მიზეზიც ყოფილა და დაუმორჩილებლობისაც. სინდისს იშველიებდნენ მოწმედ მხდალებიც და მამაცებიც, მორჩილი მასებიც და პიროვნებებიც, სამშობლოს დამცველი ჯარისკაცებიც და დამპყრობლებიც. სინდისს ფარად იყენებდნენ ბოროტმოქმედები, წინააღმდეგობის მოძრაობის მებრძოლები და თავისუფლების გმირები. სინდისს უხმობდნენ და უხმობენ თანამედროვე ტოტალიტარიზმის ტირანებიც და დისიდენტებიც. მილიონობით ადამიანს უსწრაფებდნენ სიცოცხლეს და კიდევ უფრო მეტის თავისუფლებას ფეხქვეშ თელავდნენ გენერლები და დიქ-

ტატორები და ამას კარგად ათავსებდნენ თავიანთ სინდისთან. გაჩნდნენ სინდისის მიზეზით სამხედრო სამსახურის თუ ომში მონაწილეობის უარყოფელნი, სინდისის პატიმრები და სინდისის გამო წამებულნი. თითქოს გლობალისტებიც მართლები არიან თავიანთი სინდისის წინაშე და ანტიგლობალისტებიც. ამ მაგალითების უფრო გამრავლებაც შეიძლებოდა, მაგრამ ესეც საკმარისია იმის საჩვენებლად, რომ თანამედროვე ინდივიდუალისტურ ეპოქაში სინდისს ყველა თვითნებურად იყენებს და რომ მან თითქოს საბოლოოდ დაკარგა პირვანდელი ობიექტურობა.

აქვს თუ არა სინდისის მომავალი? თუ მას გაქრობა უნერია, როგორც წარსულის უსარგებლო გადმონაშთს? ლუთერისთვის წარმოუდგენელი იყო ადამიანი სინდისის გარეშე. მისთვის სინდისის დაკარგვა ადამიანობის დაკარგვას უდრიდა. თანამედროვე ადამიანი კარგად იცნობს სინდისის გაჩუმების და სინდისის ჩახშობის უამრავ ფაქტს. ეს მისი ყოველდღიური გამოცდილებაა. ამიტომ ადამიანის და ადამიანობის სინდისის საზომით განსჯა სრულიად უცხო გახდა დღევანდელობისთვის. დღეს სინდისი, ერთი მხრივ, უფრო და უფრო კარგავს მნიშვნელობას, მეორე მხრივ კი სწორედ დღეს, როდესაც მთლიანად ადამიანზე და მის გადანყვეტილებებზე ხდება დამოკიდებული ცივილიზაციის და სულაც დედამიწის ბედი, ის სულ უფრო მეტად საჭირო ხდება. ჰანს იონასის სიტყვებით თუ ვიტყვით: "მხოლოდ მას შეუძლია მოიქცეს უპასუხისმგებლოდ, ვისაც პასუხისმგებლობა აკისრია."⁵⁹ კანტის ცნობილი შეგონება — "შენ ძალგიძს, რამეთუ შენ გმართებს" — იონასმა შეაბრუნა თანამე-

⁵⁹ Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. 1980. გვ. 176

დროვე და მომავალი ეპოქებისთვის: "შენ გმართებს, რამეთუ შენ იქმ, რამეთუ შენ ძალგის ანუ შენი უდიდესი უნარი უკვე მოქმედებს." აქ "უნარის მოქმედების" ქვეშ იონასი გულისხმობს ჩვენი მოქმედების შედეგებს სამყაროში, რომლებიც ჩვენი პასუხისმგებლობის აუცილებლობას განაპირობებენ. როდესაც ამ შედეგებით კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება საერთოდ ყოფიერების შესაძლებლობა, ყველაფერი უკან იხევს, წინ პასუხისმგებლობა მოდის და უპირველეს ამოცანადაც იქცევა. იონასი არ გამოორიცხავს, რომ მომავალში შესაძლოა კვლავ პლატონის გზა აირჩიოს კაცობრიობამ: "ამ წუთას ვერავინ იტყვის, რომ მომავლის ადამიანებისთვის პლატონის გზა კვლავ არ გახდება მისაღები და პასუხგაუცემელი რჩება კითხვა: მისი გზა უფრო მეტად ხომ არ შეესაბამება ყოფიერების ჭეშმარიტებას, ვიდრე ჩვენი?"⁶⁰

სინდისზე საუბარი მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, თუ ადამიანს პასუხისმგებლობის მატარებელ არსებად ვიაზრებთ ანუ თუ ვალიარებთ მის თავისუფლებას მიიღოს ზნეობრივი გადაწყვეტილებები. თავისუფლების და პასუხისმგებლობის გარეშე ძნელია სინდისზე საუბარი. ასე გაგებული სინდისი სუვერენული პიროვნების განუყოფელი ატრიბუტია, მეტიც მისი უმნიშვნელოვანესი საყრდენია. თუ ადამიანს პასუხისმგებლობას და თავისუფლებას ჩამოვაცილებთ და მხოლოდ ბიოლოგიურად, ფსიქიკურად ან სოციალურად დეტერმინირებულ და მანიპულირებად არსებად გავიგებთ, მაშინ სინდისი დიდი ილუზია იქნება და მასზე საუბარი — მხოლოდ ფარისევლობა, როგორც ნიცშეს მიაჩნდა. სწორედ ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი გეორგ პიხტი,

⁶⁰ Ibid. გვ. 230-231.

როდესაც ამბობს: "ადამიანს სინდისი აქვს არა როგორც ბუნებრივი ნიჭი, არამედ როგორც ღვთის წყალობა. და თუ ის ამ წყალობას ზურგს შეაქცევს, მაშინ გონებით და-ჯილდოებული არსებიდან მივიღებთ თანამედროვე ან-თროპოლოგიის ინტელექტუალურ ცხოველს. მაშინ მისი სინდისი გადაიქცევა ეგოისტური ინტერესების იმ ნილ-ბად, რომელსაც უსასრულო თვითილუზიის შემდეგ ფსიქოანალიზის და სოციოლოგიის წყალობით ბოლოს-დაბოლოს გავშიფრავთ; და ჩვენი თავისუფლება გადაიქ-ცევა ჩვენი განმსაზღვრელი საზოგადოებრივი სტრუქ-ტურების უბრალო რეფლექსად."⁶¹

ლუთერისთვის სინდისის თავისუფლება რელიგიურ გრძნობასთან იყო დაკავშირებული. როდესაც დღეს სინ-დისის თავისუფლებაზე ლაპარაკობენ გულისხმობენ სუ-ვერენული, ავტონომიური ინდივიდუუმის თავისუფ-ლებას, რომელიც ყოველგვარ კონფესიურ კუთვნილე-ბაზე მაღლა დგას და რომელიც დემოკრატიული საზო-გადოების ქვაკუთხედიანია. თავდაპირველად რეფორმაცი-ის წიაღში გაჩენილმა და რელიგიური შინაარსით დატვი-რთულმა სინდისის თავისუფლების ცნებამ დიდი ხანია დაკარგა ეს რელიგიური შინაარსი. სინდისის თავისუ-ფლება გადაიქცა სამართლებრივ და პოლიტიკურ ტერ-მინად და ადამიანის საყოველთაო უფლებად. ამიტომაც არ არის შემთხვევითი, რომ მე-20 საუკუნის უმ-ნიშვნელოვანესი სამართლებრივი დოკუმენტი ადამი-ანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია სამჯერ ახსენებს სიტყვა სინდისს. პრეამბულაში ის ლაპარაკობს *კაცობრიობის სინდისზე*, პირველ მუხლში კი იმაზე, რომ "ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი

⁶¹ Picht, G., Freiheit, Vernunft, Verantwortung. Stuttgart 1969. გვ. 178.

თავისი ღირსებით და უფლებებით. მათ მინიჭებული აქვთ გონება და სინდისი და ერთმანეთის მიმართ უნდა იქცეოდნენ ძმობის სულისკვეთებით." მე-18 მუხლი კი ამბობს, რომ "ყოველ ადამიანს აქვს უფლება აზრის, სინდისის და რელიგიის თავისუფლებისა." ამ დოკუმენტში სინდისის გაცილებით უფრო მაღალი სტატუსი აქვს მინიჭებული, ვიდრე ბევრი თანამედროვე ფილოსოფოსის და ფსიქოლოგის ნააზრევში. რელიგიური კუთვნილებისგან დამოუკიდებელი სინდისის თავისუფლებას ემყარება ყოველი ადამიანის უფლება საჯაროდ დაიცვას თავისი აზრები და შეხედულებები. მასვე ემყარება ტოლერანტობის პრინციპი, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია თანამედროვე მულტიკულტურული და გლობალიზებული სამყარო. გეორგ პიხტის სიტყვებით: "როდესაც ყოველ ცალკეულ ადამიანს ვაძლევთ საშუალებას თავად როგორც უნდა, ისე წარმოიდგინოს სინდისი და თავისუფლება, მხოლოდ მაშინ ხდება სინდისის თავისუფლების ცნება სამართლებრივად და პოლიტიკურად განხორციელებადი. ხოლო როცა ამის საპირისპიროდ ვცდილობთ, პოზიტიურად განვსაზღვროთ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს თავისუფლება და სინდისი, მაშინ ხდება პოლიტიკური თავისუფლების დასამარება. ესაა დასავლური და აღმოსავლური სამყაროს პოლარობის საფუძველი."⁶²

სინდისი ორსახოვანი იანუსივითაა — მისი ერთი სახე წარსულისკენაა მიქცეული, ადამიანის მიერ დაშვებულ შეცდომებს ხედავს და მას ამ შეცდომებისთვის საყვედურობს. ამას ადამიანი განიცდის, როგორც სინდისის ქენჯნას. ეს არის სინდისის ნეგატიური ასპექტი, რო-

⁶² Ibid. გვ. 177-178..

მელიც ადამიანს ეუბნება, თუ რა არ უნდა გაეკეთებინა მას. მისი მეორე სახე მომავლისკენაა მიქცეული. ის წინასწარ ეუბნება ადამიანს, თუ რა უნდა გააკეთოს მან და რა მოჰყვება მის ამა თუ იმ საქციელს და ამდენად მისი კეთილი მრჩეველი და მასწავლებელია. განსხვავება ბოროტ სინდისსა, რომელიც ბოროტ საქციელს მოსდევს და კეთილ სინდისს შორის, რომელიც სიმშვიდის მომტანი და ზნეობის განმამტკიცებელია, უკვე პავლესთან გვხვდება. ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული შეხედულებები სინდისზე ძირითადად ნეგატიურ სინდისს ეხებოდა და მას აღწერდა. მომავლისკენ მიმართული კეთილი სინდისი წინასწარმეტყველივითაა ჩვენში. მან წინასწარ იცის ჩვენი სავარაუდო ქცევის მოსალოდნელი შედეგები და თუმცა ის არჩევნის სრულ თავისუფლებას გვიტოვებს, ამ შედეგებზეც მიგვანიშნებს. სინდისი ამით ჩვენ დაბრძენებას და ჩვენში პასუხისმგებლობის გრძნობის ზრდას უწყობს ხელს. რაც უფრო ფართეა ჩვენი ცნობიერება, მით უფრო ვრცელია ის სფერო, სადაც კეთილი სინდისი ჩვენი ბრძენი მრჩეველია. ის გვეხმარება უკეთ გავაცნობიეროთ პასუხისმგებლობა არა მარტო ჩვენ მიერ წარსულში გაფუჭებულ, არამედ მომავალში გასაკეთებელ საქმეებზეც. წარსულის შეცვლა შეუძლებელია. ეს, როგორც არისტოტელე ამბობდა, ერთადერთი რამაა, რაც ღმერთსაც არ ხელენიფება. მომავლის შეცვლა კი ყოველი ადამიანის ვალია, რადგან მას ეს ძალუძს. ადამიანის განვითარება, ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტით, ჩვენში წარსულზე ორიენტირებული ბოროტი სინდისის კლებას და მომავლისკენ მიქცეული კეთილი სინდისის

ზრდას და გაძლიერებასაც ნიშნავს. ესაა ის დიაპაზონი, სადაც ადამიანს განვითარების შანსი აქვს მოცემული. დედამიწაზე ცივილიზაციის და კულტურის შენარჩუნება და განვითარება კი მხოლოდ ადამიანის და მისი პასუხისმგებლობის გრძნობის განვითარებასთან ერთად თუ მოხდება. ამის საფუძველი კი სინდისის განვითარებაა.

ნაწილი II

პასუხისმგებლობა

ქართული კულტურის სწრაფვა დასავლეთისკენ

დღევანდელ საქართველოში განათლების სისტემის ღიად დეკლარირებული მიზანია ევროპულ საგანმანათლებლო სივრცეში გაერთიანება. საქართველოს, ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, მუდამ ჰქონდა შინაგანი მიმართება ევროპასთან, მიუხედავად იმისა, რომ გეოგრაფიულად და ცნობიერებით ის აღმოსავლეთს ეკუთვნის. ამაზე მიუთითებს ქართული კულტურის კერების არსებობა ევროპაში და გელათის და იყალთოს აკადემიები, სადაც ევროპული საგანმანათლებლო ცენტრების პარალელურად პლატონის და არისტოტელეს მოძღვრებებს ასწავლიდნენ. „სულთამარგებელი“ რომანი სიბრძნე ბალაგარისი ქართულიდან ბერძნულად ითარგმნა, ბერძნულიდან ლათინურად, აქედან კი თითქმის ყველა ევროპულ ენაზე და როგორც ვარლამისა და იოსაფატის ცხოვრება შუა საუკუნეების ევროპაში ბიბლიის შემდეგ ყველაზე გავრცელებული წიგნი იყო.⁶³ ასევე გასაოცარი მსგავსება შეინიშნება შუა საუკუნეების ქართულ და ევროპულ პოეზიას შორის. არაერთმა მკვლევარმა გაამახვილა ყურადღება, მაგალითად, პარალელებზე რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანსა* და კრეტიენ დე ტრუას *პერსევეალს* ან ვოლფრამ ფონ ეშენბახის *პარციფალს* შორის.⁶⁴ ეს მომდევნო ეპოქებშიც ასე იყო და, მით უმეტეს, ასევეა დღევანდელობაშიც. განსაკუთრებით მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან, ქართული კულტურა და ქართული საგანმანათლებლო სფე-

⁶³ ამის შესახებ იხ. მაგ., კეკელიძე, კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი 1980; ნუცუბიძე, შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია. ტ. I. თბილისი 1956; ხინთიბიძე, ე., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიისათვის. თბილისი 1982; La sagesse de Balahvar. Traduit du géorgien, présenté et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé. Gallimard 1993. Introduction.

⁶⁴ დაეასახლებთ ზოგიერთ გამოკვლევას: Kakabadse, N., Schota von Rustavi und Wolfram von Eschenbach. In: Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie. Paris 1980. vol. XXXVIII, 278-285. გამსახურდია, ზ., ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბილისი 1991. Teichmann, F., Der Gral im Osten. Stuttgart 1986.

რო წარმოუდგენელია იმ მოღვაწეთა გარეშე, რომელთაც დასავლეთში მიიღეს განათლება. მათი მოღვაწეობის შედეგი იყო ამიერკავკასიაში პირველი უმაღლესი სასწავლებლის — თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება, რომელიც დღემდე ქართული განათლების და კულტურის უმნიშვნელოვანესი კერაა. ქართული კულტურა უპირატესად ქრისტიანული კულტურაა, მიუხედავად იმისა, რომ მასში ისტორიულად აღმოსავლური არაქრისტიანული კულტურის ელემენტებიც უხვად შეიმჩნევა. ყოველივე ეს მიუთითებს ქართული კულტურის სიახლოვეზე ევროპულთან, თუმცა დღეს ეს სიახლოვე ხელახლა ხდება დასამტკიცებელი. საბჭოთა პერიოდში საქართველოს არ ჰქონდა დასავლეთთან პირდაპირი ურთიერთობის საშუალება, თუმცა, რუსეთის გავლით გარკვეული დოზით მაინც გადიოდა ჩვენი კულტურა საზღვარგარეთ. ევროპულ საგანმანათლებლო სივრცეში დამოუკიდებელი საქართველოს ინტეგრაცია ღირსეული ამოცანაა. მაგრამ ასეთი ინტეგრაცია გულისხმობს დასავლური კულტურის სიღრმისეულ რეცეპციას და მასზე რეფლექსიას, ევროპული ღირებულებების გათავისებას და პასუხისმგებლობის ცნობიერების განვითარებას, ვინაიდან ევროპული განათლება არ არსებობს ყოველივე ამის გარეშე.⁶⁵ კულტურა და პასუხისმგებლობის ცნობიერება განათლების განუყოფელი ნაწილია.

⁶⁵ აქ „კულტურის“ ცნება უპირატესად გამოყენებულია გერმანული გაგებით, როგორც სულის, ხელოვნების და რელიგიის სფეროთა მომცველი ცნება. ფრანგული და ინგლისურენოვანი სამყარო იყენებს „ცივილიზაციის“ ცნებას, რომელიც გულისხმობს კაცობრიობის მიღწევებს პოლიტიკურ, კონომიკურ, ტექნიკურ, მორალურ, რელიგიურ სფეროებში. ამაზე იხ. Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes. München 1920. Einleitung. და განსაკუთრებით: ელიასი, ნ., ცივილიზაციის პროცესის შესახებ. ნიგნი I. მთარგმნ. ირმა წერეთელი. თბილისი 2005. გვ. 62 და შემდ. ამ ორი ცნების შედარებითი ანალიზი მოცემულია ა. ბოჭორიშვილის ბროშურაში რა არის კულტურა? თბილისი 1965. დაბეჭდილია აგრეთვე კრებულში: კულტურა, ფილოსოფია, ღირებულებები. შემდგ. მ. მახარაძე. ბათუმი 2009.

დასავლეთის კულტურული იდენტობა

ალბერტ შვაიცერი თავის წიგნის კულტურა და ეთიკა დასაწყისში სვამს კითხვას „რა არის კულტურა?“ და იქვე პასუხობს: „ის არის ყველა სფეროში და ყოველი მიმართებით ადამიანის და კაცობრიობის ყველა წინსვლათა ერთობლიობა, რამდენადაც ისინი ემსახურება ცალკეული ინდივიდუუმის, როგორც წინსვლათა წინსვლის სულიერ სრულქმნას.“⁶⁶ „ცალკეული ინდივიდუუმის სულიერი სრულქმნის სამსახურში“ ჩამდგარი დასავლური კულტურა სამ სვეტს ემყარება. ამას სიმბოლურად სამი ქალაქი განასახიერებს, რომელთაც ისტორიულად გადამწყვეტი გავლენა იქონიეს თანამედროვე დასავლური კულტურის განვითარებაზე: ათენი, რომი, იერუსალიმი. ამ სამი ელემენტისგან შედგება „ევროპული პასუხისმგებლობა“ (მერაბ მამარდაშვილი).⁶⁷

⁶⁶ Schweitzer, A., Kultur und Ethik, Bern 1923. გვ. 7.

⁶⁷ Мамардашвили, М., Европейская Ответственность. В книге: Как я понимаю философию. Москва 1992. гв. 311-320.

ათენი

ათენმა, რომელიც ძველი ბერძნული კულტურის სიმბოლური გამოხატულებაა დასაბამი მისცა კაცობრიობის აზროვნების და ხელოვნებათა განვითარებას და ამის საფუძველზე საერთოდ ადამიანის როგორც ინდივიდუალობის დაბადებას. მანამდე ადამიანის ცნობიერება მითოსური იყო და ადამიანიც არა დამოუკიდებელ არსებას, არამედ ერთობის ნაწილს წარმოადგენდა. საბერძნეთმა „აღმოაჩინა სული“ (Bruno Snell).⁶⁸ ადამიანის ინდივიდუალური არსებობა ინდივიდუალურ აზროვნებას ემყარება. მითოსური ცნობიერება ვერ შექმნიდა თვითცნობიერებას. ლოგოსი საბერძნეთში დაიბადა მითოსიდან. ჰეგელის ხატოვანი თქმით: „მინერვას ბუ ფრენას მხოლოდ მნუხრის დადგომისას იწყებს.“ მხოლოდ მონიფულ ასაკში, მას შემდეგ რაც საბერძნეთმა უკან მოიტოვა თავისი სიჭაბუკე, გაჩნდა დასავლური ფილოსოფია, რომელიც ადამიანური აზროვნების ნაყოფი იყო და არსებითად განსხვავდებოდა აღმოსავლური სიბრძნისაგან, რომელიც ჯერ კიდევ ღვთაებრივის გამოვლენას წარმოადგენდა და რომელსაც აკლდა ინდივიდუალური აზროვნების იმპულსი. ამ ინდივიდუალურ ადამიანურ აზროვნებაზე დაყრდნობით შეიქმნა მთელი დასავლური ინტელექტუალური კულტურა, რომელმაც ახალ დროში დეკარტის პირით თქვა: „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე მე ვარ.“⁶⁹ ამით დეკარტმა იპოვა ფორმულა,

⁶⁸ Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen 1975. გერმანული სიტყვის *der Geist* (რუს. *Дух*) ქართულ ეკვივალენტად ჩვენ მიგვაჩნია სიტყვა *სული*, ხოლო *die Seele*-ს (რუს. *Душа*) ეკვივალენტად სიტყვა *სამშვივნელი*. ამის საფუძველს გვაძლევს სახარების ძველი ქართული თარგმანები, სადაც ეს სიტყვები ასეთი მნიშვნელობით იხმარება.

⁶⁹ ჩვენი აზრით, დეკარტის *Cogito ergo sum* ასე უნდა ითარგმნოს და არა როგორც „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, როგორც ეს მიღებული იყო საბჭოთა ფილოსოფიურ პრაქტიკაში, ვინაიდან ამ შემთხვევაში იკარგება მისი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი, რომელიც ტექსტშია მითითებული. აქ ლათინური *sum* ნიშნავს „მე ვარ“ და სწორედ ასე თარგმნიან მას ევროპელი მთარგმნელებიც.

რომელსაც უეჭველობის პრეტენზია აქვს და რომელიც მისთვის შემეცნების თეორიის ქვაკუთხედაა. ამას ამ სახით და ამ კონტექსტში ვერ იტყოდა ვერც ძველი ბერძენი და ვერც შუა საუკუნეების ადამიანი, ვინაიდან ახალ დრომდე ადამიანის აზროვნება არ იყო იმ ხარისხით აბსტრაქტული და საკუთარ თავზე მიქცეული, რომ მას თავისი არსებობის საბუთად თავისივე აზროვნება მოეხმო და ეს მას არც სჭირდებოდა, ვინაიდან განცდისეულად ეს მისთვის თავისთავად ცხადი იყო.⁷⁰ ამ დებულებას აყალიბებს ახალი დროის თავისუფალი, მოაზროვნე პიროვნება, რომელიც არსებობას, ყოფიერებას აზროვნებაზე აფუძნებს. შუა საუკუნეების ჩათვლით, ფილოსოფოსი აზროვნებას, პირიქით, ყოფიერებაზე აფუძნებდა. როგორც საკუთარი ისე სამყაროს არსებობა მისთვის საეჭვო არ იყო. ის ჯერ კიდევ მნიშვნელოვანწილად ამ სამყაროს ნაწილი იყო და მისგან ემანსიპაციას მხოლოდ თანდათანობით ახდენდა. ამრიგად, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, ათენმა უდიდესი წვლილი შეიტანა ადამიანის როგორც პიროვნების განვითარებაში. დეკარტის ამ ფორმულით ისიც იყო ნათქვამი, რომ ადამიანი არა მარტო ჩვეულებრივი „არსებაა“, არამედ ის არის „მე ვარ“ არსება. მისი ფრაზა ერთგვარი ისტორიული გამოძახილი იყო მოსესთან მოსაუბრე ღმერთის სიტყვებისა „მე ვარ ის, ვინც მე ვარ“ (Ehjah Ascher Ehjah), რაც იმას ნიშნავდა, რომ „მე ვარ“ ღმერთის სახელია. ქრისტიანობის შემდეგ ეს ღმერთი ადამიანში „გადმოვიდა“ და ახლა „მე ვარ“ ადამიანის სახელი გახდა. დეკარტის

⁷⁰ უკვე დეკარტის სიცოცხლეშივე მიაქციეს ყურადღება (და მასაც მიუთითეს ამაზე!) მისი *Cogito*-ს მსგავსებას ავგუსტინეს მსჯელობასთან (ლეთის ქალაქი XI, 26), რომლის შინაარსიც, ერთი შეხედვით, თითქოს იგივეს გამოხატავს, რასაც დეკარტის დებულება. თუმცა ავგუსტინეს მსჯელობის მიზანი და კონტექსტი სულ სხვაა და ის რელიგიურის სფეროში რჩება, კერძოდ სამშვენიელის ღვთისმოყვარეობის და რწმენის უეჭველობის დასაბუთებას ცდილობს. ამ საკითხის საფუძვლიანი ანალიზი იხ. მაგ.: Glockner, H., *Die europäische Philosophie*. Stuttgart 1958. გვ. 422 და შემდგ.

დებულებაში ესეც იკითხება. ამასთან ის ისეთი აპო-
დიქტიკურობითაა თქმული, რომ, თუმცა მისი იგ-
ნორირება შესაძლებელია, მაგრამ თუ აზროვნებას
სერიოზულად მივიღებთ, შეუძლებელია მისი დარღვევა.
აქ აზროვნება თვითკმარი რეალობაა, რომელიც თავის-
თავს ასაბუთებს და მისი უარყოფაც მის უცვილობელ
დასაბუთებას ნიშნავს. მართალია, დეკარტმა ყვე-
ლაფერში ეჭვის შეტანით დაიწყო ფილოსოფოსობა, მა-
გრამ საბოლოოდ მისი *Cogito* ერთგვარ სიმშვიდესაც
ანიჭებს ადამიანს, ვინაიდან ეუბნება, რომ ის მას უნდა
ენდოს. მას სხვა გზა და შემეცნების სხვა საშუალება არ
აქვს. ამიტომ ყოველივეს უპირველესი საფუძველი,
რასაც ადამიანი ამკვიდრებს დედამიწაზე, — იქნება ეს
დადებითი თუ უარყოფითი, სიკეთე თუ ბოროტება, —
აზროვნებაა. ძველ საბერძნეთში აგორებული ეს ზვა-
ვი დღემდე მოგორავს და მთელი ადამიანური კულტურის
და ცივილიზაციის უმნიშვნელოვანესი შემოქმედია,
თუმცა სამყაროსგან ემანსიპირებული ადამიანის ხელში,
იმავედროულად საფრთხის შემცველიც. ამრიგად, კაცო-
ბრიობის აზროვნებითი გამოცდილება, რომლის სიმ-
ბოლოც ათენია, ევროპული კულტურის ერთ-ერთი
ბურჯს წარმოადგენს.

ასევე განუზომელია რომის წვლილი ადამიანის, როგორც მოქალაქის, როგორც პიროვნების განვითარებაში. მან ეს სხვა კუთხით — სამოქალაქო სამართლის შექმნით გააკეთა. ერთმანეთისგან განუყოფელია პიროვნული კულტურა და სამართლებრივი კულტურა. სამართალს ქმნის მომნიფებული პიროვნება, მოქალაქე და, პირუკუ, უკვე შექმნილი სამართალი თავის მხრივ აყალიბებს პიროვნებას, მოქალაქეს. ღვთაებრივი სამართალი ყველა ძველ ერს ჰქონდა. ადამიანური სამართალი საბერძნეთში ჩაისახა, რომში დაიბადა და იმ დროისთვის გასაოცარ სიმაღლემდეც ავიდა, თუმცა მისით მხოლოდ რომაელი მოქალაქე სარგებლობდა და არა ყველა ადამიანი. ღვთაებრივი სამართლიდან ადამიანური სამართლის დაბადების ისტორიულ მომენტს აღწერს ესქილე *ორესტიის* ბოლო, მესამე ნაწილში — *ეემენიდებში*. ამ მითის სხვა ასპექტი ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ სინდისის გენიალოგიაზე საუბრისას. *ორესტემ* შური იძია მამამისის მკვლელებზე — ეგისტოსზე და დედამის კლიტემნესტრაზე, რომელმაც თავის ქმარს — აგამემნონს ეგისტოსთან უღალატა და ამ უკანასკნელს ის მოაკვლევინა. *ორესტეს* მისდევნ შურისძიების ქაღალმერთები ერინიები. ის აპოლონის ტაძარს შეაფარებს თავს. აპოლონი, რომელიც *ორესტეს* მხარეზეა, ვინაიდან მან წააქეზა ის შურისძიებაზე, განდევნის ერინიებს თავისი ტაძრიდან და ურჩევს *ორესტეს* წავიდეს ათენში და წარსდგეს ქაღალმერთ ათენა პალასის სამსჯავროზე. ერინიებიც მზად არიან დაემორჩილონ ათენას მსჯავრს, მაგრამ ათენა უარს ამბობს თავის უფლებაზე და ქმნის არეოპაგის საბჭოს, რომელიც 12 მსაჯულისგან შედგება, რომელთაც უნდა გამოუტანონ

მსჯავრი ორესტეს. მსაჯულთა ხმები შუაზე იყოფა და უძველესი წესის მიხედვით, რომელიც ასეთ შემთხვევაში მოქმედებდა, ათენას განსასჯელის სასარგებლოდ უნდა მიეცა ხმა. ის ასეც იქცევა და ორესტეც თავისუფლდება ბრალდებისგან. ათენა არეოპაგის აღმოსავლეთით მღვიმეში მიუჩენს ერინიებს ბინას. ისინი — შურისძიების ქაღალმერთები — გადაიქცევიან ევმენიდებად — კეთილისმყოფელ, მიმტევებელ, სამართლის დამცველ არსებებად. ფუძნდება ევმენიდების კულტი, ათენა თავადვე მიუძღვება პროცესიას და მანამდე განრისხებული ღმერთებიც მშვიდდებიან. ამიერიდან ღმერთებიც აღიარებენ ადამიანთა მიერ გამოტანილ მსჯავრს. ამ ადამიანური სამართლის გაგრძელება და განვითარება იყო რომაული სამართალი, რომელმაც იმ დროისთვის საოცარ სიმაღლეს მიაღწია. რომაულმა სამართალმა და რომის სახელმწიფომ ადამიანს გაუჩინა გრძნობა, რომ ის მოქალაქეა, სხვა სიტყვებით მან ის პიროვნებად, აქცია, ვინაიდან სახელმწიფო იცავდა, მაგალითად, მის კერძო საკუთრებას და სხვა უფლებებსაც. მან აღმოაჩინა ადამიანი, როგორც სრულუფლებიანი მოქალაქე („ქვირიტი“). უფრო გვიან რომაულ სამართალს დაეფუძნა ევროპული სამართალი. შუა საუკუნეებში ინგლისის მეფე იოანე უმცირესოსა და ინგლისელ ბარონებს შორის დადებული შეთანხმება, რომელიც ცნობილია როგორც Magna Charta Libertatum არა მარტო მეფის უფლებებს ზღუდავდა ბარონების მიმართ, არამედ ადამიანების ელემენტარულ უფლებათა დაცვასაც ითხოვდა მისგან და კრძალავდა სამართლებრივი საფუძვლის გარეშე ადამიანის თავისუფლებისა და საკუთრების უფლების ხელყოფას. მომდევნო ეპოქებმა განავითარეს და გააფართოვეს ევროპაში

ადამინის უფლებათა დაცვა, რამაც მე-20 საუკუნეში კულმინაციას მიაღწია 1948 წელს მიღებული ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით. ასე დაუდო საფუძველი რომაულმა სამართალმა თანამედროვე დასავლეთის სამოქალაქო კულტურას და სამოქალაქო საზოგადოებას. რომი დასავლური კულტურის მეორე ბურჟი გახდა.

იერუსალიმი

იერუსალიმი, როგორც იუდეურ-ქრისტიანული კულტურის სიმბოლო, თავისთავში ატარებდა ორივე ელემენტს და მან მძლავრი ბიძგი მისცა როგორც თვით-ცნობიერებაზე დაფუძნებულ ინდივიდუალიზმს (ქრისტიანო-როგორც *მე ვარ პრინციპი*), ისე, რაც უნდა პარადოქსული იყოს, მის საპირისპირო ელემენტს — სხვა ადამიანის, როგორც მოყვასის სიყვარულს და, შესაბამისად, ტოლერანტობას და — განსაკუთრებით დასავლურ ქრისტიანობაში — სამოქალაქო ცნობიერების განვითარებას. რაც შეეხება ქრისტიანობიდან მომდინარე ინდივიდუალურ იმპულსს, აქ უნდა განვასხვავოთ ინდივიდუალიზმი ეგოიზმისგან. ეგოიზმის ისტორიული მისია იყო ადამიანის მომზადება ინდივიდუალური განვითარებისთვის. ეგოიზმს სხვა სიტყვებით შეგვიძლია ვუწოდოთ *მე-ფორმა*, რომელიც საჭიროებს *მე-შინაარსს*. *მე-ფორმა* ადამიანებს თიშავს სამყაროსა და ერთმანეთისგან და ეს აუცილებელი საფეხურია და არა საბოლოო მიზანი. მიზანი ინდივიდუალობის განვითარებაა. ეგოიზმი ასოციალურია, ინდივიდუალობა კი, პირიქით, — სოციალურსაც მოიცავს. „ადამიანი ყველაზე უფრო ძლიერად აცნობიერებს საკუთარ *მეს* სხვა ადამიანებთან ერთად,“ ვინაიდან „ვინც გრძნობს საკუთარ პიროვნებას, ის მას გრძნობს სხვაშიც.“⁷¹ ქრისტიანობის მიერ შემოტანილი ინდივიდუალური იმპულსი სწორედ ასეთი იყო. ის თავისთავში აერთიანებდა ინდივიდუალიზმსაც და ალტრუიზმსაც. ქრისტიანობის დასაწყისში და შუა საუკუნეებში ინდივიდუალური იმპულსი უფრო შეფარული იყო და ნაკლებად ჩანდა, ვიდრე მოყვასის საყოველთაო სიყ-

⁷¹ Вейнинггер, О., Пол и характер. Ростов-на-Дону 1998. გვ. 255 და 256.

ვარული და მასზე დაფუძნებული ალტრუიზმი. ახალი დროიდან კი ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სფეროში იჩინა თავი მძლავრმა ინდივიდუალიზმმა. ეს ეხება განსაკუთრებით ქრისტიანულ დასავლეთს, სადაც ინდივიდუალიზმი იქამდე მივიდა, რომ გაჩნდა საფრთხე მისი ეგოიზმში დაკარგვისა. აღმოსავლეთმა კი ქრისტიანობა უპირატესად გაიგო როგორც ერთობის იმპულსი, რომლის საფრთხეა კოლექტივიზმი ანუ ერთობა პიროვნების, ინდივიდუუმის გარეშე. ასეთ ერთობას, როგორც წესი, სათავეში უდგება ერთადერთი პიროვნება და ვიღებთ ავტორიტარული ურთიერთობების და ავტორიტარული მმართველობის სხვადასხვა ფორმებს და ხარისხებს. ეს განსხვავება უკვე შუა საუკუნეებში შეინიშნება, როდესაც მაქს ვებერის მიხედვით, ევროპაში გაჩნდა ტრადიციული ბატონობის წოდებრივი ფორმა, რომელიც, თუმცა უმნიშვნელო, მაგრამ მაინც წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო მომავალი დემოკრატიისკენ, ვინაიდან წოდებებს და გარკვეულწილად ცალკეულ ადამიანებსაც იცავდა მეფის თვითნებობისგან, მაშინ როდესაც ქრისტიანული აღმოსავლეთი ვერ გასცდა პატრიარქალურ ბატონობას, რაც ძველი ქარიზმული ბატონობისგან ფაქტობრივად მხოლოდ გარეგნული ნიშნებით განსხვავდებოდა.⁷²

ქრისტიანობის გაგება განსხვავებული იყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, თუმცა ორივე გაგებას აერთიანებდა მასში მოცემული წინსვლის და განვითარების იდეა. ვლადიმირ სოლოვიოვის სიტყვებით, „ხალხების და სამეფოებისგან, ისევე როგორც ცალკეული პიროვნებებისგან, ქრისტიანული სული უპირველეს

⁷² Weber, M., Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart 1956. გვ. 151-166.

ყოვლისა ითხოვს თავისი თავით უკმაყოფილებას და სრულყოფილებისკენ სწრაფვას." თითქოს პირველი ელემენტი უფრო აღმოსავლეთშია გამოხატული, მეორე კი — დასავლეთში. სოლოვიოვი სვამს კითხვას და თავადვე პასუხობს: „მაგრამ განა დასავლური სამყარო უფრო ქრისტიანული იყო, ვიდრე აღმოსავლური? რასაკვირველია, არა, თუ ვიგულისხმებთ მიღწეულ იდეალს და, რასაკვირველია, კი, თუ შევხედავთ ცოცხალ სწრაფვას და უკეთესისკენ ნამდვილ მოძრაობას.“⁷³

ამ სამი სვეტიდან ათენი და იერუსალიმი ასევე ქართული კულტურის სვეტებია, ხოლო რაც შეეხება რომს, — ის მას ყველაზე მეტად აკლია. და ამ მხრივ საქართველო არანაკლებად არის აღმოსავლეთი, ვიდრე რუსეთი, რომლის ინტელიგენციაზეც 1909 წელს გამოცემული ცნობილი კრებულ *Вехи*-ს ერთ-ერთი ავტორი კისტიაკოვსკი ასე წერდა: „... რუსული ინტელიგენცია არასოდეს სცემდა პატივს სამართალს, არასოდეს ხედავდა მასში ღირებულებას; კულტურული ღირებულებებიდან სამართალი მის მიერ ყველაზე მეტად იყო აბუჩად აგდებული. ამ პირობებში ჩვენს ინტელიგენციას ვერ შეეძენებოდა მყარი სამართლებრივი ცნობიერება, პირიქით, ეს უკანასკნელი განვითარების უკიდურესად დაბალ დონეზე დგას.“⁷⁴ ოდნავ მოგვიანებით ქრისტიანული აღმოსავლეთისთვის თავს დამტყდარი ბოლშევიზმი რომ სამართლებრივ ცნობიერებას წინ ვერ წასწევდა, ეს თავისთავად ცხადია.

დასავლურმა ქრისტიანობამ შემდგომი განვითარება ჰპოვა ახალ დროში პროტესტანტიზმის სახით. პროტეს-

⁷³ Соловьёв, В., Воскресные письма. Собрание сочинений. Т. 10. С.-Петербург б/г. გვ. 43-44.

⁷⁴ Вехи - Из глубины. Сборники статей. Москва 1991. გვ. 123.

ტანტულ ეთიკაზე დაფუძნებულმა კაპიტალიზმის სულისკვეთებამ ბიძგი მისცა ეკონომიკის მძლავრ განვითარებას დასავლეთში. ასე ჩამოყალიბდა ქრისტიანული დასავლეთის კულტურული იდენტობა და დასავლელი ადამიანი როგორც ინდივიდუალობა და როგორც მოქალაქე.

განათლება და აღზრდა

განათლების იდეა სოფისტებიდან მოდის. მას სოკრატემ დაუპირისპირა აღზრდის იდეა. „ვინაიდან განათლება გულისხმობს ერთ იდეალს მაინც როგორც მოცემულს, რომელსაც უნდა შეეზარდოს ახალგაზრდა ადამიანი. აღზრდის ცნებას კი ვერ შეეზრდები, რამეთუ სოკრატესეული დეფინიციით ის დამოუკიდებლად პოვნის დასწავლაა და მიზნად ისახავს შემოქმედებით აზროვნებას და მოწაფეს არსებითად უნერგავს შეძლების თავისუფლებას (die Freiheit des Könnens).“⁷⁵ სხვა სიტყვებით: სოფისტები მოწაფეს გამზადებულ ცოდნას გადასცემდნენ, სოკრატე კი საუბარში, კითხვა-პასუხის ტექნიკით (დიალექტიკა) ახსენებდა მას დავინწყებულ ცოდნას (ანამნეზისი) და, რაც მთავარია, ამასთან ერთად ასევე შეძლებასაც, სიქველესაც გამოუმუშავებდა. „მისთვის აღზრდა პრინციპულად ზნეობის აღზრდა იყო. და ზნეობრივი საქციელი ზნეობრივ ცოდნას ემყარებოდა. ხოლო ყოველი ცოდნა დასწავლადია.“⁷⁶ თუმცა, აღზრდის სოკრატული იდეა ყოველთვის იყო დიდი პედაგოგებისთვის ინსპირაციის წყარო, ისტორიულად მაინც განათლების სოფისტურმა იდეამ უფრო მოიკიდა ფეხი მომდევნო ეპოქებში, განსაკუთრებით ახალი დროის შემდეგ, და, თუ გავითვალისწინებთ ამ ეპოქათა მზარდ ინტელექტუალისტურ ხასიათს, ეს არც არის გასაკვირი.

⁷⁵ Hoffmann, E., *Die griechische Philosophie bis Platon*. Heidelberg 1951. გვ. 131

⁷⁶ Ibid. გვ. 132..

ევროპული განათლება: მოქალაქეობრივი ექსპერტიზა

ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ევროპაში თანდათან ორი საგანმანათლებლო კანონი (განათლებისთვის აუცილებლად მიჩნეული დისციპლინების ჩამონათვალი — ნ. ბ.) ჩამოყალიბდა: 1. ქრისტიანული (ფართო გაგებით) კანონი, რომელიც ბიბლიის გარდა მის კომენტარებსაც გულისხმობდა და ასევე ლიტურგიისთვის საჭირო ნაწერებსაც მოიცავდა და 2. საერო კანონი, რომელიც რომაელი ავტორების (მოგვიანებით, ჰუმანიზმის ეპოქიდან ამას ბერძენი ავტორებიც დაემატა) ნაწარმოებებისგან და ე. წ. თავისუფალ ხელოვნებათა — უპირველეს ყოვლისა, გრამატიკის და რიტორიკის — სახელმძღვანელოებისგან შედგებოდა. თავდაპირველად ეს ორი ძირეულად განსხვავებული კანონი ერთმანეთთან თავსებადი იყო. განსაკუთრებით გრამატიკის წყალობით, ვინაიდან ის აუცილებელი პირობა იყო თეოლოგიური ტექსტების კომენტირებისას. როდესაც განმანათლებლობამ მე-18 საუკუნეში თეოლოგია ტახტიდან ჩამოაგდო და მის ნაცვლად ტახტზე ფილოსოფია აიყვანა, როგორც ცოდნის და განსჯის უმაღლესი ინსტანცია, ორი კანონი ერთმანეთს ისე დაუპირისპირდა, რომ საერო გამორიცხავდა ქრისტიანულს.⁷⁷

ევროპაში, განსაკუთრებით გერმანიაში, სამი ეტაპი შეიძლება გამოიყოს განათლების განვითარებაში: კარლოს დიდის რეფორმა, მელანქტონის და ლუთერის ეპოქა და გოეთეს და ვაიმარული კლასიკის ეპოქა.

ევროპის კულტურული სივრცე ხალხთა დიდი გადა-

⁷⁷ აქ და ქვემოთ ევროპული განათლების ისტორიის მიმოხილვისას ძირითადად ვეყრდნობით მანფრედ ფურმანის წიგნს: Fuhrmann, M., *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart 2004. ავტორი განიხილავს თანამედროვე ევროპული განათლების მრავალ საჭირობო საკითხს.

სახლების ეპოქიდან შეიქმნა. აქედან მოკიდებული ყოველგვარი კულტურის და განათლების ცენტრი იყო ქრისტიანული ეკლესია თავისი დაწესებულებებით, საეპისკოპოებით, მონასტრებით და ეკლესიებით, რაც ერთ მთლიანს ქმნიდა, რომლის ცენტრიც რომი იყო. ეკლესია იყო წერა-კითხვის გამავრცელებელი, წიგნების და ხელნაწერების შენახვის ადგილი და განათლების წყარო. საერთო ენა იყო ლათინური. კარლოს დიდისთვის მისაბაძი მაგალითი იყო გვიანდელი ანტიკურობა — კონსტანტინე დიდის და ეკლესიის მამათა ეპოქა. მან ირლანდიიდან, შოტლანდიიდან, ბრიტანეთიდან ჩამოიყვანა სასულიერო პირები განათლების რეფორმის ჩასატარებლად. მანვე შემოიტანა ლათინური, როგორც საერთო ენა მთელი იმპერიისთვის. ოღონდ ეს არ იყო კლასიკური — რომის იმპერიის ლათინური, არამედ ეკლესიის მამათა ლათინური. კაროლინგური რეფორმა ზემოთ ნახსენებ ორივე კანონს ეყრდნობოდა. კარლოს დიდის მიერ დაარსებული სამონასტრო სკოლები რეფორმაციის და ჰუმანიზმის პერიოდამდე დარჩა, თუმცა მაღალ შუა საუკუნეებში უკვე უნივერსიტეტები გაჩნდა ევროპაში. ძალზე განვითარდა თეოლოგია, გაჩნდნენ ახალი დარგები — იურისპრუდენცია და მედიცინა. მათ ემატებოდა არტისტული ფაკულტეტი და ეს იყო მთელი მეცნიერება. გაჩნდა სასწავლო ერთობები — *universitates litterarum*. ასე მოვიდა განათლება იმ ეპოქამდე, რომელსაც გოეთემ და მისმა თანამედროვეებმა ჰუმანიზმი უწოდეს. მე-15 საუკუნის ორმა მოვლენამ იქონია დიდი გავლენა განათლებასა და მეცნიერებაზე — კონსტანტინოპოლის დაცემამ, რამაც ბერძნული ხელნაწერების და ბერძნულენოვანი სწავლულების დასავ-

ლეთში გადასვლა გამოიწვია და წიგნების ბეჭდვამ, რამაც ჰუმანისტების მიერ წიგნების გავრცელებას ძლიერ შეუწყო ხელი. თავდაპირველად პროტესტანტული და კათოლიკური განათლება დიდად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, რადგან ორივე ერთსა და იმავე კანონს ეფუძნებოდა.

ნეოჰუმანიზმის ეპოქის ყველაზე დიდი მონაპოვარია მე-19 საუკუნის კლასიკური გიმნაზია. ამ დროს ცენტრმა ვაიმარსა და პრუსიაში გადაინაცვლა. ნეოჰუმანისტური გიმნაზიები გაჩნდა ავსტრია-უნგრეთში, სკანდინავიაში, ნიდერლანდებში. განმანათლებლობამ რელიგიური ომებით კომპრომენტირებული ქრისტიანული რელიგია უკუაგდო და წინ წამოსწია ავტონომიური პიროვნების და ეროვნული სახელმწიფოს იდეა. ცხოვრების ყველა სფეროს სეკულარიზაცია მოხდა. რელიგიის მიერ გაბატონებული პოზიციების დაკარგვასთან ერთად გაიზარდა მათემატიკის და ბუნებისმეტყველების მნიშვნელობა. ეთიკა რელიგიის სფეროდან ფილოსოფიის სფეროში გადავიდა. ბერძნულმა და ლათინურმა ენებმა დათმეს მონინავე პოზიციები და მათი ადგილი ეროვნულმა ენებმა დაიკავა. გერმანიაში ნეოჰუმანიზმის გვერდით გაჩნდა ფილანთროპინისტთა პედაგოგიური მიმართულება როგორც პირველის მოქიშპე. თუ ნეოჰუმანიზმი ძველ ბერძნულ კულტურას მიიჩნევდა ამოსავალ წერტილად, ფილანთროპინისტები უტილიტარისტულად უდგებოდნენ განათლების საქმეს და ცხოვრებისეული პრაქტიკისთვის მზადებას და მატერიალისტურად გაგებულ სარგებელს მიიჩნევდნენ პედაგოგიკის ამოცანად. ამ ბრძოლაში ნეოჰუმანიზმმა გაიმარჯვა და ის მთელი საუკუნე ბატონობდა გერმანიაში. მის გამარჯვებას უდავოდ შეუწყო

ხელი იმ დროს განვითარების ზენიტში მყოფმა გერმანულმა იდეალიზმმა და ვაიმარულმა კლასიკამ. ძველი ჰუმანისტების მსგავსად ნეოჰუმანისტები გაკვეთილების თითქმის ნახევარს ბერძნულის და ლათინურის სწავლებას უთმობდნენ, ქრისტიანულ კანონს კი პრაქტიკულად არ იყენებდნენ. ამასთან სწავლება თეოლოგიების ნაცვლად ამისთვის საგანგებოდ მომზადებული სპეციალისტების საქმე გახდა. ამ დროს გადაიქცა პედაგოგიკის იდეალად ე. წ. ზოგადი განათლება.

ნეოჰუმანისტებს პრუსიის პოლიტიკურმა მდგომარეობამაც შეუწყო ხელი. ნაპოლეონთან ომის წაგებას პრუსიელი პოლიტიკოსები იქ გაბატონებული მერკანტილური სულისკვეთებით და ფართო წრეების ეგოისტური ინტერესებით ხსნიდნენ. ამიტომ ისინი ითხოვდნენ საგანმანათლებლო პროგრამას, რომელიც ახალგაზრდებს იდეალისტურ მრწამსს ჩაუნერგავდა. ამას კი ყველაზე კარგად ნეოჰუმანისტების სულისკვეთება შეესაბამებოდა, რომლებიც ძველ საბერძნეთს ჭეშმარიტი იდეალიზმის წყაროდ მიიჩნევდნენ. პრუსიული განათლების რეფორმას ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი ჩაუდგა სათავეში. მან და მისმა თანამოაზრეებმა (მათ შორის გოეთემ, ფიხტემ, შელინგმა, შლაიერმახერმა და სხვებმა) სულ მოკლე ხანში განათლების სამსაფეხურიანი სისტემა დანერგეს, რომელიც დაწყებითი სკოლის, გიმნაზიის და უნივერსიტეტისგან შედგებოდა. განსკუთრებით საშუალო საფეხური — კლასიკური გიმნაზია გახდა ბევრი სხვა ქვეყნისთვის მისაბაძი მაგალითი. მას უნდა მოემზადებინა მოწაფე უმაღლესი განათლებისთვის ისე, რომ უნივერსიტეტის პროგრამა არ გაემეორებინა.

ჰუმანისტური განათლება მე-19 საუკუნეში მთელ ევროპაში იყო გავრცელებული. მაგრამ უკვე მე-19

საუკუნის მეორე ნახევარში ინდუსტრიულმა რევოლუციამ ისეთი ძვრები გამოიწვია ევროპაში, რომ უმოკლეს დროში უფრო მეტი რამ შეიცვალა, ვიდრე მანამდე ათასწლეულების მანძილზე. ჰუმანისტურმა გიმნაზიებმა თანდათან რეალურ სასწავლებლებს დაუთმეს სადავები, მე-20 საუკუნეში კი ერთი მეორის მიყოლებით საერთოდ შეწყვიტეს ფუნქციონირება. კლასიკური ბერძნული და ლათინური განათლება უკვე აღარ იყო წინანდებურად აქტუალური. საბუნებისმეტყველო დისციპლინები და თანამედროვე ენები გახდა ინტენსიური შესწავლის საგანი. ზოგადმა განათლებამ ადგილი დაუთმო სპეციალურ და ტექნიკურ განათლებას და თანადათანობით ერთეულთა ხვედრი გახდა. შესაბამისად ზოგადმა განათლებამ თანდათან დაკარგა მაინტეგრირებელი ფუნქცია. ეს ტენდენციები გაიზარდა მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში, მე-20 საუკუნის ბოლოსკენ კი ელექტრონული ტექნოლოგიების განვითარებამ ისეთი არნახული ძვრები გამოიწვია, რომ ამის ფონზე წინა ტექნიკური რევოლუციები კუს ნაბიჯებს დაემსგავსა. ყოველივე ამან უდიდესი გავლენა მოახდინა განათლების სისტემაზე.

უკვე მე-18 საუკუნეში გამოვიდა სკოლა ეკლესიის მეურვეობიდან და სახელმწიფოებრივი ზრუნვის საგნად იქცა. მე-20 საუკუნეში სახელმწიფომ სკოლის გარეგნული ორგანიზატორის ფუნქცია აიღო, მაგრამ სასწავლო შინაარსებს თავად პედაგოგები განსაზღვრავნენ. თანამედროვე ევროპაში სკოლა გათავისუფლდა ეკლესიის და სახელმწიფოს, ქრისტიანობის და ჰუმანიზმის მეურვეობიდან, თუმცა ამასთან ერთად, მანფრედ ფურმანის სიტყვებით, მას მოაკლდა "რეალობის წინასწარ მომწესრიგებელი ორიენტაცია, მოაკლდა მრავალფეროვანი პოტენციური ცოდნის გამსჭვალავი და საზრისიან

მთლიანობად გამაერთიანებელი ძალა.⁷⁸ მე-20 საუკუნის ბოლოდან და 21-ე საუკუნის დასაწყისიდან ევროპულ სახელმწიფოთა თანამეგობრობამ უფრო მყარად აიღო ხელში განათლების ორგანიზება, რამაც არაპირდაპირ შინაარსობრივ კომპონენტებზეც მოახდინა გავლენა, ვინაიდან განათლების მიმართულება და ამოცანა არსებითად პოზიტივისტურად და პრაგმატულად იქნა განსაზღვრული. ზოგადი განათლება — კაცობრიობის კულტურის მატარებელი სუვერენული პიროვნების ჩამოყალიბების ეს ადრინდელი მძლავრი იარაღი, უკანა პლანზე გადავიდა.

ევროპული განათლების ამ მოკლე ისტორიიდანაც ჩანს, რომ დასავლეთში განათლება ყოველთვის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კულტურასთან და ცივილიზაციასთან. განათლებული ადამიანი ნიშნავდა კულტურასთან და, მოგვიანებით აგრეთვე, ცივილიზაციასთან ნაზიარებ ადამიანს. სხვა სიტყვებით განათლება გაგებული იყო როგორც კულტურული ღირებულებების გათავისება. ლათინურად სიტყვა *cultura* ნიშნავს განათლებას, გაკეთილშობილებას. უკვე სოფისტებს ესმოდათ განათლება როგორც ადამიანის ბუნებაში ცნობიერი ჩარევა და ამ გზით მისი განვითარება. პროტაგორას მიხედვით: "ბუნება (φύσις) არის საფუძველი, რომელსაც უნდა დაეშენოს ყოველგვარი აღზრდა. თავად შენება ხდება როგორც სწავლა (μάθησις) ან სწავლება (διδασκαλία) და ვარჯიში (ἀσκησις), რომელიც ნასწავლს მეორე ბუნებად აქცევს."⁷⁹

⁷⁸ Fuhrmann, M., Ibid. გვ. 34.

⁷⁹ Jaeger, W., *Paideia II*. Berlin und Leipzig 1936. გვ. 387.

სამშვიდნების კულტურა

პლუტარქე თავის ნიგნში მოზარდთა აღზრდის შესახებ, რომელიც მრავალჯერ გამოიცა ჰუმანიზმის და რენესანსის ეპოქაში და რომლის შინაარსიც სრულად შეითვისა გვიანდელი დროის პედაგოგიკამაც, აღზრდაში, მინათმოქმედების კვალობაზე, სამ ელემენტს გამოყოფს. მინათმოქმედება მისთვის არის ადამიანის ცნობიერი ჩარევით ბუნების დამუშავების პირველსახე. სწორი მინათმოქმედება მოითხოვს კეთილ ნიადაგს, დახელოვნებულ მინათმოქმედს და ჯანსაღ თესლს. აღზრდისთვის კეთილი ნიადაგია ადამიანის ბუნება, მინათმოქმედს შეესაბამება აღმზრდელი, ხოლო თესლი კი ის სწავლება და წესებია, რომელთაც სიტყვის წყალობით აღმზრდელი გადასცემს აღსაზრდელს. როდესაც სამივე პირობა სრულადაა დაცული, შედეგიც საუკეთესოა. ბუნებით მცირედი ნიჭიც, სწორად განვრთნილი და გაჩვეული, შეიძლება გარკვეულწილად განვითარდეს კიდევ, მაგრამ, პირიქით, უხვად დაჯილდოებული ბუნებაც კი, თუკი ის ზრუნვასაა მოკლებული, დასაღუპად არის განწირული. ბუნების გაკეთილშობილებით მოპოვებული რამ ხშირად თავად ბუნებაზე ძლიერია. ზრუნვას მოკლებული კეთილი ნიადაგი კი მით უფრო უნაყოფო ხდება, რაც უფრო ნაყოფიერი იყო მისი ბუნება. ვერნერ იეგერი მიიჩნევს, რომ პლუტარქემ ამ მოძღვრებაში გააერთიანა სოფისტების და სოფისტების შემდგომი ფილოსოფოსების შეხედულებები აღზრდის შესახებ. პლუტარქეს ლათინურად თარგმნის შემდეგ აღზრდის მინათმოქმედებასთან (*agricultura*) ანალოგია დასავლურმა აზროვნებამ შეითვისა და ამან ხელი შეუწყო ისეთი ცნების დამკვიდრებას როგორიცაა *cultura animi* (რომე-

ლიც მანამდე ციცერონმა "ტუსკულანურ საუბრებში" ფილოსოფიის აღსანიშნად გამოიყენა — ნ. ბ.) — სამშვინველის კულტურა. ამ გაგებით ადამიანის განათლება არის სამშვინველის კულტურა.⁸⁰ განათლების, როგორც ადამიანის მიერ კულტურის გათავისების იდეა წითელ ზოლად გასდევს ევროპული განათლების ისტორიას უახლეს დრომდე. იმდენად უფროა ადამიანი კულტურას და ცივილიზაციას ნაზიარები, რამდენად განათლებულიცაა ის და მით უფრო მეტ პასუხისმგებლობას გრძნობს ორივეს წინაშე.

⁸⁰ Jaeger, W., Ibid. გვ. 395 და შემდ.

რეტიროსაპექტული და პროსაპექტული პასუხისმგებლობა

სინდისის განვითარება და კულტურული ღირებულებების გათავისება, რაც განათლების ამოცანას წარმოადგენს, პასუხისმგებლობის ცნობიერების განვითარების ორი უმნიშვნელოვანესი საფუძველია. პასუხისმგებლობაზე საუბარი ლეგიტიმურია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანს აქვს მოქმედების თავისუფლება. თუ ადამიანს სხვაგვარად მოქმედება არ შეეძლო ანუ არჩევანის თავისუფლება არ ჰქონდა, მას პასუხისმგებლობაც ვერ დაეკისრება. პასუხისმგებლობა შეიძლება ან წარსულისკენ, ან მომავლისკენ იყოს მიმართული, შესაბამისად განასხვავებენ რეტიროსპექტულ და პროსპექტულ პასუხისმგებლობას.⁸¹ მაგალითად, როდესაც ვამბობთ "მასწავლებელი პასუხისმგებელია მოსწავლის ცოდნაზე," ვგულისხმობთ პროსპექტულ პასუხისმგებლობას. თავისთავად ცხადია, რომ ეს გამონათქვამი არა დესკრიფციული, არამედ ნორმატული ხასიათისაა, როგორც ყოველი მორალური მსჯელობა. პასუხისმგებლობა გულისხმობს ერთგვარ მაკონტროლებელ ინსტანციას, რომელიც განსაზღვრავს იმას, თუ რა არის ჩვენი მოვალეობა ამა თუ იმ სიტუაციაში და რა — არა. ეს ინსტანცია შეიძლება იყოს რაიმე ნორმა, საზოგადოებრივი ამ სახელმწიფო ინსტიტუტი და ა. შ. მაგრამ ყველაზე მაღალი ინსტანცია, რომელიც სხვა დანარჩენებზე მაღლა დგას და მათ ან აძლიერებს ან ზღუდავს — არის ზნეობა, ზნეობრივი პასუხისმგებლობა. პროსპექტული პასუხისმგებლობის კერძო შემთხვევაა სხვა ადამიანებსა და ცოცხალ არსებებზე, გარემოზე ან ზოგადად ბუნებაზე და

⁸¹ აქ და ქვემოთ იხ. Werner, M. H., Verantwortung. In: Düwell, M., Hübenenthal, Chr., Werner, M. H. (Hg). Handbuch Ethik. Stuttgart 2002. S. 521-527. Bochenski, J. M., Die Struktur der Verantwortung. In: Sängler, M., (Hg.). Verantwortung: Für die Sekundarstufe II. Arbeitstexte für den Unterricht. Stuttgart 1991.

ა.შ. ზრუნვის პასუხისმგებლობა. ასევე პროსპექტული მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობაც, რაც მომავალი თაობების და საერთოდ კაცობრიობის და დედამიწის მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობას გულისხმობს და ტექნიკის და ტექნოლოგიების განვითარებასთან და მათთან დაკავშირებულ საფრთხესთან ერთად სულ უფრო მეტად ეკისრება თითოეულ ადამიანს.

რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა გულისხმობს უკვე განხორციელებულ მოქმედებას და მის პირდაპირ თუ არაპირდაპირ შედეგებს და ბრალდების ხასიათს ატარებს. ჩვენს წინადადებას თუ შევაბრუნებთ და ვიტყვით: "მასწავლებელია პასუხისმგებელი მოსწავლის უცოდინარობისთვის," მივიღებთ რეტროსპექტული პასუხისმგებლობის მაგალითს. რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა ნიშნავს იმპუტაციას ანუ ბრალდებას, პასუხისმგებლობის დაკისრებას ამა თუ იმ არასასურველი ან უარყოფითი მოქმედებისთვის და იმთავითვე იურიდიულად არის შეფერილი. როგორც პროსპექტული ისე რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა იმპლიციტურად გულისხმობს ავტონომიურ სუბიექტს, რომელსაც სუვერენული მოქმედების უნარი აქვს და შეეძლო სხვაგვარად მოქცეულიყო ან თავიდან აეცილებინა უარყოფითი შედეგი. რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა ვერ დაეკისრება ადამიანს, თუ მომხდარი მისი მიზეზ-შედეგობრივი გავლენის სფეროს სცილდებოდა ანუ თუ მას არ ჰქონდა განმაპირობებელი კავშირი მომხდართან. მაგრამ იმპუტაცია მომხდარის გარდა აგრეთვე არმომხდარზეც ვრცელდება. სხვა სიტყვებით: ადამიანი ხშირად პასუხისმგებელია იმაზეც, რაც მას არ გაუკეთებია, მაგრამ უნდა გაეკეთებინა. ლაო ძეს ცნობილი გამოწონაქ-

ვამისა არ იყოს "ჩვენ პასუხს ვაგებთ არა მარტო იმისთვის, რასაც ვიქმთ, არამედ იმისთვისაც, რასაც არ ვიქმთ." თუმცა შეუძლებელია მხოლოდ ნორმების და მოვალეობების საფუძველზე იმის წინასწარ ცოდნა, თუ რა შედეგი მოყვება არგაკეთებას და რისი გაკეთებაა ასეთ შემთხვევაში სწორი. ამის განსაზღვრა ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში თითოეული ადამიანის "მორალური ფანტაზიის" და "მორალური ტექნიკის" (რუდოლფ შტაინერის ცნებები) საქმეა. პროსპექტულ და რეტროსპექტულ პასუხისმგებლობას შორის პირდაპირი კავშირი არსებობს: მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არსებობს პროსპექტული პასუხისმგებლობა ან მოვალეობა, შეიძლება პიროვნებას დავაკისროთ რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა მათი შეუსრულებლობისთვის. ჩვენს მაგალითში, ვინაიდან მასწავლებელს ჰქონდა აღებული პასუხისმგებლობა მოსწავლის ცოდნაზე, ამიტომაც დაეკისრა მას პასუხისმგებლობა მისი უცოდინარობისთვის. ადვილი დასანახია, რომ რეტროსპექტული პასუხისმგებლობის ცნება არსებითად ბრალის ცნების იდენტურია და მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრამდე უპირატესად სწორედ ამ ცნებას იყენებდნენ ეთიკაში რეტროსპექტული პასუხისმგებლობის აღსანიშნად. ცოტა მოგვიანებით, მე-20 საუკუნიდან მოვალეობის ცნებამაც დაუთმო თანდათან ადგილი პასუხისმგებლობის ცნებას.⁸² მოვალეობა ფაქტობრივად სხვა არაფერია, თუ არა პროსპექტული პასუხისმგებლობა. ტერმინების ეს ჩანაცვლება გასაგებია იმდენად, რამდენადაც ამ ეპოქაში მომხდარი საზოგადოებრივი ცვლილებების მიმართულებაც შესაბამისი იყო. კერძოდ, კიდევ უფრო გაძლიერდა

⁸² Werner, M. H., Ibid.

ინდივიდუალიზმი და წინ წამოიწია ისეთმა იდეალებმა როგორიცაა თავისუფლება და საკუთარი სიტყვებისთვის, მოქმედებისთვის ან უმოქმედობისთვის პასუხისმგებლობის გაცნობიერება. ადამიანის ამ შეცვლილ ზნეობრივ მდგომარეობას კი უდავოდ პასუხისმგებლობის ცნება უფრო შეესაბამება, ვიდრე მოვალეობისა.

საინტერესოა პასუხისმგებლობის სტრუქტურა. პასუხისმგებლობა რამოდენიმე მიმართებითი კომპონენტისგან შედგება. ძირითადად სამ კომპონენტს განასხვავებენ: პასუხისმგებლობის სუბიექტს, პასუხისმგებლობის საგანს და პასუხისმგებლობის ინსტანციას. სხვა სიტყვებით: პიროვნება (1) პასუხისმგებელია რაღაცაზე (2) რაიმე ინსტანციის (3) წინაშე. ზოგი მკვლევარი გამოყოფს მეოთხე მიმართებასაც: ნორმებს, რომელთა საფუძველზეც პიროვნება პროსპექტულად იღებს პასუხისმგებლობას და შემდეგ რეტროსპექტულად ხდება პასუხისმგებელი. არის მეხუთე ან სულაც მეექვსე მიმართების გამოყოფის მცდელობებიც.⁸³

⁸³ Ibid.

პასუხისმგებლობის ცნების განვითარება

არისტოტელე

არისტოტელე პირველი ფილოსოფოსია, ვინც იძლევა იმპუტაციის სრულყოფილ თეორიას. ნიკომაქეს ეთიკის მესამე წიგნში ის დანვრილებით განიხილავს თუ რა პირობებში შეიძლება ადამიანს დაეკისროს პასუხისმგებლობა და ამბობს, რომ ეს მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც მისი ქცევა არ არის იძულებითი, ის თავადაა თავისი მოქმედების ინიციატორი ანუ როდესაც მისი მოქმედება ნებაყოფლობითია და მას სხვაგვარად მოქმედებაც შეეძლო. არისტოტელესთვის ყოველგვარი არცოდნა არ ათავისუფლებს ადამიანს (რეტროსპექტული) პასუხისმგებლობისგან. თუ არცოდნა მისივე ბრალია, მაშინ ის მაინც ისჯება. მას მაგალითად მოჰყავს მთვრალი ადამიანი, რომელმაც სიმთვრალის მიზეზით არ იცის, რომ არასწორად იქცევა. არისტოტელეს აზრით, ასეთი ადამიანი ორმაგად ბრალეულია, ვინაიდან არცოდნის მიზეზიც მასშივეა და მას შეეძლო არ დამთვრალიყო. სიმთვრალე არცოდნის მიზეზი გახდა არცოდნამ კი არასწორი საქციელი ჩაადენინა. ასევეა მაშინაც, როდესაც ადამიანმა არ იცის კანონი და არღვევს მას, ვინაიდან ამ არცოდნის მიზეზიც მასშია.⁸⁴ პასუხისმგებლობისგან ადამიანს ათავისუფლებს ისეთი არცოდნა, რომლის თავიდან აცილებაც შეუძლებელი იყო. საინტერესოა, რომ არისტოტელესთვის აფექტური მდგომარეობა ამსუბუქებს პასუხისმგებლობას. მართალია, არისტოტელე არ იყენებს თანამედროვე სიტყვა პასუხისმგებლობას, მაგრამ, მისი შეხედულებები პასუხისმგებლობის შესახებ მაინც საოცრად თანამედროვეა.

⁸⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik. Stuttgart 2006. გვ. 67.

კანტი

კანტისთვის ერთმანეთისგან განუყოფელია მორალური პასუხისმგებლობის და პიროვნების ცნებები. მხოლოდ თავისუფალი პიროვნებაა პასუხისმგებლობის უნარის მქონე (zurechnungsfähig). ზნე-ჩვეულებათა მეტაფიზიკაში ის ამბობს: "პიროვნება არის ის სუბიექტი, რომლის მოქმედებებიც პასუხისმგებლობის (Zurechnung) უნარს გულისხმობს. შესაბამისად, მორალური პიროვნება სხვა არაფერია, თუ არა მორალურ კანონებს დაქვემდებარებული გონიერი არსების თავისუფლება..., საიდანაც გამომდინარეობს, რომ პიროვნება არანაირ სხვა კანონებს არ ემორჩილება, გარდა ისეთებისა, რომელთაც (მარტო ან თუნდაც სხვებთან ერთად) თავადვე უწესებს საკუთარ თავს."⁸⁵ კანტი აქ, თანამედროვე ტერმინოლოგიით, პროსპექტულ პასუხისმგებლობას გულისხმობს და ყურადღების ცენტრში პიროვნების ავტონომიურობას აქცევს. თვითცნობიერი არსება თავადვე აკისრებს საკუთარ თავს მორალურ პასუხისმგებლობას და მას არ სჭირდება ამ მხრივ გარედან ჩარევა.

⁸⁵ Kant, I., *Metaphysik der Sitten*. In: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968. Bd. 6. 33. 223.

მაცხ შელერი

პასუხისმგებლობის ცნების ირგვლივ დისკუსია ახალი ძალით გაჩაღდა ევროპაში პირველი მსოფლიო ომის დროს და მის შემდეგ. ტონის მიმცემი იყო მაცხ შელერის *ფორმალიზმი ეთიკაში და მატერიალური ღირებულებითი ეთიკა* (1913), სადაც ის ემიჯნება ფორმალიზმს, რელატივიზმს და სუბიექტივიზმს ეთიკაში და მათ უპირისპირებს მისივე ტერმინოლოგიით "ეთიკურ პერსონალიზმს," რომელსაც ის რელატივიზმის და სუბიექტივიზმის საპირისპიროდ აფუძნებს აბსოლუტიზმსა და ობიექტივიზმზე. ეთიკური ღირებულებები მისთვის აბსოლუტური და ობიექტიურია. მატერიალური ეთიკა შელერისთვის ნიშნავს არა მატერიალისტურს, არამედ შინაარსზე ორიენტირებულ ღირებულებით ეთიკას. ამ ცნებით ის დაუპირისპირდა კანტის კატეგორიული იმპერატივისთვის დამახასიათებელ ფორმალიზმს, რომელიც ზოგადში, ფორმალურში ეძებდა ზნეობრივ ღირებულებას. შელერი ამ ნაშრომში ასევე განასხვავებს ერთმანეთისგან *მრწამსის ეთიკას* და *წარმატების ეთიკას*. პირველის მაგალითს, შელერის მიხედვით, წარმოადგენს კანტი, რომლისთვისაც მორალური შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ სუბიექტურ მრწამსს. წარმატების ეთიკა ძალზე ახლოა უტილიტარისტულ ეთიკასთან. მისთვის შეფასების კრიტერიუმი ზნეობრივი მრწამსის რაგვარობა კი არ არის, არამედ ის მიზნები, რომელთა მიღწევაც სურთ ამა თუ იმ მოქმედებით.⁸⁶

⁸⁶ Honecker, M., Einführung in die Theologische Ethik. Berlin New York 2002. გვ. 16.

მამს ვეპერი

ეთიკაზე მამს შელერის მიერ დაწყებული დისკუსია განაგრძო მამს ვებერმა 1919 წელს მიუნხენის უნივერსიტეტის სტუდენტების წინაშე წაკითხულ ლექციაში პოლიტიკა როგორც პროფესია, სადაც ის საუბრობს მრწამსის ეთიკასა და პასუხისმგებლობის ეთიკაზე: "მკაფიოდ უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ყოველი ეთიკურად ორიენტირებული მოქმედება ორ ერთმანეთისგან ძირეულად განსხვავებულ, შეურიგებლად საპირისპირო მამსი-მას შეიძლება ემყარებოდეს: ის შეიძლება მრწამსის ეთიკაზე ან პასუხისმგებლობის ეთიკაზე იყოს ორიენტირებული."⁸⁷ მრწამსის ეთიკის მიმდევარი ყურადღებას არ აქცევს მოქმედების შედეგებს. მისთვის მთავარია თავის მოქმედებაში ზნეობრივი პრინციპებით იხელმძღვანელოს, შედეგებს კი ის "ღმერთს ანდობს". პასუხისმგებლობის ეთიკის მიხედვით მოქმედებისას კი ადამიანი ითვალისწინებს, რომ ის პასუხისმგებელია თავისი მოქმედების შედეგებზე. სხვა სიტყვებით, მრწამსის ეთიკის მიმდევარს ზნეობრივი ქცევის შემფასებელი ინსტანცია თავის თავშივე აქვს მისი სინდისის სახით, პასუხისმგებლობის ეთიკის მიმდევარისთვის კი ეს კრიტერიუმი მის გარეთაა — მისი მოქმედების შედეგების სახით და ის, როგორც ვებერი ამბობს, ზოგჯერ მორალურად საეჭვო საშუალებებსაც მიმართავს მის მიერ დადებითად მიჩნეული მიზნის მისაღწევად. უნდა დავეთანხმოთ ვებერის ამ შეხედულების ზოგიერთ კრიტიკოსს იმაში, რომ მის ამ ორივე ეთიკას საბოლოოს მაინც პასუხისმგებლობა უდევს საფუძვლად და განხვავება ამ პასუხისმგებლობის ლოკალიზაციაშია. მრწამსის ეთიკაც უეჭველად პასუხისმგებლობას გულისხმობს, ოღონდ არა რაიმე გარეგნული ინსტანციის, არამედ უკვე საკუთარი სინდისის წინაშე.⁸⁸

⁸⁷ Weber, M., Politik als Beruf. Stuttgart 2004. გვ.70.

⁸⁸ შეად. Honecker, M., Ibid.

ალბერტ შვაიცერი

მე-20 საუკუნის ოციან წლებში ალბერტ შვაიცერმა განავითარა, როგორც თავად უწოდებს, სიცოცხლის წინაშე მოწინების ეთიკა, რომელიც მისთვის მხოლოდ თეორია კი არ იყო, არამედ მისი არსების უშინაგანესი ნაწილი. ის თავისი ცხოვრებით ამკვიდრებდა ამგვარ ეთიკას. მას სწამდა, რომ "ეთიკა არის უსაზღვროდ გაფართოებული პასუხისმგებლობა ყოველივეს წინაშე, რაც ცოცხალია."⁸⁹ შვაიცერი სიცოცხლისადმი მოწინებაში იქამდე მიდიოდა, რომ დეკარტის ზემოთ განხილული ფორმულის "მე ვაზროვნებ, მაშასადამე მე ვარ," — "ამ უბადრუკი, თვითნებურად შერჩეული სანყისის," ნაცვლად, რომელმაც ფილოსოფია "შეუბრუნებლად მოაქცია აბსტრაქტულის ტყვეობაში," — ფილოსოფიას ახალ სანყისად სთავაზობდა "ცნობიერების ყველაზე უშუალო და ყველაზე მომცველ ფაქტს," რომელიც ამბობს: "მე ვარ სიცოცხლე, რომელსაც სურს სიცოცხლე, იმ სიცოცხლის შუაგულში, რომელსაც სურს სიცოცხლე." შვაიცერისთვის "ეს არ არის თითიდან გამოწვეული დებულება. ყოველდღე, ყოველ საათს მე ამით ვცხოვრობ. დაფიქრების ყოველ წუთს ის ხელახლა წარმომიდგება. მისგან, როგორც მარად უჭკნობი ფესვებიდან, გამუდმებით ამოდის ცოცხალი, ყოფიერების ყოველი ფაქტის მომცველი მსოფლხედვა და სიცოცხლის ხედვა. მისგან ამოიზრდება ყოფიერებასთან ეთიკური ერთობის მისტიკა."⁹⁰ იგივეს იტყოდა შუა საუკუნეებში ფრანცისკ ასიზელიც და ყველა სხვა მისტიკოსი, რომელთა ცხოვრების და შემეცნების გზა ინტელექტზე არ გადიოდა და

⁸⁹ Schweitzer, A., Ibid., გვ. 241.

⁹⁰ Ibid. გვ. 239.

შინაგან განცდას ემყარებოდა. ასე პასუხობს უახლესი დროის რაციონალიზმს მე-20 საუკუნის მისტიკა შვაიცერის პირით. სიცოცხლის წინაშე მოწინების მისეული ეთიკა ყველა ეპოქისთვის აქტუალურია. ეს განსაკუთრებით ჩვენს ეპოქაზე ითქმის, როდესაც ძლიერ დაშორდნენ ერთმანეთს ადამიანი და ბუნება და კულტურა ფაქტობრივად მხოლოდ ზედნაშენად იქცა. ხოლო როცა შემეცნება სამყაროსთან გაერთიანების ნაცვლად ადამიანს მხოლოდ აშორებს მისგან, განცდით ნასაზრდოები მისტიკის უფლებები იზრდება. შვაიცერის აზრით, კულტურის გადარჩენა მხოლოდ ამ ახალი ეთიკით და მასზე დამყარებული ოპტიმისტური მსოფლმხედველობით თუ შეიძლება. ალბერტ შვაიცერის არგუმენტებს უდიდეს ძალას მატებდა მისი საკუთარი ცხოვრება, როგორც სიცოცხლის წინაშე მოწინების ხორცშესხმული ეთიკა.

ჰანს იონასი

ჰანს იონასი თავის პასუხისმგებლობის პრინციპში წინამორბედებზე უფრო მასშტაბურად ხედავს ადამიანის იმ ახალ გამოწვევებს, რომლებიც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარიდან ტექნიკის და ტექნოლოგიების განვითარებამ მოიტანა. ის განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ბუნების წინაშე ადამიანის პასუხისმგებლობაზე. ტექნიკის წარმატებები თანდათან საფრთხედ გადაიქცა. ბუნების დამორჩილება, რომელიც მიზნად დაისახა ახალი დროის ადამიანმა და რომელიც თითქოს ადამიანის ბედნიერებისთვის იყო აუცილებელი, თავად ადამიანის ბუნებასაც შეეხო და ადამიანური ეთიკისთვის უდიდეს გამოწვევად იქცა. საჭირო გახდა ახალი ეთიკა, რომელიც გაუმკლავდება იმ ძალას, რომელსაც ტექნიკური პროგრესი ჰქვია. ტექნიკის განვითარების პლანეტარულ მასშტაბებს პლანეტარული, კოსმოსური მასშტაბის ეთიკა სჭირდება. ასეთი ეთიკა არ არის მხოლოდ გონიერების ეთიკა, არამედ ის, იონასის აზრით, უნდა იყოს მოწინების ეთიკა. ამ პუნქტში იონასის მიერ დასახული მომავლის ეთიკური იდეალი შვაიცერისას ჰგავს. ტექნიკის და ტექნოლოგიების უმაგალითო განვითარება კაუზალურად განაპირობებს მომავალს და შეუქცევადი შედეგების მქონეა. ეს აზროვნების ისეთ მასშტაბებს ითხოვს, რომლებიც ტექნიკის განვითარების გრანდიოზული მასშტაბების და ტემპების შესაბამისია და პასუხისმგებლობის ისეთ ცნობიერებას, რომელიც აწმყოსთან ერთად მომავალსაც სწვდება. ასეთი პასუხისმგებლობა ვერ დაეფუძნება ადამიანის დეტერმინისტულ გაგებას. დეტერმინიზმი ვერ ითავსებს ეთიკას. იონასის სიტყვებით: "დეტერმინიზმის ფარგლებში არ არსებობს ეთიკა, ანუ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ვალდებულება (mit Determinismus keine Ethik, oder ohne Freiheit

kein Sollen).⁹¹ იონასმა კანტის კვალდაკვალ კატეგორიული იმპერატივის სახით ჩამოაყალიბა პასუხისმგებლობის მისეული ეთიკა: "მოიქეც ისე, რომ შენი მოქმედების შედეგები თავსებადი იყოს დედამიწაზე ნამდვილი ადამიანური ცხოვრების უწყვეტობასთან."⁹² იონასისთვის კაცობრიობის მომავალი ადამიანთა კოლექტიური ქცევის და მისწრაფების უპირველესი პრიორიტეტია თანამედროვე ეპოქაში. ის განსაკუთრებით ბუნების მომავალს გულისხმობს, ვინაიდან მიაჩნია, რომ თანამედროვე ადამიანი არა მარტო თავისთავისთვის, არამედ ბიოსფეროსთვისაც სახიფათო გახდა. ადამიანის ბუნებაზე ძალაუფლების განუზომელი ზრდა განაპირობებს მისი პასუხისმგებლობის ზრდას მომავლის წინაშე. იონასმა, როგორც ზემოთაც ვახსენეთ, კანტის ცნობილი შეგონება: "შენ ძალგიდს, რამეთუშენ გმართებს" შემდეგნაირად შეაბრუნა: "შენ გმართებს, რამეთუ შენ იქმ, რამეთუ შენ ძალგიდს,"⁹³ რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანმა დედამიწაზე თავისი ნამოქმედართ, ერთი მხრივ, დაამტკიცა თავისი უდიდესი შესაძლებლობები, მეორე მხრივ კი, იმავდროულად კაუზალურად აიღო მორალური ვალდებულება ანუ პასუხისმგებლობა მისი მოქმედების ნეგატიური შედეგების გამოსწორებაზე. იონასისთვის აქ ის კი არ არის მთავარი, ადამიანს დაეკისროს წარსულზე რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა, რაც თავისთავად არაფრის მომცემია, არამედ მნიშვნელოვანია მის მიერ მომავლის წინაშე პროსპექტული პასუხისმგებლობის გაცნობიერება, ვინაიდან სამყაროს განვითარებაში ძლიერი ჩარევით მან იმპლიციტურად უკვე აიღო ასეთი პასუხისმგებლობა თავის მოქმედებათა სამომავლო შედეგებისთვის.

⁹¹ Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt/M. 1980. გვ. 10.

⁹² *Ibid.* გვ. 36.

⁹³ *Ibid.*, გვ. 230-231.

გეორგ პიხტი

კიდევ უფრო შორს მიდის გეორგ პიხტი, რომელიც ლა-პარაკობს გამანადგურებელი ატომური იარაღის ეპოქაში ადამიანის პასუხისმგებლობაზე საკუთარი მოქმედებების და ისტორიის წინაშე. პიხტი ხაზს უსვამს, რომ ახალ დროში დეკარტის შემდეგ, რომელმაც აზროვნების შესაძლო ჭეშმარიტება მხოლოდ საკუთარ თავთან მიმართებაზე და მის პრინციპებზე დააფუძნა, მოაზროვნე მე თავად გახდა ის ინსტანცია, რომლის წინაშეც ზნეობრივი გონება თავს პასუხისმგებლად გრძნობს. ამის საფუძველზე გაჩნდა საკუთარი სინდისის წინაშე პასუხისმგებლობის, სხვა სიტყვებით, საკუთარი თავის წინაშე პასუხისმგებლობის ანუ თვითპასუხისმგებლობის ცნება. "ამიერიდან ადამიანის პასუხისმგებლობა ნიშნავს: ადამიანის პასუხისმგებლობას თავისი თავის წინაშე და თავისი თავისთვის."⁹⁴ სწორედ ასეთია პასუხისმგებლობის ზემოთ განხილული კანტისეული გაგება, რომელსაც საფუძვლად უდევს ავტონომიური პიროვნების ცნება. ადამიანი პასუხისმგებელია მხოლოდ შესაძლებლის, თავისუფლების სფეროში. შეუძლებლის და აუცილებლობის სფერო პასუხისმგებლობის ფარგლებს სცილდება. პიხტისთვის პასუხისმგებლობა უფრო ცენტრალურია, ვიდრე მორალი და სამართალი და განაპირობებს ამ უკანასკნელთ: "ვინაიდან არსებობს პასუხისმგებლობა, არსებობს მორალი და სამართალი. მაგრამ მცდარია, როცა პირიქით ჰგონიათ, თითქოს მორალსა და სამართალს შეეძლოთ პასუხისმგებლობის ფენომენის დაფუძნება. პასუხისმგებლობის სფერო პრინციპულად უფრო ვრცელია, ვიდრე ყოველი შესაძლო მორალისა ან

⁹⁴ Picht, G., Wahrheit Vernunft Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969. გვ. 321.

ყოველი შესაძლო სამართალისა."95 აქ პასუხისმგებლობა გაგებულია როგორც აბსოლუტური ცნება და ის ეთიკის უპირველეს საფუძვლად მოიაზრება.

პიხტთან პასუხისმგებლობა პიროვნების მაკონსტიტუირებელიცაა, ის ქმნის მის ბირთვს და მისი მოქმედების ძირითადი მამოძრავებელია. პასუხისმგებლობა კი არ უნდა ესადაგებოდეს მის მატარებელს, როგორც ამას დიქტატორები ცდილობენ, არამედ მისი მატარებელი უნდა ესადაგებოდეს პასუხისმგებლობას. პასუხისმგებლობა იმ ამოცანების შესრულებას ნიშნავს, რომელთა წინაშეც დგას ადამიანი. ამასთან, "სუბიექტი კი არ ეძებს ამოცანას, არამედ ამოცანა ქმნის სუბიექტს." სხვა სიტყვებით: "ადამიანი იმის წყალობით ხდება პიროვნება, რომ ის პასუხობს ამოცანებს, რომლებიც დგება მის წინაშე ... პასუხობს როგორც მამა, როგორც დედა, პასუხობს სამსახურში, პროფესიაში, საზოგადოებრივ თანამდებობაზე, როგორც სახელმწიფოს მოქალაქე, როგორც პოლიტიკური ფუნქციონერი ადამიანი იმდენადაა პიროვნება რამდენადაც ასრულებს განსაზღვრულ „როლს“. ესაა პიროვნების პირვანდელი ცნება. ... ავგუსტუსს სასიკვდილო სარეცელზე უთქვამს, ცხოვრების როლი კარგად შევასრულეო. ეს იგივეა, თანამედროვე სახელმწიფო მოღვაწემ თქვას, პასუხისმგებლობას კარგად გავართვი თავიო."96

სინდისის მსგავსად პასუხისმგებლობასაც აქვს დროითი განზომილება, ვინაიდან ის, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ან წარსულისკენ, ან მომავლისკენაა მიმართული ანუ, ან რეტროსპექტულია, ან პროსპექტული. "დროში მომხდარი ყველა პროცესის ერთობლიობა, რომელიც ადამიანის შესაძლო პასუხისმგებლობის სფეროს ეკუთვნ-

⁹⁵ Ibid., გვ. 331.

⁹⁶ Ibid., გვ. 337.

ნის, ისტორიად იწოდება.⁹⁷ პიხტის მიხედვით, ისტორია არის ბუნების შესაძლებლობა, რომელიც ადამიანის მიერ ხორციელდება ყველგან, სადაც ის თავის პასუხისმგებლობას შეიცნობს და მას უმკლავდება. შესაბამისად ადამიანი პასუხისმგებელია ისტორიის წინაშე და ამდენად მას ძალუძს კულტურას და ზოგადად ისტორიასაც სხვა მიმართულება და სხვა აზრი მისცეს. მისი აზრით, რამდენად უუნარონიც აღმოვჩნდებით, გავაცნობიეროთ ჩვენი პასუხისმგებლობა წარსული ისტორიისა და მისი შეცდომებისთვის, იმდენად გაგვიჭირდება გავაცნობიეროთ ჩვენი პასუხისმგებლობა მომავალი ისტორიის წინაშე. "მოდგმა, რომელიც ივინყებს, რომ თავისი აზროვნების და მოქმედების შესაძლებლობებს ათასწლეულთა მემკვიდრეობას უნდა უმადლოდეს, თავის მხრივ ვერაფერს დატოვებს ისეთს, რაც მომდევნო თაობებს მემკვიდრეობით უნდა გადაეცეთ. მოდგმა, რომელიც მზად არ არის გადაიბაროს თავის წინაპართა ისტორიული ბრალი და მისი შედეგები, ვერასოდეს გააცნობიერებს იმ პასუხისმგებლობას, რომელიც მას თავად აკისრია მომავალი თაობების ბედზე."⁹⁸ პიხტის ეს სიტყვები თითქოს გოეთეს "დასავლურ-აღმოსავლური დივანის" შემდეგი სიტყვებითაა ინსპირირებული:

Wer nicht von dreitausend Jahren

Sich weiß Rechenschaft zu geben,

Bleib im Dunkeln unerfahren,

Mag von Tag zu Tage leben.⁹⁹

(ვისაც სამ განვლილ ათასწლეულზე

თავისთავისთვის ანგარიში ვერ მიუცია

ბნელში დარჩება გამოუცდელი,

მინდობილი დღიდან დღემდე ცხოვრებას).

⁹⁷ Ibid., გვ. 327.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Fuhrmann, M., Ibid. გვ. 111.

განათლება, როგორც კულტურის გათავისება და პასუხისმგებლობის ცნობიერება

წარსულისთვის პასუხისმგებლობა და მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობა იმასაც ნიშნავს, რომ ჩვენ პასუხს ვაგებთ წინა თაობათა მიერ ჩვენთვის დატოვებულ კულტურულ ფასეულობებზე და ვიღებთ პასუხისმგებლობას კულტურის განვითარებაზე მომავალში. კულტურაზე პასუხისმგებლობის აღება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც აცნობიერებს მის მნიშვნელობას. ეს კი განათლების გარეშე შეუძლებელია. თუ განათლება კაცობრიობის კულტურის და ცივილიზაციის მონაპოვართა გათავისებაა, მაშინ განათლების გარეშე არ არსებობს პასუხისმგებლობის ცნობიერება, ვინაიდან რაც არ იცო, იმაზე ცნობიერად ვერ აიღებ პასუხისმგებლობას. თუმცა არცოდნით გამოწვეული ნეგატიური შედეგებისთვის მაინც იქნები პასუხისმგებელი, ვინაიდან, როგორც არისტოტელე იტყოდა, ასეთი არცოდნის მიზეზი თავად შენ ხარ.

ამრიგად, პასუხისმგებლობის ცნობიერებამდე ორ გზას მივყავართ. ერთი მხრივ, შინაგან გზას — ადამიანის შინაგანი ხმის, სინდისის განვითარებას და მეორე მხრივ, გარეგან გზას — კულტურის შესწავლას და გათავისებას, რაც განათლებით მიიღწევა. ორივე ეს გზა ერთიანდება და კულმინაციას აღწევს წარსულის და მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობის გაცნობიერებაში. თავისუფალია მხოლოდ ის ადამიანი, ვისაც შეუძლია გააცნობიეროს და თავისი ნებით, გარედან ყოველგვარი ჩარევის გარეშე აიღოს პასუხისმგებლობა.

აღზრდის და განათლების უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა პასუხისმგებლობის ცნობიერების განვითარება

ადამიანში. ეს კი ადრეული ბავშვობიდან იწყება. სწორი აღზრდა დამოუკიდებლობისთვის აღზრდაა. განათლებამ კი ეს დამოუკიდებლობა თავისუფლებისკენ უნდა წარმართოს. როგორც ზემოთ ითქვა, მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეუძლია პასუხისმგებლობის აღება თავის მოქმედებაზეც და უმოქმედობაზეც. ასეთი აღზრდა და განათლება ასევე ქართული კულტურის და ქართული საგანმანათლებლო სისტემის უპირველეს ამოცანად უნდა იქცეს. პასუხისმგებლობიდან გაქცევა ჩვენთან ენობრივ კონსტრუქციებშიცაა შესული და მათ ყოველდღიურად ისე ვიყენებთ, რომ ვერც ვამჩნევთ მათში ნაგულისხმევ აზრს და მათში შეფარულ საფრთხეს. ჩვენ გამუდმებით ვამბობთ: "დამაგვიანდა," "შემომეჭამა," "შემომეხარჯა," „შემომელახა," „შემომაკვდა" და ასე შემდეგ, ანუ პასუხისმგებლობას კი არ ვიღებთ ჩვენს საქციელზე, არამედ ვცდილობთ გარემოებას ან სხვას გადავაბრალოთ ჩვენი მიზეზით მომხდარი. გამოთქმის ეს ფორმები საოცრად მოქნილი და ელევანტურია და აქ იმით კი არ მოგვეყავს, რომ ნაძალადევად შეეცვალოთ ისეთი ხელოვნური და მოუქნელი ფორმებით, როგორიცაა "დავაგვიანე," "შევჭამე" და ა. შ., არამედ იმისთვის, რომ გავაცნობიეროთ, თუ რა ღრმადაა გამჯდარი ჩვენში პასუხისმგებლობიდან გაქცევის ცდუნება, რომელიც ჩვენი ცხოვრების სხვა სფეროებზეც ვრცელდება და ამ მიმართულებით უფრო ღრმად დავინახოთ აღზრდის და განათლების ამოცანა. ამის მეორე მხარეა ის, რომ ჩვენში სანამ მშობელი ცოცხალია შვილი 70 წლისაც რომ იყოს, მისთვის მაინც ბავშვად რჩება. ის მშობლების ხელში ვერა და ვერ აღწევს ზრდასრულობას, ვინაიდან დამოუკიდებლობისთვის და პასუხისმგებლობათა ასაღებად კი არ

გაუზრდიათ, არამედ “თავისთვის” გაზარდეს. ასე აღზრდილი, როგორც წესი, ან სიცოცხლის ბოლომდე ვერ იშორებს ერთგვარ ინფანტილიზმს, ან მშობლებთან და უახლოეს ნათესავებთან დიდი კონფლიქტების ხარჯზე აღწევს დამოუკიდებლობას. არადა, ფსიქოლოგიის გამოცდილება გვასწავლის, რომ ყველაზე მყარი, პოზიტიური და ხანგრძლივი ურთიერთობები დამოუკიდებელ და თანასწორ ადამიანებს შორის ვითარდება, თუნდაც ისინი მშობლები და შვილები იყვნენ. პასუხისმგებლობის კულტურის განვითარება და ადამიანთა შორის დამკვიდრებული ურთიერთობების ახალ, თანასწორობაზე დაფუძნებულ ურთიერთობებად ტრანსფორმაცია თანამედროვე საქართველოს უმნიშვნელოვანესი ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური ამოცანაა. ევროპის საგანმანათლებლო სივრცეში შესვლა მყისიერი პროცესი არ არის და მარტო დეკლარაციებით არ მიიღწევა. ევროპამ შექმნა ინდივიდუალობაზე დამყარებული კულტურა. მხოლოდ ასეთი კულტურის ნაყოფია ევროპული განათლება და “ევროპული პასუხისმგებლობა.” ამიტომ ევროპული საგანმანათლებლო სივრცის სრულყოფილი წევრობის პრეტენზია, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ პასუხისმგებლობის გაცნობიერებას გულისხმობს.

ნოდარ ბელქანია

სინდისი და პასუხისმგებლობა

(რეზიუმე)

ნაშრომის პირველ ნაწილში განხილულია სინდისის წარმოშობის ისტორია და სინდისის ცნების მეტამორფოზები ძველი საბერძნეთიდან მოყოლებული დღემდე. წყაროებზე დაყრდნობით დასაბუთებულია, რომ ადამიანში სინდისის გამოლვიძება მოხდა ძველ საბერძნეთში და იქვე გაჩნდა პირველად სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა *xynesis/synesis* და *syneidesis*. მოყვანილია მაგალითები ბერძნული დრამის და ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიიდან. სიტყვა სინდისი პირველად გამოიყენა ევრიპიდემ თავის დრამებში *მედეა* და *განსაკუთრებით ორესტე*. ფილოსოფოსებიდან ის პირველად დემოკრიტესთან გვხვდება.

ახალ აღთქმაში სიტყვა *სინდისის* იყენებს თითქმის მხოლოდ პავლე მოციქული. ის მას ქრისტეს ანარეკლად მიიჩნევს ადამიანში. პავლე განასხვავებს სინდისის სხვადასხვა ასპექტს, მათ შორის ბოროტ და კეთილ სინდისს. მას ხშირად მოჰყავს თავისი სინდისი საკუთარი სიმართლის საბუთად და მონმედ. შუა საუკუნეებში — წმინდა იერონიმეს შემდეგ — სინდისის ორ მხარეს განასხვავებდნენ — *synderesis/synteresis*-ს და *conscientia*-ს. პირველს უფრო მიეწერებოდა ღვთაებრივი კანონების წვდომა, მეორეს კი მათი კონკრეტულ სიტუაციებში გამოყენება.

სინდისის პავლესეული გაგების ერთგვარი აღდგენაა რეფორმაციის ეპოქაში ლუთერის მიერ მისი გამოყენება. თავისი ცხოვრების და მოღვაწეობის კულმინაციურ მომენტში ის საკუთარ სინდისზე აპელირებს როგორც

უმაღლეს ინსტანციაზე და ასე ასაბუთებს 1521 წელს ვორმსის რაიხსტაგზე თავისი მოქმედების ჭეშმარიტებას. ლუთერს შემოაქვს სინდისის თავისუფლების ცნება, რომელიც მისთვის ჯერ კიდევ რელიგიური მრწამსის თავისუფლებას ნიშნავს. შემდეგ თანდათან ქრება სინდისის პავლესეულ-ლუთერისეული გაგება როგორც უმაღლესი მოწმისა ადამიანში და განმანათლებლობის ეპოქაში ადგილს უთმობს სინდისის, როგორც მოვალეობის გაგებას. კანტმა სინდისის ასეთ კონცეფციაზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბა თავისი კატეგორიული იმპერატივი. გერმანულ იდეალიზმში სინდისი ხშირად გაგებულია როგორც ღვთაებრივი ხმა ადამიანში. მაგრამ ამ ეპოქის ყველა მოაზროვნისთვის საერთოა ის, რომ ისინი სინდისს განიხილავენ როგორც უმაღლეს ინსტანციას, რომელიც იმავდროულად ობიექტურიცაა და ინდივიდუალურიც.

შოპენჰაუერიდან იწყება სინდისის სუბიექტივისტური გაგება. მისთვის სინდისი კარგავს უმაღლესი ობიექტური ინსტანციის მნიშვნელობას და გაგებულია როგორც მხოლოდ უარყოფითი თვისებებისგან შემდგარი ყოფითი ფენომენი. კიდევ უფრო შორს მიდის ნიცშე და სინდისს აცხადებს ავადმყოფობად, რომელიც ადამიანს შეეყარა ფილოგენეზში ლტოლვების და ინსტინქტების დათრგუნვისას და რომლისგანაც, მისი აზრით, ის უნდა გათავისუფლდეს. ფროიდს კი სინდისი ესმის ბავშვის მიერ მშობლების ავტორიტეტის და აკრძალვების გათავისების შედეგად ჩამოყალიბებულ ინსტანციად, რომელსაც ის ზე-მეს უწოდებს და არაცნობიერიდან მომდინარე ლტოლვების დათრგუნვის ფუნქციას მიაწერს.

თანამედროვე მოაზროვნეებიდან ჰაიდეგერმა დაუბრუნა სინდისის წინამორბედ სუბიექტივისტთა მიერ წართმეული მნიშვნელობა და მასში ადამიანის თვითობის შემოქმედი დაინახა.

შემდეგ მოკლედაა მიმოხილული თანამედროვე განვითარების ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევები, რომლებიც ცდილობენ ემპირიულად შეისწავლონ მორალური მსჯელობის და მორალური ქცევის განვითარების საფეხურები ადამიანში.

პირველი ნაწილის ბოლოს გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თანამედროვე გლობალიზაციის ეპოქაში — თავისი საფრთხეებით და შესაძლებლობებით — ადამიანს სულ უფრო მზარდი პასუხისმგებლობა ეკისრება ცივილიზაციის შენარჩუნებასა და მის მომავალზე. პასუხისმგებლობის ზრდა კი სინდისის განვითარებას ეფუძნება.

ნაშრომის მეორე ნაწილში განხილულია კულტურის, განათლების და პასუხისმგებლობის ცნობიერების ურთიერთმიმართების საკითხები. ყურადღება გამახვილებულია ევროპული კულტურის სამ საყრდენზე, რომლებიც ათენის, რომის და იერუსალიმის სახითაა სიმბოლურად წარმოდგენილი. ათენმა კაცობრიობას მისცა ფილოსოფიური აზროვნების უნარი და ხელოვნების სხვადასხვა სახეები, რომმა — სამართლებრივი ცნობიერება და სამოქალაქო კულტურა, ხოლო იერუსალიმმა საფუძველი დაუდო იუდეურ-ქრისტიანულ რელიგიას. ამ სამმა ელემენტმა შექმნა დასავლური ქრისტიანული კულტურის საფუძვლები.

ევროპული განათლება ევროპული კულტურის განუყოფელი ნაწილია. ლათინურად სიტყვა *cultura* განათლებასაც ნიშნავს. ევროპაში ისტორიულად განათლება

გაგებული იყო როგორც ახალგაზრდა ადამიანის მიერ კულტურის მონაპოვართა გათავისება. განათლების ცნებამ საგრძნობი ცვლილებები განიცადა საუკუნეთა მანძილზე. ის ჯერ ეკლესიის მეურვეობის ქვეშ ვითარდებოდა. შემდეგ განათლებაზე ზრუნვის ამოცანა სახელმწიფომ იკისრა. მე-19 საუკუნის დასაწყისში სწავლების სამსაფეხურიანი სისტემა შემოვიდა. მოგვიანებით ჰუმანისტური გიმნაზია რეალურმა სასწავლებელმა ჩაანაცვლა. მე-20 საუკუნის ბოლოს და 21-ე საუკუნის დასაწყისში ევროპის სახელმწიფოთა თანამეგობრობამ მკაცრი მეურვეობა აიღო განათლებაზე და ცდილობს შექმნას ერთიანი ევროპული საგანმანათლებლო სივრცე, რომლისკენაც საქართველოც მიისწრაფის.

უახლესი დროის ტექნოლოგიურმა განვითარებამ თანამედროვე ადამიანი მრავალი გამოწვევის წინაშე დააყენა. ტექნიკურ პროგრესს და ეკონომიკურ ზრდას თან სდევს ცვლილებები ბუნებაში, რაც გახშირებული ეკოლოგიური კატასტროფების მიზეზი ხდება. ეს თხოვს ადამიანს ღრმად გააცნობიეროს თავისი პასუხისმგებლობა ბუნების და მისი მომავლის წინაშე. მას ასევე აკისრია პასუხისმგებლობა ისტორიის წინაშე, ვინაიდან მისი დღევანდელი მოქმედებები კაცობრიობის მომავალ ისტორიასა და კულტურაზეც იმოქმედებს. მომავლის წინაშე ამ პასუხისმგებლობის გაცნობიერება შეუძლებელია, თუკი ვერ გაცნობიერდება წარსული კულტურის მნიშვნელობა. კულტურის და ცივილიზაციის შესწავლა და გათავისება არის სწორედ განათლების ამოცანა.

Conscience and Responsibility

(Resume)

The first part of the paper reviews the history of conscience origination and metamorphosis of its concept since the Ancient Greece till present. On the basis of different sources it is substantiated that awakening of conscience in the human being took place in Ancient Greece and therefore first words indicating conscience *xynesis/synesis* and *syneidesis* emerged. Examples are given from the history of Greek drama and philosophy. For the first time the word conscience was used by Euripides in his dramas *Medea* and especially in *Orestes*. Among the philosophers first we meet the word conscience in Demokritos.

In New Testament uses the word conscience only Paul the Apostle. He considers it the reflection of the Christ in the human being. Paul distinguishes different aspects of conscience, malicious and kind among them. He often witnesses his conscience as his truth.

In the middle ages after Saint Jeronymos they distinguished two sides of conscience *syneidesis/synteresis* and *conscientia*. The first was more related to understanding of divine canons and the other to applying these canons in specific situations.

Restoration of Paul's understanding of conscience is applying it by Luther in the Epoch of Reformation. In the summit of his life and creative activity he appealed to his own conscience as the supreme instance and in this way he substantiates the truth of his activity on Diet of Worms in 1521. Luther introduces the concept of Conscience Freedom that yet means for him freedom of religious belief. Later gradually disappears Paul-Luther understand-

ing of conscience as the supreme witness of the human being and in the Epoch of Enlightenment it is replaced by conscience as the concept of obligation. Kant elaborated his Categorical Imperative based on such concept of conscience. In German idealism conscience is often perceived as a divine voice in the human being. But all thinkers of this epoch consider conscience as the supreme instance that is objective and individual at the same time.

Subjective perception of conscience commences from Schopenhauer. For him conscience loses the meaning of supreme objective instance and is perceived as living phenomenon composed only by negative features. Nietzsche declares conscience as disease human being was infected at phylogenesis stage while repression of aspiration and instincts and, in his opinion, he should be freed of them. Freud perceives conscience as the instance created as a result of acquiring parent's authority and prohibitions by the child. He calls it super-ego and belongs it to the function of aspiration repression coming out of unconscious.

From the modern thinkers Heidegger returned to the conscience the meaning deprived by previous subjectivists and saw in it the creator of the human being's Self.

Finally ongoing researches in modern development psychology is briefly reviewed. These researches try to study empirically the steps of moral judgment and moral behavior development in the human being.

At the end of the first part the opinion is advanced that in the epoch of globalization, with its threats and opportunities, the human being assumes increasing responsibility on maintaining the civilization and its future. Increasing of responsibility is based on conscience development.

The second part reviews correlation of consciousness of culture, education and responsibility. Attention is directed to three pillars of European culture symbolically presented by Athens, Rome and Jerusalem. Athens gave to mankind ability of philosophic thinking and different kinds of art, Rome – legal consciousness and civil culture, Jerusalem originated the Judaic - Christian religion. These three elements created the foundation of western Christian culture.

European education is indivisible part of European culture. In Latin language the word *cultura* means education as well. Historically in Europe education was realized as assimilation of cultural achievements by young fellow. Concept of education underwent substantial changes during the centuries. Initially it was developing under the guardianship of the church. Later the state assumed the responsibility of taking care of education. At the beginning of the 19th century three stage education system was established. Later humanistic gymnasium was replaced by real school. At the end of the 20th and beginning of the 21th century the commonwealth of European countries took very strict guardianship on education and is trying to create general European educational space. Georgia is striving for this educational space as well.

Due to recent technological development modern human faced numerous challenges. Technical progress and economic growth was followed by changes in the nature that becomes the reason of frequent ecological disasters. This demands of the human to realize his responsibility before the nature and its future. Human also bears the responsibility before the history since his present activity will impact future history and culture of the mankind. Realization of this responsibility before future is impossible if past culture wouldn't be realized. The major task of education is to study and accept culture and civilization.

პირთა საძიებელი

ავგუსტინე 31, 80
 ავგუსტუსი, იმპერატორი 110
 აპოლონიუს ტიანელი 19
 არისტოტელე 19, 75, 101, 112
 Aristoteles 19, 101
 ბელქანია, 6 44, 89, 96
 ბოკი, ე. 29
 ბონავენტურა 31-33
 ბოჭორიშვილი, ა. 76
 ბუაჩიძე, თ. 27
 Bochenski, J. M. 97
 Bock, E. 29
 გამსახურდია, ზ. 75
 გილიგანი, კ. 65
 გიორგი მთაწმინდელი 23
 გოეთე, ი. ვ. 41, 44, 89-90,
 92, 111
 Glockner, H. 80
 დანელია, ს. 28
 დეკარტი, რ. 38, 78-80,
 105, 109
 დემოკრიტე 18, 115
 დემოსთენე 19
 დილსი, ჰ. 18
 დოსტოევსკი, თ. 38, 49-51
 დუნს სკოტი 31, 33, 34
 Demokritos 119
 Düwell, M. 97
 ევრიპიდე 15, 17-18, 115
 ეზეკიელი, წინასწარმეტყველი 31
 ეზრა 26, 29
 ელიასი, 6. 76
 ეპიკტეტი 22, 49

ექვთიმე მთაწმინდელი 23
 ესქილე 15-16, 18, 81
 Euripides 119
 ვაჟა-ფშაველა 28
 ვებერი, მ. 85, 104
 ვერგილიუსი 20
 ვილამოვიც-მოელენდორფი,
 უ. ფონ 16, 18
 ვოლფრამ ფონ ეშენბახი 75
 Вейнштейн, О. 84
 Weber, M. 85, 104
 Welker 17
 Werner, M. H. 97, 99
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von
 Wolfram von Eschenbach 75
 თომა აქვინელი 32-33, 36
 იეგერი, ე. 14, 95
 იერონიმე, ნმ. 31, 115
 იმნაიშვილი, ი. 23
 იოანე, მახარებელი 23
 იოანე უმინანყო 82
 იონასი, ჰ. 67-68, 107-108
 იუნგი, კ. გ. 54-57
 Jaeger, W. 14, 94
 Jeronimos, St. 119
 Jonas, H. 67, 108
 Jung, C. G. 54
 Überweg, F. 40
 კალვინი, ჟ. 34, 38
 კანტი, ი. 22, 38-41, 44, 53,
 67, 102-103,
 108-109, 116

კარლოს დიდი 89-90	ნიცშე, ფ. 17, 22, 38, 44,
კეკელიძე, კ. 75	46-47, 49-52,
კისტიაკოვსკი, ბ. 86	54, 66, 68, 116
კოლბერგი, ლ. 62-65	ნუცუბიძე, შ. 75
კონსტანტინე დიდი 90	Nietzsche, F. 46, 120
კრანცი, ვ. 18	
კრეტიენ დე ტრუა 75	ობერმიულერი, კ. 46, 50
Kakabadse, N. 75	ორიგენე 31
Cancik, H. 31	Obermüller, K. 35, 50
Kant, I. 38-40, 102, 120	
Kippenberg, A. 35	პავლე, მოციქული 19-20,
Kohlberg, L. 62	22-25, 27-30, 35,
	66, 115-116
ლანგსტონი, დ. 34	პასკალი, ბ. 49
ლაო ძე 98	პეტრე ლომბარდიელი 31
ლუთერი, მ. 30, 34-36, 66,	პეტრე, მოციქული 22
69, 89, 115-116	პიაჟე, ჟ. 62
ლუკა, მახარებელი 23	პიხტი, გ. 68, 70, 109-111
ლუცილიუსი 21-22	პლატონი 18, 68, 75
Langston, D. 31, 34	პლუტარქე 49, 95
Leyen, F. von der 35	პროტაგორა 94
Lilje, H. 35	Paul, the Apostle 119
Luther, M. 35, 119	Paulus, Apostel 29
	Picht, G. 69, 109
მამარდაშვილი, მ. 77	Platon 19
მაჩაბელი, ი. 36	
მახარაძე, მ. 76	რე, პ. 18
მელანქტონი, ფ. 35, 89	რიჩარდ III 36-37
მელიქიშვილი, დ. 28	რუსთაველი, შ. 27-28
მენანდრე 19	Renaud, F. 31
მოსე 13, 26, 79	
Мамардашвили, М. 77	სალუსტიუსი 20
Mahé, A. 75	სენეკა 20-22, 49
Mahé, J.-P. 75	სნელი, ბ. 20

- სოკრატე 18-19, 88
 სოლოვიოვი, ვ. 85-86
 სპენსერი, ჰ. 44
 სპინოზა, ბ. 38
 Спенса 22
 Соловьёв, Вл. 86
 Sängner, M. 97
 Snell, B. 20, 78
- ტიმოთე 24
 ტიტე 24
 Teichmann, F. 75
- უილიამ ოკამი 31, 34
- ფილონ ალექსანდრიელი 19, 22
 ფიხტე, ი. გ. 41-42, 58, 66, 92
 ფრანცისკ ასიზელი 105
 ფროიდი, ზ. 38, 44-45, 51-55,
 58, 66, 116
 ფრომი, ე. 28, 58-60
 ფურმანი, მ. 89, 93
 Fichte, I. G. 41-42
 Fromm, E. 28, 59-60
 Freud, S. 52, 54, 58, 120
 Fuhrmann, M. 89, 94, 111
- შანიძე, ა. 28
 შელერი, მ. 103
 შელინგი, ვ. ფ. ი. 43, 45, 92
 შექსპირი, უ. 36
 შვაიცერი, ა. 77, 105-107
 შლაიერმახერი, ფ. 92
 შოპენჰაუერი, ა. 38, 44-46, 116
- შტაინერი, რ. 18, 99
 შტენცელი, ი. 14
 Schneider, H. 31
 Schopenhauer, A. 45, 120
 Schweitzer, A. 77, 120
 Spengler, O. 76
 Stegmüller, W. 61
 Steiner, R. 18, 21
 Stenzel, J. 14, 16-17
- ციცერონი, მ. ტ. 20-21, 96
 ცუკერი, ფ. 18, 20-21
 Zucker, F. 20
- ნერეთელი, ი. 76
- ჭავჭავაძე, ი. 27
- ხინთიბიძე, ე. 75
 ჰაიდეგერი, მ. 38, 60-61, 117
 ჰეგელი, გ. ვ. ფ. 5, 42-43, 45, 78
 ჰიბელი, ფ. 17, 20-21, 23, 25
 ჰომეროსი 13, 15
 ჰუმბოლდტი, ვ. ფონ 92
 Герель, Г. В. Ф. 43
 Heidegger, M. 60, 120
 Hiebel, F. 14, 17-18, 25
 Hoffmann, E. 19, 88
 Honecker, M. 21-22, 103-104
 Hübenthal, Chr. 97