

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ბ. ბანძელაძე

სინდისის ცნება მარქსამდელ ეთიკაში

(ნაწილი პირველი)



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1975

მონოგრაფია მიძღვნილია ეთიკის მეცნიერების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კატეგორიის—სინდისის ანალიზისადმი. შრომაში ნაჩვენებია სინდისის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ისტორიული გენეზისის თავისებურებანი. დახასიათებულია ამ კატეგორიის გაგების სიძნელეები მარქსამდელ ეთიკურ აზროვნებაში.

სინდისის კატეგორიის პოზიტიური შინაარსი გადმოცემული იქნება მონოგრაფიის მეორე ნაწილში.

შესავალი

სინდისის ცნებას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს ეთიკის მეცნიერებაში. თუ ეთიკა მეცნიერებაა ზნეობის შესახებ, ზნეობის არსება შეიძლება გამოიხატოს სინდისისა და სინდისიერების ცნებებით. საკმარისია დავუკვირდეთ თუნდაც ჩვენს ყოველდღიურ სიტყვათხმარებას, რომ გავიგოთ, თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება სინდისსა და სინდისიერებას: თუ ვინმეზე იტყვიან, რომ იგი „უსინდისოა, სინდისგარეცხილია“, ეს ნიშნავს, რომ საქმე გვექონია უზნეო, ფაიდვერა, ბოროტ ადამიანთან; თუ ვინმეზე იტყვიან, რომ „მას აწუხებს, ქენჯნის სინდისი, ეს ნიშნავს, რომ მან, მართალია, დანაშაული ჩაიდინა, მაგრამ თვითონვე გმობს თავის დანაშაულს, ნანობს თავის მოქმედებას, კიცხავს საკუთარ თავს; თუ ვინმეზე იტყვიან, რომ „მას სუფთა, შეუბღალავი სინდისი აქვს“, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი უდანაშაულოა, პირნათლად ასრულებს თავის მოვალეობას, წესიერია და პატიოსანი.

ერთი სიტყვით, „სინდისი“ პატიოსნებისა და ზნეობრივი სისპეტაკის ზინონიმია, ადამიანის ღირსებისა და თავმოყვარეობის ძირითადი წყაროა. ამიტომ, რომ, ჩვეულებრივ, სინდისს იფიცებენ ხოლმე, ისევე როგორც იფიცებენ პატიოსნებას, ღირსებას და სხვა უმაღლეს ღირებულებებს.

ყოველდღიურ სალაპარაკო ენაში ტერმინთა მნიშვნელობის ანალიზი გამსაკუთრებით გავრცელებულია თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, კერძოდ, ნეოპოზიტივიზმში. ენის სემანტიკური ანალიზი სოციალურ მეცნიერებათა თითქმის ყოველი დარგის, მათ შორის ეთიკის მეცნიერების კვლევის მეთოდად არის ქცეული. ამ მეთოდით, მართალია შესაძლებელი ხდება საკვლევი ობიექტის ბევრი საინტერესო ასპექტის მიგნება და გათვალისწინება, მაგრამ ამ გზით შეუძლებელია ამოიწუროს მისი არსება. სოციალურ მოვლენათა ნამდვილი მეცნიერული ანალიზი შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ იგი ეყრდნობა ერთადერთ ჭეშმარიტად

მეცნიერულ მეთოდს და მეთოდოლოგიას, დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს.

ამ მსოფლმხედველობითა და მეთოდით შეიარაღებული ეთიკის მეცნიერება, ანუ მარქსისტული ეთიკა, არ კმაყოფილდება ტერმინების ანალიზით, იგი იკვლევს თვით საგნის ბუნებას, მის არსებას, სპეციფიკას, მის კავშირებს გარემომცველ საგნებთან და მოვლენებთან. ამ გზით აღგენს იგი მოვლენის შინაარსს, მის ფუნქციას და დანიშნულებას.

ამა თუ იმ ცნების შინაარსის დადგენისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ცნების ისტორიის გათვალისწინებას, ამ მოვლენის გაცნობიერების ისტორიას. მარქსისტული ეთიკა ცდილობს დაადგინოს არა მარტო ის, თუ რა არის სინდისი, არამედ ისიც, თუ როგორ წარმოიშვა და განვითარდა იგი. ამ ამოცანას ეთიკა ვერ შეასრულებს ისე, თუ არ გაითვალისწინა სინდისის შესახებ ცოდნის მთელი ისტორია. მარქსისტული ეთიკა კანონიერი მემკვიდრეა ყოველივე იმ პროგრესულისა და მოწინავესი, რაც კი შექმნილია ეთიკური აზროვნების ისტორიაში.

§ 1. სინდისის ცნების სათავებთან

ეთიკური აზროვნების სათავეები, როგორც ცნობილია, შორს სცილდება ანტიკური ეპოქის დასაწყისს და იკარგება ძველი აღმოსავლეთის კულტურაში, კერძოდ ჩინეთისა და ინდოეთის უძველეს ფილოსოფიაში.

პირველ მითითებებს სინდისზე, როგორც ზნეობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრინციპზე, ვხვდებით კონფუციის მოძღვრებაში (VI ს. ჩვ. წ-მდე), რომელმაც, როგორც მიიჩნევენ ეთიკის ისტორიკოსები, ბევრად დაასწრო სოკრატესა და კანტს თავისი კრიტიკული რაციონალიზმით; იგი ეძებდა ადამიანის მოქმედების უცვლელ წესს, მოვალეობის უმაღლეს კანონს, რომელიც კარგი იქნებოდა თავისთავად და თვითონ იქნებოდა საბოლოო მიზანი. ასეთ კანონად, რომელიც საფუძველი იქნებოდა ყოველგვარი ზნეობრივი პროგრესისა, მას მიაჩნდა საკუთარი თავის სრულქმნის მოვალეობა.

კონფუციის აზრით, ადამიანს ცხოვრებაში გზას უნათებს სამი ლამპარი: სინდისი, რომელიც საშუალებას იძლევა გავარჩიოთ კეთილი ბოროტისაგან; კაცთმოყვარეობა, რომელიც გვაძლავს გვიყვარდეს ჩვენნაირივე არსებანი; სიმამაცე, რომელიც მისწრაფების ენერგიას გვიწერავს. იქონიო სუფთა სინდისი, ჩაიდინო სიკეთე მხოლოდ თვით სიკეთის გულისათვის, გიყვარდეს სხვები, როგორც საკუთარი თავი — აი რაში მდგომარეობს ადამიანის ზნეობრივი სრულქმნილება.

ეთიკის ცნობილი ისტორიკოსი პროფესორი ფრიზო თვლის, რომ ამაზე უკეთესი ზნეობის ფილოსოფიას კონფუციიდან დღემდე

არსებითად არაფერი მოუტია¹. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ეს სამი ფაქტორი: სინდისი, კაცთმოყვარეობა და სიმამაცე მართლაც არსებითად ახასიათებს ზნეობრივ ფენომენს და შეადგენს ზნეობის ფსიქოლოგიურ საფუძვლებს, ზნეობრივი ქცევის განხორციელების აუცილებელ პირობებს; სინდისი გეტყვის თუ როგორ უნდა მოიქცე; კაცთმოყვარეობა მოგანდომებიანებს სიკეთისქმედებას; ხოლო სიმამაცე შეგვაძლებინებს მათ. ყოველივე ეს სხვა არაფერია თუ არა ზნეობრივი შეგნება, ზნეობრივი გრძნობა და ნებისყოფა, ან შეგნება, ნება და ნებისყოფა. ამჟამად კი ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ სინდისი კონფუციისთან გაგებულა, როგორც ზნეობრივი შეგნება, როგორც სამართლიანობის გრძნობა, როგორც სიკეთისა და ბოროტების იმანენტური კრიტერიუმი.

კონფუციის სკოლის მიმდევრებიდან აღსანიშნავია მენციი (IV ს. ჩვ. წ-მდე), რომელიც ადამიანს ბუნებით კეთილ არსებად თვლიდა, ხოლო ზნეობრივ ბოროტებას ხსნიდა დაბრკოლებით, რომელსაც უქმნიან ვნებები ადამიანის გონებას. ვნებებისა და გონების ბრძოლაში მტკიცდება ადამიანური თავისუფლება და ირკვევა ქცევათა ზნეობრივი ღირებულება. მითითება ადამიანურ თავისუფლებაზე, როგორც შინაგანი ზნეობრივი ბუნების ნიშანზე, კიდევ უფრო აღრმავებს შეხედულებას სინდისზე.

მენციის მეტად საყურადღებო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული სინდისის, როგორც სამართლიანობის გრძნობის შესახებ: „ეს გრძნობა, ამბობს იგი, უდიდესია და არაჩვეულებრივად მტკიცე; როცა მას ზრდიან და არ აყენებენ ზიანს, მაშინ იგი ავსებს მთელს სივრცეს მიწასა და ზეცას შუა. ეს გრძნობა სამართლიანობისა არის მოვალეობისა და ღაღამის შერწყმა, მათ გარეშე ადამიანი უძლურია. იგი იბადება შესატყვისი ქცევების დაგროვებით და არ შეიძინება მოვალეობის შემთხვევითი გამოვლენით. თუ მოქმედება არ შეესატყვისება გონებას, ამ შემთხვევაშიაც სუსტდება ეს გრძნობა... აუცილებელია ჩავიდინოთ სამართლიანი საქმიეები, მაგრამ არ უნდა გვქონდეს იმედი მათგან შედეგების დაუყოვნებლივ მიღებისა. დაე, გონებას ახსოვდეს ეს სამართლიანობა, მაგრამ არ უნდა დაეხმაროს მას შედეგების ზრდაში; არ უნდა დავემსგავსოთ სუნის სამეფოს ერთ მცხოვრებს, რომელმაც, შეწუხებულმა იმით, რომ მისი ნათესები არ იზრდებოდა, დაუწყო ნა-

¹ იხ. Л. Фризо. История нравственной философии, 1912, стр. 8.

თესებს ამოქაჩვა. დაბრუნდა სახლში დავანცული და თავისიანებს უთხრა: „მე დავიღალე დღეს: ნათესებს ვეხმარებოდი ამოსვლაშიო“. მისი ვაჟი გაიქცა ყანაში და ნახა, რომ ნათესები დამქენარი იყო. ცის ქვეშ ცოტაა ხალხი, რომლებიც არ ეხმარებოდნენ ნათესებს ამოსვლაში. ის, ვინც სამართლიანობის გრძნობის აღზრდას საჭიროდ არ თვლის და გაუბრძნობს მას — ჰგავს იმას, ვინც არ უვლის ნათესებს. ხოლო ის, ვინც ეხმარება მის ზრდას — ჰგავს იმას, ვინც ექაჩება ნათესებს, რაც არა თუ სასარგებლოა, არამედ ზიანის მომტანიცაა“².

მენციის ამ აზრებში აშკარად არის ლაპარაკი სინდისისა და სამართლიანობის ისეთ შემადგენელ წყაროებზე, როგორცაა: მოვალეობა, კეთილგონიერება და უანგარობა, რაც საბოლოო ანგარიშით არ გამორიცხავს სარგებლიანობასაც.

კონფუციისა და მისი მიმდევრების ზნეობრივ პრინციპებს ძალა არ დაუკარგავს დიდ ჩინელ ხალხში 2500 წლის განმავლობაში და ეს უძველესი ეთიკური სიბრძნე გადავიდა მშრომელი მასების ზნეობრივ პოტენციაში, მაგრამ, სამწუხაროდ, თანამედროვე ჩინეთის ბელმძღვანელობა ფეხქვეშ თელავს წინაპართა ამ მდიდარ მემკვიდრეობას.

სინდისის შესახებ ბევრ საინტერესო მითითებას და გამოთქმას გვხვდებით ძველი ინდოეთის, ეგვიპტის, სპარსეთის, პალესტინის და ახლო აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებისა და ხალხების ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ წყაროებში. მაგრამ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ეთიკური აზროვნებისა და კერძოდ სინდისის ცნების შესახებ ცოდნის ისტორიისათვის ძველ ბერძნულ ლიტერატურასა და ფილოსოფიას.

მიიჩნევენ, რომ ჭერ კიდევ ანტიკური ეპოქის გარიჟრაჟზე იწყება ზნეობის გამოყოფა რელიგიიდან და ყალიბდება ზნეობრივი შეგნების ახალი გაგება, რომელსაც უნარი აქვს სულის სიღრმიდან მოგვცეს ზნეობრივი პასუხები და ორაკულები აღარ არიან საჭირონი. თუ აღრე ამბობდნენ: ესა და ეს ქცევა კარგია იმიტომ, რომ იგი სურთ ღმერთებს, შემდეგ უკვე სოკრატე იტყვის: ღმერთებს სურთ ეს იმიტომ, რომ კარგია. ე. ი. კანონის ცნებამ შესცვალა ღვთაებრივი ნების ცნება.

ზნეობრივი მოქმედების მიზეზად რელიგიური ფაქტორის რწმენის დამცირებასთან ერთად იზრდება ადამიანის შეგნების

² იხ. Древнекитайская философия, т. I, 1972, стр. 231—233.

მნიშვნელობა, რომელშიც აისახება ობიექტური ზნეობრივი კანონი. გონება თანდათან ზნეობის მსაჯულად იქცევა. იგია მისი უკანასკნელი კრიტერიუმი. იგი ებრძვის ყოველივე იმას, რისი მოწონებაც არ შეუძლია, თუნდაც იყოს ეს თვით ბედის შედეგი. როცა ოდიპოს მეფე გაიგებს თავისი ცხოვრების საიდუმლოებას, თვითონ ისჯის თავს. ეს არის სუფთა სინდისის აღშფოთება ბოროტების წინააღმდეგ, ბედის წინააღმდეგ, რამაც გასვარა იგი უდანაშაულოდ. განახლებული სინდისის იდეალსა და ძველი კანონის ტირანიას შორის ეს ბრძოლა თანდათან ფართოვდება და გადაიქცევა ტრადიციულ კონტრასტად ცხოვრების უკუღმართობასა და სულის წმინდა მისწრაფებებს შორის. ამ კონტრასტის საიდუმლოების ახსნა ზნეობრივი ფილოსოფიის ანუ ეთიკური აზროვნების მთავარ ამოცანად იქცევა. ეს არის ადამიანის სინდისის საიდუმლოება, რომლის ახსნის საინტერესო ცდები მოგვცა ბერძნულმა ფილოსოფიამ.

სოკრატემდე სინდისის დიდ მნიშვნელობაზე მითითებას ვხვდებით პითაგორელებთან და დემოკრიტესთან. პითაგორელთა „ოქროს სტროფებში“ ვკითხულობთ: „სიგლახე არ ჩაიდინო არც მარტო, არც სხვასთან ერთად და ყველაზე უფრო გრცხვენოდეს საკუთარი თავის“. „არავინ სიტყვით ან საქმით არ გაიძულოს მოიქცე შენი საუკეთესო გადაწყვეტილების, შეგნების წინააღმდეგ“, „მოიგონე თავიდან მთელი დღე, და თუ რაიმე ცუდი გააკეთე — შეგრცხვეს, ხოლო გაიხარე — თუ გააკეთე კარგი საქმე; „ადამიანებში არის ღვთიური ზომა და წმინდა ბუნება, რომელსაც მიჰყავს ხალხი წინ, ასწავლის მათ ყველაფერს“; „უმადლეს ხელმძღვანელად აირჩიე სწორი აზრი და ა. შ.“³.

ამ ნაწყვეტებიდანაც კი აშკარად ჩანს, რომ პითაგორელები შეგნებას, გონებას მიიჩნევენ მოქმედების სახელმძღვანელო პრინციპად. გონების ფუნქცია კი არის ზომიერების გრძნობა, რაც სათნოებათა ძირითადი პირობაა. ზომიერების გრძნობის მაღალი შეფასება წითელი ზოლივით გასდევს მთელ ანტიკურ ეთიკას.

ზომიერებისადმი მისწრაფება, მათი აზრით, თვით ადამიანის ბუნებაშია ჩაქსოვილი და გონება არის მისი პრაქტიკული გამოვლენის კრიტერიუმი. ადამიანის მოვალეობა ისაა, რომ მიჰყვეს გონების ხმას და არასოდეს არ გადაუხვიოს მას. პითაგორელები ხაზს უსვამენ არა მარტო შეგნებული მოქმედების, არამედ ამ მოქმედების გამო პასუხისმგებლობის მომენტს. ამასთან, ლაპარაკია პასუხისმგებლობაზე, პირველ რიგში, საკუთარი თავის წინაშე.

³ თარგმნილია რადლოვის მიერ გამოცემული რუსული ტექსტიდან.

მაშასადამე, პითაგორელებთან ვხვდებით სიკეთის თავისთავადი-
ღირებულებისა („გიხაროდეს სიკეთის ჩადენა“) და ამის გამო სინ-
დისის სიწმინდის აუცილებლობის („ყველაზე მეტად გრცხვენოდეს
საკუთარი თავის“) მოთხოვნებს.

პითაგორელების შემდეგ სინდისის ცნების შემდგომ განვითარებას ვხვდებით დემოკრიტესთან: „აღამიანის პატიოსნება და უპატიოსნობა, წერს იგი, მელანდება არა მარტო მოქმედებაში, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, განზრახვებში“. „ვინც სამარცხვინო საქმე ჩაიდინა, უწინარეს ყოვლისა მას თავისი თავის უნდა შერცხვეს“. დემოკრიტეს ეკუთვნის, აგრეთვე, დებულება: „უსაქართლობის ჩამდენი უფრო უბედურია, ვიდრე დაზარალებული“. ამ დებულებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს სინდისის ქენჯნის ცნების გაგებისათვის. ბოლოს, დემოკრიტეს ეკუთვნის დებულება, რომელიც ეხება მოვალეობას და მიუთითებს სინდისის ცნების არსებით შინაარსზე: „ცუდი ქცევისაგან თავი უნდა შევიკავოთ არა შიშის, არამედ მოვალეობის გამო“⁴. დემოკრიტე პირველი იყო, რომელმაც გაათავისუფლა ზნეობა ყოველგვარი მისტიკური ელემენტისაგან და უკუაგდოსიამოვნებისა და მოვალეობის ფატალური წინააღმდეგობა. დემოკრიტეს მატერიალისტურ ზნეობრივ სისტემაში სწორედ სინდისის ცნებაა ის ხიდი, რომელიც აერთიანებს მოვალეობასა და სიამოვნებას.

დემოკრიტე, მართალია, გრძნობადი სიამოვნებისაგან თავშეკავებისა და ზომიერების კულტს ტრადიციულად იცავს, მაგრამ იგი მაინც ყველაზე მნიშვნელოვანი წამომადგენელია ჰედონისტური ევდემონიზმისა ეთიკაში. მისი მრავალრიცხოვანი შრომებიდან ჩვენამდე შემორჩენილ რამდენიმე ფრაგმენტში მოცემულია სიამოვნების ეთიკის თითქმის ყველა ძირითადი პრინციპი, რომლებიც შემდგომ სრულქმნასა და განვითარებას აღწევენ ეპიკურეს მოძღვრებაში. მეტად საინტერესოა, რომ აქცენტირებას მოვალეობის ცნებაზე პირველად ვხვდებით სწორედ დემოკრიტესთან, რომლის ეთიკის ძირითადი ტენდენცია — ჰედონისტური ევდემონიზმი, პრინციპულად უპირისპირდება მოვალეობის ეთიკას. სწორედ ეს დაპირისპირება გახდება შემდეგში ეპიკურეიზმსა და სტოიციზმს შორის ბრძოლის არსებითი შინაარსი. რაც შეეხება დემოკრიტეს მისწრაფებას — შეათანხმოს სინდისის ცნების საშუალებით სია-

⁴ იხ. Маковельский, Досократики, Демокрит, 1940.
აგრეთვე, თ. კუკავას თარგმანი — დემოკრიტე, ეპიკურე, 1959.

მოვნებისა და მოვალეობის პრინციპები ეთიკაში, იგი მხოლოდ კეთილ სურვილად რჩება, რადგანაც რეალურად ასეთი შეთანხმება შეუძლებელია განხორციელდეს ანტაგონისტურ კლასობრივ საზოგადოებაში.

შეიძლება სწორედ ამით აიხსნება, რომ ზოგიერთი მკვლევარი არ ეთანხმება დემოკრიტეს ეთიკის მაღალ შეფასებას და მას ახასიათებს როგორც წმინდა ეგოისტურ თვალსაზრისს, რომლის საფუძველზე საერთოდ შეუძლებელია ზნეობის აგება. ასეთ ინტერპრეტაციას იძლევა, მაგალითად, პროფ. ს. დანელია, რომლის აზრითაც, ატომისტური მსოფლმხედველობა ზნეობის სფეროში არ შეიძლება გასცდეს ეგოიზმის ფარგლებს⁵.

სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით ინტერესმოკლებული არ არის სოფისტების მოძღვრებაც. როგორც ცნობილია, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეხუთე საუკუნის საბერძნეთის აზროვნებაში კოსმოლოგიური ხანა იცვლება ანთროპოლოგიური ხანით. ბუნების კვლევიდან ადამიანის კვლევისადმი მობრუნება გაპირობებული იყო მთელი რიგი სოციალურ-პოლიტიკური ფაქტორებით. სწორედ ამ პერიოდიდან შეიძლებოდა დაწყებულიყო ზნეობის სისტემატური კვლევა.

ბერძნული ზნეობრივი ფილოსოფიის ჰემმარიტ წინაპრებად ეთიკის ისტორიკოსი რადლოვი სთვლის სოფისტებს, რამდენადაც მათ პირველებმა დაისახეს ამოცანად ზნეობის საფუძვლების კრიტიკა. უფროსი თაობის სოფისტებიდან ზნეობის ასეთი კრიტიკით განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ პ რ ო დ ი კ ე და პ ი პ ი ა ს ი. მიუყენეს რა სუბიექტივიზმის პრინციპი ზნეობის სფეროს, სოფისტებმა მოახდინეს ეთიკურ ღირებულებათა ძირეული გადაფასება.

სუბიექტივიზმის მიხედვით, სიკეთეს არ შეიძლება აქონდეს აბსოლუტური მნიშვნელობა და იგი დამოკიდებულია ინდივიდის ან სახელმწიფოს შეხედულებაზე. ეს ნათლად ჩანს იქედან, რომ ხალხს და თვით კანონმდებლობასაც კი სიკეთე სხვადასხვაგვარად ესმით. შეხედულებათა ასეთი სხვადასხვაობის პირობებში ცხოვრებას შეუძლებელს ზღის, სახელმწიფოს არსებობა, რომელიც აკანონებს საერთო და მსგავს შეხედულებებს, ან, უპირალოდ, გარკვეულ შეხედულებებს, და ყველასათვის სავალდებულოდ ზღის მას.

⁵ იხ. ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, 1926, გვ. 192—196.

ე. ი. სახელმწიფოს არსებობა გამართლებულია სარგებლიანობის პრინციპით, იგი არის გონიერი ეგოიზმის დაწესებულება. უფროსი თაობის სოფისტი პროტაგორა, გარდა ამისა, სახელმწიფოს არსებობის პირობებად აცხადებდა ადამიანის ორ თანდაყოლილ გრძნობას: სამართლიანობის გრძნობას (δίκη) და სინდისის, სირცხვილის გრძნობას (αἴσθησις). ვილოსოფიის ცნობილ ისტორიკოსს — ედ. ცელერს აქმა — ი ესმის როგორც ბუნებრივი სამართლის საფუძველი, ბუნებრივი უფლება — ein natürliches Recht. პროფ. ს. დანელიას აზრით, ეს არის ადამიანის თანდაყოლილი ბუნებრივი თვისება, რაც სახელმწიფოს არსებობის ფსიქოლოგიური პირობაა. არსებითად ეს ერთიდაიგივეა. ბუნებრივი სამართალი ეყრდნობა ასეთ თანდაყოლილ გრძნობებს.

პროტაგორას აზრით, სწორედ ეს გრძნობები ხდიან შესაძლებელს საზოგადოებრივ ცხოვრებას; ვისაც ეს გრძნობები არ გააჩნია, იგი საზოგადოებისათვის მავნე ელემენტია, რადგან მართო გონებით სასარგებლო საქმეს ვერ გააკეთებ.

აქ საყურადღებოა ის, რომ სინდისი გაგებულია როგორც გრძნობა, ბუნებრივი თანდაყოლილი თვისება, როგორც ერთგვარი სოციალური ინსტიქტი. იგი არის არა მართო შეგნების ხმა, ინტელექტუალური ფენომენი, არამედ, აგრეთვე, ამ შეგნების ხმის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობა, სირცხვილის გრძნობა, ანუ გრძნობადი ფენომენი.

ასეთივე გრძნობადი, ბუნებრივი ფენომენია სამართლიანობა, იგი ბუნებრივად არსებობს და არ არის ადამიანის თვითნებური განსაზღვრულობა. პროტაგორას აზრით, ამიტომ არსებობს ბუნებრივი სამართალიც. ადამიანის თვითნებობას და ბუნებრივი სამართლის დარღვევას უპირისპირდება სახელმწიფოებრივი კანონი. მართალია, ეს უკანასკნელი არ არის ზნეობის საბოლოო კრიტერიუმი, რამდენადაც იგი სიამოვნების და სარგებლობის პრინციპითაა შედგენილი, მაგრამ მაინც აუცილებელია სახელმწიფო კანონისადმი დამორჩილება.

გორგიამ სულ სხვა მიმართულება მისცა ბუნებით არსებულისა და ხელოვნურად დადგენილის განსხვავებას. იგი უარყოფდა, რომ სამართლიანობისა და სირცხვილის გრძნობებზე შეიძლება ზოგადსავალდებულო ზნეობის დაფუძნება, რადგან, მისი აზრით, სამარცხვინო და უსამართლო ბუნებრივად კი არ არსებობენ, არამედ სახელმწიფო კანონი მიიჩნევს ასეთად ამა თუ იმ მოვლენას.

უმცროსი თაობის სოფისტები საერთოდ უარყოფდნენ ყოველგვარ სამართალს და ქადაგებდნენ სუბიექტივიზმს და ინდივიდუალურ ანარქიზმს. წმინდა ინდივიდუალური სუბიექტივიზმი არ ცნობს ადამიანის არავითარ მოვალეობას არავის მიმართ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „მოვალეობას“ საკუთარი თავის მიმართ. ამ უკანასკნელს კი არ შეიძლება დაეფუძნოს სინდისის გრძნობა. სინდისი გულისხმობს სუბიექტში მოცემულ ობიექტურ კრიტერიუმს და სადაც არაა ასეთი კრიტერიუმი, იქ არ შეიძლება არსებობდეს არც ზნეობა და არც სამართლიანობა. მაშასადამე, ადამიანს არაფერი არ ევალება.

ზნეობრივი მოვალეობისა და სინდისის ასეთი აბსოლუტური უარყოფის პერიოდში გამოდის სამოღვაწეო ასპარეზზე ანტიკური ეთიკის მამამთავარი — სოკრატე.

მაშასადამე, ჯერ კიდევ სოკრატემდე ცნობილი იყო, რომ:

1. სინდისი ზნეობრივი გრძნობის არსებითი გამოხატულებაა,
2. იგი ნიშნავს მოქმედების შეგნებულობის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობას.
3. სინდისი არის საკუთარ თავთან ანგარიშგებისა და მოქმედების შინაგანი თვითკონტროლის უნარი.
4. სინდისი ბუნებრივი თანდაყოლილი გრძნობაა.

§ 2. სინდისის ცნება სოკრატეს ეთიკურ შეხედულებაებში

სოკრატე (V ს. ჩვ. წ-მდე) სამართლიანად ითვლება ანტიკური სამყაროს ფილოსოფიური ეთიკის ნამდვილ ფუძემდებლად. რა გენიალური ეთიკური მიხედვრებიც არ უნდა ჰქონდეთ მის წინამორბედ ფილოსოფოსებს, ისინი საბოლოო ანგარიშით მაინც ვერ ამალდნენ ზნეობის საფუძვლების მეცნიერულ რეფლექსიამდე. სოკრატე უმნიშვნელოვანესი ფიგურაა ეთიკის ისტორიაში არა მარტო იმიტომ, რომ მან პირველმა გაიხადა სისტემატური მეცნიერული კვლევის საგნად ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების სუერო, არამედ უმთავრესად იმიტომ, რომ ასეთი სპეციალური კვლევის შედეგად მან პირველმა შესძლო ძველი, ტრადიციული, ე. წ. წარმართული ზნეობის დაძლევა და ახალი, ნამდვილად ადამიანური ზნეობის საფუძვლების აგება.

სოკრატეს მიიჩნევენ ზნეობის არა მარტო პირველ მეცნიერ მკვლევარად, არამედ მის პირველ რეფორმატორადაც. ტრადიციული ადათების ბრმა შესრულების მაგიერ მან მოითხოვა შეგნებული ნებისმიერი მოქმედების აუცილებლობა. წარმართის მოქმედებას იგი ადარებს პირუტყვის მოქმედებას, რომელსაც არ გააჩნია მორალური „მე“, არ გააჩნია საკუთარი შეგნება და ცნობიერი მორალური პასუხისმგებლობის გრძნობა. მორალური პასუხისმგებლობის გრძნობა სხვა არაფერია თუ არა სინდისი.

სოკრატემ პირველმა გაიგო წარმართული ზნეობის ეს არსება და მოგვცა მისი ღრმა კრიტიკა. მან წამოაყენა ზნეობის ახალი გაგება, რომელშიც გადამწყვეტი ადგილი უჭირავს შეგნების მომენტს. სოკრატეს აზრით, ზნეობრივი არ შეიძლება იყოს ის, რომელმაც არ იცის ქცევის საბუთი და მოქმედებს ბრმად, შეუგნებლად. ზნეობის პრინციპი ცოდნაა, შეგნებაა. ყოველი სათნოება (ἀρετή) არის ცოდნა. ვისაც არა აქვს ცოდნა, ის არ შეიძლება სათნო იყოს. ხოლო ცოდნა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის სუბიექტი ანუ „მე“. ეს სუბიექტი, „მე“ არის სწორედ შინაგანი შეგნება, შეგნებულობა (ბერძნულად — συγινησις), ანუ სინდისი. მაშასადამე, ვისაც სინდისი არ გააჩნია, მას სათნოს ვერ ვუწოდებთ.

ზნეობის ასეთმა გაგებამ სრულიად ახლებურად დააყენა სათნოებათა შეფასებისა და კრიტერიუმის საკითხი. ობიექტურ-საგნობრივი კრიტერიუმის ადგილს იჭერს სუბიექტურ-იდეალური. მაგალითად, სოკრატეს აზრით, მამაცი ის კი არაა, ვინც ძლიერ მტერს არ შეუშინდება და მას დაამარცხებს, არამედ ის, ვინც იცის, რომ ძლიერ მტერთან აქვს საქმე და მთელი მონდომებით შეეებება მას, თუნდაც ვერ დაამარცხოს იგი. ვეფხვი გარეგნული მოქმედებით გაბედული, უშიშარი, შეუპოვარი ცხოველია, მაგრამ ეს სრულებითაც არაა ზნეობრივი სიმამაცე, რამდენადაც მისი გაბედულება ბრმაა, ინსტინქტურია¹.

ასევე ითქმის სამართლიანობისა და თავდაპყრილობის შესახებ. სამართლიანი ის კი არაა, ვინც არ არღვევს დადგენილ კანონ-

¹ საყურადღებოა, რომ სოკრატეს აზრს სიმამაცის შესახებ ვხვდებით ჩინელი ფილოსოფოსის მენციის შრომებში, რომელიც ერთი საუკუნით გვიან მოღვაწეობდა სოკრატეზე. როგორც ჩანს, იგი იცნობდა სოკრატეს ფილოსოფიას, იხ. Древнекитайская философия, т. I, 1972, стр. 232.

ნებს ან საყოველთაოდ აღიარებულ სიპართლეს, არამედ ის, ვისაც შეგნებული აქვს სამართლიანობა, იცის როგორი მოქმედებაა უსამართლობა, მაგრამ არ არღვევს სამართლიანობას. ზომიერი და თავდაპირველი ის კი არაა, ვინც ზომიერია, მაგალითად, ჭამა-სმაში იმიტომ, რომ მეტი არ უნდა, არ შეიძლება ან არა აქვს. ასეთი ზომიერება იქნებოდა მხოლოდ ფიზიკური ზომიერება, რომლის მიზეზი თვით პიროვნებაში კი არაა, არამედ მის გარეთაა. ზომიერი და თავდაპირველია ის, ვინც თავისი შეგნებით, თავისი „მეს“ სურვილით არის ასეთი და არა იძულებით ან შემთხვევით. სათნოება იმას აქვს, ვინც შეგნებულია და თავისუფალია, ვინც თვითონ არის თავისი თავის უფალი, ბატონ-პატრონი. ე. ი. შეგნებულობა სათნოების არსებითი ნიშანია, უფრო მეტი, მისი სუბსტანციაა, ხოლო სათნოება შეგნების ატრიბუტია.

როგორია სათნოების კრიტერიუმი, როგორ გავიგოთ, სათნოებასთან გვაქვს საქმე თუ უბრალოდ ფიზიკურ ქცევასთან? ზნეობის კრიტერიუმი არ შეიძლება იყოს ქცევის შედეგი, საგნობრივი მომენტი, მისწრაფების მიზანი ანუ სიკეთე ან სარგებლობა, რადგან არავენ არ იცის რა არის ნამდვილი სიკეთე: საგნები მხოლოდ ადამიანებთან მიმართებაში (πρὸς τὸν) შეიძლება მივიჩნიო სიკეთედ ან ბოროტებად. თავისთავად მათი ღირებულება გაურკვეველია და, ცხადია, გაურკვეველი არ შეიძლება გამოდგეს კრიტერიუმად რაიეს გარკვეულობისათვის.

სოკრატეს რჩებოდა მხოლოდ ერთი გზა: ზნეობის კრიტერიუმი ეძებნა არა იმ მიზანში, საითყენაც მიმართულია ადამიანის შეგნება და რაც ამ შეგნების გარეთაა, ე. ი. არა შეგნებული ქცევის შედეგებში, არამედ თვით ამ შეგნების ფარგლებში. რადგან სათნოება ცოდნაზე დაიყვანა, სათნოების კრიტერიუმი იგივე უნდა იყოს, რაც ცოდნის კრიტერიუმი. ცოდნის კრიტერიუმი კი სოკრატესთან არის საკუთარ თავთან თანხმობა, წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება, სწორედ ეს არის სათნოების, ზნეობის კრიტერიუმიც.

ტრანსცენდენტური კრიტერიუმის მაგიერ მას შემოაქვს იმანენტური კრიტერიუმი. ასეთი იმანენტური კრიტერიუმია შეგნების სისრულე. კეთილია არა ის, რაც კეთილ შედეგს აღწევს, არამედ ის, რაც არსებობს სრული შეგნების ფორმით და სრულიად შეგნებულად ანუ სინდისიერად. სინდისიერებაა ზნეობისა და სიკეთის საზომი. სრული სინდისიერება ანუ წარმოდგენათა თანხმობა და წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება არის სიბრძნე (σοφία).

ე. ი. უმაღლესი სათნოება არის სიბრძნე. ადამიანის ზნეობა იგივე ღირსება, მისი სათნოების ზარისხი განისაზღვრება მისი სიბრძნის ღონით ანუ საკუთარ წარმოდგენათა თანხმობის ხარისხით. მაშასადამე, ის კი არ არის კეთილი, ვინც კეთილ საქმეს აკეთებს, არამედ პირიქით, ის არის კეთილი საქმე, რასაც კეთილი კაცი აკეთებს. ადამიანია სიკეთისა და ზნეობის საფუძველი, პირობა. ადამიანის გარეშე შეუძლებელია ზნეობაზე მსჯელობა. ზნეობრივი მსჯელობა შინაგანი, იმანენტური მსჯელობაა.

ასეთ პრინციპზე დაფუძნებული ზნეობა სრულ თავისუფლებას უტოვებს ადამიანს თავის მისწრაფებათა მიზნის არჩევანში. არც ერთი კონკრეტული საგანი, თვისება ან მოქმედება არ არის მის მიერ აბსოლუტურად მოწონებული ან უარყოფილი. ფილოსოფია, სოკრატეს აზრით, მიზნებს არ უსახავს ადამიანს, ღირებულ საგანთა სისტემას არ აგებს, რადგან ყოველი ადამიანი ასეთ მიზნებს თვითონ უსახავს თავისთავს საკუთარი ბუნების შესაფერისად, თვითონ ჰქმნის ღირებულ საგანთა სისტემას. ძველი აღქმა, მაგალითად, მოითხოვდა: „არა იმრუშო“, „არა კაც ჰკლა“, „პატივი ეცი მამასა შენსა და დედასა შენსა“ და სხვ. სოკრატეს მიხედვით არც ერთი ეს დებულება არ გამოდგება ქცევის ზნეობრივი შეფასებისათვის, რადგანაც შესაძლებელია შემთხვევა, როდესაც მამის წინააღმდეგ წასვლაც კი ზნეობრივ მოვალეობად იქცეს.

აბსოლუტური ზნეობრივი განაწესის მაგიერ სოკრატე იძლევა ასეთ რჩევა-დარიგებას: თუ შენი მიზანია მეგობრებს უყვარდე — ასიამოვნე მათ; თუ შენ გსურს პატივის გცემდეს სახელმწიფო — იყავ სასარგებლო მისთვის და ა. შ. ეს რჩევა-დარიგებები მოითხოვენ სურვილთა და მისწრაფებათა შინაგან ურთიერთთანხმობას. კატეგორიულად ადამიანისათვის არაფრის დავალება არ შეიძლება. იმპერატივი შეიძლება იყოს მხოლოდ ჰიპოთეტური და არა კატეგორიული. მოქმედება ზნეობრივია მაშინ, თუ მისი მიზანი შეგნებულს, სინდისიერია, ხოლო ამის მაჩვენებელია მიზანთა და მისწრაფებათა ურთიერთთანხმობა.

სინდისიერება, სიბრძნე—ესაა უმაღლესი და ერთადერთი სათნოება. ყოველი სხვა სათნო თვისება ამ მთავარი სათნოების, სიბრძნის და სინდისიერების გამოვლენის ფორმებია. სიბრძნე არის ფორმა ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილებისათვის, ანუ იგი ჯაჯალდებულ ფორმად ადამიანის ცხოვრებისათვის საერთოდ: ადამიანი უნდა ემსახუროდეს მხოლოდ სიბრძნეს. ხოლო თუ როგორ მოემსახურება ადამიანი სიბრძნეს, ანუ როგორი იქნება მისი ცხოვრების ში-

ნაარსი, ეს დამოკიდებულია ყოველი ცალკეული ადამიანის ბუნებაზე. საჭიროა ამ ინდივიდუალური ბუნების მიგნება და ამ გზით სიბრძნის დაუფლება: „შეიცან თავი შენი!“—ასეთია ზნეობის ერთადერთი კატეგორიული მოთხოვნა სოკრატესთან. ეს პრინციპი არ იძლევა რა ღირებულ საგანთა სისტემას, გზას უტოვებს ადამიანს თავისი ზნეობის თავისუფალი შემუშავებისათვის; თითოეულმა პიროვნებამ თვითონ უნდა გამოიმუშაოს თავისი სათნოება. თვით-სიბრძნის დაუფლება: „შეიცან თავი შენი!“—ასეთია ზნეობის ძირითადი პრინციპი. საკუთარი თავის შეცნობის გარეშე არც სამყაროს შემეცნებაა შესაძლებელი და არც ზნეობრივად ღირებულ ცხოვრება.

თუ ზნეობრივი მოქმედება ცოდნის შედეგია, მაშინ უზნეობა და ცუდი საქციელი უნდა იყოს უვიცობის, არცოდნის შედეგი. აქედან წარმოსდგება სოკრატეს ცნობილი დებულება: არავინ არ ჩაიდენს თავისი ნებით დანაშაულს. თუ საქმე მაინც გვაქვს დანაშაულთან უვიცობის გარეშე, ეს, მისი აზრით, აიხსნება იმით, რომ მოჩვენებითი ცოდნა ჰგონიათ ჭეშმარიტი ცოდნა. დამნაშავეს ჰგონია, რომ მან იცის რასაც აკეთებს და მისი მოქმედება გამართლებულად მიაჩნია. მას რომ ჭეშმარიტი ცოდნა ჰქონოდა—დანაშაულს არ ჩაიდენდა. მაგრამ თუ ცოდნისა და სინდისიერების კრიტერიუმში შინაგანი, იმანენტურია, ანუ საკუთარ სურვილთა და წარმოდგენათა თანხმობა, მაშინ როგორღა განასხვავოს პიროვნებამ მოჩვენებითი და ჭეშმარიტი ცოდნა ერთმანეთისაგან? აქ უკვე აშკარად იგრძნობა ხარვეზი სოკრატეს ეთიკურ კონცეფციაში, რასაც არ შეიძლება თვითონაც არ გრძნობდეს.

რადგან ზნეობის უმაღლესი პრინციპი — „შეიცან თავი შენი“ არ შეიცავს არავითარ კონკრეტულ შინაარსს, იგი ვერ მოგვეცემს სიკეთის ობიექტურ კრიტერიუმს და სოკრატეს კონცეფცია არსებობდა ვერ ამადლებოდა სოფისტების რელატივიზმზე. თავი რომ დააღწიოს ამ სიძნელეს, სოკრატეს შემოპყავს ახალი, სრულიად სხვა ფაქტორი, რომლითაც სურს ზნეობის კრიტერიუმს მისცეს ობიექტური ხასიათი. ეს ფაქტორი არის ადამიანის სულსა და შეგნებაში მოკალათებული ღვთაებრივი ხმა, ღმერთის ყოვლისმცოდნე თვალი, *δευξιον*-ი. ეს არის სოკრატეს რელიგიური შეხედულების ძირითადი პუნქტი, დაიმონიონი ღვთაების ხმა ადამიანის სინდისში გამოვლენილი. სინდისის წმინდა ფორმალური პრინციპი ეხლა უკვე შეივსო კონკრეტული, მაგრამ რელიგიური შინაარსით.

როგორც მოგვიტხრობს ქსენოფონტი, სოკრატე თვლიდა, რომ ღმერთმა იცის ჩვენი არა მარტო საქმეები, არამედ აზრებიც და იღუპალი განზრახვებიც. ღმერთი მუდმივად თან ახლავს ადამიანს, ყოველთვის ეცხადება მას; როცა ადამიანს არ შეუძლია არჩევანის გაკეთება, მაშინ მას ღვთაების იღუპალი ხმა ეხმარება. ე. ი. ფაქტიურად ზნეობრივი კანონები ღვთაებრივი კანონებია და მათი დარღვევა არ დარჩება დაუსჯელი.

ზნეობრივ კანონთა დასჯა ხდება, მისი აზრით, არა მარტო გარეგანი სანქციით, სამაგიეროს მიზღვევით, არამედ შინაგანი სანქციითაც ანუ თვით ამ კანონთა დარღვევის პროცესში და ამ კანონთა დარღვევით. ამ კანონთა დარღვევა თავისთავში შეიცავს სასჯელს, რადგან მათი დამრღვევი თავს ითიშავს კეთილი ადამიანების წრიდან. მაშასადამე, აქ სოკრატეს მხედველობაში აქვს არა მარტო სინდისის ქენჯნის უსიამოვნო განცდა, როგორც ფსიქოლოგიური ფენომენი, არამედ ასევე უზნეობის თვითშეგნება როგორც ზნეობრივი ფენომენი. ცხადია, ეს უკანასკნელი სასჯელად გაიგება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი სინდისის ქენჯნას აპირობებს და მისი წყაროა. სოკრატე არაფერს ამბობს ამ ფენომენტთა და მათი ურთიერთობის შესახებ.

მაშასადამე, ზნეობის ობიექტურ კრიტერიუმს იძლევა ღვთაება და არა ფორმალური პრინციპი — „შეიცან თავი შენი“. ადამიანის უმადლესი ზნეობრივი მოვალეობა ის კი არაა, რომ თავისი თავი შეიცნოს და რაც მოეჩვენოს ზნეობრივად ის აკეთოს, არამედ საკუთარი თავის შეგნებაში ამაღლდეს ღვთაებრივი ხმის გაგების დონემდე; არაფერი გააკეთოს საკუთარი შეგნების, სინდისის და ამ სინდისში გამოვლენილი, გამოცხადებული ღვთაებრივი ხმის წინააღმდეგ. რაც უფრო მეტი ცოდნა აქვს ადამიანს და რაც უფრო ბრძენია, მით უფრო მისწვდება ღვთაების ხმას და, მაშასადამე, მით უფრო ზნეობრივი იქნება.

რელიგიური მომენტი და შინაგანი შეგნება ანუ სინდისი არ უნდა გავიგოთ ადამიანის ზნეობრივი მოქმედების ორ სხვადასხვა წყაროდ. აქ არსებითად ერთ წყაროსთან ვვაქვს საქმე. საკუთარი თავის შეცნობა მაშინ არის სრულქმნილი და დასრულებული, როცა იგი აღწევს ადამიანის სულში ჩაქსოვილი ღვთაებრივი ხმის შეგნებამდე, უზენაესი სამართლიანობის ჰერეტამდე. სწორედ ეს არის ადამიანის მოქმედების შინაგანი ზნეობრივი მოტივი.

უადრესად საყურადღებოა, რომ სინდისის ცნების პოზიტიური შინაარსის ჩვენებისათვის სოკრატეს შემოაქვს სამართლიანობის

ცნება, მართალია, იგი „უზენაესი“ სამართლიანობაა, მაგრამ ეს არაა არსებითი.

სოკრატემ გაამაგრა ზნეობის ობიექტური კრიტერიუმი, სინდისის ცნების შინაარსად სამართლიანობის შეგნება გამოაცხადა, მაგრამ როგორ გავიგოთ ჭეშმარიტ სამართლიანობასთან გვაქვს საქმე თუ მოჩვენებითთან? თვითონ უზენაესი სამართლიანობის ცნებაა ფორმალური უშინაარსო პრინციპი და იგი არ გამოდგება ზნეობის ნამდვილ ობიექტურ კრიტერიუმად.

სოკრატე თვითონვე გრძნობს ამ გამოუვალ წინააღმდეგობას ზნეობის იმანენტური კრიტერიუმის ძიებაში და არაფერი დარჩენია სხვა, თუ არა ის, რომ ღვთაებრივი უზენაესი სამართლიანობის გვერდით დასვას ამქვეყნიური სახელმწიფოებრივი სამართალი, როგორც ზნეობის ყველაზე ობიექტური კრიტერიუმი. სახელმწიფო კანონმდებლობა — აი ერთადერთი რეალური და კონკრეტული საზომი ადამიანის ქცევებისა. ჭეშმარიტად სამართლიანია ის, ამბობს სოკრატე, ვინც ემორჩილება როგორც ღვთაების ხმას, ასევე სახელმწიფოს მოთხოვნებს. მიწიერი ცხოვრების სიძნელეების ასახსნელად სოკრატემ ზეცას მიაშურა. მაგრამ იძულებული შეიქნა მაინც მიწაზე დაშვებულიყო და აქვე ეძებნა სიძნელეთა ახსნა.

ღმერთის დაუწერელ კანონებთან ერთად სახელმწიფოს დაწერილი კანონებისადმი დამორჩილების აუცილებლობის აღიარება იმის გამოხატულებაა, რომ მან ვერ მოძებნა ზნეობის ნამდვილი შინაგანი იმანენტური კრიტერიუმი და გარეგანი ფაქტორები მოიშველია ზნეობის გასამართლებლად და დასაფუძნებლად. ამაზე მეტყველებს სოკრატეს პირადი ცხოვრების მაგალითიც, როცა მისი შინაგანი ზნეობრივი მოვალეობის მიხედვით მოქმედება წინააღმდეგობაში მოვიდა სახელმწიფო კანონმდებლობასთან, მან ვერ მოახერხა შეერიგება ეს წინააღმდეგობა თავის შინაგან მოვალეობასა და სახელმწიფოსადმი დამორჩილების საყოველთაო მოქალაქეობრივ მოვალეობას შორის სხვაგვარად, თუ არა სასიკვდილო განაჩენისადმი ნებაყოფლობითი დამორჩილების გზით. იგი ქადაგებდა კანონისადმი პატივისცემას და ყოველგვარი ფასი დაეკარგებოდა მის მოძღვრებას, თვითონვე რომ არ მოეცა პრაქტიკული მაგალითი ასეთი პატივისცემისა. სოკრატე სწორედ ამით უსაბუთებს მის მეგობარ კრიტონს თავის უარს გაქცევის შესაძლებლობის გამოყენებაზე.

ამრიგად, სოკრატე პირველი შეეცადა ზნეობის იმანენტური კრიტერიუმის დადგენას, მაგრამ საბოლოოდ ვერ მოახერხა იგი და

ზნეობის დადებითი შინაარსის დასაფუძნებლად გარეგანი ფაქტორი — სამართალი მოიშველია. კოპერნიკალური გადატრიალება ზნეობის სფეროში მოამზადა სოკრატემ, მაგრამ განახორციელებს მას მხოლოდ კანტი, რომელიც ზნეობის კრიტერიუმს გასწმენდს ყოველგვარი გარეგნული ფაქტორებისაგან და წმინდა იმანენტურ ლოგიკურ ფორმამდე დაიყვანს, მაგრამ ამითვე წაართმევს ზნეობას მიმზიდველს და ცხოველმყოფელ შინაარსს. ზნეობრივი მოქმედების ცნებიდან იგი ამოშლის სიამოვნებისა და ბედნიერების ყოველგვარ ნიშანწყალს. ამის გამო მიიჩნევენ, რომ ზნეობის შინაარსის ცხოველმყოფელობისა და მიმზიდველობის მხრივ კანტზე უფრო მალლა დგას სოკრატე, რომელსაც მიაჩნია, რომ ცხოვრება მოვალეობის მიხედვით (δὲ κατὰ δὴν) და სასიამოვნო ცხოვრება (εὖ δὴν) ერთი-დაიგივეა.

სინდისის შესახებ სოკრატეს მოძღვრებიდან შეგვიძლია გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. სინდისი გაიგივებულია შეგნებულობასთან, ხოლო ეს უკანასკნელი ზნეობის არსებასთან.

2. სინდისიერების კრიტერიუმია წარმოდგენებისა და მისწრაფებების შინაგანი თანხმობა, ხოლო ეს უკანასკნელი სიბრძნის არსებაა.

3. სინდისიერება ზნეობის კრიტერიუმია, მაგრამ იგი არ იძლევა ღირებულებათა სისტემას, მაშასადამე, არ იძლევა სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების შესაძლებლობას.

4. მსჯელობა სინდისზე წმინდა იმანენტური მსჯელობაა და იგი არ იძლევა ზნეობის არავითარ ობიექტურ კრიტერიუმს.

5. შეიძლება ადამიანი სუბიექტურად სინდისიერად იქცეოდეს, მაგრამ ობიექტურად ბოროტებას ჩადიოდეს.

6. შეიძლება ადამიანი არ იქცეოდეს სინდისიერად, მაგრამ ობიექტურად სიკეთეს ჩადიოდეს.

7. არც ერთი და არც მეორე შემთხვევა არ არის შერაცხადი, ანუ არც ობიექტური ბოროტება იმსახურებს გაკიცხვას და არც ობიექტური სიკეთე — შექებას.

8. ერთადერთი შერაცხადი ფენომენი არის პიროვნების სუბიექტი, მორალური „მე“ — სინდისი და არა მისი ობიექტური მოქმედება.

9. სინდისიერება ადამიანის სუბიექტური ბუნების კრიტერიუმია და არა მისი ობიექტური მოქმედების ღირებულების კრიტერიუმი.

10. ადამიანთა ქცევების ობიექტური ღირებულების კრიტერიუმში შეიძლება იყოს მხოლოდ ობიექტური ხასიათის, როგორცაა შესატყვისობა კანონებისადმი, პატივისცემა ადათებისადმი, სარგებლობა და სიამოვნება.

სინდისის შესახებ სოკრატეს მოძღვრებაში მთავარია: სინდისის მიჩნევა პიროვნების შინაგან თვითკონტროლად და სინდისის გაიგება ზნეობასთან.

§ 3. პლატონის ეთიკური სისტემა და სინდისი

სოკრატეს ეთიკური მოძღვრების შესახებ, როგორც ცნობილია, ჩვენ წარმოდგენას ვიქმნით, უპირველეს ყოვლისა, მისი სახელგანთქმული მოწაფის პლატონის შრომებით. ჩვეულებრივ მკვლევარები პლატონის მოღვაწეობას ჰყოფენ სამ პერიოდად: 1) მოსამზადებელი პერიოდი, რომელსაც მიეკუთვნება სოკრატული ხასიათის დიალოგები; 2) კონსტრუქციული პერიოდი, როცა პლატონის ეთიკური შეხედულებები ვითარდება იდეების თეორიის ჩამოყალიბებამდე და 3) გვიანდელი პერიოდი, როცა პლატონი ერთგვარად უკან იხევს თავისი შეხედულებებისაგან.

მოსამზადებელ პერიოდში პლატონი მთლიანად სოკრატეს ეთიკის თვალსაზრისზე დგას. იგი იზიარებს დებულებებს სათნოებისა და ცოდნის იგივეობისა და სათნოებათა ერთიანობის შესახებ; აგრეთვე იმ აზრს, რომ არავინ არ არის ბოროტი თავისი ნებით, არამედ მხოლოდ უცოდინარობით. პლატონი სოკრატესთან ერთად თვლის, რომ სიკეთე ამავე დროს მშვენიერიცაა და სასარგებლოც; და რომ უმჯობესია განიცადო, ვიდრე ჩაიღინო უსამართლობა.

ამ პერიოდის შრომებიდან სინდისის როლისა და მნიშვნელობის შესახებ პლატონის შეხედულების გასაცნობად საინტერესო მსჯელობაა მოყვანილი დიალოგ „პროტაგორაში“. ამ დიალოგში სოკრატე ეკამათება პროტაგორას და ასაბუთებს ზნეობრივი შეგნების განმსაზღვრელ მნიშვნელობას ადამიანის ქცევებში. სოკრატე არწმუნებს პროტაგორას იმაში, რომ სიმამაცე და გამბედაობა ცოდნიდან, შეგნებიდან იღებენ სათავეს; რომ შეგნებული ადამიანი არასოდეს არ აირჩევს ცუდსა და უსიამოვნოს კარგისა და სასიამოვნოს

ნაცვლად. მაგრამ თუ ზოგჯერ შეგნებული ადამიანი უსიამოვნებას ირჩევს, ამას იმიტომ აკეთებს, რომ მომავალში ამას მეტი სიამოვნება მოჰყვება. მწარე წამალს იმიტომ სვამენ და მტკივნეულ ოპერაციას იმიტომ იკეთებენ, რომ ამას შედეგად მოჰყვება ჯანმრთელობა.

ასეთი ცოდნა და შეგნება ჯერ კიდევ არაა სინდისი. იგი უბრალოდ იმის ცოდნაა— რა არის ნამდვილად სასარგებლო და რა — არა, როგორ უნდა მოიქცე და როგორ — არა.

რაც შეეხება სინდისს, იგი ადამიანთა ქცევების შემკავებელ და მომაწესრიგებელ როლს ასრულებს სამართალთან ერთად. პროტაგორა ჰყვება ასეთ მითს: ზევსმა დაავალა ეპიმეთეისა და პრონეთეს ცოცხალ არსებათა დასაჩუქრება სხვადასხვა უნარით. ეპიმეთეის დაავიწყდა ადამიანების დასაჩუქრება. მაშინ პრომეთემ მოსტაცა ათენსა და ეფესტს სხვადასხვა ხელოვნებათა ცოდნა, მოიტაცა ოლიმპოდან ცეცხლიც და დაურიგა ისინი ადამიანებს. მაგრამ ადამიანთა მოღვმას მაინც მოსპობა ელოდა ერთმანეთს შორის მტრობისა და შუღლის გამო. ზევსმა გაითვალისწინა ეს და უბოძა ადამიანებს სინდისი და სამართლიანობა. ამით აიხსნება, რომ ადამიანები ერთმანეთს კიცხავენ არა ფიზიკური სიმახინჯისა და სისუსტის გამო, არამედ უზნეო საქციელის გამო¹.

პლატონის მოღვაწეობის ამავე პერიოდის შრომებიდან სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით საინტერესოა დიალოგი „გორგიას“-ი. ამ დიალოგში პლატონი გამოთქვამს თავის ცნობილ დებულებას იმის შესახებ, რომ ადამიანის ყოველ მოქმედებას რაიმე მიზანი აქვს და ყოველი ქცევის უმაღლესი მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ სიკეთე. ისინი, რომლებიც სიკეთისათვის არ იღვწიან, იმსახურებენ სიბრალულს, რადგან უაღრესად უბედურნი არიან. ამას პლატონი იმით ხსნის, რომ მისი აზრით, გაცილებით უბედური ის, ვინც რაიმე ბოროტებას სჩადის, ვიდრე ის, ვინც განიცდის ბოროტებას; უსამართლობის ჩადენა მეტი ბოროტებაა, ვიდრე მისი ატანა; დანაშაულის ჩადენა ყველაზე დიდი ბოროტებაა. ყველა უნდა იცავდეს თავს ბოროტების ჩადენისაგან, რომ საკუთარ თავს ზიანი არ მიაყენოს. მაგრამ თუ ჩადის ბოროტებას, არ უნდა გაექცეს სასჯელს, რადგან მხოლოდ სასჯელს შეუძლია გაათავისუფლოს იგი ბოროტებისაგან².

1 Платон, Сочинения, т. I, стр. 187—254. 1968 г.

2 იქვე, გვ. 257—365.

„ბოროტებისაგან განთავისუფლება“ აქ ის ფენომენია, რაც საფუძვლად ედება სინდისის ქენჯნის შეწყვეტას და შინაგანი სულიერი კმაყოფილების მიღწევას.

მოღვაწეობის მეორე პერიოდში პლატონი იწყებს სოკრატეს ეთიკური მოძღვრების განვითარებას, მასში არსებული ხარვეზებისა და წინააღმდეგობის მოხსნას. სოკრატეს ეთიკის ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი ის იყო, რომ მან ვერ მონახა ზნეობის ობიექტური კრიტერიუმი. მან აღიარა სიკეთის რეალური არსებობა, წინააღმდეგ სოფისტებისა, რომლებიც სიკეთის მხოლოდ მოჩვენებით არსებობას აღიარებდნენ. მაგრამ თვით ეს რეალობა მის თვალში შეფარდებითი მნიშვნელობისაა და არა აბსოლუტურის. უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპი „შიცან თავი შენი“ სოკრატესთან არ გამოდგა თვითკმარ იმანენტურ პრინციპად და შეავსო იგი, ერთის მხრივ, ღვათებრივი ხმის შემეცნებით, რაც საკუთარი თავის შეცნობას აგვირგვინებს, ხოლო, მეორეს მხრივ, სახელმწიფო კანონებისადმი აუცილებელი პატივისცემით.

პლატონს არ შეეძლო დამაჯერებლად მიეჩნია ასეთი თვალსაზრისი, იმაზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომ სახელმწიფო კანონმდებლობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება გამოდგეს ზნეობის კრიტერიუმად, როცა დასაბუთებულია ამ კანონმდებლობის აბსოლუტური აუცილებლობა ანუ, როცა სახელმწიფო სამართალი ემთხვევა ან გამომდინარეობს ადამიანთა ბუნებრივი სამართლიანობიდან. ამის დასაბუთება კი სოკრატეს არ უძლია.

ზნეობის აბსოლუტური კრიტერიუმის ძიებამ მიიყვანა პლატონი იდეათა თეორიამდე. ამით მან ეთიკას მეტაფიზიკური დასაბუთება მისცა. მისი აზრით, იდეათა სამყარო სრულქმნილია და მარადიული, მატერიალური სამყარო კი — ნაკლოვანი და ცვალებადი. მართალია, მატერიალური სამყარო შექმნილია იდეათა სამყაროს მიხედვით; იდეათა სამყაროა პირველი და უმთავრესი მიზეზი ამქვეყნიურობისა. იგი მიზეზია, როგორც მიზანი. მაგრამ მატერიალური სამყაროს შექმნაში მონაწილეობდა სხვა მიზეზიც — ეს არის მატერიალური მიზეზი. ამის გამო იგი ცუდი ასლია იდეათა სამყაროსი — ცვალებადი და წარმავალი. აქედან აშკარაა ეთიკური დასკვნა; იდეათა სამყაროში ბატონობს სრულქმნილობა, სიკეთე, ბედნიერება, მშვენიერება; ამქვეყნად კი — ბოროტება, სიმდაბლე, ტანჯვა და მწუხარება.

ასეთი ორმაგი ბუნებისაა არა მარტო მთელი სამყარო, არამედ ადამიანიც. იგი შედგება სულისა და სხეულისაგან. სხეულით და

გრძნობის ორგანოებით იგი აღიქვამს მატერიალურ კერძო საგნებს, ხოლო სულით, გონებით — იმეცნებს მათ არსებებს, იღებებს. სული ადამიანის სხეულში მოთავსებულია, როგორც საპყრობილეში. დატყვევებამდე იგი იღეათა სამყაროში იყო და აბსოლუტურ ნეტარებასა და სიხარულს განიცდიდა. სხეულში დაბინავებისას მას ახსოვდა იღებების სამყარო, მაგრამ სხეულებრივმა საპყრობილემ შეასუსტა ეს ხსოვნა. ცოდნის შეძენა არის ამ იღებების მოგონების პროცესი. რეალური სინამდვილის შედარება იდეალურ სინამდვილესთან წარმოშობს მისწრაფებას — მოსცილდეს სული ამ ნაკლოვან მატერიალურობას და დაუბრუნდეს იღებების ჰერეტიკის ნეტარებას; დაუბრუნდეს იმ სამყაროს, სადაც ერთიანობაშია ჭეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება. სწორედ ამით აიხსნება ის დიდი მიზიდულობა. რაც გააჩნია ამქვეყნად ცნობილი ტრიადის უმაღლეს ღირებულებებს.

რადგან სამყაროს ორი საწყისი აქვს: იდეალური და მატერიალური, ამიტომ ქვეყნად არსებობს არა მარტო სიკეთე, არამედ ბოროტებაც. მათ შორის ბრძოლა არის სულისა და სხეულის დაპირისპირება. სული, რომელმაც იცის უმაღლესი იდეალური მიზნის არსებობა, ვალდებულია იბრძოლოს ამ მიზნის მიღწევისათვის. ეს ბრძოლა ზნეობრივი მოქმედებაა³.

ადამიანის სიცოცხლის აზრი არის სულის მიერ იღეათა მწვერვალის — სიკეთის იღის მიწვდომა და მასთან შეერთება. ეს შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ იმქვეყნად, სხეულისაგან სულის განთავისუფლების შემდეგ. სული შეძლებს იდეალური სიკეთის მიწვდომას — თუ იგი მოემზადება ამქვეყნად. ე. ი. ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხურია იმქვეყნიური ნეტარებისათვის. იგი არის განწმენდისა და ცოდვათა მონანიების საფეხური. მართალია იდეალი ასკეტურია, მაგრამ პლატონი აქედან არ აკეთებს უკიდურეს დასკვნებს (როგორც შემდეგში გააკეთებენ ქრისტიანული რელიგიის მამამთავრები), იგი არ გამორიცხავს ზომიერ და მშვიდ სიამოვნებას. სიცოცხლე მისთვის არ არის სხეულის მოკვდინება, როგორც ეს მიაჩნდათ ძველ ინდოეთში. სხეულისა და სხეულებრივი სიამოვნების უარყოფა არ შეეძლო პლატონს იმიტომაც, რომ გრძნობადობა მშვენიერებისა და სილამაზის საგნობრივი გამონატულებაა და სხეულებრივი სილამაზის გზითაც მალდდება ადამიანი სულიერ აისპეტაკემდე. მაგრამ სწორედ ეს უკანასკნე-

³ იხ. დიალოგი „მენონი“, Платон. Соч., т. I. 1968, стр. 367—412.

ლი — სულიერი ცხოვრება, სულიერი სიწმინდეა უმაღლესი და ჰემ-
მარტი მიზანი და არა სიამოვნება.

როგორია სულიერი სიწმინდის შინაარსი, ანუ რა გზით და რა
საშუალებებით მოახერხებს ადამიანი უმაღლესი მიზნის მიღწევას?
ამაზე პასუხს იძლევა მოძღვრება სათნოებაზე.

პლატონი, როგორც ვთქვით, თავისი მოღვაწეობის პირველ
პერიოდში იზიარებდა სოკრატეს აზრს სათნოებათა ერთიანობის შე-
სახებ. მაგრამ შემდეგში იგი აზუსტებს თავის აზრს და ლაპარაკობს
სხვადასხვა სათნოებათა სპეციფიკური შინაარსების შესახებ. სათ-
ნოებათა კლასიფიკაციაში იგი ეყრდნობა ტრადიციულ ხალხურ შე-
ხედულებას და ამართლებს ამ კლასიფიკაციას თავისი მოძღვრებით
ადამიანის სულის სხვადასხვა ნაწილების შესახებ. სული შედგება
გონიერი და არაგონიერი ნაწილებისაგან. ეს უკანასკნელი, თავის
მხრივ, იყოფა მცენარეულ და ცხოველურ ნაწილებად. მცენარეულ
ნაწილს ახასიათებს სურვილი, მისწრაფება, ხოლო ცხოველურს —
მრისხანება, აგრესიულობა. სულის ამ ნაწილებს შეესატყვისება სამი
სხვადასხვა სათნოება: სიბრძნე, (σοφία), ზომიერება (σωφροσύνη) და
სიმამაცე (δύσπεια). სამივე ამ სათნოების ერთიანობა და ჰარმონია კი
იძლევა მეოთხე სათნოებას — სამართლიანობას (δικαιοσύνη).

მაშასადამე, სათნოების წყარო არ არის მხოლოდ სიბრძნე, იგი
წარმოსდგება, აგრეთვე, ნებელობისაგან. სიბრძნეს არ შეუძლია
შებოქოს ადამიანის ვნებები და მისწრაფებები; მან უწყნარად იდე-
ასთან კავშირში და იდეის ჰერეტიკაში მდგომარეობს. სიბრძნეს შეუძ-
ლია მიგვივითოს, მაგრამ არა გვიბრძანოს. ასეთი მბრძანებელი და
მოქმედი ნაწილი სულისა არის ნებისყოფა. ნებისყოფის ძალას შე-
უძლია შეზღუდოს ვნებები და მისწრაფებები. სწორედ ნებისყოფაა
წყარო იმეთი სათნოებისა, როგორცაა სიმამაცე, ზომიერება. თუ
სხვადასხვა სათნოებათა წყარო სხვადასხვა უნდა იყოს, მაშინ სხვა-
დასხვა უნდა იყოს მათი შექმნის გზაც, „მენონში“ პლატონი აცხა-
ლებს, რომ სათნოება არ არის ცოდნა და იგი შეიძლება იყოს თან-
დაყოლილი, ასეთი სათნოება მდგომარეობს ადამიანის თანდაყოლილ
უნართა ყველაზე საუკეთესო და სრულქმნილ განხორციელებაში⁴.

სულის სხვადასხვა ნაწილებს, — პლატონის აზრით, — შეესატ-
ყვისება სახელმწიფოს სამი სხვადასხვა კლასი: მმართველები, მებრ-
ძოლები და მშრომელები. სახელმწიფო, ეს იგივე ადამიანია, ოღონდ
დიდი ზომის. სახელმწიფოც ზრუნავს სხეულისა და სულის მოთხოვ-

⁴ იხ. დიალოგი „მენონი“, Платон, Соч., Т. I. 1938. стр. 406—411.

ნილებებისათვის. იგი არის ურთიერთდაცვის, ურთიერთდახმარებისა და თანამშრომლობის ფართო სისტემა, იგი აღმზრდელობითი ორგანიზაციაა, საშუალებაა უმაღლესი სიკეთის მისაღწევად. ასეთი ეთიკური და პოლიტიკური შეხედულებებიდან გამოსული პლატონი ხატავს იდეალური სახელმწიფოს ტიპს⁵.

როგორია, პლატონის აზრით, ადამიანთა მოვალეობა ასეთ იდეალურ სახელმწიფოში? ყოველ კლასს თავისი მოვალეობა აკისრია; მშრომელი (მიწათმოქმედი და ხელოსანი) გულმოდგინედ უნდა შრომობდეს; მას უნდა ახასიათებდეს ზომიერება; მებრძოლი უნდა იყოს მამაცი; მმართველი კი ბრძენი. ამასთან, მმართველს, გარდა სიბრძნისა, მოეთხოვება ყველა სხვა სათნოება. ასევე მებრძოლსაც. იგი უნდა იყოს განსწავლული როგორც საგარეო, ისე საშინაო ცხოვრების საკითხებში; კარგად უნდა ესმოდეს ომის მიზანი, საშუალებები, სახელმწიფო კანონები, უნდა იყოს საუკეთესოდ აღზრდილი, ფიზიკურად ძლიერი და მიმზიდველი.

განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს პლატონის სახელმწიფოში მართლმსაჯულების მოვალეობას, სამართლიანობას. იგი, როგორც სათნოება, ეხება როგორც მთელ სახელმწიფოს, ისე ცალკეულ ინდივიდებსაც. სამართლიანობა ქმნის ისეთ განწყობილებას, რომლის ძალით სულის ყოველი უნარი — გონება, მრისხანება და მისწრაფება — თავიანთ საქმეს აკეთებენ და სხვისაში არ ერევიან. ე. ი. სამართლიანობა როგორც სახელმწიფოში, ისე ინდივიდში არის ცალკეული ფუნქციების ერთიანობა და ჰარმონია. სწორედ ეს არის მთელი ორგანიზმის კეთილდღეობის პირობა. არც საზოგადოებაში და არც ადამიანის სულში არაფერია ამაზე უფრო დიდი სიკეთე. შესაბამისად, ყველაზე დიდი ბოროტებაა განხეთქილება და წინააღმდეგობა. სულის შინაგან ჰარმონიას ადამიანი მაშინ აღწევს, თუ კეთილგონიერებას, სამართლიანობას, სიმამაცესა და ზომიერების სათნოებას ემატება და აგვირგვინებს ღვთისმოსაობის სათნოება⁶.

ყველა ამ სათნოებათა გზით შეიძლება ბედნიერების მიღწევა ანუ ღვთაებასთან შეერთება. ეს იგივე სიკეთის იდეასთან შეერთებაა. ბედნიერების მიღწევა სრულად მხოლოდ იმკვეყნად შეიძლება. ხოლო ამკვეყნიური ცხოვრების მიზანი კი არის ღვთაებასთან მიმსგავსება.

5 იხ. მისი შრომები „სახელმწიფო“, „კანონები“ და პოლიტიკა“. П л а-
т о н, С о и. т. 3(1), с т р. 89—454; т. 3(2), с т р. 10—469.

6 იხ. მისი დიალოგები „პროტაგორი“, „ევტიფრონი“, „ლახესი“.

პლატონი კრიტიკულად აფასებს სოფისტების, კირენელებისა და ცინიკოსების შეხედულებას სიცოცხლის აზრზე და ადამიანის დანიშნულებაზე. სოფისტები ამ ცვალებადსა და რელატიურ სინამდვილეში ერთადერთ ღირებულებად მიიჩნევენ ძალაუფლებასა და გრძნობად სიამოვნებას. კირენელებიც სიამოვნებაში ხედავდნენ სიცოცხლის აზრს, ოღონდ ისინი სიამოვნებას აბსოლუტურ ღირებულებას ანიჭებდნენ. ცინიკოსები კი მხოლოდ სათნოებას ანიჭებდნენ ღირებულებას. პლატონისათვის გადასაწყვეტი იყო ეს „დავა“ სათნოებასა და სიამოვნებას შორის. ამ საკითხს ეხება იგი „გორგიაში“, „პოლიტიკაში“ და „ფილებოსში“. მისი აზრით, სიამოვნებას არ შეიძლება ჰქონდეს აბსოლუტური ღირებულება, რამდენადაც მოთხოვნილების ყოველი დაკმაყოფილება წარმოშობს ახალ მოთხოვნილებებს, სურვილებსა და მისწრაფებებს, რომელთაც საზღვარი არა აქვთ და, მაშასადამე, ამ გზით ბედნიერების მიღწევა შეუძლებელია. მხოლოდ სამართლიანი ცხოვრება იძლევა ჭეშმარიტ სიამოვნებას და ბედნიერებას. უსამართლო ადამიანი და ტირანი მათდაუნებურად უბედურია. განსაკუთრებით არ იძლევა ბედნიერებას გრძნობადი სიამოვნება, რადგან იგი თავისი ბუნებით მიეკუთვნება მყოფადის, უსასრულოს სფეროს. მაგრამ ჰსევე არაა საკმარისი ბედნიერებისათვის სათნოება ან ცოდნა. პლატონი ანვითარებს აზრს („ფილებოსში“) იმის შესახებ, რომ უმაღლესი ბედნიერება და სიკეთე მიიღწევა ცოდნისა და სიამოვნების გარკვეული შეხამებით. ეს არის სასრულოსა და უსასრულოს გარკვეული სინთეზი.

სიამოვნება, — პლატონის აზრით, — მიეკუთვნება უსასრულოს, რომელსაც აქვს ხარისხები და დაპირისპირებული მოპენტები. ამიტომ მას არ გააჩნია ჭეშმარიტი არსებობა. გონება და ცოდნა მიეკუთვნებიან სასრულოს და ამიტომ მათ გაცილებით უფრო მეტი ღირებულება აქვთ, ვიდრე სიამოვნებას. მაგრამ იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ ამ ელემენტების მნიშვნელობა ადამიანის ცხოვრებაში, საჭიროა ზუსტად გავარკვიოთ სიამოვნებისა და გონიერების სხვადასხვა სახეები. უპირველეს ყოვლისა, უნდა განვსხვაოთ სხეულებრივი სიამოვნება სულიერისაგან; შემდეგ, ჭეშმარიტი სიამოვნება — ყალბისაგან; სუფთა — არასუფთასაგან. სუფთა სიამოვნება პლატონის აზრით, ისეთი სიამოვნებაა, რომელიც არაა გამოწვეული სურვილის დაკმაყოფილებით და რომლის შეწყვეტა არ იწვევს ტანჯვას.

როგორც ვხედავთ, პლატონი სიამოვნებას არ თვლის ილუზიად, როგორც ეს მიაჩნდათ ცინიკოსებს, რომელთა აზრითაც სია-

მოვნება ტანჯვის შეწყვეტა. პლატონი რეალურ მნიშვნელობას ანიჭებს სიამოვნებას, მაგრამ მას მიაკუთვნებს მყოფობის, გენეზისის სფეროს, და არა ყოფიერების სფეროს.

ასევე აანალიზებს პლატონი გონებისა და მეცნიერების დარგებს და მიუთითებს მათ როლზე ადამიანის ბედნიერებაში. იგი გმობს უხეშ გრძობად სიამოვნებას და ცნობს სუფთა, ჭეშმარიტ სიამოვნებას. აღიარებს, აგრეთვე, შერეულ სიამოვნებას, რომელიც მისი აზრით, აუცილებელია ცხოვრებისათვის. ასეთი ელემენტების შეერთება უმაღლესი სიკეთის იდეაში არ შეიძლება შემთხვევის საქმე იყოს. ასეთი შეერთება უნდა ხელმძღვანელობდეს სამი პრინციპით: ესენია: ზომა, ჭეშმარიტება და მშვენიერება. ამრიგად, ადამიანის სიცოცხლის აზრია გონების შეერთება სიამოვნებასთან ზომის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების პრინციპებით. მხოლოდ ასეთი ცხოვრებაა ნამდვილად სათნო და საუკეთესო ცხოვრება. ასეთი ცხოვრებით დაუახლოვდება ადამიანის სული ღვთაებას, იდეათა სამყაროს.

ინდივიდის ბედნიერება, პლატონის აზრით, შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ საზოგადოებრივი ორგანიზმის ბედნიერებით. არ შეიძლება კეთილდღეობაში იყოს ნაწილი, თუ კეთილდღეობაში არ არის მთელი. ამიტომ სახელმწიფოს იგი განიხილავს ბედნიერების უმნიშვნელოვანეს საშუალებად. პლატონის იდეალური სახელმწიფოს პროექტი ისეთია, რომ ადამიანი ამ სახელმწიფოში ფაქტიურად კარგავს ყოველგვარ თავისუფლებას და სახელმწიფო საშუალებიდან თვითმიზნად იქცევა. სახელმწიფოსა და პიროვნების მიმართების სფეროში საშუალება — მიზნის ცნებათა მეტამორფოზის უფრო გრანდიოზულ მოდელს შექმნის პლატონის შემდეგ მეორე უდიდესი ობიექტური იდეალისტი — ჰეგელი.

რა თქმა უნდა, პლატონს ვერ მოვთხოვთ სწორად გადაეწყვიტა პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემა, მაგრამ პიროვნების თავისუფლების უკიდურესი შეზღუდვა, თუნდაც რაციონალური, პოლიტიკური მოსაზრებებით — ერთ-ერთი ის უკიდურესობაა, რომლის გამო პლატონის სახელმწიფო ორგანიზაციის იდეა არავის არ გაუზიარებია და თვითონ პლატონივე გახდა იძულებული რამდენადმე შეეკეცა თავისი პოლიტიკური ფანტაზია და რეალური პოლიტიკური ცხოვრებისათვის შეეფარდებინა თავისი წმინდობა. ასეთი უკანდახევა აშკარად იგრძნობა მის უკანასკნელ შრომაში „კანონებში“.

მოგვცა თუ არა პლატონმა ზნეობის კრიტერიუმი? თუ ასეთ კრიტერიუმად გამოდგება მითითება იმაზე, რომ ამქვეყნიურობის

მიღმა არსებობს ნამდვილი, ქვეშარიტი სიკეთის ობიექტური იდეა და ზნეობრივია ყოველივე ის, რაც შეესატყვისება ამ იდეისადმი მისწრაფებას — მაშინ კი. მაგრამ პრაქტიკული მოვლენების ზნეობრივი შეფასებისათვის ასეთი კრიტერიუმში ისევე გამოუსადეგარი და უსარგებლოა, როგორც მიწაში ჩაფლული და დაკარგული განძი. საქმეს არ შევლის ზნეობის კრიტერიუმის გარეგნულ ნიშნებზე მითითება, როგორცაა ზომა, ქვეშარიტება და სილამაზე, რამდენადაც თვით ამათი კრიტერიუმია გაურკვეველი. მაგრამ ერთი რამ მაინც ცხადია და გარკვეული პლატონის ეთიკაში: მან მოგვცა საინტერესო ცდა სათნოებისა და სიამოვნების ცალმხრივ უკიდურესობათა შერიგებისა. მან პირველმა მოძებნა ოქროს შუაგული კირენელთა ჰედონიზმსა და ცინიკოსთა ასკეტიზმს შორის.

ზნეობრივი მოვალეობის ცნება პლატონთან მისი ობიექტური იდეალიზმის გამო რელიგიურ-მისტიკურ ხასიათს ატარებს. მაგრამ მნიშვნელოვანია ადამიანის მოვალეობისადმი დიფერენცირებული მიდგომა და მოვალეობის კონკრეტული შინაარსის დაკავშირება ადამიანის სულის სხვადასხვა თვისებებთან. საბოლოო ანგარიშით პლატონი მაინც ვერ არღვევს ევდემონისტური ეთიკის ფარგლებს. არ არსებობს ადამიანის აბსოლუტური მოვალეობა. სიცოცხლის აზრი ბედნიერებაა და იგი მიუთითებს ბედნიერების წყაროებსა და საშუალებებზე. ვისაც მიზანი უნდა — საშუალებაც უნდა უნდოდეს.

ბედნიერების ასეთი კონცეფციის ფონზე საინტერესოა პლატონის აზრი ბოროტებაზე. მისი აზრით, ბოროტება ისევე რეალურია, როგორც სიკეთე. ვისაც არ სურს იტანჯებოდეს ბოროტებით — უნდა ებრძოდეს მას. არსად არაა ისეთი ძალა, რომელიც აბსოლუტურად მოითხოვდეს ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლას და სიკეთის განხორციელებას. უპირველესი არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის თვით ადამიანზეა დამოკიდებული. თუნდაც ასეთი არჩევანი სულის მიერ უკვე მოხდენილი იყოს სხეულში მოხვედრამდე. გამოცხადებული როდია შესაძლებლობა, რომ ადამიანმა არ აირჩიოს ბედნიერების გზა. ასეთ ადამიანს პლატონის ეთიკა ვერაფერს ვერ ავალებს. იგი მხოლოდ უჩვენებს ალტერნატივის მეორე მხარის შინაარსს — ამქვეყნიურ ტანჯვას და იმქვეყნიურ არარაობას.

მეტად საინტერესოა, რომ პლატონი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სწორედ ბოროტების საკითხს და იძლევა მის ყოველმხრივ, ღრმა შინაარსიან გაშუქებას. თუ ადრეულ პერიოდში იგი სოკრატეს აზრს იზიარებდა ბოროტებაზე და ხსნიდა მას

არცოდნით, — შემდეგში იგი აღიარებს ბოროტი სულის არსებობას. ასე მაგალითად, დიალოგ „ფედროსში“ იგი ადამიანის სულს აღარებს ეტლს, რომელშიც შებმულია ორი ცხენი, რომელთაგან ერთი სიკეთის განსახიერებაა, მეორე ბოროტების. ამ უკანასკნელის მართვა მხოლოდ მათრახით შეიძლება⁷.

დიალოგ „პოლიტიკაში“ პლატონი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ უსამართლობა მდგომარეობს სულიერ დაცემაში. ამავე შრომაში პლატონი მსჯელობს სულის სამ ნაწილზე: გონებაზე, მრისხანებაზე და დაბალ მისწრაფებაზე. გონება ვალდებულია მრისხანების საშუალებით გამაგრდეს მისწრაფებებზე. უზნეობას ადგილი აქვს მაშინ, როცა გონება ვერ იმორჩილებს ამ დაბალ მისწრაფებებს და პირიქით, თვითონ ექვემდებარება მათ.

თუ ღმერთის ცნება ემთხვევა სიკეთის იდეის ცნებას, მაშინ ტრანსცენდენტურ სფეროში არ შეიძლება ვეძებოთ ბოროტების წყარო, იქ მხოლოდ სიკეთე ბატონობს. ბოროტების წყარო უნდა ვეძებოთ თვით ადამიანის ბუნებაში. ადამიანი ემორჩილება რა თავის ვნებებს, ამით თავისი ნებით ირჩევს ბოროტებას. ბედის არჩევაში ადამიანი თავისუფალია, მაგრამ თვით ეს არჩევანი შემდეგ თავისთავად განსაზღვრავს ადამიანის მთელ ცხოვრებას⁸.

იგივე აზრია გამოთქმული „ტიმეოსში“⁹. ადამიანი თვითონ ირჩევს თავის ბედს და ამიტომ ღმერთი თავისუფალია პასუხისმგებლობისაგან ადამიანის ბოროტებისა და უსინდისობის გამო. ასეთი თავისუფალი არჩევანი კი გამოწვეულია სხვადასხვა მიზეზებით. „ფედროსში“ პლატონი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ სული სხეულში მოხვედრისას გაფუჭებისა და დავიწყების გამო გადაიხრება იდეალური ნორმებისაგან. „ტიმეოსში“ კი სულიერი დაცემულობის მიზეზს იგი ხედავს ფიზიკურ ავადმყოფობაში. „კანონების“ V წიგნში მთელი ბოროტება დაყვანილია ეგოიზმზე, თვითშეყვარებაზე, რაც აბრმავებს ადამიანს და აკარგვინებს კეთილისა და ბოროტის გარჩევის უნარს¹⁰. ბოლოს, იმავე შრომის IX წიგნში იგი ბოროტებას ხსნის მემკვიდრეობითი მიდრეკილებებით, რომელიც თავის მხრივ, წარმოსდგება წინაპართა გამოუსყიდველი ცოდვებისაგან¹¹.

7 იხ. Платон. Избранные диалоги, 1965, стр. 198—219.

8 იხ. პლატონის „სახელმწიფო“, წიგნი X, მთი საიქიოს შესახებ, Платон, Сочинения, т. 3(1), 1971, стр. 447—454.

9 იხ. იქვე, გვერდი 455—542.

10 იხ. Платон, Сочинения, т. 3 (2), 1972, стр. 199—223.

11 იქვე, გვ. 337—374.

პლატონთან ვხვდებით ბოროტების წმინდა მეტაფიზიკური მოტივით ახსნასაც. ასე მაგალითად, „თეეტეტში“ იგი გამოთქვამს აზრს, რომ ბოროტება აუცილებელია სამყაროში იმისათვის, რომ დაუპირისპირდეს სიკეთეს და აღძრავს ჭერ კიდევ მთლად გაუფუჭებელ სულში მისწრაფება სიკეთისადმი, ისევე როგორც ავადმყოფობა წარმოშობს მისწრაფებას გამოჯანმრთელებისადმი. შემდეგში ქრისტიანობის მამები ბოროტებას შეადარებენ სიბნელეს, რომლის ფონზე აზრი და ღირებულება ენიჭება სინათლეს.

მაშასადამე, აღიარებს რა ბოროტების რეალურ არსებობას, პლატონის ეთიკური იდეალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა ყოველმხრივ დამუშავებული და მაღალმხატვრულ მეტაფიზიკურ-მისტიკურ სამოსელში გახვეული ევდემონისტური მოძღვრება ბოროტებასთან ბრძოლისა და ბედნიერების მიღწევის საშუალებების შესახებ. პლატონის ეთიკა მოვალეობას მხოლოდ მას შემდეგ აკისრებს ადამიანს, როცა იგი ვასცდება სიკეთისა და ბოროტების გზაჯვარედინს. სინდისი კი ამ გზაჯვარედინთან დუმს და მის ადგილს იკერს კეთილგონიერება ან შემთხვევითობა.

სრულებითაც არაა შემთხვევითი ის გარემოება, რომ პლატონის ასეთ ვრცელ და დეტალურად დამუშავებულ ეთიკურ სისტემაში ხშირად ვხვდებით „სინდისს“ როგორც ტერმინს, მაგრამ არსად როგორც ცნებას. ზნეობის კრიტერიუმად ღვთაებისა და საიქიოს სამსჯავროს რწმენის შემოტანა აღარ ტოვებს ადგილს სინდისისათვის. თვითონ პლატონი „კანონების“ X წიგნში წერს: „არავინ, ვისაც კი, კანონების თანახმად, ღმერთების არსებობა სწამს, არასოდეს შეგნებულად არ ჩაიდენს უწმინდურ ქცევას და არ დაუშვებს კანონსაწინააღმდეგო მსჯელობას. ადამიანს შეუძლია ეს ჩაიდინოს მხოლოდ სამ შემთხვევაში: 1. ან იმ შემთხვევაში, ვიმეორებ, თუ მას არ სწამს ღმერთის არსებობა; 2. ან იმ შემთხვევაში, როცა თუმცა სწამს ღმერთების არსებობა, მაგრამ არ სჯერა, რომ ღმერთები ჩაერევიან ადამიანთა საქმეში; 3. ან, ბოლოს, იმ შემთხვევაში თუ ადამიანს ჰგონია, რომ შეიძლება ღმერთების მოლობა და გადმობირება მსხვერპლშეწირვითა და ლოცვით“¹².

დასკვნა

როგორც ვხედავთ, ღმერთების წინაშე შიშმა და იმედმა მთლიანად დაჩრდილა ადამიანის სინდისი და იგი არავითარ ავტონომიურ

¹² იხ. Платон, Соч., т. 3 (2), 1972, стр. 376.

როლს არ ასრულებს პლატონის ეთიკაში. სინდისის ასეთი იგნორირება მეტად სიმპტომურია ყოველი რელიგიური და მისტიკური ეთიკური სისტემებისათვის. რაც შეეხება რაციონალურ მარცვალს სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით პლატონის ეთიკაში, — იგი უნდა ვეძებოთ პლატონის მოძღვრებაში სამართლიანობის შესახებ. სამართლიანობა და სამართლიანობის გრძნობაა ის რეალური ფენომენი, რომლის ანალიზი ნათელს ჰფენს სინდისის შინაარსსა და მის ობიექტურ საფუძველს.

§ 4. სინდისის ცნება არისტოტელეს ეთიკაში

ზნეობის სისტემატური გამოკვლევა პირველად მოგვცა პლატონის გენიალურმა მოწაფემ არისტოტელემ. მის მრავალრიცხოვან შრომებში არის ეთიკის სამი სხვადასხვა ტექსტი: „ნიკომახეს ეთიკა“, „ეუდემოსის ეთიკა“ და „დიდი ეთიკა“. ფილოსოფიის ისტორიკოსები თვლიან, რომ არისტოტელეს მიეკუთვნება მხოლოდ „ნიკომახეს ეთიკა“, რომელიც მან მიუძღვნა თავის ვაჟს ნიკომახეს.

როგორც ცნობილია, არისტოტელე არ იზიარებდა პლატონის ზოგად მეტაფიზიკურ სისტემას — იდეათა თეორიას. მისი აზრით, არ შეიძლება სინამდვილის ასეთი გათიშვა იდეათა და მოვლენათა სამყარობად. იდეის არსებობას იგი არ უარყოფს, მაგრამ მას კერძო მოვლენებისაგან მოწყვეტილად კი არ განიხილავს, არამედ თვით ამ კერძო და მრავალფეროვანი ნივთების თვისებად. ერთეული და ზოგადი, კონკრეტული და აბსტრაქტული ერთად არსებობენ. ცნება, იდეა არის ცალკეულია არსება და ისინი ერთიმეორის გარეშე არ წარმოიდგინებიან. ამქვეყნიური სინამდვილე არის არა იდეათა სამყაროს ანარეკლი, არამედ მატერიისა და ფორმის ისეთი ერთიანობა, რომელთაც თავისი არსებობისა და განვითარების პრინციპები, მიზეზები ამქვეყნიურობაშივე გააჩნიათ. სწორედ ამ პრინციპთა ანუ მიზეზთა შესახებ მოძღვრება შეადგენს არისტოტელეს ზოგად-ფილოსოფიური სისტემის ქვაკუთხედს.

არისტოტელე სცნობს სულ ოთხ მიზეზს: 1. მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი მიზეზი — გაურკვეველი მატერია, რომელიც მხოლოდ შესაძ-

ლებლობაა, პოტენციაა და შეუძლია გასდეს რაიმედ, მოქმედებად ან ენერჯიად. 2. ფორმალური მიზეზი ანუ ფორმა, რომელიც გარკვეულობას აძლევს მატერიას და გადაჰყავს იგი შესაძლებლობიდან სინამდვილეში, მოქმედებაში. 3. მამოძრავებელი მიზეზი, რომელიც იწვევს განუსაზღვრელი მატერიის გაფორმებას და არსებობა მუდმივ გარდაქმნებს განაპირობებს. 4. საბოლოო მიზეზი ანუ მიზანი — მთელი განვითარების, ევოლუციის მიზეზი. ეს არის ძირითადი მიზეზი; ყველა დანარჩენი მას ემორჩილება და ისეთ დამოკიდებულებაში არიან მასთან, როგორც საშუალებანი მიზანთან.

მიზნის ასეთი გაგებით არისტოტელესთან ბუნება ერთიან ტელეოლოგიურ სისტემას წარმოადგენს. მიზნის ცნება მასთან იმავე როლს ასრულებს, რასაც პლატონთან — იდეები. მიზანი არის საგანთა არსებობის პირველი მიზეზი, უსასრულო სრულქმნისათვის საგანთა მარადიული მოძრაობისა და ცვალებადობის პირველი მიზეზი. სრულქმნის მიზანი ამოძრავებს ყოველ არსებას. აბსოლუტურ სრულქმნას ვერ აღწევს ვერცერთი არსება, სრულქმნის გარკვეულ საფეხურზე იგი ილუპება, მაგრამ მარადიული მისწრაფება სრულქმნისაკენ გრძელდება მისი გვარის სხვა სახეობაში, სხვა თაობაში. ასეთი მარადიული აღდგენისა და განვითარების პროცესში აღწევს მსოფლიო მიზანი თავის განხორციელებას.

ცოცხალ ორგანიზმთა სხვადასხვა სახეები წარმოადგენენ სრულქმნის სხვადასხვა საფეხურებს. ყველაზე დაბალი საფეხურია უსიცოცხლო მატერია, არაორგანული ბუნება. ორგანულ ბუნებაში კი ვხვდებით სასიცოცხლო ფუნქციათა იერარქიას: კვებას და გამრავლებას, გრძნობადობასა და მოძრაობას, გონებასა და მიზნისაკენ შეგნებულ მისწრაფებას. მაშასადამე, ორგანულ ბუნებაში ყველაზე დაბალი საფეხურია მცენარე, რომელიც იკვებება და მრავლდება მასში არსებული მცენარეული სულის საშუალებით, უფრო მაღალ საფეხურზე დგანან ცხოველები, რომელთა სიცოცხლეს უფრო ქმედითი ხასიათი აქვს, რამდენადაც მათ ამოძრავებთ არა მარტო მცენარეული, არამედ ცხოველური სული — გრძნობადობა და მოძრაობა. ბოლოს, ყველაზე მაღალ საფეხურზე დგას ადამიანი; მას მცენარეული და ცხოველური სულის გარდა ახასიათებს უმაღლესი თვისება — გონიერი სული, აზრი, გონება (νους), რასაც ღვთაებრივი ხასიათი აქვს.

არისტოტელე, როგორც ვხედავთ, იზიარებს პლატონის შეხედულებას სულის სამი ნაწილის შესახებ, ოღონდ განვითარების

საფეხურებად წარმოიდგენს მათ. ცნობილია, რომ არისტოტელესთან განვითარების ამ საფეხურებს არა აქვთ ნამდვილი ისტორიული ევოლუციის მნიშვნელობა; იგი უფრო ლოგიკური გენეზისია, ვიდრე ემპირიული. ამ აზრით, ამბობენ, რომ მასთან გვაქვს ერთგვარი „გაჩერებული განვითარება“.

ჩვენთვის აქ არსებითი ისაა, რომ ადამიანს იგი ათავსებს განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, მსოფლიო შემოქმედების ცენტრში. აქედან გასაგებია, თუ რა ადგილს უნდა იკავდეს მის სისტემაში მოძღვრება ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების შესახებ. ყველაფერი არსებობს საზოგადოებისათვის და, მაშასადამე, ყველაფრის განმსაზღვრელი მეცნიერება უნდა იყოს მოძღვრება საზოგადოების შესახებ — პოლიტიკა. იგი შეიცავს, როგორც ნაწილს, მოძღვრებას ადამიანის ზნეობაზე — ეთიკას. ამ მხრივ არისტოტელე აგრძელებს სოკრატე-პლატონის ხაზს.

ადამიანი დგას მსოფლიო განვითარებისა და შემოქმედების ცენტრში. რა შეადგენს ადამიანისათვის უმაღლეს სიკეთეს? ეს არის ის პირველი ძირითადი კითხვა, რომელიც, არისტოტელეს აზრით, უნდა გაარკვიოს პოლიტიკამ და ეთიკამ.

სიკეთე არის ის, რისკენაც ყველაფერი მისწრაფებს. იგი არის საბოლოო მიზანი. მას გააჩნია თავისთავადი ღირებულება. არსებობს უამრავი საშუალება ამ მიზნის მისაღწევად, მაგრამ ამ საშუალებებს მხოლოდ მიზანთან მიმართებაში აქვთ ღირებულება. ადამიანის უმაღლესი მიზნის შემეცნებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ცხოვრებაში. ადამიანი იმით განსხვავდება ცხოველისაგან, რომ ნათლად ხედავს თავის მიზანს და მიისწრაფვის მისკენ. უმაღლესი სიკეთე, არისტოტელეს აზრით, ერთიდაიგივეა ცალკეული პიროვნებისა და სახელმწიფოსათვის, მაგრამ უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, „უფრო დიდი და სრულქმნილი საქმე იქნება“, თუ მივალწევთ სახელმწიფოს კეთილდღეობას. ამით თავისთავად მიღწეული იქნება ცალკეულ ადამიანთა კეთილდღეობა. კარგია, როცა ცალკეული ადამიანია კეთილდღეობაში, მაგრამ უფრო მშვენიერია, როცა მთელი ხალხი და სახელმწიფოა კეთილდღეობაში!.

როგორია ადამიანისა და მთელი საზოგადოების უმაღლესი სიკეთე? ამის განსაზღვრაში, წერს არისტოტელე, სიტყვით ყველა ეთანხმება ერთმანეთს და ასეთად მიაჩნიათ ბედნიერება, ნეტარება. მაგრამ ყველას თავისებურად ესმის ბედნიერების შინაარსი.

ზოგს გრძნობადი დატყობა მიაჩნია ბედნიერების წყაროდ, ზოგს — სიმდიდრე, ზოგს — სახელი. ავადმყოფი ბედნიერებას ხედავს ჭანმრთელობაში, ღარიბი — სიმდიდრეში, გაუნათლებელი — სიბრძნეში.

ადამიანები საკუთარი ცხოვრების მიხედვით იმუშავენ სიკეთისა და ბედნიერების ცნებებს. იმისდა მიხედვით, თუ ვინ რაში ხედავს თავის ბედნიერებას — არსებობს ცხოვრების სამი ფორმა: გაუნათლებელი და უზეში ბრბო სიკეთესა და ბედნიერებას ხედავს სხეულებრივ, გრძნობად სიამოვნებაში. სხეულებრივი ტყობა ცხოვრების ერთი ფორმაა. მეორე ფორმა პოლიტიკური მოღვაწეობა. მისი მიზანია სახელისა და დიდების მოპოვება. მაგრამ სახელი არ შეიძლება არსებობდეს თვით სახელისათვის. სახელისა და დიდების შინაარსია ადამიანის სურვილი — აფასებდნენ მას რაიმე კარგი თვისების გამო. ეს კარგი თვისება არის სათნოება. ე. ი. პოლიტიკური ცხოვრების შინაარსი სათნო ცხოვრებაა. თავის მხრივ სათნო ცხოვრება მხოლოდ მაშინ იქნება ბედნიერება, თუ იგი მოქმედებაა. სათნო ადამიანმა მთელი თავისი ცხოვრება რომ ძილში ან უმოქმედობაში გაატაროს, მას არავინ არ უწოდებს სათნოს და ბედნიერს. ცხოვრების მესამე ფორმა მკვრეტელობითი ცხოვრება. იგი ყველაზე მაღალი ფორმაა ცხოვრებისა და ყველაზე ძლიერი წყარო ბედნიერებისა. მაგრამ მკვრეტელობითი ცხოვრება წარმოუდგენელია გრძნობადი სიამოვნებისა და სათნო ცხოვრების გარეშე. გრძნობადი სიამოვნების ზომა თვითონ არის სათნო ცხოვრება, ხოლო ეს უკანასკნელი მკვრეტელობითი ცხოვრების პირობაა. ასეთია კავშირი და მიმართება ცხოვრების ამ ფორმებს შორის. უმაღლესი ფორმის ცხოვრება მოითხოვს ყველა დაბალი ფორმის ცხოვრების პირობებს. პირიქით კი — არა.

ბედნიერების ცნების ზუსტ გაგებას შეიძლება მივალწიოთ, წერს არისტოტელე, თუ განვსაზღვრავთ ადამიანის დანიშნულებას. როგორც მუსიკოსი, მხატვარი და საერთოდ ყოველი შემოქმედი თავის საქმეში ხედავს სიკეთეს და ნახულობს მასში კმაყოფილებას, ასევე შეგვეძლო გვეთქვა ადამიანზე საერთოდ, თუკი მას აქვს რაიმე ზოგადი დანიშნულება. თუ ღურგალს და ხარახს აქვთ გარკვეული დანიშნულება და საქმე, შეუძლებელია ადამიანს თავისი ბუნებით არ ქონდეს რაიმე დანიშნულება. როგორც თვალს, ყურს, ხელს და სხვა ორგანოებს აქვთ თავთავიანთი დანიშნულებანი, ასევე მთლიანად ადამიანსაც უნდა ქონდეს რაიმე დანიშნულება. რაში მდგომარეობს იგი?

სიცოცხლე ახასიათებთ მცენარეებსაც. კვება, ზრდა და გამრავლება მცენარეული სიცოცხლის ფუნქციებია. ამაში არ შეიძლება მდგომარეობდეს ადამიანის დანიშნულება. სიცოცხლის უფრო მაღალი ფორმა — გრძნობადი სიცოცხლე ახასიათებს ცხენს, ხარს და საერთოდ ყოველ ცხოველს. ცხოველს გააჩნია გრძნობადი მოთხოვნილებები. იგი მიისწრაფვის ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის და ეს შეადგენს მისი სიცოცხლის შინაარსს. ცხადია, არც ამაში არ შეიძლება მდგომარეობდეს ადამიანის დანიშნულება. რჩება ქმედითი სიცოცხლე გონიერი არსებისა, რომელიც ნაწილობრივ გონებას ემორჩილება, ნაწილობრივ კი თვითონ ვლობს გონებას. გონიერი სიცოცხლე — ეს არის მოქმედი სიცოცხლე.

მაშასადამე, ადამიანის დანიშნულება არის მოქმედება. კარგი ადამიანის დანიშნულება არის ამ მოქმედების კარგად, მშვენიერად შესრულება. ხოლო ყოველი მოქმედება მაშინაა კარგი, როცა იგი შეესატყვისება მის სათნოებას, ე. ი. ადამიანის კეთილდღეობა სათნოების შესატყვისი მოქმედებაა.

სიკეთე სამგვარი შეიძლება იყოს: გარეგანი სიკეთე (მაგალითად, სიმდიდრე), სხეულებრივი სიკეთე (მაგალითად, ჯანმრთელობა, სილამაზე) და სულიერი სიკეთე. ეს უკანასკნელი ყველაზე მნიშვნელოვანია და უპირველესად მას ვუწოდებთ სიკეთეს. სულიერი სიკეთის სფეროს მიეკუთვნება მოქმედება და ფსიქიური ენერჯია. ე. ი. ადამიანის სიცოცხლის აზრი, მისი დანიშნულება მდგომარეობს გარკვეულ მოქმედებასა და ენერჯიულობაში. ესაა ბედნიერების წყარო. ბედნიერება წარმატებითი მოღვაწეობაა.

წარმატებითი მოღვაწეობის ძირითადი პირობაა სათნო ცხოვრება, მაგრამ იგი არ მიიღწევა მხოლოდ სათნოებით; საჭიროა, აგრეთვე, გარეგანი კეთილდღეობაც. ამ უკანასკნელის ცნებაში არის-ტოტელე გულისხმობს მეგობრებს, სიმდიდრეს, პოლიტიკურ გავლენას, კეთილშობილურ წარმოშობას, კარგ ოჯახს, სილამაზეს, ჯანმრთელობას და ა. შ. ეს გარეგანი პირობები ნაწილობრივ აუცილებელნი არიან, ნაწილობრივ დამხმარენი, სასარგებლონი, როგორც საშუალებანი. მიზანი კი სათნო ცხოვრებაა.

ე. ი. არსებობს ორგვარი სიკეთე: სიკეთე, რომელიც მიზანია თავისთავად, და სიკეთე, რომელიც საშუალებაა ამ მიზნისათვის. თავისთავადი სიკეთეა შემოქმედებითი მოღვაწეობა. უმაღლესი სიკეთის ასეთი გაგებიდან ცხადი ხდება, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანის დანიშნულება და მოვალეობა: იგი არ უნდა ჩამოეშვას

ცხოვრების ქვედა საფენურებზე, მხედველობაში უნდა ჰქონდეს უმაღლესი მიზანი — აბსოლუტური სრულქმნა და მიისწრაფვოდეს მისკენ. ამისათვის კი საჭიროა გონებას დაუმორჩილოს მცენარეული და ცხოველური სულის მისწრაფებები, მოთოკოს და მოაწესრიგოს ისინი, მაგრამ არ უნდა მოსპოს. პირიქით, გაწმენდილ და მოწესრიგებულ ვნებებს არისტოტელე განიხილავს როგორც მოქმედების ენერგიას, რომელსაც დიდი ძალა გააჩნია. გონება წარმართავს ამ ძალას ზნეობრივი მიზნებისაკენ. მხოლოდ გონებას აქვს უნარი გაითვალისწინოს არა მარტო აწმყო, აქტუალური სიტუაცია, არამედ მოიგონოს წარსულიც და განჭვრიტოს მომავალიც. ამის გამო გონებას შეუძლია უკარნახოს ადამიანს სწორი არჩევანი, წარმართოს მისი სურვილები და მისწრაფებები ზოგადი და აბსოლუტური ნორმების მიხედვით, რომელშიც მდგომარეობს ადამიანის სიცოცხლის აზრი. რამდენადაც ადამიანი ცოცხალი არსებაა — აუცილებელია, რომ მან დაიკმაყოფილოს ყველა მოთხოვნილება, მაგრამ, რამდენადაც იგი გონიერი არსებაა — უნდა დაიკმაყოფილოს ეს მოთხოვნილებანი გარკვეული ზომისა და წესრიგის დაცვით. ამ ზომასა და წესრიგს განსაზღვრავს მისი გონება, ხოლო გონების მიერ დადგენილი ზომისადმი დამორჩილებას განაპირობებს ზნეობრივი ძალა — ნებისყოფა.

არისტოტელეს ეთიკურ მოძღვრებაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სწორედ ნებისყოფის ფაქტორს. თუ სოკრატე ზნეობის მთელს არსებას შეგნებაში ხედავდა, პლატონსა და არისტოტელეს სიმძიმის ცენტრი გადააქვთ ნებელობაზე. შეგნებულობა არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაში, სათნოების აუცილებელი პირობაა, მაგრამ იგი ძალასა და მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ განზრახვის, მონღომების, ნების გარკვეულობის შემთხვევაში და ისიც იმ პირობით, თუ ამ განზრახვას გარკვეული ძალა და ინტენსივობა ექნება. არისტოტელე პირდაპირ ლაპარაკობს ზნეობრივი მოქმედების სამ პირობაზე: 1. სუბიექტს შეგნებული უნდა ჰქონდეს თავისი მოქმედება; 2. ეს შეგნებული მოქმედება უნდა იყოს განზრახული და არა შემთხვევითი ან თავსმოხვეული. ამასთან, ამ მოქმედებას სუბიექტი თვითმიზნად უნდა მიიჩნევდეს და არა საშუალებად; 3. სუბიექტი მტკიცედ უნდა იღვეს ამ პრინციპზე თავის მოქმედებაში².

როგორც ვხედავთ, აქ ზნეობრივი ფენომენის იმავე სამ ელემენტზეა მითითებული, რაც ზემოთ დავახასიათეთ: შეგნებაზე,

² იხ. Аристотель, Этика Никомаха, кн. VI, 1908.

გრძნობაზე და ნებისყოფაზე. არისტოტელეს დამსახურება ისაა, რომ მან პირველმა გამოიკვლია სისტემატური სახით ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა და სწორედ ნებისყოფის თავისუფლება მიიჩნია სიკეთისა და ბოროტების ყოველგვარი შერაცხადობის საფუძვლად.

არისტოტელე სოკრატესაგან განსხვავებით არ აიგივებს მთელს ზნეობას სინდისიერებასთან, მაგრამ უდავოდ მიაჩნია ის, რომ სინდისი ზნეობის შინაგანი კრიტერიუმია. თვითონ სინდისის შინაარსი წარმოდგენათა ურთიერთთანხმობა კი არაა, როგორც ეს მიაჩნდა სოკრატეს; არამედ შეგნებისა და ნებისყოფის თანხმობა, ეფრო ზუსტად, განზრახვის, ანუ ნების თანხმობა შეგნებასთან. იქ, სადაც არა აქვს ადგილი მოქმედების შეგნებულობას ან ნებისმიერობას — არ არსებობს არც დანაშაული და, მაშასადამე, გამორიცხულია ყოველგვარი პასუხისმგებლობა და შერაცხადობა.

არცოდნა, არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ მაშინ არის შერაცხადი, როცა სუბიექტი თვითონაა დამნაშავე არცოდნაში, ე. ი. როცა იგი ვალდებული იყო და შეეძლო ცოდნოდა კანონი ან გარემოება და უყურადღებობის გამო ვერ გაითვალისწინა იგი. სამართალში დღესაც კი უყურადღებობა ანუ, ზოგადად, გაუფრთხილებლობა ბრალის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტია. უცოდინარობით ჩადენილი მოქმედების ნიმუშებად არისტოტელე ასახელებს ასეთ მაგალითებს: კაცს რომ მოყვარე მტერში შეეშალოს და ზიანი მიაყენოს; ან ადამიანს იაჩაღის ჩვენება უნდოდეს და შემთხვევით გაუვარდეს და სხვა. ასეთი შეუგნებელი მოქმედებები მისი აზრით, ამავე დროს არანებისმიერი, უნებლიე მოქმედებებია, ოღონდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სუბიექტი ასეთი შეუგნებელი მოქმედების გამო იტანჯება და ნანობს.

საყურადღებოა, რომ „ნიკომახეს ეთიკის“ არც ერთ წიგნში არისტოტელე არ ლაპარაკობს სინდისის ქენჯნაზე და ყოველთვის ხმარობს „ტანჯვისა“ და „სინანულის“ ტერმინებს. ტანჯვა არისტოტელეს ესმის როგორც სინანულის შინაარსი, მისი ფიზიკური მხარე. სინანული ტანჯვაა და არა ნეტარება. თუ ასეთ ტანჯვას არ განიცდის სუბიექტი რაიმე მოქმედების შედეგად, ეს იმას ნიშნავს, რომ მოქმედება უნებლიე არ ყოფილა, მაშასადამე, ნებისმიერი ყოფილა. რადგან არ იცოდა, — იგი უნებლიეა, მაგრამ რადგან არ ნანობს — ნებისმიერია. არის თუ არა შერაცხადი ასეთი ორმაგი ბუნების ქცევა, ან როგორ შეიძლება ქცევა ერთსადაიმევე დროს ნებისმიერიც იყო და არანებისმიერიც?

ამ წინააღმდეგობის მოხსნის პირველ ცდას იძლევა არისტოტელე სხვადასხვა თვალსაზრისებზე მითითებით: არ ანებ ისმ იერია რადგან არ იცოდა, ხოლო ნებისმიერია რადგან არ ნანობს. მაგრამ ამ პასუხში წინააღმდეგობის ძირმა მხოლოდ გადაინაცვლა. რატომ არ ნანობს თუ კი არ იცოდა? ან როგორღაა ნებისმიერი თუ არ იცოდა?

ამ წინააღმდეგობას რომ თავი დააღწიოს არისტოტელე ასხვავებს ცნებებს „მოქმედება არანებისმიერი“ და „ნებით არ მოქმედება“. ე. ი. იტყვის ასე: თუ სუბიექტი არ ნანობს, მისი მოქმედება არ არის არანებისმიერი, თუმცა იგი მოქმედებდა არა ნებით, არამედ არცოდნით. ცხადია, წინააღმდეგობა აქ მოხსნილი არაა, იდენტური ცნებები ნაძალადევადაა განსხვავებული, მაგრამ ძნელი არაა იმის მიხვედრა, თუ რისი თქმა უნდა არისტოტელეს: რადგან არ ნანობს — არაა გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ასევე მოიქცეოდა სუბიექტი შეგნებულობის შემთხვევაშიც, ანუ კანონისა და გარემოების ცოდნის შემთხვევაშიც.

მაშასადამე, ასეთი ორმხრივი ბუნების ქცევა შერაცხადია და ამით აიხსნება, რომ დანაშაულის მონანიება თითქმის ყველა სამართალში ითვლება სასჯელის შემამსუბუქებელ გარემოებად. ხშირად სარგებლობენ ამით როგორც ბრალდებულნი, ისე ბრალმდებლები: პირველნი თვალთმაქცური სინანულის ინსცენირებას მიმართავენ სასჯელის შემსუბუქების მიზნით, ხოლო მეორენი მოითხოვენ დანაშაულის მონანიებას ბრალდების ობიექტურობაში და რწმუნებისა და ზოგჯერ ბრალდებულის თავმოყვარეობისა და ღირსების დამცირების მიზნით.

უნებლიე დამნაშავეში პოტენციური დამნაშავის მიგნება — ასეთია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი არისტოტელის მოძღვრებაში ნებისმიერი და არანებისმიერი ქცევების შესახებ. პოტენციური დანაშაულის ერთადერთ კრიტერიუმად იგი მიიჩნევს სინანულის განცდას. სინანული უნდა გავიგოთ როგორც შეგნებისა და განზრახვის გათიშვის, მათი მთლიანი ან ნაწილობრივი დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობის ბუნებრივი შედეგი. სინანული იმის აღიარებაა, რომ შეცდი, ხოლო შეცდომა იმას ნიშნავს, რომ შედეგების გათვალისწინება რომ შეგძლებოდა — მიზეზებს არ დაუწვებდი, არ ვანიზრახავდი, არ ისურვებდი. ე. ი. შენი განზრახვის, შენი ნება-სურვილის წყარო თვით შენი ნამდვილი პიროვნული „მე“ — რეალური მორალური სუბიექტი კი არაა, არამედ მოჩვე-

ნებითი, ყალბი პიროვნული „მე“. შეცდომის წყარო გონების, ცოდნის ნაკლებობაა. ნაკლოვანი ცოდნა აპირობებს მოჩვენებით სიკეთეს, ყალბ განზრახვას. აქ სოკრატე თავის უფლებებშია.

როგორც ვხედავთ, სინდისის სფეროსთან არა გვაქვს საქმე იქ, სადაც ლაპარაკია აზროვნების, გონების შეცდომებზე, სადაც შეცდომის მიზეზი შეიძლება უბრალოდ მეზსიერების სისუსტე იყოს. სინდისი ანგარიშვალდებულია არა ქვეშარიტი გონივრულობისა და აბსოლუტური სიკეთის მიმართ (არავინ არ იცის რა არის და როგორი არის ქვეშარიტი, აბსოლუტური გონივრულობა და სიკეთე), არამედ სწორედ მოჩვენებითი გონივრულობისა და შეფარდებითი სიკეთის მიმართ. სინდისი არის პასუხისმგებლობის გრძნობა არა ამა თუ იმ კონკრეტული მოვალეობის მიმართ, არამედ მოვალეობის მიმართ საერთოდ, მოვალეობის პრინციპის მიმართ. იგი წმინდა ფორმალური ფუნქციაა და არა კონკრეტული შინაარსის შემცველი ფენომენი.

სწორედ მოვალეობის ცნების შინაარსის ანალიზი გვიჩვენებს არისტოტელეს უხედულებას სინდისზე, რამდენადაც მასთან მოვალეობის ზმა და მისდამი მორჩილება სინდისის არსებითი შინაარსია. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს მისი შრომებიდან.

1. „ნიკომახეს ეთიკის“ VI წიგნის პარაგრაფ 16-ში არისტოტელე განმარტავს ერთ-ერთ დიანოეთიკურ სათნოებას — გააზრებულობას და წერს, რომ გააზრებულობა მდგომარეობს ზნეობრივი მოვალეობის შესახებ სწორ, მართებულ მსჯელობაში. ეს იმით მტკიცდება, რომ ჩვენ ზნეობრივს იმ ადამიანს ვუწოდებთ, ვინც შემწყნარებელია, ხოლო შემწყნარებლობას ზოგიერთ შემთხვევაში ვუწოდებთ სიმართლეს. ამრიგად შემწყნარებლობა, პატიება არის სიმართლის სწორი განსაზღვრა. იგი სწორია, რამდენადაც შეესატყვისება ქვეშარიტებას³.

აქ არისტოტელე ცდილობს მოგვეცეს ზნეობრივი მოვალეობის კრიტერიუმის განსაზღვრა. ასეთ კრიტერიუმს იგი ხედავს სიმართლიანობაში, სიმართლეში, სისწორეში, ქვეშარიტებასთან შესატყვისობაში.

2. სიმართლიანობის გაგება, როგორც ადამიანის მოვალეობის კრიტერიუმისა, ნათლად ჩანს არისტოტელეს მოძღვრებაში ადამიანის კერძო მოვალეობათა შესახებ. IX წიგნის § 2-ში იგი ცდილობს განსაზღვროს ადამიანის მოვალეობა სხვადასხვა კონკრეტულ

³ იხ. „ნიკომახეს ეთიკა“, წიგნი VI, § 11.

ვითარებაში. ძნელია იმის ზუსტად გარკვევა — წერს არისტოტელე, — თუ როდის რა შეადგენს ადამიანის მოვალეობას. მაგალითად, ყველაფრის ნება უნდა მისცე მამას და ყველაფერში დაემორჩილო მას, თუ, მაგალითად, როცა ავად გახდები — უფრო ეჭიბს დაუჯერო? უნდა ეცადოთ თუ არა უფრო მეტი პატივი სცეთ მეგობარს თუ ზნეობრივ ადამიანს? ან, ბოლოს, ვალდებული ხართ თუ არა ჯერ დაუბრუნოთ ვალი მევალეს, ვიდრე გაასუსხოთ ეს ფული? ასეთი სიძნელების ზუსტად გარკვევა ზოგჯერ ძნელია, რადგან აქ ბევრი სხვადასხვა პირობები თამაშობენ როლს: ობიექტის მნიშვნელობა, მოქმედების ზნეობრივი სილამაზე და ა. შ. მაგრამ მაინც ამჟამად, რომ ჩვენ არა ვართ ვალდებულნი ყველაფერში ერთ ადამიანს დაუჯეროთ. რაც შეეხება პატივისცემას, უმრავლეს შემთხვევაში საჭიროა სამაგიეროს მიზლვევა, ხოლო შემდეგ მეგობრისათვის დახმარება. ასევეა ვალის მიმართ. მაგრამ ესეც ყოველთვის არაა სწორი. მაგალითად, თუ ვინმე ტყვეობიდან დაგინხნის, ვინც არ უნდა იყოს იგი, შენც ჯერ ის უნდა დაიხსნა, ვიდრე მამა. მაგრამ მამა უფრო ადრე, ვიდრე საკუთარი თავი. ვალი არ უნდა გაისტუმრო, თუ შენ მამის დასახსნელად გინდა ეს ფული და მოვალე კი ტყვედ არ არის. საერთოდ კი ჯერ ვალი უნდა გაისტუმრო. თუ ეს ფული საჭირო ხდება უფრო მშვენიერი და აუცილებელი საქმისათვის, უნდა დაუშვა გამოჩაკლისი ამ წესიდან. შეიძლება ისედაც მოხდეს, რომ პატივისცემის გადახდა არ იყოს სამართლიანი მოქმედება. ასე მაგალითად: თუ ვინმე გაიძვერა ადამიანი დაეხმარა პატიოსან კაცს, მაშინ ამ უკანასკნელს მოუხდებოდა პატივი ეცა გაიძვერასათვის. ზოგჯერ ჩვენ არ ვართ ვალდებულნი მივცეთ სესხი იმ ადამიანს, რომელიც ადრე ჩვენ გვაძლევდა სესხს, რადგან იგი გვაძლევდა სესხს დარწმუნებული, რომ დაიბრუნებდა უკან. პატიოსანი კაცი კი ვერ იქონიებს იმედს დაიბრუნოს ფული გაიძვერასაგან. თუ ასეთი პირობები მოცემულია სინამდვილეში, მაშინ ორივე მხარეს სხვადასხვა მოვალეობა ეკისრება. სინამდვილეში ასე რომც არ იყოს, მაგრამ მათ ეგონოთ, რომ ასეთი პირობებია, მაშინაც არ იქნებოდა უზნეობა სამაგიერო სესხებაზე უარის თქმა. ე. ი. ყოველთვის არაა სავალდებულო სამაგიერო პატივისცემა და ყოველთვის არ უნდა დაუჯერო მამას; „ყველაფერს ხომ ზევსსაც არ სწირავენ მსხვერპლად“. ამრიგად, მოვალეობა მშობლების, ძმების, მეგობრებისა და პატივისცემულების მიმართ სხვადასხვაა, მაგრამ ყველა მათ უნდა მივეზღოთ მა-

თი შესატყვისი კონკრეტულ პირობებთან შეგუებით. უნდა ვცდილობდეთ ყველას შესაბამისი პატივი ვცეთ ნათესაობის, ღირსებისა და სარგებლობის მიხედვით⁴.

როგორც ვხედავთ, მოვალეობის საზომად არისტოტელეს სამართლიანობა მიაჩნია, მაგრამ სამართლიანობა, თავის მხრივ, ზოგერთ პუნქტში ეყრდნობა ადამისა და ზნე-ჩვეულებებს.

3. ადამიანს მოვალეობის ცნებას აჩქევს არისტოტელე თავის მოძღვრებაში გონიერული უგოიზმის უპირატესობის შესახებ. ამ საკითხში იგი ეკამათება პლატონს და აფუძნებს ეგოიზმის ახალ გაგებას. ის რასაც აკეთებს ცუდი ადამიანი და რასაც მისგან მოითხოვს მოვალეობა — წინააღმდეგობაში არიან ერთმანეთთან. ზნეობრივი ადამიანი, პირიქით, სწორედ იმას აკეთებს, რასაც უნდა აკეთებდეს. გონება ყოველთვის უკეთესს ურჩევს ადამიანს, ხოლო ზნეობრივი ადამიანი ყოველთვის ზნეობას ემორჩილება. სავესებით სამართლიანია, რომ ზნეობრივი ადამიანი ბევრს აკეთებს თავისი მეგობრებისათვის, სამშობლოსათვის, თუნდაც ამის გამო მას მოუხდეს თავის განწირვა. იგი დათმობს სიმდიდრესაც, სახლსაც, და საერთოდ ყველა სიკეთეს — რათა შეინარჩუნოს მშვენიერი. იგი ამჯობინებს ხანმოკლე, მაგრამ ძლიერ შეგრძნებას, ვიდრე ხანგრძლივ, მაგრამ ცარიელ სიცოცხლეს. იგი ისურვებს იცოცხლოს მშვენივრად ერთი წელი, ვიდრე მრავალ წელს უმიზნოდ. იგი ამჯობინებს ერთ მშვენიერ მოქმედებას, მრავალ უმნიშვნელოს. ასე იქცევიან ისინი, რომლებიც თავს სწირავენ. ისინი ირჩევენ დიდსა და მშვენიერს თავისთვის. სიამოვნებით არიგებენ სიმდიდრეს, თუ ამით სიკეთეს გაუყუთებენ მეგობარს. მეგობარი სიმდიდრეს იღებს, ის კი მშვენიერს ანხორციელებს. ამით იგი ისაკუთრებს უფრო მეტ სიკეთეს. ასევე მოიქცევა იგი პატივისა და დიდების მიმართ. ასეთი ადამიანი ყოველთვის ზნეობრივია. იგი თავისთვის ყოველთვის უკეთეს და მეტს იტოვებს. ამ აზრით ყველა ადამიანი უნდა იყოს ეგოისტი და არა იმ აზრით, როგორც არის უმრავლესობა. ყველა რომ ამ გაგებით ეგოისტი ყოფილიყო და ადამიანები რომ ერთმანეთს ეჭიბრებოდნენ მშვენიერების განხორციელებაში, მაშინ საზოგადოება მიაღწევდა იმას. რასაც საჭიროებს და ყოველ ადამიანს ექნებოდა უმაღლესი რამ სიკეთეთა შორის, თუკი სათნოება უმაღლესი სიკეთეა⁵.

⁴ Аристотель, Этика Никомаха, 1908, стр. 168—169.

⁵ Аристотель, Этика Никомаха, 1908, стр. 178—179.

როგორც ვხედავთ, აქ არისტოტელე ალაგებს ადამიანის ზნეობრივი მოვალეობის შინაარსს და ხელავს მას არა სიმდიდრის ან სახელის, ან თანამდებობის ძიებაში, არამედ მშვენიერებისა და სათნოების განხორციელებაში.

4. მეგობრობის შესახებ მოძღვრებაში (წიგნი VIII) არისტოტელე წერს: მეგობრებმა ერთმანეთს პატივი უნდა სცენ შესაძლებლობის მიხედვით. მეგობრობა კმაყოფილდება შესაძლებლობით და არ მოითხოვს სავალდებულოს. სავალდებულოს შესრულება ყოველთვის არაა შესაძლებელი. მაგ. პატივისცემა, რომელიც ჩვენ გვექნება ღმერთებისა და მშობლების მიმართ; არავის არ შეუძლია მიუხლოს მათ ისე, როგორც საჭიროა, ჩოლო კარგი ადამიანი ისაა, და ის შეასრულებს თავის მოვალეობას, ვინც ემსახურება ღმერთებს და მშობლებს შესაძლებლობის მიხედვით⁶.

არისტოტელე, როგორც ვხედავთ, ეთანხმება პითაგორელებს და საერთოდ იმ თვალსაზრისს იცავს, რომ ადამიანის მოვალეობის ცნება არასდროს არ სცილდება მისი შესაძლებლობის ფარგლებს. მოვალეობა შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არსებობს მისი რეალიზაციის შესაძლებლობა. პასუხისმგებლობა არ ეკისრება ადამიანს იმ მოქმედებისათვის, რომლის მიზეზი მის ნებაზე არ იყო დამოკიდებული. თუ დაბრკოლება მოვალეობის შესრულების გზაზე გარეგანი ფაქტორებითაა გამოწვეული, მაშინ მოვალეობა შინაარსს იცვლის და ამით აიხსნება, რომ ადამიანი არ განიცდის სინდისის ქენჯნას თავდაპირველი მოვალეობის შეუსრულებლობისათვის. მან შეასრულა შესაძლებელი მოვალეობა და ესაა შინაგანი ზნეობრივი კმაყოფილების საფუძველი.

მაშასადამე, არისტოტელესთან ჩვენ ვხვდებით მითითებას მოვალეობის ცნების ლოგიკურ საფუძველებზე, მოვალეობის კრიტიკულზე და მოვალეობის ძირითად შინაარსზე — სინდისთან შესატყვისობაზე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც მოსალოდნელი იყო, მის კრიტიკულ ევდემონისტურ სისტემაში მოვალეობისა და სინდისის ცნებები ასრულებენ მხოლოდ შინამოსამსახურის როლს, რომლებიც ბრმად ემორჩილებიან უმაღლეს იდეალს — ბედნიერებისაკენ სწრაფვას. არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია გამოიხატება ზემოთ მოყვანილ სიტყვებში: გონიერი ეგოისტი ამჟობინებს ხანმოკლე, მაგრამ ძლიერ შეგრძნებას, ვიდრე ხანგრძლივ, მაგრამ ცარიელ, უშინაარსო ჰიცოცხლეს. იგი ამჟობინებს

⁶ Аристотель. Этика Никомаха. 1908. стр. 164—165.

ერთი წელი იცხოვროს მშვენივრად, ვიდრე მრავალი წელი უმიზნოდ.

შეიძლება შემთხვევითი და პლატონის ნიმართ „ცარიელი სიტყვიერი კინკლაობა!“ არ იყოს ის (როგორც ამას ფიქრობს რადლოვი)⁷, რომ არისტოტელეს შემოაქვს ეგოიზმის ახალი, დადებითი გაგება და ამ სიტყვით ნათლავს იგი უმაღლეს ზნეობრივ იდეალს.

ამრიგად, არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციიდან სინდისის ცნების ისტორიის თვალსაზრისით აღსანიშნავია შემდეგი მომენტები:

1. ზნეობა არის არა შეგნების, არამედ ნებისყოფის გარკვეულობა.
2. სინდისი, როგორც ზნეობის ელემენტი, ნებელობის ფუნქციაა და არა აზროვნებისა.
3. ამიტომ, რომ გონების შეცდომა იწვევს სინანულს, მაგრამ არა სინდისის ქენჯნას.
4. სინანული არის შეგნებისა და განზრახვის გარკვეული გათიშვის, დაპირისპირების გამოვლენა.

§ 5. ეპიკურეიზმი და სინდისის ცნება

არისტოტელეს შემდეგდროინდელი ეპოქის ეთიკური სკოლები — ეპიკურეიზმი, სტოიციზმი და სკეპტიციზმი არ გამოირჩევიან განსაკუთრებული ორიგინალობით და ეთიკური პრობლემათიკის თეორიული დამუშავებით. მათ პრაქტიკული ზნეობის საკითხები უფრო აინტერესებთ, ვიდრე თეორიული ეთიკური პრობლემები. ამით აიხსნება, რომ ამ პერიოდის ეთიკურ ლიტერატურაში სინდისის ცნებას ვხვდებით ყოველგვარი მეცნიერული რეფლექსიის გარეშე. ლაპარაკია სინდისზე, სინდისის ქენჯნაზე, სინანულზე, სირცხვილზე როგორც ზნეობრივ მოვლენებზე, მაგრამ არაა მოცემული ამ მოვლენათა ანალიზი. მარტივად თუ ვიტყვით, ამ ფილოსოფიურ სკოლებში და ამ ეპოქის ლიტერატურაში ვხვდებით სინდისს, როგორც ტერმინს, სიტყვას და არა როგორც ცნებას.

7 იხ. Радловъ, Этнка Аристотеля, 1908.

როგორი შეიძლებაოდა ყოფილიყო ამ სკოლების შეხედულება სინდისზე — ეს გასაგები გახდება მათი ეთიკური სისტემების გათვალისწინებით.

ეპიკურეიზმი, როგორც ცნობილია, წმინდა წყლის ევდემონისტური¹ ეთიკაა. უმაღლეს სიკეთედ ეპიკურე აცხადებს ბედნიერებას. ადამიანის სიცოცხლის აზრი და უმაღლესი დანიშნულება ბედნიერების მიღწევაა. ზოლო ბედნიერება სხვა არაფერია თუ არა სიამოვნებით სავსე ცხოვრება. ე. ი. ერთადერთი რეალური ღირებულება არის სიამოვნება. ეთიკა არის მეცნიერება სიამოვნებით სავსე ბედნიერი ცხოვრების გზებისა და საშუალებების შესახებ. იგი ცხოვრების ფილოსოფიაა და, მაშასადამე, უმაღლესი მეცნიერებაა — მეცნიერების სხვა ნაწილები — ფიზიკა და კანონიკა (ლოგიკა) საშუალებებია ეთიკური ცოდნის დაუფლებისა და ბედნიერების მიღწევისათვის.

როგორია ბედნიერების მიღწევის საშუალებები ეპიკურეს ეთიკის მიხედვით, როგორ პრინციპებს იძლევა მისი ეთიკა?

ბუნების უმაღლესი კანონია: ყოველი ცოცხალი არსება მიისწრაფვის სიამოვნებისაკენ და გაურბის უსიამოვნებას, ტანჯვას. მაშასადამე, ადამიანი უნდა მიისწრაფოდეს სიამოვნებისაკენ და გაურბოდეს ტანჯვას. ასეთია მისი ეთიკის პირველი პრინციპი.

მაგრამ სიამოვნებაც არის და სიამოვნებაც. სხვადასხვა მოვლენები და ადამიანის სხვადასხვა მოქმედებები ასევე სხვადასხვა სიამოვნებას ან უსიამოვნებას იძლევიან. არსებობენ თვისობრივად და რაოდენობრივად განსხვავებული სიამოვნება-უსიამოვნებანი. ადამიანს სხვა ცხოველებისაგან განსხვავებით აქვს უნარი გაარჩიოს უკეთესი და მეტი სიამოვნება უარესი და ნაკლები სიამოვნებისაგან. იგი არა მარტო არჩევს, არამედ ირჩევს კიდევ უკეთესსა და მეტს. მაშასადამე, ეპიკურეს ეთიკის მეორე პრინციპია: ადამიანი უნდა მიისწრაფოდეს რაც შეიძლება მაღალი და მეტი სიამოვნებისაკენ და გაურბოდეს რაც შეიძლება მაღალ და მეტ უსიამოვნებას.

სიამოვნება და უსიამოვნება ერთმანეთისაგან ისე არ არიან გათიშული, რომ ყოველთვის ან მხოლოდ სიამოვნება იყოს, ან მხოლოდ უსიამოვნება. ზშირად რაიმე სიამოვნებას მოსდევს უფრო მაღალი ან მეტი უსიამოვნება. და, პირიქით, რაიმე უსიამოვნებას უფრო მაღალი ან მეტი სიამოვნება. რადგან ასეა, ადამიანმა

¹ εὐδαιμονία — ნიშნავს ბედნიერებას.

არასოდეს არ უნდა თქვას უარი იმ უსიამოვნებაზე, რომელსაც უფრო მაღალი და მეტი სიამოვნება მოჰყვება, რომელიც უფრო მაღალი და მეტი უსიამოვნებასაგან დაგვაზღვევს, და ყოველთვის უნდა შეიკავოს თავი იმ სიამოვნებისაგან, რომელსაც უფრო მაღალი უსიამოვნება მოჰყვება ან უფრო მეტ და მაღალ სიამოვნებას დაგვაკარგვინებს. ასეთია მისი ეთიკის მესამე პრინციპი.

როგორ განვასხვავოთ უფრო მაღალი და მეტი სიამოვნება დაბალისა და ნაკლებისაგან? სიამოვნების შედგენილობით და ინტენსივობით. სუბსტანციურობა და ხარისხი, ანუ რა ტკბება, სხეული თუ სული, და როგორ ტკბება, ძლიერ თუ სუსტად?

სულიერი ტკობა, სულიერ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება უფრო მაღალ სიამოვნებას იძლევა, ვიდრე სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება; პირველი სიამოვნება დადებითია, მღელვარე, აღზნებითი, ხოლო მეორე — უარყოფითია, მშვიდობიანი, წყნარი; პირველი — დროებითია წარმავალი, ცვალებადი და ყოველივე ამის გამო ნაკლებად სანდო, ხოლო მეორე — მუდმივია, მყარი და საიმედო, — ეს არის ნათელი და მშვიდობიანი სულის მდგომარეობა².

მაშასადამე, ადამიანი, პირველ რიგში, ადამიანურობით უნდა ტკებოდეს და არა ცხოველობითა და ღორმუცელობით. ასეთია ეპიკურეს ეთიკური კონცეფციიდან გამომდინარე პირველი დასკვნა.

როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი რომ ეს პრინციპი განახორციელოს? ამაზე რომ პასუხი გასცეს, ეპიკურე ჯერ იძლევა ადამიანის სურვილთა კლასიფიკაციას. ადამიანის ყველა სურვილს აჯგუფებს სამ კატეგორიად.

1. ბუნებრივი და აუცილებელი სურვილები
2. ბუნებრივი, მაგრამ არააუცილებელი სურვილები და
3. არაბუნებრივი და არააუცილებელი სურვილები.

აქედან ეპიკურეს გამოჰყავს პრაქტიკული ცხოვრების სახელმძღვანელო წესები: ადამიანი უნდა ეცადოს დაიკმაყოფილოს ბუნებრივი და აუცილებელი სურვილები, როგორცაა, მაგალითად,

² ტკობის ხანგრძლივობას ეპიკურე ანგარიშს არ უწევს და თვლის, რომ დიდხანს ტკობა არ ნიშნავს მეტ ტკობას. საერთოდ ეს მეტად საინტერესო საკითხია, მაგრამ ამჟამად ამას ვერ შევხებით.

³ ლაპარაკი სიამოვნების წარმავლობაზე და მუდმივობაზე ერთგვარად ეწინააღმდეგება სიამოვნების ხანგრძლივობის ფაქტორის უგულვებლყოფას ეპიკურეს მიერ, მაგრამ ეს არაა ამჟამად არსებითი.

საქმელისა და სასამელის მოთხოვნები; უნდა შეზღუდოს ბუნებრივი, მაგრამ არა აუცილებელი სურვილები, როგორცაა, მაგალითად, ზელგაშლილი, ფუფუნებითი მატერიალური ცხოვრება; და ბოლოს, დათრგუნოს არაბუნებრივი და არააუცილებელი სურვილები, როგორცაა, მაგალითად, პატივმოყვარეობა, განდიდების მანია და სხვა. ასეთი ცხოვრებით მიაღწევს ადამიანი ბედნიერებას, მშვიდ და უშფოთველ ცხოვრებას. სულის უშფოთველობა, ატარაქსია არის ეპიკურეს ზნეობის უმაღლესი პრინციპი.

ასეთია ეპიკურეს ეთიკური კონცეფცია. რა როლს შეიძლება ასრულებდეს ასეთ კონცეფციაში სინდისის ცნება? ამას გასაგებს ზღის ეპიკურეს შეხედულება სიკეთესა და ბოროტებაზე, სიამოვნებასა და უსიამოვნებაზე, სათნოებაზე და მანკიერებაზე. რადგან სიამოვნება მიიჩნია ერთადერთ დადებით ღირებულებად, ხოლო უსიამოვნება ერთადერთ უარყოფით ღირებულებად, აქედან გამომდინარეობს, რომ სიკეთე, სამართლიანობა, სათნოება თავისთავად კი არ არიან ღირებულებანი, არამედ იმ სიამოვნებისა და სულიერი ტკბობის გამო, რომელსაც ისინი იძლევიან. შესაბამისად, ბოროტება, უსამართლობა, მანკიერება თავისთავად კი არ არიან უარყოფითი ღირებულებანი, არამედ იმ უსიამოვნებისა და ტანჯვის გამო, რასაც ისინი იწვევენ. უსამართლობა, მაგალითად, ეპიკურეს აზრით, თავისთავად კი არაა ბოროტება, არამედ იმის გამო, რომ ის არის ეპიკით გამოწვეული შიში, ვაი თუ კაცი ვერ დაემალოს იმათ, ვინც ასეთ მოქმედებათა დამსჯელად არიან მიჩნეულნი⁴.

თავისთავად ცხადია, ასეთ შეხედულებებში სამართლიანობაზე და უსამართლობაზე გამორიცხულია სინდისის ყოველგვარი გრძნობა. ფარულად დანაშაულის ჩადენა ცუდიაო, ამბობს ეპიკურე, მაგრამ ცუდია არა თავისთავად, არამედ იმიტომ, რომ იგი არაა ვარანტირებული, რომ არ გაიგებენ მის დანაშაულს⁵. „ნურასოდეს ნუ გააკეთებ ცხოვრებაში იმას, რაც შენთვის საშიში იქნება, თუ მახლობელი გაიგებს“⁶.

ასეთი შეხედულება პატიოსნებაზე ნოყიერ ნიადაგს პოულობს თანამედროვე ბურჟუაზიული ეთიკური აზროვნების უმრავლეს მიმართულებებში, რომელთა კრედო ნათლად და ლაკონურად გამოხატა მწერალმა სომერსეტ მოემმა ცინიკური დევიზით: „მიჰყევი შენს

4 იხ. „დე მოკრიტი, ეპიკურე“, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1954, ტ. V, გვ. 352, ფრაგმენტი XXXIV.

5 იქვე, XXXV.

6 იქვე, გვ. 367.

მიდრეკილებებს, ოღონდ კარგად მიმოიხედე — არ გიყურებდეს უახლოესი პოლისმენი“⁷.

მოსალოდნელი იყო თითქოს ატარაქსია, სულის უშფოთველობა დაეფუძნებოდა სუფთა სინდისის გრძნობას და უანგარო პატიოსნებას, მაგრამ ასე არაა. ეპიკურე გონივრულ ანგარიშებზე აგებს მთელს ზნეობას და საქმე გვაქვს წმინდა წყლის ეგოისტურ კონცეფციასთან. აქ უკვე დაკარგულია სოციალური გრძნობის ყოველგვარი ელემენტი, რაც ჭარბად იგრძნობოდა არისტოტელის ეთიკაში. უშფოთველობისა და სიმშვიდის პრინციპი — ატარაქსია სწორედ პოლიტიკისა და საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან განდგომას ნიშნავს. თუ რომელიმე ეთიკურ კონცეფციას არ შეუძლია თქვას რაიმე ადამიანის მოვალეობაზე საზოგადოების წინაშე — ეს არის ეპიკურეიზმი. ხოლო იქ, სადაც არ არის მოვალეობის გრძნობა — არ შეიძლება იყოს არც პასუხისმგებლობის გრძნობა ამ მოვალეობის მიმართ ანუ სინდისის გრძნობა.

ეპიკურე იცნობს სინდისის ქენჯნის ცნებას, ხმარობს ამ ტერმინს, მაგრამ არ ცდილობს მისი შინაარსის გაგებას. მანკიერება, მისი აზრით, ცუდია; მაგრამ ცუდია მხოლოდ იმის გამო, რომ მანკიერი ადამიანი, ერთის მხრივ, სინდისის ქენჯნით იტანჯება, ხოლო მეორეს მხრივ დასჯის შიშით. ეპიკურე ვერ გრძნობს, თუ როგორ აცლის საფუძველს მის ეთიკურ კონცეფციას დასჯის შიშის გარეშე სინდისის ქენჯნის შესაძლებლობის დაშვება. თუ მანკიერება თავისთავად არაა ბოროტება, რაღა იწვევს სინდისის ქენჯნას? ეპიკურე აქ არაცნობიერად გულისხმობს, რომ ადამიანს გააჩნია ბუნებრივი გრძნობა უსამართლობის წინააღმდეგ აღმფოთებისა ყოველგვარი მისი შედეგებისდა მიუხედავად, ე. ი. უსინდისობა ცუდია იმიტომ, რომ გვაწუხებს სინდისი.

ეპიკურე ბევრს ლაპარაკობდა სამართლიანობაზე, მაგრამ რაღაღან სამართლიანობის საზომიც მოგების ანგარიშია, ფაქტურად არა გვაქვს არც სამართლიანობაც. სამართლიანობა, მისი აზრით, ეყრდნობა შიშს სასჯელის წინაშე და არა ზნეობრივ გრძნობას. ამით საერთოდ ყოველგვარ ზნეობას ეცლება საფუძველი, ყოველგვარ სათნოებას და პატიოსნებას. ხატოვნად თუ ვიტყვი: ეპიკურელებს არა აქვთ სინდისი. სინდისის ადგილს მათთან იჭერს კეთილგონიერება, კანონიერება. ეს იყო მიზეზი იმ მკაცრი თავდასხმებისა, რა-

7 იხ. Сомерсет Моэм, Подводя итоги, 1958.

საც განიცდიდა ეპიკურეიზმი ელინიზმის ეპოქის მეორე დიდი ფილოსოფიური სკოლის — სტოიციზმის მხრივ.

ეპიკურელთა ეთიკური მოძღვრების ეს ნიშანი თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს აღწევს თანამედროვე პრაგმატიზმის ბურჟუაზიულ ეთიკურ კონცეფციებში. იქ, სადაც პირადი სიამოვნება და ინდივიდუალური სარგებლობა გამოცხადებულია სიკეთიანა და სათნოების კრიტერიუმად, ცხადია, ზედმეტია ლაპარაკი ქეშმარიტ ადამიანურ ზნეობაზე. გაცილებით უფრო სწორად გაიგეს და სხვა მხრივ განავითარეს დემოკრიტე-ეპიკურეს სენსუალისტური ეთიკური მოძღვრება ფრანგმა მატერიალისტებმა — განმანათლებლებმა, რომელთა შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

ეპიკურეს კონცეფციიდან სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით შეგვიძლია გამოვიყვანოთ ასეთი დასკვნები:

1) მანკიერება ცუდია იმიტომ, რომ იგი იწვევს სინდისის ქენჯნას, უსიამოვნებას.

2) სინდისიერება კარგია იმიტომ, რომ იგი გვაშორებს უსიამოვნებას, ტანჯვას.

3) ნამდვილი სიამოვნება ტანჯვის არარსებობაა, რადგან ტანჯვა დადებითია, სიამოვნება უარყოფითი.

§ 6. სტოიციზმი და სინდისის ცნება

ეპიკურეიზმის ეთიკურ სისტემას კონტრალურად უპირისპირდება, როგორც ითქვა, სტოიციზმი. თუ ეპიკურელთა ეთიკა ევდემონისტურია, ბედნიერების ეთიკაა, სტოელთა ეთიკა დეონტოლოგიური¹, რიგორისტულია, მოვალეობის ეთიკაა. ანტიკური ეპოქის ეთიკის მეცნიერებაში არ არსებობს იმაზე უფრო დიდი წინააღმდეგობა, როგორცაა წინააღმდეგობა მოვალეობასა და ბედნიერებას შორის. ამ წინააღმდეგობის მოხსნა და დაპირისპირებულ ცნებათა შეთანხმება იყო და არის ეთიკის მეცნიერების არსებითი პრობლემა, მისი მთავარი ამოცანა. ეთიკის ისტორიაში პირველად სწორედ სტოიციზმმა მოგვცა მოვალეობის ეთიკის დაფუძნების

¹ ტყიუ—ნიშნავს მოვალეობას.

რამდენადმე თანმიმდევრული და სისტემატური ცდა.

უმალესი ჰიკეთე სტოელების მიხედვითაც ბედნიერებაა. მაგრამ ბედნიერების შინაარსი არის არა სიამოვნება და ტკბობა-ნეტარება, არამედ მოვალეობის შესრულება, ადამიანის სიცოცხლის აზრი და დანიშნულება მოვალეობისადმი სამსახურია. ეთიკა სტოელებისათვისაც უმალესი მეცნიერებაა, იგი ცხოვრების ფილოსოფიაა. ცოდნის სხვა დარგები — ლოგიკა და ფიზიკა ცხოვრების რეგულირების საშუალებებია. ამოსავალი გნოსეოლოგიური პრინციპი სტოიციზმის ფუძემდებელ ძენონთან იგივეა, რაც ეპიკურესთან, შეგარძნებები და მათი მონაცემების უტყუარობისადმი რწმენა. სამყაროს განაგებს მკაცრი აუცილებლობა, მსოფლიო გონება, რომელსაც ემორჩილება ადამიანის ცხოვრებაც. ყველაფერი მიზეზობრივი აუცილებლობითაა გაპირობებული და ბუნებაში ფატალური აუცილებლობა, ბედისწერა არსებობს.

გასაგებია თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ასეთ გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ პრინციპებზე დაფუძნებული ეთიკა. თუ ბუნებაში აუცილებლობა ბატონობს და მის წინააღმდეგ ბრძოლა არ შეიძლება, მაშინ საჭიროა დავექვემდებაროთ ბუნებას და მის კანონზომიერებას. გონება ასახავს ბუნების კანონზომიერებას და ბუნების კანონების მიხედვით ცხოვრება — ეს იგივე გონიერი ცხოვრებაა. გონების ხმისადმი დამორჩილება ადამიანის უმალესი მოვალეობაა. ბედნიერებაც სწორედ ესაა.

სტოელები, მოკრატეს მსგავსად, სათნოებას ცოდნას უკავშირებენ, ცოდნა აძლევს ადამიანს საშუალებას — გაიგოს თავისივე გონების ხმა და გაჰყვეს მას პრაქტიკულ მოქმედებაში. გონებისადმი დამორჩილება მოითხოვს ვნებების შეზღუდვას და აფექტებისაგან განთავისუფლებას. მხოლოდ ამ გზით მიიღწევა შინაგანი კმაყოფილება ანუ უმალესი ბედნიერება.

სტოელი ხ რ ი ზ ი ჰ ე ამბობს, რომ ეს უმალესი სათნოება არის αἵμα — ღირსება, სულიერი ღირებულება. ადამიანის ყველა მოქმედება ამ უმალესი ღირებულებიდან გამომდინარეობს. გონებისა და ბუნების მიხედვით ის ცხოვრობს, ვინც თავის ყოველ მოქმედებას ამ უმალეს მიზანს უმორჩილებს. ღირსება ზნეობრივი მოქმედების კრიტერიუმია. მოქმედება ღირსების მიხედვით კი არის მოვალეობა. უმალესი ბედნიერება სტოელთა მიხედვით შინაგანი სულიერი თვითკმაყოფილებაა, რასაც იძლევა ღირსეული მოქმედება, ანუ მოქმედება მოვალეობის მიხედვით. ასეთი შინაგანი თვითკმაყოფილების გარდა სტოელთათვის არაფერს არა აქვს

მნიშვნელობა. ბრძენი, როგორც სტოელთა იდეალო, გულგრილია სიმდიდრის, ჭანმრთელობის, სილამაზის და საერთოდ მთელი ცხოვრების მიმართ. ამათა გარეგანი კეთილდღეობის მიმართ — ასეთია სტოელთა ზნეობის პრაქტიკული სახელმძღვანელო პრინციპი. უფრო გვიანდელ სტოიციზმში გულგრილობის შესახებ მოძღვრება თვითმკვლელობის კულტამდეც კი ვითარდება.

სტოელთა მიხედვით, ადამიანის მოქმედების არც ერთი უბანი ერთი წუთითაც კი არაა თავისუფალი მოვალეობისაგან, რომელთა შესრულებაში მდგომარეობს სიკეთე და პატიოსნება, ხოლო არ შესრულება ბოროტებაა და სამარცხვინოა. ადამიანის მოქმედების მიზანი პატიოსნებაა და არა სარგებლობა. ესაა სტოელთა ეთიკური მოძღვრების კრედო.

როგორ ესმით სტოელებს თვით პატიოსნების ცნება? ყოველ ცოცხალ არსებას ბუნებით ახასიათებს მისწრაფება დაიცვას სიცოცხლე, თავისი სხეული, თავი აარილოს ყოველგვარ საზიანოს. ადამიანისათვის კი ასევე ბუნებით დამახასიათებელია ის, რომ უახლოვდება სხვა ადამიანს, ზრუნავს მისთვის, ერთად ცხოვრობენ და უყვართ თავიანთი მოდგმა. ადამიანს უყვარს ჭეშმარიტება საერთო კეთილდღეობის მიზნით, მან იცის წესრიგი, ზომა, სილამაზე მოქმედებასა და ლაპარაკში. ასეთივე წესრიგია საჭირო განზრახვებშიც. ეს არის სწორედ პატიოსნება.

პატიოსნება მთავარი სათნოებაა, რომელიც შედგება ცალკეული სათნოებებისაგან, როგორიცაა: სიბრძნე, სამართლიანობა, სიმამაცე და ზომიერება. ყოველი ეს სათნოება განსაზღვრავს თავისებურ კონკრეტულ მოვალეობას. მაგალითად, სიბრძნე მოითხოვს ჭეშმარიტების კვლევას, ჭეშმარიტებას. სიბრძნეს სანაქებოდ, მშვენიერებად მივიჩნევთ, ხოლო უვიცობას, შეცდომას, თავის მოტყუილებას — სამარცხვინოდ, სიმახინჯედ.

სამართლიანობა არის ადამიანთა ურთიერთობის პირობა, საფუძველი. ადამიანები იბადებიან ადამიანებისათვის, რომ ერთმანეთს სარგებლობა მოუტანონ. თავის მხრივ, სამართლიანობის საფუძველია ერთგულება, ნდობა, ანუ ნათქვამის უცვლელობა და პირიანობა. სამართლიანობა მოითხოვს, რომ 1) არავის ზიანი არ მიყენო და 2) ემსახურო საერთო სარგებლობას. ახალ ეპოქაში სტოელთა ეს პრინციპები საფუძვლად ედება ინგლისელი მორალისტების ჰიმპათიის თეორიასა და შოპენჰაუერის თანატანჯვის პრინციპს: „არავის არ ავნო და ყველას დაეხმარე რამდანადაც შეგიძლია!“

სტოელებს დოგმატურად არ ესმით პრაქტიკული ზნეობის ეს ორი მოთხოვნა, მათი აზრით, ღრთა განმავლობაში ამ მოთხოვნების კონკრეტული ფორმები იცვლებიან და ასევე იცვლება მოვალეობაც. შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ დანაპირების შესრულება უსარგებლო იყოს დაპირებულისა ან დამპირებლისათვის. თუ ეს მოქმედება შენ უფრო მეტ ზიანს მოგიტანს, ვიდრე სხვას — სარგებლობას, მაშინ შენი მოვალეობაა მეტი სარგებლობა არჩიო ნაკლებს, ანუ პრაქტიკული ჭკუით უნდა მოიქცე, როგორც იტყოდა არისტოტელე. ეს არ იქნება მოვალეობის დარღვევა².

ერთი შეხედვით აქ თითქოს ეპიკურელთა სარგებლიანობის თვალსაზრისია გატარებული, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, მსჯელობის გარეგნული ფორმით. ფაქტიურად კი აქ სინდისის ისეთი თეორიაა ჩანასახში მოცემული, რომლის არსებით მხარეს, როგორც ვნახავთ ქვემოთ, მარქსისტული ეთიკაც გაიზიარებს.

მთავარი, რაც იმსახურებს განსაკუთრებულ ყურადღებას სტოელთა ამ მოძღვრებაში პატიოსნების შესახებ, არის მითითება სამართლიანობაზე, როგორც პატიოსნების ობიექტურ კრიტერიუმზე. სიტყვისადმი ერთგულება მათთვის აბსტრაქტული დოგმატური მოთხოვნა კი არაა, არამედ სამართლიანობისადმი შესატყვისობის მოთხოვნაა. პატიოსნების არსება სწორედ ესაა.

ძნელი არაა იმის გაგება, რომ „პატიოსნება“ აქ სინდისიერებისა და, საერთოდ, ზნეობრიობის სინონიმია. ზნეობის ობიექტური კრიტერიუმის არსებობა საშუალებას აძლევს ადამიანს შემოქმედებითად მიუღდეს თავის მოვალეობას და ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში დააკონკრეტოს იგი ისე, რომ ამით არ დაარღვიოს პატიოსნებისა და სინდისიერების მოთხოვნა. პირიქით, სწორედ პატიოსნება და სინდისიერება მოითხოვს მოვალეობათა ასეთ დაკონკრეტებას და მათ მუდმივ შესატყვისობას სამართლიანობასთან, როგორც სინდისიერების კრიტერიუმთან.

სამართლიანობას ეყრდნობიან თვით ისეთი სათნოებანიც კი, როგორიცაა სიმამაცე, გულუხვობა და ზომიერება. სიმამაცე სამართლიანობისათვის ბრძოლაა. გულუხვობა და ზომიერება სამართლიანობის პრინციპის განხორციელებაა სხვა ადამიანებსა და საკუთარ თავთან მიმართებაში. სამართლიანობაა პატიოსნების საფუძველი და სარგებლიანობის საზომიც ისაა. თუ ეპიკურელები პატიოსნებას

² იხ. ცოცერონის წიგნი „მოვალეობათა შესახებ“, რომელშიც იგი ალაგებს სტოელი პანეციუსის შეხედულებებს.

სარგებლიანობით ზომავდნენ და იმას მიიჩნევდნენ სათნოებად, რაც სასარგებლო იყო, სტოელები, პირიქით, სარგებლიანობას ზომავენ პატიოსნებით და იმას მიიჩნევენ სასარგებლოდ, რაც სათნო და პატიოსანია.

სტოელები არ ილაშქრებენ სარგებლიანობის წინააღმდეგ. პირიქით, ისინი ესაბუთებენ მის აუცილებლობას იმაზე მითითებით, რომ ადამიანები ვერ იარსებებენ ისე, თუ ერთმანეთს სარგებლობა არ მოუტანეს. ისინი არ ილაშქრებენ არც სიმდიდრის წინააღმდეგ რამდენადაც, თვლიან (მაგალითად, პანეციუსის მოწაფე ჰეკატონ როდოსელი თვლიდა), რომ პიროვნების სიმდიდრე სახელმწიფოს სიმდიდრეა. ე. ი. ინდივიდუალური კეთილდღეობის ზნეობრივ გამართლებას ისინი ხელავენ საზოგადოებრივ კეთილდღეობაში მონაწილეობის ნიშნით. ამაშივე ხელავენ ისინი პატიოსნების ობიექტურ კრიტერიუმს. პანეციუსი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ სარგებლობისა და პატიოსნების საზომი, საბოლოო ანგარიშით, სამშობლოს ინტერესებია. სხვადასხვა მოვალეობაც ამის მიხედვით განისაზღვრება. ამის საილუსტრაციოდ პანეციუსს მოჰყავს მაგალითები:

ვინმემ რომ ფული მოგაბაროს და შემდეგ შენს სამშობლოს ომი გამოუტყუალოს, მას მონაბარები არ უნდა მისცე, რადგან ამიო სამშობლოს წინააღმდეგ წახვალ. ასევე, ჰეკიანმა რომ ხმალი მოგაბაროს და გასულელების შემდეგ მოგთხოვოს — არ უნდა მისცე. ამას მოითხოვს მოვალეობა. ორივე შემთხვევაში უფრო სასარგებლოს ირჩევ და პატიოსნებაც ესაა სარგებლობაში მეტი უნდა აირჩიო, ზიანში — ნაკლები, ანუ მოქმედების პრინციპია მეტი სიკეთისა და ნაკლები ბოროტების პრინციპი.

თითქოს წაიშალა ყოველგვარი სხვაობა სტოელებსა და ეპიკურელებს შორის, მაგრამ არა, რამდენადაც ამ პრინციპის საფუძველი საზოგადოებრივი კეთილდღეობაა და არა ინდივიდუალისტური, — განმარტავენ სტოელები, — ამიტომ სასარგებლო და პატიოსანი ერთმანეთს ემთხვევა. სასარგებლო არ შეიძლება იყოს ის, რაც ეწინააღმდეგება პატიოსნებას.

ეპიკურეს თვალსაზრისის გასაბათილებლად საჭიროა იმის დასაბუთება, — წერს ციკერონი, — რომ არსებობს რაღაც ზნეობრივად კეთილი, რაც ჩვენი მისწრაფების საგანს შეადგენს თავისი ბუნებით, რაიმე სარგებლობისა და ანგარების გარეშე, რომელიც ქების ღირსია თავისთავად და კანონიერად. იგი ასეთი ზნეობრივად კეთილის საფუძველს ხელავენ სიბრძნეში. ადამიანები განსხვავდე-

ბიან ცხოველებისაგან გონებით. იგივე გონება აყვარებს ადამიანს სხვა ადამიანს დაწყებული ოჯახით და დამთავრებული სახელმწიფოთი. ჯერ კიდევ პლატონი ამბობდა, რომ იგი დაბადებულია არა მარტო თავისი თავისთვის, არამედ სამშობლოსათვის, თავისიანებისათვის და მხოლოდ მცირე ნაწილით არის საკუთარი თავისათვის. რადგან თვით ბუნებამ შთაგვიწერა ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვა და მისი სიყვარული, ამიტომ გვამოძრავებს ჭეშმარიტება და გვიყვარს ყველაფერი, რაც შეესატყვისება ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტებას შეესატყვისება ერთგულება, გულწრფელობა, სიმტკიცე, წესრიგი და ზომიერება. პირიქით, გვეზიზღება სიყალბე, სიცრუე, ვერაგობა, ფიცის გატეხა, ბოროტება, წყენა და ა. შ. ასეთი სიბრძნისეული დადებითი თვისებების ძალით ადამიანს არაფრის არ ეშინია და მუდამ იმარჯვებს. ეს არის სწორედ „ზნეობრივად კეთილი“.

მაშასადამე, სტოელები პატიოსან ცხოვრებას ანიჭებენ თავისთავად ღირებულებას. ეპიკურე კი ასეთ „ზნეობრივად კეთილს“ ცარიელ სიტყვად თვლის, თუ მას არ უკავშირდება სიამოვნება. სიამოვნების გარეშე სიკეთე იმითაა კარგი, ამბობს იგი, რომ მას ხალხი აღიარებს. ხალხი შეიძლება ბოროტებასაც აღიარებდეს — ეკამათება მას ციცერონი. სამართლიანობა თავისთავად კარგი რომ არ იყოს — მეყაბის ხმას და აზრს რა მნიშვნელობა აქვსო. ღირებულება ხმის დათვლით კი არ იქმნება, არამედ თავისთავად არის ოდენობა და ამიტომ მოსწონს ყველას.

ციცერონის ამ აზრებს დღესაც უწევენ ანგარიშს, თავისებურად ანვითარებენ, ეყრდნობიან და ამავე დროს კრიტიკულად აფასებენ ღირებულებითი ეთიკის, ლოგიკური ემპირიზმისა და ემოტივიზმის წარმომადგენლები ეთიკაში.

სტოელთა მოძღვრება სინდისსა და პატიოსნებაზე დაზღვეული არაა წინააღმდეგობებისაგან, მაგრამ მათი ანალიზი ამაჟამად არაა ჩვენთვის საინტერესო. თუ ამ წინააღმდეგობებს მხედველობაში არ მივიღებთ, უაღრესად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სტოელები არ ჩერდებიან სამართლიანობის მიჩნევაზე პატიოსნების საფუძველად, კრიტერიუმად და მიუთითებენ თვით სამართლიანობის გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ საფუძველებზე. ეს არის ჭეშმარიტებასთან შესატყვისობა. სინდისის უკანასკნელი საყრდენი და საფუძველი სწორედ ესაა. ამას გაიზიარებს მარქსისტული ეთიკაც.

ჭეშმარიტება მოვალეობას აფუძნებს. ადამიანს უნდა აჰოძრავებდეს მოვალეობა და არა სიამოვნება. თუ იცი, წერს ციცერონი,

რომ ქვის ქვეშ დამალულია გველი, სადაც ჯდება ადამიანი და არ გაფრთხილებ, რომ იქ გველია, მოიქცევი უსინდისოდ, არაპატიოსნად, თუმცა ვერ დაისჯები, რადგან ვერავინ დაასაბუთებს, რომ შენ იცოდი გველის იქ ყოფნა. თუ სამართლიანობას და პატიოსნებას საფუძველი არა აქვთ ბუნებაში და სარგებლიანობით არიან განსაზღვრულნი, მაშინ არ ყოფილა ქვეყანაზე კეთილი ადამიანი. იგივე ითქმის ზომიერებაზე, თავშეკავებაზე და სიმამაცეზე. განა სიამოვნებაზე ფიქრობდა რომის პირველი კონსული დეციუსი, რომელიც ცბუნით მტრის რიგებში შეიქრა და თავი გასწირა თავისი ჯარის გასამხნეებლად?

ეპიკურე ბედნიერად თვლიდა ვინმე ტორიუს ბალბს, რომელიც მუდამ სიუხვესა და სიამოვნებაში ცხოვრობდა. მე კი წერს ციცერონი, — უფრო ბედნიერად მიმაჩნია რეგული, რომელმაც პატიოსნების გამო სიტყვა არ გატეხა, კართაგენში დაბრუნდა მტრებთან სასჯელის მისაღებად და წამებით მოკვდა. ბედნიერები არიან არა მხიარულობით, აღვირახსნილობით, სიცილით და გართობით, არამედ ხშირად ბედნიერები არიან პირქუში და სერიოზული ხალხი თავიანთი სიმტკიცით და მოვალეობისადმი ერთგულებით. ბედნიერება, — ამბობს ერთ-ერთი გამოჩენილი სტოეცი სენეკა, — ქვეშაურიტებით განათლებული სინდისია და არა სიამოვნება. ამიტომ ვისაც ადამიანის ღირსების თუნდაც ერთი წვეთი დარჩენია, იგი არ გასცვლის სინდისს — სიამოვნებაში. ვინც ადამიანურ ღირსებას არ უფრთხილდება და სიკეთეს სცვლის სიამოვნებაზე — იგი უგუნურია.

მართალია, ეპიკურე იმასაც ამბობს, რომ არავინ არ ცხოვრობს სიამოვნებით, თუ არ ცხოვრობს პატიოსნად, მაგრამ აქ პატიოსნება გაგებულია არაროგორც მიზანი, არამედ როგორც საშუალება. არაფრით არ შეიძლება პატიოსანი ვუწოდო იმას, ვინც პატიოსანია შიშით. ვისაც ეშინია იგი არაა ჰამართლიანი, რადგან არ იქნება სამართლიანი, როცა აღარ შეეშინდება. ზოლო არ შეეშინდება მაშინ, როცა მოახერხებს დაფაროს თავისი უსინდისობა და პატიოსანი კაცის რეპუტაცია არჩიოს მართლა პატიოსნებას. ე. ი. ეპიკურიზმი ფარისევლობას ქადაგებს და სხვების მიერ მოწონებას ამჯობინებს, ვიდრე შინაგანი სინდისის ხმას.

ციცერონის აზრით, ადამიანი რომ სიამოვნებისათვის იყოს გაჩენილი და არა უფრო მაღალი მოწოდებისათვის, მაშინ მას არ ექნებოდა სირცხვილის გრძნობა ვნებების აღსაკვეთად. ყოველგვარ

ტკივილზე უფრო დიდი უბედურებაა სირცხვილი, შერცხვენა, უსი-
რცხვილობა და უსინდისობა. სტოიციზმის მამამთავარი ძენონი არა-
ფერს არ მიიჩნევდა ბოროტებად, რაც არ იყო სამარცხვინო და
მანკიერი, სინდისის შემბლაღავი.

პატიოსნება თავისთავად არის ღირებულება. ეს არის მთავარი,
მაგრამ გარდა ამისა. სტოელები იმასაც არ ივიწყებენ, რომ პატიოს-
ნება ამავე დროს სასარგებლოცაა. პატიოსნება ადამიანს ყოველ-
თვის წინ დახვდება და დაეხმარება მას, ისევე როგორც სიმამაცე
ესმარება ადამიანს ბრძოლაში. მშიშარა მებრძოლი გარბის და, რო-
გორც წესი, ყოველთვის კვდება. ვინც არ გარბის და მამაცურად
იბრძვის, ის ნაკლებად იღუპება.

არის კიდევ ერთი მომენტი სტოელთა ეთიკაში, რომელსაც
დიდი მნიშვნელობა აქვს სინდისის გრძობის სპეციფიკის გაგები-
სათვის. ეს არის ჩვენთვის უკვე ცნობილი შინაგანი თვითკონტრო-
ლის მომენტი. სიმამაცე, სტოელთა აზრით, მაშინაა ყველაზე მშვე-
ნიერი, როცა ხალხის დასანახავად კი არ ხდება, არამედ გამოუჩე-
ნლად, ოვაციების გარეშე თავისთავად არის იგი მშვენიერი. უფრო
ღირსეული სწორედ ეს ჩუმი მამაცობაა. აქედან ის კი არ გამომდი-
ნარეობს, რომ უნდა ვერიდოთ სიმამაცის სახალხოდ გამოჩენას —
ყოველი კარგი საქმე ცნობილი უნდა გახდეს — არამედ მხოლოდ
ის, რომ სათნოებისათვის არავითარი საზოგადოებრივი აზრი არაა
უფრო მეტი ჯილდო, ვიდრე საკუთარი ღირებულების შეგნება. ყო-
ველთვის უნდა ვიმოქმედოთ სინდისის მიხედვით, ამბობდა სე-
ნეკა. ისე უნდა მოიქცეო მარტოობაში, თითქოს ხალხი გიყურებდეს,
როგორც მოიქცეოდი ხალხის თანდასწრებით. ყველაზე უფრო უნ-
და გავუფრთხილდეთ არა სიცოცხლეს, არამედ სინდისის სიწმინ-
დეს³.

შინაგანი თვითკონტროლის მომენტს სინდისზე მოძღვრებაში
განსაკუთრებით უსვამდა საზუს მეორე გამოჩენილი სტოელი ე პ ი ქ-
ტ ე ტ ი, რომლის შეხედულებები კიდევ უფრო მეტი დოზით არის
გაქდენთილი რელიგიური ელფერით.

³ სენეკის აზრით, სიკვდილი სრულიადაც არ არის ბოროტება, პირიქით,
იგი სიკეთეა, რამდენადაც სული თავისუფლდება ტყვეობისაგან. სენეკასთან
აშკარად ჩანს სულის უკვდავებისა და იმქვეყნიური ცხოვრების რწმენა. ამით
ახსნება, რომ ქრისტიანული რელიგიის შემქმნელებმა ბევრი რამ ისეხსეს სენე-
კასაგან, რის გამოც ფ. ენ გ ე ლ ს მ ა სენეკას „ქრისტიანობის კეთილი ბიძა“
უწოდა. იხ. კ. მ ა რ ქ ს ი ს და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი ს თხზ. ტ. XV, გვ. 605 (რუს.
განმც.).

ეპიტეტის აზრით, ადამიანი ყველაფერში თვითონ არის თავისი თავის პატრონი, რადგან მხოლოდ ღმერთია ჩვენი პატრონი, უფროსი და მის კანონს და ნებას ვემორჩილებით. უნდა ვხელმძღვანელობდეთ ღმერთის მიერ ერთხელ მოცემული ჭკუით და სინდისით. თუ ადამიანი გონებასა და სინდისის ხმას მისდევს, იგი ყოველთვის ისე მოიქცევა როგორც საჭიროა. მართალია, ნამდვილი ადამიანი გონებით მოქმედებს და უგუნურებას გაურბის, მაგრამ ყველა ერთნაირად როდი ფიქრობს — რა არის გონივრული და რა არა. სხვადასხვაგვარი აზრი აქვთ სიკეთეზე და ბოროტებაზე. ამიტომ მთავარია იმოქმედო საკუთარი სინდისის მიხედვით. ჭეშმარიტად თავისუფალია ის ადამიანი, ვინც მოქმედებს თავისი სინდისის მიხედვით. ბედნიერების პირობა სწორედ ასეთი თავისუფლებაა.

ეპიტეტი ნაწილობრივ ეთანხმება სოკრატეს და წერს: არავინ არ გახდება განგებ ცუდი, მაგრამ არის ხალხი, რომელიც კი არ ცდება, არამედ ამჟღავნებს ბოროტ ნებას. ეს ხალხიც შებრალებიან ღირსია, რადგან მისი სინდისია დაავადებული. უცნაურია, ამბობს ეპიტეტი, რომ ასეთი ხალხი არ ზრუნავს სინდისის განკურნებაზე და სულ ზრუნავს სხეულის განკურნებაზე. ეშინიათ სხეულის ავადმყოფობის, სიკვდილის, და არ ეშინიათ სინდისის ავადმყოფობის, სულიერი სიკვდილის. სულიერი სიკვდილი ღებია მან, როცა არ ვუფრთხილდებით სინდისს.

სინდისიერების ამაზე უფრო ამაღლებული შეფასება წარმოდგენილია. მაგრამ ორიენტაცია ღმერთისა და სულის უკვდავების რწმენაზე, ასკეტიზმი და თვითმკვლელობის აპოლოგია ვერ ეგუება სტოელთა ამაღლებულ მოძღვრებას მოვალეობაზე და სინდისზე. ასევე ვერ ეგუება სათნოებისა და სიამოვნების გათიშვა უმაღლეს იდეალად ბედნიერების მიჩნევას და სხვა. ამიტომ იყო, რომ მარქსს სტოელთა ეთიკა მეცნიერული თვალსაზრისით დაბნეულად და წინააღმდეგობრივად მიაჩნდა. მაგრამ ეს ვერ გვიშლის ხელს დავინახოთ რაციონალური მომენტები სინდისის შესახებ მათს მოძღვრებაში. ზემოთ განხილული საკითხების მიხედვით ასეთ საგულისხმო და გასათვალისწინებელ მომენტებად უნდა მივიჩინოთ შემდეგი:

1. სინდისიერება გაიგივებულია პატიოსნებასთან;
2. პატიოსნება გაგებულია როგორც ზნეობრიობის არსება;
3. ზნეობრიობის არსება მოვალეობისადმი ერთგულებაში მდგომარეობს;
4. მოვალეობის საფუძველი არის სამართლიანობის გრძნობა;

5. სამართლიანობის საფუძველი ჭეშმარიტებაა;

6. ხოლო ჭეშმარიტების კრიტერიუმი ბუნებასთან შესატყვისობაა

7. მაშასადამე, სინდისიერება ბუნებრიობაა, ბუნების კანონებისადმი დანორჩილება.

8. ბუნების კანონები სწორად აისახება გონების მიერ, ამიტომ სინდისიერება გონიერი მოქმედებაა. უსინდისობა უგუნურებაა.

9. დანაშაულს ზოგჯერ ჩადიან განგებ, ბოროტი ნების გამო. ასეთი მოქმედება უფრო მეტად არის უგუნურება ანუ უსინდისობა.

10. სინდისიერება, სინდისი და პატიოსნება ადამიანური ღირსებაა, იგი უმაღლესი ღირებულებაა და თავისთავად არის მიზანი.

11. სინდისიერება თვითმიზანია. სუფთა სინდისი სიამოვნებისა და ნეტარების წყაროა იმ აზრითაც, რომ ტანჯვას გამორიცხავს და იმ აზრითაც, რომ თვითონ არის ნეტარების განცდა.

12. გარდა ამისა, სინდისიერება სასარგებლოცაა. მას მოჰყვება სხვა პიროვნებებისა და საზოგადოების მხრივ დაფასება და აღიარება.

13. ვინც აღიარების მიზნით არის სინდისიერი, ის ფაქტიურად უსინდისოა, მაგრამ ფარისეველი.

14. სინდისი აქვს იმას, ვინც არავითარი სხვა მიზნით არაა სინდისიერი, გარდა თვით სინდისიერების სურვილისა. სინდისიერება არ საჭიროებს გარეშე მოწმეებს. სუბიექტი თვითონაა თავისი სინდისიერების მოწმე.

15. ამ გაგებით სინდისი პიროვნების შინაგანი თვითკონტროლია.

16. კონტროლის ობიექტია სუბიექტის ნებისა და მისი გამოვლენის ანუ სუბიექტის მოქმედების გარკვეულობა. კონტროლი ხორციელდება ამ ნების შედარებით შეგნებასთან. თუ ეთანხმება მას — საქმე გვაქვს სუფთა სინდისთან, სინდისიერებასთან, თუ არ ეთანხმება — საქმე გვაქვს შებღალულ სინდისთან, უსინდისობასთან.

17. შეგნების შინაარსი არის არა ცოდნა საერთოდ, არამედ მოვალეობის ცოდნა ანუ ზნეობრივი შეგნება, რომელიც შედგება არა უცვლელი დოგმებისაგან, არამედ ცვალებადი და შეფარდებითი მოვალეობისაგან.

18. მოვალეობის უნივერსალური კრიტერიუმი საზოგადოებრივი კეთილდღეობაა. ხოლო აქედან გამომდინარე კონკრეტულ მო-

ვალებათა ცვლილებებს განაპირობებს ცხოვრებისა და მოქმედების კონკრეტულ სიტუაციათა ცვლილებები.

19. იყო რაიმე კონკრეტული მოვალეობის მონა, ნიშნავს ულატო მთავარ მოვალეობას, სამშობლოს კეთილდღეობის საქმეს. მაშასადამე, სინდისიერება მოითხოვს არა დოგმებისადმი ერთგულებას, არამედ უმაღლესი მიზნისადმი ერთგულებას ანუ შემოქმედებითობას და გონიერულობას.

20. სინდისიერების ერთადერთი მოთხოვნა არის მოქმედება სამართლიანობის საკუთარი შეგნებით, სისწორის შინაგანი რწმენით.

21. ამ ნიშნით სინდისიერება ზნეობრივი მოქმედების ზოგად ფორმალურ პრინციპად არის გადაქცეული. სტოიციზმი ამზადებს ნამდვილი მოვალეობის ეთიკას — კანტის კატეგორიული იმპერატივის თეორიას.

ძნელი არაა იმის გაგება, თუ რაოდენ საყურადღებოა ეს დასკვნები სინდისის ნამდვილი, მეცნიერული, მარქსისტული თეორიის შემუშავებისათვის.

§ 7. ქრისტიანობა და სინდისი

სტოიციზმის იდეოლოგია თანდათან რელიგიური მოტივებით გაიქვინა და ქრისტიანობაში გადაიზარდა, ქრისტიანულ იდეოლოგიას დაუთმო სარბიელი. ქრისტიანობას კი, ისევე როგორც ყოველ სხვა რელიგიას საერთოდ, არაფერი არ შეუძლია მოგვეცეს რაციონალური და დადებითი სინდისის ცნების შესახებ, რამდენადაც რელიგიური ზნეობა ეყრდნობა უზენაესი არსების ყოვლისმცოდნეობისა და ყოვლისშემძლეობის რწმენას. სინდისი გაგებულა როგორც ღვთაების ხმა ადამიანში ჩანერგილი და მორწმუნე წესიერად თუ იქცევა — არა იმიტომ, რომ მას წესიერი მოქცევა აუტრს და სხვაგვარად არ შეუძლია, არამედ იმიტომ, რომ ღმერთის განრისხებისა და მისგან მოსალოდნელი სასჯელის ეშინია.

ამაოდ ცუდილოდნენ თეოლოგები ღმერთის წინაშე შიში მოენათლათ ღმერთის სიყვარულად. ბოროტების არსებობა ამ ქვეყანაზე გამორიცხავს ღმერთის სიყვარულის შესაძლებლობას და

ღვთისმოსავობა ისეთი სათნოებაა, რომელიც ღმერთის წინაშე შიშ-ზეა დაფუძნებული. ანგარება რელიგიურ ზნეობაში ოფიციალურ რანგშია აყვანილი. ბრმა მორწმუნე ან იმიტომ იკაეებს თავს უსინდისობისაგან და სიკეთესაც ჩადის, რომ ჯოჯოხეთში მოხვედრის ეშინია, ან იმიტომ, რომ სამოთხეში მოხვედრის იმედი აქვს. დასჯის შიში და დაჯილდოების იმედი — აი ერთადერთი შესაძლებელი მოტივები, რომლებიც შეიძლება განსაზღვრავდეს მორწმუნის პატიოსან ცხოვრებას.

თავისთავად ცხადია, ასეთ მოტივებზე დაფუძნებული ცხოვრება მოკლებულია ჭეშმარიტად ზნეობრივ ღირებულებას. რელიგიურ რწმენას შეუძლია შეამციროს უსინდისობის რიცხვი, მაგრამ არ შეუძლია სინდისიერების აღზრდა და განვითარება. რუსთაველის აფორიზმი „შიში შეიქმნის სიყვარულსა“ კარგად ამხელს რელიგიური ზნეობის ანგარებიან და ფაჩისეველურ ხასიათს.

ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რელიგია შეგნებულად და არა მარტო ობიექტურად დგას ანგარებიანი ზნეობის თვალსაზრისზე. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ ახალ ეპოქაში კათოლიკური ეკლესიის მესვეურებმა (პაპობამ) ანათემას მისცეს ფენელონი, რომელიც ბოსიუსთან კამათში ამტკიცებდა, რომ არსებობს ღმერთის სიყვარულის ისეთი ჩვეულებრივი მდგომარეობა, რომელშიც არაა შერეული არავითარი იმედი დაჯილდოებისა ან შიში დასჯისა¹.

ღმერთის დაშვება და ზაიქიო ცხოვრების რწმენა ნიადაგს აცლის ყოველგვარ სიძნელესა და წინააღმდეგობას ეთიკურ მეცნიერულ პრობლემატიკაში. მაგრამ ეს არის ამ წინააღმდეგობათა არა ახსნა, არამედ მხოლოდ გადაწევა საკითხისა. სტოელებმა ვერ გაბედეს იმის თქმა, რომ ზნეობას არა აქვს არავითარი კავშირი ბედნიერებასთან. ასეთი ნაბიჯი გადადგა ქრისტიანობამ. სააქაო ცხოვრებაში მან სრული უანგარობა და სინდისიერება მოითხოვა, სამაგიეროდ ჯილდოდ დაპირდა მორწმუნე მრევლს საიქიო ნეტარება და მარადიული უკვდავება. უანგარო ზნეობის ნილაბით აქ საქმე გვაქვს ანგარებიანი ზნეობის ყველაზე უფრო რეაქციულ ფორმასთან.

რელიგიური ზნეობა არ აფუძნებს სინდისის სიწმინდეს და პატიოსანი ცხოვრების თვითმიზნობრიობას, მაგრამ იგი შეიძლებოდა გამოყენებული ყოფილიყო მანკიერებათა წინააღმდეგ ბრძოლის

¹ Карринг, Совесть при свете истории, 1912.

საშუალებად, ცხოვრების გაადვილებითა და კანონიერების დაცვის საშუალებად. არსებითად ამაში ხედავენ რელიგიის როლს პელაგ-ანელები. ამ ფუნქციისათვის საკმარისი იყო ღმერთის რწმენა, ხოლო ყოველივე დანარჩენი, ეკლესია და მღვდელთმსახურება პელაგ-იანელებს მეორეხარისხოვან საქმედ მიაჩნიათ.

ავგუსტინე პირველი იყო, რომელმაც ნათელი გახადა ამ იდეების შეუთანხმებლობა ქრისტიანობის ძირითად შეხედულებებთან. რელიგიური ზნეობის გვერდით, მისი აზრით, შეუძლებელია არსებობდეს ბუნებრივი ზნეობა. ბერძნული ზნეობის სათნოებებს ავგუსტინე ბრწყინვალე მანკიერებებად მიიჩნევდა. ავგუსტინეს მოძღვრება ყურადღებას იმსახურებს იმ მხრივ, რომ მან განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი ნებისყოფის როლს ზნეობის განხორციელებაში. მანიქეველთა და პელაგიანელთა კამათში იგი დაყინებით იცავდა იმ თვალსაზრისს, რომ სინდისიერების არსება განზრახვაშია, გაფიქრებაშია და არა მარტო მოქმედებაში. განზრახვების სფერო კი ნებისყოფის სფეროა.

თუ პელაგიანელები შესაძლებლად სთვლიან ზნეობის არსებობას რელიგიის გარეშე და ეს უკანასკნელი მხოლოდ დამზმარე საშუალება იყო ზნეობის განმტკიცებისათვის, აბელიარს კიდევ უფრო შორს მიდის და ასაბუთებს, რომ თვითონ რელიგია და რწმენა შეიძლება მხოლოდ იქ არსებობდეს, სადაც არის ზნეობა. ზნეობა კი არ ეფუძნება რელიგიას, არამედ, პირიქით, რელიგია ეფუძნება ზნეობას. საკითხის ასეთ დაყენებაში სინდისიერების ავტონომიური შინაარსი და მისი ობიექტური კრიტერიუმია ხაზგასმული რელიგიური რწმენის მისტიურობისა და სუბიექტურობის წინააღმდეგ.

აბელიარის ასეთი პროგრესული კონცეფციის კრიტიკას იძლევა თომას აქვინელი. მისი აზრით, სადაც კი არის ზნეობრივი ქცევა, იგი ყოველთვის არის ღვთიური არსების გამოვლენა. მხოლოდ ღვთაებაა ყოველგვარი სიკეთის წყარო. თუ ასეა, ღვთაება უნდა იყოს ბოროტების წყაროც და ადამიანი პასუხს აღარ აგებს დანაშაულისათვის. ამ წინააღმდეგობებიდან თავი რომ დაიძვრინოს, თომას აქვინელი ღმერთის ყოვლისშემძლეობასთან ერთად უშვებს ადამიანის დამოუკიდებლობას, მის თავისუფლებას, ავტონომიურობას. ასეთი ავტონომიურობის საფუძველი და წყაროა სინდისი, ადამიანის პრაქტიკული გონება ანუ შინაგანი შეგნება. იგი მოქმედების პრინციპია და ისევე ახასიათებს ადამიანის ნებელობას, როგორც შემეცნებითი პრინციპები ინტელექტს.

თომა აქვინელის აზრით, სინდისი ადამიანის ისეთი ბუნებრივი თანდაყოლილი თვისებაა, რომელიც საფუძვლად ედება ყოველ ეთიკურ მსჯელობას და განაპირობებს სიკეთისადმი დადებით, ხოლო ბოროტებისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას.

სინდისის ასეთ გაგებას ლმერთის რწმენა რომ არ ედოს საფუძვლად, მის წინააღმდეგ ბევრს ვერაფერს ვიტყვოდით; ეს ბუნებრივი თვისება ღვთაების ხმაა ადამიანში გამოვლენილი. ამას ამბობდა ჯერ კიდევ სოკრატე თავისი მოძღვრებით „დაიპონიონის“ შესახებ.

რეფორმაციის ეპოქაში ახალი ფორმით მეორდება პელაგიანელთა და ავგუსტინელთა ბრძოლა ლუთერსა და ერაზმ როტერდამელს შორის. ლუთერი იცავს ზნეობის ღვთაებრიობას². ერაზმი კი ზნეობის ბუნებრიობას. სინდისის შესახებ რაიმე ახალი და მნიშვნელოვანი მათ მოძღვრებებს არ მოუციათ.

ახალ საუკუნეებში ბეკონზე უფრო თამამად გამოთქვა აზრი რელიგიასთან შედარებით ზნეობის პრიმატიასა და ზნეობრივი გრძნობის პირველადობის შესახებ ფრანგმა შარონმა, რომელსაც რელიგია მიაჩნდა ზნეობის დასრულებად და მის სამკაულად.

ბეკონი ზნეობის საფუძველს ხედავდა საზოგადოებრივი ინტერესის მოტივის არსებობაში. ამას იგი მიიჩნევდა თანდაყოლილ სოციალურ მიდრეკილებად, თანდაყოლილ ფაქტად, რაც თავის მხრივ, საფუძვლად ედება სინდისისა და სირცხვილის გრძნობებს³.

ჰუგო გროციუსმა ყურადღება მიაქცია იმას, რომ სამართლიანობა და სინდისიერება არსებობს არა მარტო სარგებლობის გულისაათვის, არამედ თავისთავად არის იგი ბუნებრივი მოთხოვნილება. უსინდისობა, მისი აზრით, ეწინააღმდეგება ადამიანის გონიერ სოციალურ ბუნებას.

ჰობსის ბუნებრივი ზნეობის კოდექსი შედგენილია სარგებლიანობის მოსაზრების პრინციპით და სინდისის შესახებ მას რაიმე მნიშვნელოვანის თქმა არ შეუძლია. სინდისის მაგიერ ზნეობის დაცვისა და განმტკიცების გარანტიას იგი ხედავდა სახელმწიფო ძალაუფლებაში ანუ სამართალში. ჰობსთან ზნეობა გამოცხადებულია კეთილდღეობის საშუალებად. მისი ეთიკური კონცეფცია წმინდა წყლის გონიერული ეგოიზმის თეორიაა. ახალ ფილოსოფიაში ჰობ-

2 П. И. Казанский, О совести, 1913, стр. 17—18.

3 Френсис Бэкон, Соч. т. 11, «Опыты...», 1972, стр. 347—486.

სი პირველი იყო, რომელმაც სცადა მთელი ზნეობა გაეგო როგორც სახეშეცვლილი ადამიანური თვითმოყვარულობა. ამან დასაბამი მისცა უტილიტარისტულ ეთიკას, რომელიც ეყრდნობა და თავისებურად ანვითარებს დემოკრიტე — ეპიკურეს ეთიკურ შეხედულებებს.

§ 8. ინბლისელი მორალისტიზმი და სინდისის ცნება

ჰობსის ეთიკური კონცეფციის კრიტიკას იძლევა კემბრიჯის სკოლის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი კედვორტი. მისი აზრით, ჰობსის მოძღვრება ემუქრება ზნეობის საფუძვლებს და ზნეობის ქეშმარიტ ცნებას. კედვორტის მიხედვით, ზნეობრიობა თვითმიზანია და არა საშუალება, იგი ეთიკური აპრიორიზმის თვალსაზრისს იცავს. მისი აზრით, ეთიკური ქეშმარიტება ისეთივე ბუნებისაა, როგორც მათემატიკური. როგორც მათემატიკური კანონები არსებობენ ადამიანის გარეშე, ასევე იარსებებდა ეთიკური კანონები კაცობრიობის გარეშე, ასეთი ზნეობა შეიძლება ეფუძნებოდეს მხოლოდ ინტელექტს და ღვთაების ნებას და არა ადამიანურ გრძნობებსა და ნებისყოფას. თავისთავად ცხადია, რომ ასეთ კონცეფციამო სინდისის ცნებას არ შეიძლება ექნეს რაიმე მნიშვნელოვანი როლი და ადგილი.

ჰობსის ეთიკურ კონცეფციას ებრძვიან, აგრეთვე, თომას მორი და კუმბერლენდი, რომლებიც იცავენ ანტიკური ეთიკის თეზისს ზნეობრიობისა და ბედნიერების მჭიდრო კავშირისა და ერთიანობის შესახებ. კეთილსასურველი საქმიანობის უმაღლესი ხარისხი, რასაც ყოველი გონიერი არსება ავლენს მისი მსგავსის მიმართ, იწვევს როგორც საზოგადოების, ისე ინდივიდის უბედნიერეს მდგომარეობას, რამდენადაც ეს მდგომარეობა საერთოდ მიღწევადია და შეადგენს მის აუცილებელ პირობას. მათი აზრით, უმაღლესი ზნეობრივი კანონია საზოგადოების კეთილდღეობა; ყველაფერი, რასაც მივყევართ ამისაკენ — ზნეობრივია. ბუნება ისეა შექმნილი, რომ იგი ზნეობრივად უნდა მოიქცეს. სოციალურობის გრძნობა მოცემულია მისსხეულებრივ ორგანიზაციასთან ერთად და ამიტომ, რომ არსებობს სინდისის გრძნობა და სინანული. მართალია, ადამიანს სჭირდება გარეგანი ბიძგიც, როგორცაა ან შიში ან იმე-

დი, ჯილდო, სიკეთე; მაგრამ მთავარი მაინც შინაგანი მიდრეკილებაა¹.

კუმბერლენდის აზრით, საზოგადოების კეთილდღეობისათვის ზრუნვა არის საშუალება პირადი კეთილდღეობისათვის, ისევე, როგორც ორგანიზმის ცალკეული ნაწილის ჯანმრთელობა დამოკიდებულია ორგანიზმის მთლიან ჯანმრთელობაზე. ასეთ შედარებაში ისიც ჩანს, რომ არ შეიძლება საზოგადოების კეთილდღეობისათვის ზრუნვა მხოლოდ საშუალება იყოს და არა მიზანი. პირიქით, სხეულის ცალკეულ ნაწილთა ჯანმრთელობა ჩვენ იმიტომ გვინდა; რომ მთლიანი ორგანიზმი იყოს ჯანმრთელი.

მოვალეობის ცნება სტოელების შემდეგ სწორედ კუმბერლენდთან არის აღდგენილი მთელს თავის უფლებებში. ხოლო სადაც არის მოვალეობის პრიმატი, აქ სინდისიც რეაბილიტირებული და პრივილეგირებულია. მართალია, კანონს იცავენ ჯილდოს იმედის ან დასჯის შიშის მოტივებით, წერს კუმბერლენდი, მაგრამ არა მარტო ამით, არამედ თავისთავადაც. ესაა საყოველთაო ბედნიერების პირობა².

კუმბერლენდმა მოგვცა, ერთი მხრივ, ნომინალიზმი და უტილიტარაზმი, რასაც ანვითარებს ლოკი, და მეორეს მხრივ, ეთიკური რეალაზმი და გრძნობის მორალი, რასაც ავითარებს შეფტსბერი.

ლოკის კონცეფციაში მთავარია იდეების თანდაყოლილობის თეორიის კრიტიკა, რასაც იცავდნენ ჰერბერტი და კედვორტი. ლოკი აფართოებს ჰობსის თვალსაზრისს იდეების არათანდაყოლილობის შესახებ. იგი ანსხვავებს ერთმანეთისაგან თანდაყოლილ (innate) და ბუნებრივ (law of nature) კანონს. პირველი შედის ჩვენი სულიერი წყობის შემადგენლობაში. მეორეს შესახებ კი ჩვენ ვგებულობთ ჩვენი ბუნებრივი უნარების გამოყენებისა და მოხმარების საშუალებით.

ზნეობრივი სიკეთე ან ბოროტება, ლოკის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა ჩვენი ნებისმიერი მოქმედების თანხმობა ან არათანხმობა კანონთან, რომლის მიხედვით კანონმდებლის ნებით ან ჯილდოს ვიმსახურებთ ან სასჯელს. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მოვალეობის იდეას. კანონმდებლის ვარეშე არ არსებობს ვალდებულებანი. ხოლო თუ არაა ვალდებულებანი — არ არის

¹ Томас Мор, Утопия, кн. 11, 1947. стр 141—160.

² Иодль, История этики, т. I. К. Филшер. История новой Философии, т. VIII, стр. 539.

არც ზნეობა. ე. ი. ადამიანთა ქცევების ყოველგვარი ნორმის წყარო არის კანონი. ლოკი ანსხვავებს სამგვარ კანონს, რომლებიც შეიძლება იყოს ზნეობრივი განსხვავების წყარო: 1) ღვთაებრივი ბუნებრივი კანონი, 2) სამოქალაქო კანონი და 3) საზოგადოებრივი აზრის კანონი.

კანონთა შესაბამისად იყოფიან ადამიანთა მოქმედებებიც: მოვალეობად და შეცოდებად, უდანაშაულობად და დანაშაულობად, სათნოებად და მანკიერებად.

ღვთაებრივი მორალი გარედან მოდის (გამოცხადება), გეტერონომიულია. აქ მოქმედების მთავარი მოტივებია საიქიო ჯილდო და დასჯა. ადამიანი ამას უმატებს აღზრდით შექმნილ ბუნებრივ მორალს, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში ადასტურებს პირველს, ეს ბუნებრივი მორალი არის წყარო ორი სხვადასხვა კანონისა: სამართლებრივი კანონისა და საზოგადოებრივი აზრისა. სწორედ ამათ მიიჩნევდა ლოკი ზნეობის საფუძვლებად, ცხოვრების გამოცდილებით ადამიანი იმავე ზნეობრივ ნორმებამდე მივა, რაც სახარებებშია მოცემულიო. მისი აზრით, რწმენა მხოლოდ მოკლე გზაა ზნეობამდეო. ამ მოკლე გზაზე გასასვლელად ადამიანს არაფერი არ ეძლევა ბუნებით თანდაყოლილი სახით, გარდა სიამოვნებისა და ტანჯვის განცდის უნარისა.

საინტერესო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ლოკს ზნეობრივი ფენომენის მათემატიკური სიცხადობის შესახებ. თავისთავად ცხადი აპრიორული ზნეობრივი აქსიომები, წინააღმდეგ კედვორტის მტკიცებისა, არ არსებობენ. მაგრამ თუ რაიმე მიჩნეულია ზნეობრივ კანონად, მაშინ ყოველთვის შეიძლება მათემატიკური სიზუსტით მისგან ნორმების გამოყვანა. ასევე იმის გამოკვლევა — რაიმე მოქმედება შეესატყვისება კანონს თუ არა. როგორც მათემატიკა არ ინტერესდება იმით, რეალურად არსებობენ თუ არა ფიგურები და რიცხვები, ატყვევებს მათ და აქედან აკეთებს ზუსტ ანალიტიკურ დასკვნებს, ასევე შეიძლება ეთიკაშიც. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მათემატიკური დასაბუთება ეხება ზნეობრივ მსჯელობებს. ის, რომ სამართლიანობა ზნეობრივია, და ის, თუ რაში მდგომარეობს სამართლიანობა, ამის მათემატიკური დემონსტრირება არ შეიძლება. შეიძლება მხოლოდ იმის ჩვენება, თუ რომელი მოქმედება შეესატყვისება მას და რომელი — არა³.

³ Джон Локк, Опыт о человеческом разуме, Избр. Фил. произв., т. I, 1960.

ლოკის ამ მოსაზრებებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სოციალურ მეცნიერებებში მათემატიკური და კიბერნეტიკული ტენდენციების შემოქრის თანამედროვე ეპოქაში. ეს მოსაზრებები გამოდგებიან როგორც უნაყოფო ფანტაზიების წინააღმდეგ ვამაფრთხილებელ პროფილაქტიკურ საშუალებებად, ისე ეთიკურ მსჯელობებში მათემატიკური სიცხადის დანერგვისათვის ნაყოფიერი ნუშაობის წარმართვისათვის.

უპირველეს ყოვლისა, სწორედ სინდისის ცნების გაგებაშია საჭირო მათემატიკური სიცხადე და გარკვეულობა, რამდენადაც სინდისის ცნება გაიაზრება და მიიღება სხვადასხვა კონკრეტულ ზნეობრივ შეგნებათა აბსტრაქციის შედეგად. იგი გაიაზრება როგორც ზნეობრიობის ზოგადი პრინციპი და არა როგორც კონკრეტული გარკვეული, ემპირიული ზნეობრიობა.

კიდევ უფრო მეტი დაჟინებით მოითხოვდა ზნეობრივი ნორმების მათემატიკური დასაბუთების აუცილებლობას კლარკი (XVIII ს. ინგლისელი მორალისტი), რომლის აზრით, ზნეობრივი ნორმები გამომდინარეობენ თვით საგანთა ბუნებიდან, უცვლელნი და მარადიულნი არიან. ამიტომ ზნეობრივი ნორმის დარღვევა და ბოროტების ჩადენა ისეთივე არანორმალურობა და ბუნების საწინააღმდეგო მოქმედებაა, როგორცაა ბუნების კანონების არგათვალისწინება და მათემატიკური კანონების აბუჩად აგდება. კლარკი აბსოლუტურად აიგივებს ერთმანეთთან აუცილებელსა და საჭიროს, ანუ იმას, რაც არის და იმას, რაც უნდა იყოს, ნამდვილს და ნორმატიულს. ზნეობრივი მისთვის იგივეა, რაც მათემატიკური თეორემა. ზნეობრივი გამოხატავს ბუნების კანონების მოქმედ მკაცრ ლოგიკურ აუცილებლობას.

ასეთმა თვალსაზრისმა ან უნდა უაჩყოს ზნეობრივ სისტემათა სხვაობის ფაქტი და აღიაროს ერთადერთი ზოგადსაკაცობრიო ზნეობის შესაძლებლობა, ან ყოველგვარი უზნეობა და ბოროტმოქმედება უნდა მიიჩნიოს ბუნებრივი ზნეობრივი კანონის თავისებურ გამოვლენად. პირველი დაშვება ეწინააღმდეგება ფაქტებს, ხოლო მეორე შეუძლებელს ხდის პასუხისმგებლობას ბოროტმოქმედებისათვის, შეუძლებელს ხდის სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებას საერთოდ.

როგორც ლოგიკური შეცდომის ფაქტი ვერ არღვევს ლოგიკურ კანონს, პირიქით, ასაბუთებს მას, ასევე უზნეობის ფაქტი ვერ არღვევს ზნეობრივ კანონს. მაგრამ სხვაობა აქ იმაშია, რომ თუ ლოგიკისა და საერთოდ ბუნების კანონების წინააღმდეგ წასვლა

შეცდომაა, ზნეობის კანონების წინააღმდეგ წასვლა დანაშაულია. ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ინტელექტთან, მეორე შემთხვევაში ნებისყოფასთან — როცა ადამიანს აცდუნებს ბოროტების მშვენიერებანი. შეცდომა აზროვნებას მოსდის, ხოლო დანაშაულს ნებისყოფა ჩადის.

ძნელი არაა იმის გაგება, რომ კლარკს უნდა მოეშველებია რელიგია მოვალეობისა და სინდისის დასაფუძნებლად, ხოლო რელიგიური სინდისის შინაარსი და უშინაარსობა ჩვენთვის უკვე ცნობილია.

ზნეობრივს აიგივებდა ბუნებრივთან შეფტსბე რ ი ც. ოლონდ იგი ლაპარაკობს ქეშმარიტი ზნეობრივისა და ქეშმარიტი ბუნებრივის შესახებ. ხშირად გაჰყავს მას ჯარალელები ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორისაც. მისი აზრით, სიმეტრია, პროპორცია და ჰარმონია ნორმატიული ცნებები არიან არა მარტო ხელოვნებისათვის. არამედ ცხოვრების წყობისათვისაც. ასეთივე უნდა იყოს მიმართება მიდრეკილებებს შორის, რომელთაც იგი ჰყოფს სამ კლასად: 1. ბუნებრივი მიდრეკილებები, მიმართული საზოგადოების კეთილდღეობისადმი, 2) ეგოისტური მიდრეკილებები და 3) ისეთი მიდრეკილებები, რომლებიც არ ემსაჭერებიან არც ერთს და არც მეორეს, ესენი არიან არაბუნებრივნი. ზნეობა არის სწორი მიმართება ბუნებრივსა და ეგოისტურს შორის, როცა გამორიცხულია არაბუნებრივი. წონასწორობის დარღვევა შეუძლია როგორც უკიდურეს ეგოისტურს, ისე უკიდურეს სოციალურს.

ეს მეტად საინტერესო აზრია, რომელსაც ეთიკის ისტორიაში პირველად ვხვდებით. აქ ნაგულისხმევია სამართლიანობა, როგორც ზნეობის საბოლოო საფუძველი. ზნეობრივია, შეფტსბერის აზრით, არა დათრგუნვა პირადულისა ვილაციის ნებისა და იდეის გულისათვის, არამედ საკუთარ მიდრეკილებებში ბუნებრივის მიგნება და განხორციელება. ეს არის ქეშმარიტი ეთიკური. იგი ნორმატიული და ცნებითი კი არ უნდა იყოს, არამედ სუბსტანციური. რეალურ ზნეობას შინაგანი მიზიდულობა უნდა ჰქონდეს და არა გარეგანი ძალა — იძულება. შეგნების ეთიკის მაგიერ იგი მოითხოვს გრძნობის ეთიკას. ასეთი კონცეფცია ნაყოფიერ ნიადაგს იძლევა სინდისის ცნებისა და მისი გრძნობადი შინაარსის გაშლისათვის.

ცნობიერების ის შეშფოთება, წერს შეფტსბერი, — რომელიც ვლინდება, მაგალითად, სირცხვილის გრძნობაში, შეიძლება გამომდინარეობდეს მხოლოდ ისეთი მოქმედებიდან, რაც თავისი არსებითაა სამარცხვინო და საზიზღარი, და არა მისი საზიანო ან სახიფა-

თო შედეგებიდან. არც ერთ უდიდეს საშიშროებას მსოფლიოში არ შეუძლია გამოიწვიოს ეს გრძნობა, ისევე როგორც არც საზოგადოებრივ აზრს, სანამ ამაში მონაწილეობას არ მიიღებს ჩვენი საკუთარი გრძნობა. ასეთი სოციალური გრძნობა, მისი აზრით თანდაყოლილია, „ნატურალურია“. თვითონ ბუნება ასწავლის ადამიანს სოციალურობას და არა აღზრდა და სწავლება, მართალია ესეც მნიშვნელოვანია, მაგრამ გარეგანია. როდესმე ბუნებაში მართლაც რომ ყოფილიყო გამეტებული ეგოისტობა, იზოლირება და ბრძოლა, როგორც ეს მიაჩნდა ჰობსს, ეს არ ჩაითვლებოდა ბუნებრივ მდგომარეობად, რადგან ასეთი მდგომარეობა არ შეიძლებოდა ხანგრძლივი ყოფილიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში სიცოცხლე ამოწყდებოდაო. ამით შეფტსბერი ბრძოლას უცხადებს კონცეფციას, რომელიც ეგოიზმს მიიჩნევს ზნეობის პირველ წყაროდ.

შეფტსბერის დამსახურებაა, აგრეთვე, ის, რომ მან სრულიად გაანთავისუფლა ეთიკა თეოლოგიისაგან. თუ სრულქმნილების იდეა მანამდე რელიგიურ ხასიათს ატარებდა, მან მთლიანად ბუნებრივად გამოაცხადა იგი, ინგლისელი მორალისტებიდან მან პირველმა დაასაბუთა ყველაზე ღრმად და დამაჭერებლად ანტიკური ეთიკის თეზისი ზნეობისა და ბედნიერების დამთხვევის შესახებ. რადგან ზნეობა ადამიანის მიდრეკილებების გაუმჯობესება და მათი ჰარმონიაა, ცხადია, ეს გაუმჯობესება და, ჰარმონია დაკავშირებული იქნება უმაღლეს შინაგან კმაყოფილებასთან. სწორედ ამიტომ, შეფტსბერი, დაეინებით ლაპარაკობს შინაგანი დასჯისა და შინაგანი ჯილდოს მომენტებზე, სუფთა სინდისით ნეტარებისა და სინდისის ქენჯნით ტანჯვის ფაქტორებზე.

საინტერესო არგუმენტები მოჰყავს შეფტსბერს რელიგიური ზნეობის წინააღმდეგ. აბელიარის მსგავსად, მისი აზრით, რელიგია უნდა ეყრდნობოდეს ზნეობას და ეს უნდა იყოს მისი ვარჯისიანობის საზომი. ვინც ამტკიცებს, რომ ღმერთი კეთილია, სამართლიანია და ა. შ. მან მანამდე უნდა იცოდეს რა არის ეს სიკეთე, ბოროტება, სამართლიანობა და ა. შ. რა არის ზნეობა — ეს უფრო გასაგებია, ვიდრე — რა არის ღვთაება. ამიტომ ჩვენმა ზნეობრივმა შეგნებამ უნდა არეგულიროს ჩვენი წარმოდგენა ღვთაებრივზე, და ამ უკანასკნელის მნიშვნელობა იმაშია, აძლიერებს თუ ასუსტებს ჩვენს ზნეობრივ გრძნობას. ფანატიზმი ავიწროებს და გამოდევნის ზნეობას. ამიტომ სრული ათეიზმი და ურწმუნოება გაცილებით ჯობია ცრურწმენას. აქ შეფტსბერი დგას ბეკონის თვალსაზრისზე. თუ შეფტსბერი ლაპარაკობს რელიგიაზე და რე-

ლოგიურობაზე, მას სურს რელიგია გონივრული და პროგრესული იყოს, მხოლოდ ასეთი რელიგიის დაშვებით ანერხებს იგი სინდისიერებისა და ბედნიერების საბოლოო დამთხვევას და, მაშასადამე, სანდისიერების დაფუძნებას.

შეტსტბერის ოპტიმისტურ ეთიკურ თეორიას წყევლის და ნიცშემანობის ერთგვარ წინამორბედად გვევლინება ინგლისელი უტილიტარისტი მ ა ნ დ ე ვ ი ლ ი. იგი სვამს კითხვას, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ზნეობას საზოგადოების წარმატებასა და კულტურის განვითარებაში და პასუხობს ასე: არავითარი ან მავნე. ზოგიერთ სათნოებათა წყალობით შეიძლება ველურობამდე მივიდეს კაცობრიობა, მაშინ როცა ზოგიერთ ბოროტებათა წყალობით ცივილიზაცია წინ მიდისო. ეთიკის ისტორიკოსი ი ო ლ ლ ი ამ აზრის რაციონალურ მარცვალს იმაში ხედავს, რომ ადამიანის განვითარებას ხელს უწყობს ის, ვინც ანვითარებს მის მოთხოვნილებებს⁴.

მანდეველი წინააღმდეგ შეფტსბერისა, ანვითარებს ეთიკური პესიმიზმის კონცეფციას. მისი აზრით, ყველა ეგოისტია. ის, რაც ზნეობად არის ცნობილი, ცარიელი ლაყბობაა, ფარისევლობა და თვალთმაქცობა. ამას ბიძგი მისცეს მოხერხებულმა პოლიტიკოსებმა და სახელმწიფოს დამაარსებლებმა. დაკვირვების შედეგად ისინი მიხვდნენ, რომ არ ხერხდება ერთად ცხოვრება ისე, თუ არ დასთმეს თავიანთი წილი სიკეთის ნაწილი. ხოლო ამ მსხვერპლის ასანაზღაურებლად მოიგონეს მოჩვენებითი ჯილდო, როგორცაა პატივმოყვარეობა, ღირსება, სახელი, თავმოყვარეობა, პატიოსნება, სირცხვილი, სინდისი და ა. შ. ზოგიერთები მართლა მიდიოდნენ სამსხვერპლოზე სახელის გულისათვის. ხოლო სხვები მალავდნენ თავიანთ სისუსტეს და გაჰყვიროდნენ სათნოების მნიშვნელობაზე. ამრიგად ზნეობა, მანდევლის აზრით, პოლიტიკის ქმნილებაა, ფარისევლობისა და თაღლითობის ნაყოფი.

ინგლისელი უტილიტარისტებიდან სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბ უ ტ ლ ე რ ი. იგი თეოლოგიურ ენაზე თარგმნის შეფტსბერის უტილიტარულ მორალს. მასთან პირველ რიგში დგას მოძღვრება სინდისზე. იგი ცდილობს შეფტსბერზე უფრო ზუსტად გაარკვიოს შეფასების უნარის თავისებურება, მისი ფუნქციის სპეციფიკა. ასახავს რა ზნეობრივ

⁴ იხ. И о д л ь, История этики, т. I. იოღლი ყურადღებას არ აქცევს ლოგიურ შეცდომას მანდევლის მსჯელობაში. უფრო გარკვევით და ნათლად გამოთქვამს ამ აზრს ჰეგელი, როცა ბოროტებას პროგრესის წყაროდ მიიჩნევს.

ფაქტს, ბუტლერი გამოსთქვამს ასეთ მოსაზრებას: ადამიანის აფექტებსა და რეფლექსიის უნარს შორის ისეთივე მიმართებაა, როგორცაა მიმართება ძალასა და ავტორიტეტს შორის. რეფლექსიის უნარი მხოლოდ თავის სფეროში კი არ მოქმედებს, როგორც ყოველი სხვა ვნება და მიდრეკილება, იგი თავისი ბუნებით აცხადებს პრეტენზიას ბატონობდეს ყველა სხვა მისწრაფებაზე. ასე რომ განხილვისა და ზედამხედველის ფუნქცია მიეკუთვნება რეფლექსიის თვით ცნებას. მას რომ იმდენივე ძალა ჰქონდეს, რამდენიც უფლება აქვს, იმდენივე ძლიერება — რამდენიც ავტორიტეტი, იგი ნამდვილად იბატონებდა მთელ სამყაროზე.

რეფლექსიის ცნებაში აქ შინაგანი კონტროლის მომენტი ივულისხმება. ლაპარაკია იმაზე, რომ ეს თვითკონტროლის უნარი მალდება ამა თუ იმ კონკრეტულ შინაარსისადმი პასუხისმგებლობაზე და ზოგად კანონად გვევლინება.

ბუტლერს ასე წარმოუდგენია ადამიანის ბუნება: ადამიანს უნარი აქვს იმოქმედოს სხვადასხვა ვარიანტებით. მისი მოქმედება ან შეესატყვისება მისივე ბუნებას ან — არა, ადამიანის მოქმედების ბუნებრიობა ან არაბუნებრიობა სრულიადაც არაა დამოკიდებული იმაზე, მოქმედებდა თუ არა იგი უძლიერესი მოტივის მიხედვით. ასეთი თანხმობა ან არათანხმობა ეფუძნება განსხვავებას, რაც თავისი გვარით რაღაც სულ სხვაა, ვიდრე მოტივის ძალა. ადამიანის ბუნების პრინციპებს შორის ზოგიერთი არსებითად დგას სხვებზე მაღლა და განსხვავება ადამიანთა მოქმედებებს შორის წარმოიშობა მათი თანხმობით ან არათანხმობით ამ უმაღლეს პრინციპებთან. ასეთი უმაღლესი პრინციპი არის სინდისიერება. იგი ღმერთის მიერ არის ჩანერგილი ჩვენში.

თუ ლოკსა და კლარკს შეფასებათა სხვაობის საფუძველი ვაპქონდათ გარეთ და ასეთ საფუძველად მიიჩნევდნენ ან კანონთან თანხმობა — არათანხმობას, ან საგანთა ბუნებასთან შესატყვისობა-შეუსატყვისობას, შეფტსბერის შეზღვევ, როგორც ამბობს იოდლო. კვლევამ პირი ქნა სუბიექტისაკენ. აღივსნება რა ცნობიერი სუბიექტი თავისი შინაგანი მდგომარეობით, ამასთან უშუალოდ შეიცნება სხვაობას მათ შორის.

რეფლექსიის ამ უნარის ხასიათის შესახებ შეფტსბერის მითითებებს ანვიტარებს ბუტლერი. იგი, ისევე როგორც ჰეტჩინსონი, რეფლექსიის ამ უნარს მიაწერს განსაკუთრებულ მორალურ გრძნობას. ოლონდ თეოლოგიის გაღლენით ძალიან უსვამს ხაზს ამ უნარის ავტორიტეტულ ხასიათს. სულის სხვა თვისებებს შორის ამას აკუთ-

ენებს ჰეგემონიას და აღნიშნავს მას ძველი სახელწოდებით — სინდისით.

ბუტლერის აზრით, ადამიანს ამოძრავებს თვითსიყვარული და სინდისი. ჩვენი მოვალეობა და ჩვენი ინტერესები უმთავრესად ემთხვევიან ერთმანეთს საქაოშივე, მაგრამ მათი ერთიანობა უფრო გასაგები გახდება თუ გავითვალისწინებთ საიქიოს არსებობას. ბედნიერება და მოვალეობა აბსოლუტურად ემთხვევიან ერთმანეთს მხოლოდ საიქიოს დაშვების შემთხვევაში. ამ დებულებით ბუტლერთან გვაქვს თეოლოგიური უტილიტარიზმის საწყისები.

მიუხედავად ამისა, ბუტლერი მიეკუთვნება ეგოისტური სისტემის ყველაზე გაბედულ მოწინააღმდეგეს. იგი ცდილობს გახსნას ეგოიზმის ყალბი სოფისტიკა საკუთარი თავის სიყვარულის ცნების ფაქიზი ფსიქოლოგიური ანალიზით. მისი არგუმენტები ეგოიზმის წინააღმდეგ პირდაპირ შეითვისა იუმმა.

ყოველი აფექტი, ბუტლერის აზრით, არის ჩვენი „მეს“ აღგზნება. მისი დაკმაყოფილებით მიღებულ სიამოვნებას შევიგრძნობთ როგორც ჩვენს საკუთარს. თუ ჩვენი შემგრძნობი „მეს“ ყველა აღგზნებას ვუწოდებთ საკუთარი თავის სიყვარულს, მაშინ, რა თქმა უნდა, სრულიად წარმოუდგენელია, რომ რომელიმე არსებამ იმოქმედოს სხვა მოტივით, გარდა ეგოიზმისა. მაგრამ ეს არ შეეფერება არც ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებას და არც იმ საგნის ბუნებას, რომლის გაგებაზეც არის ლაპარაკი. სინამდვილეში აქ საქმე გვაქვს სრულიად სხვადასხვა საგნებთან, რომელთათვისაც უნდა არსებობდნენ განსხვავებული ცნებები. სარგებლიანობის ცივი ანგარიშით ემოქმედებთ სიყვარულის ან სიძულვილის გრძნობებით, ორივე შემთხვევაში მიზანია ჩვენს „მე“-ში არსებული აღგზნების დაკმაყოფილება, მაგრამ არსებითად ეს ორი სრულიად სხვადასხვა რამაა. მხოლოდ პირველის საფუძველია საკუთარი თავის სიყვარული. მეორე კი, პირიქით, სიყვარული ან სიძულვილი სხვისადმი.

მაშასადამე, ადამიანის ქცევის საფუძველად ძვეს არა მარტივი, არამედ ორგვარი პრინციპი, არა მარტო საკუთარი თავის სიყვარული, არამედ ზოგადი მისწრაფება ბედნიერებისადმი და მთელი რიგი აფექტებისა, რომლებიც მიმართულნი არიან არა უშუალოდ ჩვენს შიგნით, არამედ გარეთ. პირველი მოტივი არასოდეს არ ეძებს საგანს თვით მისი გულისთვის, არამედ მხოლოდ როგორც საშუალებას ტკობისათვის. აფექტები კი მიმართულნი არიან გარკვეული საგნებისადმი და თვით მათში ეძებენ დაკმაყოფილებას, სულერთია როგორ მიმართებაშიც არ უნდა იყვნენ ეს საგნები ჩვენს

კეთილდღეობასთან. ზოგჯერ ადამიანი ისეთ აფექტში ნახულობს დაკმაყოფილებას, რომელსაც მისთვის ზიანის მეტი არაფერი არ მოაქვს. ეს მას სავსებით შეგნებული აქვს და მაინც არ იკავებს თავს ამ აფექტებისაგან, მაგალითად, შური, სიძულვილი და სხვა. ენაც ანსხვავებს ყოველივე ამას; პირველს ეუწოდებთ — ანგარებიანს, ხოლო მეორეს კი — ვნებითს, პატივმოყვარეობითს, მეგობრულს, შურისძიებითს და ა. შ.

ამრიგად, საკუთარი თავის სიყვარულს არ შეუძლია საკუთარი ძალით მიგვიყვანოს რაიმე გარკვეულ საგნებამდე, და მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც ცდა დაადგენს, თუ რა არის ჩვენთვის სიკეთე, იგი აკვამობძრავებს მის საქმენელად. მას შეუძლია შეურიგდეს ნებისმიერ აფექტს და ამიტომ, რომ ხშირ შემთხვევაში ასე ძნელია ზუსტად დაადგინო რამდენად გვაქვს საქმე ამა თუ იმ ქცევაში საკუთარი თავის სიყვარულთან და ცალკეულ აფექტთან. მაგრამ ამ სიძნელემ უნდა მოხსნას ლოგიკური სხვაობა თვით ცნებებს შორის ანუ საკუთარი თავის სიყვარულსა და აფექტებს შორის.

მიუხედავად ქცევის მოტივების ასეთი ფაქიზი ანალიზისა, ბუტლერი მაინც ვერ ხსნის სინდისის, როგორც ზნეობის ინტუიციური წყაროს საფუძველს. ფსიქოლოგიურ საიდუმლოებად მიიჩნევს მას და თეოლოგიას მიმართავს ამ საიდუმლოების ასახსნელად. თეოლოგიისათვის კი, როგორც ვიცით, არ არსებობს სინდისის არავითარი საიდუმლოება. უზენაესი ავტორიტეტის ცნება ხსნის ყოველგვარ წინააღმდეგობას და სირთულეს.

ბუტლერზე უფრო თანმიმდევრული უტილიტარისტი იყო ჰარტლი, რომელიც ცდილობს მოგვეცეს ზნეობის ფსიქოლოგიური საფუძველი. მასთან ყოველი ეთიკის უცვლელი პრინციპია მოქმედება ჩვენთვის სასარგებლო შედეგების მიხედვით. მისი აზრით, ზნეობა შეიძლება დაფუძნებული იქნას იმ ჰარბი სიამოვნების წყალობით, რაც მასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ყოველ ზნეობრივ აქტში იგი შიშველ ეგოიზმს ხედავდეს. ზნეობრივ ქცევას, მისი აზრით, ნამდვილად აქვს თავისი ფესვები ინდივიდის ეგოისტურ ნებაში, მაგრამ ამ მღვრიე და ჰაობიან ნიადაგზე თანდათან აღმოცენდება ადამიანებისა და ღმერთებისადმი უანგარო სიყვარულის წმინდა მცენარე, რომელიც არ ეძებს საკუთარ ბედნიერებას, არ ეძებს ჭილღოს და მაინც, მიუხედავად ამისა, სავსებით დარწმუნებულია უმაღლეს ბედნიერებაში. ჰარტლის აზრით, ზნეობა ჰკეტავს იმ რიგს, რომელშიც თავსდება სიამოვნებისა და ტანჯვის ყველა წყარო: გრძნობადობა, წარ-

მოსახვა, პატივმოყვარეობა, ანგარება, სიმპათია, თეოპატია (რელიგიური გრძნობა) და მორალური გრძნობა. ამასთან ზნეობრივი ცალკე ჯგუფი კი არაა, არამედ გამოხატულებაა ყველა სხვა ელემენტთა პარმონიისა.

დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იგი აღზრდას, მაგალითს და საზოგადოებრივ აზრს, რასაც იგი ხსნის ასოციაციის ფსიქოლოგიური პრინციპით: კარგი საქმეებისადმი ჯერ ეგოიზმი გვაძრავებს და რადგან ამას (კარგ საქმეებს) ღირსება და ქება ახლავს საზოგადოებრივი აზრის მხრივ, ამიტომ შემდეგ ამ კარგ საქმეებს სახელის გულისათვის ვაკეთებთ და ეგოიზმის საფუძვლის ძიება აღარ არის საჭირო. ასოციაციების თეორია იგივე როლს ასრულებს პარტლის ეთიკაში, რასაც ასრულებს იუმთან და სმიტთან — სიმპათიის თეორია. საბოლოოდ ისიც თეოლოგიას ეყრდნობა ზნეობის დასაფუძნებლად.

უზენაესი არსებისა და საიქიოს რწმენაზე აფუძნებენ ზნეობას თეოლოგიური უტილიტარიზმის ისეთი წარმომადგენლებიც, როგორც იყენენ ვალბერტსონი, პალეი და სხვები. ვალბერტსონი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მოვალეობის ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, გულისხმობს დამავალდებულებელს ანუ ღმერთს. ხოლო პასუხისმგებლობა ღმერთის წინაშე არის სინდისი. ე. ი. სინდისი ფაქტიურად მხოლოდ რელიგიური სინდისია, რელიგიურია, ხოლო შინაგან ზნეობაში არავითარი შინაარსი აღარ რჩება. სათნოება, ამბობს პალეი, მდგომარეობს იმაში, რომ გავუყეოთოთ კაცობრიობას სიკეთე ღმერთის ნებისმიერი მორჩილების ძალით და მარადიული ნეტარების მოხვეჭის მიზნით. მაშასადამე, მასთან მოვალეობა არა მარტო გარეგანი და იძულებითია, არამედ ამავე დროს ანგარებიანიცაა. რელიგიური ზნეობა მართლაც არ შეიძლება არ იყოს ანგარებიანი.

მოვალეობის გრძნობა, პალეის აზრით, ზნეობის არსებობას გამოხატავს. „იყო ვალდებული — სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა ვაძრავებდეს ძლიერი მოტივი, რომელიც ეყრდნობა სხვა პიროვნების აღიარებას“. მაგრამ გვაიძულებს ის, რაც ჩვენთვისაც სასარგებლოა, ისე არ გადაიქცევა იგი ძლიერ მოტივად. ეს ძლიერი მოტივია ჭილდოს იმედი საიქიოში ან დასჯის შიში. თუ მოვალეობის ცდას არ შეუერთდა კეთილგონიერება, ისე მოვალეობა გარეგანია და მასში არაფერია ზნეობრივი. მოვალეობა გულისხმობს მოგებას ან დაკარგვას საიქიოში, ხოლო კეთილგონიერება იგივეს გულისხმობს ოღონდ სააქაოში.

მოვალეობის ცნების ასეთ გაგებას კარგად აკრიტიკებდნენ პრაისი, ვეტლერი და სხვები. მათი არგუმენტი ასეთი იყო: მოვალეობისა და ვალდებულებათა ცნებები უფრო ძველია, ვიდრე წარმოდგენები საიქიოზე და როგორღა ჰქონდათ ეს იდეები წარმართებს, თუ ის საიქიოს რწმენაზეა დამოკიდებული? ეს არგუმენტი ეხლაც ინარჩუნებს მნიშვნელობას მოვალეობისა და სინდისის კატეგორიების აზარელიგიური დაფუძნების შეუძლებლობის ნეოთომისტური და ნეოპროტესტანტული კონცეფციების წინააღმდეგ.

რიჩარდ პრაისი ანვითარებდა ერთგვარ კომპრომისულ რაციონალისტურ თვალსაზრისს. მას ზნეობა ესმოდა როგორც ობიექტურად გონიერი. იგი სამართლიანობის იდეას უტოლებს მოვალეობის იდეას. ორივე ერთად კი იძლევა ზნეობას. ამიტომ უაზროა იკითხო, თუ რა გავალდებულებს ზნეობრიობას. ასეთი კითხვა უაზროა იმიტომ, რომ მოვალეობა არაა გარეგანი ძალა, იგი ზნეობაში იგულისხმება. ამასთან, ზნეობრივი შეფასება მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენების საქმე კი არაა, არამედ მას შეესატყვისება რეალური ობიექტური სხვაობანი.

ზნეობა, მისი აზრით, სუბიექტურ-ობიექტური ხასიათისაა. ზნეობრივი არაა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული რამ, როგორც მაგ. მათემატიკური ფიგურები, იგი ადამიანური და ცვალებადია. მაგრამ არც სენსუალიზმია სწორი, რომლის მიხედვით ზნეობრივი ისაა, რაც მე ასეთად მეჩვენება. ასე რომ იყოს, მაშინ საყოველთაოა არ იარსებებდა. ამ არგუმენტსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ბურჟუაზიულ-რეაქციული ეთიკური კონცეფციების კრიტიკისათვის.

რიჩარდ პრაისი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს გონების როლს ზნეობრივი ქცევის განხორციელებაში. ზნეობრივი შეფასების წყარო შეიძლება იყოს გონება და არა გრძნობა. ზნეობა მეტია, ვიდრე უბრალო გრძნობადობა. ამას ყველა ემოციონალისტიც კი აღიარებს. ინსტინქტური გრძნობა უნდა შესცვალოს გონების მოქმედებაში. ზნეობრივი არ შეიძლება ვუწოდოთ იმას, ვისი მოქმედებაც არ გამომდინარეობს ზნეობრივი მნიშვნელობის შეგნებიდან და რომელიც არ ისახავს მიზნად ზნეობრივ ქცევას. ოუმი ამას გამოთქვამს „ნებისმიერისა“ და „არანებისმიერის“ ცნებებით. აქ უკვე ჩანს კანტის „კეთილი ნების“ ჩანსაზი, როგორც ერთადერთი ღირებული. დამახასიათებელია ისიც, რომ მას გრძნობადობა კანტისათვის იგნორირებული აქვს.

მართალია, არ შეიძლება იყოს ზნეობა იქ, სადაც მხოლოდ აფექტებია და ინსტინქტი, ხოლო არაა აზროვნება. მაგრამ არც მართკო აზროვნებიდან შეიძლება ზნეობის გამოყვანა. მთავარი პრაისთან ისაა, რომ თუ დაბალ არსებაში არაცნობიერად ხორციელდება მაღალი მიზანი, ადამიანში იგი ხორციელდება ცნობიერად. ზნეობა დამოუკიდებელია ღმერთისაგან, მაგრამ არა ღვთაებრივი ბუნებისაგან საერთოდ. ზნეობა პირველადია, ღმერთს არ შეეძლო სამყარო გაეჩინა ზნეობის გარეშე. მაშასადამე, მოვალეობისა და სინდისის იდეა უფრო ადრეულია, ვიდრე საიქიო ცხოვრების იდეა.

ინგლისელ მორალისტებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ე. წ. შოტლანდიურ სკოლას, რომელსაც მიეკუთვნება ჰუტჩესონი, დავიდ იუმი და ადამ სმიტი.

ჰუტჩესონი მიზნად ისახავს გამოიკვლიოს სინდისის გრძნობის ფენომენოლოგია, მისი შემადგენლობა და ფუნქცია. ადამიანის ნებისყოფას, მისი აზრით, ახასიათებს ორი ტენდენცია: საკუთარი თავის სიყვარული და სხვისადმი კეთილმოსურნეობა. ამ ორი ტენდენციის ბრძოლაში იმარჯვებს კეთილმოსურნეობა იმიტომ, რომ მას თან ახლავს მოწონების რეფლექტური აფექტი. როგორც აშკარაა ის, რომ ხელოვნებით ან მეცნიერებით ტკობა უფრო ღირებულია, ვიდრე გემრიელი საჭმელი ტკობა, ასევე აშკარაა ზნეობრივი სიკეთის მაღალი ღირსება ყველა სხვა სიკეთესთან შედარებით. მოწონების რეფლექტური აფექტი კი სინდისის შინაარსია.

სინდისი რომ არ უკავშირდება წმინდა შეგნებას, ეს საბუთდება იქედანაც, რომ მხეცობას ჩადიან ცივილიზებული ხალხებიც (მაგ. ბართლომეს ღამე, ინკვიზიცია და სხვა) და ველურებსაც ახასიათებთ ძლიერი ზნეობრივი გრძნობები. მეორეს მხრივ იგი (სინდისი) არც მხოლოდ გრძნობაა, რადგან სინდისი შეიცავს მოქმედების მოწონების რეფლექტურ აფექტს, რაც ჩვეულებრივ გრძნობებს არ ახასიათებთ. ამიტომ იგი სინდისს უწოდებს სპეციალურ მორალურ გრძნობას.

სინდისი არის განსაკუთრებული უნარი და საყრდენი პუნქტი, რასაც უკვე შევხვდით მორსა და შეფტსბერთან, მაგრამ გაკვრით და შემთხვევით. ჰუტჩესონი კი ამას ხლის ძირითად ეთიკურ ცნებად. ეს გრძნობა საშუალო რაშაა გრძნობასა და გონებას შორის. იგი თანდაყოლილი უნარია. გონების როლი ამ უნარში შემოიფარგლება ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებებისა და შეგრძნებების მოწესრიგებით, მათი შედარებით, რითაც გონება გვასწავლის, თუ რას მოჰყვება მეტი შედეგი. ამ გზით შემოქმედებს იგი ნებისყოფაზე.

წინააღმდეგობა ჰუტჩესონის კონცეფციაში ისაა, რომ მას სურს ზნეობა ახსნას გრძნობადი ელემენტებით, სპეციალურ გრძნობას უწოდებს მას, რომ განასხვავოს შეგნებისაგან, მაგრამ ამ გრძნობას აკისრებს გონების ფუნქციებს, როგორცაა შედარება, შემოწმება და ა. შ. გონება კი მასთან ასრულებს ემოციების უბრალო გადამცემის როლს. ეს იყო მისი კონცეფციის ნაკლი, რაც კარგად გაითვალისწინა ს პ ი ნ ო ზ ა მ.

ზნეობრივი შეფასების წყაროს საკითხს სვამს დ ა ვ ი დ ი უ მ ი ც. გონებიდან მომდინარეობს ეთიკური მსჯელობა, გრძნობიდან თუ მათ შორის მდებარე რაღაც უნარიდან? იუმი ამაზე გარკვეულ პასუხს ვერ იძლევა, მაგრამ საბოლოო ჯამში მაინც გრძნობის მორალის მომხრეა. გონება, მისი აზრით, მხოლოდ გზას ანათებს და მოქმედებას ამზადებს. გადამწყვეტი განაჩენი მას არ გამოაქვს. იგი შეგრძნებების ლოგიკურად ფორმულირებული პროდუქტია. გონებას შეუძლია გვიჩვენოს მხოლოდ კავშირი საგნებს შორის. შეფასების მსჯელობაში კი შემოდის სრულიად ახალი ელემენტი, რომელიც ფაქტებში არ არის და რომელიც აიხსნება მხოლოდ გრძნობის პროდუქტიული ძალით. ეს გრძნობა ის საშუალოა გრძნობასა და გონებას შორის, რასაც ზნეობრივი გრძნობა ეწოდება. იუმის ამ დებულებას თითქმის უცვლელად იმეორებენ ემოტივიზმის წარმომადგენლები თანამედროვე ბურჟუაზიულ ეთიკაში.

წინააღმდეგ ჰუტჩესონისა, იუმს ექვი შეაქვს კეთილმოსურნეობის აფექტის არსებობაში და დგას ეგოიზმის პოზიციაზე, ოღონდ არბილებს მას სიმპათიის ცნების მოშველიებით. სიმპათია ახსენა ჰუტჩესონმაც, მაგრამ მხოლოდ იუმმა გაამახვილა პირველად მასზე მთავარი ყურადღება. იუმი ჯერ აყენებს სარგებლიანობის რაციონალიზებული გრძნობის კონცეფციას, ხოლო შემდეგ თვითონ ეკამათება თავის თავს. ზნეობრივი შეფასება, მისი აზრით, ეხება მოტივს და არა მოქმედებას. მაგრამ როცა მოტივი არ ვიცით, მაშინ ვაფასებთ მოქმედების მიხედვით. ზნეობრივი მოწონება სიამოვნების გრძნობაა. იგი მთელი ადამიანური ბუნების პარმონიული განვითარება და სრულქმნაა.

ზნეობისაგან გამოჰყოფს იუმი სამართალს. სამართლის გაგებაში იგი უფრო ახლოს დგას ეთიკურ ნომინალისტებთან — ჰობსთან და ლოკთან. სამართლიანობის ნორმები ხელოვნურია, მაგრამ არა თვითნებური. პირიქით. მათ შეიძლება ვუწოდოთ „ბუნების კანონები“, თუ კი ბუნებრივში ვიგულისხმებთ იმას, რაც ახასიათებს ადამიანთა მოდგმას და განუყოფელია მისგან. თუ ყოველგვარი

ზნეობა საბოლოო ანგარიშით ეყრდნობა გრძნობას, — სამართლიანობას ასეთ გრძნობად საფუძველს ვერ მოვუქებნით, სამართლიანობას გრძნობით ვერ დავასაბუთებთ, რადგანაც იქ, სადაც გრძნობაა ჩარეული, ჩვენ სუბიექტურნი ვართ, მიკერძოებულნი. სულ სხვაა გონება. იგი ობიექტურია და გვაძლევს საშუალებას ბოროტებისა და იმ უხერხულობის წინააღმდეგ, რასაც ქმნის ეგოიზმი და შეზღუდული კეთილშობილება. გონება გვეუბნება, რომ საზოგადოებაში ცხოვრება უფრო მომგებიანია და უფლებების დათმობით მეტ უფლებებს ვიძენთ. სწორედ ეს წარმოშობს სამართალს.

საყურადღებოა სამართლიანობის იდეის გონებაზე დაუფძვნებისა და სამართლიანობის გრძნობის უარყოფის ცდა. გონებაზე მითება ობიექტური კრიტერიუმის აუცილებლობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ გრძნობის უარყოფა სუბიექტის შინაგან სამართლიანობას ხლის საეჭვოს. ეს კი უკვე ნაბიჯია უკან მას შემდეგ, რაც ზნეობა და სინდისი გაგებულა როგორც სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა (რიჩარდ პრაისი).

რელიგიასთან ზნეობის ურთიერთობის საკითხში იუმი ახლოს დგას შეფტსბერთან. თუ რელიგია წმინდაა — იგი ემთხვევა ზნეობას, ხოლო თუ ცუდია, მაშინ მავნეა. ზნეობრივი და რელიგიური მოტივების გაიგივება ან სინდისის გეტერონომიურობაზე მიუთითებს ან რელიგიური რწმენის ავტონომიურობაზე. წინააღმდეგობაა როგორც ერთის, ისე მეორის დაშვება⁵.

იუმის ზნეობრივი გრძნობისა და სიმპათიის თეორიას ანვიტარებს ადამ სმიტი, რომელმაც დაწერა სპეციალური წიგნი „ზნეობრივი გრძნობის თეორია“. ამ წიგნში სმიტი ეთიკის მთელს ისტორიას აჯამებს ორ პუნქტად:

1. ეთიკური შეგნების ფაქტების კონსტატაცია, ანუ რაში მდგომარეობს ეთიკური სიკეთე, როგორი სულიერი მდგომარეობაა შესაქები.

2. როგორ წარმოიშობა ზნეობრივი მსჯელობა, ანუ რა ძალის ან უნარის წყალობით ვაქვით ერთს და ვკიცხავთ მეორეს.

ეთიკის ისტორია, სმიტის აზრით, არის ამ ორ საკითხზე სხვადასხვა შეხედულებათა სისტემა. ზნეობის კრიტერიუმად მიიჩნევენ ან მიზანშეწონილობას და მოხერხებულობას, ან კეთილგონიერებას, ან უანგარო კეთილმოსურნეობას. ამათგან შენატყვისად გამოჰყავთ ზნეობრივი მსჯელობა და მოქმედება ან გონებიდან ან

⁵ Давид Юм., Исследование о принципах морали, Соч. т. 2, 1965.

გრძნობიდან. ზნეობის არსების გასაგებად, სმიტის აზრით, აუცილებელია შევეართოთ მიზანშეწონილობისა და სარგებლობის თვალსაზრისები, ხოლო მისი წარმოშობის გასაგებად — გონება (ზოგადი ნორმების გამომუშავება) და გრძნობა ანუ სიმპათიის განცდა.

დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სმიტი მოტივის ცნებას. მოტივისადმი სიმპათიის გარეშე, მისი აზრით, არ შეიძლება არავითარი ზნეობრივი შეფასება. ამასთან, სიმპათია უნდა არსებობდეს არა მარტო მოქმედების მოტივებისადმი, არამედ იმის შეგრძნებებისადმი, ვისაც მოქმედება ეხება. ასეთი ორმაგი სიმპათია ეთიკური მსჯელობის პირველი ფაქტორია. ამას ემატება ზოგადი ნორმის შეგნება. და თუ ყოველივე ამას სარგებლობაც მოჰყვება, მაშინ ქცევა იძენს სილამაზის მიმზიდველობას, როგორც აქვს კარგად მოწყობილ მანქანასო.

საყურადღებოა, რომ თუ იუმმა ვერ მოუხანხა სამართლიანობას გრძნობადი საფუძველი, სმიტი ასეთ საფუძველად მიიჩნევს ანგარიშსწორებისა და შურისძიების მისწრაფებას. აღამ სმიტთან ვხვდებით აზრს იმის შესახებ, რომ სხვისი შეფასებისათვის მის მდგომარეობაში უნდა ჩაიყენოთ თავი.

სმიტის ეთიკა ფსიქოლოგიურ-სუბიექტივისტურია. იუმისა და სხვების სარგებლიანობის პრინციპს იგი ცვლის სიმპათიის პრინციპით. სასარგებლო კი არ არის ზნეობრივის საფუძველი, არამედ პირიქით, ზნეობრივის არსებიდან გამომდინარეობს, სხვათა შორის, სასარგებლო შედეგებიც. ასეთი ცდების განქორციელებიდან ინდუქციის გზით გამოგვყავს ზნეობრივი ნორმები.

სმიტი სვამს არა მარტო ზნეობრივი მსჯელობისა და შეფასების, არამედ ასევე თვით ზნეობრივი მოქმედების, პრაქტიკული ზნეობრიობის წარმოშობის საკითხს. აქ იძლევა იგი საყურადღებო მითითებებს სინდისის შესახებ. სიმპათიის იგივე უნარი, რომლის საშუალებითაც ჩვენ ვითვისებთ სხვების მოტივებს და ვადგენთ მათ შესახებ ზნეობრივ მსჯელობებს, ასახავს სხვების მსჯელობას ჩვენს შესახებ და ამ გზით იქცევა ჩვენი პრაქტიკული ქცევის ნორმად. ზნეობრივად მსჯელი და ზნეობრივად მოქმედი ადამიანი შეიძლება ამიტომ არსებობდეს მხოლოდ საზოგადოებაში. ადამიანი თავის თავს აფასებს სხვების თვალებით. სირცხვილის შემაწუხებელი გრძნობა ან სანაქებო სიამაყის გრძნობა გასაგები ხდება მხოლოდ საზოგადოებაში. მაშასადამე, სოციალურობაზე ხაზგასმა — ასეთია სინდისის შესახებ სმიტის მოაღვრების პირველი მომენტი.

ასეთი გადატანა შეფასების წერტილისა ხდება მაშინაც, როცა თალიან კარგად ვიცით, რომ სხვები ვერ იმსჯელებენ ჩვენს შესახებ, რადგანაც კარგად არის შენიღბული ჩვენი ქცევა, გარდა ამისა, მხოლოდ ამ გრძნობას შეუძლია შეგვაშაგროს, როცა ყველა ჩვენს ირგვლივ ცდება და არასწორად მსჯელობს ჩვენ შესახებ. მათი უსაფუძვლო საყვედურები განუწყვეტლივ ნეიტრალდება იმ ობიექტური და კარგად ინფორმირებული დამკვირვებლისაგან, რონელიც თვით ჩვენში წარმოიშობა. ესაა შინაგანი ადამიანი ან მიუკერძოებელი დამკვირვებელი ჩვენს შიგნით. ეს არის წყარო ჩვენი პრაქტიკული ზნეობრიობისა. მაშასადამე, შინაგან თვითკონტროლზე ანუ ავტონომიურობაზე ხაზგასმა — ასეთია სინდისის შესახებ სმატის მოძღვრების მეორე მომენტი.

ეგოიზმისა და თვითსიყვარულის გამოვლენას, სმიტის აზრით, სძლევეს არა ზოგადი გრძნობა ადამიანურობისა, არა ის სუსტი ნაპერწკალი კეთილმოსურნეობისა, მით უმეტეს არა რაღაც იმედი მომავალი მოგებისა, არამედ სიყვარული სასახელოსი და კეთილშობილურის, მისწრაფება ჩვენი ხასიათის სიდიადისა და ღირსებებისადმი. ასეთი რამ არის სინდისი. ის არის ნამდვილი მოქმედი ფაქტორი და ძლიერი ზნეობრივი გრძნობა.

სმიტის სინდიანის თეორიის ნაკლი ისაა, რომ წმინდა სუბიექტურ ფაქტორებზეა დამოკიდებული — წარმოიშობა თუ არა ამა თუ იმ ადამიანში ეს იდეალური დამკვირვებელი — სინდისი. ამ ნაკლს არა თუ ხსნის, არამედ კიდევ უფრო აძლიერებს სმიტის განცხადება იმის შესახებ, რომ არსებობენ იდეალურად ორგანიზებული გრძნობადობის — სინდისის მქონე პიროვნებები, გენიოსები და ისინი არიან მისაბაძნი. გენიოსის შემოქმედებითი ძალების გარეშე არ არსებობს განვითარება.

ეს, რა თქმა უნდა, სწორია. მაგრამ საკმაოდ ძლიერი ზნეობრივი გრძნობა, ე. ი. სინდისიერებაა საჭირო თვით იმისათვის, რომ წავბაძოთ სწორედ გენიოსებს და არა გაიძვევრებს.

ინგლისელი ეთიკოსების აქ განხილული კონცეფციებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ შემდეგი რაციონალური დასკვნები:

1. ვერც ერთი გეტერონომიული ეთიკური სისტემა ვერ აფუძნებს სინდისის ცნებას, სულერთია როგორც არ უნდა იყოს ამ სისტემათა იდეალი — საიქიო ნეტარება თუ ამქვეყნიური კეთილდღეობა. სინდისის ცნება შეიძლება იყოს მხოლოდ ავტონომიური ეთიკური სისტემის კატეგორია.

2. სინდისის სფერო ეს არის განზრახვების, ნების გარკვეულობის სფერო, პრაქტიკული და არა თეორიული გონების სფერო.

3. სინდისიერების ავტონომიურობა გულისხმობს მისი ობიექტური შინაარსის არსებობას. სინდისიერების ობიექტური შინაარსი, საფუძველი და კრიტერიუმი სამართლიანობაა.

4. სინდისი ადამიანის ბუნებრივი, თანდაყოლილი გრძნობაა; იგი სოციალური მიდრეკილებაა, ადამიანის გონიერი, სოციალური ბუნების გამოხატულებაა; მას სპეციალური ადამიანური ანუ ზნეობრივი გრძნობა ეწოდება.

5. გარეშე ავტორიტეტის წინაშე არავითარ შიშს ან არავითარი დიდი კეთილდღეობის დაკარგვის ხიფათს არ შეუძლია გამოიწვიოს სინდისის ქენჯნა, თუ ადგილი არ ექნა სუბიექტის შინაგან თვითგანსჯას.

6. სინდისი როგორც მოქმედების თვითკონტროლის გრძნობა, კონკრეტული შინაარსისაგან აბსტრაქციაა და მოქმედების ზოგად უმაღლეს პრინციპად გვევლინება.

7. სინდისი გულისხმობს კონკრეტული მოვალეობის ცვალებადობას და ამავე დროს ამ ცვალებადი შინაარსისადმი მუდმივ გარკვეულ დამოკიდებულებას. ცვალებადობა სუბიექტურ მომენტს ჰქმნის, გარკვეულობა კი ობიექტურს. სინდისი არის სუბიექტური და ობიექტური მომენტების ერთიანობა.

8. სინდისი არც მხოლოდ გრძნობისეულია და არც მხოლოდ გონებისეული. იგი ერთიცაა და მეორეც, ანუ გრძნობისა და გონების ერთიანობაა.

9. სინდისი შეფასების რეფლექსური გრძნობაა, რაც ეყრდნობა სიმპათიის ფაქტორს.

10. სინდისის გრძნობა სოციალური კატეგორიაა, მისი წარმოშობა საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებთან არის დაკავშირებული.

11. სინდისი იძლევა უმაღლესი ადამიანური ღირსების და ბედნიერების განცდას. იგი არის ბედნიერების არა საშუალება, არამედ წყარო და შემადგენელი ნაწილი.

ახალი დროის საფრანგეთის ფილოსოფიური აზროვნება, როგორც ცნობილია, იწყება სკეპტიციზმით. ფრანგული სკეპტიციზმის პირველი წარმომადგენელი არის რენე დეკარტი. ეთიკურ შეხედულებებს დეკარტის ფილოსოფიაში არ უჭირავს მნიშვნელოვანი ადგილი. იგი მხოლოდ გაკვრით ეხება მათ. მაგრამ დეკარტმა ვნებები, აფექტები გამოიკვლია და ამით ხელი შეუწყო ნატურალიზმის განვითარებას ეთიკაში.

გარდა ამისა, ყურადღებას იმსახურებს დეკარტის ზოგიერთი მოსაზრება, რომელსაც პირდაპირი კავშირი აქვს სინდისის ცნების გაგებასთან. მართალია, დეკარტი რაციონალისტია, აზროვნებას, გონებას მასთან გადამწყვეტი ადგილი უჭირავს, საკმარისია მოვიგონოთ მისი ცნობილი პრინციპი cogito—ergo sum. მაგრამ, მის ფსიქოლოგიურ შეხედულებებში გატარებულია აზრი, რომ ადამიანში ნებისყოფა უფრო მნიშვნელოვანია გონებაზე. ნებისყოფის ძალით ემსგავსება ადამიანი ღვთაებას, ანუ, მარტივად თუ ვიტყვით, ადამიანი ნებისყოფითაა ადამიანი. ასე გაგებული ნებისყოფა, როგორც ადამიანობის არსება, დეკარტს ესმის არა როგორც მოქმედების უნარი საერთოდ, არამედ — კეთილი ნება. კეთილი ნებაა აკეთო ის, რაც შეგნებულია როგორც სწორი. ესაა ზნეობაც, საერთოდ, და სინდისიც, კერძოდ. კეთილი ნება, ზნეობა და სინდისი აქ ერთიდაიგივეა. მთელი ყურადღება კონცენტრირებულია მოვალეობისადმი შესატყვისი მოქმედების ღირებულებაზე, ანუ შეგნებისა და მოქმედების ერთიანობის აუცილებლობაზე¹.

საყურადღებო აზრი აქვს გამოთქმული დეკარტს ზნეობისა და ბედნიერების ურთიერთობის საკითხზე. ზნეობრივი ქცევას ქეშმარიტ მოტივად იგი თვლის არა ზნეობრივი ქცევის ღირებულების შეგნებას, არამედ ზნეობრივი ქცევის თანმხლებ, თუნდაც არაცნობიერ, კმაყოფილებას. ეთიკის ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ დეკარტის ეს აზრი შემდგომში კარგად შეეგუა ფრანგი ხალხის ეროვნულ ხასიათს. კარგია, რომ დეკარტი ზნეობრივი, სინდისიერი ქცევის თანმხლებ დადებით ემოციებზე ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ ცუდია, რომ თვითონ ზნეობრიობისა და სინდისიერების ღირებულებას ვერ ამჩნევს.

¹ Ренэ Декарт, Страсти души, Избр. произв., 1950.

შედარებით ცოტას იძლევიან სინდისის შესახებ მალბრან-შისა და ბეილის ეთიკური კონცეფციები. მალბრანში ნებისყოფის ფუნქციად სიყვარულს მიიჩნევა, ხოლო გონების ფუნქციად — შემეცნებას. მაგრამ ზნეობას იგი აჯუძნებს არა სიყვარულზე, არამედ სწორედ შემეცნებაზე, გონებაზე. ეთიკა, მისი აზრით, არის გონების მიხედვით ცხოვრების ნორმირება. გრძობადობა მასთან ისევე დამცირებული და იგნორირებულია, როგორც სტოელებთან, ინგლისელ ინტელექტუალისტებთან, სპინოზასა და კანტთან. ამით აიხსნება ის მკაცრი ასკეტური უსიცოცხლო ელფერი, რომლითაც ხაზიათდება ეს ეთიკური სისტემები. სინდისი მალბრანთან გაგებულია როგორც გონიერების გარკვეული მოდუსი. ამასთან ცოტა როლს არ ასრულებს აქ მითითება უზენაესი არსების ავტორიტეტზე. ღმერთში, მალბრანის აზრით, ჭეშმარიტება და სიკეთე ემთხვევიან ერთმანეთს. ადამიანი ღმერთის ნაწილია და, მაშასადამე, მისი სრულქმნადობაც ასეთი ერთიანობის მიღწევაშია. მალბრანის მოძღვრებაში ღმერთი იგივე არაა, რაც თეოლოგთა ღმერთი, აქ ლაპარაკია მსოფლიო გონებასა და ბუნების სულზე, სუბსტანციის აბსოლუტურ ერთიანობაზე, მაგრამ ამას ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს.

მსოფლიო გონებისა და ღვთაებრივი სიკეთის ერთიანობის ასეთი კონცეფციიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს თავისებური შეხედულება თავისუფლებაზე და ზნეობრიობაზე. თავისუფლება მალბრანის მიხედვით, არის შესაძლებლობა — შესცოდო. იმისა და მიხედვით, რაც ჩვენ ზნეობრივი ვხდებით, ვკარგავთ თავისუფლებასაც. ეს მეტად ღრმაშინაარსიანი თეზისია, რომელსაც შემდეგ ანტითეზისთან გააერთიანებს სპინოზა და საფუძველს მისცემს ჰეგელს ჩამოაყალიბოს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის დიალექტიკური ფორმულა.

მალბრანის ეს თეზისი კი შუა გზაზე ტოვებს ადამიანის პასუხისმგებლობისა და შერაცხადობის დაფუძნებას: დანაშაულისათვის ადამიანი პასუხს აგებს, რადგან მისი ნებისყოფა თავისუფალი იყო. მაგრამ სიკეთისათვის იგი არ იმსახურებს შექებას, რადგან მისი ნებისყოფა არ იყო თავისუფალი, ზნეობრივი იყო. გამოდის, რომ უსინდისობა პიროვნული სუბიექტური ნების განსაზღვრულობაა, ხოლო სინდისიერება ღვთაებრივი, ობიექტური ნების განსაზღვრულობა. ზნეობრივი აღზრდის მიზანია ინდივიდუ-

ალური ნების ამალება ღვთაებრივი ნების შემეცნებამდე და მას-
თან შერწყმამდე.

ბ ე ი ლ ი ზნეობის საფუძვლად მიიჩნევდა კარგ კანონებს,
მკაცრ აღმასრულებელ ხელისუფლებას და ცოცხალ საზოგადოებ-
რივ აზრს. თავისთავად ეს ძალიან კარგია და დღესაც კი სიამოვნ-
ებით მოაწერდა ხელს ამ პრინციპებს ყოველი პროგრესული სა-
ზოგადოება, მაგრამ აქ საერთოდ იგნორირებულია ზნეობა და სინ-
დისის ხმა. სინდისი, რომელიც კეთილდღეობის იმედზე (კარგი
კანონები), დასჯის შიშზე (მკაცრი აღმასრულებელი ხელისუფლე-
ბა) და გაკიცხვის მუქარაზე (ცოცხალი საზოგადოებრივი აზრი)
არის დაფუძნებული — არის არა სინდისი, არამედ კეთილგონიერ-
ება. ბეილთან გვაქვს სწორედ კეთილგონიერების გეტერონომი-
ული ეთიკური კონცეფცია, რასაც შემდგომ ანვითარებს ჰელვეცი-
უსი.

* * *

მე-18 საუკუნის ფრანგი განმანათლებლებიდან ჰ ე ლ ვ ე ც ი-
უს ს განსაკუთრებულად ადგილი უჭირავს ეთიკური აზროვნების
ისტორიაში, რამდენადაც მხოლოდ მას ჰქონდა შემუშავებული
მწყობრი ეთიკური სისტემა. იგი ამოდიოდა ლოკიდან და სენსუა-
ლისტი იყო ეთიკაში. ჰელვეციუსის მიხედვით მთელი ზნეობა არის
ფაქიზი დახვეწილი ეგოიზმი. ცხადია, ეს აზრი ახალი არაა. გა-
ს ე ნ დ ი მ ალადგინა საფრანგეთში ეპიკურეიზმი და ამას ეყრდნო-
ბა ჰელვეციუსი. ჰობსი და ლოკიც, როგორც ვნახეთ, ამ თვალსაზ-
რისს ანვითარებდნენ. ამ კონცეფციაზე აგებს თავის ცნობილ მაქ-
სიმებს ჰერცოგი ლ ა რ ო შ ფ უ კ ო ც. ეგოიზმის თეორია ჰქონდა
ლ ა მ ე ტ რ ი ს ა ც, მაგრამ ჰელვეციუსმა ახალი კუთხით ორიგინა-
ლურად და სისტემატურად დააღაგა იგი.

ზნეობა, ჰელვეციუსის აზრით, არც მარადიულია, როგორც ეს
მიაჩნდა პლატონს და არც თვითნებური ან შემთხვევითი, როგორც
ამას ამტკიცებს მ ო ნ ტ ე ნ ი. იგი ხალხის ცხოვრებაზეა დამოკიდე-
ბული და იცვლება ცხოვრების ცვლილებებთან ერთად. ადამიანის
საბოლოო და უმთავრესი მამოძრავებელი არის საკუთარი თავის
სიყვარული, ტანჯვიაგან გაქცევა და სიამოვნების ძიება.

როგორღა აიხსნება სხვისთვის თავდადება? აქაც ეგოიზმია,
ოღონდ ისე დაფარული და გართულებული, რომ ძნელი ხდება მი-

სი გამოჩენა. ადამიანები არ იბადებიან ბოროტები. მათ თანდაყოლილი აქვთ მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარული. ისინი კეთილები ან ბოროტები ხდებიან იმის მიხედვით, თუ როგორია მათი ცხოვრება, ერთნაირი ინტერესები აერთიანებთ მათ, თუ საწინააღმდეგო ინტერესები ჰყოფთ. შებრალებისა და თანაგრძნობის ახსნაშიც კი ჰელვეციუსი საკუთარი თავის სიყვარულს ხედავს და არა კეთილმოსურნეობის ვრძნობას. ამ აზრს ანვითარებს შემდეგ მოკეპაუერი თავის „თანატანჯვის“ თეორიაში.

ზნეობის ერთადერთი მოტივი არის ჯილდოს იმედი. სათნოება ქრება მაშინვე, როგორც კი ქრება მისი სიყვარულის ინტერესი. ადამიანი მიჰყვება ძლიერ ინტერესს და რაც არ უნდა ძვირფასი იყოს მისთვის სხვების პატივისცემა, იგი არასოდეს არ გაიღებს ამისათვის მსხვერპლად იმაზე უფრო ძლიერი სიამოვნების გრძნობას, ვიდრე ამას იწვევს სხვების პატივისცემა. ამიტომ ადამიანი, რომელიც იმისათვის, რომ გახდეს ზნეობრივი, იძულებული იქნებოდა ყოველთვის ებრძოლა თავის მიდრეკილებებთან, ალბათ იქნებოდა ძალიან ცუდი ადამიანი. ზნეობრივია არა ის, ვინც თავის სიამოვნებას, ჩვევებს, ძლიერ აფექტებს მსხვერპლად სწირავს საერთო საქმეს — ასეთი ადამიანი შეუძლებელია — არამედ ის, ვისი ძლიერი ვნებაც იმდენად ეთანხმება საერთო ინტერესებს, რომ იგი თითქმის ყოველთვის გრძნობს თავისთავში მოთხოვნილებას იქცეოდეს ზნეობრივად. მორალის სფეროში, ისევე როგორც ფიზიკაში და მექანიკაში, მოქმედება ყოველთვის პროპორციულია მიზეზებისა, რაც უფრო ძლიერია ვნება, მით უფრო ძლიერია მოქმედება. ამ ვნებებს კი აღზრდა ესაჭიროება. კარგი კანონმდებლობის პირობებში უზნეოდ მოიქცეოდნენ მხოლოდ სულელებიო.

„ჰელვეციუსთან, — წერდა კ. მარქსი — მატერიალიზმი იღებს ნამდვილ ფრანგულ ხასიათს. იგი უშუალოდ გამოიყენება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში... გრძნობადი შთაბეჭდილებები, საკუთარი თავის სიყვარული, ტკბობა და სწორად გაგებული პირადი ინტერესი შეადგენდნენ ზნეობის საფუძველს. ადამიანის სულიერ უნართა ბუნებრივი თანასწორობა, გონების წარმატებების ერთიანობა ინდუსტრიის წარმატებებთან, ადამიანის ბუნებრივი კეთილდღეობა, აღზრდის ყოვლისშემძლეობა — აი მისი სისტემის მთავარი მომენტები“². მარქსი ლაპარაკობდა ასეთი მოძღვრების კავშირზე სოციალიზმთან და კომუნისმთან: „საჭირო არაა დიდი

² К. Маркс и Ф. Энгельс, соч. т. 2, стр. 144.

კეთამაზილობა, რომ დავინახოთ კავშირი კომუნისტთან და სოციალისმთან მატერიალისმის მოძღვრებისა სიკეთისადმი მიდრეკილების თანდაყოლილობის, ადამიანთა გონებრივი უნარების თანასწორობის, ცდის, ჩვევების, აღზრდის ყოვლისშემძლეობის, ადამიანზე გარეგანი მდგომარეობის გავლენის, ინდუსტრიის მაღალი მნიშვნელობის, ტკობაზე ზნეობრივი უფლების და სხვათა შესახებ³.

მარქსის ამ მსჯელობაში ხაზი უნდა გაუუსვათ შემდეგ მომენტებს:

1. სწორად გაგებული პირადი ინტერესები, 2. ზნეობრივი უფლება დატკობაზე, 3. სიკეთისადმი მიდრეკილების თანდაყოლილობა.

ზნეობის მარქსისტულ თეორიაში ამ მომენტებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ.

ჰელვეციუსის ასეთი მატერიალისტური კონცეფცია დაზღვეული არ იყო შინაგანი ლოგიკური წინააღმდეგობისაგან. ამ წინააღმდეგობებს ოდნავადაც ვერ ჩრდილავს მარქსის მიერ მისი დადებითი შეფასება.

თუ პარტლეი, იუმი, სმიტი და სხვები ცდილობდნენ აეხსნათ ზნეობრივი მსჯელობის შესაძლებლობის სიძნელე და წამოაყენეს ამ მიზნით ასოციაციის კანონი, ექსტენსიური სიმპათიისა და ორმაგი სიმპათიის ჰიპოთეზები, ჰელვეციუსი არც სვამს ამ საკითხს. იგი ყოველგვარი სიძნელის გაცნობიერების გარეშე აყენებს ასეთ თეზისს: არა ნამდვილი სიკეთე სხვებისათვის, არამედ კეთილი ნება მათ მიმართ, შინაგანი სურვილი მათი კეთილდღეობისა არის ზნეობის საფუძველი და გვაძლევს შინაგან კმაყოფილებას. ე. ი., მისი აზრით, ზნეობა ანუ უანგარო გრძნობა იღვიძებს სწორედ ამ შინაგანი დატკობისათვის. წინააღმდეგობა აქ აშკარაა.

ჰელვეციუსის მთავარ ეთიკურ თხზულებაში „ადამიანის შესახებ“ არის სპეციალური პარაგრაფი სინდისის ქენჯნის შესახებ. როგორ ესმის მას სინდისის ქენჯნა და სინდისი საერთოდ?

არსებობს ტანჯვის ორი სახე, ნამდვილი ტანჯვა და წარმოსახვასთან დაკავშირებული ტანჯვა. როცა მე შიმშილით ვკვდები, მაშინ განვიცდი ნამდვილ ტანჯვას, ხოლო როცა წინასწარგვეტრეტ, რომ მალე შიმშილით მოვკვდები, მაშინ განვიცდი ტანჯვას ამ წინასწარგვეტრეტით. დამნაშავე, რომელიც ეშაფოტზე მიდის, ჯერ არ განიცდის არავითარ ტანჯვას, მაგრამ მოახლოებული დასჯის წი-

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, соч. т. 2, стр. 146.

ნასწარ განჭვრეტა არის უკვე ამ ტანჯვის დასაწყისი. უკვე იწყება ფიზიკურად მტკივნეული შეგრძნებები.

სინდისის ქენჯნა სხვა არაფერია, თუ არა წინასწარგანჭვრეტა იმ ფიზიკური ტანჯვისა, რასაც მოგვიზღვავს ჩვენი დანაშაული. მაშასადამე, სინდისის ქენჯნა არის ფიზიკური მგრძნობელობის შედეგი. თუ აღამიანი თავისუფალია ყოველგვარი შიშისაგან, თუ იგი კანონებზე მალა დგას, მაშინ ყოველგვარი სინანულის გარეშე ჩადის უპატიოსნო, მაგრამ მისთვის სასარგებლო ქცევას, ყოველ შემთხვევაში, მანამ, სანამ არ შეიძენს კეთილ თვისებებს. თუ ეს კეთილი ჩვევები ათვისებულია, მაშინ არ შეიძლება მათ უღალატო ისე, რომ არ განიცადო უსიამოვნო საიდუმლო გრძნობა, მოუსვენრობა, რასაც უწოდებენ სინდისის ქენჯნას.

ცდა გვიჩვენებს, რომ ყოველი ქცევა, რომელსაც არ მოჰყვება დასჯა კანონით და არც გაკიცხვა ზნეობრივად, ხორციელდება ყოველთვის სინდისის ქენჯნის გარეშე. სოლონს და პლატონს უყვარდათ ქალები და ვაჟებიც კი, და ისინი აღიარებდნენ ამას. ქურდობა არ ისჯებოდა ჰპარტაში და ლაკედემონელები ქურდობდნენ სინდისის ქენჯნის გარეშე. აღმოსავლელ ხელმწიფეებს შეეძლოთ დაუსჯელად აეკრიფათ ახალი და ახალი გადასახადები ქვეშევრდომთაგან. ინკვიზიტორებს შეეძლოთ დაუსჯელად დაეწვათ მათი აზრების ყოველი მოწინააღმდეგე ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე.

ამრიგად, სინდისის ქენჯნა თავის არსებობას უნდა უმაღლოდეს დასჯის ან შერცხვენის შიშს, რაც ყოველთვის დაიყვანება ფიზიკურ ტანჯვაზე. შერცხვენა, ჰელვეციუსის აზრით, აუტანელი იმიტომ, რომ იგი უბედურების მომასწავებელია. აგი კარგავს იმ სიკეთის ნაწილს, რასაც იძლევა ხალხთან ურთიერთობა, ხალხისაგან ზიზღი ნიშნავს იმას, რომ არ დაგეხმარებიან. ეს გვიხატავს ჩვენ უსიამოვნო და ტანჯულ მომავალს და ყოველივე ეს დაიყვანება ფიზიკურ ტანჯვაზე⁴.

ძნელი არაა იმის მიხვედრა, თუ რაშია ჰელვეციუსის შეცდომა. ჯერ ერთი, ასეთი ჰიპოთეზი შეიძლება წამოაყენო სინდისის ქენჯნის წარმოშობის ასახსნელად და არა ემპირიული ფსიქოლოგიური ფაქტის ასახსნელად. ემპირიულად თვითონ შერცხვენაა მტკივნეული და არა მისი გენეტიკური საფუძვლების ან ფიზიკური საგნობრივი შედეგების გათვალისწინება. გარდა ამისა, თუ საქმე

4 იხ. Гельвеций, О человеке, 1938.

ეხება ისეთ ქმედებას, რაც ბოროტებად არაა მიჩნეული, მაშინ, თავისთავად, სინდისის ქენჯნას არ ექნება ადგილი. აქ მთავარი არაა ის, რომ ქმედებას არ სჯიან, არამედ არ სჯიან იმიტომ, რომ იგი არაა ბოროტება. ჰელვეციუსი ამოდის რა თანამედროვე მორალის პრინციპებიდან, რომელიც მამათმავლობას ბოროტებად მიიჩნევს, უკანა რიცხვით ამავე საზომით უდგება სოლონსა და პლატონს. აქ იგი არა ცნობიერად ზნეობრივი ნორმების მულმივობის პრინციპზე ღვას.

იგივე შეიძლება ითქვას დესპოტებზე და ინკვიზიტორებზე. სინდისის ქენჯნას არ განიცდიან ისინი, სანამ მიაჩნიათ, რომ სამართლიანად იქცევიან. ე. ი. არ განიცდიან სინდისის ქენჯნას არა იმიტომ, რომ მათზე ძლიერი არავინაა და მათ ბოროტებას ვერაფერს დასჯის, არამედ იმიტომ, რომ, მათი აზრით, არავინ არ მიიჩნევს მათ ქმედებას უსამართლობად. ეს არსებითი და პრინციპული საკითხია — შერაცხადობის ობიექტური და სუბიექტური პრინციპების განსხვავების საკითხი. სინდისის ქენჯნა არ შეიძლება იყოს იქ, სადაც არ არის ბრალი. ზოლო ბრალი არსებობს მაშინ, როცა სახეზეა დანაშაულის წინასწარი შეგნება. ეს პრობლემა ბუნებრივად უკავშირდება ზნეობისა და სინდისის კლასობრიობის საკითხებს და დაწვრილებით გავარჩევთ სინდისის ცნების მარქსისტული გაგების ანალიზის დროს.

ჰელვეციუსის აზრით, ადამიანს ამოძრავებს მხოლოდ შიმშილი ან სასჯელი და არა ადამიანური ღირსება. ესაა მისი კონცეფციის მთავარი ნაკლი. ამიტომ სწორად გაგებული პირადი ინტერესის ცნებას მარქსისტული ეთიკა მხოლოდ მაშინ გაიზიარებს, თუ გაწმინდავს მას ეგოისტური შინაარსისაგან.

სინდისის ცნების გენეზისის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ჰელვეციუსის აზრები სამართლიანობაზე და სამართალთან მის მიმართებაზე. სამართლიანი, მაგრამ განათლებული ადამიანი, — ამბობს ჰელვეციუსი, არ აცხადებს პრეტენზიას სამართლიანობაზე თვით სამართლიანობის გულისათვის. ზნეობრივად უმწიკვლო ადამიანი აღიარებს ყოველგვარი სირცხვილის გარეშე, რომ ყოველ მის ქვევაში იგი ხელმძღვანელობს საკუთარი ბედნიერების ინტერესით, მაგრამ მისთვის ეს ყოველთვის ემთხვევა მის თანამოქალაქეთა ბედნიერების ინტერესს. ჰელვეციუსი ამას პრინციპულ საკითხად თვლის და იგი აქ მართალია. ეგოიზმი აქ თანმიმდევრულია და გონივრული. ასეთი კონცეფცია ართმევს სამართლიანობასა და სინდისიერებას თავისთავად ღირებულებას და ამითვე ხსნის ყო-

ველგვარ ეთიკურ სიძნელეს, თანამედევრული ეგოიზმი ისევე არ იცნობს თეორიულ სიძნელეებს. როგორც ქრისტიანული ეთიკა. ორივე ისინი თვალს ზუქავენ იმის წინაშე, თუ როგორ შეარიგონ ერთმანეთს ანგარება და ზნეობა, ეგოიზმი და ალტრუიზმი. ან ასეთ შერიგებად მიაჩნიათ ალტრუიზმის დაყვანა ეგოიზმზე, ზნეობისა — ანგარებაზე.

ჰელვეციუსს აქვს მითითება იმაზეც, რომ სამართლიანობა და სიმაართლე ტყუპი ძმები არიან. ამ აზრს დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც სამართლიანობისა და სიმაართლის ცნებათა ურთიერთობის გარკვევისათვის, ისე სინდისის ობიექტური კრიტერიუმის დადგენისა და მისი კლასობრიობის საკითხის გაგებისათვის.

* * *

ჰელვეციუსის ასეთი გონივრული ეგოიზმის კონცეფციას აკრიტიკებდა მეორე დიდი განმანათლებელი ვოლტერი. იგი მიიჩნევდა, რომ ზნეობას აქვს თანდაყოლილი და ბუნებრივი საფუძველი. არა მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარული, არამედ სხვისი სიყვარულიც. მაგრამ არა მზა ცნება, არამედ ორგანო, რომელიც უნდა განვითარდეს ცხოვრების მანძილზე. მას შეუძლებლად მიაჩნია ზნეობის ახსნა მხოლოდ სიამოვნებით. ვინც ამ თვალსაზრისს გაიზიარებს, ვოლტერის აზრით, მან უნდა აღიაროს, რომ აუცილებელია გიყვარდეს მანკიერება თუ მხოლოდ მისი საშუალებით შეიძლება გახდეს ბედნიერი. მაგრამ ვოლტერი საბოლოოდ ვერ ახერხებს რაიმე დადებითი კონცეფციის წამოყენებას და ისევ ჰელვეციუსის პოზიციას უბრუნდება.

* * *

ვოლტერზე უფრო მკაცრად და პროდუქტიულად ებრძვის ჰელვეციუსის კონცეფციას ჟან ჟაკ რუსო. მისი აზრით, ადამიანის ბუნება თავდაპირველად სრულქმნილი და კეთილია, მას ბუნებით ყველაფერი კარგი აქვს, ხოლო შემდეგ ცხოვრება აფუჭებს მას. მაშასადამე, რუსო იზიარებს შეფტსბერის თვალსაზრისს ბუნებრივისა და ზნეობრივის ერთიანობის შესახებ. ბუნებრიობა სრულ ჰარმონიად და იდილიად წარმოუდგენია.

სინდისი იმავე როლს ასრულებს მასთან, როგორც შინაგანი რეფლექსია შეფტსბერისთან. ეს ცნება რუსოსთან მოკლებულია ყოველგვარ ფსიქოლოგიურ გარკვეულობას, ამიტომ ზნეობრივის ცნებას მასთან აკლია ავტორიტეტული ხასიათი. წინააღმდეგ ჰელ-

ვეციუსისა, რუსოს ზნეობა ესმის არა როგორც ხელოვნური ანგარიშისა და გეგმაზომიერი რეფლექსიის პროდუქტი, არამედ როგორც გაუფუჭებელი კაცობრიობის პირველდაწყებითი თვისება.

ენციკლოპედისტებიდან და ლამ ბერი ერთანზმებოდა ჰელვეციუსს. მისი აზრით, ბუნებრივ და სამოქალაქო კანონს არ შეუძლია დავგავალოს გიყვარდეს სხვა მეტად, ვიდრე საკუთარი თავი. მართალია არ შეუძლია, მაგრამ იმიტომ, რომ ეს არაა საჭირო, რადგან იგი ბუნებაა მოცემული ადამიანში. ბუნებრივია არა მარტო საკუთარი თავის სიყვარული, არამედ სხვისი სიყვარულიც.

მეორე ენციკლოპედისტი დიდრო, პირიქით, აკრიტიკებს ჰელვეციუსს. მისი აზრით, ადამიანის ყოველი საქმიანობა არ დაიყვანება საკუთარი თავის სიყვარულზე და ეს კი ფიზიკურ ტკობაზე. პირველს იგი უწოდებს ტერმინის ბოროტად გამოყენებას, ხოლო მეორეს მიმართ მოითხოვს მკვეთრ განსხვავებას ფიზიკურ და მორალურ სიამოვნებას შორის. ამ განსხვავებას მიიჩნევს დიდრო პრინციპული მნიშვნელობის ფაქტორად. მაგრამ იგი ვერ ახერხებს ამ დებულების განვითარებას და საკუთარი თეორიის შექმნას.

წმინდა მატერიალისტურ ბუნების ფილოსოფიასა და ცოცხალ ზნეობრივ გრძნობას შორის იმავე წინააღმდეგობაში იხლართება ჰოლბახიც. მისი „ბუნების სისტემა“ ამის ნათელი დადასტურებაა. მისი ეთიკური შეხედულებები მთლიანად განსაზღვრულია ჰელვეციუსით და მთავარ მახვილს აკეთებს რელიგიის კრიტიკაზე. სინდისის შესახებ რაიმე მნიშვნელოვანი მითითება მას არ მოუპოვია.

* * *

აქვე უნდა შევეხოთ გამოჩენილი ჰოლანდიელი ფილოსოფოსის სპინოზას ეთიკურ შეხედულებებს. სრულიადაც არაა შემთხვევითი ის გარემოება, რომ არისტოტელის „ნიკომახეს ეთიკის“ შემდეგ სწორედ სპინოზამ უწოდა თავის მთავარ შრომას „ეთიკა“. ეთიკის ისტორიკოსები თვლიან, რომ სპინოზას მთელი მოღვაწეობა გაპირობებული იყო ღრმა ეთიკური მოთხოვნილებებით. მან მოგვცა ისეთი ჰარმონია მოძღვრებისა და პირადი ცხოვრებისა, რომელიც ალაფრთოვანებდა როგორც მეგობრებს, ასევე მტრებს, სპინოზისათვის ცოდნა და შეგნება კი არაა თვითმიზანი, არამედ ცხოვრება. ამიტომ ეთიკა მეფაზიკის შედეგი კი არაა, არამედ მეტაფიზიკა ეთიკის საფუძველი. ეთიკას სპინოზა იმავე ადგილს ანიჭებს, როგორც ეს იყო ეპიკურესა და სტოელებთან. იგი მთავარი მეცნიერებაა.

უპირველეს ყოვლისა, სპინოზა ილაშქრებს შეფასების სუბიექტური საზომების წინააღმდეგ. ბუნებაში არსებობს მხოლოდ მიზეზები და შედეგები. სიკეთე და ბოროტება ადამიანთა მოგონილია. ადამიანი მიისწრაფვის რაიმესკენ არა იმიტომ, რომ იგი სიკეთეა, არამედ ის არის სიკეთე, რისკენაც ადამიანი მიისწრაფვის. ასევეა ბოროტებაც. ზნეობა არის ადამიანის ძალა, რომლის ახსნა მხოლოდ მის არსებაშია. ადამიანი ბუნების საყოველთაო კავშირის სისტემაშია ჩართული, მაგრამ მასში არ იკარგება. მას აქვს ისეთი უნარი, რაც შეიძლება გაგებული იქნას მხოლოდ მისი საკუთარი ბუნების მიხედვით.

მოქმედების მიზეზების არცოდნა ჩვეულებრივ თავისუფალ, ნებისმიერ მოქმედებად მიაჩნიათ. ეს არაა სწორი. იყო თავისუფალი — ეს ნიშნავს აკეთო ის, რაც აუცილებლობით გამომდინარეობს ჩვენი ბუნებიდან. ადამიანი და არა მარტო ადამიანი, ღმერთიც კი მხოლოდ ამ აზრითაა თავისუფალი, რადგან აბსოლუტური თავისუფლება შეუძლებელია. როგორც ვიცით, თავისუფლების ასეთი შეფარდებითი გაგება საფუძვლად ედება თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემის ნამდვილ მეცნიერულ გადაწყვეტას და ამითვე ედება იგი საფუძვლად სინდისის ნამდვილ მეცნიერულ თეორიას.

სპინოზას სისტემაში მთავარია მოძღვრება აფექტებზე, ვნებებზე. ზნეობრიობას იგი უპირისპირებს სულს მტანჯველ მდგომარეობას, როცა ვნებები იმორჩილებენ სულს, მაშინ ადგილი აქვს „ინადეკვატურ“ იდეებს, ხოლო როცა პირიქითაა, მაშინ გვაქვს „ადეკვატური“ იდეები. ეს უკანასკნელი ზუფთა სინდისის საფუძველია, ხოლო პირველი — სინდისის ქენჯნის საფუძველი.

სპინოზა ცდილობს შეარიგოს ინტელექტუალიზმი ემოციონალიზმთან. მისი აზრით, აფექტს მოსაზობს უფრო ძლიერი აფექტი. სიკეთისა და ბოროტების შემეცნება, რამდენადაც იგი ჰემმაროტებაა, ვერ მოთოკავს აფექტს, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი განიხილება როგორც აფექტი, — მოახდენს ზეგავლენას. მაგრამ მისთვის ყველა შემეცნება ცნობიერების აფექტია. გონიერი მოქმედება აქტიურობაა, ხოლო ვნებებით მოქმედება — პასიურობაა. ე. ი. სულის არსება სწორი შემეცნებაა. ეს იძლევა უმაღლეს და სრულ დაკმაყოფილებას. ამ პუნქტში ზნეობა და მეცნიერება ემთხვევიან ერთმანეთს. ნეტარება არ არის ჯილდო სათნოებისათვის, არამედ თვით სათნოებაა ნეტარება. ჩვენ გვიხარია იგი არა იმიტომ, რომ მისით ვაკაეებთ ვნებებს, არამედ პირიქით, ჩვენ

შეგვიძლია შევიკავოთ ჩვენი სურვილები სწორედ იმიტომ. რომ ვტკბებით ამ შეკავებით.

ეთიკის ისტორიაში არავის არ უმტკიცებია ისე დაბეჭივებით სრულქმნილი ზნეობისა და უმაღლესი ნეტარების აბსოლუტური იგივეობა, როგორც ეს მოგვცა სპინოზამ. ზნეობრიობაში ადამიანი შეიგრძნობს სრულ ბედნიერებას, რამდენადაც ეს მისი ადამიანური არსების გახსნაა, გაშლაა, გამოვლენაა. და რადგან ეს ბედნიერება ცდის ფაქტად იქცა, იგი იქცევა მოტივად შემდგომი მისწრაფებისა წმინდა შემეცნებისადმი. ზნეობრივი მისწრაფება არ მოითხოვს არავითარ სხვა რაიმე გარეგან ჭილღოს⁵.

მართალია, ზოგიერთი ვნება თოკავს მანვე ვნებას, მაგრამ მაინც ყველა ვნება ბრმაა და აფერხებს ადამიანის საქმიანობას. ამიტომ მიზანი ვნებების შებორკვაა. ყველა საქმეს, რასაც ადამიანი ვნებების წყალობით აკეთებს, გააკეთებდა გონებითაც და ამავე დროს თავისუფალიც იქნებოდა.

ზნეობა, სპინოზას აზრით, ღვთიურიც არის და ადამიანურიც. იგი ცდილობს შეარიგოს ეგოიზმი და თავგანწირვა, გონება და აფექტი, თავისუფლება და აუცილებლობა. ზნეობა ძლიერი და ცოცხალი მამოძრავებელი ძალის აფექტია და ამავე დროს მთლიანად გონიერი მისწრაფებაა. იგი არ დგას სხვა აფექტების რიგში, რომელთაც იწვევენ გარეგანი შთაბეჭდილებები და წარმოდგენები, თუნდაც ეს იყოს თანატანჯვა, კეთილმოუსურნეობა ან სოციალური ინსტინქტი.

სპინოზა საბოლოო ანგარიშით მაინც ეგოიზმზე აგებს ზნეობას. სრულიად უგულებელჰყოფს სოციალურ მიდრეკილებებს. პობსის მსგავსად სოციალურ გრძნობას მეორეხარისხოვნად სთვლის. მაგრამ ეგოიზმი სპინოზასთან სრულიად სხვაა, ვიდრე ჩვეულებრივ აფექტურ ემოციონალურ ეთიკაში, სადაც გონებას მეორეხარისხოვანი როლი ენიჭება. სპინოზა ეგოიზმს აიგივებს ავტონომიურ გონებასთან. ესაა წმინდა აფექტური ხასიათის გონება. ასეთი გონებიდან გამოჰყავს მას ადამიანის ვალდებულებანი. მისი აზრით, ადამიანები ურთიერთდამარებით უფრო იკმაყოფილებენ თავიანთ მოთხოვნილებებს და უფრო ბედნიერნი არიან, ვიდრე გათიშვითა და დაპირისპირებით⁶. მხოლოდ ასეთი გონიერი მოქმედებაა ზნეობრივი და არა ვნებათა გრძნობადი მოქმედება. გრძნო-

⁵ იხ. С п и н о з а, Этика, т. II. Избр. произв. т. I, 1957.

⁶ იქვე, გვ. 549—550.

ბაღობას იგი ისევე აძევებს ეთიკიდან, როგორც შემდეგ კანტი. ანით ორივე კარგავს ზნეობის უმნიშვნელოვანეს შემადგენელ ელემენტს. რა თქმა უნდა, ნებისყოფის სრული გათქვეფა შემეცნებაში⁷ ისევე არაა სწორი, როგორც შემეცნება არაა ერთადერთი წმინდა აქტივობა. ამასთან სპინოზასთან ავტონომიური გონება მეტად თეორიული და მიპტიური ხასიათისაა.

საინტერესოა სპინოზას შეხედულება რელიგიურ ზნეობაზე. რელიგია მას მიაჩნია დამორჩილების საშუალებად, სანამ ხალხში შინაგანი ზნეობა აღიზრდებოდეს. რელიგიური ზნეობა სახალხო ზნეობაა, მასების ზნეობაა, რადგან შინაგან ზნეობას, მისი აზრით, მხოლოდ ერთეულები თუ მიაღწევენ.

სინდისის ცნების გარკვევის თვალსაზრისით არსებითად არაფერს არ იძლევიან ისეთი აფექტების განსაზღვრებები, როგორიცაა სიამაყე, სირცხვილი და თვითკმაყოფილება. სიამაყე ის სიამოვნებაა, ზოლო სირცხვილი ის უსიამოვნებაა, რომელთაც თან ახლავს გარეგანი მიზეზის იდეა. თუ საქმე არ ეხება ადამიანის სხეების მიერ გარეგან შეფასებას, მაშინ სიამოვნება არის თვითკმაყოფილება, რომელიც ახლავს ჩვენი რაიმე მოქმედების იდეას, რასაც სხეები, ჩვენი წარმოსახვით, აქებენ. სირცხვილი არის უსიამოვნება, რომელთაც თან ახლავს ჩვენი რაიმე მოქმედების იდეას. რასაც სხეები, ჩვენი წარმოსახვით, კიცხავენ.

სპინოზა ყურადღებას აქცევს სირცხვილისა და მორცხვობის აფექტთა განსხვავებას. სირცხვილი არის უსიამოვნება, რომელიც მოსდევს ქცევას, რომლისაც ჩვენ გვრცხვენია; მორცხვობა კი არის სირცხვილის შიში, რაც ხელს უშლის ადამიანს დაუშვას რაიმე სამარცხინო. მორცხვობას ჩვეულებრივ უპირისპირებენ უ რ ც ხ ვ ბ ა ს⁸.

პატიოსნებაა ის სურვილი, რაც ხელს უწყობს ადამიანთა მეგობრობას. სამარცხინოა, რაც ამას უშლის ხელს.

* * *

ერთგვარ საშუალო ადგილს იკავებს სპინოზასა და იუმს შორის ლ ა ი ბ ნ ი ც ი. იგი ებრძვის სპინოზას ნატურალიზმს და იძლევა პანთეიზმისა და თეიზმის ერთგვარ ნარევს. უფრო ემზრობა ინგლისელ ინტელექტუალისტებს ჰუტჩესონს, ბეილს, მალბრანშს. ჩვენ-

7 ი ქ ვ ე, გვ. 447.

8 ი ქ ვ ე, გვ. 480—515.

თვის მნიშვნელოვანია ლაიბნიცის შეხედულება ნებისყოფაზე, რაც, მისი აზრით, ყოველთვის განსაზღვრულია. მხოლოდ გონებაა თავისუფალი. გონების მოვალეობაა უყუროს იმას, რომ ჩვენი მისწრაფება ბედნიერებისადმი, მთელი ჩვენი არსების ზამბაჩა სწორ გზაზე იყოს დაყენებული. იმის მიხედვით, თუ როგორ ხერხდება ეს — იცვლება ნების გადაწყვეტილება. იგი ყოველთვის ბედნიერებისაკენ მიისწრაფვის, მაგრამ ზოგჯერ თავისუფლდება წვრილმანი ზრუნვისაგან.

ნებისყოფის განსაზღვრულობის, არათავისუფლებისა და გონების თავისუფლების მტკიცება მიუთითებს იმაზე, რომ სინდისის დაფუძნება მხოლოდ გონებისეული შეიძლება იყოს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში სინდისი კარგავს განსაკუთრებული ადამიანური გრძნობის მნიშვნელობას. აშკარა შეიქნა, რომ სინდისის ცნების გაგებისათვის საჭიროა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემის ისეთი გადაწყვეტა, რომელიც განსხვავებულ ტენდენციათა სინთეზს განაპირობებდა. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემის გადაწყვეტის ასეთ ცდას იძლევა კანტი.

ფრანგი მატერიალისტების და სპინოზას ეთიკურ შეხედულებათა დახასიათებიდან შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. სინდისი ზნეობის არსებაა. ზნეობა კეთილი ნებაა. ხოლო კეთილი ნება ნიშნავს აკეთოს ის, რაც შეგნებულა როგორც სწორი.

2. სინდისიერება ნიშნავს მოვალეობისა და მოქმედების ერთიანობას.

3. სინდისიერებას ახლავს სასიამოვნო ემოციები. ამითაც არის იგი ღირებული და არა მარტო თავისთავად.

4. სინდისიერება აუცილებლობაა, ხოლო უსინდისობა თავისუფლება. რაც უფრო სინდისიერია ადამიანი, მით უფრო ნაკლებადაა თავისუფალი.

5. სინდისიერებას ჰკვებავენ ანგარება: ან დაჯილდოების იმედი ან დასჯის შიში. ასეთი სინდისი მხოლოდ კეთილგონიერებაა.

6. სინდისის ქენჯნა არის მოსალოდნელი სასჯელის წინასწარგანცდა, იგი არსებობს დასჯის ან შერცხვენის შიშის საფუძველზე.

7. იქ, სადაც არაა უსამართლობის შეგნება, არ შეიძლება იყოს სინდისის ქენჯნა.

8. სინდისიერება, სამართლიანობა და სიმართლე მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთიმეორეს.

9. სინდისის ცნების დაფუძნებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტას.

10. სინდისიერება მოითხოვს როგორც მოქმედების მიზეზობრივ განსაზღვრულობას, ისე ნებისყოფის თავისუფლებას. აუცილებელია გადაწყდეს თავისუფლებისა და აუცილებლობის სინთეზის საკითხი.

§ 10. სინდისის ცნება კანტის ეთიკაში

თავისუფლებისა და აუცილებლობის შერიგების პირველ ცდას იწვევა, როგორც აღვნიშნეთ, ი. კანტი. ეთიკაში კანტის ღამსახურება სწორედ ამ პრობლემის თავისებურ გადაწყვეტაზეა აგებული. ჭერ კიდევ კანტამდე ჰობსმა, სპინოზამ, იუმმა და განსაკუთრებით პრისტლეიმ დაასაბუთეს, რომ თუ არ არსებობს უმოტივო ქცევა, ეს იმას ნიშნავს, რომ მოტივის არსებობა ნებისყოფას აუცილებლობით განსაზღვრავს. ამას აღიარებს კანტი და ლაპარაკობს ნებისყოფის თავისუფლებაზე მხოლოდ თეორიული თვალსაზრისით.

მაგრამ არ შეიძლება იმის უარყოფაც, რომ ჩვენს ქცევებს თან ახლავს ერთგვარი თავისუფლების შეგნება, რომ თვით ჩვენგან მომდინარეობს ეს ქცევა, ჩვენი საქმეა იგი და ამიტომ ჩვენ ვართ ზნეობრივად პასუხისმგებელი მის გამო. ასეთი თავისუფლების შეგნება არ იარსებებდა სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა რომ არ იგულისხმებოდეს. მაშასადამე, პასუხისმგებლობის შეგნებაში თავისუფლების შეგნებაცაა. ეს არის ცოცხალი წინააღმდეგობა, რომლის გადაჭრის მთავარ გასაღებს კანტი ხედავს მოვლენისაგან საგნის თავისთავად განსხვავებაში.

ინდივიდუალუმი, რომელსაც გარკვეული ხასიათი აქვს და რომლის ქცევა ამა თუ იმ მოტივითაა განსაზღვრული — მოვლენაა. ამ მოვლენის საფუძვლად ძევს საგანი თავისთავად, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი მიზეზებისაგან, ერთიანია და უცვლელი. მისი თვისებები თავისთავად არის ინტელიგიბელური ხასიათი, რომელიც მონაწილეობს ყოველ მოვლენაში და განსაზღვრავს მის

ემპირიულ ხასიათს. ე. ი. პიროვნების ემპირიული ხასიათი ყოველ-
თვის განსაზღვრულია, მისი ნებისყოფა ემპირიულად აუცილებლო-
ბას ექვემდებარება, ხოლო ინტელიგიბელური ხასიათი თავისუფა-
ლია ანუ მისი ნებისყოფა ტრანსცენდენტალურად თავისუფალია.
ასე „შეარია“ კანტმა თავისუფლება და აუცილებლობა.

ადამიანის ყოველი გამოვლენილი თვისება — მისი ემპირიუ-
ლი ხასიათია, ხოლო ის შინაგანი, ცდისათვის მიუღწეველი საფუძ-
ველი არის ამ ხასიათის არსება თავისთავად. მხოლოდ ამ არსებას
მიეწერება თავისუფლება. თუ მანამდე თავისუფლებას ხედავდნენ
ადამიანის მოქმედებაში, ხოლო აუცილებლობას მის არსებაში,
კანტმა გადმოაყირავა ეს მიმართება. მოქმედებაში ადამიანი განსა-
ზღვრულია მოტივით. მაგრამ იგი თავისუფალია არსებაში და სწო-
რედ ამიტომაც პასუხისმგებელი თავისი მოქმედებისათვის. მას შე-
ეძლო ყოფილიყო სხვაგვარი და იმაში, როგორც იგი არის, მდგო-
მარეობს მისი დანაშაულიც და დამსახურებაც. ე. ი. ადამიანი პა-
სუხისმგებელია არა მარტო ცალკეული ქცევებისათვის, არამედ სა-
ერთოდ მთელი მისი ემპირიული ხასიათის გამო.

არისტოტელი ამას მარტივად იტყოდა ასე: ადამიანი პასუხის-
მგებელია თავისი ხასიათისათვის. მას უნდა ეზრუნა თავისი ხასი-
ათის აღზრდისათვის. პასუხისმგებლობას ადამიანი სწორედ იმიტომ
გრძნობს, რომ იგი ასეთია და არა სხვაგვარი. იგი რომ სხვაგვარი
ყოფილიყო, იმავე მოტივის დადგომისას სხვაგვარად მოიქცეოდა.
მამასაღამე, სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა ენება არა იმდე-
ნად კონკრეტულ შემთხვევას, არამედ საკუთარი არსების ვამოკ-
ლენას, ხასიათის აღზრდას და განვითარებას. რადგან ესაა პასუხის-
მგებლობის საფუძველი, ესაა სინდისის საფუძველიც, მისი მოქმე-
დების სფერო და სარბიელი.

სინდისი კანტის ეთიკურ თეორიაში ძალიან ენათესავება პრაქ-
ტიკულ გონებას ანუ კატეგორიულ იმპერატივს. ენათესავება, მაგ-
რამ არ ემთხვევა მას. იმისათვის, რომ ვიცოდეთ სინდისის სპეცი-
ფიკა, მოკლედ უნდა დავახასიათოთ კატეგორიული იმპერატივის
შინაარსი.

კანტი ადამიანის არსებად მიიჩნევს გონებას და არა ნებისყო-
ფას. კანტისათვის ზნეობრივი ღირებულება აქვს არა განზრახვას
(ნებისყოფის გარკვეულობას და გრძნობას), არამედ ნორმის შეა-
რულებას, კანონის დაცვას. შესაბამისად, კანტის ეთიკის ძირითა-
დი ცნება არის მოვალეობა. ამ ცნებას იგი განსაზღვრავს როგორც
„ქმედობის აუცილებლობას კანონის პატივისცემის გამო“. ხოლო

„პატივისცემა ნიშნავს კანონის წინაშე ჩემი ნების დამორჩილებას, კანონით უშუალო განსაზღვრას და ამის შეგნებას“. ამრიგად, კანონი კანტის ეთიკის ქვაკუთხედია.

როგორია ამ კანონის შინაარსი და ვინ დაადგინა იგი? ეს არის ეთიკის მეცნიერების ორი ძირითადი კითხვა, რომელიც ყველაზე ნათლად შოპენჰაუერმა ჩამოაყალიბა და სპეციალური შრომა მიუძღვნა მას.

ამ ორი კითხვიდან პირველი ეხება ზნეობის პრინციპს, მისი შინაარსის, ხოლო მეორე — ზნეობის საფუძველს, მისი გამართლების საკითხს. პრინციპი არის ის, რაც გვეტყვის, თუ როგორ უნდა მოვიქცეთ, ანუ რა არის სათნოება. ხოლო საფუძველი არის ის, რაც გვეტყვის, თუ რატომ უნდა მოვიქცეთ ასე. რატომ არის ეს სათნოება. ამ განსხვავების ჩვენებას ბევრი ეთიკოსი გაუბრბის სირთულის განო. მართლაც თუ პირველი კითხვა ადვილია, მეორე ძალიან ძნელია. ბერძენი ფილოსოფოსები ანსხვავებდნენ ამ პრობლემებს „რა“-ს და „რა-ტომ“-ის ტერმინებით (მე და მისე).

კანტთან ზნეობის ასეთი პრინციპი ვაქვს: მოიქეცი ისე, რომ შენი ქცევის წესი გამოდგეს საყოველთაო ნორმად.

კანტის ეს პრინციპი არის მოქმედების წმინდა ფორმალური წესი, რომელიც არავითარ კონკრეტულ შინაარსს არ გულისხმობს. იგი სათნოებად აკანონებს არა ამა თუ იმ კონკრეტულ მოქმედებას, არამედ ადამიანებს შორის თანასწორობის მიმართებას, აბსტრაქტულ სამართლიანობას. ეს პრინციპი არის გონების კატეგორიული მოთხოვნა ნებისყოფისადმი, კატეგორიული იმპერატივი. იგი ადამიანის პრაქტიკული გონების ბერკეტია, მისი არსება და შინაარსი. ამ პრინციპის მოქმედება ჰქმნის პრაქტიკული გონების სფეროს. ამ აზრით კატეგორიული იმპერატივი თვითონ არის მთელი პრაქტიკული გონება.

ყოველივე ამით დახასიათდა ზნეობის პრინციპი, მისი შინაარსი, მაგრამ არა მისი საფუძველი. რაში ხედავს კანტი ამ პრინციპის საფუძველს, ამ კანონის წყაროს? აქ კანტი მიადგა ტრადიციულ სიძნელეს და რამდენიც არ ეცადა მის დააღვეას, საბოლოოდ მაინც იძულებული შეიქნა ელიარებინა, რომ ეს კანონი არის ცნობიერების ფაქტი, რომლის ახსნა სცილდება ადამიანური გონების შესაძლებლობას და შეადგენს რწმენის სფეროს. პრაქტიკულ გონებას კანტთან იგივე ბედი ეწვია, რაც თეორიულ გონებას.

ამრიგად, კატეგორიულ იმპერატივს კანტმა საფუძველი ვერ მოუწახა და იგი ჰაერშია ჩამოყიდებული. პრინციპის უსაფუძველო-

ბა მიჩქმალულია საფუძვლისა და შინაარსის მომენტების გაერთიანებით. ასეთ ერთიანობას გამოხატავს ცნობილი დასკვნა: „შენ შეგიძლია, რადგან მოვალე ხარ“. აშკარაა, აქ ქეშმარიტება თავდაყირაა დაყენებული. პითაგორელები უფრო სწორად მსჯელობდნენ. მათი აზრით, შესაძლებლობა და მოვალეობა ძმები არიან, ანუ ადამიანს ის ევალება, რაც მას შეუძლიაო.

ასეთია ძალიან მოკლედ კანტის კატეგორიული იმპერატივის შინაარსი. რით განსხვავდება ამისაგან სინდისის ცნება?

ჯერ ერთი, იმით, რომ კატეგორიული იმპერატივი, როგორც მბრძანებელი, ლაპარაკობს ქცევის წინ, ხოლო სინდისი არსებითად ქცევის შემდეგ. ქცევამდე სინდისს შეუძლია რაიმე სთქვას მხოლოდ წინა შემთხვევების მოგონებით, ანუ რეფლექსიით, გაშუალებით.

მართლაც, სინდისი ქცევის შემდეგ მოქმედებს იმატოვ, რომ იგი არის არა აზროვნებისა და წარმოდგენების გარკვეულობის შეგნება, არამედ განზრახვებისა და მოქმედებების ანუ ნებისყოფის გარკვეულობის შეგნებაა. სინდისი თვითონ ნებისყოფა კი არაა, არამედ ნებისყოფის გარკვეულობის შეგნებაა. ვაღრე ადამიანს მხოლოდ აზრები აქვს თავში რაიმე ბოროტების ჩადენის შესახებ, ან თუნდაც ამ ბოროტების ჩადენის შესრულები, — მაშინ იგი ზნეობრივად პასუხისმგებელი არაა ამის გამო და მათ, ამ აზრებსა და სურვილებს, არ შეუძლიათ დაამძიმონ სინდისი. ასეთი აზრები და სურვილები ჯერჯერობით მხოლოდ იმას უჩვენებენ, თუ რისი გაკეთების უნარი აქვს ადამიანს საერთოდ და არა იმას, ვისაც ეს სურვილები მოუვიდა თავში.

მხოლოდ მაშინ, როცა ეს სურვილები იქცევა განზრახვებად, ნებისყოფის გარკვეულობად, მაშინ იღვიძებს სინდისი და მთელი ძალით აქტიურად გვეძლევა მას შემდეგ, რაც განზრახვა საქმედ იქცევა. რამდენადაც ადამიანს ყოველთვის შეუძლია ხელი აიღოს განზრახვაზე, ამიტომ სინდისი აქ მხოლოდ გაღვიძების სტადიაშია და ისიც მხოლოდ მოსალოდნელი შედეგის გათვალისწინების გავლენით. უნდა ვიკულისხმოდ, რომ, რაც უფრო მალე და ენერგიულად იღვიძებს სინდისი განზრახვის საფეხურზე, მით უფრო მეტად აქვს ადგილი განზრახვაზე ხელის აღების ფაქტებს. მთელი ძალით კი სინდისი მოქმედებს, მბრძანებლობს საქმის შემდეგ. სინდისი არის ადამიანის გარკვეულობა იმაში, რაც მან ჩაიდინა.

მეორე, სინდისი თავის მასალას იღებს ყოველთვის ცდიდან, ემპირიული ქცევებიდან, რაც კატეგორიულ იმპერატივს არ შეუძ-

ლია წმინდა აპრიორულობის გამო. მარტივად, კატეგორიული იმპერატივი აპრიორულია, ხოლო სინდისი აპოსტერიორული.

სინდისის ამ აპოსტერიორული შინაარსის დახასიათებას იძლევა კანტი თავის „ზნეობის მეტაფიზიკის საფუძვლებში“¹.

კანტის აზრით, ადამიანის სულში „ნამდვილი“ სასამართლოა ყველა მისი კომპონენტით: პროცესით, მოსამართლით, ბრალმდებლით, დამცველით და განაჩენის გამოტანით. მაგრამ თუ ბრალმდებულის როლს სინდისის სასამართლოს დრამაში იგივე შეასრულებს, ვინც მოსამართლეა, ასეთ შემთხვევაში, კანტის აზრით, არ გვექნებოდა საქმე სასამართლოს სწორ წარმოდგენასთან, რადგან მაშინ ბრალმდებელი ყოველთვის წააგებდა საქმეს.

ამ წინააღმდეგობაში რომ არ ჩავეარდეთ, კანტი აკეთებს დასკვნას: მოსამართლედ უნდა წარმოვიდგინოთ ჩვენგან განსხვავებული სხვა პირი, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისდამვალდებულებელი და როგორც აღმასრულებელი ხელისუფლება — ყოვლისშემძლე. ამრიგად, კანტს სინდისიდან პირდაპირ ღმერთის ცნებამდე მივყვართ. ყველა პრობლემის ფესვები კანტთან საბოლოოდ თეოლოგიამდე მიდის.

დაეყრდნო რა უზენაეს არსებას, როგორც ავტორიტეტს, კანტი ახასიათებს სინდისის ქენჯნას, როგორც ყველაზე მკაცრ და გარდუვალ სასჯელს, მისი აზრით, თუ ადამიანი ფიქრობს გაექცეს სინდისის ხმას, იგი მისდევს მას ჩრდილივით. მართალია, მას შეუძლია ჩაახშოს ან მიაძინოს იგი გართობით და ტკობით, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ვერ გაექცევა მას, მის საშინელ ხმას.

მაშასადამე, სინდისის შესახებ კანტის მოძღვრებიდან აღსანიშნავია შემდეგი მომენტები:

1. სინდისის ცნების გაგებისათვის აუცილებელი წინაპირობაა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ერთიანობის, სინთეზის, ჰარმონიის მიღწევა.

2. შეუძლებელია ლაპარაკი სინდისზე ნებისყოფის განსაზღვრულობის ან სრული თვითნებობის პირობებში.

3. კონკრეტულ სიტუაციაში სუბიექტს არ შეუძლია მოიქცეს სხვაგვარად მისი ემპირიული ხასიათის განსაზღვრულობის გამო, მაგრამ იგი თავისუფალი იყო თვით მისი ხასიათის განსაზღვრაში. იგი პასუხისმგებელია სწორედ ასეთი ხასიათის გამოუმუშავებისათვის.

¹ И. Кант, Основы метафизики нравственности, соч. т. IV (1), 1965.

4. სინდისი არის ქცევის შინაგანი შეფასება და იგი არსებითად ლაპარაკობს საქმის შემდეგ.

5. სინდისის ეხება მხოლოდ განხორციელებული ქცევა ან ქცევის განზრახვა, შაგრამ, არა გააზრება, წარმოსახვა და ა. შ.

6. სინდისის შინაგანი დინამიკა წააგავს სასამართლო პროცესს, სადაც ყველა როლს ასრულებს ერთიდაიგივე სუბიექტი, პრაქტიკული გონება ანუ ნებისყოფა.

7. ყველაზე უფრო მკაცრი და გარღვევადი სასჯელია სინდისის ქენჯნა.

§ 11. სინდისის ცნება შოპენჰაუერის ეთიკაში

ფიხტეს სინდისის შესახებ რაიმე ახალი მოსაზრება არ წამოუყენებია. მას მხოლოდ უკიდურესობამდე მიჰყავს კანტის თვალსაზრისი და მისი მოძღვრება, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, წარმოდგენს გამადიდებელ შუშას კანტის ნაკლოვანებებზე. ახალსა და რაციონალურ სიტყვას კანტის შემდეგ ამ საკითხზე, ისევე, როგორც ფილოსოფიის თითქმის ყველა საკითხზე, იტყვის ჰეგელი. მაგრამ ჰეგელის მოსაზრებათა განხილვამდე უნდა შევეხოთ შოპენჰაუერის ეთიკურ მოძღვრებას, რამდენადაც იგი უშუალოდ ეყრდნობა კანტს, კრიტიკულად აფასებს მას და იძლევა მეტად ორიგინალურ და საინტერესო მოსაზრებებს.

შოპენჰაუერი თავის წიგნში „ეთიკის ორი ძირითადი საკითხი“ ეკვის ქვეშ აყენებს კანტის მიერ სინდისის შედარებას სასამართლოსთან. აღამიანის სულში რომ ასეთი სასამართლო იყოს. მაშინ გასაკვირი იქნებოდა უსინდისობის ფაქტი, რადგან მხოლოდ სულელი თუ წავიდოდა თავისი სინდისის წინააღმდეგ! აქ, შოპენჰაუერი, როგორც სჩანს, სინდისის ხმას არსებულად გულისხმობს არა მარტო საქმის შემდეგ, არამედ საქმის წინაც. ჩვენი სული რომ მართლაც ასე იყოს მოწყობილი, მსჯელობს იგი — მაშინ დააფრთხობდა ყველას და შეიკავებდნენ თავს ხანმოკლე წუთიერი ცთუნებისაგან, პირიქით, სინამდვილეში ჩვენ ვხედავთ, რომ სინდისის

1 Шопенгауер, Две основные вопросы этики, 1912, стр. 108.

მოქმედება ყველგან ითვლება ისე სუსტად, რომ ხალხებმა მისი განმტკიცების მიზნით იგი რელიგიას დაუკავშირეს ან რელიგიით შესცვალეს. სინდისს რომ ასეთი თვისება ჰქონოდა — ეთიკის საფუძვლების ძიება ზედმეტი იქნებოდაო.

კანტი არაა სწორი, თითქოს ბრალმდებელმა ყოველთვის უნდა წააგოს. ეს შოპენჰაუერის აზრით, უსამართლობა იქნებოდა თვით სასამართლოში. იგი ფიქრობს, რომ ეს იურიდიულ-დრამატული ფორმა, რომლითაც გამოჰხატავს კანტი სინდისს, სრულიადაც არაა არსებითი სინდისისათვის და არ შეადგენს მის თავისებურებას. იგი უფრო საყოველთაო ფორმაა, რასაც ადვილად დებულობს ყოველი პრაქტიკული საქმის მოფიქრება და რომელიც უმთავრესად მომდინარეობს ამ დროს არსებული მოტივთა ბრძოლიდან.

ადამიანის შეგნება (რეფლექტორული გონება) თანმიმდევრულად განიცდის ამ მოტივების ძალას, სულ ერთია, თუ როგორია ეს მოტივები, ზნეობრივი თუ ეგოისტური, ეხება ამ ქცევას თუ ძველს. არავითარი სასამართლო. არის მხოლოდ ის, რომ ჩვენი ქცევების გადასინჯვისას ზოგჯერ გვიპყრობს ერთგვარი უკმაყოფილება, რომელსაც ის თავისებურება აქვს, რომ იგი ეხება არა შედეგს, არამედ თვით ქცევას და ეყრდნობა არა ეგოისტურ საფუძვლებს, როგორც ყოველი სხვა, როცა ჩვენ ვკიცხავთ ჩვენი ქცევების არა კეთილგონიერ მხარეებს. აქ ჩვენ უკმაყოფილონი ვართ სახელდობრ იმით, რომ მოვიქვით ზედმეტად ეგოისტურად ან სადისტურად².

შოპენჰაუერის აზრით, თუ სინდისის შედარება შეიძლება სასამართლოსთან, მაშინ იგი არ გვიჩვენებს სინდისის სპეციფიკას, რადგან ასეთ სასამართლოს მაშინაც აქვს ადგილი, როცა სინდისის ქენჯნასთან არა გვაქვს საქმე. მაგალითად, ჩემი გულწრფელობისა და თავაზიანობის გამო ვინმე აფერისტს რომ ვენდო და შემდეგ ვინანო. შოპენჰაუერი ამით აღიარებს იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს სინდისის ქენჯნასა და სინანულს შორის, მაგრამ იგი არ იძლევა ამ განსხვავების დახასიათებას.

საერთოდ შოპენჰაუერი ბევრგან უსაყვედურებს კანტს იმას, რომ იგი მეტად ამუქებდა საღებავებს სინდისის დახასიათების დროს. სინამდვილეში სინდისს, მისი აზრით, სრულებითაც არა აქვს

ასეთი დემონური ავტორიტეტული ძალა. „ბევრი განცვიფრდებოდა, — წერს შოპენჰაუერი, — რომ დაენახა, თუ ნამდვილად რისგან შესდგება მისი სინდისი, რაც მას სავსებით კეთილშობილურ რაიმედ მიაჩნია, ესაა დაახლოებით 1/5 შიში ხალხის წინაშე, 1/5 დეზიდემონია (შიში უზენაესი ძალების წინაშე), 1/5 ცურწმენა, 1/5 პატივმოყვარეობა და 1/5 ჩვევა. ასე რომ იგი თავის საფუძველში უკეთესი არაა იმ ინგლისელზე, რომელმაც პირდაპირ განაცხადა: ჩემს ჯიბეს არ შეუძლია სინდისის შენახვა“³.

მორწმუნეებს, შოპენჰაუერის აზრით, სინდისის ცნებაში ეს-მით საკუთარი თავის გამოცდა რელიგიის დოგმებისა და ღმერთის წინაშე. ამ აზრით იხმარება გამოთქმები: „სინდისის ძალდატანება“ და „სინდისის თავისუფლება“. ასევე ესმოდათ სინდისი საშუალო საუკუნეების თეოლოგებსა და სქოლასტიკოსებს. ადამიანის სინდისს შეადგენდა რელიგიური დოგმების ცოდნა და აღქმა, რომ უნდა სწამდეს და შეასრულოს ეს დოგმები. ამის მიხედვით არსებობდა სინდისი დაეჰქვებულნი, მოჩვენებითი, მცდარი და ა. შ. იმის საილუსტრაციოდ თუ რა არაშეაჩივებს ეს ცნება და როგორ სხვადასხვანაირად ესმის იგი ყოველ ხალხს, შოპენჰაუერი მიუთითებს Standlin-ის წიგნზე—Geschichte der Lehre vom Gewissen.

სინდისის ცნების რელატიურობაზე აქცენტირება და მისი საერთო დაბალი შეფასება ლოგიკურად უკავშირდება შოპენჰაუერის ეთიკური კონცეფციის საერთო პესიმისტურ ხასიათს. მისი აზრით, ადამიანები თავს იტყუილებენ, როცა ბევრი რამ ზნეობრივი გონიერად და ნამდვილი მოტივები არ იციან. ადამიანთა ზნეობრივი გაფუჭებულობის შემეცნება ძნელდება იმით, რომ მისი გამოვლინება ბრკოლდება და ინიღბება კანონიერი წესრიგის, სახელისა და ღირსებისათვის ზრუნვისა და, აგრეთვე, თავაზიანობის საშუალებით.

ამას ემატება ისიც, რომ აღმზრდელები ატყუილებენ ბავშვებს: ყველა წესიერი და პატიოსანიაო. ხოლო როცა ცხოვრება ამის საწინააღმდეგოს უჩვენებს, ეს ცუდ გავლენას ახდენს მათ ზნეობაზე. შოპენჰაუერი წინადადებებს იძლევა თვითონ მასწავლებლებმა მისცენ ბავშვებს გულწრფელობისა და კეთილსინდისიერების მაგალითი და უთხრან მათ, რომ „სამყარო ჩაიძირა ბოროტებაში, ხალხი ისეთი არაა, როგორც უნდა იყოს, მაგრამ შენ ნუ აყვები ცდუნებას და იყავი უკეთესიო“⁴.

³ იქვე, გვ. 243.

⁴ იქვე, გვ. 245.

სახელმწიფო. რომ არ არსებობდეს, წერს შოპენჰაუერი, ხალხი დაერეოდა ერთმანეთს და საშინელება იქნებოდაო. რომ გავიგოთ თუ რა არის საკუთრივ ადამიანი ზნეობრივად, უნდა ვიკითხოთ სასამართლო პროცესები და სახელმწიფოთა ანარქიული მდგომარეობის აღწერები. ხალხი ლაგამამოდებული მგლები და ვეფხვებია. მოხსენით ეს ლაგამი და მაშინ ნახავთ თუ რა ცოტათი ემორჩილება იგი რელიგიას, სინდისს ან ზნეობის ბუნებრივ საფუძველს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში გამოჩნდებოდა ადამიანთა ნამდვილი ხასიათების სხვაობა. იმდენი ხასიათი იქნებოდა, რამდენიც თავია.

შეიძლება მითხრან, წერს შოპენჰაუერი, — რომ ეთიკის საქმეა იმის დადგენა თუ როგორ უნდა მოიქცნენ და არა როგორ იქცევიან, ეს სისულელეა. „უნდა“ თეოლოგიური მორალის საქმეა. ეთიკის საქმეა გვიჩვენოს, როგორ იქცევიან ადამიანები, ახსნას ეს და დაიყვანოს უკანასკნელ საფუძვლებზე. ე. ი. ეთიკის ფუნდამენტის მოძებნის ერთადერთი გზაა ემპირიული გზა. უნდა გამოვიკვლიოთ — არსებობს თუ არა ქემპარიტი ზნეობრივი ღირებულების ქცევები, და თუ არსებობს, რით აიხსნება იგი, რა არის მათი მამოძრავებელი ზამბარა, მათი საფუძველი.

როგორც ცნობილია, შოპენჰაუერი ზნეობის ასეთ უკანასკნელ საფუძველს ხედავდა თანატანჯვის ფაქტორში. სწორედ თანატანჯვის ცნება იძლევა მასთან სინდისის საიდუმლოების გასაღებს.

ადამიანის მოქმედების თითქმის ყველა მოტივი შეიძლება დაყვანილ იქნას ეგოიზმზე, საკუთარი თავის სიყვარულზე. ქცევა ეგოისტურია არა მარტო მაშინ, როცა მხედველობაში აქვს უშუალო და პირდაპირი სარგებლობა, არამედ მაშინაც, როცა იგი მიმართულია შორეული შედეგებისადმი, სულერთია ამქვეყნად თუ იმქვეყნად; ასევე როცა მხედველობაშია საკუთარი ღირსება, სახელი, საზოგადოებრივი აზრი, ვინმესგან ან შექების სურვილი ან დასჯისა და გაკიცხვის შიში; მაშინაც, როცა კარგი ქცევით გვინდა ავმადლდეთ საკუთარ თვალში, და ბოლოს, მაშინაც, როცა ჩავდივართ რაიმე სიკეთეს საკუთარი სრულქმნისათვის. ერთი სიტყვით, ყველა მოტივი დაიყვანება მოქმედი სუბიექტის კეთილდღეობაზე, და, მაშასადამე, მას არ გააჩნია ზნეობრივი ღირებულება.

ეგოიზმი არის ბუნებრივი და მუდმივი უფსკრული ადამიანსა და ადამიანს შორის და თუ ვინმე გადაახტება ამ უფსკრულს, ეს არის ერთგვარი სასწაული, რაც იწვევს გაკვირვებას და მოწონებას.

ასეთი სასწაული მაინც ფაქტია და ეთიკის ამოცანაა ამ ფაქტის ახსნა. რაში მდგომარეობს ეს სასწაული?

ადამიანს თითქმის ყოველთვის საკუთარი კეთილდღეობის ინტერესი ამოძრავებს, მაგრამ არის მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევა, როცა ქცევის უკანასკნელი მამოძრავებელი საფუძველი, ან თავშეშაკავებელი ქცევებისაგან, მდგომარეობს უშუალოდ და მხოლოდ და მხოლოდ ვინმე სხვა პიროვნების კეთილდღეობის ინტერესში. მხოლოდ ასეთი მიზანი ანიჭებს ქცევას ზნეობრივ ღირებულებას.

როგორ არის შესაძლებელი, რომ სხვისი კეთილდღეობა ან ტანჯვის მოსპობა უშუალოდ იყოს ჩემი ქცევის მოტივი, თანაც ისე, რომ მისი გულისთვის მე დავივიწყო საკუთარი კეთილდღეობა და ტანჯვა, მაშინ როცა ჩვეულებრივ სწორედ ესაა ჩემი ქცევების ერთადერთი მოტივი? — ცხადია, მხოლოდ იმის შედეგად, — პასუხობს ამ კითხვას შოპენჰაუერი, — რომ ეს სხვა ჩემი ნების უკანასკნელ მიზნად იქცევა ზუსტად ისევე, როგორც ვარ მე თვითონ. მაშასადამე, იმის შედეგად, რომ სრულიად უშუალოდ მსურს მისი კეთილდღეობა და არ მსურს მისი ტანჯვა ისევე უშუალოდ, როგორც ჩემი საკუთარი.

ეს აუცილებლობით გულისხმობს, რომ მე უშუალოდ ვიტანჯები მისი ტანჯვისას, ვგრძნობ მის ტკივილს როგორც ჩვეულებრივ ჩემს საკუთარს და ამიტომ უშუალოდ მსურს მისი კეთილდღეობა, როგორც სხვა შემთხვევაში მხოლოდ ჩემი. ამისათვის საჭიროა, რომ მე რალაცნაირად მასთან გავიგივდე, ანუ გაქრეს ჩვენს შორის სხვაობა, რადგანაც მე ვერ შევძერები მის ტყავში, ერთადერთი საშუალებაა ცნობიერება, რომელიც მე მაქვს მე-ს შესახებ ჩემს თავში. ამ გზით მოვსპობ ამ სხვაობას. ეს არის, შოპენჰაუერის აზრით, რეალური და არა შეთხზული პროცესი, ამ ფენომენს ეწოდება თანატანჯვა. ესაა ყოველი თავისუფალი სამართლიანობისა და ჰუმანიტარული კაცთმოყვარეობის ნამდვილი საფუძველი. მხოლოდ აქედან მომდინარე ქცევას აქვს ზნეობრივი ღირებულება⁶.

ე. ი. „არა-მე“ რალაცნაირად იქცევა „მე“-დ. ეს პროცესი, წერს შოპენჰაუერი, გაკვირვების ღირსია. იღუმალია და შეადგენს

⁶ იქვე, გვ. 268.

ეთიკის ნამდვილ მისტიკიას. ამის ძიება უკვე სცილდება ეთიკის სასაზღვრებს და მეტაფიზიკის საქმეა⁷.

თანატანჯვის ცნების განმარტებისას, შოპენჰაუერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს კეთილდღეობისა და ტანჯვის ცნებათა პრინციპულ თავისებურებებს. უშუალო მონაწილეობა სხვაში შემოიფარგლება მისი ტანჯვით და არა კეთილდღეობით. ამ უკანასკნელის მიმართ ჩვენ თითქმის გულგრილნი ვართ. ამასვე ამტკიცებდა რუსო „ემილში“. ამის მიზეზი ისაა, რომ ტკივილი, ტანჯვა (რასაც მიეკუთვნება ყოველი დანაკლისი, არქონა, მოთხოვნილება და ყოველი სურვილიც კი) დადებითია და იგი შეიგრძნობა უშუალოდ. პირიქით, დაკმაყოფილება, ტკობა, ბედნიერება მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ შეწყდება დანაკლისი, ტანჯვა, მაშასადამე. ისინი მოქმედებენ უარყოფითი ბუნებით. ამიტომაც, რომ ყოველი ტკობის პირობაა მოთხოვნილება და სურვილი. ეს იცოდა ჯერ კიდევ პლატონმა და გამონაკლისი დაუშვა მხოლოდ ღვთიური ნეტარებისა და სულიერი სიხარულისათვის. ამ აზრს იმეორებს შემდეგ ვოლტერიც.

ამრიგად, თავისი არსებობის შესახებ აცხადებს ტანჯვა — იგი დადებითია, ხოლო დაკმაყოფილება და სიამოვნება არის უარყოფითი. ერთი არის მეორის შეწყვეტა. ეს აზრი, როგორც ცნობილია, ახალი არაა, შოპენჰაუერს იგი აღებული აქვს ბუდიზმიდან. რადგან თანატანჯვას იწვევს მხოლოდ ტანჯვა, გასაჭირი. ხიფათი, უსუსურობა, ამიტომ ხმარობს იგი ტერმინს „თანატანჯვას“ და არა „თანაგრძნობას“.

მართალია, ჩვენ შეგვიძლია გავიხაროთ სხვისი ბედნიერებით, ტკობით, კეთილდღეობით, მაგრამ ეს უკვე მეორეხარისხოვანი გრძნობაა, გაშუალებულია იმით, რომ ამის წინ გვაწუხებდა მათი მწუხარება. ჩვენ შეიძლება გვახარებდეს სიხარული ჩვენი ახლო ნათესავისა ან მეგობრის, მაგრამ არა სხვისი სიხარული საერთოდ, მაშინ როცა სხვისი მწუხარება ყოველთვის შეგვაწუხებს რაც არ უნდა უცხო იყოს. თვით ჩვენშიაც კი ჩვენს მოქმედებას და აქტივობას იწვევს ჩვენი ტანჯვა, მწუხარება და არა ნეტარება, სიხარუ-

⁷ თუ ყველა ქცევა სამართლიანობისა და კაცთმოყვარეობისა მართლაც გამოდინარეობს ამ საფუძველიდან, მაშინ თვით ადამიანის ბუნებაშია მოძებნილი ზნეობის საფუძველი და იგი უკვე აღარ იქნება ეთიკის პრობლემა. არამედ, როგორც ყოველი არსებულის და არსის საკითხი, იგი იქნება მეტაფიზიკის პრობლემა. ეს საფუძველი ფაქტია და ეთიკა ამ ფაქტს დაეფუძნება. როგორცაა შესაძლებელი ეს ფაქტი — ამას იკვლევს მეტაფიზიკა.

ლი. სხვისი ბედნიერების ჭკრეტა, პირიქით, შეიძლება შურსაც კი აწვევდეს, რომლის ჩანასახი არის ყველა ადამიანში.

შოპენჰაუერი აკეთებს ასეთ საყურადღებო შენიშვნას: ცდება ის, ვინც ფიქრობს, რომ ტანჯვა წარმოიშობა წარმოსახვის უცაბე-დრი შეცდომის შედეგად, რომლის დროსაც ჩვენ ვსვამთ რა ჩვენს თავს ტანჯულის მდგომარეობაში, წარმოვიდგენთ, რომ განვიც-დით მის ტანჯვას პირადად ჩვენ. ასე არასოდეს არ ხდება. ჩვენ ყო-ველ წუთს ნათლად ვგრძნობთ, რომ იტანჯება ის და არა ჩვენ, და ჩვენს შეწუხებაში ვგრძნობთ ტანჯვას სხვაში და არა ჩვენს საკუ-თარ თავში. ჩვენ თანავიტანჯებით სხვაში. რაც უფრო ბედნიერია ჩვენი პირადი მდგომარეობა, მით უფრო თანავუგრძნობთ მას კონტრასტულობის გამო. ცდილობენ ეს ფენომენი ფსიქოლოგი-ური ანალიზის გზით ახსნან. შოპენჰაუერს ეს შეუძლებლად მიაჩ-ნია მისი სირთულის გამო.

თანატანჯვის ფსიქოლოგიური ფენომენის მეტაფიზიკურ სა-ფუძველს იგი ხედავს ყველა ცოცხალი არსების ტრანსცენდენტურ იგივეობაში. აქ იგი მთლიანად ეყრდნობა კანტის თეორიას ფენო-მენებისა და ნოუმენების სამყაროთა სხვაობის შესახებ და სწორედ ამას მიიჩნევს კანტის ეპოქალურ აღმოჩენად.

ცოცხალი ორგანიზმები (და არა მარტო გონიერი არსებები, როგორც ამას სთვლიდა კანტი, და რის გამოც ცხოველთა ტანჯვას იგი არ მიიჩნევდა უსამართლობად) ემპირიულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და მათ შუა ეგოიზმის ხრამია, მაგრამ ნოუმენტა სამყაროში მათი არსება გაიხარება როგორც ერთი, იგივეობა, ანუ საერთო არსების მქონე არსებანი და ესაა მათ შორის ემპირიული ურთიერთტანჯვის საფუძველი.

რამდენადაც თანატანჯვას ცნობიერება, გონება სჭირდება, ამი-ტომ მხოლოდ გონიერი არსება, ადამიანი შეიძლება იყოს ზნეობ-რივი. მაგრამ ზნეობრივად უნდა იქცეოდეს იგი ყოველი ცოცხალი არსების მიმართ.

ცოცხალ არსებათა ასეთი მეტაფიზიკური იგივეობა უკვე აღარ შეიძლება დაყვანილ იქნას ეგოიზმზე, საკუთარი თავის სიყვარულ-ზე, სწორედ იმიტომ, რომ აქ ლაპარაკია სხვისი სიყვარულის აუცი-ლებლობაზე. საკუთარი თავის სიყვარული ემპირიული ფაქტია და იგი მხოლოდ საზომია სხვისი სიყვარულის ხარისხისა. ამიტომ არ-სებობს მოთხოვნა: „გიყვარდეს მოყვასი ისევე, როგორც საკუთარ-ი თავი“, მაგრამ არა პირიქით: გიყვარდეს საკუთარი თავი ისევე როგორც მოყვასი“.

თანატანჯვის ასეთი კონცეფციიდან შოპენჰაუერს გამოჰყავს ორი უმთავრესი სათნოება: 1) არავის ზიანი არ მიაყენო — სამარტლიანობის სათნოება, და 2) ყველას დაეხმარე, რამდენიც შეგიძლია — კაცთმოყვარეობის სათნოება. ერთი უარყოფითია, მეორე დადებითი, ერთი სამართალია. მეორე ზნეობა. ყველა დანარჩენი სათნოება ამ ორი სათნოებიდან გამოიყვანება.

ამ ორი სათნოების გამოვლენამ, ანუ თანატანჯვის მოტივით გამოწვეულმა ქცევამ უნდა აღძრას ჩვენში ის შინაგანი კმაყოფილება, რასაც ეწოდება კეთილი, მშვიდი, დაკმაყოფილებული და სუფთა სინდისი, ხოლო მაყურებელში მოწონება, გაკვირვება და აღტაცება⁸.

იმისათვის, რომ გვიჩვენოს თანატანჯვით განსაზღვრული სინდისის სპეციფიკა და მისი უპირატესობა ზნეობისა და სინდისის სხვა კონცეფციებთან შედარებით, შოპენჰაუერი იხილავს ასეთ ნაგალითს:

ახალგაზრდა ვაჟს, კაენს თავდავიწყებით უყვარს თავისი საცოლე, მაგრამ მას ყავს მასზე უკეთესი მეტოქე. მან გადასწყვიტა მოკლას მეტოქე. იგი აბსოლუტურად დაზღვეულია მკვლელობის გამომჟღავნებისაგან ან დაეჭვებისაგან. და აი, როცა მან დაიწყო ნომზადება მკვლელობისათვის, უარი თქვა განზრახვაზე საკუთარ თავთან ბრძოლის შემდეგ. რისსაფუძველზე შეეძლო მას განზრახვაზე ხელის აღება?

ქრისტიანული ეთიკა იტყვის: კაენის შეკავება შეეძლო რელიგიურ მოტივებს, საიქიო სასჯელს და ა. შ.

კანტი კაენის მაგიერ იტყოდა ასე: „მე განვსაჯე, რომ ჩემი ქცევის მაქსიმა ამ შემთხვევაში არ გამოდგებოდა საყოველთაო წესად ყველა შესაძლებელი გონიერი არსებისათვის, იმიტომ რომ მე მოვექცეოდი ჩემს მოწინააღმდეგეს მხოლოდ როგორც საშუალებას და არა როგორც მიზანს ამავე დროს“.

ფინტე იტყოდა ასე: „ყოველი ადამიანური სიცოცხლე არის ზნეობრივი კანონის რეალიზაციის საშუალება, მაშასადამე, თუ მე არ მინდა გულგრილი ვიყო ზნეობრივი კანონის რეალიზაციისადმი, არ შემიძლია მოვსპო სხვა, რომელიც მოწოდებულია ემსახუროს ამ რეალიზაციას“⁹. თუმცა მას შეეძლო შეკამათებოდა საკუთარ თავს, — დასძენს ირონიით შოპენჰაუერი, — რომ მას შეეძლო იმე-

⁸ იქვე, გვ. 299.

⁹ А. Шопенгауэр, Две основные вопросы этики. Стр. 306—307.

დი ჰქონოდა: დაეუფლებოდა რა სატრფოს, შექმნიდა ზნეობრივი კანონის რეალიზაციის ახალ იარაღს.

ჰუტჩესონი იტყოდა ასე: ზნეობრივმა გრძნობამ, რომლის წარმოშობა როგორც ყველა სხვა გრძნობისა შემდგომ აუხსნელია, გადააწვევტინა მე არ მექნა ეს“.

ადამ სმიტი იტყოდა ასე: „მე გავითვალისწინე, რომ ჩემი ქცევა არ აღძრავდა მაყურებელში ჩემს მიმართ არავითარ სიმპათიას“.

ქრისტიან ვოლტი იტყოდა ასე: „მე შევიგნე, რომ მე შევეწინააღმდეგებოდი ამით ჩემს საკუთარ სრულქმნილებას და არ შევწყობდი ხელს არავის სხვის სრულქმნილებას“.

სპინოზა ასე იტყოდა: „Homini nihil utilius homine; ergo hominem interimere nolui“. თვითონ შოპენჰაუერი კი პასუხობს ასე: „როგორც კი მიდგა საქმე მკვლელობის მომზადებაზე და ამიტომ უნდა დავფიქრებულიყავი ერთი სეკუნდით არა ჩემ ვნებაზე, არამედ ჩემს მოწინააღმდეგეზე, მაშინვე პირველად გახდა ჩემთვის ნათელი, თუ სახელდობრ რა უნდა მოსვლოდა მას. მე მომიცვია თანატანჯვამ და შეცოდებამ. მე შემეცოდა იგი, მე არ შემეძლო დამეძლია ჩემი თავი, არ შემეძლო ეს ჩამედინა“¹⁰.

აშკარაა, რომ შოპენჰაუერი აქ სოფისტურ ჭერხს მიმართავს. სხვა ეთიკური კონცეფციებიდან მოჰყავს ზნეობის მეტაფიზიკური საფუძვლების ფორმულირებები, ზნეობის ფუნდამენტალური პრინციპები, ხოლო თვითონ იძლევა ზნეობრივი აქტის ფსიქოლოგიურ ანალიზს. ასეთი სოფისტური ფანდის გარეშე თანმიმდევრულ შოპენჰაუერს უნდა ეთქვა ასე: „მე გავითვალისწინე, რომ მოვსპობდი ფენომენალურად ჩემგან განსხვავებულ, მაგრამ ნოუმენალურად ჩემს იგივეობრივ არსებას“ ან ასე: „ჩემთვის ნათელი გახდა, რომ ამით არა თუ ვეხმარებოდი სხვას რამდენიც შემეძლია, არამედ, პირიქით, ზიანს ვაყენებდი მას, მაქსიმალურს“.

მიუხედავად ასეთი არალოგიკური დაპირისპირებისა, შოპენჰაუერის ამ მსჯელობაში კარგად ჩანს, რომ სინდისის ხმა, ადამიანური თანატანჯვისა და შეცოდების ხმაა, რომელიც შედგება ორი მთავარი სათნოებიდან: სამართლიანობიდან და კაცთმოყვარეობიდან. თუ თანატანჯვა ზნეობის არსებაა, მაშინ ზნეობრივი ღირებულების მქონე ქცევების შინაგანი ფარული ნიშანია ის, რომ ისინი

¹⁰ ი ქ ე, გვ. 206—307.

ქმნიან თვითკმაყოფილებას. სუფთა სინდისის განცდას, ხოლო მათი საპირისპირო ქცევები უსიამოვნო გრძნობას, — სინდისის ქენჯნას¹¹.

მაშასადამე, თუ კანტისათვის სინდისიერების აბსტრაქტული ფორმალური პრინციპი იყო კატეგორიული იმპერატივი — შოპენჰაუერს ეს პრინციპი დაჰყავს საეხებით კონკრეტულ მოთხოვნაზე. არავის ავნო და ყველას დაეხმარე რაც შეგიძლია — ეს არის სამართლიანობისა და კაცთმოყვარეობის მოთხოვნა. ეს ორი სათნოებაა ადამიანის სინდისისა და პატიოსნების საზომი.

სინდისის საყვედურები თუმცა მიმართულია იმისადმი, რაც ჩვენ გავაკეთეთ, მაგრამ ენება საკუთრივ იმასაც, რასაც ჩვენ წარმოვადგენთ. ჩვენს ხასიათსა და მოქმედებას შორის ისეთივე მიმართებაა, სწერს შოპენჰაუერი, როგორც ავადმყოფობასა და მის სიმპტომებს შორის. სინდისი ადამიანის მოქმედებისა და მთელი ხასიათის თვითკონტროლია.

სინდისის შესახებ შოპენჰაუერის შეხედულებიდან საყურადღებოა მოძღვრება იმის შესახებ, თუ რა ფუნქციას ასრულებს სინდისი და მითითება იმაზე, თუ რა ელემენტებიდან შედგება სინდისის გრძნობა. ამ ორ საკითხზე შოპენჰაუერის შეხედულებებიდან მნიშვნელოვანია:

1. სინდისი არ არის მოქმედების წმინდა ფორმალური პრინციპი, იგი შეიცავს ობიექტურ შინაარსს — სამართლიანობისა და კეთილმოსურნეობის სათნოებების სახით. თვითკონტროლი ხორციელდება ამ მოთხოვნათა საფუძველზე.

2. სინდისი არის ადამიანის როგორც ცალკეული მოქმედების, ისე მთელი მისი ხასიათის თვითკონტროლი.

3. სინდისის გრძნობა არსებობს იმის წყალობით, რომ არსებობს მოქმედების ერთადერთი არაეგოისტური უანგარო მოტივი — თანატანჯვა.

4. თანატანჯვის გარდა სინდისის შემადგენელი ელემენტებია: შიში საზოგადოებრივი აზრის ან უზენაესი არსების წინაშე, ცრურწმენა, პატივმოყვარეობა და ჩვევა.

§ 12. სინდისის ცნება კეპელის ეთიკურ სისტემაში

კლასიკური გერმანული იდეალიზმის ეთიკური კონცეფციებიდან სინდისის ცნების დამუშავებაში განსაკუთრებული ადგილი

უჭირავს ჰე.გ ელს. სინდისის შესახებ ჰეგელის მოსაზრებები რომ გავიგოთ, აუცილებელია გავითვალისწინოთ მთელი მისი ეთიკური კონცეფციის თავისებურება.

როგორც ცნობილია, ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში ეთიკის ადგილი უჭირავს სამართლის ფილოსოფიას, რომელიც აერთიანებს მოძღვრებას სამართალზეც და ზნეობაზეც. იგი შეისწავლის ობიექტური სულის განვითარების საფეხურებს და შესდგება სამი ნაწილისაგან: აბსტრაქტული სამართალი, მორალი და ზნეობა.

აბსტრაქტული სამართლის შესახებ მოძღვრებაში იგი განიხილავს საკუთრების, ხელშეკრულებისა და სიყალბის საკითხებს. მორალის შესახებ მოძღვრებაში განიხილავს განზრახვას და დანაშაულს, მიზანს (намерение) და კეთილდღეობას და, ბოლოს, სიკეთესა და სინდისს. ზნეობის შესახებ მოძღვრებაში განიხილება ოჯახის, სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს საკითხები.

როგორია კავშირი სამართლის ფილოსოფიის ამ ნაწილებს, ანუ ობიექტური სულის განვითარების ამ საფეხურებს შორის?

ობიექტური სულის განვითარების საფეხურები, სხვა სიტყვებით, თავისუფალი ნებისყოფის რეალიზაციის საფეხურებია. თავისუფალი ნებისყოფა თავის რეალიზაციას ახდენს გარეთ, შიგნით, და სინამდვილეში, რომელი სინამდვილეც აერთიანებს გარეგანსა და შინაგანს. თავისუფალი ნების გარეგანი არსებობა არის აბსტრაქტული სამართალი, მისი შინაგანი არსებობა არის მორალი, ხოლო სრული სინამდვილე არის ზნეობა.

ადამიანის ნებისყოფა მოიცავს სუბიექტური მისწრაფებების, განზრახვების, მოტივების და სხვათა სფეროს. ქცევასთან, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როცა სახეზეა მორალური ნებისყოფა. ქცევა ყოველთვის მიზანდასახული მოქმედებაა, რომელსაც ნებისყოფა ანხორციელებს. ეს მიზანი არის სუბიექტური ნებისა და თავისუფლების იდეის დამთხვევა, იგივეობა, მარტივად, ნებისყოფის თავისუფლების გამოვლენა. ეს ხდება მხოლოდ ზნეობაში. ამიტომ მორალის ფორმა არის მოთხოვნა, ვალდებულება. იგი გულისხმობს გაორებას მორალურ ნებისყოფასა და სამყაროს შორის.

მორალური ნებისყოფა პასუხს აგებს მხოლოდ იმ ქმედებაზე, რომლის შედეგები მან წინასწარ იცოდა და ეს შედეგები მის მიზანს შეადგენდა. ეს არის განზრახვა და დანაშაული. აქ ჰეგელი ერთმანეთისაგან ანსხვავებს ფორმალურ და ფაქტიურ, ან გარეგან და შინაგან დანაშაულს, იმას, რასაც ამჟამად უწოდებენ დანაშაულს

და ბრალს. დანაშაულში გულისხმობენ მოქმედების გარეგნულ შეფასებას, პასუხს კითხვაზე, ჩავიდინე თუ არა მე ეს მოქმედება, მაგრამ, იმ გარემოებიდან, რომ მე დამნაშავე ვარ რაიმეში, ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს, რომ მე მიმიძღვის ბრალი ანუ პასუხისმგებელი ვარ. ოდიპოს მეფე მართლაც დამნაშავეა, მან მამა მოკლა, მაგრამ მორალური თვალსაზრისით მას სრულიადაც არ ჩაუდენია ეს ბოროტება, რადგან არ იცოდა თუ მამამისი იყო. მაშასადამე, არც აგებს პასუხს ამისათვის. მაშინდელი კანონმდებლობა არ აქცევდა ყურადღებას სუბიექტურ ფაქტორს და ამით ქმნიდა გამოუვალ წინააღმდეგობას საშარტალსა და სინამდვილეს შორის!

განზრახვისა და დანაშაულის განხილვიდან ჰეგელი გადადის მიზნის (намерение) და კეთილდღეობის (благо) განხილვაზე, მიზანდასახული მოქმედების ყოველი შედეგი უნდა იყოს მოქმედი სუბიექტის ან საერთოდ ვინმეს კეთილდღეობა. როგორც რელიგიაში ამართლებენ მოქმედებას საქმეებით და რწმენით, ასე მორალში ამართლებენ მიზნებით ან მოტივებით. ამ უკანასკნელთა შეფასება მორალური შეფასების სპეციალური სფეროა.

რელიგიური შეფასება ორივე ამ გვარეობისა შეიძლება იყოს სწორი, მცდარი და სოფისტური. იგი ხდება მოტივების მორალური გამართლების დროს. გამართლების უკანა მხარეა გაკიცხვა. უსამართლო ქცევის გამართლება კეთილი მიზნებით, ბოროტი საქმისა — კეთილი გულით არის შეცდომა. ეს ხერხი ღრუბლივით მიუღებელია. მეორეს მხრივ ცდება ისიც, ვინც ცდილობს მსოფლიო გმირთა დიადი საქმენი ახსნას ვიწრო ანგარებიანი და მდაბალი მოტივებით და ამ გზით დაამციროს ისინი. ჰეგელი დიდი აღამიანების ასეთ კრიტიკოსებს უწოდებს „ფსიქოლოგიურ კამერდინერებს“, მხედველობაში აქვს, რომ კამერდინერთათვის, ისევე როგორც სატრფოებისათვის, არ არსებობენ დიდი აღამიანები.

კეთილდღეობის მაქსიმუმი არის ბედნიერი ცხოვრება, რომელიც შესდგება ყველა იმ სიკეთის ფლობაში, რაც აუცილებელია, რომ დაეკმაყოფილოთ მისწრაფებები, მოთხოვნილებები, ვნებები და მიდრეკილებები, რისგანაც შესდგება ჩვენი ცხოვრება. ასე ესმოდათ კეთილდღეობის ანუ ბედნიერების ცნება კრეზს და სოლონს. არაფერი სამარცხვინო არაა იმაში, წერს ჰეგელი, რომ ჩვენ როგორც ცოცხალმა არსებებმა უნდა დავისახოთ მიზნად გრძნობადი მიდრეკილებების დაკმაყოფილება. ამ მოთხოვნილე-

ბებს აუცილებლობით არ უპირისპირდება არავითარი უმაღლესი სულიერობა ჩვენი არსებისა, ანუ, მარტივად, სულიერი მოთხოვნილება²,

კონკრეტული მიზნისა და კეთილდღეობის ცნებებიდან ჰეგელი გადადის სიკეთისა და სინდისის ცნებებზე. გადასვლა, ისევე როგორც მთელ რიგ სხვა შემთხვევაში, ჰეგელთან ისეთი ბნელი და მისტიურია, რომ ჩვეულებრივი ენით მისი დალაგება ატარებს მხოლოდ სიტყვიერი და ფორმალური გადასვლის ხასიათს. ამ ნაკლს თავს ვერ აღწევდა, როგორც ცნობილია, კუნო ფიშერიც³.

მორალური საბოლოო მიზანი ადამიანს უნდა იზიდავდეს თავისთავად და არა როგორც საშუალება სხვა მიზნებისათვის. ამაზე უფრო მაღალი მიზანი არ არსებობს, მას აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს. იგი შედგება სიკეთის არა სხვადასხვა სახეებისაგან, არამედ თვითონ არის სიკეთე, რომელსაც სუბიექტური მხრივ უპირისპირდება მორალური ნებისყოფა დარწმუნებული თავის საყოველთაობასა და უსასრულობაში, როგორც მორალური თვითშეგნება ანუ სინდისი. სინდისი უსასრულო სუბიექტურობაა, რომელმაც იცის თავისი შინაარსი და თვითონ განსაზღვრავს მას⁴.

სიკეთე, როგორც საბოლოო მორალური მიზანი არის მოვალეობა. ჩვენ ვალდებულნი ვართ შევასრულოთ იგი ყოველთვის და თანაც თვით მისი გულისთვის. რადგან, როცა მოვალეობას ვასრულებთ, მაშინ ჩვენ თვით ჩვენს თავთან ვართ, ჩვენს არსებას ვემორჩილებით და ე. ი. თავისუფალნი ვართ. მოვალეობა მოვალეობის გულისათვის!

კანტის პრაქტიკული ფილოსოფიის უდიდეს დამსახურებას, ჰეგელი მოვალეობის სწორედ ამ მნიშვნელობის წამოყენებასა და ხაზგასმამში ხედავს⁵.

ჰეგელი ეთანხმება კანტის კონცეფციის შეღინგისეულ კრიტიკას. კანტისეული რიგორიზმი მოითხოვს მოვალეობის მუდმივ ბრძოლას გრძნობად მიდრეკილებებთან. ჰეგელი, როგორც ვნახეთ, არ თვლის მიდრეკილებათა დათრგუნვას აუცილებლად. სამართლიანობის განხორციელება, მისი აზრით, არ ეწინააღმდეგება ბუნების კანონებს. იურიდიული მოწოდებიდან: დაე, იყოს სამართლიანობა! — არ გამომდინარეობს მოწოდება: დაე დაიღუპოს სამყარო!

² იხ. იქვე, გვ. 142—143.

³ იხ. К. Фишер, История новой философии, т. VIII, стр. 539.

⁴ იხ. Гегель, соч. т. VII, стр. 147.

⁵ იხ. იქვე, გვ. 153.

პირიქით. სიკეთე არის განხორციელებული თავისუფლება, ანუ სამყაროს აბსოლუტური საბოლოო მიზანი.

მოვალეობაზე დაფუძნებული მორალის თვალსაზრისით სიკეთის ობიექტურობა შეუძლებელია. ეს მორალი ამბობს: „შენ მოვალე ხარ უპირობოდ, მაშასადამე, შენ შეგიძლია“. მაგრამ თუ „შენ მუდამ მოვალე ხარ, ე. ი. ვერასოდეს ვერ ასრულებ მოვალეობას და, მაშასადამე, არ შეგიძლია“. მუდმივი მოვალეობა მუდმივი განუხორციელებლობაა.

ამის წინააღმდეგ ილაშქრებს სინდისი თავისი აბსოლუტური სიცხადით და არღვევს ყოველ ობიექტურ შინაარსს. იგი ამბობს: „მაგრამ მე შემიძლია! მე მსახური კი არა, ბატონი ვარ მორალის!“ სინდისი ლაპარაკობს როგორც ყველაზე მკაცრი მონარქი სახელმწიფოს შესახებ: „მორალი მე ვარ, მე ვქმნი მორალს“.

„ჩემი გრძნობები არის სიკეთე“, ასე ამბობს სინდისი, როგორც „მშვენიერი სული“. „ჩემი შთაგონება არის სიკეთე“, — ასე ამბობს სინდისი, როგორც მორალური გენიალობა. „ჩემი კმაყოფილება არის სიკეთე“, — ასე ამბობს სინდისი, როგორც ბოროტი თვითნებობა. ამას უწოდებს ჰეგელი სუბიექტურობას სიკეთის იდეასთან მიმართებაში. ესაა ბოროტი სინდისი.

ჰეგელი ლაპარაკობს ბოროტი სინდისის გამოვლენის ფორმებზე. ყველაზე პატიოსანი ფორმაა, როცა ბოროტ ნებას უერთდება სიკეთის აღიარება. ესაა ქცევა, რომელსაც ხელმძღვანელობს ბოროტი სინდისი (ე. ი. აშკარა ბოროტება, როგორც ყველაზე პატიოსანი უსინდისობა), მეორე ფორმაში სიკეთის აღიარება მხოლოდ მოჩვენებითი ხდება. ამ შემთხვევაში ბოროტი სინდისი მოქმედებს სიკეთის ნიღაბით. თუ უსამართლობა სამართლის ნიღაბით იყო — შეცდომაში შეყვანა, მორალის სფეროში ამას შეესატყვისება პირფერობა, ანუ გარეგნულად სიკეთის, კეთილშობილების, სინდისიანობის და ა. შ. სახის მიღება.

პირფერობის განსაკუთრებული ფორმაა პრობაბილიზმი. იგი მდგომარეობს იმაში, რომ ბოროტი სინდისი თვითონ ამართლებს თავის თავს ქცევებში ყოველგვარი ე. წ. კეთილი საფუძვლებით, რასაც იგი თხზავს. ეს არის პირფერობის უარესი ფორმა, რამდენადაც იგი მიმართულია არა მარტო გარეთ, არამედ შიგნითაც. ესაა ბოროტი სინდისი, რომელიც ცდილობს მოატყუოს არა მარტო სამყარო, არამედ საკუთარი თავიც. ესაა პირფერული თვითმოტყუება. ატყუებს იგი თავის თავს იმიტომ, რომ მას სურს მოატყუოს თავის თავი.

პრობაბილიზმი არის პირფერული და შეგნებული თვითმო-
ტყუება, რასაც მივყევართ იეზუიტების ცნობილ ლოზუნგამდე
„მიზანი ამართლებს საშუალებას“. მაგრამ ვინ სახავს ამ მიზანს?
თვით ბოროტი სინდისი. აქედან გამომდინარეობს, რომ ჩემი მის-
წრაფება სიკეთისადმი და ჩემი რწმენა იმაში, რომ ეს სიკეთეა, აქ-
ცევს ჩემს ქცევას კეთილად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გაქრა ყო-
ველგვარი სხვაობა სიკეთესა და ბოროტებას შორის და ე. ი. გაქრა
ყოველგვარი სიკეთე. აქამდე მივყევართ სუბიექტივიზმის თვალ-
საზრისს.

გამოდის, რომ თითოეული მხარე ცალ-ცალკე, სიკეთე და სინ-
დისი გადაიქცევიან თავიანთ საწინააღმდეგოდ და ხსნიან თავიანთ
თავს. მაგალითად, სიკეთე, რომელსაც აკლია სუბიექტურობა, სურ-
ვილი, ძალა, არის უძლური აბსტრაქცია და ამიტომ იგი არის არა
სიკეთე, არამედ ბოროტება. ხოლო სინდისი, რომელსაც აკლია ობი-
ექტურობა და თვითონაა სიკეთისა და ბოროტების საზომი, არის
არა კეთილი, არამედ ბოროტი სინდისი. ეს არის არა სინდისიერი,
არამედ უსინდისო სინდისი. ე. ი. ორივე უკიდურესობა ხსნიან ერთ-
მანეთს. ამ უკიდურესობათა ერთიანობა ანუ სუბიექტური და ობი-
ექტური სიკეთის ერთიანობა არის ზნეობა. ასე გადადის ჰეგელი
ობიექტური სულის მესამე საფეხურის განხილვაზე.

სინდისის შესახებ ჰეგელის მოძღვრებაში განსაკუთრებულ
ყურადღებას იმსახურებს რამოდენიმე მომენტი:

1. სამართლის და სამართლიანობის მიმართება სიკეთესთან და
კეთილდღეობასთან. კეთილდღეობა არაა სიკეთე თუ არ არსებობს
სამართალი. ისევე როგორც სამართალი არაა სიკეთე, თუ არ არსე-
ბობს კეთილდღეობა⁶. მაშასადამე, ბოროტებაა როგორც უსამართ-
ლო კეთილდღეობა, ისე კეთილდღეობას მოკლებული სამართლი-
ანობა.

2. უმაღლესი სიკეთის განსაზღვრება არ შეიძლება იყოს წმინ-
და ფორმალური აბსტრაქტული პრინციპი, როგორც ეს არის
კანტთან. რამდენადაც ასეთი ფორმალური პრინციპიდან არავითა-
რი ვალდებულებების გამოყვანა არ შეიძლება, და იგი არ ასწავ-
ლის ადამიანს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს, რა მიიჩნიოს სათნო-
ებად და რა არა. იგი არ იძლევა ასეთი სათნოების კრიტერიუმს.
კანტის პრინციპში სხვა არაფერია თუ არა წინააღმდეგობის არარ-
სებობის, ანუ იგივეობის მოთხოვნა. ასეთი მოთხოვნა ძალიან კარ-

⁶ იქვე, გვ. 149.

გი იქნებოდა წინასწარ რომ ვიცოდეთ, თუ რა უნდა ვაკეთოთ. მაშასადამე, კანტთან გვაქვს სიკეთის ზოგადი ფორმა და არა კერძობითი⁷.

3. თუ სიკეთის იდეა ასეთ კერძობით მომენტს აუცილებლობით მოითხოვს, და ისე მას არავითარი ძალა არა აქვს, სამაგიეროდ, სინდისი არის უღრმესი შინაგანი მარტობა, საკუთარ თავთან ყოფნა, რომელშიც გაქრა ყოველივე გარეგანი, ყოველი განსაზღვრულობა. სინდისი აღარაა შეზღუდული კერძო მიზნებით და, მაშასადამე, სინდისი სამყაროს უმადლესი თვალსაზრისია. ქეშმარიტი სინდისი არის არა ფორმალური მოთხოვნა, არამედ ისეთი გონიერი განწყობა, რომ ისურვო ის, რაც თავისთავად სიკეთეა. მაშასადამე, იგი ეყრდნობა შეურყეველ საფუძვლებს, როგორცაა არა სუბიექტური, არამედ ობიექტური განსაზღვრებანი და ვალდებულებანი⁸. მაშასადამე ფორმალური სინდისი თვლის, რომ მისი შინაარსი სიკეთეა. იგი სუბიექტურია, ხოლო ქეშმარიტი სინდისი ეყრდნობა ნამდვილად სიკეთეს, იგი ობიექტურია.

4. ფორმალური, სუბიექტური სინდისი ადვილად გადადის ბიროტებაში, რადგან საკუთარ თავში დარწმუნებულობა ისევე შეიძლება იყოს ბიროტების საფუძველი, როგორც სიკეთისა⁹. ქეშმარიტი სინდისი ეყრდნობა მოვალეობისა და სამართლიანობის ობიექტურ იდეას და იგი არ შეიძლება გახდეს ბიროტების საფუძველი.

ჰეგელის ფილოსოფიისა და, კერძოდ, ეთიკური შეხედულებების ასეთ მისტიურ სამოსელში ძნელი არაა დავინახოთ ცალკეული გენიალური მიხვედრები და სწორი დასკვნები. მისტიური და იდეალისტური აქ არსებითად მხოლოდ ფორმაა, შინაარსი კი ღრმა და რეალისტურია. ასე აფასებდა ჰეგელის ეთიკას ფ. ენგელსი¹⁰.

ეყრდნობა რა სპინოზას და ლაიბნიცს, ჰეგელი იძლევა თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთობის ისეთ დიალექტიკურ გადაწყვეტას, რომელსაც იზიარებს მარქსიზმი და მატერიალისტურ შინაარსს დებს შიგ. თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა. ეს დებულება შეადგენს სინდისის და საერთოდ ზნეობის შესახებ მარქსისტული მოძღვრების ერთ-ერთ ქვაკუთხედს.

7 იქვე, გვ. 154—155.

8 იქვე, გვ. 155.

9 იქვე, გვ. 159.

10 იხ. ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი...

ПОНЯТИЕ СОВЕСТИ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ЭТИКЕ

Резюме

Совесьть — одна из основных категорий науки этики. Она является существенным источником человеческого достоинства и самолюбия, главным условием морального поступка и нравственной жизни вообще.

Марксистская этика призвана установить не только сущность и содержание категории совести, но и происхождение и развитие феномена совести. Ни одна из этих двух задач невыполнимы без изучения и освоения всей истории знания о совести. Современная научная этика — законная наследница всего прогрессивного и рационального, что накоплено в истории этического мышления.

Первые указания о совести, как об основном принципе нравственности, мы находим в учении великих древнекитайских философов Конфуция, Менция и др. Однако объектом систематического изучения совесть становится в греческой философии. В учениях Пифагора, Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и стоиков постепенно, шаг за шагом осознаются почти все те закономерности, черты и свойства совести, которые известны современным наукам этики, психологии, антропологии и социологии.

Особого внимания заслуживает этическая концепция стоиков, которые единственным требованием совести считали действие согласно личного сознания справедливости, внутренней убежденности правильности поступка. Этим самым невестливость у стоиков ни что иное, как всеобщий формальный принцип нравственного поведения. Стоицизм подготавливает подлинную этику долга — теорию категорического императива И. Канта.

Христианство, учением о возмездии в загробной жизни, устранило всякую сложность в понимании и обосновании нравственности и совести. Совесть объявляется голосом божьим. Однако мотивы вознаграждения и наказания лишают поступка нравственной ценности. И. Кант исходит именно из критики корысти, однако и он не смог обосновать бескорыстную мораль и для спасения нравственности оставляет хорошо замаскированную тропинку опять-таки к религии.

У Канта необходимым условием обоснования понятия совести и существования самого феномена совести является достижение единства и синтеза свободы и необходимости. Невозможно говорить о совести как при полной предопределенности воли, так и при абсолютной самовольности. Кант пытался преодолеть эти крайности при помощи понятия «вещи в себе», различием эмпирического и интеллигибельного характеров. Однако, в мире феноменов реальную силу проявляет лишь эмпирический характер, а интеллигибельный остается всегда в трансцендентном мире ноуменов; нет реального моста между ними. Это значит, что Кант не смог примирить свободу и необходимость и понятие совести лишено логического обоснования. Не случайно, что он считал совесть настоящим чудом внутри нас, сравнивая ее с вторым чудом вне нас — звездным небом.

Шопенгауэр попытался преодолеть трудность указанную Кантом при помощи понятия «сострадания». В отличие от кантовского формального принципа категорического императива, — суть которого заключается в том, что ценность единичного поступка всецело зависит от ценности всеобщности данного поступка, — Шопенгауэр выдвигает принцип единства добродетелей справедливости и доброжелательства — «никому не вреди и всем помогай сколько можешь!». Совесть перестает быть чудом, поскольку существует единственно бескорыстный мотив сострадания. Более того, совесть у Шопенгауэра не достойна кантовского чрезмерного восторгания, поскольку она изрядно компрометирована такими мотивами как: страх перед общественным мнением, боязнь загробного наказания, предрассудки, тщеславие и привычки. Ахилесовой пятой в шопенгауэровском анализе источников чувства совести является необоснованность существования самого бескорыстного сострадания. Таким обоснованием не может служить многократное указание на всеобщность и единство метафизической природы разумных существ.

Преодоления трудности обоснования бескорыстной нравственности и автономной совести попытался и Гегель. По его мнению, истинная совесть может заключаться не в соответствии с формальными требованиями долга, а в таком умонастроении, чтоб желать то, что добро само по себе. Совесть может основываться не на субъективных, а вполне объективных определениях и обязанностях. Формальная совесть легко может стать источником зла, поскольку внутренняя убежденность еще не является критерием разграничения добра и зла. Истинная совесть основывается на объективной идее

долга и справедливости и, стало быть, не может стать источником зла.

В мистической внешней оболочке философии Гегеля, в его этических взглядах нетрудно увидеть гениальные догадки и правильные выводы. Мистическая и идеалистическая тут, по существу, одна только форма, а содержание — глубоко реалистическое. Так оценивали этику Гегеля классики марксизма.

Развивая взгляды Спинозы и Лейбница, Гегель дает такое диалектическое решение проблемы взаимоотношения свободы и необходимости, которое разделяется и материалистически осмысливается марксизмом: свобода есть осознанная необходимость. Это положение кладется в основу марксистского учения о совести и о нравственности вообще.

G. D. BANDZELADZE

THE CONCEPT OF CONSCIENCE IN PREMARXIST ETHICS

Summary

Conscience is one of the principal categories of the science of ethics. It is an essential resource of man's dignity and pride, the main condition of moral conduct and moral life in general.

Marxist ethics serves to determine not only the essence and substance of the category of conscience, but the origin and development of the phenomenon of conscience. Neither of these two tasks are fulfillable without the study and comprehension of the whole history of knowledge of conscience. Modern scientific ethics is a legitimate heiress of everything progressive and rational that has been accumulated in the history of ethical thinking.

The first indications of conscience as the basic principle of morals we see in the teachings of China's great ancient philosophers Confucius, Menzius and others. But conscience becomes a subject of systematical study only in Greek philosophy. In the doctrines of Pythagoras, Democritus, Socrates, Plato, Aristotle, of Epikurus and the stoics gradually, step by step are realized all the same regularities and characteristics of conscience that are known to the modern sciences of ethics, psychology, anthropology and sociology.

Particular attention deserves the ethical conception of the stoics. They considered that conduct in harmony with personal consciousness, inner conviction of rightness of behaviour was the only demand of conscience. So conscience was for them only a formal principle of moral behaviour. Stoicism prepared the ground for the real ethics of duty—I. Kant's theory of the categorical imperative.

Christianity with its doctrine about the next world removed all complications in the conception and foundation of morality and conscience. Conscience was declared the voice of god. But the motives of reward and punishment deprive behaviour of moral value. Kant proceeded from the criticism of self-interest, though he could not find a basis for disinterested moral and to save morality he left a well masked back door open—to religion again.

For Kant the necessary condition for founding the concept of conscience and for the existence of the very phenomenon of conscience is the achievement of unity and synthesis of freedom and necessity. It is as impossible to speak about conscience in connection with absolute predetermination of will as with reference to absolute licence. Kant tried to overcome these extremes by distinguishing between empirical and intelligible characters. In the world of phenomena however real strength can be shown only by the empirical character, whereas the intelligible always remains in the transcendental world of noumena; there is no real bridge between them. This means that Kant could not reconcile freedom and necessity, and that in his theory the concept of conscience remains without a sufficient deprived logical basis. It was not accidentally that he considered conscience to be a real miracle inside us, comparing it with the second miracle which is outside us—with the starry sky.

Shopenhauer tried to overcome the difficulty faced by Kant with the notion of categorical imperative,—the essence of which lies in that, the value of a single man's behaviour wholly depends on its genual value, Shopenhauer suggests the unity of two virtues — justice and benevolence — as principle „Don't harm anybody and help everyone as you can“. Conscience ceases to be a miracle as there exists only one disinterested motif of

compassion. And what is more, conscience according to Shopenhauer is not worth of Kant's extreme delight as it is pretty well compromised by such motives as: fear or public opinion, fear of punishment in the next world, prejudices, ambition and habits: the tendon of Achilles in Shopenhauer's analysis of the sources of the feeling of conscience is the unfounded existence of the most disinterested compassion. The numerous indications on generality and unity of the metaphysical nature of clever beings can not serve as a basis.

To attempt to overcome the difficulty of founding a disinterested morality and an autonomous conscience was made by Hegel as well. In his opinion, real conscience exists not in accordance with the formal demands of duty, but rather in a state of mind which wishes what is good by itself. Conscience can be based not on subjective, but on objective determinations and duties. Formal conscience easily can become the source of evil, as inner conviction can't be a criterion for the differentiation of good and evil. Real conscience is based on the objective idea of duty and justice and can not turn into the source of evil.

Under the mystical outer cover of Hegel's philosophy, in his ethical views it is not difficult to discover brilliant guesses and correct conclusions. Only the form is here mystical and idealistic, but its content is deeply realistic. Such was the estimation given to Hegel's ethics by the classics of Marxism.

Developing views of Spinoza and Leibniz Hegel gave the problem of interrelation between freedom and necessity a dialectical solution which is shared and comprehended materialistically by Marxism: freedom is realized necessity. This thesis is taken as a principle of Marxist doctrine about conscience and morality generally.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
§ 1. სინდისის ცნების სათავეებთან	5
§ 2. სინდისის ცნება სოკრატეს ეთიკურ შეხედულებებში	12
§ 3. პლატონის ეთიკური სისტემა და სინდისი	20
§ 4. სინდისის ცნება არისტოტელეს ეთიკაში	31
§ 5. ეპიკურეიზმი და სინდისის ცნება	43
§ 6. სტოიციზმი და სინდისის ცნება	48
§ 7. ქრისტიანობა და სინდისი	58
§ 8. ინგლისელი მორალისტები და სინდისის ცნება	62
§ 9. ფრანგი მორალისტები და სინდისის ცნება	80
§ 10. სინდისის ცნება კანტის ეთიკაში	93
§ 11. სინდისის ცნება შოპენჰაუერის ეთიკაში	98
§ 12. სინდისის ცნება ჰეგელის ეთიკურ სისტემაში	107
Резюме	114
Summary	116

Бандзеладзе Гела Доментьевич

ПОНЯТИЕ СОВЕСТИ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ЭТИКЕ

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფ ა რ ქ ი ა ს ა ძ ე
ტექნიკური ე. ბ ო კ ე რ ი ა
კორექტორი ე. გ ო გ ა ვ ა

გადაეცა წარმოებას 9.7.1975; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.11.1975;
ქალაქის ზომა 60×90¹ / 16; ქალაქი № 2; ნაბეჭდი თაბახი 8,5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7;
უე 01106; ტირაჟი 1600; შეკვეთა № 2456;
ფასი 70 კაბ.

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

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

შეჩინებული შემცდომების გასწორება

გვერდი	სტრიქონი		დაბეჭდილია	უნდა იყოს
	ზემ.	ქვ.		
16	8		სიბრძნის დაუფლება: „შე- ი ც ა ნ თ ა ვ ი შ ე ნ ი ს“— ასეთია ზნეობის	მოქმედება არის სოკრატეს- თან როგორც შემეცნების, ისე ზნეობის
55		7	სენეკის	სენეკას

გ. ბანძელაძე