

სოციალურ მეცნიერებათა სერია

პოლიტიკური თეორია

მომზადებულია სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრის
აკადემიური სტიპენდიის საფუძველზე

სალექციო კურსი
სოციალური მეცნიერებების მაგისტრატურისათვის .

მამუკა ბიჭაშვილი

თბილისი
2006

სოციალურ მეცნიერებათა სერია

მთავარი რედაქტორი: **მარინე ჩიტაშვილი**

ენობრივი რედაქტორი: **ლია კაჭარავა**

დაკაბადონება, ყდის დიზაინი: **გიორგი ბაგრატიონი**

© სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი, 2006
© Center for Social Sciences, 2006

ქ. თბილისი, 0108, თ. ჭოველიძის ქ. № 10

ელ. ფოსტა: **contact@ucss.ge**

ინტერნეტ გვერდი: **www.ucss.ge**



წიგნი მომზადებულია და გამოცემულია „სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრის" (Center for Social Sciences) მიერ, ფონდის OSI – Zug, ბუდაპეშტის ღია საზოგადოების ინსტიტუტის უმაღლესი განათლების მხარდაჭერის პროგრამის (HESP) ფინანსური ხელშეწყობით



The book has been published by the Center for Social Sciences, sponsored by the OSI-Zug Foundation and the Higher Education Support Program (HESP) of the Open Society Institute-Budapest.

ISBN: 99940 - 872 - 4 - X

ს ა რ ჩ ე ვ ი

პოლიტიკური თეორიის კურსი 5

პლატონის (428/27-348/47) "სახელმწიფო" 7
1.სამართლიანობის პრობლემა 8
2. მთელის და ნაწილის მიმართება - კვლევის ზოგადმეთოდოლოგიური პარადიგმა 8
3.სამართლიანი სახელწიფოს პრობლემა 9
3.1. სახელმწიფოს კონვენციონალური ბაზისი 9
3.2. როგორ წარმოიშვება სახელმწიფო 10
3.3. საზოგადოების სტრუქტურა 11
3.3.1. ოჯახი და კერძო საკუთრება იდეალურ სახელმწიფოში 12
3.3.2. ნიჭი, ტალანტი და ადამიანთა ბუნებითი უთანასწორობის იდეა 13
4.იდეალური სახელმწიფოს მიზანი. სამართლიანობის ზოგადი დეფინიცია 13
5. სახელმწიფო და ინდივიდი. სამართლიანი კაცი 14
6. პოლიტიკური რეჟიმი იდეალურ სახელმწიფოში.
სახელმწიფო მოწყობის ნეგატიური ფორმები 15
7. სხვა საკითხები 16

არისტოტელეს (384- 322) პოლიტიკური თეორია 17
1. სახელმწიფო და ადამიანი 17
2. ოჯახი და კერძო საკუთრება, მონობა 19
3. მოქალაქის ცნება 20
4. სახელმწიფოების ფორმები 22

ციცერონი (106-43) 25
1. სახელმწიფოს მსახურება 26
2.სახელმწიფოს ბუნება და მმართველობის საუკეთესო ფორმა 27
3.საზღვაო და ხმელეთის სახელმწიფოები 28

შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეორიები
(ნეტარი ავგუსტინე, ალ ფარაბი, თომა აქვინელი) 29

ნიკოლო მაკიაველი (1469-1527) 36
1.პოლიტიკური თეორიის საზრისი და მისია 36
2.სამთავროების ბუნება და ახალი ტერიტორიების
შემოერთების და მათი მართვის ტექნოლოგიები 38
3.სამხედრო საქმე 39
4.მთავრის პერსონალური თვისებები 41
5.პოლიტიკური მორალის ცნება 43

თომას მორის (1477-1535) უტოპია 45
კერძო საკუთრება და ქონებრივი თანასწორობის იდეა 45
სხვა საკითხები 47

თომას ჰობსის (1588-1679) "ლევიათანი" 48
1.ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა და მისი იმპლიკაციები 49
2. პიროვნების (პერსონის) ცნება 51
3.სახელმწიფო და ხელშეკრულება 51
3.1. სახელმწიფოს მოწყობის ფორმები 52
4. სუვერენული ხელისუფლება და მისი საზღვრები 53
5. სამოქალაქო თავისუფლება 55
6. ეკონომიკის საკითხები 55

ჯონ ლოკის ტრაქტატი მმართველობის შესახებ 57
1.ბუნებრივი მდგომარეობა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულება 58
2. თავისუფლების და თანასწორობის ცნებები 59
3.საკუთრება 60
4. პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო საზოგადოება 62
5.სახელმწიფოს ფორმები და ხელისუფლების დაყოფა 63

შარლ ლუი მონტესკიეს (1689-1755) "კანონთა გონი" 65
1. ბუნებითი და პოზიტიური კანონები 65
2.სახელმწიფო მმართველობის კანონები და პრინციპები 66
2.1. შესაბამისობა კანონებსა და პრინციპებს შორის 69
3. პოლიტიკური თავისუფლების ცნება 70
4. ომის შესახებ 72
5.გეოგრაფიული დეტერმიიზმი 73

ჟან ჟაკ რუსოს (1712-1778) პოლიტიკური თეორია 74
1.ბუნებითი მდგომარეობა და ბუნებითი უთანასწორობა 74
2. საზოგადოებრივი ხელშეკრულება 77
3.სუვერენის ცნება 78
4. სახელმწიფო 79

ემანუილ კანტის (1724-1804) პოლიტიკური შეხედულებები 82
ომის შესახებ 83
კანტი სახელმწიფოს შესახებ 84
მორალი და პოლიტიკა მარადიული მშვიდობის კონტექსტში 86

ადამ ფერგიუსონის (1723-1816)
"ესსე სამოქალაქო საზოგადოების ისტორიის შესახებ" 89
1. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ 89
2.თვითშენარჩუნების, გაერთიანებს და ომის პრინციპების შესახებ 90
2.1. ინდივიდისა და ერის ბედნიერება 92
3. პირველყოფილი ხალხების ისტორიის შესახებ 93
4. მოსახლეობის ყოფა და კეთილდღეობა 95
5. ერების ძალისა და დაცემის მიზეზების შესახებ 96

ედმუნდ ბერკის კონსერვატიზმი 98
ფრანგული რევოლუციის ინგლისელი მხარდამჭერები და მათი შეხედულებები 99
მემკვიდრეობითობა 100
ძალადობა, როგორც რევოლუციის საფუძველი 101
თანასწორობის რევოლუციური იდეა და
ადამიანის ღირსება როგორც რეალური თანასწორობის საფუძველი 103
ფრანგული რევოლუცია ეკლესიის და საკუთრების წინააღმდეგ 105
"კლასთა ბრძოლა საფრანგეთში" 107
ფრანგული რევოლუციის ტექნოლოგიები 107

COURSE OF LECTURES IN POLITICAL THEORY 109

პოლიტიკური თეორიის კურსი

ლექციების კურსი ჩაფიქრებულია როგორც პოლიტიკური და სოციოლოგიური თეორია. შესაძლოა კურსის ამგვარი დანაწილება, კატეგორიზაცია მთლად ზუსტი არ იყოს, რადგან კურსი მთლიანობაში მოიაზრება როგორც სოციალური თეორია, მარგამ იმდენად, რამდენადაც მასში აქცენტირება მოხდება პოლიტიკური და სოციოლოგიური თეორიის კონკრეტულ ასპექტებზე, ჩვენ ვამჯობინეთ შემოთავაზებული სახელი შევინარჩუნოთ. პოლიტიკური თეორია შეიძლება გადმოცემული იყოს სხვადასხვა გზით. ვთქვათ, პრობლემების თანმიმდევრული გაშლის ან თეორიების ტიპოლოგიაზე ორიენტირების გზით. ჩვენ გადავწყვიტეთ დავემყაროთ კონკრეტულ ავტორებს და მათი თეორიების გადმოცემას. იმედი გვაქვს, რომ ამ გზით მოვიცავთ როგორც ისტორიულ მასალას, ასევე შევძლებთ ვაჩვენოთ პოლიტიკური თეორიის ზოგადი ბუნება და მისი განვითარების მაგისტრალური გეზი. თუკი ჩვენს ნაშრომს მასალის გადმოცემის ამგვარი წესის გამო ვინმე უწოდებდა პოლიტიკური თეორიის ისტორიას, ჩვენ არ გავაპროტესტებთ სახელწოდებას. ყველაფერს რაც კი დროში არსებობს, თავისი ისტორია აქვს და სად შეიძლება საგნის ბუნება გამოვლინდეს უფროცხადად, თუ არა მისსავე ისტორიაში. თუმცა, ისიც გვინდა აღვნიშნოთ, რომ საკუთრივ ისტორიული მხარე მასალის გადმოცემისა, ჩვენი ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს.

რა ტიპის თეორიებზე გვექნება საუბარი, როდესაც განვიხილავთ პოლიტიკური თეორიის პრობლემებს? ჩვენ შევეხებით თეორიებს, რომელთაც ზოგიერთი პოლიტიკურ ფილოსოფიას ან უბრალოდ პოლიტიკურ თეორიას უწოდებს. ავტორების ეს ნაწილი ამგვარ დაყოფისას აქცენტს აკეთებს ტერმინ პოლიტიკურზე და ნაკლებად ინტერესდება მისი გამოხატულების ფილოსოფიური თუ არაფილოსოფიური მხარეებით. ჩვენს ლექციების კურსში გადმოცემული მასალა ითვალისწინებს ამგვარ მიდგომას, რაც იმაში აისახება, რომ ჩვენ მოგვიწევს შევეხოთ როგორც ფილოსოფიური რეფლექსიით დაფუძნებულ, ასევე დესკრიპციული საფუძველზე შემუშავებულ თეორიებს. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვაცნობიერებთ, რომ არსებობს განსხვავება პოლიტიკურ ფილოსოფიასა და წმინდა პოლიტიკურ თეორიას შორის და გვსურს შესავალში სწორედ ამ საკითხს დავუთმოთ რამდენიმე სიტყვა.

პოლიტიკური თეორია ყალიბდება ემპირიული მიდგომის, მოვლენებზე დაკვირვების და მათი დესკრიპციული აღნუსხვის საფუძველზე. პოლიტიკური თეორიის ძირითადი კითხვაა "რატომ?" – "რატომ ხორციელდება ესა და ეს?" მას აინტერესებს როგორ ვლინდება პოლიტიკური ცხოვრების კონკრეტულ სფეროებში. პოლიტიკური თეორია იკვლევს პოლიტიკური ინსტიტუტების მოწყობის პრინციპებს და მათი ფუნქციონირების ტექნოლოგიებს.

პოლიტიკური თეორია ძირითადად ორიენტირებულია ფაქტების სამყაროზე. ფაქტი ჰეგელის კვალად შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც რაღაც, რაც მოცემულია "ახლა" და "აქ". ამგვარად ორიენტირებული თეორიებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს არა პოლიტიკის "სუბიექტებს", რომლების ნებელობის მქონე, ღირებულებითად ორიენტირებული არსებებია, არამედ უფრო "აგენტებს"ან "აქტიორებს", მათ "ფუნქციებს", "სცენარებს" ან, ბოლოს, "როლებს".

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ პოლიტიკური თეორია, მისი ემპირიული ორიენტაციის მიუხედავად, მაინც თეორიაა და ის არ უნდა ავურიოთ პოლიტიკურ მოვლენებზე ზეგავლენის, ინდივიდების მასში ჩართულობის ან გნებავთ, პირიქით, ამორთულობის უზრუნველყოფის კონკრეტული ტექნოლოგიების კვლევისაგან. ამგვარი მექანიზმების ანალიზი და უკვე აპრობირებული ტექნოლოგიების აღწერები სულ უფრო მრავალფეროვან სახეს იძენს თანამედროვე პოლიტიკური სამყაროს გართულების კვალად. თუ პოლიტიკური თეორიის ძირითადი საორიენტაციო კითხვაა "რატომ?", ტექნოლოგიების მკვლევარი ან, იქნებ, უმჯობესია მას ექსპერტი ვუწოდოთ, ორიენტირებს კითხვით "როგორ?"

რაც შეეხება *პოლიტიკურ ფილოსოფიას*, იგი კლასიკური ფორმით, ემპირიული თეორიებისაგან განსხვავებით, ორიენტირებულია არსების კვლევაზე, ხოლო თანამედროვე მოდიფიკაციებში კი ხდომილებათა ანალიზზე. მისი ძირითადი კითხვაა "რა?" ანუ "რა არის პოლიტიკური, რა ვლინდება, რა აჩვენებს თავს პოლიტიკური ხაისათის ხდომილებებში, როგორც არსობრივი დიფერენცი?" ამგვარი კვლევა აუცილებლობით არ უნდა წარმოვიდგინოთ სიღრმისეული ანალიზის პრეტენზიის მქონე თეორიად. იგი

საუბრობს არა ფაქტებზე, არამედ ხდომილებებზე, როგორც თანმიმდევრობათა კონსტელაციებზე. პოლიტიკური ფილოსოფია მართალია არ უგულვებელყოფს ფაქტების სამყაროს კვლევას, მაგრამ ის მაინც ორიენტირებულია საზრისების, ადამიანის ღირებულებით ორიენტაციების შესწავლაზე. ხდომილებები აქ გაიგება პოლიტიკურ ქცევათა შესაძლებლობებად და ადამიანის მოქმედების ორიენტირებად გაიაზრება.

პოლიტიკის თეორიის და პოლიტიკური ფილოსოფიის გამიჯვნით, ჩვენ სულაც არ ვამზადებთ ნიადაგს საიმისოდ, რომ შემდეგში არჩევანი გავაკეთოთ მათ შორის ან ვთქვათ, რომ პოლიტიკური თეორია მისი ემპირიული ხასიათის გამო ნაკლებ-მნიშვნელოვანია და ზედაპირული ან პირიქით, რომ პოლიტიკის ფილოსოფიას არავითარი კავშირი არა აქვს რეალობასთან დასწორედ მისი ფილოსოფიური ხასიათის გამო ოცნების, უტოპიის სფეროს მიეკუთვნება (სათანადო ძალისხმევის გარეშე, ძნელად თუ იპოვნის ვინმე რაიმე გამორჩეულად ფილოსოფიურს თომას მორის "უტოპიაში"). ჩვენ მიდგომებს შორის განსხვავება დავაფიქსირეთ და შემდგომში გადმოცემთ როგორც იმ ავტორებს, ვინც პოლიტიკური თეორიას აყალიბებდა, ასევე იმ ავტორებსაც, ვინც ამჯობინებდა ფილოსოფიურ მიდგომას.

განსხვავება პოლიტიკურ თეორიასა და პოლიტიკურ ფილოსოფიას შორის არ არის განსხვავება საგნის მიხედვით. როგორც ერთის, ასევე მეორის საგანი ერთი გარკვეული მოვლენების, პოლიტიკური მოვლენების რიგია. მათი შესწავლის ობიექტი ერთია – პოლიტიკური. ამიტომ, თუკი ჩვენ მაინც ვლაპარაკობთ მათ შორის გამსხვავებაზე, ეს იმიტომ, რომ ძირითადი განმასხვავებელი შესწავლის ობიექტისადმი თითოეულის მიდგომის სპეციფიკაში, მათ მეთოდილოგიურ პრინციპებში მდგომარეობს, როგორც ეს, იმედი გვაქვს, ზემოთ მოყვანილი დახასიათებიდანაც კარგად ჩანს. ამგვარი განსხვავებული მიდგომის ნიმუშებად შეგვიძლია დავასახელოთ ერთი მხრივ, ჰანა არენდის ნორმატიული მიდგომა ძალაუფლების საკითხისადმი, ვთქვათ, ნაშრომში "Human Condition" და მეორე მხრივ, იგივე საკითხის ემპირიულ ბაზისზე წარმოებული ანალიზი მაქს ვებერისა. ამრიგად, ერთი და იგივე ობიექტი პოლიტიკურისა, განსხვავეული მიდგომებით შეისწავლება და სწორედ ამაში უნდა ვეძებოთ დიფერენცი პოლიტიკურ ფილოსოფიასა და პოლიტიკურ თეორიას შორის.

რადგანაც ორივე თეორიას ერთი და იგივე *შესწავლის ობიექტი* აქვს, გვმართებს ეს სფეროც შემოვსაზღვროთ. მოდით ვიკითხოთ, რა არის პოლიტიკური, რა სახის ხდომილებებზე, მოვლენებზე ვსაუბრობთ, როდესაც ვსაუბრობთ პოლიტიკურზე?

რა თქმა უნდა, აქაც შეიძლება განსხვავებულ თვალსაზრისებზე, განსხვავებულ დეფინიციებზე შევჩერდეთ. მაგალითად, თუ ავიღებდით პოლიტიკურის არისტოტელურ დახასიათებას, რომელიც აქცენტირებას პოლისის ფენომენზე, ბერძნულ ქალაქ-სახელ-მწიფოსა და მისი კანონებით ცხოვრებაზე ახდენს. ან, თუ, ვთქვათ, ამისგან განსხვავებით, შევჩერდებით პოლიტიკურის იმ გაგებაზე, რომელიც აქვს კარლ შმიტს, რომელიც პოლიტიკურს მეგობრობა-მტრობის კონტექსტში იაზრებს. დავაკვირდეთ მათი კვლევის არეალს და იოლად აღმოვაჩენთ, რომ მათ (ისევე, როგორც სხვა ავტორების) თვალ-საზრისებში განხილვის საკითხების მთელი წყება იდენტურია. ეს კი საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ პოლიტიკურთან საქმე გვაქვს იმ და სწორედ იმ შემთხვევაში, როდესაც განიხილება ძალაუფლება, პირდაპირი და საკუთრივი მნიშვნელობით და ამ ძალაუფლების კონტექსტში, მისგან გამომდინარე, ისეთი პრობლემების რიგი, როგო-რიცაა: სახელმწიფო, მმართველობის ფორმები და სახეები, მოქალაქეთა უსაფრთხოების პრობლემა და ა.შ.

პლატონის (428/27-348/47) "სახელმწიფო"

შესავალი. პოლიტიკური ფილოსოფიის გადმოცემას პლატონის სახელმწიფოს თეორიით დავიწყებთ. რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა უფრო ადრეული ავტორისათვის, ვთქვათ, თუკიდიდესათვის მიგვემართა, მაგრამ ჩვენ არჩევანს პლატონზე შევაჩერებთ მისი თეორიის სრულყოფილი და სისტემატური ხასიათის გამო. თანაც დამოკიდებულება პლატონის "სახელმწიფოსადმი", რომელიც ჩვენი განხილვის ძირითადი საგანია, ორგვარი შეიძლება იყოს. ერთი მხრივ, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ამ დიალოგს სათანადო ადგილი უჭირავს მთელ პლატონის ფილოსოფიურ სისტემაში. მეორე მხრივ, ისედაც შეგვიძლია მას შევხედოთ, რომ რამდენადაც ამ ნაშრომში პლატონი წმინდა პოლიტიკური ხასიათის საკითხების გარდა, მათივე სიღრმისეული გადმოცემისათვის და მათ კონტექსტში, ეხება თავისი ფილოსოფიური სისტემის თითქმის ყველა დანარჩენ მნიშვნელოვან პრობლემას, "სახელმწიფო" პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი მიზანია. პლატონის შეხედულებების გადმოცემით პოლიტიკური თეორიის დაწყება სავსებით გამართლებულად გვეჩვენება, რადგან ორივე შემთხვევაში არსებითი მაინც ის არის, რომ პლატონი პოლიტიკური ხასიათის საკითხებს სხვათა შორის კი არ ყვება, არამედ, სავსებით მიზანდასახულად წარმოგვიდგენს მათ როგორც ადამიანის მსოფლმხედველობის (გნებავთ ამ შემთხვევაში სულ ერთი იყოს) ორგანულ, თუ დამაგვირგვინებელ თემად. ეს კი პოლიტიკური თვითცნობირების აშკარა მანიფესტაციაა, როდესაც ადამიანები არა მხოლოდ ცხოვრობენ პოლიტიკურად, არამედ იციან ამის შესახებ და ფიქრობენ პოლიტიკური ცხოვრების ავკარგიანობაზე. პოლიტიკურის ფენომენის ასეთი რეფლექსური ხასიათი კი ძალზე მნიშვნელოვანი საწყისია პოლიტიკის თეორიისათვის.

პლატონის პოლიტიკური თეორიის სრულყოფილი გაგება, რა თქმა უნდა, მოითხოვს "სახელმწიფოს" გარდა, სხვა დიალოგების, პირველ რიგში, ალბათ, "კანონების" ანალიზსაც, მაგრამ მსგავსი დეტალიზაცია ძალზე სცილდება ჩვენს მიზნებს. შემოვიზღუდებით "სახელმწიფოს" პოლიტიკური საკითხებით და სხვა პრობლემებს მხოლოდ იმდენად შევეხებით, რამდენადაც ამას მოითხოვს საგნის გადმოცემის ლოგიკა. ამ შენიშვნის მიუხედავად, ვიდრე უშუალოდ "სახელმწიფოზე" გადავიდოდეთ, გვინდა ორიოდე სიტყვით შევეხოთ პოლიტიკური პრობლემებისადმი პლატონისეულ მიდგომას, რამაც განსაზღვრა პოლიტიკური ფილოსოფიის მაგისტრალური ხაზი მაკიაველამდე.

პლატონის სახელმწიფოს იდეალურ სახელმწიფოს უწოდებენ. ამგვარ დახასიათებას ორგვარი, თანაც ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში მყოფი მნიშვნელობა აქვს. ჯერ ერთი, "იდეალური" ნიშნავს საუკეთესოს, ამ სიტყვის დღევანდელი მნიშვნელობით და, პლატონის ჩანაფიქრით, სახელმწიფოს მისი პროექტი მართლაც საუკეთესო იყო ყველა შესაძლო, მათ შორის არსებულ, სახელმწიფოთა შორის. დახასიათების მეორე მნიშვნელობით, პლატონის სახელმწიფო იდეალურია როგორც არა რეალურად არსებული სახელმწიფოს აღწერა, არამედ როგორც გადმოცემა იმ პოლიტიკური სტრუქტურებისა, რომელიც არსებობს მხოლოდ როგორც იდეა. ხოლო პლატონისათვის ის, რაც არსებობს როგორც იდეა, ამავე დროს ფლობს თავის გვარში საუკეთესოდ არსებობის წესს. იმის გასაგებად, თუ რატომ მიუდგა საკითხს პლატონი ამგვარად, დაინტერესებულ მკითხველს მოუწევს პლატონის იდეების თეორიაში გარკვევა, რისი გადმოცემაც ჩვენს მიზნებს სცილდება. ჩვენთვის უფრო არსებითია მითითება იმაზე, რომ პლატონის შემდგომი პოლიტიკური მწერლობა მაკიაველამდე, იდეალური სახელმწიფოების "პროექტირებით" იყო დაკავებული და თუკი ეხებოდნენ რეალურად არსებულ პოლიტიკურ ურთიერთობებს მხოლოდ იმისათვის, რომ ეჩვენებინათ იდეალურის ბუნება.

აქედან არ უნდა გავაკეთოთ დასკვნა, რომ პლატონი უტოპისტია. არადა არსებობს გარკვეული ტრადიცია, რომელიც პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის სწორედ ასეთ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. ისევე, როგორც პლატონის იდეალური სახელმწიფო, რა თქმა უნდა, თომას მორის უტოპიაც არ არსებულა სანამდვილეში, მარგამ უტოპიისაგან განსხვავებით, იდეალური სახელმწიფო არ წარმოადგენდა მხოლოდ ოცნების, ადამიანის ფანტაზიის და პროექტირების სფეროს. როგორი პრობლემატურიც არ უნდა იყოს კავშირი იდეალურ და რეალურ საგნებს შორის (და მისი პრობლემატური ხასიათი სავსებით ნათლად იყო გაცნობიერებული თავად პლატონის, შემდეგ უკვე მისი მოწაფეების მიერ), ერთ რამეში შეგვიძლია დარწმუნებულნი ვიყოთ, რომ იდეალურ საგნებსა და რეალურ საგნებს შორის, მათ შორის იდეალურ სახელმწიფოსა და რეალურ სახელმწიფოებს შორის კავშირი პლატონის ფილოსოფიით გარანტირებულია და, რომ "იდეალურთან" "არ არსებულის" კონოტაცია პირველი ტერმინის მოხმარების მხოლოდ პერიფერიულ უბნებზეა დასაძებნი.

1.სამართლიანობის პრობლემა

პლატონის სახელმწიფო ათი წიგნისაგან შედგება. პირველ წიგნში, სადაც საკითხის დასმაა წარმოდგენილი მოსაუბრეთა საკმაოდ ვრცელი წრეს ვხვდებით. სხვა დიალოგების მსგავსად, პლატონი საკუთარ თვალსაზრისს აქაც სოკრატეს გამოათქმევინებს. "სახელმწიფოს" საწყის კითხვაზე: "რა არის სამართლიანობა, ვინ არის სამართლიანი კაცი?" – პლატონი ჯერ გავრცელებულ შეხედულებებს მიმოიხილავს, ხოლო შემდეგ იწყებს საკუთარი თვალსაზრისის გადმოცემას. ამასთან, კითხვა თავიდან ადამიანთა შორის სამოქმედო ნორმას დაესმის არა მხოლოდ წმინდა თეორიული ასპექტის დადგენის მიზნით, არამედ მისი მრავალფეროვანი ყოფითი მხარეების საჩვენებლადაც. ვთქვათ, "თუკი ვინმე მართლაც ცხოვრობს სამართლიანად, რა ხეირი აქვს ამისაგან"? კითხვაზე გამოთქმულ მოსაზრებებიდან ზოგიერთი გაოცებას იწვევს თავისი მდგრადი და "ძალზე ადამიანური" ხასიათის გამო. პლატონის ეპოქის მსგავსად, ჩვენს დროშიაც ძალზე ბევრი ადამიანის ეთოსისათვისაა განმსაზღვრელი თვალსაზრისი, რომელსაც იცავს თრასიმაქე: სამართლიანად ცხოვრება ძალზე წამგებიანია. უსამართლობის ჩადენა ადამიანებს არ შეუძლიათ არა თავიანთი კეთილშობილების, არამედ უფრო უსუსურობის გამო. სამართლიანობა კეთილშობილი სიბრიყვე (3. 348 d) ან უმაღლესი გულუბრყვილობაა (2. 348 d). ხოლო უსამართლობა კი უფრო საღ აზრს ემყარება და მომგებიან ქცევას უზრუნველყოფს. ასე, მაგალითად, ურთიერთვალდებულებების არსებობის შემთხვევაში, თუ საქმეს ერთად უძღვებიან სამართლიანი და არასამართლიანი, ვერასდროს აღმოაჩენთ, რომ საბოლოო გაანგარიშებისას, სამართლიან კაცს უფრო მეტი მოეგოს, ვიდრე არასამართლიანს. ამ უკანასკნელს ყოველთვის უფრო ნაკლები შეხვდება. იგივე ვითარებაა სახელმწიფოს მიმართ არსებული ვალდებულებების შემთხვევაში: სამართლიანს უფრო მეტი შეაქვს, ვიდრე არასამართლიანს, მაგრამ, როდესაც სახელმწიფოა მათ მიმართ ვალდებული, სამართილანს ყოველთვის უფრო ნაკლები შეხვდება და ა. შ.

სოკრატეს პირით, პლატონი ყველა მსგავსი მოსაზრებების გაბათილებას საკმაოდ ეფექტურად ახერხებს. ამასთან, საკითხის განხილვა სულ უფრო დ უფრო მეტად სცილდება ყოფით სიტუაციების აღწერებს. სამართლიანობის პრობლემა ახლა განიხილება მოქალაქის და სახელმწიფოს ურთიერთობის კონტექსტში. მიუხედავად იმისა, რომ მისი არგუმენტაცია საკმაოდ დამაჯერებლად გამოიყურება, პლატონს საკითხის განხილვა თვისებრივად უფრო მაღალ დონეზე გადაყავს მას შემდეგ, რაც სოკრატე ზოგადი მეთოდოლოგიური პრინციპის შესაბამისად მოითხოვს ჯერ შევისწავლოთ მთელი, ხოლო შემდეგ მისი ნაწილი, ანუ სამართლიანობის საკითხი ჯერ განვიხილოთ სახელმწიფოს მიმართ და ამის შემდეგ დავუბრუნდეთ იგივე საკითხის განხილვას კონკრეტულ, ადამიანის დონეზე.

2. მთელის და ნაწილის მიმართება - კვლევის ზოგადმეთოდოლოგიური პარადიგმა

ნაწილის მთელის კონტექსტში განხილვის მოთხოვნა კვლევის ზოგადმეთოდოლოგიური პარადიგმაა. ჯერ უნდა შევისწავლოთ მთელი, შემდეგ მისი ნაწილი. შესაბამისი პრინციპის გავრცელება სამართლიანი კაცის ფენომენის დასადგენად, ჯერ უნდა შევისწავლოთ, თუ რომელი სახელმწიფოში ხორციელდება სამართლიანობა და მხოლოდ ამის შემდეგ დავადგინოთ, თუ რომელი ადამიანი იქნება სამართლიანი. "სახელმწიფოში" პლატონი ამ პარადიგმის თაობაზე გაკვრით საუბრობს: "ჩვენ ვთვლით, რომ სამართლიანობა ცალკეულ ადამიანს აქვს, თუმცა შეიძლება ის მთელი სახელმწიფოსათვის იყოს დამახასიათებელი. ... სახელმწიფო კი ცალკეულ ადამიანზე უფრო დიდია. ... ასე, რომ სავარაუდია სამართლიანობა უფრო დიდ ზომებს მიიღებს იმაში, რაც უფრო დიდია და აქ მისი შესწავლა გაცილებით იოლი იქნება. ამიტომ, თუ გნებავთ, მოდით, ჯერ შევისწავლოთ რა არის სამართლიანობა სახელმწიფოებში და შემდეგ იგივე განვიხილოთ ცალკეულ ადამიანთან დაკავშირებით, ანუ მცირეს იდეაში მოვნიშნოთ დიდი იდეის მსგავსება" (368 a-369 a). მართლაც, "სახელმწიფოს" მომდევნო სტრიქონებზე კვლევის მიმართულების გადანაცვლება ადამანიდან სახელმწიფოზე ცალსახად ფიქსირდება. მსგავსსავე ზოგადმეთოდოლოგიურ პრინციპს ემყარება თავის "პოლიტიკაში" არისტოტელეც, რომელიც უფრო მკვეთრად წარმოადგენს ხოლმე მეთოდოლოგიურ მოთხოვნებს. ის წერს: "გადმოსაცემი მასალა უფრო ცხადი გახდება, თუ მას განვიხილავთ

ადრე ათვისებული მეთოდის მიხედვით: თუკი სხვა შემთხვევების მსგავსად, აქაც რთულს შემადგენელ ელემენტებად (მთელის უმცირეს ნაწილაკებად) დავანაწილებთ და დავაკვირდებით რისგან შედგება სახელმწიფო. ასეთ შემთხვევაში, ჩვენ ვნახავთ, თუ რით განსხვავდებიან ჩამოთვლილი ცნებები ერთმანეთისაგან და შეიძლება თუ არა მათ უკეთესი ახსნა მივცეთ" (1252a 20-30).

თუმცა ამ საკითხზე არისტოტელეს შეხედულებების გადმოცემისას უფრო ფართოდ ვისაუბრებთ, უკვე აქ შეგვიძლია აღვნიშნოთ შემდეგი: ადამიანის სახელმწიფოსთან მიმართება, რომელიც გაიაზრება ნაწილის მთელთან მიმართების კონტექსტში, პლატონის სკოლის მხოლოდ ზოგადმეთოდოლოგიური პრინციპების დაცვის მოტივითაც რომ შემოდიოდეს კვლევის არეალში და მას არ ჰქონდეს უფრო სიღრმისეული ახსნა (რაც, როგორც ჩვენ არისტოტელეს პოლიტიკური შეხედულებების გადმოცემისას შევეცდებით, ასე არ არის), ერთი რამ მაინც ცხადია — ადამიანის გაგება შესაძლებელია სახელმწიფოს გაგების საფუძველზე და მხოლოდ მის კონტექსტში.

3.სამართლიანი სახელწიფოს პრობლემა

ამრიგად, ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ჯერ უნდა გამოვიკვლიოთ, თუ რას წარმოადგენს სამართლიანი სახელმწიფო და მხოლოდ ამის შემდეგ გადავიდეთ "მართალი კაცის" ბუნების გაგებაზე. სამართლიანობის საკითხის სახელმწიფოს მიმართ დასმა მრავალი შესაძლო ინტერპრეტაციის მოლოდინს ბადებს. მაგალითად, სახელმწიფოს სამართლიანობა სხვა სახელმწიფოებთან მიმართებით, სამართლიანობა მართლწესრიგის დაცვის (ვთქვათ, იზონომიის პრინციპის დაცვის, ანუ კანონის წინაშე ყველას თანასწორობის მოთხოვნის) თვალსაზრისით, სამართლიანობა საზოგადოების სხვადასხვა ფენებს შორის ურთიერთ- დამოკიდებულების კუთხით და ა.შ. და ა.შ. ის, თუ რომელ თემას თვლის პრიორიტეტულად პლატონი თანდათან გახდება ცნობილი. მარგამ იმისათვის, რომ სახელმწიფოს სამართლიანობაზე ან არასამართლიანობაზე ვისაუბროთ, ჯერ თავად სახელმწიფოზე უნდა შევიქმნათ სწორი თვალსაზრსი. ეს მოთხოვნა პლატონისათვის დაიშლება ორ ქვესაკითხად. ერთი, ის თუ როგორ ყალიბლება სახელმწიფო და მეორე ის, თუ რა აძლევს ადამიანთა ერთობას ისეთ საფუძველს, რომელსაც ჩვენ სახელმწიფოს ვუწოდებთ. შევეხოთ ჯერ ამ უკანასკნელ საკითხს.

3.1. სახელმწიფოს კონვენციონალური ბაზისი

პლატონს მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს საფუძველში კონვენციონალური საწყისი ძევს. ეს თვალსაზრისი, რომელიც ბევრს ლიბერალური პოლიტიკური ფილოსოფიის ნოვაცია ჰგონია, სავსებით ნათლად აქვს გამოთქმული პლატონს გლავკონის პირით: "მას შემდეგ რაც ადამიანებმა გამოსცადეს ერთიც და მეორეც, ანუ მოიქცნენ სამართლიანადაც და არასამართლიანადაც და დაზარალდნენ არასამართლიანობისგან, მაშინ ... მათ მიზანშეწონილად ჩასთვალეს მოლაპარაკება, რათა სამომავლოდ არც უსამართლობა ჩაედინათ და არც დაზარალებულიყვნენ მისგან. აქედან დიწყო კანონმდებლობა და ხელშეკრულება" ("სახელმწიფო" 359 a). თითქმის იგივე მოსაზრებას გაიმეორებს რამდენიმე საუკუნის შემდეგ "ლევიათანში" თომას ჰობსი, როდესაც სურს აღწეროს ადამიანთა გადასვლა ბუნებრივი მდგომარეობიდან სამოქალაქო მდგომარეობაზე, ანუ პოლიტიკურ მდგომარეობაზე. თუ ბუნებრივი მდგომარეობის პირობებში, ჰობსის მიხედვით, ადამიანთშორისი ურთიერთობა ემყარება პრინციპს –"ადამიანი ადამიანისათვის მგელია", რაც უფრო ველურთა ყოფისათვის არის დამახასიათებელი, კონვენციის დადების შემდეგ, ადამიანები სამოქალაქო ანუ პოლიტიკურ მდგომარეობაზე (რაც ჰობსისათვის ერთი და იგივეა) გადადიან და კონვენციით არსებული წესებით ცხოვრობენ.

აქ არსებობს ერთი პრობლემა, რომელიც შეგვიძლია შემდომი კვლევის მოლოდინში ღიად დავტოვოთ. ერთი მხრივ, აშკარა მსგავსების მიუხედავად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მაინც არსებობს პრინციპული განსხვავება საკითხისადმი ჰობსის და პლატონის მიდგომებს შორის. ბუნებრივი მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი პლატონის მიხედვით არ არის ველური. ის, რომ ადამიანები უსამართლოდ ექცევიან ერთმანეთს, სულაც არ ნიშნავს მათ სახელმწიფოს გარეთ არსებობას. მხეცური ყოფის მქონე ველურს პლატონი

არ ჩათვლიდა ადამიანად, რადგან მისი თეორიის მიხედვით, ადამიანის **fysis**-ი სახელმწიფოში ყოფნით რეალიზდება. მაგრამ მეორე მხრივ, გლავკონის სიტყვებიდან ისიც აშკარაა, რომ კონვენცია სახელმწიფო კანონმდებლობის წყაროდ ცხადდება. ამიტომ თუ ორივე დაშვებას შევინარჩუნებთ, ანუ, თუ ერთი მხრივ მივიღებთ, რომ ადამიანი, როგორც ადამიანი, ყოველთვის საზოგადოების და სახელმწიფოს წევრია და ამავე დროს დავუშვებთ, რომ სახელმწიფო კანონმდებლობის საფუძველი კონვენციაა, მაშინ საგანთა ლოგიკა მიგვიყვანს თვალსაზრისამდე, რომ უსამართლო ყოფით ადამიანები ცხოვრობდნენ სახელმწიფოში, სადაც წარმოდგენა არ ჰქონდათ არც ხელშეკრულებაზე და არც კანონებზე. მარგამ რა სახელმწიფო იქნება ისეთი სახელმწიფო, სადაც არაფერი იციან კანონის შესახებ (აქ ხომ ლაპარაკია კანონმდებლობის პრინციპულ არ არსებობაზე და არა იმგვარ ვითარებაზე, როგორიც საქართველოში გვაქვს, როდესაც კანონი არ კანონობს)?

რა თქმა უნდა, შეიძლება საკითხი სხვაგვარად გადავჭრათ და დავუშვათ სრული იდენტობა პლატონის და ჰობსის პოზიციებს შორის. ეს მართლაც აგვაცილებდა ბევრ უხერხულობას, თუმცა ამ პოზიციიდან გამომდინარეობს, რომ პლატონისათვის ადამიანი, თავისი ბუნებით არ არის საზოგადოებრივი არსება, რაც ძალზე საეჭვოა.

3.2. როგორ წარმოიშვება სახელმწიფო

აქედან, გადავდივართ საკითხზე, თუ როგორ იქმნება სახელმწიფო, რა უზრუნველყოფს სახელმწიფოს სიცოცხლიუნარიანობას? სახელმწიფოს წარმოშობის გააზრება პლატონისათვის არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ინტელექტუალური ექსპერიმენტი, აზრისმიერი კონსტრუქცია შესასწავლი ობიექტის შესაძლო გენეზისის წარმოსადგენად. საქმე ისაა, რომ ფორმულა — "თუ ჩვენ აზრობრივად წარმოვიდგენთ სახელმწიფოს წარმოშობას, ..." ('სახელმწიფო" 369 a-b), ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ამით დაფიქსირებულია მომენტი ადამიანთა ცხოვრებაში, როდესაც მანამდე არ არსებობდა სახელმწიფო და შემდეგ რაღაც გარემოებების გამო ის შეიქმნა.

წინა პარაგრაფში ჩვენ საეჭვოდ გავიხადეთ ადამიანის საზოგადოების გარეთ არსებობის დაშვება. ახლა, როდესაც განვიხილავთ სახელმწიფოს კონსტრუირების პლატონისეულ მოდელს, ვპოულობთ დამატებით არგუმენტს ეჭვის სასარგებლოდ. სოკრატე ამბობს: "მე მგონია სახელმწიფო წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც თითოეულ ჩვენთაგანს არ შეუძლია საკუთარი თავის უზრუნველყოფა და საჭიროებს კიდევ მრავალ სხვა რაიმეს. ... ამრიგად, ყოველი ადამიანი საშველად მოუხმობს ხან ერთს, ხანაც მეორეს და მათი დახმარებით ცდილობს ამა თუ იმ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას.. განიცდიან რა მრავალი რამის საჭიროებას, თავს იყრის ბევრი ადამიანი რათა ერთად იცხოვრონ და ერთმანეთს დახმარება გაუწიონ: სწორედ ასეთი ერთობლივი დასახლება იძენს ჩვენთან სახელმწიფოს სახელწოდებას" ("სახელმწიფო" 369 b, c). როგორც ვხედავთ, თუკი სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებზე დავიწყებთ ფიქრს, პირველი მიზეზი მისი წარმოშობისა, ის გახლავთ, რომ ცალკეულ ადამიანს არ შეუძლია დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებები და საამისოდ საჭიროებს სხვა მრავალი ადამიანის თანადგომას. პლატონი კიდევ ერთხელ იმეორებს ამ თვალსაზრისს: "მოდით გონებაში ავაგოთ სახელმწიფო სულ თავიდან. როგორც ჩანს მის წარმოშობას განაპირობებენ ჩვენი მოთხოვნილებები" ("სახელმწიფო" 369 c-d). არადა ადამიანის მოთხოვნილებები ძალზე მრავალფეროვანია. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის სიცოცხლისათვის აუცილებელი საკვების მოპოვება, შემდეგ, ბინა, ტანსაცმელი და ა. შ. პლატონი თანმიმდევრულად მოგვითხრობს თითოეული ასეთი საჭიროების და მის შექმნაში დახელოვნებული ხალხის შესახებ. რაც უფრო მეტი ცხოვრებიეული საჭიროება იჩენს თავს, სულ უფრო და უფრო მეტად რთულდება საზოგადოების სტრუქტურა, მაგრამ ამასთანავე თავს იჩენს *შრომის დანაწილების* პრინციპი, რომელსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს საზოგადოების ორგანიზაციასა და ერთ მთლიანობად შეკვრაში.

"შრომის დანაწილებაზე" შეგვიძლია ვისაუბროთ რამდენიმე მნიშვნელობით. ერთი, გახლავთ მარქსიზმში გავრცელებული თვალსაზრისი, რომელიც შრომის დანაწილებას უკავშირებდა საზოგადოებრივი ფორმაციების კონცეპტს და შრომის დანაწილებაზე ლაპარაკობდა ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობით. ფიქრობდნენ, რომ მომთაბარე ცხოვრებიდან ადამიანები გადავიდნენ ჯერ მესაქონლეობაზე, შემდეგ მიწათმოქმედებაზე და ა.შ.

ტერმინის განსხვავებულ მნიშვნელობას ვხდებით ადამ სმიტის ცნობილ ნაშრომში "ერების სიმდიდრის მიზეზების შესახებ". შრომის დანაწილებას, რომელზედაც აქ სმიტი ლაპარაკობს, აშკარად საფუძვლად უძევს ეგოიზმი, რომელიც, რამდენადმე პარადოქსულად მანუფაქტურული წარმოების პირობებში "გუნდური" მოღვაწეობის მაცემენტირებელი ფაქტორის როლში გამოდის. რომელიმე პროდუქტის, ვთქვათ ქურთუკის, წარმოება, შრომის დანაწილებას ემყარება, ვთქვათ ერთი აკეთებს ღილებს, მეორე ჭრის ქსოვილს, მესამე კერავს, მეოთხე ღებავს და ა.შ. ამ დროსაც თითოეული ოსტატი მოქმედებს მისი საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე და დაინტერესებულია მხოლოდ იმით, რომ აწარმოოს რაც შეიძლება მეტი პროდუქტი და მაქსიმალურად მეტი მოგება ნახოს თავისი შრომიდან. მაგრამ რამდენადაც საბოლოო პროდუქტი ერთიან ძალისხმევაზეა დამოკიდებული ყოველი მეწარმე სხვა მეწარმის თანადგომას საჭიროებს. ასე ყალიბდება შრომითი კოლექტივი, რომელშიაც თითოეულს მხოლოდ საკუთარი ინტერესები ამოძრავებს, მაგრამ მისი რეალიზაციისათვის აუცილებლობით ესაჭიროება სხვა.

შრომის დანაწილება, რომელსაც ადგილი აქვს პლატონის სახელმწიფოში, ახლახანს აღწერილს ჩამოჰგავს, თუმცა ის რომელიმე ერთი პროდუქტის საწარმოებლად კი არ ხორციელდება, არამედ მთელი საზოგადოების ნორმალური ფუნქციონირებისათვის. მიუხდავად იმისა, რომ პლატონთან ვერ ვხვდებით ტერმინ "შრომის დანაწილების" კონცეპტუალურ ანალიზს, ძნელია მისი როლი გადაჭარბებით შევაფასოთ, რადგან მის საფუძველზე საზოგადოება არა მხოლოდ ერთ მთლიანობად იკვრება, არამედ იღებს სოციალურად დიფერენცირებულ ხასიათს. ამასთან, სრული სახით ფორმირებულ სახელმწიფოში ჩნდება მისი ნორმალურად ცხოვრებისათვის სასიცოცხლოდ აუცილებელი და ზედმეტი პროფესიის ადამიანები. ამ უკანასკნელთა არსებობა განპირობებულია ფუფუნებისაკენ სწრაფვით ან სხვა რომელიმე მანკიერებით. "ზედმეტი" ხალხის სიაში ხვდებიან მონადირეები და მიმესისის წარმომადგენლები – პოეტები, მუსიკოსები, მხატვრები მოდელიორები და სხვა ("სახელმწიფო" 373 b). ამ გზით, პლატონი საუბრობს სახელმწიფოში არსებული ფენების, თუ გნებავთ ასე ვუწოდოთ, კლასების შესახებ. როგორც შემდგომში უფრო ცხადი ხდება, საზოგადოების სოციალური დიფერენციაცია და ამ ფენების ჰარმონიული თანაარსებობის იდეა, პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი საზრუნავი ხდება. "სახელმწიფოს" ძირითადი საკვლევი თემა – სამართლიანობის თემა, როგორც კონკრეტულ ადამიანთან, ასევე მთელ სახელმწიფოსთან მიმართების ცალსახად უკავშირდება სწორედ სოციალური ფენების ჰარმონიული თანაარსებობის პრინციპს.

3.3. საზოგადოების სტრუქტურა

გადავიდეთ ახლა იმის დესკრიპციაზე, თუ რა ფენები ყალიბდება საზოგადოებაში. ზოგადად არსებობს სამი მთავარი ფენა. *მმართველები, მცველები* და *თავისუფალი მეწარმე ხალხი*. ამ ფენების აღმნიშვნელი ფენების ტერმინოლოგია საკმაოდ თავისუფლად გამოიყენება პლატონის მიერ. ვთქვათ, სახელმწიფოს მცველებზე საუბრისას, ზოგჯერ ის იარაღიან ხალხსაც გულისხმობს და მმართველებსაც. თუმცა ამან არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში, რადგან ეს ორი ფენა თავისი ფუნქციონალური დატვირთულობით მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. აღნიშნული ფენების მდგომარეობა სახელმწიფოში სტატიკურია. ფენები არ გადადიან ერთმანეთში, მიუხედავად ამისა, პლატონის მიერ შემოთავაზებულ სოციალურ სტრუქტურას კასტურს ვერ ვუწოდებთ. თითოეული ფენისათვის განმსაზღვრელია ერთი რომელიმე სათნოება. ასე მარალითად, მმართველთა ფენაში ასეთია *სიბრძნე*, მცველებში – *სიმამაცე*, ხოლო ხელოსნებსა და მიწათმოქმედებში – *გამჭრიახობა*. სხვაგან ("სახელმწიფოს" მეოთხე წიგნში, 427 e) ლაპარაკია იდეალური სახელმწიფოს სიბრძნეზე, სიმამაცეზე, გამჭრიახობასა და სამართლიანნობაზე. ამასთან სამართლიანობა იმგვარ სათნოებად ცხადდება, რომელიც დამახასიათებელია ყველა და არა რომელიმე ერთი ფენისათვის.

რა განაპირობებს საზოგადოების დიფერენციაციას? ზემოთ აღინიშნა, შრომის დიფერენციაციის განმსაზღვრელი როლი და თითქოს კითხვა უადგილოა, მაგრამ ჩვენ აქ ვგულისხმობთ არა ზოგადად სოციალური ორგანიზაციის პრინციპს, არამედ მის კონკრეტულ ნაირსახეობას — რით განისაზღვრება ის, რომ რომელიმე კონკრეტული ადამიანმა შეავსო მცველების ან, ვთქვათ, თავისუფალი მიწამოქმედების რიგები? თუკი

აქ წარმომავლობა და მემკვიდრეობითობა არის წყალგამყოფი, მაშინ პლატონის იდეალური სახელმწიფოს სოციალური ორგანიზაცია გამოკვეთილ კასტურ ხასიათს მიიღებდა — ხელოსნად დაბადებული ვერასდროს ვერ გახდება მმართველი, მცველი ან პირიქით. მაგრამ პლატონი ასე არ ფიქრობს. კონკრეტული ადამიანის რომელიმე სოციალური ფენისადმი მიკუთვნებულობის გარკვევა დამოკიდებულია ოჯახის ორგანიზაციასა და ამ ადამიანის პერსონალურ თვისებებზე. საბოლოო ჯამში, ადამიანი ამა თუ იმ ფენის წევრი მისი პირადი თვისებების და ტალანტის წყალობით ხვდება, რაც მკაცრად კონტროლირდება ხელისუფლების მიერ. განვიხილოთ ეს საკითხები უფრო კონკრეტულად.

3.3.1. ოჯახი და კერძო საკუთრება იდეალურ სახელმწიფოში

ოჯახის და ახალგაზრდა თაობის აღზრდის პრობლემა იდეალური სახელმწიფოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა. კონცენტრირებული სახით ეს საკითხები განხილულია მესამე და მეოთხე წიგნებში, თუმცა დიალოგის სხვა თავებშიაც არაერთხელ შევხვდები საკითხის ამა თუ იმ ასპექტის ხელახალ განხილვას.

პრინციპში ძნელია ოჯახი ვუწოდოთ ადამიანთა ურთიერთობის იმ ტიპს, რომელსაც იწონებს პლატონი. ის ლაპარაკობს საერთო ცოლებსა და შვილებზე და კერძო საკუთრების აკრძალვაზე იდეალურ სახელმწიფოში. კერძო საკუთრება გადაჭარბებულ ინდივილუალიზმს წარმოშობს და პლატონის რწმენით ვერ ეგუება იდეალური სახელმწიფოს მთავარ მიზანს. ეს კიდევ უფრო ცხადი ხდება სახელმწიფოს მანკიერი ფორმების აღწერისას, როდესაც ტიმოკრატიაზე გადასვლის პროცესში საერთო, სახელმწიფო მიწების კერძო საკუთრებაში გადასვლა განმსაზღვრელ როლს ასრულებს. ზოგადსახელმწიფოებრივ დონეზე მესაკუთრული ინსტინქტების განუწყვეტელი ზრდა და მათი დეგრადაცია ფუფუნებისადმი მისწრაფებებში ომის წყაროდ ცხადდება, რომელიც, თავის მხრივ პლატონისათვის ყველა საზოგადოებრივი უბედურების მიზეზია ("სახელმწიფო" 373-374).

სახელმწიფოს მმართველებს და მცველებს ეკრძალებათ როგორც აუცილებელის გარდა სხვა კერძო საკუთრების ქონა, ისე ცოლ-შვილის ყოლა (პლატონი ნათლად არ მიუთითებს ეს აკრძალვა მხოლოდ მცველებზე ვრცელდება თუ სახელმწიფოს ყველა მოქალაქეზე, თუმცა საკითხის მისეული ლოგიკა ამ უკანასკნელი თვალსაზრისის სასარგებლოდ ლაპარაკობს). საერთო ცოლ-შვილის იდეა სრულ თანხმობაშია კერძომესაკუთრული სულისკვეთების აღმოხვრასთან და დგას იგივე მოვლენების რიგში როგორიცაა მცველებისათვის კერძო ქონების არარსებობა ("სახელმწიფო" 464 c-d). მათ არ უნდა ჰქონდეთ არავითარი ისეთი საცხოვრისი, რომელშიაც ვერ შეაღწევდა ნებისმიერი მსურველი. საკვები და სხვა აუცილებელი საარსებო საშუალებები მათ უნდა მიიღონ მოქალაქეებისაგან იმის ფასად, რომ ისინი იცავენ სამშობლოს. ისინი ცხოვრობენ ერთად, ალბათ, რაღაც ყაზარმული შენობების მსგავსში როგორც ომის, ასევე მშვიდობიანობის დროს. მცველებს არ უნდა ჰქონდეთ შეხება ოქროსა და ვერცხლთან. მათ არ უნდა ჰქონდეთ საკუთარი სახლი, მიწა, ფული, რათა ისინი არ იქცნენ მსხვილ მეპატრონეებად და შინაურ მტრებად არ ექცნენ სხვა მოქალაქეებს ("სახელმწიფო" 417 a-b). მცველებს ეკრძალებათ თვითნებურად სახელმწიფოს საზღვრების დატოვება, ჰეტერებისათვის საჩუქრების მირთმევა და ა.შ. დაბადებიდან მოკლე ვადის გასვლის შემდეგ, ბავშვებს სპეციალურად მათთვის მომზადებულ შენობებში განათავსებენ მათთვის მიჩენილი პირების მზრუნველობის ქვეშ.

ამგვარი გადაწყვეტილება პლატონის მიერ გამართლებულია ხოლმე საერთო სახელმწიფოებრივი ინტერესების ან საზოგადოებაში გამაფებული საერთო პატივისცემისა და სიყვარულის პრინციპების მოშველიებით. ვთქვათ იმ პირობებში, როდესაც არავინ იცის ვინაა მისი შვილი ან მამა, ყოველი ადამიანი მამაშვილურ სიყვარულ თანაბრად უნაწილებს ერთმანეთს. მაგრამ სახელმწიფოში არსებული სრული გაურკვევლობა ადამიანთა ნარმომავლობაში, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს საზოგადოების სოციალურ დიფერენციაციაში. რა თქმა უნდა, მოსალოდნელია ნიჭიერი ადამიანების შთამომავალიც ისეთივე იყოს, როგორც მისი მშობლები და უმეტესწილად ასედაცაა. პლატონი წინააღმდეგი როდია რაიმე ტალანტებით დაჯილდოებულმა ადამიანმა შესაბამისი ადგილი დაიკავოს საზოგადოებრივ იერარქიაში. ჩვენ რომ ვიცოდეთ ბავშვის მშობლების ვინაობა, რაც

განმსაზღვრელი იქნებოდა ახალგაზრდის საზოგადოების ამა თუ იმ საფეხურზე განსათავსებლად, მაშინ არც ზედამხედველების გამორჩეული ძალისხმევა გახდებოდა საჭირო საამისოდ და მთელი საზოგადოებაც გამოკვეთილ კასტებად სტრუქტურირებად ხასიათს მიიღებდა. მაგრამ რამდენადაც ბავშვების მშობლების ვინაობა უცნობი რჩება, საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა ადგილი უნდა დაიკავოს ამ უკვე ახალგაზრდა კაცმა სახლმწიფოში, გადაწყდება მისი პირად თვისებებზე, ნიჭსა და ტალანტებზე დაკვირვებით სახელმწიფო აღმზრდელ-მოხელეების მიერ.

3.3.2. ნიჭი, ტალანტი და ადამიანთა ბუნებითი უთანასწორობის იდეა

ერთ-ერთი იდეა, რომელიც განმსაზღვრელია კლასიკური კონსერვატიზმისათვის, არის ადამიანთა ბუნებითი უთანასწორობის იდეა. ადამიანები თავიანთი ბუნებრივი თვისებებით არ არიან თანასწორნი ერთმანეთთან. ზოგიერთი დაჯილდოვებულია საოცარი ფიზიკური ძალით, სხვა კვლევა-ძიების უნარით, ზოგიერთი შრომისმოყვარე და გამრჯეა, ზოგიც "სამუსიკო" ხელოვნებისადმი მიდრეკილი. პლატონი, რომელიც არსად არ არღვევს იზონომიის, ანუ კანონის წინაშე მოქალაქეთა თანასწორობის მოთხოვნას, ამავე დროს ლაპარაკობს ადამიანთა ბუნებით უთანასწორობაზე. თუ ბუნებითი უთანასწორობის იდეა, განმსაზღვრელად მივიჩნიეთ პოლიტიკური კონსერვატიზმის თეორიისათვის, მაშინ პლატონი ერთ-ერთ პირველ კონსერვატორად უნდა ჩავთვალოთ. იგი არა მხოლოდ უშვებს ასეთი ბუნებრივი უთანასწორობის არსებობას, არამედ ამ იდეას უქვემდებარებს სახელმწიფოს სოციალურ ორგანიზაციას. ყოველმა ადამიანმა უნდა დაიკავოს ის ადგილი სახელმწიფოს სოციალურ სტრუქტურაში, რომელიც შეესატყვისება მის ნიჭს და პიროვნულ თვისებებს. უფრო მეტიც, როგორც თანდათანობით ნათელი ხდება სწორედ ესაა სამართლიანად ორგანიზებული სახელმწიფოს ძირითადი მიზანი. ის სახელმწიფოა სამართლიანი, რომელშიაც ყველა ადამიანს შესაბამისი ადგილი აქვს მიჩენილი და არ ხდება საზოგადოებრივი ფენების აღრევა.

საკითხის სრული სახით წარმოსადგენად დაგვრჩა ერთი კითხვა: რა განსაზღვრავს ადამიანის ნიჭიერებას, რა ქმნის მისი ამა თუ იმ ტალანტის საფუძველს? ფსიქოლოგიური მეცნიერება იცნობს ტალანტის ფენომენს როგორც ფაქტს, როგორც რეალობას. რა თქმა უნდა, არსებობდნენ ტალანტები და არსებობდნენ გენიოსებიც, მაგრამ რის გამო, ამაზე ერთსულოვნად სდუმს როგორც მეცნიერება, ასევე ჩვეულებრივი განსჯაც. უფრო მეტიც, თავად კითხვა შეიძლება მოგვეჩვენოს არამართლზომიერად — ფაქტია, რომ ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ფაქტია, რომ მათ ხვადასხვა მიდრეკილებები გააჩნიათ და სრულიად უადგილოა იმის ძიება, თუ რა იწვევს ამას.

იქ სადაც მეცნიერება და განსჯა დუმს პლატონი მითს იშველიებს და მისი საშუალებით სურს ახსნას ადამიანთა შორის არსებული ბუნებითი უთანასწორობა. პლატონი გვიყვება, თუ როგორ შექმნა ღმერთმა ადამიანები მიწისაგან და რომ ქმნადობის ამ პროცესში ზოგიერთს მიერია ოქრო, ზოგიერთს ვერცხლი, ხოლო ზოგსაც რკინა და სპილენძი. ის ვისაც ოქრო მიერია მმართველებს უნდა შეადგენენ, ვერცხლნარები ხალხი მცველებად გამოდგება, ხოლო რკინითა და სპილენძით შეზავებულებმა ხელოსნების და მიწათმოქმედების რიგები უნდა შეავსონ ("სახელმწიფო" 414 d, e; 415). ყოველი მმართველი, ყოველივე ზემოთთქმულის გათვალისწინებით, უნდა ზრუნავდეს არა იმის გარკვევაზე, თუ ვისი შვილია ესა თუ ის ახალშობილი, არამედ იმაზე, თუ რა თვისებები გააჩნია მას და თუ აღმოაჩენს, რომ სავარაუდოდ ოქრონარევი მშობლების შვილში სჭარბობს სპილენძისა და რკინის ხასიათი, მას შესაბამის საზოგადოებრივ ფენაში უნდა მიუჩინონ ადგილი. ეს კი ნიშნავს, რომ რაღაც სახით სოციალური მობილობა იდეალურ სახელმწიფოში მაინც არსებობს.

4.იდეალური სახელმწიფოს მიზანი. სამართლიანობის ზოგადი დეფინიცია

ახლა ჩვენ საკმარისად მომზადებულნი ვართ საიმისოდ, რომ ვილაპარაკოთ სამართლიანი სახელმწიფოს ბუნებაზე და მიზანზე. მცველების ცხოვრების აღწერის შემდეგ, კითხვაზე – "ხომ არ იქნება მათი ყოფაცხოვრების ნორმების ასეთი მკაცრი რეგლამენტაცია გადაჭარბებული?" – სოკრატე პასუხობს: "როცა ჩვენ ვაყალიბებდით ამ სახელმწიფოს, სულაც არ გვსურდა განსაკუთრებით ბედნიერი გაგვეხადა მისი ერთი

რომელიმე ფენა, არამედ პირიქით, გვინდოდა ასეთი ყოფილიყო მთელი სახელმწიფო. თქვენ ხომ იმედი გქონდათ სწორედ ასეთ სახელმწიფოში აღმოგეჩინათ სამართლიანობა და ცუდად მოწყობილში კი უსამართლობა ("სახელმწიფო" 420 b-c) და შმდეგ: "ამასთან, ჩვენ ისეთ სახელმწიფოს მივიჩნევთ სამართლიანად, რომელშიაც არსებული სამი, თავისი ბუნებით განსხვავებული ფენა, თითოეული თავის საქმეს აკეთებს. ბრძენ, მამაც და გამჭრიახად ჩვენ ჩავთვლით შესაბამისი თვისებების და მდგომარეობის მქონე ფენების მქონე სახელმწიფოს" ("სახელმწიფო" 435 b-c).

ამრიგად, მთელი სახელმწიფოს კეთილდღეობა უზრუნველყოფილი იქნება მაშინ, როდესაც ყოველი ადამიანი გააკეთებს რაღაც ერთს იქედან (რაც თავის მხრივ საჭიროა სახელმწიფოსათვის), რისი გაკეთების ბუნებრივი მონაცემებიც მას ყველაზე მეტად აქვს. სამართლიანობა ზოგადად არის საკუთარი საქმის კეთება და სხვის საქმეებში ჩაურევლობა ("სახელმწიფო" 433 a-c). სხვის საქმეებში ჩაურევლობაზე საუბრისას აქ ის კი არ იგულისხმება, რომ იკრძალება ხელი შეაშველო მიწის დამუშავებაში ვინმეს. ლაპარაკია საზოგადოების ფენების პრინციპულ სტატუსზე და მათი ფუნქციების აღრევის პრინციპულ მიუღებლობაზე. სოკრატე საგანგებოდ უბრუნდება სოციალური კიბის საფეხურების სტატიკურობის საკითხს და ყოველგვარ მობილობას უკვე დადგენილ ფენებს შორის დამღუპველად მიიჩნევს. როდესაც ხელოსანი, ან სხვა რომელიმე საქმიანი კაცი საკუთარი უნარების, სიმდიდრის, თუ ზალისა და გავლენინი კავშირების წყალობით იმდენად ამაღლდება, რომ მოინდომებს მცველების ფენაში გადაინაცვლოს ან რაღაც მსგავს მოინდომებენ მცველები და მმართველებში გადაინაცვლებენ, ან, ბოლოს, რომელიმე ერთი ადამიანი მოისურვებს ყველაფერ ამის გაკეთებას, ასეთი ჩარევა სხვის საქმეში, ერთი ფენიდან მეორეში გადასვლა, არის უდიდესი ბოროტება და დანაშაული სახელმწიფოს წინაშე, ანუ უსამართლობა ("სახელმწიფო" 434 b-d).

5. სახელმწიფო და ინდივიდი. სამართლიანი კაცი

სახელმწიფო ადამიანებისაგან შედგება. შესაბამისად, მათი თვისებებიც ძალზე მსგავსი უნდა იყოს. მას შემდეგ, რაც გავარკვიეთ, თუ რას წარმოადგენს სამართლიანი სახელმწიფო, შეიძლება კითხვა დაისვას სამართლიანობის შესახებ კონკრეტულ ადამიანთან მიმართებით. თვისებების მსგავსების თეზისის საფუძველზე შეიძლება ვისაუბროთ, რომ სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი სათნოებები – სიბრძნე, ვაჟკაცობა და გამჭრიახობა – მან ადამიანებისაგან, საკუთარი მოქალაქეებისაგან შეიძინა ("სახელმწიფო" 435 e). აქედან პლატონი გადადის ადამიანის სულის სამი საწყისის ანალიზზე. ეს საწყისები კოორდინაციაში არიან სახელმწიფოს იმ ძირითად თვისებებთან და სათნოებებთან, რომლებზედაც ზემოთ იყო საუბარი. ადამიანის სული შედგება: ა) გონიერი ნაწილისაგან (logisticonmeros), რომელიც ადამიანის თავშია კონცენტრირებული; ბ) მრისხანების ნაწილისაგან (thimoedes), რომლის ადგილი დულშია და, ბოლოს, ღვიძლში მყოფი ლტოლვადი ნაწილისაგან (epithymeticon) ("სახელმწიფო" 439 d,e). სამართლიანი ადამიანის ბუნება ამ თვისებების მიმართების, უფრო ზუსტად მათ რელაციურ ურთიერთობაში ვლინდება, ოღონდ სახელმწიფოსაგან განსხვავებით, ამჯერად, რელაციებს აქვთ არა გარე, არამედ საკუთარ თავზე მიმართული ხასიათი. სამართლიანი იქნება ის ადამიანი, რომელიც მოახერხებს თითოეულ ამ აწყისს შესაბამისი ადგილი და ფუნქცია მიუჩინოს: "... ის ახერხებს თითოეულს მიუზღას ის, რაც მისთვისაა დამახასიათებელი; მას შეიძლია საკუთარი თავის მოთოკვა, ის აწესრიგებს თავს და საკუთარი თავის მეგობარი ხდება; ის ისე შეუთანადებს თავისი სულის სამ საწყისს ერთმანეთს, როგორც ამას აკეთებენ ტკბილხმოვანების სამი ძირითადი ბგერის მიმართ. ... ის აკავშირებს ერთმანეთთან ამ სამ საწყისს და აღწევს გამჭრიახობის და მოწესრიგებულობის საკუთრივ ერთიანობას" ("სახელმწიფო" 443e).

6. პოლიტიკური რეჟიმი იდეალურ სახელმწიფოში. სახელმწიფო მოწყობის ნეგატიური ფორმები

რას წარმოადგენს მმართველობის ფორმის მიხედვით პლატონის იდეალური სახელმწიფო? იდეალური სახელმწიფო, რომელზედაც პლატონი საუბრობს შეიძლება განხორციელდეს ორი კონკრეტული ფორმით. ის შეიძლება იყოს ან *მონარქია* ან *არისტოკრატია* (რჩეულთა მმართველობა). რჩეულები, რომლებზედაც პლატონი ლაპარაკობს არ არის მემკვიდრეობითი კასტა. იდეალური სახელმწიფოს მმართველი რჩეულები ფილოსოფოსები არიან. აქ, ალბათ, საჭიროა დავაზუსტოთ "ფილოსოფოსის" ცნება და ვთქვათ, რომ პლატონი ამ ტერმინში არ გულისხმობს დიპლომირებულ ფილოსოფიის მაგისტრს. ერთ-ერთ თავის დიალოგში პლატონი წერს: "მათემატიკა, ან სხვა რომელომე ფილოსოფიაო" და თუ ტერმინ ფილოსოფიის ეტიმოლოგიას გავითვალისწინებთ, რაც სიბრძნის სიყვარულს ნიშნავს, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იდეალური სახელმწიფოს მმართველები ინტელექტუალები, მეცნიერები არიან. პლატონი არა ერთ ფურცელს უთმობს ფილოსოფოსი მმართველის ამა თუ იმ თვისების დახასიათებას. ლაპარაკია როგორც ფილოსოფოსების ინტერესებზე და მოწოდებებზე – მისიაზე — ასევე მათ მნიშვნელობაზე საზოგადოებისათვის. რამდენადაც ფილოსოფოს მმართველებს შევეხეთ, ბარემ აქვე განვიხილოთ საკითხი პლატონის პოლიტიკური თეორიის ტოტალიტარულობის თაობაზე. კარლ პოპერმა, ნაშრომში "ღია საზოგადოება და მისი მტრები" პლატონი ტოტალიტარიზმის მამად გამოაცხადა. პოპერის ბრალდება ფრიად სოლიდურია და უნდა ითქვას, რომ როგორც პოპერს ასევე პლატონს ბევრი დამცველი გამოუჩნდა. პლატონის დამცველთა რიგებში, ალბათ, პირველ რიგში უნდა მოვიხსენიოთ ისეთი ავტორი როგორიცაა ლეო შტრაუსი, ვინც ფიქრობდა, რომ პოპერმა უბრალოდ ვერ გაიგო პლატონი და მის პოლიტიკურ ფილოსოფიას არასწორი ინტერპრეტაცია მისცა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პლატონის თეორია მართლაც შეიცავს ბევრ ისეთ ელემენტს, რომელიც პოპერის კრიტრკის სიმართლეში გვარწმუნებს. კერძო საკუთრების აკრძალვა უკვე შეიცავს არაერთ ისეთ მოთხოვნას, საიდანაც საზოგადოების ტოტალური კონტროლისაკენ მივდივართ. თუ ამას დავუმატებთ ხელოვნების და ბავშვთა აღზრდის უმკაცრესი იდეოლოგიური კონტროლის მოთხოვნას პლატონის მიერ, ძალზე ახლოს აღმოვჩნდებით ორველის სამყაროსთან, სადაც რეგულირებადია არა მხოლოდ შვილების გაჩენის ასაკი (პლატონის თეორიით ქალებისათვის 20-40 წელი და მამაკაცებისათვის 30-55 წელი), არამედ სექსიც: "დაე, იგივე კანონი მოქმედებდეს იმ შემთხვევებშიაც, როდესაც რომელიმე შთამომავლობის გაგრძელების უნარის მქონე მამაკაცი შეეხება, თუნდაც საქორწინო ასაკის ქალს, ხელისუფლების ნებართვის გარეშე. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ ვიტყვით, რომ ისინი შობენ სახლმწიფოსათვის უკანონო ბავშვს" (461 b).

ყოფის ასეთი კონტროლი, რა თქმა უნდა, ტოტალიტარულობის ასოციაციებს აღძრავს მკითხველში. მაგრამ პლატონის სახემლწიფო არ შეიძლება ტოტალიტარული იყოს უფრო ტექნიკური ვითარებების, ვიდრდე იდეოლოგიური მოსაზრებების გამო. რაც პლატონის სახელმწიფოს აკლია ტოტალიტარულობამდე, არის მასმედია. არისტოტელე ერთგან წერს, რომ სახელმწიფოს საზღვრები სრულდება იქ, სადამდეც სწვდება ჰეროლდის ხმა. არ იქნება სწორი, თუ სახელმწიფოს მიერ მოქალაქეების კონტროლს მხოლოდ თვალთვალით უნარით შემოვზღუდავთ და არ მივიღებთ მხედველობაში ზეგავლენის, პოლიტიკური გემოვნების ფორმირების ისეთ მძლავრ იარაღს, როგორიც მასმედიაა. ჯერ საერთო ნაციონალური პრესა, შემდეგ ტელევიზია და, ბოლოს, ინტერნეტი, ასეთ კონტროლს დღეს მართლაც ტოტალურ ხასიათს ანიჭებს და მას უივერსალურს ხდის. პლატონს ამაზე ოცნებაც კი არ შეეძლო.

სახელმწიფო მოწყობის ყველა დანარჩენი ფორმა მანკიერია და პირველის დეგრადაციას წარმოადგენს. იდეალური არისტოკრატიული სახელმწიფოს გარდა, პლატონი ლაპარაკობს მმართველობის შემდეგი ფორმების მქონე სახელმწიფოებზე: *ტიმოკრატიაზე*, ანუ ქონებრივ ცენზზე დამყარებული რეჟიმი, *ოლიგარქიაზე*, ანუ უმცირესობის მმართველობა, *დემოკრატიაზე* ანუ ხალხის მმართველობა და *ტირანიაზე* ანუ ერთის მმართველობა საკუთარი სურვილის მიხედვით. ამ ფორმებს შორის ყველაზე უარესი ტირანიაა და პლატონიც საკმაო დროს უთმობს ჯერ ტირანიის როგორც რეჟიმის აღწერას, ხოლო შემდეგ ტირანის ჩვევების და პიროვნული თვისებების წარმოჩინებას. ჩვენს დროში უყოყმანო ღირებულებების შემცველ დემოკრატიულ მმართველობას პლატონი, როგორც ვხედავთ, მაინც და მაინც არ სწყალობს და ბოლოდან მეორე ადგილზე აყენებს. თუმცა, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ

პლატონისათვის "დემოკრატია" ისევე, როგორც ძველი რომაელებისათვის "რესპუბლიკა" ("პლებსის" მმართველობა) უთანასწორდებოდა არა იმდენად "ხალხის მმართველობას", რამდენადაც "მდაბიოთა მმართველობას".

7. სხვა საკითხები

პლატონის ფილოსოფიის განხილვის ბოლოს, მინდა შევეხო ორ, ჩემი აზრით, დღეს მნიშვნელოვან თემას. პირველი უკავშირდება ქალის როლსა და ფუნქციებს საზოგადოებაში, ხოლო მეორე ომის პრობლემას..

არისტოტელესაგან განსხვავებით, პლატონი თვლის, რომ ქალი ისეთივე აქტიური პერსონაა სახელმწიფო ცხოვრებაში, როგორც მამაკაცი. ლაპარაკია არა მხოლოდ ქალის სოციალურ და პოლიტიკურ აქტიობაზე, არამედ მის აქტიობაზე სამხედრო საქმეშიაც. ძალზე დელიკატურად, პლატონი წერს, რომ ქალებმა სმხედრო საქმეშე უნდა ითავონ იმდენად, რამდენსაც თავად ჩათვლიან შესაძლებლად (452a.....; 453...).

კიდევ ერთი საკითხი, არის ომის პრობლემა. ძალზე დიდი ხნის შემდეგ, ფაშიზმის ერთ-ერთი იდეოლოგი და ჰაიდეგერის მეგობარი, კარლ შმიტი, დაწერს სტატიას, "პოლიტიკურის ცნების შესახებ", რომელიც ამოზრდილია პლატონის ომის განსაზღვრებიდან. საერთოდ, ომის კლასიკურ განსაზღვრებად ითვლება კლაუზევიცის დეფინიცია, რომელიც გვეუბნება, რომ ომი არის პოლიტიკის გაგრძელება სამხედრო საშუალებებით. ამ დეფინიციის გასაგებად, სულ მცირე, ჩვენ იმის ცოდნა მაინც გვჭირდება, თუ რა არის პოლიტიკური და პლატონი სწორედ ამ საწყისებთან დგას. ის განასხვავებს ომის ორგვარ მნიშვნელობას, საკუთრივ ომს და განხეთქილებას: "მე მგონია, რომ არსებობს ორი სახელწოდება – ომი და გამხეთქილება. ისინი შეუთანხმებლობის ორი გამოვლინებაა. და ორად მე მათ ვთვლი აი რატომ: ერთს ადგილი აქვს თავისიანებსა და ახლობლებს შორის, ხოლო მეორეს – უცხოებთან, უცხოტომელებთან. მტრობა თავისიანებთან განხეთქილებად იწოდება, ხოლო სხვებთან ომად" (470 b-c).

თუმცა, ეს უფრო დესკრიპციაა ომისა და აქ ჯრ კიდევ არ ჩანს მისი მიზეზები იმისა, თუ რატომ აქვს ელინს მტრობა უცხოტომელთან და არამტრობა ისევ ელინთან, ვისთანაც, როგორც ისტორიიდან ვიცით არანაკლები სისხლისმღვრელი ბრძოლები ჰქონია. პლატონი ამის თაობაზე წერს: "მაშასადამე, თუ ელინები ებრძვიან ბარბაროსებს და ბარბაროსები ელინებს, ჩვენ ვიტყვით, რომ ისინი ბრძოლობენ იმიტომ, რომ თავიანთი ბუნებით მტრები არიან და ამიტომ მათ ამ მტრობას ომი უნდა ვუწოდოთ. ხოლო, როდესაც მსგავსი რამ ხდება ელინებს შორის, უნდა ვთქვათ, რომ ისინი ბუნებით მეგობრები არიან, მაგრამ ელადა ასეთ შემთხვევაში ავადაა და მასში ურთიერთქიშპობა სუფევს, რასაც განხეთქილება ეწოდება" (470c-d).

სავალდებულო ლიტერატურა

1. პლატონი – სახელმწიფო. თავები II, III, IV, V, VII, VIII, IX.
2. Plato - The Republic. Translated with the Introduction by Desmond Lee. Second Edition. Penguin Books, 1987.
3. Платон – Государство, в кн. Платон Сочинения в трех томах, том 3, часть 1. Изд. «Мысль», Москва 1971.

დამატებითი საკითხავი

4. უილიამ გათრი – ბერძენი ფილოსოფოსები. თალესიდან არისტოტელამდე." (პლატონი. მოძღვრება იდეების შასახებ) გვ.96-114, გამომც. "საბჭოთა საქართველო. 1983.
5. ფრენსის ფუკუიამა "ისტორიის დასასრულ და უკანასკნელი ადამიანი". ნაწილი III 17 ("თიმოსის აღზევება და დაცემა") გვ. 192-203. გამოც. მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის მიერ. თბილისი, 1999.
6. Leo Straus Notion of Nature. in Introduction of "History of Political Philosophy" Univ. of Chicago.
7. Carl Schmitt "The Notion of Political".
8. Leo Straus, Plato, in: "History of Political Philosophy".

არისტოტელეს (384- 322) პოლიტიკური თეორია

შესავალი. პლატონის მოწაფეებს შორის ყველაზე უფრო ნიჭიერი, არისტოტელე, თავად მიიწვია მაკედონიის მეფე ფილიპემ თავისი ვაჟის, ალექსანდრეს აღმზრდელად. ეს ერთგვარი კომპენსაცია იყო არისტოტელესათვის, რომელსაც მოლოდინის საწირისპიროდ, პლატონმა არ დაუტოვა თავისი სკოლის ხელმძღვანელობა. დამოკიდებულება მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის არაერთგვაროვანია. თუ გავიხსენებთ არისტოტელეს ცნობილ გამოთქმას — "მეგობარია პლატონი, მაგრამ ჭეშმარიტება უფრო დიდი მეგობარია" — მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის საკმაოდ მწვავე დისკუსიების არსებობა უნდა ვივარაუდოთ. რიგ საკითხებში და ეს ითქმის უფრო მეტაფიზიკის და ეპისტემოლოგიის პრობლემებზე, პლატონის დ არისტოტელეს შეხედულებები თითქმის ერთგვარია. სხვა საკითხებში და მათ შორისაა პოლიტიკური პრობლემატიკა, პლატონის და არისტოტელეს ხედვა არა მხოლოდ განსხვავებულია, არამედ ხშირად საპირისპიროც. თავისი პოლიტიკური დოქტრინა არისტოტელემ გადმოსცა "პოლიტიკაში", "ნიკომაქეს ეთიკაში" და "დიდ ეთიკაში". ამ ბოლო ორ ნაშრომში პოლიტიკური პრობლემები ეთიკური და სოციალური საკითხების კონტექსტში გადმოიცემა. საკუთრივ პოლიტიკურ პრობლემებს ის ძირითადად "პოლიტიკაში" განიხილავს და ჩვენც ამ ნაშრომს დავეყრდნობით, რომელიც სულ რვა წიგნისაგან შედგება. პლატონის "სახელმწიფოსაგან" განსხვავებით, რომელიც იდეალური სახელმწიფოს პროექტირებას უთმობს ძირითად დროს, არისტოტელე არანაკლებად ინტერესდება არსებული სახელმწიფოების სხვადასხვა მხარეების აღწერით, თანაც იმგვარად, რომ ერთნაირი გულმოდგინებით წარმოადგენს როგორც თეორიულ და მთელი მისი დოქტრინისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე საკითხებს, ასევე, ერთი შეხედვით, სრულიად უმნიშვნელო დეტალებს სახელმწიფო ცხოვრებისა.

1. სახელმწიფო და ადამიანი

ყოველი სახელმწიფო, წერს არისტოტელე "პოლიტიკის" შესავალში, არის ადამიანთშორისი ურთიერთობის თავისებური ფორმა, რომელიც მიზნად ისახავს სათნოებას. აქ, ალბათ, საჭიროა აღვნიშნოთ განსხვავება რუსულ და ინგლისურ თარგმანებს შორის. ბერძნული "κοινονια", ინგლისურ ტექსტში თემაზე, თუ რა არის სახელმწიფო, თარგმნილია ადამიანთშორისი ასოციაციად (association) შესახებ, ხოლო რუსული ტექსტი საუბრობს ადამიანთშორის ურთიერთობაზე (общение). ეს უკანასკნელი ძალზე ტევადი ტერმინია და გულისხმობს როგორც საკუთრივ ასოციაციას, ასევე ადამიანთა შორის კომუნიკაციას, ამ სიტყვის უფართოესი გაგებით. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა არისტოტელეს ასეთი განცხადება: სახელმწიფოში მოქალაქეები უნდა არ ყველა საქმეში, ან არც ერთში, ან ზოგში მონაწილეობდნენდა ზოგშიც არა. ეს სავსებით ბუნებრივია, რადგან "ერთი სახელმწიფოს მიერ დაკავებული ადგილი გარკვეული სახის ერთობაა, ხოლო მოქალაქეები კი ერთი სახელმწიფოს მონილეები (κοινονοι) არიან" (1261 a).

ამ ზოგადი შენიშვნის შემდგომ, არისტოტელე საუბრობს მეთოდზე, რომელიც სახელმწიფოს განხილვის გზის მაჩვენებელი უნდა იყოს. პოლიტიკური ანალიზის არისტოტელესეული მეთოდი არ არის რაიმე განსხვავებული კვლევის სხვა მეთოდებისაგან. ის ამ შემთხვევაში იგივე მეთოდს იყენებს, როგორც სხვა მოვლენების ანალიზისას. ერთი მხრივ, პრობლემისადმი მისი მიდგომა არ არის დიდად განსხვავებული საკითხის კვლევის იმ წესისაგან, რომელსაც პალატონი ამჯობინებდა. არისტოტელე წერს: "გადმოსაცემი მასალა უფრო ცხადი გახდება, თუკი მას ადრე გადმოცემული მეთოდის მიხედვით განვიხილავთ — სხვა შემთხვევების მსგავსად, თუ რთულს მარტივ ელემენტებდ დავანაწილებთ და დავაკვირდებით, თუ რისგან შედგება სახელმწიფო ..."(1252 a 20). "პოლიტიკის" მეორე წიგნის დასაწყისში, არისტოტელე გვამცნობს, რომ არარსებული იდეალური სახელმწიფო მოდელების მისი ანალიზი თვითმიზნური არ არის. ნაშრომის მიზანია შესწავლილი იქნეს ადამიანთა ურთიერთობა მათი ყველაზე სრულყოფილი იმ ფორმით, რომელიც ადამიანებს აძლევს საშუალებას იცხოვრონ თავიანთი მისწრაფებების შესაბამისად. ამ კვლევის პროცესში, გვაფრთხილებს არისტოტელე, განხილული იქნება რეალურად არსებული სახელმწიფოები, ხოლო თუ ისეთ სახელმწიფოებს შევეხებით, რომლებიც არსებულთაგან განსხვავდება, ეს მოხდება

არა თვითმიზნურად, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებულები მრავალმხრივ სრულყოფილები არიან, და ვერ ახდენენ თვიანთი ბუნების ("fysis") რეალიზაციას (1260 b 30-35).

ის რაც სახელმწიფოს საფუძველში ძევს, არის ქალის და მამაკაცის ურთიერთობა, ურთირეთობა არსებებისა, რომელთაც არ შეუძლიათ ერთმანეთის გარეშე ყოფნა. მათი ერთიმეორისადმი ლტოლვა გონივრული გადაწყვეტილების შედეგი კი არ არის, არამედ არის იმის მსგავსი ინსტინქტი, როგორსაც ვხვდებით ცხოველთა სამყაროში დატოვონ შთამომავლობა.

აქედან გამომდინარე, ადამიანთაშორისი ურთიერთობის პირველი და უძირითადესი ფორმა არის ოჯახი: "... ურთიერთობა, რომელიც ყალიბდება ბუნებრივად ყოველდღიური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, არის *ოჯახი*" (1252 b 10-15). შესაბამისად, ოჯახებისაგან შემდგარი ასოციაცია არის *სოფელი*, ხოლო სოფლების ერთიანობა კი შეადგენს სახელმწიფოს. "სრულყოფილად წარმოდგენილი სოფლებისგან შემდგარი გაერთიანება არის *სახელმწიფო (პოლისი)*, ... რომელიც თვითკმარ არსებობას აღწევს და რომელიც იქმნება სასიცოცხლო აუცილებლობის კარნახით, მაგრამ არსებობს სათნო ცხოვრებისათვის. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყოველი სახელმწიფო ბუნებრივი პროდუქტია და ისევე, როგორც ადამიანთა შორისი პირველადი ურთიერთობები, ამ ბუნებრივი ტენდენციის დასრულებას წარმოადგენს, ხოლო დასრულებაში კი თავს აჩვენებს ბუნება. ჩვენ ვუწოდებთ ყოველი ობიექტის ბუნებას ... მის ისეთ მდგომარეობას, რომელიც მიიღება მისი განვითარების დასრულების შემდეგ. უფრო მეტიც, საბოლოო მიზნის განხორციელებაში ვლინდება უმაღლესი სრულყოფილება, ხოლო იმას, რასაც თვითკმარი არსებობა გააჩნია, ის დასრულებულიცაა და უმაღლესი არსებობის მქონეც" (1252 b 25-1253 a). აქედან არისტოტელე აკეთებს დასკვნას, რომ სახელმწიფო არის რაღაც ბუნებითად არსებული და, რომ ადამიანიც თავისი ბუნებით, პოლიტიკური არსებაა. ეს კი ნიშნავს, რომ თუკი რომელიმე ადამიანი, თავისი ბუნების მიხედვით და არა შემთხვევითი გარემოებების გამო, სახელმწიფოს გარეთ იცხოვრებს, ის ან ზნეობრივად განუვითარებელი არსებაა და, ან ზეადამიანია (1253 a 5-10).

ამრიგად, ადამიანი არსებობს მხოლოდ სახელმწიფოში, რომელიც პირველადია მასთან მიმართებით. როგორც პლატონთან, აქაც ადამიანის სახელმწიფოსთან დამოკიდებულება მთელის და ნაწილის პარადიგმის კონტექსტში განიხილება. იზოლირებულად განხილული ადამიანი არ იქნება თვითკმარი არსებული. მას ყოველთვის დაჭირდება სხვა ადამიანთან ასოციაცია. არისტოტელე კვლავ იმეორებს, რომ თუ ადამიანმა მაინც მიაღწია თვითკმარ არსებობას და მას სხვა აღარავინ ჭირდება, მაშინ ის ადამიანი კი არა ან ცხოველია და ან ღმერთი (1253 a 25-30). სხვა ცოცხალი არსებებისაგან ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა, მეტყველების უნარი განასხვავებს. ეს უზრუნველყოფს იმას, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია შეიქმნას წარმოდგენა ისეთ ცნებებზე, როგორიცაა სიკეთე და ბოროტება, სამართლიანობა და უსამართლობა. ზნეობრივი განზომილება, რომლითაც არისტოტელე ადამიანს ახასიათებს, სახეს უცვლის მის სახელმწიფოებრივად ცხობრების საზრისს. მართალია ადამიანები საზოგადოებრივად ერთიანდებიან ერთობლივად არსებობის საჭიროების კარნახით, მაგრამ აგრძელებენ ამგვარ ყოფას სათნო ცხოვრების მისაღწევად, რაშიაც ადამიანი საკუთარი თავის რეალიზაციას ახდენს: "სისრულეს მიღწეული ადამიანი, ყველაზე უფრო სრულყოფილია ცოცხალ არსებებს შორის და, პირიქით, კანონისა და სამართლის გარეშე მცხოვრები ადამიანი ყველაზე უარესია. ... სიკეთეს მოკლებული ადამიანი ყველაზე უკეთური და ველურია თავის სქესობრივ ლტოლვებში და მისწრაფებებში. სამართლიანობის ცნება უკავშირდება წარმოდგენებს სახელმწიფოზე, რადგანაც სამართალი (კანონი) არის რა სამართლიანობის საზომი, იმავდროულად არის პოლიტიკური ქცევის მარეგულირებელი ნორმაც" (1253 a 30,35 – 1253 b).

ამრიგად, მხოლოდ პოლისში მყოფი ადამიანი ცხოვრობს პოლიტიკურად, ცხოვრობს პოლისის კანონების მიხედვით, რაც ზნეობრივად ცხოვრებას უტოლდება და ადამიანის გამორჩეულ მახასიათებელს წარმოადგენს.

2. ოჯახი და კერძო საკუთრება, მონობა

რამდენადაც პოლისი სოფლებისაგან შედგება, ხოლო სოფლები ოჯახებისაგან, ანალიტიკურად არისტოტელე ოჯახის განხილვაზე გადადის. ამ საკითხში სრული კონტრასტია მის და პლატონის შეხედულებებს შორის.

ყოველი *ოჯახი* შედგება თავისუფლებისაგან და არათავისუფლებისაგან. ოჯახი სხვა არაფერია, თუ არა მიმართებების სისტემა, რომელიც მყარდება ბატონსა დ მონას, ქმარსა და ცოლს, მამასა და შვილებს შორის. არისტოტელე საკმაო დროს უთმობს ამ დროს გავრცელებული მოსაზრების "ვერიფიკაციას", რომლის მიხდვითაც ოჯახის ელემენტებს შორის უფროსობის ფორმა ერთი წყაროდანაა წარმოშობილი. ლაპარაკია ბატონის და მამის ძალაუფლების იდენტურობაზე. არისტოტელე სთვლის, რომ ბატონის ძალაუფლება პრინციპულად განსხვავდება მამის შვილზე და ქმრის ცოლზე ძალაუფლებისაგან, რადგან თუ პირველი არის თავისუფალ და არათავისუფალ სუბიექტებს შორის მიმართება, ბოლო ორი თავისუფალ არსებათა შორის არსებული მიმართებაა. მართალია არისტოტელე მიმართებების ამ სახეებს მიჯნავს თავისუფალს და არათავისუფალს შორის არსებული განსხვავების ბაზაზე, მაგრამ დაინტერესებული მკითხველი ტყუილად დაუწყებს მის შრომებში თავისუფლების, როგორც არჩევანის შესაძლებლობის ცნების ანალიზს ძიებას. ამგვარი ანალიზი არისტოელეს არ გააჩნია. ერთ-ერთი მიზეზი ამისა, როგორც ეს უნდა გამოჩნდეს მონობის ფენომენის არისტოტელესეული გააზრებისას, არის "მონის" საკუთრების და სამუშაო იარაღის ტერმინებით აღწერა. არისტოტელესათვის უცნობია არა მხოლოდ თავისუფლების, როგორც არჩევანის შესაძლებლობის ცნება, არამედ მონობის, როგორც ამგვარი შესაძლებლობის დათრგუნვის ცნებაც. მაგრამ რა არის საკუთრება?

ოჯახის განმსაზღვრელი აღნიშნული სამი მიმართების გარდა არისტოტელე ახსენებს კიდევ ერთ ელემენტს, რომელსაც ხან ოჯახის ორგანიზაციას უწოდებს, ხანაც დაგროვების ხელოვნებას. ყველა შემთხვევაში, აქ ლაპარაკია ოჯახის და მეურნეობის გაძღოლაზე. ოჯახის და მეურნეობის ცნებაში იგულისხმებს *საკუთრების* ცნება. "საკუთრება არის სახლის ნაწილი, ხოლო შენაძენი კი ოჯახის ორგანიზაციის ფორმა". მეურნისათვის საკუთრება არსებობის შესანარჩუნებელი თავისებური იარაღია. რაც შეეხება იარაღებს, შრომის იარაღები ორგვარია: ერთი ის, რომელიც გამიზნულია პროდუქტიული მოღვაწეობისათვის (ποιετικα) მეორე, რომელიც თავად წარმოადგენს აქტიურ მოღვაწეობას (πρακτικον). *მონა*, რომელიც არისტოტელეს გათანაბრებული ჰყავს შრომის იარაღთან, აქტიური შრომის იარაღია (1253 b 25-1254 a 10). ბუნებით მონა არის ის, ვინც თავის თავს კი არ ეკუთვნის, არამედ სხვას და თანაც ისე, რომ ამ დროს ადამიანად რჩება. მონა არის ადამიანი, რომელიც სხვისი საკუთრება ხდება. ის აქტიური იარაღია. მონობის არსებობა სავსებით გამართლებულია, რადგან არსებობენ ადამიანები, რომლებიც უხეში ფიზიკური ძალის გარდა არაფრით გამოირჩევიან. მათ განსჯის უნარი მხოლოდ იმდენად აქვთ, რომ ბატონის ბრძანება გაიგონ და შეასრულონ. სხვა მხრივ სრულიად მოკლებულნი არიან განსჯის უნარს. ამიტომ ისინი არსებობენ იმისათვის ბატონს დაემორჩილონ და მათი ასეთი მდგომარეობა სამართლიანიც არის და სასარგებლოც (1255 a 5). ბუნებაში ხომ ყველა მოვლენაში გამოიყოფა მბრძანებელი და დაქვემდებარებული ნაწილი. ეს ბუნების უზენაესი კანონია და მას ადამიანებიც ემორჩილებიან. მონობა ორგვარია. ერთი, როდესაც ადამიანი ბუნებითაა მონა და მეორე, როდესაც ვინმე მონა ხდება კანონის მიხედვით (ვთქვათ, ომში დატყვევების შედეგად). როგორც ერთ, ასევე მეორე შემთხვევაში, მონად ქცევა სხვის საკუთრებად და შრომის იარაღად ქცევას ნიშნავს.

საკუთრების უფრო ზოგად კონტექსტში განხილვისას, გასაგები ხდება, რომ არისტოტელეს პოზოცია რადიკალურად განსხვავდება პლატონის პოზიციისაგან, რომელიც არა მხოლოდ არ უშვებდა საკუთრებას იდეალურ სახელმწიფოში, არამედ მას ერთ-ერთ ძირითად საზოგადოებრივ უბედურებად თვლიდა. არისტოტელე მართალია არ უარყოფს სახელმწიფოს არსებობას, მაგრამ მისთვის საკუთრების ძირითადი ფორმა მაინც კერძოა.

საკუთრების, ქონების მოპოვების ხელოვნების განხილვისას, არისტოტელეს განხილული აქვს გაცვლის იდეა, ამასთან მის მსჯელობებში იკვეთება განასხვავება საქონლის საცვლელ და სახმარ ღირებულებებს შორის. თუმცა, რა თქმა უნდა, არისტოტელეს ეს ტერმინები არ აქვს და ერთ შემთხვევაში, ის ლაპარაკობს საგნის (მაგალითად, ფეხსაცმელის) გამოყენებაზე დანიშნულების მიხედვით (როდესაც მას

იცმევენ), ხოლო მეორე შემთხვევაში კი იგივე საგნის გამოყენებაზე სხვა ობიექტზე გადასაცვლელად (1257 a 5-15).

გაცვლითი ოპერაციების საჭიროებამ მოიტანა მონეტის საჭიროება, მას შემდეგ, რაც საქონლის შემოსატანად სხვისი დახმარება გახადა საჭირო, ან როდესაც სასაქონლო ოპერაციებმა ზედმეტი გახადა დიდი მოცულობის საქონლის გადაადგილება. "ყოველივე ამის გამო, მივიდნენ შეთანხმებამდე, რომ ურთიერთგაცვლისას ერთიმეორისათვის მიეცათ რაღაც ისეთი, რაც თავად წარმოადგენდა ღირებულებას. ასეთი იყო თავიდან რკინა, ვერცხლი და სხვ. დასაწყისში მათ ზომავდნენ და წონიდნენ, რათა დაედგინათ ღირებულება. შემდეგ, დაიწყეს მონეტის მოჭრა და ზედ მონეტის ღირებულების ნიშნის ამოტვიფრა დაიწყეს. ასე გაჩნდა გაცვლის საჭიროებით ფული" (1257a-1257b).

საზოგადოებაში გაცვლის პროცესის შესაძლებლობას შრომის დიფერენციაცია წარმოადგენს. შრომის დიფერენციაციის არისტოტელესეული მოდელი პლატონის მოდელისაგან განსხვავებით არ უკავშირდება სოციალურ დიფერენციაციას და არ არის მისი განმსაზღვრელი პროცესი. განსხვავება ადამიანებს შორის სხვადსხვა ცხოვრების წესს შორის, ფიქრობს არისტოტელე, არის ბუნებაში ცხოველების არსებობის სხვადასხვა წესებს შორის განსხვავების მსგავსი. ზოგიერთი ცხოველი მხოლოდ ბალახეული საფარით იკვებება, სხვები ხორცისმჭამელები არიან, ხოლო ცხოველთა კიდევ ერთი ნაწილი ყველაფერს ეტანება, რასაც კი მოიხელთებს. ადამიანებთანაც რაღაც მსგავსს ვხვდებით: ყველაზე უფრო ზარმაცები მომთაბარე ცხოვრებას ეწევიან. მათი ძირითადი საკვები შინაური ცხოველების ხორცია. მომთაბარეები თავიათ საქონელს მიუყვებიან უკეთესი საძოვრების მოსაძიებლად და ნიადაგის ბუნებრივ განოყიერებას უწყოფენ ხელს. სხვები, მომთაბარეებზე უფრო დაუზარლები, მონადირეობას ეწევიან. მონადირეობის სახეებია ომი და ყაჩაღობა, მეთევზეობა და გარეულ ცხოველებზე ნადირობა. და ბოლოს, ყველაზე შრომისმოყვარეები, არსებობენ ნიადაგის დამუშავებით და კულტურული მცენარეების მოყვანით და მოვლით. დასაწყისში, ყველა ესენი ისეთ საქმიანობას ეწევიან, რომელსაც არ ჭირდება გაცვლა, ვიდრე ეს საქმიანობა ერთი ოჯახის ფარგლებს არ გასცილებია. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ოჯახები მრავლდება და აუცილებელი ხდება მათი გაყოფა, აუცილებელი ხდება პროდუქტის გაცვლაც.

არსებობს საკუთრების მოპოვების რამდენიმე გზა. საკუთრების შეძენის სტანდარტული გზა ვაჭრობაა. არისტოტელე საუბრობს ვაჭრობის შემდეგ სახეებზე: საზღვაო ვაჭრობა, ტრანზიტული ვაჭრობა და საცალო ვაჭრობა. მათ შორის ძირითადი განსხვავება იმაში მდგონარეობს, რომ თუ ერთ მათგანს ნაკლები რისკი ახლავს თან, მეორე უფრო დიდი მოგების მომტანია. საკუთრების შეძენის სხვა ფორმებია: მევახშეობა, საკუთარი შრომის გაქირავება და ბოლოს რაღაც ისეთი, რაც, ერთი მხრივ, საკუთარი შრომის გაქირავებას უტოლდება, მარგამ, მეორე მხრივ, საქმეს იქონიებს ბუნების პროდუქტებთან. ასეთია, ვთქვათ, ტყის გაკაფვა, სამთო საქმე და ა.შ.

საინტერესოა, რომ ომზე არისტოტელე საუბარს იწყებს მაშინ, როდესაც საკუთრებაზე მსჯელობს. როგორც ირკვევა, საკუთრების მოხვეჭის კიდევ ერთი ფორმა ომია. თუ პლატონი ომში ყველა საზოგადოებრივი უბედურების წყაროს ხედავდა, არისტოტელე, გასაგებია, ომს იმდენად ჩასთვლის ასეთად, რამდენადაც ნაკლოვანი შეიძლება იყოს საკუთრების მოხვეჭის სურვილი. "სამხედრო საქმე, შეიძლება განხილული იყოს საკუთრების მოპოვების გარკვეულწილად ბუნებრივ საშუალებად. ნადირობა ხომ სამხედრო საქმის ნაწილია: ნადირობა კი შეიძლება როგორც ველურ ცხოველებზე, ასევე იმ ადამიანებზე, რომლებიც ბუნებით განსაზღვრულნი არიან მორჩილებისათვის, მაგრამ არ სურთ ეს; ასეთი ომი, თავისი ბუნებით, სამართლიანია" (1256 ბ 20-25).

3. მოქალაქის ცნება

"სახელმწიფოს" მთელი II წიგნი პლატონის და სხვა ავტორების შეხედულებათა კრიტიკას ეხება. არისტოტელე ახსენებს ვინმე ქალკედონელ ფალეს, რომელიც რომაელ გრაკხუსებზე დიდი ხნით ადრე მოითხოვდა მოქალაქეებს შორის მიწის ტოლ საკუთრებაში გადაცემას. (1266 ბ). აქვე დეტალურადაა განხილული სახელმწიფო მოწყობის ისტორიული შემთხვევები ლაკედემონელთა სახელმწიფო, კრეტა და კართაგენი. თითოეული მათგანი სახელმწიფოს (პოლისის) კონკრეტულ ნაირსახეობებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ ერთმანეთისაგან იმდენად განსხვავებული ნიუანსების შემცველს, რომ სავსებით ბუნებრივია დაისვას კითხვა ზოგადად სახელმწიფოს საერთო

პრინციპების შესახებ. ვიდრე გავარკვევდეთ, თუ რომელი სჯობს ჩამოთვლითაგან, ჯერ ის უნდა გავარკვიოთ, თუ რა არის სახელმწიფო საერთოდ. ამასთან, არისტოტელე აქ საკითხ სვავს ძალზე საინტერესო კონტექსტში, რაც დიდი დისკუსიების საგანი იყო და შეიძლება ასეთად ჩაითვალოს ჩვენს დროში. კერძოდ, როდესაც ადგილი აქვს რაიმე ქმედებას, რომლის დროსაც დაზარალდა მოქალაქე, რა შეიძლება ითქვას ასეთ შემთხვევებში, რომ მოქალაქე დაზარალდა სახელმწიფოს, თუ ოლიგარქიის ან ტირანიის ძალისხმევით?

ძნელი გამოსაცნობი არ არის, რომ აქ ლაპარაკია, ერთი მხრივ, საკუთრივ სახელმწიფოზე, ხოლო, მეორე მხრივ, რეჟიმზე ანუ მმართველობაზე. თუმცა, საკითხის განხილვის კონტექსტი ისე მარჯვედაა შერჩეული, რომ გაუგებარი ხდება, თუ რა მოიმოქმედა სახელმწიფომ და რა მმართველმა წრეებმა.

არისტოტელეს შემდეგი ნაბიჯი ასეთია: "სახელმწიფო მოხელის მთელი მოღვაწეობა მიმართულია მხოლოდ სახელმწიფოზე (πολισ), ხოლო სახელმწიფო მოწყობა (πολιτεια) კი არის სახელმწიფოს მცხოვრებთა გარკვეული ორგანიზაცია. იმის გამო, რომ სახელმწიფო რაღაც შედგენილია, ყოველი მთელის მსგავსად, რომელიც ნაწილებისაგან შედგება გასაგებია, რომ ჯერ უნდა გავარკვიოთ, თუ რა არის მოქალაქე (πολιτεσ), რადგან სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არა მოქალაქეების ერთობლიობა. ამრიგად, უნდა განვიხილოთ, თუ ვინ შეიძლება მივიჩნიოთ მოქალაქედ და რას წარმოადგენს მოქალაქე" (1274 b 30 — 1275 a 5).

ამრიგად, იმის გარკვევის მცდელობა, თუ რა არის პოლისი, მოითხოვს მოქალაქის რაობის გარკვევას. ამ ცნების დასადგენად არაფერს იძლევა იმ პირების სტატუსის გააზრება, ვისაც მოქალაქეობა ებოძა. ვერც ისინი გაგვიწევენ სამსახურს, ვინც ასეთ სახელს იმსახურებს მხოლოდ ქალაქში ცხოვრების გამო, რადგან ქალაქში ცხოვრობენ მეტიკებიც და მონებიც, მაგრამ ისინი არ რიან მოქალაქეები. ორი ძირითადი პარამეტრი, რომელთან მიმართებაშიც უნდა გაირკვეს სახელმწიფოს მოქალაქეობა არის სასა-მართლო და ხელისუფლება, სულ ერთია ეს უკანასკნელი წარმოდგენილი იქნება სახალხო კრებით, თუ რომელიმე საპასუხისმგელო სახელმწიფო პოსტით (1275 a 20-25). აქედან, "მოქალაქე" განისაზღვრება ასე: "ჩვენ მოქალაქეებად მივიჩნევთ იმათ, ვინც მონაწილეობს სასამართლოსა და სახალხო კრებაში. ჩანს ასეთი განსაზღვრება უკეთ შეესაბამება ყველა იმათ, ვინც მოქალაქედ იწოდება" (1275 a 30-35). ამ დამაიმედებელი განცხადების მიუხედავად არისტოტელე აღიარებს, რომ შემოთავაზებული განსაზ-ღვრება ზუსტია ძირითადად დემოკრატიული მოწყობის ქვეყნებისათვის. რაც შეეხება სხვა სახელმწიფოებს, მართალია მათაც მიეყენებათ ეს დეფინიცია, მაგრამ იგი არ იქნება აუცილებელი. არადემოკრატიულ ქვეყნებში ხომ არც სახალხო კრებაა და სასამართლოც სხვაგვარადაა ორგანიზებული. ამიტომ თუ ყველა საზღვრით შემთხვევას გავითვა-ლისწინებთ და მაინც ორიენტირებულები ვიქნებით სასამართლოსა და საკანონმდებლო სტრუქტურებზე, როგორც მოქალაქეობის განმსაზღვრელ ელემენტებზე, შეგვეძლება შევინარჩუნოთ დეფინიცია და ვთქვათ კვლავ, რომ "მოცემული სახელმწიფოს მოქალაქეა ის, ვინც მონაწილეობს მის საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებაში, ხოლო სახელმწიფო არის მოქალაქეების ისეთი ერთიანობა, რომელიც საკმარისია ამ სახელ-მწიფოს თვითკმარი არსებობისათვის" (1275 b 20). აშკარაა შემოთავაზებული განსაზღვრებების მიხედვით, მოქალაქეობა თანამდებობის ფლობაზე ორიენტირებით დგინდება, რაც არისტოტელესათვის არ არის შეუმჩნეველი.

იქნებ ასეთი მიდგომა არასწორია. განა გავითვალისწინეთ ტერიტორია, რომელზედაც არსებობს სახელმწიფო ან მისი მოსახლეობა? ორივე საჭიროდ გამოიყურება სახელ-მწიფოს იდენტიფიკაციისათვის. შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ სახელმწიფო ერთი და იგივეა, მხოლოდ ერთსა და იმავე მოსახლეობის და ტერიტორიის შემთხვევაში?

არისტოტელეს აზრით, არ შეიძლება სახელმწიფოს კედლებს გადამწყვეტი მნიშვ-ნელობა ჰქონდეს, რადგან კედლები შეგვიძლია შემოვავლოთ მთელ პელოპონესს. რაც შეეხება მოსახლეობას, მოსახლეობა მუდმივად იცვლება — ერთი თაობა მიდის, ხოლო ახლი თაობა მოდის. ეს მუდმივი პროცესია, რომელიც ძალზე გვიძნელებს პასუხს კითხვაზე, ეს ერთი და იგივე სახელმწიფოს მოსახლეობაა, თუ მას ერთიანი მხოლოდ სახელი აქვს მდინარესავით. ამიტომ, "თუ სახელმწიფო რაღაც ასოციაციაა და სახელდობრ, ის არის მოქალაქეთა პოლიტიკური ასოციაცია, მაშინ ბუნებრივია, რომ როგორც კი შეიცვლება სახელმწიფო მოწყობა, შეიცვლება სახელმწიფოც. ... სახელმწიფოს იდენტურობა უმთავრესად მის წყობასთან მიმართებით განისაზღვრება" (1276 ბ 10-15). თავად პოლიტიკური ძალაუფლების არსი იმით განისაზღვრება, რომ

დაიქვემდებაროს თავისი სწორი და თავისუფალი ხალხი. ამით განსხვავდება ასეთი ხელისუფლება ბატონის ძალაუფლებისაგან მონაზე (1277 b 5-10).

ამრიგად, მოქალაქე არის ის, ვინც სახელმწიფოს პოლიტიკურ მორვაწეობაში იღებს მონაწილეობას. მაგრამ რა შეიძლება ითქვას ხელოსნები, მიწათმოქმედების შესახებ? ისინიც მოქალაქეები არიან, თუ მათზე არ ვრცელდება მოქალაქის ზემოთ შემოთავაზებული დახასიათება? ამ კითხვაზე ერთი პასუხი უკვე ვიცით. კერძოდ, რომ ზოგ შემთხვევაში (დემოკრატიულ რეჟიმებში) ისინი მოქალაქეები არიან და ზოგიერთ შემთხვევაში (მაგალითად ოლიგარქიებში) არა. ამიტომ არისტოტელეს საბოლოო "ვერდიქტი" დასმულ კითხვაზე საკმაოდ დამაჯერებლად ჟღერს: "ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, გასაგებია, რომ არსებობს მოქალაქის რამდენიმე ნაირსახეობა; ასევე გასაგებია ისიც, რომ მოქალაქედ უმთავრესად ითვლება ის, ვინც სამოქალაქო უფლებების მფლობელია" (1278 a 35-40).

ამრიგად, ძნელი არ არის შევამჩნიოთ, რომ მოქალაქის არისტოტელურ დახასიათებებში ძლზე დაახლოებულია ერთი მხრივ, სახლმწიფოს და პოლიტიკური რეჟიმის კატეგორიები, ხოლო მეორე მხრივ მოქალაქის და სახელმწიფო მოხელის ცნებები. ბერძნული, პოლისური დემოკრატიის ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, პირდაპირი დემოკრატიის შემთხვევაში, ეს ასეც უნდა იყოს. სხვა შემთხვევებში (არისტოკრატიის, ოლიგარქიის, თუ ტირანიის) შემთხვევაში, არისტოტელეს შემოთავაზებული განსაზღვრება არ იმუშავებს და როგორც თავად გვაფრთხილებს, საჭირო გახდება მოქალაქის სხვა კატეგორია, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ისთი, რომლის მოქალაქეობა უფლებრივად იქნება განსაზღვრული. მაგრამ, თუ მოქალაქე უპირველეს ყოვლისა უფლებრივად განისაზღვრება პოლისში, და თავისი მოღვაწეობისას ამოდის საერთო სიკეთის იდეალიდან, მაშინ შესაძლებელი ხდება დადგინდეს მისი ისეთი ცნება, რომელიც ზოგადად გამოყენებადი იქნება ყველა ტიპის პოლიტიკური რეჟიმის დროს. "მოქალაქე, ზოგადი აზრით – წერს არისტოტელე – არის ის, ვინც მონაწილეობას იღებს ბატონობასა და მორჩილებაში; ყოველი სახელმწიფო მოწყობის პირობებში, მოქალაქის არსება არ იცვლება. სახელმწიფოს საუკეთესო მოწყობის პირობებში, მოქალაქე არის ის, ვისაც შეუძლია და სურს მორჩილება და ბატონობა იმგვარად, რომ ამ დროს იგი გამოდის სათნოების თანახმად ცხოვრების წესიდან" (1284 a). თავად მორჩილების ფენომენში, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება მონური მორჩილებისაგან, არისტოტელე მოქალაქის ღირსების ვერავითარ შემზღუდველ ფაქტორს ვერ ხედავს, რადგან როგორც მმართველი და მბრძანებელი, ასვე მის გადაწყვეტილებების შემსრულებელი მოქალაქეები, ორივე ემორჩილება საერთო სიკეთისა და სარგებლიანობის მოთხოვნებს.

4. სახელმწიფოების ფორმები

სახელმწიფოს ფორმების განხილვისას ძირითადი მამოძრავებელი საკვლევი მიმართულება სამართლიანი სახელმწიფოზე გადის. პლატონი საუკეთესოდ და სამართლიანად მიიჩნევდა მხოლოდ იდეალურ სახელმწიფოს. არისტოტელესთან ვითარება სრულიად სხვაგვარია: "როდესაც ერთი ადამიანი, ან რამდენიმე, ან გნებავთ უმრავლესობა მართავს საზოგადოებრივი სარგებლიანობის პრინციპის შესაბამისად, ბუნებრივია სახელმწიფო მოწყობის ასეთი ფორმები სწორი ფორმებია, ხოლო ისინი, რომლებიც ერთი ადამიანის, რამდენიმეს, ან, თუნდაც, უმრავლესობის გამორჩენაზე არიან ორიენტირებულნი, ასეთი სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმები სწორიდან გადახრებს წარმოადგენენ" (1279 a 25-35). შენიშვნიდან გამომდინარე, არსებობს სწორი მართველობის შემდეგი ფორმები:

ა) მონარქია;
ბ) არისტოკრატია;
გ) პოლიტია.

ამ ფორმებიდან გადახვევას წარმოადგენს:

ა) მონარქიიდან — ტირანია;
ბ) არისტოკრატიიდან — ოლიგარქია;
გ) პოლიტიადან — დემოკრატია.

თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ვარგისიანობა განისაზღვრება საერთო სარგებლიანობის კრიტერიუმის საფუძველზე, ძალზე საინტერესო სახეს მიიღებს არისტოტელეს მიერ დემოკრატიის, როგორც არასწორი ფორმის შეფასება. მიუხედავად იმისა, რომ მას მიზნად აქვს სარგებლიანობა მოუტანოს უქონლებს, მაგრამ რეალური

სარგებელი არც საკუთარი თავისათვის მოაქვს და არც სხვისთვის. არისტოტელეს ეს სიტყვები არ უნდა გავიგოთ დემოკრატიის მიმართ მის მიერ საბოლოოდ გამოტანილ ვერდიქტად. არისტოტელე დემოკრატიის მიმართ გაცილებით უფრო ტოლერანტული იყო, ვიდრე პლატონი. ამასთან არისტოტელე ცდილობს დააზუსტოს დემოკრატიის ცნება, რომელიც მისთვის "ხალხთან" კი არ არის ასოცირებული, არამედ "უქონელებთან". როდესაც კითხვა დგება იმის შესახებ, თუ აღწერილთაგან მმართველობის რომელ ფორმას უნდა მივანიჭოთ უპირატესობა, წარმატებულად მიჩნეული ფორმებიდან, არისტოტელე ფორმას და მოწყობის წესის საფუძველზე კი არ პასუხობს, არამედ სათნოების ფენომენზე მითითებით: "სახელმწიფო მოწყობის სამი ფორმიდან, რომალთაც ჩვენს წორ ფორმებად მივიჩნევთ, რა თქმა უნდა, საუკეთესო ის არის, რომელშიაც მართვის ბერკეტები საუკეთესოთა ხელშია. ამას კი მაშინ ექნება ადგილი, როდესაც რომელიმე ერთი ან მთელი გვარი, ან თუნდაც ადამიანთა მთელ მასა იქნება სათნოებით გამორჩეული და, როდესაც, ამასთანავე, ერთს შეეძლება უბრძანოს, ხოლო სხვებს კი დაემორჩილონ ყველაზე უფრო სასურველი ცხოვრების წესის შესანარჩუნებლად (1288 a 30-35).

არისტოტელეს უკვე ამ დახასიათებაში, რომელიც სახალხო მმართველობის ლამის არისტოკრატიად ინტერპრეტაციას გვთავაზობს, ჩანს არისტოტელეს სახელმწიფოების ფორმების შესახებ მოძღვრების სპეციფიკა. კერძოდ რელური, გნებავთ ისტორიიდან ცნობილი, რომელიმე სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმები გაცილებით უფრო რთული და მარავლფეროვანია, ვიდრე ეს იგულისხმება თითოეულის დეფინიციაში. განვიხილოთ ამ სიტყვების დასტურად დემოკრატიული მმართველობის ფორმები. მხოლოდ დემოკრატიულ სახელმწიფოებში (ასევე, სხვადასხვა ვარიაციებში განხილულია დანარჩენი სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმებიც) არისტოტელე გამოყოფს მათ შემდეგ ნაირსახეობებს:

- დემოკრატიის პირველი ფორმა გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს თანასწორობის პრინციპს. ამ სახელმწიფოში გამეფებული გაგებით, "თანასწორობა" ნიშავს იმას, რომ არც მქონებლებს და არც უქონელებს არ გააჩნიათ რაიმე უპირატესობა. რა თქმა უნდა, ამ სახელმწიფოში მდიდრებიც არსებობენ და ღარიბებიც, მაგრამ კანონთან ორივენი პასუხისმგებლები არიან;

- დემოკრატიის მეორე ფორმა დასაშვებად მიიჩნევს, რომ თანამდებობის დასაკავებლად ქვეყანაში მაინც უნდა არსებობდეს, თუნდაც მცირე ზომის ქონებრივი ცენზი.

- დემოკრატიის მესამე ფორმაში ყველა მოქალაქეს აქვს თანამდებობის დაკავების უფლება და მათ ეს უფლება მინიჭებული აქვთ წარმოშობის საფუძველზე. ქვეყანა იმართება კანონის შესაბამისად;

- მეოთხე ფორმა მესამისაგან უფრო მეტი ტოლერანტულობით გამოირჩევა მოქალაქეობის დადგენის და, მაშასადამე იმის დადგენის საკითხში, თუ ვინ შეიძლება დაიკავოს სახელმწიფო თანამდებობა. თუ მესამე ფორმაში მოქალაქეობისათვის აუცილებელია ორივე მშობელი მოცემული ქვეყნის მოქალაქე იყოს, ამ ფორმაში დასაშვებია თუნდაც ერთი იყოს მოქალაქე და მეორე თავისუფალი ადამიანი. აქაც ქვეყანას კანონი მართავს;

- ბოლო, მეხუთე ფორმის სახელმწიფოებში შენარჩუნებულია ყველა წინ აღწერილი პირობა, მაგრამ ქვეყანა იმართება არა კანონის მიხედვით, არამედ მას მართავს ხალხი სახალხო კრების საშუალებით, ხოლო ხალხს თავის ჭკუაზე დაატარებენ დემაგოგები (1291 b 30 – 1292 a 10).

აღწერილი ხუთი ფორმიდან ყველაზე უარესია ბოლო ფორმა, რომელშიც არ მუშაობს კანონი და რომელშიაც ქვეყანა დემაგოგების მიერ იმართება. "იმ დემოკრატიულ ქვეყნებში – წერს არისტოტელე – რომლებშიც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს კანონს, დემაგოგებისათვის კანონი არ არის, აქ მოწინავე ადგილები საუკეთესო მოქალაქეებს ეკუთვნით, მაგრამ იქ, სადაც უმაღლესი ხელისუფლება არ ემყარება კანონს, ჩნდებიან დემაგოგები" (1292 a 10). სახელმწიფოს ეს ფორმა ყველაზე უარესია იმიტომ, რომ კანონის არ არსებობის პირობებში, ხალხი ხდება მასში ერთმმართველი (მონარქი) და ასევე მართავს ის ქვეყანას. რამდენადაც ტირანია მონარქიის ნაირსახეობაა, ამდენად ხალხიც ტირანულად იქცევა – ანადგურებს საუკეთესო მოქალაქეებს და დიდ გასაქანს აძლევს დემაგოგებს. საბოლოოდ გამოდის, რომ აქ დემაგოგები ყოვლისშემძლე ძალად

იქცევიან, რამდენადაც უმაღლესი ხელისუფლება ხალხის ხეშია, ხოლო ხალხის აზრი კი მათ ხელში. მსგავსი საფრთხისაგან თავის დაღწევის ძირითად საშუალებად არისტოტელეს იმგვარი ზოგადი კონსტიტუციის მსგავსი კანონმდებლობის შემოტანა მიაჩნია, რომელსაც აღარ შეეხება კერძო საკითხებით დაკავებული არც სახალხო კრება და არც სახელმწიფო მოხელეები (1292 a 30-35).

როგორც დემოკრატიული სახელმწიფოების აღწერილი ფორმებიდან ჩანს, ისინი მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ერთში მოქალაქეობას ყველას აძლევენ, მეორეში - მხოლოდ იმას, ვისი მშობლებიც მოქალაქეები იყვნენ. ერთს მართავს კანონი, მეორეს - დემაგოგები. ამისდა მიუხედავად, ისინი ყველანი, გვარწმუნებს არისტოტელე, დემოკრატიული სახელმწიფოების ნაირსახეობებს წარმოადგენენ. ნიშნავს თუ არა ეს მტკიცება იმას, რომ მათ განსხვავებების მიუხედავად, რაღაც აქვთ საერთო და ეს საერთო განსხვავებულებზე უფრო მნიშვნელოვანია?

ყველა დემოკრატიული მმართველობისათვის საერთოა ორი ძირითადი პრინციპი, რომლებიც, როგორც ირკვევა, არა მხოლოდ არისტოტელეს ეპოქაში, არამედ დღეაც დემოკრატიული მმართველობის მოუცილებელ ნიშნებად ითვლება. ესენია: თავისუფლება და თანასწორობა. "დემოკრატიული წყობის ძირითადი ნიშანი – წერს არისტოტელე – არის თავისუფლება. საყოველთაოდ გავრცელებული აზრით, მხოლოდ ამ სახელმწიფო წყობის დროს ყველა სარგებლობს თავისუფლებით, რადგან, როგორც ამტკიცებენ, სწორედ თავისუფლებისაკენ მიისწრაფვის დემოკრატია. ხოლო თავისუფლების ერთ-ერთი პირობაა იყო მმართველი და მართული მორიგეობით" (1317 b) ... "სამართლიანობის საფუძველზე, როგორც ის გაიგება დემოკრატიული თვალთახედვით, კერძოდ, ყველასათვის ტოლი წილის მიგებით, მიიღება ის წყობა, რომელსაც აღიარებს დემოკრატია. ... თანასწორობა, ხომ ისაა, რომ უქონელებს არაფერში ჰქონდეთ უფრო მეტი ძალაუფლება, ვიდრე შეძლებულებს და, რომ უმაღლესი ხელისუფლება უნდა მიეკუთვნებოდეს არა რომელიმე ერთს, არამედ ყველას თანაბრად. სწორედ ამ წესით – ფიქრობენ ისინი – ხორციელდება სახელმწიფოში თანასწორობა და თავისუფლება" (1318 a – 10). ასეთია დემოკრატიული მმართველობის სხვადასხვა კონკრეტული ფორმების საერთო მახასიათებლები. ასეთივე დეტალური წესით ახასიათებს არისტოტელე სახელმწიფოებრივი მმართველოის სხვა ფორმებსაც, რომელთაც აქ აღარ განვიხილავთ.

დემოკრატია, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ინტერპრეტირებულია უქონელთა და ხალხის მმართველობად. რაც შეეხება საუთრივ ხალხს, ის ყველა სახელმწიფო მოწყობისათვის თანამდევი ერთ-ერთი ყველაზე მყარი სტრუქტურაა და შედგება შემდეგი სტრატებისაგან:

ა) მინათმოქმედებისაგან,
ბ) ხელოსნებისაგან,
გ) ვაჭრებისაგან,
დ) დაქირავებული მუშახელისაგან.

აღნიშნული მოსახლეობის გარდა, სახელმწიფოს შემადგენლობაში შედიან მცველებიც. არისტოტელე გამოყოფს ოთხი სახეობის ჯარს:

ა) მხედრობას;
ბ) მძიმედშეიარაღებულ ქვეითებს;
ც) სუბუქად შეიარაღებულ ქვეითებს;
დ) საზღვაო ფლოტს (1321 a 5-10).

სავალდებულო ლიტერატურა

1.Aristotele – "Politics". Oxford Univ. Press., 1998; 7-20; 84-200; 229-242; 251-279 pp.

2.Аристотель – Сочинения в четырех томах. Том четвертыйю Изд. «Мысль», М., 1984. 376-387; 444-544; 569-580; 588-615.

ციცერონი (106-43)

შესავალი: პლატონის და არისტოტელეს პოლიტიკური თეორიები ანტიკური საბერძნეთის, მართალია არა ერთადერთი, მაგრამ სამაგიეროდ, ყველაზე მნიშვნელოვანი თეორიები იყო. მათი დოქტრინები კონცენტრირებული და სისტემატური სახით გადმოსცემდა ბერძნული პოლიტიკური აზრის მონაპოვარს. ამ მხრივ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არისტოტელეს შრომები, რომელსაც წესად ჰქონდა საკუთარი შეხედულებების გადმოცემამდე სხვა, წინა ეპოქის მოაზროვნეთა თვალსაზრისები გადმოეცა (როგორც ეს ხდება, მაგალითად, "პოლიტიკის" მეორე წიგნში). ანტიკური პოლიტიკური აზრის ბოლო ავტორი, რომელსაც ჩვენ განვიხილავთ, არის რომაელი მოაზროვნე, ციცერონი. ციცერონის დამოკიდებულება კლასიკური ბერძნული თეორიების მიმართ მსგავსია ზოგადად ძველ ბერძნულ და რომაულ კილტურებს შორის დამოკიდებულებისა. რომაელებმა, როგორც ცნობილია, პრაქტიკულად გადმონერგეს საკუთარ ნიადაგზე და გაიმეორეს ბერძნული კულტურა. გავრცელებული აზრით, არსებობს ანტიკურობის რომარლთა სულ რამდენიმე ორიგინალური მონაპოვარი: ეს, უპირველეს ყოვლისა, გახლავთ სამართალი, რომლის კოდიფიკაციასა და წარმოებაში რომაელებმა არა მხოლოდ ბერძნები დაჩაგრეს, არამედ მრავალმხრივ განსაზღვრეს თანამედროვე ევროპული სამართალი. შემდეგი სფერო, რომელშიაც რომაელებმა საკუთარი სიტყვა თქვეს, გზათმშენებლობაა. რომაელთა ნაშენებმა გზებმა საუკუნეებს გაუძლო იმ დონემდე, რომ ძალზე ცუდი სამსახური გაუწია გვიანდელ ევროპელებს. ამბობენ, სარკინოზების მთავარსარდალს, ჯებელ ალ ტარიკს სწორედ რომაულმა გზებმა გაუწია ნახევარკუნძულზე საორიენტაციოდ ფასდაუდებელი სამსახური მას შემდეგ, რაც სარკინოზები პირენეებზე გადმოსხდნენ. ამ ორ მიღწევას ზოგიერთი უმატებს რომაულ ბიუსტს, რომელიც, როგორც ფიქრობენ არა და არ წარმოადგენს ბერძნულის უბრალო კოპირებას. რაც შეეხება ფილოსოფიას, საბერძნეთიდან რომში გავრცლდა ძირითადად სამი მიმდინარეობა: სკეპტიციზმმა, ეპიკურეიზმმა და სტოიციზმმა, რომელთა მიმართაც რომაელმა წარმომადგენლებმა საოცარი "ერთგულება" გამოიჩინეს ელინი ფუძემდებლებისადმი. თავად ციცერონი ძნელად თუ ჩათვლება რომელიმე ამ კონკრეტული მიმდინარეობის წარმომადგენლად. პირიქით, გავრცელებულია აზრი, რომ ციცერონი როგორც ფილოსოფოსი ეკლექტიკოსი იყო და, შესაბამისად, მის ნაწერებში შევხვდებით როგორც სტოიციზმის, ასევე ეპიკურეიზმისათვის და აკადემიური სკეპტოცოზმისათვის დამახასიათებელ არაერთ ტიპურ თეზისს. ჩვენ არ ვაპირებთ ამ მოსაზრებების რევიზიას. მით უფრო, რომ მისი პოლიტიკური თეორიაც მთლიანად პლატონის და არისტოტელეს თემატიკის ირგვლივ ტრიალებს. რაც ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ის გახლავთ, რომ ამგვარი სიახლოვის მიუხედავად, ციცერონის პოლიტიკური პოლიტიკური ნაწერები მოკლებული არ არის ორიგინალობას და მათში წამოჭრილია როგორც თვისებრივად ახალი თემატიკა, ასევე, უკვე ცნობილის, ბერძენი ავტორებისაგან რადიკალურად განსხვავებული გადაწყვეტა. პლატონის და არისტოტელესაგან განსხვავებით, ციცერონი არა მხოლოდ თეორეტიკოსი, არამედ მოქმედი პოლიტიკოსიც იყო. კატალინას ამბოხის მხილების და ჩახშობის შემდეგ, ერთი პერიოდი ციცერონი სენატის და ზოგადად რესპუბლიკური რომის თვალსაჩინო პოლიტიკოსად იქცა. ციცერონის მნიშვნელობა დააკნინა რომაელი მთავარსარდლების ქიშპობამ. კრასუსის, პომპეუსის და კეისრის ზეძლიერება იმის იმის მაუწყებელი იყო, რომ რომის რესპუბლიკა უკანასკნელ დღეებს ითვლიდა. აშკარა გახდა, რომ წარმატებული სამხედრო კამპანიების შედეგად ძალზე გაზრდილი რომი იმპერიულ მმართველობას საჭიროებდა და რომ რესპუბლიკური იდეალები უკვე ისტორიის საკუთრება ხდებოდა. რესპუბლიკური რომის სენატის თვალსაჩინო მოღვაწის, ციცერონის პოლიტიკური კარიერის და საბოლოოდ კი სიცოცხლისათვის დამღუპველად იქცა ე.წ. მეორე ტრიუმვირატი, რომელმაც ციცერონი პროსკრიპციებში შეიყვანა.

ციცერონის პოლიტიკური შეხედულებები გადმოცემული იქნება მისი ორი ნაშრომის, "სახელმწიფოს" და "კანონების" მიხედვით. ციცერონის ეს შრომები მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ძველი ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწის და ფილოსოფოსის იდეების გაცნობის თვალსაზრისით, არამედ იმ მხრივაც, რომ მასში შემონახულია ინფორმაცია ელინიზმის ეპოქის არაერთი ისეთი ავტორის შესახებ, რომელთა შეხედულებების გასაგებად ციცერონის შრომები ერთადერთი წყაროა. გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ციცერონის ნაშრომი, "სახელმწიფო" დაკარგულად ითვლებოდა. საკმაოდ დაზიანებული სახით ის მხოლოდ XIX საუკუნეში (1820 წელს) აღმოაჩინა ვატიკანის ბიბლიოთეკის პრეფექტმა, ანჯელო მაიმ.

1. სახელმწიფოს მსახურება

სახელმწიფოს მსახურება არის პირველი მნიშვნელოვანი თემა, რომელსაც ეხება ციცერონი "სახელმწიფოს" დასაწყისში. მას შემდეგ, რაც იგი ჩამოთვლის ცნობილ რომაელთა სახელმწიფო მოღვაწეობას, სვამს სავსებით ბუნებრივ კითხვას — რა რჯიდა მათ ესოდენ დიდ საფრთხეში ჩაეგდოთ გამუდმებით თავი მაშინ, როდესაც თითოეულს ყველა შანსი ჰქონდა მშვიდი და უზრუნველი ცხოვრებით ეცხოვრა? ამ კითხვაზე პასუხად, ციცერონი მიუთითებს ორ ერთმანეთთან დაკავშირებულ ფენომენზე, რომელთაც ახსნა უნდა მისცეს დასმულ კითხვას. კერძოდ, საერთო სიკეთის მსახურებასა და ბუნების მიერ ადამიანისათვის მომადლებულ ღირსების (ανανκε) გრძნობაზე. ღირსების გრძნობა, როგორც გამორჩეულად ადამიანური ფენომენი თავს იჩენს სწორედ ისეთ საზღვრით სიტუაციებში, რომელიც ადამიანისაგან უკიდურეს თავდადებას და ხშირად კი თვაგანწირვასაც საჭიროებს. უკიდურესი საფრთხის პირობებში სხვა ყველა ცოცხალმა არსებამ შეიძლება იმოქმედოს მხოლოდ ისეთი სასიცოცხლო ინსტინქტების კარნახით, როგრიც შთამომავლობაზე ზრუნვა ან საკვების მოპოვებაა. არისტოტელეს აზრით, ცხოველთა სამყაროდან ადამიანს მეტყველების უნარი გამოარჩევს, რაც მას სიკეთის და სიქველის ცნებითი შემეცნების საშუალებას აძლევს. ციცერონი კი, როგორც ვხედავთ, უპირველეს ყოვლისა, "ბუნებისაგან ბოძებულ" ღირსებაზე საუბრობს, რომელიც გამორჩეულად ადამიანური ფენომენია. რა თქმა უნდა, აქ არისტოტელესა და ციცერონს შორის ძნელია დავინახოთ წინააღმდეგობა. საქმე ისაა, რომ მართალია, არისტოტელეს მოსაზრება მისი პოლიტიკური ტრაქტატიდან კი მოვიტანეთ, მაგრამ მასში არაფერია საკუთრივ პოლიტიკური. ის ადამიანის უფრო ზოგადი დახასიათებაა (პოლიტიკურ კონტექსტში, არისტოტელე, რომელიც, ღირსების თაობაზე სხვა ადგილას ბევრს საუბრობს, ადამიანს სულ სხვა განსაზღვრებას აძლევს). მისგან განსხვავებით, ციცერონი ღირსების გრძნობას სახელმწიფო მოღვაწეობასთან აკავშირებს. ღირსების ფლობა, ფიქრობს ის, ცოდნის ფლობა როდია, რომელსაც თავისთავადი ღირებულება აქვს. მეცნიერებისაგან განსხვავებით, რომელსაც, თუ არ გამოვიყენებთ, შევინარჩუნებთ მაინც, მხოლოდ მისი ცოდნის წყალობით, ღირსება მთლიანად ჩვენს ქმედებაზეა დამოკიდებული და ამ ქმედებებს შორის კი გამორჩეული ადგილი სახელმწიფოს მსახურებას უჭირავს (1.7).

ერთი შეხედვით, ციცერონის ამ და სხვა მსჯელობებში პოლიტიკური პრობლემების ანალიზისას შემოტანილია სუბიექტივისტური განზომილება, რადგან ციცერონი ცდილობს მათ ახსნას ადამიანის სულიერი თვისებების საფუძველზე. განმეორებით დასმულ კითხვაზე, თუ რომელი სახელმწიფო წყობაა ყველაზე უკეთესი, "სახელმწიფოში" სციპიონი, რომელიც თავად ციცერონის შეხედულებების გამომთქმელია, ამბობს შემდეგს: "სიმდიდრეს, წარმომავლობას, ზეგავლენას – სიბრძნის, ცხოვრებისა და სხვა ადამიანების მართვის უნარის გარეშე – მხოლოდ ღირსების დაკარგვასთან და ამპარტავნებასთან მივყავართ. არ არსებობს მმართველობის უფრო მახინჯი ფორმა, ვიდრე ის რომლის დროსაც ყველაზე უკეთესად ითვლებიან უმდიდრესი ადამიანები. რა სჯობს მდგომარეობას, როდესაც სხელმწიფოს მართავს ღისება; როდესაც ის, ვინც სხვის ცხოვრებას განაგებს, თავად არ იმყოფება არც ერთი ვნების ტყვეობაში" (1. 25).

პლატონიდან წამოსული ტრადიციით, ჩვეულებრივ, ვფიქრობთ, რომ წყობა იმგვარი ობიექტური მახასიათებელია სახელმწიფოსათვის, რომელიც სრულად განსაზღვრავს მის ვარგისიანობას. ციცერონი, როგორც აღინიშნა, თითქოს უფრო სუბიექტივისტურ ახსნას იძლევა მოყვანილ ფრაგმენტშიაც, როდესაც ის მმართველთა "მორალზე" საუბრობს. მაგრამ, თუ მოყვანილ ფრაგმენტს კარგად დავუკვირდებით, სადაც საუბარია ღირსების მიერ სახელმწიფოს მართვაზე, რომელთან კონფლიქტში მოდის მმართველის ვნებათაღელვა, უნდა დავაფიქსიროთ სახელმწიფო წყობის განმსაზღვრელი კიდევ ერთი ისეთი ობიექტური განზომილება, როგორიცაა მასში აღიარებული ღირებულებების ძირითადი სისტემა. ამით კი, როგორც თავად რომის ისტორია მოწმობს, განხილვის თვალსაწიერში შემოდის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი. ფაქტია, რომ ერთ დროს ღირსებასა და სახელმწიფოს მსახურებაზე დამყარებული რომაელთა ყოფამ, საუკუნეების განმავლობაში რეგრესული ტრანსფორმაცია განიცადა. ბერძნული პოლისებისაგან განსხვავებით, რომელთათვისაც უცხო იყო კულტურული სიჭრელე, რომის იმპერიაში, წარმატებული დაპყრობითი პოლიტიკის და საზღვრების განუწყვეტელი გაფართოების პირობებში, ფეხი მოიკიდა მრავალფეროვანმა რელიგიურ-ფილოსოფურმა მიმდინარეობებმა და მისტიკურმა სექტებმა. ისინი სრულიად განსხვავებულ

ღირებულებათა სისტემას სთავაზობდნენ ხალხს. შემთხვევითი როდია, რომ როგორც შედეგმა, ამგვარი მრავალფეროვნებისა, თანდათანობით ჩამოყალიბდა კოსმოპოლიტიზმი, მსოფლიო მოქალაქის ცენტრალური იდეით. არა "სახელმწიფოში", არამედ "კანონებში" მსოფლიო მოქალაქის იდეას ფართო თეოლოგიური დსაბუთება ეძლევა. მსჯელობის ჯაჭვი დაახლოებით ასეთია: ღმერთმა შექმნა ადამიანი როგორც სხვა ცოცხალი არსებისაგან გამორჩეული რამ. ამ გამორჩეულობის მიზეზი არის გონება. გონება რაღაც საერთოა ადამიანსა და ღმერთს შორის და მათ შორის კავშირიც სწორედ გონებაში უნდა ვეძიოთ. მაგრამ გონება იგივე კანონი და კანონზომიერებაა. ეს კი ნიშნავს, რომ ჩვენ ღმერთთან კანონით ვართ დაკავშირებული. აქედან, უნდა ვაღიაროთ, რომ ყველა მათთან, ვისთანაც არსებობს ერთიანობა კანონში, არსებობს ერთიანობა სამართალშიაც, ხოლო ყველა ის ვისაც კანონი და სამართალი საერთო აქვს მიეკუთვნება ერთ საზოგადოებას. თუ ადამიანები ამგვარად არიან ჩართულნი ერთსა და იმავე ძალაუფლებასთან კონტაქტში, მაშინ ისინი ჩართულნი იქნებიან, ამავე დროს, კავშირში ღვთაებრივთანანაც და, მაშინ მთელი სამყარო შეგვიძლია განვიხილოთ ადამიანების და ღმერთების ერთ სამოქალაქო თემად (1. 96).

ციცერონის საწყისი მოსაზრებები ადამიანური ღირსების შესახებ, ერთგვარი შესავალია მისი შედგომი თემის გაშლისათვის, რომლის ძირითადი საგანი სახელმწიფოა. ვიდრე ვიმსჯელებდე სახელმწიფოს შესახებ, ამბობს ის, მე ვცადე გამეანალიზებინა, ღირს თუ არა კაცმა ხელი მოჰკიდოს საერთოდ სახელმწიფო საქმეს (1. 10). პასუხი, რა თქმა უნდა, დადებითია, რადგან ღირსების ადამიანის არსობრივ მახასიათებლად გამოცხადებით, სახელმწიფოსათვის მსახურება ადამიანის ბუნებრივ მოწოდებად გამოცხადდა.

2.სახელმწიფოს ბუნება და მმართველობის საუკეთესო ფორმა

რატომ იქმნება სახელმწიფო? – კითხვა, რომელიც ძალზე აქტუალური იყო ანტიკური საბერძნეთის ავტორებისათვის, როგორც ვხედავთ, აქტუალობას არ კარგავს არც ციცერონის თხზულებებში. ვიდრე სახელმწიფოს ავკარგიანობაზე ვიმსჯელებდეთ, ჯერ ზოგადად სახელმწიფოს ცნება უნდა დავადგინოთ. ციცერონი მიიჩნევს, რომ სახელწიფო რაღაც ისეთია, რაც უშუალოდაა დაკავშირებული ხალხთან, რაც მისი ხვედრია. აქედან სახელმწიფოს ბუნების კვლევა გადაეჯაჭვება ხალხის რაობის საკითხს. ხალხი კი, როგორც ირკვევა, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანთა ისეთი ერთობა, რომელსაც აქვს ერთიანი სამართალი და საერთო ინტერესები: "ამრიგად, წერს ციცერონი, სახელმწიფო ხალხის ხვედრია, ხოლო ხალხი ადამიანთა ნებისმიერი გაერთიანება კი არ არის, არამედ ისეთთა ერთიანობაა, რომელთაც თავი მოუყრიათ სამართლის ამა თუ იმ საკითხის გადასაწყვეტად და, რომელთაც გააჩნიათ საერთო ინტერესები. ასეთი გაერთიანების პირველი მიზეზი მათი სისუსტე კი არ არის, არამედ ბუნებრივი მისწრაფება ერთად ცხოვრებისაკენ" (1. 20).

ადამიანების ბუნებრივი მისწრაფება თანაცხოვრებისაკენ, რომელიც შესაძლოა იყოს ძლიერი იმპულსი სახელმწიფოს ფორმირებისათვის, საჭიროებს რაღაც ისეთ დამატებით ფენომენს, რომელიც სახელმწიფოს არა მხოლოდ დიდ მდგრადობას მიანიჭებს, არამედ რეგულარულს გახდის ადამიანთაშორისი დამოკიდებლების მისაღებ სახეებს. ასეთი რამ გახლავთ სამართალი და კონკრეტული კანონმდებლობა, რომელიც სახელმწიფოს ყველა წევრისათვის საერთო უნდა იყოს. და, საერთოდ, სხვა რა არის სახელმწიფო, თუ არა საერთო წესწყობილება, რომელიც განმტკიცებულია სამართალსა და კანონებში.

მაგრამ საიდან იღებს დასაბამს თავად კანონი და სამართალი? ამ კითხვაზე არისტოტელური ტრადიცია გვამცნობს, რომ არსებობს ერთი მხრივ, ბუნებითი და, მეორე მხრივ, კონვენციონალური სამართალი. მისგან განსხვავებით, ციცერონი არ ცნობს ბუნებითი სამართლის იდეას. ბუნებითი სამართლის ნორმები რომ არსებობდნენ, ფიქრობს ის, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, თუ რატომ არა აქვს ყველა ხალხს ერთი და იგივე სამართლებრივი ნორმები. ეს ნორმები ხომ იცვლება არა მხოლოდ სხვა და სხვა ხალხთან, არამედ ისინი განსხვავებულია ერთი და იგივე ხალხთან სხვადასხვა დროს. აქედან, ერთადერთი საფუძველი, რომელიც შეიძლება სახელმწიფოში არსებულ კანონებს შეიძლება ჰქონდეთ, არის ურთიერთთანხმობა.

მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ სახელმწიფოს არსებობის აუცილებელი პირობაა ადამაინთა თანაცხოვრების მარეგლამენტირებელი წესების არსებობა, უკვე შეიძლება დაისვას კითხვა საუკეთესო სახელმწიფო მოწყობის შესახებ. ციცერონი ძველ ბერძნულ

პოლიტიკურ ტრაქტატებში გავრცელებული სხვადასხვა ფორმებიდან, სამ ყველაზე მნიშვნელოვან ფორმას გამოყოფს: სამეფო ხელისუფლებას, არისტოკრატიას და დემოკრატიას. საუკეთესო სახელმწიფო მოწყობა, ციცერონის აზრით, არის რა რომელიმე მათგანი, არამედ ყველა მათი კომბინაცია ერთ პოლიტიკურ სხეულში. ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ ამით რომის რესპუბლიკის პოლიტიკური წყობაა მოწონებული. ამის თაობაზე ციცერონი პირდაპირ მიუთითებს "სახელმწიფოში", როდესაც ის საგანგებოდ ემიჯნება პლატონის მსგავს გამონაგონებს სახელმწიფოს შესახებ და აღნიშნავს რომ მისი ინტერესის საგანი რომის რეალობაა (1. 47-48). მართლაც, სახალხო კრება რომში გამოხატავდა ხალხის ინტერესებს, სენატი ანუ უხუცესთა საბჭო, იცავდა არისტოკრატიის ინტერესებს, ხოლო რაც შეეხება სამეფო ხელისუფლებას, მის მსგავს ინსტიტუტს რესპუბლიკურ რომში კონსულთა ხელისუფლება წარმოადგენდა. რესპუბლიკური რომის კონსულები ლაკედემონელთა მეფეების მსგავსად იყოფდნენ ძალაუფლებას. მათი ძირითადი ფუნქცია კონფლიქტების შემთხვევაში ქვეყნის შეიარაღებული ძალების მთავარსარდლობა და ქვეყანაში მართლწესრიგის განმტკიცება იყო. უკვე ის ფაქტი, რომ სპარტის მეფე ორი იყო და არა ერთი, გამორიცხავდა (ისევე როგორც შემდგომ რომში) ძალაუფლების სახიფათო კონცენტრაციას ერთი პირის ხელში. სამი ძირითადი პოლიტიკური ინსტიტუტის მსგავსად, საუკეთესო სახელმწიფოში სამი ძირთადი სოციალური ფენაა – არისტოკრატია, მხედრები და ხალხი.

3.საზღვაო და ხმელეთის სახელმწიფოები

ციცერონის ინტერესის სფეროში შემოდის ისეთი საკითხიც, როგორიცაა, სახელმწიფოს ტერიტორიული ან როგორც ახლა ვიტყოდით, გეოპოლიტიკური მდებარეობა. მსგავს საკითხს მასზე ადრე არისტოტელე შეეხო და მათი შეფასებები ზღვის პირას მდებარე პოლისის პრობლემებთან დაკავშირებით, დიდად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან. არც არისტოტელეს და, არც ციცერონს არ მიაჩნიათ გამართლებულად ზღვისპირას ქალაქის დაარსება რამდენიმე ძირითადი მოსაზრების გამო. ჯერ ერთი, არის რა მსხვილი სავაჭრო ცენტრი, ასეთი ქალაქი ექვემდებარება უცხოტომელთა ჩვეულების არასასურველ ზეგავლენას. გარდა ამისა, ფიქრობენ ისინი, საზღვაო ქალაქი უფრო სუსტია სამხედრო თვალსაზრისითაც. ციცერონი საგანგებით იწონებს რომულუსის გადაწყვეტილებას დაეარსებინა ქალაქი ზღვასთან საკმაოდ ახლოს, მაგრამ არა ზღვაზე. ასეთ ქალაქს შეუძლია ისარგებლოს საზღვაო ქალაქისათვის დამახასიათებელი ყველა სიკეთით (ციცერონი საზღვაო ქალაქის მხოლოდ ნეგატიურ მხარეებს როდი ხედავს) — უცხოეთიდან დაუბრკოლებლივ მიიღოს ათასგვარი სახის საქონელი და, პირიქით, ასევე დიდი რაოდენობით იაფად გაიტანოს საკუთარი პროდუქტი. სამაგიეროდ, ხმელეთზე მდებარეობა მისთვის მომგებიანია წმინდა სამხედრო თვალსაზრისით. ხმელეთიდან მოსული მტრის კონტროლი უფრო იოლია, ვიდრე, ზღვიდან თავდასხმის დროს. ამ და სხვა (მორალური ხასიათის), არგუმენტების საფუძველზე, ციცერონი ხმელეთის სახელმწიფოს ანიჭებს უპირატესობას. ამ საკითხზე, შესაძლოა არც ღირდეს ყურადღების შეჩერება, თუ არა ციცერონის მცდელობა ისტორიის მიმდინარეობა ახსნას საზღვაო-სახმელეთო სახელმწიფოების ურთიერთობების კონტექსტში. ცხადია, რამდენიმე გვერდზე (1. 35, 36,37) გამოთქმული მოსაზრებების გამო, ციცერონს ვერ ჩავთვთვლით გეოპოლიტიკის ფუძემდებლად. მას არა აქვს არც თალასოკრატია-ტელუროკრატიის ცნებები, მაგრამ მეორე მხრივ, ვერც იმ ფაქტს ავუვლით გვერდს, რომ ციცრონი ბერძნული სამყაროს სისუსტის ძირითად მიზეზს მის საზღვაო ხასიათში ხედავს. თუმცა, იგივე პოზიციებიდანაა შეფასებული სხვა საზღვაო სახელმწიფოებიც. კერძოდ, ის ფიქრობს, რომ კორინთო და კართაგენი დაღუპა გადაჭარბებულმა მისწრაფებამ ზღვაოსნობისაკენ და ვაჭრობისაკენ. ამან, ჯერ ერთი, მოსახლეობის გაუმართლებელი ემიგრაცია გამოიწვია და მეორე, მათ მოქალაქეებს დაავიწყა მიწის დამუშავება და იარაღის ფლობა (1. 36).

სავალდებულო ლიტერატურა

1. Марк Тулий Цицерон «Диалоги». Изд. «Наука», Москва, 1966. (стр. 7-8; 20-26; 35-39; 41-54; 59-65; 94-97; 102-105)
2. James.E.Holton, Marcus Tullius Cicero., in "History of Political Philosophy". (Eds) Leo Strauss, Joseph Cropsey. Univ. of Chicago. 1963.

შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეორიები (ნეტარი ავგუსტინე, ალ ფარაბი, თომა აქვინელი)

ძველი მსოფლიო ისტორიის დასასრულად რომის იმპერიის დამხობა ითვლება. ავტორების ერთი ნაწილი, ამგვარ შეფასებაში ევროპოცენტრიზმის აშკარა კვალს ხედავს, რადგან რომის იმპერიის დაშლამ კი მოიტანა რადიკალური ცვლილებები ევროპაში, მაგრამ ეს ცვლილებები საერთოდ არ შეხებია ჩინეთში ან აფრიკის კონტინენტზე მიმდინარე პროცესებს. ამიტომ, ამბობენ ევროპოცენტრიზმის მოწინააღმდეგეები, რომის იმპერიის დაცემა უფრო ევროპის ისტორიაში მიმდინარე პროცესებს ასახავს და არა ძველი მსოფლიოსი. ვფიქრობთ, არგუმენტაცია ისეთი თვალსაჩინოა და აშკარა ფაქტებს ემყარება, რომ ძნელია მისი უმტკივნეულოდ უგულვებელყოფა. უფრო მომგებიანი იქნება, თუ ვაღრიარებთ მის სამართლიანობას და დავსძენთ, რომ ევროპის ისტორიის პრიორიტეტულად ქცევა ჩვენთვის ორი მიზეზითაა განპირობებული. ჯერ ერთი, ეს არის რეგიონი, რომელთანაც საქართველო ოდითგანვე იყო ჩართული უმჭიდროეს კულტურულ კონტაქტებში და მეორე, ეს არის ცივილიზაცია, რომელიც გამარჯვებული გამოვიდა საუკუნეების მანძილზე მიმდინარე ცივილიზაციათა კონფლიქტში და დანარჩენ მსოფლიოს თავს მოახვია თავისი ცხოვრების წესი.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და რელიგია ჯერ კიდევ რომის იმპერიაში დამკვიდრდა ოფიციალურ სარწმუნოებად. "მსოფლიო ქალაქმა" ბოლოს და ბოლოს შეითვისა "მსოფლიო რელიგია" და ის თავის პროვინციებსა და კოლონიებზე გაავრცელა. იერარქიულად მკაცრად მოწყობილი მონოთეისტური რელიგია საიმედო დასაყრდენი უნდა გამხდარიყო უზარმაზარ ტერიტორიაზე გადაჭიმული, ერთი იმპერატორის მიერ მართული, მონარქიული რეჟიმისათვის. ენათა და ეთნიური სიჭრელე საერთო რელიგიას უნდა დაეძლია. ყოველივე ეს რომმა ნაწილობრივ განახორციელა კიდეც, მაგრამ "მსოფლიო ქალაქი", რომელიც სრულიად სხვა პრინციპებზე აღმოცენდა, ვერ გადაარჩინა ახალმა ღირებულებათა სისტემამ.

პერიოდი ქრისტიანული სამეფოებისა და სამთავროების ჩამოყალიბებამდე, რამაც ახალი ევროპის რუქას რაღაც გარკვეულობა შესძინა და ეთნიური ნიადაგი შეამზადა მომავალი ერი-სახელმწიფოებისათვის, საკმაოდ დეტალურად აქვს გადმოცემული თავის "ფლორენციის ისტორიაში" ნიკოლო მაკიაველის. შემდეგი, საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდი, ზოგჯერ შუა საუკუნეებად, ზოგჯერ, ფეოდალიზმის ეპოქად მოიხსენიება. იგივე ხანა შეგვიძლია მოვიხსენიოთ დინასტიური სამეფოების ეპოქადაც (განსხვავებით ანტიკური ქალაქ სახელმწიფოების ეპოქიდან).

სამივე ტერმინს — შუა საუკუნეებს, ფეოდალიზმის ეპოქას და, ბოლოს, დინასტიურ სამეფოებს — შესაბამისი "იდეოლოგიური დატვირთვა" აქვს და ერთსა და იმავე პერიოდის ცხოვრების წესის დახასიათებას გულისხმობს სხვადასხვა თვალთახედვით. ასე მაგალითად, "შუა საუკუნეები" აფიქსიერებს რაღაც საშუალო პერიოდს ისტორიის მსვლელობაში და თუ ტერმინის იმპლიკაციებზე ვიქნებით ორიენტირებულნი, ის მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ ჩვენთვის საინტერესო ამ პერიოდამდეც არსებობდა რაღაც (ძველი მსოფლიო) და შემდეგაც (ახალი მსოფლიო ისტორია). "ფეოდალიზმის ეპოქა" – ეს ტერმინი ინტენციონალურად მიმართულია საკუთრებით ურთიერთობაზე. ფეოდი, მაიორატის პრინციპი, სენიორის და ვასალის ურთიერთობა ამ ხედვისათვის ამოსავალი პრინციპებია და პოლიტიკური ანალიზიც ამ პრინციპების კვლევიდან უნდა გამოდიოდეს. და ბოლოს, როდესაც ვსაუბრობთ "დინასტიურ სამეფოებზე", ამ დროს ყურადღებას მივაპყრობთ უმაღლესი ხელისუფლების ორგანიზაციის წესს, შესაბამის ეპოქის სახელმწიფოებისათვის რომ იყო დამახასიათებელი.

მთელი შუა საუკუნეების ევროპის მსოფლმხედველობა, ყოფა, პოლიტიკური და სოციალური ურთიერთობანი რელიგიური შინაარსით იყო გაჯერებული. ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში შემორჩენილი იყო, სტანდარტული დახასიათების სახით, შუა საუკუნეების "ბნელ ეპოქად" შეფასება. უფრო თანამედროვე მკვლევრები არ იზიარებენ ასეთ მკაცრ შეფასებას. მათ მიაჩნიათ, რომ შუა საუკუნეების ერთგვარ წყვეტად წარმოდგენა ისტორიის ერთიან პროცესში, არ შეესაბამება სინამდვილეს. პირიქით, ფიქრობენ, რომ შუა საუკუნეებმა მოამზადა აღორძინებისა და ახალი დროის საბუნებისმეტყველო აღმოჩენები და მეცნიერება. პიროვნების, თავისუფლების და პასუხისმგებლობის კატეგორიების ანალიზით გზა გაუხსნა ლიბერალურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას და ახალ პოლიტიკურ თეორიას.

შუა საუკუნების პოლიტიკური თეორია წარმოდგენილი იქნება რემდენიმე ძალზე

მნიშვნელოვანი ავტორის შეხედულებათა სახით. იოლი აღმოსაჩენია, რომ მიუხედავად მათი განსხვავებული აღმსარებლობისა, თითოეული მათგანი ძალზე მსგავს საკითხებს განიხილავს. ეს გამოწვეულია ორი მიზეზით: ჯერ ერთი, ამ პერიოდის სწავლულები, როგორც ქრისტიანები, ასევე სხვა რელიგიის წარმომადგენლები ეყრდნობიან ერთსა და იმავე წყაროს — ანტიკურ პოლიტიკურ თეორიას და ბიბლიას. მეორე, რაც მათი შეხედულებების სიახლოვეს განაპირობებს, არის ეპოქისათვის დამახასიათებელი ჰომოგენურობა ეპოქის კულტურებისათვის მნიშვნელოვანი ისეთი მახასიათებლების მიხედვით, როგორიცაა ხელისუფლების ორგანიზაცია, ქალაქის ინფრასტრუქტურა და ყოფა, სამხედრო საქმის ორგანიზაცია და ა.შ. ამ პარამეტრებს შორის მეტ-ნაკლებად თანაბარი დონის არსებობა არ ნიშნავს სრულ იდენტობა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის იდეოლოგიასა და სოციალურ-პოლიტიკურ მოწყობაში. მსგავსი დაშვების შემთხვევაში, სასწაული თუ აგვიხსნიდა იმ გარღვევას, რომელიც ევროპულმა ცივილიზაციამ მოახდინა. უფრო ზოფადი დახასიათების სახით, ჰაიდეგერის კვალდ, შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ უკვე ბერძნული კულტურა შეიცავდა "τεχνε "-ზე, ორიენტაციის ძალზე მძლავრ იმპულს, რომელსაც ქრისტიანობამ უფრო ნოყიერი ნიადაგი შეუქმნა, ვიდრე, ვთქვათ, ისლამმა.

ნეტარი ავგუსტინე (354-430)

ნეტარი ავგუსტინე ქრისტიანის ავტორია, რაც ძალზე კარგად ჩანს "ღვთის ქალაქის" ავგუსტინესეულ ინტერპრეტაციაში, რომელიც წმინდა წერილის ამოსავალ დოგმატიკას, ჭეშმარიტებებს ემყარება. მიუხედავად იმისა, რომ მისი ეპოქა ჯერ კიდევ შორს იყო დინასტიური სამეფოების ხანისაგან, მისი ძირითადი პოლიტიკური ხასიათის თხზულება – "ღვთის ქალაქი" - ითვალისწინებს შემდგომი პერიოდისათვის სპეციფიკურ მთელ რიგ საკითხებს. გარდა მრავალი თეოლოგიური ხასიათის შრომებისა, ავგუსტინეს კალამს ეკუთვნის ძალზე სპეციფიური, კიდევ ერთი ნაშრომი, "აღსარება", რომელშიაც გადმოცემულია ადამიანის ღმერთთან მიმართების სიღრმისეული შრეები და თავად რწმენის ფენომენის ძალზე ფაქიზი ანალიზი. "აღსარება" ადამიანის სულის ცოდნით შეგვიძლია ისეთი ავტორების სხვა შრომების გვერდით დავაყენოთ, როგორიცაა მარკუს ავრელიუსის "ფიქრები" ან პასკალის "აზრები".

როგორც ვარაუდობენ "ღვთის ქალაქი" დაწერილი უნდა იყოს 413-426 წლებში. წიგნის პირველი ნაწილი ეძღვნება ქრისტიანობის დაცვას წარმართული რელიგიისაგან, ხოლო დანარჩენ ფურცლებზე გადმოცემულია პოზიტიური შინაარსი.

ავგუსტინეს პოლიტიკურ დოქტრინაში ერთმანეთს უკავშირდება ეკლესია და სახელმწიფო – ზეციური ქალაქი და მიწიერი ქალაქი. წმინდა წერილი წარმოადგენს ძირითად სახელმძღვანელო პრინციპს, რომლის ფონზედაც ინტერპრეტირდება სოციალური და პოლიტიკური მოვლენები. ავგუსტინეს მიერ გაანალიზებული ძირითადი კატეგორიებია ეკლესია, სახელმწიფო, ზეციური ქალაქი და მიწიერი ქალაქი. ეკლესია ღვთაებრივად განსაზღვრული საზოგადოება, წმინდა წერილის მცველია. სწორედ ეს უკანასკნელი უტოვებს ადამიანებს ღმერთის ხილვის იმედს, რომელიც ავგუსტინეს ინტერპრეტაციაში სამყაროს მთავარი სათნოებაა. ეკლესია და სახელმწიფო, ორი ამქვეყნიური საზოგადოებაა, რომლებიც ამ სათნოებისაკენ მიისწრაფვის, თუმცა, იმის კვალად, რაც უფრო მეტად ვსწავლობთ ჩვენი სულის სიღრმისეულ შრეებს, გასაგები ხდება, რომ მიწიერი, ნაკლოვანი ქალაქის გარდა არსებობს ზეციური ქალაქიც. ისინი, ვინც ეკლესიის სწავლებას მიუყვება, ინარჩუნებს შანსს ზეციური ქალაქის წევრობისა, ხოლო ამქვეყნიური სიამეების მოტრფიალენი კი განწირულნი არიან მარადიული ტანჯვისათვის. მათ ქცევას განსაზღვრავს ამბიციურობა და ამპარტავნება. იგივე თვისებები, სინანულის დეფიციტი არის განმსაზღვრელი მიწიერი ქალაქის ცხოვრების წესისათვის.

ავგუსტინე იმეორებს კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთ თეზისს. მას მიაჩნია, რომ ადამიანი ბუნებით სოციალური არსებაა. მიუხედავად ამისა, მხოლოდ ადამიანის მისწრაფება კოლექტიური ცხოვრებისაკენ საკმარისი არ არის იმისათვის ქალაქის მცხოვრები მოქალაქედ იქცეს. ძირითადი ფენომენი, რომელიც მოქალაქეს ასეთად აქცევს და მიმართავს მათ აქტივობას საერთო სიკეთისაკენ, არის სამართლიანობა. სამართლიანობა და, შესაბამისად, სამართალი უზრუნველყოფს ადამიანთა საზოგადოების ერთიანობას. არეგულირებს რა ადმიანთა ურთიერთობას საზოგადოებაში, სამართალი განამტკიცებს საზოგადოებრივ მშვიდობას, რომლის გარეშე არ არსებობს არც ერთი საზოგადოება. სახელმწიფოს განსაზღვრებას ავგუსტინე ციცერონს ესესხება და აცხადებს, რომ სახელმწიფო არის ადამიანთა ისეთი

გაერთიანება, რომელიც ეფუძნება საერთო უფლებებს და ინტერესებს.

ზოგადთეორიულ დებულებებს ავგუსტინე იყენებს რომის იმპერიის კრიტიკისათვის. იმპერიის პერიოდის რომს ის რესპუბლიკურ რომს ამჯობინებს, თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ არც ეს უკანასკნელი დგას ახლოს ზეციური ქალაქის იდეალურ მოდელთან. ქვეყანა, რომლის მმართველობა ხორციელდება თავისუფალთა მიერ განგების კარნახით, გარემოცულია ქვეყნის სიყვარულით, აღმატებული ღირებულებებით, მეგობრობის რწმენით, კარგი ქცევის მიბაძვით — ასეთი ქვეყანა ბუნებრივი წესებით მოეწყობა. ჭეშმარიტ მორწმუნეთა ქვეყანაში მმართველები მათი მსახურები არიან, ვინც იმართება. ქვეყნის მართვას აქ განსაზღვრავს არა ამბიციები, არამედ მოვალეობის გრძნობა. ამგვარია ღვთის მიერ დაწესებული ბუნებრივი წესრიგი. რა თქმა უნდა, ასეთ სახელმწიფოშიც არსებობს ხელისუფლება, მაგრამ ის თავისუფალია ამბიციებისა და ამპარტავნებისაგან. მაგრამ, როგორი სრულყოფილიც არ უნდა იყოს ამქვეყნიური სახელმწიფო, ის მხოლოდ დროებით მშვიდობას და საზოგადოებრივ სიკეთეს განამტკიცებს.

ალფარაბი (870-950)

თურქული წარმოშობის ალფარაბი დაიბადა დღევანდელი სამხრეთის ყაზახეთის ტერიტორიაზე. ქლაქ ფარაბას მიდამოებში. პირველდაწყებითი განათლება მან ფარაბას მედრესეში მიიღო. შემდეგ იგი სამოგზაუროდ არაბულ ქვეყნებში გაემგზავრა და მოინახულა ამ დროის ყველა დიდი ქალაქი: ბაღდადი, ქაირო, დამასკო, ალეპო. ალფარაბი პირველი მუსლიმი ავტორია, რომელიც ანტიკურ კლასიკურ პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან ისლამის შეგუებას ცდილობდა. საამისოდ არსებობს გარკვეული საფუძველიც. კერძოდ, როგორც კლასიკური ფილოსოფია, ასევე ისლამი თვლის ღმერთს კანონიერების საბოლოო საფუძვლად. ორივეს მიაჩნია, რომ სწორ რწმენას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გამართული პოლიტიკური რეჟიმის შექმნისათვის.

ალფარაბის ძირითადი შრომებია "საუკეთესო ქალაქი", "საუკეთესო რელიგია" და "პოლიტიკური რეჟიმი". საუკეთესო სახელმწიფოს ალფარაბი განსაზღვრავს იმგვარ პოლიტიკურ მოწყობად, რომელშიაც ადამიანები თანამშრომლობენ ისე, რომ მიზნად აქვთ ღირსეული ყოფა და ბედნიერება.

ალფარაბი მოითხოვს მმართველი ფენის მაღალ ინტელექტუალურ დონეს და მომზადებას პოლიტიკური ხელმძღვანელობისათვის. დანარჩენი მოსახლეობისათვის ასეთი მომზადება საჭირო არაა, თუმცა სასურველია. მიუხედავად ამისა, ალფარაბი მაინც საჭიროდ თვლის, რომ მოქალაქეების ფართე ფენებს უნდა ჰქონდეთ დამაკმაყოფილებელი წარმოდგენა სამყაროზე, ადამიანზე და პოლიტიკური ცხოვრების ელემენტებზე. ზოგადად მოქალაქეები შეიძლება დაიყოს შემდეგ კლასებად:

1. ბრძენნი ანუ ფილოსოფოსები, რომელთაც იციან საგანთა ბუნება;
2. მათი მიმდევრები, რომლებმაც იციან საგანთა ბუნება ფილოსოფოსებისაგან და იზიარებენ მათ შეხედულებებს;
3. დანარჩენი მოქალაქეები, რომლებმაც იციან საგანთა ბუნება მსგავსების მიხედვით. ზოგს მეტი ცოდნა აქვს, ზოგს ნაკლები, რაც დამოკიდებულია მოქალაქეთა რანგზე.

ეს კლასები უნდა იმართებოდეს მმართველის მიერ, რომელიც მოქალაქეთა განათლების ორგანიზაციაზედაც ზრუნავს. ის თითოეულ მოქალაქეს მისი შესაძლებლობების შესაბამის საქმიანობას მიუჩენს. ამის გარდა მმართველის ფუნქციებში შედის კანონების შემუშავება და სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა ომის დროს. მმართველის ფენომენში ალფარაბი აერთიანებდა პოლიტიკური ლიდერისა და წინასწარმეტყველის თვისებებს. ასეთი პიროვნება ჭეშმარიტი ხელმძღვანელია. ის ისეთია, რომ შეიძლება გახდეს გამოცხადების ღირსი. ასეთი მმართველი ყშუალოდ იქნება დაკავშირებული ჭეშმარიტების პირველწყაროსთან და უშუალოდ მისგან მიიღებს საზოგადოების მართვის ამოსავალ პრინციპებს. ეს მმართველი უმაღლესი რანგის მმართველი უნდა იყოს, რომელსაც საბოლოოდ დაეყრდნობა ყველა სხვა სამოქალაქო მმართველობა. უმაღლესი მმართველის ამ დახასიათებაში ჩანს, რომ ალფარაბი ვერ ეტევა ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციაში, რომლის მიხედვითაც ხელისუფლების წყარო არ ყოფილა გამოცხადება და ღვთაებრივი ნების უშუალო ემენეცია მმართველზე. არადა ალფარაბისთან ამგვარი კავშირი მმართველსა და ღვთაებას შორის თავისთავად იგულისხმება. უმაღლესი მმართველი, ამბობს ის, არის წყარო ყოველგვარი ძალაუფლებისა და კანონიერების.

საზოგადოება უნდა დალაგდეს აღნიშნული კლასების იერარქიის შესაბამისად ისე,

რომ თითოეულ კლასში მყოფი მოქალაქე სრულყოფილად იქნება განვითარებული თავისი კლასის საჭიროებების მიხედვით, ხოლო ყოველი კლასი მოემსახურება ზემდგომ კლასს.

აღნიშნული რეჟიმი უნდა იყოს მონარქისტული ან არისტოკრატიული მმართველობისა, რომლის სხვადასხვა ფენები მართულებიც არიან და მმართველებიც, ვიდრე არ მივალთ უმდაბლეს რეჟიმამდე, რომელიც მხოლოდ მართულია. მოქალაქეთა რანგი განისაზღვრება თითოეულის პერსონალური თვისებებით და უნარებით, კანონის დაცვით. ამასთან არ გამოირიცხება მოქალაქეთა გადასვლა ერთი რანგიდან მეორე, უფრო მაღალ რანგში. საუკეთესო სახელმწიფოს მოქალაქეებს აქვთ ცოდნა ღვთაებრივი და ბუნებრივი არსის შესახებ, ადამიანური სრულყოფილების, თუ ბედნიერების შესახებ და ცხოვრობენ ამ ცოდნის შესაბამისად.

მას შემდეგ, რაც დადგინდა საუკეთესო პოლიტიკური რეჟიმის თვისებები, ალფარაბი იოდა ახასიათებს სხვა პოლიტიკურ რეჟიმებსაც:

- სახელმწიფოები, რომელთა მოქალაქეებსაც არა აქვთ ცოდნა ღვთაებრივი და ბუნებრივი მოვლენების შესახებ, ადამიანის სრულყოფილების შესახებ. ასეთ რეჟიმებს ალფარაბი უმეცართა რეჟიმებს უწოდებს. ასეთი რეჟიმების მცხოვრებლებმა არ იციან არც ჭეშმარიტი სრულყოფილება და არც ჭეშმარიტი ბედნიერება;

- სახელმწიფოები, რომელთა მოქალაქეებსაც მართალია აქვთ ამგვარ საგანთა ცოდნა, მაგრამ არ ცხოვრობენ თავიანთი ცოდნის შესაბამისად, არ ასრულებენ მის მოთხოვნილებებს. ასეთ სახელმწიფოებს ალფარაბი უზნეოთა სახელმწიფოებს, იმორალურ რეჟიმებს უწოდებს;

- სახელმწიფოები, რომელთა მოქალაქეებს მართალია მოპოვებული აქვთ გარკვეული ცოდნა, მაგრამ ეს ცოდნა არასწორია. ისინი რაღაცას სთვლიან ღვთაებრივი თუ ბუნებრივი სახის მოვლენად მაშინ, როდესაც ეს საგანი სინამდვილეში სულაც არ არის ასეთი. ასეთ სახელმწიფოებს ალფარაბი დაბნეულთა ან შემცდართა რეჯიმებს უწოდებს.

საუკეთესო პოლიტიკური რეჟიმისაგან განსხვავებით, არც ერთი აღნიშნული სახელმწიფო არ იყენებს ჭეშმარიტ ცოდნას და ამიტომ, ვერც ერთი მათგანი ვერ მიიყვანს თავის მოქალაქეებს ჭეშმარიტ ბედნიერებამდე. ალფარაბი იძლევა მანკიერი სახელმწიფოების უფრო კონკრეტულ დახასიათებას იძლევა. კერძოდ, ის ლაპარაკობს ჯერ თავისუფლების და კოლექტიურობის ქალაქზე. ამ ქალაქში თანაარსებობს სიკეთეც და ბოროტებაც, ცხოვრობენ ბრძენი ადამიანები და ორატორები, ღირსეული ხალხი. სახელმწიფოს ეს ფორმა, მართალია შორს არის იდეალურისაგან, მაგრამ ის ყველაზე უკეთესია სხვა ქალაქის ფორმებთან შედარებით. მას ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს სიკეთის გზის შანსი. სახელმწიფოებრივი მოწყობის შემდეგი ფორმა არის აუცილებლობის სახელმწიფო, რომლის მოქალაქეებიც ძირითადად დაკავებულნი არიან აუცილებელი მინიმუმით, რომელიც კი საჭიროა სხეულისათვის. აქ შედის საკვებზე, სასმელზე, ტანსაცმელზე ზრუნვა, რის გარეშე ადამიანთა ცხოვრება შეუძლებელია. ამ სახელმწიფოს მოქალაქეები ამ საზღუნავს თავიანთი არსებობის ძირითად მიზნად მიიჩნევენ. მეორე ტიპის სახელმწიფო, რომელზედაც მსჯელობს ალფარაბი, არის გაცვლის ქალაქი, (ოლიგარქიული რეჟიმი) , რომლის მოქალაქეთა საბოლოო მიზანი არის მათი პირადი სიმდიდრე და აყვავება. სიმდაბლის ქალაქის მცხოვრებთა საზრუნავი სხეულებრივ სიამეებზე ზრუნვა, ზრუნვა ისეთ სიამოვნებებზე, რომლებიც ზემოქმედებას მოახდენენ გრძნობებზე და წარმოსახვაზე და გართობისა და დროსტარების ატმოსფეროს შექმნინენ. პატივმოყვარეთა ქალაქის (ტიმოკრატია) მცხოვრებნი ერთმანეთს ეხმარებიან, მარგამ მხოლოდ იმისათვის, რომ სხვა ხლხებმა მათ პატივი სცენ, აქონ და ადიდონ სიტყვით და საქმით. ამ საზოგადოების ძირითადი საზრუნავია დიდებულებით და ბრწყინვალებით წარმოუდგნენ როგორც სხვებს, ასევე ერთმანეთს. ძალმომრეობის ქალაქის მკვიდრთ ერთადერთი საზრუნავი აქვთ – სხვების დამორჩილება და დამონება. მათი მთელი საფიქრალი მიმართულია იმ სიხარულის მოსალოდნელ განცდაზე, რომელსაც იძლევა ომში გამარჯვების განცდა.

ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ ალფარაბი სახელმწიფოებრივი მოწყობის თითოეული ტიპის მიღმა გულისხმობს მისი თანამედროვე საზოგადოების ამა თუ იმ ფენის დახასიათება. სამხედრო ელიტა წარმოდგენილია ძალმომრეობის ქალაქის სახით, ვაჭართა ფენა გაცვლის ქალაქის სახით, მშრომელი მასა აუცილებლობის ქალაქის სახით და ა.შ.

ალფარაბის ერთ-ერთ თეორიულ ამოცანას წარმოადგენდა პოლიტიკური და

ღვთაებრივი ცოდნის იმგვარი კომბინირება, რომელიც ხელსაყრელი იქნებოდა მუსულმანური საზოგადოებისათვის. ამ გზაზე, ძველი პლატონური თეზისი იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფოსები (ამ შემთხვევაში, ღვთისმეტყველები) გამხდარიყვნენ საზოგადოების წარმართველი ძალა, მის სრულ მხარდაჭერას პოულობს.

ალფარაბის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სოციალური კატეგორიაა ბედნიერება. ბედნიერება მიუღწეველია ინდივიდუალური ადამიანების მიერ. ბედნიერება მიიღწევა მხოლოდ ადამიანთა თანამშრომლობის საფუძველზე, კოლექტივში.

თომა აქვინელი (1225-1274)

თომა აქვინელი დღევანდელი ვატიკანის ოფიციალურ ფილოსოფოსად ითვლება, რომლის შეხედულებები თანამედროვე კათოლიციზმის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. აქვინელის პოლიტიკური შეხედულებები გაბნეულია მის მრავალრიცხოვან შრომებში. აქვინელის ძირითადი ნაშრომია **"Summa Theologiae"**, რომელიც აკუმულირებული სახით შეიცავს იმ დროინდელ ცოდნას თითქმის ყველა სფეროზე, მათ შორის ადამიანსა და საზოგადოებაზე. მაშინდელი სქოლაასტიკური ტრადიციით, სამართალი გამოიყვანებოდა ზნეობრივი საწყისიდან. ამიტომ, სამართლის მთელი თეორია ექვემდებარება ადამიანის ზნეობრივ არსს. აქვინელმა ზოგადად გაიზიარა არისტოტელეს იდეები სახელმწიფოსთან მიმართებით, თუმცა ის ეხება რიგ საკითხებს, რომელთაც არისტოტელე არ შეხებია და რომელთა დამუშავებაში აქვინელი არისტოტელეს ფილოსოფიის ფარგლებს გასცდა.

აქვინელი იწყებს ადამიანის დანიშნულების კვლევით. ადამიანისათვის დამახასიათებელია დასახული მიზნის შესაბამისად მოქმედება. ეს კი შესაძლებელი ხდება მისთვის იმდენად, რამდენადაც ის დაჯილდოვებულია გონებით და ნებით. ნება მიმართულია მიზანზე. მაგრამ რამდენადაც მიზნის ფენომენი ესოდენ დიდ როლს ასრულებს ადამიანის მოქმედებებში, არსებობს თუ არა საბოლოო მიზანი ადამიანური ცხოვრებისა. ასეთი მიზანი არსებობს და ის საბოლოო ჯამში ცხონებაში მდგომარეობს. ამ უკანასკნელთან ვერ მოვლენ ვერც ამქვეყნიური პატივი და დიდება, ვერც სხეულებრივი სიამოვნებები, რადგან ყოველი ქმნილი და მაშასადამე ამქვეყნიური ბედნიერება ცვალებადი და წარმავალია. ნეტარების ფორმალური განსაზღვრებით, ის მდგომარეობს სასურველი საგნის ფლობაში. ამ გზაზე დიდ მნიშვნელობა აქვს გონებას და გონების მიმართულობას საგანზე. თავის მხრივ გონება იყოფა თეორიულ და პრაქტიკულ აქტივობებად. ნეტარება არ შეიძლება იყოს პრაქტიკული გონების ობიექტი, რადგან ის არ არსებობს ღმერთის როგორც საბოლოო მიზნის გააზრების გარეშე, ხოლო ამის განხორციელება კი მხოლოდ თეორიულ გონებას ძალუძს. თეორიული გონების მიერ ღმერთის შეცნობა არის ადამიანის საბოლოო მოღვაწეობის მიზანი და სწორედ ესაა ნეტარება. მაგრამ ამის მიღწევა, ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანს ამ ცხოვრებაში არ შეუძლია, რადგან სრული ნეტარება გამორიცხავს ყოველგვარ ბოროტებას, ეს კი მიწიერი ცხოვრების მანძილზე, ჩვეულებრივი გზით, ადამიანისათვის მიუღწეველია. არსებული გამონაკლისები მიუთითებენ ღვთაებრივ წყალობაზე, რასაც ადამიანის მხრიდან უნდა დახვდეს შესაბამისი მზაობა.

ამ მსჯელობებიდან აქვინელი გადადის კანონის ცნებაზე. კანონი არის იმ წესების ერთობლიობა, რომლითაც გაიკვალება გზა მიზნისაკენ. ამ წესებთან შეთანადებით დგინდება ადამიანის ქცევაში როგორც სიკეთე, ასევე ცოდვაც. კანონი არსებობს ყველგან და ყველაფერში. ბუნების მოვლენებში ის არის ბუნების კანონები, ხოლო ადამიანის მოქმედებებში და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მარადიული მორალური კანონები. მარადიული კანონები საბოლოო ჯამში არის ღვთაებრივი გონება, რომელიც მართავს სამყაროს. მთელი სამყარო, ამ აზრით, წარმოადგენს სრულყოფილ საზოგადოებას, რომელიც იმართება ღვთაებრივი კანონით. რამდენადაც ღმერთს ყველაფერი მარადიულობის ნიშნით ესმის, ეს კანონებიც მარადიულია.

ღვთაებრივი კანონების ასახვა ადამიანურ გონებაში, არის ბუნებრივი კანონი. პირველი ამ ბუნებრივ კანონთაგან გვეუბნება, რომ უნდა ვაკეთოთ სიკეთე და თავის ავარიდოთ ბოროტებას. აქვე უნდა ვიგულოთ თვითშენარჩუნებისაკენ მიმართული ადამიანის მოქმედებებიც. შემდეგ, ყველაფერი ის რაც საერთო გვაქვს ცხოველურ სამყაროსთან.

ადამიანის ცხოვრება, აქვინელის მიხდევით, სულაც არ არის გამიზნული ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის. ყოველი ადამიანი, რა თქმა უნდა, მიაღწევს იმას, რასაც იმსახურებს, მაგრამ არა ამ ქვეყნად. ამ ქვეყნად ადამიანის მოწოდებაა იცხოვროს ჭეშმარიტად ღირსეული ცხოვრებით და იცხოვროს იმისათვის, რომ ეზიაროს ღმერთს. ღმერთთან ზიარება არ შეიძლება მხოლოდ სწორი პოლიტიკური ყოფით, რასაც მეფეები განაგებენ.

ამისათვის საჭიროა კიდევ ღვთაებრივი წყალობაც. ამ მიზნისაკენ კი მივყავართ მხოლოდ ღვთაებრივ კანონს და არა მხოლოდ კაცთა მონდომებას. ღვთაებრივი კანონის მცველი ამქვეყნად არის ეკლესია. ეკლესია მარადიულ პროვლემებზე ზრუნავს, ხოლო სახელმწიფო კი ამქვეყნიურ პრობლემებზე მზრუნველია. მაგრამ ეკლესიას შეუძლია საჭიროების შემთხვევებში სახელმწიფოს საქმეებში ჩარევაც. სამოქალაქო კანონს სამოქალაქო ხელისუფლება ამაგრებს. პაპმა, რომელიც სამოქალაქო ავტორიტეტს ემყარება, შეიძლება ანგარიში არ გაუწიოს მას, როდესაც სამოქალაქო ხელისუფლება აჭარბებს თავის კომპეტენციას. საქმე ისაა, რომ პოლიტიკური სამართალი ნაწილობრივ ბუნებითია და ნაწილობრივ კონვენციონალურადაა მიღებული. სამართლის კონვენციური სახე დამოკიდებულია საზოგადოებაზე, მისი მართლშეგნებაზე და სხვადასხვა პირობებზე, რომლის დროსაც მას იღებენ. სამართალი ბუნებითია მაშინ, როდესაც ყველგან ერთნაირადაა გაზიარებული და დამოკიდებული არ არის ადამიანების მიერ მის აღიარება-არაღიარებაზე. აქედან თომა აქვინელს გამოყავს მტკიცება, რომ კონვენციონალური სამართალი დამოკიდებული არ არის ბუნებით სამართალზე. პოლიტიკური სამართლის ბუნებითი ნაწილი მიეკუთვნება ღვთაებრივ-ბუნებით კანონს და არ წარმოადგენს პირდაპირი სახით "სამოქალაქო ფენომენს". ის არ იქმნება იმის შესაბამისად, თუ რას ფიქრობენ ადამიანები ამა თუ იმ საკითხზე. ბუნებითი სამართალი წინ უსწრებს ყოველგვარ სამოქალაქო სამართალს. ბუნებითი სამართლის ზოგადი პრინციპები უნდა გათვალისწინებული იყოს ყველა სამოქალაქო ხელისუფალის მიერ. ეკლესია, რომელიც ღვთაებრივი კანონის მცველია, კომპეტენტურია გაარკვიოს ხელისუფლების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებათა მართლზომიერება ღვთაებრივ მეცნიერებათა შუქზე. რწმენის და ერესის საკითხებში არის შემთხვევები, როდესაც, პირიქით, სახელმწიფოს დახმარებას სთხოვს ეკლესია.

და ბოლოს შევეხოთ <u>პოზიტიური სამართლის</u> ცნებას, რომელიც აქვინელს დამუშავებული აქვს არისტოტელეს ფილოსოფიის საფუძველზე. ამ ფენომენზე შეგვიძლია ვისაუბრით ორი მიმართულებით. ერთი ბუნებით სამართალზე, როდესაც ადამიანის უფლებებზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ისევ საგანთა ბუნებიდან გამომდინარე, მეორე, როდესაც ვმსჯელობთ პოზიტიურ სამართალზე ანუ ადამიანთა კონვენციონალურად დადგენილ უფლებებზე. ყოველი დაწერილი კანონმდებლობა ორივეს ელემენტებს შეიცავს და განამტკიცებს, თუმცა სხვადასხვა ხერხით. ყოველი დაწერილი კანონი შეიცავს ბუნებით სამართალს, მაგრამ არ აარსებს მას, რადგან ამ უკანასკნელის ძალა დადგენილი კანონიდან კი არ მოდის, არამედ ბუნებიდან. ამსაგან განსხვავებით, დაწერილი კანონი, რომელიც წარმოადგენს პოზიტიურ სამართალს ძალას ფლობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მის უკან დგას ხელისუფლება.

პოზიტიური სამართალი გამომდინარეობს ბუნებრივი სანართლიდან არა როგორც გარკვეული დასკვნა პირველი ორინციპებიდან, არამედ ცნებათა ზოგადი დეტერმინაციის გზით. ამრიგად, ის, რაც მიიღება პოზიტიურ სმართალში, დავუშვათ დასკვნის სახით, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ბუნებითი სამართლის ამოსავალ პრინციპებს. დაფუძნების ფუნქციის მიხედვით, ადამიანური კანონი არის პრაქტიკული გონების პროდუქტი და, ამიტომ, მისმა პრინციპებმა ანგარიში უნდა გაუწიოს დამოკიდებულებას ნატურალურ კანონზე. აქვინელი არ განასხვავებს სამართლებრივ ნორმებსა და მორალურ ნორმებს. ნებისმიერი კანონის მიზანი არის ადამიანის უკესესად გახდომა, თუმცა სათნოება, რომელსაც შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა მხოლოდ ადამიანური სათნოება იქნება. ადამიანები მრავალმხრივ არასრულყოფილი არსებები არიან, ამიტომ სახელმწიფოს სიკეთისათვის სრულიად საკმარისია მოქალაქეები ისე მიჰყვებოდნენ მმართველის ზოგად მითითებებს, რომ ვერც კი ერკვეოდნენ კანონებში.

სახელმწიფო ხელისუფლების გაგება თომა აქვინელის მიერ დამოკიდებულია "ბუნების" ცნების მის გააზრებაზე, რაშიც ის არისტოტელეს ეყრდნობა. <u>"ბუნება</u>" არის საგნებში განხორციელებული ღვთაებრივი გონება, რომელიც არის საგანთა საბოლოო მიზნისაკენ მიმართულების მიმცემი. კანონი, ბუნებითი სამართალი სწორედ ასეთი თვისებების მატარებელია. შესაბამისად გაგებული ბუნებრივი სამყარო ისეთსავე მიმართებაშია ღმერთთან, როგორც სუბიექტი მმართველთან. ღვთაებრივი ინტელექტის მიერ ადამიანში "ჩადებული"ლტოლვა გამოვლინდება რაციონალური ხასიათის სახით, როგორც ცოდნა; ადამიანში ბუნებრივი კანონის მისწრაფება — ეს არის ადამიანის სწრაფვა გონების მიერ შეცნობილი სიკეთისაკან.

ბუნებრივი კანონის აღქმა ადამიანის მიერ არის საკუთარ თავზე ზრუნვა, თვითშენახვა. ეს არის ადამიანის ბუნების პირველი სახე. მეორეა სექსუალური ლტოლვები, რომელიც ადამიანს საერთო აქვს ყველა ცხოველურ ორგანიზმთან. მესამე

არის მთლიანად გონებით ნაკარნახები სწრაფვა სიკეთისაკენ. ასეთია, მაგალითად, ადამიანში "ჩადებული" ჭეშმარიტი ცოდნა ღმერთის შესახებ ან მისი საზოგადოებაში ცხოვრებისაკენ მისწრაფება.

ადამიანი არის თავისუფალი ბუნება. ბუნებაში კი არსებობს მართვის ორი ფორმა: უნივერსალური ანუ ღვთაებრივი და პარტიკულარული ანუ აღმოჩენადი ადამიანთა მიკროსამყაროში. ამ უკანასკნელში ადამიანის გონება ასრულებს იგივე ფუნქციას, რასაც ღმერთი სამყაროში. აქედაგ გაგებული პოლიტიკური ერთობა თავისთავის მმართველი ადამიანები არიან. თავისუფალ ადამიანთა ერთობა განამტკიცებს კანონი, კონსტიტუცია, რომელიც ჰომოგენურია ყველა ინდივიდის მიმართ. ადამიანთა ამ ერთობაში გამოირიცხება ინდივიდუალური სიკეთის მიღწევა საერთო სიკეთის მიღწევის გარეშე. ამიტომ, თუკი ვინმე მოისურვებს სახელმწიფოს დაარსებას, ეს მოხდება იმდენად, რამდენადაც ეს მისწრაფება გამოხატავს და განასახიერებს მთელი ხალხის ნებას. აქედან უკვე შეიძლება გამოყვანილი იყოს კონვენციონალური (კონსტიტუციური) ხელისუფლების ორი მთავარი პრინციპი:

ა) თანხმობა, რომელიც თავის მხრივ ეყრდნობა ადამიანთა მორალურ თავისუფლებას და

ბ) მართვა, რომელიც ეყრდნობა თანხმობას.

თავად ხელისუფლების საუკეთესო ფორმის გარკვევის მცდელობისას, აქვინელი ცდილობდა არისტოტელეს შეხედულებები მოერგო შუა საუკუნეების საზოგადოებისათვის. იგი ლაპარაკობს შერეულ მონარქიაზე, როგორც მმართველობის საუკეთესო ფორმაზე. შერეული მონარქიის აქვინელისეული ფორმის გასაგებად უნდა გავიხსენოთ ინგლისში, XV საუკუნეში ჰენრი VI კარზე უმაღლესი მოსამართლე, სწავლული, სერ ჯონ ფორტესკი (Fortescue), რომელიც ნაშრომში "ინგლისის მმართველობა" ერთმანეთისაგან განასხვავებდა სამეფო ხელისუფლების ორ ფორმას: საკუთრივ სამეფო მმართველობას (dominium regale-სა) და პოლიტიკურ და სამეფო მმართველობას (dominium politicum et regale-ს). პირველი მმართველობის შემთხვევაში, მეფე ხალხს მართავს თავის მიერ დადგენილი კანონების შესაბამისად. მეორე შემთხვევაში მეფე ხალხს მართავს მხოლოდ იმ კანონებით, რომლებიც მოწონებულია თავად ხალხის მიერ. მმართველობის ეს უკანასკნელი ფორმა შემდგომში განვითარდა როგორც კონსტიტუციური მონარქია და, როდესაც თომა აქვინელი საუბრობს შერეულ რეჟიმზე, სამეფო ხელისუფლების ქვეშ სწორედ ასეთ მმართველობას გულისხმობს. სხვა მხრივ, შერეული რეჟიმი ნაწილობრივ სამეფოა, რადგან მას სათავეში უდგას ერთი პირი, ნაწილობრივ ეს არის არისტოკრატია ანუ იმ პირთა მმართველობა, ვინც შესაბამისი ავტორიტეტით არის მოსილი და, ნაწილობრივ, კი ეს არის დემოკრატია, რადგან ქვეყნის მმართველები არჩეულნი არიან ხალხის მიერ.

ლიტერატურა

1.Charls N.R.McCoy - St. Augustine in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (176-205 pp.)

2.Muhsin Mahdi - Alfarabi in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (206-227 pp.).

3. Charls N.R.McCoy - St. Thomas Aquinas in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (248-275 pp.).

4.А.Х. Касымжанов - Абу-Наср аль-Фараби. Изд. «Мысль», Москва, 1982 in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (206-227 pp.).

ნიკოლო მაკიაველი (1469-1527)

XV-XV საუკუნეების ფლორენციელი პოლიტიკური მოღვაწე და პოლიტიკური ფილოსოფიის თეორეტიკოსი, ნიკოლო მაკიაველი მთელი თავისი ცხოვრებით აქტიურად იყო დაკავშირებული ფლორენციის რესპუბლიკასთან, სადაც ერთი პერიოდი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური თანამდებობები ეჭირა. რესპუბლიკის დაცემის შემდეგ, მაკიაველის პოლიტიკური კარიერაც დასრულდა. მედიჩების ფლორენციაში დაბრუნების შემდეგ, 1512 წელს, მაკიაველი კანცლერის პოსტიდან გადააყენეს და სხვა რესპუბლიკელების მსგავსად, სახელმწიფო მმართველობას ჩამოაცილეს. არცთუ ასაკოვანმა კაცმა, მაკიაველიმ დარჩენილი ცხოვრება პოლიტკურ თეორიას მიუძღვნა და უნდა ითქვას, რომ ამ მიმართულებით ის გაცილებით უფრო იღბლიანი გამოდგა, ვიდრე პრაქტიკოსი პოლიტიკოსის როლში. მაკიაველი დღემდე ითვლება საეტაპო მნიშვნელობის ავტორად, ერთგვარ შემობრუნების წერტილად პოლიტიკურ თეორიაში. მაკიაველის პოლიტიკური იდეები გადმოცემულია შემდეგ ცნობილ შრომებში: "მთავარი", "ფლორენციის ისტორია", "კომენტარები ტიტუს ლივიუსის პირველი დეკადის შესახებ". მაკიაველის შეხედულებების გადმოცემისას ძირითადად დავეყრდნობით "მთავარს".

1.პოლიტიკური თეორიის საზრისი და მისია

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წვლილი, რის გამოც მაკიაველი დაფასებულია პოლიტიური თეორიის ავტორთა შორის, არის პოლიტიკური თეორიის დანიშნულების ხელახალი გადააზრება არატრადიციულ კონტექსტში. უნდა, ამავე დროს, გავითვალისწინოთ, რომ მაკიაველი მისი დროისათვის, ზოგჯერ სპეციფიკური ამოცანებისათვის წერდა, რაც ცხადია, ზეგავლენას იქონიებდა მის შემოქმედებაზე. მაგრამ მიუხედავად ასეთი ლოკალური მიზნებისა, მაკიაველის გამოთქმული აქვს არაერთი საყურადღებო მოსაზრება ისეთ საკითხებზე, რომელთა მნიშვნელობა ყოველთვის ძალზე დიდი იყო კაცობრიობისათვის.

კლასიკური პოლიტიკური თეორია ანტიკური ტრადიციის კვალად ამუშავებდა განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს ადამიანის საზოგადოებრივი და პოლიტიკური აქტიობის შესახებ და ყურადღებას ამახვილებდა ისეთ პრობლემებზე, როგორიც იყო სამართლიანობა საზოგადოებაში, მმართველობის საუკეთესო ფორმები, იდეალური სახელმწიფო მოწობა და ა.შ. მაკიაველი ზოგადად მიუყვება ისეთ კლასიკურ პარადიგმას როგორიცაა საერთო სიკეთე, თუმცა, სრულიად მიუღებლად ეჩვენება ის გზები, რომლის დახმარებითაც კლასიკური პოლიტკური თეორია ცდილობდა მის მიღწევას. ეს გზები უმეტესწილად უტოპიური იყო. მაკიაველი ბავშვურ წარმოდგენებად მიიჩნევდა ისეთი სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმებს როგორიცაა, ვთქვათ, პლატონის სახელმწიფო, რომელიც რეალურად არავის ენახა, თუმცა ბევრს კი მსჯელობდნენ მასზე. მედიჩისადმი მიძღვნილ წინასიტყვაობაში მაკიაველი წერს მის მიერ გადმოცემულ ცოდნაზე: "... რომელიც თანადროულ ცხოვრებაზე ხანგრძლივი დკვირვების და წარსულის გულმოდგინე შესწავლის შედეგად შეიძინა ... (1.92) ... რაც ამდენი წლის მნძილზე ურიცხვი სიმძიმილისა, თუ ჭირთათმენის ფასად შევისწავლე და შევიმეცნე, და, რაც არ შემიმკია, არც ამივსია ვრცელი წიაღსვლებით, არც მაღალფარდოვანი თუ მიკიბულ-მოკიბული სიტყვებით, ანდა როგორიც გნებავთ გარეგნული სამკაულებით, რომლებითაც არა ერთი და ორი ავტორი კაზმავს ხოლმე თავის თხზულებას. რადგან მე მსურდა ნაშრომის მთავარი სამკაული ყოფილიყო ან შინაარსის სიმართლე და თხრობის სიმკაცრე, ან – არაფერი" (1.93).

ამგვარი მიდგომისაგან განსხვავებით, კლასიკური თეორიების სტანდარტები ნაკლოვანნი არიან იმის გამო, რომ მათი რეალურად განხორციელება შეუძლებელია. რა თქმა უნდა, რომელიმე მმართველმა შეიძლება სახელმწიფო მოწყობის სტანდარტებად ზემაღალი იდეალები შეარჩიოს. მან შეიძლება ხალხს თავიც შეაყვაროს როგორც სიკეთისა და სათნოების მსახურმა და შემდეგ ძალზე სწრაფად დაეცეს, რადგან ძალაუფლებას, როგორც წესი, ინარჩუნებს არა ის, ვისი გამორჩეული სიყვარულიც აქვს ხალხს, არამედ ის, ვისიც უფრო მეტად ეშინიათ.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, მაკიაველი ცდილობს წარმოსახვით-სასურველი პოლიტიკიდან კვლევა რეალური პოლიტიკური სინამდვილისაკენ შემოაბრუნოს. რეალური პოლიტიკა კი იმის ირგვლივ ტრიალებს, რასაც ადამიანი უმეტეს შემთხვევაში

აკეთებს და არა იმის ირგვლივ, რასაც ის უნდა აკეთებდეს. მაკიაველი ხშირად მსჯელობს იმის თაობაზე, თუ რა გააკეთა მავანმა და რაც მან გააკეთა, არის თუ არა ის, რაც მას უნდა გაეკეთებინა. ამასთან, მაკიაველი არ ერიდება პირდაპირ სათქმელს. ეპოქის პოლიტიკური სამყარო მკაცრია და დაუნდობელი, ხოლო ადამიანი თავისი ბუნებით, ბოროტებასთანაა ნაზიარები (1. 219). ამ და მსგავსი მოსაზრებების გათვალისწინებით, ძალზე საინტერესოდ ჟღერს, მაგალითად, "მთავარის" პირველი თავის სათაური: "რამდენნაირია სამთავრო და რა გზით შეიძლება მათი დაპყრობა". ამ სათაურში საინტერესოდ ჟღერს არა იმდენად ექსტრემიზმი, თუმცა, რა თქმა უნდა, ისიც იპყრობს ყურადღებას, არამედ მთლიანად ამ თავის პრაგმატული ხასიათი. მაკიაველი უბრალოდ კი არ აღწერს მოვლენებს, არამედ აღწერს სავსებით კონკრეტული პრაქტიკული რჩევისათვის.

კვლევის მიმართულების ასეთ შემობრუნებას რეალობისაკენ გამბედაობა ესაჭიროებოდა, რადგან მაკიაველის ეპოქა გამოირჩეოდა ერთგვარი კეკლუცობით ანტიკური ეპოქისადმი. იქმნებოდა პარადოქსული ვითარება, როდესაც ავტორები ანტიკური პოლიტიკური კატეგორიებით ოპერირებდნენ, ხოლო რეალური პოლიტიკური პრაქტიკა კი სრულიად საპირისპირო იყო მსგავსი თეორიული კონსტრუქციებისა. მისი კვლევის ზოგდმეთოდოლოგიური პარადიგმის და ამ უკანასკნელის კლასიკური თეორიებისგან განსხვავების თაობაზე, მაკიაველი წერს: "და რაკი ვიცი, რომ ჩემამდეც ბევრს უწერია ამ საკითხზე, ვშიშობ, რომ თავხედობაში არ ჩამომართვან, თუკი თვითონაც დავაპირებ დავწერო რამე, მით უმეტეს, რომ ყველაზე მკვეთრად სწორედ ამ საკითხის განხილვისას ვემიჯნები სხვების თვალსაზრისს. მაგრამ, რაკი ჩემი განზრახვა გახლდათ, რაღაც სასარგებლო მიმეცა მისთვის, ვინც ისურვებდა ჩასწვდომოდა ზემოაღნისნული საკითხის არსს, ამიტომ უფრო მართებულად მივიჩნიე წარმომეჩინა საგნის ნამდვილი ბუნება და არა მოჩვენებითი გარსი, რომლითაც მას მოსავენ სხვები. ბევრს შეუქმნია თავისი წარმოსახვით რესპუბლიკები, თუ სამთავროები, რომლებიც არავის უხილავს და არც სმენია, რომ ისინი მართლაც არსებობენ სინამდვილეში. მაგრამ ერთია როგორ ცხოვრობენ და მეორე ის, თუ როგორ უნდა ცხოვრობდნენ კაცნი და მათ შორის იმხელა სხვაობაა, რომ ვინც იმის გულისათვის, რაც უნდა მომხდარიყო, ივიწყებს იმას, რაც ახლა ხდება – უმალ თავის დამხობას უწყობს ხელს, ვიდრე თავის დღეგრძელობას" (1.170-171).

კლასიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა, როგორც გვახსოვს, იმის გარკვევის მცდელობა იყო, თუ როგორი რეჟიმია ყველაზე სამართლიანი. ავტორები ეძებდნენ ერთადერთ სწორ რეჟიმს, რომელშიც გაშლილი იქნებოდა ერთადერთი სწორი ცხოვრების წესი. ავტორების უმრავლესობა საუკეთესო მმართველებად ფილოსოფოსებს ასახელებდა (ფილოსოფოსის სხვადასხვა გაგების ვარიაციებით), რომლებიც სახელმწიფო ცხოვრებას ღრმა ინტელექტუალურ სპეკულაციებს უნდა უქვემდებარებდნენ. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავდა, რომ საუკეთესო პოლიტიკური რეჟიმის გამართლება სრულიად არაპოლიტიკური კატეგორიების მოხმობით ხორციელდებოდა. პირველი, რაც მაკიაველმა გააკეთა, ის გახლავთ, რომ პოლიტიკა საკუთარ ნიადაგზე დააყენა და უარი თქვა მის დაქვემდებარებაზე არაპოლიტიკური ღირებულებებისადმი. განსაკუთრებით ეს შეეხება პოლიტიკური ფენომენის და მორალის გათავისუფლებას მაშინდელი გაბატონებული თეოლოგიისაგან, რომელსაც ჰქონდა პრეტენზია, რომ უნივერსალურად გამოყენებადი ჭეშმარიტებების მფლობელი იყო. ამგვარი პროგრამის განხორციელებას მაკიაველი შეეცადა ორი მიმართულებით: მის ეპოქაში არსებული პოლიტიკური რეჟიმების ლეგიტიმურობის უზრუნველყოფით და, მეორე, კონვენციონალურობის ფენომენის თავის უფლებებში აღდგენით. ეს უკანასკნელი წამოწყება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო, რადგან, მართალია კლასიკური პოლიტიკური თეორია პირდაპირ, უხეშად არ უარყოფდა კონვენციონალურობას, მაგრამ სამაგიეროდ, იმით, რომ ცდილობდა პოლიტიკური მრავალფეროვნების ერთ უნივერსალურ ნატურალური ხასიათის სტანდარტზე რედუცირებას, საქმით საპირისპიროს აკეთებდა. ასე, მაგალითად, ადამიანის ქცევის ინტერპრეტირებისას, კლასიკური თეორია, ბიბლიურ ჭეშმარიტებებზე დაყრდნობით, მისაღებად თვლიდა სრულყოფილებისაკენ მიმართულ ქცევას, რომელიც ამავე დროს გაგებული იყო უნივერსალურ ნიმუშად ყველა ადამიანის, ყველა ხალხისა და ყველა ეპოქისათვის. მსგავს სტანდარტებში მაკიაველს არ მოსწონს სწორედ მისი უნივერსალური ხასიათი, რომელიც დამანგრეველად მიაჩნია როგორც საზოგადოების, ასევე ეკლესიისათვის, რადგან მათი საზღვრების უზომოდ გაფართოების გამო, ერთსაც და მეორესაც გაურკვევლობას სძენს.

2.სამთავროების ბუნება და ახალი ტერიტორიების შემოერთების და მათი მართვის ტექნოლოგიები

მაკიაველის შრომების კითხვისას კარგად იგრძნობა ეპოქის ხასიათი. აქ მხედველობაში მხოლოდ ის კი არ გვაქვს, რომ პოლიტიკური მოვლენები ფასდება ანტიკური ხანის ზნეობრივ პოლიტიკური კატეგორიების ან ქრისტიანობის ეკლესიის სწავლების საფუძვლის გარეშე, არამედ თვით პოლიტიკური ინსტიტუტები და პოლიტიკის სუბიექტები. კაროლინგების ეპოქის შემდეგ ევროპაში მტკიცედ მოიკიდა ფეხი მემკვიდრეობითმა მმართველობამ. შეიქმნა დინასტიები, რომელთაც მთელი სამთავროები, რიგ შემთხვევებში სამეფოები ეკუთვნოდათ. ომის წარმოება, განსაკუთრებით ეს ითქმის იტალიაზე, პროფესიად იქცა. ამიტომ, უმრავლეს შემთხვევაში, სახალხო ლაშქარს დაქირავებული კონდოტერები ცვლიან. ზოგიერთი ავანტიურისტის კარიერა, როგორც სფორცების შემთხვევაში მილანში, ძალზე წარმატებული გამოდის და ისინი მთავრის სავარძელს იკავებენ. სხვები, მაგალითად, მედიჩები ფლორენციაში, ხელისუფლებისაკენ გზას თავიანთი ფინანსური ძლიერების საფუძველზე იკაფავენ.

სახელმწიფოები კი ამ დროს არსებობს ორი სახისა, <u>რესპუბლიკები</u> და <u>სამთავროები</u>. თავად სამთავროები რამდენიმენაირია: <u>საეკლესიო სამთავრო</u>, რომლის ნიმუშსაც პაპის საბრძანებლი წარმოადგენდა, მეორე, <u>დაპყრობით მოპოვებული</u> და შემდეგ, <u>მემკვიდრეობით მიღებული</u>. არსებობს სამთავროს კიდევ ერთი ტიპი, რომელსაც მაკიაველი "<u>სამოქალაქო სამთავროს</u>" უწოდებს. ასეთი სახელმწიფოს მმართველიც ერთი პიროვნებაა, მაგრამ ის მთავარი არც მემკვიდრეობით გამხდარა და არც ტერიტორიის დაპყრობით. როდესაც კერძო პირი ბოროტმოქმედებისა, თუ სხვა რამ აუტანელი ძალადობის გზით კი არა, არამედ თავისი თანამოქალაქეების კეთილგანწყობის შედეგად ხდება მთავარი, ასეთ მმართველობას შეიძლება სამოქალაქო მმართველობა ეწოდოს (1.139).

რესპუბლიკური მმართველობაზე მაკიაველი მსჯელობს "კომენტარებში ტიტუს ლივიუსის პირველ დეკადაზე" და "ფლორენციის ისტორიაში". ამ უკანასკნელში, იტალიური რესპუბლიკებიდან მაკიაველი განიხილავს გენიუს, ვენეციის და განსაკუთრებით, ფლორენციის მოწყობას და მმართველობას. ქალაქი ფლორენცია დაყოფილი იყო 6 ნაწილად. ქალაქის მმართველობაში თითოეული მათგანი წარმოადგენდა ორ მოქალაქეს. ასე, რომ მთელი მმართველობა ანუ სენატი შედგებოდა 12 წევრისაგან, რომელთაც უხუცესებს (ანზიანი) უწოდებდნენ. უხუცესები მართავდნენ ქალაქის პოპოლანურ ნაწილს. ხალხის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ქალაქის მოქალაქეები, ხელოსნები, ვაჭრები. უხუცესების საკრებულოს შემადგენლობა განახლებადი იყო ყოველწლიურად. 1250 წელს ფლორენციაში განხორციელდა საქალაქო მმართველობის რეფორმა და ქალაქის პოპოლანური ნაწილის ხელმძღვანელობა დაევალა კაპიტანს. მთელ ქალაქს, ე.ი. როგორც პლებეურ ნაწილს ასევე ნობილიტეტს მართავდა პოდესტა. კაპიტანი და პოდესტა ფლორენციაში იყო ორი სამოხელეო თანამდებობა, რომელთა ძირითადი საქმე მოქალაქეთა შორის არსებული დავების აღმოფხვრა იყო. მართლწესრიგს რესპუბლიკაში განახორციელებდა სოფლის რაიონებში 76, ხოლო უშუალოდ ქალაქში 20 შეიარაღებული რაზმი. ამ რაზმებში განთავსებული იყო მთელი ფლორენციის ბრძოლისუნარიანი ახალგაზრდობა, რომლებიც ვალდებულნი იყვნენ პირველი დაძახებისთანავე იარაღასხმულნი გამოცხადებულიყვნენ წინასწარმითითებულ რაზმში (2.56).

იტალიის მემკვიდრეობითი სამთავროს ტიპურ ნიმუშს წარმოადგენდა მილანი. მილანის აღზევება დაიწყო მას შემდეგ, რაც ის შეუერთდა ფრიდრიხ ბარბაროსას წინააღმდეგ შექმნილ იტალიური ქალაქების კავშირს. XIII საუკუნიდან მილანში პირველობისათვის იბრძოდა დელა ტორესის და ვისკონტის გვარები. ბრძოლა ამ უკანასკნელის გამარჯვებით დასრულდა. ვისკონტების ბოლო შთამომავალი იყო ფილიპო ვისკონტი, რომელსაც ვაჟი არ ჰყავდა და შედეგად სამთავროს მართვა გადავიდა სფორცას გვარზე. მემკვიდრეობითი სამთავრო, მაკიაველის აზრით, ყოველთვის უფრო მყარ რეჟიმს წარმოადგენს. განმსაზღვრელი მნიშვნელობა მისი მმართველისათვის იმას აქვს, რომ მან არ დაარღვიოს წინაპრების მიერ შემოღებული მართვის წესი და რიგი. არსებობს შემთხვევა, როდესაც სამთავრო მემკვიდრეობით კი ეკუთვნის მმართველს, მაგრამ მას მაინც ძალით უწევს მისი შემოერთება. ასეთ სამთავროში რეჟიმის განმტკიცება ყოველთვის გაცილებით უფრო ძნელია, ვიდრე მისი მოპოვება. მაკიაველი აქ მიუთითებს ხალხის უცვლელ ილუზიაზე, რომლის მიხედვითაც ყოველი ახალი მმართველი ძველზე უკეთესია. დასწყისში ის მხარს უჭერს ახალ მმართველს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ხალხი თავის შეცდომას გააცნობიერებს, რეჟიმის შენარჩუნება ძნელდება.

ამ ზოგადი დახასიათებების გვერდით, მაკიაველი იძლევა უფრო კონკრეტულ რეკომენდაციებს და მითითებებს. ასე მაგალითად, საოკუპაციო ექსპედიცია უცხო ქვეყანაში წარმატებული იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ მთავარი მოახერხებს კარგი ურთიერთობის დამყარებას ადგილობრივ მოსახლეობასთან. მოსახლეობის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად კი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პირობა იქ არსებული ჩვევების, ყოფის და გადასახადების აკრეფის წესის უცვლელად შენარჩუნებაა. შემდეგ, გაცილებით უფრო იოლია ერთენოვანი ან მოანთესავე ენაზე მოსაუბრე სამთავროს ხელში ჩაგდება. მაგრამ თუ მოხერხდა განსხვავებული ეთნოსით დასხლებული ქვეყნის ხელში ჩაგდება, აქ მრავალრიცხოვანი სიძნელეები იჩენენ თავს და ყველა მათ დსაძლევა ერთ-ერთი ყველაზე უკეთესი ხერხი, დამპყრობის ახალ დაკავებულ ტერიტორიებზე გადასახლება იქნება, როგორც ეს განახორციელა თურქეთის სულთანმა კონსტანტინეპოლის დაკავების შემდეგ. ისეთ შემთხვევებში, როდესაც ასეთი გადასახლება არ ხერხდება, საუკეთესო გზა იქნება დაკავებულ ტერიტორიებზე კოლონიების დაარსება. უცხო ეთნოსით დაკომპლექტებული ახალშენები დამპყრობთა მცველების როლს შეასრულებენ და მის რეჟიმს მოემსახურებიან. ეს გზა გაცილებით უფრო იაფია, ვიდრე ამ ქვეყანაში მობილური სამხედრო კორპუსის შენარჩუნება, რომელიც მუდმივ მზადყოფნაში უნდა იყოს სწრაფად გადაადგილდეს კონფლიქტის ზონაში. მაკიაველის ეს რეკომენდაცია გასაგებს ხდის ძველი იმპერიების, მაგალითად, რუსეთის იმპერიის ცალკეული რეგიონების ეთნიურ სიჭრელეს და ხალხთა განსახლების არაბუნებრივ ფორმებს.

წარმატებული სამხედრო კამპანია უცხო ქვეყანაში მხოლოდ საოკუპაციო რაზმების ხელმძღვანელის მოხერხებულობასა და შორსმჭვრეტელობაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ იმ რეჟიმის ბუნებაზე, რომელიც არსებობს დასაკავებელ ტერიტორიაზე. არსებობს უზომოდ ცენტრალიზებული და შედარებით თავისუფალი რეგიონების შემცველი სმთავროები. მათ ყველაზე უფრო კარგ ნიმუშებს, მაკიაველისათვის, თურქეთი და საფრანგეთი წარმოადგენდა. თურქეთში არსებობდა ერთადერთი მბრძანებელი, სულთანი, ხოლო ყველა დანარჩენი მისი ყმები იყვნენ. როდესაც თურქეთის რომელიმე წარჩინებული ამა თუ იმ სანჯაყის სამართავად მიდიოდა, მოსახლეობა მის ბრძანებებს ასრულებდა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ადგილობრივი მმართველები სულთანის ნებას განახორციელებდნენ. საფრანგეთში ხელისუფლება აღწეილისაგან რადიკალურად განსხვავებული იყო. მეფეს აქ უამრავი პატარა მბრძანებელი ეხვია თავს, რომელთაც თავად ჰყავდათ სხვა მრავალი ქვეშევრდომი. ხელისუფლების ორგანიზაციის ასეთი განსხვავებული ფორმების გამო, გაცილებით უფრო ძნელია ისეთი ქვეყნის დაპყრობა, როგორც კი თურქეთია, მაგრამ თუ ამ მიმართულებით ვინმეს ბედმა გაუღიმა, უკვე დაკავებული ტერიტორიის შენარჩუნება ბევრად უფრო იოლი გახდება, ვიდრე საფრანგეთისნაირ ქვეყანაში, სადაც რეგიონების ავტონომიურობის ხარისხი და მმართველთა დამოუკიდებლობა ცენტრალური ხელისუფლებისაგან გაცილებით უფრო დიდია და, ამიტომ, ყოველ მათგანთან პრაქტიკულად ცალკე სამხედრო-პოლიტიკური ურთიერთობები იქნება გასაბმელი.

არის შემთხვევები, როდესაც მმართველი, სამხედრო კონფლიქტის, შენდგომი მოსალოდნელი გართულებების თავიდან აცილების მოტივით, გაუმართლებელ დათმობებზე მიდის. ასეთი დათმობები, მაკიაველის აზრით, ყოველთვის უაღრესად წამგებიანია, რადგან ამ გზით ვერც ომს ვერ ავიცილებთ, და ტერიტორიებსაც დავკარგავთ.

3.სამხედრო საქმე

დამოუკიდებელი განსჯის თემაა მაკიაველისათვის სამხედრო საქმის ორგანიზაცია სამთავროში. ომი და სამხედრო საქმე ამ ეპოქის სახელმწიფოს უმნიშვნელოვანეს მხარეს წარმოადგენდა, რომელიც განაპირობებდა მის ძლიერებას. სახელმწიფოს ძალას მაკიაველი ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი პოლიტიური პრაქტიკიდან გამომდინარე, განსაზღვრავს, ბუნებრივია, არა მრეწველობის პოტენციალით ან ომის საჭიროებისათვის გადანახული ფინანსების მარაგით, არამედ მოსახლეობის რაოდენობით და სამხედრო ძალით. თუკი დავსვამდით კითხვას — "რით შეიძლება გაიზომოს ამა თუ იმ სახელმწიფოს ძლიერება"? — მაკიაველის პასუხი მასზე ასეთია: თუ სამთავროს ჰყავს მრავალრიცხოვანი ლაშქარი (რისთვისაც აუცილებელია როგორც მრავალრიცხოვანი მოსახლეობა, ასევე დიდძალი სიმდიდრე), რომელიც სკადრის პასუხს გასცემდა ყველა

მომხვდურს ისე, რომ დასახმერებლად არ მიმართავდა არავის სხვას, ასეთი სამთავრო ძლიერია (1.145).

სამხედრო საქმის მნიშვნელობა მაკიაველისათვის გადაუჭარბებლადაა შეფასებული და ის პოლიტიკის წარმართვის ერთ-ერთ ძირითად იარაღად გვევლინება. "ამ ხელოვნების ძალა - წერს მაკიაველი – იმდენად დიდია, რომ არა მარტო ძალაუფლებას უნარჩუნებს მას, ვინც მთავრად შობილა, არამედ კერძო პირსაც აღაზევებს ხოლმე მთავრის სიმაღლემდე. ... ამ ხელოვნების უგულვებელყოფა სამთავროს დაკარგვის ძირითად იარაღად გვევლინება, ხოლო მისი ზედმიწევნით ფლობა – სამთავროს დაუფლების საშუალებად" (1.166). მთავარი, პოლიტიკური მოღვაწე, იმავდროულად მეომარიცაა. თუნდაც შიდაპოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებით, მაკიაველის ეპოქიდან ჯერ კიდევ ძალზე შორს არის იმ დრომდე, როდესაც გაიმიჯნება სამხედრო და პოლიტიკური საკითხები. პირიქით, მაკიაველისათვის სრულიად აუხსნელია შემთხვევა, თუკი მას ვიმე აღმოაჩენდა, როდესაც შეიარაღებული ხალხი (სამხედროები) ემორჩილებიან უიარაღოებს (პოლიტიკოსებს) და უიარაღო კი უშიშრად გრძნობს თავს იარაღასხმულთა გარემოცვაში (1.166-167). თუმცა, ეს არ არის ერთადერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ განსხვავდება პოლიტიკოსი მეომრისაგან. არსებობს მეორე, უფრო თეორიული ხასიათის მიზეზიც, რომელიზ ამოზრდილია ადამიანის ნაკლოვანი, მხეცური ბუნებიდან. "უნდა გვახსოვდეს, წერს მაკიაველი, რომ არსებობს <u>ბრძოლის ორი სახე</u> – ერთია ბრძოლა კანონების, ხოლო მეორე ბრძოლა ძალის მეშვეობით. პირველი ნიშნეულია ადამიანებისათვის, მეორე კი მხეცებისათვის. მაგრამ რაკი პირველი ხშირად არასაკმარისია, ძალაუნებურად უნდა მივმართოთ ხოლმე მეორეს. ამიტომ მთავრისათვის აუცილებელია, რომ თანაბრად წარმატებით იბრძოდეს როგრც მხეცი და როგორც კაცი" (1.182).

ყოველი სახელმწიფოს საფუძველი მაკიაველისათვის კარგად გაწვრთნილი ლაშქარი და კარგი სახელმწიფო კანონებია. ეს ორი რამ ერთმანეთს ავსებს, რადგან კარგად გაწვრთნილი ლაშქარი წარმოუდგენელია კარგი კანონების გარეშე, ხოლო კარგი ლაშქარი თავად უზრუნველყოფს სახელმწიფოში კარგი კანონების შეუფერხებელ დაცვას. სამხედრო ძალები როგორც წესი ორგანიზებულია შემდეგი სახით:

1. უპირველეს ყოვლისა იგი შედგება მთავრის საკუთრი შეიარაღებული ნაწილებისაგან. შემდეგ,
2. დაქირავებული პროფესიონალი მეომრებისაგან;
3. მაშველი ჯარისაგან და ბოლოს,
4. შერეული ძალებისაგან.

მაკიაველის მიაჩნდა, რომ მაშველი და დაქირავებული ჯარი ქვეყნისათვის ძალზე წამგებიანია. იტალიის მისი პერიოდის მძიმე მდგომარეობას, ავტორი სწორედ დაქირავებულთა უკონტროლო პარპაშით ხსნის ქვეყანაში, რომელიც ასეთ ვითარებაში, დაცვის გარეშეა დარჩენილი. დაქირავებულები პირველად იტალიაში პაპებმა დ თავისუფალი ქალაქების მცხოვრებლებმა შემოიყვანეს იმის გამო, რომ არაფერი გაეგებოდათ ომის ხელოვნებისა და იძულებულები იყვნენ უცხოელი პროფესიონალები მოეწვიათ.

არანაკლებ დაზარალდა ქვეყანა მაშველი ჯარისაგან. "მაშველ ძალას" მაკიაველი უწოდებს მეზობელი ძლიერი ქვეყნის (ამ პერიოდში იტალიელებისათვის ასეთი იყო საფრანგეთი) სამხედრო ძალას, რომელიც თხოვნის საფუძველზე შემოვიდა ქვეყანაში. ამ სამხედრო ძალის პრობლემა ისაა, რომ ქვეყანაში შემოსვლის შემდეგ, მას მეტად ეძნელება ქვეყნის დატოვება და ახალ დამპყრობლად გადაიქცევა ხოლმე.

ომს არისტოტელე იგივე რიგის მოვლენებში ათავსებდა, როგორც ნადირობას. ცნებათა ასეთი დაახლოების გამამართლებელ საბუთად ის გვთავაზობდა იდეას, რომ ნადირობაც და ომიც, ორივე შემოსავალზე ორიენტირებული საქმიანობაა. არისტოტელესაგან განსხვავებით, პლატონი ომს ყოველგვარი უბედურების წყაროდ მიიჩნევდა და მას მტრობისა და მეგობრობის ტერმინებში აღწერდა. მაკიაველის მოსაზრებები ომის შესახებ, როგორლაც ითავსებს ირივე ავტორის თვალსაზრისს. ომი – ფიქრობს იგი — ორ მტრულ მხარსე შორის ჩაღდება, მაგრამ ის არ არის თვითმიზანი. ომის მიზანი იმდენად მტრის განადგურება კი არ არის, რამდენადაც საკუთარი კეთილდღეობის უზრუნველყოფა. ამრიგად, ომს პრაქტიკული საზრისი გააჩნია. "ყველა იმის მიზანი, ვისაც კი ოდესმე ომი დაუწყია, ყოველთვის იმაში მდგომარეობდა — რაც სავსებით გონივრულია — რომ თავად გამდიდრებულიყვნენ, ხოლო მტერი უფრო გაეღარიბებინათ. სხვა არაფრისთვის არ სჭირდებათ გამარჯვება, ხოლო მოსახვეჭელი კი იმიტომ უნათ, რომ კიდევ უფრო გაზარდონ თავისი ძალა და დაასუსტონ მოწინააღმდეგე. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყოველთვის, როცა გამარჯვებამ უფრო ღარიბი გაგხადა,

ვიდრე მანამდე იყავი, ხოლო დაპყრობებმა დაგასუსტა, მაშინ შენ ან გასცდი იმ მიზნის საზღვრებს, რისთვისაც ომი დაიწყე, ან ვერ მიაღწიე მას" (2.225).

4.მთავრის პერსონალური თვისებები

ცალკე განხილვის საგანია მთავრის, როგორც პოლიტიკოსის პერსონა. განიხილება მისი დამოკიდებულება როგორც ხალხის ფართო მასებთან, ასევე გარემოცვის მიმართ. როგორი უნდა იყოს პოლიტიკოსი, როგორი უნდა იყოს მთავრი, უნდა ეშინოდეთ მისი, თუ საყოველთაო სახალხო სიყვარულით უნდა იყოს გარემოცული? თუ გავითვალისწინებთ მაკიაველის აზრს ხალხის მერყევი გუნება-განწყობის თაობაზე, პასუხი ამ კითხვაზე ძნელი არ უნდა იყოს. ამ თვალსაზრისს მაკიაველი კიდევ უფრო ამძიმებს ხაკხის თვისებების ისეთი კატეგორიებით დახასათებისას, როგორიცაა ადამიანთა ბიწიერი ბუნება, უმადურობა, ორგულება და ა.შ. რაც შეეხება მთავრის გარემოცვას, ის ძალზე ფრთხილად უნდა შირჩეს. არსებობს ერთი უტყუარი წესი იმის დასადგენად, თუ რამდენად ვარგისია ქვეშევრდომი. თუ ის საკუთარ კეთილდღეობაზე უფრო მეტად ზრუნავს, ვიდრე მთავრისა და სახელმწიფოს საქმეებზე, ასეთი მსახური ნდობას არ იმსახურებს. თუმცა, გარემოცვასთან მიმართებით გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რა ინდივიდუალური თვისებებითაა დაჯილდოებული პოლიტიური ლიდერი. მაკიაველისთვის ეს თვისებები, როგორც გვახსოვს, მმართველის კონცეპტიდან კი არ გამოიყვანება ანალიტიკურად, არამედ აიღება რელური პოლიტიკური პოლიტიკური პრაქტიკიდან. სწორედ ამ პრაქტიკის გათვალისწინებით ამბობს ავტორი, რომ ზოგი მთავარი გულუხვად იწოდება, ზოგიც ძუნწად, წუწკად, ქალაჩუნად და ა.შ. მსგავს კვლიაფიკაციებში მნიშვნელოვანია ის, რომ მთავარი, რამდენადაც ის როგორც პოლიტიკური ლიდერი სხვებისაგან ამაღლებულია, საზოგადოების თვალში ერთი რომელიმე გამორჩეული თვისებითაა დახასიათებული და სხვა მისი თვისებები შეუმჩნეველი რჩება. რა თქმა უნდა, შესანიშნავი იქნებოდა, რომ მოიძებნებოდეს ყველა ღირსებით შემკული მთავარი, რომელიც არასოდეს არ შებღალავდა ამ ღირსებებს, მაგრამ სინამდვილეში ასეთი პიროვნება იშვიათად გვხვდება და, რამდენადაც მთავარი უპირველეს ყოვლისა პოლიტიკური ლიდერია, მისი ძირითადი საფიქრალი პოლიტიკური წარმატებაა და არა ზნეობრივ სრულყოფაზე დღენიადაგ ზრუნვა. სწორედ ამიტომ, მთავარი პირველ რიგში, თავიდან უნდა იცილებდეს ყველა იმ ბიწიერებას, რასაც შეუძლია ძალაუფლება დააკარგვინოს. ყველა შემთხვევაში მაკიაველის მიხედვით, პოლიტიური ამოცანები ლიდერის პირველი რიგის ორიენტირს შეადგენს. საზღვრით სიტუაციებში, როდესაც წარმოვიდგენთ ან მართლაც არსებობს რეალური კონფლიქტი პოლიტიკური მოღვაწის მორალურ კრედოსა და რეალურ პოლიტიკურ პრაქტიკას შორის, პოლიტიკოსს შეუძლია ანგარიში არ გაუწიოს საზოგადოებრივ აზრს ან საკუთარ სულიერ მისწრაფებებს. მით უფრო, "თუ კარგად დავუკვირდებით, არის ზოგი რამ, რაც შეიძლება სიქველედ მოგვეჩვენოს, მაგრამ გარდაუვალ დაღუპვას უქადის მთავარს, რომელიც მიზნად დაისახავს ბოლომდე უერთგულოს მას, და არის ზოგიც ისეთი რამე, რაც ბიწიერად გამოიყურება, მაგრამ სიმშვიდეს და კეთილდღეობას უქადის მას" (1.172).

ამ თვალსაზრისის, რომელიც საბოლოო დაფუძნებას პოლიტიკური მორალის ცნებაში პოულობს, გაგრძელებად უნდა მივიჩნიოთ მთავრის ხელგაშლილობის აღწერა მწერლის მიერ. რა თქმა უნდა, მოსახლეობისათვის ხელგაშლილი ხელისუფალი წუწურაქსა და ძუნწზე უმჯობესია. მაგრამ მაკიაველი იოლად გვიხატავს საპირისპირო სურათს, როდესაც ხელგაშლილი და ქველი ხელისუფალის სახელის შეძენის მსურველი პოლიტიკური ლიდერი როგორ თანდათანობით გადადის გადასახადების ზრდაზე და გამოცარიელებული ხაზინის შევსებაზე. შესაბამისად, ის, ვინც ერთ დროს ქველის სახელს ატარებდა, ახლა ხალხის შემავიწროვებლად და მყვლეფავის სახელის მქონე ხდება. ავიღოთ ახლა იმ მთავრის მიერ ხალხისათვის გაღებული დახმარება, ვინც აქამდე ძუნწად იყო ცნობილი. მაკიაველი გვარწმუნებს, რომ მის მიერ გაღებული წყალობა ორჯერ უფრო ფასეული იქნება საზოგადოების თვალში. საერთოდ არაფერია გულიხვობაზე სწრაფად მილევადი რამ. რაც უფრო გულუხვი ხარ, მით უფრო ნაკლები შანსი გრჩება მომავალშიც ასეთივე დარჩე. ამიტომ, მთავარს არ უნდა აღელვებდეს ძუნწის სახელი, მით უფრო, თუ მომავალში ის იძულებული არ გახდება ტყავი გააძროს თავის ქვეშევრდომებს და აუტანელი მმართველის რეპუტაცია მოიპოვოს. თუ მხოლოდ ძუნწის სახელს მოიხვეჭავს, მთავარი იძულებული გახდება შეურიგდეს ერთ იმ სამარცხვინო ბიწიერებათაგანს, რომელიც ისევ მის ტახტს განამტკიცებენ, მაშინ,

როდესაც, თუ გაღარიბდება, და მოსახლეობის ყვლეფას დაიწყებს, მაშინ ის ვერ ასცდება ვერც სირცხვილს და ვერც სიძულვილს.

პოლიტიკოსის მოღვაწეობა ერთგვარი თამაშია, როლია შესასრულებელი. ყველა ხედავს იმას, რადაც გვაჩვენებენ თავს და ძალზე ცოტა თუ გრძნობს რა არის მავანი სინამდვილეში. მთავარი ყოველთვის უნდა იყოს ფრთხილი წარმოთქმული სიტყვის მიმართ. ის მუდამ უნდა ცდილობდეს, რომ მის ბაგეს არ დასცდეს რაიმე ისეთი, რომელიც ბეჭედდასმული არ იქნება ისეთი სიტყვებით როგორიცაა სიყვარული, პატიოსნება, ადამიანურობა და მორწმუნოება. შედეგად, მსმენელს იგი ყოველივე ამის ხორცშესხმულ ხატებად წარმოუდგება.

სხვა მხრივ, კეთილგონიერების კარნახით, მთავარი არ უნდა გადაეგოს ერთხელ მიცემულ სიტყვას, თუ ერთგულება მისთვის საზიანო აღმოჩნდება. თუ აღარ არსებობენ მიზეზები, რომელთაც მთავრს აღთქმა დაადებინეს, იგი თავისუფალია თავის გადაწყვეტილებაში. შეიძლება უამრავი მაგალითის მოყვანა, თუ რამდენი ხელშეკრულება დარჩენილა უქმად და მიზანს აღწევდა ის, ვინც მელას როლს ასრულებდა.

ამ დახასიათებამ, აგრეთვე იმან, რომ "მთავარს" ის მედიჩების მემკვიდრეს უძღვნის, არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ მაკიაველი აშკარა, ფარული, თუ რა გნებავთ ფორმით მონარქიული დიქტატურის ან ტირანიის მომხრეა. სათანადო ღირსებებით შემკულ ერთმმართველში, ის უფრო კანონიერების აღმსრულებელს ხედავს. ვისაც წაუკითხავს ფლორენციის გაუთავებელი შიდააშლილობების მაკიაველისეული აღწერები, ის გაგებით მოეკიდება მაკიაველის სიმპათიას ერთმმართველისადმი, თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ძირითად ღირებულებას ამ შემთხვევაში მწერლისათვის კანონი და კანონიერების დაცვა წარმოადგენს: "სახელმწიფოები, განსაკუთრებით ეს ეხება ცუდად მოწყობილ რესპუბლიკებს, ხშირად იცვლიან მთავრობებს და მართველობის წესს, რასაც ისინი, როგორც შეცდომით ფიქრობენ, თავისუფალიდან მონურ მდგომარეობაში კი არ გადაყავთ, არამედ მონურიდან უწესრიგი თვითნებობის მდგომარეობაში. ... და თუკი მოხდება, არადა ეს ხდება ძალზე იშვიათად, რომ ბედის წყალობით, რომელიმე სახელმწიფოში გამოჩნდება საკმარისად ბრძენი, წესიერი და ძალმოსილი მოქალაქე, რომელიც შესძლებდა ყველნისათვის ისეთი კანონების მიცემას, რომ ან დააკმაყოფილებდა პოპოლანების და ნობილიტეტის მისწრაფებებს, ან დათრგუნავდა და ბოროტების ქმნის საშუალებას მოუსპობდა მათ — მაშინ ამ სახელმწიფოს უფლება ექნება საკუთარ თავს თავისუფალი, ხოლო მის მთავრობას მყარი და ძლიერი უწოდოს. სამართლიან კანონებზე და სწორ წესწყობილებაზე დამყარებული ასეთი სხელმწიფო, სხვების მსგავსად შემდეგში აღარ საჭიროებს უსაფრთხო არსებობისათვის რომელიმე ერთი კაცის სათნოებას" (2.143).

მიხედავად იმისა, რომ ყოველი პოლიტიკოსისათვის აუცილებელია ამდენი წვრილმანის გათვალისწინება და გამორჩეული ძალისხმევა, რათა მან წარმატებას მიაღწიოს, არსებობს რაღაც, რაც შეიძლება ყველაფერს წინ არუდგეს და ინდივიდუალურად ძლიერი პოლიტიკოსი სავსებით ხელმოცარულ ადამიანად წარმოგვიდგინოს. ეს რაღაც, მაკიაველის რწმენით, არის ბედისწერა. მთავარს მართებს გაითვალისწინოს ისიც, რომ ამქვეყნიურ მოვლენებზე ბევრ შემთხვევაში გადამწყვეტ ზეგავლენას იქონიებს ღმერთი და ბედისწერა. საერთოდ ამ მოვლენაზე ფიქრმა ბევრ ავტორში წარმოშვა ქვიეტიზმის იდეა, რომელიც, რაკიღა ამქვეყნად ყველაფერი ღვთის ნებითა და ბედისწერითაა განსაზღვრული, სრულ უაზრობად მიიჩნევს წამატებისათვის ბრძოლას და მონდომებას. მაკიაველის, სწამს ბედისწერის, და, რა თქმა უნდა, სწამს ღმერთის, მაგრამ მაინც არ იზიარებს აბსოლუტურ დეტერმინიზმს. ძირითადი მისი არგუმენტი თავისუფალი ნების ფენომენს ემყარება, რომლის არსებობაში მაკიაველის ეჭვი არ ეპარება. "რაკიღა დაუშვებელია ჩვენი თავისუფალი ნების უგულვებელყოფა, მე მზად ვარ ჭეშმარიტებად ვაღიარო იმის შესაძლებლობა, რომ ბედისწერა განაპირობებს ჩვენი მოქმედების ნახევარს, ხოლო მეორე ნახევარს, მთლიანად თუ არა ოდნავ ნაკლებ მაინც ჩვენ გვანდობს. ... ასევეა ბედისწერაც, რომელიც თავის ძალმოსილებას ავლენს იქ, სადაც არავის უზრუნია იმაზე, რომ საპირისპირო ძალა დაეხვედრებინა მისთვის, და რომელიც მძვინვარებას მიმართავს იმ მხარეს, სადაც არ ეგულება მისი დამაოკებელი ჯებირები თუ სიმაგრეები" (1.223).

5.პოლიტიკური მორალის ცნება

მაკიაველი გამორჩეული ფიგურაა პოლიტიკური აზრის ისტორიაში არა მხოლოდ ზოგადმეთოდოლოგიური ნოვაციებისათვის, არა მხოლოდ იმიტომ, მისი შრომები წარმოადგენენ ერთგვარ შემობრუნების პუნქტს კლასიკური თეორიიდან კვლევის სრულიად ახალი პარადიგმებისაკენ, არამედ იმიტომაც, რომ დაამკვიდრა პოლიტიკური მორალის კატეგორია, როგორც საკუთრივ პოლიტიკური მეცნიერებების კატეგორია და გამიჯნა ის ჩვეულებრივი ადამიანური მორალის ცნებისაგან. ამ ვითარების გაუთვალისწინებლობა ორგვარ პრობლემას შეგვიქმნის. ჯერ ერთი, გაუგებარი დაგვრჩება "მთავარში" გადმოცემული მაკიაველის ძირითადი იდეების საფუძველი და შესაბამისად გაუგებარი დაგვრჩება მაკიაველის პოლიტიკური ფილოსოფიაც და მეორე, არაფერი გვექნება საპირისპიროდ სათქმელი გავრცელებულ, უკვე ვეღარ ვიტყვით ბანალობაზე, არამედ ყალბ მოსაზრებაზე, თითქოს ყოველგვარი პოლიტიკა ამორალურის და სიყალბის სფეროა. შევეხოთ ჯერ მეორე საკითხს უფრო ფართოდ.

ჩვენში დიდი გავრცელება მოიპოვა თვალსაზრისმა, რომლის მიხედვითაც, პოლიტიკა ზოგადად ამორალური საქმიანობაა, ხოლო პოლიტიკოსები ზნეობასთან მწყრალად მყოფი ხალხი. შესაძლოა, ბოლო თხუთმეტი წლის ქართული სინამდვილე ამგვარი შეფასებებისათვის ნოყიერ ნიადაგს წარმოადგენს, მაგრამ მსგავს მსჯელობებს საფუძვლად უდევს ერთი საკამათო დისპოზიცია. კერძოდ, პოლიტიკოსების ამა თუ იმ ქცევის მორალურობაზე მსჯელობენ არა პოლიტიური მორალის სფეროდან გამომდინარე (დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ დისპუტში ჩაბმული ქართველი ინტელექტუალების ნახევრისთვის მაინც სრულიად უცნობია ამგვარი კატეგორია), არამედ ჩვეულებრივი ადამიანური ზნეობრივი კოდექსის საფუძველზე, რაც ონტიური სფეროების აღრევას იწვევს. რა თქმა უნდა, ადამიანი ზნეობრივი არსებაა, რაც საშუალებას გვაძლევს მისი ყოველდღიური ყოფა ზნეობრივი კატეგორიებით შევაფასოთ. ამაში მიუღებელი არაფერია. საკამათოა, მხოლოდ, მართლზომიერება იმისა, იგივე შეფასების წესი რომ გავავრცელოთ ადამიანის მოღვაწეობის სხვა ისეთ სფეროებზე, რომელთაც მორალის თანასწორი სუვერენულობა გააჩნიათ. გარდა იმისა, რომ ადამიანი მორალური არსებაა, ის არის სოციალური, ესთეტური, სამართლებრივი, ეკონომიკური, პოლიტიკური და ა.შ. არსება. შეგვიძლია თუ არა იგივე მოვიმოქმედოთ თითოეული ამ სფეროს მიმართ და ვთქვათ, რომ ამა და ამ ქვეყნის ეკონომიკა ამორალურია, ამორალურია მედიცინა და ექიმები (რომელთა მიზანი, თუ არისტოტელეს დავუჯერებთ ადამიანის აბსოლუტური ჯანმრთელობა უნდა იყოს, მაგრამ სინამდვილეში აბსოლუტური ქონების მოპოვებაა) და ა.შ. ? არ ვაპირებთ ვთქვათ, რომ ამ და მსგავს კითხვებზე მარტივი და ცალსახა პასუხები არსებობს. რისი თქმაც ჩვენ გვსურს, ის გახლავთ რომ დასმულ კითხვაზე შესაძლო პასუხი დიდადაა დამოკიდებული უფრო ზოგად პოზიციაზე. მიუხედავად სხვა პოზიციის არსებობისა, ის, ვინც იცავს ონტიური სფეროების სუვერენულობას და მომხრე არ არის მათი ერთმანეთში აღრევისა (მაკიაველის ერთ-ერთი ძირითადი ნოვაცია კი სწორედ ამ პოზიციის განმტკიცებაში მდგომარეობს), წინააღმდეგი იქნება შესაბამისი სფეროების კატეგორიების აღრევისაც. მორალურ და ამორალურ პოლიტიკაზე საუბარი, ამ აზრით, მსგავსი იქნება "რენტაბელური ეკონომიკური დარგების მშვენიერებაზე" ან "რესპირატორული დაავადებების დევიანტურობაზე" დისკუსიებისა. ამრიგად, პოლიტიკა, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანის სპეციფიკური მოღვაწეობის სუვერენუი სფეროა და თუ ჩვენ გვსურს მისი წმინდა სახით წარმოდგენა, თავი უნდა შევიკავოთ პოლიტიკაზე არაპოლიტიკური კატეგორიებით საუბრისაგან.

მაგრამ რა არის პოლიტიკური მორალი? რა განსხვავებაა მასსა და ჩვეულებრივ ადამიანურ მორალს შორის? ჩვეულებრივი ქცევის მორალურობა-ამორალურობის კრიტერიუმი ქცევის მოტივაციაა. თუკი ვინმემ იხსნა წყალწაღებული, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ჩვენი გმირი სათნოების განსახიერებაა. მართლაც, თუკი აღმოჩნდება, რომ დაზარალებული სოლიდური ქონების პატრონია და მისი გადარჩენით საკუთარი ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესება ჰქონდათ მიზნად, ქცევა კეთილად ნამდვილად ვერ ჩაითვლება.

ყოველივე ამისგან განსხვავებით, მორალურობა პოლიტიკაში განისაზღვრება არა ქცევის მოტივიდან, არამედ, როგორც მაკიაველი გვასწავლის, მიღებული შედეგიდან. თუ შედეგი დამღუპველია, მნიშვნელობა არა აქვს რა მოტივები ამოძრავებდა პოლიტიკოსს. ჯერ ერთი, ასეთი მოტივაციის დასადგენად ობიექტური კრიტერიუმი არ არსებობს და მეორე, დაბეჯითებითაც რომ ვიცოდეთ საწყისი კეთილი განზრახვების თაობაზე, ძნელია მორალურად ჩავთვალოთ დიდი უბედურების მომტანი საქციელი (ანუ ცნობილი

გამოთქმა, რომ გამოვიყენოთ, "მშვენიერი გრძნობებით იქმნება ცუდი ლიტერატურა").

პოლიტიკური მორალის სწორედ ასეთი გაგებაა შემოთავაზებული მაკიაველის მიერ "მთავარში", რისი გათვალისწინების გარეშე, ეს ნაშრომი გაუგებარი დაგვრჩება და იძულებულნი გავხდებით შევუერთდეთ ყალბ ინტერპრეტატორთა იმ ჯგუფს, რომელიც მაკიაველის პოლიტიკაში ამორალიზმის შემოტანის ინიციატორად გვისახავს. ჩვეულებრივი ზნეობრიობისაგან განსხვავებული, პოლიტიკური მორალის რევერსული ბუნება, რომელიც ორიენტირს შედეგებზე იღებს, ერთი შეხედვით პარადოქსულ შეფასებებს გამოათქმევინებს მაკიაველის, როდესაც ის სისასტიკით განთქმულ მოღვაწეს სათნოების განსახიერებად გვიხასიათებს, ხოლო მშვიდობისმოყვარე საზოგადოებას ქვეყნის დამღუპველ ხალხად. "ჩეზარე ბორჯას სასტიკ კაცად თვლიდნენ, მაგრამ სწორედ ამ სისასტიკის წყალობით დაამყარა წესრიგი რომანიაში, გააერთიანა, დააშოშმინა და შემოირიგა იგი. თუ კარგად ავწონ-დავწონით ყოველივე ამას, იმ დასკვნემდე მივალთ, რომ ის უფრო გულმოწყალე იყო, ვიდრე ფლორენციელი ხალხი, რომელსაც სურდა სასტიკის სახელი აეცილებინა თავიდან და პისტოიის დაქცევას კი შეუწყო ხელი "(1.177) და, შემდეგ: "ეგეც არ იყოს, ყველა კაცისა და, მით უმეტეს, მთავართა მოქმედებას, რომელთაც განსასჯელად ვერ წარუდგენ სასამართლოს, მისი საბოლოო შედეგების მიხედვით აფასებენ. ამიტომ, მთავარმა დაე, მხოლოდ გამარჯვებისა და ძალაუფლების შენარჩუნებისათვის იზრუნოს და საშუალებებს, რომლითაც ამ მიზანს აღწევენ, ყოველთვის პატიოსნად და ქება-დიდების ღირსად შერაცხავენ, ვინაიდან ბრბოს მხოლოდ საქმის გარეგნული მხარე და საბოლოო შედეგი ხიბლავს" (1.185).

ლიტერატურა

1.ნიკოლო მაკიაველი – მთავარი. გამომც. "საბჭოთა საქართველო". თბილისი. 1984. (გვ.92-233)

2.Николло Макиавелли – История флоренции. Изд. «Наука», 1987

თომას მორის (1477-1535) უტოპია

თომას მორი დაიბადა ინგლისელი სასამართლო მოხელის ოჯახში. განათლება მიიღო ოქსფორდის უნივერსიტეტში და ჰენრი VIII სამსახურში ეკავა საკმაოდ მაღალი თანამდებობები. იყო ჯერ ლანკასტერის საჰერცოგოს, ხოლო შემდეგ ინგლისის კანცლერი. მეგობრობდა ჰოლანდიელ ჰუმანისტთან, ერაზმ როტერდამელთან. ნაშრომმა "უტოპიამ" მას საქვეყნო სახელი მოუპოვა. მორს გადულახავი პრობლემები შეექმნა მას შემდეგ, რაც ჰენრი VIII თავი ინგლისის ეკლესიის მეთაურად გამოაცხადა. მორი არ იზიარებდა პროტესტანტულ თვალსაზრისს და ერთგულებდა რომის პაპს. პროტესტანტიზმის გავრცელება ინგლისში მას ქრისტიანობის საწინააღმდეგო აქციად, ქრისტიანული ეკლესიის გახლეჩვის დასაწყისად მიაჩნდა. ამ მოტივაციით, მან ფიცი არ მისცა ჰენრი VIII, როგორც ინგლისის ეკლესიის მეთაურს. შედეგად, თომას მორი სახელმწიფო ღალატის ბრალდებით ჯერ ტაუერში გამოამწყვდიეს, ხოლო შემდეგ წელს სიკვდილით დასაჯეს. 1886 წელს კათოლიკურმა ეკლესიამ მორი წმინდანად შერაცხა.

"უტოპია" გამოიცა 1516 წელს ლევენში (ბელგია). ის არის ორი ნაწილისაგან შემდგარი ნაწარმოები, რომელიც არარსებული კუნძულის, უტოპიის პოლიტიკურ და სოციალურ წყობას. ნაშრომის ბერძნული სიტყვებისაგან ნაწარმოები სახელწოდება "უტოპია", რაც დაახლოებით შეიძლება "უადგილოდ" ან "ადგილის არმქონედ" ითარგმნოს, მკითხველს მიანიშნებდა, რომ წიგნში ლაპარაკი იყო რეალურად არარსებულ სახელმწიფოზე. წიგნის პირველი ნაწილი ეძღვნება ინგლისის პოლიტიკური და სოციალური წყობის მძაფრ კრიტიკას, ხოლო მეორე ნაწილში გადმოცემულია უტოპიური სახელმწიფოს პოზიტიური შინაარსი. წიგნის კომპოზიცია იმგვარად არის შეკრული, რომ კრიტიკულად შეფასებული ინგლისის სახელმწიფო მოწყობა უტოპიელთა სახელმწიფოს სრულ ანტიპოდს წარმოადგენს.

პლატონის სახელმწიფოზე საუბრისას, ავღნიშნეთ განსხვავება პლატონის იდეალურ სახელმწიფოსა და მორის უტოპიას შორის. ახლა კვლავ გავიმეორებთ რა აზრს მათ შორის არსებითი განსხვავების თაობაზე, გვინდა მივუთითოთ საერთო მომენტებზედაც. მორი, რა თქმა უნდა, იცნობს პლატონიოს სახელმწიფოს თეორიას და იზიარებს ბევრ მის იდეას. ეს ეხება როგორც ქონებრივ საკითხებს, ასევე უტოპიური სახელმწიფოს ყოფის ცალკეულ დეტალებს.

კერძო საკუთრება და ქონებრივი თანასწორობის იდეა

მორი ალბათ ერთ-ერთი პირველია მათ შორის, ვინც თავისი შრომის კრიტიკულ ნაწილში ძალზე მძაფრად აყენებდა სოციალური უთანასწორობის პრობლემას და სახავდა გზებს მის აღმოსაფხვრელად. ხალხის მძიმე მდგომარეობა, რომლის აღწერასაც ის დაუზარებლად უბრუნდება ხოლმე სხვადასხვა გვერდებზე, ჩანს ერთ-ერთი მძლავრი იმპულსი იყო "უტოპიის" შესაქმნელად.

მორი ასახელებს ორ მთავარ მიზეზს ქვეყანაში არსებული მძიმე მდგომარეობის ასახსნელად: ერთი გახლავთ გაუთავებელი კონფლიქტური ურთიერთობები მეზობელ ქვეყნებთან, რაც ხელისუფლებას აიძულებდა მუდმივ საბრძოლო მზადყოფნაში ყოლოდა სოლიდური სამხედრო ძალა. მისი შენახვა კი ძალზე ძვირი უჯდებოდა გადასახადების გადამხდელებს.

მეორე, მიზეზად მორი იმას ასახელებს, რომ ამ დროს ინგლისში "ცხვარმა შეჭამა ადამიანი". ეს უკანასკნელი გამოთქმა, რომელიც შემდგომში ქვეყანაში კაპიტალიზმის განვითარებით გამოწვეული სოციალური კატაკლიზმების ფორმულა გახდა, ხატოვნად ასახავს ინგლისში მიმდინარე რეალურ პროცესებს. კერძოდ, ინგლისის მსხვილ ქალაქებში მანუფაქტურული წარმოების რენტაბელობამ მძლავრი ბიძგი მისცა სოფლის რაიონებში ტრადიციული ცხოვრების წესის მოშლას. ცვლილებას სათავეში მემამულეები ჩაუდგნენ, რომელთათვის სასოფლო სამეურნეო პროდუქციის მოყვანაზე უფრო მომგებიანი, მატყლის წარმოება გახდა. დაიწყო ცხვრის ინტენსიური მოშენება და მათთვის აუცილებელი საძოვრებისათვის სივრცის უზრუნველსაყოფად გლეხობის მასიური აყრა საცხოვრებელი ადგილებიდან. დაინგრა სოფლები, დაინგრა მეურნეობის ტრადიციული წესი. გამოთავისუფლებული სამუშაო ძალა სრულად ვერ შეისრუტა განვითარებადმა ქალაქებმა. დარჩა უამრავი უსახლკარო მაწანწალა, რომელთაც მათხოვრობით და ქურდბაცაცობით გაჰქონდა თავი. შექმნილი დისკომფორტის

აღმოსაფხვრელად, ხელისუფლებამ ძალზე მკაცრი კანონები მიიღო მათ წინააღმდეგ.

ვითარების გათვალისწინებით თომას მორი აღნიშნავდა, რომ ქურდობისათვის სიკვდილით დასჯა ყოვლად გაუმართლებელია, რადგან ჯერ ერთი, ის ადეკვატურია – ფულის წართმევისათვის არ შეიძლება კაცს წავართვათ სიცოცხლე – და მეორეც, ის სულაც არ სპობს ქურდობას. არანაკლებ უვარგისი ჩანს ეს კანონი იმ თვალსაზრისითაც, რომ ერთი და იგივე სასჯელია დაწესებული ქურდობისა და მკვლელობისათვის. ვინც აქამდე მხოლოდ ძარცვას დასჯერდებოდა, ახლა შეიძლება მოწმის მოსასპობად მკვლელობაზედაც კი წავიდეს. ამიტომ კანონი ბორიტებას კი არ აღმოფხვრავს, პირიქით, ამრავლებს მას.

მორი გვთავაზობს კონკრეტულ ღონისძიებებს ვითარების გამოსასწორელად:

- ფერმერების, სოფლების გამანადგურებლებმა ან აღადგინონ სოფლები, ან მისცენ ამის საშუალება იმათ, ვისაც შესაბამისი სურვილი დ მონდომება გააჩნია;
- მდიდრებს შეეზღუდოთ სასოფლო სავარგულების შესყიდვის განუსაზღვრელი უფლება, შეიზღუდოს მონოპოლიები და აიკრძალოს მუქთახორების რჩენა;
- აღდგეს სოფლებში მატყლის დამუშავება და მიწათმოქმედება.

აღნიშნული ღონისძიებები მაინც კონკრეტული ვითარების გამოსასწორებლად მიმართული ნაბიჯებია. არსებობს სოციალურ უბედურებათა უფრო ზოგადი მიზეზი – კერძო საკუთრება. სადაც ბატონობს კერძო საკუთრება, სადაც ყველაფერი ფულით იზომება – წერს ავტორი – თითქმის შეუძლებელია სახელმწიფოს საქმეთა სწორად და წარმატებით მართვა. სხვაგვარად ასეთ საზოგადოებაში გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ ყველაფერი საუკეთესო ყველაზე უფრო უღირსებს ხვდება, ან ის, რომ ყველაფერი ხალხის მხოლოდ ძალზე მცირე ნაწილს აქვს განაწილებული და, წარმოიდგინე, რომ ისინიც ვერ ცხოვრობენ როგორც საჭიროა, დანარჩენებს კი სრულ სიღატაკეში ძვრებათ სული (1. 64-65).

ქონებრივი გათანასწორების იდეას მორი პლატონის ანალოგიური იდეის ავტორიტეტით მოსავს. ქონებრივი თანასწორობა, ისევე როგორც პლატონისათვის, მისთვისაც საზოგადოებრივი კეთილდღეობის წყაროა და პირიქით, კერძო საკუთრება საზოგადოებრივი ერთიანობის რღვევის ძირითად მიზეზად სახელდება. რამდენადაც კერძო საკუთრების სრული მოსპობა შეუძლებელია, მორი მოითხოვს მიწის ნაკვეთების მოცულობის ან ფულის ოდენობისათვის გარკვეული ზღვარის დაწესებას. ამასთან, ავტორის მიერ ქონებრივი თანასწორობის უზრუნველსაყოფად შემოტანილია თანაბარი და სამართლიანი განაწილების მექანიზმი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ შეზღუდვები ქონების მოხვეჭაში ვრცელდება არა მხოლოდ ნობილიტეტზე, არამედ მეფეზედაც. მასაც უწესდება გარკვეული ზღვარი, რომელიც არეგულირებს მის ქონებას.

ქონებრივი საკითხის მოგვარება ქმნის ასეთ სურათს: უტოპიაში არაფერი პირადი არ არსებობს, ყველა საზოგადო საქმეს ემსახურება. ... აქ კი, სადაც ქონება სერთოა, გაჭირვებაში ჩავარდნის არავის ეშინია, თუკი სახელმწიფო ბეღლის გავსებაზე იზრუნებს. რადგან დოვლათს ისინი თანაბრად ინაწილებან და არ ზუნწობენ, იქ არ არსებობს ღარიბი და უპოვარი. და, თუმც კი თითოეულს პირადი ქონება არ გააჩნია, მაინც ყველა მდიდარია" (1. 136).

საფიქრებელია, მშრომელი ხალის დუხჭირი ცხოვრების თანაგრძნობით, მორს გამოუმუშავდა შრომისადმი ძალზე სპეციფიური დამოკიდებულება, რომელიც გამოიხატა ტოტალური შრომის მოთხოვნასა და მუქთახორების კრიტიკა-შევიწროვებაში. მუქთახორების რიგებს შეადგენენ: ქალები, მღვდლები, ბერები, კეთილშობილები და მათი ოჯახები, მათხოვრები. მუქთახორობის საწინააღმდეგოდ მორს შემოღებული აქვს რაღაც სავალდებულო შრომითი ბეგარის მსგავსი. "უტოპიაში" ხშირად წააწყდებით იმის მსგავს ფრაზებს, როგორიცაა - "ყველა ქალს და კაცს ერთი საქმე აქვს – მიწათმოქმედება – რომლისგანაც არავინ თავისუფლდება". ... "არავინ იჯდეს უქმად" და ა.შ. ასეთი "შრომითი ბეგარა", რომელიც მხოლოდ ფიზიკურ საქმიანობას გულისხმობს, ვრცელდება ჯარისკაცებზეც და მეცნიერებზედაც, რადგან არც ერთი მათგანის საქმიანობა შრომად არ ითვლება.

მოქალაქეების შრომითი ვალდებულება შემდგომში უტოპიური საზოგადოების სხვა შეზღუდვების წყაროდ იქცევა. კერძოდ, იზღუდება მოქალაქეთა გადაადგილება ქვეყნის შიგნით. ეს კი ხდება არა ადამიანთა თავისუფლების შეზღუდვის სურვილით, არამედ ისევ მუშახელის დეფიციტის გაჩენის საფრთხიდან გამომდინარე. მორის რეკომენდაციით,

მეზობელ რაიონში აუცილებელ საქმეზე წასული მოქალაქე უნდა იღებდეს სპეციალურ ნებართვას და იქ ასრულებდეს სავალდებულო სამუშაოს. ჩანს მორს იმედი ჰქონდა, რომ ქვეყანაში, სადაც ყველა გამწარებით მუშაობს და პროდუქტი თანაბრად ნაწილდება, უზრუნველყოფილი უნდა იყოს ცხოვრების მაღალი დონე.

უტოპიაში არსებობს მონობა. მონებად აქცევენ არა ომში დატყვევებულებს ან მონების შვილებს, არამედ იმ თანამოქალაქეებს, ვისაც სიკვდილი აქვთ მისჯილი ან უტოპიაში, ან სხვა ქვეყანაში. საინტერესოა, რომ შრომითი ვალდებულებების თვალსაზრისით, თუ მონის ბორკილებს არ მივიღებთ მხედველობაში, განსხვავება მოქალაქესა და მონას შორის მხოლოდ რაოდენობრივია. მოქალაქე შრომობს 6 საათის განმავლობაში, მონა "მარადჟამს".

სხვა საკითხები

სხვა საკითხებიდან, რომელთა გადმოცემას მორი ნაკლებ დროს როდი უთმობს თავის ნაშრომში აღვნიშნავთ მხოლოდ რამდენიმეს. პლატონისაგან განსხვავებით, მორმა შეინარჩუნა ოჯახის ფენომენი. საერთო ცოლებსა და შვილებზე ის არსად ლაპარაკობს. თუმცა ქორწინებას ჩამოცილებული აქვს საკრალური შინაარსი და ის ქცეულია სამოქალაქო აქტად. სამაგიეროდ, სწავლა-აღზრდის საკითხები თითქმის პლატონურ სტილშია გადაწყვეტილი. ყოველი ბავშვი 5 წლის ასაკამდე, ოჯახის გარეთ, ძიძათა თავშესაფარში იზრდება. აღიარებს რა სწავლის დიდ როლს მოქალაქეების აღზრდის საქმეში, მორს საჭიროდ მიაჩნია განათლების მკაცრი რეგულირება ხელისუფლების მიერ. საგანგებოდ მიჩენილმა მოხელეებმა უნდა უზრუნველყონ საჯარო კითხვა. განათლება, როგორც სულიერი სიამოვნების მინიჭების საშუალება, ცხოვრების ბედნიერების წყაროდ ცხადდება.

მოქალაქეთა ტანსაცმელი უტოპიაში უნიფორმასავითაა და ის განსხვავდება მხოლოდ იმის მიხედვით,თუ რა ასაკის ადამიანს მოსავს. ქვეყნის შიგნით არ ფუნქციონირებს ფული. მართალია არსებობს ბანკების მსგავსი დაწესებულებები, მაგრამ მათ საგარეო ვაჭრობის და ომის შემთვევაში სახსრების გაღების ამოცანა ეკისრებათ.

ქვეყნის ნამეტი მოსახლეობა თანაბრად განსახლდება ქვეყნის ტერიტორიაზე სხვა და სხვა რაიონებში. მოსახლეობის შიდა მიგრაციას გეგმაზომიერად ახორციელებს სახელმწიფოს ხელისუფლება. უტოპიელები არ ერიდებიან კოონიების დაარსებას უცხო ტერიტორიებზე და არც ომზე ამბობენ უარს საკუთარი ინტერესების დასაცავად.

ომის მიზეზია ან სამშობლოს დაცვა და მომხვდურის განდევნა, ან ტირანიით შევიწროვებული ხალხების დახმარება. ომისათვის სამზადისი თანაბრად ვრცელდება როგორც ქალზე, ასევე მამაკაცზე. ორივე გადის სამხედრო წვრთნას. უტოპიელთა არმია მოხალისეებისაგან შედგება. ომის წარმოებისას, შეიარაღებულ შეტაკებას მხოლოდ უკიდურესი ნიშვნელობა აქვს. თანაც, ამ დროს უტოპიელები ძალზე უფრთხილდებიან საკუთარ მოსახლეობას და ცდილობენ ბრძოლებში პირველ რიგში დაქირავებულები გაოიყენონ. თუმცა, ისინი წარმატების მისაღწევად ამჯობინებენ სხვა მრავალფეროვან გზებს მიმართონ, მათ შორისაა: მტრის მეთაურის მოკვლა, მტრის მოსყიდვა, გათიშვის პოლიტიკა, მტრების წინააღმდეგ მეზობელი ხალხების წაქეზება და ა.შ.

ქვეყნის პოლიტიკური ინსტიტუტების აღწერას მორი შედარებით ნაკლებ დროს უთმობს. ნახსენებია სენატი, სახალხო კრება და რიგი თანამდებობის პირების არჩევითობაც, მაგრამ მთლიანობაში აღწერა ძუნწია და მრავალ კითხვას ტოვებს. მთლიანობაში, ქვეყნის პოლიტიკურ ინსტიტუტებზე შთაბეჭდილებას გვიქმნის მორის მიერ აღწერილი სოციალური სტრუქტურები, რადგან ეს უკანასკნელი უფრო მეტადაა მორის ინტერესის საგანი.

ლიტერატურა

1. თომას მორი – უტოპია. თსუ გამომც., 1983.
2. Алберто Петручани – Вымысел и поучение. «Утопия» Томаса Мора как исходная модель. В кн. «Утопия и утопическое мышление». Изд. «Прогресс», Москва 1991. (стр. 98-113).

თომას ჰობსის (1588-1679) "ლევიათანი"

ლიბერალური ფილოსოფიისათვის ძალზე მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დახასიათება შეგვიძლია დავიწყოთ თომას ჰობსის შეხედულებების გადმოცემით. მის პოლიტიკურ შრომებში წარმოდგენილია თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი დებულება, რომელიც შემდგომში განმსაზღვრელი იქნება ლიბერალიზმისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ჰობსს არ ღალატობს არც გადმოცემის სტილი და არც სითამამე, მის ნაწერებში მაინც შეინიშნება ერთგვარი არათანმიმდევრულობა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, იმ ეპოქის სირთულით უნდა ავხსნათ, რომელშიაც ჰობსს მოუწია ცხოვრება და მოღვაწეობა. მწერლის არათანმიმდევრულობა, რომელზედაც ჩვენ ვსაუბრობთ, უფრო კონკრეტულად, ჩანს გამოწვეულია ორი ძირითადი მიზეზით: ჯერ ერთი, რევოლუციის ეპოქის თავად პოლიტიკური მოვლენების უაღრესად რთული და ბუნდოვანი ხასიათით, რაც მკვლევარს პრობლემას უქმნიდა მათ შესახებ მარტივი და ცალსახად გასაგები მსჯელობების და დასკვნების გადმოსაცემად; მეორე, მწერლის მდგომარეობით, რომელიც იძულებული იყო ანგარიში გაეწია დაპირისპირებული პოლიტიკური ძალებისათვის.

გრძელი პარლამენტის ხანაში, 1640 წლიდან, მანამდე მეფისადმი ლოიალური ჰობსი ინგლისს გაერიდა. ფრანგულ ემიგრაციაში მყოფი, ჰობსი გადაურჩა რევოლუციის ქაოსს და სამოქალაქო ომს. სამშობლოში ჰობსო მხოლოდ 1651 წელს კრომველის ნებართვით დაბრუნდა. დიქტატორი, ჩანს კმაყოფილი იყო მეტ-ნაკლებად ნეიტრალურ ინგლისელ ინტელექტუალებთან თანამშრომლობის შესაძლებლობით. შემთხვევითი როდი იყო, რომ ჰობსს ჯერ სახელმწიფო მდივნის პოსტი შესთავაზეს, ხოლო შემდეგ, დაავალეს მოემზადებინა ბრიტანული უნივერსიტეტების რეფორმის პროექტი.

იგივე 1651 წელს, ლონდონში გამოიცა ჰობსის ნაშრომი "ლევიათანი", რომელმაც მის ავტორს მსოფლიო სახელთან ერთად ემიგრაციეში მყოფი კლერიკალების და როიალისტების რისხვა მოუტანა. კრიტიკოსების მიერ "ლევიათანი" აღქმული იქნა ისეთ ნაშრომად, რომელიც რევოლუციონერების წისქვილზე ასხამდა წყალს. ჰობსს რევოლუციისადმი სიმპათიის გარდა, ათეისტობა დაბრალდა. ტრაქტატის შინაარსს რომ თავი დავანებოთ, მატ გასაღიზიანებლად საკმარისი იქნებოდა მხოლოდ ნაშრომის გამოცე,ის გარეკანი, რომელზედაც გამოსახულ ძლევამოსილი სახელმწიფოს სიმბოლოს, ლევიათანს, კრომველის სახე ჰქონდა.

სამეფო ხელისუფლების რესტავრაციამ მძიმე მდგომარეობაში ჩაყენა ჰობსი. მისი "ლევიათანი" აკრძალული ლიტერატურის სიაში მოხვდა.. დამატებით, მას მეფემ აუკრძალა რელიგიურ და პოლიტიკურ თემებზე შრომების გამოქვეყნება. ალბათ, სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რატომაც მისი შემდეგი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ხასიათის ნაშრომი, "ბეჰემოტი, ანუ გრძელი პარლამენტი" არ გამოქვეყნდა. ამ შრომაში ჰობსი განიხილავდა სამოქალაქო ომის მიზეზებს იმგვარად, რომ სამეფო ხელისუფლების თვალში რეაბილიტაციას ცდილობდა.

რებილიტაციის უფრო აშკარა მცდელობას წარმოადგენდა 1668 წელს ლათინურ ენაზე გამოცემული "ლევიათანი". ის მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ინგლისური ვარიანტისაგან, რადგან ჰობსმა ახალ გამოცემას საკმაოდ უცვალა სახე. ასე მაგალითად, ტერმინ "სახელმწიფოს" აღმნიშვნელად ინგლისურ ვარიანტში გამოიყენებოდა რევოლუციონერებისათვის სათუთი სიტყვა "**Commonwelth**" მაშინ, როდესაც ლათინურ ორეულში მის ადეკვატურ ტერმინად აღებული იქნა "**civitas**", ხოლო უმრავლეს შემთხვევაში კი "**monarchia**". ლათინურ "ლევიათანში" ავტორმა ამოიღო ინგლისური გამოცემის არაერთი პარაგრაფი და ჩაანაცვლა ისეთი თავებით, რომლებიც, თუ ხელისუფლების მიმართ ლოიალობის ნიმუშად არ გამოდგებოდა, ნეიტრალური პოზიცია მაინც უნდა დაეფიქსირებინა. მარტო ის ფაქტი რად ღირს, რომ გარეკანზე ლევიათანის გამოსახულებაში კრომველის სახეს მეფის სახე ჩაენაცვლა.

ამ მცდელობების მიუხედავად, სრული რეაბილიტაცია სამეფო კარზე ჰობსმა ვერ შესძლო. ყველას ესმოდა, რომ მთავარმა სათქმელმა უკვე გაიჟღერა. ესეც არ იყოს, გადამუშავებული "ლევიათანიც" შეიცავდა არაერთ ისეთ მტკიცებას, რომელიც სავსებით საკმარისი იყო თავისუფლებისა და სხვა არსებითი ლიბერალური ღირებულებების დასაფუძნებლად.

1.ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა და მისი იმპლიკაციები

არისტოტელური ტრადიციისაგან განსხვავებით, რომელსაც მიაჩნდა, რომ არის რა პოლიტიკური არსება, ადამიანი არსებობს მხოლოდ პოლიტიკურ მდგომარეობაში, ჰობსის აზრით, ადამიანთა პოლიტიკურ ყოფას, წინ უსწრებს ბუნებრივი მდგომარეობა. ბუნებრივი მდგომარეობის აღწერით ჰობსი ცდილობს უკეთ აჩვენოს, თუ რა ხდომილებები განაპირობებს სახელმწიფოს წარმოშობას.

პირველი თეზისი, რომელსაც ჰობსი ბუნებრივი მდგომარეობის გასაცნობად გვთავაზობს, ლიბერალიზმის ქვაკუთხედად შეიძლება ჩაითვალოს. გვახსოვს, რომ პლატონმა საკმაოდ დიდი ადგილი დაუთმო იმის მტკიცებას, რომ ადამიანები ბუნებით არათანასწორნი არიან. ჰობსი ბუნებრივი მდგომარეობის აღწერისას ამის საპირისპირო პოსტულატიდან ამოდის. ის წერს: "ბუნებამ ადამიანები ფიზიკური და გონებრივი უნარების მიხედვით თანასწორნი შექმნა, რადგან მართალია, ზოგჯერ ჩვენ ვაკვირდებით, რომ ერთი ადამიანი მეორეზე უფრო ღონიერი ან ჭკვიანია, მაგრამ თუ მათ ყველას ერთიანობაში განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ განსხვავება მათ შორის არცთუ ისე დიდია, რომ რომელიმე ადამიანს მის საფუძველზე შესძლებოდა მოეთხოვა თავისთვის რაიმე სასიკეთო იმგვარად, რომ სხვა ადამიანს არ ჰქონდეს იგივეს მოთხოვნის ანალოგიური უფლება" (1.149).

ჰობსის ამ ციტატაში საყურადღებოა შემდეგი კონტრავერსია: ა) ჰობსი, როგორც ვხედავთ, სულაც არ ლაპარაკობს იმაზე, რომ ადამიანები ერთმანეთისაგან სერიული წარმოების პროდუქტებივით განუსხვავებელნი არიან. ის მხოლოდ იმას ამბობს, რომ მათ შორის უმნიშვნელო სხვაობიდან არ გამომდინარეობს რომელიმე მათგანის გამორჩეული უფლება აკეთებდეს ან ფლობდეს რაიმეს. ბ) თუკი რომელიმე ადამიანს აქვს სამართლებრივი საფუძველი სხვისგან განსხვავებით მოითხოვოს ან ფლობდეს რაიმეს, ეს საფუძველი არ მომდინარეობს მისი ბუნებრივი თვისებებიდან.

ეს უკანასკნელი დებულება ჰობსის ამოცანადაც კი შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რადგან ვხედავთ რა საზოგადოებაში არსებულ სოციალურ-პოლიტიკურ დიფერენციაციას და ამავე დროს ვიზიარებთ თეზისს ბუნებითი თანასწორობის შესახებ, ალბათ, (ამ შემთხვევაში ჰობსის) პოლიტიკურ თეორიას უნდა მოვთხოვოთ აგვიხსნას, რა ქმნის ასეთ განსხვავებას.

ჰობსი გვთავაზობს შემდეგ ამხსნელ ნაბიჯებს: ადამიანებს შორის უნარების ერთგვაროობა არის ურთიერთუნდობლობის და კონფლიქტის წყარო. ბუნებრივ მდგომარეობაში იქმნება ტოტალუტი კონფლიქტის ვითარება – ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ. მას აღვივებს ადამიანის თანდაყოლილი ისეთი მანკიერებანი, როგორიცაა უნდობლობა, მეტოქეობა, დიდების წყურვილი. პირველის მიზეზით ადამიანები იბრძვიან უსაფრთხოებისათვის, მეორის – ნადავლის ხელში ჩასაგდებად, ხოლო მესამის გამო კი ღირსების განსამტკიცებლად.

იმის გასააზრებლად, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ, ჰობსი ასეთ განმარტებას აძლევს ომს: ომი არ არის მხოლოდ შეიარაღებული კონფლიქტი. კონფლიქტებს შორის არსებობს შუალედები, რომლის დროსაც მეტოქეები ავლენენ აშკარა სამზადისს ან მზაობას შეტაკებისათვის. როგორც "ცუდ ამინდში" იგულისხმება დრო წვიმასა და წვიმას შორის, ასევე ომი არის პერიოდი შეიარაღებული შეტაკებებისა და მათ შორის არსებული დროითი შუალედების. მთელი დანარჩენი დრო მშვიდობად იწოდება.

მთელი იმ დროის განმავლობაში, ვიდრე ხორციელდება ტოტალური ურთიერთ-მტრობა, და უნდობლობა, როდესაც ძალაშია პრინციპი – "ადამიანი ადამიანისათვის მგელია" – არავინ გრძნობს თავს დაცულად. ფიზიკურად გაცილებით სუსტ ადამიანს ძალზე იოლად შეუძლია სიცოცხლე მოუსწრაფოს მასზე უფრო ძლიერს. აღნიშნულ ვითარებას დიდად განაპირობებს საერთო ხელისუფლების არარსებობა. სადაც არ არსებობს ხელისუფლება, იქ არ ასრსებობს არც სამართალი და კანონი და, შესაბამისად, ვერც ერთ ქმედებაზე ვერ ვიტყვით სამართლიანია ის, თუ უსამართლო. რასაკვირველია, რომ ამგვარ ვითარებაში ყოველი ადამიანი თავს დაუცველად გრძნობს (1.154).

ჰობსს ძალზე სურს, რომ მის მიერ ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის აღწერა არ დაემსგავსოს ფიქციას, არ მიიღოს მითიური გამონაგონის ხასიათი. ამიტომ კითხვაზე, სად შეიძლება ვიგულოთ ასეთი ბუნებრივი მდგომარეობა, ის გვაპასუხობს, რომ ამგვარ მდგომარეობაში არიან ამერიკაში მცხობრები ტომები და არა მხოლოდ ისინი. ასეთივე სიტუაციაში არიან ადამიანები რევოლუციებისა და დიდი სოციალური არეულობების დროს. მაგრამ, სდაც არ უნდა ხდებოდეს მსგავსი რამ, ყველა შემთხვევაში, ადამიანს

სურს გამოვიდეს სიტუაციიდან. ასეთ დროს მას ვნებები (სიკვდილის შიში, მისწრაფება უსაფრთხო და კომფორტული ცხობრებისაკენ) და გონება. ლორენს ბერნსი, თავის ჰობსის პოლიტიკური ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ შრომაში იმგვარად აღწერს ვითარებას, თითქოს ჰობსის თეორიაში გონების როლი ბუნებითი სამართლის პრინციპების დადგენაში უმნიშვნელო იყოს. ის წერს: "ბუნებითი მდგომარეობა გამოიყვანება ადამიანის ვნებებიდან; ეს კი ნიშნავს, რომ ჩვენ მოგვიწევს გავიგოთ, თუ როგორია ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილებები, რათა ჩამოვაყალიბოთ სწორი პოლიტიკური წესრიგი. ... შედეგად, თვითშეგადარჩენა, შიშის, ძალადობრივი სიკვდილის შიშის გამო, ძალზე მნიშვნელოვან, განმსაზღვრელ ვნებად იქცევა" (2.357). ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მიუხედავად ადამიანის ემოციური სამყაროს დიდი მნიშვნელობისა, თუნდაც ბუნებრივ მდგომარეობაში, განმსაზღვრელი მაინც გონებაა, რადგან სწორედ გონება ახდენს ადამიანის ბუნებითი უფლებებიდან ბუნებითი კანონების გამოყვანას და ამით დასაბამს აძლევს პოლიტიკურ და სოციალურ წესრიგს. რა განსხვავებაა ბუნებით უფლებასა და ბუნებით კანონს შორის?

არისტოტელე განასხვავებდა ერთმანეთისაგან სახემლწიფო კანონმდებლობის ბუნებით და კონვენციონალურ წყაროს (იხ. "ნიკომაქეს ეთიკა" 1134 b 18-20). მის მსგავსად, ჰობსი საუბრობს ბუნებითი უფლების (**jus naturale**) და ბუნებითი კანონის (**lex naturalis**) შესახებ. განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ პირველი არის ადამინის თავისუფლება საკუთარი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად გამოიყენოს ყველა ის საშუალება, რომელსაც საჭიროდ ჩათვლის. ამისგან განსხვავებით, ბუნებითი კანონი არის გონების პროსკრიპცია, მოცემული ზოგადი სამოქმედო წესის სახით, რომელიც ადამიანს უკრძალავს იმის კეთებას, რაც მისი სიცოცხლისათვის სახიფათოა ისევე, როგორც იმის უგულვებელყოფას, რაც იგივესათვის სასარგებლოა (1.155). ამრიგად, განსხვავება **jus**-სა და **lex**-ს შორის ემსგავსება განსხვავებას თავისუფლებასა და ვალდებულებას შორის ერთი და იგივე ხდომილების მიმართ. თუ პირველი აფიქსირებს ადამიანის მოქმედების თავისუფლებას აკეთოს მისთვის საჭირო რამ, მეორე აყალიბებს ამის გაკეთების ვალდებულებას. ამასთან, უკანასკნელის ბუნებითობაზე შეგვიძლია ვისაუბროთ იმდენად, რამდენადაც ადამიანის ბუნებით მონიჭებული გონებრივი უარებით დგინდება და გამოიყვანება ბუნებითი უფლებებისაგან.

ამ გამიჯვნის შემდეგ, გასაგებია, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი მთლიანად **jus naturale**-ს მოქმედების ზონაში იმყოფება, რადგან არაფერი ავალდებულებს მას თავისი შეხედულებებისამებრ უარი სთქვას ნებისმიერ აქციაზე, რომელსაც კი მისთვის საჭიროდ ჩათვლის. ეს ვითარება ბუნებითი სამართლის ენაზე, შეიძლება დაფიქსირდეს ფორმულით – "ყველას ბუნებითი უფლება ყველაფერზე". მაგრამ, რამდენადაც არსებულ ვითარებაში არავის აქვს უსაფრთხოების ელემენტარული გარანტია და არსებობა მომრავლებულ რისკებთანაა დაკავშირებული, საქმეში ერევა გონება, რომელიც აყალიბებს რამდენიმე ბუნებით კანონს. მათ შორის: 1. ან უნდა განვამტკიცოთ მშვიდობა, ან უნდა ყველა შესაძლო ხერხით უზრუნველყოთ საკუთარი უსაფრთხოება. შემდეგ, 2. თუ მშვიდობაზე თანახმაა ერთი მხარე, მაშინ მეორე ვალდებულია უარი სთქვას თავის უფლებაზე ყველა საგნის მიმართ იმ ხარისხით, რა ხარისხითაც სხვა იტყვის უარს იგივეზე და ა.შ. ამ წესით სულ გამოყვანილია ცხრამეტი კანონი და რიგი დამატებითი პრინციპები, რომელთაც უნდა უზრუნველყონ ნიადაგი ბუნებითი მდგომარეობიდან პოლიტიკურ საზოგადოებაზე გადასასვლელად. ამ გზით მიდიან ადამიანები საზოგადოებრივ ხელშეკრულებამდე, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ბუნებითი უფლებების ურთიერთზე გადატანა, ანუ უფლებათა გაცვლა (1.159; 161.).

ჰობსი მიუთითებს, რომ ბუნებითი კანონები მარადიულია. მაგრამ ამავე დროს არ უნდა დაგვავიწყდეს არც ის, რომ ისინი გეომეტრიული წესით დედუცირებულია ბუნებითი უფლებიდან. აქ ადგილი არ არის ე.წ. გეომეტრიული მეთოდის დესკრიპციისათვის. მასზე დამაკმაყოფილებელ წარმოდგენა ექნება იმას, ვინც იცნობს ამ მეთოდით აგებულ სპინოზას "ეთიკას". მაგრამ, იმ ვითარების გათვალისწინებით, რომ კანონად წოდებული თეზისები სწორედ ასეა დედუცირებული ავტორის თავის მიწურულს აკეთებს შემდეგ შენიშვნას: "გონების ამ განჩინებება ადამიანები ჩვეულებრივ კანონებს უწოდებენ, რაც სინამდვილეში არ შეესატყვისება მათ არსებას. ეს პრესკრიპციები მხოლოდ დასკვნები ან თეორემებია იმის თაობაზე, რაც უზრუნველყოფს ადამიანთა შენარჩუნებას და დაცვას მაშინ, რომდესაც კანონი, საკუთრივი ზრით, გულისხმობს იმის მერ გახორციელებულ განჩინებას, ვისაც სხვისი მბრძანებლობის უფლება აქვს. თუმცა, თუ ჩვენ ამ თეორემებს ღვთისაგან ბოძებულებად განვიხილავთ, მაშინ ისინი

სამართლიანად იწოდებიან კანონებად" (1.185). ბუნებითი კანონები, შინაარსის მიხდევით, ემთხვევიან სამოქალაქო კანონებს. ბუნებითი კანონები, იტყვის უფრო გვიან ჰობსი, სულაც არ არიან კანონები ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, არამედ უფრო სხვადასხვა სახის პრინციპებს წარმოადგენენ, რომელთაც შეუძლიათ ადამიანების განწყობა მშვიდობისა და სამოქალაქო წესრიგისაკენ. მხოლოდ სახელმწიფოს ხელდასმით, მისი უმაღლესი წარმომადგენლის განსაკუთრებული ბრძანებულებით იქცევიან ისინი სამოქალაქო კანონებად (1. 283).

2. პიროვნების (პერსონის) ცნება

პიროვნების (პერსონის) ცნება საჭიროა სახელმწიფოს ჰობსისეული კონცეფციის სრულყოფილად გასააზრებლად. უზენაესი პერსონა, როგორც შემდეგი თავიდან გახდება ნათელი არის სახელმწიფო. იმისათვის, რომ გავარკვიოთ, თუ რა კონკრეტული შინაარსი იდება ამ ცნებაში, უნდა გავარკვიოთ ჯერ "პერსონის" რა მხარეებზე აკეთებს აქცენტს ჰობსი.

პიროვნება არის ის, ვისი სიტყვები ან მოქმედებები განიხილება, ან როგორც მისი საკუთარი, ან როგორც სხვა ადამიანის სიტყვები და მოქმედებები. პირველ შემთხვევაში, პიროვნება ბუნებრივია, მეორე შემთხვევაში – ხელოვნური. სიტყვა პიროვნების, ლათინური "**person**"-ის შესატყვისად ბერძნები იყენებდნენ **"προσωπον"**-ს, რომელიც აღნიშნავდა სახეს, გამომეტყველებას მსგავსად იმისა, როგორც ლათინური **persona** გამოხატავდა მორთულობას, ადამიანის გარე შესახედაობას. ამ მნიშვნელობით გამოიხატებოდა ეს ტერმინი თეატრის მოქმედ პირთა მორთულობის მიმართ და უმრავლეს შემთხვევაში აღნიშნავდა მორთულობის სწორედ იმ ნაწილს, რომელიც ფარავდა სახეს, ანუ აღნიშნავდა ნიღაბს. თეატრის სფეროდან ამ ტერმინმა შემდეგ გადაინაცვლა სასამართლოსაკენ და აღნიშნავდა ყველა სიტყვის წარმომთქმელ ამ მომქმედ პირს. ამიტომ, პიროვნება (პერსონა) არის მომქმედი (თუ სიტყვით გამოსვლას მოქმედების ნაირსახეობად გავიგებთ), პირი. სულ ერთია სასამართლოში, სცენაზე, თუ ყოფით ვითარებებში. აქვე იგულისხმება, რომ ეს პირი თავის მოქმედებებში ან თავის თავს წარმოადგენს, ან სხვას.

3.სახელმწიფო და ხელშეკრულება

ფინალური მიზეზი იმისა, რატომაც ამჯობინებენ სახელმწიფოს სახით ლაგამს თავისუფლებისმოყვარე ადამიანები, არის ზრუნვა თვითგადარჩენაზე და ცხოვრების უკეთეს პირობებზე.სახელმწიფოს დაარსებით ადამიანები ცდილობენ დაარწიონ თავი ომის უბადრუკ ყოფას, მათთვის ბუნებრივ მდგომარეობაში ვნებებს რომ მოუხვევია თავს. ბუნებრივ მდგომარეობაში ხომ არ არსებობს აშკარა ძალაუფლება, რომელიც დასჯის მუქარით აიძულებდა ადამიანებს შეესრულებინათ ბუნებითი კანონები. ხელშეკრულება მახვილის გარეშე – ფიქრობს ჰობსი – მხოლოდ ცარიელი სიტყვაა, რომელიც ადამიანს ვერ მისცემს უსაფრთხოების გარანტიას.

მაშინ, რა შემთხვევაში შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სახელმწიფო შედგა? შეგვიძლია თუ არა, ვთქვათ, არისტოტელეს კვალად ჩავთვალოთ, რომ ერთად თავმოყრილი სოფლების გარკვეული რაოდენობა შეადგენს სახელმწიფოს? თუ სახელმწიფოს ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია ადამიანთა უსაფრთხოებაა, ერთი მიზნით თავმოყრილი ადამიანების დიდი მასა ხომ საკმარისი უნდა იყოს ამისათვის? ჰობსს მრავლად მოყავს ასეთი შესაძლო კითხვების სხვადასხვა ვარიაციები იმისათვის, რომ ნეგატიური პასუხის მართებულობაში დაგვარწმუნოს. მართლაც, თუკი ადამიანთა მხოლოდ დიდი რაოდენობაა საკნარისი იმისათვის, რომ ყოველგვარი საჯარო ხელისუფლების გაეშე დაცული იყოს ბუნებითი უფლებები და თითოეულმა თავი უსაფრთხოდ იგრძნოს, რატომ არ შეიძლება იგივე გავრცელდეს მთელ კაცობრიობაზე? მაგრამ, სინამდვილეში ეს ასე არ არის.

იმისათვის, რომ ადამიანთა ხელშეკრულებას ჰქონდეს მუდმივი ხასიათი და ხანგრძლივად, არა რაღაც მოკლე პერიოდით, არეგულირებდეს საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, გარდა ადამიანთა მასისა და თავად შიშველი ხელშეკრულებისა, საჭიროა კიდევ რაღაც, რაც უზრუნველყოფს ამ ხელშეკრულების შესრულებას. ეს რაღაც არის საჯარო ხელისუფლება, რომელის სასჯელის შიშის ქვეშ ამყოფებდა ადამიანებს და

მიმართავდა მათ საერთო მიზნების შესასრულებლად.

როგორ, რის საფუძველზე უნდა შეიქმნას საჯარო ხელისუფლება? ჰობსი წერს: "ასეთი საჯარო ხელისუფლება ... შეიძლება ჩამოყალიბდეს მხოლოდ ერთი გზით, კერძოდ, მთელი ძალაუფლების, ადამიანთა ძალის ერთ ადამიანში ან ადამიანთა საკრებულოში თავმოყრით" (1.196). სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელისუფლება ხალხის წარმომადგენელი უნდა იყოს და თითუეულმა მოქალაქემ საკუთარი ნება უნდა დაუქვემდებაროს საერთო ნების მატარებელ პერსონას. ასეთი ერთიანობა – ჰობსის აზრით – უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო თანხმობა ან, გნებავთ ერთსულოვნება. ეს არის რეალური ერთიანობა ხელშეკრულებით განხორციელებული ერთ პერსონაში იმგვარად, რომ ხელშეკრულების თითოეულ მონაწილე ყოველ სხვა მონაწილესთან ერთად, ამ ერთ პერსონას ან საკრებულოს თვლის საკუთარი თავის მართვის უფლების მატარებლად. "თუკი ასეთ რაიმეს ადგილი ექნა – წერს ჰობსი – მაშინ ამ წესით ერთ პერსონაში გაერთიანებული ადამიანთა ერთიანობა, იწოდება სახელმწიფოდ, ლათინურად – **civitas**. ასეთია დიდი ლევიათანის, ან უფრო მეტი პატივის მიგებით რომ ვთქვათ – იმ მოკვდავი ღმერთის დბადება, რომელსაც უკვდავი ღმერთის საფარქვეშ მყოფნი უნდა ვუმადლოდეთ მშვიდობას და დაცვას" (1.196). იმის გათვალისწინებით, რომ სახელმწიფოს ყოველი წევრი თავის უფლებამოსილებას გადააბარებს ერთ ან რამდენიმე პირს, ამ უკანასკნელთა ხელში თავს იყრის უზარმაზარი ძალაუფლება, რომელიც სრულიად საკმარისია სახელმწიფოს ყოველი წევრის, მთელი ხალხის ნების მისამართად გარე მტრის წინააღმდეგ ან შიდააშლილობის აღსაკვეთად. ამ შენიშვნებისა და დაზუსტებების შემდეგ, სახელმწიფოს განსაზღვრება საბოლოოდ ასე ჟღერს: "საელმწიფო არის ერთიანი პერსონა, რომლის მოქმედებაზე პასუხისმგებლობა ხელშეკრულების დადებით აიღო დიდი რაოდენობის ხალხმა, იმისთვის, რომ ამ ერთ პერსონას შესძლებოდა ყველა მათი ძალის და სახსარის გამოყენება იმგვარად, როგორც ის საჭიროდ ჩათვლიდა მათივე მშვიდობისა და დაცვისათვის" (1.197). ამ ერთიანი პერსონის მატარებელს ეწოდება სუვერენი, ანუ ის, ვინც არის უმაღლესი ხელისუფლების მატარებელი და, ვინც ხელშეკრილების ძალით წამოადგენს ყველას. ყველა დანარჩენს ეწოდება ქვეშევრდომი. ამ უმაღლესი პოსტის მიღწევა შესაძლებელია ორი გზით: ან უნდა გამოყენებული იყოს ფიზიკური ძალა და ასეთ შემთხვევაში, ჩვენ გვექნება მოხვეჭით მიღებული სახელმწიფო, ან მოქალაქეებმა უნდა დადონ ნებაყოფლობითი ხელშეკრულება და მაშინ ჩვენ მივიღებთ პოლიტიკურ სახელმწიფოს.

სახელმწიფოს ხელშეკრულებითი თეორია შემდგომ განვითარებას პოვებს ლიბერალური ფრთის სხვა წარმომადგენლებთან. ის განსაკუთრებით სრულადაა დამუშავებული რუსოსთან. რუსოსაგან განსხვავებით, ჰობსის ხელშეკრულების თეორიის სპეციფიკა ისაა, რომ ხელშეკრულება იდება მხოლოდ ქვეშევრდომებს შორის და არა ქვეშევრდომებს და სუვერენს შორის. ამ საფუძვლიდან გამომდინარე, ჰობსი უარყოფს სუვერენის ხელისუფლებისაგან ჩამოცილების მართლზომიერებას. ჰობსი პირდაპირ წერს, რომ ამ წესით სახელმწიფოს შემდგენლებს უკვე აღარ შეუძლიათ ახალი ხელისუფლების დადება, რომლის ძალითაც ისინი მორჩილებას ახალ პირს გამოუცხადებდნენ. ამიტომ, არავის აქვს მონარქის დამხობის, ქვეყნის ქაოსში ჩაგდების და ახალი სუვერენის არჩევის უფლება. ეს წესი, რამდენადმე პარადოქსულად, არ იცვლება არც მაშინ, როდესაც სუვერენი დაარღვევს რაიმე ვალდებულებას (1.199). შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ რუსოს ხელშეკრულების თეორიამ, რომელიც სუბიექტებად მზოლოდ მოქალაქეებს კი არა, არამედ თითოეულ მოქალაქესთან სუვერენის მიერ დადებულ გარიგებასაც გულისხმობდა, სავსებით ლოგიკურად ჩათვალა შესაძლებლად, ამ უკანასკნელი პასუხისმგებლობა ხედშეკრულებით აღებული ვალდებულებების დარღვევის შემთხვევაში. ამან კი რევოლუციის თეორიული დასაბუთებას გაუხსნა გზა.

3.1. სახელმწიფოს მოწყობის ფორმები

ჰობსი ცალკე აღარ განიხილავს საკითხს იმის თაობაზე, სახელმწიფოს ხელშეკრულებითი დაფუძნება მხოლოდ მონარქიულ სახელმწიფოზე ვრცელდება, თუ ყველა დანარჩენ ფორმაზედაც, რადგან დადებითი პასუხი ამ კითხვაზე საკმაოდ ნათლად გამოსჭვივის მის მსჯელობებში. ასეთი პოზიცია შესაძლოა გაუგებრობის წყარო გახდეს, თუკი არ გავითვალისწინეთ მისი ზოგიერთი შენიშვნა. განსაკუთრებით ეს შეეხება სახელმწიფო მოწყობის ისეთ ფორმას, როგორიცაა ტირანია. რა აზრით შეიძლება ითქვას,

რომ მოძალადე სუვერენის ხელისუფლება (გნებავთ, ძალადობის პრინციპული ფორმა რომ ავიღოთ სახელმწიფოს ფორმირების თვალსაზრისით, როდესაც სახელმწიფო დაპყრობების შედეგად იქმნება) ხელშეკრულების შედეგია? ამ კითხვაზე პასუხისათვის შეგვიძლია მივაკითხოთ ჰობსის მიერ ბერძნული ტერმინის " δεσποτης" (ბატონი, პატრონი) ანალიზს.

როდის ხდება მავანი ამა თუ იმ პირის ბატონი? პასუხისათვის ჰობსი ლაპარაკობს დამონების ერთ ფორმაზე – ომში მოპოვებულ მონებზე. მავანი ბატონი ხდება არა მაშინ, როდესაც ის დაამარცხებს, მიწაზე დასცემს მეტოქეს, არამედ მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ეს უკანასკნელი საკუთარი სიცოცხლის ფასად გამარჯვებულის საკუთრება ხდება. ეს კი ნიშნავს, რომ თვით ამ საზღვრით შემთხვევაშიაც ურთიერთობას ბატონსა და მონას შორის ხელშეკრულება ადგენს. აქედან, ძნელია არ არის იგივე პრინციპების გავრცელება ძალადობით მოპოვებულ სახელმწიფო სუვერენობის იმ ფორმაზე, რომელიც ძალადობრივი გზით ჩამოყალიბდა. ეს კი ნიშნავს, რომ მოძალადე ხელისუფალზე ზუსტად იგივე პრინციპები ხორციელდება, რომელიც ვრცელდება ჩვეულებრივი ხელშეკრულებით წარმოშობილ ხელისუფლების სხვა ფორმაზე (1.226).

სახელმწიფოები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ რას წარმოადგენს ამ სახელმწიფოში ის, ვინც წარმოადგენს ყველას და თითოეულს, ანუ რას წარმოადგენს სუვერენი. (1.209). ამ პრინციპის შესაბამისად, ჰობსისათვის არსებობს სახელმწიფოებრივი მოწყობის სულ სამი ძირითადი ფორმა: მონარქია, არისტოკრატია და დემოკრატია. რაც შეეხება ტირანიასა და ოლიგარქიას, ისინი მხოლოდ მონარქიის და არისტოკრატიის უარყოფითი ნაირსახეობებია. უფრო ზუსტად, "ტირანია" და "ოლიგარქია" არის ნეგატიური დახასიათებები მონარქიისა და არისტოკრატიისათვის. ეს სამი ძირითადი ფორმა იმით განსხვავდება ერთმანეთისაგან, თუ რომელი მათგანი უფრო გამოსადეგია ძირითადი მიზნის განხორციელებაში – ქვეშევრდომების უსაფრთხოების უზრუნველყოფაში. ჰობსი მიუთითებს, რომ კრიტერიუმად ასეთ შემთხვევაში შეგვიძლია ავიღოთ ინტერესების თანხვედრა. სადაც საზოგადოების ინტერესები ყველაზე მეტად ემთხვევა ხელისუფლების სათავეში მდგომთა ინტერესებს, იქ უფრო უკეთ რეალიზდება სახელმწიფოს ფუნქციები და ამოცანები. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, მონარქიაში ხდება, რადგან მონარქის სახელს, დიდებას და სიმდიდრეს განსაზღვრავს მისი ქვეშევრდომების სახელი, დიდება და სიმდიდრე. ამისგან განსხვავებით, გვარწმუნებს, ჰობსი, დემოკრატიასა და არისტოკრატიაში, ისინი, ვინც სუვერენს განახორციელებენ, მათი პირადი ინტერესები განსხვავებულია სახელმწიფოს ინტერესებისაგან.

4. სუვერენული ხელისუფლება და მისი საზღვრები

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ "სუვერენით", ჰობსის თეორიაში, აღინიშნება ხელისუფლების უზენაესი პირი, სულ ერთია ამ პირს წარმოადგენს ერთი ადამიანი, თუ ადამიანთა ჯგუფი. როგორც ვნახეთ, მას შემდეგ, რაც საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით ფუძნდება ასეთი სახელმწიფო პოსტი, რომელსაც იკავებს ესა თუ ის ადამიანი, შემდეგ კონტრაქტის გაუქმება მასთან და ახალი კონტრაქტის დადება სხვა პირთან აღარ შეიძლება. სუვერენის ხელისუფლებისაგან ჩამოცილების ერთადერთი ფორმაა მისი საკუთარი ნებით პოსტიდან გადადგომა. რამდენადმე პარადოქსულად ეს ნიშანი ვრცელდება არა მხოლოდ იმ ტიპის სუვერენზე, რომელიც წარმოიშვა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მიხედვით, არამედ იმაზედაც, ვინც სუვერენული უფლებები მოიპოვა ძალის გამოყენებით და ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ჰობსი ამ ორ სახეს შორის პრინციპულ განსხვავებას ვერ ხედავს. მათ შორის მსგავსებაა შიშის ფაქტორის გათვალისწინებითაც. თუ სუვერენის პოსტი პოლიტიკურად მყარდება, ამისაკენ ადამიანებს უბიძგებს ერთმანეთის შიში, ხოლო თუ სახელმწიფო ყალიბდება დაპყრობით, მაშინ შიშის საგანი დამპყრობლის ძალმომრეობაა. თვით ასეთ შემთხვევაშიც, მხოლოდ საკუთარი ნებით გადადგომა იქნება სუვერენის ხელისუფლებისაგან ჩამოცილების ერთადერთი ფორმა.

ამის გარდა, სუვერენს აქვს სხვა ნიშნებიც, რომელიც შემოსაზღვრავს მის ძალაუფლებასა და კომპეტენციას. შევეხოთ რამდენიმე მათგანს. ამასთან, უნდა გვახსოვდეს, რომ სუვერენის ყველა უფლება მომდინარეობს მისი, როგორც ქვეშევრდომების უსაფრთხოების გარანტორობიდან. შესაბამისად, პირველი მისი უფლებაა იყოს საბოლოო გადაწყვეტილების მიმღები ყველა იმ საკითხში, რომელიც ეხება მისი ქვეშევრდომების მშვიდობას და დაცვას.

- იგივე მოსაზრებებით იგი უფლებამოსილია განსაჯოს სახელმწიფოში გამოცემული ლიტერატურის ავკარგიანობა. დაადგინოს პრინციპები იმისა, თუ რა სახის ლიტერატურაა საჭირო და რომელი ავტორები უნდა იყვნენ რეკომენდირებულნი;

- სუვერენს ეკუთვნის, აგრეთვე განსაკუთრებული აქტის უფლება, რომელიც ადგენს საკუთრების უფლებას (და საკუთრება კი არსებობს მხოლოდ ადამიანთა პოლიტიკურ მდგომარეობაში, რადგან ბუნებრივ მდგომარეობაში ყველას ყველაფერზე აქვს საკუთრების უფლება), მის საზღვრებს და კანონებს საკუთრების ირგვლივ არსებული სხვადასხვა სახის პრობლემების მოსაგვარებლად;

- სუვერენი ითავსებს უმაღლესი მოსამართლის ფუნქციასაც, როდესაც სადავო ხდება თავად კანონი, სულერთია, ეს კანონი არის ბუნებითი, თუ სამოქალაქო;

- სუვერენის კომპეტენციაში შედის ომის და მშვიდობის საკითხები. ის არის უმაღლესი მთავარსარდალი და მართავს ქვეყნის შეიარაღებულ ძალებს;

- სუვერენი თავად ირჩევს ყველა სამოქალაქო პირს, როგორც სამხედრო, ასევე სამოქალაქო თანამდებობაზე. მას შეუძლია წარჩინების ნიშნებით დააჯილდოვოს ყველა პირი, რომელმაც თავი გამოიჩინა სახელმწიფოს სამსახურში. დაღილდოებაში შედის როგორც ღირსების სხვადასხვა ორდენით, ასევე ტიტულებით და ქონებით დაჯილდოება.

ამ ძირითადი უფლებების გარდა, რა თქმა უნდა, კიდევ არსებობს სხვა უფლებებიც, რომელთა ჩამოთვლას აქ აღარ გავაგრძელებთ. უფრო მნიშვნელოვანია მითითება იმაზე, რომ სუვერენს ამ ფუნქციების გასხვისება არ შეუძლია. ამავე დროს, არსებობს სრულიად სხვა სახის საკითხების რიგი, რომელთა გადაწყვეტა სუვერენს შეუძლია სრულიად უსაფრთხოდ მიანდოს რომელიმე თავის ქვეშევრდომს. ასეთია, მაგალითად, ფულის მოჭრა, მცირეწლოვანთა მემკვიდრეობის საკითხები, ბაზრის რეგულირების პრობლემები და სხვა. მაგრამ მას არ შეუძლია გაასხვისოს უმაღლესი მთავარსარდლის ფუნქცია, რადგან თუ ის მთავარსარდლობას სხვას ჩააბარებს, მაშინ, რეალურ ძალას მოკლებული, ვეღარც უმაღლეს მოსამართლეობას განახორციელებს. თუ ის უარს იტყვის ქვეყნის ფინანსების განკარგვაზე, მაშინ ვერ გამოკვებავს ჯარს და ა.შ.

ჰობსის ეს და ყველა სხვა მსგავსი მსჯელობები გარკვეულ კომენტარებს საჭიროებს. ჯერ ერთი, ისინი მეტყველებენ იმაზე, რომ არსებობს სუვერენის კომპეტენციის განმსაზღვრელი არსებითი და არაარსებითი მახასიათებლები და რომ არსებითი მახასიათებლების სუვერენის ცნების გარეთ გატანა ანგრევს მის კომპეტენციას. გარდა ამისა, ჰობსის კვალიფიკაციებიდან საკმაოდ ნათლად ჩანს, რომ იგი მოწინააღმდეგეა ხელისუფლების დანაწილებისა. სუვერენი არის როგორც უმარლესი კანონმდებელი, ასევე უმაღლესი აღმასუფლებელი მოხელე და მოსამართლე. ავტორი არც მალავს, რომ აქ ლაპარაკია არსებით ძალთა დანაწილებაზე. მიზეზი მისი ასეთი პოზიციისა, არის სამოქალაქო ომი, რაც ჰობსის აზრით, ორი ხელისუფლების, ორი არმიის ლოგიკური შედეგი იყო. ფორმულა "გახლეჩილი სამეფო არ შეიძლება შენარჩუნებული იყოს" (1.206) - სწორედ ამ ვითარებას აფიქსირებს.

უმაღლესი ხელისუფალის ხელში ასეთი ძლაუფლების კონცენტრაცია ბუნებრივად წარმოშობს ეჭვს ქვეშევრდომთა საერთო მდგომარეობის თაობაზე. ისინი შეიძლება უკმაყოფილონი გახდნენ მონარქიით და თავიანთი უუფლებობით. ჰობსი შენიშნავს, რომ საზოგადოებაში ხელისუფლებით რაღაც უკმაყოფილება ყოველთვის არსებობს და რაც ის არაფერია იმ სიკეთეებთან შედარებით, რაც პოლიტიკურ ცხოვრებას მოაქვს ბუნებითი მდგომარეობისაგან განსხვავებით. თუ ვიტყვით, რომ მმართველობის მონარქიული ფორმაა ქვეშევრდომთათვის მძიმე, ავტორს ამაზედაც აქვს პასუხი (სხვა საკითხია, რა თქმა უნდა, გავიზიარებთ თუ არა ჩვენ მას), რომ ვითარება დიდიად განსხვავებული არ არის არც დემოკრატიული მმართველობის პირობებში, რადგან, როგორც გამოცდილება გვიჩვენებს, დემოკრატიული სახელმწიფოს მცხოვრებლები ველა თავიანთ უბედურებას, მმართველობის ამ წესს მიაწერენ. "ხელისუფლება კი – შენიშნავს ჰობსი – როდესაც ის მიაღწევს თავის სრლყოფილ ფორმას, ერთგვარია ყველა მის ფორმაში" (1.208).

5. სამოქალაქო თავისუფლება

ძალზე ზოგადად თავისუფლება ნიშნავს წინააღმდეგობის არ არსებობას სუბიექტმა განახორციელოს მისთვის სასურველი ქცევა. ამ ქცევის მთავარი მოქმედი აგენტი, ყველა შემთხვევაში ადამიანია და არა მისი ცალკეული მხარე. ასე მაგალითად, როდესაც საუბარია მეტყველების თუ თუ ნების თავისუფლებაზე, აქ ყოველთვის ადამიანის თვისუფლება იგულისხმება. იგულისხმება, რომ მას არაფერი უწევს წინააღმდეგობას გააკეთოს ის, საითაც მისი ნება, სურვილი, თუ მიდრეკილება უბიძგებს. თავისუფლება სავსებით შეესატყვისება შიშს. თუ ადამიანი კანონის შიშით ასრულებს სახელმწიფო ვალდებულებებს, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ის არ არის თავისუფალი. იგივე მდგომარეობა გვაქვს თავისუფლების ღვთაებრივ აუცილებლობასთან მიმართებით. ღმერთს რომ არ სურდეს ადამიანის თავისუფლება, მაშინ თავისუფელი ნების არსებობა წინააღმდეგობაში მოვიდოდა ღვთაებრივ წესრიგთან.

მაგრამ არსებობს სულ სხვა სახის შემზღუდველი გარემოებები, რომელთაც უფრო ხელოვნური ხასიათი აქვთ და მომდინარეობენ იმ ხელშეკრულებიდან, რომლის ძალითაც ადამიანებმა შექმნეს სამოქალაქო კანონმდებლობა. ამ მიმართულებით უზრუნველყოფილი ადამიანის თავისუფლება იქნება სამოქალაქო თავისუფლება, ანუ როგორც ჰობსი უწოდებს, ქვეშევრდომთა თავისუფლება. ქვეშევრდომთა თავისუფლება ვრცელდება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა იმ სფეროზე, რომელსაც სუვერენმა მდუმარედ აუარა გვერდი. მათ შორისაა ყიდვა-გაყიდვის თავისუფლება, საცხოვრებელი ადგილის შერჩევის თავისუფლება, სხვადასხვა ხელშეკრულებების დადების თავისუფლება, საკვები, ცხოვრების წესი ბავშვების საკუთარი შეხედულებებისამებრ აღზრდის თავისუფლება და, მრავალი, მრავალი სხვა, რაც გათვალისწინებული არ არის კანონმდებლობაში. სინამდვილეში, არ არსებობს ისეთი სახელმწიფო, რომელშიაც ყველა მსგავსი დეტალი გათვალისწინებული და რეგლამენტირებული იქნებოდა. იგულისხმება, რომ ქვეშევრდომებს ამ მიმართულებით სრული თავისუფლება აქვთ. ეს თავისუფლება, ამასთან სავსებით შეთავსებადია სუვერენის შეუზღუდველ ძალაუფლებასთან. ქალაქ ლუკას მცხოვრებლებს ისევე აქვთ ვალდებულებები ხელისუფლების მიმართ, როგორც კონსტანტინეპოლის მცხოვრებლებს. სამოქალაქო თავისუფლება ერთგვარია როგორც მონარქიაში, ასევე დემოკრატიულ სახელმწიფოში (1.237).

გარდა იმ თავისუფლებებისა, რომლებიც ქვეშევრდომებს გააჩნიათ ყოფით სიტუაციების უმეტეს ნაწილში, რიგ შემთხვევებში მათ რჩებათ თავისუფლება თვით სუვერენთან მიმართებითაც კი. ასეთია, მაგალითად, ვითარება, როდესაც სუვერენი ქვეშევრდომს მოსაკვდინებლად მიუჩენს ვინმეს (მნიშვნელობა არა აქვს, ამ დროს, ქვეშევრდომი მსჯავრდადებულია თუ არა), ყველა შემთხვევაში, ქვეშევრდომს რჩება თავდაცვის, წინააღმდეგობის გაწევის უფლება. მეორეა ვითარება, როდესაც ვინმე დაკითხვაზე იმყოფება. ადამიანი ვალდებული არ არის აღიაროს დანაშაული, რადგან არც ერთ ხელშეკრულებას არ შეუძლია დაავალდებულოს ადამიანი დაიდანაშაულოს თავი და ა.შ.

6. ეკონომიკის საკითხები

სახელმწიფოს ფინანსური კეთილდღეობა დამოკიდებულია პროდუქტის სიჭარბეზე, მომზადებაზე, გაგზავნაზე დანიშნულების ადგილზე და მის განაწილებაზე მოქალაქეთა შორის. პროდუქტის სიჭარბე განისაზღვრება შრომაზე და ადამიანის გულმოდგინებაზე. ადამიანის შრომა, ჰობსის აზრით, არის საქონელი, რაც ყველაზე უფრო ცხადად იმაში ვლინდება, რომ იგი წარმატებით შეიძლება გაიცვალოს ნებისმიერ სხვა საქონელზე.

საკუთრების განაწილების პრობლემა ყველა მმართველობის პირობებში უმაღლეს ხელისუფლებას მიეკუთვნება. საკუთრების შემოტანა სახელმწიფოს არსებობის პირობებში, ხორციელდება სუვერენის მიერ. ჰობსის ეს მტკიცება უფრო წონადი გახდება მას შემდეგ, რაც გავითვალისწინებთ, რომ აქ ლაპარაკია არა იმდენად ცალკეული ნივთების ფლობაზე, არამედ საკუთრების განმსაზღვრელ სახეებზე. საკუთრების ძირითადი ფორმა ამ პერიოდში არის საკუთრება მიწაზე, რომლის განაწილებისა და შენარჩუნების საკითხებში, ცხადია, ერევა სუვერენი.

ცალკე ეხება ჰობსი ფულის არსს, მის ბუნებას და ფუნქციებს სახელმწიფოში. თავიდან ის ლაპარაკობს ოქრო-ვერცხლის შესახებ, რომელთაც იგი ყველა საგნის ღირებულების ხელსაყრელ საზომს უწოდებს. ამ საზომის საშუალებით, ადამიანს

შეუძლია თან წაიყოლოს თავისი ქონება, სადაც კი წავა. ღირებულების ამ საზომისაგან განსხვავებით, რომელსაც საერთაშორისო მიმოქცევისათვის საჭირო ვალუტის ფუნქციას უფრო ასრულებს, ჰობსი საუბრობს კიდევ ადგილობრივ მონეტაზედაც, ანუ ფულის იმგვარ ერთეულზე, რომელსაც ამა თუ იმ სახელმწიფოში მხოლოდ ადგილობრივ ბაზარზე აქვს გამოყენება.

სახელმწიფოსაც ჰყავს შთამომავლობა, შვილები. სახელმწიფოს შვილები მისი კოლონიებია. კოლონისტებს ჰობსი განსაზღვრავს შემდეგნაირად: "ეს არის ადამიანთა ჯგუფები, მეთაურის, გუბერნატორის ხელმძღვანელობით, რომელიც გაგზავნილია სახელმწიფოს მიერ იმ მიზნით, რომ დაასახლოს სხვა ქვეყანა, რომელსაც ან ადრევე არ ჰყავდა მოსახლეობა, ან ეს მოსახლეობა დაკარგა ომების გამო" (1.271). არსებობს კოლონიის სულ მცირე ორი სახე. ერთ შემთხვევაში, კოლონია, თავისი ახალ-მოსახლეებით, თავისუფლდება სუვერენის ქვეშევრდომობიდან და მისთვის გადასახადის გადახდის ვალდებულებისაგან. იგი აყალიბებს დამოუკიდებელ სახელმწიფოს. ასეთი იყო ძველი სამყაროს კოლონიების უმრავლესობა. სახელმწიფო, საიდანაც ეს კოლონიები გამოვიდნენ მეტროპოლიად, დედა სახელმწიფოდ იწოდება და მასთან კოლონიებს შესანიშნავი ეკონომიკური და კულტურული კავშირები ჰქონდათ. რაც შეეხება კოლონიალობის მეორე ფორმას, მის ყველაზე გავრცელებულ ფორმად ჰობსი რომის კოლონიალიზმს მიიჩნევს, რომლისათვის, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა უქონდა კოლონიის სამართლებრივ და პოლიტიკურ დაქვემდებარებას მეტროპოლიისადმი, რაც, როგორც ვარაუდობენ, ერთი მხრივ, რომის იმპერიის საზღვრების ზრდის წყარო შეიქმნა, მაგრამ, მეორე მხრივ, წარმოშობდა მუდმივ დაძაბულობას რომსა და მიი ცალკეულ პროვინციებს შორის.

საყურადღებოა, რომ კოლონიალიზმის სწორედ ამ ორ ფორმაზე აჩერებს ყურადღებას ადამ სმითი თავის "ერების სიმდიდრის მიზეზებში", ოღონდ საკითხს გაცილებით უფრო დეტალურად ეხება მას როგორც ზოგადპოლიტიკური კუთხით, ასევე ეკონომიკური მაჩვენებლების თალსაზრისითაც. ახლა, რამდენადაც ამ საკითხის უფრო დეტალური გადმოცემის არც დროა და არც ადგილი, ჩვენ უბრალოდ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ, რომ კოლონიების პრობლემის კვლევის პრიორიტეტი თომას ჰობსს ეკუთვნის

ლიტერატურა

1. Томас Гоббс – «Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского», в кн. Томас Гоббс, Избранные произведения в двух томах. Изд. «Мысль». Москва 1965., том 2 (с. 149-169; 192-244; 265-272).
2. Laurence Berns – Thomas Hobbes., in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (?-? pp.).

ჯონ ლოკის ტრაქტატი მმართველობის შესახებ

ჯონ ლოკი ცნობილია როგორც ემპირიზმის, ასოციაციური ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი. ლოკი არის ძალზე მნიშვნელოვანი შრომების ავტორი ტოლერანტიზმის და აღზრდის შესახებ. პოლიტიკურ პრობლემებზე ლოკის ძირითადი შრომაა "ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ", რომელსიაც მან დაიცვა და განავითარა ჰობსის ლიბერალიზმი. ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება, რომელსიაც ჯერ მოცემულია სერ რობერტ ფილმერის დოქტრინის სარკასტული კრიტიკა, ხოლო მეორე ნაწილში დალაგებულია ლოკის საკუთარი ლიბერალისტული დოქტრინა. სერ რობერტ ფილმერი, რომელსაც ლოკი ასე დაუნდობლად აკრიტიკებს თავის ნაშრომში, გახლავთ ის ავტორი, რომელმაც თავს იდო ჰობსის საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე დამყარებული სახელმწიფოს თეორიის კრიტიკა და ამ მიზნით გამოაქვეყნა საკუთარი ნაწარმოები — "პატრიარქი" – რომელშიაც ის მონარქიული პოლიტიკური სისტემის (კონკრეტულ შემთხვევაში, ლაპარაკი იყო სტიუარტების სამეფო გვარზე) ღვთაებრივი წარმოშობის დოქტრინის განვითარებას ცდილობდა. ფილმერის ეს მცდელობა არ ყოფილა რესტავრირებული სამეფო კარის მხოლოდ გულისმოსაგები მაამებლური აქცია. ასეთ შემთხვევაში ნამდვილად არ ღირდა მასზე ყურადღების შეჩერება. ფილმერის მიზანს, "ლევათანში" წარმოდგენილი სახელმწიფოს კონვენციონალური თეორიის უარყოფა წარმოადგენდა, რისთვისაც ის ავითარებდა მოანარქიული ხელისუფლების სულ სხვაგვარი წარმოშობის თვალსაზრისს. "ლევიათანში" წამოყენებულ თეორიას დამცველად ლოკი მოევლინა. ამისათვის, რა თქმა უნდა, საკმარისი არ იყო ფილმერის დოქტრინის უსუსურობის დემონსტარცია. ლოკმა, ჩანს, გაითვალისწინა ჰობსის თეორიის სუსტი მხარეები და სცადა გაეშალა კონვენციონალიზმის პოზიტიური შინაარსი.

ლოკის მეორე ტრაქტატი იწყება ერთგვარი ზოგადი პოზიციის მონიშვნით, რომელიც ლოკთან საერთო უნდა ჰქონდეს ყველას, ვინც ფიქრობს, რომ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ერთადერთი გზა ძალადობა არ არის და, რომ არსებობს სულ სხვა საწყისები, განსხვავებული მხეცებისათვის დამახასიათებელი "ძალისმიერი სამართლისაგან". ამიტომ, ამ პოზიციის საპირისპიროდ წარმოდგენილი უნდა იყოს პოლიტიკური ხელისუფლების ალტერნალიული დაფუძნება.

ფილმერის თეორია ემყარებოდა ოჯახის მამის ძალაუფლების ექსტრაპოლაციას მონარქიაზე. ეს საკითხი ახალი არ არის. იგი ცნობილია ჯერ კიდევ ანტიკური პოლიტიკური თეორიიდან. გავიხსენოთ, მისი ანალიზი არისტოტელესთან. ლოკიც არსიტოტელეს კვალად მოითხოვს ერთმანეთისაგან გავმიჯნოთ სახელმწიფო მოხელის ძალაუფლება კერძო პირზე, მამისა – შვილზე, ბატონის ძალაუფლება თავის მსახურებზე, ქმრისა – ცოლზე და, ბოლოს მონათმფლობელისა – მონებზე. ყველა აღნიშნული მიმართება არის ძალაუფლებითია, მარგამ არა ყველა მათგანია პოლიტიკური. ამ უკანასკნელს მხოლოდ პირველი წყვილი წარმოადგენს და მის ბუნებაში გასარკვევად, უნდა ჯერ პოლიტიკური ძალაუფლების ფენომენი გავიაზროთ. პოლიტიკური ძალაუფლება – განსაზღვრავს ლოკი – არის საკუთრების და ადამიანთა დაცვისათვის აუცილებელი კანონების გამოცემის უფლება, იმ კანონების გამოცემის უფლება, რომლებიც, დამატებით, საშუალებას მოგვცემდა გამოგვეყენებინა საერთო ძალისხმევა, რათა უზრუნველყოფილი იყოს აღნიშნული კანონების შესრულება და სახელმწიფოს უსაფრთხოება გარე თავდასხმების შემთხვევაში (1.263). ვნახოთ ახლა, თუ რა პრინციპებს ემყარება პოლიტიკური ძალაუფლება, რა უნდა ვიგულისხმოთ მის ფუნდამენტში.

ვიდრე უშუალოდ ლოკის არგუმენტაციას შევეხებოდეთ, გვინდა ორიოდე სიტყვით შევჩერდეთ ლოკის მიერ მასალის გადმოცემის მანერაზე, რომელიც ჩამოჰგავს წლების შემდეგ, ჰეგელის მიერ გამოყენებულ მეთოდს. ეს მეთოდი გულისხმობდა საკვლევი ობიექტის ცარიელი ცნების აღებას დასაწყისში, რომელიც თანდათან უნდა შევსებულიყო პოზიტიური შინაარსით. ამის მსგავსად, არ უნდა გაგვიკვირდეს, როცა აღმოვაჩენთ, რომ ნაშრომში ლოკი არაერთხელ უბრუნდება თუნდაც საზოგადოებრივი ხელშეკრულების ფენომენს, მაგრამ თემის ყოველი ხელახალი გარჩევის დროს უეჭველი ხდება, რომ გაცილებით მეტი ვიცით საკითხზე, ვიდრე წინა გვერდებზე ვიცოდით.

1.ბუნებრივი მდგომარეობა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულება

ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა ლოკის ინტერპრეტაციით, გულისხმობს ადამიანთა სრულ თავისუფლებას ნებისმიერი მიმართულებით. ადამიანი აკეთებს ყველაფერს, რაც მისთვის სასარგებლოდ უჩანს ბუნების კანონის საზღვრებში. თავისუფლების გარდა, იგივე მდგომარეობისათვის დამახასიათებელია თანასწორობის მდგომარეობაც, როდესაც მთელ სამართლებრივ სივრცეზე არავის აქვს სხვაზე მეტის უფლება. მოსაზრებათა სიმტკიცისათვის, ლოკი აქ ახსენებს, ცნობილ ინგლისელ თეოლოგს და სამართალმცოდნეს, რიჩარდ ჰუკერს (1554-1600) რვატომიანი ნაშრომის – **"The Laws of Eclesiastical Polity"** – ავტორს, რომელიც თავის გამოკვლევაში ცდილობდა გაეტარებინა აზრი სახელწიფოს ხელშეკრულებით საფუძველზე წარმოშობის და სამეფო ხელისუფლების კანონით შეზღუდვის საჭიროების შესახებ).

თუმცა, ამ საკითხს კიდევ დავუბრუნდებით, ახლავე შეგვიძლია დავაფიქსიროთ მნიშვნელოვანი განსხვავება ლოკის და ჰობსის პოზიციებს შორის. ჰობსთან ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობა ძირითადად ნეგატიურ ტერმინებშია აღწერილი. ის არის რაღაც ველურთა, წინაცივილური ცხოვრების მსგავსი რამ, საიდანაც უნდა მოხდეს გადასვლა სამოქალაქო, ანუ პოლიტიკურ მდგომარეობაზე. რაც შეეხება ლოკს, ბუნებრივი მდგომარეობიდან მას ორი ფენომენი აინტერესებს – თავისუფლება და სამართლიანობა. ლოკისათვის გადამწყვეტი აზრი აქვს იმას, რომ ერთიც და მეორეც, ადამიანის ბუნებითი მახასიათებელია და არა შეძენილი.

ადამიანის თავისუფლება უნდა გავმიჯნოთ თვითნებობისაგან. ბუნებითად ადამიანს აქვს თავისუფლება, მაგრამ არა თვითნებობა განახორციელოს თუდაც ბუნების საწინააღმდეგო რამ. ვთქვათ მას არ აქვს უფლება მოიკლას თავი ან მოკლას სხვა, თუკი ეს მოესურვება. ბუნებით მდგომარეობას აქვს თავისი კანონები, რომლებიც წვდომადი და ინტერპრეტირებადია ადამიანის გონებისათვის. ადამიანის გონება იგივე მისი კანონია. ბუნების კანონი და გონების კანონი ერთგვარია, რადგან, ის ვინც ბუნების კანონებს გადააბიჯებს, დადგება გონების კანონებს მიღმა. ბუნებითის და გონებრივის ასეთ დაახლოება შემდგომში ძალზე შორს მიმავალ შედეგებს მოიტანს. ჯერჯერობით, იქედან რასაც, ლოკის აზრით, გონება გვკარნახობს, შეგვიძლია დავაფიქსიროთ პირველი ბუნებითი კანონი, რომელიც ადამიანს მეორე ადამიანის მოკვლას უკრძალავს და ზოგადად მოწინააღმდეგეა ძალადობისა. მეორე კანონი, პირველს ეხმიანება და მიიჩნევს, რომ ყოველ ადამიანს აქვს უფლება დასაჯოს თითოეული მათგანი, ვინც კი პირველ ბუნების კანონს დაარღვევს.

ბუნებითი სამართალი ლოკისათვის რაღაც რეალურია და არა მკვლევრის ხელთ არსებული ხელსაყრელი კონსტრუქცია, რომელიც გაგვიიოლებს მოვლენების ახსნას. საბუთად გამოდგება რომელიმე სახელმწიფოს მიერ უცხოელის გამამტყუნებელი სასამართლო განაჩენი. ბუნებითის გარდა რომელი სამართალი უნდა ედოს ამ განაჩენს საფუძვლად, თუ აღნიშნული პირი მოცემული ქვეყნის იურისდიქციის გარეთ დგას? პასუხი აქ ერთია – მას ბუნებითი სამართლის საფუძველზე სჯიან. მოცემულ შემთხვევაში, სასჯელს იგივე ფუნქცია აქვს, რაც სხვა სტანდარტულ შემთხვევებში — ეს არის სამაგიეროს მიგება დანაშაულისათვის და მომავალ შესაძლო ბოროტქმედებათა პრევენცია. ლოკს კიდევ მოყავს სხვა მაგალითები, რომლებშიაც ჩანს, როგორც ბუნებითი, ასევე სამოქალაქო სამართალი. მათი ცალ-ცალკე ფენომენებად დაფიქსირება, წარმოშობს კითხვას მათ შორის არსებული მიმართების თაობაზე, რასაც ლოკი შემდეგ ახსნას აძლევს: "... ყოველი ქვეყნის სამოქალაქო კანონები, სამართლიანები არიან იმდენად, რამდენადაც ბუნების კანონებს ემყარებიან, რეგულირდებიან და ინტერპრეტირდებიან მის საფუძველზე" (1.268).

ახლა ვფიქრობთ მეტ-ნაკლებად გასაგებია განსხვავება ლოკის და ჰობსის პოზიციებიდან ბუნებითი სამართლის მიმართ. მაგრამ ასეთივე სიცხადე როდი გვაქვს სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხის მიმართ. პირიქით, თუ ბუნებითი სამართალი და უფრო ზოგადად სამართლიანობა ისეთი თავშეკავებულია და ზომიერი, როგორც ამას ლოკი გვიხატავს, მაშინ გაუგებარია სახელმწიფოს შექმნის საჭიროება. ლოკის პასუხი ამ კითხვაზე, რომელსაც ახლა გადმოვცემთ, მთლად დამაჯერებლად ვერ ჟღერს.

იმ ფაქტიდან, რომ ბუნებითი სამართლის საფუძველზე ადამიანები განახორციელებენ აღმასრულებელ ხელისუფელბას, მათი ვნებებისა და მისწრაფებების გათვალისწინებით, ადვილი დასაშვებია, რომ ისინი ვერ შეინარჩუნებენ ობიექტურობას, რაც არეულობის და უკმაყოფილების წყარო გახდება. ამიტომ, აგრძელებს ლოკი, რა

გასაკვირია, რომ ღმერთმა დააწესა სამოქალაქო მმართველობა ადამიანთა თვითნებობის შესაზღუდათ (1.269). ეს პასუხი არადამაკმაყოფილებელია არა იმიტომ, რომ ღმერთი დაინტერესებული არ იქნებოდ ადამიანებს მოეწყოთ სამართლიანი ცხოვრება და, თუ ასეთი რამ მხოლოდ სახელმწიფოშია შესაძლებელი, მაშასადამე სახელმწიფოც, არამედ იმიტომ, რომ ღმერთი ყველა არსებული მოვლენისა საბოლოო მიზეზია და ამიტომ მასზე დაყრდნობით სახელმწიფოს წარმოშობის ახსნა, ძალიან ბუნდოვანია, რადგან ჩვენ გვაინტერესებს არა საბოლოო, არამედ უახლოესი მიზეზი. ლოკი როგორღაც ითვალისწინებს ამ ვითარებას და კიდევ ერთხელ ემყარება ჰუკერის შრომას, რომლის ციტირებითაც მიგვანიშნებს უკვე ანტიკურობაში ცნობილ სახელმწიფოს წარმოშობის ერთ-ერთ მიზეზზე – მისწრაფება ღირსეული და უზრუნველყოფილი არსებობისაკენ ადამიანებს თანაცხოვრებისაკენ უბიძგებს. ასე იქმნება სახელმწიფო (1.270).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ლოკის მიდგომა ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობისადმი, ჰობსისგან განსხვავებულია. ამაში კიდევ ერთხელ შეგვიძლია დავრწმუნდეთ, ლოკის ასეთი პასუხით კითხვაზე – "სად არსებობს ან სად არსებობდნენ ასეთ ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანები"? – ყველა დამოუკიდებელი თემის მმართველი ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფად უნდა მივიჩნიოთ იმიტომ, რომ არა ყოველი ხელშეკრულება დაასრულებს ადამიანთა ბუნებრივ მდგომარეობას (ადამიანებმა შეიძლება ერთმანეთთან მრავალი ხელშეკრულება დადონ და მაინც დარჩნენ ბუნებრივ მდგომარეობაში), არამედ მხოლოდ ის, რომელშიაც ადამიანები თანხმდებიან შეადგინონ ერთი საზოგადოება, ერთი პოლიტიური სხეული. მაგრამ ასახსნელი ხომ სწორედ ეს არის – თუ ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანები მრავალ ხელშეკრულებას დებენ რთმანეთთან, და ავად თუ კარგად როგორღაც თავსაც იცავენ, ცხოვრობენ თემებად და ა.შ. მაშინ რა იწვევს სახელმწიფოს წარმოშობას? პასუხი რომელიც ლოკმა წარმოადგინა, არადამაკმაყოფილებელია.

ლოკი კიდევ ბევრჯერ შეეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ რა უდევს საფუძვლად ადამიანთა სახელმწიფოებრივ გაერთიანებას. ერთი პასუხის მიხედვით, ასეთ საფუძველს მშვიდობისაკერ სწრაფვა წარმოადგენს. მართლაც, გონების პრინციპების შესაბამისად ცხოვრება გამორიცხავს მუდმივი ომის წარმოებას ადამიანთა შორის. არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავება ომის მდგომერეობას და ბუნებრივ მდგომარეობას შორის. ბუნებრივია მდგომარეობა, როდესაც არ არსებობს საერთო მოსამართლე, რომელიც მიუკერძოებლად გაარჩევდა მოდავე მხარეებს შორის და აღასრულებდა განაჩენს. ძალა გამოყენების უფლების გარაშე, იმისდა მიუხედავად, არსებობს თუ არა საერთო მოსამართლე, ქმნის ომის მდგომარეობას. ომისაგან თავის დაღწევა, აი მთავარი მიზეზი იმისა, რატომაც აყალიბებენ ადამიანები საზოგადოებას და ამბობენ უარს ბუნებრივ მდგომარეობაზე (1.173). ომი შეწყდება მაშინ, თუ იარსებებს ისეთი ძალა, რომელსაც შეგიძლია მიმართო გაჭირვების დროს დახმარებისათვის და ეს დახმარება რეალური იქნება.

2. თავისუფლების და თანასწორობის ცნებები

ლოკის ლიბერალიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი თეზისი გულისხმობს, რომ ყველა ადამიანი ბუნებით თანასწორია (1.292). ეს თანასწორობა არ უნდა გავიოგოთ აბსოლუტურად. ლოკს შესანიშნავად ესმის, რომ ადამიანები მრავალი ნიშნით არიან განსხვავებულნი და, ამიტომ მათ შორის თანასწორობის არსებობის მტკიცება ამ განსხვავებულობათა სრულ ნიველირებაში არ გამოიხატება. ადამიანები განსხვავდებიან ასაკით, სათნოებით წარმომავლობით, ნაცნობ-მეგობრების წრით, გავლენით და ა.შ. უამრავი სხვა ნიშნით. მაგრამ ეს განსხვევებანი არ ეწინააღმდეგებიან იმას, რომ ყველა ადამიანი თანასწორი იყოს იურისდიქციასთან მიმართებით, ანუ ლაპარაკია ადამიანთა თანაბარ უფლებაზე იყვნენ ბუნებითი თავისუფლების მქონენი. ასეთ ახსნას თავისუფლების პრობლემის ანალიზისაკენ გადავყავართ.

ლოკი ერთმანეთისაგან მიჯნავს ბუნებით თავისუფლებას და თავისუფლებას საზოგადოებაში. ადამიანი ბუნებით თავისუფალია მაშინ, თუ ის არ ემორჩილება ამქვეყნად მასზე მაღლა მდგომ არავითარ ძალაუფლებას, არ ემორჩილება სხვა ადამიანის არც კანონებს და არც ნებას, არამედ ხელმძღვანელობს მხოლოდ ბუნების კანონით. ასეთ დროს ბუნების კანონი ერთადერთი შემზღუდველი ბარიერია საკუთარი სურვილების აღსრულების გზაზე. ეს ბუნებრივი თავისუფლება ადამიანის მოუწყვეტელი კუთვნილებაა. ადამიანს არ შეუძლია უარი თქვას ბუნებით თავისუფლებაზე ისე, რომ კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დადგეს მისი პიროვნული უსაფრთხოება და თვით სიცოცხლეც

კი. ამიტომ, ბუნებით თავისუფლებაზე უარის თქმა, სიცოცხლეზე უარის თქმის ტოლფასია. ლოკს აქ მხედველობაში ის გარემოება აქვს, რომ, ადამიანი ფლობს აბსოლუტურ ძალაუფლებას თავის თავზე, რომლის გასხვისება არ შეუძლია. ყველაზე უფრო მძიმე მონობის პირობებშიაც კი მას ყოველთვის რჩება შანსი უარი თქვას სიცოცხლეზე და ამ შესაძლებლობას ის ვერაფრით გაასხვისებს. მაგრამ იგივე მსჯელობა იმასაც აღნიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევაში ადამიანი არ ფლობს აბსოლუტურ ძალაუფლებას საკუთარ თავზე (წინააღმდეგ შემთხვევაში რა დაუდგებოდა ამ თავისუფლების გასხვისებას) და ამიტომ თუკი მონობა თავისუფლების დაკარგვად გავიაზრეთ, ის რეალურად არ არსებობს, რადგან როგორ შეუძლია ვინმეს გასცეს ის რასაც თავად არ ფლობს (1.275). თუკი ვინმე მოინდომებდა წაერთმია ჩვენთვის თავისუფლება ბუნებრივ მდგომარეობაში — ამბობს ლოკი – მაშინ ის ამით მოინდემებდა წაერთმია ჩვენთვის ყველაფერი დანარჩენი, რდგან თავისუფლება ყველაფერი დანარჩენის საფუძველია (1.271). დანარჩენში აქ შევიძლია ვიგულისხმოთ მრავალი რამ და მათ შორის ადამიანის შანსი შევიდეს საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში სხვა ადამიანებთან. ეს კი ნიშნავს, რომ ბუნებითი თავისუფლება, როგორც ეს პრინციპი საერთოა კლასიკური ლიბერალური დოქტრინების უმრავლესობისათვის, არის სახელმწიფოს არსებობის წინაპირობა.

ბუნებითი თავისუფლების გარდა, როგორც ითქვა, არსებობს საზოგადოებრივი თავისუფლებაც. ადამიანი თავისუფალია საზოგადოებაში მაშინ, თუ ის არ ემორჩილება არავითარ სხვა კანონს, გარდა იმისა, რაც დადგენილია საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით. ლოკი აკრიტიკებს თავისუფლების გავრცელებულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც თავისუფალია ის, ვინც აკეთებს იმას, რაც სურს რომ გააკეთოს და ამ დროს არ არის შეზღუდული არავითარი კანონით. ამ თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, ლოკი ფიქრობს, რომ მმართველობის პოლიტიკური სისტემის პირობებში, ადამიანი თავისუფალია მაშინ, თუ ის ცხოვრობს კანონის შესაბამისად. ლოკი აღნიშნავს, რომ კანონი, მისი საკუთრივი აზრით, იმდენად შეზუდვას კი არ გულისხმობს, რამდენადაც სახელმძღვანელო წესებს თავისუფალი და გონიერი ადამიანისათვის და ადგენს მხოლოდ იმას, რაც მხოლოდ სიკეთის მომტანია კანონმორჩილთათვის. გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპიროდ, კანონის მიზანი სულაც არ არის თავისუფლების მოსპობა და ადამიანის შეზღუდვა, არამედ მისი თავისუფლების შენახვა და გაფართოება.თავისუფლების განხორციელება ხომ მხოლოდ იქ შეიძლება, სადაც არავინ გავიწროვებს, ეს კი მხოლოდ მაშინ გვექნება, როდესაც არსებობს და ფუნქციონირებს კანონი. ადამიანი იბადება თავისუფალ გონიერ არსებად, მაგრამ საჭიროა გავიდეს გარკვეული დრო, იმისათვის, რომ მან გონების გამოყენება შესძლოს და მისით იხელმძღვანელოს. ხოლო გონების პრინციპებით ცხოვრება იგივე თავისუფლების ტოლფასია.

ამრიგად, თავისუფლება საზოგადოებაში არის შესაძლებლობა მისდიო შენს სურვილს და იმოქმედო მისი კარნახით ყველა იმ სფეროში, რომელიც არ არის აკრძალული კანონით. თუ ამისაგან განსხვავებით, ადამიანი დამოკიდებულია სხვა ადამიანის არაპროგნოზირებად, ბუნდოვან და ცვალებად ნებაზე, ის, ცხადია, თავისუფლად ვერ ჩაითვლება.

3.საკუთრება

საკუთრება არ არსებობს ბუნებრივ მდგომარეობაში. ღმერთმა დედამიწა და ყველაფერი ის, რაც მასზე იზრდება ადამიანებს უბოძა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ის ყველას საკუთრებაა და არა რომელიმე ერთი მათგანის. საკუთრება – როგორც ლოკი გვარწმუნებს – არის პიროვნების ნაწილი და ამ პირის გარდა რავისა აქვს მასზე უფლება. რა აქვს მხედველობაში ავტორს? უდავოა, რომ ადამიანის შრომა და მისი ხელით გაკეთებული საქმე მშრომელს ეკუთვნის. თუ ადამიანი რაღაცას უკეთებს იმას, რაც ბუნებრივად არსებობს; დათესს, მოიმკის, ერთი სიტყვით, სახეს, არსებობის ფორმას უცვლის ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფს, ეს ნიშნავს, რომ ამ დროს, თავისი საქმიანობით ისეთ რამეს უერთებს ბუნებრივს, რაც მას ეკუთვნის და რაც ამ საგანს მის საკუთრებად აქცევს. ეს რაღაც არის შრომა. სწორედ შრომის საშუალებით გამოყავს ადამიანს ესა თუ ის ნივთი იმ საერთო საკუთრებიდან, რომელშიაც ის ბუნებამ მოათავსა. რამდენადაც შრომა მშრომელის ბუნებრივი საკუთრებაა, ამდენად სხვას არავისა აქვს უფლება პრეტენზია განაცხადოს ამ ნივთზე, რომელსაც ერთხელ მაინც მიეკარა მშრომელი. შრომას შეაქვს განსხვავება საზოგადოს და კერძოს შორის, რადგან მან ისეთი რამ მიუმატა ნივთს, რაც ამ საგანში არ ჩაუდევს ბუნებას. ყოველივე ამით, ნივთი

მშრომელი ადამიანის კერძო საკუთრებაში შემოვიდა (1.277).

აღნიშნული მსჯელობები კიდევ ერთი იმპლიკაციის საშუალებას იძლევა. კერძოდ, შრომა ქმნის განსხვავებას საგანთა ღირებულებებში. უეჭველია, რომ დამუშავებულ და დაუმუშავებელ მიწის ნაკვეთებს სხვადასხვა ფასი ექნებათ ისევე, როგორც არსებობს განსხვავება დაკრეფილ და ბაზარზე გამოტანილ ნაყოფს და იგივე ხის ნაყოფს შორის ხელუხლებელ მდგომარეობაში.

ნივთის ვინმეს საკუთრებაში გადასვლას არ სჭირდება დანარჩენი ადამიანების თანხმობა, რაიმე კონვენცია. ნივთი საზოგადოებრივ საკუთრებაში ჯერ ბუნებამ, ხოლო შემდეგ საზოგადოებრივმა ხელშეკრულებამ მოათავსა და მის იქედან გამოყვანა შესაძლებელია მხოლოდ შრომის საფუძველზე. შრომა განამტკიცებს ადამიანის საკუთრებას ნივთზე გონების კანონების კარნახით. ის გვეუბნება, რომ ინდიელის მიერ მონადირებული ირემი მისი საკუთრებაა. ეს იგივე ბუნების კანონია. ბუნების კანონი განგვისაზღვრავს არა მხოლოდ საკუთრების არსებას, არამედ მის ზომასაც, ანუ იმას, თუ რამდენის საკუთრებაზე შეუძლია ადამიანს ჰქონდეს პრეტენზია საერთო მფლობელობაში არსებული ნივთებიდან. საკუთარი შრომის ფასად ადამიანს შეუძლია იმდენის მითვისება, რამდენიც საჭიროა მისთვის, ვიდრე ნივთი არ დაიწყებს გაფუჭებას. რაც ზომის ამ კანონს სცილდება, ის უკვე სხვისი საკუთრების სფეროშია.

მოცემულ ისტორიულ მომენტში - ამბობს ლოკი – საკუთრებად იქცევა არა იმდენად ის, რაც მოდის მიწაზე, არამედ თავად მიწა. მიწაც შეიძლება ზომის ფარგლებში განისაზღვროს. კერძოდ, მიწის ის ნაკვეთი, რომელიც შეუძლია დაამუშაოს ერთმა ადამიანმა და საკმარისად მოიხმაროს მასზე მოყვანილი პროდუქტი, არის ამ ადამიანის საკუთრება. ერთ დროს მიწის ნაკვეთის ამგვარად მითვისება არ უქმნიდა პრობლემებს სხვა ადამიანებს, რადგან მიწა საკმაოდ იყო. საკუთრების წესი ამბობს – ყოველ ადამიანს უნდა ჰქონდეს იმდენი, რამდენის მითვისებასაც ის შესძლებს. უფრო მეტისადმი მისწრაფება, ვიდრე ეს ჭირდება ადამიანს, შეცვალა საგანთა შინაგანი ღირებულება. აქ ლოკი ისე მსჯელობს, რომ ჩნდება აზრი, თითქოს თავდაპირველი მითვისება და საკუთრება იყო სამართლიანი, რაც მას შემდეგ დაირღვა, რაც გაჩნდა ფული და ოქრომ შეიძინა ის ღირებულება, რომელიც მას დღეს გააჩნია. მიწის ნაკვეთის მითვისებით ხომ სულაც არ დაზარალებულა სხვა. ამ მიწაზე ახლა გაციელებით მეტი მოდის, ვიდრე მის ბუნებრივ მდგომარეობაში ყოფნისას.

ის, რაც დასაწყისში საკუთრებად იქცა შრომის საშუალებით, შემდგომში, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების ძალით იქნა ასეთად ნაცნობი. ოქროს ვერცხლს და ბრილიანტს ღირებულება მიანიჭა თვითნებობამ ან ხელშეკრულებამ, თორემ მათ თავისთავად არავითარი სარგებელი ადამიანის სიცოცხლის შენარჩუნებისა და უზრუნველყოფისავის არ მოაქვს. ლოკის მიერ ფული განისაზღვრება როგორც გრძელვადიანი ნივთი, რომელიც შეიძლება გაუფუჭებლად იყოს ადამიანის საკუთრებაში დიდი ხნის მანძილზე და რომელიც კონვენციონალურად გახდება სხვა საჭირო ნივთებზე გაცვლის საშუალება. ის გამოიყენება როგორც საქონლის ღირებულების საზომი. თუმცა, ლოკი შენიშნავს, რომ ის ასეთია მხოლოდ კონვენციონალურად და, რომ რეალური საზომი მაინც შრომაა. ქონებრივი თანასწორობის ბალანსი ირღვევა მას შემდეგ, რაც ჩნდება ფული როგორც დაგროვების საშუალება. მაგრამ თავად ქონებრივი უთანასწორობის გაჩენა, ლოკის აზრით, ხორციელდება საზოგადოების ხელშეკრულების გარეთ, მას შემდეგ, რაც ჩუმი შეთანხმებით, ოქროსა და ვერცხლს მიანერეს ღირებულება და მისი ფულად გამოყენება დაიწყეს. სახელმწიფოს არსებობის პირობებში საკუთრებას და მიწის მფლობელობას განსაზღვრავს არსებული კონსტიტუციები.

მაგრამ, რას წარმოადგენს "ჩუმი შეთანხმება"? ამ ტერმინთან დაკავშირებით რიგი სიძნელეები არსებობს. უპირველეს ყოვლისა, ეს ეხება თავად ტერმინის შინაარსს. გარდა ამისა, გაურკვეველია, ჩუმი თანხმობა ავალდებულებს თუ არა ადამიანს მოიქცეს ისევე, როგორც ჩვეულებრივი თანხმობის შემთხვევაში. იმაზე, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ჩუმი თანხმობა და რა სახის ფუნქციონირება გააჩნია მას, ლოკი ამბობს შემდეგს: "ყოველი ადამიანი, რომელიც ფლობს ან იყენებს რომელიმე სახელმწიფოს ტერიტორიას, იძლევა ჩუმ თანხმობას. აქ ლაპარაკია არა მხოლოდ საკუთრების ფლობაზე, არამედ საბოლოო ჯამში, ადამიანის თავად არსებობაზე მოცემული ტერიტორიის ფარგლებში" (1.332). თუ რომელიმე პიროვნება შეთანხმებაში შედის სახელმწიფოსთან, ეს ნიშნავს, რომ შეთანხმების საგანი ხდება ამ პიროვნების საკუთრებაც. თუ პირი შეხებაში მოდის სახელმწიფოს ტერიტორიაში შემავალ მიწასთან (ან მფლობელობის, ან მასზე მოყვანილ პროდუქტზე საკუთრების აზრით) ის იმყოფება ჩუმი თანხმობის მდგომარეობაში.

4. პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო საზოგადოება

ღმერთმა ადამიანი ისეთი შექმნა, რომ ის ყოველთვის ესწრაფვის საზოგადოებაში ყოფნას. პირველი საზოგადოება შედგებოდა ქმრისა და ცოლისაგან, რამაც ბიძგი მისცა საზოგადოების წარმოშობას – მშობლები და შვილები. დროთა განმავლობაში, ამას დაემატა ბატონს და მსახურის ასოციაციაც. მიუხედავად იმისა, რომ აქ მმართველიც არის და მართულიც, ასეთი საზოგადოება, რაც არ უნდა დიდი იყოს ის, არავითარ შემთხვევაში არ არის პოლიტიკური საზოგადოება. ლოკი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ სამოქალაქო საზოგადოების მთავარი მიზანია საკუთრების შენარჩუნება (1.310). პოლიტიკური საზოგადოება არსებობს იქ და მხოლოდ იქ, სადაც მისმა თითოეულმა წევრმა ნებაყოფლობით უარი თქვა საკუთარი თავის და საკუთარი ქონების დაცვის ბუნებით უფლებაზე და ეს უფლება გადასცა საზოგადოებას, რომელსაც ნებისმიერ დროს შეუძლია მიმართოს დხმარებისათვის, იმ შემთხვევების გარდა, რომელიც გამორიცხულია ამ საზოგადოების კანონებით. ეს კი გამორიცხავს ადამიანთა შორის კერძო სასამართლოებს და მათ ადგილს, როგორც შუამავალი, იკავებს სახელმწიფო. ამრიგად, თუ ადამიანები გართიანებულნი არიან ერთ მთლიანობად ისე, რომ აქვთ საერთო კანონი და სასამართლო, რომელსაც შეუძლიათ მიმართონ საჭიროების შემთხვევაში და რომელიც უფლებამოსილია გადაწყვიტოს ინდივიდთა შორის სადავო საკითხები და დასაჯოს დამნაშავეები – მაშინ ვაქვს სამოქალაქო საზოგადება (1.311). თუ ადამიანებს ასეთი კანონი და სასამართლო არ გააჩნიათ და ყოველი ინდივიდი თავადაა როგორც მოსმართლე, ასევე ჯალათი, მაშინ ეს ხალხი ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფება.

პოლიტიკური საზოგადოების და მმართველობის მთავრი მიზანი საკუთრების შენარჩუნებაა იმიტომ, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში ამგვარი რამ შეუძლებელია რამდენიმე მიზეზის გამო, რომელთა შორის გამოიყოფა: ა) დადგენილი კანონის არარსებობა, რომელიც იქნებოდა სამართლიანობა-უსამართლობის საზომი; ბ) კანონებში განსწავლული, მცოდნე და მიუკერძოებელი მოსამართლის არ არსებობა; და ბოლოს, გ) არ არსებობს ძალა, რომელიც კანონებს მოიყვანდა მოქმედებაში.

ლოკი ბევრს ლაპარაკობს სასამართლოს მნიშვნელობასა და ფუნქციებზე, თუმცა სასამართლო, როგორც დამოუკიდებელი სახელისუფლებო შტო, მის შრომაში არ ფიგურირებს. ლოკი ცალკე გამოყოფს საკანონმდებლო ხელისუფლებას, ცალკე აღმასრულებელ ხელისუფლებას. ბუნებრივი მდგომარეობიდან პოლიტიკურ საზოგადოებაზე გადასასვლელად, ორივე საჭიროდ მიაჩნია (1.312). რაც შეეხება სასამართლოს, ის საკანონმდებლო ხელისუფლების ნაწილადაა წარმოდგენილი: და ამას გადავყავართ ბუნებრივი მდგომარეობიდან სახელმწიფოში, რამდენადაც ჩნდება მოსამართლე, რომელსც აქვს უფლება გადაჭრას ყველა სადავო საკითხი და აუნაზღაუროს ზარალი, რომელიც შეიძლება მიადგეს სახელმწიფოს ნებისმიერ წევრს.

ეს მოსამართლე წარმოადგენს საკანონმდებლო ხელისუფლებას ან მის მიერ დანიშნულ თანამდებობის პირს. ამ მოსაზრებიდან ლოკს გამოყავს მტკიცება, მონარქიული მმართველობის სამოქალაქო საზოაგდოებასთან შეუთავსებლობის შესახებ. მართლაც, სამოქალაქო საზოგადოების მიზანია თავიდან აიცილოს ბუნებრივი მდგომარეობის ის ნიშანი, რომლის დროსაც ყოველი ადამიანი თავადაა თავის საქმეში მოსამართლე. ეს კი ხორციელდება იმგვარი სახელისუფლებო ორგანიზაციის შექმნით, რომელსაც მიაკითხავდა ყოველ წუთს ადამიანი. თუ საზოგადოებაში არსებობს პირი, რომელსაც არავითარი საჭიროება არა აქვს ასეთ დანესებულებას მიმართოს, მაშინ ეს პირი (გასაგებია, რომ აქ ლაპარაკია მონარქზე) ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფება. მართლაც, მონარქად ყოფნა გულისხმობს, რომ ამ პირს აბარია როგორც საკანონმდებლო, ასევე აღმასრულებელი ხელისუფლება და არ არსებობს მოსამართლე, რომელსაც ის მიმართავდა საქმის გასარჩევად.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ პოლიტიკური საზოგადოება ჩნდება იქ, სადაც ადამიანები უარს ამბობენ რა ბუნებით თავისუფლებაზე (ადამიანები კი ბუნებით თავისუფლები, თანასწორები და დამოუკიდებლები იბადებიან და ამიტომ ერთაედრთი გზა სხვის ძალაუფლებას დაქვემდებარებისა არის ამ ადამიანების საკუთარი უარი თავის თავისუფლებაზე) იმ მიზნით, რომ სხვა ადამიანებთან ერთად უზრუნველყონ უსაფრთხო და ბედნიერი ცხოვრება. როგორც კი ადამიანები ამგვარად გაერთიანდებიან პოლიტიკურ ორგანიზმად, იმ დროიდან უმრავლესობას ეძლევა უფლება მიიღოს გადაწყვეტილება და იმოქმედოს სხვების სახელითაც (1.317). რაც შეეხება უმცირესობას, ის როგორც ერთიანი ორგანიზმის ნაწილი, ვალდებულია დაემორჩილოს უმრავლესობის მოსაზრებას და იმოქმედოს მათი გადაწყვეტილებების შესაბამისად. სწორედ ამიტომ არის ხოლმე რომ საკანონმდებლო ორგანიზაციებში უმრავლესობის აზრი მთელის აზრადაა მიჩნეული. ამრიგად, ხელშეკრულება ორგანიზებულია საზოგადოების ყოველი წევრის

მიერ ყოველ სხვა წევრთან დ თითოეული იღებს ვალდებულებას დაემორჩილოს და მიჰყვეს უმრავლესობის ნებას. სხვა შემთხვევაში, თუკი საზოგადოების რომელიმე წევრს რჩება თავისი შეხედულებისამებრ მოქმედების თავისუფლება, მაშინ ხელშეკრულება შემდგარად არ ჩაითვლება (1.318).

როდესაც სვავენ კითხვას ბუნებრივი მდგომარეობის რეალურობის თაობაზე, ლოკი მართალია აღიარებს ისტორიული ცნობების არ არსებობას იმის შესახებ, თუ როგორ განხორციელდა ეს გადასვლა, მაგრამ მიაჩნია, რომ აქედან არ უნდა დავასკვნათ თითქოს გადასვლას საერთოდ არ ჰქონდა ადგილი. რეალურ ნიმუშად, ლოკი ასახელებს რომის და ვენეციის ისტორიას (1.320). ამრიგად – ასკვნის მაგალითების მიმოხილვის შემდეგ ლოკი – მათი პოლიტიკური სზოგადოებები ყველა დაიწყო ნებაყოფლობითი კავშირებით და ურთიერთთანხმობით ადამიანებისა, რომლებიც მმართველების არჩევისას და მმართველობის ფორმების შერჩევაში მოქმდებდნენ თავისუფლად (1.321). ლოკის ეს მოსაზრება საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც აქ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ "საზოგადოებრივი ხელშეკრულების" უფრო და უფრო დიდი შინაარსობრივი დატვირთვა. მართლაც, ჯერ ლაპარაკი იყო ისეთ გაერთიანებაზე, რომელშიაც იკვეთება ადამიანთა საერთო ნება, რომლის ძირითადი მიზანია საკუთრების დაცვა. შემდეგ კონცეფციაში, მის აუცილებელ პირობად, შემოვიდა სასამართლო, შემდეგ ხელისუფლების დანაწილება, უმრავლესობის მმართველობა და ახლა, ბოლოს ვიგებთ, რომ საზოგადოებრივი ხელშეკრულება გულისხმობს მმართველის და მმართველობის ფორმების არჩევითობას. განვიხილოთ ახლა ცალკე სახელმწიფოსა და სახელმწიფო მმართველობის ფორმები.

5.სახელმწიფოს ფორმები და ხელისუფლების დაყოფა

მმართველობის სხვადასხვა ფორმებიდან, ლოკი დეტალურად განიხილავს მხოლოდ დემოკრატიას, ოლიგარქიას და მონარქიას. მონარქიაში გამოიყოფა ერთი მხრივ, მემკვიდრეობითი მონარქია, ხოლო მეორე მხრივ კი, არჩევითი მონარქია. რაც შეეხება არა მმართველობის რომელიმე კონკრეტულ ფორმას, არამედ ზოგადად სახელმწიფოს, როგორც ასეთს, ლოკი მას ასეთ დახასიათებას აძლევს: "სახელმწიფოს ქვეშ მე ყოველთვის ვგულისხმობ არა დემოკრატიას, ან მმართველობის სხვა რომელიმე ფორმას, არამედ ნებისმიერ დამოუკიდებელ საზოგადოებას, რომელსაც ლათინები '**civitas**'-ს უწოდებდნენ, რასაც ჩვენ ენაზე უკეთ შეესაბამება "**commonwelth**" (1.338)

სახელმწიფოს მმართველობის ფორმა – წერს ლოკი – ირკვევა იმის მიხედვით, თუ ვის ხელშია უმაღლესი ხელისუფლება. ამასთან, უმაღლეს ხელისუფლებაზე საუბრისას, ლოკს მხედველობაში აქვს უმაღლესი საკანონმდებლო ხელისუფლება. არც ერთი განჩინება, რომელიც სანქციონირებული არ არის ხალხის მიერ არჩეული საკანონმდებლო ხელისუფლების მიერ, არ შეიძლება შევიდეს ძალაში, რადგან სწორედ ასეთი სანქციონირების შემთხვევაში იღებს ეს განჩინება სახალხო თანხმობის ძალას. ზოგადად კი "საკანონმდებლოა ხელისუფლება, რომელსაც აქვს უფლება მიუთითოს, თუ როგორ უნდა იყოს გამოყენებული სახელმწიფოს ძალა იმისათვის, რომ შენარჩუნებული იყოს თანამეგობრობა და მისი წევრები" (1.346). საკანონმდებლო ხელისუფლების განმსაზღვრელი მნიშვნელობის მიუხედავად, ლოკის მიხედვით, მას გააჩნია მნიშვნელოვანი შეზღუდვები. კერძოდ, ა) საკანონმდებლო ხელისუფლება უმაღლესი ხელისუფლების ფორმაა, მაგრამ ის ძალზე შორს არის მისი მოქალაქეებისადმი აბსოლუტური, დესპოტური ხელისუფლების ფლობისაგან. ეს მტკიცება ავტორს გამოყავს იმ თეზისისგან, რომ არავის აქვს აბსოლუტური, დესპოტური ძალაუფლება საკუთარ თავზე და თუ ასეთი რამ არ გააჩნიათ ინდივიდებს, გასაგებია, რომ მათ არ შეუძლიათ გადასცენ ეს ხელისუფლება სხვას. ბუნების ერთ-ერთი ძირითადი კანონია კაცობრიობის შენარჩუნება; ბ) საკანონმდებლო ხელისუფლება არ შეიძლება განხორციელდეს დესპოტური მყისიერი განჩინებების საშუალებით. პირიქით, მისი მმართველობა უნდა ემყარებოდეს წინასწარ ცნობილ, მდგრად კანონმდებლობას, რასაც განახორციელებენ სპეციალურად ამისათვის არსებული პირები; გ)უმაღლესი ხელისუფლება უფლებამოსილი არ არის საკუთრება ჩამოართვას რომელიმე ადამიანს მისი თანხმობის გარეშე. ეს გასაგებია, რადგან როგორც არაერთხელ ითქვა, ხელისუფლება იქმნება საკუთრების დასაცავად, რისთვისაც ადამიანები ერთიანდებიან საზოგადოებდ. აქედან, სახელმწიფოს და, მაშასადამე, ხელისუფლების არსებობის წინაპირობა საკუთრების ფლობაა; ხელისუფლებას შეუძლია საკუთრების

მარეგლირებელი კანონების მიღება, მაგრამ არა მისი მოსპობა ან მითვისება. და ბოლოს, დ) საკანონმდებლო ორგანოს არ შეუძლია სხვის ხელში გადასცეს კანონის გამოცემის უფლება. "მხოლოდ ხალხს შეუძლია სახელმწიფოს ფორმის განსაზღვრა და ამას ის აკეთებს საკანონმდებლო ხელისუფლების შექმნით და მათი დანიშვნით, ვის ხელშიაც იქნება ეს ხელისუფლება" (1.345). ამ შეზღუდვების გარდა, გასათვალისწუნებელია ისიც, რომ საკანონმდებლო ხელისუფლება წარმოადგენს საკრებულოს, რომლის შემადგენლობა მთლიანად იცვლება გარკვეული დროის განმავლობაში. ამ საკრებულოს წევრების დაშლის შემდეგ, ჩვეულებრივი მოქალაქეები არიან და სხვა მოქალაქეების მსგავსად ემორჩილებიან სხელმწიფოს კანონებს. საკანონმდებლო ხელისუფლების სხვა პრინციპებზე მოწყობის შემთხვევაში (მაგალითად, თუ საკრებულოს შემადგენლობა მუდმივია ან ერთი ადამიანის ხელშია), არსებობს ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების საფრთხე.

რამდენადაც კანონები იქმნება დროის გარკვეულ მომენტში, მაგრამ გამიზნულები არიან ხანგრძლივი გამოყენებისათვის, სახელმწიფო საჭიროებს მყარ ძალას, რომელიც უზრუნველყოფს მათ განხორციელებას, ან განხორციელების კონტროლს. ხელისუფლების ამ განსხვავებული ფუნქციიდან გამომდინარე, ლოკი მოითხოვს საკანონმდებლო ხელისუფლებისაგან გაიმიჯნოს აღმასრულებელი ხელისუფლება. აღმასრულებელი ხელისუფლება შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ერთი პირით, რომელიც უმაღლესი აღმასრულებელი იქნება. თუ ეს პირი ან მონაწილეობს ამავე დროს საკანონმდებლო ხელისუფლებაში, ის მთლიანად ანგარიშვალდებულია მის მიმართ. აღმასრულებელი ხელისუფლების მნიშვნელოვანი ნიშანია მისი მუდმივ სამუშაო მდგომარეობაში ყოფნა. მართლაც, საკანონმდებლო ხელისუფლება,თუკი ის შეიკრიბება დროდადრო, უპრობლემოდ გაართმევს თავს დაკისრებლ ამოცანას, რასაც ვერ ვიტყვით აღმასრულებელ ხელისუფლებაზე. აღმასრულებელი ხელისუფლების კომპეტენციას განეკუთვნება, აგრეთვე ახალი არჩევნების დანიშვნა საკანონმდებლო საკრებულოში. ეს შეიძლება ორგვარად განხორციელდეს: ან ამგვარი არჩევნების პირობები გაწერილია კონსტიტუციაში და მაშინ აღმასრულებელ ხელისუფლებას ისღა დარჩენია, რომ ზოგადო ხელმძღვანელობა გაუწიოს ამ არჩევნებს, ან ასეთი კანონი არ არსებობს და აღმასრულებელი თავად განსაზღვრავს მის ვადებს და არჩევნებთან დაკავშირებული საკითხების მთელ სპექტრს.

ლოკი საუბრობს ხელისუფლების კიდევ ერთ შტოზე, რომელიც თანამედროვე პოლიტიკურ პრაქიკასა და თეორიაში არ არის გამოყოფილი დამოუკიდებელი სახით. თუმცა თავად ლოკიც შენიშნავს პარაგრაფის ბოლოს, რომ ხელისუფლეის ამ შტოს აღმასრულებელისაგან დამოუკიდებელი სახით წარმოდგენა, შესაძლოა წამგებიანიც კი იყოს სახელმწფოსათვის. ეს არის, ე.წ. ფედერალური ხელისუფლება. ფედერალური ხელისუფლება იგივე აღმასრულებელი ხელისუფლებაა მისი იმ განსხვავებით, რომ თუ ჩვეულებრივი აღმასრულებელი ხელისუფლება დკავებულია საზოგედოების მუნიციპალური კანონების აღსრულებით თავად საზოგადოების შიგნით, ფედერალური ხელისუფლების საზრუნავია საზოგადოების საგარეო ინტერესების დაცვა და ქვეყნის უსაფრთხოების უზრუნველყოფა. ამ ფედერალურ ხელისუფლებას, რიგ შემთხვევებში, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სახელმწიფოსათვის, მაგრამ მისი სპეციფიკიდან გამომდინარე, ჩვეულებრივი აღმასრულებელი ხალისუფლებისგან განსხვავებით, ის ნაკლებად უწევს ანგარიშს ქვეყანაში მომქმედ მდგრად კანონმდებლობას. აქ გაცილებით მეტია დამოკიდებული იმ პასუხისმგებელი პირების გონიერებასა და ოსტატობაზე, ვისაც სახელმწიფომ პოლიტიკის ეს სფერო მიანდო.

მართალია სახლემწიფოში რეალურად არსებობს ერთი უმაღლესი საკანონმდებლო ხელისუფლება, რომელსაც ემორჩილება ყველა სხვა, საბოლოო ჯამში მასზე მაღალი ინსტანციაც არსებობს. საბოლოო ძალაუფლების წყარო მაინც ხალხია, რომელსაც, თუ საკანონმდებლო ხელისუფლება უვარგისია, შეუძლია გადააყენოს ან შესცვალოს საკანონმდებლო დაწესებულების შემადგენლობა (1.349). თუ ასეთი რამ მოხდა, ეს ნიშნავს, რომ ხელისუფლება დაუბრუნდა პირველწყაროს, რადგან საზოგადოება, ხალხი ყოველთვის ინარჩუნებს უფლებას საკუთარი თავის ხსნისათვის წარმოადგენდეს უზენაეს სახელისუფლებო ძალას სახელმწიფოში, რომელიც მისი მიზნების შესაბამისად შეიქმნა.

ლიტერატურა:

1. 1. Джон Локк – «Два трактата о правлении», в кн. Джон Локк, Избранные произведения в трех томах. Изд. «Мысль». Москва 1988., том 3 (с. 263-290; 306-356).
2. Laurence Berns – John Locke, in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 .

შარლ ლუი მონტესკიეს (1689-1755) "კანონთა გონი"

"კანონთა გონი" ცნობილი ფრანგი განმანათლებლის, მონტესკიეს ძირითადი ნაშრომია, რომლითაც მან მსოფლიო სახელი მოიპოვა. ნაშრომი ორ ტომად გამოვიდა 1748 წელს. "კანონთა გონი" არ ყოფილა მონტესკიეს პირველი ნაწარმოები სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებზე. საზოგადოების ყურადღება მონტესკიემ ჯერ კიდევ 1721 წელს მიიპყრო, როდესაც "სპარსული წერილები" გამოაქვეყნა, რასაც 1734 წელს მოჰყვა მისი კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თხზულება – "გააზრებანი რომის დიდებისა და დაცემის შესახებ". მიუხედავად იმისა, რომ ადრეული ნაწარმოებები ორიგინალობითა და აზრის სითამამით გამოირჩეოდა, ისინი, რა თქმა უნდა, ვერ შეედრებიან "კანონთა გონს", რომელზედაც მონტესკიემ ოცი წელი იმუშავა და უნდა ითქვას სავსებით გამართლებულადაც, რადგან ორტომიანი გამოკვლევა წარმოადგენდა იმდროინდელი პოლიტიკური მეცნიერების ერთგვარ ენციკლოპედიას, ან იქნებ უმჯობესია ვთქვათ, შემაჯამებელ ნაშრომს. გამოკვლევაში თავი მოიყარა ისტორიის, პოლიტიკური თეორიის, ფილოსოფიის, სოციოლოგიის, სამართლისა და სახელმწიფოთმცოდნეობის საკითხების მთელმა წყებამ. თითოეულ მათგანში მონტესკიემ არა მხოლოდ შესანიშნავი განსწავლულობა გამოავლინა, არამედ ღრმააზროვაინ და დამაჯერებელი პასუხები გასცა მის თანამედროვე საზოგადოებას. მონტესკიეს პოლიტიკური შეხედულებების გადმოცემისას, ჩვენ სწორედ ამ ნაშრომის ძირითად მომენტებს განვიხილავთ.

1. ბუნებითი და პოზიტიური კანონები

მონტესკიეს ნაშრომი იმ კანონების ბუნების, სულისკვეთების შესახებაა სახელმწიფოს და საზოგადოებას რომ უძევს საფუძვლად. შესაბამისად, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა გავეცნოთ თავად კანონის ცნებას. კანონის ერთი განსაზღვრება იდენტობის ნიშანს სვამს ადამიანის გონებას და კანონს შორის. კანონი, ამ აზრით, იგივე ადამიანის გონებაა, რომლის სხვადასხვა მიმართებები იძლევა პოლიტიკური და სამოქალაქო კანოონების სახით გონების მიმართებათა კერძო შემთხვევებს. კანონის მონტესკიეს მეორე დეფინიცია არ განსხვავდება ამ ცნების სტანდარტული, ფილოსოფიაში გავრცელებული განსაზღვრებისაგან. კერძოდ, "კანონები, ამ სიტყვის ყველაზე უფრო ფართო გაგებით – აღნიშნავს მონტესკიე – აუცილებელი მიმართებებია, რომლებიც გამომდინარეობენ საგანთა ბუნებიდან" (1.30). ეს განსაზღვრება, ცხადია ყველა საგანზე, და მათ შორის, თუ მას აზროვნების საგნად განვიხილავთ, ადამიანზეც ვრცელდება. როგორც ფიზიკური არსება, ადამიანი, მთლიანად ბუნების კანონების გავლენის ქვეშ იმყოფება. მაგრამ მისი ფიზიკური მხარე არ არის ერთადერთი, რომელიც ბუნების ზეგავლენას ექვემდებარება. ბუნების პრინციპები ვრცელდება ადამიანის ყოფაზედაც და ამიტომ, ვიდრე ადამიანის საზოგადოებრივ ყოფის კანონებს შევეხებოდეთ, ის უნდა განვიხილოთ იმ მდგომარეობაში, რომელიც წინ უსწრებს საზოგადოებრივს. ბუნებრივი მდგომარეობის თემის ანალიზით, მონტეკიე ეხმაურება ჰობსის შემდეგ დამკვიდრებულ ტრადიციას, თუმცა, განსხვავებას ბუნებით სამართალსა და საზოგადოებრივ სამართალს შორის, ჯერ კიდევ არისტოტელე ატარებდა.

რა დახასიათებას აძლევს მონტესკიე ადამიანს ბუნებრივ მდგომარეობაში? მის მიერ შემოთავაზებული დახასიათება ჰობსის პოზიციის სრულიად საპირისპიროა. კერძოდ, განხილვის ნიმუშად აღებული "ტყეებში მოკანკალე ველურები", მისი აზრით, ძალზე შორს დგანან ჰობსის მიერ აღწერილი მებრძოლი სულისკვეთების მქონე ადამიანებისაგან, რომლებასც გაჩაღებული ჰქონდათ ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ. პირიქით, ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანებისათვის უძლურების გრძნობა და შიშის განცდაა პირველი. ამიტომ, ბუნებრივი მდგომარეობისათვის განმსაზღვრელია არა ომის მდგომარეობა, არამედ მშვიდობა. მეორე, რაც ადამიანებს უბიძგებს მოქმედებისაკენ, შიმშილი და საკვების ძიების მოთხოვნილებაა. მესამე, საპირისპირო სქესებს შორის ურთიერთლტოლვა, რაც ადამიანთა პირველი დაახლოების წყაროა. და ბოლოს, მეოთხე და საბოლოო დამაკავშირებელი მომენტი, არის ცნობიერების, შემეცნების აქტიურობის შედეგი, რაც ადამიანებს შორის აჩენს იმ სახის კავშირებს, რაც არ გააჩნიათ ცხოველებს. საზოგადოებრივად ცხოვრების სურვილი, ამბობს მონტესკიე, მეოთხე, ბუნებრივი კანონია (1.34).

საზოგადოებრივი ცხოვრების სპეციფიკა, ყოველ შემთხვევაში, მის საწყის ეტაპზე,

ჰობსისაგან განსხვავებით, მონტესკიეს ომის მდგომარეობად აქვს გააზრებული. საზოგადოებაში ადამიანებს უქრებათ შიში ისევე, როგორც თანასწორობა გრძნობა. მათ ნაცვლად ყალიბდება საკუთარი ძალის შეგრძნება, რაც საომარ შეტაკებებს უძევს საფუძვლად. საზოგადოებაში გაჩაღებული ომი ორგვარია: ომი საზოგადოებებს შორის და ომი ადამიანებს შორის. ამ ორგვარი ომის შედეგად ყალიბდება ორი ძირითადი სახის კანონი:

- კანონები, რომლებიც არსებულირებენ ურთიერთობას სხვადასხვა ხალხებს შორის; საერთაშორისო სამართალი.
- კანონები, რომლებიც არეგულირებენ ურთიერთობას ერთ საზოგადოებაში მმართველებს და მართულებს შორის. ეს კანონები შეადგენენ პოლიტიკური სამართლის მასალას, რასაც უნდა დავუმატოთ,
- კანონები იგივე საზოგადოების წევრთა შორის (მოქალაქეთა შორის) ურთიერთობებს რომ არეგულირებს და შეადგენს სამოქალაქო სამართალს.

აღნიშნული კანონების თითოეულ ჯგუფს, მოქმედების შესაბამისი მიმართულება აქვს. საერთაშორისო, ანუ ხალხთა სამართალი გულისხმობს სახელმწიფოებს შორისი ურთიერთობის, ომის და მშვიდობის, სავაჭრო კავშირების და ა.შ. საკითხებს. ამგვარ პრობლემებს ერთმანეთს შორის მთავრობები წყვეტენ და, გასაგებია, ამიტომ, რომ მათი არსებობა გულისხმობს ხელისუფლების და, პოლიტიკური საზოგადოების არსებობას. პოლიტიკური საზოგადოება ან პოლიტიკური მდგომარეობა, რომლის შიგნითაც პოლიტიკური კანონები მოქმედებენ, მონტესკიეს მიხედვით, იქმნება ყველა ცალკეული ძალაუფლების (მამისა შვილებზე, ქმრისა ცოლზე ბატონისა მსახურზე) გაერთიანების შედეგად. და ბოლოს, პოლიტიკური საზოგადოების შესქმნელად გაერთიანებული ძალაუფლებები გულისხმობენ მოქალაქეთა ნების გაერთიანებას, რაც უკვე იძლევა სამოქალაქო მდგომარეობას. მონტესკიე კიდევ ერთხელ აღნიშნავს, რომ ეს სხვადასხვა კანონები გონების განსხვავებული რელაციების შედეგებია და არ აღნიშნავენ სხვადასხვა, თუნდაც ერთმანეთთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სფეროებს. ამიტომ შემდგომში ცალ-ცალკე აღარ განიხილება პოლიტიკური და სამოქალაქო კანონები. მიმართებებს შორის დიდ ზეგავლენას ახდენს როგორც ქვეყნების ფიზიკური მონაცემები, ასევე ამ ფაქტორების შედეგად ჩამოყალიბებული ხალხთა განსხვავებული ცხოვრების წესი. შესაბამიად, ჩვენ ვიღებთ ხალხების განსხვავებულ კანონებს, თუმცა, მათ საფუძვლად შესაძლოა გონების ერთი და იგივე რელაცია იდოს.

2. სახელმწიფო მმართველობის კანონები და პრინციპები

მონტესკიე განასხვავებს სულ სამი ტიპის მმართვლობას: რესპუბლიკას (სახალხო მმართველობას მთელი ხალხის ან მისი ნაწილის საშუალებით), მონარქიას (ერთმართვეობას კანონის შესაბამისად) და დესპოტიას (ასევე ერთმართველობას ყოველგვარი კანონის გარეშე, მმართველის სურვილების მიხედვით). თითოეულ მათგანზე ავტორი ცალ-ცალკე აყალიბებს მართვის განმსაზღვრელ კანონებსა და პრინციპებს. თუ მმართველობის ამ ფორმებს შევადარებთ ანტიკური ავტორების მიერ განხილულ ფორმებს, თვასაჩინო გახდება თავად ფორმების მწირო რაოდენობა. ეს არ არის შემთხვევითი ორი თვალსაზრისით. ჯერ ერთი, მინტესკიე მაკიაველის შემდეგ, ნაკლებად ინტერესდება სახელმწიფოს იდეალური პროექტებით და ცდილობს აღწეროს არსებული ვითარება. სწორედ ამ მიდგომის შედეგია მის მიერ ნაშრომში მოყვანილი მდიდარი ემპირიულ-ისტორიული მასალა. ამის გათვალისწინებით, მეორე, რაც უნდა დავაფიქსიროთ, ის გახლავთ, რომ ამ პერიოდის ევროპული პოლიტიკური წყობა მეტ-ნაკლებად ჰომოგენურია. პრინციპში, მაკიაველის კვალად, მონტესკიეც საუბრობს რესპუბლიკაზე და სამთავროზე, ცხადია მათი სხვადასხვა ვარიაციების გათვალისწინებით.

რესპუბლიკური მმართველობა შეიძლება განხორციელდეს ორი, დემოკრატიის (მთელი ხალხის მართველობის) ან არისტოკრატიის (მისი ნაწილის) ფორმით.

დემოკრატიული მმართველობისათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ხალხმა შესძლოს მმართველთა დასახელება-არჩევა. ხალხს თავად არ შეიძლია კარგი მართვა, მაგრამ მას შეუძლია კარგი მმართველების არჩევა. შეიძლება უამრავი მაგალითის მოხმობა ძველი ისტორიიდან, რომელიც დაადასტურებდა ხალხის ბუნებრივ უნარს გაარჩიოს ღირსეული ხელმძღვანელი უღირსოსაგან. რამდენადაც დემოკრატიაში ძალზე მნიშვნელოვანია არჩევნები, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ხალხის ფენებად

დაყოფას არჩევითობის პრინციპთან მიმართებით. ასე მაგალითად, რომაელებმა მთელი თავიანთი მოსახლეობა ქონებრივი დიფერენციაციაზე დაყრდნობით, ექვს კლასად, რომლებიც თავის მხრივ ცენტურიებად იყოფოდნენ, (იგულისხმება სერვიუს ტულიუსის კანონმდებლობა) დაყვეს. რაც უფრო მაღალი იყო ფენა, მით უფრო ნაკლები მოქალაქე შედიოდა მასში. ბოლო ცენტურიები მოიცავდა ღარიბთა ყველაზე დიდ მასას. მას შემდეგ, რაც თითო ცენტურიას თითო ხმა მიენიჭა, მთელმა საზოგადოებრივმა წყობამ გამოკვეთილი არისტოკრატიული იერი მიიღო.

განსხვავებული ორგანიზაცია მისცა სოლონმა ათნის რესპუბლიკას, რომლის ფენები დლაგდა არა იმის მიხედვით ვის შეეძლო აერჩია, არამედ, იმის მიხედვით, თუ ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო არჩეული.

ამ მაგალითების გათვალისწინებით, მონტესკიე ასკვნის, რომ რესპუბლიკის პირველი კანონია ხმის მიცემის უფლების მქონე მოქალაქეთა გარკვევა და დანაწილება-ორგანიზაცია.

რესპუბლიკური მმართველობის მეორე უმნიშვნელოვანესი კანონი უკვე არჩევით პროცედურებს შეეხება. ძველთაგანვე აქ უამრავი საკითხი არსებობს წილისყრასა და არჩევასთან დაკავშირებით, ხმის მიცემი ღია და ფარულ სახეებს და ა.შ. მონტესკიეს მიაჩნია, რომ დემოკრატიის ერთ-ერთი მთავარი კანონი გულისხმობს, რომ თუ ხალხი ხმას აძლევს, ხმის მიცემა ღია უნდა იყოს.

თუ რესპუბლიკას მმართველობის არისტოკრატიული ფორმისაკენ აქვს გადახრა, მაშინ საუკეთესო იქნება ის მმართველობა, რომელშიაც ღარიბები მოსახლეობის უმცირესობას შეადგენენ და პირიქით. ეს კი იმიტომ, რომ არისტოკრატიული მმართველობის პირობებში, წერს მონტესკიე, ხალხი არარაობაა (1.42).

ამრიგად, რომ შევაჯამოთ, რესპუბლიკური მმართველობისათვის განმსაზღვრელი კანონები, შეგვიძლია მათი ასეთი სახით დალაგება:

- ხმის მქონე მოქალაქეთა განმსაზღვრელი კანონები;
- საარჩევნო ხმის განმსაზღვრელი კანონები;
- მოქალაქეთა სტრატიფიკაცია;
- მოქალაქეთა ბალოტირების წესის განმსაზღვრელი კანონები და, ბოლოს,
- ხმის მიცემის ფორმა და წესი.

რესპუბლიკისაგან განსხვავებით, მონარქიაში გადამწყვეტი მნშვნელობა აქვს არა ხალხს, არამედ ერთ, უმაღლეს მმართველს. აქ ყოველგვარი პოლიტიკური და სამოქალაქო ძალაუფლების წყარო თვითონ ხელმწიფეა, რომელიც ქვეყანას განაგებს ძირითადი კანონების მიხედვით. შესაბამისად, მონარქიის ძირითადი კანონები აუცილებლობით ითვალისწინებენ ძალაუფლების შუალედურ რგოლებს, რომლითაც უნდა განხორციელდეს მონარქის ხელისუფლება. უძირითადესი კანონი ასეთ ფუნქციას თავადაზნაურობას ანიჭებს: "თუ არ არის მონარქი, არ არის თავადაზნაურობა. თუ არ არის თავადაზნაურობა, არც მონარქიაა" –გვეუბნება ეს კანონი. ამ შუალედური სახელისუფლებო კორპუსის არ არსებობის შემთხვევაში, მონარქიას აქვს დიდი შანსი გადაიქცეს დესპოტიად.

ძალაუფლების შუალედური ელემენტების გათვალისწინებით, მონარქიაში შეიძლება გამოიყოს შემდეგი სახის სუბორდინაციული ელემენტები:

- ხელმწიფე;
- დიდებულები (ნობილიტეტი);
- თავადაზნაურობა.

რამდენადაც მონარქიას დესპოტური მმართველობისაგან კანონების მოცემულობა განასხვავებს, ამდენად შუალედური, თავადაზნაურობის გარდა, მონარქიას სჭირდება კანონების "შემნახავი" კორპუსი, რომელიც გაითვალისწინებს რა, თავადაზნაურობის ტრადიციულ აგდებულ დამოკიდებულებას კანონების მიმართ, თვალი ეჭირება მათ არსრულებაზე. აქ მონტესკიე საკმაოდ ბუნდოვნას საუბრობს, თუმცა გასაგებია, რომ მას, დაწუნებული მონარქის საბჭოსაგან განსხვავებით, მხედველობაში აქვს სადეპუტატო კორპუსი და პარლამენტი.

და ბოლოს, დესპოტია, რომელიც მმართველობის ყველაზე უარესი ფორმა,

მონტესკიეს ინტერპრეტაციით, პრინციპში მართვაზე უარის თქმის კანონს ემყარება. საბუთებად მას მოაქვს მისი ეპოქის თურქეთის სასულთნო დ პაპის მართველობა. ორივე პოლიტიკური რეჟიმის ძირითადი კნონი გულისხმობს უმაღლესი ხელისუფლის მიერ მართვასთან დაკავშირებული დავიდარაბის თავიდან აცილება და მის გადაბარებას პირველი ვეზირისათვის.

მმართველობის სამივე ფორმას შესაბამისი პრინციპები აქვს. რა არის პრინციპი? პრინციპის ცნებს მონტესკიე ბუნების ცნებასთან შეპირისპირებაში განსაზღვრავს: "მმართველობის ბუნებასა და მის პრინციპს შორის ის განსხვავებაა, რომ მისი ბუნება არის ის, რაც მას ასეთად ხდის, ხოლო პრინციპი კი ის, რასაც იგი მოქმედებაში მოყავს. პირველი მისი დამახასიათებელი სტრუქტურაა, მეორე კი ის ადამიანური ვნებებია, რომლებიც ამ სტრუქტურას ამოძრავებენ" (1.48).

ამ განსაზღვრებაში, უთუოდ არის გარკვეული ფილოსოფიური ხასიათის პრობლემა, რომელსაც ჩვენ აქ არ განვიხილავთ, თუმცა, დავაფიქსირებთ. კერძოდ, განსაზღვრებაში აშკარად იგრძნობა ანტკიური პოლიტიკური ფილოსოფიის კვალი. ძველი ბერძნებიც, მსგავსადვე "ბუნებას" განსაზღვრავდნენ, როგორც იმგვარ რაიმეს, რაც საგანს აქცევს იმად, რაც ის არის საბოლოო ჯამში. მონტესკიეც რაღაც მსგავსს ამბობს, მაგრამ პრინციპის სახით ბუნებას უმატებს კიდევ მის ამამოძრავებელ მომენტს. ამგვარი მამოძრავებელი ბერძნული მსოფლმხედველობისათვის სრულიად ზედმეტი იყო, რადგან ბუნება არა მხოლოდ საგნის სახე იყო, არამედ ამ სახის მიმცემიც. აქედან, აშკარაა, რომ თუმცა ტერმინოლოგიის მნიშვნელოვანი ნაწილი მონტესკიესთან კლასიკურია, მისი ხასიათი არსებითადაა შეცვლილი და ჩვენც საკვლევ თემად შეგვიძლია ვიგულოთ ამ ცვლილების მიზეზები, ხასიათი და საზღვრები.

აქამდე აღიწერა მმართველობის ფორმებისათვის დამახასიათებლი კანონები, თუმცა აღინიშნა თითოეული მმართველობისათვის აუცილებელი ბუნებაც. კერძოდ, რესპუბლიკის ბუნება ხალხის მმართველობაშია, მონარქიისა კანონებით მმართველ ხელმწიფეში, ხოლო დესპოტიისა კი ერთმართველის ნებასურვილებში.

რაც შეეხება თითოეული მათგანის მამოძრავებელ პრინციპებს, დემოკრატიის პრინციპად ავტორი მიიჩნევს სიქველეს (შეიძლ. სათნოებას), მონარქიისა – ღირსებას, ხოლო დესპოტიის პრინციპად – შიშს. მონარქიაში, წერს მონტესკიე, ყველაფერს განსაზღვრეავს კანონთა ძალა, ხოლო დესპოტიაში კი მმართველის მუდამ შემართული ხელი.. რაც შეეხება რესპუბლიკურ მმართველობას, სულერთია ის წარმოდგენილი იქნება დემოკრატიით, თუ არისტოკრატიით, იგი საჭიროებს დამატებით მამოძრავებელს და ეს დამატებითი მამოძრავებელი არის სიქველე. სიქველის მოშლა მოქალაქეების ცხოვრების წესის დეგრადაციის საწინდარია. თუ, მაგალითად, ადრე თავისუფლება სურდათ კანონის შესაბამისად, სიქველის დაცემის შემდეგ, მოქალაქეები თავისუფლებას კანონის საწინააღმდეგოდ მოითხოვენ. რესპუბლიკური მართველობის პირობებში სტანდარტულ სიქველეთა შორის შეგვიძლია ვიხილოთ: სამშობლოს სიყვარული, ლტოლვა ჭეშმარიტი დიდებისაკენ, თავდადება, საკუთარი ინტერესების შეწირვა და ა.შ. სიქველეზე მსჯელობისას აბტორს მხედველობაში პოლიტიკური სიქველე აქვს, თუმცა, აღნიშნავს, რომ ის მორალური სიქველეცაა, რადგან მისი მიზანი საყოველთაო კეთილდღეობაა.

რესპუბლიკური მმართველობისაგან განსხვავებით, მონარქიაში სიქველე შეიძლება ახასიათებდეს ცალკეულ მმართველს, მაგრამ არა მთელ ხალხს (1.53). ამიტომ მონარქიული რეჟიმის ძირითადი მამოძრავებელი არის ღირსება. მისი დამახასიათებელი ქცევის განსაკუთრებული კოდექსითა და პრეფერენციებით. ღირსების კოდექსი მოითხოვს განსაკუთრებული პატივის მიგებას ამა თუ იმ პირისადმი, რის გარეშე ის თავს შეურაცხყოფილად იგრძნობს.

და ბოლოს, დესპოტიის მთავარი პრინციპი, როგორც ითქვა, შიშია. დესპოტიაში ხელმწიფის გარდა ყველა მონაა და გასაგებია, რომ მონა მუდმივ შიშში უნდა გყავდეს, რათა ის მოძრაობაში მოიყვანო. ამასთან მონის შიში არ არის ცარიელი წარმოსახვის თამაშით შექმნილი საფრთხობელა. მონის შიში აღმოცენებულია რეალურ ნიადაგზე და გულისხმობს დესპოტის მუდამ შემართულ ხელს, რომელიც, როგორც კი მოდუნდება, იმ დონემდე, რომ აღარ ძალუძს სახელმწიფოს თუნდაც პირველ წაჩინებულთა თავისთვის სასურველ დროს დასჯა,, დესპოტიის სიმყარეს მაშინვე ნიადაგი ეცლება.

განხილული სამი პრინციპი მართვის თითოეული ფორმის იდეიდან გამომდინარეობს. მონტესკიე აღნიშნავს, რომ ეს სულაც არ ნიშნავს, თითქოს არ არსებობს გამონაკლისები. მაგრამ რაც უეჭველია, ის გახლავთ, რომ ამ პრინციპების განუხორციელებლობა თითოეულ მართველობის ფორმას ნაკლოვანს ხდის.

2.1. შესაბამისობა კანონებსა და პრინციპებს შორის

მონტესკიესათვის კანონები მიმართებებია. ისინი არსებობენ ობიექტურად და აუცილებლობით. მონტესკიე უპირისპირდება თომისტურ ტრადიციას, რომელიც პოზიტიურ სამართალს გაიგებდა მარადიულ, ნატურალურ და გამოცხადებულ კანონებთან კვაშირში. კანონის საბოლოო წყარო, თომისტიური ტრადიციით, ღმერთია. საერთო სიკეთის გათვალისწინებით კანონს ადგენდა მმართველი. ამგვარი თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, მონტესკიეს მიერ კანონის განსაზღვრება ჯერ ერთი ადგილს აღარ ტოვებდა სასწაულებისათვის და მეორეც კანონს გაიგებს მარადიულ აუცილებლობად, რომელსაც გამოკვეთილი რაციონალური ხასიათი აქვს. ღვთაებრივი და ნატურალისტური ტელეოლოგიის თავიდან მოცილებით, მონტესკიე იმედოვნებდა მეცნიერება ადამიანის შესახებ აეყვანა კარტეზიანული და ნიუტონიანური ფიზიკის დონეზე. კანონების შესაბამისობას მმართველობის პრინციპებთან მოქმედებაში მოყავს მმართველობის ყველა ელემენტი და ამდენად მათი თანმიმდევრული ანალიზი მონტესკიეს ჭირდება სახელმწიფოს მექანიზმის ფუნქციონირების სრული სურათის დასადგენად.

შევეხოთ ჯერ რესპუბლიკას. რესპუბლიკაში სიქველე სხვა არაფერია, თუ არა რესპუბლიკის სიყვარული. რესპუბლიკის სიყვარული დემოკრატიული მმართველობის ჟამს, იგივე თვით დემოკრატიის სიყვარულია, რაც, თავის მხრივ, თანასწორობის (რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს უფრო დემოკრატიისათვის) და ზომიერების (რაც განმსაზღვრელი ხდება არისტოკრატიისათვის) სიყვარულზე დაიყვანება. გათანაბრების პრინციპის მოქმედება დემოკრატიის პირობებში, პირველ რიგში თანასწორ ქვეყნის სამსახურს გულისხმობს. თუ ამ მიმართებით განსხვავებები არსებობენ, ეს ისევ თანასწორობის პრინციპის ზეობის გამო, რადგან მართალია ყველა თანაბრად ცდილობს, მარგამ შეძლებით კი განსხვავებულად ახერხებენ ქვეყნის სამსახურს. რესპუბლიკისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია საშუალო ადამიანების ფენის შექმნა. საშუალო ფენა ზომიერებით და გონივრულობით გამოირჩევა და განუხრელად უკავშირებს საკუთარ კეთილდღეობას სახელმწიფოს კეთილდღეობას. მიუხედავად იმისა, რომ სიქველე შესაბამის ემოციურ განწყობას გულისხმობს, მონტესკიე სავსებით მართებულად თვლის საჭიროდ მის განმტკიცებას კანონით. "იმისათვის, რომ თანასწორობა და ზომიერება გიყვარდეს რესპუბლიკაში, საჭიროა ისინი კანონით იყვნენ დადგენილნი".

როგორ შეუძლია კანონს თანასწორობის და ზომიერების უზრუნველყოფა? ისტორიულად ამის სხვადასხვა გზა იყო ნაპოვნი. ერთი მათგანი მოითხოვდა მიწის თანაბრად განაწილებას. სხვა გზა არეგუილრებდა მემკვიდრეობის კანონებს და ა.შ. თუ გავითვალისწინებთ, რომ თანასწორობის დამყარება თუნდაც დემოკრატიაში, სადაც თანასწორობა სახელმწიფოს სული და გულია, ძალზე ძნელია და ბევრ რისკებთანაა დაკავშირებული, ყველაზე გონივრულად უნდა ჩავთვალოთ ამ მიმართებით შემოტანილი ის კანონები, რომლებიც უთანასწორობის შესაზღუდად ქობენრივ ცენზს აწესებს და ამცირებს განსხვავებებს. ამის შემდეგ, უკვე შეიძლება სოციალური ფენების რეგულირება გადასახადებით, თუ მდიდრები დაიბეგრებიან უფრო მეტად, ვიდრე ნაკლებად შეძლებული ოჯახები.

თუ რესპუბლიკური მმართველობიდან მონარქიაზე გადავინაცვლებთ, ორიენტირებულნი უნდა ვიყოთ ღირსებაზე, რომელიც ამ ტიპის მმართველობის პრინციპია. კანონებიც, ცხადია, მისი შესატყვისი უნდა იყოს. კანონებმა აქ არ უნდა იმოქმედონ კეთილშობილთა წოდების დასაცავად. ეს წოდება თავად დაიცავს საკუთარ თავს. კანონების დიდი ნაწილი უნდა მიმართული იყოს მემკვიდრეობითობის გასარკვევად, რადგან ღირსება აქ მიბმულია გვარზე, მამულზე და მემკვიდრეობაზე. მონარქია უფრო მყარი სახელმწიფოა, ვიდრე დესპოტია, რადგან მასში რამდენიმე ფენა არსებობს, რომლებიც მორგებულნი არიან სახელმწიფოსთან და მმართველობის წესთან.

რაც შეეხება დესპოტიას, რამდენადაც აქ მმართველობის მთავარი პრინციპი შიშია, დაბეჩავებული ხალხი ბევრ კანონებს არ საჭიროებს. საკმარისია ორი-სამი მარტივი წესი, რომლებიც უყოყმანოდ აღსრულდება. დესპოტოაში სახელმწიფოს უსაფთხოება იგივე დესპოტის დაცვაა. რაც მის გარეთ ხდება დესპოტს ნაკლებად აღელვებს. მისი ძირითადი მიზანი სიწყნარეა, თუმცა სიწყნარე აქ მშვიდობის მაცნე სულაც არ არის. ყველაფერი დამყარებულია ძალადობაზე, მაგრამ ძალის პატრონი სახელმწიფო კი არ არის, არამედ არმია, რომელიც მართალია სახელმწიფოს დასაცავად კი შეიქმნა, მაგრამ დესპოტისათვის ისიც საფრთხეს წარმოადგენს. დესპოტური სახელმწიფოების ტიპურ ნიმუშებად მონტესკიე ისლამურ ქვეყნებს და მოსკოვიტიას განიხილავს.

3. პოლიტიკური თავისუფლების ცნება

"თავისუფლება" ზოგადად მრავალმნიშვნელოვნებით გამოირჩევა. ერთ შემთხვევაში ის შეიძლება ნიშნავდეს, ვთქვათ ტირანის დამხობის უფლებას, მეორე შემთხვევაში ხელისუფლების არჩევის უფლებას, სხვაგან შეიარაღების და საჭიროების შემთხვევაში ძალის გამოყენების უფლებას და ა.შ. თუ ყურადღებით გადავავლებთ თვალს ამ დახასიათებებს, მათში უფრო პოლიტიკური თავისუფლების ცნება ჩანს, ვიდრე "თავისუფლების" რომელიმე სხვამნიშვნელობა. არადა, "თავისუფლებაზე" შეგვიძლია ვისაუბრით როგორც პოლიტიკური თავისუფლების აზრით, ასევე სოციალური და უფრო ზოგადი, მეტეფიზიკური თავისუფლების აზრით. ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით ანუ, როგორც მონტესკიე უწოდებს "ფილოსოფიური" მნიშვნელობით, თავისუფლება შეიძლება განისაზღვროს ასე: "ფილოსოფიური თავისუფლება მდგომარეობს მოქალაქის მიერ თავისი ნების განხორციელებაში ... იმშეხედულებაში, რომ მოქალაქეს შეუძლია საკუთარი ნების განხორციელება" (1.213).

ქვეყანა, რომელშიაც კანონები უზრუნველყოფს თავისუფლებას, მონტესკიეს აზრით, არის ინგლისი. ინგლისის პოლიტიკურ ყოფაზე დაკვირვებამ მონტესკიე მიიყვანა თვალსაზრისამდე, რომელის საჭიროდ სთვლის ხელისუფლების სამად დაყოფას. მონტესკიეს მიერ ხელისუფლების დანაწილების მოდელი განსხვავდება ლოკისეული მოდელისაგან. ლოკი ცალკე გამოყოფდა საგარეო პოლიტიკის წარმათვის ფუნქციას და მას უწოდებდა "ფედერაციულს". ამასთან, ლოკს ერთად ჰქონდა მოცემული შიდა კანონმდებლობა და სასამართლო კანონმმდებლობა და მათ აერთიანებდა ერთი სახელწოდების, "აღმასრულებელის" ქვეშ. იმით, რომ საშინაო და საგარეო კანონმდებლობა ერთ კორპუსში გააერთიანა და მათგან გამიჯნა სასამართლო კანონმდებლობა, მონტესკიემ მოქალაქეთა უსაფრთხოების მეტი გარანტია შექმნა. მონტესკიე ადარებდა რა ინგლისელთა პოლიტიკურ თავისუფლებას ანტიკური პერიოდის დემოკრატიის თავისუფლებებს, უპირატესობას პირველს ანიჭებდა. ინგლისელებმა, მისი აზრით, გამოაღვიძეს ხალხის მასიური ენერგია და ერთმანეთი შეაზღუდვინეს ნობილიტეტს და თემს. მაგრამ ინგლისელების განსაკუთრებული უპირატესობა ჩანს უმთავრესად კრიმინალლურ სამართალში. არსებობს ოთხი სახის კრიმინალი: რელიგიის საწინააღმდეგო, მორალის საწინააღმდეგო, სიმშვიდის საწინაღმდეგო და, ბოლოს, უშიშროების საწინააღმდეგოდ მიმართული. მონტესკიეს აზრით, შეუძლებელი უნდა იყოს თავისუფალ სახელმწიფოში სასამართლო დევნა მორალური ან რელიგიური შეცოდებისათვის, გარდა ზოგოერთი აღვირახსნილობისა.

ამას მოსდევს ინგლისის სახელმწიფოს თავისუფალ მოქალაქეთა ყოფის შეფასება, რაშიაც მონტესკიე უფრო დადებით ელემენტებს ხედავს. აქ ერთმანეთსაა შერწყმული მონარქიის და რესპუბლიკის საუკეთესო ფორმების თვისებები. სახელმწიფოს ძალაუფლების სიძლიერე უზრუნველყოფილია მასში ხალხის მასიური მონაწილეობით, თუმცა ეს ისე ხდება, რომ ამით არ იზღუდება ინდივიდუალიზმი – ყოველი კონკრეტული პირის მოქმედების არეალი თავისუფალია. ეს ყველაზე კარგად ჩანს რელიგიის საკითხებში; რელიგია ინდივიდების პრივატული საქმეა და მასთან დაკავშირებით არავითარი მაიძულებელი ინსტანციები არ ერევიან საქმეში.

ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ მონტესკიე მიჯნავს პოლიტიკური თავისუფლების ცნებას სამოქალაქო თვისუფლების ცნებისაგან. მსგავსი გამიჯვნა საფუძვლად უძევს სამოქალაქო საზოგადოების ბუნების და პრინციპების გააზრებას დასავლურ აზროვნებაში. მონტესკიე ასხვავებს კანონებს სახელმწიფოსთან მიმართებით, რაც უზრუნველყოფს პოლიტიკურ თავისუფლებას და კანონებს მოქალაქესთან მიმართებით (1.179). პოლიტიკური თავისუფლება, ავტორის აზრით, არის იმის გაკეთება, რისი გაკეთებაც შეგვიძლია რომ გვსურდეს და იძულებულნი არ ვიყოთ ვაკეთოთ ის, რისი გაკეთების სურვილი შეიძლება რომ არ გვქონდეს. ერთი სიტყვით, თავისუფლება არის კანონით დასაშვების კეთების უფლება (1.180).

მონტესკიეს მიაჩნია, რომ პოლიტიკური თავისუფლებისადმი საზოგადოების სწრაფვა აისახება შესაბამისი სახელმწიფოს ბუნებასა და სტრუქტურაზე. თუ გადავხედავთ ზოგიერთი სახელმწიფოს წყობას და კანონებს, ცხადი გახდება, ამ სახელმწიფოს მიზანიც. ასე მაგალითად, რომაელთა მიზანი ტერიტორიების გაფართოება იყო, ლაკედემონელებისა – ომი, იუდეველების – რელიგია, ჩინეთის – სიმშვიდე და ა.შ. არსებობს ერთი სახელმწიფო, რომლის მიზანი, მოქალაქეტა პოლიტიკური თავისუფლებით უზრუნველყოფაა და ეს სახელმწიფო, ავტორის აზრით, არის ინგლისი. ამიტომ იგი თავისუფლების თემის ანალიზს ამ სახემწიფოს ინსტიტუტების და კანონების

დახასიათებით ცდილობს, თუმცა აქვე შენიშნავს შემდეგს: "ჩემი საქმე არაა შევისწავლო, მართლაც სარგებლობენ თუ არა ამჟამად ინგლისელები თავისუფლებით. ვკმაყოფილდები იმის თქმით, რომ თავისუფლება დადგენილია მათ კანონებში, სხვა არაფერი მაინტერესებს" (1.192).

რასაც ინგლისელების პოლიტიკური მოწყობა საკუთარ მოქალაქეებს აძლევს, ეს გახლავთ სამოქალაქო სიმშვიდე და ქვეყნის შიდა სტაბილურობა. "მოქალაქის პოლიტიკური თავისუფლება არის ის სულიერი სიმშვიდე, რომელიც თითოეულის უსაფრთხოების შეგნებიდან მომდინარეობს; იმისათვის, რომ გვქონდეს ეს თავისუფლება, საჭიროა ისეთი მმართველობა, როცა ერთ მოქალაქეს მეორის შიში არ ექნება (1.182). ამისათვის კი ხელისუფლების სამ შტოდ დანაწილება ერთი უპირველესი პირობათაგანია.

ხელისუფლების დანაწილების მოთხოვნას ცხადად ვაფიქსირებთ უკვე ლოკის თეორიაში. მანამდე, ჰობსისათვის ეს იდეა თუმცა უცნობი არ ყოფილა, მაგრამ რევოლუციისა და სამოქალაქო ომის უბედურებათა გათვალისწინებით, ჰობსმა არათუ უარი თქვა ამ პრინციპზე, არამედ დაგმო ის და სახელმწიფოსათვის ძალზე მავნედ მიიჩნია. მონტესკიე ლოკზე უფრო შორს წავიდა, რადგან სავსებით გარკვევით მიანიშნა სასამართლო ხელისუფლებაზე, როგორც ხელისუფლების ისეთ დამოუკიდებელ დამოუკიდებელ შტოზე, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს პოლიტიური თავისუფლება. ის წერს: "თავისუფლება ასევე არ გვაქვს იმ შემთვევაში, როცა სასამართლო ხელისუფლება განცალკევებული არაა კანონმდებელი და აღმასრულებელი ხელისუფლებისაგან. თუ იგი შეერთებული იქნება კანონმდებელ ხელისუფლებასთან, მაშინ მისი ძალაუფლება მოქალაქეთა სიცოცხლისა და თავისუფლების მიმართ თვითნებური იქნება, რადგან მოსამართლე თვითონ იქნება კანონმდებელი; თუ ეს ხელისუფლება შეერთებული იქნება აღმასრულებელ ხელისუფლებაშთან, მოსამართლეს შესაძლებლობა ექნება მჩაგვრელი გახდეს. ყველაფერი წახდება, თუ ერთი ადამიანი, ან მთავართა და კეთილშობილთა ერთი კორპუსი განახორციელებს სამსავე ხელისუფლებას ... " (1.182). ამასთან მეტი ობიექტურობისათვის, მონტესკიე მოითხოვს მოსამართლეების ხალხის ფართო წრეებიდან არჩევას.

მეორე მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელმაც უნდა უზრნველყოს პოლიტიური თავისუფლება, არის ხალხის მონაწილეობა ქვეყნის მართვაში. "ვინაიდან, თავისუფალ სახელმწიფოში ყოველი ადამიანი, რომელიც თავისუფალი სულის მქონედ ითვლება, თვითონ უნდა განაგებდეს თავის თავს, კანონმდებელი ხელისუფლება იქ მთელ ხალხს უნდა ეკუთვნოდეს" (1.184). სახალხო მმართველობა, რომელსაც მონტესკიე მოითხოვს, არ არის ბერძნული დემოკრატიის უბრალო გადამღერება. ბერძნული დემოკრატიის უშუალო ფორმისაგან განსხვავებით, მონტესკიე ლაპარაკობს წარმომადგენლობით დემოკრატიაზე. მისი აზრით, უშუალო დემოკრატიისაგან განსხვავებით, წარმომადგენლობითი ფორმა საჭიროა ჯერ ერთი იმიტომ, რომ დიდ სახელმწიფოებში მოსახლეობის სიმრავლის გამო სხვა გზა არ არსებობს, მეორე იმიტომ, რომ "წარმომადგენლები" მონტესკიესათვის პროფესიონალები არიან ("... შესწევთ უნარი საქმეებზე მსჯელობისა. ხალხი ამისათვის არ გამოდგება; ესაა დემოკრატიის ერთ-ერთი დიდი უხერხულობა" (1.185)). უფრო მეტიც, ძველი დემოკრატიების ნაკლს ის სწორედ იმაში ხედავს, რომ ქვეყნის მართვას უშუალოდ ცდილობდა ხალხი, რისი უნარიც მას არ ჰქონდა. წარმომადგენლობის ინსტიტუტი შემოიტანეს არა ძველმა ბერძნებმა ან რომაელებმა, არამედ გერმანელმა ტომებმა, რომლებიც, ევროპის სხვადასხვა რეგიუნებში გაბნეულები, საერთო ყრილობაზე წარმომადგენლებს აგზავნიდნენ.

და ბოლოს მესამე მნიშვნელოვანი ფაქტორი პოლიტიკური თავისუფლების უზრუნველსაყოფად არის არმიის სწორი ორგანიზაცია. რამდენადაც არმია აღმასრულებელ ხელისუფელბას ექვემდებარება, საჭიროა არმიის ხალხის წარმომადგენლებით დაკომპლექტება და მისი განმსჭვალვა სახალხო სულისკვეთებით. ამისათვის კი საუკეთესო საშუალებაა ჯარისკაცების უფლება ფლობდნენ საკმაო ქონებას და მეორე, იყვნენ პასუხისმგებელნი თავიანთ მოქმედებაზე სხვა მოქალაქეების წინაშე.

თუ პოლიტიკური თავისულების ძირითადი გარანტორი ხელისუფლების განაწილებაა, სამოქალაქო თავისუფლებები მართებულ სისხლის სამართლის კანონმდებლობაზეა დამოკიდებული, რადგან საზოგადოებაში მოქალაქის ქცევის თავისუფლება განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად დაცულად გრძნობს ის თავს (1.212; 213). გარდა ამისა, სამოქალაქო თავისუფლება დიდადაა დამოკიდებულისაზოგადოებაში გაბატონებულ ზნეობაზე და ჩვეებზე. ზნეობას, როგორც ვხედავთ, აქ თითქმის კანონთან გათანაბრებული სტატუსი აქვს მინიჭებული, რაც სავსებით ესადაგება ავტორის თვალსაზრისს კანონსა და ზნეს შორის არსებული განსხვავების შესახებ.

მონტესკიეს განსაზღვრებით, კანონი მოქალაქის ქცევას არეგულირებს, ხოლო ზნე კი ადამიანისა (1.332). ამ გამიჯვნით დაფიქსირებულია ანტიკური ტრადიციისაგან განსხვავებული, ალბათ უფრო მაკიაველისტური პოზიცია. მონტესკიე არ მიიჩნევს, რომ მორალი და პოლიტიკა ერთი მედლის ორ მხარეს წარმოადგენენ. პირიქით, საქმე უფრო თითოეული მათგანის სფეროს ავტონომიურობას ეხება.

4. ომის შესახებ

ავტორი განიხილავს არისტოტელეს დროიდან ხშირად განხილულ საკითხს სახელმწიფოს ზომების შესახებ, რაც, თავის მხრივ, უკავშირდება იგივე სახელმწიფოს უსაფრთხოების საკითხებს. არა მხოლოდ საკითხის დასმაში, არამედ მისი გააზრებაშიაც ავტორი არისტოტელეს მიყვება: სახელმწიფო არ უნდა იყოს არც ძალიან მცირე, მაგრამ არც ძალიან დიდი. საუკეთესო ტერიტორიის მქონე სახელმწიფოებად მიჩნეულია საფრანგეთი და ესპანეთი. განსაკუთრებით მომგებიანი პოზიცია აქვს საფრანგეთს, რომლის დედაქალაქი ქვეყნის შუაშია განლაგებული. ეს მას საშუალებას აძლევს თანაბრად გაანაწილოს თავისი ძალები ქვეყნის ნებისმიერ საზღვრამდე.

არსებულ რესპუბლიკებს შორის შიანგანი კონსტიტუციით, გარე თავდასხმისათვის ყველაზე მოუხერხებელია შვეიცარიის ან ჰოლანდიის მსგავსი ფედერაციული გაერთიანება. თუ ფედერაციის წევრებს შორის სრული თანხმობა და ტამნამშრომლობა სუფევს ის ზალზე მოუხერხებელი დასაპყრობია როგორც გარე მტრისათვის (ცენტრალური ხელისუფლების დამხობის შემდეგ შემადგენელი სუბექტები ისევ გააგრძელებენ ბრძოლას), ასევე შიდაასშლილობის შემთხვევაშიაც (აჯანყება ერთ რომელიმე პროვინციაში შეიძლება წარმატებით შეჩერებული იყოს დანარჩენ პროვინციებში). რესპუბლიკური მმართველობის ქვეყნები საფრთხის მოახლოებისას ცდილობენ ერთმანეთს დაეხმარონ და საამისოდ პოლიტიკურ და სამხედრო კავშირებს დებენ. ამისაგან განსხვავებით დესპოტია საპირისპიროდ იქცევა — ის მსხვერპლად გაიღებს ქვეყნის რომელიმე ერთ ნაწილს, გააუკაცრიელებს სასაზღვრო რაიონებს რათა შეინარჩუნონ ხელუხლებლად სახელმწიფოს ბირთვი. ასეთი სამხედრო პრაქტიკა უფრო მისაღებია დიდ ტერიტორიის მქონე დესპოტიებისათვის, ვიდრე პატარებისათვის. თუ დესპოტიები ერთმანეთს შეესევიან ხოლმე, მონარქიაში ომები ჩვეულებრივი მოვლენაა. მონარქიები ჩვეულებრივ ციხე-სიმაგრეების მთელი სისტემით არიან დაცულები (ამგვარ გამაგრებულ პუნქტებს უფრთხიან დესპოტიაში), რაც მტერს ძალზე ურთულებს ყოველი გოჯის დაკავებას.

თითოეული რეჟიმის თავდაცვითი პოტენციალის ამ დახასიათების შემდეგ, მონტესკიე ეხება უფრო ზოგადი ხასიათის საკითხს და საუბრობს სახელმწიფოების თავდასხმით და თავდაცვით ძალებზე. ეს ორი რამ კი ერთიდაიგოვე არ არის. არსებობენ სახელმწიფოები, რომელთა თავდასხმითი პოტენციალი გაცილებით სჭარბობს თავდაცვითს. ასეთია, მაგალითად ინგლისი. სახელმწიფოს ჭეშმარიტი ძალა იმით კი არ განისაზღვრება, რომ მას უადვილედება სხვების დაპყრობა, არამედ იმით, რომ მასზე თავდასხმაა ძნელი (1.160-161).

ავტორი სახელმწიფოთა ცხოვრებას ადამიანების ცხოვრებას ადარებს. როგორც ადამიანს აქვს თავდასხმის შემთხვევაში უფლება მოკლას თავდამსხმელი, ასევე ერთ სახელმწიფოს აქვს უფლება ომი აწარმოოს მეორე სახელმწიფოს წინააღმდეგ და ეს ომი მონტესკიეს მიე სამართლიანად ითვლება. ის ამართლებს ომის დაწყებასაც, თუ სახელმწიფო ხედავს, რომ მშვიდობის გაგრძელება მისთვის დაღუპვის ტოლფასი იქნებოდა. ომის უფლებიდან გამომდინარეობს დაპყრობის უფლებაც. როდესაც ერთი ქვეყანა დაიპყრობს მეორეს, იგი მას ოთხი შესაძლო წესით ექცევა:

- თავის თავზე იღებს მის მართვას იგივე კანონებით, რაც ამ დაპყრობილ ქვეყანას მანამდე ჰქონდა და თავისთვის იტოვებს მხოლოდ ზოგად პოლიტიკურ მმართველობას;
- ცვლის დაპყრობილი ქვეყნის კანონებს;
- ანგრევს საზოგადოებას და ფანტავს მას სხვადასხვა რეგიონებში;
- ამოჟლეტს ყველა მოქალაქეს.

ავტორი განმარტავს, რომ ყველა "მოქალაქის ამოჟლეტა" არ ნიშნავს დაპყრობილ ქვეყანაში ადამიანების გაწყვეტას. მოქალაქე შეიძლება დაიღუპოს ისე, რომ ადამიანი გადარჩეს (1.165). მონტესკიეს ამ მოსაზრების უკან დგას "დაპყრობის უფლების" შემდეგი

სახის განსაზღვრება: ესაა აუცილებელი, კანონიერი და საბედისწერო უფლება, რომელიც უზარმაზარ ვალს ადებს გადასახდელად დამპყრობს, რათა მან შესძლოს იყოს პირნათელი ადამიანური ბუნების წინაშე (1.168).

5.გეოგრაფიული დეტერმიიზმი

ერთ-ერთი დამსახურება სოციალური თეორიის წინაშე, რომელსაც სხვადასხვა სახის ლიტერატურაში აუცილებლად ვიპოვნით მონტესკიეს აქტივში, გახლავთ მისი ე.წ. გეოგრაფიული დეტერმინიზმი. მართალია, შენიშვნებს სახელმწიფოს მდებარეობაზე დედამიწის ამა თუ იმ ადგილას და ამ მდებარეობის ზეგავლენაზე შესაბამისი სახელმწიფოს პოლიტიკაზე, ვკითხულობთ ძველ ავტორებთანაც (არისტოტელე, ციცერონი), მაგრამ მონტესკიე უთუოდ პირველი იყო, რომელმაც ცადა სახელმწიფოთა კანონმდებლობა და პოლიტიკური სტრუქტურა მისი გეოგრაფიული მდებარეობით, ჰავით და სხვა ფაქტორებით აეხსნა.

ძალზე მოკლედ მონტესკიეს შეხედულებები ამ მიმართულებით ასე შეიძლება გადმოიცეს: ჩრდილოეთის ჰავა მკაცრია და ცხოვრებისათვის მზიმე პირობებს ქმნის. სამხრეთისა კი პირიქით; რბილი ჰავა აიოლებს საკვების მოპოვებას და შესაბამისად, აქ ადამიანს არსებობისათვის საჭირო მინიმუმის მოსაპოვებლად მცირედიც კი ყოფნის. დიდი ხნის მანძილზე, ასეთ პირობებში ცხოვრებამ ადამიანებში გამოიმუშავა შესაბამისი ხასიათები და შესაბამისი ცხობრების წესი, რამაც ზეგავლენა იქონია მათ პოლიტიკურ და სოციალურ ყოფაზე. ასე მაგალითად, სამხრეთის ხალხები გამოირჩევიან გონებრივი და მისი ზეგავლენით სხეულის სიზანტით, ტექნიკის და ტექნოლოგიების დაბალი დონით. იგივე ვითარება განსაზღვრავს დესპოტიების მოძალებას ამ რეგიონში და თავისუფლების დიდ დეფიციტს. აქედანვე შეიძლება აიხსნას ზოგიერთი რელიგიური კანონიც. ასე მაგალითად, მაჰმადის კანონი, რომელიც კრძალავს ღვინის სმას, თვით არაბეთის ცხელი ჰავის კანონია. ამაზე მოგვითითებს მსგავს კლიმატში მცხოვრებ კართაგენელთა კანონი, რომელიც ასევე კრძალავდა ღვინის სმას. სამხრეთის ხალხებისაგან განსხვავებით, ევროპელთა წინაპრები, გერმანელები ისეთ პირობებში ცხოვრობდნენ, რომ მათ საარსებოდ მნიშვნელოვანი ძალისხმევა სჭირდებოდათ. შესაბამისად ვნებები აქ გაცილებით მშვიდი იყო, ხოლო შრომისმოყვარეობა გაცილებით დიდი. და ა.შ.

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ თავის გეოგრაფიულ დეტერმინიზმში მონტესკიე არ წასულა ისე შორს, რომ ადამიანთა მონობა ან თავისუფლება ამ ფაქტორიდან გამოეყვანა. მიუხედავად ამისა, მის ნაწერებში ვხვდებით დღევანდელი მკითხველისათვის დაუჯერებელ მსჯელობებს შავკანიანთა შესახებ. მისი აზრით, შავკანიანთა მონად ქცევის პრაქტიკა სავსებით მისაღებია, რადგან:

- შაქარი ძალზე გაძვირდებოდა, ლერწამი რომ მონებს არ დაემუშავებინათ სამხრეთ ამერიკაში;
- ისინი თავიდან ფეხებამდე სავკანიანები არიან და იმდენად მიჭყლეტილი ცხვირი აქვთ, რომ თითქმის შეუძლებელია მათი შებრალება;
- შეუძლებელია იმის დაშვება, რომ ღმერთმა – უაღრესად ბრძენმა არსებამ – სული და მით უფრო კეთილი სული ჩადო მთლიანად შავ სხეულებში;
- შეუძლებელია დავუშვათ, რომ ისინი ადამიანები არიან, რადგან თუ მათ ადამიანებად მივიჩნევთ, მაშინ საეჭვო გახდება ჩვენ თავად ვართ თუ არა ქრისტიანები (1.270).

ლიტერატურა:

1.შარლ ლუი მონტესკიე – კანონთა გონი.

2. David Lowenthal – Ch. L. Montesquieu, in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 .

ჟან ჟაკ რუსოს (1712-1778) პოლიტიკური თეორია

წარმოშობით შვეიცარელმა, ჟენევის მოქალაქემ, რუსომ ყველაზე დიდი ზეგავლენა იქონია მის თანამედროვე ფრანგულ საზოგადოებაზე იმ ავტორებს შორის, რომელთა კვლევის მთავარი ობიექტი პოლიტიკური და სოციალური პრობლემები იყო. თანასწორობის და თავისუფლების პრინციპების რადიკალური ფორმით დაცვამ, როგორც სავსებით სამართლიანად შენიშნავდა ბერკი, არა მხოლოდ მოამზადა ფრანგული რევოლუცია, არამედ განსაზღვრა მისი ოდიოზური მხარეებიც. რუსო სრულიად სხვა პოზიციებზე იდგა, ვიდრე მონტესკიე. თავისუფლება, რომელიც მისი პირველი ძირითადი საკვლევი კატეგორიაა, მან წარმოგვიდგინა როგორც ადამიანის მოუწყვეტელი და ბუნებრივი უფლება, რომელსაც ეწინააღმდეგებოდა მთელი მაშინდელი საზოგადოებრივი წყობა და შესაბამისად, მის თეორიას, რომელიც თავისუფლების ფენომენის რელიზაციისაკენ იყო მიმართული, მისი საზოგადოებისათვის დამანგრეველი ძალა ჰქონდა.

რუსომ პირველად სახელი მას შემდეგ გაითქვა, რაც დიჟონის მეცნიერებათა აკადემიამ 1750 წელს გამოაცხადა კონკურსი შრომაზე "შეუწყო თუ არა მეცნიერების განვითარებამ საზოგადოების ზნეობის პროგრესს ხელი"? რუსოს თხზულება, რომელმაც უმაღლესი შეფასება დაიმსახურა ამ კითხვაზე უარყოფით პასუხს იძლეოდა. შრომაში გამოხატული იდეოლოგია ძნელად ეგუებოდა განმანათლებლობის პროგრესისტულ ხაზს და, შესაძლოა, მეტ საერთოს გვიანდელი ლეიკისტების მოძრაობასთან პოულობდა. მიუხედავად ამისა, რუსოს შემდეგი შრომები პოლიტიკურ თემებზე, მეტი ოპტიმიზმით გამოირჩეოდა. ზოგიერთი მათ ფრანგული რევოლუციის ბიბლიადაც კი აღიქვამდა. მართლაც და რუსომდე არავის მოუცია უბრირი ხალხის პოლიტიკური უფლებამოსილების ასეთი დამაჯერებელი დაფუძნება. ხალხი მის თხზულებებში გამოყვანილია პოლიტიკური მოვლენების ძირითად სუბიექტად და პირუთვნელ მსაჯულად. უფლებამოსილებების ასეთი დასაბუთების ფონზე, რა გასაკვირია საფრანგეთში ეხილათ დემოსის ისეთი არნახული აღზევება, როგორიც მანამდე არ ჰქონია არც ერთ ხალხს არც ერთ ქვეყანაში.

რუსოს პოლიტიკური შეხედულებები გადმოცემული იქნება მისი შემდეგი შრომების მიხედვით: "გააზრებანი ადამიანთა შორის უთანასწორობის გაჩენის შესახებ" (1754); "პოლიტიკური ეკონომია" (1755); "საზოგადოებრივი ხელშეკრულება" (1752).

1.ბუნებითი მდგომარეობა და ბუნებითი უთანასწორობა

ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის თემა, რომელიც აქტიურად განიხილებოდა რუსოს წინამორბედ ისეთ ავტორებთან, როგორიც იყო ჰობსი, ლოკი მონტესკიე, შესაბამის გაგრძელებას და გამოყენებას პოვებს რუსოს დოქტრინაში. განათლების პრობლემებზე შექმნილ ნაშრომში, "ემილი ანუ აღზრდის შესახებ", პირველი, რასაც ბავშვზე დაკვირვებისას აღმოაჩენს რუსო ბავშვზე დაკვირვებისას, არის მისი ბუნებითი თავისუფლება, რომელიც შემდგომში შეზღუდული უნდა გახდეს მრავალი საზოგადოებრივი პირობითობით და ათასგვარი პოლიტიკური მექანიზმებით. პირველი მნიშვნელოვანი თეზისი, რომელსაც რუსო წამოაყენებს "გააზრებებში ადამიანთა შორის უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ", შეეხება, ერთი მხრივ, იმ უთანასწორობის ბუნებითად რომ არსებობს ადამიანებს შორის და მეორე მხრივ, იმ უთანასწორობას შორის გამიჯვნას, რომელიც გაჩენილია თავად ადამიანთა ძალისხმევით (1.31). კვლევის გავრცელებული მოდელის მიხედვით, ამ უკანასკნელის შესასწავლად, ჯერ უნდა განვიხილოთ ადამიანი პირველშობილი, დაუმახინჯებელი სახით და, მხოლოდ ამის საფუძველზე უნდა ვცადოთ გავარკვიოთ, თუ რას წარმოადგენს და როგორ შეიქმნა უთანასწორობა საზოგადოებაში.

ადამიანთა ყოფას ბუნებრივ მდგომარეობაში არეგულირებს ბუნებითი სამართალი. რას წარმოადგენს ის კონკრეტულად იოლი აღმოსაჩენი როდია, რადგან სხვადასხვა ავტორთან მის სხვადასხვა ინტერპრეტაციას ვპოულობთ. შესწავლის ერთი გზა გულისხმობს დაკვირვებას პირველყოფილ საზოგადოებაზე, მათი ცხოვრების წესის და ვალდებულებების ანალიზს. მეორე გზა იქნება, თუ ამ თემაზე შექმნილ პოლიტიკურ ლიტერატურას გვერდით გადავდებთ და დავაკვირდებით თავად ადამიანის სულის უმარტივეს იმპულსებს. ამ გზით აღმოვაჩენთ ორ უმთავრეს საწყისს, რომლებიც წინ

უსწრებენ გონით აქტივობას.. ერთი მათგანი ადამიანს უბიძგებს იზრუნოს საკუთარ თვითშენარჩუნებაზე, მეორე კი ზიზღის გრძნობით აღგვავსებს, როდესაც ვხედავთ სხვა მგრძნობიარე არსების, განსაკუთრებით კი ჩვენი მსგავსი არსების დაღუპვას. თუ ამ ორ საწყისს, ფიქრობს რუსო, მესამეს, თანაცხოვრების პრინციპს დავუმატებთ, შეგვეძლება გამოვიყვანოთ ბუნებითი სამართლის ყველა დანარჩენი კანონი. ასე მაგალითად, მათი გათვალისწინებით, შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ვიდრე ადამიანს არ გაუჩნდება თანაგრძნობისადმი ბუნებრივი შემაკავებელი იმპულსები, მანამდე ის ვნებას არ მიაყენებს სხვას, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა იძულებულია თავი დაიცვას. გამოკვლევამ ადამიანის ბუნებითი მდგომარეობის შესახებ, უნდა "დაიჭიროს" ის მომენტი, როდესაც ბუნებისა და ძალადობის ადგილი უფლებამ დაიკავა და პირველი ორი დაუქვემდებარა კანონს ისე, რომ ამას მოჰყვა სასწაული და უფრო ღონიერი დაემორჩილა უფრო სუსტს, ხოლო ხალხმა იყიდა წარმოსახვითი სიმშვიდის ბედნიერება. ამრიგად, მეთოდი, რომლის გამოყენებასაც რუსო პრობლემის ანალიზისათვის ცდილობს, გულისხმობს: ა) განყენებას ფაქტიური მასალიდან და ბ) არა იმდენად ისტორიაზე დაყრდნობას, არამედ დაშვებებს და და მათგან გამომდინარე პირობების კვლევას, რომლებიც საგანთა ბუნებას უფროშეესაბამება, ვიდრე ნამდვილ წარმოშობას.

ამ გაფრთხილების ფონზე, რუსო ცდილობს გაკვრით მაინც შეეხოს იმ ავტორების თვალსაზრისს, რომლებიც ბუნებით მდგომარეობას იკვლევდნენ. ადამიანის ბუნებითი ყოფა მათ მიერ სხვადასხვანაირადაა დახატული. თუ ჰობსი მას წარმოიდგენდა ძალმომრეობის სფეროდ, გროციუსი და პუფენდორფი, პირიქით, თვლიდნენ, რომ ადამიანი ბუნებით ისეთი მფრთხალი არსებაა, რომ შეუძლებელია ის ძალადობის მომხრე იყოს. ადამიანის პირველი ნიშანი, რომლითაც რუსო ინტერესდება, არის ენა. ამ საკითხზე რუსოს ცალკეული გამონათქვამები ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ რუსო ადამიანის "ბუნებით მდგომარეობაზე" მსჯელობისას, მხედველობაში იქონიებს პირველყოფილი ადამიანის ყოფას, რომელიც იმთავითვე მჭერნეტყველი როდია. ენა, როგორც ამაში კონდილიაკის შრომები გვარწმუნებს, შეძენილია და თანაც ხანგრძლივი გამოცდილების საფუძველზე. თავის მხრივ, ენაზე მსჯელობა რუსოს ესაჭიროება დასკვნას – ბუნებამ ძალზე ცოტა რამ გააკეთა იმისათვის, რომ ადამიანები ერთმანეთთან დაახლოებულიყვნენ და ეგრძნოთ ურთიერთსაჭიროება. "შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ – წერს რუსო – თუ რისთვის შეიძლება დასჭირდეს ადამიანს მეორე ადამიანი უფრო მეტად, ვიდრე მაიმუნს ან მგელს ჭირდება თავისი მსგავსი" (1.62). თუკი რომელიმე ერთ ადამიანს მართლაც ჰქონდ ამგვარი საჭიროება, აუხსნელი რჩება, რამ უბიძგა კავშირზე წასასვლელად მეორეს. და ბოლოს, გადაულახავ პრობლემად რჩება ის, თუ როგორ მოახერხეს მათ მოლაპარაკება. ბოლოს, რუსო შემდეგნაირად აჯამებს თავის მოსაზრებებს ადამიანის პირველყოფილი არსებობის თაობაზე: ტყეში მაწანწალა ველური ადამიანი, სულაც არ გამოირჩეოდა შრომისმოყვარეობით. მას არ ჰქონდა საცხოვრებელი, არ ჰქონდა ენა და არ საჭიროებდა თავის მსგავსებთან კონტაქტს თავის გასატანად. არ არსებობდა არც განათლება და არც პროგრესი. უნაყოფოდ მრავლდებოდნენ თაობები, რადგან თითოეული მათგანი იგივე წერტილიდან იწყებდა, საიდანაც წინამორბედი. მთელი საუკუნეები მიედინებოდა პირველყოფილ ველურობაში: მოდგმა უკვე ბებერი იყო, როცა ადამიანი ბავშვად რჩებოდა. რუსო წერს: "მე გამუდმებით მიმტკიცებენ, რომ უფრო ძლიერი აუცილებლად დაჩაგრავდა ამ დროს უფრო სუსტს. მაგრამ მინდა ამიხსნან, თუ რას გულისხმობენ "ჩაგვრაში". იმას, რომ ერთნი იბატონებენ ძალის გამოყენებით და მეორენი დაემორჩილებიან მათ ყველა სურვილს. მაგრამ ეს ხომ იგივე ვითარებაა, რომელსაც ჩვენს ირგვლივ მყოფთა შორის ვამჩნევ, თუმცა ვერ გამიგია, როგორ შეიძლება იგივე ვითარება ველურთა შორის არსებულიყო, რომელთათვისაც ბოლომდე გაუგებარი იქნებოდა, თუ რას ნიშნავს დამონება და ბატონობა" (1.70). შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ერთმა ველურმა მეორეს წაართვა გამოქვაბული, ნანადირევი, მაგრამ გაუგებარია, თუ როგორ შეუძლია მან აიძულოს ვინმე მის სასარგებლოდ იმუშაოს, რადგან ამის მცდელობით ის თავს უფრო მძიმე დღეში ჩაიგდებს, ვიდრე მანამდე იყო. ის ხომ მუდმივად ჩემი ყარაული უნდა გახდეს, რომ არ გავიქცე, ან რაიმე არ მოვპარო, ან სულაც არ მოვკლა. რისკენაც რუსოს მსჯელობის წაყვანა სურს ის გახლავთ, რომ ბუნებით სიტუაციაში არ არსებობს ერთი ადამიანის მეორეზე ბატონობის მექანიზმები. რუსო აკეთებს დასკვნას, რომ მონობა შეიძლება მხოლოდ მას შემდეგ გაჩნდეს, რაც ადამიანებს გაუჩნდებათ ურთიერთსაჭიროება. იმისათვის, რომ ადამიანი დაიმონო, ის უნდა ჩააყენო ჯერ ისეთ მდგომარეობაში, რომ არსებობა გაუძნელდეს მეორე ადამიანის გარეშე. ბუნებრივ მდგომარეობაში ამგვარი რამ შეუძლებელია განხორციელდეს. ადამიანი თავისუფალია ყველაფრისაგან, მათ შორის კანონისაგანაც, ხოლო ძალის

კანონი აქ არ მუშაობს.

როგორც ზემოთ ითქვა, არსებობს ორი სახის უთანასწორობა ადამიანებს შორის. ერთია ბუნებრივი, ანუ ფიზიკური უთანასწორობა, როდესაც ადამიანები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ისეთი მაჩვენებლებით, როგორიცაა ასაკი, ჯანმრთელობა, სხეულებრივი, თუ გონებრივი ძალები და, ა.შ. მეორეა პირობითი, ანუ პოლიტიკური უთანასწორობა. ის მყარდება ადამიანთა შორის გარკვეული კონვენციის საფუძველზე. ასე განისაზღვრება ვინ არის უფრო მდიდარი და ეს მდიდარი სხვებს აიძულებს მორჩილებას.

სამოქალაქო საზოგადოება შექმნა მან, ვინც პირველმა შემოღობა მიწის ნაკვეთი და თქვა — "ეს ჩემია"! (1.72). ვინმე ღვთისნიერი რომ გამოჩენილიყო, ფიქრობს რუსო, რომელიც ღობეს მოარღვევდა და იტყოდა, რომ მიწა ყველასთვის საერთოა, ის გადაარჩენდა კაცობრიობას. მით უფრო, რომ ასეთ ხანაში "საკუთრებაზე" საუბარი ჯერ ნაადრევია, რადგან უნდა გასულიყო საკმაო ხანი, რათა ადამიანს შესაბამისი იდეა გასჩენოდა. სინამდვილეში, ველური ადამიანის პირველი გრძნობა საკუთარი არსებობის შეგრძნება იყო, ხოლო მისი პირველი საზრუნავი თვითშენარჩუნება. შიმშილმა და სხვა გრძნობებმა ადამიანი აიძულა ეძებნა თვითშენარჩუნების გზები. პირველყოფილ ჯოგად ადამიანები გაერთიანდნენ უკეთესი ცხოვრების მიღწევის მოთხოვნილებით. აქედან გაჩნდა საერთო ინტერესების გაცნობიერება, რასაც მოსდევს ურთიერთვალდებულებების იდეა და ენის, კომუნიკაციის საჭიროება. ასე მოვდივართ ოჯახის იდეამდე, ხოლო ოჯახი უკვე თავად არის საკუთრების პირველი, თავისებური ფორმა, რადგან ოჯახი არის პატარა საზოაგდოება. გასათვალისწინებელია, რომ "საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში" რუსო ოჯახს საზოგადოების გარეთ აყენებს, რადგან დღევანდელ კონვენციონალურ საზოგადოებაშიც ოჯახი რჩება ერთადერთ ბუნებით ფორმად. მაგრამ მას შემდეგ, რაც შვილები წამოიზრდებიან, მათ შეუძლიათ ბუნებითი თავისუფლებით ისარგებლონ, მაგრამ თუ ისინი გააგრძელებენ მშობლებთან ცხოვრებას, ასეთი ოჯახი უკვე კონვენციონალურია (3.153).

სწორედ აქ ჩნდება პირველად საკუთრება: "იმ წუთიდან, როგორც კი ერთ ადამიანს გაუჩნდება მეორის საჭიროება, როგორც კი ადამიანებმა შეამჩნიეს, რომ ძალზე სასარგებლოა ორ კაცზე მეატად საკუთრების მომოარაგება — გაქრება თანასწორობა. შრომა აუცილებლობად იქცევა. საზოგადოების ამ მიმათულებით განვითარებას ხელი შეუწყო მეტალის აღმოჩენამ და სოფლის მეურნეობის განვითარებამ. მიწის განვითრებას თან ახლავს მისი დანაწილება. როგორც კი გააჩნდა საკუთრება მიწაზე, მაშინვე გაჩნდა სამართალიც, რომელსაც უნდა დაეკანონებინა ეს საკუთრება. რუსო აქ იმეორებს ლოკის დებულებას, რომ საკუთრება შრომის საფუძველზე წარმოიშვება, რადგან ადამიანს არაფერი ჰქონდა შრომის გარდა ნივთისათვის რომ მიემატებინა.

საკუთრების უფლება, როგორც რუსო ფიქრობს, განსხვავებულია იმ უფლებათაგან, რომლებიც ბუნებითი სამართლიდან გამომდინარეობენ. მას შემდეგ, რაც გაჩნდა საკუთრება, ავტომატურადვე არ გაჩენილა უთანასწორობა. ეს უკანასკნელი გაჩნდა მას შემდეგ, საკუთრებას დაემატა ბუნებითი უთანასწორობაც. სწორედ ამ ორი ელემენტის ერთიანობამ შეადგინა პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო უთანასწორობა.

საზოგადოებების განვითარების შემდგომ გზას რუსო ასე წარმოგვიდგენს: სიმდიდრის საწყისი წყაროების მიწა და საქონელი. მას შემდეგ, რაც საკუთრებამ მემეკვიდრეობითი ხასიათი მიიღო, მან ძალზე სწრაფად დაიწყო ზრდა. ადამიანთა სამფლობელოების შეხებაში მოსვლის შემდეგ, შემდგომი ზრდა მხოლოდ ერთმანეთის ხარჯზე იყო შესაძლებელი. აქედან, წარმოიშვა ძალადობა, ძარცვა, მეზობლების დამონება და მათი ქონების მითვისება. ადამიანთა შორის თანასწორობის დარღვევას მოჰყვა შეხლა-შემოხლა. დამკვიდრდა ძლიერის უფლება, რის შემდეგაც ვითარების შემდგომი სვლა ჰობსის, მუდმივი ომის სცენარით მიმდინარეობს. ომი სრულდება ადამიანთა გაერთიანებით, რომლის ინიციატორი მდიდარია. გაერთიანების შედგი არის პოლიტიკური ორგანიზმი. ჩნდებიან მმართველები და მართულები, რომელთა ურთიერთობას საფუძვლად უდევს ხელშეკრულება. ამ უკანასკნელით განისაზღვრება პოლიტიკური მმართველობა, რომელიც ისევ ხალხის არჩეულია, თუმცა ხელშეკრულების ორივე მხარეა ვალდებული დაიცვას მისით გათვალისწინებული კანონები. ადამიანებმა ხომ მმართველი აირჩიეს არა იმისათვის, რომ დამონებოდნენ, არამედ იმისათვის, თავიანთი თავისუფლების დასაცავად.

2. საზოგადოებრივი ხელშეკრულება

"ემილში" (წიგნი II, $35) რუსო ლაპარაკობს დაქვემდებარების ორ წესზე: ერთი არის ადამიანის დამოკიდებულება საგნებზე, ხოლო მეორე სხვა ადამიანებზე (რაც საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებში იქმნება). პირველი დამოკიდებულება არაფერ ნაკლოვანს არ აჩენს ადამიანებში. რაც შეეხება მეორეს, თუ ის მოუწესრიგებელ მდგომარეობაში იქნა, აუცილებლად უბედურების წყაროდ იქცევა. ადამიანთა შორის ურთიერთობების დასარეგულირებლად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნება სამართალს, რომელიც მთლიანად კონვენციონალურ საფუძველაზეა ამოზრდილი.

იმისათვის, რომ კონვენცია შედგეს, ადამიანი თავისუფალი უნდა იყოს. თავისუფლება ადამიანის ბუნებითი მახასიათებელია და მასზე უარის თქმა ადამიანურ ბუნებაზე უარის თქმას უტოლდება. მართალია, ადამიანებს არ შეუძლიათ ახალი ძალების შექმნა, მაგრამ მათ შეუძლიათ უკვე არსებული ძალების გაერთიანება და ერთი მიმართულებით წაყვანა. ეს შესაძლებელია საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით, რომლის მიზანია ასოციაციის ისეთი ფორმის პოვნა, რომელიც შემოსაზღვრავს და იცავს საერთო ძალით ასოციაციის თითოეულ წევრის პიროვნებას, და ქონებას და რომლის წყალობითაც, ყოველი ადამიანი, სხვებთან გაერთიანებით, ამავე დროს, ემორჩილება მხოლოდ საკუთარ თავს და ისეთივე თავისუფალი რჩება, როგორიც მანამდე იყო (3.160). რუსო აღნიშნავს, რომ შესაძლოა, ასეთი საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, ღია სახით, არ დაფიქსირებულა არსად. მაგრამ მისი პუნქტები იდენტურია ყველა დროში ყველა ხალხისათვის და ისინი მიღებულია ხმის ამოუღებლად. თუ საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას განვეყენებით ყველა იმ პუნქტში, რომელიც არ შეადგენს მის არსებას, აღმოვაჩენთ, რომ ის დაიყვანება შემდეგ დებულებებამდე: ყოველი ჩვენთაგანი საერთო საკუთრებაში გადასცემს და უმორჩილებს თავის პიროვნებას და მთელ თავის ძალებს ერთიანი ნების უმაღლეს ხელმძღვანელობას, რის შედეგედაც, ყველა ჩვენთაგანი გადაიქცევა მთელის მოუწყვეტელ ნაწილად" (3.161). ასე იქმნება პირობითი კოლექტიური მთელი, რომელიც იმდენი პირისაგან შედგება, რამდენიც ერთიანდება მასში. აღნიშნული აქტის ძალით, ეს მთელი იძენს თავის ერთიანობას, თავის საერთო მე-ს, სიცოცხლეს, და ნებას. ის არის იურიდიული პირი, სხვა პირთა გაერთიანებით შექმნილი, რომელიც ამიერიდან იწოდება სამოქალაქო საზოგადოებად, რესპუბლიკად ან პოლიტიკურ ორგანიზმად. ამ გაერთიანების წევრები პასიურ მდგომარეობაში მყოფს, მას უწოდებენ სახელმწიფოს, ხოლო აქტიურ მდგომარეობაში განხილულს კი სუვერენს. ერთიანობაში განხილული თავად ასოციაციის წევრები ხალხად იწოდება, ხოლო თუ მათ ცალ-ცალკე ავიღებთ, ისინი შეადგენენ მოქალაქეებს. მათვე შეიძლება ქვეშევრდომები ეწოდოთ იმდენად, რამდენადაც ისინი ამ სახელმწიფოს კანონებს ექვემდებარებიან. რუსო საზოგედოებრივი ხელშეკრულების კონსტიტუციაში განასხვავებს "ყველას ნებას" და "საერთო ნებას". მხოლოდ ამ უკამასკნელს კრავს საერთო ინტერესები და მხოლოდ ეს უაკანასკნელი ქმნის ერთიან სუბიექტს მაშინ, როდესაც პირველი არის კერძო ინტერესების კრებული. სწორედ საერთო ნება ქმნის რუსოს თეორიის ისეთ მნიშვნელოვან ელემენტს, როგორიცაა სუვერენი.

რა სახის ცვლილებებზე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ბუნებრივი მდგომარეობიდან საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე გადასვლის შემთხვევაში? ადამიანში სამართლიანობის გრძნობა შეენაცვლება ინსტინქტს და ამით ადამიანის ქცევას ენიჭება ისეთი ზნეობრივი ხასიათი, რომელსაც ის აქამდე სრულიად მოკლებული იყო. მას შემდეგ, რაც სამართლის გრძნიბა შესცვლის მიდრეკილებებს, ვნებებზე ამაღლდება ვალდებულების გრძნობა. ასეთ პირობებში, ცხადია, ადამიანი დაკარგავს ბევრ თვისებას, რომელიც მანამდე, ბუნებრივ მდგომარეობაში ჰქონდა. თუმცა, ამასთანავე შეიძენს ბევრ ახალ ნიშანს, რომელი მას უფრო კეთილშობილს და უკეთეს მდგომარეობაში მყოფს გახდის. პრაქტიკულად, სამოქალაქო ხელშეკრულება ადამიანს გამოგლეიჯს ცხოველურ ყოფას და შეზღუდული არსებიდან, გონიერ არსებად აქცევს. ადამიანი კარგავს ბუნებით თავისუფლებას, რომლის საზღვარსაც ინდივიდის ფიზიკური ძალა წარმოადგენდა და იძენს სამოქალაქო თავისუფლებას, რომელიც სართო ნებითაა შეზღუდული. დავურთოთ ამ სამოქალაქო თავისუფლებას მორალური თავისუფლება და მაშინ უფრო მეტი საფუძვლიანობით შეგვეძლება განვსაზღვროთ თავისუფლების ზოგადი ცნება, რადგან მორალური თვისუფლება არის ის, რაც ადამიანს აქცევს თავის თავის უფლად. მხოლოდ საკუთარი სურვილების და ვნებების კარნახით მოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა მონობა მაშინ, როდესაც იმ კანონის მიხედვით მოქმედება, რომელიც თავად დაუდგინე საკუთარ თავს, არის ჭეშმარიტი თავისუფლება.

3.სუვერენის ცნება.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით, ყოველი ინდივიდი შედის რა საკუთარ თავთან ხელშეკრულებაში, თავის თავზე იღებს, ასე ვთქვათ, ორმაგ ვალდებულებას ა) როგორც სუვერენის წევრი კერძო პირების მიმართ და ბ) როგორც სხელმწიფოს წევრი სუვერენის მიმართ. თუ ინდივიდი ორმაგ მიმართებაში იმყოფება ამით სუვერენთან, თავად სუვერენის მიმართება მხოლოდ ერთადგილიანია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ რუსოს მიხედვით სუვერენი თავად ხალხია, შეგვიძლია აქედან გამომდინარე გავიაზროთ მის კომპეტენცია, რომელიც ავტორის მიერ აღიწერება ასე: "რამდენადაც სუვერენს საკუთარი თავის განხილვა მხოლოდ ერთი მიმართებით შეუძლია, ის აღმოჩნდება კერძო პირის მდგომარეობაში და რადგანაც ეს ასეა, მაშინ არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს არავითარი ძირითადი კანონი, რომელიც სავალდებულო იქნებოდა ხალხისათვის მთლიანობში. სავალდებულო მისთვის არ არის არც საზოგადოებრივი ხელშეკრულება"(3.162-163). თუმცა ხალხს შეუძლია აიღოს ვალდებულება უცხოს მიმართ, საკუთარი თვის მიმართ რაიმე ვალდებულების აღებას ხალხის მიერ რუსო გამორიცხავს. სუვერენი, რა თქმა უნდა, იქმნება საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით, მაგრამ ამ ხელშეკრულებას მისთვის არა აქვს აუცილებელი ხასიათი. **de jure** მას შეუძლია ხელშეკრულების დარღვევა, **de facto** არ დაარღვევს მას, რადგან იმ აქტის დარღვევა, რომლის წყალობითაც ის არსებობს, საკუთარი თავის განადგურებას ნიშნავს. სუვერენს არ გააჩნია არც საკუთარი თავის, არც მისი შემადგენელი ინდივიდების ინტერესების საწინააღმდეგო განზრახვა. ის არის ერთადერთი პოლიტიკური სუბიექტი, რომელშიაც ხორციელდება **de facto- de jure** მხარეების სრული თახვედრა. მხოლოდ იმის გამო, რომ არსებობს, სუვერენი ყოველთვის არის ის, რაც უნდა იყოს (3.163).

ნიშნავს თუ არა აღწერილი ვითარება ინდივიდის სრულ დაქვემდებარებას საზოგადოებისადმი? რუსო საპირისპიროში ცდილობს დაგვარწმუნოს. ინდივიდს, მისი აზრით, მაინც რჩება თავისუფალი ქმედების ველი. "ყოველ ინდივიდს – წერს ის – როგორც ადამიანს, შეიძლება ჰქონდეს თავისუფალი ნება, რომელიც საპირისპიროა, არ ემთხვევა საერთო ნებას, რომელიც აქვს მას როგორც მოქალაქეს. მისმა კერძო ინტერესებმა მას შეიძლება შთაუნერგონ განსხვავებული აზრი იმისაგან, რასაც საერთო ინტერესები მოითხოვს" (3.163). ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ინდივიდს შეუძლია განუდგეს, არ დაეთანხმოს საერთო ნებას? რა მოხდება ასეთ შემთხვევაში? რუსოს აზრით, ხელშეკრულება ითვალისწინებს ასეთ შემთხვევებსაც. თუ ვინმე უარს იტყვის დაემორჩილოს სერთო ნებას, მას საპირისპიროს აიძულებს მთელი ორგანიზმი, რაც იმას ნიშვანს, რომ მას აიძულებენ იყოს თავისუფალი. ეს გათვალისწინებულია ხელშეკრულების პირობით. ყოველ მოქალაქეს, ხელშეკრულება უქვემდებარებს რა სამშობლოს, იმავდროულად ათავისუფლებს ყოველგვარი პირადი დამოკიდებულებისაგან. ეს ვითარება წარმოადგენს პოლიტიკური მანქანის საიდუმლოს და მის ძირითად მამოძრავებელ ძალას.

ასეთ შედეგებამდე მიდის რუსო ყოველ ინდივიდში ორგვარი ნების ფენომენის დაშვების შედეგად, რაზედაც ზემოთ იყო საუბარი. როგორც მოქალაქე, ინდივიდი ემორჩილება საერთო ნებას, მაგრამ ამავე დროს, მას როგორც ადამიანს თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობა გააჩნია. სინამდვილეში, რასაც აქ აღვნიშნავთ "ორი ნებით", არის ორადგილიანი რელაცია – ერთი ინდივიდისა საკუთარ თავთან, მეორე კი სახელმწიფოსთან, ანუ სხვებთან. აღნიშნული რელაციის ბუნება, რომელიც მთლად ნათელი როდია რუსოს მსჯელობებში, იძენს შემდგომ დაკონკრეტებას სამოქალაქო სამართლის კონტექსტში. ამ ნორმების მიხედვით, არავის ევალება შეასრულოს ის ვალდებულებანი, რომელიც მან აიღო საკუთარი თავის წინაშე, რადგან ერთია ვალდებულება საკუთარ თავთან და მეორე ვალდებულება მთელთან რომლის წევრებიც ჩვენ ვართ. იგივე ვითარების ექსტრაპოლაცია ინდივიდუალური ადამიანიდან სუვერევზე, შთამბეჭდავ შედეგებს იძლევა. კერძოდ, თუ მთელი ხალხი მიიღებს გადაწყვეტილებას, მას ძალა ექნება ყველა ქვეშევრდომისათვის სუვერენთან მიმართებით, მაგრამ იგივე გადაწყვეტილება ვერავითარ ვალდებულებას ვერ დაადებს თავად სუვერენს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეიქმნებოდა სიტუაცია რაღაც მსგავსი იმისა, როცა სუვერენს შეუძლია შემოიღოს კანონი, რომლისაგანაც ის ვერ გაათავისუფლებდა საკუთარ თავს, რაც ეწინააღმდეგება პოლიტიკური ორგანიზმის ბუნებას (3.162).

რა ქმნის ხელშეკრულების საზრისისმიერ საფუძველს? არსებობს თუ არა რაღაც ისეთი, რისკენაც მიმართულია ყველა მოქალაქის ძალისხმევა? რუსოს პასუხი

დადებითია. ასეთი რამ არსებობს და სწორად ის ქმნის საზოგადოებრივი კავშირის საფუძველს. საზოგადოების სხვადასხვა ნევრები ერთიანდებიან საერთო ინტერესების საფუძველზე, რომელთა მიზანსაც საერთო სიკეთე წარმოადგენს. თუ დავსვამთ კითხვას, რაში მდგომარეობს ხალხისათვის საერთო სიკეთე, რუსო მიუთითებს ორ ძირითად ფენომენზე — თავისუფლებასა და თანასწორობაზე. თავისუფლებაზე, რადგან ყოველგვარი დამოკიდეულება, კერძო პირზე, ამცირებს სახელმწიფოს ძალას და თანასწორობაზე იმიტომ, რომ თავისუფლება ვერ იარსებებს მის გარეშე (3.188). სწორედ მის მისაღწევად იქმნება საერთო ნება, რომლის რეალიზაციასაც წარმოადგენს სუვერენი. "სუვერენიტეტი, რომელიც მხოლოდ საერთო ნების განხორციელებაა, არასდროს არ შეიძლება გაუცხოვდეს. სუვერენი სხვა არაფერია, თუ არა კოლექტიური არსება., რომელიც შეიძლება წარმოდგენილი იყოს მხოლოდ საკუთარი თავით. შავსებით შესაძლებელია ვინმესთვის ძალაუფლების გადაცემა, მაგრამ არა ნებისა" (3.168).

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ რუსოს თვალსაზრისი სუვერენის შესახებ თანდათანობით ისეთი შინაარსით ივსება, რომელიც უფრო ჰობსის აბსოლუტისტური თეორიისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ სუვერენი რუსოსათვის არის ხალხი. რუსოს მტკიცება ადამიანის ინდივიდუალური თავისუფლების შესახებ, არ ფლობს დიდ დამარწმუნებელ ძალას იმ ტოტალობის ფონზე, რასაც შეადგენს ხალხი, როგორც სუვერენი. ინდივიდის ბედი რუსოს სახელმწიფოში კარგად ჩანს ერთ ასეთ ფრაგმენტში: "ვისაც საკუთარი სიცოცხლის შენერჩუნება სურს სხვის ხარჯზე, მზად უნდა იყოს მათთვის საკუთარი სიცოცხლის გასაღებად, თუ ეს საჭირი შეიქნა. ... როდესაც მას ეუბნებიან 'სახელმწიფოს სჭირდება რომ შენ მოკვდე' – მაშინ ის უნდა მოკვდეს, რადგან მხოლოდ ამ პირობით ცხოვრობდა ის აქამდე უსაფრთხოდ და იმიტომაც, რომ მისი ცხოვრება მხოლოდ ბუნების წყალობა კი არ არის, არამედ საჩუქარია, რომელიც გარკვეული პირობების ფასად მან მიიღო სახელმწიფოსაგან" (3.175).

სუვერენის ყოვლისმომცველი ძალაუფლება კიდევ უფრო მძიმდება მას შემდეგ, რაც რუსო უარს ამბობს იმაზე, რაც მონტესკიესათვის სამოქალაქო თავისუფლებათა ერთ-ერთი მთავარი პირობა იყო - ხელისუფლების დანაწილების პრინციპზე. რუსო აკრიტიკებს "ჩვენს პოლიტიკოსებს", რომელთაც არ ესმით სუვერენის არსი და მიჯნავენ მის ისეთ გამოვლინებებს, როგორიცაა ძალა და ნება. ანუ მიჯნავენ საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებებს. ამის შედეგად ერთმანეთშია აღრეული უმაღლესი ხელისუფლების გამოვლენის ფორმები და უმაღლესი ხელისუფლების ნაწილები. სუვერენი – როგორც ხალხის ნების გამოვლენა, როგორც უმაღლესი ხელისუფლება, დაუნაწევრებელია. ამისდა მიუხედავად, რუსო მაინც განასხვავებს საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებებს. საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის მხოლოდ ხალხს. რაც შეეხება მთავრობას, ის არის გამაშუალებელი ორგანიზმი, რომელიც არეგულირებს ურთიერთობას ხალხსა და სუვერენს შორის, ახორციელებს როგორც სამოქალაქო, ასევე პოლიტიკურ თავისუფლებებს.

4. სახელმწიფო

სახელმწიფოს რანგში რუსო განიხილავს რესპუბლიკის ცნებას. "რესპუბლიკა" რუსოს ენაზე ეწოდება ნებისმიერ სახელმწიფოს, რომელიც იმართება დეპერსონალიზებული ხელისუფლებით, ანუ კანონებით. ამიტომ რესპუბლკა შეიძლება წარმოდგენილი იყოს არა მხოლოდ დემოკრატიითა და არისტოკრატიით, არამედ ნებისმიერი მმართველობის ფორმით, რომელსაც საერთო ნება განაგებს, რომელის ფაქტიურად არის კიდეც კანონი. ეს კი ნიშნავს, რომ დაუშვებელია მმართველის მიერ საკუთარი თავის გაიგივება სუვერენთან. თავის მხრივ, კანონები მხოლოდ მოქალაქეთა ასოციაციის პირობებია.

ყველა ორგანიზმი განწირულია სიკვდილისათვის და მათ შორის სახელმწიფოც. სახელმწიფოს, როგორც პოლიტიკურ ორგანიზმს, სხვა ორგანიზმების მსგავსად, არსებობისათვის ესაჭიროება შესაბამის სივრცე. რუსოს მსჯელობების მთელი წყება მიმართულია იმის დასადგენად, თუ როგორი უნდა იყოს სახელმწიფოს ოპტიმალური ზომა. ამ ზომის გასარკვევად რუსოს შემოაქვს ორი კრიტერიუმი — ტერიტორია და მოსახლეობის რაოდენობა. სახელმწიფოს ზომა გამოიყვანება ამ ორი ელემენტის კომბინაციიდან, რომელიც საკმაოდ მარტივი მსჯელობით დგინდება: "სახელმწიფოს შეადგენენ ადამიანები, ხოლო ადამიანებს კვებავს მიწა. ამრიგად, მიმართება მათ შორის

უნდა იყოს ისეთი, რომ მიწა საკმარისი აღმოჩნდეს სახელმწიფოს მცხოვრებთა გამოსაკვებად, რომლებიც იმდენი უნდა იყვნენ, რამდენიც შეიძლება გამოიკვებოს ამ მიწით. ძალთა სწორედ ასეთი ბალანსი ქმნის მოსახლეობის ძალთა მაქსიმუმს" (3.186).

კანონების კონკრეტული სტრუქტურა განისაზღვრება იმ მიმართებებიდან, რომელსაც სახელმწიფო ამყარებს თავის თავთან და სხვასთან. სუვერენის სახელმწიფოსთან მიმართებიდან, მრავალი შუალედური ფორმის გავლით, გამოიყვანება პოლიტიკური კანონები. ისინი წარმოადგენენ ძირითად კანონებს.

მიმართებათა მეორე ფორმას წარმოადგენენ ორგანიზმის ცალკეული წევრების მიმართება ერთმანეთთან, ანუ მიმართება მთალ ორგანიზმთან. ამ კანონების ბუნება ისეთია, რომ ყოველი მოქალაქე მართალია სრულიად დამოუკიდებელია მეორე მოქალაქისაგან, მაგრამ სამაგიეროდ დამოკიდებულია სამოქალაქო თემზე. ამ მიმართებიდან წარმოიშვება სამოქალაქო კანონები.

მესამე ტიპის მიმართება მყარდება ადამიანსა და კანონს შორის, დაუმორჩილებლობასა და სასჯელს შორის. ამ მიმართებიდან გამოიყვანება სისხლის სამართლის კანონები. თუმცა ეს კანონები განსაკუთრებული სახის კანონებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ სხვა კანონებს ანიჭებენ განსაკუთრებულ სახეს.

და ბოლოს, კანონების მეოთხე ტიპი, რომელიც ყველა მოქალაქეს გულში უნდა იყოს ჩადებული და, რომლებიც ჩამოთვლილთა შორის, რუსოს აზრით, ყველაზე უფრო მიშვნელოვანია, არის კანონები, რომლებიც გამოხატავენ სახელმწიფოს ჭეშმარიტ არსს, არის ზნეობა, ჩვეულებანი, საზოგადოებრივი აზრი (3.190-191).

პოლიტიკურ ორგანიზმში მამოძრავებელ ძალად განასხვავებენ ძალას და ნებას. ეს ორი ტერმინი რუსოს ასოცირებული აქვს პირველი აღმასრელებელ, ხოლო მეორე საკანონმდებლო ხელისუფლებასთან. საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის ხალხს და მხოლოდ ხალხს. რუსოს ეს მსჯელობა არის ერთგვარი პრელუდია მმართველობის ფორმების დასახასიათებლად. სუვერენს შეუძლია, ჯერ ერთი, მმართველობა გადასცეს მთელ ხალხს ან მის ნაწილს და ასეთ შემთხვევევში საქმე გვექნება დემოკრატიასთან. უნდა ითქვას, რომ რუსო მაინც და მაინც დიდი მოწონებით არ ეგებება დემოკრატიულ მმართველობას. ის ამბობს, რომ ნამდვილი დემოკრატია, ამ ტერმინის სრული მნიშვნელობით, არასდროს არსებულა და არც შეიძლებოდა არსებულიყო. ნამდვილი დემოკრატია უფრო ღმერთების კუთვნილებაა, ვიდრე ადამიანების. რუსოს არა მხოლოდ ჭეშმარიტი დემოკრატიის მიღწევა მიაჩნია შეუძლებლად, არამედ არ მოსწონს არც წარმომადგენლობითი ფორმა დემოკრატიისა. მას მიაჩნია, რომ ყოველი მოქალაქის ვალია უშუალოდ იყოს ჩართული სახელმწიფო საქმეებში. ამ მოთხოვნის თეორიული საფუძველი რუსოს არგუმენტაციაში ასე ჟღერს: "სუვერენიტეტი არ შეიძლება ვინმეს მიერ იყოს წარმოდგენილი ისევე, როგორც ის არ შეიძლება იყოს გაუცხოებული. ის არსებითად მდგომარეობს საერთო ნებაში, ხოლო ნებას კი არ შეიძლება წარმოადგენდეს სხვა" (3.221-222). აქედან რუსო ასკვნის, რომ ე.წ. "ხალხის დეპუტატები" სულაც არ არიან ხალხის წარმომადგენლები. რუსო უფრო შორს მიდის და ამტკიცებს, რომ ყოველი კანონი, რომელიც არ არის დამტკიცებული ხალხის მიერ, არ შეიძლება რეალურად ჩაითვალოს კანონად.

იმ შემთხვევევში, როდესაც სუვერენი მმართველობას მიანდობს მცირე რაოდენობის ადამიანებს და მაშინ საქმე გვაქვს არისტოკრატიულ მმართველობასთან. არსებობს არისტოკრატიის რამდენიმე სახე: ბუნებრივი, არჩევითი და მემკვიდრეობითი. პირველი მათგანი დამახასიათებელი იყო ხალხთა ისტორიის განვითარების საწყის ეტაპზე. ამ ფორმებს შორის მესამე ფორმა რუსოს ყველაზე უფრო უვარგისად მიაჩნია, ხოლო მეორე ყველაზე უკეთესად, რადგან, საკუთრივი აზრით, სწორედ ისაა არისტოკრატია.

თუ მმართველობა კონცენტრირებულია ერთადერთი მმართველის ხელში, მაშინ ქვეყანაში მონარქიული მმართველობაა. მონარქი რუსოსათვის არის კრებითი არსება, რომელიც წარმოდგენილია ფიზიკური პირის სახით.

მთავრობის დანიშვნა არ არის ხელშეკრულება. მთავრობის დანიშვნა კანონია (3.226). მთავრობის დანიშვნის აქტი შედგება ორი ქვემდებარე აქტისაგან. ეს გახლავთ ა)კანონის დადგენა და ბ)კანონის შესრულებისაგან. პირველით სუვერენი ადგენს სამთავრობო კორპუსის არსებობას, ხოლო მეორეთი ხალხი ასახელებს მთავრობას. ერთადერთი კანონი, რომელიც მოსახლეობის ერთსულოვან თანხმობას საჭიროებს, არის საზოგადოებრივი ხელშეკრულება. ამ ასოციაციაში შესვლა მოპქალაქის თავისუფალი ნების აქტია და მას ვერავინ აიძულებს შეუერთდეს ასოციაციას. მაგრამ რა მოხდება, თუ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადებისას აღმოჩნდებან ადამიანები, ვინც ამ ხელშეკრულების წინააღმდეგია? ეს, ფიქრობს რუსო, სულაც არ უშლის ხელს

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების განხორციელებას. მათი უარი ვერაფერს ავნებს ხელშეკრულებას, არამედ მხოლოდ ზღუდავს ხელშეკრულებაში მონაწილეთა რაოდენობას ამ პირების სახით. ისინი სხვა ქვეყნის მოქალაქეებივით იქნებიან, რადგან როგორც კი ჩამოყალიბდება სახელმწიფო, მაშინ ხელშეკრულებაში მონაწილეობა-არმონაწილეობა, პრაქტიკულად საცხოვრებელი ადგილის შერჩევას უტოლდება.

რელიგიის საკითხებში რუსო არათანმიმდევრულია. ცნობილი ფაქტია, რომ მან მრწამსი გამოიცვალა და პროტესტანტიზმი კათოლიციზმზე გაცვალა. "აღსარებაში" რუსოს მიერ მხიარულად აღწერილი ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ რუსო სერიოზულად არ აღიქვამდა არც ერთს და არც მეორეს. რუსო ლაპარაკობს რწმენის საზოგადოებრივ აღმსარებლობაზე, რომლის სტატიებსაც სუვერენი უნდა ადგენდეს. სახელმწიფოს მართალია არ შეუძლია მათი რწმენის მოქალაქეებისათვის დავალდებულება, მაგრამ ის კი შეუძლია, რომ ქვეყნიდან გააძევოს ყველა, ვინც ამ რწმენის გარეთ დარჩება.

ლიტერატურა:

1. Ж.Ж.Руссо Рассуждение о происхождении неравенства между людьми в кн. Ж.Ж.Руссо Трактаты. Изд., «Наука», Москва 1969.
2. Ж.Ж.Руссо – О политической экономии. В кн. Ж.Ж.Руссо Трактаты. Изд., «Наука», Москва 1969.
3. Ж.Ж.Руссо – Об общественном договоре или принцины политического права. В кн. Ж.Ж.Руссо Трактаты. Изд., «Наука», Москва 1969.
4. J.J Rousseau. 3. Charls N.R.McCoy - St. Thomas Aquinas in: " History of Political Philosophy". Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third Edition. The Univ. of Chicago Press, 1987 (248-275 pp.).

ემანუილ კანტის (1724-1804) პოლიტიკური შეხედულებები

ემანუილ კანტმა სახელი საკმაოდ გვიან გაითქვა მას შემდეგ, რაც ჰიუმის სკეპტიკური ფილოსოფიის ზაგავლენით, უარი თქვა ვოლფის მიმდევრობაზე და კრიტიკული ფილოსოფიის შექმნა დაიწყო. თავისი ერთ-ერთი ძირითადი ნაშრომის, "წმინდა გონების კრიტიკის" შესავალში კანტი წერს, რომ ამასობაში ის საკმაოდ მოხუცდა და სამოც წელს მიაღწია. ყველაფერი ღირებული კანტმა ამ ასაკის შემდეგ შექმნა.

ემანუელ კანტის პოლიტიკურ შეხედულებებს გავეცნობით მისი ორი ნაშრომის, "რა არის განმანათლებლობის" და "მარადიული მშვიდობის" მიხედვით. ამ შრომების გარდა, პოლიტიკური თეორიის კუთხით კანტის შრომებიდან შეიძლება გამოიყოს "ზნეობის მეტაფიზიკის საფუძვლები" (1785) და "ზნეობის მეტაფიზიკა" (1797), რომელიც, თავის მხრივ, ორი ნაწილისაგან შედგება: "სამართალმცოდნეობის მეტაფიზიკური საწყისები" და "სათნოებაზე მოძღვრების მეტაფიზიკური საწყისები". კანტი უმეტესწილად ცნობილია მისი კრიტიკული ფილოსოფიით, რომელსაც ხან კოპერნიკულ რევოლუციას ადარებდნენ და ხანაც პტოლემეურს. კანტის. პოლიტიკური თეორია მისი ფილოსოფიის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს კანტი განმანათლებლობის უკანასკნელი სოლიდური წარმომადგენელია. როგორ ესმოდა თავად კანტს განმანათლებლობის არსი? "განმანათლებლობა – ამბობს კანტი – არის ადამიანის გამოსვლა მისი არასრულყოფილებიდან, სადაც ის იმყოფებოდა ისევ საკუთარი ბრალეულობით. თავის მხრივ, არასრულყოფილება სხვა არაფერია, თუ არა უუნარობა მავანმა ისარგებლოს საკუთარი განსჯით, ხოლო არასრულყოფილება მისივე ბრალეულობით, არის განსჯით ოპერირების უუნარობა, არამედ ადამიანის გაუბედაობა გარეშე ვინმეს ჩარევის გარეშე გამოიყენოს საკუთარი განსჯა. აქედან, განმანათლებლობის ერთ-ერთი ძირითადი დევიზია – გეყოს ვაჟკაცობა გამოიყენო საკუთარი ჭკუა" (1.27).

სიზარმაცე და გაუბედავობა ადამიანის გონების ზედამხედველებად აქცევს შემეცნების მიღწევის ისეთ მნიშვნელოვან ინსტრუმენტებს, როგორიცაა მეცნიერების დებულებები და ფორმულები. ამ პრობლემის გადაჭრის ერთ-ერთი საშუალება თვითგანათლებაა, თუმცა მის გზას რომ ადამიანი დაადგეს, მას სააამისოდ გამბედაობა და, რაც მთავარია თავისუფლება ესაჭიროება. თუკი ადამიანი თავისი თავისუფლების შეგნებიდან ამოვა და განათლების გზას დაადგება, მაშინ "ზედამხედველებს" პოზიტიური როლის შესრულებაც კი შეუძლიათ, რომლებიც თავად მოხსნიან რა ადამიანის არასრულფასოვნების უღელს, თავს მოუყრიან ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფებს და მოუწოდებენ მათ იაზროვნონ დამოუკიდებლად.

კანტის ამ ციტატაში, განმანათლებლობის ცნების ანალიზის კონტექსტში, ფიგურირებს რამდენიმე ფუნდამენტური ტერმინი. განმანათლებლობის კანტისეული გაგებისათვის, როგორც ვხედავთ, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს განსჯის გონისმიერ უნარს და პერსონის პასუხისმგებლობას იმოქმედოს საკუთარი განსჯის კარნახით, სხვა, გარეშე ძალების დაუხმარებლად. "გარეშე ძალები" ამ შემთხვევაში, ძალზე ფართე მოცულობის ტერმინია და გულისხმობს როგორც ეკლესიის, ასევე ხელისუფლების ავტორიტეტს. ეს კი ნიშნავს, რომ კანტის განმანათლებლობის ცნება მოიცავს ინდივიდუალიზმს, რაციონალიზმს, ინდივიდის თავისუფლებას და გამბედაობას იმოქმედოს საკუთარი გადაწყვეტილებების შესაბამისად.

ამ რამოდენიმე მნიშვნელოვან მახასიათებელს შორის, კანტის შემდგომ დახასიათებებში წინა პლანზე წამოიწევს <u>თავისუფლება</u> და <u>გონება</u>, რომლებიც ურთიერთთანამშრომლობას საჯარო ხასიათს შესძენენ და განათლებას სახალხო ხასიათს მიანიჭებენ.

განათლებისაკენ სწრაფვა არის აღმავალი ეპოქის მოთხოვნა, <u>პროგრესის</u> და მას ვერავინ, მათ შორის ვერც ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფლება ვერ შეაჩერებს. კანტის შეფასებით, მისი ეპოქა არ არის განათლებული. ის ჯერ მხოლოდ განმანათლებლობის, ანუ ფრიდრიხის ეპოქაა. პრუსიის მმართველი კანტს წარმოედგინა თავისებურ **laissez-faire**-სტად კულტურის, აღმსარებლობის და განათლების საკითხებში. იგი არ ერევა, მაგალითად, რელიგიის საკითხებში. უარს ამბობს მიითვისოს შემწყნარებლის ტიტული და აცხადებს, რომ თავად მოქალაქეების საქმეა გადაწყვიტონ თავისი რწმენის საკითხები. სინდისის საკითხებში ადამიანთა პოზიცია უნდა გამომუშავდეს არა ვინმეს ზედამხედველობით, არამედ საკუთარი გონების კარნახით. აქცენტირება რელიგიის საკითხებზე აქ შეგნებულია, რადგან, როგორც კანტი შენიშნავს, ჩვეულებრივ ხელისუფლება არ ცდილობს ჩაერიოს ისეთ სფეროებში, რომლებიც განსაზღვრავენ

მოქალაქეთა ესთეტიურ და სამეცნიერო შეხედულებებს. თვით ასეთი პროგრესული ხელისუფლების პოზიცია, რამდენადმე უცნაურად გამოიყურება და დაიყვანება ფორმულაზე: "იმსჯელეთ და იდავეთ რამდენიც გენებოთ, მაგრამ დამემორჩილეთ!" ასეთია განათლებული აბსოლუტისტის პოზიცია, რომელსაც საკუთარი განათლებულობის წყალობით, მართალია არ ეშინია საკუთარი აჩრდილისა, მაგრამ მაინც გამზადებული ჰყავს არმია საზოგადოებრივი სიმშვიდის დასაცავად. შედეგად იქმნება ვითარება, რომელსაც კანტი პარადოქსულს უწოდებს. ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოდიან სამოქალაქო თავისუფლება და ხალხის სულის თავისუფლება, რომელსაც პირველი გადაულახავ წინაღობებს უყენებს. რაც უფრო დიდია სამოქალაქო თავისუფლების ხვედრითი წილი საზოგადოებაში, მით უფრო მცირეა ხალხის სულის თავისუფლების გამოვლენა და პირიქით. ხალხის სული ჩანასახშივე ფლობს დიდ სააზროვნო პოტენციალს, რომელსაც გასაშლელად ძირითადად თავისუფალი აზროვნებისაკენ მიდრეკილება და მოწოდება და ამ ტენდენციის ხელისშენყობა ესაჭიროება.

კანტის წარმოდგენით, პროგრესის გზა, რომელიც, ჩანს, არის განმანათლებლობის მაგისტრალური ხაზი, წარმატების შემთხვევაში, აუცილებლად გამოიწვევს თავისუფალი აზრის გადასვლას ადამიანთა თავისუფალ მოქმედებაში და საბოლოო ჯამში, ზემოქმედებას მოახდენს თვით მთავრობის პრინციპებზე, რომლისათვისაც უფრო სასარგებლოა საქმე ჰქონდეს ადამიანთან, რომელიც უფრო მეტია, ვიდერე მანქანა.

როგორც ვხედავთ, განმანათლებლობის იდეალია განათლების გზით საზოგადოების მოდერნიზაცია, რაც თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პირობად აყენებს თავისუფლებას. ამ პროექტის მეორე არსებითი მახასიათებელი არის მშვიდობა. რასაც კანტმა მიუძღვნა ტრაქტატი "მარადიული მშვიდობისათვის" (1795).

უნდა ითქვას, რომ კანტი არ ყოფილა პირველი, ვინც მშვიდობის პრობლემას შეეხო. ევროპული შიდაომების გამოცდილების საფუძველზე მარადიული მშვიდობის შესახებ ჯერ კიდევ რეფორმაციის ეპოქაში ფიქრობდნენ. ამ თემას მიძღვნა ერაზმ როტერდამელმა ნაშრომი "ვედრება მშვიდობისათვის" (1517). სხვა ავტორებიდან გამოიყოფა სებასტიან ფრანკის "მშვიდობისათვის მებრძოლი წიგნი" (1539), ამერიკელი პენის "ესსე აწმყო და მომავალი მშვიდობისათვის ევროპაში" (1693), სენ პიერის "წერილს ევროპაში მარადიული მშვიდობის შენარჩუნებისათვის" (1712) და მისსავე სამტომიან გამოკვლევას "ევროპაში მარადიული მშვიდობის პროექტი". და ბოლოს კანტამდე მშვიდობის მოსურნე გამოდგა რუსოც "ევროპაში მარადიული მშვიდობის პროექტი" (1782).

ჩანს, კანტი ცდილობდა თავისი ნაშრომისათვის დასაწყისში მაინც მკაცრი რეგულატორული სახე მიეცა. შრომის პირველი დებულებები სწორედ ასეთ სახეს ატარებს. ასე მაგალითად, პირველი თეზისები ამბობენ იმის შესახებ, რომ არც ერთი სამშვიდობო ხელშეკრულება არ შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად, თუ ის შეიცავს ომის გაჩაღების ფარულ პუნქტებს. ეს მსჯელობა კანტს თვით მარადიული მშვიდობის ცნებიდან გამოყავს, რადგან თუ მარადიული მშვიდობის ხელშეკრულება არღვევს აღნიშნულ პუნქტს, ის მხოლოდ დროებითი საზავო ხელშეკრულება იქნება.

კანტის შემდეგი თეზისით, არც ერთი დამოუკიდებელი სახელმწიფო არ შეიძლება შეიძინოს მეორე სახელმწიფომ არც მემკვიდრეობით, არც გაცვლით, არც ყიდვით და არც საჩუქარის სახით. საწინააღმდეგო მტკიცება უპირისპირდება სახელმწიფოს ცნებას. სახელმწიფო ხომ (იმ მიწისაგან განსხვავებით, რომელზედაც ის იმყოფება) იმ ადამიანთა თანამეგობრობაა, რომლებიც მასზე ცხოვრობენ, რომელთა მართვის და განკარგვის უფლება არავისა აქვს, გარდა ისევ იმ ხალხისა, რომლებიც ამ სახელმწიფოს შეადგენენ. სახელმწიფოს სხვა სახელმწიფოსათვის მიერთება მოსპობს პირველს, როგორც მორალურ პირს. კანტის ეს მსჯელობები ვრცელდება მემკვიდრეობით მონარქიაზედაც, რომელიც არ შეიძლება მემკვიდრეობის უფლებით გადავიდეს სხვა სახელმწიფოს ხელში. რომელიმე ფიზიკურ პირს შეიძლება მემკვიდრეობით ერგოს მხოლოდ სახელმწიფოს მართვის უფლება და ასეთ შემთხვევაში მმართველი კი არ იძენს ქვეყანას, არამედ, პირიქით, ქვეყანა იძენს მმართველს.

ომის შესახებ

კანტამდე მონტესკიე წუწუნებდა ევროპაში გავრცელებული ახალი მოდის შესახებ – მმართველებმა სრულ მზადყოფნაში იყოლიონ დიდი არმიები. ასეთი არმიების არსებობით არც კანტი არ არის მოხიბლული და გამოთქვამს იმედს, რომ მუდმივი არმიები თანდათანობით უნდა გაქრნენ. საამისოდ მას ორი არგუმენტი აქვს: ა) არმია იმდენად ამ

არმიის მყოლი ქვეყნის უსაფრთხოების გარანტი კი არ არის, როგორც ეს საყოველთაოდაა გაზიარებული დღეს, არამედ სხვა სახელმწიფოებისათვის მუდმივი მუქარის წყარო. ბ) შემდეგი არგუმენტი უფრო მორალური ხასიათისაა. ადამიანების დაქირავება იმისათვის, რომ მათ ან სხვები დახოცონ, ან თავად იყვნენ დახოცილები სხვების მიერ, შეუთავსებელია ადამიანის უფლებებთან.

ომის თავიდან ასაცილებლად არც ერთმა ქვეყანა არ უნდა ჩაერიოს მეორე ქვეყნის შიდა საქმეებში, არ უნდა მიმართოს ისეთ აქციებს, რაც შეუძლებელს გახდიდა შემდეგში მშვიდობას. ასეთია, მაგალითად, დაქირავებული მკვლელების გამოყენება, კაპიტულაციის პირობების დარღვევა და ა.შ. საქმე ისაა, რომ მსგავსი მოქმედებები მოსპობს მოწინააღმდეგეში ნდობას და შექმნის საფრთხეს, რომ ომი გაგრძელდეს ურთიერთამოწყვეტამდე.

ომი არის სამწუხარო, იძლებითი საშუალება ბუნებრივ მდგომარეობაში (მაშინ, ორდესაც არ არსებობს არავითარი საშუამავლო ინსტანცია სასამართლოს სახით, რომელიც გამოიტანდა მხარეებისათვის სავალდებულო განაჩენს), რათა ძალით განმტკიცდეს ამა თუ იმ მხარის უფლებები მაშინ, რომდესაც არც ერთი მოდავე მხარე არ შეიძლება გამოცხადდეს მტყუანად. სწორედ ასეთ შემთხვევებში წყვეტს ომი თუ რომელი მხარეა უფლებამოსილი (2.263). ქვეყნებს შორის არ შეიძლება არსებობდეს სადამსჯელო ომი – აზუსტებს კანტი – რადგან ქვეყნებს შორის არ არსებობს ზემდგომის მიმართება ქვემდგომთან.

კანტის ეს მსჯელობები გულისხმობს საერთაშორისო სამართლის არ არსებობას, სამართლისა, რომელიც გაარჩევდა მტყუანსა და მართალს. სწორედ ამის გამო ხდება ომი აუცილებელი საშუალება საერთაშორისო სადავო საკითხების მოსაგვარებლად. მას შემდეგ რაც შედგება საერთაშორისო სამართალი როგორც ერთაშორისი საკითხების მოგვარების ერთადერთი საშუალება, მან უნდა გამორიცხოს თავისი ლექსიკონიდან ომის ცნება, რადგან საერთაშორისო სამართლის ცნება გამორიცხავს ომის უფლებას.

ადამიანთა მშვიდობიანი ცხოვრება არ არის მათი ყოფის ბუნებრივი მდგომარეობა (**status naturalis**); ბუნებრივი მდგომარეობა, პირიქით, ომს გულისხმობს, ომს თუ არა მუდმივად გაგრძელებულს, ყოველ შემთხვევაში, ომის მუდმივ მუქარას მაინც. აქედან გამომდინარე, მშვიდობა მიზანდასახულად უნდა შედგეს.

მტრობას, კანტის მიხედვით, განსაზღვრავს ორი ვითარება: ჯერ ერთი, მტრულად შეგვიძლია მოვექცეთ მხოლოდ იმას, ვინც საქმით არღვევს ჩემს უფლებებს და, მეორე, ის, ვისაც ვცნობთ მტრად, უნდა იმყოფებოდეს სამოქალაქო მდგომარეობაში. საქმე ისაა, რომ ამ მდგომარეობაში შესვლით, აღნიშნული საზოგადოება სხვას უსაფრთხოების გარანტიას აძლევს. ამისგან განსხვავებით, ხალხი, რომელიც ბუნებით მდგომარეობაში იმყოფება ასეთ გარანტიას სხვა ხალხს ვერ მისცემს და მხოლოდ იმით, რომ ის ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფება, არღვევს მეზობლების უფლებებს. მისი ყოფა ხომ ყოველგვარი კანონის მიღმა იმყოფება?

ყველა ხალხი, ვისაც კი შეუძლია ერთმანეთზე ზეგავლენა, რომელიღაც სამოქალაქო საზოგადოებას მიეკუთვნება. მასთან კავშირში მყოფ პირთა სამართლებრივი მოწყობა ასეთ სახეს იღებს:

1. სამართალი რომელიც ვრცელდება პიროვნებაზე იმდენად, რამდენადაც ის ამა თუ იმ სახელმწიფოს წევრია (**jus civitatis**);
2. სამართალი, რომელიც მყარდება სახელმწიფოებს შორის და რომელიც ვრცელდება რიგ შემთხვევებში პიროვნებაზე და,
3. სამართალი, რომელიც ვრცელდება ინდივიდზე, იმდენად, რამდენადაც ის არის მსოფლიო მოქალაქე (ჯუს ცოსმოპოლიტიცუმ). ეს უკანასკნელი ხალხების და ადამიანების ურთიერთობის უფრო მაღალი ფორმაა, იმდენად რამდენადაც სახელმწიფოები შედიან ერთმანეთთან ისეთ ურთიერთობაში, რომელიც საშუალებას იძლევა თითოეული მათგანი განხილული იყოს ზოგადკაცობრიული სახელმწფოს მოქალაქედ.

კანტი სახელმწიფოს შესახებ

მარადიული მშვიდობის საბოლოო, შემეჯამებელი სტატია ადგენს, რომ სამოქალაქო მშვიდობა ყოველ სახელმწიფოში უნდა იყოს რესპუბლიკური. ის უნდა ემყარებოდეს :

ა) საზოგადოების წევრთა თავისუფლებას;

ბ) ყველა ქვეშევრდომის დამოკიდებულებას ერთიან კანონმდებლობაზე;
გ)ყველა მოქალაქის თანასწორობას.

როგორც ვხედავთ, რესპუბლიკური სახელმწიფოს ბუნების განმსაზღვრელ ძირითად ელემენტებად კანონმორჩილების გარდა, ფიგურირებს თავისუფლება და თანასწორობა. კანტი იძლევა თავისუფლების (ამასთან, აქ ლაპარაკია გარეგან, ანუ სმართლებრივ თავისუფლებაზე) და შემდეგ თანასწორობის ასეთ განსაზღვრებას: "ეს თავისუფლება არის უფლებამოსილება არ დავემორჩილო არავითარ გარეგან კანონებს, გარდა იმ კანონებისა, რომლებზედაც მე მზად ვარ მივცე თანხმობა. ზუსტად ასევე, გარეგანი (სამართლებრივი) თანასწორობა სახელმწიფოში არის მისი მოქალაქეების ისეთი მიმართება, როდესაც თითოეულს შეუძლია სამართლებრივად დაავალდებულოს მეორე მხოლოდ მაშინ, თუკი პირველი თავად ემორჩილება კანონს, რომელიც, მოითხოვს, რომ ეს პირი, თავის მხრივაც იყოს სამართალვალდებული" (2.267). კანტი თვლის, რომ აღნიშნული ულებები მოუწყვეტელია ადამიანისაგან და ბუნებითადაა მას მიკუთვნებული.

რესპუბლიკური მმართველობა უნდა გამომდინარეობდეს იმ პირველი კონვენციიდან, რომელსაც ადამიანები გადაჰყავს სამოქალაქო მდგომარეობაში. მასვე უნდა ემყარებოდეს ამა თუ იმ ხალხის ყოველგვარი სამართლებრივი კანონმდებლობა. რესპუბლიკანიზმი, თავის მხრივ, ქმნის განსხვავებას ქვეშევრდომსა და მოქააქეს შორის. კანტი წერს: "იმ წყობაში, სადაც ქვეშევრდომი არ არის მქალაქე (მაშასადამე, არარესპუბლიკური წყობის შემთხვევაში) ეს საკითხი ყველაზე ნაკლებ კამათს იწვევს, რადგან სახელმწფოს მეთაური არ არის სახელმწიფოს წევრი, არამედ მხოლოდ მისი მესაკუთრე"(2.269).

საერთოდ სახელმწიფოს ფორმები უნდა გავარჩიოთ ან იმის მიხედვით, თუ რამდენი პირი ფლობს უმაღლეს მრთველობას, ან იმ წესის მიხედვით, რომლითაც უმაღლესი ხელისუფალი, მნიშვნელობა არა აქვს ვინ დანიშნა ის) მართავს ხალხს. პირველი – კანტის აზრით — არის ბატონობის ფორმა (**forma imperi**) და არსებობს მხოლოდ სამი სახით: ა) როდესაც უმაღლესი ხელისუფალი ერთი პირია – ავტოკრატია; ბ) როდესაც უმაღლესი ხელისუფალი რამდენიმე პირია — არისტოკრატია; გ) როდესაც უმაღლესი ხელისუფლება ეკუთვნის მთელ ხალხს — დემოკრატია.

მეორე ფორმა არის მართვის ფორმა (ფორმა რეგიმინის). იგი ეხება კონსტიტუციაზე, ანუ საერთო ნებაზე (რომელიც ბრბოს აქცევს ხალხად) დაფუძნებულ მართვის იმ წესს, რომლითაც სახელმწიფო განკარგავს სრულ ძალაუფლებას. აქედან მართველობის ფორმა სულ არის ორი: რესპუბლიკა ან დესპოტია. "რესპუბლიკანიზმი არის სახელმწიფო პრინციპი, რომელიც აღმასრულებელ ხელისუფლებას მიჯნავს საკანონმდებლოსაგან. დესპოტია – უმაღლესი მმართველის მიერვე შემოღებული სახელმწიფო კანონმდებლობის თვითმპყრობლური აღსრულების პრინციპია. ასეთ დროს საჯარო ნება გამოდის მმართველის კერძო ნების რანგში" (2.269).

სახელმწიფოს ბუნებაზე მსჯელობის შემდეგ, კანტი გადადის მსოფლიო სახელმწიფოს იდეაზე. მსოფლიო სახელმწიფოში კანტი ხედავს მარადიული მშვიდობის გარანტორს. როგორც ზემოთ ვნახეთ, წესი, რომლითაც სახელმწიფოები ცდილობენ თავიანთი უფლებების განხორციელებას, არის არა სასამართლო, არამედ ომი. სამშვიდობო ხელშეკრულება მართალია ბოლოს უღებს ამა თუ იმ ომს, მაგრამ არა საომარ მდგომარეობას როგორც საერთაშორისო სამართლით, ასევე ბუნებითი სამართლის პრინცპებით. მაგრამ გონება მორალის უმაღლესი საკანონმდებლო ძალაუფლების სიმაღლიდან, რა თქმა უნდა, კიცხავს ომს რიგორც სამართლებრივ პროცედურას და სავალდებულოდ აცხადებს მშვიდობას, რომელიც არ შეიძლება დამყარდეს ხალხთა შორის ურთიეთმოლაპარაკების გარეშე. აქედან, უნდა არსებობდეს განსაკუთრებული სახის კავშირი, რომელიც სამშვიდობო კავშირის (ფოედუს პაციფიცუმ) სახელს უნდა ატარებდეს და რომელიც ჩვეულებრივი სამშვიდობო ხელშეკრულებიდან უნდა განსხვავდებოდეს იმით, რომ ეს უკანასკნელი ცდილობს მხოლოდ ერთი ომის დასრულებას, მაშინ, როდესაც პირველი ბოლოს მოუღებს ყველა ომს და გააკეთებს ამას სამუდამოდ (2.273-274). ყოველივე ეს არის მხოლოდ შესავალი ძირითადი თეზისისათვის, რომელიც გულისხმობს სახელმწიფოებრივი ისეთი გაერთიანების ფორმირებას, რომელიც შეზღუდავს მის წევრ სახელმწიფოებს შორის კონფლიქტების შესაძლებლობას. კანტს იმედი აქვს, რომ "შესაძლებელია ნაჩვენები იყოს ისეთი ფედერაციის იდეის განხორციელებადობა, რომელიც თანდათანობით მოიცავდა ყველა სახელმწიფოს და მიივანდა მათ მარადიულ მშვიდობამდე"(2.274).

უფრო კონკრეტული ნაბიჯი ამგვარი გაერთიანების შესაქმნელად იქნება, თუკი

რომელიმე სახელმწიფო შექმნიდა რესპუბლიკას რომლის ძირითადი ფუნქცია მიმართული იქნებოდა მარადიულ მშვიდობაზე. ასეთ რესპუბლიკას შეეძლო ერთგვარი ცენტრის ფუნქცია შეესრულებინა, რომლის ირგვლივაც გაერთიანდებოდნენ სხვა სახელმწიფოები.

მორალი და პოლიტიკა მარადიული მშვიდობის კონტექსტში

მარადიული მშვიდობის პრობლემების კონტექსტში კანტი განიხილავს ჩვენში ხშირად აქტუალურად ქცეულ საკითხს – მორალის პოლიტიკასთან მიმართების საკითხს. მიუხედავად იმისა, რომ კანტი საკითხს განიხილავს ძალზე სპეციფიკური კუთხით, კერძოდ, როგორც მარადიული მშვიდობის მიღწევის ხელისშემშლელ ან ხელისშემწყობ პირობას, ვფიქრობთ, მაინც საინტერესოა პრობლემის კანტისეული ანალიზი.

"რა არის მორალი?" — ეს გახლავთ პირველი კითხვა, რომლითაც კანტი იწყებს საკითხის კვლევას. მორალი მის მიერ განისაზღვრება როგორც უპირობოდ მომთხოვნი კანონების ერთიანობა, რომელთან შესაბამისადაც უნდა იქცეოდეს ადამიანი (2.289-290). თუ ვაღიარეთ ვალდებულების მოცემული ცნება, მაშინ მისი განუხორციელებლობის მტკიცება წინააღმდეგობრივი იქნება. ის მთლიანად გააქრობდა მორალიდან ვალდებულების ცნებას. ამიტომ კანტი აქედან აკეთებს დასკვნას, რომ საუბარი შეუთავსებლობის თაობაზე მორალს (როგორც თეორიულ სამართალმცოდნეობასა) და პოლიტიკას (როგორც პრაქტიკულ სამართალმცოდნეობას) შორის არასწორი იქნება ისევე, როგორც არასწორი იქნება წინააღმდეგობაზე საუბარი ზოგადად თეორიასა და პრაქტიკას შორის. პოლიტიკის დევიზია — "იყავი ბრძენი ვითარცა გველი", რასაც მორალი უმატებს შემზრუდველ პირობად — "და უმანკო ვითარცა მტრედი". მორალსა და პოლიტიკას შორის წინააღმდეგობის არსებობა მრავალმხრივაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად შეთავსებადია ეს ორი პრინციპი. ახალი პრინციპი, რომელიც პირველ ორს შორის წინააღმდეგობის მოხსნას და მათ თანამშრომლობას გულისხმობს შემდეგია: "პატიოსნება საუკეთესო პოლიტიკაა", ხოლო მისი მოდიფიცირებული ფორმა გვეუბნება – "პატიოსნება ყოველგვარ პოლიტიკაზე უკეთესია". ეს პრინციპი, გვიმტკიცებს კანტი, არ შეიძლება დავისა და ეჭვის საგანი გახდეს. პირიქით, ის ყოველგვარი პოლიტიკის წინაპირობას წარმოადგენს. რა თქმა უნდა, თუ არ არსებობს თავისუფლება და რაც ხდება, ხდება ბუნების კანონების კარნახით, მაშინ პოლიტიკა როგორც ხალხის სამართავად ამ კანონების გამოყენების ხელოვნება თავის თავიში უნდა მოიცავდეს მთელ პრაქტიკულ სიბრძნეს, ხოლო მორალის ცნება კი სრულიად უშინაარსო გახდება. ამის საპირისპიროა წელან შემოთავაზებული პრინციპების შესაბამისად, სამართლის ცნების პოლიტიკის ცნებასთან მიერთება და მის შემზღუდავ პირობად ქცევა, რაც მათი შეთავსებადობის საწინდარი იქნება. შემიძლია წარმოვიდგინო <u>მორალური პოლიტიკოსი</u>, ანუ პირი, ვინც პოლიტიკის ისეთ პრინციპებს აყალიბებს, რომლებიც შეთავსებადია მორალთან, მაგრამ არ შემიძლია წარმოვიდგინო <u>პოლიტიკური მორალისტი</u>, რომელიც მორალის პრინციპებს შეუგუებს სახელმწიფო მოღვაწის ინტერესებთან – წერს კანტი (2.292). მორალური პოლიტიკოსი უნდა გამოდიოდეს შემდეგი მაქსიმიდან: თუ სახელმწიფოს მოწყობაში ან სახელმწიფოთშორის ურთიერთობებში რაიმე ისეთი ნაკლი შეინიშნება, რომლის თავიდან აცილებაც სავსებით შესაძლებელი იყო, მაშინ აუცილებელია ამ ნაკლოვანებათა დაუყოვნებელი აღმოფხვრა და სახელმწიფო მოწყობის ან სახელმწიფოთშორისი ურთიერთობების ბუნებით სამართალთან, რაც საბოლოო ჯამში გონების იდეაა, დაახლოება. სწორედ ეს არის სახელმწიფო მოღვაწეების ძირითადი საქმიანობა.

იმისათვის რომ კანტის თვალსაზრისი სწორად გავიგოთ, საჭიროა აღინიშნოს, რომ მისი მიდგომა პრობლემისადმი ფორმალისტურია. სწორედ ამ სიტყვით გვინდა აღვნიშნო შემდეგი სახის სპეციფიკა: კანტი არ კითხულობს რეალურად ეთავსება თუ არა პოლიტიკა და მორალი ერთმანეთს. სინამდვილეში, რიგ შემთხვევებში, ის ეთანხმება და რიგ შემთხვევებში არა. რაც კანტს უფრო მეტად აინტერესებს, არის ის ფორმალური პირობები და მაქსიმები, რომლებიც განსაზღვრავენ შეთავსების ან შეუთავსებლობის სახეებს. ანუ თუ მორალი და პოლიტიკა შეთავსებადია, მაშინ უნდა დაცული იყოს ასეთი და ასეთი მოთხოვნები, თუ არა მაშინ ხორციელდება ესა და ეს ..... . ეს კი ნიშნავს, რომ კანტის დამოკიდებულება პოლიტიკისა და მორალის შეთავსებადობისადმი ნორმატიულია, ის ჯერარსის სფეროში ტრიალებს და არა არსისა. ყოველგვარ კანონში კანტი

განასხვავებს ორ მხარეს: მატერიას და ფორმას. მატერია ამ კონტექსტში იგივე შინაარსია და იგი გულისხმობს იმ მრავალფეროვან მიზნებს, რასაც ადამიანი ისახავს ხოლმე თავისი მოღვაწეობის განმავლობაში. იმის გამო, რომ ამ მიზნებს ემპიიული ხასიათი აქვთ, გასაგებია, რომ ისინი ვერ იქნებიან აუცილებელი ხასიათისა ადამიანისათვის. სამაგიაროდ, ასეთია კანონის წმინდა ფორმა, რომელიც თავისი წარმოშობის მიხედვით აპრიორულია და როგორც ასეთი ფლობს საჭირო აუცილებლობას და ვალდებულებას. ამ ფორმალური განსაზღვრულობის მიხედვით, ძირითადი მორალური წესი, რომელსაც გადამწყვეტი ზეგავლენა აქვს ადამიანის ყოველგვარი ხასიათის, მათ შორის პოლიტიკური ხასიათის მოქმედებებზე არის კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც ასე ჟღერს: "მოიქეცი ისე, რომ შენი მოქმედების წესი საყოველთაო კანონად იქცეს ყველა გონიერი არსებისათვის." კატეგორიული იმპერატივის ასეთი სახე განსაზღვრულია მისი წმინდა ფორმალური ხასიათით. ადამიანი რომ ყოველთვის ამ წესის შესაბამისად ცხოვრობდეს, ის წმინდანი იქნებოდა, მაგრამ რამდენადაც ადამიანს მრავალფეროვანი მიდრეკილებები გააჩნია, რომელთაგან ყველა ვერ დაიტრაბახებს მაღალზნეობრიობით, ამდენად მსგავს შემთხვევებში, კანტის მიერ შემოტანილ პრონციპს აქვს მაიძულებელი, ანუ იმპერატიული ხასიათი. ის თავის თავში შეიცავს უმაღლეს პრაქტიკულ მიზანს, რომელიც ამავე დროს საზომია ყველა სხვა მიზნისა.

ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, არ გულისხმობს კანტის იდეალიზმს ანუ პოლიტიკური ურთიერთობების მეოცნებე გაიდეალებას. კანტმა კარგად იცის რომ არსებობს ამორალური პოლიტიკაც. ტერმინი "პოლიტიკური მორალისტი" სწორედ ამას აღნიშნავს. ის ყოველთვის ცდილობს გაამართლოს თავისი ანტიხალხური პოლიტიკა და სამართლის საწინააღმდეგო სახელმწიფო პრინციპები და ამავე დროს ცდილობს გააკეთოს ეს ადამიანის ბუნების სახელით, რომელიც თითქოს მოკლებულია უნარს ესწრაფოდეს სიკეთეს გონების მიერ ნაკარნახები იდეის შესაბამისად. მსგავსი განცხადებებით, ეს პოლიტიკოსები, რამდენადაც ეს ხელეწიფებათ, მუდმივად არღვევენ სამართალს და ვითარების გაუმჯობესებას შეუძლებელს ხდიან. მსგავსი პრაქტიკა არ გულისხმობს, რომ პოლიტიკურ მორალისტებს შეხება არა აქვთ ნორმატიულ პრინციპებთან და თავიდან ბოლომდე რეალური პოლიტიკური პრინციპებით ხალმჭძვანელობენ. ამგვარი პოლიტიკოსებისათვის სახელმძღვანელო ხასიათი აქვს შემდეგ მაქსიმებს: (1) **Fac et excusa**. გულისხმობს ყოველი ხელსაყრელი შემთხვევის გამოყენებას, რომელიც კი გააიოლებს დაპყრობას და სხვისი საკუთრების ხელში ჩაგდებას. მსგავსი მოქმედებების შემდეგ, როგორც წესი, ხდება ხოლმე რაიმე ღირებული საბაბით ხალხნე მიმართული ძალადობის გამართლება. ყოველივე ეს ხორციელდება გაუგონარი თავხედობით, რაც ტოვებს ჩადენილი ქმედების კანონიერებასთან შეთავსებადობის შთაბეჭდილებას. (2) **Si fecisti nega**. ამა თუ იმ პოლიტიკოსის მიერ ჩადენილი დანაშაულებრივი ქმედების ტოტალური უარყოფა. უარყფა იმისა, რომ მავანს მონაწილეობა აქვს მიღებული ამ მოქმედებაში; ასე მაგალითად, თუ თუ ამა თუ იმ პოლიტიკოსმა საკუთარი ხალხი მიიყვანა ამბოხებამდე, უნდა ამტკიცო, რომ ბრალი მხოლოდ მოურჯულებელ მოხელეებს მიუძღვით. (3) **Divide et impera**. ამ პრინციპის გამოყენება საერთაშორისო ურთიერთობებში კარგადაა ცნობილი. უფრო საინტერესოა პრინციპის გამოყენება ქვეყნის შიდა პოლიტიკის მიმართ. კერძოდ, თუ ქვეყანაში არიან წარჩინებული პირები, რომელთა წყალობითაც უმაღლეს ხელისუფლებაში მოხვდა მავანი, ის ყოველმხრივ ეცდება განხეთქილება დათესოს ამ ადამიანებს შორის ან ამ ადამიანებსა დ ხალხს შორის.

უზნეო პოლიტიკას წინააღმდეგობრივი ხასიათი აქვს, რაც იმაში ჩანს, რომ არავინ ცდილობს უზნეობის გამართლებას ღიად. პირიქით, თუნდაც მხოლოდ სიტყვით, ისინი ყოველთვის ცდილობენ თავიანთი მზაკვრული გეგმების გამართლებას სხვადასხვა მოტივებით. სინამდვილეში კი ისინი ყოველთვის ემყარებიან არა სამართალს, არამედ ძალას. პოლიტიკური მორალისტის შეხება მორალთან თვითწინააღმდეგობრივია. ის ცდილობს მორალი დაუქვემდებაროს პოლიტიკურ მიზნებს, ანუ საქმე გააკეთოს პირუკუ, რაც პრინციპულად შეუძლებელს ხდის პოლიტიკის მორალთან მორიგებას.

აქ გადასაჭრელია ერთი ძირითადი საკითხი — ღირს თუ არა გამოვიდეთ და დავეყრდნოთ მატერიალურ პრინციპებს, ანუ ჩვენს მიზნებს პრაქტიკული გონების ამოცანების განსაზღვრისას. ხომ არ იქნება უმჯობესი ვიხელმძღვანელოთ მხოლოდ ფორმალური პრინციპით, რაც შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ შემდეგს: მოიქეცი ისე, რომ შენი მოქმედების სახელმძღვანელო მაქსიმა საყოველთაო კანონად იქცეს. მატერიალური და ფორმალური პრინციპებიდან კანტი უპირატესობას ფორმალურ პრინციპს ანიჭებს, რადგან ის როგორც სამართლის პრინციპი უპირობოდ აუცილებელია მაშინ, როდესაც

პირველს მაიძულებელი ძალა მხოლოდ მოცემული მიზნის რეალიზაციისათვის აუცილებელი ემპირიული პირობების მოცემულობის შემთხვევაში აქვს ძალა. ეს უკანასკნელი პოლიტიკური მორალისტის პრინციპია მაშინ, როდესაც მეორე მორალური პოლიტიკოსისა. მორალური პოლიტიკის პრინციპი ისაა, რომ ხალხი სახელმწიფოში უნდა გაერთიანდეს მხოლოდ ისეთი სამართლებრივი ცნების ირგვლივ, როგორიცაა თავისუფლება და თანასწორობა. პოლიტიკური მორალისტები კი პირიქით, მათ საპირისპიროდ ემყარებიან ბუნების მექანიზმების ცნებას, რომელიც უნდა გამოყენებული უნდა იყოს, რათა ბრბო გარდაიქმნას საზოგადოებად.

ამ თვალსაზისების შეჯერების საუძველზე, კანტი ასკვნის, რომ ობიექტურად, ე.ი. თეორიაში, პოლიტიკასა და მორალს შორის არ არსებობს წინააღმდეგობა, თუმცა ეს დასკვნა არ ვრცელდება სუბიექტურ სფეროზე, ადამიანის ეგოისტური მიდრეკილებების სფეროზე, სადაც დაპირისპირება პოლიტიკასა და მორალს შორის არსებობს და შეიძლება ასეთად დარჩეს კიდეც სამომავლოდ.

საბოლოოდ საჯარო სამართლის ტრანსცენდენტალური ფორმულა ჟღერს შემდეგნაირად: უსამართლოა ყველა სხვა ადამიანის უფლებათა მიმართ განხორციელებული ქცევა, რომელიც შეთავსებადი არ არის საჯაროობასთან (2.303). ეს პრინციპი, კანტის აზრით, არის ერთდროულად სამართლებრივიც და მორალურიც. მის საპირისპიროდ, თუ მე არ შემიძლია გავამხილო საჯაროდ ჩემი მოქმედების მაქსიმა ისე, რომ ამით არ ვავნო საკუთარ საქმეს (რადგან საჯაროობის შემთხვევაში უნდა მოველოდე რომ ჩემი ზრახვების აღსრულებას წინ აღუდგება ყველა), მაშინ ჩემი ქმედება არის უსამართლო. ასეთია კანტის მიერ პოლიტიკისა და მორალის მომართების ფორმალისტური ანალიზი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, იმას აჩვენებს, თუ როგორ უნდა მოვიქცეთ, რათა ჩვენი ქცევა მორალური იყოს და არა იმას, თუ რამდენად მორალურია პოლიტიკოსის, სულ ერთია როგორი, ქმედებები.

ლიტერატურა:

1. Иануел Кант – Что такое просвещение в кн. И.Кант Сочинения т. 6, Изд. «Мысль» Москва. 1966.
2. Иануел Кант – О вечном мире в кн. И.Кант Сочинения т. 6, Изд. «Мысль» Москва. 1966.

ადამ ფერგიუსონის (1723-1816) "ესსე სამოქალაქო საზოგადოების ისტორიის შესახებ"

ფერგიუსონი იმ ინტელექტუალების რიცხვს მიეკუთვნებოდა, რომლებიც XVIII საუკუნის "შოტლანდიური აღორძინების" სათავეებთან იდგნენ. ფერგიუსონის გარდა, ინტელექტუალების ამ წრეს მიეკუთვნებოდნენ დევიდ ჰიუმი, ედინბურგის უნივერსიტეტის რექტორი, უილიამ რობერტსონი და ეკონომისტი ადამ სმიტი. ფერგიუსონმა, რომელიც სამხედრო-სასულიერო პირი, პოლკის პასტორი იყო, 1759 წელს ედინბურგის უნივერსიტეტში მიიღო ნატურალური ფილოსოფიის კათედრა. ევროპაში რამდენჯერმე მოგზაურობის შემდეგ მან ჯერ პნევმატური და მორალური ფილოსოფიის კათედრა (1764), ხოლო შემდეგ კი, 1766 წელს, მიიღო ედინბურგის უნივერსიტეტის დოქტორობა. 1793 წელს ფერგიუსონი ევროპაში მოგზაურობისას გახდა პრუსიის მეცნიერებათა აკადემიის უცხოელი წევრი. "ცდა სამოქალაქო საზოგადოების ისტორიის შესახებ" დაიწერა 1767 წელს. ის ადამ ფერგიუსონის ყველაზე გახმაურებული პოლიტიკური ხასიათის ნაშრომია. ამ შრომის გარდა, ფერგიუსონის კალამს ეკუთვნის: "ქადაგება", "მორალური ფილოსოფიის შეგონებანი", "რომის რესპუბლიკის პროგრესის და დაცემის ისტორია", "მორალური და პოლიტიკური მეცნიერების პრინციპები".

1. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ

ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა ფერგიუსონთან ინტერპრეტირებულია როგორც კაცობრიობის ადრეული განვითარების ეტაპი. ფერგიუსონი საკმაოდ მკაცრად აფასებს ამ თემაზე გამოთქმულ სხვადასხვა შეხედულებებს. ამ შეხედულებათა უმრავლესობა გამონვეული იყო საკუთარი თეორიის უკეთ დაფუძნების სურვილით, ტუმცა მათი დიდი ნაწილი სრულიად უნაყოფო გამოდგა. რაში მდგომარეობს თავად ფერგიუსონის მიდგომის სპეციფიკა? ყველა იმ მრავალფეროვან თვისებებს შორის, რომელსაც ფლობს კაცობრიობა, ფერგიუსონი გამოყოფს რამოდენიმეს როგორც საფუძველმდებელს ჩვენი თეორიისათვის და ასე იქმნება სურათი იმისა, თუ როგორი შეიძლება ყოფილიყო ადამიანი რომელიღაც წარმოსახვით ბუნებრივ მდგომარეობაში. მსგავსი აბსტრაქცია ყურადღების გარეშე სტოვებს ადამიანს, როგორიც ის არის მოცემულ ისტორიულ მომენტში და იმასაც, როგორც წარმოგვიდგება იგი ისტორიის ფურცლებიდან. ბუნებრივი ისტორიის კვლევის ყველა სხვა გზა აუცილებლად გულისხმობს მკვლევრის მიერ ფაქტების შეგროვების საჭიროებას (1.32).

მაგრამ აქვს თუ არა ბუნებრივი მდგომარეობის განხილვას რაღაც სპეციფიკური მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა? ფერგიუსონს მიაჩნია, რომ ყოველი აქტიური არსების ისტორია ჩვენ უნდა დავიწყოთ მისი იმ მდგომარეობის აღწერით, რომელშიაც ის ჩამოყალიბდა და არა იმ ვითერებებიდან, რომლებიც თავს მოახვიეს ამ არსებას. ამიტომ, ადამიანები უნდა თავიდან განხილულნი იყვნენ საზოგადოებაში მყოფნი, რადგან ისინი სწორედ ამგვარად არსებობდნენ ყოველთვის. თუ ყველა სხვა ცხოველი დაბადების შემდეგ ვითარდება როგორც ინდივიდი, ადამიანი ვითარდება როგორც გვარი. ამ გზაზე კაცობრიობის განვითარება უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც განვითარებადი ცოცხალი მგრძნობელობიდან, გონების, ენის და საზოგადოებრივი ყოფის შეძენამდე. ადამიანის განვითარება აუცილებლად მივიდოდა ისეთ მომენტამდე, რომელიც სხვადასხვა გამომგონებლობის კვალად მოითხოვდა ისეთი ადამიანური უნარის განვითარებას, როგორცაა ფანტაზია. ამ და სხვა თვისებების ფლობის გამო, ადამიანი, როგორადაც არ უნდა დაეცეს ის, ყოველთვის რჩება ადამიანად და ამიტომ მისი შედარება სხვა რომელიმე ცხოველთან ყოვლად მიუღებელია. ადამიანი უნდა განვიხილოთ საზოგადოებრივ არსებად, რომელსაც ცხოვრება შეუძლია მხოლოდ სხვა ადამიანის გვერდით. ადამიანი უნდა განვიხილოთ ენის მქონე არსებად ისევე, როგორ ბუნებრივადაც მას განვიხილავთ ხელების ან ფეხების მქონე არსებად. რა თქმა უნდა, შეგვიძლია წარმოვისახოთ ვითარება, როდესაც ადამიანი მხოლოდ ეცნობოდა, ჯარ კარგად არ ფლობდა საკუთარ უნარებს, მაგრამ ფერგიუსონის აზრით, ამგვარი პერიოდის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება და ჩვენი მსჯელობები ამ საგანზე არაფრით იქნება გამაგრებული. ჩვენ ფანტაზიის ტყვეობაში ვიქნებით და გვექნება ილუზია, თითქოს მივუახლოვდით ყოფიერების საწყისებს (1.37-38).

ადამიანის ბუნებითი ყოფისაგან განსხვავებით, ჩვენ ხშირად ვსაუბრობთ ხელობებსა

და ხელოვნებებზე, როგორც რაღაც განსხვავებულზე ბუნებისაგან. ამ დროს საჭიროა აღინიშნოს, რომ ხელობები რაღაც ბუნებითია ადამიანისათვის, რომელიც ამ ჩვევების წყალობით საკუთარი სახის და ბედის დემიურგია (არტიფიცერ). ადამიანის შემოქმედება არის პროგრესისაკენ განუწყვეტელი სვლა, თუმცა ის არ აკეთებს ნახტომებს და მიზნისაკენ თანმიმდევრულად და მყარი ნაბიჯებით მოძრაობს. ადამიანის საქმიანობა ნებისმიერ შემთხვევაში მათი ნების თავისუფლების გამოვლენას წარმოადგენს, დაწყებული სხვადფასხვა შეხედულებებიდან და სურვილებიდან, რაც მისი მამოძრავებელი ძალაა. თვითშენარჩუნებისათვის ადამიანისათვის ერთნაირად გამოსადეგია როგორც ბრწყინვალე სასახლე, ასევე ხის ფულურო. ამიტომ, კითხვაზე სად შეგვიძლია ვიპოვნოთ ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში, შეგვიძლია ერთნაირი საფუძვლიანობით მივუთითოთ ბრიტანეთზე, კეთილი იმედის კონცხზე, მაგელანის სრუტეზე და ა.შ. მთავარი ის გახლავთ, რომ ადამიანი ყველგან ერთია, შემოქმედი არსებაა. სასახლე არანაკლებ შეიძლება არაბუნებრივად ჩაითვალოს, ვიდრე ქოხი, ხოლო პოლიტიკის და ზნეობის უმაღლესი გამოვლინებები არ არის უფრო მეტად ხელოვნური, ვიდრე გრძნობის და გონების პირველი მოძრაობები.

დაშვებიდან, რომ ადამიანი მუდამ წინმსწრები და საკუთარი თავის სრულმქმნელი არსებაა, რომელშიაც ჩადებულია პროგრესისა და იდეალისაკენ სწრაფვის პრნციპი მაშინ ვეღარ ვიტყვით, რომ მას შემდეგ, რაც მან წინმსვლელი მოძრაობა დაიწყო, იგი დაემშვიდობა თავის ბუნებრივ მდგომარეობას, რადგან მისი ბუნება სწორედ ასეთ მოძრაობაშია (1.41). სხვაგვარად, ეს იმას ნიშნავს, რომ ბუნებრივი მდგომარეობის თეზისი, რომელიც დააფიქსირებდა ადამიანს რაღაც ცხოველური ყოფის მსგავს ვითარებაში ფერგიუსონისათვის არ არსებობს, თუმცა ის მაინც შესაძლებლად მიიჩნევს "კაცობრიობის გარიჟრაჟზე" საუბარს, რომლის დროსაც ადამიანი "პრიმიტიულ მდგომარეობაში" იყო. ეს პრიმიტიული მდგომარეობა არ ნიშნავს მის სრულ უძრაობას. ტექნიკური და სხვა სახის პროგრესი აქ მოცემულად უნდა ვიგულისხმოთ. ტექნიკის დღევანდელი დონე, ახალ-ახალი მიღწევები ამ მიმართულებით, არის მხოლოდ იმ ხაზის გაგრძელების მცდელობა, რომელიც უკვე არსებობდა კაცობრიობის გარიჟრაჟზე.

თანდათანობითი პროგრესის იდეა არ ყოფილა ფერგიუსონის წინამორბედებისათვისაც უცხო. რასაც აქ გამორჩეული სახით ფერგიუსონი გვთავაზობს, არის მისი მტკიცება, რომ მომენტი, საიდანაც შეგვიძლია დავიწყოთ ისტორია არა მხოლოდ მეთოდოლოგიურადაა მოუხელთებელი, არამედ პრინციპულად არ არსებობს. თუ ისტორიის უფსკრულში ჩავიხედავთ, ვერ ვიპოვნით მომენტს, როდესაც ადამიანი ადამიანი არ იყო (ანუ იყო მაიმუნი, როგორც ამას დარვინის შემდეგ ვარაუდობენ) და შემდეგ, სულ ერთია რა მექანიზმების განვითარების შედეგად, ის იქცა ადამიანმა (ანუ გაიარა გზა, რომლის აღწერა სცადეს მორგანმა და ენგელსმა).

ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობაზე მსჯელობებს საბოლოოდ ესმევა წერტილი მას შემდეგ, რაც ამ ტერმინებს ფერგიუსონის დახასიათებით, ასეთი შინაარსი ეძლევა: თუ "ბუნებრივი" ადამიანის შინაგანი სტრუქტურიდან გამომდინარე ქმედებებს აღნიშნავს, "არაბუნებრივი"არავითარი საზრისისმიერი ქმედების დამფიქსირებელი არ არის, რადგან ადამიანის ყველა ქმედება პირველი წყაროდან იღებს სათავეს.

2.თვითშენარჩუნების, გაერთიანებს და ომის პრინციპების შესახებ

ადამიანთა საზოგადოებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს რიგი პრინციების რეალიზებას. ავტორი ამ მიმართულებით უპირველეს ყოვლისა, ლაპარაკობს ინსტინქტებზე, რომლებიც ჯერ კიდევ ტკივილის და ან სიამოვნების აღქმამდე უბიძგებენ ადამიანს განახორციელოს რიგი ბუნებრივი აქციები საკუთარი თავის და თანამოძმეების მიმართ. მათ შორის, თვითშენარჩუნებისა და მისი, როგორც გვარის განგრძობის ინსტინქტი. აქედან გამომდინარეობს მეორე ინსტინქტი — ის ფაქტი, რომ ადამიანი ყოველთვის რაღაც გვარის და რაღაც ტომის თუ საზოგადოების წევრია, აიძულებს მას ომის მდგომარეობაში შევიდეს სხვა ადამიანებთან.

ადამიანის ცხოვრების მიახლოვებითი შესწავალა გვარწმუნებს, იმაში, რომ ერთ-ერთი ძირითადი მამოძრავებელი ძალა მისი ყველა მოქმედებისათვის არის საკუთარ არსებობაზე ზრუნვა. ჯერ კიდევ საკუთრების და სოციალურ სტატუსებს შორის განსხვავების გაჩენამდე, ადამიანები ფლობენ საკუთარი პიროვნების და თავისუფალი მოქმედების დაცვის უფლებას. თვითშენარჩუნების ინსტინქტი ადამიანში არაფრით განსხვავდება ანალოგიური ინსტინქტებისაგან ცხოველში, მაგრამ ადამიანისათვის

სპეციფიური ვითარებაა ის, რომ ამ ინსტინქტებს მის შემთხვევაში ემატება რეფლექსია და წინასწარხედვა., რომლებიც მას უქმნიან წარმოდგენას საკუთრებაზე და აცნობენ მისი ზრუნვის იმ ობიექტს, რომელსაც ის ინტერესს უწოდებს. ტერმინი ინტერესი მეტს არაფერს ნიშნავს, თუ არა ჩვენს დამოკიდებულებას საკუთრებისადმი, თუმცა უფრო ფართო და გავრცელებული მნიშვნელობით, იგი აღნიშნავსზოგადად სარგებელს. სარგებლიანობა, თავის მხრივ, ძალზე ბუნდოვანი ცნებაა და ამიტომ ფერგიუსონი გვთავაზობს ინტერესი გამოვიყენოთ სავსებით კონკრეტული მნიშვნელობით იმ ობიექტების აღსანიშნავად, რომლებიც ჩვენს გარე პირობებს უკავშირდებიან და უზრუნველყოფენ ჩვენი ცხოველური ბუნების შენარჩუნებას.

თვითშენარჩუნების ინსტინქტის კარნახით სხვადასხვა ცხოველი იგროვებს ზამთრის მარაგს. მათგან განსხვავებით ადამიანს აქვს მისწრაფება სიმდიდრის დაგროვებისაკენ, რასაც არა აქვს საზღვარი. იმის დაგროვება, რაც ადამიანმა შეიძლება ვერასდროს ვერ გამოიყენოს, მისი არსებობის უმნიშვნელოვანესი იდოლა ხდება. თანდათანობით ადამიანს სულ უფრო უმტკიცდება რწმენა იმისა, რომ მისი საკუთრება მისივე პერსონის ნაწილი, თავად მისი ნაწილია, რომელიც განსაზღვრავს მის ხასიათს, რანგს და მდგომარეობას საზოგადოებაში. საკუთრებისადმი ადამიანის ლტოლვა იმდენად დიდია, რომ თუ ეს საკუთრება მან ვერ შეინარჩუნა სამოქალაქო კანონებით, ადამიანი მიმართავს ძალადობას და ათასგვარ ვერაგობას ჩადის და ამ მიმართულებით განხორციელებული ადამიანის ქმედებები გაცილებით უფრო მძიმე შთაბეჭდილებას ტოვებს, ვიდრე რომელიმე ცხოველისა.

თვითშენარჩუნების პრინციპიდან გამომდინარე ლტოლვების მთელი კომპლექსი თავს იყრის ერთ ფენომენში, რომელსაც ეწოდება თავმოყვარეობა.

რა სახის გაერთიანებაც არ უნდა მოხდეს ადამიანთა შორის, სულ- ერთია ეს იქნება საძმო, თუ ჯარი, ყველა მათგანს საფუძვლად უძევს ალიანსის თუ კავშირის პრინციპი. ფერგიუსონი ამის შესახებ წერს: "ბუნებრივი მდგომარეობა – ეს არის ომის ან მშვიდობის მდგომარეობა. ადამიანები შობილნი არიან ისე, რომ გაერთიანდნენ ერთმანეთისადმი ლტოლვით ან შიშით. საზოგადოების მოთხოვნილება თვით ადამიანის ბუნებაშია ჩადებული. სწორედ ამით აიხსნება ველურების მიდრეკილება თავის ბანაკში დარჩენისაკენ, მიუხედავად იმისა, რომ დამოუკიდებლად ცხოვება მას შესაძლოა უფრო მეტ სიკეთეს მოუტანდა. იგივე პრივიციპი გვიხსნის როგორც ძველი ბერძნების ოპტიმისტურ ერთგულებას თავისი ქვეყნისადმი, ასევე ძველი რომაელების პატრიოტიზმსაც. მაგრამ ამგვარი მდგომარეობა დიდ ხანს როდი გასტანს. მას შემდეგ, რაც ერთმანეთთან დაახლოების ინსტინქტი თავის საქმეს გააკეთებს, აყალიბებს საზოგადოებას, ინტერესი საპირისპირო მიმართულებით მოქმედებს და ადამიანებს ერთმანეთისაგან აცილებს. ეს განსაკუთრებით ითქმის კომერციულ სხელმწიფოზე, რომელშიაც ადამიანი თავის თანამოძმეს მოლოდინის საპირისპიროდ კონკურენტად განიხილავს და მას ისე ექცევა, როგორც თავის საქონელს ან მიწას.

აქ ფერგიუსონი უბრუნდება პლატონის ცნობილ თეზისს "სახელმწიფოს" V წიგნიდან, სადაც გამიჯნულია კონფლიქტის ორი სახე: ომი – ანუ მტრობა სხვებთან და განხეთქილება — ანუ მტრობა თავისიანებთან. საფრთხისაგან თავის დახსნის სურვილი არის ის გარეგანი გრძნობა, რაც ადამიანებს უბიძგებდა სახელმწიფოებრივი გაერთიანებისაკენ. მეტოქეობამ და სამხედრო წვრთნების საჭიროებამ შობა ძალიან ბევრი ისეთი ინსტიტუტი, რომელთა გარეშე ძნელად თუ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სამოქალაქო საზოგადოება. ხალხის დაცვის კარნახით შეიქმნა არაერთი სახელმწიფო დაწესებულება.

მაგრამ რა არის მტრობა, საიდან ჩნდება წინააღმდეგობა თვითშენახვასა და უსაფრთხოებას შორის, რაც ერთ მხარეს თავდაცვისაკენ უბიძგებს მანამ, ვიდრე მეორე მხარე დაესხმის მას თავს? მტრობის ნამდვილი მიზეზების რაციონალური ახსნა ფერგიუსონს არა აქვს. სახელმწიფო მოღვაწეები მტრულ და სამოყვრო გადაწყვეტილებებს ნაციონალური, თუ ზოგადსახელმწიფოებრივი მოტივებიდან გვიხსნიან. მაგრამ რას მოგვცემს ასეთი ახსნა გავიგოთ მდინარის (ვთქვათ რეინის) გაღმა-გამოღმა მცხოვრები გლეხების სიძულვილი ერთმანეთის მიმართ? ცრურწმენები და ნაციონალური ვნებები შესაძლოა უკეთეს ახსნას იძლევიან და სწორედ ამ მიმართულებით უნდა ვეძებოთ კონფლიქტის მთავარი მიზეზები და არა სამთავრობო გადაწყვეტილებებში. ადამიანები, რომლებიც ასეთ დაუოკებელ სიყვარულს და სიძულვილს ავლენენ ერთმანეთის მიმართ, რაციონალურად ვერ ხსნიან თავიანთ ქმედებებს (1.60).

კაცობრიობა განვითარების ადრეულ ეტაპზე იმყოფებოდა მუდმივი ომის მდგომარეობაში ან ტომებს შორის, ან ტომებს შიგნით. ამგვარი მდგომარეობა ზრდის

სამხედრო ბელადის მნიშვნელობას და საზოგადოება მიყავს მონარქიული წყობისაკენ. ყოველ თავისუფალ საზოგადოებაში უნდა გატარდეს განსხვავება ომის პერიოდის და მშვიდობიანობის პერიოდის კანონები. ომის მგომარეობა რომ კაციბრიობის ცხოვრების ძირითადი ფორმა იყოს, ის აუცილებლად უპირატესობას მიანიჭებდა მონარქიულ წყობას. ამასთან ხელოსნობისა დაპოლიტიკური ცხოვრების განვითარებას თან მოჰყვა მოსახლეობის კლასებად დაყოფა, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესია დაყოფა მეომრებად და მოქალაქეებად.

მრავალი სოციალური მოვლენა იმდენად ინსტიტუციონალური ცვლილებებით კი არ აიხსნება, რამდენადაც ადამიანის მიდრეკილებით, ჩვევებით, უნარებით. ამ მიმართულებით ფერგიუსონი ორ ფაქტორს გამოყოფს. ერთი ეხება თავად ადამიანის სტატუსს თანამოძმეთა თვალში. იმას, თუ როგორ მოაჩვენებს ის თავს საზოგადოებას, როგორც ამ სზოგადოების წევრი. სწორედ ამ "იმიჯიდან" შეიძლება გაჩნდეს ერთი მძლავრი იმპულსი ამ ადამიანის მიმართ სხვების მტრული თუ მოყვრული გრძნობების გაჩენისა თანამოძმეთაგან. მეორე კი შეფასების გზებს ეხება, რადგან ადამიანები ერთმანეთს უმეტესწილად აფასებენ არა იმის მიხედვით, თუ რა ცოდნის მფლობელია მავანი, არამედ იმის მიხედვით, თუ როგორ შეუძლია მას ცხოვრებაში განახორციელოს თავისი მიზნები, რამდენად უნარიანია საკუთარი ცხოვრების უზრუნველსაყოფად.

2.1. ინდივიდისა და ერის ბედნიერება

ყოველივე მსგავსი შეხედულება გვიბიძგებს აღნიშნულ კონტექსტში განვიხილოთ ადამიანთა შეხედულებანი ბედნიერების შესახებ. ეს ტერმონი, მიუხედავად მისი ხშირი გამოყენებისა, ძალზე ბუნდოვანია. ის გულისხმობს სიამოვნების განცდას რაიმე სურვილის განხორციელების წყალობით (1.83). შესაბამისად, ბედნიერს უწოდებენ ისეთ ადამიანს, ვისი სურვილებიც ყველაზე უფრო ხშირად აღსრულდება ხოლმე. ჩვენ ნებისმიერ საგანს ვაფასებთ მისი სარგებლიანობით და ბედნიერებაზე მისი ზეგავლენის შესაძლებლობით, თანაც იმგვარად, რომ მიგვაჩნია — თავად სარგებლიანობის და ბედნიერების ცნებები არ ექვემდებარებიან განსაზღვრებას. ბედნიერება სულაც არ არის წარმოსახვითი უსაქმურობა, რომელზედაც ასე ოცნებობენ და რომელიც, როგორც კი მიღწეული იქნება, მაშინვე გადაიზრდება მოწყენილობაში. პირიქით, ბედნიერება უნდა ვეძებოთ არა რაიმე მიზნის იღწევაში, არამედ ადამიანის მუდმივ საქმიანობაში. ბედნიერების საიდუმლო ის კი არაა, რომ რომ ზოგიერთი მოქმედებები გართობად ვაქციოთ, არამედ ის, რომ თვით მათ აღსრულებაში დავინახოთ ძირითადი ღირებულება.. ბედნიერებას ადამიანები ეძებენ თავის თავის გარეთ მაშინ, როდესაც ის საკუთარ თავშია საძებნი. ფერგიუსონი მიესალმება თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ადამიანის ვალი სიკეთის ქმნაა, ხოლო ბედნიერება – კი მის მიღებაში, თუმცა სიკეთის ქმნა გულისხმობს არა იმის ბედნიერებას, ვისკენაც მიმართულია სიკეთის ქმნა, არამედ იმისა, ვინც გასცემს სიკეთეს.

რამდენადაც ადამიანი თავისი ბუნებით საზოგადოების წევრია, ის უკვე აღარ მიეკუთვნება საკუთარ თავს. ის მხოლოდ მთელის ნაწილია. როგორია ბედნიერების ფენომენის კონტექსტში მიმართება მთელსა და ნაწილს შორის? თუ ინდივიდის არსებობის ძირითადი მიზანი საზოგადოებისათვის სიკეთის მიღწევაა, მაშინ საზოგადოებისათვის მთავარი ამოცანა ინდივიდის ბედნიერება უნდა იყოს. ავტორი ამტკიცებს, რომ საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ინტერესების მორიგება სავსებით შესაძლებელია. საერთოდ, ერის ძალა, თუ სანიმუშოდ ავიღებთ ომის საწარმოებლად აუცილებელ რესურსებს, განისაზღვრება არა მოსახლეობის რაოდენობიდან ან სიმდიდრიდან, არამედ ხასიათიდან.

რა თქმა უნდა, ყველა ადამიანი ბუნებით თანასწორია. მიუხედავად ამისა, ადამიანებს სხვადასხვა პირობებში უწევთ ცხოვრება, რასაც ადაპტაციის დონეებს შორის სხვაობა მოჰყვება. ჯერ კიდევ ყოველგვარი პოლიტიკური ინსტიტუტების შექმნამდე, ადამიანები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავიანთი ტალანტების მიხედვით, რაც სხვადასხვა როლებს უმზადებს საზოგადოებაში. თუ ადამიანებს ერთად შევყრით, ფერგიუსონს მიაჩნია, რომ თითოეული მათგანი იოლად იპოვნის თავის ადგილს. სწორედ ამ წესით იქმნება პირობები დიდი რაოდენობის ადამიანების ერთად მოქმედებისათვის, მათი თანამეგობრობის ერთიანობის შენარჩუნებას რომ გულისხმობს. მანამდე, ვიდრე განხორციელდება უფლება მოვალეობების ფორმალური განაწილება.

3. პირველყოფილი ხალხების ისტორიის შესახებ

როგორც უკვე ვნახეთ, ფერგიუსონი ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობაზე საუბარს ამჯობინებს ილაპარაკოს ხალხების რეალური წარსული ისტორიის შესახებ. მისი შრომის ერთ-ერთი ძირითადი პათოსი სწორედ ისაა, რომ აღწეროს და წარმოადგინოს საზოგადოება მისი უძველესი, ველური მდგომარეობიდან ცივილიზაციის და სამოქალაქო, ანუ პოლიტიკური საზოგადოების გაჩენამდე. ამასთან, როგორც ითქვა, ველურობის პერიოდი მხოლოდ ცივილიზაციის ძალზე დაბალ დონეს გულისხმობს და არა გაყინულ უძრაობის წერტილს. იქედან, რომ ველურობის ამა თუ იმ ეტაპის აღწერის მიღმა იოლად მოიძებნება განვითარების უფრო დაბალი დონე, შეგვიძლია თუ არა დავასკვნათ, რომ კაცობრიობის ისტორიას არა აქვს საწყისი წერტილი? ამ კითხვაზე პასუხისათვის ფერგიუსონს უწევს ანგარიში გაუწიოს, ერთი მხრივ, მითოლოგიურ სიუჟეტებს და მეორე მხრივ კი, წმინდა ისტორიას. როგორც ერთი, ასევე მეორე გვიხსნის და გვიყვება, თუ როგორც წარმოიშვა ადამიანი. ფერგიუსონი, რომელიც მოგვინოდებს ფრთხილად მოვექცეთ მითოლოგიურ ფაქტებს, ჩანს იქეთ იხრება, რომ კაცობრიობის ისტორიის საწყის წერტილად შესაძლებელია წმინდა ისტორია ავიღოთ. ამ საკითხისათვის საჭირო ინფორმაციის მოსაპოვებლად, არსებობს კიდევ ერთი წყარო — აფრიკელ და ამერიკელ ველურთა ცხოვრებაზე დაკვირვება. ისინი, პირველყოფილ მდგომარეობაში არსებობენ და გვაცნობენ ბავშვობის ასაკში მყოფ ჩვენს ისტორიას. ცხადია, მათი ყოფის ამსახველი მასალა ასევე პოზიტიურად შეიძლება გამოყენებული იყოს პირველყოფილი ხალხების ისტორიის შედგენისას, რადგან ისინი დამაკმაყოფილებელ წარმოდგენას გვიქმნიან იმაზე, თუ რა არის ველურობა.

ამასთან, ფერგიუსონი გვირჩევს ძველ წყაროებს სხვა მხრივაც დიდი სიფრთხილით მოვეკიდოთ: "არც ერთი კონსტიტუცია არ არის საყოველთაო თანხმობის შედეგი, არც ერთი მართველობა არ განხორციელებულა დადგენილი გეგმის მიხედვით"(1.190). როგორც წესი, ხალხში დიდ აღფრთოვანებას იწვევს გენიალური კანონმდებლების და სახელმწიფოების შემქმნელების პროექტები. მაგრამ რაც რეალურად ხდებოდა, იმ შორეულ ეპოქებში, იყო მხოლოდ მრავალი შემთხვევითი გარემოებებისა და კონკრეტული სიტუაციების შედეგი. ავტორს შემოაქვს გზის გაკვალვის და შეცდომის ცნება (**trail and error method**), როგორც მიღებული თუ განმტკიცებული ამა თუ იმ ჩვევის და ინსტიტუტის საფუძვლისმდებელი. ეს ცნება შემდგომში ძაზე მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს ჰაიეკის თეორიაში. სწორედ ამ გზით შეიქმნა იმ ინსტიტუტების უმრავლესობა, რომელთა გამომგონებლობასაც ჩვეულებრივ რომელიმე გენიოსის გეგმას მიაწერენ და რომლებიც შეუძლებელია სხვაგვარად ჩამოყალიბებულიყო, თუ არა ამ წესით (1.190-191). აქედანვე, პლუს ჰავა, ხალხის ხასიათი და მრავალი სხვა გარემოება, აიხსნება ათენის და რომის წარმატებები ისტორიაში.

აფრიკული და ამერიკული ტომების გარდა, ფერგიუსონის აზრით, დაახლოებით იგივე ყოფაში არიან უზარმაზარ ტერიტორიაზე — დაწყებული კამჩატკიდან, ჩინეთისა და ინდოეთის რიგი რაიონების ჩათვლით, სპარსეთის საზღვრებამდე და წითელი ზღვის ნაპირებამდე — გაბნეული ხალხები. ყველა მათთვის დამახასიათებელია ა)კერძო საკუთრების არარსებობა; ბ) მორჩილების არარსებობა; გ) მართვის არარსებობა. შემდეგ ფერგიუსონი კიდევ უფრო აზუსტებს ველურობის ცნებას და მიჯნავს ერთმანეთისაგან ველურსა და ბარბაროსს. <u>ველურია</u> ის, ვისაც არა აქვს კერძო საკუთრება, ხოლო <u>ბარბაროსი</u> კი ის, ვისი ყოფაც მაინც და მაინც დიდად არ განსხვავდება პირველისაგან, თუმცა ის კერძო საკუთრების მფლობელია. საკუთრება, როგორც ვხედავთ, გამოყვენილია პროგრესულ მოვლენად, რომლის წყალობითაც ხორციელდება ხალხების განვითარების დონის დიფერენციაცია. (1.139). უბრალო ბუნებრივი პროდუქტების მარაგი ან საქონლის ჯოგი, ყოველი პირველყოფილი ხალხის სიმდიდრის პირველი სახეობაა. უფრო მეტიც, მიუხედავად იმისა, რომ კერძო საკუთრებას არ გააჩნია არავითარი მაიძულებელი ძალა, ის გამოდის, აგრეთვე თვალსაჩინო დაქვემდებარების მიზეზად. თავისი წიგნის ძველ გამოცემაში ფერგიუსონი წერდა შემდეგს: "ადამიანი, რომელმაც პირველმა განაცხადა — "ეს ველი ჩემია. მე ის უნდა გადავცე შთამომავლობას" — ვერ წარმოიდგენდა, რომ გახდა სამოქალაქო სამართლის და პოლიტიკური დაწესებულებების დამაარსებელი, ხოლო ის, ვინც პირველი გაჰყვა ბელადს, ვერ წარმოიდგენდა, რომ შექმნა მუდმივი სუბორდინეციის მოდელი"(1.189).

ველურებისაგან განსხვავებით, ბარბაროსებთან უკვე ვხედავთ ტომის უხუცესებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ტომისათვის საერთო გადაწყვეტილებებს. ეს უხუცესთა

საბჭო არის სენატის, აღმასრულებელი ხელისუფლების და სახალხო ასამბლეის – იმ მმართველობის პირველი ფორმა, რომლის გამოგონებასაც ანტიკური ხანის კანონმდებლებს მიაწერენ. ტომის სხვა წევრებისაგან განსაკუთრებული სიმამაცით და ღირსებით გამოირჩევა ბელადი. უხუცესებს ისეთ პატივს მიაგებენ, რომლის განვითარების შედეგად პოლიტიკოსის დღეს არსებული პატივისცემა მიიღება. სამხედრო ბელადი კი იმ რწმენით სარგებლობს, რაც ახალგაზრდებს ატარებს მის კვალზე.

ამ სენტიმენტებიდან ფერგიუსონს სურს გამოიყვანოს პოლიტიკური ძალაუფლების პირველი ელემენტები, რომელთა ერთიანობისათვის ჯერ სახელიც კი არ მოუგონებია არავის. ძალაუფლება აქ სხვა არაფერია, თუ არა სულის ბუნებრივი ბატონობა (1.142). მის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო ფორმას სამხრეთ ამერიკული ოჯახი წარმოადგენს. ოჯახი აქ არ ექვემდებარება არავითარ გარეგან მართვას და შემოწმებას. ამ საზოგადოებაში არ არსებობს პოლიცია და მაიძულებელი კანონმდებლობა, თუმცა ეს არ უშლის ხელს იმას, რომ საზოგადოება მართული ყოფილიყო უმტკივნეულოდ, რადგან, ბოროტგანზრახულობის არარსებობა უსაფრთხოების საუკეთესო გარანტიაა. უკვე ამ საზოგადოებაში, დასაწყისიდანვე ჩანს, რომ სამართლიანობის და თანასწორობის სიყვარული ერთი და იგივეა.

ამრიგად, საბოლოოდ საზოგადოების განვითარების ეტაპები შემდეგნაირად ლაგდება:

- ველურობა – კერძო საკუთრების, მორჩილების და მართვის არარსებობა;
- ბარბაროსობა — არსებობს კერძო საკუთრება, მთავარი, წარჩინებულები, სამხედროები და ხალხი;
- ცივილიზაცია — ხორციელდება სამოქალაქო და სამხედრო მართველობებად დაყოფა. მართვაში უპირატესობა ენიჭებათ სამოქალაქო მმართველებს.

ამრიგად, ფიქრობს ფერგიუსონი, დაქვემდებარების წესი ყალიბდება სტიქიურად, ხოლო მმართველობის ფორმაზე გადამწყვეტ ზეგავლენას იქონიებს საზოგადოების პირველადი დაყოფა ფენებად.

კანონი არის საზოგადოების წევრებს შორის დადებული ხელშეკრულება. იქ, სადაც განისაზღვრება ინდივიდის უფლება საკუთრებაზე და განისაზღვრება მისი მდგომარეობა საზოგადოებაში და მისი უფლებები არა მხოლოდ ასეა განსაზღვრული, არამედ დაცულიცაა სახელმწიფოს მიერ, ინდივიდი შეიძლება ჩაითვალოს თავისუფლად. თვით ის შეზღუდვები, რომლებიც მას დანაშაულის ჩადენის საშუალებას არ აძლევენ, მისი თავისუფლების ნაწილია. თავისუფალი არავინ არ შეიძლება იყოს ისეთ საზოგადოებაში, სადაც თუნდაც ერთი ადამიანი იჩაგრება. ეს მაქსიმა ვრცელდება ტახტზე მოკალათებულ მეფე-დესპოტზედაც. როგორც კი ის გადაწყვეტს ძალის გამოყენებას სადავი სიტუაციებში, მასინვე მონად იქცევა: საკუთარი ხალხის უფლებების გათელვა მასვე დაუბრუნდება ცუდად და მის მიერ შექმინლ საყოველთაო დაუცველობის ვითარებაში, ძნელია იპოვო სხვა ვინმე, რომელიც მასავით დაუცველი იქნებოდა.

მხოლოდ კანონების შემოღება, თუნდაც ეს კანონები საუკეთესო და საზოგადოების ყველა წევრის მიერ აღიარებული იყოს, არაფრის მომცემი იქნებოდა მისი აღმასრულებელი ნების გარეშე. ბევრი კანონი, რომელიიც ხალხმა ბრძოლით მოიპოვა, მალე მიეცა დავიწყებას, რადგან მისი განხორციელების ერთადერთ გარანტად მონარქი ან მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლება იქცა. სანიმუშოდ ფერგიუსონი ასახელებს კანონს, რომელიც არეგულირებს ბრიტანეთის პენიტენციალური სისტემის ღიაობას და დასძენს, რომ ამ კანონის მოქმედებაში მოყვანას, ბრიტანეთის მთელი პოლიტიკური სისტემის ამოქმედებაა საჭირო. ამიტომ, ინდივიდის პირადი თავისუფლება და საკუთრების ხელშეუხებლობა მხოლოდ მაშინ იქნება ამოქმედებული, როდესაც მათ ზურგს გაუმაგრებს თავისუფალი ხალხის ენერგიული მოქმედებები. საკუთრების შენარჩუნება და ადამიანის გათავისუფლება შეიძლება განხორციელდეს სამოქალაქო პროცედურებით. რაც შეეხება უფლებებს, რომლების ადამიანის სულს მიეკუთვნებიან, ისინი სხვა არაფრით არ შეიძლება დაცულები იყვნენ, თავად სულის ძალის გარდა (1.244).

4. მოსახლეობის ყოფა და კეთილდღეობა

რაც უფრო სრულყოფილია ქვეყნის პოლიტიური ინსტიტუტები, რაც უფრო წარმატებით ვითარდება მისი მეურნეობა, მით უფრო სწრაფად იზრდება მოსახლეობაც. ეს, რა თქმა უნდა, ზოგადი პრინციპია, თორემ ავტორი კარგად აცნობიერებს, რომ მოსახლეობის ზრდაზე დიდ ზეგავლენას იქონიებს ისეთი ფაქტორები, როგორიცაა ჰავა, სახელმწიფოს მიზანდასახული პოლიტიკა და ა.შ. თუ მოსახლეობის რაოდენობა დამოკიდებულია ერის რაოდენობაზე, მაშინ თავისუფლება და პირადი უსაფრთხოება ორივეს, ერის და მოსახლეობის თვისებები იქნება. ამიტომ თუ აღნიშნული პრინციპები რეალიზებულია სახელმწიფოში, მას გარანტირებული აქვს როგორც მოსახლეობის ზრდა, ასევე მისი შრომისმოყვარეობაც. რაც უფრო მეტ ქონებას შოულობს კონკრეტული პიროვნება, მით უფრო მდიდარია მისი ქვეყანა. დამოკიდებულება კერძო მეწარმეს და სახელმწიფოს შორის ავტორს გაგებული აქვს კლასიკური **Laissez Faire**-ს პრინციპის მიხედვით: "თუ მეწარმეს დაჭირდება დაცვა, ის უზრუნველყოფილი უნდა იყოს; თუ მის წინააღმდეგ ხორციელდება დანაშაული და თაღლითობა, დამნაშავე უნდა დაისაჯოს — ამით შემოიზღუდება სახელმწიფოს როლი. როდესაც გამოცდილი პოლიტიკოსი ცდილობს ყველაფრის კონტროლს, ის უფრო ხელისშემშლელია და უკმაყოფილებას იწვევს; მსგავსადვე, როდესაც კომერსანტი ივიწყებს საკუთარ მოგებას და მთელი სახელმწიფოს მაგიერ იწყებს ფიქრს, ეს ფანტაზიის და ქიმერების მოზღვავებაზე მეტყველებს და არღვევს კომერციის საფუძვლებს.

ძალზე საინტერესოდ გამოიყურება ავტორის მიერ გატარებული განსხვავება ვაჭრობასა და კომერციას შორის. როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს, პირველში უნდა იგულისხმებოდეს ბიზნესი მის საწყის სტადიაზე, ხოლო მეორეში კი, იგივე საქმიქნობა აყვავების და წარმატების სტადიაზე. ფერგიუსონი წერს, რომ ვაჭრობისათვის დამახასიათებელია პირობის გატეხვა და ცრუპენტელობა მაშინ, როდესაც კომერცია, როგორც უფრო მაღალი სტადია აუცილებლად გულისხმობს პუნქტუალობას, ლიბერალისმს, პატიოსნებას და მომჭირნეობას. ასეთ დროს, მას სახელმწიფოსაგან აღარ სურს არაფერი, გარდა დაცვისა და უმრავლეს შემთხვევაში, კომერსანტი ქვეყნის ყველაზე რაციონალური და პატივსაცემი მოქალაქეა (1.215). ძნელი არ არის დავინახოთ ფერგიუსონის ამ სიტყვების აშკარა მსგავსება ამერიკელი განმანათლებლის, ბენჯემინ ფრანკლინის მიერ მოცემულ ბიზნესმენის დახასიათებასთან. მსგავსება შეგვიძლია ავხსნათ არა მხოლოდ ორი მოაზროვნის ზოგადკულტურული ერთიანობით, არამედ თავად შეფასების ობიექტის იდენტობით.

შრომის დანაწილება ფერგიუსონს ესმის ფართოდ როგორც არა მხოლოდ ხელოსნობის სფეროში გატარებული დიფერნციაცია, არამედ როგორც დაყოფა, რომელიც "მუშაობს" როგორც პოლიტიკის, ასევე სამხედრო საქმის სფეროში. დიფერენციაციის და შესაბამისად მორჩილების ერთ-ერთი მთავარი და ამასთან, პირველი მიზეზი არის ბუნებრივი განსხვავება ადამიანთა ტალანტებსა და უნარებს შორის. მეორე, არის უთანასწორობა საკუთრეაში, ხოლო მესამე არანაკლებ შესამჩნევი გამსხვავება სხვადასხვა ხელობაში შეძენილი პროფესიონალიზმი. ამ გზით, განსაკუთრებით კი კომერციული საქმიანობით გაჩენილი უთანასწორობა, არის ეთადერთი საყვედური, რომელსაც გამოთქვამენ ხოლმე დემოკრატიული ანუ სახალხო მმართველობის წინააღმდეგ. სხვადასხვა პროფესიით დაკავება ადამიანში აყალიბებს შესაბამის უნარ-ჩვევებს. ყოველ პროფესიას საიმაყის საკუთარი საფუძველია აქვს და მანერების თავისებურ სისტემას ქმნის. ასე მაგალითად, ვაჭარი გამოირჩევა პუნქტუალობით და პატიოსნებით, პოლიტიკოსი თავისებური მანერებით და მჭერმეტყველებით, თავადაზნაურობა – აღზრდით და გონებამახვილობით. საზოგადოების ყოველ ფენას ახასიათებს თავის დაჭერის თავისებური წესი, მისთვის ამახასიათებლი ჩაცმულობა და ცერემონიალი, რომელთა წყალობითაც ნაციონალური ხასიათი იყოფა ფენებად და ინდივიდუალურ ვარიანტებად. ასეთი დიფერენციაცია მართებულია როგორც ათენისათვის, ასევე რომისა და პარიზისათვის.

5. ერების ძალისა და დაცემის მიზეზების შესახებ

არც ერთი ერი არ ყოფილა იმდენად უიღბლო, რომ დანარჩენ კაცობრიობაზე დაბლა დაეყენებინოს თავი. ერთი ერი ამაყობს ნაციონალური ხასიათით ან თავისი ზოგიერთი გამოჩენილი წარმომადგენლით; მეორე თავისი პოლიტიკით, სიმდიდრით, ვაჭრობით, ბაღებითა და შენობა-ნაგებობებით; და ბოლოს, ის, ვისაც არაფერი აქვს სატრაბახო, ამაყობს თავისი უცოდინარობით.

ერების დაცემა მხოლოდ იმით, რომ იყოს გამოწვეული, რომ მათ გვერდით წრმოიშვება ხოლმე ბევრად უფრო ძლიერი იმპერია, რომელთან მეტოქეობა მის ძალებს აღემატება, მაშინ ძნელი ასახსნელი იქნებოდა რომის ან სხვა იმპერიის დაცემა. ძალზე ხშირად ქვეყანა ხელში უვარდება ისეთ მეტოქეს, რომლის არსებობას პირველი აქამდე სულაც ვერ ამჩნევდა. ასეთ დროს ერებში შეიმჩნევა გაურკვეველი სისუსტე და იმ ეპოქისაკენ დაბრუნება, როდესაც ის სხვებისათვის შეუმჩნევლად არსებობდა. ასე დაეცა ოდესაღაც მებრძოლი ბერძნული პოლისები მეზობელი სამთავროს ხელით, რომელიც სულ რამდენიმე წლის წინ აღზევდა. ანდა რომი, რომელსაც არასდროს არ ეშინოდა არავისი და ბოლოს იმ ბარბაროსების ხელში აღმოჩნდა, ვინც სამხედრო ხელოვნებით ბევრად ჩამოუვარდებოდნენ რომაელებს. რომის დიდება ისე თანდათანობით მინავლდა, როგორ თანდათანობითაც გახდა ის მსოფლიო იმპერია.

ამ და მსგავსი სხვა მოვლენების ერთ-ერთი ახსნა შეიძლება ასეთი იყოს – ერები ბერდებიან. ჯერ კიდევ პოლიბიოსი წერდა, რომ კართაგენი, რომელიც რომზე უფრო ხნიერი იყო, მასზე უფრო მალე დაიღალა ომში. ფერგიუსონს ასეთი ახსნა არ აკმაყოფილებს. ერები არ არიან ადამიანები. ადამიანის სიცოცხლის ხამგრძლივობა მოკლეა, ხოლო საზოგადოება კი განახლდება ყოველი ახალი თაობის გამოჩენისთანავე. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ რასა მარადიული ახალგაზრდობის ასაკშია. ასე რომ არ იქნება ანალოგიის გამოყენება ადამიანსა და ერს შორის და თქმა იმისა, რომ ერები ბერდებიან.

საკითხის ფერგიუსონისეული ახსნა არ გულისხმობს რაიმე ერთჯერად ფაქტს. მას შემოქავს ნაციონალური ინტერესების ცნება, რომლის გარეშე არ არსებობს თანამედროვე სახელმწიფოთმცოდნეობა და საერთაშორიოსო ურთიერთობები. არის შემთხვევები, წერს ფერგიუსონი, როდესაც ერის მოქმედებათა არათანმიმდევრულობა დაღლასავით ვლინდება მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ მყარია მოქმედების გამომწვევი მიზეზები. შეიძლება შეიქმნას ისეთი სიტუაცია, როდესაც ძირითადი მიზეზი იმისა, რაც აქამდე ერის წარმატებულ მოქმედებას იწვევდა, სულაც გაქრეს. ერის წარმატება-წარუმატებლობა დიდადაა დამოკიდებული საზოგადოების უსაფრთხოებასა და მასთან დაკავშირებულ ნაციონალურ ინტერესებზე. აქ გასათვალისწინებელია ინტერესების ძალზე ფართო სპექტრი როგორც ქვეყნის სხავდასხვა პარტიების, ასევე ხელოსნობით და ვაჭრობით დაკავებულ ადამაინთა კონკრეტული ინტერესებიც. აღნიშნულთაგან რომელიმე ერთი მიმართულებით მოპოვებული წარმატება განსაზღვრავს ნაციონალური პროგრესის, ერის აყვავების ხარისხს. ხოლო ის ვნება და ენერგია, რომლითაც ისტორიის მოცემულ ეტაპზე ხორციელდება დასახული მიზნის მიღწევა ერის მიერ განსაზღვრავს ერის სულის ძალას. მას შემდეგ, რაც ასეთი მიზნები აღარ აღაფრთოვენებენ ხალხს, ამ ერზე შეიძლება ითქვას, რომ ის აპათიაში ვარდება. და თუ დიდი ხნის განმავლობაში ასეთი მიზნების არსებობა დავიწყებას მიეცემა ხოლმე, მაშინ სახელმწიფო დაცემის გზას ადგას, ხოლო ერი გადაშენების პირას იმყოფება. (1.303). რაში მდგომარეობს ერის ძალა? ერის ძალა – ფერგიუსონის აზრით – მდგომარეობს მის სიმდიდრეში, რაოდენობასა და ხასიათში. ერის სიმდედრე მისი წევრების სიმდიდრიდან შედგება. ის არ უნდა ავურიოთ ფულში. სახელმწიფოს რეალური შემოსავალი შედგება პირადი ქონების იმ ნაწილისაგან, რომელსაც საზოგადოება გაიღებს საერთო ნაციონალური მიზნებისათვის. ერის ბედნიერება განისაზღვრება მისი შემოსავალ-გასავალის თანაფარდობით. სწორედ ეს უნდა იყოს ყოველი პოლიტიკური გადაწყვეტილების ამოსავალი პუნქტი. ერის მოქმედების, მისი მანერების გაუარესება შეიძლება იყოს შედეგი იმ პირობების დარღვევისა, რომელიც აუცილებელია ტალანტის წარმოშობისა და განვითარებისათვის. ის შეიძლება შეცვალოს საზოგადოებრივი აზრის ცვლილებამ იმის თაობაზე, თუ რაში მდგომარეობს ადამიანის ღირსება და ბედნიერება. როდესაც წარმოდგენები მაღალი საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ დაიყვანება სიმდიდრეზე და სამეფო კართან დაახლოებაზე, მაშინ აღარავის სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ რა პირადი თვისებები იმსახურებენ ადამიანში ნდობას. ასეთ დროს მხოლოდ იმ საშუალებებს მიელტვიან, რომლებიც გამოსადეგია პირადი კარიერისა თუ სარგებელის მისაღწევად. ასეთ

საზოგადოებაში ინდივიდი გარემოცულია კონკურენციით, შიშის ატმოსფეროთი ხვალინდელი დღისა. ისიც იძულებულია ეჭვით, ბრაზით და შურით აღვსილი ჩაებას არსებობისათვის ყოველდღიურ ბრძოლაში.

სულის მერყეობა არ არის დამოკიდებული იმაზე "ახალგაზრდაა" თუ არა ერი. ყოველი ერისათვის დამახასიათებელია როგორც აღმაფრენის, ასევე მოდუნების პერიოდები. აქვე გასათვალისწინებებლია მრავალი სხვა თანმხლები მოვლენებიც. ასე მაგალითად, საზოგადოებრივი უსაფრთხოებისათვის ზრუნვას ამძაფრებს ისეთი მოვლენები, როგორიცაა პროვოკაციები, იმედისმომცემი წარმატებები და აუტანელი დამცირებები. ქვეყნის შიდა სამოქალაქო დავები და დისკუსიები ხშირად ძალზე ცხარეა. ვნებები ეპიდემიებივით მოედება ხოლმე ხალხს და მისი გამომწვევ საბაბად შეიძლება გამოდგეს სრულიად უმნიშვნელო, ან პირიქით, ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხი. რომი დაღუპა იმან, რომ ხალხის დიდი მასა სრულიად ნეიტრალური იყო იმ ვნებათაღელვისაგან, რომელიც მმართველ წრეებს მოედო. რომ არც ამ დროს არ აკლდა ნიჭიერი პიროვნებები, მაგრამ ისინი თავიანთი ძალაუფლების განმტკიცებისათვის ბრძოლობდნენ. ხალხი გარვნილი იყო, ხოლო იმპერია უპატრონო. არანაკლები როლი შეასრულა რომის დაღუპვაში რომაელთა ლტოლვამ ფუფუნებისაკენ. ფუფუნება იმ საგნებისა და საშუალებების ერთობლიობაა, რომელიც კაცობრიობამ თავისი არსებობის გასაუმჯობესებლად და კომფორტის შესაქმნელად რომ გამოიგონა. ძალზე ზოგადად, როდესაც ფუფუნებაზე ვმსჯელობთ, მხედველობაში გვაქვს ან გრძნობადი სიამოვნებებისაკენ ლტოლვა, გარყვნილება და გამფლანგველობა, ან ადამიანური ცხოვრებისათვის აუცილებელ საშუალებათა ის ზომა, რომლის მიღმა არსებულ ყველა ტკბობა ზედმეტად და მანკიერად უნდა ჩაითვალოს. ფუფუნება და გარყვნილება ტოლად ვითარებიან და გარკვეული აზრით ეს ტერმინები შეიძლება სინონიმურადაც კი გამოიყენებოდნენ. ადამიანში ის კი არ არის დასაფასებელი, თუ რამდენად მიღწევადია მისთვის ფუფუნებით ცხოვრება, არამედ ის, თუ რამდენადაა ის დაახლოებული სათნოებას და რა პირადი უნარები აქვს მას. ფუფუნებით ცხოვრების ბორკილები აღმოსავლეთში გამოიგონეს, სადაც ხელისუფლებით ტკბობას თან ახლავს მმართველი ძალადობრივი მიკვდინების და უცხო მტრის შემოჭრის მუდმივი შიში. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკური თავისუფლება განათლებული ერების ხვედრია. ველურს გააჩნია პირადი თავისუფლება იმდენად, რამდენადაც შეუზღუდავ ცხოვრებას ეწევა და თანასწორია თვისტომთა შორის. ბარბაროსი ხშირადაა თავისუფალი მოვლენების განუწყვეტელი ცვლილების გამო. მაგრამ მხოლოდ სწორ პოლიტიკას შეუძლია უზრუნველყოს ქვეყანაში სამართლიანობის განმტკიცება და იმ ძალის შექმნა, რომელიც მზად იქნება ნებისმიერ მომენტში დაიცვას თავისი მოქალაქეების უფლებები.

ლიტერატურა:

1 Адам Фергюсон – «Опыт истории гражданского общества». Изд. Росспен., Москва 2000.

ედმუნდ ბერკის კონსერვატიზმი

თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრების არა თანამედროვე მთვლემარე მდგომარეობას, არამედ პოლიტიკური პარტიების უფრო აქტიური ყოფის პერიოდს, გამოცდილება დაგვარწმუნებს პოლიტიკოსების უმრავლესობის გამორჩეულ სიმპათიაში კონსერვატიული, გნებავთ ახლა ასე ვუწოდოთ, მემარჯვენე მსოფლმხედველობისა და შესაბამისი პოლიტიკური პრაქტიკის მიმართ. "მონარქისტების პარტია", "კონსერვატორების პარტია", "ტრადიციონალისტების პარტია", "ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტია" მხოლოდ რამდენიმე დასახელებაა მონათესავე პოლიტიკურ მიმართულებებს შორის, რომელთა ხვედრითი წონა საქართველოში გაცილებით სჭარბობდა მათ იდეოლოგიურ ოპონენტებისას. ამ ვითარების მიზეზების ძიება საკმაოდ შორს წაგვიყვანს თუმცა ერთ-ერთ შესაძლო მიზეზად შეგვიძლია ის დავასახელოთ, რომ პატარა ერები ყველგან, და არა მხოლოდ საქართველოში, უფრო კონსერვატულები არიან და ძნელად ეგუებიან სიახლეს. თუ გავითვალისწინებთ პატარა ერების პოლიტიკური ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ ბევრ რისკ-ფაქტორს, შეგიძლია გაგებით მოვეკიდოთ მსგავს განწყობებს, რადგან, როგორც ქალბატონი ტეტჩერი ბრძანებდა, კონსერვატიზმი კარგად გაკვალულ და ცნობილ გზებზე სიარულს, ყოველთვის უპირატესობას ანიჭებს ჯერ აუთვისებელი ბილიკების გამოყენებასთან შედარებით.

ვითარება საგრძნობლად შეიცვალა შევარდნაძის მმართველობის მიწურულს და ხელისუფლების სათავეში "ნაციონალური მოძრაობის" და "დემოკრატების" მოსვლის შემდეგ. ფართო გასაქანი მიეცა მოლიბერალო და იმავდროულად რევოლუციურ ფრაზეოლოგიას. უფრო მეტიც, მოვლენები, რომლის ძალითაც ახალი ხელისუფლება მივიღეთ საქართველოში, აღიარებული იქნა "უსისხლო", "ხავერდოვან", "ვარდების" რევოლუციად. თუ გავითვალისწინებთ საქართველოში ხელისუფლების ცვლილების მანამდელ ძალადობრივ პრაქტიკას, ძნელია გადაჭარბებით შევაფასოთ ახალი ქართული რევოლუციის მშვიდობიანი ხასიათი. ახალმა ხელისუფლებამ მოახერხა არა მხოლოდ ის, რომ თავი აარიდა სისხლისღვრასა და რეპრესიებს, არამედ საოცრად დიდსულოვნად მოექცა რევოლუციის მთავარ სამიზნეს, რომელიც დღემდე, საფიქრებელია თავის მტრებზე გაცილებით უფრო მშვიდად ცხოვრობს და თავს ირთობს მემუარებითა და სხვადასხვა ცერემონიებზე საკუთარი პერსონის პრეზენტაციით. ვფიქრობ, ქართული რევოლუციის ძირითადი ხიბლი, რომელმაც ფართო საერთაშორისო რეზონანსი და ჩვენში მიმდინარე მოვლენებით მთელი ცივილიზებული მსოფლიოს დაინტერესება გამოიწვია, სწორედ მის მშვიდობიან, არარეპრესიულ ხასიათში მდგომარეობდა. რა თქმა უნდა, სხვადასხვა დროს, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში მრავალი რევოლუცია მომხდარა, მაგრამ ყველა მათგანს თავიანთი კლასიკური პარადიგმა, შინაგანი ლოგიკა გააჩნია საფრანგეთის XVIII საუკუნის რევოლუციის სახით. ამ პარადიგმასთან ყველაზე უფრო ახლოს კიდევ ორი რევოლუცია დგას – რუსეთის და ირანის ისლამური რევოლუცია. რუსულმა და ირანულმა რევოლუციამ გაიმეორა ფრანგული მოდელის თითქმის ყველა განმსაზღვრელი ხასიათი – საკუთარი მოქალაქეების გაუგონარი ხოცვა-ჟლეტიდან, საერთაშორისო კონფლიქტებში ჩაბმის გავლით, რევოლუციების საბოლოო შედეგამდე - დიქტატურამდე. ქართული რევოლუციის პრინციპულად განსხვავებული ხასიათი გვაფიქრებინებს, რომ ან საქართველოში მას საერთოდ არ ჰქონია ადგილი, ან თანამედროვე გლობალიზაციის ზეგავლენით თავად რევოლუციებმა იცვალა სახე და ახალი, მანამდე უცნობი ფორმით მოგვევლინა. როგორი განსხვავებულიც არ უნდა იყოს ის, რაკილა რევოლუცია რევოლუციად რჩება და არა სხვა მოვლენად, მას უნდა ჰქონდეს რაღაც საერთო რევოლუციების ძველ ფორმატთან. ქვემოთ შემოთავაზებული ბერკის პოლიმიკური იდეების განხილვა, არადა სწორედ ეს არის წინამდებარე სტატიის მიზანი და არა ვერდიქტის გამოტანა იმის თაობაზე, თუ რა მოხდა საქართველოში 2004 წელს, საშუალებას მისცემს მკითხველს თავადვე გააკეთოს დასკვნა ქართულ მოვლენებზე და იმავდროულად შეივსოს საკუთარი წარმოდგენები ზოგადად როგორც რევოლუციის, ასევე კონსერვატიზმის თაობაზე.

მე-XVIII საუკუნის ინგლისელი მოაზროვნის, ედმუნდ ბერკის იდეები გადმოცემულია საკმაოდ გრძელი სათაურის მქონე შრომაში: "ედმუნდ ბერკის გააზრებანი საფრანგეთში რევოლუციისა და ამ მოვლენისადმი მიძღვნილი ზოგიერთი საზოგადოების ლონდონში თავყრილობის გამო, გადმოცემული პარიზელი აზნაურისადმი განკუთვნილ წერილში". ბერკის ეს ნაშრომი პირველად გამოვიდა 1790 წელს (ის ცნობილია მოკლე სათაურითაც "**Reflections on the Revolution in France**"), ე.ი. საფრანგეთში რევოლუციის დაწყებიდან

ერთი წლის თავზე და მრავალმხრივ წინასწარმეტყველური გამოდგა. თუმცა, წერილი ყურადღებას იპყრობს არა იმდენად ამ წინასწარმეტყველური მოსაზრებების გამო, არამედ საფრანგეთის რევოლუციის ნეგატიური შეფასებებისათვის აუცილებელი იმგვარი ზოგადი მსოფლმხედველობრივი, ღირებულებითი და პოლიტიკური ფონით, რომელიც საკმარისი გახდა კონსერვატიზმის წარმოშობისათვის.

ფრანგული რევოლუციის ინგლისელი მხარდამჭერები და მათი შეხედულებები

წერილის წარმოშობის შესახებ მასშივე მოგვითხრობს ბერკი. როგორც ირკვევა, წერილი, რომლითაც მან უპასუხა ფრანგი აზნაურის კითხვებს უკვე 1789 წელს ყოფილა დაწერილი და, როგორც თავად ბერკი შენიშნავს, სიფრთხილის გამო არ გაეგზავნა ადრესატს. ყოველივე ამის შესახებ ადრესატს ეცნობა პატარა განმარტებით წერილში, რასაც ბერკისადმი ფრანგული რევოლუციის შეფასების დაჟინებული თხოვნა მოჰყვა. ბერკი კვლავ დაუბრუნდა წერილის პირველდაწყებით ვარიანტს და უფრო ფართო ფორმატით გადმოსცა სათქმელი, თუმცა, უკვე თხზულებად ქცეულმა ნაწერმა შეინარჩუნა წერილის პირველდაწყებითი ფორმა.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლითაც ავტორი იწყებს თავისი თვალსაზრისის გაშლას, შეეხება. საფრანგეთში დაწყებული რევოლუციის ინგლისელ მხარდამჭერებს, რომელთაც ქვეყანაში შესაბამისი პროფილის რამდენიმე კლუბი, საიდანაც ცდილობდნენ ფრანგული იდეების (და, შესაძლოა საქმის) პროპაგანდას ინგლისში. ეს კლუბები იყო კონსტიტუციური საზოგადოება ხოლო მეორე რევოლუციური საზოგადოება. ჩანს ამ უკანასკნელს მეტი წარმატებისათვის მიუღწევია თავის მოღვაწეობაში, რაკიღა ფრანგულ პარლამენტს – ნაციონალურ კრებას – მისი წევრები პარიზში მიუღია და პატივით გაუმგზავრებია უკან, როგორც მისი იდეების გამტარებელი. უკვე თავად ამგვარი კონტაქტების ფაქტში ხედავს ბერკი ინგლისური კლუბების გაკიცხვის საფუძველს, რადგან არც ერთი დამოუკიდებელი ქვეყნის მოქალაქე, რომელიც ამ მოქალაქეობით საკუთარი ქვეყნის საჯარო ნებასთან არის დაკავშირებული, არ მისცემს საკუთარ თავს უფლებას საკუთარი ხელისუფლების ნებართვის გარეშე შევიდეს ოფიციალურ ურთიერთობებში სხვა ქვეყნის ხელისუფლების წარმომადგენლებთან. თუმცა, ეს მხოლოდ პრაქტიკულ მორალური პოზიციაა, რომლის გამო ბერკი საგანგებოდ ცდილობს გაემიჯნოს კონსტიტუციური და რევოლუციური საზოგადოების საქმიანობას.

მეორე, უფრო თეორიული ხასიათის მიზეზი ძევს პოლიტიკური სახის მოვლენების და ამა თუ იმ მთავრობის მოქმედების შეფასების იმ გზებში, რომლებიც ბერკს ერთადერთად სწორად მიაჩნია. ფრანგული რევოლუციით აღფრთოვანებული თანამოქალაქეებისაგან განსხვავებით, ბერკი არ ჩქარობს რევოლუციის და რევოლუციონერების მყისიერ შეფასებას თუნდაც თავისუფლების აბსტრაქტული იდეალის გამოკიდებით. იმ ფაქტიდან, რომ საფრანგეთში რევოლუცია განხორციელდა თავისუფლების სახელით, ფრანგი ხალხის და შესაბამისი ქვეყნის მთავრობის არც ქების და არც კრიტიკის საფუძველს არ იძლევა. პოლიტიკური მდგომარეობის ნორმალური შეფასება საჭიროებს არა ეგზალტირებულ შეფასებებს და ცალკეული ლოზუნგების გამოდევნებას, არამედ რევოლუციის შედეგად მიღებულ რეჟიმზე გულმოდგინე დაკვირვებას, მთავრობის საშინაო, საგარეო, სამხედრო და ეკონომიკური პოლიტიკის ანალიზს, მისი იდეოლოგიური ხაზის შესწავლას. სხვა შემთხვევაში, მისალოცების გაგზავნა ფრანგი ხალხისათვის მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ რაღაც მოიმოქმედეს აბსტრაქტული თავისუფლების იდეალის კარნახით, მსგავსი იქნებოდა გიჟის ან ავაზაკისათვის მილოცვებისა, რაღაი მან მოახერხა იზოლაციის კედლების გარღვევა და ეზიარა ადამიანის ბუნებრივ თავისუფლებას.

რევოლუციის დასაწყისიდან მოცემულ დრომდე საკმაო დრო გავიდა და ბერკიც თავს აძლევს უფლებას ფრანგული რევოლუციის უფრო საფუძვლიანი შეფასებები გამოთქვას, თუმცა მანამდე ეხება საფრთხეს, რომელიც ფრანგული იდეების გავრცელებამ შეიძლება მოუტანოს მის თანამედროვე ინგლისს. რამდენადაც ზემოთაღნიშნული ინგლისური კლუბები რევოლუციური იდეების თავიანთ ქვეყანაში გავრცელებას ცდილობენ და რევოლუციური საფრანგეთის მოვლენები ამ ქვეყანაში გავრცელებულ სულ უფრო და უფრო მზარდ ქაოსზე მეტყველებდნენ, ბერკი უფრო წუხს შესაძლო ქაოსზე ინგლისელების გონებაში, ვიდრე შიდაპოლიტიკურ მოვლენებში, რადგან ხელისუფლების სიმყარეში მას ეჭვი არ ეპარება. ამ მიმართულებით, კი მას შემაშფოთებლად ეჩვენება იდეები, რომლებსაც ინგლისის რევოლუციური საზოგადოება დაესესხა

კონტრეფორმაციული ეკლესიის მოძრვარს, დოქტორ პრაისს.

პრაისის ქადაგებიდან, რომელიც ძირითადად აგებულია ადამიანის უფლებების თემის ირგვლივ, პრაისს გამოყავდა თვალსაზრისი, რომელიც თითქოს მოიპოვა ინგლისელმა ხალხმა 1688 წლის რევოლუციის ძალით და რომლებიც მისი აზრით გულისხმობდა მეფის არჩევითობას, უვარგისი მმართველობის შემთხვევაში ხელისუფლების ძალით დამხობის უფლებას და მთავრობის ხალხის შეხედულების მიხედვით დაკომპლექტებას. ბერკი თანმიმდევრულად განიხილავს სამივე ამ მტკიცებას და აჩვენებს, რომ არც ერთი მათგანი არ შესულა რევოლუციის შემაჯამებელი დოკუმენტის ორიგინალში, რომლის სრული სახელწოდებაა "ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დეკლარაციის და ტახტის მონაცვლეობის უფლების აქტი". ბერკი სავსებით სამართლიანად ურჩევს ადრესატს თუკი მას მართლაც აინტერესებს ინგლისის სახელმწიფო წყობა, ეს საკითხი შეისწავლოს ქვეყნის ისტორიიდან, საკანონმდებლო აქტებიდან და სხვა დოკუმენტებიდან და არა მღვდლების მიერ კათედრებიდან გაკეთებული ქადაგებების საფუძველზე. ამასთან, ბერკის აზრით, ქვეყნის პოლიტიკური მოწყობის ავტორები კანონმდებლობას ალაგებდნენ ბუნების კანონებთან თანაზომადობით და არა ნოვაციების შემოტანის სურვილით. სიციცხლისუნარიანი არსებული რეალობის შენარჩუნებით, ინგლისელი ხალხი სულაც არ უარყოფს გაუმჯობესებისაკენ მისწრაფებას და პროგრესს, რომლის შერჩევა შენარჩუნების არჩევანი ყოველთვის თავისუფლად რჩება.

"ამგვარად გარდატყდება ბუნების უნივერსალური კანონი სახელმწიფოს ცხოვრებაში, სადაც ჩვენ ვსრულყოფთ იმას, რაც არასდროს არ არის ახალი და ვინარჩუნებთ იმას, რაც არასდროს არ ძველდება. წინაპრებთან დაკავშირებით ჩვენი ასეთი პრინციპები წარიმართება არა ძველი ცრურწმენებით, არამედ ფილოსოფიური ანალოგიით. ვემყარებით რა ტახტისმონაცვლეობის პრინციპს, ჩვენ ვაფუძნებთ მმართველობას სისხლით ნათესაობაზე, ხოლო ქვეყნის კანონებს ვუკავშირებთ ოჯახურ კავშირებს და ახლობლობას იმგვარად, რომ მეხსიერებაში სიყვარულით და სათნოებით ვინახავთ წარმოდგენებს ჩვენს სახელმწიფოზე, ოჯახურ კერებზე, წინაპრების საფლავებსა და საკურთხევლებზე. თავისუფლებათა მემკვიდრეობითობის იდეის შუქზე განხილვით, ჩვენ ვიღებთ არცთუმცირე უპირატესობებს. თავისუფლების სული ასე ხშირად რომ წარმოშობს უწესრიგობას და ექსცესებს, ჩვენში მოქმედებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კანონიზებული წინაპრების თანდასწრებით და ამიტომაც მორჩილი ხდება მათი დიდი პატივისცემის და მოწიწების ძალით. ... სწორედ ამიტომაა ჩვენი თავისუფლება ღირსეული თავისუფლება" (გვ. 11). ბერკის ეს სიტყვები მემკვიდრეობითობის პრინციპის განხილვისაკენ გბიძგებენ, რომელიც კონსერვატიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლური პრინციპია.

მემკვიდრეობითობა

ამრიგად, წინაპრების დანატოვარის პატივისცემა, მემკვდრეობითობა, როგორც ვხედავთ აღმოცენებულია ბუნების პრონციპებთან საზოგადოების ჰარმონიზაციის სურვილზე. სწორედ ეს განასხვავებს ინგლისელთა ცხოვრების წესს და თავის დროზე ინგლისური რევოლუციის თავისებურებებს ფრანგულისაგან. პირველი დაფუძნებულია ტრადიციაზე მაშინ, როდესაც უკანასკნელი ცდილობს ყოველგვარი ტრადიციულის უარყოფას.

"რუსომ ვერ მოგვაქცია თავის რწმენაზე; ჩვენ არ გავმხადვართ ვოლტერის მოწაფეები; ჰელვეციუსს არაფერი დაუმატებია ჩვენი განვითარებისათვის. ათეისტები არ გამხდარან ჩვენი მოძღვრები, შეშლილები – კანონმდებლები. ... ჩვენ არავითარი აღმოჩენა არ გაგვიკეთებია, თუმცა არც ვფიქრობთ, რომ მორალი ისევე, რომგორც მორალისა და მმართველობის საფუძვლები საჭიროებს აღმოჩენას" (40).

ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ ბერკის მოწოდება ფრანგებისადმი ააშენონ ახალი შენობა ძველ საძირკველზე, რაც შესაძლებელი იქნება მაშინ, თუ ფრანგები აღარ განიხილავენ საკუთარ თავს ისეთ ნაციად, რომელსაც რევოლუციამდე არაფერი ჰქონია საერთო სამოქალაქო საზოგადოებასთან და მონობაში ცხოვრობდა. წინაპრების პატივისცემით, ფრანგები უფრო მეტ პატივს მიაგებდნენ საკუთარ თავს. თავისუფლების სულს სჩვევია მრავალგვარი ექსცესების და აურზაურის გამოწვევა. მაგრამ, თუ ის ემყარება მემკვიდრეობითობის იდას, რაღაც აზრით კანონიზირებული წინაპრების უღრმეს პატივისცემას, მაშინ ყოველთვის დაზღვეული იქნება ყოველგვარი გაუგებრობებისაგან. თუ ახალმა თაობამ თავისუფლების იდეა მიიღო ღირსების თანშობილ გრძნობასთან ერთად, ის არასდროს აჰყვება უტიფართა გამოხდომებს, რაც

საუკეთესო საშუალებაა ზომიერების შესანარჩუნებლად საზოგადოებაში, რომელიც ამით დაცული იქნება მოუფიქრებელი გადაწყვეტილებებისა და ბოლომდე გაუაზრებელი პროექტების ტირანიისაგან.

"თქვენ რომ არ ამოგეშალათ მეხსიერებიდან წინაპრები, ცოცხლად შეგენარჩუნებინათ ძველი ევროპული კანონის პრინციპები და ნიმუშები, მხოლოდ გაგეუმჯობესებინათ და შეგეგუებინათ ისინი თანამედროვე სიტუაციასთან, მაშინ მთელ მსოფლიოს უჩვენებდით ახალი სიბრძნის მაგალითს. მაშინ, თავისუფლებისათვის ბრძოლას თქვენ ძალზე ღირსეულ საქმედ აქცევდით ყველა ხალხის ღირსეულ ადამიანთა თვალში. თქვენ საყრდენს გამოაცლიდით დესპოტიცმს, თუკი უჩვენებდით, რომ თავისუფლება არა მხოლოდ შეთავსებადა კანონიერებასთან, არამედ, როცა ის არ ეწინააღმდეგება დისციპლინას, შესატყვისია კიდევაც მისი" (12).

თუკი ასე მოიქცეოდნენ, ფიქრობს ბერკი, მაშინ ფრანგები აჩვენებდნენ იმას, რაც თავის დროზე განახორციელეს ინგლისელებმა. კერძოდ, რომ სავსებით შეთავსებადია ერთმანეთთან თავისუფალი სახელმწიფო, ძლიერი მონარქია, დისციპლინირებული არმია, რეფორმირებული და ყველასათვის პატივსაცემი ეკლესია, შერბილებული და ამავე დროს ენერგიული თავადაზნაურობა. ლიბერალური კანონმდებლობის შემოღება მესამე წოდებისადმი ამ უკანასკნელს საშუალებას მისცემდა თავისუფალი კონკურენცია ჰქონოდა და, საბოლოო ჯამში, თავის მხარეს გადმოებირებინა თავადაზნაურობა. შედეგად, საფრანგეთი მიიღებდა ყოველმხრივ დაცულ, კმაყოფილ და შრომისმოყვარე ხალხს, რომელიც ბედნიერად იცხოვრებდა სრული მორალური თანასწორობის პირობებში. როგორია ამის ნაცვლად რეალობა?

რევოლუციის მამების მეცადინეობით, ფრანგი ხალხი, რომელიც წელში წყდება უმძიმესი შრომით, მოტყუებულია იმით, რომ მას ყალბ იდეებს და არარეალური პროექტებით ცხოვრების გაუმჯობესების იმედს უნერგავენ, რაც კიდევ უფრო მწარეს ხდის ქვეყანაში გამეფებულ რეალურ უთანასწორობას.

ძალადობა, როგორც რევოლუციის საფუძველი

"საფრანგეთმა იყიდა მათხოვრული ყოფა დანაშაულის ფასად" (13). ამგვარია რევოლუციური საფრანგეთის რეალური თანამედროვე მდგომარეობის შეფასება ბერკის მიერ. დანაშაული, ზოგადი აზრით, არის კანონის უგულვებელყოფა, კანონიერების ფეხქვეშ გათელვა და მასზე მაღლა დადგომის მცდელობა. პირველი ნაბიჯი ამ დამღუპველი მიმართულებით ფრანგებმა კანონიერი ხელისუფლების დამხობით გადადგეს. საზოგადოების პოლიტიკური წყობა, რომლის წარმოშობას საფუძვლად უკანონობა უძევს, ვერასდროს შეეგუება მკაცრად რეგლამენტირებულ საზოგადოებრივ ინსტიტუტებს. შიშველი ნების მიერ საკუთარი თავის საყოველთაო წესად ქცევა მხოლოდ პირველი ნაბიჯია აღვირახსნილობის, თვითნებობის და ურწმუნოების გაორმაგებისაკენ. შედეგად, კორუპცია, მანამდე სიმდიდრის და ძალაუფლების თანმხლებ მანკიერებად რომ ითვლებოდა, მოსახლეობის ყველა ფენას მოედო. პოსტრევოლუციური საფრანგეთის მძიმე მდგომარეობას ბერკი ასე აღწერს: არსებული ვითარებით მიღწეულია ერის სრული ბანკროტობა, რაც კონკრეტულად გულისხმობს იმას, რომ კანონები უგულვებელყოფილია, სასამართლოები გარეკილი, მრეწველობა დაუძლურებული, სულს ღაფავს ვაჭრობა, ხალხი გამათხოვრებულია, ეკლესია გაძარცვული, არმია და სამოქალაქო საზოგადოება იმყოფება ანარქიის მდგომარეობაში. ანარქია იქცა საზოგადოებრივი მოწყობის ძირითად წესად (14).

რამ გამოიწვია ასეთი მძიმე ვითარება? ქვეყნის მსგავსი ტოტალური ნგრევა, ჩვეულებრივ შედეგია ხოლმე უცხო მტრის შემოსევის, ან, კიდევ უარესი, სამოქალაქო ომის. ზოგადად რევოლუციის და პირველად ფრანგული რევოლუციის სპეციფიკას სწორედ ის შეადგენდა, რომ ქვეყნის ნგრევა სრულიად მშვიდობიან ისტორიულ მონაკვეთში შედგა. ის განხორციელდა პერიოდში, რომლის დროსაც ახალი ხელისუფლების მიერ მიიღებოდა ბოლომდე გაუაზრებელი, უმეტესწილად ბრიყვული გადაწყვეტილებები, რაც წარმოადგენდა რევოლუციური მთავრობის არაკომპეტენტურობის და თვითკმაყოფილების მანიფესტაციას. არადა, ეს გახლდათ ხლისუფლება, რომელსაც არათუ არავინ ეწინააღმდეგებოდა, არამედ მოსახლეობის უდიდესი ნაწილის სრული მხარდაჭერა ჰქონდა (14). ამ ადამიანების არსი ნგრევაში მდგომარეობს. სხვა შემთხვევაში მათი არსებობა ყოველგვარ გამართლებას დაკარგავდა. შესაბამისად, ისინი თვითდამკვიდრებისათვის აუცილებლად თვლიან სამოქალაქო ხელისუფლების ნგრევას

და ამ საქმეს ეკლესიაზე თავდასხმებიდან იწყებენ (25). ხელისუფლებამ, რომელმაც მონოპოლია გამოაცხადა ნაციონალურ ნებაზე, პირადი ანგარიშსწორების მიზნით, უამრავი უკნონობა ისე ჩაიდინა, რომ მას პრაქტიკულად არავითარი წინააღმდგობა არ შეხვედრია. ცხდია, ისინი უფრო მოკრძალებულნი იქნებოდნენ თავიანთ ნამოქმედარში, რომ არ ჰქონოდათ სრული გარანტია პირადი უსაფრთხოებისა, რაც როგორც მოვლენების შემდგომმა მსვლელობამ აჩვენა ისევე ილუზორული აღმოჩნდა, როგორც მათი სოციალური და ეკონომიკური პროექტები.

ეს რაც შეეხება რევოლუციის ზოგად პრინციპს, რომელიც გამოიხატა ძალადობის მიზნით ნაციონალური ნების უზურპაციასა და რევოლუციური ხელისუფლების მიერ პირადი მიზნებისათვის მის გამოყენებაში. მაგრამ ზოგადი პრინციპის ცხოვრებაში გასატარებლად კონკრეტული მექანიზმია საჭირო. ძირითად ასეთ მექანიზმს ფრანგული რევოლუციური ხელისუფლების ორგანიზაცია წარმოადგენდა. ბერკი უპირველეს ყოვლისა ფრანგულ პარლამენტს, ნაციონალურ ასამბლეას იხდის თავისი კრიტიკის საგნად. ყველა, გვარწმუნებს ის, ვინც გაეცნობა მის შემადგელობას, დარწმუნდება, რომ ძალადობა და ბოროტება ერთადერთი არჩევანია, რომელიც კი მათ შეუძლიათ გააკეთონ. ხელისუფლების სათავეში მოსული ადამიანები რჩებიან ისეთებად, როგორიც ისინი შექმნა ღმართმა, ბუნებამ, განათლებამ და ცხოვრების წესმა. ამ მხრივ კი ფრანგ დეპუტატებს დასაკვეხნი მაინც და მაინც არაფერი აქვთ. პარლამენტის საერთო შემადგენლობა წარმოადგენდა ნახევრად წიგნიერ პროვინციელ ადვოკატებს, მცირე იურიდიული კანტრების მმართველებს, სოფლის ნოტარიუსებს და მუნიციპალური ჩინოვნიკების მთელ არმიას. ქვეყნის განვითარების სტრატეგიული პროექტების და ფართო პოლიტიკური ხედვის ნაცვლად, მათ ხელისუფლებაში მოიტანეს წვრილ-წვრილი ინტრიგა და ყოვლდღიური მოსახვეჭელისათვის დაუნდობელი ბრძოლა. არც ერთ მათგანს არ ჰქონია სახელმწიფოს გაძღოლის პრაქტიკული გამოცდილება, ხოლო საუკეთესოები მხოლოდ თეორეტიკოსები იყვნენ. ნებისმიერ საქმეში არსებობენ ლიდერები და ისინი, ვინც ლიდერებს მიჰყვება. შესაბამისად, თუ ვნახავთ რომ ნაციონალური ასამბლეა ძირითადად შედგება უმნიშვნელო, მედროვე ადამიანებისაგან, გასაგებია, რომ მათი პროექტებიც მანკიერი იქნება. ამ პარლამენტში ყველაზე ბატონობს უმეცარი უმრავლესობა. ასამბლეის ის მცირერიცხოვანი ნაწილი, რომელიც მოკლებული არ არის ღირსებას, პატივმოყვარეობის კარნახით უმრავლესობას გამოედევნება ხოლმე და იქცევა ინსტრუმენტად მის ხელში. პოლიტიკური ხელმძღვანელობის ეფექტიანად განსახორციელებლად, ერთი მხრივ, ლიდერები პატივს უნდა სცემდნენ და ითვალისწინებდნენ მათ აზრს, ვისაც ისინი წინ უძღვიან, ხოლო მეორე მხრივ, პირიქით, ამ უკანასკნელებს უნდა შემორჩენილი ჰქონდეთ კრიტიკული შეფასების უნარი და ბრმად არ უნდა მიჰყვებოდნენ სხვებს.

თუ პარლამენტის შემადგენლობა ისეთია, როგორც დავახასიათეთ, რას შეიძლება მოველოდეთ მისგან? ბერკი ფიქრობს, რომ ეს აქტიური, ვერაგი ადამიანები არასდროს დაუშვებენ იმას, რომ ცხოვრებამ იქ დააბრუნოს, საიდანაც მათ თავი წამოყვეს. საკუთარი სახელმწიფოს ინტერესების საწინააღმდეგოდ, რაშიაც ისინი საერთოდ ვერ ერკვევიან, ნებისმიერი ხერხებით, ისინი იხელმძღვანელებენ მხოლოდ საკუთარი ინტერესების კარნახით, რაშიაც ძალიან კარგად ერკვევიან. ეს ხალხი მზადაა ხმა მისცეს ნებისმიერ პროექტს, რომელიც კი მაღ პირად მოგებას უქადის. ასე იქმნება სრულიად გაუმართლებლი კონსტიტუცია, რომელიც მათ მაღალ თანამდებობებზე გადაბარგების საშუალებას და ქონების ხელახალი, ძალადობრივი გზით გადანაწილების შესაძლებლობას აძლევს. უმრავლესობა, რომელიც თავის დროზე ვერ დაიკვეხნიდა ვერც ჭკუა-გონებით და ვერც ზნეობრივი სისპეტაკით, ვის ძირითად საზრუნავსაც პირადი გამორჩენა წარმოადგენდა, ვითარებამ ახლა მაღალ სახელისუფლებო პოსტებზე წამოასკუპა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც საქმე გვაქვს იმ ადამიანებთან, ვისი მიდრეკილებები და უნარები, ან განზრახულის აღსრულების წესი ოდნავაც კი არ შეცვლილა (17).

ბერკი გამოთქვამს ეჭვს, რომ არჩევნები გამიზნულად მოეწყო ისე, რომ პარლამენტში მოხვედრილიყო უმრავლესობა, ვისაც სიმდიდრე მხოლოდ სურათებზე თუ უნახავს. ეს ადამიანები მოკლებულნი არიან უნარს წინ აღუდგენენ ანგარებას. ისინი შეჩვეულნი არიან მორჩილებას და სანაცვლოდ თავის თავში ატარებენ პატარა კარიერისტის მენტალიტეტს, გაუნათლებლობის და თვითკმაყოფილების ენერგიას, მომხვეჭელობის ვნებას, რასაც უკვე ვეღარავინ შეაჩერებს. უმრავლესობის ყველა წევრმა "ნაცვლად იმისა, რომ აღიაროს უკვე შემუშავებული კონსტიტუციის ფარგლებში მოქმედების აუცილებლობა, გადაწყვიტა თავად შეიმუშაოს ისეთი კონსტიტუცია, როგორიც მათ

გეგმებს უფრო მეტად აწყობს. მათ ვერავინ აღუდგება წინ ან შეასმენს რასმე ვერც ცაში და ვერც მიწაზე. როგორი გონების, როგორი გულის, როგორი უნარებისა უნდა იყოს ადამიანი, რომელიც თავს იდებს უზარმაზარი სამეფოს კონსტიტუციის შემუშავებას ... მსგავს სიტუაციაში კი, როდესაც ძალაუფლება უსაზღვროა, ხოლო მისი მიზნები კი გაურკვეველი და არც ექვემდებარება განსაზღვრებას, ზნეობრივი ბოროტების ყოველდღიური გავრცელება და ძალაუფლების მფლობელი ადამიანების თითქმის ფიზიკური უუნაროობა შეასრულონ მათზე დაკისრებული მოვალეობა, საშინელი ნგრევების მიზეზი შეიძლება გახდეს" (17-18).

თანასწორობის რევოლუციური იდეა და ადამიანის ღირსება როგორც რეალური თანასწორობის საფუძველი

საფრანგეთის რევოლუცია აღინიშნა უმძაფრესი შეჯახებით განსხვავებულ წოდებეს და ფენებს შორის. ეს ცნობილი თემაა და მასზე უამრავი შრომა დაწერილა, ვთქვათ ასეთი ზოგადი სათაურის ქვეშ – "კლასთა ბრძოლა". შეიძლებოდა ამ თემაზე ბერკის თვალსაზრისს ცალკე განვიხილავთ. ამჯერად განვიხილოთ მასთან დაკავშირებული თანასწრობის ფენომენს, რომელიც თავისუფლებასთან ერთად პოლიტიკის მკვლევარებმა დემოკრატიის საფუძველში მოათავსეს.

ბერკი ასხვავებს თანასწორობის ორგვარ გაგებას: ერთი თანასწორობის რევოლუციურ იდეალს, რომელიც ემყარება რა ადამიანის უფლებების ცნებას, საზოგადოებას ქაოსისაკენ უბიძგებს, ხოლო მეორე თანასწორობის კონსერვატიულ იდეალს, რომელიც ღირსების გრძნობას ემყარება და გულისხმობს რანგირების შეანრჩუნებას საზოგადოებაში.

ფრანგულმა რევოლუციამ წინ წამოსწია ბევრი ადამიანი, რომელმაც საკუთარი ღირსების საწინააღმდეგოდ უღალატა საკუთარ კლასს, თავადაზნაურობას. ინგლისში რევოლუციის დროს მათი მსგვსი პირონება იყო გრაფი ჰოვარდი, რომელმაც მას შემდეგ რაც მრავალი სიკეთე მიიღო მეფისაგან დაღუპვის პირას მიიყვანა იგი. მაგრამ ჰოვარდის მსგავსები იშვიათ გამონაკლისს წაროადგენდნენ განსხვავებით ფრანგებისაგან, რომელთა ბევრმა წარჩინებულმა გვარიშვილმა მესამე წოდებათან კავშირში ხელი შეუწყო ქვეყნის თავადაზნაურობის განადგურებას. არადა, როდესაც მაღალი რანგის პირები, პირადი გამორჩენის მიზნით, ღალატობენ ღირსების იდეალს, მათი შემდგომი ყველა საქმე სიქველეს მოკლებული ხდება. ფრანგული რევოლუციისაგან განსხვავებით, სხვა ქვეყნებში დიდი სოციალური და პოლიტიკური გარდაქმნების ლიდერები მიზნად არ ისახავდნენ ადამინური ღირსების ფეხქვეშ გათელვას. ისინი შორს იყურებოდნენ. ხანგრძლივი ისტორიის მანძლზე საფრანგეთის საოცარი გამძლეობა, დიდი კატაკლიზმების მიუხედავად სწრაფი აღდგენა, სწორედ კეთილშობილ წოდებაზე იყო დამყარებული, რომელიც ყველაფრის მოუხედავად არასდროს კარგავდა სულის სიმრთელეს, ღირსებას და პატივად თვლიდა ქვეყნისათვის სამსახურს. ეს ფენა ახლა საფრანგეთში ნადგურდება. კიდევ უარესი, რევოლუციურ ხელისუფლებას ათვალწუნებული და დამცირებული ყავს ყველა ის, ვინც ღირსების წესების კარნახით მოქმედებს. "ყველა ის – მიაჩნია ბერკს – ვინც რანგების არსებობას ესხმის თავს, ვერასდროს მიაღწევს ნამდვილ თანასწორობას. ყველა საზოგადოებაში, რომელიც სხვადასხვა კატეგორიის მოქალაქეებისაგან შედგება, უნდა დომინირებდეს ერთი. გამთანაბრებლები მხოლოდ ამახინჯებენ ბუნებრივ წესრიგს" (20).

ამ ფონზე ბერკი ლაპარაკობს ევროპის მზის ჩასვენებაზე. ევროპა, რომლის ოქროს ხანა განუხრელად უკავშირდებოდა რაინდობის ფენომენს, უკვე წარსულს ჩაბარდა. ეს ეპოქა შესცვალა სოფისტების, ეკონომისტების, კანტორის მოხელეების ეპოქამ და შედეგად ევროპის დიდებაზ სამუდამოდ ჩაქრა (33). რას წარმოადგენდა ძველი საზოგადოების საფუძველთა საფუძველი რაინდობა? ბერკის აზრით, ძველ რაინდობაში რეალიზებული იყო მთელი ზნეობრივი სისტემა. მისი პრინციპები მართალია გარეგნულად იცვლებოდნენ, რამდენადაც იცვლებოდა ცხოვრების პირობები, მაგრამ რაინდობის არსი აგრძელებდა არსებობას და ბერკის დრომდე ზემოქმედებდა მთელ თაობებზე.

სწორედ ეს ქმნიდა ევროპის გამორჩეულ ნიშანს სხვა რეგიონებისაგან, თუმცა იგივე პრინციპი ბრწყინვალებას სძენდა არა მხოლოდ აზიურ იმპერიებს, არამედ, საფიქრებელია, ანტიკური ხანის სახელმწიფოებსაც. არსებობდა ფეოდალური რაინდობის ერთგულების პრინციპი, რომელიც ისე განამტკიცებდა სამეფო ხელისუფლებას, რომ

ვასალებს აღარ უტოვებდა ტირანიის თავიდან აცილების აუცილებლობას. როგორც კი ეს პრინციპი მოიშალა, მაშინვე დაიწყო შეთქმულებები და მკვლელობები, კონფისკაციები და სისხლიანი ანგარიშსწორებების მთელი რიგი, რაც ყოველი იმ ხელისუფლების პოლიტიკურ კოდექსს შეადგენს, რომელიც არც საკუთარ ღირსებას ემყარება და არც მათ ღირსებას, ვინ მართული ინდა იყოს. ასეთ შემთხვევებში, პოლიტიკური მოსაზრებებიდან გამომდიარე, მეფეები ტირანებად იქცევიან, ხოლო მათი ქვეშევრდომები პრინციპზე დაყრდნობით მეამბოხეებად. ევროპული ცივილიზაცია საუკუნეების მანძილზე ემყარებოდა ორ პრინციპს – რაინდობას და რელიგიას. მათ გარეშე თავისუფლება ტირანიად იქცევა, ცოდნა ამპარტავან უწიგნურობად, ხოლო ჰუმანურობა უხეშობად და ველურობად.

ღირსების პრინციპი გასდევდა საზოგადოების ყველა რანგს ისე, არ ანგრევდა რიგითობის სისტემას. მისი წყალობით მეფე თავისუფლედ და მეგობრულად ექცეოდა ყველა ქვეშევრდომს ისე, რომ ისინიც მონური მორჩილების გარეშე პასუხობდნენ მას. ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ეს პრინციპი აქრობდა პატივმოყვარეობის და ამპარტავნების ყოვლეგვარ გამოვლენას, ავალდებულებდა მონარქს ყური მიეგდო საზოგადოებრივი აზრისათვის, კორექტულობას აიძულებდა მკაცრ ხელისუფლებას, აგებინებდა ყველას, რომ მანერები შეიძლება კანონებზე მნიშვნელოვანი იყოს.

განმანათლებლობის ეპოქამ გონება უმაღლეს პრიორიტეტად აღიარა. მართალია ბერკი არაფერს ამბობს განმანათლებლობაზე, მაგრამ ლაპარაკობს გონების შუქზე, რომლის ბრწყინვალებამ გააქრო რაინდული იდეალები. ყველა საბურავი, რომელიც ესოდენ ალამაზებდა ცხოვრებას დაუნდობლად ჩამოიგლიჯა. სამარადჟამოდ მოიცილეს თავიდან ზნეობის მარაგებიდან აღებული ყველა იდეალი, რომელიც ადამიანის მანკიერების დაფარვას ემსახურებოდა. ისინი აბსურდულად და სასაცილოდ გამოაცხადეს. ამ ახალი ხედვით მეფე არ არის მეტი, ვიდრე ადამიანი, ხოლო დედოფალი კი ქალი; ქალი – ცხოველზე მეტი არაა, ხოლო ცხოველი არ განეკუთვნება უმაღლესი კატეგორიის არსებას. პატივისცემა სუსტი სქესის მიმართ რომანტიულ ბოდვად ცხადდება. მეფის მკვლელობის, მამის მკვლელობის და საერთოდ ადამიანთა მსხვერპლის წარმოუდგენელი მანკიერება მხოლოდ გამონაგონი და ცრურწმენაა, რომელიც ხელს უშლის სამართლიანობის აღსრულებას. ამ ბარბაროსული ფილოსოფიით, რომელიც შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ გაყინულ გულსა და ავადმყოფ გონებაში გამოირიცხება ყოველგვარი სიბრძნე, გემოვნება და კეთილშობილება. კანონი უნდა ემყარებოდეს შიშს და ემსახურებოდაეს მას, ვინც კანონს პირადი შურისძიებისა და ინტერესების მიზნით იყენებს. და ეს მაშინ, როდესაც ჩვევების და ტრადიციების საფუძვლის გარეშე კანონი წარმოუდგენელია. "საზოგადოების ზნენი და მიდრეკილებები – წერს ბერკი – ზოგჯერ აუცილებელნი არიან როგორც დამატებანი, ზოგჯერ როგორც კორექტივები, მაგრამ ყოველთვის როგორც კანონის საფუძვლები" (34-35).

რევოლუციონერ ხელისუფალთა ფარისევლური განცხადებების ფონზე, ადამიანთა ბუნებითი უთანასწორორობის ძველი პლატონური იდეა, საკმაოდ ნათლად ჟღერს ბერკის შეხედულებებში: საფრანგეთის კანცლერმა განაცხადა, რომ ყველა პროფესია საპატიოა. არაფერია საპატიო დალაქისა და ფარნების ამნთების პროფესიაში, ამბობს ბერკი, თუმცა ეს არავის, მათ შორის არც სახელმწიფოს, არ აძლევს უფლებას დაჩაგროს ამ რანგის ხალხი. პრობლემა უფრო სხვაში, იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა წოდების თანასწორობის მოტივით ცდილობენ ქვეყნის მართვა მეწაღეებს ჩააბარონ. ეს გადაუდებელ პრობლემებს შექმნის. ამგვარი ქმედებით ფიქრობენ, რომ ცრუ რწმენების წინააღმდეგ გამოდიან და სინამდვილეში კი ბრძოლობენ ბუნების წინააღმდეგ – ამბობს ბერკი. თუმცა, აქვე, ჩქარობს თავისი მოსაზრების კომენტირებას. საზოგადოებაში მის მიერ რანგების დაცვა სულაც არ ნიშნავს მის მიერ წარმომავლობითი ხელისუფლების დაცვას. ძალაუფლებისათვის, მისი აზრით, მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ სიბრძნეს და სათნოებას, ხოლო თუ ადამიანი მისი მფლობელია, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას საზოგადოებაში ადგილის და ღირსების მანდატი ზეციდან მიუღია (21).

რას სთავაზობს რევოლუციური საფრანგეთი თანასწორობის ამ პრინციპების სანაცვლოდ თავის მოქალაქეებს? რაინდობის და ღირსების პრინციპებს აქ ადამიანის უფლებების თემა ენაცვლება. "ისინი საფუძველში დებენ ნაღმს, რომელიც დაანგრევს ყველა ძველ სიმბოლოს, ჩვევას, ქარტიას, საპარლამენტო აქტს. ეს ნაღმი – ადამიანის უფლებებია" (26). მაგრამ რა უნდა ჰქონდეს ადამიანის უფლებების საწინააღმდეგო ბერკს? როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს არაფერი, რადგან ბერკი უპირველეს ყოვლისა ადამიანის უფლებების პროფანაციას უცხადებს ბრძოლას.

"მაგრამ არის კი საუბარი ადამიანის ნამდვილ უფლებებზე? მე ძალზე შორს ვარ მათი

უარყოფისაგან თეორიაში და პრაქტიკაშიაც მზად ვარ მთელი გულით დავუჭირო მხარი ადამიანის რელურ უფლებებს ... რაც შეეხება უფლებას ხელისუფლების გასანილებლად, სახელმწიფო საქმეების ხელმძღვანელობის უფლებას, აქ მე ყოველთვის განვაგრძობ მტკიცებას, რომ ისინი მხოლოდ ფორმალურად შედიან სამოქალაქო საზოგადოებაში ადამიანის პირდაპირ და ძირითად უფლებათა რიგში" (26). თუ ხელისუფლებაში მონაწილეობა მხოლოდ ფორმალურადაა ადამიანის ძირითად უფლებათა რიგის შემადგენელი, მაშინ რა უპირატეს უფლებებზე შეგვიძლია ვისაუბროთ ამ კონტექსტში? ბერკი აქ განასხვავებს სამოქალაქო საზოგადოებას როგორც ადამიანთა თანაარსებობის ბუნებით პროდუქტს, შესაბამისად ადამიანის ბუნებით უფლებებს და სამოქალაქო საზოგადოებას აღმოცენებულს ხელშეკრულების საფუძველზე ადამიანის უფლებების შესაბამისი გაგებით. რუსოს იდეებზე აღმოცენებულმა ფრანგი რევოლუციონერების იდეოლოგიამ ადამიანის უფლებების სწორედ ეს უკანასკნელი გაგება შეარჩია. თუ აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლება საზოგადოებრივი ხელშეკრულების პროდუქტია, მაშინ შეუძლებელია მოვითხოვოთ რაიმე, რაც უკვე ნაგულისხმები არ არის ხელშეკრულების მიერ. ასეთი საზოგადოების ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპი ამბობს, რომ არც ერთი ადამიანი არ გამოდგება მოსამართლედ საკუთარ საქმეში. უკვე მხოლოდ ეს ერთი პრინციპი ართმევს ადამიანს თავის ბუნებრივ უფლებას, რომელიც ყოველგვარი ხელშეკრულების მიღმა დგას, თავადვე განსაჯოს და დაიცვას საკუთარი ინტერესები. მან უარი უნდა სთქვას თავდაცვაზედაც – ბუნების ამ პირველ კანონზე – რადგან ადამიანს არ შეუძლია ერთდროულად ისარგებლოს ცივილიზირებული და არაცივილიზირებული სახელმწიფოს უფლებებით (26-27).

საულისხმოა, რომ ბერკი ამ მსჯელობებიდან არ აკეთებს ცალსახა დადებით ან უარყოფით დასკვნას რომელიმე თეორიის სასარგებლოდ. მისი მიზანია აჩვენოს რომ ადამიანის უფლებათა თემა განყენებული თეორიული პრობლემაა, რომელზე დაყრდნობით გაუმართლებელია კონკრეტული პრობლემების გადაწყვეტა. მეცნიერება სახელმწიფოს შესახებ, ბერკის აზრით, არ არის მეტაფიზიკური დისციპლინა. ის არაფრით განსხვავდება ნებისმიერი ექსპერიმენტალური მეცნიერებისაგან. მას ვერ შევისწავლით **ა პრიორი**. პირიქით, პოლიტიკური მეცნიერება, რომელიც პრაქტიკული მიზნების განხორციელებას ემსახურება, დამოკიდებულია ადამიანურ გამოცდილებაზე. მან უდიდესი სიფრთხილით უნდა იმსჯელოს საზოგადოებრივი შენობის ნგრევაზე, რომელიც საუკინეების განმავლობაში აიგებოდა და პასუხობდა თავის დანიშნულებას და კიდევ უფრო მეტი სიფრთხილე უნდა გამოიჩინოს მაშინ, რომდესაც საქმე ეხება ახალი შენობის აგებას. ადამიანის უფლებების თემა აბსტრაქტული მეტაფიზიკური თემაა და მისი რეალობასთან შეხება მნიშვნელოვნად უცვლის მას სახეს იმ დონემდე, რომ თეორიული დისკუსიები მის შესახებ აზრს კარგავს და აბსურდულ ხასიათს იღებს. "უფლებები, რომლებზედაც მსჯელობენ თეორეტიკოსები – უკიდურესობას წარმოადგენს; იგივე დოზით, რა დოზითაც ისინი მეტაფიზიკურად სწორია, პოლიტიკის და მორალის კუთხით ყალბად გამოიყურება. ... პოლიტიკური გონება ხომ მოქმედებს გათვლის პრინციპის მეშვეობით – ის აჯამებს, გამოთვლის, ამრავლებს და ყოფს არა მეტაფიზიკურ, არამედ რეალურ მორალურ რეალობებს ..."(28).

ფრანგული რევოლუცია ეკლესიის და საკუთრების წინააღმდეგ

რა თქმა უნდა, საფრანგეთის რევოლუციას არ გააჩნდა ის ტექნოლოგიები, რომლებიც მისთვის უზრუნველყოფდა ტოტალურ კონტროლს ინდივიდზე. და მაინც, ამ მიმართულებით მან მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადაიდგა. რევოლუციის ლოგიკა გვასწავლის, რომ ყოველი რევოლუციური ხელისუფლება მოსახლეობის სრული მორჩილების მისაღწევად ეპოქის და ადგილის შესაბამის სამიზნეებს პოულობს. XVIII საუკუნის მიწურულის ფრანგულმა რევოლუციამ ასეთ სამიზნეებად საკუთრების და ეკლესიის ინსტიტუტები შეარჩია. ეს არჩევანი საყოველთაო და აუცილებელი არ არის. ის უფრო სიმბოლურია.

თავადაზნაურობისათვის საკუთრების წართმევის მთელი რიგი ღონისძიებები რომ არა, ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული ქმედება საკუთრების საწინააღმდეგო აქციებად შეგვეძლო ჩაგვეთვალა, რადგან ამ დროინდელი ფრაგული ეკლესია ქვეყნის უმსხვილესი მესაკუთრე იყო. ეკლესია, ამბობს ბერკი, სამოქალაქო საზოგადოების საფუძველი, სიკეთისა და შვების წყაროა (43). იქნებ სწორედ ამიტომაც შეუტიეს მას რევოლუციის ლიდერებმა.

ბერკის შეხედულებები ეკლესიის ფუნქციებისა და როლის შესახებ, ნამდვილად არ წარმოადგენს ლიბერალური აზრის განვითარების მწვერვალს. მისთვის, ვისთვისაც დემოკრატიული საზოგადოების ელემენტარულ პრინციპს წარმოადგენს ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფა, ბერკის მტკიცებები მიუღებელი იქნება, თუმცა ისინი მეორე მხრივ, გასაგებს ხდიან ბერკის გულწრფელ აღშფოთებას იმ დამოკიდებულების მიმართ, რომელსაც იჩენდა ფრანგული რევოლუცია საკუთარი ქვეყნის ეკლესიის მიმართ.

ინგლისში — ბერკის სიტყვებით – ჩვენამდე მოღწეული ეკლესიური სისტემის ფარგლებში ვცხოვრობთ. ამით ჩვენ ვინარჩუნებთ ძველ ადამაინურ ცნობიერებას. ეს ცნობიერება სახელმწიფოს წმინდა ნაგებობად მიიჩნევს და ყველაფერს აკეთებს მის შესანარჩუნებლად, ხოლო მათ, ვინც სახელმწიფოს მართავს, ლამის ღმერთის განსახიერებად აღიქვამს.

საზოგადოების საფუძველი, ბერკის აზრით, მართლაც ხელშეკრულებაა, მაგრამ ეს არის უმაღლესი რანგის ხელშეკრულება, რომელსაც ვერ გავუტოლებთ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების კომერციულ გარიგებად ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვითაც ეს ხელშეკრულება ნებისმიერ მომენტში შეიძლება დაირღვეს, რადგან მას საფუძვლად პრაქტიკული სარგებლიანობა აქვს (44). სახელმწიფო არის გაერთიანება, რომლის მიზანს ადამიანთა სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება წარმოადგენს. ასეთი მიზანი მრავალი თაობის ურთიერთმონაცვლეობით თუ მიიღწევა. ამიტომ, სზოგადოებრივი ხელშეკრულება დადებულია ამჟამინდელ, წარსულ და მომავალ თაობებს შორის. უფრო მეტი, ყოველი კონკრეტული სახელმწიფოს საზოგადოებრივი ხელშეკრულება მხოლოდ ერთი რგოლია მარადიული საზოგადოების პირველდაწყებითი ხელშეკრულების ჯაჭვში, რომელიც ხილულ და უხილავ სამყაროებს აერთიანებს (45). ღმერთმა, ვინც შექმნა ჩვენთვისსრულყოფილი სათნოებები, თავისი ნებით შექმნა საამისოდ განხორციელების პირობა – სახელმწიფო და მოისურვა იგი დეკავშირებინა ყოველგვარი სრულყოფილების უმაღლეს არქეტიპთან. ვისაც სწამს უმაღლესი ნების იმისა, ვინც თავადაა კანონთა კანონი და მეფეთა მეფე, არ შეიძლება არ ესმოდეთ, რომ სახელმწიფო დაწესებულებებისადმი ერთგულების და პატივისცემის კორპორაციული ფიცი, იმავდროულად არის ღვთის უმაღლესი ნების არიარებაც (45).

ეკლესიის საზოგადოებრივი ფუნქცია ასეთი ტეოლოგიური საფუძვლიდან იოლი გამოსაყვანია. "ეკლესიას ჩვენ განვიხილავთ როგორც ისეთ რაიმეს, რაც მთავარი და იმთავითვე დამახასიათებელია სახელმწიფოსათვის და არა როგორც მის ხელსაყრელ დამატებას, რომელიც იოლად შეიძლება მისგან გამოვაცალკეოთ, გადავაგდოთ ან შევინახოთ. ... ეკლესია და სახელმწიფო ჩვენს წარმოდგენებში მოუწყვეტელია და ძნელად თუ მოიხსენიება ერთი მეორის გარეშე (45-46).

რევოლუციურმა ხელისუფლებამ ეკლესიაზე იერიში ორი მიმართულებით მიიტანა. ჯერ ეკლესიების კუთვნილი ქონება მიითვისა, ხოლო შემდეგ უსახსრობით წელში გაწყვეტილი ეკლესიის მსახურები სახელმწიფო მოხელეებად აქცია და ხელფასები დაუნიშნა.

თუ ხალხმა ერთხელ აღიარა, რომ ეკლესიის ქონება მისი საკუთრებაა, მაშინ გაუმართლებელია ამ ქონების რაოდენობის ხელახალი გადათვლა და ჩხრეკა. რაც არ უნდა უჭირდეს ბრიტანეთს, დარწმუნებით ამბობს ბერკი, ის არასდროს შეეცდება ეკონომიკური პრობლემების მოგვარებას ეკლესიის ქონების ხარჯზე (47).

სხვისი ქონების მითვისებამ საფრანგეთში შამაძრწუნებელი მასშტაბები მიიღო. ამასთან, ეს იყო დაუფარავი ძარცვა სახელმწიფოს მოხელეების მხრიდან, რადგან ის ხორციელდებოდა ყოველგვარი წინასწარი ბრალდების და სასამართლოს გადაწყვეტილების გარეშე. ბერკს კარგად ესმის საეკლესიო, თუ კერძო საკუთრების წინააღმდეგ წარმოებული ომის საზრისი. აშკარაა, რომ ამ ოპერაციას, გარდა ქონების გადანაწილებისა, მიზნად ნაციის დამონება ჰქონდა: "ადამიანებისათვის დამოუკიდებლობის წართმევა, მათი იძულება გახდნენ წყალობის ხელისშემყურენი – თავისთავად უდიდესი სისასტიკეა" (48). და ეს მაშინ, როდესაც სამოქალაქო საზოგადოების პირველი და უძირითადესი ამოცანა საკუთრების დაცვაა (49). ეს კი თვის მხრივ, ნიშნავს, რომ მომავალი საზოგადოების კონტურები, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ იკვეთება, შორს დგას სამოქალაქო საზოგადოების ელემენტარული ნორმებისაგან. ამასთან, თუ თვალს მოვადევნებთ იმ სისტემას, რომლითაც ნაციონალირი ასამბლეა ფარავდა და აჩუმათებდა საკუთრების ყოველგვარი უფლების შელახვას საფრანგეთში, მიუთითებს ბერკი, ჩვენდა გასაოცრად აღმოვაჩენთ, რომ ეს მოქმედებები ყოველთვის გამართლებული იყო ერის ინტერესებით.

მასშემდეგ, რაც საკუთრება რევოლუციური ხელისუფლების ხელში აღმოჩნდა, ამით

ნომინალურად სახელმწიფომ ითავა მოქალაქეების ეკონომიკური უზრუნველყოფა, რადგან ეკონომიკურ სახსარს მოკლებული ადამიანები დამოუკიდებელი ინდივიდებიდან სახელმწიფოს დაქვემდებარებულ მსახურებად იქცნენ. რა წარმატებას მიაღწია ხელისუფლებამ ამ მიმართულებით გასაგები გახდება მოქალაქეთა სახელფასო და საპენსიო უზრუნველყოფით. პენსია, ამბობს ბერკი, სხვა არაფერია, თუ არა სახელმწიფოსათვის გაწეული მსახურების კომპენსაცია. მისი გაცემა ისეთივე ვალდებულებაა სახელმწიფოსი, როგორც ავანსად გაცემული მსხვილი კაპიტალის დაბრუნება. უბედურება ამ საკითხთან დაკავშირებით იმაში მდგომარეობს, რომ ნაციონალური ასამბლეა თავად წყვეტს რა სახის სამსახურისათვისაა შესაძლებელი პენსიის და ხელფასის გაცემა. შედეგად გამოჩნდნენ დიდი რაოდენობის ადამიანები, ვისაც ხელისუფლება იმ თანხების საკუთარი შეხედულებებისამებრ განკარგვის უფლებას აძლევს, რომელიც ნაციონალურმა ასამბლეამ ქონების კონფისკაციით მოიპოვა. ხოლო რაც შეეხება მათ, ვინც პურის ფულს ითხოვს, რომელიც სრულად დაიმსახურა სახელმწიფოსათვის სისხლის თხევით, მათ ეუბნებიან, რომ ისინი ემსახურნენ რეჟიმს, რომელიც დღეს აღარ არსებობს.

საგულისხმოა, რომ საკუთრების წინააღმდეგ მიმართული ზომები შეეხო თავადაზნაურობას და უბრალო ხალხს. რაც შეეხება კაპიტალს, საფრანგეთის მესამე წოდებას, როგორც ისინი თავად, ასევე მათი კაპიტალი უვნებელი გადარჩა. ამის მიზეზი ფრანგული რევოლუციის "კლასთა ბრძოლის" სპეციფიკაში მდგომარეობს. და ახლა გვინდა მოკლედ მასზე შევჩერდეთ. თუმცა მრავლისმეტყველია თავად ის ფაქტი, რომ გამარჯვებულმა ახალმა ხელისუფლებამ ქონების კონფისკაცია შერჩევით და პოლიტიკური კონიუნქტურის გათვალისწინებით განახორციელა.

"კლასთა ბრძოლა საფრანგეთში"

ბერკი მოკლედ აღწერს საფრანგეთის რევოლუციის მამოძრავებელ დაჯგუფებებს, მათ ინტერესებს და ძალთა განლაგებას.

ფრანგული მონარქიის სპეციფიურ ნიშანს წარმოადგენდა უკიდურესი დაპირისპირება მოწათმფლობელებსა და კაპიტალისტებს შორის. განსხვავებით დიდი ბრიტანეთისაგან, სადაც მიწათმფლობელები თავად იქცნენ უმსხვილეს კაპიტალისტებად, საფრანგეთში ეს ორი კლასი, ე.წ. მეორე და მესამე წოდება განცალკევებულად იდგა. მათ არ უყვარდათ ერთმანეთი. კაპიტალის მფლობელი წოდება ვერ შეეგუა აზრს, რომ მას სამეფოში დაქვემდებარებული მდგომარეობა ეკავა და დროთა განმავლობაში, მოღონიერების კვალად, იერიში მიიტანა თავადაზნაურობაზე, ეკლესიასა და სამეფო ხელისუფლებაზე. სწორედ ამით აიხსნება, რომ რევოლუციურმა ხელისუფლებამ განსაკუთრებული სისასტიკე გამოიჩინა სათავადაზნაურო და საეკლესიო საკუთრების მიმართ და რევოლუციის დამფინანსებელი ბურჟუაზია უვნებელი დატოვა. სასტიკ ბრძოლაში გამარჯვებული ბურჟუაზია გამოვიდა, რადგან, ბერკის აზრით, კაპიტალის მფლობელი თავისი მენტალიტეტით უფრო რისკიანია და კარგად ეგუება სიახლეებს და გარდაქმნებს. მესამე წოდების გარდა, ფრანგული რევოლუციის წარმატებაში დიდი როლი შეასრულეს ე.წ. "პოლიტიკურმა მწერლებმა", რომლებიც ალიანსში შევიდნენ კაპიტალისტებთან და მრავალმხრივ უზრუნველყვეს რევოლუციის წარმატება. ვნახოთ, თუ ვინ არიან ეს "ლიტერატურული პოლიტიკოსები"

ფრანგული რევოლუციის ტექნოლოგიები

ყოველ ღრმა სოციალურ ცვლილებას წინ უნდა უძღოდეს ცვლილება ადამიანთა გონებაში. სოციალური რევოლუცია არ მოხდება ინტელექტუალური რევოლუციის გარეშე, ღრმა პოლიტიკური რეფორმა საზოგადოებრივი ცნობიერების მზაობის გარეშე, სახელმწიფო გადატრიალება რომელიმე სოციალური ჯგუფის დაკვეთის გარეშე. ყველა შემთხვევაში ადამიანებისათვის არსებული რეალობა აუტანელი და მოუთმენელი უნდა გახდეს, აუცილებელი არ არის მის ნამდვილ, ადექვატურ გააზრებაში, არამედ სავსებით საკმარისია მის ისეთ კოპირებაში, რომელსაც ორიგინალი არ გააჩნია. ცხადია აქ საუბარია ადამიანის გონების მანიპულირებაზე. ამ მიმართულებით დღეს არსებული ყველაზე ქმედითი საშუალებები ღ ტექნოლოგიების სახელითაა ცნობილი. რა თქმა უნდა, ბერკს ასეთი ტერმინი არ გააჩნია, მაგრამ რასაც ის გულისხმობს "ლიტერატურულ პოლიტიკოსებში", თავისუფლად შეიძლება გაგებული იქნას ორი საუკუნის წინანდელ ღ

ტექნოლოგიებად. მით უფრო, რომ ჯერ ერთი, როგორც დავრწმუნდებით ამ ტექნოლოგიების სტრატეგია (და არა ტაქტიკურ, ტექნოლოგიური ნოვაციები) დიდად არ შეცვლილა და მეორე, საკუთრივ პოლიტიკური წერილი დღემდე რჩება ტექნოლოგიების მნიშვნელოვან შემადგენელ ელენემენტად.

ფრანგული რევოლუციის ლიტერატურული პოლიტიკოსები დღეს ყველასათვის ცნობილი ხალხია. თუმცა ბერკი არც ერთ მათგანს ამგვარად არ ახსენებს, მაგრამ გასაგებია, რომ აქ საქმე ეხება რუსოს, დიდროს, ვოლტერს ჰელვეციუსს და მათი საქმის გამგრძელებლებს რევოლუციის პერიოდში. ბერკის დახასიათებიტ, ეს არის თავის გამოცენის მოყვარული ხალხი, რომელმაც ლუდოვიკო XIV-ის სიკვდილის შემდეგ დაკარგა ტახტის კეთილგანწყობა. არც რეგენტი და არც ტახტის მემკვიდრე არ იჩენდა ინტერესს მათი ნააზრევისადმი. ამის საპასუხოდ მათ თავი ანებეს სამეფი კარისადმი ტრადიციულ კეკლუცობას.

ლიტერატურული პოლიტიკოსების შორსმიმავალ გეგმებს ძალზე შეუწყო ხელი ორი ფრანგული აკადემიის გაერთიანებამ და ენციკლოპედიის გამოცემემ. ამ ლიტერატურულმა ჯგუფმაგარკვეული ხნის წინ შეიმუშავა ქრისტიანული რელიგიის ნგრევის პროგრამა და ანტიეკლესიურ მოღვაწეობას ისეთი თავდადებით შეუდგა, როგორიც დამახასიათებელია მხოლოდ რელიგიური ფანატიზმისათვის.

ეკლესიაზე პირველმა შეტევამ, რომელიც მოურიდებლად განხორციელდა, არ გაამართლა. რაც არ გამოვიდა უეცარი შეტევით, მისი განხორციელება მეთოდური ნგრევით გადაწყდა. ამ მიზნით გადაწყდა საზოგადოებრივი აზრის შემზადება. საზოგადოებრივი აზრის სამართავად აუცილებელი გახდა იმათი დაქვემდებარება, ვინც საზოგადოებრივ აზრს ქმნის.

შესაბამისად, მათი პირველი ნაბიჯი იყო ლიტერატურული დიდებისაკენ მიმავალი ყველა გზის ხელში ჩაგდება. ზოგიერთმა, აღიარებს ბერკი, მართლაც მოახერხა მეცნიერებისა და ლიტერატურის სიმაღლეების დალაშქვრა, მსოფლიო სახელის მოპოვება, რისი წყალობითაც პატიობდნენ ან ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ მათი სახიფათო მიზნების დაუფარავ გამოცხადებას. ამ კეთილშობილებას მათ იმით უპასუხეს, რომ საკუთარი თავისა და მათი მიმდევრებისათვის შეექმნათ ერთადერთი ჭკვიანი, განათლებული და გემოვნებიანი ხალხის რეპუტაცია. გამორჩეულობისადმი ეს მანიაკალური მისწრაფება, გვარწმუნებს ბერკი, არა ნაკლებ დამღუპველი აღმოჩნდა ლიტერატურისა და გემოვნებისათვის, ვიდრე ფილოსოფიისა და ზნეობისათვის. მათი გამოსვლების ძირითადი ფორმა ქადაგება იყო. სუსტი და ძირისგამომთხრელი არგუმენტაცია ინტრიგებით ინიღბებოდა. ამას, როგორც ჩანს აუცილებელ ელემენტად დაერთო ოპონენტების შავი ღ, ანუ, როგორც თავად ბერკი წერს: "ლიტერატურული მონოპოლიის სისტემას მათ დაუმატეს ნებისმიერი საშუალებებით ყველა იმის უმოწყალო გაშავება და დისკრედიტაცია, ვინც არ იზიარებდა მათ პარტიას. მათ ქმედებებზე ხანგრძლივი დაკვირვება ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ იძლეოდა საშუალებას დაგვესკვნა, რომ მათ აკლდათ მხოლოდ ხელისუფლება, რათა ლიტერატურული შეუწყნარებლობიდან გადასულიყვნენ თავისი მეტოქეების საკუთრების, თავისუფლების და სიცოცხლის პირდაპირ დევნაზე" (51-52).

ამ ადამიანებს ახლო მიმოწერა ჰქონათ ევროპის მონარქებთან, მათ შორის პრუსიის მეფესთან. ამ უკანასკნელი მიმოწერის მასალებზე დაყრდნობით ბერკი შენიშნავს, რომ ამ ხალხისათვის სულ ერთი იყო, საფრაგნეთის სამეფოს შიგნიდან, რევოლუციით დაანგრევდნენ, თუ უცხოტემელი დესპოტის ხელით. იგივე მიზნით, რა მიზნითაც იკავშირდებოდნენ უცხოელ მონარქებს, ეს ხალხი დაუკავშირდა საკუთარი ქვეყნის კაპიტალისტებს და ამ უკანასკნელთა ფინანსებზე დაპყრობით, ისინი გაათკეცებული ძალით შეუდგნენ საზოგადოებრივი აზრის დაპყრობას და უნდა ითქვას საკმაო წარმატებითაც რადგან დროთა განმავლობაში დიდად გაიწვრთნენ დემაგოგიაში, როდესაც ყოველმხრივ აუტანლად ხატავდნენ ღარიბთა მდგომარეობას და მონარქების მანკიერებას.

ამრიგად, ფრაგული რევოლუციის სათავეში ძირითადად ეს ორი ჯგუფი – კაპიტალისტები და პოლიტიკური ლიტერატორები აღმოჩნდნენ. მწერლები, შენიშნავს ბერკი, როდესაც ისინი ერთად მოქმედებენ, უზარმაზარ ზეგავლენას იქონიებენ ადამიანთა გონებაზე. და ამ მწერლების კავშირმა კაპიტალისტებთან უზრუნველყო ის რომ მასები ლოიალურად განეწყვნენ იმ ტიპის ქონებისადმი, როგორსაც კაპიტალი წარმოადგენდა.

ლიტერატურა:

1. Эдмунд Берк. Размышления о революции во франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этим событиям. М. «Рудомино» , 1993.

Mamuka Bichashvili

COURSE OF LECTURES IN POLITICAL THEORY

(Summary)

After a period of dormancy, the political theory is beginning to reemerge as an existing field of theoretical study in Georgia. The given course of lectures manifests this emergence. The aim and the main idea of course are to provide a collection of both classical and non-classical authors in order to bring the resources available in the field up to New Time political theory. Almost theories of ten authors from Plato's "Republic" to Rousseau's "Contract Social" are discussed during the course. The course has the following structure:

Introduction.

" There is given a general plan of the followed of lectures in Introduction. We have outlined two basic approaches to the study of politics. One of them, Political Philosophy, its carries the name not only to works of old philosophers, but mostly on the basis of its methodology. Political Philosophy presents more balanced picture of the politics mainly oriented to the abstract inquiry of the possible world. Such terms, as "phenomenon", "essence", "value" and so on, have very constructive power for such kind of theories. Scholars recognized in Political Philosophy the great importance of closer ties between philosophical outlook and ongoing political practice as well as renewed interest in traditional debates about the character of relationship between nature and social world. Political Philosophy begins with the question: what it should be a person's relationship to state and society or to government and rulers. It generates visions of the good social life: of what it should be the ruling set of values and institutions. The subject matter is broad and connects readily with various branches of sub-disciplines of philosophy including philosophy of law and economics.

In according philosophical examination of political activity, philosophers also divide between those, who are methodological individualists and those who are methodological holists. Methodological individualists seek to explain social actions and behavior in terms of individual action; meanwhile holists seek to explain behavior by considering the nature of group.

The next important methodological question relates both epistemologies as well as to ethics is the role that reason plays in social affairs. Positions we have got may be characterized as rationalism and irrationalism. Political rationalism emphasizes the employment of reason in social affairs: that individuals ought to submit the logic and universality of reason rather then their own subjective or cultural preconceptions. Irrationalists, from their side are criticizing rationalists for ignoring the intellectual and social heritage that often lies beneath contemporary society.

Many authors distinguish Political Science from Political Philosophy. Political Science predominantly deals with existing states of affairs and insofar as it is possible tries to be neutral in its descriptions: it seeks a positive analysis of such social events as constitutional issues, voting behavior, the balance of power etc.

Political Theory, on the other hand, is a kind of empirical science, empirical theory. Observation and correct description of ongoing political events are its main sources. Further, the attempt to unify a wide variety of political data, under significant theoretical framework, if successful, would give a deeper understanding of political reality and would provide powerful theories with the useful explanatory power.

Offering a difference between Political Philosophy and Political Theory, we do not mean, that there are two kinds of theories, having nothing in common. Contrary, we have to take into account, that these theories are distinct not by their object (object is the same for both cases – the political event), but by their methodology, mode of approaches. Theories of Hanna Arendt and Max Weber are good examples of such different approaches and for us, both are very useful.

Plato's "Republic".

Although "Republic" is not a single work of Plato in the field of politics, we discussed mainly just this work, because of its complete character. First of all, we have to note, that English title of Plato's main political work, "Republic", that comes from its Latin equivalent, is not absolutely correct. The author uses title "Politeia", that can be translated not only as "Republic", but also as "Regime", or much more better as "Constitution", "State", "Society". At any case, Plato was writing about state or about society. Plato begins his inquiry with the problem of justice for individual and with the same problem for the city-state i.e. his interest moves to the problems of moral and social character. What he needs to do, first of all, is to explore the basis of social and moral obligation

. We try to explain why Plato comes from the first question to more complicate discussion concerning the state. As a matter of fact, Plato begins his theory of just man by assuming an important parallelism between the city and the individual. He was thinking ahead of the greatest possible unity of the city. Summarize the position he arrived at the position, that the just city is not a self-subsisting being like the idea of justice, located so to speak in a super heavenly place. Its status is rather like that of perfectly beautiful human being. By an analysis of the elements in the human mind Plato maintained the idea, that its well-being, full development and happiness are to be secured by doing right and not by doing wrong, to prove thereby that virtue is its own reward. All other kinds of rewards, including rewards and punishments after death, are merely secondary consideration.

The elements of mind, which theorist has to take into account are threefold and it has been suggested that threefold division is a more or less arbitrary reflection into the individual of the thee classes into which his state is organized. But, what is the class and how does the class system work in society – is the next question where we come by the previous analysis. We try to show, that Plato divides citizens not by their incomes, but by their occupations. Under this criteria all members of the city-state divides into three main parts: rulers, guardians and the rest population (excluding, of course, slaves). Such division of people presupposes definite order of subordination among them. We may say, that Plato's class system represents a hierarchic society, but not cast system, because for individual it is allowed to move from one, for example low class, into another upper classes. Such kind of social mobility is depended on personal abilities of individual.

In some passages Plato speaks about upper classes (rulers and guardians) so, as if his three classes are not so much three as two, one of which is further sub-divided. Plato writes too much on morality and education system for upper classes, in despite of third class, which he does not tell us much. Only thing we know about the members of this class is that they are not working class, but some, who are engaged in economical activities. All they allowed to own property. Their function is to provide for the material and economic needs of the community. Their main virtue is obedience and they are under strict control.

How the city-state grew up? – Is one more important question discussed by Plato? The state arose under the natural conditions of perfect being. The state is a whole and human being is a part of that whole and always is realizing himself in the rank of citizenship of the city. City-state is a natural unification of the people. Although the state arose in a natural way, the mode of its functioning is completely conventional. According to Plato, there are five kinds of regime: (1) kingdom or aristocracy, the rule of the best man, or the best men, that is directed toward goodness or, virtue, by the regime of the just city; (2) Thimocracy, the rule of lovers of honor or of the ambitious men which is directed toward superiority or victory; (3) Oligarchy or the rule of the rich, in which wealth is most highly esteemed; (4) Tyranny, the rule of the completely unjust man, in which unqualified and unashamed injustice holds away. The descending order of the five kind of regime is modeled on Hesiod's descending order of five races of men: the races of gold, of silver, of bronze, the divine race of heroes, and the iron race.

Now we know much more about the positive answer on Plato's main question – "What is the justice for the city-state"? In the case of individual, it consists of keeping a proper balance among three elements of soul; each will then be doing its own job. True morality consists, in fact, in giving due satisfaction to the different elements in us and preventing any of them dominating at the expense of the others. The justice is defined as minding individuals own business, fulfill his proper function in society.

According to Plato's methodological parallelism between individual and society, what is true about individual, is also true about society in the city-state. So, on the basic question – "which city-state is just?' - Plato's final answer sounds like this: the state is just, when and only when each class and element in society is fulfill its proper function.

Plato had very specific position about family and private property. Plato's analysis of these phenomena defined further hot discussion about his being or not being totalitarian. Although, what Plato wrote on this subject deals only with two upper classes. The third class, presumable, lives under standard arrangements.

Plato's specific position, concerning guardians and rulers, presupposes that among them both family and private property are to be abolished. It seems, Plato thought that private interest and private affections distracted man from his duty to community. According Plato the wealth is nothing, but a main cause of destruction of social stability.

Aristotle - "Politics"

Aristotle was a most gifted with sense student of Plato. He played very important role in development of Plato's philosophy, although in some decisive questions his own position was evidently different. All this is true concerning to the problems of political philosophy. For example, Aristotle abandoned Plato's theory of family and private property. It seems that the main reason of his different position was his belief that no ruler could necessarily get rid of evils by changing institutions of society. The evil might be in human nature and not in a system of private property. For Aristotle the instinct to possess was natural and provided it did not degenerate into selfishness. The common property is apt to be treated not with the care given to something, which is our own, but with the careless so often shown to what belong to other people.

Such disagreement between teacher and pupil in ancient time was very ordinary one. Aristotle himself was a teacher of Alexander the Great. Alexander brought to an end the kind of world, which had been presupposed by the theory of Aristotle – A world in which the basic political unit was the independent self-sufficient polis, a world in which the distinction between Greek and barbarian was fundamental.

All this is only one example of disagreement between Plato and Aristotle. There are many others. But for Aristotle the critic of Plato was not self-reasonable thing. He made valuable contribution for development of political theory as a follower of Plato and by the further development of his ideas.

For right understanding of Aristotle's political theory, our course of lections we propose to begin discussion by the analysis of the concept of "nature". Doing that, we are coming from the Aristotle's core definition of human being. He defines "Human being" as a political animal. Such definition means, that a man is by his nature inhabitant of the polys (city-state).

To understand the term "Physis" (Greek equivalent of "Nature"), we can contrast to it another Greek term "Nomos", that can be translated as "custom", "law", "convention". Nomos, convention, varies from place to place, meanwhile the nature, physis is the same everywhere. We have to distinguish therefore, what holds by physis and what holds by nomos. In society there exists both kind of rules, so call natural rules and habits and rules by convention.

What does it mean to exist by nature would be clear if we take for discussion such natural thing, as tree. A tree that exists naturally consists with definite parts. A tree is not a collection of roots, trunk and branches, but has a definite form. When it loses that form, it ceases to be a tree. Living things have within them a principle of grow which implies them to develop towards an end. Aristotle's concept of natural is thoroughly teleological. Everything that exists by nature exists for an end and one cannot grasp its nature without understanding the end.

From this point of view, we are ready to go to analysis Aristotelian polis. Polis is not a collection of men, but something that exists by its nature. Human beings naturally form families, the village is a natural aggregation of families and the polis is outgrowth of the village. Aristotle's definition of the man, that man is a political animal, now means, that man is made by nature to live in polis.

The polis is an association of the people. All associations or forms of partnership exist for the sake of some good. The purpose of the city-state is thus to enable its citizens to live a

life of virtue or excellence. The life of virtue is a goal of the city-state's existence and the closer a city comes to achieving that goal, the better it is.

In "Politics" Aristotle gives an analytical framework for deeper understanding different forms of government. Differentiation depends on accordance to whether power is in the hands of one man, or more, or many. In each case, Aristotle distinguishes right and wrong forms. Among the right forms kingship is on the first place. It is the rule of one man for the common interest. Oppose to kinship, wrong form of ruling is tyranny. Tyranny as well as kingship is a rule of one man, but tyrant is ruling in his own interest.

Aristocracy is a rule of few. Aristocracy manifests itself in different sub-forms. One of them presupposes the rule of few under of authority of their ancestors. Genuine aristocrats owe their positions by their own virtue. Wrong form of aristocracy is oligarchy – the rule of wealthy. The last two forms of right and wrong ruling are polity and democracy. For Aristotle democracy is the rule of poor.

The practical focus of "Politics" is most apparent in its three books. In those books Aristotle concentrates much of his attention on democracy and oligarchy, describing their different varieties and the means by which they may be preserved.

Aristotle has an evident horror of what he sees as extreme democracy in which the popular assembly has the power to do whatever it likes, but he has an equal horror of lawless monarchy or lawless oligarchy.

Cicero

We took Cicero as a Roman author, who was much more closer to political practice, than any well-known ancient political thinker. He dedicated to political problems two works – "Republic" and "Laws". The coincidence of these titles to titles of Plato' main political dialogs, presupposes deep ties between Cicero and ancient Greek political writers.

Many commentators wrote, that Cicero did not offer anything new in political theory but only remove Plato/Aristotelian tradition toward the Roman affairs

Concerning Cicero in our lecture, we try to show the following: a) Cicero as a political writer, of course, was in great dependence on Greek tradition. Like Plato he wrote dialogs and the problems he discussed in his writings, have Greek origins. b) Besides of such close ties, Cicero arose questions with specific Roman nuances. On the traditional question – which political regime is best, he gave priority to state, which has mixed ruling forms (like Roman Republic) of monarchy, aristocracy and democracy. c) Cicero's judgment about social spirit of people seems to us very original. Coming from the concept of social spirit, he gained the following definition to "commonwealth" (that is to "state"): A commonwealth is the affair of people. But a people is not any collection of human beings brought together in any sort of way, but an assemblage of people, in large number associated in an agreement with respect to justice and a partnership for the common good. d) From the given point of view, Cicero gave characteristic to foundation of Rome not as an enforcement of one single genius person, but as an act of many persons and, that is more important, as an action, or better, process, that was continuing during years of history. Constitution of Rome was not produced by conscious planning of one person, but developed in a great length of time and by great variety of accidents. Its perfection represents the culmination of a natural process of slow and almost unconscious growth.

Middle Ages:

St. Augustin

For St. Augustine philosophy serves the faith both in it and in its relation to nonbelievers. It may be used as a tool to gain a fuller understanding of the divinely inspired truth. Although the New Testament is primarily concerned with man's eternal destiny, it has much to say about the condition of rulers and subjects and about manner in which men are called upon to live in the city.

St. Augustine's most extensive work on political subject is "The City of God". A big part of this work stands as a controversy with pagans and heretics. At the same time, his treatise serves as philosophical defense of the faith and at the same time as a theoretical defense of philosophy for which he provides a justification under the basis of Sacred Scripture.

Most important part of his work Augustine dedicates to the teaching concerning virtue. This teaching has its roots in both the philosophical and biblical tradition. A man here is interpreted as a social animal by nature. Human being has been endowed with speech, by means of which he is able to communicate and enter to various relationships with another men. By associating with his fellow men, human being is forming with them a political community that man attains his perfection. Augustine defines "commonwealth" as an assemblage of men associated by a common acknowledgement of right and by a community of interests. Later he explains a word "right" by a word "justice".

The moral order of the society is rooted in a natural order established by speculative reason. This order in nature requires the universal and complete subordination of the lower to higher both within man and outside of him. The same hierarchy should be observed in society as a whole and is encountered when virtuous people obey wise rulers, whose minds are in turn subject to the divine law.

The Sacred Scripture distinguishes only two kinds of societies, to which all men of all times belong – the city of God and the earthly city. There is analogy between them and only by analogy these societies are called cities. The distinction between them corresponds to the distinction between virtue and vice. According to St. Augustine why a person would be a member of one or the other of these two cities is not depend on a race or nationality of that man, but on the end that he pursues and to which he ultimately subordinates all of his actions.

Alfarabi

Alfarabi recovered classical political tradition and made it intelligible within the new context provided by revealed religions. His writings concerned with the political regimes and the attainment of happiness through political life. In his works Alfarabi discussed the problem of relationship between classical political writings and Islam. He gains such well-known followers as Avicena and Averroes. His most important work in political philosophy was "The Virtuous City" and "The Political Regime". The virtuous regime is such political order whose guiding principle is the realization of human excellence or virtue. A man needs to archive his perfection through the activity proceeding from rational understanding, deliberation and choosing among various alternatives suggested to him by reason. The ultimate perfection of man is identical with the supreme happiness available to him.

Alfarabi gave the following classification of regimes: (1) the regime whose citizens have had no occasion to acquire any knowledge at all about divine and natural beings. These are ignorant regimes. (2) The regime whose citizens possess the knowledge of those things but do tot act according to their requirements; these are dissolute or immoral regimes. (3) Regimes whose citizens have acquired certain opinions about these things but false or corrupt opinions that claim to be about divine and natural beings and about true happiness, while actually they are not. .Alfarabi calls them erring regimes.

The character of the citizens is formed with a view to attain one or more of lower ends. Alfarabi gives these ends as six and each of the general type can be subdivided according to the end that dominated in it. (1) The regime of necessity (or indispensable regime) in which the aim of the citizens is confined to the bare necessities of the life; (2) The vile regime (oligarchy) in which the ultimate aim of the citizens is wealth and prosperity of their own sakes. (3) The base regime. The purpose of whose citizens is the enjoyment of sensory or imaginary pleasure; (4) The regime of domination (tyranny), whose citizens aim at overpowering and subjecting others; (5) The regime of honor (democracy), whose citizens aim at being honored, praised and glorified by others; (6) The regime of corporate association (democracy), the main purpose of whose citizens is being free to do what they wish.

Concerning the best ruler, Alfarabi writes, that such ruler has to unify in himself qualities of wise ruler and prophet. This man, wrote Alfarabi, is true prince according to the ancients, he is the one whom it ought to be said that he receives revelation. For man receives revelation only when he attains this rank – when there is no longer intermediary between him and the Active Intellect. The rule of this man is the supreme rule; all other human rulers are inferior to it and are derived from it. Alfarabi's approach to religion leads to a philosophical science of divine laws. By presenting divine laws, jurisprudence and theology as parts of political science, he points to the possibility of a neutral discussion of all religions or sects and of the features common to them all.

Thomas Aquinas

Thomas Aquinas was born in 1227 in Neapolitan territory. He was from old highborn south Italian family. His political thoughts are based upon his theological and ontological considerations, where St. Thomas was the follower of Aristotle. Aquinas did more than anyone else to establish Aristotle as the leading philosophical authority in the Christian West. St. Thomas' political philosophy is best understood as a modification of Aristotle's political philosophy the light of Christian revelation. In his main writings, the "Summa Theologiae", he does not ask whether besides the philosophic disciplines another science, for example, sacred doctrine is necessary.

Aquinas established the rules under which Christian world was ruled by two distinct powers and two distinct codes of law: ecclesiastical and the civil. As the result, such specific issues as the origin of divine and human laws, the relation between the two, and the communication of divine laws through the medium of prophecy or revelation. These problems are discussed by St. Aquinas in terms of Plato but not Aristotle.

The civic society is natural to Aquinas. But it is not given by nature. It is something to which is inclined by nature and which is necessary for the perfection of his rational nature. Human being is nature's remarkable product. But he is brought into the world more helpless than any animal. Instead nature has furnished him with reason, which he is eventually able to provide himself and meet his needs as they arise.

The first society to which man belongs and without which he could not live is the family. Specific purpose of family is to produce the necessities of life and thus guarantee the preservation of both the individual and the species. But family cannot supply all the material goods that man needs for his sustenance and his protection. The truly self-sufficient human association capable of securing the conditions of virtue and satisfying all man's earthly needs is the city. The city is the most perfect work of practical reason. Only within the framework of civil society can man attain the fullness of life, so that the men is far from human perfection like a beast (such as man leads a solitary life away from company of his fellow men) or men has already exceeded that perfection and achieved a state of godlike self-sufficiency.

The common good and the end of political authority are in the first instance peace or the harmony of different parts that combine to make up the city. Peace exists when each part adjusted to the whole.

One of the remarkable parts of St. Thomas' doctrine is his history of natural law that presents specific synthesis between biblical faith and Aristotelian philosophy. The law of nature appeared as a natural law cannot be reduced exclusively to the will of God. But as a law, however, it also contains an explicit reference to God's will. These and all like them considerations of St. Thomas finds its metaphysical expression in doctrine of distinction between essence and existence in all beings outside of God. Although, that distinction is to be regarded as distinction of reason and not in any way a real distinction.

Nicollo Machiavelli

Machiavelli was born in Florence, when Italy was divided between four dominant city-stases and each of these was continually at the mercy of the stronger foreign governments. Since 1434 Florence was ruled by the wealthy Medici family. After the break of his political career, Machiavelli became well known political writer.

Classical political philosophy clarifies or elaborates the conflicting claims to rule that are raised whenever men associate together; it articulates the degree and sense of justice which each of such claims means to assert. By understanding and clarifying the unity and diversity in the claims which set men apart, it attempts to provide the answer to how men ought to live together and is thus a guide to justice and the common good. Detached from the interests that animate these claims, classical political philosophy is the deliverer of the community a non-divine benediction to mankind. Machiavelli continued this tradition in such way, at the same time had elaborated his own new approaches.

Our lecture concerning on Machiavelli's political theory is based on his main political work -"The Prince". Machiavelli opens "The Prince" describing the two principal types of governments: monarchies and republics. The most controversial aspects of Machiavelli's analysis emerge in the middle chapters of the given book Here he proposes to describe the

truth about surviving as a monarch, rather than recommending lofty moral ideas. He describes those virtues, which we think a prince should possess. He concludes that some virtues will lead to a prince's destruction, whereas some "vices" allow him to survive. Indeed the virtues we commonly prize in people might lead to his downfall. For Machiavelli it is the best for prince to have a reputation for being stingy. He argues also, that it is better for a prince to be severe punish people rather then merciful.

Thomas Hobbes

Hobbes "Leviathan" first appeared in England in 1651. Hobbes wrote the work in France, where he had been in exile since 1640. After its first publication, "leviathan" was recognized to be the masterpiece of British political thinking. Hobbes civil philosophy was presented as growing out of his natural philosophy. The theory itself was constructing in a deductive and scientific form like philosophical systems of Decartes and Spinoza. At the same time Hobbes remind humanist that is not surprising, because in his century the status of natural science was bound up with moral philosophy.

One of the most important notions of Hobbes theory is the notion of Free will. Hobbes wrote a great deal on this issue. Hobbes denied the classical understanding of the phenomenon of free will. For him the traditional notion of free will is absurd, because all intentions and actions must be caused by previous material processes. It does not mean, that Hobbes thought as if we should not deliberate purposively about our actions. He argued that when it is determined, that one thing will be chosen before another by human being, it is determined also for what cause it should be chosen.

Hobbes moral philosophy presupposed the ability to perform complicated thinking about what kind of person we want to be and how we should live. We merely have to understand that this subjective sense of freedom to choose how to live is no more based on real freedom, and then our subjective sense of color is based on real color. Maintaining this, Hobbes has developed old philosophical tradition coming from Tacitus. Under this tradition human agents were open to causal manipulation of more or less reliable kind.

Next very interesting position developed by Hobbes is his realistic ethics. He defined "Good" as whatsoever are the object of any means appetite or desire and the object of his hate or adversity as "Evil". Moral language, like color language, constantly tempted its users to attribute to the external world a set of imaginary attributes and as a consequence to dispute with one another about the world.

Hobbes discussed about practical effects of his theory. He himself believed that the correct understanding and application of his philosophy would transform human life. The first step toward this direction was recognition of the true nature of conflict of believes, interests and passions of people. The only common fundamental desire for human beings, from this point of view is to preserve oneself from death. All other passions and desires involve some belief about one's position in the world and the threats which one might be facing.

John Locke

In his main political work, "Two Treatise on Government" Locke has two main purposes in view: to refute the doctrine of divine and absolute right of Monarch, as it had been put forward by Sir Robert Filmer's "Patriarchia" and to establish a theory which would reconcile the liberty of citizen with political order. The criticism of Filmer in the first Treatise is complete. His theory of absolute sovereignty of Adam has lost all interest. Locke's argument has been very effective, but his exhaustive replay to absurd thesis of Filmer becomes itself wearisome. Second Treatise starts from common sense position. Here is given two fundamental claim of liberalism, that all men are equal and free. If God could be shown to have given any man, or any order of men superiority over other men, then these inferences could not be drawn. This conclusion is main result of First Treatise in Locke's work on government.

What is discussed in Second Treatise is Hobbsean notion of natural condition. The first impression of Locke's state of nature seems very unlike Hobbes' state of nature. But in fact it can be easy discovered similarities. For Locke the state of nature is simply the condition in which the executive power of the law of nature remains exclusively in the hands of individuals and has not been made communal. It was the original condition of all humanity.

The state of nature characterized by the absence of any law. In the state of nature everyone has executive power. Locke provides many passages to support the conclusion that the state of nature will frequently be indistinguishable from the state of war. The source of law for society would be found in the strongest desire of men. The law has peace and preservation as its end. It will be obeyed because of the universal desire for preservation of civil society.

Locke wrote, that the labor is the origin and justification of property and that contract or consent is the ground of government. Behind this doctrine lies the idea of the independence of the individual person. Men are born free and equal in rights. Whatsoever a man, mixes his labor with, is his own. The civil society originates when men agree to delegate function of administrate to certain officers. Thus government is instituted by a "social contract"; its powers are limited and they involve reciprocal obligations. Locke's theory is rendering of the facts of constitutional government in terms of thought and it served as justification of the Revolution settlement in accordance with the ideas of the time.

Rousseau

Citizen of Geneve, Rousseau reacted against the corruption of social order and institutions of his time. Error and prejudice in the name of philosophy had stifled reason and nature and had corrupted morals. The Social Contract was his most influential work. Its decisive thesis was that all men are both free and equal. Regards the state that is a manifestation of contract, individuals' surrender non of their natural rights, but rather agree for the protection of them. Most remarkable in Rousseau's projected republic was the provision to banish aliens to the state religion and to punish dissenters with death. Social contract became the textbook of French Revolution.

Rousseau disliked Enlightenment. The main basis of his attack on the Enlightenment is Rousseau's belief that progress of the arts and sciences was not the condition of progress of civil society. The arts and the sciences require an atmosphere of luxury and leisure in order to flourish. They themselves emerge, in general, from vices of soul. The society dominated by the arts and sciences is one full of inequality. Society is transformed to support the arts and the sciences and their products and this very transformation creates a life full of vain self-regard and injustice.

Rousseau put old philosophical question - what is justice? Which society is just? In times and society, thinks Rousseau, justice consists in maintaining the privileges of those in positions of power. All known states are full of inequalities of birth, wealth and honor. These inequalities can be justified in terms of the preservation of the regime, but that does not make them more tolerable for those who do not enjoy them.

Civil society is not something natural. One can go to a time prior to the civil society to find man as he is naturally. This investigation is necessary to determine the origins of the state. Such approach provides the possibility to see, that civil society is conventional.

Since man is not primarily political and social, he must be divested of all qualities that are connected with life in a community if we are to understand him as he is by nature. The first is the reason. Reason depends upon speech and speech implies social life. The movement from the natural state to the civil state provides a very great change in man. Formerly he was a beast, now he has become a moral being. In the state of nature man acted only from instinct, now he must consider his action in relation to principle so that the chose and freedom take on a moral sense. If man continues to act according to the level of animals. From this point Rousseau goes to the idea of common will that provide necessary basis for contract social. The common will in other words explained as "sovereign" and indicates to the source of all legitimacy that is in the people as of bearer of free will.

Government receives its instructions from the general will and uses its authority to determine the acts of the citizens according to the sense of the sovereign. There exists something intermediary between sovereign and individual citizen. The form of government determined the form of society and with the change of government a new society would be constituted. The government is a necessary evil because men need direction in the exercise of their free will.